משנה · מחברי זמננו

פירושים והערות מהרב יהושע הרטמן על דרך חיים

רבי יהושע הרטמן

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

פירושים והערות מהרב יהושע הרטמן על דרך חיים

רבי יהושע הרטמן

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/פירושים-והערות-מהרב-יהושע-הרטמן-על-דרך-חיים/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 5
משנת 'כל ישראל' 89
פרק א 164
משנה א 164
משנה ב 237
משנה ג 321
משנה ד 343
משנה ה 360
משנה ו 394
משנה ז 402
משנה ח 406
משנה ט 416
משנה י 420
משנה יא 447
משנה יב 459
משנה יג 477
משנה יד 501
משנה טו 507
משנה טז 530
משנה יז 549
משנה יח 566
פרק ב 657
משנה א 657
משנה ב 707
משנה ג 750
משנה ד 754
משנה ה 780
משנה ו 826
משנה ז 837
משנה ח 875
משנה ט 905
משנה י 1003
משנה יא 1021
משנה יב 1028
משנה יג 1032
משנה יד 1047
משנה טו 1094
משנה טז 1103
פרק ג 1117
משנה א 1117
משנה ב 1182
משנה ג 1243
משנה ד 1280
משנה ה 1305
משנה ו 1319
משנה ז 1358
משנה ח 1380
משנה ט 1386
משנה י 1420
משנה יא 1443
משנה יב 1465
משנה יג 1475
משנה יד 1527
משנה טו 1608
משנה טז 1644
משנה יז 1674
משנה יח 1724
פרק ד 1743
משנה א 1743
משנה ב 1786
משנה ג 1806
משנה ד 1817

משנה ה 1884
משנה ו 1922
משנה ז 1929
משנה ח 1949
משנה ט 1968
משנה י 1994
משנה יא 2013
משנה יב 2051
משנה יג 2064
משנה יד 2133
משנה טו 2163
משנה טז 2188
משנה יז 2214
משנה יח 2243
משנה יט 2247
משנה כ 2258
משנה כא 2277
משנה כב 2321
פרק ה 2382
משנה א 2382
משנה ב 2445
משנה ג 2490
משנה ד 2519
משנה ה 2589
משנה ו 2633
משנה ז 2696
משנה ח 2717
משנה ט 2752
משנה י 2806
משנה יא 2817
משנה יב 2824
משנה יג 2826
משנה יד 2829
משנה טו 2846
משנה טז 2884
משנה יז 2921
משנה יח 2934
משנה יט 2951
משנה כ 3003
משנה כא 3032
משנה כב 3077
משנה כג 3090
פרק ו 3143
משנה א 3143
משנה ב 3248
משנה ג 3280
משנה ד 3292
משנה ה 3305
משנה ו 3324
משנה ז 3498
משנה ח 3536
משנה ט 3560
משנה י 3614
משנה יא 3670

הקדמה

(1) מביא פסוק זה כדי לבאר מקור שם הספר "דרך חיים" המוזכר בסיפא דקרא ["ודרך חיים תוכחות מוסר"]. ובתחילה יבאר רישא דקרא ["כי נר מצוה ותורה אור"].
(2) פירוש - מקום מושבו של האדם [זהו "סוכתו", וכמו שנאמר (תהלים יח, יב) "ישת חושך סתרו סביבותיו סוכתו"] הוא בתוך ענן וערפל, שהוא חושך ["יום חושך ואפלה יום ענן וערפל" (צפניה א, טו)], שהאדם יושב בתוך הגוף, שהוא חשוך כענן וערפל, וכמו שיבאר. [ואולי מכנה הגוף "סוכתו", כי הסוכה היא מבנה ארעי, וכפי שביאר בנצח ישראל פל"ה (תרנז:) ש"הסוכה היא ארעי... ולא קבע". וכך הגוף הוא ארעי, ולא קבע, כי סופו מיתה, וכמבואר בבאר הגולה באר הראשון הערה 209]. וצריך ביאור, מהי הדגשתו "האדם אשר ברא השם יתברך **על האדמה**", ופשיטא שנברא על האדמה. ואולי בא להורות על המרחק הקיים בין האדם לה', שהואיל והאדם נברא על האדמה [ושם "אדם" בא לו מחמת שנברא מן האדמה (ב"ר יז, ד, וראה בבאר הגולה באר השביעי הערה 58)], לכך האדם מרוחק מה' כפי שהתחתונים מרוחקים מהעליונים, וכמו שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:]: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". וכוונתו שם לפסוק [קהלת ה, א] "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". ובגבורות ה' פס"ב [רעט:] כתב: "וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו" [ראה בבאר הגולה באר רביעי הערה 868]. וכוונתו לומר, שמחמת המרחק הרב שבין האדם לה', לכך מן הנמנע שיגיע לה' בכוחות עצמו. וראה להלן פ"א הערות 84, 640, ופ"ב הערות 177, 983.
(3) אודות שהגוף נקרא "עכור", כן כתב כמה פעמים, וכגון בנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "מדריגת ביתר, שהיו מסולקים מן הגוף העכור". ובבאר הגולה בבאר הרביעי כתב: "כי הצדיקים כאשר יהיו בגן עדן, יהיו מסולקים מן החומר העכור... שאף בעולם הזה לא היה נמשך נפש הצדיקים אחר הגוף, ולפיכך בגן עדן, הוסר החומר העכור הזה", ושם הערה 1069. וכן הוא בגבורות ה' פמ"ז [קפה:]. ובכלליות קבע, כי לא רק שהחומרי עכור, אלא הסימן ההיכר לחומריות הוא עכירותו, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ז [קצ:]: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי - הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם בהירות יותר. והרוח יש לו דקות

הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר. וכן תמיד כאשר ידוע", ושם הערה 242. וכן כתב בנר מצוה [צג.], ושם הערה 130. וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 588. ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור, נקרא שהוא בחושך". וראה להלן פ"א הערה 1236, ופ"ב הערות 1003, 1091. ומקור הבטוי "גוף עכור" נמצא באמונות ודעות לרס"ג, מאמר ששי, אות ד. וכמה פעמים כתב כי החטא בא מהגוף. וכגון בנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "על ידי הגוף הוא בא החטא, שאם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך", ושם הערה 257, וכן כתב להלן פ"ד מי"א. ובנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ולמאן דאמר] כתב: "כי מצד הגוף החמרי הוא החטא... אין מצד הנשמה החטא", ושם הערות 31, 32.

(4) פירוש - הגוף הוא מסך מבדיל בין ה' לבין האדם, כי הגוף מכסה על האדם. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בנצח ישראל פמ"ב [תשכח:] כתב: "בעולם הזה אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם", ושם הערה 29. ובבאר הגולה באר הרביעי כתב: "כי החומר בעולם הזה מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא המונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי", ושם הערה 1070. כי עיקרו של האדם הוא חלקו הרוחני [גו"א בראשית פ"ב אות לב, ובבאר הגולה באר החמישי הערה 710], וא"כ הגוף "מכסה עליו". וראה להלן פ"א הערה 1459, ופ"ב הערות 264, 1592.

(5) בביאור הדרך שהיא "נוכח ה'", ראה דבריו בתפארת ישראל פ"ט [קמט.], שכתב: "התורה מוציאה את האדם מן הטבע, ומביא אותו אל הדבקות בו יתברך. דמיון זה שני דרכים לפני האדם, ויאמר תלך בדרך הזה. ואין הטעם שדרך הזה דרך יותר טוב ויותר ראוי מצד עצמו, רק בשביל שזה הדרך שבו יגיע אל מחוז חפצו, ומעמידו נוכח דרכו. וכן אין ענין המצוה רק שהמצוה היא בירור הדרך הנכון והישר, שבדרך התורה יבא להתדבק בו יתברך... וכמו שאין כל הדרכים מביאין את האדם אל מקום חפצו המיוחד לו, כך אין כל הדרכים והמעשים מביאים אותו אל הדבקות המיוחד, רק דרך המצות הם מצרפים ומבררים את דרך הישר המיוחד אשר הוא נוכח ה', מבין שאר דרכים... שהמצוה צירוף האדם להעמיד את האדם על דרך שהוא נוכח ה', עד כי יש לו דבקות עם השם יתברך". ושם מאריך לבאר שזו הדרך המביאה את האדם לעולם הבא, וכפי שיובא בסמוך. וראה להלן פ"א הערה 1233. **וניתן להטעים** את לשונו "הפתח הפונה קדמה", על פי דבריו בדרשת שבת תשובה [עו:], שכתב: "ועוד יש לך לדעת, כי 'אחור וקדם צרתני' [תהלים קלט, ה], האחד האחור בעוה"ז, והפנים לעוה"ב. כי אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו. אבל בפנים של אדם יש היכר בין

אדם לאדם. וכך יש היכר בין אדם לאדם בעוה"ב, ואין היכר בין אדם לאדם בעוה"ז. ומראה לך כשם שהליכת אדם וכל תנועותיו הוא לפנים, כך יהיה כל תנועות האדם לעוה"ב, ונקרא אז שהולך לפנים, ולא לאחור. ואם נמשך אחר הנאת עולם הזה, אז הולך לאחור". ולכך "הפתח הפונה קדמה" הוא הפתח הפונה לעוה"ב, שהוא נוכח ה'.

(6) מה שמכנה את השכל בשם "זוהר" ו"נצוץ" [ומחמת כן השכל הוא מאיר והוא "לו לעינים"], זהו יסוד נפוץ בספריו שהשכל נקרא "אור". וכגון, בבאר הגולה בבאר השני [קפו:] כתב: "יש ללכת אחר השכל, שהוא נר מאיר לאדם, ולא ילך בחושך. ובכל מעשיו יהיה נמשך אחר השכל והדעת, וכמו שאמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'", ושם הערות 395-393. וראה להלן פ"ב הערה 1206. ועוד אודות שהשכל הוא נר מאיר לאדם, כן ביאר להלן בפ"ד מי"ד, וז"ל: "כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר... אבל בשכל אין שייך טעות... למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר ולא שם לבו על זה... ובמדריגת השכל אין שגגה כלל. ובפרק אלו מציאות [ב"מ לג:]... אלו תלמידי חכמים, שאפילו שגגות נעשים להם כזדונות... וביאור זה, כי הת"ח אשר בראשם הנר המאיר, וכדכתיב [קהלת ב, יד] 'החכם עיניו בראשו', אין לו לטעות בשום דבר, ותמיד ישכיל בשכלו ולא יטעה... ולהפך זה עם הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". וכן כתב להלן בפ"א מט"ז. ובפ"ב מ"ט כתב: "כי השכל הוא כמו נר מאיר יפה, ובו רואה את הנולד. הפך הכסיל אשר הולך בחושך, לא יראה מה שהוא לפניו". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.] כתב: "התורה היא נקראת 'אור', כי החכמה היא אור, הפך הכסיל אשר בחושך ילך, והחכם עיניו בראשו, הולך לאור השכל. ולפיכך נקראת התורה 'אור' כמו שהתבאר, שהשכל והאור מתיחסים ביחד. וכאשר זכה משה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור [שמות לד, כט, שמו"ר לג, א]. כי אין ספק שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר". ושם הערה 77, ובסמוך הערה 21.

(7) אודות עין השכל, צרף לכאן דבריו בהקדמה לתפארת ישראל [כג.], שכתב: "כמו שיפול לשון ראייה על העין, כך יפול ראייה על השכל, כי לשון 'ראה' משמש כאחד לשניהם, כמו שאמר 'רואה אני דברי פלוני'". וכן מבואר בגו"א בראשית פ"ג אות ח, ושם פט"ז אות ח. ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "כמו שהעין הוא נהנה כאשר יראה

ויביט דברים נאים וצורות משובחות שהם נאים לעין, כך עין השכל גם כן נהנה בראות הזיו וההוד מן השכינה, שזהו הנאת השכל". ורש"י בראשית יח, ב כתב: "וירא - לשון הבנה". ולהלן פ"ב מ"ט העמיק בזה, וז"ל: "כח הראות הוא כח הנפשי נבדל יותר מכל שאר החושים... ראיה מהכתוב כי כח הראות הוא כח נבדל קרוב אל השכל, כי משתתף השכל עם הראות בלשון 'ראה', שכשם שיבוא לשון 'ראה' על העין, יבוא לשון 'ראה' על השכל... וכתיב [קהלת א, טז] 'ולבי ראה', ומזה מוכח כי כח הראות כח נבדל", ושם הערה 1162. הרי שהשייכות בין הראיה לשכל פועלת לשני כיוונים; כח הראיה מלמד על השכל שניתן לומר על השכל לשון 'ראה'. וכן השכל מלמד על הראיה שהראיה היא כח נבדל הקרוב לשכל.

(8) "מצד שהוא אדם" - פירוש, השכל האנושי מורה לאדם כיצד לנהוג כאדם, ולולא כן אינו בגדר אדם, אלא בגדר בהמה. וכמו שביאר להלן פ"ד מ"א את המשנה "איזה הוא הגבור, הכובש את יצרו", שכתב: "אין ראוי שיהיה נחשב גבור מי שעשה גבורה והיה מנצח את אחר, אשר כח זה גם כן לבהמה יותר מן האדם, ואין זה מעלה לאדם מצד עצמו **במה שהוא אדם**. אבל הכובש את יצרו הוא מצד הדעת והחכמה, שהוא לאדם בלבד במה שהוא אדם בעל דעה וחכמה, והוא ראוי שיקרא גבור". ולהלן פ"ב מי"ד כתב: "ואח"כ נתן מוסר לאדם **מצד שהוא אדם**, שלא ישנא את הבריות ולא ישנאוהו. כי אם ישנא הבריות, או ישנאוהו הבריות, אינו נחשב אדם, שאם היה אדם אין דבר מתנגד לעצמו". אך יש להעיר, כי להלן פ"א מ"ב [ד"ה ולכך התחיל] כתב שאם אין לאדם תורה, "חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם **במה שהוא אדם**, והוא נמשל כבהמה נדמה", ומכך משמע שאין השכל האנושי מספיק לדרגת אדם "במה שהוא אדם", וזהו שלא כדבריו כאן שכתב שהשכל האנושי מספיק לדרגת אדם "מצד שהוא אדם". וראה שם פ"א הערות 322, 363.

(9) רומז בזה שהשכל ניתן לאדם מהקב"ה, לעומת חלקו החומרי שניתן לו מהוריו מולידיו. שהנה אמרו בגמרא [נדה לא.] "שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוך רגלים ובינה והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם". הרי שישנם דברים הבאים לאדם ישירות מהקב"ה, וישנם דברים הבאים לאדם באמצעות אביו ואמו. ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה וציוה] כתב: "עשרה הדברים שנותן הקב"ה,

ואביו ואמו נותנים ג"כ עשרה דברים. ועשרה דברים שנותן הקב"ה כולם נפשיים קדושים, ועשרה דברים שנותנים אביו ואמו הם כולם גופניים". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקי.] כתב: "אין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי". וזהו שכתב כאן "שנתן לו השם יתברך השכל".

(10) פירוש - השכל האנושי מדריך את האדם ללכת בדרך הראויה לאדם מצד היותו אדם ולא בהמה, אך אין בו כדי להדריך את האדם מצד היותו נברא שבחר בו הקב"ה, וכמו שמבאר.

(11) "אתה בחרתנו מכל העמים" [תפלת שלש רגלים], "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה וגו'" [עמוס ג, ב], וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 145. ומדויק מלשונו הזהב חידוש נשגב; אין בחירת ישראל מכל העמים מתבטאת רק במישור הכללי, אלא בחירה זו נמצאת גם בכל יחיד ויחיד. ומעין זה כתב בגבורות ה' פי"ב [סו:] בביאור שנשות ישראל במצרים היו יולדות ששה בכרס אחד [רש"י שמות א, ז], וזה לשונו: "כמו שתמצא בכללות שלהם מספר שש מאות אלף [שמות יב, לז], כך ראוי שיהיה כל אחד ואחד מישראל, במה שהוא פרטי, ראוי שיוליד ששה פרטיים, כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל. כמו שתראה שטיפת מים, שהוא חלק יסוד מים, כאשר הוא תלוי באצבע נעשה כדורי, כמו שהיסוד המים בכללו הוא כדורי. וזה מפני כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל". וראה להלן פ"א הערה 317, ופ"ב הערות 560, 982.

