



# TISHA B'AV

## All year round

Shiur# 408 | Feb 18<sup>th</sup> 2023

### מהרש"א [חדושי אגדות] מסכת בכורות דף ח עמוד ב

ע"ד שאמרו בשמעתין תרנגולת לכ"א יום וכנגדו בלזז ואמרינן שרמז ירמיה מקל שקד אני רואה שהם כ"א יום מי"ז בתמוז עד ט' באב והם רמזו לו ימים אלו בזוגיתא אוכמתא ע"ש הגלות ולפי שיש עוד כ"א ימי סליחה ושמחה מי"ט ראשון של ר"ה עד כ"א תשרי שהוא הושענא רבה יום גמר החתימה כדאיתא במדרשות והוא שרמז לו בזוגתא חירותא ג"כ ע"ש ליבון עונות וכך א"ל הרי תרי ביעי שהתולדה מב' זוגיתא הן כולן לבנים ואין ניכר איזה מהשחורה ואיזה מהלבנה כן אין לכם היכר כי מקרה א' יקרה את כולן שהפורעניות והטובות שוים בימים בשיעור א' זה כזה כ"א יום הן ואין כאן מקום תקוה לכם וכו' כי כמו שהכ"א יום שמר"ה עד הושענא רבה תולדות ליבון עון וכפרה עליהם כן גם ימי כ"א יום פורעניות מי"ז בתמוז עד ט' באב היה תולדות ליבון עונות כי הצרות ויסורין מכפרין כמ"ש הגלות מכפר.

## Riddles of the Week

#1

### ספרי דברים פרשת דברים פסקא יז

לא תגורו מפני איש, שמא תאמר מתירא אני מפלוני שמא יהרוג את בני או שמא ידליק את גדישי או שמא יקצץ את נטיעותי תלמוד לומר לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלהים הוא.

### תומים סימן יב ס"ק ב

בעוברי עבירה. הב"ח (סעיף א) הקשה מספרי (דברים פי' יז) דמבואר דאפילו יהרוג מ"מ אין למנוע מדין, וע"ש שדחק. ונראה דלק"מ דמהר"י ווייל (סי' קנז) לא מיירי רק קודם שנזקק לדין, רק דעת הרמב"ם (פכ"ב מסנהדרין ה"א) והרשב"א בתשובה (ח"ב סי' שמד) דבדיין קבוע אפילו קודם שנזקק לדין אין יכול לסלק עצמו, בזה דעת מהרי"ו דהואיל דשכיחי היזיקא נהגו שלא למחות ולא לזקק עצמן כלל ולמנוע עצמן מדין, אבל אם כבר נזקק לדין אף מהרי"ו מודה חס ושלום שבשביל פחד או איזה מגור יסלק עצמו מהדין, וחייב לדון, ובזו איירי הספרי דאפילו יהרוג אין לסלק והיינו שכבר נזקק לדין ולק"מ. וכן מצאתי בתשובת שבות יעקב ח"א סי' קמ"ג דלאחר שידוע היכן הדין נוטה אסור לסלק מחמת פחד בשום אופן, וכן הנכון.

#2

### פרשת דברים פרק ב פסוק ד

וְאֶת־הָעַם צוֹ לֵאמֹר אַתֶּם עֹבְרִים בְּגִבּוֹלֵי אַחֵיכֶם בְּנֵי־עֵשׂוֹ הַיִּשְׁבִּים בְּשַׁעֲרֵי וַיִּירָאוּ מִכֶּם וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד:

### פרשת חקת פרק כ פסוק כ

וַיֹּאמֶר לֹא תַעֲבֹר וַיֵּצֵא אֲדֹם לְקִרְאָתוֹ בְּעַם כְּבֹד וּבְיַד חֲזָקָה:

### רש"י שם

וביד חזקה - בהבטחת זקננו והידים ידי עשו:

החלופים שבין  
דברות ראשונות  
ואחרונות

בדברות אחרונות (לא) כתיב "למען ינות" <sup>5</sup>. בדברות ראשונות נתן טעם לשמירת שבת (שמות כ, יא) "כי ששת ימים עשה ה' וגו'", ובדברות אחרונות נתן טעם (דברים ה, טו) "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים" <sup>6</sup>. בדבור "כבוד"; בדברות ראשונות לא כתיב "כאשר צוץ ה' אלהיך" <sup>7</sup>, ובדברות אחרונות כתיב (דברים ה, טו) "כאשר צוץ ה' אלהיך" <sup>8</sup>. בדברות ראשונות לא כתיב "למען ייטב לך" <sup>7</sup>, בדברות אחרונות כתיב "למען ייטב לך" <sup>8</sup>. אלו החלופים הם בין חמש דברות הראשונות שבפרשת יתרו, ובין חמש דברות ראשונות שבמשנה תורה <sup>9</sup>.

**וכאשר ראינו דברי חכמים על זה, אמרו במסכת שבעות (כ:): "זכור" ו"שמור" בדבור אחד נאמרו, מה שאין הפה יכול לדבר, והאוזן יכולה לשמוע** <sup>10</sup>. והנה קשה, אם אלו שני דברים נאמרו כאחד, עדיין יש לשאול למה בדברות הראשונות כתיב "זכור", ובשניות "שמור", ולא הפך; בראשונה 'שמור', ובאחרונה 'זכור' <sup>11</sup>. ועוד, מה נאמר בשאר החלופים אשר

**בחלופים שיש בין דברות ראשונות בפרשת יתרו (שמות כ, ז-ד), ובין דברות בפרשת ואתחנן במשנה תורה (דברים ה, ו-י) <sup>1</sup>. שכאשר ראינו הדברות בפרשת יתרו, והדברות שבמשנה תורה, מצאנו חלוף ביניהם. והחלופים הם אלו; בדברות הראשונות בדבור (שמות כ, ג) "לא יהיה לך", כתיב (שם פסוק ד) "וכל תמונה". בדברות האחרונות (דברים ה, ט) "כל תמונה". בראשונות כתיב (שמות כ, ה) "על בנים על שלשים ועל רבעים", בדברות אחרונות כתיב (דברים ה, ט) "על בנים ועל שלשים". בדברות ראשונות כתיב (שמות כ, ו) "ולשומרי מצותי", ובדברות האחרונות (דברים ה, י) "ולשומרי מצותי" <sup>3</sup>. בדבור "זכור"; בראשונות (שמות כ, ט) "זכור את יום השבת לקדשו", בדברות שניות (דברים ה, יג) "שמור". בדברות ראשונות לא כתיב "שורך וחמורך" <sup>4</sup>, בדברות אחרונות כתיב "שורך וחמורך" <sup>5</sup>. בדברות ראשונות כתיב "ובהמתך" <sup>4</sup>, ובדברות אחרונות כתיב "וכל בהמתך" <sup>5</sup>. בדברות ראשונות [לא כתיב] "למען ינוח" <sup>4</sup>,**

(1) דע, שענין זה נרון בהרחבה בראב"ע שמות כ, א, ובקצרה ברמב"ן שם פסוק ח, שם דברים ה, ה-י, ודבריהם יובאו בהמשך. (2) עם וי"ו החבור, לעומת לוחות ראשונות. (3) בדפוס התפארת היותר מאוחרים מופיעה כאן הגהה, וז"ל: "המחבר ז"ל מדבר בכאן מן הכתיב, אבל הקרי הוא באמת גם באחרונות 'מצותי'". (4) לשון הפסוק הוא [שמות כ, י] "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך" (5) לשון הפסוק הוא [דברים ה, יד] "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך והמורך וכל בהמתך וגרך אשר בשעריך למען ינוח עבדך ואמתך כמורך". (6) ומכלל זה גם ההבדל שבהמשך הפסוקים; בדברות הראשונות נאמר "על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו", ואילו בדברות השניות נאמר "על כן צוץ ה' אלקיך לעשות את יום השבת". והראב"ע בשמות כ, א מנה הבדל זה בפני עצמו. (7) שנאמר [שמות כ, יב] "כבוד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימך על האדמה אשר ה' אלקיך נותן לך". (8) שנאמר [דברים ה, טז] "כבוד את אביך ואת אמך כאשר צוץ ה' אלקיך למען יאריכון ימך ולמען ייטב לך על האדמה וגו'". (9) ומנה כאן עשרה הבדלים בין חמש הדברות הראשונות שבלוחות הראשונות לעומת השניות. (10) כן הוא ממש לשה הראב"ע [שמות כ, א, בפירושו הארוך], שלאחר שמנה שם את ההבדלים שבין הדברות הראשונות לאחרונות, כתב: "וכאשר חפשנו בדברי חז"ל מה אמרו על ככה, מצאנו שאמרו זכור ושמור בדבור אחד נאמרו". ובהמשך [ד"ה אמנם מה] יביא את המשך דברי הראב"ע שם. (11) ואין לומר שחד מנייהו נקט, ובאמת היה אפשר לומר בראשונה "שמור" ובשניה "זכור", כי אי אפשר לבאר כך דברי תורה, וכלשונו בדר"ח פ"ג מ"ב [ק"י]: "התורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיו כך, ולא אפשר שיהיו בענין אחר כלל, וזה מעלת התורה... כי א"א 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... דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד. אבל דברי תורה מחויבים שיהיו כך, ואי אפשר

הקשיים ב"זכ  
ושמור בדבור  
אחד"

שני דברים כאחד, שצריך שיכנס אות הראשון קודם באוזן, ואחר כך השני. ואי אפשר שיכנסו שני דברים כאחד באוזן<sup>13</sup>. אלו הם דברי הראב"ע, והוסיף עוד דברים כאלה וכאלה<sup>14</sup>, ואסף דברי רוח בהפניו (עפ"י משלי ל, ד), ויש בוטה כמדקרות חרב (משלי יב, יח)<sup>15</sup>. והוא (הראב"ע) פירש כי "שמור" הוא כמו "זכור", כי "זכור" פירושו שלא ישכח איזה יום מן השבוע לקדשו. וכן "שמור" את יום השבת לקדשו" (דברים ה, יב) שיישמור יום השבת שלא ישכח מלקדשו<sup>16</sup>. ואלו דברים כמו שרמזו הרמב"ן ז"ל על הראב"ע, שלא ידע מן השרשים אשר הם לחכמים<sup>17</sup>. אשר אמרו (עיונין טו) 'כל מקום שנאמר "השמר", "פן", ו"אל", אינו אלא לא תעשה. לכך "שמור" את יום השבת לקדשו" אין ספק שהוא לא תעשה, ואילו "זכור את יום השבת" בודאי הוא עשה<sup>18</sup>.

אמרנו. אם נאמר שזה הדין וזה המשפט גם כן בשאר החלופים, למה זכרו "זכור" ו"שמור" בפרט, ולא זכרו כל שאר דברים לומר שנאמרו בדבור אחד<sup>12</sup>. ועוד, איך אפשר לומר שיהיו כל הדברים נאמרו בדבור אחד, כי דבר זה שייך לומר בחלופים כמו "זכור" ו"שמור". אבל דבר שנכתב במשנה תורה, ולא נכתב כלל בדברות הראשונות, מה שייך לומר ש'נאמרו בדבור אחד'.

**אמנם מה שהקשה הראב"ע בפרשת יתרו** (שמות כ, ה) על דברי חכמים (שנועם כ:), כי דבר זה שלא בטבע שיאמר ב' דברים כאחד. שהרי אי אפשר שיאמר האדם מלת "זכור" אלא אם כן יקדים הז' לכ"ף, והכ"ף לרי"ש. ומכל שכן שאי אפשר שידבר שני מלות שאין ענינם שוה בפעם אחד. ואם יאמר שדברי הקב"ה הם דרך נס ופלא, יקשה כי איך אפשר שישמעו

