**% [יג]**

#**ואמר**= "בחודש השלישי"[[1]](#footnote-1). רצה לומר, כי כמו שניתנה במדבר, שהוא המקום הראוי ומוכן ביותר אליה ככל אשר עוררנוך[[2]](#footnote-2) , כך ניתנה בעת וזמן הראוי ומסוגל לזה. כי הזמן והמקום שייכים ומתייחסים זה לזה[[3]](#footnote-3), שהמקום הוא בארץ, והזמן הוא התולה במערכת השמימי וגלגליו[[4]](#footnote-4). ומפני כי התורה אינה נופלת תחת הזמן וגדרו, כי כל דבר שכלי איננו בגדר הזמן[[5]](#footnote-5), לכך אין ראוי לנתינתה כי אם החדש השלישי. כבר ידענו כי כל זמן יתחלק\* בענינו לעבר ועתיד[[6]](#footnote-6), והעתה הוא השלישי, הממוצע ביניהם, ומחבר הזמן יחד, כי על ידו יחוברו העבר והעתיד מהזמן[[7]](#footnote-7).

#**ובמדרש**= (קה"ר ג, א), "לכל זמן ועת לכל חפץ וגו'" (קהלת ג, א). זמן היה לו לאדם הראשון שיכנס לגן עדן, שנאמר (בראשית ב, טו) "ויניחהו בגן עדן". וזמן היה לו שיצא משם, שנאמר (בראשית ג, כד) "ויגרש את האדם וגו'". זמן היה לו לנח שיכנס לתיבה, שנאמר (בראשית ז, א) "בא אל התיבה וגו'". וזמן היה לו לצאת ממנה, שנאמר (בראשית ח, טז) "צא מן התיבה וגו'". זמן היה לו לאברהם שתנתן לו המילה, שנאמר (בראשית יז, ט) "ואתה את בריתי תשמור". וזמן היה לבניו להמול, שימולו בשני מקומות; אחת במצרים, ואחת במדבר, שנאמר (יהושע ה, ה) "כי מולים היו כל העם היוצאים וגו'". "ועת לכל חפץ תחת השמים", זמן היה שתנתן\* תורה לישראל. אמר רבי ביבי[[8]](#footnote-8), זמן היה לאותו דבר שהוא נתון למעלה מן השמים, ועכשיו יהיה נתון למטה מן השמים, ואיזו זו, זו\* היא התורה, עד כאן[[9]](#footnote-9).

#**הרי עינינו רואות**=, כי אצל אדם נח אברהם וישראל אמר "לכל זמן", ואצל התורה אמר "עת". והוא לטעם שאמרנו, כי הדבר השכלי שייך בו לשון "עת", בשאינו נופל תחת הזמן כלל, רק שהעת שייך אליו[[10]](#footnote-10). לכן בהיות העתה, הוא המחבר הזמן, כי הוא תכלית העבר והתחלת העתיד, שזהו העתה כנודע ליודעי ענין הזמן[[11]](#footnote-11). והעתה הנה אם כן הוא השלישי, חבור הזמן המתחלק לשני חלקי עבר ועתיד, ואיננו זמן בעצם. לכך לא נתייחד לנתינת התורה כי אם החודש השלישי, ככתוב "ועת לכל חפץ", שהעת הוא אמצעי ומשולש בין שני גבולי הזמן[[12]](#footnote-12). ומפני כי השלישי הוא המחבר בין השנים[[13]](#footnote-13), והנה כחו יעלה על השנים[[14]](#footnote-14), לכן בחודש הזה מזלו תאומים[[15]](#footnote-15), אשר נאמר על שני אחים שוים, והוא דבר ועניין\* מופלג בחכמה[[16]](#footnote-16). וראוי היה להנתן בו התורה, שהיא תאומי צביה לישראל[[17]](#footnote-17), הנחשבים לגמרי כאחים תאומים[[18]](#footnote-18). הרי לך כי כמו שהיה המקום המסוגל למתן תורה במדבר, שאין בו רק נבדלים מהגשם[[19]](#footnote-19), כך הזמן המסוגל לדבר השכלי הנבדל מן הגשם הוא החודש השלישי, כמו שאמרנו[[20]](#footnote-20).

#**ובפרק רבי עקיבא**=\* (שבת פח.), דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא[[21]](#footnote-21), בריך רחמנא דיהב אוריין תליתאי[[22]](#footnote-22), לעם תליתאי[[23]](#footnote-23), על ידי תליתאי[[24]](#footnote-24), ביום תליתאי[[25]](#footnote-25), בירחא תליתאי[[26]](#footnote-26). וקשה בזה המאמר, מהו העלוי בכל אלה עד שהפליגו כולי האי[[27]](#footnote-27). ואולי דבר זה יורה[[28]](#footnote-28) על כמה וכמה מעלות טובות לתורה, ולכך ראוי ליתן\* שבח ותודה על זה[[29]](#footnote-29). ראשונה, שנתן לנו התורה שהיא שכלית לגמרי, עד שאינה תחת הזמן, ככל הדברים הגשמיים הנופלים תחת הזמן[[30]](#footnote-30). לכך ראוי לה דוקא הגבול המשולש בעצמה\*[[31]](#footnote-31), כי כבר הודענוך כי השלישי איננו זמן, רק הוא העתה. וכן מה שנתנה על יד תליתאי, יורה על שלא היה משה גשמי כשאר בני אדם, רק (דברים לג, א) "איש אלקים" היה[[32]](#footnote-32). כלל הדבר, כל השייך אליה הוא במשולש, כאשר השלישי נבדל מהגשם כאמור[[33]](#footnote-33).

#**ולכך לא**= נכתב בתורה גבול חג השבועות בזמן, ככל המועדים זולתו שנכתב עליהם גבול זמניי בכמה בחודש יהיו\*[[34]](#footnote-34), כל זה מפני כי התורה היא שכלית ואיננה תחת הזמן[[35]](#footnote-35), ואין נתינתה תלויה בזמן מוגבל, כי אם כאשר היו מוכנים לה קבלוה[[36]](#footnote-36), אבל שיהיה לזה זמן וגבול מצד עצמו, זה אינו[[37]](#footnote-37). ובעבור זה[[38]](#footnote-38) יש למנות אל חג הזה ממחרת השבת שהוציא אותם ממצרים[[39]](#footnote-39), כי בהוציאו אותם משם היו ראויים מצד זה\* לקבלת התורה[[40]](#footnote-40), כמו שביארנו[[41]](#footnote-41) שבזאת הסבה יתרו, אשר לא היה בשעבוד מצרים, שלחו משה קודם מתן תורה אל ארצו (שמות יח, לא), לשלא יהיה במעמד ההוא[[42]](#footnote-42).

**% [יד]**

#**ועוד מה**= שניתנה בחודש השלישי, וכל הנלוה לנתינתה היה במשולש[[43]](#footnote-43), הוא להורות על היושר שבה, שכל מצותיה הבאים בה הם ישרים ואמתיים[[44]](#footnote-44). כי כל שיש בו שלישי יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות, והשלישי שביניהם הוא היושר, מבלי לנטות אל אחת הקצוות[[45]](#footnote-45). ולכך ניתנה גם כן לישראל, עם תליתאי, אשר בזה יורגש כי ימצא גם בהם היושר, עד שלכך נקראו "ישורון"[[46]](#footnote-46) על השם היושר[[47]](#footnote-47). ובפרט יעקב, שהיה שלישי לאבות, נקרא "ישורון" (ישעיה מד, ב), כי השלישי ראוי שימצא בו היושר ביותר[[48]](#footnote-48). וכן משה היה בו היושר ביותר, עד שלזה התפעל ונתחרה בראותו דבר יוצא מהשווי והיושר במוחש בהרגו את המצרי (שמות ב, יב), וכתיב (דברים לג, כא) "צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל"[[49]](#footnote-49), והוא דבר ידוע[[50]](#footnote-50). לכן התורה אשר בה היושר, ראויה היתה להנתן למי ועל ידי מי[[51]](#footnote-51) שמיוחדים גם כן לסגולה זאת הנמצאת בשלישי. וכן שניתנה ביום השלישי, הכל מטעם זה, כי אל היושר לא יתחבר רק יושר. וכל מי שהולך בתום דרך ויושר[[52]](#footnote-52), לא יפגעו בו עקלקלות[[53]](#footnote-53), ולא יתלווה עמו רק ההולך ביושר גם כן[[54]](#footnote-54). לכן כל אשר היה מתחבר אל התורה; אם המקבל, אם הסרסור, אם הזמן בחלקיו[[55]](#footnote-55) הוכרח שיהיה בו סגולת השלישי, שהוא היושר, מצד שהיא גם היא[[56]](#footnote-56) "פקודי ה' ישרים" (תהלים יט, ט)[[57]](#footnote-57).

#**וזה בעצמו**=[[58]](#footnote-58) יורה על שהיא נצחית גם כן, כי השלישי אין לו קצה כלל, כאשר אמרנו[[59]](#footnote-59). וכמו שפירשנו בספר גור אריה[[60]](#footnote-60) שזהו שאמר בלעם (במדבר כג, י) "תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו". כלומר כי ישראל הם ישרים, שהרי נקראו לכך "ישורון", והיושר אינו נוטה אל הקצה, לכך "תמות נפשי מות ישרים", שאין להם המיתה[[61]](#footnote-61), שהיא הקצה והאחרית[[62]](#footnote-62), ומיתתם איננה מיתה, בשיש להם העולם הבא בהכרח, אשר לא ימצא שום קצה אל היושר[[63]](#footnote-63). והוא מה שאמרו חכמים ז"ל\* (תענית ה:) יעקב אבינו לא מת, כי יעקב היה השלישי באבות[[64]](#footnote-64), כמו שבארנו שם באורך[[65]](#footnote-65). ועוד ניתנה תורה בכל הדברים במשולש, להתוודע ולהגלות לעין כל כי נתן לנו השם יתברך מתנה הנבחרת מכל[[66]](#footnote-66).

#**ולכך אמר**= "בריך רחמנא וכו'", כי בא לתת שבח והודיה על שבחר הוא יתברך בישראל[[67]](#footnote-67), ונתן להם דת נבחר[[68]](#footnote-68), וכאשר יוסד לנו בברכת התורה (ברכות יא:) "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו"[[69]](#footnote-69). וכן (תפילת ימים טובים) "אתה בחרתנו מכל העמים וכו' וקדשתנו במצותיך". וכן כמה ברכות והודאות הבאים בזה האופן[[70]](#footnote-70). ובא גלילאה זה לומר כי עלינו לשבח לאדון הכל, לתת גדולה על שבחר בנו, ונתן לנו חלק נבחר מכל. וחיבה יתירה זאת נודעת לנו מסגולת השלישי[[71]](#footnote-71), כי כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים, הרבים ממנו[[72]](#footnote-72). לא כן אם היה נבחר אחד משנים, שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו ההכל, דקיימא לן מחצה על מחצה כרוב[[73]](#footnote-73), ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב או\* ההכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה "בחירה", שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים[[74]](#footnote-74).

#**והוא שכתוב**= (תהלים קלה, ד) "כי יעקב בחר לו י-ה ישראל לסגולתו", שבמה שהיה יעקב השלישי לאבות, ומאתו נשרשה ונסתעפה האומה הישראלית היותה לעם[[75]](#footnote-75), נקרא זה "יעקב בחר לו" מבין שני האבות הראשונים[[76]](#footnote-76). וכן עצם ישראל שהם חלק בחיריי אחד מהשלש כתות חלוקות שבכלל כל האומות, שהם ישראל, עשו, ושאר האומות, כאשר זכרנו למעלה[[77]](#footnote-77). ראוי לכתוב בהם (דברים יד, ב) "ובך בחר ה' להיות לו לעם סגולה"[[78]](#footnote-78), וכאלה מקראות רבו מלמנות[[79]](#footnote-79). וכן משה, מצד שהיה שלישי לתולדה היה בבחינה זאת, עד שהובחר ונכתב בו (תהלים קו, כג) "לולי משה בחירו"[[80]](#footnote-80).

#**לפיכך גם**= התורה, באשר היא תליתאי יוחש\*[[81]](#footnote-81), כי היא נבחרת מכל החכמות, שהרי נבחרה אף מתוך נביאים וכתובים[[82]](#footnote-82), כל\* שכן שנבחרה מכל שאר החכמות, (משלי ג, יד) "טוב סחרה מסחר כסף וגו'", עד שנבחרת\* בעצמה מן הכל[[83]](#footnote-83). לכן אין ראוי לה גם כן כי אם דבר הנבחר. זהו שאמר "בריך רחמנא דיהב אוריין תליתאי לעם תליתאי", כי אל הדבר הנבחר ראוי גם כן מכל צד הדבר המובחר[[84]](#footnote-84), דאם לא כן היה יוצא מבחירתו בהצטרפו\* אל הבלתי נבחר. ובשביל כך כל השייך לה הוכרח להיות דרך בחירה, בשגם היא נבחרת לגמרי[[85]](#footnote-85).

#**ומפני שישראל**= הם נבחרים, נסתגלו לעם תליתאי, דהיינו כהנים לוים וישראלים (רש"י שבת פח.), כי זהו נקודת הסגול[[86]](#footnote-86), שכל אחד יוצא מבין השנים, כאילו נבחר מהם לבדו[[87]](#footnote-87). וכן ישראל באמת; הכהנים הובררו לעבודת השם יתברך[[88]](#footnote-88), והלוים לשיר[[89]](#footnote-89), והישראלים הם עיקר, שמהם יבוא הקרבן[[90]](#footnote-90). הרי שלכל אחד יש לו ענין בחירה בפני עצמו, כסגול הזה, לכן נקראו "עם סגולה"[[91]](#footnote-91). גם כי נבחרים הם מכל האומות, ועוד נבחרים מבין עצמם; לוים מן הישראלים, כהנים מהלוים[[92]](#footnote-92), עד שכל ענינם בחירה בתכלית, שבזה ראויה להם התורה הנבחרת.

#**וניתנה להם**= על ידי תליתאי, הוא משה בחיר ה', שנבחר מכל הנביאים[[93]](#footnote-93), שלכן היה תליתאי בתולדה בבחינת הבחירה כאמור[[94]](#footnote-94). וכן אמרו במדרש (ב"ר עו, א)[[95]](#footnote-95), שנים הבטיחן הקב"ה, ונתייראו[[96]](#footnote-96), בחור\* שבאבות, ובחור שבנביאים; בחור שבאבות זה יעקב, שנאמר (תהלים קלה, ד) "כי יעקב בחר לו י-ה", ואמר לו הקב"ה (בראשית כח, טו) "אנכי עמך וגו'", וכתיב (בראשית לב, ח) "ויירא ויצר לו"[[97]](#footnote-97). בחור שבנביאים זה משה, דכתיב (תהלים קו, כג) "לולי משה בחירו"[[98]](#footnote-98). וכתיב (במדבר כא, לד) "אל תירא אותו"[[99]](#footnote-99), מכלל שנתיירא, עד כאן. ביאור הדבר כאשר אמרנו, כי יעקב היה בחור שבאבות מפני שהוא שלישי להם, ולכך נקרא "בחור". ומשה גם כן היה שלישי לבטן, לכך היה בחור[[100]](#footnote-100).

#**מפני זה**= ניתנה התורה בירחא תליתאי גם כן[[101]](#footnote-101), שאין לך זמן שהוא נבחר באמת כמוהו, זמן ממוצע בחמימות, והאויר טוב ומזוג בשוה כידוע, ומיד אחריו מתחיל זמן החמימות[[102]](#footnote-102). וביום תליתאי לפרישה[[103]](#footnote-103), שגם הוא שלישי נבחר, בשיש בו\* טהרה גמורה עד שלא תפלוט אפילו שכבת זרע\* שהיה כבר באשה[[104]](#footnote-104), וזהו הטהרה הגמורה והנבחרה, עד שאין מצטרף לתורה שום דבר היוצא מן הבחירה[[105]](#footnote-105).

**% [טו]**

#**ואמר**= "ויסעו מרפידים וגו'" (שמות יט, ב). במכילתא (שם) המובאת בדברי רש"י ז"ל (שם), "'ויסעו מרפידים ויחנו במדבר'. והלא כבר נאמר (שם פסוק א) 'באו מדבר סיני'[[106]](#footnote-106). אלא מקיש נסיעתן [מרפידים] לביאתן להר סיני; מה ביאתן להר סיני בתשובה[[107]](#footnote-107), אף נסיעתן מרפידים בתשובה". רצה לומר, כי גם דבר זה היה הכנה לקבלת התורה, שכאשר באו למדבר סיני היו שבים אל השם יתברך בתשובה, הפך מה שחטאו ברפידים[[108]](#footnote-108), והיו רחוקים מאתו יתברך[[109]](#footnote-109), באו עתה להתקרב אליו[[110]](#footnote-110). השיב להם גמולם, שבא אליהם ממקום רחוק[[111]](#footnote-111), מן השמים[[112]](#footnote-112), להיות להם אלקים קרובים[[113]](#footnote-113). ולהגיד לך כמה גדולים בעלי תשובה, וכמו שכתוב (ישעיה נז, יט) "שלום שלום לרחוק", והדר (שם) "ולקרוב"[[114]](#footnote-114). כי התשובה, שאחר שנתרחקו כבר חזרו עתה ובאו להתקרב אליו[[115]](#footnote-115), היא שעמדה וגרמה שבא השם יתברך ונתקרב להם גם כן[[116]](#footnote-116). ולכך כתיב (שמות יט, ב) "ויחן שם ישראל" בלשון יחיד[[117]](#footnote-117), כי כאשר הם חוטאים הם רבים ומחולקים[[118]](#footnote-118), זה בכה וזה בכה[[119]](#footnote-119), אבל כשחוזרים בתשובה יש לכולם לב אחד לאל אחד[[120]](#footnote-120). ועוד, מה שכתוב בלשון יחיד הוא שכאשר באו לקבל התורה, שהיא אחת בהחלט[[121]](#footnote-121), מוכרח שיהיו גם הם באחדות[[122]](#footnote-122). וכן בשביל שהם עם אחד, נתנה להם התורה שהיא אחת[[123]](#footnote-123), כאשר ראינו שפותחת באל"ף (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך"[[124]](#footnote-124), להורות כי היא אחת[[125]](#footnote-125).

#**ובאותיות דרבי עקיבא**=[[126]](#footnote-126), בשעה שבקש הקב"ה לבראות העולם, ירדו כ"ב אותיות ועמדו לפני הקב"ה, זה אמר לפניו, בי תברא את העולם. זה אמר לפניו, בי תברא את העולם. בתחלה נכנסה תי"ו, ואמרה לפניו רבונו של עולם, רצונך שתברא בי את עולמך, שבי אתה נותן תורה לישראל על ידי משה, שכך כתיב (דברים לג, ד) "תורה צוה לנו משה". השיב הקב"ה ואמר לה, לאו, מפני שאני עתיד לעשות בך רושם על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים וכו', שנאמר (יחזקאל ט, ד) "והתוית תו וגו'"[[127]](#footnote-127). מיד יצאה מלפניו בפחי נפש. אחר כך נכנסה שי"ן, וכן כולם. עד שנכנסה בי"ת, ואמרה לפניו, רבונו של עולם, רצונך שתברא בי את עולמך, שבי משבחין לפניך באי עולם בכל יום, שנאמר (תהלים פט, נג) "ברוך ה' לעולם אמן ואמן", (שם קג, כ) "ברכו ה' מלאכיו וגו'". מיד קבל ממנה הקב"ה, ואמר לה הן. ואמר לה, (תהלים קיח, כ) "ברוך הבא בשם ה'", וברא בה את עולמו, שנאמר (בראשית א, א) "בראשית ברא". האל"ף, כיון ששמע הדבר וראה הקב"ה מקבל הימנו\* וברא את העולם[[128]](#footnote-128), עמד לו לצד אחד ושתק, עד שקרא לו הקב"ה ואמר לו, אל"ף אל"ף, מפני מה אתה שותק ואינך אומר כלום. השיב אל"ף ואמר, רבונו של עולם, אין בי כח לעמוד לפניך ולומר כלום, מפני שכל האותיות הם נמנין במנין מרובה, ואני במנין מועט; בי"ת בשנים, גימ"ל בשלשה, וכן כלם, ואני באחד. השיב הקב"ה ואמר לו, אל"ף אל תירא, שאתה ראש לכלן כמלך. אתה אחד, ואני אחד, והתורה אחת, ובך אני עתיד ליתנה לישראל עמי שנקראו אחד במתנה, ולהתחיל להן בך על הר סיני, שנאמר (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך", עד כאן[[129]](#footnote-129).

#**רצה לומר**=, כי העולם אין ראוי להבראות בשום אות זולת הבי"ת, באשר בו הרבוי[[130]](#footnote-130). והרי אף בתחלת הבריאה[[131]](#footnote-131) כתיב (בראשית א, א) "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ", הרי הם שנים, ויוצאים מן האחדות. וכן (שם פסוק ב) "תהו ובהו", וכן (שם פסוק ד) חשך ואור, ולא היה שם דבר פחות משנים[[132]](#footnote-132), כי כן ראוי לעולם שיש בו הרבוי[[133]](#footnote-133). ולכך פתח בבי"ת, מפני שמצד זה הבי"ת יש בו ברכה, כי הברכה היא ברבוי[[134]](#footnote-134), ועצם הבריאה גם היא ברכה במה שיצא רבוי חלוקי נבראים לפעל[[135]](#footnote-135).

#**והראב"ע ז"ל**= (בהקדמה לתורה) התעצם בתמיה על המדרש הזה, כי אמר שאיך יפתח בבי"ת מפני שיש בה ברכה, הרי "בהו"[[136]](#footnote-136), (נחום ב, יא) "בוקה ומבולקה"[[137]](#footnote-137), וכן הרבה דברים הפך הברכה הבאים בבי"ת[[138]](#footnote-138). ובמחילה מכבודו היה כלא הבין דברי חכמים אלה[[139]](#footnote-139), כי הבי"ת\* בעצמה היא הברכה מפני שהיא התחלת הרבוי, שהוא הוא הברכה[[140]](#footnote-140). והמופת החותך כי עצם הבי"ת היא ברכה, במה שמספרה שנים, התחלת הרבוי, רוב מעוט שנים הוא[[141]](#footnote-141). כי בלשון ברכה, אשר שרשה "ברך", כל האותיות יבאו במספר זה; אם הבי"ת באחדים, הכ"ף בעשיריות, הרי"ש במאות[[142]](#footnote-142), הרי כי הבי"ת בעצמה היא אות של ברכה[[143]](#footnote-143).

#**לכן כאשר**= אמרה התי"ו שיברא בה העולם, השיב לה כי בה יעשה רושם על מצחות האנשים הרשעים. כי כשם שאות הבי"ת מורה על הברכה, באשר\* הוא התחלת הרבוי, כך התי"ו שהיא בסוף, מורה תכלית והעדר, שהרי היא בסוף[[144]](#footnote-144). רק שהיא חשבה שיש לברוא בה העולם מפני (דברים לג, ד) "תורה צוה לנו משה"[[145]](#footnote-145), רצה לומר שהתורה היא תכלית הכל[[146]](#footnote-146), כמו התי"ו שהיא בתכלית[[147]](#footnote-147). וכן העולם הזה יש לו תכלית בבריאתו[[148]](#footnote-148), כי השמים הם תכלית העולם[[149]](#footnote-149). וכל תכלית קרוב אל השם יתברך ביותר[[150]](#footnote-150), לכך אמרה לבראת\* בה השמים, שהם התכלית בבריאה[[151]](#footnote-151). והשיב הוא יתברך, כי יש גם כן תכלית שאינו טוב, המרוחק מאתו יתברך, והוא המיתה[[152]](#footnote-152), שלכך ציוה לרשום תי"ו על מצחות האנשים שהגיע תכלית שלהם למיתה[[153]](#footnote-153). אבל הבי"ת היא הרבוי, והרבוי הוא הברכה לעולם. אף כי מצינו אות הבי"ת אצל קללה[[154]](#footnote-154), הרי עצם הבי"ת ברכה מצד מספרה, לא בשביל שנכתב בה לשון "ברכה"[[155]](#footnote-155).

#**אם כן**= היה נראה כי זהו חסרון בחק האל"ף[[156]](#footnote-156), שאין בה ברכה כלל, שאינה אלא אחת במספר[[157]](#footnote-157). והרי לפי האמת האל"ף היא קודמת לבי"ת, אשר מוכח מזה שהיא חשובה יותר[[158]](#footnote-158), מצד שהיא ראש האותיות[[159]](#footnote-159). לכך אמר הקב"ה, כי כשם שהבי"ת חשובה מצד שבה הרבוי, לפעמים הדבר שאין בו רבוי יותר טוב, כאשר הדבר הוא אחד בעצמו, ולכך האל"ף קדמה לבי"ת. וראוי להתחיל בה התורה, שנבראת קודם שנברא עולם הרבוי[[160]](#footnote-160), וזה יורה על מעלת התורה ומדריגתה[[161]](#footnote-161). ועוד פתח בה התורה, להורות כי אין דבר משותף עם התורה כלל, כדכתיב (יהושע א, ח) "והגית בו יומם ולילה"[[162]](#footnote-162). ואם אמרו (אבות פ"ב מ"ב) "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", שיפנה לעסקיו גם כן, לא יעשה זה רק כדי שיוכל לעסוק בתורה[[163]](#footnote-163), אבל מכל מקום התורה היא אחת, ואין משתתף עמה דבר[[164]](#footnote-164), לכך פתח בה באל"ף[[165]](#footnote-165).

#**והוא שכתוב**= (שמות יט, ב) "ויחן ישראל" בלשון יחיד[[166]](#footnote-166), שאי אפשר לישראל לקבל התורה, שהיא אחת, רק כאשר הם גם כן אחד לגמרי, כי כל דבר אחדות לא יאות כי אם לאשר גם הוא אחד[[167]](#footnote-167). וכמו שרמז הכתוב במה שכתב (שמות יט, א) "במדבר" ו"בחודש השלישי"[[168]](#footnote-168), כי ראויה התורה לישראל בבחינות ההם שזכרנו[[169]](#footnote-169), כן רמז כאן שראויה להם בבחינה זאת, כי הם אחד[[170]](#footnote-170). #**וכבר יתיישב**= בזה גם כן מה שכתוב (שמות יט, ג) "ומשה עלה אל האלקים"[[171]](#footnote-171), כי כאשר הם באגודה אחת כאשר נכתב עליו "ויחן ישראל", אזי גם מוֹשְׁלָם בקרבם, כמשה שהיה למלך להם[[172]](#footnote-172), מתעלה על ידי כך עד אל האלקים[[173]](#footnote-173). מה שאין כן כאשר הם נפרדים ומחולקים עד שאין שֵׁם עם אחד עליהם[[174]](#footnote-174), ואינם רק יחידים כל אחד לעצמו, איך יתעלה אשר הוא מלך עליהם על ידיהם, ועל מי יתעלה. אם עם אין כאן, מלך אין כאן, כי אין מלך בלא עם[[175]](#footnote-175). וגדולה מזה אמרו על השם יתברך כביכול, במדרש (ספרי דברים לג, ה) "הבונה בשמים מעלותיו ואגדתו על ארץ יסדה" (עמוס ט, ו), אימתי נקרא שהקב"ה מתעלה על השמים, בזמן שישראל הם באגודה אחת למטה[[176]](#footnote-176), ועוד האריכו שם[[177]](#footnote-177). לכך כתיב "ויחן שם ישראל" בלשון יחיד, וסמיך ליה "ומשה עלה אל האלקים"[[178]](#footnote-178).

#**ועוד ירצה**= במה שאמר (שמות יט, ג) "ומשה עלה אל האלקים", כי מיוחד היה משה לשיהיה עולה אל האלקים להיות אמצעי בין השם יתברך ובין ישראל, וכדכתיב (דברים ה, ה) "אנכי עומד בין ה' וביניכם בעת ההיא להגיד לכם דבר ה'"[[179]](#footnote-179). כי כמו שהורה לנו לפני זה (שמות יט, א) שניתנה תורה במקום המיוחד לה, והוא במדבר. ובזמן המיוחד לה, והוא בחודש השלישי. ולעם שהם אחד, כראוי לה. כך הורה עוד שנתן אותה על ידי המוכן לכך, והוא משה, אשר שמו הטוב יעלה ויורה על זה[[180]](#footnote-180). כי המ"ם שהוא האות האמצעי שבאלפ"א בית"א[[181]](#footnote-181), מורה כי ראוי שיהיה הוא האמצעי וסרסור בין ה' ובין ישראל[[182]](#footnote-182), ויעלה עד סוף המדריגות כלם[[183]](#footnote-183). ולכך אחר זה באה השי"ן, שהיא סוף האותיות חסר אחת, כמו שהוא היה עולה אל האלקים בהשיגו עד סוף שערי בינה חוץ מאחת, כדכתיב (תהלים ח, ו) "ותחסרהו מעט מאלקים"[[184]](#footnote-184). והשמיע דבר ה' לאדם, שהוא במדריגה השפלה, במדריגה החמישית. כי מדריגה האחת הם הפשוטים[[185]](#footnote-185). ב', המורכבים[[186]](#footnote-186). ג', הצמחים. ד', הבעלי חיים. ה', הוא האדם[[187]](#footnote-187), זהו אות הה"א שבשם "משה" באחרונה[[188]](#footnote-188). הנה שכל ענין זה יורה עליו שם "משה", כי מה שהוא בעצמו האמצעי בין ה' וישראל נרמז במ"ם, אמצע האותיות. ואשר עלה והשיג מ"ט שערים נרמז בשי"ן, שהיא אות האחרון זולת אחת. ואשר הוריד החכמה וההשגה למטה לבני אדם[[189]](#footnote-189), שהוא בתחתונים במדריגה החמישית, נרמז בה"א, שמספרה חמשה[[190]](#footnote-190).

**% [טז]**

#**שוב אמר**= "כה תאמר וגו'" (שמות יט, ג), לנשים בלשון אמירה, ולאנשים בלשון הגדה[[191]](#footnote-191). להורות כי באולי יאמרו הנשים אין לנו שכר בלמוד התורה, בשאינם לומדות אותה[[192]](#footnote-192), ואיך יהיה להם חלק בשכרה, ועל ידי כך אולי ימנעו את בעליהם מלקבלה, כאשר אין להם תועלת בזה[[193]](#footnote-193). לכך אמר "כה תאמר וגו'", לנשים בלשון רכה, רצה לומר אדרבה, ששכרם הרבה מאוד, יותר משל אנשים[[194]](#footnote-194), ולכך מקדים הנשים תחלה[[195]](#footnote-195). וכדאיתא בפרק היה קורא\* (ברכות יז.), גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים[[196]](#footnote-196), שנאמר (ישעיה לב, ט) "נשים שאננות וגו'"[[197]](#footnote-197). אמר ליה רב לרבי חייא, נשים במה זכיין. באקרויי בנייהו לבי כנשתא[[198]](#footnote-198), ובאתנויי גברייהו לבי רבנן[[199]](#footnote-199), ונטרן לגברייהו עד דאתי מבי רבנן[[200]](#footnote-200), עד כאן.

#**הנה מבואר**= נגלה כי יש לשאול, למה ועל מה גדולה ההבטחה שהבטיח לנשים. ואם שכר הנשים גדול בשביל שמסייעים לבניהם ולבעליהם לתורה, כל שכן היה ראוי להיות יותר גדול שכר אנשים הלומדים אותה[[201]](#footnote-201). אמנם יש לך להבין זה ממה שאמר הכתוב שהביא "נשים שאננות"[[202]](#footnote-202), כי האיש במה שהוא גבר[[203]](#footnote-203), איננו בעל שאנן והשקט, מצד התגברותו והתפעלו[[204]](#footnote-204). בכן אינם מוכנים גם כן כל כך אל השאנן והמנוחה, הוא העולם הבא, שהוא המנוחה בעצמו[[205]](#footnote-205). אבל הנשים ראויים ומוכנים לה מצד עצמם, שאינם בני פעולה והתעוררות מצד עצם בריאתן[[206]](#footnote-206). לפיכך "גדולה הבטחה\* שהבטיחן הקב"ה יותר מן האנשים", מצד השאנן ושלוה אשר המה מוכנים לו, כי זהו חלק הנשים, וראויות לזה ביותר. ובמעט הסיוע שמסייעים לתורה שכרם גדול מאד, באשר\* כבר הם מוכנים אל השאנן, וכל המוכן לדבר מה, בנקל ישיגנו\* מצד תכונתו[[207]](#footnote-207). אבל האנשים צריכים מצד זה שיהיו עמלים וטורחים בתורה מבלי מנוח לילה ויום[[208]](#footnote-208). וזהו (-גופו-) [גופא] "ותגיד לבני ישראל" דברים הקשין כגידין, הוא העמל הגדול הזה[[209]](#footnote-209). אמנם לנשים בלשון רכה, כי אינם צריכים כל כך[[210]](#footnote-210). ואף על פי כן הם ראויים לשכר יותר גדול, עד שלזה גם כן הקדימן הכתוב לאנשים, כאמור[[211]](#footnote-211).

#**ועוד היה**= ראוי להקדימם בשהם ההתחלה והכנה לתורה, כי מן זריעת האשה נוצר גוף ובשר של הילד, כדאיתא [ב]פרק המפלת\* (נדה לא.) בענין חלוקת הג' שותפין[[212]](#footnote-212). וידוע שהגוף הוא הוא ההתחלה וההכנה לקבל השכל[[213]](#footnote-213), בשהוא חומר זך ודק[[214]](#footnote-214), ואי אפשר זולת התחלה זאת מצד בני אדם[[215]](#footnote-215). בכן הנשים כשהם צדקניות, הם הם ההתחלה להוליד בן [שיש לו] זכות החומר, שיהיה מוכן לקבלת שכל התורה[[216]](#footnote-216). וזהו "באקרויי בנייהו לבי כנשתא", שהן המוליכות ומכינות הבנים לכך. וכן "באתנויי גברייהו וגו'", רצה לומר כי בהיותה חומר מוכן לכך[[217]](#footnote-217), אזי מתאחדת ומתקשרת בתורה לגמרי בהשתוקקות היותר נפלא[[218]](#footnote-218), עד שמתוך כך מתנויי גברייהו, וגם מנטרי להן וכו'[[219]](#footnote-219). שבהשתוקקות רב מצפין ומשתוקקין לבעליהן בעלי התורה עד דאתו\* מבי רבנן, ומצד החבור ודביקות היותר גדול שיש להם בתורה מצד הכנתם, מתאחדין עמם לגמרי. והוא מה שאמר התם (סוטה כא.) דפלגינן בהדייהו[[220]](#footnote-220), כי הם מתאחדים עמנו לגמרי[[221]](#footnote-221), לכן פלגינן בהדייהו[[222]](#footnote-222), זהו שהקדימן[[223]](#footnote-223).

**% [יז]**

#**שוב אמר**= (שמות יט, ה) "ועתה אם שמוע תשמעו וגו'"[[224]](#footnote-224). בהיות שהתורה קשה על האדם, הן מתחלה לקבל המצות, הן לקיימם אחר הקבלה שלא יבא לידי חטא בזמן מהזמנים[[225]](#footnote-225), אמר על אלו שני דברים שני ענינים האלה; א', "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי". ב', (שם) "ושמרתם את בריתי". כי על שלא יקשה עליו לקבלם מתחלה אמר "אם שמוע תשמעו", ודרשו במכילתא (שם) שומע האדם מצוה אחת, משמיעים אותו מצות הרבה[[226]](#footnote-226), כי מצוה גוררת מצוה (אבות פ"ד מ"ב)[[227]](#footnote-227). והטעם הזה בארנו בספר דרך חיים (שם)[[228]](#footnote-228), כי כל המצות הם דבר אחד, כמו שיבא בסמוך[[229]](#footnote-229), וכל דבר גדול ורב שהוא כולו כאחד ביחד, אם האדם שומר קצתו, נמשך אחר זה לשמור בנקל את כולו, במה שכולו אחד[[230]](#footnote-230). והגודר בשדהו, אם ימשוך בגדרה אמה אחת, בקל יגדור עוד יותר מאשר בתחלה. וכן תמיד, כל עוד שימשוך בגדר יותר, נקל עליו לגדור גם הנשאר אחריו[[231]](#footnote-231). לכן אין קשה על האדם לקבל המצות, זהו "אם שמוע תשמעו"[[232]](#footnote-232).

#**ועל קיומם**= אחר הקבלה אמר\* (שמות יט, ה) "ושמרתם את בריתי"[[233]](#footnote-233). ובמכילתא (שם), רבי אליעזר אומר, זה ברית שבת. ורבי עקיבא אומר, זה ברית מילה וברית עבודה זרה[[234]](#footnote-234). רצו בזה שבאין ספק הזהירם בכתוב הזה על שישמרו הדבר שהוא החבור בין ישראל ובין השם יתברך, לשלא יבאו לידי פירוד חס ושלום להפרד מעמו, כי כל ברית הוא החבור[[235]](#footnote-235). וסבר רבי אליעזר כי הברית הנזכר כאן היא ברית שבת, כי היא שכתוב אצלו (שמות לא, יז) "שבת וינפש", אשר מצוה זאת היא לנפש, שיש לו מנוחה ביום השבת, כידוע שהמנוחה היא לנפש[[236]](#footnote-236), ולכן נקראת המנוחה כן\*[[237]](#footnote-237). ומסתבר לרבי אליעזר שכאשר ברית וחבור לנפש עם השם יתברך, יוכרח החבור ההוא לכלל האדם בכללו, שלא יפרד מאתו יתברך אף בשני חלקים האחרים, הם הגוף והשכל[[238]](#footnote-238). כי הנפש מתחבר לשניהם; אם לגוף, שהרי הוא עומד בגוף[[239]](#footnote-239). אם לשכל, שהנפש מקבל השכל[[240]](#footnote-240). לכן בהתחבר והדבק עם השם יתברך את הנפש, יתחברו שלשתן\*. לכן צריך אזהרה ביותר על שמירת ברית הנפש, היא השבת, שאמרו ז"ל (ביצה טז.) נפש יתירה נתנה לאדם בשבת, ואז היא דביקה בו יתברך[[241]](#footnote-241), ובודאי יעמוד בצדקו בכללו לסברת רבי אליעזר[[242]](#footnote-242).

#**ורבי עקיבא**= סבר כי יֵאָמַר[[243]](#footnote-243) על ברית מילה ועבודה זרה[[244]](#footnote-244), אשר המילה היא בגוף האדם[[245]](#footnote-245), הרגיל ביותר לפרוק עול ולילך אחר תאוותיו[[246]](#footnote-246), הם המביאים אותו אל כל החטאים[[247]](#footnote-247). לכן צריך בריתו וחבורו שמירה ביותר[[248]](#footnote-248), שיתחבר עם השם יתברך[[249]](#footnote-249). וכן עבודה זרה, לבלתי לכת אחרי מחשבתו המביאה אותו להריע\* בשכלו[[250]](#footnote-250), והרהוריו לבקש תואנה וסרה על השם יתברך, צריך שמירה לברית וחבור ההוא ביותר גם כן. ואלו שני דברים הם עיקר הברית לסברתו. ולכך אמר "ברית מילה", הוא שמירת הגוף, אשר בו המילה. ו"ברית עבודה זרה", שהוא בשכל ומחשבה[[251]](#footnote-251). ואין הקב"ה מצרף למעשה רק מחשבת עבודה זרה[[252]](#footnote-252).

#**ולאלו שלשה החלקים**=[[253]](#footnote-253) יתחלקו כל חטאי האדם; יש הולך אחר היצר הרע שבגופו[[254]](#footnote-254), באכילה ושתיה וזנות, וכל דבר תאוה[[255]](#footnote-255). ויש שחוטא בנפשו, בנקימה ונטירה ושנאה שבלב[[256]](#footnote-256) והחמדה[[257]](#footnote-257), וכל הדברים שהם לנפש. ויש במחשבה, כעבודה\* זרה, שהוא עיקר חטא של מחשבה[[258]](#footnote-258), וכיוצא בזה[[259]](#footnote-259). וסבר רבי אליעזר, כאשר הנפש נקי מן החטאים השייכים אליו, דהיינו על ידי שישמור ברית השבת, שיש לאדם בו נפש יתירה, עד שיש לה ברית וחבור עם השם יתברך, אזי לא יבא לידי חטא גם בשני החלקים האחרים. כי לסברתו קרוב האדם ביותר לחטוא בנקימה ונטירה וכיוצא [בזה], מה שהם חטאי הנפש[[260]](#footnote-260).

#**ורבי עקיבא סבר**= אדרבה[[261]](#footnote-261), צריכים לשמור ברית מילה ביותר, כי הגוף קרוב לחטא ביותר, מפני שהולך אחר יצרו[[262]](#footnote-262). וכן ברית עבודה זרה, שלא יתור מחשבתו לעבודה זרה ומינות, שדברים אלו קלים וקרובים ביותר לחטוא בהנה, כי המחשבה היא דבר קל ביותר[[263]](#footnote-263). ואם ישמרו ברית המילה, שיחבר הגוף אליו יתברך, וברית עבודה זרה, שלא יתורו מחשבתן אחריהם, שיחבר שִׂכְלם אליו, אזי לא יחטאו עוד[[264]](#footnote-264). והודיעם אם כן באמרו "ושמרתם את בריתי" שיוכלו להזהר מן החטא[[265]](#footnote-265).

**% [יח]**

#**ואמר**= (שמות יט, ה) "והייתם לי סגולה"[[266]](#footnote-266), שזה מברר הפירוש שפירשנו למעלה[[267]](#footnote-267), שמה שיש בישראל כהנים נבחרים, לוים וישראלים, יורה על שהם נבחרים אליו מכל עם[[268]](#footnote-268). לכן גם כאן כאשר בא הכתוב לומר שיהיו נבחרים נבררים אליו יתברך, אמר "והייתם לי סגולה". כי הנקוד שיש לו שלש נקודות נקרא סגול, לתמונת הבחירה הנכרת בכל אחת מהנקודות, במה שיוצאת חוצה לשתי האחרות, כנזכר למעלה[[269]](#footnote-269). והורה בכאן שיהיו עם תליתאי (שבת פח.), אשר בזה יהיו בסגולת הבחירה והברירה מכל זולתן[[270]](#footnote-270). אבל יותר נראה, כי עצם לשון "סגולה" יורה ענין הבחירה, שיאמר הלשון הזה על דבר הנבחר, מלשון (קהלת ב, ח) "סגולת מלכים"[[271]](#footnote-271). ולזה נקרא גם כן נקוד של שלש נקודות "סגול" על הדרך שאמרנו[[272]](#footnote-272).

#**ועוד יש לפרש**=, כי "והייתם לי סגולה" רצה לומר שיהיו בני עולם הבא, כמשמעותו הפשוט, שרצה לומר שיהיו לו לנצח נצחים[[273]](#footnote-273). ובמדרש[[274]](#footnote-274), כל מקום שנאמר "לי", הוא קיים לעולם, והוא בעולם הזה ובעולם הבא, עד כאן. לכן אמר "והייתם לי סגולה"[[275]](#footnote-275), והסגולה הוא דבר שגונזין באוצר, וכפירוש רש"י ז"ל (שמות יט, ה), שנחשבים אתם אוצר, מפני שראוי לכם העולם הבא, שהוא אוצר גנוז גם כן[[276]](#footnote-276), זהו "והייתם לי סגולה"[[277]](#footnote-277).

#**ולכן אמר שוב**= (שמות יט, ה) "כי לי כל הארץ", הוא הרמז על עולם הבא, דכתיב ביה (ישעיה ס, כא) "ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ"[[278]](#footnote-278). וכן נקרא העולם הבא "כל", כדאיתא בפרק השותפין\* (ב"ב טז:), שלשה הטעימן הקב"ה בעולם הזה מעין עולם הבא, ואלו הן, האבות, דכתיב בהם "בכל" "מכל" "כל"[[279]](#footnote-279). והנה שתי המלות האלו הכתובות כאן, דהיינו מלת "כל" ומלת "הארץ", רמזו על ב' דברים שהם כל עיקר העולם הבא. אם האחד, הוא הנצחיות, הוא הנרמז במלת "ארץ", כדכתיב (קהלת א, ד) "והארץ לעולם עומדת", וכאשר בארנו בהקדמתנו למסכת אבות[[280]](#footnote-280). ולכך כתיב "לעולם יירשו ארץ", בלשון ירושה[[281]](#footnote-281). ומלת "כל" יורה ענין השני, הוא העולם הבא שהוא הטוב הגמור, וכולו טוב, שיש לו "כל", וזהו "כל הארץ", וכמו שכתוב בכל מקום על עולם הבא (דברים כב, ז) "למען ייטב לך והארכת ימים"[[282]](#footnote-282), שרצה לומר שיהיה לו הטוב המוחלט, שזהו כאשר יש לו "כל", ושהטוב ההוא יהיה נצחי[[283]](#footnote-283).

#**והוא הנרמז**= גם כן במה שאמר "והייתם לי סגולה"[[284]](#footnote-284), כי הסגול בעלת שלש נקודות משולשות, נחשב כל נקודה כאילו היא נאצרת ונגנזת בין שתי האחרות. כדקיימא לן לענין שלש עיירות שהיו משולשין כנקודות הסגול, שנחשבת כל אחת כאילו עומדת בין השתים[[285]](#footnote-285), ובזה כל אחת נגנזת בין חברותיה, עד ששלשתן אוצר וגניזה אחת. זהו "והייתם לי סגולה", אוצר חביב, שכל ישראל הם אוצר חביב, ועומד להם עולם האוצר, הוא העולם הבא הצפון וגנוז[[286]](#footnote-286).

#**ואמר**= "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו)[[287]](#footnote-287). רצה לומר שתמשלו בזולתכם, זהו "ממלכת"[[288]](#footnote-288). וכדי שלא יאמרו כי לעתים ימשלו אחרים בהם, אמר "כהנים", שאין מי שימשול על הכהן המשועבד אל השם יתברך[[289]](#footnote-289), עד שאי אפשר לזולתו לשעבד בו[[290]](#footnote-290). וכל זה בעולם הזה, אשר שייך בו המלכות[[291]](#footnote-291), אבל "וגוי קדוש" יאמר על עולם הבא[[292]](#footnote-292), שכולו קדוש ונבדל[[293]](#footnote-293).

#**ואמר**= "אלה הדברים אשר תדבר" (שמות יט, ו)[[294]](#footnote-294), רצה לומר שבלשון הזה ממש ידבר אליהם מבלי השתנות, או תוספת וגרעון כלל[[295]](#footnote-295). שלא יעלה בדעתו להחסיר ולהעלים מהם מלת (שם פסוק ה) "אם"[[296]](#footnote-296), בחשבו כי מלת "אם" הוא לשון תנאי, "אם שמוע תשמעו וגו' והייתם לי סגולה", ולא זולת זה[[297]](#footnote-297). ויאמרו הרי אם לא נשמע אנו מרוחקים מאתו יתברך[[298]](#footnote-298), וכמו שמייעד לנו יעוד הטוב כאשר נשמע, כן יהיה ההפך חס ושלום בעברנו על מצותיו. ובסבה זאת ימנעו את עצמם מלקבל התורה, כי ידאגו שיצא שכרם בהפסדם[[299]](#footnote-299). בסבת כל זה אולי יעלה בדעתו של משה להחסיר מלת "אם". וכן באולי יבחר להפוך הלשון לומר תחלה "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", ואחר כך "אם שמע תשמעו". כי יחשוב בדמיונו שבהקדימו "ואתם תהיו וגו'" שהוא ייעוד הטוב, כבר יקבעוהו בדעתם, עד שלא ישימו לבם על חלוקת התנאי שבלשון "אם שמוע תשמעו וגו'" הנאמר אחרי כן, ועם כל זה יקבלוה, באשר ציירו כבר וקבעו בדעתם לקבלה מפני השכר הטוב ששמעו תחלה[[300]](#footnote-300).

#**לכן אמר**= "אלה הדברים וגו'" (שמות יט, ו), כי כל זה איננו שוה לי (עפ"י אסתר ה, יג)[[301]](#footnote-301), כי אז היו מקבלים התורה כדי לקבל השכר הטוב, ויהיו אם כן בקבלתם כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס[[302]](#footnote-302). ועוד, כי בהפוך הדברים יקדם המעשה לתנאי[[303]](#footnote-303), ויהיה המעשה קיים ותנאי בטל[[304]](#footnote-304). לכך אמר "אלה הדברים" בהוייתן "אשר תדבר וגו'", בלשון ובסדר הזה דוקא[[305]](#footnote-305). ומעתה אף כשתאמר להם אחר כך "והייתם לי סגולה וגו'", יסוב על תנאי הקודם, שאם לא ישמעו יהיו מרוחקים, ולא ידמו עוד כמשמשים על מנת לקבל פרס, דהתם[[306]](#footnote-306) ודאי עובד לקבל פרס, אבל כאן לא קבלו התורה לקבל פרס, כי מי יודע שיהיה להם פרס, דאפשר שיגיע להם ההפך חס ושלום אם לא ישמעו וישמרו המצות. וכך אמרו במכילתא (שמות יט, ו) "אלה הדברים", שלא תפחות ולא תוסיף, "אשר תדבר אל בני ישראל", כסדר הזה[[307]](#footnote-307). וכוונתם מבואר למכוון אשר בארנו. וכן "ולא תוסיף" הוא קל להבין בדרך זה, כי בנקל היה יכול להוסיף דבר על הדברים, עד שיוציאם ממשמעות אשר הם בו עתה[[308]](#footnote-308).

#**וזהו גם כן**= שכתוב "ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה" (שמות יט, ח)[[309]](#footnote-309), לקבל עלינו יסורין בשמחה ובטוב לבב אם נעבור חס ושלום[[310]](#footnote-310). וכן דרשו במכילתא על (שמות יט, ט) "ויגד משה את דברי העם אל ה'", רבי אלעזר בן פרטא אומר וכו', עד אלא מתוך שנאמר (שמות כד, ג) "ויבא משה ויספר לעם", אמר להם, אם אתם מקבלים עליכם עונשים בשמחה, הרי אתם מקבלים שכר. ואם לאו וכו', וקבלו עליהם עונשים בשמחה, עד כאן[[311]](#footnote-311). הרי כי קבלו עונשין בשמחה, ולכן כתיב כאן "ויגד משה", שהוא נאמר על העונשים הקשים כגידין[[312]](#footnote-312).

**% [יט]**

#**ואמר שוב**= "ויהי בהיות הבוקר וגו'"[[313]](#footnote-313). מפני שהזהירם תחלה שלא יקשה עליהם קבלת התורה והמצות[[314]](#footnote-314), וכן אחר כך באיזה צד שיקיימוה ולא יבאו לידי חטא[[315]](#footnote-315), וכן אחר כך שבאולי יחטאו ויבאו עונשים עליהם, שיקבלום באהבה[[316]](#footnote-316). בא עתה ללמדם להועיל עוד[[317]](#footnote-317), מפני שעדיין צריך תיקון. כי החכמה שהאדם מקבלה היא נוחה לאבדה, ואין לך דבר שהוא מהר לאבד כדברי תורה, וכמו שיבא[[318]](#footnote-318). ובאין ספק כי צריך לכל בנין לעשות לו יסוד מוסד קודם כל, ולולא זאת כל פעל הבנין הוא בטל לגמרי, ויפול בכללו[[319]](#footnote-319). ואשר הוא היסוד ועיקר לתורה הוא יראת חטא. ודבר זה גילה שלמה בחכמתו בפסוק שהתחלנו בו (קהלת א, ג) "מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש"[[320]](#footnote-320). רצה לומר שכל הדברים הם דברי הבל ואין בהם ממש, ומה הם נחשבים, זולת התורה שהיא על השמש[[321]](#footnote-321). ואף גם זאת בהיותה בלא יראת חטא, כל מעלתה וחשיבותה לא נחשב למאומה[[322]](#footnote-322), כי יראת חטא הוא כל תכלית החכמה, שנאמר (תהלים קיא, י) "ראשית חכמה יראת ה'", שצריך להיות יראת ה' קודם לה וראשיתה, כדי שיהיה לתכלית לה[[323]](#footnote-323). וכן אמרו בפרק היה קורא\* (ברכות יז.) תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים וכו'[[324]](#footnote-324), שנאמר "ראשית חכמה יראת ה'"[[325]](#footnote-325). שרצו לומר כי יראת השם היא תכלית החכמה[[326]](#footnote-326), כי כל תכלית נקרא "ראשית"[[327]](#footnote-327), מפני שתכלית המעשה הוא ראשית המחשבה[[328]](#footnote-328).

#**ולכך חתם**= שלמה המלך עליו השלום ספרו בזה (קהלת יב, יא) "סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם", לומר כי תכלית וסוף הכל הוא יראת שמים, כי אם אין יראת השם, החכמה למה היא לו[[329]](#footnote-329), כי הכל עשה האלקים שייראו מלפניו[[330]](#footnote-330). ואם החכמה בלא יראת חטא, לא זו שאיננה לו לתכלית[[331]](#footnote-331), אלא אף היא בעצמה לא תעמוד לו[[332]](#footnote-332), ואין לה קיום. כי כל דבר שיש לו תכלית יש לו קיום, ואשר אין לו תכלית אין לו קיום, כי הוא דבר בטל בעצמו באשר אין לו תכלית[[333]](#footnote-333), וכמו שאמרו (אבות פ"ג מ"ט) "כל שחכמתו קודמת ליראת חטאו, אין חכמתו מתקיימת"[[334]](#footnote-334). כל זה מפני כי חכמה זאת אין לה תכלית, וכל שאין לו\* תכלית הוא מתבטל, ואין לו קיום כלל[[335]](#footnote-335). ולכך חתם דוקא שלמה ספרו בזה, שכתב "סוף דבר הכל נשמע" דוקא בחיתום וסוף הספר, כי קיום הדבר הוא חותם שלו, שכל חותם נעשה בעבור הקיום[[336]](#footnote-336), והרי יראת אלקים היא הנותנת קיום אל החכמה, כמו שאמרנו, לכן היא החותם, עד שחתם בה ספרו, ספר החכמה[[337]](#footnote-337) אשר חבר בעת החכמה בישישותו[[338]](#footnote-338), אשר "בישישים חכמה" (איוב יב, יב), ואמרו\* (שבת קנב.) זקני תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין מוסיפין חכמה[[339]](#footnote-339). ובפרק במה מדליקין\* (שבת ל:) "סוף דבר הכל נשמע וגו' כי זה כל האדם", מאי "כי זה כל האדם", שכל העולם לא נברא אלא בשביל זה[[340]](#footnote-340). הוא הדבר אשר דברנו, כי יראת השם היא תכלית הכל, וזולתה אין כלום, כי אז חסר התכלית, וכל דבר לתכלית נברא, לכך כל העולם לא נברא אלא בשביל[[341]](#footnote-341) זה[[342]](#footnote-342).

#**ואיתא התם**= (שבת לא.), אמר ריש לקיש, מאי דכתיב (ישעיה לג, ו) "והיה אמונת עתיך חוסן ישועות חכמה ודעת וגו'", "אמונת" זה סדר זרעים וכו'[[343]](#footnote-343). וראוי לבאר גם דברי הירושלמי[[344]](#footnote-344) שכתב וזה לשונו, שמאמין בחיי עולם וזורע[[345]](#footnote-345). רצה לומר כי בזריעה יורה האדם שהוא ביד ה', שזולת שהיה הוא יתברך מצמיח הזריעה, היה העולם כלה חס ושלום[[346]](#footnote-346). והוא הנרמז בלשון "חי העולמים", שהוא יתברך מחיה העולם[[347]](#footnote-347), ושהעולם בידו[[348]](#footnote-348), וראוי זה להקראות "אמונת"[[349]](#footnote-349). "עתיך" (שם) זה סדר מועד, "חוסן" (שם) זה סדר נשים, "ישועות" (שם) זה סדר נזיקין, "חכמה" (שם) זה סדר קדשים, "ודעת" (שם) זה סדר טהרות, ואפילו הכי "יראת ה' היא אוצרו" (שם).

#**ביאור הדבר**=, כי חלקו חכמים שית סדרי משנה לאלו החלקים, מפני כי העולם הזה הוא שני חלקים בעצמו, הם שמים וארץ[[350]](#footnote-350). ואחר כך נמצא בו האדם, והוא מן העליונים ותחתונים[[351]](#footnote-351), ונחלק גם הוא לשני מינים זכר ונקבה[[352]](#footnote-352). ואחר כך הוא השכל, אשר הוא למעלה מעולם הגשמי, הנחלק גם כן לשנים[[353]](#footnote-353), כאשר יתבאר. כנגד זה סדרו על נכון שית סדרי משנה, כנגד כל איכיות הנהגותיהם. ואמר "והיה אמונת" זה סדר זרעים. ידוע שייכות הזריעה לארץ, שהיא החלק היותר תחתון[[354]](#footnote-354). ואחר כך "עתיך" זה סדר מועד. הלא המועדים הם לשמש וירח, ככתוב (בראשית א, יד) "והיו לאותות ולמועדים"[[355]](#footnote-355), והם הם סדר מערכת השמים[[356]](#footnote-356). הנה אלו שני הסדרים הם דברי ארץ ושמים ממש[[357]](#footnote-357).

#**אחר כך**= "חוסן ישועות" כנגד האדם; "חוסן" זה סדר נשים, כי על ידי האשה יש לאדם החוסן[[358]](#footnote-358). ועיקר מה שנבראת עליו הוא זה שממנה יעמיד האדם יורש[[359]](#footnote-359), והוא עיקר מציאותו\*, ומי שאין לו בנים נחשב כמת וכבלתי נמצא (נדרים סד:)[[360]](#footnote-360). ו"ישועות" זה סדר נזיקין, השייכים ביותר לאנשים, מפני שהאיש הוא בעל משא ומתן. ובפרק קמא דבב"ק\* (טו.) צריך קרא מיוחד לרבות הנשים שיהיו בכלל הנזק מקרא ד"אלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (שמות כא, א), מטעמא דאמר אי אשמעינן קמייתא וכו', אבל דינין אימא איש דבר משא ומתן אין, אבל אשה לא וכו'[[361]](#footnote-361). הרי כי עיקר נזיקין מיוחס בעצם וראשונה אל הזכר, שיש לו נכסים[[362]](#footnote-362), והוא בעל משא ומתן. הנה סדרו דברים השייכים לאיש ואשה, שהם גם כן כארץ ושמים, כי הנקבה היא הארץ וקרקע העולם (סנהדרין עד:)[[363]](#footnote-363), והזכר כמו השמים המריקים הברכה לארץ[[364]](#footnote-364), והוא מבואר[[365]](#footnote-365).

#**ואחר כך**= חכמה ודעת. כי כמו שנחלקו שמים וארץ[[366]](#footnote-366), וכן הנקבה והזכר[[367]](#footnote-367), כן נחלק השכל לשני חלקים, אשר רבה ויתר האחד על השני, כי יש בעל שכל מופלג בחכמה על כל זולתו. והאחד הוא בדמיון הנקבה, והשני שכל אלקי, שהוא נקרא שכל נבדל לגמרי[[368]](#footnote-368), והוא בערך האיש אל האשה[[369]](#footnote-369). וזהו שאמר "חכמה" זה סדר קדשים, ו"דעת" זה סדר טהרות. כי סדר קדשים נקרא חכמה, כמו שאמרו בפרק המקבל\* (ב"מ קט:) כי מטית לשחיטת קדשים תא ואקשי. וידוע פירוש רש"י שם, שנראה כי המסכתא ההיא היא עמוקת\* החכמה בפרט, וראוי לה חדוד ופלפול החכמה[[370]](#footnote-370). יתר על כן סדר טהרות, שהוא הנקרא שכל נבדל, כדאיתא בחגיגה (יד.) עקיבא, מה לך אצל הגדה, כלך למדברותיך אצל נגעים ואהלות[[371]](#footnote-371). שמורה שאין חכמה יותר דקה ועמוקה מנגעים ואהלות[[372]](#footnote-372). הנה אלו שני הסדרים האחד הוא יותר ויותר\* מחבירו, עד שגם הם בדמיון איש ואשה, שהאיש נוטה יותר אל השכל, כידוע מגדר הנשים וערכם, שהם חסירות הדעת[[373]](#footnote-373). והתחיל הכתוב בדבר המטה שבהם ביותר, היא הארץ[[374]](#footnote-374). וזכרם בהדרגה מלמטה למעלה כסדר, עד שסיים בחכמה העליונה על כל, זהו סדר של שית סדרי משנה[[375]](#footnote-375).

#**ולפיכך אמר**= אחריו (ישעיה לג, ו) "יראת ה' היא אוצרו", לומר כי אף כל החכמות, אין קיום להם ואין בהם ממש כאשר חסרים התכלית, שהוא יראת ה', הנותנת קיום אל הכל[[376]](#footnote-376), כאוצר הזה שהוא מקויים[[377]](#footnote-377). וזהו שאמר שם (שבת לא.) משל לאדם שאמר לשלוחו, העלה לי חטין לעלייה, הלך והעלה לו. אמר לו, עירבת בהן קב חומטין[[378]](#footnote-378). אמר לו, לאו. אמר לו, מוטב אם לא העלית. כי הדבר שהוא בלא תכלית אין לו קיום, והוא להבל\* וריק אין בו ממש[[379]](#footnote-379).

#**ועל זה**= אמר גם הכתוב (משלי לא, ל) "שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל". רצה לומר כי שלשה מעלות הם; האחד, הוא הנוהג בדרך ארץ, והנהגתו נאה עם הבריות, עד שהוא נושא חן בעיני כל[[380]](#footnote-380). הב', היא החכמה, שהיא היופי, שנקראת "אור"[[381]](#footnote-381), כי השכל והתורה נקראים "אור", וכתיב (קהלת ח, א) "חכמת אדם תאיר פניו"[[382]](#footnote-382), הנה "גם זה הבל"[[383]](#footnote-383). ואמר על הנהגת דרך ארץ שאין עמו יראת שמים לשון "שקר", כי עיקר החן הוא שיהיה נושא חן בעיני הזולת[[384]](#footnote-384), וכשיחסר יראת שמים הרי החן הזה שקר[[385]](#footnote-385), "כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב" (ש"א טז, ז)[[386]](#footnote-386), ואיננו חנוני[[387]](#footnote-387) באמת, שהרי אינו נושא חן בעיני השם יתברך[[388]](#footnote-388). אמנם בחכמה, אשר באמת סוף סוף הוא חכם, רק שאיננה מתקיימת, והיא כלה, אמר בזה לשון "הבל", שכאשר אין לו יראת השם חסר תכליתו, וכל החסר תכלית הוא הבל, בשאין לו קיום[[389]](#footnote-389), כאשר אמרנו[[390]](#footnote-390). שוב אמר על מעלה הג' "אשה יראת ה' וגו'", רצה לומר אבל אשה, שהוא התלמיד חכם, הנקרא\* "אשה"[[391]](#footnote-391), וכן התורה בכל מקום נקראת "אשה"[[392]](#footnote-392), כשיש בו יראת ה' "היא תתהלל"[[393]](#footnote-393). שאלו הג' דברים הם תלוים זה בזה[[394]](#footnote-394); דרך ארץ, חכמה, ויראת שמים. כי אם אין דרך ארץ אין חכמה[[395]](#footnote-395), ואם אין חכמה אין יראה[[396]](#footnote-396). לכך אמר כי השנים מהם, דהיינו החן, שהוא דרך ארץ, הוא שקר. והיופי, שהוא החכמה, אין בו ממש והוא הבל, רק ביראת ה' יהולל חכם[[397]](#footnote-397).

**% [כ]**

#**ולכך**=[[398]](#footnote-398) גם כאן, קודם שבא השם יתברך לתת התורה על הר סיני, בא בקולות וברקים וענן כבד[[399]](#footnote-399), כדי שיקנו יראת שמים, לשיהיה לתורה\* קיום אצלם, מה שאי אפשר זולת זה. לכך נגלה עליהם בקולות וברקים[[400]](#footnote-400), בעבור תהיה יראתו על פניהם לבלתי יחטאו, ככתוב בפירוש בסוף הענין הזה[[401]](#footnote-401). ומה שהיו ג' דברים, ירמוז שראוי לאדם שיירא מהשם יתברך ולא יחטא, באשר יש כח בידו להפרע מהחוטאים אליו יתברך[[402]](#footnote-402). והנה לפעמים נפרע משונאיו על ידי שמייראם ומבהילם בלבד, ביראה ופחד המשברת את הגוף[[403]](#footnote-403), בלי עונש פעליי כלל. וכדכתיב (דברים כח, סה-סז) "ונתן לך ה' שם לב רגז וגו' ופחדת וגו' מפחד לבבך אשר תפחד". והוא דמיון קול רעש המרעיש ומפחיד. ומקרא מלא כתוב (ויקרא כו, לו) "והבאתי מורך בלבבם וגו' ורדף אותם קול עלה נדף", וידוע ומפורסם בהלת הקול[[404]](#footnote-404). ולפעמים נפרע בפעל העונש ופורענות ממש, (איכה א, יג) "ממרום שלח אש בעצמותי וגו'"[[405]](#footnote-405), והוא בדמיון הברק, שהוא של אש הפועל[[406]](#footnote-406), ומוכן להשחית לשרוף[[407]](#footnote-407). אמנם מכל מקום אין זה עונש כללי וגמור לעקור את הכל ולהאבידם מן הארץ. אבל לפעמים השם יתברך מחריבם ושוטפם לגמרי, והוא בדמיון "וענן כבד", כי הענן, בו המים[[408]](#footnote-408) השוטפים את הכל, עד שלא נשאר שריד ופליט, כאשר אירע בדור המבול (בראשית ז, יז-כב), פרעה (שמות יד, כח), וסיסרא (שופטים ה, כא) וכיוצא[[409]](#footnote-409), ולכך אמרו ז"ל (גיטין נו:) כי השם יתברך נפרע מן הרשעים במים, וכמו שאמר טיטוס הרשע "אין כחו אלא במים", כמו שאמר שם\*[[410]](#footnote-410). והאמת הוא כי הוא יתברך נפרע מן הרשעים במים, כי המים שוטפים ומחריבים הכל, וכמו שבארנו באבות אצל (אבות פ"ב מ"ו) "אף הוא ראה גלגולת אחת שצפה וכו'"[[411]](#footnote-411).

#**ואמר**= (שמות יט, טז) "וקול שופר חזק מאוד"[[412]](#footnote-412). רצה לומר, שמא תאמרו אם כן יותר טוב שלא לקבל את התורה, (קהלת ז, כ) "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא"[[413]](#footnote-413), ויבואו עליו עונשים נוראים האלו[[414]](#footnote-414). על זה אמר "וקול השופר הולך וחזק", כלומר יעשה תשובה, ואז אף אם חטא לא יבאו עליו העונשים והפורעניות[[415]](#footnote-415). שזהו כל ענין קול השופר להתעוררות התשובה, דכתיב (עמוס ג, ו) "אם יתקע שופר בעיר וגו'", כידוע ענין המדרש בזה[[416]](#footnote-416). זהו הפירוש הנראה בכתובים האלה[[417]](#footnote-417).

#**ועוד רמז**= בג' הדברים האלו, דהיינו קולות וברקים וענן כבד, לומר כי על ידי שנתן תורה לישראל נעשו עליונים ותחתונים אחד, עד שהיו העליונים יורדים למטה, ותחתונים עלו למעלה[[418]](#footnote-418). לא כאשר היה בשכבר, אשר נאמר עליו (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם", כי מאז נתחברו כאחד[[419]](#footnote-419). והוא כאשר אמרנו, שבשובם אל השם יתברך וקרבו אליו, אז ירד גם הוא למטה ונתקרב אליהם[[420]](#footnote-420), עד שנעשו עליונים ותחתונים אחד.

#**ובמדרש**= (פסיקתא דרב כהנא יב, יא, וילקו"ש ח"א רמז רעג), "ומשה עלה אל האלקים" (שמות יט, ג), משל למלך שמשיא את בתו, [ו]קבע קרטיסין [פירוש נימוסי מלוכה][[421]](#footnote-421); בני רומי לא יחתון לסוריא, ובני סוריא לא יסקון לרומי[[422]](#footnote-422). כיון שהשיא את בתו, התיר [קרטיסין]. כך עד שלא ניתנה תורה, (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". משניתנה תורה, "ומשה עלה אל האלקים", (שמות יט, כ) "וירד ה' על הר סיני", עד כאן. רצה\* לומר שהתורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים[[423]](#footnote-423), וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם אחד לגמרי[[424]](#footnote-424). ולכך אמרו כי קודם שנתן השם יתברך התורה לישראל, היו "השמים שמים לה' וגו'", והיה הבדל ורוחק מופלג ביניהם. אמנם משעת מתן תורה נתחברו, והיה העולם אחד[[425]](#footnote-425).

#**ובפרק חלק**=\* (סנהדרין צט:), אמר רבי אלכסנדרי, כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה, שנאמר (ישעיה כז, ה) "או יחזק במעוזי יעשה שלום לי שלום יעשה לי"[[426]](#footnote-426). רבי לוי אמר[[427]](#footnote-427), כאילו בנה פלטרין שלמעלה ושלמטה, שנאמר (ישעיה נא, טז) ואשים דברי בפיך וגו' לנטוע שמים וליסוד ארץ". רבי יוחנן אמר, אף מגין על כל העולם כולו, שנאמר (שם) "ובצל ידי כסיתיך"[[428]](#footnote-428).

#**רצו**=\* בזה, כי העליונים ותחתונים מחולקים ומרוחקים מרחק רב, באשר אלו הם עליונים, ואלו תחתונים, ואין להם שתוף ויחס זה לזה[[429]](#footnote-429). אמנם הדבר המחבר ומאחד אותם היא התורה, אשר היא שכלית, שהיא מהעליונים[[430]](#footnote-430), ועומדת בתחתונים. לפיכך היא עושה שלום בין פמליא של מעלה ופמליא של מטה ומחברתן, כי השלום הוא החבור הפשוט[[431]](#footnote-431), עד שאינם מחולקים עוד[[432]](#footnote-432).

#**הוסיף עליו**= רבי לוי לומר כי בזה הוא כאילו בנה פלטרין שלמעלה ושלמטה. רצה לומר שבחבור הזה הם קיימים, כי אין לאחד מהם קיום זולת השני, שמצד הקיום ראוי להיותם עולם אחד, כי אין קיום לחצי דבר[[433]](#footnote-433). ולפיכך אמרו במדרש (שבת פח.)[[434]](#footnote-434) שנתוספה ה"א "הששי" בפסוק (בראשית א, לא) "ויהי ערב ויהי בקר יום הַששי"[[435]](#footnote-435), לומר כי שמים וארץ היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל את התורה, מוטב. ואם לאו, יחזור העולם לתוהו ובוהו[[436]](#footnote-436). כל זה מפני כי על ידי התורה יש חבור לעליונים ותחתונים, ואם יקבלו התחתונים התורה, אז הוא החבור הזה, ואז יש להם הקיום מצד התחברם יחד. ואם לאו, יחזור הכל לתהו\* ובהו, שאי אפשר להתקיים בהפרדם והתרחקם בריחוק והבדל מחולק[[437]](#footnote-437). ואם כן מצד שהתורה מחברתן היא מקיימת אותם, עד שהעוסק בה לשמה ידמה ממש כאילו בנה וכו'[[438]](#footnote-438), כי בודאי הקיום הוא הוא הבנין[[439]](#footnote-439).

#**הוסיף עוד**= רבי יוחנן לומר כי הוא מגין על כל העולם כלו מצד החבור הזה. כי כאשר עוסק בתורה לשמה אז יתחברו התחתונים אף עם השם יתברך בעצמו וכבודו, עד שיהיו תחת צלו של הקב"ה[[440]](#footnote-440), מה שאין כן זולת התורה, כי העולם הזה הוא גשמי וחומרי[[441]](#footnote-441), ואין לו צירוף וחבור כלל אל השם יתברך[[442]](#footnote-442), שהוא נבדל לגמרי[[443]](#footnote-443). אבל על ידי התורה השכלית שבתחתונים, יש להם חבור אליו יתברך. ואם כן מגין הוא זה על כל העולם כלו כאשר מחברו ומכניסו תחת צלו של הקב"ה, שאז בהחלט יש לו ההגנה והצלה, כדכתיב (ישעיה נא, טז) "ובצל ידי כסיתיך"[[444]](#footnote-444).

#**על זה**= באו במתן תורה הג' דברים[[445]](#footnote-445). כי הקול הוא הרוח באין ספק, שאין קול בלא רוח[[446]](#footnote-446). וברק הוא האש[[447]](#footnote-447), וענן הוא המים[[448]](#footnote-448), הרי שלשה מהיסודות[[449]](#footnote-449), אשר שלשתן נחשבים מלמעלה, כי הם עליונים באמת[[450]](#footnote-450). וכאשר ירד השם יתברך ליתן תורה בהר סיני (שמות יט, כ), נתחברו אלו הג' יסודות מלמעלה אל המטה, היא הארץ, היסוד הרביעי, והיא בלבדה נחשבת מן התחתונים[[451]](#footnote-451). והאדם אשר עליה, אשר אליו נתנה תורה, נברא מחלק המטה, מן האדמה[[452]](#footnote-452), ונתחברו אם כן בזה הד' יסודות[[453]](#footnote-453). "וקול השופר הולך וחזק מאוד" (שמות יט, יט)[[454]](#footnote-454), הוא כי עצם קול השופר הוא לקבץ ולאסוף אליו יתברך ברואיו, וכדכתיב (ישעיה כז, יג) "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים וגו'"[[455]](#footnote-455). והרי כאשר ירד למטה הרי היה מקבץ אליו התחתונים שבארץ, והוא מין האדם[[456]](#footnote-456), שהיו למטה ומרוחקים ממנו[[457]](#footnote-457), עד שהעלה אותם בזה מעלה מעלה, בקירוב וחבור אליו יתברך היותר קרוב[[458]](#footnote-458), והיו עליונים ותחתונים אחד. לכן באו קולות וברקים וענן כבד, שהם ג' יסודות עליונים רוח אש ומים, מלמעלה למטה. והאדם אשר בארץ, היסוד הרביעי, עלה למעלה על ידי השופר המקבץ אליו יתברך, עד שחובר האהל והיה אחד[[459]](#footnote-459).

#**וזהו שאמרו**= (פרקי דר"א פ"ל) שופר אילו של יצחק היה[[460]](#footnote-460), לבחינת הקיבוץ והקירוב היותר מוחלט, כי יצחק היה מקרב עצמו אל השם יתברך לגמרי[[461]](#footnote-461). לפיכך היה השופר הזה שופר אילו של יצחק, שיש לתחתונים לקרב עצמם אליו יתברך, בזכות יצחק שקירב עצמו לגמרי[[462]](#footnote-462). והעקדה של יצחק, שהיה מקרב עצמו כל כך, היא היא היתה הגורמת גם השופר הזה וסבתו, שקרבו התחתונים אל השם יתברך[[463]](#footnote-463). ובזה סרה קושיית הרמב"ן ז"ל (שמות יט, יג), שהקשה הרי שופר אילו של יצחק נשרף[[464]](#footnote-464). כי אינו\* רוצה לומר שהוא השופר ההוא בעצמו, רק ששופר אילו של יצחק הוא הסבה אל השופר והקבוץ הזה[[465]](#footnote-465).

**% [כא]**

#**והנה שני הטעמים**= כאחד טובים אשר פירשנו בקולות וברקים וענן כבד וקול השופר הולך וחזק[[466]](#footnote-466), שניהם פירשם הכתוב בעצמו בסוף הפרשה, במה שאמר (שמות כ, יז) "כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו"[[467]](#footnote-467). שרצה לומר כי לכך היו קולות וברקים וענן כדי שתהיה יחס היראה קודמת, כאשר אמרנו[[468]](#footnote-468). ועוד שגם בשביל זה היו[[469]](#footnote-469) באשר היה השם יתברך בא למטה לרומם את ישראל ולהעלותם למעלה, שזהו "לבעבור נסות", מלשון הרמה, כמו שפירש בו רש"י ז"ל (שם)[[470]](#footnote-470). ואמר להם משה, שבשביל זה בא והוריד קולות וברקים וענן למטה, ואתכם הרים והעלה כבר למעלה[[471]](#footnote-471), עד שזהו לכם חבור הגמור עם העליונים.

#**וכל ענין**= אלו שני דברים, דהיינו האחד "לבעבור נסות אתכם", שרצה לומר ההרמה והקירוב. והשני, "ובעבור תהיה יראתו וגו'", היו כדי להקנותם האהבה והיראה בעבודתו יתברך. כי האהבה היא היא החבור והקשור בין השנים[[472]](#footnote-472), וכאן שבא השם יתברך אליהם מן השמים, וגם העלה אותם אליו מעלה מעלה, כאמור "לבעבור נסות", שהוא להרים, היה זה גם כן החבור הגמור והאהבה האמתית. כי שנים שיהיה להם חבור ביחד, צריך שיתחבר כל אחד בשכנגדו, שאם יתחבר האחד לזולתו, וזולתו איננו מתחבר אליו גם הוא, לא נקרא זה קשור וחבור של אהבה, רק כשיתחברו זה בזה וזה בזה[[473]](#footnote-473). לכן במה שהיה השם יתברך בא אל ישראל, היה לו חבור אליהם. ובאשר\* הם היו באים ומתקרבים אליו על ידי העלאתו, בזה היו מתחברים יחד לגמרי, עד שהיה כאן קשור וחבור של אהבה. לכן כתיב "לבעבור נסות אתכם"[[474]](#footnote-474), שעל ידי כן היה אהבה גמורה. ואחר כך "ובעבור תהיה יראתו על פניכם", הוא כאשר תשמעו הקולות וברקים שלו[[475]](#footnote-475), שבזה תהיו יראים מפניו, הרי היראה. כי נתינת התורה לישראל לא יתכן באהבה או ביראה לבד, כי אם בשתיהם. וכמו שאמרו בספרי (דברים ו, ה) חילוק יש בין אהבה ובין יראה; כי מצד היראה, כאשר יטריח עליו ביותר, מניח אותו והולך לו. אבל מאהבה, אף שמטריח עליו ביותר, עושה מאהבה[[476]](#footnote-476). לכן הוכרחה כאן האהבה, שאף אם יקשה על האדם עול תורה ומצות, יעשה על כל פנים מאהבה. והכרח יראה, שאם אין יראה אין החכמה מתקיימת, כאמרם (אבות פ"ג מ"ט) "כל שחכמתו קודמת ליראת חטאו וכו'"[[477]](#footnote-477), ו"אם אין יראה אין חכמה" (שם מי"ז)[[478]](#footnote-478). ולכך צריך האהבה והיראה, שיגיעת שניהם הוא יסוד מוסד וחומת ברזל אל בנין התורה, עד שלא יפול בכללו[[479]](#footnote-479).

#**ובפרק קמא דחגיגה**=\* (טו.), "לא יערכנה זהב וזכוכית" (איוב כח, יז)[[480]](#footnote-480), אלו הם דברי תורה שקשה לקנותם ככלי זהב וכלי פז, ונוחים לאבדן ככלי זכוכית[[481]](#footnote-481). רצה לומר כי מצד שהתורה היא השכל הנבדל[[482]](#footnote-482), קשה היא לקנות[[483]](#footnote-483), כי אם על ידי העמל הגדול כמו שאמרנו[[484]](#footnote-484), ואל זה צריך האהבה כדברי הספרי[[485]](#footnote-485). ונוסף על זה גם כן מצד שהיא השכל הנבדל היא קלת ההסרה[[486]](#footnote-486) וההסתלקות מן האדם[[487]](#footnote-487), ואל זה צריך היראה, כדלעיל\*[[488]](#footnote-488).

#**ונראה לומר**= כי ענין זה רמז גם כן כאן הכתוב במה שהיו (שמות יט, טז) "קולות וברקים וענן כבד"[[489]](#footnote-489). כי "קול ה' בכח" (תהלים כט, ד)[[490]](#footnote-490), לקנות על ידו היראה הצריכה קודם לכל, כנזכר[[491]](#footnote-491). והברק הוא להודיע כי התורה נמשלה לברק, אשר בהרף עין יעבור מנגד עיני האדם[[492]](#footnote-492), "התעיף עיניך בו ואיננו" (משלי כג, ה)[[493]](#footnote-493), כך היא קלות\* ההסרה והאבוד אצל האדם, אשר מפני כך צריך ליראה, כדלעיל\*[[494]](#footnote-494). וענן, באשר\* לענין קניית התורה נמשל גוף האדם לענן כבד, שאינו מהיר וזריז לעסוק בה[[495]](#footnote-495), שזהו הענין השני, הפך הברק; שהברק על שנוחין לאבדן, והענן הכבד על\* שקשה לקנותן מצד הגוף העצל וכבד[[496]](#footnote-496). לכך ועל זה[[497]](#footnote-497) אמר שוב (שמות יט, טז) "וקול שופר חזק מאד"[[498]](#footnote-498), כי קול השופר הוא לקרב ולחבר האדם אל השם יתברך באהבה, כמו שאמרנו[[499]](#footnote-499). וגובר על כבידות הענן הזה, ובזה יקנו התורה מאהבה ומיראה.

#**והנה שבע קולות**= נזכרים בפרשה[[500]](#footnote-500), ובהם נתנה התורה, לפי שהשם יתברך השפיע התורה לישראל ברבוי[[501]](#footnote-501), כנגד זה היו שבעה קולות, שכל דבר שהוא ברבוי הוא שבעה[[502]](#footnote-502). והוא מבואר שמספר שבעה הוא הרבוי בכל מקום[[503]](#footnote-503), לכך הזכיר בפרשה זאת שבעה קולות. ומה שכתוב תחלה (שמות יט, טז) "ויהי קלת [וגו'] וקל השופר" חסר וי"ו\*, ואחר כך כתיב (שמות כ, טו) "וכל העם רואים את הקולות ואת קול השופר" מלאים[[504]](#footnote-504). ובפרשת ואתחנן כתיב (דברים ה, יט) "קול גדול", משמע קול אחד[[505]](#footnote-505). יורה שהגם כי באמת השם יתברך נתנה לישראל ברבוי ביותר, עם כל זה היא מתמעטת אחר כך בדורותיהם, עד שלא נשאר רק קול אחד מכל אשר היו ז' קולות בתחלה, שהוא הרבוי הגדול[[506]](#footnote-506). והנה כאן לא כתיב "ולא יסף"[[507]](#footnote-507), ובפרשת ואתחנן כתיב (דברים ה, יט) "קול", שמשמעותו קול אחד, וכתיב אצלו (שם) "ולא יסף"[[508]](#footnote-508), שפירושו שאותו קול לא פסק, כמו שפירש רש"י ז"ל (שם)[[509]](#footnote-509) מתוך הספרי[[510]](#footnote-510), כל אלה נגד איכות בחינת התמעטות התורה כאשר נבאר[[511]](#footnote-511).