(12) אודות הפער הקיים בין השכל האנושי לשכל האלקי, ראה דבריו בתחלת ההקדמה השניה לגבורות ה', שכתב: "אך באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים, רוצים להתחכם על דברים הנסתרים... אולם כולם רוח ודבר אין בהם, כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר, אף כי נתן אלהים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר, ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על ענייניהם ועל מעשיהם, אם לא יד ה' עשתה זאת שהודיע דרכיו למשה, ואחר כך לנביאים, ומהם קבלו החכמים, והודיעו לנו במדרשים ובדבריהם דברים הנעלמים הכמוסים. וכאשר אלו האנשים המתפלספים חקרו מדעתם ושכלם על מעשה ה', יש יצאו לדרך זר לגמרי, ואותם אין ראוי להזכיר את זכרם ואת דבריהם, אם לא כמו שאמרו ז"ל [להלן פ"ב מי"ד] הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס". וראה להלן הערה 100, ופ"ב הערה 486. ובבאר הגולה, בבאר החמישי [סוף חלק ד] כתב: "ואין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו,

חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום", ושם הערה 351. וראה הערה הבאה, כי זהו יסוד נפוץ בספריו. **אמנם צריך** ביאור לשונו כאן, שכתב: "לא במה **שבחר** השם יתברך בו, כמו שהם ישראל **שבחר** השם יתברך בהם מכל העמים", וכן בסמוך כתב "מה שמרחיק האדם מן השם יתברך אשר **בחר** בו", דמאי שייכא לכאן ענין הבחירה. שהרי כוונתו כאן לומר שאין בידי שכל האדם להדביקו להקב"ה, הנעלה מעבר להשגת האדם, וכמבואר בהמשך דבריו כאן. ומה יתן ומה יוסיף שאין בידו לדעת מה שיעשה בתור יצור שהקב"ה **בחר** בו. ונראה שכוונתו לומר שבחירת הקב"ה בישראל מורה על הקשר והדביקות שבין הקב"ה לישראל, כי הבחירה מורה על חבור מיוחד בן הבוחר לנבחר, ומן הנמנע שהשכל האנושי ישיג דברים אלו המביאים לחבור כזה. וכן כתב בתפארת ישראל פ"א [לד:], וז"ל: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעיניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר **בחר** בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם, ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר **בחר** ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת" [ראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1264, ובסמוך הערה 98]. הנך רואה שכאשר ביאר את החבור המיוחד שיש בין הקב"ה לישראל, תלה זת בבחירת ישראל מהעמים. הרי שחבורם בה' נובע מבחירתם, ולכך הבנת חבור זה הוא "למעלה מן השכל האנושי". וראה עוד בנצח ישראל פי"א [רפט:-ש:] בביאור שלש סבות לבחירת ה' בישראל [ראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערות 105, 148]. ושמעתי ממו"ר שליט"א, שלכך אותיות "בחר" הן אותיות "חבר", כי כל בחירה מורה על חבור מיוחד בין הבוחר לנבחר. והרי מקום חבור הקב"ה בעולם הוא בית המקדש ["כי בית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים" (לשונו בנתיב העבודה פי"ח, וראה להלן פ"א הערה 64). וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ח אות כג, ושם הערה 129. וראה בבאר הגולה בבאר הששי הערות 590, 1220, 1221], והוא נקרא "בית הבחירה" [סנהדרין כ:], הרי שמקום החבור הוא מקום הבחירה. ובבאר הגולה בבאר השני [קצו.] כתב: "כי הדבר ששייך לאלקות הוא מקצת, שהוא נבחר מהכל... כי לא שייך לאלקות רק דבר שהוא נבחר מן השאר, כמו שנבחר העשירי למעשר", ושם הערות 443. **וניתן לראות** עוד את השייכות בין בחירה לחבור, שהרי שניהם משתמשים בפונדק אחד,

הוא תיבת "ידיעה". כי מחד גיסא נאמר [עמוס ג, ב] "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה וגו'", וביאר שם הרד"ק "לפי שידעתי אתכם ובחרתי בכם מכל עם". ומאידך גיסא נאמר [בראשית ד, א] "והאדם ידע את חוה אשתו", וכפי שכתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה.]: "החבור והזיווג נקרא 'והאדם ידע את חוה אשתו', נקרא החבור 'ידיעה', כי הידיעה הוא חבור היודע בידוע" [ראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 836, ולהלן פ"א הערות 1089, 1199]. ובנצח ישראל ר"פ כב כתב: "כי האומה הזאת, אשר בחר בה השם יתברך, היא עיקר המציאות בעולם". הרי שהבחירה בישראל עושה אותם ל"עיקר המציאות בעולם", והוא מהטעם שנתבאר, שבחירתם מורה על חבורם לה'.

(13) וזה לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [יט:]: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי' [תהלים יט, ח], שעל ידי התורה נעשה חכם. כי התורה מעידה על הנמצאים לברר כל דבר, והיא נאמנה מחכימת הפתי, עד שנחשב שכלי ביותר". וכן הוא בבאר הגולה בתחילת הבאר השני, וז"ל: "כי חכמים ז"ל היה בידם מקובל דברי חכמה חכמת אלקית... ולפיכך האדם שאין בידו דרכים אלו, רק דרכים טבעיים ושכל אנושי, רחוק מהם דבריהם... כי כמה דברים אשר הם בתורה הם רחוקים מהשגת האדם, בשביל שדברי תורה אלקיים נבדלים ביותר מהשגת האדם", ושם הערה 10. ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי... והוא קונה מעלה נבדלת יותר אף מן המלאכים, כי להם לא ניתנה התורה, שהיא שכל האלקי הנבדל לגמרי". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] כתב: "אין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם ג"כ אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות". ולהלן פ"א מ"ב [ד"ה ולכך התחיל] כתב: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה שהוא השכל האלקי... כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה,

ומעלת הבריאה באשר הוא נבדל מן הבהמית, ואין זה רק על ידי התורה השכלית". וראה בסמוך הערה 18, ולהלן פ"ג סוף מ"ט. ובח"א לשבת לב. [א, כא.] כתב: "עמי הארץ הם חסרי השכל האלקי, אף כי יש להם שכל האנושי, הנה הם חסרים השכל האלקי". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 135, ובנר מצוה [ח"א] הערה 174. וראה להלן פ"א הערות 247, 695. **וזה לשונו** בתפארת ישראל פ"ט [קמט:]: "ויש לך להבין כי בשביל כך נקראת ה'תורה' בשם הזה, ולא נקראה בשם 'חכמה ותבונה ודעת', שהרי על התורה נאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים'. אבל לומר, כי התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך שהוא נבדל לגמרי מהכל, אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה שהיא מורה הדרך אל השם יתברך שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך". ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לא:] כתב: "על ידי התורה יש לו פתח ושער לכנוס אל בית דירה, ואם לא כן המקום סגור. כי האדם הגשמי יש לו מסך מבדיל ומחיצה בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, ועל ידי התורה יש לו פתח".

(14) נראה שחסרות כאן כמה תיבות, וכוונתו היא איך יתכן ששכל האנושי של האדם, הבוחר בדברים הראוים אל האדם במה שהוא אדם, יצליח לדעת דברים נעלים יותר, שהם המעשים הרצוים אל הקב"ה.

(15) הם מצות עשה.

(16) הם מצות לא תעשה [והדגשתו "אשר בחר בו" נתבארה למעלה בהערה 12]. ואודות שהעובר על מצות לא תעשה מתרחק מהקב"ה [לעומת העובר על מצות עשה], כן כתב בנתיב התשובה פ"ג [נד.], וז"ל: "כי אין מה שעבר מצות עשה רק שישב בטל מן המצוה ולא קרב עצמו אל השם יתברך... אבל כאשר עבר לא תעשה הוא דבר אחר, כי ההפרש שיש בין עשה ולא תעשה; כי העובר העשה לא עשה מעשה, וכיון שלא עשה מעשה, רק שלא עשה הגזירה והמצוה שהיה לו לעשות, לא יאמר בזה רק שחסר לו המצוה והמעלה שהיה לו לקנות... אבל מי שעושה מעשה חטא, נתרחק ממדריגתו הראשונה שהיה לו כבר, ויש בו פחיתות וטומאה בעצמו על ידי חטא, מה שאין כך כאשר הוא עובר

מצות עשה", ושם הערות 59, 60, ושם פ"ב הערות 31, 34. וכן הוא בנתיב התשובה פ"א [ד"ה אמנם כאשר], ושם הערה 122. וכן נאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה] כתב: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו", ושם הערה 97. ובנצח ישראל פנ"ו [תתע:] כתב: "יש בחינה בישראל שהם נבדלים מן השם יתברך, ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם החטא". הרי שהחטא יוצר הבדלה, וכן ההבדלה מאפשרת את החטא. וראה גו"א ויקרא פ"ד הערה 31, ובבה"ג באר החמישי הערה 597.

(17) "הצלחתו האחרונה" היא חיים הנצחיים [עוה"ב], וכפי שכתב בגבורות ה' פ"מ [קמט.]: "התורה מביאה את האדם אל הצלחה האחרונה, וכמו שנאמר [משלי ו, כב] 'בהתהלכך תנחה אתך וגו'". וכן כתב כמה פעמים בתפארת ישראל, וכגון שם בפ"ט [קמב.]: "כל הדברים הטובים, כמו הצדקה ולעשות משפט, דבר זה אין צריך לפרש, כי על ידם הוא זוכה אל הצלחה אחרונה", וכוונתו לחיים הנצחיים, וכמבואר שם הערה 3. וכן כתב שם ר"פ ו. וראה להלן הערה 233. ובתפילה [בשלש רגלים בהוצאת הספר תורה] אנו אומרים "וכן יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שתזכנו לעשות מעשים טובים בעיניך, וללכת בדרכי ישרים לפניך, וקדשנו במצותיך, כדי שנזכה לחיים טובים וארוכים, לימות המשיח ולחיי העולם הבא". וראה בבה"ג בבאר החמישי הערה 460 בביאור "תכלית אחרון". וכן ביאר בנתיב התורה פ"א [א, ד.], וז"ל: "ואמר 'ויורני' [משלי ד, ד], שהוא לשון הוראה, כמו שנקראת התורה בלשון זה, ולא נקראת בשם 'חכמה' כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש; כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא. ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה' שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו. ולכך אמר 'ויורני'... השם יתברך הורה לאדם תכלית האחרון איך להגיע את האדם אל העולם הבא". ולהלן ספ"ג כתב: "תורה - מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא". ובבאר הגולה באר השביעי [שפב:] כתב: "אבל כל אשר אינם בעלי תורה, נטלו הצלחתם האחרונה ממנו... כי בודאי השם יתברך אשר נתן התורה לישראל, עיקר נתינתה לישראל שיהיה דבר זה הצלחתם האחרונה", ושם הערות 94, 99. וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 117. **אמנם כאן** הזכיר שני דברים; "להגיע אל הצלחתו האחרונה, ולהיותו דבק בו יתברך".

וכן בתפארת ישראל פ"ט [קמט:] הזכיר את שניהם [הצלחה ודבקות], שכתב: "התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה הצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה'. ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה, הוא על ידי עשיית התורה", ושם מאריך לבאר הענין [ראה להלן פ"א הערות 39, 1166, 1233, פ"ב הערה 497]. ובעל כרחך ששני דברים אלו - חד הם, כי אין החיים הנצחיים ["הצלחה האחרונה"] אלא פועל יוצא מדבקות בו יתברך, "שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה'". וכן כתב קודם לכן בתפארת ישראל פ"ט [קמ:], וז"ל: "והנה לא רחוק הוא לאדם, שאפשר לקנות ההצלחה הרוחנית על ידי המעשים הטובים... כלם תכונה לנפש לזכך אותה לטהר אותה מפחיתות החומר... ולעשות אותה רוחנית על ידי זכוך הנפש, ולהדבק בו יתברך על ידי העבודה אליו. שזהו תכלית ההצלחה, כמו שמעיד עליו הכתוב [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך'. והפך זה, האבדון, הוא הכריתה והפירוד ממנו יתברך, כמו שאמר בכל מקום על האבדון [במדבר טו, לא] 'הכרת תכרת', ופירשו חכמים [שבועות יג.] 'תכרת' בעולם הבא. נמצא השכר הוא הדבוק בו יתברך, והעונש הוא הכריתה והפירוד ממנו". וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [מז.], וז"ל: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום', שהם ג"כ יהיו נצחיים כמו שהוא יתברך נצחי" [ראה להלן פ"ב הערה 739]. נמצא שחיי העוה"ב אינם דבר שעומד לעצמו, אלא שהם פועל יוצא מדבר הקודם לו, שהוא דבקות בה'. ובגו"א בראשית פכ"ה ריש אות כו כתב: "עולם הבא, אשר יחפוץ ויבחר בו השם, הוא הקדוש, ויקרב אותו לו", הרי שעוה"ב הוא פועל יוצא מדביקות בה' ["אשר יחפוץ ויבחר בו השם"]. וראה להלן הערות 38, 39.

(18) האנושי, וכמבואר למעלה הערה 12. והנה יש לדון במה שאין בידי השכל האנושי להשיג דבקות בה', האם זהו משום ש"דבר זה הוא למעלה מן השכל [האנושי]" [לשונו למעלה ולשונו כאן], או שזהו משום שהאדם הוא בעל גוף, "שיושב בחושך ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך אשר מכסה עליו" [לשונו למעלה]. כי אם תבאר שהמעכב לדבר הוא מחמת השכל האנושי מצד עצמו [שאין בידו להשיג מהי הדרך להדבק בה'], לשם מה הוצרך להוסיף שהגוף הוא חשוך ועכור, הרי דל וסמי מהכא את הגוף, מ"מ השכל האנושי מצד עצמו מנוע מלהשיג מהי הדרך לדבקות בו יתברך. ואם תבאר שהמעכב לדבר הוא מחמת הגוף, מדוע הוצרך להוסיף שהשכל מצד עצמו אינו בר השגת ענין זה, הרי אף שהיה בר הכי לכך, מ"מ הגוף מעכב. ולשם מה נקט בתרתי

לרעותא; עכירות הגוף, ומגבלות השכל האנושי. ונראה, שמגבלות השכל האנושי אינן אלא מחמת שהשכל האנושי מצורף לחומר, ואילו לא היה מצורף לחומר, היה השכל האנושי ברור וזך לגמרי. וכפי שכתב בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:], וז"ל: "כי כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין מונע לו מן החומר... וכאשר הנפש מוטבע בחומר, דבר זה משכח ממנו כל התורה" [ראה להלן פ"ב הערה 987]. ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי" [וראה למעלה הערה 13]. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל [של האדם] אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל". ושם מאריך בזה. וראה בנר מצוה ח"ב הערה 2. וכן כתב באור חדש [קמח:], וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן הש"י מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טו] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". וראה להלן פ"א הערות 247, 367, 379, 1440, 1733, ופ"ב הערה 852.

(19) "להגיה" - להאיר, וכמו [ש"ב כב, כט] "יגיה חשכי", וכן [ישעיה יג, י] "וירח לא יגיה אורו", "ענינם ענין זהר" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש נגה].

(20) פירוש - אין הדגשת הפסוק ["כי נר מצוה ותורה אור"] באה לומר שהמצוה והתורה הן מאירות, אלא שהמצוה והתורה הן המאירות **הבלעדיות** שיש לאדם היושב בחשכת הגוף. ומה שהתורה והמצוה שייכות לאור, ראה דבריו להלן פ"ג מי"ד, שכתב: "כי השם יתברך נקרא 'אור', כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו

גשמי כלל. ודבר זה ביארנו בהקדמה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור', שהאור מורה על דבר נבדל בלתי גשמי". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". וראה נר מצוה [צ:], ושם הערה 114. ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה, הם מצות התורה... והם כמו חבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל עולם העליון, להושיב אותו עם המלך ה' צבאות עין בעין" [ראה להלן פ"א הערות 381, 1546, ופ"ב הערה 231]. והרי אין לך יציאה מחשיכה לאור גדול יותר מהעלאת אדם מבור תחתיות.

(21) על פי תהלים קלט, יב "גם חושך לא יחשיך ממך ולילה כיום יאיר כחשיכה כאורה", ופירש רש"י שם "כחשיכה כאורה שניהם שוין לך". ושויון זה יורה שאף הלילה גופא יאיר כיום. והנמשל; התורה והמצוות מזככות את הגוף העכור, עד שהגוף עצמו מאיר כעצם רוחני. וכפי שכתב בתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.]: "כי משה 'קרן עור פניו בדברו אתו' [שמות לד, כט]... כאשר משה זכה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור. כי אין ספק, שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר". הרי שביאר שאף הגוף מתייחס אל האור. ואילו כאן כתב למעלה "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה". והדברים נראים לכאורה שאינם עולים בקנה אחד. אמנם לא קשיא כלל, כי אף הגוף יכול להתעלות ולהגיע למדרגה של אור. דוגמה לדבר; בגו"א בראשית פכ"ג אות ג כתב: "שרה [אמנו] היתה שלימה... שלימות הגוף, דהא בת כ' היתה כבת ז' ליופי... יורה על שהגוף הוא נקי והוא בהיר מבלי סיג. וכמו שתמצא אצל משה רבינו 'לא כהתה עינו ולא נס ליחה' [דברים לד, ז], שגם זה מורה בהירות הגוף" [ראה הערה 6]. ובנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב אודות מעלת אנשי ביתר: "מדריגת ביתר, שהיו מסולקים מן הגוף העכור, והיה להם הבהירות והיופי... וזהו שזכו ביתר אל מדריגת התפילין, אשר הם פאר על גוף האדם... ואמרו חכמים [שבת מט.] תפילין צריכין גוף נקי. וכל זה מפני שהתפילין הם דבר קדוש נבדל, ולכן צריך שיהיה מתייחס אל זה גוף האדם" [ראה להלן פ"ב הערה 484]. ולכך יש גוף שהוא עכור וחשוך, ויש גוף המתעלה ומתייחס לקדושת תפילין. וכן בדרוש על התורה [לה.] כתב: "יש בני אדם שכליים, שיתעוררו ויגברו שכלם, עד שגובר על הגוף, עד שאפילו הגוף נחשב פתוח ומוכן אל התורה לגמרי... לבן של ראשונים

היה כפתחו של אולם [עירובין נג.], שהיה רחב עשרים אמה [רש"י שם], שיעור כפול במה שראוי לפתח. כי כל פתח אין ראוי לה רוחב יותר מעשרה אמות, כדקיימא לן לענין מבוי שהרחב מעשר אמות ימעט [עירובין ב.], וכן לענין פרצותיה [עירובין טו:], וכלאי הכרם [כלאים פ"ד מ"ד], וכל כיוצא. הוא דמיון הכת הזאת שיש לה כפליים לתושיה, לא זו ששכלם פתוח אל קבלת החכמה, אלא אף הגוף בהתעוררות ותגבורת השכל עליו, זהו לבן של ראשונים כפתחו של אולם, שהיה השכל באין ספק גובר בהם אף על הגוף ופתוח לתורה, עד שהיו מוכנים לתורה בשיעור כפול, כפתח האולם הזה שהיה רחב שיעור שני פתחים". הרי שלאחר שהגוף מזדכך כראוי, לא רק שאינו מונע קבלת התורה, אלא הוא אף מצטרף לקבלתה, וכפליים לתושיה. וראה להלן פ"ב הערות 672, 1083, 1626.

