**% [א]**

#**"בחודש השלישי**= וגו'" (שמות יט, א)[[1]](#footnote-1). ראוי לעורר הספיקות בפרשה זאת; א', למה לא כתיב כאן "בחודש השלישי באחד לחודש"[[2]](#footnote-2), כמו שכתוב (במדבר א, א) "במדבר סיני באחד לחודש"[[3]](#footnote-3). ב', הרי כתיב (שמות יט, א) "באו מדבר סיני", וחזר אחר כך לכתוב (שם פסוק ב) "ויסעו מרפידים ויחנו במדבר"[[4]](#footnote-4). ג', "ויחן שם ישראל" (שמות יט, ב) כתיב לשון יחיד, ולפני זה כתב (שם) "ויחנו", לשון רבים[[5]](#footnote-5). ד', מה שכתוב (שמות יט, ג) "ומשה עלה אל האלקים", וטפי הוה ליה למכתב "ויעל משה", כדכתיב בכל מקום[[6]](#footnote-6). ה', והלא לא צוה לו השם בכאן לעלות[[7]](#footnote-7), ובכל מקום צוה לו לעלות[[8]](#footnote-8). ו', "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל" (שמות יט, ג), שפירש בו רש"י ז"ל (שם) לנשים בלשון רכה, ולאנשים בלשון קשה, פירש להם עונשין ודקדוקי מצות[[9]](#footnote-9). מה נפשך; אם צריך לפרש עונשין לאנשים, דאם לא כן יאמרו אדעתא דלקבל עונשים גדולים לא אמרנו (שמות כד, ז) "נעשה ונשמע", אם כן נשים נמי, הרי הקשה[[10]](#footnote-10) הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה (ב"ק טו.), עדיין יאמרו הן על מנת כן לא קבלנו עלינו. ואם אין כאן בית מיחוש לטענה זאת, אם כן לאנשים למה הוצרך לפרש[[11]](#footnote-11). ז', מה שבא הכתוב לכפול ולומר (שמות יט, ה) "ושמרתם את בריתי", שרצה לומר התורה[[12]](#footnote-12), הרי כבר כתיב ברישא דקרא "אם שמוע תשמעו בקולי"[[13]](#footnote-13). ח', שכתב (שמות יט, ה) "והייתם לי סגולה", מה ענין לשון "סגולה" הנאמר כאן[[14]](#footnote-14). ט', מהו מובן והוראת (שמות יט, ו) "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש"[[15]](#footnote-15). י', איך יפול אומר[ם][[16]](#footnote-16) (שמות יט, ח) "כל אשר דיבר ה' נעשה", הרי לא צוה להם דבר[[17]](#footnote-17). יא', "ויגד משה את דברי העם אל ה'" (שמות יט, ט), מה מדבריהם הגיד לו. ורש"י (שם) פירש "רצוננו לראות את מלכנו", הרי גם הקב"ה אמר שיבא אל משה בעב הענן בעבור ישמע העם בדברו עמו[[18]](#footnote-18). יב', "ויהי ביום השלישי ויהי קולות וברקים וענן כבד" (שמות יט, טז), קולות וברקים וענן כבד למה היו[[19]](#footnote-19). יג', "ויהי קול השופר הולך וחזק מאד" (שמות יט, יט), ופירש רש"י (שם פסוק יג) דשופר של אילו של יצחק היה, מה ענין אילו של יצחק לכאן[[20]](#footnote-20). יד', בכאן כתיב (שמות יט, טז) "ויהי קלת" חסר, וכן במקרא הזה כתיב עוד "וקל שופר" גם כן חסר, ואחר כך כתיב (שמות כ, טו) "וכל העם רואים את הקולת וגו' ואת קול השופר", שניהם מלאים[[21]](#footnote-21). ועוד[[22]](#footnote-22), כי בפרשת ואתחנן (דברים ה, יט) כתיב "קול גדול ולא יסף", בלשון "קול" אחד, ולא כתיב "קולות", ואלו בכאן בב' המקומות כתיב "קולות" לשון רבים[[23]](#footnote-23).

#**כתיב**= (קהלת א, ג) "מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש". שלמה המלך עליו השלום[[24]](#footnote-24) התחיל בספרו בספורי מעשי האדם[[25]](#footnote-25), ואמר "מה יתרון לאדם בעמלו"[[26]](#footnote-26), ועל זה אמר מה הוא היתרון[[27]](#footnote-27), הוא מה שיורה עליו שמו שנקרא "אדם" על שם שנברא מן האדמה (ב"ר יז, ד)[[28]](#footnote-28). אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטות\* להקרא "אדם" על שם האדמה יותר מכל הנבראים, שכלם מן האדמה נבראו[[29]](#footnote-29). וביחוד כי הבהמה הרי היא גסות חומר האדמה ביותר מן האדם[[30]](#footnote-30).

#**אבל לכך**= נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים; כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים, הנה היא בכח, ויוצא ממנה הכל לפעל[[31]](#footnote-31). כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל[[32]](#footnote-32). ולכך נקראים מעשי האדם הטובות "פרי"[[33]](#footnote-33), כדכתיב (ישעיה ג, י) "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו"[[34]](#footnote-34). וכן המעשים הרעים נקראים "פרי", (משלי א, לא) "ויאכלו מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו", כדאיתא בפרק קמא דקדושין\* (מ.)[[35]](#footnote-35). כל זה מפני שהאדם נקרא על שם האדמה, ופירות האדמה הזאת הם המעשים; אם טובים, הרי הוציאה פירות טובות. אם רעים, הרי קוץ ודרדר הצמיחה[[36]](#footnote-36). ודבר זה מבואר בכמה מקומות[[37]](#footnote-37), עד שאמרו (תנחומא נח אות ב) שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים[[38]](#footnote-38).

#**לא כן**= מסודרים בבריאתם על ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל, כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בם מיד כשנבראו[[39]](#footnote-39). ולכך נקראת היותר עצמית\* שבהם "בהמה"[[40]](#footnote-40), כלומר "בה מה"[[41]](#footnote-41), כי מה שראוי שימצא בה, הרי הוא מתחלה בה[[42]](#footnote-42). שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא[[43]](#footnote-43), הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל[[44]](#footnote-44).

#**אבל האדם**= לא נקרא רק שיהיה הוא מוציא שלימותו אל הפעל, בבחינת האדמה הזאת אשר ממנה נוצר[[45]](#footnote-45). וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל, נחשב אדמה בכח בלבד[[46]](#footnote-46). והעברי"ם הביטו[[47]](#footnote-47), כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה; כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם. כן נתן השם יתברך הנשמה הטהורה והזכה[[48]](#footnote-48), חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף[[49]](#footnote-49), כאשר מוטבע החטה באדמה[[50]](#footnote-50). ואם אין האדם מוציא צמחיו ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי (אבות פ"ב מ"ה) "בור", כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה ואינה מוציאה דבר[[51]](#footnote-51). לכן אמר שלמה בפסוק הנזכר[[52]](#footnote-52) כי בהכרח שיהיה לאדם יתרון מצד המעשים, כי הוא בכח וצריך להוציא מה אל הפעל[[53]](#footnote-53), ואי אפשר זולת זה. אבל "מה יתרון לו בכל עמלו שיעמול תחת השמש", כי המעשים שהם תחת השמש אין יתרון לו בהם. אם כן צריך אתה לומר בהכרח כי יתרון שלו הוא מה שהוא על השמש, והיינו[[54]](#footnote-54) התורה[[55]](#footnote-55).

#**ובפרק חלק**=\* (סנהדרין צט:), אמר רבי אלעזר\*, כל אדם לעמל נברא, שנאמר (איוב ה, ז) "כי אדם לעמל יולד". איני יודע אם לעמל פה נברא, אם לעמל מלאכה נברא, כשהוא אומר (משלי טז, כו) "כי אכף עליו פיהו\*", הוי אומר לעמל פה נברא. ועדיין איני יודע אם לעמל תורה, אם לעמל שיחה, כשהוא אומר (יהושע א, ח) "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך", הוי אומר לעמל תורה נברא. והיינו דאמר רבא, לכולהו גופי דרופתקי נינהו[[56]](#footnote-56), טוביה לדזכי דהוי דרופתקיה דאורייתא[[57]](#footnote-57), עד כאן[[58]](#footnote-58).

#**המכוון אשר**= במאמרו[[59]](#footnote-59) כמו שזכרנו, כי האדם הוא כמו האדמה שהיא בכח ולא בפעל. וכאשר[[60]](#footnote-60) האדמה נעבדת תמיד, כן צריך האדם שיוציא הוא תמיד שלימותו\* אל הפעל לגמרי[[61]](#footnote-61). לכך אמר איני יודע איזה דבר צריך להוציא מהכח אל הפעל, ולאיזה דבר נברא, אם לעמל פה, אם לעמל מלאכה. פירוש, כי יש באדם נפש חיוני[[62]](#footnote-62), ויש דרך לפני איש לומר שנברא האדם להוציא נפש החיוני אל הפעל, והמלאכה היא לנפש זה[[63]](#footnote-63). לכן אמר כשהוא אומר (משלי טז, כב) "כי אכף עליו פיהו" הוי אומר וכו'[[64]](#footnote-64). כלומר כי צריך האדם להוציא שלימות האנושי אל הפעל, והוא שכל הדברי, כי הדבור אי אפשר בלא שכל, והתינוק שאינו מדבר, לא בשביל שאינו יכול לדבר, רק מפני שהוא חסר דעת ושכל[[65]](#footnote-65), ולכך נקרא "שכל הדברי"[[66]](#footnote-66). ואמר שצריך להוציא נפש השכלי אל הפעל[[67]](#footnote-67).

#**ועדיין איני יודע**= אם לעמל תורה נברא וכו'[[68]](#footnote-68). כלומר אם צריך להוציא השכל הדברי לבדו אל הפעל, ללמוד לשונות ודברי מליצות ושאר דברים המתייחסים אל השכל הדברי, ובזה נקרא הוצאת שלימותו אל הפעל. או נברא להוציא שכל העיוני אל הפעל[[69]](#footnote-69), לדבר דברי תורה, שהוא שכל עיוני. ועל זה אמר לעמל תורה נברא, כדכתיב (יהושע א, ח) "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך"[[70]](#footnote-70). כי השכל הדברי אינו שלימות בפעל כלל, רק עמל התורה הוא השלימות הגמור, והוא שכל העיוני האלקי[[71]](#footnote-71), דבר זה צריך להוציא אל הפעל[[72]](#footnote-72).

**% [ב]**

#**ומפני שנברא**= האדם לעמל, לכך נצטוו ישראל למנות ממחרת יום טוב של פסח[[73]](#footnote-73), שבו יצאו ממצרים מהיות עוד שם עבדים עובדים לאדוניהם, אשר גאלם השם יתברך לבלתי יהיו עוד עובדים עבודת פרך[[74]](#footnote-74). בכן צוה למחרת מיד על שיתחילו להכנה לתורה לספור מספר הימים אשר יעברו, עד כי יהיו מוכנים לקבל עול התורה ומצות[[75]](#footnote-75). לבל יעלה על דעתן לומר הנה אנחנו בני חורין לגמרי, באשר\* הוציאנו ממצרים מבית עבדים. דכל עוד היות האדם על האדמה איננו בן חורין[[76]](#footnote-76), אבל לעמל הוא יולד[[77]](#footnote-77). ולא אמרה תורה להתחיל הספירה ביום טוב עצמו, כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל, כמו שיבא שזהו ענין הקרבת העומר מן השעורים (מנחות פד.)[[78]](#footnote-78), ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל, בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד[[79]](#footnote-79). ומכל מקום למחרת מיד[[80]](#footnote-80), בלי עוד הפסק זמן[[81]](#footnote-81), היה צורך שיהיו מכינים את עצמם לקבלת העמל הזה ועולו[[82]](#footnote-82).

#**והצדוקים הטועים**= (-ו-)מתחילין לספור ממחרת שבת בראשית (מנחות סה.)[[83]](#footnote-83), בחשבם דאם לא כן, למה כתיב (ויקרא כג, טו) "וספרתם לכם ממחרת השבת", ולא כתיב "ממחרת הפסח", אי נמי "וספרתם לכם מיום ששה עשר", אלא ודאי שהכתוב יצוה לשתהיה הספירה ממחרת שבת בראשית[[84]](#footnote-84). אכן דבר זה טעות הוא בודאי, כי לטעם שאמרנו הוצרך לכתוב "ממחרת השבת", לומר כי ממחרת יום השביתה דוקא יספרו[[85]](#footnote-85), שהשביתה היא להם בשביל שיצאו לחירות מן העבדות והמלאכה, ויש להם יום שבת וחירות בשביל זה[[86]](#footnote-86). כאשר גם השבת\* בראשית יוסד שמו על שם זה[[87]](#footnote-87), כדכתיב (דברים ה, פסוקים יג, טו) "ששת ימים תעבוד וגו' וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלקיך משם וגו' על כן צוך ה' אלקיך לעשות את יום השבת". הרי כי השבת עצמו מורה על שהוציאם ממצרים מעבודתם[[88]](#footnote-88). והנה גם כאן אמר "ממחרת השבת", ממחרת השביתה תספרו, שהשביתה של יום טוב היא בשביל שיצאתם לחירות[[89]](#footnote-89), ומיד למחרתו תתחילו לספור ולקוות אל קבלת עול עמל התורה[[90]](#footnote-90).

#**וציוה להביא**= אז מנחה מן השעורים (מנחות סח:), מה שלא נמצא בכל הקרבנות[[91]](#footnote-91), כי אם בהקרבת העומר הזה בששה עשר בניסן (ויקרא כג, יא)[[92]](#footnote-92). מפני שכפי מה שהוא האדם ייחד לו השם יתברך צווי ההקרבה שיהיה מקריב אליו[[93]](#footnote-93), וכאמרם ז"ל על הסוטה, מפני מה אמרה תורה שיהא קרבנה מן השעורים, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה[[94]](#footnote-94). ככה בענין הזה בעצמו, כאשר ישראל מתחילין למנות ולסבול עול תורה ומצוה, ועבודתם\* כבהמה הזאת, שכל עצמה אינו אלא לְסֶבל ועול עבודה קשה[[95]](#footnote-95), לכן קרבנם גם כן שעורים, שהם מאכל הבהמה[[96]](#footnote-96).

#**ובפרק קמא**= דעבודה זרה\* (ה:), "אשריכם זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור" (ישעיה לב, כ), תנא דבי אליהו, לעולם ישים עצמו כשור לעול וכחמור למשאוי על דברי תורה, עד כאן. הרי כי האדם צריך שידמה לשור וחמור המיוחדים לפרך העבודה, "ויט שכמו לסבול" (בראשית מט, טו) עול דברי תורה (רש"י שם). וזכר שני המינים, המה השור והחמור, להוראת שני סוגי עול עבודתו בתורה; כי צריך שיעשה עצמו כחמור למשא, שהוא בעל גוף חזק, כדכתיב (בראשית מט, יד) "חמור גרם", שנושא עול גדול והולך ביום ובלילה, ואין לו מנוח ונחת מרגוע לגופו כלל, רק (שם) "רובץ בין המשפתים"[[97]](#footnote-97). כן יהיה האדם מצד גופו, שישתעבד גופו למשאוי התורה בלי מנוח, וכדכתיב (יהושע א, ח) "והגית בו יומם ולילה"[[98]](#footnote-98). ועוד נוסף על זה ישעבד בה כח הנפשיי\* אשר לו אל התורה, כבחינת השור שכחו גדול[[99]](#footnote-99). הנה אלו שני דברים הם נגד גוף ונפש האדם[[100]](#footnote-100), שבשניהם יהיה עמל בתורה; אם בגוף, עמל וטורח בו בתורה בלי מרגוע או מנוחה כלל, אשר ידמה בזה אל החמור הנושא משאוי תמיד באין מנוח. אם בנפש, אשר בו יעמול בתורה לעיין בהלכה בעיון קשה ועמוק, עד כי יעשה עצמו בזה כשור הזה המשוה בכחו כל תל גבוה, ולעקור קרקע קשה, לחרוש ולפרר בכח שלו את הכל, באשר כח נפשו גדול, כנאמר (משלי יד, ד) "ורב תבואות בכח שור"[[101]](#footnote-101). וכן הדבר ממש, אם יש לאדם לפניו עיון קשה ביותר, הוא משוה כל עקום ודבר קשה בעיונו וכח נפשו[[102]](#footnote-102). וזהו עצם הלשון דנקט "כחמור למשא וכשור לעול"[[103]](#footnote-103).

#**ולכך בהתחיל**= לספור ולצפות אל קבלת התורה, ראוי אז ונכון לפני האלקים[[104]](#footnote-104) להקריב קרבן שעורים, שהם מאכל בהמה, בשאי אפשר לאדם לקבל התורה כי אם על ידי מדה זאת[[105]](#footnote-105), שיעשה עצמו כבהמה עובדת האדמה[[106]](#footnote-106), בשגם הוא יעבוד אדמתו הוא בעצמו[[107]](#footnote-107), שנקרא על שם האדמה, כאמור[[108]](#footnote-108). וכתיב (בראשית ב, טו) "ויקח ה' אלקים את האדם ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה", אמרו חז"ל (זוה"ק ח"א כז.) "לעבדה" זו מצות עשה\*[[109]](#footnote-109). הרי כי נקרא האדם "אדמה", כאשר אמרנו[[110]](#footnote-110). וכל זה כי האדם הוא חסר בעת בריאתו[[111]](#footnote-111), וצריך שיהיה נעבד ויוצא לפעל על ידי עבודה, כאדמה הזאת שצריכה עבודה לצאת על ידה אל הפעל[[112]](#footnote-112). כמו כן האדם יוצא לפעל על ידי תורה ומצות[[113]](#footnote-113).

#**והוא מה**= שכתוב בפרשה זאת כאשר באו לקבל התורה (שמות יט, א) "בחדש השלישי וגו' באו מדבר סיני", נוסף על מה שנאמר אחרי כן (שם פסוק ב) "ויסעו מרפידים ויחנו במדבר", אשר כבר היתה השאלה[[114]](#footnote-114) למה ועל מה היה צריך לכפול ולכתוב "ויחנו במדבר" אחרי אשר כבר נאמר לפני זה "באו מדבר סיני". אבל הכתוב בא לומר תחלה כי ראויים היו ישראל לקבל התורה במדבר דוקא[[115]](#footnote-115). כי האדם שנקרא על שם אדמה, כאשר אין לו תורה נחשב כמדבר, שאין בו עשב וצמח האדמה[[116]](#footnote-116), ושדה בור נחשב הוא[[117]](#footnote-117) יותר מכל הבעלי חיים, כאמור[[118]](#footnote-118). שהבעלי חיים נקראים "בהמה" על שם שיש "בה מה", דהיינו מה שנבראת הבהמה עליו נמצא עמה בבריאותה[[119]](#footnote-119). ואילו האדם נקרא "אדם" מפני שהוא כמו אדמה, שהיא בכח בלבד. ולכן כל זמן שלא קבל התורה הרי הוא כמו מדבר, שהוא מקום בור בלא פרי, כי חסר התורה והמצוה יקרא "בור"[[120]](#footnote-120). ובשביל חסרון האדם שהוא כמו מדבר, ניתנה לו התורה להשלימו, ואז האדמה הזאת מוציאה אילנות וצמחים שלה[[121]](#footnote-121).

**% [ג]**

#**וזהו אמרם**= בפרק רבי עקיבא\* (שבת פח:), אמר רבי יהושע בן לוי, בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו. אמר להם, לקבל תורה בא. אמרו לפניו, חמדה גנוזה שגנוזה לך מששת ימי בראשית[[122]](#footnote-122) תתקע"ד דורות[[123]](#footnote-123) קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם, (תהלים ח, ה) "מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו", (שם פסוק ב) "ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים"[[124]](#footnote-124). אמר לו הקב"ה למשה, חזור להם תשובה. אמר לפניו רבונו של עולם, מתירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם. אמר לו, אחוז בכסא כבודי וחזור\* להם תשובה, שנאמר (איוב כו, ט) "מאחז פני כסא פרשז עליו עננו", ואמר רבי תנחום, מלמד שפירש שדי מזיו[[125]](#footnote-125) שכינתו ועננו עליו. אמר לפניו, רבונו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה, (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים". אמר להם, למצרים ירדתם, לפרעה נשתעבדתם, תורה למה תהא לכם. שוב מה כתיב בה, (שם פסוק ג) "לא יהיה לך אלהים אחרים", בין ערלים\* אתם שרוים שעובדין עבודה זרה. שוב מה כתיב בה, (שם פסוק ח) "זכור את יום השבת לקדשו", כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכים שבות. שוב מה כתיב בה, (שם פסוק ז) "לא תשא", משא ומתן יש ביניכם. שוב מה כתיב בה, (שם פסוק יב) "כבד את אביך ואת אמך", אב ואם יש לכם. שוב מה כתיב בה, (שם יג) "לא תרצח לא תנאף לא תגנוב", קנאה יש ביניכם[[126]](#footnote-126), יצר הרע יש ביניכם. מיד הודו לו להקב"ה, שנאמר (תהלים ח, י) "ה' אדונינו מה אדיר שמך וגו'", ואילו "תנה הודך על השמים" לא כתיב. מיד כל אחד ואחד נעשה לו אוהב, ומסר לו[[127]](#footnote-127) דבר, שנאמר (תהלים סח, יט) "עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם", בשכר שקראוך (תהלים ח, ה) "אדם" לקחת מתנות[[128]](#footnote-128). ואף מלאך המות מסר לו דבר[[129]](#footnote-129), שנאמר (במדבר יז, יב) "ויתן את הקטורת ויכפר על העם", ואומר (שם פסוק יג) "ויעמוד בין המתים ובין החיים וגו'\*", אי לאו דאמר ליה מנא הוה ידע[[130]](#footnote-130), עד כאן[[131]](#footnote-131).

#**הספיקות במאמר**= הזה דומות למרובות[[132]](#footnote-132), והנם; הא', מה שאמר הקב"ה "חזור להם תשובה", ולא החזיר להם תשובה בעצמו וכבודו יתברך[[133]](#footnote-133). הב', מה ששינו המלאכים לשונם, תחלה לומר "מה לילוד אשה בינינו", ולא אמרו "מה לבשר ודם" כאמרם אחרי כן "אתה מבקש ליתנה לבשר ודם"[[134]](#footnote-134). ומהו המכוון בכנותם אותו דוקא "ילוד אשה" במקום הזה[[135]](#footnote-135). הג', שאמר הוא יתברך "אחוז בכסא כבודי\* וחזור להם תשובה", וכי חסרון יש חס ושלום בחקו[[136]](#footnote-136) שלא היה יכול להצילו באופן מהאופנים מה שהוא, עד כי צוהו לאחוז בכסא דוקא[[137]](#footnote-137). הד', מתוך אומר[[138]](#footnote-138) המלאכים "חמדה גנוזה וכו'" מוכח כי ידעו התורה והכתוב בה, עד שמעצמם היה להם לידע כי לא להם מתייחסים הדברים, כתשובת משה שהשיב להם "איש איש על דגלו באותות" (עפ"י במדבר ב, ב), ולמה אם כן אמרו "תנה הודך על השמים"[[139]](#footnote-139). הה', מהו המכוון[[140]](#footnote-140) והכרח\* פרישת זיו שכינה עליו והענן, שניהם, ולא הספיק אחד מהם[[141]](#footnote-141). הו', אומרו "מיד הודו לו להקב"ה שנאמר 'ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ', ואילו 'תנה הודך על השמים' לא כתיב", וכי מה אדיר יש בתחתונים עד שאמרו "מה אדיר שמך בכל הארץ"[[142]](#footnote-142). הז', חמשה דברות ראשונות השיב להם כל דבור ודבור בפני עצמו[[143]](#footnote-143), ואילו דברות אחרונות על מה שהשיב מהם[[144]](#footnote-144) השיב עליהם בכללם יחד[[145]](#footnote-145). הח', מה שנעשו אוהבים למשה, דיו שלא ישנאוהו כבראשונה[[146]](#footnote-146).

#**אבל פירוש**= המאמר הזה, כי בא לומר שבשביל שהאדם הוא נחשב כמדבר זה החסר\*[[147]](#footnote-147), ניתנה לו תורה מן השמים להשלימו[[148]](#footnote-148), כי אין ראוי לבריאה כזאת, מן השמים, שתהיה חסירה[[149]](#footnote-149). ואמרו המלאכים, "מה לילוד אשה בינינו". רצו בזה כי מה שייך ילוד אשה בין העליונים, אשר באין ספק מצד הוולדו מן האשה נמשך אחרי גדרה וענינה[[150]](#footnote-150), במה שהיא מושפעת ומקבלת[[151]](#footnote-151). והעליונים למעלתם ומדריגתם המה משפיעים, ואינם מקבלים[[152]](#footnote-152). ולפיכך אין יחס ושייכות לילוד אשה בין המלאכים, כי כל ילוד אשה, בבחינתו זאת ודאי רוצה לקבל, כאשה הזאת המיוחדת לקבלה, אשר הוא ילוד מאתה, ואין קבלה בעליונים. בכן אם הוא רוצה לקבל דבר, ראוי שיעמוד בין התחתונים הסגולים לקבלה לשפלותם. ומפני כי בודאי ידעו שעלייתו שם היתה לקבל דבר מה, לכן אמרו "מה לילוד אשה בינינו", כי אין העליונים בעלי קבלה, כאמור[[153]](#footnote-153).

#**ואמר השם יתברך**= "לקבל תורה בא" (שבת פח:). ולערך מעלת התורה שייך קבלה אף בעליונים, באשר לגודל מעלתה נבראת לפני המלאכים ולפני כל הנבראים[[154]](#footnote-154), ולפי מעלתה העליונה על כל צריכין לקבלהּ העליונים גם הם[[155]](#footnote-155), כי תמיד התחתון והפחות מקבל דבר שהוא עליון ממנו[[156]](#footnote-156).

#**ואז אמרו**= לו יתברך, מאחר כי כל כך מעלתה עליונה, עד שגם לעליונים שייכה בה קבלה, למה ועל מה אם כן אתה נותנה לבשר ודם. כי המלאכים בודאי היו יודעים כי בה ברא הוא יתברך כל העולמות[[157]](#footnote-157), ואם בנגלה שלה הם דברים פשוטים[[158]](#footnote-158), מכל מקום פנימיותיה\*, שהם סודי התורה[[159]](#footnote-159), ודאי הם דברים עליונים[[160]](#footnote-160), אשר עליהם נאמר (איוב כח, כא) "ונעלמה מעיני כל חי ומעוף השמים נסתרה"[[161]](#footnote-161), "ומעוף השמים" אלו המלאכים, אשר כתיב בהם (ישעיה ו, ב) "ובשתים יעופף"[[162]](#footnote-162). וזהו אמרם (תהלים ח, ה) "תנה הודך על השמים", רצו בזה שיודיע דרכו אשר בסתריה למלאכים[[163]](#footnote-163).

#**ואמר הקב"ה**= למשה "החזר להם תשובה" (שבת פח:)[[164]](#footnote-164). באשר התשובה הפשוטה והנכונה היא, שלכך הוא נותנה אל האדם בשהוא נחשב חסר ביותר, וצריך השלמה, כמו שאמרנו[[165]](#footnote-165). ותשובה זאת לא היתה ראוי לבא מאתו יתברך לומר שהאדם הוא חסר בבריאתו, רק למשה עצמו היה להעיד על חסרונו. כי צריך האדם להכיר חסרונו בעצמו, בהיות כי עיקר החלטת נתינת התורה לו הוא כדי להשלים חסרונו. ואם ידמה בדעתו שהוא שלם ואינו בעל חסרון, אין שייך בו השלמה כלל[[166]](#footnote-166). ולכך היה מן הצורך שיהיה משיב להם משה בעצמו, לשידע ויכיר בחסרונו. ולזה הכניסו חז"ל בפרק שנו\* (אבות פ"ו מ"ז)[[167]](#footnote-167), תוך מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם (קנין כ"ו), "המכיר את מקומו". שאין האדם כדאי\* לקנות את התורה זולת שיכיר חסרונו הדבק בו כאשר אין לו התורה. כי מי שאינו מכיר מקומו וחסרונו בהעדרה ממנו, אינו נחשב לחסר בעיני עצמו, ואם כן אין התורה ראויה אליו שתשלימנו[[168]](#footnote-168). לפיכך אמר הקב"ה למשה "החזר להם תשובה", שאם היה משיב השם יתברך תשובה זאת, ולא היה משה בעצמו מכיר את מקומו, לא היתה ראויה להנתן אליו להשלמה[[169]](#footnote-169).

#**ואמר משה**= "מתירא אני\* שמא ישרפוני בהבל פיהם" (שבת פח:). כי התשובה להם תורֶה על ויכוח המחלוקת אשר לו עמהם, ושמתנגד להם[[170]](#footnote-170). ולכך חשש פן ישרפו אותו בבואו למשכן כבודם ומקומם להתווכח עמם. שהרי אף לשנות ממנהג המקום אשר אחד בא שמה אסור לעשות, וכל זה משום מחלוקת[[171]](#footnote-171), מפני שהוא במקומם וגדרם[[172]](#footnote-172), ואיך יהיה למשה ויכוח התנגדות עמהם[[173]](#footnote-173), ולכך ישרפוהו[[174]](#footnote-174).

**% [ד]**

#**על זה**= השיב הקב"ה "אחוז בכסא כבודי" (שבת פח:), שהוא המקום שאינו שייך אליהם, כי אם אל נשמת האדם החצובה מתחת כסא הכבוד, כדאיתא במסכת חגיגה\* (יב:), "ערבות" שבו נשמות ורוחות העתידין להבראות וכו', וכסא הכבוד ומלך אל רם ונשא שוכן עליהם[[175]](#footnote-175). הרי כי הנשמות הם בערבות, תחת כסא הכבוד[[176]](#footnote-176). גם כתיב על נפש הצדיק (ש"א כה, כט) "והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך", כדאיתא פרק השואל\* (שבת קנב:) נשמותיהם של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר "והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך וגו'"[[177]](#footnote-177). ובודאי מפני שבאו ונבראו הנשמות מתחת כסא הכבוד, שמה הם שבים ללכת[[178]](#footnote-178). וזהו שאמר "אחוז בכסא כבודי", כי זהו המקום המיוחד וראוי לו לצדיק בין העליונים לבלי יהא נחשב עוד כאילו הוא בא בגבולם, כי זהו מקומו של משה[[179]](#footnote-179).

#**ועל פי**= שלשה עדים יקום (עפ"י דברים יט, טו), כי ראוי ונכון הדבר מאלקים לעשותו מקום הצדיקים דוקא[[180]](#footnote-180). אם האחד שאמרנו, שזהו מקום הנשמה. ואם השני, כי ראוי\* לאדם שיהיה מקומו תחת כסא הכבוד, ממה שנאמר (יחזקאל א, כו) "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה". לכן האדם מקומו הראוי הוא תחת הכסא\*[[181]](#footnote-181), קרוב אליו יתברך[[182]](#footnote-182).

#**ואם השלישי**=, כי מקום הצדיק ראוי היות תחת הכסא כבוד, מפני שהצדיק מקבל עליו עול מלכותו יתברך ביותר, בשגם הוא כובש את יצרו[[183]](#footnote-183), ומקבל עליו עול מלכות שמים[[184]](#footnote-184). ונקראו הצדיקים (תהלים קג, כ) "גבורי כח עושי דברו", כדאיתא במדרש[[185]](#footnote-185). ולכך מלכותו יתברך בפרטית על הצדיקים, המקיימים גזירותיו[[186]](#footnote-186), וכובשים את יצרם, ומבטלים רצונם מפני רצונו יתברך[[187]](#footnote-187), עד שיתכן להתייחד מקומם תחת כסא הכבוד. כי הכסא הוא המלכות בעצם, כנאמר (בראשית מא, מ) "רק הכסא אגדל ממך"[[188]](#footnote-188), והם[[189]](#footnote-189) תחת כסא מלכותו יתברך. ונקרא הוא יתברך (ישעיה מד, ו) "מלך ישראל", הכל בשביל שהם[[190]](#footnote-190) מקיימים גזירת מלכותו יתברך[[191]](#footnote-191). אף גם זאת בהיותם מוטבעים ביצר הרע השוכן בקרבם, מכל מקום כובשים את יצרם ומקיימים גזירותיו. אבל המלאך שאין בו יצר הרע (רש"י בראשית יח, ה), לא שייך בו דבר זה, כמו שנתבאר זה ביותר במקום אחר[[192]](#footnote-192).

#**גם כי**= המלך היושב על הכסא הוא שופט ודן[[193]](#footnote-193), דבר זה שייך דוקא בתחתונים, אשר הוא יתברך שופט אותם, ואליהם ייוחס\* המשפט, אשר בו שייך הכסא, שיושב על הכסא\* למשפט[[194]](#footnote-194). מה שאין כן בעליונים, שאינם חוטאים[[195]](#footnote-195), ואין ביניהם לא קנאה ולא שנאה ותחרות וכל כיוצא[[196]](#footnote-196), עד שאין יחס הכסא להם[[197]](#footnote-197). לכך אמר "אחוז בכסא כבודי", שמלכותו יתברך הוא על הצדיק. הנה שלשה הסברות האלו[[198]](#footnote-198) יתנו עדיהן ויצדקו שזהו המקום המיוחד לאדם הצדיק ביותר[[199]](#footnote-199), עד שאין כאן עוד בית מיחוש לשמא ישרפהו בהבל פיהם, בשיש מקום לצדיק בפני עצמו, ואינו נכנס לגבולם[[200]](#footnote-200).

#**ואז פירש**= שדי זיו שכינתו ועננו עליו (שבת פח:)[[201]](#footnote-201). כי כל זה לא יספיק לאדם הצדיק מה שיש גם לו מקום מיוחד בין העליונים, במה שאמר "אחוז בכסא כבודי והחזר להם תשובה", כי עדיין יכול להיות שינצחוהו הם לפחות בנצחון בעלמא, בלי שישרפוהו בהבל פיהם. כי כל התנגדות שבין שנים, הגם שיש לכל אחד מקום המיוחד אליו לבדו, על הרוב ינצח האחד[[202]](#footnote-202). בכן היה עוד מן הצורך שיהיה חוסה לגמרי תחת כנפי השכינה, ולהכנס תחת הסתר שלו[[203]](#footnote-203), וכנאמר אצל רות (רות ב, יב) "אשר באת לחסות תחת כנפיו"[[204]](#footnote-204). כי מאחר שהאדם הוא מקבל מלכותו יתברך, ומי שהוא תחת המלך, מהמחוייב כי המלך מגין עליו וחוסהו תחת כנפיו בהסתירו\*[[205]](#footnote-205). לכן פירש עליו זיו שכינתו ועננו, עד שהיה משה לן בסתר צל שדי[[206]](#footnote-206).

#**ודוקא בזיו**= וגם בענן[[207]](#footnote-207), מפני כי הזיו הוא נגד נשמתו, שבו היא זיוו הודו\* והדרו וזהרו[[208]](#footnote-208), ראויה לפרוש עליה זיו שכינתו להיחס שביניהם[[209]](#footnote-209). ועננו דומה ומיוחד לגוף[[210]](#footnote-210), שהוא אבק פורח וענן כלה[[211]](#footnote-211). הנה בשניהם היה חוסהו תחתיו; אם בנפשו, אם בגופו[[212]](#footnote-212). ואז אמר משה "תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה"[[213]](#footnote-213).

**% [ה]**

#**וישם בחמש**= דברות ראשונות ריוח בין עדר ובין עדר[[214]](#footnote-214), להשיב עדר עדר לבדו, ולא כן באחרונות, אשר כל מה מהם שהשיב עליו כלל בתשובה אחת כוללת[[215]](#footnote-215). בעבור כי הראשונות המה דברים שבין אדם למקום[[216]](#footnote-216), ואף כי (שמות כ, יב) "כבד את אביך וגו'" לפי הנראה אינו נכנס בגדר וסוג הזה, הלא כבר ידענו כי (קדושין ל:) שלשה שותפין יש באדם[[217]](#footnote-217). ודרשו\* ז"ל (שם) אם אתם מכבדים אב ואם, מעלה אני עליכם כאילו דרתי ביניכם וכבדתוני[[218]](#footnote-218). אמנם ה' אחרונות כלם דברים שבין אדם לחבירו[[219]](#footnote-219). והיות כי האדם צריך שתי השלמות; אם השלמה האחת להשתלם עם קונו, והם דברות הראשונות. ואם שצריך להשלים עם זולתו מהבריות מכל\* הדברים אשר לא תעשינה[[220]](#footnote-220), וכדאיתא בפרק קמא דקדושין\* (מ.), "אמרו צדיק כי טוב" (ישעיה ג, י), וכי יש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים וטוב לבריות זהו צדיק שהוא טוב וכו'[[221]](#footnote-221).

#**לפיכך כל**= חמשה דברות אחרונות יש להם חבור והתייחסות יחד, בשהם שייכים לבריות אשר הוא חוטא נגדם[[222]](#footnote-222). ולכך בפרשת ואתחנן (דברים ה, יז-יח) המה באים בוי"ו החבור "וְלא תנאף וְלא תגנוב", וכן כולם[[223]](#footnote-223). כי הוא חוטא אל הבריות, אשר יתחבר ויפעל בם החטא מה שהוא חוטא נגדם, ועושה רושם מצד המקבל. גם הוא אשר מטעם זה יש לחמשה דברות אחרונות חבור וצירוף יחד ביותר[[224]](#footnote-224). מה שאין כן בה' ראשונות בשגם אם הוא חוטא לשמים, אין כאן רושם ופעולה מצד המקבל, כאמור (איוב ז, ח) "חטאתי מה אפעל לך". ונאמר עוד (איוב לה, ו) "אם חטאת מה תפעל בו"[[225]](#footnote-225). לכך אין להם חבור ודבוק יחד כאחרונות, שיש להם שייכות החבור יחד, באשר יש חבור רושם הפעל און בנפעל ומקבל, המה הבריות אשר נגדם החטא[[226]](#footnote-226).

#**ונלמוד מזה**= דבר גדול, כי כאשר יש מקבל רושם\*, המה הבריות, יהיה\* מי שיהיה אשר חטא לו, אין מחילה אליו עד שיפייסנו וימלא פגימתו[[227]](#footnote-227). ואין יום כפורים מכפר כי אם דברים שבין אדם למקום, אבל מה שבין אדם לחבירו אינו מכפר עד שיבקש ממנו מחילה (יומא פה:)[[228]](#footnote-228).

#**והנה בפרשה זאת**= אשר אנחנו בה[[229]](#footnote-229), אף ה' אחרונות לא נכתבו בתוספת וי"ו החבור[[230]](#footnote-230), להורות כי\* מכל מקום מצד מה יחטא בדברים אלו עצמם גם לשמים, כדאיתא פרק זה בורר[[231]](#footnote-231), ומצד בחינה זאת גם לאחרונות לא יאות החבור, כמו לה' הראשונות[[232]](#footnote-232).

**% [ו]**

#**ואמר שכולם**= נעשו אוהבים למשה (שבת פט.)[[233]](#footnote-233). כי במה שמקומו תחת הכסא כאשר התבאר[[234]](#footnote-234), הנה המלאכים הסובבים כסא כבודו יתברך[[235]](#footnote-235), כאשר יסבו העבדים כסא אדוניהם[[236]](#footnote-236), יתחברו בזה כלם אל משה, אשר אחז בכסא הכבוד גם כן, כי תמיד יתחבר כל הסובב לאמציעתו, וכן האמצע לכל סבובו[[237]](#footnote-237). וזהו שאמר שכל אחד מסר לו דבר, כי כל המתחברים יחד בהחלט יקבלו זה מזה מצד התחברם ויחס הדבוק שביניהם[[238]](#footnote-238).

#**ואף מלאך המות**=, הגם כי הוא מתנגד אל האדם[[239]](#footnote-239), היה מתחבר אליו בבחינה זאת, והיה מוסר לו דבר[[240]](#footnote-240). כי הניגוד[[241]](#footnote-241) לא ימצא ולא יראה כי אם למטה בארץ, במה שהאדם בעל גוף[[242]](#footnote-242), ומקבל העדר ומיתה[[243]](#footnote-243), בדבר זה הוא מתנגד אליו. אבל כשהוא במקומו המיוחד לו למעלה, אשר אין שם העדר ואפיסה[[244]](#footnote-244), גם המלאך הזה יש לו חבור עמו כשאר סובבי כסא. והוא הדבר אשר אמרו ז"ל כי כל זמן שהאדם עוסק בתורה אין מלאך המות שולט בו, כמו שאמרו אצל דוד בפרק במה מדליקין\* (שבת ל:)[[245]](#footnote-245), וכן אצל כמה צדיקים[[246]](#footnote-246). וכל זה כי השטן אינו מתנגד אל האדם רק מצד הגוף אשר לו[[247]](#footnote-247), ולא מצד התורה השכלית[[248]](#footnote-248).

#**ואמר**= בשכר שקראוהו "אדם" מסר לו כל אחד ואחד דבר (שבת פט.). כלומר, כי הם לשפלותו אמרו שהוא אדם[[249]](#footnote-249). והורה להם הוא יתברך כי האדם אשר הם אומרים שהוא שפל, אף על פי כן מצד שנברא בצלם אלקים מעלתו עליונה ביותר, כאשר יורה שמו "אדם"[[250]](#footnote-250), שבשביל זה יוחד\* תחת כסא הכבוד לו למקום היותו תוך ואמצע המלאכים שאינם אלא סובבים הכסא, ואילו הוא תחתיו לגמרי, עד שכלם מתחברים אל האמצע שבתוכם וביניהם[[251]](#footnote-251). והוא הפירוש הנכון ב"חביב אדם שנברא בצלם אלקים" (אבות פ"ג מי"ד)[[252]](#footnote-252), כי בשביל שנברא בצלם אלקים, אשר נאמר עליו (יחזקאל א, כו) "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה", תחת כסא הכבוד הוא מקומו המיוחד לו, להיות קרוב אליו יתברך, עד שיסובבוהו העליונים, כמו שסובבים את הכסא[[253]](#footnote-253). והרי תמצא כי יש מלאכים לאדם מימינו ומשמאלו והוא ביניהם[[254]](#footnote-254), שבשביל זה יתחברו אליו לגמרי[[255]](#footnote-255), לכן כל אחד מסר לו דבר[[256]](#footnote-256).

#**וכל תשובת משה**= היתה כי לכך נתנה התורה לארץ מפני שהאדם צריך השלמה[[257]](#footnote-257), מה שאינו מן הצורך אל המלאכים[[258]](#footnote-258). ובאולי יקשה לך, כי יספיק להשלמה זאת שינתן לו הנגלה והדברים הפשוטים שבתורה[[259]](#footnote-259), ככל\* פשט הדברות והנלווה[[260]](#footnote-260). אבל הדברים הנסתרים, שאותם היו מבקשים המלאכים באמרם (תהלים ח, ב) "תנה הודך על השמים" כנזכר[[261]](#footnote-261), למה נתנן אל האדם, וכי יהיה לו חסרונו ליתרון מופלג ביותר מה שאין למלאכים[[262]](#footnote-262). אין זה קשיא כלל, כי בעבור היות האדם בריאה חסירה, לא תשבע נפשו לעולם מלבקש תמיד השלמה יותר, כי זהו ענין האדם, שחסרונו לא ייתור[[263]](#footnote-263) ויגיע אל השלמה גמורה[[264]](#footnote-264).

**% [ז]**

#**במדרש**= (ויק"ר ד, ב), "גם הנפש לא תמלא" (קהלת ו, ז), לפי שהנפש יודעת שכל אשר יגיעה\*, לעצמה יגיעה, לפיכך אינה שביעה ממצות ומעשים טובים[[265]](#footnote-265). אמר רבי לוי, משל לבת מלך שנשאת לעירני, אף על פי שהאכילה כל מעדני מלך לא יצא ידי חובתו, למה, לפי שהיא מלמעלה, עד כאן[[266]](#footnote-266). המדרש הזה בא לבאר כי לכך נתנה תורה לישראל, מפני שהנשמה היא מן השמים ועומדת בגוף[[267]](#footnote-267), לכך היא חסרה בערך מעלתה, שהיא מן השמים, ומפני זה צריכה השלמה בתורה ומצות[[268]](#footnote-268). והביא משל לבת מלך שנשאת לעירני, ויצאת חוץ לגדר מעלתה, ולפיכך אף אם מאכילה כל מעדני מלך, עדיין היא חסירה בעצמה, ומבקשת תמיד (-למשול-) [להשלים] עוד[[269]](#footnote-269).

#**לכך התורה**= גם כן ראויה ומיוחדת אף בפנימיותיה אל האדם, לא למלאכים[[270]](#footnote-270), אף שהיא עליונה על הכל[[271]](#footnote-271), והיא חמדה גנוזה אשר הוא יתברך משתעשע בה[[272]](#footnote-272), מכל מקום מאחר שהנפש חסירה בעצמה, כמו שאמר "גם הנפש לא תמלא", ראוי לה הכל, ואינה מקבלת השלמה גמורה לעולם, ואינה שביעה בשהיא עומדת בגוף האדם החסר. ולכך לא מקרי בזה נתינה לנפש האדם יותר מהראוי לה, דהיינו התורה שנבראת קודם העולם[[273]](#footnote-273). כי לעולם מבקשת הנפש השלמה, אף כי הושלמה בתורה ובמצות הרבה, תמיד מבקשת יותר, ולא תשבע, באשר היא חסירה בעצמה[[274]](#footnote-274). ועל זה אמרו המלאכים (תהלים ח, י) "מה אדיר שמך בכל הארץ", דהיינו הדברים העליונים שבתורה הם כולם בארץ, והכל נתן השם יתברך להשלמת האדם[[275]](#footnote-275).

#**וזה נרמז**= גם כן במצות הספירה[[276]](#footnote-276), שציוה השם יתברך להביא עומר מן השעורים (מנחות סח:)[[277]](#footnote-277) ביום הראשון שמתחילין למנות לקבלת התורה (ויקרא כג, יא)[[278]](#footnote-278), כי יום הראשון הוא התחלת הכנה במה שמונה מספר מ"ט יום[[279]](#footnote-279), עד מספר שער החמשים[[280]](#footnote-280), אשר ממנו התורה[[281]](#footnote-281). והקרבן הוא מן השעורים, שהם מאכל בהמה[[282]](#footnote-282), כי מצד שהנשמה בגוף האדם, שהוא כמו בהמה[[283]](#footnote-283), היא חסירה[[284]](#footnote-284), ונחשב האדם כמו הבהמה[[285]](#footnote-285). וזהו בעצמו ההכנה לאדם לקבל התורה בהחלט יותר מהמלאכים, כי היא צריכה אליו מצד החסרון להשלים בו חסרונו על ידה[[286]](#footnote-286). ולכך מסוגל ומוכן לקנין התורה העליונה, הגם שהיא משער החמשים אשר לא תפול בו ספירה, בשאין השגה בו[[287]](#footnote-287), כי החסר מוכן לקבל הכל, כאמור (קהלת ו, ז) "גם הנפש לא תמלא"[[288]](#footnote-288).

#**ולכך כדי**= להשלים נפש החסירה, נתן השם יתברך אל האדם שס"ה מצות לא תעשה, כמנין ימות החמה, ורמ"ח מצות עשה, כמנין אבריו של אדם (מכות כג:). כי האדם יחסר מצד שני דברים; אם האחד, כי נפש החיוני היא מן העליונים[[289]](#footnote-289), ויש לה חסרון במה שבאה אל התחתונים להורידה ממעלתה, הרי היא חסירה כשעומדת בתחתונים. וכמו שאמר במשל שנשאת לעירני[[290]](#footnote-290), הוא היושב בכפר[[291]](#footnote-291). זהו חסרון האחד, מצד שעומדת בתחתונים, והיא מן העליונים. אם החסרון השני, שנתחברה בגוף האדם לגמרי, שהוא חסר בתכלית[[292]](#footnote-292). וזהו דיוק לשון רבי לוי במשל שנשאת, כי במה שנשאת לו היא מתחברת לו בחבור ודבוק גמור[[293]](#footnote-293), הרי לך חסרון בשתי הבחינות[[294]](#footnote-294).

#**והנה האדם**= בעולם הזה הוא תחת השמש[[295]](#footnote-295), כדברי החכם בפסוק שהתחלנו בו[[296]](#footnote-296) "מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש" (קהלת א, ג). וכן בכל ספרו יכנה ויתאר דברי העולם הזה במה שהם "תחת השמש"[[297]](#footnote-297). והשמש מקום ואהל לתחתונים[[298]](#footnote-298). ובפרק לא יחפור\* (ב"ב כה:) על פסוק (קהלת א, ו) "הולך אל דרום וסובב אל צפון", אמר שם רבי יהושע שהעולם דומה לקובה. פירש בו רש"י ז"ל (ב"ב כה:) לאהל שכלו מוקף. ורצה בזה רבי יהושע, דלא כדברי רבי אל[י]עזר דאמר התם לפני זה שאין מחיצה בצפון[[299]](#footnote-299), לזה בא הוא לומר שהעולם נבנה בד' מחיצות כאהל. אמנם מה שלא נראה מהלך השמש בצפון מעולם, הוא כי השמש מהלך בדרום לעולם ביום, ומזרח ומערב לפעמים מהלכתן[[300]](#footnote-300). רצה לומר ביום שזה נקרא "הלוך", שהוא בתוך העולם[[301]](#footnote-301). "ולפעמים מסבבתן", דהיינו שנכנסת דרך חלון לאחורי כפה לסבב שם בלילה, זהו נקרא "סיבוב"[[302]](#footnote-302). דהיינו בימות הקיץ מהלכתן ביום, ובימות החורף מסבבתן בלילה. אבל צפון לעולם מסבבת[[303]](#footnote-303). הרי כי השמש הוא כמו אהל לאדם[[304]](#footnote-304). ואהל זה הוא שמאהיל על האדם בשס"ה ימים, שבהם מסבבת את הגלגל אשר יוחד אליה[[305]](#footnote-305).

#**וכל דבר**= שיש לו מקום, הוא שומר את מקומו ואינו יוצא ממנו, ואינו עובר עליו[[306]](#footnote-306). ולכך כדי להשלים מקומו של אדם באשר נשמתו מן העליונים ובאה אל התחתונים, כבת מלך שנשאת לעירני היושב בכפר, נתן השם יתברך שס"ה מצות לא תעשה, שהם נחשבים מקום לנשמה, לבלתי תעבור את מקומה. כי מצות לא תעשה הם שלא לעבור אותם ולא לצאת מהם, הנה הם מקום לה כאשר לא יעבור עליהם האדם[[307]](#footnote-307), ויהיה לנשמה מקום קבוע בהם[[308]](#footnote-308).

#**וכמו שנתן**= השם יתברך רמ"ח אברים אל הגוף, אשר בהם יושלם ויוכלל גוף שלם, והם עצם הגוף[[309]](#footnote-309), כמו שאמרנו למעלה כי על ידם הוא בשלימות[[310]](#footnote-310). ככה השלים השם יתברך את הנשמה ברמ"ח מצות עשה[[311]](#footnote-311). הרי כי כנגד מה שנעשית הנשמה חסירה, כי היא בת מלך ונשאת לעירני, אם חסרונה מצד המקום שבאה לשם, דהיינו לתחתונים, אם מצד שנתחברה לגמרי באדם, שהוא בעל גוף, השלימה השם יתברך באלו שני דברים; על ידי שנתן לה שס"ה מצות לא תעשה, שהם השלמת מקום לה כנזכר. ורמ"ח מצות עשה, המשלימים אותה מצד שעומדת לגמרי בגוף האדם, הושלם ונגמר ברמ"ח אברים[[312]](#footnote-312).

**% [ח]**

#**ולכך כתיב**= (שמות יט, א) "באו מדבר סיני"[[313]](#footnote-313), כי האדם הוא חסר, והוא אדמה חסירה כמדבר הזה, ולכך הוא צריך אל השלמה[[314]](#footnote-314). ועוד, במה שאמר הכתוב במיותר "באו מדבר סיני", ירמוז לנו באיזה צד קבלת התורה אפשרית, דהיינו כאשר אין האדם נמשך אחר תאוות הגוף, ומשים עצמו כמדבר הזה שלא ימצא בו מכל הדברים הגופניים, שאינו לא "ארץ חטה ושעורה גפן תאנה ורמון" (דברים ח, ח), ולא שום דבר[[315]](#footnote-315). וכאשר האדם פורש עצמו מתאוות הגוף, ועושה עצמו בבחינה זאת כמדבר הזה, אז הוא ראוי אל קבלת התורה, ולא זולת זה[[316]](#footnote-316).

#**וזהו שאמרו**= בפרק רבי עקיבא\* (שבת פג:), אין\* התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר (במדבר יט, יד) "זאת התורה אדם כי ימות באהל". ורצה לומר בהיות שהתורה היא שכל גמור[[317]](#footnote-317), והשכל הוא נבדל מן הגוף לגמרי[[318]](#footnote-318), איך אפשר שיהיו שני הפכים בנושא אחד[[319]](#footnote-319), דהיינו התורה שהיא שכל גמור, והאדם בעל גוף. לפיכך אי אפשר שיהיה קיום לתורה רק במי שממית עצמו ומסלק את גופו לגמרי[[320]](#footnote-320). אמנם כאשר מסלק את גופו לגמרי, אז בודאי התורה השכלית מתקיימת בו[[321]](#footnote-321). ואם לאו, אין התורה מתקיימת בו.

#**ובפרק כיצד מעברין**=\* (עירובין נד.), אמר רב הונא, מאי דכתיב (תהלים סח, יב) "חיתך ישבו בה תכין בטובתך לעני אלקים", אם האדם משים עצמו כחיה זו\* שדורסת ואוכלת[[322]](#footnote-322), ואיכא דאמרי שמסרחת ואוכלת[[323]](#footnote-323), תלמודו מתקיים בו, ואם לאו, אין תלמודו מתקיים בו, עד כאן. וכל זה מפני כי אי אפשר להתקיים באדם התורה השכלית כשהוא בעל גוף ובעל תאוה, כמו שיבא בדברינו עוד מזה[[324]](#footnote-324). לכן כתיב (שמות יט, א) "באו מדבר סיני", רצה לומר כי האדם אם רוצה לקבל התורה, צריך שיעשה את עצמו כחיה במדבר[[325]](#footnote-325), אשר אין לה מכל תאוות הגוף, אין גם אחד, רק ההכרחי[[326]](#footnote-326). ומצינו מדה זאת מיוחדת בישראל, שאינם רודפים אחר תאוות הגוף כמו האומות\*[[327]](#footnote-327), רק שהם כמו המדבר, כאשר נפרש בסמוך[[328]](#footnote-328), כי ישראל אגודים בזאת המדה, ולכך הם ראוים בפרטית אל התורה יותר[[329]](#footnote-329).

#**ובהתלבש האדם**= במדה זו[[330]](#footnote-330), היא לו לסולם לעלות בו מעלה מעלה עד לשמים. וזהו גם כן הרמוז בכאן באמרו (שמות יט, א) "באו מדבר סיני", כי "סיני" הוא במספר "סלם", כאמרם ז"ל במדרש (ילקו"ש ח"א רמז קיט) ב"סלם מוצב ארצה וגו'" (בראשית כח, יב), רבנן פתרין ליה בסיני, אתייא דדין כאתייא דדין[[331]](#footnote-331). כי האדם בהסתלקו מהגוף ותאוותיו, הרי יש לו סולם שעולה בו מן הגוף השמימה להיות עם השם יתברך, וקרוב אליו[[332]](#footnote-332).

#**ועוד רמז**= במה\* שאמר הכתוב "באו מדבר סיני"[[333]](#footnote-333), שאין מסוגל לקנין התורה כי אם שיהיה בסגנון המדבר[[334]](#footnote-334), כדרך שאמרו [ב]פרק כיצד מעברין\* (עירובין נד.), אמר רב מתנא, מאי דכתיב (במדבר כא, יח) "וממדבר מתנה"[[335]](#footnote-335), אם משים אדם עצמו כמדבר שהכל דשין בו, תלמודו מתקיים בידו. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים בידו. רצה בזה, אם האדם עושה עצמו הפקר מתוך שהוא בעל ענוה ביותר[[336]](#footnote-336), ומפקיר עצמו כמו שהמדבר הפקר[[337]](#footnote-337), עד שאינו מתיחד ולא נחשב בעיני עצמו לכלום[[338]](#footnote-338), אזי ראוי ומוכן הוא אל התורה[[339]](#footnote-339). ובשביל כך גם האומה הישראלית, שהם בעלי ענוה ביותר מכל האומות, כדאיתא [ב]פרק כסוי הדם\* (חולין פט.) "לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם כי אתם המעט [מכל העמים]" (דברים ז, ז), אמר הקב"ה לישראל חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטים עצמכם לפני[[340]](#footnote-340). נתתי גדולה לאברהם וכו'[[341]](#footnote-341). הרי שבשביל הענוה שבהם חשק בהם יותר מבזולתם[[342]](#footnote-342), לכך\* זכו לתורה[[343]](#footnote-343). וכן על ההפך אמרו בפרק שני דקדושין\* (מט:) סימן לגסות הרוח עניות, ופירשו שם עניות של תורה[[344]](#footnote-344).

**% [ט]**

#**ואל מה**= שאלו שתי המדות, דהיינו סלוק תאות הגוף, והענוה שעושה עצמו הפקר כמדבר, גורמים ומסבבים קבלת התורה, רמזו גם כן חז"ל בפרק רבי עקיבא\* (שבת פט.), איתא התם, אמר רבי יהושע בן לוי, בשעה שירד משה מלפני הקב"ה, בא שטן ואמר לפניו, רבונו של עולם, תורה היכן היא. אמר לו, נתתיה לארץ. הלך אצל ארץ, אמר לה, תורה היכן היא. אמרה לו, (איוב כח, כג) "אלקים הבין דרכה וגו'"[[345]](#footnote-345). הלך אצל ים, אמר לו, (שם פסוק יד) "אין עמדי". הלך אצל תהום, אמר לו, אין בי, שנאמר (שם) "תהום אמר לא בי היא\* וים אמר אין עמדי". אבדון ומות אמרו, (שם פסוק כב) "באזנינו שמענו שמעה"[[346]](#footnote-346). חזר ואמר לפני הקב"ה, רבונו של עולם, חפשתיה[[347]](#footnote-347) בכל הארץ ולא מצאתיה. אמר לו, לך אצל בן עמרם. הלך אצל משה, אמר לו, תורה שנתן לך הקב"ה היכן היא. אמר לו, וכי מה אני שנתן לי הקב"ה תורה. אמר לו הקב"ה למשה, משה בדאי אתה[[348]](#footnote-348). אמר לפניו[[349]](#footnote-349), רבונו של עולם, חמדה גנוזה יש לך שאתה משתעשע בה בכל יום, אני אחזיק טובה לעצמי. אמר לו הקב"ה למשה, הואיל ומעטת עצמך תיקרא על שמך, שנאמר (מלאכי ג, כב) "זכרו תורת משה עבדי וגו'", עד כאן[[350]](#footnote-350).

#**רבו השאלות**= בזה המאמר[[351]](#footnote-351); הא'\*, מה לו לשטן ולתורה עד שישאל הוא היכן היא. ובפרט שאנו רואין שלבסוף כאשר נודע לו בבירור שהיא אצל משה, חזר לדרכו ולא אמר דבר. אם כן מתחלה מאי קסבר ששאל עליה, ולבסוף מאי קסבר[[352]](#footnote-352). הב', למה הלך ביחוד אל אלו הג' לבקשה, המה ארץ, ים, ותהום, ולא בא אל דברים זולתם. וכי אין דבר שיתכן היותה בו רק אלו[[353]](#footnote-353). הג', למה הוא בעצמו לא אסיק אדעתיה להלוך אצל בני אדם, באולי היא ביניהם[[354]](#footnote-354). הד', מהו המכוון מהשנוי לשונות שבין ים ותהום ובין הארץ, שאמרה היא דוקא "אלקים הבין דרכה"[[355]](#footnote-355). הה', למה אמרו אבדון ומות "שמענו שמעה" יותר מהנך[[356]](#footnote-356). ו', למה לא הלך גם אצל אבדון ומות לשאול היכן היא, עד שהם מעצמם\* אמרו מה שאמרו[[357]](#footnote-357). הז', למה ועל מה העלים והסתיר השם יתברך הדבר מתחלה ממנו, עד שלא אמר לו מיד בפירוש "לך אצל בן עמרם"[[358]](#footnote-358). הח', מה שכינה הוא יתברך את משה במקום הזה בכינוי זה[[359]](#footnote-359), ולא זכרו בשמו העצמיי לאמר לו\* "לך אצל משה"[[360]](#footnote-360). הט', איך חלה שאלה כלל בדעת השטן היכן היא, וכי לא ראה או ידע שנתנה אל משה[[361]](#footnote-361). היו"ד, שאמר לו הקב"ה "הואיל ומעטת עצמך תקרא על שמך", למה תהא בשביל זה התורה נקראת על שמו[[362]](#footnote-362).

#**ביאור הענין**=, כי השטן הוא המקטרג, והוא המסטין שבא לקטרג על נתינת התורה למשה, אשר ידע בודאי הדבר[[363]](#footnote-363). ואמר תורה היכן היא, רצה לומר כי התורה בהיותה (איוב יא, ט) "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים"[[364]](#footnote-364), עד שאמרו במסכת עירובין\* (כא.) שכל העולם כולו אינו אלא אחד משלשת אלפים ומאתים בתורה, היכן היא, כלומר איזה בית אשר יבנו לה, ואיזה מקום שיכיל אותה בתחתונים[[365]](#footnote-365), עד שיקבלוה הם[[366]](#footnote-366). השיב הקב"ה "נתתיה לארץ", עם שהיא[[367]](#footnote-367) גדולה ורחבה ועמוקה[[368]](#footnote-368), נמצא בית קבול בתחתונים שיכילנה ושיקבל אותה[[369]](#footnote-369).

#**הלך אצל ארץ**= וכו' (שבת פט.). הנה קטרוג השטן היה משתרבב בג' דרכים[[370]](#footnote-370), מצד ג' דברים שנמצאים בה[[371]](#footnote-371), עד שבכל אחד מהם לא יתכן בדעתו אפשרות לה בתחתונים, שעל שלשתן התחבל\* לקטרג[[372]](#footnote-372) ולומר "היכן היא". והם כמו שאמר הכתוב עליה (איוב יא, ט) "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים". ובמקום אחד ייחס אליה הכתוב גם העומק, כמו שיבא[[373]](#footnote-373). ומה שיפלו בה שלשת הרחקים האלה, הוא זה; אם האורך, מצד שכאשר יתבונן האדם על אחד מהדברים הבאים בתורה במושכלותיה, יוליד מזה מושכל אחר, וכן בהרבות והתמיד התבוננות עוד, יולד גם מהשני עוד מושכל שלישי, ודבר זה ילך לבלתי תכלית. והוא נאה לשמו להקרא "אורך", שזוהי סגולת מי שילך לאורך, שיעתק ממקומו שעמד עליו אל מקום הזולת, וכן עוד אחר כך ירחיק נדוד ממקום ההוא למקום יותר רחוק. ועל בחינה זאת יבא הכתוב לכנות ולתאר התורה גם היא באורך, ואמר "ארוכה מארץ מדה"[[374]](#footnote-374). אם הרוחב, כי אל כל דבר ודבר שבתורה יצטרפו דברים ודרושים הרבה מאד, ויתפשט הדבר לרוחב, עד שיהיה המושג רחב מני ים, כי זה בודאי נקרא "רוחב"[[375]](#footnote-375). אם העומק, שכשאדם ירצה לעמוד על עומק איזה דבר מהתורה, הרי המושג ההוא בעצמו "עמוק עמוק מי ימצאנו" (קהלת ז, כד). זולת כל מושכל הנולד ממנו ביגיעת המשיג, כנזכר המיוחס לאורך. וזולת הדברים המצטרפים אל המושג בחכמת המשיג בו, אשר יכונה רוחב, בעצמו ימצא אותו עמוק יותר מהתהום[[376]](#footnote-376).

#**והן הן**= ממש השלשה דברים שהתורה נתכנית בהם במקראות מלאים; חכמה, תבונה, ודעת[[377]](#footnote-377). כי החכמה מובנה פשוט, שמשיג הדבר בשלמות, עם כל מה שיצטרף אליו[[378]](#footnote-378). והתבונה הוא המבין ומוליד דבר מתוך דבר, כידוע שזהו ענין הנבון, שמוציא דבר מתוך דבר[[379]](#footnote-379), וכמו שפירש רש"י ז"ל בפרשת דברים (דברים א, יג)[[380]](#footnote-380) ובמקומות אחרים[[381]](#footnote-381). והדעת הוא שמשיג הדבר ביותר על עומקו כמו שהוא, כאשר יתבאר[[382]](#footnote-382).

#**ולפיכך השטן**= הלך בדרך קטרוג אל הארץ לומר "היכן היא", כאילו אמר מצד האורך, דהיינו שהמשיג יוליד דבר מתוך דבר בתורה עד לאין תכלית, איך תנתן לתחתונים, ואיזה מקום יכיל אותה בארץ מצד בחינה זאת. ולכך הלך אל הארץ אשר רוחק האורך מיוחס אליה כמו שיתבאר[[383]](#footnote-383), לקטרג ולראות אם אורך הארץ מתייחס לאורך התורה, עד שתוכל התורה להתקבל בתחתונים אשר בארץ המה[[384]](#footnote-384). בכן אמרה הארץ (איוב כח, כג) "אלקים הבין דרכה", רצה לומר אם אתה שואל על התבונה שבתורה, שהיא הוצאת דבר מתוך דבר[[385]](#footnote-385), "אלקים הבין דרכה", הוא יתברך המבין תכונתה\*, ויודע מדרגה זאת במי שהיא לאשר יתננה לו. לכך אמרה לשון "תבונה" השייך על האורך דוקא, המיוחס ביותר אל הארץ ושייך בה, וכדכתיב (איוב יא, ט) "ארוכה מארץ מדה". והזכיר בזה לשון "דרך", שהוא תכונת האורך[[386]](#footnote-386). ובמה שבא לקטרג על רוחב התורה, לומר שלא יכילו התחתונים השגת דבר בכל המצטרף אליו, אמר שהלך אצל הים המשוער בכל מקום ברוחק הרוחב, (תהלים קד, כה) "זה הים גדול ורחב ידים"[[387]](#footnote-387), לדעת אם יש לו ערך אל רוחב התורה. וכאילו אמר שגם מצד תכונת הרוחב שבתורה אין ערך לה בתחתונים, בשגם הים שאליו תכונה זאת יותר מלכל\* ברואי מטה, אין לו שום יחוס כלל אל רוחב התורה, וכנאמר (איוב יא, ט) "ורחבה מני ים". ולפיכך אמר הים (איוב כח, יד) "אין עמדי"[[388]](#footnote-388). ועל קטרוג עומק התורה ותכונתו\*, אמר שבא אצל התהום אשר אליו רוחק העומק ביותר, ואף על פי כן לא ייוחס\* אצל עומק התורה. והוא שאמר התהום (איוב כח, יד) "לא בי היא", כי אין יחוס והצטרפות לעומק התהום עם עומק התורה[[389]](#footnote-389).

#**וכן מצינו**= לשון זה בעצמו[[390]](#footnote-390) (משלי ג, יט-כ) "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו". הרי כי הדעת היא כאשר יורד לעומק הדבר, לכך אמר "בדעתו תהומות נבקעו"[[391]](#footnote-391). ואשר מייחס התבונה אל השמים[[392]](#footnote-392), מפני כי בא לזכור ענין שמים וארץ יחד, לא ארץ וים כמו בפסוק הנזכר[[393]](#footnote-393), והשמים הם יותר חשובים מן הארץ, ולכך בערך הארץ, התבונה אל השמים והחכמה אל הארץ[[394]](#footnote-394). אמנם בענין השטן הנזכר, לא זכר כי הלך אל השמים, באשר התורה נתנה אל הארץ, ואז על נכון אמרה הארץ "אלקים הבין דרכה" כנזכר[[395]](#footnote-395). וזהו שאמר השטן "חפשתיה בכל הארץ ולא מצאתיה", כלומר מצד כל ג' דברים המה, החכמה התבונה והדעת, אין ערך ויחס לה עם אלו[[396]](#footnote-396), כל שכן עם האדם[[397]](#footnote-397), ואיך אם כן יהא נמצא לה מקבל בתחתונים[[398]](#footnote-398).

#**אבדון ומות**= אמרו (איוב כח, כב) "באזנינו שמענו שמעה" (שבת פט.). רצה בזה, כי הדברים הראשונים[[399]](#footnote-399) שלשתן הם גשמיים, וכל גשם הוא בעל גבול בודאי[[400]](#footnote-400), ואי אפשר לדברים הגשמיים בעלי שעור ורוחק מוגבל[[401]](#footnote-401), כמו הארץ וים ותהום, יחס אל התורה השכלית. אכן אבדון ומות, אשר המיתה היא סלוק מן הגוף הגשמי, עד שהנשמה נבדלת על ידה מהגוף[[402]](#footnote-402) הנגוף[[403]](#footnote-403), מצד שיש אז לאדם סלוק מהגשמיות, אמרו "באזנינו שמענו שמעה", שמצדם יש שייכות מה לאדם עם התורה[[404]](#footnote-404). ואמר שני דברים; אבדון ומות. כי נגד הגוף אמר "אבדון", שהוא נאבד וכלה[[405]](#footnote-405). ועל הנפש אמר "מות", שאין בו אבדון[[406]](#footnote-406). ואמר כי מצד האבדון ומות יש לאדם יחוס עם התורה, אף כי הדברים הגשמיים, המה ארץ ים ותהום, אין להם יחס אצלה, מכל מקום כאשר האדם מסלק גופו הגשמי, שייכה אליו התורה. ולכך אמרו "באזנינו שמענו שמעה", וכמו שאמרנו[[407]](#footnote-407) שאין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, כי אז ראויה אליו[[408]](#footnote-408), אבל מכל מקום לא לגמרי. זהו שאפילו אבדון ומות לא אמרו רק "באזנינו שמענו שמעה" בלבד, המורה שייכות מה, לא שיהיה בשביל זה ראוי לקבלת התורה לגמרי[[409]](#footnote-409). ולכך לא הלך השטן להם[[410]](#footnote-410), רק שבעל המאמר בא לומר כי אבדון ומות יש להם יחס מה אל התורה במה שמי שמסלק עצמו מגוף הגשמי עד שהוא שכלי ראויה אליו, כמו שאמרנו[[411]](#footnote-411).

#**ואמר לו**= השם יתברך "לך אצל בן עמרם" (שבת פט.). ולא זכרו בשמו "משה"[[412]](#footnote-412), כי כל שם מורה על הדבר מה שהוא, כי זהו כל ענין השם, שיורה על הדבר אשר הוא בא עליו, עד שעל ידי השם יש בו מהות מה[[413]](#footnote-413). והתורה איננה מתקיימת במי שיחשוב את עצמו בעיניו לדבר מה. כי כל דבר, יהיה מה שיהיה, יש לו גדר וגבול שהוא מוגבל בו, ואז אין ערך לו אל התורה, מצד שהוא מוגבל ברחקיו[[414]](#footnote-414). ולכך אמר "לך אצל בן עמרם", כלומר שאיננו נחשב בעיני עצמו כאילו היה לו שם בפני עצמו כלל[[415]](#footnote-415), ומצד זה באין ספק ראויה אליו התורה בעצם. וכשהלך אצל משה אמר "מה אני שתנתן התורה על ידי", הרי שלא נדמה בעיני עצמו למהות כלל[[416]](#footnote-416).

#**ובשביל שאמר**= "מה אני", אמר הקב"ה אליו שתקרא התורה על שמו, כי ראויה להקרות\* על שמו בעבור הענוה הזאת. כי ארץ ים ותהום, אשר להם כל שלשת הרחקים בשיעור וגבול, אין ערך להם אל התורה השכלית הבלתי מוגדרה ומוגבלה. אבל משה שלא היה מגביל עצמו בשום שיעור וגבול לגמרי, עד שאמר "מה אני", אשר אילו היה מחזיק עצמו במה שהוא, היה מגביל את עצמו בגדר הרחקים, לא היה ראוי שתקרא התורה על שמו, בשהיא שכלית, ואין השכל בעל הגבלה ושעור, כי אם הגשם שיש לו רחקים[[417]](#footnote-417). לכן בשביל שלא הגביל עצמו כלל, והוחזק בעיני עצמו לפשוט גמור עד שאמר "מה אני", היה ראוי לקבל התורה השכלית שאין לה גבול[[418]](#footnote-418). הרי כי אבדון ומות, שהם סלוק הגשמי, אמרו "באזנינו שמענו שמעה" בלבד, ואילו בעל ענוה הוא שזוכה אליה לגמרי עד שתקרא על[[419]](#footnote-419) שמו[[420]](#footnote-420).

**% [י]**

#**ובמדרש**= (במדב"ר א, ז), "באו מדבר סיני" (שמות יט, א)[[421]](#footnote-421), בג' דברים נתנה תורה; במדבר, באש, ובמים. במדבר, דכתיב "באו מדבר סיני"[[422]](#footnote-422). באש, דכתיב (שמות יט, יח) "והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד עליו ה' באש". במים, דכתיב (שופטים ה, ד) "גם עבים נטפו מים". מה[[423]](#footnote-423) אלו חנם לעולם, אף דברי תורה חנם לעולם, עד כאן. הנה יש להקשות, אם טעם נתינתה בג' דברים אלו להורות על שהיא הפקר, וכל הבא לזכות בא יבא ויזכה[[424]](#footnote-424), יספיק אם כן שתנתן באחד מהם, ואין צורך בשלשתן[[425]](#footnote-425). ועוד קשה, מה צריך הוראה על הפקירה כלל, וכי ממי יש לקנותה עד שהיה עולה על הדעת שיקננה בממון.

#**אבל פירוש**= הענין, כי השם יתברך הורה בזה[[426]](#footnote-426) לברואי עולמו שכמו שהוא יתברך אדון ואלוק כל\*[[427]](#footnote-427), כך התורה היא תורת\* הכל[[428]](#footnote-428). והוא שיורה על מעלת התורה, שהיא לכל[[429]](#footnote-429), ועל פחיתות האומות שמאסו בה מלקבלה[[430]](#footnote-430). ועוד[[431]](#footnote-431), שלולא\* זאת היה התנצלות אפשרי אל האומות לומר, אילו היתה נתנה להם היו מקיימים אותה בכללה לגמרי, ולא היו סרים ממנה כלל, לא כמו ישראל שהיו כפרה סוררת[[432]](#footnote-432). לכן הראה הקב"ה כי האומות לא היו רוצים בה לגמרי, והוא הקיום המוחלט לישראל[[433]](#footnote-433).

#**ומה שעל ידי**= נתינת התורה בג' דברים אלו, דהיינו מדבר אש ומים, נודע ומתפרסם הדבר הזה והוראה זאת מאתו יתברך[[434]](#footnote-434), הוא זה, כי אלו השלשה הם נגד כל חלקי האומות הנמצאים בעולם, שבכללם נחלקים לג' חלקים; החלק הא', הוא ישראל. הב', הוא עשו אבי אדום, אשר אלו השנים הם חלקים נפרדים[[435]](#footnote-435), כדכתיב (בראשית כה, כג) "שני גוים בבטנך ושני לאומים ממעיך יפרדו"[[436]](#footnote-436). החלק השלישי, הוא כלל שאר האומות כלם[[437]](#footnote-437). כי כמו שמחולק ומובדל אדום מישראל, ככה מחולק ומובדל גם כן מכל שאר האומות, וכמו שאמרו במדרש (ב"ר סג, ז) "שני גוים בבטנך", שני שנואי גוים בבטנך; כל האומות שונאין את ישראל, וכל האומות שונאין את עשו, עד כאן. ודבר זה ידוע למבינים[[438]](#footnote-438) ויודעי חן[[439]](#footnote-439).

#**לפיכך נגלה**= בנתינת התורה באש, אשר בו נמשל אדום, כי האש הוא האדמימות[[440]](#footnote-440), ונגלה הוא יתברך בבחינתם ומדתם, באולי ירצו הם לקבלה, יתננה להם גם הם. ושלא יאמרו כי איננה שייכה להם, ונמנע נתינתה אליהם[[441]](#footnote-441). עוד נגלה במים, הוא מדת שאר האומות, שהם הפך ממדת אדום, כי נמשלים במים, כדכתיב (ישעיה יז, יב) "הוי המון עמים רבים כהמות ימים וגו'"[[442]](#footnote-442). וכן (ש"ב כב, יז) "ימשני ממים רבים"[[443]](#footnote-443). וכן כתיב בשיר השירים\* (ח, ז) "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה", ואמרו במדרש (שיהש"ר שם) "מים רבים", אלו האומות שנקראו "מים רבים"[[444]](#footnote-444). נגלה[[445]](#footnote-445) גם כן במדתם, להורות כי גם להם יתננה באם ירצו לקבלה, ולא יהיה להם התנצלות[[446]](#footnote-446).

#**שוב נגלה**= במדבר, נגד ישראל שהם כמו המדבר, כאשר אמרנו[[447]](#footnote-447) שהם מסולקים מהתאוות הגשמיות כמדבר הזה[[448]](#footnote-448), וכל מעלתם לא קנו כי אם במדבר[[449]](#footnote-449). ואמר הכתוב (דברים לב, י) "ימצאהו בארץ מדבר וגו' יסובבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו". רצה לומר כי מצא ישראל שהם בארץ מדבר[[450]](#footnote-450), כלומר מסולקים מהדברים הגופניים והגשמיים כמו המדבר, לכן "יסובבנהו" בענני כבודו והשרה שכינתו עמהם[[451]](#footnote-451), וגם "יבוננהו" בתתו להם הבינה, היא התורה השכלית[[452]](#footnote-452), שכתוב בה (משלי ח, יד) "אני בינה לי גבורה"[[453]](#footnote-453). שמפני היותם במדבר מסולקים מתאוות הגוף, נתן להם אלה הדברים הקדושים הנבדלים מהגשם[[454]](#footnote-454).

#**ובמדרש**= (שמו"ר ב, ד), "מי זאת עולה מן המדבר" (שיה"ש ג, ו), אמר רבי יהושע בן לוי, נתעלו מן המדבר, שנאמר "מי זאת עולה מן המדבר", שהיה להם; מן, ושליו, באר, והתורה, משכן, שכינה, כהונה, ולויה, ומלכות, וענני כבוד במדבר, עד כאן[[455]](#footnote-455). רצו בזה כמו שאמרנו, כי ישראל שהם קדושים בלתי נמשכים אחר הגוף, כמדבר\* שאין שם מכל דברי תאוות\* הגוף, שמה\* קבלו כל המעלות הקדושות\* כולם. לא בארץ ישראל, שנשתבחה בחטה ושעורה גפן תאנה ורמון (דברים ח, ח)[[456]](#footnote-456), וכל הדברים הגופניים[[457]](#footnote-457). ולכך נתנו להם עשרה מתנות טובות במדבר[[458]](#footnote-458), אשר כלם דברים בלתי גופניים[[459]](#footnote-459). אם תורה[[460]](#footnote-460), כהונה[[461]](#footnote-461), לויה[[462]](#footnote-462), ומלכות[[463]](#footnote-463), משכן[[464]](#footnote-464), שכינה, הם דברים קדושים עליונים כלם. אם המן, כתיב בו (תהלים עח, כה) "לחם אבירים", שנבלע באיברים[[465]](#footnote-465), והוא מזון רוחני[[466]](#footnote-466). והבאר, שהיה מקור מתברך בברכה נסיית על ידי נס[[467]](#footnote-467). וכן השליו הנקרא "עוף השמים" (בראשית א, ל)[[468]](#footnote-468), לא מן הארץ[[469]](#footnote-469). והדברים הארציים וגופניים כולם [לא] קבלו ישראל עם קדוש ונבדל במדבר[[470]](#footnote-470).

#**ומה שניתנה**= להם ארץ ישראל שיש בה כל הברכות הגופניים[[471]](#footnote-471), לא מצד הטובות הגופניים אשר בארץ נתנה להם, רק בשביל שזכו למדריגת התורה, ועם התורה שהיא הכל\*, לא חלק[[472]](#footnote-472), ראוי להיות הכל[[473]](#footnote-473). וכן הדברים האלו שהם בארץ ישראל ארץ הקדושה, נמצאו בה מצד שראוי שימצא בה הכל. וזה שאמר הכתוב (דברים ח, ח-ט) "ארץ חטה וגו' ארץ אשר לא תחסר כל בה", רצה לומר כי מה שימצאו בארץ אלו הדברים, לא מצד שהארץ מיוחסה וראויה לדברים הגופניים, רק מצד שהיא ארץ אשר מהראוי לא תחסר כל[[474]](#footnote-474) בה[[475]](#footnote-475). ואחר שקבלו התורה, שהיא ההכל[[476]](#footnote-476), ראויה להם כמו כן ארץ ישראל, אשר לא תחסר כל[[477]](#footnote-477) בה[[478]](#footnote-478). הרי לך[[479]](#footnote-479) כי המדבר היא מדת ישראל לגמרי, לכן נגלה עליהם שם בנתינת התורה במדבר.

#**ובגמרא**= פרק קמא דעבודה זרה (ב:), "ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן" (דברים לג, ב)[[480]](#footnote-480), מאי בעי בשעיר, ומאי בעי בפארן. אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזירה הקב"ה על כל אומה ולשון, ולא קבלוה, עד שבא אצל ישראל, וקבלוה. והנה יקשה, מנין שהחזירה על כל אומה ולשון, הרי לא כתיב רק פארן ושעיר[[481]](#footnote-481). אלא אם ישמעאל, שהוא בן אברהם (בראשית טז, טו), לא רצה לקבלה, כל שכן שאר אומות שלא ירצו לקבלה[[482]](#footnote-482). ואף עשו בכלל שאר אומות לענין הקל וחומר הזה היה[[483]](#footnote-483), ולמה יצא עד שכתב הכתוב בפני עצמו "וזרח משעיר למו"[[484]](#footnote-484), אלא שצריך להזכירו לעצמו באשר\* הוא מתנגד לכל האומות, כמו שאמרנו[[485]](#footnote-485). ובנוהג שבעולם מגדר המתנגדים, מה שימאס בו האחד, יבחר בו השני בכוונה ורצון, בהתעוררות ההתנגדות אשר ביניהם[[486]](#footnote-486). והיה אם כן מקום לומר אם ישמעאל לא קבלה, יקבלנה ביותר עשו, שהוא מתנגדו והפכו[[487]](#footnote-487). לפיכך החזירה גם על עשו, ונגלה בה גם במדתו כאמור[[488]](#footnote-488). והיא שנתנה באש ומים ומדבר[[489]](#footnote-489), כי השם יתברך הפקירה לכל שלשת הכתות וחלקים האלה[[490]](#footnote-490), ולכולם היה אפשרי רצוני ובחיריי לקבלה, ולא קבלוה כי אם ישראל[[491]](#footnote-491).

**% [יא]**

#**ועוד ניתנה**= באלו ג' דברים[[492]](#footnote-492), לשלא יהיה עוד טענה ואמתלא בעולם נשארת למי שלא למד תורה, יהיה מי שהוא, שהרי היא הפקר לכל, והיה בידו ללומדה[[493]](#footnote-493). וזולת ההפקרה הזאת היה לאדם לחשוב כי יש לו טענה, כדאיתא בפרק אמר להם הממונה\* (יומא לה:), תנו רבנן, עני עשיר ורשע באין לדין; לעני אומרים, מפני מה לא עסקת בתורה. אם אומר עני הייתי וטרוד במזונותי, אומרים לו, כלום עני היית מהלל. אמרו עליו על הלל הזקן, שבכל יום ויום היה עושה ומשתכר בטרפעיק[[494]](#footnote-494), חציו היה נותן לשומר בית המדרש, וחציו לפרנסתו ולפרנסת אנשי ביתו. פעם\* אחת לא מצא להשתכר, ולא הניחו שומר בית המדרש ליכנס. עלה ונתלה וישב על פי ארובה כדי שישמע דברי אלקים חיים מפי שמעיה ואבטליון. אמרו אותו היום ערב שבת היה, ותקופת טבת היתה, וירד עליו שלג מן השמים. כיון שעלה עמוד השחר[[495]](#footnote-495), אמר לו שמעיה לאבטליון, אחי, בכל יום ויום הבית מאיר, והיום אפל, שמא יום המעונן הוא. הציצו עיניהם וראו דמות אדם בארובה. עלו מצאו עליו רום שלש אמות שלג, פרקוהו[[496]](#footnote-496) והרחיצוהו וסכוהו והושיבוהו כנגד המדורה. אמרו, ראוי זה לחלל עליו את השבת[[497]](#footnote-497). עשיר אומרים לו, מפני מה לא עסקת בתורה. אם אומר עשיר הייתי, וטרוד בנכסי, אומרים לו, כלום עשיר היית יותר מרבי אלעזר. אמרו עליו על רבי אלעזר בן חרסום, שהניח לו אביו אלף עיירות ביבשה, וכנגדן אלף ספינות בים, וכל יום ויום היה נוטל נוד\* של קמח על כתיפו, ומהלך מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה. פעם אחת מצאוהו עבדיו, ועשו בו אנגריא[[498]](#footnote-498). אמר להם, בבקשה מכם הניחוני ואלך ללמוד תורה. אמרו לו, חיי רבי אלעזר בן חרסום, שאין מניחין אותך[[499]](#footnote-499). [הלך] ונתן להם ממון הרבה כדי שיניחו אותו. ומימיו לא הלך וראה אותן, אלא יושב ועוסק בתורה כל היום וכל הלילה[[500]](#footnote-500). רשע אומרים לו, מפני מה לא עסקת בתורה. אם אומר נאה הייתי, וטרוד ביצרו היה\*, אומרים לו, כלום נאה מיוסף היית. אמרו עליו על יוסף הצדיק וכו'[[501]](#footnote-501).

#**מהידוע כי**= אלו ג' דברים הם הם המעכבים ומונעים לתורה, והם חלוקה הכרחית[[502]](#footnote-502); כי לפעמים תמצא לאדם מניעה חיצונית מחוץ לגופו, או מחמת חסרון פרנסה, שצריך להשתדל ולהשיג די מחסורו אשר יחסר לו (עפ"י דברים טו, ח). או מפני שיש לו תוספות עושר וברכה, עד שצריך לעסוק בו ביותר, ולהשתדל בקיומו[[503]](#footnote-503). ולפעמים יש לו מניעה עצמית בגופו, בסבת תקיפת יצרו המוטבע בתוך גופו[[504]](#footnote-504), ומונעו מתלמוד תורה[[505]](#footnote-505). בכן הורה לנו הוא יתברך בהגלותו במתן תורה באלו ג' דברים; מדבר, אש, ומים, שאין לתורה שום מונע מצד שום אחד משלשה המונעים הנזכרים.

#**כי אם**= יחשוב האדם רבוי עושרו למונע, יראה כי התורה נתנה במים, הוא המטר אשר היה עם נתינתה[[506]](#footnote-506), שהוא ברכה לעולם, כדכתיב (דברים לב, ב) "יערוף כמטר לקחי", ואמרו בספרי (שם) מה מטר חיים וברכה לעולם, אף דברי תורה חיים וברכה לעולם[[507]](#footnote-507). להורות שאם יעסוק בתורה, התורה היא לו למטר מים, ויתברכו נכסיו. באופן שגם אם לא יעסוק כל כך בעסקיו, יתן לו השם יתברך ברכה. והרי אמרו בפרק קמא דע"ז\* (יט:) על פסוק (תהלים א, ב-ג) "כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה והיה כעץ שתול על פלגי מים וגו' וכל אשר יעשה יצליח", אמר רבי יהושע בן לוי, כל העוסק בתורה נכסיו מצליחין[[508]](#footnote-508). הרי לך אם עוסק בתורה, ומתוך כך אינו נותן דעתו ומחשבתו על נכסיו כל כך, אף אם לא יהיה מטר על פני האדמה (עפ"י מ"א יח, א), גושמה ארצו מן הברכה (עפ"י יחזקאל כב, כד)[[509]](#footnote-509). וכן הוא הדין בכל שאר דברים הצריכים לו, עד אשר מלאכתו נעשית[[510]](#footnote-510). לכן מצד העושר התורה היא הפקר[[511]](#footnote-511), ואיננו למונע ומעכב מלעסוק בה[[512]](#footnote-512).

#**שנית הורה**= לנו[[513]](#footnote-513) כי גם מצד יצר לב האדם רע (עפ"י בראשית ח, כא) אין התנצלות לומר כי בשבילו לא היה יכול לעסוק בתורה, שהרי התורה היא מושלת על היצר הרע, שכאשר יעסוק בה אין היצר הרע שולט בו, כדאיתא בפרק קמא דקידושין\* (ל:), בני, אם פגע בך מנוול זה[[514]](#footnote-514), משכהו לבית המדרש. אם אבן הוא נימוח, אם ברזל הוא מתפוצץ[[515]](#footnote-515), שנאמר (ירמיה כג, כט) "הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע"[[516]](#footnote-516). הרי כי האש של תורה גובר על יצר הרע, עד שאיננו יכול לשלוט בלומדיה[[517]](#footnote-517). ולכך נתנה באש, להורות כי היא\* אש השולט וגובר ביצר הרע, עד שאין זה טענה כלל[[518]](#footnote-518).

#**וזהו ענין**= שתי הלחם, שבאו עם כבשי עצרת, של חמץ (ויקרא כג, יז), מה שהרחיקה התורה בכל ההקרבות את החמץ[[519]](#footnote-519), חוץ מבשתי הלחם בחג השבועות, ואף על גב שלא היו נקטרים ונקרבים לגבי מזבח[[520]](#footnote-520), מכל מקום שם "קרבן" עליהם כשאר מנחות[[521]](#footnote-521), ולמה אם כן באו של חמץ דוקא[[522]](#footnote-522). אבל טעם הדבר הוא מפני כי החמץ הוא היצר הרע, הוא השאור שבעסה המעכב[[523]](#footnote-523), אשר ראוי לאדם להרחיקו באמת כל עוד שיש בית מיחוש בעולם, אף בחשש רחוק מאוד שיבא על ידו לידי חטא[[524]](#footnote-524). אמנם כאשר אין לחוש כלל, אין להרחיקו[[525]](#footnote-525). לכך ציוה השם [יתברך] להקריב חמץ, שהוא היצר הרע, בעצרת, הוא יום מתן תורה, ולא זולתו, כי התורה איננה מניחתו לשלוט באדם, כדאמרינן בקידושין (ל:), תנו רבנן "ושמתם" (דברים יא, יח), סם תם[[526]](#footnote-526), נמשלה התורה כסם חיים. משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה, והניח לו רטיה על מכתו. ואמר לו, בני, כל זמן שרטיה זו על מכתך, אכול מה שהנאתך[[527]](#footnote-527), ושתה מה שהנאתך, ורחוץ בין בחמין בין בצונן, ואין אתה מתיירא. ואם אתה מעבירה, הרי היא מעלה נומי[[528]](#footnote-528). כך הקב"ה אמר להם לישראל, בני, בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה\* תבלין. ואם אתם עוסקים בתורה, אין אתם נמסרים בידו, שנאמר (בראשית ד, ז) "הלא אם תטיב שאת"[[529]](#footnote-529). ואם\* אין אתם עוסקים בתורה, אתם נמסרים בידו, שנאמר (שם) "לפתח חטאת רובץ"[[530]](#footnote-530). הרי כי גם אל בעל יצר רע התורה הפקר[[531]](#footnote-531). ואם כחו של יצר הרע גדול[[532]](#footnote-532), כחה של תורה יותר גדול[[533]](#footnote-533), כאמור (ירמיה כג, כט) "הלא כה דברי כאש", שהתורה מבטלת כחו[[534]](#footnote-534). ואם כן גם זה איננה\* טענה ואמתלא כלל[[535]](#footnote-535).

#**השלישי הוא**= חסרון לחם, שיחשוב האדם כי בשבילו לא יעסוק בתורה, מצד עניו וחסרונו. גם זה איננה טענה, כי בראות האדם את עניו ורוע מזלו[[536]](#footnote-536), לא במהרה ינתק וישתנה המערכת[[537]](#footnote-537) בעזבו התורה, [ו]היותו עוסק בחיי שעה[[538]](#footnote-538). לפיכך יותר טוב לו שיעסוק בתורה, ותהיה אז פרנסתו על ידי השם יתברך[[539]](#footnote-539). שבשביל זה ניתנה התורה במדבר, וכמו שאמרנו, כי עיקר התורה במקום אשר אין שם דברים גופניים ותאוות גופניית[[540]](#footnote-540), כי אין הנהגת העוסק בתורה בטבע העולם על ידי המזל והמערכת[[541]](#footnote-541). ואם כן מי שאין לו להתפרנס, מצד עסק התורה, והוא[[542]](#footnote-542) כמו מדבר, יפרנסהו השם יתברך, ויזמין לו פרנסתו, ככל אשר עשה במדבר[[543]](#footnote-543). וזהו שכתוב (דברים ח, ג) "ויאכילך את המן וגו' למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם וגו'"[[544]](#footnote-544). רצה לומר שאל יחשוב האדם שאין פרנסתו מזומנת לו כי אם על דרך הטבע ומנהג העולם, רק שהעוסק בתורה יבטח בו יתברך שיזמין לו מזונותיו בכל יום[[545]](#footnote-545), כאשר הזמין לישראל בלכתם אחריו במדבר בארץ לא זרועה (עפ"י ירמיה ב, ב)[[546]](#footnote-546), וקבלו שם התורה, והיו אוכלי המן בטוחים בו יום יום[[547]](#footnote-547). ולפיכך גם התנצלות העוני איננו כלום, שלזה ניתנה התורה במדבר, מקום אשר אין שם גפן תאנה ורמון, ואין זרע[[548]](#footnote-548), ועם כל זה לא חסר להם פרנסה. ככה גם כן אף מי שעל פי מזלו המערכיי לא יהיה לו פרנסה בדרך טבעו ומנהגו של עולם, מכל מקום תהיה פרנסתו מהשם יתברך שיזמינה אליו חוץ לטבע ולמעלה ממנה[[549]](#footnote-549). ואדרבה, כי זולת שיעסוק בתורה לא תהיה לו פרנסה אפילו בדרך הטבע[[550]](#footnote-550).

#**והוא הוא הטעם**= גם כן במצות הספירה[[551]](#footnote-551), שציונו הוא יתברך לספור מיום היתר החדש, והקרבתו הוא י"ו בניסן[[552]](#footnote-552), עד יום מתן תורה, הוא חג השבועות (ויקרא כג, י-טז)[[553]](#footnote-553). לעורר על מאמרם ז"ל באבות (פ"ג מי"ז) "אם אין תורה אין קמח, אם אין קמח אין תורה". כי כל מספר כשהוא מסופר מדבר אל דבר, או מזמן אל זמן, יחבר השני ענינים ההם מה שהם, ויעשם אחד, מיוחדים מצורפים ומוכרחים זה לזה, עד שאין לשום אחד מהם יחס[[554]](#footnote-554) זולת השני, כמוחש לכל מסגולת המספר[[555]](#footnote-555). הנה רמז לנו כי היתר החדש והתורה תולים זה בזה, ובחסרון כל אחד מהם יחסר גם השני, שאם אין קמח אין תורה, ואם אין תורה אין קמח. ועוד בביאור יותר[[556]](#footnote-556), כי במה שלא הותר החדש עד כי כבר מתחילין לספור ולהכין אל התורה, יוחלט שאם אין תורה אין קמח[[557]](#footnote-557). ובמה שאין מתחילין מספר הזה גם כן עד יום היתר החדש, לא קודם לו כלל[[558]](#footnote-558), יובן שאם אין קמח אין תורה[[559]](#footnote-559).

#**ובאולי ראוי**= לומר בגבול הספירה במספר הזה דוקא[[560]](#footnote-560). מפני כי הדבר הראשון וקודם כל הצריך אל התורה בעצם וראשונה הוא החדש, שהוא הפרנסה[[561]](#footnote-561). ואחרי כן ידועים לנו מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם ממאמרם ז"ל באבות (פ"ו מ"ז). לכן הוגבלה הספירה במ"ט יום, שיספרו ביום הראשון, הוא יום החדש בעצמו, נגד היתר החדש והפרנסה, שהוא דבר ראשון הכרחיי ועצמיי לתורה קודם כל[[562]](#footnote-562). נוסף עליו יספרו אחריו מ"ח יום נגד מ"ח דברים, להכין את עצמם בכל הדברים שהתורה נקנית בהם, ואזי יקבלוה ביום מתן תורה[[563]](#footnote-563). וכל זה הוראה שאם אין קמח וכו', וכן אם אין תורה אין קמח[[564]](#footnote-564). הא אם יש תורה יש קמח, עד שאין לבעל תורה לדאוג על פרנסה[[565]](#footnote-565), ולהתנצל בפריקת עסק תורה[[566]](#footnote-566).

**% [יב]**

#**ועוד ניתנה**= תורה באלו ג' דברים[[567]](#footnote-567), כאשר האדם הבא ללמוד תורה צריך להיות מוכן בהכנת\* ג' בחינות. כי בהכרח יקבלנה מזולתו מרבו, כאמרם ז"ל (אבות פ"ב מי"ב) אינה ירושה לך[[568]](#footnote-568), וצריך שיהיה לו הכנה מצד בחינת רבו מיוחדת. ועוד בחינה מיוחדת מצד התורה עצמה שהוא מקבל. והכנה מיוחדת מצד בחינת עצמו, הוא המקבל. ובהמצאו בשלשת\* הכנות בחינות האלה שהיא מצד המקבל, ומצד הנותן, ומצד הדבר שהוא מקבל[[569]](#footnote-569), אזי היא הפקר אצלו, ונמצאת לו באין ספק.

#**והנה ההכנה**= הצריכה אליו מצד בחינת עצמה היא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא\* את דבריה[[570]](#footnote-570). לכן ניתנה במים, להורות שצריך להיות נכסף לה כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין (ישעיה נה, א) "כל צמא לכו למים"[[571]](#footnote-571), שתהא בעיניו כ"מים קרים על נפש עיפה" (משלי כה, כה)[[572]](#footnote-572).

#**מצד בחינת רבו**=, צריך שיהיה מורא רבו עליו כמורא שמים (אבות פ"ד מי"ג)[[573]](#footnote-573), עד שיהא נדמה לו כאש, אשר האדם ירא ממנו ביותר שלא יכווה בגחלתו[[574]](#footnote-574). ובפרק במה מדליקין\* (שבת ל:), אמר רב גידל אמר רב, כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר[[575]](#footnote-575), תכווינה וכו'[[576]](#footnote-576). גם אמרו (אבות פ"ב מ"י) "הוי זהיר בגחלתן של חכמים, ואף כל דבריהם כגחלי אש"[[577]](#footnote-577), זהו שנתנה באש.

#**ההכנה השלישית**=, שמצד בחינת עצמו הוא שצריך שיחשוב את עצמו כאילו איננו דבר ומציאות לעצמו, ושאינו כלום, כמדבר הזה[[578]](#footnote-578). ואפילו הוא חכם גדול צריך לבחינה זאת[[579]](#footnote-579), שאם יהא נחשב בעיני עצמו, איננו ראוי לקבלתה כלל, כי אין סגולת הקבלה כי אם למי שהוא חסר[[580]](#footnote-580), וכאשר אמרנו למעלה שיעור מספיק[[581]](#footnote-581), לכן נתנה במדבר[[582]](#footnote-582). ובהצטרף אלו ג' בחינות בדמיון ג' דברים הללו שניתנה בו[[583]](#footnote-583), אזי היא הפקר אצלו[[584]](#footnote-584), וראויה אליו שיקבלנה מכל צד מהג' צדדים הנזכרים.

#**ועוד יש**= לפרש בטעם נתינתה באלו ג' דברים[[585]](#footnote-585), לומר כי כלל התורה הכל הפקר, ואין חלק ממנה שישאר מבלי שיהיה הפקר לכל דורש ומבקש; אם מקרא, אם משנה, אם תלמוד[[586]](#footnote-586). ובודאי למוד מקרא בעצמו הוא בדמיון המדבר, שבזה לבד לא יצא לפעל כלום[[587]](#footnote-587), שהרי אף מצוה אחת אי אפשר לקיים על מכונה מתוך המקרא, כי אם על ידי תורה שבעל פה[[588]](#footnote-588). אבל למוד המשנה הוא כמו ששותה מים לצמאו, ומרווה צמאונו עד שאינו בכלל צמא עוד[[589]](#footnote-589). אמנם שיהא ניזון ומתפרנס לגמרי עד שיהיה שבע[[590]](#footnote-590), אין זה רק על ידי\* חדוד התלמוד בהוויות דאביי ורבא[[591]](#footnote-591), הנותן פרנסה לאדם נפשו כשבעו[[592]](#footnote-592). והוא הוא הנקרא אש, ואשר נאמר עליו (ירמיה כג, כט) "הלא כה דברי כאש", כי הפלפול וחדוד המשא ומתן הוא האש ממש[[593]](#footnote-593), ומבלי הארכת ראיה הוא דבר מפורסם[[594]](#footnote-594). וכל זה הוא הפקר לכל הרוצה ליטול[[595]](#footnote-595).