1. **% [יג]**

   <> חוזר לפסוק שהתחיל עמו את הדרשה, והוא [שמות יט, א] "בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני". ובא לבאר מהי ההדגשה שהתורה ניתנה בחודש השלישי. [↑](#footnote-ref-1)
2. <> שביאר ארבעה טעמים מדוע התורה ניתנה במדבר, וכמלוקט למעלה הערה 582. [↑](#footnote-ref-2)
3. <> בתפארת ישראל הקדיש את כל פכ"ה לבאר את הזמן של מתן תורה. ואחריו הקדיש את כל פכ"ו לבאר את המקום של מתן תורה. ובתחילת פכ"ו [שצ.] כתב: "כאשר התבאר למעלה שזמן התורה אינו במקרה, כך מה שנתן התורה במדבר אינו במקרה, כי הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבינים". ובגבורות ה' פמ"ו [שסה:] כתב: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם, ודבר זה מבורר למי שעיין בחכמה". ובהמשך הפרק שם [שצז.] כתב: "כי כבר אמרנו לך פעמים הרבה, כי הזמן והגשם משתתפים בכל דבר". ובבאר הגולה באר הששי [קפז.] כתב: "העולם נברא בששה ימים [שמות כ, יא], ובשביעי שהוא שבת קודש, הוא נבדל מן הששה ימים. ולפיכך ראוי שיהיה גם כן כמו זה שעור העולם, ששת אלפים פרסה, וסומכא דרקיע, שהוא נבדל מן העולם, אלף פרסה [פסחים צד.]. כי כבר התבאר כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים". וכן כתב שם בהמשך הבאר [קצט.]. וצרף לזה [את מה שאמרו שהעולם הוא ששת אלפים פרסה] את מאמרם [סנהדרין צז.] "ששת אלפים שנה הוי עלמא, וחד חרוב ["שאלף שנה יהיה חרוב חוץ מששת אלפים אלו, דהיינו אלף שביעי" (רש"י שם)]", הרי שוב חזינן ההתאמה בין זמן למקום. ובביאור המאמר, ראה נצח ישראל פכ"ז [תקס.]. ובמבוא לדרשות המהר"ל [הוצאת כשר, עמוד 23] נכתב: "כיון שהמקום אינו מהות חיצונית, אלא חלק מהדבר הקשור אליו. והרי גם הזמן מתיחס אל הדבר. ומאחר שכל דבר קשור אל מקומו ואל זמנו, נמצא שהזמן והמקום מהווים את מציאות הדבר... שכל דבר קשור במקום מצד שהוא מתרחש בו, ובזמן, מצד שהוא קיים בזמן מסויים". ושם בהערה 3 ציינו לספר ראשית בכורים [לרבי אברהם וויינברג, בכורות ט: (עמוד 52, טור שמאלי)] שכתב: "מחוסר זמן ומחוסר מקום מצינו בכל דבר דבני בקתא חדא נינהו, כנודע". [↑](#footnote-ref-3)
4. <> לכך כשם שהמקום הוא גשמי, כי "המקום הוא בארץ", כך הזמן הוא גשמי, כי הוא "תולה במערכת השמימי וגלגליו". ובגבורות ה' פמ"ו [שסה:] כתב: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם... כי הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר". ושם פ"ע [תכה.] כתב: "כי זמן ששת ימי בראשית תולה בגשם הגלגל". ובגו"א שמות פי"ג אות ז [רנה.] כתב: "כי הזמן הוא תולה בשמש בתנועת הגלגל". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכג.] כתב: "כל הויה היא בזמן, וכל זמן הוא תולה בתנועה, וכל תנועה היא לגשם שאינו קדוש". ובנצח ישראל פי"ז [שפח:] כתב: "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". ובדר"ח פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן". וכן כתב שם פ"ד מי"ח [שפו:]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:] כתב: "העושר הוא דבר גשמי... שנקראו 'מעות' כלומר מה הדבר נחשב, שהוא לעת מה, ואינו דבר תמידי... שהוא תחת הזמן, והזמן הוא בעל שנוי, שתלוי בגלגל, שהוא חוזר ואינו עומד קיים על מקום אחד, ולפיכך העושר משתנה". ואמרו חכמים [ב"ב טז:] "אבלות מגלגלת ומחזרת על באי עולם", ובח"א שם [ג, עו:] כתב: "יש לך לדעת כי ההפסד תולה בגלגל, כי הגלגל מחדש שנוי, והשנוי הוא הפסד, ולפיכך אמר שהאבילות הוא גלגל שחוזר בעולם ומחדש שנוי... ההפסד שהוא מפני השנוי, אשר כל השנוי בזמן, והזמן תולה בגלגל. ודברים אלו רמזו חכמים [מגילה י:] כל מקום שנאמר 'ויהי [בימי]' אינו אלא לשון צער". וכן כתב בח"א לשבת קנב. [א, פב.], וח"א לשבועות ט. [ד, יב.]. וראה למעלה הערה 305. [↑](#footnote-ref-4)
5. <> לשונו בהמשך הדרשה [לאחר ציון 624]: "התורה שהיא שכלית לגמרי, עד שאינה תחת הזמן, ככל הדברים הגשמיים הנופלים תחת הזמן... ולכך לא נכתב בתורה גבול חג השבועות בזמן, ככל המועדים זולתו, שנכתב עליהם גבול זמניי בכמה בחודש יהיה. כל זה מפני כי התורה היא שכלית, ואיננה תחת הזמן, ואין נתינתה תלויה בזמן מוגבל, כי אם כאשר היו מוכנים לה קבלוה, אבל שיהיה לזה זמן וגבול מצד עצמו, זה אינו". ויסוד זה הוא אחד מהנפוצים ביותר בספריו, ונביא כמה מהם; בגו"א שמות פי"ב אות מב [רטו.] כתב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [נ.] כתב: "כי הטבע פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן, אבל פעל אשר אינו טבעי אין צריך לפעולתו זמן. כי הטבעי כח גשמי, וכל כח גשמי פעולתו בזמן, אבל הדברים הנבדלים פעולתם בלי זמן, שאינם כח בגשם, ולפיכך פועלים בלא זמן". ושם פל"ו [תרנא:] כתב: "לא יצאו ישראל [ממצרים] במדריגה שיש בה זמן, רק במדריגה שאין בה זמן, כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך, שאינו נופל תחת הזמן". ושם פמ"ז [תפב:] כתב: "כי כאשר תתבונן במדריגת משה תמצא בו שלא היה אדם טבעי שהוא תחת הזמן. שכן תמצא שעמד ארבעים יום בלא אכילה ושתיה [שמות לד, כח], ולא כהתה עינו ולא נס ליחו [דברים לד, ז]". וראה להלן הערה 627. ושם פנ"א [יז:] כתב: "כי מה שהיו יוצאים [ישראל ממצרים] בחפזון בלי המשך זמן, מורה שיצאו במדריגה ובמעלה עליונה, והפעל שבא משם נעשה בלי זמן. לא כמו דברים הטבעיים, שכל פעולתם בהמשך זמן. אבל כאן היה גאולתם שלא בטבע, ולכך היה בחפזון בלי זמן". וכן כתב שם פ"ע [תכד:]. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם פכ"ה [שעו.]. ושם פל"ט [תקצז:] כתב: "אשר המהות השכלי אינו תחת הזמן, כמו שידוע מענין השכלי, אשר אינו תחת הזמן". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כל הדברים הגשמיים הם תחת הזמן... אבל התורה, מפני שהיא שכלית בלבד, לא תפול תחת הזמן". ובהקדמה לדר"ח [יג.] כתב: "כל דבר שאינו גוף אינו תחת הזמן". ושם פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "השלום, למדריגתו הוא דבר אלקי... וזהו שאמר [אבות פ"א מי"ב] 'הוי רודף שלום', בלא שהיית זמן לגמרי". ושם פ"ד מ"ד [פז:] הביא את מאמרם שאין מקיפין [ממתינין] בחילול השם [קידושין מ.], וכתב: "כי שאר החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפועל מיד, אך יוצא העונש לפעל בזמן. אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל, ולפיכך אין מקיפין בחילול השם, ויוצא העונש לפועל מיד, כי חטא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל". ובנתיב התורה פ"א [נה.] הביא את מאמרם [סוטה כא.] "'כי נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור, לומר לך מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור, לומר לך מה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם", וכתב לבאר: "ביאור דבר זה, כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן. ולפיכך אמרו שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי. אבל המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף... והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק". ובהמשך הפרק שם [פח.] כתב: "מעלה נבדלת בלתי גשמי, שאינו תחת הזמן כלל". ובנתיב התורה פ"ג [קלט:] כתב: "כי צריך שיהיה לאדם ההתמדה בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים הגשמיים, שהם דברים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו היא דבר זמניי, ולמודו בתורה לפי שעה ולפי הזמן, אינו קונה התורה. ולכך צריך שישכים ויעריב עליהם, כי זהו ענין השכל שאינו תחת הזמן, והוא תמידי בלא זמן" [ראה להלן הערותה 632, 1591]. ובנתיב העבודה ס"פ י [א, קט.] ביאר שהכריעה בברכה נעשית בפעם אחת כחיזרא [ברכות יב:, ופירש רש"י שם "שבט ביד אדם וחובטו כלפי מטה בבת אחת"], וז"ל: "כי הכריעה הוא מצד השם יתברך, אשר לפניו יכרע הכל, ולפיכך ראוי שיהיה בפעם אחד, כי הוא יתברך אינו גשם אשר פעולתו הוא בזמן... ולפיכך ראוי שתהיה הכריעה בלא זמן, רק בפעם אחד". ובהקדמה לאור חדש [עו:] כתב: "השם יתברך פעל דבר זה [של גאולת פורים], והיה על ידי נס, ולכך לא היה נעשה ענין המגילה הזאת בזמן נמשך. כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן. אבל דבר שהוא מן השם יתברך, פעל זה נעשה בלא זמן נמשך. כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה, דכתיב [אסתר ה, ה] 'ויאמר המלך מהרו את המן וגו'', [אסתר ו, י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [אסתר ו, יד] 'ועודם מדברים ויבהילו את המן וגו''. הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן השם יתברך, ואינו תחת המשך הזמן". וראה להלן הערות 631, 1544. [↑](#footnote-ref-5)
6. <> יש להבין, מדוע אינו מזכיר הוה, אלא רק עבר ועתיד. ועוד, שבכמה מקומות ביאר שהזמן מתחלק לשלשה חלקים. כגון, בתפארת ישראל פכ"ה [שעט:] כתב: "כל דבר שהוא מחובר יש בו ראשון ואמצע וסוף. ולפיכך הזמן שהוא מחובר, חבור שלו הוא בשלשה, דהיינו ראש ואמצע וסוף". ובנצח ישראל פכ"ב [תס.] כתב: "משך הזמן הוא ערב ובקר וצהרים". ושם פכ"ז [תקנט:] כתב: "כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע ואל סוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא [שעח:] כתב: "הזמן יש לו ראשית אמצעי וסוף". ומדוע כאן מזכיר רק עבר ועתיד, ולא הוה. ונראה כי גשמיות הזמן מתבטאת במשך הזמן, שהזמן מתפרס ונמשך, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ו [שסה:]: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם... כי ההמשך והחלוק אשר יש לזמן הוא דומה להמשך וחלוק הגשם, שכל גשם יש לו משך, והוא נחלק". וקודם לכן שם פל"ה [תרכ.] כתב: "מפני כך נאסר החמץ שנעשה באריכות הזמן, ששוהה להחמיץ. וכל ענין הגאולה כך היה, 'כי לא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ' [הגדה של פסח], שמזה תראה שכל ענין הגאולה מבלי המשך זמן". והואיל וההוה הוא "כהרף עין" [פלא יועץ ערך דאגה], לכך אין בו המשכיות הזמן. ודבר זה מתבאר על פי דבריו בפתיחה לאור חדש [קמז:], שכתב: "דע, כי 'ויהי' לפי הדקדוק הוא מורה על הויה נמשכת בלתי נשלמה, וזהו המשך הזמן. ואם היה זהו הויה שכבר עברה ונשלמה, אין כאן זמן, כי הזמן הוא הויה נמשכת, ולא עבר הזמן. ולא שיהיה פירושו לעתיד, רק הוא זמן נמשך... 'ויהי' יש בה עתיד ויש בה עבר; כי 'יהי' הוא לשון עתיד, והוי"ו הוא שהפך אותו לעבר, על כן יש בזה עבר ועתיד. ודבר זה מורה על המשך הזמן, כי הזמן הוא מחובר מן העבר ומן העתיד, וזהו המשך זמן". ובכת"י לגבורות ה' [תעט. (הובא בגבורות ה' פל"ה הערה 8)] כתב: "ענין הזמן נחלק בקודם ובמתאחר, וכל אשר לא נחלק אין כאן זמן, וכל אשר אין כאן המשך זמן יש בו גאולה, לפי שזה מענין הנבדל שאין נופל תחת המשך זמן". הרי שכאשר מדגיש את המשכיות הזמן, אינו נוקט בהוה, אלא רק בעבר ועתיד. לכך הואיל וכאן בא להורות על גשמיות הזמן [כדי לבאר מדוע התורה יכולה להנתן רק בחודש השלישי], וגשמיות הזמן מתבטאת בהמשכיות הזמן, השמיט את ההוה, שאין בו המשכיות זו. אך כאשר עוסק בענין הזמן לכשעצמו [ללא הדגשת גשמיותו], יחלק את הזמן לשלשה; התחלה אמצע וסוף. [ואולי גם יש לחלק בין הוה לבין אמצע]. ונקודה זו ממש נתבארה גם בגבורות ה' פ"ע הערה 116. [↑](#footnote-ref-6)
7. <> כמו שיבאר על פי המדרש שיביא בסמוך. [↑](#footnote-ref-7)
8. <> כן הוא בקה"ר שלפנינו. ובילקו"ש [ח"א רמז רעא] איתא "רבי ברכיה", וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ה [שעב.]. [↑](#footnote-ref-8)
9. <> מדרש זה הביאו גם בתפארת ישראל ר"פ כה [שעב.], ובנצח ישראל ר"פ כז [תקנח.], וישולבו בהערות הבאות. ודע, שבנצח ישראל שם הביא שסוף דברי המדרש הם: "זמן היה לו לאותו חפץ שיהיה בשמים שינתן לארץ, אימתי [שמות יט, א] 'בחודש השלישי וגו''". ובקה"ר שלפנינו לא הביאו את הפסוק "בחודש השלישי", אלא את הפסוק [שמות כ, א] "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר" [לא הביאו כאן, אך הביאו בתפארת ישראל שם], אך בילקו"ש [ח"א רמז רעא] נמצא. ולפי דבריו כאן גירסא זו של הילקו"ש מאוד מחוורת, שיבאר שהחודש השלישי הוא הזמן הראוי לתורה. [↑](#footnote-ref-9)
10. <> לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שעה:]: "והבן מה שאמר 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. כי הדברים שהם גופניים, כמו כניסת אדם לגן עדן ויציאתו משם, וכן הפסד העולם וישוב העולם, והמילה, שהם דברים גופניים, והגוף נופל תחת הזמן, שייך לומר 'לכל זמן'. אבל דבר שהוא שכל בלבד, והוא קבלת התורה, שהיא אינה דבר גופני, ודבר זה אינו תחת הזמן. על זה אמר 'עת לכל חפץ', כי העתה שהוא המחבר העבר והעתיד אינו זמן. ורצה לומר כי הדבר שהוא מושכל, שאינו נופל תחת הזמן, הוא נעשה בעתה". ובנצח ישראל ר"פ כז [תקנח:] כתב: "התורה, מפני שהיא שכלית בלבד, לא תפול תחת הזמן. אבל שייך בזה 'עת', כי אין העתה זמן, כאשר ידוע למי שמבין את זה. לכך אמר 'ועת לכל חפץ', כי העתה אינה זמן". [↑](#footnote-ref-10)
11. <> לשונו בגבורות ה' פמ"ז [תע.]: "כי לשון 'אז' מורה על העתה המיוחד, שאין בה חלוק זמן כלל... שזאת המלה של 'אז' בעצמו יש בה האחדות, שהיא העתה שאינה מחולקת". ובהמשך הפרק שם [תעט.] כתב: "ועוד במכילתא [שמות טו, א], יש 'אז' לשעבר, ויש 'אז' לעתיד לבא; [בראשית ד, כו] 'אז הוחל לקרא בשם ה'', [שמות ד, כו] 'אז אמרה חתן דמים למולות'... ויש 'אז' לעתיד; [ישעיה ס, ה] 'אז תראי ונהרת', [ישעיה נח, ח] 'אז יבקע כשחר אורך'... כי מלת 'אז' בא על העתה, שהוא נבדל מן הזמן, ולפיכך בא המלה הזאת לעבר ולעתיד. כי אם היה מלת 'אז' בא על זמן, הזמן הוא עבר או עתיד, והעבר כבר היה, והעתיד עדיין לא היה, ואין זה כזה, לא היה אפשר שיבא מלת 'אז' על העבר והעתיד. אבל כיון שמלת 'אז' באה על העתה, שהוא נבדל מן הזמן, ולפיכך באה מלת 'אז' על העבר והעתיד כאחד. ופירוש זה ברור, ודברים אלו מופלגים מאוד בחכמה. ובשביל כך היה ראוי לשבח את הקב"ה במלת 'אז', לפי שהזמן בודאי מחולק, כמו שידוע מענין הזמן. ומאחר שמלת 'אז' בא על דבר שאינו זמן, והוא העתה, אם כן אין בו חלוק, וראוי בו לשבח הקב"ה שהוא אחד מבלי חלוק". ושם פס"ה [קמא:] כתב: "לשון זה ["תיבת "אז"] הוא כמו באותו עת, ולשון זה אינו המשך זמן, שהרי אומר באותו עת לבד. ומפני שאינו המשך זמן, הוא למעלה מן הזמן". ובגו"א שמות פט"ו אות ב [רצב:] כתב: "אי אפשר לומר 'אז' על דבר כזה שיש לו המשך זמן... מפני שמלת 'אז' מורה על עת בלתי המשך זמן". ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] כתב: "כי מלת 'אז' בא על דבר שאינו תחת הזמן, כי הזמן הוא המשך, ומלת 'אז' הוא מורה על העת, כמו שבארנו דבר זה בחבור גבורות השם במלת [שמות טו, א] 'אז ישיר', ובכמה מקומות... שהעתה אין בה זמן". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רכא.] כתב: "בין השמשות האחרון, שהוא נחשב כאילו אין בו זמן כלל, ונחשב כמו העתה, שהעתה מחבר הזמן העבר וזמן העתיד ביחד... ואין כאן המשך הזמן כלל". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמ.] כתב: "אין לעת המשך זמן כלל, ואינה כמו שעה, כי יש לכל שעה ושעה מן היום המשך זמן. אבל העת, שהוא הרגע מן היום, אין לה המשך זמן". הרי "המשך זמן" הוא השתלשלות הזמן מן העבר אל העתיד, לעומת ה"עת" שהיא נקודה אחת הנמצאת בין סוף העבר להתחלת העתיד. [וראה בספר שפתי חיים (מועדים ב, עמודים תיז-תכא) שהביא את יסוד המהר"ל הזה, וביארו בטוב טעם]. @**ועוד אודות**^ שכאשר אין המשך זמן, אין זה בגדר זמן, כן כתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב.]: "ובפרק הרואה [ברכות ס.], תנו רבנן, מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך, ושמע קול צווחה, ואמר, מובטח אני שאין זה בתוך ביתי. עליו הכתוב אומר [תהלים קיב, ז] 'משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטוח בה''... דבר זה כי השמועה רעה, כאשר הוא שומע דבר פתאום ענין שהוא רע, וזה אין ראוי למי שהוא בוטח בה' שישמע שמועה פתאום בפעם אחד. ואם לא היה שמועה רעה, רק היה בביתו הרע מעט מעט, וכל דבר כמו זה נעשה בזמן. וכיון שלא באה בפעם אחת, רק מעט מעט בזמן, אין הבטחון יכול לעמוד נגד זה שלא יבא דבר רע מעט מעט, שכך הוא הנהגת עולם שנמצא בו הרע. אבל שיבא אליו שמועה פתאום, דבר זה אינו, כי כל דבר שהוא בלא המשך זמן אינו בהנהגת עולם הזה, כי עולם הזה הוא תחת הזמן. ולכך אמר הלל על השמועה רעה שהוא מובטח שאינו בתוך ביתו, כי השמועה הרעה הוא כמו פגע שיפגע באדם פתאום, והוא בלא זמן, והוא מן השם יתברך, ואינו דומה למעשה שהוא נעשה בזמן, אבל השמועה שישמע האדם שהוא בלא זמן רק בפתע פתאום, ובשביל ששם בטחונו בו יתברך אין ראוי שישמע שמועה רעה בלא זמן". ובנצח ישראל פ"מ [תשז:] כתב: "ענין פתאומי אינו מסדר העולם". [↑](#footnote-ref-11)
12. <> לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שעו:]: "מה שניתנה בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ולא קודם, צריך לתת טעם לזה. אמנם הסבה מבוארת... כי מפני שהתורה שכלית, ואינה תחת הזמן, ראוי לה השלישי. כי כבר אמרנו כי העתה שאינו זמן, הוא שייך דוקא לתורה. ומפני כי העתה הוא שלישי, כי העתה מחבר הזמן, והוא שלישי, ולכך בחודש השלישי ניתנה התורה. כי השלישי בשביל שהוא שלישי הוא כמו העתה, שאינו זמן נחשב, לכך הוא שייך לתורה, כדכתיב 'ועת לכל חפץ'". וראה הערות 608, 613. [↑](#footnote-ref-12)
13. <> אודות שהשלישי הוא האמצעי והמחבר את השנים שלפניו, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, בגבורות ה' פ"ט [תצג.] כתב: "היו האבות שלשה, וזה מפני שהשנים נקראו 'שנים' מפני השניות, וכל שניות אין בו אחדות. אבל בג' אין בו שניות, בעבור השלישי הנוסף המקשר את השנים. ולכך נקראו ג' אבות, בעבור שהם מתאחדים להיות אבות ביחד לישראל, ובשנים אין האחדות רק שניות... ומפני כי השני הוא שנוי אל הראשון, ולפיכך השני הוא נגד הסוף, כי הסוף הוא משתנה מן ההתחלה, שזה התחלה וזה סוף. אבל השלישי אין מתנגד, ואדרבה, הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות... השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות. ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד אמצעי כמו שאמרנו למעלה" [ראה להלן הערות 613, 1396]. וכן כתב שם פנ"ד [קצה:], ופנ"ו [רמט.]. ובנצח ישראל פ"ז [קפח:] כתב: "כי מספר ג' מורה על החבור וקשור". ושם פי"ז [שפז:] כתב: "מספר ג', שאינו זוג, יש בו אחדות". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קו.]: "ויש לך להבין עוד בחכמה איך שנים הם רבוי, ולא יתאחדו, ושלשה יש להם התאחדות כאילו הם דבר אחד, ולכך יבא מספר שלשה תמיד על דבר שיש להם חבור ביחד, ולא כן שנים. וזה תוכל להבין בצורה, כאשר תניח שני קוים זה אצל זה, אין זה נראה כאחד כלל, בעבור שלא יתאחדו הקוים כמו זה ^, הרי אין כאן דבר אחד. אבל כאשר אתה מניח שלשה קוים כמו זה [מצייר שם משולש], הרי הקוים הם מתאחדים, ודבר זה נקרא דבר אחד. ולפיכך בשנים אין צירוף, ולא כן בשלשה, כי מספר זה יש צירוף. ועוד, השנים הם כנגד שתי הקצוות שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלשי יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים, כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם". וקודם לכן בדר"ח פ"ב תחילת מ"י [תשלא.] כתב: "הם אמרו שלשה דברים וכו'. יש לשאול, למה בחרו כל אחד ואחד לומר שלשה דברים, לא פחות ולא יותר... כי ג' דברים אפשר שיהיו מן ענין אחד, ויש קשור זה בזה, ודבר זה מסגולת השלשה שהם מתקשרים, כאשר תניח אותם זה אצל זה על ידי האמצעי שהוא בין שתיהם. ולפיכך סגולת השלשה שיש להם קשור ביחד. וכאשר האדם מזכיר את אחד, יזכיר גם את השני ואת השלישי... ולפיכך כל אחד אמר ג' דברי מוסר, ואלו ג' דברי מוסר הם ענין אחד ודבר אחד". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "השלחן אשר אוכלים עליו שלשה נקרא השלחן אחד, כאשר יש עליו שלשה שהם מתחברים יחד, כמו שאין צירוף לזימון בפחות משלשה [ברכות מה.]. וכאשר השלחן אחד הוא דומה למזבח השם יתברך, שהוא אחד לאל אחד". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:] כתב: "כי התיבה השלישית יש לה חבור אל השנים, שהשלשה הם מתקשרים ומתחברים יחד. ודבר זה תמצא בכל מקום שהשלשה מתחברים, ונקרא מספר שלשה 'אגוד' [רש"י שבת קט:]. ולפיכך ברכת זמון הוא בשלשה, שמתחברים יחד לברכה, ופחות משלשה לא". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ח [רעז.], שם פכ"ה [שעז: (הובא בהערה הקודמת)], ח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:], ושם צז: [ג, רי:], ועוד. וראה להלן הערה 628. @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה; תיבת "שָליש" פירושה האדם שנמצא בין שני הצדדים, וכמו שאמרו [ב"מ כא.] "ויוצא מתחת ידי שָליש", ופירש רש"י [שם] "שאין הלוה מוציאו, ולא המלוה, אלא שליש שביניהם". ועוד אמרו [ב"ב קסח.] "והשליש את שטרו", ופירש הרשב"ם [שם] "המלוה והלוה מסרוהו ביד שליש, שהרי טורח היה להם לכתוב שובר, וסמכו על השליש". וזה מורה באצבע שהשלישי הוא מחבר את השנים שקדמו לו. [↑](#footnote-ref-13)
14. <> פירוש - המיוחד בכח השלישי הוא שבידו לאחד את השנים שקדמו לו, וזה מורה שכחו חל על השנים שקדמו לו. באופן שכחו של השלישי ניכר כאשר הוא משוה ומחבר את השנים שקדמו לו. וראה הערה 613 בביאור מרגנתיא זו. [↑](#footnote-ref-14)
15. <> פסיקתא דרב כהנא פי"ב "אמר הקב"ה, ראו באיזה חודש נתתי את התורה, בחודש השלישי במזל תאומים". וראה בפרקי דר"א פ"ו. ורש"י [ר"ה יא:] כתב: "תאומים - שלישית". [↑](#footnote-ref-15)
16. <> לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שעז.]: "ומפני כך החודש הזה בפרט מזלו תאומים, כי השלישי אשר הוא בין שנים, והוא מחבר השנים. הרי בכח השלישי יש שנים, כי הוא מתחבר לזה ולזה, כאשר הוא ביניהם. ולכך השלישי מזלו תאומים, וראוי שתנתן בו התורה, שהם [התורה וישראל] נחשבים אחים כמו תאומים. ודברים אלו עמוקים וברורים מאד כאשר תבין כי התורה מוכן לה השלישי, כמו שהיה כל ענין התורה על ידי שלישי, כמו שדרש ההוא גלילאי [שבת פח., ויובא בסמוך]... ובשביל זה הובחר השלישי לתורה... וכאשר יצאו ממצרים, הזמן הזה תחלת מנין ישראל, ואין זמן מוכן רק השלישי". וראה הערה 613. [↑](#footnote-ref-16)
17. <> "דרך צביה להיות יולדת תאומים, כך שניהם שוים שקולים זה כזה" [רש"י שיה"ש ד, ה]. [↑](#footnote-ref-17)
18. <> "אורייתא וישראל חד" [זוה"ק ח"ג עג.]. ולהלן בדרשה [לאחר ציון 1181] מבאר שהתורה היא צורת ישראל, וכאשר ישראל בגלותם מפוזרים בין העמים, כך התורה לא תמצא במקום אחד. וראה להלן הערות 1205, 1327. והנה לכאורה נראה שמבאר כאן שני טעמים לכך שהתורה ניתנה בחודש סיון; (א) הוא החודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, והשלישי אינו זמן, אלא עתה. (ב) מזל של חודש סיון הוא תאומים, ומורה על ההתאמה הגמורה שיש בין התורה לישראל. אך זה אינו, כי לא משמע כלל שמזל תאומים הובא כטעם שני, שלא כתב "ועוד בחודש הזה מזלו תאומים". ואדרבה, לשונו הוא "&**לכן**^ בחודש הזה מזלו תאומים". גם בתפארת ישראל פכ"ה [שעז:] כתב: "הרי בכח השלישי יש שנים, כי הוא מתחבר לזה ולזה, כאשר הוא ביניהם. ולכך השלישי מזלו תאומים" [הובא בהערה 611]. ובעל כרחך מוכח שהיות השלישי העתה, הוא גם מבאר את היות חודש סיון מזל תאומים, וזה צריך ביאור. אמנם לשונו הזהב מבאר זאת, שכתב כאן "ומפני כי השלישי הוא המחבר בין השנים, והנה כחו יעלה על השנים, לכן בחודש הזה מזלו תאומים". וביתר בהירות כתב בתפארת ישראל [שהובא כאן]: "הרי בכח השלישי יש שנים, כי הוא מתחבר לזה ולזה, כאשר הוא ביניהם. ולכך השלישי מזלו תאומים". לאמר שכחו של השלישי אינו רק בכך שהוא מאחד את השנים שלפניו, אלא שהשנים שלפניו נעשים לשוים וזהים. והרבותא בזה היא, שאע"פ שהשנים בפני עצמם הם הפכים גמורים זה לזה, מ"מ כאשר בא הכתוב השלישי, אזי השנים שלפניו נעשים תאומים. באופן, שאברהם ויצחק מצד עצמם הם הפכים זה לזה, שהרי "מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה" [לשונו בגבורות ה' פ"ט (תצח.), והובא למעלה הערה 608]. אך לאחר שבא יעקב, אזי אברהם ויצחק אינם יותר הפכים זה לזה, אלא מתאחדים ונעשים תאומים זה לזה. וכן כתב להדיא בח"א לחולין צא: [ד, קו:], ויובא להלן הערה 670. הרי שכחו של השלישי הוא לעשות את השנים שקדמו לו מהפכים לתאומים. לכך מזל חודש סיון הוא תאומים [כשהכוונה לתורה וישראל], להורות שסוף עניינו של כח השלישי הוא בבחינת [ישעיה מ, ד] "כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפלו", שלאחר שהגיא התנשא והגבעה הושפלה, "הרי דרך חלקה ושוה ונוחה" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-18)
19. <> כמבואר בדרשה זו [למעלה לאחר ציונים 314, 446, ולהלן הערה 1285. וראה למעלה הערה 582]. ואודות שיש התאמה בין המקום לבין מה שעומד ומתרחש בו, ראה למעלה הערה 470, להלן הערה 1047, וגבורות ה' פ"מ [סז:]. ושם ר"פ ע [שצב.] כתב: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם בעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [שבת נא:] 'ממלא מקום אבותיו', כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו. והענין הזה מבואר נגלה מאוד... ולא יתכן שיהיה כל מקום ראוי אל החבור הזה [של מקום בית המקדש], כמו שאמרנו כי לכל דבר יש לו מקום לפי מעלתו, ואם כן צריך גם כן שיהיה אל החבור הקדוש הזה מקום מיוחד כפי מעלתו... וכמו כן כאשר בא הוא יתברך אל הר סיני, והיה במקום מיוחד, לא ששייך זה אל השם יתברך חס ושלום, רק מצד המקבל, שהמקבל צריך אליו מקום מוכן אל החבור, ואליו נגלה במקום פלוני, שהוא מוכן לו כאשר ראוי אל המקבל... צריך אל החבור הנכבד הזה, שהוא מצד המקבל, מקום לפי המעלה", ושם הערה 1. [↑](#footnote-ref-19)
20. <> אודות שיש התאמה בין הזמן לבין מה שמתרחש בו, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, נאמר [בראשית א, ה] "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", ופירש רש"י [שם] "לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון'... למה כתב 'אחד', על שם שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני". ובגו"א שם אות כב [יד:] כתב: "נראה שמה שפירשו רז"ל [ב"ר ג, ח] שלכך נכתב 'יום אחד' שהקב"ה היה יחיד בעולמו ביום הראשון, אין הפירוש 'יום אחד' יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד. אלא פירושו כמשמעו, שהיום אחד. רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון'... וכתב 'יום אחד' להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמור. כי הזמן שהוא היום מתיחס אל הדבר שנמצא בו, ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות נקרא 'יום אחד', כי הזמן שהוא מתיחס אל הנמצא בו הוא ברור". ושם באות מה [כח:] כתב: "כי לעולם היה הנבראים שהם משונים זה מזה, נבראים בזמנים מחולפים". ובגבורות ה' פכ"ט [תק:] כתב: "כי הזמן מסודר להיות נבראים בו הבריות, כמו שהיה כל יום ויום מששת ימי בראשית נברא בו מה שראוי להיות נברא בו". ושם פנ"א [יא.] כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". ושם פס"ח [שכו:] כתב: "לכל הדברים תמצא שעה וזמן בפני עצמו, מחולק מן השני, כי יש זמן מיוחד לכח המים, ויש זמן מיוחד לכח האש, וכן כל דבר ודבר יש זמן מיוחד". ושם פ"ע [תלז.] כתב: "הגיהנם... מתיחס לשניות, שכל שניות יש בו התנגדות, ונברא ביום השני, המתיחס לזה". ובכת"י לגבורות ה' פל"ו [תמ.] כתב: "ודבר זה ידוע למבינים כי ימי בראשית סבה לכל הדברים ההוים, וששת ימי בראשית הם סבה לטבע בעבור שהם ימי חול, ובין השמשות [סבה] לדבר שהוא על הטבע". ובנצח ישראל ר"פ כז [תקנח.] כתב: "בחבור הזה התבאר כי הזמן הוא מוציא לפועל מה שראוי לצאת אל הפועל בכל הדברים אשר הם בעולם, כי הכל תלוי בזמן. ומפני שהם תלוים בזמן, יוצא כל אחד לפועל בזמן הראוי לו". ובבאר הגולה באר החמישי [קלג.] כתב: "כי מה שנבראו המלאכים ביום ב'... כי העולם הוא אחד, וראוי שיהיה נברא עולם אחד ביום ראשון, שהוא יום אחד, כדכתיב [בראשית א, ה] 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד', ולא כתיב 'יום ראשון', כמו 'יום שני' [בראשית א, ח]. אבל המלאכים אינם אחד, כי יש מיכאל, ויש גבריאל, לכך אין ראוי להם הבריאה ביום שהוא אחד... מפני שכל דבר נברא בזמן המיוחד אליו הראוי לו". ובהקדמה לדר"ח בביאור משנת "כל ישראל" [פט.] כתב: "כל דבר צריך אל זמן ויש לו עת מיוחד, כמו שאמר הכתוב [קהלת ג, א] 'לכל יש זמן ועת לכל חפץ', ואמרו ז"ל [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום ואין לך אדם שאין לו שעה', שתראה מזה כי לכל דבר יש זמן מיוחד". ובנתיב השלום ס"פ ב [א, רכה.] כתב: "כי המחלוקת ראוי שיהיה נברא ביום ב' [ב"ר ד, ו], כי השני הוא מחולק, וראוי שיהיה נברא בו המחלוקת, שהוא חלוק דברים". ודרכו לבאר את יחס הזמן למועד שנקבע בו, וכמו בגבורות ה' פנ"א [יא.] ביאר מדוע פסח הוא בחודש הראשון. ובנר מצוה [צ:] ביאר מדוע חנוכה היתה בכ"ה כסלו, וכיו"ב. [↑](#footnote-ref-20)
21. <> "עליה דרב חסדא - לפני רב חסדא, לפי שרב חסדא יושב, והדרשן עומד, קאמר 'עליה' דדומה כמו שהעומד למעלה מן היושב" [רש"י שם]. ובאמת בסנהדרין קיג. אמרו "דרש ההוא גלילאה קמיה דרב חסדא", ולא אמרו "עליה דרב חסדא". [↑](#footnote-ref-21)
22. <> "תורה נביאים וכתובים" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-22)
23. <> "כהנים לוים וישראלים" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-23)
24. <> "משה תליתאי לבטן, מרים אהרן ומשה" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-24)
25. <> "לפרישה" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 698. [↑](#footnote-ref-25)
26. <> חודש סיון, שהוא חודש שלישי לניסן. ומאמר זה הובא גם בתפארת ישראל פי"א [קעב.], שם פ"נ [תשצד:], גו"א במדבר פכ"א אות לג [שנב:], ובקצרה במקומות נוספים, ויובאו בהערות הבאות. [↑](#footnote-ref-26)
27. <> פירוש - מהו העילוי ב"תליתאי" שההוא גלילאה ציין זאת חמש פעמים. או שכוונתו מה כל כך מיוחד בתליתאי, שאמר על כך "בריך רחמנא". [↑](#footnote-ref-27)
28. <> מלשון זה ["ואולי דבר זה יורה"] משמע שמסתפק בדברים אלו. ולא מצאתי שיאמר לשון מעין זה בשום אחד מספריו. ואדרבה, אחד מסימני ההיכר הבולטים של סגנונו הוא הברירות והוודאות שיש בדבריו. ונביא כאן מעט מזעיר; בגבורות ה' פכ"ג [שלו.] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ושם פכ"ה [תיב.] כתב: "ודברים אשר התבארו בזה הפרק, אם תבינם תדע כי הם דברים ברורים, ואין ספק באמיתתם". ושם פל"ט [כד.] כתב: "והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". ושם בסוף הפרק [נט:] כתב: "והבן זה מאוד כי הוא נכון, ואין בו ספק למבינים". ושם פמ"א [קסא.] כתב: "ואין ספק באמתת אלו הדברים למי שיבין דברי אמת". ושם ס"פ מה [שסא:] כתב: "ודברים אלו ברורים, ואין ספק בהן למי שיודע דרכי החכמה". ושם פנ"ח [שכח:] כתב: "וזה אמתת פירוש זה, ואין ספק בו". ושם פס"ב [תקמב.] כתב: "והבן הדברים כי הם אמתיים בלי ספק". ועולה על כולם מה שכתב שם פנ"ח [שלב.]: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע, שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה. אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית" [ראה להלן הערה 1234]. ובבאר הגולה באר השלישי [רפא.] כתב: "הכל הוא אמת, רק מי שאינו עומד על דבריהם נראה לו הדבר זר". ושם בבאר החמישי [קה.] כתב: "והם דברים אמיתיים ברורים, לא ימאן לקבל מי שיש בו חכמה". ושם בבאר הששי [רעא:] כתב: "בודאי לקצת בני אדם יהיה דברינו מסופקים... אך דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה... לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשטו.] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו אשר אמרנו, לא יהיה לך ספק בפירוש זה אשר התבאר לך במקום הזה, כי הם דברים ברורים מאד בחכמה, אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת". ובנצח ישראל פ"ה [ק:] כתב: "וכל אלו דברים ברורים, אין ספק למי שעמד בסוד קדושים". ושם ס"פ ז [קצט.] כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים". ושם פי"ג [שלג:] כתב: "וראוי לך להבין הדברים הגדולים האלו מאוד מאוד, כי הם דברים ברורים, אין ספק באמתתם למי שמבין דברי חכמה". ושם פמ"א [תשכב:] כתב: "ואלו הדברים ברורים לחכמי האמת, ואין ספק בהם כלל". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "וזה פירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ושם פ"י סוף אות ט [קסז:] כתב: "ודברים אלו דברים ברורים מאד, לא ימאן אותם האדם אלא אם לא יבין דברי חכמה". ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "ואלו דברים ברורים גדולים, אין ספק בהם אם האדם מבין דברי החכמה". ובעשרות מקומות כתב על דבריו "וזה נכון" [כמו בגו"א שמות פ"ג אות ט (נ:), שם פי"א אות ד (קעט.), שם פי"ב סוף אות לד (רח:), שם ויקרא פ"ב סוף אות לג (סה:), גבורות ה' פ"ה (רנה.), שם פכ"ד (שנט.), תפארת ישראל ס"פ כח (תלג:), נצח ישראל ס"פ ד (עג:), דר"ח פ"ב מט"ז (תתכג:), שם פ"ג מ"ז (קצז.), שם פ"ה מ"ב (ס:), שם פ"ו מ"ב (נג.), אור חדש פ"ח (תתשכ.), ועוד ועוד]. ובמאות מקומות כתב את המלים "ואין ספק", "בלי ספק", "בלא ספק", וכיו"ב. @**וטעמא רבה**^ יש בברירות וודאות אלו, שכבר ציוה רבן גמליאל במשנה [אבות פ"א מט"ז] "והסתלק מן הספק". ובדר"ח שם [שפה.] כתב: "דע כי רבן גמליאל בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל". ושם פ"ג מי"ח [תסב:] כתב: "ודבר כזה [דבר של ספק] אין נקרא שכל וחכמה... וראוי כל חכמה שתהיה ודאית, אבל דבר שהוא ספק לא יכנס בכלל חכמה. ואין ראוי לדבר רק מדברים הכרחיים, לא מדברים אפשריים, שלא יכנס זה בכלל החכמה". ושם פ"ו מ"ז [קצ:]: "דבר זה ראוי אל השכל שלא יהיו דבריו בערבוב". ובנתיב התורה פ"ח [שמב:] כתב: "כל שכל הוא מבורר לגמרי, שזה ענין השכל שהוא מבורר". ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקכה:] כתב: "מושכלות התורה הם דברים ברורים וצרופים מאד, שאין בהם דבר ספק, רק השגה מבוררת ניכרת... ויש לו בירור ביותר". לכך לשונו כאן ["ואולי דבר זה יורה"] הוא חריגה גדולה מאוד מסגנונו במאות מקומות [ואולי צריך להגיה לשונו ולומר "אמנם דבר זה יורה", או "אך דבר זה יורה", וכיו"ב]. [↑](#footnote-ref-28)
29. <> פירוש - יש לשבח את ה' על שנתן לנו תורה שיש בה כל כך הרבה מעלות. ולהלן [לאחר ציון 659] כתב: "ניתנה תורה בכל הדברים במשולש, להתוודע ולהגלות לעין כל כי נתן השם יתברך מתנה הנבחרת מכל. ולכך אמר 'בריך רחמנא וכו''. כי בא לתת שבח והודיה על שבחר הוא יתברך בישראל, ונתן להם דת נבחר... ובא גלילאה זה לומר כי עלינו לשבח לאדון הכל לתת גדולה על שבחר בנו, ונתן לנו חלק נבחר מכל". והפחד יצחק [שבועות מאמר ז אותיות א-ב] הוכיח מהרמב"ן [שמות כ, יז] ש"הכרת הטובה בעד הטובה של מתן תורה מהוה חלק של הזיקה אשר על ידה הנפש מזדקקת לתורה. באופן אשר קיום מצות תפלין מבלי החזקת טובה על מצוה זו, יש על זה תביעה של חסרון הכרת טובה, אבל אין זה נוגע לגופא דעובדא של התפלין. מה שאין כן לימודה של תורה בלי החזקת טובה עבורה, הרי זה פגם בגוף הקליטה של הדברי תורה" [שם הקדיש את כל המאמר לבאר ענין זה]. וראה להלן הערות 663, 711. [↑](#footnote-ref-29)
30. <> כמבואר למעלה הערה 600. [↑](#footnote-ref-30)
31. <> פירוש - בכל ענייניה של התורה [ולאו דוקא זמן נתינתה] יהיה דבר שהוא שלישי [משולש], וכמו שמבאר. [↑](#footnote-ref-31)
32. <> יסוד נפוץ בספריו. כגון, בגבורות ה' פט"ז [עח.] כתב: "משה רבינו עליו השלום אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר כאשר יתבאר, עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". ושם פכ"ב [רפח.] כתב: "מפני כי משה שהיה איש אלקים, ראוי שיהיה מנהיג ישראל במדבר. שכבר אמרנו כי הדברים האלקיים שייך להם המדבר ביותר... שכל ענין אלקי, יותר ראוי במדבר. ואילו היה משה כמו שאר אדם, שהיה טבעי, היה שייך לו הנהגת הישוב. אבל משה 'איש אלקים', שייך לו המדבר בפרט... כאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא 'איש האלקים'". ושם פכ"ח [תסו:] כתב: "כאשר משה היה נבדל במעלתו, לא היה נוטה אל הגשמי כי אם אל מעלה הנבדלת... ולכך אף אחר שיצא לאויר העולם ידע כל התורה, [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ושם פמ"ז [תפב.] כתב: "כי משה בפרט היה נבדל מן העולם הגשמי, ולפיכך נקרא 'איש האלקים'... כי כאשר תתבונן במדריגת משה תמצא בו שלא היה אדם טבעי שהוא תחת הזמן. שכן תמצא שעמד ארבעים יום בלא אכילה ושתיה [שמות לד, כח], ולא כהתה עינו ולא נס ליחו [דברים לד, ז]. והיה מסתכל באספקלריא המאירה [יבמות מט:], ולא היה מונע לו מן החמרי העכור מלהסתכל באספקלריא המאירה... הרי כל מדריגת משה שהיה אלקי, ולא היה טבעי" [הובא בחלקו למעלה הערה 600]. ושם פס"ו [רנז.] כתב: "משה היה צדיק שפירש מן האשה [שבת פז.], בזה תדע שלא היה החמדה עם משה, שאילו היה החמדה עם משה לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבא לידי חטא. לכך יש לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:]... שזה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה [שבת פז.], ונקרא 'איש אלקים'". ובדר"ח פ"א מ"א [קלא.] כתב: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר" [ראה להלן הערה 1237]. ושם פ"ב מ"ה [תקעו.] כתב: "מה שנקרא משה 'טוב' [מנחות נג:], מפני שהוא איש האלקים, והיה כמו מלאך ונבדל מן החומר שהוא רע. ולפיכך היה ראוי לקבל התורה, שהוא השכל האלקי נבדל לגמרי מכל גשם, לכך נקראת 'טוב'". ושם פ"ו מ"ב [לז.] כתב: "כי משה רבינו עליו השלום היה 'איש האלקים', עד שהיה נבדל מן החומר לגמרי". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה, כמו שהצורה הוא איש, ומפני שהיה צורה נבדלת, היה פורש מן האשה שהיא חומר... ולפי שהקבר הוא יחוד מקום אל אותו שנקבר שהוא במקום הזה, ולכך לא היה מתיחס אל משה דבר זה כלל. ואילו היה לו מקום ידוע מיוחד שהוא קברו, היה דבר זה יוצא לגמרי מגדר הצורה הנבדלת, שאין לה מקום מיוחד. ולכך [דברים לד, ו] 'לא ידע איש את קבורתו', כי משה הוא הצורה הנבדלת, ואין אל הצורה מקום ידוע מיוחד, וזה אין שייך בשאר צדיקים". ומצאנו שקבורת משה היתה מול בית פעור [דברים לד, ה]. ובח"א לסוטה יד. [ב, נז:] כתב: "כי אין עבודה זרה בעולם שכל כך גנאי לאדם כמו פעור, שהיו מחריזים לפניה. ומפני כי משה רבינו ע"ה היה איש אלקים, ובפרט במיתתו היה יותר מתעלה בקדושה עליונה... והיה שב אל מדריגת הפשיטות יותר... ראוי היה שנקבר משה מול פעור, כי כנגד הקדושה הוא הטומאה והתעוב, שאם ימצא קרושה עליונה, כך ימצא כנגד זה התעוב. ולפיכך נקבר משה רבינו ע"ה מול פעור, שהיה משה נגד פעור, והפך שלו". ובח"א לסוטה יג: [מהדורת כשר חלק ראשון עמוד מו] ביאר שמחמת תואר זה "היה תפילת משה מעין שם המפורש... איש אלקים שעלה לשמים וירד, לא ננעל לפניו שום מחיצה". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב: "המים הוסרו מן הצורה מכל וכל, ודבר זה התבאר אצל משה שהיה נקרא על שם [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתיהו', שהוסר משה מן החמרי, כי היה משה איש האלקים". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז.] כתב: "לכך נקרא משה על שם 'כי מן המים משיתיהו'. וכל זה כי משה הוא קדוש, איש אלקים לגמרי, נבדל מן החומר. והמים הם חמריים, ואין בהם צורה כלל, למי שיבין ענין המים ומדריגתן. כי הצורה הוא דבר מקוים, ואילו המים דבר ניגר ונמס, ולכך הם חמריים לגמרי". וצרף לכאן מה שנאמר [במדבר כ, טז] "ונצעק אל ה' וישמע קולנו וישלח מלאך ויוצאנו ממצרים וגו'", ופירש רש"י שם "מלאך - זה משה". ואמרו חכמים [יומא ד:] "לשומו [את משה] כמלאכי השרת". וראה למעלה בהקדמה הערה 129. [↑](#footnote-ref-32)
33. <> למעלה [לאחר ציון 607]. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנב.] כתב: "כי השלשה יורה על מעלת ישראל, שהם מובדלים מן הגשם, וכחם בלתי גשמי. ולפיכך היה יעקב, שנקרא 'קדוש', דכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו קדוש יעקב'... הוא היה שלישי לאבות. משה שהיה 'איש אלקים' [דברים לג, א], שלישי לבטן. וזהו שרמזו ז"ל בפרק רבי עקיבא [שבת פח.] 'בריך רחמנא דיהב לן אוריין תליתאי, לעם תליתאי וכו''. וביאור זה, שרצה לומר כי התורה היא שכלית, ולפיכך התורה היא תליתאי, נתן אותה לעם תליתאי. שישראל יש להם מעלה אלקית נבדלת, כמו שהתבאר. ונתן התורה על ידי תליתאי, שהוא משה איש אלקים, נבדל מן הגוף, בירח תליתאי, ביום תליתאי, להורות כי התורה היא שכלית. ולכך נבחר לו מספר תליתאי, שהמספר הזה מורה על בלתי גשמי. וזה כי שני קצוות הוא התפשטות הגשם, אמנם האמצעי בין שני הקצוות הוא השלישי, אין לו התפשטות הגשם. תראה מזה מעלת ישראל, שמעלתם שהם נבדלים מן הגשם". ובח"א לשבת פח: [א, מד:] כתב: "כי דבר זה בארנו פעמים הרבה כי הגשמי הוא יוצא מן השווי, ולכך אמרנו פעמים הרבה מאוד כי השלישי נבדל, וכמו שהתבאר במה שאמר 'בריך רחמנא דיהב לן אוריין תלתאי וכו''. וזה מפני כי השלישי בו השווי ביותר, שכל מספר שלשה יש בו אמצעי, שהוא השווי. ומסוגל הגשם, במה שיש לו רחקים, אשר כל רוחק הוא יוצא מן השווי, והנבדל אין לו רוחק. ומפני זה הוא השוה, והשוה מתיחס אל הנבדל במה שאין לו רוחק, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". ועוד אודות שהשלישי הוא האמצעי והשווי, כן כתב בכמה מקומות, ונלקטו למעלה בהערה 608. וראה להלן הערה 670. [↑](#footnote-ref-33)
34. <> פירוש - בכל שאר המועדים, התורה ציינה את זמנו המדויק של המועד. כגון, על פסח נאמר [ויקרא כג, ו] "ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג המצות לה' שבעת ימים מצות תאכלו". וכן בפרשת פנחס [במדבר כח, יז] נאמר "ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג שבעת ימים מצות יאכל". ועל סוכות נאמר [ויקרא כג, לד] "דבר אל בני ישראל לאמר בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסכות שבעת ימים לה'". ובפרשת פנחס נאמר [במדבר כט, יב] נאמר "ובחמשה עשר יום לחודש השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו וחגותם חג לה' שבעת ימים". ועל ראש השנה נאמר [ויקרא כג, כד] "דבר אל בני ישראל לאמר בחודש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קודש". ובפרשת פנחס נאמר [במדבר כט, א] "ובחודש השביעי באחד לחודש מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו יום תרועה יהיה לכם". ועל יום הכפורים נאמר [ויקרא כג, כז] "אך בעשור לחודש השביעי הזה יום הכפורים הוא מקרא קדש יהיה לכם ועניתם את נפשותיכם והקרבתם אשה לה'". ובפרשת פנחס נאמר [במדבר כט, ז] "ובעשור לחודש השביעי הזה מקרא קדש יהיה לכם ועניתם את נפשותיכם כל מלאכה לא תעשו". אך על שבועות לא צויין יומו בחודש, אלא נאמר [ויקרא כג, טו-טז] "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה, עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'". ובפרשת פנחס נאמר [במדבר כח, כו] "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו". ומעיר מדוע בשבועות לא צויין יום החודש, כפי שנעשה אצל שאר מועדים. אמנם בפרשת ראה [דברים טז, א-יז] לא הזכיר את הזמנים המדויקים של כל שלש הרגלים, שעל פסח נאמר [שם פסוק א] "שמור את חודש האביב ועשית פסח לה' אלקיך כי בחודש האביב הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה". ועל שבועות נאמר [שם פסוקים ט-י] "שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות, ועשית חג שבועות לה' אלקיך מסת נדבת ידך אשר תתן כאשר יברכך ה' אלקיך". ועל סוכות נאמר [שם פסוק יג] "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנך ומיקבך". כבר עמד על הרמב"ן [שם פסוק א], וכתב: "ולא הזכיר זמני חג המצות והסוכות באי זה יום יהיה, אך הזכיר חדשיהם דרך קצרה, שכבר הזכיר הכל שם [פרשיות אמור ופנחס]". הרי רק ביאר את השמטת זמני פסח וסוכות. אך בודאי שביאורו לא יועיל לשבועות, שבשום מקום לא הוזכר זמנו. וכן העיר בגבורות ה' פמ"ו [שצ:]: "אמנם מה שתמצא בחג השבועות מה שלא תמצא בשני החגים, ששני החגים הוקבע להם זמן בחודש, אך חג השבועות לא הוקבע לו יום בחודש, רק הכתוב תלאו בחג המצות לספור חמשים יום" [הובא למעלה הקדמה הערה 21]. וכן נגע בשאלה זו הריב"ש סימן צו. ובשבלי הלקט סימן רלו הביא שאלה זו בשם מדרש אגדה, [↑](#footnote-ref-34)
35. <> כמבואר למעלה הערה 600. [↑](#footnote-ref-35)
36. <> יש להקשות, שלפי דבריו עד כה מה שהתורה ניתנה בחודש השלישי [ולא קודם לכן] לא היה מחמת שישראל עד אז לא היו מוכנים לקבלה, אלא מחמת ששכליות התורה מונעת את נתינתה עד החודש השלישי [שהשלישי הוא נבדל מהגשם]. והיה לו לומר כאן "כי אם כאשר ראוי לתתה קבלוה", ולא לתלות את העכוב בהכנת ישראל לקבלה. אמנם בתפארת ישראל פכ"ה [שעח.], לאחר שביאר שם כדבריו כאן שהתורה יכולה להנתן רק בחודש השלישי משום ש"העתה אינו זמן, והוא שייך דוקא לתורה" [שעז.], הביא מדרש המבאר שעיכוב נתינת התורה היה מחמת שפלות ישראל. שאמרו במדרש [ילקו"ש ח"א רמז רעא] "נאמר [שמות יט, א] 'בחודש השלישי', למה בחודש השלישי, ולא בחודש השני... שבויה ומשוחררת לא ינשאו ולא יארסו עד שלשה חדשים [יבמות לה.]. כך ישראל נקראו 'גרים'... 'שבויים'... 'משוחררים'... אמר הקב"ה אמתין להם שלושה חדשים, ואחר כך אתן להם את התורה". ובתפארת ישראל [שם] כתב: "מענין זה משמע כי צריך ג' חדשים להרחיק ממה שהיו תחלה משועבדים תחת רשות מצרים. ולפי מדרגת ומעלת התורה, אין ראוי שתנתן לישראל רק בהרחקה מן הזמן אשר היו משועבדים תחת רשות מצרים. כמו שאין ראוי שתנשא הגיורת לישראל רק בהרחקת שלשה חדשים". אך שם הדגיש [שעח.] ש"במדרש אמרו בדרך אחר", לאמר, שהמהלך של המדרש הוא שונה ממה שביאר בתחילה [שהעיכוב היה מחמת שכליות התורה]. לכך הסברו השני בתפארת ישראל אינו יוכל ליישב את לשונו כאן, כי כאן הולך לפי הסברו הראשון בתפארת, והמהלך השני הוא "בדרך אחר". ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-36)
37. <> אמרו חכמים [קידושין מ:] "גדול תלמוד, שקדם לחלה ארבעים שנה", ופירש רש"י [שם] "כשיצאו ממצרים נתנה להם תורה בחדש השלישי, ובחלה לא נתחייבו עד שנכנסו לארץ". ובנתיב התורה פ"א [צ:] כתב: "התורה השכלית, אין לה שום צירוף אל הגשם, ולפיכך אין לה התלות בזמן כלל. ותיכף ומיד נתנה התורה כאשר יצאו ממצרים, ואז היו ראויים ישראל אל התורה, ולא קודם... לכך קדימת התורה מורה שהיא על כל המצות, שכל המצות תלוים במעשה, והמעשה על ידי גוף האדם שהוא גשם, ולכך המצות נתנו בזמן, אבל התורה אין זמן לה". ושם פ"ג [קלט:] כתב: "כי צריך שיהיה לאדם ההתמדה בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים הגשמיים, שהם דברים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו היא דבר זמניי, ולמודו בתורה לפי שעה ולפי הזמן, אינו קונה התורה. ולכך צריך שישכים ויעריב עליהם, כי זהו ענין השכל שאינו תחת הזמן, והוא תמידי בלא זמן" [ראה למעלה הערה 600, ולהלן הערה 1591]. @**וראוי לצרף לזה**^ דברי הפחד יצחק שבועות [מאמר כד אות ב], שכתב: "נאמר [דברים ו, ז] 'ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך'. בהשקפה ראשונה נראה כי הדברים האלה יכולים להיות נאמרים בנוגע לכל המצוות התמידיות. דבודאי גם מצות יראת שמים נוהגת היא 'בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך'. ומדחזינן דרק במצות תלמוד תורה נפרטו כל המצבים הנ"ל, שמע מינה דמושג ה'תמידיות' הבא ביחס למצוות, חלוק הוא בהחלט ממושג ה'תמידיות' הבא ביחס לתורה... מושג ה'תמידיות' כשהוא בא ביחס למצוות, מובנו הוא שאין כאן רגע פנוי מבלי אותה מצוה, וממילא המצוה נוהגת תמיד... אך מושג ה'תמידיות' בתלמוד תורה, מובנו שהניגון הוא בן תמידיות. כאן ה'תמידיות' מתיחסת לחפצא של תלמוד תורה... ולא הודעה של משך זמן... באופן שאם גרעת שעה מיראת שמים, הרי חסרון שעה בידך. אבל אם גרעת שעה מתורתך, הרי רצחת את אופי ה'תמידיות' של תורתך, ותורה קטועה בידך. וידועים הם הדברים שאמרו חכמים [סנהדרין צט:] על הלומד תורה לפרקים [שאמרו עליו את הפסוק (משלי ו, לב) "נואף אשה חסר לב"]. ולא מצינו כהאי גוונא בשאר המצוות התמידיות. והכתוב הזה אומר 'ודברת בם בשבתך בביתך בלכתך בדרך בשכבך ובקומך', מיוחד הוא בתלמוד תורה דוקא. מפני שהכוונה היא בכאן לצירופם של כל המצבים הללו ליצירת קומה שלימה אחידה של תלמוד תורה, עד שכל הגורע מהמשכם ומרציפותם של המצבים האלה, בכלליות הקומה הוא פוגם". [↑](#footnote-ref-37)
38. <> שהקובע היחידי לעת של מתן התורה הוא היות ישראל מוכנים לקבלת התורה. [↑](#footnote-ref-38)
39. <> כמו שנאמר [ויקרא כג, טו] "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה", ופירשו חכמים [מנחות סה.] ש"ממחרת השבת" הוא ממחרת יום טו בניסן, וכמובא למעלה [לאחר ציון 82]. [↑](#footnote-ref-39)
40. <> כי שעבוד מצרים מכשיר את ישראל לקבלת התורה משום ש"היסורין הם הכנה עצמית לקבלת התורה ביותר" [לשונו למעלה בהקדמה לפני 47]. נמצא שכאשר ישראל יצאו ממצרים [ונגמר שעבוד מצרים], הם היו מוכנים לקבלת התורה, לכך אז נצטוו מיד למנות לקראת מתן תורה. ומה שיש צורך בספירת ארבעים ותשע ימי הספירה, זה כבר נתבאר למעלה [לאחר ציון 559] שימים אלו הם כנגד מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם [אבות פ"ו מ"ז]. [↑](#footnote-ref-40)
41. <> למעלה בהקדמה [לאחר ציון 42]. [↑](#footnote-ref-41)
42. <> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 74]: "הרי [יתרו] לא נשתעבד במצרים עד שיהיה זוכה לכך [למתן תורה], ולפיכך כתיב [שמות יח, כז] 'וישלח משה' כסדר הנכון באין ספק. וסבב השם יתברך שילך לארצו לגייר משפחתו, שלא יהיה עִם ישראל כשיקבלו התורה, וחזר אחר מתן תורה, והיה עִם ישראל בדגלים [במדבר י, כט]", ושם הערה 76.

    **% [יד]** [↑](#footnote-ref-42)
43. <> בא לבאר טעם שני למעלת השלישי. ועד כה ביאר שמעלת השלישי היא הבדלה מהגשם. ומעתה יבאר שהשלישי מורה על היושר. [↑](#footnote-ref-43)
44. <> אודות שהתורה היא היושר, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פ"מ [עב:] כתב: "התורה גם כן דומה לדרך בענין אחר, שהרי ההולך בדרך אינו פונה ימין ושמאל, רק מכוון דרכו. כך התורה מכוון דרך האדם, מבלי נטות ימין ושמאל. ומפני שהתורה דומה לדרך, ראוי שתנתן התורה בדרך, כפי שהתורה בעצמה, שהיא דרך". ובתפארת ישראל פי"א [קע:] כתב: "היושר הוא בתורה, ולפיכך על ידי התורה הוא שקונה הקירוב והחבור בו יתברך, כי אין ליושר יציאה כלל, וכן על ידי עשיית המצות. מפני שהתורה היא היושר בעצמו, והיושר אין בו הריחוק, ולכך הוא קרוב אל השם יתברך... ודבר זה ענין מופלג להבין איך על ידי התורה היא היושר, והוא הדרך אל הדבוק בו יתברך". ובאור חדש פ"ט [תתתמ:] כתב: "דרשו [מגילה טז:] שצריכה המגילה שרטוט כמו אמתה של תורה. ומשמע מזה כי התורה בלבד צריכה שרטוט, ולא נביאים וכתובים... כי השרטוט מורה על היושר הגמור שיש בספר שכותב, כיון שכותב אותה בשרטוט, זהו היושר. וזה ראוי דוקא לתורה, כי התורה היא היושר הגמור, ואינה יוצא מן היושר. לכך נביאים אשר בהם נזכר כי השם יתברך עושה טוב וחסד לישראל לפנים משורת הדין, ואם כן דבר זה שהוא חסד אינו מצד היושר, כיון שהוא חסד בלבד. לכן הנביאים מפני שיש בהם מעשה השם יתברך אשר הוא עושה חסד עם החוטאים, שמאריך להם להחזיר אותם בתשובה, וכן שאר דברים שהשם יתברך נוהג עם ברואיו, שנכנס השם יתברך עם הבריות לפנים משורת הדין, ולכך אין צריכים שרטוט". ושם בהמשך [תתתמז:] כתב: "לכך אמרו ז"ל [ברכות לג:] האומר על קן ציפור יגיע רחמיך, משתקין אותו, מפני שעושה מדות של הקב"ה רחמים, ואינם רק מדת הדין. ורצה לומר כמו שאמרנו, כי אין המצות שבתורה רחמים וחסד. ולפיכך מי שאמר שהשם יתברך היה מרחם על קן צפור, ולכך צוה בתורה על הקן לשלוח, משתקין אותו. כי התורה היא במדת היושר, ומורה על זה השרטוט שהוא הולך ביושר". וראה להלן הערה 660. [↑](#footnote-ref-44)
45. <> כן כתב בכמה מקומות. כגון, בתפארת ישראל פי"א [קעב.] כתב: "דבר זה ענין מופלג להבין איך על ידי התורה, היא היושר, והוא הדרך אל הדבוק בו יתברך. ועל מדרגה ומעלה זאת אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פח.] דרש האי גלילאי עליה דרב חסדא בריך רחמנא דיהיב אוריין תליתאי, לעם תליתאי, על ידי תליתאי, ביום תליתאי, בירחא תליתאי. וביאור ענין זה שבא לתת שבח אל הקב"ה על התורה שנתן לנו השם יתברך. שכל הנבראים, מצד שיש בהם חסרון, כי אין נברא בלא חסרון, וכל בעל חסרון יש בו יציאה מן היושר, שהרי יש בו חסרון. ולכך האדם המעיין בדברים כמו אלו, אינו קונה המעלה והשלמות, במה שכלם הם בעלי חסרון בעצמם. ולא כך התורה, שהיא גזרת השם יתברך, שהוא היושר לגמרי. וזה שאמר 'בריך רחמנא דיהיב אוריין תליתאי', שכל דבר המשולש הוא שיש בו היושר, בעבור השלישי שהוא באמצע, אין נוטה מן היושר לא לימין ולא לשמאל. וכאשר יש ב' בלא ג', אין כאן יושר, שאין כאן האמצעי, שהוא היושר. וקאמר 'בריך רחמנא דיהיב לון אוריין תליתאי', שדברי התורה אינם יוצאים מן היושר". ובאור חדש פ"ד [תתמה:] כתב: "בשלשה יש בו היושר, כי כל שלשה יש בו אמצע, שהאמצע הוא היושר, והשנים הם הקצוות". ואמרו חכמים [סנהדרין לח:] "בשעה שבקש הקב"ה לבראות את האדם, ברא כת אחת של מלאכי השרת. אמר להם, רצונכם נעשה אדם בצלמנו. אמרו לפניו... 'מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו' [תהלים ח, ה]. הושיט אצבעו קטנה ביניהן ושרפם. וכן כת שניה. כת שלישית אמרו לפניו, רבונו של עולם, ראשונים שאמרו לפניך מה הועילו, כל העולם כולו שלך הוא, כל מה שאתה רוצה לעשות בעולמך, עשה". ובח"א שם [ג, קנב:] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי השלישי תמיד הוא שאינו יוצא מן היושר... כי הימין והשמאל הם יוצאים מן היושר... וכמו שביארנו במסכת שבת [פח.] אצל 'בריך רחמנא דיהיב לן אוריין תלתאי כו''. ולפיכך כת ראשונה וכת שניה אינם נמשכים לרצון השם יתברך, הוא היושר בעצמו. והוא [יתברך] אשר היה רוצה בבריאת האדם, לכך היו מקטרגים על הבריאה. אבל כת שלישית... נמשך אחר רצון השם יתברך, כי השלישי הוא היושר, והוא נמשך אחר השם יתברך, שהוא היושר בעצמו, ומצד הזה נברא האדם". ובח"א למנחות מד. [ד, פ:] כתב: "כי ישראל נקראים חלק שלישי לאומות, וכדכתיב [זכריה יג, ח] 'והיה פי שנים בכל הארץ יכרתו והשלישית תשאר'... והשלישי הם ישראל. וזה מפני כי ישראל הם כנגד חלק האמצעי שיש לו היושר, והאומות הם כנגד הקצות היוצאים מן היושר, ולכך יכרתו, שהם נוטים אל הקצה... ואילו ישראל שהם המצוע והיושר, והוא החלק השלישי". וראה להלן הערות 654, 672. [↑](#footnote-ref-45)
46. <> דברים לב, טו "וישמן ישורון ויבעט וגו'", ותרגם אונקלוס שם "ועתר ישראל ובעט". וכן נאמר [דברים לג, ה] "ויהי בישורון מלך", ותרגם אונקלוס [שם] "והוה בישראל מלכא". וכן נאמר [שם פסוק כו] "אין כאל ישורון", ותרגם אונקלוס [שם] "לית אלה כאלהא דישראל". ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "ישראל הם עם תליתאי, מורה שיש בהם היושר. ונקראים ישראל 'ישרים' [במדבר כג, י], וגם 'ישורון', 'ויהי בישורון מלך'". ובפתיחה לאור חדש [קפד.] כתב: "כי יש לישראל צוררים, הם האומות, כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר, והם נוטים אל הקצה. ולכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש, כי אלו שנים הם יוצאים אל הקצה, זה בחמימות וזה בקרירות, ולכך הם הפכים. ואלו שני קצוות הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי, כי ישראל נקראו 'ישורון', כי היושר בהם בעצמם". [↑](#footnote-ref-46)
47. <> אודות ש"ישורון" הוא מלשון ישר, כן כתב הרמב"ן [דברים ב, י]: "יקראו אותו 'ישורון', מן תם וישר". וכן נאמר [דברים לג, ה] "ויהי בישורון מלך וגו'", וכתב הרמב"ן [שם]: "רמז אל השם הנזכר, שהיה למלך על ישראל בהיותם ישרים". והראב"ע [דברים לב, טו] כתב: "וישמן ישורון - ישראל, ויתכן להיות מגזרת ישר". ונאמר [ישעיה מד, ב] "עבדי יעקב וישורון בחרתי בו", וכתב הרד"ק [שם] "ישורון - ידוע שהוא ישראל, ונקרא כן לפי שהוא ישר בין העמים". ורבינו בחיי [דברים לג, כו] כתב: "'אין כאל ישורון', שאין אתם כהכנענים, כי הם תחת ממשלת המלאכים שרי מעלה, ולא כן ישראל... ועל כן קראם 'ישורון', כי הוא שם ישר, להורות שאין בכל שרי מעלה כאלקי ישראל". ובנתיב העבודה פ"א [א, עט.] כתב: "ומה שאמר [משלי טו, ח] 'ותפלת ישרים רצונו', רמז על ישראל... וזהו כי ישראל נקראו 'ישורון' על שם היושר שבהם". וראה להלן הערה 658. [↑](#footnote-ref-47)
48. <> לשונו בהקדמה שניה לדר"ח [פ:]: "זרע יעקב שנקראו 'ישורון', שאינו נוטה לא לצד ימין ולא לצד שמאל". ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "כי יעקב היה השלישי לאבות, נקרא יעקב 'ישורון', מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק" [ראה להלן הערה 659]. ובח"א לשבת נה. [א, לא:] כתב: "וידוע כי יעקב ירש היושר, שהרי נקרא 'ישורון', וירש עם זה אות הוי"ו משמו הגדול [כי היא האות הישרה (מבואר שם)], והיו מתנגדים לו שש צרות גם כן, וזה שאמר כאן שיש שש מיני פורענות". וכן כתב בנתיב התמימות ר"פ א [ב, רה.], ויובא בהערה 647. ובח"א לשבת פח: [א, מה.] כתב: "'ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי' [מלאכי א, ב-ג], כי מה שהיה עשו רודף את יעקב מורה כי עשו היה יוצא מן השווי ומן הפשיטות. ויעקב הוא השוה, ולכך יעקב נקרא 'ישורון', והוא הפשוט והשוה כאשר ידוע, ועשו הוא הפכו, ולכך הקב"ה קרבו". ובדר"ח פ"א מ"ב [רב.] הוכיח שבזכות יעקב ניתנה התורה לישראל, וכתב: "כל הדברים האלו יש לך להבין ממה שאמר [שמות יט, א] 'בחודש השלישי לצאת בני ישראל ממצרים', וכדדריש ההוא גלילאה 'בריך רחמנא דיהב לן אוריין תליתאי על יד תלתאי לעם תלתאי ביומא תלתאי בירח תלתאי'. ומפני שהתורה תלתאי, נתנה בזכותו של יעקב, שהוא היה שלישי לאבות, וכמו כן נתנה התורה בחודש שלישי". וראה להלן הערה 1626. [↑](#footnote-ref-48)
49. <> פסוק זה נאמר על משה, כמו שאמרו [אבות פ"ה מי"ח] "משה זכה וזיכה את הרבים... שנאמר 'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל'". וכן אמרו [סוטה יג:] "מלמד שהיה משה מוטל בכנפי שכינה, ומלאכי השרת אומרים 'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל'". ובנצח ישראל פנ"ג [תתלו:] כתב: "ובפרק קמא דסנהדרין [ו:]... במשה כתיב 'ומשפטיו עם ישראל', משה אמר יקוב הדין את ההר". והנה בגמרא בסנהדרין שלפנינו [ובעין יעקב שם] לא הובא הפסוק "ומשפטיו עם ישראל", אך הובא במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תקפח]. הרי שפסוק זה מצורף להנהגת משה שאמר "יקוב הדין את ההר". [↑](#footnote-ref-49)
50. <> לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעג:]: "כאשר תעמוד על מדת משה תדע שהיה בו ביותר מדת היושר. כי תחלת יציאתו ראה איש מצרי מכה איש עברי [שמות ב, יא], והיה עושה בו דין [שם פסוק יב], ודבר זה מצד היושר. ואחר כך ביום השני אמר לרשע 'למה תכה רעך' [שם פסוק יג], שכל זה ממדת היושר שהיה במשה. ואחר כך כשבא למדין 'ויבאו הרועים ויגרשום ויקם משה ויושיען' [שם פסוק יז], וכל זה ממדת היושר". ובגבורות ה' ר"פ כ [ריח.] כתב: "'ויקם משה ויושיען' [שמות ב, יז]. מלמד שהיה משה יושב עליהם בדין וכו' [שמו"ר א, לב, "אמר, דרך אנשים דולים ונשים משקות, וכאן נשים דולות ואנשים משקים"]. דקדקו רז"ל במלת 'ויקם', דלא הוי למכתב רק 'ויושיען'. לכן אמרו כי המלה הזאת מרמז לך שמתוך הדין נתעורר משה, כדיין המתעורר לעשות מעשה כאשר יראה בעיניו העיוות והשקר. ולכך נאמר 'ויקם', והוא התעוררות הדין, וזהו הוראה על הנפש השלימה של משה". ובח"א לע"ז כה. [ד, נו.] כתב: "משה היה ישר בפרט, כמו שבארנו במקומו בפרק רבי עקיבא אצל 'בריך רחמנא דיהיב אוריין תליתאי וכו''" [משמע משם שביאר סוגיא זו בח"א שלו על מסכת שבת, ולפנינו אינו נמצא, אלא ציין לעיין בתפארת ישראל]. [↑](#footnote-ref-50)
51. <> "למי" הם ישראל, "ועל ידי מי" הוא משה. [↑](#footnote-ref-51)
52. <> אודות ההבדל בין תם לישר, כן כתב בנתיב התמימות ר"פ א [ב, רה.]: "יעקב נקרא [בראשית כה, כז] 'איש תם', והיה נקרא 'ישורון', ושניהם הם נאמרים על אשר אינם יוצאים מן הראוי. וההפרש אשר ביניהם כי הישר מצד שכלו וחכמתו מתבונן לעשות הישר. והתמים הוא שהולך בדרך הישר מעצמו, בלי שום התבוננות, רק הולך בדרכו בתמימות. ויעקב היה לו שתי מדות... כי דברים של עצמו היה נוהג בתמימות, דהיינו הדבר שהוא מגיע אל עצמו. ודברים המגיעים אל אחרים, ובזה אינו ראוי התמימות, ובזה שייך שהיה מתבונן בשכלו לעשות הישר. ומכל מקום שתי המדות כאשר הוא אינו סר מן הישר והראוי; האחד, מצד עצמו ותמימות דרכו. והשני, מצד ששכלו הוא בוחר הישר". [↑](#footnote-ref-52)
53. <> כמו שאמרו [שבת פח.] "ההוא צדוקי דחזייה לרבא דקא מעיין בשמעתא... אמר ליה, עמא פזיזא ["נמהר" (רש"י שם)], דקדמיתו פומייכו לאודנייכו ["קודם ששמעתם אותה היאך היא קשה, ואם תוכלו לעמוד בה, קבלתם עליכם לקיימה" (רש"י שם)]... ברישא איבעיא לכו למשמע אי מציתו קבליתו, ואי לא, לא קבליתו. אמר ליה, אנן דסגינן בשלימותא ["התהלכנו עמו בתום לב, כדרך העושים מאהבה, וסמכנו עליו שלא יטעננו בדבר שלא נוכל לעמוד בו" (רש"י שם)], כתיב בן [משלי יא, ג] 'תומת ישרים תנחם'. הנך אינשי דסגן בעלילותא, כתיב בהו [שם] 'וסלף בוגדים ישדם'". ובנתיב התמימות פ"ב [ב, רח.] כתב: "הרי לך כי השיב רבא לאותו מין, כי ישראל הליכתם בתמימות מבלי מחשבה חיצונית... כי הליכת התמים התמימות מנהיג אותו אל הטוב, מצד שהליכתו של תם ישרה, והיושר נמשך אחר הטוב בעצמו. אבל מי שהליכתו בתחבולה, ודבר זה הליכה עקומה, ודבר זה מוליך אותו אל הרע. שאל יחשוב אם ילך בתמימות, ולא בתחבולה ובערמומית, שלא יגיע בהליכתו זאת אל הטוב, דבר זה אינו, רק התמימות מנהיג אותו אל תכלית הטוב. וזה שאמר [משלי י, ט] 'הולך בתום ילך בטח'. ודוד המלך אמר [תהלים קיט, א] 'אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה'', כלומר שזהו מאושר ומקוים, כי 'אשרי' הוא מלשון 'אשרינהו וקיימינהו' [כתובות כא.]. כי מאושרים הם אותם שהם תמימי דרך, שאין מגיע להם מכשול בהליכתם, שהיא תמימה". [↑](#footnote-ref-53)
54. <> פירוש - הואיל ונתבאר כאן "כי אל היושר לא יתחבר רק יושר", לכך הפועל יוצא מזה הוא שאדם הנוהג ביושר יתלוה אליו רק היושר, ו"לא יפגעו בו עקלקלות". [↑](#footnote-ref-54)
55. <> פירוש - המקבל [ישראל], הסרסור [משה, וכמבואר להלן לאחר ציון 776], והזמן [יום שלישי, וחודש שלישי] יש בהם סגולת השלישי. ומה שכתב "הזמן בחלקיו" פירושו בחלקי הזמן השונים, שכאמור התורה ניתנה בחודש השלישי ["בירחא תליתאי"] וביום השלישי לפרישה ["ביום תליתאי"]. ובתפארת ישראל פי"א [קעד.] כתב: "ביום תליתאי, מיום שדבר עמו הקב"ה, בעבור כי השלישי יש בו סגולת היושר, כמו שאמרנו. ולפיכך אמר [שמות יט, יא] 'והיו נכונים ליום השלישי'. והכל הוא בשביל מעלת התורה, שהיא היושר בעצמה". @**ויש לשאול**^, כי גם המקום מתחבר אל התורה, וכמו הזמן [כמבואר למעלה הערה 598], ואיפוה נמצאת סגולת השלישי במדבר, מקום נתינת התורה. וממה נפשך יקשה; אם אין למדבר סגולת השלישי, הרי שלא כל המתחבר לתורה יש לו סגולת השלישי. ואם יש למדבר סגולת השלישי, מדוע לא הזכירו ההוא גלילאה בדרשתו. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-55)
56. <> התורה [לא הבנתי הכפילות "שהיא גם היא". ואולי זה כמו "היא היא גם"]. [↑](#footnote-ref-56)
57. <> לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעד.]: "ולפיכך אם לא היו ישראל ישרים, לא היה אפשר שתנתן להם התורה, שהיא היושר הגמור [הובא למעלה הערה 343]. וכן אם לא היה משה מסוגל ליושר, לא היה ראוי שתנתן התורה על ידו. וכן הזמן גם כן צריך שיהיה מוכן לו. כי מעלת התורה מצד היושר, שלא תמצא בכל הנבראים. וראוי שיתן שבח והודאה אל השם יתברך שנתן לו תורה תליתאי, כי זהו מעלה העליונה על הכל שיש לתורה, במה שהיא היושר". ובנתיב התורה פ"ב [קג:] הביא את דברי הגמרא [תענית ז.] שהתורה נמשלה לשלשה משקין; מים, יין, וחלב. ובהמשך שם [קיא:] כתב: "שלשה משקין הם; יין, וחלב, ומים. ולכך נמשלה התורה באלו שלשה משקין, שהתורה כלולה מן שלשה מדות [חסד, דין, ורחמים (זוה"ק ח"ב פה.)], ובשביל כך נקראת התורה [שבת פח.] 'תליתאי'. ומדת המים והיין ידוע [ימין ושמאל], והחלב ממוצע ביניהם, כי החלב מן הדם, כי דם נעכר ונעשה חלב [בכורות ו:], והבן זה". [↑](#footnote-ref-57)
58. <> היות השלישי מורה על היושר. [↑](#footnote-ref-58)
59. <> לשונו למעלה [לאחר ציון 639]: "כי כל שיש בו שלישי יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות, והשלישי שביניהם הוא היושר, מבלי לנטות אל אחת הקצוות". [↑](#footnote-ref-59)
60. <> בראשית פמ"ט אות כד [תכט:], ויובא בהערה הבאה. [↑](#footnote-ref-60)
61. <> לשונו בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט:]: "כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה. וזה שאמר בלעם [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו', רוצה לומר כי במה שהם ישרים, אין לישר מיתה בעצם, ונשמתו קיימת לעד, 'ותהי אחריתי כמוהו', כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי, שאין לו קצה". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:] כתב: "כי כל דבר שהוא הולך ביושר אין לו קצה, כי הוא הולך נכחו, ואינו בא לידי קצה. אבל הדבר שאינו הולך ביושר, רק הוא נוטה אל הקצה, ואז מגיע אל הקצה. וכאשר אין נוטה אל הקצה, ונמשך ביושר, הוא היושר הגמור שהולך נכחו, ואין הפסק לדבר זה, ואין קצה לזה. וכבר בארנו זה אצל 'תמות נפשי מות ישרים'". [↑](#footnote-ref-61)
62. <> אודות שהמיתה היא קצה, כן כתב בהקדמה לדר"ח [בביאור משנת "כל ישראל" (סג:)]: "זה שאמר [ישעיה ס, כא] 'ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ', כי עמך צדיקים בעצמם, לכך ירשו הארץ. ומאחר כי ירשו הארץ, ראוים לעולם הבא. כי אין דבר שנקרא בשם 'חיים' כמו הארץ, דכתיב בה [תהלים קמב, ו] 'בארץ החיים'... והטעם שנקראת הארץ 'חיים', מפני כי יש בארץ מה שלא תמצא בכל היסודות, שהיא עומדת באמצע כל העולם, שהיא הנקודה האמצעית. ומפני שהארץ באמצע כל העולם, ואינו נוטה לאחד מן הקצות, אשר כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה, ואילו הארץ שהיא באמצע, כמו נקודה בתוך העיגול, אין שייך בה קצה וסוף, לכך יש בה החיים, שהחיים הוא דבר שאין לו סוף וקצה, כי הקצה הוא המיתה. ולכך אמר 'לעולם ירשו ארץ', כלומר שיהיה להם החיים הנצחיים, ולכך ירשו הארץ, שהיא ארץ החיים" [ראה להלן הערה 873]. ושם פ"ב מי"ד [תשצב:]: "יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע אשר נברא האדם עליו, ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם מיתה. ודבר זה מבואר שכל מיתה הוא קצה, אבל השיווי והמצוע הוא החיים, כמו שהארכנו למעלה בהקדמה, עיין שם". ושם פ"ג מי"ח [תסו.] כתב: "הנוטה לימין ואל השמאל הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ, ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי". ושם פ"ה מ"ט [רפא.] כתב: "הטעם שנקראת [ארץ ישראל] 'ארץ החיים' [יחזקאל כו, כ], במה שארץ ישראל באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]... וכל דבר שיש לו מדריגת האמצעי, ואינו נוטה אל הקצה, מתייחס אל החיים. כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין מיתה, שהמיתה היא הסוף ותכלית". ובבאר הגולה באר הששי [דש:] כתב: "מטעם זה נקרא ארץ ישראל 'ארץ החיים', לפי שהארץ הוא באמצע בין הקצוות. וכל דבר שהוא קצה הוא הולך אל הקצה, אשר בקצה דבק ההעדר. ואילו ארץ ישראל שאינו נוטה אל הקצה, הוא ארץ החיים". ובח"א לכתובות קיא: [א, קסה.] כתב: "כל שהוא באמצע העולם מתיחס אליו החיים, והיוצא אל הקצה הוא המיתה. שהקצה הוא המיתה בעצמה". ובח"א לנדרים סד: [ב, כב:] כתב: "כי יחשב האדם שיש לו מציאות רק כאשר אינו נוטה לשום קצה, כי כאשר נוטה לקצה הוא בעל מיתה". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רמט.] כתב: "ויש לך להבין מאוד כי נמסרו ד' מיתות לב"ד. כי המיתה הוא הקצה, והחיים הוא הנקודה האמצעית, ודבר זה בארנו פעמים הרבה. וכמו שהחיים יש להם האמצעי, כך המיתה יש לה הצדדין, שהם ארבעה, שכל אחד קצה אחד. וכנגד זה הם ארבע מיתות, שכל חוטא נדון בקצה שראוי לו". [↑](#footnote-ref-62)
63. <> לשון הרמב"ן [במדבר כג, י]: "ואמר [בלעם] 'תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמהו' [שם], לומר שהן נוחלי גן עדן, כי אחרית האדם המות, על כן יבקש שימות מות ישרים, הם ישראל הנקראים 'ישורון', שיבלו ימיהם בטוב, ותהי אחריתי כמוהו, כישראל אשר חלקם בחיים, ואינם בני גיהנם ואבדון... ואחריתנו טובה בדרך ישר". ומבואר מזה שאין אומרים שהואיל וישראל זוכים לעולם הבא, לכך אין בהם מיתה. אלא להיפך; הואיל וישראל חיים ללא קצה [מחמת היותם "ישרים"], לכך בהכרח שבאים לעולם הבא. נמצא שעולם הבא הוא מסובב מחיותם, ולא סבה לחיותם. וזה תואם לדברי הרמב"ן [בראשית טו, ב, ויקרא יח, כט, שם כו, יב] שהתורה אינה מזכירה שכר עולם הבא, כי העוה"ב אינו ניתן כשכר על המצוה, דכל עוד שאינו חוטא ונכרת, ממילא יש לו עולם הבא, וכלשונו [ויקרא יח, כט]: "לא יצטרך הכתוב לומר כי בזכות המצות יהיה קיומה, אבל יאמר כי בעונש העבירות תתגאל ותטמא ותכרת מן הקיום הראוי... כי כל היעודים שבתורה בהבטחות או בהתראות, כולם מופתיים מן הנסים הנסתרים, בדבר מופתי תבטיח ותזהיר התורה לעולם. ולכן הזהיר בכאן בכרת, שהוא ענין נסי, ולא תבטיח בקיום, שהוא ראוי". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ח [תתקטז.]: "אין להזכיר עולם הבא בתורה לומר 'אם בחקותי תלכו יהיה לכם עולם הבא'... כי עולם הבא נברא כבר בששת ימי בראשית, ואין עשיית המצות והתורה סבה לעולם הבא, רק הם סבה שיהיו נאבדים מן עולם הבא שכבר נברא אם לא ישמרו התורה. אבל שיהיה דבר זה שהם עושים התורה שיזכו לעולם הבא, דבר זה אינו כלל". וכן כתב בגבורות ה' הקדמה ראשונה [יד:]. [↑](#footnote-ref-63)
64. <> אודות שיעקב הוא השלישי והאמצעי בין אברהם ויצחק, כן איתא בזוה"ק [ח"א קמו.] "'ויעקב איש תם יושב אהלים' [בראשית כה, כז]... דאחיד לתרין סטרין, לאברהם וליצחק". ובשערי אורה השער השני כתב: "יעקב קו האמצעי בתווך... ובה נאחזות מידות אברהם ויצחק, אברהם לימין, ויצחק לשמאל, ויעקב קו האמצעי, וסימן 'ויעקב איש תם יושב אהלים'. וסוד 'איש תם', בסוד תיומת של לולב, שהוא סוד קו האמצעי של לולב, 'יושב אוהלים' הם שתי אוהלים, אוהל אברהם ואוהל יצחק, כי הם שני צדי הלולב". ושם בשער החמישי כתב: "קו האמצעי והוא עומד באמצע, זו היא מידת יעקב אבינו עליו השלום, ולפיכך נאמר בו 'ויעקב איש תם יושב אהלים'. כלומר, יעקב הוא סוד המידה האמצעית... שני האוהלים, שהם אוהל אברהם שהוא חסד, ואוהל יצחק שהוא דין. וזהו סוד 'ויעקב איש תם יושב אהלים', כי מה צורך לומר 'יושב אוהלים', היה לו לומר 'יושב אוהל'. אלא מידת יעקב עומדת בין שני אוהלים, ומתיימת ומאחזת ימין ושמאל במידה האמצעית, עד שנמצאו אברהם ויצחק נאחזים ביעקב; אברהם ימין יעקב, יצחק שמאל יעקב. וזהו סוד 'הכתוב השלישי מכריע ביניהם', בין מידת 'אל' שהיא חסד, ובין מידת 'אלקים' שהיא דין". ובגבורות ה' פכ"ז [תמג.] כתב: "כח אש... נמשך ממדת יצחק, שמדתו אש... אברהם מדתו המים והשלג... הדם הוא טבע ממוצע שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים... וזהו נגד מדת יעקב אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם". ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "מפני כי יעקב היה השלישי לאבות נקרא יעקב [ישעיה מד, ב] 'ישורון', מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק" [הובא למעלה הערה 643]. ובנצח ישראל פמ"ד [תשנב:] כתב: "מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר". ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "והנה הוא דומה יעקב לבריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה [שמות כו, כח]". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "מדת יעקב... נכלל משניהם, מן אברהם ויצחק". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "וידוע כי יעקב היה לו מדת האמצעי בין אברהם ובין יצחק". [↑](#footnote-ref-64)
65. <> לשונו בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.]: "ועוד יש בזה דבר נפלא ונעלם ודבר מה ארמוז אם תבין. וידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה, אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו, אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית, שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה... ועל פי סוד הזה נקרא יעקב 'ישורון' [ישעיה מד, ב], על שם היושר. כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה". ובגבורות ה' פנ"ד [קצד.] כתב: "מספר שלש מאות הוא דבר מופלג בחכמה, שיש בו חיות בעבור שיש בו שלישי, שהוא אינו קצה. כי השנים כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה, אבל האמצעי הוא שאין לו קצה. והוא סוד 'יעקב אבינו לא מת', במה שהוא שלישי לאבות, והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים, ונתבאר בספר גור אריה בפרשת ויחי". @**ובכמה מקומות**^ הזכיר יסוד זה. כגון, בתפארת ישראל ס"פ נ [תשצה:] כתב: "לפיכך נתנה התורה על ידי משה, שהוא שלישי... כי השלישי אין לו קצה... וזה שאמרו במסכת תענית [ה:] 'יעקב אבינו לא מת', ודבר זה מפני שהוא היה השלישי באבות, והשלישי אינו בעל קצה, ולכך הוא בחיים, ולא קבל קצה. ודבר זה בארנו בחבור גור אריה בפרשת ויחי, ובשאר מקומות". ובנצח ישראל פכ"א [תמט:] כתב: "ותבין ממה שבארנו לך אצל 'יעקב אבינו לא מת' בחבור גור אריה בפרשת ויחי... כי ב' הקצוות יש להם קץ וסוף, שלכך הם קצוות, שהוא לשון קצה וסוף... והאמצעי, שהוא הישר, אין לו קצה, ואינו בעל תכלית. וזהו מדת יעקב שנקרא 'ישורון' [ישעיה מד, ב], ולפיכך אינו בעל קצה. ומטעם זה אמרו 'יעקב אבינו לא מת'... ויש לישראל מדת יעקב, כמו שאמר הכתוב [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד', הרי כי נקראו 'ישורון'" [ראה להלן הערה 1626]. ובנתיב השלום פ"א [א, רטז:] כתב: "כי ההולך נכחו הוא הולך ביושר לגמרי, ואינו נוטה אל הקצה. שהנוטה אל הקצה, יש לו קצה. אבל הצדיק הולך נכחו, ויש לו היושר שאין לו קצה, לכך אין לו קצה. ודבר זה בארנו בחבור גור אריה בפרשה ויחי אצל 'יעקב אבינו לא מת'". וכן כתב בנתיב התמימות פ"א [ב, רו.]. ובאור חדש פ"ט [תתתמט:] כתב: "כי הדבר שהוא היושר אין לו סוף, כמו שאמרנו שהוא יתברך הוא היושר הגמור, והדבר שהוא ישר מצטרף אל השם יתברך, שהוא היושר בעצמו, ולכך יש לו קיום עד עולם... ומטעם זה אמרו ז"ל 'יעקב אבינו לא מת', כי היה בו מדת היושר, שמפני כך נקרא יעקב 'ישורון', ומפני כך אין מיתה, שהוא הפסק והפסד, אליו, כמו שבארנו זה במקומו". ובדרשת שבת תשובה [עט:] כתב: "כי השווי והיושר הוא הנצחי, שהשווי אין לו קצה כלל, שכל אשר לו קצה יש לו סוף הוא הקצה. והוא יתעלה יש בו היושר בעצמו, ולכך הוא נצחי. ודבר זה ביארנו והארכנו בספר גור אריה בפרשת ויחי אצל 'יעקב אבינו לא מת', כי יעקב נקרא 'ישורון', שאליו היושר, ולכך לא מת, עיין בספר גור אריה". וכן נגע בענין זה בח"א לשבת קיח. [א, נד:]. ובח"א ליבמות סד. [א, קמא:] כתב: "יעקב לא היה עקור, כי יעקב היה דבוק במקור החיים אשר ממנו הבנים, שהרי 'יעקב אבינו לא מת', לפיכך לא היה יעקב עקור. אבל יצחק היה עקור, ואברהם ושרה עוד יותר, כמו שאמר אחר כך [יבמות סד.] אברהם ושרה טומטומים היו" [ראה להלן הערה 955]. @**ולכאורה ענין זה**^ [שהשלישי מורה על הנצחיות] הוא הסבר נוסף על מה שכתב מקודם [שהשלישי מורה על היושר]. אך מדבריו כאן מוכח שהם טעם אחד, שכתב למעלה [לאחר ציון 652] "&**וזה בעצמו**^ [היות השלישי מורה על היושר] יורה על שהיא נצחית גם כן, כי השלישי אין לו קצה כלל". וכיצד מה שהשלישי מורה על היושר "זה בעצמו" מורה על כי שלישי הוא נצחי. דע, שבתפארת ישראל ס"פ נ [תשצו:] התייחס לנקודה זו, שלאחר שביאר שם שהשלישי מורה על הנצחיות, כתב: "ואם כי פירשנו למעלה [תפארת ישראל פי"א (קעב.)] עוד פירוש על מה שאמר 'בריך רחמנא וכו'' [שהשלישי מורה על היושר, והובא למעלה הערות 641, 645, 652]. שני הפירושים ענין אחד, הכל הוא מסגולת השלישי, וענין אחד הוא למבין". סתם ולא ביאר כיצד שני הפירושים האלו הם ענין אחד. אמנם באור חדש פ"ט [תתתמ:] ביאר סתימה זו, כי גם שם הביא שני טעמים אלו בביאור מדוע דברי תורה צריכים שרטוט [מגילה טז:]; (א) התורה היא היושר [הובא למעלה הערה 639]. (ב) התורה היא נצחית ללא קץ, וליושר אין קץ [תתתמט.]. ולסיכום שני טעמים אלו כתב [תתתמט:]: "ואלו שני דברים אשר אמרנו כי המגילה צריכה שרטוט כאמתתה של תורה, ופירשנו בזה מפני שיש במגילה הזאת היושר הגמור, כמו שהתבאר, ולא היה ההנהגה הזאת מצד החסד והרחמים, רק מצד היושר הגמור. ועוד פירשנו כי טעם זה שצריכה שרטוט מפני שאין לה קץ וסוף, כמו שאמרנו למעלה. ואלו שני הטעמים הם ענין אחד, וזה תולה בזה. כי הדבר שהוא היושר [ואינו חסד ורחמים] אין לו סוף, כמו שאמרנו שהוא יתברך הוא היושר הגמור, והדבר שהוא ישר מצטרף אל השם יתברך, שהוא היושר בעצמו, ולכך יש לו קיום עד עולם. ומפני כך מורה השרטוט שהולך ביושר, כי התורה היא נצחית". פירוש דבריו; היושר הגמור מצטרף ומתחבר לה', והמתחבר לה' קיים לנצח, כמו שנאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם היום". [↑](#footnote-ref-65)
66. <> מכנה דוקא כאן את התורה "מתנה הנבחרת מכל", כי בדיבור הבא יעסוק במושג של בחירה. וכבר נתבאר למעלה [בהקדמה הערה 147, למעלה 264, ולהלן הערה 720] שדרך המהר"ל לסיים קטע אחד בדברים שהם הקדמה לקטע שלאחריו. [↑](#footnote-ref-66)
67. <> במה שאמר [שבת פח.] "לעם תליתאי". ובסמוך יבאר שתיבת "תליתאי" מורה על הבחירה. [↑](#footnote-ref-67)
68. <> במה שאמר [שבת פח.] "דיהיב לן אוריאן תליתאי". ו"דת נבחר" עומדת כנגד "דת נימוסית", שעליה כתב בנצח ישראל פ"י [רמט.]: "ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים, שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד" [ראה להלן הערות 716, 1601]. ובתפארת ישראל פי"א [קעד:] כתב: "כי מעלת התורה מצד היושר, שלא תמצא בכל הנבראים. וראוי שיתן שבח והודאה אל השם יתברך שנתן לו תורה תליתאי, כי זהו מעלה העליונה על הכל שיש לתורה, במה שהיא היושר. ולא כן הנבראים כולם, יש להם יציאה מן היושר. כי מכחישי התורה אין להם היושר, ואף אם יודעים כל החכמות, הרי התבאר כי אף 'שמים לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו], 'ובמלאכיו ישים תהלה' [שם ד, יח], ואין זה השגת היושר. כי היושר הוא ההשגה בפרט שראוי שעל ידי זה יהיה החבור בהשם יתברך. ולכך כל דבר שמשיג בזה, הן גדול הן קטון, הוא היושר האמיתי, וראוי שיהיה על ידי זה הדבקות בו יתברך, לא בידיעת שאר החכמה... לכך התורה והמצות על ידם ראוי שיקנה עולם הבא, ולא זולת זה... ואין חלוק בין שהעיון הוא בדבר גדול או בדבר קטון, רק דבר זה הוא חשיבות ומעלת השגה, כאשר עוסק בגזירת השם יתברך על ברואיו, שיש בהם היושר. וזהו תכלית המעלה העליונה, וראוי שיהיה השבח הגדול על זה". ובהקדמה לתפארת ישראל [ט.] כתב: "כי זה ענין הברכה על התורה, שהוא יתברך מבורך על זה, ואוהב השם יתברך בשביל הטוב שנתן לו התורה". ובהמשך ההקדמה שם [יב:] כתב: "[יש] לאהוב השם יתברך במה שנתן תורה, וזהו ענין הברכה... במה שנתן התורה לישראל, ובפרט על הטובה הגדולה שהיא התורה שהיא טובה על הכל, שיש לברך השם יתברך ויתעלה שמו על זה בכל לבו... הטובה העליונה". ובנתיב התורה פ"ז [שח.] כתב: "ומפני כי למוד התורה היא לאהבה [של השם יתברך], יש לו לברך השם יתברך על אשר נתן לנו התורה, וזהו אהבה גמורה כאשר נותן ברכה להשם יתברך על שנתן התורה לעמו ישראל". ובהמשך הפרק שם [שיח.] כתב: "כי הברכה יש לו לברך בפה וגם בלב, וראוי שלגודל הטובה שנתן השם יתברך את התורה, כן ראוי שתהיה הברכה בכל לבבם, כפי רוב הטובה שנתן להם התורה". וראה למעלה הערה 624, ולהלן הערה 1269. [↑](#footnote-ref-68)
69. <> הרי מוזכרות בברכה זו בחירת ישראל ונתינת התורה. ובתפארת ישראל פט"ז [רמד.] כתב: "ומפני כי דבר זה [הברכה השניה של ברכת התורה ("המלמד תורה לעמו ישראל") שה' מוציא שכל האדם אל הפעל] אינו רק מה שמוציא שכל האדם הפרטי אל הפעל, ולא הזכיר השלמת הכלל... ולכך תקנו ברכה שלישית 'אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה'. וזהו מפני שהשם יתברך השלים את הכלל בַּתּוֹרָה שנתן השם יתברך על הר סיני. ואמרו [שבועות לט.] כי אף הדורות שעתידים לעמוד. וכל זה מפני כי התורה היא השלמת הכלל, כי אי אפשר זולת זה". וראה בנתיב התורה פ"ז [שיד.]. [↑](#footnote-ref-69)
70. <> כמו בברכת "אהבה רבה", שאומרים "ובנו בחרת מכל עם ולשון, וקרבתנו לשמך הגדול סלה באמת", וקריבה זו היא נתינת התורה [סידור הרוקח שם]. ובפרדס יוסף [בראשית א, א] הביא בשם הגר"א "זהו שאומרים 'וקרבתנו לשמך הגדול סלה', שקירב אותנו 'באמת', התורה שנקראת אמת [ברכות ה:]". ובקידוש לשלש רגלים אומרים "אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון וקדשנו במצותיו". ובתפילת מוסף של ראש חודש אומרים "כי בעמך ישראל מכל האומות בחרת וחקי ראשי חדשים להם קבעת". ובברכות ההפטרה אומרים "הבוחר בתורה ובמשה עבדו ובישראל עמו". ובתפילת השל"ה הידועה אומרים "כי הם עמך ונחלתך אשר בחרת בהם מכל האמות, ונתת להם תורתך הקדושה, וקרבתם לשמך הגדול". [↑](#footnote-ref-70)
71. <> על פי המשנה [אבות פ"ג מי"ד] "חיבה יתירה נודעת להם שנתן להם כלי חמדה", ו"כלי חמדה" הוא התורה. [↑](#footnote-ref-71)
72. <> כמו שאמרו חכמים [גיטין נד:] "חד בתרי בטל". [↑](#footnote-ref-72)
73. <> פסחים עט. "רב אמר, מחצה על מחצה כרוב", והרמב"ם [הלכות קרבן פסח פ"ז ה"ב] פסק כרב [כסף משנה שם]. [↑](#footnote-ref-73)
74. <> לשונו בגבורות ה' פכ"ג [שיד.]: "כי השליש העליון הוא יותר בקדושה, כמו הלב באדם, שהוא בחלק שלישי ולמעלה. וכן האוהל מועד היה שלשים אמה מן המזרח למערב [רש"י שמות כו, ה], עשר אמות האחרונות היה קדש הקדשים [רש"י שם פסוק לא]. לכך מצות המזוזה אחר שני שלישים [מנחות לג.]. והטעם ידוע, כי השליש הוא הקדוש יותר והנבחר, שכל דבר אשר נבחר ונברר, נברר המעט מן הרב. ולכך השליש הוא נבחר לקדושה, שהוא המעוט". ובנתיב התורה פי"ח [תשו.] הביא את דברי הגמרא [ב"ק ט:] "הדור מצוה עד שליש במצוה", וכתב [תשז:]: "ומה שההדור הוא עד שליש, זהו כי אף שהמצוה היא אלקית ואינה גשמית, מכל מקום אינה אלקית לגמרי... ולכך ההדור הוא עד שליש בלבד, כי השליש הוא מעוט נגד שנים". ובח"א לב"ק ט: [ג, א.] כתב: "מפני כי המצוה היא דבר גשמי, כמו אתרוג ולולב ושופר, וכל המצוות שהם דבר גשמי, לכך אמר כי ההדור הוא עד שליש במצוה. כי השליש הוא מעוט, מאחר שהעיקר המצוה היא גשמי, אין צריך רק שיהיה המעוט מהודר, ולכך הדור מצוה עד שליש. ומפני כך נקראת המצוה 'נר', שנאמר [משלי ו, כג] 'נר מצוה ותורה אור'. פירוש כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית. ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי. אבל המצוה היא נר, כי הנר הוא דבר גשמי, שיש בו פתילה ושמן, שהוא דבר גשמי, והאור נתלה בדבר גשמי. לכך המצוה היא דבר גשמי, ודבר אלקי במה שהיא מצוה אלקית" [הובא למעלה בהקדמה הערה 62, ולהלן הערות 1236, 1544, 1752]. ובבאר הגולה באר השני [קצז.] כתב: "כי במקצת שייך בחירה כאשר הוא במקצת". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תס.] כתב שחצי ימי אדם [שלשים וחמש שנה] הוא עיקר החיים, ובלעם הרשע נהרג כשהוא בן שלשים ושלש שנה [סנהדרין קו:], לקיים [תהלים נה, כד] "לא יחצו ימיהם", שלא הגיע אל עיקר החיים. ושם פ"ה מכ"א [תקה:] כתב: "כאשר עבר רוב עשרה, דהיינו חמשה שנים" [הובא במילואו להלן הערה 1162]. וכן מבואר מדבריו בנצח ישראל פ"ז [קעא:], ואור חדש פ"ה [תתפג:]. [↑](#footnote-ref-74)
75. <> אודות שמחמת היות יעקב אב שלישי לכך ממנו מתחיל עם ישראל, כן ביאר בח"א לחולין צא: [ד, קו:]: "יעקב הוא מאחד את כל ישראל, ועל ידו הם גוי אחד בארץ, שעל ידו נקראו 'ישראל', והם עם אחד, וזה מורה כי יעקב ראוי לאחדות. ודבר זה מצד מעלת יעקב אשר היה נבדל מן הגשמי [כי השלישי נבדל מהגשם, וכמבואר למעלה הערה 628], וכל דבר שהוא נבדל הוא אחד. ולפיכך ישראל, שהם עם אחד בלתי מחולקים, אינם אחודים רק מצד שיצאו מן יעקב, ולפיכך נקראו על שמו, שהוא אחד. ועוד, מצד כי יעקב בפרט מיוחד לאחד ולקשר הכל, כי אברהם הוא האב הראשון, ויצחק הוא האב השני, ויעקב השלישי. ואין הראשון גם השני מיוחד לאחד ולקשר הכל, רק השלישי, כי הוא מכריע בין השנים המחולקים, והוא מכריע ביניהם, ומאחד את המחולקים. לכך יעקב בפרט הוא מאחד ישראל לעם אחד, לכך נקראו על שמו 'ישראל'" [ראה למעלה הערות 609, 613]. @**ואודות שישראל**^ נקראים על שם יעקב בפרט, כן אומרים [תפילת מנחה של שבת] "אברהם יגל יצחק ירנן יעקב ובניו ינוחו בו", הרי שיעקב הוזכר יחד עם בניו, לעומת אברהם ויצחק. ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב:] כתב: "יעקב יצא ממנו האומה הישראלית, שנקרא 'ישראל' על שמו, והוא סבה להם". ושם פמ"ו אות ה [שנב.] כתב: "כי אדם [הראשון] הוליד כלל בני אדם, ויעקב הוליד כלל ישראל... וכל העולם נקראים 'בני אדם', וכל ישראל נקראים 'בני ישראל'". ושם ויקרא פ"ט אות ה [קצ:] כתב: "ישראל שהם אומה בכלל, ויש להם התחלה... והתחלתן היה בני יעקב, שאז נקראו 'בני ישראל'". ובנצח ישראל פי"ג [שכא.] כתב: "כי יש ליעקב יותר צירוף לישראל ממה שיש לאברהם... שהוא היה מגדל שבטי ישראל, שהם התחלת ישראל, ובשביל כך יש ליעקב יותר שייכות אל ישראל. ולכך נקראו 'בית יעקב' [שמות יט, ג], ו'בית ישראל' [שמות טז, לא], מה שלא נקרא 'בית אברהם'... שיעקב יותר שייך אל ישראל מן שאר אבות, יש לו צירוף לישראל יותר". ובאור חדש פ"ד [תתיא.] כתב: "כי ישראל מקום שלהם הוא אביהם יעקב, שהוא שורש ועיקר שלהם, שהוא האב להם, ולכך נקרא יעקב 'מקום' לישראל. ומספרו של 'יעקב' עם האותיות כמספרו של 'מקום'. וזה מפני שיעקב הוא שורש לעץ הנטוע, שיש לו י"ב ענפים". ובגבורות ה' פי"ג [תקצא:] ביאר כיצד על ידי יעקב יצאו י"ב שבטים. ובנתיב העבודה פ"ז [א, צח:] ביאר כיצד יעקב באמצעות בניו אומר "שמע ישראל" [פסחים נו.]. ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "היה דומה יעקב לעיקר האילן, והשבטים הם הענפים היוצאים לכל צד". ובח"א לחולין צא. [ד, קד:] כתב: "מפני כי ישראל הם הענפים, ויעקב שורש להם, והענפים מצטרפים אל השורש, ומה שהוא שייך אל השורש שייך גם כן אל הענפים". וכן רק על יעקב אמרו [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת... מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים", ולא מצינו שהוקשו אברהם ויצחק לזרעם. זאת ועוד, שלא רק שישראל נקראים "בני ישראל" [לעומת "בני אברהם" ו"בני יצחק"], אלא שנקראים "ישראל" סתם, אך אין ישראל נקראים "יצחק" או "אברהם". וזה מורה באצבע שהאומה הישראלית מתייחסת בפרט ליעקב. [↑](#footnote-ref-75)
76. <> מבאר שהפסוק "יעקב בחר לו" עוסק בבחירת יעקב משאר האבות, ולא כפי שמפרשי המקרא שם [רד"ק ומלבי"ם] ביארו שאיירי בבחירת ישראל מהעמים. ונראה מקור מפורש למהר"ל מדברי המדרש [ב"ר עו, א], שאמרו "הבחור שבאבות זה יעקב, שנאמר 'כי יעקב בחר לו י-ה'" [להלן (לאחר ציון 689) יביא מדרש זה]. הרי המדרש עוסק ביחס יעקב לשאר אבות ["בחור שבאבות"], ועל כך מביא את הפסוק "יעקב בחר לו". וכן הספרי [דברים לב, ט] מבאר שפסוק זה ["יעקב בחר לו"] נאמר על יעקב מחמת שמטתו שלימה, לעומת אברהם ויצחק שהיה פסולת בזרעם. וכן נאמר [ישעיה מא, ח] "ואתה ישראל עבדי יעקב אשר בחרתיך זרע אברהם אוהבי", ובמדרש תהלים [מזמור קיב] העמידו את הפסוק שאיירי ביעקב אבינו עצמו. [↑](#footnote-ref-76)
77. <> לאחר ציון 433, שביאר שהתורה ניתנה במדבר אש ומים, כי הם כנגד ישראל, עשו, ושאר האומות. ובח"א למנחות מד. [ד, פ:] כתב: "כי ישראל נקראים חלק שלישי לאומות, וכדכתיב [זכריה יג, ח] 'והיה פי שנים בכל הארץ יכרתו והשלישית תשאר'... והשלישי הם ישראל. וזה מפני כי ישראל הם כנגד חלק האמצעי שיש לו היושר, והאומות הם כנגד הקצות היוצאים מן היושר, ולכך יכרתו, שהם נוטים אל הקצה... ואילו ישראל שהם המצוע והיושר, והוא החלק השלישי" [הובא למעלה הערה 640]. ואמרו בגמרא [חולין צב.] שלישראל יש ארבעים וחמשה צדיקים שהם עומדים עליהם, ולאומות יש שלשים צדיקים. ובח"א שם [ד, קיב.] כתב: "כי אומות עולם צריכים לקיום שלהם שלשים צדיקים, כמו שישראל צריך לקיום שלהם ג' פעמים ט"ו. כי ישראל הם עם תליתאי, ולכך צריך ג' פעמים ט"ו. אבל אומות העולם צריך להם ב' פעמים ט"ו, כי האומות הם מתחלקים לשנים, וכמו שבארנו במסכת ע"ז [ב:] אצל מלכות פרס ואדום, שמלכות שלהם משכה עד זמן המשיח. ודבר זה נגלה לפניך כי האומות גם עתה אינם נחלקים רק לשנים... ולפיכך צריכין שלושים". [↑](#footnote-ref-77)
78. <> "מכל העמים אשר על פני האדמה" [המשך הפסוק]. [↑](#footnote-ref-78)
79. <> כמו [דברים ד, לז] "ותחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו ויוציאך בפניו בכחו הגדול ממצרים". וכן [דברים ז, ו-ח] "כי עם קדוש אתה לה' אלקיך בך בחר ה' אלקיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה, לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם כי אתם המעט מכל העמים, כי מאהבת ה' אתכם ומשמרו את השבועה אשר נשבע לאבותיכם הוציא ה' אתכם ביד חזקה ויפדך מבית עבדים מיד פרעה מלך מצרים". וכן [דברים י, טו] "רק באבותיך חשק ה' לאהבה אותם ויבחר בזרעם אחריהם בכם מכל העמים כיום הזה". וכן יש מקראות בנביאים, כמו [ישעיה מג, י] "אתם עדי נאום ה' ועבדי אשר בחרתי וגו'", וכן [יחזקאל כ, ה] "ביום בחרי בישראל", ועוד. [↑](#footnote-ref-79)
80. <> "וניתנה להם על ידי תליתאי, הוא משה בחיר ה' שנבחר מכל הנביאים, שלכן היה תליתאי בתולדה בבחינת הבחירה" [לשונו להלן (לאחר ציון 687)]. ויש להעיר מהנאמר [תהלים קה, כו] "שלח משה עבדו אהרן אשר בחר בו", הרי על אהרן [שהיה שני לבטן (שמו"ר א, יג, ותוספות בכורות ד.)] נאמר "אשר בחר בו", ואילו על משה [שהיה שלישי לבטן] לא נאמרה בחירה. וראה להלן הערה 689 בישוב קושיא זו. [↑](#footnote-ref-80)
81. <> פירוש - התורה היא מיוחסת באשר היא תליתאי [תורה, נביאים, וכתובים]. [↑](#footnote-ref-81)
82. <> ראה פחד יצחק שבועות מאמר ב, שביאר באופן נפלא את התליתאי של תורה, ומהי הבחירה של תורה על פני נביאים וכתובים. [↑](#footnote-ref-82)
83. <> פירוש - עד שנבחרת בעצם מן הכל. ואינו מוכיח ממקרא זה ["טוב סחרה מסחר כסף"] שהתורה נבחרת מכל החכמות, כי לא הוזכרו במקרא הזה שאר חכמות. אלא מוכיח ממקרא זה שהתורה נבחרה מכסף, ולכך מוכח "שנבחרה בעצמה מן הכל" [לשונו כאן]. והפלא יועץ [ערך תורה] כתב: "מי ימלל שבח התורה, כי טוב סחרה מסחר כסף. וכדתנן [קידושין פב.] רבי נהוראי אומר, מניח אני כל אומניות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה וכו'". [↑](#footnote-ref-83)
84. <> "מכל צד"; הן מצד הסרסור, הן מצד המקבלים, הן מצד הזמן. [↑](#footnote-ref-84)
85. <> דוגמה לסברה זו; האבנים שמתחת למראשתיו של יעקב רבו ביניהן על מי יניח צדיק את ראשו, עד שנהפכו לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא]. ובגו"א שם אות יז [ס.] כתב: "דע כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת מאוד, ידוע לחכמים ולמשכילים בחכמה שהיה קדוש ונבדל מכל עניני העולם... ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד, כאשר ידוע לחכמים. וידוע כי יעקב עיקר האחדות... ומפני זה היה המחלוקת של האבנים, כי דבר שהוא נבדל הוא אחד מכל צד, ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחדות". ושם פל"ג אות טז [קסד:] כתב: "כי כאשר קנה יעקב באותו לילה מעלתו שיהיה קדוש נבדל, ובדבר שהוא נבדל מן הגוף אין רבוי וחילוק. ולפיכך אילו היה אדם אחר, אפשר היה לרבוי אבנים שיהיו תחת ראשו, כי כל גוף וגשם יש בו רבוי גם כן. אבל יעקב מעלתו נבדלת מן הגשמיות, ולפיכך אי אפשר לו להתחבר לו אבנים ביחד". הרי שדברים שהם בעלי מעלה מובהקת [כמו תורה ויעקב], מצטרפים אליהם רק דברים שאף הם בעלי מעלה דומה [כמו נבחרים ואחדות]. דוגמה נוספת; קרבן פסח בא להורות על אחדות ה', לכך כל ההלכות שלו מורות על האחדות, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ס [שעח.]: "מפני שהשם יתברך לקח ובחר בישראל בפרט מכל האומות להיות שלו, מורה בזה שהוא יחיד, שכיון שהוא יחיד בוחר באומה יחידית, לא בכלל האומות, שזה נותן ענין האחדות להיות לו עם מיוחד... וזאת העבודה היא עבודה מאומה יחידה למי שהוא אחד. וזהו עצם הקרבן הזה, לכך היה כל העבודה הזאת בענין אחדות. כי היה מצות הקרבן לאכול אותו על כרעיו ועל קרבו [שמות יב, ט], שאין ראוי שיהיה הקרבן הזה מחולק, רק על ראשו ועל כרעיו ועל קרבו... וכן [שמות יב, ה] 'שה תמים בן שנה', מפני כי בן שנה הוא אחד בשנים, ואם היה ב' שנים היה יוצא מן האחדות" [ראה להלן הערה 715]. הרי דבר שהוא מורה על אחדות, אם יצטרף לדבר שאין בו אחדות, בזה הוא יוצא מאחדותו. וראה להלן הערה 762, שנקודה זו הוזכרה להדיא בדבריו שם. [↑](#footnote-ref-85)
86. <> בתפארת ישראל פס"ו [תתרלג.] ביאר כיצד צורת הסגול מורה על הגייתו, שכתב: "הסגו"ל הוא שפותח שפתיו משולש, ולכך הונח הסגו"ל בצורה זאת... ומעתה השו"א וג' נקודות, אנו קוראים אותם כפי מה שמדמים צורת הנקודות; כי השו"א שתי נקודות זו למעלה מזו, וכן אנו קוראים השו"א שפותח את פיו מעט. לא כמו הסגו"ל שפותח את פיו קצת בהרחבה, עד שהוא כמו משולש... שאין ספק בו כי צורת הנקודה מורה על איכות התנועות". וראה להלן הערה 686. [↑](#footnote-ref-86)
87. <> לשונו להלן [לאחר ציון 863]: "כי הנקוד שיש לו שלש נקודות נקרא 'סגו"ל', לתמונת הבחירה הניכרת בכל אחת מהנקודות במה שיוצאת חוצה לשתי האחרות". [↑](#footnote-ref-87)
88. <> לשון הרמב"ם [הלכות כלי מקדש פ"ד ה"א]: "הכהנים הובדלו מכלל הלוים לעבודת הקרבנות, שנאמר [דהי"א כג, יג] 'ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים'. ומצות עשה היא להבדיל הכהנים ולקדשם ולהכינם לקרבן, שנאמר [ויקרא כא, ח] 'וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב'" [ראה בסמוך הערה 687]. וכן אומרים [תפילת מוסף של שלש רגלים] "והשב כהנים לעבודתם". [↑](#footnote-ref-88)
89. <> לשון הרמב"ם [הלכות כלי מקדש פ"ג ה"ב]: "עבודה שלהן [של הלוים] היא שיהיו שומרין את המקדש, ויהיו מהן שוערין לפתוח שערי המקדש, ולהגיף דלתותיו, ויהיו מהן משוררין לשורר על הקרבן בכל יום, שנאמר [דברים יח, ז] 'ושרת בשם ה' אלקיו ככל אחיו הלוים', אי זהו שירות שהוא בשם ה', הוי אומר זו שירה" [מקורו מערכין יא.]. ואף על פי שהרמב"ם הזכיר כמה עבודות, מ"מ הביא פסוק רק על עבודת השירה. וכן הרמב"ן [במדבר ח, כה] כתב: "לשיר הוא עיקר עבודה של לוים". ועוד אודות שענין הלוים הוא לומר שירה, כן מבואר בזוה"ק [ח"ג לט., ושם קעז:]. ובמדרש [ב"ר נד, ד] אמרו "כמה יגיעות יגע בו בן עמרם עד שלימד שירה ללוים". וכן אומרים [תפילת מוסף של שלש רגלים] "והשב כהנים לעבודתם ולוים לשירם ולזמרם". [↑](#footnote-ref-89)
90. <> פירוש - ישראל הם עיקר בעבודת הקרבנות, כי הם בעלי הקרבן, והקרבן עולה ומכפר בשבילם. ואע"פ שכל התורה כולה מוטלת על ישראל לקיים, מ"מ מציין רק את הבאת הקרבנות, כי בא להורות את הבחירה המיוחדת שיש בכהנים לוים וישראלים בדבר ששלשתם שותפים בו, והוא הקרבת קרבן; הכהנים נבחרו להקריבו, הלוים נבחרו לשיר עליו, וישראל נבחרו להביאו. ודוקא בנקודת הדמיון בין הדברים אז ניתן להבחין בהבדל בין הדברים , וכמו שכתב בדרוש על המצות [ס.]: "דבר זה תמצא הרבה, שהשווי הוא גורם פירוד... והכל ידוע לחכימין מתוך שני השעירים, אחד לה' ואחד לעזאזל [ויקרא טז, ח], ואלו שני שעירים היו דומים ושוים [יומא סב.]". ומה שכתב כאן שישראל הם בעלי הקרבן [לעומת הכהנים והלוים], בני הגאון רבי משה יונה שליט"א הראה סימוכין לזה, שבמשנה [תענית כו.] אמרו "אלו הן מעמדות, לפי שנאמר [במדבר כח, ב] 'צו את בני ישראל את קרבני לחמי', וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו. התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבעה משמרות, על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלים של כהנים של לוים ושל ישראלים". ופירש רש"י [שם] "שהתמיד בא מן השקלים של כל ישראל, ואי אפשר שיהו כל ישראל עומדין על גבי קרבנם, ומינו מעמדות להיות במקומם". ומדוע הכהנים לא יוכלו להיות אלו העומדים על הקרבן, דמאי שנא כהנים מישראל. ובעל כרחך מוכח שרק ישראל נחשבים לבעלי הקרבן, ולא הכהנים. וצירף לזה את שיטת בן בוכרי [מנחות כא:] הסובר שכהנים אינם צריכים לתת מחצית השקל לקרבנות, ואם יתנו, הם מזכים אותו לציבור. @**והנה הרמב"ם**^ בספר המצות [מ"ע כח] כתב: "שנצטוו הכהנים להשים קטורת בכל יום פעמיים על מזבח הזהב". ושם [מ"ע לט] כתב: "שצונו להקריב במקדש שני כבשים בכל יום, ואלו נקראין תמידין", ולא הזכיר כהנים כלל. וכן החינוך כתב [מצוה קג] "שנצטוו הכהנים להקטיר קטורת סמים... ונוהגת בזמן הבית בזכרי כהונה". ולגבי התמידין [מצוה תא] כתב: "שנצטוו ישראל שיקריבו על ידי משרתי השם יתברך, שהם הכהנים, שני כבשים... ונוהגת מצוה זו בזמן הבית, והיא מן המצות שהן מוטלת על הציבור, ויותר על הכהנים. ואם שמא חס ושלום יתרשלו בה שלא להקריבם בכל יום, ביטלו עשה זה, והשגגה נתלית על כל עדת בני ישראל היודעים בדבר, אם יש כח בידם לתקן בשום צד". ומהו החילוק בין קטורת לתמידין, הרי גם קטורת היא קרבן ציבור. ומרן הגרי"ז בהלכות כלי מקדש פ"ב ה"ח [ד"ה והנה בספה"מ] עמד על זה, וכתב: "ואשר נראה ללמוד ולהוכיח מזה, דאף על גב דקטורת בעצמותה בודאי קרבן ציבור היא ככל קרבן ציבור, אבל בנוגע לענין המצוה חלוקה היא משאר קרבנות ציבור ביסוד חיובה וקיום מצותה; דכל קרבנות ציבור, כמו תמידין ומוספין וכדומה, עיקר דינם הוא דין חיוב קרבן, שהציבור חייבין בקרבן זה כמו כל מחוייבי קרבן של יחיד, ומצותן מתקיימת על ידי שהציבור מתכפרין בו והקרבן עולה להן, ככל קרבנות הקרבין ועולין לבעליהן. אבל לא כן מצות הקטורת, עיקר מצותה הוא שיהא ממנה מעשה הקטרה בכל יום על מזבח הזהב, כדכתיב בקרא [שמות ל, ז] 'והקטיר עליו אהרן קטורת סמים בבקר בבקר', ואין לך בה במצותה אלא חיוב מעשה הקטרה בלבד, וזה הוא כל עצם קיום מצותה מה שהקטורת נקטרת על המזבח בכל יום, ויותר אין לנו בה. וכבר נשאל אאמו"ר הגאון החסיד זצוקללה"ה על קטורת שהוקטרה שלא לשמה, אם שייך בה הדין דלא עלתה לבעלים לשם חובה, כמו בכל קרבנות הנעשין שלא לשמן. והשיב, דיש לומר דאין צריך להקטיר קטורת שניה, דכבר נתקיימה המצוה, עד כאן דבריו. ודבריו הן הן הדברים דכתבתי, דקטורת כל עצמה היא רק מצות הקטרה בלבד... ועכ"פ למדנו מדברי הרמב"ם דבעיקר הדין שניא קטורת משאר קרבנות ציבור בזה דעיקר קיום מצותה הוא רק במעשה הקטרה בלבד". [↑](#footnote-ref-90)
91. <> כמו שנאמר [דברים ז, ו] "כי עם קדוש אתה לה' אלוקיך בך בחר ה' אלקיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה". וכן [שם יד, ב] "כי עם קדוש אתה לה' אלוקיך ובך בחר ה' להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה". וכן [שם כו, יח] "וה' האמירך היום להיות לו לעם סגולה כאשר דבר לך ולשמור כל מצותיו". ומבאר ש"עם סגולה" הוא על שם הניקוד הנקרא סגול, שכתב: "הרי שלכל אחד יש לו ענין בחירה בפני עצמו, כסגו"ל הזה, &**לכן**^ נקראו 'עם סגולה'". וכן להלן בדרשה [לאחר ציון 860] כתב [לפירושו הראשון]: "ואמר [שמות יט, ה] 'והייתם לי סגולה', שזה מברר הפירוש שפירשנו למעלה, שמה שיש בישראל כהנים נבחרים לוים וישראלים יורה על שהם נבחרים אליו מכל עם. לכן גם כאן כאשר בא הכתוב לומר שיהיו נבחרים נבררים אליו יתברך, אמר 'והייתם לי סגולה'. כי הנקוד שיש לו שלש נקודות נקרא סגו"ל, לתמונת הבחירה הניכרת בכל אחת מהנקודות במה שיוצאת חוצה לשתי האחרות, כנזכר למעלה. והורה בכאן שיהיו עם תליתאי, אשר בזה יהיו בסגולת הבחירה והברירה מכל זולתן". וזהו לשיטתו בתפארת ישראל פס"ו [תתרכה:] שהניקוד ניתן מסיני, לכך ניתן לבאר תיבה הכתובה בתורה ["סגולה"] לפי שם הניקוד "סגול". @**אך זה**^ לכאורה לא מספיק, דנהי שהגיית הניקוד באה מסיני, אך צורות הניקוד אינן ממקור קדום, אלא הם על פי טעם וסברה, וכפי שכתב בתפארת ישראל פס"ו [תתרכז:]: "הנקודות אשר הונחו לסימן הונחו בטעם [פירוש בסברה], ולכך לא היה צריך לזה עזרא הסופר. כי ראוי שיהיה סימן פת"ח קו רחב, מפני שמרחיב הפה בהוצאות קול הפת"ח. והחיר"ק נקודה אחת, מפני שמחבר פיו עד שהשפתים אחד". ובהמשך שם [תתרלג.] כתב: "הסגו"ל הוא שפותח שפתיו משולש, ולכך הונח הסגו"ל בצורה זאת" [הובא למעלה הערה 681]. הרי שצורות הניקוד נעשו על פי טעם וסברה, ולא הוצרכנו בשביל זה לעזרא הסופר, וק"ו לא להלכה למשה מסיני. והרי מה ש"סגול" מורה על בחירה הוא מחמת צורתו, וכמו שכתב [לפני ציון 681]: "כי זהו נקודת הסגו"ל, שכל אחד יוצא מבין השנים, כאילו נבחר מהם לבדו". וכן להלן [לאחר ציון 863] כתב: "כי הנקוד שיש לו שלש נקודות נקרא סגו"ל, לתמונת הבחירה הניכרת בכל אחת מהנקודות במה שיוצאת חוצה לשתי האחרות". והואיל וצורה זו לא ניתנה ממקור קדום, אלא נעשתה בסברה וטעם, תיקשי לך כיצד ניתן לבאר תיבה בתורה על פי סברת בני אדם. ובגו"א שמות פ"ל אות ז [שצב.] כתב: "אין ראוי לפרש דברי תורה בענין זה, שהוא דבר הסכמי, ואין לו שורש חכמה". אמנם זה לא קשה, שאמנם אין לפרש דברי תורה על פי סברות בני אדם כשאין בזה שום חכמה ושכל [ורק שכך הסכימו בני אדם ביניהם סתם]. אך כאשר יש בזה שורש חכמה, אף שזו סברה, ניתן לבאר כך דברי תורה. והרי כמה פעמים שאלו חכמים [כתובות כב:, ב"ק מו:, ונדה כה:] "למה לי קרא, סברא הוא". והואיל וצורות הניקוד מבוססות על טעם וסברה, ניתן לבאר לפיהן תיבות במקרא. @**נמצא שכך**^ הוא מהלכם של דברים; (א) אופן הגיית התיבה הוא מסיני, וכפי שכתב בתפארת ישראל פס"ו [תתרכז:]: "קריאת התיבה, באיזה ענין קריאתה; בקמ"ץ, או בפת"ח, או בציר"י, וכן כולם, דבר זה נתן עם התורה". (ב) כתוצאה מכך צורות הניקוד נעשו על פי טעם וסברה בהתאם להגיית התיבה. (ג) כתוצאה מכך ניתן לבאר תיבת "סגולה" על פי צורת הניקוד של סגול. וכדעת המהר"ל כתב השל"ה [פרשת בראשית תורה אור (ה)]. וכן בעמק המלך [שער יד פרק קמה] כתב: "נאמר 'והייתם לי סגולה מכל העמים', כי ישראל הם יונקים מניקוד סגול". וכן כתב רבי שמשון מאוסטרופלי בספרו ליקוטי שושנים [ליקוט מט]. אמנם להלן [לאחר ציון 865] כתב טעם שני, ואמר עליו שהוא יותר נראה, וכלשונו: "אבל יותר נראה כי עצם לשון 'סגולה' יורה ענין הבחירה, שיאמר הלשון הזה על דבר הנבחר, מלשון [קהלת ב, ח] 'סגולת מלכים'. ולזה נקרא גם כן נקוד של שלש נקודות סגו"ל על הדרך שאמרנו". ומעין כן ביארו הראשונים [רש"י שמות יט, ה, רד"ק ספר השרשים, שורש סגל, ראב"ע שמות יט, ה, רמב"ן שם, ורבינו בחיי שם]. ובדברים אלו מיישב את שאלתו השמינית [למעלה בתחילת הדרשה], ששאל: "ח', שכתב [שמות יט, ה] 'והייתם לי סגולה', מה ענין לשון 'סגולה' הנאמר כאן". ומיישב שתיבת "סגולה" היא על שם הניקוד סגול, וניקוד זה מורה על הבחירה בכל צד. [↑](#footnote-ref-91)
92. <> לשון הרמב"ם [הלכות כלי מקדש פ"ד ה"א]: "הכהנים הובדלו מכלל הלוים לעבודת הקרבנות, שנאמר [דהי"א כג, יג] 'ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים'" [הובא למעלה הערה 683]. ואמרו חכמים [פסחים קד.] "המבדיל בין ... כהנים ללוים וישראלים... תרי מילי ניניהו; בין לוים לישראלים, דכתיב [דברים י, ח] 'בעת ההיא הבדיל ה' את שבט לוי'. בין הכהנים ללוים, דכתיב [דהי"א כג, יג] 'בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים'". ובתפארת ישראל פכ"ב [שכט.] כתב: "מתחלה נבחרו ישראל מן האומות, ואחר כך נבחרו הלוים מתוך ישראל, ואחר כך נבחרו הכהנים מן הלוים... והנה היה לאהרן ג' בחירות אלו, ולכך אמר משה [במדבר טז, ה] 'בקר ויודע ה' את אשר לו ואת הקדוש והקריב אליו ואת אשר יבחר בו יקריב אליו'. כלומר שיש באהרן ג' בחירות; נגד הראשון מה שהובחרו ישראל מן האומות, נאמר 'ויודע ה' את אשר לו', ולא הזכיר כאן 'יקריב', מפני שאין ישראל משמשים לפניו. אבל נגד מה שנבחרו הלוים אמר 'ואת הקדוש והקריב אליו', 'יקריב לשמושיה' [אונקלוס שם]. ונגד מה שנבחרו הכהנים אמר 'ואת אשר יבחר בו יקריב אליו' [ושם ממשיך לבאר כיצד אותיות שמו של אהרן מורות על שלש בחירות אלו]... הרי לך כי שם 'אהרן' הוא שנבחר ונתיחד לגמרי". ומעין כן כתב בגו"א במדבר פי"ז אות טו [רעג:]. וראה הערה 689. [↑](#footnote-ref-92)
93. <> כמו שהקב"ה אמר לאהרן ומרים [במדבר יב, ו-ח] "אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא, פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט וגו'". והרמב"ם [פיהמ"ש בהקדמה לפרק חלק] כתב: "היסוד השביעי, נבואת משה רבינו ע"ה, והוא שנאמין כי הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו, ואשר קמו מאחריו, כולם הם תחתיו במעלה... נבואת משה רבינו ע"ה נבדלת מנבואת כל הנביאים בארבעה דברים; הראשון, כי איזה נביא שהיה לא דיבר לו השם יתברך אלא על ידי אמצעי, ומשה בלא אמצעי... והענין השני, כי כל נביא לא תבוא לו הנבואה אלא כשהוא ישן... ומשה יבוא עליו הדיבור ביום, והוא עומד בין שני הכרובים... הענין השלישי, כי הנביא כשתבא אליו הנבואה... יחלשו כחותיו ויתקלקל בנינו, ויגיע לו מורא גדול מאד, כמעט שתצא רוחו ממנו... ומשה ע"ה לא היה כן, אבל יבוא אליו הדיבור, ולא ישיגוהו רתת ורעדה בשום פנים... והענין הרביעי, כי כל הנביאים לא תנוח עליהם רוח הנבואה ברצונם, אלא ברצון השם יתברך... ומשה רבינו ע"ה בכל עת שירצה". [↑](#footnote-ref-93)
94. <> לשונו למעלה [לאחר ציון 674]: "וכן משה, מצד שהיה שלישי לתולדה היה בבחינה זאת, עד שהובחר ונכתב בו [תהלים קו, כג] 'לולי משה בחירו'". ואם תאמר, הואיל ונתבאר [הערה 687] שג' הבחירות שיש בישראל ["עם תליתאי"] משתקפות במיוחד ובמסוים באהרן, עד כדי כך שאותיות שמו מורות על כך, מדוע ההוא גלילא [שבת פח.] לא הזכיר מאהרן כלום, לעומת ישראל ומשה שהזכירם. ואין לומר שאהרן אינו שלישי לבטן [אלא שני לבטן, וכמבואר למעלה הערה 675], דמ"מ יש בו בעצם קדושת תליתאי, שהוא נושא בקרבו שלשה סוגי הבחירה הקיימים בישראל [ישראל מהאומות, לוים מישראל, וכהנים מלוים], והיה לו להזכר כפי שישראל גופא נזכרים ["עם תליתאי"] מחמת שלשה סוגי בחירה אלו. ויש לומר, שהואיל והתליתאי של אהרן היא היא התליתאי של ישראל [כהנים, לוים, וישראל], לכך שוב אין צורך להזכירו, כי כבר ישראל הוזכרו, ותרתי למה לי. אך יותר נראה לומר, שההוא גלילא הזכיר רק את אלו שהיו חלק מוכרח מנתינת התורה; התורה עצמה, הסרסור, המקבלים, והזמן. אך אהרן אינו אחד מהחלקים המוכרחים להמצא בנתינת התורה. באופן שבכדי להכלל בדבריו של ההוא גלילא צריך שני דברים; (א) קדושת תליתאי. (ב) חלק מוכרח בנתינת התורה. ונהי שאהרן הכהן מורה בעצם על קדושת תליתאי, מ"מ אין הוא חלק מוכרח בנתינת התורה. ולפי זה אפשר ליישב מה שהוקשה למעלה [הערה 675] מהנאמר [תהלים קה, כו] "שלח משה עבדו אהרן אשר בחר בו", שייחס את הבחירה לאהרן ולא למשה, לעומת מה שנתבאר כאן שמשה הוא הנבחר ["לולי משה בחירו"], ולא אהרן. כי הענין מתחלק לפי נושאים; כאשר איירי בקדושת תליתאי המחוייבת להמצא בנתינת התורה, בזה בחירת משה תוזכר, ולא בחירת אהרן. אך כאשר איירי בגברא המורה בעצם מהותו על קדושת תליתאי, בזה בחירת אהרן תוזכר, ולא בחירת משה. [↑](#footnote-ref-94)
95. <> מביא מדרש להורות שיעקב ומשה נקראים "בחור" [מלשון בחירה]. [↑](#footnote-ref-95)
96. <> פירוש - למרות שהקב"ה הבטיחם מראש שיהיה עמם, מ"מ נתייראו כשעמדו מול איוב. וזה מורה שאין הבטחה לצדיקים בעולם הזה, שתמיד מתייראים שמא יגרום החטא [ברכות ד.], וכמו שכתב בגו"א דברים פי"ח אות יח [רחצ:]. [↑](#footnote-ref-96)
97. <> כששמע שעשו בא לקראתו עם ארבע מאות איש [בראשית לב, ז]. [↑](#footnote-ref-97)
98. <> "ואמר לו הקב"ה [שמות ג, יב] 'כי אהיה עמך', ולבסוף נתיירא וכו'" [המשך לשון המדרש]. [↑](#footnote-ref-98)
99. <> כשעוג מלך הבשן יצא למלחמה נגד ישראל. [↑](#footnote-ref-99)
100. <> יש להבין, מה ראה במדרש הזה יותר מהפסוקים עצמם, שהרי בפסוקים עצמם נאמר שיעקב הוא נבחר ["כי יעקב בחר לו"], ומשה הוא נבחר ["לולי משה בחירו"], והמדרש עצמו הביא פסוקים אלו להוכיח כן, ומה ראה במדרש יותר מהפסוקים עצמם. ויש לומר, שהמדרש ביאר באיזה תחום היו יעקב ומשה נבחרים; יעקב הוא "בחיר שבאבות", ולא בחיר סתם, וכן משה הוא "בחיר שבנביאים", ולא בחיר סתם. אך לשונו אינו מורה כן [שנקודת החידוש במדרש היא באיזה תחום יעקב ומשה היו נבחרים], אלא שראה במדרש מעלת השלישי, שכתב: "ביאור הדבר כאשר אמרנו, כי יעקב היה בחיר שבאבות מפני שהוא שלישי להם, ולכך נקרא 'בחיר'. ומשה גם כן היה שלישי לבטן, לכך היה בחיר", ולא הדגיש שיעקב בחיר באבות, ומשה בחיר בנבאים. לכך נראה שראה במדרש את ההשוואה בין בחירת יעקב לבחירת משה, שמתוך שהמדרש צירפם להדדי וכתב "שנים הבטיחן הקב"ה ונתייראו", זה מורה שבחירת יעקב ומשה בנות חדא בקתא אינון. וכן השריש בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:]: "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" [ראה למעלה הערות 505, 555, ולהלן הערה 1559]. וה"ענין אחד ודבר אחד" שיש ביעקב ומשה הוא היותם שלישי [לאבות ולבטן]. [↑](#footnote-ref-100)
101. <> אף על פי שכבר ביאר למעלה [מציון 600 ואילך] שמתן תורה היה בחודש השלישי משום שהשלישי הוא עתה ולא זמן גשמי. וכן ביאר למעלה [מציון 637 ואילך] שהשלישי מורה על היושר, מ"מ נדרש כאן שוב לענין זה, כי עכשיו מבאר [מציון 661 ואילך] שהשלישי מורה על הבחירה, ובחירה היא מתוך אלו שלא נבחרו [כמבואר למעלה לאחר ציון 666], לכך בא להורות מדוע החודש השלישי נבחר יותר משאר חודשי השנה, ועל כך יבאר שהוא זמן ממוצע בחמימות והאויר טוב ומזוג בשוה [אמנם עדיין קצת קשה, מדוע לא חזר וביאר שהחודש השלישי נבחר מחמת היותו מורה על הנבדל והיושר, לעומת שאר חודשים]. [↑](#footnote-ref-101)
102. <> לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעד.]: "ואמר [שבת פח.] 'בירח תליתאי', שהחודש הוא השלישי בשביל שהחודש הוא שלישי לניסן, שוה וממוצע. כי מיד אחר כך מתחיל היציאה מן השווי בתגבורת החום, אבל בחודש הזה הזמן הוא בשווי מאד, ולא יצא חוץ לקצה בשום דבר, וזה ידוע". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא [שעח:] כתב: "שבועות הוא התחלת אמצע הקיץ, רצה לומר תוקפו מתחיל מן עצרת ואילך, וקודם לכך אין כאן תוקפו של קיץ. וידוע זה על פי הטבעים. וזהו שאמרו רז"ל [שבת קמז:] כל משקה רפואות הם טובים עד עצרת, לפי שהמשקה אינו טוב רק בתחלת הקיץ, ובעצרת כבר עבר התחלת הקיץ, ומתחיל מעצרת ואילך תוקפו של קיץ". ובהקדמה לדר"ח [מט:] כתב: "מן פסח ועד עצרת זה הזמן ממוזג מן קור וחום, כמו שידוע, עד שבשביל זה אמרו במסכת פסחים [מב:] כל שקייני מפסח עד עצרת, מפני הזמן הממוזג, ואחר כך מתחיל החום". וכן כתב בנתיב התורה פי"ב [תצט:] לגבי זיו ואור, וכלשונו: "וידוע כי אין הזיו ואור בעולם רק מפסח ועד עצרת, שאז האור הוא זך וטוב... והתורה ניתנה בעצרת, שהוא סוף הזמן שהוא זיו ואור". ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב:] כתב: "מפסחו ועד עצרת... הזמן הוא טוב ביותר מכל הזמנים". ובח"א לעדיות ה: [ד, סב:] כתב: "ועוד יש לדעת כי הרשע הוא שיצא מן היושר ומן השווי, ועל זה מקבל המשפט. ולכך המשפט שלו מפסח עד העצרת [לדעת רבי יוחנן בן נורי בעדיות שם], שזה הזמן הוא הזמן שהוא הישר והשווי, כי האויר ממוזג ביותר, והוא במזג השוה. ולכך הרשעים שיצאו מן היושר והשוה, דין שלהם בזמן השוה. ומטעם זה עצמו ניתנה התורה, שהיא היושר והשוה, בזמן הזה, הוא הזמן השוה". ובמדרש [ב"ר לד, יא] אמרו "היה להם אויר יפה כמן הפסח ועד העצרת", ופירש שם הרד"ל [אות יח]: "שהוא זמן אויר היותר יפה בשנה, ממוזג לא קר ולא חם ביותר, ולכן אמרו בשבת [קמז:] כולהו שקייני מדיבחא עד עצרתא". וכן המהרש"א [יבמות סב:] כתב: "בין פסח לעצרת... הוא הזמן ממוצע לבריאות וקרוב לרפואה, כדאמרינן בשבת 'כל שקייני טבא בין דיבחא לעצרתא'". @**ויש להבין**^, שהרי הזמן הממוצע מתחיל כבר בפסח, וכמו שנתבאר במקבילות שהובאו כאן. ורש"י [סוטה ב.] כתב "הוציא את ישראל ממצרים בחודש כשר, לא חמה ולא צינה". ומאי אולמא החודש השלישי, שהוא סוף הזמן הממוזג, משני החודשים שקדמו לו, שאף בהם הזמן ממוזג. ויש לומר, כי תכלית השלימות היא בסוף, לפני ההתדרדרות שתבוא בעקבותיה. וכן כתב בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא:]: "בתשיעית אז היום הוא בתכלית הזוהר, ומן תשיעית ואילך היום מתחיל לירד, ונוטה אל החושך והעדר האור". ובנצח ישראל פ"כ [תלד.] כתב: "ודבר זה מה שאמר [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון', שרוצה לומר כי לפני השבר, שהוא הסלוק וההעדר, היה התכלית שלו, ותכלית הדבר שם הוא שלימותו, כי אין ספק כי בתכלית הדבר שם הוא נשלם, ומפני ששם הוא נשלם, ראוי שיהיה שם שלימותו". וזהו לשונו הזהב כאן, שכתב: "והאויר טוב ומזוג בשוה כידוע, ומיד אחריו מתחיל זמן החמימות", הרי ששלימות הזמן נקבעת על פי מה שישתנה מיד לאחר זה. @**אך יש להעיר**^ מדבריו בגבורות ה' פמ"ו [שצו.], שכתב: "כי המועדים הם בחדש ניסן ובחדש תשרי. וזה כי שני אלו הזמנים, שהם חדש ניסן ותשרי, הוא זמן ממוצע, זמן שוה; שהרי היום והלילה שוים, הקרירות והחמימות בשוה, ואין זמן הזה יוצא לשום קצה מן הקצוות. ובשביל שאין הזמן יוצא לשום קצה, ראוי שיהיה מוכן לקבלת הקדושה ביותר... כי הזמן שהוא בשווי, דהיינו בניסן ובתשרי, הוא מיוחד להיות בהם זמן קדוש". ושם מיד מקשה על עצמו "אמנם שבועות אשר אינו בזמן שוה". הרי שהעמיד את ניסן ותשרי כזמנים השוים, ואילו שבועות "אינו בזמן שוה". והרי כאן כתב על חודש סיון "שאין לך זמן שהוא נבחר באמת כמוהו, זמן ממוצע בחמימות, והאויר טוב ומזוג בשוה כידוע". ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-102)
103. <> כפי שפירש רש"י [שבת פח.], והובא בהערה 620. אמנם בתפארת ישראל פי"א [קעד.] ביאר באופן אחר, שכתב: "וביום תליתאי, מיום שדיבר עמו הקב"ה", וכמבואר בקרא [שמות יט, י-יא]. [↑](#footnote-ref-103)
104. <> לשון רש"י [שמות יט, טו] "אל תגשו אל אשה - כל ג' ימים הללו, כדי שיהו הנשים טובלות ליום השלישי, ותהיינה טהורות לקבל תורה. שאם ישמשו תוך שלשת ימים, שמא תפלוט האשה שכבת זרע לאחר טבילתה, ותחזור ותטמא. אבל מששהתה ג' ימים, כבר הזרע מסריח ואינו ראוי להזריע, וטהור מלטמא את הפולטת", ומקורו מהגמרא [שבת פו.]. ובגו"א שם אות כ [עז.] כתב: "ואף על גב דעדיין לא נתנה [תורה] שיהיה שכבת זרע מטמא, אין זה קשיא, שאף על גב דאדם אינו מוזהר עליו, מכל מקום אין שכינתו שורה במקום טומאה. ועכשיו בא לשכון כבוד ה' עליהם, הזהיר אותם על הטומאה. אף על גב דבלאו הכי היו טמאי מתים וטמאי שרץ ונבלה ומצורע וכל הטומאות, לא הקפידה תורה על זה רק על טומאת קרי הבא מקלות ראש, ואין השם יתברך שוכן כבודו עמהם. אבל שאר הטומאות, שאינם באים מחמת קלות ראש, לא". [↑](#footnote-ref-104)
105. <> בזה מיישב [בעקיפין] את שאלתו הראשונה בתחילת הדרשה, שכתב: "א', למה לא כתיב כאן [שמות יט, א] 'בחודש השלישי באחד לחודש' [אלא רק כתיב "בחודש השלישי"], כמו שכתוב [במדבר א, א] 'במדבר סיני באחד לחודש'". והיישוב הוא שרק חודש שלישי הוא הזמן התואם למתן תורה, וכפי שהסביר בשלשה הסברים [(א) השלישי הוא נבדל מהגשם (למעלה לאחר ציון 599). (ב) השלישי מורה על היושר (למעלה לאחר ציון 637). (ג) השלישי מורה על הבחירה (למעלה לאחר ציון 665), וראה להלן הערה 764]. אך אין שום ענין לציין זמנים נוספים. ואדרבה, גריעותא היא לציין זמנים נוספים בקשר למתן תורה, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 628] ש"לכך לא נכתב בתורה גבול חג השבועות בזמן, ככל המועדים זולתו, שנכתב עליהם גבול זמניי בכמה בחודש יהיו, וכל זה מפני כי התורה היא שכלית, ואינה תחת הזמן, ואין נתינתה תלויה בזמן מוגבל".