ברי הראב"ע  
ודחייקם

שיהיו בענין אחר. וראה למעלה פ"ד הערה 17, פי"ז הערה 28, פי"ה הערה 14, יפ"ל הערה 13. (12) וכן הקשה בגו"א שמות פ"כ אות יד, ובדברים פ"ה אות ג. ומקור שאלה זו הוא הרמב"ן (שמות כ, ח), שכתב: "ורבותינו אמרו בזה 'זכור' ו'שמור' בדבור אחד נאמרו. ולא הקפידו בלשונות אחרים שנתחלפה להם". (13) לשון הראב"ע שם [שמות כ, א, בפירושו הארוך]: "ודנה זה הדבר הפלא ופלא, שהשם דיבר 'זכור' ו'שמור' בבת אחת. והיה ראוי להיות זה כתוב ומפורש בתורה יותר מכל אותות והמופתים שנכתבו. ואם אמרנו אין דיבור השם כדיבור כל אדם. הנה איך הבינו ישראל דיבור השם. כי האדם אם ישמע 'זכור' ו'שמור' בבת אחת, לא יבין לא זה ולא זה [תרי קלי לא משתמעין] (רש"י מגילה ריש כא:). ואפילו מלה אחת כמו 'זכור', אם לא ישמע הזו"ן לפני הכ"ף והרי"ש, לא יבין מה דיבר המדבר... אם נאמר פלא היה, שנאמר זכור ושמור בבת אחת. איך תשמע האזן. ואם נאמר גם פלא היה שתשמע האזן שתי מלית בבת אחת, שלא כמנהגה לשמוע שתי אותיות, למה לא הזכירו זה חכמים ז"ל, שהוא כבוד [פירוש] — שהוא נס גדול יותר. מן הדבור בבת אחת". (14) שביאר בארוכה את ההבדלים שבין הדברות הראשונות והאחרונות, ויסודו הוא שאע"פ שהמלים הן שונות מדברות ראשונות לדברות שניות, מ"מ המכוון הוא אהה, וכן ביאר בנוגע ל'זכור' ו'שמור'. ויבא בהערה 16. (15) לשון המצודות דוד שם: "יש מי יבטא בשפתיו ויזיק בזה כאילו מדקיר בחרב". (16) לשון הראב"ע שם: "וטעם 'זכור' שיזכור כל יום אי זה יום הוא מהשבוע, וכל זה בעבור שישמור יום השביעי שלא יעשה בו מלאכה. ודנה טעם הזכירה היא השמירה וכאשר אמר השם 'זכור' הבינו כל השומעים כי טעמי כמו 'שמור', כאילו בבת אחת נאמרו". ולהלן ר"פ מד כתב: "הפשטנים אשר לא הבינו דברי תורה אמרו כי 'שמור' הוא כמו 'זכור', ואין כאו רק מלות שונות". (17) לשון הרמב"ן [שמות כ, ח]: "והטעם הזה לא יסבול אותו אלא מי שאינו רגיל בתלמוד". וביאר שם הרב שעוועל שכונת הרמב"ן לראב"ע שהרבה להקשות על דברי הז"ל במה שאמרו "זכור ושמור בדבור אחד נאמרו". וראה ברמב"ן בראשית כד, א, ובשמות לג, יב, ולמעלה פ"ד הערה 26. (18) כמבואר בשבועות כ: להדיא ש"זכור" הוא עשה, ו"שמור" הוא לא תעשה. הרי יש הבדל בין "זכור" ו"שמור", ואינם דבר אחד כפי שביאר הראב"ע. וכן הרמב"ן [שמות כ, ח] ביאר שלכך חז"ל התעכבו על ההבדל של "זכור" ו"שמור" יותר משאר הבדלים, "כי זכור מצות עשה, צוה שנזכור יום השבת לקדשו ולא נשכחהו, ו'שמור' אצלם מצות לא תעשה. שכל מקום שנאמר 'השמר' פן ו'אל' אינו אלא לא תעשה, יזהיר ש'שמור' אורי: לקדשו שלא נחללהו. ואין ראוי למשה שיחליף דברי השם ממצות עשה למצות לא

עלה על דעתו, וכי הדברים אשר דבר השם יתברך שוים אל דבור בני אדם, כי דבר זה אינו כלל. שהרי משה שמע הדבור<sup>22</sup>, וכל ישראל לא שמעו<sup>23</sup>. וכי דבר זה בדרך הטבע, כאשר קול אחד יוצא, שהאחד ישמע, ואחד לא ישמע. והכתוב אומר (דברים ה, ג) "השמע עם קול אלהים חיים מדבר ויחיי"<sup>24</sup>. ואם כן מאי קשיא.

**וקודם שבאנו** לבאר דבר זה, ראוי לך לדעת ההפרש שיש בין משנה תורה, אשר בה גם<sup>ו</sup> הדברות השניות (דברים ה, ו-יח), ובין שאר התורה. במסכת מגילה כפרק בתרא<sup>ו</sup> (ל.א.), אין מפסיקים

ומכל שכן כי כאן מוכח בפירוש מן הכתוב<sup>19</sup>, שנתן טעם בראשונות (שמות כ, יא) "כי ששת ימים עשה ה' וגו'", ובדברות שניות נתן טעם (דברים ה, טו) "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים". שכל זה נראה כי הבדל יש בין "זכור" ובין "שמור", כמו שיתבאר בפירוש דבר זה<sup>20</sup>.

**ומה שאמר** (הלאנ"ע) כי איך אפשר דבר זה, כמו שמבואר בדבריו. הלא אמרו ז"ל עצמם (שנוטע כ:): 'שאי אפשר אל פה לדבר ואל אוזן לשמוע'. ורצו בזה כי לא היה קול גשמי, ולא שמיעה גשמית, רק קול רוחני<sup>21</sup>. ואם כן מה שאלה בדבר<sup>ו</sup> זה, כיון שהם בעצמם אמרו כך. ועוד, מה

שוב קושית הראב"ע

שינויי נוסחאות "דננר" כ"ה נד"ל, ונד"ר "דנר". "גס" כ"ה נד"ל, ונד"ר "עס". "נפרק נמלא" כ"ה נד"ר, ונד"ל לימא.

לא תעשה". וראה להלן פמ"ד הערה 8. (19) שינוי הבדל בין "זכור" ל"שמור". (20) להלן פמ"ד, ששם יתבאר שההבדל בין טעמי שבת נובע מההבדל שבין "זכור" ל"שמור", שכתב שם [ד"ה אמנם כל]: "כל שאר החילופים שהם בדבור 'זכור' ו'שמור' הם נמשכים אחר התחלת הדבור של כל אחד ואחד, ושם מאריך בזה. ובתחילת פרק מד דחה את דברי הראב"ע באופן שדחה כאן [שהטעמים השונים מורים על עומק ההבדל שבין "זכור" ל"שמור"]. (21) וכפי שביאר למעלה פל"א [ד"ה ומה שאמר], ושם הערה 42. ומגבלות הטבע אינן חלות על הרוחני. דוגמה לדבר; בדר"ח פ"ב מ"ט [צג:] כתב: "כח הראות הוא כח נפשי נבדל יותר מכל שאר החושים. וכבר הביאו ראיות ברורות על זה איך כח העין הוא כח נבדל, שאם לא כן לא היה רואה בעין שהוא קטן השמים הגדולים. רק בודאי מקבל כח הראות את המראה הנבדל מן הגשם... וזה ראייה שכח הראות הוא כח נבדל". והובא למעלה בהקדמה הערה 122. והראב"ע בעצמו [שמות ג, ו] כתב גם כן בדברים האלו, וכלשונו שם: "ושער העין משער השמים. כי ברגע אחד יראה תמונות רבות רחוקות עם קרובות. ואין ככה שער האזנים והאף והחיך והיד". הרי שעל דבר שהוא "משער השמים" לא חלות מגבלות הטבע. דוגמה נוספת; אמרו חכמים [מגילה י:]: "דבר זה מסורת בידינו מאבותינו, מקום ארון אינו מן המדה... בנס היה עומד". ופירש רש"י שם: "אינו מן המדה — אינו אוחז למעט מדת קרקע לכל צדדיו כלום... שאינו ממעט כלום". דוגמה נוספת; רש"י [שמות יט, יג] פירש שהשופר של מתן תורה "הוא שופר של איל... ושופר של אילו של יצחק היה". והרמב"ן שם הקשה: "ולא הבינותי זה, כי אילו של יצחק — עולה הקריב אותו [בראשית כב, יג], והקרנים והטלפים נשרף בעולות". והגו"א שם אות יח [ד"ה ואני] כתב: "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... שהרי השופר של מתן תורה לא היה דבר טבעי... וכמו אילו היה קרב יצחק על המזבח, שהיה הגוף נשרף והרוח שוב אל אשר נתן אותו, לפי שהוא בלתי טבעי, כך באיל הזה — נשרף מה שראוי להיות נשרף". (22) כוונתו לשמיעת משה את דיבורי ה' מאוהל מועד, ששם היה שומע ברגילות את קול ה' המצוה אותו על תורה ומצות. (23) רש"י ויקרא א, א: "משה שמע וכל ישראל לא שמעו". והגו"א שם אות יב הביא מדברי התנחומא שם אות א "מלמד שעשה הקב"ה שביל לקול, ולא היה הקול נשמע לכאן ולכאן". (24) הרי שהכתוב מציין כפלא שעם ישראל שמע קול אלקים, ועם כל זה נשאר חי. אם כן מוכח שקול אלקים יש בו כדי להמית, ובע"כ שאינו קול טבעי. ואכן אומות העולם שמעו קול ה' ומתו [ילקוט"ש ח"ב רמז תתקכ"א], והובא למעלה פל"א

מאמר על הקללות שבתוכ"כ ובמ

בקללות<sup>25</sup>. וקאמר אביי (מגילה ל:), לא שנו אלא בקללות שבתורת כהנים<sup>26</sup>, אבל בקללות שבמשנה תורה<sup>27</sup> מפסיקין, ואין בכך כלום. מאי טעמא, הללו<sup>26</sup> מפי הקב"ה נאמרו, ובלשון רבים נאמרו. והללו<sup>27</sup> משה מפי עצמו אמרן, ובלשון יחיד<sup>28</sup>, עד כאן.

**ואין הכונה בזה** חס ושלום שיאמר משה דבר מפי עצמו, אף אות אחת<sup>29</sup>. רק ההפרש שיש בין המשנה התורה, ובין שאר התורה. כי התורה שנתן השם יתברך

בחינת נותן מקבל בתורה

שינויי נוסחאות "נזה" כ"ה גד"ר, ונז"ל "זהו". "יהיה" כ"ה גד"ל, ונז"ר לימא.

[ד"ה ובמדרש], ושם הערה 34. (25) "כדמפרש מילתא שאין שנים קורין בהן, אלא אחד קורא את כולן" [רש"י שם]. (26) שהוזכרו בפרשת בחוקתי [ויקרא פרק כז]. (27) שהוזכרו בפרשת כי תבוא [דברים פרק כח]. (28) לשון רש"י שם: "משה מפי הגבורה אמרן, ונעשה שליח לומר כך אמר לי הקב"ה, שהרי אמורין בלשון 'ונתתי' [ויקרא כו, יז], 'והפקדתי' [שם פסוק טז], 'ושלחתי' [שם פסוק כה], מי שהיכולת בידו לעשות. אבל במשנה תורה כתיב 'יככה ה' [דברים כח, כב], 'ידבק ה' בך' [שם פסוק כא], משה אמרן מאליו, אם תעברו על מצותיו הוא יפקיד עליכם". (29) לשונו בגו"א דברים פכ"ח אות ז: "ואין הפירושו 'משה מפי עצמו' בלא הקב"ה, שאף דבר אחד לא אמר משה מפי עצמו". ובסנהדרין צט. אמרו "ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקב"ה, אלא משה מפי עצמו — זהו 'כי דבר ה' בזה' [במדבר טו, לא]". ורש"י במדבר יז, יג כתב: "אין משה אומר כלום מלבו, אלא מפי הגבורה". (30) והיות ישראל על הארץ מורה את הפער והמרחק שבינם לבין הקב"ה, וכמאמר הפסוק [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". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח]: כתב: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". ולמעלה פי"ב הערה 4 נתבאר ששמים וארץ רחוקים זה מזה בתכלית, כמרחק המקיף מן האמצע. ובגבורות ה' פס"ב [רעט]: כתב: "זכרי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני האדם' [תהלים קטו, טז], אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נברל מן התחתונים, כי על השמים כבודו". וראה הערה 87. (31) וכן ביאר למעלה פכ"ז [ד"ה כבר התבאר] שישנם בתורה שתי בחינות, בחינת הנותן, ובחינת המקבל, וכלשונו שם: "אמנם דבר זה שיום החמשים ראוי אל התורה, הוא מצד השם יתברך, אשר הוא הנותן. אבל קבלת התורה, שהוא מקבל אותה המקבל, הוא אחר כך, וצריך יום בפני עצמו אל קבלת התורה. ולכך לא היה יום קבלת התורה ביום חמשים, רק ביום חמשים ואחד. משל למלך שנתרצה לתת מתנה לאוהביו. הרצוי הזה הוא זמן בפני עצמו, והגעת המתנה אל האוהב הוא זמן בפני עצמו. ולפיכך, אף שיום חמשים הוא יום שראוי אל התורה, מכל מקום צריך עוד יום אחד אל הגעת התורה אל המקבל, שהוא דבר בפני עצמו". ודברים אלו צריכים ביאור, דמהו פשר חלוקה זו שבין צד נותן לצד מקבל. ועוד, במשל שנקט למעלה בפרק כז, השוה את מתן תורה למלך שנתרצה לתת מתנה לאוהביו. וכי יש הבדל בנקודה זו בין מלך לאדם הדיוט. הרי אף אצל ההדיוט הנותן מתנה לאוהבו תמצא ש"הרצוי הזה הוא זמן בפני עצמו, והגעת המתנה אל האוהב הוא זמן בפני עצמו" [לשונו שם בפרק כז]. ומדוע יחד שם את הדיבור אודות מלך דוקא. אמנם דברים אלו מתבארים על פי דבריו למעלה ר"פ לה, שכתב: "כי התורה מן שמים מתחייב מצד... שלא יתכן כלל שלא יבוא גזירה ומצוה מן השי"ת אשר הוא העילה אל האדם שהוא העלול, שאל"כ יהיה האדם ברשות עצמו, ודבר זה לא יתכן, כי אם שיקבל עליו עול העילה, ויהיה ברשות העילה... המופת השני, שלא יושלם האדם, כי צריך הוא השלמה על כל פנים... שיהיה האדם מושלם". הרי שנתנית התורה לישראל מכוונת לשתי תכליות; השלמת רצונו יתברך והמלכותו בעולם [שהעלול יקבל על

תורה ומשנה  
תורה, נותן  
ומקבל

יתברך נותן הדבור<sup>ו</sup> בפיו. וכמו שכתבו בעשרה דברות (שמות יט, יט) "משה ידבר והאלהים יעננו בקול"<sup>37</sup>. וכך היה בכל דבור שהיה מדבר משה, השם יתברך שם הדבור בפיו. אבל משנה תורה היה מדבר משה מעצמו, כמו השליח שמדבר כאשר צוה לו המשלת. וזה פירוש מה שאמרו חכמים (מגילה לא): 'קללות שבמשנה תורה משה מפי עצמו אמרם'. כלומר, שלא היה השם יתברך נותן הדבור בפיו, שלא היה "משנה תורה" רק לקבל את התורה, והקבלה הוא על ידי מי שקרוב אל המקבל, כי המקבל הוא עיקר במשנה תורה<sup>38</sup>. לכך היה זה על ידי משה רבינו

תורה, שהוא חומש האחרון, ראוי שימצא בה הבחינה מצד הנותן. כי המקבל מקבל בסוף, כאשר גמר הנותן את גזרת דבריו, ואז המקבל מקבל<sup>32</sup>. ולפיכך נקרא "משנה תורה", כאילו היה דבר מיוחד, שהוא מצד המקבל<sup>33</sup>. ויש בחינה מצד המקבל. דכתיב במשנה תורה (דברים ו, ה) "הואל משה באר את התורה הזאת"<sup>34</sup>, כי המקבל הוא צריך יותר פירוש וביאור וזהו ההפרש אשר יש בין התורה ובין משנה תורה<sup>35</sup>.