1. **% [א]**

   <> לשון הפסוק במילואו "בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני". [↑](#footnote-ref-1)
2. <> אלא רק נאמר "בחודש השלישי וגו' ביום הזה באו מדבר סיני", ורש"י הוא שפירש דאיירי בראש חודש, שכתב [שם] "ביום הזה - בראש חודש". וכתב הגו"א שם אות א [נא.]: "ונראה פירושו, מפני שכתוב 'בחודש השלישי וגו'', ויש לפרש בחודש השלישי כמו 'חודש ימים' [בראשית כט, יד], והוא על כל החודש, שנקרא 'חודש', ולא בא הכתוב לומר באיזה יום באו מדבר סיני, אלא שהיה זה 'בחודש השלישי'. ויש לפרש על ראש חודש, דנקרא 'חודש', כמו [ש"א כ, יח] 'מחר חודש'. ומדכתיב 'ביום הזה' משמע שרוצה לומר ביום הזה שמבואר כאן, אם כן משמע החודש הזה רוצה לומר ראש חודש, ועליו קאי 'ביום הזה', ומזה נילף דבראש חדש היה. ואי לא כתב 'בחודש' לא הוי ידעינן באיזה יום היה, אבל השתא דכתיב 'בחודש השלישי', ועליו אמר 'ביום הזה', נלמד שהיה זה ראש חודש". אך על כל פנים לא נאמר בהדיא שאיירי באחד לחודש, כפי שנאמר בתחילת חומש במדבר. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-2)
3. <> לשון הפסוק במילואו "וידבר ה' אל משה במדבר סיני באוהל מועד באחד לחודש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים לאמר". ומה שנקט דוקא בפסוק זה, ולא בפסוקים הקודמים לספר במדבר שנאמר בהם "באחד לחודש", כגון [שמות מ, ב] "ביום החודש הראשון באחד לחודש תקים את משכן אוהל מועד". וכן [ויקרא כג, כד] "דבר אל בני ישראל לאמר בחודש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קדש". כי בפסוקים אלו פשיטא שיש צורך לפרט "באחד לחודש", כי מדובר בציווי למשה וישראל, ועל משה וישראל לדעת באיזה יום מוטל עליהם הציווי. אך כאשר לא מדובר בציווי, אלא בציון מאורע שהיה, הייתי חושב שאולי אין צורך לפרט בו "באחד לחודש". לכך הביא בדוקא את הפסוק בריש ספר במדבר, שגם שם לא איירי בציווי לישראל, אלא בציון מאורע שהיה [שה' דיבר למשה במדבר סיני באוהל מועד], ועם כל זה הפסוק פירט שאיירי "באחד לחודש", ומאי שנא הכא שלא פירט. ועוד יש לומר, כי הגמרא [שבת פו:] דנה מנין שפסוקנו [בפרשת מתן תורה] איירי באחד לחודש. והתוספות שם [ד"ה וכתיב] הקשו מדוע לא נלמד את פסוקנו ממה שנאמר בתחילת ספר במדבר. הרי שתוספות השוו בין פסוקנו לנאמר בתחילת ספר במדבר, ובעקבותיו הלך המהר"ל. ותשובה לשאלה זו היא להלן הערה 700. [↑](#footnote-ref-3)
4. <> לשונו להלן [ציון 114]: "אשר כבר היתה השאלה למה ועל מה היה צריך לכפול ולכתוב 'ויחנו במדבר', אחרי אשר כבר נאמר לפני זה 'באו מדבר סיני'" [התשובה על כך להלן לאחר ציון 114, ולאחר ציון 312. ושם (לאחר ציון 314) יוסיף תשובה שניה]. [↑](#footnote-ref-4)
5. <> כן העיר הראב"ע [שמות יט, ב]: "וטעם ויחן שם ישראל - אחר שאמר 'ויחנו במדבר'" [התשובה על כך להלן לאחר ציון 712]. [↑](#footnote-ref-5)
6. <> כמו בהמשך הפרשה [שמות יט, כ] נאמר "ויקרא ה' למשה אל ראש ההר ויעל משה". וכן [שמות כד, ט] "ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל". וכן [שם פסוק יג] "ויעל משה אל הר האלקים". וכן שם פסוק טו, שמות לד, ד, ודברים לד, א. והמשכיל לדוד [שמות יט, ג] ביאר שזו הקושיא שעמדה לפני רש"י [שם], עיי"ש. וכן הקשה האלשיך [שמות יט, ג] בשאלתו השביעית: "לדקדק לשון אומרו 'ומשה עלה', ולא נאמר 'ויעל משה'" [התשובה על כך להלן לאחר ציון 765]. [↑](#footnote-ref-6)
7. <> כי נאמר [שמות יט, ג] "ומשה עלה אל האלקים ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר וגו'". הרי הקריאה של ה' למשה באה לאחר שמשה עלה אל האלקים מעצמו. וכן הקשה האלשיך [שמות יט, ג] בשאלתו השמינית: "למה עלה טרם יקראנו הוא יתברך, כי אחר אומרו 'ומשה עלה אל האלקים' נאמר 'ויקרא אליו ה' וכו''". וכן הקשו הראב"ע הרמב"ן והחזקוני [שם]. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-7)
8. <> כמו [שמות כד, א] "ואל משה אמר עלה אל ה' וגו'", ושם [פסוק יב] "ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה וגו'". ובגו"א שמות פי"ט אות ה [נז:] כתב: "כל עליות משה היו באין ספק על פי הקב"ה, דאיך יעלה על הדעת כי משה עשה מעצמו, אם לא מדעת הקב"ה". ואמרו חכמים [ויק"ר א, טו] "'ויקרא אל משה וידבר ה'' [ויקרא א, א], מיכן אמרו כל תלמיד חכם שאין בו דעת, נבלה טובה הימנו. תדע לך, שכן צא ולמד ממשה אבי החכמה אבי הנביאים, שהוציא ישראל ממצרים, ועל ידו נעשו כמה נסים במצרים ונוראות על ים סוף, ועלה לשמי מרום והוריד תורה מן השמים, ונתעסק במלאכת המשכן, ולא נכנס לפני ולפנים עד שקרא לו, שנאמר 'ויקרא אל משה וידבר'". הרי משה הוא המקור שאין לעלות אל ה' מבלי שה' ציווהו לעלות, ואיך יתכן שכאן משה עלה מעצמו [התשובה על כך להלן לאחר ציון 765, ולאחר ציון 1219]. [↑](#footnote-ref-8)
9. <> לשון רש"י [שמות יט, ג] "לבית יעקב - אלו הנשים, תאמר להן בלשון רכה. ותגיד לבני ישראל - עונשין ודקדוקין, פירש לזכרים דברים הקשין כגידין". וראה להלן הערה 804. [↑](#footnote-ref-9)
10. <> מלשון היקש. ובגמרא [ב"ק טו.] אמרו "השוה". [↑](#footnote-ref-10)
11. <> מעין כן שאל האברבנאל [שמות יט, ג בשאלתו הרביעית]: "ומה ענין אמרו 'כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל', כי הנה ברוב הדבורים נאמר 'אל בני ישראל', לא 'אל בית יעקב', ומה טעם בהכפל השמות 'בית יעקב' ו'בני ישראל'... ואמרו חכמינו זכרונם לברכה [מכילתא שם] 'בית יעקב' אלו הנשים, ומה ענין לנשים בזה". וכן האלשיך [שם] בשאלה אחת עשרה שאל: "למה חילק את ישראל לשנים, בית יעקב ובית ישראל, אם דבר שליחותו אל כלם הם דברים אחדים" [התשובה על כך להלן לאחר ציון 786]. [↑](#footnote-ref-11)
12. <> כמו שפירש רש"י [שם] "ושמרתם את בריתי - שאכרות עמכם על שמירת התורה". וראה להלן הערה 828. [↑](#footnote-ref-12)
13. <> לשון האלשיך [שם (שאלה יז)]: "כי בכלל אומרו 'ושמרתם את בריתי' היא שמיעת הקול" [התשובה על כך להלן לאחר ציון 819. וראה להלן הערה 860]. [↑](#footnote-ref-13)
14. <> ורש"י [שמות יט, ה] ביאר "סגולה - אוצר חביב... כך אתם תהיו לי סגולה משאר אומות". ומעיר שאין זו לשון מצויה, ומדוע ננקטה כאן. והאלשיך כאן [בשאלה יח] כתב: "מה זו 'סגולה מכל העמים'" [התשובה על כך להלן ציון 680, ולאחר ציון 860]. [↑](#footnote-ref-14)
15. <> כנראה כוונתו כמו ששאל האלשיך כאן [שאלה כ]: "אומרו 'ממלכת כהנים', האם לכל ישראל יעשה הוא יתברך מלכים וכהנים, או מלכות של כהונה" [התשובה על כך להלן לאחר ציון 881]. [↑](#footnote-ref-15)
16. <> פירוש - איך יובן מאמרם. [↑](#footnote-ref-16)
17. <> מעין שאלת האברבנאל כאן [שמות יט, ח, בשאלה הששית]: "למה אמרו 'כל אשר דיבר ה' נעשה', 'דיבר' בלשון עבר. והיה ראוי לומר 'כל אשר ידבר ה' נעשה', בעתיד, כי עדיין לא דבר להם דבור ולא מצוה" [התשובה על כך להלן לאחר ציון 903]. [↑](#footnote-ref-17)
18. <> פירוש - בפסוק נאמר "ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם ויגד משה את דברי העם אל ה'". הרי ברישא דקרא נאמר שה' ידבר באופן שהעם ישמעו את הדברים, וכיצד בסיפא דקרא העם עונה "שרצונם לשמוע ממך, אינו דומה השומע מפי שליח לשומע מפי המלך, רצוננו לראות את מלכנו", הרי כבר הובטח להם [ברישא דקרא] שאכן ישמעו את הדברים מפי הקב"ה, ומדוע לאחר מכן ישראל אומרים "אינו דומה השומע מפי שליח לשומע מפי המלך, רצוננו לראות את מלכנו". ובגו"א שם אות יד [סד.] יישב שאלה זו, שכתב: "רצוננו לראות את מלכינו. והא דלא כתב תשובה זאת בתורה, מפני שהקב"ה אמר להם 'הנה אנוכי בא אליך בעב הענן וגומר', ואם כן אמר להם שיבוא וידבר עמהם, ולא היה תשובתם רק הסכמה 'רצוננו לראות את מלכינו'. ולא דמיא לתשובה דלעיל [פסוק ח], דהיה הקב"ה שואל אותם אם יקבלו התורה אם לאו [פסוק ה], והוצרכו להשיב 'נעשה ונשמע'. אבל כאן לא היה צריך רק שלא ימאנו ויאמרו שאל ידבר הקב"ה עמהם, ואין כאן שום חידוש, לכך לא נכתב תשובתן" [התשובה על כך להלן לאחר ציון 906]. [↑](#footnote-ref-18)
19. <> כן הקשה האברבנאל [שמות יט, טז בשאלה התשיעית]: "השאלה התשיעית, למה בחר הקב"ה לתת את התורה בקולות וברקים וענן כבד וקול השופר, ולא בדממה דקה, כמו שראה אליהו הנביא את הכבוד ואמר [מ"א יט, יא] 'לא ברעש ה''... ואיך יאותו הדברים האלה לשמוע את דבר ה'" [התשובה על כך להלן לאחר ציונים 908, 993]. [↑](#footnote-ref-19)
20. <> הנה אין דברי רש"י מוסבים על הפסוק שהביא [שמות יט, יט] "ויהי קול השופר הולך וחזק מאד", אלא על הנאמר קודם לכן [שם פסוק יג] "במשוך היובל המה יעלו בהר", ופירש רש"י [שם] "היובל - הוא שופר של איל, שכן בערביא קורין לדכרא 'יובלא', ושופר של אילו של יצחק היה" [התשובה על כך להלן לאחר ציון 1054]. ולהלן [לאחר ציון 1006] עמד על שאלה אחרת [שלא הזכירה כאן], והיא מהו הצורך בקול שופר, וכפי ששאל בשאלתו הקודמת מהו הצורך בקולות ברקים וענן כבד. [↑](#footnote-ref-20)
21. <> מה שכתב ששניהם מלאים, הנה לפנינו נאמר "וכל העם רואים את הקולת וגו' ואת קול השופר", הרי שהראשון חסר, ורק השני הוא מלא. אך כוונתו שיש אות וי"ו אחר האות קו"ף, וכפי שכתב במנחת שי [שמות כ, טו]. והרמב"ן [שמות יט, כ] עמד על שאלה זו, עיי"ש [התשובה להלן לאחר ציון 1099]. [↑](#footnote-ref-21)
22. <> לכאורה זו שאלה נוספת, והיא שאלה חמש עשרה. אך כאן מיין את שאלותיו, ולא כתב לפני שאלה זו שהיא שאלה טו [התשובה להלן לאחר ציון 1100]. [↑](#footnote-ref-22)
23. <> (א) שמות יט, טז "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וגו'". (ב) שמות כ, טו "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים וגו'". [↑](#footnote-ref-23)
24. <> מחבר ספר קהלת, כמו שנאמר בתחילת הספר [קהלת א, א] "דברי קהלת בן דוד מלך בירושלים", וקהלת הוא שלמה [ראה רש"י ב"ב יד:]. ולהלן [לאחר ציון 295] כתב: "כדברי החכם בפסוק שהתחלנו בו 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש'". ולהלן [לאחר ציון 914] כתב: "דבר זה גילה שלמה בחכמתו בפסוק שהתחלנו בו 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש'". [↑](#footnote-ref-24)
25. <> פירוש - ספר קהלת בתחילתו עוסק במעשי בני האדם. ובנתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.] כתב: "שלמה פתח [ספר קהלת] בדברי תורה, מפני כי בכל ספרו סיפר מעשה בני אדם ומה יעשה האדם. והתחיל בתורה, כי כל מעשה האדם יהיו נמשכים אחר התורה, כי מן התורה מסודרים מעשה בני אדם, וכל העולם נמשך אחר התורה... ולכך התחיל 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', אבל כאשר המעשים נמשכים אל התורה, שהיא קודם השמש, יש לו יתרון". וראה להלן הערות 916, 1018. [↑](#footnote-ref-25)
26. <> פירוש - שאלת שלמה "מה יתרון לאדם בכל עמלו" אינה סתם שאלה מהו יתרון האדם, כי יתרון האדם הוא ידוע, אלא מהו היתרון שיש &**במעשי**^ האדם. וכן כתב להלן [לאחר ציון 51]: "לכן אמר שלמה בפסוק הנזכר כי בהכרח שיהיה לאדם יתרון מצד המעשים, כי הוא בכח, וצריך להוציא מה אל הפעל, ואי אפשר זולת זה. אבל 'מה יתרון לו בכל עמלו שיעמול תחת השמש', כי המעשים שהם תחת השמש אין יתרון לו בהם". [↑](#footnote-ref-26)
27. <> פירוש - קודם שלמה יבאר ויסביר מהו יתרון האדם [והוא מעשיו המוציאים אותו מהכח אל הפעל], ואחר כך יערער על יתרון זה [שאינו יתרון אמיתי]. ואם כן תיבות אלו ["ועל זה אמר מה הוא היתרון"] יש לקרוא בניחותא, ולא בתמיה. אמנם בדפוס ראשון של הדרשה הנמצא בהיברו בוקס נמתח קו על התיבות "ועל זה אמר מהו היתרון". וראה להלן הערות 1083, 1089. [↑](#footnote-ref-27)
28. <> לשון המדרש [ב"ר יז, ד] "[אמר הקב"ה לאדה"ר], ואתה מה שמך. אמר לו, אני נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". ובגבורות ה' פמ"ג [רלא:] כתב: "האדם מתחלת בריאתו נברא מן האדמה, כדכתיב [בראשית א, כד] 'תוצא הארץ נפש חיה', ומזה תראה כי האדם מצד עצמו יש לו שייכות אל האדמה, ונקרא 'אדם' על שם האדמה". וכן כתב שם פס"ז [שא:]. ובדר"ח פ"א מי"ב [שמח:] כתב: "כי האדם שנקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה, שהיא בעלת חומר". ושם פ"ג מי"ז [תמח:] כתב: "כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם אדמה, שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו". ושם פ"ד מכ"ב [תס:] כתב: "האדם הוא גשמי, ונקרא 'אדם' על שם האדמה". ובנתיב התורה פי"ד [תקמב.] כתב: "ואמר אחר כך 'ומלמד לאנוש בינה', כי אחר שקנה קצת דעת שוב לא נקרא 'אדם', שזה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה חמרית, רק נקרא 'אנוש'". וראה להלן הערה 1047. [↑](#footnote-ref-28)
29. <> כמו שאמרו חכמים [ב"ר יב, יא] "הכל היה מן העפר... אפילו גלגל חמה, שנאמר [איוב ט, ז] 'האומר לחרס ולא יזרח'". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] וח"א לסוטה ה. [ב, לד.] הביא מדרש זה. ובתפארת ישראל פ"ג [נז:] כתב: "ויראה ששמו מורה על דבר העצמי לו, שהוא מיוחד בו האדם מכל. וזה שהוא נקרא 'אדם' על שהוא עפר מן האדמה. ועתה יש לשאול, וכי כל שאר הנמצאים אינם מן האדמה, שיקרא האדם ביחוד בשם 'אדם' על שם שנברא מן האדמה". ואודות שהשם מורה על יחודיותו של בעל השם, כן כתב בגבורות ה' פכ"ה [תח:]: "כי השם מורה על ענין מיוחד... שכל שם מורה על דבר מיוחד". ושם פ"ע [תמב:] כתב: "כי השם הוא מורה על דבר המיוחד בו מבין שאר הנמצאים". ובבאר הגולה באר החמישי [קב:] כתב: "כל שם מורה על מהות הדבר, ואם כן איך יקרא 'ראה' [דברים יד, יג "והראה ואת האיה והדיה למינה"], והרי כל הבעלי חיים רואים". ובדר"ח פ"ד מ"ד [פג:] כתב: "השם הוא מורה על המהות, כי השם הוא בא על מהות הדבר ועצמו שבו הוא נבדל מזולתו". ובנתיב השלום פ"א [א, ריג:] הביא את המאמר [שבת י:] ששמו של הקב"ה "שלום", וכתב: "בדבר זה תראה כמה גדול מדריגת השלום, כי שמו יתברך נקרא 'שלום'... ובודאי דבר זה צריך טעם למה שמו של הקב"ה שלום... וזה כי הוא השם יתברך עושה שלום בין כל הנמצאים, ואם לא היה השם יתברך עושה שלום בין ההפכים שהם בעולם, אין העולם מתקיים... לכך בשם הזה אשר שמו 'שלום' הוא יתברך נבדל מן הנמצאים, כי כל הנמצאים אין שלום בהם, והם צריכים אל השלום, חוץ מן השם יתברך, אשר מאתו השלום אל הכל. ומאחר שבענין זה הוא נבדל מהכל, לכך ראוי שיהיה שמו 'שלום', כי זה ענין השם מורה על דבר מיוחד שנבדל בו מאחר". @**ודברים אלו**^ יוטעמו על פי דברי הפחד יצחק חנוכה [תחילת מאמר ה], שכתב: "בודאי ששמו של דבר מתיחס הוא אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו. וכבר הזכרנו דבריו של המהר"ל [בחידושי ההלכות שלו למסכת שבת] שביאר את פתיחת מסכת שבת [ב.] במלאכת הוצאה, דהוא משום דאין מלאכת הוצאה נוהגת ביום טוב. והכוונה היא כנ"ל, שהשם 'שבת' מתיחס הוא יותר אל המיוחד שבו, שהוא מלאכת הוצאה, מאשר אל שאר המלאכות, אשר בהן הוא משתתף עם המקראי קודש בכלל". וראה להלן הערות 55, 413, 775. [↑](#footnote-ref-29)
30. <> לשונו בנתיב התורה פט"ו [תקפח.]: "נקרא בשם 'אדם', על שם אדמה... ולפי הסברא יותר ראוי שהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה, אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש לו השכל נקרא 'אדם' על שם אדמה". ובח"א לסוטה מו: [ב, פב:] כתב: "כי האדם נקרא 'אדם' על שם אדמה. ואף כי יותר הבהמה בעלת אדמה ממה שהוא האדם, ואם כן היה ראוי לפי זה שתקרא הבהמה 'אדמה', ולא האדם, שאינו כל כך בעל אדמה". ואודות חומריות הבהמה, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעב.]: "כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך". ובגו"א בראשית פ"ב אות כא [סב:] כתב: "חומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי... וכן הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעל חי, מפני שהוא יותר ממוצע". ושם פט"ו אות טו [רס.] כתב: "האומות נמשלו לבהמות... כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות". ובגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נד:] כתב: "ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר". ושם פכ"ב אות כו [קסא.] כתב: "כי הבהמה היא בעלת גוף... ואדם אינו גופני כמו הבהמה". ובגבורות ה' פ"ח [תיד.] כתב: "כל בהמה היא חמרית". ושם פכ"ח [תסה:] כתב: "כי בהמה אין לה נשמה שכלית". וראה להלן הערות 283, 571. [↑](#footnote-ref-30)
31. <> לשונו בנצח ישראל פל"ד [תרנב:]: "דבר זה מוכן לו הארץ, שהיא מוכן לזה בפרט להוציא אל הפעל, הן פירות הן שאר דבר". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "יש לך לדעת כי העפר הוא מיוחד דוקא לדבר זה שממנה יקומו המתים ויחיו ממנה, וכמו שתמצא שהארץ מיוחדת להוציא הצמחים הגדלים מן הארץ, ובבריאת העולם הכל היה מן הארץ... כי העפר הוא המקור והיסוד אל כל המתחדשות". וכן כתב בנתיב האמת פ"ג [א, רד.]. ובגבורות ה' פל"ג [תקסח:] כתב: "היאור השריץ הצפרדעים... שאם לא היה היאור, לא היה הכח הזה פועל, והיאור אל הצפרדעים כמו האדמה לזרע, שמוציאה הפרי, שאם אין האדמה נותן יבולה, אין הזרע גדל". ומדוייק מלשונו שאין האדמה רק מוציאה את הפירות אל הפעל, אלא שהיא עצמה יוצאת לפעל על ידי הפירות שהיא מוציאה, שכתב כאן "כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים, הנה &**היא בכח**^, ויוצא ממנה הכל לפעל". הרי שהאדמה עצמה היא בכח, והיא יוצאת אל הפעל בכך שהיא מוציאה פירות אל הפעל. וכן כתב להדיא בח"א לסוטה מו. [ב, פב:], ויובא בהערה הבאה. [↑](#footnote-ref-31)
32. <> לשונו בתפארת ישראל פ"ג [נח.]: "ענין האדם מתיחס ביותר אל האדמה. וזה כי האדמה היא מיוחדת בזה שהיא בכח, ויש בה יציאה לפעל כל הדברים אשר יוצאים ממנה; צמחים, ואילנות, ושאר כל הדברים, והיא בכח לכל זה. וזהו ענין האדם שהוא בכח, ויוצא שלימותו אל הפעל. ולפיכך שמו ראוי לו שיהיה משתתף עם האדמה, שהיא מיוחדת לצאת מן הכח אל הפעל בפירות וצמחים וכל אשר שייך אליה, וכן הוא האדם יוצא כחו אל הפעל". ושם פ"ז [קכ.] כתב: "כי הגרעין אשר נזרע באדמה, הוא מוציא אילן ופירות ועלין והענפים, והעלין והפירות הם בצורה מיוחדת שראוי אל הגרעין מצד טבעו המיוחד לו... כפי מה שראוי אל טבע הגרעין. וכמו כן עצמו הנפש שהיא מלמעלה, היא זכה וטהורה, ונתנה בגוף האדם למטה, וצריך שיוציא אותה אל הפועל, כמו שהגרעין יוצא אל הפעל מן האדמה שנזרע בו. והיא יוצאת אל הפעל כפי מה שראוי לנפש". ובנתיב התורה פט"ו [תקפט.] כתב: "כי דומה אל האדמה שנזרע בו חטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציא הזרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו, ולכך נקרא 'אדם'". ובח"א לסוטה מו. [ב, פב:] כתב: "כי האדם נקרא 'אדם' על שם אדמה. ואף כי יותר הבהמה בעלת אדמה ממה שהוא האדם... אבל הפירוש... כי האדם נמשל כמו אדמה, כי האדמה הוא מוציא פירות, ועושה תולדות, והיא בכח מוציאה פעולתה לפעל, עד שיש לאדמה שתי בחינות; הבחינה האחת, מצד הכח, כאשר לא הוציאה הכח אל הפעל. הבחינה השנית, כאשר הוציאה הכח שלה אל הפעל. וכן הוא האדם; יש אדם שלא הוציא דבר אל הפעל, ונשאר בכח, מבלי יציאת כחו אל הפועל. ויציאת כחו שלו אל הפעל הם תורה ומצות". [↑](#footnote-ref-32)
33. <> מביא עוד קו דמיון בין האדם לאדמה; עד כה ביאר ששניהם יוצאים מהכח אל הפעל. ומעתה יבאר שכשם שיבול האדמה נקרא "פירות", כך יבול האדם [שהם מעשיו] נקרא "פירות". [↑](#footnote-ref-33)
34. <> לשונו בתפארת ישראל פ"ג [נח.]: "ולכך שלימות האדם נקרא גם כן בשם 'פרי', וכדכתיב בקרא [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. הרי שהזכות והשלימות יקרא 'פרי'... ובפרק עגלה ערופה [סוטה מו.], 'והורידו את העגלה אל נחל איתן' [דברים כא, ד], אמר רבי יוחנן בן שאול, מפני מה אמרה תורה הבא עגלה בנחל. אמר הקב"ה, יבא דבר שלא עשה פירות ["עגלה בת שנתה לא ילדה" (רש"י שם)], ויערף במקום שאינו עושה פירות ["נחל איתן קשה" (רש"י שם)], בשביל מי שלא הניחו אותו ["שהרגוהו" (רש"י שם)] לעשות פירות. מאי 'פירות', אילימא פריה ורביה, אזקן ואסריס הכי נמי דלא ערפינן, אלא מצות, עד כאן. הרי בשביל שלא הוציא שלימות שלו אל הפעל, הוא כמו האדמה שלא עשתה פירות, ולא הוציאה דבר אל הפעל ונשאר בכח. ולפיכך שמו שנקרא בשם אדמה, נאה לו, והוא נאה לשמו". ובביאור משנת "כל ישראל" [הקדמה שניה לדר"ח (עז:)] כתב: "כאשר עושה פרי במצות ובמעשים טובים, שנקראו 'פירות', כדכתיב 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', נקרא האדם 'עץ פרי', כמו שהתבאר". ובנתיב התורה פט"ו [תקפט:] כתב: "התורה והמעשים הם 'פרי', כמו שאמר הכתוב 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'... ולכך באה מצות עגלה ערופה בנחל אשר לא נזרע ולא נעבד [דברים כא, ד], מפני שנהרג קודם זמנו, ולא הניח לו להוציא האדמה הזאת אל הפעל. ולכך תבא עגלה ערופה בנחל, אשר לא נזרע, ויכפר על זה". ובח"א לסוטה מו. [ב, פב:] כתב: "האדם שנהרג לא הוציא עדיין כח שלו אל הפעל מה שראוי אליו, שהרי נהרג. וזה שאמר הכתוב [דברים כא, א] 'כי ימצא חלל באדמה וגו'', לא אמר 'בארץ', רק 'באדמה', כלומר כי נעשה בחלל הזה דין אדמה שלא הוציאה כח שלו אל הפועל [ראה להלן הערה 45]. ולפיכך יש להביא עגלה שלא הוציאה כח תולדתה לפעל, לכפר על זה שלא הוציא כח שלו אל הפעל מה שראוי. ודברים אלו ידועים ומובנים לחכמים". ובח"א לב"ב עט. [ג, קטז.] כתב: "כמו שיוצא האילן אל הפעל ואל השלימות, כך יוצא הצדיק אל הפעל ואל השלימות על ידי המעשים, שנקראו 'פירות'". [↑](#footnote-ref-34)
35. <> שאמרו שם "עבירה יש לה קרן, ואין לה פירות... ואלא מה אני מקיים 'ויאכלו מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו', עבירה שעושה פירות ["כגון חילול השם, שאדם חשוב עובר עבירה, ואחרים למדין ממנו לעשות כן" (רש"י שם)], יש לה פירות. ושאין עושה פירות, אין לה פירות". ובדרשת שבת תשובה [עז:] כתב: "יש לאדם פעולות ומעשים מחולקים; יש פעולות ומעשים טובים, ופעולות ומעשים רעים. ואלו הפעולות והמעשים יש מתיחסים יותר אל הגוף, ויש מתיחסים יותר אל הנפש, ויש מתיחסים יותר אל השכל. והנה אם הפעולות טובות, הם מטהרים ומזכים אותו החלק אשר הם מתיחסים אליו. ואם המעשים הם עבירות ופשעים, הם מקלקלים ומטמאים ומפסידים את החלק אשר אותם החטאים מתיחסים אליו". [↑](#footnote-ref-35)
36. <> לשונו בנתיב היסורין פ"ב [ב, קעז.]: "תני תנא קמיה דרבי יוחנן, כל... [ה]קובר את בניו, מוחלין לו כל עונותיו [ברכות ה.]... כבר התבאר בפרק קמא דקידושין [מ.] כי החטאים נקראים 'פרי', שנאמר 'ויאכלו מפרי דרכם'. ולכך אם קובר את בניו, והוא סלוק פרי שלו, דבר זה מכפר גם כן על פרי מעלליו". ובדרשת שבת הגדול [קמא:] כתב: "וכן האדם שָׂם הקב"ה בו הכח להוציא מעשים טובים אשר נקרא 'פרי טוב', והוא משנה ומוציא קוצים ודרדרים". [↑](#footnote-ref-36)
37. <> גו"א בראשית פ"ו אות טז [קלב:], תפארת ישראל פ"ג [נח.], שם פ"ז [קכ.], דר"ח פ"ב מ"ח [תרמט.], שם פ"ג מי"ג [רפה:], נתיב התורה פט"ו [תקפח.], ח"א לסוטה מו. [ב, פב:], כמובא בהערות למעלה ובסמוך. [↑](#footnote-ref-37)
38. <> לשונו בדר"ח פ"א מי"ח [תסה:]: "כי ראוי שיהיה האדם מוציא מעשים אל הפועל, והמעשים נקראים תולדת האדם, כמו שביארו חכמים [קידושין מ.] כי מעשה הצדיק נקראים פירות אצל הצדיקים, וכדכתיב 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', הרי לך כי המעשים פרי האדם ותולדות שלו. ודבר זה מופלג בפי החכמים, וכמו שפירש רש"י [בראשית ו, ט] שעיקר תולדות של אדם מעשים טובים". ובגו"א בראשית פ"ו אות טז [קלב:] כתב: "ומה שהמעשים טובים נקראו 'תולדות', דכתיב 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', שהמעשים הם פרי שמוליד האדם. ומה שאמר ש'עיקר תולדותיהם' [אף יותר מבנים ממש], היינו מפני שהקדים תולדות המעשים לפני תולדות הבנים ["אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים וגו' ויולד נח שלשה בנים וגו'" (בראשית ו, ט-י)], שמע מינה שאלו עיקר. ויראה לי הטעם, מפני שבתולדות משותף האדם עם הקב"ה יתברך שמו, והקב"ה הוא העיקר. והמעשים טובים הם מצד האדם בלבד, לכך אמרו שעיקר תולדות שלהם הם המעשים טובים. ועוד, כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים, כי התולדות לאו בגופו, ואילו מעשים טובים הם בגופו, ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה". וראה להלן הערה 113. [↑](#footnote-ref-38)
39. <> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמט.]: "כל הנבראים נבראו שיהיו בשלימות, ולא יהיו חסרים, והאדם הזה אי אפשר שיבא אל ההשלמה עד שיהיה בעל הנחה לגמרי. וזהו מה שלא נאמר באדם 'כי טוב' יותר מכל הנמצאים [פירוש - לעומת שאר הנמצאים], כי כל הנמצאים הם נבראים ויש להם שלימותם. אבל האדם לא נברא בהשלמה, ולא נמצא האדם בהשלמה, וזהו שלימותו בעצמו שהוא מתנועע אל הפעל, ומוציא שלימותו תמיד אל הפעל... רק זה שלימתו מצד יציאתו אל הפועל תמיד. וזה שאמר הכתוב [קהלת ז, א] 'טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו'. כי יום הולדו עדיין אין לו שלימות בריאתו, והוא יוצא תמיד אל הפעל. ויום המות, אז הוא בשלימתו, כי לא יהיה יותר כלל, ואז הוא בעל הנחה". ושם פ"ג מי"ג [רפה:] כתב: "יש לך לדעת כי האדם הזה אינו כמו שאר הנבראים, כי שאר הנבראים אין לאחד קנין יותר ממה שנברא בעת בריאתו. אבל האדם נברא חסר, כי [איוב יא, יב] 'עיר פרא אדם יולד', ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם". ובתפארת ישראל פ"ג [נז.] כתב: "כי אין לאדם מעלתו האחרונה עד שנחשב מדרגתו בין העליונים, ויהיה לו מהלכים בין העומדים האלה, רק שנברא בכח, ואינו בפעל, שאין לו מעלתו האחרונה בפעל. ונמצא לך ההפרש שיש בין האדם ובין כל הנמצאים התחתונים ועליונים; כי העליונים שלימותם בפעל, ואינם צריכים להוציא שלימותם אל הפעל. והתחתונים זולת האדם אין להם גם כן יציאה אל הפעל, כי מה שנבראו עליו אין השתנות ויציאה לפעל בהם. אך האדם הוא בכח ויוצא אל הפעל". ובח"א לנדרים לב. [א, ו:] כתב: "ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי האדם נברא ערל, ולמה נברא האדם ערל. אבל דבר זה נמשך אחר ענין האדם, כי אדם הוא בכח ויוצא אל הפעל, בענין זה נברא האדם. כי ראוי שיהיה הגוף והנפש שוים ודומים, וכמו שנברא בנפשו בכח ויוצא אל הפעל, כך נברא בגופו בכח גם כן. וכל זמן שלא הוסר הערלה נחשב שהוא אינו בפעל הנגלה, כי הערלה הוא כסוי ואטימה לאדם, כמו שתמצא לשון ערלה בכל מקום על לשון אטימה, כמו 'ערלת לבבכם' [דברים י, טז]... 'ערל שפתים' [שמות ו, יב], כלומר שאינו יכול להוציא הדבור אל הגלוי בפעל. ודבר שאינו בפעל הנגלה הוא בכח נחשב... ומצד המילה הוא בפעל הגמור, כאשר מסיר הערלה, שהיא האטימה". ובח"א לבכורות ח: [ד, סוף קכו:] גם ביאר שהמיוחד באדם הוא שנברא בכח ויוצא אל הפעל. וראה להלן הערות 111, 840. [↑](#footnote-ref-39)
40. <> פירוש - הנברא שבעצמותו עומד כנגד האדם הוא הבהמה, ולכך שם "בהמה" יורה על השוני הקיים בינה לבין האדם, וכמו שמבאר והולך. [↑](#footnote-ref-40)
41. <> לא מצאתי מי שקדם למהר"ל לדרוש ש"בהמה" היא "בה מה". [↑](#footnote-ref-41)
42. <> כמו שאמרו חכמים [ב"ק סה:] "שור בן יומו קרוי שור, איל בן יומו קרוי איל". [↑](#footnote-ref-42)
43. <> אודות שהשור עומד לחרישה והחמור למשא, כן אמרו חכמים [ע"ז ה:] "לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול, וכחמור למשאוי", ולהלן בדרשה [לאחר ציון 96] ביאר מאמר זה שהחמור עומד למשא, והשור לחרישה. ורש"י [ב"ק מו.] כתב על מכירת שוורים ד"רובא לרדיא קזבני". והרמב"ם [הלכות שביתת יום טוב פ"א הי"ח] כתב: "תרנגולת העומדת לגדל ביצים, ושור העומד לחרישה, ויוני שובך ופירות העומדין לסחורה, כל אלו וכיוצא בהן מוקצה הן". הרי סתם שור "עומד לחרישה". והכתב והקבלה [דברים כב, י] כתב: "סתם שור עומד לחרישה, כמו דאת אמר תורא לרדיא, חמור למשא, דהיינו למשוך את המשוי". [↑](#footnote-ref-43)
44. <> לשונו בתפארת ישראל פ"ג [נט.]: "הבהמה נקראת בשם 'בהמה', על שם 'בה מה'. רצה לומר כי שלימות דבר שנברא עליו נמצא בה, אף על גב שאינו שלמות גמור, מכל מקום דבר זה נמצא עמה, וזהו 'בה מה', כי דבר מה נמצא עמה". ובנתיב התורה פט"ו [תקצט:] כתב: "כי עם הארץ אין בו דבר, והוא גרוע מן הבהמה שיש בה דבר מה... שהיא עומדת לשחיטה". וחילוק זה בין אדם [המוציא עצמו מהכח אל הפעל] לבהמה [שנולדת עם שלימותה] נובע מחילוק ראשוני הקודם לו; לאדם יש נשמה שנזרעה בו, ולבהמה יש רק גוף וחומר [כפי שיבאר בסמוך]. לכך משתלשל מכך שהאדם מוציא את עצמו מהכח אל הפעל, ואילו בהמה היא "בה מה", שאין בה זרע המוציא פירות. @**ויש לשאול**^, מדוע רק הבהמה נקראת על שם "בה מה", ולא שאר חיות עופות דגים ושקצים, הרי רק האדם הוא המוציא עצמו מהכח אל הפעל, ולא שום נמצא אחר, ומדוע רק הבהמה תיקרא על שם אי יציאה זו. ויש לומר, ששם "בה מה" בא למעט את הבהמה ממעלת האדם; האדם מוציא עצמו מן הכח אל הפועל, לעומת הבהמה שאינה עושה כן, אלא "בה מה". והנה מכל הנבראים שישנם, הבהמה היא הכי קרובה לאדם, שנבראה כמוהו ביום ששי [בראשית א, כה], והיא נמצאת בישוב עם בני אדם [שנות אליהו להגר"א כלאים פ"ח מ"ו, ראב"ע בראשית א, כד]. והואיל והכלל הוא ש"דומיא דכוותיה קא ממעט" [כתובות מו:], לכך יש צורך לומר רק על דבר שהוא קרוב ביותר לאדם שאין הוא כאדם, לפי שאינו מוציא עצמו מהכח אל הפעל. אך שאר נבראים המרוחקים מהאדם ואינם שייכים אליו כלל, פשיטא שאין הם דומים לאדם, ואין צורך למעטם על ידי שיקראו "בה מה". ובדרשת שבת הגדול [רפה:] כתב: "מביא בהמה לעולה, שהיא גם כן בריאה למטה הימנו [מהאדם] בחשיבות". ובהספד [קעט] השוה והבדיל בין שם "אדם" לשם "בהמה", יעו"ש. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [ב"ק נג:] "אמר קרא [שמות כא, לג] 'ונפל שמה שור או חמור', 'שור' ולא אדם, 'חמור' ולא כלים". ולמה לא אמרו להיפך "'שור' ולא כלים, 'חמור' ולא אדם". אלא הם הם הדברים; אין שום שייכות בין חמור לאדם, ולכך "חמור" לא ימעט אדם, אלא כלים חומריים כמוהו. מה שאין כן שור, שעליו נאמר [ישעיה א, ג] "ידע שור קונהו", שהוא "מכיר מי שהוא תחתיו ותחת רשותו" [לשונו בנצח ישראל פ"ב (כא.)], לכך הוא ממעט אדם, דומיא דכוותיה. וכשם שלא אמרינן "חמור ולא אדם", אלא "שור ולא אדם", כך לא אמרינן שכל הנבראים יקראו "בה מה", אלא רק הנברא שהכי דומה לאדם, דדומיא דכוותיה קא ממעט. וכן השריש בגו"א ויקרא פט"ז אות כג [יח:], שם במדבר פ"ה אות יט [סט:], ושם פ"ח אות כא [קכט:], וראה להלן הערה 1076. [↑](#footnote-ref-44)
45. <> ואם תאמר, הרי למעלה שלל את הביאור שזיקת האדם לאדמה היא מחמת שהאדם נוצר ממנה [שהרי כל הנבראים נוצרו ממנה, ולא רק האדם], אלא זיקת האדם לאדמה היא שלשניהם יש את היציאה מהכח אל הפעל, וכלשונו: "למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה יותר מכל הנבראים, שכלם מן האדמה נבראו... אבל לכך נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים; כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים, הנה היא בכח, ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל". ומדוע כאן מדגיש נקודה שלמעלה שלל אותה ["בבחינת האדמה הזאת &**אשר ממנה נוצר**^"]. ויש לומר, שכוונתו כאן להוסיף נקודה חדשה שלא אמרה עד כה, והיא שאין סוף ענין זיקת האדם לאדמה מצד שיש להם תכונה משותפת [יציאה אל הפעל], אלא יותר מזה; האדם עצמו הוא הוא "פיסת אדמה מהלכת", לכך אם מוציא עצמו אל הפעל, הוא יחשב לאדמה פוריה. ואם אינו מוציא עצמו אל הפעל, הוא יחשב לאדמה בורה ושוממה. ומדגיש זאת כאן בשביל המשך דבריו "וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל, נחשב אדמה בכח בלבד". דוגמה לדבר; בנתיב התורה פ"י [תמא:] כתב: "כאשר הוא דר בארץ ישראל, אדמה קדושה, ובזה מקדש גם כן האדמה שלו, הוא בגופו". ובתפארת ישראל פנ"ב [תתכא:] כתב: "הגוף הוא מן האדמה, אשר האדמה ראוי לקיום יותר, והוא דבר נפלא, נתבאר במה שאמר הכתוב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', ומזה באה התחיה לאדם". הרי שישנה זהות מוחלטת בין האדמה לאדם, כי אין האדם אלא פיסת אדמה מהלכת. וצרף לכאן דברי הגמרא [חולין קלט:] "מצא קן בראשו של אדם, מהו. אמר, [ש"ב טו, לב] 'ואדמה על ראשו'", ופירש רש"י [שם] "ואדמה על ראשו - אע"פ שהיה [האדמה] בראשו, לא אבדה את שמה. שמע מינה אדם גופיה אדמה הוא, מדלא אבדה את שמה, דלא קרייה 'עפר', והשתא נמי [דברים כב, ו] 'על הארץ' קרינא ביה". הרי האדם עצמו הוא אדמה. וראה בהקדמה לאור חדש [נד.] בביאור מאמר זה. ובדרוש על המצות [נג:] כתב: "נחשבת כזרע הנזרע באדמה, כי האדם הוא האדמה כמו שבארנו, ואז פועל הזרע הצמיחה". וראה להלן הערה 110. **@ויש בזה הטעמה מיוחדת**^; בתפילת מוסף של ימים טובים אמרינן "מפני חטאינו גלינו מארצנו, ונתרחקנו מעל אדמתנו". ומהי הכפילות הזו של "מפני חטאנו גלינו מארצנו", ושוב "ונתרחקנו מעל אדמתנו". ועוד, מדוע ברישא אמרינן "מארצנו", ובסיפא "אדמתנו". אך לפי המתבאר כאן הדברים מחוורים; ההבדל בין "ארצנו" ל"אדמתנו" הוא שתיבת "אדמתנו" מתמקדת על ההוצאה מהכח אל הפעל. וכמו שכתב בח"א לסוטה מו. [ב, פב:]: "האדם שנהרג לא הוציא עדיין כח שלו אל הפעל מה שראוי אליו, שהרי נהרג. וזה שאמר הכתוב [דברים כא, א] 'כי ימצא חלל באדמה וגו'', לא אמר 'בארץ', רק 'באדמה', כלומר כי נעשה בחלל הזה דין אדמה שלא הוציאה כח שלו אל הפועל" [הובא למעלה הערה 34]. א"כ הרישא עוסקת בגלותנו מהארץ, והסיפא עוסקת בריחוקנו מאדמתנו, שמחמת ריחוק זה אין אנו מוציאים את עצמנו כראוי מהכח אל הפעל, כי נמנעת מאיתנו קיום מצות בא"י המוטלות עלינו [וזהו המשך התפילה "ואין אנו יכולים לעשות &**חובותינו**^ בבית בחירתך", שדוקא כאן המצות נקראות חובות, והן הן המעשים הטובים שחובה עלינו לקיימם בכדי להוציא את עצמנו מהכח אל הפעל]. לכך ברישא נקטינן "בארצנו", ובסיפא "מעל אדמתנו". ודייק עוד, שברישא אמרינן "מארצנו", ואילו בסיפא "&**מעל**^ אדמתנו", ולא "מאדמתנו". כי ההדגשה בסיפא היא שנמנעת מאיתנו השהייה על אדמת ארץ ישראל, שהיתה מוציאה מהכח אל הפעל את חלק האדמה שבגופנו, וזו הדגשה שאינה נצרכת ברישא. לכך אמרינן "מארצנו", ולא "מעל ארצנו". והדברים משמחים. וראה להלן הערה 76. [↑](#footnote-ref-45)
46. <> "ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי 'בור', כמו אדמה בורה שהובירה ואינה מוציאה דבר" [לשונו בסמוך]. [↑](#footnote-ref-46)
47. <> לשון נופל על לשון הפסוק [ישעיה מב, יח] "החרשים שמעו והעורים הביטו לראות". וכוונתו כאן שלשון עברית [שבה האדם נקרא ע"ש האדמה] מאירה את מהות האדם. [↑](#footnote-ref-47)
48. <> "אלקי, נשמה שנתת בי, טהורה היא" [ברכות ס:]. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל:] כתב: "כי הנשמה שברא השם יתברך באדם, זכה וטהורה נתן אותה בקרבו. ואם הוא צדיק, היא זכה וטהורה כמו שברא השם יתברך את הנשמה. אבל אם הוא בעל חטא, הנשמה הזאת קבלה טומאה ותעוב". [↑](#footnote-ref-48)
49. <> לשונו בנתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:]: "צריך האדם לטרוח עד שיקבל התורה, שהאדם שנקרא על שם אדמה חמרית, והשכל הוא נמשל כמו זרע שנזרע בתוך האדמה". ובנתיב התורה פט"ו [תקפט.] כתב: "האדם שיש בו השכל נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזה כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציא הזרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו, ולכך נקרא 'אדם'" [ראה להלן הערה 312]. ויש להבין, מהי הדגשתו "הנשמה הטהורה והזכה" [לשונו כאן], ושהיא "זכה ונקיה בלא פסולת" [לשונו בנתיב התורה]. וכן לגבי זרע החטה כתב שהוא "זרע נקי וטוב" [לשונו כאן], ו"נזרע בו החטה, שהוא זרע נקי" [לשונו בנתיב התורה], דמהי הנפק"מ בנקיות זו. והנראה, שבא להורות שאין האדמה מתקנת את הזרע ומשבחת אותו [שהרי הזרע נקי ועומד מעצמו], אלא שהאדמה מוציאה לפועל את מה שגנוז ואצור בתוך הזרע. באופן שאין האדמה עושה "יש מאין", אלא "יש מיש". וכך הוא אצל האדם; גוף האדם אינו מתקן ומשבח את הנשמה [שהרי הנשמה מתוקנת ועומדת מעצמה], אלא גוף האדם מאפשר להוציא אל הפועל את האוצרות הגנוזים במעמקי הנשמה הישראלית. אך אם היה חלילה קלקול מסויים בנשמה, וקלקול זה היה נעשה למתוקן על ידי מעשים טובים של האדם, אזי אין האדם מוציא את עצמו מהכח אל הפעל, אלא ש"פנים חדשות באו לכאן". והואיל ובא להורות באצבע שענין האדם הוא להוציא עצמו מהכח אל הפעל, היה צורך להדגיש ש"בכח" זה קיים באדם מיום הולדו, ללא שום פגם וקלקול כלל. וראה להלן הערה 310. [↑](#footnote-ref-49)
50. <> אודות שזרע החטה מוטבע באדמה, כך עולה מההלכה שזרעים טמאים שנשתרשו בארץ הם נטהרים [פסחים לד.]. ובקובץ שעורים [פסחים אות קנו] ביאר זאת שטהרת הזרעים באה להם מחמת שבטלו בקרקע. וראה קהלות יעקב טהרות סימן ס. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רכח.] כתב: "הזריעה בקרקע, ובטל הזרע אצל הקרקע, שהרי נזרע בקרקע". וראה להלן 1540. [↑](#footnote-ref-50)
51. <> אמרו במשנה [אבות פ"ב מ"ה] "אין בור ירא חטא". ובדר"ח שם [תקסו:] כתב: "כי יקרא הדבר שהוא שממה 'בור', כי [בראשית מז, יט] 'והאדמה לא תשם' תרגומו [שם] 'לא תבור'. הרי כי נקראת השדה שלא נמצא בה תבואה 'שדה בור'. וכן יקרא האדם מצד שאין בו החכמה 'בור', מפני שהוא ריק מן החכמה". ובנתיב התורה פט"ו [תקפט:] כתב: "ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור', שהוא כמו שדה בור". ושם בהמשך הפרק [תרלב.] כתב: "שדה שאינו מוציא תבואה נקרא 'שדה בור', שהרי תרגום 'והאדמה לא תשם' 'לא תבור'... לא יצא אל פעל השלימות, להיות חכם בפעל. לכך נקרא 'בור', שלא יצא אל הפעל, והוא כמו שדה בור שלא יצא אל הפעל לעשות פרי". ולהלן [לאחר ציון 115] חזר על דבריו כאן. [↑](#footnote-ref-51)
52. <> "מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש" [קהלת א, ג], והובא למעלה [לאחר ציון 23]. [↑](#footnote-ref-52)
53. <> הלשון "כי הוא בכח וצריך להוציא &**מה**^ אל הפעל" טעון ביאור. ואולי נקט כן כנגד לשון הפסוק "&**מה**^ יתרון לאדם בכל עמלו וגו'", ותופס את תיבת "מה" לא רק כשאלה, אלא כמושג, שעל האדם יש לכל הפחות להוציא דבר מה אל הפעל. [↑](#footnote-ref-53)
54. <> כן דרשו חכמים [שבת ל:] להדיא, שאמרו "בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה. ומפני מה לא גנזוהו, מפני שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה. תחילתו דברי תורה, דכתיב 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', ואמרי דבי רבי ינאי, 'תחת השמש' הוא דאין לו, קודם שמש יש לו". ופירש רש"י [שם] "קודם השמש - אם יעמול בתורה שקדמה לשמש, יש יתרון". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ה:] כתב: "התורה מדריגתה על השמים, וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', ודרשו ז"ל [שבת ל:] 'בכל עמלו שיעמול תחת השמש' אין לו יתרון, אבל בדבר שהוא על השמש יש לו יתרון, והיא התורה שהיא על השמש, שהוא עולם הג'". לאמר, שהתורה באה מהעולם השלישי העליון, לעומת השמש השייכת לעולם האמצעי. ובתחילת דרוש על המצות [נ:] כתב: "התורה היא מעולם העליון בתכלית הריחוק מן האדם... והמאורות הם בעולם האמצעי". ובדר"ח פ"ג מ"ג [צו.] כתב: "התורה היא למעלה מן השמים". ושם פ"ה מ"כ [תצ:] כתב: "התורה מתעלה עד למעלה... שמגיע עד העולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ ומגיע למעלה מן השמים". וראה למעלה הערה 25, ולהלן הערות 916, 1018. [↑](#footnote-ref-54)
55. <> יסוד דבריו הוא שמהות האדם היא להוציא עצמו מהכח אל הפעל, ועל שם מהות זו נקרא "אדם" [מלשון "אדמה"], כפי שכל שם מורה על מהותו ויחודו של בעל השם [כמבואר למעלה הערה 29]. ויש להתבונן, מה המקור לומר כך [שהאדם נברא בשביל להוציא עצמו מהכח אל הפעל]. לדוגמה, נשוה זאת לְמה שידוע שהאדם נברא לעבוד את ה', שהוא יסוד שנתפרש בהרבה מקומות. כגון, אמרו חכמים [קידושין פב.] "אני נבראתי לשמש את קוני". ובדר"ח פ"ב מי"ג [תתב.] כתב: "מצד האדם עצמו במה שהוא אדם, הוא ראוי לקבל עליו מלכות שמים, ולעבוד השם יתברך, כי בשביל זה נברא האדם. שהרי לא נברא האדם רק לעבוד את השם יתברך, כדכתיב [קהלת יב, יג] 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו ז"ל [ברכות ו:] כל האדם נברא בשביל זה". אך מהו המקרא או המאמר המורים שהאדם נברא להוציא עצמו מהכח אל הפעל [ועל שם כך נקרא "אדם"]. ובכדי לברר סוגיא יסודית זו, נעבור לענין אחר, והוא מתן השכר שיש על מצות ומעשים טובים. הנה דעת המהר"ל היא שמתן השכר אינו ניתן על עצם מעשה המצוה, אלא על קניית המעלה שהאדם קונה בעשותו את המצוה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמז:]: "קבול שכר גם כן אין שייך למלאכים, כי השכר הוא שייך דוקא לאדם שקונה מעלה יותר ממה שהיה לו קודם, והוא קונה עולם הבא. אבל מדריגה זאת אין למלאכים". ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת" [ראה להלן הערות 166, 258]. @**ויסוד זה**^ [שהשכר ניתן על קניית מעלה] מתבאר גם משיטתו שאין מתן שכר על קיום מצות לא תעשה, אלא רק על קיום מצות עשה [דר"ח פ"ב מ"א (תפח:), ושם הערה 109]. והטעם הוא שבקיום מצות לא תעשה אין האדם קונה מעלה חדשה, אלא נשאר על מקומו, וכמו שכתב בח"א לקידושין לט: [ב, קמ:]: "בשב ואל תעשה עומד על ענין הראשון, ולא קנה שום דבר, [אך] כשבא לידו עבירה ונצול... כאשר גובר על יצרו כאילו קנה מדריגה, שהרי היה גובר על יצרו, ולא הלך אחריו, ונצח אותו, וזהו קנין מעלה". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "על ידי לא תעשה אין קונה האדם על ידם זכות כלל, שאם לא אכל חֵלב, או לא בא על הערוה, לא קנה בזה זכות, רק אין עבירה בידו שיש על זה עונש". הרי השכר ניתן רק על קנית מעלה, ולא על עצם המעשה. @**ומעתה עלינו**^ לברר, מהו בדיוק טיבה וטבעה של אותה מעלה שהאדם קונה, שעליה בלבד ניתן השכר. ומצינו שדבר זה התבאר היטב בתפארת ישראל פס"א [תתקנא.] בביאור המשנה [אבות פ"ב מ"א] "הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות", שכתב: "כי המצות אינם שוים בשכרן, כי אפשר שעל מצוה קלה שכר גדול יותר מן החמורה. כי המצוה היא הצירוף שמצרפת האדם... וכמו שאמר הכתוב [משלי ל, ה] 'כל אמרת אלוק צרופה'. ואם המצות לא היה רק לקיים קבוץ וסדר המדינה, או תקון האדם, כמו שהרבה אנשים היו נותנים טעם במצות... בודאי יש לעמוד על זה איזה מצוה יש בה תועלת יותר מן האחרת, וכמה השכר יותר מן האחרת. אבל המצות הם אלקיות, &**מצרפות האדם,** **עד שיש לאדם דבקות בו**^. ולא נוכל לדעת איזו מן המצות בה הצירוף יותר, כי יש מצוה קלה שהצירוף הזה אשר אמרנו יותר מן החמורה... כי אפשר הוא שיהיה השכר על המצוה הקלה יותר ממה שהוא על מצוה החמורה, מצד המצוה בעצמה שהיא מצרפת האדם... כלל הדבר, במה שהמצות מביאים אל האדם החבור והדבקות בו יתברך, לכך לא נוכל לדעת ולהבין איזה מצוה סבה לדבקות הוא יותר, ואיזה פחות. ולפיכך אמרו 'הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה וכו''. וזהו שורש גדול בתורה, אשר בני אדם אינם נזהרים במצות קלות, עם העלם השכר והעלם העונש. שאפשר שהשכר עליה כגדולה שבגדולות". הרי ביאר שצירוף האדם [שהוא הוא הוצאתו מהכח אל הפעל] הוא המאפשר לאדם דביקות עליונה יותר בה'. וכן כתב בקיצור בדר"ח פ"ב מ"א [תצ.]. נמצא שהשכר ניתן כאשר אדם מוציא עצמו מהכח אל הפעל עד שקונה דביקות עליונה יותר בה'. @**לכך ברי הוא**^ שהאדם נברא כדי שיוציא עצמו מהכח אל הפעל, כי סדר הדברים הוא כך; (א) האדם נברא לעבוד את ה' [כמו שנתבאר]. (ב) עבודת ה' עניינה להביא את האדם לדביקות בה', וכמו שנאמר [דברים י, כ] "את ה' אלקיך תירא אותו תעבוד ובו תדבק וגו'". (ג) דביקות זו אפשרית רק כאשר האדם מוציא עצמו מהכח אל הפעל, ומזכך עצמו מפחיתות החמרי. וכן כתב להדיא בתפארת ישראל פ"ט [קמ:]: "המצוה שהיא לעבוד השם יתברך... כלם תכונה לנפש לזכך אותה לטהר אותה מפחיתות החומר. וצריך להשיב הנפש בפעל, ולעשות אותה רוחנית על ידי זכוך הנפש, ולהדבק בו יתברך על ידי העבודה אליו... ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת, כי הנפש הזאת שהיא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה. וכמו שאמר הכתוב [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים'. ודבר זה אינו כי אם בטהרה מפחיתות החמרי, ומצרף ומזכך נפשו מן החמרי. וזהו על ידי המעשים שסדר השם יתברך אל האדם בסדר השכלי, והם זכוך נפשו, ומקרבים אותו אל השם יתברך, עד שהאדם דבק בו יתברך". נמצא שהמהלך שבין עבודת ה' לבין דביקות בה' עובר דרך מה שמוטל על האדם להוציא עצמו מהכח אל הפעל, כי לולא הוצאה זו לא יוכל להדבק בה', "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי.... אין כאן מסך מבדיל לגמרי" [לשונו בח"א לסוטה מט. (ב, פח:)]. וראה להלן הערות 332, 872. [↑](#footnote-ref-55)
56. <> "דרופתקי - טרחנין, כלומר, כל הגופין לעמל נבראו" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-56)
57. <> "טוביה לדזכי - אשריו למי שזכה והיה עמלו וטרחו בתורה. לשון אחר, 'דרפתקי' כיס ארוך שמשימין בו מעות, כל הגופין נרתקין הם לקבל ולהכניס דברים, אשריו למי שזכה ונעשה נרתק לתורה" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-57)
58. <> מאמר זה הובא גם בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמה:], נתיב התורה פט"ו [תקצא.], תפארת ישראל פ"ג [סא.], וח"א לסנהדרין צט. [ג, רכז.], וחלקם יובאו בהערות הבאות. [↑](#footnote-ref-58)
59. <> של רבי אלעזר במה שאמר "כל אדם לעמל נברא". [↑](#footnote-ref-59)
60. <> וכאשר - וכמו. [↑](#footnote-ref-60)
61. <> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמו:]: "אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו. ואף אם אי אפשר שיצא לגמרי אל הפועל, מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה, שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם... ואמר [איוב ה, ז] כי האדם נברא לעמל, שלא יהיה בעל הנחה כלל, רק יוציא שלימתו אל הפעל תמיד בלי הנחה... כך הוא האדם, שלא נברא מתחלת בריאתו בעל הנחה לגמרי". וכן כתב שם פ"ו מ"ז [רלא.], והוסיף שם שמחמת כן יש קולא היוצאת מהיות האדם עמל בתמידיות, וכלשונו: "האדם נברא לעמל, דהיינו שיוציא דבור התורה אל הפעל... ואף כי אינו מחדש דבר, והוא חוזר על הדברים ששנה אתמול, הלא אין מדריגת האדם רק שיהיה האדם בעמל, ולא שיבא אל התכלית, שיהיה שלימתו בפעל. שאילו היה האדם שלימתו בפעל, היה ראוי לומר שאם לא ילמד כל יום חדוש, לא יבא אל התכלית שיהיה שלימתו בפעל. אבל אין הדבר כך, שאין מגיע אל זה שיהיה שלימתו בפעל, רק שיהיה בכאן עמל מבלי שיגיע שלימתו אל הפעל לגמרי... כי האדם נשאר בכח תמיד, ולא יבא אל תכלית השלימות שיהיה בפעל, רק שישאר תמיד בעמל שלו". ובנתיב התורה פט"ו [תקצא.] כתב: "אי אפשר שיהיה נברא האדם בלא עמל, כי המנוחה לדבר כאשר דבר אחד נשלם, וכאשר הוא שלם יש לו מנוחה. והאדם בעולם הזה אינו שלם, כי זה האדם תמיד יכול להוציא את עצמו יותר אל הפעל, כי הוא נברא בכח, כמו שאמרנו. ולפיכך אמר כי האדם נברא לעמל, והוא יוצא אל הפעל תמיד במה שאפשר". ובתפארת ישראל פ"ג [סא:] כתב: "כי האדם הזה לא נברא בשלמותו האחרון, והוא נברא להוציא שלמותו אל הפעל. וזה [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד', שהוא נולד ונמצא אל תכלית העמל, דהיינו להוציא השלמות אל הפעל. ולא יגיע להיות נמצא בפעל לגמרי לעולם, אבל תמיד יהיה עמל להוציא שלימותו אל הפעל, וזה שלימותו האחרון. ולפיכך אמר 'אדם לעמל יולד', והעמל הוא היציאה אל הפעל. ותמיד הוא בכח עוד לצאת אל הפעל, כי זה האדם הוא בכח ויוצא אל הפעל. וכמה שהוא יוצא אל הפעל, נשאר בכח לצאת עוד אל הפעל תמיד". ובהמשך שם [סג:] כתב: "אמנם אל תאמר כי עם יציאת שלמות האדם אל הפעל, אפשר שיהיה יוצא שלמותו לגמרי אל הפעל. שזה אינו כלל, כי זהו בריאתו, שעם שהוציא שלמותו אל הפעל, נשאר עוד בכח, כמו שהתבאר לפני זה. כמו שאמר [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד', כי האדם נברא לעמל, שאין לו שביתה והשלמה כלל. ועם שהוא יוצא אל הפעל, נשאר עוד תמיד בכח. שאם היה נמצא שלמותו בפעל, לא היה נקרא זה 'עמל'. כי לשון 'עמל' בא על דבר שאין לו הנחה, ולא יבא אל תכלית הנחה. וכן האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפעל". וכן כתב שם פט"ז [רמא.]. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.] כתב: "אדם לעמל יולד וכו'. פירוש, האדם הזה מצד שהוא בעל גוף, וכל בעל גוף אי אפשר לו שיהיה נח, כי ההנחה ראויה אל הדבר שהוא נבדל. ודמיון זה, כי השבת הוא יום המנוחה, מפני שהוא קודש... ולפיכך האדם שהוא בעל גוף, הוא בעל עמל. ועוד, כי האדם הוא בכח ולא בפעל, כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח, ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך 'אדם לעמל יולד'". וראה להלן הערה 72. @**וכן כתב**^ בעוד מקומות [בלא קשר לביאור מאמר זה]. כגון, בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמו.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה האדם בעולם הזה בפעל לגמרי, לומר שאי אפשר שיקנה שלימות יותר". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תנו:]. ובאור חדש פ"ד [תתכג:] כתב: "כי האדם נברא על זה שיוציא אל הפעל מה שאפשר לו להוציא אל הפעל". ובדרשת שבת הגדול [תפ:] כתב: "כי האדם הליכתו הוא אל השלמתו, והשלום הוא השלמתו. ובעולם הזה אינו בעל שלום, כי אין האדם בשלימות בעולם הזה, רק הוא תמיד דורך אל השלימות, ובזה הוא דורך אל השלום. ולפיכך אמר בפרק הרואה [ברכות סד.] הנפטר מן המת אל יאמר 'לך לשלום', אלא 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום'. ורוצה לומר כי המת כבר הוא בסוף, וקנה השלימות אשר ראוי לו, ואז ראוי אליו השלום, כמו שאמרנו, ולפיכך יאמר 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום', כלומר שיהיה הליכתו לשלום, כי הוא תמיד דורך עוד אל השלימות, אשר הוא השלום. ולפיכך אומרים לו 'לך לשלום', שהוא יגיע אל השלום". [↑](#footnote-ref-61)
62. <> דבריו יובנו על פי מה שכתב בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמח.]: "ג' דברים יש באדם; כי האדם יש בו נפש, כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי. כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה, רק קראו אותו 'שכל היוליאני' בלתי נבדל, כי הוא כח בגוף... אבל יש לאדם שכל נבדל גם כן". ומעתה יבאר כיצד "עמל מלאכה" "עמל שיחה" ו"עמל תורה" מקבילים לשלשת חלקי האדם. וכן כתב להדיא בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:]: "ג' דברים אמר; עמל מלאכה, עמל שיחה, עמל תורה. וזה כי האדם יש בו נפש חיוני, נפש המדברת, נפש שכלי". נמצא שנפש חיוני היא נפש שיש לכל בעלי חיים, וזו הדרגה הנמוכה של הנפש. ובתפארת ישראל פ"א [כט:] כתב: "תמצא האדם משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים בהרבה פעולות, ודבר זה בודאי מצד הנפש החיוני, אשר באדם אשר בו משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים". וראה להלן הערה 289. [↑](#footnote-ref-62)
63. <> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנא:]: "ולכן אמר 'איני יודע אם היא לעמל מלאכה אם לעמל פה'. כי המלאכה היא לנפש בלבד, לא לנפש שכלי, שהרי המלאכה היא גם כן לבהמה. ולפיכך יש להסתפק מה שאמר שהאדם נברא לעמל, אם רוצה לומר לעמל מלאכה, שהיא לנפש החיוני". ובנתיב התורה פט"ו [תקצב.] כתב: "ואמר 'איני יודע אם לעמל מלאכה, אם לעמל שיחה', כלומר אם השלמת האדם במלאכה, שהוא השלמת נפש החיוני בלבד, כמו שהוא אצל הבהמה שיש לה נפש חיוני, והיא נבראת לעשות מלאכה, או שנברא אל עמל פה, פירוש השלמת נפש המדברת". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ג [סב.]. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "ואמר שאל יחשוב האדם שלימתו האחרון הוא נפש החיוני שבאדם, שהוא שלימת בעלי חיים, שעושה מלאכה בנפשו". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רי.] כתב: "דבר זה ידוע כי הפעולה שפועל האדם הוא מצד הנפש החיוני, שאליו הפעולה, שהרי הבהמה שאין לה השכל, היא גם כן בעלת הפעולה". ובדרשת שבת הגדול [נז:] כתב: "כל מעשה הוא על ידי הנפש, כי על ידי הנפש פועל האדם", ושם הערה 203. וראה להלן הערות 831, 1246. [↑](#footnote-ref-63)
64. <> "לעמל פה נברא" [המשך לשון המאמר]. [↑](#footnote-ref-64)
65. <> מביא ראיה מתינוק שאינו יכול לדבר, אע"פ שיש לו כלי הדיבור, וזה מורה שיש צורך בשכל הדברי, וזה אין לתינוק. ובגבורות ה' פכ"ח [תס.] כתב: "כי הדבור בעצמו אין ספק כיון שהוא על ידי תנועה, הוא פועל גשמי. אבל הוא על ידי שכל, שיודע לצרף הדבור, כמו שהבאנו ראיה מן התינוק שיש לו הכלים שהם מחתכים הלשון, ואין לו הדבור, שחסר לו צרוף הלשון". וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [צ.]. ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הדבור הוא על ידי הלשון, שהלשון כלי גופני, וצריך לזה כח נפשי, שהוא פועל הדבור בכח הנפש החיוני. והדבור צריך אליו השכל, כי כאשר אין לתינוק השכל, אינו יודע לדבר. והבהמה אין בה דעת, אינה מדברת, ונקרא 'שכל הדברי'". וכן בח"א לערכין טו. [ד, קלב:] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי אין אל הבעלי חיים הדבור, רק האדם שהוא שכלי יש לו הדבור". אך בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמח.] כתב: "הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה, רק קראו אותו 'שכל היוליאני' בלתי נבדל" [ראה למעלה הערה 62, ולהלן הערה 289]. הרי שכתב שם ש"גם לתינוק יש לו שכל זה" של דיבור. וצריך לחלק ולומר ששם כוונתו לתינוק מעל ג' שנים [שמדבר], ואילו כאן כוונתו לתינוק פחות מג' שנים [שאינו מדבר]. וכן כתב להדיא בגבורות ה' פס"ד [נג:]: "הדיבור, שלא נמצא רק לאדם, ולא למין בהמה... והוא קרוב אל השכלי יותר, ולפיכך הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד, מפני שאינו בן דעת". ובח"א לסנהדרין קי: [ג, רסח.] כתב: "כאשר [התינוק] מתחיל מתחיל לספר, אז יש לו שכל הדברי". ובתנחומא [קדושים אות יד] אמרו שתינוק אינו יכול לדבר שלש שנים, אך מהשנה הרביעית ואילך יכול לדבר. וראה באור חדש פ"א הערה 1236. [↑](#footnote-ref-65)
66. <> לא מצאתי את הביטוי "שכל הדברי" קודם למהר"ל. ובמו"נ [ח"א פע"ב, ח"ב פל"ו, ועוד] הוא נקרא "הכח הדברי". וכן כתבו הכוזרי [מאמר חמישי אות יב], העיקרים [מאמר שני פל"א], ועוד. אך כאן עיקר נקודתו הוא בהדגשת תיבת "&**שכל**^ הדברי" דייקא, וזה לא מצאתי. [↑](#footnote-ref-66)
67. <> "נפש השכלי" פירושה כאן הנפש שהיא מעבר לנפש החיוני, וזה יכול להיות מוסב על השכל הדברי או על השכל הנבדל, וכמו שמבאר והולך. ובדר"ח פ"ב מ"ח [תרנב.] כתב: "לכך אמר כשהוא אומר [קהלת ו, ז] 'כל עמל אדם לפיהו' [בגמרא הביאו את הפסוק "כי אכף עליו פיהו"], מדכתיב 'לפיהו', אם כן אין בריאתו בשביל עמל מלאכה. ומעתה לא נוכל לומר הנפש החיוני הוא שלימות האדם שנאמר שבשבילו נברא, שאם כן היה האדם נברא לעמל מלאכה שהיא לנפש החיוני, והרי הכתוב אומר 'כל עמל אדם לפיהו', וזה אינו נפש החיוני, שאין נפש החיוני תולה בפה". ובנתיב התורה פט"ו [תקצג.] כתב: "כשהוא אומר 'כי אכף עליו פיהו', הוי אומר כי האדם נברא להשלים עצמו [ב]דבר שהוא השלמת נפש המדברת". ובתפארת ישראל פ"ג [סב.] כתב: "כי אף אם נברא האדם בכח ולא בפעל, אולי הכח הזה הוא שייך לכח הגופני, שאין ספק שהוא בכח, ויש בו יציאה אל הפעל, ובו שייך עמל. אבל כח הדברי, שהוא יותר נבדל במה שלא נמצא בשאר בעלי חיים, כי אם באדם, לכך הכח הזה הוא יותר נבדל. ואפשר כי די הוא שיוציא מן הכח אל הפעל הכח הגופני, ואין צריך להוציא כח הדברי אל הפעל, שאין האדם נברא על זה. ועל זה אמר כיון דכתיב [משלי טז, כו] 'נפש עמלה עמלה לו כי אכף עליו פיהו', הרי כי עמל הזה הוא עמל פה, שהוא כח הדברי, שכח זה צריך שיוציא אל הפעל, ועל זה נברא האדם". [↑](#footnote-ref-67)
68. <> "אם לעמל שיחה" [המשך לשון המאמר]. [↑](#footnote-ref-68)
69. <> אודות שהתורה היא שכל העיוני, הנה אמרו חכמים [סנהדרין קא.] "תנו רבנן, הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר... מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו, רבונו של עולם, עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". ובח"א שם [ג, רלב.] כתב: "דבר זה הוא שנוי לתורה, כי הכנור הוא הפך התורה. כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה, וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרו בפה בלבד, ואין בהם חכמה עמוקה. וכאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר. ומי שעושה התורה כמין זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלי, דבר זה בטול לתורה". וראה להלן הערות 1312, 1460. [↑](#footnote-ref-69)
70. <> אף על פי שאיירי בשכל העיוני, מ"מ עליו להוציאו לפעל דוקא על ידי דיבור, שעל כך נאמר "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך". ונקודה זו התבארה בנתיב התורה פ"ד [רכב:]: "כי האדם שלם בפעל כאשר התורה היא על שפתיו, ומוציא הדבור אל הפעל, זה נקרא שהוא בפעל, כאשר מוציא התורה אל פעל הדבור. ועל זה אמר [משלי טו, כג] 'שמחה לאיש במענה פיו', כי השמחה על השלימות, והשלימות כאשר הוא בפעל, וזה כאשר מוציא התורה אל פעל הדבור". ובהמשך שם [רכו:] כתב: "ועוד אמרו שם [עירובין נד.], אמר ליה שמואל לרב יהודה, שיננא, פתח פומך תני, כי היכי דתוריך חיין ותתקיים בידך, שנאמר [משלי ד, כב] 'כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא', אל תקרי 'למוצאיהם', אלא 'למוציאיהם בפה', עד כאן. גם בזה בא לבאר באיזה ענין יהיה למוד התורה, ואמר שלמוד התורה אין ראוי שיהיה במחשבה בלבד, רק בדבור. וזה מפני כי האדם הוא חי מדבר, דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא'. והתורה שעליה נאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך', כאשר מוציא התורה בדבור שהוא חיות האדם, ואז הדבור שהוא החיים של אדם, דבק בתורה, שהיא אורך ימיו של אדם, ועל ידי זה מאריך ימים. אבל אם עוסק בתורה על ידי המחשבה בלבד, והמחשבה מקבל התורה, אין המחשבה היא החיים אצל האדם, שיקבל על ידי התורה אורך חיים, רק כאשר מוציא התורה בפה, שהוא הדבור, שהוא חיים של אדם, אז בודאי דבק בתורה, שהיא אריכות ימיו של אדם, על ידי הדבור, שהוא חיותו של אדם. וראוי להבין זה מאוד". וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-70)
71. <> מדבריו משמע ששלימות האדם היא בהוצאת השכל העיוני אל הפעל, ולא בהוצאת השכל הדברי אל הפעל. ומה שבכל זאת צריך להוציא השכל העיוני בדיבור, זהו משום שגם השכל העיוני צריך להתבטאות בדיבור, וכמו שנתבאר בהערה הקודמת. וכן כתב בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:]: "עיקר בריאתו שנברא האדם לא נברא לעמל שיחה ללמוד מליצת הלשון, כי מצד זה אין לומר עליו שהאדם הוא יוצא אל הפעל, כי השיחה אין האדם על ידה בפעל. והאדם נברא שיהיה יוצא אל הפעל מן אשר היה בכח. אבל מה שנחשב האדם בכח לגמרי ויוצא אל הפעל הוא מצד השכל, ואל עמל זה נברא שיהיה יוצא מן הכח אל הפעל, כי על ידי התורה האדם הוא בפעל. ולפיכך אמר רבא כל גופי דרופתקי וכו', פירוש כל גוף הוא בכח כמו שאמרנו, ומפני שהוא בכח אי אפשר שיהיה בלא עמל לצאת אל הפעל, שאם היה בלא עמל והיה נח, הוא בפעל, וזה אינו, שאין גשם בפעל. ואם כן על כל פנים אי אפשר שיהיה בלא עמל. אבל אשריו מי דדרופתקי דידיה הוי בתורה, כי על זה נברא. פירוש, כאשר נברא האדם הזה, נברא מצד שלימתו האחרון שיהיה בפעל על ידי התורה השכלית, ומצד זה נברא. ואם עמל האדם בתורה, הוא עמל בדבר שנברא עליו, דהיינו מצד התורה השכלית, שעל ידה הוא בפעל מה שאפשר לאדם... ואמר שאל יחשוב האדם שלימתו האחרון הוא נפש החיוני שבאדם, שהוא שלימת בעל חי שעושה מלאכה בנפשו. גם אל יחשוב כי שלימות האחרון שלו נפש המדברת. אבל שלימתו האחרון הוא הנפש השכלי, הוא התורה". הרי ששלימות האדם היא הנפש השכלי, ולא הנפש המדברת. וכן משמע מלשונו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנב:], שכתב: "'ועדיין איני יודע אם לעמל שיחה או לעמל תורה'. כי אולי שלימות האדם נפש המדברת. ולכך אמר כשהוא אומר 'לא ימוש התורה הזאת מפיך', הוי אומר לעמל תורה, כי דבר זה הוא השלמת האדם, ואל זה נברא שיהיה עמל". הרי ששלל ששלימות האדם היא בנפש המדברת. @**אך בנתיב התורה**^ פט"ו [תקצג.] ביאר ששלימות האדם היא בנפש הדברי, אך בדיבורי תורה בלבד, ולא בשאר דיבורים, וכלשונו: "כשהוא אומר 'כי אכף עליו פיהו', הוי אומר כי האדם נברא להשלים עצמו [ב]דבר שהוא השלמת נפש המדברת... ועוד אמר 'ועדיין איני יודע' אם השלמה הזאת השלמת נפש המדברת מצד הדבור בלבד, או אם השלמתו מצד התורה, שהוא השכל האלקי. ועל זה אמר כשהוא אומר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', הוי אומר &**כי השלמתו הוא מצד הנפש המדברת**^, והיינו בתורה, כי בזה יושלם האדם, לא מצד הדבור בלבד. הרי מי שהוא בלא תורה אינו בגדר האדם כלל, כי הוא אדם על ידי שיצא אל הפעל". וכן בתפארת ישראל פ"ג [סב:] כתב: "כשהוא אומר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', מזה נלמוד כי האדם על זה נברא שיוציא אל הפעל &**כח הדברי השכלי**^, שהוא שכל התורה. ולפיכך אמר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', כי אחר שהאדם שלמותו בכח, צריך שיהיה כל עמלו ופעלו בדבר שהוא שלמותו האחרון אשר נברא בשבילו, כמו שאמר הכתוב 'אדם לעמל יולד', שרוצה לומר כי תכלית מעלתו הוא אל העמל שהוא יציאה אל הפעל, וזהו 'לא ימוש וגו''". ויש לעיין בזה. [↑](#footnote-ref-71)
72. <> יש בזה הטעמה מיוחדת; דוקא הפסוק המלמדנו שהאדם נברא לעמל פה של תורה ["לא ימוש ספר התורה הזה &**מפיך**^"], הוא גם המורה לנו שדברי תורה לא ימושו מפיו, ולעולם יעסוק בתורה, כי על כך מוסב פשוטו של מקרא. ואין כאן שנים שנזדמנו לפונדק אחד במקרה, אלא יש כאן אב ותולדה; הואיל והאדם נברא לעמל תורה, לכך עליו לעסוק בכך ללא הפסק וללא הנחה, כי לעולם האדם הוא בכח, ומוטל עליו להוציא עצמו אל הפועל, וכפי שנתבאר למעלה [הערה 61]. @**אך קשה**^, דהיכן מוזכרת עמילות בפסוק "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה". ובפשטות נענה שהואיל והפסוק מורה על לימוד תמידי ["והגית בו יומם ולילה"], זה עצמו מורה על עמל. וכן כתב בסמוך [לפני ציון 97]: "כי צריך שיעשה עצמו כחמור למשא, שהוא בעל גוף חזק... נושא עול גדול והולך ביום ובלילה ואין לו מנוח ונחת מרגוע לגופו כלל... כן יהיה האדם מצד גופו שישתעבד גופו למשאוי התורה בלי מנוח, וכדכתיב 'והגית בו יומם ולילה'". ושם ממשיך לבאר שבנוסף לכך יש עמילות של עיון ועומק, וכלשונו [לאחר ציון 98]: "עוד נוסף על זה ישעבד בה כח הנפשיי אשר לו אל התורה, כבחינת השור שכחו גדול. הנה אלו שני דברים הם נגד גוף ונפש האדם, שבשניהם יהיה עמל בתורה; אם בגוף, עמל וטורח בו בתורה בלי מרגוע או מנוחה כלל, אשר ידמה בזה אל החמור הנושא משאוי תמיד באין מנוח. אם בנפש, אשר בו יעמול בתורה לעיין בהלכה בעיון קשה ועמוק... אם יש לאדם לפניו עיון קשה ביותר, הוא משוה כל עקום ודבר קשה בעיונו וכח נפשו". הרי שהפסוק "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה" עוסק בעמילות הגוף הדומה לחמור, ולא בעמילות העיון הדומה לשור. והואיל וביאר שהגמרא למדה מהפסוק "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך" שיש לאדם להוציא לפעל את השכל העיוני, מדוע נקט הפסוק בעמילות גופנית ["יומם ולילה"], ולא בעמילות עיונית. ויל"ע בזה.

    **% [ב]** [↑](#footnote-ref-72)
73. <> שנאמר [ויקרא כג, טו] "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה", ופירש רש"י [שם] "ממחרת השבת - ממחרת יום טוב", ומקורו מהגמרא [מנחות סה:]. [↑](#footnote-ref-73)
74. <> כוונתו להדגיש שאכן יצ"מ עומדת כנגד עבדות לאדונים ופרך, אך אינה עומדת כנגד עבדות ה', וכמו שמבאר והולך. והמשפט הבא מתחיל במלים "בכן צוה למחרת", ותיבת "בכן" היא כמו "לכן". ובדרשה זו כתב כמה פעמים תיבת "בכן", שפירושה "לכן". כגון, להלן [לאחר ציון 152] כתב: "בכן אם הוא רוצה לקבל". ולהלן [לאחר ציון 202] כתב: "בכן היה עוד מן הצורך שיהיה חוסה". ולהלן [לאחר ציון 505] כתב: "בכן הורה לנו הוא יתברך בהגלותו במתן תורה". ולהלן [לאחר ציון 797] כתב: "כי האיש במה שהוא גבר איננו בעל שאנן והשקט מצד התגברותו והתפעלו, בכן אינם מוכנים גם כן כל כך אל השאנן והמנוחה". ולהלן [לפני ציון 1515] כתב: "התורה היא צורת ישראל, בכן פיזור ישראל מיוחס וכו'". ותיבת "לכן" [בראשית ל, טו, שמות ו, ו, במדבר טז, יא, שם כ, יב, ועוד], תרגם האונקלוס [שם] "בכן". [↑](#footnote-ref-74)
75. <> מבאר שהספירה היא לקראת קבלת תורה. וכן להלן [לאחר ציון 277] כתב: "מצות הספירה, שציוה השם יתברך להביא עומר מן השעורים ביום הראשון שמתחילין למנות לקבלת התורה". ומקורו בזוה"ק [ח"ג צז.] שהספירה היא הכנה לקבלת התורה וכספירת זבה לבעלה. וכן כתב החינוך [מצוה שו] "משרשי המצוה על צד הפשט, לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה... והיא העיקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים כדי שיקבלו התורה בסיני ויקיימוה, וכמו שאמר השם למשה [שמות ג, יב] 'וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה'... ומפני כן, כי היא כל עיקרן של ישראל ובעבורה נגאלו ועלו לכל הגדולה שעלו אליה, נצטוינו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו, כעבד ישאף צל, וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות, כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא". ואע"פ שבמקרא נאמר לספור סתם, מ"מ הספירה היא לקראת קבלת התורה [ראה להלן הערה 553]. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפ.]: "אמנם ממצות הספירה נראה שלא היה אפשר להנתן התורה עד אותו היום. וזה שכאשר יצאו ממצרים, היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים, כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל, כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר החמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלי" [ראה למעלה בהקדמה הערה 21, ולהלן הערות 280, 560]. ובאור חדש פ"ו [תתרכ.] כתב: "כאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים... ולכך מונין הספירה מן יום אחד בעומר עד החמשים, הוא יום מתן תורה" [ראה להלן הערות 281, 555, 1170]. ובנתיב התורה פ"י [תלא:] כתב: "יום התחלת הספירה למתן תורה". ושם פי"ב [תצז.] כתב: "כי התורה היא מתעלה עד שער החמשים. ולפיכך הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים... שמורה עליו ימי הספירה שיש לתורה התעלות עד שער החמישים" [ראה להלן הערה 281]. ומה שמדגיש כאן שהספירה היא כדי שישראל יהיו מוכנים לקבלת &**עול**^ התורה ["יהיו מוכנים לקבל עול התורה ומצות"], וזו נקודה שלא הודגשה בשאר מקומות, כי כאן בא לבאר ש"אדם לעמל יולד", ועליו מוטלת חובה תמידית להוציא עצמו מהכח אל הפעל, ועמילות זו מתבטאת בקבלת עול תורה דייקא. @**ובמתק לשונו**^ כאן מיישב את שאלה החינוך [מצוה שו], שהקשה: "וזהו שאנו מונין לעומר, כלומר כך וכך ימים עברו מן המנין, ואין אנו מונין כך וכך ימים יש לנו לזמן". ומיישב שאין הספירה מורה על ההשתקקות לעתיד, אלא על הימים שכבר עברו ונצטברו כהכנה לקבלת תורה. [↑](#footnote-ref-75)
76. <> מה שכתב "דכל עוד היות האדם &**על האדמה**^ איננו בן חורין", ולא כתב סתם "כל עוד היות האדם חי איננו בן חורין", כוונתו היא שלמשך ימי האדם מוטל עליו להוציא עצמו מהכח אל הפעל כמו שהאדמה תמיד מוציאה עצמה מהכח אל הפעל, והיותו "על האדמה" מחייבת שגם מהאדמה הפרטית שלו עליו תמיד להוציאה מהכח אל הפעל. וראה למעלה הערה 45 בביאור "ונתרחקנו מעל אדמתנו". [↑](#footnote-ref-76)
77. <> יש להעיר ממה שאמרו חכמים [אבות פ"ו מ"ג] "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה". ואילו כאן מעמיד את עמל התורה כנגד היות האדם בן חורין. ויש לומר, שבלא"ה אפשר להקשות מעין כן ממשנה מפורשת באבות [פ"ב מט"ז]: "ולא אתה בן חורין לבטל ממנה", ופירש רבינו יונה [שם] "ולא אתה בן חורין להבטל הימנה. שלא תאמר הואיל ואיני חייב לגמור את המלאכה, לא אצער את עצמי, אלא אלמוד בכל יום שעה אחת. ולא כן הדבר, כי עבד קנוי אתה, עליך להגות בה יומם ולילה". הרי שעמל תורה יומם ולילה הוא מחמת "כי עבד קנוי אתה", וכיצד עבדות זו עולה בקנה אחד עם "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" [שמעתי להעיר מבני הגאון רבי משה יונה שליט"א]. ובעל כרחך שיש כאן שני סוגי חירות; (א) חירות לעשות מה שלבו חפץ, ומכלל זה גם לבטל מלימוד תורה. (ב) חירות נבדלת המופקעת משעבוד חומרי. כנגד החירות הראשונה [לעשות מה שלבו חפץ, ואף לבטל מלימוד תורה] עומדת היותו עבד ה', "ולא אתה בן חורין לבטל ממנה", כי לעולם האדם הוא עבד ה', ואינו יכול להשתחרר מעול זה ולעשות מה שלבו חפץ. אך כנגד החירות השניה [שבעקבות עמל התורה נעשה הלומד נבדל ומופקע משעבוד חומרי] אכן אמרו "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה", וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ג [צ:]: "כי השעבוד הוא מצד החומר... כי המשועבד מתפעל מאחר... חירות גמור שיש בתורה, כאשר חכמת התורה ציור שכלי גמור מופשט... והענין החירות הזה שיש אל התורה... כי אף המלך שהוא בן חורין, לא נקרא בן חורין בערך מי שעוסק בתורה... כי המלך, אף על גב שהוא מלך, הנה יש לו יראה באולי ימרדו בו בני מלכותו, ובשביל כך אינו בן חורין לגמרי, שלא יקרא 'בן חורין' רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי... כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". וראה בסמוך הערה 79. [↑](#footnote-ref-77)
78. <> לשונו בסמוך [לאחר ציון 90]: "וציוה להביא אז מנחה מן השעורים, מה שלא נמצא בכל הקרבנות, כי אם בהקרבת העומר הזה בששה עשר בניסן. מפני שכפי מה שהוא האדם ייחד לו השם יתברך צווי ההקרבה, שיהיה מקריב אליו... [ו]כאשר ישראל מתחילין למנות ולסבול עול תורה ומצוה, ועבודתם כבהמה הזאת שכל עצמה אינו אלא לסבל ועול עבודה קשה, לכן קרבנם גם כן שעורים, שהם מאכל הבהמה". ושם יבאר הזיקה בין הקרבת העומר לספירה. [↑](#footnote-ref-78)
79. <> יש להעיר, כי למעלה בהערה 77 נתבאר שמה שאמרו [אבות פ"ו מ"ג] "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" מורה שאין עמילות התורה דבר שהוא הפך היות האדם "בן חורין", ואילו כאן כתב "איך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל, בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד". ונראה שיש הבדל בין "בן חורין" הנאמר על הגברא, לבין "חירות" הנאמרת על החפצא של חירות. כי כל יום טוב מורה שישראל הגיעו לעבר מטרה מסויימת, והשיגוה, וכמבואר בנצח ישראל פמ"ו [תשעב., ושם הערה 23] שכל יום טוב הוא בבחינת "מעין ימות המשיח". לכך יום טוב שנקבע על חירות מורה שהמטרה של חירות הושגה. והשגת מטרה היא היא הדבר שהוא ההפך הגמור לעמילות, שהרי עצם העמילות מורה שהמטרה עדיין לא הושגה, ולכך האדם ממשיך להיות עמל בכדי להגיע למטרה. לכך מן הנמנע שהספירה המורה על עמילות תחל ביום טוב המורה שהמטרה של חירות כבר הושגה. ודו"ק. @**ואודות שאין**^ ההפכים נמצאים יחד, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, להלן [לאחר ציון 316] כתב: "בהיות שהתורה היא שכל גמור, והשכל הוא נבדל מן הגוף לגמרי, איך אפשר שיהיו שני הפכים בנושא אחד, דהיינו התורה שהיא שכל גמור, והאדם בעל גוף. לפיכך אי אפשר שיהיה קיום לתורה רק במי שממית עצמו, ומסלק את גופו לגמרי". ובגבורות ה' בהקדמה שניה [קח:] כתב: "הם שני הפכים בנושא אחד, ולא יתקבצו יחד". ושם פמ"ז [תמ:] כתב: "ההפכים, במה שהם הפכים, אין להם שייכות זה אל זה כלל". ושם פנ"ב [פא.] כתב: "מושכלות ראשונות, כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ושם פ"ס [תי:] כתב: "אין המרור [בזה"ז] מן התורה [פסחים קכ.]... כי אין המרור הוא זמנו בעת החירות... אין זמן החירות זמן השעבוד". ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסד:] כתב: "הנמנע הוא לקבץ שני הפכים בנושא אחד, ודבר זה לא יצויר בחכמה והשגה כלל". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד. והדברים אשר הם הפכים זה לזה, אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה". ובנצח ישראל פט"ו [שסב:] כתב: "אי אפשר שיהיו שני העולמות ליעקב ועשו ביחד, כי אם כן היו שני הפכים בנושא אחד... דבר זה אי אפשר". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד". ובדר"ח פ"ו מ"ה [קיא:] כתב: "איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת סעודה [תענית ה:] משום שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין הם נמצאים יחד בשעת הסעודה. ובנתיב היצר פ"ד [ב, קלג.] כתב: "היצר טוב ויצר הרע הם שני הפכים. ולפיכך כאשר נוטה ליצר הרע, אינו זוכר יצר טוב, כי שני הפכים אי אפשר שיהיו ביחד בנושא אחד. ולכך בשעת יצר הרע אינו זוכר יצר טוב". ובדרוש לשבת התשובה [עט.] כתב: "צוה הקב"ה שיהיה האדם הולך אחר מדות הקב"ה [סוטה יד.], מפני כי הדברים המתדמים יחד יש להם חבור ביחד, ואשר הם הפכים אין להם חבור ודבוק יחד. וכאשר יתדמה אל בוראו, אף שבודאי אי אפשר להתדמות אל בוראו ויוצרו, רק מה שאפשר להתדמות מן המדות הטובות והמשובחות, בזה יהיה לו דביקות וחבור בו יתעלה. ואשר הוא עושה הפכו, הוא מתרחק ממנו בתכלית הריחוק". וכן הוא בנצח ישראל פ"ז [קפב:], ועוד. והחובת הלבבות בשער השמיני פרק ג כתב: "כבר אמר אחד מן החכמים, כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא". והמו"נ [ח"א פע"ה] כתב: "שיצורפו שני ההפכים יחד בעת אחת ונושא אחד, גם זה בטל... שיהא הגוף הזה חם קר ביחד". והמלבי"ם [ישעיה מ, יד] כתב: "כבר הוסכם מן הפילוסופים כי נמצאו מושכלות ראשונות נטע ה' בטבע האדם, אליהם תכלה כל דרישה וחקירה, כמו המושכל שא"א לקבץ שני הפכים בנושא אחד, הוא נטוע בטבע האדם, והוא יסוד לכל מחקר עיוני, קראוהו בעלי ההגיון 'חוק הסתירה', אשר אפשר לבארו, ולא לבררו במופת... וזה הנקרא דעת הטבעי, נטעו ה' בשכל האדם". וראה להלן הערות 319, 556. [↑](#footnote-ref-79)
80. <> יש להבין, וכי היום השני של פסח אינו מורה על החירות, והרי בכל שבעת ימי הפסח אומרים [בתפלת שלש רגלים] "זמן חרותנו". ומאי שנא היום הראשון [שסותר לעמל], משאר ימי החג [שאינו סותר לעמל]. ואולי הואיל והמצה המורה על החירות [כמבואר בגבורות ה' פנ"א בכמה אנפי], חיוב אכילתה הוא רק בליל ראשון של חג, ובשאר ימים הוי רשות [רש"י שמות יב, טו]. לכך היום הראשון מורה יותר על החירות משאר ימי הפסח, אע"פ שכל ימי הפסח נקראים "זמן חרותנו". והטעם הוא שביום הראשון התרחש המאורע של היציאה לחירות, לעומת שאר הימים, שבהם לא התרחש המאורע של היציאה לחירות. ועוד יש לומר, שכמה פעמים השריש שכל דבר בעת התחדשותו הוא מתגלה אז באמיתתו. וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ח [רפא:]: "כי כל דבר המתחדש, כמו הירח שמתחדש אחר שלשים יום, חידוש שלו הוא אמתת עצם הויתו. כמו האדם שנולד, הלידה היא אמתת הוייתו. ולא כך כאשר כבר נמצא והוא מוסיף עליו, כגון האדם שהוא מוסיף בגידול, אין זה אמיתת הויתו", ושם בהערה 75 נלקטו מקבילות רבות ליסוד זה. ובח"א ליבמות סג: [א, קלט.] ביאר את דברי הגמרא [שם] ש"כיון שנשא אדם אשה עוונותיו מתפקקין", וז"ל: "כי האיש בלא אשה הוא אדם חסר... וכאשר אדם נושא אשה, שהיא השלמתו, עוונותיו מתפקקין... כי אין החטאים דביקים כל כך אצל האדם לגמרי, כי האדם החסר דבק בו החטא... אבל כאשר יושלם האדם יוצא מן החסרון ומסלק החטא... ואין להקשות א"כ כל אדם אשר יש לו אשה יהיה בלא חטא. דבר זה אינו רק כאשר נושא אשה, אז עוונותיו מסולקים, כי על ידי השלמה הזאת יוצא מן החטא, כאשר מקבל האדם השלמה, דבר זה מסלק החטא". 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". וראה למעלה בהקדמה הערה 106, אור חדש הקדמה הערה 40, שם פ"א הערה 1328, גבורות ה' הקדמה ראשונה הערה 64, שם פמ"ו הערה 219, באר הגולה באר הששי הערות 466, 472, ועוד. לכך פסגת החירות היא ביום ט"ו ניסן, לעומת שאר ימי הפסח הבאים בעקבותיו. וראה להלן הערה 718. [↑](#footnote-ref-80)
81. <> שלא יהיו רגע אחד ללא עמל, שהרי "אדם לעמל יולד". ואמרו חכמים [סנהדרין לח.] שאדם הראשון נברא בערב שבת "כדי שיכנס למצוה ["שבת" (רש"י שם)] מיד". ובדרשת שבת הגדול [לז:] כתב: "כי מה שנברא האדם באחרונה, בשביל שיהיה עובד השם יתברך, אל תכלית זה נברא. ולפיכך נברא לאחרונה, שלא יהיה אף רגע אחד בלא מצוה, ויכנס לשבת מיד". והביאור הוא כדבריו כאן, שהואיל ו"אדם לעמל יולד", לכך אדה"ר ראוי "שלא יהיה אף רגע אחד בלא מצוה". וכן כתב בפרי צדיק [מאמר קדושת השבת מאמר א]: "'אדם לעמל יולד', ואף באדם הראשון קודם החטא נאמר [בראשית ב, טו] 'ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה', ונאמר [שם פסוק ה] 'ואדם אין לעבוד את האדמה'. ורבותינו ז"ל אמרו [זוה"ק ח"א כז.] 'לעבדה' במצות עשה, 'ולשמרה' במצות לא תעשה". אך קשה, שהרי שבע מצות בני נח הם מצות לא תעשה [כמבואר כאן, וכמו שאמרו (סנהדרין נח:) "וליחשבה גבי ז' מצות, כי קא חשיב שב ואל תעשה, קום עשה לא קא חשיב"], ולכאורה אין עמל בשמירת מצות לא תעשה, שהן בשב ואל תעשה. לכך דבריו כאן [המוסבים על קבלת עול תורה ומצות] לכאורה אינם שייכים לשבע מצות בני נח [כן העיר ידידי הרה"ג רבי יוסי הלברשטט שליט"א]. אמנם בפרי צדיק הנ"ל מוכח שאף לגבי מצות לא תעשה אמרינן "אדם לעמל יולד", ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-81)
82. <> יש להעיר מדבריו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנג.], שכתב: "אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פו:], הכל מודים כי בשבת נתנה התורה לישראל. ולמה נתנה תורה בשבת... כיון שהאדם בריאתו בעצמו שלא יהיה בעל הנחה ובעל השלמה, וכאשר בא השבת, אם לא נתנה התורה, היה האדם בעל הנחה ובעל השלמה, ודבר זה אין ראוי לאדם, כי [איוב ה, ז] 'האדם לעמל יולד'. ולפיכך נתנה תורה בשבת, ועתה מצד התורה אין האדם בעל הנחה ובעל השלמה... בשביל שהאדם לעמל יולד, ואי אפשר שיהיה האדם בלא עמל, ולפיכך העמל שיש לישראל ביום השבת הוא עמל תורה, וזהו מצד השכל". וקשה, מדוע המקרא "אדם לעמל יולד" חל על שבת קודש [לכך התורה ניתנה בשבת], ואינו חל על יום טוב של פסח [לכך הספירה מתחילה רק למחרת השבת]. ויש לומר, שיו"ט של פסח מורה על חירות, וחירות סותרת לעמל. אך שבת מורה על הנחה והשלמה, ואין הנחה והשלמה בתורה, לכך אין שבת סותרת לעמל התורה, אלא כאילו שאין שבת בנוגע לתורה. @**ובגבורות ה' פמ"ו**^ [שצד.] סלל לו דרך אחרת בביאור מדוע הספירה אינה מתחילה בט"ו ניסן, שכתב: "הספירה היא מיום ששה עשר של ניסן, כי בחמשה עשר בניסן הוא חג המצות על שם האביב. ובששה עשר הוא זמן התחלת קציר שעורים, עד קציר חטים, שהוא בחג השבועות. ולפיכך בששה עשר הוא הבאת העומר מן השעורים, ובחג השבועות שתי הלחם מן החטים". לאמר, הספירה של חמשים יום היא מהתחלת זמן הקציר [של שעורים] עד סוף זמן הקציר [של חטים]. לכך בהתחלת הספירה מביאים מנחה מהשעורים, ובסופה מביאים מנחה מהחטים. אך ט"ו ניסן אינו משתייך לזמן הקציר, אלא לזמן האביב, לכך אין מביאים בו מנחת העומר, המורה על תחילת זמן הקציר. וכן כתב בח"א לר"ה טז. [א, קב.]: "תמצא כי ראוי הוא למנות זמן הקציר מן פסח, ממחרת השבת, מן היום טוב. והוא ידוע, כי יום טוב ראשון הוא חודש האביב, ומיד ממחרת מתחיל הזמן לקצור. ובתחלת הזמן של קצירה הבאת [ויקרא כג, י] 'עומר ראשית קצירכם'. אבל מכל מקום השבועות מקרי [שמות כג, טז] 'וחג הקציר', בשביל שהוא סוף הקציר. ואזלינן בתר סוף, כי הקדושה תתעלה ולא תבא רק בתכלית". [↑](#footnote-ref-82)
83. <> כל שבת נקראת "שבת בראשית", וכמו שפירש הרשב"ם [ב"ב קכא.] "'שבת בראשית' קרי לשבת, משום דכל מועדות נמי כתיב בהו [ויקרא טז, לא] 'שבת שבתון', הלכך קרי ליה 'שבת בראשית', שמקודשת ובאה מששת ימי בראשית, דבשבת ראשונה כתיב בו [בראשית ב, א] 'ויכולו', [שם פסוק ג] 'ויקדש אותו'". [↑](#footnote-ref-83)
84. <> לשונו בתפארת ישראל פס"ט [תתרפג.]: "ואם יאמרו [הצדוקים] כי אינם רוצים לשמוע אל פירוש התורה דבר שאין נראה כך לפי פשוטו של מקרא. שאין נראה פשוטו של מקרא 'וספרתם לכם ממחרת השבת' ממחרת יום טוב, כי פשוטו משמע שבת בראשית, כמו [שמות כ, ט] 'ביום השביעי שבת לה' אלקיך'". ובגו"א ויקרא פכ"ג אות ט [קעו:] כתב: "ואם תאמר, ולמה לא כתב 'ממחרת יום טוב', ולמה הוצרך למכתב 'ממחרת השבת'". וראה להלן הערות 588, 633. [↑](#footnote-ref-84)
85. <> ולא ביום השביתה עצמו. [↑](#footnote-ref-85)
86. <> אודות שהשביתה ממלאכה היא חירות, כן אמרו בתיקוני זהר תיקון כא [מח.] "דאיהי אתקריאת שבת, דאיהי אסור במלאכה בגין דאתקריאת חרות". ובספר פרי צדיק לר"ח סיון אות ד כתב: "אף בזמן הזה בשבת, על ידי שמירת שבת, נגאל מכל וכל, ונעשה חירות מיצר הרע וממלאך המות ושעבוד". והחת"ס [דברים טז, ח] כתב: "כי שביתה ממלאכה היא זכר לחירות מעבדות מצרים". והשפת אמת פרשת שמות [שנת תרל"ד] כתב: "וכן בגלותינו עתה שנשאר לנו השבת שבני ישראל מניחין כל עסקיהם בשבת. ולכן שבת נקרא חירות, שאין עליהם עול הגלות". [↑](#footnote-ref-86)
87. <> על שם יציאת מצרים. [↑](#footnote-ref-87)
88. <> בגבורות ה' פמ"ה [שכג:] ביאר כיצד השבת מורה על יצ"מ: "השמירה הוא צווי לאדם שלא יעשה מלאכה ביום השבת... לכך הוצרך לתת טעם למה ישראל מצווים יותר על השבת מכל האומות, לכך אמר 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו'', כי ראוי השבת לישראל בפרט. כי כבר אמרנו כי היציאה מבית עבדים הוא מורה על הפרישה ועל ההבדלה מן דבר הגשמי. כי העבד, כמו שידעת פעמים הרבה מאוד, הוא ענין חמרי, שאין משועבד ומתפעל רק החומר, כמו שנתבאר פעמים הרבה. והפרישן מן החמרי, מה שהיו עבדים, וזה מורה על מעלה נבדלת מן הגשמית. ולפיכך ראוי שישמרו הם השבת, כי הדבר שהוא מתנועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו. שאם היה בעל שלימות, היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה אין בה שלימות גמור. ולפיכך האומות, במה שאינם שלימי צורה במה שראוי שיושלמו, אמרו חכמים עליהם [סנהדרין נח:] גוי ששבת חייב מיתה... כי הם דבר שאין לו השלמה. אבל ישראל במה שהם בעלי שלימות, יש להם שבת, כי השבת מורה על ההשלמה". וכן בתפארת ישראל פמ"ד [תרפא.] כתב: "לפיכך במצות [דברים ה, יב] 'שמור'... נתן טעם למה שאמר 'שמור', שיהיו נזהרים ישראל בשמירתו ושלא יחללו אותו, יותר מכל עכו"ם. ואל דבר זה צריך טעם, שמאחר שהשם יתברך ברא עולם בששה ימים, ונח ביום השביעי, ראוי שיהיו כל הנמצאים שומרים השבת, כי אין זה מגיע לישראל בלבד. ועל זה נתן טעם 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך', כלומר כי השבת מתיחס לישראל דוקא". ושם [תרפב.] מבאר טעם נוסף לשויון בין יצ"מ לשבת; לידת ישראל ביצ"מ היא השלמת תולדות העולם, כפי ששבת היא השלמת בריאת העולם. וכטעם שני זה כתב גם בגבורות ה' פל"ט [לח:-מג:], ומעין כן כתב בביאור משנת "כל ישראל" בהקדמה לדר"ח [צד.]. נמצא שבכל המקומות האלו ביאר שיציאת מצרים היא סבה לשמירת שבת. אך בגו"א דברים פ"ה אות ג [קה:] כתב להיפך; שמירת שבת היא סבה לזכור יצ"מ, וכלשונו: "בדברות האחרונות שכתב 'שמור יום השבת לקדשו', שרצה לומר שלא יעשה מלאכה ביום השבת, אמר הטעם שלכך לא תעשה מלאכה, שתזכור 'כי עבד היית במצרים ויפדך ה'', וזה תזכור כאשר תעשה מלאכה כל ימי השבוע, ואחר כך תשבות ביום השבת, זהו זכר ליציאתם ממצרים, שעשיתם מלאכה ואחר כך פדך". [↑](#footnote-ref-88)
89. <> פירוש - לכך נאמר "ממחרת השבת" [ולא "ממחרת הפסח"], כדי לבאר מדוע הספירה לא התחילה יום קודם [בחמשה עשר בניסן]. ועל כך מבאר המקרא שהואיל ויום זה נקרא "שבת", על שם שזכו לשביתה ומנוחה ביום זה מחמת שיצאו בו לחירות, לכך מן הנמנע שהספירה תחל ביום זה, כי השביתה [המורה על החירות] היא הפך הספירה [המורה על העמל], וכמו שנתבאר. [↑](#footnote-ref-89)
90. <> בגו"א ויקרא פכ"ג אות ט [קעו:] כתב הסבר אחר מדוע נאמר "ממחרת השבת", ולא "ממחרת הפסח", והוא שהשם "שבת" שיש ליום טוב מחייב את הספירה, וכלשונו: "יש לומר דקרא יום טוב 'שבת', שהיום טוב גם כן שבת, דהא יש בו שביתה. וכאן קרא אותו בשם 'שבת' דוקא, לפי שהשבת גורם מנין, שכאשר יש שבת מתחיל למחרת למנות ימי השבוע. ודבר זה ראוי לשבת, מפני כי השבת היא שביתה והפסק, שהרי הוא הפסק מלאכתו ושביתתו. ומפני שהשבת הוא הפסק, גורם התחלת מנין אחריו, שאחר כל הפסק התחלת מנין. ולכך קרא יום טוב ראשון של פסח 'שבת' שהוא שביתה, וגורם מספר למחר [ויקרא כג, טו] 'וספרתם לכם שבע שבתות'. ואילו כתב 'וספרתם לכם ממחרת יום טוב', אין ענין הספירה שייך ליום טוב משום שהוא יום טוב, לפיכך אמר 'ממחרת השבת'. ופירוש זה ברור מאוד, שתולה התחלת הספירה בשבת, כי השבת היא שביתה ותכלית, וראוי לגרום התחלת חשבון. ויום טוב ראשון הוא גם כן שבת, שהרי יש בו שביתה והפסק ממלאכה, לכך נקרא 'שבת', שלשון שביתה מלשון הפסק, וזה ידוע מאוד. וההפסק הוא גורם התחלת מנין, ולפיכך אמר 'וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות'". @**ובתפארת ישראל פס"ט**^ [תתרפג:] כתב על דרך זה, ששם "שבת" של פסח מורה על ההשלמה שהיתה ביצ"מ, ומתוך השלמה זו ניתן לעלות ולטפס להשלמה של תורה, וכלשונו: "כי אלו הסכלים רוצים שהתורה, שהיא דבר השם יתברך, תהיה בלשון הדיוט. כי דבר זה אינו, כי דברי השם יתברך הם בפני עצמם, ודברי אדם בפני עצמן. והם אומרים שאם פירוש 'ממחרת השבת' ממחרת יום טוב, יש לכתוב 'ממחרת יום טוב'. ודבר זה בודאי סכלות שלהם, שאם היו מתבוננים בחכמה לא היו אומרים כך. וזה כי הספירה היא אל עצרת, שהוא חג השבועות, שבו נתנה התורה השכלית לאדם, שהיא נבדלת מן האדם. ואין חבור וקבלה לזאת המעלה העליונה לתורה כי אם על ידי שלמות קודם לו, והוא הכנה לקבל שלימות התורה. ומפני כי יציאת מצרים הוא השלמת ישראל [שנולדו אז], ובשביל כך בא יום טוב ראשון של פסח. והשלמה הזאת היא הכנה לקבל התורה, שהיא השלמת ישראל [במדריגה יותר עליונה]. ולפיכך כתב בתורה 'ממחרת השבת', כי שם שבת בא על השלמה, ששבת והשלים הכל. ולכך כתב 'ממחרת השבת', שפירושו שתספרו מן השלמה של יציאת מצרים עד השלמה האחרת, שהיא השלמת התורה. וכאשר תדע להבין בחכמה תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם כי אם על ידי השלמת כח אחד, והוא מקבל השכל הנבדל... סוף סוף מן מלה הזאת שכתיב 'ממחרת השבת' יש להבין מעלת התורה, ובאיזה צד קבלתה. וכל ענין הכתוב שרמז שהתורה יש לה חבור אל השלמה הזאת שהושלמו ישראל ביציאתם ממצרים. ואי אפשר לפרש יותר לעומקו, וכדי שיבינו הפתאים, המה הצדוקים הכופרים, רמזנו דבר מעט מזה". @**והצד השוה**^ לכל הסבריו הוא שמה שנאמר "ממחרת השבת" אינו ציון זמן גרידא, שא"כ היה ניתן לומר "ממחרת הפסח", או "מיום ששה עשר", אלא ש"ממחרת השבת" מורה שהספירה תלויה באיזו שהיא דרך במה שהיא "ממחרת השבת", ולא "ממחרת הפסח". וכן כתב הרמב"ם [הלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א]: "הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני שהן אומרין שזה שנאמר בתורה [ויקרא כג, טו] 'ממחרת השבת' הוא שבת בראשית. ומפי השמועה למדו שאינה שבת, אלא יום טוב [מנחות סו.] וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'. ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נקרה. אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע". וראה להלן הערה 551. [↑](#footnote-ref-90)
91. <> כוונתו לכל המנחות [כמו שאמרו (מנחות פג:) "כל קרבנות הציבור והיחיד באין מן הארץ ומחוצה לארץ", ופירש רש"י (שם) "כל הקרבנות - היינו מנחות"]. וכן אמרו [סוטה יד.] "כל המנחות באות מן החטין ["דכתיב (שמות כט, ב) 'סולת חטים תעשה אותם'" (רש"י שם)], וזו [מנחת סוטה] באה מן השעורין. מנחת העומר אע"פ שבאה מן השעורין ["במסכת מנחות (סח:) ילפינן לה מקראי" (רש"י שם)], היא היתה באה גרש, וזו באה קמח". והרמב"ם [הלכות מעשה הקרבנות פי"ב ה"ב] כתב "וכל המנחות סולת חיטין, חוץ ממנחת סוטה ועומר התנופה, שהם מן השעורים". וראה להלן הערה 277. [↑](#footnote-ref-91)
92. <> מה שלא מתייחס למנחת סוטה שאף היא באה מן השעורין [במדבר ה, טו, וראה הערה קודמת, ויזכירה מיד בסמוך], כי כאן כוונתו למנחות שיש להן זמן קבוע, ולכך כתב "כי אם בהקרבת העומר הזה &**בששה עשר בניסן**^". וזה מורה שמנחת העומר היא מנחת צבור [רש"י פסחים לו. ד"ה ציבור שאני, ורש"י מנחות נט. ד"ה מנחת נסכים], בעוד שמנחת סוטה היא מנחת יחיד. והמלאכת שלמה [מנחות פ"א מ"א] כתב: "מנחת צבור ג'; אחד מהן, עומר התנופה, והוא הנקרב ביום שני של חג המצות... והמנחה השניה שתי הלחם, והוא שמביאין אותה יום עצרת... אמר רחמנא עליה [ויקרא כג, יז] 'ממושבותיכם תביאו לחם תנופה', וקראה 'מנחה', שנאמר [במדבר כח, כו] 'בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם'. והמנחה השלישית לחם הפנים, שאוכלים אותו הכהנים בכל יום שבת, והם יב חלות [ויקרא כד, ו-ט]... ומנחת היחיד... שיתחייב בה על דבר שרוצה לתקנו... היא מנחה שחייבת בה הסוטה, ונבדלה מהמנחות כולן שהיא קמח שעורים... והיא הנקראת 'מנחת קנאות', וכן קרא אותה הכתוב [במדבר ה, טו]". וראה להלן הערה 277. [↑](#footnote-ref-92)
93. <> יסוד נפוץ בספריו. כגון, בדרשת שבת הגדול [רפד.] כתב: "יש לדעת כי קרבן האדם מתיחס אל מי שמביא הקרבן. וכמו שתמצא בפרשת ויקרא קרבן מיוחד לכהן משיח [ויקרא ד, ג], וכן לנשיא [שם פסוק כב], וכן להדיוט [שם פסוק כז]. ובפרשה הזאת קרבן מיוחד לאהרן ובניו [ויקרא ו, יג]. הרי כל קרבן מיוחד לבעל הקרבן". ובהמשך הדרשה [שמב.] כתב: "הקרבן גם כן כפי אשר ראוי אל האדם". ובהמשך הדרשה [שסב:] כתב: "כי קרבן הנשיאים [במדבר ז, א-פח] שהיו עובדים השם יתברך בקרבנות מיוחדים לנשיאים במה שהם נשיאים. כי כבר ביארנו כי הקרבנות מיוחדים כפי מה שהוא המקריב". וכן בגו"א בראשית פ"ד אות ו [צה:] ביאר כיצד קרבנות הבל וקין תואמים למהותם. ובגו"א שמות פכ"ט אות ב [שנט:] כתב: "דכל שבעת ימי מלואים היה משה המקריב את הקרבן, ולפי מעלתו היו הקרבנות שהקריב משה... ולפיכך היו הקרבנות מתייחסים לו". ובנצח ישראל פ"ה [פח:], הביא את דברי הגמרא [גיטין נה:] שבר קמצא הטיל בבהמה מום שבדוקין שבעין, שהוא מום לישראל, ולא מום לאומות, וכתב: "ודע, כי האומות כולם מתייחסים לגוף, ולפיכך כאשר הקרבן הוא שלם בגופו, די בזה, שזהו שלימותם. אבל ישראל שיש להם מעלה בלתי גופנית, ולפיכך קרבנותיהם גם כן צריכים שיהיו בענין זה, שיהיו שלימים בגופם, וגם בדבר שאינו גוף. ולפיכך לדידהו אין מום בדוקין שבעין, כיון שגופו עדיין שלם. ולדידן הוי מום, שישראל יש להם מעלה הנבדלת מן הגוף, לכך צריכים שיהיו קרבנותיהם שלימים וקיימים אף בדברים שאינם גוף. וכבר נתבאר שיש בעין קצת כח נבדל". וכן בח"א לע"ז ח. [ד, לג:] האריך לבאר כיצד קרבנו של אדה"ר תאם את מעלתו. [↑](#footnote-ref-93)
94. <> "אלא היא עשתה מעשה בהמה - שהפקירה עצמו לתשמיש למי שאינה בן זוגה" [רש"י סוטה טו:]. וכלשון הזה שנקט [בלשון שאלה "מפני מה אמרה תורה שיהא קרבנה מן השעורים"] לא מצאתי, אלא במסכת סוטה [יד.] אמרו "כשם שמעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה". וכן רש"י [במדבר ה, טו] כתב: "שעורים ולא חטים, היא עשתה מעשה בהמה, וקרבנה מאכל בהמה". וכן בדר"ח פ"א מ"ב [קפא:] הביא לשון דומה ללשונו כאן, שכתב: "ובמסכת סוטה, מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה". ושם פ"ה מ"ט [רפד:] כתב: "ורמזו זה חכמים במה שאמרו ז"ל; למה קרבנה של סוטה שעורים, אמרו, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה". והנה בהרבה מאוד מקומות הביא מאמר זה להורות שמעשה זנות הוא מעשה גופני חומרי [כמלוקט בגבורות ה' פס"ו הערה 85]. אך כאן הוא המקום היחידי שמוכיח ממאמר זה את ההתאמה הקיימת בין המקריב וקרבנו. וראה להלן ציון 282. [↑](#footnote-ref-94)
95. <> כמו שיבאר בסמוך שהחמור הוא למשא והשור הוא לעול. ואמרו [ע"ז יד:] "אין מוכרין להם [לגוים] בהמה גסה", ופירש רש"י [שם] "מפני שמיוחדת למלאכה, ועושה בהמתו מלאכה בשבת". [↑](#footnote-ref-95)
96. <> פירוש - הואיל והקרבן תואם למקריב, וישראל למחרת הפסח מתחילים לספור לקראת עמל התורה והמצות, ובזה הם דומים לבהמה שעומדת לסבל ועול עבודה קשה, לכך הקרבן התואם להם באותה העת הוא קרבן העומר הבא משעורים, שהם מאכל בהמה, כפי מדריגת ישראל באותה שעה. ומעין כן כתב הרד"ק [הושע ג, ב]: "שעורים הוא מאכל הבהמות, לפי שרוב העם שיצאו ממצרים עד שקבלו את התורה היו כבהמות, כסוס כפרד אין הבין, עובדים בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה. ומשקבלו את התורה נפקחו עיניהם ושרתה עליהם רוח השכל, והבינו וידעו". וראה להלן ציון 282. @**ובעוד שכאן**^ מבאר שישראל הביאו קרבן שעורים מחמת שהיו דומים לבהמה מחמת העמל והעול שקבלו עליהם, הרי בתפארת ישראל פכ"ה [שפב.] ביאר זאת שלקבלת התורה בעי מקבל חומרי, וכלשונו: "לכך היה הקרבת עומר בט"ז ניסן מן השעורין. שהשעורין הם גופניים, כי הם מאכל בהמה. וקרבן זה ביום ראשון של ספירה, כי הגוף הוא מוכן לקבל מדרגת השכל... כי אי אפשר לתורה רק שיהיה לה מקבל גשמי. ומעלת השכל א"א שלא יהיה בלא מקבל כלל, רק צריך לו מקבל גשמי. ולכך היום הראשון מן חמשים יש כאן הקרבת העומר מן השעורים, שהוא מאכל חמרי, כנגד נושא התורה, שהוא התחלה לתורה". וכן בנתיב התורה פ"י [תלא.] כתב: "ולפיכך אמרו [סנהדרין צו.] 'הזהרו בבני עם הארץ שמהם תצא תורה לישראל', כמו שהוא נמצא באדם שהחומר נושא לשכל האדם, כי לגודל השכל, שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי. וכבר בארנו כי זה הטעם להקריב ביום התחלת הספירה למתן תורה עומר מן השעורים. אשר ידוע כי השעורים מאכל בהמה החמרי. כי אין מתעלה אל מתן תורה רק מתוך מדריגה החמרית שהוא הנושא לה, והרי מן החמרי יוצא השכלי. ולפיכך אמרו 'הזהרו בבני עם הארץ', כי התורה נושא שלה הוא החמרי, שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם עמוקים" [ראה להלן הערות 283, 288, 808]. ולהלן [לאחר ציון 281] כתב הסבר נוסף על כך שהעומר בא משעורים, וכלשונו: "הקרבן הוא מן השעורים, שהם מאכל בהמה, כי מצד שהנשמה בגוף האדם, שהוא כמו בהמה, היא חסירה, ונחשב האדם כמו הבהמה. וזהו בעצמו ההכנה לאדם לקבל התורה בהחלט יותר מהמלאכים, כי היא צריכה אליו מצד החסרון להשלים בו חסרונו על ידה", ושם הערה 286. [↑](#footnote-ref-96)
97. <> רש"י [בראשית מט, יד]: "יששכר חמור גרם - חמור בעל עצמות סובל עול תורה, כחמור חזק שמטעינין אותו משא כבד. רובץ בין המשפתים - כחמור המהלך ביום ובלילה, ואין לו לינה בבית, וכשהוא רוצה לנוח רובץ בין התחומין בתחומי העיירות שהוליך שם פרקמטיא". וראה להלן הערה 1734. [↑](#footnote-ref-97)
98. <> פירוש - התמידיות של לימוד תורה מקבילה לחמור הנושא משא כבד. וראה למעלה הערה 72 מה שהוקשה שם מדבריו כאן. וראה להלן הערות 757, 803. [↑](#footnote-ref-98)
99. <> לשונו בדרשת שבת הגדול [שיא.]: "כי אין דבר יותר בעל כח כמו השור, דכתיב [משלי יד, ד] 'ורב תבואות בכח שור'". ובגבורות ה' פמ"ג [ריא:] כתב: "השור הוא בעל כח ביותר, כאשר ידוע כי כח השור גדול". ובהמשך הפרק שם [רלג:] כתב: "היינו דקאמר מביאין שוורים, שאין דבר יותר בעל כח מן השור, דכתיב 'ורב תבואות בכח שור'". ושם פמ"ז [תקב.] כתב: "כי השור יש לו חוזק ביותר ממה שיש לכל שאר בעל חי. ואם שיש לארי כח וטורף הכל, אין זה מדת החוזק והקיום, כי הקיום היא מדה אחרת לגמרי. ולפיכך השור בעל עבודה רבה, וזה מורה על החוזק, ויש לו קיום, שיכול לעמוד במלאכה קשה". [↑](#footnote-ref-99)
100. <> אודות שחמור הוא כנגד הגוף, ושור הוא כנגד הנפש, כן כתב בח"א למכות כג. [ד, ד.]: "כי לכך היתה הרצועה של עגל שהוא שור, ושני רצועות של חמור... עד שיהיו הרצועות של מלקיות של שור ושל חמור, על שם [ישעיה א, ג] 'ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו' [מכות כג.]. ומפני שהאדם חטאו על ידי גוף ונפש, ואמר הכתוב כי אלו שניהם מכירין קונם. והגוף שהוא דומה לחמור, שהוא חומר בלבד. והשור דומה לנפש שיש לו כח, וכתיב [משלי יד, ד] 'ורב תבואות בכח שור'. והכתוב אומר כי אלו שניהם הם שומעים ומשעבדים עצמם לאדון שלהם, ואלו הגוף והנפש אינם שומעים לאדון שלהם, הוא השם יתברך, לכך ילקה באלו שניהם". ובגבורות ה' פמ"ג [רנא.] כתב: "כנגד הוצאת שיעבוד גופם אומר [שמות ו, ו] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים'. כי הסבל הוא לגוף כאשר נותנים עליו משא, ולפיכך אמר 'מתחת סבלות מצרים'. ודבר זה ידוע כי הגוף הוא נושא המשא, ולפיכך החמור, שהוא בעל חומר, נושא משא גדול". וכן חזר וכתב שם פ"ס [תיט.]. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.] כתב: "הגוף החמרי הוא מתיחס לחמור". וראה להלן הערה 1246. [↑](#footnote-ref-100)
101. <> לשונו בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.]: "תנא דבי אליהו דרש, שישים האדם עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשאוי [ע"ז ה:]. פירוש זה כי האדם ילמד תורה, הן אם יש לו מונע כחות נפשו, ונפש קורא 'שור', וזה שנאמר 'ורב תבואות בכח שור', והנפש בעל כח בודאי, ולפיכך הנפש נקראת שור". וכן בח"א למכות כג. [ד, ד:] כתב: "השור דומה לנפש שיש לו כח, וכתיב [משלי יד, ד] 'ורב תבואות בכח שור'" [הובא בהערה הקודמת]. ומבואר מכך שהנפש היא בעלת כח, ומחמת כן הנפש נקראת "שור", כי הצד השוה בין הנפש לשור הוא היות שניהם בעלי כח. ואודות שהנפש היא בעלת כח, כן כתב בנר מצוה [כו:]: "כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מכל מקום אינו כל כך בממשלה והכח... כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר, כאשר ידוע... כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפז.] כתב: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש... ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסה:] כתב: "יש אדם הפך זה, שגובר בו כח הנפש, שהנפש היא בעלת כח, עד שאף מן השם יתברך אינו ירא, ומורא לא יעלה על ראשו". [↑](#footnote-ref-101)
102. <> לשונו בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.]: "וכן אם יש לו מונע מצד כחות גופו אשר נרמז בחמור, כי ידוע כי כח הגוף הוא כח החמור... שישעבד כחות נפשו וכחות גופו אל השכלי, וזה שאמרו שישים עצמו כשור לעול וכחמור למשאוי. כלל הדבר, שיהיה האדם משועבד לתורה בגופו ובנפשו, והוא הרמז בשור ובחמור, ודבר זה מבואר מאוד למבינים ענין השור והחמור הרמוז בכאן, ואין להאריך". ובח"א לע"ז ה: [ד, לב.] כתב: "ואמר שישים האדם עצמו על דברי תורה כמו שור לעול, וכחמור למשא. פירוש, שבכל גופו ונפשו יעסוק בתורה, שיהיה מטריח שכלו ללמוד, כי התורה קשה להבין, ויטריח נפשו ושכלו מאוד בזה. וכנגד זה אמר שישים עצמו כמו שור, שהשור עוסק בעבודה קשה, מושך בעול. וכנגד זה שהוא נושא משא כבד על הגוף שמחליש כל גופו, כי לפעמים הוא בלא אכילה ושתיה ושאר דבר מפני התורה, ובזה הוא כמו חמור, שהוא נושא משא גדול על גופו, וסובל המשא על גופו". ולהלן [לאחר ציון 1078] התייחס בקצרה לדבריו כאן. @**ויש להעיר**^ מדבריו בנתיב התורה פ"ג [קמב:], שכתב: "כל המקטין עצמו על דברי תורה בעולם הזה, נעשה גדול בעולם הבא. וכל המשים עצמו כעבד על דברי תורה בעולם הזה, נעשה חפשי לעולם הבא [ב"מ פה:]. ורצה לומר, כי צריך האדם שישעבד נפשו וגופו אל התורה בעולם הזה. ובזה שהוא מקטין עצמו בשביל התורה, משעבד נפשו אל התורה. ובמה שהוא עושה עצמו עבד, משעבד גופו אל התורה, דהיינו לטרוח בתורה יומם ולילה... ושני דברים אלו צריכים לו; כי לפעמים צריך האדם לילך ללמוד לפני אדם דבר אחד, והוא יותר גדול מן אותו אדם שהלך אליו ללמוד, ועושה עצמו קטן. ועוד, שצריך לטרוח הרבה". ולפי דבריו כאן הגמרא לא היתה צריך לומר [ב"מ פה:] שהאופן של שעבוד הנפש הוא שמקטין עצמו על דברי תורה [שאין זה מעצם הלימוד], אלא היתה יכולה להשאר עם עצם הלימוד, ותבאר שכאשר מעיין ומעמיק בלימודו בזה משעבד את נפשו לתורה. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-102)
103. <> נראה שכוונתו היא שהמאמר הזה מוסב על הפסוק [ישעיה לב, כ] "אשריכם זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור", שעל כך אמרו "לעולם ישים עצמו כשור לעול וכחמור למשאוי על דברי תורה". נמצא שאע"פ שהפסוק אמר בכלליות "השור והחמור", במאמר פירטו יותר ואמרו "כשור לעול וכחמור למשאוי", ולא אמרו "לעולם ישים עצמו כשור וכחמור על דברי תורה". והוספת התיבות "לעול" ו"למשאוי" מורה שאיירי בשני סוגים של עמילות, הגוף והנפש. [↑](#footnote-ref-103)
104. <> על פי הפסוק [בראשית מא, לב] "ועל השנות החלום אל פרעה פעמים כי נכון הדבר מעם האלקים וממהר האלקים לעשתו". [↑](#footnote-ref-104)
105. <> של יגיעה, וכמו שאמרו [מגילה ו:] "אם יאמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי, אל תאמן. לא יגעתי ומצאתי, אל תאמן. יגעתי ומצאתי, תאמן, הני מילי בדברי תורה". ובארבעים ושמונה דברים שהתורה נקנית בהם [אבות פ"ו מ"ז] יש הרבה שהם ענייני יגיעה [במיעוט דרך ארץ, תענוג, שינה, ועוד]. [↑](#footnote-ref-105)
106. <> אודות שהבהמה עובדת האדמה, כן כתב רש"י [סנהדרין צח.] "שכר בהמה - עבודת האדמה שהיא על ידי בהמה". ובירושלמי [ב"מ פ"ט הי"א] אמרו "כתיב [דברים כד, יד] 'לא תעשוק עני ואביון מאחיך וגו'', 'בארצך' לרבות הבהמה והעבדים". והמשך חכמה [דברים כד, יד] כתב "'בארצך' זו בהמה ועבדים, פירוש שהן בעבודת האדמה". ובילקו"ש [ח"ב משלי רמז תתקמח] אמרו "'ונתתי עשב בשדך לבהמתך ואכלת ושבעת' [דברים יא, טו], כשהבהמה אוכלת ושבעה עובדת את האדמה בכח, שנאמר [משלי יד, ד] 'ורב תבואות בכח שור'". [↑](#footnote-ref-106)
107. <> פירוש - בנוסף לעמל התורה הנצרך לקניית התורה, עמל זה גם נצרך שכך האדם עובד על האדמה של עצמו, ומוציא עצמו אל הפעל. וראה בסמוך הערה 112. [↑](#footnote-ref-107)
108. <> למעלה [מציון 27 ואילך]. [↑](#footnote-ref-108)
109. <> לשון הזוה"ק [ח"א כז.]: "'לעבדה', בפיקודין דעשה. 'ולשמרה', בפיקודין דלא תעשה". [↑](#footnote-ref-109)
110. <> פירוש - תיבת "לעבדה" אינה נדרשת על אדמת הגן עדן [כפי שהרד"ק (בראשית ב, טו) פירש], אלא על עבודת האדם על אדמת עצמו, שהרי מצוות עשה הן עבודת האדם על עצמו. וחזינן מזה שמה שהאדם נקרא על שם האדמה אינו משום שנוצר מן האדמה, וגם אינו רק משום שיש לאדם תכונה הדומה לאדמה [להוציא מהכח אל הפעל], אלא משום שהאדם עצמו הוא פיסת אדמה מהלכת, וכמבואר למעלה הערה 45. וכן תרגם יונתן [בראשית ב, טו] תיבת "לעבדה" "למהוי פלח באוריתא". [↑](#footnote-ref-110)
111. <> כמו שנאמר [איוב יא, יב] "ועיר פרא אדם יולד", וכתב הראב"ע [שם] "פרא הוא האדם כאשר יולד". והמו"נ [ח"א פל"ד] כתב: "קיצור דעות האנשים כולם בתחילותם. וזה כי האדם לא ניתן לו שלמותו האחרון בתחילה, אבל השלמות בו בכח, והוא בתחילתו נעדר הפועל ההוא, 'ועיר פרא אדם יולד'". ובכמה מקומות הביא פסוק זה להורות "כי האדם הוא חסר בעת בריאתו" [לשונו כאן]. כגון, בדר"ח פ"א מ"ב [קסח.] כתב: "לא נמצא בפירוש בכתוב אצל האדם 'טוב', רק ברמז, 'והנה טוב מאוד' [בראשית א, לא]. ואמרו במדרש [ב"ר ט, יב] 'מאד' זה אותיות 'אדם'. וזה נראה, כי האדם חסר 'ועיר פרא אדם יולד', ואחר כך מתעלה האדם אל המדריגה, עד שהוא טוב. ולפיכך צריך האדם לקנות מעלת הטוב". ושם פ"ג מי"ג [רפה:] כתב: "יש לך לדעת כי האדם הזה אינו כמו שאר הנבראים, כי שאר הנבראים אין לאחד קנין יותר ממה שנברא בעת בריאתו. אבל האדם נברא חסר, כי 'עיר פרא אדם יולד', ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם. ושלשה דברים הם אשר האדם קונה; האחד, השכל והחכמה. כי נברא האדם בלא דעת, ויקנה הדעת. ודבר השני, המעשים הטובים והישרים, שהם קנין לאדם, כי לא נולדו אלו המעשים עם האדם, לכך הם נחשבים קנין לאדם. השלישי, עושרו וממונו. אשר האדם ערום מבטן אמו יצא [עפ"י איוב א, כא]; ערום מן השכל, ערום מן המעשים, ערום מן העושר. הרי אלו שלשה דברים שהם קנינים לאדם". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו:] כתב: "לא נברא האדם שיהיה בשכלו בפעל, כי זה 'האדם עיר פרא יולד', 'נמשל כבהמות נדמה', והוא בכח בלבד, עד שאין הנפש מצד השכל נמצא בפעל". וראה למעלה הערה 39. [↑](#footnote-ref-111)
112. <> בעוד שכאן משוה בין עבודת האדמה לעבודת האדם על עצמו, מ"מ חילוק גדול מצינו ביניהם; אמרו חכמים [יבמות סג.] "אין לך אומנות פחותה מן הקרקע", ובח"א שם [א, קלז.] כתב: "כי נאמר [בראשית ד, יב] 'כי תעבוד את האדמה', נקרא עבודת אדמה שהוא עבד, ואין זה סימן ברכה. אבל מי שעושה כלים לא נקרא עבודה, רק שעושה כלים, ומוציא דבר אל הפעל. אבל הקרקע, אף על גב שהוא זורע הקרקע, כיון שהכל עומד בקרקע, והוא יתברך מצמיח הקרקע, ואין זה מעשה אדם, והאדם אינו עושה רק הזריעה, אם כן הוא אינו מוציא דבר לפעל, ולכך אין אומנות פחותה מן הקרקע. אבל כל אומניות, כיון שהאדם מוציא הדבר אל הפעל, דבר זה הוא סימן ברכה, לא כמו עבודת הארץ". הרי כאשר האדם עובד אדמת עצמו, ומוציאה אל הפעל, אין לך יציאה גדולה מזו. אך כאשר האדם עובד אדמה [קרקע], ויוצאת אל הפעל, אין יציאה זו נזקפת למעשה האדם, אלא למעשה הקב"ה. לכך "אין לך אומנות פחותה מן הקרקע". [↑](#footnote-ref-112)
113. <> כמו שכתב רש"י [בראשית ו, ט] "עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים", ובגו"א שם אות טז [קלג.] כתב: "מעשים טובים הם בגופו, ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזה יותר תולדה [מבנים]". וראה למעלה הערה 38, ולהלן הערה 148. [↑](#footnote-ref-113)
114. <> למעלה [לאחר ציון 3], השאלה השניה ששאל שם. וראה להלן הערה 313. [↑](#footnote-ref-114)
115. <> פירוש - מה שנאמר [שמות יט, א] "באו מדבר סיני" אינו בא לציין מקום, אלא לציין שהמקום הראוי לקבלת התורה הוא המדבר, וכמו שמבאר. ואודות שהמדבר הוא המקום הראוי לקבלת התורה, הנה מצינו בספריו חמשה טעמים לכך; (א) התורה היא לא טבעית, והמדבר הוא מקום לא טבעי. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ו [שצד:]: "מה שנתנה התורה במדבר מורה על עצם התורה, כי המצות שבה הם דברים שאינם טבעיים... כי יש שהיו אומרים כי התורה לפי הטבע, ומה שאסרה החלב והדם הוא בטבע. ודבר זה אינו, כי לכך נתנה התורה במדבר, כי המדבר אינם גדלים בו הדברים הטבעיים... ודבר זה עצמו מה שנתנה במדבר לומר כי אין התורה דת טבעי... שהתורה היא אלקית שכלית, ואינה נימוסית, לכך נתנה במדבר, שהמדבר הוא מיוחד לדברים אלקיים השכליים... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא בישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע" [ראה בסמוך הערה 121]. (ב) התורה שייכת לכלם, והמדבר הוא מקום הפקר, שאינו שייך לאומה מיוחדת. וכן 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". 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". (ג) התורה היא דין, והמדבר הוא מקום דין. וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [לז:], וז"ל: "כי המדבר מקום שהוא מיוחס למדת הדין, ולכך אין שם דברים הגשמיים רק דברים האלקיים. שהרי התורה נתנה במדבר... כי הדברים גשמיים אין עומדים במדת הדין, רק מצד החסד והטוב". (ד) המדבר מורה על שהאדם הוא חסר לגמרי בלא התורה, וכמו שיבאר כאן בסמוך. (ה) המדבר מורה על סילוק הגוף וענוה, והם דברים הנצרכים לקבלת תורה, וכפי שיבאר להלן [מציון 314 ואילך]. וראה להלן הערה 582. [↑](#footnote-ref-115)
116. <> כמו שנאמר [במדבר כ, ד-ה] "ולמה הבאתם את קהל ה' אל המדבר הזה למות שם אנחנו ובעירנו, ולמה העליתנו ממצרים להביא אתנו אל המקום הרע הזה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות". ועיין בסמוך [הערה 120] במה שיש להתעורר בזה. וראה להלן הערה 315. [↑](#footnote-ref-116)
117. <> פירוש - האדם בלא תורה נחשב כמו שדה בור. [↑](#footnote-ref-117)
118. <> למעלה [בין ציונים 30-51]. [↑](#footnote-ref-118)
119. <> "כי מה שראוי שימצא בה הרי הוא מתחלה בה, שאם נברא השור לחרוש והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם" [לשונו למעלה לאחר ציון 41]. [↑](#footnote-ref-119)
120. <> "אם אין האדם מוציא צמחיו ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי [אבות פ"ב מ"ה] 'בור', כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה ואינה מוציאה דבר" [לשונו למעלה לאחר ציון 50]. ויש להעיר, שכתב "כי ראויים היו ישראל לקבל התורה במדבר דוקא, כי האדם שנקרא על שם אדמה, כאשר אין לו תורה נחשב כמדבר, שאין בו עשב וצמח האדמה". ותמוה, מדוע מקום קבלת התורה [מדבר] יהיה מקום המורה על אדם "כאשר אין לו תורה", הרי שם קבלו את התורה, ולא מיאנו בה. והיה צריך להיות שמקום קבלת התורה יקרא "אדמה" [היוצאת לפעל], ולא "מדבר" [שאינו יוצא לפעל]. אמנם סתירה זו בנין היא; רק כאשר האדם מכיר ויודע שבלי התורה הוא חסר ובור, אז הוא ראוי ומסוגל לקנות את התורה. וכן כתב בסמוך [לאחר ציון 165]: "כי צריך האדם להכיר חסרונו בעצמו, בהיות כי עיקר החלטת נתינת התורה לו הוא כדי להשלים חסרונו. ואם ידמה בדעתו שהוא שלם ואינו בעל חסרון, אין שייך בו השלמה כלל... שאין האדם כדאי לקנות את התורה זולת שיכיר חסרונו הדבק בו כאשר אין לו התורה. כי מי שאינו מכיר מקומו וחסרונו בהעדרה ממנו, אינו נחשב לחסר בעיני עצמו, ואם כן אין התורה ראויה אליו שתשלימנו". נמצא שמה שהמדבר מורה על אדם ש"כאשר אין לו תורה" שהוא שדה בור, קשור לקבלת התורה כשלהבת בגחלת. וראה להלן הערות 148, 165. [↑](#footnote-ref-120)
121. <> כן שב וכתב להלן [לאחר ציון 313]: "כי האדם הוא חסר, והוא אדמה חסירה כמדבר הזה, ולכך הוא צריך אל השלמה". ויש להעיר, שכאן מבאר שהתורה ניתנה במדבר משום שהמדבר מורה על פחיתות האדם כאשר אין לו תורה. אך להלן בדרשה [לאחר ציון 448] ביאר שהתורה ניתנה במדבר משום שהמדבר מורה על מקום נבדל מהחומרי, וכלשונו: "כל מעלתם [של ישראל] לא קנו כי אם במדבר. ואמר הכתוב [דברים לב, י] 'ימצאהו בארץ מדבר וגו' יסובבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו'. רצה לומר כי מצא ישראל שהם בארץ מדבר, כלומר מסולקים מהדברים הגופניים והגשמיים כמו המדבר, לכן 'יסובבנהו' בענני כבודו, והשרה שכינתו עמהם. וגם 'יבוננהו' בתתו להם הבינה, היא התורה השכלית, שכתוב בה [משלי ח, יד] 'אני בינה לי גבורה'. שמפני היותם במדבר מסולקים מתאוות הגוף, נתן להם אלה הדברים הקדושים הנבדלים מהגשם". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצא.] כתב: "המדבר, מפני שאין בו דבר חמרי, שהרי אין בו מציאות חמרי, ואין דרים בו הנבראים החמריים, רק היא שממה וציה... ובשביל כך נתנה התורה, שהיא השכל הגמור, במדבר, כי המדבר משולל מן הדברים החמריים, בעבור שלא נמצא בו דברים הגשמיים. הנה המקום המיוחד לתורה היא המדבר... שהמדבר הוא מיוחד לדברים אלקיים השכליים... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא בישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע" [ראה למעלה הערה 115, ולהלן הערה 315]. וכיצד המדבר מורה בו זמנית על דברים הנראים הפוכים; מחד גיסא על אדם שאין לו תורה, ומאידך גיסא על המקום המיוחד לתורה. ונראה ליישב, שיש לחלק בין מה שהמדבר מורה מצד עצמו, לבין מה שהוא מורה על בני אדם הנמצאים בו. כי בפסוקנו נאמר [שמות יט, א] "בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני", הרי לא מדובר על המדבר מצד עצמו, אלא על בני ישראל ש"באו מדבר סיני". וכן למעלה [לפני ציון 115] כתב: "הכתוב בא לומר תחלה כי ראויים היו &**ישראל**^ לקבל התורה במדבר דוקא", הרי שמדובר על ישראל הנמצאים במדבר. לכך, כאשר מדובר על הגברא הנמצא במדבר, בזה אמרינן שהמדבר מורה על אדם שאין לו תורה. אך כאשר מדובר על החפצא של המדבר, ולא בהתייחסות לבני אדם הנמצאים בו, בזה אמרינן שהמדבר מורה על דברים נבדלים מהחומר. ומעתה יביא מאמר המורה שהתורה ניתנה לאדם דוקא מפאת חסרונו.