     **% [טו]** [↑](#footnote-ref-105)
106. <> ברש"י שלפנינו לא הקשה כך, אלא הקשה קושיא אחרת, וכלשונו: "ויסעו מרפידים - למה הוצרך לחזור ולפרש מהיכן נסעו, והלא כבר כתב [שמות יז, א] שברפידים היו חונים, בידוע שמשם נסעו". וישנם שני הבדלים בולטים בין דברי רש"י אלו לדבריו כאן; (א) רש"י לא שאל מהפסוק [שמות יט, א] "ביום הזה באו מדבר סיני", בעוד שכאן הביא ששאל כן. (ב) רש"י לא הביא את המשך הפסוק "ויחנו במדבר", בעוד שכאן הביאו. ושני הבדלים אלו נובעים מגורם אחד; לפי רש"י שלפנינו השאלה היא על נסיעתם מרפידים ["למה הוצרך לחזור ולפרש מהיכן נסעו... בידוע שמשם נסעו"], ואילו הגעתם למדבר ["ויחנו במדבר"] אינה נוגעת כלל לשאלה. לכך אין מקום לשאול מהפסוק הקודם ["ביום הזה באו מדבר סיני"], וכן אין מקום להביא את המשך הפסוק "ויחנו במדבר". אך לפי המהר"ל, השאלה היא על הגעתם למדבר [ולא על נסיעתם מרפידים], לכך שאל הרי כבר ידעינן כן מהפסוק הקודם, וכן השאלה מוסבת על המלים "ויחנו במדבר". ובגו"א שם אות ב [נג.] הצביע על הבדלים נוספים שבין המכילתא לרש"י [כמבואר שם הערה 33]. לכך קצת קשה שכאן מזכיר את המכילתא ורש"י כדבר אחד ["במכילתא המובאת בדברי רש"י ז"ל"], בעוד שבגו"א הראה את ההבדלים ביניהם. [↑](#footnote-ref-106)
107. <> "דהא כתיב 'ויחן ישראל' [שמות יט, ב], 'כאיש אחד בלב אחד וגו'' [רש"י שם]" [לשונו בגו"א שמות פי"ט אות ג (נה.)]. ואחדות זו היא תוצאה מתשובת ישראל, וכפי שיבאר. [↑](#footnote-ref-107)
108. <> שנאמר [שמות יז, א-ג] "ויסעו כל עדת בני ישראל ממדבר סין למסעיהם על פי ה' ויחנו ברפידים ואין מים לשתות העם, וירב העם עם משה ויאמרו תנו לנו מים ונשתה ויאמר להם משה מה תריבון עמדי מה תנסון את ה', ויצמא שם העם למים וילן העם על משה ויאמר למה זה העליתנו ממצרים להמית אותי ואת בני ואת מקני בצמא". ובהמשך [שם פסוק ז] נאמר "ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסותם את ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם אין". ובגמרא [ערכין טו.] אמרו שתלונות ישראל ברפידים על המים הן אחד מעשרה נסיונות שניסו אבותינו להקב"ה. ועוד נאמר [שם פסוק ח] "ויבוא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים", ואמרו על כך במכילתא [שם] "אין 'רפידים' אלא רפיון ידים, לפי שרפו ישראל ידיהם מדברי תורה, לכך בא שונא עליהם. לפי שאין שונא בא אלא על רפיון ידים מן התורה". ובגו"א שמות פי"ט אות ג [נה.] העיר: "אף נסיעתן מרפידים בתשובה. אף על גב שרפו ידיהם מדברי תורה, שלכך נקרא 'רפידים' שרפו ידיהם מדברי תורה... כשנסעו משם, בתשובה נסעו". ובח"א לסנהדרין קו. [ג, רמח.] עמד על חטאי ישראל ברפידים. [↑](#footnote-ref-108)
109. <> כמו שנאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונתיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע". והרמב"ם [הלכות תשובה פ"ז ה"ז] כתב: "אמש היה [חוטא] זה מובדל מה' אלקי ישראל, שנאמר 'עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם'. צועק ואינו נענה, שנאמר [ישעיה א, טו] 'כי תרבו תפלה וגו'', ועושה מצות וטורפין אותן בפניו, שנאמר [שם פסוק יב] 'מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי', [מלאכי א, י] 'מי גם בכם ויסגור דלתים וגו''". וזהו יסוד נפוץ בספריו. כגון, בנצח ישראל פי"א [רעז.] כתב: "כל חטא הוא הסרה מן השם יתברך". ושם פי"ג [שכא:] כתב: "כי אחר שחטאו אל השם יתברך, נפרדו מן השם יתברך". ושם פנ"ו [תתעב.] כתב: "איך אפשר שיהיה הדיבוק אל הקב"ה בשלימות מבלי שום מונע כלל, והרי חטאו ישראל, ודבר זה מעכב הדביקות בו יתברך". ובגבורות ה' פס"ו [ריג:] כתב: "אין התחברות רק בתחתונים, במה שהם עלולים באמת. עד שנמצא חטא בנמצאים העלולים, אז מפרידים הדבוק ההוא". ובהמשך הפרק שם [רנט.] כתב: "השכינה מקומה בארץ... אם לא היה החטא המבדיל בין הנמצאים ובין העלה". ושם ר"פ סז [רסב.] כתב: "התבאר לך בפרקים שעברו כי אל תפן אל מנחתם, היא מנחת שוא אשר הביאו אל ה', כי הוא יתברך קרוב אל המלאכים מצד שהם נמצאים עליונים. שאין הדבר כן, כי אם לא שהיה החטא מבדיל בין השם יתברך ובינינו, היה שכינתו בתחתונים, וזהו רוממות וגדולה אל השם יתברך". ושם פס"ט [שפג.] כתב: "היה ירא אברהם כי יתרחקו בניו מן השם יתברך בסבת חטאם". ובדר"ח פ"ג מ"א [לו:] כתב: "ולפיכך אמר [שם] 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי חטא', שהוא הסרה מן השם יתברך". ושם פ"ו מ"ח [רנט.] כתב: "וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור', כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים, ודבר זה מצד הדביקות שהם דבוקים בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות הזה על ידי חטא ועון, הוא הכרת אשר כתוב בתורה [ויקרא יח, כט]... על ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה". ובתפארת ישראל פ"ע [תתשא.] כתב: "החטא הוא התרחקות מן השם יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ יג [א, קיז:] כתב: "החטא היא היציאה מן השווי, ודבר זה הסרה מן השם יתברך". ובדרשת שבת הגדול [תפו:] כתב: "כאשר חוטא האדם, העונות הם מפרידים בין השם יתברך ובין האדם". ומזוית אחרת כתב בנצח ישראל פנ"ו [תתע:]: "יש בחינה בישראל שהם נבדלים מן השם יתברך, ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם החטא". הרי שהחטא יוצר הבדלה, וכן ההבדלה מאפשרת את החטא. וכן השריש לאידך גיסא; הדבק בה' אינו בא לידי חטא, וכמבואר בבאר הגולה באר החמישי [קח:]. [↑](#footnote-ref-109)
110. <> אודות שתשובה היא התקרבות לה', כן לשון הרמב"ם [הלכות תשובה פ"ז ה"ו] "גדולה תשובה שמקרבת את האדם לשכינה, שנאמר [הושע יד, ב] 'שובה ישראל עד ה' אלקיך'. ונאמר [עמוס ד, ו] 'ולא שבתם עדי נאם ה''. ונאמר [ירמיה ד, א] 'אם תשוב ישראל נאום ה' אלי תשוב', כלומר אם תחזור בתשובה, בי תדבק. התשובה מקרבת את הרחוקים, אמש היה זה שנאוי לפני המקום, משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד. וכן אתה מוצא שבלשון שהקב"ה מרחיק החוטאים, בה מקרב את השבים, בין יחיד בין רבים, שנאמר [הושע ב, א] 'והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני א-ל חי'". ובנתיב התשובה פ"א [יב:] כתב: "אמר דוד [לפני הקב"ה], אם אתה מקבלני בתשובה, מובטח אני שיעמוד שלמה ויבנה בית המקדש ומקריב כל הקרבנות [ויק"ר ז, ב], מפני שיצא שלמה מן דוד, שהיה [דוד] מקריב עצמו בתשובה אל השם יתברך. ולכך אם אתה תקבלני בתשובה, אשר התשובה הוא שמקריב עצמו אל השם יתברך, יצא ממני בן שהוא יבנה בית המקדש להקריב כל הקרבנות". ושם פ"ב [מד.] כתב: "כי התשובה מה שהוא שב אל השם יתברך בכל לבבו ובכל נפשו... כי התשובה היא שהנמצאים שבים אל השם יתברך... החוטא שב אל השם יתברך". ושם פ"ג [נג:] כתב: "כאשר תבין ענין התשובה, שהוא ההשבה אל השם יתברך". ושם פ"ד [סג:] כתב: "הבעל תשובה קרוב אל השם יתברך". [↑](#footnote-ref-110)
111. <> אודות שהקב"ה נוהג ב"מדה כנגד מדה" [לכך כנגד מה שישראל התקרבו אל ה' בתשובה, ה' התקרב אליהם בנתינת התורה], הנה אמרו חכמים [סנהדרין צ.] "כל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה". וכן כתב בגבורות ה' פי"ד [כ:]. ושם פל"ב [תקנז:] כתב: "כל מדותיו של הקב"ה הוא מדה כנגד מדה, [לכך] צריך אתה לומר שהיה במכות גם כן מדה כנגד מדה, שאם לא כן לא הביא הקב"ה עליהם מכה זאת, אף על גב שטעם יש בה, סוף סוף צריך שיהיה שעבוד ישראל דומה אל המכה כדי שיקיים בהם [בראשית טו, יד] 'וגם הגוי אשר יעבדו דן אנכי', ודין הקב"ה מדה כנגד מדה". ובגו"א בראשית פל"ח אות יד [רנ:] כתב: "כי מדותיו של הקב"ה לשלם לאדם במידה שמדד בה". ובדר"ח פ"ה מ"ח [ערב:] כתב: "כי כל מדותיו של הקב"ה הם מדה כנגד מדה". @**ובביאור הנהגה זו**^ מצינו שני טעמים; (א) בח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] כתב: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן השם יתברך, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן השם יתברך". ולפי טעם זה יש לדון מדוע יש "מדה כנגד מדה" גם בנוגע למתן שכר, וכמו שאמרו [סוטה יז.] "בשכר שאמר אברהם אבינו [בראשית יד, יג] 'אם מחוט ועד שרוך נעל', זכו בניו לב' מצות; חוט של תכלת, ורצועה של תפלין". וכן כתב רבינו בחיי [שמות יד, לא] "הכל מדה כנגד מדה בין בעונש בין בשכר", וכמבואר בדבריו כאן. (ב) בח"א לסוטה ח: [ב, לו:] כתב: "דבר זה מבואר, כי העונש ראוי באותה מדה, כלומר באותו הענין שהיה בו החטא. משל זה הסוטה קשטה עצמה לעבירה, המקום מנוולה [סוטה ח:]. וכי אין ראוי שהשם יתברך, אשר הנהגתו ביושר ובמשפט, וכאשר היה הקשוט בחטא, וכי אין ראוי לפי מדת המשפט להפוך החטא לנוולה, וזהו העונש ראשון שהיא ראויה אליו, ודבר זה מבואר. וכן כל העונשים המגיעים לאדם, הם מגיעים דבר דומה לחטא, כמו היא גלתה עצמה לעבירה, המקום גלה עליה. הירך התחיל בעבירה, לפיכך תלקה הירך תחלה [שם]. וכל זה כי העונש הזה הוא ראשון שיבוא עליו כאשר הוא דומה אל החטא, לפי שדבר זה הוא משפט הישר הגמור". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקז.] כתב: "בא לבאר לך המכה שהביא השם יתברך על סנחריב, איך הביא עליו המכה כפי עונשו הראוי לו, עד שמדותיו יתברך אמת". ושם איירי בעונש של "מדה כנגד מדה" כמו שמבאר שם. ולפי טעם זה הוא הדין במתן שכר, כי גם מתן שכר צריך להיות דומה אל המעשה שעשה. וראה להלן הערה 1233. [↑](#footnote-ref-111)
112. <> אודות שהתורה מגיעה ממקום העליון ביותר [ומרוחקת מהאדם], כן כתב בגבורות ה' פל"ד [תקצט:]: "עדיין לא נודע להם שהוא אלקים אין זולתו אף על השמים ממעל, עד שהיה נותן תורה, שנתן להם תורה אלקית שמעלתה על השמים, ואמר להם [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך וגו'', אמרו חכמים [דב"ר ב, לב] שקרע השמים ושמי השמים העליונים, והראה להם שאין עוד זולתו, כדכתיב [דברים ד, לה] 'אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד'". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:] כתב: "ועוד יש בזה במה שאמר [רש"י שמות כ, א] 'כל עשרת דברות בדבור אחד נאמרו', הוא מורה על המעלה הגדולה של תורה, שהדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון, יתפרד ויתחלק, כי העולם העליון נקרא 'עולם האחדות', וכל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמת, הוא יותר באחדות. שעולם הזה השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא עולם הנפרד. והתורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה. ולפיכך ניתנה התורה מפיו בדבור אחד לגמרי, לפי שראוי אל התורה האחדות לפי מדריגת מעלתה". ובתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "הדברים הטבעיים הם בארץ, והתורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ושם פ"נ [תשפח:] כתב: "התורה אינה ראויה לאדם מצד עצמו, כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם. ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', לשון נתינה, דבר שאינו מענין האדם". ובדר"ח פ"ג מ"ג [צו:] כתב: "התורה היא למעלה מן השמים, ואם השמים הם [תהלים קטז, טז] 'שמים לה'', כל שכן וקל וחומר שהתורה היא לה'". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:], בביאור דברי הגמרא [שם] "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", כתב: "ולפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו". ובתחילת דרוש על המצות [נ:] כתב: "הנה התורה היא מעולם העליון, בתכלית הריחוק מן האדם". @**כדאי לצרף**^ לכאן את הכתוב בספר "סברי מרנן, חינוך" [עמוד תקכג]: "הגאון הגדול רבי פנחס שיינברג זצוק"ל היה מספר; כשהגעתי לפני קרוב לתשעים שנה לפני מרנא החפץ חיים זיע"א, אמרו לו שהגיע בן ישיבה מאמריקה ללמוד במיר. אמר [החפץ חיים] האם זהו דבר גדול, חידוש שהוא הגיע ממקום רחוק ללמוד תורה במיר, הגדלות היא שהקב"ה הגיע מהשמים לתת לנו את התורה" [הובא כעדות שמיעה בנתיב התורה פט"ז הערה 30]. [↑](#footnote-ref-112)
113. <> מבאר שנתינת התורה נעשתה כדי "להיות להם אלקים קרובים". ואודות שנתינת התורה החילה את אלוקותו יתברך על ישראל, כן כתב בגבורות ה' פכ"ג [שא.]: "השם הראשון [של הר סיני, "הר האלקים" (שמות ג, א)] מורה ששם קבלו התורה, ונעשה הקב"ה להם לאלקים" [ראה למעלה הערה 428 שנלקטו שם כמה מקבילות ליסוד זה]. ואודות שעל ידי נתינת התורה נעשה הקב"ה קרוב לישראל ["להיות להם אלקים קרובים"], כן משמעות הפסוקים, שנאמר [דברים ד, ז-ח] "כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו, ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נתן לפניכם היום". ושוב נאמר [שם פסוק לג] "השמע עם קול אלקים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי". וההעמק דבר [דברים ד, ז] ביאר שגם הפסוק "כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו" עוסק בתורה, וכלשונו: "כי מי גוי גדול וגו'. ביאר עוד מה זה יתפלאו אומות העולם על חכמת ישראל בכח התלמוד... שיראו גדולת ישראל בעיני ה' על ידי התלמוד, שבזה ה' אלקינו קרוב אלינו בכל קראנו אליו. וכדאיתא בחגיגה [יב:] כל הלומד תורה בלילה, חוט של חסד משוך עליו ביום, שנאמר [תהלים מב, ט] 'יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי תפלה לאל חיי'. פירוש חוט של חסד מועיל שיקובל תפלה לאל חיי... ובב"ב [קטז.] מי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם כו', וכן יש הרבה מאמרים. הרי רואין אומות העולם כמה גדול עסק התלמוד בעיני ה'". וראה להלן הערה 711. @**ובכמה מקומות**^ כתב שרק על ידי התורה יש לאדם דביקות עם השם יתברך. כגון, בגבורות ה' פ"ח [שסט:] כתב: "כי אין דבר חבור ודבוק יותר כמו התורה, שהוא דבוק וחבור האדם אל בוראו". ובדר"ח פ"א מי"ב [שמט.] כתב: "על ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך". ושם פ"ב מ"ה [תקע.] כתב: "האיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך". ושם פ"ה מכ"ב [תקלז:] כתב: "התורה היא על הכל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד, יותר מהכל, ולא כן שאר החכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין... לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות, ועוזבין התורה, תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". ושם פ"ו מ"ב [כג:] כתב: "מי שלומד תורה לשמה, הנה יש לו קשור ודביקות עם השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ה [רנו.] כתב: "אין אדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו". ושם פ"ז [דש:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה מאהבה, שהוא הדביקות בו". ובח"א לנדרים סב. [ב, כב.] כתב: "כי האהבה אל השם יתברך היא הדביקות בו יתברך, כי כל אהבה דביקות האוהב בנאהב, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד תורה מאהבה". לכך ברי הוא שנתינת התורה היא כדי "להיות להם אלקים קרובים", כי באמצעותה ניתן לאדם להתקרב ולהדבק בה'. וראה להלן הערה 1256. @**וטעמא רבה**^ יש בדבר, שהרי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וממילא ברור הוא שהאדם קונה דביקות גמורה אל ה' על ידי התורה. ואודות שאין דבר קרוב להקב"ה יותר מתורה, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ו [תב.]: "מי שמרחיק אוהבו וקרובו של אחד, מרחיק גם כן אותו שהוא קרוב לו. ולכך התורה, שהיא קרובו ואוהבו של השם יתברך, כאשר רחקו אותה העכו"ם [ע"ז ב:], נתרחקו מן השם יתברך ריחוק גמור". ושם פל"ד [תקד:] כתב: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [פח.] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ובנתיב התורה פ"ד [קעד:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובהספד [עמוד קצ (דפוס ב"ב)] כתב: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסא.] כתב: "על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו... כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך. ולכך נקראת התורה 'עץ', שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך". הרי שקרבת הקב"ה לתורה מחייבת כי הדבק בה ידבק בהקב"ה, וכן כתב להדיא בדר"ח פ"ג מ"ב [עז.]: "התורה נקראת 'בת' [של ה' (שמו"ר לג, א)], כי הבת היא תולדה מן האב, ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך, ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה. ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה, כי החכמה תקרא תולדה". [↑](#footnote-ref-113)
114. <> כוונתו לדברי הגמרא [סנהדרין צט.] "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, כל הנביאים לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלקים זולתך'. ופליגא דרבי אבהו, דאמר רבי אבהו, מקום שבעלי תשובה עומדין שם צדיקים אינן עומדין שם, שנאמר 'שלום שלום לרחוק ולקרוב', ברישא 'רחוק', והדר 'קרוב'". ודבריו כאן הם כדעת רבי אבהו. ורש"י [שם] כתב: "ברישא לרחוק - שנתרחק מן הקב"ה ואחר כך שב אליו בתשובה, והדר שלום לקרוב, מעיקרא צדיק גמור, דגדול כחן של בעלי תשובה". ובביאור מחלוקת זו, ראה בתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.], ונתיב התשובה פ"ד [ס:]. וכן כתב בגבורות ה' פי"ט [רב.], ויובא בהערה הבאה. וצריך ביאור, מה דחק את המהר"ל לבאר מאורע הנמצא בתורה [מתן תורה] על פי דעה אחת בגמרא [רבי אבהו], ולהכניס עצמו בפלוגתא של חכמים. ועוד, כיצד רבי יוחנן יבאר ענין זה. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-114)
115. <> פירוש - הרחוק שנתקרב יש חבור יותר חזק ממי שלא נתרחק כלל, כי היה עליו להתגבר על הריחוק, מה שאין כן הקרוב, מעולם לא היה צריך להתגבר על הריחוק. וכן בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ.] כתב: "ריעו הוא יותר טוב לו מאחיו. וזה כי הריע שהיה איש רחוק ונתקרב אליו, מזה תוכל לדעת ולהבין כי החבור הזה הוא גדול יותר, שאם לא כן לא התחבר אליו, ומפני כך גדול החבור שלהם. ולא כן אחיו, שאין החבור שלהם רק מצד שנולדו מן אב אחד, ואין החבור הזה כמו החבור של הריעים. ודבר זה תבין ממה שמקדים רחוק קודם קרוב, שנאמר [ישעיה נז, יט] 'שלום לרחוק ולקרוב'... מפני שהיה מרחוק ונתקרב החבור שלו יותר, ולכך מקדים לו שלום, שהשלום הוא החבור, וחבור הרחוק קודם". ובנתיב התשובה פ"ב [מא:] כתב: "דבר זה ענין עמוק מאוד, איך השב מאהבה נעשו לו הזדונות כמו זכיות. כי זה שחטא ושב אל השם יתברך הוא יותר מקובל ומרוצה אל השם יתברך. כי אין חדוש אם הצדיק שהוא בעל צדק בעצמו שהוא עם השם יתברך. אבל החוטא אשר הוא שב אל השם יתברך, כמו זה שחטא אל השם יתברך, וכאשר הוא שב אל השם יתברך דבר זה הוא יותר. כי האדם שהוא בא מרחוק, כמו שהוא החוטא שנתרחק מן השם יתברך, ובא עתה להתדבק בו יתברך, אין ספק שהדביקות הזה הוא יותר. כי כמו שתראה ביסוד האש, כאשר הוא למטה ומתנועע למעלה, ובודאי דבר זה בשביל גודל הדבוק שיש לאש אל המעלה, אף שהוא רחוק ממקומו, הוא שב אל מקומו אשר יש לאש דביקות לשם לגמרי. ואם לא היה כל כך הדבוק שלו למעלה, לא היה מתנועע כל כך מרחוק. וכן אמרו במדרש [שוח"ט תהלים מזמור קמו] על הגר... זה שהניח מקומו ובית אבותיו ובא אליכם להתגייר להתדבק בכם, [דברים י, יט] 'ואהבת את הגר'. ולכן נאמר 'שלום שלום לרחוק ולקרוב', כלומר השלום הוא הדבוק שנותן לאחר, והוא יותר אל אותו שבא מרחוק. והדר לקרוב, שאין מורה כל כך הדבוק בו יתברך" [ראה להלן הערה 1675]. לפי זה עדיפות בעל התשובה היא מחמת שהתגבר על המעכבים שעמדו בדרכו. @**אך בתפארת ישראל**^ פנ"ז [תתצג.] ביאר את עדיפות בעל התשובה מצד שפרישתו מהחטא מורה על ריחוקו מהחטא ומאיסתו בו, לעומת צדיק מעיקרו שלא מצינו אצלו ריחוק ומאיסה מקבילים, וכלשונו: "רבי אבהו חולק ואומר במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד. וטעם זה דבר מופלג ועמוק מאד מאד... זה שהיה כל ימיו רשע, וחזר בתשובה להיות צדיק, אין ספק כי הפרישה מן הדבר יותר במעלה ממי שלא היה צריך לפרוש. לכך אמרו [פסחים מט:] אצל התורה, כי הפורש מן התורה יותר רחוק מן התורה ממי שלא ראה תורה מימיו... וזה שפירש מן החטא, שהיה נוטה אל עולם הזה הגשמי, הוא יותר במעלה ממי שלא היה נוטה אחריו כלל... ולפיכך במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד". ובגבורות ה' פי"ט [רב.] כתב: "ואם תאמר, מה היתה הסבה עדיין להיות מתחתן משה רבינו עליו השלום במי שפטם עגלים לעבודה זרה... ובמדרש תנחומא [שמות אות יא] נתנו טעם שהעבודה זרה מאוסה בעיני עובדיה, עד כאן. ובאור ענין זה, כי הפורש מדבר שחטא בו, כאשר הוא מואס בדרכיו הראשונים ופורש מהם, הוא יותר נקי וטהור מהם מאילו לא עשה. וזהו על דרך שאמרו חכמים במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד". הרי שלא ההתגברות על המעכבים היא נותנת לבעל תשובה את עדיפותו, אלא פרישתו מהחטא מורה על ריחוקו מהחטא. ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.] כתב: "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". ובנתיב התשובה פ"ד [ס:] שילב בין שני הטעמים [ריחוק והתגברות], שכתב: "כי למאן דאמר בעל תשובה יותר גדול... שכאשר כבר חטא ושב בתשובה, דבר זה התרחקות יותר מן החטא, ממי שלא חטא והוא צדיק. שזה שלא חטא אין צריך להתגבר על יצרו, כמו מי שהוא בו חטא ושב בתשובה, שזהו צריך להתגבר על יצרו, ומתרחק מן החטא לגמרי. ולפיכך כתיב 'שלום לרחוק', ואחר כך 'לקרוב', ודבר זה מבואר". [↑](#footnote-ref-115)
116. <> לשונו להלן [לאחר ציון 1014]: "הוא כאשר אמרנו, שבשובם אל השם יתברך וקרבו אליו, אז ירד גם הוא למטה ונתקרב אליהם". ויש להבין, הרי כבר מההתחלה היתה יציאת מצרים בשביל מתן תורה, ומקרא מלא הוא [שמות ג, יב] "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה", ופירש רש"י [שם] "וששאלת מה זכות יש לישראל שיצאו ממצרים, דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה לסוף ג' חדשים שיצאו ממצרים". וכיצד כאן תולה את מתן תורה בזה שישראל עשו תשובה בנסעם מרפידים, בעוד שמעיקרא ישראל כבר היו הולכים לקראת מתן תורה. ויש לומר, שאין כוונתו לנתינת התורה, אלא למעמד הר סיני, שהוא מעמד של התקרבות ה' לישראל. וכן מפורש בקרא, שנאמר [שמות יט, ט] "ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגו'". ושוב נאמר [שם פסוק כ] "וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר וגו'". ונאמר [שם פסוק יז] "ויאמר משה אל העם אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים וגו'", וכתב הרמב"ן [שם]: "ועל דעתי הוא נסיון ממש, יאמר הנה רצה האלקים לנסותכם התשמרו מצותיו... ולכך אמר הכתוב, הטיב לכם האלקים להראותכם את כבודו, אשר לא עשה כן לכל גוי, לנסותכם אם תגמלו לפניו כטובה אשר עשה עמכם להיות לו לעם נחלה... כי העמים אינם חייבים לי ככם, אשר ידעתי אתכם פנים בפנים" [ראה למעלה הערה 624]. הרי מעמד הר סיני הוא מעמד של התקרבות בין ה' וישראל. ובפרקי דר"א פ"מ אמרו "כל אותו הדור ששמעו קולו של הקב"ה בהר סיני זכו להיות כמלאכי השרת... ובמותם לא שלטה בהם רמה ותולעה, אשריהם בעוה"ז ואשריהם בעוה"ב, ועליהם אומר הכתוב [תהלים קמד, טו] 'אשרי העם שככה לו'". וכן כתב רש"י [שיה"ש א, ב] "ישיקני מנשיקות פיהו - זה השיר אומרת בפיה בגלותה ובאלמנותה, מי יתן וישקני המלך שלמה מנשיקות פיהו כמו מאז, לפי שיש מקומות שנושקין על גב היד ועל הכתף, אך אני מתאוה ושוקקת להיותו נוהג עמי כמנהג הראשון, כחתן אל כלה, פה אל פה. כי טובים - לי דודיך מכל משתה יין ומכל עונג ושמחה... ונאמר דוגמא שלו על שם שנתן להם תורתו ודבר עמהם פנים אל פנים, ואותם דודים עודם ערבים עליהם מכל שעשוע, ומובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמיה ומסתר צפונותיה, ומחלים פניו לקיים דברו, וזהו 'ישיקני מנשיקות פיהו'". ובספר דעת חכמה ומוסר [ח"ב אות פה (עמוד רפג)] כתב: "מעולם לא היתה כל כך קרבות ודביקות בין הבורא יתברך לכלל ישראל כבמתן תורה, וזהו 'ישיקני מנשיקות פיהו'". ובמג"א [סימן ס ס"ק ב, בענין ברכת אהבה רבה] כתב: "איתא בכוונות ובכתבים [לאריז"ל], והזכירות הללו [שנצטוינו בתורה] הם מצוות עשה, לכן כשיאמר 'ובנו בחרת' יזכור מתן תורה, 'וקרבתנו' [יזכור] מעמד הר סיני'". הרי לשון קירבה נאמרה במיוחד ובמסוים בקשר למעמד הר סיני. וזו כוונתו כאן במה שכתב "היא שעמדה וגרמה שבא השם יתברך ונתקרב להם גם כן", לאמור שמעמד הר סיני נזקפת לזכות התשובה שישראל עשו בנסעם מרפידים. @**ולשון חכמים מרפא**^; בהגדה של פסח, בפיוט של "כמה מעלות טובות למקום עלינו", נתפרטו חמש עשרה מעלות טובות שהקב"ה השפיע על ישראל. אמנם רק במעלה אחת מהן נאמרה לשון קירבה, והיא "אילו נתן לנו את השבת, ולא &**קרבנו**^ לפני הר סיני דיינו. אילו &**קרבנו**^ לפני הר סיני, ולא נתן לנו את התורה דיינו". והרי גם אצל שאר המעלות היה ניתן לומר בהן לשון קירבה, ומדוע נאמרה רק במעמד הר סיני. אלא הם הם הדברים; בשאר מעלות, אע"פ שבודאי יש בהן קירבה, מ"מ הן לא ניתנו רק בשביל הקירבה, אלא לצורך עצמן ניתנו [תורה, שבת, וכיו"ב]. מה שאין כן מעמד הר סיני, כל עניינו אינו אלא הוראת קירבה, "אשר ידעתי אתכם פנים בפנים" [לשון הרמב"ן הנ"ל], לכך רק במעלה זו אומרים "קרבנו לפני הר סיני". והדברים משמחים. [↑](#footnote-ref-116)
117. <> בא לענות על שאלתו השלישית בתחילת הדרשה, ששאל: "ג', 'ויחן שם ישראל' [שמות יט, ב] כתיב לשון יחיד, ולפני זה כתב [שם] 'ויחנו', לשון רבים". [↑](#footnote-ref-117)
118. <> כמו שנאמר [משלי יח, א] "לתאוה יבקש נפרד". וכן נאמר [תהלים צב, י] "יתפרדו כל פועלי און". וזהו יסוד נפוץ בספריו. כגון, אמרו במשנה [אבות פ"ה מי"ח] "כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו". ובדר"ח שם ביאר שמעלת הרבים היא נעלה מהחטא. וכתב על כך [תכט.]: "ואל יקשה לך, אם כן האיך מצאנו שהרבים עצמם חטאו, דכתיב [מ"א טו, ל] 'אשר חטא ואשר החטיא [את ישראל]'. דבר זה אין קשיא כלל, כי כל אחד ואחד בתוך הכללי הוא פרטי בפני עצמו, ולפיכך שייך חטא בכלל, דהיינו לכל אדם ואדם בעצמו שייך חטא, כי בפרטי יש השתנות בודאי... שאין שייך שנוי בכללי, והכללי עומד, והפרט הוא בעל שנוי. אבל המזכה את הרבים אין מזכה אותם מצד שהם פרטים, רק מצד שהם כלל. ומשה על ידו ניתן תורה לכל ישראל, והרי הוא זיכה את הכלל במה שהוא כלל... ולפיכך כאשר היה מזכה את הרבים, והתחבר אל המדריגה העליונה הזאת שאין בה שנוי, כמו שהוא ענין הרבים, אין חטא בא על ידו". ושם פ"ב מ"ד [תקמז.] כתב: "בצד הכלל אין חטא, כי החטא הוא בפרטים, אבל הכללי לא שייך חטא וקטרוג. לכך הקטרוג לצבור מצד הפרט בלבד, דהיינו מה שעשו היחידים, אבל מצד הכלל אין קטרוג". ובנצח ישראל פי"א [רעט.] כתב: "כי כבר אמרנו לך כי החטא הוא לפרטיים בלבד, הם החוטאים". ובהמשך שם [רפח:] כתב: "לכן אמר בפרשת אתם נצבים [דברים כט, יג-יד] 'ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת כי את אשר ישנו פה וגו''. ומעתה איך אפשר שיכרות ברית עם אשר לא נולדו עדיין, ואינם בעולם. אבל הדבר ברור, לפי שכרת ברית עם אברהם מצד שהוא התחלת האומה בכלל, וכן בישראל הוא אומר [דברים כט, ט-י] שאין כורת ברית עמהם מצד שהם פרטים, אלא רק מצד האומה, דהיינו שם ישראל. ודבר זה כולל אותם שהם עתה לפניו, וכן אותם שנולדו אחר כך, שכולם שם אומה ישראלית עליהם. ומאחר שכן הוא, איך יתכן לומר כי הפרטים אשר חטאו יבטלו הברית אשר היה חל על האומה הכללית, לא מצד אשר הם אלו בפרט, רק מצד הכלל בלבד". וכמו שמצינו שאין הצבור מתים [תמורה טו:], אך יש מיתה אצל הפרטים. כך הוא הדין לנידון דידן; אין חטא בכלל, אך יש חטא אצל הפרטי. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה מצינו חטא של רבים הנעשה מפאת היותם כלל, והוא כאשר הורו בי"ד לעבור על אחת מהמצות ששגגתן חטאת, שמביאים על כך פר העלם דבר של צבור [רמב"ם הלכות שגגות פי"ב ה"א]. ועל כך נאמר [ויקרא ד, יג] "ואם כל עדת ישראל &**ישגו**^ ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה ואשמו". ומשונה הוא לשון זה מהנאמר אצל שלשת האנשים האחרים שהוזכרו שם; כי נאמר שם [פסוק ג] "אם הכהן המשיח &**יחטא**^ לאשמת העם וגו'". וכן נאמר שם [פסוק כב] "אשר נשיא &**יחטא**^ וגו'". וכן נאמר שוב [שם פסוק כז] "ואם נפש אחת &**תחטא**^ בשגגה מעם הארץ וגו'". אך בפר העלם דבר של צבור הושמטה תיבת "יחטאו", ובמקומה נאמרה רק תיבת "ישגו". אלא הם הם הדברים; ענינו של חטא אינו שייך אלא בפרטי, ולא בכללי, וכמבואר כאן. והואיל ונאמר בפר העלם דבר של צבור שאיירי ב"כל עדת ישראל", מן הנמנע הוא להזכיר שם תיבת "יחטאו", ולכך תיבה זו הושמטה, ונאמר רק תיבת "ישגו" [מפי בני הגאון רבי חנוך דב שליט"א]. [↑](#footnote-ref-118)
119. <> הביטוי "זה בכה וזה בכה" לקוח מהנאמר [מ"א כב, כ] "ויאמר זה בכה וזה אמר בכה", והמצודות דוד [שם] כתב: "ויאמר זה בכה - מי מהם אמר באופן זה, ומי באופן אחר". [↑](#footnote-ref-119)
120. <> פירוש - כאשר ישראל חוזרים בתשובה [ומסלקים את החטא], אז אחדות ה' חלה עליהם, והם נעשים לאחד, וכמו שכתב רש"י [בראשית מו, כו]: "מצאתי בויקרא רבה [ד, ו]; עשו שש נפשות היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית לו, ו] 'נפשות ביתו', לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית מו, כו] 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד". וזהו יסוד עתיק בספריו, ונביא כאן כמה מקומות; נאמר [שמות א, י] "הבה נתחכמה לו פן ירבה וגו'", ופירש רש"י [שם] "רבותינו דרשו, נתחכם למושיען של ישראל, נדונם במים, שכבר נשבע שלא יביא מבול לעולם". ובגו"א שם אות ז [יב:] כתב: "אמנם לי נראה לומר דרז"ל [סוטה יא.] דרשו הכתוב קרוב לפשוטו, שכתוב 'נתחכמה לו' בלשון יחיד, מפני שכוונתם היה שנתחכמו לאחדות העם, והוא יתברך המאחד את העם שעושה אותם תמיד גוי אחד. והיינו דקאמר 'נתחכמה למושיען', ולא אמרו 'נתחכם להקב"ה', מפני שלשון 'נתחכמה לו' דהוא מורה על אחדותם אשר הוא אתם תמיד ומאחד העם, הוא השם יתברך. וכאילו אמר נתחכמה לאחדותו של עם בצד אשר הם בו אחד, וזהו השם יתברך המאחד אותם". ובגבורות ה' פי"ד [ו:] כתב: "עם [ישראל] הם מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלוקיהם, ובזה הם נבדלים מכל האומות, ונעשים עם אחד". ושם פ"ס [שעח.] כתב: "ומפני שהשם יתברך לקח ובחר בישראל בפרט מכל האומות להיות שלו, מורה בזה שהוא יחיד, שכיון שהוא יחיד בוחר באומה יחידית, לא בכלל האומות, שזה נותן ענין האחדות להיות לו עם מיוחד. שאם אין כאן אחדות, לא היה בוחר באומה יחידית. אלא שהוא יחיד, בוחר ביחיד. וזאת העבודה [של ק"פ] היא עבודה מאומה יחידה למי שהוא אחד" [הובא למעלה הערה 680, ולהלן הערה 762]. ובהמשך הפרק שם [שפז:] כתב: "כלל הדבר, כי ראוי שיהיה הפסח קרבן אחד, מפני שהוא מורה על השם יתברך שהוא אחד, כי העבודה הזאת שיש לישראל היא מצד האחדות שהוא יתברך אחד, ולכך בחר באומה יחידי גם כן, כיון שהוא יחיד". ובסוף ספר הגבורות ב"הלכות פסח בקצרה" [תקטז.] כתב: "הלקיחה שלקח השם יתברך [את] ישראל היא מפני שהוא יתברך אחד, בוחר בעם מיוחד, ולא ברבוי האומות. שכשם שהוא אחד, בוחר בעם אחד. ולכך הקרבת הקרבן הזה [ק"פ] מעם אחד, אל השם יתברך, שהוא אחד". ובנצח ישראל ר"פ לח [תרצג:] כתב: "ודע, כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחה של שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד... ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך... כי הוא יתברך אחדות ישראל". וכן כתב קודם לכן שם ר"פ י [רמח:], ויובא בהערה הבאה. ושם ר"פ יא [רעג.] כתב: "ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו [דברים ו, ד], ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש [מובא בתוספות חגיגה ג:] כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד". ובנר מצוה [י:] כתב: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד". ובהקדמה שניה לדר"ח [פז:] כתב: "ויש לדעת, כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה, שהם ישראל, הם גם כן אחד... כי הפעולה שהיא אחת מעידה על הפועל שהוא אחד, כמו שהתבאר". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.] כתב: "כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד ע"ז [כתובות סח.]... הכתוב אומר אצל נתינת הצדקה [דברים טו, ט] 'פן יהיה דבר עם לבבך בליעל ורעה עינך באחיך האביון וגו''. כלומר מאחר שהוא אחיך, איך אפשר שלא תרחם עליו, שהאדם מרחם על אשר הוא אחיו. ואם מעלים עיניו כאילו אינו אחיו, הרי הוא פורש מישראל שהם עם אחד, ובשביל שישראל הם עם אחד יש להם אל אחד, וכמו שאנו אומרים [מנחה של שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. ולפיכך אם מעלים עיניו מן הצדקה, ואינו מרחם על ישראל, הרי הוא יוצא מן מה שישראל הם עם אחד והם לאל אחד, והיציאה מן האחדות נחשב כאילו דבק בעבודה זרה לגמרי, שהוא יוצא מן האחדות". ושם פ"ו [א, קפא:] כתב: "מפני שישראל הם אחד לגמרי, דבר זה מורה על שיש להם אל אחד". ובבאר הגולה באר השביעי [שצה.] כתב: "והנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם ומאחד אותם". ובדרשת שבת הגדול [עד:] כתב: "מאחר שישראל גוי אחד בארץ, הם מעידים על הקב"ה שהוא אחד... כמו שנרמז בע' הגדולה במלת 'שמע' [דברים ו, ד], ובד' הגדולה במלת 'אחד' [שם], שהוא עד, כי ישראל הם עדות על הקב"ה שהוא אחד... ולפיכך בעולם הזה אחדותו יתברך מצד ישראל, שהם אומה אחת בתחתונים, מעידים על השם יתברך שהוא אחד... כי אחדותו יתברך בעולם הזה אינו רק מצד העדות בלבד מה שמעידין ישראל על האחדות". והרמח"ל [במאמר החכמה] כתב: "צריך שתדע שהנה האדון ב"ה הוא אחד, ואין הארתו מתחזקת אלא במה שמתאחד. והנה ישראל אע"פ שבאישיהם הם רבים, נקראים [ש"ב, ז, כג] 'גוי אחד', והם ראוים לשתתחזק בם הארתו יתברך. אמנם האומות הם רבים ונפרדים לגמרי, ואינם נתקנים ביחוד, ונמצאים רחוקים מהתיקון לגמרי". ובפחד יצחק אגרות וכתבים [אגרת נה], כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'". וראה בסמוך הערה 718. [↑](#footnote-ref-120)
121. <> לשונו בנצח ישראל ר"פ י [רמח:]: "כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד" [הובא למעלה הערה 663]. @**ומצינו בספריו**^ ארבעה הסברים לכך שהתורה היא אחת; (א) בדר"ח פ"ג מ"ב [עט.] כתב: "מאחר שהתורה מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, ומפני כך דברי תורה מיוחדים. וזה הטעם שהתורה היא אחת... שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה כך, ולא אפשר שיהיה בענין אחר כלל... התורה היא אחת, כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואז לא היתה התורה אחת, דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד. אבל דברי תורה מחויבים שיהיה כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, והמחויב הוא מיוחד". (ב) בדר"ח פ"ו מ"י [שמט:] כתב טעם שני: "התורה היא ענין אחד בלבד... כי התורה היא כוללת, והכל בה, ואם כן אי אפשר שיהיה דבר זולתה. כי הדבר שהוא חלק בלבד, אפשר שיהיה עוד דבר שהוא החלק השני. אבל דבר שהוא הכל, אי אפשר שיהיה עוד אחר עמו" [ראה להלן הערה 759]. (ג) בתפארת ישראל פל"ד [תקג.] כתב טעם שלישי: "התורה היא אחת, וזה כי כבר אמרנו כי התורה כמו סדר העולם, עד שהעולם אחד, ולפיכך התורה היא אחת... כי התורה הפך העולם, שהוא הרבוי, והתורה היא סדר העולם וקשור העולם, עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד. ולפיכך התחלת התורה באל"ף ["אנכי" (שמות כ, ב)], ובריאת העולם בב' ["בראשית" (בראשית א, א)]... כי התורה היא אחת לגמרי, כאשר ראוי לדבר שהוא סדר אחד". (ד) להלן [לאחר ציון 756] כתב טעם רביעי: "אין דבר משותף עם התורה כלל, כדכתיב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'... התורה היא אחת ואין משתתף עמה דבר". נמצא שיש ארבעה טעמים לכך שהתורה היא אחת; כל דברי התורה מוכרחים. וכן התורה כוללת הכל. וכן התורה היא סדר העולם, והסדר הוא אחד. וכן אין דבר שמשתתף עם התורה. הטעם הראשון כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [עט.], נצח ישראל פ"י [רמט.], באר הגולה באר הראשון [פא:], שם באר השני [קיח.]. הטעם השני כתב בדר"ח פ"ו מ"י [שמט:], נצח ישראל פמ"ה [תשסד:], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:]. הטעם השלישי כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקג.], ושם פמ"ו [תשכב.]. הטעם הרביעי כתב להלן [לאחר ציון 757]. וראה להלן ציון 1601. [↑](#footnote-ref-121)
122. <> כי התורה היא צורת ישראל, וכמו שכתב להלן [לאחר ציון 1205] שכאשר ישראל אינם במקום אחד [בגלותם], כך אז גם התורה לא תמצא במקום אחד. ומאידך גיסא; כאשר התורה היא אחת לגמרי [כפי שהיתה במתן תורה], כך ישראל יהיו אחד לגמרי, כאיש אחד בלב אחד. ובפחד יצחק פורים [מאמר לא] כתב: "בשבת [קלח:] איתא ברייתא דרבי שמעון בר יוחאי, חס ושלום שתשתכח תורה מישראל, שנאמר [דברים לא, כא] 'כי לא תשכח מפי זרעו'. אלא מה אני מקיים [עמוס ח, יב] 'לבקש את דבר ה' ולא ימצאו', שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד. ובא על זה הביאור ממאור עינינו המהר"ל [תפארת ישראל פנ"ו (תתסא.), ולהלן (לאחר ציון 1205)] כי משום שהתורה היא צורת ישראל, על כן מכיון שבגלות ישראל הם מפוזרים ומפורדים בין העמים על ידי גזירת השם יתברך שלא יהיו במקום אחד, כך צורתם, שהיא התורה, לא תמצא במקום אחד, אלא מפוזר ומפורד. ולפי דברי המהר"ל הללו, עלינו לתפוס דברי חז"ל [מכילתא שמות יט, ב] שחניית ישראל אצל הר סיני הייתה כאיש אחד בלב אחד [הובא ברש"י שמות יט, ב], לא בתור תיאור מעלתם של ישראל בשעת מתן תורה, אלא שדרגא זו של 'ויחן' קשורה היא במתן תורה כשלהבת בגחלת. דמכיון שהתורה היא צורתן של ישראל, ובשעת מתן תורה הרי כל התורה היתה מכונסת במקום אחד, כמו כן גם לבבם של ישראל היה צריך להיות מכונס למקום אחד". וראה להלן הערה 1521 שנתבאר שם שמחמת כן אין הגליות מתכנסות אלא בשביל לימוד משניות. [↑](#footnote-ref-122)
123. <> לשונו להלן [לאחר ציון 760]: "והוא שכתוב 'ויחן ישראל' בלשון יחיד, שאי אפשר לישראל לקבל התורה שהיא אחת, רק כאשר הם גם כן אחד לגמרי, כי כל דבר אחדות לא יאות כי אם לאשר גם הוא אחד... רמז כאן שראויה להם [התורה] בבחינה זאת, כי הם אחד". ונמצא שביאר כאן שלשה טעמים לכך שישראל היו במתן תורה כאיש אחד בלב אחד; (א) כאשר ישראל חזרו בתשובה יש להם לב אחד לקל אחד. (ב) התורה היא אחת, מוכרח מזה שישראל יהיו אחד, כי התורה היא צורת ישראל. (ג) התורה שהיא אחת, יכולה להנתן לרק למקבל שהוא אחד. ועל טעמו השלישי יש להעיר, שישראל תמיד נחשבים שהם עם אחד, אף ללא שיהיו "כאיש אחד בלב אחד", וכפי שכתב בהרבה מקומות, וכמלוקט למעלה הערה 715. [ראה בגבורות ה' פ"ג הערה 60 שלוקטו שם שלשה טעמים עיקריים להיות ישראל עם אחד; (א) במה שהקב"ה הוא אלקיהם. (ב) במה שיש להם את התורה. (ג) במה שאין להם שום שייכות לאומות העולם]. ויש לומר, שיש דרגות שונות באחדות ישראל, ופסגת האחדות היא בהיותם כאיש אחד בלב אחד, וכמו שכתב באור חדש פ"ג [תרפד:]: "כי מצד שהם 'עם אחד', ראוי להם החבור ביותר, יותר מבשאר עמים". ובכדי להשתוות לאחדות התורה, יש על ישראל להיות בפסגת אחדותם. ועוד יש לומר, כי זו הפעם הראשונה שאחדות ישראל הבהיקה ובאה לעולם, וכל דבר המתגלה בפעם ראשונה, הוא מתגלה במלוא עוצמתו ועניינו. 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", ולמעלה הערה 80 נלקטו מקבילות נוספות ליסוד זה. וכן להלן הערה 735 מתבאר שהעיקר מתגלה בהתחלה. לכך אחדות ישראל במתן תורה היתה הגלוי המובהק ביותר של אחדות זו, וכל אחדות שהיא פחותה מאיש אחד בלב אחד, אינה האחדות הראויה לשעה זו. [↑](#footnote-ref-123)
124. <> מה שכתב כאן "כאשר ראינו שפותחת באל"ף", כוונתו שהתורה פותחת באות אל"ף, כי תחילת עשרת הדברות נחשבת לתחילת התורה, וכמו שיתבאר בהמשך. והטעם הוא שעשרת הדברות היו הפעם הראשונה שהקב"ה דיבר עם ישראל, וכפי שכתב בתפארת ישראל ר"פ לה [תקי.]: "התבאר לך ההפרש שיש בין עשרת הדברות שנאמרו לישראל, ובין שאר התורה. כי עשרת הדברות הם בראשונה מן השם יתברך, לשאר מצות התורה, אשר הם אחר עשרת הדברות, ותוספת עליהם". לכך "אנכי ה' אלקיך" נחשבת למצוה ראשונה, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ד [רנט:], ושם הערה 5. [↑](#footnote-ref-124)
125. <> כמו שמיד יבאר על פי המדרש אותיות דרבי עקיבא. ודרך המהר"ל לסיים קטע אחד בדברים שהם הקדמה לקטע שלאחריו [כמבואר למעלה הערות 264, 661]. [↑](#footnote-ref-125)
126. <> מדרש זה נקרא "מדרש אותיות דרבי עקיבא", והמאמר שיביא נמצא בנוסח ב עמוד נט [בהוצאת רבי שלמה אהרן ווערטהיימער, ירושלים שנת תרע"ד]. וכן בבתי מדרשות חלק ב, ירושלים שנת תשט"ו, הוצאת מוה"ק, עמוד שצו, והובא בילקו"ש ח"א סוף רמז א. [↑](#footnote-ref-126)
127. <> לשון מדרש אותיות דרבי עקיבא "השיב הקב"ה ואמר לאו, מפני שאני עתיד לעשות בך רושם על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים כדי לאבדם מן העולם לעתיד לבוא, שנאמר [יחזקאל ט, ד] 'ויאמר ה' אלי עבור בתוך העיר בתוך ירושלים והתוית תיו על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים על כל התועבות הנעשות בתוכה'". ובגמרא [שבת נה.] אמרו על פסוק זה "אמר לו הקב"ה לגבריאל, לך ורשום על מצחן של צדיקים תיו של דיו, שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה. ועל מצחם של רשעים תיו של דם, כדי שישלטו בהן מלאכי חבלה". [↑](#footnote-ref-127)
128. <> לשון הילקו"ש [ח"א סוף רמז א] "ואל"ף, כיון שראה את הקב"ה שקבל ממנו לברוא את העולם". ובמדרש אותיות דרבי עקיבא שלפנינו אמרו "אל"ף, כיון ששמע הדבר וראה שהקב"ה ביקש לברוא העולם בב"י". [↑](#footnote-ref-128)
129. <> מדרש זה הובא גם בתפארת ישראל פל"ד [תצח:], נצח ישראל פמ"ה [תשסג.], דר"ח פ"ג מ"ב [פ.], שם פ"ו מ"ב [טז.], באר הגולה באר הרביעי [תקכד.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:], וחלקם יושלבו בהערות הבאות. וכן הזכירו להלן בדרשה [לאחר ציון 1392]. [↑](#footnote-ref-129)
130. <> פירוש - בעולם נמצא הרבוי, כמו שמבאר והולך. [↑](#footnote-ref-130)
131. <> מה שמדגיש "והרי אף בתחילת הבריאה" כוונתו היא דבשלמא בהמשך השתלשלות הבריאה יובן שיש בו הרבוי, כי ההמשך מרוחק מנקודת ההתחלה. אך בתחילת הבריאה, הסמוכה לנקודת ההתחלה, היה מקום יותר לחשוב שהעולם יהיה אחד ולא ברבוי, כי כבר השריש ש"כל התחלה במה שהוא התחלה הוא אחד" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"י (שנו:)]. ובנצח ישראל פ"ג [מו.] כתב: "כל התחלה היא יחידית". לכך מדגיש שבבריאת העולם, אף ההתחלה באה ברבוי. וראה הערה 728. [↑](#footnote-ref-131)
132. <> אמרו חכמים [ב"ב עד:] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם". וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-132)
133. <> יסוד נפוץ בספריו. הנה נאמר [בראשית ב, יח] "ויאמר ה' אלקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו", ופירש רש"י שם "לא טוב היות וגו' - שלא יאמרו שתי רשויות הן; הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג, וזה בתחתונים ואין לו זוג". ובנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "זה כי הנברא מצד שהוא עלול הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כן היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש [פרקי דר"א פי"ב] באמרם על בריאת האשה 'לא טוב היות האדם לבדו', ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול... כי לא נברא דבר שלא יהיה צריך אליו השלמה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכט.] כתב: "אי אפשר שיהיה נמצא דבר שהוא אחד לגמרי, רק השם יתברך שהוא אחד שלם. אבל שאר הנמצאים, אם הוא אחד לגמרי, הוא חסר. שאם היה אחד והוא שלם, היה הוא אלוה. כי הוא יתברך הוא אחד, ואין זולתו... וזה אמרם במדרש [פדר"א פי"ב] 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], שלא יאמרו כשם שהשם יתברך אלוק בעליונים, כך האדם אלוה בתחתונים, לכך 'אעשה לו עזר כנגדו', והוא זיווג שלו, שלא יהיה אלוה בתחתונים. ורצו בזה כי אם היה האדם אחד, היה הוא אלוה, שאי אפשר שיהיה דבר אחד זולת השם יתברך". ובגו"א בראשית פ"ב אות לד [סח:] כתב: "אין ראוי האחדות אלא ליחיד הקב"ה, ומאחר שהוא [האדם] אינו אלוה, בהכרח שיהיה לו זוג, ולא היה ראוי לו אחדות... שאין ראוי לאדם האחדות מצד עצמו, שאם היה ראוי לו האחדות, היה אלוה". ובהקדמה שניה לדר"ח [צב:] כתב: "כי הנמצאים שהם בעולם אי אפשר בלא הזדווגות והתחברות, כי השם יתברך הוא אחד ואין זולתו, ואילו הדברים שהם בעולם הם זוגות. וכן אמרו בפרק הספינה [ב"ב עד:] כל אשר ברא הקב"ה, זכר ונקיבה בראם. כלומר כל מה שנברא בעולם יש לו זוג, ואינו יחיד בעולם, כי אם השם יתברך, שהוא יחיד מיוחד בעולם". ובגבורות ה' פ"ט [תפח:] כתב: "כל דבר שהוא אחד הוא חסר וצריך השלמה, ואין האחדות כי אם להקב"ה, שהוא יחיד, ואליו השלימות בלי חסרון, אבל כל שאר אחד יש בו חסרון, שאינו שלם וצריך להשלים אותו... ולפיכך היו האבות ג', ולא אחד, כי אחר שאין ראוי להיות הסבה אחד בלבד, שאין סבה בתחתונים ראוי שיהיה אחד, רק השם יתברך, שהוא אחד בעליונים. ואם הסבה בתחתונים אחד, הוא חסר, שכבר אמרנו שצריך להשלמה". ושם ממשיך לבאר מדוע אי אפשר שיהיו רק שני אבות. ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "ההתחלה ראוי שתהיה אחת, בעבור שההתחלה הוא מפועל אחד, שהוא סבת ההתחלה, ולכך מתדמה במה אל הסבה שממנו ההתחלה... וכן כאשר נברא אדם הראשון, מפני שהיה ראשון והתחלה נאמר עליו [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד'. ומפני שאי אפשר שיהיה דומה אל מי שממנו התחלה, ולכך היו שנים מצד מה, ואחד מצד מה". הרי שחייב להיות רבוי בבריאה, כי מן הנמנע שהבריאה תהיה אחת ובזה תהיה דומה להקב"ה, האחד היחידי. [↑](#footnote-ref-133)
134. <> כי ברכה פירושה ריבוי, וכפי שכתב רש"י [סוטה י. ד"ה במה ברכו] "כל ברכה שבמקרא לשון ריבוי הוא, דבר המרבה ומצוי בו שובע, פוייש"ן בלע"ז". וכן כתב רש"י בעוד מקומות [שמות טז, ה, משלי יא, כה, יבמות סג. ד"ה ברכה, ב"מ מב. ד"ה אין ברכה, ועוד]. והרשב"א בחידושי ההגדות שלו [עמוד טז] כתב: "הברכה לשון תוספת ורבוי, מלשון [שמות כג, כה] 'וברך את לחמך ואת מימך'... וגורמת לרבות הרחמים על בריותיו". וכן כתב הרשב"א בשו"ת ח"ה סימן נא: "באמת לשון ברכה תוספת ורבוי הוא", וראה ברבינו בחיי דברים ח, י. והרד"ק בספר השרשים שורש ברך כתב: "תוספת טובה". ואמרו חכמים [ע"ז יט.] "כל הלומד תורה מרב אחד אינו רואה סימן ברכה לעולם", ובח"א שם [ד, מט.] כתב: "כי הרב האחד אין לו השגה כוללת, רק השגה מיוחדת. אבל כאשר לומד תורה מהרבה, יש לו השגה כוללת וחלופי הדעות, והברכה הוא ברבוי, כאשר יש לו השגות הרבה, וזהו סימן ברכה". ובגו"א בראשית פ"ב אות ג [נג.] כתב: "לא נקרא 'ברכה' אלא כאשר יש תוספות". ושם פכ"ו אות יא [כו:] כתב: "הפירדה אינה בכלל ברכה, שהרי אינה פרה ורבה כלל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקטז:] כתב: "דבר זה נקרא 'ברכה', כי כל ברכה הוא תוספת ורבוי יותר מן השעור המוגבל, שאין הברכה שנותן לו מה שהוא צרכיו בלבד, כי לא היה זה ברכה מה שהוא נותן לו צרכיו, אבל עניין הברכה שיהיה לו תוספת חוץ מן השעור". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמג.] כתב: "וכן הא דאמר שם [סנהדרין צד.] כיוצא בדבר אתה אומר 'ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו'' [שמות יח, י], תנא משום רבי פפייס, גנאי למשה רבינו שלא אמר 'ברוך' עד שבא יתרו ואמר 'ברוך', עד כאן. ואין הפירוש שלא היו רוצים לומר 'ברוך'. כי הפירוש הוא שידעו שאין ראוי לומר 'ברוך', כי לשון 'ברכה' הוא על הברכה שהעולם מקבל. ולא היו הם דבקים במדת הברכה, שהרי אין כאן ברכה להם, רק היציאה מסבלותם, ואין זה תוספות ברכה להם כלל. ולפיכך לא אמרו 'ברוך'. אבל יתרו שלא היה בצרה... היה זה נחשב ברכה. ולפיכך אמר יתרו 'ברוך ה' אשר הציל אתכם וגו''. אבל למשה וישראל שהיו במצרים בסבלות קשה, ולא היה כאן תוספות ברכה, לא היה אפשר לומר 'ברוך'... ואין להקשות, אם כן מה גנאי היה למשה, כיון שלא היה ראוי להם לומר 'ברוך'. מכל מקום נחשב זה קצת גנאי, שלא נמצא מדה זאת אצלם, ודבר זה ענין נפלא כאשר תבין" [הובא למעלה בהקדמה הערה 87]. [↑](#footnote-ref-134)
135. <> לשונו בתפארת ישראל פל"ד [תצט:]: "ועוד יש במדרש [ב"ר א, י] למה בבי"ת, שהוא לשון 'ברכה'. ולא באל"ף, שהוא לשון 'ארור', עד כאן. והנה דברים אלו מגלים לך דברים גדולים. כי ראוי העולם שנברא בב', וזה כי הבי"ת בפרט הוא התחלת הרבוי, שהרי האל"ף אין בו רבוי, ואילו הבי"ת הוא התחלת הרבוי, והוא ברכה... כי בריאת עולם הוא הרבוי שהוא מן השם יתברך, ראוי שיהיה נברא בבי"ת, שהוא התחלת הרבוי והברכה, ולא באל"ף. שהבריאה היא הברכה בעולם, ואיך יהיה נברא באל"ף, שאין בזה ברכה כלל, רק סימן ארירה". ובנצח ישראל פמ"ה [תשסג:] כתב: "דע כי השם יתברך כאשר ברא העולם, ברא אותו בבי"ת, שהוא אות שניה. והטעם מבואר במדרש אותיות דרבי עקיבא [מביא את המאמר שלפנינו]... וביאור ענין זה, שאין ראוי שיהיה נברא העולם רק בב', שהרי הב' מורה על הברכה. אבל באחדות אין כאן ברכה, שהרי הברכה על כל פנים יותר מאחד... ולכך לא היה אות ראוי לברוא בו את העולם רק הב', מפני שבו הברכה. כי בבריאת העולם, רבוי מינים הם בעולם, וזהו הברכה. ולכך התחיל הבריאה בב', שבו רבוי וברכה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכד.] כתב: "כי לכך בריאת עולם מתחיל בבי"ת, שהוא ברכה, כמו שהתבאר במקום אחר, כי עולם הזה המושפע מן השם יתברך, הוא עצם הברכה... ועל ידם נמצא השם יתברך אל עולמו במדת הברכה". ובדר"ח פ"ג מ"ב [פ:] כתב הסבר אחר מדוע העולם נברא באות בי"ת, וכלשונו: "כי העולם יש כאן עולם שני, עולם הבא, ולכך העולם נברא בבי"ת". וכן כתב בנצח ישראל פט"ו [שסו:]: "עולם הבא הוא עולם השני, כי עולם התחתון הוא ראשון לאדם, ונברא העולם בב' של 'בראשית ברא', כי יש עולם שני". הרי שסבת בריאת העולם באות בי"ת היא משום שמכלל בריאת העולם הוא גם בריאת עוה"ב, כי "אף עוה"ב נברא בששת ימי בראשית, שהרי כתוב [קהלת א, ט] 'אין כל חדש תחת השמש'. וכן דרשו בב"ר [יב, י] שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית, שהרי כתיב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים', מטעם ש'אין כל חדש תחת השמש'" [לשונו בגו"א בראשית פ"א סוף אות כא (יד.)]. [↑](#footnote-ref-135)
136. <> בראשית א, ב "והארץ היתה תהו ובהו וגו'", ופירש רש"י [שם] "בהו - לשון ריקות". וכן נאמר [ישעיה לד, יא] "קו תהו ואבני בהו". ודע, שהראב"ע [בהקדמה לתורה] לא הביא את תיבת "בהו". [↑](#footnote-ref-136)
137. <> לשון הפסוק הוא "בוקה ומבוקה ומבלקה ולב נמס", ופירש רש"י [שם] "בוקה - ריקנית. ומבוקה - ומרוקנת על ידי בוקקים. ומבולקה - מפורצת בחומותיה". והראב"ע לא הביא פסוק זה, אלא [ישעיה כד, א] "הנה ה' בוקק הארץ ובולקה", ופירש רש"י [שם] "בוקק - מרוקן. ובולקה - מחריבה". [↑](#footnote-ref-137)
138. <> כן כתב הראב"ע בהקדמה לתורה, וביאר שמחמת שאלתו לא יפרש בדרך זו את המקראות. ובתפארת ישראל פל"ד [תקב.] העתיק את לשון הראב"ע, וכלשונו: "והראב"ע הרבה דברים מאוד כנגד הדרש הזה, ואמר כי יש דרש שהוא טוב לאחרים, וידריך בדרך תבונה את הנערים. כי יש עוף שאינו רואה ביום בנוגה, ובלילה רואה מפני שעיניו כהות. בדרש שהעולם נברא בבי"ת בעבור ברכה, ואם דבר כזה הרי [ישעיה כד, א] 'בוקק ומבולקה', [ישעיה ה, ו] 'ואשיתה בתה', [קהלת יב, ג] 'ובטלו הטוחנות', [תהלים קמז, כ] 'בל ידעום'". הרי שיש הרבה מלים הפותחות באות בי"ת, ואינן לברכה. [↑](#footnote-ref-138)
139. <> לשונו בתפארת ישראל פל"ד [תקב:]: "ובודאי הראב"ע בל ידעום דברי החכמים הנאמנים, כי דבריהם הם אמת בחכמה, הוא לא הבין דברי חכמה... ודרך זה החכם להשיב על דברי חכמים, עם ריחוק שלו מדברי חכמים, ודי בזה". ובהרבה מקומות המהר"ל דוחה את דברי הראב"ע בתוקף כאשר הראב"ע חולק ומעורר על דברי חכמים. כגון, בגו"א בראשית פ"א אות מה [כח.], שם פכ"ח אות יז [סב:], שם פל"א אות יג [קיז.], שם שמות פי"ט אות ד [נה.], שם פכ"ג אות יח [רלט:], שם פכ"ה אות כג [רפא.], שם ויקרא פ"ח אות א [קסה:], שם במדבר פכ"ח אות יא [תסה.], שם דברים פכ"ו אות יב [תי:], גבורות ה' פט"ז [סו.], שם פנ"ד [קסו:], תפארת ישראל פכ"ז [תי.], שם פ"מ [תרטז:], שם פס"ו [תתרמב.], נתיב העבודה פי"ב [א, קיז:], ח"א לשבועות ט: [ד, יא.], ועוד. [↑](#footnote-ref-139)
140. <> במתק לשונו מיישב שאלה מתבקשת; נהי שאות בי"ת מורה על הרבוי, אך שאר אותיות יש בהן יותר רבוי, ומדוע אות בי"ת היא אות הרבוי. ועל מיישב שאות בי"ת היא התחלת הרבוי, ולכך היא בפרט מורה על הרבוי. וכן כתב להדיא בתפארת ישראל פל"ד [תק.]: "אף כי שאר האותיות יש בהן רבוי יותר, מכל מקום הב' הוא התחלת הרבוי, כאשר היה בתחלת בריאת העולם התחלת הרבוי". אמנם בנצח ישראל פמ"ה [תשסג:] ביאר ענין זה, ויישב באופן אחר מדוע אין בשאר האותיות שלאחר בי"ת הרבוי שיש בבי"ת, וכלשונו: "דע כי השם יתברך כאשר ברא העולם, ברא אותו בבי"ת, שהוא אות שניה. והטעם מבואר במדרש אותיות דרבי עקיבא [מביא את המאמר שלפנינו]... וביאור ענין זה, שאין ראוי שיהיה נברא העולם רק בב', שהרי הב' מורה על הברכה. אבל באחדות אין כאן ברכה, שהרי הברכה על כל פנים יותר מאחד. ואף על גב שג' וד' הוא יותר, אין זה קשיא, כי הג' הוא חוזר לאחדות, כי השנים הם כנגד שני הפכים, שהם שנים, והם מחולקים ואין להם אחדות כלל. ולכך שנים יש בו רבוי, ואין בו אחדות, אחר שהם נגד שני הפכים אשר לא יתאחדו. אבל מן שנים ואילך אי אפשר שיהיו שלשה הפכים, ולפיכך בג' יש התאחדות, ולא בשנים, שיש בו רבוי. ולכך אמר שהתחיל בב', מפני שכתוב בו 'ברוך ה' לעולם אמן ואמן', רוצה לומר שהב' מורה ברכה... ולכך לא היה אות ראוי לברוא בו את העולם רק הב', מפני שבו הברכה. כי בבריאת העולם, רבוי מינים הם בעולם, וזהו הברכה. ולכך התחיל הבריאה בב', שבו רבוי וברכה". וכן כתב בח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:]. הרי שבתפארת ישראל ביאר שמספר שתים הוא התחלת הרבוי, ובנצח ישראל ביאר שהוא רבוי שאינו מתאחד. ובדר"ח פ"ג מ"ג [קה:] שילב את שני ההסברים להדדי, שכתב: "כי שנים הם מחולקים, ואין למספר זה מאחד כלל. ולפיכך לא תמצא מספר שנקרא לגמרי על שם רבוי כמו 'שנים', במ"ם הרבוי, כי שנים תחלת הרבוי, ולכך יבא מלת 'שנים' במ"ם הרבוי". ונראה ששני הסברים אלו - חד הם, כי כבר נתבאר [למעלה בהקדמה הערה 106, למעלה הערה 271, ולהלן הערה 920] שהעיקר מתגלה בהתחלה, ובארמית ההתחלה נקראת 'מעיקרא', והוא מלשון "עיקר". ולכך התחלת הרבוי [מספר שנים] היא בהכרח עיקר הרבוי, ועיקר זה מתגלה בכך שאין במספר שנים אחדות כלל [ראה למעלה הערה 718 אודות שכל דבר בעת התחדשותו הוא במלוא כחו]. נמצא שדבריו בתפארת ישראל מורים על הסימן ששנים הם עיקר הרבוי ["התחלת הרבוי"], ודבריו בנצח ישראל מורים על הסבה ששנים הם עיקר הרבוי [אינו מתאחד]. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-140)
141. <> פירוש - מיעוט רבים הוא שנים [נדה לח:]. וכן בכמה מקומות כתב שמספר שנים הוא התחלת הרבוי. כגון בדר"ח פ"ג מ"ג [קה:], תפארת ישראל פל"ד [תצט:], שם פל"ח [תקפו.], נצח ישראל פ"ה [פו.], גו"א דברים פכ"ז אות ט [תכו:], ועוד. אמנם בכמה מקומות כתב שמספר שלש הוא התחלת הרבוי. כגון, בגבורות ה' פ"ח [תיח.], נצח ישראל פ"ו [קנב.], נתיב העבודה פ"א [א, עח.], ועוד. ונראה לבאר, שיש שני סוגי רבוי; (א) הפך מאחדות. (ב) הרבה והמון. מספר שנים הוא התחלת הרבוי המופקע מאחדות, ומספר שלשה הוא התחלת הרבוי של הרבה והמון [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א]. וחילוק זה מדוייק מאוד בלשונות המהר"ל כאשר עסק בענין זה. [↑](#footnote-ref-141)
142. <> לשונו בתפארת ישראל פל"ד [תצט:]: "וזה כי הבי"ת בפרט הוא התחלת הרבוי, שהרי האל"ף אין בו רבוי, ואילו הבי"ת הוא התחלת הרבוי, והוא ברכה. ולפיכך מלת 'ברך' כלם אותיות השניות, שהם לשון ברכה; הבי"ת באחדים, הכ"ף בעשיריות, הרי"ש במאות, שמן השני התחלת הרבוי, שהוא ברכה... שהיא מורה בצד עצמה ברכה, שהיא התחלת הרבוי". ובנצח ישראל פמ"ה [תשסד.] כתב: "ויש לך לדעת, כי 'ברוך' כל האותיות שלו מענין זה, שהרי הב', שנים באחדים. והכ', שנים בעשריות. והר', שנים במאות. ולכך לא היה אות ראוי לברוא בו את העולם רק הב', מפני שבו הברכה". וקודם לכן בנצח ישראל פט"ו [שסו:] כתב: "תמצא כי אותיות 'בכר' הכל שניים; הב' באחדים, הכ"ף בעשרות, הרי"ש במאות. ולכך אמר יעקב לעשו [בראשית כה, לא] 'מכרה בכורתך לי', הוא עולם הבא, שהוא עולם שני". [ובמקום אחר נתבאר מדוע אותיות "ברך" אינן לפי הסדר, ואילו אותיות "בכר" הן לפי הסדר]. ואלו שתי דעות במדרש [ב"ר א, י]: "למה נברא העולם בב', להודיעך שהן שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא. דבר אחר, ולמה בב', שהוא לשון ברכה". [↑](#footnote-ref-142)
143. <> "הרי עצם הבי"ת ברכה מצד מספרה, לא בשביל שנכתב בה לשון 'ברכה'" [לשונו להלן לאחר ציון 748]. [↑](#footnote-ref-143)
144. <> לשונו בח"א לתמיד לב: [ד, קנ:]: "מצד שנקרא שם קצה ותכלית, וכל קצה ותכלית שם הוא ההעדר". ואודות שהאותיות הסופיות מורות על ההעדר והמיתה, כן כתב בח"א לע"ז יז. [ד, מ.]: "אין התשובה רק אם נשאר דבר אצלו עד שאינו נפרש לגמרי מן השם יתברך. וכך מורה שם 'תשובה', כי השורש שהוא 'שב', השי"ן מורה כי לא הגיע אל האחרית, כי התי"ו היא אחרונה, וכמו שאמרו [אבות פ"ב מ"י] 'שוב יום אחד לפני מיתתך'. ולאחר מיתה אין תשובה מועלת, ויהיה שב מן התי"ו, שהיא קודם למיתה". ובדר"ח פ"ה מ"ז [רמב.] כתב: "השקר הוא בלתי נמצא, והוא נעדר בעצמו. והאמת הוא הפך, כי אין באמת העדר, רק הוא נמצא, והשקר אינו נמצא [ראה להלן הערה 1388]. ולפיכך האמת דומה אל האמצעי, שהאמצעי רחוק מן הקצה, כי הקצה מפני שהוא קצה הוא קרוב אל ההעדר... השקר דומה אל הקצה, אשר הקצה קרוב אל ההעדר, כי הסוף הוא ההעדר... האותיות 'שקר' שהם נוטים אל הקצה לגמרי, כי הם בסוף אל"ף ביתא. ומה שאין בו התי"ו, שהוא בסוף יותר, כי האמת והשקר הפכים, ואין ראוי האות של 'אמת' שיהיה בתוך השקר, מאחר שהם הפכים". אך יש להעיר מהמשך דבריו שם [רמג:, בהסברו השני מדוע אין אות תי"ו בתיבת "שקר"], וכלשונו: "ועוד, כי התי"ו אף על גב שהוא בסוף, אינו קצה נחשב, כאשר היא עומדת בגבול, ומגביל האל"ף בית"א, לא נקרא זה קצה, אבל הם עומדים בגבול. לפיכך האל"ף והתי"ו שהם אותיות שהם על הגבול, הם ב'אמת', כי האמת אינו יוצא מן הגבול. אבל אותיות 'שקר' הם נוטים אל הקצה, שאין בהם הגבול, ודבר זה ברור מאד למי שמבין". ויש לדון אם דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. [↑](#footnote-ref-144)
145. <> פירוש - זהו הפסוק שאות תי"ו הביאה כדי להורות שמן הראוי שהעולם יברא על ידה, וכפי שהביא למעלה מהמדרש [לפני ציון 722]. ומעתה יבאר מדוע פסוק זה מורה שיש לבראות את העולם על ידי אות תי"ו. [↑](#footnote-ref-145)
146. <> ומחמת כן התורה כוללת את כל סוגי התכלית, וכמו שיבאר. ומה שכתב "שהתורה היא תכלית הכל", אין כוונתו למה שכתב בדר"ח פ"ה סוף מכ"ב [תקעא.]: "התורה היא... תכלית הכל, כי על ידי התורה האדם זוכה אל תכליתו האחרון, ומגיע אליו", שאם כן מה תהיה ההשוואה לשמים, שכתב בסמוך "השמים הם תכלית העולם". לכך נראה שכוונתו היא שהתורה היא הצורה של הכל, וכמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ יב [קצז.]: "אשר רצו חכמים לבאר כי העסק בתורה הוא תכלית האדם, ועל זה אמר הכתוב 'והגית בו יומם ולילה'. וביאור ענין זה, אחר שהתורה היא צורת כל המציאות, ראוי שיהיה עמל בתורה יומם ולילה, ויום ולילה הם כל המציאות" [ראה להלן הערה 757]. דוגמה לדבר שהוא צורה לעולם; בגבורות ה' פכ"ג [שמ:] הביא את המדרש [שמו"ר ב, ה] שאמרו "רבי יוחנן אמר, מה הסנה הזה עושין אותו גדר לגנה, כך ישראל גדר לעולם", וכתב: "ורבי יוחנן מפרש הטעם שנגלה בסנה [שמות ג, ד], שהוא מורה יותר מעלת ישראל. וזה כי ישראל הם תכלית ושלימות העולם, נבדלים מכל המציאות, ונותנים לעולם השפל הזה גדר והשלמה, כמו הגדר שהוא השלמה אל הגנה. לכך נגלה הקב"ה בסנה, שאין הסנה רק להיות גדר אל דבר. וידוע כי הגדר שהוא גדר והשלמה, מובדל מן הגנה. וענין זה לישראל גם כן, כי הם נבדלים מכל המציאות, ונותנים גדר והשלמה לעולם. לכך נגלה הקב"ה בדבר שיש לו התיחסות ודמיון אל ישראל... והסנה מובדל מכל האילנות, ובשביל שהוא נבדל מן האילנות נעשה גדר, שהגדר נבדל מן הדבר". ופירושו, ישראל הם הצורה לעולם, ונותנים לעולם את מה שהצורה נותנת לחומר, והוא גדר והשלמה. וכך יחס התורה לעולם. ובגבורות ה' פנ"ו [רנא:] כתב: "החומר אינו רק התחלה, כי הצורה היא שלימות הנמצא... כי החומר נקרא התחלה, והצורה נקרא תכלית ושלימות". ובתפארת ישראל פי"ב [קצה.] כתב: "לכך תמצא הסגולה של צורה באדם, וכמו כן בישראל. 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 יש על ישראל משפט הצורה, שהיא יוצאת באחרונה... שהם צורת השלמה לעולם" [ראה למעלה הערה 154, ולהלן הערה 964]. @**ובביאור המושג**^ של "צורה", הנה ביחס של אדם הראשון לבעלי החיים מצינו שבטרם שנברא האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית א, כה] "&**ויעש**^ אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית ב, יט] "&**ויצר**^ ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם אות לו [עא.]: "אל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא. כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשיו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את בעלי החיים] שיהיו תחת האדם". הרי ש"צורה" היא נותנת כיוון ומטרה אל החומר. לכך כל עוד שלא נברא האדם, היו בעלי החיים משוללים כיוון ומטרה, ורק לאחר יצירת האדם נקבע הכיוון והמטרה של בעלי החיים. וכך ישראל, שהם הם הנקראים "אדם" [יבמות סא.], חוזרים ונותנים כיוון ומטרה לעולם, וזהו מה שכתב בגבורות ה' שישראל "הם תכלית ושלימות העולם" [ראה להלן הערה 1051]. וכל דבריו לגבי ישראל ואדם, כחם יפה לגבי התורה, ולגבי יחס השמים לעולם, וכמו שיתבאר. [↑](#footnote-ref-146)
147. <> פירוש - אות תי"ו היא האות האחרונה, לכך "היא בתכלית", ומכך יש לה צד השוה עם התורה, שהתורה היא "תכלית הכל". ואף על פי שהתורה היא "תכלית הכל" מחמת היותה צורה לכל [כמבואר בהערה הקודמת], ואילו אות תי"ו אינה צורה לאותיות שקדמו לה, מ"מ יש כאן מספיק צד דמיון ביניהם; התורה היא תכלית [מחמת היותה צורה], ואות תי"ו היא תכלית [מחמת היותה האות האחרונה]. [↑](#footnote-ref-147)
148. <> פירוש - כשם שלגבי אות בי"ת יש שלשה שלבים; (א) האות בי"ת היא האות השניה. (ב) לכך האות בי"ת מורה בעצם על ברכה. (ג) העולם הוא ברכה מה', לכך יש לברוא את העולם באות בי"ת. כך באות תי"ו יש בהקבלה אותם שלשה שלבים; (א) האות תי"ו היא האות האחרונה. (ב) לכך האות תי"ו מורה בעצם על תכלית. (ג) בעולם יש תכלית, לכך יש לברוא את העולם באות תי"ו. ועתה יבאר מהי התכלית שיש בעולם. [↑](#footnote-ref-148)
149. <> מקישור דבריו משמע שכוונתו היא שהשמים הם הקרובים יותר אל הקב"ה, ובכך הם הצורה והתכלית לתחתונים, וכמו שנאמר [תהלים קטו, טז] "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". ונקודה זו [שהשמים קרובים לה'] נתבארה היטב בבאר הגולה באר הרביעי [תקנא.]: "ואמר [פדר"א פ"ג] כי השמים נבראו מאור לבושו, והארץ משלג שתחת כסא הכבוד. וזה כי העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול הזה שתי בחינות; הבחינה האחת מפני שהוא יתברך עילה לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו, וכך השם יתברך, שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה. הבחינה השנית מצד שהשם יתברך עילה, והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול, שזה עילה וזה עלול. ואלו שתי בחינות שהם מחולקות, הם בעולם בכלל. והשמים שהם עלולים, יש בהם הבחינה הראשונה, שיש להם קירוב וחבור יותר אל השם יתברך, מצד שהוא יתברך עילתם. והארץ יש לה הבחינה השנית, שהשם יתברך נבדל מהם, מצד שהוא יתברך עילה, והעולם הוא עלול. ולכך אמר, כי השמים נבראו מאור לבושו, כי להלבוש יש צרוף וחבור אל מי שהוא לובש אותו, כי הוא מלבוש של הלובש, ומצד בחינה זאת נבראו השמים. ואמר כי הארץ נבראת משלג אשר תחת כסא הכבוד. ורוצה לומר כי בחינה שנית שיש לנמצאים, שהוא יתברך נבדל מהם, והוא מולך עליהם, וזה שייך לארץ. ולכך אמר שהארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד, רוצה לומר כי התחלת הארץ מתחת מלכותו יתברך, כי במה שהוא יתברך מלך מושל נבדל מהכל, ומזה הצד נבראת הארץ, כי הארץ מיוחדת לזה, שהרי היא בתחתונים". [↑](#footnote-ref-149)
150. <> פירוש - ההגדרה של "תכלית" היא לפי קירבתה אל ה', שככל שהדבר קרוב יותר אל ה', כך הוא משמש כתכלית לאלו שאינם כל כך קרובים אל ה'. וכאשר אנו באים לדון על ארץ ושמים, והשמים קרובים אל ה' יותר מן הארץ [כמבואר בהערה הקודמת], בזה עצמו נקבע שהשמים הם תכלית הארץ. [↑](#footnote-ref-150)
151. <> פירוש - כאשר אות תי"ו ביקשה שעל ידה יברא העולם, עיקר כוונתה היה שעל ידה יבראו השמים, שהם תכלית כמותה. ומה שאמרה "רצונך שתברא בי את עולמך" [לשון המדרש, והובא למעלה לאחר ציון 721], כוונתה בעיקר לשמים, ושאר העולם יברא אגב השמים, [↑](#footnote-ref-151)
152. <> אודות שהמיתה מרוחקת מהקב"ה, כן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ג [תעו.]: "ואמר [אבות שם] 'והחיים לדון', כלומר מצד שהם חיים השם יתברך דן אותם, כי החיים יש להם קירוב אצל השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים' [דברים ה, כג], ומפני כך מקבלים מאתו יתברך דין, כי נאמר [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאד'. ולא כן המתים, שאין המתים מצד שהם מתים עם השם יתברך". [↑](#footnote-ref-152)
153. <> בתפארת ישראל פל"ד [תק.] סלל לו דרך אחרת בביאור בקשת אות תי"ו שעל ידה יברא העולם; בעוד שכאן מבאר זאת מחמת שיש לעולם תכלית בדמות השמים, הרי שם ביאר זאת שתכלית התורה מחייבת שהעולם יברא על ידה, וכלשונו: "ולפיכך השיב כי אין לברוא העולם בתי"ו, אף שהתי"ו אי אפשר שלא יהיה בה דבר טוב, שכל האותיות אין ספק שהם משמשים לטוב, מכל מקום משמשים לרע גם כן, ואם כן יצא שכרן בהפסדן. ומה שאמר התי"ו יש בה לעתיד ליתן התורה, שנאמר [דברים לג, ד] 'תורה צוה לנו משה'. פירוש זה כי התי"ו הוא תכלית כל האותיות, והיא בסוף. ולכך אמר 'תורה צוה לנו משה', כי משה עלה אל המדרגה האחרונה שהיא סוף כל המעלות, והוריד לנו התורה [ראה להלן הערה 1760]. ולכך ראוי שיהיה התחלת בריאת העולם בתי"ו. ועם כל זה השיב לה השם יתברך, שודאי יש לה תכלית שהוא טוב, כמו בתורה, שהגיע משה אל תכלית ההשגה אשר אפשר. ומכל מקום יש סוף ותכלית שאינו טוב, כמו שהוא כאשר נגזר על האדם המיתה. ולכך נאמר [יחזקאל ט, ד] 'והתוית תיו על מצחות האנשים וגו'', לומר כי הגיע תכלית שלהם אל המיתה. ובריאת העולם, שהוא הטוב בלי רע, אין להתחיל בתי"ו, שמורה על התכלית". [↑](#footnote-ref-153)
154. <> כפי ששאל הראב"ע, והובא למעלה [לאחר ציון 730]. [↑](#footnote-ref-154)
155. <> לשונו בתפארת ישראל פל"ד [תקא:]: "ואם הב' הוא משמש לרע, מכל מקום דבר זה עצם הב' שהיא אות שני, שהשני הוא התחלת הרבוי, והוא עצם הברכה. ואף כי הב' משמש גם כן לרע, אין זה רק במקרה, ואין מה שבמקרה מבטל מה שבעצם". [↑](#footnote-ref-155)
156. <> אודות הבטוי "חסרון בחקו", ראה למעלה הערה 136. [↑](#footnote-ref-156)
157. <> במיוחד יש להעיר כן לפי דברי המדרש [ב"ר א, י] "למה נברא העולם בב'... שהוא לשון ברכה, ולמה לא באל"ף, שהוא לשון ארירה". והיפה תואר [שם] כתב: "ולמה לא באל"ף. ואף על גב דנתן טעם על הב' שהוא ברכה, מ"מ אם לא היה א' מלשון ארור לא היתה נדחית מפני הבי"ת, משום שהוא אות הראשון". ובתפארת ישראל פל"ד [תצט:] כתב: "'ארור' התחלתו באל"ף, כי האל"ף הוא אחד, ואין באחד רבוי, שהוא ברכה... ואיך יהיה נברא באל"ף, שאין בזה ברכה כלל, רק סימן ארירה". ובגו"א דברים פכ"ז אות ט [תכו:] כתב: "הקללה במעוט, והברכה ברבוי. ולפיכך א' הוא ארור, שאין בו רבוי. וכן ב' הוא ברכה, לפי שהוא התחלת הרבוי. ולפיכך אות ראשון מן 'ארור' א', ואות ראשון מן 'ברוך' ב'. ובמדרש [ב"ר א, י], ברא העולם בב', ולא בא' אות ראשון, מפני שהאל"ף היא 'ארור', ובי"ת 'ברוך', כדי שיהיה קיום לעולם". ובגבורות ה' ר"פ לא [תקלד.] כתב: "כי האחד אין בו רבוי". ובדרשת שבת הגדול [פ.] כתב: "האל"ף... הוא אחד לגמרי, בלא שום רבוי". ותוספות קידושין ב. [ד"ה היבמה] כתבו: "בחדא מילתא אין לשנות מנינא". [↑](#footnote-ref-157)
158. <> כמו שאמרו [שבת מא.] "כשהוא נועל, נועל של ימין, ואחר כך נועל של שמאל... כשהוא רוחץ [את גופו], רוחץ של ימין, ואחר כך רוחץ של שמאל. כשהוא סך, סך של ימין, ואחר כך של שמאל. והרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". הרי החשוב קודם לאינו חשוב, וממילא הקודם לשני הוא חשוב יותר מהשני. ורש"י [דברים כט, ט] "זקניכם ושוטריכם - החשוב חשוב קודם, ואחר כך 'כל איש ישראל'". ובחידושי הר"ן [מו"ק כט.] כתב: "תלמיד ועם הארץ [שמתו], מוציאין את התלמיד, כלומר בכל מקום החשוב קודם, אע"פ שמת אחרון". וכמה פעמים כתב "החשוב חשוב קודם" [גו"א בראשית פל"ב אות כח (קנ:), שם במדבר פט"ז אות כח (רנט.), וח"א לע"ז ח. (ד, לג:)]. והמהרש"א [סוטה יא.] כתב: "דרך הכתוב להזכירם... החשוב חשוב קודם". והמג"א [או"ח סימן קלז ס"ק ב] כתב: "מצינו לעולם החשוב חשוב קודם". [↑](#footnote-ref-158)
159. <> והראש הוא אחד, וכמו שכתב בח"א לסוטה מה: [ב, פב.]: "הראש הוא אחד, כמו השורש שהוא אחד". נמצא שחשיבות אות אל"ף [בהיותה "ראש האותיות"] היא באחדות, וכמו שיבאר. [↑](#footnote-ref-159)
160. <> כמו שאמרו חכמים [שבת פח:] על התורה שהיא "חמדה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם". ועוד אמרו [פסחים נד.] "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן; תורה, ותשובה, וגן עדן, וגיהנם, וכסא הכבוד, ובית המקדש, ושמו של משיח". ועוד אמרו [ב"ר ח, ב] "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" [הובא למעלה הערה 154]. ואודות שעולם הזה נקרא "עולם הרבוי", כן כתב בגבורות ה' פנ"ח [שכט:]: "כי המכות היו באים מעולם הנבדל לעולם הטבע, שהוא עולם הרבוי". ושם פ"ס [תלה.] כתב: "הגאולה היא באה מעולם העליון לעולם הזה, שהוא עולם הרבוי". וכן כתב שם פס"ה [קפב:]. ובאור חדש פ"א [רעא.] כתב: "כי עולם הזה הוא עולם הרבוי, והוא הפך העולם העליון, שהוא אחד לגמרי... כלל הדבר; כי העולם העליון אין בו חלוק כלל. והעולם הב' התחלת החלוק, כי הוא מחומר ומצורה, וזה נחשב הרכבה. ועולם התחתון יש בו פירוד לגמרי". @**ולפי דבריו כאן**^ דמיון אות אל"ף לתורה הוא ששתיהן קודמות לרבוי שיש באות בי"ת ובעולם. אך בתפארת ישראל פל"ד [תקג.] ביאר שיש קשר בעצם בין אות אל"ף לתורה, וכלשונו: "והנה האל"ף שתק. ואמר לה הקב"ה, למה אתה שותק, כאילו הדבר שאין בו רבוי הוא גרע. ודבר זה אינו, כי יש לאל"ף מעלה מצד האחדות. ולכך אמר הקב"ה, אתה אחד, ואני אחד, והתורה היא אחת. וזה כי כבר אמרנו כי התורה כמו סדר העולם, עד שהעולם אחד, ולפיכך התורה היא אחת. וראוי שתבא התורה, שהיא אחת, מן השם יתברך אשר הוא אחד. ולכך התחלת התורה באל"ף, [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך וגו''. כי התורה הפך העולם, שהוא הרבוי, והתורה היא סדר העולם וקשור העולם, עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד. ולפיכך התחלת התורה באל"ף, ובריאת העולם בב'... כי התורה היא אחת לגמרי, כאשר ראוי לדבר שהוא סדר אחד. ואל יקשה לך, כי גם העולם ממסדר אחד כמו התורה, שהוא יתברך סדר את העולם ובראו. בודאי קושיא זו של כלום היא, כי הסדר בפני עצמו, והבריאה בפני עצמה. והתורה היא סדר המציאות, והיא ממסדר אחד. אבל עצם הבריאה אינו הסדר, וסדר בריאה היא התורה. ולכך התחלת התורה דוקא באל"ף". ובדר"ח פ"ג מ"ב [עט:] ביאר טעם נוסף מדוע התורה אחת [ובכך דומה לאות אל"ף], וכלשונו: "אמרו במדרש כי לכך התורה התחלתה באל"ף 'אנכי ה' אלקיך', לומר שהתורה היא אחת. רוצה לומר שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה כך, ולא אפשר שיהיה בענין אחר כלל. וזה מעלת התורה על העולם, כי העולם יש כאן עולם שני, עולם הבא, ולכך העולם נברא בבי"ת. אבל התורה היא אחת, כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואז לא היתה התורה אחת, דבר זה אינו בתורה" [הובא למעלה הערה 716]. ובסמוך יבאר טעם נוסף ["להורות כי אין דבר משותף עם התורה כלל... התורה היא אחת ואין משתתף עמה דבר, לכך פתח בה באל"ף"]. [↑](#footnote-ref-160)
161. <> לשונו למעלה [לאחר ציון 153]: "לערך מעלת התורה שייך קבלה אף בעליונים, באשר לגודל מעלתה נבראת לפני המלאכים ולפני כל הנבראים, ולפי מעלתה העליונה על כל צריכין לקבלהּ העליונים גם הם, כי תמיד התחתון והפחות מקבל דבר שהוא עליון ממנו". ובדר"ח פ"ו מ"ב [טו.] כתב: "כל העולם הוא ראוי למי שעוסק בתורה לשמה, וזה מפני כי התורה היא על העולם הטבעי... ודבר זה רמזה התורה, כי התחלת בריאת העולם היא בבי"ת, ואילו התחלת התורה היא באל"ף, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', להודיע כי מעלת התורה היא קודמת". ואודות שקדימה בזמן מורה על מעלה רוחנית גדולה יותר, כן 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". וכן כתב בגבורות ה' פ"ע [תיז:]. 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" [ראה למעלה הערה 154, והנדון ביסוד זה]. [↑](#footnote-ref-161)
162. <> כמו שאמרו [מנחות צט:] "שאל בן דמה בן אחותו של רבי ישמעאל את רבי ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית. קרא עליו המקרא הזה 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה', צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה, ולמוד בה חכמת יונית", ופירש רש"י [שם] "צא ובדוק וכו' - דבר שלא יהא בעולם... דרבי ישמעאל אמר חובה ללמוד כל היום". ולמעלה [לפני ציון 97] כתב: "עול עבודתו בתורה, כי צריך שיעשה עצמו כחמור למשא... שנושא 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'". ובתפארת ישראל ס"פ יב [קצז.] כתב: "אשר רצו חכמים לבאר כי העסק בתורה הוא תכלית האדם, ועל זה אמר הכתוב 'והגית בו יומם ולילה'. וביאור ענין זה, אחר שהתורה היא צורת כל המציאות, ראוי שיהיה עמל בתורה יומם ולילה, ויום ולילה הם כל המציאות... כי מאחר שהתורה היא השלמת הכל, יתן לתורה הכל, הוא כל זמן, שהוא יום ולילה" [הובא למעלה הערה 741]. ובאבות פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשרים של תורה הוא מיעוט שינה. ובדר"ח שם [קעה.] כתב: "הכ', במיעוט שינה. כי אם יש בו השינה אין לומד למודו כאשר ראוי, דכתיב 'והגית בו יומם ולילה', כי התורה כך היא דרכה, לעסוק בה יומם ולילה". וראה להלן הערה 803. [↑](#footnote-ref-162)
163. <> אין כוונתו לומר שאם יש לו ממון הרבה, ואינו זקוק לעסוק בפרנסתו, שוב אינו צריך לעסוק בדרך ארץ [משום שהעיסוק בפרנסה הוא רק אמצעי שיוכל לעסוק בתורה], כי בדר"ח [שם] ביאר שאף אם יש לו ממון הרבה, מוטל עליו לעסוק גם בדרך ארץ. שאמרו במשנה שם [אבות פ"ב מ"ב] "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון". ועל יגיעה כפולה זו כתב [תקיח.]: "ראוי שיהיה האדם עמל בשני חלקים אלו אשר יש באדם, כי יש באדם גוף ונפש. והתורה היא שלימות הנפש, ודרך ארץ מה שהאדם צריך לצורך גופו לפרנסתו, ושאר דברים. ואמר כי כאשר האדם עמל בשני דברים, דהיינו בדרך ארץ, שהאדם עושה להנהגת גופו מה שצריך לו, ומה שהאדם עמל לשלימות נפשו, שהיא התורה, כמו שהוא דרך ארץ להשלים גופו, ואז לא נמצא העון, כי עמל שניהם להשלים את עצמו, והעון לחסר את עצמו... אבל אם עוסק בתורה בלבד, מאחר שאינו עוסק להשלים עצמו בדבר שהוא לצורך גופו גם כן, אפשר שימצא חטא ועון, כי צריך לעסוק בהשלמתו של אדם, שהוא כולל הגוף והנפש, וזהו האדם, שהוא מחובר מגוף ונפש, אף שהוא משלים עצמו בתורה, סוף סוף הוא אדם חסר, כאשר חסר מה שצריך להשלים גופו, ואחר הדבר החסר ימשך חסרון... &**אפילו אם יש לו ממון הרבה**^ ואינו חסר, אם אין עוסק בהשלמת עצמו, אינו משכח ממנו העון, וזהו שתולה ביגיעת שניהם". אך כוונתו כאן במה שכתב "לא יעשה זה [פניה לעסקיו] רק כדי שיוכל לעסוק בתורה" היא שהעיסוק בדרך ארץ נועד כדי שכך יוכל לעסוק בתורה, כי ללא דרך ארץ לא יוכל לעסוק בתורה כדבעי. וכן עולה ממה שכתב שם בהמשך דבריו [תקכד:]: "ויש לך להבין בחכמה, כי אלו שני דברים שזכר, דהיינו העמל בדרך ארץ והעמל בתורה, כנגד שני יצר הרע שברא הקב"ה, יצרא דערוה ויצרא דעבודה זרה. ועל ידי שהאדם בעמל בדרך ארץ לצורך גופו, מסלק יצרא דערוה. ועמל בנפשו בתורה מסלק יצרא דעבודה זרה". לכך אם לא יעסוק תמיד בדרך ארץ, לא יוכל לסלק מעצמו יצרא דערוה, ושוב לא יוכל לעסוק בתורה כדבעי. וזהו שאמרו בהמשך המשנה [שם] "כל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון", ובדר"ח שם [תקכו:] 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 למעלה הערה 565]. נמצא שלעולם אינו יכול להפטר מהעיסוק במלאכה או משא ומתן, אך כל העיסוק הזה נועד כדי לשמר תורתו, ואינו חולק חשיבות לעצמו. וראה להלן הערה 1379 אודות "תורתו אומנותו". [↑](#footnote-ref-163)
164. <> לשונו בדר"ח פ"ו מ"י [שמט.] כתב: "הדבר שהוא אחד ואין דבר עמו, דבר זה הוא צריך אליו ביותר, שהרי אין עוד אחד, ולפיכך צריך לו ביותר. שאם היה דבר עמו, לא היה כל כך צריך לו, עכשיו שהוא אחד, הוא צריך אליו ביותר. ואמר [אבות שם] תורה קנין אחד. הרי התורה היא ענין אחד בלבד, ולכך הוא קנין אל השם יתברך... כי התורה היא אחת לגמרי, שלכך פתח עשרת הדברות באל"ף והעולם נברא בב', לומר כי אין דבר יותר אחד כמו התורה. כמו שאמרו במדרש אני אחד והתורה היא אחת, והאל"ף היא אחד, לכך פתח התורה באל"ף. ואיך לא תהיה התורה אחת, כי התורה היא כוללת, והכל בה, ואם כן אי אפשר שיהיה דבר זולתה. כי הדבר שהוא חלק בלבד, אפשר שיהיה עוד דבר, שהוא החלק השני. אבל דבר שהוא הכל, אי אפשר שיהיה עוד אחר עמו. וכיון שהתורה היא אחת הוא קנין לגמרי אל השם יתברך, שלא תוכל לומר שאין התורה לגמרי אל השם יתברך כי יש עוד דבר עמה, כי אין עוד דבר עם התורה" [הובא בחלקו למעלה הערה 716]. ובנצח ישראל פי"א [רפא:] כתב: "כי התורה היא של הקב"ה, ואין דבר משותף עמה, ולפיכך היא קנין להקב"ה, נקנה לו לגמרי". וכן כתב אות באות בגו"א בראשית פי"ד אות לב [רמח.]. הרי שאין דבר אחר משותף עם התורה, הן מצד הקב"ה, והן מצד האדם. ובתפארת ישראל ר"פ כא [שיב.] כתב: "כי ראוי שתנתן התורה על ידי אחד שהוא מיוחד ונבדל מן הכלל. ודבר זה למדרגת התורה, שיש אל התורה המדרגה העליונה המיוחדת, עד שלא ישתתף לה דבר. ולכך ראוי שתנתן התורה על ידי מי שהוא מיוחד במדרגה מכל באי עולם, הוא משה. ואף כי התורה היא תורה אל הכלל, ניתנה על ידי משה. והענין הוא כמו שהענין בנפש האדם, אשר הלב מקבל החיות למעלתו ולחשיבותו, והוא שולח החיות לכל האברים, ואין בכל אבר ואבר החיות בפני עצמו". ושם בהמשך הפרק [שכב.] כתב: "לפיכך היה נתינת התורה על ידי משה, ולא נתנה תורה לכלל ישראל, כי ראוי שתנתן התורה, שהיא מיוחדת, ואין לתורה שום שתוף אל כל שאר השגות, ראויה שתנתן דוקא על ידי משה רבינו עליו השלום, שהיה מיוחד, דכתיב [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד וגו''". ועוד אודות שאין לצרף את התורה לשום דבר גשמי, הנה אמרו חכמים [נדרים סב.] "כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם", ובח"א שם [ב, כב.] כתב: "כי התורה שהוא השכל הנבדל, ובמדריגת הנבדל אין הגשמי נמצא כלל. וכאשר מחבר האדם הגשמי עם הנבדל, מאחר שבמדריגת הנבדל ובמעלתו אין מציאת לגשמי, לכך הוא נעקר מן העולם. וכן המשתתף הנאת העולם הזה הגשמי עם התורה השכלית האלקית נעקר מן העולם, מפני שאין מציאת להנאת עולם הזה עם התורה האלקית הנבדלת, כי לא ישתתפו אלו שניהם, ולכך נעקר מן העולם" [ראה להלן הערה 1077]. ובח"א לב"ב צט. [ג, קכא.] כתב: "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" [ראה למעלה הערה 318]. [↑](#footnote-ref-164)
165. <> כי האחד [אות אל"ף] עומד לעצמו, ואינו משתתף עם אחרים. וכן כתב בכמה מקומות. כגון, בדר"ח פ"ד מ"ח [קסו.] כתב: "כי מה שהוא יתברך אחד... נבדל מכל הנמצאים, ואין לו שתוף עם אחר, שהרי הוא אחד, ואם היה לו שתוף, לא היה חס וחלילה אחד". ונאמר [בראשית כח, יא] "ויפגע במקום וגו' ויקח מאבני המקום", ובהמשך נאמר [שם פסוק יח] "ויקח את האבן וגו'. וחכמים [חולין צא:] עמדו על כך, ואמרו "כתיב 'ויקח מאבני המקום' ["משמע טובא" (רש"י שם)], וכתיב 'ויקח את האבן'. אמר רבי יצחק, מלמד שנתקבצו כל אותן אבנים למקום אחד, וכל אחת ואחת אומרת 'עלי יניח צדיק זה ראשו'. תנא, וכולן נבלעו באחד ["נעשו אבן אחת" (רש"י שם)]". והראב"ע והרד"ק [בראשית כח, יא] חלקו על מדרש חכמים, וכתבו: "מאבני המקום - אחת מאבני המקום". ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] כתב: "אין לומר כדרך הפשטנים שלקח אבן אחד מאבני המקום, דזה אינו, שאין אבן אחד מקצת מן רבים, שאין דומה אבן אחד לרבים, שהרי זה יחיד, וזה רבים, ואם כן לא הוי זה מקצת. שכל קצת הוא חלק הכל, ולעולם כל דבר שהוא יחיד הוא נבדל לעצמו בעבור אחדותו, ומצד האחדות אין מצטרף לאחר. ולפיכך אי אפשר לומר שלקח אחד מן הכל, כי מצד שהוא אחד הוא נבדל לעצמו, ודבר זה מבואר מאוד". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סב:]. הרי "אחד" עומד כנגד "חלק", ולכך "אחד" נבדל לעצמו, ואינו משתתף עם אחרים, כי השותפות עם אחרים תגדיר אותו כחלק מהכלל, ושוב לא יהיה אחד. וכן אמרו חכמים [פסחים לז:] "'אחד מכל קרבן' [ויקרא ז, יד], אחד - שלא יטול פרוס", ופירש רש"י [שם] "ארבעת מינין היו בה [בקרבן תודה] של עשר עשר חלות, ומכל מין ומין נותן אחד לכהן, והשאר לבעלים, וכתיב 'אחד', שלא יתן לו פרוסה". הרי "אחד" עומד כנגד חלק ["פרוסה"], ומכלל זה שהאחד אינו משתתף עם אחרים, בעוד שהחלק משתתף עם חלקים אחרים. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו:] כתב: "כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו... ולכך אמרה [הלבנה] 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד' [חולין ס:], כי כל מלך צריך שיהיה מיוחד, ולא יהיה לו שתוף אל זולתו כלל, רק מיוחד בעצמו. וכאשר נבראו שני המאורות בבריאה אחת, והיה כל אחד חלק בלבד, ושניהם ביחד כוללים כל האור, אם כן הם משתתפים יחד". וכן כתב בנתיב העבודה פ"ז [א, צו.]. ואמרו חכמים [ב"ב עה.] "עתיד הקב"ה לעשות שבע חופות לכל צדיק וצדיק". ובח"א שם [ג, קיב:] כתב: "החופה הזאת שיהיה כל צדיק וצדיק מיוחד בפני עצמו, ולא יהיה הצדיק כמו שהוא בעולם הזה, שמשותפין כלם ביחד. אבל לעתיד יהיה לכל אחד חופה בפני עצמו, וזהו חשיבות ומעלה בפני עצמו, ולא יהיו כולם משותפין ביחד, רק כל צדיק וצדיק יהיה לו שבעה חופות, והוא תכלית התיחדות שיהיה אל צדיק. וזהו ענין החופה, שהחופה מיחד אשר תחתיו. ודבר זה ראוי לצדיק, כי הצדיק הוא מיוחד בפני עצמו, וכמו שאמרו ז"ל [יומא לח:] בשביל צדיק אחד נברא העולם. שתמצא כי הצדיק מיוחד, ואין לו שתוף עם אחר, רק הוא מיוחד". [↑](#footnote-ref-165)
166. <> חוזר לדבריו למעלה [לאחר ציון 715], שכתב: "מה שכתוב בלשון יחיד ["ויחן ישראל"]... בשביל שהם עם אחד, ניתנה להם התורה שהיא אחת, כאשר ראינו שפותחת באל"ף 'אנכי ה' אלקיך', כי היא אחת". ולאחר משפט זה הביא את המדרש [אותיות דרבי עקיבא], העוסק באותיות בי"ת ואל"ף. ולאחר שביאר את המדרש, חוזר ללשון יחיד של "ויחן ישראל". [↑](#footnote-ref-166)
167. <> נביא ארבע דוגמאות ליסוד זה; (א) אמרו חכמים [תענית כח:] "תרי [צלמים שהעמיד מנשה] הוו [בהיכל], ונפל חד על חבריה וקטעיה בידיה". ובנצח ישראל פ"ח [רח:] כתב: "מפני כי בית המקדש הוא אחד לאל אחד, ולא יכול להתקיים שם השניות, והאחד דוחה הב', כי קצר מצע האחדות מלהשתרע שם השניות. ולפיכך קאמר שהאחד נפל על השני ותבר ידיה, מפני שאי אפשר אל הרבוי שיהיה במקום שהוא אחד, והאחד מבטל כח השני, כמו שמבטל כח המים את כח האש כאשר יבוא המים על האש... וזה שאמר כי נפל האחד על השני, כי האחד עצמו מבטל השני, כאשר אי אפשר שיהיו שם כוחות שנים". (ב) האבנים שהיו מתחת למראשתיו של יעקב רבו ביניהן על מי יניח צדיק את ראשו, עד שנהפכו לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא]. ובגו"א שם אות יז [ס.] כתב: "דע כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת מאוד, ידוע לחכמים ולמשכילים בחכמה שהיה קדוש ונבדל מכל עניני העולם... ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד, כאשר ידוע לחכמים. וידוע כי יעקב עיקר האחדות... ומפני זה היה המחלוקת של האבנים, כי דבר שהוא נבדל הוא אחד מכל צד, ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחדות". ושם פל"ג אות טז [קסד:] כתב: "כי כאשר קנה יעקב באותו לילה מעלתו שיהיה קדוש נבדל, ובדבר שהוא נבדל מן הגוף אין רבוי וחילוק. ולפיכך אילו היה אדם אחר, אפשר היה לרבוי אבנים שיהיו תחת ראשו, כי כל גוף וגשם יש בו רבוי גם כן. אבל יעקב מעלתו נבדלת מן הגשמיות, ולפיכך אי אפשר לו להתחבר לו אבנים ביחד". (ג) קרבן פסח בא להורות על אחדות ה', לכך כל ההלכות שלו מורות על האחדות, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ס [שעח.]: "מפני שהשם יתברך לקח ובחר בישראל בפרט מכל האומות להיות שלו, מורה בזה שהוא יחיד, שכיון שהוא יחיד בוחר באומה יחידית, לא בכלל האומות, שזה נותן ענין האחדות להיות לו עם מיוחד... וזאת העבודה היא עבודה מאומה יחידה למי שהוא אחד. וזהו עצם הקרבן הזה, לכך היה כל העבודה הזאת בענין אחדות. כי היה מצות הקרבן לאכול אותו על כרעיו ועל קרבו [שמות יב, ט], שאין ראוי שיהיה הקרבן הזה מחולק, רק על ראשו ועל כרעיו ועל קרבו... וכן [שמות יב, ה] 'שה תמים בן שנה', מפני כי בן שנה הוא אחד בשנים, ואם היה ב' שנים היה יוצא מן האחדות". הרי דבר שהוא מורה על אחדות, אם יצטרף לדבר שאין בו אחדות, בזה הוא יוצא מאחדותו [ראה למעלה הערות 680, 715]. (ד) בנתיב העבודה ר"פ ח [א, ק.] כתב: "מה שצריך להאריך ב'אחד' [ברכות יג:], כי הדברים שהם אחד הם הרבה, כי יאמר על השמש שהיא אחת, וכן על כמה דברים אומרים על דבר שהוא אחד. ואם יאמר 'אחד' ולא יאריך, אין כאן אחדות גמור, ומה שמאריך באחד הוא נותן אל השם יתברך אחדות גמור. ולכך צריך להאריך ב'אחד' לתת לו אחדות גמור. ואמר [שם] דוקא שמאריך בדלי"ת, אבל לא יאריך בחי"ת, מפני כי האריכה בחי"ת מחלק המלה שהוא 'אחד', ודבר זה יוצא מן האחדות כאשר יש חילוק באחדות. ולפיכך אמר שצריך להאריך בדלי"ת, כי האריכות בד' הוא שמורה כי הוא אחד גמור". [↑](#footnote-ref-167)
168. <> שנאמר [שם] "בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני", ועם פסוק זה פתח את הדרשה למעלה. [↑](#footnote-ref-168)
169. <> פירוש - למעלה התבאר שהחודש השלישי הוא הזמן הראוי למתן תורה, והמדבר הוא המקום הראוי לכך. ולמעלה [הערה 700] נלקטו שלשת הטעמים שכתב בביאור מעלת השלישי, וכן למעלה [הערה 582] נלקטו ארבעת הטעמים שכתב בביאור מעלת המדבר. [↑](#footnote-ref-169)
170. <> צרף לכאן דברי המדרש [דב"ר ז, ח], שאמרו "אמר רבי שמעון בן יוחאי, מנין אתה אומר אילו היו ישראל חסרים אפילו אדם אחד, לא היתה השכינה נגלית עליהן, דכתיב [שמות יט, יא] 'כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני'". ובמכילתא [שמות יט, יא] אמרו "'לעיני כל העם', מלמד שאם היו חסרים עד אחד אינו כדאי לקבל". הרי שאחדות ישראל היא כל כך לעיכובא במתן תורה, שאף אם היה חסר אדם אחד בלבד, התורה לא היתה ניתנת לישראל. [↑](#footnote-ref-170)
171. <> בא ליישב את שאלתו הרביעית והחמישית בתחילת הדרשה, וכלשונו: "ד', מה שכתוב 'ומשה עלה אל האלקים', וטפי הוה ליה למכתב 'ויעל משה', כדכתיב בכל מקום. ה', והלא לא צוה לו השם בכאן לעלות, ובכל מקום צוה לו לעלות". וראה בסמוך הערה 773. [↑](#footnote-ref-171)
172. <> כמו שאמרו חכמים [זבחים קב.] שמשה רבינו היה נחשב למלך. ונאמר [במדבר טז, ג] "ויקהלו על משה ועל אהרן וגו' ומדוע תתנשאו על קהל ה'", ופירש רש"י [שם] "ומדוע תתנשאו - אם לקחת אתה מלכות, לא היה לך לברר לאחיך כהונה". ובגו"א שם אות יג [רנב.] כתב: "ואם תאמר, ואמאי לא היו [קרח ועדתו] חולקים על נשיאותו של משה. ויש לומר, דכל אומה ולשון צריכה שיהא להם מלך אחד שהוא נכנס ויוצא לפניהם... ואף על גב שכולם קדושים, צריכים למלך. ומה שלא היו חולקים דמנא לן שיהא משה המלך, שמא אחר. דזה לא קשיא, דמאחר שצריך להם מלך, היה משה כמו אחר, ולפיכך אין לחלוק. אבל על הכהונה היו אומרים שאינה צריכה להם כלל". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עח.] כתב: "וכן ענין משה שהיה מלך על ששים רבוא, והיה מתנשא על פרעה". ובדר"ח פ"א מט"ו [שעב:] כתב: "כי משה מלך היה". ובנצח ישראל פנ"ג [תתלח.] כתב: "משה היה מלך להם, והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם. ולפיכך היה כל דבריו של משה במשפט, כמו המלך אשר נאמר עליו [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". ושם פנ"ד [תתמד.] כתב: "על ידי משה רבינו עליו השלום, שהיה מלך ישראל, והמלך הוא אחד... היו אומה שלימה יחידה, שהרי המלך הוא אחד". וראה למעלה בהקדמה הערה 124. [↑](#footnote-ref-172)
173. <> כי הוא מולך על כלל וצבור, ולא על אוסף של פרטים, ולכלל וצבור יש מעלה עליונה. והרי אמרו על משה רבינו גופא [אבות פ"ה מי"ח] "כל המזכה את הרבים, אין חטא בא על ידו... משה זכה וזיכה את הרבים, זכות הרבים תלוי בו, שנאמר [דברים לג, כא] 'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל'". וכן כתב בגבורות ה' פל"ח [תשלג:]: "הרי ההפרש שיש בין המרובים ובין מועטים, כי המרובים הקב"ה מלך עליהם, והוא אלקיהם על כל פנים. וביחיד הוא אלקיו כאשר הוא מקבל אלקותו... ולפיכך יש שני פסחים; פסח ראשון לצבור, ופסח שני ליחיד, דהיינו יחיד נדחה לפסח שני, ואין רבים נדחים [פסחים סו:], כי רבים אין צריכים הכנה, שאף בטומאתם השם יתברך אלקיהם והם עבדים לו, שאף על גב שאין ראוים מצד עצמם. אבל היחיד הוא צריך טהרה וקדושה, שאם היחיד יש לו הכנת עצמו, אז השם יתברך לו לאלקים, ואם לא, אין השם יתברך לו לאלקים... ולפיכך רבים אינם נדחים, שאין צריכים טהרה. אבל היחיד צריך טהרה, ונדחה". ושם פמ"ג [ריט:] כתב: "זה כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 41]. ו"ענין אלקי" הוא עליון יותר מהחומרי, וכמו שכתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:]: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובדרשת שבת הגדול [תסה:] כתב: "כי הדבר שהוא מפוזר הוא נקרא ירידה, ואילו התאספות והתקשרות כאחד הוא הנפה ועליה, כי הכלל יותר מתרומם מן הפרט, לכך החבור אל כלל אחד הוא עליה", וכן חזר וכתב בסוף הדרשה [תקנג:], ויובא בהערה 771. וכן חזר וכתב שם בסוף בדרשה [תקנג:, והובא למעלה בהקדמה הערה 10]. ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקלב.] כתב: "השם יתברך עם הצבור, ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא... העוסקים עם הצבור מתחיל זכות שלהן מן האבות, ומגיע עד סוף כל הדורות, עד שעשו העוסקים עם הצבור מתחלת העולם עד סופו. ואם היו מבינים מנהיגי ישראל הדברים האלו, בכל כחם היו עוסקים עם הצבור לשם שמים, ולא לשם הנאתן... כאילו היו האבות אבותיו בפרט... של זה כאשר עוסק בצרכי רבים... והאבות הם אבות למי שעוסק בצרכי רבים". ושם מ"ד [תקמה:] כתב: "כי כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה, כי אמרו בפרק קמא דברכות [ח.] 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון' [תהלים סט, יד], אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא, ורצונו הוא כאשר מתפללין על צרכיהם מה שצריך להם... ודבר זה ענין עמוק כי אין מקטרג לצבור, במה שהם צבור אשר יש להם כח כללי, ובצד הכלל אין חטא, כי החטא הוא בפרטים, אבל הכללי לא שייך חטא וקטרוג. לכך הקטרוג לצבור מצד הפרט בלבד, דהיינו מה שעשו היחידים, אבל מצד הכלל אין קטרוג. ותפילת הצבור בבית הכנסת הוא מצד הצבור, ולפיכך הוא שעת רצון. וגם דבר זה ידוע לנבונים. ועל כל פנים הצבור הם דבוקים ברצונו יתברך, כאשר ידוע". ובקהלת יעקב, ערך מקור [א] כתב: "מקור נקרא הכתר [זוה"ק ח"ב מב:], כי הוא מקור לכל... ויש לומר 'מקור' גימטריא 'רצון', שהוא סוד הכתר". ובספר פרדס רמונים שער יא פרק ו כתב: "ספירת הכתר הנקרא רצון, וספירת החכמה הנקרא מחשבה". ושם פ"ה מי"ח [תלה:] כתב: "כי מדריגת הצבור כבר הזכירו חכמים בכמה מקומות... ודבר זה מדריגה עליונה שהיא בעולם... היא מדריגת הצבור, ודבר זה אחרון". וראה נצח ישראל פי"א [רעט.], באר הגולה באר הרביעי [שסא.], ועוד. @**ובדרשות הר"ן**^ תחילת דרשה א כתב: "מה שהפליגו לנו רבותינו ז"ל בשבחו ומוראו של צבור, עד שאמרו [סוטה מ.] לעולם תהא אימת צבור עליך... אע"פ שכל אחד מצד עצמו אינו ראוי לזה, מצד הצטרפו לזולתו יקנה הכלל שבח ומעלה יותר ממה שראוי מצד פרטיו... וכבר רמזו לנו [כריתות ו:] בחלבנה, שהושמה עם סמני הקטורת [שמות ל, לד], והיה מן הנראה שתפסיד אותם להפסד הריח הזה, ועם כל זה אמתה לנו הנבואה שאין להם שלמות זולתה. כי כן הענין בהצטרף עמנו בעבודתנו לשם יתברך החוטאים והפושעים, שלא יפסידו עבודתנו, אבל תהיה בזה יותר שלימה". ובתניא, אגרת קודש כג, כתב: "שמעתי מרבותי, כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד, אף שאינם מדברים בדברי תורה, תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית, משכינתא דשריא עלייהו, עד שהיה מתבטל ממציאותו לגמרי". [↑](#footnote-ref-173)
174. <> לשונו בנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא:]: "בית שני... השם יתברך נתן להם הארץ בזכות עצמם, במה שהם עם ישראל. ולפיכך כאשר הם עם אחד, ולא חלק לבם, היה להם הארץ. וכאשר חלק לבם בשנאת חנם שהיו ביניהם, בטל כח זה מה שהם עם אחד, וחרב בית המקדש [יומא ט:], וגלו מן הארץ, כי בית שני היה להם במה שהם עם אחד". ומעין כן אמר המן הרשע [אסתר ג, ח] "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים". ובאור חדש פ"ג [תשב:] כתב: "ויש לשאול מה שאמר 'ישנו עם אחד', ולמה לא הזכיר שמם לומר 'ישנו עם יהודים'. ואין זה קשיא, כי אמר כי בשביל שהם מפוזרים ומפורדים אין ראוי להם שם מיוחד. כי כל אומה מפני שהם ביחד, יש לה השם. אבל אומה הזאת שהם מפורדים ומפוזרים, אין ראוי להם השם, שיש לכל אומה שם מיוחד". [↑](#footnote-ref-174)
175. <> כמו שאמרו חכמים [פרקי דר"א פ"ג] "אם אין צבא למלך, ואם אין מחנה למלך, על מה הוא מולך. אם אין עם לקלס למלך, אי זה הוא כבודו של מלך". וכן [שם פ"י] אמרו: "לפי שהעם ממליכים את המלך, ואין המלך ממליך את עצמו אם אין העם ממליכין אותו". וזהו יסוד נפוץ בספריו. כגון, בגבורות ה' פמ"ז [תקע:] כתב: "המלך... אי אפשר לו בלא עם אשר מלכותו עליהם, ואם אין עם על מי ימלוך". ובתפארת ישראל פכ"א [שטו.] כתב: "אין השם יתברך מלך על יחיד, שאין מלך בלא עם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז:] כתב: "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול". ובאור חדש בפתיחה [ר:] כתב: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם". ובדר"ח פ"ו מי"א [תג.] כתב: "מאחר שהוא יתברך מלך, ואם כן כל הנבראים הם לכבודו, כי בלא הנבראים לא שייך לומר 'מלך', וכמו שאמרו במסכת ר"ה [לא.] בששי מהו אומר, 'ה' מלך גאות לבש' [תהלים צג, א], על שם שגמר מעשיו ומלך עליהם. הרי לך מבואר כי גאות המלכות הוא מצד הנבראים, ומצד הנבראים הוא מלך... והמלכות הוא מצד הנבראים, וזהו הכבוד, והרי הנבראים כבוד מלכותו". ובנתיב התשובה פ"ג [מט.] כתב: "כי הוא יתברך חפץ בעולם, כי אם אין הנבראים, על מי מלכותו יתברך". ובנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצו:] כתב: "כי המלכות תלוי בעם, וכמו שאמר [משלי יד, כח] 'ברוב עם הדרת מלך'". [↑](#footnote-ref-175)
176. <> לשונו בדר"ח פ"ד מי"ב [רלג:]: "במדרש [ספרי דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך' [שם], כשישראל שוים בעצה אחת שמו הגדול משתבח מלמעלה, שנאמר 'ויהי בישורון מלך', אימתי 'בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל' [שם]. ועוד אמרו שם; וכן הוא אומר [עמוס ט, ו] 'הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה'. רבי שמעון בן יוחאי אמר, משל לאדם שהביא שתי ספינות וקשרם בהגנום ובעששית, והעמיד אותם, ובנה על גביהן פלטרין. כל זמן שהספינות קשורות, הפלטרין קיימת. פרשו הספינות, אין הפלטרין קיימת, עד כאן. והנה ביאורו כי הוא יתברך במה שהוא מקשר ומאחד הכלל עד שהם כלל אחד, אם ישראל שוים בעצה אחת, אז שמו משתבח, שהוא מלך מולך על הכלל, כי המלך מולך על הכלל ביחד. וזהו שכתיב 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל'. והביא משל לספינות כאשר הם קשורות, אז פלטרין של מלכות קיימת. ואם נפרדו, אז הפלטרין נופלת. וכך ישראל, כאשר הם מקושרים, אז מלכות השם יתברך עליהם, ומתעלה עליהם, כי המלך הוא מלך על הכלל, ולפיכך פלטרין מלכותו מתקיימת. אבל אם נפרדים ישראל זה מזה, כביכול אין מלכותו יתברך מתקיימת, שהרי אין כאן עם שיהיה מתעלה מלכותו עליהם. ודבר זה רמז בשם 'ישראל', שדבק שם 'אל' בישראל. שתראה בכל מקום שיש כנסיה שהם אסיפה אחת, שהשם יתברך עם זה". ובדרשת שבת הגדול [תקנג.] כתב: "אמרו במדרש [ויק"ר ל, יב]... 'וערבי נחל' [ויקרא כג, מ], אלו ישראל; מה ערבה אין בה טעם ואין בה ריח, כך ישראל יש בהם בני אדם שאין בהם לא תורה, ולא מעשים טובים. ומה הקב"ה עושה להם, לאבדם אי אפשר, אלא אמר הקב"ה יוקשרו כלם אגודה אחת והן מכפרין אלו על אלו. ואם עשיתם כן, אותה שעה אני מתעלה, הדה הוא דכתיב [עמוס ט, ו] 'הבונה בשמים מעלותיו', עד כאן. וענין זה שהשם יתברך מתעלה כאשר ישראל הם באגודה אחת... כי הפיזור והפירוד לישראל דבר זה ירידה להם. וכאשר מתאספים יחד, דבר זה עליה להם, כאשר יתאחדו ויתקבצו להיות כלל אחד, שהכלל הוא יותר מרומם מן הפרט. ולפיכך קבוצם אל כלל יותר הם מתרוממים, ופיזור שלהם הוא ירידה. וכאשר ישראל באגודה אחת, שדבר זה התעלות להם, אז השם יתברך, אשר הוא מלכם, גם כן מתרומם עליהם. ודבר זה נרמז בלולב, כי האגודה מתרומם למעלה הוא הלולב שעולה למעלה". וכן רש"י [דברים לג, ה] כתב: "בהתאספם יחד באגודה אחת, ושלום ביניהם, הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם". ובגו"א שם אות ה [תקט.] כתב: "באגודה אחת הוא מלכם. וזהו מפני כי המלכות הוא האחדות, ולפיכך נקרא קריאת שמע קבלת מלכות שמים [ברכות יג.], אמרו בראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] זהו מלכות שלימה. לפיכך כאשר ישראל באגודה אחת, מלכותו עליהם. וכאשר נחלקים, ואין כאן אחדות, מלכותו, דהוא אחדות, אינו עליהן". ובנתיב התשובה ס"פ ז [קיז:] כתב: "כאשר הם באגודה אחת אז השם יתברך עמהם, כמו שבארנו במקום אחר". ובאור חדש פ"ח [תתשכד:] כתב: "לא יהיה כל אחד בפני עצמו ויעשה כל אחד מה שירצה, כי דבר זה שיהיה להם חבור יחד. ובפרט לישראל שיהיו כאחד, ואז השכינה עמהם. ולכך כתיב [אסתר ט, טו] 'ויקהלו היהודים', שיהיה להם אסיפה וקהל ביחד, ואז השכינה עמהם". ובספר שיח יצחק להגריא"ח בדרוש לשבת פרשת שקלים כתב: "כי באמת אין שייך השראת שכינתו יתברך באדם פרטי שאינו דבר שלם, כמו שאמרנו שכל ישראל הם כגוף אחד. וכמו שאין שייך השראת הנשמה על אבר אחד, רק בהתחבר כולם ביחד, כן הוא יתברך לא נקרא 'אלוקי ישראל' כי אם בהתחברות כל האומה ביחד". וצרף לכאן מאמרם [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המקשיבים זה לזה בהלכה, הקב"ה שומע לקולן... ואם אין עושין כן, גורמין לשכינה שמסתלקת מישראל", ובח"א שם [א, לט:] כתב: "דבר זה מפני כי על ידי חבורם, השכינה מתחבר עמהם. וכאשר אינם מתחברים ביחד, גורמים לשכינה שתסתלק מישראל. כי השכינה היא על ידי חבור ישראל, וכאשר החבור הוא בתורה, אז השכינה בודאי מתחבר להם. ואם אינם מקשיבים זה לזה, ונפרד החבור, גורם זה סלוק שכינה מישראל". [↑](#footnote-ref-176)
177. <> בספרי [דברים לג, ה], שאמרו שם: "'ויהי בישורון מלך' [דברים לג, ה]. כשישראל שוים בעצה אחת מלמטה, שמו הגדול משתבח למעלה, שנאמר 'ויהי בישורון מלך', אימתי [שם] 'בהתאסף ראשי עם'... 'יחד שבטי ישראל' [שם], כשהם עשוים אגודה אחת, ולא כשהם עשוים אגודות אגודות. וכן הוא אומר [עמוס ט ו] 'הבונה בשמים מעליותיו ואגודתו על ארץ יסדה'. רבי שמעון בן יוחי אומר, משל לאדם שהביא שתי ספינות, וקשרם בהגונים ובעשתות, והעמידן על גביהם ובנה עליהם פלטירים. כל זמן שהספינות קשורות, פלטורים קיימים. פרשו ספינות, אין פלטורים קיימים. כך ישראל, כשעושים רצונו של מקום, עליותם בשמים. וכשאין עושים רצונו של מקום, 'ואגודתו על ארץ יסדה'... אף כאן אתה אומר 'יחד שבטי ישראל', כשהם עשוים אגודה אחת, ולא כשהם עשוים אגודות אגודות". [↑](#footnote-ref-177)
178. <> בזה מיישב את שאלתו הרביעית והחמישית, ששאל למעלה בתחילת הדרשה: "ד', מה שכתוב 'ומשה עלה אל האלקים', וטפי הוה ליה למכתב 'ויעל משה', כדכתיב בכל מקום. ה', והלא לא צוה לו השם בכאן לעלות, ובכל מקום צוה לו לעלות". ומבאר שהפסוק "ומשה עלה אל האלקים" אינו עוסק בעלית משה ההרה, אלא בהתעלות מדריגת משה עד האלקים מחמת אחדותם של ישראל. לכך נאמר "ומשה עלה", לאמר שמדרגת משה התעלתה, אך אם היה כתוב "ויעל משה", היה משמע שזו פעולה שעשה משה, ולא שמדובר במדריגתו. וברי הוא שאין לשאול מדוע ה' לא צוה לו לעלות, כי לא איירי בעליה להר, אלא בהתעלות מדריגת משה. ולהלן [לאחר ציון 1219] יישב השאלה החמישית באופן נוסף [שההכנה הנצרכת לתורה היא התשוקה אליה, וזה מתבטא בכך שמשה עלה ההרה מעצמו]. [↑](#footnote-ref-178)
179. <> ניתן להטעים ראיה זו לפי מה שהשריש בביאור ההבדל בין "אנכי" ל"אני", וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"ח [תשצז.]: "כי מלת 'אנכי' מורה על עצם הדבר. והפרש בין מלת 'אני' ובין מלת 'אנכי', כי מלת 'אנכי' הוא מורה על עצמו של המדבר, כאילו אמר 'אני עצמי עשיתי זה'. אבל 'אני' מורה על המדבר בעדו בלבד, ואין בלשון הזה שיהיה משמע על עצמו. והוא הפך מלת 'אתה', כי מלת 'אני' למדבר בעדו, ו'אתה' לנוכח... אבל מלת 'אנכי' אין לו נוכח. מזה תראה שאין המלה מורה על המדבר בעדו בלבד, שאם היה מורה על המדבר בעדו בלבד, היה נמצא גם כן לשון נוכח בלשון זה. אבל המלה הזאת מורה על עצמו של המדבר, כלומר אני עצמי עשיתי זה. ולכך לא בא לשון נוכח בלשון זה, כי דוקא המדבר בעדו מרמז בלשון 'אנכי' על עצמו, לא כאשר מדבר אל הנוכח. וכאשר אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', כאילו אמר אני עצמי אלקיך. ובמקום הזה נאמר על העלה הראשונה, שהוא בעצמו אלקיך, ולא שמסר ישראל לשרים עליונים, רק השם יתברך עצמו אלקיהם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 19]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנו.] כתב: "ומה שאמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר 'אני ה' אשר הוצאתיך וגו''. נראה כי מלת 'אנכי' מורה על עצם המדבר בכל מקום, כאילו אמר אנכי בעצמי. ובא לומר כי השם יתברך בעצמו הוא אלקי ישראל, ואין השם יתברך אלקי ישראל מצד התואר, רק מצד עצמו יתברך הוא אלקיהם. כי אם היה אלקותו יתברך על ישראל מצד התואר בלבד, ואינו מצד עצמו, הרי התארים הם מצד הפעולות אשר יפעל, והפועל הוא בזמן מיוחד. כי פעם יפעל דבר זה, ופעם יפעל דבר זה. ולפיכך אילו אמר 'אני ה' אלקיך וגו'', היה משמע כי מצד שהוא יתברך רחום וחנון הוא אלוקיהם, ומדה זאת אינו פועל השם יתברך תמיד. ולכך אמר 'אנכי ה' אלקיך וגו'', כי מצד עצמו הוא יתברך אלקיהם, ודבר זה אינו מצד התואר, ולכך הוא נצחי מבלי שנוי". לכך כאשר משה רבינו אומר על עצמו "אנכי עומד בין ה' וביניכם", ולא אמר "אני עומד בין ה' וביניכם" [כמו (שמות ו, ל) "ויאמר משה לפני ה' הן אני ערל שפתים וגו'"], זה מורה שמדובר כאן בעצם מעלת משה, ולא בפועל עמידתו, "כי מיוחד היה משה לשיהיה עולה אל האלקים להיות אמצעי בין השם יתברך ובין ישראל" [לשונו כאן]. [↑](#footnote-ref-179)
180. <> הולך להורות שג' אותיות "משה" מורות על מעלתו ומהותו. ואודות שהשם מורה על המהות, ראה למעלה הערה 29. ובתפארת ישראל פכ"א הקדיש את כל הפרק לבאר את יחוד משה לנתינת התורה על ידו. וחלק מדבריו שם יובא בהערות הבאות. [↑](#footnote-ref-180)
181. <> כי בצירוף אותיות מנצפ"ך ישנן כז אותיות, ואות מ"ם היא אות ארבע עשרה. וכן כתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.]: "כי יש יג אותיות מן הא' עד אות אמצעי... שהוא מ"ם באלפ"א ביתא, וכן יש יג אותיות מן המ"ם הפתוחה עד התי"ו באלפ"א בית"א, והוא אות אחרון". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ז [רמ.]. אמנם בנצח ישראל פי"ג [של.] כתב: "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". הרי שביאר שאות נו"ן היא אות האמצעית באלפ"א בית"א, ולא אות מ"ם. וראה למעלה הערה 237 במה שנתבאר. [↑](#footnote-ref-181)
182. <> יש להעיר מדבריו בדרשת שבת הגדול [תסט:], שכתב: "לא היה משה כמו אמצעי מחבר ומקשר אותם עם השם יתברך, רק כי משה כמו מלך ונשיא היה אל ישראל". ולכאורה דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שכתב "כי ראוי שיהיה הוא האמצעי וסרסור בין ה' ובין ישראל". ויש לומר, שאע"פ שאידי ואידי בשם "אמצעי" יכונו, מ"מ איירי בשני אמצעיים שונים; כאן כוונתו לאמצעי המעביר דבר ה' אל ישראל. אך בדרשת שבת הגדול כוונתו לאמצעי המחבר ומקשר את ישראל עם ה'. משה רבינו היה האמצעי הראשון, אך לא היה האמצעי השני. אך עדיין יש להעיר מדבריו בנצח ישראל פנ"ד [תתמח.], שכתב: "משה שהיה נחשב צורת ישראל... ולפי מדריגתו ומעלתו ראוי שיהיה חבור מן השם יתברך אל ישראל, ויהיה גם כן כאן חבור ודביקות לישראל בו יתברך". ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-182)
183. <> לשונו בתפארת ישראל פכ"א [שכב:]: "ומפני גודל מעלת משה, ויחודו בנבואה, מורה עליו שמו. כי 'זה משה האיש' [שמות לב, א] הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה, עד שנאמר עליו [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלהים' [ר"ה כא:]. ועליו נאמר [משלי ל, ד] 'מי עלה שמים וירד' [במדב"ר יב, יא]. ומפני כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים, כמו שאמרו [דב"ר יא, ד] שנקרא 'משה איש האלקים' [דברים לג, א], מחציו ולמטה היה 'איש', ומחציו ולמעלה היה 'אלהים'. ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם [ראה למעלה הערה 569]. ולפיכך 'עלה שמים וירד'. והיה למשה משפט האמצעי, שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו''. ולפיכך בשם 'משה' אות המ"ם, שהיא אמצעית בסדר אלפ"א בית"א". [↑](#footnote-ref-183)
184. <> אמרו חכמים [ר"ה כא:] "חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולן ניתנו למשה חסר אחד, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ובתפארת ישראל פכ"א [שכג.] כתב: "ואחר כך השי"ן, שהיא מדרגה האחרונה חוץ מן האחת, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים', וזה נאמר על משה, כדאיתא במסכת ראש השנה [כא:]". 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. ובדרשת שבת הגדול [תלג:] כתב: "אמרו רז"ל חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם ניתנו למשה חוץ מאחד, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים', אם כן שער החמשים הוא אל השם יתברך לבדו" [ראה למעלה הערה 287, ולהלן הערה 1171]. [↑](#footnote-ref-184)
185. <> "שהם ד' יסודות" [הוספה בדרשת שבת הגדול (טו:)]. וארבעה היסודות הם; ארץ [עפר], מים, רוח, ואש [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, כוזרי ב, מד, ורבינו בחיי בראשית יד, כג]. והם הפשוטים, והמורכבים הם אלו שהורכבו מיסודות אלו. [↑](#footnote-ref-185)
186. <> "המורכבים הדוממים" [הוספה בדרשת שבת הגדול (טו:)]. ותיבת "&**המורכבים**^" מוסבת גם על הצמחים, בעלי חיים, ואדם [שיביא בהמשך], שכלם מורכבים מארבעה היסודות הפשוטים. והרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"ד הלכות א-ב] כתב: "ארבעה גופים הללו, שהם אש ורוח ומים וארץ, הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע. וכל שיהיה מאדם ומבהמה ועוף ורמש ודג וצמח ומתכת ואבנים טובות... מחובר מארבעה יסודות הללו" [ראה להלן הערה 1044]. ובדר"ח פ"א מי"ח [תכו:] כתב: "דבר זה ידוע כי ההרכבה נעשה על ידי שהיסודות מתערבים, ונעשה ההרכבה". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:] כתב: "הפשוטים, והם ארבע יסודות שהם פשוטים, ואחר כך מדרגת המורכבים". ובח"א לשבת קד. [א, מז.] כתב: "דע כי האל"ף בית"א האותיות הם יסודות התורה, והוא דומה בעולם כמו ד' יסודות, שהם התחלה לכל ההויות המורכבים שהם בעולם, וכך האלפא ביתא הם היסודות הפשוטים לכל התורה כולה. והתורה היא מורכבת מן האותיות הפשוטים האלו, כמו המורכבים בעולם שהם מורכבים מן הפשוטים". וראה בבאר הגולה באר השני [רלב:], ושם הערה 613. [↑](#footnote-ref-186)
187. <> דבריו הם על פי החלוקה של דומם, צומח, חי, מדבר [כוזרי ב, מד, ורבינו בחיי בראשית יד, כג]. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב 'חי משכיל'. ואני נמשכתי אחריהם". ובגו"א שמות פ"כ אות ה [צב:] עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר", עיי"ש. ועיין עוד בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג. ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:] כתב: "בנמצאים תמצא מדריגות הפשוטים, והם הארבע יסודות שהם פשוטים [עפר, מים, רוח, ואש], ואחר כך מדריגת מורכבים, ואחר כך מדריגת צומחים, ואחר כך מדריגת בעלי חיים, ואחר כך מדריגת בעלי חיים המדברים". ובגבורות ה' פ"ע [תיג.] כתב: "כאשר הפליגו חכמים עוד בחכמתם על צורת העולם הזה מצאו, כי המורכב האחרון הוא האדם, וקודם לו מורכב הבעל חיים, וקודם לו מורכב הצמחים, וקודם לו מורכב הדומם, וקודם לו הגשם הפשוט". ובנתיב התורה פ"א [פה:] כתב: "העולם התחתון, הוא עולם המורכב, שהוא מורכב מן הפשוטים, והאדם הוא ראש המורכבים". ובתפארת ישראל פט"ז [רמט.] ביאר כיצד בריאת אדה"ר עברה את השלבים של דומם, צומח, חי, ומדבר. [↑](#footnote-ref-187)
188. <> לשונו בתפארת ישראל פכ"א [שכג:]: "אות ה"א מורה שיורד לתחתונים. וידוע כי האדם מדרגה חמישית. כי הפשוטים מדרגה ראשונה, והמורכבים מדרגה שניה, והדוממים מדרגה שלישית [כאן כתב במקום זה "הצמחים", ולא הזכיר כאן את הדוממים], והבעלי חיים רביעית, והאדם מדרגה חמישית. והרי משה עולה עד המדרגה האחרונה חוץ מאחת, ויורד לתחתונים עד המדרגה החמישית, ודבר זה מבואר". ובנתיב העבודה פי"ד [א, קכ.] ביאר לפי זה [שהאדם הוא מדריגה חמישית] כיצד ברכת הנהנין מתירה את הפרי באכילה [ברכות לה.], וכלשונו: "אבל יש עיון בדבר, איך הברכה מוציא הפרי לחולין. והנה יש לך לדעת כי כל קדושה היא יוצאת לחולין על ידי פדיון... ולכך יוצא הפרי לחולין כאשר האדם נותן ברכה אל השם יתברך אשר ברא אותו, כי זה תמורת זה. ואל תאמר כי הפודה צריך להוסיף עליו חומש [ב"מ נה:]. בודאי הוא מוסיף חומש, כי הכבוד שהוא אליו מן האדם, הוא יותר ממה שהגיע אליו כאשר הכל נברא לכבודו עד חומש הוא. כי הנבראים התחתונים הם חמשה; פשוטים, מורכבים, דוממים [כאן הבדיל בין המורכבים לצמחים, והשמיט הדוממים], צמחים, בעלי חיים, והאדם במדריגה החמישית. ולכך חשיבות האדם על הכל הוא כמו חמישית. והשבח והכבוד שהוא מן האדם על כל פנים הוא חמישית יותר מן השבח שהוא מן שאר הנבראים, שהאדם הוא משכיל, וזהו מדריגה חמישית יותר מן בעלי חיים, ומכל שכן מן שאר נבראים, שהם קודמים לבעלי חיים. ולכך על כל פנים הוא מוסיף חומש, ויוצא הפרי לחולין". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [טו.]. [↑](#footnote-ref-188)
189. <> יש לדייק מדוע כאן מכנה את התורה בשם "הוריד &**החכמה וההשגה**^", ולא כתב "הוריד התורה". וכן למעלה [לאחר ציון 779] כתב: "והשמיע &**דבר ה'**^ לאדם", ולא כתב "והשמיע התורה לאדם". ואולי אפשר לומר שיש למהר"ל שלשה הסברים לשם "תורה", שהוא לשון הוראה [זוה"ק ח"ג נג:, רד"ק ספר השרשים שורש ירה]; (א) לשון הוראת הציווים, כמלך המצוה את עמו [גו"א בראשית פ"א אות א (ב.), ונתיב האמונה פ"ב (א, רט.)]. (ב) לשון הוראת חכמת התורה ומצותיה, ולעשות את המצות על פי החכמה הזו, ולא כמצות אנשים מלומדה [ריש דרוש על המצות (נ.)]. (ג) לשון הוראת הדרך, להוליך את האדם לעולם הבא [דר"ח פ"ג מי"ח (תסז:), שם פ"ו מ"ט (שכב:), תפארת ישראל פ"ט (קמט:), ונתיב התורה פ"א (לו.)]. ושלשת טעמים אלו שייכים רק מצד האדם, ולא מצד הקב"ה. כגון, טעמו השלישי [שהוא הנפוץ יותר בספריו] כתב בנתיב התורה פ"א [לו.]: "ואמר 'ויורני' [משלי ד, ד], שהוא לשון הוראה, כמו שנקראת התורה בלשון זה, ולא נקראת בשם 'חכמה', כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש; כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא, ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו". וברי הוא שהדרך לעוה"ב שייכת רק מבחינתו של האדם [כפי שהזכיר בנתיב התורה הנ"ל תיבת "אדם" חמש פעמים], ולא מבחינתו של הקב"ה. לכך מבחינתו יתברך יש לקרוא לתורה בשם "חכמה" ולא בשם "תורה" [כפי שהקשה בנתיב התורה הנ"ל "נקראת התורה בלשון זה, ולא נקראת בשם 'חכמה'"]. ובדרך כלל המלים "תורה" ו"חכמה" הן מלים נרדפות, ואין קפידא בדבר. אך כאן שבא להדגיש שהתורה מגיעה מהמקום העליון ביותר, לכך כתב כאן "הוריד החכמה וההשגה", לאמור שאיירי בהורדת דבר ממקום העליון ביותר, ובמקום הזה היא נקראת "חכמה וההשגה". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [ברכות נח.] "הרואה חכמי ישראל אומר 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו'". והרי "'חכמתו' היא חכמת התורה" [לשון המהרש"א שם], ואיירי ב"רואה חכם גדול בתורה מישראל" [לשון החיי אדם ח"א כלל סג ס"ח], ומדוע לא מברכים "ברוך שחלק מתורתו ליראיו", כי הרי בה אנו מתעסקים. זאת ועוד, הרי בהלכות ברכות קיי"ל ששבח פרטי ומוגדר עדיף על פני שבח כללי וסתמי [לכך ברכת "בורא פרי העץ" קודמת לברכת "שהכל" (ברכות לט.), וכמבואר במ"ב סימן ריא ס"ק טו]. ומדוע בברכת "שחלק" אין אנו מפרטים שבחו של מקום לומר דאיירי בהשפעת התורה דוקא, ולא בהשפעה כללית של חכמה. והרי גם על השפעת חכמה שאינה של תורה [כמו השפעת חכמה על חכמי האומות] מברכים "שנתן מחכמתו לבשר ודם" [ברכות נח.]. וכי לא היה עדיף לפרט ולחלק בין השפעת התורה לבין השפעת שאר חכמות, ולא להכלילן יחד בתיבה משותפת "מחכמתו". אלא הם הם הדברים; מבחינתו יתברך התורה נקראת "חכמה" ולא "תורה", והואיל והברכה הזאת נאמרת מבחינתו יתברך [שהרי זו ברכת השבח לה'], לכך התורה נקראת בשם שהוא מבחינתו יתברך ["חכמתו"], ולא בשם שהוא מבחינת האדם ["תורה"]. ונראה שיסוד זה מקופל בדברי הזוה"ק [ח"ב קכא.] שאמרו "אורייתא מחכמה נפקת". ודו"ק. וראה בגבורות ה' פנ"ב [צא:], ושם הערה 260, שנקודה נתבארה גם שם. [↑](#footnote-ref-189)
190. <> יש להבין, מדוע דוקא כאן [באותיות המרכיבות את שם "משה"] האדם נקרא על שם מדריגתו החמישית. ונראה שזהו מתק לשונו שכתב [לאחר ציון 779] "והשמיע דבר ה' לאדם, שהוא &**במדריגה השפלה**^, במדריגה החמישית". לאמור, שהאדם הוא במדריגה חמישית בעולם התחתון והשפל. והואיל ושמו של משה מורה על מהותו, ומהות זו היא חבור של הגבוה ביותר אל השפל ביותר, לכך כאן האדם נזכר מצד שפלותו, שהוא במדריגה החמישית ביחס לנבראים האחרים הנמצאים בעולם התחתון והשפל.