**ולפיכך כל דבור שנאמר בתורה<sup>36</sup>, אף שמשנה היה מדבר אותו, מכל מקום היה כאילו השם יתברך מדבר. כי כל התורה, שכן גזר וכך צוה השם יתברך, והיה השם**

דברי משה במית  
כענין

שינויי נוסחאות "כי" כ"ה נד"ה, ונד"ל לימא. "הדבור" כ"ה נד"ל, ונד"ר "נדבור".

עצמו עול העילה], וכן יש בה השלמת האדם המקבל. וראה להלן ס"פ מח. וזהו איפוא צד נותן וצד מקבל שישנם בתורה; המלכת ה' בעולם היא צד הנותן, ואילו השלמת האדם היא צד המקבל. שתי בחינות אלו נובעות מהפער הקיים בין ה' [שהוא על הכל], לבין ישראל [ש"הם בארץ]. פער זה גורם שמחשבותיו של הקב"ה נעלים ומרוממים מעבר להשגת אדם, ועל כך נאמר [ישעיה נה, ט] "כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם". ולכך מן הנמנע הוא שבתורה יהיה צד אחד בלבד. וזהו שנקט בפרק כז במשל שנותן המתנה הוא מלך, ולא הדיוט. כי אם היה כאן שוין מדריגה בין הנותן לבין המקבל, שפיר היה אפשר לומר שאין כאן שני צדדים שונים, אלא צד אחד בלבד, וענינו של הנותן שזה של המקבל. אך הואיל והנותן הוא מלך, הרי כל מעשיו נסקרים מהסתכלות הנוגעת למלכותו. ובודאי שאין למקבל שום שייכות למהלכי מלכות אלו. (32) כפי שנתבאר בהערה הקודמת, שמתן תורה היה ביום החמישים, ואילו קבלת התורה היה ביום החמישים ואחד. הרי שצד הנותן קודם לצד המקבל. (33) פירוש – השם "משנה תורה" [מגילה לא]: מורה שמדובר כאן בתורה שיש לה שם בפני עצמה, וממילא יש לה מהות בפני עצמה, כי כל שם מורה על מהות [ראה למעלה פ"א הערה 12]. ואין שם זה דומה לשם של ספר ויקרא [תורת כהנים], כי שם איירי בתורה שהיא מתייחסת לכהנים, ותיבת "תורת" היא שם עצם, ו"כהנים" היא שם תואר. מה שאין כן בשם "משנה תורה", איירי בשם עצם חדש לתורה גופא, "משנה תורה". ויחוד זה של ספר דברים הוא מפאת שבספר זה נמצא הוא צד המקבל, וכמו שמבאר. וראה בהקדמתו של העמק דבר לחומש דברים, שהביא שהאונקלוס [דברים יז, יח] תרגם "משנה תורה" – "פתשגן אוריתא", "ומשמעו פירוש וביאור עד שמעמיד על דקדוק לשון התורה". (34) ופירש רש"י שם "באר את התורה – בשבעים לשון פירשה להם". וביאר שם הגו"א [אות יח]: "דאל"כ מהו לשון 'באר', שמשמעו מבואר עד שהכל מבינים, אלא שפירש להם בשבעים לשון". וכן הוא ברמב"ן שם [סוף פסוק א]. (35) שהתורה היא מצד הנותן, ומשנה תורה היא מצד המקבל. ומעתה יבאר כיצד חילוק זה הוא השורש להבדל שבין קללות שבתו"כ [מפי הקב"ה נאמרו], לבין הקללות שבמשנה תורה [משה מפי עצמו אמרן]. (36) בארבעה החומשים הראשונים. (37) כוונתו מתבאר על פי המבואר בתיקוני זוהר סוף תיקון לח, שאמרו שם: "משה ידבר והאלקים יעננו בקול", בהוא זימנא משה ימלל בשכינתא. הדא הוא דכתיב [במדבר יב, ח] 'פה אל פה אדבר בו', "ורוצה לומר מדלא כתיב 'אדבר עמו', אלא 'בו' [ניצוצי זוהר ח"א רסו. אות א]. ורש"י פירש שם "כשהיה משה מדבר ומשמיע הדברות לישראל... הקב"ה מסייעו לתת בו כח להיות קולו מגביר ונשמע". הרי שדבר ה' היה בוקע מפיו של משה, בבחינת שכינה מדברת מתוך גרונו של משה. וראה להלן הערה 87. (38) לשון הרמב"ן דברים א, א: "התחיל [משה] בביאור התורה עשרת הדברות שישמעו אותם בביאור מפי המקבל אותם מפיו של הקב"ה... שרצה לבאר להם את התורה. והזכיר כן להודיע כי מעצמו ראה

עליו השלום, שהוא קרוב אל המקבל<sup>39</sup>. כאשר ראוי אל המקבל. וזהו עיקר גדול<sup>40</sup>. כלל הדבר, כי השם יתברך נתן התורה, וישראל היו מקבלים אותה. והקבלה היא בסוף, וזהו "משנה תורה", שהיא בסוף. ולכך הדבור הוא כפי הראוי אל המקבל, כי המקבל הוא עיקר שם, דהיינו כי משנה תורה לאוסופי אתי (מולין סג:), לבאר יותר

לעשות כן ולא צוהו השם בזה". ושם הרמב"ן מצביע על כך שבכל ספר דברים לא נאמר "וידבר ה' אל משה לאמר". והם הם הדברים. (39) כמבואר למעלה סוף פכ"א שמשה הוא האמצעי שבין העליונים והתחתונים, ולכך הוא קרוב אל שניהם. ולשונו בגו"א שמות פ"כ סוף אות ח: "ותדע, כי משה ראשון לתורה ולמצות, ולכך היה קבלתו ראשונה לתורה ומצות מפי הגבורה, והורישא לישראל אחר כך". וראה למעלה פכ"א הערה 76, ופכ"ח הערה 37. (40) וכן כתב בגו"א דברים פכ"ח אות ז, וז"ל: "משה מפי עצמו אמרם וכו'". פירוש, כי אחר שהיה אומר מפי עצמו, לא היה הקללה בכח כל כך. אבל כשהוא יתברך היה אומר, מפני שהוא יתברך קללותיו יותר וברכותיו יותר, לכך הברכות והקללות יותר. ואין הפירוש 'משה מפי עצמו' בלא הקב"ה, שאף דבר אחד לא אמר משה מפי עצמו, אלא כי משה רבינו עליו השלום היה אומר, והקב"ה הסכים על ידו. או היה אומר לו הקב"ה 'אמור אתה כך וכך'. והנה הקללות שבמשנה תורה היה הקב"ה אומר למשה 'אמור אתה כך וכך', וסוף סוף היה הקללה מפי עצמו. אבל הקללות שבבחינות היה אומר הקב"ה בעצמו, ומברך בעצמו. אך משה היה מדבר לישראל הדברים שדבר הקב"ה. ובוה אני מתרץ מה שלא תמצא בקללות משנה תורה דברי נחמה בסוף, כי כן יסורין של הקב"ה להטיב באחריתם, כי אין דבר רע יוצא מאתו, כל שכן עם ישראל אין הקב"ה מביא רע אליהם בעצם, כי אם לנקותם מן החטא להטיב להם באחריתם. ולפיכך מזכיר בקללות של הקב"ה נחמה, ואין הדבר כך בקללות של משה שקלל אם יחטאו לפניו, לפיכך לא נזכר נחמה כאן". ושם מבאר עוד את ההבדלים הקיימים בין התוכחות שבתו"כ לאלו שבמשנה תורה. וראה להלן פנ"ט הערה 31. (41) כפי שיבאר בהמשך, ובפרקים הבאים. ומקור דבריו כאן הוא מהוזה"ק ח"ג רסה, שאיתא שם: "אמר רבי שמעון, תנינן, קללות שבתורת כהנים משה מפי הגבורה אמרן, ושבמשנה תורה משה מפי עצמו אמרן. מאי 'מפי עצמו', וכי סלקא דעתך דאפילו את זעירא באורייתא משה אמר ליה מגרמיה. אלא שפיר הוא והא אתערנא, 'מעצמו' לא תנינן, אלא 'מפי עצמו', ומאי איהו. ההוא קול דאיהו אחיד ביה, ועל דא הללו מפי הגבורה, והללו מפי עצמו, מפי ההוא דרגא דאתקשר ביה על שאר נביאי מהימני, ועל דא ככל אתר 'אלקיך', והכא 'אלקיני'". וכן הוא בקצרה בווה"ק ח"ג ז, וראה בנצוצי זהר שם אות ג. וראה רמב"ן ויקרא כו, טז, ובספר אוהל יעקב למגיד מדובנא ר"פ דברים, שכתב כדברים האלו בשם הור"א. וז"ל: "זנה שאלתי את פי מו"ר, הוא רבינו הקדוש הגאון החסיד מו"ה אלי' מוילנא זצוק"ל, מה ההבדל בין התורה הקדושה, ובין משנת תורה. ואמר לי, כי הארבעה ספרים הראשונים היו נשמעים מפי הקב"ה בעצמו דרך גרונו של משה. לא כן ספר דברים, היו ישראל שומעים את דברי הספר הזה כאשר שמעו דברי הנביאים אשר אחר משה. אשר הקב"ה אמר אל הנביא היום, וליום מחר הלך הנביא והשמיע החזון אל ישראל. ואם כן בעת אשר דבר הנביא אל העם, כבר היה נעתק ממנו הדבור האלקי. כן היה ספר דברים נשמע אל ישראל מפי משה רבינו ע"ה בעצמו". ובהגהות שם ציין לדברי המהר"ל כאן, באומרו "ראיתי לאחד קדוש מדבר". (42) כפי שביאר למעלה פ"ט [כולן], ובתוך דבריו שם כתב [ד"ה ובפרק קמא]: "האדם יש לו חבור אל השם יתברך באמצעות התורה... הרי הדבר ברור כי התורה היא שעל ידה החבור בין השם יתברך ובין האדם". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה]. כתב: "התורה היא ברית והחבור בעצמו שבין האדם לבוראו, ולכך נקראו 'לוחות הברית' [דברים ט, ט], לפי שהתורה היא הברית והחבור בין הקב"ה ובין האדם". ובנצח ישראל פ"ט [עמוד רל] כתב: "התורה ועשרת הדברות... הם הברית והחבור כאשר עושים ישראל התורה והעשרת הדברות, כי הם מונחים ב'ארון הברית' [יהושע ג, ו]. כי התורה והמצות שנתן השם יתברך לישראל, הוא הברית עצמו והחבור, כאשר עושים ישראל מצותיו". ובנצח ישראל פ"ה [עמוד קיח] כתב: "מקום 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 [ב"ב יד:], שנקרא 'ספר הברית' [שמות כד, ז].

התורה היא  
ברית בין שנים



שמחבר את שנים ביחד, בצד אחד הוא קרוב אל האחד, ובצד השני קרוב אל האחר. ולכך התורה שהיא הברית בין השם יתברך ובין ישראל, בצד אחד קרוב התורה אל השם יתברך אשר כרת הברית, ובצד השני קרוב התורה אל המקבל הברית, הם ישראל<sup>43</sup>. ולכך כל התורה, חוץ ממשנה התורה, השם יתברך בעצמו דבר אליהם<sup>44</sup>, והוא הכורת הברית. אבל משנה התורה, שהוא בסוף התורה, והוא קצה השנית, הוא קרוב אל ישראל המקבלים התורה. ולפיכך משנה תורה מפי משה שמעו, כי משה קרוב אל ישראל, הם המקבלים. ומפני כך היו שני לוחות הברית גם כן, ולא היה לוח אחד.

מפני שהם "לוחות הברית" (דברים ט, ט), וכל ברית הוא בין שנים; האחד הכורת, והשני המקבל הברית<sup>44</sup>. ולכך היו חמשה כתובים על לוח אחד, וכל החמשה מה שלא יעשה אל השם יתברך, אשר כרת ברית עמהם. ולוח השני נגד מקבל הברית, הוא האדם. ולכך על לוח השני כתובים מה שלא יעשה אל מקבל הברית<sup>45</sup>.