     **% [ג]** [↑](#footnote-ref-121)
122. <> לפנינו בגמרא אמרו "חמודה גנוזה שגנוזה לך", אך בעין יעקב אמרו "חמדה גנוזה שגנוזה לך מששת ימי בראשית". ודרכו להביא כגירסת העין יעקב [ראה דרשת שבת הגדול הערות 30, 147, 692, 773, 1049, 1051, 1835, 2150, גבורות ה' פ"א הערה 9, שם פי"ד הערה 2, שם פמ"ג הערה 2, תפארת ישראל פ"ד הערה 10, שם פ"ע הערה 23, דר"ח פ"ב מ"ח הערה 880, שם פ"ה מ"ו הערה 918, אור חדש פ"א הערה 1, באר הגולה באר השני הערה 15, ועוד]. וכן המשך המאמר הוא קרוב לגירסת העין יעקב. וראה להלן הערות 347, 495, 1311. [↑](#footnote-ref-122)
123. <> "תשע מאות ושבעים וארבעה דורות - באלפים שנה שקדמה תורה לעולם [ב"ר ח, ב] היו עתידין דורות הללו להבראות, שנאמר [תהלים קה, ח] 'דבר צוה לאלף דור'. וראה הקב"ה שאין העולם מתקיים בלא תורה כל כך, והעבירן ולא בראן, ונתנה לעשרים ושש דורות [פסחים קיח.], הרי שחסרו תשע מאות ושבעים וארבעה דורות מאלף" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 154. [↑](#footnote-ref-123)
124. <> "מה אדיר שמך - אדיר הוא הרבה בארץ, ואין ראוי לך ליתן הודך שם, כי אם על השמים" [רש"י שם]. ודבריו מתבארים על פי מה שכתב בתהלים [ח, ב] "מה אדיר שמך - יותר מכדי כח מדת התחתונים, לא היו התחתונים כדאי שתשרה שכינתך ביניהם. אשר תנה הודך על השמים - ראוי שתתנהו על השמים". [↑](#footnote-ref-124)
125. <>"פירש שדי מזיו - נוטריקון של 'פרשז'" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-125)
126. <> "שאתם באים על ידה לידי רציחה" [רש"י שבת פט.]. [↑](#footnote-ref-126)
127. <> "למדו" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-127)
128. <> "באדם - בשכר שחרפוך וקראוך 'אדם' נוצר מאדמה, לשון שפלות" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 249. [↑](#footnote-ref-128)
129. <> "מסר לו סודו - להקטיר מחתות קטורת בשעת מגפה, ולעמוד בין המתים ובין החיים" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-129)
130. <> "ואי לאו דאמר ליה - מלאך המות. מנא ידע - הלא בתורה לא נכתב" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-130)
131. <> מאמר זה הובא גם בתפארת ישראל ר"פ כד [שנ.], ויובא בהרחבה בהערות הבאות. [↑](#footnote-ref-131)
132. <> כלשון רש"י [בראשית כה, כא] "וכן [משלי כז, ו] 'נעתרות נשיקות שונא', דומות למרובות, והנם למשא". ובגו"א שם אות כב [ח.] כתב: "דומות למרובות וכו'. אף על גב דאין נשיקות השונא הרבה, הכי פירושו 'דומות למרובות', והנה הם למשא לאותו שנושק לו, ובזה הם הרבה". ונראה שכוונתו היא שאע"פ שישאל כאן רק שמונה שאלות, וזה פחות מארבע עשרה השאלות ששאל למעלה [בתחילת הדרשה], מ"מ שאלות אלו הן קשות, והן למשא על המעיין. [↑](#footnote-ref-132)
133. <> פירוש - מדוע הקב"ה אמר למשה שיחזיר תשובה למלאכים, ולא החזיר הקב"ה בעצמו תשובה למלאכים. ולהלן [לאחר ציון 163] יישב שאלה זו. [↑](#footnote-ref-133)
134. <> אינו מקשה להיפך; שיאמר בהמשך "אתה מבקשה ליתנה לילוד אשה", כי התואר "בשר ודם" מצוי בכל מקום, לעומת התואר "ילוד אשה". וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-134)
135. <> יש להעיר שמצינו תואר זה שלש פעמים במקרא; (א) איוב יד, א "אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רוגז". (ב) שם טו, יא "מה אנוש כי יזכה וכי יצדק ילוד אשה". (ג) שם כה, ד "ומה יצדק אנוש עם א-ל ומה יזכה ילוד אשה". אך לא נאמר במקרא אפילו פעם אחת התואר "בשר ודם". ויש לומר שמעורר על לשון חכמים, שאמרו בכל מקום "בשר ודם", יותר ממה שאמרו "ילוד אשה". ולהלן [הערה 163] יישב שאלה זו. [↑](#footnote-ref-135)
136. <> הביטוי "חסרון בחוקו" כתב גם בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכה.]: "אם היה זה חסרון בחקו, היו חכמי האמת מרחיקים זה מן השם יתברך לומר כך... חלילה לדבר כזה, כי אין חסרון בחקו". ובדר"ח פ"ה מ"ו [ריא.] כתב: "שאין חסרון בחקו כאשר ידיעתו לא תקיף במה שלא יצא לפועל". ובגבורות ה' פכ"ג הערה 112 הובאו דבריו בכת"י שם, שכתב: "ואל תטעה לומר חס ושלום שהשם יתברך היה צרה לפניו, כי יש בדבר נפלא למבינים, כי הדבר שהוא לזמן מן הזמנים, כגון הדבר שהיה גלוי לפי שעה בזמן השעבוד והצרה בלבד, ואינו ענין כולל שיהיה כך תמיד... והוא [הקב"ה] אינו תולה בזמן, ולפיכך אין זה חסרון בחקו, כי הוא יתברך בלי זמן, ודבר שהוא בזמן אינו נמשך אחר אמיתתו יתברך ויתעלה, ורק שהוא נמשך אל דבר יוצא מאמתתו". והמו"נ ח"א פכ"ו כתב: "התנועה אינה חסרון בחקו". ושם ח"א פנ"ט כתב: "אילו יתואר בהם אחד מבני אדם היה חסרון בחקו". ובעקרים מאמר ראשון פט"ו כתב: "אמנם ייוחסו אליו יתברך בצד שלא יקרה מזה חסרון בחוקו". ושם מאמר שני פכ"ה כתב: "כי זה היה חסרון בחקו, והוא יתברך מסולק מן החסרונות". ובעבודת הקודש ח"ב פ"כ כתב: "ואיך יצוייר שהקיים יברא דבר נפסד בלתי מתקיים, וזה חסרון גדול בחקו". וראה להלן ציון 751. [↑](#footnote-ref-136)
137. <> ואם תאמר, מדוע גרע "אחוז בכסא" משאר אופני הצלה. ויש לומר, ד"אחוז בכסא" משמע שהסכנה גדולה, והאופן היחידי להנצל ממנה הוא על ידי שמשה יברח מהסכנה, וימלט לעיר מקלט של כסא הכבוד. ומדוע הקב"ה לא היה יכול לבטל את הסכנה ישירות. ולהלן [הערה 200] יישב שאלה זו. [↑](#footnote-ref-137)
138. <> אומר - מאמר. [↑](#footnote-ref-138)
139. <> פירוש - מהתורה מוכח שהיא מיועדת לבני אדם [שהיה להם שעבוד מצרים, בעלי מלאכה ומשא ומתן, נולדים מאב ואם, בעלי קנאה ויצה"ר], ואין זה שייך למלאכים, שאין להם דברים אלו. והפסוק "איש על דגלו באותות" מורה שלכל אחד יש את דגלו ואות משלו, ויש הבדלים ביניהם. וכן פירש רש"י שם [במדבר ב, ב] "באותות - כל דגל יהיה לו אות מפה צבועה תלויה בו, צבעו של זה לא כצבעו של זה, צבע כל אחד כגוון אבנו הקבועה בחשן, ומתוך כך יכיר כל אחד את דגלו". אם כן מדוע המלאכים טענו "תנה הודך על השמים", ולא ידעו מעצמם את תשובת משה. ולהלן [הערה 163] יישב שאלה זו. [↑](#footnote-ref-139)
140. <> בדפוס ראשון כתוב "מהוה מכוון", וברי שהכוונה היא "מהו המכוון", כאשר האות ה"א הצמודה לתיבת "מהו" צריכה להצמד לתיבת "מכוון". וכן להלן [לאחר ציון 354] כתב: "מהו המכוון מהשנוי וכו'". [↑](#footnote-ref-140)
141. <> פירוש - מדוע היה צורך בשני דברים [שה' פרש על משה שכינתו ועננו], ולא היה מספיק באחד מהם. ולהלן [לאחר ציון 207] יישב שאלה זו. וכן להלן [לאחר ציון 424] הקשה: "יספיק אם כן שתנתן באחד מהם, ואין צורך בשלשתן". [↑](#footnote-ref-141)
142. <> מה שלא מעיר שאלה זו על הפעם הראשונה שאמרו [תהלים ח, ב] "מה אדיר שמך בכל הארץ", כי לאחר מלים אלו הוסיפו [שם] "אשר תנה הודך על השמים", וא"כ הנאמר ברישא "מה אדיר שמך בכל הארץ" הוא נאמר בתמיה, כי באו לשלול השראת שכינה מהארץ [כמבואר למעלה הערה 124]. אך בפעם השניה [תהלים ח, י] רק אמרו "מה אדיר שמך בכל הארץ", ללא התוספת "אשר תנה הודך על השמים", אם כן קבלו את דברי משה שהשכינה ראויה להיות בארץ משום ש"מה אדיר שמך בכל הארץ" נאמר בניחותא, לכך כאן קשה "וכי מה אדיר יש בתחתונים עד שאמרו 'מה אדיר שמך בכל הארץ'". ולהלן [הערה 275] יישב שאלה זו. [↑](#footnote-ref-142)
143. <> פירוש - משה הוכיח את טענתו [שהתורה מיועדת לבני אדם] מכל אחד ואחד מחמשת הדברות הראשונות, ולא הזכירם בחדא מחתא, וכמובא למעלה. [↑](#footnote-ref-143)
144. <> פירוש - משה הוכיח את טענתו [שהתורה מיועדת לבני אדם] לא מכל חמשת הדברות האחרונות, אלא רק משלשה מהם ["לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב"]. [↑](#footnote-ref-144)
145. <> שאמרו בגמרא [שבת פט.] "שוב מה כתיב בה, 'לא תרצח לא תנאף לא תגנוב', קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם". הרי כל שלשת הדברות נזכרו בחדא מחתא. ולהלן [לאחר ציון 214] יישב שאלה זו. [↑](#footnote-ref-145)
146. <> אע"פ שלא נתבאר בגמרא שהמלאכים בתחילה שנאו את משה, אך מ"מ ממה שכינהו "ילוד אשה" מוכח שזלזלו בו. ומקשה מדוע לבסוף זלזול זה נהפך לאהבה, הרי היה די שלא יזלזלו בו יותר. ולהלן [הערה 255] יישב שאלה זו. [↑](#footnote-ref-146)
147. <> פירוש - האדם ללא תורה נחשב כמדבר החסר, וכמו שביאר עד כה. [↑](#footnote-ref-147)
148. <> לשונו למעלה [לאחר ציון 110]: "כי האדם הוא חסר בעת בריאתו, וצריך שיהיה נעבד ויוצא לפעל על ידי עבודה, כאדמה הזאת שצריכה עבודה לצאת על ידה אל הפעל. כמו כן האדם יוצא לפעל על ידי תורה ומצות". ולמעלה [לאחר ציון 119] כתב: "האדם נקרא 'אדם', מפני שהוא כמו אדמה, שהיא בכח בלבד. ולכן כל זמן שלא קבל התורה הרי הוא כמו מדבר, שהוא מקום בור בלא פרי, כי חסר התורה והמצוה יקרא 'בור'. ובשביל חסרון האדם שהוא כמו מדבר, נתנה לו התורה להשלימו, ואז האדמה הזאת מוציאה אילנות וצמחים שלה". וראה להלן הערה 165. ומה שכתב "ניתנה לו תורה &**מן השמים**^ להשלימו" יבואר בהערה הבאה. [↑](#footnote-ref-148)
149. <> לשונו להלן [לאחר ציון 266]: "המדרש הזה בא לבאר כי לכך נתנה תורה לישראל, מפני שהנשמה היא מן השמים ועומדת בגוף, לכך היא חסרה בערך מעלתה שהיא מן השמים, ומפני זה צריכה השלמה בתורה ומצות... כי נפש החיוני היא מן העליונים, ויש לה חסרון במה שבאה אל התחתונים להורידה ממעלתה, הרי היא חסירה כשעומדת בתחתונים... זהו חסרון... מצד שעומדת בתחתונים, והיא מן העליונים". פירוש, חסרון הנשמה הוא מחמת שהיא מן השמים ועומדת בגוף, לכך חסרון זה יושלם רק על ידי דבר שאף הוא בא מן השמים, ולא תושלם בדברים חומריים [כמו שיביא להלן (לאחר ציון 264) את המדרש שבת מלך הנשאת לעירוני, אין בידו להאכילה כפי מדרגיתה]. ובתפארת ישראל ס"פ ג [סו.] כתב: "דבר זה מחייב תורה מן השמים למי שיודע ענין הנפש ומדריגתה, שהיא מן השמים... ולכך השלמתה על ידי התורה ומצות... כי נתן לה המעלה היותר על כל, היא התורה, להשלים חסרונה, בעבור שהנפש משתוקקת תמיד אל ההשלמה, מפני שעומדת בתחתונים, והיא מן השמים" [ראה להלן הערה 268]. ושם פס"ג [תתקעו:] כתב: "אמר כשעלה משה רבינו ע"ה לרקיע, רצה לומר כאשר היה מתעלה אל מדריגת העליונים לקבל התורה. כי לקבל התורה אי אפשר רק שהוא מתעלה מן הגשמי אל מדריגת העליונים". @**ומה שכתב**^ "כי אין ראוי לבריאה כזאת, &**מן השמים**^, שתהיה חסירה", אין כוונתו שבריאה שאינה מן השמים יכולה להיות חסירה, דזה אינו, וכמו שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רלט:]: "כי כל הדברים אשר בראם השם יתברך הכל הוא בשלמות, ולא נמצא דבר חסר בעולם. ודבר זה מעיד עליו החוש כאשר אנו חוקרין על כל נמצאים, שהם שלמים לפי מה שהם". "ואיך יהיה מעשה אלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)]. ו"לא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג (קמו.)]. ו"כל הנבראים נבראו שיהיו בשלימות, ולא יהיו חסרים" [לשונו בדר"ח פ"ב מ"ח (תרמט.)]. "כי מצד אשר הוא יתברך עלה אל הנבראים, הם שלמים" [לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו (קעט.)]. "וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה, שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות... והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים" [דרשת שבת הגדול (י.)]. ו"הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין מ: (ב, קמג:)]. אלא כוונתו [במה שכתב "כי אין ראוי לבריאה כזאת, מן השמים, שתהיה חסירה"] שהואיל וחסרון הנשמה בא לה מחמת שהיא מן השמים [ונמצאת מחוץ למקומה בתחתונים], לכך שלימותה תהיה בדבר שאף הוא מן השמים [תורה]. [↑](#footnote-ref-149)
150. <> אודות שיש יחס בין הסבה למסובב, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, אמרו במשנה [אבות פ"ב מ"ח] שרבי יוחנן שבח את רבי יהושע בן חנניא ש"אשרי יולדתו". ובדר"ח [תרצב:] כתב: "רצה לומר כי יש לו מעלה זאת, כי יש לו זכות החומר. ולפיכך אמר 'אשרי יולדתו', כי מורה זה על חומר טוב שבא ממנו. כי אם לא היה לאשה שיצא ממנה חומר טוב, לא היה יוצא ממנה אדם כמו זה שיש לו זכות החומר וטוב החומר". ושם פ"ד מי"ז [שסג.] כתב: "נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא". ובגו"א בראשית פי"ח אות מח [שיב:] כתב: "לא ימשך דבר מדבר, אלא דומה מן הדומה יבוא לעולם, ולא יוליד אדם רק שהוא אדם". ובגבורות ה' פנ"ב [עד.] כתב: "כי הפועלים תמצא אותם מיוחדים, שלא יצא דבר מכל דבר. כמו שתראה במציאות העולם, כי האדם יוליד אדם, והשור שור, וכל הפועלים מיוחדים". ושם פס"ד [סח:] כתב: "בכל ההלל לא זכר בית הלוי. והטעם מפני כי כל ההלל על החסד והטוב שהקב"ה עושה עם ישראל, ומפני שהלוים דבקים במדת הדין, ולא יבא מזאת המדה החסד והטוב, לכך בכל ההלל לא נזכר כלל 'בית הלוי'". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו". ובהקדמה לנצח ישראל [ב:] כתב: "כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו. ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך". ושם ר"פ ב [כ.] כתב: "כשאנו חוקרין ומעיינים בחפוש הנבראים כלם, תמצא סדר אחד, לא יצאו מסדרם, ולא ישנו את חוקם, שהדומה מוליד את הדומה; כי לא יצא חמור מסוס, וסוס מחמור, ואדם מבהמה, ובהמה מאדם. וכל הצמחים כלם, מזרע חטים לא יצא שעורה". ושם ר"פ יב [שי.] כתב: "כי לא יבוא דבר מדבר רק אם יש לו צירוף אליו". ושם ר"פ כא [תמד.] כתב: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי". וכן כתב בנתיב הענוה פ"ו [ב, יג.]. ואמרו חכמים [ברכות יט:] "גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה". וראה באור חדש פ"ו הערה 62. [↑](#footnote-ref-150)
151. <> יסוד נפוץ בספריו. כגון, בגו"א בראשית פ"ח אות יח [קסו:] כתב: "נח שלח [היונה ממין] הזכר [רש"י בראשית ח, יא], לפי שהזכר מביא פרנסה לנקבה. ואמר, אם ישלח נקבה, הנה אם תמצא דבר מה מן המאכל, לא תביא אל הזכר לאכול... דדרכה לאכול... שדרך הזכר להביא לנקבה. לפיכך [נח] שלח את הזכר, ולא הנקבה". ובתפארת ישראל ס"פ נא [תתט.] כתב: "האשה היא המקבל". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קסח:] כתב: "אמר [אבות שם] 'לא הפילה אשה מריח בשר הקדשים', כי האשה... מקבלת מאחר, ועם כל זה היה לה כח ולא הפילה". ובנתיב האמונה פ"א [א, רז.] כתב: "השמים והארץ הם כמו זכר ונקבה, שהזכר משפיע והנקבה מקבלת. וכך השמים משפיעים, והארץ מקבלת". ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רא.] כתב: "כתיב [ירמיה ג, ג] 'ומצח אשה זונה היה לך'... הדבר הזה כאשר רוצה לומר שאינו מקבל התפעלות מאחר, רק הוא עומד בקושי ערפו שלו, יאמר 'עזות מצח', שהמצח הוא קשה, אינו מקבל התפעלות, וכדכתיב [ישעיה מח, ד] 'ומצחך נחושה'. וזהו 'ומצח אשה זונה', כלומר כי האשה ראויה שתהיה מקבל התפעלות, כמו שראוי לאשה, אבל היה לך מצח אשה זונה, שאינה מקבלת התפעלות". ובאור חדש פ"ב [תקכג:] כתב: "האשה דומה לירח, לא לשמש, כי האשה היא מקבלת מן הזכר, כמו שמקבל הירח האור מן השמש". ובדרשת שבת הגדול [קלג:] כתב: "כי האשה היא המקבלת, משתוקקת אל המשפיע". ובח"א ליבמות סב: [א, קלד.] כתב: "כאשר אין לו אשה, והוא חסר, אין לו... חומה, כי האשה היא מקבלת הזכר, וכל מקבל הוא כמו חומה כאשר מקבל הדבר שהוא בתוכו". ובח"א לקידושין ע. [ב, קמח.] כתב: "נשא אשה שלו לשם ממון אין כאן ברכה שראויה להיות... כי נשא אשה לקבל הזכר ברכה ממנה, הפך הסדר אשר ראוי, כי האשה מקבלת מן האיש". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "דע כי האשה נקראת 'בית'... אמרו ז"ל בכל מקום [שבת קיח:] לא קראתי לאשתי רק ביתי. וזה כי האיש נמשל ונדמה צורה, והאשה חומר. וידוע כי החומר מקבל אל הצורה, וכל מקבל הוא בית לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו". וראה הערה הבאה, ולהלן הערות 801, 958. [↑](#footnote-ref-151)
152. <> כי החומרי מקבל, לעומת הנבדל מהחומרי, שמשפיע ואינו מקבל. וכן כתב בהרבה מקומות. כגון, בגבורות ה' פ"כ [רלח:] כתב: "כי הנבדל נותן, והגשם הוא מקבל". ושם פס"ח [שלד:] כתב: "הקבלה שייך בתחתונים דוקא, כי הם מקבלים". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנט:] כתב: "זהו מדרגת האדם ומעלתו יותר מן העליונים, שאין לו בעצמו המדרגה העליונה, אבל הוא מיוחד לקבל... ואילו העליונים כולם יש להם מדרגה עליונה בעצמם, אבל אינם מקבלים". ושם פכ"ח [תכא.] כתב: "ולנשים תחלה, מפני שהם ראשון לקבל יותר מן האנשים. כי הקרוב אל החומר הוא מקבל, כאשר ידוע כי החומר מוכן לקבלה, וכמו שבארנו כמה פעמים. והנשים הם חומריים ביותר, ולכך הם מוכנים אל הקבלה" [ראה להלן הערות 790, 801, 812]. ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי האדם אשר הוא בתחתונים בפרט, השלמתו על ידי קבלה... שהתחתונים צריכים לקבל". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.] כתב: "השפעת המזונות לאחר, דבר זה הוא נחשב מדה שכלית... שהנבדל מן החומר משפיע, והחומר הוא מקבל... כי הגשמי אינו משפיע, רק השכלי הוא משפיע". ובח"א לגיטין סח. [ב, קכה:] האריך בזה טובא לבאר את ההבדל בין התחתונים [המקבלים] לעליונים, וכתב: "הכרעת חכמי האמת הוא כך; שכל התחתונים כמו האדם, וכל אשר מתיחס אליהם, מקבלים קיום, והוא הפרנסה. וכל העליונים אינם מקבלים קיום תמיד אחר שנבראו מן השם יתברך". ובח"א לב"ב עד: [ג, קז:] כתב: "עמדו חכמים על ענין האדם ומהותו, אשר הוא בעל קבלה בעצמו, וכאשר מקבל הוא יושלם, ואין שלימותו בעצמו כמו המלאכים, שאין בהם קבלה... ומי שיודע ענין האדם, יודע שדבר זה נמשך אחר צורת האדם, ומה שנקרא 'אדם', כי אין אדם רק מלשון אדמה [ב"ר יז, ד], והאדמה היא מקבלת בודאי". ובח"א לב"מ נט. [הוצאת כשר, כרך א, סוף עמוד קכד] ביאר שלכך העשירות תלויה באשה, וכלשונו: "הטעם שהעושר תלוי באשה, כי העושר הוא ברכה, וכל ברכה צריך שיהיה כאן מקבל, והאשה היא המקבל... שהאשה היא חומרית מקבלת, והאיש הוא צורה משפיע. רק שהאשה מוכנת לקבלה על ידי האיש, באשר האשה כלי מוכן לקבל, כי היא ביתו של אדם". וראה להלן הערה 958. @**ומצינו בספריו**^ שני הסברים מדוע החומרי מקבל; (א) עצם הקבלה הוא הרכבת הנותן עם המקבל, כי מעתה המקבל אינו עומד יותר לעצמו, אלא הוא מורכב ומתאחד עם הנותן, וההרכבה שייכת רק אצל החומרי. (ב) כל קבלה מורה על חסרון המקבל, וחסרון שייך רק אצל החומרי. @**כהסבר הראשון**^ כתב בנצח ישראל פכ"ט [תקעט:], וז"ל: "וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה. והאדם אי אפשר שלא יהיה בעל משא ומתן, לכך אי אפשר שלא יהיה מקבל זה מזה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפז:] כתב: "עולם ההרכבה, שהם מקבלים זה מזה... ודבר זה הפך עולם השכל, שאין שייך בו קבלה זה מזה, רק כל אחד עומד בעצמו". ושם במשנה ט [תשכא.] כתב: "מי שמקבל מזולתו אינו פשוט... שאם היה פשוט היה מסולק מן הקבלה מזולתו... כי מי שיש בו מדת הפשיטות, עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו... והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו... כי כאשר גוזל מאחרים, הנה אינו ראוי להיות קרוב אל השם יתברך, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומי שהוא גוזל מאחרים הרי הוא מקבל מזולתו שאינו ראוי לו, ואין זה פשוט, כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו. והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו". ובנתיב התורה פ"ד [רא.] כתב: "כי תלמיד חכם יש לו השכל, אשר הוא פשוט לגמרי, והפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו. כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל... שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט". ובנתיב יראת השם ר"פ ב [ב, כד.] כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים. אף כי הם מקבלים מן השם יתברך, לא נחשב דבר זה להם הרכבה, שיהיה האחד מורכב מעצמו ומזולתו. ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל... ואין במורכבים אחד עומד בעצמו, שאם היה עומד בעצמו ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים". @**כהסבר השני**^ כתב בגבורות ה' פמ"ד [שיג.]: "כי מה שאכל אדם מן עץ הדעת [בראשית ג, ו], מורה זה שהיה חסר, ולכך לקח מעץ הדעת. וזהו ענין חמרי, שהרי החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל, כי כל אשר הוא מקבל הוא חסר מה שהוא מקבל". ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "כי הקבלה הוא מצד החסרון, שכל מקבל הוא חסר". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלג.] כתב: "וכל חסר מקבל". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכד.] כתב: "דבר זה מבואר כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר. והפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר". וכן הוא בח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.]. ואמרו חכמים [ברכות כט:] "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה", הרי שהגוף הוא תמיד חסר. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-152)
153. <> לשונו בתפארת ישראל פכ"ד [שנא:]: "ומפני כי משה היה ילוד אשה, ואין לילוד אשה שתוף עם העליונים ומדרגתם, שאין שייך בהם ילוד אשה, רצה לומר בעל חומר, שזה נקרא 'ילוד אשה', והמה נבדלים, ולכך אמרו 'מה לילוד אשה בינינו'". ומה שכאן ביאר ש"ילוד אשה" הוא "מקבל", ואילו בתפארת ישראל ביאר שהוא "בעל חומר", אין זה אלא שני צדדים של מטבע אחת, כי כבר נתבאר בהערה הקודמת שהחומרי מקבל, לעומת הנבדל שאינו מקבל. וראה להלן הערה 466 אודות ש"ילוד אשה" מורה על החומרי. [↑](#footnote-ref-153)
154. <> כמו שאמרו חכמים במאמר זה [שבת פח:] על התורה שהיא "חמדה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם", וראה למעלה הערה 123. ועוד אמרו [פסחים נד.] "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן; תורה, ותשובה, וגן עדן, וגיהנם, וכסא הכבוד, ובית המקדש, ושמו של משיח". ובמדרש [ב"ר ח, ב] אמרו "שני אלפים שנה קדמה התורה לברייתו של עולם". ורש"י [דברים ב, כו] כתב: "מן התורה שקדמה לעולם". ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] כתב: "כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים" [ראה להלן הערה 755]. ואודות שקדימה לבריאה מורה על מעלה עליונה יותר מן הבריאה, כן כתב להלן [לאחר ציון 754]: "ראוי להתחיל בה התורה, שנבראת קודם שנברא עולם הרבוי, וזה יורה על מעלת התורה ומדריגתה". ובגבורות ה' פ"ע [תיז:] כתב: "אי אפשר שלא ימצא הפשוט קודם לו [למורכב]... שכיון שהעולם הגשמי הוא מורכב, וכל מורכב אחרון צריך שימצא קודם לו הפשוט שאין לו הרכבה זאת, שכל מורכב ימצא לפניו פשוט... כי התורה נבראת קודם שנברא העולם. והיינו כי כנגד האמצעי שיש בעולם הגשמי המורכב, קודֵם האמצעי הפשוט לגמרי, והוא התורה... כי האמצעי מתיחס לדבר הבלתי גשמי יותר, בעבור שהוא אמצעי ואינו נוטה לשום צד. ואין לך דבר בלתי גשמי רק התורה, שהיא שכלית... ומעתה התבאר לך מה שאמרו כי התורה נבראת קודם שנברא העולם; שמאחר שהפשוט קודם למורכב, היה גזירת הפשוט קודם למורכב, והאמצעי הפשוט, הנבדל מן הגשם, היא התורה, כמו שהתבאר". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנב:] כתב: "כל הדברים הטבעיים נבראו בששת ימי בראשית. והתורה שהיא שכל גמור, ומעלתה ומדרגתה על הטבע, ולפיכך היא מסודרת מן השם יתברך בסדר קודם העולם הטבעי... התורה היא שכל גמור, רחוקה היא מן הטבע עד שהיא בסדר קודם העולם". ושם פכ"ו [תג.] כתב: "מה שהיתה התורה קדומה לעולם, יורה זה על שהתורה אלקית, שהרי היא קודם העולם הטבעי הגשמי". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל". @**ובכלליות כתב**^ בגבורות ה' פכ"ב [ערה:]: "כל שהוא עליון במעלה הוא קודם לאשר הוא אינו כל כך במעלה". הרי אף קדימה בתוך הבריאה גופא מורה על עליונות המקדים. וכן אמרו חכמים [סנהדרין לח.] "אדם נברא בערב שבת, ומפני מה... שאם תזוח דעתו עליו, אומר לו 'יתוש קדמך' במעשה בראשית". ועוד אמרו [שמו"ר כא, ו] "כיון שהלך [משה] לקרוע את הים, לא קבל עליו להקרע. אמר לו הים, מפניך אני נקרע, אני גדול ממך, שאני נבראתי בשלישי, ואת נבראת בששי". וכן אמרו חכמים [קידושין מ:] "וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאלה זו בפניהם; תלמוד גדול, או מעשה גדול... תניא, רבי יוסי אומר, גדול תלמוד שקדם לחלה ארבעים שנה ["כשיצאו ממצרים נתנה להם תורה בחדש השלישי, ובחלה לא נתחייבו עד שנכנסו לארץ (רש"י שם)], לתרומות ולמעשרות חמשים וארבע ["ובתרומות ומעשרות לאחר כיבוש וחילוק... והן י"ד שנים, הרי נ"ד" (רש"י שם)]". ובנתיב התורה פ"א [פב.] כתב: "רבי יוסי הביא ראיה שהתלמוד גדול, מצד הקדימה, שהרי תלמוד תורה קודם לכל המצות. וכיון שהתורה נתנה בזמן קודם שאר מצות, מורה זה כי התורה עליונה. והוא על דרך שאמר הכתוב [במדבר יג, כב] 'וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים', שכאשר יש לאחר מעלה על האחד, אמר הכתוב שהוא קודם בזמן לפני השני, ובארנו זה במקום אחר. וכמו שאמרו [ב"ר ח, ב] אלפיים שנה התורה נבראת קודם שנברא העולם. ומורה קדימה זאת מעלת התורה על המצוה" [ראה להלן הערה 756]. @**ויש להעיר**^ על דבריו כאן [שהקדימה מורה על מעלת המקדים], כי הרבה פעמים ביאר שבעל המעלה מתאחר להתגלות בעולם הגשמי. כגון, ישראל יצאו לעולם רק לאחר שבעים אומות מחמת מעלתם וצורתם, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קצה.]: "כי כל הדברים, הצורה באה באחרונה, והחומר קודם. כי הצורה הוא המשלים, ראוי שיהיה באחרונה. ולפיכך נברא האדם באחרונה לכל מעשה בראשית... כי יש על האדם משפט הצורה, שהיא באה באחרונה. וכן תמצא בישראל, שכל האומות נבראו קודם, כי שבעים אומות היו בדור הפלגה... כי יש על ישראל משפט הצורה, שהיא יוצאת באחרונה". וכן חזר וכתב שם ר"פ יז [רנט.]. וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רנג.]. ואילו כאן מבאר שהמעלה הגדולה קודמת בזמן למעלות נמוכות הימנה [כמו שמצינו גם שהתורה קדמה למצות חלה, תרומות ומעשרות, וכיו"ב]. וכיצד מבאר כאן שקדימה בזמן מורה על מעלה רוחנית גדולה יותר, בעוד שבשאר ספריו ביאר שדוקא איחור בזמן מורה על מעלה רוחנית גדולה יותר. ונראה לבאר, שהקדימה המורה על מעלה רוחנית יותר היא כאשר הקדמה זו מורה שכל ההמשך הוא תולדה מהדבר הקדום, באופן שהדבר הקדום הוא אב, וממנו ומחמתו בא ההמשך. אך אדם וישראל נבראו לאחרונה מחמת שהם הצורה לשאר הנבראים, ולעולם הצורה באה לאחר החומר. ובגבורות ה' פנ"ו [רנא:] כתב: "החומר אינו רק התחלה, כי הצורה היא שלימות הנמצא... כי החומר נקרא התחלה, והצורה נקרא תכלית ושלימות" [ראה להלן הערות 741, 964]. אמור מעתה; האב בא לפני תולדתו [לכך התורה קדמה לעולם], אך הצורה באה לאחר החומר [לכך אדם וישראל נבראו לאחרונה]. [↑](#footnote-ref-154)
155. <> בעוד שכאן מבאר שמעלת התורה מחייבת שאף העליונים יקבלוה, הרי בתפארת ישראל פכ"ד [שנא.] ביאר שמעלת התורה מעניקה למשה מעלה שיוכל להכנס בין העליונים, וכלשונו: "היה משה מתעלה אל העליונים, עד שהיה ראוי לקבל התורה, שהיא מתיחסת אל העליונים... והשיב להם 'לקבל תורה [בא]', וראוי מצד קבלת התורה שיהיה [משה] נכנס במדרגת העליונים". [↑](#footnote-ref-155)
156. <> לשונו בגו"א בראשית פ"א אות לג [כא.]: "דבר זה מבואר מאוד בדברים עמוקים איך הארץ שהיא יסוד התחתון, מקבלת מן אשר במעלה עליונה ממנה" [ראה להלן הערה 949]. אך כאן כתב נקודה אחרת; לא שהתחתון מקבל מהעליון, אלא שהתחתון מקבל &**דבר**^ שהוא עליון ממנו. לאמר, לא מדובר במי מקבל התחתון, אלא במה מקבל התחתון, שהדבר המתקבל הוא עליון ממדריגת המקבל. ונראה ביאורו, שהתחתון והפחות מקבלים דבר שישלימם, וכמו שכתב בח"א לב"ב עד: [ג, קה.]: "כל מקבל יושלם על ידי מה שמקבל... האדם הוא בענין הזה אשר יקבל הדבר והוא השלמתו, שאינו עצמו. ולפיכך באדם שייך שיקבל דבר, ובאותו דבר שיקבל יש בו השלמה, וזהו ענין אכילה, שכל האכילה על ידי האכילה מקבל השלמתו, עד שאינו חסר" [ראה להלן הערה 258]. וההשלמה היא במדריגה עליונה יותר מהנשלם. והשם משמואל [פרשת אמור שנת תרע"ה] כתב: "בליקוטי התורה מהרב ז"ל, שיש בהמאכל ענין יותר גבוה מהאדם, שהרי הוא מחיה את האדם, ובהכרח שהוא גבוה מהאדם, עד כאן דבריו". וכן הוא בתורה אור ר"פ חיי שרה. @**דוגמה לדבר;**^ נאמר [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", ופירש רש"י [שם] "ובכל מאודך - בכל ממונך, יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר 'בכל מאודך'". ובגו"א שם אות ג [קכ:] כתב: "תימה, אם כן דיבר הכתוב נגד הסכלים, שהרי בני גד ובני ראובן, שחסו על ממונם יותר ממה שחסו על בניהם ונשותיהם, נאמר [קהלת י, ב] 'לב כסיל לשמאלו' [במדב"ר כב, ט], ולמה צריך לכתוב לדבר מאלו אנשים. ויראה לומר, דמי שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו, משום שהממון מחיה את האדם, שהוא סבה לחיותו, ודבר שהוא סבה לחיות שלו, הוא קודם לו במעלה בדבר מה, ולפיכך הוא אוהב אותו יותר מגופו... שיש לממון מעלה, שהוא סיבה לו". הרי הואיל והממון משלים את האדם, ונותן לי חיותו, לכך מבחינה זו הממון הוא יותר עליון מהאדם עצמו. @**דוגמה נוספת;**^ אמרו חכמים [סוטה מו:] "בשביל ארבעה פסיעות שלוה פרעה לאברהם... נשתעבד בבניו ארבע מאות שנה". ובח"א שם [ב, פד:] כתב: "כי פרעה היה נותן קיום לאברהם, נמצא פרעה יותר גדול בצד הזה מן אברהם, ולכך זכה פרעה ונשתעבד בזרעו ארבע מאות שנה, שהיה לפרעה התעלות על זרעו של אברהם". וכשם שכל השלמה היא במדריגה עליונה יותר מהמקבל, כך כל דבר שהוא במדריגה עליונה ביותר הוא משלים את כל מה שתחתיו. [↑](#footnote-ref-156)
157. <> כמו שאמרו במדרש [ב"ר א, א] "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". ומדרש זה הובא בהרבה מקומות בספריו. כגון, בדרוש על המצות [נא:] הביא את המדרש, וכתב: "כי כאשר ברא השם יתברך עולמו, בראו כפי הראוי אל התכלית שנברא עליו. כמו האדם כשבונה בית הוא בונאו עד שראוי לדירה ולעשות בו כל הראוי לו, כך ברא השם יתברך עולמו בשביל האדם, והאדם לעבוד את בוראו כמבואר, ועבודתו היא בתורה. הנה בנאו עד שהוא ראוי לאדם שבו ולתכליתו, דהיינו עבודת השם יתברך שע"י התורה. זהו שהיה מביט בתורה וברא העולם, שרצה לומר שהיה מביט בתורה שהיא עבודתו, והיה בורא העולם בענין הראוי ומתיחס לבא בו האדם אל תכלית זה". ובגבורות ה' פ"ע [תכג.] כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו כשברא העולם, היה מביט בתורה וברא העולם. כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שס.] כתב: "אמר 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם' [אבות שם]. אמר 'כלי חמדה', מפני שהעולם נברא בתורה, כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו, כמו שבארנו במקום אחר. והסדר הזה היה מחייב את העולם. הנה התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם... הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה. וזה שאמר כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם". ובבאר גולה באר הרביעי [תמו:] כתב: "כי התורה היא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה. ודבר זה ידוע מאוד מדברי חכמים, במדרש אמרו, הקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם. והתורה אומרת [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', ואין 'ראשית' אלא תורה, שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו', עד כאן. הרי כי התורה היא סדר ונמוס הנמצאים. ואין בזה ספק, כי התורה בה מבואר איך ינהג האדם במעשיו בכל הנהגתו, וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'". ושם בהמשך הבאר [תנג.] כתב: "כי כאשר ברא הוא יתברך עולמו, אמרו שהיה מביט בתורה וברא עולמו. ופירוש 'מביט בתורה' כמו שאמרנו, כי העולם ברא כפי החכמה אשר ראוי להיות סדר המציאות, והוא התורה". וכן הוא בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקלא.], שם פ"ו מ"ב [כד.], תפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], נתיב התורה פ"א [כד.], נתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.], נתיב התשובה פ"ב [מה.], ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד. @**וממו"ר זצוק"ל**^ שמעתי הערה נפלאה; הנה לשון חכמים הוא "היה מביט בתורה ובורא את העולם", ולמה לא אמרו בקיצור "היה בורא את העולם לפי התורה", ומה ההדגשה שהבריאה נעשתה על פי &**הבטה**^ בתורה דוקא. אמנם בהלכות כתיבת ספר תורה שנינו "צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב" [שו"ע יו"ד סימן רעד סעיף ב]. ואף הקב"ה נהג כן בבריאת העולם, ולכך "היה מביט בתורה ובורא את העולם". ולמדנו ממאמר זה של חכמים, שלא רק שהעולם נברא על פי התורה, אלא שיש לעולם גופא גדר של תורה, עד כדי כך שבריאתו מחייבת הבטה בתורה קדומה יותר. באופן, שאין בריאת העולם אלא מהדורא תנינא של תורה. [↑](#footnote-ref-157)
158. <> אודות שמדרש זה ["היה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם"] עוסק בדברים גלוים ודברים נסתרים שבתורה, כן כתב בנתיב התורה פ"א [כד.]: "כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל. רק כי סדר האדם הוא נגלה ומפורש בתורה, כי אי אפשר זולת זה, כי על האדם מוטל לשמור את הסדר הראוי לו, ולכך הדבר הזה נגלה במפורש לאדם. אבל סדר כל העולם כולו גם כן הוא בתורה, שאין התורה רק סדר מציאות העולם בכללו. וזה שאמרו במדרש שהיה מביט בתורה וברא את עולמו, רוצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברוא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקלג.] כתב: "וזה שאמר [שם] 'הפוך בה דכולא בה', כלומר כאשר ישיג בתורה הנה הוא משיג בכל סדר המציאות, אחר כי דרכי העולם הזה יוצאים מן דרכי התורה, וקשורים דרכי העולם עם דרכי התורה, עד שהכל יוצא מן התורה, שהיא סדר האדם, נמצא כי הכל הוא בתורה. ואף על גב שכאשר מתעסק בתורה אינו מבין הדברים ההם איך יוצא הכל מן התורה, סוף סוף הוא מתעסק בדבר שיש לו מעלה עליונה, דכולא ביה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמו:] כתב: "כי התורה היא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה... כי התורה בה מבואר איך ינהג האדם במעשיו בכל הנהגתו. וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'. אך שדבר זה שהוא סדר הנבראים רחוק מהשגת האדם איך נרמז בתורה, ואין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". אמנם כאן כוונתו שהחלק הנסתר של התורה הוא סודות התורה, ולא סדר הנבראים. וראה להלן ציון 259. [↑](#footnote-ref-158)
159. <> אודות שהתורה בנגלה עוסקת בדברים פשוטים, אך פנימיותה היא סוד, כן כתב בארוכה בתפארת ישראל פי"ג, והקדיש את כל הפרק לענין זה. ובתוך דבריו שם כתב [ר:]: "מצות התורה, עם שהם דברים גשמיים, יש להם סוד פנימי שהוא עומד ברומו של עולם... עם שמצות התורה נראה שהם בדברים הפחותים, יש במצות דברים עליונים על הכל, מגיעים עד עולם הבא. עד שמצות התורה שמחויב האדם לפעול, הם דומים לגמרי אל האדם ונשמתו. ולפיכך כמו האדם עצמו, אשר הוא עומד בעולם הזה, ונשמתו מגיע עד עולם הבא, כך התורה והמצות שמחויב האדם לפעול, הם בדברים שהם בעולם הזה, ותכלית מדרגתם עומדים ברומו של עולם... וכמו שברא האדם שיהיה בו הצלם האלקי הנבדל, כך זאת תורת האדם, עם שכל דבריה דברים עליונים, הם עומדים בדברים הגשמיים. וכאשר משיג בדברים הגשמיים, הלא הדברים ההם נמשכים אל הדברים שהם סודי התורה, וכאילו האדם דבק באותו שכל האלקי, כי התורה היא אחת... יש לתורה לבוש שהיא מתלבש בה, וכל דברי תורה הם דברים פנימים, עומדים ברומו של עולם" [ראה להלן הערה 1581]. ושם בהמשך הפרק [רי:] כתב: "כי התורה הזאת גבוה על גבוה ומדרגה על מדרגה יש לה, עד עולם הבא. והרי התבאר כל הדברים, שאף אם נראים דברי תורה כדברים פחותים מאד, עם כל זה מגיעים עד עולם הבא. והרי למוד התורה מתיחס אל האדם; כי כמו שהאדם, אף שהוא בעולם הזה הגשמי, [ו]הוא בשר ודם, זוכה לעולם הבא, שהוא מסולק מן הגשמי. כך התורה, עם שהאדם מתעסק בדברים שהם גשמיים, והם המצות, יגיע על ידי זה אל המעלה העליונה, שהוא פנימית התורה, ודבק בשם הזה, הם סודי התורה. ולפיכך העוסק בתורה, העסק הוא בדברים גדולים. כי אין לך לומר כי כאשר יעסוק בדברים הגשמים, כמו נזק שור ובור וכיוצא בזה, שאין לו עסק בדברים הפנימים. שאם כן האדם שהוא עומד בעולם התחתון, אין לו חלק בעולם העליון הנבדל. רק שצריך לומר כי הנשמה הנבדלת עומדת בגוף, ומכל מקום יש לה דביקות למעלה עד עולם העליון. וכך כאשר עוסק בדברים הגשמיים, יש לו דבקות בפנימיות התורה, ומגיע עד עולם העליון". ובבאר הגולה באר החמישי [י:] כתב: "דברי חכמים נמשכים לדברי תורה ולדברי נביאים, שיש להם נגלה ונסתר, והמה נמשלים אל [משלי כה, יא] 'תפוחי זהב במשכיות כסף', שהפנימי נמשל לזהב, והנגלה לכסף, ושניהם יקרים. כך דברי חכמים שיש להם נגלה ונסתר, שהנסתר הוא יקר בחכמה, והנגלה הוא נחמד וטוב למראה" [ראה להלן הערה 1234]. וכן ביאר הרמב"ם בהקדמה למורה נבוכים: "אמר החכם 'תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבר על אפניו'. ושמע באור זה הענין אשר זכרו... וראה מה נפלא זה המאמר בתאר המשל המתקן, וזה שהוא אומר שהדבר שהוא בעל שני פנים, רצונו לומר, שיש לו נגלה ונסתר ["פשט וסוד" (מהדורת קאפח)], צריך שיהיה נגלהו טוב ככסף, וצריך שיהיו תוכו טוב מנגלהו, עד שיהיה תוכו בערך אל גלויו כזהב אצל הכסף. וצריך שיהיה בגלויו מה שיורה המתבונן על מה שבתוכו, כמו זה התפוח של זהב אשר כסוהו בשכבת כסף דקת העינים מאד. וכשיראה מרחוק או מבלתי התבוננות, יחשב הרואה בו שהוא תפוח של כסף, וכשיסתכל איש חד הראות הסתכלות טובה, יתבאר לו מה שבתוכו, וידע שהוא זהב. וכן הם משלי הנביאים ע"ה; נגליהם - חכמה מועילה בדברים רבים, מכללם תקון עניני הקבוצים האנושיים... ותוכם - חכמה מועלת בהאמנת האמת על אמתתה". וכן הגר"א בביאורו למשלי [כה, יא] כתב: "בתורה הוא פרד"ס. וידבר בתורה שיהיה על כל האופנים, והיינו כשיאמר דבר פשוט ויהיה זה נכון גם לפי הסוד. הרי הוא ממש כתפוח של זהב והוא מחופה בכסף. ודימה הפשט ל'כסף', והסוד ל'זהב'... שהכסף נצרך לכל להוצאה, אבל הזהב אינו נצרך רק לדבר יקר, והיינו לעשירים. כך הפשט הוא נצרך לכל, אבל הסוד אינו רק לגדולים". וראה להלן ציון 259. [↑](#footnote-ref-159)
160. <> לשון הפחד יצחק [פסח מאמר נב, אות ג]: "כוונת דברי קדשו של המהר"ל היא, כי מכיון דהסתכל באורייתא וברא עלמא, ממילא כל השבעים פנים לתורה יש להם פנים מקבילים בעולמות, וכל פנים בתורה מגלים הם את הפנים אשר לעומתם בעולמות. ומפני כן, מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט, הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט. ומה שנתגלה בתורה בפנים של רמז, הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז. והוא הדין והיא המדה בכל השבעים פנים אשר לתורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. [↑](#footnote-ref-160)
161. <> שבועות ה. "גבי תורה דכתיב [איוב כח, כא] 'ונעלמה מעיני כל חי ומעוף השמים נסתרה', מכלל דאיכא דהוה ידע ביה [בתמיה], והכתיב [איוב כח, יג] 'לא ידע אנוש ערכה'". ובדר"ח פ"א מ"א [קכג:] הביא מאמר זה. ומבאר כאן שמקרא זה ["ונעלמה מעיני כל חי ומעוף השמים נסתרה"] נאמר על סודי התורה. ומקורו בזוה"ק [ח"א קמה.], ובתיקוני זהר [תיקון כט]. וכן כתב רבינו בחיי, ויובא בהערה הבאה. [↑](#footnote-ref-161)
162. <> מקורו מהמדרש [דב"ר ח, ב] "אמר הקב"ה... אם תאמרו שמא לרעתכם נתתי לכם את התורה, לא נתתי אותה לכם אלא לטובתכם, שמלאכי השרת נתאוו לה ונעלמה מהן, שנאמר 'ונעלמה מעיני כל חי', אלו החיות. 'ומעוף השמים נסתרה', אלו המלאכים, מנין, שנאמר [ישעיה ו, ו] 'ויעף אלי אחד מן השרפים'". ובנצח ישראל פכ"ב [תסז:] כתב: "ואמר 'ובשתים יעופף'. ורוצה לומר, כי זה אמתת עצמו, הם כנפים. כי הכנפים מיוחסים למלאך, לפי שהכנפים מורים על הזריזות היותר אל מה שהוא נשלח, ובכנפים עושה השליחות, שנקרא בשביל זה 'מלאך'... מהות עצמו, ועל זה אמר 'ובשתים יעופף'". ורבינו בחיי [שמות ו, ג] כתב: "החכמה הנעלמת אף ממלאכי השרת, כענין שכתוב [איוב כח, יב] 'והחכמה מאין תמצא'. וכתיב [שם פסוק כא] 'ונעלמה מעיני כל חי ומעוף השמים נסתרה', ודרשו חז"ל 'ומעוף השמים' אלו מלאכי השרת. והוא החכמה שקדמה למעשה בראשית". [↑](#footnote-ref-162)
163. <> לשונו בתפארת ישראל פכ"ד [שנד.]: "'תנה הודך על השמים וגו''. פירוש כי העליונים משיגים שיש סדר מסודר מן ה', ומפני מדרגת ומעלת המלאכים ראוי שיהיה כל חשיבות וכל מעלה בעליונים, כמו שהם חשובים במדרגתם". וכאן מוסיף שהמקרא "תנה הודך על השמים" נאמר במיוחד ובמסוים על סתרי התורה. וכן להלן [לאחר ציון 260] כתב: "הדברים הנסתרים שאותם היו מבקשים המלאכים באמרם 'תנה הודך על השמים', כנזכר". וכן כתב המהרש"א [שבת פח:]: "[המלאכים טענו שבני אדם] אין ראויין לזה, כי הם באים מילוד אשה, ואינן מוכנים לקבל נסתר של התורה, שהוא דבר רוחני. אבל 'תנה הודך', שהוא נסתר התורה, 'על השמים', למלאכי השרת, שהם מוכנים לקבל דברים הרוחנים" [ראה להלן הערה 272]. ומקור הדבר בזוה"ק [ח"ב מט:]: "'אשר תנה הודך על השמים'... דא הוא רזא דנהרא עמיקא דכלא". ובליקוטים [פרשת האזינו ד"ה אלא להיות] כתב: "כי יש בתורה נגלה ונסתר, דהיינו פשט וסוד... ועל חלק הסוד היו אומרים המלאכים כשרצה הקב"ה ליתן התורה לישראל... 'אשר תנה הודך', דהיינו הסוד, על השמים. והם לא ידעו כי כיון שהפשט אין ראוי להם, כי אין ביניהם מיתה, גם הסוד לא יתן להם, ולכן ניתנה אל האדם". והמגלה עמוקות ואתחנן [אופן רמה] כתב: "על אותן צ"ח פנים של נסתר נתקנאו בהם המלאכים, ואמרו 'תנה הודך על השמים'". ובשל"ה [מסכת שבועות, פרק תורה אור (צט)] כתב: "'תנה הודך על השמים', חלק הנסתרות תתן בין גויות שהם רוחניות בלתי גשמיות, כמונו". @**בדברים אלו**^ מיישב את שאלתו השניה ששאל על מאמר זה [למעלה לאחר ציון 133]: "הב', מה ששינו המלאכים לשונם, תחלה לומר 'מה לילוד אשה בינינו', ולא אמרו 'מה לבשר ודם' כאמרם אחרי כן 'אתה מבקש ליתנה לבשר ודם'. ומהו המכוון בכנותם אותו דוקא 'ילוד אשה' במקום הזה". ומיישב, שטענם הראשונה של המלאכים היתה שאין ראוי לילוד אשה, שהוא מקבל, להיות בין העליונים, שאינם בעלי קבלה. אך טענתם השניה של המלאכים היתה שמעלת התורה היא כל כך גבוהה, שאין להשפילה ולתתה לבשר ודם חומרי. ובקיצור, על קבלת האדם מורה השם "ילוד אשה", ועל חומריות האדם מורה השם "בשר ודם". ואודות ש"בשר ודם" מורה על החומריות, כן כתב בנתיב התורה פי"ד [תקנו.]: "הרואה חכמי אומות העולם אומר 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם' [ברכות נח.]... כי במה שהם בשר ודם חמרים, השפיע השם יתברך להם חכמה, ואין זה מאמתת חכמת השם יתברך, שהיא נבדלת אלקית" [הובא למעלה בהקדמה הערה 70]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכט.] כתב: "מפני כי הוא בשר ודם, שהוא גוף חמרי, ובשביל כך דבק בו ההעדר והחסרון". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] האריך לבאר את החסרון שיש לאדם הנקרא "בשר", עיי"ש. ובמדרש [תנחומא חוקת אות ח] אמרו "בשעה שעלה משה למרום, שמע קולו של הקב"ה יושב ועוסק בפרשת פרה אדומה הלכה בשם אומרה, רבי אליעזר בני אומר, עגלה בת שנתה, ופרה בת שתים. אמר משה לפניו, רבש"ע, העליונים ותחתונים שלך הן, ואתה אומר הלכה בשמו של בשר ודם" [הובא בדר"ח פ"ו מ"ז (ריב.)]. והמסילת ישרים פכ"ד כתב "איך יערב לבו של בשר ודם שפל ונמאס, לעשות דבר נגד רצונו של הבורא יתברך ויתעלה שמו". @**כן מיישב**^ את שאלתו הרביעית על המאמר הזה [למעלה לאחר ציון 137], ששאל: "הד', מתוך אומר המלאכים 'חמדה גנוזה וכו'' מוכח כי ידעו התורה והכתוב בה, עד שמעצמם היה להם לידע כי לא להם מתייחסים הדברים, כתשובת משה שהשיב להם 'איש איש על דגלו באותות' [עפ"י במדבר ב, ב], ולמה אם כן אמרו 'תנה הודך על השמים'". ומיישב שהמלים "תנה הודך על השמים" נאמרו בקשר לחלק הסוד של תורה, ולא למצות הנעשות על ידי האדם. וכן חזר והזכיר להלן [לאחר ציון 260]. [↑](#footnote-ref-163)
164. <> בא ליישב את שאלתו הראשונה למעלה על מאמר זה, ששאל [לאחר ציון 132]: "הא', מה שאמר הקב"ה 'החזר להם תשובה', ולא החזיר להם תשובה בעצמו וכבודו יתברך". [↑](#footnote-ref-164)
165. <> בשני מקומות; (א) למעלה [לאחר ציון 119] כתב: "האדם נקרא 'אדם' מפני שהוא כמו אדמה, שהיא בכח בלבד. ולכן כל זמן שלא קבל התורה הרי הוא כמו מדבר, שהוא מקום בור בלא פרי, כי חסר התורה והמצוה יקרא 'בור'. ובשביל חסרון האדם שהוא כמו מדבר, נתנה לו התורה להשלימו, ואז האדמה הזאת מוציאה אילנות וצמחים שלה". (ב) למעלה [לאחר ציון 146] כתב: "כי בא לומר שבשביל שהאדם הוא נחשב כמדבר זה החסר, ניתנה לו תורה מן השמים להשלימו, כי אין ראוי לבריאה כזאת, מן השמים, שתהיה חסירה". [↑](#footnote-ref-165)
166. <> כי רק החסר יתהוה, אך השלם לא יתהוה. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. כגון, בנצח ישראל ר"פ כ [תלד:] כתב: "כי הדבר שהוא בשלימותו ובמעלתו בעולם הזה, תדע כי זהו תכלית, ואינו מוכן לשלימות אחר יותר גדול מזה. ואינו כך הדבר שאינו בשלימותו, מורה על שאינו בתכליתו וסופו... ומזה תדע ותבין, כי כאשר אתה רואה שלימות האומות בעולם הזה, תדע שזהו תכליתם וסופם, אין עומדים לשלימות אחר יותר גדול מזה. אבל ישראל אינם כך, אחר שתראה שהם אינם בשלימותם בעולם הזה, תראה מזה כי לא הגיעו לתכלית וסוף שלהם... כי הם עומדים לקבל שלימות יותר. וכאשר תבין דברים אלו בענין האומות, אז אין לך לקנאות על גדולתם בעולם הזה". ושם פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת" [הובא למעלה הערה 55, ולהלן הערה 258]. ושם פכ"ג [תצד.] כתב: "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בנחמתה [ב"ב ס:]. כבר אמרנו לך שהחסר הוא שמתהוה ומקבל הויה, והדבר שהוא שלם אין עומד לקבל הויה... והמתאבל על ירושלים, והרי הוא חסר בשביל ירושלים, ובשביל שמתאבל זוכה לראות בנחמתה, כי החסר הוא ראוי אל קבלת ההויה, כי ההעדר הוא סבת ההויה, ודבר זה ידוע. אבל מי שאינו מתאבל על ירושלים, והנה הוא כאילו הוא שלם, וכבר אמרנו כי השלם לא יתהווה, ולכך אין רואה בנחמות ציון". ושם פכ"ו [תקמה.] כתב: "כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ וגו'', כי כבר אמרנו כי לפי ההעדר יתחדש, ולכן ההוויה, קודם הוית האור, שהוא המציאות הגמור, כתיב לפני זה [שם פסוק ב] 'והארץ היתה תוהו וגו'', ואחר כך [שם פסוק ג] 'יהי אור'... שאי אפשר שיתהוה דבר כי אם אחר ההעדר, ואחר כך יתהוה. ואם לא היה נמצא בארץ ההעדר, לא היה כאן הוויית האור. משל לזה הביצה, קודם שיתהוה האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה, אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר [תמורה לא.]... כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה". וראה בספר המפתח לנצח ישראל [עמוד עט] שיסוד זה הוזכר בספר הנצח כעשרים פעמים. ובגבורות ה' פי"ב [תקנז:] כתב: "כי הדבר שאינו שלם ואינו בפעל, הולך ומשתוקק לצאת אל הפעל. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם, והיו נמנים, לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש, ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים, ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל. שכבר התבאר כי שלימות ישראל הוא ששים רבוא. וכל דבר מתנועע אל שלימותו, והיו פרים ורבים מאוד". ובדרשת שבת הגדול [תפא:] כתב: "כי כאשר הוא בלא השלמתו הוא חצי דבר, ומתנועע אל השלמתו, כמו הולד שהוא בבטן אמו מתנועע הויתו אל השלמתו. וכן כל הדברים בעולם כאשר אינם בהשלמה, מתנועע הויתו אל ההשלמה. כי הגרעין שהוא הזרע באדמה, תנועת הויתו אל ההשלמה. וכן כל הנבראים מתנועעים אל השלמתם". ושם בהמשך [תקיז:] כתב: "עשו אשר שלומו עמו, אם כן אינו דורך אל השלום שהוא לעתיד, ואין לו חלק בו, כי שלומו עמו. ולא כן ישראל, אשר השלום אינו עמהם, ולכך הם בגלות, אבל הם דורכים אל השלום שיהיה לעתיד בימות המשיח. ועשו אשר שלומו עמו, דבר זה מועיל אליו שיהיה בטוב הגמור כל זמן משך הווייתו בעולם... רק לזמן המשיח עשו נאבד לגמרי, וימחה שמו מן העולם, כי מפני כי שלום העולם הוא המשיח, וכל הנמצאים דורכים אל השלום הזה, ותלויין בזה עד שהמשיח ישלים הכל. אבל עשו שלימותו בעצמו, ומספר שלו 'שלום', כי אין תולה שלומו במשיח. ולפיכך אין לו חלק במשיח, כי אין עשו נכנס תחת מלכות מלך המשיח". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ב [נב:], בהקדמה לבאר הגולה [יד.], שם באר השני [קנו.], דר"ח פ"א מי"ח [תיח.], שם פ"ה מכ"ב [תקנ.], שם פ"ו מ"ז [קפז.], נר מצוה [נח:], וח"א לסנהדרין צז. [ג, רג:, רז:]. וראה להלן הערה 1721. [↑](#footnote-ref-166)
167. <> הוא הפרק האחרון בפרקי אבות, המתחיל במלים "שנו חכמים בלשון המשנה", וזה פרק של ברייתות שנתווסף לחמשת פרקי המשנה של מסכת אבות, וכמבואר בדר"ח תחילת פ"ו [ג.]. ודרכו לכנות פרק זה בשם "פרק שנו", או "ברייתא דשנו" [להלן הערה 1587, הקדמה לדר"ח (נ:), שם פ"ג מ"ב (עט:), שם פ"ג מ"ה (קמז.), גבורות ה' פ"ט (תע:), תפארת ישראל פל"ז (תקמג.), נצח ישראל פ"י (רסח:), אור חדש פ"ד (תתלג.), נתיב גמילות חסדים פ"א (א, קמז:), דרשת שבת הגדול (קח.), ועוד]. [↑](#footnote-ref-167)
168. <> כן כתב בהסברו השלישי בדר"ח שם [קפו:]: "כי כאשר מכיר מקומו, שהוא חסר תורה, ראוי לקבל את התורה. אבל אם טועה בעצמו, ומחשיב עצמו חכם ושלם, מי שהוא שלם אין צריך אליו השלמה בתורה, ואינו זוכה אל קבלת התורה. ולפיכך המכיר את מקומו הוא שורש גדול אל התורה... כי התורה היא השלמת האדם, ולכך ראוי שיהיה האדם באופן זה שהוא ראוי אל השלמה. ואין ראוי אל ההשלמה רק אם היה חסר קודם ההשלמה, ואחר כך יושלם. ואם אין מכיר מקומו, למה לו השלמה בתורה, הרי הוא שלם לפי דעתו קודם. וכבר אמרנו שאין ראוי אל ההשלמה רק אם הוא חסר קודם". וראה להלן הערה 1220 שנתבאר שהצורך שהאדם יכיר בחסרונו הוא כי רק כך תהיה לו ההשתוקקות לתורה, אך אם חושב את עצמו לשלם, לא תהיה ההשתוקקות לתורה, כי לדעתו המוטעית הוא אינו זקוק לתורה, ואי אפשר לקנות התורה ללא ההשתוקקות אליה [כמבואר שם]. ושני הסבריו הראשונים לקנין של "המכיר את מקומו" שכתבם שם [קפה.], הם: (א) אם מחשיב עצמו יותר ממה שהוא, הוא טועה בעצמו, ואין התורה, שהיא תורת אמת, ראויה להיות במקום טעות [יובא להלן הערה 1386]. (ב) אם טועה בעצמו, יטעה בהבנת דברי תורה גם כן. [↑](#footnote-ref-168)
169. <> בתפארת ישראל פכ"ד [שנד:] סלל לו דרך אחרת בישוב שאלה זו ["מה שאמר הקב"ה 'החזר להם תשובה', ולא החזיר להם תשובה בעצמו וכבודו יתברך" (לשונו למעלה לאחר ציון 132)], וכלשונו: "ואמר הקב"ה למשה 'החזר להם תשובה'. כל הדברים אשר נאמרו כאן מה שאמר הקב"ה, ושאלת המלאכים, ותשובת משה, אינו ויכוח דברים. רק מה שמתחייב מן השם יתברך נקרא שכך 'אמר' השם יתברך. ומה שמתחייב מן המלאכים נקרא שכך 'אמרו' המלאכים. ומה שמתחייב מצד משה נקרא שכך 'אמר' משה. ומפני כי מן הסדר אשר השם יתברך סידר, הכל באמת, יסולק כל שאלה אשר יש לשאול עליו. לפיכך אמר שהקב"ה, שהוא מסדר הכל, ונותן סדר לנמצאים, וסידר את משה שיקבל את התורה, והוא מן התחתונים, בסדר הזה עצמו מסלק השם יתברך מאתו כל דבר שאלה. ולכך אמר כי הקב"ה אמר למשה שיסלק מאתו מה שיתחייב מן מדרגת המלאכים לומר 'תנה הודך על השמים', שהוא מן הסדר שסידר השם יתברך שעל ידו תנתן התורה". לאמר שהקב"ה סידר שהתורה תינתן על ידי משה, והמלים "אמר הקב"ה למשה החזר להם תשובה", מתפרשות שהסדר של הקב"ה מחייב שמשה יקבל את התורה. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-169)
170. <> אינו מבאר כאן כדבריו בתפארת ישראל פכ"ד [שנד:] ש"כל הדברים אשר נאמרו כאן מה שאמר הקב"ה, ושאלת המלאכים, ותשובת משה, אינו ויכוח דברים. רק מה שמתחייב מן השם יתברך נקרא שכך 'אמר' השם יתברך. ומה שמתחייב מן המלאכים נקרא שכך 'אמרו' המלאכים. ומה שמתחייב מצד משה נקרא שכך 'אמר' משה" [הובא בהערה הקודמת]. אלא מבאר שאכן התרחש כאן ויכוח ומחלוקת בפועל בין משה למלאכים, ותשובת משה תורֶה על ההתנגדות שביניהם. לכך בתפארת ישראל שם בהכרח שיבאר הסבר אחר לדברי משה. ואכן כך עשה, ויובא בסמוך הערה 174. [↑](#footnote-ref-170)
171. <> משנה פסחים [נ.] "ההולך ממקום שעושין [מלאכה בערבי פסחים] למקום שאין עושין... אל ישנה אדם מפני המחלוקת". וראה להלן הערות 173, 308. [↑](#footnote-ref-171)
172. <> בבחינת "הגם לכבוש את המלכה עמי בבית" [אסתר ז, ח]. וראיה לכך, שאם אין זה מקומם שרי לשנות, אף שזה בפניהם, וכמו שפסק המחבר [שו"ע או"ח סימן תצו ס"ג] "בני ארץ ישראל שבאו לחוצה לארץ, אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני בישוב". וכתב המשנה ברורה שם [ס"ק י] "בישוב. לאפוקי אם יצא מן הישוב ובא לו למדבר, אין צריך להתנהג כמנהג חוצה לארץ". ומשמע אף שנמצאים במדבר עמו בני חוץ לארץ שאסורים במלאכה, מ"מ הואיל ואין זה מקומם, שרי לעשות בפניהם מלאכה. ובספר יום טוב שני כהלכתו [פ"ג הערה לב] כתב שבמקום נופש בחוץ לארץ שאין באים לשם יהודים במשך השנה, מותר לבני ארץ ישראל לעשות מלאכה בפני בני חוץ לארץ שבאו לשם נופש בחג, כיון שאינו נחשב מחמת זה כמקום ישוב של ישראל. והגרש"ז אויערבך זצ"ל [שם] ביאר טעם הדבר, שכיון שיודעים בני חוץ לארץ שכשם שהם אינם קבועים שם, כך גם שאר האנשים אינם קבועים שם, לכך אין בזה חשש מחלוקת. [↑](#footnote-ref-172)
173. <> מצינו שאף משה עצמו כשעלה למרום, לא שינה ממנהגם, כמו שאמרו חכמים [ב"מ פו:] "לעולם אל ישנה אדם מן המנהג, שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם". ובח"א שם [ג, מח.] כתב: "פירוש, מפני שעלה משה למרום ולפיכך לא אכל. דאם לא כן, למה עשה הקב"ה את משה מלאך, והיה לנהוג עמו כמו שהוא אדם, שהוא שותה ואוכל. אלא כיון שבא בין המלאכים, היה לו מנהג שלהם לבלתי לאכול ולבלתי לשתות". [↑](#footnote-ref-173)
174. <> בתפארת ישראל פכ"ד [שנו.] ביאר הסבר אחר לדברי משה: "כי הבל פיהם הוא הדבר המתחייב מן הנבדל... כי אחר שמצד הנבדל מתחייב שתהיה התורה בעליונים, שאליהם ראוי כל מעלה. ואף כי מצד משה מתחייב הפך זה, שתהיה התורה בתחתונים, הלא הנבדל מבטל הדבר הגשמי. וזהו מה שאמר 'שמא ישרפוני בהבל פיהם', שהאדם אינו נחשב לכלום נגד העליונים". והוכרח שם לבאר דלא כדבריו כאן, כי שם מבאר שלא היו ויכוח ומחלוקת בפועל, וכמבואר למעלה הערות 169, 170.