(22) לשונו בנר מצוה [קטו.]: "כי הנר הוא גשמי, ומקבל האור, שהוא נחשב כמו צורה". ובח"א לשבת כג: [א, ו.] כתב: "לפי שהנר נקרא הכלי אשר מקבל האור". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:]: "המצוה תקרא 'נר', מפני שהנר האור שלו נתלה בגוף השמן והפתילה, ומפני כך אינו אור גמור". וראה להלן פ"ב הערה 309. והנה כאן הזכיר שאור הנר נתלה בשלשה דברים; פתילה, שמן, וכלי. ואילו בתפארת ישראל שם הזכיר רק שני דברים; שמן, ופתילה. ובביאור השייכות של כלי לשם "נר", כן כתב בנר מצוה [צט.], וז"ל: "הנר אינו שולט בכולו, שהרי הכלי עצמו נקרא גם כן 'נר' בכל מקום [רש"י פסחים יא., שם ביצה כב., ועוד], ובו אינו שולט האור הדולק, רק שולט בשמן, ומושך השמן אליו... ולכך קראו הכלי, אשר שם השמן והפתילה, 'נר' בכל התלמוד, מפני שעל ידי הכלי נקרא 'נר', ובלא כלי אין שם 'נר' עליו, רק 'אבוקה' או 'מדורה' או 'פנסא' נקרא בכל מקום". וראה שם הערות 165-170, ולהלן פ"ב הערה 1041.

(23) פירוש - סבת אור הנר היא דבר שהוא גוף [פתילה, שמן, וכלי], ולכך האור המסובב מזה "אינו אור בהיר", כי דיו לבא מן הדין [המסובב] להיות כנדון [הסבה (פסחים יח:)]. ואודות שהמסובב נגדר על פי סבתו, ומן הנמנע שיתרומם מעל למגבלות סבתו, כן כתב בהקדמה לנצח ישראל [ב:], וז"ל: "כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו. ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך", ושם הערה 10. וראה להלן פ"א הערות 438, 1536, 1662, ופ"ב הערה 1069. ולהלן פ"ד סוף מי"ז כתב: "נולד האדם מטפה סרוחה עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר,

הוא המיתה, וזהו עולם הזה... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו". וצרף לכאן שבמדרש תהלים פרק צ מבואר שבית המקדש השלישי לא יבנה על ידי אדם, ולכך יעמוד לעד. וראה להלן פ"א הערות 438, 1536, 1560, 1662, ופ"ב הערה 1069.

(24) יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". ולהלן פ"ג מי"ז [ד"ה כל מי] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב, וכן כל המצות, הכל הם בגוף, וכמו שנתבאר למעלה בהקדמה, כי המצוה הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב 'כי נר מצוה ותורה אור'". וכן כתב קודם לכן בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.], ושם הערה 23. וכן הוא בנתיב התורה פ"א [א, ו.]. וכן כתב בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.], וז"ל: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'", ושם הערה 34. וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד. ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו". וראה בסמוך הערה 31, ולהלן פ"א ליד ציון 1320 הביא את דבריו מכאן, ושם הערה 1340, ופ"ב הערה 309.

(25) בתפארת ישראל הקדיש את הפרקים ח, ט, לבאר כיצד באמצעות עשיית המצות ע"י כלי הגוף אדם זוכה למעלה רוחנית. ובפרק ח שם [קלב.] כתב: "כי אין התורה טבעית. שאילו היתה התורה טבעית, היה זה קשיא מה ענין הטומאה והטהרה. אבל אין זה דבר טבעי כלל, רק הוא סדר שכלי. ואם כי אינו יודע ואינו מבין ענין החוק הזה, הלא התורה לא ניתנה רק לצרף הבריות [ב"ר מד, א], והצירוף הזה הוא לאדם בין יודע טעם של מצוה או לא ידע, רק כאשר מעשיו הם נמשכים אחר הסדר השכלי מה שראוי לו, ובזה מעשיו כמו שראוי לפי השכלי, והוא צירוף וזכוך נפשו מן הטבעי, כמו

שהתבאר. כי התורה היא סדר השכלי אשר ראוי לאדם במה שהוא אדם. ועל ידי המצות דבק בשכלי, ועל ידי זה דבק בו יתברך... שאף אם אין ידוע לנו טעם וסבה על כל דבר ודבר שנמצא באדם למה הוא כך, מכל מקום ידוע לנו שאין דבר אחד לבטלה. וכך סדר השם יתברך בחכמתו כל הנבראים עליונים ותחתונים. וכן ענין המצות למה הם כך; בודאי ידענו שכך נותן הסדר שסדר השם יתברך התורה, וכך מתחייב ממנו. ולכך אין לשאול על טעם המצות למה הם כך, כי כך גזר השם יתברך הסדר לפי חכמתו, ואין דבר אחד לבטלה, וכך חקק השם יתברך. והאדם העושה והשומר הסדר הזה אשר סדר השם יתברך, דבר זה צירוף וזכוך נפש האדם. כי על ידי עשיית המצות, שהם הסדר השכלי, הוא דבק בשכלי, ועל ידי זה דבק בו יתברך. והעובר על המצות, הוא יוצא מן הסדר השכלי שסדר השם יתברך. וכל אשר יוצא מן הסדר, מביא לו זה אבוד הנפש לגמרי. ולפיכך כל מי שנותן במצות טעם על פי הטבע, לומר כי לכך אסרה תורה חזיר [ויקרא יא, ז-ח], מפני שהוא מוליד בגוף מזג רע, וכן הוא בודאי האמת. וכן נתנו טעם באיסור חלב, שהוא מוליד מזג רע, וכן בדם. ומכל שכן בשקצים ובעופות הטמאות, בכולם נתנו טעם על פי הטבע. וכאילו היתה התורה ספר מספרי הרפואות או ספר הטבע, חס ושלום לומר כך", ושם הערה 32.

(26) אודות שמחמת שהמצות הן "מצות בוראו ורצונו של השם יתברך" לכך הן מדביקות את האדם בהקב"ה, כן ביאר היטב בתפארת ישראל פ"ט [קמז:], וז"ל: "ואיך לא יקנה מדרגה אלהית על ידי המצות, כי המצות כולם, במה שהם מצות השם יתברך על האדם, אין ספק שזה התיחסות וחבור בין השם יתברך ובין האדם, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים. ומאחר שכך הוא, איך לא נאמר מה שמקבלים ישראל מצותיו וגזרותיו עליהם, שהוא יתברך יש לו יחוס אליהם וצירוף, מצד שהם מקבלים גזרותיו אשר השכל מחייב אותם, שבזה הצד מתקרבים ומתדבקים אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מהכל, ויקנו בשביל כך ההצלחה העליונה בשביל החבור והדבוק הזה. כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך, כמו שאמר הכתוב [דברים יא, כב] 'ולדבקה בו' כאשר האדם עושה רצונו, ומקבל גזרת המלך, והוא עבדו. זהו עצמו החבור והדבוק בו יתברך, ומוציא את האדם מן החמרי, ולהיות דבק בו יתברך". וראה להלן פ"א הערות 82, 1998, ופ"ב הערה 119. **ועוד אודות** שהרצון שיש להקב"ה במצוה הוא המקרב את המצֻוה למצַוֶה, צרף לכאן דבריו בגו"א ויקרא פכ"ג אות כד [ד"ה למה], שכתב: "שכל אשר האדם מצווה יותר, זהו יותר מעלה, כמו שאמרו חכמים [קדושין לא.]

גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. והטעם, כי המצווה ממלא **רצון** השם יתברך. למה הדבר דומה; שני בני אדם, האחד בונה למלך בית, והשני נטע לו גינה. אינו ספק, אותו שבונה לו בית, מפני שבנה לו דבר שצריך ומחוייב להיות לו, **יותר קרוב לו**, ויותר עושה לו **רצון** מן אותו שנטע לו גינה, שאין צריך לו רק לטיול. וכן זה שמחויב בדבר מפני שהשם יתברך חייבו, המצוה היא **רצון** השם יתברך ביותר, שחייב זה האדם במצוה מן השם יתברך בחיוב, וגוזר אותו עליו. ואשר הוא עושה גזירתו שהוא יתעלה רוצה על כל פנים, יותר קרוב ממי שאינו מצווה ועושה, שכיון שאינו מצווה, מוכח שאין כל כך חפץ [המלך] בזה, שהמלך כאשר הוא חפץ מאד בדבר הוא גוזר לעשותו, ואם הוא אינו חפץ כל כך, אינו גוזר". ובתנחומא פרשת ויגש אות ו איתא "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". וכמו שכל שליח מורה על רצונו של המשלח שמינהו ["מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם" (ב"מ כב.)], כך המצות מורות על רצון הקב"ה. והואיל ורצון שייך לפרשה של כבוד ["רצונו זהו כבודו" (ירושלמי פאה פ"א ה"א)], לכך סיום המאמר עוסק בכבוד הקב"ה העולה מהמצות. ובגבורות ה' פ"ו [לט:] כתב: "מצוה עצמה שהיא רצון בוראו, וזה עיקר המצוה לעשות רצון הבורא". וראה תפארת ישראל ר"פ ב [מח.], ולהלן פ"א הערות 82, 386, 590.

(27) יש לדייק בלשונו, מדוע לגבי מצות נקט בלשון בורא ["מצות בוראו"], ואילו לגבי רצון נקט בלשון השם יתברך ["רצונו של השם יתברך"]. והנראה, כי "מצות בוראו" מורה שהקב"ה הוא עילתו ["שהרי מצד העילה הוא נמצא ממנו, שלכך נקרא 'עילה'" (לשונו בנתיב יראת השם פ"א)]. וכאשר האדם הוא עלול גמור לה', אזי הוא מקבל על עצמו מלכותו יתברך [באר הגולה באר הרביעי (תקנח.)]. וקבלת מלכות היא קבלת מצות [ברכות יג.], ולכך נמצא הוא צירוף המלים "מצות בוראו". אך רצון ה' מחייב אף ללא ציווי מפורש על כך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה אבל]: "מצות עשה יש לעשות ולקיים [אף ללא ציווי ה']", כי זה הוא רצונו של מקום, ויש קבול שכר על זה", ושם הערה 101. וראה על כך בקובץ שיעורים ח"ב, קונטרס דברי סופרים סימן א סק"ג, ובאור שמח ריש הלכות קריאת שמע ד"ה לכן. והואיל ורצון ה' מחייב אף ללא ציווי, לכך אין לתלות רצון זה בהיות הקב"ה בורא, כי בהעדר ציווי, אין מקום לנקוט בלשון "בורא" המורה על ציווי של מלך.

(28) לשונו בנתיב התורה פט"ז [א, עא.]: "כי הנר יש לו שתי בחינות; הבחינה האחת, שהנר נתלה בגוף הפתילה. והבחינה השנית, שיש בו אור, אשר כל אור הוא בלתי גשמי... וכן המצות הם כמו נר; כי מצד שהמצוה נעשית על ידי פעל אדם גשמי, יש אל המצות שייכות אל הגוף הגשמי. ומצד שהמצוה היא אלהית, יש לה שייכות אל הנבדל". וראה להלן פ"ב הערה 1041.

(29) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, להלן פ"ג מי"ד כתב: "כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל. ודבר זה ביארנו בהקדמה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור', שהאור מורה על דבר נבדל בלתי גשמי". וראה להלן פ"ו מ"ב. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "אבל התורה שאינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור', כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסו.] כתב: "כל מצות התורה אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שהמצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים... ולפיכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שפעל המצוה על ידי פעל גשמי. שאין ערך לגשמי אל השכל, ולכך תלמוד תורה נגד הכל [פאה פ"א מ"א], ודבר זה מבואר" [ראה להלן פ"ב הערה 117]. ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי". ובנתיב התורה פ"א [א, ז:] כתב: "התורה היא השכל העליון שנתן השם יתברך לעולם. ובודאי מעלת השכל הוא יותר על החפצים שהם גשמיים, ואפילו חפצי שמים שהם המצות, דסוף סוף הם מעשים שהאדם עושה בגופו הגשמי... וכמו שבארנו בהקדמת אבות... כי המצוה הם על ידי הגוף האדם, והתורה היא שכלית לגמרי, שעל זה אמר הכתוב 'כי נר מצוה ותורה אור', כמו שבארנו בהקדמת מסכת אבות". וראה תפארת ישראל פ"ט הערה 53, ושם פי"ג הערה 90, ובסמוך הערה 34, ולהלן פ"ב הערות 309, 311.

(30) לשון הגמרא שם: "את זו דרש רבי יוסי, [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', תלה הכתוב וכו'". ונקט כגירסת העין יעקב [שבעל המאמר הוא רבי מנחם ברבי יוסי, וכן הוא בהמשך המאמר], וכדרכו שמביא כגירסת עין יעקב [ראה במפתח ערכים לספר באר הגולה, עמוד שכח., שיסוד זה הובא שם שלש עשרה פעם]. ראה להלן פ"א הערה 1004, ופ"ב הערות 535, 1295.

(31) כמבואר למעלה בהערה 24 שהמצוה תלויה בגוף. וכאן מוסיף שכל מעשה [אף לא של מצוה] תלוי בגוף. וכן כתב בח"א לקידושין מ: [ב, קמד.], וז"ל: "שכל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל". וכן כתב בנתיב התורה פ"ז [א, לא.]: "המעשה שייך

לגוף... [כי] המעשה שייך לאדם במה שהאדם גשמי". וכן הוא להלן פ"א מי"ז [ד"ה ואמר לא]. ולהלן פ"ג מי"ז כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם". ובנתיב התורה פי"ז [א, עב:] כתב: "המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם". ובנתיב התשובה פ"ה [ד"ה והנה כאשר] כתב: "כי המעשים הם לגוף האדם, כאשר צריך לעשות המעשים בגוף", ושם הערה 105. וכן הוא בנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.], ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ועוד. ובגו"א שמות פכ"ה אות ג [ד"ה אמנם] כתב: "וידוע כי פעולת המעשה מתייחס אל הגוף הפועל", ושם הערה 26. וראה להלן פ"א הערות 246, 254, 1437, 1485, ופ"ב הערה 588.

(32) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כי הדברים הם תחת הזמן, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם תחת הזמן. ואף נתינת המצות, לפי שהמצות, דהיינו עשייתם, נמשכים אחר האדם אשר הוא גשמי, ולפיכך היה זמן מוגבל שתנתן המילה אל אברהם", ושם הערות 11, 12. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם בפכ"ה [שעו.], ושם הערה 26. ולהלן פ"ד מ"ד [ד"ה ומזה עצמו] כתב: "וכל דבר הוא תחת הזמן". וכן כתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:], וז"ל: "העושר הוא דבר גשמי, וכל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן ותחת השנוי... ולפיכך העושר משתנה" [וראה להלן פ"ב הערה 445]. וכן הוא בנתיב התורה פי"ז [א, עד.], גבורות ה' פל"ו [קלד:], שם פנ"א [רכ.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד. וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 166, ופ"א הערה 1184. **ובביאור הדבר**, ראה דבריו בגבורות ה' פמ"ו [קעה.], שכתב: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם, ודבר זה מבורר למי שעיין בחכמה. כי ההמשך והחלוק אשר יש לזמן הוא דומה להמשך וחלוק הגשם... ועוד כי הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר". ושם ביאר כיצד השביעי הוא קדוש בזמן ובמקום. ובבאר הגולה באר הששי [קפז:] כתב: "כי כל גשם יש לו ששה צדדין... ושלימות הגשמי הוא ששה... ובשביעי שהוא שבת קודש, הוא נבדל מן הששה ימים... כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים", וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 202. ומתבאר שמציאות הזמן היא מציאות גשמית ["הקלקולים נתלים בזמן" (לשון הפחד יצחק ר"ה מאמר כז בשם הגר"א)]. ולכך, רק דברים גשמיים נתונים תחת הזמן הגשמי, אך דברים רוחניים, שהם נבדלים ומרוממים מהגשם, הרי מכלל

הבדלתם ורוממותם מהגשם יכלל גם הבדלתם ורוממותם מהזמן הגשמי. וראה פחד יצחק פסח, מאמר א, אות ה.