ודבר זה עצמו בתורה גם כן, שהיא הברית גם כן<sup>46</sup> בין השם יתברך ובין ישראל. שכל התורה, חוץ ממשנה תורה, הוא<sup>47</sup> דבר השם יתברך בעצמו. אבל משנה תורה הוא כנגד מקבל הברית, הם ישראל<sup>47</sup>. ולכך כל משנה התורה בלשון

קללות שבמ  
בלשון יחיד

שינויי נוסחאות "אליהם" כ"ה נד"ר, ונד"ל "עליהם". "הוא" כ"ה נד"ר, ונד"ל לימא.

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], 'כמעט איש וליות' [מ"א ז, לן]. 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 והדיבור, 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 [שה"ש ג, ח]. נמצא כאשר תבין כי החיבור עצמו הנה הארון. וראה שם הערה 409. (43) וכן חזר וכתב להלן פנ"ו [ד"ה כי כבר]. ובעוד שכאן מבאר שזהו החילוק בין ארבעה החומשים לחומש דברים, הרי להלן מבאר שזהו החילוק בין עשרת הדברות לשאר כל התורה. והנה כמה פעמים נתבאר למעלה [פ"ט הערה 86, פ"ט הערה 127, ופכ"ז הערה 52] שהתורה היא האמצעי שבין הקב"ה לבין האדם. והרי "האמצעי מצורף לשניהם" [לשונו למעלה פכ"ז (ד"ה ומפני גודל, ושם הערה 67)], ו"האמצעי יש בו כח הכל, ומקבל מן הכל" [לשונו למעלה פכ"ד (ד"ה ואמר שכולם)]. ולכך בהכרח שבתורה גופא ימצאו צד נותן וצד מקבל, כפי שכל אמצעי מכיל בתוכו את שני הצדדים שהוא מחבר להדדי. (44) כפי שנתבאר למעלה פל"ה [ד"ה וכנגד אלן]: "עשרת הדברות הם חבור העלה והעלול. ולכך היו שני לוחות; האחד כנגד העלה, והשני כנגד העלול". וראה שם הערה 11. ובדר"ח פ"א מ"ב [כט:]: כתב: "ב' לוחות הם נגד ב' ידים, וכדכתיב [דברים ט, ט] 'ושני לוחות הברית על שתי ידי', כי מידו של הקב"ה לידו של משה נתנו, וכנגד זה היו ב' לוחות". (45) כמבואר למעלה פל"ו, שהחמש הדברות הראשונות עוסקות במצות שבין אדם למקום, והחמש הדברות השניות עוסקות במצות שבין אדם לחבירו. וכן הוא למעלה ר"פ מב. (46) "גם כן" – בנוסף לעשרת הדברות. ונאמר [שמות כד, ז] "ויקח ספר הברית וגו'", ו"אין ברית אלא תורה" [שבת לג.]. (47) ואם תאמר, הואיל וקיים שויון בין "ברית" של תורה ל"ברית" של לוחות, מדוע אצל הלוחות מצאנו חלוקה שוה ומדוייקת בין צד הנותן לצד המקבל [שני לוחות לכל צד, וחמש דברות על כל לוח], ואילו בתורה עצמה אין חלוקה שוה ומדוייקת כזו, שהרי ארבעה חומשים הם מצד הנותן, וחומש בודד הוא מצד המקבל. התשובה על תימצא בפחד יצחק שבועות מאמר מא, אות ה, שכתב: "הנה מתחלקים הם הדיבורים לחצאין; חמש דברות בין אדם למקום, וחמש דברות בין אדם לחבירו. חצי לגבוה, וחצי לאומה... חלוקת חצי – חצי היא היא מעשה של כריתות ברית... כלליות התורה מקיפה היא את ה'בין אדם למקום' ואת ה'בין אדם לחבירו'. ובעשרת הדברות נעשה מעשה של ביתור בתוך; חמש דברות בבין אדם למקום, וחמש דברות בבין אדם לחבירו... וזה הוא מה שאנו מוצאים בתורה, שהלוחות חולקים הם שם ברית לעצמם... אף על פי שכל התורה כולה היא ספר ברית. מפני שבאמרנו שהתורה היא 'ספר ברית',

תורה ומ"ת,  
קבלה שכלית  
וחמריית

יחיד נאמרה<sup>48</sup>, מפני כי משנה תורה שהוא וגם כי כל התורה<sup>51</sup> שהיה השם יתברך קרוב אל המקבל, כמו שאמרנו, הוא מדבר, היה מדבר אל האדם, מצד כי מאחד ומקשר את ישראל<sup>49</sup> כאיש אחד<sup>50</sup>. האדם הוא בעל שכל<sup>52</sup>. ולפיכך כל

הכונה היא שהדברים של הספר הזה הם הם הדברים שעליהם ועל קיומם נכרתה הברית. כלומר, הדברים האלה מהוים את תוכן הברית. אבל אורו של מעשה כריתות ברית גנוז הוא אך ורק בשני לוחות הברית. באופן שהמושג 'ברית' כשהוא בא במאמר 'ספר הברית', ומושג 'ברית' כשהוא בא במאמר 'לוחות הברית', הרי הם מתפרשים באופן שונה. ומאליהם מחוורים דברי המהר"ל. (48) לשון זה צ"ב, וכי כל משנה תורה נאמרה בלשון יחיד, דנהי שרוב פרשיותיה נאמרו בלשון יחיד, אך יש הרבה פסוקים הכתובים בה בלשון רבים. וכמו שנאמר [דברים ז, יב] "והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אותם וגו'". וכן נאמר [דברים יא, יג] "והיה אם שמוע תשמעו וגו' ולעברו בכל לבבכם ובכל נפשכם". וכן נאמר [דברים יג, ה] "אחרי ה' אלקיכם תלכו ואותו תיראו ואת מצותיו תשמרו ובקולו תשמעו ואותו תעבודו ובו תדבקו", וכיו"ב. ולכאורה היה נראה לומר שכוונתו לתוכחות שבמשנה תורה, ולא לכל משנה תורה. אך הטעמים שיביא בסמוך, כוחם יפה לכל ספר משנה תורה, ולא רק לפרשה אחת במשנה תורה. וצ"ע. (49) כי רק הקרוב אל הדבר יכול לאחד את הדבר. דוגמה לדבר; בנצח ישראל פמ"ד [עמוד תשנ"ג] ביאר שיעקב אבינו מאחד את השבטים, וכלשונו שם: "כי האחדות הוא... שהחלקים נעשים אחד על ידי דבר המאחד אותו. כמו שהוא הענין באדם, שיש לאדם איברים מחולקים, וכולם הם מתאחדים על ידי הנשמה הנבדלת... כנגד זה הם י"ב שבטים גם כן, והם מתאחדים על ידי יעקב אביהם, שהוא אביהם, ועל ידו הם אחד". הרי שמחמת היות יעקב אביהם של השבטים, יש בידו לאחדם. דוגמה נוספת; המאפיין את המלך הוא היותו המאחד את העם, וכפי שכתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר]: "כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד... כי אין אחדות אלא למלך... ועל ידו יתקשרו הכל להיות כלל אחד". ועוד מאפיין למלך הוא שמלכותו חלה רק על הדומה, וכפי שכתב בפחד יצחק ר"ה מאמר יא [אות טו]: "השם מלוכה לא יונח אלא על הדומה. שכן אריה נקרא מלך החיות [חגיגה יג:]; מפני שגם הוא חיה. אבל אם האדם שליט על החיות, אינו אלא מושל ולא מלך, מפני שאין האדם מסוג הבעל חי... מדת המלוכה דורשת דוקא את ההשתייכות לסוג אחד". ושני מאפיינים אלו תלויים זה בזה; רק מפני שהמלכות חלה על הדומה ועל השייך, ממילא יש בידו של המלך לאחד את עמו לחטיבה אחת. (50) הרי שמבאר ש"לשון יחיד" מכון לכלל ישראל, ולא לכלל יחיד ויחיד. וכן ביאר הגר"א באדרת אליהו ר"פ נצבים, וז"ל: "והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך" [דברים כט, יח]. ביאורו, מפני שרז"ל אמרו [מגילה לא:]; בתוכחה ראשונה אין רשאי להפסיק, מפני שבלשון רבים נאמר. ובתוכחה השנייה רשאי להפסיק, מפני שבלשון יחיד נאמר. פירוש, שבלשון רבים נאמר, וקאי על כל יחיד ויחיד. והשנייה בלשון יחיד נאמר, והוא על כלל ישראל כאחד. וזה הוא אומרו [דברים כט, יח] "והיה בשמעו את דברי האלה הזאת" השנייה, הנאמר בלשון יחיד על כלל ישראל. והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי [שם], הלא אני יחיד, ולא נאמר רק על כלל ישראל. לכך נאמר [שם פסוק כ] "והבדילו השם לרעה", כיון שפירש עצמו מכלל ישראל". וכן כתב בגו"א שמות פ"ב אות ח שעשרת הדברות נאמרו בלשון יחיד, כי מדובר לכלל ישראל, וראה שם הערה 80. ובמנחות סה: דרשו על הפסוק [ויקרא כג, טו] "וספרתם לכם" ש"תהא ספירה לכל אחד ואחד". ואילו הפסוק "וספרת לך" [ויקרא כה, ח] – הנאמר אודות ספירת יובלות – דרשו שהוא נאמר על בית דין [תו"כ שם]. וכל זה מורה שלשון יחיד מוסב על הכלל, ולשון רבים מוסב על כל יחיד ויחיד. אמנם בגו"א שמות פט"ו אות ז כתב שהואיל ושירת הים נאמרה בלשון יחיד, "אם כן על כל אחד ואחד, ואפילו על השפחה, נמי מדבר". וראה שם בהערה 38. והרמב"ן שמות כ, א, ביאר שעשרת הדברות נאמרו בלשון יחיד יען "כי עם כל אחד ידבר, ולכל אחד יצוה, שלא יחשבו כי אחר הרוב ילך, והיחיד ינצל עמהם". וצ"ע בכל זה. (51) ארבעה חומשים ראשונים. (52) כי כבר נתבאר למעלה שהתורה היא עצם החבור של האדם אל ה' [ראה הערה 42]. והרי הדומה מתחבר אל הדומה [ראה למעלה פ"ט הערה 26]. ולכך כאשר הקב"ה מדבר דברי תורה אל ישראל, בהכרח שדיבורים אלו יהיו מכוונים אל הצד השווה שבין האדם וה', וזהו החלק השבלי שבאדם. [והפחד יצחק פסח, מאמר טו, אות ב כתב: "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלקית"]. ועוד, שדביקות האדם בה' נעשית על ידי השכל, וכמבואר בח"א לקידושין מ. [ב, קמ.], שכתב: "כי השכל יש לו קישור בו יתברך". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "ודע, כי השכל הוא

הדברות היו כאשר ראוי אל האדם השכלי, שאין צריך אליו ביאור ופירוש כל כך. אבל משנה תורה, שהוא סוף התורה<sup>53</sup>, ואין קבלת התורה מצד השכל, רק מצד המקבל החמרי, ומצד הזה ראוי קבלת התורה לאדם, ולא אל המלאכים השכלים<sup>54</sup>. ולפיכך משנה תורה היה מדבר משה, שהיה אדם, והיה מדבר אל ישראל מצד שהם בני אדם המקבלים, לכך צריך פירוש יותר. וזה שאמרו (מלין סג): 'משנה

התורה לאוסופי אתי'. ואי אפשר לכתוב בפירוש, רק שפתחנו לך פתח, ותבין הדברים שהם דברי חכמה. וכל אלו דברים ברורים מאד, והכל הוא ענין אחד, ואין חילוק<sup>55</sup>. וכשביל זה יבואו<sup>56</sup> כל החלופים והשנויים שהם בפרשת ואתחנן ובפרשת יתרו<sup>57</sup>.

**ומעתה תבין ותדע, כי לא הוקשה לרו"ל בכל התוספות<sup>58</sup> שיש בדברות משנה תורה, כי הוא ביאור לתורה<sup>58</sup>. וכל הדברים אשר**

"כך תמונה"  
תוספת שבמ

שינויי נוסחאות "ינואו" כ"ה נד"ר, ונד"ל "ינואר". "המוספוט" כ"ה נד"ר, ונד"ל "המוספמ".