     **% [ד]** [↑](#footnote-ref-174)
175. <> לשון הגמרא שלפנינו "ערבות, שבו צדק משפט וצדקה, גנזי חיים וגנזי שלום וגנזי ברכה, ונשמתן של צדיקים, ורוחות ונשמות שעתיד להיבראות, וטל שעתיד הקב"ה להחיות בו מתים... שם אופנים ושרפים וחיות הקדש ומלאכי השרת, וכסא הכבוד מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם בערבות". [↑](#footnote-ref-175)
176. <> לשונו בתפארת ישראל פי"ג [ר:]: "האדם עומד בתחתונים, עם שיש לו נשמה שהיא חצובה מתחת כסא כבודו יתברך ממדריגה עליונה". ובנתיב התשובה פ"ב [לח.] כתב: "התחלת האדם מן תחת כסא, כי משם הנשמה חצובה". וכן הזכיר בקצרה בדר"ח פ"ד מ"ד [סא:], ונתיב התורה פ"ה [רנט:]. [↑](#footnote-ref-176)
177. <> "בצרור החיים וגו' - 'את ה' אלקיך' עמו בכסאו" [רש"י שם]. ובח"א לשבת קנב: [א, פד.] כתב: "מה שהנשמות גנוזות תחת כסא הכבוד, יש לך לדעת כי הצדיק יש לו קשור כפי מדריגתו, אשר אינו יוצא מן הדרך הישר והשווי כלל, רק נשאר בדרך הישר, והוא נקרא 'דרך האמצעי'. ולפיכך ראוים להיות נשמתם תחת כסא הכבוד תחת רגלי השכינה, לא יסורו מאתו ימין ושמאל. והמלאכים נקראים שהם סובבים את כסא כבודו, כדרך העבדים אשר סובבים כסא מלכותו. אבל הצדיקים הם תחת כסא כבודו, אשר אותה הנקודה לא תסור מן השם יתברך. ולפיכך יש הפרש בין המלאכים ובין הצדיקים; כי המלאכים הם יותר עליון במעלה במה שהם מן העליונים, ומפני זה שייך לומר עליהם שהם סובבים כסא כבודו אשר הוא במרום. אבל מכל מקום יש להם נגד זה, שהרי כל הסובב דבר אחד הוא נבדל ממנו. אבל נשמת הצדיקים אשר הם תחת כסא כבודו, וראוי שיהיה תחת הכסא ולא סביב הכסא, כי תחת הכסא מורה שאינם מן העליונים ממש כמו המלאכים שהם סובבים את הכסא, אבל מכל מקום יש להם מעלה אחרת נגד זה, שהם תחת הכסא, והכסא עליהם עד שאינם נבדלים כלל מן השם יתברך, וזהו מעלת הצדיקים. ובודאי דבר זה מעלה עליונה, מורה על ישראל שנקראים [דברים יד, א] 'בנים', והבנים הם כרעיה דאבוהן. ולפיכך הצדיקים הם תחת כסא כבודו, כאשר ראוי שיהיה הבן, שהוא כרעיה דאבוה". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תעז.] כתב: "כי הצדיקים בודאי עם השם יתברך תחת כסא כבודו". ובעוד שכאן תולה את מקום הצדיקים תחת הכסא בנשמתם, הרי להלן [ציון 252] תלה זאת בצלמם, וראה להלן הערות 182, 235, 252. [↑](#footnote-ref-177)
178. <> על פי הפסוק [קהלת א, ז] "אל מקום שהנחלים הולכים שם הם שבים ללכת". ובתפארת ישראל פ"ז [קכ:] כתב: "כאשר יוצאת הנפש אל הפעל היא בשלמות, ומצד השלמות שלה היא דבקה למעלה עם ה', כמו שהיא באה מלמעלה". ושם פ"ט [קמא:] כתב: "ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת, כי הנפש הזאת היא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה. וכמו שאמר הכתוב [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים'". ושם פכ"ד [שנח.] כתב: "נשמתן של צדיקים הם תחת כסא כבודו; הנשמות שעתיד לבראות, ושנבראו, שאחר מותם עוד שם שבים, כי מקומם למעלה תחת כסא הכבוד". ובדר"ח פ"ב מ"י [תשלו.] כתב: "אם ימות מתוך התשובה, שהוא שב אל ה' בעת מותו, תשוב הנשמה גם כן אל האלקים אשר נתנה. וזהו תשובה לגמרי אל השם יתברך, עד שנשמתו צרורה בצרור החיים". ובדרשת שבת הגדול [מה.] כתב: "כשילך לישון אז יחזיר האדם הנשמה למי שנתן אליו נשמתו, וממקום שבאו הנשמות לעולם, שם יהיה מפקיד האדם נשמתו גם כן אל הקב"ה, אשר נתן לו הנפש". @**ואודות שכל דבר**^ חוזר ליסודו ושרשו, הנה נאמר [בראשית כא, כא] "וישב במדבר פארן ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים", ופירש רש"י [שם] "מארץ מצרים - ממקום גדוליה, שנאמר [בראשית טז, א] 'ולה שפחה מצרית וגו''. היינו דאמרי אינשי, זרוק חוטרא לאוירא, אעיקריה קאי". ובגו"א שם אות כג [שסא.] כתב: "ממקום גידוליה. דאם לא כן למה הוצרך לומר מ'מצרים', דמאי נפקא מיניה. אלא לומר לך דכל דבר הולך אחר עיקרו ויסודו". ובגבורות ה' פס"ט [שפא.] כתב: "אין השם יתברך מקבל קרבן כי אם מישראל... במה שכל עלול מצד עצמו שב אל עילתו, כמו שבא ממנו, הוא שב אליו. ולכך מקבל הקרבן מישראל דוקא, במה שהם עלולים ממנו יתברך בעצם ובראשונה, ולכך יש השבה להם אל העלה יתברך". ובדר"ח פ"ג מ"ט [ריז:] כתב: "החכמה היא שבה אל השם יתברך... וכמו שחוזרים כל הדברים אל מקומם אל יסוד שלהם". ובנתיב התשובה פ"ד [עד.] כתב: "כי הכל ראוי לשוב אל דבר שהוא התחלה שלו". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "כל דבר הוא חוזר אל היסוד שלו". ובאור חדש פ"ג [תרסו:] כתב: "כל אשר הושלם הוא אל השם יתברך, אשר מאתו נברא". [↑](#footnote-ref-178)
179. <> בעוד שכאן מבאר שהמקום המיוחד למשה עושה שאין משה נכנס לגבול העליונים, כי זהו המקום המיוחד לו, הרי בתפארת ישראל פכ"ד [שנו:] ביאר שהמקום המיוחד למשה מעניק לו חשיבות ומעלה מיוחדת בקרב העליונים, לכך אין משה בטל לעליונים, וכלשונו: "אם היה לו מדרגה מיוחדת אל משה בין העליונים, לא שייך לומר 'שמא ישרפוני בהבל פיהם'. כי אחר שיש לאדם מקום מיוחד לעצמו, מורה זה על חשיבות מיוחד שיש לו, ולמה ישרפו אותו בהבל פיהם כאילו היה משה בטל אצלם. אבל כאשר יש לו מקום מיוחד, מורה על מעלה מיוחדת, כי נזכר שם 'מקום' על המעלה בכל מקום. ולפיכך אמר הקב"ה 'אחוז בכסא כבודי והחזר להם תשובה', רצה לומר כי יש לאדם מדרגה בין העליונים מיוחדת לעצמו... שכאשר היה לו מקום מיוחד אז היה אפשר לו התשובה. כי אין שייך תשובה רק כאשר יש לאדם גם כן מדרגה בין העליונים, כי אין אדם יכול לדון עם שתקיף ממנו. ולכך אמר 'אחוז בכסא כבודי וכו'', וזהו מקומו המיוחד לו בעליונים. וכל אחד יש לו מדרגה בפני עצמו, ושייך מאתו התשובה". וראה להלן הערה 200. [↑](#footnote-ref-179)
180. <> פירוש - ישנם שלשה טעמים מדוע ראוי ונכון הדבר מהאלקים לעשות את כסא הכבוד המקום לנשמות הצדיקים, וכמו שמבאר והולך. ומכנה טעמים אלו בשם "עדים", כלשון הפסוק [ישעיה מג, ט] "כל הגוים נקבצו יחדו ויאספו לאומים מי בהם יגיד זאת וראשונות ישמיענו יתנו עדיהם ויצדקו", וכמו שיזכיר להדיא להלן ציון 199. [↑](#footnote-ref-180)
181. <> לכאורה הפסוק ביחזקאל מורה שמקום האדם הוא על הכסא ["ועל הכסא דמות כמראה אדם"], ולא תחת הכסא. ויש לומר ש"דמות כמראה אדם" מוסב על מראה של הקב"ה, וכמו שכתב המצודות דוד [שם]: "ועל דמות הכסא ראיתי דמות כמראה אדם על הכסא ממעל, והוא רמז על האל יתברך". ומ"מ מוכח מכך שענין אדם שייך לכסא, וממילא נשמות האדם נמצאות תחת הכסא. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ד [שנז.]: "יש לאדם מדרגה בין העליונים מיוחדת לעצמו, ובפרט בכסא הכבוד... יש לאדם מקום תחת כסא הכבוד בעצמו. ודבר זה מבואר מאד ממה שכתוב [יחזקאל א, כו] 'ועל הכסא דמות כמראה אדם וגו''. ולכך שייך אל הכסא עצמו דמות אדם". הרי על הכסא יושב דמות אדם [המורה על כבוד ה'], וממילא "תחת הכסא" הוא מקום האדם. וראה הערה הבאה, ולהלן [לאחר ציון 252]. [↑](#footnote-ref-181)
182. <> יותר מן המלאכים. ודברים אלו מבוארים יותר בתפארת ישראל פכ"ד [שנז.]: "כשם שהמלאכים הם סובבים כסא כבודו יתברך לשרת לפני השם יתברך אשר הוא יושב על הכסא, כך יש לאדם מקום תחת כסא הכבוד בעצמו... וישראל בפרט שנקראו 'אדם', שנאמר [יחזקאל לד, לא] 'ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם', אתם קרוים אדם וכו' [יבמות סא., וראה למעלה בהקדמה הערה 102, ולהלן הערה 327]. ומפני כך מדרגת האדם תחת הכסא, ומדרגה הזאת היא למעלה מן המלאכים, כי המלאכים הם סובבים את כסא כבודו, ובזה הם נבדלים מן השם יתברך. אבל האדם מצד אשר נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], מה שאין למלאכים, הוא תחת כסא הכבוד, שנאמר עליו 'ועל הכסא דמות כמראה אדם וגו''. ואלו דברים ברורים מאד. וכאשר האדם בעל חומר, אז החומר מפסיק בינו ובין הכסא. אבל מדרגת משה כאשר בא לקבל התורה, והיה מסולק מאתו הגשמות, היה מגיע עד שאוחז בכסא. לכך היה למשה מעלה מיוחדת, ולא שייך לומר 'שמא ישרפוני בהבל פיהם'". וראה למעלה הערה 177, ולהלן הערות 235, 251, 252. [↑](#footnote-ref-182)
183. <> כמו שאמרו חכמים [מגילה טו:] "עתיד הקב"ה להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק, שנאמר [ישעיה כח, ה-ו] 'ביום ההוא יהיה ה' צבאות לעטרת צבי וגו' [ולרוח משפט ליושב על המשפט ולגבורה]'... 'ולרוח משפט' זה הדן את יצרו... 'ולגבורה' זה המתגבר על יצרו". הרי הצדיק הוא המתגבר על יצרו. ועוד אמרו חכמים [סוכה נב.] "לעתיד לבא מביאו הקב"ה ליצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים... צדיקים נדמה להם כהר גבוה... צדיקים בוכין ואומרים היאך יכולנו לכבוש הר גבוה כזה", ופירש רש"י [שם] "צדיקים בוכים - שנזכרים בצערם שהיה להם, לכבוש הרשע הזה בחייהם". [↑](#footnote-ref-183)
184. <> מקורו מהזוה"ק [ח"א קו:], שאמרו "למה זכה יוסף לאותה המעלה והמלכות, בשביל שכבש יצרו. דתנינן, כל הכובש את יצרו מלכותא דשמיא אחיל עליה". ואמרו במשנה [אבות פ"ג מ"א] "הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה... לפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון... לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה". הרי מלכות ה' מונעת מן האדם שילך אחר יצרו ויבוא לידי עבירה. וכן עולה ממאמר חכמים [עירובין יח.] "אוי לי מיוצרי, ואוי לי מיצרי", ופירש רש"י [שם] "אוי לי מיצרי - שמצערני אם אעשה רצון יוצרי. אוי לי מיוצרי - אם אעשה רצון יצרי". הרי "יוצרי" עומד כנגד "יצרי", והמתגבר על יצרו קבל עליו מלכות יוצרו. והמלבי"ם [ויקרא כ, כו] כתב: "כי בהיות יצרו מסיתו לעבור עבירה, והוא כובש יצרו מפני מצות השם, נמצא פורש מן העבירה בבחירה וכבישת היצר, ומקבל עליו עול מלכות שמים". [↑](#footnote-ref-184)
185. <> זוה"ק [ח"א קפט:], שאמרו שם לגבי היצה"ר "ואלין בני נשא דאתתקפו עליה, אקרון 'גבורי כח', לאשתכחא זינא עם זיניה... 'גבורי כח עושי דברו ברכו ה' מלאכיו', כיוסף, דאקרי צדיק וגבור ונטר ברית קדישא דאתרשים בגויה". ושם [ח"ב י:] אמרו "יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים, מטאן לידייהו כאינון עובדין דחייביא, כגון בת עובדי עבודה זרה, או חד מאינון עובדין, דאינון ממעשה הרשעים, ואינון קיימי בקיומייהו, מדחילו דמאריהון, ולא בעאן לאסתאבא, כגון כמה זכאי קשוט דמטו לידייהו כעובדין אלין, ואינון גבורי כח, דעבדי רעותא דמאריהון, ולא חטאו". ומכנה את הזוה"ק בשם "מדרש", וכמו שכתב בבאר הגולה תחילת הבאר החמישי [ד:]: "כמו במדרש ספר הזוהר". ובתפארת ישראל פי"ג [רב:] כתב: "במדרש הנעלם", וכוונתו לזוה"ק [ראה גבורות ה' פמ"ז הערה 204, ושם פנ"ז הערה 141]. ומוכיח ממדרש זה שהצדיקים כובשים את יצרם, כי לכך נקראו "גבורי כח", בבחינת [אבות פ"ד מ"א] "איזהו גבור, הכובש את יצרו". וכן כתב להדיא באור חדש פ"א [שדמ:]: "כן הוא במדרש 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח' [תהלים קג, כ], אלו הצדיקים שהם כובשים את יצרם, לכך הם 'גבורי כח'. ואחר כך כתיב [שם פסוק כא] 'ברכו ה' כל צבאיו', אלו הם המלאכים... הנה תמצא כי השם יתברך מקרב הרחוקים בשביל שהם מקבלים גזירתו יתברך". [↑](#footnote-ref-185)
186. <> כי קבלת מלכות מביאה לקבלת גזירות, וכמו שכתב רש"י [ויקרא יח, ב] "אני ה' אלקיכם - אני הוא שאמרתי בסיני [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', וקבלתם עליכם מלכותי, מעתה קבלו גזרותי". ובמכילתא [שמות כ, ג] אמרו "קבלתם מלכותי, קבלו גזירותי", והובא בתפארת ישראל פל"ז [תקלז.]. [↑](#footnote-ref-186)
187. <> כמו שנאמר [משלי יב, ב] "טוב יפיק רצון מה' ואיש מזימות ירשיע", וכתב הגר"א [שם]: "טוב מי שהוא צדיק, ועושה מצות ה', הוא יפיק רצון מה', כמו שאמרו [אבות פ"ב מ"ד] 'בטל רצונך מפני רצונו כדי וכו''". ובמדרש [ב"ר מא, א] אמרו "צדיקים יש להן תאוה, ומה היא תאותן, הקב"ה". ובגו"א בראשית פכ"ב אות ד [שסז:] כתב: "הצדיקים חפצם לעשות רצון קונם, והם מצטערים אחר המצוה". ושם פמ"ט אות יב [תטו:] כתב: "יקראו הצדיקים 'אתון' [בראשית מט, יא], כי האתון משא שלו יותר ויותר, והם צדיקים עושים רצונו של מקום במצות". ובדר"ח פ"א מ"ג [רכא:] כתב: "כי כאשר עושה רצון השם יתברך, הוא צדיק". ובח"א ליבמות סד. [א, קמב.] כתב: "כי הצדיק משפיל עצמו ועושה עצמו עלול אל העלה, אבל הרשע אין עושה עצמו עלול אל העלה". ובמאמרי אדמו"ר הזקן [כרך שני, עמוד רסא] כתב: "הנה כל עבודת הצדיקים להיות מבטלים רצונם ומהותם להויה לבדו, והיינו להפוך היש לאין". [↑](#footnote-ref-187)
188. <> לשון רש"י [בראשית מא, מ] "כסא - לשון של המלוכה, כמו [מ"א א, לז] 'ויגדל את כסאו מכסא אדוני המלך'". ונאמר [ש"ב ז, טז] "ונאמן ביתך וממלכתך עד עולם לפניך כסאך יהיה נכון עד עולם", ותרגם יונתן [שם] "כורסי מלכותך יהי מתקן עד עלמא". ונאמר [מ"א ה, יט] "בנך אשר אתן תחתיך על כסאך", ותרגם יונתן [שם] "בריך דאתן תחותך על כורסי מלכותך". ונאמר [מ"א א, מז] "ויגדל כסאו מכסאך", ותרגם יונתן [שם] "וירבי ית כורסוהי מכורסי מלכותך". ונאמר [תהלים פט, ה] "עד עולם אכין זרעך ובניתי לדר ודור כסאך סלה", ות"י [שם] "עד עלמא אתקין בניך ואבני לדר ודר כורסי מלכותך לעלמין". ונאמר [תהלים צג, ב] "נכון כסאך מאז מעולם אתה", וכתב הרד"ק [שם] "יכירו כי נכון הוא כסא מלכותך מאז ומעולם אתה". @**וכן כתב בספריו**^ בהרבה מקומות. כגון, בגו"א שמות פ"ו אות כ [קט:] כתב: "כסא כבודו מורה על מלכותו... וכן יורה לשון 'כסא' על המלכות, כדכתיב 'רק הכסא אגדל', שפירושו רק כסא המלכות". ושם פי"ז אות יג [שנ.] כתב: "וכן 'אין הכסא שלם', כי 'הכסא' רוצה לומר בכל מקום המלכות, כדכתיב 'רק הכסא אגדל', ורוצה לומר המלכות אגדל. וכן [תהלים פט, לז] 'כסאו כשמש נגדי', ורוצה לומר אין מלכותו יתברך שמו בשלימות בעולם הזה". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [קמז.] כתב: "וכן 'אין הכסא שלם [עד שימחה זרעו של עשו]' [ילקו"ש ח"ב רמז תקמט]. ורצה לומר 'הכסא' היינו המלכות, שנקרא כסא, שנאמר 'רק הכסא אגדל ממך', ורצה לומר רק המלכות אגדל. ורצה לומר שאין מלכותו נגלה בעולם בשלימות". ובגבורות ה' פ"ע [תלט:] כתב: "כסא הכבוד הוא רם ונשא, כדכתיב [ישעיה ו, א] 'ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא'. ואף כי אין השם יתברך צריך לכסא, מכל מקום מדריגת מלכות עולם, שהוא יתברך מתנשא עליהם, נקרא 'כסא הכבוד'. כי אין פירוש 'כסא' רק המלכות, כמו 'רק הכסא אגדל ממך', וכן בכל מקום". ובתפארת ישראל פכ"ב [שכז.] כתב: "כי הכסא הוא עצם המלכות, כמו שאמר 'רק הכסא אגדל ממך'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז:] כתב: "מורה כסא כבודו על שהוא מלך". וכן כתב בנצח ישראל פ"ס [תתקכד.], ח"א לסוטה יז. [ב, ס.], ועוד. ובעוד שבמקומות האלו ביאר שהכסא מורה על עצם המלכות, הרי בשאר מקומות ביאר שהכסא מורה על משפט המלך, וכמבואר להלן הערה 193. [↑](#footnote-ref-188)
189. <> הצדיקים. [↑](#footnote-ref-189)
190. <> ישראל. [↑](#footnote-ref-190)
191. <> פירוש - הקב"ה נקרא "מלך ישראל" משום שישראל מקבלים גזירותיו, ולכך מובן היטב שמלכות ה' מתייחדת במיוחד על הצדיקים, שהם בפרט מקיימים גזירותיו יתברך, וכמו שהתבאר. ונקט כאן בלשון "גזירת &**מלכותו**^ יתברך", כי בא לבאר בפרט את התואר של הקב"ה "מלך ישראל", ומלכות הקב"ה חלה על ישראל דרך ציווי המצות, שהן גזירת מלכותו. ורש"י [מגילה כה.] כתב "אינן אלא גזירת מלך להטיל עולו, ולהודיע שאנחנו עבדיו ושומרי מצותיו". ורש"י [ברכות לג:] כתב: "מצותיו הוא לא לרחמים עשה, אלא להטיל על ישראל חקי גזרותיו, להודיע שהם עבדיו, ושומרי מצותיו וגזרות חוקותיו". ודברים אלו מבוארים היטב בח"א לסוטה יז. [ב, ס.], בביאור מאמרם [שם] "תניא, היה רבי מאיר אומר, מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין. מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד", שכתב: "כלל הדבר, כי מצות ציצית, תכלת ולבן, לזכור כל מצותיו, עשה ולא תעשה. הלבן הוא זך, והוא לעשות מצות עשה, שיש לעושה זכות. ותכלת, לעשות מצות לא תעשה, שהעובר על מצות לא תעשה יש על זה עונש... ומורים הציצית כי האדם יש בו הכנה לקבל מצות, שהם דקות הנמשכים כחוטים, והם גזירת המלך, שגוזר עליו מצות. ומתדמים לכסא הכבוד, כי הכסא מורה על מלכותו יתברך, שהוא מלך גוזר מצות על האדם. והאדם הוא תחת כסא הכבוד, כמו שבארנו במסכת שבת [פח:] אצל 'אחוז בכסא כבודי'... הציצית זכר לקבלת המצות, שהם גזירת המלך". ובדר"ח ס"פ ו [תלז.] כתב: "אמרו במסכת ראש השנה [כח.] הנודר הנאה מחבירו, מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה. ומפרש הטעם דמצות לאו להנות נתנו. דמשמע מזה כי המצות הם לעול האדם, לפי שהם גזירת המלך". ובתפארת ישראל פ"ו [קו:] כתב: "אבל מדברי חכמים נראה שאין לומר כי המצות שנתן השם יתברך בשביל המקבל שהוא האדם, רק הם גזירות מצד השם יתברך הגוזר על עמו גזירות, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו". [↑](#footnote-ref-191)
192. <> נראה שכוונתו לדבריו בנתיב התורה פי"ז [תרעג:], שכתב: "מעלת המצות שנותנים לאדם מעלה ומדריגה על העליונים. ודבר זה מחייב הדעת ומכריח השכל, כי הנבראים כולם פועלים את פעולתם כפי טבעם, ואינם מוכרחים, ואין להם צער כאשר הם עושים רצון קונם. אבל האדם, כאשר הוא כופה את יצרו, והוא עושה רצון השם יתברך בטורח גדול, וכי לא יהיה שכרו יותר גדול, כמו שאמרו זכרונם לברכה [אבות פ"ה מכ"ב] 'לפום צערא אגרא', ולכך ראוי שיהיה מעלתו יותר עליונה... כל צדיק הוא עושה שליחות השם יתברך לקיים המציאות, כמו שאמרו ז"ל [אבות פ"ה מ"א] שהצדיקים מקיימים העולם, והרשעים מחריבים את העולם. ולפיכך הצדיק נשלח גם כן לקיים העולם הזה, כמו שהמלאכים ממש ממונים לקיים העולם הזה, כמו שהוא ידוע.... כי הכתוב הזה מדבר מן האדם שכופה את יצרו ועושה עבודת השם יתברך. ולכך מקדים האדם אל המלאך... בשביל שמקיים מצות בוראו". וכן בנתיב כח היצר ס"פ ד [ב, קלד:] כתב: "מקדים התחתונים קודם המלאכים שהם עליונים. כי אותם שהם עומדים בתפקודתו של מקום ויש בהם יצר הרע, והם כובשים יצר שבהם, בודאי הם קודמים למלאכים, שאין בהם יצר הרע". ואע"פ שדרשה זו נאמרה בשנת שנ"ב [כמצויין בשער הספר], והספר נתיבות עולם נדפס לאחר מכן בשנת שנ"ה [ראה בתחילת נתיב התורה], נמצא שבשעת אמירת דרשה זו עדיין לא נדפס ספר נתיבות עולם, מ"מ מן הסתם שדברי התורה של הספר נתיבות עולם כבר היו מסודרים וידועים למחוללם. ועם כל זה לא יזכיר בדרשה זאת בשמם את הספרים שטרם נדפסו, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 57. וראה להלן הערה 258. [↑](#footnote-ref-192)
193. <> מבאר [כאן בהסברו השני] שאין הכסא מורה על עצם המלכות [כפי שביאר עד כה], אלא על משפט המלך. וכן ביאר בכמה מקומות. כגון, בנצח ישראל פ"מ [תשט:] כתב: "ואין יושבין על כסאו [של מלך (סנהדרין צה.)], כי הישיבה על הכסא מורה שהוא יושב לדון לפניו, ולכך אין יושבין על כסאו, שהיה זה השתתפות עם המלך במה שהוא מיוחד בו". אמנם בח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה:] ביאר כי מה שאין יושבין על כסא המלך כדבריו למעלה, שכתב: "'ואין יושבין על כסאו', וזהו המלכות בעצמו, שהמלכות נקרא כסאו בכל מקום" [ראה למעלה הערה 188]. ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה.] כתב: "הסברה נותן שיהיה המשפט סומך הכסא, שהרי הכסא הוא שייך אל המשפט". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "כי הכסא שייך בו משפט, ודבר זה ידוע, כי אין דבר מתיחס למשפט כמו הכסא... כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'... והמלך, מפני שהוא מלך יש לעשות משפט לבריות, כי זהו מלכותו". וראה גו"א בראשית פי"ד הערה 26. [↑](#footnote-ref-193)
194. <> כמו שנאמר [תהלים ט, ח] "וה' לעולם ישב כונן למשפט כסאו". וכן [שם קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד". [↑](#footnote-ref-194)
195. <> כמו שאמרו במדרש [ויק"ר ד, ה] "הגוף מן התחתונים הוא, ממקום שהן חוטאין. אבל את [הנשמה] מן העליונים, ממקום שאין חוטאין לפני". ובח"א לשבת קיט: [א, סג.] כתב: "הסרת חטא הוא מצד העליונים דוקא, שהם בלא חטא, ויום הכפורים שהוא סלוק חטא, אז האדם במדריגת המלאך". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא:] כתב: "כי העליונים אינם חוטאים, ואינם מתנגדים אל השם יתברך". [↑](#footnote-ref-195)
196. <> כמו שאמרו במדרש [ויק"ר ט, ט] "העליונים שאין להם לא קנאה, ולא שנאה, ולא תחרות, ולא מצות וריבות, ולא מחלוקת, ולא עין רעה". לכך אין העליונים מגיעים לידי חטא, וכמו שכתב רש"י [שבת פט.] שמשה תמה על המלאכים "קנאה יש ביניכם - שאתם באים על ידה לידי רציחה". ורבינו בחיי [במדבר טז, א] כתב: "בחטא זה נכשל הבל, שנתקנא בקין אחיו כשהביא מנחה לה', ועמד הוא ונתדמה בקרבנו לאביו שהביא בעל חי. ומתוך הקנאה באו לידי שנאה, והיתה מריבה ביניהם על ירושת הארץ, עד שנהרג". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרסו:] כתב: "כי העין רעה יש להתרחק ממנה ביותר... כי המדה הרעה הזאת מביאה את האדם לקנאה ולשנאה ולכמה עבירות אשר עצמו מלספר, ולפיכך ממדה זאת יתרחק האדם". ובדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב: "שפיכות דמים הוא מתחדש מן הנפש, אשר ממנו הנקימה והנטירה והאיבה, וממנו מתחדש שפיכות דמים. כי לא ישפך דם האדם כי אם על ידי קנאה שנאה ואיבה, אשר הוא שייך לנפש". וראה להלן הערה 851. [↑](#footnote-ref-196)
197. <> משמע מדבריו שאין המלאכים נשפטים. וקשה, דבתפילת ימים נוראים אומרים "ובשופר גדול יתקע... ומלאכים יחפזון, וחיל ורעדה יאחזון, ויאמרו הנה יום הדין לפקוד על צבא מרום בדין". ובדרשת שבת הגדול [קסו:] כתב: "מה שאמר [תהלים מז, ו] 'עלה אלקים בתרועה', רצה לומר שהוא מתעלה על הכל בתרועה שתוקעין לפניו לשפוט עליונים ותחתונים". ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-197)
198. <> בביאור מדוע מקום הצדיקים הוא תחת כסא הכבוד; (א) הנשמה חצובה משם, לכך תשוב לשם. (ב) על הכסא דמות כמראה אדם, לכך תחת הכסא הוא מקום האדם. (ג) הכסא מורה מלכות ה', והצדיק מקבל עליו עול מלכות שמים, וכן הכסא מורה על משפט המלך, ורק התחתונים עומדים במשפט. [↑](#footnote-ref-198)
199. <> על פי הפסוק [ישעיה מג, ט] "כל הגוים נקבצו יחדו ויאספו לאומים מי בהם יגיד זאת וראשונות ישמיענו יתנו עדיהם ויצדקו". לכך למעלה [לאחר ציון 179] כינה שלשה טעמים אלו בשם "שלשה עדים", כי ראיות וטעמים נקראים "עדים". והוא מטבע לשון השגור בפי האחרונים, וכמו הש"ך [יו"ד סימן רמב ס"ק סח ד"ה וכ"ת] כתב: "אם יביא שום אחרון ראיות ברורות לדבריו, יתנו עדיהן ויצדקו". ושוב הש"ך [חו"מ סימן עב ס"ק ט] כתב: "אף שאינני כדאי להכניס ראשי בין ההרים גדולים, מכל מקום הלא התורה מונח בקרן זוית, וראיות ברורות יתנו עדיהן ויצדקו". ושם [חו"מ סימן צא ס"ק לא] כתב: "ואיני כדאי להשיג על גדולי הראשונים, מכל מקום התורה מונח בקרן זויות, וראיות ברורות יתנו עדיהן ויצדקו, והאמת יורה דרכו". והמאמר מרדכי [או"ח סימן תעג סד"ה ומה שכתב] כתב: "הראיות שכתבנו הם ראיות חזקות כראי מוצק, יתנו עדיהם ויצדקו". והנוב"י מהדו"ק סימן עב [ד"ה סתירת היתר] כתב: "אף שאין אני כדאי לפלפל בדבריו, ומכל שכן לחלוק עליו, ראיות צודקות יתנו עדיהן ויצדקו". [↑](#footnote-ref-199)
200. <> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 178] "וזהו שאמר 'אחוז בכסא כבודי', כי זהו המקום המיוחד וראוי לו לצדיק בין העליונים לבלי יהא נחשב עוד כאילו הוא בא בגבולם, כי זהו מקומו של משה". ובזה מיישב את את שאלתו השלישית על המאמר [למעלה לאחר ציון 135], ששאל: "הג', שאמר הוא יתברך 'אחוז בכסא כבודי וחזור להם תשובה', וכי חסרון יש חס ושלום בחקו שלא היה יכול להצילו באופן מהאופנים מה שהוא, עד כי צוהו לאחוז בכסא דוקא". ועל כך מיישב שאין "אחוז בכסא" הצלה על ידי בריחה מהסכנה, אלא יש באחיזה זו נתינת מקום למשה, ומעתה הסכנה בטלה ממילא, כי אין משה נכנס לרשות העליונים, אלא עומד במקום המיוחד רק לבני אדם, ואינו שייך לעליונים. [↑](#footnote-ref-200)
201. <> בא לבאר מדוע לא הספיקה האחיזה בכסא הכבוד בכדי לעזור למשה, אלא היה צורך גם בזיו שכינה וענן. [↑](#footnote-ref-201)
202. <> פירוש - תהיה הכרעה ונצחון לצד אחד, ולא ישאר שויון ביניהם. [↑](#footnote-ref-202)
203. <> פירוש - השמירה המועילה ביותר היא לחסות תחת כנפי השומר, עד שהשומר מכסה על הנשמר לגמרי, באופן שהנשמר מוסתר ומוצנע תחת כנפי השומר. וכן נאמר [תהלים יז, ח] "שמרני כאישון בת עין בצל כנפיך תסתירני", ופירש רש"י [שם] "כאישון - הוא השחור שבעין, שהאור תלוי בו... והקב"ה הכין לו שומר את ריסי העין, המכסין אותו תמיד". וכן נאמר [תהלים סא, ה] "אחסה בסתר כנפיך". וכן [שם צא, א] "יושב בסתר עליון בצל שקי אתלונן", ופירש רש"י [שם] "יושב בסתר עליון - מי שהוא חוסה בסתר כנפי השכינה הוא יתלונן בצלו, שהקב"ה מגין עליו". זאת ועוד, דתיבת "לחסות" גופא היא לשון כסוי, וכמו שנאמר [ש"ב כב, ג] "אלקי צורי אחסה בו", ופירש רש"י [שם] "אחסה - לשון כיסוי, שהייתי מתכסה לעזרה". וכן [תהלים יח, ג] נאמר "ה' סלעי ומצודתי ומפלטי אלי צורי אחסה בו", ופירש רש"י [שם] "אחסה בו - אתכסה בצלו, כענין שנאמר [איוב כד, ח] 'ומבלי מחסה חבקו צור', שהסלעים כסוי ומגן להולכי דרכים מן הרוחות ומזרם גשמים". וכן [תהלים צא, ד] "באברתו יסך לך ותחת כנפיו תחסה", ופירש רש"י [שם] "באברתו - כנף. תחסה - תתכסה". וכן תיבת "מחסה" [שהיא משורש חסה (רד"ק ספר השרשים שורש חסה)] היא לשון כסוי, וכמו שכתב רש"י [תהלים קד, יח] "כל לשון 'מחסה' לשון צל ומחבא, שאדם מתכסה שם מן הזרם ומן המטר" [ואולי "מחסה" הוא כמו "מכסה"]. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-203)
204. <> אודות שהגנה ושמירה הן אופני הסתרה, כן כתב באור חדש פ"ב [תקלה.]: "'ויהי אומן את הדסה' [אסתר ב, ז]. במדרש רבה [ב"ר א, א] רבי יהושע פתח, 'ואהיה אצלו אמון' [משלי ח, ל], אמון מוצנע, כמו דאת אמר 'ויהי אומן את הדסה', עד כאן. פירוש, כל אומן, הילד שהוא מגדל אותו, הילד הוא תחת כנפיו, ולפיכך 'אומן' הוא לשון מוצנע. כי כאשר אסתר היתה יתומה מאב ואם [אסתר ב, ז], לא היה לה מי שמגין עליה, כמו שהם כל היתומים. ומרדכי לקחה לו, היה לה מי שהיתה תחת כנפיו... זה שמגדל אותו בביתו... הוא מוצנע תחת כנפיו". ובנתיב התורה פי"א [תסה.] כתב: "אשר מכניס התלמיד חכם בביתו לחסות תחת כנפיו, להיות לו הגנה שם". ובנתיב הצניעות ס"פ ג [ב, קט:] כתב: "כי הצניעות שהוא נסתר ונטמן, וראוי שיהיה חוסה תחת כנפי השמירה, שיהיה נשמר ביותר, שזהו ענין הצניעות, שהוא ראוי אל השמירה מן השם יתברך, עד שהוא חוסה תחת כנפי השם יתברך". [↑](#footnote-ref-204)
205. <> לשונו להלן בדרשה [לאחר ציון 881]: "ואמר [שמות יט, ד] 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש', רוצה לומר שתמשלו בזולתכם, זהו 'ממלכת'. וכדי שלא יאמרו כי לעתים ימשלו אחרים בהם, אמר 'כהנים', שאין מי שימשול על הכהן המשועבד אל השם יתברך, עד שאי אפשר לזולתו לשעבד בו". ובדר"ח פ"ג מ"ה [קמה:], בביאור המשנה [שם] "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", כתב: "ואמר כאשר האדם מקבל עליו עול תורה אז הוא עם השם יתברך, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי הנהגה השלישית הזאת, היא הנהגה אלקית עד שהאדם עם השם יתברך, ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ... ואשר הוא משועבד אל השם יתברך, אי אפשר שיהיה משועבד אל המלכות ואל הטבע". ובנתיב התורה פט"ז [תרנה:] כתב: "כי אין לאדם שמירה רק אם האדם מכניס עצמו לרשות הקב"ה. שהוא יתברך אדון לו, על ידי שהוא עובד אליו, ואז האדם נקרא עבד אל השם יתברך. וכאשר העבד הוא עבד לאדון, אז האדם נכנס תחת ממשלתו, והאדון מגין עליו שלא ישלטו אחרים בו. שאם היו שולטים אחרים עליו, היו נכנסים אחרים בכח ממשלתו של השם יתברך, שהוא יתברך אדון לאדם נחשב. ולכך כאשר האדם שומר מצותיו, והוא עבד אל השם יתברך, אין אחרים [יכולים] למשול על האדם, שאם כן היה אחר נכנס בממשלתו". ושם בהמשך הפרק [תרסב:] כתב: "השם יתברך שומר את האדם מפגעים פתאום כאשר שומר מצוה, ומקבל גזירת השם יתברך ומצותיו אשר צוה השם יתברך עליו. אז מדת הדין והשכל מחייב דבר זה שישמור האדון את עבדו, שאם אין האדון שומר עבדו, היה הרי אחר שהוא מושל על עבדו נכנס ברשות ובממשלת האדון... ומן הטעם שהתבאר כי האדם כאשר עושה מצות בוראו אין הפגעים יכולין לשלוט בו, לכך אמרו [פסחים ח:] 'שלוחי מצוה אינם נזוקין לא בהליכתן ולא בחזרתן'. וזה מפני כי כאשר הולך בשליחותו לעשות מצוה, בזה נקרא עבד אל השם יתברך כאשר הולך בעבודתו. ולכך ראוי שישמור אותו האדון שלו מן אחרים, כי העבד הוא נכנס תחת רשות אדון שלו, ותחת כנפיו הוא". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [קמו:], וח"א לר"ה יא: [א, צט:]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [ברכות ט:] "כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק כל היום כולו", ומהו הביאור להנהגה זו. והנה תלמידי רבינו יונה על הרי"ף [ברכות ב: בדפי הרי"ף] כתבו אודות מעלת סומך גאולה לתפילה בזה"ל: "מפני שהקב"ה כשגאלנו והוציאנו ממצרים היה להיותנו לו לעבדים, שנאמר [ויקרא כה, מב] 'כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים'. ובברכת 'גאל ישראל' מזכיר בה החסד שעשה עמנו הבורא, והתפלה היא עבודה, כדאמרינן [ב"ק צב:] 'ועבדתם את ה' אלהיכם' [שמות כג, כה], זו היא תפלה. וכשהוא מזכיר יציאת מצרים, ומתפלל מיד, מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו, כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא, ושהוא עבדו ועובד אותו... שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו, ועושה רצונו ומצותיו". לכך ברי הוא שהסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק כל היום, שהיותו עבד מבטיחה שאדונו ישמור אותו מהפגעים והמזיקים. וראה בנצח ישראל פ"ל [תקפט:] במה שביאר במאמר זה. וראה פחד יצחק פסח מאמר מד אות ז, והם הם הדברים. וצרף לכאן מאמר חכמים נוסף [ברכות ה.] "כל הקורא קריאת שמע על מטתו כאילו אוחז חרב של שתי פיות בידו", ופירש רש"י שם "להרוג את המזיקין". ובבאר הגולה באר השני [קס:] ביאר את המאמר, והזכירו בקצרה בבאר הרביעי [שפ:], וז"ל: "לכך יש לקרוא קריאת שמע לסלוק הפגעים". והואיל וקריאת שמע היא קבלת עול מלכות שמים [ברכות יג.], לכך דין הוא שאדונו ישמרנו מהפגעים. וראה להלן הערה 885. [↑](#footnote-ref-205)
206. <> על פי תפילת ימים נוראים "וכל מאמינים שהוא כל יכול, הלן בסתר בצל, שקי". [↑](#footnote-ref-206)
207. <> בא ליישב מדוע היה צורך בזיו שכינה וענן, ולא סגי באחד מהם, וכפי ששאל למעלה [לאחר ציון 139] בשאלתו החמישית על המאמר. [↑](#footnote-ref-207)
208. <> כמו שנאמר [משלי כ, כז] "נר ה' נשמת אדם". ובזוה"ק [ח"א קיג:] אמרו "הנשמה בעודה במעלתה ניזונת באור של מעלה, ומתלבשת בו". והראב"ע [משלי כ, כז] כתב: "נר ה' נשמת אדם - דרך משל, כי הנשמה אצולה מאורו, ובית מנוחתה מראש, ומשם תאיר לרוח ולנפש בשכלה, ויאורו באורה". ובדרוש לשבת תשובה [פב.] כתב: "נשמה, על שם 'נר ה' נשמת אדם', שהנשמה היא מאירה, כי היא הזיו והניצוץ אשר שופע מן השם יתעלה... נקרא נשמה על שם 'נר ה' נשמת אדם'". ובנר מצוה [צז:] כתב: "הנשמה, שהוא האור שמקבל הגוף מלמעלה". ורבינו בחיי [בראשית ב, ז] כתב: "רביעית נזרקה בו נשמה [סנהדרין לח:], כנגד המאורות [שנבראו ביום הרביעי (בראשית א, טז)], וכן הנשמה אור הגוף". ובספרו כד הקמח, ערך אבל, כתב: "'נר ה' נשמת אדם', כי קרא הנשמה 'נר ה'', על שם שהנר מדליקין אותו מן האור, וכן הנשמה העליונה שבאדם היא לקוחה מן האור הראשון... ותמצא ביום אחד של מעשה בראשית חמש פעמים 'אור' [ב"ר ג, ה], וכנגדם אמרו ז"ל [ב"ר יד, ט] חמשה שמות יש לנשמה; נשמה, יחידה, רוח, נפש, חיה. ומפני זה נמשלה הנשמה לאור, לפי שנבראת עם בריאת האור". וראה תפארת ישראל פ"מ הערה 101. [↑](#footnote-ref-208)
209. <> כמו שנאמר [תהלים לו, י] "כי עמך מקור חיים באורך נראה אור". ובספר מגן אבות לרשב"ץ [חלק שלישי פ"ד, המיוחד לתחיית המתים, ד"ה ואמר עוד ירויון] כתב: "'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור'. כי הם החיים הנצחיים השופעים מהמקור אשר לא יכזב, הוא המקור, שהוא מקור כל הנמצאות, אשר ממנו שופעים הנמצאות השכלים הנפרדים. וזאת הנשמה היא מתקיימת בשפע השופע אליה מאותו מקום, והם החיים הנצחיים, והוא האור העליון הראשון, שהוא עצם דק רוחני, אשר ממנו נאצלת זאת הנשמה. ולזה אמר 'באורך נראה אור', שאותו אור הוא נאצל ממציאותו יתברך, הנקרא 'אור השכינה'". [↑](#footnote-ref-209)
210. <> לשונו בח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז.]: "כי הענן והחמור שניהם ענין אחד, כי המים מתיחסים אל החמרי... ועננים מתיחסים אל המים כאשר ידוע... ועוד, כי הענן אין לו צורה בשלימות, כאשר ידוע מענין הענן, שהוא כלה. ולכך הוא מתייחס אל החמרי. וכל דבר שהוא כלה כמו הענן, מתייחס לחומרי, כי הצורה היא מקויימת... כי החומר משתנה ומתפעל, ולא כן הצורה. ולכך הענן שאין לו קיום, מתייחס אל החמרי". וראה להלן הערה 1005. [↑](#footnote-ref-210)
211. <> עפ"י תפילת ימים נוראים "אדם יסודו מעפר וסופו לעפר... משול כחרס הנשבר, כחציר יבש, וכציץ נובל, כצל עובר, וכענן כלה, וכרוח נושבת, וכאבק פורח, וכחלום יעוף". ומה שכתב כאן "אם &**בנפשו**^ אם בגופו", ולמעלה כתב "הזיו הוא נגד &**נשמתו**^", אין זו קושיא, כי נמצא הרבה פעמים בספריו ש"נפש" ו"נשמה" הם שמות מתחלפים [ראה גבורות ה' פל"ט (תשסט.), שם פנ"ב (מח:), נתיב התורה פ"י (תמב.), שם פט"ז (תרנג.) ושם הערה 25, גו"א בראשית פ"ו סוף אות יא (קכג:), הקדמה לאור חדש (נ.), ושם הערה 186, ועוד]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשא.] כתב: "כאשר תבין סוד הנשמה, שנאמר [איוב לב, ח] 'ונשמת שדי תבינם', ומשם אצולה הנשמה. ולכך יש חמשה שמות לנשמה [ב"ר יד, ה]; נפש, רוח, נשמה, יחידה, חיה". ובדרשת שבת תשובה [פא:] כתב: "יש לנפש חמשה שמות; נפש, רוח, ונשמה, יחידה, חיה. נמצא שיש חמשה שמות לנפש". ובנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "התפילין הם על הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל... והמצוה הזאת לאדם לפי שיש באדם הנשמה והשכל הנבדל, ומצד הזה ראוי לו השמחה, מצד שלימות הנפש". הרי פתח ב"נשמה הנבדלת" וסיים ב"שלימות הנפש". וכן מוכח מיניה וביה ממאמר חכמים [ביצה טז.], שאמרו "נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת, ולמוצאי שבת נוטלין אותה הימנו, שנאמר [שמות לא, יז] 'שבת וינפש', כיון ששבת ווי אבדה נפש". הרי פתחו ב"נשמה יתירה", וסיימו ב"אבדה נפש" [ראה להלן הערה 1335]. [↑](#footnote-ref-211)
212. <> לשונו בתפארת ישראל פכ"ד [שנט.]: "ומה שאמר 'שפירש זיו שכינתו ועננו עליו'. רצה לומר כי כאשר היה דבק במדרגתו, בכסא הכבוד בין העליונים, אז בא מן אשר יושב על כסא הזיו וענן למשה, שמדרגתו היה דבק בכסא. ופירוש 'הזיו' אל הנפש, ששייך אליו זיו והוד. 'וענן' הוא שייך לגוף, שהוא כמו 'ענן כלה'. ורצה לומר שזהו מדרגת האדם ומעלתו יותר מן העליונים, שאין לו בעצמו המדרגה העליונה, אבל הוא מיוחד לקבל, וזורח עליו כבוד השם יתברך. ואילו העליונים כולם יש להם מדרגה עליונה בעצמם, אבל אינם מקבלים כבוד ה', כמו שהאדם דבק בו כבוד ה'. ודבר זה עצמו הוא תשובה מה שראויה התורה אל האדם דוקא, ולא אל המלאכים... כלל הדבר, כי האדם כלי מוכן לקבל כבוד ה'. וכאשר היה משה דבק בכסא הכבוד, אשר שם מקומו כמו שהתבאר, אי אפשר שלא יהיה מקבל מן השם יתברך בעצמו כבוד השם יתברך, הן גופו הן נפשו, עד שהיה האדם מקבל מן הזיו אשר הוא לפני ה', ומן הענן אשר הוא לפניו. כי האדם שהוא מקבל, וזהו מעלתו, כך ראוי כאשר הוא מגיע אל מקום מעלתו, שיהיה מקבל זיו שכינה ועננו. ודבר זה עצמו גורם שזכה לקבלת התורה". [↑](#footnote-ref-212)
213. <> זהו המשך המאמר [שבת פח:], שאמרו [שם] "אמר לו אחוז בכסא כבודי וחזור להן תשובה... שפירש שקי מזיו שכינתו ועננו עליו. אמר לפניו, רבונו של עולם, תורה שאתה נותן לי, מה כתיב בה; 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' [שמות כ, ב]. אמר להן, למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם, תורה למה תהא לכם". והנה כאן אינו מבאר דברים אלו, אך בתפארת ישראל פכ"ד [שסא.] הרחיב בזה, וכלשונו: "ואז אמר להם 'תורה שאתה נותן לי כו''. פירוש, כי העליונים משיגים מצד עצמם שיש סדר מסודר מן השם יתברך, אבל הסדר עצמו שייך אל האדם דוקא. כי התורה, עם מעלתה שהיא נבראת קודם שנברא העולם, היא ראויה אל האדם דוקא. ואל יקשה לך, וכי סדר של אדם ראוי שיהיה מסודר קודם שנברא העולם. כי כבר אמרנו כי זה מצד כי האדם נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], ומצד זה יש לאדם מעלה עליונה. והרי המצות שבתורה הם רמ"ח כנגד אבריו [מכות כג:], שהוא צלמו של אדם. ולפיכך משה אמר 'מה כתיב בתורה וכו''. כלומר כי הסדר של התורה, עם מדרגתה שהיא קודם העולם, אי אפשר רק על ידי האדם, שהתורה סדרה לפי אנושית שלו. וזה, כי כמו האדם אשר יש לו המעלה העליונה שהוא נברא בצלם אלקים, והצלם הזה מקבל אותו גוף הגשמי. וכך התורה בעצמה, עם מעלתה העליונה על כל, הרי היא נתלית ועומדת בדברים הגשמיים, הם המצות המעשיות. וכמו שאין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה. וכן התורה, לפי מעלת השכל הזה, צריך לזה נושא גשמי, הוא האדם. כי מפני שהמצות כל כך הם שכליים, אין עומדים בעצמם, רק צריך שיהיה להם מקבל גשמי, כמו שהוא בצלם אלקים שבו נברא האדם, שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל". וראה להלן הערה 250.

     **% [ה]**

     [↑](#footnote-ref-213)
214. <> עפ"י [בראשית לב, יז] "ורֶוַח תשימו בין עדר ובין עדר". ובא ליישב את שאלתו השביעית למעלה, וכמובא בהערה הבאה. [↑](#footnote-ref-214)
215. <> לשונו למעלה [לאחר ציון 142]: "הז', חמשה דברות ראשונות [משה] השיב להם [למלאכים] כל דבור ודבור בפני עצמו, ואילו דברות אחרונות על מה שהשיב מהם השיב עליהם בכללם יחד". [↑](#footnote-ref-215)
216. <> לשון הרמב"ן [שמות כ, יג] "הנה עשרת הדברות, חמשה בכבוד הבורא, וחמשה לטובת האדם". והאברבנאל [שמות כ, יב] כתב: "בזה נשלמו חמש הדברות הראשונים המיוחדים לבין אדם למקום, שהיו בלוח אחד. ויבואו אחריהם החמש שבין אדם לחבירו", וכידוע מאוד. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ו [תקכז.], שם פמ"א [תרלח.], ודר"ח פ"ב מ"ז [תריג.]. וראה בסמוך הערה 218. [↑](#footnote-ref-216)
217. <> בח"א לנדה לא. [ד, קסא.] ביאר שותפות זו, והסביר שכנגד שלשת חלקי האדם [חומר, צורה, ונשמה] ישנם שלשה שותפים ביצירת האדם [אם, אב, והקב"ה]. [↑](#footnote-ref-217)
218. <> כן כתב הרמב"ן [שמות כ, יג] "הנה עשרת הדברות חמשה בכבוד הבורא... כי 'כבד את אביך' כבוד הא-ל, כי לכבוד הבורא צוה לכבד האב המשתתף ביצירה". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ו [תקכז.]: "הרי חמשה דברות הראשונות כלם מדברים בעלה, הוא השם יתברך. ולפיכך היו אלו חמשה דברות על לוח מיוחד. ואף כי דבור 'כבד' מדבר באדם, דהיינו באב ואם עצמו, הוא שייך אל העלה יתברך. דאמרינן במסכת קדושין [ל:] שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה, אביו, ואמו. בזמן שהאדם מכבד אביו ואמו, דומה כאילו דר הקב"ה ביניהם, וכבדוהו. ובזמן שאין האדם מכבד אביו ואמו, אומר הקב"ה יפה עשיתי שלא דרתי ביניהם, שאילו דרתי ביניהם כך היו עושים לי, עד כאן. ולכך אמר שם רב יוסף [קדושין לא:] כד שמע קול כרעא דאמיה דאתיא, אמר, איקום מקמי דשכנתא דאתיא, עד כאן. הרי כבוד אב ואם מגיע אל השם יתברך. כי אחר שהאב והאם משתתפים עם השם יתברך, שעל ידי שלשתן נולד האדם, אם מכבד את אביו ואת אמו, שהם שותפין עם הקב"ה ביצירה של אדם, הרי כבוד זה מגיע אל אשר הוא שותף עמו בבריאה, וכאילו כבד הקב"ה. והפך זה, המקל בכבודם הוא מקל במי שהוא שותף עם הקב"ה בבריאה, ושם 'עלה' יאמר על שלשתן. ולכך כבוד אב ואם מגיע לכבודו יתברך, שמי שמכבד אביו ואמו כאילו דר הקב"ה ביניהם וכבדהו, במה שהוא יתברך משותף בבריאה הזאת". וכן ביאר ביתר הרחבה שם ר"פ מא [תרלח.]. ובדר"ח פ"ב מ"ז [תריג.] כתב: "כי השם יתברך נתן לאדם עשרת הדברות [שמות כ, ב-יד], ואלו עשרת הדברות חמשה מהם קרובים אל השם יתברך, שהם דברים מה שהוא שייך אל השם יתברך... כי גם 'כבד את אביך ואת אמך' שייך אל השם יתברך, כמו שאמרו ז"ל [קידושין ל:] שהוקש כבודם לכבוד המקום, ואמרו ז"ל [שם] כי כאשר האדם מכבד את אביו ואת אמו מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדו אותי". [↑](#footnote-ref-218)
219. <> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ז [תריג:]: "חמשה אחרונים מה שהוא שייך בין אדם לאדם, אשר הוא בארץ. כי זה האדם אשר נשמתו מן השמים, וגופו מן האדמה, ומן השמים עד הארץ נחשב עשרה כמו שהתבאר, כי לעולם עשרה נחשב רשות אחר בכל מקום [ברכות כה:]. ולפיכך חמשה שייכים למעלה, וחמשה שייכים למטה. ולכך נתן לו עשרת הדברות, חמשה שהם קרובים אל השמים, וחמשה קרובים אל הארץ". [↑](#footnote-ref-219)
220. <> כי חמשה הדברות האחרונות הם מצות לא תעשה [לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב, לא תענה, ולא תחמוד (שמות כ, יג-יד)], וזהו שכתב כאן "ואם שצריך להשלים עם זולתו מהבריות מכל הדברים אשר לא תעשינה". מה שאין כן בחמשה הדברות הראשונות, יש בהן שלש מצות עשה [אנכי, זכור, וכבד (שמות כ, ב-יב)]. ובתפארת ישראל פל"ו [תקכז:] כתב: "אמנם חמשה דברות האחרונות כולם מה שלא יעשה אל האדם, במה שהוא אדם עלול מן השם יתברך". ושם פמ"ה [תרצג:] כתב: "חמש דברות אחרונות... כולם הם מצות לא תעשה... אבל חמש דברות הראשונות... שלש מצות עשה, ושתים מצות לא תעשה". ומה שמדגיש שמדובר במצות לא תעשה, כי בא לבאר בסמוך שהחוטא נגד המקבל עושה רושם במקבל, לכך חמשת הדברות האחרונות מצטרפות להדדי מחמת רושם זה. מה שאין במצות עשה, אין בזה רושם במקבל, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ג [עו:]: "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" [הובא למעלה בהקדמה הערה 42] . [↑](#footnote-ref-220)
221. <> דברים אלו מבוארים יותר בגבורות ה' פס"ו [ריז.], וכלשונו: "חפץ השם יתברך שיהיה האדם טוב לשמים וטוב לבריות, ובאלו שני דברים הוא צדיק, דכתיב [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', ובפרק קמא דקדושין [מ.] אמרינן, וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב. אלא טוב לשמים וטוב לבריות הוא צדיק טוב, טוב לשמים ואינו טוב לבריות צדיק שאינו טוב. ולכך נתן [לאדה"ר (סנהדרין נו.)] שלש מצוות שהם בינו ובין בוראו, שלא יהיה רע לשמים, והם; גלוי עריות, ברכת השם, עבודה זרה. ושלש מצות בינו ובין האדם, והם; גזל, שלא יגזול אחר, ודינין, ושפיכות דמים, שלא יהיה רע לבריות". @**ויש להעיר**^, שכמה פעמים כתב שיש לאדם להשתלם ולהיות טוב בשלשה חלקים [ולא רק בשני חלקים שהזכיר כאן]. כגון, בהקדמה לדר"ח [לא:] כתב: "כי שלימות האדם הוא בשלשה פנים, שאין האחד כמו השני; כי צריך האדם שיהיה שלם עם זולתו מבני אדם. וצריך שיהיה שלם בעצמו, עד שהוא בריה שלימה. וצריך שיהיה שלם עם בוראו, דהיינו בדבר שמגיע לבוראו. ואלו ג' שלימות כוללים הכל... כי האדם אינו יושלם עד שהוא חסיד גמור בג' דברים אלו; שמשלימים האדם עם בוראו, ועם זולתו מבני אדם, ויהיה שלם בעצמו גם כן, ואז הוא שלם לגמרי". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קסט.], ויובא בסמוך. ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסו:] כתב: "כי באלו ג' דברים כאשר האדם שלם בהם, הוא שלם לגמרי; דהיינו כאשר הוא שלם עם בוראו, ושלם בעצמו, ושלם עם זולתו... וזה שאמר [סנהדרין קט.] כי אנשי סדום היו רעים בגופם, דהיינו בעצמם. והיו רעים לבני אדם, שהיו רעים בממונם. והיו חוטאים אל השם יתברך בחטא הגדול על הכל, זו ברכת השם, עד שהיה רעתם בכל". ואמרו חכמים [ב"ב קסד:] "שלש עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום; הרהור עבירה, ועיון תפלה, ולשון הרע", ובח"א שם [ג, קל.] כתב: "אלו שלשה חטאים; האחד הוא אל השם יתברך, היינו עיון תפלה. הב' לאדם, דהיינו לשון הרע. השלישי הוא באדם עצמו, שמחשב מחשבת זנות, שהוא פחיתות. ואלו שלשה דברים בארנו בכמה מקומות, ורצה לומר כי בקלות יכול לבא לידי כל החטאים; אם שיהיה חוטא אל השם יתברך, ולבריות, ולעצמו". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"י [תשלב:], ותפארת ישראל פנ"ד [תתמג.]. ומדוע בלוחות ובגמרא בקידושין [מ.] מצינו רק שנים מתוך שלשת החלקים הנ"ל. @**ויש לומר**^, שבדר"ח פ"א מ"ב [קסט.] ביאר גם כן שיש לאדם להשתלם בשלשת החלקים, וצירף לזה דברי הגמרא בקידושין שיש לאדם להשתלם בשני חלקים, ויישב את ההדורים ביניהם, שכתב: "מה שהאדם הוא טוב, עד שאומרים עליו כמה בריאה זו טובה, היינו כשהוא טוב בעצמו. ורוצה לומר, בצד בחינת עצמו יש בו הטוב, וזהו בחינה אחת, שאומרים עליו הבריאה הזאת יש לה מעלה, והיא טובה מצד עצמה. הבחינה השנית, שראוי שיהיה טוב לשמים, הוא השם יתברך, אשר ברא את האדם, ויהיה עובד אליו, עושה רצונו. הג', שראוי שיהיה טוב אל זולתו מבני אדם אשר הם נמצאים עמו, כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו. וצריך שיהיה האדם טוב בכל מיני בחינות אשר יבחן האדם; אם בערך עצמו צריך שיהיה טוב, שהרי תיכף ומיד במעשה בראשית נאמר בכל בריאה 'כי טוב', שמזה תראה שהבריאה בעצמה צריך שיהא בה הטוב. ואם בערך העלה שהוא נמצא ממנו, צריך שיהיה האדם טוב. ואם בערך זולתו מבני אדם. כלל הדבר, צריך שיהיה טוב כאשר יבחן בכל החלקים, כי אין זה כזה... ובגמרא בפרק קמא דקידושין [מ.], 'אמרו לצדיק כי טוב' [ישעיה ג, י], וכי יש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים ואינו טוב לבריות, זהו צדיק שאינו טוב. טוב לשמים וטוב לבריות, זהו צדיק שהוא טוב, עד כאן. ובודאי מכל שכן צריך שיהיה האדם שלם בעצמו, ואם לא כן אינו צדיק כלל. שדבר זה אין צריך לומר, כי כל בריאה בעצמה יש בה הטוב. הרי לך שצריך שיהיה הצדיק טוב בכל צד". הרי ששני החלקים [בין אדם למקום ובין אדם לחבירו] כוללים ב"כל שכן" את החלק השלישי [בין אדם לעצמו], ו"דבר זה אין צריך לומר". לכך ישנם שני לוחות, ולא שלשה, כי שני הלוחות כוללים בתוכם ב"כל שכן" את החלק השלישי [שלימות האדם עצמו]. [↑](#footnote-ref-221)
222. <> "ועושה רושם מצד המקבל... מה שאין כן בה' ראשונות... אין כאן רושם ופעולה מצד המקבל" [לשונו בסמוך]. [↑](#footnote-ref-222)
223. <> לעומת הנאמר בפרשת יתרו [שמות כ, יג-יד], שחמשת הדברות האחרונות נאמרו ללא וי"ו החבור ["לא תרצח לא תנאף לא תגנוב וגו'"], וכפי שיבאר בסמוך [לאחר ציון 229]. [↑](#footnote-ref-223)
224. <> פירוש - הצירוף הקיים בין חמשת הדברות האחרונות מתבטא לא רק באות וי"ו החיבור הנמצאת ביניהם, אלא גם בכך שחמשת הדברות נחשבות לדבר אחד, ולא לחמשה דברים מחולקים. לכך כאשר משה השיב למלאכים, הוא התייחס לחמשת הדברות כמקשה אחת, לעומת חמשת הדברות הראשונים, שהתייחס אליהם כחמשה דברים נפרדים. @**ובתפארת ישראל**^ פמ"ה [תרצב:] סלל לו דרך אחרת בביאור המצאות אות וי"ו בחמשה דברות האחרונות; בעוד שכאן מבאר שיש רושם אצל המקבל המצרפם יחד, הרי שם ביאר שהמקבל בעצם מצרפם יחד, וכלשונו: "כבר התבאר לך כי הבדל יש בין משנה תורה ובין שאר התורה; כי משנה תורה הוא יותר קרוב אל האדם המקבל, ומפרש אל המקבל יותר, כפי מה שהוא ראוי אל המקבל. ומפני כך אלו דברות אחרונות שבפרשת ואתחנן, הכל בוי"ו, כי המצות כל אחת ואחת מחולקת לעצמה, והאדם שהוא המקבל הוא אחד. לכך נאמר 'לא תרצח וְלא תנאף וְלא תגנוב', הכל בוי"ו, כי האדם שהוא המקבל הוא אחד, ואליו נאמרו המצות המחולקות ביחד, עד שיש להם חבור ביחד. אבל בחמש דברות ראשונות, שאין המצות הראשונות כל כך קרובים אל המקבל, הוא האדם, כאשר המצות שייכים אל השם יתברך; 'אנכי' [שמות כ, ב], 'לא יהיה לך' [שם פסוק ג], 'לא תשא' [שם פסוק ז], לכך אינם בוי"ו. כי אשר הוא מקבל המצות אצלו, הם בחבור יחד המצות שקבל, עד שהם אחד. אבל הגוזר והנותן, אף שיצאו מן השם יתברך שהוא אחד, אין מחבר אותם רק המקבל, הוא האדם, שאצלו הם המצות האלו ביחד. ומלמד לך דבר נפלא בחכמה, כי אלו עבירות בפרט גוררת האחת את האחרת, יותר מן הראשונים. מצד שאלו המצות הם מתחברים כאחד, והעובר אחת יותר קרוב שיבא לעבור האחרת. ואף אם לא נכתב זה [וי"ו החיבור] בחמש דברות אחרונות של פרשת יתרו, הרי משנה תורה לאוסופי אתי [חולין סג:]". וראה להלן הערה 232. [↑](#footnote-ref-224)
225. <> בדר"ח פ"ו מי"א [תד.] הביא מקרא זה, וכן בגו"א דברים פל"ב אות יב [תפט.]. ובירושלמי [נדרים פ"ט ה"א] למדו מכך שאין המצות והעבירות נעשות אלא לאדם העושה, ולא לקב"ה. ובדר"ח פ"ד מ"ד [עג:] כתב: "חלול שם שמים הוא אשר מחלל כבודו יתברך ויתעלה. ואף כי אם יחטא האדם מה יפעל אל השם יתברך". ובאור חדש פ"א [תנט:] כתב: "בודאי כל מי שכופר בעיקר, מה עשה להקב"ה, ואפילו הכי עונו גדול מנשוא, דאיהו לא היה לו לעשות". [↑](#footnote-ref-225)
226. <> אודות שבבין אדם לחבירו יש פגם ורושם אצל המקבל, כן עולה מדבריו בדר"ח פ"ד מ"ד [עד.] בביאור החומרה שיש בנזיקין שחייב אף בשוגג [ב"ק כו.], וכלשונו: "כי אם הוא כופר בעיקר, בדבר זה שייך לומר כי אם חטא במזיד ראוי שישלם לו כפי רשעתו, אבל אם הוא שוגג אינו ראוי שיחשב לו החטא כל כך, מאחר שלא עשה ברצון ובכונה. אף על גב שהשוגג נחשב בודאי חטא, דהיינו שהיה לו להיות נזהר שלא יחטא, אבל שוגג הוא, ולא החמירה בו התורה כל כך. דלא מצאנו בתורה שהחמיר על השוגג רק בהורג נפש, מטעם דסוף סוף הרגו, ועשה מעשה גדול, ומפני כך החמירה התורה עליו שיהיה גולה [במדבר לה, כה]. והחמיר גם כן בכל הניזקין, כדאמרינן [ב"ק כו.] אדם מועד לעולם בין שוגג ובין מזיד בין אונס ובין ברצון. וכל זה מפני כי סוף סוף גרם דבר היזק לאחר". @**ובספר פרישת כהן**^ [לגאון רבי מנחם כהן שליט"א סימן מב אות ג] כיון לדברי המהר"ל האלו בדר"ח, וז"ל: "הנה יסוד דינא דאדם מועד לעולם, פשוט דרק בדין מזיק נאמר כלל זה דאדם מועד וחייב גם על השוגג, מה שאין כן בשאר חיובי העונשים לא מצינו כלל זה. דאדרבא, שוגג ומתעסק פטורים מעונש. והביאור הוא דשאני חיוב מזיק מחיובי העונש הבא על איסורים, דכל האיסורים החיוב הוא על מעשה האיסור שנעשה ע"י האדם, וכל מעשה שאין בו מזיד וכוונה התורה הפקיעה ממנו שם מעשה גמור. ולכן שוגג ומתעסק, דהוי מעשה גרוע, אינו חייב עליו. מה שאין כן בדין דאדם המזיק, שם אינו חייב על עשיית המעשה, אלא התם החיוב הוא על הנזק וההפסד שנעשה לחבירו, ולא שאני לן אם על המעשה היה שם מעשה גמור, דלא על המעשה מתחייב, אלא על ההפסד, וההפסד ישנו בכל גווני שעשה, בין בשוגג ובין במזיד. והיינו דכללא דאדם מועד לעולם אמרינן בגוונא דהמחייב הוא לא המעשה, אלא התוצאה שישנה בכל גווני... והראוני למהר"ל בדרך חיים פ"ד מ"ד שביאר בדרך זה" [המשך דבריו יובא בסמוך הערה 232]. הרי שהחומרא שיש בעבירה הנעשית בבין אדם לחבירו היא שאף יהיה חייב על שוגג, כי התוצאה היא הקובעת. @**ומצינו גם קולא**^ הנובעת מהך שבבין אדם לחבירו התוצאה היא הקובעת; בגבורות ה' פ"י [תקכג.] לגבי מכירת יוסף על ידי אחיו, כתב: "ולפיכך רמז יוסף דבר המכירה ליעקב אביו, שלא יעניש את בניו על שמכרוהו, שהיא גזירה מן השמים, כדי שירדו מצרים. והיינו דכתיב [בראשית מה, כג] 'ולאביו שלח כזאת עשרה חמורים נושאים מטוב מצרים וגו''... שהיה מכוון יוסף להראות לאביו שהשבטים אשר מכרו אותו, לא היו למכירתו רק כמו החמור שהוא נושא משא, ואינו יודע תכלית משא הזה שהוא נושא, כך השבטים היו פועלים המכירה הזאת, ולא היו יודעים מה הם עושים, כי לא היו עושים רק מה שגזר עליהם הקב"ה. כמו החמור הזה שנושא משא ששם עליו האדם שהוא אדון לו, והוא פועל, ואינו יודע תכלית פעולתו. כך היה נגזר מן הקב"ה שירדו מצרים, ועל ידי המכירה ירדו מצרים. נמצא שהיו פועלים ולא ידעו מה הם עושים, כי לא ידעו שהיו גומרים הירידה. ואף על גב שהם היו מכוונים למכור אותו בשביל שנאתו [בראשית לז, ד-ה], מכל מקום עיקר הפעל הזה שיֵרד יעקב למצרים... כי על ידי השבטים שהיו חמורים בענין המכירה, שעשו ולא ידעו מה עשו". ויש להבין את סברתו [שאע"פ שהשבטים מכרו את יוסף מחמת שנאה, מ"מ אין ליעקב לכעוס עליהם משום שכך היה רצון ה'], הרי סוף סוף השבטים מכרו את יוסף מחמת שנאה ולא מחמת חשבונות של שמיא, ומדוע לא יענשו על פועלם. ויש לומר, שדברי יוסף [שהשבטים היו כחמורים] לא נאמרו כלפי שמיא [שיהיו פטורים מעונש שמים], אלא כלפי יעקב [שיהיו פטורים מעונשו וכעסו]. ונהי שכלפי שמיא לא מהני סברה זו, מ"מ כלפי יעקב אהני סברה זו. כי ביחס שבין אדם למקום עצם המעשה מחייב עונש, ולא התוצאה. לכך כאשר אדם עושה מעשה מתוך כוונת איסור, ויש בכך מרידה כלפי ה', הרי הוא חייב עונש אף על פי שהתוצאה אינה עבירה על רצון ה'. וכן אמרו חכמים [נזיר כג.] "מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר, ועלה בידו בשר טלה, טעון כפרה וסליחה... משום דמעיקרא לאיסורא איכוון". לכן השבטים שמכרו את יוסף מחמת שנאה, ונתכוונו לאיסור, הם חייבים עונש כלפי שמיא, אע"פ שמכירת יוסף היתה מחמת רצון ה'. אך כלפי הכעס שהיה אמור לבא על השבטים מיעקב, הרי כאן איירי ביחס שבין אדם לחבירו [שהשבטים עשו עוולה גדולה ליעקב במה שמכרו את יוסף], וביחס שבין אדם לחבירו התוצאה היא הקובעת, ולא עצם המעשה. והואיל ומכירה זו היתה מחמת רצון ה', לכך אין כאן תוצאה מחייבת עונש, כי ביחס לתוצאה השבטים נדונים כחמורים נושאי משא. וזהו מה שיוסף ניחם את אחיו [בראשית נ, יט-כ] "ויאמר אליהם יוסף אל תיראו כי התחת אלקים אני, ואתם חשבתם עלי רעה אלקים חשבה לטובה וגו'", שבדין בין אדם לחבירו התוצאה היא הקובעת [והתוצאה היתה לטובה], לעומת בדין בין אדם למקום שהמעשה הוא קובע. ויוסף תמה "התחת אלקים אני", שידון אותם כפי שהקב"ה דן, שאז המעשה הוא הקובע [מהרי"ל דיסקין עה"ת (בראשית נ, יט, עמוד קל)]. @**וצרף לכאן**^ דברי החינוך בביאור איסור [ויקרא יט, יח] "לא תקום ולא תטור את בני עמך", שכתב [מצוה רמא] בזה"ל: "משרשי המצוה, שידע האדם ויתן אל לבו כי כל אשר יקרהו מטוב עד רע, הוא סיבה שתבוא עליו מאת השם ברוך הוא, ומיד האדם מיד איש אחיו לא יהיה דבר בלתי רצון השם ברוך הוא. על כן כשיצערהו או יכאיבהו אדם, ידע בנפשו כי עוונותיו גרמו, והשם יתברך גזר עליו בכך, ולא ישית מחשבותיו לנקום ממנו, כי הוא אינו סיבת רעתו, כי העוון הוא המסבב". הרי ביחס של בין אדם לחבירו, כאשר התוצאה אינה מחמת החבר הפוגע, אין מקום לנקום ולכעוס עליו [הראני לזה בני הגאון רבי חנוך דוב שליט"א]. [↑](#footnote-ref-226)
227. <> פירוש - הואיל ונתבאר שבחטא שבין אדם לחבירו יש מקבל רושם, לכך תיקון המעוות יכול להעשות רק אם הפוגע ימלא את הפגם והחסרון שעשה לנפגע. [ויש להבין מהי הדגשתו ב"יהיה מי שיהיה אשר חטא לו", דמהי ההוה אמינא לחלק בזהות הפוגע. ואולי בציור של זקן ואינה לפי כבודו (ראה ברכות יט:), וכגון שבקשת מחילה תהיה השפלה לפוגע. ועיין בשו"ת כתב סופר או"ח סימן לז בשם החת"ס, ובקובץ שעורים כתובות אות מז]. אך דבריו צריכים ביאור, שאף אם לא היה בחטא שבין אדם לחבירו מקבל רושם, אלא רק עשיית מעשה גרידא, עדיין היה צריך לפייס את חבירו על שחטא כנגדו, אף אם לא היה בזה מילוי פגימתו, ומדוע חיוב בקשת פיוס תולה ב"מקבל רושם". ויש לומר, שאם לא היתה פגימה בחטא שבין אדם לחבירו, אזי חטא זה לא היה חולק מקום לעצמו, אלא היה נכלל בחטאים שבין אדם למקום [ולא היה צריך לפייס את חבירו], דמאי שנא, הרי בשניהם העבירה היא במעשה שעבר על רצון ה', ומאי נפקא מינה באיזה אופן עבר על רצון ה'. אך עתה שמתבאר שבחטא שבין אדם לחבירו, העבירה היא במה שעשה פגימה לחבירו, לא שייך שיתכפר לו החטא אלא עד שיפייס את חבירו. @**ובמיוחד שיש**^ לומר כן לפי דברי הב"ח [בשו"ת הגאונים בתראי שאלה מ"ם, וגם הובא בקיצור לשון בשו"ת הב"ח החדשות סימן מו], שכתב: "אחד שקפץ בפני הקהל ונשבע בס"ת שלא ימחול לחבירו לא בעוה"ז ולא בעוה"ב. והאיש ההוא לא שאל ממנו שימחול לו, אם יש לקונסו על שנשבע חנם, וגם אם חלה השבועה. תשובה, לדעתי אין לקונסו כלל... אלא שיש לומר שאינה חלה דהוא בכלל נשבע לבטל את המצוה, שחייב אדם למחול לחבירו כשמבקש ממנו מחילה [ב"ק צב.]... אמנם לפי האמת אינו נקרא נשבע לבטל את המצוה... דזה דומה ממש למה שכתב הרא"ש בתשובה [כלל יא סימן ו] שהנשבע לחלוץ ליבמתו [ולא לייבמה], אין זה נשבע לבטל את המצוה [של יבום], דבדידיה תלה רחמנא אי ניחא ליה לייבם, אי ניחא ליה לחלוץ. אע"ג דקיימא לן כמאן דאמר מצות יבום קודמת [בכורות יג., ורמב"ם הלכות יבום פ"א ה"ב], מ"מ כיון דבדידיה תלי רחמנא, אין זה נשבע לבטל המצוה. הכי נמי דכוותיה, אע"ג שמצוה שימחול לחבירו, מ"מ כיון דבדידיה תלה רחמנא, אי בעי מחיל, ואי בעי לא מחיל, אין זה נשבע לבטל המצוה, הלכך אין בית דין נזקק לזה האיש להענישו". ושמעתי ממו"ר הגאון רבי יונתן דייוויד שליט"א לבאר שכוונת הב"ח היא שבמצות של בין אדם לחבירו, החבר הוא ה"בעלים" על המצוה, ושלו היא, לכך בידו להחליט מה יעשה. וברי הוא לפי זה שאם פגע בחבירו, האופן היחידי שיזכה לכפרה הוא אך ורק על ידי שיפייס את חבירו, כי של חבירו היא. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-227)
228. <> מוכיח מהלכה זו שבעבירות שבין אדם לחבירו הנידון הוא הפגימה שעשה לחבירו [ולא שעבר על רצון ה' כלפי חבירו], לכך אין כפרת יוה"כ מהני לזה, כי כפרת יוה"כ פועלת ביחס שבין אדם אל הקב"ה, ולא ביחס שבין אדם אל חבירו. ונקודה זאת מבוארת היטב בדרשת שבת תשובה [פד.]: "בפרק בתרא דיומא [פה:], תנן, עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר. עבירות שבינו לחבירו, אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו... אמר רבי עקיבא, אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים, ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים... מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל, עד כאן. ויש לשאול, למה אין יום הכפורים מכפר על עבירות שבינו לחבירו. ואי משום שהיה לו לפייסו, העבירות שבין אדם למקום נמי יעשה תשובה ויפייס המקום... אבל רבי עקיבא פירש דבר זה מה שאין יום הכפורים מכפר רק על עבירות שבין אדם למקום. ולכך אמר 'אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים', כלומר שמה שישראל מיטהרים ביום הכפורים הוא בשביל שיש לישראל דביקות בו יתעלה... ועל זה אמר 'אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים', כי אין מעלה יותר מזה. והוסיף לומר 'ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים', שבשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו. ולכך ביום הכפורים, מפני ענויי נפש והסתלקות הגופניות מישראל, ואז יש לישראל דבקות בו יתעלה, ודבר זה הוא מסלק החטא מישראל... הקב"ה מטהר ישראל כי הם דבקים בו יתעלה לגמרי מבלי שום חציצה והפרד כלל, והוא יתעלה מסולק מן החטא, ולכך ישראל טהורים על ידי הקב"ה בעצמו. ולכך דוקא עבירות שבינו למקום, שנתרחק מן השם יתעלה, השם יתעלה מכפר על ידי שישראל דבקים בו. אבל החטא מצד חברו, לא מצד השם יתעלה, אין יום הכפורים מכפר". וכן כתב בנצח ישראל פנ"ו [תתעא.]. [↑](#footnote-ref-228)
229. <> היא פרשת מתן תורה [שמות פרק יט], שבה למעלה פתח את הדרשה, ולאחריה [שמות כ] נמצאת הפרשה של עשרת הדברות. [↑](#footnote-ref-229)
230. <> פירוש - חמשת הדברות האחרונות שבפרשת יתרו [שמות כ, יג-יד] נאמרו ללא וי"ו החבור ביניהם ["לא תרצח לא תנאף לא תגנוב וגו'"]. [↑](#footnote-ref-230)
231. <> נראה שכוונתו לסנהדרין כז., שאמרו שם שעד זומם המחייב ממון הוא "רע לשמים ורע לבריות" [לעומת האוכל נבילות להכעיס, שהוא רע לשמים ואין רע לבריות]. הרי שאע"פ שאיירי בהפסד ממוני לחבירו, עם כל זה הוא נקרא "רע לשמים". הרי שבכל עבירה שבין אדם לחבירו, פתיך בה עבירה שבין אדם למקום. וראה עוד בספר תיבת גומא קונטרס מתן שכרן של מצות, חקירה ה, אודות הענין שבכל עבירה בין אדם לחבירו יש גם עבירה בין אדם למקום. וכן הוא בברכי יוסף או"ח סימן תרו אות א, וקובץ מאמרים, מצוות שבין אדם לחבירו, אות ב [עמוד מב]. [↑](#footnote-ref-231)
232. <> בתפארת ישראל פמ"ה [תרצג:] ביאר באופן אחר את העדר אות וי"ו בדברות האחרונות שבפרשת יתרו, והובא למעלה הערה 224. ואודות שיש בפגיעה בחבירו גם עבירה שבין אדם למקום [בנוסף לעבירה שבין אדם לחבירו], כן עולה מדבריו בבאר הגולה באר החמישי [קיב.], שביאר שבמעשה דוד ובת שבע, דוד לא חטא לפי האמת [שבת נו.], "אבל מצד דוד עצמו לא היה זה, לכך הכתוב [ש"ב יא, ב-כז] מיחס החטא לדוד כאילו עשה החטא". והרי עבירת "לא תנאף" באשת איש היא עבירה בין אדם לחבירו, שהרי היא נמצאת בלוח השני [שמות כ, יג], ועם כל זה הכתוב מיחס חטא זה לדוד, אע"פ שבתוצאה דוד לא עבר על איסור אשת איש, כי בת שבע נתגרשה מאוריה [שבת נו:]. ומוכח מכך שגם בעבירה שבין אדם לחבירו יש גם עבירה בין אדם למקום, לכך המעשה של דוד מחייבו, אף שהתוצאה אינה מחייבת. @**ובספר פרישת כהן**^ לגאון רבי מנחם כהן שליט"א [סימן מב אות ג, אשר חלקו הראשון של דבריו הובא למעלה הערה 226], כתב: "הנה מצינו ברציחה חידוש דבשוגג חייב גלות לכפרה. והנה הרוצח בשגגה מיירי בנשמט הברזל מקתו. והנה לו יצויר שחילל שבת בהאי גוונא, הרי אין צריך כפרה כלל, דהוי אין מתכון, וא"כ צ"ע במאי שאני דין רציחה שחייב כפרה גם במתעסק. ולפי האמור מיושב היטב, דאמנם כן דרציחה שאני משאר עבירות, דבשאר עבירות מתחייב רק על המעשה איסור בלבד. כגון המבשל בשבת נאסר מעשה הבישול, אבל מה שנתהוה מאכל מבושל לית לן ביה [חולין יד.]. וכיון דהחיוב הוא על המעשה איסור, הרי דינו של מעשה ליעשות בכוונה. אבל ברציחה יש לומר דמלבד המעשה רציחה שהוא מעשה איסור, יש בו ענין נוסף, והוא התוצאה, דהיינו איבוד הנפש, ולזאת במתעסק אף דעל מעשה האיסור לא מתחייב, אבל על כל פנים התוצאה, דהיינו איבוד הנפש, ישנה, ועל התוצאה הוא דחייב אף במתעסק, דהרי עכ"פ התוצאה ישנה. והנה מצינו בתלמוד דפעמים השמוש הוא בלשון 'רציחה', ופעמים השמוש הוא בלשון 'שפיכות דמים'. ולהאמור הרי זה בדקדוק; דלשון רציחה קאי במקום דאיירי על המעשה הריגה, והמעשה קרוי בשם רציחה. והלשון 'שפיכות דמים' קאי על התוצאה של איבוד הנפש שיש כאן, וזה נקרא בלשון 'שפיכות דמים'. ועל דינא דשפיכות דמים מהני לחייב האדם אף בשוגג מדין אדם מועד לעולם, כמו בדיני מזיק, וכמו שנתבאר".

     **% [ו]** [↑](#footnote-ref-232)
233. <> לשון הגמרא [שבת פט.] "מיד הודו לו להקב"ה... מיד כל אחד ואחד [מהמלאכים] נעשה לו [למשה] אוהב, ומסר לו דבר... בשכר שקראוך 'אדם' לקחת מתנות. אף מלאך המות מסר לו דבר [סוד הקטורת]". [↑](#footnote-ref-233)
234. <> למעלה [לאחר ציון 179] בשלשה טעמים. [↑](#footnote-ref-234)
235. <> לשון הרמב"ן [בראשית ב, א]: "צבא השמים [הם] שני המאורות והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים, כענין [מ"א כב, יט] 'ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומדים עליו וכו'. וכן [ישעיה כד, כא] 'יפקוד ה' על צבא המרום במרום'". ובזוה"ק [ח"ב קב.] אמרו "שבעין שרין סחרין כורסיא". ובגבורות ה' פס"ז [שג:] כתב: "המלאכים הם תחת השם יתברך, יושבים ראשונה במלכות לפני אלקים". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנז.] כתב: "כשם שהמלאכים הם סובבים כסא כבודו יתברך לשרת לפני השם יתברך אשר הוא יושב על הכסא, כך יש לאדם מקום תחת כסא הכבוד בעצמו... ומפני כך מדרגת האדם תחת הכסא, ומדרגה הזאת היא למעלה מן המלאכים, כי המלאכים הם סובבים את כסא כבודו, ובזה הם נבדלים מן השם יתברך. אבל האדם מצד אשר נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], מה שאין למלאכים, הוא תחת כסא הכבוד". ובהמשך הפרק שם [שסג:] כתב: "מדרגת המלאכים אשר מדרגתם שסובבים הכסא, ומדרגת משה תחת הכסא, הרי מדרגת משה אמצעי ביניהם". ובח"א לשבת קנב: [א, פד.] כתב: "מה שהנשמות גנוזות תחת כסא הכבוד, יש לך לדעת כי הצדיק יש לו קשור כפי מדריגתו, אשר אינו יוצא מן הדרך הישר והשווי כלל, רק נשאר בדרך הישר, והוא נקרא 'דרך האמצעי'. ולפיכך ראוים להיות נשמתם תחת כסא הכבוד, תחת רגלי השכינה, לא יסורו מאתו ימין ושמאל. והמלאכים נקראים שהם סובבים את כסא כבודו... ולפיכך יש הפרש בין המלאכים ובין הצדיקים; כי המלאכים הם יותר עליון במעלה במה שהם מן העליונים, ומפני זה שייך לומר עליהם שהם סובבים כסא כבודו אשר הוא במרום. אבל מכל מקום יש להם נגד זה, שהרי כל הסובב דבר אחד הוא נבדל ממנו. אבל נשמת הצדיקים אשר הם תחת כסא כבודו, וראוי שיהיה תחת הכסא ולא סביב הכסא, כי תחת הכסא מורה שאינם מן העליונים ממש כמו המלאכים שהם סובבים את הכסא, אבל מכל מקום יש להם מעלה אחרת נגד זה, שהם תחת הכסא, והכסא עליהם עד שאינם נבדלים כלל מן השם יתברך, וזהו מעלת הצדיקים. ובודאי דבר זה מעלה עליונה, מורה על ישראל שנקראים [דברים יד, א] 'בנים', והבנים הם כרעיה דאבוהן. ולפיכך הצדיקים הם תחת כסא כבודו, כאשר ראוי שיהיה הבן, שהוא כרעיה דאבוה" [ראה למעלה הערות 177, 182, ולהלן הערה 251]. ובנתיב התמימות ס"פ א [ב, רז:] כתב: "כי המלאכים סובבים כסא כבודו יתברך, ויעקב צורתו חקוקה בכסא הכבוד... אמנם יעקב היה יכול למלאך מפני שהוא לפנים, שצורת יעקב חקוקה בכסא, ואילו המלאך אינו כך". ובח"א לנדרים לב. [ב, ט.] כתב: "כי המלאכים סובבים את הכסא... אבל מעלתו של יעקב מגיע עד עצם הכסא". [↑](#footnote-ref-235)
236. <> לשונו בח"א לשבת קנב: [א, פד.]: "המלאכים נקראים שהם סובבים את כסא כבודו, כדרך העבדים אשר סובבים כסא מלכותו". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלד.] כתב: "העבדים הולכים אחר האדון, ומסבבים אותו מכל צד, והולכים לאחריו ולפניו". ואודות שהמלאכים הם עבדים, כן כתב בגבורות ה' פס"ח [שיח.]: "המלאכים נקראים עבדים, מפני שהם נבראים לצורך העולם, כי הם ממונים על עניני העולם, כמו העבד שהוא ממונה על צורך הבית. ויורה שמם עליהם שנקרא 'מלאך' מלשון שליחות, שהוא נשלח לעשות רצונו של הקב"ה. אבל ישראל הם נקראים 'בנים' [דברים יד, א], כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה". ובתפארת ישראל פי"ב [קפה:] כתב: "זהו באמת דעת חכמים, וקראו המלאכים והגלגלים שהם עבדים משמשים אל הנבראים". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שסח:] כתב: "המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראים 'עבדים', כמו העבד שנברא לשמש את האדון". ובהקדמה לאור חדש [קטו:] כתב שהמלאכים נבדלים מה' כמו "העבד נבדל מן אשר הוא עבד אליו". [↑](#footnote-ref-236)
237. <> יסוד נפוץ מאוד בספריו. כגון, בתפארת ישראל פכ"ד [שסג:] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל, ומקבל מן הכל, בעבור שהוא תוך הכל, ומתחבר הכל אליו... שהכל מתחבר אל האמצעי, ואין לאמצעי שום התנגדות כלל... והכל מתחברים עם הנקודה האמצעית" [ראה בסמוך הערה 240]. ובגבורות ה' פ"ט [תצז:] כתב: "השלישי אין מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות". ושם פכ"ג [שנ.] כתב: "כל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד". ובנצח ישראל פ"א [טז.] כתב: "האחד שהוא באמצע בתוך הארבע, הוא מאחד ומקשר פיזור הארבע אליו. כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ובגו"א בראשית פ"ד אות י [צט.] כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות". ושם שמות פכ"א סוף אות ג [קכד:] כתב: "כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסב.] כתב: "כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל". ושם מי"ג [שז.] כתב: "כי הנקודה היא אחת באמצע העיגול, מקשר כל העיגול, עד שהוא אחד". ובנתיב התורה פי"ג [תקיב:] כתב: "הנקודה שהיא אחת באמצע העיגול... היא מקשרת כל הקוים היוצאים מן העיגול". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "האמצע... משותף לכל". ואמרו חכמים [תענית לא.] ש"עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים, והוא יושב ביניהם בגן עדן, וכל אחד ואחד מראה באצבעו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקא.] כתב: "אמר כי השם יתברך יושב ביניהם תוך העיגול, כי כל נקודה ונקודה שהוא על העיגול הוא פונה אל הנקודה האמצעית... ודבר זה ידוע, כי הנקודות שהם על העיגול, כלם הם פונים על ידי הקוים הנמשכים מן הנקודות שהם על העיגול אל הנקודה האמצעי, לא יסורו ימין ושמאל. וכן עניין הצדיקים ומעלתם במחול הזה, שהוא התפשטות מן החמרי לגמרי, עד שיהיו פונים אליו יתברך, מתחברים עם השם יתברך, כמו שמתחברים כל הנקודות שהם על העיגול עם האמצעי, במה שהם פונים אליו, ונמשכים אליו על ידי הקוים הנמשכים אל האמצעי. וזה שאמר שיש מחול לצדיקים, הוא התעלות מן החמרי, עד שיהיו נמשכים אחר השם יתברך, כמו שימשכו כל הנקודות אשר הם על העיגול, אל הנקודה האמצעית" [אמנם שם גם כתב ש"האמצעי הוא נבדל מן הכל... והוא יתברך עם כל זה נבדל מן הצדיקים, כמו שנבדל האמצעי מן העיגול", וראה בסמוך מה שיתבאר]. ושם בבאר הששי [רנו.] כתב: "אשר האמצע הוא משותף אל כל הצדדין". וראה להלן הערה 255. @**ויש להעיר**^ מדבריו בהקדמה שלישית לגבורות ה' [קכו.], שכתב: "השביעי הוא האמצעי, המתנגד אל כלם". ובגבורות ה' ס"פ לה [תרמ] כתב: "כל דבר שהוא בין שני דברים אינו שייך לאחד מהם, ודבר זה ידוע מאוד". ובנצח ישראל פי"ג [של:] כתב: "וידוע כי כל דבר שהוא באמצע עומד בעצמו, ואין לו סמך, כי אין לו חבור לא לימין ולא לשמאל". הרי שביאר שהאמצעי מתנגד לכלם, ואילו כאן מבאר שהאמצעי מתחבר לכלם. אמנם דבר זה יתיישב היטב על פי דבריו בבאר הגולה באר הששי [רצה:], שכתב: "כל דבר שהוא מבדיל בין דבר לדבר, והוא באמצע, יש לו שלשה חלקים; יש לו בחינה מה אל מה שלמעלה, ויש בחינה במה אל מה של מטה, ויש לו בחינה מיוחדת מה שאינו שייך לא למעלה ולא למטה". נמצא שיש לאמצע שתי פנים; המשותף לצדדים, והנבדל מהצדדים. ולכך דבריו הסותרים יתיישבו בהתאם לחלוקה זו. @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה; בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] ביאר שאות מ"ם היא האות האמצע של האלפ"א בית"א. וכן כתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.]: "כי יש י"ג אותיות מן א' עד אות אמצעי מן 'אמת', שהוא מ"ם באלפ"א בית"א, וכן יש י"ג אותיות מן המ"ם הפתוחה עד התי"ו באלפ"א בית"א", וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ז [רמ:], ולהלן [לאחר ציון 775]. ואילו בנצח ישראל פי"ג [של.] ביאר שאות נו"ן היא אות האמצע באלפ"א בית"א, ולא אות מ"ם, שכתב: "כל האותיות באלפ"א בית"א אין להם נפילה, חוץ מן הנו"ן [שאם היא פ"א הפעל היא תפול, כמו "נפל" "יפול", "נסע" "יסע", "נשק" "ישק"]. והטעם הוא שכאשר תשים אותיות מנצפ"ך בסוף האלפ"א בית"א, ויהיו י"ג אותיות לפניהם, וי"ג לאחריהם, תהיה אות נו"ן אות י"ד עומד באמצע". וברור הוא שכאשר אותיות מנצפ"ך מושמות לבסוף האלפ"א בית"א, האות הארבע עשרה היא נו"ן, ואילו כאשר אותיות מנצפ"ך מושמות בתוך האלפ"א בית"א [בסמיכות לאותיות הפתוחות שלהן] אזי אות הארבע עשרה היא אות מ"ם פתוחה. אך מהו פשר כפילות זו. זאת ועוד, שבנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "וכמו שתראה כי אותיות 'אמת' האל"ף היא ראשונה באלפ"א בית"א, והתי"ו אחרונה באלפ"א בית"א, והמ"ם באמצע אלפ"א בית"א... והכל מצורף ומחובר אל המ"ם, כי הכל מצורף אל האמצע... &**והכל נסמך**^ למ"ם שהוא אמצעי". ואילו לגבי האות נו"ן כתב בנצח ישראל פי"ג [של:] "תהיה אות נו"ן אות י"ד עומד באמצע. וידוע כי כל דבר שהוא באמצע עומד בעצמו, &**ואין לו סמך**^". הרי שהסימן המובהק של אות מ"ם הוא שהכל נסמך אליו, ואילו הסימן המובהק של אות נו"ן הוא שאין לו סמך. ושני הסימנים ההפוכים האלו נובעים מהיות אותיות אלו האות האמצעית של האלפ"א בית"א. והשאלה העולה מאיליה היא, כיצד שני דברים הפוכים נובעים משורש אחד. @**אלא שהם הם הדברים**^; הואיל ויש לאמצע שני מאפיינים; מחד גיסא הוא משותף לצדדים, ומאידך גיסא הוא נבדל מהצדדים. לכך כנגד שתי פנים אלו ישנן שתי אותיות; אות מ"ם ואות נו"ן. אות מ"ם מורה על האמצע המשותף לצדדים [כאשר אותיות מנצפ"ך משולבות בתוך האלפ"א בית"א], ואות נו"ן מורה על האמצע הנבדל מהצדדים [כאשר אותיות מנצפ"ך מופרשות לסוף האלפ"א בית"א]. @**ושמעתי**^ ממו"ר זצוק"ל, שהנה נאמר [שמות טז, טו] "ויראו בני ישראל ויאמרו איש אל אחיו &**מן**^ הוא כי לא ידעו מה הוא וגו'". הרי תיבת "מן" מורה על אי בהירות [וכן בארמית "מנא לן"]. וזאת משום שתיבה זו מורכבת משתי אותיות האמצע של האלפ"א בית"א, וכל אמצע אין בו הכרע לשום צד, לכך הוא מורה על אי בהירות, ודפח"ח. ונראה לחדד נקודה זו, שסו"ס אי בהירות זו אינה מתבטאת בכפל אותיות מ"ם, או בכפל אותיות נו"ן, אלא דוקא מצירופם להדדי של אותיות מ"ם ונו"ן. כי חלק מאי בהירות האמצע הוא גם משום שמחד גיסא הוא מקשר הכל [אות מ"ם], ומאידך גיסא הוא נבדל מהכל [אות נו"ן], ולכך תיבת "מן" מורה בעליל על העדר הכרעה ובהירות. וגיסי הרה"ג ר' אריה ברגמן שליט"א הוסיף, שאף תיבת "נם" ["מתנמנם"] שייכת לכאן, שהרי אמרו בגמרא [מגילה יח:] "היכי דמי מתנמנם, נים ולא נים, תיר ולא תיר, דקרו ליה ועני ולא ידע לאהדורי סברא, וכי מדכרו ליה מידכר". ובספר השרשים לרד"ק, שורש נום, כתב: "התנומה אינה חזקה כמו השינה, רק היא מעט מעט". הרי שמדובר בדבר שאין לו הכרע, ולכך אף הוא מורכב מאותיות נו"ן ומ"ם. והוסיף לבאר, שסדר האותיות של תמיה הוא מתחיל במ"ם ["מן"], ואילו סדר האותיות של נמנום מתחיל בנו"ן ["נם"], כי במן [שהיה מאכל ישראל במדבר] היה תחילתו בהבנה, ורק סופו אינו מובן [רש"י במדבר כא, ה "בלחם הקלוקל - לפי שהמן נבלע באיברים קראוהו 'קלוקל'. אמרו עתיד המן הזה שיתפח במעינו, כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא"]. וכן כל תמיה, תחילתה בהבנה, וסופה בתמיה על ההבנה שקדמה לה. ואילו בתנומה הסדר הוא הפוך; כי בתחילה "לא ידע לאהדורי סברא", אך לבסוף "כי מדכרו ליה מידכר", ולכך שם סדר האותיות הוא "נם". ודו"ק. וראה להלן הערה 776. [↑](#footnote-ref-237)
238. <> לשונו בתפארת ישראל פכ"ד [שסג:]: "ואמר שכולם נעשים אוהבים אליו. וביאור זה, כי לפי מדרגת משה, שהיה תחת כסא הכבוד, וזה בשביל שהוא אדם, ובשביל כך ראוי אל התורה, נעשו כולם אוהבים אליו, כי הכל מתחבר אל המדרגה הזאת. לזה אמר שכל אחד ואחד מסר לו דבר, כי כולם הם מתחברים למדרגת משה. וכל אשר מתחבר עם אחר, הרי אותו אחר מקבל הימנו, כיון שיש להם חבור ביחד... ולכך כל אחד מסר לו דבר". וכן כתב בהמשך דבריו שם [שסה.], ויובא בסמוך הערה 240. ואודות שחיבור יוצר קבלה, כן כתב בנצח ישראל פי"ב [שיד:]: "כי אין ספק כי שני דברים אשר יש להם דביקות ביחד, מקבל זה מזה מצד הדביקות, מאחר שהם דביקים יחד". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:] כתב: "כי כל חיבור, האחד מקבל את האחר, ושניהם מקבלים זה מזה, כמו שהוא כל חיבור בעולם". וכן כתב אות באות בח"א לסוטה ד: [ב, כט:]. וכן כתב לאידך גיסא, שכאשר ישנה קבלה זה מזה, ממילא יש חיבור ביניהם, וכלשונו בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:]: "הבריות מתחברים [כאשר] זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה... ובזה הם מתאחדים". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ג.] כתב: "כי העילה עם העלול שהוא מוכן לקבל". וכן כתב רש"י [דברים כט, ג]: "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה ולידבק בו". ואמרו חכמים [כתובות קיא:] "וכי אפשר לדבוק בשכינה, אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים... מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה". הרי שהקבלה שמקבל הת"ח היא היא נחשבת לחבור ודיבוק. וראה להלן הערה 1018. [↑](#footnote-ref-238)
239. <> לשונו בתפארת ישראל פכ"ד [שסד.]: "מלאך המות... מתנגד אל המציאות". ובח"א לכתובות עז: [א, קנח.] כתב: "הכח הפועל מן כח המפסיד, שנקרא מלאך המות, דבר זה נקרא 'סכין', כי הסכין הוא כלי למה שמחתך ומפסיד, וכן הכח של מלאך המות נקרא 'סכין'. והצדיק מבטל הכח של המפסיד... ודבר זה למעלת הצדיק, שמצד הצדיקים ראוי המציאות, ולא ההפסד. ומפני שכח המפסיד, אשר הוא כח מלאך המות, אשר הוא מתנגד למציאות, לכך הצדיק, שראוי לו המציאות, מבטל כח של המפסיד בעולם הזה". ובח"א לכתובות ח: [א, קנא.] כתב: "כי המציאות הוא נגד השטן, שהוא מביא ההעדר אל האדם. ולכך לא יוכל לשלוט השטן, הוא ההעדר, באדם, שהוא נגדו, כי האדם יש לו המציאות, והשטן הוא נגד המציאות". ואמרו חכמים [ב"ב טז.] "הוא שטן... הוא מלאך המות". וראה להלן הערה 247. [↑](#footnote-ref-239)
240. <> משמע מדבריו שהטעם שאמר עד כה ביחס לשאר המלאכים שהתחברו למשה [כי הכל מתחבר לאמצע] אינו מועיל לבאר את חבורו של מלאך המות למשה, לכך מיד יביא טעם מיוחד לבאר זאת. אך בתפארת ישראל פכ"ד [שסד.] ביאר שהטעם שהכל מתחבר לאמצע כחו יפה גם לגבי מלאך המות, שכתב: "ואף מלאך המות, שהוא מתנגד אל המציאות, אינו מתנגד אל מדרגת משה. שהכל מתחבר אל האמצעי, ואין לאמצעי שום התנגדות כלל. ודבר זה ידוע, כי לכל דבר יש התנגדות, חוץ מן האמצעי, והכל מתחברים עם הנקודה האמצעית" [הובא למעלה הערה 237]. ושם [שסד:] הוסיף טעם שני, וכלשונו: "וגם בשביל התורה שהיא שייכת למשה דוקא, והתורה הוא סדר כל הנמצאים, כמו שאמרו ז"ל [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא העולם... ולפיכך כל המלאכים יש להם חבור אל משה מצד התורה שהיא סדר כל הנמצאים. ומצד אותו חבור וצירוף מסר מִדָּבַר שיש לכל אחד ואחד למשה, כמו כל שני דברים אשר הם מתחברים ומצטרפים, מגיע מצד החבור והצירוף דבר משלו אל אשר מתחבר ומצטרף אליו [כמבואר למעלה הערה 238]. ואף מלאך המות מסר לו דבר, כי אף המלאך המות יש לו חבור וצירוף אל התורה, מפני שהכל מסודר מן התורה, אף המלאך המות שהוא העדר הנמצאים, מכל מקום הוא מסודר מן התורה, שהיא סדר העולם. והבן הדברים האלו". וכאמור כאן יבאר טעם חדש בביאור חבור מלאך המות למשה. [↑](#footnote-ref-240)
241. <> פירוש - ההתנגדות של מלאך המות לאדם. [↑](#footnote-ref-241)
242. <> כי האדם הוא בעל גוף בעולם הזה הגופני, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ו אות יא [קכג:]: "אילו [הקב"ה] עשאו [לאדם] מן העליונים, לא היה חוטא... שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף". ושם ויקרא פי"ט אות ג [נד:] כתב: "מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". ובדר"ח פ"ד מ"ד [סב:] כתב: "אין ראוי לאדם שיהיה בעולם הזה מתגאה, שמצד עולם הזה תקותו רמה. כי מה שהאדם נשמתו צרורה בצרור החיים, אין זה מצד העולם הזה, כי בעולם הזה נקרא 'אדם' על שם אדמה [ב"ר יז, ד]. ולפיכך אף אם יהיה לו אחרית ותכלית גדול, מכל מקום אין לו להתגאות בעולם הזה, שהוא בעל גוף רמה ותולעה. ואם כאשר תפרד הנשמה מן הגוף יהיה לו אחרית, מכל מקום מצד עולם הזה שהוא נקרא 'אדם' על שם אדמה, אם אינו שפל רוח, הוא מתגאה בדבר שאינו ראוי לו" [ראה להלן הערות 285, 402]. ובנצח ישראל פי"ג [שכז:] כתב: "כי עולם הבא שם החיים הגמורים, שאין להם מיתה כלל, ולא חיים גשמים, רק חיים נבדלים בלתי גשמי, כי אין החיים בעולם הזה רק להעמיד הגוף הגשמי". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי העולם הזה הוא כולו גוף". [↑](#footnote-ref-242)
243. <> כי אין מיתה לנשמה, אלא רק לגוף החומרי, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ג [קלא:]: "המיתה מצד הגוף, ולא מצד השכל הנבדל, שאין לשכל הנבדל עסק במיתה". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 401] כתב: "אשר המיתה היא סילוק מן הגוף הגשמי, עד שהנשמה נבדלת על ידה מהגוף הנגוף". ובגבורות ה' פמ"ה [שמ:] כתב: "אחר החומר נמשך המיתה וההעדר". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] כתב: "אלמלא לא חטא האדם [הראשון] והיה נוטה אחר החמדה והתאוה החומרית, לעשות החומר עיקר, והיה שכל האדם נבדל מן החומר, לא נגזרה על האדם מיתה כלל, רק היה חי לעולם. וכל זה מפני שמצד השכל אין ראוי שיהיה העדר ומיתה, וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד". וכן הוא בח"א לע"ז ה. [ד, לא.]. ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "הגוף סיבה אל המיתה, לפי שעל ידי הגוף הוא בא החטא, שאם אין הגוף היה האדם כמו מלאך, לכך הגוף ראוי לקבל... המיתה". ובהקדמה לדר"ח [כא:] כתב: "בחומר דבק ההעדר והמיתה". ובהקדמה לנתיבות עולם [יב:] כתב: "לא היה מות בעולם רק בשביל החומר, שהמיתה דבק בו. וזה תבין כי חוה הביאה המות לעולם, כי האשה היא חמרית, ובה דבק ההעדר והמיתה". ובח"א לכתובות עז: [א, קנח.] כתב: "מלאך המות הוא כח מפסיד הגוף... אחר שהמיתה הוא העדר הגוף". ובח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.] כתב: "כי המיתה לאדם מצד הגוף... שאין מיתה מצד השכל, רק מצד הגוף". וראה להלן הערה 406. [↑](#footnote-ref-243)
244. <> כמו שאמרו במדרש [ב"ר ח, יא] "אמר הקב"ה, אם אני בורא אותו [האדם] מן העליונים, הוא חי ואינו מת". ובגמרא [חגיגה טז.] אמרו "ששה דברים נאמרו בשדים, שלשה כמלאכי השרת, ושלשה כבני אדם; שלשה כמלאכי השרת, יש להם כנפים כמלאכי השרת... ושלשה כבני אדם, אוכלין ושותין כבני אדם, פרין ורבין כבני אדם, ומתים כבני אדם". הרי ששלשת הדברים האחרונים [אכילה ושתיה, פריה ורביה, ומיתה] אינם נמצאים במלאכי השרת. ובתפארת ישראל פל"ה [תקיז.] כתב: "אין מיתה בבני אלהים". והפחד יצחק [שבועות מאמר ד אות ז] כתב: "כלום יש מיתה במלאכי מרום, הרי עם אכילת עץ הדעת לא נקנסה עליהם מיתה". [↑](#footnote-ref-244)
245. <> שאמרו שם שנודע לדוד שיום מותו יהיה בשבת, ולכך "כל יומא דשבתא ["של כל שבתות השנים" (רש"י שם)] יתיב וגריס כולי יומא", ופירש רש"י [שם] "שלא יקרב מלאך המות אליו, שהתורה מגינה ממות כדאמרינן בסוטה [כא.]". [↑](#footnote-ref-245)
246. <> כגון, בגמרא [ב"מ פו.] אמרו "לא הוה מצי מלאך המות למקרב ליה [לרבה בר נחמני] מדלא הוה קא פסיק פומיה מגרסיה". וכן אמרו [מו"ק כח.] "רב חסדא לא הוה יכיל ליה [מלאך המות], דלא הוה שתיק פומיה מגירסא... רבי חייא לא הוה מצי למיקרבא ליה". וכן אמרו [מכות י.] "ואי בעית אימא, מאי 'קולטין', ממלאך המות, כי הא דרב חסדא הוה יתיב וגריס בבי רב, ולא הוה קא יכול שליחא דמלאכא דמותא למיקרב לגביה, דלא הוה שתיק פומיה מגירסא". וכן אמרו [ע"ז ה.] "לא קבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהן". ובתנא דבי אליהו רבה פ"ה אמרו "וכשנשתלח מלאך [המות] אל אליהו ואל אלישע לסלק את אליהו מן העולם, בא ומצאן שהיו עוסקין בדברי תורה, ולא היה יכול לשלוט בהם. חזר לפני הקב"ה ואמר, רבש"ע, הן עוסקין בדברי תורה, ואיני יכול לשלוט". וראה בסמוך הערה 248. [↑](#footnote-ref-246)
247. <> ק"ק מדוע עבר לדבר על שטן, ולא המשיך לדבר על מלאך המות. ונהי שאמרו [ב"ב טז.] "הוא שטן... הוא מלאך המות" [ראה למעלה הערה 239], מ"מ כאן שאיירי במלאך המות שמסר דבר למשה, מדוע עבר לדבר על השטן. ובמיוחד שלמעלה ביאר שמלאך המות מתנגד לגוף, ומדוע כעת יתלה התנגדות זו בשטן. ויל"ע בזה. ולולא דמסתפינא, היה נראה שיש לגרוס כאן "מלאך המות", ולא "השטן". [↑](#footnote-ref-247)
248. <> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ז [קצב.]: "כאשר האדם שונה, הנה עומד במדריגה השכלית. וכאשר הוא פורש מזה, מביא אליו המיתה, כאשר פורש מן השכל שהוא התורה. והפך זה העוסק בתורה, לפי גודל מדריגה השכלית שהוא דבק בה, אין שולט בו ההעדר כלל. כמו שאמר בכמה מקומות שאין מלאך המות יכול למשלוט ביה דלא פסיק פומיה מגירסא; ובמסכת שבת בפרק במה מדליקין [שבת ל:] אצל דוד המלך. ובפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פו.] אצל רבה בר נחמני, ובכמה מקומות. וכל ענין זה מפני כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר". ושם במי"ז [שפב:] כתב: "כמו שתמצא בדברי חכמים הרבה מאד שהיו רוצים לדבק ולאחוז בעץ החיים, היא התורה, לסלק מהם המיתה. כמו שמצינו בפרק במה מדליקין, ובכמה חכמים, כמו רבה בר נחמני". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכח.] כתב: "מצד השכל אין ראוי שיהיה העדר ומיתה, וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד... וכאשר נתנה תורה לישראל, אשר התורה אין לה צירוף וחבור כלל אל החומר, ולכך נקראת בשם 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמרו במדרש [תנחומא וישב אות ד] 'חושך' [בראשית א, ב], זה מלאך המות. פירוש, כי מלאך המות הוא כח ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות אשר נקרא בשם 'אור'... וכן ההעדר נקרא 'חושך', שהרי על ידי החושך הדבר בלתי נמצא. וכאשר ראוי אל התורה המציאות, אין שולט עליו ההעדר, לפי חוזק המציאות אשר יש אל התורה, שהוא שכל נבדל מן החמרי לגמרי... כי התורה השכלית היא גוברת על ההעדר". @**ומתוך דברים אלו**^ מבצבץ ועולה היסוד שמעלות התורה חלות על לומדיה, והואיל והתורה היא שכלית ונבדלת, לכך לומדיה הם שכליים ונבדלים, ומשוחררים משליטת מלאך המות. וזהו יסוד נפוץ בספריו. כגון, בנתיב התורה פ"ז [רצה:] כתב: "כי אם לומד התורה לשמה, אז יש לאדם בודאי המעלה העליונה שיש אל התורה". ושם ר"פ יא [תמז.] כתב: "מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רעג.] כתב: "כי התורה הוא בבעל התורה". ושם פ"ו ריש מ"ב [יג:] כתב: "כל המעלות אשר זכר כאן הם עצם מעלת התורה, ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה". ובסוף דבריו שם [ע:] כתב: "כי התורה היא על כל הנמצאים, ומתעלה עליהם, ולפיכך מגדלתו ורוממתו על כל המעשים". ולאורך כל הברייתא שם חזר על יסוד זה כמה פעמים. ובפתיחה לאור חדש [קצז.] כתב: "כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה, היה המן שהוא מזרע עמלק גובר. ודבר זה ידוע מאד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה, כמו שאמרו [אבות פ"ו מ"ג] כל העוסק בתורה הוא מתעלה, שנאמר [במדבר כא, יט] 'ומנחליאל במות'. ואם היו עוסקים בתורה, היו מתעלים על ידי התורה, והיו גוברים על המן, שהיה רוצה להתגבר עליהם. אבל כאשר לא היו עוסקים בתורה, ולא היו מתעלים מעלה מעלה, היה המן גובר עליהם, עד שהגיעו אל שערי מות". [וכן נתבאר בנתיב התורה פ"ו הערות 37, 69, פ"ז הערה 23, פ"ט הערה 88, באר הגולה באר הרביעי (שכג.), ושם הערה 82, ובהמשך הבאר שם (שסה:), ושם הערה 311]. [↑](#footnote-ref-248)
249. <> כמו שכתב רש"י [שבת פט.] "באדם - בשכר שחרפוך וקראוך 'אדם' נוצר מאדמה, לשון שפלות" [הובא למעלה הערה 128]. [↑](#footnote-ref-249)
250. <> חידוש גדול יש בדבריו, שמבאר ששם "אדם" מורה שהאדם נברא בצלם אלקים. וזה צריך ביאור, שהרי שם "אדם" מורה שגוף האדם נברא מהאדמה [ב"ר יז, ד], וכמו שביאר בארוכה למעלה [לאחר ציון 44], והגוף הזה הוא נושא ומקבל לצלם האלקים. וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שלג:]: "זהו ענין הצלם, שהכתוב רצה לומר כי האדם הזה הגשמי דבק בו ענין נבדל לגמרי בלתי גשמי, וזה זיו צלמו. וכמו שמקבל האדם הנשמה העליונה עם הגשם, כך מקבל האדם הגשמי הזיו והניצוץ העליון הזה... כי זה ההפרש שיש בין האדם ובין המלאך, כי המלאך נבדל בעצמו, ומצד הזה הוא במדריגה יותר עליונה. אבל האדם הגשמי הוא מקבל כח נבדל, והוא צלם הזה, שהוא אור זיו בלתי גשמי הדבק באדם... והדבר הזה ברור, כי המלאכים, אף שהם נבדלים מן הגשם, אין נבדלים לגמרי. אבל האדם, מה שמקבל האדם הוא כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא, יש לדבר נבדל המקבל האדם פשיטות יותר... והאדם מקבל כח נבדל פשוט עומד בנושא, הוא זיו העליון אשר הוא זורח עליו, ומקבל אותו הניצוץ האדם". ושם בהמשך [שמו:] כתב: "ובאולי תשאל, הנה בארנו למעלה כי המציאות הוא לדברים הנבדלים מן החומר ביותר, כמו השכל וכיוצא בזה, ולדברים חמריים אין המציאות כל כך. ואיך אפשר לומר כי יהיה אור המציאות לאדם, והוא בעל חומר נברא מן האדמה, יותר ממה שהוא למלאכים, שאינם מוטבעים בחומר. בודאי אין זה קושיא, כי הדבר הזה כמו שהארכנו למעלה, כי האדם מקבל ניצוץ עליון הזה, והוא בנושא, הוא האדם. והנצוץ הזה שהוא מקבל יותר פשוט מן המלאכים, כי המלאכים אינם גוף וגשם בעצמם, ומכל מקום אין להם הזוהר והזיו הזה, שהוא ניצוץ עליון דבק בו. אבל האדם הוא גוף ובשר, מקבל האור והניצוץ העליון, ועומדים בנושא, כמו שהתבאר". וכן האריך לבאר בתפארת ישראל פכ"ד [שסא., והובא למעלה הערה 213, וראה להלן הערות 808, 809]. ואילו כאן מבאר ששם "אדם" עצמו מורה על מעלת הצלם. @**וצריך לומר**^, שכוונתו כאן ששם "אדם" מורה על מדריגת אדם הראשון, והוא נברא בצלם אלקים. וכן כתב בח"א לע"ז יא: [ד, לז.]: "ויש לך לדעת כי יעקב נקרא 'אדם' [בגמרא שם] מפני שהיה לו צלם אלקים אשר הוא לאדם, דכתיב [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'. ודבר זה היה ליעקב, שכן אמרו בפרק הפועלים [ב"מ פד:] שופרא דיעקב מעין שופרא דאדם הראשון". והשל"ה [פרשת נח תורה אור אות א] כתב: "הפסוק 'כי בצלם אלקים עשה את האדם', היה די שיאמר 'כי בצלם אלקים עשהו', והיה קאי על אדם שהזכיר [בראשית ט, ו] 'שופך דם האדם'. אלא 'האדם' רצה לומר האדם המיוחד, דהיינו אדם הראשון. ואמר 'כי בצלם אלקים עשה את האדם', אדם הראשון". ובאבות פ"ד מכ"ב אמרו "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם". ובדר"ח שם [תמד.] ביאר ששלשה דברים אלו הוציאו את אדם הראשון מן העולם, לכך כשאמרו במשנה "מוציאין את האדם מן העולם" הכוונה לכל בני אדם שנקראים על שם אדם הראשון, וראה שם הערה 1882. ובח"א לב"ב נח. [ג, פד.] כתב: "כל הבריות נקראו 'אדם', כמו אדם [הראשון] עצמו. וכאשר מעיין במין האדם שיצאו מן אדם הראשון, הרי הוא עומד על מהות אדם הראשון". [↑](#footnote-ref-250)
251. <> כל זה מחמת המדריגה הרוחנית המובהקת שיש לאדם, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 180]. וראה למעלה הערות 177, 182, 235, והערה הבאה. [↑](#footnote-ref-251)
252. <> במשנה שלפנינו אמרו "חביב אדם שנברא בצלם", ולא אמרו "בצלם אלקים". אך כך גרס בכל ספריו; בדר"ח שם [שיט.], שם פ"ה סוף מכ"א [תקכה:], גבורות ה' פס"ז [רצא:], תפארת ישראל פ"ט [קנ:], נצח ישראל פי"א [שג.], נתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנז:], ועוד. וכן גירסא זו מצויינת במשניות [אבות פ"ג מי"ד] במדור שינויי נוסחאות. וכאן מבאר שמעלת האדם [המביאתו להיות תחת כסא הכבוד] היא מחמת היותו בעל צלם אלקים. וכן בתפארת ישראל פכ"ד [שנז.] כתב: "כשם שהמלאכים הם סובבים כסא כבודו יתברך לשרת לפני השם יתברך אשר הוא יושב על הכסא, כך יש לאדם מקום תחת כסא הכבוד בעצמו... וישראל בפרט שנקראו 'אדם', שנאמר [יחזקאל לד, לא] 'ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם', אתם קרוים אדם וכו' [יבמות סא., וראה למעלה בהקדמה הערה 102, ולהלן הערה 327]. ומפני כך מדרגת האדם תחת הכסא, ומדרגה הזאת היא למעלה מן המלאכים, כי המלאכים הם סובבים את כסא כבודו, ובזה הם נבדלים מן השם יתברך. אבל האדם מצד אשר נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], מה שאין למלאכים, הוא תחת כסא הכבוד, שנאמר עליו 'ועל הכסא דמות כמראה אדם וגו''. ואלו דברים ברורים מאד". אך למעלה [לאחר ציון 174] תלה זאת בנשמת האדם, ולא בצלמו [ראה למעלה הערות 177, 182]. ובתפארת ישראל פי"ג [רח.] כתב: "האדם גם כן יש לו מדרגות אלו; האחד, הגוף הנגלה. השני, הנשמה הנעלמת. השלישי, המדרגה שיש באדם, שהוא מוכן לעולם הבא... וזהו מדרגה אחרונה... והוא צלם אלקים שנברא בו האדם". הרי נשמה לחוד, וצלם אלקים לחוד. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-252)
253. <> לשונו למעלה [לאחר ציון 180]: "כי ראוי לאדם שיהיה מקומו תחת כסא הכבוד, ממה שנאמר [יחזקאל א, כו] 'ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה'. לכן האדם מקומו הראוי הוא תחת הכסא, קרוב אליו יתברך". וכוונתו כאן שלשון המשנה מורה שהאדם חביב מן המלאך, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שכא.]: "מה שנאמר כאן 'חביב האדם', על כרחך פירושו שהוא חביב אף מן המלאכים, כי מה שהאדם חביב מן הבהמה, וכי דבר זה צריך לומר. ועל כרחך פירושו שהאדם חביב אף מן המלאכים". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קפט.]: "אם לא היה דעת רז"ל לומר כי חביבות שלו על כל העולם, אף מן המלאכים, לא היה צריך לומר כי האדם חביב, דודאי חביב מן כל בעל חי. אלא שרצו בזה לומר מצד שהוא בצלם אלקים חביב אף מן המלאכים". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים... לכך אמר במסכת אבות 'חביב האדם'... ולשון 'חביב' רוצה לומר כי חביב אף מן המלאכים". וכן רמז לכך בגבורות ה' פס"ז [רצא.], שכתב: "כי בודאי מה שאנו אומרים כי האדם נכבד מן המלאך, היינו מפני צורה המינית שלו שיש בו צורת האדם, והוא צלם אלקים, וכמו שאמרו חכמים 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', וכמו שהארכנו בספר דרך החיים [שם] אצל 'חביב האדם' ענין מעלה זאת". [↑](#footnote-ref-253)
254. <> כמו שאמרו חכמים [שבת קיט:] "שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם", ורבינו בחיי [בראשית ג, כב] הביא מאמר זה כך "אמרו חכמי האמת ע"ה שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם, אחד לימינו ואחד לשמאלו". ואמרו [תענית יא.] "שני מלאכי השרת שמלוין לו לאדם", ופירש רש"י [שם] "שני מלאכי שרת מלוין לו לאדם - אחד מימינו ואחד משמאלו, דכתיב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך'". ובמדרש תהלים [מזמור צא] אמרו "בנוהג שבעולם, אם נמסר לאדם אלף איש, עליו לזון אותם, שהן מסורים לטובתו ולשמרו. אבל הקב"ה מסר לאדם הזה אלף מלאכים משמאלו, ורבוא לימינו לשמרו, ואינו מפרנסן". ובזוה"ק [ח"ב מא:] אמרו "כל בר נש... ארבע מלאכים נחתין עמיה מימינא, וארבע משמאלא". והמו"נ [ח"ג ס"פ כב] כתב: "זה הענין המפורסם בדברי החכמים ז"ל, שכל אדם נלוו אליו שני מלאכים, אחד מימינו ואחד משמאלו". והמהרש"א [תענית כא.] כתב: "שני כתות מלאכי השרת המיימונים והמשמאילים, כמו שאמרו בכמה מקומות שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם, אחד טוב מצד המיימינים, ואחד רע מצד המשמאילים". ובספר פרי עץ חיים [שער קריאת שמע שעל המטה פי"א] כתב: "דע, שכל אדם יש לו ב' מלאכים המלוין לו, אחד מימינו ואחד משמאלו. אם הוא צדיק, אותו של ימין מכריז 'תנו כבוד לצלם קב"ה'. ואם הוא רשע, אותו של שמאל מכריז שהוא מורד ברבו". [↑](#footnote-ref-254)
255. <> כמשפט האמצע שמתחברים אליו הצדדים. ובנצח ישראל פ"ה [פה.] כתב: "כל אמצע יש לו ימין ושמאל". וראה למעלה הערה 237. [↑](#footnote-ref-255)
256. <> בכך מיישב את שאלתו השמינית על המאמר הזה, ששאל [למעלה לאחר ציון 145]: "הח', מה שנעשו אוהבים למשה, דיו שלא ישנאוהו כבראשונה". ומבאר שמה שנעשו אוהבים למשה הוא משום החבור שיש בין האמצע לסובבים את האמצע, שלאחר שהמלאכים נוכחו לדעת את מעלת האדם בעל הצלם, הבינו אז שהיחס כלפיו הוא יחס של חבור, וכמו שנתבאר. וההדגשה היא שבעוד שמעיקרא המלאכים קראו למשה "אדם" מחמת שפלותו, מעתה שם "אדם" מורה על מעלתו, שנברא בצלם אלקים. אמנם בתפארת ישראל פכ"ד [שסו.] כתב תשובה אחרת, ולפיה שם "אדם" נשאר שמורה על שפלות האדם, אך דוקא מחמת שפלות זו יש למלאכים להתחבר לאדם בחבור גמור, וכלשונו: "וקאמר בשביל שקראוהו 'אדם' כל אחד מסר לו דבר. וזה מפני כי יש לאדם צד בחינה שאין לאדם שתוף עם המלאכים, שהוא אדם בעל חומר. וכנגד זה יש למלאכים צד חבור גמור אל האדם, עד שכל אחד מסר לו דבר אחד. שאם לא כן [פירוש, אם כל מלאך לא היה מוסר למשה דבר אחד], לא היה כאן חבור, שהרי מצד שהאדם הוא בעל חומר הוא נבדל מן המלאכים. והרי מה שמקומו תחת כסא הכבוד בין העליונים, דבר זה מורה על חבור. ולכך כנגד זה שקראו אותו 'אדם', מסר לו כל אחד ואחד דבר, וזה מורה על חבור. והבן זה". ופירושו, כדי להתגבר על הפער הקיים בין האדם החומרי למלאכים הנבדלים, לא יספיק שהמלאכים לא ישנאוהו כבראשונה, אלא יש צורך בחבור בקום ועשה של מסירת דבר, ובכך לאזן את את היחס בין המלאכים לאדם. [↑](#footnote-ref-256)
257. <> לשונו למעלה [לאחר ציון 146]: "שבשביל שהאדם הוא נחשב כמדבר זה החסר, ניתנה לו תורה מן השמים להשלימו... כי עיקר החלטת נתינת התורה לו הוא כדי להשלים חסרונו". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפו.] כתב: "כי משה השיב למלאכים כי מפני הקנאה והשנאה שיש בתחתונים, לכך ראוי להם התורה". ובדרשת שבת הגדול [שצח] כתב: "כי לא נתנה תורה למלאכי השרת [ברכות כה:], שהרי כן השיב משה למלאכים כאשר אמרו [תהלים ח, ב] 'תנה הודך על השמים', כדאיתא בפרק רבי עקיבא [שבת פח:], שאמר להם משה, מה כתיב בתורה, 'לא תגנוב לא תנאף' [שמות כ, יג], קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם, תורה למה לכם. והנה התורה היא מצד היצר הרע, ואם לא כן, לא היתה התורה נמצאת". ועוד אודות שהתורה ניתנה כדי להשלים את האדם, הנה בתפארת ישראל פט"ז [רלט:] ביאר שזהו ההכרח שתינתן תורה מן השמים, וכלשונו: "כי כל הדברים אשר בראם השם יתברך הכל הוא בשלמות, ולא נמצא דבר חסר בעולם. ודבר זה מעיד עליו החוש כאשר אנו חוקרין על כל נמצאים, שהם שלמים לפי מה שהם... וכאשר אנו חוקרין על גדר ההשלמה, הנה ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל. שאם יש בו תוספת, לא היה זה שלמות. וכן אם היה בו חסרון, הרי אינו שלם. והאדם הזה הוא חסר, כי מעלת האדם מצד השכל, ומצד הזה האדם חסר, שהוא חסר השכל... כי האדם נברא בכח על השכל, ואף אם הוציא שכלו אל הפעל, עדיין אין כאן שלמות, כי תמיד הוא עוד בכח יותר לצאת אל הפעל, ואין כאן השלמה כלל. כי השלמה הוא כאשר אין כאן תוספת, ודבר זה אינו באדם, כי תמיד אפשר לו להוסיף על השכל, והרי כל הנבראים יש להם השלמה. אמנם כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי. ואף כי האדם אין משיג כל התורה, מכל מקום יש לאדם השלמה בצד הזה שנתן לו התורה שבה הכל, ויש לו השלמה, כמו שאמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'... ודבר זה מחייב התורה מן השמים, עד שיהא השלמה אחת שכלית אל המין בכלל". [↑](#footnote-ref-257)
258. <> שאינם צריכים להשלים עצמם, וכמבואר למעלה הערה 192. ובח"א לב"ב עד: [ג, קה.] כתב: "כי אין מלאכים מקבלים דבר, כי כל מקבל יושלם על ידי מה שמקבל, ואין המלאכים מקבלים יותר ממה שבריאתם בעצמם רק הם עומדים בהוייתם כמו שנבראו בעצמם. אבל האדם הוא בענין הזה אשר יקבל הדבר, והוא השלמתו, שאינו עצמו. ולפיכך באדם שייך שיקבל דבר, ובאותו דבר שיקבל יש בו השלמה" [הובא בחלקו למעלה הערה 156]. ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "כי אין מעלת נפשו האחרונה [של האדם] בפעל, והוא מיוחד מבין כל הנמצאים עליונים ותחתונים שאין מעלתו האחרונה בפעל. וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא לאדם מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל [ראה להלן הערה 1575]... ונמצא לך ההפרש שיש בין האדם ובין כל הנמצאים... כי העליונים שלימותם בפעל, ואינם צריכים להוציא שלימותם אל הפעל... אך האדם הוא בכח ויוצא אל הפעל". ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת" [הובא למעלה הערות 55, 166]. וכן נאמר [זכריה ג, ז] "ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה", ופירש רש"י שם "העומדים - שרפים ומלאכי השרת". והשל"ה [פרשת נח תורה אור (ג)] כתב: "נאמר 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים', כי המלאכים נקראים 'עומדים', שעומדים במקומם. והאדם נקרא 'מהלך', כי הוא הולך משלימות לשלימות, עד שזוכה לידבק בין הכתות הקדושות האלה". והמגלה עמוקות [ואתחנן האופן השלישי] כתב: "המלאך נקרא 'עומד', והצדיק נקרא 'מהלך', כמו שנאמר 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה', שהוא הולך מדרגה לדרגה". והמשך חכמה [דברים לד, ו] כתב: "כי האדם נקרא 'הולך', כי הוא הולך ממדרגה למדרגה לזכך נפשו ורוחו ולהקשיח לבבו מהחומר ועניניו. לא כן המלאכים נקראים 'עומדים', כי הם אינם הולכים ממעלה למעלה... כי המה שכליים מופשטים, ולכן כתיב 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה'". [↑](#footnote-ref-258)
259. <> אודות שהתורה בנגלה עוסקת בדברים פשוטים, אך פנימיותה היא סודי התורה, כן נתבאר למעלה הערות 158, 159. [↑](#footnote-ref-259)
260. <> פירוש - כמו פשט הדברות ומקראות אחרים הנלווים ודומים לפשט הדברות. [↑](#footnote-ref-260)
261. <> למעלה [לאחר ציון 162]. [↑](#footnote-ref-261)
262. <> פירוש - וכי חסרון האדם יהפך לו למעלה כל כך מופלגת ויתירה מהמלאכים, שלא רק שיזכה לפשט התורה [שאין למלאכים], אלא גם לסוד התורה [שאין למלאכים]. וראה להלן הערה 270. [↑](#footnote-ref-262)
263. <> פירוש - חסרונו לא יעשה לדבר בטל ומיותר, אלא תמיד יהיה נמצא באדם. [↑](#footnote-ref-263)
264. <> פירוש - האדם לעולם לא יגיע להשלמת חסרונו. ודברים אלו הם הקדמה למדרש שיביא מיד אודות שנפש האדם לא תמלא. ודרכו של המהר"ל לסיים קטע אחד בדברים שהם הקדמה לקטע שלאחריו [כמלוקט למעלה בהקדמה הערה 147, להלן הערות 661, 720, 1375].