     **% [טז]** [↑](#footnote-ref-190)
191. <> לשון רש"י [שמות יט, ג] "לבית יעקב - אלו הנשים, תאמר להן בלשון רכה. ותגיד לבני ישראל - עונשין ודקדוקין, פירש לזכרים דברים הקשין כגידין". ובא ליישב את שאלתו הששית בתחילת הדרשה [למעלה לאחר ציון 9], וכלשונו: "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 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". [↑](#footnote-ref-191)
192. <> כמו שאמרו בגמרא [קידושין כט:] "איהי מנלן דלא מיחייבא ["ללמד את בנה" (רש"י שם)], דכתיב [דברים יא, יט] 'ולימדתם' 'ולמדתם' ["דכתיב 'ולימדתם את בניכם', קרי ביה 'ולמדתם', לאקושינהו דלא מיפקדא ללמוד" (רש"י שם)], כל שמצווה ללמוד, מצווה ללמד. וכל שאינו מצווה ללמוד, אינו מצווה ללמד. ואיהי מנלן דלא מיחייבה למילף נפשה, דכתיב 'ולימדתם' 'ולמדתם', כל שאחרים מצווין ללמדו, מצווה ללמד את עצמו. וכל שאין אחרים מצווין ללמדו, אין מצווה ללמד את עצמו. ומנין שאין אחרים מצווין ללמדה, דאמר קרא 'ולמדתם אותם את בניכם', ולא בנותיכם". והרמב"ם [הלכות תלמוד תורה פ"א ה"א] כתב: "נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה... ואין האשה חייבת ללמד את בנה, שכל החייב ללמוד, חייב ללמד". ושם [הלכה יג] כתב: "אשה שלמדה תורה יש לה שכר, אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטוית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו, אין שכרו כשכר המצווה שעשה, אלא פחות ממנו. ואף על פי שיש לה שכר, צוו חכמים [סוטה כ.] שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד, אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי, לפי עניות דעתן. אמרו חכמים [שם] כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות". ואף שהרמב"ם המשיך וכתב [שם] "במה דברים אמורים, בתורה שבעל פה. אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה, ואם למדה אינו כמלמדה תפלות", מ"מ לכתחילה אין ללמדן אף תורה שבכתב [גר"א יו"ד סימן רמו ס"ק כה]. אך עדיין יש להעיר, שהמהרי"ל [החדשות, סימן מה אות ב] כתב שאשה רשאית ללמוד תורה שבעל פה לעצמה, ומקבלת שכר על זה. וכן הפרישה [יו"ד סימן רמו ס"ק טו] דייק כן מלשון הרמב"ם, וכן האבי עזרי [הלכות תלמוד תורה פ"א הי"ג] דייק גם כן מלשון הרמב"ם. ולפי זה לא יובנו דברי המהר"ל כאן שכתב על הנשים "שאינן לומדות אותה", והרי מותר להן ללמוד לעצמן. אולם המהרי"ל [ישנות סימן קצט] כתב שאין לאשה ללמוד תורה אף לעצמה [וכבר העיר המגיה שם (הוצאת מכון ירושלים, עמוד שטו הערה 7) סתירה לדברי המהרי"ל בחדשות]. וכן מוכח מהגר"א [או"ח סימן מז ס"ק יד] שנשים אסורות ללמוד לעצמן. וכנראה שזו דעת המהר"ל גם כן. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-192)
193. <> ואם תאמר, מאי שנא מכל מצוות עשה שהזמן גרמן, שנשים פטורות מהן [קידושין כט.], ולא מצינו שמחמת כן יהיה חשש שמא הנשים ימנעו מבעליהן מלקבלן. ויש לומר, שבכל מצות אלו אם האשה מקיימן, מקבלת מיהא שכר עליהן, וכמו שכתב בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנו.]: "הנשים במצוות שהם פטורות, מצוה הוא דקא עבדי, ומקבלים שכר". והר"ן בר"ה [ט: בדפי הרי"ף] כתב: "[הנשים] נוטלות עליהן שכר, מדאמר רבי יוסי ברבי חנינא [קידושין לא.] 'גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה', דמדקאמר 'גדול', אלמא למי שאינו מצווה ועושה נמי יש לו שכר". אך לימוד תורה נאסר עליהן [כמבואר בהערה הקודמת], ו"אין להם תועלת בזה" [לשונו כאן], לכך כאן יש חשש שימנעו מבעליהן מלקבל עליהם מצוה זו. ועוד יש לומר, כי בתורה יש חשש יותר גדול שימנעו את בעליהן מלקבלה, שהרי יש בזה צורך שיתנו רשות לבעליהן ללכת וללמוד תורה בעיר אחרת [רש"י ברכות יז., ויובא בהערה 795], ואין מסירות נפש כזו נצרכת בשאר מצוות שהזמן גרמן. @**ומקור דבריו**^ הוא במדרש [שמו"ר כח, ב], שאמרו "'כה תאמר לבית יעקב', אלו הנשים... 'ותגיד לבני ישראל' אלו האנשים... למה לנשים תחלה... אמר הקב"ה, כשבראתי את העולם לא צויתי אלא לאדם הראשון [בראשית ב, טז], ואחר כך נצטוית חוה, ועברה וקלקלה את העולם ["שהורע בעיניה שלא צוה אותה תחילה" (מתנו"כ שם)]. עכשיו אם איני קורא לנשים תחלה, הן מבטלות את התורה, לכך נאמר 'כה תאמר לבית יעקב'". ומדרש זה הובא בתפארת ישראל ר"פ כח [תכ.]. וראה בסמוך הערה 790. [↑](#footnote-ref-193)
194. <> כמו שיבאר בסמוך ששכר הנשים הוא יותר משכר האנשים מפאת הכנתם. וראה להלן הערה 805 מה שנתעורר על דבריו כאן. [↑](#footnote-ref-194)
195. <> מבאר שקדימת הנשים היא מחמת ששכרן מרובה יותר מהאנשים. אמנם במדרש [שמו"ר כח, ב] עמדו על קדימה זו, ולכאורה נתנו לכך שלשה טעמים אחרים. שאמרו [שם] "למה לנשים תחלה, שהן מזדרזות במצות. דבר אחר, כדי שיהו מנהיגות את בניהן לתורה. אמר רב תחליפא דקיסרין, אמר הקב"ה, כשבראתי את העולם לא צויתי אלא לאדם הראשון, ואחר כך נצטוית חוה, ועברה וקלקלה את העולם. עכשיו אם איני קורא לנשים תחלה, הן מבטלות את התורה". אמנם בתפארת ישראל פכ"ח [תכא.] ביאר ששני הטעמים הראשונים מורים שיש לאשה הכנה לתורה יותר מאשר לאיש, וכלשונו: "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 [הובא למעלה הערה 152]. ובשביל זה סדר הענין נותן כי אשר הוא ממהר לקבל, הוא יותר קודם ממי שהוא מאחר, לכך הקדים הנשים תחלה. וזה שאמר שהם 'מזרזות במצות', דהיינו שמקבלים המצות עליהן. דבר אחר, בשביל שהנשים הם התחלה לתורה. ועם שאינן בני תורה, הם התחלה לתורה, שהם מוליכין את בניהן לתורה. והרמז בזה כי האשה הכנה לתורה, כי האשה נותנת לבן החומר, וכאשר תתן לו חומר טוב, הוא בעל תורה ושכל זך... שהיא מביאתו על ידי הכנתה לתלמוד תורה, וכל הכנה הוא התחלה והוא קודם, ולפיכך הקדים הנשים" [ראה להלן הערה 811]. ובסמוך יבאר שככל שהכנה מרובה יותר, כך השכר מרובה יותר. לכך שני הטעמים הראשונים, המורים על ההכנה המרובה שיש לנשים, גם מורים על השכר המרובה שיש לנשים. [↑](#footnote-ref-195)
196. <> "גדולה הבטחה - שהרי קראן 'שאננות' ו'בוטחות'" [רש"י שם]. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-196)
197. <> לשון הפסוק במילואו "נשים שאננות קומנה שמענה קולי בנות בוטחות האזנה אמרתי". וכתב המלבי"ם [שם] "השאנן הוא היושב שקט, אף שאינו בוטח בגבורתו, הוא שאנן, מצד שאין לו מלחמה עם שום אדם. והבוטח הוא הבוטח על גבורתו, הגם שאינו שאנן, ויש לו מלחמה". [↑](#footnote-ref-197)
198. <> "תינוקות של בית רבן היו רגילין להיות למדים לפני רבן בבית הכנסת" [רש"י שם]. והכוונה היא שהאמהות מביאות ומוליכות את בניהן למקום לימודם, שהוא בבית הכנסת. [↑](#footnote-ref-198)
199. <> "בי רבנן - בית המדרש, ששם שונים משנה וגמרא" [רש"י שם]. והכוונה היא שהנשים שולחות את בעליהן לשנות בבית המדרש לשנות משנה וגמרא. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-199)
200. <> "ממתינות לבעליהן, ונותנות להם רשות ללכת וללמוד תורה בעיר אחרת" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-200)
201. <> מעין שאלה זו שאל כמה פעמים. כגון, אמרו חכמים [אבות פ"ב מ"ט] "איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם... רבי יהושע אומר, חבר טוב". ובדר"ח שם [תשד.] כתב: "מה ראה רבי יהושע לבחור 'חבר טוב', איך אפשר שתהיה במעלה גדולה כל כך במה שהוא חבר טוב. ואם המדה היא טובה כאשר יש לו חבר טוב, הנה אשר הוא טוב בעצמו בודאי יותר ויותר מעלה, והיה לו לומר אשר הוא טוב". דוגמה נוספת; בדר"ח פ"ד מי"ח [שעט.] כתב: "אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה [שבת קיח:]... ולמה אמר 'עם המתים בדרך מצוה', ולא 'עם עושי מצוה'". דוגמה נוספת; אמרו חכמים [שבת כג:] "הרגיל בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים". ובנר מצוה [קיד.] כתב: "וקשה, דהוי ליה לומר 'הרגיל בנר יהיה תלמיד חכם בעצמו', ולמה אמר כי יהיו לו בנים תלמידי חכמים". דוגמה נוספת; משה רבינו היה ירא ממלחמת ישראל בעוג מלך הבשן [במדבר כא, לד], וביארו חכמים [נדה סא.] שחשש שמא תעמוד לעוג הזכות שעזר לאברהם אבינו. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנא.] כתב: "ויש לתמוה, איך זכותו של אברהם יעמוד לעוג, ולא יעמוד לבניו". וכן הקשה בח"א לנדה סא. [ד, קסה.]. ומקור לסברה זו נמצא בכמה מקומות בגמרא. כגון, אמרו חכמים [גיטין ז.] "השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמן לא כל שכן". וכן [סנהדרין קי:] "ומה אחרים באים בזכותם, הם עצמן לא כל שכן". וכן [הוריות יג:] "חמשה דברים משיבים את הלימוד; פת פחמין, וכל שכן פחמין עצמן". ורש"י [ש"ב ו, ז] כתב "שהיה לו לדרוש קל וחומר; נושאיו נשא בירדן, הוא עצמו לא כל שכן" [מקורו מבמדב"ר ד, כ], ועוד. [↑](#footnote-ref-201)
202. <> "ענין... השקט ושלוה" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש שאן]. [↑](#footnote-ref-202)
203. <> כמו שנאמר [משלי ל, יט] "דרך גבר בעלמה". וכן [תהלים פט, מט] "מי גבר יחיה ולא יראה מות". וכן [איוב לד, ז] "מי גבר כאיוב". וכן [שמות יב, לז] "הגברים לבד מטף". ובספר השרשים לרד"ק, שורש גבר, כתב: "נקרא האיש 'גבר', לפי שיש לו גבורה על האשה". [↑](#footnote-ref-203)
204. <> לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סו [רלו:]: "נקרא 'גבר' כאשר הוא יצא למלחמה להראות גבורה". ושם דברים פ"א אות כט [טז:] כתב: "אמרו [יבמות קד.] 'כמה רב גובריה', רצה לומר כמה גדול כחו לעשות רע כל כך". ובנתיב התורה ר"פ יג [תקו.] הביא את מאמרם [פסחים קיג:] "שלשה שונאים זה את זה; הכלבים, והתרנגולים, והחברים". ובהמשך הפרק [תקח.] כתב: "ותרנגולים. דבר זה גם כן חכמה מאוד, כי התרנגול נקרא 'גבר' [יומא כ:]... כל גבר רוצה להתגבר עד שהוא מיוחד ואין אחד שוה לו, לכך שונאים זה את זה". ובהמשך הפרק [תקיג:] כתב: "כי הגבר הוא שרוצה להתגבר עד שהכל תחתיו, והוא אחד בלבד, ולפיכך אין לו חבור אל אחר". ובבאר הגולה באר הרביעי [תפה.] כתב: "ותדע כי התרנגול נקרא 'גבר', והגבר מצד שהוא גבר מתעורר בזמן הכעס ביותר, ולכך מרגיש השנוי בזמן הכעס שהוא בעולם". ואמרו חכמים [הוריות יב.] "מאן דבעי למיעבד בעיסקא, ובעי למידע אי מצלח אי לא מצלח, לירבי תרנגולא [יגדל תרנגול על שם העסק הזה], אי שמין ושפר, מצלח". ובח"א שם [ד, נט:] כתב: "כי התרנגול הוא זריז, והוא נקרא 'גבר', וכל עסק צריך זרוז, ולכך סימנא כמו זה מלתא היא. ודבר זה יש לך להבין כי התרנגול הוא ראוי לסימן זה ביותר". הרי "גבר" קשור למעשים ופעולות. [↑](#footnote-ref-204)
205. <> לשונו בדר"ח פ"ג מט"ז [תיב:]: "ואמר [ברכות יז.] 'אלא צדיקים יושבים', כלומר שהעולם הבא אינו בעל תנועה כמו שהוא בעולם הזה, אבל העולם הבא יש שם ישיבה והנחה. ודבר זה מורה על כי האדם בשלימות בפועל, ואינו מתנועע אל ההשלמה, רק כבר הוא שלם, וכל אשר הוא שלם הוא נוח ויושב". ושם פ"ד תחילת מי"ח [שעב:] כתב: "כל מנוחה היא בסוף, כי התקון הוא שיבא אל המנוחה בסוף... המנוחה והשלימות הוא בעולם הבא, שהוא בסוף". ובהמשך ביאור המשנה שם [שפג:] כתב: "ולשון 'קורת רוח' שאמר התנא ["יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה" (אבות פ"ד מי"ח)], שלא אמר 'עונג של עולם הבא', כי 'קורת רוח' נאמר על כל דבר, אף שאינו עונג לגמרי. הנה יש לך לדעת כי בלשון 'קורת רוח' גלה התנא ענין עולם הבא ומעלתו. וזה כי 'קורת רוח' נאמר על הנחה בלבד, כאשר יעשה לאחד קורת רוח, דעתו נחה. כי אצל הרוח שייך הנחה, כי הרוח נאמר עליו [בראשית מא, ח] 'ותפעם רוחו בקרבו', שתראה כי לרוח פעמים אין הנחה. ועל הרוח יאמר גם כן נחה, כאשר נח מן הדבר שלא היה נח מתחלה יאמר 'נחה רוחו'. וזהו 'קורת רוח' שאמר התנא, כאשר רוחו נחה, וזהו ענין עולם הבא, ששם הוא ההנחה. וההנחה הפך עולם הזה, שאין בו המנוחה. ודבר זה נמשך למדריגת עולם הזה. כי כבר אמרנו כי מדריגת עולם הזה שהוא בעל שנוי, ואינו עומד על ענין אחד, והוא בכח יוצא אל הפעל. ומצד הזה אין בעולם הזה הנחה, כי השנוי אינו הנחה כלל. וכל אשר הוא בעולם הזה הוא בעל שנוי, ומפני זה אינו בעל הנחה". ושם פ"ו מ"ט [שכ.] כתב: "ידוע כי בעולם הזה נקרא שהאדם 'הולך', מפני כי ההולך הוא מתנועע ללכת אל מקום פלוני ושם ינוח... העולם הזה נקרא הליכה מפני כי ההליכה היא הכנה ותקון אל הדבר שבא בסוף ההליכה, היא המנוחה והישיבה... ובעולם הבא שייך ישיבה, כמו שאמרו בפרק קמא דברכות [יז.] 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם'". ובנתיב הכעס ס"פ א [ב, רלז:] כתב: "וידוע כי עוה"ז אינו עולם המנוחה... ועוה"ב הוא כולו מנוחה, כי עתה בעולם הזה אי אפשר להיות כולו מנוחה... [אך] לעתיד, שאז תהיה המנוחה שלימה השקט ובטח... מנוחה מכל צד". ובח"א לב"ב טז. [ג, עא.] כתב: "מלמד שהטעימו הקב"ה לאיוב מעין העולם הבא... כי השקט והשלום היה להם, וזהו ענין עולם הבא, שהכל בשלום ובשלוה ובהשקט". ואמרו חכמים [סנהדרין פח:] "איזהו בן עולם הבא... שייף עייל שייף ונפיק", ובח"א שם [ג, קעה.] כתב: "פירוש, כאשר הולך בנחת ויוצא בנחת, שהוא בעל השקט ומנוחה, ולכך אינו הולך במהירות, וזהו ראוי לעולם הבא, כי עולם הבא הכל השקט ומנוחה" [ראה להלן הערה 872]. ובח"א לע"ז ג. [ד, כא:] כתב: "לפיכך העולם הבא הוא שביתה [ו]מנוחה, ואין שם יציאה אל הפועל, שאין זה מנוחה... כי השבת הוא יום מנוחה ובלתי יציאה לפעל, רק הכל במנוחה. ולפיכך המצות אינם שייכים רק בעולם הזה בלבד". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין קי:] "דור המדבר אין להם חלק לעולם הבא, שנאמר... [תהלים צה, יא] 'אשר נשבעתי באפי אם יבואון אל מנוחתי'". והמהרש"א [שם] כתב: "לפי פשטיה 'מנוחתי' היא ירושלים ובית המקדש, כמו [תהלים קלב, יד] 'זאת מנוחתי עדי עד גו''. אבל הדרש ימאן זה, דלא שייך שבועה בזה, דגם באי הארץ לא זכו לכך עד ימי דוד ושלמה, ולכך דרשוהו מלשון מנוחה לעולם הבא, שהיא המנוחה האמיתית". ובספר העיקרים [מאמר ד פנ"א] כתב: "רז"ל אמרו בבראשית רבה [אינו נמצא לפנינו] 'וירא מנוחה כי טוב' [בראשית מט, טו], אין מנוחה אלא העולם הבא, שנאמר [איוב ג, יז] 'ושם ינוחו יגיעי כח'". @**וכן מצינו**^ לגבי שבת, וכמו שכתב רש"י [בראשית ב, ב] "ויכל אלקים ביום השביעי - מה היה העולם חסר, מנוחה. באת שבת, באת מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה". ובתפארת ישראל פמ"ד [תרפא:] כתב: "העולם שברא השם יתברך בששת ימי בראשית, לא היה בו מנוחה, ואחר כך קבל העולם השלמות והמנוחה". ובדר"ח פ"א מי"ח [תלח.] כתב: "כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה התנועה לצאת לפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום". ובנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפח.] כתב: "השבת ראוי שיהיה בו מנוחה ושביתה, ואין ראוי שיהיה בו יגיעה ותנועה, אשר הוא שנוי הסדר, רק מנוחה". ובדרשת שבת הגדול [תקד:] כתב: "העולם כאשר נברא, היה העולם יוצא אל הפעל כל ששה ימים, ובסוף באה המנוחה, הוא השבת, שהוא השלום". והרי שבת היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], ומנוחתה של שבת מעידה על מנוחתו של עולם הבא. [↑](#footnote-ref-205)
206. <> כמו שנאמר [רות א, ט] "יתן ה' לכם ומצאן מנוחה אשה בית אישה". והר"ן [שבת ה: בדפי הרי"ף] כתב: "אין משדכין. מלשון שקט ומנוחה שהאשה מוצאת בבית בעלה, כדכתיב 'ומצאן מנוחה אשה בית אישה', ומתרגמינן [שופטים ג, יא] 'ותשקוט הארץ', 'ושדוכת ארעא'". ואמרו חכמים [סנהדרין עד:] "אסתר קרקע עולם היתה", ופירש רש"י [שם] "קרקע עולם היא - אינה עושה מעשה, הוא עושה בה מעשה". ובח"א לסוטה כב: [ב, סה.] כתב: "כמו שהאשה בטבע נבראת מוכנת לעבוד את אישה ולשמוע אל קול אישה, כך היא אוהבת לשמוע אל השם יתברך ולעבוד בוראה". ובהקדמת הספר מנחת מרדכי [לרבי מרדכי קרטמן זצ"ל, תחילת כרך ב, עמוד י] הביא את דברי המהר"ל האלו, וצירף להם את מה ששמע בשם מרן החזון איש זצ"ל, וז"ל: "עינינו הרואות שהיראת שמים שאנשים זוכים אחר עמלות רבה בתורה, זוכות בזה הנשים בלי עמלות. והטעם כיון שלא ניתן להם מצות תלמוד תורה, לכך ניתנה להן יראת שמים. וזהו הביאור בגמרא [נדה מה:] 'מלמד שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מבאיש', זהו יראת שמים... ונראה דזהו הביאור במה שכתב במהר"ל... והיינו דכיון דניתן לאנשים מצות תלמוד תורה, דצריך להיות על ידי עמלות, לכן ניתן להם הכלים הנצרכים לזה, דהוא הפעולה וההתעוררות כדי שעל ידי כן יתעוררו לעמול בתורה. וכיון דתפקיד האיש הוא לעמול בתורה, אין הוא זוכה לדרגת היראת שמים אשר אליה אפשר להגיע רק על ידי עמל התורה, דהוא בלי מנוח יומם ולילה. אבל הנשים דכאמור דהיראת שמים שלהם הוא מעצם טבען ומהותן, אינן צריכות לעמול על כך. וזהו דקראן הכתוב 'שאננות', דהוא יראת שמים הבאה משאננות, דהיינו דהוטבע בנפשה מעצם מהותה וטבעה". ובספר "צוהר לבראשית" [לרבי צבי אינפלד שליט"א, כרך ב עמוד 570] גם הביא את דברי המהר"ל האלו, וכתב: "בהסבר זה כבר בולטת הנקודה היסודית המבדילה בין האיש לאשה; האיש אינו 'בעל שאנן והשקט מצד התגברותו והתפעלו', וזה לעומת הנשים 'שאינם בני פעולה והתעוררות מצד עצם בריאתן'... האיש הוא פעיל, ואילו האשה היא סבילה, הנחה שגם גלומה במה שביחס לאשתו האיש נחשב כ'בעל', הקרוב ללשון 'פעל' בהיותו הוא הפועל בה [כפי שכתב בנצח ישראל פמ"ז (תשצ:)]. סיבת הבדלה זו נובעת מהעובדה שהאשה מוכנה לשאננות ולמנוחת הנפש יותר מהאיש, משום שהיא גם מוכנה יותר אל העולם הבא, שהוא השאננות והמנוחה בעצם. מובן מאליו שכל ההנחות הללו מסתעפות ממה שהאשה יונקת את חיותה מהבינה, שבחינתה 'אחרית'. ואילו האיש יונק את חיותו מהחכמה, שבחינתה 'ראשית'". @**ויש להבין**^, כיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו להלן [לאחר ציון 967], שכתב: "האיש נוטה יותר אל השכל, כידוע מגדר הנשים וערכם, שהם חסירות הדעת". ושוב כתב [להלן לאחר ציון 1066] כתב: "האשה היא קצרת ההשגה ביותר, וחסירת הדעת". ובתפארת ישראל פכ"ח [תכא.] כתב: "לנשים 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" [הובא למעלה הערה 152]. ובהרבה מאוד מקומות ביאר שהאשה היא חומרית, וכמלוקט למעלה הערה 151. וכיצד האשה מוכנה לעולם הבא יותר מהאיש, כאשר בו זמנית היא חומרית יותר מהאיש. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-206)
207. <> יסוד נפוץ בספריו. כגון, בדרוש על המצות [נז.] כתב: "תיכף בנגיעת העכו"ם, היין נאסר, כי הדבר שהוא מוכן אל דבר אחד נמשך מעצמו אל הדבר במעט הפעולה. ובעכו"ם דבק בכח שלו, הוא ע"ז, ואף בלא כוונתו לנסך, נמשך היין אל דבר רוחני, הוא אלהים אחרים, כי הוא מוכן לזה ביותר, ותכף ומיד נתנסך בלי שום כוונה ופעולה. ואמרו במדרש [ב"ר סג, ו] 'ויתרוצצו הבנים בקרבה' [בראשית כה, כב], כשהיתה רבקה עוברת על פתחי בתי מדרשות, היה יעקב מפרכס ורוצה לצאת. וכאשר היתה עוברת על פתחי בתי ע"ז, היה עשו מפרכס ורוצה לצאת. ופירוש עניין זה, כי יעקב בבטן אמו היה דבק בו יתברך, ולכך כאשר עברה על פתחי בתי כנסיות ובתי מדרשות, מצא מין את מינו, ונעור. שהיה נמשך בטבעו אחר הדבר שהוא דבק בו, ולא היה בזה כונה ודעת ובחירה, רק מעצמו. שכל דבר בצד עצמו מתעורר אל הדבר שהוא דבק בו. ועוד אמרו במדרש [ויק"ר לה, א] 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך' [תהלים קיט, נט], אמר דוד לפני הקב"ה; חשבתי דרכי כל יום למקום פלוני אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ובתי מדרשות למקום הראוי. והפך זה עשו, שהיה דבק בכח הטומאה, כאשר מצא מין את מינו הע"ז, היה מתעורר בבטן אמו מעצמו אל אשר הוא דבק בו. ודבר זה מעצמו שלא בבחירה שלו, כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו... שכל דבר שהוא מוכן אל דבר, בקלות מגיע אליו. והדבר שאינו מוכן אל דבר, לא יבא בקלות אליו. ולכך העכו"ם אוסר במגע שלו היין... ונקרא יין נסך". ובגו"א בראשית פל"ז אות לט [רכח:] כתב לגבי יעקב אבינו: "הא ד'נצנצה בו רוח הקודש' [רש"י בראשית לז, לג], אף על גב שלא היה בו תועלת, דהא לא היה מבין דבר רוח הקודש שנצנצה בו, אלא מפני כי רוח הקודש קרובה אליו תמיד, בא אליו רוח הקודש, מרוב ההכנה שהיה לו לרוח הקודש". ושם ויקרא פי"ט אות ז [נז.] כתב: "המצוה שהוא מזורז בה מעצמו בטבע, אינו צריך כל כך להיות זריז בה". ובבאר הגולה באר הראשון [לה.] כתב: "מפני שזכר הכתוב הידים ביחוד, לכך יש להם טומאה מיוחדת לחולין אף שלא נגעו, מפני שהם מיוחדים לנגיעה בחוץ, כאילו נגעו בטומאה... כי הידים הם מוכנים ביותר לטומאה". ובנצח ישראל פי"ד [שמ:] כתב: "בשביל מצוה אחת קטנה אשר ישראל עושים, נותן להם שכר גדול מאוד, ודבר זה אינו נוהג אצל האומות" [ראה להלן הערה 1320]. ובח"א לקידושין לא. [ב, קלט.] כתב: "גוי שעושה המצוה אין ספק שאינו חשוב כל כך כמו שהוא ישראל, כי המצוה שייכת לישראל יותר... כי הם מוכנים יותר למצוה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 29]. ואמרו חכמים [עירובין נד.] "חש בראשו, יעסוק בתורה... חש בגרונו, יעסוק בתורה... חש במעיו, יעסוק בתורה... חש בעצמותיו, יעסוק בתורה... חש בכל גופו, יעסוק בתורה". ובנתיב התורה פ"א [מג.] כתב: "'חש בראשו וכו'', כי כאשר יבא שנוי לגוף, כמו כל הדברים שהם שנויים בגוף, על ידי התורה, שהיא סדר העולם, מחזרת את הגוף שהיה בו שנוי אל סדר שלו. כי אל סדר התורה נמשך הכל, כמו שאמרנו. ומה שאמר הראש בפני עצמו, מפני שהראש שם השכל, והוא קרוב אל התורה בעבור חשיבות הראש, הוא ראשון וקודם לקבל רפואה על ידי התורה. ולפיכך אמר בראשון 'חש בראשו יעסוק בתורה'". ועוד אודות שכאשר הדבר ראוי מצד עצמו, מספיק דבר קטן להביאו, כן כתב בגבורות ה' פ"ט [תסו.]: "ועתה לא יקשה לך, וכי כל כך שקול [חמור] החטא הזה של אברהם להביא עונש גדול על זרע אברהם [גלות מצרים]. כי בודאי מצד עצמו ראוי שיהיה מתפרסם מציאות השם יתברך בעולם... ודבר כזה אין צריך רק חטא מעט וקטן להכריע... כי ראוי שיהיה שמו מקודש בעולם, לכך על ידי חטא קל בא העונש". ושם בהמשך [תסח.] כתב: "קודם שהם [ישראל] לחלקו יתברך, היו משועבדים, עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם. ולפיכך השיעבוד ראוי מצד עצמו, ומעט חטא מכריע דבר שהוא ראוי מצד עצמו", ושם הערה 127. וראה להלן הערה 1492 שנתבאר שם שדבר שהוא קרוב לאדם, הוא קונה אותו תחילה, לפני דבר שהוא רחוק מן האדם. [↑](#footnote-ref-207)
208. <> כמו שאמרו חכמים [ע"ז ה:] "לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול, וכחמור למשאוי". ולמעלה [לאחר ציון 96] הביא מאמר זה, וכתב: "זכר שני המינים, המה השור והחמור, להוראת שני סוגי עול עבודתו בתורה; כי צריך שיעשה עצמו כחמור למשא... שנושא עול גדול והולך ביום ובלילה, ואין לו מנוח ונחת מרגוע לגופו כלל... כן יהיה האדם מצד גופו, שישתעבד גופו למשאוי התורה בלי מנוח, וכדכתיב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'. ועוד 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, 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... כן הדבר ממש, אם יש לאדם לפניו עיון קשה ביותר, הוא משוה כל עקום ודבר קשה בעיונו וכח נפשו. וזהו עצם הלשון דנקט 'כחמור למשא וכשור לעול'". ובנתיב התורה פ"ג [קמב:] כתב: "כי צריך האדם שישעבד נפשו וגופו אל התורה בעולם הזה... דהיינו לטרוח בתורה יומם ולילה". וראה למעלה הערות 102, 757. [↑](#footnote-ref-208)
209. <> החידוש בדבריו הוא שהתיבות "דברים הקשין כגידין" אינן עוסקות בעונשים [כפי שפירש רש"י (שמות יט, ג) "ותגיד לבני ישראל - עונשין ודקדוקין, פירש לזכרים דברים הקשין כגידין"], אלא עוסקות בקושי עמילות התורה. ואודות קושי עמילות התורה, כן אמרו במדרש תנחומא פרשת נח, אות ג: "התורה שבע"פ שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות, והיא עזה כמות, וקשה כשאול קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו... שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול, ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה". וראה להלן הערה 907 במה שהוקשה שם על דבריו כאן. [↑](#footnote-ref-209)
210. <> "כי אינם צריכים &**כל כך**^" - אינן צריכות להתייגע ולעמול בתורה, אך מ"מ חייבות לטרוח בקיום מצוות ושמירתן. והנה בעוד שכאן מבאר שה"לשון רכה" היא מחמת שהנשים אינן צריכות לעמול בתורה, הרי למעלה [לאחר ציון 788] ביאר זאת מחמת ששכרן מרובה, שכתב: "לנשים בלשון רכה, רצה לומר אדרבה, ששכרם הרבה מאוד יותר משל האנשים". ואולי יש ליישב, שהעדר עמילות הוא טעם שלא יאמר לנשים בלשון קשה כגידין, אך זה עדיין לא מחייב שיאמר בלשון רכה, כי היה יכול לומר בלשון סתמית; לא קשה, ולא רכה. לכך יש צורך בטעם של רבוי השכר כדי להצדיק אמירת לשון רכה. ומה שכתב כאן "לנשים בלשון רכה, כי אינם צריכים כל כך", כוונתו לומר מדוע לא נאמר לנשים בלשון קשה [כפי שנאמר לאנשים]. נמצא שלא נאמר לנשים בלשון קשה, משום שאינן מחוייבות בעמילות הקשה. ומה שנאמר להן בלשון רכה, ולא בלשון סתמית [לא קשה ולא רכה], הוא משום רבוי השכר. [↑](#footnote-ref-210)
211. <> למעלה לאחר ציון 788. וראה למעלה הערה 790. [↑](#footnote-ref-211)
212. <> לשון הגמרא [נדה לא.] "תנו רבנן, שלשה שותפין יש באדם, הקב"ה, ואביו, ואמו. אביו מזריע הלובן שממנו; עצמות, וגידים, וצפרנים, ומוח שבראשו, ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם שממנו; עור, ובשר, ודם, ושערות, ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו; רוח, ונשמה, וקלסתר פנים, וראיית העין, ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוך רגלים, ובינה, והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם". ובח"א שם [ד, קסא.] כתב: "כי ג' שותפין באדם; האב נותן בו ה' דברים, והאם ה' דברים, והקב"ה י' דברים... כי יש בו באדם ג' דברים; האחד, הוא החומר. והשני, הצורה. והג', הוא הנשמה העליונה. והנה האשה שהיא חמרית, נותנת כל הדברים שממנו החומר של אדם. והם; עור, בשר, ודם, ושערות, ושחור שבעין, וכל אלו דברים חמרים ביותר. והאב נותן; עצמות, וגידין, וצפרנים, ומוח שבראש, ולובן שבעין, ובאלו דברים יושלם צורת האדם. והקב"ה נותן באדם עשרה דברים רוחנים אשר שייכים לנשמה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצג.] כתב: "ובמסכת נדה בפרק המפלת [לא.] אמרינן, אשה מזרעת אודם, שממנו עור, ובשר, ושערות, ושחור שבעין וכו'. הרי כל הדברים הבאים מן האשה הם חמריים, כמו הבשר והעור". ורש"י [בראשית לה, ח] כתב: "הוגד לו [ליעקב] על אמו שמתה... ולפיכך העלימו את יום מותה, שלא יקללו הבריות כרס שיצא ממנו עשו, אף הכתוב לא פרסמה". ובגו"א שם אות ו [קעז.] כתב: "אף על גב דיצחק יצא ממנו עשו, ולא העלימו את מיתתו [שם פסוק כט], לא קשה מידי, שכן אמרו רז"ל בפרק המפלת כי האם נותנת דם ובשר, כל הדברים החומרים שממנו יבא הפחיתות. אבל מן האב יבאו דברים שאינם חומרים כל כך. ולפיכך הפחיתות והרשעות תלוי באם מה שנתנה לו דברים פחותים ורעים". [↑](#footnote-ref-212)
213. <> דברים אלו מבוארים היטב בנתיב התורה פ"י [תכט.], וכלשונו: "אמרו במקום אחר בפרק חלק [סנהדרין צו.], דשלח רבי יהודה, הזהרו בבני עמי הארץ שמהם תצא תורה לישראל. ודבר זה תמוה, כי למה עם הארץ יותר מוכן לקבל זרע תלמיד חכם ממה שהוא מוכן תלמיד חכם, עד שאמר 'שמהם תצא תורה לישראל', וגם על זה מעיד החוש שכך הוא. ויש לך לדעת כי דבר זה כמו שנמצא באדם, כך הוא בתורה ענין זה. כי השכל יוצא ונולד מן האדם, שהוא בעל גוף. כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר, ויוצא ממנו השכל אל הפעל. וכמו כן מוכן האב שהוא עם הארץ בעל גשם, ונושא אל השכל, עד שיצא ממנו בן תלמיד חכם אל הפועל... כי לגודל השכל, שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי. וכבר בארנו [תפארת ישראל פכ"ה (שפב.)] כי זה הטעם להקריב ביום התחלת הספירה למתן תורה עומר מן השעורים [מנחות פד.]. 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". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפב.] כתב: "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 באור חדש פ"ו [תתריט.] ביאר מדוע המן הרשע נתלה ביום הבאת העומר [רש"י מגילה טו.], וכלשונו: "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" [הובא למעלה הערות 96, 288]. וראה הערה 810. [↑](#footnote-ref-213)
214. <> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעא:]: "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". 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" [הובא למעלה הערה 283]. [↑](#footnote-ref-214)
215. <> פירוש - מבחינת האדם אי אפשר שיתקבל אצלו השכל ללא שקדם לו נושא גשמי, וכמבואר בהערה 808. ובתפארת ישראל פי"ג [רה:] כתב: "הנשמה, אי אפשר שתהיה בעולם כי אם על ידי גוף, שהוא מלבוש הנשמה". ושם פכ"ד [שסא:] ביאר שלכך אין למלאכים צלם אלקים, כי אין להם גוף נושא, וכלשונו: "אין 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... שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל". ובדר"ח פ"א מ"ד [רמו:] כתב: "ראוי שיהיה ביתו דומה לבית שהוא הגוף, כי הגוף של אדם מקבל גם כן השכל, והוא שורה ונמצא בו". ושם פ"ב מ"ה [תקסז:] כתב: "גוף האדם, אשר בו עומד החכמה". ושם מ"ט [תרעד.] כתב: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש". ושם פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "מקבל האדם כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא". ושם פ"ו מי"א [שצא:] כתב: "אין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא". ובח"א לסוטה כא: [ב, סב.] כתב: "כל דבר מקוים על ידי הנושא, וכאשר אין נושא, אין לו קיום כלל". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] כתב: "כי בוודאי הצורה עומדת בחומר, והחומר מקבל ונושא לצורה, והיא כמו בית אל הצורה". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חמרי כמו שידוע... ועוד תדע כי האדם החמרי נחשב ג"כ שהוא מוליד השכל, ומן האדם החמרי נולד השכל. וכבר בארנו בכמה מקומות שנקרא השכל תולדה, והרב המורה בספרו [מו"נ ח"א פ"ז] בשתוף שם 'ילד' האריך בזה. ובארנו זה בפרק במה מדליקין [שבת לב:] אצל 'בשביל בטול תלמוד תורה בנים של אדם מתים'... שהאדם הוא בעל חומר מוליד השכל". ובדר"ח פ"ג מ"ב [עח.] כתב: "כי החכמה תקרא תולדה, כמו שהאריך בזה הרמב"ם ז"ל [מו"נ ח"א פ"ז], והביא ראיה מן [ישעיה ב, ו] 'בילדי נכרים יספיקו'... המושכל נמשל לתולדה". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכז.] כתב: "כך האדם החמרי הוליד הבן הזה, הוא השכל". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכג:] כתב: "אין לשון יותר ראוי להיות נאמר על השכל רק לשון תולדה, כי השכל יוצא לפעל ונולד. וכבר פירש זה הרמב"ם ז"ל בשתוף שם 'ילד'". וראה למעלה הערה 250, ולהלן הערה 834. [↑](#footnote-ref-215)
216. <> אמרו במשנה [אבות פ"ב מ"ח] שרבי יוחנן שבח את רבי יהושע בן חנניא ש"אשרי יולדתו". ובדר"ח [תרצב.] כתב: "כבר אמרנו לך כי כח הנפש יש לו נושא כח גופני, אשר הוא נושא לכח נפשי הנבדל. וכנגד זה אמר 'יהושע בן חנניא, אשרי יולדתו', 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... ולפיכך אמר 'יהושע בן חנניא, אשרי יולדתו', כי יש... לרבי יהושע בן חנניא מעלת זכות החומר, שנחשב נושא לכח זה, הוא כח נפשי" [ראה למעלה הערה 150]. ואמרו חכמים [שמו"ר כח, ב] "למה לנשים תחלה... כדי שיהו מנהיגות את בניהן לתורה". ובתפארת ישראל פכ"ח [תכג.] כתב: "בשביל שהנשים הם התחלה לתורה, ועם שאינן בני תורה, הם התחלה לתורה, שהם מוליכין את בניהן לתורה. והרמז בזה כי האשה הכנה לתורה, כי האשה נותנת לבן החומר, וכאשר תתן לו חומר טוב, הוא בעל תורה ושכל זך. וכאשר החומר אינו טוב, אז החומר מונע אותו מן התורה והשכל. הרי האשה היא הכנה, מוליכתו לתורה, שהיא מביאתו על ידי הכנתה לתלמוד תורה, וכל הכנה הוא התחלה והוא קודם, ולפיכך הקדים הנשים" [ראה למעלה הערה 790, ולהלן הערה 818]. [↑](#footnote-ref-216)
217. <> כי האשה היא חומרית, וכמבואר למעלה הערות 151, 152. [↑](#footnote-ref-217)
218. <> כמשפט החומר המשתוקק להשלמתו, וכמו שאמרו חכמים [ב"ר כ, ז] "ארבע תשוקות הן; אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך וכו''". ובדרשת שבת הגדול [קלג.] כתב: "אין תשוקת אשה אלא על בעלה, מפני כי המקבל משתוקק אל המשפיע, כי המקבל צריך אל המשפיע לקבל ממנו. ולפיכך אמר 'תשוקת אשה לבעלה', כי האשה היא המקבלת, משתוקקת אל המשפיע". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב: "אין תשוקת אשה אלא לאישה. דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקת החומר אל הצורה, כי נעשו דבר אחד האיש והאשה ביחד, והם בעצמם מחולקים. והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמז.] כתב: "על ידי מרים היה הבאר [תענית ט.]. כי היה בישראל שהיו משתוקקים אל העלה, והשתוקקות הזה הוא השתוקקות התחתונים אל העליונים, כמו השתוקקות הנקיבה אל הזכר. לכך נתן להם הבאר, כי הבאר נובע ועולה מלמטה למעלה, וכדכתיב [במדבר כא, ז] 'עלי באר ענו לה'. כי הבאר הוא התעלות התחתונים, שהם המים אשר למטה מן הארץ נובעים למעלה... ולכך בזכות מרים, שעל ידה היה השתוקקות והתעלות אל העלה, היה הבאר, שהוא מקור מתעלה ומשתוקק למעלה" [ראה למעלה הערה 152]. [↑](#footnote-ref-218)
219. <> "ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן" [ברכות יז.], וכמובא למעלה ציון 795. ולפי דבריו במהלכו השני יש הבנה חדשה במה שאמרו [ברכות יז.] "נשים במאי זכיין, באקרויי בנייהו לבי כנישתא, ובאתנויי גברייהו בי רבנן, ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן"; כי לפי מהלכו הראשון [שמחמת שהנשים מוכנות לשאנן, לכך במעט הסיוע מקבלות שכר גדול], הרי מה שהן מסייעות לבעליהן ולבניהן הוא &**סבה**^ לשכרן, שבמעט סיוע הנשים זוכות לשכר גדול על פועלן. מה שאין כן לפי מהלכו השני [שהנשים נותנות החומר שהוא זך ודק], הרי מה שהן מסייעות לבעליהן ולבניהן הוא &**סימן**^ להשתקקותן לבעליהן והתאחדותן עמהם, שכתב "כי בהיותה חומר מוכן לכך, אזי מתאחדת ומתקשרת בתורה לגמרי בהשתוקקות היותר נפלא, &**עד שמתוך כך**^ מתנויי גברייהו, וגם מנטרי להן וכו'". הרי השכר על "מתנויי גברייהו וכו'" ניתן על מעלתן שיש להן זה מכבר שאיפשרה את "מתנויי גברייהו וכו'", ולא שהשכר ניתן על המעשה לכשעצמו [כפי שהוא למהלכו הראשון]. [↑](#footnote-ref-219)
220. <> מתייחס למאמר זה כפי שהובא במסכת סוטה [כא.], שאמרו שם "ויש זכות תולה ג' שנים [לסוטה]. זכות דמאי, אילימא זכות דתורה, הא אינה מצווה ועושה היא. אלא זכות דמצוה, זכות דמצוה מי מגנא כולי האי... רבינא אמר, לעולם זכות תורה, ודקאמרת אינה מצווה ועושה, נהי דפקודי לא מפקדא, באגרא דמקרין ומתניין בנייהו, ונטרן להו לגברייהו עד דאתו מבי מדרשא, מי לא פלגאן בהדייהו". [↑](#footnote-ref-220)
221. <> נראה שכוונתו לומר, שהיה מקום לחקור, כאשר אמרינן שהאשה מקבלת שכר בעבור שמסייעת לבעלה בלימוד תורה, האם יש לאשה שכר בפני עצמה, שכשם שהבעל מקבל שכר על לימודו, כך האשה מקבלת שכר על עזרתה. או שהאשה מקבלת שכר מתוך שכרו של הבעל, לאמר שהשכר הניתן לבעל יתחלק ויגיע גם לאשתו, אך לא שיש לאשה שכר בפני עצמה. ועל כך מבאר שהלשון "פלגאן בהדייהו" מורה כצד השני, שהאשה נוטלת שכרה מתוך שכר הבעל, וזה מורה על התאחדות גמורה ביניהם. וצרף לכאן דברי הפחד יצחק שבועות [מאמר יג אות ב], שכתב: "יעוין סוטה פרק שלישי דקתני במתניתין 'אם יש לה זכות היתה תולה לה'. ופריך על זה זכות דמאי, אילימא זכות דתורה, הא אינה מצווה ועושה היא. אלא זכות דמצוה, זכות דמצוה מי מגנא כולי האי. ופריק לעולם זכות תורה, ודקאמרת אינן מצווה ועושה, נהי דפקודי לא מיפקדא, באגרא דמקרין ומתניין בנייהו ונטרן להו לגברייהו עד דאתי מבי מדרשא מי לא פלגאן בהדייהו. וחזינן מזה, דזכות זו של הכנסת בניהן לבית המדרש נחשבת לזכות של תורה ממש, ולא רק לזכות של מצוה גרידא, דהא אמרינן דאין בכחה של זכות מצוה לתלות לה". וברי הוא שאם האשה נוטלת שכר מתוך שכר הבעל, בודאי שזו זכות תורה ממש, כפי שלגבי הבעל עצמו איירי בזכות תורה ממש. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-221)
222. <> יש להבין, כי "פלגינן בהדייהו" מורה שלנשים ואנשים יש שכר שוה בשוה, ואילו המאמר [ברכות יז.] "גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים" מורה שיש לנשים שכר גדול יותר מהאנשים, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 805] "הם [הנשים] ראויים לשכר יותר גדול עד שלזה גם כן הקדימן הכתוב לאנשים". ונראה, שרבינא [הוא המ"ד בסוטה כא.] אכן חולק וסובר שאין שכר הנשים מרובה יותר, אלא שהוא שוה לשכר האנשים. והרי כך מוכח מיניה וביה; הנה בהערה הקודמת נתבאר שלדעת רבינא שכר האשה בא לה מתוך שכר הבעל, ולא שיש לאשה שכר בפני עצמה. ואם כן, זה מן הנמנע שיהיה לאשה שכר יותר מבעלה שהרי שכרה ניתן לה מתוך שכר בעלה, וכיצד תקבל שכר יותר מבעלה בעודה ניזונת משכר בעלה, והרי "דיו לבא מן הדין להיות כנדון" [ב"ק יח:]. [↑](#footnote-ref-222)
223. <> פירוש - לכך הנשים קדמו לאנשים [בפסוק "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל"], כי שייכותן לתורה היא משום שהן ההתחלה וההכנה לתורה, "וכל הכנה הוא התחלה והוא קודם, ולפיכך הקדים הנשים" [לשונו בתפארת ישראל פכ"ח (תכג.), והובא למעלה הערה 811].