הדבוק בה' יתברך". ובנתיב התורה פ"ג [א, טו.] כתב: "כי האדם דבק בעליונים... וחבור זה ע"י השכל, כי בלא השכל אין לאדם חיבור לעליונים כלל... והדביקות אשר לאדם בעליונים כאשר הוא שכלי". ובח"א לסוטה ג. [הוצאת כשר] כתב: "כי הדביקות [בהשי"ת] ע"י השכל, אשר מקשר אותו בבוראו עד שלא יפרד ממנו". והואיל והתורה יוצרת וביקורת האדם בה', בהכרח שדביקות זו עוברת דרך השכל. וראה הערה 107. (53) וסוף התורה עוסק בקבלת התורה, "כי המקבל מקבל בסוף. כאשר גמר הנותן את גזרת דבריו, ואז המקבל מקבל" [לשונו למעלה (ד"ה ולפיכך התורה)]. (54) כפי שביאר למעלה ס"פ כד: "והבן הדברים האלו מאד איך בארו תשובת השאלה אשר אמרנו, כי באיזה צד ובחינה ראויה התורה אל התחתונים, הוא האדם. ולפי מה שהיו חושבים כי אין ראוי לאדם התורה, שהיא שכל עליון. והדבר הזה הוא הפך זה, כי התורה שהיא שכל עליון, צריך שיהיה לה נושא גשמי. וכמו שהוא ענין צלם אלקים שנמצא באדם, שאינו למלאכים, והוא לאדם. כי צריך אל צלם הזה מקבל גשמי. וכמו שהצלם צריך שיהיה לו מקבל גשמי, כך צריך לכל דבר שהוא עליון לגמרי מקבל שהוא גשמי. והבן הדברים האלו, ואין להאריך בזה יותר, כי אלו דברים עמוקים מאד". וקודם לכן [ד"ה ואז אמר] כתב: "כי כמו האדם אשר יש לו המעלה העליונה שהוא נברא בצלם אלהים, והצלם הזה מקבל אותו גוף הגשמי. וכך התורה בעצמה, עם מעלתה העליונה על כל, הרי היא נתלית ועומדת בדברים הגשמיים, הם המצות המעשיות. וכמו שאין למלאכים הצלם האלהי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף. יש לו נושא מקבל לכך הוא מקבל הצלם הזה. וכן התורה, לפי מעלת השכל הזה, צריך לזה נושא גשמי הוא האדם. כי מפני שהמצות כל כך הם שכליים, אין עומדיה בעצמם, רק צריך שיהיה להם גוף גשמי, כמו שהוא בצלם אלהים שבו נברא האדם, שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל". ולמעלה פכ"ה [ד"ה לכך היה] כתב: "כי הגוף הוא מוכן לקבל מדרגת השכל. כי אי אפשר לתורה ר"י שיהיה לה מקבל גשמי. ומעלת השכל אי אפשר שלא יהיה בלא מקבל כלל, רק צריך לו מקבל גשמי". וכבר נתבאר למעלה [פ"ג הערה 5, פי"ב הי"ה 12, פ"ד הערה 64, ופ"ג הערה 37] שהמלאכים אינם בגדר "מקבלים". (55) שביאר עד כה שלש דברים מדוע משנה תורה הוא כנגד צד המקבל; (א) הקבלה היא בסוף [ד"ה ולפיכך התורה], (ב) התורה היא עצם הברית, כאשר צד אחד מונח בידי מקבל הברית [ד"ה ועוד תדע]. (ג) הקבלה מיוחדת לחומרי המקבל. (56) בהמשך הפרק, ובפרקים מה, נה. (57) וצ"ל לכאן את מאמרם [ב"ד ו, ט] "ספר משנה תורה היה סיגנון ליהושע. בשעה שנגלה עליו הקב"ה, מצאו יושב וספר לו... ויהי אמרו [ב"ב עה]. "פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה", יכתב על כך בד"ה פ"א מ"א [טו]: "רק יהושע נחשב מקבל מיוחד אל משה... וידוע כי הלבנה מקבלת היורה מן החמה, ולפיכך המקבל המיוחד למשה הוא יהושע". וכן הוא בגו"א בראשית פי"ז סוף אות ג' וצ"ל מחזור הוא ע"י למאיד מדוע ספר משנה תורה מסוגנו ליהושע, כי ספר המקבלים שייך למקבל המיוחד. (58) לשונו בגו"א שמות פ"ב אות יד [ד"ה אב"ה]. "דודאי מילתא שהוא שינוי טעם או ניסוח מה שנמצא בדברות אחרונות, אין זה קשיא, דוראי משנד תורה לאוסופי אתא, אייל סוף עיקר דדיבון קיים, רק שהשינוי הוא בתוספות. ובזה אין קשיא למי שידע ענין

זכרנו — החלוף אשר בין חמשה דברות הראשונות של פרשת יתרו, ובין חמשה דברות ראשונות של משנה תורה (יש הפיק), הכל הוא תוספת ולא גרעון. כי מה שנאמר במשנה תורה (דברים ה, ט) "כל תמונה" בלא וי"ו<sup>59</sup>, אל תאמר שזהו גרעון. כי כאשר כתיב "לא תעשה לך פסל וכל תמונה"<sup>60</sup>, הנה כלל הכל באזהרה אחת<sup>60</sup>. וכאשר כתב "לא תעשה לך פסל כל תמונה", הרי יש כאן תוספת<sup>61</sup>, כאילו כתיב "לא תעשה לך פסל", דהיינו "כל תמונה" בעולם, ולפרש "כל" (כל) פסל" הוא דאיתי<sup>62</sup>. אבל "פסל וכל תמונה" משמע שני דברים<sup>63</sup>, ולא יהיה קאי (סס פסוק ט) "לא תשתחוה להם" רק על "וכל תמונה"

שנזכר שנית<sup>64</sup>. ולכך כתיב "פסל כל תמונה" בדברות אחרונות, דהשתא קאי בודאי "לא תשתחוה להם ולא תעבדם" גם על "פסל". ולא היה משמע כך כאשר היה נכתב "פסל וכל תמונה", שהיה בא "לא תשתחוה" רק על "כל תמונה". ועוד יתבאר<sup>65</sup>.

י"ועל שלש  
תוספת שב

"ועל שלשים" (דברים ה, ט) הוי"ו הוא תוספת בדברות אחרונות<sup>66</sup>. ויראה כי הוא תוספת ביאור<sup>67</sup>; שלא תאמר כי השם יתברך "פוקד עון אבות על בנים" כשנתמלאה סאה שלהם<sup>68</sup>, ואם לא נתמלא סאתם, ולא שלם עונם, ולא פקד על הבן, יפקוד על בני בנים. ואם עדיין לא שלם העון, יפקוד על רבעים<sup>69</sup>. אבל על דור

שינויי נוסחאות "וכל תמונה" כ"ה נד"ר, ונד"ל לימא.

משנה תורה, שאמרו 'משנה תורה לאוסופי קאתי'. ובגו"א דברים פ"ה אות ג [ד"ה אבל] כתב: "משנה תורה ודאי לאוסופי אתא, ולפיכך לא קשיא בכל דבר שהוסיף בדברות שניות על דברות ראשונות". (59) לשון הפסוקים שם: "לא תעשה לך פסל כל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת וגו' לא תשתחוה להם ולא תעבדם וגו'". (60) פירוש — כאשר כתיב "וכל תמונה", אזי אין מלים אלו מפרשות את הרישא "לא תעשה לך פסל", אלא הן מצטרפות לרישא כחטיבה אחת, והזכרה כאן אזהרה אחת ארוכה. הפותחת ב"לא תעשה" ומסתיימת ב"וכל תמונה". (61) "תוספת" — הוספת ביאור ל"לא תעשה לך פסל", שמבאר באיזה פסל איירי. (62) "פירוש. לא תעשה לך פסל של כל תמונה" [חוקוני שמות כ, ד]. (63) ואין "וכל תמונה" ביאור לרישא "לא תעשה לך פסל". אלא הוא עומד לעצמו, ונאסר בפסוק שני דברים; פסל, וכל תמונה. (64) פירוש — הפסוק שלאחריו [פסוק ט] "לא תשתחוה להם" מוסב על לפניו, אך לא על לפני פניו. והואיל וכאשר נאמר [פסוק ח] "וכל תמונה" הוזכרו בפסוק שני דברים ["פסל", "וכל תמונה"], הרי "לא תשתחוה" יהיה מוסב על הדבר השני שהוזכר בפסוק ח ["וכל תמונה"], ולא על הדבר הראשון ["פסל"]. (65) לא מצאתי המקום שבהמשך הספר יבאר עוד ענין זה. ובגו"א דברים פ"ה אות ג [ד"ה ולא] סלל לו דרך אחרת בישוב שוני זה, וז"ל: "ולא מצאתי שום דבר בדברות ראשונות שלא נכתב בדברות שניות, רק שכתב בדברות הראשונות 'וכל תמונה', ובדברות שניות 'כל תמונה'. וחסרון זה הוא להוסיף, שלא תאמר שאינו חייב אלא אם יעשה פסל וכל תמונה, לכך כתב בדברות השניות 'לא תעשה לך פסל כל תמונה', כל אחד בפני עצמו". (66) כי בדברות הראשונות נאמר [שמות כ, ה] "על בנים על שלשים וגו'", וכמובא בתחילת הפרק. (67) הולך לבאר שתוספת הוי"ו בדברות השניות ["ושלשים"] באה להורות שהדורות מצטרפים להדדי על ידי וי"ו החיבור, ולא תאמר שכל דור ודור עומד לכשעצמו, וכפי שאכן ביאר הרמב"ן, ויובא בסמוך. (68) פירוש הו"א זו — הקב"ה מעניש את הדורות הבאים [ולא את החוטאים עצמם] כאשר האבות לא הרשיעו כל כך, ועדיין לא נתמלא סאתם [רש"י בראשית טו, טז], ולא היה עדיין מקום להענישם, ולכך יום הפקודה נדחה לדורות הבאים. ולפי זה הענשת הדורות הבאים [על בנים על שלשים וגו'] תיעשה באבות שלא חטאו כל כך. אך בבעלי עבירה חמורים, שנתמלא סאתם, כל העונש ינתן באותו הדור עצמו, ואין צורך להמתין לדורות הבאים כדי שהעונש יעשה. (69) ולפי זה הפסוק בא להורות עד כמה דורות העונש יכול להדהות. שכאשר לא נתמלא סאת הדור הראשון, העונש ידחה לדור השני. ואם עדיין לא נתמלא סאתם, אזי ידחה העונש לדור השלישי שלאחריו. ואם עדיין לא נתמלא סאתם, אזי ידחה העונש לדור הרביעי. ועד לדור הרביעי הקב"ה מאריך אף וגביה מדיליה. מתוך שדילג כאן על "שלשים" [שנקט בבנים, בני בנים, ורבעים], משמע ש"שלשים" הם בני בנים, וכשיטת הרמב"ן בשמות כ, ה. וכן

חמישי לא יפקוד עון האב הראשון. וזהו פירוש הרמב"ן ז"ל (שמו"ק, ה) 70. והוצרך הרמב"ן ז"ל (שם) לדחוק מה שכתב במשנה תורה "ועל שלשים ועל רבעים", שהוא בטעם 'או', כלומר או שלשים, או רבעים<sup>71</sup>. אבל אין הפירוש כך, כי לכך הוסיף וי"ו בדברות אחרונות, לומר כי פוקד עון על בנים ועל שלשים גם על רבעים. כי לפעמים הוא רשע גדול, שפוקד העון על שלשים ועל רבעים<sup>72</sup>. וכאשר יאמר "על שלשים", כל שכן שפוקד על בני בנים. וכן כאשר יאמר "על

בנים", כל שכן על<sup>73</sup> עצמו<sup>74</sup>. וכן מוכח מדברי חכמים במדרש (ילקוט"ש ח"א טז"ג), משל לד' דיוטאות, נפלה דליקה באחת מהן וכו', כמו שהתבאר למעלה<sup>74</sup>. והדליקה הוא העונש, ומוכח שפוקד העון על כולם<sup>75</sup>. ולכך הוסיף במשנה תורה "ועל שלשים", ופירוש זה ברור. והכל הוא לפי מה שהוא רשע; כאשר הוא אינו רשע כל כך, אין העונש חל רק עליו. ואם הוא יותר רשע, פוקד על בני בנים. ואם יותר רשע, פוקד עוד על בני בנים, וכן כולם. ומעתה הוא דומה אל (דברים ה, י) "עושה

שינויי נוסחאות "על" כ"ה נד"ל, ונד"ר ליחא.