     **% [ז]** [↑](#footnote-ref-264)
265. <> פירוש - הנפש יודעת שהיא חסרה, ומה שהיא יגעה להשיג הוא למלאות חסרונה, וזה אי אפשר לעשות, לכך לעולם לא תשבע ממצות ומעשים טובים, וכמו שהמדרש יביא על כך משל מבת מלך. [↑](#footnote-ref-265)
266. <> מדרש זה הובא גם בתפארת ישראל פ"ג [סד.], ודר"ח פ"א מי"ד [שס.]. ודבריו שם יושלבו בהערות הבאות. [↑](#footnote-ref-266)
267. <> לשון הרמב"ן [בראשית ב, א]: "צבא הארץ הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים, וכל הצומח, גם האדם. וצבא השמים, שני מאורות, והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים... וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". הרי האדם משתייך לצבא הארץ [מפאת גופו], ולצבא השמים [מפאת נפשו]. ובדר"ח פ"א מי"ד [שסא.] כתב: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". ושם פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". [↑](#footnote-ref-267)
268. <> לשונו בתפארת ישראל פ"ג [סד:]: "ביאור ענין זה, כי הנפש הזאת שהיא מלמעלה ועומדת בתחתונים, תמיד היא משתוקקת אל התורה ואל המצות, במה שהיא בתחתונים. ודבר זה לה לחסרון מדרגה נחשב לה, שהיא עצם נפש אלקי מלמעלה, עומדת בתחתונים. וכל דבר שהוא חסר, משתוקק אל השלמה. והתורה והמצוה הם השלמה אל הנפש, ובשביל כך משתוקקת הנפש אל התורה ואל המצות, לצאת אל הפעל ולהיות מושלם. אמנם לא תשבע מצות ומעשים טובים במה שהיא עומדת בתחתונים בגוף האדם. שדבר זה ממדרגת עצם הנפש שהיא מלמעלה, ולכך אינה מושלמת בתחתונים בגוף החמרי. וכיון שאינה מושלמת, אינה שבעה מצות ומעשים טובים, רק היא משתוקקת תמיד להיותה מושלמת לגמרי, ואינה מושלמת עד שתבא אל התכלית, במה שהיא עצם אלקי מלמעלה". ובסוף הפרק שם [סו.] כתב: "ודבר זה מחייב תורה מן השמים למי שיודע ענין הנפש ומדריגתה, שהיא מן השמים, והיא עצם בלתי מושלם. ולכך השלמתה על ידי התורה ומצות... כי נתן לה המעלה היותר על כל, היא התורה, להשלים חסרונה. בעבור שהנפש משתוקקת תמיד אל ההשלמה מפני שעומדת בתחתונים, והיא מן השמים, ומה שאפשר להשלימה נשלמה". פירוש, חסרון הנשמה הוא מחמת שהיא מן השמים ועומדת בגוף, לכך חסרון זה יושלם רק על ידי דבר שאף הוא בא מן השמים, ולא תושלם בדברים חומריים [ראה למעלה הערה 149]. ובדר"ח פ"א מי"ד [שס:] כתב: "על זה נאמר 'גם הנפש לא תמלא', שלא יאמר האדם אפשר שיהיה נפשו מלא מצות ומעשים, כי האדם שאוכל ושותה הרבה, בודאי תמלא בטנו. על זה אמר 'גם הנפש לא תמלא', שתמיד עוד הנפש מבקש להשלים עצמה". ובנצח ישראל פמ"ג [תשדמ:] כתב: "כי האדם מצד שיש לו נשמה מן העליונים, אין שלימותו בפעל מה שראוי לה". [↑](#footnote-ref-268)
269. <> לשונו בתפארת ישראל פ"ג [סה:]: "וזה שהוא מדמה אותה אל בת מלך שנשאת לעירוני. ועם שהוא נותן לה כל מעדני עולם, אינו יוצא ידי חובתו עמה, מפני שהיא בת מלך, והיא מתחברת אל עירוני הזה, ואם כן תמיד היא חסרה כאשר היא עם העירוני הזה. וכל אשר נותן לה, סוף סוף היא עם העירוני, שאינו זוג שלה. ולכך לא יכול לעשות כפי הראוי לה, שהיא בת מלך, שעל כל פנים היא מתחברת לעירוני, ולא [ל]מלך, ולכך אינו יוצא ידי חובתו עמה. וכן כאשר הנפש היא מלמעלה, ואף כי המצות והתורה הם יציאה לה אל השלימות, מכל מקום במה שהיא עומדת בתחתונים בגוף האדם, והיא עצם נבדל מן העליונים, לא תקבל השלמה. לכך אינה שבעה מן המצות, והיא נחשבת בכח כל ימי היותה עם הגוף". ובדר"ח פ"א מי"ד [שסא.] הוסיף עוד נקודה, והיא שהנפש אינה יכולה להתמלאות ממעשי המצות הנעשים על ידי הגוף, וכלשונו: "ומביא רבי לוי משל זה, לעירני שהוא בן כפר, שהיה נשוי בת מלכים, שאי אפשר להעירני הזה שיוצא ידי חובתו עם בת מלכים. כך הנשמה שהיא מלמעלה, והיא נשאת לאדם בעל גוף, ואף אם האדם עושה כמה מצות ומעשים טובים, והם השלמה לנפש, מכל מקום לא תמלא הנפש, שתהא מושלמת בשלימות לגמרי, שהיא בעצמה מן השם יתברך, כפי מה שראוי אל הנפש. ומפני כך אינה שביעה &**ממה שעושה האדם בגופו**^ תורה ומצות ומעשים טובים, לפי חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף, אין הנפש שהיא מלמעלה שביעה מזה לגמרי, כאשר ראוי לנפש, שהיא מן השמים. ועל אלו דברים אמר הלל [אבות פ"א מי"ד] 'אם אין אני לי מי לי', כי צריך האדם להשלים עצמו, כי לא יגיע אליו השלימות מאחר. ואף 'כשאני לעצמי מה אני', כלומר שהאדם עושה מצות בגופו, וכמו שבארנו בהקדמה [ט.] על הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', ואין בזה השלמה אל הנפש, דהיינו השלמה כראוי אל הנפש ומעלתו. ולכך אמר 'מה אני', כי סוף סוף בן אדם הוא". [↑](#footnote-ref-269)
270. <> חוזר בזה לשאלתו למעלה [לאחר ציון 258]: "ובאולי יקשה לך, כי יספיק להשלמה זאת שינתן לו [לאדם] הנגלה והדברים הפשוטים שבתורה... אבל הדברים הנסתרים, שאותם היו מבקשים המלאכים באמרם [תהלים ח, ב] 'תנה הודך על השמים' כנזכר, למה נתנן אל האדם, וכי יהיה לו חסרונו ליתרון מופלג ביותר מה שאין למלאכים". [↑](#footnote-ref-270)
271. <> מבאר שפנימיות התורה היא עליונה על הכל. והנה אמרו באבות [פ"ו מ"ב] "כל העוסק בתורה לשמה... מגלין לו רזי תורה", ובדר"ח שם [סב.] כתב: "הנה בשביל שהוא עוסק בתורה לשמה, כלומר שלומד תורה לשם עצמה של תורה, לא לשם כבודו, ומפני כך נגלין לו רזי התורה, שהם סודות התורה, ועיקר התורה". ובתפארת ישראל פי"ג [ריא.] כתב: "התורה, עם שהאדם מתעסק בדברים שהם גשמיים, והם מצות, יגיע על ידי זה אל המעלה העליונה, שהוא פנימית התורה, ודבק בשם הזה, הם סודי התורה". ובנתיב התורה פ"ח [שס.] כתב: "התורה הזאת [פנימיות התורה] היא שכל נבדל מן האדם לגמרי... אבל שאר אדם שלמד סתם תורה, ואינו שכל אלקי לגמרי, וזה יש לו צירוף אל האדם". וכן מדויק בברכת התורה, שאומרים "ונהיה אנחנו וצאצאינו כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה", וידיעת השמות היא ידיעת הסודות, וכמו שכתב בשיח יצחק [בשם הגר"א] ש"ענין ידיעת השם הונח על ידיעות הפנימיות". והרי ידיעת השם [שהיא ידיעת הסודות] הוזכרה לפני לימוד התורה לשמה, וזה מורה שהסודות הם עיקר התורה, שהרי העיקר מתגלה בהתחלה [כמבואר בבאר הגולה באר השלישי (ער.), ושם הערה 118. ודייק לה שהתחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר", וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 106, ולהלן הערות 735, 920]. והגר"א לתיקונים [תיקון מט] כתב: "החכמה הפנימית נקראת 'קודש', והתבן הוא לימוד פשוט... אע"ג שהכל הוא קדושת התורה, מ"מ נגד חכמת הקבלה הם קליפין". וכן מבואר בשער המצוות לאריז"ל, פרשת ואתחנן, ובספרי הרמח"ל [בתיקונים מ, סוף סט, דרך חכמה, דעת תבונות עמוד שמט, תקט"ו תפילות (קא, תכו), ועוד]. ובזוה"ק [ח"ג רמד:] איתא "רבנן דמתניתין ואמוראין, כל תלמודא דלהון על רזין דאורייתא סדרו ליה". ולכך המשנה והש"ס נקראים גופי תורה, והסודות נקראים נשמת התורה [עץ חיים הקדמת מוהרח"ו על שער ההקדמות (ד"ה והנה דבריהם)]. [↑](#footnote-ref-271)
272. <> כמו שאמרו [שבת פט.] "אמר [משה] לפניו, רבונו של עולם, חמודה גנוזה יש לך שאתה משתעשע בה בכל יום, אני אחזיק טובה לעצמי". וה"חמודה גנוזה" שהוזכרה שם עוסקת בפנימיות התורה, שהרי היא מטבע הלשון שהמלאכים הזכירו קודם לכן [שבת פח:] "אמרו לפניו, חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם". וכשם ש"חמודה גנוזה" קמא נאמרה על פנימיות התורה [כמבואר למעלה לאחר ציון 162], כך "חמודה גנוזה" בתרא נאמרת על פנימיות התורה. והמהרש"א [שבת פח:] כתב: "חמודה גנוזה כו'. היינו נסתר וגנוזה התורה... [המלאכים טענו שבני אדם] לפי שהם ילוד אשה מוטבעים בחומר, ואין ראוי להיות להם עסק בנסתרות". וראה למעלה הערה 163. [↑](#footnote-ref-272)
273. <> כפי שטענו המלאכים לה' [שבת פח:] "חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם". ומבאר שהתורה שנבראת קודם העולם היא פנימיות התורה. ובספר בית אהרן [קרלין, סוף פרשת נשא (ד"ה ונראה)] כתב: "כי יש בתורה פרד"ס... כי עיקר הוא רק פנימית התורה, שזה היה עיקר המחשבה מראשית, היינו קודם בריאת העולם... והעיקר שצריך האדם להשיג פנימית התורה כפי שהיתה קודם בריאת העולם, קודם שנתלבשה בלבושין, שזה נקרא 'קדם לעולם', היינו החכמה עליונה". [↑](#footnote-ref-273)
274. <> והחסר בעצם לא ישבע, כי אין בטול וסילוק לדבר שבעצם. וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:]: "כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול... אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי. משל זה שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבאו עליו, אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה. כי מה שמשתוקק האש לעלות למעלה הוא דבר עצמי אליו, ואין בטול לדבר עצמי". [↑](#footnote-ref-274)
275. <> מיישב בזה את שאלתו הששית למעלה על מאמר זה [לאחר ציון 141]: "הו', אומרו מיד הודו לו להקב"ה שנאמר 'ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ', ואילו 'תנה הודך על השמים' לא כתיב, וכי מה אדיר יש בתחתונים עד שאמרו 'מה אדיר שמך בכל הארץ'". ומיישב שה"אדיר" שיש בתחתונים הוא מוסב על הדברים העליונים והפנימיים שיש בתורה, שהם כולם ניתנו בארץ להשלמת האדם. ואודות שאין שביעה בתורה, כן כתב באור חדש פ"ה [תתפט:]: "כי לא יושלם האדם בתורה ובחכמה עד שאין חסר עוד. אבל באכילה ושתיה שהיא גופנית, השלמה הזאת היא לאדם, עד שאין חסר עוד האכילה והשתיה והתאוה הגופנית" [ראה להלן הערה 850]. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמב:] כתב: "כי התורה היא פרנסת הנפש, כמו שהלחם הוא פרנסת הגוף. כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר, והתורה משלמת הנפש". הנה לגבי השלמת הגוף כתב "כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר", ואילו לגבי השלמת הנפש כתב "והתורה משלמת הנפש", אך לא הוסיף לומר "עד שאינה חסרה", כי אין שביעה בתורה. וצרף לכאן מאמרם [ברכות מ.] "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, כלי ריקן מחזיק, מלא אינו מחזיק. אבל הקב"ה אינו כן, מלא ["אדם חכם" (רש"י שם)] מחזיק, ריקן אינו מחזיק. שנאמר [שמות טו, כו] 'ויאמר אם שמוע תשמע' אם שמוע, תשמע. ואם לאו, לא תשמע". הרי שאין שביעה בתורה. @**אמנם אמרו**^ חכמים [ברכות יד.] "כל המשביע עצמו מדברי תורה ולן, אין מבשרין אותו בשורות רעות", הרי שיש שביעה בתורה. וכן בתנא דבי אליהו רבא [פ"כ] אמרו "'ואכלתם אכול ושבוע' [יואל ב, כו], ואין שבוע אלא תורה, שנאמר [משלי יג, כה] 'צדיק אוכל לשובע נפשו'". וההפלאה בהקדמתו לכתובות [אות יב] כתב: "מעלת התורה המשביע את האדם, כמו שאמרו חז"ל... 'המשביע עצמו מדברי תורה וכו''... ופרשנו בזה מה שתקנו בתפלת שבת 'כולם ישבעו ויתענגו מטובך', שהוא מעלה נפלאה בתורת ה' ובמצותיו. שבמדת בשר ודם יתהפכו הענינים, יש שביעה בלא עונג, ויש עונג בלא שביעה, כגון במרבית אוכל ימצאו בו שביעה גמורה. אבל כשישבע, ימאס בעיניו, כמו שכתוב [משלי כז, ז] 'ונפש שבעה תבוס נופת'... אבל במדת הקב"ה כלי מלא מקבל... וכמו שאמרו במשנה [אבות פ"ה מכ"ב] 'מינה לא תזוע שאין לך מדה טובה הימנה'. רצה לומר שלא כמדת בשר ודם, אלא שיותר שירבה למודו וישבע מאוד, יותר יערב ויתענג בה תענוג נפלא. וזהו 'כולם ישבעו ויתענגו', שלאחר השביעה יתענגו בה, ולא יזוע ממנה, ואין לך מדה טובה מזה". הרי יש שביעה בתורה. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-275)
276. <> פירוש - מצות הספירה מורה ש"ההכנה לאדם לקבל התורה בהחלט יותר מהמלאכים, כי היא צריכה אליו מצד החסרון להשלים בו חסרונו על ידה... כי החסר מוכן לקבל הכל" [לשונו בסמוך]. ומצות הספירה היא מצוה ש"ו ספר החינוך, שכתב: "מצות ספירת העומר, לספור תשעה וארבעים יום מיום הבאת העומר, שהוא יום ששה עשר כניסן, שנאמר [ויקרא כג, טו] 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה'". וראה להלן הערה 551. [↑](#footnote-ref-276)
277. <> כמבואר למעלה הערות 91, 92. [↑](#footnote-ref-277)
278. <> אודות שהספירה היא לקראת קבלת התורה, כן ביאר למעלה [הערה 75], קחנו משם. וכן הוא להלן [הערה 553]. [↑](#footnote-ref-278)
279. <> אע"פ שנאמר [ויקרא כג, טז] "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'", מ"מ הספירה היא רק מ"ט יום [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-279)
280. <> לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שפ.]: "אמנם ממצות הספירה נראה שלא היה אפשר להנתן התורה עד אותו היום. וזה שכאשר יצאו ממצרים, היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים, כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל, כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר החמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלית. כי מספר זה, שהוא חמשים, נבדל מן המספר הקודם, וראוי לקבל אז התורה השכלית, שהוא נבדל מן הגוף. ודבר זה ברור אין ספק למי שמבין דברים אלו. ולפיכך צריך לספור עד החמשים, ואין החמשים בכלל הספירה. כי אם היה גם כן בכלל הספירה, היה משותף עם התשע והארבעים, ודבר זה אינו, כי לא היה בכלל תשע וארבעים, רק הוא נבדל לעצמו, כמו השכל שהוא נבדל". והובא בהקדמה הערה 21, ולמעלה הערה 75. וראה הערה הבאה, והערות 287, 560. [↑](#footnote-ref-280)
281. <> אמרו חכמים [זוה"ק ח"ב פה.] "אורייתא מחכמה דלעילא נפקת". ואודות שהתורה באה משער החמשים, כן כתב בכמה מקומות. כגון, באור חדש פ"ו [תתרכ.] כתב: "כאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים... ולכך מונין הספירה מן יום אחד בעומר עד החמשים, הוא יום מתן תורה" [הובא למעלה הערה 75, ולהלן הערה 555]. ובנתיב התורה פי"ב [תצז.] כתב: "כי התורה היא מתעלה עד שער החמשים. ולפיכך הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים... שמורה עליו ימי הספירה שיש לתורה התעלות עד שער החמישים". וראה דרשת שבת הגדול [תלד.], ח"א ליבמות סב: [א, קלג:], וח"א לעדיות ה: [ד, סב:], למעלה הערה 75, ולהלן הערה 1170. [↑](#footnote-ref-281)
282. <> אודות ששעורים הם מאכל בהמה, כן ביאר למעלה [הערות 94, 96]. [↑](#footnote-ref-282)
283. <> כי "ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג (נד:)]. לכך הגוף של אדם נדון כחלק הבהמתי שלו. וראה למעלה הערה 30, ולהלן הערה 571. ובליקוטי הלכות יו"ד [הלכות קרחה וכתובת קעקע הלכה ב] כתב: "כי גוף ונפש הוא בחינת אדם ובהמה; כי הגוף הוא בחינת בהמה, והנפש הוא בחינת אדם". ונאמר [קהלת ג, יט] "ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל", ובברכות שחרית [נוסח ספרד] מוסיפים על כך "לבד הנשמה הטהורה שהיא עתידה לתן דין וחשבון לפני כסא כבודך". הרי יתרון האדם על הבהמה היא מצד נשמתו, אך לא מצד גופו. אמנם עם כל זה הבדיל בין חומר האדם לחומר הבהמה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות כא [סב:]: "חומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי, אינו נוטה אל אחד מן הקצוות. וכן הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעלי חי, מפני שהוא יותר ממוצע". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעא:] כתב: "כי האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי". ובח"א לנדה ל: [ד, קנח.] כתב: "כי האדם גופו יותר יש בו השווי הגמור מכל בעלי חיים, ואינו יוצא בריאתו מן השווי כלל, רק הוא במצוע". והרד"ק [בראשית ב, ז] כתב: "כי גוף האדם הוא תואר נקי משאר בעלי חיים, וצורתו השלמה בצורות, לפיכך הוא הולך בקומה זקופה. וכתב החכם רבי יוסף בן צדיק כי זה לפי שהחומר שלו זך ודק בין שאר הגופים, כמו שאנו רואים שמן הנר בעודו זך תעלה השלהבת ממנו על קו יושר לזכות השמן, ואם לא יהיה זך אלא עכור, תהיה השלהבת עולה ממנו מעוותת, ולא תלך על קו יושר". וראה להלן הערה 809. [↑](#footnote-ref-283)
284. <> פירוש - הנשמה חסרה משום שהיא שוכנת בגוף אדם חומרי, וכמבואר למעלה הערה 268. [↑](#footnote-ref-284)
285. <> יש להבין, מה מוסיף במלים אלו ["ונחשב האדם כמו הבהמה"] על מה שכבר כתב קודם לכן ["שהנשמה בגוף האדם, שהוא כמו בהמה"]. ויש לומר, כי מקודם ביאר שגוף האדם הוא כמו בהמה, והיה מקום לומר שמכל מקום לאחר שהנשמה מצטרפת לגוף האדם, שוב אין האדם נחשב כמו בהמה, כי כנגד גופו נמצאת נשמתו. ובכדי לאפוקי מהבנה זו כתב "ונחשב האדם כמו הבהמה", שגם לאחר שהנשמה נמצאת בגוף, עדיין האדם נחשב כמו בהמה, כי הגוף הוא הקובע. וכן השריש בדר"ח פ"ג מי"ז [תמח:]: "יש לך לדעת, כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם אדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו", ושם הערה 2047. ושם פ"ד מ"ד [סב:] כתב: "אין ראוי לאדם שיהיה בעולם הזה מתגאה, שמצד עולם הזה תקותו רמה. כי מה שהאדם נשמתו צרורה בצרור החיים, אין זה מצד העולם הזה, כי בעולם הזה נקרא 'אדם' על שם אדמה [ב"ר יז, ד]. ולפיכך אף אם יהיה לו אחרית ותכלית גדול, מכל מקום אין לו להתגאות בעולם הזה, שהוא בעל גוף רמה ותולעה. ואם כאשר תפרד הנשמה מן הגוף יהיה לו אחרית, מכל מקום מצד עולם הזה שהוא נקרא 'אדם' על שם אדמה, אם אינו שפל רוח, הוא מתגאה בדבר שאינו ראוי לו" [הובא למעלה הערה 242]. וכן כתב שם פ"ה מ"ב [ס:]. ובתפארת ישראל פנ"ב [תתכא:] כתב: "כי הגוף הוא עיקר האדם". לכך אע"פ שהנשמה נמצאת עם הגוף, מ"מ עיקר האדם נקבע לפי הגוף, לכך גם לאחר שהנשמה עם הגוף עדיין "נחשב האדם כמו הבהמה". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנז:] כתב: "מדמה הנשמה הנבדלת לבת מלך, כי הנשמה היא נאצלת מן השם יתברך בלבד, והגוף הוא מן האדמה. ומפני כי הנשמה היא קדושה וטהורה, הוא משתוקקת אל השבח הזה ["ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (פסחים נו.)], כי מצד קדושתה ראוי לה השבח הזה... כי הנשמה היא בגוף, והוא תלוי בגוף, אשר מצד הגוף אין ראוי לה השבח הזה. ואם כן הנשמה רוצה בדבר שאין שייך לה". וכן כתב להדיא בבאר הגולה באר הששי [ריא:]: "כאשר הנשמה היא בגוף, יש עליה משפט גוף גשמי, שהגשמי מוגבל" [ראה להלן הערה 402]. והרי המדרש שאנו עוסקים בו השוה את יחס הנשמה לגוף כיחס בת מלך הנשואה לעירוני. וכשם שכל אשה היא ברשות בעלה [קידושין ל:], כך הנשמה היא ברשות הגוף, ומוגדרת על ידו. [↑](#footnote-ref-285)
286. <> פירוש - העומר בא מהשעורים כדי להורות שהאדם מצד גופו הוא כמו בהמה, לכך הוא זקוק לתורה להשלימו מחסרונו. אמנם למעלה [לאחר ציון 90] ביאר שהבהמה מורה על העבודה והיגיעה הנצרכות ללימוד התורה, וכלשונו: "וציוה להביא אז מנחה מן השעורים, מה שלא נמצא בכל הקרבנות, כי אם בהקרבת העומר הזה בששה עשר בניסן. מפני שכפי מה שהוא האדם ייחד לו השם יתברך צווי ההקרבה שיהיה מקריב אליו... כאשר ישראל מתחילין למנות ולסבול עול תורה ומצוה, ועבודתם כבהמה הזאת, שכל עצמה אינו אלא לְסֶבל ועול עבודה קשה, לכן קרבנם גם כן שעורים, שהם מאכל הבהמה". [↑](#footnote-ref-286)
287. <> כמבואר למעלה הערה 280. והרמב"ן [בהקדמתו לתורה] כתב: "כבר אמרו רבותינו חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכלן נמסרו למשה חוץ מאחד... ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתעלה, שלא נמסר לנברא... והמספר הזה רמוז בתורה בספירת העומר, ובספירת היובל, כאשר אגיד בו סוד בהגיעי שם ברצון הקב"ה". ושם [ויקרא כה, ב] כתב הרמב"ן: "'וקראתם דרור בארץ' [שם פסוק י]... ושמא רמזו לזה רבותינו באמרם חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נמסרו למשה, חוץ מאחד... חוץ מן היובל קודש". והר"ן [נדרים לח.] כתב: "חוץ מאחת - ידיעת השם יתברך על אמיתתו, כדכתיב [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ובח"א לר"ה כא: [א, קכב:] כתב: "תדע שעולם הזה נברא בשבעת ימי בראשית, שמזה תבין כי העולם מדריגתו שבעה. ואלו שבעה, כל אחד כלול מן כל השבעה, עד שיש בו מ"ט, שהוא שבעה פעמים. ולכך מ"ט שערי בינה הם שייכים לאדם שהוא בעולם. אבל שער החמשים הוא אל השם יתברך בעצמו, כי השער הזה הוא ההשגה באמיתת עצמו, ואמיתת עצמו לא נודע אל זולתו, ורק לעצמו יתברך. ולכך אמר כי שער החמשים לא נמסר למשה, רק מ"ט שערים". ושם האריך בזה טובא. וראה להלן הערות 779, 1171. [↑](#footnote-ref-287)
288. <> כמו שכתב למעלה [ציון 273]. ובעוד שכאן מבאר את היחס שבין העומר [קרבן שעורים] לתורה [הבאה משער החמשים] בדרך של חידוש ורבותא ["הקרבן הוא מן השעורים, שהם מאכל בהמה... וזהו בעצמו ההכנה לאדם לקבל התורה בהחלט יותר מהמלאכים... הגם שהיא משער החמשים אשר לא תפול בו ספירה, בשאין השגה בו, כי החסר מוכן לקבל הכל"], הרי בנתיב התורה פ"י [תלא.] ביאר זאת בניחותא, שמן החמרי יוצא השכלי, וכלשונו: "ולפיכך אמרו [סנהדרין צו.] 'הזהרו בבני עם הארץ שמהם תצא תורה לישראל', כמו שהוא נמצא באדם שהחומר נושא לשכל האדם, כי לגודל השכל, שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי. וכבר בארנו כי זה הטעם להקריב ביום התחלת הספירה למתן תורה עומר מן השעורים. אשר ידוע כי השעורים מאכל בהמה החמרי. כי אין מתעלה אל מתן תורה רק מתוך מדריגה החמרית שהוא הנושא לה, והרי מן החמרי יוצא השכלי. ולפיכך אמרו 'הזהרו בבני עם הארץ', כי התורה נושא שלה הוא החמרי, שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם עמוקים" [הובא למעלה הערה 96]. וכן באור חדש פ"ו [תתריט.] ביאר מדוע המן הרשע נתלה ביום הבאת העומר [רש"י מגילה טו.], שכתב: "כי מיום הבאת העומר מונין נ' יום עד העצרת, ודבר זה היה גורם מעלת ישראל שהיו גוברים על המן, שעשה עצמו עבודה זרה, והיה רוצה להגיע עד המדריגה של נ', כמו שהתבאר למעלה. וכאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים, כמו שבארנו זה במקומות הרבה. ולכך מונין הספירה מן יום אחד בעומר עד החמשים, הוא יום מתן תורה, ומשם היו גוברין על זרע עמלק, על ידי שדביקות ישראל לשם על ידי התורה. כי בכח ההתחלה, שהוא הבאת העומר, וממנו מתחילין לספור נ' יום, בכח זה הוא הסוף. ולכך בכח יום ראשון של עומר, הוא יום נ' של מתן תורה, שמשם גוברים על כח המן. וכאשר תבין דברים אלו, אז תבין דברים הרבה שנאמרו במגילה הזאת, מה שהיתה הגאולה זאת בפרט על ידי אשה, ועוד כמה וכמה דברים". וראה להלן הערה 808. [↑](#footnote-ref-288)
289. <> לא ברור מדוע כאן נוקט ב"נפש החיוני", ולא ב"נשמה", כפי שעשה עד כה, וכן יעשה בהמשך. ועוד, הרי נפש החיוני היא הנפש התחתונה באדם, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמח.]: "ג' דברים יש באדם; כי האדם יש בו נפש, כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי. כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה... אבל יש לאדם שכל נבדל גם כן". ובתפארת ישראל פ"א [כט:] כתב: "תמצא האדם משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים בהרבה פעולות, דבר זה מצד הנפש החיוני אשר באדם, אשר בו משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים. אבל אי אפשר שלא יהיו לו פעולות גם כן מתיחסים אל נפשו השכלית האלקית, כי לא יגרע כחו" [הובא למעלה הערות 62, 65]. ובנתיב התורה פט"ו [תקצב.] כתב: "השלמת האדם במלאכה, שהוא השלמת נפש החיוני בלבד, כמו שהוא אצל הבהמה שיש לה נפש חיוני, והיא נבראת לעשות מלאכה". ובנתיב העבודה פ"א [א, עט:] כתב: "יש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפה.] כתב: "כי נפש החיוני הוא גופני". וכן כתב בח"א לב"מ פו. [ג, מו:]. וכן מתבאר מדבריו למעלה [לאחר ציון 59] שיש לאדם נפש החיוני, נפש הדברי, ונפש העיוני, והנפש החיוני היא הדרגה הנמוכה של הנפש. ורבינו בחיי [בראשית א, כד] כתב: "תוצא הארץ נפש חיה. דרשו חז"ל [ב"ר ז, ה] 'זה רוחו של אדם הראשון'. ואמר זה על הנפש הבהמית שבאדם, שאין לה חלק עם העליונים, אלא היא חוזרת לעפר תיכף במות הגוף, כרוח הבהמה, שכתוב בה [קהלת ג, כא] 'ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ'". ומדוע יזכיר כאן את הנפש הנמוכה ביותר, ויאמר עליה ש"היא מן העליונים". והמהרש"א [סוטה לד:] כתב: "יש באדם ב' רוחות, כמו שנאמר [קהלת ג, כא] 'מי יודע רוח הבהמה היורדת למטה ורוח האדם העולה למעלה', דכולה באדם איירי, כדברי המפרשים; רוח החיוני שבאדם, שהוא משתווה בו לבהמה, ורוח האחרת שהאדם מובדל בו מן הבהמה, דהיינו הנשמה. ואמר [על כָּלֵב] שלא הלך אחר רוח הבהמי שהלכו בו חביריו [שאר המרגלים], אבל הלך אחרי רוח אחרת, שהיא הנשמה". ויל"ע בזה [ולולא דמסתפני היה נראה לגרוס "נפש האדם", ולא "נפש החיוני"]. [↑](#footnote-ref-289)
290. <> ההדגשה על "עירני" [ובהמשך ידגיש תיבת "נשאת"]. [↑](#footnote-ref-290)
291. <> כמו שכתב בדר"ח פ"א מי"ד [שסא.]: "מביא רבי לוי משל זה לעירני, שהוא בן כפר, שהיה נשוי בת מלכים". וכן רש"י [ב"ר נ, יב] כתב: "עירוני - בן כפר". ואמרו חכמים [ביצה לב.] "מאי ערניות, אמר אביי, צעי חקלייתא", ופירש רש"י [שם] "בני עיירות, שאינן בני כרכים גדולים, ואין מקפידין על כלים נאים". ועוד אמרו [שבת פ.] "כי תניא ההוא בעירניות", ופירש רש"י [שם] "בעירניות - בנות כפרים". [↑](#footnote-ref-291)
292. <> כמו שאמרו [ברכות כט:] "שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד". ואודות שהחומר חסר, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פמ"ד [שיג:] כתב: "זהו ענין חמרי, שהרי החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל, כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל". ובאור חדש פ"ה [תתקמד.] כתב: "כתיב [משלי יג, כה] 'צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר'. כלומר, כי הצדיק שיש לו השלמה, לכך אוכל לשובע נפשו, דהיינו שיהיה בשלימות, כמו שנפשו הוא בשלימות. אבל 'בטן רשעים תחסר', כי הבטן הוא חמרי, והרשע שהוא חסר בעצמו, ולכך יש לו משפט החומר, שהוא חסר ואינו שבע". ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "כבר ידעת כח החומר... לא ישבע, ולעולם הוא חסר, ואינו מקבל שביעה לעולם". וכן הוא בח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.]. ובח"א לחולין מד: [ד, צה.] כתב: "מדת החומר שהוא חסר תמיד". [↑](#footnote-ref-292)
293. <> כי נשואין הם חבור גמור, וכמו שנאמר [בראשית ב, כד] "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד". ובאור חדש פ"ה [תתע.] כתב [לגבי חבור איש ואשה]: "החבור הוא בג' פנים; האחד, שהיה מתחבר אסתר לאחשורוש. והשני, שמתחבר אחשורוש לאסתר, וזהו הפך הראשון. והשלישי, כאשר שניהם מתחברים זה לזה וזה לזה בחבור אחד... וכנגד זה האשה נקנית בג' דרכים, בכסף בשטר ובביאה [קידושין ב.]. כי האיש מתדבק באשה, והדביקות הוא בג' פנים אשר אמרנו; כי בכסף בשביל שהאשה מקבלת הנאת כסף, מתחברת היא אליו. והשטר שהוא לשון כח, כמו [דברים טז, יח] 'שופטים ושוטרים תתן לך'... כאיש שמתחבר לאשה כאשר מושל על האשה, וזהו חבור האיש אל האשה, וזהו קדושי שטר, שהוא לשון שוטר וממשלה. ובביאה שזה הוא חבור האיש עם האשה, והאשה מתחברת לבעלה, כי הביאה לשניהם". וראה להלן הערה 569. [↑](#footnote-ref-293)
294. <> (א) הנשמה אינה נמצאת במקומה [שהיא בתחתונים ומקומה בעליונים]. (ב) הנשמה נשואה לגוף, ומחוברת לדבר שהוא חסר בתכלית. [↑](#footnote-ref-294)
295. <> הולך לבאר כיצד שס"ה מצות לא תעשה [שהם כמנין ימות החמה] מעניקות לנשמה את מקומה בתחתונים, כפי ש"תחת השמש" הוא מקום העולם. [↑](#footnote-ref-295)
296. <> למעלה [לאחר ציון 23]. וכן כתב להלן [לאחר ציון 914]. ומכנה את שלמה המלך "החכם", כמו שנאמר [מ"א ה, ט-יא] "ויתן אלקים חכמה לשלמה ותבונה הרבה מאד ורחב לב כחול אשר על שפת הים, ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים, ויחכם מכל האדם וגו'". וקודם לכן [מ"א ג, יב] ה' אמר לשלמה "הנה עשיתי כדבריך הנה נתתי לך לב חכם ונבון אשר כמוך לא היה לפניך ואחריך לא יקום כמוך". וכן אמרו חכמים [שבת קנא:] "ואף שלמה אמר בחכמתו". [↑](#footnote-ref-296)
297. <> כן נזכר בספר קהלת עשרים ותשע פעמים [כגון, פרק א פסוקים ט, יד, פרק ב פסוקים יא, יז, יח, יט, כ, כב, ועוד]. ובתפארת ישראל פ"ד [עב.] כתב: "כי השמש מלך עולם הטבע, ועולם הטבע מסודר תחתיו. וכמו שתמצא מבואר מן הכתוב שכאשר ירצה להזכיר כל העולם יאמר 'תחת השמש', וכדכתיב 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', [קהלת א, יד] 'וראיתי כל אשר נעשה תחת השמש' וכן תמיד". ובח"א לנדרים ח: [ב, ב:] כתב: "הכל הוא תחת השמש, כמו שאמר שלמה 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', וכך תמיד בכל ספרו כאשר בא להזכיר העולם יאמר 'תחת השמש'". [↑](#footnote-ref-297)
298. <> כמו שיוכיח מהגמרא [ב"ב כה:] שמיד יביא. [↑](#footnote-ref-298)
299. <> פירוש - בגמרא [ב"ב כה.] אמרו "תניא, רבי אליעזר אומר, עולם לאכסדרה הוא דומה ["שאין לה דופן רביעית" (רש"י שם)], ורוח צפונית אינה מסובבת ["במחיצה" (רש"י שם)]. וכיון שהגיעה חמה אצל קרן מערבית צפונית, נכפפת ועולה למעלה מן הרקיע ["ומהלכת את רוח צפון בגגו של רקיע" (רש"י שם)]". [↑](#footnote-ref-299)
300. <> כך רבי יהושע אמר בהמשך דבריו [ב"ב כה:] "וכיון שחמה מגעת לקרן מערבית צפונית ["בלילה שהחמה לעולם מהלכת רוח צפונית בלילה, ומן המערב היא פונה לצפון, שכך הילוכה מן המזרח לדרום, מן הדרום למערב, וממערב לצפון" (רש"י שם)] מקפת וחוזרת אחורי כיפה ["דרך חלון" (רש"י שם)], שנאמר [קהלת א, ו] 'הולך אל דרום וסובב אל צפון וגו''. הולך אל דרום ביום, וסובב אל צפון בלילה ["אף בלילה קצרה של תקופת תמוז אינו סובב פחות מרוח צפונית" (רש"י שם)]. 'סובב סובב הולך הרוח ועל סביבותיו שב הרוח' [שם], אלו פני מזרח ופני מערב, שפעמים מסבבתן ["ביום קצר שהיא יוצאה בקרן מזרחית דרומית ושוקעת בקרן מערבית דרומית, ומהלכת בלילה ג' רוחות" (רש"י שם)], ופעמים מהלכתן ["ביום ארוך של תקופת תמוז, שהיא יוצאה בקרן צפונית מזרחית, ושוקעת בקרן מערבית צפונית" (רש"י שם)]. [↑](#footnote-ref-300)
301. <> לשון רש"י [ב"ב כה:]: "היקף היום קרוי 'הילוך', שהוא בתוך החלל... וביום לעולם מהלכת בדרום, אפילו ביום קצר אינו מהלך פחות מרוח דרומית". [↑](#footnote-ref-301)
302. <> לשון רש"י [ב"ב כה:]: "את היקף הלילה קרוי 'סיבוב', שהוא מקיף בחוץ". [↑](#footnote-ref-302)
303. <> בעל התורה תמימה [קהלת פרק א אות לא] כתב: "באור הענין, כי החמה הולכת לעולם ביום ממזרח לדרום, כמו שכתוב [קהלת א, ו] 'הולך אל דרום'. ובלילה סובבת מתחת לארץ, וביום הארוך עומדת [לפני הזריחה] בקרן מזרחית צפונית, ומהלכת מזרח, דרום, ומערב, ושוקעת בקרן צפונית מערבית, ובלילה סובבת פני צפון. ולמחרת היום נתקצר מעט ההלוך, ואינה יוצאת בקרן, אלא נמשכת מן הקרן ולמזרח מעט, ויוצאה, ובערב שוקעת בתוך המערב משוך מן הקרן מעט. ובלילה סובבת אותו מעט, וכל הצפון, ומעט במזרח, יותר מליל אמש, וכן בכל יום. עד שבתקופת תשרי יוצאת באמצע המזרח, ושוקעת באמצע המערב, ולפיכך אז היום והלילה שוין. ועדיין בכל יום נמשכת לצד דרום ויוצאה, ובשקיעתה נמשכת לצד דרום ושוקעת, עד שיוצאה ביום בתקופת טבת בקרן מזרחית דרומית, ומהלכת דרום לבדו, ושוקעת בקרן מערבית דרומית. ועל פי זה יובן מה שאמרו כאן 'הולך אל דרום ביום', שצד דרום הולך תמיד ביום, בין בימים ארוכים, בין בימים קצרים. וסובב אל צפון בלילה, שלעולם מסבב צד צפון בלילה, בין בלילות ארוכים, בין בימים קצרים. 'סובב סובב הולך הרוח וכו'', אלו פני המזרח והמערב, שפעמים מסבבתן ופעמים מהלכתן, כמבואר". ובביאור סוגיא זו, ראה בבאר הגולה באר הששי [רפב.-רצ.], וח"א לב"ב כה: [ג, פ:-פא.]. [↑](#footnote-ref-303)
304. <> פירוש - לפי רבי יהושע השמש מקיפה בכל יום את כל העולם מארבעה צדדים, לכך השמש היא כמו אוהל המקיף לגמרי את היושב בתוכו. [↑](#footnote-ref-304)
305. <> לשונו בנצח ישראל פי"ז [שפח:]: "ויש לך לדעת כי ב' בחינות יש לשמש; הבחינה האחת מצד עצמה, דהיינו במה שהיא עצם מאיר בלבד. ובחינה השנית הוא כח השמש, אשר יש לה מצד תנועתה בגלגל, אשר יש לה שס"ה חלופי תנועות". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [צו.] כתב: "כל תנועות השמש בגלגלה". ובגו"א שמות פי"ג אות ח [רנה.] כתב: "כי הזמן הוא תולה בשמש בתנועת הגלגל". ובנתיב התורה פי"ד [תקסו:] כתב: "בזמן אשר מסבב השמש גלגלה". ובזוה"ק [ח"ב קצו.] אמרו "ובשעתא דנטיל שמשא בגלגלוי פתח קל נעימותא ואמר שירתא". ומלשונו כאן משמע שהשמש מניעה את הגלגל, אך מכמה לשונות שהובאו כאן משמע שהגלגל מניע את השמש [ראה באר הגולה באר הששי הערות 238, 403, 438]. ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 599. [↑](#footnote-ref-305)
306. <> כי מקומו הוא קיומו [לכך הפורש ממקומו הוא פורש מקיומו]. וכן השריש בכמה מקומות; כגון, בדר"ח פ"ג מ"ד [קלד:] כתב: "כי האדם כאשר פורש מן הישוב דבר זה אינו מקומו כלל. ויש לאדם שמירה ביותר כאשר הוא במקומו, אשר הוא מקום לו. 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:]. ובאור חדש פ"ד [תתיז.] כתב: "כי הקב"ה נקרא 'מקום', מפני שהוא יתברך מקיים הכל". ובח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "נקרא הישוב 'מקום', והמ' נוספת, ושורש המלה 'קום', כי מקומו הוא קיום שלו. והוא יתברך שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל". ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.] כתב: "כל הדברים יש להם קיום במקום, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום', והמקום נותן קיום לדבר שהוא במקום... ולכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים הדבר שעומד בו. וכאשר גולה ממקומו וכאילו בטל קיומו, וכמו שהמיתה מכפרת על האדם, כך הגלות, שהוא בטול דבר שהוא קיומו, מכפר. ועוד, מפני כי כל הדברים יש להם מקום, עד שנכנס המקום בגדר ובשם האדם, שהרי יאמר 'איש פלוני ממקום פלוני', ולכך צריך לכתוב שם המקום בגט [גיטין לד:], שהמקום מברר מה שהוא, ומי שגולה ממקומו כאילו בטל עצם האדם". הרי שהמקום שומר את האדם, והאדם שומר את מקומו. וראה למעלה בהקדמה הערות 159, 160, והערה הבאה. [↑](#footnote-ref-306)
307. <> פירוש - כשם שאדם שיש לו מקום אז הוא אינו עובר עליו, כך הוא לאידך גיסא; שס"ה מל"ת מורות לאדם שלא יעבור, לכך הן יוצרות בשבילו את מקומו. ודברים אלו נתבארו היטב בתפארת ישראל פ"ז [קכג:], וכלשונו: "כי האדם שהוא עיקר בנבראים, ומקומו בעולם הזה תחת השמש, וזהו ביתו ומקומו... שעל כל הדברים שהם בעולם יאמר שהם 'תחת השמש'. וכל דבר בעולם יש לו מקום, כמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'. כאילו היה המקום שייך לאדם, עד שהמקום נכנס בגדר של כל דבר. ולכך צריך לכתוב בגט שם המקום [גיטין לד:]... כי המקום שייך לאדם ונכנס בגדרו. ולפיכך מצות התורה אשר נתן לאדם, כנגד האדם ועולמו אשר דר בו האדם, והוא מקומו... יש לו מקום אשר הוא בו, אשר המקום מגביל הדבר שלא יצא. וכבר אמרנו כי מקומו של אדם הוא תחת החמה, וכך נתן לאדם שס"ה מצות לא תעשה, כנגד החמה שיש לה שס"ה ימים. ואלו שס"ה מצות מגבילין את האדם שלא יצא חוצה ויעבור אלו שס"ה מצות, והם מקומו, כמו שהחמה שס"ה ימי שנה הוא מקומו של אדם. והבן הדברים האלו, ופרשנו אותו במקום אחר [נראה שכוונתו לדבריו כאן]... 'וכל נתיבותיה שלום' [משלי ג, יז], וזה כנגד לא תעשה. שכאשר ישאר האדם בחוק שנתן לו השם יתברך, שלא יעבור שס"ה מצות לא תעשה, ולא יצא האדם מן החוק המוגבל, ואז יש לו שלום, וכאשר יעבור החוק, ונכנס בגבול אחר שאינו ראוי לו, אין שלום לו. רק השלום כאשר ישאר כל אחד בגבול שלו". וראה למעלה בהקדמה הערה 159. @**ובעוד שכאן**^ מבאר ששס"ה מל"ת נועדו לתת לנשמה את מקומה, הרי בח"א למכות כג: [ד, ז.] ביאר שהן כנגד גופו וחומרו של האדם, שכתב: "ונתן לו שס"ה מצות לא תעשה כנגד גופו וחומרו שלא יצא חוץ מן הראוי, כי היציאה מן הראוי הוא לגוף האדם בלבד. ולכך מצות לא תעשה הם שס"ה, כמנין ימות החמה, כי האדם מצד גופו יש לו מדריגת החמה, אשר יש לה שס"ה ימים". ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים ונצוצות. [↑](#footnote-ref-307)
308. <> יש להבין, שהואיל וחסרון הנשמה הוא מחמת שהיא מן העליונים ונמצאת מחוץ למקומה בתחתונים ["היא מן העליונים, ויש לה חסרון במה שבאה אל התחתונים להורידה ממעלתה, הרי היא חסירה כשעומדת בתחתונים" (לשונו למעלה מלפני ציון 289)], כיצד שס"ה מצות ל"ת מועילות לתקן חסרון זה, דסוף סוף הנשמה עומדת במקום לא לה בתחתונים, וכי שס"ה מל"ת הופכות התחתונים לעליונים. ויש לומר, שהחסרון בעמידת הנשמה בתחתונים אינו רק מחמת שנוי מקום מעליונים לתחתונים גרידא, אלא שמעתה הנשמה עלולה להפגע מחסרונות החומר שיש בתחתונים, "כי האדם נמשך תמיד אחר המקום שהוא דר שם ומנהגו" [לשונו בתחלת דרוש על המצות, ויובא מיד]. לכך כאשר שס"ה מל"ת יוצרות לאדם מקום המוגן מחסרונות החומר שיש בתחתונים, בכך גופא יש תיקון לחסרון שהנשמה אינה דרה בעליונים. @**ובעוד שכאן**^ מבאר ששס"ה מל"ת יוצרות את מקום הנשמה שלא תצא מהם, הרי בתחילת דרוש על המצות ביאר שהחמה עצמה אינה יוצאת ממקומה, וכלשונו: "ברא חמה שהיא ראש ועליון בצבא השמים במדרגתה, שס"ה ימים שבהם איננה עוברת חוק שנתן לה השם יתברך. כמו שאומרים [סנהדרין מב.] 'חוק וזמן נתן להם וגו'', עד שמתוך כך האדם שדר בעולם תחת השמש... נמשך אחר זה גם כן שלא יעבור חוק שלו שנתן השם יתברך בשס"ה, דהיינו מצות לא תעשה. שאם החמה אינה עוברת שס"ה ימים, שהם חוק שלה, איך יעבור האדם הדר תחת השמש חוק שס"ה שלו. כי האדם נמשך תמיד אחר המקום שהוא דר שם ומנהגו, כמו שאמרו [ב"מ פו:] 'אל ישנה האדם ממנהג המקום'". וכן בנתיב האמונה פ"ב [א, רט:] כתב: "נתן לאדם שס"ה מצות לא תעשה, כמספר ימות החמה שהולכת השמש, ואינה משנה ואינה עוברת החוק והגבול שסדרם השם יתברך אל השמש, כאשר השמש מסוגלת שאינה משנה ואינה עוברת החוק. ולכך גם כן השם יתברך נתן לאדם חוקים שס"ה, שבהם אינו עובר החוק, ובמספר הזה האדם הוא תחת השם יתברך לגמרי, כמו שסדר השמש בשס"ה ימים שלא תעבור החוק שסדר לה השם יתברך". וראה למעלה הערה 171. [↑](#footnote-ref-308)
309. <> לשונו בתפארת ישראל פ"ז [קכד.]: "האדם בעצמו יש לו רמ"ח אברים, שהם שלימות האדם". ושם ס"פ נד [תתמו.] כתב: "האדם יש לו אברים רבים, שאין זה כזה, ועל ידי כולם האדם שלם". ובח"א לנדרים לב: [ב, יא:] כתב: "המליכו הקב"ה [את אברהם] על רמ"ח איברים, והוא כל הגוף". ובעוד שכאן מבאר שרמ"ח אברים הם אל הגוף, הרי בתפארת ישראל פ"ד [עז.] ביאר שהם מורים על צלם אלקים, שכתב: "האברים של אדם הם שלימות צורת האדם. כי אל תחשוב כמו שחשבו קצת בני אדם, והם הרופאים, כי האברים של אדם הם טבעיים כמו שאר בעלי חיים. כי אין הדבר כך כלל, כי רופאי אליל המה, לא ידעו באמת תאר האדם ואיבריו, שכולו אלקי. ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם, ועל ידי אבריו, שהם רמ"ח, נברא בצלם האלקים... שהם גם כן שלימות ומעלת האדם, עד שהוא בצלם אלקים על ידי רמ"ח אבריו". [↑](#footnote-ref-309)
310. <> לא נתבררה לי כוונתו, כי בדרשה עד כה לא נתבאר שרמ"ח אברים הם שלימות הגוף. ואולי כוונתו ששלימות האדם היא להוציא את גופו אל הפעל, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 44]: "אבל האדם לא נקרא רק שיהיה הוא מוציא שלימותו אל הפעל, בבחינת האדמה הזאת אשר ממנה נוצר. וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל, נחשב אדמה בכח בלבד. והעברי"ם הביטו, כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה; כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם. כן נתן השם יתברך הנשמה הטהורה והזכה, חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף, כאשר מוטבע החטה באדמה. ואם אין האדם מוציא צמחיו ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי [אבות פ"ב מ"ה] 'בור', כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה ואינה מוציאה דבר". נמצא שאין כוונתו לרמ"ח אברים, אלא שהאדם יושלם על ידי מעשים טובים שעושה בגופו. וכן קצת משמע שזו כוונתו מדבריו בנתיב האמונה פ"ב [א, רט:], שכתב: "ונתן לאדם רמ"ח מצות עשה כמספר אברי האדם, כי האדם אשר בריאתו לקנות מעלה יותר ממה שהיה לו קודם, יושלם ברמ"ח אברים... ועוד פרשנו דבר זה במקום אחר". הרי שצירף שם את שלימות רמ"ח אברים עם מה שהאדם "בריאתו לקנות מעלה יותר ממה שהיה לו קודם", שזו הנקודה שנתבארה היטב למעלה. ואם כנים הדברים, הרי מה שסיים דבריו בנתיב האמונה "ועוד פרשנו דבר זה במקום אחר" כוונתו לדבריו כאן. וראה למעלה הערה 49. [↑](#footnote-ref-310)
311. <> לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עח.]: "לפיכך מספר המצות, שהם שלימות האדם, כמספר אבריו, שהם גם כן שלימות ומעלת האדם, עד שהוא בצלם אלקים על ידי רמ"ח אבריו. ושלימות ומעלת המצות נמשך אחר השלימות הזה מה שהאדם נברא בצלם אלקים". ושם פ"ז [קכד.] כתב: "האדם בעצמו יש לו רמ"ח אברים שהם שלימות האדם, וכנגד זה נתן לו רמ"ח מצות עשה שהם שלימות האדם". ובח"א למכות כג: [ד, ו:] כתב: "כי התורה היא לאדם מצד המעלה העליונה שיש לאדם על הכל, במה שנברא האדם בצלם אלקים... כי דבר זה שנתן התורה לאדם, הוא בשביל שנברא בצלם אלקים, וצלמו רמ"ח אברים, אף כי הם גשמיים... ולכן מצות עשה הם רמ"ח כמספר אבריו של אדם, שהם צלמו, כי בשביל מעלת צלמו ראוי הוא אל התורה השכלית ואל מצות עשה". אמנם כאן מבאר שרמ"ח מצות עשה הן השלמת האדם מצד הנשמה [ותיבת "נשמה" לא הוזכרה כלל בדבריו בתפארת ישראל וח"א למכות]. ואודות שהאדם עשוי מנשמה וגוף, כן מבואר למעלה הערות 212, 219, 267, ולהלן הערה 946. [↑](#footnote-ref-311)
312. <> נראה ביאורו, כי אע"פ שהנשמה מחוברת לגמרי בגוף הגשמי, אך על ידי רמ"ח מצות עשה נהפך חבור זה מחסרון למעלה גדולה, כי הנשמה היא הזרע הניתנת בגוף האדם, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ו [תקפט.]: "האדם שיש בו השכל נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזה כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציא הזרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו, ולכך נקרא 'אדם'" [הובא למעלה הערה 49]. לכך כמו שחבור הזרע באדמה מאפשר לזרע להצמיח פירות ולצאת אל הפעל [וללא חבור זה הזרע היה נשאר בכח], כך חבור הנשמה בגוף מאפשר לנשמה להצמיח מצות ומעשים טובים, ולצאת אל הפעל [וללא חבור זה הנשמה היתה נשארת בכח].

     **% [ח]** [↑](#footnote-ref-312)
313. <> בא לענות על שאלתו השניה בתחילת הדרשה [לאחר ציון 3]: "ב', הרי כתיב [שמות יט, א] 'באו מדבר סיני', וחזר אחר כך לכתוב [שם פסוק ב] 'ויסעו מרפידים ויחנו במדבר'". ולמעלה [ציון 114] שב והקשה: "אשר כבר היתה השאלה למה ועל מה היה צריך לכפול ולכתוב 'ויחנו במדבר', אחרי אשר כבר נאמר לפני זה 'באו מדבר סיני'". ולמעלה [לאחר ציון 114] יישב שאלה זו, וכן יחזור ויכתוב כאן בתשובתו הראשונה בקיצור. [↑](#footnote-ref-313)
314. <> לשונו למעלה [לפני ציון 115]: "אבל הכתוב בא לומר תחלה כי ראויים היו ישראל לקבל התורה במדבר דוקא. כי האדם שנקרא על שם אדמה, כאשר אין לו תורה נחשב כמדבר, שאין בו עשב וצמח האדמה, ושדה בור נחשב הוא יותר מכל הבעלי חיים, כאמור. שהבעלי חיים נקראים 'בהמה' על שם שיש 'בה מה', דהיינו מה שנבראת הבהמה עליו נמצא עמה בבריאותה. ואילו האדם נקרא 'אדם' מפני שהוא כמו אדמה, שהיא בכח בלבד. ולכן כל זמן שלא קבל התורה הרי הוא כמו מדבר, שהוא מקום בור בלא פרי, כי חסר התורה והמצוה יקרא 'בור'. ובשביל חסרון האדם שהוא כמו מדבר, ניתנה לו התורה להשלימו, ואז האדמה הזאת מוציאה אילנות וצמחים שלה". [↑](#footnote-ref-314)
315. <> כמו שנאמר [במדבר כ, ד-ה] "ולמה הבאתם את קהל ה' אל המדבר הזה למות שם אנחנו ובעירנו, ולמה העליתנו ממצרים להביא אתנו אל המקום הרע הזה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות". וכן נאמר [דברים ח, טו] "המוליכך במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים המוציא לך מים מצור החלמיש" [ראה למעלה הערה 116, ולהלן הערה 547]. ובתפארת ישראל פכ"ו [שצא.] כתב: "המדבר, מפני שאין בו דבר חמרי, שהרי אין בו מציאות חמרי, ואין דרים בו הנבראים החמריים, רק היא שממה וציה... ובשביל כך נתנה התורה, שהיא השכל הגמור, במדבר, כי המדבר משולל מן הדברים החמריים, בעבור שלא נמצא בו דברים הגשמיים. הנה המקום המיוחד לתורה היא המדבר... שהמדבר הוא מיוחד לדברים אלקיים השכליים... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא בישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע" [הובא למעלה הערה 121]. ולהלן [לאחר ציון 446] כתב: "נגלה במדבר נגד ישראל, שהם כמו המדבר, כאשר אמרנו שהם מסולקים מהתאוות הגשמיות, כמדבר הזה. וכל מעלתם לא קנו כי אם במדבר... כי מצא ישראל שהם בארץ מדבר, כלומר מסולקים מהדברים הגופניים והגשמיים כמו המדבר, לכן יסובבנהו בענני כבודו, והשרה שכינתו עמהם, וגם יבוננהו בתתו להם הבינה, היא התורה השכלית... שמפני היותם במדבר מסולקים מתאוות הגוף, נתן להם אלה הדברים הקדושים הנבדלים מהגשם". ואודות ששבעת המינין שנשתבחה בהן ארץ ישראל מורים על הגופניות, כן כתב להלן [לאחר ציון 455]: "כי במדבר שאין שם תענוגי הגוף, שם קבלו כל המעלות כולם. לא בארץ ישראל, שנשתבחה בחטה ושעורה גפן תאינה ורמון, וכל הדברים הגופניים". וראה להלן הערות 547, 587. [↑](#footnote-ref-315)
316. <> לשון התנחומא נח אות ג "לא תמצא תורה שבע"פ אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה... שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה". ובנתיב התורה ר"פ ג [קכד.] כתב: "מפני שצריך אל האדם הכנה לקבל השכל, לכך ראוי שיהיה אל האדם המדות אשר להם יחוס אל השכל... ואם כך הוא, יותר צריך אל האדם הכנה הזאת שלא יהיה בעל תאוה גופנית, כי בדבר זה נוטה לגמרי אל הגשמי, ואיך יהיה בו נמצא השכל שהוא הפך הגשמי". ובהמשך שם [קל.] כתב: "והתבאר כי צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן אי אפשר לקבל התורה השכלית, רק צריך שיהיה גובר על גופו הגשמי, אשר הוא סיבת הרחקה מן השכל הנבדל, ואז יש לתורתו קיום, שעומד בו השכל האלקי, הוא התורה" [ראה להלן הערה 1077]. וכל הפרק ההוא הוקדש לבאר יסוד זה. ובדר"ח פ"ג מ"י [רלז:] כתב: "שינה של שחרית, ויין של צהרים, ושיחת ילדים, וישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ, הכל הם דברי טיול, שמסיר ממנו התורה, עד שאינו פונה אליה, רק אל דברי תוהו שאין בהם ממש. ומפני כך מוציאין את האדם מן העולם, כמשפט מי שמסיר ממנו דברי תורה. כי כל אלו דברים הם רדיפה אחר הדברים הגופיים, והם הסרה מן התורה". ושם פ"ד מט"ו [שטז.] כתב: "בגמרא בפרק חבית [שבת קמז:], אמר רבי חלבו, מיא דיומסיתא ["שם נהר שמימיו מלוחים" (רש"י שם)], וחמרא דפרוגיתא ["שם מדינה שיינה משובח" (רש"י שם)] קפחו עשרת שבטים מישראל ["שהיו בעלי הנאה ועסוקים בכך, ולא היו עוסקים בתורה, ויצאו לתרבות רעה" (רש"י שם)]... כי עשרת השבטים כאשר היו רודפים אחר התאוות ביותר, דבר זה נקרא 'מקפח' אותם מישראל. כי ישראל אין ראוי להם שיהיו נוטים אל התאוות היתירות, כי זהו ענין מעלות ישראל, שהם קדושים ופרושים והם נבדלים. ולכך אמר 'מיא דיומסית וחמרא דפרוגיתא', שהם שני דברים, המים והיין. כי אלו ב' דברים, המים הם לרחיצת הגוף ולתענוג שלו, והיין הוא אל הנפש, כי היין משמח לבב אנוש [עפ"י תהלים קד, טו]. עד שבאלו שני דברים יש לאדם נטיה אל התאוות בגוף ובנפש. ודבר זה קפח עשרת השבטים מישראל, כי אין ראוי לישראל דבר זה, שהם פרושים ונבדלים מן התאות. ולכך אמר [שבת קמז:] כי רבי אלעזר בן ערך אקלע להתם. ועם חכמתו, אעקר תלמודיה כאשר היה נוטה אל התאות האלו. ודבר זה מסלק התורה השכלית, שהוא הפך התאות. וזהו שאמר [שם] 'היינו דתנן הוי גולה למקום תורה', שהאדם אל ידור אלא במקום תורה [אבות פ"ו מ"ט], ולא במקום שאין תורה. כי נמשכים שם אחר הדברים של עניני העולם הזה, ובזה תסתלק ממנו התורה, כמו שנעשה לרבי אלעזר בן ערך, בשביל שהיה דר במקום אשר שם התאוות, והיה נמשך אחריהם". ובדר"ח פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשרים ושלשה של תורה הוא "במיעוט תענוג", וכתב שם לבאר [קעח.]: "דבר זה, כי הרודף אחר התענוגים הגופנים הרי הוא בעל גוף ובעל חומר, ואין ראוי שיקנה החכמה, שהוא הפך הגוף... תענוג יותר מדאי אל יעשה, משום שהוא נוטה בזה אל תאוות הגופניות, וזה הפך התורה". ובירושלמי יומא פ"ח ה"א אמרו "בששימש מטתו מבעוד יום, ושכח ולא טבל. והא תני מעשה ברבי יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל בצנעה ביוה"כ, אית לך למימר באותו הגוף הקדוש בשוכח [בתמיה]". הרי ש"הגוף הקדוש" אינו בר שכחה. ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל [ירושלמי כרך ד אות לא] כתב על כך: "פירוש, דקדושה היא חכמה [זוה"ק ח"ב מג:], ושכחה הוא באחורים דחכמה התנגדות החכמה... ולכן אי אפשר לגוף קדוש שיהא שוכח". וראה להלן הערות 540, 1077, 1217. [↑](#footnote-ref-316)
317. <> אודות שהתורה היא שכל גמור ונבדל, הנה זהו יסוד מוסד בספריו, וכמעט שאין יסוד אחר נפוץ כמוהו. ונביא כאן מעט מזעיר; למעלה בהקדמה לדרשה [לאחר ציון 52] כתב: "התורה בשהיא כולה שכלי", ושם הערה 53. ולהלן [לאחר ציון 1023] כתב: "העליונים ותחתונים מחולקים ומרוחקים מרחק רב, באשר אלו הם עליונים, ואלו תחתונים, ואין להם שתוף ויחס זה לזה. אמנם הדבר המחבר ומאחד אותם היא התורה, אשר היא שכלית, שהיא מהעליונים, ועומדת בתחתונים". ובגבורות ה' הקדמה שלישית [קנג.] כתב: "ו'התפארת' [דהי"א כט, יא] זו מתן תורה [ברכות נח.]... כי התפארת הוא עניין נבדל ואינו גשמי, ואין דבר בלתי גשמי רק התורה". ושם פנ"ב [פח.] כתב: "ועל אלו ג' דברים [חכמים, נבונים, וזקנים] יש מדריגה יותר חשובה, והיא ידיעת התורה, שהיא מפי השם יתברך על ידי נביאו, והיא יותר נבדלת מכל השגות שבעולם... התורה, שהיא מה', אמרות ה' אמרות טהורות מזוקקות שבעתים מכל חומר". ושם פ"ע [תיט.] כתב: "אין לך דבר בלתי גשמי רק התורה, שהיא שכלית. אף על גב שכל הדברים האלו הם בלתי גשמים, אין דבר שכלי רק התורה". ובאור חדש פ"ד [תשעה:] כתב: "ובגמרא [מגילה טו.] אמר רבי יצחק נפחא, שלחה ליה שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה, דכתיב ביה [שמות לב, טו] 'מזה ומזה הם כתובים'... כי התורה הם גזירות מן השם יתברך, מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו. לכך כתיב בה '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, והיה הכתב חרוץ רק למעט, 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". ובנר מצוה [פט.] כתב: "בקודש הקדשים היו הארון והתורה [שמות מ, כ-כא], שהיא שכלית בלתי גשמי". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל". ושם פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובהקדמה לדר"ח [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובהמשך שם [כז.] כתב: "התורה היא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "כי התורה היא שכלית נבדלת מן ענייני עולם הזה הגשמי, שהיא חכמה אלקית". ושם פ"ו מ"ב [יח:] כתב: "כי התורה היא נבדלת מן העולם הזה, כי התורה היא שכלית, וכל העולם הוא גשמי. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה. כי העולם, אף על גב שיש בו חכמה, אין בהם החכמה העליונה, שהיא שכל גמור, רק 'שכל האדם' נקרא. אבל התורה היא חכמה עליונה, חכמה גמורה". ובנתיב התורה פ"א [צו:] כתב: "כי התורה היא על כל מצות. ואף כי בית המקדש הוא קדוש, אין דומה לקדושת התורה, שהיא קדושה לגמרי, שהיא שכלית, ואילו בית המקדש הקדושה חלה על הבית, שהוא גוף וגשם, מה שאין כן בתורה שהיא אלקית בעצמה, ואין מצורף אליה דבר גשמי... ובזה בארו כמה גדול תלמוד תורה, כי מפני שהתורה היא שכלית אלקית, היא על הכל. שהכל יש לו צירוף וחבור אל הגשמי, זולת התורה האלקית, שהיא נבדלת לגמרי". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "אף על גב שתמצא אצל המלאך קדושה, כדכתיב [דניאל ד, יד] 'ובמאמר קדישין שאלתא', אבל שיהיה קודש קדשים דבר זה לא נמצא בהם. אבל האדם נמצא אצלו שהוא קודש קדשים, והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה, ובזה האדם קודש קדשים, כי התורה היא קודש קדשים... שהאדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה, שאין המלאכים מגיעים שם... ומפני שהוא בעל גשם יש כנגד זה לאדם התורה האלקית, ובזה האדם הוא קודש הקדשים, כלומר המדריגה העליונה, שהיא קדושה על קדושה. ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים. כי דבר זה בודאי ובבירור, כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים, למקום שאין נכנסים מלאכי השרת". 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 הערות 1025, 1077. @**ואם תאמר**^, הרי התורה עוסקת בדברים גשמיים, כמו דיני השור והבור, וכיצד אפשר לומר שהתורה נבדלת לגמרי מן החומרי. דע, שבתפארת ישראל פי"א [קעו.] הרחיב בזה, וז"ל: "יותר ראוי שתהיה ההצלחה על ידי התורה ממה שתהיה בזולת זה. כאשר נודע כי מעלת ההשגה לפי מעלת הנושא. שאם היה מרבה חכמה וכונה במלאכת הרצענות, והיה מוסיף דברי חכמה מאד, אין זה נחשב לכלום, כי אין הנושא של כלום. וכן אם הוא למוד חכמה ובינה בענין היסודות והגלגלים, אין הנושא מצד עצמו נחשב, שכל הנבראים בעולם אין בהם השלמות הגמור. ולפיכך כאשר קונה הידיעה באלו דברים שאין מעלתם בעצמם כל כך, אי אפשר שיהיה זה הצלחתו של אדם האחרונה. אבל התורה, היא דרכי השם יתברך וגזירותיו אשר גזר השם יתברך. ואל יחשוב כאשר קונה הידיעה בארבעה אבות נזיקין, שהוא קונה הידיעה בשור ובור, או שקנה ידיעה בענין האדם ובהנהגתו בלבד, ויקשה לך כי היה יותר במדרגה כאשר יקנה ידיעת הגלגל, וכיוצא בזה מן הנמצאים. דבר זה היה קשיא אם היה קונה ידיעה באדם עצמו, והמגיע אל האדם, אז היה אפשר לשאול קשיא זאת. אבל התורה היא גזרה מן השם יתברך ויתעלה שמו, והיא לעול על האדם, כמו שהיא כל התורה כולה, שהיא גזרה ועול על האדם. לכך כאשר יקנה האדם הידיעה בהיזק ד' אבות נזיקין, וכיוצא בו ממשפטי התורה, נחשב זה שקנה הידיעה בגזרת השם יתברך ויתעלה שמו, אשר גזר על האדם הנהגתו. וזהו ההפרש הגדול שיש בין ידיעת התורה, והידיעה בענין הגלגלים והיסודות עצמן; כי עצמן של דברים אלו אינם כל כך במדרגה, כי 'אף שמים לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו], וגם 'במלאכים ישים תהלה' [איוב ד, יח], ואם כן לא קנה דבר מעלה כלל. אבל הידיעה בתורה, אף אם הידיעה בשור ובחמור, ובשאר דבריה אשר אינם חשובים בצד עצמם, אין המדרגה של השגה הזאת מצד עצמם, רק מצד שדברים אלו הם גזרת השם יתברך ויתעלה שמו על הברואים, זהו מדרגת הידיעה הזאת... ומצד הזה העוסק בתורה הוא העוסק בסדר אשר סדר השם יתברך, ואין זה דבר מצד האדם. ואדרבה, הגזרה היא עול על האדם. אם כן אין הידיעה הזאת מתיחסת שיקנה ידיעה באדם, רק הידיעה בגזרת השם יתברך וסדר שלו. ודבר זה הפוך כאשר יקנה הידיעה בגלגלים, שהוא בידיעת עצמן, ואין זה מדרגת מעלה כלל". [↑](#footnote-ref-317)
318. <> לכך הוא נקרא "שכל הנבדל", שנבדל מהגוף. דוגמה לדבר; בגמרא [סנהדרין נב:] אמרו "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה), הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו, דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.]: "פירוש, כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר כיון שנשבר שוב אין לו תקנה, כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי, כיון שנהנה ממנו, בדבר זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל. ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים". ובנתיב התורה פ"ט [שעח.] כתב: "כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו [ברכות לג.]... מפני שיש באדם השכל, שהוא נבדל מן הגוף, לכך יש לו דביקות עם השם יתברך, כמו שיש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך". ואמרו חכמים [ב"ב צט.] "ארון וכרובים אינו מן המדה". וכתב לבאר זאת בח"א שם [ג, קכא:]: "מקום ארון אינו מן המידה. דבר זה מבואר מה שמקום ארון אינו מן המדה, מפני שאין משתתף ואין מצורף הארון, שבו התורה השכלית, אל שאר הבית, כי הארון הוא נבדל מכל הבית במדריגתו ובקדושתו, וכל דבר שהוא נבדל מן הגשמי, אין ראוי שיהיה לו רוחק כלל. ואם יהיה לו מדה, יהיה הארון בכלל שאר כלי הבית המקדש שהיו בעלי מדה, ואין הדבר כך בארון, כי מפני שהוא נבדל לגמרי אין ראוי שיהיה בכלל ומשותף כלל עם שאר בית המקדש. וזהו הטעם עצמו אשר אמר אחר כך ג"כ כי הכרובים בנס היו עומדים, כי גם הכרובים ראוי שיהיה להם המדריגה הנבדלת לגמרי, ואינם משותפים כלל עם שאר כלי הבית. ודומים הכרובים והארון לשכל האדם, אשר אין השכל אשר הוא נבדל מן הגוף, מוטבע בגוף, שאם היה מוטבע בגוף, היה לו בודאי רוחק הוא הגוף. אבל השכל שהוא נבדל, אשר אין לו רוחק כלל, ומפני כך אינו נכנס ברוחק, ואינו משותף עם שאר הגוף. וכך היה דבר זה, כי הארון שבו התורה השכלית, והכרובים, שהשם יתברך נקרא 'יושב הכרובים' [תהלים פ, ב], לא היו מקבלים שום רוחק מן הקב"ה" [ראה להלן הערות 759, 1267]. [↑](#footnote-ref-318)
319. <> לשונו למעלה [לאחר ציון 78]: "איך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל, בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט למעלה הערה 79. [↑](#footnote-ref-319)
320. <> לשונו בח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסט.]: "כי האדם הוא בעל גוף, וכאשר מחיה עצמו, שהוא גופו, הוא בטול לתורה שהיא שכלית, כאשר מחיה גופו, שמעדן בתענוגים שהם גופנים, לא תמצא בו התורה השכלית. כי השכל והגוף הפכים". ולכאורה לפי דבריו כאן ובח"א לסנהדרין אין צורך "במי שממית עצמו &**עליה**^", אלא סגי "במי שממית עצמו", והוא "שממית עצמו ומסלק את גופו לגמרי" [לשונו כאן], לאמר שהוא אדם שמסלק את תאוות הגוף בכלליות, ולאו דוקא "שממית עצמו &**עליה**^". אך בשאר ספריו ביאר גם את תיבת "עליה". כגון, בדר"ח פ"ד מ"י [קצט.] כתב: "אין תורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו על התורה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'אדם כי ימות באוהל'. ופירשנו בזה כי האדם הוא בעל גוף, אינו ראוי למדריגה השכלית רק כאשר יסלק ענין הגוף שלו לגמרי, עד שאין גופו נחשב כלל בעיניו, וממית גופו ומסלק עצמו &**בשביל התורה השכלית**^, ואז ראוי אל התורה השכלית". ובנתיב התורה פ"ג [קלא:] כתב: "אין התורה השכלית מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה. וזה כמו שאמרנו, כי הגוף מתנגד אל השכל, ולפיכך צריך שימות על דברי תורה, כלומר לסלק הגוף לגמרי כאילו אינו, ואז יש לתורתו קיום, כאשר האדם גובר על הגוף לגמרי, ובזה הוא שכלי. ודבר זה בארנו במקום אחר גם כן, כי זה עיקר הכנה שצריך אל האדם". ושם בהמשך הפרק [קמא.] כתב: "אם לא יסלק את גופו &**בשביל התורה**^, אינו קונה התורה השכלית, כי הגוף הוא מונע אל השכלי, וכמו שהתבאר כמה פעמים". ובנצח ישראל פ"ז [קפב:] כתב: "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם. דבר זה ענין מופלא, כי התורה והגוף שהם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי, שהם כמו שני דברים שאינם מתדמים ומתיחסים ביחד, שאין להם עמידה ביחד. ולפיכך אין התורה מתקיימת רק במי שממית עצמו על התורה. ואדם כמו זה גופו אינו נחשב כלל, וכאילו אינו גופני כלל, שהרי הוא ממית ומסלק עצמו &**על התורה**^, ובזה התורה מתקיים, שהרי אינו בעל גוף. אבל מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית". וכן כתב להדיא בח"א לשבת פג: [א, מג:], ויובא בהערה באה. ויש לבאר זאת, כי לא רק מספיק לבטל את הגוף, אלא צריך להורות שהשכל הוא עיקר, וזה נראה רק כשמבטל את הגוף בשביל התורה. וכן כתב להדיא בדר"ח פ"ו מ"ה [קיא:]: "כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד. ולכך אמר שאין התורה מתקיימת רק אם ממית עצמו על התורה, שכאשר ממית עצמו על התורה, עד שמסלק הגוף לגמרי &**בשביל התורה**^, ונמצא כי &**עיקר שלו הוא השכל, לא הגוף**^, ואז יש קיום אל התורה, שאין הגוף החמרי מונע אל התורה כלל כאשר האדם מסלק את הגוף החמרי כאילו אינו. וזה שכתוב [במדבר יט, יד] 'וזאת התורה אדם כי ימות באוהל', שהאדם שהוא בעל אדמה, צריך לסלק הגוף עד שראוי לשוב אל האדמה, אז יש קיום אל התורה, ואין כאן מתנגד אל התורה, שהרי הגוף בענין שמסלקו בשביל התורה, והרי אינו מתנגד אל התורה כלל כאשר מסולק הגוף בשביל התורה... כי כך ראוי זה אל התורה במה שהיא תורה שכלית, שלא יהיה נמשך כלל אחר התענוגים, שהם תאות הגוף, ואז יש קיום אל התורה". ונקודה זו [שיש להמית את עצמו בשביל התורה] כתב להדיא בדר"ח פ"ד מ"י [קצז.] בביאור המשנה [שם] "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה", וכלשונו: "ויש לפרש שרוצה לומר כי לפעמים אדם ממעט בעסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ואם ימעט עסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ויעסוק בתורה, הרי מה שממעט בעסקיו אינו מפני התורה. אבל יש לו למעט מן עסקיו, אף על גב שאין עליו העסק טורח כלל, ואפשר שהוא חפץ ואוהב לעסוק יותר בעסקיו, אפילו הכי ימעט מן עסקיו ויעסוק בתורה. שיהיה נראה שהוא פונה מעסקי העולם, וממעט עסקי העולם, בשביל התורה. ובזה מסלק האדם עצמו מענין העולם, ומתדבק במדריגה אלקית. ולפיכך אחר שאמר 'הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה', שרוצה לומר כי כאשר ימעט מן עסקיו בשביל התורה, ולא שימעט מן עסקיו בשביל הטורח כמו שאמרנו, ואז נראה כי חפץ בתורה, שהרי מניח עסקיו ועוסק בתורה. ואדם כזה ראוי שיקנה התורה, כאשר הוא מסלק דברים הגופנים ופונה אל התורה". ומיד לאחר שכתב דברים אלו, כתב: "ודבר זה גם כן אמרו אין תורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו על התורה [הובא בתחילת ההערה]... וכמו שאמר כאן 'הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה', שממעט עסקיו, שהם צרכיו בעולם הזה, בשביל התורה השכלית, ואז ראוי אל התורה". וראה להלן הערות 1078, 1112, 1490. [↑](#footnote-ref-320)
321. <> הוספה זו ["אמנם כאשר מסלק את גופו לגמרי, אז בודאי התורה השכלית מתקיימת בו"] תוסבר היטב על פי דבריו בח"א לשבת פג: [א, מג:], שכתב: "אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו על התורה. וזה כי אדרבה, התורה שהיא שכלית, איך אפשר שתעמוד באדם חומרי, כי אלו שני דברים הם הפכים. ואין ראוי שיהיה השכל מתקיים אלא במי שממית עצמו על התורה, שמסלק גופו וגשמו בשביל התורה. ובשביל שהוא מסלק גופו בשביל התורה, הרי אין נחשב לו גופו בשביל התורה, ובאדם זה התורה השכלית מתקיימת. &**שלא תוכל לומר איך אפשר שתהיה התורה עומדת באדם שהוא בעל גוף**^, כי זה ממית עצמו על התורה, כלומר שלא נחשב לו גופו לדבר בשביל התורה, והרי אצל התורה אינו בעל גוף, ומסלק הגוף ממנו, ואצל זה התורה עומדת, לא מי שמחשיב גופו אצל התורה, אין ראוי שתעמוד התורה בו, והוא מבואר". וראה הערה קודמת, ולהלן ציון 408, הערות 512, 1079. [↑](#footnote-ref-321)
322. <> "מיד לאחר הריגתה, שאינו מקפיד על תענוגים, אלא אוכל בשר בלא תבלין, וכן שאר עינוגין" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-322)
323. <> "שמסרחת בטיט, היינו מי שאינו הולך אחר גבהות לקוץ במאכלו אם לא נתבשל כל צרכו" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-323)
324. <> בסמוך, וראה להלן הערה 540. ובנתיב התורה פ"ג [קכה.] הביא מאמר זה, וכתב: "פירוש, כי השכל הוא מרוחק ונבדל מן הגוף. ולפיכך אם האדם הוא כמו החיה, שאין החיה מסדרת אכילתה, רק שהיא דורסת וממהרת אכילתה בלי שום הכנה, וכך אינו מקפיד על אכילתו, בזה נראה שהאדם הזה אינו נוטה אל התאוה הגופנית, ולכך הוא מקבל השכל לגמרי, ויש אל תורתו קיום. שכאשר האדם אינו גופני, השכל קיים בו. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים, כי נראה שהוא בעל גוף גשמי, ואין לו יחוס אל השכל כלל. וכן לאיכא דאמרי, כמו החיה שמסרחת ואוכלת, שאינו מקפיד על אכילתו עד שתהיה האכילה אליו כראוי, ואדם זה מוכן אל השכלי. ואלו שתי לשונות, הראשון שדורסת ואוכלת, היינו שאוכל במהירות, ואינו שוהה באכילתו כדרך בני אדם. ולשון השני, כחיה שמסרחת, היינו בשביל תלמודו ממתין ושוהה מלאכול. ושניהם אמת, כי ממהר אכילתו ואינו מאריך בסעודתו בשביל למודו. ואם יש לו ללמוד, לא ימהר אל האכילה, עד כי לפעמים נתקלקל לו האכילה. והכל שהוא דוחה הגוף החמרי בשביל השכלי. ואם כך עושה, שמבטל הגוף בשביל השכלי, יש אל השכל קיום, כאשר אין לו מבטל. אבל אם אינו עושה כך, הרי תאות הגוף מבטל השכל, כי אין מתנגד יותר אל השכל רק הגוף... ויש לך להבין באלו שתי לשונות, כי לשון ראשון שאמר 'כחיה הדורסת' סובר כי השכלי ראוי שיהיה תמידי, לא יוסר כלל. וזהו ענין השכל שאינו תחת הזמן כלל, וכדכתיב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'. ולפיכך אמר שאם האדם כחיה הדורסת, ואינו שוהה באכילתו לתת זמן לאכילתו, מפני שהוא רוצה שלא יסור מן התורה, ולכך אינו שוהה באכילתו, אז תורתו מתקיימת, כי בזה נראה שהוא שכלי. וללשון השני שמסרחת אכילתו, דהיינו שאינו רוצה לסור מן התורה, ושוהה עד שמתקלקל האכילה. ואצל זה נראה שיש לו מעלת השכל שהוא תמידי, כאשר אינו רוצה לפרוש מן התורה, ותורתו מתקיימת". [↑](#footnote-ref-324)
325. <> מחבר את המאמר [שדובר בו על חיה] לפסוק "באו מדבר סיני", ומחבור זה עולה שהדמיון הוא לחיה במדבר. וכאמור במאמר הזכירו חיה סתם, ולא שהיא במדבר, אך לרווחא דמילתא מוסיף "חיה במדבר", שאז סילוקה מתאוות הוא בתרתי; מצד היותה חיה, ומצד היותה במדבר. [↑](#footnote-ref-325)
326. <> פירוש - אין לבהמה אף לא תאוה אחת מתאוות הגוף, אלא רק כפי ההכרחי. ולכאורה נראה הדבר כחידוש לומר על חיה ש"אין לה מכל תאוות הגוף, אין גם אחד, רק ההכרחי". ועוד, הרי בדר"ח פ"ב מי"א [תשצא.] כתב: "יצר הרע דבק בגוף, וראיה לזה שאף בבהמה גם כן איכא יצרא". והגמרא [ברכות סא.] תמהה לשאול "אלא מעתה בהמה... לית לה יצרא, והא קא חזינן דמזקא ונשכא ובעטא". ואם יש לבהמה יצר הרע, מדוע שלא תהיה לה גם תאוה. אמנם לשונו הזהב מיישב תמיהות אלו, שכתב "אין לה מכל תאוות הגוף... רק ההכרחי". לאמר שהחיה אוכלת לשובע נפשה, אך רק כפי ההכרח, ואינה אוכלת יותר מההכרח. לכך אף שיש לבהמה יצר הרע, מ"מ אין לה תאוה, כי "תאוה" פירושה מעבר להכרח, וכמו שכתב הספורנו [אבות פ"ה מי"ט] "נפש שפלה היא מדת מי שאינו מתאוה לתענוגים עוברים גדר ההכרחי". וכן משמע מלשון המהרש"א [גיטין נז:] שכתב: "התורה מתקיימת באדם הממית עצמו באוהל של תורה, וענין המיתה שממית גופו, ומסלק ממנו &**מותר**^ התאוה". [↑](#footnote-ref-326)
327. <> לשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:]: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... ישראל הם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב [ויקרא יח, ג] כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה" [ראה למעלה בהקדמה הערה 102, ולמעלה הערה 182]. [↑](#footnote-ref-327)
328. <> להלן [לאחר ציון 446]. [↑](#footnote-ref-328)
329. <> פירוש - הואיל ואין התורה מתקיימת אלא במי שמסלק מעצמו תאוות הגוף לגמרי, עד שיהיה כחיה במדבר, לכך ישראל שאינם רודפים אחר תאוות הגוף, הם מסוגלים וראויים בפרט אל התורה, יותר מן האומות הפרוצות בעריות [כמבואר בהערה 327]. ובגבורות ה' פע"ב [תקג.] כתב: "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" [הובא בהקדמה הערות 32, 69]. ולפי דבריו כאן מה שכתב שם "ולא מצא בם הכנה לתורה" פירושו שראה שאין לאומות ההכנה לסלק מעצמן את תאוות הגוף. [↑](#footnote-ref-329)
330. <> אודות שהמדות הן לבוש לבעל המדות, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [מ.]: "ואמר 'ומלבשתו ענוה ויראה' [אבות שם]. מפני כי המדות האלו חשובות ומפוארות, נותנות לאדם מלבוש של תפארת. שכך הם כל המדות החשובות, תפארת לבעל המדה, כמו שאמרו [אבות פ"ב מ"א] 'איזה דרך ישרה כל שהיא תפארת לעושיה', ולכך אמר 'ומלבשתו'". ובנתיב הלשון פי"א [ב, צו.] כתב: "כי החטאים לאדם הם נחשבים גם כן מלבוש לאדם, שהאדם מתלבש בחטאים, והם נקראים [זכריה ג, ד] 'בגדים צואים'. ודבר זה תמצא בכמה מקומות שהחטאים הם נקראים 'מלבוש'. והמצות והמדות הטובות גם כן הם מלבוש לאדם, והם מלבוש כבוד לאדם" [ראה להלן הערה 1660]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פה.] כתב: "כי המדות שהוא יתעלה מתלבש בהן נקרא 'מלבוש' שלו... כי המדות של הקב"ה נקראים מלבוש שלו, שהוא מתלבש במדותיו". והגר"א [משלי ו, כז] כתב: "יש שני מיני מדות; א', אותן הנולדים עמו בטבעו. ב', אותן שהרגיל את עצמו, והן טבע שני. והמדות נקראות בגדים... וזה שאמרו חז"ל [שבת קיד.] איזהו תלמיד חכם, כל שיכול להפוך חלוקו ללבשו כדרכו, והיינו להרגיל המדות ולהעמידן לפי התורה, ושיהיה דרכו וטבעו ממש, אף שהיה טבעו הפוך". ושם [יא, טז] כתב: "הכבוד אינו רק אם יש בו מדות טובות, וזה שאמר [שבת קיג.] 'רבי יוחנן קרא למאנא מכבדותא'. שידוע שהמדות הן הלבושין, והיינו שהמדות הן מן הנפש הדבקה אל הגוף והן לבושין להנפש העליונה שהוא הנפש השכלית". ושם [כ, טז] כתב: "והמדות המה נקראים בגדים, כמו שנאמר [ויקרא ו, ג] 'ולבש הכהן מדו כו'', כמדתו". וראה בספר אור ישראל מאמר ל. וכן הוא בעקידת יצחק שערים מט, עט. והמלבי"ם [תהלים קד, א] כתב: "המדות הם המלבושים, וסימניך 'ולבש הכהן מדו בד'". [↑](#footnote-ref-330)
331. <> פירוש - אותיות של זה הן אותיות של זה. והמתנו"כ [ב"ר סח, יב] כתב: "כלומר חשבון אותיות של זה עולה לחשבון אותיות של זה". והמהרז"ו [שם] כתב: "גימטריה של 'סלם' חסר". [↑](#footnote-ref-331)
332. <> לשונו בדרשת שבת הגדול [שלח.]: "אמנם כאשר נשרף העולה ונעשית דשן, ומצד שהאדם מסולק מן עבות החומר, כי הדשן הוא דבר דק, ומורה זה על דקות בלבד. ומצד הזה האדם אל השם יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כאשר יסלק עבות החמרי, האדם הוא אל השם יתברך... וזהו [ויקרא ו, ג] 'והרים את הדשן אשר תאכל האש ושמו אצל המזבח', להיות עם מזבח השם יתברך, וזהו הרמה לאדם". @**וכפי שציין**^ שם, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בדר"ח פ"ה מי"ט [תמד:] כתב: "כי האדם הזה השכל שיש לו הוא רוכב על החומר הגופני. ויש שתי כחות המשמשות אל השכל, והם כחות גופניות... כי אברהם דומה אל השכל, לפי שהיה אברהם מקיים כל התורה כולה משכלו [ב"ר סא, א]. וזה שאמר [בראשית כב, ה] 'ושני נעריו עמו', ואמר לשני נעריו [שם] 'שבו עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.]. כי כחות האלו, שהם כחות גופניות, הם 'עם הדומה לחמור'. וכאשר היה אברהם הולך לעבוד השם יתברך, להקריב את בנו להתגבר על יצרו שהוא בגוף, ואז הוא מסלק מאתו החומר וכחות הגוף. ואמר להם 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור, [בראשית כב, ה] 'ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה'. כי כל זמן שהכחות הגופניות הם עם השכל, מעכבים ההשתחויה אל השם יתברך, להיות נכנע לפני השם יתברך. וכאשר מסלק מאתו החומר עם הכחות, אז הולך לעבוד את השם יתברך". ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קפ.] כתב: "כי כאשר היסורים באים על ישראל, הם נכנעים, והם קוראים אל השם יתברך, כדכתיב [תהלים קטז, ג-ד] 'צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא'. כלומר כל עוד שהיסורין באים עליהם, הם מסלקים את פחיתות שלהם המרחיק אותם מן השם יתברך, עד שהם קרובים אל השם יתברך כאשר מסולק הגוף החמרי, ונעשה נבדל, דבקים בו יתברך... כי ישראל מסולקים בעצמם מן הפחיתות, רק שמצד החטא הם נוטים אל הפחיתות. היסורים שבאים עליהם למרק הפחיתות שנמצא בהם, ונעשו טהורים... הם קונים יותר דביקות בו יתברך". ובאור חדש פ"ט [תתתסב:] כתב: "כאשר מסלק האדם ממנו הגוף על ידי התענית, שהוא ממעט הגוף, יש לאדם דביקות אל השם יתברך". והביאור הוא, כי הגוף הוא מסך מבדיל בין ה' לבין האדם, ובהסלק הגוף הוסר המסך, וממילא יש לאדם דביקות אל ה'. ובנתיב התורה פ"ד [קסח:] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי, וזה כאשר לומד תורה מתוך הדוחק, אז אין כאן מסך מבדיל כלל. כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות". ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לא:] כתב: "על ידי התורה יש לו פתח ושער לכנוס אל בית דירה, ואם לא כן המקום סגור. כי האדם הגשמי יש לו מסך מבדיל ומחיצה בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, ועל ידי התורה יש לו פתח". וראה למעלה הערה 55. [↑](#footnote-ref-332)
333. <> זהו הסברו הרביעי להדגשת הפסוק "באו מדבר סיני", ואלו הם; (א) האדם חסר כמדבר, לכך הוא צריך השלמת התורה [למעלה לאחר ציונים 114, 313]. (ב) אפשר לקבל תורה רק כאשר פורש מתאוות הגוף, כמדבר שאין בו דברים גופניים [למעלה לאחר ציון 314, ולאחר ציון 446]. (ג) הפורש מהגוף ותאוותיו יש לו סולם העולה השמימה, כי "סיני" גימטריה "סלם" [למעלה לאחר ציון 329]. (ד) מעתה יבאר ש"מדבר סיני" מורה שא"א לקנות תורה בלא ענוה. וראה להלן ציון 582. [↑](#footnote-ref-333)
334. <> "סגנון" הוא מלשון הליכה, כמו שאמרו [כתובות סב.] "ההוא ישראל ועובד כוכבים דהוו קאזלי באורחא בהדי הדדי, לא אימצו עובד כוכבים לסגויי בהדי ישראל", שפירושו לא הצליח הגוי להדביק את מהירות הילוכו של הישראל. ואף תיבת "סוגיא" היא מלשון הליכה, וכמו שכתב רש"י [שבת ריש סו:] "לתרוצי סוגיא - לתקן פסיעותיו ולזקוף קומה, מפני שרגליו ושוקיו רותתות". ועוד אמרו [סנהדרין ו.] "וסוגיין דעלמא אליבא דחד מינייהו, ואזל איהו ועבד כאידך", וכתב על כך הערוך [ערך סג (הרביעי)] "פירוש הליכת שמעתא כחד מינייהו, כלומר מקשי ומפרקי אליבא דחד מינייהו, ואזל הוא ופסק דינא כאידך, דלא סוגיא דשמעתא כוותיה... 'במרוצתם' [ירמיה ח, ו] תרגמו 'כולהון מסגן ברעות נפשיהון'". ולהלן [לאחר ציון 1456] כתב "כל זה מסוגיות ארצותינו אלה", וכוונתו שזהו דרך הילוכם בארצותינו אלה [ראה להלן הערה 1457]. ו"סגנון המדבר" פירושו כדאמרי אינשי ה"הלוך ילך" של המדבר. [↑](#footnote-ref-334)
335. <> "ממדבר מתנה - אם כמדבר הוא, תורה נתונה לו במתנה, ולא ישכח" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-335)
336. <> מדגיש בזה שמדובר באדם העושה עצמו הפקר כתוצאה מהיותו בעל ענוה. אך אם עושה עצמו הפקר לא מחמת היותו בעל ענוה, אלא שסתם נוהג בהפקירות, אין בזה מעלה לתורה. דוגמה לדבר; בגו"א בראשית פכ"ה אות לא [יג:] כתב: "יש אוכל אכילתו כבהמה ואינו מחשיב עצמו... כמו ישמעאל, שאינם מקפידים על מאכלם ועל מלבושם ועל מרחצאותיהם". וברי הוא שאין בני ישמעאל נוהגים כן מחמת היותם בעלי ענוה, אלא שסתם בהפקירא ניחא להו. [↑](#footnote-ref-336)
337. <> אודות שהמדבר מורה על מקום הפקר, כן עולה ממאמר דומה [נדרים נה.], שאמרו שם "מאי דכתיב 'וממדבר מתנה'... כיון שעושה אדם את עצמו כמדבר, שהוא מופקר לכל, תורה ניתנה לו במתנה, שנאמר 'וממדבר מתנה'". ועוד אודות שהמדבר הוא מקום הפקר, כן הביא למעלה בהקדמה לדרשה [לאחר ציון 78] בשם המדרש, ושם הערה 79. ואמרו חכמים [תנחומא במדבר אות ו]: "למה במדבר סיני, אלא כל מי שאינו עושה עצמו הפקר כמדבר, אינו יכול לקנות את התורה". [↑](#footnote-ref-337)
338. <> כמו שאמרו חכמים [תנחומא ויקהל אות ח] "למה נתנה התורה במדבר, לומר מה המדבר מופקר לכל בני אדם, אף דברי תורה מופקרין לכל מי שירצה ללמוד. שלא יהא אדם אומר, אני בן תורה ותורה נתונה לי ולאבותי, ואתה ואבותיך לא הייתם בני תורה, אלא אבותיך גרים היו". ואודות שענוה פירושה שאינו מתיחד בשום דבר, ואינו נחשב לכלום בעיני עצמו, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בתפארת ישראל פכ"ג [שמה:] כתב: "משה, מפני הענוה עד שאמר 'מה אני' [שבת פט.], הרי אינו מייחד עצמו כלל, וזה ענין הענוה. כי המתגאה הוא הפך הענוה, שהמתגאה הוא שמייחד עצמו בחשיבות ובמעלה, ואיש כזה אין לו מעלת הפשיטות כלל. אבל מי שיש בו הענוה, עד שאינו מחשיב עצמו לדבר כלל, הרי הוא פשוט לגמרי, שאינו מיוחד בדבר מה. וזה שהוא ראוי ומיוחד אל התורה, שהיא שכל פשוט". ובנתיב התורה פ"ב [קט.] כתב: "כי הענוה יש בה מדת פשיטות, כי אין מחשיב עצמו לדבר, כי זהו עצם הענוה. אבל המחשב עצמו לדבר, והוא חשוב בעיניו, אין זה מדת הפשיטות... מי שהוא פשוט ואין מחשיב עצמו לדבר, וזה גדר הפשיטות". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ב:] כתב: "בעל הענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל, ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור, שהוא פשוט, והפשוט הגמור לא מוגבל. לפיכך אחר שזכר הכתוב גדולת השם יתברך [דברים י, יז "כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלהים ואדני האדנים האל הגדול הגבור והנורא וגו'"], אמר כי הגדולה על כל הגדולות הוא ענותנותו, שהוא הפשיטות הגמור, שהרי הוא "עושה משפט יתום ואלמנה" [דברים י, יח]. וזהו מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר להיות עושה משפט לגדול ולא לקטן, אבל עושה משפט אל הכל בשוה, וזהו הפשיטות הגמור". ושם ר"פ ח [ב, יח.] כתב: "כי הענוה יש בה הפשיטות ביותר... והגסות הפך זה... כי כל פשוט לא יוגדר ולא יוגבל, ומי שיש בו גאוה, בדעתו ובמחשבתו שהוא נבדל מן שאר בני אדם, הוא רחוק מן הפשיטות ביותר". וראה להלן הערות 343, 418, 419, 578. [↑](#footnote-ref-338)
339. <> לשונו בנתיב התורה פ"ב [קיב.]: "ובפרק כיצד מעברין [עירובין נד.], אמר רבי אליעזר, מאי דכתיב [שיה"ש ה, יג] 'לחייו כערוגת הבושם', אם האדם משים עצמו כערוגה שהכל דשים בה, תורתו מתקיימת. ואם לאו, אין תורתו מתקיימת... שיהיה התלמיד חכם דומה ומתיחס אל השכל. וזה כי התורה השכלית הוא שכל פשוט, ולפיכך אם האדם משים עצמו כערוגה שהכל דשים בה, שהוא בעל ענוה, ובזה יש לו מדת הפשיטות כמו שבארנו, וכאשר הוא כך יש לו התיחסות אל השכלי שהוא פשוט, ותורתו מתקיימת... כי אין התורה שייכת רק אל מי שאין לו גאוה, והכל שוה אצלו, ולזה ראוי התורה. ועוד, כי התורה גם כן היא הפקר לעולם, ולכך אין מתיחס אל התורה כי אם מי שהוא הפקר גם כן, כמו שהיא התורה. ומה שהתורה היא הפקר, לפי שהתורה אינה מעולם הזה, רק מעולם העליון, ולכך התורה היא אל הכל בשוה, ואין לאחד חלק יותר מאחר, והכל הוא מצד הפשיטות שבתורה. ולפיכך כאשר הוא עושה עצמו הפקר לכל, ויש בו מדת הפשיטות, ראוי אליו התורה שהיא הפקר. ודבר זה בארו במדרש [במדב"ר א, ז], התורה נתנה; במדבר, ובאש, ובמים. מה אלו הפקר לעולם, כך התורה הפקר לעולם". ובח"א לנדרים נה. [ב, כא:] כתב: "כיון שעושה עצמו כמדבר שהוא הפקר, נתנה לו תורה במתנה. פירוש דבר זה, כי אין התורה שייכת אל מי שנפשו גשמית, כי איך יהיה עומדת התורה השכלית בגשמי, שאינם מתחברים. ומי שעושה עצמו הפקר לכל, שאין לו גאוה, רק הכל שוה אצלו, ובזה הוא הפקר לכל, ראוי לו התורה, שהוא מדת משה רבינו ע"ה, שנאמר בו [במדבר יב, ג] 'והאיש משה עניו מאד'. ומדת הענוה הוא מדת הפשיטות כמו שביארנו במקומו מה שיש במדה זאת הפשיטות הגמור. ומי שעושה עצמו הפקר, דבר זה בפרט הוא מדת הפשיטות. ולכך נתנה התורה במדבר, שהוא מקום הפקר, כי התורה יש בה הפשיטות, שהיא שכל פשוט. ולכך אמר כאן כי מי שעושה עצמו הפקר, ויש לו הפשיטות הגמור, אליו נתנה התורה, שהיא שכל פשוט, כמו שנתנה התורה במדבר בשביל פשיטות התורה". וראה להלן הערה 578. [↑](#footnote-ref-339)
340. <> "לפי שאין אתם מרבין עצמכם אלא ממעטין, לפיכך חשק בכם, 'כי אתם המעט' ממעיטין עצמכם בענוה" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-340)
341. <> המשך לשון המאמר [שם]: "נתתי גדולה לאברהם, אמר לפני [בראשית יח, כז] 'ואנכי עפר ואפר'. למשה ואהרן, אמר [שמות טז, ז] 'ונחנו מה'. לדוד, אמר [תהלים כב, ז] 'ואנכי תולעת ולא איש'. אבל עובדי כוכבים אינן כן; נתתי גדולה לנמרוד ["מלך בדור הפלגה היה, ולכך נקרא שמו 'נמרוד', שהמריד כל העולם במלכותו על הקב"ה" (רש"י שם)], אמר [בראשית יא, ד] 'הבה נבנה לנו עיר'. לפרעה, אמר [שמות ה, ב] 'מי ה''. לסנחריב, אמר [מ"ב יח, לה] 'מי בכל אלהי הארצות וגו''. לנבוכדנצר, אמר [ישעיה יד, יד] 'אעלה על במתי עב'. לחירם מלך צור, אמר [יחזקאל כח, ב] 'מושב אלקים ישבתי בלב ימים' ["שבנה לו שבעה רקיעים של נחשת, ועלה וישב עליהם" (רש"י שם)]". ובנתיב הענוה ר"פ ב [ב, ה.] כתב: "כי ראוי לישראל כל אשר השם יתברך נותן להם גדולה להקטין עצמם. דבר זה כי גדולתם ומעלתם אינו כמו האומות, שהאומות גדולתם מצד עולם הזה הגשמי, ולפיכך כאשר השם יתברך נותן להם הגדולה והחשיבות, הם מתגאים יותר תמיד, כי הגאוה מדה גשמית... ולפיכך האומות כאשר השם יתברך נותן להם גדולה, מתגאים עוד ביותר, עד שכל כך גדולתם עד שהם מורדים בהקב"ה מפני גאותם. והפך זה בישראל, שיש להם גדולה אלקית, וכל שיש לו מעלה אלקית נמצא בו הענוה... ולכך כל עוד שהגדולה יותר בישראל, והם יותר מגיעים אל מדריגה אלקית, נמצא בהם הענוה יותר, והם ממעטין עצמם, שזה מדת הפשיטות, והיא מדה נבדלת מן הגשמי... והפך זה באומות". ומעין כן ביאר בח"א לחולין פט. [ד, ק:]. ובאור חדש פ"ג [תרפ:] כתב: "וזה ההפרש שיש בין ישראל לאומות; כי האומות כאשר יש להם עליה, אז הם מתגאים ופורקים עול שמים, ואין עליותם [אל] השם יתברך, רק שהם פורשים מן השם יתברך, ולפיכך עליותם הוא ירידתם. אבל ישראל כל זמן שהם מתעלים הם אל השם יתברך, כי נותנים הם הגדולה אל השם יתברך". וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-341)
342. <> המשך לשונו בנתיב הענוה פ"ב [ב, ה:] "לכך אמר 'חושקני בכם מפני שאתם ממעטין עצמכם', וזה בודאי טעם גמור שחשק השם יתברך בישראל מכל האומות. כי אשר בחר השם יתברך בהם, ראוי להם המעלה והגדולה, ואם הגדולה מביא להם למרוד בהקב"ה, היה הדבר הפך עצמו, כי בשביל שאהבו נותן לו גדולה, ודבר זה מביא למרוד בו. ומפני כך אוהב ישראל, שכל עוד אשר נותן להם גדולה, הם מכניעים עצמם". ואודות שישראל נבחרו מחמת שפלותם, כן כתב בנצח ישראל ר"פ יב [שי.]: "הדביקות שיש לישראל אל השם יתברך, אף כי נפלאה היא בעיני האדם הדביקות הזאת שיהיה האדם דבק בבורא הכל, הנה מעידה התורה הנאמנה, שאמרה התורה [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם'... כי מצד מדתו יתברך, שהוא יתברך נאמר עליו [ישעיה נז, טו] 'מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח'. וכל זה מפני כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך בחר בשפלים, שהם פשוטים ואין להם הגבהות, ודבר זה בארנו במקום אחר. ולכך אי אפשר שיהיה החבור הזה רק לאדם, שהוא בשר ודם. ובפרט לישראל שהכתוב קראם 'כי קטן יעקב' ודל [עיין עמוס ז, ב], ועוד אמרו [חולין פט.] על הפסוק הזה [דברים ז, ז] 'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם כי אתם המעט', כי בשביל שאתם ממעטים עצמכם לכך חשק ה' בכם, ואין להאריך בזה כאן". [↑](#footnote-ref-342)
343. <> חידוש גדול יש בדבריו, שנהי דידעינן שהענוה מביאה לזכיה בתורה, וכמו שמצינו אצל משה שזכה לתורה רק מחמת שמיעט את עצמו [כמו שיביא מאמר על כך מיד]. וכן בדרשת שבת הגדול [שכד.] כתב: "כי משה לא זכה אל התורה רק בשביל הענוה". אך כאן מבאר שישראל זכו לתורה מחמת הענוה שהיתה בהם, וזו נקודה שלא כתבה בשאר ספריו, כי בשאר ספריו תלה את זכיית ישראל בתורה בדברים אחרים. כגון, בגבורות ה' ס"פ מב [רא:] כתב: "כאשר גברו ישראל על האויב [עמלק], אז זכו לתורה, שהיא מעלה עוד יותר לתת להם התורה", וכן כתב באור חדש פ"ח [תתשכז.]. ובתפארת ישראל פי"א [קעד.] כתב: "אם לא היו ישראל ישרים לא היה אפשר שתנתן להם התורה, שהיא היושר הגמור" [הובא להלן הערה 652]. ושם פס"ט [תתרפד.] ביאר שמחמת המעלה שקנו ישראל ביציאת מצרים זכו בתורה. אמנם כן כתב בכד הקמח [ערך ענוה]: "לא ניתנה התורה לישראל עד שנתלבשו במדת הענוה, הוא שכתוב במעמד הקדוש [שמות כ, יז] 'כי לבעבור נסות אתכם וגו' בעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו'. והיה לומר 'יראתו בלבבכם וכו'', אבל דרשו רז"ל [נדרים כ.] 'יראתו על פניכם' זו הבושה". ובספר ערבי נחל פרשת נשא [ד"ה ועתה יבוארו] כתב: "על ידי ענוה שבהם זכו אל התורה, כמו שזכה בה משה רבינו עליו השלום". וראה להלן הערות 418, 419. [↑](#footnote-ref-343)
344. <> כי "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א, וראה להלן הערות 433, 1744], ואם הסימן לגסות רוח הוא עניות של תורה, בעל כרחך שהסימן לענוה הוא עשירות של תורה. ובדר"ח פ"ו מ"ז [קנח.] בביאור הקנין השביעי של תורה [ענוה], כתב: "דבר זה כבר בארנו כמה פעמים כי הענוה היא סבה ראשונה לתורה, וכמו שהיה אצל משה, שכל המעלות שהיו למשה לא היו סבה לתורתו, רק הענוה. ואמרו בפרק האיש מקדש [קידושין מט:] 'סימן לגסות הרוח עניות', ומפרש שם עניות של תורה. ומזה נלמד ההפך, כי סימן לענוה היא התורה". ובדרשת שבת הגדול [שלז.] כתב: "וזה אמרם [פסחים סו:] כל המתיהר, אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו. אם חכם הוא, חכמתו מסתלקת ממנו. וכל זה מפני כי הוא בעל גוף, אשר אין ראוי לבעל גוף החכמה והנבואה. וכן אמרו סימן לגסות רוח, עניות, מאי עניות, עניות של תורה. ודבר זה מפורסם לכל, כי המתגאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון 'גסות', כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק". ובנתיב הענוה פ"ז [ב, יז:] כתב: "דבר זה מבואר, כי גס רוח הוא בעל גשמי, לכך סימן לגסות הרוח עניות של תורה". ובח"א לשבת סג. [א, לח:] כתב: "אם מתגאה הרי הוא יוצא ממדריגה השכלית. שדבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד שאין השכל ראוי לגסי רוח, עד שאמרו סימן לגסות רוח עניות, מאי עניות, עניות דתורה... כי בארנו בראיות ברורות כי המתגאה הוא בעל גוף, ואין לו המדריגה השכלית". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "גסות רוח... הפך החכמה, כי נקרא 'גסות' כשמו כן הוא, כי על הגשמי שייך גודל וגסות. והוא הפך החכמה, כי החכמה יש בה דקות, והיא שייכת למי שיש בו דקות החומר... כי הגסות אין בו תורה, כי הם שני הפכים; הגסות הוא מענין גשמי, שהוא מחשב עצמו גדול... כי הגסות מלשון עבות, והוא נאמר על החומר העב והגס, וזה עניות של תורה". ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד.] כתב: "גסות רוח... היא מדה חמרית, והענוה היא שכלית, כמו שבארנו זה בכמה מקומות. כי משה לא זכה לתורה השכלית רק בשביל הענוה... כי המדה הזאת [גסות רוח] היא רחוקה מן השכלי... לכך אמרו [פסחים סו:] כל המתיהר, אם חכם הוא חכמתו מסתלקת הימנו. וכבר נתבאר במקום אחר ענין זה. ולכך סימן לגסות רוח עניות של תורה, שהתורה לא תמצא רק בשפלי רוח". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו.] כתב: "דע כי גסי הרוח הם נוטים אל הגשמית ביותר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, מורה על זה שם 'גסות', כמו שיבא לשון 'דק' על השכל, כך יבא לשון 'גס' על הגשמי. ולכך אמרו ז"ל סימן לגסות רוח עניות של תורה במסכת קדושין [מט:]. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי גסי הרוח מדה גשמית".