     **% [יז]** [↑](#footnote-ref-223)
224. <> בא ליישב את שאלתו השביעית בתחילת הדרשה, ששאל: "ז', מה שבא הכתוב לכפול ולומר [שמות יט, ה] 'ושמרתם את בריתי', שרצה לומר התורה, הרי כבר כתיב ברישא דקרא 'אם שמוע תשמעו בקולי'". [↑](#footnote-ref-224)
225. <> הקושי הראשון ["הן מתחלה לקבל המצות"] הוא כמו שפירש רש"י [שמות יט, ה] "ועתה - אם עתה תקבלו עליכם יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות". ובח"א לשבת קמ: [א, עו:] כתב: "ענין חדש כאשר לא הורגל ענינו למה שהוא עומד אליו, הוא נחשב שינוי, והוא רע. אמרו במכילתא בפרשת יתרו כל התחלות קשות, וזה מפני שההתחלה היא שנוי". והקושי השני ["הן לקיימם אחר הקבלה שלא יבא לידי חטא בזמן מהזמנים"] הוא מפאת התגברות היצר הרע בהמשך הדרך. ויש להעיר מדבריו בדרשת שבת הגדול [סד:], שכתב: "כי בודאי קשה לסלק יצר הרע מתחילה... אבל כאשר סלקו כבר, שוב אינו חוזר וניעור כלל... כי כאשר כובש את יצרו, שוב אין יצר הרע מתגרה בו אחר שסלקו". ומצינו בהלכה יסוד זה [שכאשר התגבר על יצרו, שוב לא חיישינן לגרוי יצה"ר]; הנה בשו"ע [יו"ד סימן קצב ס"ד] איתא: "חתן שפירסה כלתו נדה קודם שבא עליה, לא יתייחד עמה, אלא הוא ישן בין האנשים, והיא ישנה בין הנשים". והרמ"א [שם] כתב: "יש אומרים, אם היתה טהורה כשנשאת, ולא בא עליה, ופירסה נדה אחר כך, אין צריך שימור עוד". והש"ך [שם ס"ק י] כתב "דהא חזינן דלא תקיף יצריה, כיון שלא בא עליה עד השתא". ומדוע כאן חיישינין ש"אחר הקבלה שלא יבא לידי חטא בזמן מהזמנים". אמנם הט"ז [שם ס"ק ז] חלק על זה, וסובר כי אף שהתגבר על יצרו מספר ימים, אין זו הוכחה שיצרו לא יתגבר עליו בהמשך. והוכיח כן מהמשנה [יבמות קיא:], שאמרו לגבי יבם ויבמה, שעד שלשים יום מוקים איניש אנפשיה מלבעול, אך לאחר שלשים יום לא מוקי אנפשיה מלבעול. ולשון הט"ז הוא: "ביבמה עד שלשים יום מוקי אנפשיה, ותו לא. הרי דהוחזק שלשים יום בזה שלא בא עליה, ואפילו הכי אמרינן דאחר כך תקיף ליה ולא מעמיד נפשיה". נמצא שדבריו כאן [שחיישינין שאף לאחר הקבלה הראשונית יצרו יתגבר עליו] הם כשיטת הט"ז. ואילו דבריו בדרשת שבת הגדול [שלאחר הקבלה הראשונית שוב ליכא למיחש שיצרו יתגבר עליו] הם כשיטת הרמ"א והש"ך. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-225)
226. <> מבאר שהמלים "אם שמוע תשמעון" באות להקל על הקושי הראשוני שיש בקבלת מצוות. וכך גם כתב בדר"ח פ"ד מ"ב [מב.]: "כי כל התחלות קשות, וכאשר מתחיל לעשות מצוה הוא עושה מצוה אחרת, וכמו שדרשו ז"ל על 'אם שמוע תשמעו', אם שמע אדם מעט, משמיעין אותו הרבה, מכאן שכל התחלות קשות". וראה בסמוך הערה 827 מה שהוקשה שם. [↑](#footnote-ref-226)
227. <> כאן משוה ומזכיר בחדא מחתא את "שומע אדם מצוה אחת, משמיעין אותו מצוות הרבה" ל"מצוה גוררת מצוה". וכן בגו"א דברים פי"א אות י [קעז:] כתב: "אם תשמע בישן תשמע בחדש. פירוש, אם תשמע מצות שכבר שמעת וידעת אותם, ואתה מקיים אותם, 'תשמע בחדש', הם מצות שהם חדשים לך, שהרי מצוה גוררת מצוה". אמנם בדר"ח פ"ד מ"ב [מז.] חילק ביניהם, וכלשונו: "ובאולי יקשה לך, אם כן ["מצוה גוררת מצוה"] למה הוצרכו לומר אצל [מכילתא שמות יט, ה] 'אם שמוע תשמע', שמע מעט משמיעין אותו הרבה, תיפוק ליה בלאו הכי, הרי 'מצוה גוררת מצוה'. אין זה קשיא, כי מה ש'מצוה גוררת מצוה' היינו מצוה שהיא דומה אל הראשונה... ובזה שייך 'גרירה', אבל לא כל מצוה שאינו דומה כלל. אבל מכל מקום 'משמיעין אותו הרבה', כלומר שהוא שומע מצות אחרות". ושאלה זו נשאלה גם בדר"ח [שם] הערה 199. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-227)
228. <> דרך חיים יצא לאור בשנת שמ"ט, ודרשה זו נאמרה שלש שנים אחר כך, בשנת שנ"ב, לכך יכול להתייחס לדבריו בדרך חיים. וראה למעלה בהקדמה הערה 57, ולהלן הערה 1349. [↑](#footnote-ref-228)
229. <> לא מצאתי היכן ביאר בסמוך שהמצות הן דבר אחד. ואולי כוונתו לדבריו להלן [לאחר ציון 1184] שכתב שכל המצות נכללות בעשרת הדברות. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנט:] כתב: "עשרת הדברות בו נכללו כל תרי"ג מצות, ועשרה הם כמו אחד במספר קטן, עד שהתורה היא אחד לגמרי". [↑](#footnote-ref-229)
230. <> לשונו בדר"ח פ"ד מ"ב [לח.]: "פירוש דבר זה מה שאמר 'שמצוה גוררת מצוה', וזה כי המצות שהם תרי"ג [מכות כג:], כלם הם דבר אחד. ויש לפרש כך מה שאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כלומר אל תחשוב כי המצוה האחת היא נר אחד, והתורה, שהיא כוללת כל תרי"ג מצות, הם נרות הרבה. אבל אין הדבר כך, כי המצוה היא נר אחד, אבל אין התורה שבה כל תרי"ג מצות נרות הרבה מחולקות שכל נר ונר לעצמו. אבל התורה שיש בה כל המצות, היא אור אחד, שהתחברו הנרות ונעשו אור אחד גדול, שהתורה היא אחת. וכבר בארנו במקומו כי התורה היא אחת. ובא הרמז במלת ה'תורה' שהוא בגמטריא תרי"א, ו'אנכי' ו'לא יהיה לך' [שמות כ, ב-ג] מפי הגבורה שמענו [מכות כג:]. ובאו כל תרי"ג מצות במלת 'תורה', לומר כי התורה היא אחת, ומקושרים כל המצות, עד שהם מושכל אחד לגמרי, ודבר זה ברור. וזה שאמר 'שמצוה גוררת מצוה', כלומר שעשיית המצוה האחת היא התחלה לאחרת גם כן, מאחר שכל המצות הם דבר אחד, ולפיכך מצוה אחת גוררת מצוה אחרת. כי כל דבר שהוא אחד אינו נחלק כלל. וכאשר הוא עושה מצוה שהוא חצי דבר, המצוה הזאת גוררת האחרת, עד שיעשה כל המצות, שהם דבר אחד... כי כאשר התחיל במצוה ראוי שיושלם הדבר, כי הדבר שהוא אחד אינו נחלק, רק יושלם" [הובא בחלקו למעלה הערה 374, ולהלן הערה 1186]. ושם בתחילת משנה ג [נא.] כתב: "'מצוה גוררת מצוה', ובזה למדנו שכל מצוה ומצוה דבר מיוחד בפני עצמו. שאם היו שתי מצות האחת כמו האחרת, לא שייך שתהא מצוה אחת גוררת אחרת, לפי הטעם אשר אמרנו שמצוה גוררת מצוה כי אין דבר אחד נחלק לשנים, וכל המצות הם דבר אחד, ולכך המצוה האחת גוררת האחרת. שזה דוקא שייך רק כאשר כל מצוה בפני עצמו, ומתחברים ביחד, אבל אם האחת כמו האחרת, אין אחת חצי דבר. ולפיכך אי אפשר לומר רק שכל מצוה ומצוה הוא דבר מיוחד, ומכל מקום הם מתחברים ביחד, וכאשר הוא מקיים מצוה אחת נחשב כמו דבר אחד שנחלק, ולכך מצוה אחת גוררת אחרת. ומזה תדע כי כל מצוה יש לה מקום בפני עצמה. ודבר זה למעלת המצוה, שכל מצוה יש לה ענין מיוחד". [↑](#footnote-ref-230)
231. <> כי הגדר המקיף את השדה הוא דבר אחד. דוגמה לדבר; נאמר [דברים ג, כד] "ה' אלוקים אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה וגו'", ופירש רש"י [שם] "אתה החלות להראות את עבדך מלחמת סיחון ועוג... הראני מלחמת שלשים ואחד מלכים". וכתב על כך הגו"א שם אות יז [סה:]: "הראני מלחמת שלשים ואחד מלכים. ואם תאמר, מאי סברא היא זאת, בשביל שעשה לו טובה אחת, יעשה לו טובות הרבה. ויעקב אמר [בראשית לב, י] 'קטונתי מכל החסדים' בשביל שעשה הקב"ה עמו טובות הרבה. יש לומר, הני מילי כשהם טובות מחולקות, כשנעשה לו האחת אין לעשות אחרת, כמו שאמר יעקב 'קטונתי מכל החסדים'. אבל בענין אחד, לפי שמלחמות סיחון ועוג הוא מעין כבוש הארץ... אחר שהתחיל להראותו, יש לו לגמור, שכל דבר שיתחיל בו יש לגומרו, כדילפינן [תנחומא עקב אות ו] לענין מצוה, כל מצוה שאדם מתחיל אומרים לו גמור. הכי נמי כיון שהתחיל בה, יש לגומרו". דוגמה נוספת; אמרו בגמרא [מגילה יא.] "'מהודו ועד כוש' [אסתר א, א]... חד אמר, הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי, כשם שמלך על הודו וכוש, כך מלך מסוף העולם ועד סופו". ובאור חדש פ"א [רפה:] כתב: "[העולם] הוא כדור אחד. ולכך סבר חד כי כך ראוי לומר; כמו שהיה מלך על מקצת, כך היה מולך על כולו, כי אל מקצת הכדור נמשך תשלום הכדור, כמו שהוא ידוע. ולכך פירשו כשם שהיה מולך על אלו שני מקומות הסמוכים כאשר הם על עיגול אחד, כך היה מולך על כל העולם, שהוא תשלום הכדור, ואין השאר רק השלמה, וצריך להשלים את הכדור כאשר מתחיל לסבב מקצת ממנו". ופירושו, הואיל והעולם הוא אחד, כי הוא כמו כדור, לכך מה שנעשה במקצת העולם גורר בעקבותיו את שאר העולם, עד שכל העולם הוא בעל גוון אחד. [↑](#footnote-ref-231)
232. <> שוב חזינן שמבאר שהמלים "אם שמוע תשמעון" באות להקל על הקושי הראשוני שיש בקבלת מצוות [כמבואר למעלה הערה 821]. אך במכילתא [שמות יט, ה, והביאו כאן] לא אמרו כן, שזה לשונם: "'ועתה אם שמוע תשמעו', 'ועתה' קבלו עליכם, שכל התחלות קשות. 'אם שמוע תשמעו', שמע אדם מצוה אחת משמיעין אותו מצוות הרבה, שנאמר 'אם שמוע תשמע'". הרי שיש במכילתא שתי דרשות; (א) "אם עתה תקבלו עליכם, יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות" [לשון רש"י שם, והובא בהערה הקודמת]. (ב) "שמע אדם מצוה אחת משמיעין אותו מצוות הרבה". ואלו הן שתי דרשות נפרדות, וכמבואר בגו"א שם אות יא [סב.], שתיבת "ועתה" נדרשת בפני עצמה [ללא ההמשך "אם שמוע תשמעון"], ומורה על הקלת הקושי הראשוני שיש בקבלת מצוות, וכלשונו: "אם עתה תקבלו וגומר. פירוש, מה שהוצרך הכתוב לומר 'ועתה', והוי ליה לומר 'אם שמוע תשמעו'. הכי פירושו, אם עתה תקבלו עליכם עול המצוות, אף על גב שהוא כבד עליכם, יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות. ואין 'אם שמוע תשמעו' דבר הקב"ה, שמבטיח אותם שיערב להם מכאן ואילך, אלא הכל נרמז בלשון 'ועתה', שפירושו הכל תולה בזמן עתה, שאם תקבלו עתה, יערב לכם מכאן ואילך. ואחר כך הוא אומר 'אם שמוע תשמעו והייתם לי סגולה' מלתא בפני עצמו. אבל מכפל לשון 'שמוע תשמעו' דרשו במכילתא [שם] 'שמע אחת משמיעים לו מצות הרבה'" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 38]. הרי שחילק בסכינא חריפא בין תיבת "ועתה" להמשך "אם שמוע תשמעון", ואילו כאן מבאר שגם ההמשך ["אם שמוע תשמעון"] עוסק בהקלת הקושי הראשוני שיש בקבלת מצוות. ושאלה זו גם נתעוררה על דבריו בדר"ח [שם] הערה 197. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-232)
233. <> כמו שפירש רש"י [שם] "ושמרתם את בריתי - שאכרות עמכם על שמירת התורה". וראה למעלה הערה 12. ומלים אלו נאמרו על הקיום שלאחר הקבלה, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 819] "בהיות שהתורה קשה על האדם... לקיימם אחר הקבלה שלא יבא לידי חטא בזמן מהזמנים". [↑](#footnote-ref-233)
234. <> לפנינו במכילתא אמרו "ורבי עקיבא אומר זה ברית מילה ועבודה זרה", ולא "ברית עבודה זרה". וכן בתפארת ישראל פכ"ח [תכח:] כתב בשם המכילתא: "רבי עקיבא אומר, זה ברית מילה ועבודת אלילים" [נוסח זה מופיע במדויק בילקו"ש ח"א רמז רעו]. [↑](#footnote-ref-234)
235. <> לשונו להלן [לאחר ציון 1695]: "ובפרק הניזקין [גיטין ס:] אמר רבי יוחנן, לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל פה... והנה יש להקשות, למה דוקא בשביל תורה שבעל פה. אבל פירוש הדבר, כי כל ברית הוא בין השנים שיש להם חבור יחד בעצמם. הנה מפני כי תורה שבכתב מונחת בארון, ואיננה עם האדם בעצמו, לכן איננה כריתת הברית לחבר את ישראל בעצמם אליו יתברך. אבל תורה שבעל פה, שהיא עם האדם, עד שבזה האדם בעצמו הוא בעל תורה, והוא הברית וחבור שיש לאדם בעצמו עם השם יתברך... וכי כרת הקב"ה ברית עם השלחן, שהתורה מסודרה ונמצאת בו בעצמו. העבודה והמעון כי אין חס ושלום ברית". ובגבורות ה' פמ"ז [תקנ.] כתב: "על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך... התורה היא כמו אמצעי שהוא מקשר שני דברים יחד, כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם. ודבר זה ידוע איך התורה היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, ולפיכך נקראת התורה 'ברית' בכל מקום בכתוב [שמות כד, ז, דברים כט, ח, ועוד], כי הברית הוא החבור, והתורה היא עצם החבור בין השם יתברך ובין האדם", וראה שם הערה 514, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. ובנצח ישראל פ"ה [קיח:] כתב: "קדשי הקדשים, שם ויעוד שכינה והחבור עם ישראל, כי מקום ויעוד שכינה היה על ידי הארון, ששם לוחות הברית שכרת עם ישראל. וכן שם ספר תורה, שנקרא 'ספר הברית' [שמות כד, ז], שהקב"ה יש לו חבור עם ישראל. הנה התורה והלוחות, שהם בארון, הם עצם החיבור שיש להקב"ה עם ישראל. ולפיכך על הארון היו הכרובים, 'ופניהם איש אל אחיו' [שמות כה, כ], 'כמער איש ולוית' [מ"א ז, לו]. כשעלו לרגל היו מגביהים להם הפרוכת, והיו מראים להם הכרובים [יומא נד.], כלומר שחבת הקב"ה אל ישראל כמו זכר אל הנקבה דרך משל. ותוך הארון הוא החבור והדיבוק, וזה על ידי התורה והלוחות. וזה שאמר שלמה [שה"ש ג, י] 'רפידתו זהב מרכבו ארגמן תוכו רצוף אהבה', שכל המקרא נאמר על המשכן. 'תוכו רצוף אהבה' כרובים ולוחות, כך פירשו ז"ל [שהש"ר ג, ח]. נמצא כאשר תבין כי החיבור עצמו היה הארון". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב: "הברית הוא החבור שיש בין שני דברים, והמילה שהיא בגופו ובעצמו של אדם, הוא ברית וחבור עם השם יתברך יותר מן התורה... בשביל הברית של המילה שהיא בבשרם, שהוא ברית גמור... ברית המילה היא קודמת, שהוא ברית גמור בגופו של אדם" [ראה להלן הערות 840, 1700]. ובאור חדש פ"ו [תתריז:] כתב: "כי הנהגת העולם בשם 'אדון', וישראל מקבלין אדנות שלו במה שהם מביאים את העומר אל השם יתברך כמו שאמרנו, כי זה עניין הבאת העומר. ואין האדון מניח את עבדו להיות כלה, ולכך הציל אותם [בימי המן], לפי שהם עבדים לו, כי כך ראוי לאדון שיהיה שומר את עבדיו ומציל אותם מן ההפסד. ולפיכך אמר [ויק"ר כח, ו] כי מצות העומר הוא שהצילם. והבן מה שאמר [שם] 'ואתה את ברית תשמור' [בראשית יז, ח], זה מצות העומר, כי האדון והעבד יש להם חיבור ביחד, שהוא אדון עליו, והעבד הוא עבד לו. לכך ראוי שיהיה חס עליו והוא תחת צלו". ובח"א לנדרים לא: [ב, ו:] כתב: "אין לעולם חבור ברית עם השם יתברך כי אם על ידי המילה, שהיא הברית. וכל ברית תרגומו [בראשית ט, ט] 'קיימא', וזה מפני כי על ידי הברית יש לו חבור עם השם יתברך, כמו שנים שיש להם ברית ביחד". ואמרו חכמים [ב"ב יד:] "מאי דכתיב [ש"ב ו, ב] 'אשר נקרא שם שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו'... מלמד שהשם וכל כינויו מונחין בארון". ובח"א שם [ג, סז:] כתב: "כי הארון הוא [יהושע ג, ו] 'ארון הברית', אשר על ידו היה חבור הקב"ה עם ישראל, ולפיכך ראוי שיהיה השם וכל כנויו בארון שזה היה הברית שלם מצד כל שמותיו יתברך, וכמו שהיה שם הלוחות. וגם ספר תורה, בשביל שהתורה היא הברית והחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, וכן הלוחות. וכל שמותיו הקדושים על ידם הברית וחבור. כי התורה היא לישראל מן השם יתברך, ולפיכך הוא עושה ברית וחבור בין ישראל לאביהם שבשמים. וכן שמותיו יתברך, שמו יתברך נקרא על עמו ישראל, כדכתיב [דניאל ט, יט] 'כי שמך נקרא על עמך'. ומפני כך שמותיו הם הברית והחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, והיו מונחים גם כן בארון הברית". וצירוף המלים "ברית וחבור" הוא נפוץ מאוד בספריו. והגר"א [בפירושו לספר היצירה פ"א מ"ח] כתב: "אומר לך מהו ענין ברית, והוא אדם שיש לו אוהב כנפשו, ורוצה שלא יפרוש ממנו, אבל אי אפשר להיות אצלו, נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו אליו, והן נקשרים ע"י הדבר ההוא... ולשון 'ברית' הוא הבטחה שעל ידי הדבר ההוא ודאי לא יתפרד ממנו" [ראה להלן הערות 1019, 1191, 1696]. [↑](#footnote-ref-235)
236. <> לשונו בתפארת ישראל פכ"ח [תל:]: "כי השבת הוא מנוחה שהוא לנפש, כי התנועה היא לנפש, וכן המנוחה היא לנפש, לכך כתיב 'שבת וינפש'". והביטוים "מנוחת הנפש" ו"נייחא דנפשא" [ראה זוה"ק ח"ב קמב:, רש"י כתובות מט:] יוכיחו שהמנוחה היא לנפש. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "כאשר הוא בערב, אשר האדם כבר הוא יגע מן העסקים והטרדות שהיה לו עד אותה שעה, ונפשו מבקשת מנוחה. ודבר זה שייך לנפש, לפי שהנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה. ובלילה היא מבקשת המנוחה והמרגוע, ועל ידי השינה חוזרת לתקונה". ובח"א לנדרים לב. [ב, ו:] כתב: "השבת היא השלמת האדם בנפשו. כי כל ימי השבוע אין נפשו בשלימות כאשר יגע במלאכה. וכאשר בא השבת הוא נח, ואז 'שבת וינפש'... ויש ברית וחבור בין השם יתברך והאדם מצד הנפש, וזהו ענין השבת. וכמו שאמרו ז"ל [ביצה טז.] 'שבת וינפש', נפש יתירה נתנה לאדם בשבת... כי השבת אסור במלאכה, שכל מלאכה היא טורח הנפש, ואין הנפש בשלימות רק בשבת, אז הנפש בשלימות. לכך השבת הוא לנפש שממנו התנועה, ובשבת היא בשלימות, וזהו ברית". ובח"א לב"ק לב. [ג, ה:] כתב: "המנוחה מן המלאכה הוא לנפש, שהנפש ממנו התנועה וכל מלאכה, שהכל בא מכח הנפש. ולכך אל הנפש הוא המנוחה גם כן, וזהו דכתיב 'שבת וינפש', כי כאשר [יש] שביתה, הנפש בשלימותה". ובח"א לשבת קיח. [א, נה:] ביאר שהשבת היא כמו הלב, וזה כדבריו כאן שהשבת היא לנפש, כי הלב משכן לנפש [גו"א בראשית פ"ט אות יז (קפד:), נצח ישראל פכ"ג (תפח:), וח"א לשבת לא: (א, יט.)]. אמנם בח"א לשבת קיט. [א, סג:] ביאר ש"השבת בפרט מתייחס אל השכל הנבדל מן החומרי... וזה אמרם [ביצה טז.] נפש יתירה נתנה באדם ביום שבת. ולפיכך הראש, שבו הנשמה והשכל באדם, מתיחס אל השבת". וראה למעלה הערה 63, ולהלן הערה 1246. [↑](#footnote-ref-236)
237. <> פירוש - הואיל והמנוחה היא לנפש, לכך המנוחה נקראת בשם "נפש" ["שבת וינפש"]. ורש"י [שמות לא, יז] כתב: "וינפש - כתרגומו 'ונח'. כל לשון נופש הוא לשון נפש, שמשיב נפשו ונשימתו בהרגיעו מטורח המלאכה". [↑](#footnote-ref-237)
238. <> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ט [תערב:]: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש. ולפעמים לשלשה חלקים... עד שנמצאו הרבה בחינות". וחלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא נפוצה מאוד בספריו. כגון, בגבורות ה' פ"ח [תיט:] כתב: "יש באדם ג' דברים; גוף, ונפש, ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו". וכן הזכיר בספר גבורות ה' הרבה פעמים [פ"ח הערות 257, 258, פ"כ הערה 22, פכ"ט הערות 97, 98, פ"מ הערה 3, פמ"א הערות 23, 24, פמ"ג הערה 167, פמ"ז הערה 363, ופ"ס הערה 198]. ובדרשת לשבת הגדול [נה:] כתב: "חלקיו [של האדם] הם; השכל, והגוף, והנפש, אלו ג' דברים הם לאדם". ושם בהמשך [רצד:] כתב: "חלקי האדם הם שלשה; האחד הוא הגוף, והשני הוא הנפש, והג' הוא השכל". ובאבות פ"ד מי"ד אמרו "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח שם [רפב.] כתב: "מנינא למה לי, שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש". וכן כתב בהקדמה לדר"ח [לה:], שם פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], שם פ"ה מכ"ב [תקסח:], תפארת ישראל פ"א [לא:], נצח ישראל פ"ד [ס:], שם פי"ח [תח:], נתיב התורה פ"ב [קיט:], נתיב העבודה פ"א [א, עט:], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], נר מצוה [כג:, מז:], ח"א לשבת לא: [א, יט.], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], ועוד. @**ובחידושי** **ההלכות**^ שלו [שבת לא:] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף ונקרא כח טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד, ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כחות ידועים כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה הוא כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב [וזהו הנפש, וכמבואר למעלה סוף הערה 831]. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, &**ואצלי נתבארו**^ אלו ג' כוחות". וראה להלן הערה 1248, ששם נקט בחלוקה של שכל, נפש, וממון. @**ודע**^, כאשר המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא "גוף". וכן כתב בח"א לשבת קנב: [א, פד:]: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם". [↑](#footnote-ref-238)
239. <> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ט [תרעד.]: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש" [הובא למעלה הערה 810]. וזאת לעומת השכל, שאף על פי שגם השכל עומד בגוף, מכל מקום הוא נבדל מן הגוף, וכמו שכתב שם בהמשך המשנה [תשיב.]: "והבן ההפרש שיש בין החבר ובין השכן. כי החבר מתחבר לגמרי אל חבירו, ולא יפרד ממנו, והוא עמו. והשכן אינו רק כי דירתו עמו, והוא אליו שכן טוב. ודבר זה בעצמו ההפרש שיש בין אשר מתחבר לכח נפשי, ובין אשר מתחבר לכח השכלי. כי המתחבר לכח נפשי יש לו חבור ועירוב עמו. אבל אשר הוא מתחבר אל כח השכלי, אין לו עירוב עמו, רק יש לו עמו הקשר מציאות בלבד, מפני שכח השכלי הוא נבדל לגמרי, אין לו חבור ועירוב עם הנושא, רק שנמצא עמו, ויש עמו הקשר מציאות במה שהוא נמצא עמו, ואין לו עמו עירוב כלל. ולפיכך נקרא הכח אשר הוא מתחבר אל כח נפשי 'חבר', אשר הוא החבר מתחבר אליו. אבל הנושא לכח השכל, ואין לו עירוב עמו, נקרא 'שכן טוב', כי השכן אינו רק שנמצא דירתו עמו ואצלו, ואין לו עירוב עמו, רק חבור שכניי הוא לו". הרי יחס הגוף והנפש הוא כמו בין חברים, בעוד שיחס הגוף והשכל הם כמו בין שכנים. @**ואודות שהגוף והשכל**^ הם בבחינת "נוגע ואינו נוגע", כן כתב בכמה מקומות. כגון, אמרו חכמים [אבות פ"א מ"ד] "יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם", וכתב שם בדר"ח [רמב:]: "כלומר שלא יהיו החכמים נחשבים אליו כמו דרך החברים, שבזה ממעט במעלת החכמה כאשר עדיין אינו חכם כמותם. אבל יהיה מתחבר להם, דהיינו להשפיל תחת רגליהם... ודבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן הוא נבדל מן האדם, ואם מתחבר לת"ח כמו שני חברים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל שהוא נבדל. ולא שיהיה נבדל לגמרי מן הת"ח, שאם כן לא היה הת"ח אצל האדם במדריגת השכל שהוא באדם, שנמצא השכל בביתו, הוא גוף האדם הגשמי, שדומה לבית. כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל, ובזה האדם מתאבק בשכל... כאשר ימצא השכל באדם, שהוא נבדל מן האדם, אין לו חבור גמור עמו, רק שנמצא עמו". ושם פ"ד מי"ד [רצב:] כתב: "השכל יש לו הקשר מציאות, דהיינו שהוא נמצא עם האדם, ומכל מקום השכל נבדל מן האדם". ובנתיב התורה פ"ד [ריא.] כתב: "ישים האדם עצמו כי לא יהיה אדוק עם הבריות, רק יהיה רואה ואינו נראה. כלומר שיהיה רואה את הבריות, ואל יהא נבדל מן הבריות לגמרי עד שלא ישגיח עליהם. אבל ישגיח על הבריות, ובזה הוא רואה אחרים, אבל אינו נראה מהם, כי לא יהיה לו חבור וצירוף אל הבריות. וכאשר עושה כך תלמודו מתקיים... דמיון אל השכל... אשר הוא עומד באדם, יש לו דביקות באדם, ואינו דבק עם האדם עד שיהיה מעורב לגמרי השכל עם הגוף". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ:] כתב: "אין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף". ושם פל"ז [תקנד:] כתב: "דמיון זה באדם; הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, אבל במה שהשכל עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל... שהשכל נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, ונקשר עמו קשר מציאות, לא שיהיה מעורב השכל עם הגוף או עם כוחותיו, שדבר זה אינו". ואמרו חכמים [סנהדרין נב:] "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". ובח"א שם [ג, קסב.] כתב: "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, 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". ובח"א להוריות יג. [ד, ס:] ביאר את דברי הגמרא [שם] "ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ", וכלשונו: "מפני שמעלת כהן גדול, אף על גב שהיא גדולה, אינה שכלית. אבל הממזר, אף על גב שפגום הוא, זהו מצד הגוף, ובדבר זה לא יפגם השכל, כי השכל בפני עצמו נבדל מן הגוף, ולפיכך ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ". [↑](#footnote-ref-239)
240. <> לשונו בח"א בכורות ח: [ד, קכא:]: "ידוע כי נפש האדם אינו כמו נפש בעל חי, שאין נוסף על נפש בעל חי מדריגה יותר עליונה. אבל הנפש של אדם אין ספק שנוסף עליו השכל, שהוא מדריגה יותר עליונה, ודבר זה ברור אין ספק בו... כי השכל נוסף על הנפש... ודבר זה מתייחס אל נפש האדם שהוא נושא משא, שהוא נושא ההכנה לקבל השכל, ובזה מגיע עד השכל ע"י ההכנה שבנפש לקבל השכל, ושם ינוח, כי אין מגיע יותר". ובדר"ח פ"ד מ"א [כה:] כתב: "נאמר [ירמיה ט, כב] 'אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו וגו''... כי אלו ג' דברים שייכים אל האדם, כי האדם יש בו השכל, ויש בו הנפש, ויש לו העושר, ואי אפשר לאדם זולת אלו שלשה. ואמר אל יתהלל החכם במעלות השכלי שבו, שהוא חלק אחד מחלקי האדם. ואל יתהלל בגבורה, שהוא מעלת הנפש, כי הגבורה מצד כח הנפש. ויש עוד דבר שלישי שגם כן הוא שייך לאדם, והוא עושרו... אבל אינו מן האדם עצמו כמו השכל והנפש, שהם לאדם... ומפני זה אצל הגבורה כתיב 'וְאל יתהלל' בוי"ו, כי הנפש והשכל מחוברים יחד. אבל העושר הוא נבדל מן האדם לגמרי, ולפיכך כתיב 'אל [בלא וי"ו] יתהלל עשיר בעשרו'" [ראה להלן הערה 1246] . ובנצח ישראל פ"ד [סו:] כתב: "הנפש היא אחת... והוא מקשר וכולל הכוחות כולם... כי עצם הנפש כולל ומאחד כל הכחות הנפש". וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-240)
241. <> אודות שעל ידי השבת ישראל דביקים בה', כן כתב בגבורות ה' פנ"ט [שסב:]: "נתינת שבת, מצוה אלקית, והיא הברית בין הקב"ה ובין ישראל, בה יתדבקו בהקב"ה, וזה ידוע". ואמרו חכמים [שבת קיח:] "אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה, לא שלטה בהם אומה ולשון", ובח"א שם [א, נו:] כתב: "יש לך לדעת, כי השבת היא הדביקות שיש לישראל עם הקב"ה, דכתיב [שמות לא, יג] 'כי אות היא ביני וביניכם'. והאומות הם מסולקים מן השבת, שהרי אמרו גוי המשמר את השבת חייב מיתה, כדאיתא במסכת סנהדרין [נח:]. ולפיכך אם שמרו ישראל שבת ראשונה, היו מקבלים הברית והחבור הזה שיש לישראל מצד השבת חבור עצמי. כי אין דומה חבור ודבוק של שבת, לשאר חבור ודבוק שיש לישראל עם הקב"ה מצד שאר מצות. כי השבת אשר היא מצד הבריאה, שהרי השבת נמשך אחר הבריאה שברא הקב"ה. ואם היו מקיימים ישראל שבת ראשונה, היה נמשך חבור ישראל אל השם יתברך מצד הבריאה, ודבר שהוא מצד הבריאה הוא עומד נצחי מבלי שנוי כלל, כמו שכל הנבראים עומדים. ולפיכך לא שלטה בהם אומה ולשון, מצד שהיו דביקים בו יתברך... כי שבת ראשונה היא עצם החבור עם הקב"ה. ולכך אמר שלא היו משועבדים לעולם כאשר היו התחלת החבור והדבוק שהוא מצד הבריאה כראוי". ובתפארת ישראל פ"מ [תריז:] כתב: "השבת קראו חכמים בלשונם 'כלה', כמו שאמרו בבבא קמא [לב:] 'בואי כלה'. ומה ענין כלה לשבת. אבל העולם הזה על ידי שבת יש לעולם חבור בו יתברך. כי שאר ימים אינם מקודשים כמו השבת, ומפני שהוא זמן קדוש, יש לעולם חבור על ידו בו יתברך. ולכך נקראת השבת 'כלה', שהיא עומדת להתחבר בבעלה... שהשבת הוא החבור בו יתברך... העולם כלה ביום השבת, שקנה החבור הקדוש והדבוק העליון". ובהקדמה שניה לדר"ח [עח:] כתב: "כי השבת אין ספק שהוא מורה על מדריגת ישראל, שנתן להם יום מנוחה שלא נתן לכל האומות. וכמו שאנו אומרים בתפלת 'ישמח משה' [שחרית של שבת]; 'ולא נתתו לגויי הארצות, ולא הנחלתו לעובדי פסילים, ובמנוחתו לא ישכנו ערלים, כי אם לזרע יעקב אשר בם בחרת'. זכר ג' דברים; שלא נתן השבת לגויי הארצות, ולא אל עובדי פסילים, ולא אל ערלים. כי השבת הוא קודש אל השם יתברך, ולכן מי שהוא נוטה וסר מן השם יתברך, אינו ראוי לו השבת... כי לזרע יעקב שנקראו [דברים לב, טו] 'ישורון', שאינו נוטה לא לצד ימין ולא לצד שמאל, שייך השבת. ומפני כך המענג השבת נותנין לו נחלת יעקב, שהיא בלי מצרים [שבת קיח.], והבן זה". ובח"א לב"ק לב: [ג, ו.] כתב: "כי הכלה יש לה חבור בבעלה, וכן השבת יש לה חבור בו יתברך". ובסידור הרמ"ק איתא "'שבת' נוטריקון 'שבת בשכינה תתחבר'". ורבינו יונה [ברכות לו. בדפי הרי"ף] כתב: "קדושת ישראל תלויה בקדושת השבת". והאלשיך [שמות לא, יג] כתב: "'כי אות היא ביני וביניכם', והוא לומר אל יעלה על רוחך שאין בשמירת שבת יותר כי אם להבטל ממלאכה... אך מה שאות היא... הוא דבר פנימי המקשר ביני וביניכם, שהוא דבר שהוא ביני ונכנס ביניכם, שהוא תוך נפשכם, שהוא מעין היותכם היכל לשכינתי, שהיא ג"כ חלק אלוק יתברך... בשבת האדם הוא היכל לה'". והרמח"ל בדרך ה' [ח"ד פ"ז אות ד] כתב שהשבת היא "קורבה גדולה אליו יתברך, ודביקות גדול בו". [↑](#footnote-ref-241)
242. <> פירוש - כאשר הנפש דביקה כראוי בה', אז גם שאר חלקי האדם [הגוף והשכל] יהיו דבקים בה' כהוגן, וכמו שביאר, ויבאר שוב בסמוך. וכן ביאר בתפארת ישראל פכ"ח [תכח.], וכלשונו: "'ושמרתם את בריתי' [שמות יט, ה]. במכילתא [שם], רבי אליעזר אומר, זה ברית שבת. רבי עקיבא אומר, זה ברית מילה ואלילים, עד כאן. פירוש מחלוקת שלהם, כי לפי דברי הכל בא להזהיר שלא יסורו מן השם יתברך ולבטל הברית שיש בינם לבין השם יתברך. וסבר רבי אליעזר כי הברית והחבור הוא ברית שבת. וזה כי חלקי האדם הם שלשה; הגוף, והנפש, והשכל. וידוע שהנפש יש לו חבור אל הגוף ואל השכל. וסבר רבי אליעזר כי כאשר הנפש יש לו דבקות בו יתברך, ונזהר מן החטא אשר הם שייכים לנפש, כמו הנקימה והנטירה והשנאה, ודברים הרבה אשר הם פעולות הנפש [ראה להלן הערה 851]. ואמר הכתוב כי כאשר ישמור הברית שלא יבטלו החבור על ידי החטאים שמתיחסים אל הנפש, רק ישמרו את ברית הנפש שיהיה עם השם יתברך, ואז הגוף אשר הוא משותף אל הנפש, והשכל אשר הוא מצטרף אל הנפש גם כן, עם השם יתברך, כאשר הנפש יש לו דבקות עם השם יתברך. ולזה אמר 'זו ברית שבת', כי השבת הוא לנפש, כמו שאמרו ז"ל [ביצה טז.] נפש יתירה נתנה באדם בשבת... וכאשר ישמרו השבת בשלמות, ואז יהיה לנפש דבקות עם השם יתברך, ימשך אחר זה הגוף והשכל גם כן, שיהיו עם השם יתברך". [↑](#footnote-ref-242)
243. <> "ושמרתם את בריתי" [שמות יט, ה]. [↑](#footnote-ref-243)
244. <> בתפארת ישראל פכ"ח [תלא.], בביאור דברי רבי עקיבא, פתח וכתב: "ולרבי עקיבא אדרבא". וכוונתו, לא שהנפש מושכת אחריה את הגוף והשכל [כדעת רבי אליעזר], אלא להיפך, הגוף והשכל מושכים אחריהם את הנפש, וכמו שמבאר והולך. [↑](#footnote-ref-244)
245. <> אודות שהמילה היא בגופו של אדם, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, בנצח ישראל פ"ט [רל.]: "כי המילה מורה שישיאל מקבלים ברית מן השם יתברך, כי המילה היא ברית דבק בגוף האדם, והוא החבור. ולכך יש ברית בבשרם לומר כי ישראל מקבלים ברית מן השם יתברך". ובדר"ח פ"ג מי"א [רנט.] כתב: "המילה שהיא בגוף האדם... והמילה נתן השם יתברך בבשרו, ונקראת [סנהדרין צט.] 'ברית בשר', כמו שאנו אומרים [בברכת המזון] 'ועל בריתך שחתמת בבשרנו'". ושם פ"ה מ"ה [סח:] כתב: "היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות. ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה [בראשית יז, י], בגופו של אדם". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רי.] כתב: "כי לא היה לאדם השלמה בגופו כמו שהיה אברהם, שלכך נתנה לאברהם המילה, שהערלה היא פחיתות וחסרון בגוף". ובאור חדש פ"ח [תתשלג.] כתב: "המילה, שהיא בגוף האדם, והיא מצוה קדושה". ובח"א לנדרים לב. [א, ו:] כתב: "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... ומצד המילה הוא בפעל הגמור, כאשר מסיר הערלה, שהיא האטימה" [הובא למעלה הערה 39]. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ח [תלא.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.], נתיב העבודה פי"ח [א, קמא., והובא למעלה הערה 830], ח"א לנדרים לא: [ב, ז.], ח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.], ועוד. [↑](#footnote-ref-245)
246. <> פירוש - הגוף הוא הרגיל ביותר לפרוק עול ולילך אחר תאוותיו. ואמרו חכמים [גיטין יג.] "עבדא בהפקירא ניחא ליה, זילא ליה, שכיחא ליה, פריצה ליה". ובח"א לב"מ פה: [ג, מ:] כתב: "שם 'עבד' נאמר על הגוף בכל מקום, כי העבד דומה לחמור [יבמות סב.]". הרי שהגוף ממאן בקבלת עול עבודת ה', וחפץ לילך אחר תאוותיו. ואמרו חכמים [אבות פ"ה מ"כ] "יהודה בן תימא אומר, הוי עז כנמר, וקל כנשר, ורץ כצבי, וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים". ובדר"ח שם [תעט:] כתב: "בריאת האדם הוא לתכלית זה שנברא לעבוד את בוראו. ומפני שהאדם בעל חומר, והאדם מצד חומרו הוא כמו אבן דומם, ואינו חפץ בשום דבר, ועל זה אמר 'הוי עז כנמר'. כי מי שיש לו עזות אינו כמו אבן דומם עד שלא יהיה לו חפץ ותשוקה, רק יהיה עז כנמר". ושם מכ"ב [תקסה:] כתב: "'הוי עז כנמר', ודבר זה כנגד גופו של אדם, שצריך האדם שיהיה מתגבר על הגוף, כי הגוף מונע אותו מן הפעולה, היא עבודת השם יתברך. ולכך הזכיר כנגדו 'הוי עז כנמר'". וכן כתב בנתיב הזריזות ר"פ ב [ב, קפו.]. ובנתיב התורה פ"ג [קמא.] כתב: "כי הגוף מונע אל השכלי, וכמו שהתבאר כמה פעמים". והמסילת ישרים פ"ו כתב: "ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה. ומי שרוצה לזכות לעבודת הבורא יתברך, צריך שיתגבר נגד טבעו עצמו ויתגבר ויזדרז, שאם הוא מניח עצמו ביד כבדותו, ודאי הוא שלא יצליח" [ראה להלן הערה 1091]. זאת ועוד, הרי היצה"ר נמצא בגוף האדם [כמבואר למעלה הערה 504, ובסמוך הערה 849], ובודאי היצה"ר הוא רגיל ביותר לפרוק עול. ובספר מעשי השם [חלק מעשי התורה פכ"ו] כתב: "נגד יצר הרע אמר... 'אשר לא עלה עליה עול' [במדבר יט, ב], שהיצר הרע כולו אינו רק פריקת עול". ובספר צפית לישועה [למרן החפץ חיים זיע"א] פ"א כתב: "בדור הזה, שבזמן שיתרבו המתפרצים העומדים לפרוץ ולהרוס דת קודשנו על ידי ריבוי ספרי הפוקרים אשר יפיצו בקרב העם, או שאר עצות של תאוה וחמדה שלוחי היצר הרע, הכוחות אשר יגרמו לפרוק עול מלכות שמים עול התורה והעבודה". [↑](#footnote-ref-246)
247. <> כפי שכתב הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא פ"ד]: "לבושא דאדה"ר אתפתה אחר הנחש, והוא נפש הבהמית, שהיא נמשכת אחר היצר הרע, ובה כל התאוות והתענוגים וכל החטאים". ועוד אודות תאוות הגוף, ראה למעלה ציונים 323-332. [↑](#footnote-ref-247)
248. <> לשונו בתפארת ישראל פכ"ח [תלא.]: "ולרבי עקיבא אדרבא, אם ישמרו המילה שהיא בגוף, עד שאין לגוף סלוק מאתו יתברך... ונראה שרצה לומר שישמרו גם כן משאר חטאים שהם שייכים לגוף, כמו התאוות וכיוצא בזה". [↑](#footnote-ref-248)
249. <> רומז בזה שהמחובר אל ה', הוא שומר עצמו מן החטא. הנה אמרו חכמים [שבת נו.] "כל האומר דוד חטא, אינו אלא טועה, שנאמר [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו וגו'', אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו". ובבאר הגולה באר החמישי [קח:] כתב: "אמנם דברים אלו לא יכחיש אותם הכתוב. כי כאן כתיב [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו', ומאחר כי השם יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב 'וה' עמו', ולפיכך מי שהשם יתברך עמו, בודאי ובאין ספק השם יתברך נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבא לידי חטא. וזה שאמר 'אפשר שבא חטא לידו וה' עמו', פירוש כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו, איך יבא לידי חטא, כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאתו. כי השם יתברך הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש, ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם, ואין הדעת נותן שיהיה חוטא בחטא הגדול כמו זה... שהוא יתברך היה גורם שלא יחטא". ולשון חכמים מרפא; הנה לשון הפסוק [ש"א יח, יד] הוא "וה' עמו", ואילו תמיהת הגמרא מנוסחת בלשון "אפשר חטא בא לידו &**ושכינה עמו**^", ולא "וה' עמו". אלא שהם הם הדברים; תמיהת הגמרא היא משום שהחבור שהיה קיים בין ה' לדוד אמור למנוע את החטא. וחבור זה נקרא בלשון "שכינה", וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.]: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". ובתפארת ישראל פמ"א [תרלט.] כתב: "כי האם נמשכת אחר הבן ביותר, והיא עמו כמו השכינה שהיא עם הנבראים... [והאם] מתחברת לבנה כמו השכינה שמתחברת לנבראים ממנה". הרי שחבור ה' בנבראים נקרא בשם "שכינה". ולכך אע"פ שבפסוק נאמר "וה' עמו", מ"מ תמיהת הגמרא מנוסחת בלשון "ושכינה עמו", כי התמיה נובעת במיוחד ובמסוים מחבור ה' לדוד. [↑](#footnote-ref-249)
250. <> לשונו בתפארת ישראל פכ"ח [תלא.]: "וכן אם ישמרו ברית עבודת אלילים, כי העבודת אלילים הוא לשכל האדם. ודבר זה ידוע, שאמר הכתוב [יחזקאל יד, ה] 'למען תפוש את בית ישראל בלבם'. ואין הקב"ה מצרף מחשבה למעשה רק אצל עבודת אלילים [קידושין מ.]. ונראה שרצה לומר שישמרו גם כן מן שאר חטאים... שהם שייכים אל השכל. ואז האדם כאשר יש לגוף ושכל חבור אל השם יתברך, אז גם הנפש אשר יש לו חבור אל הגוף ואל השכל גם כן עם השם יתברך". ובנצח ישראל ס"פ ג [נו:] כתב: "כי אלו שתי יצרים, יצרא דערוה ויצרא דע"ז, הוא לשני חלקי האדם, הגוף וכח השכלי". ושם פ"ד [סא.] כתב: "עבודה זרה החטא הוא בכח השכלי, שמאמין בעבודה זרה". ובדרשת שבת תשובה [עח.] כתב: "עבודת אלילים הוא לשכל האדם, ודבר זה ידוע כי עבודת אלילים הוא לשכל האדם, אשר מאמין בדבר הבאי כמו עבודת אלילים. ולכך דבר זה, שהוא הטעות אחר עבודת אלילים, הוא אל השכל בלבד. ולכך אמרו בפרק קמא דקידושין [מ.]... אין הקב"ה מצרף מחשבה רעה למעשה רק מחשבת עבודת אלילים בלבד, שהקב"ה מצרפה לידי מעשה... כי עיקר החטא של עבודת אלילים הוא בשכלו, ולפיכך נענש על המחשבה בלבד... וכאשר יחטא בעבודת אלילים הוא מתעב ומקלקל השכל, ומפסיד אותו". וכן הזכיר ענין זה בנתיב הלשון פ"ד [ב, עב.]. ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] כתב: "שפיכות דמים הוא שנוי אל הנפש... לא בגופו [ראה להלן הערה 851]. והע"ז הוא שנוי אל השכל, אשר טועה בשכלו אחר הע"ז". ובח"א לזבחים פח: [ד, סח.] כתב: "החטא שהוא בשכל הוא עבודה זרה... במחשבה השכלית, מה שאין כן בשאר עבירות". וטעם לדבר כתב בח"א לקידושין מ. [ב, קמ.]: "כי הוא יתברך הכל, וגם המחשבה ברשותו של הקב"ה. וכאשר הוא מחשב על הע"ז, הרי הוא יוצא מרשות הקב"ה, ולפיכך חייב על המחשבה, כי השכל יש לו קישור בו יתברך, ואם השכל הוא יוצא מן רשות הקב"ה להיות דבק בעבודה זרה, הרי הוא עובד עבודה זרה". וראה הערה הבאה, והערה 853. [↑](#footnote-ref-250)
251. <> בעוד שכאן מייחס את ע"ז לשכל, הרי בכמה מקומות ייחס ע"ז לנפש. כגון, בגבורות ה' פנ"ב [מז.] כתב: "'מתחלה עובדי עבודה זרה' הוא הגנות [פסחים קטז.], שזהו גנות דבק בנפש, כי בודאי שאין הגוף מקבל פחיתות העבודה זרה, כי אם הנשמה". ושם פס"ו [רכה.] כתב: "וכנגד שלא יהיה חוטא [האדם] בנפשו לשמים, נתן לו [לאדם הראשון] עבודה זרה [סנהדרין נו.]. כי כל החטאים אי אפשר שיחטא בנפשו בלבד, חוץ מעבודה זרה... אם כן החטא הזה בלבד הוא לנפש". ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רנח.] כתב: "בחלק הנפשיי הוא המחשבה, שהיו מחשבים בעגל שיש בו ממש, ובע"ז אמרו חז"ל [קידושין מ.] 'למען תפוס ישראל בלבם' [יחזקאל יד, ה], במחשבה בלבד הוא נענש". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:] כתב: "במסכת יומא [סט:] ובמסכת סנהדרין [סד.] אמרו שם כי יש שני יצרים; דהיינו יצרא דערוה, ויצרא דעבודה זרה. ואלו שני יצר הרע הם כנגד הגוף והנפש, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה, כי מצד הגוף נוטה האדם אל הערוה, שהוא מתאוה לו, ומצד הנפש נוטה האדם לעבודה זרה. כי בודאי הגוף אין נוטה לעבודה זרה, שהעבודה זרה הם כחות רוחניות, ושייך זה אל הנפש בפרט, לא אל הגוף... ולפיכך ג"ע ראש החטאים שהוא נמשך אל יצר הרע של ג"ע, וע"ז הוא החטא השני, והוא ראש החטאים מצד אחר, והוא נטית הנפש אל הרע, כמו שיש לגוף האדם נטיה אל הרע, הוא היצר הרע שהוא מצד הגוף, וכך יש לנפש נטיה אל הרע, והוא יצרא דעבודה זרה". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב: "היצר הרע של עבירה, דהיינו זנות, והוא בגוף האדם. השני, יצר הרע של ע"ז, והוא בנפש האדם". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו:] כתב: "יצרא דע"ז, שזה היצר אינו דבק בגוף, רק בנפש... שממנו מחשבות רעות וזרות של עבודה זרה". ובנתיב התשובה פ"ח [קכ:] כלל את שניהם בחדא מחתא, שכתב: "המינות נוטה לעבודה זרה... והחטא הזה אל הנפש, שבו השכל". ובגו"א שמות פכ"ה הערה 25 התעוררה קושיא זו, ונתבאר שם שביחס לגוף נחשבת ע"ז לכח נפשי, אך בנפש גופא ע"ז מתייחסת לשכל יותר מאשר לנפש. וכן הוא בדר"ח פ"ד הערה 24. וראה למעלה הערה 504. [↑](#footnote-ref-251)
252. <> יש להעיר על לשונו ["ואין הקב"ה מצרף למעשה &**רק**^ מחשבת עבודה זרה"], כי מצינו בעוד מקום שהחטא הוא במחשבה, וכמו שאמרו [יומא כט.] "הרהורי עבירה קשו מעבירה". דע, שבח"א לקידושין מ. [ב, קמא:] הקשה כן, וכלשונו: "הא דאמרינן בפרק אמר להם הממונה [יומא כט.] קשין הרהורי עבירה מעבירה עצמה... ומשמע בפרק שלוח הקן [חולין קמב.] דמקשה ודלמא מהרהר בע"ז... ואמר רב אחא בר יעקב אמחשבת ע"ז, ומשמע אבל מחשבת שאר עבירות אין הקב"ה מצרף מחשבה למעשה, רק מחשבת ע"ז, והרי אמרו 'קשין הרהורי עבירה מעבירה עצמה'". וכתב ליישב שם [ב, קמב.]: "הא דאמרינן 'קשה הרהורי עבירה מעבירה עצמה', היינו כאשר מהרהר בזנות, וכאשר מהרהר בזנות גובר בו היצר, ומגרה היצר הרע בעצמו. וכך אמרינן בפרק במה אשה [שבת סד.] מידי עבירה יצאנו, מידי הרהור לא יצאנו. והא דאמר 'אין הקב"ה מצרף מחשבה', שמחשב לעשות עבירה... בעבודה זרה, אם מחשב לעבודה זרה, אף על גב שאין בו יצר הרע, הקב"ה מצרף אותה למעשה, ולא קשיא מידי". וראה בנתיב הפרישות פ"ב [ב, קטו.] מה שכתב בזה. אמנם בנתיב העבודה פ"ח [א, קב.] השוה בין הרהורי עבירה להרהורי ע"ז, וכלשונו: "הרהור עבירה והרהור עבודה זרה... הרהור עבירה הוא זנות שהוא יוצא ומתדבק ביצרא דערוה, ובזה יוצא גם כן מרשות הקב"ה חס ושלום. והרהור דעבודה זרה, שעל ידי הרהור זה גם כן יוצא מרשות הקב"ה, דבק ביצרא דעבודה זרה. כי יש לדעת כי יצר הרע, הן יצרא דעבודה זרה והן יצרא דערוה, מוציאין את האדם מן רשות הקב"ה, שכן אמרו ז"ל [שבת קה:], 'לא יהיה בך אל זר' [תהלים פא, י], איזהו אל זר שהוא בתוך לבו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע. הרי כי היצר הרע הוא אלהים אחרים. ולפיכך הן שנוטה אחר יצרא דערוה, והן שנוטה אחר יצרא דעבודה זרה, דבר זה היא יציאה מרשות הקב"ה, ודבק באלהי נכר". וא"כ קשה, הרי שם השוה הרהור דע"ז להרהור דג"ע, ואילו כאן מבאר שרק בע"ז מצינו שמחשבה מחייבת. וכן קשה מלשונו בנתיב התורה פ"א [נ:], שכתב: "חולי הנפש כאשר האדם יש לו חסרון בשכלו ובמחשבתו, והחטא במחשבה &**הוא בכמה דברים**^". והערוך לנר [סוכה נב.] כתב: "בשתי עבירות עיקר החטא הוא במחשבה, דהיינו בחטא ע"ז... והחטא השני שהוא במחשבה לבד הוא שנאת חבירו, כדכתיב [ויקרא יט, יז] 'לא תשנא את אחיך בלבבך'". וכן החושב לשלוח יד בפקדון לפי בית שמאי [ב"מ מג:]. ובדרשת שבת הגדול [רפא.] ביאר שקרבן עולה [הבא לכפר על הרהור הלב (ויק"ר ז, ג)], הוא בהרהור גאוה. ויל"ע בזה. וראה להלן הערות 853, 854. [↑](#footnote-ref-252)
253. <> גוף, נפש, ושכל [ראה למעלה הערה 833]. [↑](#footnote-ref-253)
254. <> אודות שהיצר הרע הוא בגופו, כן אמרו 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". ובגבורות ה' פט"ז [פד.] כתב: "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 למעלה הערות 504, 841, ולהלן הערה 857. [↑](#footnote-ref-254)
255. <> אודות שאכילה ושתיה שייכות לתאוות הגוף, כן כתב בדרשת שבת הגדול [רצ:]: "כאשר יש לאדם אכילה ושתיה וכל תאוות הגוף... כי כאשר הגוף הוא בטוב, והיינו כאשר יש לו רצונו באכילה ושתיה וכל דבר שהוא הנאתו". ושם בהמשך הדרשה [שא:] כתב: "'כי טוב העץ למאכל' [בראשית ג, ו], והוא טוב לגוף". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תלח.] כתב: "כח טבעי, הוא הכח שמקבל ההזנה שהאדם ניזון... ומכח זה בא התאוה לזנות... וכל כח התאוה הוא מכח זה שנקרא כח טבעי, ומשכן כח הזה הוא בכבד". ובהמשך ביאור המשנה שם [תמד:] כתב: "'כי טוב העץ למאכל' נגד התאוה, כי האכילה שהיא לאדם הוא מן התאוה... שהוא מן כח הטבעי שמתאוה אל האכילה". ובדרוש לשבת תשובה [עג:] כתב: "ואמר אחר כך [על העובר שבמעי אמו] 'ופיו סתום וטבורו פתוח' [נדה לא.], הוא כנגד הדבר... שהוא מוציא את האדם מן העולם, היא התאוה. ועיקר התאוה הוא שרודף אחר תאות האכילה ותאות השתיה. ותקון זה בענין סתימת הפה, שלא ירדוף אחר התאוה, רק יהיה אכילתו כדי לקיים הגוף בלבד, לא דבר שנהנה בו חכו, כי זהו רדיפה אחר התאוה שמוציאה אותו מן העולם... ואין האכילה שנכנסת דרך הטבור שלו רק לקיום שלו, ולא לתאוה. וכאשר אכילתו לקיום גופו, בזה ניצול מן רדיפת התאוה המוציאה את האדם מן העולם". וכן הוא בגו"א במדבר פי"א אות ג [קס.]. ובח"א לשבת קלג: [א, עא.] כתב: "הכל הוא מה שיתחייב מתאוה החמרית, הן תאות האכילה, הן תאות העריות". ובאור חדש פ"א [שעה.] כתב: "האכילה הוא דבר גשמות, אשר ממלאים כרסם באכילה". ושם פ"ה [תתפט:] כתב: "אכילה ושתיה, שהיא גופנית, השלמה הזאת היא לאדם, עד שאין חסר עוד האכילה והשתיה והתאוה הגופנית" [הובא למעלה הערה 275]. @**והנה כאן**^ אינו מחלק בין אכילה לשתיה, אך בכמה מקומות חילק ביניהן. כגון, באור חדש פ"א [שעו.]: "מפני כך עיקר הסעודה נקראת על שם שתיה, כי האכילה בלבד חמריות, ואין צריך האכילה רק שלא יהיה האדם חסר, ועל ידי האכילה שהוא שבע". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב: "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 [רסח.] כתב: "כי ההפרש בין האכילה והשתיה הוא דבר זה; כי האכילה... הוא יותר גשמי מן השתיה, כי המשקה הוא דק יותר" [הובא למעלה הערה 571]. וצריך לומר, שמ"מ גם השתיה היא לגופו של אדם, אך אינה גשמית כמו האכילה. @**ואודות שהזנות**^ היא מעשה גופני, כן כתב בגבורות ה' פ"ד [רכ.]: "וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה. ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין [במדבר ה, טו], לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה. כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף". ושם פס"ו [רכו.] כתב: "גלוי עריות הוא לבשר, מחמת יצרו שבגוף מתאוה לעריות. ודבר זה מבואר בכמה מקומות שחטא עריות הוא לגוף, וכמו שאמרה תורה בסוטה שיהא קרבנה שעורים [במדבר ה, טו], שהיא עשתה מעשה חמור, כך קרבנה יהיה מאכל חמור [סוטה יד.]. הרי כי חטא הערוה הוא ענין חמרי גופני, ובכמה מקומות נתבאר דבר זה". ושם הערה 85 נלקטו הרבה מקבילות ליסוד זה. וראה למעלה הערה 94. [↑](#footnote-ref-255)
256. <> לשונו בתפארת ישראל פכ"ח [תכט:]: "החטא אשר הם שייכים לנפש, כמו הנקימה והנטירה והשנאה, ודברים הרבה אשר הם פעולות הנפש" [הובא למעלה הערה 837]. ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקצא.] כתב: "כנגד הנפש אמר [שם] 'ולא הקפדן מלמד', וידוע כי הכעס הוא מן הנפש, 'כי יחם לבבו' [דברים יט, ו], ולכך יזהיר את האדם שלא יהיה נמשך אחר מדת הנפש ביותר". ושם פ"ד מכ"ב [תלח:] כתב: "הכח השני הוא כח החיוני, שממנו החיות, ועל ידי כח זה האדם הוא מתנועע ממקום למקום. וממנו מתחדש הנקימה והנטירה והקנאה והשנאה, ומשכן הכח הזה הוא בלב, ששם הכח הזה... כי הקנאה, אשר יבא מן כח הנפשי, שכבר אמרנו כי הקנאה הוא מן כח זה". ובנצח ישראל פ"ד [סג:] כתב: "מחנה שניה הוא בלב... וממנו כמה דברים, דהיינו נקימה ונטירה ושנאה, וכמה דברים". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [רח.] כתב: "השנאה הוא בלב". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] כתב: "שפיכות דמים הוא שנוי אל הנפש, כי ההורג נפש הוא חוטא בנפשו... לא בגופו". ובדרשת שבת תשובה [עב.] כתב: "הקנאה היא בנפש, כי לא שייך בגוף קנאה, ולא בשכל, רק בנפש שייך קנאה, שהקנאה היא בלב בלבד, והנפש היא בלב". ובהמשך שם [עח.] כתב: "שפיכת דמים הוא מתחדש מן הנפש, אשר ממנו הנקימה והנטירה והאיבה, וממנו מתחדש שפיכת דמים. כי לא ישפך דם האדם כי אם על ידי קנאה שנאה ואיבה, אשר הוא שייך לנפש" [הובא למעלה הערה 196]. ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "עוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו גם כן כחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה הוא כח התנועה. ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב". [↑](#footnote-ref-256)
257. <> אודות ההבדל בין חמדה [שהיא לנפש] לתאוה [שהיא לגוף], כן כתב בדרשת שבת הגדול [רצ:]: "כי הגבהות... בא על ידי שנים; האחד, כאשר יש לאדם אכילה ושתיה וכל תאוות הגוף. והשני, כאשר יש לאדם כל חמדת לבו... כאשר נפשו יש לו כל חמדה מעושר, וכיוצא בו מהדברים שהם חמדת לבבו. כי אלו שני דברים הם גבהות הגוף וגבהות הנפש. ושניהם נרמזים בכתוב אחד, שאמר [דברים ח, יב] 'השמר לך פן תאכל ושבעת', וזה אמר כנגד שהגוף הוא בטוב. 'ובתים טובים תבנה וישבת וצאנך ובקרך ירביון וכל אשר לך ירבה' [שם פסוקים יב-יג], דברים אלו הם חמדת לבבו. ואמר אחר כך [שם פסוק יד] 'ורם לבבך ושכחת וגו'', הרי הגבהות הוא בשני דברים אלו". ובתפארת ישראל פמ"ה [תרצה:] כתב: "כתב בשאר הקנינים לשון [דברים ה, יח] 'לא תתאוה', ואצל האשה כתב [שם] 'לא תחמוד'. כי לשון 'תאוה' בא על תאוה חמרית לגמרי, כמו [במדבר יא, ד] 'והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה', [דברים יב, כ] 'כי תאוה נפשך לאכול בשר', [בראשית ג, ו] 'כי תאוה הוא לעינים'. ולעולם תמצא התאוה רק בענין זה... כי לשון 'חמדה' שייך על דבר שאינו כל כך תאוה חמרית. ומפני כי האשה השלמתו של אדם, לכן שייך בזה לשון 'חמדה'. ואצל שאר הקנינים יאמר לשון 'תתאוה', כי תאות הדבר שהוא רבוי הקנינים הוא תאוה חמרית". ובביאור הגר"א [משלי ב, טז] כתב: "תאוה וחמדה; תאוה היא שהגוף נהנה, שהוא יושב בביתו ואינו רואה רק למלאות תאותו והנאתו. ואף שיושב בביתו ולומד, כשהוא רודף אחר התאוה, גם מה שהוא לומד אינו אלא לפניות. וחמדה היא לדבר שאין בו הנאת הגוף, וכמו בגדים נאים ובתים נאים, או שיהיה לו ממון רב, שאין בהם הנאת הגוף, אלא נפשו של אדם חומדת להם. וזה שאמרו [חגיגה יא:] 'גזל ועריות נפשו של אדם מחמדתן ומתאוה להם'. שבגזל שייך חימוד, שאין בהם הנאת הגוף. ובעריות שייך לשון תאוה, שהיא הנאת הגוף. ולכך אמרו 'מחמדתן ומתאוה'... ושני הדברים האלו כתיבי בעשרת הדברות. אך בלוחות האחרונות כתיב אצל אשת רעך 'לא תחמוד', ואצל בית רעך 'לא תתאוה'... ונמצא שתאוה היא הנאת הגוף ממש, וחמדה היא לדבר שאין בו הנאת הגוף". וכן נאמר [משלי ו, כה] "אל תחמוד יפיה בלבבך". ורש"י [במדבר טו, לט] כתב: "הלב והעינים הם מרגלים לגוף, ומסרסרים לו את העבירות; העין רואה, והלב חומד, והגוף עושה את העבירות". [↑](#footnote-ref-257)
258. <> פירוש - עיקר חטא ע"ז הוא במחשבה, וכמו שכתב הערוך לנר [סוכה נב.]: "הנה אף שאין הקב"ה דן על המחשבה כמעשה, מכל מקום... עיקר החטא הוא במחשבה, דהיינו בחטא ע"ז... ולא עוד, אלא דעיקר עבירת ע"ז אפילו כשעובר במעשה אינה רק על ידי מחשבה, דמשתחוה לעבודה זרה ולבו לשמים, אינו עובר, כדאמרינן בכריתות [ג.], מה שאין כן בשאר עבירות". וראה למעלה הערה 845. [↑](#footnote-ref-258)
259. <> לשונו בנתיב התורה פ"א [נ:]: "חולי הנפש כאשר האדם יש לו חסרון בשכלו ובמחשבתו, והחטא במחשבה הוא בכמה דברים". כגון, שנאת חנם, שליחות יד בפקדון, הרהורי עבירה, ועוד, וכמבואר למעלה הערה 847. [↑](#footnote-ref-259)
260. <> נראה לבאר סברה זו ["קרוב האדם ביותר לחטוא בנקימה ונטירה וכיוצא בזה"], כי חטאים אלו הם בין אדם לחבירו, והקלקלה הזאת מצויה יותר, כי היא ניזונת ממדותיו הרעות של האדם. מה שאין כן בחטאים בין אדם למקום, שם מדותיו הרעות של האדם אינן גורם כל כך מצוי אצלם. ובאמונה ובטחון [לחזו"א פרק ד אות ה] כתב: "להיות הפגשו במלחמת המדות בדברים שבין אדם לחברו מצויה, והפגישה עם התנגדותם לתפלה וק"ש וכיוצא בהן אינה מצויה". @**וחידוש גדול**^ יש בדבריו, והוא שהקובע באיזה חלק מחלקי האדם [גוף, נפש, ושכל] עוסק הפסוק [שמות יט, ה] "ושמרתם את בריתי" הוא באיזה חלק עלול האדם לחטוא ביותר. ולדעת רבי אליעזר הפסוק עוסק בחלק הנפש, משום ש"לסברתו קרוב האדם ביותר לחטוא בנקימה ונטירה וכיוצא, מה שהם חטאי הנפש" [לשונו כאן]. וכן יבאר בסמוך דעת רבי עקיבא. וצריך להבין, מדוע הקירבה לחטא היא הקובעת באיזה חלק מחלקי האדם נאמר "ושמרתם את בריתי". ויש לומר, כי "ברית" פירושה חבור [כמבואר למעלה הערה 830], והעומד כנגד החבור לה' הוא החטא, וכפי שכתב בתפארת ישראל פכ"ח [תכח:]: "לפי דברי הכל בא להזהיר שלא יסורו מן השם יתברך ולבטל הברית שיש בינם לבין השם יתברך... ואמר הכתוב כי כאשר ישמור הברית שלא יבטלו החבור על ידי חטאים". נמצא ששמירת הברית מחייבת להמנע מחטאים המבטלים את החבור לה', וכמו שנאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלוקיכם וחטאתיכם הסתירו פני מכם משמוע". לכך ברי הוא שהקובע באיזו שמירת ברית מדובר הוא בשמירה מהחטאים המצויים ביותר, כי בהם טמונה הסכנה הגדולה ביותר לקיום הברית. לכך לדעת רבי אליעזר הסכנה הגדולה ביותר לקיום הברית היא בחטאי הנפש מחמת קרבת האדם אליהם, לכך כנגד חטאים אלו נאמרה האזהרה "ושמרתם את בריתי". אך עדיין יש להבין, מדוע למעלה טרח לבאר שלפי רבי אליעזר איירי בחלק הנפש "כי הנפש מתחבר לשניהם; אם לגוף, שהרי הוא עומד בגוף. אם לשכל, שהנפש מקבל השכל" [לשונו לאחר ציון 833]. ומדוע לא אמר כבר אז "כי לסברתו קרוב האדם ביותר לחטוא בנקימה ונטירה וכיוצא בזה, מה שהם חטאי הנפש". ועוד יש להבין כיצד שני הטעמים האלו משתלבים יחד. ובאמת בתפארת ישראל פכ"ח [תל.] הזכיר רק את הטעם הראשון שכתב כאן [הנפש קרובה לשני החלקים האחרים], ולא הזכיר כלל את הטעם השני [הקירבה לחטא]. ויש לומר, דנהי שחטאי הנפש הם הקרובים ביותר לאדם, ועליהם מוסב הפסוק "ושמרתם את בריתי", אך עדיין יקשה כיצד יתוקנו שני חלקי האדם האחרים [גוף ושכל], אשר גם להם מתייחסים חטאים מובהקים [הגם שאינם קרובים לאדם כחטאי הנפש]. ועל כך צריך לומר שעל ידי חיבור הנפש לה', יחוברו גם הגוף והשכל לה', וכיצד חיבור זה נעשה. ועל כך הוכרח לבאר שהואיל והנפש מחוברת לגוף ולשכל, לכך חיבור הנפש לה' יועיל גם שהגוף והשכל יתחברו לה'. [↑](#footnote-ref-260)
261. <> "אדרבה" - חטאי הנפש הם הרחוקים ביותר מהאדם, לעומת חטאי הגוף והשכל, וכמו שמבאר. [↑](#footnote-ref-261)
262. <> והיצר הרע נמצא בגוף, וכמבואר למעלה הערה 849. [↑](#footnote-ref-262)
263. <> פירוש - המחשבה נעשית בקלות, כי אין בה מעשה וטורח. והכלי יקר [דברים יא, כז] כתב: "מסתמא כל איש מישראל יחשוב לעשות המצוה, כי מחשבה קלה מאוד. אך בעשיה היה מסופק בהם, כי אולי תכבד העבודה עליהם, ויתרשלו בעשייתה". ובגמרא אמרו [קידושין מא:] "שכן ישנן במחשבה", ולכך זה נחשב לקולא [ריטב"א שם]. [↑](#footnote-ref-263)
264. <> לשונו בתפארת ישראל פכ"ח [תלב.]: "כאשר יש לגוף ושכל חבור אל השם יתברך, אז גם הנפש, אשר יש לה חבור אל הגוף ואל השכל גם כן, עם השם יתברך". [↑](#footnote-ref-264)
265. <> בזה מיישב את שאלתו השביעית בתחילת הדרשה, שכתב: "ז', מה שבא הכתוב לכפול ולומר [שמות יט, ה] 'ושמרתם את בריתי', שרצה לומר התורה, הרי כבר כתיב ברישא דקרא [שם] 'אם שמוע תשמעו בקולי'". ומיישב ש"ושמרתם את בריתי" בא להורות שיזהרו מהחטאים המבטלים את החבור לה', ובזה גופא מודיעם "שיוכלו להזהר מן החטא". @**ובתפארת ישראל**^ ס"פ כח [תלב.] כתב מהלך נוסף בביאור מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי עקיבא, וכתב עליו "וזה נכון", וכלשונו: "ויש לך לפרש גם כן, לדעת [רבי אליעזר] שישמרו את ברית השבת, כי השבת הוא לנפש, כמו שאמרנו. וראוי שיהיה החבור שהוא לנפש עם השם יתברך ברית, כי הנפש יש לו דביקות וחבור גמור עם השם יתברך, ואין לו הסרה כלל. לזה אמר 'זה ברית השבת'. ולדעת רבי עקיבא הוא ברית מילה וברית עבודת אלילים. מפני שישראל שאין לו ברית המילה, הוא מסולק מן השם יתברך כאשר הוא ערל. וכן אם לא ישמרו ברית עבודת אלילים, הוא מסולק לגמרי מן השם יתברך. לדעת רבי אליעזר, השמירה שיהיה לו ברית וחבור עם השם יתברך לגמרי. ולדעת רבי עקיבא שישמרו שלא יסולק החבור, וזה שייך אצל ברית המילה וברית עבודת אלילים, שכאשר לא ישמרו, הוא הסרה לגמרי מן השם יתברך. וזה נכון". [↑](#footnote-ref-265)
266. **% [יח]**