כתב בנתיב התשובה פ"ו [ד"ה ובפרשת יתרו]. אמנם בסמוך כתב "וכאשר יאמר 'על שלשים', כל שכן שפוקד על בני בנים", ומכך משמע ש"שלשים" לחוד, ו"בני בנים" לחוד, וזה כדעת הראב"ע שהובא שם. וכן למעלה פל"ח ביאר כדעת הראב"ע. וראה שם הערה 109. וצ"ע. (70) לשון הרמב"ן: "והנכון בעיני שיאמר כי הוא פוקד העון אשר עשה האב על בניו ומכירתם בעון אביהם... וכן יפקוד אותו על שלשים כשלא יהיה עונם שלם בב' הדורות, כענין [בראשית טו, טז] 'כי לא שלם עון האמורי עד הנה'. ופעמים יפקוד עון כלם על הרבעים שנתמלא סאתם ויכריתם. אבל דור חמישי לא יענש הבן בעון אביו הראשון". ולדעת המהר"ל, תוספת הוי"ו של משנה תורה באה לאפוקי מהבנה זו. (71) לשון הרמב"ן שם: "והוסיף במשנה תורה 'ועל שלשים ועל רבעים לשונאי', כטעם 'או'". ופירושו, כי לפי דעת הרמב"ן לעולם רק דור אחד סופג את העונש, ולא שני דורות או יותר. ורשימת הדורות בפסוק באה להורות עד איזה דור ניתן לספוג את העונש. אך לעולם העונש לא ישתרע מעבר לדור אחד. ולכך כאשר התורה חיברה שני דורות להדדי [על בנים ועל שלשים] בהכרח שלא איירי בו"ו החיבור, אלא בו"ו החילוק, ו"או" "או" קאמר. אמנם המהר"ל ילמד שלאפוקי מהבנה זו נכתב במשנה תורה "ושלשים", כדי להורות שאיירי בחיבור הדורות, וממילא הפסוק מתפרש באופן אחר לגמרי, וכפי שיתבאר בסמוך. (72) פירוש — הפסוק בא להורות עד היכן עונש הרשע יכול להגיע, שפעמים רשעות החוטא היא כה רבה, עד שדור אחד אינו מספיק להכיל את עונשו של החוטא, אלא יש צורך שהעונש ימשך לדורות הבאים. ולפי זה, כאשר התורה אמרה "רבעים", לפירוש המהר"ל מדובר שהחוטא הוא רשע בתכלית, ולכך עונשו משתרע עד לדור רביעי. ואילו לרמב"ן "רבעים" מורה שהחוטא אינו רשע כל כך, כי רק בדור רביעי נתמלא סאתו. (73) כי למהר"ל מתבאר שככל שרשימת הדורות מתארכת, כך מתעמקת יותר רשעותו של החוטא. ועונש הדור המאוחר כולל בתוכו את עונשי הדורות שלפניו, בבחינת "בכלל מאתים — מנה". אמנם לרמב"ן מתבאר, שככל שרשימת הדורות מתארכת, כך מתבאר יותר שסאת החוטא רחוקה מלהתמלאות, ועונש הדור המאוחר מורה שהדור שלפניו לא נענש כלל, כי עדיין לא נתמלאה סאתו. (74) למעלה ס"פ לח [ד"ה ובפרק זה בורר]. וז"ל: "ובמדרש 'פוקד עון אבות על בנים'. משל לד' דיוטות, זו למעלה מזו. בזו יין, ובזו שמן, ובזו דבש, ובזו מים. נפל דליקה באחת מהן, מכבות זו את זו. אבל אם היו כולם של שמן, נפלה דליקה באחת מהן, כולן נשרפות. כך בזמן שהם מוסיפים כמעשה אבותיהם דור אחר דור, הם נדונים. אבל אם הם מסורגים, דור אחד צדיק ואחד רשע, 'לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות' [דברים כד, טז]. באותה שעה שמח משה, חס ושלום אין בישראל קוצץ בן קוצץ, עד כאן". (75) ובביאור הדבר, ראה דבריו למעלה ס"פ לח, שכתב: "ביאור זה, כי מה שהשם יתברך 'פוקד עון אבות על בנים', מפני שהבן הוא ענף ותולדות האב, והוא כרעיה דאבוה, מתאחד עמו, וכאילו היה דבר אחד, כי התולדה בכח האב. ולפיכך כאשר בא עונש על האב, שהוא התחלה, נמשך העונש אל הכל שהוא מתאחד עמו. אבל כאשר הבן נבדל מן האב, שהאב רשע, וזה צדיק, הרי הוא נבדל ממנו. ואף אם היה בנו של הצדיק, שהוא מפסיק — רשע גמור, הרי יש

נוכח ונסתר  
בדברות ובתורה

ועוד יש לך לדעת, כי כאשר תעייין תמצא מן (שמות כ, ז) "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא", שמדבר תמיד בלשון נסתר<sup>80</sup>; "כי לא ינקה ה' את אשר ישא שמו לשוא" (שס)<sup>81</sup>. וכן אחר כך (שס פסוק יא) "כי ששת ימים עשה ה' את השמים", ולא כתיב 'אשר עשיתי', וכן כל הדבור<sup>82</sup>. והטעם בזה, כי "אנכי" ו"לא יהיה לך" (שס פסוקים ג-ג) הם שייכים אל השם יתברך עצמו, כי אלו שני דברות מפי הגבורה שמענום (מכות מד), וכמו שהתבאר למעלה<sup>83</sup>. ולכך הם לנוכח לגמרי, כי איך לא היה נמצא להם לנוכח, שהרי זה קבלת מלכותו<sup>84</sup>, ובודאי בקבלת מלכותו, [הוא] יתברך נמצא להם, ולפיכך הדבור באלו

חסד לאלפים לאוהבי ולשומרי מצותי". שאם הוא צדיק יותר, החסד הוא לבניו אחריו יותר, עד לאלפים. ודבר זה הוסיף באור במשנה תורה בזה שאמר "ועל שלשים"<sup>76</sup>. כי משנה תורה לאוסופי אתי, וכאשר<sup>76</sup> היה הדבור בהר סיני "על בנים על שלשים", מכל מקום פירוש הדבור הוא "על בנים ועל שלשים", כי דבר ה' צריך לביאור. ולפיכך לא קשיא מה שאמר הכתוב בפרשת ואתחנן (זכריס ה, יט) "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם"<sup>77</sup>, כי בודאי גם זה דבור ה', רק שהוא תוספת ביאור. וכן מה שנאמר בדברות אחרונות (זכריס ה, י) "מצותו"<sup>78</sup>, הוא תוספות שהוא שייך אל דברות אחרונות<sup>79</sup>.

שינויי נוסחאות "שלשים" כ"ה זד"ל, וזד"ר "זניו". "וכאשר" כ"ה זד"ר, וזד"ל "כאשר". "הדבור" כ"ה זד"ר, וזד"ל "הדבורות".

כאן הבלדל, שאינו מתאחד בן צדיק עם הרשע. ומכל שכן הצדיק שאינו מתאחד עם הרשע, והוא נבדל ממנו, ועומד לו זכותו של עצמו". (76) כי הויו של "ושלשים" אינה מתפרשת כ"אור" [וכדעת הרמב"ן]. אלא כויו החיבור, המקשרת את הדורות להדדי, וכפי שהתבאר. (77) ופסוק זה נאמר לאחר עשרת הדברות שהוזכרו במשנה תורה. ומכך משמע שישנו שיון גמור בין דבר ה' בעת אמירת הדברות, לבין אופן כתיבתם במשנה תורה. ואילו כאן נתבאר שהנכתב במשנה תורה כולל בתוכו גם תוספת ביאור, שלא היה בעת אמירת הדברות מפי הקב"ה. (78) לעומת דברות ראשונות שאמר בהן [שמות כ, ו] "ולשומרי מצותי". (79) כי נקט בלשון נסתר. וזה תואם לדברות אחרונות, שבהם תפיסתו של משה ניכרת יותר, ולכך מדבר בלשון נסתר, כי הדבורים עוברים דרך משה רבינו. מה שאין כן בדברות הראשונות, הרי איירי בדבר ה' ללא תוספת ביאור, ולכך איירי בלשון נוכח. ונקודה זו תתבאר יותר בהמשך. (80) כי לא נאמר "לא תשא את שמי לשוא". (81) ולא נאמר "כי לא אנקה את אשר ישא שמי לשוא". (82) של שבת, וכהמשך הפסוק "וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו", שכל זה לשון נסתר. ואף הדבור שלאחריו, העוסק בכיבוד הורים, נאמר בלשון נסתר; "למען יאריכון ימיך על האדמה אשר ה' אלקיך נותן לך", ולא נאמר "על האדמה אשר אני נותן לך" [שמות כ, יב]. (83) ריש פרק כא [ד"ה ומה שאמר], וז"ל: "ומה שאמר בפרק בתרא דמכות [כג:] תרי"ג מצות נאמרו למשה מסיני, שנאמר [דברים לג, ד] 'תורה צוה לנו משה', 'תורה' בגימטריא תרי"א, 'אנכי' ו'לא יהיה לך' [שמות כ, ב-ג] מפי הגבורה שמענום, עד כאן. ויקשה לך, למה שמעו 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה. ודבר זה בודאי ראוי שיהיה כך, כי בדבור 'אנכי' הוא שקבלו השם יתברך לאלוה. וכן 'לא יהיה לך', שלא יהיה להם אלוה זולת השם יתברך. שאם היה להם אלוה זולת השם יתברך, היו מבטלים מלכותו יתברך חס ושלום. והנה דבר זה שהוא קבלת מלכותו עליהם אינו לכל יחיד ויחיד, רק לכלל ישראל. שאין השם יתברך מיחד שמו יתברך על יחיד לומר 'אנכי ה' אלהיך', רק על כל האומה. ואי אפשר לומר באלו שתי מצות שהמצוה היא לכל יחיד בעצמו. שאין השם יתברך מלך על יחיד, שאין מלך בלא עם. ולפיכך באלו ב' דברות, שהם לכלל ישראל ביחד, היה במה שהם עם אחד, והשם יתברך מלך עליהם, ובכלל זה משה עם כל ישראל, ומשה נכלל עמהם. רק שאר הדברות אינם מצד שהם כלל אחד". (84) כמבואר בהערה הקודמת. ובירושלמי ברכות פ"א ה"א אמרו "מפני מה קורין פרשיות קריאת שמע בכל יום, מפני שעשרת הדברות כלולין בהן; 'אנכי ה' אלקיך' — 'שמע ישראל ה' אלקינו' [דברים ו, ד]. והרי מבואר במשנה [ברכות יג.] שפרשה ראשונה של שמע עוסקת בקבלת עול מלכות שמים. א"כ הוא הדין לפסוק 'אנכי'. וראה רמב"ז שמות כ, ב שכתב: "וזה המצוה [אנכי] תקרא בדברי רבותינו קבלת

שנים לנוכח<sup>85</sup>. אבל שאר הדברות אינם לנוכח. כי אף על גב כי שאר דברי תורה גם כן לנוכח<sup>86</sup>, אינו דומה, כי שאר התורה היה הדבור על ידי משה, והיה מדבר עמהם לנוכח. אבל עשרת הדברות,

השם יתברך היה המדבר, כדכתיב<sup>87</sup> (שמו) יט, יט) "משה ידבר והאלהים יענו בקול". ולפיכך היה הדבור "לא תשא" בלשון נסתר, ולא בלשון נוכח<sup>87</sup>. ומפני כי "ולשומרי מצותו" הוא דבק אל "לא

שינויי נוסחאות "המדבר מכמיני" כ"ה נד"ל, ונד"ר "דנרומ".

מלכות שמים". ובהשגות הרמב"ן לספר המצות ל"ת ה כתב: "וקבלת המלכות הוזה שקבלו בסיני הוא באמת מדבור 'אנכי'". וראה למעלה פכ"ח הערה 40, ופמ"ב הערה 4. (85) לשונו בסמוך: "כי שני הדבורים שהם קבלת מלכותו יתברך, זה היה לנוכח לישראל, כי זהו עצם קבלת מלכות הקב"ה עליהם, ולכך היה הדבר לנוכח". ופירושו, כי קבלת מלכות היא עצם הקשר והחבור בין המלך לעם. וברור שכל קשר וחבור בין שנים מחייב יחס של "נוכח", ולא יחס של "נסתר". ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי מצאנו במיוחד ובמסוים שמלכות נראית לעיני העם. וכמו שכתב רש"י [שמות יט, ט] שישראל ביקשו בתחילה שה' יאמר להם את עשרת הדברות בעצמו, וכלשונו: "תשובה על דבר זה שמעתי מהם, שרצונם לשמוע ממך. אינו דומה השומע מפי שליח לשומע מפי המלך, רצוננו לראות מלכנו". ובתפילת ערבית אומרים "ומלכותך ראו בניך". ובקדושת שחרית של שבת אומרים "ועינינו תיראנה מלכותך". וכן נאמר [ישעיה לג, יז] "מלך ביפיו תחזינה עיניך". וראה נצח ישראל פי"ז הערה 108. ולכך ברי הוא שקבלת מלכות צריכה להיות לעיני הנמלכים, ובלשון נוכח. ואף בקריאת שמע, כתב הגר"א [מובא בסדור הגר"א עמוד 101], ש"שמע" הוא ראשי תבות ל"שאו מרום עיניכם וראו מי ברא כל אלה" [ישעיה מ, כו]. הרי שבכל קבלת מלכות ישנה ראית מלכות. ובפחד יצחק שבת, מאמר יג, אות י, כתב: "סגנונה של הראיה הוא סגנון הנוכח דגוף שני... המגע החושי אומר: 'אתה'". (86) וכמו [ויקרא כו, ג] "אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמורו וגו'", וכל המשך הפרשה שם. וכן [במדבר טו, מא] "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים וגו' אני ה' אלקיכם". ומדוע אף שאר הדברות לא ינוסחו בלשון נוכח. (87) חידוש גדול נמצא בדברים אלו. והוא, שישנו הבדל בין דבורי ה' שנאמרו למשה בעשרת הדברות, לבין דבורי ה' שנאמרו למשה בשאר התורה. והבדל זה מתבטא בכך שדבורי ה' בעשרת הדברות – בלשון נסתר נאמרו. ואילו דבורי ה' בשאר התורה – בלשון נוכח נאמרו. ואע"פ שאידי ואידי נאמרו דרך משה רבינו, מ"מ בעשרת הדברות "היה הדבור בא מן השם יתברך" [לשונו להלן]. מה שא"כ בשאר התורה, אע"פ ששכינה מדברת מגורנו של משה [ראה הערה 37], מכל מקום "היה הדבור על ידי משה". ונמצינו למדים שישנן שלש דרגות בדבר; (א) דבורי ה' בעשרת הדברות. (ב) למטה מכך דבורי ה' למשה בשאר התורה [ה' יתברך שם הדבור בפיו] [לשונו למעלה ד"ה ולפיכך כל]. (ג) למטה מכך ספר משנה תורה, ש"היה משה מדבר מעצמו, כמו השליח שמדבר כאשר צוה לו המשלח" [לשונו שם]. ודברים אלו צריכים ביאור. ונראה לבאר זאת על פי דבריו למעלה ר"פ לה, שכתב שם: "והנה יש לבאר, למה נתנה התורה בסיני בשני פנים; עשרת הדברות מפי השם יתברך לישראל, ושאר תורה נאמרה על ידי משה... כבר בארנו כי התורה מן השמים מתחייב מצד המופתים אשר זכרנו למעלה; האחד, שלא יתכן כלל שלא יבא גזרה ומצוה מן השם יתברך – אשר הוא העלה, על האדם – שהוא העלול. שאם לא כן, יהיה האדם ברשות עצמו, ודבר זה לא יתכן, כי אם שיקבל עליו עול העלה, ויהיה ברשות העלה... המופת השני, שלא יושלם האדם, כי צריך הוא השלמה על כל פנים... וכנגד אלו שתי בחינות המחולקות, היו עשרת הדברות ושאר מצות התורה. כי עשרת הדברות. במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם, שהוא העלול, ולענין זה היו עשרת הדברים. כי אלו עשרת הדברים במה שיש גזרה ומצוה מן העלה אל העלול, ולא יהיה העלול ברשות עצמו... כי עשרת הדברות הם חבור העלה והעלול. ולכך היו שני לוחות; האחד כנגד העלה, והשני כנגד העלול. אבל שאר דברי תורה אינם רק להשלמת האדם, וזהו כנגד המופת השני שיחויב תורה מן השמים, שיהיה האדם מושלם. ולכך לא היה צריך שישמעו שאר התורה". וכן כתב למעלה ס"פ טז וד"ה וכנגד אלן. ומבואר מכך שאע"פ שנתבאר בפרק זה שיש בתורה שני צדדים: צד נותן וצד מקבל, וארבעה החומשים הראשונים הם כנגד צד הנותן, וחומש דברים הוא כנגד צד המקבל; מ"מ ב"צד נותן" גופא ישנן שתי בחינות: (א) הכנסת העלול לתוך רשות העלה, וקבלת מלכות העלה [עשרת הדברות]. (ב)