     **% [ט]** [↑](#footnote-ref-344)
345. <> לשון המלבי"ם [איוב כח, כג]: "שרק ה' הוא יודע דרך החכמה הזאת איך תלך בדרכה אל הנהגת התחתונים". לאמר, שהארץ ענתה שאין היא יודעת מקום התורה, כי רק הקב"ה יודע זאת. [↑](#footnote-ref-345)
346. <> "דהיינו שלא קבלנוה, אבל שמענוה בנתינתה" [מהרש"א שם]. [↑](#footnote-ref-346)
347. <> בגמרא שלפנינו איתא "חפשתי", אך בעין יעקב איתא "חפשתיה", ודרכו להביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה הערה 122. [↑](#footnote-ref-347)
348. <> "בתמיה" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-348)
349. <> משה להקב"ה. [↑](#footnote-ref-349)
350. <> מאמר זה הובא גם בתפארת ישראל ר"פ כג [שלח.], ושם הקדים למאמר את הדברים הבאים: "התבאר לך כי אפשר לומר רק שהיה משה מיוחד לתורה. והנה יש לשאול שאלה עצומה מאד, איך היה אפשר שיתיחד משה עד שראוי לו התורה. וזה כי לפי מדרגת התורה ומעלתה, שהיא שכל פשוט, איך אפשר לומר שיתיחד אדם אל מדרגת התורה. ובפירוק קושיא זו בארו חכמים בפרק רבי עקיבא במסכת שבת וכו'". והמשך דבריו שם יובא בהערות הבאות. וכן בדרשת שבת הגדול [קעה:] הביא מאמר זה, והתייחס לחלקו הראשון, ויובא להלן הערה 364. [↑](#footnote-ref-350)
351. <> ישאל עשר שאלות על המאמר. [↑](#footnote-ref-351)
352. <> כפי שמצינו ששאלו בגמרא [מו"ק טז:, כתובות נב:, ב"ב ס:, ועוד] "מעיקרא מאי סבר, ולבסוף מאי סבר". ולהלן [הערה 366] יישב שאלה זו. [↑](#footnote-ref-352)
353. <> ומדוע לא מצינו ששאל גם את ההרים והעצים וכיו"ב איפוה התורה נמצאת. ולהלן [הערה 389] יישב שאלה זו. [↑](#footnote-ref-353)
354. <> פירוש - לאחר שהשטן בא להקב"ה ואמר "חיפשתיה בכל הארץ ולא מצאתיה", הקב"ה השיב לו "לך אצל בן עמרם", ומקשה מדוע השטן עצמו לא חשב שיש לחפשה אצל בני אדם. ולהלן [הערה 398] יישב שאלה זו. [↑](#footnote-ref-354)
355. <> פירוש - הארץ השיבה לשטן "אלקים הבין דרכה", בעוד שהים והתהום השיבו תשובות אחרות. וראה למעלה הערה 140. ולהלן [הערה 386] יישב שאלה זו. [↑](#footnote-ref-355)
356. <> יותר מארץ ים ותהום. ולהלן [הערה 408] יישב שאלה זו. [↑](#footnote-ref-356)
357. <> פירוש - אצל ארץ ים ותהום אמרו חכמים שהשטן הלך אצלם ["הלך אצל ארץ", "הלך אצל ים", "הלך אצל תהום"], אך לא אמרו כן לגבי אבדון ומות, אלא אמרו "אבדון ומות אמרו 'באזנינו שמענו שמעה'", משמע שהם מעצמם אמרו כן. [ומכאן קצת הערה על דבריו בתפארת ישראל פכ"ג (שלח:), שהביא את המאמר בשנויי לשון, ולגבי אבדון ומות כתב "הלך אצל אבדון ומות", מה שלא נזכר במאמר. וכן הוקשה שם הערה 8]. ולהלן [הערה 410] יישב שאלה זו. [↑](#footnote-ref-357)
358. <> אלא בתחלה הקב"ה אמר לשטן "נתתיה לארץ". ולהלן [הערה 417] יישב שאלה זו. [↑](#footnote-ref-358)
359. <> "לך אצל בן עמרם". [↑](#footnote-ref-359)
360. <> כי בדרך כלל יש להזכיר את שמו העצמיי של בעל השם. ולהלן [לאחר ציון 411] יישב שאלה זו. [↑](#footnote-ref-360)
361. <> במתן תורה, ובארבעים יום שמשה שהה בהר סיני [שמות כד, יח]. ובסמוך [הערה 363] יישב שאלה זו. [↑](#footnote-ref-361)
362. <> כן הקשה גם בדרשת שבת הגדול [קעו:]: "ומעתה יש לדקדק, למה זה ועל מה זה נקרא התורה על שם משה בשביל שאמר 'מה אני'". ולהלן [הערה 418] יישב שאלה זו. וכאמור גם בתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] ביאר מאמר זה, ויישב שם כל אחת מהשאלות האלו [אף שלא שאלן שם], וכמלוקט שם הערה 12. [↑](#footnote-ref-362)
363. <> בזה מתייחס לשאלה ט' ששאל למעלה [לאחר ציון 360]: "הט', איך חלה שאלה כלל בדעת השטן היכן היא, וכי לא ראה או ידע שנתנה אל משה". ועל כך מיישב שודאי השטן ידע שנתנה התורה למשה, ואדרבה, דוקא מתוך ידיעה זו הוא בא לערער על נתינתה. ומה שכתב "שבא לקטרג על נתינת התורה למשה", צרף לכאן דברי הגמרא [סנהדרין כו:] "למה נקרא שמה [של התורה] 'תושיה'... שניתנה בחשאי מפני השטן", ופירש רש"י [שם] "מפני השטן שהוא מקטרג ואמר תסתפק לעליונים, ולא ימסרו הלוחות ביד משה". וראה להלן הערה 1761, תפארת ישראל פמ"ח הערה 124, ושם פ"נ הערה 27. [↑](#footnote-ref-363)
364. <> פסוק זה נאמר על התורה, וכמבואר בגמרא [עירובין כא.]. [↑](#footnote-ref-364)
365. <> על פי הפסוק [ישעיה סו, א] "כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחתי". [↑](#footnote-ref-365)
366. <> לשונו בדרשת שבת הגדול [קעו:]: "רצה לומר כי השטן היה מתמיה איך אפשר שתהיה התורה בארץ, כי כל מקבל יש לו יחוס עם מה שמקבל, ואם לא כן, לא היה מקבל אותו דבר [ראה למעלה בהקדמה לדרשה הערה 56]. והתורה השכלית, אשר היא גדולה יותר מן העולם, כמו שאמרו בעירובין [כא.], נמצאת אתה אומר כל העולם כולו אחד משלשת אלפים ומאתים בתורה. ואם כן היה מתמיה השטן, איך אפשר דבר זה שיהיה עומד בעולם, דבר שהוא כמה אלפים יותר מן העולם". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "בארו בזה, כי השטן שהוא מקטרג על כל מעשה, היה מקטרג על קבלת התורה, שאין המקבלים, שהם בתחתונים, ראוים לתורה. ויש לאדם ב' בחינות; כי האדם הזה יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת, ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי [ראה להלן הערה 946]. ומצד הדבקות שיש לו אל העליונים, אין לו מקטרג על התורה, כי האדם נחשב מן העליונים. ולפיכך כל זמן שהיה למשה חבור עם הקב"ה, לא היה כאן קטרוג על תורה, שמזה הצד אין התורה בתחתונים, רק בעליונים. אבל כאשר הפריד החבור הזה, וירד לתחתונים, אז יש כאן קטרוג, כי אין התחתונים ראוים אל התורה. ולפיכך אמר אחר שירד משה בא השטן, כלומר אחר שירד משה, ושוב יש לו חבור לתחתונים, בא השטן וכו'. ופירוש זה, כי השטן הוא המקטרג, והיה מקטרג 'תורה היכן היא'. כלומר מה ענין יש לתחתונים אל התורה, שהיא שכל פשוט. ומה שאמר 'תורה היכן היא', כלומר איזה מקום שלה לפי מדרגתה בעצמה שהיא שכל פשוט, ואיזה מקבל מוכן יש לה" [ראה להלן הערה 1761]. ובזה מיישב את שאלתו הראשונה ששאל למעלה [לאחר ציון 351]: "הא', מה לו לשטן ולתורה עד שישאל הוא היכן היא. ובפרט שאנו רואין שלבסוף כאשר נודע לו בבירור שהיא אצל משה, חזר לדרכו ולא אמר דבר. אם כן מתחלה מאי קסבר ששאל עליה, ולבסוף מאי קסבר". ומבאר ששאלת השטן "תורה היכן היא" אינה שאלה סתם, אלא קטרוג השטן, שמקטרג כדרכו וטוען שאין התחתונים ראוים לתורה. אך לאחר שנודע לו שהתורה היא אצל משה, שוב לא היה מקטרג, כי הבין שבעל ענוה כמשה ראוי לתורה לגמרי, וכמו שיבאר בהמשך [לאחר ציון 416]. [↑](#footnote-ref-366)
367. <> התורה. [↑](#footnote-ref-367)
368. <> מוסיף תיבת "ועמוקה", על שם הפסוק [משלי ג, כ] "בדעתו תהומות נבקעו", וכפי שיביא מיד בסמוך. ולמעלה הזכיר אורך ורוחב, על שם הפסוק [איוב יא, ט] "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים". ומיד בסמוך יבאר את שלשת המימדים האלו; אורך, רוחב, ועומק. ודע, שאע"פ שכאן מייחס הרוחב ל"מני ים", מ"מ בכמה מקומות ייחס לכך את העומק, ולא הרוחב. כגון, בדר"ח פ"ד מ"ז [קמח.] כתב: "משפטיה העמוקים מני ים". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכד:] כתב: "אלו דברים הם עמוקים מני ים". ובבאר הגולה הבאר הראשון [קו:] כתב: "אלו הם דרכי חכמה וסודי התורה, שהם עמוקים מני ים". ושם בבאר הששי [ריז:] כתב: "דברי חכמים... העמוקים מני ים". ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-368)
369. <> לשונו בתפארת ישראל פכ"ג [שמ:]: "ואמר הקב"ה שנתן אותה אל הארץ. כי התחתונים יש להם יחוס אל התורה, שהיא שכל פשוט". ופירושו, כאשר הקב"ה אמר "נתתיה לארץ" כוונתו היתה שנתן את התורה לאחד מדרי מטה [ולא ליסוד הארץ]. והשטן החל לבדוק כמה מדרי מטה אחד לאחד [יסוד הארץ, הים, התהום, ועוד], עד שמצא את משה רבינו, שהוא מתייחס לתורה ולשכל הפשוט, וכמו שיתבאר. ודע, שעם כל זה תמיד ישאר פער בין התורה השכלית לתחתונים, וכמו שבדר"ח פ"ב מט"ו [תתיג:] כתב: "התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה האדם הגשמי, שהוא בעל גבול... מה שהעולם הזה הוא בעל תכלה, המלאכה הזאת, שהיא התורה, מרובה אליו. ולפיכך [אבות פ"ב מט"ו] 'היום קצר והמלאכה מרובה'". [↑](#footnote-ref-369)
370. <> מה שכתב תיבת "משתרבב", כי פירושה התפשטות מהשורש והעיקר, וכמו שכתב בגו"א במדבר פי"ד אות לו [רטז.]: "הנה העיקר בכל אילן משתרבב עד תכלית האילן, אז הוא מוציא פרי, ועד שם משתרבב. וכל חלק שבאילן יש לו שרבוב מה, חוץ מן תכלית האילן שמוציא הפרי, אין לדבר זה שרבוב כלל". וכן כתב בנתיב הלשון פ"י [ב, צה.]. ובכת"י לגבורות ה' פי"ז [שעז.] כתב: "והא דלא כתיב 'יד' ["ותשלח את ידה", אלא כתיב (שמות ב, ה) "ותשלח את אמתה" (שאלת הגמרא בסוטה יב:)], כדי ללמד שנשתרבב היד. ואם כתב 'יד' לא הוי משמע דאשתרבב, כי לשון 'יד' הוא משמע על היד, אצבעות עם כף היד, ולא שייך בזה שרבוב, כי שרבוב הוא על האמה, שהוא הזרוע, והוא משתרבב להלאה, מפני שהאמה נברא לזה כדי שיהיה שולח אותה למרחוק. לכך אין הידים שבהם אוחז הדבר סמוך לגוף, כדי שישלח ופושט אותה להלאה, והיד הוא לאחוז בלבד. ומפני שכאן היה משתרבב אמות הרבה שפיר כתב 'ותשלח את אמתה'" [הובא בגבורות ה' פי"ז הערה 99]. נמצא ש"שרבוב" הוא שהשורש "משלח פארותיו אילך ואילך" [לשונו בגו"א במדבר פי"ד אות לו (רטו:)], לכך בחוליה האחרונה של ההתפשטות [הסמוכה לפרי] שם אין יותר שרבוב, כי שם אין יותר "משלח". וכמו כן בנידון דידן; שורש קטרוג השטן הוא שאין התחתונים ראוים לקבל התורה, וקטרוג זה מתפשט ומסתעף לשלשה ענפים שונים, אך הכל בא משורש אחד. [↑](#footnote-ref-370)
371. <> בה - בתורה. [↑](#footnote-ref-371)
372. <> פירוש - המקטרג רוצה לחבל בדבר שמקטרג עליו. והתוספות רא"ש [ברכות ג.] כתב: "יקנאו מלאכי חבלה ויקטרגו". ובקהלת יעקב [ערך סמאל, ה] כתב: "סמאל יש לו י"ב כתות מחבלים המקטרגים על י"ב שבטי י-ה". [↑](#footnote-ref-372)
373. <> בסמוך, שיביא את הפסוק [משלי ג, כ] "בדעתו תהומות נבקעו". [↑](#footnote-ref-373)
374. <> פירוש - האורך של תורה מורה שהלומד ענין אחד בתורה יגיע ממנו לענין אחר בתורה, ויעבור מענין לענין, כי כל ענייני התורה קשורים זה בזה. ומעין כן אמרו בגמרא [מגילה יג.] "כל דבריך אחד הם". דוגמה לדבר; אמרו במשנה [אבות פ"ד מ"ב] "מצוה גוררת מצוה", ובביאור הדבר כתב בדר"ח שם [לט:]: "וזה שאמר 'מצוה 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". וראה הערה הבאה, ולהלן הערות 825, 1186. [↑](#footnote-ref-374)
375. <> פירוש - הרוחב של תורה מורה שלענין אחד של תורה יצטרפו הרבה דברים אחרים, אך לא שיש כאן מעבר מענין לענין, אלא שהכל מצטרף לענין האחד שעוסק בו. דוגמה לדבר; בגו"א במדבר פ"ח אות ג [קטז:] נתבאר שכל יום מן שבעת ימי בראשית מצטרף לשאר הימים להיות גוף אחד, וכן כל יום בפני עצמו יש בו תוכן של כל השבעה [ראה שם הערה 44]. והוא הדין לדברי תורה; כל דבר שבתורה מצטרף לשאר דברי תורה, וזהו האורך שבתורה. אך כמו כן בכל דבר שבתורה נמצאים כל שאר דברי תורה, וזהו הרוחב שבתורה. ובסמוך יבאר מדוע האורך משתייך לארץ ["ארוכה מארץ מדה"] והרוחב משתייך לים ["ורחבה מני ים"]. @**ועוד אודות**^ אורך ורוחב בתורה, הנה אמרו [אבות פ"ו מ"ב (לגירסת המהר"ל)] שהלומד תורה לשמה "נעשה כמעיין שאינו פוסק וכנהר המתגבר והולך". ובביאור שני הדברים האלו כתב בדר"ח שם [סג:]: "רצה לומר כי יש לו שני דברים; (א) שאומר דבר ונותן ראיה לדבריו, (ב) ועל ראיתו מביא ראיה לראיה, וכן לעולם. ודבר זה [הדבר הראשון] שייך לומר 'כמעיין שאינו פוסק', ונובע תמיד. ולענין רבוי הראיות שנמצאו אצלו לדבריו [הדבר השני] שייך לומר 'כנהר המתגבר', והולך ברבוי המים, עד שמתגבר והולך, כך מתגבר ברבוי התורה להביא ראיות והוכחות לדבריו ברבוי, ומתגבר בהם. וכל זה מפני כי עוסק בתורה לשמה, והתורה אין לה התחלה, ואין לה קץ וסוף בעצמה, ולפיכך נעשה גם כן כמו מעיין שאינו פוסק, וכנהר מתגבר והולך". הרי הדבר הראשון שהזכיר שם ["כמעיין שאינו פוסק"] הוא האורך של תורה, שלעולם יאמר דברים חדשים עם ראיות. ואילו הדבר השני שהזכיר שם ["כנהר מתגבר והולך"] הוא הרוחב של תורה, שיהיה רבוי ראיות לאותו דבר עצמו. וראה להלן הערה 1581. [↑](#footnote-ref-375)
376. <> אודות עומק התהום, כן אמרו חכמים [מדרש תהלים מזמור צא] "מה עשה הקב"ה, נטל רגל ימינו וטבע אותה עד עומק תהומות". ועוד אמרו [סנהדרין צז:] "מקרא זה נוקב ויורד עד תהום", ופירש רש"י [שם] "מה תהום אין לו קץ וסוף, כך אין אדם יכול לעמוד על סוף פסוק זה". ורש"י [פסחים יט.] כתב: "יורד לעמקי תהום". והכד הקמח [ערך גאולה] כתב: "והציל גם את יונה מן המיתה ממעמקי תהומות, עד שהתפלל ונשמעה תפלתו". ובגבורות ה' פט"ו [לה:] כתב: "דברים אלו מגיעים עד התהום". ובבאר הגולה באר הרביעי [שיז:] כתב: "כי מאחר שנראה המפורש שבדבריהם דברי חכמה עמוקה, הן עניין המשפטים שבמשפטיהם ירדו עד עמקי תהום רבה". ולהלן [לאחר ציון 1155] ביאר שעומק המושג מונע מן האדם את החכמה. וראה להלן הערה 1156. [↑](#footnote-ref-376)
377. <> לשונו בדר"ח פ"א מ"א [קמג.]: "חלקי החכמה הם שלשה, והם; חכמה, ובינה, ודעת, שהם נזכרים בכל מקום בכתוב... כמו שהם כתובים בכתוב [שמות לא, ג] 'ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת'. ועוד כתיב [משלי ג, יט-כ] 'ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו'". ובגבורות ה' פנ"ב [צא:] כתב: "אמנם עיקר הגירסא כאשר מצאתי [הגדה של פסח] 'ואפילו כלנו חכמים ואפילו כלנו נבונים ואפילו כלנו יודעים את התורה'... וזאת הגירסא אמתית בודאי, נקט שלשה דברים, כנגד שלשה דברים שאמר הכתוב אצל בצלאל [שמות לא, ג] 'ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת'" [ראה להלן הערה 963]. וכן נאמר בשמות לה, לא, מ"א ז, יד, ישעיה יא, ב, משלי ל, ב-ג, ועוד. אמנם בפשטות לא מדובר באחד מהפסוקים האלו בתורה עצמה, אלא בחכמת בני אדם [בצלאל, האומן חירם מצור (מ"א ז, יד), חוטר מגזע ישי (ישעיה יא, ב) ושלמה (משלי ל, א-ב)], ואילו כאן כתב "השלשה דברים שהתורה נתכנית בהם במקראות מלאים; חכמה, תבונה, ודעת". ואולי יש לומר שהואיל וחכמה בינה ודעת הן שלשה "חלקי החכמה" [לשונו בדר"ח הנ"ל], ו"התורה היא חכמה" [לשונו בנתיב התשובה רפ"א (ב:)], לכך בהכרח ששלשת חלקי החכמה ימצאו בתורה עצמה. וראה להלן הערה 977 שנתבאר שהחכמה בפרט היא התורה. [↑](#footnote-ref-377)
378. <> וזהו הרוחב של תורה, וכפי שכתב למעלה. ובגבורות ה' פכ"ט [תקב:] כתב: "חכמה מתיחס לאברהם, מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו... ואמרו [ב"ר סא, א] שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים, והיו מלמדים לו תורה ומצות". ושם פנ"ב [פא.] כתב: "מושכלות ראשונות, כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד, וכמו שהכל גדול מן החלק, וכן כל דבר שהוא שכל ראשון, וזה נקרא 'חכמה'". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלד:] כתב: "החכמה כמשמעו, אשר הוא חכם ומשכיל בדברים אשר הם בעולם... החכמה אינו רק השגה, מה שמשיג נקרא 'חכמה', אף כי אינו משיג הדבר מצד אמתתו ובהבדל שלו". ובנתיב התורה פי"ד [תקמ.] כתב: "כל דבר שישיג נקרא חכמה". ובח"א לע"ז יט: [ד, מט:] כתב: "החכמה היא כנגד מקרא, שאין זה רק התחלת חכמה". ובליקוטי מאמרים [אות טז] כתב: "חכמה הוא מה שלמד מזולת, או מושכלות ראשונות". וראה להלן הערה 963. [↑](#footnote-ref-378)
379. <> וזהו האורך של תורה, וכפי שכתב למעלה. ובגבורות ה' פנ"ב [פא:] כתב: "השני, הם מושכלות שניות, מה שידע האדם דבר, ומוציא דבר מתוך דבר, וזה נקרא 'נבון', כמו שאמרו [חגיגה יד.] איזה נבון, המבין דבר מתוך דבר, והם המושכלות השניות". ובדר"ח פ"א מ"א [קמג:] כתב: "תמצא בני אדם שהם טועים בחכמה, שסברתם הפך הסברא האמיתית. ויש בני אדם אף כי יש להם סברא ישרה ונכונה, וכאשר הם באים להבין דבר מתוך דבר על ידי פלפול, יש להם חסרון. והראשון נקרא 'חכמה', שהוא סברת הלב. והשני הוא הפלפול, ונקרא 'בינה', שמוציא דבר מתוך דבר על ידי פלפול". ושם פ"ב מ"ז [תרכה.] כתב: "הוא מרבה להעמיק בתורה ולהיות מבין דברי תורה דבר מתוך דבר, ודבר זה נקרא 'נבון'". ושם פ"ג מי"ז [תלד:] כתב: "והבינה הוא מעלה יתירה מזאת, שהוא מבין דבר מתוך דבר, וכדאיתא בספרי [שהביא רש"י בדברים א, יג]... הרי לך כי יש הפרש בין חכם והנבון; כי החכם הוא בעל סברא, שעומד על הדבר שהוא לפניו. והנבון הוא כמו המפולפל, שמוציא דבר מתוך דבר. ולפיכך הוא מדמה אותו לתגר, אף על גב שאין לו, מביא ממקום אחר. וכך הוא הנבון, מוציא הדברים ממקום אחר". ושם פ"ה מכ"א [תקד.] כתב: "התלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.] כתב: "כי העוסק בתורה, שהוא מתרומם ומתעלה מעלה מן העולם הזה, זוכה לבינה, שזה עוד מעלה יתירה ממה שאמר שזוכה לתורה. כי בינה הוא שמבין דבר מתוך דבר, לא השגת התורה מה שהוא לפניו בלבד, רק אף הבינה". וכן הוא בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.]. ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח:] כתב: "יש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה', מלשון 'בן', כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד". ונאמר [איוב לח, לו] "מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה", וכתב על כך בספר העקרים [מאמר ראשון פט"ז]: "קרא 'בטוחות חכמה' למושכלות הראשונות, שהם יסודות החכמה, לפי שעל ידם האדם יהיה בטוח שישיג הידיעה, וזולתם לא יהיה אפשר שתושג. ו'שכוי' קרא את השכל האנושי הממציא דרך ההקש להוציא התולדה מן ההקדמות, שזה נקרא בלשוננו בינה, כמו שאמרו [חגיגה יד.] 'נבון' זה המבין דבר מתוך דבר". והדובר צדק [קונטרס נר המצוות מצות עשה א] כתב: "כמו שקיבלתי... חכמה הוא מושכל ראשון, ובינה מושכל שני". והבני יששכר [מאמרי חדש ניסן, מאמר ד] כתב: "כי מוח החכמה הוא מושכל הראשון, משכיל על דבר. ומוח הבינה הוא מושכל שני, המתבונן דבר מתוך דבר". [↑](#footnote-ref-379)
380. <> לשון רש"י [שם]: "ונבונים - מבינים דבר מתוך דבר. זהו ששאל אריוס את רבי יוסי, מה בין חכמים לנבונים. חכם דומה לשולחני עשיר, כשמביאין לו דינרין לראות, רואה. וכשאין מביאין לו, יושב ותוהה. נבון דומה לשולחני תגר, כשמביאין לו מעות לראות, רואה. וכשאין מביאין לו, הוא מחזר ומביא משלו", ומקור רש"י הוא בספרי [דברים א, יג]. וכן בדר"ח פ"ג מי"ז [תלד:] הביא את הספרי. [↑](#footnote-ref-380)
381. <> לשון רש"י [משלי א, ה]: "ונבון - מוסיף על ידיעת חכם, שיודע להבין דבר מתוך דבר, ומוסיף על שמועתו". וכן חזר וכתב רש"י [משלי ד, ז]: "ראשית חכמה קנה חכמה - תחלת חכמתך למוד מאחרים, קנה לך שמועה מפי הרב. ואחר כך 'בכל קנינך קנה בינה', תתבונן בה מעצמך להשכיל הטעמים דבר מתוך דבר". [↑](#footnote-ref-381)
382. <> בסמוך [לאחר ציון 389]. ובגבורות ה' פנ"ב [צב.] כתב: "אמנם הדעת הוא היודע אמתת הדברים כל אחד בגדרו, זה נקרא דעת". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלה:] כתב: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים. ודבר זה נקרא 'דעת', דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם... כי הדעת הוא שמבדיל בין דבר לדבר, שיודע אמתת הדברים בהבדל שלהם, וכמו שאמרו ז"ל [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] שקבעו הבדלה בחונן הדעת, שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר, שתדע מזה כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר". ושם פ"ה מכ"א [תקג.] כתב: "הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתע:], נתיב הפרישות פ"א [ב, קיד.], ח"א לקידושין ל. [ב, קלד:], וח"א לשבועות יח: [ד, טו.]. וראה להלן הערה 391. [↑](#footnote-ref-382)
383. <> מיד בסמוך. וכן כבר הביא למעלה את הפסוק [איוב יא, ט] "ארוכה מארץ מדה", הרי האורך מתייחס לארץ, וכן יביא שוב פסוק זה בסמוך. [↑](#footnote-ref-383)
384. <> על פי הפסוק [תהלים טז, ג] "לקדושים אשר בארץ המה וגו'". [↑](#footnote-ref-384)
385. <> שזהו האורך בתורה שמבין דבר מתוך דבר, וכמבואר למעלה הערה 379. [↑](#footnote-ref-385)
386. <> דברים אלו מוסברים היטב לפי מה שנכתב בספר אפיקי מים למו"ר זצ"ל [כרך בית המקדש, עמוד רלד]: "ענין הרוחב היינו התפשטות בחינת המקום, וכדכתיב 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים', שהרי מדת האורך היינו כשישנם שתי נקודות אשר הקו מזה לזה היינו אורך. וממילא לענין ארץ, שישנם מקומות מסויימים לעצמם, כתיב בו 'ארוכה מארץ מדה'. אכן בים ליכא חילוקי מקומות כלל [כי אם מחוף אחד לחוף השני], ולכן לא שייך ביה אורך, אלא רוחב. ופירושו הוא שאותו דבר מתפשט להיות מקום מורחב יותר, ולא שנרחב ממקום אחד לחבירו, אלא שאותו הדבר גופא מתרחב. ולכן כתיב 'רחבה מני ים'. וכן כתיב [תהלים קד, כה] 'זה הים גדול ורחב ידים'". ופירושו, כי האורך מורה על דרך, בעוד שהרוחב מורה על מקום. ודרך ישנה רק בארץ, אך לא בים, וכיוצא מן הכלל נאמר [ישעיה מג, טז] "כה אמר ה' הנותן בים דרך ובמים עזים נתיבה". ועוד נאמר [משלי ל, יט] "דרך אניה בלב ים", וכתב המצודות דוד [שם] "הדרך שהלכה בו הספינה בתוך חוזק עומק הים אין לדעת אותו, כי מיד כשתלך ממקום מהלכה ישובו המים לאיתנו, ולא יוכר". נמצא שהאורך מתייחס לארץ, ובארץ יש דרך. אך הרוחב מתייחס לים, ובים אין דרך. ובזה מיישב שאלתו הרביעית למעלה [לאחר ציון 354]: "הד', מהו המכוון מהשנוי לשונות שבין ים ותהום ובין הארץ, שאמרה היא דוקא 'אלקים הבין דרכה'". ועל כך מיישב, שהארץ אמרה לשון תבונה, כי הארץ שייכת לאורך, ותכונת האורך שייכת למבין דבר מתוך דבר, וכמו שנתבאר. [↑](#footnote-ref-386)
387. <> וכן נאמר [איוב יא, ט] "ורחבה מני ים". ותמוה קצת לשונו "אמר שהלך אצל הים המשוער &**בכל מקום**^ ברוחק הרוחב", כאשר איירי רק בשני פסוקים. ועוד יש להעיר, שמצינו לשון "רחב" גם כלפי הארץ; כגון [בראשית לא, כד] "והארץ הנה רחבת ידים לפניהם". וכן [שופטים יח, י] "והארץ רחבת ידים כי נתנה אלקים בידכם". וכן [דהי"א ד, מ] "וימצאו מרעה שמן וטוב והארץ רחבת ידים". וכן [נחמיה ז, ד] "והעיר רחבת ידים וגדולה". ואולי שאלה אחת מתורצת בחברתה; אמנם יש רק שני פסוקים העוסקים ברוחב הים, אך מעולם לא מצינו שיאמר אצל הים לשון אורך, אלא אך ורק לשון רוחב. מה שאין כן אצל הארץ, שמצינו אצלה את שתי הלשונות [אורך ורוחב]. והטעם הוא ש"ארץ" יכולה להורות גם על דרך וגם על מקום, אך "ים" אינו יכול להורות אלא על מקום, ולא על דרך, וכמבואר בהערה הקודמת. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; מיד לאחר הפסוק [משלי ל, יט] "דרך אניה בלב ים" נאמר [שם פסוק כ] "כן דרך אשה מנאפת אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און", וכתב המצודות דוד [שם] "כן הוא הדרך של האשה המנאפת מסתרת זנותה לומר לא פעלתי און הואיל ואין מי מכיר". הרי שיש דמיון בין העדר דרך בים להעדר דרך של אשה זונה. והרי הזונה הידועה ביותר במקרא נקראת "רחב" [יהושע ב, א], ונמצא שכמו שהים מורה על רוחב, כך הזונה הידועה נקראת "רחב". וראה נתיב התורה פי"ג הערה 28. [↑](#footnote-ref-387)
388. <> פירוש - כאשר הים השיב "אין עמדי", הכוונה היא שהרוחב של הים אינו מתייחס כלל לרוחב של תורה, כי אין לו ערך אל רוחב התורה. [↑](#footnote-ref-388)
389. <> בזה מיישב שאלתו השניה למעלה [לאחר ציון 352]: "הב', למה הלך ביחוד אל אלו הג' לבקשה, המה ארץ, ים, ותהום, ולא בא אל דברים זולתם. וכי אין דבר שיתכן היותה בו רק אלו". ועל כך מבאר שהמיוחד בשלשה אלו [ארץ ים ותהום] שהם כנגד אורך רוחב ועומק של התורה. @**ובתפארת ישראל**^ פכ"ג [שמ.] ביאר באופן אחר את עניינם של ארץ, ים, ותהום; בעוד שכאן מבאר שהם כנגד אורך, רוחב, ועומק, הרי בתפארת ישראל ביאר שהם כנגד נברא מורכב לגמרי [ארץ], נברא שיש בו קצת פשיטות [ים], ונברא שיש בו פשיטות [תהום], וכלשונו: "ואמר הקב"ה שנתן אותה אל הארץ. כי התחתונים יש להם יחוס אל התורה, שהיא שכל פשוט. וכאשר היה מעיין בארץ, אז היא אמרה 'אלקים הבין דרכה', פירוש כי הארץ, אף שהיא יסוד פשוט, מכל מקום אין לה יחוס אל התורה. לכך אמרה 'אלקים', שהוא נבדל לגמרי, יודע דרכה. ואין לארץ שום יחוס אל התורה, שהיא שכל פשוט. ואז הלך אל הים. כי הארץ בודאי, מפני שהארץ ממנה הויית כל הדברים המורכבים, ולכך אין בה הפשיטות מכל וכל. ולפיכך הלך אל הים, שיש בו פשיטות יותר, במה שאין בים דבר זה. ועם כל זה אמר הים 'אין עמדי', דמכל מקום גם הים אינו פשוט, לפי שגם בים שייך בו הרכבה, שיש בו דגים. ועם שאינו כמו הארץ, שהיא ישוב העולם, ובו כל הנמצאים, לכך אינו פשוט כמו הים. ועם שהים בודאי יותר פשוט מן הארץ, מכל מקום הים אינו פשוט לגמרי, מפני שיש בו הויית הדגים, שהם מורכבים. ולכך הלך אצל התהום שהוא תחת הארץ, ובו אינו שייך כל זה. לכך הוא יותר פשוט ומתיחס יותר אל התורה, שהיא שכל פשוט. ועם כל זה אמר 'לא בי היא', כי מכל מקום אין כאן פשיטות מכל וכל. שאי אפשר שלא יהיה לו רוחק מוגבל, ואין זה פשיטות, כי כל אשר הוא מוגבל אינו פשוט לגמרי". [↑](#footnote-ref-389)
390. <> שהעומק והדעת מתייחסים לתהום. [↑](#footnote-ref-390)
391. <> כן כתב בכת"י לדר"ח פ"ג מי"ז [הובא שם הערה 1975]: "ונותן הדעת אל התהומות, ואמר 'בדעתו תהומות נבקעו', כי הדעת יורד עד התהום ובוקע אותו, כי זהו ענין הדעת שהוא עומד על הדבר, אף אם הוא דבר עמוק ויורד עד התהום. וזהו שנאמר 'ובדעתו תהומות נבקעו'". ובעוד שכאן מבאר שהקרא "בדעתו תהומות נבקעו" מורה על עומק, הרי בדר"ח פ"ג מי"ז [תלז:] ביאר שהקרא מורה על הבדלה, שכתב: "נותן הדעת אל התהומות, כי לפי מה שאמרנו כי הדעת הוא שמבדיל בין דבר לדבר, שיודע אמתת הדברים בהבדל שלהם, וכמו שאמרו ז"ל [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] שקבעו הבדלה בחונן הדעת, שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר, שתדע מזה כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר. ולפיכך אמר 'בדעתו תהומות נבקעו', כי הבקיעה הוא הבדלה, ויאמר כי בכח הדעת שלו היה מבדיל התהום" [ראה למעלה הערה 382]. והעדיפות שיש לדבריו כאן על פני דבריו בדר"ח היא, שלפי דבריו בדר"ח לא נתבאר שיש קשר בעצם בין דעת לתהום, אלא יש קשר בין דעת לבקיעה, ולשון בקיעה נאמרה בתהום. וכן נאמר [בראשית ז, יא] "נבקעו כל מעינות תהום רבה". אך לפי דבריו כאן [ובכת"י לדר"ח] יש קשר בעצם בין דעת לתהום, ששתיהם מורות על העומק. [↑](#footnote-ref-391)
392. <> רומז בזה לשאלה סמויה; כאן מבאר שהתבונה מתייחסת לאורך ["מצד האורך, דהיינו שהמשיג יוליד דבר מתוך דבר בתורה עד לאין תכלית" (לשונו למעלה לאחר ציון 382)], ואורך מתייחס לארץ ["ארוכה מארץ מדה"]. ואילו בפסוק שלפנינו ["ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה"] נאמר שהתבונה מתייחסת לשמים, ולא לארץ. [↑](#footnote-ref-392)
393. <> "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" [איוב יא, ט]. [↑](#footnote-ref-393)
394. <> כוונתו מתבארת היטב לפי מה שכתב בדר"ח פ"ג מי"ז [תלז.]: "הכתוב נותן החכמה לארץ, דכתיב [משלי ג, יט-כ] 'ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו'. ודבר זה מפני כי השמים יותר רחוקים מן הגשמי מן הארץ, ולפיכך ראוי לתת התבונה, שהוא יותר עמוק בחכמה, אל השמים. וכדכתיב גם כן [משלי כ, ה] 'מים עמוקים עצה בלב איש ואיש תבונות ידלנה'. הרי לך מבואר כי הבינה יותר שכלי, ולפיכך ראוי לתת החכמה אל הארץ, והתבונה אל השמים". הרי כאשר איירי בארץ ושמים, התבונה מתייחסת לשמים [והחכמה מתייחסת לארץ]. אך כאשר איירי בארץ וים, התבונה מתייחסת לארץ [והחכמה מתייחסת לים]. @**ואודות פשיטות השמים**^, כן כתב בגבורות ה' פ"ע [תלב.]: "שמים הם גשמיים נכבדים זכים בתכלית הזכות". ובגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.] כתב: "כי אין ספק לך כי השמים והארץ הם רחוקים זה מזה 'כגבוה שמים מן הארץ' [תהלים קג, יא], וכפי גבהם וריחוקם זה מזה, הם רחוקים זה מזה בצד עצמם. כי המקיף, והוא השמים, הוא זך ודק, ופשוט בתכלית הפשטות. והארץ, שהיא הנקודה האמצעית, עכור וגס... השמים שהם יותר דקים וזכים ופשוטים". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "האור נבדל לגמרי מכל גשם, וכל אשר יש בו גשם יותר, אינו מאיר בלבד, כי הגשמי יבטל האור... כן תמצא בעולם, שכל אשר הוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך ביותר, עד הגלגלים, שאין ספק שחומר שלהם זך ודק ביותר, עד שכמעט אינו נחשב חומר. ולפיכך אמר [דניאל יב, ג] 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע', ונאמר [שמות כד, י] 'כעצם השמים לטוהר'". [↑](#footnote-ref-394)
395. <> למעלה [לאחר ציון 383]. ואודות ביאור הפסוק "אלקים הבין דרכה", ראה בדר"ח פ"ה מט"ו [שעז:], שרמז שהפסוק איירי בספירת בינה, וכמבואר שם הערה 1628. [↑](#footnote-ref-395)
396. <> פירוש - אין יחס בין האורך של תורה לארץ [המורה על אורך, שנאמר "ארוכה מארץ מדה"], ואין יחס בין הרוחב של תורה לים [המורה על רוחב, שנאמר "ורחבה מני ים"], ואין יחס בין העומק של תורה לתהום [המורה על עומק, שנאמר "בדעתו תהומות נבקעו"]. [↑](#footnote-ref-396)
397. <> שאין לאדם את האורך של ארץ, והרוחב של ים, והעומק של תהום. וכן למעלה [לאחר ציון 387] כתב [לגבי רוחב הים]: "וכאילו אמר שגם מצד תכונת הרוחב שבתורה אין ערך לה בתחתונים, בשגם הים שאליו תכונה זאת יותר מלכל ברואי מטה, אין לו שום יחוס כלל אל רוחב התורה, וכנאמר 'ורחבה מני ים'". וראה להלן הערה 410. [↑](#footnote-ref-397)
398. <> בזה מיישב את שאלתו השלישית למעלה [לאחר ציון 353]: "הג', למה הוא בעצמו לא אסיק אדעתיה להלוך אצל בני אדם, באולי היא ביניהם". ועל כך מיישב, שאם האורך והרוחב והעומק של התורה אינם נמצאים בארץ ים ותהום, כל שכן שהם לא יימצאו אצל האדם הקטן מהם, ואין צורך להלוך אצל בני אדם. [↑](#footnote-ref-398)
399. <> ארץ, ים, ותהום. [↑](#footnote-ref-399)
400. <> יסוד נפוץ בספריו. כגון, בדר"ח פ"ב מט"ו [תתיג.] כתב: "דוד אמר [תהלים קיט, צו] 'לכל תכלה ראיתי קץ וגו''. רוצה לומר לדבר שהוא בעל גבול ותכלית, כמו כל הדברים הגשמיים שהם בעלי גבול, יש להם קץ... אבל התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה". ושם פ"ד מי"ד [רפט:] כתב: "כי אף שיש לשמים רום גדול, ולארץ יש עומק גדול, מכל מקום מפני שהם גשמיים, כל גשם הוא בעל גבול ותכלית". ובנצח ישראל פ"ו [קנו:] כתב: "כי הגשם הוא בעל גבול ושעור, ואין הדבר שהוא נבדל בעל גבול כמו הגשמי. וכל אשר יש לו קירוב אל הקדושה האלקית הנבדלת, אין לו כל כך גבול". ושם ר"פ כ [תלד.] כתב: "כל דבר שהוא בעל גשם, או מתיחס אל גשם, הוא בעל תכלית, כי אי אפשר שיהיה גשם בלתי בעל תכלית, ודבר זה מבואר ליודעים... וכל גשם הוא בעל גבול, לכך יש סוף ותכלית לאלו. וזה שייך בגשם, אשר נמצא בו קץ ותכלית, וזהו בדבר שהוא גשמי". ובאור חדש פ"ה [תתפב:] כתב: "כלל הדבר, כי הגשם אשר יש לו שטח, הוא מוגבל בגבולים שלו". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [ריא:]. ובנתיב התורה פ"ב [קה:] כתב: "הגשם יש לו רחקים מוגבלים, וזהו מדת גס רוח שהוא מגביל עצמו בגדלות, לומר כי כך וכך גדול הוא. לכך אין ראוי מדה זאת אל התורה, שהיא שכלית, ולא יכנס השכל בגדר הגבול, אשר הגבול הוא שייך אל דבר הגשמי". ושם פ"ז [רצז:] כתב: "כי השכל לא יוגבל ולא יוגדר, הפך הגשם שהוא יוגדר". וכן כתב שם ר"פ ח [שכו:], ושם הערה 4. ובנר מצוה [סג:] כתב: "כל גוף גשמי הוא בעל קץ ותכלית, וכך אל כח האומות קץ ותכלית... הגשמי מצד עצמו יש לו קץ וגבול". ובח"א לשבת יא. [א, ג.] כתב: "כי הדבר הגשמי הוא שיוגבל, ולא דבר הנבדל, שאין לו גבול". ובח"א לשבת קיח. [א, נה.] כתב: "כנגד יעקב [ברכת] 'אתה קדוש', כי הוא הקדוש. והקדוש הנבדל אין לו גבול, כי הגשם הוא שיש לו קצה, בעבור כי הגשם יש לו רוחק, אשר כל רוחק הוא בעל קצה בודאי. ולפיכך יעקב שהוא בפרט הקדוש, אין לו גבול לנחלתו ["ופרצת ימה וקדמה צפונה ונגבה" (בראשית כח, יד)]. כי במה שיעקב היה קדוש ונבדל מן החומר ביותר, אין לדבר זה גבול". והרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"א ה"ז] כתב "אילו היה היוצר גוף וגויה היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ". [↑](#footnote-ref-400)
401. <> מוסיף תיבות "שעור ורוחק" כמאפייני הגשמי. ואודות שהשעור הוא מאפיין את הגשמי, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [סח:]: "המדה שייכת אל הגשמי, שלכך נקרא 'מדה', שהוא שעור, וכל שעור הוא גשמי". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנח.] כתב: "כי הכח הבלתי גשמי הוא בבלתי שעור, וכל בלתי שעור, שאין לו התפשטות השיעור, הוא מתדמה כמו האמצעי בין שני הקצות. אבל הגשמי הוא בעל שעור, והוא התפשטות הגשם, שנעשה משלשה גבולים; הראש והסוף והאמצע". ובדרשת שבת תשובה [עט.] כתב: "אות יו"ד מורה על שאינו גוף, כי גדר הגוף הם הרחקים המתחלקים כאשר ידוע, והיו"ד אין אות קטן מאות זה, ואין לו שעור ברוחב ואורך שיתחלק, ולכך האות יו"ד מורה על בלתי גוף וגשם". ובח"א לשבת לג. [א, כד:] כתב: "התורה שהיא שכלית, אין שייך מדה ושעור, אבל הגשמי הוא בעל שעור בודאי". ובח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה.] כתב: "כי החטא שחטאו בו דור המבול נקרא 'רבה', כי הגוף הגשמי יש לו שעור, לכך נקרא 'רבה', כדכתיב [בראשית ו, ה] 'כי רבה רעת האדם'". @**ואודות שהרוחק**^ מאפיין את הגשמי, זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. כגון, בגבורות ה' הקדמה שלישית [קל.] כתב: "כל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים... אלו הם שש צדדי העולם". ושם פי"ח [קנז:] כתב: "כי גדר הגשם הוא התפשטות הרחקים". ושם פמ"ו [שסח.] כתב: "וכאשר תעיין ותמצא שהגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם; המעלה והמטה, ימין ושמאל, פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית, בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם". ובתפארת ישראל פ"מ [תריג.] כתב: "ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם. והם; המעלה והמטה, וארבעה צדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין גשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין, והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק, שזהו גדר הגשם שהוא בעל רוחק". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק... הרחקים שיש לגשם הוא הגובה ואורך ורוחב, אלו הם הרחקים שיש לגשם". ושם פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש לו רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "כי הרחקים שייכים לגשם". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט.], תפארת ישראל פ"ז [קיח.], נצח ישראל פכ"ז [תקסב.], שם פנ"ט [תתקב:], נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], ועוד [↑](#footnote-ref-401)
402. <> כמו שאמרו חכמים [יומא כ:] "תנו רבנן, שלש קולות הולכין מסוף העולם ועד סופו, ואלו הן; קול גלגל חמה, וקול המונה של רומי, וקול נשמה בשעה שיוצאה מן הגוף". ובבאר הגולה באר הששי [ריא:] כתב: "וקול נשמה בשעה שיוצאת מן הגוף, כי הנשמה היא נבדלת בלתי גשמית. וכאשר הנשמה היא בגוף, יש עליה משפט גוף גשמי, שהגשמי מוגבל. אבל כאשר יוצא מן הגוף, והיא נעשה נבדלת בלתי גשמית שאינו מוגבל, נחשב זה שהוא מסוף העולם עד סופו" [הובא בחלקו למעלה הערה 285]. ובדר"ח פ"ד מ"ד [סב:] כתב: "אין לו [לאדם] להתגאות בעולם הזה, שהוא בעל גוף רמה ותולעה. ואם כאשר תפרד הנשמה מן הגוף יהיה לו אחרית" [הובא למעלה הערה 242]. ובתפארת ישראל פ"ג [סד.] כתב: "האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפועל". ובבאר הגולה באר הששי [קנה:] כתב: "כי המת נסתלק מן הגוף, וכאשר נסתלק מן הגוף נשאר הנפש בלבד" [ראה להלן הערה 1263]. ובנתיב התורה פ"א [סז.] כתב: "כי יש לגוף מצד עצמו נטיה והסרה מן היושר, ולפיכך יום המיתה... אז הוא מסולק מן הגוף ונבדל ממנו, ואז האדם הולך נכחו אל העולם הבא". ובנתיב התשובה פ"ח [קלה.] כתב: "כי כאשר סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". @**אך זהו**^ רק במיתת הצדיק, ולא במיתת הרשע, וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ה אות יג [תכא.]: "הצדיק נתפשט מן הגוף וכוחות הגופנים פסו תמו ממנו לגמרי, עד שנפשו שכלית, ונקרא 'גויעה' על הגוף, שיקנה מדריגת הרוחנית. אבל הרשעים, בעבור כי נפשם אינה זכה וטהורה, ונפשם נוטה אל הגוף, הרי בנפשם לא שייך 'גויעה', שלא נסתלק הגוף מהם". ובגו"א במדבר פ"כ אות ב [שיח:] כתב: "מיתת הצדיק... נסתלק מן העולם מן הרכבות הגוף... יסוד הפשוט שלו הנשמה, ששבה להיות רוחני כמו שהיתה, נשמה טהורה... כאשר הסתלק הרכבתו, וחוזר אל פשיטותו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח.] כתב: "כי הצדיקים כאשר יהיו בגן עדן יהיו מסולקים מן החומר העכור, ויהיה הנפש גובר. לא כמו הרשעים, שאף כאשר יפרדו מן העולם הגשמי, שמפני כאשר היו בעולם הזה היה נמשך נפשם אל הגוף שהוא חמרי, ולפיכך אף אחר הפרדם מן הגוף אין נפשם נבדל מן החומר". ובהספד [קעח] כתב: "המיתה הוא בשביל זה... דבמיתתו מסתלק מן הגוף, ונעשה רוחני... כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה. כי לפני זה היה למטה בארץ במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה. ואף כי משה רבנו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי, וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת. ואין מגיע האדם לדבר זה, רק כאשר נלקח מן העולם הזה... כי האדם הצדיק המיתה מעלה לו, כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עלוי אל הצדיק מדבר זה... כי השלמים בהפרדם מעולם הזה ונכנסין לעולם העליון, שכל כך מעלתם עד שהם מתחברים להיות בישיבה של מעלה, ובזה הם נחשבים פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'". וכן כתב בח"א לשבת קנב: [א, פד:], וח"א לב"מ פו. [ג, מה.]. ורבינו יונה בשערי תשובה [שער שני אות יח] כתב: "דע כי נפש הרשע אשר כל תאותה לחפצי הגוף בחייו, ונפרדת תאותה מעבודת הבורא ונבדלת משרשיה, תרד במותו למטה לארץ אל מקום תאותה, ותהי תולדתה כטבע העפר לרדת ולא לעלות, אבל יעלוה למרום לדין ולמשפט ולראות איך החליפה מרום בשאול, כאשר יעלו את האבן על ידי כף הקלע, ואחרי עלותה למרום תרד בטבעה למטה לארץ, כאשר האבן חוזרת ונופלת לארץ אחרי הזריקה... ואמרו רבותינו זכרונם לברכה [קה"ר ג, כז] אחת נשמתם של צדיקים ואחת נשמתם של רשעים עולות למעלה ונידונות שם; נשמותיהם של צדיקים זוכות בדין, וגנוזות תחת כסא הכבוד. ונשמותיהם של רשעים חוזרות ויורדות ומטורפות לארץ". וזהו מאמר חכמים [חולין ז:] "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן". וראה להלן הערה 1562, שיסוד זה עולה מדבריו שם. [↑](#footnote-ref-402)
403. <> "מהגוף הנגוף" כי מיתה היא נפילה ואובדן לגוף ["ונגף - לשון מכה הוא" (רש"י ישעיה יט, כב)], "כי נגד הגוף אמר 'אבדון', שהוא נאבד וכלה" [לשונו בסמוך]. [↑](#footnote-ref-403)
404. <> כי שמיעה מורה על חבור מסוים של השומע לדבר הנשמע, וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"א [תעב:], בביאורו שישראל נדחו לאחוריהם יב מילין מחמת דיבורו של הקב"ה בהר סיני [רש"י שמות כ, טו], וז"ל: "כי איך ישמע האדם קול ה' וישתתף עם השם יתברך, והשמיעה הוא שיתוף והתחברות, ודבר זה אינו ראוי מצד המקבל. ולכך מצד עצמם היתה החזרה יב מילין, שלא לשמוע הקול". ובנצח ישראל פכ"ח [תקסט.] כתב: "אף על גב שלא היה לו לרבי יהושע בן לוי דבוק לגמרי עם השם יתברך, שמע קולו של השם יתברך. ורצה לומר קצת דבוק, ואינו דבוק לגמרי, כי הקול נשמע אף על גב שאינו עמו לגמרי". [↑](#footnote-ref-404)
405. <> כמו שאמרו במשנה [אבות פ"ד מ"א] "לאן אתה הולך, למקום עפר רימה ותולעה". ונאמר [איוב כה, ו] "אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה". ובדר"ח פ"ב מ"ז [בביאור המשנה שם "מרבה בשר מרבה רמה"] כתב [תרטו.]: "פירוש, הבשר הוא גוף האדם בעצמו, והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש 'רמה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא". ובח"א לב"ב יז. [ג, עח.] כתב: "רימה ותולעה הוא הפסד גמור, והוא שייך לגוף, ודבר זה הוא הפסד לגמרי". ובפיוט לשחרית יום הכפור אומרים "איכה מעלה רמה אבקש, ומחר תהיה רימה אחותי". [↑](#footnote-ref-405)
406. <> קצת קשה, שהרבה פעמים ביאר שהמיתה חלה על הגוף, ולא על הנשמה [כמלוקט למעלה הערה 243], וכיצד כתב כאן "ועל הנפש אמר 'מות'". ואולי יש לומר, שאין כוונתו שהמיתה חלה על הנפש, אלא כוונתו למצב של הנפש לאחר מות האדם, שלאחר המיתה הגוף נאבד, והנפש אינה נאבדת. [↑](#footnote-ref-406)
407. <> למעלה [לאחר ציון 316]. [↑](#footnote-ref-407)
408. <> לשונו למעלה [לאחר ציון 316]: "אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'זאת התורה אדם כי ימות באהל' [שבת פג:]. ורצה לומר בהיות שהתורה היא שכל גמור, והשכל הוא נבדל מן הגוף לגמרי, איך אפשר שיהיו שני הפכים בנושא אחד, דהיינו התורה שהיא שכל גמור, והאדם בעל גוף. לפיכך אי אפשר שיהיה קיום לתורה רק במי שממית עצמו ומסלק את גופו לגמרי. אמנם כאשר מסלק את גופו לגמרי, אז בודאי התורה השכלית מתקיימת בו". וראה למעלה הערות 320, 321, ולהלן הערה 1490. ובזה מיישב שאלתו החמישית למעלה [לאחר ציון 355]: "ה', למה אמרו אבדון ומות 'שמענו שמעה' יותר מהנך". ומיישב, כי אבדון ומות שייכים יותר לתורה משום שמדובר לאחר מיתה, שהנשמה מסולקת מכבלי הגוף. [↑](#footnote-ref-408)
409. <> דע שבתפארת ישראל פכ"ג [שמב.-שמה.] הביא שלשה הסברים אחרים לבאר "אבדון ומות אמרו 'באזנינו שמענו שמעה'"; (א) הוא מורה על סילוק הנברא המורכב, וחזרתו לחומר הראשון, הנעדר כל צורה, ואין לו רחקים מוגבלים, ולכך שייך יותר לתורה. (ב) הוא מורה על הגיהנם, שאין לו שעור [תענית י.]. (ג) הוא מורה על ההעדר הדבק בנמצאים, שאין ההעדר בעל רוחק מוגבל. [↑](#footnote-ref-409)
410. <> פירוש - נתבאר למעלה [לאחר ציון 396] שהשטן לא הלך לשאול בני אדם היכן התורה נמצאת, כי לאחר שהתורה לא נמצאה בארץ ים ותהום, כל שכן שהיא לא תמצא אצל בני אדם [כמבואר למעלה הערה 307]. ו"כל שכן" זה כחו יפה אף לאחר מות האדם, שגם אז אין נשמתו ראויה לקבל התורה. לכך כשם שהשטן לא שאל בני אדם בחייהם היכן התורה נמצאת, כך אין לו סבה לשאול אודות בני אדם לאחר מותם. ובזה מיישב שאלתו הששית למעלה [לאחר ציון 356]: "ו', למה לא הלך גם אצל אבדון ומות לשאול היכן היא, עד שהם מעצמם אמרו מה שאמרו". ומיישב, שכשם שלא שאל בני אדם בחייהם היכן התורה, כך אין מקום לשאול בני אדם לאחר מותם. [↑](#footnote-ref-410)
411. <> פירוש - בעל המאמר הביא את דברי אובדן ומות לא כדי לבאר את המענה לשטן [שהרי השטן לא שאל את אובדן ומות], אלא בעל המאמר בא ללמדנו שכאשר האדם מסלק עצמו מגופו הגשמי, בזה הוא יהיה ראוי שהתורה תתקיים בו. נמצא אם כן שבעל המאמר אגב אורחיה אתא לאשמיענו ש"אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה". [↑](#footnote-ref-411)
412. <> כפי ששאל למעלה בשאלתו השמינית [לאחר ציון 358]: "הח', מה שכינה הוא יתברך את משה במקום הזה בכינוי זה, ולא זכרו בשמו העצמיי לאמר לו 'לך אצל משה'". [↑](#footnote-ref-412)
413. <> אמרו חכמים [ברכות ז:] "מאי 'רות', שזכתה ויצאה ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות". ובהמשך שם אמרו "מנא לן דשם גרים", והגמרא דורשת כן ממקרא. ועוד אמרו חכמים [יומא פג:] שאכסנאי אחד היה נקרא בשם "כידור", ורבי מאיר לא הפקיד אצלו ממונו, אלא הסיק שהוא אדם רשע, על שם שנאמר [דברים לב, כ] "כי דור תהפוכות המה", ולבסוף הוכח שכך הדבר. וזהו יסוד נפוץ בספריו. כגון, בגבורות ה' פכ"ד [שסב.] כתב: "השם מורה על המהות, שהיא הצורה. וכאשר היא צורה לגמרי, בלי נטות אל הגשמי, השם שלו כפול, מורה על צורה גמורה". ושם פכ"ה [תו:] כתב: "כל שם מורה על מהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש... כי השם מורה על ענין מיוחד, כי השם באין ספק בא על דבר מה". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפה.] כתב: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ובבאר הגולה באר החמישי [קב:] כתב: "כל שם שנקרא אל כל מין, בודאי ובאין ספק שמו מורה מהותו, שהרי כתיב [בראשית ב, יט] 'ויבא אותם אל האדם לראות מה יקרא לו'. ואם השמות כאשר ירצה הקורא, מה חכמה יש בזה, שהכתוב אומר על האדם שקרא שמות לכל, הרי כל אחד יכול לקרוא שמות. ודבר זה תמצא בדברי חכמים, שכל שם מורה על מהות הדבר". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תלח.] כתב: "השם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו". ובנצח ישראל פ"ה [פב:] כתב: "כי אין ספק כי שמם של אלו אנשים היה נקרא על ענין שלהם". ושם פי"ג [שכה:] כתב: "ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'". ושם פ"מ [תשיד:] כתב: "השם הוא מורה על עצם הדבר ואמיתתו... כי כל שם מורה על אמתת הדבר מה שהוא". ובפתיחה לאור חדש [קנח:] כתב: "כי כבר התבאר בכמה מקומות כי השם מורה על המהות של הדבר, כאשר ידוע מעניין השם". ושם פ"ב [תק.] כתב: "השם מורה בכל מקום על המהות; נקרא 'אדם', וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה. וכן כל שם ושם מורה על המהות". ובח"א לר"ה טז: [א, קז:] כתב: "השם הוא מורה על עצמות הדבר, ושנוי שם פירוש שנוי עצמותו... דרבי מאיר בדיק בשמיה [יומא פג:], כי השם יורה על עצמותו. וכאשר יש לו שנוי בעצמותו... הגזירה תתבטל, כי יש לו שם אחר. ודבר ידוע כי השם הוא עיקר גדול, כדקיימא לן בברכות [ז:] 'ומנא לן דשמא קגרים'... וכן נוהגים לשנות שם החולים". וכן ביאר בתפארת ישראל פ"ג [נז:], שם פל"ג [תצ.], נתיב התשובה פ"ח [קכט:], ועוד ועוד [ראה גבורות ה' פכ"ד הערה 24, וש"נ]. ודרכו של המהר"ל לעמוד על שמות בני אדם כמורים על מהותם, וכמו השם "אבשלום" [ח"א לנדה כד: (ד, קנו:)], "אהרן" [תפארת ישראל פכ"ב (שלא.)], "בלעם" [דר"ח פ"ה מי"ט (תס:)], "דמא בן נתינה" [ח"א לקידושין לא. (ב, קלט.)], "המן" [אור חדש פ"ה (תתקלה:), ושם פ"ח (תתרצד.)], "משה" [תפארת ישראל ס"פ כא], "קמצא" [ח"א לגיטין נה: (ב, צט.)], ועוד. וראה למעלה הערה 29 אודות שהשם מורה על הדבר המיוחד בבעל השם. [↑](#footnote-ref-413)
414. <> דוגמה לדבר; בגבורות ה' פכ"ה [תו:] כתב: "כי משה בקש לדעת שמו, והשיב לו הקב"ה [ד]אי אפשר לו להקרא לו שם... כי השם מורה על ענין מיוחד, כי השם באין ספק בא על דבר מה. והוא יתברך לא יבא עליו דבר מיוחד, כי אין חוץ ממנו, לכך אי אפשר שיבא עליו שם מיוחד, כיון שכל שם מורה על דבר מיוחד, והוא יתברך לא יבא עליו דבר מיוחד... ולכך אי אפשר שיהיה נקרא בשם מיוחד". [↑](#footnote-ref-414)
415. <> אודות שהעדר שם מורה על העדר חשיבות, כן כתב רש"י [תהלים ד, ג] שדוד טען "עד מה כבודי לכלימה - עד מתי אתם מבזים אותי; [ש"א כב, ט] 'ראיתי את בן ישי', [ש"א כה, י] 'מי דוד ומי בן ישי', [ש"א כב, ח] 'בכרות בני עם בן ישי', [ש"א כ, לא] '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 גנותו, 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]. ולמעלה בהקדמה לדרשה [לאחר ציון 83] כתב: "כי לכך נקראו 'ערב [רב]', שנתערבו ביניהם, ולא נקראו בשם בפני עצמם, והיו בטלים אצל ישראל, עד שלא נחשבו לכלום". וכן מבואר 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 למעלה בהקדמה לדרשה הערה 85]. @**ויש להעיר**^ על דבריו, שאמנם כך הקב"ה כינה את משה רבינו [בשם "בן עמרם"], אך כיצד זה מורה שכך משה רבינו הסתכל על עצמו, שהרי כתב כאן "לכך אמר 'לך אצל בן עמרם', כלומר שאיננו נחשב &**בעיני עצמו**^ כאילו היה לו שם בפני עצמו כלל". ויש לומר, שדברים אלו של הקב"ה באו כמענה לטענת השטן, ו"אמר השטן 'חפשתיה בכל הארץ ולא מצאתיה'... כל שכן עם האדם, ואיך אם כן יהא נמצא לה מקבל בתחתונים" [לשונו למעלה לאחר ציון 395]. והאופן היחידי לענות על טענה זו הוא שיִמָּצֵא מקבל בתחתונים שאינו מייחס לעצמו שום חשיבות, וכמו שמבאר והולך. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-415)
416. <> יש להבין, הרי מתוך שהקב"ה כבר הקדים וכינה את משה בשם "בן עמרם", מוכח שמשה "איננו נחשב בעיני עצמו כאילו היה לו שם בפני עצמו כלל", ומה היה עדיין הצורך של השטן ללכת ולשאול את משה על כך, ומשה יאמר שוב "מה אני שתנתן התורה על ידי". דע, שבדרשת שבת הגדול [קעח] התייחס לקושי מעין זה, ואלו דבריו: "והקב"ה השיב 'לך אצל בן עמרם'. אמר משה, 'מה אני שתנתן תורה על ידי', והיה מקטין עצמו עד שהוא כמו 'מה'... ואף מתחילה לא נתנה על ידו רק בשביל כי משה היה עושה עצמו כמו מה, רק כי השטן היה מקטרג, וצריך שיהיה נגלה ענותנותו כאשר היה השטן מקטרג". ונקודה זו מבוארת היטב בפחד יצחק יוה"כ מאמר כד אות ג: "הנה במהלך קטרוגו של השטן יש לנו פרק שלם באיוב [פרק א], שהקטרוג הזה בא הוא דוקא לאחר עדותו של יודע התעלומות. הלא כן נאמר שם באיוב [איוב א, ח] 'ויאמר ה' אל השטן השמת לבך על עבדי איוב כי אין כמוהו בארץ איש תם וישר ירא אלקים וסר מרע'. הנה היא לפנינו עדותו של יודע התעלומות על כל המעלות הרוממות של 'עבדי איוב'. ומכל מקום לאחר הגדת עדות כזו של הבוחן לבות ויוצר נפשו של איוב, רועם הוא קטרוגו של השטן [שם פסוק יא] 'ואולם שלח נא ידך וגע בכל אשר לו אם לא על פניך יברכך'. פירושו של הקטרוג לאחר עדותו השלמה של יודע התעלומות, כך הוא; בין כל המדות שהקב"ה מנהיג בהן את עולמו, עומדת היא מדת המשפט במרכז. כך עלה ברצונו של יוצר בראשית, שסדר כל ההנהגה יתקיים במשפט. ומהלך המשפט תובע בירורים, וענינו של בירור הוא לגלות את האמת הנעלמת והמסתתרת. מציאותו של השטן הוא חלק מהנהגת המשפט, ואשר על כן כחו של השטן הוא לתבוע בירורים. וממילא יש בידו של השטן ללחוץ ולתבוע גילוי התעלומות, דהיינו בירורים. וכל זה הוא חלק מהנהגת המשפט שעלה ברצונו של יוצר בראשית להנהיג בה את עולמו. ועל כן, אף לאחר עדותו של יודע התעלומות המעידה על תעלומות, מופיע הוא השטן ותובע הוא את הגילוי של אותן התעלומות, על ידי בירורים של נסיונות. הנסיון הוא הגילוי והבירור בבת אחת". והוא הדין לנידון דידן; אף על פי שהקב"ה העיד על ענוותנותו של משה וכינהו "בן עמרם", מ"מ כוחו של השטן הוא לתבוע בירורים עד שהדבר יהיה נגלה בפועל. לכך השטן הלך למשה ושאלו "תורה שנתן לך הקב"ה היכן היא" [שבת פט.], וענוותנותו של משה נתגלתה בפועל כאשר משה עצמו ענה "וכי מה אני שנתן לי הקב"ה תורה". [↑](#footnote-ref-416)
417. <> כמבואר למעלה הערה 400. ובזה מיישב את שאלתו השביעית למעלה [לאחר ציון 357] "הז', למה ועל מה העלים והסתיר השם יתברך הדבר מתחלה ממנו, עד שלא אמר לו מיד בפירוש 'לך אצל בן עמרם'". ומיישב שמה שהקב"ה אמר "לך אצל בן עמרם" אינו מתפרש שלבסוף הקב"ה נאות לגלות לשטן את האמת [דאז תיקשי לך למה הקב"ה בתחילה הסתיר מהשטן את האמת]. אלא הכוונה היא שרק לאחר שנתברר ששאר הנמצאים בתחתונים [כמו ארץ ים ותהום] הם בעלי שיעור וגבול [הפוסלם מלקבל את התורה השכלית הבלתי מוגבלת], מעתה יתברר העדיפות העליונה שיש למשה רבינו על פניהם, בהיותו בעל ענוה. [↑](#footnote-ref-417)
418. <> כן הזכיר מאמר זה בכמה מקומות. כגון, בתפארת ישראל פכ"ג [שמה.] כתב: "לכך אמר הקב"ה, שהוא נותן התורה, 'לך אצל בן עמרם'. וכאשר אתה מעיין מה ענינו של משה אל התורה, תמצא כי מדרגת משה שהוא אומר 'מה אני שתנתן התורה', שהיא השכל הפשוט, 'על ידי'. ובשביל שהיה ממעט עצמו הוא ראוי אל התורה, שהיא שכל פשוט. וכמו שאמר 'הואיל ומעטת עצמך תקרא על שמך', כי מצד הזה יש למשה יחוס אל התורה. וזה כי לא היה הקטרוג רק מה התיחסות יש בתחתונים אל התורה, שהיא השכל הפשוט, אבל התחתונים אין בהם פשיטות גמור. אבל משה, מפני הענוה עד שאמר 'מה אני', הרי אינו מייחד עצמו כלל, וזה ענין הענוה. כי המתגאה הוא הפך הענוה, שהמתגאה הוא שמייחד עצמו בחשיבות ובמעלה, ואיש כזה אין לו מעלת הפשיטות כלל. אבל מי שיש בו הענוה, עד שאינו מחשיב עצמו לדבר כלל, הרי הוא פשוט לגמרי, שאינו מיוחד בדבר מה. וזה שהוא ראוי ומיוחד אל התורה, שהיא שכל פשוט... והם דברים ברורים מאד מאד, עד שאין ספק בהם למי שמבין דברי חכמים וחידותם". ובדר"ח פ"ו מ"ב [לח.] כתב: "לא זכה משה לתורה רק בשביל הענוה, וכמו שאמרו בפרק רבי עקיבא 'הואיל ומעטת את עצמך תקרא על שמך', מוכח שזכה משה לתורה בשביל הענוה". ושם בברייתא ז [קנח.], בביאור הקנין השביעי של תורה [ענוה], כתב: "דבר זה כבר בארנו כמה פעמים כי הענוה היא סבה ראשונה לתורה, וכמו שהיה אצל משה, שכל המעלות שהיו למשה לא היו סבה לתורתו רק הענוה". ובנתיב הענוה ר"פ ח [ב, יח.] כתב: "מדת הענוה היא שגורם לו שזוכה אל התורה... כי הענוה יש בה הפשיטות ביותר, ולפיכך ראויה מדה זאת אל התורה, שהוא השכל הפשוט... ורמזו חכמים עליו בכמה מקומות, במסכת שבת בפרק רבי עקיבא [פט.] באגדה שאמרו שם 'הואיל ומעטת עצמך תקרא תורה על שמך'. והרי בארו כי הענוה הוא דבר עצמי לתורה, שאמרו שבשביל זה תקרא התורה על שמך, בשביל הענוה היתירה שהיתה במשה, כמו שהעיד הכתוב עליו [במדבר יב, ג] 'והאיש משה ענו מאד', מפני שהיה מיוחד בענוה היה מיוחד לתורה, וזה שהמדה הזאת היא הענוה היא פשיטות, והשכל הוא פשוט". ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד.] כתב: "הענוה היא שכלית... כי משה לא זכה לתורה השכלית רק בשביל הענוה, כמו שבארנו במסכת שבת פרק רבי עקיבא". ובזה מיישב את שאלתו העשירית למעלה [לאחר ציון 361]: "י', שאמר לו הקב"ה 'הואיל ומעטת עצמך תקרא על שמך', למה תהא בשביל זה התורה נקראת על שמו". ומבאר שהתורה השכלית יכולה להתקבל רק אצל מי שאינו מחשיב עצמו לכלום. וראה למעלה הערות 338, 343, והערה הבאה. [↑](#footnote-ref-418)
419. <> אודות שרק על ידי הענוה האדם זוכה לתורה, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ג [שמו.]: "רצו חכמים להתיר השאלה במה היה מיוחד משה לתורה, בשביל מדת הענוה המורה על פשיטות, שהיה מיוחד בה, שנאמר [במדבר יב, ג] 'והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה'. וזה היה עצם יחוד משה לתורה... שהיה משה זוכה לתורה שהיא המעלה העליונה, וזה זכה בשביל הענוה שהיה מיוחד בה משה. ודבר זה בארו חכמים במקומות הרבה מאד... כי עצם הכנת משה לתורה מה שהיה פשוט לגמרי מכל... כי בדבר זה התורה ראויה למשה, ומתיחסת לו ומיוחדת אליו, עד שתקרא [מלאכי ג, כב] 'תורת משה', כלומר התורה שהיא ראויה למשה בפרט, ושלו היא, ולא לאדם בעולם, מצד הכנתו זאת". ובדר"ח פ"ד מ"י [ר.] כתב: "וסמך אחריו [שם] 'והוי שפל רוח בפני כל אדם', כי זהו גם כן המדה שעל ידי זה קונה התורה, וכמו שבארנו במקומו... ולפיכך משה רבינו עליו השלום, שזכה לתורה, לא הגיע לה רק על ידי ענוה שהיה בו מכל אדם על פני האדמה. ודבר זה התבאר פעמים הרבה". ובנתיב התורה פ"ב [קד:] כתב: "בא לבאר איזה מדה ידבק בה עד שמצד אותה מדה אפשר שיזכה לתורה, וזולת המדה אי אפשר בשום אופן שיגיע אל התורה, והמדה הזאת היא הענוה. ומדה העצמית שגרמה למשה שהיה מקבל התורה, היא הענוה אשר היתה עמו יותר מכל אדם אשר על פני האדמה [במדבר יב, ג], ולכך זכה לתורה. וכמו שאמרו זכרונם לברכה באגדה בפרק רבי עקיבא [שבת פט.] הואיל ומעטת את עצמך תקרא התורה על שמך, שנאמר [מלאכי ג, כב] 'זכרו תורת משה עבדי', וכמו שמבואר. ובעירובין [נה.] אצל [דברים ל, יב] 'לא בשמים היא', לא בגסי רוח היא, שאין להתורה שייכות כלל לגס רוח, שהוא בעל מדה גשמית... הגשם יש לו רחקים מוגבלים, וזהו מדת גס רוח, שהוא מגביל עצמו בגדלות, לומר כי כך וכך גדול הוא. לכך אין ראוי מדה זאת אל התורה, שהיא שכלית, ולא יכנס השכל בגדר הגבול, אשר הגבול הוא שייך אל דבר הגשמי... כי הענוה יש בה מדת פשיטות, כי אין מחשיב עצמו לדבר, כי זהו עצם הענוה. אבל המחשב עצמו לדבר, והוא חשוב בעיניו, אין זה מדת הפשיטות. ולפיכך אין התורה, שהוא שכל פשוט, ראוי לעמוד בו, רק במי שהוא פשוט ואין מחשיב עצמו לדבר, וזה גדר הפשיטות אשר הוא ראוי אל השכל". וראה למעלה הערות 338, 343. [↑](#footnote-ref-419)
420. <> בעוד שכאן מבאר שהאופן היחידי שהתורה תנתן לתחתונים הוא על ידי ענוה, הרי בדר"ח פ"ד מ"ה [קכד:] סלל לו דרך אחרת, שלאחר שביאר שם את מדריגת התורה השכלית הנבדלת מהגשם, כתב: "ואל יקשה לך, אם כן איך נמצאת התורה עם האדם, ואיך יתחבר הדבר הנבדל עם האדם הגשמי. דבר זה אין קשיא, בודאי כי אין כאן עירוב כלל, ואין כאן רק הקשר מציאות בלבד, לא הקשר עירוב כלל". ולכאורה זהו מהלך אחר לגמרי מדבריו כאן. ויל"ע בזה.