(33) לשונו בתפארת ישראל פי"ד [ריז:]: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן... ולכך אמר שהמצוה לפי שעה, דהוא הזמן, שהאור אלקי שהוא במצוה הוא נתלה בגוף, כמו האור שהוא בנר הנתלה בגוף, שהוא השמן והפתילה, והוא לזמן". ובנתיב התורה פ"א [א, ו.] כתב: "המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף... והגוף יש לו התלות והשייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה [לעולם], כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק". **אמנם רש"י** [שמות יב, יז] כתב "כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה, אלא אם בא לידך עשה אותה מיד". וכתב על כך בגו"א שם [אות מב] בזה"ל: "לכך ציוה שאין מחמיצין את המצה, להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל. ואף מצות אלקים, שהיא דבר ה', הבא לידך אל תחמיצנה, כי דבר ה' הוא מוטל עליו לעשות בלי זמן, לא כמו דברים של חול שהם גשמים, שהם תחת הזמן נתונים. אבל אלו דברים, אינם תחת הזמן, וצריך לעשות אותם מיד... ואם הוא מחמיץ את המצוה פוגם את המצוה כאילו היתה דבר שהוא תחת הזמן... שאין שם ענין זמן באלו דברים" [ראה להלן פ"א הערה 1182]. וכיצד דברים אלו תואמים לדבריו כאן ש"המצוה שהיא מעשה האדם... על ידי הגוף, וכל גוף הוא תחת הזמן... ולכך המצוה שהיא ע"י גוף האדם היא מגינה בזמן בלבד". ובמלים אחרות, איך יתקיימו שני המאמרים; "מצוה הבא לידך אל תחמיצנה", ו"המצוה אינה מגינה אלא לפי שעה". אמנם לא קשיא כלל, כי המצוה לכשעצמה היא אור אלקי, אך ביצועה על ידי האדם נעשה בכלי הגוף. ולכך אין להחמיץ את המצוה "שהיא דבר ה', כי דבר ה' מוטל עליו לעשות בלי זמן", אך משנעשית המצוה על ידי האדם, הגנתה היא לשעה, כי גוף האדם הוא תחת הזמן. ועל שילוב זה כתב בתפארת ישראל פ"ב [נ.]: "כי המצות שהם הפעולות האלקיות, והם מעשה האדם", וראה להלן פ"א הערה 1340.

(34) ראה הערה 29. ודוקא מפאת רוממות התורה השכלית, לכך היא מרוחקת מהאדם הגשמי, וכמו שאמרו ביבמות קט: "כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו. מאי טעמא... אמר קרא [דברים ה, א] 'ולמדתם ועשיתם', כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה". וכתב לבאר זאת בנתיב התורה פ"ז [א, לא.]: "כי התורה שהיא שכל עליון, אין לה עמידה באדם, כי האדם בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעות המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך, אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש

לעשות, אפילו תורה אין לו... [כי] המעשה שייך לאדם במה שהאדם גשמי". ובסמוך [ד"ה וכן נראה] כתב: "התורה שהיא חכמה אלקית, אין בה דבר גופני", ושם הערה 101. וראה להלן פ"א הערות 246, 1486, ופ"ב הערה 431, 581.

(35) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות מב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן", וכן כתב שם בפי"ג אות ח. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "כל דבר שאינו בגוף, אינו תחת הזמן", ושם הערה 30.

(36) יש לדייק, מדוע לגבי הגנת התורה על האדם התנה זאת בכך שתהיה לאדם דביקות בתורה ["כאשר האדם דבק בתורה השכלית"], ולא התנה כן לגבי הגנת המצות על האדם, שרק כתב "המצוה שהיא על ידי הגוף האדם היא מגינה בזמן בלבד", ולא הוסיף לומר "כאשר האדם דבק במצוה". ונראה, שדביקות בתורה היא התמדה בלימוד התורה, וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ג [א, יד.], וז"ל: "כי צריך שיהיה האדם דבק בתורה לגמרי, עד שלא יפרד מאתו, ואם לא כן אין זוכה האדם אל התורה, כי צריך שיתאחד עם השכלי... צריך שיהיה לאדם התמדה בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים גשמיים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו הוא דבר זמני, ולימודו בתורה לפי שעה ולפי זמן, אינו קונה התורה... כי זהו ענין השכל שאינו תחת הזמן, והוא תמידי בלא זמן". וראה להלן פ"א הערות 1181, 1498, ופ"ב הערות 1448, 1643. נמצא שהיות התורה למעלה מהזמן מחייבת שתי תוצאות; (א) קנינה יעשה בלימוד תמידי, ולא "לפי שעה". (ב) הגנתה תהיה לעולם, ולא "לפי שעה". וכאן שדיבר אודות התוצאה השניה ["מגינה לעולם"], הוסיף שתוצאה זו אכן תיעשה רק בתנאי ש"האדם דבק בתורה השכלית", ואינו מרפה ממנה כלל. **ומן הראוי** לצרף לכאן דברי הפחד יצחק שבועות, מאמר כד אות ב, שכתב: "נאמר [דברים ו, ז] 'ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך'. בהשקפה ראשונה נראה כי הדברים האלה יכולים להיות נאמרים בנוגע לכל המצוות התמידיות. דבודאי גם מצות יראת שמים נוהגת היא 'בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך'. ומדחזינן דרק במצות תלמוד תורה נפרטו כל המצבים הנ"ל, שמע מינה דמושג ה'תמידיות' הבא ביחס למצוות, חלוק הוא בהחלט ממושג ה'תמידיות' הבא ביחס לתורה... מושג ה'תמידיות' כשהוא בא ביחס למצוות, מובנו הוא שאין כאן רגע פנוי מבלי אותה מצוה, וממילא המצוה נוהגת תמיד... אך מושג ה'תמידיות' בתלמוד תורה, מובנו שהניגון הוא בן תמידיות. כאן ה'תמידיות' מתיחסת לחפצא של תלמוד תורה... ולא הודעה של משך זמן... באופן שאם גרעת שעה

מיראת שמים, הרי חסרון שעה בידך. אבל אם גרעת שעה מתורתך, הרי רצחת את אופי ה'תמידיות' של תורתך, ותורה קטועה בידך. וידועים הם הדברים שאמרו חכמים [סנהדרין צט.] על הלומד תורה לפרקים [שאמרו עליו את הפסוק (משלי ו, לב) "נואף אשה חסר לב"]. ולא מצינו כהאי גוונא בשאר המצוות התמידיות. והכתוב הזה אומר 'ודברת בם בשבתך בביתך בלכתך בדרך בשכבך ובקומך', מיוחד הוא בתלמוד תורה דוקא. מפני שהכוונה היא בכאן לצירופם של כל המצבים הללו ליצירת קומה שלימה אחידה של תלמוד תורה, עד שכל הגורע מהמשכם ומרציפותם של המצבים האלה, בכלליות הקומה הוא פוגם".

(37) לשונו בתפארת ישראל פי"ד [ריח.]: "התורה היא שכל נבדל, ולפיכך התורה מגינה לעולם, שהרי הדבר הנבדל מן הגשמי אינו נתלה בזמן". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [א, ו.].

(38) ראה הערה 17, שנתבאר שם שהכוונה בזה היא דבקות בה'.

(39) פירוש - השגת המעלה האחרונה היא מטרת כל חי אשר הוא על האדמה. ופשטות לשונו "כל חי" משמע אף הבהמות והחיות. אמנם בבאר הגולה באר החמישי [פב:] כתב להדיא שאין לבהמות "שלימות שיש לו תכלית אחרון, כי עד שם לא בא", וראה שם הערות 460, 461. וכן שם בבאר השביעי [שפב:] כתב: "כל אשר אינם בעלי תורה, נטלו הצלחתם האחרונה ממנו, והוא נמשל כבהמות נדמה", ושם הערה 95. ובעל כרחך ש"כל חי" מוסב על כל בני האדם, ישראל וגוים כאחד. ובבאר הגולה באר השביעי [שפז:] כתב: "הרי אף אשר לא מבני ישראל המה נתנו לו חלק לעולם הבא... שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, וכדאיתא בפרק חלק [סנהדרין קה.]", ושם הערה 131. ובמסילת ישרים פ"א כתב: "וכשתסתכל בדבר תראה כי השלמות האמיתי הוא רק הדביקות בו יתברך, והוא מה שהיה דוד המלך אומר [תהלים עג, כח] 'ואני קרבת אלקים לי טוב'. ואומר [תהלים כז, ד] 'אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי וגו'". כי רק זה הוא הטוב. וכל זולת זה שיחשבוהו בני האדם לטוב, אינו אלא הבל ושוא נתעה. אמנם לכשיזכה האדם לטובה הזאת, ראוי שיעמול ראשונה וישתדל ביגיעו לקנותה, והיינו שישתדל לידבק בו יתברך בכח מעשים שתולדתם זה הענין, והם הם המצות". וכבר נתבאר למעלה [הערה 17] שדביקות בה', וזכיה בחיי העוה"ב, הן דבר אחד. וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 21.

(40) אודות ששכל האדם מחייב דברי מוסר, כן מבואר להלן [ד"ה וסדר זאת], ושם הערה 166. ואודות חלק זה בתורה, ראה דבריו בגו"א בראשית פכ"ח אות ח, שכתב: "הצדיק

בעיר מדריך האנשים בקרבה ביראת שמים, שהוא מצות עשה ולא תעשה, והם מצות השם יתברך. והשני, שהוא משכיל אותם בחכמה. והשלישי, ללמד אותם מדות טובות והגונות הנזכרים במסכת אבות, והדומים לאלו המדות טובות והישרות". וראה להלן הערות 92, 157, ולהלן ד"ה ומפני כי. הרי שחלק זה הוא הנהגה במדות טובות. ובדרוש על התורה [לב.] כתב: "כי שלש מעלות הן; האחד, הוא הנוהג בדרך ארץ, והנהגתו נאה עם הבריות עד שהוא נושא חן בעיני הכל. השני, היא החכמה... המעלה השלישית... כשיש בו יראת שמים". הרי שהמקביל ל"מדות טובות" שהזכיר בגו"א הוא "דרך ארץ" שהזכיר בדרוש על התורה. וכן יבאר בסמוך שכוונתו לדרך ארץ [ראה הערה 71]. נמצא ש"מה שנותן שכל האדם מן המוסרים" הוא הנהגה במדות טובות ודרך ארץ. וראה בבאר הששי הערה 624. ובהערה 72 הובאו דבריו מנתיב דרך ארץ שביאר שיש "דרך ארץ" הכוללת מוסר, ויש "דרך ארץ" מחוץ למוסר, עיין שם. וראה להלן פ"א הערה 1.

(41) בסמוך יבאר [ד"ה אבל דרך ארץ] מדוע "תוכחת מוסר" קשורה ואדוקה ל"חיים". אמנם דבריו צריכים ביאור, שמשמע מדבריו כאן ש"דרך חיים" מתייחס לחלק המוסר ודרך ארץ של תורה, אך הפסוק שרומז אליו כאן נאמר דוקא בקשר למצות התורה, שנאמר שם [ויקרא יח, ה] "ושמרתם את חוקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם אני ה'". וצ"ע.

(42) "עשרה דורות מאדם ועד נח, ועשרה דורות עד אברהם, הרי עשרים דורות. יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, משה, הרי כ"ו דורות" [פירוש מהרז"ו שם]. וראה להלן ציון 168, בביאור משנת "כל ישראל" הערה 110, ופ"א הערה 1834.

(43) אודות חוזק העץ, כן כתב בנתיב העבודה פ"ד [א, פז.], וז"ל: "אברהם שהיה התחלה לעולם, יש לו מקום מיוחד אצל השם יתברך... והוא חזק מאוד, שהוא כמו האילן שיש לו שורש נטוע במקום אחד, שאף כל רוחות באות, אין מזיזין אותו ממקומו". ובנצח ישראל פ"ה [פה.] כתב: "כל נטיעה, אשר אם כל רוחות באים, אין מזיזין ממקומה", ושם הערה 101. ובח"א ליבמות מט: [א, קלב.] כתב: "כי הארז יש לו חזוק גדול, שיש לו שרשין מרובין, ואפילו כל הרוחות באות, אין מזיזין אותו ממקומו. ולכך אמר [שם בגמרא על הנביא ישעיה] דאבלע בארזא, והיינו חוזק שמירתו". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "כי כל זמן אשר האדם שכלו עליו, הוא נטע נאמן, 'כי האדם עץ השדה' [דברים כ, יט] הוא, ונטיעותיו בשמים. כי הראש שהוא השורש של אדם, פונה למעלה, וזה כי נקרא האדם 'עץ השדה' נטוע בשמים, ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו, אין מזיזין אותו ממקומו". ובגבורות ה' פמ"ז

[קצג.] כתב: "הנטיעה גם כן קיימת, ואין לנטיעה סלוק והסרה כלל, אבל הוא נשאר במקום שהוא נחלה עולמית". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ואמר עוד]: "כי התורה היא עץ חיים, שהעץ מקויים ביותר, וכדכתיב [ישעיה סה, כב] 'כי כימי העץ ימי עמי', שמזה תלמוד כי העץ מאריך בקיום". וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערות 68, 113, פ"א הערה 1344, ופ"ב הערה 622.

(44) לשונו בגו"א שמות פכ"ה אות יז [ד"ה והקשה]: "לפי שהתורה נקראת 'עץ חיים' [משלי ג, יח]... כי העץ הוא נטיעה קיימת, כך דברי תורה הם מתחברים ונטועים, דבקים עם השם יתברך".

(45) מה שכתב כאן "מסודרת מאתו", כי סדור התורה ע"י ה' מורה על חבור התורה לה', וכמו שכתב להלן פ"ג מ"ב [ד"ה פירוש מה]: "מה שהתורה נקראת 'בת' [להקב"ה (שמו"ר לג, א)], כי הבת היא תולדה מן האב ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה... כי הש"י עם התורה לא יפרד מן התורה, במה שהתורה מסודרת מן הש"י סדר מחויב, ודבר זה אין הפרד והפרש מאתו יתברך". וכן בתפארת ישראל פי"ז [רסב.] כתב: "התורה היא מסודרת מן השם יתברך בעצמו". הרי שחבור התורה לה' הוא בכך שהתורה מסודרת על ידי ה'. וכאן שמבאר את חבור התורה לה' [כעץ], הוסיף לכתוב שהתורה "מסודרת מאתו". ובח"א לנדרים פא. [ב, כה.] כתב: "ועוד יש לך להבין, כי אין עצם התורה במה שמצות של תורה הם משפטים צדיקים והם אמת וישרים, כי לא זה עצם התורה. רק כי עצם [התורה] במה שהמשפטים והחוקים הם משפטי השם יתברך אשר נתן וסדר... כי העיקר גם כן במה שהוא משפטי השם יתברך שסידר הוא". הרי נתבאר, שהשתלשלותה של התורה מהקב"ה, אין פירושה אלא שהתורה מסודרת מן הקב"ה. וכאשר הקב"ה מכריז ואומר [ישעיה נא, ד] "תורה מאתי תצא", תורף הכרזה זו הוא שהתורה מסודרת ממנו יתברך. וראה תפארת ישראל פל"ז הערה 148.

(46) כמבואר בהערה הקודמת. ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו...כי אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה שהיא אצולה מן הש"י. ולכך נקראת התורה 'עץ', שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך".

(47) כגירסא המובאת כאן נמצא בשיר השירים רבה ה, יא, ד"ה שחורות כעורב. ומעין זה הוא בירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ו, ובויק"ר יט, ב, ובעוד מדרשים, וכמצויין במסורת המדרש שם.

(48) שנאמר בו [דברים יז, יז] "ולא ירבה לו נשים וגו'".