תשא", שאחריו נאמר<sup>88</sup>, ולכך כתיב "מצותו" בלשון נסתר, לפי שהוא דבק אל "לא תשא", שהוא גם כן בלשון נסתר<sup>89</sup>. והרמב"ן ז"ל<sup>90</sup> פירש (שמות כ, ו) כי לכך "שם ה' אלהיך" בלשון נסתר, כי "אנכי" ו"לא יהיה לך" בלבד שמענו מפי הגבורה, ומכאן ואילך "משה ידבר" והאלהים יענו בקול". ולכך כתיב בלשון נסתר, כאילו משה ידבר "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא"<sup>90</sup>. ואין צריך לומר כך, כי אף על גב כי משה ידבר, היה הדבור בא מן השם יתברך, שהרי כתיב (ר' דניס פ, ט) "את עשרת הדברים דבר ה' אל כל קהלם"<sup>91</sup>. אבל הפירוש כמו שאמרנו, כי שני הדבורים שהם קבלת מלכותו יתברך, זה היה לנוכח לישראל, כי זהו עצם קבלת מלכותו (ו) הקב"ה עליהם. ולכך היה

דעת הרמב"ן  
ודחייתו

הדבור<sup>92</sup> לנוכח<sup>92</sup>.

ומפני כי הדברות האחרונות יותר מתחברים יחד כמו שיתבאר (פמ"ה), שהרי חמשה דברות אחרונות שבמשנה תורה הם בוי"ו החבור<sup>93</sup>. ואף כי חמשה דברות ראשונות לא נאמר בהם וי"ו החבור, מכל מקום הם מתחברים יחד. וכמו שיתבאר (סס)<sup>94</sup>. ולפיכך אילו כתיב במשנה תורה 'ולשומרי מצותי', לשון מדבר בעדו, ואחר כך הדבור הג' בלשון נסתר, וכן כל שאר הדברות, לא היה אל הדברות מן "לא תשא" ואילך החבור עם השני דברות הראשונים; כי הראשונים בלשון מדבר בעדו, ואחר כך בלשון נסתר. ולכך התיבה האחרונה מן "לא יהיה לך", שהוא "לשומרי מצותו" בלשון נסתר, לחבר דבור זה עם אותם שבאו אחריו<sup>95</sup>.

שינויי נוסחאות "והרמב"ן ז"ל" כ"ה גד"ל, ונד"ר "והרמב"ם ז"ל". "הדבור" כ"ה גד"ר, ונד"ל "הדבר".

השלמת העלול מחסרונותיו. הבחינה הראשונה יכולה להאמר רק על ידי הקב"ה, וישראל שומעים הדבר מפיו יתברך. ואילו הבחינה השנייה הגיעה לישראל דרך משה רבינו [שאר התורה]. וכאן מנהיר חידושו של המהר"ל, שהואיל והבחינה הראשונה היא לחלוטין מצד העלה, וכל כלה צורך גבוה, לכך דיבורים אלו נבחנו מצד הקב"ה בלבד. והואיל והקב"ה נבדל מהאדם, ונסתר מצד עצמותו [ראה הערה 30], לכך עשרת הדברות [מהדבור השלישי ואילך] נאמרו בלשון נסתר. מה שאין כן בשאר התורה, שאע"פ שגם היא כנגד צד הנותן [בד' חומשים ראשונים], אך מ"מ יש בה התייחסות למקבל ולהשלמתו. ומחמת כן, דבורים אלו אינם נבדלים לגמרי מן האדם [שהרי נאמרו על ידי משה], ולכך הם מסוגגנים בלשון נוכח. ודו"ק. (88) פירוש — המלים האחרונות של הדבור השני [ולשומרי מצותי] דבוקות לדבור השלישי [לא תשא] הבא בעקבותיהן. (89) ובסמוך יבאר מדוע רק בדברות האחרונות נכתב "מצותו", ולא בדברות הראשונות, אע"פ שבשתייהן מלים אלו סמוכות לדבור "לא תשא". (90) לשון הרמב"ן [שמות כ, ז]: "והנה לשון הכתוב הוזה [בדבור השלישי] את שם ה' אלקיך, כאילו משה ידבר. וכן בכל הדברות אחרי כן. ובשנים הפסוקים הראשונים השם ידבר; 'אנכי', 'אשר הוצאתיך', 'על פני'... ומפני זה אמרו רבותינו ז"ל 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום, שהם עיקר הכל". (91) כן הקשה הרמב"ן על עצמו שם, והביא קושיא זו בשם הראב"ע [שמות כ, א]. וראה מה שישב שם לפי דרכו. (92) וחז"ל ייחדו את הדבור על שתי הדברות הראשונות ["אנכי" ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום], לא משום שנכתבו בלשון נוכח, אלא משום שתוכן מורה על נוכחות כלפי ישראל [קבלת מלכותו יתברך]. וא"כ, לרמב"ן כתיבת שתי הדברות הראשונות בלשון נוכח היא הסבה שחז"ל אמרו שדברות אלו מפי הגבורה שמענום; ואילו למהר"ל, כתיבת הדברות הראשונות בלשון נוכח היא הסימן המורה על מהותן של דברות אלו [קבלת מלכותו יתברך], ומהותן מחייבת שישראל ישמעו דברות אלו מפי הגבורה. (93) פירוש — ישנה וי"ו החבור בין דבור ודבור בחמש הדברות האחרונות שבמשנה תורה [ולא תנאף, "ולא תגנוב", ולא תענה", ולא תחמוד" (דברים ה, יז)], מה שאין כן בחמש דברות האחרונות שבספר שמות. (94) פירוש — גם חמש הדברות הראשונות [שבלוח הראשון] שבמשנה תורה מתחברות להדדי, אע"פ שאין ביניהן אות וי"ו שיחברן, וכפי שיבואר להלן ר"פ מה. ולכך יש ענין שלא יוצר חיץ והפרדה בתוך הדברות האחרונות עצמן, וכמו שיבאר. (95) פירוש — הדברות שבמשנה תורה מתחברות להדדי



"שורר וחמור"  
בדברות השניות

נחשב לו לאדם יותר משאר בהמתו, ואינו כמו עבדו ואמתו<sup>101</sup>. ומפני טעם זה כתוב גם כן בדבור זכור (שמות כ, י) "ובהמתך", ולא כתיב "וכל בהמתך" כמו שכתוב בדבור שמור (דברים ה, יד), כי מאחר שלא הזכיר כאן (שמות כ, י) "שורר וחמור", רק החשובים ביותר<sup>102</sup>, ולא הזכיר כל מה שהוא צריך אל האדם המקבל, לכך לא כתב "וכל בהמתך"<sup>103</sup>. אבל בדברות אחרונות, שהזכיר "שורר וחמור", אשר הוא צריך אל המקבל, הזכיר גם כן "וכל בהמתך", שגם כן הוא צריך אליו.

וכן מה שנאמר בדברות האחרונות (דברים ה, י) "וכל בהמתך", והוסיף (ס) "שורר וחמור", מה שלא נאמר בדברות הראשונות<sup>96</sup>. הכל הוא תוספת ביאור ללימוד שלהם<sup>97</sup>, כי כך ראוי לענין משנה תורה, שהיא תוספת ביאור. אבל לפי מה שאמרנו כי משנה תורה הוא כנגד המקבל, הוא האדם, לכך כתב "שורר וחמור", כי השור והחמור שעושה בהם האדם, קרובים אל עבדו<sup>98</sup> ואמתו<sup>98</sup>. כמו שאמר רבי יוסי (שנא קמ): מעולם לא קריתי לשורי 'שורי'<sup>99</sup>, רק "שדי"<sup>99</sup>. ולכך אין לכתוב במשנה תורה, שהיא נאמרה אל המקבל, "עבדך ואמתך וכל בהמתך"<sup>100</sup>, כי שורו וחמורו אשר הם לצורך האדם,

שינויי נוסחאות "אל עבדו" כ"ה ד"ר, וד"ל "אלו מעבדו". "שורי" כ"ה ד"ל, וד"ר למא.

במיוחד, וכפי שיבואר להלן פרק מה. ואם שתי הדברות הראשונות היו כתובות לחלוטין בלשון נוכח, ומדבור השלישי ואילך הדברות הרי הן בלשון נסתר, היה נוצר חייץ בתוך הדברות עצמן, כאשר השתים הראשונות חולקות מקום לעצמן, לעומת השמונה דברות האחרונות. ובכדי לגשר בין שתי הדברות הראשונות לבין שאר הדברות, נכתבו המלים האחרונות של הדבור השני ["ולשומרי מצותי"] בלשון נסתר [וכלשון שנכתבו שמונה הדברות האחרונות]. ובכך הדברות מקושרות להדדי. (96) מתכון בזה לשני שניים; בדברות הראשונות נאמר [שמות כ, י] "לא תעשה כל מלאכה אתה וגו' ובהמתך וגרך אשר בשעריך", ולא נאמר "וכל בהמתך", וכן לא נאמר "שורר וחמור", לעומת הדברות האחרונות שנאמר בהן "ושורר וחמורך וכל בהמתך". (97) "ללימוד שלהם" – להבנת הנאמר בהן. (98) פירוש – שורו וחמורו קרובים בגדרם לגדר עבדו ואמתו. וכמו שמבאר. ולכך שורו וחמורו יצאו מגדר שאר בהמות, ומתקרבים לגדר של עבדו ואמתו. ולשון הפסוק [דברים ה, יד] הוא "ויום השביעי שבת לה' אלקיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחמורך וכל בהמתך וגרך אשר בשעריך למען ינוח עבדך ואמתך כמורך". (99) וביאר רש"י שם "ולשורי שדי – שהוא עיקר של שדה". והשדה היא מקור חיותו של האדם. הרי שהשור מתייחס לחיות האדם. ובגו"א דברים פכ"ב אות ט כתב: "ואם יקיים מצות התלויות בשדה, יזכה עוד לשור וחמור, שהם גם כן צריכין ליישוב העולם. שכך אמר רבי יוסי 'מעולם לא קריתי לשורי שורי, רק קריתי לשורי שדי', מפני שהוא צריך לאדם לצורך חיותו וקיומו ביישוב העולם". וראה להלן פמ"ה הערה 67. (100) מבלי להזכיר "שורר וחמורך". (101) פירוש – ואל תתרוץ שלכך לא נכתב "שורר וחמורך", כי הם באותו גדר ממש של "עבדך ואמתך", כי אין הם בגדר זהה ל"עבדך ואמתך". ולכך אם היה נאמר "עבדך ואמתך וכל בהמתך" היתה בכך השמטה גלויה ל"שורר וחמורך", כי אין השור והחמור מגיעים לכלל "עבדך ואמתך", ומאידך אין הם בגדר "וכל בהמתך", אלא חשובים מהן. (102) פירוש – בדברות הראשונות לא נקט בדברים שהם צרכי האדם [שאם כן היה מזכיר שור וחמור], אלא נקט בדברים החשובים שיש לאדם, וכלשון הפסוק "אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך". וצ"ב, שלהלן פמ"ה [ד"ה ומה שהוסיף] כתב "עיקר החשיבות הוא הבית והאשה, עבד ואמה, ושור וחמור, שהם בריות חשובים בעצמם", ואילו כאן מבאר שאין השור והחמור בגדר חשובים. וראה שם הערה 65. (103) פירוש – בדברות הראשונות, החשיבות [ולא הצורך] היא הקובעת. ולכך כל הבהמות הוזכרו בתיבה אחת, כי חשיבות הבהמות שוה היא להדדי, ותיבת "בהמתך" משותפת לכל הבהמות עד כמה שנוגע לחשיבותן. מה שאין כן אם היה מדובר בצורך בבהמות, בזה שפיר היה מקום לחלק בין שור וחמור, לבין שאר בהמות. אך אין לחלק ביניהן בנוגע לחשיבות הבהמה. כי כל הבהמות נסקרות בסקירה אחת מבחינת חשיבותן. ולהלן פמ"ה [ד"ה