     **% [י]** [↑](#footnote-ref-420)
421. <> המדרש שלפנינו [במדב"ר א, ז, ועוד מדרשים (יובאו בהערה הבאה)] אינו מביא את הפסוק "באו מדבר סיני", אלא פסוק אחר, שאמרו "'וידבר ה' אל משה במדבר סיני' [במדבר א, א], למה 'במדבר סיני', מכאן שנו חכמים בג' דברים ניתנה התורה; באש וכו'". וכן בתפארת ישראל פכ"ו [שצב.] הביא את המדרש ללא פסוק זה. ולא מצאתי מדרש שיביא את הפסוק "באו מדבר סיני" ועליו יבאר שבג' דברים ניתנה התורה. [↑](#footnote-ref-421)
422. <> כאמור במדרשים שלפנינו [במדב"ר א, ז, תנחומא במדבר אות ו, ילקו"ש ח"א רמז תרפד, ושם ח"ב רמז מח] לא הביאו את הפסוק מפרשת יתרו "באו מדבר סיני", אלא מר"פ במדבר [במדבר א, א] "וידבר ה' אל משה במדבר סיני". [↑](#footnote-ref-422)
423. <> במדרשים שלפנינו [הובאו בהערה הקודמת] אמרו "ולמה ניתנה בג' דברים הללו, אלא מה אלו חנם וכו'". [↑](#footnote-ref-423)
424. <> כמו שאמרו חכמים [יומא עב:] "שלשה זירים הן; של מזבח, ושל ארון, ושל שלחן. של מזבח, זכה אהרן ונטלו. של שלחן, זכה דוד ונטלו. של ארון, עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רסה:, רצג:] הביא מאמר זה, וביארו. ועוד אמרו [קידושין סו.] "תורה כרוכה ומונחת בקרן זוית, כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד". והרמב"ם [הלכות תלמוד תורה פ"ג ה"א] כתב: "בשלשה כתרים נכתרו ישראל, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות... כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל... כל מי שירצה יבוא ויטול". וראה להלן הערה 595. [↑](#footnote-ref-424)
425. <> מעין מה ששאל למעלה [לאחר ציון 140] "פרישת זיו שכינה עליו והענן, שניהם, ולא הספיק אחד מהם". [↑](#footnote-ref-425)
426. <> במה שנתן את התורה במדבר באש ובמים. [↑](#footnote-ref-426)
427. <> כמו שנאמר [ירמיה לב, כז] "הנה אני ה' אלקי כל בשר הממני יפלא כל דבר". וכן [ישעה נד, ה] "אלקי כל הארץ יקרא". וכן [מלאכי א, יא] "כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ומנחה טהורה כי גדול שמי בגוים אמר ה' צבאות". וכן [תהלים קיג, ג-ד] "ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה', רם על כל גוים ה' על השמים כבודו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקלח.] כתב: "ואם 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 [שמות כ, ב] 'אנכי אלקי השמים אשר בראתי שמים וארץ וגם אותך', ולמה תלה בהוצאה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 10]. ובנצח ישראל פ"ל [תקפז.] כתב: "הוא יתברך אלקי הכל". [↑](#footnote-ref-427)
428. <> פירוש - הואיל והקב"ה הוא אדון ואלוק כל, לכך משתלשל מכך שהתורה היא תורת הכל [ראה להלן הערות 477, 708]. ונראה לבאר מרגניתא זו בשני אופנים; (א) על ידי התורה הקב"ה מחיל את אלקותו על הבריות, וכמו שכתב בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פכ"ג [שא.] כתב: "השם הראשון [של הר סיני, "הר האלקים" (שמות ג, א)] מורה ששם קבלו התורה, ונעשה הקב"ה להם לאלקים". ובדר"ח פ"ו מ"י [שדמ:], בביאור הברייתא [שם] "חמשה קנינים קנה לו הקב"ה בעולמו, ואלו הן; תורה קנין אחד וכו", כתב: "כל אלו חמשה דברים הם משמשים לאלקותו יתברך, ואלקותו יתברך עליהם, ולפיכך ראוי שיקראו 'קנין'. כי התורה היא גזירת אלקותו יתברך על הנבראים, כמו שפתחה התורה [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... לכך אלו דברים נקראו 'קנין', שהם אל השם יתברך לעצמו אל אלקותו, כמו הקונה דבר, אם לא היה צריך אליו לגמרי, לא היה קונה אותו. ולפיכך התורה נבראת לעצמו יתברך, שהוא גזירת אלקותו על הבריות". ובכת"י [הובא שם בהערה 1820] כתב: "לפיכך התורה היא קנינו של הקב"ה, לפי שהתורה היא גזירת אלקותו על בריות, ובזה נודע שהוא אלקי הכל כאשר גזירתו על הכל". ובתפארת ישראל פ"ו [קו:] כתב: "אין לומר כי המצות שנתן השם יתברך בשביל המקבל שהוא האדם, רק הם גזירות מצד השם יתברך הגוזר על עמו גזירות, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו... שאמרו במקומות הרבה [ר"ה כח.] 'מצות התורה לאו ליהנות נתנו', אלא בשביל גזירות נתנו... מפני שמצות התורה לא נתנו ליהנות בעולם הזה, רק לעול על האדם". ושם ר"פ לה [תקיא.] כתב: "כבר בארנו כי התורה מן השמים מתחייב מצד... שלא יתכן כלל שלא יבא גזרה ומצוה מן השם יתברך אשר הוא העלה על האדם שהוא העלול, שאם לא כן יהיה האדם ברשות עצמו. ודבר זה לא יתכן, כי אם שיקבל עליו עול העלה, ויהיה ברשות העלה... כי עשרת הדברות במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם, שהוא העלול, ולענין זה היו עשרת הדברים. כי אלו עשרת הדברים במה שיש גזרה ומצוה מן העלה אל העלול, ולא יהיה העלול ברשות עצמו... כי עשרת הדברות הם חבור העלה והעלול". הרי שענינם של עשרת הדברות [וכל מצות התורה] הוא להכניס את העלול תחת רשות העלה. וראה להלן הערה 1195. (ב) התורה היא החכמה, והיות הקב"ה אלוק כל נותנת שהקב"ה ישפיע חכמה לכל. וכן כתב להדיא בדר"ח פ"א מ"א [קטז.], שעמד על לשון המשנה שם [אבות פ"א מ"א], שאמרו "משה קבל תורה מסיני", ולא אמרו "משה קבל תורה מפי הקב"ה", וכתב: "אם היה אומר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', היה משמע כי משה בפרט מיוחד לקבל מן השם יתברך. וזה אינו, כי הוא יתברך אלקי הכל, משפיע החכמה אל הכל. ולכך לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה'". ונראה ביאורו, כי האדם ללא חכמה אינו אדם, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"ד [תקמז.]: "אי אפשר שיהיה העולם בלא דעת, כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת... וכאילו אינו אדם". ובתפארת ישראל פ"נ [תשפז:] כתב: "עצם מדרגת האדם שיהיה מקבל המושכל, ואם לא היה מקבל המושכל יהיה מציאות האדם לבטלה". ובהקדמה לבאר הגולה [ט:] כתב: "כי האדם במה שהוא אדם אי אפשר שלא יהיה לו שכל, דאם כן כבהמות נדמה". וראה להלן הערה 1123. וה' משפיע את אלוקותו לכל הנמצאים, באופן שכל הנמצאים מקבלים ממנו עזרה וסיוע. ורש"י [בראשית יז, א] כתב: "אני אל שדי - אני הוא שיש די באלקותי לכל בריה. לפיכך התהלך לפני ואהיה לך לאלוק ולפטרון". ובגו"א שם אות ו [רעז.] כתב: "'אלוק' לעזרו ולסייעו, שזה מעשה אלוק". ושם פל"ה אות ד [קעה:] כתב: "עשה עמו נסים, והוא אלקיו להצילו". וכן הוא שם דברים פל"ב אות יא [תפח.]. ורש"י [ע"ז יז:] כתב: "כמו שאין לו אלוק - להגן עליו". ובדרשת שבת הגדול [תיז.] כתב: "הגאולה הזאת שיהיה אלקיהם, ולגאול אותם מכל צרה". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "כי על השם יתברך להשלים את כל העולם, שהוא בראו, והוא ברא את העני, וצריך לפרנסו". הרי מחמת שהקב"ה ברא את הכל, לכך הוא משלים את הכל, ואין השלמה מחוייבת יותר מאשר להשפיע חכמה לעני בדעת. ואודות שהתורה היא הכל, ראה להלן הערה 472. [↑](#footnote-ref-428)
429. <> אודות שמעלת הדבר מתבטאת במה שהוא נמצא לכל, כן מבואר למעלה בהתחלת ההקדמה [לאחר ציון 8], שכתב: "כאשר 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 היותר כוללות ועליונות מההוצאה". ובדרשת שבת הגדול [תסה:] כתב: "כי הכלל יותר מתרומם מן הפרט". וכן חזר וכתב שם בסוף בדרשה [תקנג:]. והוא הדין לאידך גיסא; שככל 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" [ראה למעלה בהקדמה הערה 10, הערה הבאה, ולהלן הערות 472, 508, 1050]. [↑](#footnote-ref-429)
430. <> אודות שהתורה שייכת גם לאומות [ורק הם סירבו לקבלה], 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". 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". וכן כתב בגו"א שמות פ"כ אות ז [צד.], וח"א לע"ז ב: [ד, כ., וראה למעלה בהקדמה הערה 72]. @**וכאן מוסיף**^ שסירוב האומות לקבל את התורה מורה על פחיתותן, וכן מכנה את סירובם "&**שמאסו**^ בה מלקבלה". ונראה לבאר שתי נקודות אלו, כי דוקא מחמת שתורה ראויה אל הכל, לכך סירוב האומות מלקבלה מורה עליהן שהן להיפך מהתורה, ועומדות לגמרי כנגדה. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.]: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם מ"ח [רא.] כתב: "כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים. ומפני כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר... והפורש מדבר הוא הפכי לו, ולכך הפורש מן התורה הוא הפך המציאות". ובנתיב התורה פט"ו [תריב.] כתב: "כי הפורש מן התורה הוא יותר פרישה מן פרישת האומות, שגם הם רחוקים מן התורה... ואמר [פסחים מט:] 'שנה ופירש יותר מכולם', כי זה יותר חמרי מה שהיה לו התורה, ופורש מן התורה. וזה מורה שהוא מתנגד אל השכלי לגמרי, כיון שפירש. ולכך הוא יותר נוטה אל החמרי מן עם הארץ אשר לא רצה לקנות התורה, אבל זה בשביל החמרית שבו פורש מן התורה, לכך הוא יותר קשה מהכל, ודבר זה מבואר". ובח"א לנזיר כג: [ב, כו.] כתב: "כי הפורש הוא יותר קשה מאותו שהיה רחוק מעולם. כי הרחוק בהתחלה, אפשר שיהיה בין שניהם קצת קירוב, אף שהם רחוקים. אבל לוט שהיה קרוב [אצל אברהם] ונתרחק, אין כאן שום צד קירוב, שאם היה צד קירוב לא היה מתרחק, לכך הוא הפכו לגמרי. ולכך נגזר על עמון ומואב מה שלא נגזר על שום אומה [דברים כג, ד] 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה''". וכן כתב בח"א לסוטה מב: [ב, פא.]. וראה עוד במבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 28] אודות היסוד שקרוב שנתרחק הוא יותר רחוק ממי שלא היה קרוב מעולם. לכך פרישת האומות מקבלת התורה מורה על התנגדותן לתורה [לכך מאסו בה], וכן מורה על היותן הפך לתורה השכלית, בעלי פחיתות חומרית. וראה להלן הערה 1270. [↑](#footnote-ref-430)
431. <> מבאר טעם שני מדוע חשוב להדגיש שהתורה היא הפקר לכל, וראויה לכל. ועד כה ביאר שזה מורה על מעלת התורה, ועל פחיתות האומות שמאסו מלקבלה. ומעתה מבאר שלולא שהתורה היא ראויה לכל, היו האומות יכולות לקטרג על חטאי ישראל, וקטרוג זה נופל כאשר התורה ראויה לכל, וכמו שמבאר. [↑](#footnote-ref-431)
432. <> על פי הושע ד, טז "כי כפרה סוררה סרר ישראל", ופירש רש"י [שם] "כי כפרה סוררה - כתורא דאתפטים ובעיט, כן סרר ישראל מרוב אכילה ושתייה". [↑](#footnote-ref-432)
433. <> דבריו יוסברו על מה שאמרו חכמים [ע"ז ב.] "כל מצות שישראל עושין בעולם הזה, באות ומעידות להם לעולם הבא, שנאמר [ישעיה מג, ט] 'יתנו עידיהם ויצדקו', אלו ישראל. [שם] 'ישמעו ויאמרו אמת', אלו עובדי כוכבים", ופירש רש"י [שם] "ישמעו - עובדי כוכבים את העדות שמצות מעידות, ויאמרו אמת דין הוא שראוין ישראל להצטדק". ובח"א שם [ד, יז.] כתב: "מה שאמר שהגוים שומעים ואומרים אמת... כי לפי ערך האומות שהם עובדים עבודה זרה, ישראל שהם חלק השם ראוי שיהיו מקבלים מצוות בוראם. וזה שאמר כי ישמעו האומות ויאמרו אמת, מצד כי ידיעת ההפכים אחד [ראה למעלה הערה 344, ולהלן הערה 1744], וכאשר הם מעידים בעצמם שהם בעלי עבודה זרה, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, אם כן בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים, ולפיכך יאמרו האומות אמת". הרי רשעת הגוים מורה על צדקת ישראל. לכך סירוב האומות לקבל את התורה מורה על ישראל שהם תואמים לגמרי לתורה, וזהו סוד קיומם. ובנתיב התורה ר"פ א [כב:] כתב: "כי דברי תורה תומכים ומאשרים כל העולם כולו, ואיך לא יהיו מאשרים ותומכים את האדם עצמו, שהוא עוסק בתורה, והיא עם האדם", ושם מאריך לבאר כיצד התורה מקיימת את העולם. והנפש החיים שער א פט"ז כותב: "אילו היה העולם מקצהו ועד קצהו פנוי אף רגע אחד מעסק והתבוננות בתורה הקדושה, היו חוזרים כל העולמות לתהו ובהו... כי מקור שורשה העליון היא למעלה מכל העולמות, לכן בה תלוי החיות של כולם". [↑](#footnote-ref-433)
434. <> שהתורה ראויה לכל, ועם כל זה האומות מאסו בה, ורק ישראל קבלוה. [↑](#footnote-ref-434)
435. <> פירוש - חלקים שאינם מתחברים, אלא לעולם הם נפרדים זה מזה. [↑](#footnote-ref-435)
436. <> פירוש - יש חילוק מובהק בין ישראל לעשו, בנוסף לחילוק הקיים בין ישראל לאומות. ובדרוש על המצות [ס.] כתב: "נאמר עליהם 'שני לאומים ממעיך יפרדו', שאין להם שיתוף יחד כלל, ולא שום צירוף וחיבור כלל". [↑](#footnote-ref-436)
437. <> פירוש - אומות העולם מתחלקות לשלש קבוצות נפרדות ומחולקות; ישראל, אדום, ושאר האומות. ואודות שישראל מחולקים משאר האומות, ועוד יותר מחולקים מאדום, כן כתב בגבורות ה' פס"ד [קיט:]: "'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם, סבוני כדבורים דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם' [תהלים קיח, י-יב]. זכר ג' פעמים 'סבבוני' כנגד הגוים אשר הם מתנגדים לישראל בג' התנגדות; הראשון מצד החילוק שיש ביניהם, שהרי אינם אומה אחת, כי כל אומות בעולם שהם מחולקים, מתנגדים זה את זה, וזה אף באומות עולם עצמם. ולפיכך אמר 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות לישראל עם האומות בפרט, כי ישראל ואומות מובדלים לגמרי, שאין להם השתתפות יחד. ושאר האומות, אף על גב שיש חלוק ביניהם מפני שהם מחולקים, יש להם השתתפות גם כן, שהם אומות מתדמים. אבל ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים. כנגד זה אמר 'סבוני גם סבבוני בשם ה' כי אמילם'. ועוד יותר יש התנגדות ישראל והאומות, כי יש אומות אשר הצלחת ישראל לא ימצא כאשר אותם האומות בהצלחה. וכן כאשר ישראל בהצלחה, אין אותם האומות בהצלחה. וזה שאמר הכתוב [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החריבה', לא נתמלא צור אלא מחורבנה של ירושלים [מגילה ו.]. וכן לעתיד לבא תבנה ותכונן במהרה בימינו, כאשר תחרב עוד עיר אדום. ולפיכך כל גוים מסבבין את ישראל, וזהו ענין ג'. וכל התנגדות הוא התנגדות יותר מן הראשון; לכך בראשון נאמר 'כל גוים סבבוני בשם ה' כי אמילם'. בשני הוסיף לומר 'סבוני גם סבבוני'. בג' הוסיף לומר 'סבוני כדבורים דעכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם'". ובנתיב התורה פי"ב [תצ:] כתב: "ובפרק קמא דשבת [יא.]... תחת ישמעאל ["לשמשו" (רש"י שם)] ולא תחת גוי ["אדומים, שהיו רשעים יותר" (רש"י שם)]... ורצה לומר כי ימצא לישראל... מתנגדים מן האומות. האחד, מצד שהם אומות נבדלים מחולקים, כמו האומה של ישמעאל מתנגדים לישראל במה שהם אומה מחולקת, והבדל שלהם גורם התנגדות, כמו כל שני דברים מחולקים יבוא התנגדות זה לזה. אבל גוי שהוא אדום, יותר מתנגדים, כי ישראל ואדום הם הפכים לגמרי, כי כאשר זה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג], ואי אפשר שיהיה להם שום חיבור. ולפיכך אדום רוצה תמיד להתגבר על ישראל, שבזה הם למעלה... לכך תחת ישמעאל, ולא תחת אדום". נמצא שישראל מחולקים משאר האומות, וכן מחולקים מאדום. וכאן מוסיף שאף אדום מחולק משאר האומות, ואינו מצטרף אליהן, וכמו שיביא את המדרש המבאר שהאומות שונאות את אדום. ולהלן [ציון 672] חזר על דברים אלו. [↑](#footnote-ref-437)
438. <> לא מצאתי שיבאר במקום אחר את רמיזותיו כאן. אמנם בסמוך מבאר שאדום מתייחסים לאש [וכן ישראל מתייחסים לאש (כמבואר להלן הערה 444)], ושאר האומות מתייחסות למים. לכך האומות שונאות את ישראל ושונאות את אדום, כי זהו יחס המים אל האש. ובגבורות ה' פנ"ד [קמו.] כתב: "כי יש לישראל מתנגדים, לא כמו שאר מתנגדים שבאו בשביל סבה, אבל יש להם לישראל שונאים ואויבים מבלי סבה. וזה דוקא בישראל, שהאומות עולם שונאיהם מבלי שעשו להם דבר, ויבא התנגדות להם. ובבראשית רבה בפרשת תולדות [סג, ז], 'שני גוים', שונאיהם דגוים 'בבטנך'; הכל שונאיהם של ישראל, והכל שונאיהם של עשו". ומדבריו שם משמע שגם לעשו יש מתנגדים ללא סבה. אך במשפט הקודם שם כתב "וזה דוקא בישראל, שאומות העולם שונאיהם מבלי שעשו להם דבר, ויבא התנגדות להם". ויל"ע בזה. ואולי יש לומר שהשנאה לעשו היא גם מחמת שייכותו המסויימת לישראל, שהרי הוא בנו של יצחק, ובן בנו של אברהם. ובגמרא [קידושין יח.] אמרו "עובד כוכבים יורש את אביו דבר תורה, דכתיב [דברים ב, ה] 'כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר'. ודלמא ישראל מומר שאני". הרי שאין ללמוד דיני ירושה של גוים מעשו, כי שאני עשו שהוא "ישראל מומר". נמצא שה"ישראל מומר" של עשו המפרידו משאר גוים, היא גם כנראה הסבה לשנאת שאר הגוים כלפיו. ומעין סברה זו כתב בחכמת התורה [לרבי שלמה קלוגר (בראשית לד, ל)]: "נראה דהטעם שנתנו להם בני יעקב עצה למול תחילה [בראשית לד, טו], ולא הרגו אותם כך. ואין לומר דנתייראו שלא יכלו להם, דהרי גבורים היו, וכמו שאמרו במדרש ב"ר [צג, ז] דממצרים כולו לא נתייראו... ולמה נתייראו כאן דוקא. אך נראה דהם בחכמה עשו, דהם נתייראו פן יתאספו כל הגוים לנקום את נקמת שכם מהם, ויבואו כולם למלחמה עליהם. לכך בקשו מהם למול תחילה, ואז יהיו כל האומות שונאים את שכם כיון שמלו ורצו להתגייר, אם כן נפרדו מן הגוים, וישנאו אותם כל האומות עבור המילה, ולא ינקמו עבורם, רק אדרבא יהיו נהנין שעלתה להם כך על שנתגיירו. ולכך בקשו מהם למול תחילה, כדי להשניאם בעיני כל האומות, ואז יהרגו אותם". הרי הגוים שונאים כל מי שיש לו קשר מה לישראל, ועשו לא יצא מקשר מה לישראל. ולהלן [ציון 485] יזכיר בקצרה את דבריו כאן. [↑](#footnote-ref-438)
439. <> דע שבאף אחד מספריו לא כתב את הביטוי "יודעי חן", וכתב כן רק בשתי דרשות; כאן, ובדרוש על המצות [נד.], שכתב: "והדברים ליודעי חן עתיקים". ומקור הביטוי לקוח מהנאמר [קהלת ט, יא] "שבתי וראוה תחת השמש כי לא לקלים המרוץ ולא לגבורים המלחמה וגם לא לחכמים לחם וגם לא לנבונים עושר וגם לא ליודעים חן כי עת ופגע יקרה את כלם". וכאן כוונתו ליודעי חכמת הנסתר ["חן" הוא ראשי תיבות "חכמת נסתר"]. והרמב"ן [בראשית טו, א] כתב: "וסודם ליודעי חן". והריטב"א [סוכה לז:] כתב: "וסודו ידוע ליודעי חן". [↑](#footnote-ref-439)
440. <> כמו שאמרו חכמים [שמו"ר ב, ה] "האש של מטה... היא אדומה ואוכלת ושורפת". ונאמר [בראשית כה, כה] "ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שיער ויקראו שמו עשו", והתפארת יהונתן [בראשית כה, כה] כתב: "ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שער... כי אדמוני מורה לתולדות אש מרה אדומה כולו דם וחמימות וריתחא דאש". [↑](#footnote-ref-440)
441. <> חזינן שמבאר שהאש שהיתה במתן תורה מורה שהתורה עצמה היא אש, לכך התורה עצמה תואמת למדת אדום, הדומה לאש, כי האופן שבו ניתנה תורה, תואם למהותה של תורה. ודבר זה מוכח ממה שאמרו חכמים [ברכות כב.] שבעל קרי אסור בלימוד תורה, כי לימוד תורה צריך להעשות כנתינתה מסיני; "מה להלן [בסיני] באימה וביראה וברתת ובזיע ["דכתיב (שמות כ, טו) 'וירא העם וינועו וגו'" (רש"י שם)], אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע. מכאן אמרו... בעלי קרי אסורים". והנה רש"י הביא את המקרא "וירא העם וינועו וגו'" כמקור לכך שנתינת התורה היתה באימה. ולשון הפסוק במילואו הוא "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק". ותמוה, הרי להדיא נאמר שאימה זו מתייחסת לאופן שבו ניתנה תורה [הקולות, לפידים, קול שופר, ואש], ומנין להקיש מכך לדורות שאף לימודה של תורה [הנעשה ללא קולות ולפידים וקול שופר ואש] יהיה צריך להעשות באימה זו. אלא הם הם הדברים. הקולות והלפידים שהיו במתן תורה אינם חולקים מקום לעצמם, אלא הם מורים קבל עם ועדה על כך שהתורה גופא היא קולות ולפידים ועשן. ומעתה אף הלומד תורה ללא האש מחוייב הוא ללומדה באימה וביראה וברתת ובזיע, כי במתן תורה נתגלה שהתורה עצמה נושאת בתוכה את האש והלפידים [ראה תפארת ישראל פי"ח הערה 24]. ויש להעיר, שבלאו הכי התורה במהותה היא אש, וכפי שכתב בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעח.]: "כי התורה [היא אש], כמו שאמרו ז"ל, דכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא דברי כאש נאם ה''. וכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'. וזהו אמרם בפרק אין צדין [ביצה כה:], תניא משמיה דרבי מאיר, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים, שנאמר 'מימינו אש דת למו'. ותניא דבי רבי ישמעאל אומר, 'אש דת למו', ראויים הללו לתת למו דת אש, עד כאן. ופירוש 'ראויים', כלומר כמו שהם עזים בעצמם, כך ראויים להתחבר עמהם התורה שהיא אש. כי כל ענין שכלי, כמו התורה, מיוחס אליו הכח והעזות, כמו האש שהוא עז. ולפיכך התורה היא ראויה לישראל, שגם כן הם עזים". וראה גבורות ה' פע"ב הערה 79. ומדוע היתה התורה צריכה להנתן באש כדי להורות שהיא עצמה אש, הרי בלא"ה ידיענן זאת, "כי כל ענין שכלי, כמו התורה, מיוחס אליו הכח והעזות, כמו האש שהוא עז" [לשונו בדר"ח הנ"ל]. ויש ליישב שמה שהתורה ניתנה באש אינו גלוי חיצוני ומיוחד לעצם התורה, אלא כפי נתבאר שזו מהות התורה, דאופן נתינת התורה מורה על מהות התורה. לכך אי אפשר שהתורה לא תנתן באש, כשם שאי אפשר שאש תהיה בלא אש. ודו"ק. וראה להלן הערה 1001. [↑](#footnote-ref-441)
442. <> לשון הפסוק במילואו "הוי המון עמים רבים כהמות ימים יהמיון ושאון לאומים כשאון מים כבירים ישאון". [↑](#footnote-ref-442)
443. <> ובמדרש [שמו"ר כב, ב] ביארו שפסוק זה מוסב על המצריים. [↑](#footnote-ref-443)
444. <> כן פירש רש"י [שיה"ש ח, ז] "מים רבים - האומות". וכן פירש רש"י בעוד מקומות [נחום א, ד, תהלים לב, ו, שם סט, ב, שם צג, ג, איכה ג, נד, ועוד]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלד:] כתב: "כבר בארנו במקומות הרבה כי האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'. ועוד [שם קמד, ז] 'והצילני ממים רבים מיד בני נכר'. וכדכתיב [שיה"ש ח, ז] 'מים רבים לא יוכלו לכבות האהבה'. ועוד [ישעיה יז, יב] 'הוי המון עמים רבים כהמות ים'. ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:] 'מימינו אש דת למו' [דברים לג, ב], אמרו דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים, ואת ישראל לאש". וכן הזכיר בגו"א במדבר פכ"ט אות ה [תפא:], נתיב העבודה ס"פ טז [א, קכז:], וח"א לסוטה ד: [ב, ל:]. ואודות הטעם שהאומות נקראו על שם המים, מצינו שני טעמים; באור חדש פ"ד [תתמא:] כתב: "כח האומות, שנקראים 'מים רבים', כדכתיב [שיר השירים ח, ז] 'מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה', ונקראו כך לפי שהם באים לשטף את ישראל" [ראה להלן הערה 1006]. וטעם שני, לאו בפירוש איתמר, אך מכללא איתמר; בגבורות ה' פ"מ [קכו:] כתב שהמצריים הם חומריים כמו מים, וכלשונו: "כי יש לישראל מעלת הצורה הנבדלת... ולפיכך המצרים שהם הפכים, שנמשלו לחמור, דכתיב [יחזקאל כג, כ] 'בשר חמורים בשרם', היו מתנגדים לישראל... וכאשר יצאו מהם, היו גם כן המים מתנגדים להם, כי ענין אחד למים עם המצרים; כי כמו שמצרים רחוקים מן הצורה הנבדלת, כך המים הם משוללים מכל צורה, והם קרובים אל החומר ונוטים אליו, ולפיכך המים מתנגדים אל ישראל". ושם פמ"א [קנג.] כתב: "נקרא החומר שבעולם 'גנאי'. ונקרא 'גנאי נהרא' [חולין ז.], ולא 'גנאי' בלבד, וזה שאמרנו לך כי החמרי נקרא 'מים' בכל מקום". ובדרשת שבת הגדול [שלה.] כתב: "הדברים שהם בעלי גוף מתיחסים למים". ובח"א לגיטין נה: [ב, ק:] כתב: "כי האומות כולם מתיחסים לגוף ולחומר, ואין להם מעלת הצורה השלימה". וברי הוא שלכך אומות העולם נקראות "מים רבים", מפאת חומריותם. [↑](#footnote-ref-444)
445. <> הקב"ה [במתן תורה]. [↑](#footnote-ref-445)
446. <> הנה כתב כאן שכאשר הקב"ה נגלה במדות של אש ומים, בזה הקב"ה הראה לאדום ושאר אומות העולם "באולי ירצו הם לקבלה, יתננה להם &**גם**^ הם... כי &**גם**^ להם יתננה באם ירצו לקבלה". ותיבות "גם" מוסברות היטב לפי מה שכתב למעלה בהקדמה לדרשה [לאחר ציון 68]: "ואף אם היו אומות אחרות מקבלים התורה גם כן כשהחזירה השם יתברך עליהם [ע"ז ב:], מכל מקום היו ישראל ראשונים אל קבלתה לעמוד בסודיה ולדעת את דרכיה, והתורה מיוחדת להם. רק שעל ידי שזכו לה הם, היו זוכין גם האומות אם היו רוצים לקבלה, אבל עיקר קבלתה לישראל בלבד, והאומות טפלים להם". הרי שגם האומות יכולות לקבל את התורה [בנוסף לישראל], אך לא שיקבלוה במקום ישראל. וראה בהקדמה הערה 72 בביאור נקודה זו. ודע, שלהלן בדרשה [לאחר ציון 999] ביאר שהתורה ניתנה באש ומים בכדי ליירא את האדם שידע שהקב"ה יכול להעניש את עוברי רצונו באש ומים. ואילו כאן מבאר שאש ומים הם כנגד אדום ושאר האומות [ראה להלן הערה 1002]. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה ניצוצות וטעמים. [↑](#footnote-ref-446)
447. <> למעלה [לאחר ציון 314], ויובא בהערה הבאה. [↑](#footnote-ref-447)
448. <> לשונו למעלה [לאחר ציון 314]: "במה שאמר הכתוב במיותר [שמות יט, א] 'באו מדבר סיני', ירמוז לנו באיזה צד קבלת התורה אפשרית, דהיינו כאשר אין האדם נמשך אחר תאוות הגוף, ומשים עצמו כמדבר הזה שלא ימצא בו מכל הדברים הגופניים, שאינו לא 'ארץ חטה ושעורה גפן תאינה ורמון' [דברים ח, ח], ולא שום דבר. וכאשר האדם פורש עצמו מתאוות הגוף, ועושה עצמו בבחינה זאת כמדבר הזה, אז הוא ראוי אל קבלת התורה, ולא זולת זה... לכן כתיב 'באו מדבר סיני', רצה לומר כי האדם אם רוצה לקבל התורה, צריך שיעשה את עצמו כחיה במדבר, אשר אין לה מכל תאוות הגוף, אין גם אחד, רק ההכרחי. ומצינו מדה זאת מיוחדת בישראל, שאינם רודפים אחר תאוות הגוף כמו האומות, רק שהם כמו המדבר, כאשר נפרש בסמוך, כי ישראל אגודים בזאת המדה, ולכך הם ראוים בפרטית אל התורה יותר". וראה להלן הערות 470, 540, 1285 [↑](#footnote-ref-448)
449. <> כמו שאמרו במדרש [שמו"ר ב, ד], ויובא בקטע הבא. [↑](#footnote-ref-449)
450. <> "ימצאהו בארץ מדבר - אותם מצא לו נאמנים בארץ המדבר, שקבלו עליהם תורתו ומלכותו ועולו, מה שלא עשו ישמעאל ויושבי הר שעיר" [רש"י דברים לב, י]. [↑](#footnote-ref-450)
451. <> "יסובבנהו - שם סבבם והקיפם בעננים, וסבבם בדגלים לארבע רוחות, וסבבן בתחתית ההר, שכפהו עליהם כגיגית" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-451)
452. <> "יבוננהו - שם בתורה ובינה" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-452)
453. <> באבות [פ"ו מ"ב] אמרו "כל העוסק בתורה לשמה, זוכה לדברים הרבה... ונהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה, שנאמר 'לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה'", ובדר"ח שם [נג:] ביאר את הפסוק. והגר"א [משלי ח, יד] כתב: "מה שאמר אצל עצה ותושיה ואצל גבורה 'לי', ואצל בינה 'אני', כי עצה ותושיה וגבורה קאי על האדם הלומד, כלומר זה הלומד יהיה לו עצה ותושיה וגבורה. אבל 'בינה' קאי על התורה עצמה". [↑](#footnote-ref-453)
454. <> כמו שמיד יביא את המדרש, שבמדבר ישראל זכו במן, שלו, באר, תורה, משכן, שכינה, ועוד. [↑](#footnote-ref-454)
455. <> בשמו"ר שלפנינו לא הזכירו תורה ולויה [אך הזכירו את שמונת הדברים האחרים כפי הסדר שהובאו כאן]. [↑](#footnote-ref-455)
456. <> התיבה "נשתבחה" הוזכרה בקשר למינים אלו, וכפי שכתב רש"י [דברים כו, ב] "מה להלן משבעת המינין שנשתבחה בהן ארץ ישראל, אף כאן שבח ארץ ישראל, שהן שבעת המינין". ובגמרא [מנחות פד:] אמרו על שבעת המינין האלו "מה להלן שבח ארץ, אף כאן שבח ארץ", ופירש רש"י [שם] "מה להלן מספר בשבחה של ארץ ישראל - דהני פירות הן משובחין משאר פירות". ורש"י [פסחים נג.] "מה להלן שבח ארץ, דהא בשבחה הכתוב מדבר, אף כאן שבח ארץ". וראה למעלה הערה 315. [↑](#footnote-ref-456)
457. <> כמו שהכתוב מפרט לפני ואחרי הזכרת שבעת המינין; [דברים ח, ז] "כי ה' אלקיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר". ושם [פסוק ט] "ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה ארץ אשר אבניה ברזל ומהרריה תחצוב נחושת". והרמב"ן [שם פסוק ט] כתב: "הכתוב משבח הארץ שימצאו בה מחצבים מן אבנים גדולות אבנים יקרות אבני גזית לבנות מהם בתים וחומות ומגדלים, לא כארץ מצרים וארצות רבות שהם שוכני בתי חומר, ונעשים ליושביהם קבריהם". ובגבורות ה' פכ"ד [שעז.] כתב: "כי הארץ טובה לעניני העולם הזה... כמו שהפליגו חכמים ז"ל במעלת הארץ בעניני הגוף, בשבח פירות ארץ ישראל, וכל הדברים אשר בארץ". ואמרו חכמים [פסחים ח:] "מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים ["פירות גינוסר - מתוקין מאד, כדאמרינן בברכות (מד.), והיינו כינרת, שם מדינה בארץ ישראל" (רש"י שם)], כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים, אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים דיינו, נמצאת עלייה שלא לשמה. כיוצא בו אמר רבי דוסתאי ברבי ינאי, מפני מה אין חמי טבריא בירושלים. כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים, אלמלא לא עלינו אלא לרחוץ בחמי טבריא דיינו, ונמצאת עלייה שלא לשמה". ורש"י [במדבר יג, כב] כתב "שבע שנים נבנתה - אפשר שבנה חם את חברון לכנען בנו הקטן, קודם שיבנה את צוען למצרים בנו הגדול. אלא שהיתה מבונה בכל טוב על אחד משבעה בצוען. ובא להודיעך שבחה של ארץ ישראל, שאין לך טרשין בארץ ישראל יותר מחברון, לפיכך הקצוה לקברות מתים. ואין לך מעולה בכל הארצות כמצרים... וצוען היא המעולה שבארץ מצרים, ששם מושב המלכים... והיתה חברון טובה ממנה שבעה חלקים", ומקורו בגמרא [סוטה לד:]. ועוד אמרו חכמים [ברכות לו:] "אין ארץ ישראל חסרה כלום, שנאמר [דברים ח, ט] 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה'". וכן אמרו [קה"ר ב, ח] "אדריאנוס שחיק טמיא שאל את רבי יהושע בן חנינא, כתיב בתורה 'ארץ אשר לא במסכנות וגו'', יכול את מייתי לי תלת מילין דאנא שאיל. אמר ליה, ומה אינון. אמר ליה, פלפלין ופוסיאנין ומטקסא. אייתי פלפלין מן נצחנה, ופוסיאנין מן ציידן, ומטקסא מן גוש חלב" [ראה להלן הערה 476]. ובנצח ישראל ר"פ נ [תתי.] כתב: "לענין הברכה, אין ספק שיהיה ברכת הארץ הקדושה בכל, שהיא מוכנת לברכה בכל". ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 57] כתב: "כי ארץ ישראל היא ארץ קדושה באמת, אמנם היא גשמית בעצם, רק שיש עליה שם קדושה", וראה שם הערות 54, 58. [↑](#footnote-ref-457)
458. <> והם: מן, שלו, באר, תורה, משכן, שכינה, כהונה, ולויה, ומלכות, וענני כבוד במדבר [הובאו למעלה]. וכאמור [הערה 455] במדרש שלפנינו לא הזכירו תורה ולויה, אלא רק שמונה מתנות. ומה שמציין שהם עשרה דברים, כי מספר זה גופא מורה על הקדושה, וכמו שביאר את מה שאמרו חכמים [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות", ובדר"ח שם [רטו:] כתב: "וכבר התבאר כי כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה [ברכות כא:]... ולפיכך שנו במשנה 'עשרה דברים נבראו בין השמשות של ערב שבת', כי מפני שהזמן של ערב שבת בין השמשות יש בו בחינה של קדושה, במה שהוא יוצא מששת ימי המעשה שהם חול, ולכך נבראו בזמן זה בפני עצמו עשרה דברים. כמו שנברא העולם בכל ששת ימי בראשית בעשרה מאמרות [אבות פ"ה מ"א], מצד שהעולם דבק במדריגה העליונה שמורה על זה מספר עשרה, כמו שהתבאר, וכך נבראו עשרה דברים מצד הזמן שהוא בין השמשות, כי מצד שהוא בין השמשות יש בו קדושה, וכל קדושה שייך אליו עשרה". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקד:] כתב: "כל אלו עשר ברכות [של בלעם הרשע (סנהדרין קה:)] הם כולם מצד קדושת ישראל, ומדריגה הנבדלת שיש בישראל, והקדושה, ראוי לה מספר י', ולכך יש כאן עשר קדושות". וכן כתב בעוד מקומות, וכמלוקט בדר"ח פ"ה הערות 82, 229, 233, 366, 429, 598. [↑](#footnote-ref-458)
459. <> מכנה עשרה דברים אלו בשם "מתנות טובות", מעין מה שאמרו חכמים [ברכות ה.] "שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל, וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורין, אלו הן; תורה, וארץ ישראל, והעולם הבא". ולמעלה בהקדמה לדרשה [לאחר ציון 48] הביא מאמר זה, וכתב: "ביאור הדבר מה שניתנו אלו ג' דוקא על ידי יסורין, מפני כי רחקו דרכי אלו המתנות שלשתן מדרכי כל מתנות זולתן, אשר הם דברים גשמיים. לא כן אלו, שנקראו 'מתנות טובות', לפי שהם מתנות קדושות, נבדלות מן הגשמית. אם התורה בשהיא כולה שכלי. ואם ארץ ישראל, היא ארץ הקדושה. ואם עולם הבא, שנבדל מן הגוף הגשמי לגמרי. לכן אין ראוי לקבלן כי אם על ידי יסורין הממעטין הגוף והגשמית, עד כי ראוי אז אל מתנות אלו הקדושות הבלתי גשמיות... ולפיכך נקראו 'טובות', בשם הנופל דוקא על דבר הנבדל מן הגשמי, כמו שביארנו במקום הזולת". @**ובעוד שלמעלה**^ מוכיח מתיבת "מתנות &**טובות**^" שאיירי בדבר הנבדל מן הגשמי, 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" [הובא למעלה בהקדמה הערה 61]. [↑](#footnote-ref-459)
460. <> לשונו בתפארת ישראל פכ"ו [שצא.]: "המדבר, מפני שאין בו דבר חמרי, שהרי אין בו מציאות חמרי, ואין דרים בו הנבראים החמריים, רק היא שממה וציה... ובשביל כך נתנה התורה, שהיא השכל הגמור, במדבר, כי המדבר משולל מן הדברים החמריים, בעבור שלא נמצא בו דברים הגשמיים. הנה המקום המיוחד לתורה היא המדבר... ומה שנתנה התורה במדבר מורה על עצם התורה, כי המצות שבה הם דברים שאינם טבעיים... כי יש שהיו אומרים כי התורה לפי הטבע, ומה שאסרה החלב והדם הוא בטבע. ודבר זה אינו, כי לכך נתנה התורה במדבר, כי המדבר אינם גדלים בו הדברים הטבעיים... ודבר זה עצמו מה שנתנה במדבר לומר כי אין התורה דת טבעי... שהתורה היא אלקית שכלית, ואינה נימוסית, לכך נתנה במדבר, שהמדבר הוא מיוחד לדברים אלקיים השכליים... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא בישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע". ובעוד שכאן מבאר שהתורה ניתנה במדבר, ולא בארץ ישראל, מפאת היות התורה נבדלת מהגשמי, הרי בגבורות ה' פ"מ [סז.] ביאר טעם נוסף, וכלשונו: "התורה תקרא 'דרך', דכתיב [דברים ה, ל] 'מכל הדרך אשר צוה וגו''. ופירוש כיון שהתורה נקרא 'דרך', לכן ראויה שתנתן בדרך... לא היה אפשר להנתן התורה בארץ פלשתים, בארץ גוים אחרים, כי אם בארץ ישראל, וזה לא היה בדרך, וצריך לתורה דרך". ובמכילתא [שמות כ, ב] נתנו שני טעמים אחרים מדוע התורה לא ניתנה בארץ ישראל, שאמרו שם: "מפני מה לא ניתנה תורה בארץ ישראל. שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר, לפי שנתנה בארצו, לפיכך לא קבלנו. דבר אחר, שלא להטיל מחלוקת בין השבטים, שלא יהא זה אומר בארצי נתנה, וזה אומר בארצי נתנה, לפיכך נתנה תורה במדבר... במקום הפקר". אמנם בנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב שהתורה ראויה להיות בארץ ישראל, וכלשונו: "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 דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:]". ויל"ע בזה. וראה להלן סוף הערה 477. [↑](#footnote-ref-460)
461. <> אודות קדושת כהונה, כן נאמר [דהי"א כג, יג] "בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קודש קדשים הוא ובניו עד עולם להקטיר לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד עולם". ונאמר [במדבר טז, ה] "וידבר אל קרח ואל כל עדתו לאמר בקר וידע ה' את אשר לו ואת הקדוש והקריב אליו ואת אשר יבחר בו יקריב אליו", ופירש רש"י [שם] "ומדרשו 'בקר', אמר להם משה, גבולות חלק הקב"ה בעולמו, יכולים אתם להפוך בקר לערב, כן תוכלו לבטל את זו, שנאמר [בראשית א, ה] 'ויהי ערב ויהי בוקר ויבדל', כך 'ויבדל אהרן להקדישו וגו''". וכן נאמר [ויקרא כא, ח] "וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב קדוש יהיה לך כי קדוש אני ה' מקדשכם", ופירש רש"י שם "קדוש יהיה לך - נהוג בו קדושה לפתוח ראשון בכל דבר, ולברך ראשון בסעודה". ובהדלקת נר חנוכה אומרים "הנרות הללו אנו מדליקין על הנסים ועל הנפלאות ועל התשועות ועל המלחמות. שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה על ידי כהניך הקדושים". והרמב"ם [הלכות כלי מקדש פ"ד ה"א] כתב: "הכהנים הובדלו מכלל הלוים לעבודת הקרבנות, שנאמר [דה"י א כג, יג] 'ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים'". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפג.] כתב: "הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף. שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן. וזה ההפרש שיש בין הכהונה ובין כתר מלכות... כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו. ולא כן המלך, כי אפשר שאין בנו מלך... הגוף הוא מן האב, היא הטפה... ולפיכך הבן יורש את הכהונה. והנה כתר כהונה שנתן השם יתברך לישראל, הוא כנגד מה שבאדם קדושה בגוף. ולפיכך המומים פוסלין בכהנים [ויקרא כא, יז-כג], ולמה המומים פוסלים בכהנים. וזה מפני כי הכהן יש לו קדושת הגוף, וכאשר יש מום בגוף, פסול לעבודה. ומזה תבין מה שאמרו בכתובות [עב:] שכל המומין שפוסלין בכהנים פוסלין בנשים, ומה ענינם יחד. אבל פירוש כי היא האשה גם כן גופנית יותר מן האיש, כי האיש דומה לנפש שהוא מושל, כדכתיב [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך', והאשה דומה לגוף. ולכך כל המומין הפוסלים בכהנים פוסלין בנשים". ובפתיחה לאור חדש [רכד:] כתב: "גזרו היונים שכל בתולה קודם שתכנס לחופה תהיה נבעלת לו. וכל זה לקבל עונשם מה שחטאו בערוה בימי בית ראשון, ונצולו על ידי חשמונאי ובניו, שהיו כהנים גדולים, קדושים מן הערוה, שכל מקום שתמצא קדושה הוא גדר ופרישה מן הערוה... ולכך הכהנים שיש בהם קדושה, הם נגד הערוה, והם היו מבטלים דבר זה". ובח"א לסנהדרין קיג. [ג, ער:] כתב: "אליהו קפדן הוי. ודבר זה תבין למה היה אליהו קפדן, מפני שהיה כהן [זוה"ק ח"א קסח.], ואמרינן [ב"ב קד:] דכהני קפדנים הם, כי הכהנים הם קדושים, וכל קדוש הוא אש, וכמו שאמרו גבי תלמידי חכמים [תענית ד.] דאי חזית תלמיד חכם דרתח, אורייתא דקמרתחא. ולפיכך הכהנים רתחנים היו". ו"כהן גדול, שאין לך גוף קדוש כמו... כהן גדול" [לשונו בח"א לסנהדרין נח: (ג, קסד.)]. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-461)
462. <> כמו שאמרו חכמים [פסחים קד.] "המבדיל בין... כהנים ללוים וישראלים... תרי מילי נינהו; בין לוים לישראלים, דכתיב [דברים י, ח] 'בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי', בין הכהנים ללוים, דכתיב [דה"י א כג, יג] 'בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים'". ואודות קדושת שבט לוי, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בנצח ישראל פמ"ד [תשנד.] כתב: "כי בני יעקב שהיה בהם שבט לוי, שהוא קדוש לה', והוא נבדל מכל שאר שבטים, והוא כנגד האל"ף שבשם 'אחד', כי האחד נבדל מהכל". ובח"א לב"ב קט: [ג, קכג.] כתב: "שבט לוי היה קודש אל השם יתברך, ולא מצאנו שהיו עובדים רק אל השם יתברך, כמו שהיה זה בעגל אשר לא סרו מאחרי ה', וכדכתיב [דברים לג, ח] 'וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך אשר ניסתו במסה וגו''... עד כי שבט לוי תמיד היו קדושים אל השם יתברך". ובגו"א במדבר פ"י סוף אות לד [קנז:] כינה את שבט לוי "מחנה שכינה". וקודם לכן [במדבר פ"ח אות טז (קכד.)] כתב: "הלוים [הם] יותר שלו [של הקב"ה] מכל הנבראים". ובבאר הגולה בבאר השני [קצו.] כתב: "כי הדבר ששייך לאלקות הוא מקצת, שהוא נבחר מהכל. כמו שהיה שבט לוי נבחר מהכל, שהם י"ב שבטים, ובחר בשבט לוי מן השאר". ובגו"א שמות פ"ה אות ג [פח.] כתב: "שבטו של לוי לא נשתעבדו [שמו"ר ה, טז]. ואם תאמר, ומאי שנא שבטו של לוי שלא נשתעבד, מכל שאר השבטים, וגזירת 'כי גר יהיה זרעך' [בראשית טו, יג] על הכל. יש לומר, דכתיב 'כי גר יהיה זרעך', ואילו שבטו של לוי היה חלק גבוה, כי יעקב נתן אותו למעשר [תנחומא קרח אות יב]... והיה הוא כולו לגבוה, ולכך לא היה בכלל השעבוד". ובדרשת שבת הגדול [שעד:] כתב: "שבט לוי... היה עשירי, ולכך היה שבט לוי קודש. כי כאשר תוציא מן השבטים שהם שנים עשר (בראשית לה, כב-כו), ועוד 'אפרים ומנשה' גם כן 'כראובן ושמעון יהיו לי' [בראשית מח, ה], והם י"ד, ותוציא ארבעה בכורות לד' אמהות נשארו עשרה, והפריש [יעקב את] לוי שהוא אחד מן עשרה, ועל זה אמר [ויקרא כז, לב] 'והעשירי יהיה קודש'". [↑](#footnote-ref-462)
463. <> אודות קדושת המלכות, כן כתב בח"א לר"ה כא: [א, קכג.]: "כי מצד מדריגות המלכות יש מדריגה גדולה, ובפרט מלך ישראל, כמו שלמה שנאמר [דהי"א כט, כג] 'וישב על כסא ה'', שהיה מולך על עליונים ועל תחתונים [סנהדרין כ:], אשר ראוי אליו מצד המלכות מדריגה פנימית". ואמרו חכמים [ר"ה ח:] "מלך וציבור, מלך נכנס תחילה לדין ["כשהקב"ה דן אותם, מלך נכנס תחילה" (רש"י שם)]... מאי טעמא, אי בעית אימא לאו אורח ארעא למיקם מלכא אבראי". ובח"א שם [א, צג:] כתב: "פירוש, כי לעולם מדריגתו של מלך הוא פנימי יותר להיות קרוב אל משפט השם יתברך, ולפיכך אין ראוי להיות מלך אבראי, ומפני זה הוא נכנס תחלה". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תעט:] כתב: "לאו אורח ארעא דמלכא למיקם מאבראי, כי המלך לפי מדרגתו ומעלתו הוא קרוב אל השם יתברך, והקרוב הוא קודם לדין". ועוד אמרו חכמים [סוטה י:] "כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה, זוכה ויוצאין ממנה מלכים ונביאים". ובח"א לב"ב קכג. [ג, קכו.] כתב: "כי הצניעות מביא המלכות, שהוא המדריגה העליונה. כי לפי מדריגת הצניעות, שהוא צנוע ונסתר, מגיעה למדריגה העליונה, שהמדריגה צנועה ונסתרת מן הכל". @**והביטוי המובהק**^ לקדושת המלך הוא שהמלך נמשח בשמן המשחה [הוריות יא.], וכמו שכתב כמה פעמים. כגון, בגבורות ה' פמ"ז [תקיב.] כתב: "יש לישראל עוז מצד כח המלכות, שיש למלכות של ישראל בפרט כח אלקי, ולכך היו נמשחים בשמן הקודש, כי כח מלכות ישראל יש לו מדריגה אלקית". ובדר"ח פ"ד מ"ד [צז.] כתב: "כל כתר גם כן יש בה קדושה, ולכך המלכים היו מושחים אותם כמין כתר בשמן המשחה". ושם פ"ו מ"ו [קכז:] כתב: "יש אל המלך מעלה אלקית בודאי... ולכך המלכים נמשחים בשמן המשחה. ואם לא היה במלכות צד קדושה אלקית, לא היה ראוי שיהיו נמשחים המלכים בשמן של קדושה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכא.] כתב: "כנגד הקדושה שיש ביום הזה נקרא השבת 'מלכתא', כי המלך נמשח בשמן הקודש". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, שהוא קדוש". ובח"א לסוטה י. [ב, מב.] כתב: "כי המלכים יש להם מעלה נבדלת מן הגשמי, שהמלך נבדל משאר עמי הארץ [כ"ה הגירסא במהדורת כשר], ולכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, כמו כהן וכלי קודש". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "המלכות הוא נבדל גם כן, ולכך היו נמשחים המלכים בשמן המשחה, כמו שהיו נמשחים כלי בית המקדש. ואיך לא יהיה המלכות נבדל, שהרי המלך נבדל מכל העולם". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". @**ואע"פ שגם לאומות**^ יש מלכות, מ"מ קדושת המלכות נמצאת רק אצל ישראל, וכמו שכתב בנצח ישראל ר"פ כא [תמד.]: "ישראל האומה היחידה, היא מלכות שיש בה הקדושה האלקית, והיא מובדלת מן המלכות האומות. וזה כי המלכיות האלו הם מתייחסים מצד עולם הזה, אשר העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי... וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית... ומפני כי העולם הזה הוא גשמי, והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם... כנגדם יש בעולם ד' מלכיות... ומפני שיש בכל שטח אמצעי, והוא מסולק מכל ד' צדדין, לכך כנגד זה הוא המלכות הקדושה, הוא מלכות ישראל" [ראה להלן הערה 1037]. ובגבורות ה' פי"ח [קלג.] כתב: "כי מלכות ישראל הקדושה, שיש לה מדריגה אלקית פנימית, היא צומחת מתוך מלכות בלתי קדושה [של האומות], שכך ראוי למלכות שיש לה מעלה אלקית מעלה פנימית". ובנצח ישראל פל"ה [תרנז:] כתב: "מלכות בית דוד הוא מלכות אלקי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול". ואמרו חכמים [סנהדרין קה.] "חוצפא מלכותא בלא תאגא היא", ופירש רש"י [שם] "כלומר, שררה גדולה, ואינו חסר אלא כתר מלכות". ובח"א שם [ג, רמה:] כתב: "כי המלכות יש לה כח וחוזק ביותר. ומי שהוא עז, יש לו תוקף וכח, מצד זה יש לו כח מלכות. רק שהוא בלא תגא, כי התגא שהוא הכתר מורה על כח אלקי קדוש. ולכך היו מושחים המלכים על הראש בשמן הקודש. והתגא, שהוא נבדל מן הראש, מורה כי יש למלך קדושה נבדלת אלקית. והחוצפה, שהוא כח מלכות כמו שאמרנו, אבל כח זה אינו אלקי קדוש, המורה על זה התגא, ותוקפו הוא הפך הקדושה, וזה מבואר". וברי הוא שמלכות האומות היא "מלכותא בלא תאגא". [↑](#footnote-ref-463)
464. <> קדושת המשכן היא דבר שאינו צריך לפנים, וידוע הוא. וכן נאמר [במדבר ד, יב] "ולקחו את כל כלי השרת אשר ישרתו בם בַּקודש וגו'", ופירש רש"י [שם] "את כל כלי השרת אשר ישרתו בם בקודש - בתוך המשכן שהוא קדוש". ובגו"א שם אות ו [לט.] כתב: "בתוך המשכן שהוא קודש. לא שיהיה פירושו שמשרתים בכלים בקדושה, דאם כן 'בְּקודש' בשוא מבעי ליה, לא שיהיה הבי"ת בפתח, דמשמע קודש הידוע, והיינו המשכן שהוא ידוע ביותר". ובגבורות ה' ר"פ עא [תמח.] כתב: "כי בית המקדש בארץ מפני שיש לו מעלה אלקית נבדלת, ראוי שיהיה נקרא בשם 'לבנון' [רש"י דברים ג, כה], שהוא לשון לבון. כי דבר שהוא חמרי, בעבור עכירת החומר אין מתיחס אל הלבון, כי הלבון יש בו זוהר, אבל דבר שיש בו עכירות אין בו זוהר. ולכך דבר שהוא נבדל מן הגשם ראוי שיהיה נקרא על שם לבון, שהוא מורה על הבהירות, ואל דבר זה מתיחסים אותם שאין להם חומר עכור. ולפיכך בית המקדש נקרא 'לבנון', כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה... ולפיכך ישראל שיש להם בית המקדש, יש להם כפרת חטא, במה שהבית זה נבדל, וכל ענין נבדל [יש] בו הסתלקות החטא. ולפיכך לא היה מנהג בית המקדש על פי הטבע החמרי, רק בנסים כוללים, כמו ששנינו [אבות פ"ה מ"ה] 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש וכו'', שתראה כי אין שם הנהגת הטבע, שהיא חמרית, כלל, רק נסים אלקיים ובלתי טבעים". ובדר"ח פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש, אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים... שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה". וכל דבריו אודות בית המקדש, כחם יפה לגבי המשכן, כי "משכן איקרי מקדש" [עירובין ב.]. [↑](#footnote-ref-464)
465. <> יומא עה: "תנו רבנן, 'לחם אבירים אכל איש' [תהלים עח, כה], לחם שמלאכי השרת אוכלין אותו, דברי רבי עקיבא. וכשנאמרו דברים לפני רבי ישמעאל, אמר להם, צאו ואמרו לו לעקיבא, עקיבא טעית, וכי מלאכי השרת אוכלין לחם... אלא מה אני מקיים 'אבירים', לחם שנבלע במאתים וארבעים ושמונה אברים", ופירש רש"י [שם] "נבלע באיברים - אינו יוצא מן המעיים". וכן רש"י [תהלים עח, כה] כתב "לחם אבירים - 'אבירים' איברים, שהיה נבלע בכל האברים, ולא היו צריכים לנקביהם". ובח"א לב"ב עד: [ג, קה.] כתב: "ובפרק יום הכפורים [יומא עה:] 'לחם אבירים אכל איש' [תהלים עח, כה], לחם שמלאכי שרת אוכלים אותו. וכשנאמרו הדברים האלו לפני רבי ישמעאל, אמר להם, צאו ואמרו לרבי עקיבא, טעית, וכי מלאכי שרת אוכלים, אלא 'לחם אבירים', שנבלע באברים, עד כאן. ואל יעלה על דעתך שרבי עקיבא לגודל חכמתו היה סובר שהמלאכים אוכלים דברים גשמיים, דבר זה לא יצויר. אבל הפירוש שרבי עקיבא סבר שהמלאכים מקבלים מן השם יתברך, כמו שכל הנמצאים מקבלים מאתו, והקבול ההוא השלמתם. ולפיכך קרא המן 'לחם שמלאכי השרת אוכלים אותו', כי גם המן אינו טבעי". וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-465)
466. <> כמו שמוכח מלשון רש"י [במדבר כא, ה] "בלחם הקלוקל - לפי שהמן נבלע באיברים קראוהו 'קלוקל'. אמרו, עתיד המן הזה שיתפח במעינו, כלום יש &**ילוד אשה**^ שמכניס ואינו מוציא". והביטוי "ילוד אשה" מורה על גשמיות האדם, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 149]. וראה למעלה הערה 153. ובגבורות ה' פנ"ט [שסא.] כתב: "האכילם את המן, שהוא מזון אינו טבעי לגמרי, וכמעט שהוא אינו גשמי כלל, שהוא היה נבלע באברים, והיה מובדל ומופרש מפחיתות החמרי לגמרי". לכך היות המן "נבלע באיברים" מורה על היותו מאכל רוחני, שפירוש "נבלע באברים" הוא שאינם צריכים לנקביהם [כמבואר בהערה הקודמת], והטעם לכך הוא שהמן "היה מובדל ומופרש מפחיתות החמרי לגמרי" [לשונו בגבורות ה' הנ"ל], ולכך לא היו צריכים לנקביהם. והאלשיך [שמות טז, ד-ז] כתב: "כי כאשר המן הוא רוחני, כי על כן נבלע באברים ובלתי יוצא מבטן אוכלו". והמהרש"א [יומא עה:] כתב: "הרשעים חשבו אדרבה, כי הוא חסרון באכילת המן, כי עתיד שתיפח מן זה במעיהם כו'. וקאמר דטעות הוא לומר כן, שלא ידעו שהמן זה שנבלע באברים, הוא מעין עולם הבא". ובספר דבש לפי [מערכה ט] כתב: "עיקר אכילת האדם לצורך בירור, כי כשאוכל מתדבק בנשמתו ניצוץ הקדושה, והפסולת דוחה לחוץ. ולזה המן היה נבלע באברים, שהיה כלו בירור גמור בלי שום פסולת". @**ועוד אודות**^ היות המן מאכל רוחני, כן כתב בגבורות ה' פכ"ב [רעח:]: "שהרי אין המן מדברים הטבעים". ושם פ"מ [סז:] כתב: "והמן גם כן נתן להם במדבר דוקא, מטעם דלעיל [שם פכ"ב], שכל הדברים הבלתי טבעים הם במדבר, מפני שבישוב שם הלחם הטבעי, אבל במדבר שם לא תמצא לחם טבעי". ואמרו חכמים [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן... והמן". ובדר"ח שם [ריד.] כתב: "נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעים". ובגו"א שמות פט"ז אות יד [שכז:] כתב: "היה המן מן הדברים שאינם תחת הטבע". ושם דברים פ"ח אות ג [קמה:] כתב: "הקב"ה נתן להם [לדור המדבר] המזון, והיה ענין אלקי, ולא היה אנושי כלל". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכד.] כתב: "המן שלא היה טבעי, לא ירד בשבת, כי אין הויה בשבת". וכן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קה.]. ובזוה"ק [ח"ג רח.] אמרו "תא חזי, מנא דהוה נחית להו לישראל במדברא, ההוא מנא הוה מטלא דלעילא, דהוה נחית מעתיקא סתימא דכל סתימין. וכד הוה נחית, הוה נהוריה נהיר בכלהו עלמין, ומניה אתזן חקל דתפוחין ומלאכי עלאי, וכד הוה נחית לתתא, ושליט ביה אוירא דעלמא, אגליד ואשתני זיויה". והרמב"ן [שמות טז, ו] כתב: "המן הוא מתולדת האור העליון שנתגשם ברצון בוראו יתברך". ורבינו בחיי [שמות טז, ד] כתב: "כי האור העליון נתגשם ברצון הקב"ה, ולכך קראו דוד ע"ה 'דגן שמים' [תהלים עח, כד]... כי המן הוא תולדות האור, והאור יסוד המן. וכשם שנברא האור ביום ראשון [בראשית א, ג], כך תחלת ירידתו של מן היה ביום ראשון". ובגו"א שמות פט"ז אות א [שכא:] כתב: "התחיל המן ביום א, כי היה דומה לימי בראשית, שהיה התחלת הבריאה ביום א, ויום השבת ביום השביעי, כך היה במן". [↑](#footnote-ref-466)
467. <> פירוש - עליית הבאר היא משום שמקורו מתברך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ד אות יג [שצט.]: "הנס שהוא הוה ורגיל בביאת הצדיק אל המים, שהם עולים אליו. וכן מצינו באברהם [רש"י בראשית כא, ל], ובמשה [רש"י שמות ב, כ], וביעקב שהיה היאור עולה לרגליו [רש"י בראשית נ, ג]. כי הצדיק ברכה עולה לרגליו, ולפיכך מיד כשהוא בא שם, המקור של הבאר מתברך, ועולה כנגדו המים. כי הבאר שיש לו מקור של ברכה, מיד שיבא אליו העזר על הברכה, מיד המקור מתברך". וכן כתב בקיצור קודם לכן [שם פכ"א אות כז (שסב.)]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצט.] כתב: "מעיין המתגבר, אשר יש למעיין שורש ומקור, ובשביל זה הוא נובע תמיד ומוסיף... שמתפשט המעיין תמיד בשביל שיש לו מקור ושורש חזק". ושם בהמשך [תשיח.] כתב: "מעיין המתגבר, אשר המעיין יש לו שורש ומקור נובע". @**ויש לדייק בלשונו**^, שכתב כאן "שהיה מקור מתברך בברכה נסיית על ידי נס", דמהי הכפלות של "ברכה נסיית על ידי נס". ונראה, שבגבורות ה' פכ"ב [רפ.] כתב: "וכן הבאר הוא ברכה שאינה טבעית, להיות הבאר הולך עמהן בכל מקום". ודברים אלו יוטעמו על פי מה שאמרו בגמרא [שבת לה.] "אמר רב, מעין המיטלטל טהור, וזהו בארה של מרים", ופירש רש"י [שם] "טהור - מלקבל טומאה, וטובלין בו, דלאו ככלי דמי להיות המים הנובעין ממנו כשאובין, ואין לך מעין מיטלטל אלא בארה של מרים". ויש להבין, דמהיכי תיתי שלא יחשבו מי הבאר של מרים כמי מעין, עד שרב הוצרך ללמדנו שאכן נחשבו כמעין. אלא שנאמר [מ"ב ד, ד] "ובאת וסגרת הדלת בעדך ובעד בניך ויצקת על כל הכלים האלה והמלא תסיעי", ופירש רש"י [שם] "והמלא תסיעי - מלפניך, ותתני כלי אחר במקומו למלאותו, וצלוחית השמן לא תזיזי ממקומו, לפי שהקב"ה עושהו כמעין, ואין דרך מעין לזוזו ממקומו". וזהו שאומרים ישראל קדושים "לקראת שבת לכו ונלכה כי היא מקור הברכה", שיש ללכת למקור, כי המקור עצמו אינו דבר תלוש ומטלטל. לכך היה מקום לומר שהואיל וכל כח הטהרה של מעין הוא מחמת היותו מקור, וכחו של המקור הוא במקומו בלבד, לכך היתה הוה אמינא לומר שמעין המיטלטל, ופורש ממקומו, לא יהא לו כח המקור, ולא יהיה לו דין מעין. לכך הוצרך רב לחדש ששאני בארה של מרים, שאע"פ שהוא מעין המטלטל, מכל מקום הוא לעולם נחשב למקור [שמעתי ממו"ר זצ"ל]. וזהו מתק לשונו שכתב כאן "שהיה מקור מתברך בברכה נסיית על ידי נס", נס בתוך נס; "מקור מתברך בברכה נסיית" מורה שיש לבאר מקור מטלטל. ו"על ידי נס" מורה שהבאר היה עולה בנס כפי שכל באר עולה על ידי נס. [↑](#footnote-ref-467)
468. <> פירוש - השליו הוא מין עוף [רש"י במדבר טז, יג], ועל העוף נאמר "עוף השמים". ואודות התייחסות העוף לשמים, כן כתב בבאר הגולה באר החמישי [לו.]: "כל עוף אין בו כבידות חמרי גשמי, רק הוא מיוחס אל הרוחני, שהרי הוא פורח באויר, ונקרא 'עוף השמים' [בראשית א, ל], ודבר זה בארנו במקומות הרבה". ובגבורות ה' פל"ד [תקצה:] כתב: "השמים הם משכן לעופות, דכתיב [בראשית א, כ] 'עוף יעופף על פני רקיע השמים', ונאמר [בראשית א, ל] 'ועוף השמים'". ובנתיב עין טוב פ"א [ב, ריג:] כתב: "כי עוף השמים הוא מסוגל לדברים כמו אלו שהם דברים רוחניים, כדכתיב [קהלת י, כ] 'כי עוף השמים יוליך הקול'. ודבר זה ידוע אצל המבינים, כי עוף השמים מוכן לקבל יותר מן שאר בעלי חיים". וכן הוא בח"א לב"ב עג: [ג, צד.]. ובח"א לחולין סג. [ד, צח:] כתב: "כי העופות כפי שהם טבעם [מוכנות] לקבל הגזירות שבאים מלמעלה. ולא שיש בהם השכל, רק מצד שהם עוף השמים, פורחים באויר השמים, הם מקבלים הגזירות שהם באים מלמעלה... ולכן כתיב [קהלת י, כ] 'כי עוף השמים יוליך את הקול'... כי העוף הוא פורח באויר השמים, ולכך הוא מוכן לקבל הגזירה הבאה מלמעלה מן השמים... שהם פורחים באויר בשביל שהם קלי הטבע, ואין להם עבות החמרי". וכן הוא בגו"א בראשית פט"ו אות טו [רס:]. ובנצח ישראל פמ"ב [תשלד:] גם הביא ראיה מהבטוי "עוף השמים" להורות על רוחניותו של העוף. ושם פנ"ד [תתמז:] כתב כן לגבי עננים, וכלשונו: "כי הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא [דניאל ז, יג] 'ענן השמים'". ובגבורות ה' פכ"ב [רפ.] כתב טעם אחר המורה על יחוד השלו למדבר, וכלשונו: "וכן השלו לא היה זה בא בטבע להיות נופל על מחניהם 'כדרך יום כה ודרך יום כה' [במדבר יא, לא]. ומפני שאין זה דבר טבעי כלל, לא היה זה בישוב המיוחד לטבע". [↑](#footnote-ref-468)
469. <> המלים "לא מן הארץ" אינן כ"כ מובנות, שלכאורה נראה שבא לומר שהעוף מתייחס לשמים ולא לארץ, אך אז תיבת "לא &**מן**^ הארץ" תהיה משוללת הבנה, והיה לו לומר "לא אל הארץ". ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-469)
470. <> אודות זיקת ישראל אל המדבר, ראה למעלה הערה 448. ובגבורות ה' פכ"ב [רעו:] גם הביא מדרש זה [שמו"ר ב, ד], וכתב: "תראה שכל החשיבות נטלו ישראל במדבר. וכאשר תרצה להשכיל תדע הטעם, שכל דבר צריך למקום מיוחד. וכאשר הישוב הוא עומד לדברים הגשמים, שהם ראוים להיותם בישוב, לכך לא יהיו בו הדברים הרוחניים כמו התורה, והמשכן, והשכינה, כהונה, ומלכות, וענני כבוד, והמן, שהרי אין המן מדברים הטבעים, והישוב הוא מיוחד אל דברים הטבעים. וכן הבאר... וכן השלו... ומפני שאין זה דבר טבעי כלל, לא היה זה בישוב המיוחד לטבע. שאי אפשר שיעמדו יחד הדברים הטבעים והדברים אשר אינם טבעים, שאין מקום אחד מיוחד לשני דברים מחולקים, ולפיכך לא היו כל אלו מתנות בישוב, שהוא מקום הטבעי. ומכל שכן כאשר תבין כי הם הפכים ביחד, הדברים הטבעים והדברים אשר אינם טבעים. וכמו שמתנגד השכל לחומר, בעבור שזה שכלי וזה כולו חמרי, כך יתנגד הרוחני לגשמי, בעבור שהרוחנית הוא כולו צורה נבדלת בלבד, מופשטת מן החומר, והחומר אין בו צורה. לפיכך כאשר הישוב הוא מוכן לדברים הטבעים הגשמים, אין ראוי אל הדברים הנבדלים. ולכך היו ישראל מתעלים להיות עליונים על כל הנמצאות, ולהיות להם מעלה נבדלת, במדבר דוקא, לפי שהוא מקום ראוי להתעלות אל מעלה הנבדלת. וזה שנאמר [שיה"ש ג, ו] 'מי זאת עולה מן המדבר'". ובגבורות ה' פ"מ [סח.] כתב: "כל הדברים הבלתי טבעים הם במדבר, מפני שבישוב שם הלחם הטבעי, אבל במדבר שם לא תמצא לחם טבעי. וכן הנסים שעשה הקב"ה עמהם, הכל במדבר ובים סוף, ולא בישוב העולם, הכל מטעם דלעיל, שכל הדברים היוצאים מן הטבע שייכים במדבר". ובח"א לב"ב עג: [ג, צד.] כתב: "הדברים החמריים הם מתנגדים לדברים אלקיים, כי זה חמרי וזה נבדל ממנו לגמרי, ולכך לא היה ראוי שיהיו דברים אלו [האלקיים] בישוב, ששם הויית החמרי... כי הישוב הוא מיוחד לדברים חמריים טבעיים. והפך זה המדבר, שהרי במדבר לא תמצא דברים חמריים טבעיים, כמו שימצא בישוב". וכן בנתיב יראת השם פ"ג [ב, ל:] כתב שהמדבר ראוי לקבל דברים אלקיים. וראה להלן הערות 614, 1047, 1285. @**ויש להעיר**^, כי בנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח.] כתב: "הישוב הוא מיוחד לאדם שהוא אדם שכלי, כי הבעלי חיים שהם טבעיים ולא שכליים, הם בים או במדבר, ואינו נקרא ישוב". ואילו כאן כתב שבישוב יש את הדברים הטבעיים, ובמדבר יש את הדברים שאינם טבעיים. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-470)
471. <> פירוש - לאחר שנתבאר שהמדבר הוא בדמות ישראל, וישראל זכו במדבר לכל המעלות הרוחניות, ולא זכו למעלות אלו בארץ ישראל משום שהיא "נשתבחה בחטה ושעורה גפן תאנה ורמון, וכל הדברים הגופניים" [לשונו למעלה לפני ציון 456], תיקשי לך כיצד זכו ישראל בארץ ישראל, הרי "ישראל הם קדושים בלתי נמשכים אחר הגוף... עם קדוש ונבדל" [לשונו למעלה לאחר ציון 455]. ואף על פי שמתנת ארץ ישראל אינה נכללת בעשר המתנות שנמנו במדרש שהזכיה בהן נזקפת למדבר, מ"מ קשה כיצד ניתנה לישראל [הקדושים והנבדלים] ארץ שיש בה כל הברכות הגופניות. ואודות שדוקא קדושת ישראל מזכה אותם בארץ ישראל הקדושה, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פ"ח [שעה.] כתב: "לפיכך הארץ מתייחס לישראל בענין זה; כי הארץ קדושה במעלתה, הנבדלת מן הפחיתות ומן התיעוב, וכן ישראל... כי לפי הענין האדם יש לו מקום. לכך כשנתן הקב"ה הארץ הקדושה לישראל, בודאי מפני שהם ראוים לה. וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם, וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו. ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם מעלה נבדלת קדושה, יש להם ארץ קדושה". ושם פ"ט [תנה.] כתב: "כי האבות והשבטים מצד קדושתם העליונה ראוי להם הארץ הקדושה". ובנצח ישראל פ"א [ח:] כתב: "השם יתברך סדר כל אומה במקומה הראוי לה, וסדר את ישראל במקום הראוי להם, שהוא ארץ ישראל". 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". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קמ:], ונתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו., והובא למעלה בהקדמה הערה 58]. ובח"א לחולין צא: [ד, קח:] כתב: "כי יעקב היה מושל בכל הארץ, כי הארץ הקדושה ראויה ליעקב, שהוא כולו קדוש... ולכך הארץ היא כולה ליעקב". הרי שישנה זיקה בין הארץ לבין הדרים עליה. וצרף לכאן מאמרם [תענית ד.], שאמרו "האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה... דכתיב [דברים ח, ט] 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'". הרי שתיבת "אבניה" הנאמרת על גוף הארץ, נדרשת ללמד על הדרים עליה ["בניה"], וזה מורה באצבע שמעלת הארץ חלה על תושביה. ובביאור מאמר זה ראה בנתיב התורה פי"ג [תקיז:]. ואמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תקסג] "מדד הקב"ה בכל הארצות ולא מצא ארץ שראויה לינתן לישראל אלא ארץ ישראל, שנאמר [חבקוק ג, ו] 'עמד וימודד ארץ'". [↑](#footnote-ref-471)
472. <> יסוד נפוץ מאוד בספריו. כגון, אמרו במשנה [אבות פ"ה מכ"ב] "הפך בה והפך בה, דכולא בה". ובדר"ח שם [תקנט.] כתב: "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" [הובא למעלה בהקדמה הערה 72, ולמעלה הערה 430]. ועוד אמרו במשנה [אבות פ"ב מ"ב] "כל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון, וכל העמלים עם הצבור יהיו עמלים לשם שמים". ובדר"ח שם [תקכח.] כתב: "חיבר אלו שני דברים, דהיינו תלמוד תורה והעוסקים עם הצבור ביחד, כי הם מתדמים ומתיחסים. וזה כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה. וזהו אמרם ז"ל שקול דבר אחד מן התורה ככל העולם כולו, שנאמר [משלי ח, יא] 'וכל חפצים לא ישוו בה'. הרי כל דבר מדברי תורה כללי הוא נחשב. וזה הפירוש גם כן [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצוה שהאדם עושה הוא כמו נר, שהוא נר אחד פרטי. אבל התורה היא אור, שאין שייך ענין פרטי באור, כי הוא אינו חלק... ועוד כי אמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה'. ולפיכך מחבר לזה 'כל העוסקים עם הצבור', דהיינו עם הכלל, דאינו דומה למי שעוסק בדבר פרטי, שהרי זה מתעסק בדבר כללי". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפב:] כתב: "כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהוא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל, אם עוסק בתורה לשמה... נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו". ושם בהמשך [רז., בביאור המשנה (אבות פ"ד מ"י) "אם בטלת מן התורה, יש לך בטלים &**הרבה**^ כנגדך. ואם עמלת בתורה, יש לך שכר &**הרבה**^ לתן לך"], עמד על תיבת "הרבה", וכתב: "כאילו אמר כי התורה כוללת הרבה, ומפני כך העדר התורה גורמת בטלים הרבה. וכך העמל בתורה הוא גורם שכר הרבה, שאף דבר אחד בתורה לא נחשב פרטי, אבל שקול הוא כמו הכל. שכך תמצא מדריגת התורה בכל מקום, כמו שאמרו [פאה פ"א מ"א] 'ותלמוד תורה כנגד כלם', שמזה תראה כי התורה כוללת הכל. ועוד אמרו [ירושלמי פאה פ"א ה"א] שוה דבר אחד מדברי תורה כנגד כל העולם, שנאמר [משלי ג, טו] 'וכל חפציך לא ישוו בה'. ומפני זה כאשר קונה דבר אחד מדברי תורה, כאילו קנה כל העולם כולו. וכן הפך זה, אם בטל מדברי תורה, יש לו בטלים וחסרונות הרבה". ושם בתחילת משנה יא [ריד.] כתב: "'אם עמלת בתורה שכר הרבה יש ליתן לך', ופירשנו בזה כי אף אם למד דבר אחד בתורה, אין נחשב לדבר אחד, רק להרבה. כמו שאמר בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא', ושם מנו ט' דברים, ועם התורה הם עשרה. ואמרו 'ותלמוד תורה כנגד כלם', כי רוצה לומר שיש בתורה שכר כללי, כי מספר עשרה הוא מספר כללי. וכאילו אמר שהעושה מצוה אחת שכרו דבר אחד, ואילו תלמוד תורה יש עליה שכר כללי. ולכך סמך אחריו [שם משנה יא] 'העושה מצוה אחת [קונה לו פרקליט אחד]', שבא לומר כי אצל המצוה אינו כך כמו שהוא בתורה שנותנין שכר הרבה על התורה, אף אם לא היה עוסק רק בדבר אחד, ואפילו הכי נותנין לו שכר הרבה. ואילו במצות אינו כך, רק כי העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין המצוה". ואמרו חכמים [עירובין נד.] "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, אדם נותן סם לחבירו, לזה יפה ולזה קשה. אבל הקב"ה אינו כן, נתן תורה לישראל סם חיים לכל גופו, שנאמר [משלי ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא'". ובנתיב התורה פ"א [מח.] כתב: "ואמר כי 'בשר ודם נותן סם לחבירו', כי מפני שאי אפשר שלא יהיה לאותו סם איכות; או שהוא קר, או שהוא חם, וכיוצא בזה מן האיכות. ואם הסם ההוא קר, אז מזיק לאברים הקרים. ואם הוא חם, מזיק לאברים החמים, כי לא ימלט הסם ההוא מן איכות. אבל התורה היא רפואה כללית, כי אין בתורה איכות, רק כי היא שכל אלקי העליון. ובשביל כך התורה היא סם חיים ורפואה אל הכל". ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:] כתב: "ואמר 'ותלמוד תורה כנגד כולם' [פאה פ"א מ"א] ביחד... ואין לומר בתורה חלק, כי הדבר שהוא שכלי אין חלק שייך בו, כי החלק שייך לגשמי כאשר ידוע, לכך 'ותלמוד תורה כנגד כולם'". 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" [הובא למעלה בהקדמה הערה 10, למעלה הערה 429, ולהלן הערה 508. וראה עוד להלן הערה 1050]. [↑](#footnote-ref-472)
473. <> "אחר שקבלו התורה שהיא הכל, ראויה להם כמו כן ארץ ישראל, אשר 'לא תחסר כל בה'" [לשונו בסמוך]. [↑](#footnote-ref-473)
474. <> וראיה לדבר, שלא נזכר שיש בארץ ישראל זהב וכסף, וכפי שכתב הרמב"ן [דברים ח, ט]: "וטעם 'אשר אבניה ברזל' [שם], כי במקום אשר תחשוב ששם אבנים שם תמצא ברזל, כי מעפרה יוקח. ובשרם כי בארץ ישראל מחצב נחשת וברזל, שהם צורך גדול ליושבי הארץ, ו'לא תחסר כל בה'. אבל מוצא הכסף והזהב איננו חסרון בארץ". וכן הרד"ל בהגהותיו לפרקי דרבי אליעזר פ"ב אות ה כתב: "לא ראיתי מוזכר בשום מקום עוד שהיו נמצאים בארץ ישראל מחצבי זהב וכסף". ובהגהותיו המורחבות יותר בשולי העמוד [אות ג] הוסיף: "ולא הוזכר בתורה בשבח הארץ כי אם 'אשר אבניה ברזל ומהרריה תחצוב נחושת'... ואלמלי היה נמצא בה מחצבי זהב וכסף, לא היה שתיק קרא מלשבח בה". ואם היה מדובר בברכות גופניות בעצם, בודאי שהברכה היתה כוללת גם כסף וזהב ושאר אוצרות של עושר, שהעושר הוא קנין גשמי, וכמו שכתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכו.]: "כי המתנות שהם בעולם... האחת, הוא דבר שהוא שכלי, והוא בלתי גשמי, כמו החכמה, שהוא דבר שכלי בלתי גשמי. והשני, הוא דבר שהוא הפך זה, שהוא גשמי לגמרי, כמו העושר, שאין העושר רק בקנינים הגשמיים", וכל הפרק שם הוקדש לבאר גשמיות העושר. אלא מוכח שאיירי בברכת "לא תחסר כל בה", ואין העדר כסף וזהב נחשב לחסרון בארץ. וראה בסמוך הערה 478 מה שיש להקשות על דברים אלו. [↑](#footnote-ref-474)
475. <> אודות שארץ ישראל אינה חסרה דבר, כן אמרו חכמים [ברכות לו:] "אין ארץ ישראל חסרה כלום, שנאמר [דברים ח, ט] 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה'". וכן אמרו [קה"ר ב, ח] "אדריאנוס שחיק טמיא שאל את רבי יהושע בן חנינא, כתיב בתורה 'ארץ אשר לא במסכנות וגו'', יכול את מייתי לי תלת מילין דאנא שאיל. אמר ליה, ומה אינון. אמר ליה, פלפלין ופוסיאנין ומטקסא. אייתי פלפלין מן נצחנה, ופוסיאנין מן ציידן, ומטקסא מן גוש חלב" [ראה למעלה הערה 457]. ובספרי [דברים ח, ט] אמרו "'וראש עפרות תבל' [משלי ח, טו], זו ארץ ישראל... שנאמר [שם פסוק לא] 'שם משחקת בתבל ארצו'. למה נקרא 'תבל' שמה, שהיא מתובלת בכל. שכל הארצות, יש בזו מה שאין בזו, ויש בזו מה שאין בזו. אבל ארץ ישראל אינה חסירה כלום, שנאמר 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה'". וכן כתב בכמה מקומות בספריו. כגון, בדר"ח פ"ה מ"ט [רפו.] כתב: "אמנם השמיטה שהיא לארץ, מה שלא נמצא לשום ארץ, ודבר זה מצד הארץ עצמה, כי ראוי לארץ השמיטה. וזה כי ארץ ישראל אשר לא תחסר כל בה, והיא הארץ השלימה בכל, כמו שאמר הכתוב עליה [דברים ח, ט] 'ארץ אשר לא תחסר כל בה', ודבר זה כנגד שאר ארצות שהם חסרים, אך ארץ ישראל בלבד שאינה חסירה, והיא שלימה. והדבר שהוא שלם ראוי אליו השביתה והמנוחה". ובגבורות ה' פכ"ד [שפה.] כתב: "מה שאמר [שמות ג, ח] 'אל ארץ זבת חלב ודבש' הוא ענין אחר, כי החלב במה שטבעו קר, והדבש חם בטבעו, הם הפכים. לומר, כי לא תחסר כל בה, שאף דברים שהם הפכים נמצא בארץ ברבוי מאוד, וכדכתיב 'זבת חלב ודבש', שהוא ברבוי. ושאר ארצות, אם הוא מוכן לדבר אחד, אינו מוכן להפכו, ובארץ אינו כך, רק הכל הוא ברבוי, ואף כי הם הפכים". ובנצח ישראל ר"פ נ [תתי.] כתב: "לענין הברכה, אין ספק שיהיה ברכת הארץ הקדושה בכל, שהיא מוכנת לברכה בכל". ובאור חדש פ"א [שכד.] כתב: "לדעת רבי יהודה בר סימון, סעודת ארץ ישראל [אחושרוש] הראה להם [אסת"ר ב, א]... זהו [אסתר א, ד] 'בהראותו את עושר כבוד מלכותו' מה שהראה לו סעודת ארץ ישראל, וזהו 'עושר כבוד מלכותו' כאשר לו שלחן מלכים, מפרנס הכל. כמו שהכתוב מספר כבוד מלכותו של שלמה, ומספר ענין שלחנו. ולכך אמר 'סעודת ארץ ישראל הראה להם', כי דווקא בארץ ישראל כתיב 'לא תחסר כל בה'. והיה אפשר להיות לו שלחן מלכים כאשר היה לו הדברים שהם בסעודת ארץ ישראל, כי שם נמצא הכל". ובבאר הגולה באר הששי [שג.] תלה את "לא תחסר כל בה" בכך שארץ ישראל היא באמצע העולם, שכתב: "הרי היא ארץ 'אשר לא תחסר כל בה', אם כן ארץ ישראל שייך בה כל. ואי אפשר שיהיה זה רק דבר שהוא באמצע, שהוא כלול משני קצוות, כאשר הוא ידוע. לכך לארץ ישראל יש סגולת האמצעי. כי יש ארץ מסוגל לדבר זה, ויש ארץ מסוגל לדבר אחר, כאשר הדברים הם מחולקים. אבל ארץ ישראל יש בו הכל, וזהו מסגולת האמצעי". ורבינו בחיי [דברים ח, ט] כתב: "ארץ אשר לא במסכנות - הארץ שהיא מלאה כל טוב, כגן ה' כארץ מצרים, והיא חסרה ממקצת הדברים הנמצאים במקומות זולתם, הנה יושביה אוכלים לחם במסכנות. ולכך ישבח הכתוב הארץ הקדושה שאין בה חסרון שום דבר בעולם, כי לא ימצא שום דבר למאכלו של אדם בשאר ארצות שלא ימצא בארץ, ויש שימצא בארץ ולא ימצא בשאר ארצות, זהו 'לא תחסר כל בה'". [↑](#footnote-ref-475)
476. <> תיבת "ההכל" אינה מופיעה בספריו אלא רק בדרשה זו חמש פעמים [כאן, להלן אחר ציונים 667, 668, 1184, 1523]. [↑](#footnote-ref-476)
477. <> מבאר שמעלת "לא תחסר כל בה" נובעת מהתורה שכוללת הכל. ולמעלה [לאחר ציון 426] כתב: "כמו שהוא יתברך אדון ואלוק כל, כך התורה היא תורת הכל". נמצא שיש כאן שלשה שלבים; (א) הקב"ה הוא אדון ואלוק הכל. (ב) כתוצאה מכך התורה היא לכל. (ג) כתוצאה מכך בארץ ישראל יש הכל, לא תחסר דבר. ובח"א לכתובות קיא: [א, קסו:] כתב: "ואמר [שם] כי ראה ארץ זבת חלב ודבש של כל ארץ ישראל והיה עשרים ושתים פרסה... ודבר זה מפני כי הוא ברכה עליונה שמתפשט הברכה מן מקור העליון, שהוא כנגד כ"ב אותיות התורה, שהיא מקור הברכה". הרי להדיא שברכת הארץ נובעת מהתורה. @**ונראה ביאורו**^, שלמעלה [הערה 428] נתבאר שהטעם שהיות הקב"ה אלוק הכל מחייבת שתצא ממנו תורה לכל הוא משום שעל ידי מצות התורה הקב"ה מחיל את אלוקותו על הבריות, עיי"ש. וארץ ישראל היא בפרט המקום שבו חלה אלוקות הקב"ה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ט [רעט.]: "כי כאשר תעיין תמצא כי ג' תוארים הם לארץ ישראל; הראשון, כי נקרא שמו יתברך על הארץ, שהוא 'אלקי הארץ', ומקרא מלא הוא [דברים לא, טז] 'וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ', ופירש הרמב"ן ז"ל [שם] אלהים שהוא נכר בארץ, כי השם הנכבד הוא אלקי הארץ, שנאמר [מ"ב יז, כו] 'כי לא ידעו משפטי אלהי הארץ'... ובדברי רבותינו ז"ל מבואר הרבה, עד שאמרו ז"ל [כתובות קי:], ומביאו רש"י בפרשת לך לך [בראשית יז, ח], 'לתת לך את הארץ להיות לך לאלקים' [ויקרא כה, לח], הדר בארץ ישראל אני לו לאלוק, ומי שאינו דר בארץ ישראל אין אני לו לאלוק, עיין שם... ודבר זה מבואר, כי כל הארצות הם תחת רשות השרים העליונים, ואין בלבד שם ה' נקרא עליהן, רק ארץ ישראל". לכך כלליות התורה מחייבת כלליות ארץ ישראל, כי כלליות התורה היא מחמת שהתורה מחילה את אלוקותו יתברך על הכל, ואלוקותו יתברך חלה במיוחד בארץ ישראל. והרי קיום התורה במילואה יתכן רק בארץ ישראל, באופן שארץ ישראל ניתנה כדי שבה יוכלו לקיים את כל התורה כולה. וכן מפורש בקרא [תהלים קה, מד-מה] "ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים יירשו, בעבור ישמרו חקיו ותורתיו ינצרו וגו'". והרמב"ן [שבת פח.] כתב: "לא נתן להם הארץ אלא כדי שיקיימו התורה, כמו שמפורש בתורה בכמה פרשיות. וכתיב 'ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים ירשו בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו'... לפיכך כשעברו על התורה, עמד והגלם מן הארץ". ובתפארת ישראל פנ"א [תת.] כתב: "מצות הרבה אי אפשר לקיים אותם כי אם בארץ ובבנין בית המקדש". @**ונקודה זו**^ עולה בבירור לפי מה שביאר את הפיוט [הגדה של פסח] "כמה מעלות טובות למקום עלינו". בפיוט זה מפורטות חמש עשה מעלות, וחמש המעלות האחרונות הן "אילו נתן לנו את השבת, ולא קרבנו לפני הר סיני, דיינו. אילו קרבנו לפני הר סיני, ולא נתן לנו את התורה, דיינו. אילו נתן לנו את התורה, ולא הכניסנו לארץ ישראל, דיינו. אילו הכניסנו לארץ ישראל, ולא בנה לנו את בית הבחירה, דיינו. בנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עונותינו". ובגבורות ה' פנ"ט [שסב.] כתב: "זכר ה' מעלות קדושות, שעל ידם הדבוק עם השם יתברך... שנתן התורה, הוא דבוק יותר. ויותר מזה שהכניסם לארץ ישראל, כי הארץ הזאת היא לחלקו של השם יתברך, וכמו שאמרו ז"ל [כתובות קי:] כל הדר בחוץ לארץ כאילו אין לו אלוה, וזהו הדבוק יותר. ויותר שבנה להם בית הבחירה, והשם יתברך שוכן אתם לגמרי". ויש להעיר על כך מדבריו בנתיב התורה פ"א [צו:], שכתב: "כי התורה היא על כל מצות. ואף כי בית המקדש הוא קדוש, אין דומה לקדושת התורה, שהיא קדושה לגמרי, שהיא שכלית, ואילו בית המקדש הקדושה חלה על הבית, שהוא גוף וגשם, מה שאין כן בתורה שהיא אלקית בעצמה, ואין מצורף אליה דבר גשמי... ובזה בארו כמה גדול תלמוד תורה, כי מפני שהתורה היא שכלית אלקית, היא על הכל. שהכל יש לו צירוף וחבור אל הגשמי, זולת התורה האלקית, שהיא נבדלת לגמרי". נמצא שמעלת בית המקדש נמוכה ממעלת התורה, ואילו בגבורות ביאר שנתינת ארץ ישראל ובנין בית המקדש עולים במעלתם על נתינת התורה. @**וממרן הגר"י דיוויד שליט"א**^ שמעתי לבאר, שבודאי שפסגת המעלה היא התורה, וזו אינה צריכה לפנים. אך נתינת א"י ובנין בית המקדש הם מבטאים ביותר את מעלת התורה, שאין נתינת א"י ובנין בית המקדש חולקים מקום לעצמם, אלא הם גלוי עמוק יותר של החבור הקיים בנתינת התורה. וראיה לדבר, שהרי כתוצאה מנתינת התורה נצטוו ישראל לבנות משכן משום שהקב"ה אמר "נתתי לכם התורה, לפרוש הימנה איני יכול... אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש'" [שמו"ר לג, א]. הרי ש"אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם התורה... ודבר זה תמצא במדרש רבות בפרשת תרומה" [לשונו בנתיב התורה פ"ו (רעו:)]. וכן כתוצאה מנתינת התורה זכו בארץ ישראל, וכדבריו כאן. הרי שהמקדש וא"י תלוים בתורה, ו"קטן נתלה בגדול" [ב"ב יב.], ואיך יאמר בגבורות להיפך. אלא בעל כרחך שכוונתו בגבורות היא שבארץ ישראל ובבית המקדש באים לידי ביטוי החבור שיש בתורה. ודפח"ח. @**אמנם בנתיב העבודה**^ פי"ח [א, קמא.] כתב שזכות ארץ ישראל הועילה שישראל יקנו את התורה, וכלשונו: "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 דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:]", והובא למעלה הערה 460. ואילו כאן כתב לאידך גיסא: "אחר שקבלו התורה, שהיא ההכל, ראויה להם כמו כן ארץ ישראל, אשר לא תחסר כל בה". ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-477)
478. <> מבאר כי ארץ ישראל כוללת הכל כפי שהתורה כוללת הכל. ויש להעיר, כי התורה כוללת בתוכה גם כסף וזהב, וכמו שאמרו במדרש [שמו"ר לג, א], והביא את המדרש וביארו בדר"ח פ"ו מ"ו [קכה:], ובתפארת ישראל פמ"ו [תשטז:]. ואילו בארץ ישראל אין כסף וזהב [כמבואר למעלה הערה 474]. ושאלה מעין זו נתעוררה באור חדש פ"א הערה 462. ושם נתבאר שאולי לדעת המהר"ל יש בארץ ישראל כסף וזהב, אך הפסוק לא הזכירם כי אין בהעדרם חסרון בארץ. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-478)
479. <> חוזר בזה לדבריו למעלה [לאחר ציון 446] שהתורה ניתנה לישראל במדבר, כי ישראל מסולקים מהתאוות הגשמיות כמו המדבר. [↑](#footnote-ref-479)
480. <> "פארן - ארץ ישמעאל, דכתיב בהגר [בראשית כא, כא] 'וישב במדבר פארן'" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-480)
481. <> לשונו בגו"א דברים פל"ג אות ג [תקה:]: "אף על גב דבקרא לא כתוב אלא שעיר ופארן, ובפרק קמא דעבודה זרה [ב:] קאמר שהחזיר הקב"ה את התורה על כל אומה ולשון, ומנא לן לומר כך". [↑](#footnote-ref-481)
482. <> פירוש - בפועל הקב"ה לא הציע את התורה לשאר האומות, כי סירוב ישמעאל לקבל את התורה מורה שכל שכן ששאר האומות גם כן יסרבו לקבלה, לכך אין צורך להציע להם דבר שבודאי יסרבו לקבל. ובגו"א דברים פל"ג אות ג [תקז.] דחה סברה זו, וסלל לו דרך אחרת, ויובא להלן הערה 491. [↑](#footnote-ref-482)
483. <> נראה שכוונתו היא שאם ישמעאל, שהוא בן אברהם, סירב לקבל את התורה, ק"ו שעשו, שאינו בן אברהם [אלא בן בנו], יסרב לקבל את התורה. ואם תאמר, מדוע הק"ו נידון מצד אברהם, ולא מצד יצחק, דאמנם אין עשו בן של אברהם, אך הוא בן של יצחק, ומדוע הסירוב למתן תורה נדון מצד אברהם [ואז ישמעאל קרוב יותר מעשו], ולא מצד יצחק [ואז עשו שוה לישמעאל; ישמעאל הוא בן של אברהם, ועשו הוא בן של יצחק]. ואולי יש לומר, שבתפארת ישראל פ"כ [רצה.] כתב: "מדת אברהם היא מדת התורה, כי התורה תקרא 'תורת חסד', דכתיב [משלי לא, כו] 'ותורת חסד על לשונה'... ומפני זה אברהם, שהיה מדתו חסד, ראוי מצד עצמו אל התורה". ובהמשך הפרק [שז.] כתב: "מוכח שיעקב שמר כל התורה כמו אברהם. ולפי זה צריך לומר כי יעקב היה מוכן גם כן לכל התורה כמו אברהם... תקרא התורה 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו], על שם שיש בה האמת הברור. ולכך זכה יעקב, שמדתו אמת, אל התורה, כדכתיב [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב'. לכך היה כל אחד, הן אברהם הן יעקב, ראוים אל כל התורה; אברהם מצד החסד והטוב שבתורה, ויעקב מצד האמת שבתורה". ומוכח מכך שאין יצחק שוה בזה לאברהם ויעקב. לכך מה עשו הוא בן של יצחק אינו משתוה להיות ישמעאל בן אברהם, והק"ו מישמעאל לעשו קם וגם ניצב. ודע, שבגו"א דברים פל"ג אות ג [תקו.] חלק על דבריו כאן, וביאר שעשו אינו נלמד בק"ו מישמעאל, וכלשונו: "מה שזכר עשו וישמעאל, מפני כי יש בעשו שאין בישמעאל, ויש בישמעאל שאין בעשו; ישמעאל נמול בתחלה [בראשית יז, כה], וקבל עליו בריתו של אברהם. ועשו אינו בן הפלגש, כמו ישמעאל שהיה בן הפלגש". [↑](#footnote-ref-483)
484. <> "וזרח משעיר למו - שפתח לבני שעיר שיקבלו את התורה, ולא רצו" [רש"י דברים לג, ב]. [↑](#footnote-ref-484)
485. <> למעלה [לאחר ציון 437], שכתב: "כי כמו שמחולק ומובדל אדום מישראל, ככה מחולק ומובדל גם כן מכל שאר האומות... כל האומות שונאין את ישראל, וכל האומות שונאין את עשו". [↑](#footnote-ref-485)
486. <> כמו שאמרו חכמים [נזיר כג:] "כתיב [שופטים ה, כד] 'תבורך מנשים יעל אשת חבר הקני מנשים באהל תבורך'... אמר רבי יוחנן, שבע בעילות בעל אותו רשע באותה שעה... והא קא מתהניא מבעילה דיליה, אמר רבי יוחנן כל טובתן של רשעים אינה אלא רעה אצל צדיקים, שנאמר [בראשית לא, כט] 'השמר לך מדבר עם יעקב מטוב ועד רע'. בשלמא רע, שפיר. אלא טוב, אמאי לא. אלא לאו שמע מינה טובתו רעה היא, שמע מינה", ופירש רש"י [שם] "גבי יעל אשת חבר מאי רעה איכא גבה, דהטיל בה אותו רשע זוהמא". ורש"י [יבמות קג:] כתב: "רעה היא - ששונאים הרשעים, וקצה נפש הצדיק בהנאתן, הלכך לאו הנאה היא". הרי במה שהרשעים בוחרים, הצדיקים מואסים. ובאור חדש פ"א [שפ:] כתב: "שני הפכים צדיק ורשע... והם הפכים גמורים. ובודאי מה שחביב על זה, אינו חביב לאחר... באשר הם מחולקים; כי הרשע חפץ לשתות יין שיהיה בשמחה, ולאכול כל אשר תאב, אף מאכל אסור. והצדיק אינו רוצה בשמחה, כי 'שמחה מה זאת עושה' [קהלת ב, ב], ולכך אינו רוצה ברבוי יין". וכן נאמר על רשעים [תהלים נב, ה-ו] "אהבת רע מטוב שקר מדבר צדק סלה, אהבת כל דברי בלע לשון מרמה". ואילו על צדיקים נאמר [תהלים צז, י] "אוהבי ה' שנאו רע". וכן נאמר [במדבר יד, לא] "וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה והביאתי אותם וידעו את הארץ אשר מאסתם בה". הרי הקב"ה מראה לדור המרגלים שבניהם יהיו הפכים להם; דור המרגלים מאסו בארץ ישראל, ואילו בניהם יבחרו ["וידעו"] בארץ ישראל. נמצא שכשם שהמתנגד בוחר בדבר שזולתו מאס בו, כן הוא לאידך גיסא; הבוחר בדבר שזולתו מאס בו, הוא מתנגד והפך לו. [↑](#footnote-ref-486)
487. <> כפי שעשו הוא הפך לכל האומות, וכמבואר למעלה הערה [ראה הערה 485]. ובמיוחד ובמסוים מצינו הפכיות בין ישמעאל לעשו, שישמעאל הוא מימין [גו"א בראשית פכ"ד אות ל (תט:), וח"א לר"ה כד. (א, קכד.)], ועשו הוא משמאל [ח"א לר"ה כד. (א, קכד.)]. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיב.] כתב: "כי החרב הוא מן השמאל, והערוה הוא מן הימין". וכן כתב להדיא בתפארת ישראל פ"א [מ:]: "מה שזכר הכתוב הזה עשו וישמעאל, לומר כי עכו"ם ההם נפשם נוטה אל הקצה, וכל שנוטה הכנת נפשם אל הקצה הוא רע. וזהו 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן', כי השם יתברך ראה כי פעולות התורה הם הם הדרכים הישרים, הם דרכי ה', ראוים לאשר להם הכנה ממוצעת, והיא התכונה הישרה. לא אל אשר תכונת נפשם נוטה אל הקצה, ופעולות שלהם אינם ישרים. וזכר בשביל כך עשו וישמעאל, שיש בכל אחד קצה אחד. כלומר כי אלו שתי אומות עכו"ם, תכונת נפשם נוטה מן האמצע, כל אחת לקצה אחד, לכך הם ממאנים לקבל התורה... ואלו שניהם תכונות רעות מחולקות כל אחת ואחת נוטה לקצה אחד, כאשר ידוע לחכמי אמת, ובשביל כך היו תכונתן ממאן לקבל התורה". ומקורו בזוה"ק [ח"ג קצב:], שאמרו על הפסוק "וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן" שאדום הוא משמאל, וישמעאל הוא מימין. [↑](#footnote-ref-487)
488. <> פירוש - התורה בעת נתינתה נתגלתה באש, ואדמימות האש תואמת למדת עשו, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 439]. [↑](#footnote-ref-488)
489. <> כמו שאמרו במדרש [במדב"ר א, ז] שהביא למעלה [לאחר ציון 420]. [↑](#footnote-ref-489)
490. <> ישראל, עשו, ושאר האומות, שהם כנגד מדבר, אש, ומים, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 434]. [↑](#footnote-ref-490)
491. <> כאמור למעלה [הערה 482] בגו"א דברים פל"ג אות ג [תקו:] חולק על דבריו כאן; בעוד שכאן מבאר שהקב"ה הציע את התורה רק לישמעאל ועשו [וממיאונם נלמד ק"ו שאף שאר האומות ימאנו בה], הרי בגו"א שם חלק על כך, וכלשונו: "ואם תאמר, ומנא ליה לרז"ל לומר שהחזיר הקב"ה התורה על כל אומה ולשון, שמא לא החזיר רק על בני אברהם, וכיון דאינהו לא קבלוה, אחרים לא כל שכן. ויש לומר, דזה לא יתכן, דהרי הם יהיו אומרים שהיו מקבלים אותם, ולא היה יכול לענוש את האומות, מה שלא קבלו את התורה, מכח קל וחומר. דהא בפרק שור שנגח [ב"ק לח. ורש"י שם] מסיק דבשביל זה היה הקב"ה מתיר ממונן לישראל, ולא מענישין מכח קל וחומר [מכות יז: "אין עונשין מן הדין"]. ולפיכך בודאי על כולם החזיר". וקודם לכן [תקה:] כתב: "ונראה, דודאי היה הקב"ה מחזיר התורה על כל האומות, דאם לא כן, מאי שנא שהיה מחזיר אותה על עשו ועל ישמעאל, משום שלא יאמרו אם נתת לנו התורה היינו מקבלין, שאר אומות נמי יאמרו כך. אלא על כל אומה ולשון היה מחזיר. וקרא דקאמר 'וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן', הכי קאמר, אחר שחזר על כל האומות ולא קבלוהו, בא אל עשו וישמעאל, כי אלו מסתבר יותר שיקבלוה, שהם זרע אברהם, שקיים כל התורה [יומא כח:]. והיה מחזיר עליהם דרך מעלות; מתחלה אל הרחוק, עד שבא אל עשו וישמעאל. והם היו ראוים לקבל אותה, מפני שהם זרע אברהם, ואפילו הכי לא קבלו אותה. ולפיכך 'וזרח משעיר למו', כיון דלא קבלו אף בני עשו, שוב אין מי שיקבל אותה, ובא אל ישראל מהר שעיר. וכן בפארן גם כן, שבסוף בא אל פארן, אמר אלו בני ישמעאל [ראוי] שיקבלו אותה, ולא קבלוה. אז בא אל ישראל, כי מעכשיו לא נשאר אחד". וראה למעלה בהקדמה הערה 72 מה שהוקשה מדברים אלו על דבריו שם.