(49) "צואת שכיב מרע, ולשון 'דייתקי' 'דא תיקו', זאת תיקום, דדברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמי" [רש"י ב"מ יג.]. וכן הוא בערוך ערך "דייתק".
(50) "והרי שלמה ביקש לעקור יו"ד ממני, כתיב [דברים יז, יז] 'ולא ירבה לו נשים', והרבה לו" [לשון ויק"ר יט, ב (שאף שם הובא המאמר)]. ובתפארת ישראל פמ"ט [תשעג:] הרחיב לבאר מדוע אמרו שדוקא היו"ד של "ירבה" היתה מקטרגת עליו, עיי"ש.
(51) ובביאור המדרש, ראה בתפארת ישראל פמ"ט [תשעא:].
(52) מזכיר כאן ארבע המלכיות, כי למעלה כתב שחוזק העץ מתבטא בכך "אשר אם כל הרוחות בעולם באים, אין מזיזין העץ הזה ממקומו" [והוא לשון המשנה להלן פ"ג מי"ז]. ולכך מבאר את הכוחות בעולם שנמשלו לרוחות הבאות לעקור את עץ התורה, והן ארבע המלכיות. ואודות ההקבלה שבין ארבע המלכיות לארבע הרוחות, כן כתב בנצח ישראל פ"כ [תלה:], וז"ל: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'". וראה שם הערה 23, כי הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכן חזר וכתב בנצח ישראל פכ"א [תמה:], והוסיף: "ולפיכך תמצא שאמר [דניאל ז, ב] 'חזה הוית בחזוי לילא וארו ארבע רוחי שמיא מגיחן לימא רבא'. ומן הים היו עולים אלו ד' חיות, שהם ד' מלכיות שראה דניאל. וזה מפני שאמרנו, כי אלו ד' מלכיות הם מכח העולם הזה הגשמי כמו שהתבאר, ולכן ד' רוחי שמיא היו מביאין אלו ד' חיות, שהם ד' מלכיות". וכן האריך בזה בנר מצוה [ז.-יד:]. ובגבורות ה' פ"י [ס.] כתב: "כי ארבע הם מתנגדים ליחיד... והצד מתנגד לעיקר, כי הוא נוטה מן העיקר להיות כנגדו. ולכך היו המלכיות נגד הצדדין, שהם ארבע". ושם מאריך לבאר יסוד זה. וכן מבואר בתפארת ישראל פל"ח [תקעו:], ושם הערה 82. וכן כתב בח"א למנחות נג: [ד, פד:]. ובאור חדש [סט:] כתב: "ארבעה מלכיות אלו שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים, שהם מתנגדים אל האמצעי שהוא עיקר". ובגבורות ה' פ"ז [לז:] כתב: "ארבעה מלכים הם כחות חיצונות,

ולפיכך הם ארבע, כנגד ארבע צדדים, שהם כוחות חיצונות... מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד".

(53) "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך" [תפילת על הנסים], ומבאר כאן שה"ה לשלש המלכיות האחרות. אמנם בגבורות ה' פ"ח [נא.] יחס את הרצון לעקור את התורה מישראל רק למלכות יון ומלכות רביעית, ולא למלכות בבל ומלכות מדי, שכתב: "וכאשר תבין ד' מלכיות אלו תדע, כי שלש מלכיות כל אחת ואחת היתה מושלת על ישראל בענין מיוחד. ויש באדם ג' דברים; גוף ונפש ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו [ראה להלן הערה 133]. ומלכות בבל לא היה רוצה רק לשעבד אותם בגוף, כדכתיב [ירמיה כז, יב] 'הביאו עצמכם בעול מלך בבל וחיו'. ולא תמצא שהיה נבוכדנצר חפץ רק עול על ישראל, ולפיכך לא היה שיעבוד של מלכות רק בגוף. ומלכות מדי היה רוצה לקחת נפשם. ומלכות יון לבטל אותם מתורתן, שהיא שלימות השכל. ומלכות רביעית בשלשה משעבדין בהם; בעול, והרוגי מלכות, וגזרו שלא יתעסקו בתורה. וזה מפני כי מלכות רביעית שקולה כנגד ג' מלכיות... ויון... היו רוצים לבטל התורה שהיו מקנאין בהם". הרי שהרצון לעקור את התורה אינו נמצא בשתי המלכיות הראשונות, אלא רק בשתי המלכיות האחרונות. וכן בנר מצוה [כט:] ביאר שמלכות יון מתנגדת במיוחד לתורה השכלית, ובתוך דבריו כתב: "כי כל ענין המלכות זה שהיו מבקשים החכמה... ולכך היו נותנים דעתם על התורה ולבטל אותה מישראל... ולכך המלכות הזאת לא היו מתנגדים לישראל רק מצד התורה השכלית ומצות התורה האלקית. וכך היה כל ענין מלכות שלישית, לבטל מישראל מעלת התורה האלקית... מפני שרצו האומה הזאת לבטל מן ישראל מעלתם האלקית העליונה שיש לישראל, ולכך גזרו עליהם לבטל מהם התורה האלקית", ושם הערות 198, 199, 250. ואילו כאן כתב שארבע המלכיות באו "לעקור התורה מישראל על ידי גזירותם, כמו שהיו עושים". וצ"ע. **ונראה ליישב** זאת על פי דברי הרמב"ם באגרת תימן [ד"ה דעו שזאת], שכתב על שני סוגי ההתנגדות שיש לאומות כנגד ישראל, וז"ל: "מפני שיחד אותנו הבורא במצותיו ובחוקותיו, והתבארה מעלתנו על זולתנו... קנאונו הגוים כולם על דתנו קנאה גדולה... לערער עלינו שטנה ואיבה, ורצונם להלחם ולעשות מריבה עמו... ואין לך זמן מאז שנתנה לנו תורה זו עד זמננו זה, שכל מלך עובד ע"ז... שאין תחלת כוונתו ודעתו לסתור תורתנו, ולהפוך דתנו באונס, בנצחון ובחרב, כמו עמלק וסיסרא, וסנחריב ונבוכדנצר וטיטוס ואדריונוס, והרבה כיוצא בהן. זהו הנוע [הסוג] האחד משני הנועים שהתכוונו בו לנצח החפץ האלהי. הנוע השני, הם המחודדים

משאר מלכיות, והחכמים מיתר הלשונות, כמו האדומים והפרסיים והיוונים, שאלו כמו כן שמו כוונתם לסתור דתנו ולהפר תורתנו בטענות שטוענים עליה ובקושיות שמחברים, ומגמתם בכל זה; להפר התורה ולמחות עקבותיה בחבוריהם, כמו שהתכוונו האנסים במלחמותיהם". הרי שיש שני סוגי מלחמה של אומות העולם כנגד התורה; (א) לבטל את קיום התורה מישראל. (ב) לבטל את חכמת התורה מישראל. לסוג הראשון שותפים כל אומות העולם, ולסוג השני שותפים אומות בודדות, כשהבולטת בהן היא יון. דבריו כאן [בדר"ח] מוסבים על הסוג הראשון [אשר שותפים לו כל האומות], ואילו דבריו בגבורות ה' ובנר מצוה מוסבים על הסוג השני, וכמבואר להדיא בדבריו. ועיין בנר מצוה [מז.], ותראה שנקודה זו מוכחת מתוך דבריו.

(54) לשון הרמב"ם באגרת תימן הנ"ל: "ולא יצלח [נסיונות הגוים לבטל מישראל את התורה]... שהקב"ה בשר אותנו על ידי ישעיהו, שכל אנס או נצחן שיתכוון לסתור תורתנו ולבטל דתנו בכלי זיין, ישבר הבורא כלי מלחמתו, ולא יצליחו. וזה על דרך משל, כלומר שעצתו לא תשלם לעולם. כמו כן כל טוען שיתכוון לבטל מה שבידינו יצא מחויב מן הדין בטענתו, ויבטל אותה ולא תתקיים. כמו שנאמר [ישעיה נד, יז] 'כל כלי יוצר עליך לא יצלח וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי זאת נחלת עבדי ה' וצדקתם מאתי נאם ה". ושתי אלו הכוונות, כלומר העכו"ם המתכוונים לשתי אלו הכוונות... עשו אחוה להרוס יסודות הדת שהוטבעו במעבה נאמן... והאמת יהתל בהם וישחק. כלומר הקב"ה, שהוא האמת יושב ומהתל ושוחק בהם, על שהם מתכוונים בחלישות שכלם כוונה שאין לה תכלית. ועל זה העניין אמר דוד ע"ה ברוח הקודש בראותו כוונתם לסתור דת האמת, ובראותו שהקב"ה יושב ומשחק בהם [תהלים ב, ג] 'ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותימו יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו'. ועדיין אנו בחונים ומנוסים בשתי הכתות האלה מיום מלכותנו וקצת ימי גלותנו".

(55) כמבואר במדרש הנ"ל [ויק"ר ט, ג] "'עץ החיים' [בראשית ג, כד], זה התורה". ובסמוך יביא גם את הפסוק [משלי ג, יח] "עץ חיים היא למחזיקים בה". ועד כה ביאר שהתורה נקראת "עץ", ומעתה יבאר שהתורה נקראת "עץ **חיים**".

(56) "מצד עצמה" - שאין לה הפסק מצד עצמה [לאפוקי הפסק מצד אחרים (שגם זה אין לה, אך זו נקודה שניה), וכמו שמבאר].

(57) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, רש"י [בראשית ל, א] כתב "מי שאין לו בנים שחשוב כמת". וכתב שם הגו"א אות ג: "ונראה הטעם, כי החיים אין להם הפסק, כמו 'באר מים חיים' [שיה"ש ד, טו], שנקרא 'באר מים חיים' מפני כי המקור הזה תמיד נובע, והמיתה

היא העדר הדבר והפסקו. ולפיכך מי שאין לו בנים, שיש הפסק לתולדתו, נקרא מת. ולא נקרא 'חיים' אלא מי שהוא כמו באר שנקרא חיים, שתמיד הולך ונובע... אבל מי שיש לו הפסק הוא כמו מת". ובגו"א שמות פ"ד אות יג [ד"ה ודע] כתב: "ודע לך עוד כי החיות הוא קבלת הברכה העליונה שאינו פוסק, וזהו נקרא 'חיים', כי הדבר שיש לו הפסק הוא המיתה, ודבר שאין לו הפסק הוא החיים... למה הדבר דומה, למעיין חיים ונסתם המקור שלו, אף על גב שיש בו מים, כיון דהמקור שלו נסתם אינו נקרא 'מעיין חיים'". ובגו"א בראשית פי"א אות כ כתב: "כי החיות הוא דבר שאין לו הפסק כלל, כמו 'מים חיים' [במדבר יט, יז], אשר לא יכזבו מימיו, שהוא נובע בלי הפסק. ומפני כי יש לרשע מיתה בסוף, הוא נקרא מת [אף בחייו (ברכות יח:)], כי יש לחיותו הפסק, והרי אין זה חיים. והצדיקים אף במיתה שלהם נקראו חיים [ברכות יח.], מפני כי אף במיתה שלהם לא פסק החיים מה שהם מוכנים לו להיות חוזרים בתחיה". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "כי המקור אין לו הפסק כלל". ובח"א ליבמות סד. [א, קמא.] כתב: "כי הדבר שאינו פוסק נקרא חיים, כמו המעיין שיש לו מקור שאינו פוסק... יעקב לא היה עקור [לעומת אברהם ויצחק], כי יעקב היה דבוק במקור החיים אשר ממנו הבנים, שהרי יעקב אבינו לא מת [תענית ה:], לפיכך לא היה יעקב עקור. אבל יצחק היה עקור, ואברהם ושרה עוד יותר". וראה נצח ישראל פל"ז הערה 47, נר מצוה ח"ב הערה 312, ובח"א לר"ה טז: [א, קט:]. **וביאור הדבר**, כי החיים באים ממקור ["כי עמך מקור חיים" (תהלים לו, י)], והגדרת "מקור" היא השפעה ללא הפסק, וכמו שכתב בנתיב הצדקה פ"ב [א, קעא:]: "כי השם יתברך הוא מקור ושורש אשר ממנו יושפע הכל... ולפיכך נקרא [ירמיה ב, יג] 'מקור חיים', שהמקור הוא משפיע תמיד בלא הפסק, וכך הוא השם יתברך, שנקרא 'מקור', משפיע תמיד. אבל הע"ז נקרא 'בורות נשברים' [שם], לפי שאין בה כח להשפיע לאחר, והוא כמו בור נשבר, שאין בו כח להשפיע לאחר. ולא זה בלבד אלא אף מימיו לא יכיל, מפני שהבור חסר, ואיך ישפיע לאחר... השם יתברך אשר הוא מקור חיים, משפיע... [אך] ע"ז, שהם בורות נשברים, לא יכילו המים, ואינם משפיעים לזולתם, אף כי יש להם שם אלהות, כמו הבור הזה שיש לו שם שיש בו מים, אבל הוא נשבר, ואינו דבר בעצמו להשפיע לזולתו, כמו שראוי אל אלהות". וכן הרד"ק [ירמיה ב, יג] כתב: "המשיל הטוב המשפיע לישראל בעודם מחזיקים בתורתו למקור מים חיים, שנובע מים בלא הפסק... והנה טוב האל למיחלין לו הוא נמשל למקור מים חיים... שאין להם הפסק, כן טוב האל למיחלים לו, אין לו הפסק". וכן תרגם אונקלוס

את המלים [ירמיה ב, יג] "מקור מים חיים" - "כמבוע דמיין דלא פסיק". וראה להלן פ"א הערות 86, 1227, ופ"ב הערות 1106, 1218.

(58) הרי שנקרא "אדם" לפני שנעשה "לנפש חיה", א"כ גדר האדם הוא "אדם המקבל חיות", ולא שהחיות היא עצמו של אדם. ובח"א לערכין טו. [ד, קלג.] כתב: "אמנם מן הכתוב שאמר 'ויהי אדם לְנפש חיה', ולא אמר 'ויהי האדם נפש חיה'... שאז היה פירושו כי האדם בעצמו נפש חיה... אבל 'לְנפש חיה' כתיב", ושם מאריך בזה. והרמב"ן [בראשית ב, ז] כתב: "יאמר שיצר השם את האדם עפר מן האדמה, והיה מוטל גולם כאבן דומם, והקב"ה נפח באפיו נשמת חיים, ואז חזר האדם להיות נפש חיה שיתנועע בה... וזה טעם 'לנפש חיה', כלומר ששב האדם להיות נפש בה חיים, אחרי שהיה חרש את חרשי אדמה. כי הלמ"ד תבא בהפוכים, וכמו [שמות ד, ט] 'והיו לדם ביבשת', [שמות ד, ג] 'ויהי לנחש', [שמות יד, כא] 'וישם את הים לחרבה'".

(59) כי אין החיות הגדרתו בעצם, אלא דבר שהוא שנתקבל לאחר שהיה כבר "אדם", וכל קבלה לאחר זמן יכולה להתבטל. ובסוף דרשת שבת הגדול [רלא:] ביאר כיצד יש לארבע המלכיות קץ ותכלית, ואילו למעלת ישראל אין קץ ותכלית, וז"ל: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה... אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר. כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות, וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם. אבל ישראל לא היו מקודם לעם, כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים, אין שם 'עם' עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם. ולא תוכל לומר עליהם כי קודם היו עם, וקבלו המלכות, רק כאשר יצאו ממצרים הגיע להם מעלתם העליונה. ואיך אפשר שיהיה דבר זה בטל מהם, כי לא היו ישראל בלא אותה המעלה". וכן ביאר בנצח ישראל פ"י [רנ.]. הרי שדבר שנתקבל לאחר זמן, ניתן להבטל, לעומת דבר שהוא בעצם קשור למהות האדם. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; על הפסוק שנאמר בו שהאדם נקרא "אדם חי" ["מה יתאונן אדם חי" (איכה ג, לט)], דרשו חכמים [איכ"ר שם] "מה יתאונן אדם חי, דיו שהוא חי. אמר רבי לוי, אמר הקב"ה, חיותך בידי, ואתה מתאונן [בתמיה]". ולפי המתבאר כאן כוונת המדרש מחוורת למדי, שהואיל והאדם נקרא "אדם חי", הרי זה מורה שהחיים הם דבר שנתקבל אצל האדם לאחר היותו אדם, ולא שהוא חי בעצם.

והרי כל קבלה שנתקבלה לאחר זמן יכולה להתבטל, כפי שבתחילה היה האדם ללא קבלה זו. ומתוך אספקלריא זו, עולה בבהירות ההרגשה שמשך ימי חיי האדם אינו אלא מתנה גמורה שניתנת לו מחסדו יתברך, כי החיים נתקבלו אצל האדם לאחר היותו "אדם", ולכך הם היכולים להנטל ממנו בכל עת. ומאליה עולה היא ההודאה ש"כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך ה' אלקי ואלקי אבותי" [מתפלת השחר]. ולכך אין לו לאדם להתאונן על צרותיו, בעוד שהוא מחוייב בהודאה גמורה להקב"ה על מתנת החיים הממשיכה להנתן לו.

(60) כי לא נאמר "עץ חי", אלא "עץ חיים".

(61) רמב"ן דברים ה, כג: "ויתכן לפרש שהזכיר כן ["אשר שמע קול **אלקים חיים** מתוך האש"], לומר שהשומע קול אלקים, שעמו מקור חיים, תדבק נפשו ביסודה, ולא תחיה עוד חיי בשר ודם".

(62) וקשה מכך, כי זה דומה ל"אדם חי", שאינו חיים בעצם.

(63) לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב הי"א: "ולפיכך אומר 'חֵי פרעה'... ואין אומר 'חֵי ה", אלא 'חַי ה", שאין הבורא וחייו שנים, כמו חיי הגופים החיים... אלא מחמת עצמו". ובפירוש שם כתב: "'חֵי' בציר"י הוא תאר לגוף החי... ו'חַי' בפת"ח אינו תואר, אלא רוצה לומר שהוא חי". וכן כתב במורה נבוכים ח"א פס"ח, וז"ל: "שהוא [הקב"ה] אחד בלבד, ולא יסופח אליו דבר אחר... ולפיכך אומרים 'חַי ה", ואין אומרים 'חֵי ה", לפי שאין חייו דבר זולת עצמותו". ובהקדמה לאבות [שמונה פרקים], ס"פ ח כתב: "לא התירה הלשון העברית לאמר 'חֵי ה' צבאות' כמו שאמר [בראשית מב, טו] 'חֵי פרעה', [ש"ב יד, טו] 'חֵי נפשך', רצוני לומר, שם מצורף. כי המצורף והמצטרף אליו הם שני דברים חלוקים, ולא יצטרף הדבר לעצמו. ולפי שחיי השם הם עצמו, ועצמו הוא חייו, ואינו דבר אחר זולתו, לא הזכירוהו בצירוף. אך אמר [מ"א יח, טו] 'חַי ה' צבאות', [ירמיה לח, טז] 'חַי השם אשר עשה לנו את הנפש הזאת', הכונה בזה, שהוא וחייו אחד". אמנם בדניאל יב, ז נאמר "וישבע בחֵי העולם", ומדובר שם על הקב"ה, ועיין בתוספות יום טוב ס"פ ז בתמיד שעמד על כך.