     <> בא ליישב את שאלתו השמינית בתחילת הדרשה: "ח', שכתב [שמות יט, ה] 'והייתם לי סגולה', מה ענין לשון 'סגולה' הנאמר כאן". וכבר יישב שאלה זו למעלה, וכמצויין בהערה הבאה. [↑](#footnote-ref-266)
267. <> מציון 680 ואילך. [↑](#footnote-ref-267)
268. <> לשונו למעלה [לאחר ציון 680]: "ומפני שישראל הם נבחרים, נסתגלו לעם תליתאי, דהיינו כהנים לוים וישראלים [רש"י שבת פח.], כי זהו נקודת הסגול, שכל אחד יוצא מבין השנים, כאילו נבחר מהם לבדו. וכן ישראל באמת; הכהנים הובררו לעבודת השם יתברך, והלוים לשיר, והישראלים הם עיקר, שמהם יבוא הקרבן. הרי שלכל אחד יש לו ענין בחירה בפני עצמו, כסגול הזה, לכן נקראו 'עם סגולה'. גם כי נבחרים הם מכל האומות, ועוד נבחרים מבין עצמם; לוים מן הישראלים, כהנים מהלוים, עד שכל ענינם בחירה בתכלית, שבזה ראויה להם התורה הנבחרת". [↑](#footnote-ref-268)
269. <> ראה למעלה הערות 681, 686. [↑](#footnote-ref-269)
270. <> כאמור, דברים אלו נתבארו למעלה [לאחר ציון 680]. ולא ברור מה ראה לחזור שוב על מה שכתב למעלה. ואולי שלמעלה [לאחר ציון 615] הביא את המאמר [שבת פח.] "דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא, בריך רחמנא דיהב אוריאן תליתאי, לעם תליתאי, על ידי תליתאי, ביום תליתאי, בירחא תליתאי", ומתוך כך ביאר את מעלת השלישי, המורה על בחירה. אך כאן הולך ומבאר את הפרשה לפי סדר הפסוקים. [↑](#footnote-ref-270)
271. <> לשון רש"י [שמות יט, ה] "סגולה - אוצר חביב, כמו [קהלת ב, ח] 'וסגולת מלכים', כלי יקר ואבנים טובות שהמלכים גונזים אותם. כך אתם תהיו לי סגולה משאר אומות". ומעין כן ביארו עוד ראשונים [רד"ק ספר השרשים, שורש סגל, ראב"ע שמות יט, ה, רמב"ן שם, ורבינו בחיי שם]. [↑](#footnote-ref-271)
272. <> פירוש - תיבת "סגולה" היא האב, ותיבת "סגול" היא התולדה, לעומת פירושו הקודם שביאר להיפך; תיבת "סגול" היא האב, ותיבת "סגולה" היא התולדה. [↑](#footnote-ref-272)
273. <> נראה שכוונתו לומר שתיבת "סגולה" מורה על גניזה באוצר [כמו שיפרש בסמוך בשם רש"י], וגניזה מורה על הטמנה לעתיד, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות יט [נט:]: "כי ענין הקבורה [הוא] הטמנה לדבר שיהיה בעתיד... כשיחיו המתים". ובתפארת ישראל פנ"ב [תתכ:] כתב: "כי אין האדם כמו הבהמה שאין לה תקוה עוד, ולכך אין הבהמה נקברת, אבל האדם נקבר. וקבורתו מורה על שלעתיד יקום ויחיה, ולא קבל ההעדר מכל וכל. שאם קבל ההעדר מכל וכל, למה לו הקבורה. אבל מורה דבר זה שאין לו ההעדר מכל וכל". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:] כתב: "אמרו בערבי פסחים [פסחים קיט.], ג' מטמוניות הטמין יוסף במצרים... ואחד לצדיקים לעתיד לבא... רצה לומר כי ליוסף נגלה העושר, כי ברכתו שאין העין שולט בו, שהרי ברכתו [בראשית מט, כב] 'עלי עין', ולכך ראוי לו העושר. ולאחר מותו הטמין ג' אוצרות, עד שלא היה ברכתו שנתברך בעושר נמצא בעולם.... ואחת לצדיקים לעתיד לבא, כי בזה נאמר [תהלים לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך', וזהו העושר שהטמין לעתיד". הרי הדבר הגנוז והטמון הוא דבר העומד לעתיד, לכך "והייתים לי סגולה" מתפרש בפשטות שתהיו קיימים לפני לנצח נצחים. ולהלן [לאחר ציון 970] כתב: "לפיכך אמר לאחריו [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו', לומר כי אף כל החכמות, אין קיום להם ואין בהם ממש כאשר חסרים התכלית, שהוא יראת ה', הנותנת קיום אל הכל, כאוצר הזה שהוא מקויים". הרי נתינתה באוצר הוא לשם קיום. [↑](#footnote-ref-273)
274. <> ספרי במדבר יא, טז, ויק"ר ב, ב, ילקו"ש ח"א רמז שסד, ועוד [בשנויי לשון]. והובא בספר המצות לרמב"ם מ"ע קעו, ובחינוך מצוה תצא. [↑](#footnote-ref-274)
275. <> במדרשים שלפנינו [שצויינו בהערה הקודמת] לא הביאו את הפסוק "והייתים לי סגולה", אלא את הפסוק [ויקרא כה, נה] "כי לי בני ישראל עבדים". [↑](#footnote-ref-275)
276. <> "הוא עולם הבא, הצפון וגנוז" [לשונו בהמשך]. ואודות שעוה"ב הוא צפון וגנוז, כן נאמר [תהלים לא, כ] "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך", ופירש רש"י [שם] "מה רב טובך - ידעתי לעולם הבא יש שכר טוב ליראיך". ובתפארת ישראל ס"פ טו [רלב:] כתב: "מי שהוגה השם באותיותיו יוצא מן מדרגה הנעלמת והצפונה, ולכך אין לו עולם הבא [סנהדרין צ.], כי העולם הבא יש לו מדרגה נעלמת וצפונה, דכתיב 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך', והוא היין המשומר לצדיקים לעתיד [ברכות לד:]". ושם פמ"ו [תשיט.] כתב: "התורה יש בה נגלה ונסתר, וכנגד זה מעלת התורה מעלתה בנגלה ובנסתר. וזה כי קונה האדם העולם הזה, מה שהוא בנגלה עתה. וקונה העולם הבא, שהוא בנסתר ואינו נראה". ובנר מצוה [קכא.] כתב: "ואמר [שבת כג:] הזהיר בקידוש היום, זוכה וממלא גרבי יין. דבר זה נאמר על עולם הבא, שאז יהיה להם היין המשומר לצדיקים לעתיד לבא, אשר עליו נאמר [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלקים זולתך', זהו יין המשומר [ברכות לד:]... על כך אמר מי שהוא מקדש היום, והוא בודאי על יין, כי קידוש היום הוא על יין [פסחים קו.]. והוא מקדש השבת, אשר הוא מעין העולם הבא [ברכות נז:], ולכך הוא זוכה וממלא גרבי יין, ויהיה לו עולם הבא. והוא רב טוב הצפון, שהוא יין המשומר. ולכך אמר 'גרבי', ולא אמר שזוכה ליין הרבה, אלא כאשר היין הוא בגרבי הוא נסתר ונעלם, אשר עליו נאמר 'עין לא ראתה אלקים זולתך'". ובדרוש על המצות [סא:] כתב: "כאשר נגע הגוי ביין, אסתאב היין. כי הגוי שיש בו הגלוי... ואין לו הקדושה העליונה הנסתרת, לכך במגע הגוי נכנס היין בשביל זה להיות תחת הע"ז, הם הכחות החיצונות, שהם הפך הכח הקדוש עליון נסתר... כי ישראל מעלתם במה שהם קדושים ודבוקים למעלה בקדושה עליונה הנסתרת, והוא מדריגת עולם הבא הצפון הנסתר, והוא יין המשומר. ודבר זה הפך האומות... וזה שאמר [זוה"ק ח"ג מ.] כי השותה יין דנגע בו הגוי, שלא יהיה לו חלק לעולם הבא. כי בודאי יין נסך הוא הפך עולם הבא, כי עולם הבא מעלתו וקדושתו שהוא צפון ונסתר, כדכתיב 'מה רב טובך אשר צפנת ליריאך', 'עין לא ראתה אלקים זולתך' [ישעיה סד, ג], ואמרו ז"ל [ברכות לד:] זה היין המשומר בענביו, רצה לומר כי עולם הבא הוא צפון ונסתר לגמרי, כמו היין שהוא תוך הענב, ואין העין שולט ביין שהוא בפנים בנסתר. וכאשר שותה היין שיצא מהסתר שלו, והיה שולט בו הגלוי לגמרי, אז אין ספק שאין לו עולם הבא הצפון הנסתר, כי לא יתחברו אלו שני הפכים יחד; עולם הבא, שהוא נקרא יין משומר בענביו, שזה מורה על פנימית קדושתו, והפך זה יין דאסתאב מן הגוי, ששלט בו הגלוי לגמרי ואסתאב". [↑](#footnote-ref-276)
277. <> מבאר שהואיל ועולם הבא הוא אוצר גנוז, וישראל ראוים לעולם הבא, לכך גם ישראל עצמם נחשבים לאוצר גנוז, כי שכר עוה"ב ניתן רק לאלו שיש להם דמיון לעולם הבא. וכן כתב בדר"ח פ"ו סוף מ"ה [קיח.]: "כאשר לא היה נמשך אחר הגוף בעולם הזה, רק היה כולו נבדל, ולפיכך בעולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה גופנית, אז יהיה טוב לו, כי זה האדם נבדל לגמרי מן החומר, ובעולם הבא, שהוא נבדל, שם טוב לו". ושם סוף פרק ו [תיח.] כתב: "בודאי ראוי להודות אל אלו דברים שזוכה במצוה אחת אל עולם הבא. ויותר מזה אני אומר, כי אף מצוה אחת אין צריך אם לא עשה חטא, או אינו חייב במצות, כמו קטן. דאמרינן בפרק חלק [סנהדרין קי:] קטן מאימתי בא לעולם הבא, רבי חייא ורבי שמעון בן רבי; חד אמר, משעה שנולד. וחד אמר, משעה שסיפר... ולא מחייב הקטן במצות כלל" [ראה להלן הערה 894]. והביאור הוא, ששגרת המחשבה תופסת את השכר השמור לעולם הבא, שהוא ניתן על היגיעה הטרחה והעמידה בנסיונות שהיה לאדם בעוה"ז. ולפי תפיסה זו אין מקום לומר שקטן שמת יהיה בן עוה"ב, שהרי נחסרות ממנו היגיעה הטרחה והעמידה בנסיונות. אך כאן מגיע חידושו של המהר"ל המבאר שהשכר המתוקן לעוה"ב הוא מפאת ההתאמה הקיימת בין האדם לעוה"ב, שהואיל והעוה"ב הוא עולם רוחני, והאדם העמל בתורה ומצות נעשה אף הוא לאדם רוחני, ממילא ישנה התאמה בינו ובין העוה"ב, ולכך זוכה הוא לעוה"ב. ומשום כך, אף קטן שמת זוכה לחיי העוה"ב, כי הואיל וקטן זה בשם "ישראל" יכונה, הרי שבנפשו נמצאת ההכנה וההכשרה לתורה ומצות, ומפאת כן אף קטן זה משתייך לבני האדם הרוחניים, התואמים היטב לעוה"ב, ונמנים על באי שעריו. וכן בביאור משנת "כל ישראל" [הקדמה שניה לדר"ח (סא.)] כתב ששכר העולם הבא אינו לפי המעשים, אלא לפי מהותו של המקבל, וכלשונו: "'ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ' [ישעיה ס, כא]... פירוש הכתוב הכתוב, שרוצה לומר כי ישראל כולם צדיקים. ואין הפירוש שהם צדיקים על ידי מעשה, דהוי ליה לומר 'ועמך צדיקים ירשו ארץ', כי אי אפשר שיהיו כולם צדיקים [ראה להלן הערה 1378]. ומאחר שאמר 'ועמך כולם', רוצה לומר שהם צדיקים בעצמם, בלא צד מצות ומעשים טובים, יש להם חלק לעולם הבא. והיינו מפני שהשם יתברך ברא את ישראל כסולת נקיה בלא פסולת... כי עמך צדיקים בעצמם, לכך ירשו הארץ". @**דוגמה נוספת;**^ אמרו חכמים [סנהדרין פח:] "שלחו מתם, איזהו בן עוה"ב, ענוותן ושפל ברך, שייף עייל שייף ונפיק וגריס באורייתא תדירא". וכתב שם בח"א [ג, קעד.]: "דבר זה מבואר, כי אין ראוי לעוה"ב, שהוא נבדל מן הגשמי, והוא עולם פשוט... רק מי שהוא בעל ענוה ובעל תורה. כי בעל ענוה הוא פשוט... ולכך עוה"ב, שהוא עולם נבדל פשוט, צריך שיהיה בעל ענוה ובעל תורה, ואז ראוי לעוה"ב שהוא פשוט נבדל. ומה שאמר 'שייף עייל שייף ונפיק', פירוש כאשר הולך בנחת ויוצא בנחת, שהוא בעל השקט ומנוחה, ולכך אינו הולך במהירות. וזה ראוי לעוה"ב, כי עוה"ב הכל שקט ומנוחה" [הובא בחלקו למעלה הערה 800]. הרי שכר העולם הבא ניתן על ההתאמה הקיימת בין מקבל השכר לעולם הבא, כי לא את המעשה אנו מבקשים, אלא את ההתאמה אנו מבקשים. @**והוא הדין**^ לאידך גיסא. אפשרי שאדם יקיים מצות, אך מחמת שאינו נעשה מהן בעל מעלה נבדלת, אינו זוכה מחמתן לעוה"ב. וכמו שנאמר [משלי ג, טז] "אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד", ודרשו חכמים [שבת סג.] "למשמאילים בה ["שלא לשמה" (רש"י שם)] עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא". ועוד אמרו [יומא עב:] שרבא הזהיר את רבנן שיעסקו בתורה רק עם יראת שמים, שאם לא כן ירשו שני גיהנום. ופירש רש"י [שם] "תרתי גיהנם - להיות יגעים ועמלים בתורה בעולם הזה, ולא תקיימוה, ותירשו גיהנם במותכם, ובחייכם לא נהניתם בעולמכם". וא"כ מה שקטן זוכה לחיי העוה"ב, ומאידך יתכן שהעוסק בתורה לא יזכה לעוה"ב, שני דברים אלו מורים בעליל שהעוה"ב אינו ניתן על המעשה לכשעצמו, אלא על המדריגה הרוחנית שיש לאדם. ולכך ישראל זוכים לעוה"ב בעצם, בלי לנקוף אצבע, ו"בלא צד מצות ומעשים טובים", כי הקב"ה יצר אותם "כסולת נקיה בלא פסולת" [לשונו בהקדמה לדר"ח שהובאה למעלה]. ובתנחומא כי תשא אות ג אמרו כן להדיא, עיי"ש. וראה למעלה הערה 55, שגם שם נתבאר שמתן השכר הוא על קניית המעלה שיש בעשיית המצוה, ולא על העשיה לשעצמה. [↑](#footnote-ref-277)
278. <> כוונתו לדברי המשנה [סנהדרין צ:] "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר [ישעיה ס, כא] 'ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ וגו''". ובהקדמה שניה לדר"ח [סא.] כתב: "קשיא, שאמר 'ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ', מה ראיה הוא זה על העולם הבא, שהרי לא נזכר בזה העולם הבא... מאחר כי ירשו הארץ, ראוים לעולם הבא. כי אין דבר שנקרא בשם 'חיים' כמו הארץ, דכתיב בה [תהלים קמב, ו] 'בארץ החיים'... והטעם שנקראת הארץ 'חיים', מפני כי יש בארץ מה שלא תמצא בכל היסודות, שהיא עומדת באמצע כל העולם, שהיא הנקודה האמצעית. ומפני שהארץ באמצע כל העולם, ואינו נוטה לאחד מן הקצות, אשר כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה, ואילו הארץ שהיא באמצע, כמו נקודה בתוך העיגול, אין שייך בה קצה וסוף, לכך יש בה החיים, שהחיים הוא דבר שאין לו סוף וקצה, כי הקצה הוא המיתה. ולכך אמר 'לעולם ירשו ארץ', כלומר שיהיה להם החיים הנצחיים, ולכך ירשו הארץ, שהיא ארץ החיים... לפיכך יהיה להם גם כן החיים הנצחיים והקיום, כמו שיש לארץ הקיום, מפני שהארץ עומדת באמצע. וכך ישראל, שהם צדיקים בעצמם, נצחיים. וכך פירוש המשנה בסוף פרק קמא דקידושין [לט:], 'כל העושה מצוה אחת מטיבין לו, ומאריכין לו ימיו, ונוחל הארץ'. ועתה קשיא, והלא כמה מתו בחוצה לארץ, ולא נחלו הארץ. אלא רוצה לומר כי ירשו הארץ, כדכתיב 'ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ'. וכן פירש הרמב"ם ז"ל [קידושין שם], שרוצה לומר ארץ החיים" [הובא בחלקו למעלה הערה 657]. ובדר"ח שם כתב הסבר שני שיזכירו בסמוך, ויובא בהערה 875. [↑](#footnote-ref-278)
279. <> לשון המאמר [ב"ב טז:] "תנו רבנן, שלשה הטעימן הקב"ה בעולם הזה מעין העולם הבא, אלו הן; אברהם יצחק ויעקב. אברהם, דכתיב ביה 'בכל'. יצחק דכתיב ביה 'מכל'. יעקב דכתיב ביה 'כל'", ופירש רש"י [ב"ב יז.] "בכל מכל כל - באברהם כתיב [בראשית כד, א] 'וה' ברך את אברהם בכל'. ביצחק כתיב [שם כז, לג] 'ואוכל מכל'. ביעקב כתיב [שם לג, יא] 'וכי יש לי כל'. כלומר לא חסרו שום טובה". ובדר"ח פ"ו מ"ח הביא מאמר זה, וכתב [רעג.]: "אברהם יצחק ויעקב כל כך היה גדול העולם הבא שהיה להם, עד שהטעימן מאותו חלק שהיה להם בעולם הבא, הגיע להם ממנו בעולם הזה. וכך משמע הלשון 'ג' הטעימן בעולם הזה מעין עולם הבא', כלומר כאשר עדיין היה בעולם הזה הראה להם והטעימן מה שיהיה להם בעתיד... לאבות לא היה הפסק, כשם שעולם הבא אין הפסק לו, כי מעולם הבא זכו". ושם ס"פ ו [תלד.] כתב: "'ונוחל הארץ' ["כל העושה מצוה אחת, מטיבין לו ומאריכין לו ימיו, ונוחל את הארץ" (קידושין לט:)], כלומר שיהיה לו לעולם הבא אשר הוא כולל הכל, ולכך אמר 'ונוחל הארץ', כדכתיב [דברים ח, ט] 'ארץ אשר לא תחסר כל בה'... וכדכתיב אצל אברהם 'וה' ברך את אברהם בכל', ואצל יצחק 'ואוכל מכל', ואצל יעקב 'יש לי כל'. ועל זה אמרו בפרק קמא דבבא בתרא, ג' הטעימן מעין עולם הבא, כדאיתא התם. שמזה תלמוד כי עולם הבא הוא 'כל'". הרי בעוד שכאן מבאר ש"כל" לחוד ו"ארץ" לחוד [כמו שיבאר מיד], הרי שם מבאר ש"ארץ" מורה על "כל". ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים. [↑](#footnote-ref-279)
280. <> דע שיש לספר דרך חיים שתי הקדמות; הקדמה ראשונה היא לספר, וכמו כל הקדמה. והקדמה שניה היא ביאור המשנה "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", שאומרים אותה בשבתות קודם שמתחילין לומר פרק מפרקי אבות, וכמבואר בתחילת ההקדמה השניה [נז.]. ובהקדמה שניה זו הביא שני הסברים לתחילת המשנה "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר [ישעיה ס, כא] 'ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ וגו''". ההסבר הראשון הוא שהארץ היא באמצע, והובא למעלה [הערה 873]. אמנם דבריו כאן הם כפי ההסבר השני שכתב שם [סו.], שהארץ היא נחה, וכלשונו: "ועוד, כי כל דבר שהוא נח הוא יותר ראוי אל הקיום, כי הדבר שהוא בעל תנועה יש לו שינוי, כי כל מתנועע משתנה, וכיון שהוא משתנה אין לו קיום. ואין לך בכל היסודות שהוא נח עומד כמו יסוד הארץ, כי כלם הם מתנועעים, כמו האש היסודי, האויר, והמים, כולם מתנועעים, חוץ מן הארץ שהיא נחה, לכך כתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. וזה שאמר 'ועמך כלם צדיקים ירשו ארץ', שהוא קיימת, ובזה גם כן קיימים לעולם, כאשר ירשו דבר נח עומד קיים". ובנתיב התמימות פ"א [ב, רה.] כתב: "כי הארץ יש לה הקיום ביותר מכל היסודות, כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. והדבר הזה נראה בארץ, כי כל היסודות נעים; כי יסוד האש מתנועע, וכן יסוד הרוח, וכן יסוד המים, ואין הארץ מתנועעת רק נחה. ומפני כך יש קיום יותר לארץ מכל היסודות, כי כל תנועה הוא שנוי, ומפני כך יש שנוי אל כל היסודות, והארץ אין לה תנועה, לכך אין שנוי לה. וזה כי הכתוב אומר 'והארץ לעולם עומדת'". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלה.] כתב: "כל הנמצאים נמצא בהם התנועה, ואילו הארץ אין בה כח תנועה כלל, ולכך היא קיימת... ולכך כתיב [תהלים לז, כט] 'צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה'". [↑](#footnote-ref-280)
281. <> כי ירושה היא דבר נצחי שאינו פוסק, וכמו שאמרו חכמים [ב"ב קכט:] "ירושה אין לה הפסק". והרס"ג באמונות ודעות מאמר שלישי ריש אות ז כתב: "קבלו בני ישראל קבלה מוסכמת שמצוות התורה אמרו להם הנביאים עליהם שאינם בטלים... וכאשר בדקתי בספרים מצאתי מה שמוכיח על כך... לפי שאמרה התורה [דברים לג, ד] 'תורה צוה לנו משה מורשה'", הרי שירושה היא לנצח. ובגבורות ה' פ"ח [שסג:] כתב: "ונראה כי הפירוש [בראשית טו, ח] 'במה אדע כי אירשנה', כלומר שתהיה הארץ לי לירושה לאחוזת עולם... היה [אברהם] ירא שמא יעבור זרעו חס ושלום מן העולם לגמרי, ואז תתבטל הירושה לגמרי". [↑](#footnote-ref-281)
282. <> וכן נאמר בכיבוד אב ואם [דברים ה, טו] "למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך". ואמרו על כך בגמרא [קידושין לט:] "רבי יעקב אומר, אין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שמתן שכרה בצדה, שאין תחיית המתים תלויה בה. בכיבוד אב ואם כתיב [דברים ה, טו] 'למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך'. בשילוח הקן כתיב [דברים כב, טז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים, ובחזירתו נפל ומת, היכן טובת ימיו של זה, והיכן אריכות ימיו של זה. אלא 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, 'ולמען יאריכון ימיך' לעולם שכולו ארוך". ומעין כן נאמר [דברים ד, מ] "ושמרת את חקיו ואת מצותיו אשר אנכי מצוך היום אשר ייטב לך ולבניך אחריך ולמען תאריך ימים על האדמה אשר ה' אלקיך נותן לך כל הימים". [↑](#footnote-ref-282)
283. <> לשון הרמב"ם [הלכות תשובה פ"ח ה"א] "הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא, והיא החיים שאין מות עמהן, והטובה שאין עמה רעה. הוא שכתוב בתורה 'למען ייטב לך והארכת ימים', מפי השמועה למדו 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, 'והארכת ימים' לעולם שכולו ארוך". ושתי מדרגות אלו [טובה ונצחיות] מבוארות היטב בבאר הגולה באר החמישי [לט.], וז"ל: "דע כי הטוב המקוה לצדיקים כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. ופירשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז], לעולם שכולו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... הקיום הנצחי כמו שאמרנו... [ועוד] שיהיה להם המדריגה הרוחנית, מסולקים מן החומר, והוא הטוב הגמור, בלי צער... והוא שרמז עליו דוד עליו השלום [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח'". ובהקדמה לדר"ח [כג.] כתב: "מה שכתוב בכל מקום [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', רוצה לומר שיהיה לך הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי". ובח"א לב"ב עג: [מהדורת כשר, ח"ג עמוד קיב] כתב: "דע כי הטוב המקוה לנו אם נזכה בזכות התורה, כתיב בזה 'למען יטב לך והארכת ימים', ופרשו חכמים [קידושין לט:] 'למען יטב לך' לעולם שכולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' לעולם שכולו ארוך, והוא נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה שיהיה להם הטוב הרוחני. והשני, שלא יהיה הפסד לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל, בטוב שהוא בתכלית הטוב, שהטוב הזה רוחני, והטוב הזה הוא נצחי. הפך הטוב שהוא בעולם הזה... אבל לעתיד לבוא הטוב הוא טוב גמור, והוא נצחי". @**וכן כתב**^בהקשרים אחרים. כגון,בגבורות ה' פכ"ג [שב.] ביאר את השמות השונים של הר סיני, והנוגע לנו הם השמות "הר בשן", ו"הר גבנונים" [תהלים סח, טז, עפ"י שמו"ר ב, ד], וז"ל: "שני שמות המורים על הטוב שיהיה אל המקבלים והמקיימים התורה... והטוב נכלל בשני דברים; הטוב בעצמו, והמשך הטוב שיהיה נצחי. והשם הראשון מאלו שני שמות מורה על הטוב שיקבלו שומרי התורה, ולפיכך נקרא 'הר בשן', שכל מה שאוכלים בשניהם בשביל התורה. השם השני מורה על הנצחית שיש לישראל, ולפיכך נקרא ההר הזה 'גבנונים', שנקי מכל מום כגבינה, ובעבור שהוא נקי ואין בו מום, ישראל שקבלו התורה אין בהם מום, ודבר שאין בו מום וחסרון הוא מקוים לנצח, שכל הפסד שמגיע אל דבר לא יגיע רק מפני מום וחסרון, אבל לדבר שאין לו מום יש לו קיום נצחי. נמצא שני שמות המורים על הטוב; האחד, הטוב שיקבלו. השני, מורה על הנצחית. ואלו שני דברים נזכרים בתורה תמיד על מעלת התורה, 'למען ייטב לך' דזהו הטובה שיקבלו, 'והארכת ימים' הוא הנצחית. כי כאשר הטוב הוא נצחי הוא טוב בכל, כי אם אינו נצחי אין טובתו נחשב". ובנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע.] כתב: "דע כי כחה של צדקה שני דברים; האחד, שקונה הפעם מעלה עליונה... ואם לא היה לו הנצחית, אף שהיה לו המעלה היותר עליונה, אין זה מעלה, כיון שאינה נצחית. ולפיכך בתורה כתיב 'למען ייטב לך והארכת ימים', כלומר שיהיה לו הטוב הגמור, וטוב הגמור הזה יהיה נצחי". [↑](#footnote-ref-283)
284. <> פירוש - למעלה [לאחר ציון 867, בהסברו השלישי לתיבת "סגולה"] ביאר ש"סגולה" מורה על דבר שגונזים באוצר, ומתוך כך הוא מורה על העולם הבא, "שהוא אוצר גנוז גם כן" [לשונו למעלה לאחר ציון 870]. ומעתה יבאר שגם לפי הסברו הראשון [למעלה לאחר ציון 860] ש"סגולה" היא על שם שלש נקודות של סגול, יהיה בזה רמז לעולם הבא. [↑](#footnote-ref-284)
285. <> לשון השו"ע [או"ח סימן שצח ס"ח]: "היו שלשה כפרים משולשים [כמו סגול], אם יש בין האמצעי ובין כל אחד מהחיצונים אלפים אמה או פחות מכאן, ובין שנים החיצונים רפ"ג אמות פחות שליש, כדי שיהיה בין כל אחד מהם ובין האמצעי כשתראה אותו כאילו הוא ביניהם קמ"א ושליש, הרי שלשתן כמדינה אחת, ומודדים להם אלפים אמה לכל רוח מחוץ לשלשתן", ומקורו במשנה וגמרא [עירובין נז.-:]. ורש"י [עירובין נז:] כתב: "הא דקתני במתניתין אם יש בין שני החיצונים מאה ארבעים ואחת... דמרחקי מהדדי טובא, והכי קאמר אם יש אויר בין שני החיצונים כדי להתמלאות אמצעי, ולעמוד אויר הנשאר בין אמצעי ולחיצונים מכאן ומכאן על מאה ארבעים ואחת לכאן, ומאה וארבעים ואחת לכאן, דהיינו שני קרפיפות לשניהן, רואין כאילו הוא נתון ביניהן, והרי כולן אחת, והיוצא מאחת מהן לילך דרך אחת מחברותיה, מודד מחומת חברתה". הרי רואים כאילו הכפר האמצעי נתון בקו ישר בין שני הכפרים האחרים. וראה בחידושי הלכות שלו לעירובין נז:, שהאריך בזה. [↑](#footnote-ref-285)
286. <> הנה למעלה [לפני ציון 871] כתב: "ראוי לכם העולם הבא, שהוא אוצר גנוז", ואילו כאן כתב "הוא העולם הבא הצפון וגנוז", כפל לשונו לומר "הצפון וגנוז", בעוד שלמעלה כתב רק "גנוז". ואולי שתי מלים אלו הן כנגד שני חלקי העולם הבא שהזכיר כאן; הנצחי, והטוב. ה"גנוז" מורה על הקיום הנצחי, שנגנז לשמירה. ו"הצפון" מורה על המעלה, כי הדבר הדבר העליון הוא נסתר, ואילו הדבר הפחות הוא נגלה. וכן כתב בכמה מקומות. כגון בנתיב התורה פט"ו [תריז.] כתב: "כי החמרי הוא במדריגה הנגלית, ומדריגה הנבדלת היא נסתרת, ובארנו זה במקומות הרבה מאוד". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "המשמיע קול בתפילתו אין מגיע אל המדריגה העליונה הנעלמת, כי המשמיע קול הוא נשמע ונגלה, וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במדריגה העליונה, כי העליון הוא נסתר... ולפיכך הוא מקטני אמונה [ברכות לא.]". ובגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.] כתב: "תדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה". וכן נאמר [תהלים צא, א] "יושב בסתר עליון וגו'", הרי העליון הוא נסתר. [↑](#footnote-ref-286)
287. <> בא לענות על שאלתו התשיעית ששאל בתחילת הדרשה, וכלשונו: "ט', מהו מובן והוראת 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'". וכנראה כוונתו כמו ששאל האלשיך [שמות יט, שאלה כ]: "אומרו 'ממלכת כהנים', האם לכל ישראל יעשה הוא יתברך מלכים וכהנים, או מלכות של כהונה". [↑](#footnote-ref-287)
288. <> דבריו יוסברו על פי מה שכתב הכתב והקבלה [שמות יט, ו]: "ממלכת כהנים. תרגם אונקלוס [שם] 'מלכות כהנין', לדעתו ממלכת נסמך לכהנים, והוא שם מופשט, ופירושו ממלכה של כהנים. אמנם יונתן בן עוזיאל תרגם [שם] 'מלכין קטירי כלילא וכהנין משמשין'. וכן בתרגום ירושלמי [שם] 'מלכין וכהנין'. לדעתם 'ממלכת' שם נפרד, כמו [מיכה ד, ח] 'ממלכת לבת ירושלים'... והוא נופל על הממשלה ועל המושל". @**אך בשאר מקומות**^ בספריו ביאר שתיבת "ממלכת" האמורה כאן היא לשון מעלה, ולא לשון ממשלה. כגון, בגבורות ה' פס"א [תעב:] כתב: "על ישראל המעלה הזאת, שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, ונתן אותם בני חורין, ולא עוד אלא אף מלכים, שנאמר [שמות יט, ו] 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'... ולפיכך אומרים חכמי ישראל [שבת סז.] 'כל ישראל בני מלכים הם'... וזה מצד המעלה והחשיבות שקנו ישראל בעצם". ובח"א לר"ה ח: [א, צג:] כתב: "ישראל בעצמם הם מובדלים מן האומות, ואינם בכלל עם שאר האומות... והם נקראים מלכים, כדכתיב 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו'', והיינו שהם אחד באומות, ונבדלים מהם, כמו שהמלך הוא אחד בעם, נבדל מהם, ואמר הכתוב [דברים כח, א] 'עליון על כל גויי הארץ', וזהו מלכותם, שהם נקראים מלכים". וכן משמעות המדרש [שיהש"ר ג, ז], שאמרו "מלכות מן המדבר, שנאמר 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים'. וכל מתנות טובות שנתן הקב"ה לישראל, מן המדבר". וראה בדרשת שבת הגדול הערה 2257. [↑](#footnote-ref-288)
289. <> רש"י [בראשית מז, כב] "הכהנים - כל לשון 'כהן' משרת לאלהות הוא". וכן כתב רש"י [שמות כח, ג] "לקדשו לכהנו לי - לקדשו להכניסו בכהונה על ידי הבגדים שיהא כהן לי. ולשון כהונה שירות הוא". ושוב כתב רש"י [שמות כט, ל] "הכהן תחתיו מבניו - מכאן ראיה כל לשון 'כהן' לשון פועל, עובד ממש". והראב"ע [בראשית מא, מה] כתב: "כהן און - עובד השם או עובד עו"ג, כי אין 'כהן' בכל המקרא כי אם משרת". והרד"ק [ספר השרשים שורש כהן] כתב: "כל עובד יקרא 'כהן'... וכן [תהלים קי, ד] 'אתה כהן לעולם', כלומר עבד ה'". ולפי דברי המהר"ל הנאמר כאן הוא כמו מה שנאמר [דברים טו, ו] "ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשולו", ופירש רש"י [שם] "ומשלת בגוים רבים - יכול גוים אחרים מושלים עליך, תלמוד לומר 'ובך לא ימשולו'". [↑](#footnote-ref-289)
290. <> לשונו למעלה [לאחר ציון 204]: "כי מאחר שהאדם הוא מקבל מלכותו יתברך, ומי שהוא תחת המלך, מהמחוייב כי המלך מגין עליו וחוסהו תחת כנפיו בהסתירו". וכן נאמר [ויקרא כה, נה] "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם וגו'", ואמרו על כך חכמים [ב"מ י.] "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום... דכתיב 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם', ולא עבדים לעבדים". ורש"י [ויקרא שם] כתב "כי לי בני ישראל עבדים - שטרי קודם". וכן ביאר שמחמת כן ישראל נגאלו ממצרים, וכלשונו בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצ:]: "דם פסח ודם מילה [רש"י שמות יב, ו]. דוקא אלו שני דמים נתן הקב"ה לגאול את ישראל בהם, כי מתחלה היו ישראל עבדים לפרעה, ובשביל המילה היו עבדים להקב"ה. שהרי מפרשים טעם המילה מפני שהוא אות באדם שהוא רשום להיות עבד להקב"ה, שכל עבד צריך שיהיה לו חותם עבדות... ובמילה לחוד לא סגי, כי העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות, לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה... אבל כאשר הוא עבד להקב"ה והוא עובד בוראו, זה הוי עבד גמור... ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים, וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 11]. ובאור חדש פ"א [תמה.] הביא את מאמרם [מגילה יב:] "'והקרוב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש' [אסתר א, יד], אמר רבי לוי כל פסוק זה על שום קרבנות נאמר; 'כרשנא', אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, כלום הקריבו לפניך כרים בני שנה כדרך שהקריבו ישראל לפניך. 'שתר', כלום הקריבו לפניך שתי תורין וכו'", וכתב: "הקרבנות מורים כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיה מוסר אחשורוש את ישראל ביד המן לעשות בהם רצונו, כאילו הם שלו, כי במה שישראל הם אל השם יתברך לגמרי, איך אפשר שיהיה שולט בהם אחר". ושם פ"ג [תשז.] הביא את מאמרם [מגילה יג:] "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהן לשקליו, והיינו דתנן באחד באדר משמיעין על השקלים", וכתב: "פירוש זה, כי השקלים שישראל נותנים הם לצורך הקרבנות, שמהם מביאין הקרבנות... כי הקרבנות הם כאילו הקריב את עצמו אל השם יתברך... ולפיכך נתינת השקלים הוא כאילו נתן עצמו אל השם יתברך, ואז ישראל הם אל השם יתברך לגמרי, ואיך ינתנו להמן, שכבר הם נמסרים אל השם יתברך... ולכך המן אין יכול לקנותם". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ה [קמה:], ויובא בהערה הבאה. ובנתיב התורה פט"ז [תרנה:] כתב: "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". ובפירוש החסיד יעב"ץ [אבות פ"ג מ"ה] כתב: "כי הדבק במלך מלכי המלכים, ועובד אותו, איך ישועבד למי שלמטה ממנו". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [קמו:], וח"א לר"ה יא: [א, צט:]. וראה למעלה הערה 205. [↑](#footnote-ref-290)
291. <> אודות שהמלכות שייכת מצד העולם הזה, כן כתב בדר"ח פ"ג מ"ה [קמה:], בביאור המשנה [שם] "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", וכלשונו: "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". אמנם זהו מלכות של אומות העולם, אך כאן איירי במלכות ישראל. לכך נראה שכוונתו שסדר העולם הזה מחייב שתהיה מלכות בעולם, וכפי שכתב באור חדש פ"א [רמט:]: "קשה, שהיה לו לכתוב 'ויהי בימי המלך אחשורש', ולא זכר אותו בשם 'מלך' [אלא נאמר (אסתר א, א) "ויהי בימי אחשורוש"]... כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה, מה שאירע לישראל, היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל... על זה אמר 'ויהי בימי אחשורש', כלומר מעשה המגילה שהיה הכל יוצא מסדר הראוי, דבר זה היה ראוי אל 'אחשורש'... ולא שייך להזכיר 'מלך', אשר המלך הוא הסדר, ומסדר את הכל". ושם פ"ב [תקפז.] כתב: "כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו [את אחשורוש מבגתן ותרש], אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו, כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם, ולכך אמרו [אבות פ"ג מ"ב] 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו". ושם פ"ג [תשכא:] כתב: "מפני שהוא יתברך מקים מלכים, והם כמו שלוחים מן השם יתברך". ובגבורות ה' פי"ח [קכט:] כתב: "ולא תהא... שלא יהיה מלכות בעולם, כי אין הנהגת העולם חסר מלכות". ואודות שהמלך הוא מסדר הכל, כן כתב בגבורות ה' פמ"ו [שעא:]: "המלך מסדר ומקיים המשך המציאות". ובתפארת ישראל פ"ד [עב.] כתב: "כמו המלך שהוא שומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי". ובהמשך הפרק [פב.] כתב: "מלך שומר הסדר שלא ישתנה, כמו שהוא ענין המלך". ובח"א לב"ב טז: [ג, ע:] כתב: "כי המלכות הוא הסדר אשר מקבלים מן המלך, וקודם שבא המלכות אל העולם, היה ההעדר אל זאת המדריגה, ולא היה שום סדר". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכז.] כתב: "המלך הוא מסדר הכל... המלך הוא עצם הסדר". ובדרשת שבת הגדול [רח.] כתב: "כי כאשר תראה סדר במדינה, תדע כי יש מלך מסדר הכל. וכאשר אין סדר להם, תדע כי אין להם מלך", ושם הערה 830 הובאו מקבילות נוספות ליסוד זה. ובפשטות נראה לבאר שזה שנקט "כל זה בעולם הזה, אשר שייך בו המלכות" כוונתו לאפוקי מהמשך הפסוק "גוי קדוש", שהקדושה שייכת רק לעולם הבא, וכמו שיבאר. אך "ממלכת" שייכת גם בעולם הזה. [↑](#footnote-ref-291)
292. <> כן כתב הרמב"ן שם [שמות יט, ו] "ממלכת כהנים - ותהיו ממלכת משרתי. וגוי קדוש - לדבקה באל הקדוש... והנה הבטיחם בעולם הזה ובעולם הבא". וכן כתב רבינו בחיי [שם]: "ועל דרך הקבלה 'ממלכת כהנים' ממלכת משרתים, שתעבדוני בעולם הזה. 'וגוי קדוש' לעולם הבא... והנה הם מובטחים בעולם הזה ובעולם הבא". [↑](#footnote-ref-292)
293. <> יסוד נפוץ בספריו. כגון, בהקדמה לדר"ח [כח.] כתב: "עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה, ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". ושם פ"ג מי"א [רנו.] כתב: "המחלל את הקדשים ראוי שלא יהיה לו חלק בעולם שהוא קדוש ונבדל מן הגוף, וזהו עולם הבא, שהוא קדוש לגמרי. וכן המבזה את המועדים שהם קדושים... ראוי שלא יהיה [לו] חלק בעולם שהוא קדוש". ושם פ"ה מ"ד [קכח.] כתב: "כי יהיה העולם הבא הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות". ובנתיב התורה פ"י [תלד:] כתב: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא. כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן, ונהנין מזיו השכינה". ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט.] כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז, אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו [פסחים נ.] 'עולם הפוך ראיתי'... שמזה תדע כי העוה"ב הוא הפך עוה"ז לגמרי, שזה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". 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". ושם פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי... אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה האלקית, אין ראוי להם". ואמרו חכמים [ערכין יג:] שהכנור שיהיה במקדש לעתיד לבא יהיו בו עשרה נימין. ובנצח ישראל פי"ט [תכט.] כתב על כך: "לעתיד שלא יהיה טבע גשמית כלל, השלימות יהיה נבדל לגמרי, אז יהיה הכינור של עשרה נימין, כי העשרה נימין מורה על קדושה אלקית, כי העשירי יהיה קודש [ויקרא כז, לב], ומורה על עולם הבא שהוא קדוש". וכן כתב שם בפל"ב [תרטו.]. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב, כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב... שהם הפכים. ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו [שם], כי אין ראוי לעוה"ב רק מי שאין לו עוה"ז, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי... וכל אשר יש לו בעוה"ז מצד העושר ושאר מעלות שהם גשמיים, בודאי הוא תחתון בעולם הנבדל. ולהפך ג"כ, אותו שהוא קטן ופחות בעוה"ז הגשמי, שהוא עני, זוכה אל עוה"ב, כי כאשר הוא מסולק מן הדברים הגשמיים, ראוי אל הנבדל". ובח"א לבכורות ח: [ד, קיח:] כתב: "כי לא נתן לנו עולם הזה, שאינו ראוי ושייך לנו, כי אין טובת ישראל דבר הגופני, כי ישראל מעלתם נבדלת אלקי. ולכך עולם הזה אינו בן גילנו... ואנו מבקשים עולם הבא, שהוא בן גילנו וראוי לנו, במה שאינו הנאת הגוף כמו שהוא העולם הזה. ולפיכך עולם הבא בן גילנו הוא, לא עולם הזה". ולמעלה בהקדמה [לפני ציון 58] כתב: "מדרגת עולם הבא, שאין בו גוף לגמרי, ו'עין לא ראתה אלקים זולתך' [ישעיה סד, ג]", וראה שם הערות 58, 59. [↑](#footnote-ref-293)
294. <> דע, שלעומת דבריו עד כה, בדברים אלו אינו בא ליישב שום שאלה ממה ששאל בתחילת הדרשה, כי שם לא הביא כל שאלה על מלים אלו. אלא שכאן מבאר את הפסוקים כסדרם, פסוק אחר פסוק. [↑](#footnote-ref-294)
295. <> כמו שפירש רש"י [שמות יט, ו] "אלה הדברים - לא פחות ולא יותר". ובגו"א שם אות יב [סג.] הקשה: "ואם תאמר, ואיך סלקא דעתך שיהיה מוסיף משה על דברי ה', ונאמר [משלי ל, ו] 'אל תוסיף על דבריו'". ודברים הבאים יבואו ליישב שאלה זו. וראה להלן הערה 903. [↑](#footnote-ref-295)
296. <> הנאמרת בפסוק שלפניו [שמות יט, ה] "ועתה &**אם**^ שמוע תשמעו בקולי וגו'". [↑](#footnote-ref-296)
297. <> פירוש - רק אם ישמעו יהיו לעם סגולה, אך אם לא ישמעו לא יהיו לעם סגולה. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-297)
298. <> ואין זה כך, כי ישראל הם עם סגולה בעצם, גם כשלא ישמעו לה', כי בחירתם היא ללא תנאי. וכן כתב בכמה מקומות. כגון, בדרשת שבת הגדול [קפז.] כתב: "ונראה שהוקשה... מה שאמר בפרשה זאת [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו'', מבלי שיוקדם לפניו מעלת אברהם, שראוי לומר קודם שהיה צדיק, ובשביל כך נגלתה השכינה ואמרה 'לך לך מארצך'. וכמו שתמצא אצל נח, שקודם זה מקדים מעשיו [בראשית ו, ח] 'ונח מצא חן בעיני ה'', ואחר כך כתיב [שם פסוק יג-יד] 'ויאמר ה' לנח וגו''. וכאן מיד כתיב 'ויאמר ה' אל אברם', מבלי הקדמה ממעשה אברהם כלל. וקושיא זאת הקשה הרמב"ן ז"ל בפירושו לתורה [בראשית יב, ב], כמו שתמצא בדבריו. וכבר פירשנו קושיא זאת בכמה מקומות, כי דבר זה היה להודיע כי השם יתברך בחר באברהם ובזרעו מצד עצמו, ולא בחר השם יתברך באברהם וזרעו אחריו מצד המעשים שגרמו, כי אם המעשים היו גורמים, אם היה זרעו חס ושלום משנים מעשיהם מטוב לרע, כבר בטלה הבחירה הזאת, שהרי מתחילה לא בחר באברהם ובזרעו רק מצד המעשים, וכאשר אין מעשים, בטלה הבחירה גם כן. ודבר זה אינו, כי הבחירה באברהם ובזרעו היה מצד עצם אברהם ובזרעו, מבלי מעשה, ודבר הזה קיים לעולם מבלי שינוי כלל, כי דבר שבעצם אין לו שינוי. ובדבר זה שאמר 'לך לך מארצך וממולדתך' הוא התחלת הבחירה שבחר באברהם ובזרעו, ולפיכך לא כתיב לפני זה צדקת אברהם, שהיה משמע כי בשביל המעשים בחר באברהם ובזרעו, והיה משמע כאשר אין המעשים, בטל הבחירה. ואצל האומות המעשים גורמים... הרי לך כי זה הפרש הגדול אשר יש בין ישראל לגוים; דאילו האומות הם צריכים לקרב עצמם, ואז השם יתברך מקרב אותם. אבל ישראל, השם יתברך מקדים אותם לקרב, אף שלא קרבו ישראל עצמם. כלומר כי אין תולה אהבת השם יתברך לישראל מצד צדקתם, רק כי הוא יתברך בחר באומה זאת בעצם, שרוצה בהם, והם בניו בעצמם [דברים יד, א], ואין הבן צריך לקרב עצמו אל האב, רק האב מקרב הבן. לכן יש לפרש שלא הקדים בתורה צדקת אברהם, לפי שקרבו השם יתברך, ואמר לו 'לך לך מארצך'". וכן כתב גבורות ה' פכ"ד [שעא.], נצח ישראל פי"א [רפד.], דר"ח פ"ה מי"ז [תכ.], ובכת"י לגבורות ה' פ"ד [שא:]. ובנצח ישראל [שם] האריך הזה במיוחד, בעוד שבשאר המקומות הזכיר ענין זה יותר בקצרה. וכן בגבורות ה' פכ"ד [שעא.] ציין לדבריו בספר הנצח. [↑](#footnote-ref-298)
299. <> וגם בזה הבנתם מוטעת, וכפי שביאר בתפארת ישראל פ"ה [צב.]: "על זה אמר רבי חנניא דבריו כי 'רצה הקב"ה לזכות את ישראל ולפיכך הרבה להם מצות הרבה' [מכות כג:], והם מוכנים אל מצות הרבה מאוד, וזהו זכות ישראל כאשר יש להם מצות הרבה ביותר, ולכך שכרם גדול יותר. ואל יקשה לך סוף סוף יהיה שכרם יוצא בהפסדם, שאם לא יקיים רוב התורה יהיה רשע. זה אינו, דסוף סוף מרויח בזה על ידי שיש לו הכנה אל התורה שיש בה מצות הרבה. כי הדבר הזה שאפשר שיקיים המצות או לא יקיים, דבר זה הוא שקול, כי אולי יזכה ויקיים המצות. וכיון שהדבר הוא שקול, דבר זה מכריע מה שהוא מוכן אל תורה של רבוי מצות, ודבר זה הוא זכות גדול מאוד... כי זה מסגולת נפשם של ישראל שהם מוכנים אל המצות... ולפיכך אמרו [סנהדרין צ.] 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', מפני הכנתם אל התורה. ויותר מזה אמרו [שם קי:] שאפילו קטן שנולד יש לו חלק לעולם הבא... ואין זה רק מצד שלמות בריאתו בעצמו, שהוא מוכן אל התורה, ולכך זוכה לעולם הבא. ולפיכך אמר 'רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות', שבמה שיש להם רבוי מצות הוא זכות להם בודאי". וראה למעלה הערה 872. [↑](#footnote-ref-299)
300. <> כמו שאמרו חכמים [סוטה כא:] "היכי דמי רשע ערום, אמר רבי יוחנן, זה המטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חברו", ופירש רש"י [שם] "שמטעים דבריו לדיין - דמשנקבעו בלב הדיין שערי זכיותיו לדבריו של זה, קשין לסלקן, והרי ערמותו, ורשע הוא". ונאמר [משלי יח, יז] "צדיק הראשון בריבו ובא רעהו וחקרו", ופירש הרלב"ג [שם] "מדרך האנשים להאמין בספור המנגד להם ראשונה, ולזה יהיה אצל השופט האיש הראשון שיבא לפניו צדיק בדברי ריבו, כי יאמין לדבריו. וכאשר יבא רעהו להגיד לו הפך הדברים ההם, לא יאמינהו... והנה לזאת הסבה מנעה התורה שלא ישמע הדיין דברי בעל דין קודם שיבא בעל דין חברו, כי זה יהיה סבה אל שתהיה דעתו יותר קרובה אל מי שישמע דבריו בראשונה". ובזוה"ק [ח"א קעט:] למדו מפסוק זה ש"מאן הוא רשע ערום, דא הוא מאן דאקדים לאטענא מלוי לקמי דיינא עד לא ייתי חבריה מארי דדינא". [↑](#footnote-ref-300)
301. <> פירוש - הקב"ה פסל ממשה שיוסיף או ישנה את הדברים, שאף שזה יועיל להשפיע על ישראל לקבל את התורה, תהיה זו קבלה לא ראויה, וכמו שמבאר. [↑](#footnote-ref-301)
302. <> שעל כך אמרו במשנה [אבות פ"א מ"ג] "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס". ובדר"ח [שם] כתב: "פירוש המאמר הזה, שודאי עיקר העבודה שיעבוד השם יתברך מאהבה, ואם יעשה בשביל שכר, דבר זה אינו עיקר העבודה. אמנם מכל מקום אף אם עובד בשביל השכר שיגיע לו, הוא צדיק גמור... כי הטוב לישראל היא רצונו יתברך... אבל מדה העליונה, שיהיה נקרא עובד מאהבה לגמרי, אין לו, אם משמש על מנת לקבל פרס. ובפירוש אמרו כך בפרק קמא דע"ז [יט.], 'במצותיו חפץ מאוד' [תהלים קיב, א], אמר רבי אליעזר במצותיו חפץ, ולא בשכר מצותיו. כדתנן, הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס. הרי לך מבואר כי עיקר המצוה שיחפוץ במצותיו. ועל זה אמר דוד [תהלים קיב, א] 'אשרי האיש', כלומר שהוא האיש המאושר על כל כאשר במצותיו חפץ מאד, ולא בשכר מצותיו. אלא דמכל מקום צדיק הוא". [↑](#footnote-ref-302)
303. <> כי יאמר קודם [פסוק ו] "אתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", ורק לאחר מכן יאמר [פסוק ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי", כפי שביאר למעלה שמשה היה עלול לשנות את סדר הפסוקים, ולהקדים פסוק ו לפסוק ה. [↑](#footnote-ref-303)
304. <> משנה [ב"מ צד.] "כל תנאי שיש מעשה בתחילתו תנאו בטל", ופירש רש"י [שם] "כל תנאי שיש בו מעשה בתחילתו - שהקדים מעשה שעליו לעשות לתנאי שהוא שואל ממנו, כגון הרי מעשה זה שלך אם תעשה דבר פלוני, דלא דמי לתנאי בני גד ובני ראובן 'אם יעברו ונתתם' [במדבר לב, כט], היינו תנאי קודם למעשה... תנאו בטל - והוי מעשה מקוים, ואף על פי שלא קיים בעל התנאי את התנאי". וכן אמרו [גיטין עה.] "מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן להו, מתנאי בני גד ובני ראובן, מה התם תנאי קודם למעשה, אף כל תנאי קודם למעשה, לאפוקי הכא דמעשה קודם לתנאי". והטור [חו"מ סוף סימן רמא] כתב: "אם כתוב בשטר, ותנאים הללו נעשו כדין התנאים המקויימים, או כתנאי בני גד ובני ראובן, אז התנאי קיים. אבל אם אין כתוב בשטר אחד מהדברים הללו, אז התנאי בטל והמעשה קיים". ואז יהיו ממלכת כהנים וגוי קדוש אף אם לא ישמעו, כי התנאי בטל כיון שנעשה שלא כדין. [↑](#footnote-ref-304)
305. <> על פי ברכות יג. "תנו רבנן, קריאת שמע ככתבה ["בלשון הקודש" (רש"י שם)]... 'והיו' [דברים ו, ו], בהוייתן יהו". אמנם בכל המקומות שאמרו כן חכמים [ברכות יג., פסחים כג., מגילה ט., סוטה לב:, בכורות ד:, ועוד] דרשו כן מתיבת "והיו", וכאן לא נאמרה תיבת "והיו". ובגו"א שמות פ"כ אות ד [צ:] כתב: "דודאי אין לומר דאין חילוק, שיכול להכתב [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים' קודם 'אנכי' [שם פסוק ב], שזה לא מסתבר כלל לומר שיהיה דבר בתורה לשנות אותו, דבתורה כתיב [דברים ו, ו] 'והיו הדברים האלה' שיהיו בהוייתן, ואם הפך, פסול בתורה". ואולי תיבת "אלה" מהני גם כן, ומעין מה שאמרו [תמורה ה:] "אמר קרא 'הם', בהווייתן יהו". וכן אמרו להדיא במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי [שמות יט, ו] "'אלה' בלשון הקודש, 'אלה' כענין הזה, 'אלה' בסדר הזה". [↑](#footnote-ref-305)
306. <> אם יאחר לומר "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי", וקודם לזה יאמר את השכר של "והייתם לי סגולה מכל העמים וגו' ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". [↑](#footnote-ref-306)
307. <> ורש"י [שמות יט, ו] הביא רק את הדרשה הראשונה של המכילתא: "אלה הדברים - לא פחות ולא יותר". [↑](#footnote-ref-307)
308. <> כמו שכתב בגו"א שמות פי"ט אות יב [סג.]: "דסלקא דעתך שמשה יהיה מפתה אותם מעצמו, לא שיוסיף על דבר ה', רק יהיה מוסיף עליהם דברי ריצוי מעצמו, ויאמר להם שאלו דברי עצמו, גם זה אסור. וטעמא דמלתא, שלא יאמרו אחר כך כי נתפתו יותר מדי לקבל התורה". [↑](#footnote-ref-308)
309. <> בא לענות על שאלתו העשירית ששאל בתחילת הדרשה, וכלשונו: "י', איך יפול אומרם 'כל אשר דבר ה' נעשה', הרי לא צוה להם דבר". ויבאר שהכוונה שישראל קבלו עליהם את העונש שיש כשלא ישמעו בקול ה'. [↑](#footnote-ref-309)
310. <> פירוש - משה אמר לישראל את הדברים באופן שיתקבלו אצלם כפי איך שה' אמרם, והוא שיש כאן תנאי ["ועתה אם שמוע תשמעו" (שמות יט, ה)] קודם למעשה ["והייתם לי סגולה מכל העמים וגו' ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש וגו'" (שם פסוקים ה, ו)], והתנאי חל. ולכך מכלל הן אתה שומע לאו, שאם לא ישמעו ייענשו על כך, וכמו שמבאר. [↑](#footnote-ref-310)
311. <> לשון המכילתא שלפנינו [שמות יט, ט]: "ויגד משה... רבי אליעזר בן פרטא אומר, וכי מה אמר המקום לאמר לישראל, או מה אמרו ישראל למקום לאמר. אלא מתוך שנאמר [שמות כד, ג] 'ויבא משה ויספר לעם', אמר להם אם מקבלים אתם עליכם עונשים בשמחה, הרי אתם מקבלים שכר. ואם לאו, הרי אתם מקבלים עליכם פורענות, וקבלו עונשין בשמחה". [↑](#footnote-ref-311)
312. <> כמו שכתב רש"י לפני כן [שמות יט, ג] "ותגיד לבני ישראל - עונשים ודקדוקין פרש לזכרים, דברים הקשין כגידין". וראה למעלה הערה 804 שנתבאר שהמהר"ל לומד ש"דברים הקשין כגידין" אינו מוסב על העונשים, אלא על העמילות הרבה המוטלת על האנשים. ואילו כאן משמע ש"קשים כגידין" מוסב על העונשים. אמנם באמת איירי בשני פסוקים שונים; (א) "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל" [שמות יט, ג]. (ב) "ויגד משה את דברי העם אל ה'" [שם פסוק ט]. בפסוק הראשון הקושי כגידין עוסק בעמילות הרבה, ובפסוק השני הקושי כגידין עוסק בעונשים קשים. וזה מיישב את שאלתו האחת עשרה ששאל בתחילת הדרשה: "יא', 'ויגד משה את דברי העם אל ה'' [שמות יט, ט], מה מדבריהם הגיד לו". ומבאר שישראל קבלו עליהם העונשים בשמחה. וראה להלן הערה 1010 אודות החרדה של ישראל מעונשי התורה.