     **% [יא]** [↑](#footnote-ref-491)
492. <> אש, מים, ומדבר, ובא לבאר טעם שני. ועד כה ביאר שג' דברים אלו הם כנגד ישראל [מדבר], אדום [אש], ושאר האומות [מים]. ומעתה יבאר שהם כנגד שלשה מונעים לתורה; עושר, עוני, ויצה"ר. [↑](#footnote-ref-492)
493. <> פירוש - לפי טעם זה שלשת הדברים שבהם ניתנה תורה [אש, מים, ומדבר] אינם כנגד עשו, אומות העולם, וישראל [כפי שביאר בהסברו הראשון], אלא הם כנגד שלשה דברים הגורמים לאדם להמנע מלימוד תורה [יצר הרע, עושר, ועוני], וכמו שמבאר. [↑](#footnote-ref-493)
494. <> בדפוס ראשון נדפסו כאן סוגריים עגולים, ובתוכם נכתב "פירוש חצי דינר שהוא סלע מדינה". וכן פירש רש"י [יומא לה:] "טרפעיק - סלע מדינה, שהוא חצי דינר, כך מפורש בכתובות [סד.]". ואין זה מצוי כלל שבדפוס ראשון יהיו סוגריים. [↑](#footnote-ref-494)
495. <> בגמרא שלפנינו איתא "כשעלה עמוד השחר", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב ששם איתא "כיון שעלה עמוד השחר". וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 122. [↑](#footnote-ref-495)
496. <> "פירקוהו - פירקו משוי השלג מעליו" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-496)
497. <> באיסור דרבנן, שאמרו חכמים [שבת מ:] שאסור להתרחץ בצונן ולהתחמם כנגד המדורה משום איסור רחיצה בחמין. ואפשר שלא היה שם פיקוח נפש [גמרא חברותא הערה 11]. [↑](#footnote-ref-497)
498. <> "אנגריא - עבודת שר העיר, ועבודת עצמו היתה [פירוש רבי אלעזר בר חרסום עצמו היה שר העיר], והם אינם מכירים בו, וסבורים שהוא מיושבי העיירות שלו, שעבודת אדוני הארץ מוטלת עליהם" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-498)
499. <> פירוש - העבדים נשבעו בחיי רבי אלעזר בר חרסום [שר העיר] שאין מניחין אותך לילך מכאן עד שתעשה את העבודה המוטלת עליך, כדין תושב העיר. [↑](#footnote-ref-499)
500. <> פירוש - מימיו של רבי אלעזר בר חרסום לא היה הולך לעבדיו לראותם איך הם עובדים, שהיה עוסק בתורה כל היום וכל הלילה. [↑](#footnote-ref-500)
501. <> המשך לשון המאמר "אמרו עליו על יוסף הצדיק, בכל יום ויום היתה אשת פוטיפר משדלתו ["מפתה אותו (רש"י שם)] בדברים. בגדים שלבשה לו ["בשבילו" (רש"י שם)] שחרית, לא לבשה לו ערבית. בגדים שלבשה לו ערבית, לא לבשה לו שחרית. אמרה לו, השמע לי. אמר לה, לאו. אמרה לו, הריני חובשתך בבית האסורין. אמר לה, [תהלים קמו, ז] 'ה' מתיר אסורים'. הריני כופפת קומתך, [שם פסוק ח] 'ה' זוקף כפופים'. הריני מסמא את עיניך, [שם] 'ה' פוקח עורים'. נתנה לו אלף ככרי כסף לשמוע אליה לשכב אצלה להיות עמה, ולא רצה לשמוע אליה. [בראשית לט, י] 'לשכב אצלה' בעולם הזה, 'להיות עמה' [שם] לעולם הבא. נמצא הלל מחייב את העניים, רבי אלעזר בן חרסום מחייב את העשירים, יוסף מחייב את הרשעים". וכן הביא מאמר זה בנתיב התורה פ"ד [קפט.], ודבריו שם יובאו בהערות הבאות. [↑](#footnote-ref-501)
502. <> פירוש - העניות [של הלל הזקן], והעשירות [של רבי אלעזר בן חרסום], ויצר הרע [של יוסף הצדיק] הם שלשת המונעים הקיימים ללימוד תורה, ואי אפשר שיהיו פחות משלשת אופני העדר אלו, וכמו שמבאר. וכן בנתיב התורה פ"ד [קעח.] כתב [בביאור מאמר אחר]: "ואלו שלשה הם חלוקה הכרחית" [יובא בהערה 505]. והולך לבאר שיש שלשה סוגי חסרון; גרעון [עניות], תוספת [עשירות], ועצם הדבר [יצר הרע]. וברי הוא ששלשת החסרונות האלו הם כנגד ימין [תוספת], שמאל [גרעון], ואמצע [הדבר עצמו]. וממו"ר זצ"ל שמעתי שלעולם החסר מתייחס לשמאל, והיתר לימין [הובא בתפארת ישראל פט"ו הערה 35, ודרשת שבת הגדול הערה 1704]. [↑](#footnote-ref-502)
503. <> אודות שיש להשתדל בקיום העושר, כן כתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכה:]: "האדם אשר נתן לו השם יתברך העושר, יש לשמור שלא יהיה יורד מעושר שלו, כי העושר הוא קל הסרה מאוד, לכן צריך לשמור עצמו מזה". ובהמשך שם [ב, רכז.] כתב: "ואמר במדרש הזה [במדב"ר כב, ח] כי נקראו 'נכסים', שנכסים מזה ונגלים לזה... העושר קרוב אל הסלוק וההסרה עד שהוא נחשב כמו האדם שהוא סוגר עינו, ונכסה ונאבד עושרו ממנו, ונגלה לאחר. לכך נקרא 'נכסים', שנכסים מזה, ונגלים לזה כל כך במהירות, וכדכתיב [משלי כג, ד-ה] 'אל תיגע להעשיר מבינתך חדל התעיף עיניך בו ואיננו כי יעשה לו כנפים כנשר יעוף השמים'... וכך אמרו [שבת קנא:] גלגל שחוזר בעולם... ולפיכך העושר משתנה". ושם מאריך בזה, ומבאר שתיבת "מעות" פירושה "מה הדבר נחשב, שהוא לעת מה, ואינו דבר תמידי", וכן תיבת "זוזי" פירושה "שזזים מזה וניתנים לזה". ועל כך נאמר [משלי כז, כד] "לא לעולם חוסן", ופירש רש"י [שם] "כי לא לעולם חוסן - שאם אתה עשיר בכסף ובזהב, שמא לא יתקיים לעולם, לכך אל תבזה דברים קטנים שלך". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רצה:] כתב: "כי העושר שהוא קנין האדם, הוא בעל הסרה מן האדם, יותר משאר קניינים... כי אין לעושר חבור אל האדם כלל, ואינו דומה אל החכמה שהיא עומדת באדם, ומצטרפת החכמה אל האדם, אבל העושר הוא לגמרי נבדל מן האדם. ולפיכך העושר צריך יותר גדר מן שאר דברים שאינם צריכין גדר כל כך, שיש להם צירוף וחבור אל האדם ביותר". [↑](#footnote-ref-503)
504. <> כי היצה"ר הוא בגופו של אדם, וכמו שאמרו חכמים [שבת קה:] "'לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר' [תהלים פא, י], איזהו אל זר שיש בגופו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". וכן כתב בגבורות ה' פט"ז [פד.]: "הצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע". ובדרשת שבת הגדול [נט.] כתב: "כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמו:] כתב: "וכבר אמרנו כי גופו, שבו יצרו". וכן כתב שם פנ"ז [תתצו:]. ובנצח ישראל פי"ט [תטז:] כתב: "כי הם נפתים ליצר הרע מצד החומר שבהם". ובגו"א בדברים פכ"ה אות ג [שפב:] כתב: "בגוף הוא החטא, שבו היצה"ר". ובהקדמה לדר"ח [לז:] כתב: "דבר זה הוא מחמת יצרו שבגופו... וכל זה מתיחס אל הגוף". ובדר"ח פ"ב מי"ד [תשצא.] כתב: "יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה, שאף בבהמה גם כן איכא יצרא, כדאיתא בפרק שני דבבא קמא [יט:] דגם לבהמה יש יצר הרע". וכן חזר וכתב שם פ"ג מ"א [כב., כח.]. ובנתיב התורה פ"ט [שצא:] כתב: "יצר הרע, אשר הוא בגוף, מסית אותו לסור מן השם יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ ג [א, פב:] כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". וכן הוא שם ס"פ ח [א, קב:], ונתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכן הוא בח"א לערכין טו: [ד, קלח.]. וראה להלן הערות 841, 846, 849, 1244. [↑](#footnote-ref-504)
505. <> לשונו בנתיב התורה פ"ד [קצג.]: "ודע כי שלשה דברים זכרו כאן, שהם התנצלות מה שלא עסק בתורה, וכלם לא נחשבו טענה; האחד, כי יש לפעמים חסרון במה שצריך להתפרנס, ובשביל זה מבטל את התורה. ולפעמים יש לו תוספת שמסית אותו לבטל מן התורה, כמו העושר, שבשביל תוספת שיש לו מסית האדם לבטל מן התורה. ולפעמים יש לו חסרון בעצמו שמסית אותו מן התורה, כמו היצר הרע, שהוא בעצמו של אדם. ואלו שלשה הם ידועים, שהם כל החלקים אשר מכריעים את האדם אל דבר", ושם מוסיף לבאר מדוע שלש טענות אלו אינן טענות ראויות. ואודות שישנם שלשה סוגי חסרון [גרעון, תוספת, ועצם הדבר], כן כתב בכמה מקומות. כגון, בנתיב התורה פ"ד [קעג:] הביא את מאמרם [חגיגה ה:] "שלשה הקב"ה בוכה עליהן בכל יום; על שאפשר לעסוק בתורה, ואינו עוסק. ועל שאי אפשר לעסוק בתורה, ועוסק. ועל פרנס המתגאה על הצבור בחנם", ובהמשך שם [קעח.] כתב: "ואלו שלשה הם חלוקה הכרחית; או שנמצאו אחר ההעדר, והוא מי שאי אפשר לו לעסוק בתורה, ועוסק [תוספת]... או ההעדר שהוא לדבר שראוי שיהיה נמצא, ולא נמצא, והוא מי שיש לו, ואינו עוסק בתורה, ויש כאן העדר התורה [גרעון]. ופרנס המתגאה על הצבור, ודבר זה ראוי לו ההעדר מצד עצמו [עצם הדבר], ועל זה יש בוודאי הבכיה, כאשר הוא דבר שאינו ראוי בעצמו". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תסא:] כתב: "כי היה בבלעם ג' מיני חסרון ["עין רעה, ורוח גבוהה, ונפש רחבה" (אבות פ"ה מי"ט)], עד שהיו אלו מיני חסרון כוללים כל מיני חסרון. וזה כי האחד הוא מצד שהיה עצם רע בעצמו, ודבר שהוא רע בעצמו אין לך חסרון כמו זה, מצד שהוא עצם רע. ומורה על זה מה שהיה בעל עין הרע, כי עין הרע נמשך מעצם רע. והשני, מצד התוספות שבו ["רוח גבוהה"], שכל תוספות הוא חסרון [חולין נח:]... והשלישי מצד שהיה נפש חסר, ולכך היה נפש רחבה לחמוד ממון אחר ["נפש רחבה"]". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:] כתב: "ובפרק הרואה [ברכות נד:] אמר רב יהודה, שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם, ואלו הן; המאריך בתפלה, והמאריך בשלחנו, והמאריך בבית הכסא. ודברים אלו צריכים פירוש וביאור. וכבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה [ראה להלן הערות 555, 695, 1559]. לכך אלו שלשה שזכרו, רצו לומר כי האדם הזה צריך לו ג' דברים, ועל ידם יש לאדם חיות. האחד, שצריך אל האדם שיהיה משלים החסרון שלו, כי הוא חסר במה שהוא בשר ודם, וצריך אליו למלאות חסרונו. והשני, כמו שצריך אל האדם למלאות חסרונו במה שהוא חסר... כך נמצא עמו תוספת, וצריך להסירו, כמו שאמרו בכל מקום [חולין נח:] כל תוספת חסרון נחשב. והשלישי הוא, כי אלו השנים הם שייכים אל עצם האדם כאשר אינו ממלא מה שחסר לו, או שאינו מסלק מה שיש לו תוספת. ומ"מ אף אם עושה זה, אין לאדם הקיום בעולם מצד עצמו כי אם מצד השם יתברך, אשר משפיע ונותן לו החיים. ולכך אמר ג' דברים מאריכין לו ימיו; האחד מי שמאריך על שלחנו כאשר הוא אוכל כדי למלאות חסרונו... והשני הוא כנגד זה המאריך בבית הכסא, לסלק דבר שהוא תוספת אצלו... אמנם השלישי מפני שאין לאדם קיום מצדו, רק מצד השם יתברך, ולכך אמר המאריך בתפלתו. כי התפלה בעצמה הוא על חיותו, שזה ענין התפלה שמתפלל על צרכי חיותו". ובנצח ישראל פל"ו [תרעט.] ביאר שיש שלש פורענות; על ידי תוספת [גוג ומגוג], על ידי חסרון [גיהנם], וחסרון בעצם [חבלי משיח]. ובח"א לכתובות קיא. [א, קסג.] ביאר את הצורך בשלש שבועות שהובאו שם בגמרא כדי שהגלות לא תתבטל, וכלשונו: "כאשר השם יתברך גזר הגלות על ישראל... ומפני זה היו ג' שבועות, כלומר ג' גזירות; האחד, שלא יהיו בטול אל הגלות עצמו, ולא יהיה תוספת, ולא יהיו לו גרעון, הרי ג' גזירות שבזה הגלות עומד על ענין הראשון. כי מה שלא יעלו בחומה, דבר זה הוא שיהיו גורעים הגלות, באשר הגלות הוא הפירוד, והם יעלו בחומה בקבוץ לארץ, הרי דבר זה נחשב גרעון לגלות. ושלא ישתעבדו בהם יותר מדאי, הוא תוספת גלות. ושלא ימרדו, דבר זה נגד הגלות עצמו כאשר ימרדו באומות, ולא יקבלו עול שלהם עליהן". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רז.] כתב: "וידוע כי לפעמים יש קלקול ע"י שיתרבה דבר אחד, ולפעמים הקלקול מצד המעוט, ולפעמים הקלקול מצד השנוי". [↑](#footnote-ref-505)
506. <> אודות שבמתן תורה היה מטר, הנה המדרש הנ"ל [במדב"ר א, ז (הובא למעלה לאחר ציון 420)] הוכיח שהתורה ניתנה במים מהפסוק [שופטים ה, ד] "ה' בצאתך משעיר בצעדך משדה אדום ארץ רעשה גם שמים נטפו גם עבים נטפו מים", ורש"י [שם] כתב: "ה' בצאתך משעיר - זה מתן תורה... נטפו - הזילו טל תחיה", ומקורו בגמרא [שבת פח:]. ורש"י [תהלים סח, לו] כתב: "ורבותינו דרשו כל המזמור... על מתן תורה, ו'גשם נדבות' [שם פסוק י] במתן תורה". וכן כתב רש"י [שבת פח:] "גשם נדבות - גבי מתן תורה כתיב בספר תהלים". והרד"ק [תהלים סח, ט] כתב: "ויש מפרשים זה הפסוק כולו על יום מתן תורה... ו'שמים נטפו' גם כן כמשמעו, כי היה מטר מעט ביום מתן תורה". ובשפתי צדיק [ליקוטים אות טו] כתב: "כי ביום מתן תורתינו הקדושה היה גשם גם כן, שנאמר [שופטים ה, ד] 'גם שמים נטפו גם עבים נטפו מים', וכתיב [תהלים סח ט-י] 'ארץ רעשה אף שמים נטפו וגו' גשם נדבות תניף' במתן תורה. כי התורה ניתנה בג' דברים באש ובמים ובמדבר, כדאיתא במדרש רבה פרשת במדבר א, ז]". [↑](#footnote-ref-506)
507. <> לפנינו בספרי לא הזכירו ברכה, אלא רק חיים, שאמרו "כמטר. מה מטר חיים לעולם, אף דברי תורה חיים לעולם". וכן רש"י [דברים לב, ב] הזכיר רק חיים, שכתב: "זו היא העדות שתעידו שאני אומר בפניכם, תורה שנתתי לישראל, שהוא חיים לעולם, כמטר הזה שהוא חיים לעולם". והרי כאן עיקר נקודתו הוא ברכה [עושר], ולא חיים, ונמצא שעיקר נקודתו נחסר מהספרי. אמנם קבלת החיים וקבלת העושר שייכות זו לזו, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:]: "מה שהעניות היא כמו מיתה גם כן [נדרים ז:], זה ענין מופלג מאוד בחכמה, בארנו אותו הרבה, כי החיים שהאדם מקבל נחשב כמו ברכה, שהרי נאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים', שהשם יתברך הוא מקור החיים, מאתו משפיע החיים לכל חי. ונמצא כי החיות הם השפעה, כמו העושר והפרנסה שהם השפעה מן השם יתברך... וזה שאמר כי העוני, שהיא מניעת השפע, הוא כמו מיתה, שהוא סלוק שפע החיים הבא על האדם". ובנצח ישראל פי"ג [שכו:] כתב: "הפרנסה היא באה ממקור החיים". ובגו"א שמות פ"ד אות יג [עד:] כתב: "כי החיות הוא קבלת הברכה העליונה שאינו פוסק, וזהו נקרא 'חיים', כי הדבר שיש לו הפסק הוא המיתה, ודבר שאין לו הפסק הוא החיים. וכאשר העני הוא חי ופסק ממנו הברכה, נחשב כמת. למה הדבר דומה, למעיין חיים, ונסתם המקור שלו. אף על גב שיש בו מים, כיון דהמקור שלו נסתם, אינו נקרא 'מעיין חיים'. וכך העני אשר יבש מן שפע הברכה, נחשב כמת, אף על גב שלא נעדר לגמרי, מכל מקום בשביל שנסתם ממנו מקור הברכה, ויבש מעין הברכה שלו, בשביל זה אין לו שֵׁם 'חיים' כלל, ונחשב כמת" [ראה להלן הערה 1287]. וכן הפתגם השגור הוא "מאן דיהיב חיי, יהיב מזוני" [תענית ח: "כי יהיב רחמנא שובע, לחיי הוא דיהיב"]. נמצא שחיים וברכה בני חדא בקתא אינון. לכך מטר ותורה שהם חיים לעולם, הם גם ברכה לעולם. [↑](#footnote-ref-507)
508. <> לשונו בדר"ח פ"ד מ"ט [קפב.]: "כי התורה מביאה העושר... וביאור זה, כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל, אם עוסק בתורה לשמה. ומפני שהוא עוסק בתורה לשמה כפי מה שנתנה התורה לעסוק בה, נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו... ובפירוש אמרו [ע"ז יט:] כל העוסק בתורה נכסיו מצליחין, שנאמר [תהלים א, ב-ג] 'כי אם בתורת ה' חפצו וכל אשר יעשה יצליח'... וראוי לפי הסדר של עולם כי עם התורה הוא העושר... כי לפי סדר העולם התורה והעושר שייכים ביחד... ואלו שני דברים, התורה והעושר, מתחברים יחד", וראה למעלה הערות 429, 472. ובבאר הגולה באר הראשון [פד.] כתב: "התורה היא הברכה העליונה... ואמרו בשביל זה 'כל העוסק בתורה נכסיו מצליחים'". ובנתיב הענוה פ"ח [ב, יט.] כתב: "העושר הוא ברכה ושפע מן השם יתברך. וכמו שהתורה נמשלת במים [תענית ז.], כך הברכה והשפע מן השם יתברך נמשל במים". ונאמר [קהלת ז, יב] "כי בצל החכמה בצל הכסף", ופירש רש"י [שם] "כל מי שישנו בצל החכמה, ישנו בצל הכסף, שהחכמה גורמת לעושר שיבא". [↑](#footnote-ref-508)
509. <> יש להעיר, שבכמה מקומות ביאר שעשירות עומדת כנגד לימוד תורה. כגון, להלן בדרשה [לאחר ציון 1279] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי היא [התורה] מיוחדת לעניים דוקא ביותר, ממה שאמרו בנדרים [פא.] 'הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה'. מכיון שאמר 'הזהרו בבני עניים', אם כן התורה מיוחדת להם. והטעם מבואר למעלה, מפני שנתנה במדבר המשולל ומסולק מענין עולם הזה, כדמיון העניים האומללים האלה המסולקים מן העולם הזה, וחסרים מכל תאוותיו, עד שעני חשוב כמת [נדרים סד:], ועבר ובטל מן העולם, לכן התורה מיוחדת להם בפרט". ובנתיב התורה פ"י [תכה:] כתב: "ואשר יותר ראוי לתורה הם בני עניים, כדאיתא בפרק אלו נדרים [נדרים פא.], שלחו מתם, הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל... וביאור דברים אלו, מה שאמר תחלה 'הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל', כי העני יותר מוכן שיהיה לו זרע תלמידי חכמים, וכאשר גם דבר זה עינינו רואות. כי העשיר מצד שהוא בעל העולם הזה, אינו מוכן לקבל הזרע שהוא מוכן אל התורה השכלית. רק העני, מפני שהוא משולל מן עולם הזה, ואין לו חלק בעולם הגשמי, הוא מוכן שיצא ממנו הזרע שיהיה תלמיד חכם. וזה תבין כי אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביום הכפורים כי אם בבגדי לבן, לא בבגדי זהב [ר"ה כו.]. כי בית קדש הקדשים לקדושתו הוא מסולק מן עולם הזה הגשמי לגמרי, ולכך לא היה רשאי לכנוס לבית קודש הקדשים כי אם בבגדי לבן. לכך העני שאין לו חלק בעולם הזה, ראוי שיהיה לו הזרע שהוא מוכן לתורה, לא העשיר". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד.] כתב: "כי העני יותר מוכן שיהיה לו זרע תלמיד חכם, וכאשר גם כן דבר זה עינינו רואות, כי לא יצליחו בני העשירים הרבה". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפ.] כתב: "מצינו שהעושר מבטל אותו מלמודו", והביא שם המאמר דידן [יומא לה:] ששואלים את העשיר למה לא עסקת בתורה, "אם כן מוכח כי העשירות והעניות שניהם מבטלים תלמוד תורה" [לשונו שם]. ובפתיחה לאור חדש [קעו:] כתב: "מאחר שהצדיק מוכן לחכמה ודעת, שהוא קנין שכלי בלתי גשמי, אינו מוכן לקנינים גשמיים, הוא העושר. ולכך אין הצדיק מוכן לזה, רק הרשע, שהוא גשמי, מוכן לעושר... ולא היה אל מרדכי הכנה אל העושר ולהיות גדל בבית המלך אחשורוש, כי דבר זה גורם לו שהיה פורש מן החכמה והדעת, הוא התורה". ובח"א לסוטה מט. [ב, פח.] כתב: "החכמים אשר מצד תורתם אין ראוי להם העושר, אשר הוא מדריגת עולם הזה הגשמי, כי אלו שני דברים, דהיינו הנבדל והגשמי, לא יתחברו, כי הם דברים מחולקים, והם הפכים, שזה נבדל וזה גשמי". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ קיד. [ג, נו.], וח"א לב"ב י: [ג, סד:]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שהתורה מביאה לעשירות. דע, שבח"א לסוטה מט. [ב, פז:] עמד על שאלה זו ממש, וכלשונו: "בא להגיד על ישראל שאין ראוי להם העושר, כי העושר אין ראוי רק לאומות, ודבר זה כי ישראל שהם קדושים... ומה שאמרו חכמים 'כל העוסק בתורה נכסיו מצליחים', אין סותר לדבר זה. כי מפני שנמצא התורה עם האדם הגשמי, לכך מביאה אל האדם הברכה. אבל מצד עצם העושר, אין ראוי זה לישראל, רק שיהיה להם 'כל', ומצד הזה נמצא בישראל העושר. וזהו מדריגות עולם הבא שהוא 'כל' כמו שאמרו במסכת בבא בתרא [יז.]. וזה בודאי ראוי לישראל. אבל מדריגות העושר בעצמו, שהוא קנין עולם הזה במה שהוא עולם הזה, אין ראוי לישראל. כי העולם הזה הוא עולם המורכב, ואין ראוי לישראל כי אם הפשיטות". ופירושו, שיש עושר מצד שתי סבות; (א) מצד היותו חלק מ"כל". (ב) מצד היותו שייך לעולם הזה. הסבה הראשונה שייכת לישראל ותורה, כי היא מצד מדריגת העוה"ב. אך הסבה השניה מופקעת מישראל ותורה. ודבר זה מפורש להדיא במדרש [במדב"ר כב, ו]: "הלכה ג' מתנות נבראו בעולם, זכה באחת מהן, נטל חמדת כל העולם... זכה בעושר, זכה בכל. אימתי, בזמן שהן מתנות שמים, ובאות בכח התורה, אבל גבורתו ועשרו של בשר ודם אינו כלום... שני עשירים עמדו בעולם אחד מישראל ואחד מאומות העולם קרח מישראל והמן מאומות העולם ושניהם נאבדו מן העולם. למה, שלא היה מתנתן מן הקב"ה, אלא חוטפין אותה להם". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכה:] הביא מדרש זה, וכתב: "אימתי, בזמן שהם מן השם יתברך, ובאות מכחה של התורה, כי כל העולם נברא בתורה... כי התורה היא סדר השם יתברך, ובה סידר את העולם". [↑](#footnote-ref-509)
510. <> מבאר כן מחמת שהמאמר הנ"ל הביא את הפסוק [תהלים א, ג] "וכל אשר יעשה יצליח", הרי שיראה בצלחה בכל מעשיו. [↑](#footnote-ref-510)
511. <> הפקר - בת השגה. [↑](#footnote-ref-511)
512. <> בעוד שכאן מבאר שאין טענה לומר שהעושר יהיה מונע לתורה, כי כשיעסוק בתורה יתברכו נכסיו ויזכה לעושר, הרי בנתיב התורה פ"ד [קצג:] סילק את כל שלש הטענות האלו מחמת שיש לאדם לבטל כל הדברים השייכים אליו בשביל התורה, וכלשונו: "כולם אינם טענה, מאחר דאמרינן [שבת פג:] אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמה עליה... כי התורה היא שכלית, יש לבטל עצמו בשביל התורה [כמבואר למעלה לאחר ציון 316]. אם כן כל אלו שמסיתים את האדם לבטל מן התורה אינו טענה, כי אף עצמו צריך לבטל בשביל התורה השכלית, ואלו שלשה דברים שייכים לעצמו, ואם האדם צריך לבטל עצמו, כל שכן שיש לבטל אותם השייכים לו, ואינם עצמו, בשביל התורה". [↑](#footnote-ref-512)
513. <> במה שהתורה ניתנה באש. [↑](#footnote-ref-513)
514. <> "יצר הרע מתגרה בך" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-514)
515. <> "שהתורה כאש נמשלה, המפעפע את הברזל" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-515)
516. <> "דברי כאש - והאש מפעפע את הברזל, והיינו מתפוצץ, שהניצוצות ניתזין ממנו" [רש"י סוכה נב:]. וראה גו"א שמות פ"ו אות כו [קיג.]. [↑](#footnote-ref-516)
517. <> לשונו בדר"ח פ"ג מ"א [כ.]: "כי למעלת ומדריגת התורה, אין מגיע שם כח יצר הרע, וכדאיתא בפרק קמא דקדושין [ל:]". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב.] כתב: "מעלת התורה שעל ידי התורה מסולק מן האדם היצר הרע, שהוא פחיתות האדם. וכאשר מסולק מן האדם הפחיתות הזה, שהוא היצר הרע, אז נשאר האדם במדריגת המלאך לגמרי, כאשר מסולק מאתו יצר הרע, וכאילו היה האדם כולו שכלי. וזה שאמר [קידושין ל:] אם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש. קרא היצר הרע 'מנוול', מפני שיצר הרע הזה הוא הפחיתות הדבק באדם, ולפיכך נקרא מנוול. ואם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש, כי אין היצר הרע רק מצד החסרון הדבק באדם, ואילו התורה היא תמימה בלי חסרון, ואין חסרון מצד התורה כלל. ולפיכך מה שהאדם יש לו חבור אל התורה, מצד הזה אין היצר הרע שולט באדם... ובכל דבר נחשב האדם חסר, חוץ על ידי התורה נחשב האדם שלם. וכאשר האדם שלם, מסולק מן יצר הרע, שהוא בא בשביל חסרון שהוא באדם... הכלל הוא, כי כאשר האדם עוסק בתורה, הוא נשמר מן יצר הרע עד שאינו בא לידי חטא, כי על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך, ואיך יבא לידי חטא". ומעין זה כתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשנד:], וביאר שם על מה מורה ברזל, ועל מה מורה אבן. וכן הוא בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:], ודרשת שבת הגדול [תא:]. [↑](#footnote-ref-517)
518. <> קשה טובא, דכיצד אמרו [יומא לה:] שיוסף מחייב את הרשעים שילמדו תורה, כי יוסף שלט ביצרו במעשה של אשת פוטיפר [הובא למעלה הערה 501], אך לא מצינו שיוסף התגבר על יצרו מחמת שלמד תורה [אלא מחמת שנראתה לו דמותו של אביו (סוטה לו:, ורש"י בראשית לט, יא)], וכיצד יוסף מחייב את הרשעים שילמדו תורה. ובשלמא על הגמרא עצמה לא קשיא, כי היה אפשר לומר שהגמרא מוכיחה מיוסף שניתן לאדם להתגבר על יצרו [ללא שייכות לתורה], ומעתה אין טענת יצה"ר מהני לרשע לומר שמחמת יצרו נמנע מללמוד תורה, כי היה עליו להתגבר על יצרו, כמו יוסף. אך המהר"ל מבאר שהאופן היחידי להתגבר על היצה"ר הוא רק על ידי לימוד תורה, כי האש של התורה גוברת על היצה"ר, וכיצד נקודה זו מוכחת מיוסף. ובשלמא מהלל הזקן ורבי אלעזר בן חרסום לא קשיא, כי מוכח מהם שיש ללמוד תורה בעניות [כהלל הזקן], ובעשירות [כרבי אלעזר בן חרסום], וכמפורש אצלם להדיא. אך כיצד יוסף הצדיק מורה על כח התורה. ואם יוסף התגבר על יצרו ללא כח התורה, לשם מה היה צורך שהתורה תינתן באש כדי להורות שהיצה"ר אינו טענה ראויה [כי התורה גוברת על היצה"ר], הרי בלא"ה ידעינן מיוסף שניתן לאדם להתגבר על יצרו, ללא שום קשר לכח התורה [ובמיוחד יש לומר כן לפי ההעמק דבר (בראשית לט, ו, שם מא, נא) שכתב שמחמת שיוסף לא היה שוקד כל כך בתורתו, לכך בא עליו מעשה אשת פוטיפר]. אמנם ת"ח מובהק שליט"א הראה שבזוה"ק [ח"א קצ:] איתא "'ויבא הביתה לעשות מלאכתו' [בראשית לט, יא], בגין לאשתדלא באורייתא ולמעבד פקודי דאורייתא, דאיהו מלאכתו דבר נש בהאי עלמא". אך בגמרא דידן לא הזכירו מזה כלום. ויל"ע בזה. @**ושמעתי לתרץ**^ מבני הגאון רבי משה יונה שליט"א, שזה ודאי ידוע שאי אפשר בשום אופן להתגבר על היצר הרע אלא רק על יד התורה [ראה בנתיב התורה פ"א הערה 189, שנקודה זו נתבארה שם]. וכמו שאמרו חכמים [קידושין ל:] "בני, בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין". וצירף לזה את דברי המסילת ישרים [פ"ה], שכתב: "בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין. והנה פשוט הוא שאם הבורא לא ברא למכה זו אלא רפואה זו, אי אפשר בשום פנים שירפא האדם מזאת המכה בלתי זאת הרפואה. ומי שיחשבו להנצל זולתה, אינו אלא טועה, ויראה טעותו לבסוף כשימות בחטאו... ואם יעשה כל התחבולות שבעולם, ולא יקח הרפואה שנבראה לו, שהיא התורה, כמו שכתבתי, לא ידע ולא ירגיש בתגבורת חליו אלא כשימות בחטאו ותאבד נשמתו. הא למה זה דומה, לחולה שדרש ברופאים והכירו חליו, ואמרו לו שיקח סם זה. והוא מבלתי שתקדם לו ידיעה במלאכת הרפואה, יניח הסם ההוא ויקח מה שיעלה במחשבתו מן הסמים, הלא ימות החולה ההוא ודאי. כן הדבר הזה, כי אין מי שמכיר בחלי היצר הרע ובכחו המוטבע בו אלא בוראו שבראו, והוא הזהירנו שהרפואה לו היא התורה. מי איפוא יניחה, ויקח מה שיקח זולתה ויחיה". לכך הואיל ומצינו שיוסף התגבר על יצרו, בהכרח שאין זה אלא על ידי התורה, וכאילו שהתורה הוזכרה להדיא בשמה. ואם תקשה, אם כן מדוע זקוקים אנו ליוסף להורות כן, הרי בלא"ה ידעינן זאת. זה לא קשיא, כי יוסף הוא המורה במוחש שאף על פי שהיה נאה וטרוד ביצרו, מ"מ כח התורה עמד לו. ודפח"ח. [↑](#footnote-ref-518)
519. <> לכאורה לאו דוקא, שבארבעה מיני לחמי תודה, מין אחד הוא של חמץ [ויקרא ז, יג]. ובדרשת שבת הגדול [שצג.] הזכיר בשאלתו גם לחמי תודה [יובא בסמוך הערה 522]. וראה בסמוך הערה 521. [↑](#footnote-ref-519)
520. <> כמו שאמרו במשנה [מנחות עד:] "שתי הלחם ולחם הפנים נאכלין לכהנים, ואין בהם למזבח, ובזה יפה כח הכהנים מכח המזבח". והרמב"ם [הלכות תמידין ומוספין פ"ח הי"א] כתב: "שתי החלות, נוטל כהן גדול אחת מהן, והשניה מתחלקת לכל המשמרות, ושתיהן נאכלות אותו היום וחצי הלילה כבשר קדשי קדשים". [↑](#footnote-ref-520)
521. <> כמו שאמרו [מנחות מו:] "שתי הלחם איקרו 'מנחה', שנאמר [במדבר כח, כו] 'בהקריבכם מנחה חדשה לה''". ורש"י [כריתות ה.] כתב "לחם ישנו במנחות - שתי הלחם של עצרת, דכתיב בהו 'בהקריבכם מנחה חדשה'". וכן נאמר [ויקרא ב, יב] "קרבן ראשית תקריבו וגו'", ופירש רש"י [שם] שאיירי בשתי הלחם, הרי שהתורה קראה לשתי הלחם "קרבן". וכן אמרו במשנה [מנחות יד:] "נטמאת אחת מן החלות... רבי יהודה אומר שניהם יצאו לבית השריפה, שאין קרבן צבור חלוק". והאור שמח [הלכות תמידין ומוספין פ"ח הי"א] למד מלשון הרמב"ם [שם] ששתי הלחם אינן נאכלים אלא רק לאחר שיקריבו אימורי הכבשים. הרי שדין שתי הלחם הוא כבשר הקרבן, שאינו נאכל אלא רק לאחר הקטרת אימורין [פסחים נט:]. אמנם עם כל זה אמרו בגמרא [זבחים צ.] "שתי לחם לאו גופיה דזיבחא הוא, אבל אימורין גופיה דזיבחא הוא". ולפי זה יובן מדוע לא מזכיר כאן לחמי תודה [כמצויין בהערה 519], שבגמרא [מנחות מו:] אמרו "לחמי תודה לא איקרו 'מנחה'". ובמשנה [מנחות נב:] אמרו "כל המנחות באות מצה, חוץ מחמץ שבתודה ושתי הלחם, שהן באות חמץ". ותוספות [שם ד"ה כל] כתבו: "שתי הלחם ניחא דכייל בהדי שאר מנחות, דאיקרי 'מנחה', כדאמר בפרק התכלת [מנחות מו:], אבל לחמי תודה לא אשכחן, ומכל מקום ניחא לאשמועינן דינא". לכך שפיר מעיר כאן רק משתי הלחם [ולא מלחמי תודה], כי הקושי הוא רק משתי הלחם, שאע"פ שנקראו "מנחה" מ"מ הם חמץ. וראה בספר בשבילי הקרבנות סימן א [עמוד ט ואילך] שהוכיח מהרבה מקומות ששתי הלחם שייכים לקרבן, ואילו לחמי תודה אינם שייכים לקרבן, ונביא ראיה אחת שהביא, וכלשונו: "הנה במנחות [מה:] מבואר דרבי עקיבא סבירא ליה דשתי הלחם מעכבים את הכבשים, דאי אפשר להביא כבשים בלא לחם, ואם אבד הלחם, יאבדו הכבשים. ואפילו לרבי שמעון בן ננס דפליג וס"ל דהלחם אינו מעכב את הכבשים, אמרינן התם [מנחות מו.] דאם הוזקקו זה לזה בשחיטה, דהיינו שנקבעו ביחד, יאבדו הכבשים, דשחיטה עושה זיקה. אבל לענין לחמי תודה מבואר שם בגמרא דאף אם נפסל הלחם לאחר שהוקבע יחד עם התודה בשחיטה, לא נפסל הקרבן". ומתוך כך הסיק "דשתי הלחם מישך שייכי בהדי כבשים, ומיגד אגידי בזה, וחשיבי כחלק מהקרבן... אבל לחמי תודה דאינם נקראים מנחה וקרבן כשתי הלחם... לכן מסתבר מאד לומר דלא חשיבי כחלק מהקרבן". @**ולשונו הזהב**^ של המהר"ל מורה על יסוד זה, שכתב כאן "וזהו ענין שתי הלחם, שבאו עם כבשי עצרת". ומה בא להדגיש במלים "שבאו עם כבשי עצרת", וכי לא ידעינן זאת. ועוד, הרי הרבה מקומות הזכיר בספריו את שתי הלחם [ראה הערה הבאה], ולא ציין "שבאו עם כבשי עצרת", ומאי שנא הכא. אלא הם הם הדברים; כאן בא להדגיש ששתי הלחם קשורים לקרבן כבשי עצרת, וששם "קרבן" עליהם [לעומת לחמי תודה], לכך מתמיה כיצד הותר חמץ בקרבן. [↑](#footnote-ref-521)
522. <> שנאמר [ויקרא כג, יז] "ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתים שני עשרונים סולת תהיינה חמץ תאפינה". ואמרו במשנה [מנחות נב:] "כל המנחות באות מצה, חוץ מחמץ שבתודה ושתי הלחם, שהן באות חמץ". ובדרשת שבת הגדול [שצג.] כתב: "ויש לשאול, כיון שאסרה תורה חמץ במנחה [ויקרא ב, יא, ושם ו, י], אם כן למה צוה בתודה שיהיה מקריב התודה על לחם חמץ [ויקרא ז, יג]. וכן בעצרת המצוה להביא שתי לחם מן החמץ, והרי בכל מקום מרחיק החמץ, ועתה צותה על החמץ". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפג:] ביאר ארבעה טעמים מדוע בעצרת מביאים חמץ [שתי הלחם]. והם; (א) מצד התורה נמצא היצה"ר, "ואם לא היתה התורה... לא היה נברא היצר הרע, שלא היה יכול האדם לעמוד נגדו. אבל התורה היא שמירה מן היצר הרע. ולכך ביום מתן תורה היו מביאים שתי הלחם, שהיו של חמץ, אשר היצר הרע הוא שאור שבעיסה" [לשונו שם (שפד:)]. (ב) כח התורה מגן מפני היצה"ר, ו"אין צריך להרחיק אותו עם התורה. ולכך המצוה להקריב החמץ ביום מתן תורה" [לשונו שם (שפד:)]. (ג) מעלתה של תורה גורם לגרוי היצר, בבחינת [סוכה נב.] "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו" [שם שפה.]. (ד) בעצרת [פסחים סח:] "כולי עלמא מודו דבעינן נמי לכם" [שם שפו.]. ודבריו כאן הם כטעמו השני שם. וראה להלן הערה 530. [↑](#footnote-ref-522)
523. <> כוונתו לדברי הגמרא הידועים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב ["שאין אנו עושים רצונך" (רש"י שם)], שאור שבעיסה ["יצר הרע שבלבבנו, המחמיצנו" (רש"י שם)] ושעבוד מלכיות". וכן הוא להדיא בזוה"ק [ח"א רכו:, ח"ב מ:, וח"ג רפב:]. ובדר"ח פ"ג מי"ז [תמה.] כתב: "הקמח אין בו שאור, שנמשל ליצר הרע". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפג.] כתב: "שתי הלחם היו של חמץ [ויקרא כג, יז], ודבר זה להורות על מעלת ומדרגת התורה, שהכל תחת מדרגתה ומסודר ממנה, אף החמץ, הוא היצר הרע... אשר היצר הרע הוא שאור שבעיסה". וכן כתב הרבה פעמים בדרשת שבת הגדול [כמלוקט שם הערה 207]. ובכד הקמח, ערך פסח, כתב: "ומן הידוע באיסור חמץ שיש בו רמז ליצר הרע". וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-523)
524. <> כמו שאמרו חכמים [שבת יג.] "אפילו שום קורבה אסור, משום לך לך אמרי נזירא, סחור סחור, לכרמא לא תקרב". ורבינו יונה [שערי תשובה שער א, אות טז] כתב: "החכם אף על פי שהוא סר מרע בכל מאמצי כוחו, יירא ויזחל אולי לא כלה חוקו, ולא נזהר כדת מה לעשות... ומדת הכסיל בהיפך ממדת החכם, כי הכסיל מתעבר, ועם כל זאת בוטח שלא יקראהו עון ונזק". ותוספות [ע"ז יז.] אמרו "מכאן יש ללמוד שדרך להרחיק מפתח עבודת כוכבים כל מה שיכול". והרדב"ז [ח"ג סימן תתקעז (תקמו)] כתב: "שאלת ממני אודיעך דעתי מה נשתנה חמץ בפסח מכל איסורין שבתורה, שהחמירה עליו תורה להצריכו בדיקה ושרוף וכלה, וגם ביטול, והוסיפו חכמים להצריכו בדיקה בחורין ובסדקין, ולחפש אחריו ולשרש אותו מכל גבוליו, ועבר עליו בבל יראה ובל ימצא, ואסרוהו בכל שהוא, ואינו מתבטל כלל, וחומרות כאלו לא נמצאו בכל האיסורין שבתורה... על כן אני סומך על מה שאמרו רז"ל במדרשות כי חמץ בפסח רמז ליצה"ר, והוא שאור שבעיסה. ולכן כלה גרש יגרש אותו האדם מעליו, ויחפש עליו בכל מחבואות מחשבותיו, ואפילו כל שהוא לא בטיל". ובשמחת הרגל לחיד"א [לימוד א] הביא את דברי הרדב"ז האלו, וכתב: "כי כל החומרות האלו לעורר האדם שצריך להתרחק מאוד מאוד מן היצר הרע, ולחפש בחורי וסדקי חדרי לבו אם שמץ דבר נמצא בו, למהר לבערו ולשרפו באש התורה, ולהזהר מאוד בבל יראה ובבל ימצא, כולי האי ואולי ינצל ממנו". והמסילת ישרים ס"פ א כתב: "ימשך אחריו יתברך ממש כברזל אחר אבן השואבת. וכל מה שיוכל לחשוב שהוא אמצעי לקורבה הזאת, ירדוף אחריו ויאחז בו, ולא ירפהו. וכל מה שיוכל לחשוב שהוא מניעה לזה, יברח ממנו כבורח מן האש... כיון שביאתו לעולם אינה אלא לתכלית הזה, דהיינו, להשיג את הקירבה הזאת במלטו נפשו מכל מונעיה ומפסידיה". ובספר אור יחזקאל [על יראה ומוסר, סור מרע] כתב: "היינו דאמרינן [אבות, פ"ד מ"ב] 'ובורח מן העבירה', מחובתנו לברוח מרחק אלפי מילין מהעבירה, כדי שלא יוכל לפגוע בעבירה. וכל שאינו בורח מהעבירה, בטוח שיכשל בעבירה, שהרי היצר הרע מקיף אותו מכל חלקיו". [↑](#footnote-ref-524)
525. <> כי היצר הרע יכול לשמש לטוב, וכמו שכתב בדרשת שבת הגדול [שצד:]: "הנה במה שברא השם יתברך הכל, בזה יצר הרע הוא טוב, ואין להרחיק את החמץ, אף על גב שהרחיקה התורה החמץ והשאור [מהמנחות] מצד עצמו כי הוא רע, אבל בודאי השם יתברך אשר ברא הכל, יצר הרע הוא טוב מצד הכל. כמו שאמרו במדרש [ב"ר ט, ז] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד' [בראשית א, לא], מה 'כל אשר עשה', אפילו יצר הרע. וכי יצר הרע 'טוב', אלא שאם אין יצר הרע, לא נשא אשה ולא הוליד בנים. ולפיכך מצד כלל הבריאה הוא טוב מאד, שממנו פריה ורביה, אבל מצד עצמו בודאי רע. רק כי משמש הרע לטוב, כמו שהשאור הוא רע בעצמו, רק הוא טוב כאשר הוא בעיסה. ולפיכך מצד כלל הבריאה יצר הרע הזה הוא טוב, ומפני כן כתיב 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד', רצה לומר בכלל העולם היצר הרע הוא טוב, אף כי מצד עצמו הוא רע". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג.] כתב: "היצר הרע שברא השם יתברך, אף שהוא בודאי רע, וכמו שכתוב [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו', עם כל זה בריאתו ותכליתו הוא לטוב... כי אף על גב שהיצר הרע הוא רע, מכל מקום הוא טוב לאדם מצד אחד. וזה אמרם במדרש [ב"ר ט, ז] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד' [בראשית א, לא]. רב נחמן בר שמואל בשם רב הונא, 'טוב' זה יצר טוב. 'והנה טוב מאוד' זה יצר הרע. וכי יצר הרע טוב מאוד, אתמהה. אלא שאלולי יצר הרע לא בנה האדם בית, ולא הוליד בנים, ולא נשא ונתן. וכן שלמה אמר [קהלת ד, ד] 'וראיתי את הכל כי הוא קנאת איש מרעהו', עד כאן. הרי כי יצר הרע מצד מה הוא טוב, שעל ידו נושא אשה ומוליד בנים. ולכך כאשר עדיין לא נברא, נותן הבריאה שיהיה נברא, כי הוא נברא לטוב העולם. אבל מצד עצמו בודאי הוא רע, כי יצר הרע בעצמו רע... ולכך אמרו במסכת שמחות [פ"ב ה"ו] יצר תינוק ואשה שמאל דוחה וימין מקרבת. כי אם הוא דוחה יצר הרע לגמרי, מבטל סדר העולם, שהרי השם יתברך ברא אותו, שכך ראוי לסדר העולם". הרי שהיצר הרע נברא להיות אמצעי לתכלית אחרת [כמו פריה ורביה ושאר מילי], אך אינו תכלית בפני עצמו. לכך כל עוד היצה"ר אינו תכלית לעצמו, הוא טוב, כי כך בריאתו. אך אם היצה"ר נעשה לתכלית בפני עצמו, הוא בודאי רע. [↑](#footnote-ref-525)
526. <> "סם תם - שלם, שאינו חסר שום הצלה" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-526)
527. <> "מה שהנאתך - כל מה שדעתך נוחה הימנו, ואפילו דבש וכל מיני מתיקה שקשים למכה" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-527)
528. <> "צמחים" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-528)
529. <> "אם תטיב - לקח טוב. שאת - תתנשא על יצרך" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-529)
530. <> המשך המאמר [שם]: "ולא עוד, אלא שכל משאו ומתנו בך, דכתיב [בראשית ד, ז] 'ואליך תשוקתו'. ואם אתה רוצה אתה מושל בו, שנאמר [שם] 'ואתה תמשול בו'", ופירש רש"י [שם] "ואם אתה רוצה - עסוק בתורה ואתה מושל בו". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפג:] הביא מאמר זה, וכתב: "ופירוש זה, כי לא יכול יצר הרע לשלוט על התורה, שהוא סדר הנמצאים אשר הם נבראים עליו. ולפיכך התורה היא תבלין ליצר הרע, שאינו יכול למשול על האדם ולהוציא את האדם עד שיצא האדם חוץ מן הסדר אשר ראוי, שזה אינו יכול. ומפני זה מעלת התורה שאין יצר הרע שולט עם התורה... מורה זה [מה שמביאים חמץ בעצרת] כי אין צריך להרחיק אותו עם התורה, ולכך המצוה להקריב החמץ ביום מתן תורה". ובדרשת שבת הגדול [שצו:] כתב: "כן בחג השבועות שתי הלחם חמץ, ולא ריחקה התורה את החמץ... כי כנגד היצר הרע נתן התורה, כי הטוב לעומת הרע, כי יצר הרע שהוא רע, ברא כנגד זה הטוב הגמור, היא התורה, שהיא הטוב הגמור. ולפיכך אמרו בפרק קמא דקידושין [ל:], תנו רבנן, 'ושמתם' [דברים יא, יח], נמשלה התורה כסם חיים [מביא המאמר בשלימותו]... הרי כי התורה נבראת בשביל יצר הרע, ומאחר שברא השם יתברך יצר הרע, ברא כנגדו התורה, ומצד הזה יצר הרע הוא טוב". [↑](#footnote-ref-530)
531. <> הפקר - בת השגה. [↑](#footnote-ref-531)
532. <> אודות כחו הגדול של היצר הרע, כן אמרו חכמים [קידושין ל:] "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש המיתו... ואלמלא הקב"ה עוזרו, אין יכול לו". וכן אמרו [סוכה נב.] "לעתיד לבא מביאו הקב"ה ליצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים... צדיקים נדמה להם כהר גבוה... צדיקים בוכין ["שנזכרים בצערם שהיה להם, לכבוש הרשע הזה בחייהם" (רש"י שם)] ואומרים היאך יכולנו לכבוש הר גבוה כזה. ואף הקב"ה תמה עמהם, שנאמר [זכריה ח, ו] 'כה אמר ה' צבאות כי יפלא בעיני שארית העם הזה בימים ההם גם בעיני יפלא'". וכתב רש"י [זכריה ח, ו] "ורבותינו דרשוהו על שחיטת יצר הרע במסכת סוכה, בעיני יפלא איך יוכלו הצדיקים לעמוד כנגדו בחייהם". ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו:] כתב: "האדם צריך שיהיה זריז וגבור חיל לעמוד נגד יצרו... יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום [קידושין ל:]... בא להגיד כח יצר הרע שהוא כמו דבר שמתחדש בכל יום, וכל דבר חדוש הוא יותר פועל... בעבור כח היצר הרע, שהוא כח שטן כח מלאך המות [ב"ב טז.], שזה הכח אינו דבר טבעי אשר הוא תחת השמש, אבל כחו בא מן הכח אשר הוא על השמש. ומפני זה נאמר על היצר הרע שהוא מתחדש בכל יום על האדם, שכל דבר שכח שלו הוא בא ממדריגה עליונה שהוא על הטבע, נקרא כי הוא מתחדש בכל יום ויום. והבן זה היטב מאוד, ותדע כח היצר הרע". ושם ר"פ ד [ב, קכט.] כתב: "האדם הזה אשר ברא השם יתברך יצר הרע בקרבו, צריך שישתדל להסיר את יצרו. ואף אם הוא צדיק וחסיד, אל יראה בעיניו שהוא קל, רק הוא דבר קשה מאוד מאוד. והענין הזה שיתפלל האדם אל השם יתברך תמיד שיסיר את היצר הרע ממנו, אבל מעצמו קשה הוא. כי האדם נחשב שהוא שבוי ואסור ביד מלך זקן וכסיל, הוא יצר הרע... והרי [ברכות ה:] 'אין חבוש מתיר עצמו מבית אסורים', וצריך לאחר להתירו, הוא השם יתברך, אשר מוציא אותו מבית אסורים... לכך אמר שם [קידושין פא.] רבי מאיר הוי מתלוצץ בעוברי עבירה וכו', עד שהביאו השטן כמעט לידי תקלה... וכן רבי עקיבא היה מתלוצץ בעוברי עבירה, והביאו השטן כמעט לידי תקלה... וכל זה שאם יחשוב האדם כי כח יש בידו לעמוד נגד יצר הרע... אין האדם יכול לעמוד נגד יצר הרע. ועם כי בודאי יש לאדם לעמוד נגד יצר הרע בכל כחו, אבל לא יחשוב כי יכול להתנגד אליו ולעמוד כנגדו, רק יחשוב שהוא דבר קשה מאוד מאוד, והוא ירא מן יצר הרע, רק כי הסלוק הזה הוא מצד השם יתברך אשר הוא מסלק היצר הרע. אבל האדם כל זמן שאמר כי הוא בעצמו יכול להתנגד אליו ולהיות גובר עליו, אז היצר הרע גובר עליו בכח... וקשה לבשר ודם לנצח אותו כאשר היצר הרע מגרה, רק יאמר כי השם יתברך יסלק היצר הרע ממנו". ובח"א לקידושין פא. [ב, קנא:] כתב: "כי יצר הרע גובר כל כך באדם, שאף אם הדבר נבדל מן האדם, גובר היצר הרע, שהוא הסטן, ומקרב הדבר הנבדל מן האדם... שהיו מתלוצצים, כלומר כי אין כח יצר נחשב לכלום, ולפיכך הראה לו הסטן, הוא יצר הרע [ב"ב טז.], שכחו גדול". [↑](#footnote-ref-532)
533. <> צרף לכאן דברי החיד"א בספר שמחת הרגל, לימוד א, שכתב: "יש לרמוז כי 'יצר' בגימטריא ש', והתורה נקראת 'אש', ויש בה א' יותר, לרמז שהתורה שהיא אש, גוברת על יצר, שהוא בגימטריא ש'". ובמדרש תהלים [מזמור קיט] אמרו "'בלבי צפנתי אמרתך למען לא אחטא לך' [תהלים קיט, יא]. אין יצר הרע שולט על התורה, ומי שהתורה בלבו אין יצר הרע שולט בו, ולא נוגע בו... וכן הוא אומר [תהלים לז, לא] 'תורת אלקיו בלבו לא תמעד אשוריו'". ושם בהמשך המדרש אמרו "'פעמי הכן כאמרתך וגו'' [תהלים קיט, קלג]. כך אמר דוד, אל תניח את רגלי שילכו למקום רצונם, אלא לתורתך כל היום לבית המדרש, כי אין יצר הרע נכנס לבית המדרש. הולך עמו כל הדרך, כיון שמגיע לבית המדרש, אין לו רשות ליכנס שם... כל מי שהוא עוסק בתורה, אין יצר הרע שולט בו". ובזוה"ק [ח"א רב.] איתא "דהא לית לך מלה לתברא יצר הרע אלא אורייתא". וראה בשפת אמת שבועות שנת תרס"א. [↑](#footnote-ref-533)
534. <> כי המשך הפסוק הוא "וכפטיש יפוצץ סלע", המורה שהתורה מבטלת כח היצר הרע [ראה למעלה ציון 516]. ועוד אמרו חכמים [סוכה נב.] "שבעה שמות יש לו ליצר הרע... יחזקאל קראו 'אבן', שנאמר [יחזקאל לו, כו] 'והסרתי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר'". וראה בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכד.]. [↑](#footnote-ref-534)
535. <> יש להבין, מדוע בתחילה [לפני ציון 514] הביא את המאמר [קידושין ל:] "אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש", וכאן מביא את המאמר [שם] "סם תם, נמשלה תורה כסם חיים וכו'", דמהו ההבדל בין שני מאמרים אלו. ועוד קשה, שמסיים כאן בפסוק "הלא כה דברי כאש", ופסוק זה הובא בגמרא בצמוד למאמר שהביא למעלה "אם פגע בך מנוול זה", ולא למאמר שעסק בו עתה "סם תם". ונראה שההבדל בין שני המאמרים האלו הוא, שהמאמר "אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש" מורה שהתורה מושלת ומתגברת על היצר הרע, שהרי המשך המאמר הוא "אם אבן הוא נימוח, אם ברזל הוא מתפוצץ". וכן למעלה [לאחר ציון 516, בעקבות המאמר "אם פגע בך מנוול זה"] כתב: "הרי כי האש של תורה גובר על יצר הרע, עד שאיננו יכול לשלוט בלומדיה", הרי שמדובר ביחס שבין התורה ליצר הרע. אך המאמר "סם תם" מורה שהתורה לא נותנת ליצר הרע לשלוט באדם, וכפי שכתב [למעלה לאחר ציון 525, לפני שהביא מאמר זה] "כי התורה איננה מניחתו [ליצה"ר] לשלוט באדם, כדאמרינן... סם תם". וכל המשל של הרטיה והמכָּה עוסק בהשפעת המכָּה על המוכה ["אכול מה שהנאתך", "מעלה נומי"], הרי שמדובר ביחס שבין התורה לאדם. ובסוף דבריו [לאחר שהביא המאמר "סם תם"] חזר לעסוק ביחס שבין התורה ליצר הרע, שכתב "ואם כחו של יצר הרע גדול, כחה של תורה יותר גדול". לכך חזר להביא את הפסוק המצורף למאמר "אם פגע בך מנוול זה", והוא "הלא כה דברי כאש". [↑](#footnote-ref-535)
536. <> אודות שעניות נובעת מרוע מזל, הנה אמרו חכמים [שבת קנא:] "לעולם יבקש אדם רחמים על מדה זו ["שלא יבא לידי עניות" (רש"י שם)], שאם הוא לא בא, בא בנו, ואם בנו לא בא, בן בנו בא, שנאמר [דברים טו, י] 'כי בגלל הדבר הזה', תנא דבי רבי ישמעאל, גלגל הוא שחוזר בעולם". ובח"א שם [א, פא:] כתב: "יבקש רחמים על מדה זו. כלומר שיבקש רחמים שלא יהיה לו עניות יותר מדאי, כי אם הוא לא בא כו'. פירוש, כיון שהוא גלגל חוזר בעולם, לכך אי אפשר שלא יהיה מורה עניות. כי חיי בני מזוני לא בזכותא תליא מלתא, אלא במזלא תליא [מו"ק כח.], וכיון דבמזלא תליא מלתא, אי אפשר שלא יהיה מורה המזל עניות. ואם הוא נולד בשעתא דפרנסה, אי אפשר שלא יהיה בנו או בן בנו שלא יהיה נולד בשעת פרנסה, שאי אפשר שיהיה כל אחד נולד בשעת פרנסה, כיון שתולה בגלגל". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קצא.] כתב: "ואם נראה מי שאינו צדיק גמור תלמיד חכם עני, יש לזה גם כן סבה, שגורם זה רוע מזלו, דחיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא. ואפילו אצל צדיק גמור יש לומר כך, כי רוע מזלו גורם. וכדאשכחן גבי רבי אלעזר בן פדת במסכת תענית [כה.], שהיה מזלו רע כל כך מאוד עד שלא היה לו מזונות לגמרי. ומה שאמר כאן [אבות פ"ד מ"ט] 'כל המקיים תורה מעוני סופו לקיימה מעושר', היינו כאשר הוא בינוני במזל שלו, ועל זה אמרו 'כל המקיים תורה מעוני סופו לקיים מעושר'". ובנתיב התורה פי"א [תע.] הביא מאמר המורה שתלמידי חכמים מביאים עשירות, והקשה: "ואולי יקשה לך, אם כן למה תמצא תלמידי חכמים עניים. דבר זה אינו שאלה, וזה כאשר אינם מוכנים מצד עצמם לקבל ברכה מצד רוע מזל שלהם. כי צריך שיהיה מוכן לקבל הברכה מצד עצמו". ובנתיב הצדקה פ"ג [א, קעה:] כתב: "חיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא אלא במזלא תליא, ולפיכך יש עניות בלא חטא". [↑](#footnote-ref-536)
537. <> היא מערכת השמים, שהנהגת העולם הטבעי היא על פי מערכת השמים. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-537)
538. <> פירוש - עניו ומזלו הרע לא ישתנו לטובה באם יעזוב את התורה, ויעסוק בחיי שעה. והטעם הוא שאין בידי חיי שעה להפקיעו ממהלך הטבע [המונהג על ידי מערכת השמים והמזל], אשר גזר עליו שיהיה עני. ובסמוך כתב: "בטבע העולם על ידי המזל והמערכת". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 949] כתב: "המועדים הם לשמש וירח... והם סדר מערכת השמים". ובגבורות ה' פי"ז [קיב.] כתב: "חס ושלום לומר שתהיה גאולתן של ישראל על פי מערכת השמים". ושם פל"ט [יב.] כתב: "פרשה רביעית [שבתפילין (פרשת "והיה אם שמוע תשמעו", דברים יא, יג-כא)], כי השכינה היא בישראל תמיד, ומחמת שהשכינה בישראל, מנהיג אותם לטוב אם ישמעו, ואם לא ישמעו, בהפך זה מנהיג אותם, וזה נזכר בפרשה 'והיה אם שמוע'. ופרשה זאת הוראה גמורה שהשכינה עם ישראל, ואינם נמסרים למערכת השמים". ושם פנ"ה [ריז:] כתב: "היה זה על ידי הטבע, דהיינו על ידי מערכת שמים, ודבר זה טבעי". ונאמר [דברים ג, כד] "אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורתך". והמלבי"ם [שם] כתב: "נגד ההנהגה הטבעיית אמר [משה לה'] 'אשר יעשה כמעשיך', שהם מעשה ה' בעולמו בדרכי הטבע... וכבר בארתי בכמה מקומות שההנהגה הטבעית מיחס פעולת ה' לשמים, שההנהגה הטבעית תרד דרך מערכת השמים". [↑](#footnote-ref-538)
539. <> פירוש - אדם שהמזל ומערכת השמים גזרו עליו שיהיה עני, יותר טוב לו שיעסוק בתורה ולא יעזבנה, כי אז פרנסתו תהיה על ידי הקב"ה, ויוכל להתנתק ולהתעלות מעבר למערכת השמים והמזל. וראה בסמוך הערה 541. [↑](#footnote-ref-539)
540. <> לשונו למעלה [לאחר ציון 314]: "במה שאמר הכתוב במיותר [שמות יט, א] 'באו מדבר סיני', ירמוז לנו באיזה צד קבלת התורה אפשרית, דהיינו כאשר אין האדם נמשך אחר תאוות הגוף, ומשים עצמו כמדבר הזה שלא ימצא בו מכל הדברים הגופניים, שאינו לא 'ארץ חטה ושעורה גפן תאנה ורמון' [דברים ח, ח], ולא שום דבר. וכאשר האדם פורש עצמו מתאוות הגוף, ועושה עצמו בבחינה זאת כמדבר הזה, אז הוא ראוי אל קבלת התורה, ולא זולת זה". ולמעלה [לאחר ציון 323] כתב: "כי אי אפשר להתקיים באדם התורה השכלית כשהוא בעל גוף ובעל תאוה... לכן כתיב 'באו מדבר סיני', רצה לומר כי האדם אם רוצה לקבל התורה, צריך שיעשה את עצמו כחיה במדבר, אשר אין לה מכל תאוות הגוף, אין גם אחד, רק ההכרחי. ומצינו מדה זאת מיוחדת בישראל, שאינם רודפים אחר תאוות הגוף כמו האומות, רק שהם כמו המדבר". וראה למעלה הערה 448, ולהלן הערה 1285. [↑](#footnote-ref-540)
541. <> אודות שהעוסק בתורה מתעלה מעבר להנהגת העולם הטבע, כן אמרו חכמים [אבות פ"ג מ"ה] "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ". ובדר"ח שם [קמג.] כתב: "כי ההנהגה שצריך האדם לנהוג לפי מנהגו של עולם, לחרוש ולזרוע, ושאר צרכיו אשר הם צריכים לפי הנהגת סדר העולם וטבעו, והאדם הוא משועבד להנהגת הטבע... וההנהגה השלישית היא הנהגה אלקית, שסדר השם יתברך בעולם איך יהיה נוהג על ידי התורה שנתן השם יתברך... למעלה מן הטבע... ואמר כאשר האדם מקבל עליו עול תורה, אז הוא עם השם יתברך, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי הנהגה השלישית הזאת, היא הנהגה אלקית, עד שהאדם עם השם יתברך, ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ. שאלו שניהם הם מצד עולם הזה, ואשר הוא משועבד אל השם יתברך, אי אפשר שיהיה משועבד אל המלכות ואל הטבע... כלל הדבר, אשר מקבל עליו עול תורה, שהיא אלקית, הוא יוצא מן גזירת הטבע... כי העוסק בתורה הוא מתעלה, ומפני שהוא מתעלה מדריגתו למעלה ממדריגת הטבע, שהוא הנהגת העולם... שהוא בן חורין... והעוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה, ולפיכך אמר כאן שמעבירין ממנו... עול דרך ארץ. כי אף על גב שאי אפשר לאדם בלא פרנסה, וצריך הוא למלאכה כדי לעסוק בתורה, מכל מקום אין עליו עול דרך ארץ, כי פרנסתו מגעת לו בקלות כאשר מקבל עליו עול תורה, כי אז הוא אל השם יתברך לגמרי, ומתעלה מן עולם הזה" [ראה להלן הערה 565]. ובדר"ח פ"ד מט"ו [שז:] כתב: "כי התורה היא למעלה מן המזל לגמרי, ולפיכך אם אמר 'יגעתי ולא מצאתי' אל תאמין [מגילה ו:], שאם יגע ולא מצא צריך אתה לומר כי המזל הוא גורם שלא ילמד, ודבר זה אינו, כי התורה אינה תחת המזל שיהיה המזל כנגד זה. וכן אם אמר 'מצאתי ולא יגעתי' אל תאמין [שם], כי אם אפשר לומר שמצא ולא יגע, אם כן המזל היה גורם, וזה אינו, כי אין המזל גורם לזה, שאין התורה תחת המזל... ומה שאמרו בפרק בתרא דשבת [קנו.] 'מזל מחכים', היינו שהמזל מכריע את האדם שיהיה יגע ומחזיר אחר התורה, והנה הוא מועיל לחכמה, וזהו 'מזל מחכים' דקאמר, לא שיגרום לו לגמרי החכמה, רק שהוא מסייע לו, דהיינו שיגרום לו לטרוח אחר החכמה. ומכל מקום אין התורה תחת המזל, שיתן המזל אליו תורה לגמרי שתבא אחריו. ועוד, דהתם ד'מחכים' היינו שיהיה חכם בכל שאר חכמה, אבל התורה היא יותר מן החכמה. כי כל דבר שהוא שכלי נקרא 'חכמה', אבל תורת משה היא אלקית, והיא בודאי למעלה מן החכמה. שאף האומות נקראים חכמים, אבל בני תורה לא נקראו... ותורת משה לא שייך בזה מזל... רק שהאדם צריך לטרוח אחר התורה". ובח"א למכות י. [ד, א.] כתב: "דבר זה מבואר בכמה מקומות כי התורה מתעלה על מלאך המות, שאין מלאך המות שולט בו". @**ואם תאמר**^, הרי אמרו [זוה"ק ח"ג קלד.] "הכל תלוי במזל, אפילו ספר תורה שבהיכל". כבר הקשה כן השערי אורה [השער השלישי והרביעי הספירה השמינית והשביעית], וז"ל: "וזהו שאמר ז"ל 'הכל תלוי במזל ואפילו ספר תורה שבהיכל'. ואל יעלה בדעתך כי במזלות של כוכבי שמים ספר תורה תלוי, שהרי כל העולם כולו בתורה נברא, והיאך תהיה התורה תלויה במזל אחר שהוא על ידי התורה. אלא סוד זה שאמר 'הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה שבהיכל' הוא המזל העליון, הידוע בכתר, שממנו תלויות הספירות וכל הנבראים כולם, ואפילו התורה תלויה בו. ונקרא 'מזל', כי ממנו נוזלים הכוחות בכל הספירות ובכל בני העולם. וגם ספר תורה מן המזל הזה שואב כוח וממנו הוא מקבל". @**וצרף לכאן**^ את דברי הרמב"ם הידועים בסוף הלכות שמיטה ויובל [פי"ג הלכות יב-יג], שכתב: "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו, מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו, ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים... לפיכך הובדלו מדרכי העולם, לא עורכין מלחמה כשאר ישראל, ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם... ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם, אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלקים, ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו, כמו שזכה לכהנים ללוים". וראה להלן הערה 565. [↑](#footnote-ref-541)
542. <> הלומד תורה. [↑](#footnote-ref-542)
543. <> צרף לכאן מאמרם [תנחומא בשלח אות כ] "לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן, שלא היה להם צורך לא למלאכה ולא לסחורה. הא כיצד, היה יושב ודורש ולא היה יודע מהיכן היה אוכל ושותה, ומהיכן ללבוש ולכסות. הא לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן". וראה להלן הערה 547. [↑](#footnote-ref-543)
544. <> מה שכתב "וגו'", אע"פ שהביא את סוף הפסוק, נראה שכוונתו גם לפסוק שלאחריו [שם פסוק ד] "שמלתך לא בלתה מעליך ורגלך לא בצקה זה ארבעים שנה", ופירש רש"י [שם] "שמלתך לא בלתה - ענני כבוד היו שפין בכסותם ומגהצים אותם כמין כלים מגוהצים, ואף קטניהם, כמו שהיו גדלים היה גדל לבושן עמהם, כלבוש הזה של חומט שגדל עמו". ובגו"א שם אות ג [קמה:] כתב: "ואם תאמר, למה היה זה הנס בחנם להם, שהרי היו יכולים לעשות בגדים, ולא מצאנו נס בחנם. ויראה, כי הקב"ה נתן להם כל פרנסתם, וכל הנהגותיהם בידי שמים, כמו שהקב"ה נתן להם המזון, והיה ענין אלקי ולא היה אנושי כלל, כך היה מלבושיהם גם כן דבר אלקי, ולא על ידי בשר ודם. שכל ארבעים שנה שהיו במדבר היה הנהגתיהן על פי ה', שהיה מספק צרכיהן, שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך, שאחר שסיפק צרכיהם במדבר באכילה ושתיה, היה מספק כל צרכם אף במלבושיהם. שאין לומר שיהיה קצת צרכיהם על פי ה', וקצת צרכיהם אנושי". ובגו"א בראשית פכ"ח אות לא [עד.] כתב: "כי אחר שמשגיח עליו בלחם, משגיח עליו לתת לו כל פרנסתו, ונותן לו בגד ללבוש". ובטור [אבן העזר סימן עג ס"ז] כתב: "כל מי שחייב במזונותיו... חייב ליתן לו כסות". והב"י [שם] כתב: "זה פשוט שהפרנסה והכסות הרי הן כמזונות. וכן הזכירו בהרבה מקומות בגמרא דפרנסה בכלל מזונות". [↑](#footnote-ref-544)
545. <> רומז לדברי הגמרא [סוטה מח:] "כל מי שיש לו פת בסלו, ואומר מה אוכל למחר, אינו אלא מקטני אמנה". ובח"א שם [ב, פז.] כתב: "כיון שכתיב [תהלים סח, כ] 'ברוך ה' יום יום', והוא יתברך מפרנס בריותיו כל יום ויום. ואם כן מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר, הרי זה מקטני אמנה, שאין מאמין שהוא יתברך מפרנס עולמו, שאם היה מאמין בו לא היה מסתפק מה אוכל למחר". [↑](#footnote-ref-545)
546. <> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תפד.]: "כאשר היה העולם נוהג במנהג בלתי טבעי, כמו כאשר היו ישראל במדבר, אז היה העולם נוהג שלא על פי הטבע, רק על כל מוצא פי השם יתברך". [↑](#footnote-ref-546)
547. <> נראה שכוונתו לדברי הגמרא [יומא עו.] "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחי, מפני מה לא ירד להם לישראל מן פעם אחת בשנה. אמר להם, אמשול לכם משל למה הדבר דומה; למלך בשר ודם שיש לו בן אחד, פסק לו מזונותיו פעם אחת בשנה, ולא היה מקביל פני אביו אלא פעם אחת בשנה. עמד ופסק מזונותיו בכל יום, והיה מקביל פני אביו כל יום. אף ישראל, מי שיש לו ארבעה וחמשה בנים, היה דואג ואומר שמא לא ירד מן למחר, ונמצאו כולן מתים ברעב, נמצאו כולן מכוונים את לבם לאביהן שבשמים". וזהו שכתב כאן "והיו אוכלי המן בטוחים בו יום יום". וראה למעלה הערה 543. [↑](#footnote-ref-547)
548. <> כמו שנאמר [במדבר כ, ד-ה] "ולמה הבאתם את קהל ה' אל המדבר הזה למות שם אנחנו ובעירנו, ולמה העליתנו ממצרים להביא אתנו אל המקום הרע הזה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות". וראה למעלה הערה 315, ולהלן הערה 587. [↑](#footnote-ref-548)
549. <> כמו שכתב רש"י [שמות טז, לב] "היה ירמיהו מוכיחם למה אין אתם עוסקים בתורה. והם אומרים, נניח מלאכתנו ונעסוק בתורה, מהיכן נתפרנס. הוציא להם צנצנת המן, אמר להם [ירמיה ב, לא] 'אתם ראו דבר ה'', 'שמעו' לא נאמר, אלא 'ראו', בזה נתפרנסו אבותיכם, הרבה שלוחין יש לו למקום להכין מזון ליראיו". ורבינו בחיי [שמות טז, טז] כתב: "קבלה ביד חכמים כי כל האומר פרשת המן בכל יום, מובטח לו שלא יבוא לעולם לידי חסרון מזונות". [↑](#footnote-ref-549)
550. <> למי "שעל פי מזלו המערכיי לא יהיה לו פרנסה בדרך טבעו ומנהגו של עולם" [לשונו כאן]. [↑](#footnote-ref-550)
551. <> הולך להוכיח ממצות הספירה שפרנסת האדם תלויה בתורה, וכפי שביאר עד כה. והחינוך [מצוה שו] כתב: "מצות ספירת העומר, לספור תשעה וארבעים יום מיום הבאת העומר, שהוא יום ששה עשר כניסן, שנאמר [ויקרא כג, טו] 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה'". [↑](#footnote-ref-551)
552. <> פירוש - ביום טז ניסן מקריבים את העומר [מנחות סו.], והעומר הוא מתיר את החדש במדינה. ואמרו חכמים [ר"ה ז:] "ששה עשר בניסן ראש השנה לעומר, ששה בסיון ראש השנה לשתי הלחם", ופירש רש"י [שם] "ראש השנה לעומר - לאכול מן החדש מכאן ואילך. ראש השנה לשתי הלחם - נתחדשה השנה להביא מנחות מן החדש, שהעומר מתיר במדינה, ושתי הלחם במקדש". והרמב"ם [הלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א] כתב: "ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה [ויקרא כג, יד] 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה'. ונאמר [יהושע ה, יא] 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי'... מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משגיחין על אי זה יום הוא מימי השבוע". וראה למעלה הערה 90. [↑](#footnote-ref-552)
553. <> אודות שהספירה היא לקראת קבלת התורה, כן נתבאר למעלה [הערות 75, 278], קחנו משם. [↑](#footnote-ref-553)
554. <> יחס - חשיבות. [↑](#footnote-ref-554)
555. <> פירוש - היחס בין התחלת הספירה לתכליתה הוא כיחס של עקירה להנחה, שעל כך אמרו חכמים [כתובות לא.] "הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע, וקרע שיראין בהליכתו, פטור, שעקירה צורך הנחה היא", ופירש רש"י [שם] "שעקירה צורך הנחה היא - הלכך אע"ג דחיוב ממון מקמי הנחה אתיא ליה, פטור, הואיל ובין עקירה והנחה אתיא ליה, מיתה ותשלומין באין כאחד, שעקירה צורך הנחה היא, ומההיא שעתא אתחלה לה מלאכה". והרמב"ן [ויקרא כג, לו] כתב: "צוה בחג המצות שבעה ימים בקדושה לפניהם ולאחריהם, כי כולם קדושים ובתוכם ה'. ומנה ממנו תשעה וארבעים יום, שבעה שבועות, כימי עולם, וקידש יום שמיני כשמיני של חג. והימים הספורים בינתים כחולו של מועד בין הראשון והשמיני בחג, והוא יום מתן תורה... ולכך יקראו רבותינו ז"ל בכל מקום חג השבועות 'עצרת', כי הוא כיום שמיני של חג שקראו הכתוב כן". הרי שפסח ושבועות הם אחד, כאשר ארבעים ותשעה הימים שביניהם הם כחול המועד של סוכות. ובאור חדש פ"ו [תתרכ:], בביאור שהמן נתלה ביום טז ניסן [סדר עולם פכ"ט, ורש"י מגילה טו. ד"ה יו"ט], שהוא יום הבאת העומר, כתב: "כי מיום הבאת העומר מונין נ' יום עד העצרת [ויקרא כג, טו-טז], ודבר זה היה גורם מעלת ישראל שהיו גוברים על המן... וכאשר ישראל מביאין העומר לפני הקב"ה, הם מתעלים עד חמישים, שממנה נתנה התורה משער החמשים... ולכך מונין הספירה מן יום אחד בעומר עד החמשים, הוא יום מתן תורה, ומשם היו גוברין על זרע עמלק, על ידי שדביקות ישראל לשם על ידי התורה. כי בכח ההתחלה, שהוא הבאת העומר, וממנו מתחילין לספור נ' יום, בכח זה הוא הסוף. ולכך בכח יום ראשון של עומר, הוא יום נ' של מתן תורה, שמשם גוברים על כח המן" [הובא בחלקו למעלה הערות 75, 281, ולהלן הערה 808]. ומעין דוגמה לדבר; בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:] כתב: "ובפרק הרואה [ברכות נד:] אמר רב יהודה, שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם, ואלו הן; המאריך בתפלה, והמאריך בשלחנו, והמאריך בבית הכסא... וכבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה" [הובא למעלה הערה 505, ולהלן הערה 695]. וכן השריש בח"א לסנהדרין צא: [ג, קפ:] וח"א לנדה יג. [ד, קנג.], שאע"פ שיצירת הולד נמשכת ארבעים יום [רש"י בראשית ז, ד], והולד מקבל את הנשמה רק ביום הארבעים [גו"א דברים פכ"ה אות ג (שפב:), וראה בסמוך הערה 561], מ"מ כבר ביום הראשון ליצרתו נחשב שהנשמה נתונה באדם ובאה לעולם, ושומרת על הטפה. [↑](#footnote-ref-555)
556. <> פירוש - עד כה ביאר את השייכות שבין היתר חדש לתורה בכך שתחילת הספירה היא ביום היתר חדש [טז ניסן], וסוף הספירה היא ביום קבלת התורה [שבועות], והספירה מחברתם. אך מעתה יבאר שהשייכות היא לא רק מחמת הספירה שביניהם, אלא מתוך שהיתר חדש נקבע בדיוק ביום שמתחילים לספור לקראת קבלת התורה, לא לפני כן, ולא אחרי כן. [↑](#footnote-ref-556)
557. <> פירוש - היתר חדש חל ביום שמתחילים לספור לקראת קבלת התורה, וזה מורה שהיתר חדש מסובב מהתורה, והתורה היא סבה להיתר חדש, ועל כך אמרו "אם אין תורה אין קמח", כי אם אין את הסבה, אין את המסובב. ובהקדמה לנצח ישראל [ב:] כתב: "לא יתכן הסרת הסבה הזאת וישאר המסובב... וכל זה מפני שאי אפשר שיהיה המסובב בלא הסבה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 68, ולהלן הערה 1137]. וראה בסמוך הערה 559. [↑](#footnote-ref-557)
558. <> פירוש - במה שהתורה ציותה להתחיל לספור לקראת קבלת התורה בטז ניסן, ולא קודם לכן. ואם תאמר, מה היה שייך להתחיל לספור קודם לכן, הרי רק יצאו ממצרים בטו ניסן, ולא שייך לספור לפני שיצאו ממצרים, כי נולדו ביצ"מ ["כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים" (לשונו בדרשת שבת הגדול, תקמד:), וכמובא למעלה בהקדמה הערה 67]. ואם תבאר שכוונתו להתחיל לספור בטו ניסן עצמו, גם זה אינו, כי כבר כתב למעלה [לאחר ציון 77] שאי אפשר להתחיל לספור אז, וכלשונו: "לא אמרה תורה להתחיל הספירה ביום טוב עצמו, כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל, כמו שיבא שזהו ענין הקרבת העומר מן השעורים [מנחות פד.], ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל, בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד". וצ"ע. [↑](#footnote-ref-558)
559. <> פירוש - במה שהספירה לקבלת התורה צריכה להמתין עד שיהיה היתר חדש, זה מורה שהיתר חדש הוא הסבה, וקבלת התורה היא המסובב. ויש לדייק בלשונו, שבנוגע לצד הראשון כתב "כי במה שלא הותר החדש עד כי כבר מתחילין לספור ולהכין אל התורה, &**יוחלט**^ שאם אין תורה אין קמח". אך בנוגע לצד השני כתב "ובמה שאין מתחילין מספר הזה גם כן עד יום היתר החדש, לא קודם לו כלל, &**יובן**^ שאם אין קמח אין תורה". ומדוע בצד הראשון כתב "יוחלט", ובשני "יובן". ונראה, כי צד הראשון הוא מוכח יותר, שהוא בנוי על מה שנעשה, ולא על מה שנמנע מלהעשות. שחזינן לפנינו שהיתר חדש חל כשמתחילין לספור לתורה, והואיל ושניהם נזדמנו לפונדק אחד, זה מוכיח בעליל על השייכות שביניהם, ולכך כתב "יוחלט". אך הצד השני אינו מוכיח ממה שנעשה, אלא ממה שלא נעשה ["ובמה שאין מתחילין מספר הזה גם כן עד יום היתר החדש, לא קודם לו כלל"]. וזה פחות מוכח, לכך כתב על זה "יובן". [↑](#footnote-ref-559)
560. <> בא לבאר לפי "אם אין קמח אין תורה" את המספר של ארבעים ותשעה ימי ספירה. ובתפארת ישראל פכ"ה [שעו.] ביאר מדוע התורה היתה חייבת להנתן בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים [שמות יט, א], וכן מדוע היתה חייבת להנתן ביום החמישים [שפ.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 21, ובדרשה הערות 75, 280, 281. אך כאן בא לבאר מדוע הספירה גופא היתה בדיוק ארבעים ותשעה ימים. [↑](#footnote-ref-560)
561. <> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תמב:]: "התורה היא פרנסת הנפש, כמו שהלחם הוא פרנסת הגוף. כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר, והתורה משלמת הנפש, ועל ידי שניהם אלו פרנסת האדם, עד שיש לו פרנסה בכל [ראה להלן הערה 1175]... ולפיכך אמר... 'אם אין קמח אין תורה', כי מאחר שהתורה היא פרנסת הנפש, וקודם לזה פרנסת הגוף, אם אין פרנסת הגוף, שהוא קודם, אין כאן תורה, שהוא פרנסת הנפש. שכאשר אין הקודם נמצא, אין הדבר שהוא יותר במעלה נמצא, ואם נמצא הוא חסר ואינו בשלימות, ואין לו קיום כלל". ואודות שפרנסת הגוף קודמת לפרנסת הנפש, כן מוכח ממה שישראל קבלו את המן לפני שקבלו את התורה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מ"ג [ק.]: "כי השם יתברך הוא המלך, אשר כל מלך מפרנס עמו. והמלך אשר הוא בשר ודם, מפרנס עמו בצרכי הגוף, כי הוא בשר ודם. אבל מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש. וכמו שנתן השם יתברך פרנסת הגוף, כך נתן התורה שהיא פרנסת הנפש, כי נפש בלא דעת לא טוב [עפ"י משלי יט, ב]. ולכך מיד שבא השם יתברך למלוך על ישראל, אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, &**אחר**^ שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן". וכן בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב "יש לך לדעת כי האדם צריך לפרנסה, הן פרנסת הנפש, הן פרנסת הגוף. פרנסת הגוף הוא מזונות הגשמי, ופרנסת הנפש הוא התורה, שנקראת לחם, כדכתיב [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי'. ולכך כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, והיה מלך עליהם, וישראל הם עבדיו, מיד שהוציאם היה מפרנס אותם במן, שהוא פרנסת הגוף, &**ואחר כך**^ נתן להם התורה מיד, שהיא פרנסת הנפש. עד כי השם יתברך, כמו שברא את האדם בגופו ובנפשו, כך הוא מפרנס הגוף והנפש". ונראה הטעם שפרנסת הגוף קודמת הוא שבדר"ח ובנתיב העבודה הנ"ל כתב שפרנסת הגוף והנפש מקבילה לבריאת הגוף והנפש. ובבריאת האדם, קודם נברא הגוף, ולאחריו נבראה הנפש, וכפי שכתב בגו"א דברים פכ"ה אות ג [שפב:]: "ארבעים יום של יצירת הולד, וביום האחרון, הוא יום הארבעים, מקבל הולד הנשמה, ובכל ל"ט הוא בריאת הגוף". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקטו.] כתב: "קדמה דרך ארץ לתורה [ויק"ר ט, ג]. ודבר זה נמשך כפי היצירה של אדם, שתמיד החכמה והשכל באים אחר הדברים שאינם שכלים לגמרי". לכך ברי הוא שקודם תבוא פרנסת הגוף, ולאחריה פרנסת הנפש. אמנם בסמוך משמע שמבאר טעם אחר. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-561)
562. <> מוסיף כאן תיבת "הכרחיי". ונראה שרומז בזה שההכרח קודם לאינו הכרח, וכמו שכתב בכמה מקומות. כגון, רש"י [בראשית ד, ב] כתב הטעם שהבל היה רועה צאן, ולא היה עובד את האדמה כאחיו קין, משום "שנתקללה האדמה, פרש לו מעבודתה". ובגו"א שם אות ד [צג:] כתב: "ואם תאמר, מפני מה לא היה קין רועה צאן בשביל קללת האדמה, והרי הוא היה הבכור, ולמה לא בחר ברועה צאן. ויש לתרץ מפני שהוא היה הראשון, הוצרך ליקח לחלקו עבודת האדמה, שהיא ראשונה לחיי אדם, שצריך לעבודת האדמה ללחם ושאר פרי האדמה, שאי אפשר להתפרנס בחלב ובגיזה. ומפני זה הוצרך ליקח דבר שהוא ראשית לחיי אדם, והוא הכרחי. וזהו שאמר הכתוב [בראשית ד, ב] 'וקין היה עובד אדמה', פירוש כבר היה עובד אדמה קודם שלקח הבל לעצמו רועה צאן, מפני שהוא העבודה הראשונה". וכן בגו"א שמות פכ"ה ריש אות ד [רנז:] כתב שתרומת חובה קודמת לתרומת נדבה, כי החיוב קודם לאינו חיוב. ובתפארת ישראל פכ"ט [תלז:] כתב: "כלל הדבר, מה שהוא מחויב ומוכרח הוא קודם לדבר שאינו מחויב ומוכרח". ובח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.] כתב: "המשפט במה שהוא מחויב הוא ראשון, וקודם לדבר שאינו מחויב". והרמב"ם בפיהמ"ש [בהקדמתו לסדר זרעים] כתב: "סדר נשים התחיל במסכת יבמות. והטעם שהצריכוהו להתחיל ביבמות ולא התחיל במסכת כתובות, ועיון השכל נותן שהיתה ראויה להקדים. אבל נעשה זה מפני שהנשואין הוא דבר עומד ברשות אדם ורצונו, ואין לבית דין לכוף אדם עד שישא אשה. אבל היבום הוא מוכרח לעשותו ולומר לו חלוץ או יבם. וההתחלה בדברים המוכרחים הוא הנכון והראוי מן הדברים שאינם מוכרחים. ועל כן התחיל ביבמות, וסדר אחר כך כתובות". [↑](#footnote-ref-562)
563. <> בעוד שהמהר"ל מבאר שהיום הראשון של הספירה עומד לעצמו, ושאר ארבעים ושמונה הימים עומדים כנגד ארבעים ושמונה קנייני התורה, הרי בעלי המוסר [דעת חכמה ומוסר לרבי ירוחם הלוי, כרך ב', עמוד רמ] והחסידות [שפתי צדיק לשבועות אות י בשם החידושי הרי"מ] ביארו להיפך; ארבעים ושמונה הימים הראשונים עומדים כנגד ארבעים ושמונה קנייני התורה, והיום האחרון לספירה עומד לעצמו. [↑](#footnote-ref-563)
564. <> פירוש - חלוקת ימי הספירה כנגד היתר חדש [ביום הראשון] וקנייני התורה [ארבעים ושמונה הימים שבעקבותיו] מורה בעליל על השייכות ההדדית בין פרנסה לתורה, ושאין אחת בלא זולתה, וכמו שהתבאר. [↑](#footnote-ref-564)
565. <> אין כוונתו שאין בעל תורה צריך להתעסק כלל בענייני פרנסתו, שהרי בדר"ח פ"ג מ"ה [קמח:] כתב: "העוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה, ולפיכך אמר כאן שמעבירין ממנו... עול דרך ארץ. כי אף על גב שאי אפשר לאדם בלא פרנסה, וצריך הוא למלאכה כדי לעסוק בתורה, מכל מקום אין עליו עול דרך ארץ, כי פרנסתו מגעת לו בקלות כאשר מקבל עליו עול תורה, כי אז הוא אל השם יתברך לגמרי, ומתעלה מן עולם הזה" [הובא למעלה הערה 541]. אלא כוונתו כאן היא שאינו צריך לדאוג על פרנסתו, כי פרנסתו תגיע אליו בקלות, וכמו שכתב בדר"ח הנ"ל. וכן רבינו יונה [אבות פ"ג מ"ה] כתב: "אחר שעושה תורתו עיקר ומלאכתו עראי, הקב"ה ישמרהו מכל דבר שלא יצטרך לבטל מלימוד התורה... שלא יצטרך לעשות מלאכה הרבה לצורך פרנסתו, ומעט יספיק לו לכדי חייו. כי מלאכת הצדיק מתברכת ונפשו שמחה בחלקו". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכו:], בביאור המשנה שם "כל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון", כתב: "אם אין עם התורה מלאכה... סופה בטילה וגוררת עון... ואם היו הרבה חכמים שלא היה להם מלאכה, היה להם משא ומתן, שהוא כמו מלאכה" [הובא להלן הערה 758]. אך הוסיף שם "או שכל כך חשקה נפשם בתורה, שהיה קיום לתורתם". לכאורה נראה שכוונתו לדרגת רשב"י וחבריו [ברכות לה:], שהסירו מעליהם עול דרך ארץ, ותורתם נתקיימה בידם, וכמבואר בביאור הלכה סימן קנו: "סופה בטלה וגוררת עון - כתבו הספרים שזהו נאמר לכלל העולם, שאין כולם יכולים לזכות לעלות למדרגה רמה זו להיות עסקם רק בתורה לבדה. אבל אנשים יחידים יוכל להמצא בכל עת באופן זה [וזהו שאמרו בברכות לה: 'הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידן', ר"ל דוקא הרבה], והקב"ה בודאי ימציא להם פרנסתם, וכעין זה כתב הרמב"ם פי"ג מהלכות שמיטין ויובלות [הי"ג] 'ולא שבט לוי בלבד וכו'', עיין שם" [לשון הרמב"ם הובא למעלה בהערה 541]. וראה בדר"ח פ"ב מ"ב הערה 297 במה שנתעורר שם. [↑](#footnote-ref-565)
566. <> פירוש - להצדיק את עצמו מדוע פרק מעצמו עסק התורה.

     **% [יב]** [↑](#footnote-ref-566)
567. <> אש, מים, ומדבר, ובא לבאר הסבר שלישי; הסברו הראשון הוא [למעלה לאחר ציון 426] שהם כנגד ישראל [מדבר], אדום [אש], ושאר האומות [מים]. הסברו השני הוא [למעלה לאחר ציון 492] שהם כנגד שלשה מונעים לתורה; עושר [מים], עוני [מדבר], ויצה"ר [אש]. ומעתה יבאר שהם כנגד שלש הכנות הנצרכות לקבלת התורה; אימה מרב [אש], השתוקקות לתורה [מים], וביטול חשיבות עצמית [מדבר]. [↑](#footnote-ref-567)
568. <> מבאר שהדגשת "אינה ירושה לך" פירושה שהתורה לא תבא לאדם באופן דממילא [כפי שירושה באה לאדם], אלא התורה צריכה להנתן לו מזולתו בקום ועשה. אמנם בדר"ח פ"ב מי"ב [תשנה:] ביאר שההדגשה היא שהתורה לא תבוא אליו ללא הכנה מתאימה מצד עצמו, ולא שיקבלה מרב, שכתב: "ואמר 'התקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך', כלומר שיהיה מכין עצמו לתורה, כי אין התורה ירושה לאדם, ולפיכך יש לו להתקין ולהכין עצמו לתורה, שאינה ירושה לאדם". וכן ביארו מפרשי המשנה [שם]. ובאמת לשון המשנה מוכיח כן, שאמרו "התקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך", הרי שאיירי בהכנות המוטלות על האדם לעשות עם עצמו ["התקן עצמך"], ולא שעליו לקבלה מרב. וראה להלן הערה 1217. @**ומכל מקום**^ ברי הוא שתורה שבעל פה חייבת להתקבל מרב, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מ"ג [רצה.]: "כי הקבלה מן הרב הוא גוף התורה בעל פה, שאין התורה שבעל פה זולת הקבלה מפי רב". ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1160] כתב: "חכמת התורה, אמרו בה שלא ילמדנה האדם מעצמו, כי אם בקבלה". ובהקדמה לבאר הגולה [י.] כתב: "המושכלות והחכמות אשר הם עמוקות, אי אפשר שישיג אותם האדם בעצמו, כי אם מרבו, אשר רבו גם כן קבלם". ובדר"ח פ"א מט"ז [שפט:] כתב: "אם אין לו רב אין לו תורה ברורה, רק התורה בספק, ודבר זה אין ראוי להיות, רק תהיה תורתו ברורה". וכל זה בנוגע לתורה שבע"פ, אך לגבי תורה שבכתב אין הכרח ללמוד מרב, וכמו שכתב בגו"א דברים פ"ד אות ח [עז.]: "אפשר תורה שבכתב, אחר שהיא כתובה לפני האדם, ללמוד אותה מעצמו" [ראה להלן הערה 1199]. וכן בגו"א ויקרא פכ"ו אות יח [רנז.] כתב שאין ענין של "שמיעה" בתורה שבכתב, וכלשונו: "אבל אין התורה שבכתב נקרא 'שמיעה', שהרי התורה שבכתב היא כתובה לפני כל אדם". וכן מבואר להדיא בגמרא [קידושין סו.] שלימוד תורה שבכתב אינו מזקיק חכמי התורה, לעומת תורה שבעל פה. ורש"י [שבת קלח:] כתב: "תורה שבכתב הרי כתובה ומונחת, יקראו ויראו". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפ:] ביאר שזו אחת מהסבות שהתורה שבע"פ לא נכתבה, וכלשונו: "כי אין ראוי שיהיו דברי תורה, שהם דברי חכמה, ביד כסיל, שכל אחד יאמר אני כמותך... ואם היה נכתב הכל בתורה במפורש, לא היה ניכר עשיר בחכמה לפני דל בחכמה, והיה זה מביא לידי מחלוקת גדול... כמו שהוא בזמננו זה שכל אחד ידמה שהוא חכם ורב מופלג, בשביל שיאמר שגם הוא יכול לקרות בספרים, והוא הגורם לכמה דברים, אין ראוי לכתוב מזה". וראה להלן הערה 1161. [↑](#footnote-ref-568)
569. <> חלוקה זו [של שני הצדדים והדבר שביניהם] מצויה מאוד בספריו. כגון, בגבורות ה' פמ"ז [תקמז:] כתב: "העולם יש לו דביקות בו יתברך בשלשה פנים; האחד, באשר הוא יתברך משפיע אל העולם הטוב והחסד, והרי יש כאן דביקות השם יתברך לעולם, והוא דביקות העלה אל העלול. והתדבקות העולם בו יתברך, וזהו על ידי שחפץ האדם בעבודתו יתברך, וחפץ להתדבק בו יתברך. זהו דביקות בו, וזהו דביקות העלול בעלה, והוא העמוד הב' שהוא לעולם. העמוד השלישי הוא התורה, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. לא הדביקות הראשון, שהוא התחברות העולם בו על ידי העבודה, אבל התורה היא כמו אמצעי, שהוא מקשר שני דברים יחד. כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם". ובאור חדש פ"ה [תתע.] כתב: "החבור הוא בג' פנים; האחד, שהיה מתחבר אסתר לאחשורוש. והשני, שמתחבר אחשורוש לאסתר, וזהו הפך הראשון. והשלישי, כאשר שניהם מתחברים זה לזה וזה לזה בחבור אחד. וכבר בארנו זה בכמה מקומות. וכנגד זה האשה נקנית בג' דרכים, בכסף בשטר ובביאה [קידושין ב.]. כי האיש מתדבק באשה, והדביקות הוא בג' פנים אשר אמרנו; כי בכסף בשביל שהאשה מקבלת הנאת כסף, מתחברת היא אליו. והשטר שהוא לשון כח, כמו [דברים טז, יח] 'שופטים ושוטרים תתן לך'... כאיש שמתחבר לאשה כאשר מושל על האשה, וזהו חבור האיש אל האשה, וזהו קדושי שטר, שהוא לשון שוטר וממשלה. ובביאה שזה הוא חבור האיש עם האשה, והאשה מתחברת לבעלה, כי הביאה לשניהם" [הובא למעלה הערה 293]. ושם פ"ח [תתשז.] כתב: "כי הדבר שהוא ראוי לעשות לגמרי, שאין לו שום צד שלא יהיה נעשה, וזה כאשר המעשה הוא טוב לעושה, גם הוא ראוי אל המקבל, וגם המעשה מצד עצמו הוא ראוי". ובגו"א במדבר פט"ו אות יח [רכו:] כתב: "דע כי האדם הוא דבק בשם יתברך, ודבקותו הוא על ידי שלשה דברים; האחד, על ידי הקב"ה, שהוא אלוק לו. ועל ידי האדם שהוא עבדו, כי אלקותו נקרא על האדם. וכמו שאלקותו נקרא על האדם, כן האדם העובד לו, נכנס תחת רשותו. וכל דבר שהוא דבק בדבר, אי אפשר רק על ידי דבר אמצעי ביניהם [התורה], הוא המחבר הדברים, וזה ידוע". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קנא.], והוסיף שם [קנב.]: "למה הדבר דומה; לפרי המחובר בענף, והענף מחבר הפרי לאילן. ואם יגרע דבר מה לפרי, מכל מקום מה שהפרי הוא מחובר לענף, והענף לאילן, לכך הוא מעלה ארוכה. אך אם נכרת עד שאין הפרי מקבל החבור, אז נפסד הפרי. וכן אם הענף הוא נכרת באמצעיתו, הרי אינו מעלה ארוכה. ואף אם לא נכרת באמצעיתו, והוא שלם, רק נבדל מן העיקר עד שאין לו עיקר, הרי אין תרופה לאותו פרי". וכן כתב שם פכ"א [שכב:] לגבי משה רבינו, שהוא היה אמצעי בין עליונים ותחתונים, ומצטרף לשניהם [הובא להלן הערה 778]. וכן כתב בנצח ישראל פ"ט [רלב.], דרוש לשבת תשובה [סח.], ח"א לשבועות יג. [ד, יג:], ועוד. וראה עוד בתפארת ישראל פמ"ח [תשנט:] ונצח ישראל פ"ב [כט.] אודות שהלוחות היו ששה טפחים אורך, ומשה תפס בטפחיים, והקב"ה בטפחיים, ורווח ביניהם היה טפחיים [ירושלמי תענית פ"ד ה"ה]. ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1189] כתב: "כי התורה היא ברית בין השם יתברך ובין ישראל, וכל ברית מחבר השנים אשר הוא ביניהם, עד שבהכרח קצתו יקרב אל האחד ביותר, וקצתו אל השני, ככל העומד בתוך בין שני דברים לחברם, שצדו האחד קרוב לזה, וצדו האחד לזה". [↑](#footnote-ref-569)
570. <> לשונו להלן בדרשה [לאחר ציון 1213]: "עוד רמז לנו במה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים' 'וירד ה' על הר סיני' [שם פסוק כ], כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, כשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם ככל שאר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת... לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו'', ואחר כך 'וירד ה' וגו'', לומר כי צריך האדם מצד עצמו תשוקה והכנה אליה, קודם שמקבלה. ואין הקב"ה נותנה למי שאינו מוכן לה תחלה, וכדכתיב [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין'. כי הוא יתברך לא יתננה רק למי שמוכן אליה מצד עצמו בחשקו בה. לכן עלה משה מעצמו בלי ציווי השם, ואז 'ויקרא אליו ה' וגו'' [שם פסוק ג]. וכל ההכנה היא כאשר אוהב התורה, ותשוקתו אליה, שאז נקנית לו. ודבר זה עיקר גדול בתורה". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכו:] כתב: "כל כך חשקה נפשם בתורה, שהיה קיום לתורתם". ושם פ"ד מ"א [י.] כתב: "כי החכמה היא נבדלת מן האדם, שהוא הנושא לחכמה. ודבר זה בארנו כמה פעמים כי החכמה באדם שהוא בעל גוף נבדלת ממנו. ושם 'חכם' בא על האדם מצד עצמו, ולפיכך אין ראוי שיקרא האדם 'חכם' בשביל החכמה שבו, כי מה ענין האדם, שהוא בעל גוף, אל החכמה, רק מפני שהיה משתוקק לקבל החכמה. וכאשר החכמה היא אל האדם בענין זה, מתעצם הנושא, שהוא אדם המקבל, עם החכמה שמקבל, כמו שמתעצם החומר, שהוא הנושא, עם הצורה שמקבל. אבל אם לא היה משתוקק הנושא, שהוא החומר, אל קבלת הצורה הזאת, כאילו אין כאן קבלת צורה לגמרי. וצריך שיהיה כאן השתוקקות לקבלת הצורה. והוא שרמז השתוקקות החומר אל הצורה בכתוב [בראשית ג, טז] 'אל אישך תשוקתך'. ובדברי חכמים יודעי החכמה [יבמות קיג.] 'יותר משהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא', וכל זה כי השתוקקות החומר לקבלת הצורה להתעצם בו". ובנתיב התורה ר"פ יד [תקלב:] כתב: "שיהיה אוהב החכמה [ו]משתוקק אליה, כי אין אדם קונה החכמה רק אם משתוקק אליה... וכמו שאמרו [אבות פ"ד מ"א] 'איזהו חכם הלומד מכל אדם', כלומר שלא יקרא 'חכם' רק אם משתוקק לה, וחפץ ללמוד מכל אדם". וראה להלן הערות 1221, 1544. [↑](#footnote-ref-570)
571. <> הנה הגמרא [ב"ק פב.] דרשה את הפסוק הזה על התורה, שאמרו [שם] "אין מים אלא תורה, שנאמר 'הוי כל צמא לכו למים'". אך אין זאת כוונתו כאן, שהרי הביא מיד עוד פסוק "מים קרים על נפש עיפה", ולא מצינו שדרשו אותו על התורה. אלא כוונתו היא לפשוטם של המקראות, שכפי שאדם צמא שותה מים, כך עליו להשתוקק לתורה [ראה הערה הבאה]. ואמרו במשנה [אבות פ"א מ"ד] "והוי שותה בצמא את דבריהם [של חכמים]". ובדר"ח שם [רמה.] כתב: "ואמר 'הוי שותה בצמא את כל דבריהם'. פירוש, כמו שהשכל הוא משלים את האדם, וכאשר אין השכל באדם אז האדם חסר, ובשכל יושלם האדם. ולפיכך ישתה האדם בצמאה דבריהם, כי האדם שלא ישתה הוא חסר, ובשתיה יושלם. ולפיכך הוא שותה בצמאה, והוא להוט מאד אחר השלמת חסרון שלו, שכל זמן שהוא חסר אינו בטוב. ולכך ישתה בצמאה דבריהם גם כן, שבזה נראה כי התלמיד חכם הוא השלמת בני אדם, כמו שהוא אצל האדם שהשכל הוא השלמת האדם, וכאשר אין בו שכל הוא חסר". וראה להלן הערה 1220. @**ואם תאמר**^, מדוע נקט בצמאון יותר מאשר ברעבון, שהרי אף האכילה היא משלימה את האדם, וכמו שכתב בח"א ב"ב עד. [ג, קה.]: "ענין האכילה, שכל האכילה על ידי האכילה מקבל השלמתו עד שאינו חסר". ונראה, שבנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] ביאר ההבדל בין צמאון לרעבון, וכלשונו: "כי הרעבון הוא יותר לגוף, שצריך פרנסה מפני חסרונו, ואילו הצמאון הוא לנפש יותר, כאשר ידוע כי הצמאון הוא לנפש". ושם ביאר שרעבון הוא כנגד יצרא דעריות, וצמאון הוא כנגד יצרא דע"ז. ובגבורות ה' פ"ס [תכו.] כתב: "כי ההפרש בין האכילה והשתיה הוא דבר זה; כי האכילה... הוא יותר גשמי מן השתיה, כי המשקה הוא דק יותר, וכל דבר שהוא דק הוא יותר רחוק מן הגשמי". וכן כתב באור חדש פ"א [שעה.]. ולכך כאן שמדובר על השלמה רוחנית של תורה, נקט הנביא והתנא בצמאון, ולא ברעבון [ראה להלן הערה 850]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; נפסקה ההלכה "דאסור לטעום קודם שיתן לבהמתו" [לשון המשנה ברורה סימן קסז סק"מ]. ומכל מקום "כתב המגן אברהם [סימן קסז סקי"ח] בשם ספר חסידים [סימן תקלא] דלשתות, אדם קודם לבהמה, כדכתיב ברבקה שאמרה להעבד [בראשית כד, יד] 'שתה וגם גמליך אשקה'" [לשון המשנה ברורה שם]. ומהו טעמו של חילוק זה. אלא שהואיל והרעבון הוא לגוף, ו"ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג (נד:), והובא למעלה הערות 30, 283], לכך אכילת הבהמה קודמת לאכילת האדם, כי הבהמה משלימה את עצמה לגמרי באכילתה, והרי השלמת הבהמה קודמת לאדם, וכפי שכתב בנתיב הצדקה פ"ה [א, קפ.]: "כמו שתמצא בבריאה שהשם יתברך ברא תחילה הבהמה ואחר כך ברא האדם, וכן בסדר הפרנסה ראוי שתהיה השלמת הבהמה קודם השלמת האדם... ולכך כתיב [דברים יא, טו] 'ונתתי עשב בשדך' ואחר כך [שם] 'ואכלת ושבעת'... לפיכך אסור לאדם לטעום כלום עד שיתן מזונות לבהמתו [ברכות מ.]". אך השתיה היא לנפש, והאדם הוא בעל נפש לעומת הבהמה, לכך שתייתו של האדם קודמת לשתיית הבהמה, כי הבהמה אינה נשלמת בשתיה כפי שהאדם נשלם. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-571)
572. <> כדאי לצרף לכאן דברי הפחד יצחק ר"ה [בפתיחה לקונטרס רשימות שבסוף הספר], שכתב: "על דברי חכמים נאמר במשנה [אבות פ"א מ"ד] שיש חוב לשתות בצמא את דבריהם. על משנה זו הוסיף הגר"א [אבות שם] 'הוי כל צמא לכו למים' [ישעיה נה, א]. טיבה של הוספה זו בלתי ידועה. הכוונה הפשוטה היא על פי מה דאיתא בברכות [מד.] דהשותה מים לצמאו מברך 'שהכל נהיה בדברו'. ומפורש בגמרא [שם מד:] דהך 'לצמאו' הוא לאפוקי חנקתיה אומצא [שנחנק על ידי חתיכת בשר בבית הבליעה, ושותה מים כדי לסלקה משם, שאינו מברך על שתיית מים זו]. מפורש בפוסקים [משנה ברורה סימן רד ס"ק מב] דהיינו דוקא במים, אבל בשאר משקין אפילו חנקתיה אומצא חייב לברך, מפני שהגוף נהנה מהם בכל אופן [כן הוא גם בתוספות ברכות מה. ד"ה חנקתיה]. מפורש, איפוא, דיש לנו שני סוגי צמאון; סוג אחד של צמאון שאיננו תנאי בהנאת השתיה, שאפשר לה להנאה גם בלעדו [שאר משקין]. וסוג שני של צמאון המהווה תנאי בשתיה, דבלי צמאון אינה נחשבת להנאה כלל [מים]. וזה שהוסיף הגר"א דצמאון הנזכר אצל דברי חכמים הוא סוג צמאון אצל מים, ולא סוג צמאון אצל שאר משקין, דבלי צמאון [במים] אין לנו כלום". והשפת אמת [סוכות שנת תרמ"ג, ד"ה ובמשנה] כתב: "לשפוך שיח לפני השם יתברך להריק דעת ללב האדם, שגם השפעת דעת התורה תלוי כפי השתוקקות ורצון האדם. כמו שנאמר 'כל צמא לכו למים'. וכתיב [עמוס ח, יב] 'ישוטטו לבקש דבר ה''. ואמרו חז"ל [אבות פ"ד מי"ד] 'הוי גולה למקום תורה'. וכמו שהיה במדבר, שלא זכו לתורה עד שנמשכו אחר השם יתברך למדבר ציה". וראה להלן הערה 1221. [↑](#footnote-ref-572)
573. <> ובדר"ח שם [רמו:] כתב: "מורא רבך כמורא שמים. כי גם מצד מה הרב דומה למורא שמים, שכשם שהשם יתברך עלה לאדם וסבתו, כך הרב הוא עלה וסבה לתלמיד, שקבל ממנו חכמתו. ולפיכך 'מורא רבך כמורא שמים'". ודע, שבגבורות ה' פמ"ח [תריב:] כתב: "'מורא רבך כמורא שמים'... לא שייך רק ברבו מובהק, דברבו שאינו מובהק לא שייך טעמא ד'מורא רבך כמורא שמים'". וכן בדר"ח פ"ד מי"ד [רסא:] כתב: "מה שאמר 'מורא רבך כמורא שמים' לא הוי רק ברבו מובהק שלמדו חכמה, דהיינו תלמוד". וכן משמע מתוספות [ב"ק מא:] ש"מורא רבך כמורא שמים" נאמר רק ברבו מובהק, שכתבו "'את ה' אלקיך תירא' [דברים ו, יג], לרבות תלמידי חכמים [בגמרא שם]. ואם תאמר, 'מפני שיבה תקום' [ויקרא יט, לב] למה לי, תיפוק ליה מהכא. ויש לומר, דהכא ברבו מובהק, כדתנן 'מורא רבך כמורא שמים', או ברב מופלג, דהוי כעין רבו". וכדעת המהר"ל כתב בחידושי רי"ז הלוי [הלכות תלמוד תורה פ"ה ה"א], דברבו מובהק מלבד מצות ההידור, יש קימה מטעם כבוד ומורא. [אמנם דבר זה שנוי במחלוקת. דהתוספות רבינו פרץ פסחים קח., היראים (סימן רלא), אור זרוע (הלכות פסחים סימן רנו), ועוד, כתבו ד"מורא רבך כמורא שמים" הוא אפילו ברבו שאינו מובהק]. ולדעת המהר"ל יש להקשות, דאם כן מדוע התורה ניתנה באש בכדי להורות על "מורא רבך כמורא שמים" [כפי שיבאר בסמוך], הרי מורא זו קיימת רק כלפי רבו מובהק, הרי לא מוכרח להיות שיהיה לאדם רב מובהק. כי אמנם "בהכרח יקבלנה מזולתו מרבו, כאמרם ז"ל אינה ירושה לך" [לשונו למעלה לפני ציון 568], אך מהו ההכרח שיהיה לאדם רב מובהק, שמחמת כן התורה חייבת להנתן באש. וכן המאמר שיביא בסמוך ["כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מור, תכוינה"] לא מצינו שהוא עוסק רק ברבו מובהק. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-573)
574. <> לשונו בנתיב התורה פ"ו [רפג.]: "אין לך דבר שיש לו כח פועל כמו האש. ולכך מדמה הכתוב השם יתברך אל האש, דכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אכלה הוא'... שכאשר מתקרב אל האש הוא בפחד וביראה, מפני גודל כח הפועל אשר יש לאש". ומקרא מלא הוא [דברים ה, ה] "אנכי עומד בין ה' וביניכם וגו' כי יראתם מפני האש ולא עליתם בהר לאמר". וכן [שם פסוק כב] נאמר "ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה הזאת וגו'". ובסמוך יביא את המשנה [אבות פ"ב מ"י] שאמרו "הוי מתחמם כנגד אורן של חכמים, והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה... וכל דבריהם כגחלי אש". [↑](#footnote-ref-574)
575. <> "מרירות מחמת אימה" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-575)
576. <> המשך המאמר [שם] "שנאמר [שיה"ש ה, יג] 'שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר', אל תקרי 'מור עובר', אלא 'מר עובר'. אל תקרי 'שושנים', אלא 'ששונים'". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קנב.] הביא מאמר זה גם כן [בשנוי גירסא], שכתב: "צריך לישב באימה לפני רבו, וכמו שאמרו [שבת ל:] כל תלמיד שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מור, אין רואה סימן טוב במשנתו [ולא כגירסתו כאן "תכוינה"]... הטעם הוא כי צריך שיהיה לו הכנה לקבל, ודבר זה כאשר יש לו אימה מרבו, ואז הוא יש לו משפט 'מקבל' מרבו, כי אשר יש לו אימה מרבו, נחשב אליו תלמיד מקבל. ואם אין התלמיד יושב באימה, אין עליו משפט התלמיד אשר הוא מקבל, ואז אינו רואה סימן טוב במשנתו לקבל, כאשר אינו מוכן לקבלה". ובבאר הגולה באר השלישי [רפו:] כתב: "כאשר יתקרב אל האנשים שהם בעלי מעלה וחכמה, ועקיצתן עקיצת נחש ושרף לפי קדושתן... וכאשר ילמד לפני האדם שהוא בעל חכם ותורה, יזהר שלא יכוה בגחלתו לבייש את רבו אם לא ישיב לו רבו תשובה על שאלתו כהוגן... אף על גב שאתה מתאוה לתורה וחכמה מאוד מאוד, וחפץ לבקש ולשאול איזה דברים בתורה, יעמוד על נפשו, כי העונש עצום מאוד מאוד". ודע, שבנתיב התורה פ"ו [רפב:] גם הביא מאמר זה, וביארה באופן אחר; בעוד שכאן ובדר"ח ביאר שאיירי במורא מרבו, הרי בנתיב התורה ביאר שאיירי במורא מהתורה, שכתב: "התלמיד מצד שהוא מקבל התורה, מתקרב אל התורה, ולכך כל תלמיד שאין שפתותיו נוטפות מר, דהיינו מרירות, תכוינה. כי התורה השכלית יש לה יחוס אל האש, כי השכל הוא פועל, והחמרי הוא מקבל, ואין לך דבר שיש לו כח פועל כמו האש... ולכך ראוי שתהיה התורה אל האדם המקבל בערך אש... וכך ראוי שיהיה אל התלמיד נחשב התורה אש, וזאת ההכנה צריך שתהיה אל המקבל, שאז ראוי אליו התורה. ומי שאין התורה בערך זה אליו, רק מתקרב אל התורה בלא יראה, הוא נכוה. כי פועל בו התורה, כמו מי שמתקרב אל האש בלא יראה, כי הוא ממעט כבוד התורה". וכן כתב בח"א לשבת ל: [א, טו.]. [↑](#footnote-ref-576)
577. <> לשונו בדר"ח שם [תשלז:]: "ואמר [אבות פ"ב מ"י] 'והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים', כלומר שיהיה דבק בחכמים. ונקרא זה ש'מתחמם נגד אורן של חכמים', כי כאשר מתחמם מקבל הנאה על ידי זה... ואמר 'ואל תכוה בגחלתן', כלומר שיהיה נזהר שלא יגרום לו הקירוב הזה כאשר הוא מתקרב אליהם ויהיה רגיל עמהם, שיחטא להם מרוב הרגלו עמהם. ולכך יהיה נזהר שלא יהיה נכוה בגחלתן כאשר הוא מתקרב להתחמם כנגדן... ואמר 'אף כל דבריהם כגחלי אש'. ודבר זה מחובר אל 'והוי זהיר מגחלתן', פירוש גזירות והרחקות של חכמים שגדרו וגזרו, העובר על דבריהם של תלמידי חכמים נכוה בהם. וכדאיתא בפרק קמא דברכות [ד:] העובר על דברי חכמים חייב מיתה. ואמר עוד [עירובין כא:] בני הזהר בדבריהם יותר מבשל תורה, כי דברי תורה עשה ולא תעשה, והעובר על דבריהם חייב מיתה". [↑](#footnote-ref-577)
578. <> כי המדבר מורה על ענוה, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 332]: "עוד רמז במה שאמר הכתוב [שמות יט, א] 'באו מדבר סיני', שאין מסוגל לקנין התורה כי אם שיהיה בסגנון המדבר, כדרך שאמרו [ב]פרק כיצד מעברין [עירובין נד.], אמר רב מתנא, מאי דכתיב [במדבר כא, יח] 'וממדבר מתנה', אם משים אדם עצמו כמדבר שהכל דשין בו, תלמודו מתקיים בידו. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים בידו. רצה בזה, אם האדם עושה עצמו הפקר מתוך שהוא בעל ענוה ביותר, ומפקיר עצמו כמו שהמדבר הפקר, עד שאינו מתיחד ולא נחשב בעיני עצמו לכלום, אזי ראוי ומוכן הוא אל התורה". ובח"א לנדרים נה. [ב, כא:] כתב: "כיון שעושה עצמו כמדבר שהוא הפקר, נתנה לו תורה במתנה. פירוש דבר זה, כי אין התורה שייכת אל מי שנפשו גשמית, כי איך יהיה עומדת התורה השכלית בגשמי, שאינם מתחברים. ומי שעושה עצמו הפקר לכל, שאין לו גאוה, רק הכל שוה אצלו, ובזה הוא הפקר לכל, ראוי לו התורה, שהוא מדת משה רבינו ע"ה, שנאמר בו [במדבר יב, ג] 'והאיש משה עניו מאד'. ומדת הענוה הוא מדת הפשיטות... ומי שעושה עצמו הפקר, דבר זה בפרט הוא מדת הפשיטות. ולכך נתנה התורה במדבר, שהוא מקום הפקר, כי התורה יש בה הפשיטות, שהיא שכל פשוט. ולכך אמר כאן כי מי שעושה עצמו הפקר, ויש לו הפשיטות הגמור, אליו נתנה התורה, שהיא שכל פשוט, כמו שנתנה התורה במדבר בשביל פשיטות התורה". וראה למעלה הערות 337, 338, 339. [↑](#footnote-ref-578)
579. <> לשונו בדר"ח פ"ד מ"ז [קמה:]: "כי לעומק דברי תורה אין אדם עומד עליהן, וקרוב האדם להכשל בדברי תורה... וכמו שאמר דוד [תהלים קיט, יט] 'גר אנכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך'. ובמדרש [שוחר טוב שם], וכי דוד גר היה. אלא אמר דוד, כשם שהמתגייר אינו יודע כלום בתורה, כך עיניו של אדם פתוחות, ואינו יודע כלום. ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירים ותשבחות וכל המזמורים הללו, אמר 'גר אנכי' ואיני יודע כלום, אנו על אחת כמה וכמה... וביאור זה, כי האדם נחשב גר בתורה כי התורה היא מעולם הנצחי, ולפיכך בערך התורה הנצחית נחשב האדם, שהוא בעל הויה והפסד, גר אצלה, כמו הגר שנחשב גר כנגד אותם שיושבים אבותם מעולם, והגר אינו רק לשעה אצלם. וכאשר האדם מתחבר לשעה אל התורה הנצחית, דבר זה נקרא גירות בודאי. הרי לך כמה האדם יחשוב עצמו שאינו יודע כלום בתורה. ואין ספק כי זה בשביל עומק המושג, ומשפטיה העמוקים מני ים". וראה להלן הערה 1168. [↑](#footnote-ref-579)
580. <> מלשונו משמע שאין זה דין רק בקבלת תורה, אלא בכל אופני הקבלה, שכתב "כי אין סגולת הקבלה כי אם למי שהוא חסר". וכן כתב בכמה מקומות. כגון, בדר"ח פ"א מי"ג [שמה:] כתב: "מה שהרבנות קוברת בעליה [פסחים פז:], כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים' [ירמיה י, י], ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל הבעל השררה שהוא המושל על אחר, ואינו עושה עצמו מקבל, רק פועל ומושל באחר, אינו מקבל הקיום והחיים". ושם פ"ו מ"ז [קנז.] כתב: "כי צריך שיהיה האדם מוכן לקבל, וזה כאשר הוא נחשב עלול, [ו]על ידי אימה ויראה נחשב עלול. אבל מי שהוא בעיניו חשוב ובעל מעלה, אין לו הכנה לקבל כלל". ובנתיב התורה פ"ח [שנו:] כתב: "ודאי אין לגדול צירוף אל הרב, ואין עליו משפט תלמיד כל כך שיהיה לו צירוף אל הרב. רק הקטן נחשב תלמיד אליו, והוא מצורף אליו ביותר". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ג.] כתב: "כי העלה עם העלול והוא מוכן לקבל". ובגבורות ה' פס"ו [רח.] כתב: "כאשר תדע כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עלת הכל, רצונו בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול. נמצא כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו... אם כן אין עליך לומר שמיוחדים בזה העליונים, כי אם התחתונים, כי במה שנקראים 'עליונים' הם פועלים בתחתונים, והם כמו עלה נחשבים, ואין עיקר עצמם שהם עלולים. אבל התחתונים, במה שהם תחתונים, הם עלולים בעצמם. ולפיכך החבור האמיתי שיש לסבה הראשונה, שהוא עלה באמת, הוא בתחתונים, במה שהם עלולים באמת". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפד.] כתב: "כי העפר מיוחד לקבל דבר מלמעלה... ומיוחד לזה הדבר הקטן ביותר, כי הדבר הגדול, משום גדולתו אינו בעל קבלה". ובח"א לסוטה ה. [הוצאת כשר, ח"א עמוד כז] כתב: "ראוי העפר לקבל הויה יותר מכל היסודות, ודבר זה כי הקטון והשפל מוכן לקבלה יותר מכל. כמו שהגדול מוכן להשפיע, כך הקטון מוכן לקבל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תס.] הביא את מאמרם [ע"ז ג:] "מיום שחרב בית המקדש... מאי עביד, יושב ומלמד תינוקות של בית רבן תורה", וכתב: "וקאמר שהוא יושב ומלמד תורה לתינוקות של בית רבן. פירוש, שיש להשם יתברך התחברות ביותר אל הנמצאים, מה שהוא יתברך מוציא שכל ודעת בני אדם אל הפעל. ודבר זה הוא התחברות אליהם, כמו הרב לתלמיד, שהרב רוצה מאוד וחפץ להשפיע לתלמיד, כמו שאמרו [פסחים קיב.] יותר ממה שהעגל רוצה לינק, הפרה רוצה להניק... והבן איך לא אמרו שיושב ומלמד תורה לגדולים. שהקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע. אבל הגדול אפשר גם כן שיהיה משפיע לקטן ממנו. והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור. וזה הוא החבור הגמור גם כן, כאשר המקבל חפץ ומשתוקק אל המשפיע שיקבל ממנו, והמשפיע חפץ ומשתוקק להשפיע. והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון [סוכה ה:], וכתיב [שמות כה, כ] 'ופניהם איש אל אחיו', ותינוקות של בית רבן הוא אפי זוטרא". ובנצח ישראל פי"ז הערה 93 נתבאר שהמקבל נקרא "קטן". ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "לעולם הוי קבל וקיים", ופירש רש"י שם "הוי קבל - הוי עניו ותחיה. 'קבל' לשון אפל, עשה עצמך אפל ושפל". הרי שמידת הענוה גופא [שעושה עצמו קטן] נקראת בשם "קבל". והם הם הדברים, שהקטן הוא המקבל. ולכך ה' חפץ במקבל חסר, שעליו ניתן להשפיע. ועל בעל גאוה, שאינו תופס עצמו כמקבל וחסר, אומר הקב"ה [סוטה ה.] "אין אני והוא יכולין לדור בעולם". [↑](#footnote-ref-580)
581. <> כוונתו לדבריו למעלה [בתחילת הדרשה] שהאדם נקרא על שם האדמה להורות שהאדם נברא לעמל ולהשלים את חסרונו, והתורה ניתנה לו בכדי להשלים את חסרונו [כמבואר למעלה מציון 104 ואילך]. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-581)
582. <> הנה ביאר למעלה ארבעה הסברים במעלת המדבר; (א) האדם חסר כמדבר, לכך הוא צריך השלמת התורה [למעלה לאחר ציונים 114, 313]. (ב) אפשר לקבל תורה רק כאשר פורש מתאוות הגוף, כמדבר שאין בו דברים גופניים [למעלה לאחר ציונים 314, 446]. (ג) הפורש מהגוף ותאוותיו יש לו סולם העולה השמימה, כי "סיני" גימטריה "סלם" [למעלה לאחר ציון 329]. (ד) המדבר מורה שא"א לקנות התורה בלא ענוה [למעלה לאחר ציון 333]. ולמעלה הערה 115 נלקטו חמשה הסברים שכתב בספריו. וראה להלן הערות 597, 614, 764. [↑](#footnote-ref-582)
583. <> פירוש - כאשר אדם מכין את עצמו בשלש הבחינות הנצרכות לקבלת התורה [אימה מרב, השתוקקות לתורה, והעדר חשיבות עצמית], אשר הן מקבילות לשלשה דברים שבהם ניתנה התורה [אש, מים, ומדבר], אזי יזכה לתורה [כמו שמסיים ואומר]. [↑](#footnote-ref-583)
584. <> פירוש - אזי התורה היא בת השגה אצלו. [↑](#footnote-ref-584)
585. <> אש, מים, ומדבר. ובא לבאר הסבר רביעי; הסברו הראשון הוא [למעלה לאחר ציון 426] שהם כנגד ישראל [מדבר], אדום [אש], ושאר האומות [מים]. הסברו השני הוא [למעלה לאחר ציון 492] שהם כנגד שלשה מונעים לתורה; עושר [מים], עוני [מדבר], ויצה"ר [אש]. הסברו השלישי הוא [לאחר ציון 567] שהם כנגד שלש ההכנות הנצרכות לקבלת התורה; אימה מרב [אש], השתוקקות לתורה [מים], וביטול חשיבות עצמית [מדבר]. ומעתה יבאר שהם כנגד שלשת חלקי התורה; מקרא [מדבר], משנה [מים], ותלמוד [אש]. [↑](#footnote-ref-585)
586. <> כהקדמה לדבריו כאן, נביא כאן כמה מקומות שביאר עניינם של מקרא משנה ותלמוד. בדר"ח פ"ה מכ"א [תקב.] כתב: "מקרא, משנה, תלמוד. ואלו שלשה דברים הם השגות חלוקות; מקרא הוא השגה מה, ואין ההשגה בשלימות ובבירור, אבל המשנה היא הידיעה בבירור, והתלמוד הוא להבין טעם הדבר, שאינו במשנה כלל. ולפיכך אלו שלשה דברים הם מחולקים. וכבר אמרנו (תפארת ישראל פנ"ו) כי מקרא משנה תלמוד הם כנגד חכמה דעת בינה; כי המקרא יש בו חכמה, אבל המשנה היא הידיעה הגמורה, להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר, וזה הוא ענין המשנה. והתלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול, כל זה נקרא 'תלמוד'". ובח"א לסוטה מד. [ב, פא:] כתב: "מקרא משנה תלמוד. פירוש אלו ג' דברים; מקרא הוא התחלת הבנת המצוה כאשר היא באה מן השם יתברך. ולא באה בהתחלה כל מצוה ומצוה בבירור אל האדם, כי דברי השם יתברך הם רחוקים מן האדם, לכך בירור המצוה בשלימותה לא נרמז בתורה, כי נזכר בתורה עשיית סוכה [ויקרא כד, מב], ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה, עד שיובן ענין המצוה על בוריה. ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה בשלימות. ולכך הם ג' חלקים שאין זה כזה, ונקראים 'מקרא', 'משנה', 'תלמוד'". ובח"א לע"ז יט: [ד, מט.] כתב: "פירוש ענין זה מקרא ומשנה ותלמוד; כי המקרא היא התורה בעצמה, כמו מצות סוכה שכתוב בתורה, אבל שלימות המצוה, כמו שהוא על איזה דבר יפול שם סוכה, דבר זה ענין בפני עצמו. וזה נקרא משנה, שהוא ידיעת הדבר כמו שהוא. וגמרא הוא התאמתות הדבר, למה הוא כך, ומניין לומר כך, וכל התאמתות הדבר נקרא תלמוד, והוא עיקר השכלה". וראה הערה הבאה, והערה 589. [↑](#footnote-ref-586)
587. <> כפי שבמדבר לא יצא שום דבר לפועל, "שלא ימצא בו מכל הדברים הגופניים, שאינו לא ארץ חטה ושעורה גפן תאנה ורמון, ולא שום דבר" [לשונו למעלה לאחר ציון 314], ו"אשר אין שם תאנה ורמון, ואין זרע" [לשונו למעלה לאחר ציון 547]. [↑](#footnote-ref-587)
588. <> כמבואר בהערה 586. ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1703] כתב: "תורה שבעל פה, אשר זולתה אין לעמוד על דבר מדברי תורה שבכתב". וראה להלן הערה 1200. ובתפארת ישראל פס"ח [תתרסז.] כתב: "אם לא היה תורה שבעל פה, שהיא פירוש אל התורה, לא היינו יודעים לעשות שום מצוה". ובהמשך הפרק שם [תתרעב.] כתב: "כי התורה שבכתב אין לה ביאור, ולא נוכל לעמוד על התורה שבכתב כי אם על ידי תורה שבעל פה, ולכך על ידי תורה שבעל פה אנו מקבלים תורה שבכתב". ושם בתחילת פס"ט [תתרעו:] יצא נגד השם "קראים" הניתן לכופרים בתורה שבע"פ, "כי איך יקראו 'קראים' כאילו הם מקיימים המקרא, ודבר זה אינו. וכי פירוש המקרא [ויקרא כג, טו] 'וספרתם לכם ממחרת השבת', ממחרת שבת בראשית [כפי שאומרים הצדוקים (מנחות סה.), וכמובא למעלה לאחר ציון 82], וכיוצא בזה... בודאי אינם מקיימים המקרא שניתן מסיני... ולפיכך אינם ראוים לשם 'קראים' כלל". ובבאר הגולה באר השני [קצג.] כתב: "אם אין הפירוש המקובל ביד חכמים, לא היינו יודעים מצוה אחת על אמתתה, ובזה תפול התורה בכללה". ושם בבאר הרביעי [שטז:] כתב: "כל מי שיש לו לב להבין יודע, כי אם לא היה פירוש שלהם, לא היה אדם יודע מצוה אחת לפרשה; מה זה שנקרא חֵלֶב. ודם איזו מין אסור, כי בתורה לא כתוב רק לעוף ולבהמה, ומשמעותו ולא חיה. ובשר בחלב, שלא נאמר רק [שמות כג, יט] 'לא תבשל גדי בחלב אמו'. וכן בכל המצות, לא היה מצוה אחת, קטנה או גדולה, שנוכל לדעת פירוש המצוה, אם לא היה חכמתם הגדולה. ודבר זה נראה ונבחן לכל אדם משכיל... שהם היו לנו לעינים בתורת משה, וזולתם היינו כעורים מגששים באפילה, והיינו נלאים למצא פתח מצוה על בוריה ועל אמתתה. ולא שלא היינו יודעים פירוש שום מצוה על אמתתה, אך היינו הולכים מהפך אל הפך, להבין דבר מצוה בהפך מה שכוונה התורה". ושם בבאר החמישי [פ:] כתב: "לא יוכל האדם להכחיש חכמתם, כאשר נראה בדבריהם, והם הרבה מאוד מאוד במצות התורה שפירשו לנו, וזולתם לא נדע דבר". ובח"א לגיטין ס: [ב, קכג.] כתב: "החבור שיש לישראל בתורה אינו רק על ידי דברים שבעל פה, שעל ידי תורה שבעל פה אנו מבינין אמיתת התורה... אבל אם לא היתה התורה שבעל פה, לא היה אל האדם חבור אל התורה, כאשר התורה נבדלת מאתו, ואין אנו יודעים פירושה" [ראה להלן הערה 1699]. והבית הלוי בדרוש יח [סוף כרך ג] כתב: "כי התורה שבכתב בלא הבעל פה אי אפשר להיות בשום אופן. דמי מפרש לנו מהו תפילין, והיאך דין כתיבתם. והאיך עושים ציצית, ומהו פרי עץ הדר. ובכל מצוה ומצוה רבו הפרטים והדינים שבה והספיקות, שלא נדע אותן רק על ידי תורה שבעל פה... וכמו שאנו רואין בחוש דהכופרים בתורה שבעל פה, הגם דבפיהם מאמינים בהתורה שבכתב, מ"מ אם נתבונן במעשיהם, אין מתחילין לקיים אפילו מקצתה, ועוברים עליו לגמרי... כי הוא דבר הבלתי אפשרי להחזיק בידו תורה שבכתב בלא תורה שבע"פ, ואי אפשר להתקיים כלל". וכן הוא בהקדמת השב שמעתתא אות ע. וראה בכוזרי ג, כד, שנתבאר שם שאין דרך לשמור את התורה אם לא על ידי המסורת הנמסרת מדור דור בפרטי המצות. [↑](#footnote-ref-588)
589. <> כמבואר למעלה הערה 586 שעל ידי לימוד המשנה יש ידיעת הדבר בבירור כמו שהוא, ומקביל לדעת. [↑](#footnote-ref-589)
590. <> זה אינו מתקיים במים [ובמשנה]. לכך המשנה דומה למים, שמרויים צמאונו, אך אינם משביעים ומזינים. ואמרו במשנה [עירובין כו:] "בכל מערבין ומשתתפין, חוץ מן המים ומן המלח", ופירש רש"י [שם] "חוץ מן המים ומן המלח - דלאו מידי דמזון הן, וטעמא דעירוב משום דדעתו ודירתו במקום מזונותיו הוא... הלכך דבר מזון בעינן". [↑](#footnote-ref-590)
591. <> הביטוי "הוויות דאביי ורבא" לקוח מדברי הגמרא [סוכה כח.]: "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, שלא הניח... דבר גדול ודבר קטן. דבר גדול, מעשה מרכבה. דבר קטן, הויות דאביי ורבא", ופירש רש"י [שם] "הויות דאביי ורבא - כל איבעיא להו לאביי ורבא הוה מספקא להו, ובכולן נתן את לבו ונתן בהן טעם". ובתפארת ישראל פי"ג [ריב:] כתב: "לכן חכמי המשנה וחכמי האמוראים ואחריהם כל חכמי לב האחרונים, לא בחנם טרחו בהוויות דאביי ורבא, בדבר שנראה קל אצל בני אדם. כי המצות כלם הם צירוף נפש האדם, ולפיכך החכמה בהם הוא הצירוף הגמור". וראה להלן הערה 1668. [↑](#footnote-ref-591)
592. <> על פי הנאמר [דברים כג, כה] "כי תבוא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך וגו'", ופירש רש"י [שם] "כנפשך - כמה שתרצה. שבעך - ולא אכילה גסה". ועל משקל "כנפשך שבעך" כתב כאן "נפשו כשבעו". ונראה להטעים דבריו, שמעמיד כאן את יחס המשנה לתלמוד כיחס בין דבר שאינו מפרנס את האדם, לדבר המפרנסו. ומתוך כך דימה את המשנה למים, שהמים אינם מפרנסים את האדם. ומעתה ניתן לומר שהתלמוד דומה ללחם, כי "הלחם מפרנס ומשלים את האדם" [לשונו בנתיב התורה פ"א (פא.)]. וכן אמרו חכמים [חגיגה יד.] "'כל משען לחם' [ישעיה ג, א], אלו בעלי תלמוד, שנאמר [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי'. 'וכל משען מים' [ישעיה ג, א], אלו בעלי אגדה, שמושכין לבו של אדם כמים באגדה". הרי בעלי תלמוד הם "משען לחם", ובעלי אגדה הם "משען מים" [וכאמור זהו היחס בין תלמוד למשנה]. ובח"א לשבת קמ: [א, עה., לגבי יחס תלמוד ואגדה] כתב: "ההגדות ודברים המושכים הלב נקראו 'ירקא', כי הוא מאכל קל על האדם. ואמר כי בר בי רב אל ירגיל עצמו בדברי אגדה, מפני שהם גוררים את האדם אחרי האגדה תמיד, ופורש עצמו מן ההלכות, שהם נקראים לחם ובשר, שהם מפרנסים את האדם". הרי ההלכה והתלמוד מפרנסים את האדם, ולכך נמשלו ללחם ובשר. ואילו המשנה והאגדה אינן מפרנסות את האדם, ולכך נמשלו למים וירק. [↑](#footnote-ref-592)
593. <> נראה שמכוון למאמר חכמים [תענית ד.] "האי צורבא מרבנן ["בחור חריף" (רש"י שם)] דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה, שנאמר [ירמיה כט, כג] הלוא כה דברי כאש נאם ה'". וכן בזוה"ק [ח"ב קפב:] אמרו "רוגזא דרבנן טב איהו לכל סטרין, דהא תנינן דאורייתא אשא איהי, ואורייתא קא מרתחא ליה, דכתיב, 'הלא כה דברי כאש נאם ה''. רוגזא דרבנן במלי דאורייתא". והוא הנקרא "ריתחא דאורייתא", וכמו שכתב היערות דבש [דרוש ו ד"ה אבל תדע]: "כי מטבע לימוד התורה והחכמה, שהיא כאש... להוליד כעס וריתחא דאורייתא". ובפרי עץ חיים [שער הנהגת הלימוד פ"א] כתב: "גם ראיתיו [את האריז"ל] כשהיה קורא בהלכה בין החברים, היה מקשה בכח עד שהיה נלאה מאד, ומזיע זיעה גדולה. ושאלתיו למה עושה כן, והשיב לי, כי עסק ההלכה הוא לשבר את הקליפה, שהוא סוד קושיות. ולזה צריך שיטריח האדם מאוד, ועל זה נקרא תורה 'תושיה' [ישעיה כח, כט], שמתשת כוחו של אדם [סנהדרין כו:]. וכן ראוי להעיר עצמו ולשבר כוחו. גם העוסק בתורה צריך לכוין כי כל קושיא שמתרץ כהלכה, מסיר קש ותבן מהלכה". ובגמרא [חגיגה יג:] אמרו "זיעתן של חיות להיכן שפיך... על ראש רשעים בגיהנם". והשל"ה [פסחים, מצה עשירה (א)] כתב: "אמרו בפרק אין דורשין [חגיגה יג:] החיות נושאות הכסא, ומזיעה שלהם שיורדת נעשית אש של גיהנם". הרי זיעה ואש בנות חדא בקתא אינון. [↑](#footnote-ref-593)
594. <> רומז לפתגם "המפורסמות אינן צריכות ראיה" [ראה ביאור מלות ההגיון לרמב"ם, שער ח]. וכן להלן בדרשה [לאחר ציון 1370] כתב: "המפורסמות אין צריכין ראיה". ובגבורות ה' פמ"א [קנו:] כתב: "וזה תמצא הרבה מאוד, ואין צריך ראיה", ושם הערה 93. ובבאר הגולה באר הרביעי [שצח:] כתב: "ואין הדברים האלו צרכים ראיה, כי מבוארים הם במקומות הרבה". [↑](#footnote-ref-594)
595. <> פירוש - מקרא משנה ותלמוד הם הפקר למי שרוצה ליטלם. ואמרו חכמים [יומא עב:] "[כתר] של ארון עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח". ועוד אמרו [קידושין סו.] "תורה כרוכה ומונחת בקרן זוית, כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד". והרמב"ם [הלכות תלמוד תורה פ"ג ה"א] כתב: "בשלשה כתרים נכתרו ישראל, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות... כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל... כל מי שירצה יבוא ויטול" [הובא למעלה הערה 424]. [↑](#footnote-ref-595)