(64) ועל כך מורה תיבת "עץ", שאינה מתבטלת ע"י ארבע מלכיות וכיו"ב, וכמו שביאר למעלה.

(65) ועל כך מורה תיבת "חיים", שאין לתורה הפסק מצד עצמה, וכמו שביאר למעלה.

(66) להלן פ"ו מ"ח אמרו "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא, שנאמר [משלי ד, כב] 'כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא'... ואומר [משלי

ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר'". ושם בדר"ח [ד"ה ולפיכך] ביאר שהכוונה היא ללומדי התורה, ומתוך כך תמה "ומה שאמר 'למוצאיהם', ולא 'ללומדיהם'", עיין שם. אמנם כאן מבאר שאף "למחזיקים בה" מוסב על לומדי התורה. וכן להלן פ"ג מט"ו [ד"ה ובמדרש] כתב: "כי קנין הידיעה מביא האדם להיות דבק בחיים, כדכתיב 'עץ חיים היא למחזיקים בה'". וכן בתענית [ז.] אמרו "כל העוסק בתורה לשמה תורתו נעשית לו סם חיים, שנאמר 'עץ חיים היא למחזיקים בה'... למה נמשלו דברי תורה כעץ, שנאמר 'עץ חיים היא למחזיקים בה', לומר לך מה עץ קטן מדליק את הגדול, אף תלמידי חכמים קטנים מחדדים את הגדולים". הרי שביארו את הפסוק אודות לומדי תורה. וכן הוא בברכות לב: "מאי תקנתיה, יעסוק בתורה... שנאמר 'עץ חיים היא למחזיקים בה'". ובמדב"ר יג, טז אמרו "'עץ חיים היא למחזיקים בה', זה שבט יששכר. 'ותומכיה מאושר' זה שבט זבולון". ובילקוט שמעוני ח"ב [ישעיהו פרק נו, רמז תפה] אמרו "עתיד הקב"ה לעשות צל וחופה לבעלי מצות אצל עמלי תורה... כתיב [ישעיה נו, ב] 'אשרי אנוש יעשה זאת ובן אדם יחזיק בה', 'עץ חיים היא למחזיקים בה'". הרי להדיא ביארו שהפסוק "עץ חיים היא" נאמר על עמלי התורה, ולא על בעלי מצות. אמנם הגר"א למשלי [משלי ג, יח] כתב: "המחזיק דבר הוא מחזיקו בשתי ידים. כלומר 'עץ חיים היא' למקיימים אותה, והיינו למחזיק התורה בשתי ידים, ימין ושמאל, במצות עשה ולא תעשה".

(67) ענין זה מבואר יותר להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה], וז"ל: "יש לבאר מה טעם שהתורה מיוחדת שהאדם מגיע בתורה לחיי עולם הזה ולחיי העולם הבא. ויש לך לדעת... כי הוא יתברך אחד בלבד ואין זולתו, ולפיכך המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלהים חיים, נותן חיים לדבקים בו. ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה השם יתברך אחד ואין זולתו. וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור', כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים. ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך... שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו [סנהדרין לח:] שהוא כופר בעיקר. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים. וזהו פירוש הכתוב 'עץ חיים היא למחזיקים בה', וזה כי על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו... כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך. ולכך נקראת התורה 'עץ', שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך.

והעץ אשר הוא נטוע בעיקר, מקבל מן העיקר. וכך התורה מקבלת מן העיקר, הוא השם יתברך, החיים. לפיכך כאשר אוחז ומחזיק בתורה, היא עץ חיים אליו, ועל ידי זה יושפע עליו החיים מן השם יתברך, ודבר זה מבואר".

(68) כי כך אמרו במדרש הנ"ל [ויק"ר ט, ג] "'לשמור דרך עץ החיים' [בראשית ג, כד], כ"ו דורות קדמה דרך ארץ את התורה, שנאמר 'לשמור דרך' זה דרך ארץ, 'עץ החיים' זה התורה". הרי שדרך ארץ נקראת "דרך".

(69) דרך ארץ.

(70) פירוש - "דרך" הוא קו ישר שבין שתי נקודות, וכמו שכתב בנתיב הפרישות ר"פ א [ב, קיא.]: "האורח הוא קצר, ואינו נמשך, כמו הדרך שהוא מעיר לעיר". וכן נאמר כמה פעמים "דרך ישר", וכמו [משלי יד, יב] "יש דרך ישר לפני איש", [עזרא ח, כא] "לבקש ממנו דרך ישרה", [תהלים קז, ז] "וידריכם בדרך ישרה", [ירמיה לא, ט] "בדרך ישר לא יכשלו בה", וכיו"ב. אך מזה גופא משמע שיש דרך לא ישרה, כי אל"כ מדוע לומר יתור לשון "דרך ישרה", אם "דרך" בעצמה משמעותה דרך ישרה. וכן כתב בספר "ביאור שמות הנרדפים", עמוד קיד. ולהלן פ"ב מ"א אמרו "איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם", ובדר"ח שם כתב: "צריך לומר 'איזה דרך הישר', ולא הספיק לומר 'איזה דרך שיבור לו', שרוצה לומר איזו הדרך הישר בעיני הבריות, ומזה מדבר... מפני שהאדם דרכו לברר דרך הישר מבין דרך המעוקם והולך בו, ולכך אמר איזה דרך הישר שיבור לו האדם", ומוכח מכך שיש דרך שאינה ישרה ["דרך המעוקם"], ולכך יש לאדם לברר דרכיו, ולא שכל דרך היא ישרה. וראה להלן פ"ב הערה 40. וכן כתב בח"א לסנהדרין קח. [ג, רנו.]. ובסמוך כתב "המיתה, שהוא דרך מעוקל", ושם ציון 80. וכן נאמר [משלי כח, יח] "ונעקש דרכים יפול האחת", ותרגם שם אונקלוס "ודמעקמן ארחתיה נפול בחדא". וכן המצודת ציון כתב שם "ונעקש - ענין עקום". הרי שיש דרך עקומה, וכיצד כתב כאן "כל דרך הולך ביושר", וצ"ע.

(71) בפסוק [משלי ו, כג] "ודרך חיים תוכחות מוסר", וכבר נתבאר למעלה [הערה 40] שכוונת הפסוק לדרך ארץ.

(72) בנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמט.] ביאר שיש "דרך ארץ" הכוללת מוסר, ויש "דרך ארץ" מחוץ למוסר, וכלשונו: "הדברים אשר הם דרך ארץ הם כל דברי מוסר שכוללת מסכת אבות... הוא ההנהגה הישרה והיפה על הבריות. ויש מהם אשר אם לא ילך בהם הוא חטא ועון גדול, וצריך להיות נזהר בהם. ולכך נקראו 'דברי מוסר', שמייסרים את האדם שלא ילך בדרך רע... ואותן דברים זכרו במסכת אבות... כמו שאמרנו בהקדמת המסכת.

ושאר דברים אשר הם יפים וטובים, ולא נקראו רק 'דרך ארץ', והם הרבה מאוד... לאותן אין צריך לתת טעם, כי הם ידועים שיהיה נוהג כמנהגו של עולם. והעיקר הוא במאכלו, כי האדם כאשר אין נוהג בדרך ארץ במאכל שלו, שהוא רעבתן, הוא מגונה על הבריות ביותר". וראה למעלה הערה 40, ולהלן הערות 112, 157, 165, פ"ב הערה 359.

(73) "מילת 'מוסר' ביאורו ליסר את יצרו מלמלא את תאותו" [לקוטי הגר"א, משלי א, ג]. וקודם לכן [משלי א, ב] נכתב בפירוש הגר"א: "ומוסר - שאם יצרו מתגבר עליו ייסר את עצמו וישבור אותו". ועוד אודות שבהתגברות על היצה"ר יש ענין של צער ויסורין, כן אמרו [ברכות סא.] "אוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי", ופירש רש"י שם "אוי לי מיוצרי - אם אלך אחר יצרי, ואם לא אלך אחריו, אוי לי מיצרי המיגעני בהרהורים". וכן אמרו [סוכה נב:] "אבר קטן יש לו לאדם, מרעיבו - שבע". ובתמיד [לב.] אמרו "מה יעביד איניש ויחיה, אמרו ליה ימית עצמו". ופירש הרא"ש שם "ימית את עצמו - לא ימשוך את בשרו אחר התענוגים". ובנתיב כח היצר ס"פ ג [ב, קכט.] כתב: "כאשר אינו רודף אחר תאותיו אז מסלק יצר הרע... ואין הכוונה פה על ענוי לגמרי, כי דבר זה אינו... אבל שאינו בעל תאוה יתירה, שכל ענינו נמשך אחר תאוה גופנית". הרי ההתגברות על התאוה היא בבחינת יסורין, עד שאמרו על כך "אוי לי", "מרעיבו", ו"ימית את עצמו". ולהלן פ"ה מ"ב [ד"ה לפום צערו] כתב: "כי כאשר מקיים המצוה על ידי צער, השכר גדול ביותר, כדאיתא במסכת יומא [סט:]... 'כלום נתת לנו יצר הרע לקבל שכר'... שתראה מזה בשביל שהוא מקיים את המצוה על ידי צער של יצר הרע, שכרו יותר גדול". ובנצח ישראל פי"ב [שיב:] כתב: "כל דבר שיצרו של אדם תאב לו [ואינו נעתר ליצרו], הוא נחשב חסר מחמת יצרו, וכאשר הולך אחר יצרו נחשב זה השלמתו [מצד יצרו]". ובסוכה נב. אמרו שלעת"ל הקב"ה יביא את היצר הרע ושוחטו לפני הצדיקים, ולצדיקים יראה היצה"ר כהר גבוה, ו"צדיקים בוכין ואומרים היאך יכולנו לכבוש הר גבוה כזה". וכתב על כך בנצח ישראל ס"פ לז [תרצ.]: "אלו בוכים על הצרה שהגיע להם מן היצר הרע, כי דרך שהאדם בוכה על הצרה שהגיעה אליו כבר". ולהלן [ד"ה ואין פשט] כתב: "דברי מוסר המייסרים את האדם שלא ילך אחר גופו וחומרו... ודבר זה יסורים לגופו, כי האדם מצד גופו הוא רודף אחריהם", הרי שביאר שהיסורין הם לגוף [ולא ליצה"ר], ושם הערה 114. וראה להלן פ"ב הערה 106.

(74) בהליכה אחר חומרו וגופו. ובמשלי ה, כג נאמר "הוא ימות באין מוסר", ובפירוש הגר"א שם נכתב: "הוא נגד התאוה, שהיפוכה המוסר, והוא ימות בשביל שלא לקח מוסר, כי זהו עונש התאוה, כמו שנאמר [משלי ב, יח] 'כי שחה אל מות ביתה'".

(75) כן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז: "היה קורא את החומר הנקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. והוזכר פעמים רבות בספרי המהר"ל, וכגון בבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא נחשב כמו צורה". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר", ושם הערה 37. וכן הוא שם בפנ"א [תתח:], הערה 59. ובמסכת סוטה [יב.] אמרו "כל הנושא אשה לשם שמים, כאילו ילדה". וכתב על כך באור חדש [קיד.] בזה"ל: "אמרו במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה... ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי... כי החומר אין מציאותו בפעל... כי האשה נחשב כמו החומר ועל ידי האיש... נמצאת האשה בפעל. ולכך נחשב כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל". ובנתיב התורה פט"ו [א, סו.] הזכיר כן בקיצור. וראה נצח ישראל פ"ז הערה 311, גו"א בראשית פ"ב אות מב, שמות פ"ו הערה 116, שם פי"ט הערות 94, 276, שם פל"ה הערה 114, שם במדבר פי"ד הערה 22, ושם פי"ט הערה 182. ובהקדמה לנתיבות עולם כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". וכן הוא בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] ביאר לפי זה מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים [קידושין ז.]. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:]. וראה בנתיב השלום פ"א [א, רטז.], בבאר הגולה באר הראשון הערה 331, באר השני הערות 554, 574, באר החמישי הערות 162, 307, 363, ולהלן פ"א הערות 729, 758, 774, ופ"ב הערה 1043.

(76) יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון". ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אשר דבק בחומר ההעדר", ושם הערה 18, שם פמ"ח הערה 68. וכן להלן פ"א מ"ב [ליד ציון 377] כתב: "כי החומר דבק בו הרע... הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור - הוא טוב לגמרי" [ראה להלן הערה 139]. וכן להלן פ"א מ"ה [ליד ציון 731] כתב: "כי

ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר", ושם מביא את המדרש הנ"ל, וראה להלן פ"א הערה 1497, ופ"ב הערה 386. ולהלן פ"ב מ"ה [ד"ה ודבר זה] כתב: "כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר, וזה שאמר 'ולא עם הארץ חסיד', כי אין חסידות בכל מקום רק מדת הטוב, שמדה זו לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר". ולהלן פ"ב מ"ז [ד"ה וזה אמרו] כתב: "אמרו מרבה בשר מרבה רמה. פירוש הבשר הוא גוף האדם בעצמו. והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש רמה הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. ר"ל כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה, כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד... רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה, וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם", ושם הערה 698. ולהלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו] כתב: "ועוד בארנו לך פעמים הרבה מאוד כי היצר הרע הוא השטן, אינו דבק רק בחומר, שלכך לא נאמר סמ"ך בכתוב עד שנבראת האשה... כי האשה היא שנוטה אל החומר, ובה דבק השטן, הוא היצר הרע, ודבר זה בארנו פעמים הרבה". ולהלן פ"ד מי"א [ד"ה ואמר אחד] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה". ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וכן נתבאר שהגיהנום דבק בחומר [תפארת ישראל פי"א הערה 16, שם פי"ח הערה 22, ושם פכ"ג הערה 51]. וכן כתב בח"א למנחות נג. [ד, פב.]. וראה להלן פ"א הערות 377, 731, 896, 1237, 1238.

(77) כמבואר בהערה הקודמת. וראה בנתיב השלום פ"א [א, רטז.].

(78) ב"ר יז, ד "ואתה מה שמך, אמר לו [אדה"ר להקב"ה] אני נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה", וראה תפארת ישראל פ"ג הערה 14. ולהלן פ"ד מ"ד [ד"ה ויש לומר] כתב: "כי נקרא 'אדם' על שם אדמה... שהוא בעל אדמה". וכאן מבאר שהתאוה נובעת מהיות האדם "בעל אדמה חומרית", וזאת כדי לקשר את התאוה אל ההעדר;

הואיל וסבת התאוה היא החומר, וההעדר דבק בחומר, ממילא ההעדר דבק בתאוה. ולהלן פ"ד מכ"ב אמרו "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם", ושם בדר"ח [ד"ה אמנם כי] כתב: "התאוה בא מן הגוף, ובאם האדם נוטה אל התאוה, דהיינו לגוף לגמרי [ראה להלן הערות 114, 139]... אז דבר זה מוציא אותו מן העולם". ורש"י [בראשית ג, יז] פירש "ארורה האדמה בעבורך - מעלה לך דברים ארורים, כגון זבובים ופרעושים ונמלים. משל ליוצא לתרבות רעה והבריות מקללות שדים שינק מהם". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [ד"ה ולקמן] כתב על כך: "והפירוש כי מפני שהאדם נברא מן האדמה, והיא שגרמה לאדם לחטא, לפי שהאדמה היא חומרית, כמו שאמר [בראשית ג, יט] 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב', ודבר החומרי סבה לחטא. כמו שהאם שממנה נולד הבן סבה לחטא הבן, שהיא נותנת גם כן החומר שממנה נוצר... לכך כאשר באה הקללה לאדם, באה גם אל הדבר שהיא סבה לחטא". וראה להלן פ"א הערות 246, 264, 1236.

(79) תוכחת מוסר.

(80) אודות שמיתה היא "דרך מעוקל", כן כתב בהקדמה לאור חדש [נג.]: "המן שהוא בודאי נחש הממית, שהוא מזרע עמלק, שהוא נחש עקלתון, שכך הוא שם 'עמלק', שהוא מעוקל. ועניין אחד הוא המן עם הנחש". וקודם לכן [נא.] כתב: "המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא... שהוא מזרע עמלק המעוקל, והוא נחש עקלתון, וממנו המיתה בא לעולם. ולכן המן, שהוא מזרע של עמלק, שכל ענינו להשמיד ולהרוג".