     **% [יט]** [↑](#footnote-ref-312)
313. <> לשון הפסוק הוא [שמות יט, טז] "ויהי ביום השלישי בהית הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקל שופר חזק מאד ויחרד כל העם אשר במחנה". ובא ליישב את שאלה שתים עשרה ששאל בתחילת הדרשה: "יב', 'ויהי ביום השלישי ויהי קולות וברקים וענן כבד', קולות וברקים וענן כבד למה היו". וראה להלן הערה 994. [↑](#footnote-ref-313)
314. <> במה שנאמר [שמות יט, ג] "ומשה עלה וגו' כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל וגו'", ובזה משך אף את הנשים שיסכימו לקבל את התורה [כמבואר למעלה לאחר ציון 786]. ושוב נאמר [שם פסוק ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי", ובזה הראה להם כיצד להתגבר על הקושי הראשוני לקבלת התורה [כמבואר למעלה לאחר ציון 819]. [↑](#footnote-ref-314)
315. <> במה שנאמר [שמות יט, ה] "ושמרתם את בריתי", שבזה יש עצות כיצד להמנע מהחטא [כמבואר למעלה לאחר ציון 827]. [↑](#footnote-ref-315)
316. <> בזה שהקב"ה הורה למשה לא לשנות את סדר הדברים, וכך התנאי יקדם למעשה, ויקבלו את התורה בתנאיה, ואת עונשיה בשמחה [כמבואר למעלה לאחר ציון 903]. [↑](#footnote-ref-316)
317. <> על פי הפסוק [ישעיה מח, יז] "אני ה' אלקיך מלמדך להועיל מדריכך בדרך תלך". [↑](#footnote-ref-317)
318. <> להלן [לאחר ציון 1074] יביא את מאמרם [חגיגה טו.] "מאי דכתיב [איוב כח, יז] 'לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז'. אמר לו, אלו דברי תורה, שקשין לקנותן ככלי זהב וכלי פז, ונוחין לאבדן ["על ידי שכחה" (רש"י שם)] ככלי זכוכית". וראה להלן הערה 1083. [↑](#footnote-ref-318)
319. <> "אם אין יסוד, אין בנין" [עליות דרבינו יונה, רשב"א, ור"ן (ב"ב ו:), ורא"ש ב"ב פ"א סימן יז]. ובבאר הגולה באר החמישי [מה.] כתב: "כאשר היסוד הוא רעוע, כל אשר נבנה עליו הוא נופל". ובדר"ח פ"ג מ"ט [ריח:] כתב: "ראוי שיהיה היראה יסוד לחכמה, ואז הוא דומה כמו מי שבונה היסוד תחילה, ואחר כך בונה על היסוד מה שראוי לבנות, ואז מקוים הבנין כראוי. אבל אם חכמתו קודמת, דומה למי שהוא בונה הבנין בלא יסוד, ואין לדבר זה קיום כלל". ושם מי"ז [תמ.] כתב: "אי אפשר להיות הדבר בלא יסוד". ובגו"א דברים פ"ו תחילת אות ז [קכג:] כתב: "אדם הסכל, אשר יראה אומן אחד בונה חומה חופר יסוד עמוק לחומה עד שיהיה קיום לחומה, והסכל חושב כי דבר זה מעשה הבל, כי למה יחפור מתחת לארץ, ואין צריך לו רק יעמיד החומה על קרקע שוה, ואין צריך ליסוד החומה, וגורם בזה שהחומה קודם שתבנה ראשון ראשון מתרוסס" [ראה להלן הערה 1496]. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [סד.] כתב: "כי זה וכיוצא בזה סברא מונחת לו, ועליו בנה טירת כספו, וכאשר ההקדמה בטלה, המחויב גם כן בטל". ולהלן [לאחר ציון 1399] כתב: "כל יסוד צריך להיות תחלה וקודם, כנזכר למעלה מדמיון הבנין". [↑](#footnote-ref-319)
320. <> כאמור, כן הביא פסוק זה למעלה בתחילת הדרשה [לאחר ציון 23]. ולמעלה [לאחר ציון 295] כתב: "כדברי החכם בפסוק שהתחלנו בו 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש'". ואמרו חכמים [שבת קנא:] "ואף שלמה אמר בחכמתו". [↑](#footnote-ref-320)
321. <> 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'". ולמעלה [לאחר ציון 53] כתב: "'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 התורה". 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" [ראה למעלה הערות 25, 54, ולהלן הערה 1018]. [↑](#footnote-ref-321)
322. <> לשון השו"ע [יו"ד סימן רמג ס"ג] "תלמיד חכם המזלזל במצות ואין בו יראת שמים, הרי הוא כקל שבצבור" [ראה להלן הערה 992]. ויש להבין, לשם מה הביא כאן את הפסוק "מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש" [המורה שהכל הבל חוץ מהתורה שהיא על השמש], הרי עיקר הדגשתו כאן הוא שתורה ללא יראת שמים אינה נחשבת למאומה, וזה לא נשמע מהפסוק "מה יתרון לאדם וגו'", אלא מהפסוק "ראשית חכמה יראת ה'" [שיביא בסמוך], ומה מוסיף ומה נותן כאן הפסוק "מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש". ואולי יש לומר, שבסמוך יביא את דברי שלמה המלך בסוף ספר קהלת [יב, יא "סוף דבר הכל נשמע את אלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם"], ויבאר שדברים אלו חותמים את כל הנאמר בספר זה, ומוסבים עליהם. לכך גם על הפסוק הנאמר בתחילת הספר ["מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש"] נאמר "סוף דבר הכל נשמע וגו'", שללא יראת שמים הכל הבל, וסופו מוכיח על תחילתו. וכן כתב להדיא בנתיב יראת השם פ"ו [ב, לז:], בביאור מאמרם [שבת ל:] שספר קהלת תחילתו דברי תורה ["מה יתרון לאדם וגו'"], וסופו דברי תורה ["סוף דבר הכל נשמע וגו'"], וכלשונו: "שלמה פתח בדברי תורה, מפני כי בכל ספרו סיפר מעשה בני אדם ומה יעשה האדם, והתחיל בתורה, כי כל מעשה האדם יהיו נמשכים אחר התורה... אבל יראת שמים ראוי באחרונה, לפי שיראת השמים היא תכלית הכל... בשביל יראת שמים האדם נברא, וזהו התכלית מן בריאת האדם, ולכך קבע דבר זה באחרונה, כאשר כל תכלית הוא באחרונה. ולכך אמר 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא וגו'', וכאשר הדבר חסר התכלית שבשבילו נברא, אין הדבר נחשב לכלום" [דבריו יובאו גם להלן הערות 930, 936]. [↑](#footnote-ref-322)
323. <> פירוש - בכדי שיראת החטא תהיה תכלית החכמה, היא צריכה להיות קודמת לחכמה, וכמו שמבאר והולך. [↑](#footnote-ref-323)
324. <> "תכלית חכמה - עיקרה של תורה שיהא עמה תשובה ומעשים טובים" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-324)
325. <> פירוש - "ראשית" כאן היא כמו "תכלית", ולכך "ראשית חכמה" מתפרשת "תכלית החכמה", וכמו שמבאר. ומעין כן כתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כ:], ש"ראשית חכמה" פירושה "עיקר החכמה", וכלשונו: "פירוש 'ראשית חכמה יראת ה'', רצה לומר כי העיקר מן החכמה יראת השם, כי ראשית הדבר עיקר הדבר [ראה למעלה הקדמה הערה 106, ובדרשה הערות 271, 735]. ורצה לומר כי עיקר החכמה מה שקונה האדם על ידי החכמה [הוא] יראת השם. וכן מוכח בפרק היה קורא [ברכות יז.], שאמרו שם שלא יהיה האדם קורא ושונה ויהיה בועט באביו או ברבו או במי שגדול ממנו בחכמה ובמנין, שנאמר 'ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם', עד כאן. משמע דפירוש 'ראשית חכמה' היינו כי עיקר החכמה היא היראה. ולכך אמר דוד 'ראשית חכמה יראת ה'', שרצה לומר שעיקר החכמה מה שעל ידה מגיע ליראת השם יתברך, ובלא זה אין החכמה נחשבת". אך בנתיב הענוה ר"פ א [ב, א.] ביאר "ראשית" היא מלשון "ראש", ו"ראשית חכמה" פירושה שהחכמה היא הכנה שעל ידה יגיע למעלה יותר עליונה, היא יראת שמים, וכלשונו: "כי על ידי החכמה האדם מגיע ליראת שמים, כמו שאמרו חכמינו ז"ל [אבות פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד ואין בור ירא חטא', שמזה תראה כי החכמה היא מדרגה ומעלה עליונה, שעל ידה מגיע האדם ליראת שמים. כי על ידי החכמה מכיר האדם את עלתו, וירא מפניו, ודבר זה אין צריך ראיה. ופירוש 'ראשית חכמה יראת ה'', רצה לומר כי יראת השם ראש לחכמה, שמן החכמה מגיע אל המדריגה שהיא יותר עליונה מן החכמה, דהיינו יראת השם יתברך, שהוא ראשית וראש על החכמה... החכמה הכנה שעל ידה מגיע אל יראת השם, כמו שאמר 'ראשית חכמה יראת השם'... ולפיכך נקרא יראת השם ראש לחכמה, ואין הראש טפל לגוף, אבל מן הגוף עולה לראש, ולכך מן החכמה בא לידי יראה". [↑](#footnote-ref-325)
326. <> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תלב.]: "כי אם אין יראת שמים, שהוא התכלית, כי תכלית חכמה יראת השם, כי אין החכמה רק שיגיע ליראת שמים, והוא העיקר. כמו שאמרו בפרק ב' דברכות [יז.] תכלית חכמה יראת השם, שלא יהא האדם קורא ושונה ובועט באביו או במי שגדול ממנו. והנה יראת שמים השלמת החכמה, כי על ידי יראת שמים אז יושלם מה שראוי שיושלם. והחכמה היא מדריגה ליראת שמים, שעל ידי החכמה יבא לידי יראת שמים, כמו שאמרנו אצל [אבות פ"ב מ"ה] 'אין בור ירא חטא'". וראה להלן הערות 929, 991. [↑](#footnote-ref-326)
327. <> לשונו בגבורות ה' פ"ע [תג:]: "לפיכך בכל מעשה בראשית שקולה הארץ כמו השמים, כי לפעמים מקדים השמים, ולפעמים מקדים הארץ, לומר לך ששקולים, כמו שאמרו במדרש ויקרא רבה פרשת בחקותי [לו, א]... והיינו מפני שהשמים שהם עליונים, ונחשבים התחלת הכל. והארץ שהיא תחתונה במוחלט, שלימות הכל... ולפיכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', שקולה הארץ כמו שמים, ושניהם נקראו 'ראשית'; שכמו שיפול שם 'ראשית' על ההתחלה, כך יפול שם 'ראשית' על התכלית". וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-327)
328. <> "סוף מעשה במחשבה תחילה" [פזמון לכה דודי]. ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח:] כתב: "ישראל יצא באחרון מן כל הנבראים, והם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל אז היתה שלימות כל עולם, ואז עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות... בשביל כך נקרא גם כן ישראל 'ראשית' [ירמיה ב, ג], כי התכלית הוא ראשית המחשבה". ושם בראשית פל"ז אות טז [ריג:] כתב: "במלת [בראשית לז, ג] 'פסים' הוזכר פוטיפר ראשונה [רש"י שם, אע"פ שיוסף הגיע אליו בסוף], מפני כי סוף מעשה הוא תחלת המחשבה, והשם יתברך רצה שירד למצרים, והוא העיקר, לכך הקדימו הכתוב". ושם דברים פ"י אות א [קנט:] כתב: "לפי שראשית המחשבה תכלית המעשה". ובאור חדש פ"ט [תתשסד:] כתב: "ישראל נקראו 'ראשית' [ירמיה ב, ג] מפני שהם ראשית המחשבה, כמו מי שזרע תבואה, ראשית מחשבתו הוא בשביל התבואה, לא בשביל הקש... כלומר האדם שהוא זורע, מחשבתו על התבואה, לא על הקש. כי הקש אחר שהוציא את התבואה, זורק את הקש, ונותן את התבואה באוצר. וכך השם יתברך שברא את העולם, בראו בשביל ישראל, ובשבילם העולם קיים... וזה כי הקש הוא גדל תחלה קודם התבואה, אבל לענין האבדון הוא תחלה, כי אחר שהוציא התבואה, משליך הקש לאבדון". ובדרוש על המצות [נב.] כתב: "לפיכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא', רצה לומר שעל ידי הדבר שהוא הראשית, שהיא התורה הנקראת כן [משלי ח, כב "ראשית דרכו"], ברא העולם. כי תכלית המעשה ראשית המחשבה, והתורה היא תכלית המעשה, כמו שאמרנו שהעולם נברא בשביל לעבוד השם יתברך, זהו ראשית המחשבה. ועם ראשית זה ברא העולם, כי הראשית סבה לשיצא הגמר לפעל, והבריאה שיצאת לפעל הוא בענין זה עד שהעולם ראוי אל התורה, שהיא התכלית". [↑](#footnote-ref-328)
329. <> מבאר שבפסוק זה שלמה המלך מכוון דבריו בפרט לחכמה, לכך "תכלית וסוף הכל הוא יראת שמים, כי אם אין יראת השם, &**החכמה**^ למה היא לו", וזאת משום "שחתם בה ספרו, ספר החכמה, אשר חבר בעת החכמה בישישותו, אשר בישישים חכמה" [לשונו בהמשך]. [↑](#footnote-ref-329)
330. <> על פי הפסוק [קהלת ג, יד] "ידעתי כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהיה לעולם וגו' והאלקים עשה שיראו מלפניו", ואמרו חכמים [שבת לא:] "לא ברא הקב"ה את עולמו אלא כדי שייראו מלפניו, שנאמר 'והאלקים עשה שייראו מלפניו'". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כג.] הביא מאמר זה, וכתב: "המאמר הזה בא לבאר ולגלות על מדריגת ומעלת היראה. וביאור דבר זה, כי העולם נברא על ידי זה שהוא יתברך עלה אל העולם, כי אשר הוא עלה שייך אליו עלול, הוא הנברא, אשר הוא עלול ונברא מאתו. ואם אין כאן יראה בעולם, כאילו אין עלול, כי היראה כמו שאמרנו שהאדם הוא עלול, ואם כן אם אין יראה אין שייך בריאה בעולם, שהרי הבריאה אל העולם מחמת שהוא יתברך עלת העולם, והעולם הוא עלול, וזהו יראת העלה על העלול ממנו. ולפיכך לא ברא הקב"ה עולמו רק שייראו מלפניו, עד שיהיה העולם עלול ממנו, והוא יתברך העלה. ואם אין כאן יראה, הרי אין כאן דבר שראוי אליו הבריאה, כי הבריאה הוא העלול, ואם יש עלול הרי יש כאן בודאי יראה, כמשפט העלול... ולפיכך הכרת העלה היא יראה... וזהו שאמר 'לא ברא הקב"ה עולמו אלא כדי שייראו מלפניו'". [↑](#footnote-ref-330)
331. <> פירוש - לא רק שתחסר לו תכלית החכמה [שהיא יראת שמים]. [↑](#footnote-ref-331)
332. <> פירוש - אף החכמה עצמה לא תהיה לו. [↑](#footnote-ref-332)
333. <> לשונו בכת"י לדר"ח פ"ג מי"ז "הנה יראת שמים תכלית החכמה, וכאשר הדבר בלא תכלית, הוא דבר בטל" [הובא בדר"ח שם הערה 1946]. וראה בסמוך הערה 930. [↑](#footnote-ref-333)
334. <> בדר"ח שם [ריא:] ביאר שני טעמים [אחרים] מדוע החכמה תלויה ביראה; (א) אין לחכמה קיום אצל האדם שהוא בעל גוף, אלא רק מצד ה', שהוא עילת האדם. לכך כשאדם הוא ירא שמים הוא נחשב עלול לעילתו, ואז חכמתו מתקיימת מצד ה'. (ב) החכמה נמצאת אצל ה', עד שה' הוא בית החכמה, ועל ידי יראת שמים האדם עם ה', מקום החכמה. אך כאן מבאר שהחכמה ללא יראת שמים היא דבר ללא תכלית, ומכך ביטולה. וכדבריו כאן כתב בדר"ח פ"ג מי"ז [תלב.], והובא למעלה הערה 921. וראה להלן ציון 1072. [↑](#footnote-ref-334)
335. <> לשונו להלן [לאחר ציון 983]: "כאשר אין לו יראת השם חסר תכליתו, וכל החסר תכלית הוא הבל, בשאין לו קיום, כאשר אמרנו". ובדר"ח פ"ג מי"ז [תכה:] כתב: "ופירוש 'אם אין תורה אין דרך ארץ' [אבות שם], רוצה לומר 'דרך ארץ' היינו המלאכה שהאדם עושה כדי שימצא פרנסתו. וכל דבר שהוא צורך העולם; הן משא ומתן, וכל סדר הנהגת העולם שיש לאדם לנהוג בעולם, הכל בכלל 'דרך ארץ'. ואמר ש'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי דרך ארץ, שהיא לפי הנהגת עולם, אין לזה קיום אם לא נמצא בו התורה. וכמו שתמצא בכלל העולם, שאם לא היתה התורה, לא היה קיום לעולם... כן הוא באדם הפרטי, שאין לדרך ארץ, שהוא הנהגת העולם, קיום באדם, אם לא על ידי התורה, כי התורה היא השלמת הנהגת עולם הטבעי, ואין דבר עומד בלא הדבר שמשלים אותו... ולפיכך אמר 'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי לדבר החסר אין קיום, רק שיושלם". ובנתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.] כתב: "יראת השמים היא תכלית הכל, כי כבר אמרו [שבת לא:] לא ברא הקב"ה עולמו רק שייראו מלפניו... ואם כן בשביל יראת שמים האדם נברא, וזהו התכלית מן בריאת האדם... וכאשר הדבר חסר התכלית שבשבילו נברא, אין הדבר נחשב לכלום, כי הוא חסר התכלית שבשבילו נברא... כי מה האדם נחשב כאשר עדיין חסר התכלית שבשבילו נברא" [ראה למעלה הערה 917, ולהלן הערה 936]. ובהקדמה שניה לגבורות ה' [סג.] הביא בשם הרלב"ג לומר: "וזה מבואר הנמנע והביטול שיהיה פועל ללא תכלית". ובגבורות ה' פ"ט [תסג:] כתב: "השם יתברך רוצה שיהיה שמו נודע בכל העולם... מה היה נחשב העולם אם לא נודע ונתפרסם מציאותו יתברך בעולם". ושם ר"פ סו [קצח.] כתב: "כאשר לכל דבר יבוקש תכלית... ומכל שכן פעל הקל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי". ושם פס"ט [שנז.] כתב: "כי התכלית הוא מעיקר הדבר". ובגו"א שמות פ"ז אות י [קכט.] כתב: "כל תכלית הוא מכוין אל המעשה באיזה ענין יהיה עד שיבא אל התכלית". ובבאר הגולה סוף הבאר החמישי [קכו:] כתב: "לא שהוא יתברך היה פועל אל עולם הזה, אך פעולתו את העולם היה לתכלית מכוון. כי הפועל אשר יפעל ללא תכלית מכוון, אין ראוי שיקרא פועל, כיון שהוא פועל ללא תכלית. והתכלית אשר כוון השם יתברך בבריאת עולם הוא כמו שאמר הכתוב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'". ובהקדמה לתפארת ישראל [ו.] כתב: "אין ספק כי כל פעולה אשר רחוק שיגיע הפועל אל תכלית כוונתו, אין ראוי שיפעל אותה פעולה, שלא יהיה פעולתו לריק ולבטלה". ושם פל"ז [תקסא:] כתב: "כל דבר נמצא על שלש סבות... השלישי, הוא התכלית, אשר הוא בכל פעולה יפעל לתכלית נאה, ולא יפעל הפועל אל לא תכלית. ולפיכך התכלית הוא סבת מציאות הדבר... שבשביל התכלית יפעל הפועל, וזה הוא סבת מציאות הדבר". ובנצח ישראל פי"א [רפט:] כתב: "ואם יאמר האדם, הרי בודאי כל פעולה בעולם, ומכל שכן אל פעולת השם יתברך, צריך סבה ותכלית שיפעל". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכט:] כתב: "ובמסכת גיטין בפרק השולח [לח:], אמר רבא בהני תלת מילי נחתי בעלי בתים מנכסייהו... דקבעו סעודתא בשבתא בעידן מדרשא... כאשר אינו נוהג בעושרו כראוי, אין ראוי לו העושר.... יש חסרון בתכלית אשר העושר עומד אליו... וכאשר קבעו סעודה בעידן בי מדרשא יש חסרון בתכלית, כי העושר ניתן לשמוח בו ולאכול ושתה, וזה קובע סעודה בזמן שאינו ראוי, לכך גורם הבטול לעושר האדם". והמו"נ [ח"ג ר"פ יג] כתב: "כל פועל שיעשה בכונה, אי אפשר לדבר ההוא אשר עשה מבלתי תכלית אחת, בגללה עשה. וזה מבואר, לא יצטרך למופת לפי העיון הפילוסופי". [↑](#footnote-ref-335)
336. <> לשונו בח"א לשבת נה. [א, לב.]: "כי כל חתימה מקיים את הדבר שהוא דבר מקוים, כמו שאמרו [גיטין כב:] אין קיום הדבר אלא בחותמיו, הרי לך כי חתימת הדבר הוא קיומו". ובנתיב השלום פ"א [א, רטו:] כתב: "כי אין קיום הדבר אלא בחותמו, ושלום נותן קיום, ולפיכך חותם כל הברכות הוא השלום [ויק"ר ט, ט, ובמדב"ר יא, ז], כי בלא שלום יש שנוי, ובשלום עומד הכל". וראה להלן הערה 1398, שהזכיר שם את דבריו כאן. [↑](#footnote-ref-336)
337. <> לשון רש"י [ב"ב יד:] "משלי קהלת - שניהם ספרי חכמה". [↑](#footnote-ref-337)
338. <> כמו שאמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תתקצד] "משלי כתב תחלה, ואחר כך שיר השירים, ואחר כך קהלת... רבי יונתן אמר, שיר השירים כתב תחלה, ואחר כך משלי, ואחר כך קהלת, ומייתי לה רבי יונתן מדרך ארץ; כשאדם נער אומר דברי זמר, הגדיל אומר דברי משל, הזקין אומר דברי הבלים. רבי חוני חמוי דרבי אמי אמר, הכל מודים קהלת בסוף אמרו", והביאו הרד"ק [מ"א יא, מא]. אמנם רש"י [ב"ב יד:] כתב "שיר השירים - נראה בעיני שאמרו לעת זקנתו". [↑](#footnote-ref-338)
339. <> לשון המאמר במילואו "תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם, שנאמר [איוב יב, יב] 'בישישים חכמה ואורך ימים תבונה'". והמורה נבוכים ח"ג ס"פ נא כתב: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך. כי מן השקר שתעלה ביד האדם עם רתיחת הליחות הגופנית. כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג". וכן כתב בהרבה מקומות בספריו. כגון, בגבורות ה' פנ"ב [פה:] כתב: "כאשר יגיע האדם לעת הזקנה, שאז הכחות הגשמיות הם כלים ונפסדים, אז יתחדש בשכל להשיג דברים בשכלים הנפרדים ובעלה הראשונה, דברים אשר אינם נסמכים אל החומר כלל. ודבר זה מיוחד דוקא בימי זקנה, בעבור שכחות הגשמים כלים ונפסדים, אז יתחדש לו שכל להשיג דברים השכלים לגמרי... לפיכךאמרו [הגש"פ] 'אפילו כלנו זקנים' נגד השכל באדם בסוף ימיו. וכמו שאמרו חכמים תלמיד חכם, כל זמן שמזקין חכמתו נתוספת וכו'" [ראה להלן הערה 963]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שיא:] כתב: "לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים". ושם פ"ד מכ"א [תכג.] כתב: "כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי". ושם פ"ה מכ"א [תקכא:] כתב: "ואמר [אבות שם] 'בן ששים לזקנה'. פירוש שהוא זקן, והוא עוד חכם יותר, כי כאשר הוא זקן והכחות הגשמיים חלשים, אז כח השכלי מוסיף יותר ויותר, וכמו שאמרו ז"ל [קדושין לב:] אין 'זקן' אלא מי שקנה חכמה, מוכח מזה כי הזקן הוא שראוי אל החכמה... וכמו שאמרו ז"ל תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספות עליהן. וכל זה מפני כי בהחלש הכחות הגופניות, כח השכלי גובר יותר, כי אז יושפע על האדם שכל נבדל לגמרי, והוא נקרא 'שכל הנאצל', שהוא נאצל מן השם יתברך... וכתב הריטב"א ז"ל ויש גורסין בן ששים לחכמה, שנאמר 'בישישים חכמה', נוטריקון 'בן ששים חכמה'". ובנר מצוה [סד:] כתב: "כאשר יש בטול לגשמי, אז אין מעכב ומבטל אל השכלי הנבדל, והשכל נשאר בלבד, כאשר פסו תמו כח הגוף. כמו לעת זקנה, אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי, ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". ובאור חדש פ"א [שסו.] כתב: "כמו שהוא עניין היין כך הוא עניין האדם; כל זמן שהוא ישן יותר, דעתו צלול. והיין גם כן, כל שהוא ישן יותר, הוא יותר צלול". ושם פ"ב [תקמג.] כתב: "חכמים כל זמן שמזקינים דעתן נוספת עליהן... וכבר בארנו הטעם כי האדם הוא בעל גשם עד שהוא זקן בימים, ואז הכחות הגשמיים מסתלקים ממנו, כאשר הוא נראה לעינים. וכאשר כחות הגשמיים מסתלקים, אז השכל הנבדל גובר יותר". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "פירוש, כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל זה קם, שכח החמרי בחזקו ובתקפו אין השכלי בכחו, ולעת זקנתו שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה". אמנם באור חדש פ"ב [תקמד.] הוסיף הסתייגות לזה, שכתב: "מכל מקום כאשר הוא זקן לגמרי, והוא חלש, אין לאדם השכל כל כך, שהחולשה של הגוף מבלבל את שכלו, עד שאין לו השכל בשלימות", וראה שם הערה 334. וכן הוא בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:], נצח ישראל פט"ו [שסד:], באר הגולה באר הרביעי [תקי:], דר"ח פ"ו מ"ט [רצ:], נתיב התורה פי"א [תמה:], נתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], ח"א לקינים פ"ג מ"ו [ד, קנא.], דרוש לשבת תשובה [פב:], ועוד. @**ואמרו חכמים**^ [ב"מ פז.] "עד אברהם לא הוי זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] כתב: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד". [↑](#footnote-ref-339)
340. <> פירוש - בשביל יראת שמים. ובח"א לשבת ל: [א, יג:], ושם לא: [א, טז.-יז:] האריך לבאר מעלת יראת שמים בכמה פנים, עיי"ש. ובח"א לסנהדרין כ. [ג, קלח.] כתב: "יראת שמים עיקר הכל. וכן כתיב 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו כל האדם לא נברא אלא לזה, אם כן יראת שמים הוא עיקר". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כג:] הביא מאמר זה, וכתב: "בא לבאר מעלת יראת שמים, שבשביל זה נברא העולם". ושם ר"פ ו [ב, לז.] כתב: "הדבר שהוא תכלית הכל הוא יראת שמים, שמפני זה חתם שלמה בספרו 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם'". @**ובדר"ח פ"ו מי"א**^ [שפד:] ביאר מדוע הפרק שם מסתיים עם המאמר "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו", וכלשונו: "נראה מה שסיים במאמר זה, כי רצה לסיים בדבר שהוא תכלית האדם, והוא הקב"ה, שהוא תכלית הכל, שהרי 'כל מה שברא הקב"ה לא ברא אלא לכבודו', וכאילו אמר כי תכלית הכל הוא הקב"ה, שהרי כל הנבראים לא נבראו אלא לכבודו יתברך, ואם כן תכלית הכל הוא השם יתברך, ואין זולתו. ומפני כי דבר זה תכלית כל הנבראים, עשה גם כן דבר זה תכלית הפרק וסוף הכל. וכן שלמה המלך עליו השלום, כאשר סיים דברי קהלת, שהוא דברי מוסר, סיים דבריו 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם'. רצה לומר כי כל העולם לא נברא רק בשביל זה, שהרי הכל נברא בשביל האדם, והאדם נברא שיהא ירא את האלקים ואת מצותיו לשמור. וכל ספר קהלת מדבר בדברי מוסר, ומסיים במוסר, כי זה תכלית כל הנבראים. וכן מסיים התנא פרק המוסר בדבר זה, לומר כי זהו תכלית של כל הנבראים. ומפני שהוא תכלית של כל הנבראים, קבעו למוסר זה בסוף ותכלית דברי המוסר. והוא כמו שמייסר את בנו, ומלמדו דברי מוסר להועיל לו, ובסוף דבריו יאמר אליו מה לי ללמדך, הרי דבר זה הוא תכלית הכל. וכך עשה שלמה המלך עליו השלום, סיים דבריו ואמר דבר זה הוא תכלית הכל 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור', לכך דבר זה הוא תכלית דברי. וכך עשה התנא גם כן בסיום דברי מוסר שלו, אמר כי זהו תכלית הכל, שכל אשר ברא הקב"ה לכבודו בראו. ולפיכך יעשה האדם תכליתו דבר זה, מאחר שכל תכלית האדם וכל העולם לדבר זה". [↑](#footnote-ref-340)
341. <> לשונו בנתיב יראת השם ס"פ ו [ב, לז.]: "יראת שמים ראוי באחרונה, לפי שיראת השמים היא תכלית הכל... ואם כן בשביל יראת שמים האדם נברא, וזהו התכלית מן בריאת האדם. ולכך קבע דבר זה באחרונה, כאשר כל תכלית הוא באחרונה. ולכך אמר 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא וגו' כי זה כל האדם'... ולכך שם 'אדם' שנקרא על שם בריאתו, שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד], קודם שבא ליראת השם שמו עולה במספר 'מה', כי מה האדם נחשב כאשר עדיין חסר התכלית שבשבילו נברא. אבל כאשר יש לאדם התכלית שבשבילו נברא האדם, והיא יראת שמים, ואז נקרא 'האדם', שפירושו האדם הוא אדם הידוע, וכיון שהוא ידוע, הוא אדם מיוחד מבין שאר אדם, ואינו אדם דעלמא, רק אדם מיוחד. ובדבר זה הוא אדם מיוחד כאשר [יש] בו יראת שמים... אדם שיש בו יראת שמים הוא מיוחד אל השם יתברך. וזה שחתם דבריו 'כי זה כל האדם', כלומר כי יראת שמים עושה את האדם מיוחד, עד שנקרא 'האדם'. ואז האדם הוא כל, כי האדם במספר 'כל', וכאשר חסר לו הה"א שמורה על שהוא מיוחד, אז מספרו 'מה', כי מה הוא. וכאשר יש בו יראת שמים, והוא האדם, אז הוא כל, וכמו שאמרו מאי 'כל האדם', שכל העולם לא נברא אלא בשביל יראת שמים". [↑](#footnote-ref-341)
342. <> בעוד שכאן מבאר שהפסוק "כי זה כל האדם" מורה שתכלית הכל היא יראת שמים [וכן כתב בשאר מקומות, וכמלוקט בשתי ההערות האחרונות], הרי בדר"ח פ"ב מי"ג [תתב.] ביאר שפסוק זה מורה שתכלית הכל היא עבודת ה', שכתב: "מצד האדם עצמו במה שהוא אדם, שהוא ראוי לקבל עליו מלכות שמים, ולעבוד השם יתברך, כי בשביל זה נברא האדם. שהרי לא נברא האדם רק לעבוד את השם יתברך, כדכתיב 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו ז"ל כל האדם נברא בשביל זה". וכן בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:] כתב: "ומי שאמר שיכנס [אדה"ר] למצוה [של שבת] מיד, אמר כי מה שנברא האדם באחרונה בשביל שיהיה עובד השם יתברך, אל תכלית זה נברא, כדכתיב 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו כי כל האדם לא נברא רק בשביל זה. ולפיכך נברא האדם באחרונה, שלא יהיה אף רגע אחד בלא מצוה, ויכנס לשבת מיד". ולמעלה בהערה 935 הובאו דבריו מדר"ח פ"ו מי"א [שפה.], שכתב: "שלמה המלך עליו השלום כאשר סיים דברי קהלת, שהוא דברי מוסר, סיים דבריו 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם'. רצה לומר כי כל העולם לא נברא רק בשביל זה, שהרי הכל נברא בשביל האדם, והאדם נברא שיהא ירא את האלקים, ואת מצותיו לשמור". הרי שהזכיר יראת אלקים ושמירת המצות. והרי יראת שמים לחוד, ועבודת ה' לחוד, וכמו שכתב בנתיב העבודה פ"ג [א, פב.] שיראת שמים אינה נקראת 'עבודה', וכלשונו: "ומה שנקרא התפלה 'עבודה'... כי התפלה שמתפלל האדם אל השם יתברך מורה שהאדם נתלה בו יתברך, וצריך אליו ואין לו קיום זולתו... ולפיכך התפלה היא עבודה אל השם יתברך, ולא היראה מן השם יתברך, שאין זה נקרא 'עבודה', כי אין זה מורה שהאדם נתלה בו יתברך". ונראה שבודאי הפסוק איירי בשני הדברים [יראת ה' ושמירת המצות], ואע"פ שאין יראת שמים נקראת בשם "עבודה" סתם, מ"מ בודאי שהיא נכללת בעבודת ה'. [↑](#footnote-ref-342)
343. <> המשך המאמר הוא "'עתיך' [ישעיה לג, ו] זה סדר מועד, 'חוסן' [שם] זה סדר נשים, 'ישועות' [שם] זה סדר נזיקין, 'חכמת' [שם] זה סדר קדשים, 'ודעת' [שם] זה סדר טהרות, ואפילו הכי [שם] 'יראת ה' היא אוצרו'", וכפי שיביא בסמוך. ומביא מאמר זה להורות שיראת ה' היא תכלית כל החכמות. [↑](#footnote-ref-343)
344. <> הירושלמי הובא בתוספות שם [שבת לא.], אך לא נמצא מקומו, אך מעין כן נמצא במדרש [במדב"ר יג, סוף אות טז]. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-344)
345. <> לפנינו בתוספות [שבת לא.] איתא "אמונת זה סדר זרעים. מפרש בירושלמי שמאמין בחי העולמים וזורע". ובמדב"ר [יג, טז] אמרו "זה סדר זרעים, שאדם מאמין בחייו של עולם וזורע". [↑](#footnote-ref-345)
346. <> ואם תאמר, הרי אם האדם לא היה זורע כלל ק"ו שהעולם היה כלה, ומדוע תלות האדם בה' נראית יותר כשאדם זורע. ויש לומר, דכאשר האדם לא זרע כלל, ניתן לתלות את כליון העולם שיתרחש בחוסר המעש של האדם, שמחמת שלא זרע לכך העולם כלה, אך עדיין ניתן לומר שקיומו תלוי בעצמו. אך כאשר האדם זורע, ועם כל זה אין בכך לוודא את קיום העולם, בזה מוכח בעליל שלמרות כל ההשתדלויות האדם, אין בידו להבטיח את קיומו, ובזה מוכח שקיומו הוא ביד הקב"ה המצמיח את הזריעה. [↑](#footnote-ref-346)
347. <> לשון הכוזרי [מאמר רביעי אות ג] "האלוק הלא רוח העולם ונפשו ושכלו וחייו, שעל כן הוא נקרא 'חי עולמים'". והנפש החיים [שער א פט"ז] כתב: "כי קודשא בריך הוא סתים וגליא, כי עצמות אדון כל אין סוף ברוך הוא אינו מושג, ולית מחשבה תפיסא ביה כלל. ומה שמושג לנו מעט מן המעט הוא רק מצד התחברותו להעולמות מעת שבראם וחידשם, להחיותם ולקיימם כל רגע ולהנהיגם, כמו שנאמר [נחמיה ט, ו] 'ואתה מחיה את כולם'. ולכן נשבחהו יתברך בתפלתינו שהוא 'חי העולמים'". [↑](#footnote-ref-347)
348. <> פירוש - העולם נתון ביד ה' מחמת שהעולם תלוי בה'. [↑](#footnote-ref-348)
349. <> לשונו בח"א לשבת לא. [א, טז.]: "אמונת זה סדר זרעים. פירוש, שעל ידי שהשם יתברך מפרנס האדם, ראוי שיאמין בו יתברך בכל, כמו שהוא מפרנס האדם. וכן מה שמפרש בירושלמי שמאמין בחיי העולמים וזורע, רצה לומר גם כן כי מה שזורע הוא אמונה בו יתברך, שהרי הזריעה מורה כי השם יתברך מפרנס האדם, וכאשר הוא יתברך מפרנס, ישים בו אמונתו". ובתפארת ישראל פ"י [קנט.] סלל לו דרך אחרת, וכלשונו: "אמר 'אמונת' זה סדר זרעים. וידוע כי סדר זרעים הם סדר צמחי הארץ, וכל אשר שייך להם... וקרא זה 'אמונת', מפני שאין משנים פעלם, וכאשר הוא זורע הארץ חטה, מגדלת מה שראוי לה לגדל, ואינה משנה מה שנפקד בתוך הארץ. כמו האדם שהוא נאמן, ומה שמפקידים הבריות אליו, הוא מחזיר לבעליו". [↑](#footnote-ref-349)
350. <> לשון הרמח"ל במאמר החכמה: "הנה כלל הבריאה מתחלקת לב', והיינו מעלה ומטה. מעלה כלל המשפיעים, מטה כלל המקבלים. וזהו [ב"עלינו לשבח"] 'שהוא נוטה שמים' דהיינו מעלה, 'ויוסד ארץ', מטה". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [קכט.] כתב: "המעלה והמטה, השמים והארץ, אלה הם עיקרי מציאות העולם, שהמציאות כולל השמים והארץ וכל אשר בהם". ובהמשך ההקדמה שם [קלח.] כתב: "המעלה והמטה כולל הנמצאים עצמם, שאין הנמצאים רק במטה ובמעלה, והם תולדות השמים והארץ". ושם פמ"ז [תקסה:] כתב: "השמים והארץ הם חלקי המציאות, שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ". ושם פס"ה [קעא.] כתב: "כי השמים וארץ הם העולם". ובגו"א שמות פט"ו אות כג [שו:] כתב: "השמים והארץ שניהם הם מציאות העולם ושלמותו... כי השמים והארץ ביחד הם כוללים כל העולם ביחד". ושם פי"ח אות א [ו.] כתב: "השמים והארץ הם כל המציאות". ובדר"ח פ"ה מ"א [ה:] כתב: "כי השמים והארץ הם הכל, כי [בראשית א, א] 'את השמים ואת הארץ' לרבות צבאיהם [רש"י שם פסוק ד]". ושם פ"ו מ"י [שמה.] כתב: "שמים וארץ הם העולם". ובנצח ישראל פנ"ו [תתעב:] כתב: "כי השמים והארץ הם המציאות". וכן כתב שם בפס"ג [תתקמו.]. ובדרשת שבת הגדול [שעו.] כתב: "הנה מאמר 'בראשית ברא אלקים'... הוא התחלת העולם, והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל". [↑](#footnote-ref-350)
351. <> כמו שנאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", ופירש רש"י שם: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים, ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים". והרמב"ן [בראשית ב, א] כתב: "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]. וכן כתב הרבה פעמים. כגון, בגו"א בראשית פ"ו אות יא [קכג.] כתב: "האדם יש בו נשמה מן העליונים, וגוף מן התחתונים". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם פ"ה מכ"ב [תקסה:] כתב: "האדם הזה הוא מן העליונים והתחתונים; גופו מן התחתונים, ונפשו 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". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ושם פמ"ד [תשנז:] כתב: "הנשמה היא נאצלת מן השם יתברך בלבד, והגוף הוא מן האדמה". ובח"א לנדרים לב. [ב, ז.] כתב: "כי האדם הוא מורכב משני חלקים, האחד הוא הנפש הנתונה מלמעלה, והשני הוא הגוף". ובדרשת שבת הגדול [קסב:] כתב: "כי האדם עולה לשמים מצד הנשמה, שהיא מן העליונים, ויורד מצד הגוף, שהוא בתחתונים". וראה למעלה הערות 311, 366, ולהלן הערה 1332. [↑](#footnote-ref-351)
352. <> "איש ואשה, שהם גם כן כארץ ושמים, כי הנקבה היא הארץ וקרקע העולם, והזכר כמו השמים המריקים הברכה לארץ" [לשונו בסמוך]. [↑](#footnote-ref-352)
353. <> חכמה ודעת. [↑](#footnote-ref-353)
354. <> יסוד נפוץ מאוד בספריו. כגון, בגבורות ה' פמ"ד [רפו.] כתב: "'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ' [ירמיה ט, כג], בתחתון התחתונים, והוא הארץ, והשם יתברך, שהוא בעליון עליונים, משפיע לתחתון תחתונים". ושם פ"ע [תג.] כתב: "הנה תמצא כמו כן שהארץ, שהוא יסוד התחתון והשפל מכל הנמצאים". ובבאר הגולה באר הששי [רלג.] כתב: "הארץ שהיא בתכלית המטה". וכן הוא בהמשך שם [ער.]. ובגו"א בראשית פ"א אות לג [כא.] כתב: "הארץ היא יסוד התחתון" [הובא למעלה הערה 156]. ושם שמות פי"ב אות סז [רלח:] כתב: "נקרא מקומו [של הארץ] תכלית המטה, שהוא מקום הארץ". ובנתיב הענוה פ"ב [ב, ו.] כתב: "כי הארץ היא בתכלית המטה". ובהקדמה לאור חדש [נה:] כתב: "בודאי האדמה הוא בתחתונים לגמרי". ובדרשת שבת הגדול [קעד:] כתב: "כי יסוד הארץ הוא התחתון והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ". וכן כתב בגו"א דברים פ"ד אות כ [פו.], נתיב השלום פ"ג [א, רכה.], ח"א ליבמות סג. [א, קלז:], ועוד. וראה להלן הערה 1046. ויש להעיר מדבריו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט.], שכתב: "כי הארץ יש לה כנפים, אף על פי שהארץ היא למטה, הרי התהום הוא מתחת לארץ, ולכך הארץ יש לה התרוממות ראשון, ומפני כך אמר שיש לה כנפים". ואילו בכל המקומות הנ"ל ביאר שהארץ היא בתכלית המטה. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-354)
355. <> אמנם רש"י שם [בראשית א, יד] הזכיר רק את הלבנה, שכתב: "ולמועדים - על שם העתיד, שעתידים ישראל להצטוות על המועדות, והם נמנים למולד הלבנה". אמנם הגו"א שם אות מב [כז.] עמד על זה, וכתב: "והם נמנים למולד הלבנה. אף על גב שהכתוב מדבר בחמה ובלבנה, כדכתיב 'והיו' לשון רבים, גם המועדים נימנים לחמה, שהרי מעברין השנה בשביל תקופת החמה [סנהדרין יא:]. וכן בפרק אלו טרפות [חולין ס:] אמרינן בהדיא שאף לחמה נמנים המועדים מטעם זה". ובחולין שם אמרו "אמר לה [הקב"ה ללבנה] לימנו בך ישראל ימים ושנים. אמרה ליה, יומא ["חמה" (רש"י שם)] נמי אי אפשר דלא מנו ביה תקופותא, דכתיב 'והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים'". וכתב רש"י [שם]: "תקופות נמנין לחמה, ועל התקופה מעברין את השנה בסנהדרין [יא:]". [↑](#footnote-ref-355)
356. <> לשונו בדר"ח פ"ג מי"א [רנט.]: "המועדים נמנים למאורות, מתיחס דבר זה אל עולם הגלגלים". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ג:] כתב: "מלחמת עמלק היה בשמים, להעמיד החמה לבטל מערכת השמים". ובגבורות ה' פנ"ה [ריז:] כתב: "או [שהיה ניתן לטעות ולומר] שהיה זה [יצ"מ] על ידי הטבע, דהיינו על ידי מערכת שמים, ודבר זה טבעי". וראה למעלה הערות 537, 538. [↑](#footnote-ref-356)
357. <> בתפארת ישראל פ"י [קנח:] הביא גם כן מאמר זה, וביארו על פי חלוקת הבריאה לשלשה, כאשר כל אחד מהשלשה מתחלק לשנים [סך הכל ששה], בדיוק כפי שחילק כאן גם כן. אך בעוד שכאן שלשת החלקים הם עולם, אדם, ושכל [וכל אחד מהם מתחלק לשנים], הרי בתפארת ישראל השלשה הם: גשמיים, גשמיים ובלתי גשמיים מורכבים ביחד, ובלתי גשמיים, וכלשונו: "הנה חכמים ז"ל בששה סדרי משנה חלקו כל המציאות. ואף אם נראה לאדם שהם דברים קלים מאד, אין הדבר כך. ומפני שהמציאות בכלל נחלק לחלקים אלו; החלק האחד, המציאות אשר הם גשמיים. השני, שהם גשמיים ובלתי גשמים ביחד, כאילו הם מורכב. השלישי, המציאות הבלתי גשמיים. וכל חלק נחלק לשנים; האחד קרוב יותר מן השני אל המדרגה הנבדלת, עד שבזה הם ששה חלקים. ולפיכך אמר 'אמונת' זה סדר זרעים. וידוע כי סדר זרעים הם סדר צמחי הארץ, וכל אשר שייך להם, וזהו המדרגה הראשונה... החלק השני, סדר מועד, שהוא בשמים. שהרי השמש והירח, שעל ידיהם אנו מונים המועדים, הם צבא השמים, וזהו החלק השני. וידוע כי הארץ וכל אשר בה יותר חמרית ממה שנחשב השמים, ודבר זה אין צריך ביאור". והמשך דבריו יובא בהערות הבאות. [↑](#footnote-ref-357)
358. <> ו"חוסן" הוא "חזק ותקיף" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש חסן], והאשה נותנת לבעלה את חוסנו. ויש להסתפק בלשונו ["כי על ידי האשה יש לאדם החוסן"], האם כוונתו שהאשה מצד עצמה היא חוסנו של בעלה, ובנוסף לכך יש ממנה חוסן נוסף בדמות בנים יורשים [כהמשך לשונו]. או שהחוסן של האשה הוא רק משום שממנה יהיה לבעלה בנים יורשים. ונראה להכריע כצד השני, כי לפי צד הראשון לא נתבאר במה האשה [מצד עצמה] היא חוסן של בעלה, שהרי בהמשך יבאר רק הטעם במה שהבנים הם חוסנו של אביהם, ולא מסתבר שיסביר טיבו של חוסן אחד [בנים], ולא יבאר טיבו של חוסן השני [אשה]. [↑](#footnote-ref-358)
359. <> "אין אשה אלא לבנים" [תענית לא., וכתובות נט:]. [↑](#footnote-ref-359)
360. <> לשון רש"י [בראשית טו, ב]: "הולך ערירי... ערירי בלא יורש... לשון חורבן". ושוב כתב רש"י [בראשית טז, ב] "אולי אבנה ממנה - לימד על מי שאין לו בנים שאינו בנוי אלא הרוס". ושוב כתב רש"י [בראשית ל, א] "מתה אנכי - מכאן למי שאין לו בנים שחשוב כמת". ובגו"א שם אות ג [פז:] כתב: "שחשוב כמת. ונראה הטעם כי החיים אין להם הפסק, כמו 'באר מים חיים' [שיה"ש ד, טו], שנקרא 'באר מים חיים' מפני כי המקור הזה תמיד נובע, והמיתה היא העדר הדבר והפסקו. ולפיכך מי שאין לו בנים, שיש הפסק לתולדתו, נקרא מת, ולא נקרא חיים אלא מי שהוא כמו באר שנקרא חיים, שתמיד הולך ונובע. וכן מי שיש לו תולדות פרה ורבה, ויש לו מקור נובע, בזה נקרא חיים, אבל מי שיש לו הפסק הוא כמו מת". ובח"א ליבמות סד. [א, קמא.] כתב כן בטעמו הראשון, ובטעמו השני כתב: "כי מי שהוא עוסק בפריה ורביה נחשב שהוא כללי, כי פריה ורביה מעמיד הכלל, והכללי הוא בחיים, שהרי הכללים הם עומדים קיימים בלא שינוי. וזה שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה, שהוא יוצא מן הכללי, אשר הוא קיים לעולם". וצרף לכאן דבריו בח"א ליבמות סד. [א, קמא:], שכתב: "יעקב לא היה עקור, כי יעקב היה דבוק במקור החיים אשר ממנו הבנים, שהרי 'יעקב אבינו לא מת', לפיכך לא היה יעקב עקור. אבל יצחק היה עקור, ואברהם ושרה עוד יותר, כמו שאמר אחר כך [יבמות סד.] אברהם ושרה טומטומים היו" [הובא למעלה הערה 660]. ובגו"א בראשית פ"ה אות ג [קיד:] כתב: "ודע כי לשון 'בן' הוא בכל מקום לשון בנין, לפי שהבן הוא בנינו של אביו". @**ואודות שהירושה**^ נקראת "חוסן", הנה נאמר [במדבר כז, ח] "ואל בני ישראל תדבר לאמר איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו", ותרגם אונקלוס [שם] "ועם בני ישראל תמלל למימר גבר ארי ימות ובר לית ליה ותעברון ית אחסנתיה לברתיה". ורש"י [שבת לא.] כתב: "חוסן - לשון יורשין, ועל ידי אשה נולדו יורשין". ובנצח ישראל פכ"ט [תקעח:] כתב: "לשון 'חוסן' מלשון יורש, והיינו שיהיה לו בן יורש". ואמרו חכמים [עירובין ע:] "יורש כרעיה דאבוה", והרי הרגלים ["כרעיה"] הן המעמידות את האדם [רש"י דברים יא, ו]. וזה מורה באצבע שהיורש הוא חוסנו של אביו מורישו. [↑](#footnote-ref-360)
361. <> לשון הגמרא [שם] "והנשים בכלל הנזק. מנהני מילי, אמר רב יהודה אמר רב, וכן תנא דבי רבי ישמעאל, אמר קרא [במדבר ה, ו] 'איש או אשה כי יעשו מכל חטאת', השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. דבי רבי אלעזר תנא, [שמות כא, א] 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם', השוה הכתוב אשה לאיש לכל דינין שבתורה... וצריכי [שני לימודים אלו], דאי אשמעינן קמייתא ["'איש או אשה כי יעשו', דמשתעי בקרבן" (רש"י שם)], התם הוא דחס רחמנא עלה, כי היכי דתהוי לה כפרה ["דתיהוי כאיש לענין כפרה" (רש"י שם)]. אבל דינין, איש דבר משא ומתן, אין, אשה לא". [↑](#footnote-ref-361)
362. <> לעומת האשה, וכמו שכמה פעמים תמהו בגמרא איך יש לאשה ממון, הרי "מה שקנתה אשה, קנה בעלה" [נזיר כד:, גיטין עז., וסנהדרין עא.]. והר"ן [נדרים לה.] כתב "אדם מביא קרבן עשיר על אשתו, שאע"פ שכל אשה שיש לה בעל לא הויא עשירה, שהרי כל מה שקנתה אשה קנה בעלה, אפילו הכי כיון שבעלה עשיר מביא בשבילה קרבן עשיר". אמנם לא נתבאר בדבריו מהו הקשר בין תיבת "ישועות" לסדר נזיקין, לעומת חמשת הסדרים האחרים שקשר זה מבואר ["אמונת" סדר זרעים, שמאמין בחי עולמים וזורע. "עתיך" בודאי מורה על זמנים. "חוסן" מורה על סדר נשים, כי האשה מעמידה יורש לאדם. ובסמוך יבאר כיצד תיבות "חכמה" ו"דעת" מורות על קדשים וטהרות]. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-362)
363. <> פירוש - בגמרא [סנהדרין עד:] אמרו "והא אסתר פרהסיא הואי ["ונבעלה לנכרי, ולא מסרה נפשה לקטלא" (רש"י שם)]. אמר אביי, אסתר קרקע עולם היתה ["אינה עושה מעשה, הוא עושה בה מעשה" (רש"י שם)]". ואם רק באו לומר שאסתר לא עשתה מעשה, מדוע דוקא השוו אותה לקרקע עולם, ולא לעצים ואבנים ושאר דוממים. אלא מוכח מכך שיש דמיון בעצם בין אשה לקרקע וארץ. וניתן לעמוד על כך מהמשך דבריו, שכתב "הזכר כמו השמים המריקים הברכה לארץ", הרי שהזכר הוא כמו השמים המשפיעים, והנקבה היא כמו הארץ המקבלת. וכן אמרו חכמים [תענית ו:] "מיטרא בעלה דארעא הוא, שנאמר [ישעיה נה, י] 'כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם הרוה את הארץ והולידה והצמיחה'". ועוד אמרו [זוה"ק ח"א כט:] "דכר ונוקבא, אנון שמים וארץ". ובח"א לחולין פח: [ד, ק.] כת ב: "כי האשה נמשלה לקרקע עולם, והמים שהוא המטר הוא כמו בעל לארץ, שהרי אמרו [תענית ו:] 'מטרא בעלה דארעא'... העפר שהיא כמו האשה, והמטר הוא בעל לארץ", וראה הערה הבאה. ועוד אודות שהאשה היא מקבלת, ראה למעלה הערות 151, 152. [↑](#footnote-ref-363)
364. <> כמבואר בהערה הקודמת. ואמרו חכמים [זוה"ק ח"א ל.] "כי האי גוונא אתעבידו שמיא, דאיהו דכר". ובנתיב העבודה פ"ו [א, צב.] כתב: "במסכת יומא [נד.] אמרו, כשהיו עולים לירושלים היו מגביהים להם הפרוכת ואמרו, ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר לנקבה, וזהו החבוב הגמור. וידוע כי הזכר פונה אל הנקבה להשפיע לה, והנקבה פונה אל הזכר לקבל ממנו". ובנתיב האמונה פ"א [א, רז.] כתב: "השמים והארץ הם כמו זכר ונקבה, שהזכר משפיע והנקבה מקבלת, וכך השמים משפיעים, והארץ מקבלת". ובח"א לב"ב עד. [ג, קב.] כתב: "ארובות השמים, אשר מזונותיו של אדם מושפעים מהם... ולכך כתיב [מלאכי ג, י] 'אם לא אפתח להם ארובות השמים והרקותי לכם ברכה עד בלי די'... רצה לומר במה שהשמים משפיעים... כאשר מתחברים ארובות השמים לתחתונים, ואז מקבלים התחתונים שפע מן השמים. ומזה תבין מה שאמרו [ב"ב עד.] שהראה היכי דנשקא שמיא ארעא, כי השמים והארץ מתחברים... אשר מקבלים התחתונים שפע מן ארובות השמים. וזהו החבור והנשוק הוא כמו חבור זכר ונקבה, אשר הזכר משפיע והחומר מקבל". [↑](#footnote-ref-364)
365. <> לשונו בתפארת ישראל פ"י [קס:]: "סדר נזיקין הוא כולל האדם בכללו, שהעיקר הוא הזכר. וכמה דברים שאינם שייכים לגמרי רק לזכרים, כמו דיינים ועדות. וכלל אמרו, האיש הוא בעל משא ומתן, ולא האשה, כך אמרו רבותינו זכרונם לברכה [ב"ק טו.]. ולכן צריך בפרק קמא דבבא קמא [שם] רבוי שתהיה האשה חייבת בנזיקין. שאמרו, איש דבר משא ומתן, אין, אשה דלאו בת משא ומתן, לא, קא משמע לן. ואם האשה בעלת משא ומתן במקצת, הוא בטל אצל האיש, שהוא בעל משא ומתן. וידוע כי הנקבה והזכר ב' מדרגות, והם נחשבים כמו הארץ והשמים, למי שמבין את זה". [↑](#footnote-ref-365)
366. <> שכנגדם ישנם סדרי זרעים ומועד. [↑](#footnote-ref-366)
367. <> שכנגדם ישנם סדרי נשים ונזיקין. [↑](#footnote-ref-367)
368. <> פירוש - חכמה היא בדמיון הנקבה, ודעת היא שכל אלקי נבדל לגמרי, וכמו שיבאר. ורש"י [שבת לא.] כתב: "דעת - עדיף מחכמה". ובנתיב התורה פי"ד [תקלט.] כתב: "ואמר [משלי ב, ו] 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה', ולא אמר 'כי יתן ה' מפיו חכמה ותבונה ודעת', וחלק אותם לשנים. ובמדרש [שמו"ר מא, ג] 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה', גדולה החכמה, וגדול ממנה הדעת והתבונה, הוי 'כי ה' יתן חכמה', אבל למי שהוא אוהב 'מפיו דעת ותבונה'... רצה לומר כי כל דבר שישיג נקרא חכמה, ולפיכך לא כתיב רק 'כי ה' יתן חכמה'. אבל אצל הדעת והבינה, שהוא שכל עליון שכל אלקי נבדל לגמרי, נאמר 'מפיו דעת ותבונה', כי מפני כי הדעת והתבונה הוא נבדל אלקי לגמרי אמר 'מפיו', כי על ידי דעת ותבונה הדבוק בו יתברך לגמרי פה אל פה, ושני דברים שנושקים פה אל פה זה הדבוק הגמור. ומזה תדע כי הדעת והתבונה הוא יותר עליון מן החכמה, כי דבר זה הוא שכל נבדל לגמרי, לא כמו החכמה, שאין זה שכל נבדל לגמרי, ובזה השכל אין חבור פה אל פה אל השם יתברך". ובגבורות ה' פנ"ב [פד:] כתב: "כי כאשר הוא משיג בנמצאות, נקרא זה 'חכמה'. אבל מפני שההשגה הזאת נסמכת אל הגשמים, שמהם קונה הידיעה, אין זאת הידיעה נקיה ומופשטת מן החומר לגמרי, בעבור שנסמכת ידיעה זאת אל החומרים, והם הנמצאים הגשמים. אבל המושכלות השניות, בעבור שהוא יקנה אותם מן המושכלות הראשונות, הם נקיים יותר מן החומר, שהרי בהשגתם אינם נסמכים אל החומרים מבחוץ. ומכל מקום גם זה אינו מופשט ונקיות לגמרי, בעבור שנסמכים אל המושכלות הראשונות, שנקנו מן הגשמים הנמצאים בחוץ. אבל כאשר יגיע האדם לעת הזקנה, שאז הכחות הגשמיות הם כלים ונפסדים, אז יתחדש בשכל להשיג דברים בשכלים הנפרדים ובעלה הראשונה, דברים אשר אינם נסמכים אל החומר כלל". ובהמשך שם [צא:] כתב: "אמנם עיקר הגירסא כאשר מצאתי [הגדה של פסח] 'ואפילו כלנו חכמים ואפילו כלנו נבונים ואפילו כלנו יודעים את התורה'... נקט שלשה דברים כנגד שלשה דברים שאמר הכתוב אצל בצלאל [שמות לא, ג] 'ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת'. כי החכמה המשיג את הדברים הנמצאים בלבד, וזהו חכם. אמנם המוציא דבר מתוך דבר, וזה נקרא תבונה כאשר ידוע. אמנם הדעת הוא היודע אמתת הדברים כל אחד בגדרו, זה נקרא דעת. ולפיכך אמר כאן 'ואפילו כלנו יודעים את התורה', כי התורה תקרא [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת', מלמדת לנו דעת באמתות הנמצאים" [ראה למעלה הערות 377, 382, 934]. [↑](#footnote-ref-368)
369. <> כי האיש הוא צורה לאשה. וכן כתב הרמב"ם [מו"נ ח"א פי"ז]: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. ויסוד זה הוזכר פעמים רבות מאוד בספריו. כגון, בגבורות ה' פמ"ג [ריד:] כתב: "כאשר האשה תובעת אותו, אז האשה מתדבקת בבעלה, שיש לו מעלת צורה, ולאשה מדת חומרי, והנה מתדבק החומר בצורה, ומשלמת האשה עצמה בצורה". ושם פנ"ו [רנא.] כתב: "כי הנמצאים בכלל יש להם שני דברים, החומר והצורה. ורמזו חכמים דבר זה באמרם [ב"ב עד:] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם. כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". ובבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא [האיש] נחשב כמו צורה". ושם בבאר החמישי [סב:] כתב: "ידוע כי הצורה נמשל באיש... והמקבל הצורה נמשל בנקיבה, והתחברות הצורה לאשר הוא צורה לו נקרא ביאה של זכר עם נקיבה". ובאור חדש פ"ב [תקיא.] כתב: "כי נקרא מרדכי 'איש' [אסתר ב, ה] כמו שנקרא משה 'איש' [שמות לב, א, במדבר יב, ג], כי מרדכי הוא שלימות ישראל וצורתם, כמו שהאיש צורת האשה. וכמו שהיה משה צורת ישראל, כך היה מרדכי צורת ישראל". וכן כתב שם פ"ה [תתקמו.]. וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובנצח ישראל פמ"ח [תשצו.] כתב: "נקיבה היא חומרית... [ו]הזכר הוא מתייחס אל הצורה הבלתי גשמית". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ושם פ"ד מי"א [רכא.] כתב: "כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר". ובהקדמה לנתיבות עולם [ט:] כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קו.] כתב: "כי הנקבה היא חמרית, כמו שנתבאר פעמים הרבה, ואילו הזכר הוא כמו צורה נבדל מן החמרי". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.] כתב: "הצורה נקרא 'איש' כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה', כמו שהתבאר פעמים הרבה". וכן הוא בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:], ח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:], גו"א בראשית פ"ב אות מב [עג:], שם שמות פ"ו הערה 166, ועוד. וראה למעלה הערות 154, 741. [↑](#footnote-ref-369)
370. <> לשון רש"י [שם]: "כי מטית לשחיטת קדשים - הכרתי בך שאתה חדוד ויודע להעמיק ולהקשות, וכי מטית למסכת זבחים, שהיא עמוקה, תא אקשי לי, ואתן לב לתרץ לפי שאלתך". ובתפארת ישראל פ"י [קסא.] כתב: "ואחר כך אמר 'חכמת' זה סדר קדשים. ידוע כי הקדשים היא העבודה אל השם יתברך, וקרא זה 'חכמת' מה שלא קרא הראשונים, כי אין ראוי שיקרא מי שהוא חכם וידע בדברים הגשמיים, כמו שאין נקרא 'חכם' מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן. ולכך דוקא החכם המעיין בענין הקדושה, וזה נקרא חכמה. וזה שאמר 'חכמת' סדר קדשים, שכל סדר קדשים מדברים בענין הקדושה, וכל קדושה בלתי גשמית, ודבר זה נקרא חכמה. וכן הוא האמת כי הדברים בקדשים הם דברי חכמה, וכמו שאמרו [ב"מ קט:] כי מטית לשחיטת קדשים תא ואקשי". @**ויש להעיר**^, כי כמה פעמים כתב שדוקא דיני ממונות הם החכמה הגדולה. כגון, בדר"ח פ"א מ"א [קמג:] כתב: "כי הדין תולה בסברא בלבד, ואין לך דבר יותר בחכמה כמו הדין, כמו שאמרו [ב"ב קעה:] אין לך מקצוע בחכמה כמו דיני ממונות". ובגו"א ויקרא פכ"ו אות כ [רנט.] כתב: "כי כל משפט הוא דבר מושכל... וכמו שאמרו חכמים [ב"ב קעה:] מי שרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות". ואילו כאן מבאר שהחכמה מתייחסת במיוחד לסדר קדשים, יותר מאשר לסדר נזיקין. ושאלה זו היא מוסבת על מאמרי חכמים; שבעוד בב"ב [קעה:] אמרו "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה גדול מהן", הרי בשבת [לא.] אמרו שתיבת "חכמת" עומדת כנגד סדר קדשים, וכן בב"מ [קט:] אמרו "כי מטית לשחיטת קדשים תא ואקשי", ולא אמרו "כי מטית לדיני ממונות תא ואקשי". ושמעתי ממו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל לבאר, שהיחס שבין החכמה של דיני ממונות לחכמה של קדשים הוא בבחינת "יהב חכמתא לחכימין" [דניאל ב, כא], שעל כך דרשו חכמים [ברכות נה.] "אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה". הרי שבחכמה ישנן שתי דרגות זו למעלה מזו; החכמה הראשונית היא העושה את האדם לכלי המוכשר לקבלת חכמה עליונה יותר, והחכמה השנית היא אותה חכמה עליונה המגיעה מלמעלה. ההתעסקות בדיני ממונות עושה את האדם לכלי המוכשר לקבלת חכמה. וכך מוכח מיניה וביה ממאמרם ז"ל [שדיני ממונות הם אמצעי ותנאי לקבלת החכמה היותר עליונה]. שהרי בודאי שאין לומר "הרוצה שיחכים יעסוק בחכמות", כי במשפט זה הסבה והמסובב הם אחד. ומדוע איפוא עדיף יותר לומר "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות". אלא שהם הם הדברים. כשאמרו חכמים "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות" כוונתם היא שהרוצה להעשות לכלי חכמה יעסוק בדיני ממונות. ומתוך התעסקות זו יעלה ויגיע אל החכמה היותר עליונה, והיא ההתעסקות בסדר קדשים. וחכמה עליונה זו היא היא סדר קדשים, ושעל כך אמרו חכמים [זוה"ק ח"ג רצז.] "חכמה עלאה קודש איקרי". והוסיף עוד לבאר, שהקשר הפנימי בין דיני ממונות לסדר קדשים הוא שאף הלכות קדשים הן בגדר דיני ממונות, כי מערכת החובות והשעבודים שבהלכות אלו, מצד דיני ממונות נגעו בה. שהרי "אמירתו לגבוה כמסירתו להקדש" [ב"מ ו.], ו"חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן" [ערכין כא.]. הרי שאף סדר קדשים עוסק בדיני ממונות שבאים בטעם עליון. ולכך דיני ממונות הם ההכשרה לקבלת סדר קדשים. [↑](#footnote-ref-370)
371. <> "חדל מדבריך עד שתגיע אצל נגעים ואהלות, שהן הלכות עמוקות" [רש"י חגיגה יד.]. "ופנה להלכות נגעים ואהלות שהן חמורים" [רש"י סנהדרין סוף סז:]. [↑](#footnote-ref-371)
372. <> לשון הרמב"ם בפיהמ"ש [סוף הקדמתו לסדר טהרות]: "לא תחשוב הדבור באלו הענינים כמו הדבור בסוכה או בלולב או בשבועת השומרים... ותעיין בו בתחילת מחשבתך ותחשוב שכבר השלמת הדבר... ותשוה אותו... לסדרים קודמים, לפי שאלו השרשים... יקשה אפילו לגדולי הרבנים וכל שכן לתלמידים". ובתפארת ישראל פ"י [קסא:] כתב: "סדר טהרות נקרא 'דעת', שכבר אמרנו כי אין ראוי שיהיה נקרא חכמה רק לפי מה שהוא נושא החכמה. וכך הדעת, שהוא יותר עוד במדרגה, שהדעת הוא מופשט לגמרי יותר מן החכמה. ולכן אמרו במסכת ברכות [לג.] גדולה דעה שנתנה בין ב' אותיות השם, שנאמר [ש"א ב, ג] 'כי אל דעות ה''. ורצו בזה, כי מי שיש בו מדרגת הדעת הוא שיש לו דבקות לגמרי אל השם יתברך. ודבר זה ידוע למי שיודע ההפרש שיש בין החכמה והדעת, ואין כאן מקום זה. מכל מקום כשם שראוי שיהיה נקרא סדר קדשים 'חכמה', לפי מדרגת הקדושה והחכמה, בזה דוקא ראוי שיהיה נקרא חכמה, לא החכמה בדבר שהוא למטה ממנו, כך ראוי שיהיה נקרא 'דעת' הידיעה בענין הטהרה, שהטהרה היא עוד מדרגה יותר בהשגה. ודבר זה אמרו במקומות הרבה [חגיגה יד., וש"נ] 'מה לך אצל אגדות, כלך אצל נגעים ואהלות'. שדבר זה מורה כי סדר טהרות הם דברים עמוקים, שהטהרה הוא דבר נבדל, ואינו ענין גשמי, והטהרה היא דבוק בו יתברך לגמרי. ולכך נקרא הידיעה בזה בפרט, הוא שקנה מדרגת הדעת, לא מי שקנה הידיעה בדבר שהוא במדרגה למטה מזה. ובזה תדע כי אלו ב' דברים, שהם החכמה והדעת, גם כן דרך הראשון, כי הדעת יותר שכלי, ודבר זה ידוע למי שמבין דברים אלו". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנח:] כתב: "ידוע כי סדר טהרות יש בו מן העומק יותר". ובבאר הגולה באר הרביעי [שעה.] כתב: "דין נגעים חמור בהשגה יותר, כמו שאמרו 'מה לך אצל הגדות, כלך אצל נגעים ואהלות'. נמצא שהלכות אלו חמורות ביותר, ועמוקות מאוד". [↑](#footnote-ref-372)
373. <> כמו שאמרו חכמים [שבת לג:] "נשים דעתן קלה עליהן". ולהלן [לאחר ציון 1166] כתב: "האשה היא קצרת ההשגה ביותר, וחסירת הדעת". ובגו"א שמות פי"ז אות ד [שדמ:] כתב: "לשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש', וכן בכמה מקומות... וכל יראי אלקים ראוי להיות נקראים 'אנשים', כי תמצא כי הנשים דעתן קלות, נוחות להתפתות [רש"י בראשית ג, טו]. אבל מי שהוא ירא אלקים אינו מתפתה לשום אדם, ולא ליצרו, לכך נקרא 'איש'". ובח"א לסוטה כב. [ב, סה.] כתב: "כי הנשים לפי חולשת דעתם אין מעשיהם כל כך באמיתית, כמו שהוא לאיש, שהוא בעל מעשים". אמנם מצינו שאמרו חכמים [נדה מה:] "מלמד שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מבאיש", וכיצד "בינה יתירה" עולה בקנה אחד עם "דעתן קלה". אך בח"א לנדה מה: [ד, קסד:] עמד על כך, וכלשונו: "פירוש דבר זה, כי השכל היולאני נתן השם יתברך לאשה, מצד שהאשה היא מוכנת לזה ביותר. כי האיש יש לו שכל וחכמה ביותר, הוא השכל הנבדל, אבל שכל היולאני מוכנת האשה לקבל ביותר. וכך אמרו בפרק הזהב [ב"מ נט.], אתתך גוצא גחון ותלחש לה. ומוקי ליה לחד לישנא במילי דביתא, ולחד לישנא במילי דעלמא. והיינו כי האשה חכמה שלה מצד שכל היולאני, שייך לה יותר מן האיש. ולכך אמרו שם במילי דשמיא אל ילך אחר עצת אשתו, כי אין האשה שייך לה חכמה, כי חכמה זאת אינה רק מכח שכל הנבדל... מדריגת האיש שיש לו שכל הנבדל". והרמב"ם [הלכות תלמוד תורה פ"א הי"ג] כתב: "צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד, אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן". ושוב כתב הרמב"ם [הלכות ע"ז פי"א הט"ז]: "כל המאמין בדברים האלו [כשפים וקוסמים] וכיוצא בהן, ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה, אבל התורה אסרתן, אינן אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת, ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלימה. אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה, אלא תהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת". וראה למעלה הערה 801 במה שהוקשה שם מדבריו כאן, ולהלן הערה 1167. [↑](#footnote-ref-373)
374. <> כי "אמונת" זה סדר זרעים, "וידוע שייכות הזריעה לארץ, שהיא החלק היותר תחתון" [לשונו למעלה לפני ציון 949]. [↑](#footnote-ref-374)
375. <> לשונו בתפארת ישראל פ"י [קסג:]: "הנה הכתוב עולה מלמטה למעלה, עד השנים האחרונים, הם החכמה והדעת, שניהם חכמה מופשטת. ועל סדר זה מיוסדים שיתא סדרי, שדברו בכל חלקי המציאות". [↑](#footnote-ref-375)
376. <> כמו שביאר בארוכה למעלה [בין ציונים 916-937]. [↑](#footnote-ref-376)
377. <> מדבר על אוצר, כי כך לשון הפסוק "יראת ה' היא אוצרו". וראה למעלה הערה 868, שנתינה באוצר היא לשם קיום. [↑](#footnote-ref-377)
378. <> "קב חומטון - ארץ מלחה, ומשמרת את הפירות מהתליע" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-378)
379. <> ענין זה הובא בכמה מקומות בספריו. כגון, בתפארת ישראל פ"י [קסד.] כתב: "ואמר אף כי יש בידו כל החכמות, אין החכמות בעצמם הם עיקר בהשארות וקיום הנפש, אף כי הם הכשר לקנות מדרגה יותר עליונה, מכל מקום אין זה עצם הקיום הנצחי בעצמו. כי עצם הקיום הוא השם יתברך בלבד, אשר הוא נותן המציאות לכל על ידי הדבקות בו יתברך. וזה שאמר שהוא משל למי שאמר לשלוחו העלה לי חטים לעליה... וכך מי שאין בו יראת שמים, שעל ידו הוא הקיום בו יתברך. ולא האהבה, כאשר דבר זה ידוע למשכילים, כי מי שיש בו יראת שמים הוא דבק לגמרי בו, ולא כן האהבה, אף כי הוא הדבוק בו יתברך, אין מחשיב עצמו כאילו אין לו מציאות, רק שהוא מתחבר אליו כמו שני אוהבים שמתחברים זה לזה. אבל היראה, מפני שהירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום, ומבטל מציאותו אצל אחר. וכאשר הוא מבטל מציאותו אצל השם יתברך, נמצא שאין לו מציאות מצד עצמו, רק מה שיש לו מן השם יתברך. וזהו קיומו בודאי, כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך". ובנתיב יראת השם פ"ב [ב, כו.] כתב: "ואמר שאף שיש בו כל הדברים, צריך ליראת ה'. זהו אף כי יש בו המעלות שיש לעליונים, צריך ליראת שמים. כי האדם הוא עלול, ואין לעלול קיום מצד עצמו, כי אם מצד העלה. וכאשר אין בו יראת שמים, הרי נשאר העלול בעצמו, ואין קיום לעלול בלא עלה. אבל כאשר יש בו יראת ה' יתברך, אז הוא מקוים על ידי העלה, שיש לעלול קיום בעלתו. ולפיכך כתיב [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו', כי האוצר הוא מקיים. ואמר כי יראת ה' הוא המקיים את הכל, והוא דומה לקב חומטין המקיים את התבואה, שאם אין כאן קב חומטין, אף על גב שהתבואה יפה וטובה, אין קיום אל התבואה רק מצד קב חומטין, אשר הוא מקיים הכל. וכך אף על גב שיש באדם כל המעלות, סוף סוף אין לעלול קיום כלל בלא העלה, וצריך אל העלה המקיים אותו, וזהו על ידי יראת ה', עד שנראה כי יש לאדם עלה, שהוא ירא ממנו יתברך. ולא קאמר 'אהבת ה' אוצרו', כי אין דבר זה מקיים את הכל, רק ביראת ה', שידע שהוא עלול ויש לו עלה, והעלה מקיים העלול, והרי קב חומטין מעורבין בו. אבל האוהב השם יתברך, אף שהוא נמשך אחר השם יתברך מכח האהבה, אין נקרא בזה השם יתברך עלה אליו, כמו כאשר הוא ירא ה'". וכן כתב כמעט אות באות בנצח ישראל פכ"ט [תקפג.]. ובבאר הגולה באר הששי [רמו:] כתב: "נמצא כי יראת שמים הוא קיום הדבר, והדבר זה בארו לנו חכמים במסכת שבת [לא.] על הכתוב שאמר [ישעיה לג, ו] 'והיה אמונת עתך חוסן ישועות חכמת ודעת יראת ה' היא אוצרו', אם יש בו כל המדות, אם אין כאן יראת ה', אינו נחשב לכלום. אבל יראת ה' היא אוצרו המקיים הכל, כמו האוצר שהוא מקוים, וכמו שהוא המשל שהביא לשם 'משל לאדם שאמר לחבירו העלה לי קב חטים וכו''. וכמו שאמר הכתוב [משלי י, כז] 'יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצרנה'. ודבר זה כי בעל יראת השם יתברך, הוא עושה עצמו עלול אל השם יתברך, והעלול יש לו קיום מצד העילה, כאשר ידוע... כי מעלה הזאת יראת שמים, הוא דבוק עם השם יתברך לגמרי". ובח"א לשבת לא. [א, טז.] כתב: "ואף על פי כן יראת ה' היא אוצרו. פירוש הקיום הנצחי הוא על ידי יראת השם יתברך, שנקרא יראת השם יתברך 'אוצרו', כי האוצר מכניסין לשם לקיום, ולכך נקרא 'אוצר'. וכך הדבר הזה בעצמו, אף אם היה לו כל התורה כולה, אין הקיום אלא בשביל יראת ה'. והדבר הזה, כי העלול במה שהוא עלול, אין לו קיום בעצמו רק מה שיש לו מן השם יתברך, אשר הוא העלה, ומצד עצמו אין קיום לאדם, רק מצד השם יתברך אשר הוא מקיים הכל. ודבר זה הוא קיום העלול, לא מצד אהבת השם יתברך, כי האהבה מצד שהיא בין שני דברים, אין בזה הקיום מן השם יתברך, שסוף סוף יש לכל אחד ענין בפני עצמו, ואין לעלול קיום בצד עצמו רק מצד העלה. ולפיכך 'יראת ה' היא אוצרו' בלבד, כי מי שיש בו יראת שמים הוא מבטל צורתו לגמרי אצל השם יתברך, שהרי יראת השם על פניו, וכאילו הוא אין דבר בו בעצמו, רק הכל הוא השם יתברך. וכאשר הוא בעצמו אין דבר, רק הכל מן השם יתברך, הנה זה נמסר לגמרי אל השם יתברך... וכך בכאן שהירא שמים מבטל מציאותו לגמרי אצל השם יתברך, ומוסר עצמו לגמרי אל השם יתברך, ומפני כך יקבל הנצחית, ולכך יראת ה' היא אוצרו". @**ובדר"ח פ"ג מ"ט**^ [ריא.], בביאור המשנה [שם] "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקימת", גם הביא מאמר זה. אך בעוד שבכל המקומות שהובאו עד כה ביאר זאת מצד מעלת היראה [שהיא תכלית החכמה], הרי בדר"ח ביאר זאת מצד מעלת החכמה, שמעלת החכמה מחייבת דביקות בה', וכלשונו: "כי החכמה אין לה קיום אם לא מצד השם יתברך שהוא העלה. כי לפי גודל מדריגת החכמה, אין קיום אליה אצל האדם שהוא בעל גוף, רק מצד השם יתברך, שהוא העלה. כי כאשר האדם ירא שמים, הנה האדם עלול אל השם יתברך לגמרי. וכאשר הוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, הנה יש אל העלול קיום מצד עלתו. ולפיכך כאשר האדם ירא שמים, ואז נחשב האדם עלול אל העלה, אז חכמתו יש לו קיום מצד עלתו, הוא השם יתברך, אשר מקיים הכל. וזהו דכתיב [תהלים קיא, י] 'ראשית חכמה יראת ה''. ולא כן כאשר אין בו יראת שמים... כי אין קיום בפרט אל החכמה רק מצד הקשר העלול בעלה יתברך. ויותר מזה, אי אפשר שיהיה קיום אל החכמה בפרט רק מצד השם יתברך. וזה כי דבר זה בארנו במקומות הרבה, כי על ידי החכמה יש דביקות אל האדם בו יתברך, והחכמה, היא התורה בפרט, היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, עד כי דביקות האדם בו יתברך על ידי התורה... כי החכמה היא עם השם יתברך, עד שנחשב השם יתברך יסוד ועיקר אל החכמה, והוא יתברך בית החכמה. וכמו שהיסוד מקבל הבנין, כך השם יתברך הוא עיקר ויסוד מקבל החכמה, כי שם ביתה. ודבר זה על ידי יראת שמים האדם עם השם יתברך. והתבאר לך בבירור הגמור מה שאמרו כאן 'כל שיראת חטא קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת'; כי כאשר יראת חטא קודמת, אם כן העיקר הוא יראת חטא, אשר יראת השם יתברך הוא היסוד שהוא מקיים החכמה, כמו שהתבאר, כי יראת חטא הוא היסוד והקיום, כי כאשר ירא שמים, הנה האדם הוא עלול אל השם יתברך שהוא עלתו, ובעלה מקוים הכל. ובפרט החכמה, כאשר החכמה היא שבה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך, כי שם מקומה, ושם היא חוזרת, וכמו שחוזרים כל הדברים אל מקומם אל יסוד שלהם, ואין עמידה אל החכמה רק בו יתברך. וכאשר יש כאן העיקר, הוא יראת שמים, נבנה עליו החכמה". וידידי רבי משה בן זאב שליט"א הקשה, שלא נזכר במאמר זה שהיראה ["קב חומטין"] צריכה להיות קודמת לחיטים, ואדרבה, המשמעות הפשוטה היא שהחטים קודמים ["עירבת לי &**בהן**^ קב חומטין"]. והרי הדגשת המשנה באבות היא שיראת חטא צריכה להיות קודמת לחכמתו, והיכן הדגשה זו נמצאת במאמר זה. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-379)
380. <> ועל כך נאמר "שקר החן", כי דרך ארץ ללא יראת שמים היא שקר, וכמו שיבאר. ובנתיב יראת השם ר"פ ג [ב, כו.] כתב: "להודיע מעלת יראת שמים אמר הכתוב 'שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל'. פירוש דבר זה 'חן' נקרא כאשר האדם נראה שכל מעשיו ישרים וטובים מאוד... ואמר כי אם האדם הוא ישר במעשיו, עד שהוא נושא חן בעיני הכל, עדיין אין לו בזה דבר שהוא עיקר הכל". [↑](#footnote-ref-380)
381. <> ו"אור" שייך ליופי, וכמו שכתב בנתיב יראת השם ר"פ ג [ב, כו.]: "'והבל היופי' הוא החכמה, שנקרא 'יופי', משום שהיופי מאיר, והחכמה מאירה". ובדר"ח פ"ו מ"ג [פג.] כתב: "אשה נאה, שיש לה היופי, שהוא הזיו והאור". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "כי היופי הוא זיו האור... וכל דבר שהוא יותר גשמי, הוא יותר חשוך". וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-381)
382. <> לכאורה פסוק זה מורה שהחכמה [השכל] נקראת "אור", אך לא שהתורה נקראת "אור". אך זה לא קשה, כי "אין חכמה אלא תורה" [תנחומא וילך אות ב], ו"החכמה היא התורה בפרט" [לשונו בדר"ח פ"ג מ"ט (רטו:)], ו"התורה היא החכמה" [לשונו שם פ"ו מ"ז (קמג:)]. ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "החיטים מחכימים [סנהדרין ע:]... ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת [ר"ה טז.], שבו ניתנה תורה [פסחים סח:], והיא החכמה". ובנר מצוה [כט:] כתב: "התורה... בפרט היא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית... שהיא החכמה על הכל". ובנתיב התשובה ר"פ א [ב:] כתב: "כי התורה שהיא חכמה... שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר". לכך כל הנאמר על החכמה, נאמר בפרט על התורה. וכן נאמר להדיא [משלי ו, כג] "כי נר מצוה ותורה אור". ואודות שהחכמה היא אור, כן כתב להלן [לאחר ציון 1754]: "כי כאשר היה אברהם היה כל העולם כלו חשוך, בלא אור השכל כלל". ובגבורות ה' פמ"א [קלט.] כתב: "וידוע כי השכל הוא המוציא דברים הנעלמים הסגורים לאור המציאות, ולפיכך נקרא השכל 'אור' בכמה מקומות; [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', שכשם שהאור מוציא הדברים הבלתי נראים שיהיו נראים, כך השכל מוציא דברים הנעלמים לאור המציאות". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.] כתב: "התורה היא נקראת 'אור', כי החכמה היא אור, הפך הכסיל אשר בחושך ילך, והחכם עיניו בראשו, הולך לאור השכל. ולפיכך נקראת התורה 'אור' כמו שהתבאר, שהשכל והאור מתיחסים ביחד. וכאשר זכה משה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור [שמות לד, כט, שמו"ר לג, א]. כי אין ספק שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר". ובגו"א בראשית פכ"ח אות ח [נה:] כתב: "החכמה היא זיו, כדאמרינן בפרק מי שהחשיך [שבת קנו.] 'מאן דאתילד בד' בשבת יהא גבר חכים ונהיר', ופירש רש"י [שם] 'גבר זיותנא'. וכן 'חכמת אדם תאיר פניו'" [ראה להלן הערה 988]. ובדר"ח פ"ו מ"ג [פג:] כתב: "האור דומה לחכמה בכל מקום, שהחכמה היא אור וזיו, שנאמר [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו', וכדאיתא במסכת בבא בתרא [ד.] אצל הורדוס, 'הוא כבה אורו של עולם, ילך ויעסוק באורו של עולם'". ובנתיב יראת השם ר"פ ג [ב, כו:] כתב: "'והבל היופי' הוא החכמה, שנקרא 'יופי' משום שהיופי מאיר, והחכמה מאירה, דכתיב 'חכמת אדם תאיר פניו', ואין צריך ראיה על זה". ובח"א לנדרים נ: [ב, כ:] כתב: "כי היופי ראוי לאדם השכלי... כי מה שאמר 'חכמת אדם תאיר פניו' דבר זה כמו שהיה אצל משה, שנאמר בו [שמות לד, כט] 'כי קרן אור פניו', ואין היופי ההוא יופי גשמי, רק אור נבדל שראוי לבעל שכל, כי החכמה היא אור בודאי". ובדרשת שבת הגדול [רצט.] כתב: "הקרן הזה הוא השכל אשר הוא בראשו של אדם, עד שהזיו והחכמה שלו מבהיק. ולכך נקרא 'קרן', כדכתיב [שמות לד, כט] 'כי קרן עור פניו', על שם שהזיו מבהיק ונראה בולט, וכן החכמה והשכל באדם מבהיק ובולט". ושם בהמשך הדרשה [שכג:] כתב: "השמן הוא החכמה והשכל, כמו שאמרו בהוריות [יג:] הרוצה שיחכים ירגיל עצמו בשמן זית, שממנו האור שהוא דומה לשכל". וראה להלן הערה 1755. [↑](#footnote-ref-382)
383. <> כפי שנאמר כמה פעמים בספר קהלת "גם זה הבל" [פרק ב פסוקים יט, כא, כג, כו, פרק ד פסוקים ד, ח, טז, ועוד]. ופירושו, כי חכמה ללא יראת שמים היא גם כן הבל. [↑](#footnote-ref-383)
384. <> כמו שנאמר [בראשית ו, ח] "ונח מצא חן בעיני ה'". וכן נאמר הרבה פעמים "אם נא מצאתי חן בעיניך וגו'" [בראשית יח, ג, שם ל, כז, שמות לג, יג, ועוד]. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-384)
385. <> לשונו בנתיב התורה פ"ד [קע.]: "'שקר החן'... כי החן הוא אצל הרואה בלבד, ואפשר ויכול להיות שאינה כל כך נאה, רק שהיא נושאת חן". ובח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז.]: "פירוש, כי החן הוא שקר, מפני שהוא מראה לבד, ואין כל הדבר כך, רק שכך הוא נראה... שאין החן רק במה... והחן הוא אצל הרואה, ואין דבר אצל אשר יש לו חן, שהרי כתיב [אסתר ב, יז] 'ותישא חן וחסד לפניו', ולפעמים היא מעלה חן, אע"ג שאינה נאה. ולכך אמר 'שקר החן', כי אפשר שהוא שקר, שהוא אצל הרואה כך, ואינו [כך]". והרד"ק בספר השרשים, שורש חנן, כתב: "כל 'חנם' שבמקרא יתפרש כמו 'חן'". הרי חן יכול להיות בחנם, ולא בעבור דבר ממשי. ובנתיב יראת השם ר"פ ג [ב, כז.] כתב: "כי החן הוא בעיני הרואה בלבד, כמו שנאמר [אסתר ב, טו] 'ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה', יהיה כן לפי האמת או לא יהיה כן לפי האמת, מכל מקום החן אינו דבר במקבל עצמו, רק שהוא חן בעיני הרואה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסח:] כתב: "החן אינו דבר גשמי... שהרי אינו דבר ממש, רק חן שהוא על העין". ומעין כן כתב בגבורות ה' פכ"ד [שפ:]: "החמדה אינו רק חמדת העין, ואין זה מעלה עצמית, שהרי דבר הנחמד אינו רק למראה בלבד, ואין זה טובה עצמית דבר שהוא למראה". [↑](#footnote-ref-385)
386. <> לשון הפסוק במילואו הוא "ויאמר ה' אל שמואל אל תבט אל מראהו ואל גבה קומתו כי מאסתיהו כי לא אשר יראה האדם כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב". ומביא פסוק זה להורות שראיית האדם היא חיצונית בלבד, לעומת ראיית ה' החודרת לפנימיות האדם. וכן פירש המלבי"ם [ש"א טז, ז]: "הורה לו כי מה שהאדם רואה ושופט מי האיש היפה ומי האיש המכוער אינו מסכים עם האמת, כי האמת הוא לא כאשר יראה האדם. ויוכל להיות שהאיש שבני אדם דנים עליו כי הוא יפה תואר ונאה, הוא כעור ומגונה באמת, וכן להפך. והטעם לזה, כי האדם יראה לעינים, רצה לומר האדם שופט על הנאה ויפה מצד ראות החושים, שהם לא יחושו רק חיצוניות הדבר הנראה, לא פנימיותו. ולכן יגדרו היופי לפי המראה החיצונית, אם יהיה הגוף גבוה הקומה יפה התואר והמראה וכדומה, הגם שתהיה צורתו הפנימית הנפשיית מלאה מומים ותכונות רעות. לא כן 'ה' יראה ללבב', הוא לא יביט רק ללבב על צורתו הפנימית, אם היא יפה בתכונותיה ונאה במדותיה, זה האיש היפה אצלו, הגם שחיצונית האיש שפל הקומה ומכוער המראה". [↑](#footnote-ref-386)
387. <> בעל חן. [↑](#footnote-ref-387)
388. <> כמו שבלעם הרשע אמר לה' [רש"י במדבר כב, י] "אף על פי שאיני חשוב בעיניך, חשוב אני בעיני המלכים", וזו רשעותו, כי הקובע הוא דעת ה' עליו, ולא דעת הבריות עליו. לעומת זאת, רבי עקיבא פייס את רבי שמעון באומרו לו "דייך שאני ובוראך מכירין כוחך" [ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב]. ויש להעיר, שאמרו במשנה [אבות פ"ג מ"י] "כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו", ופירש רש"י [שם] "כלומר, כל מי שהוא אהוב למטה, בידוע שהוא אהוב למעלה". ובדר"ח שם [רלד.] ביאר שמן רוח המקום נאצלת רוח הבריות, לכך רוח הבריות היא רוח המקום. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שהחן שיש לאדם עלול להיות שקר, כי זהו חן רק בעיני הבריות, ולא בעיני המקום [שמעתי להקשות מידיד נפשי הרה"ג רבי שאול מאיר של יט"א]. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-388)
389. <> אודות שהחסר קיום הוא הבל, כן עולה מדבריו בח"א לסנהדרין לז: [ג, קמו:], שכתב אודות הבל [אחיו של קין] "כי הבל לא היה ראוי לקיום הבריאה, וכמו שמורה עליו שם 'הבל'". [↑](#footnote-ref-389)
390. <> למעלה ליד ציון 930. ויש להעיר, כי בנתיב התורה פ"ד [קע:] כתב: "'והבל היופי'. אף על גב שאין היופי כמו החן, כי החן אצל הרואה כמו שאמרנו, והיופי בודאי הוא אצל המקבל היופי, מכל מקום הוא הבל, שאין כאן שורש ועיקר גם כן, רק בדבר מה בלבד הוא, כי אין היופי רק מבחוץ, ואין היופי בכל". וכן כתב בח"א לסנהדרין כ. [ג, קלז.]: "היופי אין עיקר הדבר הוא כך, רק הוא מבחוץ, ואין עיקר הדבר כך... שהיופי הוא אצל המקבל, אינו דבר שורש, כי אין עיקר הדבר ושורש הדבר כך, רק היופי מבחוץ". הרי שמבאר שהבליות היופי היא משום שהיופי הוא חיצוני בלבד, ולא כדבריו כאן שביאר שהבליות היופי היא מחמת שאין לחכמה קיום בלא התכלית של יראת שמים. אך אפשר לקיים שניהם, שהואיל והיופי אינו עולה מהשורש הפנימי, אלא רק מבחוץ [כדבריו בנתיב התורה וח"א לסנהדרין], לכך אין היופי בר קיום [כדבריו כאן]. והגר"א בתחילת אבן העזר [סימן א סק"א] מבאר שההבדל בין "חן" ל"יופי" הוא שחן הוא מה שבא לאשה מחמת דברים חיצונים, כמו תכשיטים. ואילו יופי הוא דבר העצמי, ללא דברים חיצונים. ומבאר שם הגר"א שלכך ניתן לומר על אסתר שהיתה נושאת חן בעיני כל רואיה [אסתר ב, טו], אע"פ שאמרו חכמים [מגילה יג.] "אסתר ירקרוקת היתה, וחוט של חסד משוך עליה", ופירש רש"י [שם] "אלא חוט של חסד משוך עליה מאת הקב"ה, לכך נראית יפה לאומות ולאחשורוש". הרי שהחן הוא שקר, אך היופי אינו שקר, אלא הוא הבל. [↑](#footnote-ref-390)
391. <> לשונו להלן [לאחר ציון 1307]: "בעסקו בתורה גם הוא נקרא אשה, שיושב אוהלים, כאשה כבודה בת מלך פנימה, וכמו שאמרו חז"ל על תלמידי חכמים שיושבין ועוסקין בתורה [יומא עא.] יושבין דוממין כנשים ["ענותנין ותשושי כח" (רש"י שם)], ועושים גבורה כאנשים... יקרא 'אשה' על ידי עסק התורה, הנקראת 'אשה'". ובאיכ"ר [א, ל (ד"ה דרכי ציון אבלות)] אמרו "אלו תלמידי חכמים שהיו נאים כבתולות". ובדר"ח פ"ו מ"ג [פג.] כתב: "האדם השכלי הוא נקרא אשה נאה, שיש לה היופי, שהוא הזיו. והאור דומה לחכמה בכל מקום, שהחכמה היא אור וזיו". ובח"א לסנהדרין כ. [ג, קלח.] כתב: "כי תלמיד חכם נקרא 'אשה'". ושם צז. [ג, רה:] כתב: "יש לך לדעת כי כאשר האדם מתחבר למדריגה עליונה דבר זה נקרא דנסיב אשה, כי על ידי חבור והזדווגות זה אפשר שיוציא כח שלו אל הפעל". והבן יהוידע [סנהדרין ז:] כתב: "ידוע דתלמיד חכם נקרא אשה, והטעם כמו שהאשה מתעברת ויולדת, כן הוא מוליד חדושי תורה שנקראים בנים ובנות". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כו:] ביאר שכל אדם [ולאו דוקא הת"ח] נקרא "אשה", וכלשונו: "אם האדם הוא ישר במעשיו, עד שהוא נושא חן בעיני הכל, עדיין אין לו בזה דבר שהוא עיקר הכל. וכן היופי, היא החכמה, גם כן אין החכמה עיקר ושורש לאדם, כמו שאמרו באבות [פ"ג מ"ט] 'כל שחכמתו קודמת ליראת חטאו, אין חכמתו מתקיימת'. ורצה לומר כי החכמה אינה עיקר, והדבר שאינו עיקר אין לו קיום בעצמו. אבל יראת השם יתברך, המדה הזאת היא עיקר ושורש, ולכך אמר 'אשה יראת ה' תתהלל'. כי 'אשה' רצה לומר שהאדם הוא עלול, ולכך נקרא 'אשה', כי האשה נחשבת עלול יותר, בזה תתהלל, כי יש לו דבר שהוא שורש ועיקר". [↑](#footnote-ref-391)
392. <> מוסיף זאת ["וכן התורה בכל מקום נקראת 'אשה'"] כדי להורות שלכך תלמיד חכם, שהוא אדם היודע התורה, נקרא "אשה", מחמת שהתורה עצמה נקראת "אשה", ועצם התורה חל על חכמיה, וכמבואר בנתיב התורה פי"א [תמז.], וראה להלן הערות 1237, 1564, 1677. ואודות שהתורה נקראת "אשה", כן אמרו חכמים [יבמות סג:] "כמה טובה אשה טובה, שהתורה נמשלה בה". ובמקומות רבים השוו חז"ל את התורה לאשה [עירובין נד:, סוכה מט:, קידושין ל:, סנהדרין צט., שמו"ר לג, א, ועוד]. ומצאנו בספריו שלשה טעמים; (א) התורה משלימה את האדם כפי שהאשה משלימה את האדם. וכן כתב בנתיב התורה פ"ד [קפז.]: "התורה היא השלמת האדם, והתורה תקרא 'אשה' בכל מקום, שעל ידה גם כן השלמת האדם, כמו האשה שהיא השלמת האדם". וכן חזר וכתב שם בהמשך הפרק [רכ.]. ובח"א ליבמות סב: [א, קלד.] כתב: "התורה נקראת 'אשה', שנאמר [קהלת ט, ט] 'ראה חיים עם האשה' [עפ"י קידושין ל:]. ומפני כך כאשר יש לו אשה, נמשך אחר זה התורה, שדומה כאשה. ועוד, כי על ידי האשה האדם הוא בהשלמה, כמו שאמר בסמוך [יבמות סג.] כל שאין לו אשה אינו אדם, והוא חסר... לכן כאשר אין לו אשה והוא חסר, אין לו התורה, שהיא משלמת האדם לגמרי". ושם סג: [א, קלט:] כתב: "כבר ידוע כי התורה נקראת אשתו של אדם, מפני שהאשה משלמת האדם עד שהוא שלם, וכן התורה משלמת אותו עד שהוא שלם. וכמו שהאשה היא מתחברת לאדם, והיא אחד עם האדם, כך התורה היא מתחברת לאדם, והיא אחד עם האדם. וזהו הפרש בין שניהם; כי האיש והאשה גוף אחד, והתורה מתחברת אל הנשמה, ואין דבר זה גוף, ודבר זה מבואר". (ב) התורה טפילה אצל בעל התורה, והדבר הטפל והמתחבר לאדם נקרא "אשה". וכן כתב בגו"א במדבר פי"ד אות טו [רו:]: "כי 'יכולת' שם דבר, והוא הדבר שמתואר בו השם יתברך. ובודאי הוא לשון נקבה בכל מקום, כמו 'חכמה', שמתואר בו החכם, נקרא בלשון נקבה. והטעם הוא ידוע, שכל דבר אשר הוא טפל אצל אחר, יקרא בלשון נקבה, שהנקבה טפלה אצל זכר. ולפיכך חכמים קראו התורה 'אשה' אצל האדם, והיינו תורה שהוא יודע, שנקרא אשה, לפי שהיא טפלה אצלו ומחובר עמו, והאדם הוא העצם בודאי". ובבאר הגולה באר השלישי [רצז:] כתב: "כל דבר שהוא טפל אצל דבר אחר, נקרא נקיבה. כמו 'החכמה' נקרא בלשון נקיבה, כי היא טפילה אצל האדם, שהוא בעל החכמה. ולכך קראו חכמים התורה 'אשה', שהיא טפילה ומצורפת אל בעל התורה". ובח"א לב"ק טז: [ג, ב:] כתב: "כמו שיקראו רז"ל התורה 'אשה' לאדם... שכל דבר אשר מתדבק אליו... נקרא לאדם 'אשה'. ויותר מזה, אפילו האומנות יקרא 'אשה' לאדם, שכך דרשו [סנהדרין פא.] 'ואת אשת רעהו לא טימא' [יחזקאל יח, ו], שלא ירד לאומנות של חבירו. שכל דבר שמתדבק בו האדם הוא אשה אליו" [ראה להלן הערות 1306, 1307]. (ג) בעל התורה מקבל פרנסתו מזולתו, וכמו שכתב להלן [לאחר ציון 1303]: "ולכך כתיב [קהלת ט, ט] 'ראה חיים עם אשה', ובפרק קמא דקדושין [ל:] אמר 'ראה חיים' זו אומנות, 'עם אשה' זו תורה. ומקדים הכתוב אומנות לתורה, מפני כי האומנות מפרנס התורה. הנך רואה בעיניך שיקרא לתורה 'אשה' מפני שמקבלת פרנסה". וראה להלן הערה 1306. אמנם כאן נראה שמבאר כטעמו הראשון, שכתב כאן שהתלמיד חכם נקרא "אשה" מחמת שהתורה נקראת "אשה", ואם התורה נקראת "אשה" משום "שהיא טפילה ומצורפת אל בעל התורה", לא יובן לפי זה מדוע בעל התורה עצמו יקרא "אשה", הרי הוא לא טפל לעצמו. [↑](#footnote-ref-392)
393. <> בגו"א בראשית פכ"ח אות ח [נה.] עמד על דברי רש"י [בראשית כח, י], שכתב "בזמן שהצדיק בעיר, הוא הודה, הוא זיוה, הוא הדרה", וכתב לבאר: "נראה שמזכיר ג' דברים, לפי שהצדיק בעיר מדריך האנשים בקרבה ביראת שמים, שהוא מצות עשה ולא תעשה, והם מצות השם יתברך. והשני, שהוא משכיל אותם בחכמה. והשלישי, ללמד אותם מדות טובות והגונות הנזכרים במסכת אבות, והדומים לאלו המדות טובות והישרות. וכנגד הראשון אומר 'פנה הודה', כי ההוד הוא לשון שבח, כמו 'הודו לה'' [תהלים קלו, א], ועל האיש שהוא ירא אלקים נאמר עליו שראוי לשבח אותו, כמו שנאמר [משלי לא, ל] 'יראת ה' היא תתהלל', ויראת ה' הוא לו שבח בודאי. וכנגד החכמה שהוא מלמד אותם נאמר 'פנה זיוה' הנאמר על החכמה שהיא זיו [הובא למעלה הערה 977]... 'הדרה' הוא רמז על המדות המשובחות שהם תפארת לעושיה, כדאמרינן [אבות פ"ב מ"א] 'איזה דרך יבחר לו האדם כל שהיא תפארת לעושיה'". הרי גם שם מדובר בשלשת הדברים שנזכרו כאן; דרך ארץ ["שקר החן"], חכמה ["והבל היופי"], ויראת שמים ["אשה יראת השם היא תתהלל"]. וראה להלן הערות 1197, 1481, 1621. [↑](#footnote-ref-393)
394. <> בא לבאר מדוע המלים "אשה יראת ה' היא תתהלל" מתייחסות רק לחכם שהוזכר לפניהן ["אשה שהוא התלמיד חכם, שנקרא 'אשה'"], ולא לבעל דרך ארץ שהוזכר לפני פניהן. ועל כך יבאר שהפסוק נאמר באופן שהראשון [דרך ארץ] תלוי בשני [חכמה], והשני תלוי בשלישי [יראת ה'], לכך השלישי נזכר מצד היות השני תלוי בו. [↑](#footnote-ref-394)
395. <> במשנה [אבות פ"ג מי"ז] אמרו "אם אין דרך ארץ, אין תורה", ולא אמרו "אם אין דרך ארץ, אין חכמה". אמנם זיל בתר טעמא, שבדר"ח שם [תלא.] כתב: "מה שאמר 'אם אין דרך ארץ אין תורה' כמשמעו, שצריך שיהיה בו דרך ארץ קודם, כי דרך ארץ שהוא הנהגת סדר עולם, הוא קודם לחכמה אלקית. ואם לא ימצא הקודם, לא ימצא אשר הוא יותר עליון במעלה, שהרי דרך ארץ קודם לגמרי אל התורה. וכמו שמצינו בבריאת עולם, שהרי כ"ו דורות קדמה דרך ארץ את התורה [ויק"ר ט, ג]. ודבר זה בודאי, כי הנהגת סדר עולם קודם התורה, שהיא הנהגה אלקית, ולפיכך 'אם אין דרך ארץ אין תורה'". וכל הדברים האלו בביאור "אם אין דרך ארץ, אין תורה" כחם יפה לבאר גם "אם אין דרך, אין חכמה". [↑](#footnote-ref-395)
396. <> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [תלב:]: "ואם אין חכמה אין יראה, כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך. וכך האדם שהוא בעל חכמה, נחשב קרוב אל השם יתברך, עד שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. אבל הבור, מצד שהוא רחוק מן השם יתברך, שהוא בעל חומר בלבד, והוא רחוק מן המלך, אי אפשר שיהיה ירא חטא [אבות פ"ב מ"ה]. ולפיכך על ידי החכמה מגיע אל יראת שמים. ואי אפשר שיהיה זה בלא זה; כי לא נמצא הנמשך אם לא ימצא הקודם, ויראת שמים נמשך אחר החכמה" [ראה למעלה הערה 921]. וכן כתב בנתיב התורה פ"ה [רנה:]. [↑](#footnote-ref-396)
397. <> ודייק לה שהברכה שאומרים על הרואה חכמי ישראל היא "שחלק מחכמתו ליראיו" [ברכות נח.], וזה מורה באצבע ש"רק ביראת ה' יהולל חכם". ואמרו חכמים [שמו"ר מ, א] "כל מי שהוא יודע ["דברי תורה" (מהרז"ו שם)] ואין בידו יראת חטא, אין בידו כלום. כל נגר שאין בידו ארגליא שלו ["כלי אוננתו" (מתנו"כ שם)], אינו נגר. למה, שקפליות של תורה ביראת חטא ["התורה מקופלת ומונחת בתוך יראת חטא" (הרש"ש שם)], שנאמר [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו'". והשו"ע [יו"ד סימן רמג ס"ג] כתב: "תלמיד חכם המזלזל במצות ואין בו יראת שמים, הרי הוא כקל שבצבור" [הובא למעלה הערה 917]. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה.] "והבן מה שאמר 'ליראיו', כי מצד היראה קונים החכמה".