"יישב לד"  
בדברות הש

הוא אנושי<sup>108</sup>. ולפיכך לא כתיב בדברות הראשונות "למען ייטב לך", כי הדבר שהוא בשלימות מבלי שום חסרון הוא "טוב", והדבר שמצורף אליו חסרון לא שייך אצלו "טוב", כי הטוב הוא בלא חסרון<sup>109</sup>. ובדברות השניות אשר באר משה לישראל, ואין דבר זה במדרגה כמו הדברות הראשונות ששמעו מפי השם יתברך, כי ראוי מדרגה זאת לאדם מצד שהוא אדם, ומצד הזה אין חסרון, והדבר שאין בו חסרון הוא הטוב. אבל המדרגה האלהית לגמרי, אי אפשר שתהיה מדרגה

ראשונות "למען ייטב לך", ובדברות אחרונות (דנריס ה, טו) "למען ייטב לך". כבר בארנו לך למעלה<sup>104</sup>, כי הדבר אשר אינו ראוי לעולם, במה שהוא עולם גשמי, ולפיכך אי אפשר שיהיה בעולם דבר שהוא אלהי לגמרי בשלימות מבלי שיצורף אליו החסרון<sup>105</sup>. וכאשר היה דבר השם יתברך אל ישראל פנים אל פנים (דנריס ה, ד)<sup>106</sup>, היה הדבור הזה לאדם בצד שיש לאדם מעלה אלהית נבדלת<sup>107</sup>, ומדרגה זאת אינה לאדם בשלימות, רק בחסרון. כי האדם אינו נבדל לגמרי, רק

והוסיף בדברות אחרונות] חזר על דבריו כאן. (104) פרק לה [ד"ה וביאור זה]. (105) וכפי שנשתברו הלוחות הראשונות, וכמבואר למעלה פל"ה [ד"ה וביאור זה]. וז"ל: "ובמסכת בבא קמא בפרק הפרה [סוף נד:] שאל רבי חנינא בן עגיל לרבי חייא בר אבא, מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהן 'טוב', ובדברות אחרונות נאמר בהן 'טוב'... הואיל וסופן להשתבר. מאי הוי, אמר רב אשי, חס ושלום פסקה טובה מישראל, עד כאן. וביאור זה כמו שאמרנו, כי הלוחות הראשונות לא היו ראויים לפי העולם הזה, ולכך לא נאמר בהן 'טוב'. כי מלת 'טוב' נאמר על המציאות, שהוא מציאות ראוי וטוב. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית בכל יום ויום 'וירא כי טוב' [בראשית א, ד], לומר כי המציאות הוא ראוי וטוב. ולוחות הראשונים, מפני מעלתם לא היו ראויים לפי המציאות העולם הזה, ולכך אין ראוי שיהיה נכתב בהן 'טוב'. ואי אפשר לומר כי הלוחות הם לפי מדרגת העולם הזה, רק אם נאמר שהמקבלים הם ראויים אל הלוחות. שאם היו המקבלים במדרגת המלאכים, אז היו ראויים אל הלוחות. ולכך אם נאמר 'טוב' בלוחות הראשונות, שהיה מורה כי הלוחות הם לפי מדרגת עולם הזה לפי המקבלים. ואם היו משתברים הלוחות בשביל החטא, הרי פסקה טובה חס ושלום מישראל. כי מה שנשתברו הלוחות מורה כי אין לישראל המדרגה הראשונה שהיה להם כבר. והיה מורה שאין לישראל עוד אחר החטא המציאות הראוי, שמורה עליו לשון 'טוב'. אבל עכשיו שלא נאמר בהם 'טוב', ומורה זה כי הלוחות אינם לפי עצם מציאות העולם הזה, רק היו הלוחות במה שהיו ישראל במדרגת המלאכים כשקבלו התורה, אשר אותה המדרגה אינה ראויה לפי מציאות עולם הזה, והיו ישראל גם כן במדרגת המלאכים. וכשנשתברו עתה מפני החטא, לא פסק מישראל שם המציאות הראוי לעולם הזה, אבל פסקה מהן המדרגה שאינה ראויה למציאות עולם הזה, שהיו ישראל במדרגת המלאכים... ולכך דוקא בלוחות השניות, שהיו מעשה משה, והוא ראוי לפי מדרגת עולם הזה. ודבר שהוא ראוי לפי המציאות, נאמר בהן 'כי טוב'. וראה למעלה פכ"ג הערה 48. (106) כפי שהיה במתן תורה. וראה למעלה פל"א הערה 48. (107) כי הדומה מתחבר אל הדומה, וכמבואר בהערה 52. (108) כפי שביאר בח"א לב"ב נח. [ג, פד:]: "על האדם בלבד נאמר [בראשית א, כז] ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו. ואדם אשר נברא בצלם אלקים, הוא כקוף בפני השכינה. כי אע"ג שצלם האדם צלם אלקי, מ"מ אינו נבדל לגמרי. ולכך האדם בפני השכינה, כמו קוף שהוא ב"ח. וכל ב"ח אין לו צלם אלקים, כך האדם בפני השכינה, שהוא יתברך נבדל מכל וכל". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא]. כתב: "ואין ספק כי השכל אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל". (109) וכפי שלא נאמר "כי טוב" על מלאכת יום שני, "לפי שלא נגמרה מלאכת המים עד יום שלישי, והרי התחיל בה בשני, ודבר שלא נגמר אינו במלואו וטובו" [רש"י בראשית א, ז]. ולמעלה פי"ח [ד"ה ואמר] כתב: "ובשביל כך לא נאמר בשני 'כי טוב', שלא נאמר 'כי טוב' רק על דבר השלם, ודבר שאינו מושלם אינו טוב". ומעין זה כמבואר למעלה פי"ב [סד"ה ויקבל טוב], שכתב: "כל אשר נבדל מפחיתות החומר הוא טוב, שהרע הוא בחומר". וראה שם הערות 68, 71, פט"ו הערה 32, ופל"ז הערה 165. וראה בנתיב השלום פ"ב [א, רכה:] ששב וביאר ענין

זאת בשלימות, ולכך לא נאמר בראשונות  
"טוב" <sup>110</sup>.

**וכתיב בדברות האחרונות גם כן (דנריס ה, טו)** "למען יאריכך ימין", חסר וי"ו <sup>111</sup>, לתוספת ביאור. וזה שכל מקום שנאמר "ימים רבים", אינם אלא של צער, מפני כי דומים לו שהם רבים, אף שהם מעט <sup>112</sup>. והפך הימים הטובים, נראים שהם אחדים, כדכתיב (נלאשט טט, ט) "ויהיו בעיניו כימים אחדים", אף שהם רבים <sup>113</sup>. ולפיכך כתיב "למען יאריכך ימין" חסר וי"ו, כלומר שהם ימים טובים כאילו אינם רבים <sup>114</sup>, שכך הם ימי הטובה, ודבר זה מבואר.

אריכו כתיב חסר

**ובדבור זה הוסיף "כאשר צוך" (דנריס ה, טו)** <sup>115</sup>, שדבר זה תוספת ביאור, שמבאר המצוה לומר שתקיים המצוה בענין אשר צוך <sup>116</sup>. וכבר בארנו למעלה כי משנה תורה הוא ביאור, ולפיכך נאמר "כאשר צוך". וגם מפני כי "כאשר צוך" בא על חוזה האזהרה שיש לכבוד אב ואם. כי כבוד אב ואם נקרא "משפט" (מלמא שמוט טו, כה), לפי שהוא מחוייב, כמו שהארכנו למעלה <sup>117</sup>. ומפני כי זכרות אחרונות נגד המקבל, כמו שאמרנו, והמקבל הוא מקבל חוזה האזהרה <sup>118</sup> שהוא במצוה <sup>119</sup>, ולכך הוסיף במשנה תורה דוקא "כאשר צוך". ועוד יתבאר <sup>120</sup>.

זה. (110) כפי שביאר למעלה פל"ה [ד"ה למה היות], וז"ל: "למה היו ישראל דומים [בעת מתן לוחות ראשונות], לאדם הראשון. כי באמת קודם שחטא האדם, והיה בגן עדן [בראשית ב, ח], לא היה אותה מדרגה שיהיה בגן עדן ראוי לעולם הזה, ואינה בכלל המציאות עולם הזה. עד שחטא וגרשו מגן עדן [בראשית ג, כג], והוסרה מדרגתו העליונה שאינה ראוייה לעולם הזה, ונשאר על המדרגה הראוייה לעולם הזה. וכך ישראל, קודם שחטאו היו ישראל במדרגה שאינה ראוייה לעולם הזה, ומצד הזה נתן השם יתברך אל ישראל לוחות, כאשר היו במדרגת המלאכים. עד אחר שחטאו, והיה מדרגת ישראל כאשר ראוי לפי המציאות אשר ראוי לעולם הזה. ולכך דוקא בלוחות השניות, שהיו מעשה משה, והוא ראוי לפי מדרגת עולם הזה. ודבר שהוא ראוי לפי המציאות, נאמר בהן 'כי טוב'. וכן מבואר להלן ס"פ מד. (111) פירוש – נאמר "יאריכך" חסר וי"ו, לעומת הדברית הראשונות שנאמר שם [שמות כ, יב] "יאריכך" כתיב מלא. (112) שמו"ר א, לד "ימים של צער היו לפיכך קורא אותן רבים". וביאר שם היפ"ת "כי המצטער מרגיש מאוד בזמן, וזמן מעט יהיה רב בערכם". וראה בויק"ר יט, ו. וראה רמב"ן שמות ב, כג. (113) שנאמר שם "והיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה". ובגו"א שם אות י ביאר שאע"פ שיעקב סבל רבות באותם ימים, מ"מ "היו לו כימים אחדים בשביל האהבה שהיה אוהב אותה, כאילו לא עבד". (114) כי חסרון הוי"ו מורה על חסרון ימים, שלא מדובר בימים מרובים, ולכך בהכרח איירי בימים טובים, כי ימים רעים לעולם הם רבים. ואודות חסרון וי"ו, הנה בתורה נאמר [בראשית כג, טז] שם "עפרן" חסר וי"ו, ופירש רש"י "חסר וי"ו, לפי שאמר הרבה, ואפילו מעט לא עשה". הרי חסרון הוי"ו מהפך רב למעט. (115) שנאמר [דברים ה, טז] "כבוד את אביך ואת אמך כאשר צוך ה' אלקיך למען יאריכך ימין וגו'". ואילו בדברות הראשונות לא נזכרו המלים "כאשר צוך ה' אלקיך". (116) כמבואר ברש"י דברים ה, טז: "כאשר צוך – אף על כבוד אב ואם נצטוו במרה". והרמב"ן שמות כ, יב כתב: "ולכך אמר במשנה תורה: 'כאשר צויתך' בכבודי, כן אנכי מצוך בכבוד המשתתף עמי ביצירתך". (117) ס"פ מא, שכתב: "במכילתא [שמות טו, כה] 'שם שם לו חוק ומשפט'; 'חוק' זה שבת, 'משפט' זה כבוד אב ואם... למה נקרא כבוד אב ואם 'משפט'. אבל דבר זה כמו שאמרנו, כי הידיעה והשכל מחייב מצוה זאת יותר משאר כל המצות, לכך נקרא מצות כבוד אב ואם 'משפט'". (118) שהרי האזהרה היא תנאי מוקדם לכל חיוב עונש שבתורה, ומכשירה את המקבל לספוג את העונש [לא ענש עונש הגוף אלא א"כ הזהיר" (לשון תוספות מכות סוף ד:)], כי "לא ענש אלא אם כן הזהיר" [סנהדרין נו:]. וראה להלן פנ"ח הערה 19. (119) פירוש – האזהרה מורה על חוזה המצוה, וככל שהמצוה מחוייבת יותר, כן אזהרתה מרובה יותר. והואיל ומצות "כבוד" מחוייבת ביותר, שנקראת "משפט", לכך נאמרה בה אזהרה. ויסוד דברים אלו [אודות שאזהרה מתייחסת למקבל, ומורה על חוזה המצוה], נמצא בהקדמת הרמב"ן לספר דברים, וז"ל: "הספר הזה ענינו ידוע שהוא משנה תורה. יבאר בו משה רבינו לדור הנכנס בארץ רוב מצות התורה הצריכות לישראל... יזהיר המצות הנהגות בהם פעם אחר פעם... רק להזהיר את ישראל ברוב אזהרות, כמו שיבאו בספר הזה בעניני עו"ג אזהרות מרובות זו אחר זו, ותוכחות וקול פחדים אשר יפחיד אותם בכל עונשי העבירות". הרי שהאזהרה מתקבלת אצל האדם, ונוהגת במיוחד ביחס למצות חמורות, וכמו עבודה זרה. (120) להלן פרקים מד, מה.

כאשר צוך  
דברית הש