(81) בא לבאר מדוע נאמר "דרך חיים", ולא סתם "חיים תוכחת מוסר", ועל כך מבאר שהואיל ותוכחת מוסר מעבירה את האדם ממיתה לחיים, והמיתה היא "דרך מעוקל", לכך הכנגד זה בהכרח הוא "דרך חיים". וכן אמרו [חגיגה ג:] "דברי תורה מכוונין את לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים".

(82) וכן נאמר [משלי י, יז] "אורח לחיים שומר מוסר", ובפירוש הגר"א שם נכתב: "מוסר הוא יסורים שאדם מייסר את עצמו... וה'שומר מוסר', היינו מי שיראה לייסר את עצמו ולהרגיז יצר טוב על יצר הרע [ברכות ה.], אע"פ שיש לו יסורים מזה, יבוא לאורח חיים. כי אורח חיים אינו בא רק על ידי יסורים, כמו שנאמר 'ודרך חיים תוכחת מוסר', ואמרו על זה [ברכות ה.] שהעולם הבא אינו בא אלא על ידי יסורים". וכן נאמר [משלי ד, יג] "החזק במוסר אל תרף נצרה כי היא חייך", הרי שמוסר וחיים בני חדא ביקתא אינון. ובנתיב כח היצר ס"פ ג [ב, קכט:] כתב: "ומכל מקום ברור, כי ההמשך אחר תאוות

עוה"ז מביא המיתה, כאמרם [להלן פ"ד מכ"ב] 'הקנאה וכו", שדבק בו יצה"ר, והוא מלאך המות. והפך זה, כי סלוק התאוה הגשמית מביא עליו החיים".

(83) ומעין זה נאמר בדברים ד, מ, שם ה, טז, וכיו"ב.

(84) פירוש - שני חלקי הפסוק "כי נר מצוה ותורה אור, ודרך חיים תוכחת מוסר" מקבילים לגמרי לשני חלקי הפסוק "למען ייטב לך, והארכת ימים"; כנגד "למען ייטב לך" נאמר "כי נר מצוה ותורה אור", וכנגד "והארכת ימים" נאמר "דרך חיים תוכחת מוסר", וכמו שמבאר. ושני חלקים אלו הם "שיהיה לך הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי" [לשונו כאן]. וכן כתב בבאר הגולה באר חמישי [לט.], וז"ל: "דע כי הטוב המקוה לצדיקים, כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. ופירשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז], לעולם שכלו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... הקיום הנצחי כמו שאמרנו... [ועוד] שיהיה להם המדריגה הרוחנית, מסולקים מן החומר, והוא הטוב הגמור, בלי צער... והוא שרמז עליו דוד ע"ה [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח', והבן זה כי הוא דבר מופלא מאוד", ושם הערות 223-237. **ובדרוש על התורה** [כט.] כתב בביאור הפסוק [שמות יט, ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי וגו' והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", וז"ל: "ועוד יש לפרש כי 'והייתם לי סגולה', ר"ל שיהיו בני עולם הבא, כמשמעותו הפשוט, שרצה לומר שיהיו לו לנצח נצחים... ולכן אמר שוב 'כי לי כל הארץ', הוא הרמז על עולם הבא, דכתיב ביה [ישעיה ס, כא] 'ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ'. וכן נקרא העוה"ב 'כל' כדאיתא בב"ב [יז.] ג' הטעימן הקב"ה בעולם הזה מעין עה"ב, ואלו הן האבות, דכתיב בהם [בראשית כד, א] 'בכל', [בראשית כז, לג] 'מכל', [בראשית לג, יא] 'כל'. והנה שתי המלות האלו הכתובות כאן, דהיינו מלת 'כל' ומלת 'הארץ', רמזו על ב' דברים שהם כל עיקר העוה"ב. אם האחד, הוא הנצחיות, הוא הנרמז במלת 'ארץ', כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'... ומלת 'כל' יורה ענין השני, הוא העוה"ב, שהוא הטוב הגמור, וכולו טוב, שיש לו כל. וזהו 'כל הארץ', וכמו שכתוב בכל מקום על עוה"ב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', שרצה לומר שיהיה לו הטוב המוחלט, שזהו כאשר יש לו כל, ושהטוב ההוא יהיה נצחי". וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 53. **ובגבורות ה'** פכ"ג [צז.] ביאר את השמות השונים של הר סיני, והנוגע לנו הם השמות "הר בשן", ו"הר

גבנונים" [תהלים סח, טז, עפ"י שמו"ר ב, ד], וז"ל: "שני שמות המורים על הטוב שיהיה אל המקבלים והמקיימים התורה... והטוב נכלל בשני דברים, הטוב בעצמו, והמשך הטוב שיהיה נצחי. והשם הראשון מאלו שני שמות המורה על הטוב שיקבלו שומרי התורה, ולפיכך נקרא 'הר בשן', שכל מה שאוכלים בשניהם בשביל התורה. השם השני מורה על הנצחית שיש לישראל, ולפיכך נקרא ההר הזה 'גבנונים', שנקי מכל מום כגבינה, ובעבור שהוא נקי ואין בו מום, ישראל שקבלו התורה אין בהם מום, ודבר שאין בו מום וחסרון הוא מקוים לנצח, שכל הפסד שמגיע אל דבר לא יגיע רק מפני מום וחסרון, אבל לדבר שאין לו מום יש לו קיום נצחי. נמצא שני שמות המורים על הטוב; האחד, הטוב שיקבלו. השני, מורה על הנצחית, ואלו שני דברים נזכרים בתורה תמיד על מעלת התורה, 'למען ייטב לך' וזהו הטובה שיקבלו, 'והארכת ימים' הוא הנצחית, כי כאשר הטוב הוא נצחי הוא טוב בכל, כי אם אינו נצחי אין טובתו נחשב". וכן הוא בנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע.]. **ועוד אודות** ש"והארכת ימים" מורה על הטוב הנצחי, כן דרשו חכמים [קידושין מ.] על פסוקים דומים שמדובר ב"דברים שאדם עושה אותן ואוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא", ופירש רש"י שם "יאריכון ימיך - לעולם הבא". ובגו"א שמות פכ"ה אות יז [ד"ה והקשה] כתב: "וידוע כי האורך ימים הוא העולם הבא". ובח"א לשבת סג. [א, לט.] בביאור הגמרא שם "למיימנים בה אורך ימים איכא", כתב: "כי מי שעוסק בתורה מתעלה, ולכך ראוי אליו אורך ימים, הוא עולם הבא... כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון, ולפיכך אמרו כי למיימנים, דהיינו שלומד תורה לשמה כאשר ראוי להיות, הוא זוכה לאורך ימים, הוא עוה"ב, שכל מקום שאמרו 'אורך ימים' הוא ליום שכולו ארוך". וכן כתב להלן פ"ד מ"ט [ד"ה ועוד יש], ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ג]. וראה עוד בנתיב התשובה ס"פ ב, ושם הערה 150, תפארת ישראל פי"ג הערה 58, ושם פט"ו הערה 18.

(85) שנזכר במלים "כי נר מצוה ותורה אור".

(86) שאמרו שם "'הבקר אור והאנשים שולחו' [בראשית מד, ג]... כמאן דאמר צפרא נהר, וכדרב יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב", ופירש רש"י שם "הבקר האיר והאנשים שולחו, כמאן דאמר צפרא נהר, ולפי דרכו לימדך הכתוב דרך ארץ מאחי יוסף שהמתינו עד שהאיר המזרח, כדרב יהודה". הרי שהאור נקרא "בכי טוב". ובסנהדרין צז. אמרו שיש צורבא מרבנן ששמו רב טביומי. וכתב לבאר זאת בנתיב האמת פ"א [א, קצו:]: "נקרא 'טביומי', ופירוש 'טביומי' שיש בו הטוב של היום, כי היום יש בו האור שנקרא טוב גמור, וכמו שאז"ל לעולם יצא אדם

בכי טוב ויכנס בכי טוב, והיינו כאשר הוא יום. וכך ר"ל בכאן, שהיה לו מדריגה שכלית נבדל מן החומר, כי האור יש לו מדריגה נבדלת מן החומר. ודבר זה בארנו בהקדמה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור' [אלו דבריו כאן]. ועוד בארנו דבר זה במקומות הרבה, כי האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי. ותראה כי כל הדברים שאינם מאירים, הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה. ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי. וזה שאמר 'טביומי שמיה', שנקרא על שם היום, שבו האור וכדכתיב [בראשית א, ה] 'ויקרא ה' לאור יום'. ור"ל כי הת"ח נבדל לגמרי מן הגשמי, עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי, עד שנקרא 'טוב יומי'". הרי שטובת האור היא במה שהיא נבדלת מהחומרי הרע. ובהמשך שם [א, קצח.] כתב: "משה רבינו ע"ה היה לו ג"כ דבר זה, שהרי פירשו [סוטה יב.] 'ותרא אותו כי טוב' [שמות ב, ב], שנתמלא כל הבית אורה. הנה 'כי טוב' הנאמר כאן הוא האור, שנקרא 'טוב', כדכתיב [בראשית א, ד] 'וירא את האור כי טוב'. ודבר זה עצמו שנתמלא הבית אורה מורה על מדריגתו של משה העליונה, וכמו שמפורש בכתוב [שמות לד, ל] 'כי קרן עור פניו ויראו מגשת אליו'". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלז.] כתב: "לכך כתיב [בראשית א, ד] 'וירא אלהים את האור כי טוב', מה שלא נמצא בכל מעשה בראשית, ולא כתיב 'וירא אלהים השמים והארץ כי טוב', רק אצל האור כתיב כך. ומלמד לך כי האור בפרט הוא טוב יותר מהכל. וכך אמרו ז"ל 'לעולם יצא אדם בכי טוב ויכנס בכי טוב'. שתדע מזה כי האור שמו טוב בפרט, וכל זה מטעם אשר בארנו, כי האור מסולק מן החומר, אשר דבק בו החסרון וההעדר, לכך האור הוא טוב". ובהקדמה לדרוש עה"ת [ה:] כתב: "לכך ביחוד אצל האור כתיב 'וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל', כי בריאת האור הראשון לא היה גשמי, לכן נגנז לעתיד לבא לעולם הבא, שכולו טוב. וזהו שאמר 'וירא וגו' כי טוב ויבדל'". וראה בח"א לסנהדרין צז. [ג, רה.]. וראה עוד בגבורות ה' ר"פ יז [עח.].

(87) בד"ה הקודם.

(88) רש"י בראשית א, ד "וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל - ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים, והבדילו לצדיקים לעתיד לבא", הרי שהאור הגנוז מיועד לצדיקים לעתיד לבא. אמנם כאן מבאר שעל ידי "נר מצוה ותורה אור" יגיע האדם אל האור הגנוז. ולגבי תורה אמרו בתנחומא פרשת נח אות ג: "אור שנברא ביום ראשון, שגנזו הקב"ה לעמלי תורה שבעל פה". ומלשונו משמע שעל ידי "נר מצוה ותורה אור" יגיע אל הטוב [כי זהו כנגד "למען ייטב לך"], וממילא יגיע לאור הצפון לצדיקים, כי הוא תכלית הטוב. ועל כך נאמר [תהלים לא, כ] "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך", שפסוק

זה מוסב על האור הגנוז, וכמו שאיתא בזוה"ק ח"ב רכ: "זכאין אינון צדיקיא לעלמא דאתי, דכמה נהורין גניזין לון, כמה עדונין בההוא עלמא טמירין לון, דכתיב 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'. 'מה רב טובך', הא אוקמוה, דא הוא אור דגניז לצדיקיא לעלמא דאתי, דכתיב [בראשית א, ד] 'וירא אלקים את האור כי טוב', וכתיב [תהלים צז, יא] 'אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה'. ועל דא 'מה רב טובך'. כתיב הכא 'מה רב טובך', וכתיב התם 'וירא אלקים את האור כי טוב'. 'אשר צפנת', בגין דאסתכל קודשא בריך הוא בההוא נהורא, ואסתכל באינון חייביא דזמינין למחטי בעלמא, וגניז ליה לההוא נהורא, למזכי ביה צדיקיא לעלמא דאתי". וכן בזוה"ק ח"א מו. איתא "כתיב 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך פעלת לחוסים בך', 'מה רב טובך', דא אור קדמאה דגניז קב"ה, 'ליראיך', לצדיקים לאינון דחלי חטאה כדקאמרן". ובזוה"ק ח"א ז. איתא "פתח רבי אלעזר ואמר, 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך וגו", כמה הוא טבא עלאה ויקירא, דזמין קב"ה למעבד גבי בני נשא, לאינון זכאין עלאין דחלי חטאה דמשתדלי באורייתא, כד עאלין להההוא עלמא... 'טובך', דא אור דאתברי ביומא קדמאה, 'אשר צפנת ליראיך', בגין דגניז ליה לצדיקייא בההוא עלמא". הרי שהאור הגנוז שמור לאלו "דחלי חטאה דמשתדלי באורייתא". ובזוה"ק ח"ג רסד. [בהשמטות] צירפו לזה את הפסוק "כי נר מצוה ותורה אור". ונתבארו דבריו כאן.

(89) פירוש - המצוה היא כמו נר מאיר.

(90) מנחות נג: "ויקבל טוב זו תורה, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'". ולהלן פ"א מ"ב [ד"ה כי התורה] כתב: "כי התורה נקראת טוב, שנאמר 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו', וכדאיתא במנחות... הרי התורה נקראת 'טוב'. וכל מה שנקראת התורה 'טוב', מפני שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות... כי הדבר שהוא שכלי, נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור. ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע, ובארנו זה בהקדמה. וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלהי הברור, הוא טוב לגמרי". וכן ביאר להלן פ"ב מ"ה [ד"ה ובמנחות], ובתפארת ישראל פי"ב [קצב.].

(91) לעומת המצוה שהיא נר, וכמו שכתב למעלה [ד"ה ופירוש] שאור המצוה אינו אור בהיר, ואילו אור התורה הוא אור בהיר [ושם הערות 23, 29]. וכן אמרו [מגילה טז:] '"ליהודים היתה אורה' [אסתר ח, טז]... 'אורה' זו תורה, וכן הוא אומר 'כי נר מצוה ותורה אור'".

(92) והנה מבואר שפסוק זה עוסק בשלשה דברים; מצות, תורה, ומוסר. ובגו"א בראשית פכ"ח אות ח כתב: "הצדיק בעיר מדריך האנשים בקרבה ביראת שמים, שהוא מצות עשה ולא תעשה, והם מצות השם יתברך. והשני, שהוא משכיל אותם בחכמה. והשלישי, ללמד אותם מדות טובות והגונות הנזכרים במסכת אבות, והדומים לאלו המדות טובות והישרות" [הובא למעלה בהערה 40]. נמצא ששלשת חלקי הפסוק מקבילים לשלש ההדרכות שהצדיק מדריך את אנשי עירו, כי יש בכך להקיף את מלוא קומת האדם. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה יש למהר"ל שלשה הסברים למילת "תורה", שהיא לשון הוראה [זוה"ק ח"ג נג:]; (א) מלשון הוראת הציווים, כמלך המצוה לעמו [גו"א בראשית פ"א אות א, ונתיב האמונה פ"ב (א, סוף רט.)]. (ב) מלשון הוראת הבנת טעמי התורה [ריש דרוש על המצות (נ.), וראה להלן פ"ב הערה 744]. (ג) מלשון הוראת הדרך, שמוליך את האדם לעוה"ב [נתיב התורה פ"א (א, ד.), להלן ספ"ג, וראה בתפארת ישראל פ"ט הערה 69]. דוק ותראה, כי שלשה הסברים אלו מקבילים בדיוק לשלשת חלקי הפסוק שהוזכרו כאן; כנגד ש"תורה" היא מלשון צווי של מלך לעמו נאמר "כי נר מצוה". כנגד ש"תורה" היא להורות הבנת טעמיה נאמר "ותורה אור". וכנגד ש"תורה" היא מורה לאדם הדרך לעוה"ב נאמר "ודרך חיים תוכחת מוסר". והם הם שלש ההדרכות שהצדיק מדריך את בני עירו. וראה הערות 111, 152, ולהלן פ"א הערה 1616.

(93) "כי רז"ל מפרשים הכתוב 'ודרך חיים תוכחת מוסר', כי מפני כך ראוי האדם אל החיים כאשר ממעט החמרית אשר בו דבק ההעדר, שהוא המיתה, ולכך זוכה לחיי העולם הבא" [לשונו בסוף דיבור זה]. הרי שהולך להוכיח ממאמר זה שתי נקודות בקשר לסיפא דקרא ["ודרך חיים תוכחת מוסר"]; (א) התרחקות ומיעוט החומר מביאים לחיים. (ב) מדובר על החיים הנצחיים.

(94) "ודרך חיים - חיי העוה"ב הויין לו תוכחות מוסר לאדם" [רש"י שם].