     **% [כ]** [↑](#footnote-ref-397)
398. <> שתלמיד חכם ללא יראת שמים הוא "הבל היופי". [↑](#footnote-ref-398)
399. <> בא ליישב שאלה יב ששאל בתחילת הדרשה: "יב', 'ויהי ביום השלישי ויהי קולות וברקים וענן כבד' [שמות יט, טז], קולות וברקים וענן כבד למה היו". וראה למעלה הערה 908. [↑](#footnote-ref-399)
400. <> מדגיש שהיראה קדמה למתן תורה, וכן יבאר להלן [ראה הערות 1063, 1086]. ומה שאינו מזכיר "ענן כבד" כפי שהזכיר מקודם, כי דבריו כאן מובססים על הפסוקים שנאמרו לאחר עשרת הדברות [שמות כ, טו-יז, וכמבואר בהערה הבאה], ושם לא נזכר הענן, שנאמר [שמות כ, טו] "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק", והלפידים הם ברקים, וכמו שכתב האברבנאל [שמות יט, טז-יט] "הברקים - שהם הלפידים המאירים". והרד"ק [ספר השרשים שורש לפד] כתב: "ברק ולפיד קרובים בענין". וראה להלן הערות 1002, 1070. [↑](#footnote-ref-400)
401. <> שמות כ, טו-יז "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק, ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות, ויאמר משה אל העם אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו". ורש"י [שם פסוק יז] כתב: "ובעבור תהיה יראתו - על ידי שראיתם אותו יראוי ומאויים תדעו כי אין זולתו, ותיראו מפניו". וכן יחזור ויכתוב להלן [לאחר ציון 1060]. [↑](#footnote-ref-401)
402. <> כמו שאמרו במשנה [אבות פ"ב מ"א] "הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עברה, דע מה למעלה ממך; עין רואה, ואזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבין" ושוב אמרו במשנה [אבות פ"ג מ"א] "הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עברה... לפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון... לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה". ובדר"ח שם [ג.] כתב: "כי בזה שיחשוב שעתיד ליתן דין וחשבון לא יבא לידי עבירה... מה שעתיד ליתן דין וחשבון הוא סבה בודאי שלא יבא לידי חטא". וכן נאמר [קהלת יא, ט] "ודע כי על כל אלה יביאך האלקים במשפט", וכן [קהלת יב, יד] "כי את כל מעשה האלקים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע", ופסוקים אלו הובאו שם בביאור הגר"א. וכן שם פ"ד מכ"ב אמרו "ודע שהכל לפי החשבון, ואל יבטיחך יצרך שהשאול בית מנוס לך... ועל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים, הקב"ה". ובדרשת שבת תשובה [ע.], בביאור דברי רבי שמלאי [נדה ל:] שדרש שהולד במעי אמו דומה "לפנקס שמקופל", כתב: "רצה בזה כי עצם האדם במה שהוא אדם יתר על שאר בעלי חיים, אינו ענין אחר רק שהוא פנקס בלבד. כאשר כל פנקס נכתב בו אני חייב לפלוני, וגם נכתב בו פלוני חייב לי. כך האדם נכתב בו כל מעשיו אשר יעשה, הן מה שחייב לבוראו מן החטאים אשר יעשה, ומה שהבורא חייב אליו לשלם לו שכר מצות שעשה. מה שאין זה בבהמה, שלא נבראת לקבל שכר ועונש כלל. אם כן ההפרש שיש בין האדם ובין הבהמה, הוא מה שהאדם הוא פנקס בו נכתב הכל. וכאשר יחשוב האדם שהוא כמו פנקס בו נכתב הכל לא יחטא. ואף כי נתן השם יתעלה בו יצר הרע, כיון שלפניו דבר זה, אינו בא לידי חטא, וכמו שאמר רבי [אבות פ"ב מ"א] 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבין'". הרי שביאר כי כאשר ידע שכל מעשיו נרשמים בספר, שוב אינו בא לידי חטא. והאברבנאל בנחלת אבות [אבות פ"ג מ"א] כתב: "כי בהיות האדם עתיד ליתן דין וחשבון לפני הקב"ה לא יבא לידי עבירה, לא בחטא הגאוה ולא בחטא התאוה ושאר העבירות. כי הזוכר את החשבון, יפחד ויחרד לבבו ליום דינו, ויסור מהעבירות מאי זה מין שיהיה". [↑](#footnote-ref-402)
403. <> כמו שאמרו [ב"ב י.] "גוף קשה, פחד שוברו". ובאור חדש פ"ד [תשסח:] כתב: "היה הבהלה פועל שנוי בגוף". והחזקוני [שמות ט, יד] כתב: "אל לבך - שאף לבו של אדם נשבר עליו למפחד מאד". [↑](#footnote-ref-403)
404. <> כמו שנאמר [ש"א ז, י] "ויהי שמואל מעלה העולה ופלשתים נגשו למלחמה בישראל וירעם ה' בקול גדול ביום ההוא על פלשתים ויהומם וינגפו לפני ישראל". ורש"י [שמות יד, כד] כתב: "ויהם - לשון מהומה... כל מקום שנאמר בו מהומה הרעשת קול הוא, וזה אב לכולן 'וירעם ה' בקול גדול וגו' על פלשתים ויהומם'". ורש"י [תהלים כט, ה] כתב: "קול ה' שובר ארזים - האומות, כענין שנאמר 'וירעם ה' בקול גדול על פלשתים וגו''. 'כי מקול ה' יחת אשור' [ישעיה ל, לא]". ובגבורות ה' פנ"ז [שב.] כתב: "במכת ברד היו גוברים עליו קולות אלקים, עד שהאדם נבהל מחמת קולות אלקים, עד שלא נותרה נשמתם בם, ומפני זה היו כאילו נפסדים. ודבר זה ידוע מאוד, כי כאשר יבא קול כזה על האדם, כדכתיב [שמות ט, כח] 'קולות אלקים', שנפל לבם ופרח רוחם ונשמתם. ומפני זה כתיב במכת ברד [שמות ט, יד] 'בפעם הזה אני שולח כל מגפותי אל לבך', שנגף לבו והיה מת מפני קולות אלקים". ובהמשך הפרק [שח:] כתב: "במכת ברד... נחשב זה מיתה... שהאדם נבהל מן קולות אלקים, ונשמתו לא נותרה בו". ובכת"י שם [שסה] כתב: "הביא עליו הברד, כי זה הברד היה קול שהיה מיירא אותם ומבהילים אותם, [ו]מתפעלים הנבראים ממנו, עד שלא נותרה נשמתם בם. וזהו התגברות ביותר, שהרי לא נותרה נשמתם בם. וכן אמר פרעה [שמות ט, כח] 'העתירו אל ה' ורב מהיות קולות אלקים וברד ואשלחה', שלא היה תולה רק בקולות אלקים, שהיו גוברים עליו" [הובא שם הערה 200]. ושם פל"ג [תקעב.] כתב: "במכה זאת [צפרדע] נאמר [שמות ח, יא] 'וירא פרעה כי היתה הרוחה וגו'', ובשאר מכות לא נאמר כך... וכן במכת הברד נאמר [שמות ט, לד] 'וירא פרעה כי חדל המטר וגו''. ויראה מפני כי באלו שני מכות היה לו יראה גדולה מאוד, כדכתיב אצל ברד שהיו יראים מן קולות אלקים... אף על גב שהיתה מכה גדולה, עיקר היה היראה. וכן הצפרדעים עיקר היה היראה מה שהיו מקרקרים, וכן דרשו ז"ל [שמו"ר י, ו] 'על דבר הצפרדעים אשר שם לפרעה' [שמות ח, ח], מלמד שהיו קולן של צפרדעים קשה להם ממכתן". ורבינו בחיי [שמות ט, כח] כתב: "ויחס הקולות לשם אלקים, לפי שהקולות ההן הם רעמים משברים את הלב ומרעישים את הגוף, ובאים בגבורה גדולה. וכן אמרו חז"ל [ברכות נט.] למה נבראו רעמים, כדי לשבר עקמימות שבלב [שנאמר (קהלת ג, יד) 'והאלקים עשה שיראו מלפניו']". ולהלן [לאחר ציון 1084] כתב: "כי 'קול ה' בכח' [תהלים כט, ד] לקנות על ידו היראה הצריכה קודם לכל, כנזכר". [↑](#footnote-ref-404)
405. <> בנצח ישראל פס"א [תתקלב:] כתב על פסוק זה "הוא יתברך המכה, כדכתיב 'ממרום שלח אש', שיורה זה על שבאה המכה מאתו יתברך בעצמו בגודל כחו". ויש להעיר על כך מדברי רש"י [סנהדרין קד:] שכתב על פסוק זה "כתיב 'שלח', על ידי שליח". [↑](#footnote-ref-405)
406. <> אודות שאש היא פועלת, כן כתב בכמה מקומות. כגון, בגבורות ה' פמ"ז [תנט.] כתב: "כי האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעח.] כתב: "התורה [היא אש]... כי כל ענין שכלי, כמו התורה, מיוחס אליו הכח והעזות, כמו האש שהוא עז. ולפיכך התורה היא ראויה לישראל, שגם כן הם עזים". ושם פ"ה מ"כ [תפד.] כתב: "כל דבר שהוא בעל כח וגבורה יאמר עליו שהוא 'אש'". ובנתיב התורה פט"ו [תקפ:] כתב: "כי החוטא במדריגת התורה, שהיא אש, נפרע באש, כפי חטאו. ובדבר שהוא חזק ותקיף חָטָא, ובדבר זה בעצמו יהיה נפרע, היינו בתוקף האש יהיה נפרע". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה.] כתב: "כי אין לך פועל חזק בעולם הזה יותר מן כבשן האש". ובנצח ישראל פי"ד [שמה.] כתב: "ועוד האריכו עליהם [על ישראל] במסכת ביצה [כה:] שהם עזים כמו אש. וכל זה מפני שהם נבדלים מן החומרי, כי האש, שהוא להב, אין בו גוף, והוא קשה וחזק, וכך הם ישראל שאינם חומריים, לכך הם קשים לקבל התפעלות". ושם פס"א [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן אש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'". ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "כל דבר קדוש שמתחלל, כמו תרומה שנטמאת, משפטה שריפה [שבת כה.], וכן בשר קודש שנפסל דינו בשריפה [פסחים פב:], וכן בת כהן שזנתה 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]... כי הדבר שהוא קדוש... כאשר הם מתחללים ראוי להם שיהיו נדונים באש, לגודל הכח והחוזק שיש באש... שהוא מדת הדין הקשה, כי אין דבר קשה יותר מן האש". וראה למעלה הערה 441, והערה הבאה. [↑](#footnote-ref-406)
407. <> כמו שנאמר [יחזקאל א, יג] "ומן האש יוצא ברק", וכתב המלבי"ם [שם] "ומן האש הזה יוצא ברק - לשרוף את המחריבים את עיר קדשו". והמלבי"ם שם הביא את דברי המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכה] "פעמים שהוא עושה אותם מלאכים אש, שנאמר [תהלים קד, ד] 'משרתיו אש לוהט'. פעמים שהוא עושה אותם לפידים, שנאמר [יחזקאל א, יג] 'ומראיהם כמראה הלפידים'. פעמים שהוא עושה אותם ברקים, שנאמר [איוב לח, לה] 'התשלח ברקים וילכו'". וראה למעלה הערה 995, ולהלן הערה 1042. @**ובעוד שכאן**^ מבאר שהתורה ניתנה באש כדי להורות על העונש שינתן לעוברים עליה [ובסמוך יבאר כן גם לגבי מים (ענן כבד)], הרי למעלה [לאחר ציון 421] הביא את המדרש [במדב"ר א, ז] שהתורה ניתנה בשלשה דברים; מדבר, אש, ומים. ושם [לאחר ציון 434] כתב: "כי אלו השלשה הם נגד כל חלקי האומות הנמצאים בעולם, שבכללם נחלקים לג' חלקים; החלק הא', הוא ישראל. הב', הוא עשו אבי אדום... החלק השלישי, הוא כלל שאר האומות כלם... לפיכך נגלה בנתינת התורה באש, אשר בו נמשל אדום, כי האש הוא האדמימות, ונגלה הוא יתברך בבחינתם ומדתם, באולי ירצו הם לקבלה, יתננה להם גם הם. ושלא יאמרו כי איננה שייכה להם, ונמנע נתינתה אליהם. 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''... נגלה גם כן במדתם, להורות כי גם להם יתננה באם ירצו לקבלה, ולא יהיה להם התנצלות". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצג:] כתב שהתורה ניתנה במים ובאש להורות על שכר ועונש, וכלשונו: "הבחינה האחת, השכר והטוב שיש בתורה... ולפיכך נתנה התורה במים, שהמים הם טוב בכל מקום, וכדכתיב [דברים לב, ב] 'יערוף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי'. ואמרו ז"ל [ספרי שם] מה מטר חיים לעולם, אף התורה חיים לעולם... והפך זה גם כן, העונש על התורה אינו טבעי, רק עונש אלקי... ולכך נתנה התורה באש, כי הוא נאמר על העונש, [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה', כאשר בא להפרע מאויביו [רש"י שם]. הרי לך כי השכר שהוא בתורה אינו טבעי, והפך זה העונש שהוא בתורה אינו טבעי". ובהמשך שם [שצז.] כתב טעם נוסף לכך שהתורה ניתנה באש: "ניתנה באש, שכל דברי תורה הם מחויבים מוכרחים בחוזק ותוקף. לכך נמשך אחר זה האש שיש בו כח חזק, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאום ה' וכפטיש יפוצץ סלע', מדמה התורה לאש לחוזק שיש בדברי תורה. והחוזק הזה, כי הדברים שבה מוכרחים". ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה ניצוצות וטעמים [ראה למעלה הערה 446]. [↑](#footnote-ref-407)
408. <> כפי שאמרו במדרש [במדב"ר א, ז] "בשלשה דברים ניתנה התורה; באש, ובמים, ובמדבר... ובמים מנין, שנאמר [שופטים ה, ד] 'גם שמים נטפו גם עבים נטפו מים'", והמצודות ציון [שם] כתב "עבים - עננים", והובא למעלה [לאחר ציון 422]. ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז.] כתב: "כי הענן והחמור שניהם ענין אחד, כי המים מתיחסים אל החמרי... ועננים מתיחסים אל המים, כאשר ידוע" [הובא למעלה הערה 210]. וראה להלן ציון 1043. [↑](#footnote-ref-408)
409. <> כמו שאמר טיטוס הרשע [גיטין נו:] "כמדומה אני שאלקיהם של אלו אין גבורתו אלא במים; בא פרעה טבעו במים, בא סיסרא טבעו במים, אף הוא עומד עלי לטובעני במים", וכמו שיביא בסמוך. וכן דור אנוש נענשו במים [רש"י בראשית ו, ד, שם דברים לב, ז, ושם קהלת ג, יד]. [↑](#footnote-ref-409)
410. <> כלשון שנקט כאן ["אין &**כחו**^ אלא במים", ולא "אין &**גבורתו**^ אלא במים"] נמצא במדרש [ויק"ר כב, ג], שאמרו "אמר [טיטוס הרשע], דומה לי שאין כחו של אלוק זה אלא במים; דור אנוש לא פרע מהם אלא במים, וכן דור המבול, וכן פרעה וחילו, אף אני וכו'". ועוד אמרו חכמים [פרקי דרבי אליעזר פכ"ד] אמרו "אמר נמרוד לעמו, באו ונבנה לנו עיר גדולה, ונשב בתוכה, פן נפוץ על פני כל הארץ כראשונים, ונבנה לנו מגדל גדול בתוכה עולה עד לשמים, שאין כחו של הקב"ה אלא במים". [↑](#footnote-ref-410)
411. <> לשונו בדר"ח שם [תקצט:]: "ראה נשטף אחד, שעקרו אותו מן שרשו, עד שלא היה נשאר לו שם וזכר בעולם. וזהו שאמר ש'ראה גלגולת אחת שצפה על פני המים', כי המים מתיחסים לשטיפה... ואמר שראה אחד נשטף מעיקרו, עד שלא היה נשאר לו שם וזכר בישראל... השטיפה שנשטף הכל, ואין כאן עוד זכר ושם להם... כי לשון שטיפה בא על דבר שנעשה בכח גדול, וזה נקרא שטיפה... כי עיקר השוטפין שהם המים... ואצל השטיפה גם כן נאמר [תהלים לב, ו] 'לשטף מים רבים'... השטיפה מתיחסת אל מים, שבהם כח רבים, מתפשטים ושוטפים לכל צד, ודבר זה מבואר". ובח"א לגיטין נו: [ב, קז.] כתב: "אין גבורתו אלא במים [גיטין נו:]. יש לדקדק, ולמה מדתו של הקב"ה לאבד הרשעים במים, שכן הוא האמת שדרך של רשעים להיות נאבדים במים. דע, כי אין דבר ראוי לרשעים כי אם המים, לפי שהמים הם מוחים הצורה, ולכך נאמר אצל מים [בראשית ז, כג] 'וימח', וכן [בראשית ו, ז] 'אמחה', שהקב"ה ברא ויצר האדם, וכתיב אצלו [בראשית ב, יט] 'וייצר ה' אלקים', שנתן לו צורה. והקב"ה על ידי מים מוחה הצורה, שהוא עיקר יצירת האדם. ולא כן האש, אע"ג שהאש שורף והצורה בטלה, מכל מקום זהו במקרה, כי על ידי האש שורף הדבר שהוא הנושא את הצורה, ועל ידי זה בטלה הצורה מעצמה, ומכל מקום אין האש מבטל עצם הצורה. אבל המים הם מבטלים וממחים הצורה. ואל יקשה לך שדבר זה שייך בצורה המצויירת בכותל, דשייך מחוי בצורה על ידי המים, ולא כן צורת האדם. דאין זה קשיא למבין, דמכל מקום אבוד המים 'מחוי' נקרא, ובצורה שייך מחוי. וכאשר גוזר הקב"ה אבוד לרשעים, מביא עליהם דבר שהוא מחוי אל הצורה, שזהו אבוד לעצם שלהם... ודע כי הרשע יש לו כח וזרוע ביותר, ונמסה ונשפך כח זרוע שלו במים, עד שכחו נמס כמים הנגרים ונשפכים ארצה. ולכך מאבד הקב"ה כח זרוע רמה של רשעים במים דוקא". וכן כתב בקיצור בנצח ישראל פ"ה [קכו.]. ובגבורות ה' פי"ד [יח.] כתב: "תמיד היה הקב"ה מאבד רשעים, כמו דור אנוש, ודור המבול, וסיסרא, ופרעה, במים. לפי שהמים הם העברת צורת המציאות. וכאשר יש חטא בעולם, הקב"ה מעביר את הצורה, ומעביר אותו במה שהוא העברה אל הבריאה, כמו המים. ומפני כי העברת מציאות הצורה על ידי מים, לכן כאשר הקים הקב"ה ברית עם נח, לא הקים רק שלא להעביר המבול [בראשית ט, ט-יא]. ומה מועיל שלא להעביר המבול, ויכול להעביר אש וגפרית. אלא שכל ענין העברת העולם העברת הצורה על ידי המים". וכן הזכיר שוב שם פי"ח [קמג.]. ובאור 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" [הובא למעלה הערה 444]. וראה בבאר הגולה באר הששי [שדמ:]. [↑](#footnote-ref-411)
412. <> בא לבאר נקודה שלא שאל עליה למעלה בתחילת הדרשה. והיא, לאחר שנאמר [שמות יט, טז] "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר", שוב נאמר "וקול שופר חזק מאוד", ומהו הצורך בקול שופר בנוסף ל"קולות ברקים וענן כבד". [↑](#footnote-ref-412)
413. <> בתפארת ישראל פט"ז הביא את מאמרם [סנהדרין לח:] אודות בריאת אדה"ר שהשתרעה על פני שתים עשרה שעות, כאשר בשעה "עשירית סרח". וכתב לבאר [רנג.]: "האדם יש בו נטיה אל העדר גם כן, ולפיכך בעשירית חטא, כי יש באדם נטיה אל החסרון. וגם זה נכנס בגדר הבריאה, כי 'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', ולכך מה שחטא בעשירי הוא שייך לבריאתו. וכמו שנכנס גם כן בגדר היום שעה עשירית, שאז האור מתחיל להיות כהה, וכך החטא של אדם גם כן נכנס בגדר האדם, שדבק ההעדר בעצם האדם. וכן הדין, שודאי כיון ש'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', אם כן אי אפשר שיהיה בלא זה". ובדר"ח פ"ג מ"ט [רח.] כתב: "כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'". וראה נתיב התשובה פ"א הערה 106, ותפארת ישראל פמ"ח הערה 90. ובגו"א בראשית פ"ו אות יא [קכב.] כתב "'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', וחטא נמשך לאדם מצד עצם האדם". @**והנה**^במקומותהאלו הדגיש את תיבת "אדם" שבפסוק ["כי &**אדם**^ אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא"], וזה מורה שהאדם מוכן לחטא. אמנם בדרשת שבת הגדול [קמב.] הדגיש את תיבת "בארץ" שבפסוק כסבת החטא ["כי אדם אין צדיק &**בארץ**^ אשר יעשה טוב ולא יחטא"], וכלשונו: "כי האדמה ממנו החטא, מפני שהאדמה היא חומרית מצד החומר, ולכך כתיב 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', שהרי הוא בעל חומר נברא מן האדמה, ולכך בא החטא". וכן בגו"א בראשית פ"א תחילת אות לג [כ.] כתב: "אבל כי הארץ הזאת שנוי יש לה, שהיא בלבד נחשבת מן התחתונים, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז]. יורה בזה כי שינוי יש בין הארץ ובין השמים, כי השמים הם מן העליונים, והארץ מן התחתונים, ובעבור חסרונה היא מחסרת מן השלימות תמיד. וזהו שאמר 'אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', פירוש כי אי אפשר להיות האדם צדיק בארץ, אשר יעשה תמיד הטוב והשלימות 'בארץ' שהיא מוכנת תמיד אל החסרון, בעבור חסרון שלה". @**ויש נפקא מינה בזה**^; הנה רש"י [בראשית ו, ו] כתב על הפסוק שם "וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ וגו'", "נחמה היתה לפניו שבראו בתחתונים, שאילו היה מן העליונים היה ממרידן". ובגו"א שם אות יא [קכב:] כתב: "פירוש 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', וחטא נמשך לאדם מצד עצם האדם. ולפיכך אם היה האדם מן העליונים, בעבור שהחטא נמשך אל עצם האדם, אם היה בין עליונים היו בגדר אחד עם האדם, והיה נכנס בגדר העליונים החטא, והיה נמצא בהם גם כן יציאה מן הסדר אשר ראוי להם... ויש שסובר בב"ר [כז, ד] שאילו עשאו מן העליונים לא היה חוטא, וסבירא ליה שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף". ובזה פליגי שתי הדעות בב"ר, שהדעה הראשונה סוברת שאף אם האדם היה נברא רק מהעליונים היה בו החטא, משום שהחטא קשור לעצם "אדם". ואילו הדעה השניה בב"ר סוברת שהדגשת הפסוק היא בתיבת "בארץ", אך אם האדם היה נברא בעליונים לא היה בו החטא. [↑](#footnote-ref-413)
414. <> יש להבין, הרי הפסוק "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" עוסק בחטאים שנעשו בשגגה, שהרי "חטא" הוא בשגגה [יומא לו:, ורש"י ויקרא טז, טז]. וכן המבי"ט [בית אלקים שער התשובה ר"פ ד] כתב: "'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', שהוא חטא קל ובשוגג". ואילו העונשים החמורים שעליהם מורים אש ומים [שהם אופני מיתה] הם רק על מזיד ולא על שוגג, כי אין עונש מיתה על שוגג. וכן בפשטות גם עונש שעליו מורים הקולות הוא רק על מזיד, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 997] "והנה לפעמים נפרע &**משונאיו**^ על ידי שמייראם ומבהילם בלבד ביראה ופחד המשברת את הגוף... וידוע ומפורסם בהלת הקול", ותיבת "שונאיו" מורה על מזיד, ולא על שוגג. ואיך כתב כאן "שמא תאמרו אם כן יותר טוב שלא לקבל את התורה, 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', ויבואו עליו עונשים נוראים האלו", וכי יש "עונשים נוראים האלו" על שוגג. ויל"ע בזה. ומעין דבריו אלו כתב החת"ם סופר [דברים כט, ט]: "לכאורה אין מקום לברכת התורה... כי אין אדם צדיק אשר יעשה טוב ולא יחטא, והיה נוח שלא ניתנה תורה ח"ו, כמו שאמרו טעם שאנו מברכים [שו"ע או"ח סימן מו ס"ד] 'שלא עשאני גוי', ולא מברכים 'שעשאני ישראל', משום ד'נוח לו שלא נברא וכו'' [עירובין יג:, וכ"כ הב"ח או"ח סימן מו ד"ה ויש], והכי נמי דכוותיה". [↑](#footnote-ref-414)
415. <> שהרי "תשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה" [תפילת מוסף דימים נוראים]. ונאמר [יונה ג, י] "וירא האלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וינחם האלקים על הרעה אשר דיבר לעשות להם ולא עשה". ונאמר [ירמיה יח, ז-ח] "רגע אדבר על גוי ועל ממלכה לנתוש ולנתוץ ולהאביד, ושב הגוי ההוא מרעתו אשר דברתי עליו ונחמתי על הרעה אשר חשבתי לעשות לו". וכן נאמר [יחזקאל יח, כז] "ובשוב רשע מרשעתו אשר עשה ויעש משפט וצדקה הוא את נפשו יחיה". והרד"ק [יונה ג, י] כתב: "וינחם האלקים - כי כל דבריו שאמר להרע לבני האדם בתנאי אם לא ישובו, אבל אם ישובו, יסלח. וזו המדה היא ממדותיו יתברך, כמו שאמר בתורה. וכן אמר ירמיהו 'רגע אדבר וגו'', וכן אמר יחזקאל 'ובשוב רשע מרשעתו וגו''". ורבינו יונה [תחילת שערי תשובה] כתב: "מן הטובות אשר היטיב השם יתברך עם ברואיו, כי הכין להם הדרך לעלות מתוך פחת מעשיהם ולנוס מפח פשעיהם, לחשוך נפשם מני שחת, ולהשיב מעליהם אפו, ולמדם והזהירם לשוב אליו כי יחטאו לו... והוזהרנו על התשובה בכמה מקומות בתורה, והתבאר, כי התשובה מקובלת גם כי ישוב החוטא מרוב צרותיו, כל שכן אם ישוב מיראת השם ואהבתו, שנאמר [דברים ד, ל] 'בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים ושבת עד ה' אלקיך ושמעת בקולו'". ורבינו בחיי [שמות ז, ג] כתב: "אם היו חוזרין בתשובה אי אפשר להענישם, והראיה מאנשי נינוה". וראה למעלה הערות 907, 911 אודות שישראל קבלו עליהם בשמחה עונשיה של התורה. [↑](#footnote-ref-415)
416. <> נראה שכוונתו לדברי הפסיקתא רבתי [פרשה מ אות ז], שאמרו שם "אמר הקב"ה בראש השנה אני דן את עולמי, ובו ביום הייתי צריך לגמור את הדין, ולמה אני תולה עד עשרה ימים, כדי שיעשו תשובה... שאם עשיתם תשובה באלו הימים, אפילו יש בכם כמה עונות, אני מבערם ומזכה אתכם. ואם לא עשיתם בהם תשובה, הוו יודעים שדינכם מתפסק ביום הכיפורים, ולא עשיתי בכם, אלא אתם עשיתם בעצמכם, למה, שכך התקנתי לכם שתהיו תוקעים בשופר בראש השנה כדי שתהיו חרדים מתקיעת השופר, להתקין עצמיכם לתשובה. אמר הנביא 'אם יתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו'". והרמב"ם [הלכות תשובה פ"ג ה"ד] כתב: "אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר עורו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם, וחזרו בתשובה, וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן, ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל, הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם, ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה". ונאמר [יואל ב, א] "תקעו שופר בציון והריעו בהר קדשי וגו'", ופירש רש"י [שם] "תקעו שופר - להשמיעם שישובו בתשובה בטרם תבואתם הרעה הזאת". [↑](#footnote-ref-416)
417. <> פירוש - שלשת הדברים שהיו במתן תורה [קולות ברקים וענן כבד] מורים על עונשיהם של העוברים על התורה, כדי שיקבלו את התורה מתוך יראת שמים, וקול השופר מורה על התשובה, ולא יתייאשו מהעונשים הכבדים. [↑](#footnote-ref-417)
418. <> לשונו להלן [לאחר ציון 1039]: "על זה באו במתן תורה הג' דברים. כי הקול הוא הרוח... וברק הוא האש, וענן הוא המים, הרי שלשה מהיסודות אשר שלשתן נחשבים מלמעלה, כי הם עליונים באמת. וכאשר ירד השם יתברך ליתן תורה בהר סיני, נתחברו אלו הג' יסודות מלמעלה אל המטה, היא הארץ, היסוד הרביעי... לכן באו קולות וברקים וענן כבד, שהם ג' יסודות עליונים, רוח אש ומים, מלמעלה למטה. והאדם, אשר בארץ היסוד הרביעי, עלה למעלה על ידי השופר המקבץ אליו יתברך, עד שחובר האהל והיה אחד". [↑](#footnote-ref-418)
419. <> כפי שמבאר המדרש שיביא בסמוך. [↑](#footnote-ref-419)
420. <> כוונתו לדבריו למעלה [לאחר ציון 700], שכתב: "ואמר 'ויסעו מרפידים וגו'' [שמות יט, ב]. במכילתא [שם] המובאת בדברי רש"י ז"ל [שם], 'ויסעו מרפידים ויחנו במדבר'. והלא כבר נאמר [שם פסוק א] 'באו מדבר סיני'. אלא מקיש נסיעתן [מרפידים] לביאתן להר סיני; מה ביאתן להר סיני בתשובה, אף נסיעתן מרפידים בתשובה. רצה לומר, כי גם דבר זה היה הכנה לקבלת התורה, שכאשר באו למדבר סיני היו שבים אל השם יתברך בתשובה, הפך מה שחטאו ברפידים, והיו רחוקים מאתו יתברך, באו עתה להתקרב אליו. השיב להם גמולם, שבא אליהם ממקום רחוק, מן השמים, להיות להם אלקים קרובים... כי התשובה, שאחר שנתרחקו כבר חזרו עתה ובאו להתקרב אליו, היא שעמדה וגרמה שבא השם יתברך ונתקרב להם גם כן". [↑](#footnote-ref-420)
421. <> סוגריים אלו מופיעים גם בדפוס ראשון. ובילקו"ש [שם] נכתב כן בצידו "פירוש נימוסי מלוכה בלשון יון". ובפסיקתא דרב כהנא [שם] אמרו "וקבע קרטיסין בים". [↑](#footnote-ref-421)
422. <> תרגום: בני רומי לא ירדו לסוריא, ובני סוריא לא יעלו לרומי. [↑](#footnote-ref-422)
423. <> אודות שהתורה באה מן העולם העליון, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, בדר"ח פ"א מי"ח [תכט.] כתב: "לפיכך כאשר רצה השם יתברך להשלים את ישראל... נתן התורה מן העולם העליון". ושם פ"ה מ"כ [תצ:] כתב: "התורה מתעלה עד למעלה... שמגיע עד העולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ ומגיע למעלה מן השמים". וכן כתב הרבה פעמים בספר דרך חיים; פ"ג סוף מ"ה [קנ:], שם מי"א [רס:], שם סוף מי"ד [שסו.], שם פ"ו מ"ב [סה.]. ושם פ"ו מ"ט [שיז.] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ובתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ושם פ"נ [תשפח:] כתב: "התורה אינה ראויה לאדם מצד עצמו, כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם. ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', לשון נתינה, דבר שאינו מענין האדם". ובנתיב התורה פ"ב [קטו.] כתב: "ומה שהתורה היא הפקר, לפי שהתורה אינה מעולם הזה, רק מעולם העליון, ולכך התורה היא אל הכל בשוה". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ה:] כתב: "אמנם לרבי אליעזר המודעי שאמר כי [יתרו] מתן תורה שמע [זבחים קטז.], מפני שהוא סובר כי לא די בכך במה ששמע קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, שבזה לא נודע לו רק כי הוא מושל בתחתונים ובעליונים, וצריך שנודע לו כי אין בלעדו למעלה מן השמים, והתורה 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'.... כי עם מתן תורה שנתן השם יתברך מעולם הבא, כי התורה היא מהעולם הג' מעולם הבא, שאף שם אין זולתו... וכאשר שמע מתן תורה, שהיא עוד למעלה מן השמים, הודה באלקותו, ובא להתגייר". ואמרו חכמים [ב"מ פה.] "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", ובח"א שם [ג, לט:] כתב: "לפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו". וכן הוא בגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:], אור חדש פ"ד [תתלד:], תחילת דרוש על המצות [נ:], ועוד [ראה למעלה הערות 54, 916]. [↑](#footnote-ref-423)
424. <> סברה זו [שדבר המתקבל אצל המקבל יוצר חבור בין הנותן למקבל, כי יש בחינה של הנותן אצל המקבל] כתבה בכמה מקומות. כגון, בתפארת ישראל פל"א [תסז:] כתב: "כי התורה היא מן השם יתברך, ומי שיש בו תורה, כי בו דביקות עם השם יתברך". ושם פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השם יתברך שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה". ושם פס"ח [תתרעב:] כתב: "וזה אמרם בפרק הנזקין [גיטין ס:], לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר [שמות לד, כז] 'על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית'. וביאור זה, כי התורה היא ברית בין הקב"ה ובין ישראל, כאשר ישראל יש להם התורה שהיא מאת ה', וגזרותיו אשר גזר השם יתברך על האדם. וזהו בעצמו החבור בין הקב"ה ובין ישראל המקבלים גזרותיו. והחבור הזה שיש לישראל בתורה אינו רק על ידי דברים שבעל פה, הוא הברית והחבור שיש בין השם יתברך ובין ישראל. והתורה שבעל פה, שהיא עם האדם בפרט, שהיא אינה כתובה על קלף בפני עצמה, רק היא עומדת באדם, ודבר זה הוא הברית והחבור שמחבר שני דברים יחד; נותן הברית, והמקבל הברית. לא התורה שבכתב, שהיא אינה עומדת באדם, רק כתובה לפני האדם, ואין זה כריתות ברית שמחבר המקבל את הברית, הוא האדם, עם כורת הברית, הוא השם יתברך". וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [כו.], בהספד [קצ], ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:], ויובאו בהערה 1027. ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.] כתב: "כי יש לאדם שהוא העלול, חבור עם העלה. וצרוף וחבור זה הוא על ידי התורה, שהיא גזירת השם יתברך. והתורה היא ברית והחבור בעצמו שבין האדם לבוראו, ולכך נקראו [דברים ט, ט] 'לוחות הברית', לפי שהתורה היא הברית והחבור בין הקב"ה ובין האדם". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.] כתב: "ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שהם נקראים 'אחים'. ואי אפשר שיהיו אחד, אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי". וראה למעלה הערה 238. וצרף לכאן את דברי הגר"א [בפירושו לספר היצירה פ"א מ"ח], שכתב: "אומר לך מהו ענין של ברית, והוא אדם שיש לו אוהב כנפשו, ורוצה שלא יפרוש ממנו, אבל אי אפשר להיות אצלו, נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו אליו, והן נקשרים על ידי הדבר ההוא, אע"פ שנוטל ממנו את הדבר, מכל מקום כל מחשבתו [של הנותן] שם הוא. ולשון 'ברית' הוא הבטחה שעל ידי הדבר ההוא ודאי לא יפרד ממנו. וזהו ענין של כריתה, שכורת ממנו דבר הדבוק לו, ונותן לו" [ראה למעלה הערה 830, ולהלן הערות 1190, 1696]. [↑](#footnote-ref-424)
425. <> יש בזה הטעמה נפלאה; אמרו חכמים [דב"ר א, א] "משה עד שלא זכה לתורה כתיב בו [שמות ד, י] 'לא איש דברים אנכי'. כיון שזכה לתורה נתרפא לשונו והתחיל לדבר דברים, מנין, ממה שקרינו [דברים א, א] 'אלה הדברים אשר דבר משה'". והפחד יצחק [פסח מאמר טז אות ד] כתב: "הפסוק במעשה בראשית של האדם, המשמש מקור לחבור זה של נפש האלוקית לנפש הטבעית הוא הכתוב של [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', דהיינו שעל ידי ההרכבה של 'ויפח באפיו' עם 'העפר מן האדמה' [שם] נעשה האדם לנפש חיה. ומכיון שדוקא מלים הללו דנפש חיה תרגם אונקלוס [שם] 'לרוח ממללא', למדים אנו כי דוקא המזיגה של נפש האלוקית ונפש הטבעית היא היא שילדה וחדשה שרשו של כח הדבור. ולעומת אשר כל כחות החיים של האדם נתנים הם להתיחס לאחת משתי הנפשות הנ"ל, הנה כח הדבור מתיחס הוא דוקא למזיגתם של שתי הנפשות לשלימות אחת... ובהמשך ישר לזה באים הם דברי חז"ל כי אותו הפה שאמר לפני מתן תורה 'לא איש דברים אנכי', אמר לאחר מתן תורה 'אלה הדברים אשר דבר משה'. מפני שעל ידי מתן תורה נתהווה חבור חדש בין עליונים ותחתונים, וכמו שאמרו שעד מתן תורה לא ירדה שכינה למטה ולא עלה אדם למרום, ובשעת מתן תורה 'וירד השם על הר סיני', 'ומשה עלה אל האלקים'. באופן שמצד עצמו של משה היתה המדרגה שלו 'ערל שפתים' מפני ענין ההבדלה בין עליונים ותחתונים שהיה בו בעצמו, ורק החבור החדש בין עליונים ותחתונים על ידי מתן תורה הוא שגרם לידי שינוי ממדרגת 'לא איש דברים' למדרגת 'ואלה הדברים'... כי כח הדבור הוא תולדות הקשר בין הנפש האלוקית והנפש הטבעית". [↑](#footnote-ref-425)
426. <> "מעוזי - תורה. שלום שלום - תרתי זימני, אחד למעלה ואחד למטה" [רש"י שם]. [↑](#footnote-ref-426)
427. <> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "רב אמר", וכן הביא בדר"ח פ"ו מ"ב [כה:], ובהספד [קצ]. [↑](#footnote-ref-427)
428. <> מאמר זה התפרש גם בדר"ח פ"ו מ"ב [כו.], בהספד [קצ], ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:], וישולבו בהערות הבאות. [↑](#footnote-ref-428)
429. <> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ב [כו.]: "אם לא היתה התורה לשמה, היו העליונים והתחתונים מחולקים, כי העליונים אין ספק שהם מחולקים מן התחתונים, במה שאלו הם עליונים, ואלו הם תחתונים". וההבדל בין העליונים לתחתונים הוא שהעליונים נבדלים מהגשם, והתחתונים גשמיים. ובגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סח:] כתב: "שמים וארץ נברא [כל אחד מהם] ביד אחת, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים'... כי העליונים והתחתונים נבדלים זה מזה ומתחלקים זה מזה, ובשביל שהם נבדלים זה מזה, אין אחד הכל. ולפיכך נברא שמים ביד ימין, וארץ נבראת ביד שמאל, כי סתם יד הוא שמאל [מנחות לז.]. וכמו שיש חלוף צד בין ימין ושמאל, והימין יותר משובח במה שיש לה כח ימין, כך העליונים נבדלים מן התחתונים, והבדל שלהם שיש להם יותר מעלה ומדריגה... כיון שהתחתונים נבדלים מן העליונים, אין ראוי שתהיה סולם אחת מן התחתונים לעליונים לגמרי, בעבור שלא ישתתפו". ונאמר [קהלת ה, א] "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". ובח"א לחולין נט: [ד, צו:] כתב: "אי אפשר לאדם לעמוד נגד... המטר שמן השמים, דכתיב 'כי האלקים בשמים ואתה על הארץ', ואין לך שתוף עמו כלל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הריחוק שבין השם יתברך ובין האדם". וצרף לכאן מאמרם [סוכה ה.] "מעולם לא ירדה שכינה למטה [מעשרה טפחים], ולא עלו משה ואליהו למרום [למעלה מעשרה טפחים], שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובנצח ישראל פי"ז [שפח.] כתב: "ואמרו כי התחתונים הם עד עשרה, וכמו שאמרו מעולם לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה, לקיים מה שנאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובגבורות ה' פס"ב [תקיט.] כתב: "שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי 'השמים לה' והארץ נתן לבני אדם'... שהוא נבדל מן התחתונים". ובדר"ח פ"א מ"ג [רל:] כתב: "יהיה נחשב לך הקב"ה בשמים ואתה על הארץ, ובזה יהיה מורא שמים עליך, ולא תהיה האהבה מבטלת היראה. ולכך אמר [אבות פ"א מ"ג] 'ויהי מורא שמים עליכם', ולא אמר 'ויהי מורא המקום עליכם'. ובכל מקום אצל המורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים'. כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי, והוא יתברך יושב בשמים, והאדם על הארץ. אבל האהבה נחשב שהוא דבק בו יתברך". ושם פ"ג מ"ג [צה:] כתב: "נתן אל האדם הארץ ומה שבארץ, דכתיב 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', כי האדם אין ראוי שיהיה לו יותר, רק מה שהוא בארץ". ובנצח ישראל פל"א [תרג:] כתב: "ובמדרש רבות פרשת האזינו [דב"ר י, ב], ברא הקב"ה את העליונים לעליונים, ואת התחתונים לתחתונים, שכן כתיב 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנד:] כתב: "כי הארץ אין לה צירוף אל השם יתברך במה שהיא מן התחתונים, שנאמר 'והארץ נתן לבני אדם', ובענין זה נבראה הארץ". וראה להלן הערות 1037, 1052. [↑](#footnote-ref-429)
430. <> פירוש - התורה היא שכלית ונבדלת מחמת שהיא באה מהעליונים. אמנם בשאר מקומות שביאר מאמר זה [ראה הערה 1027] רק כתב שהתורה היא מהעליונים, מבלי להוסיף שהתורה היא שכלית משום שהיא באה מהעליונים. ואודות שהתורה היא שכלית, 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. ולמעלה [לאחר ציון 316] כתב: "בהיות שהתורה היא שכל גמור, והשכל הוא נבדל מן הגוף לגמרי". ובאור חדש פ"ד [תשעו.] כתב: "כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים [הלוחות] 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... אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". ובהמשך שם [תתמז.] כתב: "הדביקות בו יתברך... מצד התורה, שהיא שכלית, ומצד זה הוא הדביקות בו יתברך". ובדר"ח פ"א מ"א [קמה:] כתב: "השכל אשר הוא בלא חומר כלל אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף". ובתפארת ישראל 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". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי". ובהקדמה לדרך חיים [יא.] כתב: "התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור... התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". וראה למעלה הערה 317, ולהלן הערה 1077, שהובאו שם מקבילות נוספות. [↑](#footnote-ref-430)
431. <> לא ברור מהי כוונתו במה שכתב "השלום הוא החבור &**הפשוט^**". ובהספד [קצ] ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:] כתב רק "השלום הוא החבור" [ראה הערה הבאה]. ואולי כוונתו שהשלום הוא סילוק החילוק והפירוד בין הדברים, וממילא הדברים מתחברים ביניהם מחמת סילוק המונע לחבורם. באופן שהשלום הוא חבור של [תהלים לד, טו] "סור מרע", יותר מאשר חבור של [שם] "עשה טוב". וחבור כזה נקרא "החבור הפשוט", משום שאין בו סבה חיובית לחבור, אלא סילוק המונע לחבור. אמנם הדעה הבאה במאמר תבאר שמדובר לא רק בחבור שאין לו מונע, אלא בחבור חיובי, וכמו שיבאר בסמוך. [↑](#footnote-ref-431)
432. <> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ב [תכו:]: "אבל מצד כי הנמצאים העליונים והתחתונים כולם הם מתחברים לתורה, במה שהתורה היא מן עליונים לתחתונים, ולפיכך התורה היא משים שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה, עד שהם אחד כל הנמצאים כולם, מתקשרים ומתחברים ביחד. ולפיכך הלומד תורה לשמה משים שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה". ובהספד [קצ] כתב: "כי התחתונים והעליונים מחולקים, שאלו עליונים, ואלו תחתונים. ומי מחבר אותם, התורה מחבר אותם, שהיא מעליונים ועומדת בתחתונים. ולפיכך התורה מחבר ומקשר עליונים ותחתונים. וכך אמרו במדרש, קודם שנתנה התורה היה 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', ומשנתנה תורה [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני', [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל ה''. הרי לך כי אם לא היה התורה הרי היו העליונים והתחתונים מחולקים, כי אין זה שייך לזה, והתורה מחברת ומקשר אותם. ולכך העוסק בתורה לשמה עושה שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה, והשלום הוא החבור, שאינם מחולקים עוד". וכן כתב כמעט אות באות בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:]. [↑](#footnote-ref-432)
433. <> לשונו בהספד [קצ]: "והוסיף לומר כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה. ורוצה לומר כי אין לתחתונים קיום זולת חבור עליונים לתחתונים ביחד, כי אין קיום לאחד בעבור שהוא חצי דבר. ולכך צריך שיהיו מקושרים ומחוברים עליונים והתחתונים. ואין החיבור הזה רק על ידי התורה, שהיא מקשרת עליונים ותחתונים". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.] כתב: "והוסיף לומר כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה. ורוצה לומר כי אין לתחתונים קיום זולת חבור עליונים לתחתונים, ולאחד אין קיום לעצמו. ומכל שכן שאין לתחתונים קיום כי אם על ידי עליונים, כי העליונים והתחתונים ראוי שיהיו אחד, ובזה יש קיום לעולם, ולחצי דבר אין קיום". ובדר"ח פ"ו מ"ב [כח.] כתב: "כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה. וזה כי כאשר היה פירוד בין העליונים והתחתונים, אין כאן עולם שלם, כי אין העולם מתקיים לחצאין. ולפיכך אם העולם אחד, אז יאמר לדבק טוב [עפ"י ישעיה מא, ז], ולקישור הזה אחד... אבל אם אין העולם הזה אחד מקושר, אינו מקוים. ומפני זה כאשר עוסק בתורה לשמה, מחבר פמליא של מעלה ופמליא של מטה, הרי דבר זה נחשב כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה". ושם [כט.] הוסיף טעם שני: "ועוד, כי התורה היא יסוד עליונים והתחתונים, כי כאשר יש לעליונים ולתחתונים חבור אל התורה, דבר זה בעצמו הוא יסוד עליונים ותחתונים, כי אין קיום אל העולם כי אם על ידי התורה. ולפיכך אמר כאילו בנה פלטרין של מעלה ושל מטה". ואודות שאין קיום לחצי דבר, כן כתב בדר"ח פ"ג מ"י [רלג:]: "כי הדברים שהם מקושרים יחד, אין קיום לאחד זולת השני". ושם מי"ז [תמב.] כתב: "אין זה רק חצי דבר, ואין לחצי דבר קיום". ושם פ"ה סוף מט"ז [תי:]: "אי אפשר רק שיהיה הכל אחד, ודבר זה הוא קיום העולם בודאי, כאשר לא יפרד ולא יחלק". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רח.] כתב: "זהו כאשר הוא בכולו, כי אין דבר לחצאין מלמעלה". וצרף לכאן דברי הגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". וכן לא היה קיום לרבי יוחנן ללא ריש לקיש [ב"מ פד.]. ורבי טרפון אמר על רבי עקיבא [קידושין סו:] "כל הפורש ממך כפורש מן החיים". [↑](#footnote-ref-433)
434. <> מכנה את הגמרא בשם "מדרש". וכן בהקדמה שלישית לגבורות ה' [קכד:] הביא מאמר מהגמרא, וכתב עליו: "וראוי לתמוה לפי המדרש הזה". וכן הוא בהרבה מקומות [כמו בגבורות ה' פמ"ז (תקב.), שם פ"י (תקכט.), גו"א בראשית פ"ט אות ה (קעו.), שם שמות פ"א סוף אות יג (טו:), שם ויקרא פכ"ד ריש אות ג (קצב:), שם במדבר פל"א ריש אות ט (תקח:), שם דברים פי"ד אות י (רמג.), אור חדש פ"א (תלו.), שם פ"ה (תתסח.), שם פ"ז (תתרנח:, תתרפ:), תפארת ישראל פ"ל (תמו.), נר מצוה (צז:, קטז:), ח"א לחולין צב. (ד, קיא:), ועוד]. [↑](#footnote-ref-434)
435. <> "יום הששי - מאי שנא דכתיב ה' ביום גמר מעשה בראשית" [רש"י שבת פח.]. [↑](#footnote-ref-435)
436. <> "'הששי' משמע הששי המיוחד במקום אחר, כדאמרינן בעלמא [חולין צא.] 'הירך' [בראשית לב, לב], המיומנת. אף כאן 'ויהי ערב ויהי בקר' של גמר בראשית תלוי ביום הששי, והוא ששי בסיון, שנתנה בו תורה, מריבוי דה' דריש ביה נמי הא" [רש"י שבת פח.]. "ה' דהששי - יתירה, וכתבה בסוף מעשה בראשית לדרשה זו. והכי משמע 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', של ששה בסיון, שעתידין ישראל לקבל התורה" [רש"י ע"ז ג.]. [↑](#footnote-ref-436)
437. <> דע, שמצינו בדבריו ארבעה הסברים לכך שהעולם תלוי בקבלת התורה. (א) ללא התורה לא יהיה חבור עליונים ותחתונים, ואין קיום לחצי דבר [דבריו כאן, דר"ח פ"ו מ"ב (כח.), ח"א לסנהדרין צט: (ג, רכט.), ובהספד (קצ)]. (ב) ללא התורה העולם ישאר בחומריותו העלובה, ואין הבריאה כדאית בשביל פחיתות זו, וכמו שהאריך בדר"ח פ"א מ"ב [קע:]. ובהמשך דבריו שם [קפח:] כתב: "דבר שהוא קיום העולם, והוא שלימות העולם, שאינו מציאות תוהו ומציאות חסר. שאילו העולם מציאות חסר, אין ראוי לו המציאות כלל... וכנגד זה אמר [אבות פ"א מ"ב] 'על התורה'... כי שלימות העולם הוא בשביל התורה, כמו שרמז גם כן בקרא 'יום הששי' [בראשית א, לא], ואמרו ז"ל [שבת פח.] מלמד שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שתלוים ועומדים עד ששה בסיון, אם יקבלו התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. ודבר זה, כי לפחיתות העולם אם לא היה בעולם התורה לא היה נחשב העולם לכלום, כי מה הוא, ולפחיתתו כאילו היה העולם תוהו ובוהו ואין בו ממש. לכך היה חוזר העולם לתוהו ובוהו לגמרי, אם לא על ידי התורה, שהיא החשיבות והמעלה העליונה בעולם, שעל ידי זה ראוי העולם אל הבריאה". וכן הוא שם פ"ג מי"ז [תכו.], ובגו"א ויקרא פי"ב אות א [רסה.]. (ג) התורה היא סדר העולם, וללא סדר אין לעולם קיום. וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רצא:]: "אמרו ז"ל [שבת פח.] שאם לא היו מקבלים התורה, היה הקב"ה מחזיר כל העולם לתוהו ובוהו, וכל מעשי בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לא, יחזיר כל העולם לתוהו ובוהו. וזה מפני כי אם אין כאן תורה, בטל חוק וסדר העולם מה שראוי לה להיות נוהג, וסדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [כג.]. (ד) בדר"ח פ"ה מ"א [מ.] ביאר שלולא התורה יהיה ח"ו ישראל בטלים, ואז כל העולם יהיה בטל, וכלשונו: "אמרו חכמים הוסיף ה"א בשישי לומר לך כי תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית; אם מקבלים ישראל את התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. כי התורה היא השלמת הבריאה, כי כל מעשה בראשית תלוים באדם, שכל הנבראים משמשים לאדם, וכדמוכח בחלק [סנהדרין קח.], שאמרו שם; אם אדם חטא בדור המבול, בהמה חיה ועוף מה חטאו. אלא כיון שכל העולם נברא בשביל אדם, אם אין אדם, מה צורך באלו. והשלמת האדם הוא בתורה כמו שהתבאר. ולכך התנה הקב"ה תנאי עם מעשה בראשית, שאם אין התורה בטלים ישראל, ואם ישראל אינם, אין ראוי אל שאר בני אדם הבריאה. ואם אין האדם, שאר הנבראים למה". @**וכן הביא**^ מאמר זה בתפארת ישראל פל"ב [תעז.], שם פנ"ח [תתקז:], גו"א שמות פי"ט אות כב [עט.], והקדמה לאור חדש [ט:], ועוד. ובח"א לסוטה ד: [ב, לב:] כתב: "ואמרו למה הוסיף ה"א ב'יום הששי'. לומר שכל מעשה בראשית תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לאו, אחזיר הכל לתוהו ובוהו. ודברים אלו נתבארו במקומות הרבה מאוד". [↑](#footnote-ref-437)
438. <> אמרו חכמים [אבות פ"א מ"ב] "על שלשה דברים העולם עומד, על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים". ובכת"י שם [הובא בדר"ח שם הערה 556] כתב: "יש לך לדעת, כי קיום ועמידת התחתונים כאשר התחתונים מקושרים בעליונים, והעליונים בתחתונים, ושניהם קשורים זה בזה, ובזה העליונים והתחתונים הם אחד, וכאשר הם אחד אז יש להם קיום, לא כאשר הם מחולקים. וכמו שהתבאר אצל [סנהדרין צט:] הלומד תורה לשמה כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה, שנאמר [ישעיה נא, טז] 'ואשים דברי בפיך לנטוע שמים וליסוד ארץ'. ופרשנו כי על ידי התורה נעשה העליונים והתחתונים אחד, ודבר זה מקיים עליונים ותחתונים, לא כאשר הם מחולקים, כי אז הם מחולקים. ועל ידי גמילות חסדים גם כן האדם הוא מתעלה למעלה להיות כמו העליונים, שהם משפיעים הטוב לתחתונים, והם אינם מקבלים. ועל ידי העבודה אז יש לעליונים חבור לתחתונים, כי כאשר נבנה בית המקדש היה שכינתו בתחתונים בבית המקדש. הרי התבאר לך כי אלו דברים הם עמודי העולם וקיום שלו, כי עמודי העולם כאשר התחתונים קשורים עם העליונים, והם עולם אחד, לא כאשר הם מחולקים, והעליונים הם בפני עצמם, והתחתונים בפני עצמם. ועל ידי אלו שלשה מתחברים העליונים והתחתונים ביחד, כי על ידו מתחברים זה בזה, וזה בזה, כמו שהתבאר. ועל ידי גמילות [חסדים] התחתונים הם למעלה, כמו שהתבאר. ועל ידי העבודה העליונים הם למטה, הכל כמו שהתבאר. על זה נאמר [קהלת ד, יב] 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק', וזהו קיום התחתונים. לכך אלו שלשה הם עמודי העולם, שהעולם עומד עליהם, וזה מבואר למבין". [↑](#footnote-ref-438)
439. <> פירוש - קיום הדבר נחשב כמו בנין הדבר מתחילתו. וכן נאמר [תהלים פט, ג] "כי אמרתי עולם חסד יבנה", ופסוק זה מורה שקיום העולם הוא בחסד, וכמו שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:]: "ידבק בגמילות חסדים, שהוא בנין של עולם גם כן, כדכתיב 'עולם חסד יבנה', ודבר זה יתן קיום לעולם שלא יתמוטט. כי כאשר הם דבקים בחסדי הקב"ה, יש לנמצאים הקיום בו יתברך, עד שאין להם נפילה". ומ"מ לשון המקרא אינו "עולם חסד יתקיים", אלא "עולם חסד יבנה", וזה מורה באצבע ש"הקיום הוא הוא הבנין". ונקודה זו התבארה היטב בפחד יצחק פסח [מאמר נח, אות ג], שכתב: "יובן הענין בהקדם הכתוב [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'... לפי התפיסה המצויה שני חלקי הפסוק הזה עוסקים הם בשני מצבים של שני זמנים. הרישא של הפסוק עוסקת היא בשעת ההתהוות, ועל זה נאמר 'כי הוא אמר ויהי'. והסיפא של הפסוק עוסקת היא לאחר שכבר חלפה שעת ההתהוות, ואין כאן אלא הצורך לחזק את הקיים מכבר, ועל זה נאמר 'הוא צוה ויעמוד'. אבל המחשבה המעמיקה תופסת את הענין בשרשו... גם הרישא וגם הסיפא מתיחסים הם לאותו מצב ולאותה השעה, וכל החילוק שביניהם אינו אלא בחילופי הבחנה. כי מצד הבחינה החיצונית הנראית לעיני בשר, הרי קיומו של כל דבר בכל רגע אינו אלא המשך קיומו של הדבר מן הרגע שלפני זה. החידוש אינו אלא בשעת ההתהוות, ומכאן ואילך אינו אלא המשך. אבל מצד הבחינה הפנימית... כל מעשי בראשית מתחדשים בכל רגע ורגע בטובו של חי העולמים [והוסיף שם בתוך סוגריים את המלים "המחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית" (תפילת שחרית)]. הרי קיומו של כל דבר מתחדש עליו בכל רגע ורגע... הדמות הפנימית מתחדשת היא בכל רגע מן האין אל היש, אלא שדמות פנימית זו מתכסית היא בדמות חיצונית שיש לה מראה של המשך". [↑](#footnote-ref-439)
440. <> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ב [כט:]: "ורבי יוחנן שאמר שמגין הוא על כל העולם כלו, רוצה לומר כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. ומפני זה העולם מתלונן בצלו של הקב"ה, כמו שמביא קרא [ישעיה נא, טז] 'ובצל ידי כסיתיך'. ודבר זה מבואר, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות אל השם יתברך. ומפני שיש לעולם דביקות בו יתברך, ומפני זה מגין הוא על כל העולם". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.] כתב: "והוסיף לומר כי הוא מגין על כל העולם, ודבר זה עוד יותר, כי כאשר עוסק בתורה לשמה אז יש לעולם קשור עם השם יתברך, והוא תחת צל הקב"ה על ידי התורה. ואם אין התורה, הרי העולם מסולק ממנו. ולפיכך מגין הוא על כל העולם, כי כאשר העולם הוא תחת צלו של הקב"ה, יש לו הגנה ושמירה, כדכתיב 'ובצל ידי כסיתיך'". וראה להלן הערה 1039. [↑](#footnote-ref-440)
441. <> אודות שהעוה"ז הוא חומרי גשמי, כן כתב בהרבה מאוד מקומות. כגון, בגבורות ה' פכ"ו [תל:] כתב: "באותיות האלפ"א בית"א חקק העולם הזה הגשמי". ושם פמ"א [קנא.] כתב: "כי אין ספק מה שהעולם הזה הוא חומרי, הוא מונע שלא יקנה האדם המדריגה העליונה. וכמו כן מה שהעולם הוא חמרי, הוא מונע שלא יגיע אל המדריגה האלקית". ובגו"א ויקרא פ"ב אות ל [סב.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הגשמי, ואשר יותר מושל בו ומצליח בו, הוא מצד שהוא מתייחס אל עולם הזה". ובתפארת ישראל פ"ה [צ.] כתב: "העולם הזה, שהוא כולו גשמי". ושם פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ושם פ"ס [תתקלו.]: "כי ראוי שיהיה התשלומין לאדם כפי אשר הוא צדיק או רשע, וזה שייך בעולם הבא, אשר הוא עולם האמיתי, לא בעולם הזה, שמצד עולם הזה, שהוא עולם גשמי, אין העולם הזה עולם האמת לשלם אל האדם בו כפי מה שהוא צדיק או רשע באמת, בלא תוספות וגרעון". ובבאר הגולה באר הששי [קפו:] כתב: "כי העולם הזה גשמי, ושלימות הגשמי הוא ששה... והרי העולם נברא בששה ימים". ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "נקרא עולם הזה, שהוא עולם גשמי, 'לילה' [פסחים ב:], מפני החומר שהוא אינו נמצא בפעל הגמור, ואשר אינו נמצא נקרא 'לילה' ו'חשך'". וכן כתב הרבה פעמים בספר דרך חיים. כגון, פ"א מ"ה [רס.] כתב: "כי העולם הזה שהוא גשמי, מדריגתו מדריגת האשה, שהיא בעלת חומר", ושם משנה י [שיב:]. וכן כתב שם פ"ב מ"י [תשפה:], שם פ"ג תחילת מי"א [רנא.]. ושם פ"ד מ"ה [קיג.] כתב: "כי מצד העולם הזה הגשמי, רחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי". ושם פ"ה מט"ו [שסז:] כתב: "כי העולם הזה הוא גשמי". ובנתיב התורה פי"ד [תקסד.] כתב: "חכמת הטבע, שהם מעיינים במציאות עולם הזה הגשמי". ובנתיב הצדק ס"פ א [ב, קלז:] כתב: "ראה הקב"ה שהצדיקים הם מועטים, עמד ושתלם בכל דור ודור [יומא לח:]... כי הצדיק שהוא נבדל מן החמרי כמו שאמרנו, וידוע כי העוה"ז הוא עולם גשמי, ולפיכך אי אפשר שיהיה הצדק הרבה. ואין קיום לעולם בלא צדיקים, ולפיכך שתלן בכל דור ודור". ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט.] כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז, אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים". 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". ושם פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי... אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה האלקית, אין ראוי להם". ושם ר"פ כא [תמד.] כתב: "העולם הזה... הוא עולם גשמי, כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל... כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. [↑](#footnote-ref-441)
442. <> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקנד:]: "כי הארץ אין לה צירוף אל השם יתברך במה שהיא מן התחתונים, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'והארץ נתן לבני אדם', ובענין זה נבראה הארץ" [הובא למעלה הערה 1024]. ויש להעיר על כך, שכמה פעמים כתב שיש לעוה"ז מעלה עליונה. כגון, בנצח ישראל 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. ובחינה זאת היא מצד הפועל, שהוא נבדל מן הגשמי. ויש בעולם הזה גם כן בחינה גשמית, וזה מצד הנברא עצמו, שהוא גשמי" [הובא למעלה הערה 463]. וקודם לכן שם ר"פ יב [שי.] כתב: "מאחר שנמצא העולם הזה מאתו, אי אפשר שלא יהיה להם דביקות וחיבור אל אשר פעל אותם, כי לא יבא דבר מדבר רק אם יש לו צירוף אליו". ובדר"ח פ"ה מ"א [טז.] כתב: "העולם הזה יש בו שני דברים; הוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה... העולם הזה מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העולם הזה גשמי מכל וכל". ושם בהמשך [לב:] כתב: "כי יש בעולם מעלה אלקית העליונה... ואין העולם כלו גשמי". ושם מט"ו [שסז:]: כתב: "בודאי אף כי העולם הזה הוא גשמי, יש בעולם דברים נבדלים, כמו שהתורה שהיא נבדלת לגמרי, וכן כמה דברים". ובגבורות ה' פמ"ו [תט.] כתב: "כי מלכותו [של ה'], שהוא מלך העולם, מצד הקדושה שיש לעולם, ומפני כך מולך עליהם המלך הקדוש". ושם פס"ז [רעט.] כתב: "במה שיש בעולם מדריגה עליונה ומעלה עליונה, כי השם יתברך נקרא [בראשית כא, לג] 'אל עולם', ואם כן אלוקותו על התחתונים גם כן". ואילו כאן כתב "כי העולם הזה הוא גשמי וחומרי, ואין לו צירוף וחבור &**כלל**^ אל השם יתברך". ויש ליישב, שהעולם הגשמי ללא התורה הוא מרוחק מאוד מהקב"ה, ועל כך מוסבים דבריו כאן. אך לאחר שניתנה בו התורה יש בעולם הגשמי חבור אל הקב"ה, ועל כך מוסבות המקבילות המורות על חבור זה. וכן מבואר להדיא בנצח ישראל פכ"א [תמד.], שלאחר שביאר שיש בעולם הזה בחינה נבדלת בלתי גשמית [הובא למעלה], כתב [תמה.]: "ראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית. לכך יש לישראל התורה והמצות, וכל זה דברים אלקיים בלתי גשמיים". הרי הבחינה הנבדלת שיש לעולם היא רק על ידי תורה ומצות, ולא בלעדיהן. [↑](#footnote-ref-442)
443. <> אודות שהקב"ה נבדל לגמרי מהחומר, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, בגבורות ה' פמ"ז [תקלה:] כתב: "הוא יתברך 'נאדר בקודש' [שמות טו, יא], שהוא נבדל מן הנבראים, וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקב"ה, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא', מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר, או מצורפים אל החומר. ודבר זה נתבאר בספר הזה פעמים הרבה מאוד". ושם פס"ח [שלג.] כתב: "השם יתברך נבדל וקדוש מן העליונים הנבדלים". ובתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר, וזהו ענין הקדושה בכל מקום". ושם פי"ח [ער:] כתב: "קדושת המשכן למען שידעו הכל קדושתו, אמר [שמות כט, מג] 'ונקדש בכבודי', ואמרו ז"ל [זבחים קטו:] אל תקרי 'בכבודי', אלא 'במכובדי', אלו נדב ואביהו שיעשו חטא ויתקדש הבית על ידם... שהוא יתברך השוכן בבית הזה נבדל מכל הנמצאים, וזהו קדושת הבית. וזה נראה, כי אף לצדיקים אינו מתאחד עמהם, ואין לו צירוף עמהם, וזהו קדושתו. שאם היה מצורף לנמצאים, אין ספק שיהיה צירוף אל אוהביו מכובדיו. ואם היה מצורף אליהם לא היה עושה דין בהם, כי הדין אשר עושה בצדיק מורה זה כי הוא יתברך נבדל לגמרי, אף מאוהביו". ושם פל"ז [תקמד.] כתב: "כי הכל במדרגה חמרית אל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מהכל". ובנתיב התורה פ"ט [שע.] כתב: "דודאי השם יתברך נבדל מן הכל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך". ובנתיב העבודה ר"פ יא [א, קט:] כתב: "מה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים 'קדוש קדוש קדוש' [שו"ע או"ח סימן קכה סעיף ב, בהגהה], דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא יתברך נבדל בקדושתו מן התחתונים, ואין לו יתברך חבור וצרוף אליהם. לכן האדם גם כן כאשר יאמר 'קדוש קדוש קדוש' נבדל קצת מן הארץ, ומתנשא כלפי מעלה". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.] כתב: "כי השם יתברך נבדל לגמרי, והם ג' מדריגות; האחד, שאינו גשם. השני, שאינו כח בגשם. והשלישי, שאין לו שום חיבור כלל אל הגשם. ותדע כי הם שלשה מדריגות, שהגוף הוא הגשם, והנפש יש לו כח בגשם, והשכל יש לו הקשר עם הגשם, והוא קשר מציאות. ולפיכך אומרים 'קדוש קדוש קדוש' [ישעיה ו, ג]. קדוש הראשון, שאינו גשם. קדוש השני, שאינו כמו הנפש, שהוא כח בגשם. קדוש השלישי, שאינו כמו השכל, שהוא קשור אל הגשם, אבל השם יתברך נבדל לגמרי". ואמרו חכמים [חולין צא:] שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש". ובח"א שם [ד, קט.] כתב: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש בו השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'". [↑](#footnote-ref-443)
444. <> כן כתב בהספד, והוסיף [קצא]: "מדכתיב 'ובצל ידי כסיתך', שמזה מוכיח כי הוא מגין על כל העולם. כי העולם כולו הוא מהלך ת"ק [שנה (חגיגה יג.)], וזה מפני שנברא העולם בידו של הקב"ה, וביד חמשה אצבעות, ולכך העולם מהלך ת"ק נגד חמשה אצבעות ביד שנברא בהם העולם, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים'. ולכך אמר 'בצל ידי כסיתיך', ובצל היד הוא כל העולם, שהוא מהלך ת"ק, ולכך מגין הוא לכל העולם. שזה אשר למד תורה לשמה הוא תחת צלו של הקב"ה. ולא שהוא מגין על הלומד לשמה בלבד, רק על כל העולם, לכך כתיב 'ובצל ידי' כמו שאמרנו". וכן כתב בח"א לב"מ פו. [ג, מו.]. [↑](#footnote-ref-444)
445. <> קולות, ברקים, וענן כבד [שמות יט, טז]. [↑](#footnote-ref-445)
446. <> לשונו בתפארת ישראל פ"ל [תמט.]: "כי הקולות בהם הרוח... כי אי אפשר שיהיה קול כי אם על ידי רוח". ונאמר [בראשית כא, יב] "ויאמר אלקים אל אברהם וגו' כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה וגו'", ופירש רש"י [שם] "שמע בקולה - בקול רוח הקודש שבה". והגו"א שם אות יד [שנד:] כתב: "שמע לרוח הקודש. לפיכך נאמר 'שמע בקולה', כי רוה"ק הוא בקולה, כי הקול הוא רוח גם כן, וקול שלה יש בו רוח הקודש". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנ.] כתב: "ובמדרש [תנחומא בשלח אות ט], למה נמשלו ישראל לתולעת, מה תולעת אין כחו אלא בפיו, כך כח יעקב אינו אלא בפיהם, שנאמר [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו'. וביאור ענין זה, כי התולעת לקטנותו אינו פועל בגופו, שהוא גשמי, כי אין כחו בו. ומפני שאין גופו גדול, כחו בפיו, ושם יוצא הקול והרוח הבלתי גשמי. כך ישראל אין כוחם כח גופני, שהרי לא נתן להם השם יתברך כח זה, רק כוחם בלתי גשמי, הוא הקול והרוח שהוא בלתי גשמי, וזה כח ישראל. ולפיכך אמר הכתוב 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', ביאור זה כי יעקב סגולתו הקול, והוא הרוח והוא הבלתי גשמי, וזהו כחו, כי זה כח יעקב, שהם דבקים בו יתברך שאינו גוף". והאדרת אליהו [שמות ט, יד] כתב: "'כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי וגו'' [שם]. כי ג' לגיונות קשות של הקב"ה הם; מים, רוח, אש, שבהם נפרע מהרשעים בדור המבול, ובדור הפלגה, ובסדום. והנה במכת ברד כתיב [שם פסוק כג] 'ויהי קולות וברד ואש', ו'קולות' הוא על רוח, כנודע". ובספר השם [לרבי משה די ליאון, ד"ה המאמר הג'] כתב: "ואין דבור בלא קול ורוח". [↑](#footnote-ref-446)
447. <> לשונו למעלה [לאחר ציון 1000] "הברק שהוא של אש הפועל". ונאמר [יחזקאל א, יג] "ומן האש יוצא ברק", ושם הערה 1002. [↑](#footnote-ref-447)
448. <> לשונו למעלה [לפני ציון 1003]: "כי הענן בו המים", ושם הערה 1003. [↑](#footnote-ref-448)
449. <> ישנם ארבעה יסודות, וכפי שכתב הרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"ד ה"א] "ארבעה גופים הללו, שהם אש ורוח ומים וארץ, הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע". ובספר היצירה [פרק ג משנה ב] אמרו "שלש אמות אמ"ש בעולם, רוח ומים ואש, ומהם נולדו אבות, שמהם נברא הכל". ובדר"ח פ"א מ"ב [רו.] כתב: "כבר ידעת כי יסודות העולם הם ג', אשר נקראו בספר יצירה אמ"ש, והם מים אויר אש. הנה היסודות לעולם שלשה הם. ולא נזכר הרביעי, היא הארץ, לטעם ידוע לנבונים. ואלו ג' יסודות אשר זכר בעל ספר יצירה, והם יסודות עליונים, שנקראו אמ"ש, שהם יסודות הכל, שמהם נברא הכל, כמו שמבואר שם". ואמ"ש פירושו שאות אל"ף מורה על יסוד האויר, אות מ"ם מורה על יסוד המים, ואות שי"ן מורה על יסוד האש. ובבאר הגולה באר החמישי [כא.] כתב: "חלקי המציאות הם ג'; יש מתיחס למים, ויש מתיחס לאש, ויש מתיחס לאויר. כי אלו ג' הם יסודות, והם נקראים אש"ם בספר יצירה, ומבוארים במקומות הרבה שהם יסודות הכלל. ולא נמנה עמהם יסוד העפר לטעם מופלג, כי יסוד הזה שיש לו המטה במוחלט, אינו מתחבר עם הג' יסודות שאין להם המטה במוחלט. ולפיכך הארץ יסוד נבדל לעצמו... והדברים ברורים כי לא נמנו יסודות רק אמ"ש, והם אויר, מים, אש". וכן הוא בח"א לב"ב עג: [ג, פח:]. וראה עוד בנצח ישראל פנ"ז [תתפו:] אודות יחס יסוד העפר לשאר היסודות. וראה למעלה הערה 781. [↑](#footnote-ref-449)
450. <> לשונו בתפארת ישראל פ"ל [תמח:]: "ואמר [שמות יט, טז] 'ויהי קולות וברקים וענן כבד וקול השופר חזק מאד'. כי מפני שהתורה הכל, ולכך נמשך אחר זה שנוי בכל... כי הקולות בהם הרוח, וברקים בו האש, והענן בו המים. כי אלו שלשה יסודות, שהם אויר מים אש, הם למעלה. כי המטר מן מים עליונים הוא בא [תענית ט:]. ולפיכך כאשר נתנה התורה מעליונים, ימשך שנוי בכל, דהיינו בכל היסודות שהם למעלה, חוץ מן יסוד הארץ, כי התורה נתנה לארץ, ולא באה מן הארץ. ואלו שלשה יסודות נחשבים עליונים... ולפיכך אמר שהיו קולות, כי הקול הוא הרוח בלבד, כי אי אפשר שיהיה קול כי אם על ידי רוח. ואחר כך דיבר בברקים, והוא האש. ואחר כך ענן כבד, והוא מענין המים, כמו שידוע מענין הענן". וראה בסמוך הערה 1048. [↑](#footnote-ref-450)
451. <> לשונו בגו"א בראשית פ"א אות לג [כ.]: "כי הארץ הזאת שנוי יש לה, שהיא בלבד נחשבת מן התחתונים, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז], יורה בזה כי שינוי יש בין הארץ ובין השמים, כי השמים הם מן העליונים, והארץ מן התחתונים". ובנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "כי מצד שהארץ היא בלבד מן התחתונים, מוכנת היא לשנוי ולשקר, ואינה מקבלת הגזירה מן השמים, ואינה נמשכת אחר גזירת העליונים, וזה מצד שהיא מן התחתונים, ואינה מן העליונים, וזה שאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". וכן מבואר למעלה הערה 949, קחנו משם. [↑](#footnote-ref-451)
452. <> עבר מ"ארץ" ["היא הארץ היסוד הרביעי"] ל"אדמה" ["נברא מחלק המטה, מן האדמה"] כי בא לבאר שהאדם מורה על היסוד הרביעי התחתון, והואיל ונקרא "אדם" על שם האדמה [ב"ר יז, ד], וכמבואר למעלה הערה 28, לכך האדם מורה על היסוד הרביעי התחתון במה ששמו הוא על שם האדמה. ובח"א לנדה לא: [ד, קסד.] כתב: "פני האיש למטה ["פניו למטה - בשעת תשמיש. זהו ממקום שנברא - מסתכל באדמה שנוצר ממנה" (רש"י שם)]... כי אדם הראשון, שנקרא 'אדם' בשביל שנברא מן האדמה, וכל דבר פונה אל יסוד שלו, והרי יסוד שלו למטה, דהיינו האדמה שנברא ממנה". ונמצא שמבאר כאן שני טעמים מדוע האדם מורה על האדמה; (א) "והאדם אשר עליה", לאמר שמקום האדם הוא האדמה, וישנה זיקה בין האדם למקומו. (ב) "נברא מחלק המטה, מן האדמה". ואודות טעמו הראשון [שיש התאמה בין המקום לבין מי שעומד בו], ראה למעלה הערות 470, 614. והביאור הוא שהתחתונים הם חומריים ושפלים, והם מקומו של האדם, והמקום מורה על המעלת העומד בו, וכמו שכתב בגבורות ה' ר"פ ע [שצב.]: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם בעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [שבת נא:] 'ממלא מקום אבותיו', כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו. והענין הזה מבואר נגלה מאוד". ובדר"ח פ"ב מ"א [תק:] כתב: "שפלות האדם אשר הוא בארץ". ושם פ"ד מי"ח [שעד.] כתב: "ויש לך לדעת עוד, כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי", ושם בהערה 1589 נתבאר שחומריות עוה"ז מגדירה את האדם הנמצא בו שהוא חומרי. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכד:] כתב: "מה שהאדם הוא בארץ, מורה כי האדם מדריגתו חמרית... כי מקומו של כל דבר מורה על מדריגתו וענינו, שכל הדברים יש להם מקום לפי מדריגתם". ובדרשת שבת הגדול [קנה:] כתב: "האדם בתחתונים, אשר הוא שפל". ושם [רנג:] כתב: "האדם הוא גשמי, והוא בעולם הזה הגשמי", ושם הערה 606. וראה להלן הערה 1052. [↑](#footnote-ref-452)
453. <> כאן מבאר שאף היסוד הארץ נשתתף במתן תורה. אמנם בתפארת ישראל פ"ל [תמט:] כתב: "כאשר נתנה התורה מעליונים, ימשך שנוי בכל, דהיינו בכל היסודות שהם למעלה, חוץ מן יסוד הארץ, כי התורה נתנה לארץ, ולא באה מן הארץ" [הובא למעלה הערה 1045]. אך אין זה סותר לדבריו כאן, כי שם ביאר שהשנוים שהיו במתן תורה [קולות ברקים וענן כבד] חלים רק על היסודות העליונים, כי התורה באה מן העליונים, ולא על הארץ. אך כאן אינו דן על השנויים שהיו במתן תורה, אלא על השתתפות כל היסודות במתן תורה. והאדם, שקבל את התורה, בזה שיתף את יסוד הארץ למתן תורה. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] ביאר שהאדם גופא כולל בתוכו את ארבעת היסודות, כאשר ג' אותיות "אדם" הן כנגד אמ"ש, ושם "אדם" מורה על האדמה, היסוד הרביעי. [↑](#footnote-ref-453)
454. <> למעלה [לאחר ציון 1006] כאשר עסק בקול השופר, הביא את הפסוק הקודם יותר [שמות יט, טז] "וקול שופר חזק מאד". ואילו כאן מביא את הפסוק המאוחר יותר [שם פסוק יט] "ויהי קול השופר הולך וחזק מאד". וצ"ע. וראה להלן הערה 1093. [↑](#footnote-ref-454)
455. <> לשון הפסוק במילואו "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לה' בהר הקודש בירושלים". וכן אומרים בתפילת העמידה "תקע בשופר גדול לחירותנו ושא נס לקבץ נדחנו וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ [לארצנו]", וחותמים "מקבץ נדחי עמו ישראל". הרי כח השופר הוא לקבץ את ישראל אל הקב"ה. וזהו שכתב כאן "כי עצם קול השופר הוא לקבץ ולאסוף אליו יתברך ברואיו". לאמור, שבמתן תורה כביכול הקב"ה תקע בשופר וקרא לכל ישראל לבא ולהתקבץ אליו. ועוד אודות כחו של השופר, כן כתב בח"א לר"ה יא: [א, צט.]: "כי אשר תמצא השופר בתורה, לא תמצא אלא בגאולה, או מה שיושיע הקב"ה את ישראל. כי נאמר [במדבר י, ט] 'וכי תבאו מלחמה על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם מאויביכם'. הרי לך כי השופר הוא התשועה מן האויב... וכן היובל, הוא סימן שיצאו לחירות העבדים [ויקרא כה, ט-יג]. וכן אמרו חכמים ז"ל הרואה שופר בחלום יצפה לגאולה בפרק הרואה [ברכות נו:]. הרי לך כי השופר הוא הגאולה. וזה כי השופר הוא משמיע הקול לאסוף הפזורים, כדי שישמעו אותם הפזורים ויבאו למקום אחד, וזהו הגאולה. כי השעבוד [הוא] אשר נשתעבדו תחת רשות אחרים ויבואו יחד, והקבוץ יחד הוא הגאולה, לפי שיוצאים מרשות אחרים. וזה שאמר [ישעיה כז, יג] 'והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור וגו''. הנה זה השופר הוא מורה על קבוץ הגליות אשר הם ברשות אחר, והם יצאו מרשות אחר, ויכללו כאחד. וכן הטעם הוא ביובל התקיעה בשופר, לומר כי הכל יצאו מרשות אשר הם בו, ויבאו אל מקום אחד, והוא מקום הכולל הכל, אשר הוא חירות". ובתפארת ישראל פ"ל [תנ:] ביאר שהשופר מוציא את הכל לפועל [הובא למעלה הערות 429, 472]. ושם בתפארת ישראל [הערה 33] נתבאר כיצד שלשת הסבריו לשופר [כאן (קיבוץ), תפארת ישראל (הוצאה לפועל), וח"א לר"ה (גאולה)] משתלבים להדדי. [↑](#footnote-ref-455)
456. <> אלו ישראל, שרק הם נקראו "אדם" [יבמות סא.], והאדם הוא צורת כל הנבראים בתחתונים [כמבואר למעלה הערה 741]. [↑](#footnote-ref-456)
457. <> פירוש - מין האדם [לפני מתן תורה] היה מרוחק מה', מחמת שמין האדם נמצא למטה בתחתונים, והתחתונים מרוחקים מהעליונים, וכמבואר למעלה הערות 1024, 1047. [↑](#footnote-ref-457)
458. <> כי כל התאספות והתקבצות של הנבראים אל ה', היא התעלות הנבראים אל ה', וכמו שכתב באור חדש פ"ד [תתכט:]: "כאשר יתקבץ העם אל השם יתברך, כמו בתפילת הצבור, דבר זה נחשב כמו יציאה מן פיזור, אשר ישראל פזורים מבין האומות, והוא נחשב פדיון מבין האומות... כאשר הם מתאספים ומתקבצים אל ה', ובזה יוצאים מבין האומות אל ה', ומתעלים מביניהם". ובנצח ישראל פ"י [רסו.] כתב: "כאשר הם מתפללים עם הצבור, והם מתאספים ומתקבצים אל ה', זהו יציאה מן רשות האומות, והתעלות מתוכם אל ה'". [↑](#footnote-ref-458)
459. <> כמו שנאמר [שמות כו, ו] "והיה המשכן אחד", ו"ומשכן איקרי 'אהל', דכתיב [שמות מ, ב] 'את משכן אהל מועד'" [לשון רש"י שבת כח.]. ונראה שלא בחינם רמז למשכן, אלא כוונתו לרמוז שסוד המשכן הוא המשכת מעמד הר סיני, וכפי שהשריש הרמב"ן ר"פ תרומה [שמות כה, א]: "סוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני, שוכן עליו בנסתר, וכמו שנאמר שם [שמות כד, טז] 'וישכן כבוד ה' על הר סיני'. וכתיב [דברים ה, כא] 'הן הראנו ה' אלקינו את כבודו ואת גדלו', כן כתוב במשכן [שמות מ, לד] 'וכבוד ה' מלא את המשכן'... והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני". וראה בספר זאב יטרף, ראש השנה, פרק י [עמודים מז-מח] שהביא את דברי המהר"ל האלו, וביארם. [↑](#footnote-ref-459)
460. <> והביאו רש"י [שמות יט, יג]. ובגו"א שם אות יח [סז.] כתב: "ושופר אילו של יצחק היה. פירוש, שאין השם יתברך משתמש בשופר של איל שהוא לבני אדם, ולכך אמר שהוא שופר של אילו של יצחק, וזה השופר הוא קדוש מפני קדושת האיל, שנקרב תחת יצחק". ובא ליישב שאלה יג ששאל למעלה [בתחילת הדרשה, לאחר ציון 19]: "יג', 'ויהי קול השופר הולך וחזק מאד' [שמות יט, יט], ופירש רש"י דשופר של אילו של יצחק היה, מה ענין אילו של יצחק לכאן". [↑](#footnote-ref-460)
461. <> בעקידה [בראשית כב, ט]. ואמרו חכמים [שבת פט:] שיצחק אמר לה' "הא קריבית נפשי קמך". ובנצח ישראל פי"ג [שכג:] כתב: "'הא קריבת נפשי קמך'. כי מצד שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך, דבר זה מורה על שיצחק הוא אל השם יתברך לגמרי... כי יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, ואינו נפרד מן השם יתברך... כי יש ליצחק דביקות אל השם יתברך, והוא עמו יתברך לגמרי. ודבר זה ידוע לנבונים, רמזו אותו חכמים במקומות הרבה... וכל ענין זה רמז הכתוב, דכתיב [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור'. למה נאמר אצל אברהם ויעקב זכירה, ואצל יצחק לא נאמר זכירה. כי אפרו של יצחק נראה כאילו צבור ומונח על גבי המזבח [רש"י שם עפ"י הספרא שם], עד כאן. ובאור זה, כי הזכירה שייך אל דבר שאינו לפניו, אבל מצד כי יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, וביטל עצמו אל השם יתברך, הרי אין לו הבדל מאתו יתברך, ולא יתכן בזה זכירה, כי הוא נראה תמיד לפני השם יתברך. וזהו שאמר שראה אפרו, רוצה לומר מה שמסר נפשו אליו, לכך הוא לפניו תמיד". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רחצ:] כתב: "יצחק הקריב גופו לגמרי לשמים, וכל כך היה דבק בעבודת הקב"ה". וצרף לזה שמחמת העקידה נאסר על יצחק לצאת מארץ ישראל [רש"י בראשית כו, ב], שאינו נפרד מה'. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "כי אברהם היה אוהב את השם יתברך מצד שכל מעשיו אשר עשה לאהבת השם יתברך, וזה נקרא 'אוהב', וכדכתיב [ישעיה מא, ח] 'זרע אברהם אוהבי'. אבל יצחק היה לו דבקות מצד אחר, כי מצד האהבה היה מבטל נפשו לגמרי עד שעקד עצמו על המזבח. והאהבה הזאת מובדלת מן אהבת אברהם, כי אהבת אברהם שקשורה אהבתו בלבו תמיד עד שלא היה רגע אחד בלא האהבה, כמו דרך האוהב שאין סר אהבתו מקרבו, וזהו ענין בפני עצמו. אבל יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, ומצד שמסר נפשו אליו דבר זה יותר גדול". ובביאור הדביקות של יצחק לעומת הדביקות של אברהם, שמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א לבאר, שיש שני סוגי דביקות שונים; כי הדביקות של אברהם היא דביקות של אחדות וחיבור. ואילו הדביקות של יצחק היא דביקות של קיום העלול, שאינו מש ממקור יניקתו, וכל חיותו באה לו רק מעילתו. דוגמה לכך היא הצמח שחי כל עוד הוא נטוע בארץ. הרי שבודאי הצמח דבוק הוא אל הארץ, אך אין זו דביקות של התאחדות, אלא דביקות של קיום. ובגבורות ה' פמ"ז [תצו:] כתב: "כל עלול הוא משתוקק אל עלתו... התינוק פונה אל דבר שהוא לו סבה מקיימת, שהוא היניקה, ויונק משדי אמו". לכך אף כאן שהזכיר ענין הדביקות, כוונתו לדביקות של קיום. ודפח"ח. וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-461)
462. <> אודות שיש לישראל זכות העקידה, ולכך הם יכולים לקרב עצמם לה', כן כתב בכמה מקומות. כגון, בנצח ישראל פנ"ט [תתקיז.] כתב: "ברכה שניה [של בלעם] נגד יצחק... כי כל ברכה שניה על שאין ישראל נפרדים מן השם יתברך כלל, ודבר זה בזכות יצחק. ודבר זה רמזו זכרונם לברכה במדרש [ספרא ויקרא כו, מב] שכל האבות נאמר בהם זכירה, חוץ מיצחק. שנאמר [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי את אברהם אזכור'. הרי בכל האבות נאמר בהן זכירה, חוץ מיצחק. ואמרו, מפני שאפרו צבור על המזבח לפני ה', ואינו נפרד מן השם יתברך כלל". ובאור חדש פ"ד [תתמד:] כתב: "נאמר [אסתר ה, א] 'ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות'. באיזה זכות... רבי לוי אמר, בזכות 'יום השלישי' של אברהם [בראשית כב, ד], עד כאן [ב"ר נו, א]... הדביקות בו יתברך הוא מצד שהיו [בימי אסתר] מתענין ומתפללין אל השם יתברך... ראוי לזה העקידה, לפי שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך לגמרי, וזהו הדביקות הגמור. ובאותו זמן היו מתענין וממעטין נפשם ודמם, וזהו עניין העקידה, שכמו שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך, גם כן נחשב זה כאילו הקריבו נפשם אל השם יתברך". ובח"א לב"ק נ. [ג, ח:] כתב: "כי התשועה מן השם יתברך על ידי עקידת יצחק, וזה העקידה שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך להקריב את עצמו אליו, ובזה האדם אל השם יתברך לגמרי. וכל צרה שהיא באה על האדם, היא מצד האדם עצמו. וכאשר האדם הוא אל השם יתברך, יוצא האדם מן הצרה בזה שהוא אל השם יתברך. ולפיכך אמרו במדרש [תנחומא וירא אות כג] אמר אברהם להקב"ה, כשישראל יהיו חוטאים לפניך, זכור להם עקידת יצחק אביהם, ופדה אותם מצרתם. כי זכירת העקידה הוא פדיון מן הצרות כמו שאמרנו... לזכור לה עקידתו של יצחק ולרחם עליה, כאשר באת אל הצרה, והיה השם יתברך מרחם עליה". [↑](#footnote-ref-462)
463. <> פירוש - יש בידי ישראל להתקרב לגמרי אל ה' מחמת שיצחק הקריב עצמו בעקידה לגמרי אל ה'. לכך השופר שהיה במתן תורה [המורה על התקרבות זו], מיוחס לאיל של יצחק. [↑](#footnote-ref-463)
464. <> לשון הרמב"ן [שמות יט, יג]: "במשוך היובל המה יעלו בהר. הוא שופר של איל, ושופר אילו של יצחק היה, לשון רש"י [שם]. ולא הבינותי זה, כי אילו של יצחק עולה הקריב אותו, והקרנים והטלפים הכל נשרף בעולות [זבחים פה:]. אולי גבל הקב"ה עפר קרנו והחזירו למה שהיה". [↑](#footnote-ref-464)
465. <> לשונו בגו"א שמות פי"ט אות יח [סח:]: "ואני תמה על הרמב"ן ז"ל, וכי אדם בעולם שסובר שהיה השופר הזה, שיוצא ממנו הקול במתן תורה, שופר טבעי, שמקשה על המדרש שהקרנים של איל שהקריב אברהם נשרף, לא עלה על דעת אחד מעולם. ולפיכך אף אם נשרף האיל, לא נשרף רק מה שראוי לשריפה, אבל שאינו ראוי לשריפה, לא נשרף. ומפני כי האיל הזה הוא דבר שאינו בטבע במה שהוא נברא בין השמשות [אבות פ"ה מ"ו], והוא בלתי טבעי, שאילו היה דבר טבעי היה נברא בששת ימי בראשית בטבע. ומפני שההפסד על ידי הקרבה ראוי לדברים הטבעים, והוא להם בטבע, וכאשר מגיע הפסד להם אין לומר שהיו אותם הנבראים לבטלה, כי לכך נבראו, והגיע להם הפסד. אבל דבר שאינו בטבע, היה לבטלה אם היה להם הפסד, לפי שאין הפסד כזה, על ידי הקרבה, לדבר שהוא שלא בטבע, ואם היה מגיע הפסד לדבר שהוא שלא בטבע, היה לבטלה, אחר שאין מטבעם הפסד. לכך אמר [פרקי דר"א פ"ל] 'האיל שנברא בין השמשות' שהוא שלא בטבע, 'לא יצא מאתו דבר לבטלה'. שהרי השופר של מתן תורה לא היה דבר טבעי, וכן השופר שהוא לעתיד, וכן הכינור של דוד. ולא היה כנור כמו שאר כנור... ומעתה, כאשר היה בעולם דברים בלתי טבעיים המתיחסים אל הדברים שנבראו בין השמשות, לא היו לבטלה, וכמו אִילּוּ היה קרב יצחק על המזבח, שהיה הגוף נשרף, והרוח שב אל אשר נתן אותו, לפי שהוא בלתי טבעי. כך באיל הזה, נשרף מה שראוי להיות נשרף, ואם בשביל שהיה בלתי טבעי, ואין ראוי בו הפסד, כיון שבעולם דברים מתייחסים אל הדבר שהוא בלתי טבעי שנברא בין השמשות, הרי לא היה לבטלה. הלכך אמר שהיה שופר אילו של יצחק. שכשם שהוא היה בלתי טבעי, כך שופר זה בלתי טבעי. ומאחר כי היה שם שופר במתן תורה, והוא היה שופר שאינו טבעי, ואיל שנברא בין השמשות גם כן היה שלא בטבע, לכך אמר שופר של מתן תורה, שופר של אילו של יצחק, שלא יהיה לבטלה. נמצא כי היה שופר של מתן תורה שופר אילו של יצחק".

     **% [כא]** [↑](#footnote-ref-465)
466. <> טעמו הראשון [הובא למעלה בין ציונים 993-1012] הוא שקולות ברקים וענן כבד מורים על העונשים הקשים שיש לחוטאים, וקול השופר מורה על אפשרות התשובה. וטעמו השני [הובא למעלה בין ציונים 1013-1060] הוא שקולות ברקים וענן כבד מורים על שלשת היסודות העליונים שירדו למטה, וקול שופר מורה על האדם הנמצא על הארץ [יסוד הרביעי] שעולה למעלה. [↑](#footnote-ref-466)
467. <> פסוק זה אמרוֹ משה רבינו כמענה לבקשת ישראל, שנאמר [שמות כ, טז] "ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות", וכתב על כך החזקוני "דבר אתה עמנו ונשמעה - נתייראו מן הקולות והברקים". ועל כך נאמר [שם פסוק יז] "ויאמר משה אל העם אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו". [↑](#footnote-ref-467)
468. <> לשונו למעלה [לאחר ציון 993]: "קודם שבא השם יתברך לתת התורה על הר סיני, בא בקולות וברקים וענן כבד, כדי שיקנו יראת שמים, לשיהיה לתורה קיום אצלם, מה שאי אפשר זולת זה. לכך נגלה עליהם בקולות וברקים, בעבור תהיה יראתו על פניהם לבלתי יחטאו, ככתוב בפירוש בסוף הענין הזה". ולהלן [לאחר ציון 1084] כתב: "כי 'קול ה' בכח' [תהלים כט, ד] לקנות על ידו היראה הצריכה קודם לכל, כנזכר". [↑](#footnote-ref-468)
469. <> קולות ברקים וענן כבד. [↑](#footnote-ref-469)
470. <> לשון רש"י [שמות כ, יז] "לבעבור נסות אתכם - לגדל אתכם בעולם, שיצא לכם שם באומות שהוא בכבודו נגלה עליכם. נסות - לשון הרמה וגדולה, כמו [ישעיה סב, י] 'הרימו נס', [שם מט, כב] 'ארים נסי', [שם ל, יז] 'וכנס על הגבעה', שהוא זקוף". [↑](#footnote-ref-470)
471. <> לא הבנתי תיבת "ואתכם הרים והעלה &**כבר**^ למעלה", ומה היה חסר בלי תיבה זו. [↑](#footnote-ref-471)
472. <> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. כגון, בדר"ח פ"א מ"ג [רכט:] כתב: "כי מדרך מי שאוהב את אחד לבו קשורה בו". ושם פ"ה מי"ז [תיח:] כתב: "אהבת החברים, שנפשו קשורה בנפשו... שהם מתקשרים לגמרי". ושם פ"ו מ"ב [כב.] כתב: "האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו... כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב, והתאחדות לגמרי". ובבאר הגולה באר החמישי [מח:] כתב: "אהבה הוא עצם החבור". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נב.] כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "ומה שאין אהבה לעצמו, מפני כי האהבה הוא התשוקה אל הנאהב, ואין כאן תשוקה כי הוא עצמו. ולכך האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד, ויש בזה תשוקה. ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה". ובגו"א דברים פ"י אות ט [קסה:] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב". וכידוע [של"ה הקדוש (תולדות האדם בית ישראל תניינא אות ג)] הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד". וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 1248. @**וכן כתב**^ בביאור מדת הרחמים. כגון, בנצח ישראל פמ"ב [תשלה.] כתב: "כי כל רחמנות כאשר לבו קשורה בו, ולכך כתיב [תהלים קג, יג] 'כרחם אב על בנים', מפני שנפשו קשורה בו, כדכתיב [בראשית מד, ל] 'ונפשו קשורה בנפשו'". ובנתיב התורה פי"ד [תקמט.] כתב: "כי הרחמנות הוא מצד החבור והאחדות שיש לשני דברים ביחד, וזה ענין הרחמנות". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה.] כתב: "כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג.] כתב: "כי הרחמנות הוא בשביל שיש לו חבור ודביקות אל מי שמרחם עליו, ומצד זה בא הרחמנות. כמו שמרחם האב על הבן, והאם על פרי בטנה, מפני שהבן כרעיה דאבוה. ומפני זה ישראל יש להם לרחם האחד על האחר, כי ישראל יש להם חבור אחד, שהם נקראים 'אחים' ביחד, ומצד הזה בא הרחמנות". והרי "עובר ירך אמו" [גיטין כג:], לכך מקום המצאות העובר נקרא "רחם", כי אחדות זו שבין העובר לאמו היא שורש מדת הרחמים [שמעתי ממו"ר הגאון רבי משה שפירא זצ"ל]. וכל דבריו אודות מדת הרחמים, כחם יפה בביאור אהבה, וכמו שכתב בגבורות ה' פכ"א [רס:]: "כי האוהב נקרא 'מודע' [רות ב, א], ונקרא בתרגום 'רחמוהי' [אונקלוס דברים ז, ט], כי האוהבים מרחמים זה לזה, וכאשר ידע אותם, היה עם זה האהבה והרחמנות". ובנצח ישראל פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת יעקב, שהוא מדת רחמים, הוא הדבוק בעצם לגמרי. כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר בארנו זה כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע. והאהבה היא הדבוק והחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו, כמו האב לבן והאם לבנה, מרחם עליו... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים". ובח"א לשבת קלט. [א, עב:] כתב: "בכל המדות אין חבור רק הרחמים, שכאשר מרחם על אחד מתחבר אליו, והוא מרחם על דבר שיש לו קשור אליו, כרחם אב על בנים. דבר זה הקשור והחבור שיש לבנו, ובשביל כך הוא מרחם עליו. ולפיכך נקרא האוהב שמתחבר עמו בלשון תרגום 'רחמוהי'". ובח"א לשבת קנא: [א, פב:] כתב: "מדת הרחמנות מצד שהוא מתקשר ומתאחד עם אותו שהוא מרחם עליו. ולכך האדם מרחם על בנו, מפני שדעתו קשורה בבנו... וכבר אמרנו פעמים הרבה כי לכך נקרא האוהב בלשון תרגום 'מרחמוהי' [דברים ז, ט], מפני שכל אוהבים הם מתקשרים יחד בשביל האהבה, ואז נמצא הרחמנות בהם, שהאחד מרחם על השני, שתמצא כי מדת הרחמנות מכח האחדות". וראה להלן הערה 1253. [↑](#footnote-ref-472)
473. <> אודות שאהבה נוצרת מהדדיות, כן נאמר [משלי כז, יט] "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם", ופירש רש"י [שם] "כמים - הללו הפנים שאתה מראה לתוכן, הן מראות לך. כן לב האדם לאדם - חברו, לפי מה שאדם יודע שחבירו אוהבו, כן הוא מראה לו פנים". וכן רש"י [יבמות קיז.] כתב: "קרא כתיב 'כמים הפנים לפנים', כמים הללו שאדם צופה בהן ורואה בהם פנים כפניו, אם הוא שוחק הם שוחקות, ואם הוא עוקם הם עקומות, 'כן לב האדם לאדם' האחר, אם הוא אוהב את זה, גם זה הוא אוהבו, ואם הוא שונא את זה, גם הוא שונאו". ובגבורות ה' פס"ד [פא:] כתב: "כי מי שהוא אוהב את אחד, אין ספק שגם הנאהב אוהב אותו". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שנט.] כתב: "מי שמודיע החבה לאוהבו, לכך הוא מודיע לו החבה, שאומר 'אני אוהב אותך' כדי שגם הוא [הנאהב] יתקרב עצמו אליו ויאהב אותו". ושם פ"ו מ"ב [כג.] כתב: "[אם] יאמר שראובן הוא אוהבו של שמעון, לשון זה בודאי נאמר כאשר ראובן הוא אוהב של שמעון, ושמעון גם כן אוהבו של ראובן, ולא שיאהב ראובן את שמעון, ושמעון אינו אוהב את ראובן". ובספר נפש שמשון [בענייני לימוד התורה, עמוד יג] כתב: "עלינו לדעת יסוד נוסף; בעולם אין מציאות של אהבה חד סטרית. המושג של אהבה בצורתה האמיתית יבוא תמיד לידי ביטוי רק כאשר הוא נפעל בשני הכיוונים, כגון מהאב לבן, ומהבן לאב. אם רוצים אנו אפוא לעורר את אהבת השם יתברך אלינו, ישנה רק דרך אחת לכך; לאהוב אותו יתברך". והביאור לכך הוא, כי כל אהבה היא התאחדות בין שני הצדדים [כמבואר בהערה הקודמת], וכאשר האהבה היא חד צדדית, אין כאן התאחדות גמורה בין שני הצדדים, שהרי צד אחד מסרב לכך. ורבו של רש"י, רבי יצחק ב"ר יהודה, כתב לרש"י: "וידע כי אני אוהבו... שואל לכל עובר ושב שלותו וחניתו, ושש אנכי על טובתו. ולפי שידוע לי קשירת חיבתו, מודיע אני לו כולו" [תשובות רש"י סימן סד]. הרי שטרח ליידע את רש"י שאהבה הדדית קיימת ביניהם. וצרף לכאן מאמרם [סוטה י.] "כל המזנה, אשתו מזננת עליו... והיינו דאמרי אינשי איהו בי קארי, ואיתתיה בי בוציני", ופירש רש"י [שם] "קארי ובוציני - מין אחד הוא, אלא שאלו גדולים ואלו קטנים, כלומר במה שהוא עוסק, היא עסוקה". ובח"א שם [ב, מ:] כתב: "כל המזנה אשתו מזנה עליו. פירוש, כי האיש והאשה מתיחסים בחבור שלהם. וכאשר האיש מזנה ואין חבור מיוחד לאשתו לגמרי, באופן זה וביחוס זה אשתו יש חבור אליו, ולכך גם היא מזנה עליו, שכיון שכתוב [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד', אם כן כאשר האיש מזנה ואין כאן אחדות, גם אשתו מזנה עליו". והואיל ואחדות מחייבת הדדיות, לכך אהבה מחייבת הדדיות. [↑](#footnote-ref-473)
474. <> "באשר היה השם יתברך בא למטה לרומם את ישראל ולהעלותם למעלה, שזהו 'לבעבור נסות', מלשון הרמה... ואתכם הרים והעלה כבר למעלה עד שזהו לכם חבור גמור עם העליונים" [לשונו למעלה לאחר ציון 1064]. [↑](#footnote-ref-474)
475. <> אינו מזכיר "ענן כבד", כי בפסוקים אלו [שנאמרו לאחר עשרת הדברות (שמות כ, טו-יז)], לא נזכר הענן, שנאמר [שמות כ, טו] "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק", והלפידים הם ברקים, וכמו שכתב האברבנאל [שמות יט, טז-יט] "הברקים - שהם הלפידים המאירים" [הובא למעלה הערה 995]. [↑](#footnote-ref-475)
476. <> כמו שכתב רש"י [דברים ו, ה]: "ואהבת - עשה דבריו מאהבה, אינו דומה עושה מאהבה לעושה מיראה. העושה אצל רבו מיראה, כשהוא מטריח עליו, מניחו והולך לו". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "אצל האהבה כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך'... ולא נאמר שיירא השם יתברך בכל לבבו. רק כי אהבה מצד עצמו של אדם, לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם. ומפני כי האהבה מקובלת יותר על האדם, אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות בו יתברך מצד עצמו, כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים יסורים עליו, אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי... אבל היראה, שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה... ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו, אפשר שיש בטול אל היראה". [↑](#footnote-ref-476)
477. <> "אין חכמתו מתקיימת" [המשך לשון המשנה שם]. וראה למעלה הערות 929, 930. [↑](#footnote-ref-477)
478. <> כמבואר בארוכה למעלה [בין ציונים 912-937, ובין ציונים 970-996]. [↑](#footnote-ref-478)
479. <> מבאר כאן שהאהבה והיראה היו נצרכות להמצא במתן תורה מחמת התועלתיות הצומחות מהן; התועלת מהאהבה היא ש"אף שמטריח עליו ביותר, עושה מאהבה", ולא יפרוש. והתועלת מהיראה היא קיום החכמה. אמנם במקומות אחרים ציין שהאהבה והיראה נצרכות יחד מצד עצמן, מבלי לפרט את התועלתיות הצומחות מהן. כגון, בדר"ח פ"א מ"ג [רלב.] כתב: "ראוי מאמר זה לאנטיגנוס, בעבור שהוא כולל כל עבודת המקום מאהבה ומיראה כמו שראוי... [ש]יהיה עם בוראו על ידי האהבה והיראה. כי העולם נברא בשביל האדם שיהיה עובד בוראו, והעבודה היא על ידי האהבה והיראה... כי צריך האדם שיהיה אוהב השם יתברך, ויהיה ירא מפניו, וזהו שראוי אל האדם. ואין ראוי שתהיה יראה בלא אהבה, ואהבה בלא יראה... האדם ראוי שיהיה בו אהבה והיראה ביחד". ושם מ"ה [רסב.] כתב: "הזוגות, הזהיר האחד על עבודת השם יתברך מצד האהבה, והשני על עבודת השם יתברך מצד היראה, עד שביחד היו משלימים האדם באהבה וביראה מה שראוי להשלים... האהבה והיראה הם עיקר התחלה לעבודה". ובגבורות ה' פמ"ד [דש.] כתב: "אין ספק כי 'שמע ישראל' [דברים ו, ד], שהוא קבלת מלכות שמים, שהוא יראתו יתברך, כי מלכות בשר ודם יש לו מורא מלכות, ואיך לא מלכות שמים. ולפיכך אחר המורא כתיב [שם פסוק ה] 'ואהבת', להדבק בו יתברך ביראה ואהבה". הרי ששלימות העבודה והדביקות היא על ידי אהבה ויראה ביחד. ובתיקוני זהר תיקון י [כה:] אמרו "תרין גדפוי דילה... אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחת לעילא". ובספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק [סוף עמוד שדמ] כתב: "שני המניעים הגדולים בכל התכונה הרבה של עבודת השם הם אהבה ויראה. חכמי האמת המשילו את האהבה ואת היראה של עובד השם לשתי הכנפים של העוף, שעל ידן הוא מתנשא ועולה". ומדוע כאן הוצרך לפרט את התועלתיות שיש מאהבה ומיראה, בעוד שבשאר מקומות הנ"ל הניח כדבר פשוט ששלימות העבודה והדביקות היא רק על ידי אהבה ויראה. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-479)
480. <> "ותמורתה כלי פז" [המשך הפסוק]. [↑](#footnote-ref-480)
481. <> "ונוחין לאבדן - על ידי שכחה" [רש"י חגיגה שם]. ואע"פ שבפסוק נאמר "&**לא**^ יערכנה זהב וזכוכית", לאמר שאין שויון בין זהב וזכוכית לתורה, ואילו במאמר זה מתבאר שיש שויון בין זהב וזכוכית לתורה, מ"מ מתוך שהפסוק צריך לומר שאין שויון, זה מורה שיש על כל פנים צד שויון מסוים, בבחינת "דומיא דכוותיה קא ממעט" [כתובות מו:], שאם לא היה שום צד השוה ביניהם, לא היה צורך למעט דבר רחוק. וכן השריש בגו"א ויקרא פט"ז אות כג [יח:], שם במדבר פ"ה אות יט [סט:], ושם פ"ח אות כא [קכט:]. וראה למעלה הערה 44. ומה שהפסוק נוקט בסדר של זהב, זכוכית, ופז, ולא מצמיד את זהב ופז ביחד [המורים על קושי הקניה], עיין בפרשת דרכים דרוש כה [ד"ה הנה מקום] שעמד על זה, וביאר שהפסוק איירי במי שלמד תורה תחילה [זהב], ושכח את לימודו [זכוכית], וחזר ולמד שוב את מה ששכח [פז], והפז הוא יקר מהזהב, ואמרו חכמים [יומא כט.] "מיגמר בעתיקתא קשה מחדתא", ופירש רש"י [שם] "מי שלמד והסיח דעתו ושכח, קשה לחזור וללמוד מה ששכח, יותר ממה שלא למד", עיי"ש. ודע, שמאמר זה הובא גם בגבורות ה' פע"ב [תפח.], תפארת ישראל פנ"ו [תתסז:, תתעג:], נצח ישראל פ"ה [עח:], דר"ח פ"ג מי"ג [רצ.], נתיב התורה פ"ד [ריז.], ונתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:], וחלקם יובא בהערות הבאות. [↑](#footnote-ref-481)
482. <> כמדומה שכמעט אין יסוד יותר נפוץ מזה בספריו, ונביא כאן כמה מקמות המורים על מעלתו הנבדלת והעליונה של שכל התורה ביחס לאדם הגשמי; בבאר הגולה באר השני [רכז.] כתב: "כל מקום שתמצא דבר כזה [בדברי חז"ל] שהוא רחוק משכל האנושי, אין זה רק בשביל שדבריהם היו על פי דרכי התורה, שהוא השכל האלקי אשר, הוא למעלה משכל האנושי". ובנצח ישראל פל"א [תקצז:] כתב: "החכמות הם שתים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הוריש לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא [נתן] זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות". ובנתיב התורה פ"ג [קל.] כתב: "התבאר 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 סבת הרחקה מן השכל הנבדל, ואז יש לתורתו קיום, שעומד בו השכל האלקי, הוא התורה" [הובא למעלה הערה 316]. ושם פ"ד [רט.] כתב: "האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה, ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית. לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר". ושם פ"ה [רמא:] כתב: "נמשל האדם כמו הדג שהוא צריך אל מים, ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים. כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה, שהיא השכל האלקי הנבדל, והוא קיום לנשמה". ושם ר"פ ז [רצ.] כתב: "אחר שהתבאר בפרקים הקודמים כי התורה היא שכל האלקי הנבדל, ואי אפשר שיקנה התורה אם לא על ידי פרישה מן הגשמי, כל שכן וקל וחומר שלא יהיה למוד התורה בעצמו משום הנאתו, דכל הנאתו הן שעושה משום כבודו או מה שהוא מן הדברים הגשמיים, והתורה היא נבדלת מן הגשמי, ואם האדם מכוין בתורתו אל דברים אלו, דבר זה הוא העדר התורה, כי אל התורה אין שייכים דברים האלו שהם גשמיים". ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לב.] כתב: "אם האדם יש לו זכות הנפש במצות, אז קונה על ידי התורה עוד מדריגה עליונה. כי התורה היא שכל העליון אלקי, ראוי לאדם כאשר יש לו זכות הנפש. אבל כאשר הוא בעל חטא בעצמו, ונפשו מלא זוהמא, ויכנס למדריגה השכלית העליונה, הנה הטמא שאכל מן הקדשים וכי אין זה גורם אליו המיתה. כך מי שלא זכה ונכנס למדריגה שהיא קרובה אל השם יתברך, מביא לו דבר זה מיתה, שקרב אל דבר עליון בטומאתו ובזוהמת נפשו, ואיך לא יהיה גורם דבר זה אליו המיתה". וכן כתב בנר מצוה [עד.], ח"א לנדרים סב. [ב, כב. (הובא למעלה הערה 759)], וח"א לבכורות ח: [ד, קכג.]. וראה למעלה הערות 317, 1025, ולהלן הערה 1217. [↑](#footnote-ref-482)
483. <> לשונו בגבורות ה' פע"ב [תפח:]: "ביאור ענין זה, שהתורה היא שכל האלקי, קשה לקנות ככלי זהב ופז, שמפני שהם יקרים, ואינם נמצאים עם האדם, קשים לקנותן. כך דברי תורה קשים לקנותן, מפני שרחוק לאדם, שהוא טבעי, השכל". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רצ.] כתב: "התורה מצד מדריגתה ומעלתה העליונה, שהיא חכמה אלקית, היא קשה לקנות כזהב וככלי פז, שהם דברים שהם אינם עם האדם, ורחוקים שימצא האדם אותם. וכך דברי התורה קשה להגיע אליה להיות קנין אל האדם, במה שהתורה היא שכל עליון אלקי". ובנתיב התורה ר"פ ב [קב.] כתב: "מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן, לא יקבל אותה. וההכנה שצריך לתורה הם דברים הרבה מאוד, עד שהוא ראוי אל התורה. כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי". ושם פ"ד [ריז.] כתב: "מפני ריחוק התורה, שהיא השכל העליון, מן האדם, לכך קשה על האדם לקנותן שיהיה מתחבר התורה עם הגוף הגשמי, וקשים הם לקנותן ככלי כסף וכלי זהב". וראה למעלה הערה 320, הערה הבאה, ולהלן הערות 1112, 1217. [↑](#footnote-ref-483)
484. <> למעלה [לאחר ציון 96] שהביא את מאמרם [ע"ז ה:] "לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול, וכחמור למשאוי", וכתב [שם לאחר ציון 99]: "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, 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'. וכן הדבר ממש, אם יש לאדם לפניו עיון קשה ביותר, הוא משוה כל עקום ודבר קשה בעיונו וכח נפשו. וזהו עצם הלשון דנקט 'כחמור למשא וכשור לעול'... בשאי אפשר לאדם לקבל התורה כי אם על ידי מדה זאת, שיעשה עצמו כבהמה עובדת האדמה". והביאור הוא, שהגדרת עמילות היא ש"מגביר השכל על החומר" [לשונו בדר"ח פ"א מי"ג (שנ.)], ולכך רק על ידי עמילות יכול האדם לקנות התורה, כי אז הוא מתגבר על גופו אשר חוצץ בין האדם לתורה, וכמבואר בהערה הקודמת. ונקודה זו ממש התבארה למעלה הערה 321. [↑](#footnote-ref-484)
485. <> שהביא למעלה [לאחר ציון 1070] שאהבת ה' היא נצרכת "שאף אם יקשה על האדם עול תורה ומצות, יעשה על כל פנים מאהבה" [לשונו שם]. וצרף לכאן דברי התנחומא הידועים [נח אות ג], שאמרו: "התורה שבע"פ יש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות, והיא עזה כמות, וקשה כשאול קנאתה. לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו, שנאמר [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך'. ומנין אתה למד שאין אהבה זו אלא לשון תלמוד, ראה מה כתיב אחריו [שם פסוק ו] 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', ואי זה זה תלמוד שהוא על הלב, הוי אומר [שם פסוק ז] 'ושננתם לבניך', זו תלמוד, שצריך שנון... שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה". [↑](#footnote-ref-485)
486. <> מדגיש שהטעם המחייב שדברי תורה הם קשים לקנותם ככלי זהב ופז, הוא אותו הטעם המחייב שהם נוחים לאבדם ככלי זכוכית, ולא שיש כאן טעמים שונים לקושי הקנין ולנוחות האיבוד. וכנראה ההכרח לכך הוא שהפסוק הזכיר את הזהב והזכוכית בחדא מחתא ["לא יערכנה זהב וְזכוכית" (איוב כח, יז)], לכך צריך שיהיה טעם אחד לשניהם. וכן מבואר בהמשך הגמרא [חגיגה טו.], שמיד לאחר שר"מ אמר דברים אלו, אמר לו אחֵר "רבי עקיבא רבך לא אמר כך, אלא מה כלי זהב וכלי זכוכית, אף על פי שנשברו יש להם תקנה. אף תלמיד חכם, אף על פי שסרח יש לו תקנה". הרי שכשם שלפי רבי עקיבא ישנו שויון בין כלי זהב לכלי זכוכית [ששניהם מורים ש"אף על פי שנשברו יש להם תקנה"], כך גם לפי ר"מ ישנו שויון בין כלי זהב לכלי זכוכית [ששניהם מורים על היות התורה שכל נבדל (קושי הקנין ונוחות האיבוד)]. [↑](#footnote-ref-486)
487. <> לשונו להלן [לאחר ציון 1488]: "כבר אמרנו בשהתורה שכל אלקי, והאדם גשמי, עד שלא במהרה יהיה להם חבור ויחוס יחד, קשה לקנותה ומהר לאבדה". ובגבורות ה' פע"ב [תפח:] כתב: "ובשביל זה נוח לאבדן גם כן ככלי זכוכית, שכיון שהשכל נבדל מן האדם הטבעי, לכך נקל הוא הסרה ביותר". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעג:] כתב: "בודאי השכל אשר אינו מתיחס אל האדם אין לו קיום אצל האדם, ובפרט התורה שהיא שכל עליון אלקי על הכל. ובשביל כך אין דבר קל להיות נאבד מן האדם כמו התורה... שכך אמרו במסכת חגיגה [ומביא את המאמר]". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רצ.] כתב: "ומפני זה עצמו יש להם הסרה, שנוחים להשבר ככלי זכוכית. שהדבר שאיננו שייך אל האדם, והוא רחוק ממנו, אינו מתחבר אל האדם, לכך הוא נוח להסתלק מן האדם, וזהו שאמר 'ונוחין להשבר ככלי זכוכית'". ואמרו חכמים [נדרים לח.] "בתחלה היה משה למד תורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה". ובח"א שם [ב, יג:] כתב: "בארו בזה מדריגת התורה, שאין לה צרוף וחבור אל האדם לפי מעלתה העליונה. לכך היה משה משכח התורה כשלמדה, כי התורה היא נבדלת אלקית, ואינה שייך התורה לאדם מצד שהאדם הוא בעל גוף, לכך לא היה חבור אל משה אל התורה... כי משה הוא בפני עצמו, והתורה היא נבדלת מן האדם לגמרי. ולכך מתחלה כאשר נתנה היה לומד ומשכחה, כי לא היה לה שום חבור לאדם הגשמי". וכן כתב בקיצור בתפארת ישראל פ"נ [תשפו:]. וראה להלן הערות 1217, 1490, 1491. @**ואם תאמר**^, הרי המקרא צווח ואומר [דברים ל, פסוקים יא, יד] "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא וגו' כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו", ופירש רש"י [שם פסוק יד] "כי קרוב אליך - התורה ניתנה לכם בכתב ובעל פה". וכיצד קירבה זו עולה עם דבריו כאן אודות הריחוק שיש בין האדם לבין התורה. דע שבנתיב הזריזות פ"א [ב, קפה.] ישב על מדוכה זו, וכתב: "התורה בעצמה היא יותר רחוקה מן האדם... כי התורה היא שכל עליון לגמרי... ועם כל זה התורה קרובה מאוד אל האדם. שאף שהיא רחוקה מן האדם, מכל מקום השם יתברך מסייע לו, ומספיקין בידו הכל. כמו שאמר הכתוב 'בפיך ובלבבך לעשותו'". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב:] ביאר שהתורה רחוקה מהאדם מצד מעלתה העליונה, אך קרובה אל האדם מצד שאינה בריחוק מקום, וכלשונו: "כי הכתוב בא לומר כי אין התורה ענין גשמי, כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק, ולפעמים הם רחוקים מן האדם, עד שאי אפשר לבוא אליהם. ואמר שאין התורה השכלית כך, כי היא בלתי גשמית, והדבר הבלתי גשמי הוא קרוב והוא רחוק; הוא רחוק מצד מעלתו העליונה, והוא קרוב שאין לו ריחוק מקום. ולכך אמר הכתוב על התורה כי התורה הזאת 'לא נפלאת ולא רחוקה היא ממך' [דברים ל, יא], כלומר שאין לה רוחק גשמי". [↑](#footnote-ref-487)
488. <> בדפוס ראשון של הדרשה [הנמצא בהיברו בוקס] נמתח קו על המלים "שיירא מלאבדה", ונכתבה עליהן בכתב יד [הדומה להגהות הנמצאות בשאר ספריו] תיבת "כדלעיל", וכן הוא שוב בסמוך [לפני ציון 1089, וראה למעלה הערה 27], וראה להלן הערה 1089 בביאור הגהה זו. ואודות שיש לאדם ליירא שיאבד את התורה שלמד, כן כתב בנצח ישראל פ"ה [עח.]: "כי התורה שבאדם אי אפשר לקנות אותה בשלימות, לפי שדברי תורה עומדים ומוכנים להשתכח, בעבור שאין האדם, שהוא בעל גוף, קונה החכמה שהיא שכלית, שהיא הפך הגוף, עד שיהיה לו קנין גמור, ודבר זה ידוע. וכמו שאמרו במסכת חגיגה [טו.] שדברי תורה קשים לקנות, וקלים להשתכח. לכך מוקמינן להא דכתיב [משלי כח, יד] 'אשרי אדם מפחד תמיד' בדברי תורה [ברכות ס.], שאין לאדם בתורה קנין בשלימות, ודבר זה ראוי לו לפחד... וזה מפני שאין התורה קנין בשלימות לאדם, ובזה ראוי לו לפחד". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:] כתב: "כבר נתבאר במקומות הרבה כי אצל התורה נחשב האדם שבור... כי קשה על האדם לקנות דבר שאינו שייך אל האדם, כי תורת ה' היא, לא תורת האדם... ולפיכך קשה לקנות התורה... כי לא יתחבר השכל עם האדם, שהוא גשמי, חבור גמור. ולכך בדברי תורה יש לאדם לפחד תמיד, כי בדבר הזה שהוא התורה נחשב האדם כלי שבור, והוא נוח להשתבר, ולכך יש לו לפחד תמיד, מפני שהוא קרוב אל השבירה... לפיכך אמרו בפרק אין דורשין 'לא יערכנה כסף וזהב וכל כלי פז', אלו דברי תורה, שקשים לקנות כזהב, ונוחים להשתבר ככלי זכוכית". ולמעלה [לאחר ציון 912] כתב: "כי החכמה שהאדם מקבלה היא נוחה לאבדה, ואין לך דבר שהוא מהר לאבד כדברי תורה, וכמו שיבא". וראה להלן הערה 1526. [↑](#footnote-ref-488)
489. <> בא לבאר הסבר שלישי להמצאות "קולות וברקים וענן כבד" במתן תורה; הסברו הראשון היה שזה נעשה כדי שיקנו יראת שמים, ושלשת הדברים האלו מורים על עונשי התורה [למעלה לאחר ציון 993]. הסברו השני היה שזה נעשה להורות על חבור העליונים לתחתונים, כי שלשת הדברים האלו מורים על שלשת היסודות העליונים [רוח אש ומים] שבאו מלמעלה למטה [למעלה לאחר ציון 1012]. ומעתה יבאר הסבר שלישי, שהקול מורה על היראה, הברק על הקלות לאבד התורה, והענן כבד מורה על קושי קנינה. [↑](#footnote-ref-489)
490. <> כמו שאמרו חכמים [שמו"ר ג, א] "בשעה שנגלה הקב"ה על משה [בסנה], טירון היה משה לנבואה. אמר הקב"ה, אם נגלה אני עליו בקול גדול, אני מבעתו". ויש להעיר, כי מביא כאן את הפסוק "קול ה' בכח" להורות על היראה שהיתה לישראל במתן תורה כששמעו את הקולות, אך רש"י שם [תהלים כט, ד] כתב: "קול ה' בכח - בשעת מתן תורה צמצם את קולו לפי כחן של ישראל, שנאמר [שמות יט, יט] 'והאלקים יעננו בקול', בקולו של משה". ומקור דבריו הוא במדרש [שמו"ר ה, ט], שאמרו: "בוא וראה היאך הקול יוצא אצל כל ישראל, כל אחד ואחד לפי כחו; הזקנים לפי כחן, הבחורים לפי כחן, והקטנים לפי כחן, והיונקים לפי כחן, והנשים לפי כחן, ואף משה לפי כחו, שנאמר 'משה ידבר והאלקים יעננו בקול', בקול שהיה יכול לסובלו. וכן הוא אומר 'קול ה' בכח', 'בכחו' לא נאמר, אלא 'בכח', בכחו של כל אחד ואחד. ואף נשים מעוברות לפי כחן, הוי אומר כל אחד ואחד לפי כחו". ומדרש זה הביאו בתפארת ישראל פל"א [תסה.]. הרי שהקב"ה צמצם את קולו והופיע בקול שכל אחד היה יכול לסובלו, ולא נגלה עליהם בקול מעבר לכחם. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-490)
491. <> למעלה בהסברו הראשון [לאחר ציון 992]. ואודות שהיראה צריכה להיות קודמת לתורה, כן ביאר למעלה [לאחר ציונים 993, 1062]. [↑](#footnote-ref-491)
492. <> כמו שנאמר [זכריה ט, יד] "וה' עליהם יראה ויצא כברק חצו וגו'", וכתב הכלי יקר [שמות יט, טז] "הברק יצא חצו, כרגע נראה וכרגע ספו תמו". ונאמר [נחום ב, ה] "כברקים ירוצצו", וכתב המלבי"ם [שם] "וירוצו כברקים במהירות גדול". ונאמר [יחזקאל א, יד] "והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק", ותרגם יונתן [שם] "וקלילן כחיזו ברקא". ובנצח ישראל ס"פ מז [תשצא:] כתב: "הגאולה הראשונה לא היתה גאולה נצחית, שהרי לא היו נגאלים רק לשעה. וכך היה ענין הגאולה גם כן, דומה לאור הברק שנראה ברקיע לשעה, ומיד עובר". והפרי צדיק [שבועות אות טז] כתב: "'ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר חזק מאוד' [שמות יט, טז], זה נאמר קודם מתן תורה. ואחר מתן תורה נאמר [שם כ, טו] 'וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן', היינו גם כן ד' המראות דקודם מתן תורה, רק שבמקום 'ברקים' נזכר 'לפידים'. ובזוהר הקדוש [ח"ב פא:] דקדק על השינוי; 'בקדמיתא ברקים והשתא לפידים, כלא חד, אבל מדאתתקנא בתיקונוי לאתחזאה אתקרון הכי'. והיינו כי בראשית התגלות הקדושה לאדם הוא רק כהבהקת הברק למראה עין לפי שעה, ומיד נעלם. אמנם אחר כך כשבא לידי התגלות בקביעות יותר נקרא 'לפידים', כענין לפיד אש המאיר יותר בקביעות". [↑](#footnote-ref-492)
493. <> פסוק זה נאמר על דברי תורה, וכמו שאמרו חכמים [ברכות ה.] "אין 'עוף' אלא תורה, שנאמר 'התעיף עיניך בו ואיננו'", ופירש רש"י [שם] "התעיף עיניך בו - אם תכפל וסגרת עיניך בתורה, היא משתכחת ממך". ושוב כתב רש"י [מגילה יח:] "התעיף עיניך בו ואיננו - אם תכפול עיניך ממנה הרי היא משתכחת ממך כהרף עין". ואמרו חכמים [סוטה לה.] "מפני מה נענש דוד ["שמת עוזא על ידו" (רש"י שם)], מפני שקרא לדברי תורה 'זמירות', שנאמר [תהלים קיט, נד] 'זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי', אמר לו הקב"ה, דברי תורה שכתוב בהן 'התעיף עיניך בו ואיננו' אתה קורא אותן זמירות [בתמיה]", וכתב רש"י [שם] "התעיף - לשון 'וכפלת' [שמות כו, ט] מתרגמינן [שם] 'ותיעוף', שאם תכפיל עיניך לסתום עין בהסח הדעת מהסתכל בהן, מיד ואיננו". [↑](#footnote-ref-493)
494. <> בדפוס ראשון של הדרשה [הנמצא בהיברו בוקס] שוב נמתח קו על התיבות "לירא מלאבדה", ונכתבה עליהן בכתב יד [הדומה להגהות הנמצאות בשאר ספריו] תיבת "כדלעיל", וכפי שהוגה למעלה [ראה הערה 1083]. ונראה שהכוונה לומר שלא איירי ביראה הבאה לאדם לאחר שלמד תורה וחושש מלאבדה, כי אע"פ שודאי יש לאדם לירא מכך [כמו שכתב בכמה מקומות, והובאו בתחילת הערה 1083, ולהלן הערה 1526], מ"מ הברקים שהיו במתן תורה אינם מורים על יראה זו, אלא היראה שהוזכרה למעלה כמה פעמים, שמקומה לפני הלימוד [כמצויין למעלה הערה 1086], והיא נצרכת לקיום התורה, שהרי "אם אין יראה אין חכמה" [אבות פ"ג מי"ז]. והואיל ואיירי כאן בקולות ברקים וענן כבד שהיו לפני מתן תורה, יקשה לבאר שהברקים מורים על מה שמוטל לאדם לעשות לאחר שלמד תורה. לכך העביר קו על תיבות "לירא מלאבדה", ונכתב עליהן "כדלעיל". [↑](#footnote-ref-494)
495. <> פירוש - תיבת "כבד" עומדת כנגד "זריזות", וכמו שכתב בח"א לסוטה יג: [ב, נז:]: "האיש שהוא צורה, זריז ביותר, ואין בו מכבידות החמרי, כמו שהוא באשה". ומעין כן כתב בנצח ישראל פי"ד [שמט.]: "כי העוף אינו כל כך חומרי, שאין לו עבות החומר, שאילו היה בעל חומר לא היה פורח באויר, שהרי מעכב עליו כבידות החומר". ושם פכ"ב [תסו:] כתב: "הכנפים הוא עצם מה שהוא מלאך. וזה כי המלאך פועל פעולתו במהירות, בעבור שאין בו כבידות החמרי, רק כאילו יש להם כנפי רוח, ולפיכך מתיחס למלאך כנפים". וראה הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-495)
496. <> אודות עצלות הגוף, כן כתב בהרבה מקומות. כגון, בגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפד:] כתב: "כי יפת דומה לגוף, אשר אין פעולתו בזריזות... כל ענין הגוף הוא בעצלות". ובגבורות ה' פט"ו [נג:] כתב: "כל אשר הוא חמרי יותר, אין כח טבעי פועל כל כך במהירות, כמו מי שיש בו דקות החומר". ובדר"ח פ"ב מי"ד [תשעז:] כתב: "האדם בעל גוף וחומר אינו נשמע כל כך לעבודת השם יתברך, וצריך התעוררות, כמו התינוק שצריך התעוררות אל הלימוד, ונותנים לו דבר כדי שילמוד, כך צריך האדם התעוררות". ושם פ"ה מ"כ [תעח:] כתב: "מזהיר האדם בעבודה כנגד ההתחלה שלא יהיה כבד, ויהיה זריז בתחלה. על זה אמר [שם] 'הוי קל כנשר'... וזהו סגולת הנשר שאין טבעו מכביד עליו... והאדם מצד חומרו הוא כמו אבן דומם, ואינו חפץ בשום דבר... כי תמצא כמה בני אדם שהם חפצים מאד מאד אל דבר... ואין להם כח המעורר אותם אל דבר, וזה מפני כובד טבעם". ובנתיב התורה פי"ז [תרפד.] כתב: "כבידות הגוף מונע האדם מן הזריזות, וכאשר הוא זריז במצות השם יתברך, בזה גובר האדם על גופו המונע אותו". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכא:] כתב: "כי הזריז צריך שיהיה גובר על גופו, כי גופו יש בו העצלות מאוד, וכאשר גובר על גופו בזריזות, דבר זה סלוק הגוף". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד:] כתב: "העצל הוא מי שיש לו כובד הטבע כמו שיש לעצל, לכך קרא את האדם שהוא רחוק מן השכלי 'עצל', כי העצל הכל גוף, כי הנפש בטל אצלו לגמרי, ולפיכך אינו רוצה בתורה שהיא שכלי, כי הוא הכל גוף". ושם פ"ב [ב, קפו.] כתב: "תחלת כל דבר יש אדם שכבידות טבעו כל כך גובר עליו, עד שהוא כמו אבן דומם, ואינו מתעורר על דבר... הזריזות הוא התגברות על הגוף... כי מי שאינו זריז במצות נחשב שהוא מוטבע בחומר... שאם לא היה מוטבע בחומר לא היה עצל, והיה גובר על הגוף". ובאור חדש פ"א [תכח:] כתב: "כמה פעמים יש לאדם כבידות הטבע, ומבטל דבר זה תנועת האדם, שאינו רוצה לקום ממקומו". וכן הוא בנר מצוה [נד:]. ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג:] כתב: "אין הצבי גס ועב החומר, ולכך אינו כבד התנועה. כי כל דבר לפי גסות החומר מעכב התנועה, עד שיסוד הארץ, [ש]יש לה חומר גס, לכך גם אין לה תנועה כלל. והשמים אשר יש להם חומר דק וזך, ממהרים תנועה". וכן הוא בח"א לב"ב עג: [ג, צג:]. והמסילת ישרים פ"ו כתב: "הנה אנחנו רואים בעינינו כמה וכמה פעמים, שכבר לבו של האדם יודע חובתו, ונתאמת אצלו מה שראוי לו להצלת נפשו ומה שחובה עליו מצד בוראו, ואף על פי כן יניחהו, לא מחסרון הכרת החובה ההיא ולא לשום טעם אחר, אלא מפני שכבדות העצלה מתגברת עליו. והרי הוא אומר, אוכל קמעא, או אישן קמעא, או קשה עלי לצאת מביתי, פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה, חמה עזה בעולם, הקרה רבה או הגשמים, וכל שאר האמתלאות והתואנות אשר פי העצלים מלא מהם, ובין כך ובין כך התורה מונחת, והעבודה מבוטלת, והאדם עוזב את בוראו... ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה. ומי שרוצה לזכות לעבודת הבורא יתברך, צריך שיתגבר נגד טבעו עצמו ויתגבר ויזדרז, שאם הוא מניח עצמו ביד כבדותו, ודאי הוא שלא יצליח... כי חיזוק גדול צריך למי שרוצה לכפות הטבע אל הפכו". ושם פ"ז כתב: "אם יתנהג בכבדות בתנועת איבריו, גם תנועת רוחו תשקע ותכבה. וזה דבר שהנסיון יעידהו". ובפחד יצחק בהערה כללית שבפתיחת הספר כתב: "כבר כתב החסיד לוצטו בפרק הזריזות [מסילת ישרים פרקים ו, ז] כי המונע את מהירות התנועה הוא הגסות אשר בעפריות החומריות". וראה למעלה הערה 841. [↑](#footnote-ref-496)
497. <> על "ענן כבד מאוד". [↑](#footnote-ref-497)
498. <> לא ברור מהי כוונתו במה שכתב "לכך ועל זה אמר &**שוב**^ [שמות יט, טז] 'וקול שופר חזק מאד'", דעל מה מוסבת תיבת "שוב", הרי זו הפעם הראשונה שהשופר נזכר. ולולא דמסתפינא היה נראה להגיה שכוונתו לפסוק הנזכר בהמשך [שמות יט, יט] "ויהי קול השופר הולך וחזק מאד וגו'", שבו נזכר השופר בפעם השניה. וראה למעלה הערה 1049. [↑](#footnote-ref-498)
499. <> למעלה [לאחר ציון 1063] שהשופר מורה ש"היה השם יתברך בא למטה לרומם את ישראל ולהעלותם למעלה... היה זה גם כן החבור הגמור והאהבה האמתית" [לשונו שם]. [↑](#footnote-ref-499)
500. <> אמרו חכמים [ברכות ו:] "תורה נתנה בחמשה קולות, שנאמר [שמות יט, טז] 'ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי &**קולות**^ וברקים וענן כבד על ההר &**וקול**^ שופר וגו'', [שם פסוק יט] 'ויהי &**קול**^ השופר וגו' והאלקים יעננו &**בקול**^'. איני, והא כתיב [שם כ, טו] 'וכל העם רואים את &**הקולות**^', אותן קולות דקודם מתן תורה הוו". ובשבת [קטז.] נחלקו האם יש שבעה ספרי תורה, או חמשה ספרי תורה. ובח"א שם [א, נג.] כתב: "נגד שבעה קולות שכתובים במתן תורה, וחשיב כל קולות שכתיב במתן תורה. ומאן דאמר ה' ספרי תורה, נגד ה' קולות שנתנה בהן תורה, ולא חשיב 'וכל העם רואים את הקולות', שהיה קודם מתן תורה, כדאיתא בפרק קמא דברכות [ו:]". ובתפארת ישראל ס"פ ל [תס:] כתב: "יש במדרש שהתורה נתנה בשבעה קולות". וכן שם פס"ו [תתרלט:] כתב: "אמרו במדרש שלכך היו שבעה קולות במתן תורה". וכן הוא בילקו"ש ח"ב רמז תתקכא, והובא בתפארת ישראל פל"א [תסה.]. וכן הוא בזוה"ק [ח"ב ער:], ושם בניצוצי זוהר אות ג ציין שכך איתא בילקו"ש ח"ב רמז תשט. והביא שם ספר האמונה והבטחון המיוחס לרמב"ן [ר"פ יז], שכתב: "בה' קולות נתנה התורה, ולדברי האומר ז'". [↑](#footnote-ref-500)
501. <> לשונו בתפארת ישראל פס"ו [תתרלט.]: "במתן תורה היו ז' קולות... כי הם נגד שבעה צדדין, שבא להם הקול מלמעלה ומלמטה, ומן האמצע, ומכל ארבע רוחות העולם". ובמדרש [דב"ר ח, ו] אמרו "'לא בשמים היא' [דברים ל, יב], שלא נשתייר הימנה בשמים". הרי התורה הושפעה לישראל ברבוי. [↑](#footnote-ref-501)
502. <> לשון רש"י [דברים כח, ז]: "ובשבעה דרכים ינוסו לפניך - כן דרך הנבהלים לברוח מתפזרים לכל צד". וכתב הרא"ם [שם]: "והא דנקט 'שבעה דרכים', לאו דוקא... ותפש 'שבעה' המורה על רבוי, כי דרך הלשון לשים שבעה במקום רבוי, כמו, [ש"א ב, ה] 'עד עקרה ילדה שבעה', [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'". וכן כתב הראב"ע [ויקרא כו, כח]: "שבע - בעבור היותו חשבון שלם נאמר על לשון רבים, וכן [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'". וכן כתב בהרבה מאוד מקומות. כגון, בגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפה:] כתב: "לפיכך בנו האבות ז' מזבחות [רש"י במדבר כג, ד], כי יש להם דביקות בו יתברך בכל, נגד כל החלקים. כי השבע כולל כל החלקים, כי זה המספר נאמר על רבוי החלקים, כמו 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך', וכן 'כי שבע יפול צדיק וקם ורשע באחת' [משלי כד, טז], פירוש כי בכל מיני הנפילות ובכל חלקיהם יפול הצדיק, ואפילו הכי הוא קם. ולפיכך בנו ז' מזבחות, כי המזבח, שעליו הקרבת הקרבן, על ידו הדבקות בו יתברך". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עח.]. ובגבורות ה' פמ"ז [תעג.] כתב: "כי השבעה רבוי החלקים בכל מקום. וכאשר רוצה להזכיר הרבוי, מזכיר אותו במספר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו מפניך', וזה נזכר פעמים הרבה, כי הרבוי המחולק נזכר בשבעה". ובאור חדש פ"א [רעא:] כתב: "עולם התחתון הוא עולם הרבוי והפירוד, ולכך יש כנגד זה מספר שבע. ולא תמצא מספר מורה על פירוד וחלוק כמו מספר שבעה, שכל מקום שרוצה להזכיר רבוי חלקים מזכיר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', כלומר ברבוי דרכים ינוסו. וכן [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', כלומר הרבה פעמים יפול, וקם. וכן [ישעיה יא, טו] 'הכה אותו והיה לשבעה נחלים', וכן הרבה מאוד". ובאור חדש פ"ה [תתקלז:] כתב: "הרבוי הוא שבעה, וזה תמצא כאשר בא להזכיר הרבוי אמר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', ורצה לומר ברבוי דרכים ינוסו... וזה פרשנו בכמה מקומות כי מספר זה בא על הרבוי, [ויקרא כו, יח] 'ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם'". ובח"א לקידושין כט: [ב, קלג.] כתב: "כי השבעה תמצא תמיד על מספר הרבוי, כמו 'בדרך אחד תצא אליו ובשבעה דרכים ינוסו'". וכן כתב בתפארת ישראל פל"א [תסג.], נצח ישראל פ"ה [קכז.], שם פל"ב [תריד:], ח"א לר"ה כא: [א, קכב:], ח"א לב"ב עג: [ג, צג:], ועוד. @**וצרף לכאן**^ דברי הרמב"ן שאות בי"ת מתחלפת עם אות פ"ה, שכתב [שמות טו, י] בזה"ל: "נשפת ברוחך - ענינו כמו בבי"ת, 'נשבת ברוחך', מלשון 'כי רוח ה' נשבה בו' [ישעיה מ, ז], 'ישב רוחו יזלו מים' [תהלים קמז, יח], כי שתי האותיות האלה ישמשו בענין אחד". ולפי זה נמצא שתיבת "שבע" היא כמו תיבת "שפע", שהיא לשון רבוי, וכמו שכתב הרד"ק [ישעיה ס, ו] "שפעת - ענין רבוי, וכן [איוב כב, יא] 'ושפעת מים תכסך', [דברים לג, יט] 'כי שפע ימים ינקו'". [↑](#footnote-ref-502)
503. <> כמו [בראשית ד, כד] "כי שבעתים יוקם קין ולמך שבעים ושבעה". וכן [ויקרא כו, יח] "ואם עד אלה לא תשמעו לי ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם". וכן [ש"א ב, ה] "עד עקרה ילדה שבעה". וכן [ישעיה ד, א] "והחזיקו שבע נשים באיש אחד". וכן [תהלים קיט, קסד] "שבע ביום הללתיך". [↑](#footnote-ref-503)
504. <> בא ליישב שאלה ארבע עשרה ששאל למעלה בתחילת הדרשה: "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". [↑](#footnote-ref-504)
505. <> זו שאלתו האחרונה ששאל למעלה בתחילת הדרשה [לאחר ציון 21]: "ועוד, 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". ושני המקומות הם: (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-505)
506. <> בסמוך יאריך מאוד בהתמעטות התורה במשך הדורות. [↑](#footnote-ref-506)
507. <> פירוש - בפסוק [שמות יט, טז] נאמר "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שפר חזק מאד", ולא נאמר "ולא יסף". [↑](#footnote-ref-507)
508. <> לשון הפסוק במילואו "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל קול גדול ולא יסף וגו'". [↑](#footnote-ref-508)
509. <> לשון רש"י [דברים ה, יט]: "ולא יסף - מתרגמינן [שם] 'ולא פסק', כי קולו חזק וקיים לעולם", וראה להלן הערה 1141. [↑](#footnote-ref-509)
510. <> גם בנתיב התורה פ"ז [שטו:] כתב כן בשם הספרי, ולא מצאתיו. אמנם כך דרשו חכמים בגמרא [סוטה י:, וסנהדרין יז.], זוה"ק ח"ב פא., וילקו"ש ח"א רמז קמה. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתפג.] כתב: "מאי 'ולא יסף', מלמד שקול של הקב"ה קיים לעולמי עולמים, וכמו שהביא מדרש זה רש"י ז"ל בפרשת ואתחנן". [↑](#footnote-ref-510)
511. <> פירוש - בסמוך יבאר שירידת הדורות מחייבת שיאמר "ולא פסק" בצמוד ל"קול גדול" הנאמר בלשון יחיד, לומר שלבסוף ישאר קול אחד שלעולם לא יפסק. [↑](#footnote-ref-511)