(95) זה לשונו בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:]: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות [קידושין סט.]... וזה כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחומרי הוא השפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור... מתייחס אל א"י הגובה, דהיינו שיש להניח ראש הכדור א"י, עד שתהיה א"י בגובה... מפני מדריגת קדושתה, שהוא מתעלה על שאר הארץ. ומפני זה יאמר כאשר הולך אל א"י שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [ראה להלן פ"א הערה 372]. ובנצח ישראל פ"ה [קז:] כתב: "ארץ ישראל מובדל מכל הארצות בהתרוממות". וכן נאמר [דברים יא, יב] "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלקיך בה

מראשית השנה ועד אחרית שנה", ופירש רש"י "כביכול [הקב"ה] אינו דורש אלא אותה [ארץ ישראל], ועל ידי אותה דרישה שדורשה, דורש את כל הארצות עמה". וכן ידוע כי היחס שבין ישראל לאומות, הוא היחס שבין א"י לשאר ארצות, וכמו שכתב הגר"א באדרת אליהו [דברים א, ו]: '"ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [דהי"א יז, כא], כי שניהם הן ביחוד, ישראל וא"י, ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות... כמו שאמר בזוהר [ח"ג צג:] אימתי גוי אחד, בזמן שהיו בארץ". וכמו שישראל הם מקודשים מכל האומות, כך היא המדה בנוגע לא"י. ובח"א לשבת לב: [א, כה.] כתב: "דע לך, כי הארץ הקדושה מעלתה שנקראת 'קדושה', והשם יתברך הוא אלקי הארץ. כי מכל הארץ בחר השם יתברך בא"י הקדושה, והוא אלקי הארץ, וכדכתיב [מ"ב יז, כו] 'ולא ידעו משפט אלקי הארץ', שתראה כי הש"י אלקי הארץ".

(96) קידושין מט: "עשרה קבין חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם כולו". וכתב בח"א [ב, קמה:]: "כי יש לדעת כי החכמה היא השכל הנבדל, וראוי שיהיה בארץ ישראל אשר היא הארץ הקדושה. ולפיכך הארץ הקדושה היא מיוחדת בחכמה מכל שאר ארצות". ובתפארת ישראל פס"ד [תתרב:] כתב: "כי כל חוצה לארץ מיוחס לחמרי, וארץ ישראל מיוחס אל השכלי, וכמו שאמרו ז"ל עשרה קבין של חכמה ירדו לעולם; תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם". ובתפארת ישראל פ"י [קסא:] נתבאר שקדושה וחכמה שייכות להדדי, עיי"ש. וראה בהקדמה לבאר הגולה הערה 21.

(97) לשונו בנתיב התורה פ"י [א, מה:]: "ובפרק ערבי פסחים [פסחים קיג.] שלשה מן נוחלי עולם הבא; הדר בארץ ישראל... ודבר זה צריך טעם למה... זוכה לעולם הבא. דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן, ונהנין מזיו השכינה [ראה הערה 103]. ואלו שלשה דברים האדם העושה אותם נוטה להיות נבדל מן הגשמי, ולפיכך ראוי שיהיה בן עולם הבא. כי הארץ הקדושה, הדר בה הוא דר במקום שיש לו קדושה. וכמו שאמרו [ב"ב קנח:] אוירא דארץ ישראל מחכים, שכל ענין ארץ ישראל ומעלתה שהיא נבדלת מן הגשמי, שהרי היא קדושה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב: "ומפני שיש לחשוב כי הארץ שנתן הש"י לישראל, היא בתחתונים, ואין לה המעלה אלהית, ועל זה אמר [ברכות מח:] שצריך להזכיר בברכת הארץ - ברית ותורה. כי בשביל הארץ זוכים ישראל אל שני דברים אלו, דהיינו המילה והתורה, ועל ידם ישראל נבדלים אלהיים לגמרי... כי הארץ נבדלת מכל שאר ארצות בקדושה, ובשביל זה זכו לקנות עוד מעלה היא המילה, ועוד יותר על זה התורה, והכל

מצד זכות ארץ ישראל, כי שם ראוי להיות התורה, כי אוירא דא"י מחכים. ולכך אמר שצריך להזכיר בברכת הארץ ברית ותורה, והבן הדברים האלו מאד".

(98) תנחומא פרשת בא, אות ה: "ולמה נמצאת שכינה במצרים, ללמדך עד שלא נבחרה ארץ ישראל, היו כל הארצות כשרות לדבור, משנבחרה א"י נפסלו כל הארצות". וכן הוא במכילתא שמות יב, א. ובנצח ישראל פל"ח [תרצה.] כתב: "כאשר נכנסו לארץ, נפסלו כל הארצות מן הדבור, והיתה שכינה בארץ". ובבאר הגולה, באר הרביעי [תקלא.] כתב: "מתחלה היו הארצות כולם מוכנים לדבור הקדוש, וכיון שנתקדש ארץ ישראל, נפסלו כל הארצות מן הדבור". ואודות שהנבואה מורה על המעלה העליונה, כן כתב בתפארת ישראל פ"א [לד:]: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם, ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם, ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת" [הובא למעלה בהערה 12]. ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה, שיש להם השכל - על ידי הכנה שבהם - על שאר בעלי חיים, שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלהיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חי שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן. וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם" [ראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 170]. וכשם שמקבלי הנבואה הם בעלי מעלה אלקית מיוחדת, כך מקום קבלת הנבואה הוא בעל מעלה אלקית מיוחדת.

(99) כמלוקט בהערות הקודמות. וראה בבאר הגולה באר הששי, חלק יג [ש.-שו:], שהאריך לבאר דברים המורים על קדושת ארץ ישראל. וכן הוא בגבורות ה' פ"ח [מו.], שם ס"פ כד [קד.], נצח ישראל פ"ו [קנג:-קנז:], להלן פ"ה מ"ט, נר מצוה ח"א הערה 47, ועוד.

(100) המורה על קדושתה, וכפי שביאר לגבי א"י, שחכמתה מורה על קדושתה. ואודות שהתורה היא חכמה אלקית [לעומת שאר מושכלות], הנה אמרו [נדרים לח.] "בתחלה היה משה למד תורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה, שנאמר [שמות לא, יח] 'ויתן

אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לוחות העדות כתובים באצבע אלקים'". וכתב על כך בח"א שם [ב, יג:]: "בארו בזה מדריגת התורה, שאין לה צרוף וחבור אל האדם לפי מעלתה העליונה. לכך היה משה משכח התורה כשלמדה, כי התורה היא נבדלת אלקית, ואינה שייך התורה לאדם, מצד שהאדם הוא בעל גוף. לכך לא היה חבור אל משה אל התורה, רק מצד מה שנותן השם יתברך ומשפיע לאדם, ובצד הזה היה החבור. ולא שהיה החבור מצד משה בעצמו, כמו שכל אדם שהוא מקבל מושכלות, ודבר זה בודאי מצד האדם, כי ראוי האדם שיהיה מקבל המושכלות, שאין המושכלות חכמה אלקית נבדלת לגמרי כמו שהוא התורה. וכאשר יקבל האדם המושכל, אין לומר שנתן לו המושכל במתנה, כי כך הוא עצם האדם שיהיה מקבל המושכל. ואם לא היה מקבל המושכל, יהיה מציאת האדם לבטלה, כי זהו עצם האדם שהוא בעל שכל [ראה להלן פ"א הערות 73, 118, ופ"ב הערה 486]. אבל התורה למשה אינו כך, כי משה הוא בפני עצמו, והתורה היא נבדלת מן האדם לגמרי. ולכך מתחלה כאשר נתנה, היה לומד ומשכחה, כי לא היה לה שום חבור לאדם הגשמי. וכאשר נתן השם יתברך הלוחות אל משה, ועל ידי הלוחות היה אל התורה יותר חבור אל משה, כאשר היו אצלו הלוחות, ובזה היה התורה מתנה אל משה. והמתנה היא באה מן השם יתברך לגמרי אל האדם, אע"ג כי מצד האדם עצמו אין ראוי זה, רק כי הש"י משפיע אל האדם, והוא מקבל". וכן הוא בתפארת ישראל פ"נ [תשפו.-תשפח.], ושם הערות 21, 25. ובתחילת דרוש על המצות [נ:] כתב: "כי אין התורה כשאר החכמות, שישיגם האדם מעצמו, ולא נתנו לו מהשם יתברך בעצם, כמו התורה שמצד עצמה אין לה חבור אל האדם כלל". ובנצח ישראל פל"א [תקצז:] כתב: "יש לך לדעת, כי החכמות הם שתים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הוריש לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא נתן זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות. אמרו במדרש [איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש תורה באומות - אל תאמין, שנאמר [ר' איכה ב, ט] 'אין תורה בגוים'. אם יאמר לך יש חכמה באומות - תאמין, שנאמר [עובדיה א, ח] 'והאבדתי חכמה מאדום וגו'", אם כן אית בהו. והאדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך". וראה שם הערה 59, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. וראה למעלה הערה 12, ולהלן פ"ב הערה 486.

(101) לשונו למעלה [ד"ה ובמסכת סוטה]: "אבל התורה שהיא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה", ושם הערה 34.

(102) כן הוא להלן פ"ג סוף משנה טז, ושם בהערות. ובגו"א בראשית פ"א אות נב [סד"ה ואמר] כתב: "לא תהיה אכילה ושתיה בעולם הבא, רק צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם, כי אז לא צריכים לאכילה... שכבר קבלו אותו קודם עולם הבא". וכן הוא בח"א לב"ב עד: [ג, קה.].

(103) לשונו בנתיב התורה פ"י [א, מה:]: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן, ונהנין מזיו השכינה" [הובא בהערה 97]. ולשונו מורה כי יש כאן ג' דרגות זו על גבי זו; ארץ ישראל נבדלת מהגשמי, ולמעלה הימנה תורה ש"אין בה דבר גופני", ולמעלה הימנה עולם הבא, ש"מסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". והדרגתיות זו מוסברת היטב בנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.], ויובא בסמוך בהערה 108.

(104) כמבואר בהערה 100, שהתורה ניתנה במתנה למשה. ובתפארת ישראל פ"נ [תשפז:] כתב: "אבל התורה למשה... היא מתנה מבחוץ, תוספת עליו". ובהמשך שם [תשפח:] כתב: "כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם. ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', לשון נתינה, דבר שאינו מענין האדם... רק שהם תוספת מתנה מן החוץ, שלא מענין האדם". וכן כתב שם בהמשך [תשצא:] לגבי ארץ ישראל, וז"ל: "אף ארץ ישראל [ניתנה במתנה], במה שהארץ הזאת קדושה, והיא ארץ של השם יתברך, וכדכתיב [יחזקאל לו, כ] 'הלא עם ה' אלה ומארצו יצאו', נקראת ארץ ישראל ארצו של הקב"ה. ואין הארץ לאדם מצד האדם עצמו, כי אם מתנה היא מן השם יתברך", ושם הערות 42, 43. וכן הוא בדרוש על המצות [סוף נ:].

(105) כמבואר למעלה לגבי תורה וא"י. וראה תפארת ישראל פ"נ הערה 21, שהובאו שם מקבילות רבות ליסודו שחומריות האדם מפקיעה אותו מקבלת התורה בשלימות מצד עצמו. ובגבורות ה' ר"פ עב כתב: "יש לשאול, אחר שהעלה את ישראל אל המעלה הגדולה העליונה [בבנין בית המקדש]... איך יתכן שיהיה בטול לזאת המעלה, והרי חרב בעונינו בית המקדש, בית מאוינו ותפארתנו. ואנחנו מצאנו כי הדברים אשר הם טבעים, ואינם כל כך במעלה, מיוסדים על אדני הקיום, והם מקוימים מבלי שנוי. ודברים אלהיים כאלו, יהיה בטול והפסד להם. ולפי הדעת ראוי שיהיה הפך זה. ותשובת שאלה זאת, כי אם שהדברים הטבעים ההפסד נמצא בהם ביותר, ודברים הבלתי טבעים מקוימים ביותר, זהו בעצמם. אבל הסלוק מן המקבל הוא יותר נמצא בהם, כי הדברים

האלהיים הם נבדלים מן הדברים הטבעים, ובמעט דבר יוסרו הדברים האלהיים. ומשל זה האדם שהוא מקבל השכל, אף על גב שאין הפסד בשכל מצד עצמו, יש בו שכחה והסרה בקלות מצד המקבל... שהתורה היא שכל האלהי, קשה לקנות ככלי זהב ופז [חגיגה טו.], שמפני שהם יקרים ואינם נמצאים עם האדם, קשים לקנותן. כך דברי תורה קשים לקנותן, מפני שרחוק לאדם, שהוא טבעי, השכל. ובשביל זה נוח לאבדן גם כן ככלי זכוכית [שם], שכיון שהשכל נבדל מן האדם הטבעי, לכך נקל הוא הסרה ביותר".

(106) כפי שכתב בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד.]: "הגוף יש בו פחיתות, והיסורים ממרקים הנפש ומסלקין הנפש מן פחיתות החמרי, עד שהוא טהור... כי היסורין מסלקין את האדם מן הפחיתות החמרי עד שראוי האדם עד מעלה העליונה, ולפיכך נקראו יסורין של אהבה, כי מצד שהש"י אוהב אותו ורוצה לקרב את האדם אליו להיות דבק בו יתברך. ויש לאדם מניעה ועכוב שאין ראוי אל הדביקות בו, לכך מביא הש"י עליו יסורין למרק את חטאו עד שראוי אל הדביקות... ולכך ממרק השם יתברך פחיתות חומר שלו עד שהוא ראוי אל הדביקות... עיקר יסורין של אהבה הבאים על האדם, כדי למרק ולזכך את האדם... כי היסורין של אהבה מסלקין וממריקין הנשמה שיש לה דביקות אל הגוף... שממעטין הגוף... הם זכוך הנפש עד שהם מביאים לדבק האדם אליו יתברך".

(107) לשונו בהקדמה לדרוש על התורה [ה.]: "ביאור הדבר מה שנתנו אלו ג' דוקא ע"י יסורין. מפני כי רחקו דרכי אלו המתנות שלשתן מדרכי כל מתנות זולתן, אשר הם דברים גשמיים. לא כן אלו, שנקראו 'מתנות טובות', לפי שהם מתנות קדושות נבדלות מן הגשמית. אם התורה, בשהיא כולה שכלי. ואם ארץ ישראל, היא ארץ הקדושה. ואם עוה"ב, שנבדל מן הגוף הגשמי לגמרי. לכן אין ראוי לקבלן כי אם על ידי יסורין הממעטין הגוף והגשמית, עד כי ראוי אז אל מתנות אלו הקדושות הבלתי גשמיות, כאשר ביארנו דבר זה במסכת אבות בביאור 'דרך חיים'".

(108) בשני מקומות; בנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.], ובהקדמה לדרוש עה"ת [ה.]. וז"ל בנתיב היסורין שם: "בפ"ק דברכות [ה.], תניא רבי שמעון אומר, שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל, וכולם לא נתן אלא על ידי יסורין, ואלו הן; תורה, וארץ ישראל, ועולם הבא... יש לשאול, למה נתנו אלו מתנות על ידי יסורין. כבר בארנו כי היסורים זכוך הנפש, ולכך כאשר ישראל קנו מעלה נבדלת מן הגוף, צריכים קודם מרוק וזכוך הנפש, עד שראוי לקבל המעלה הקדושה... ולכך אמר ג' מתנות טובות נגד ג' מדריגות של קדושה. וזה כי ארץ ישראל היא קדושה, ולא היו ראוים ישראל אל מדריגה הקדושה הזאת, שינחלו הארץ הקדושה הנבדלת, עד שהגיע להם יסורים, שהיה להם זכוך הנפש

ע"י סלוק הגוף ע"י יסורין, עד שראוים לקבל מעלת הקדושה. אמנם הארץ בעצמה היא גשמית רק שיש לה קדושה, ויותר על זה היא התורה שהיא יותר נבדלת שהיא שכלית בלתי גשמי, ולא זכו ג"כ אל התורה רק בהתמעטות הגוף ע"י יסורין, ואז הגיעו אל המעלה העליונה, היא התורה. ומ"מ אף כי התורה היא שכלית, יש לתורה חבור אל האדם הגשמי, אבל העוה"ב הוא נבדל לגמרי, וזהו המעלה השלישית הנבדלת. ולפיכך לא זכו ישראל אל עוה"ב כי אם ע"י יסורין, שהם ממעטין הגוף, ובשביל כך הגיעו אל המדריגה הנבדלת. ויש לך להבין אלו ג' מדריגות זו על זו. וסדר שלהם כך הוא; א"י, תורה, עוה"ב. רק שזכרם [תורה, א"י, ועוה"ב] כפי הסדר שהגיעו אלו שלשה מדריגות לישראל, ודבר זה מבואר". וכן כתב בהקדמה לדרוש עה"ת [ה:], וז"ל: "ואלו ג' מתנות, כל אחת יותר קדושה ומסולקת מהגשמית מחברתה; כי ארץ ישראל היא ארץ קדושה באמת, אמנם היא גשמית בעצם, רק שיש עליה שם קדושה. יותר מזה התורה, שהיא בעצמה שכלית וקדושה, אבל יקבלנה וישיגנה האדם בעל גוף גשמי. רבה עליה מדרגת עולם הבא, שאין בו גוף לגמרי, ו'עין לא ראתה אלהים זולתך' [ישעיה סד, ג]. רק שהתנא לא זכרם אלא כפי הסדר שהגיעו אליהם ישראל. ולפיכך נקראו 'טובות', בשם הנופל דוקא על דבר הנבדל מן הגשמי... לפיכך לא נתנה תורה אלא לישראל, שהיו משועבדים במצרים בפרך, ונתמעט גופם, עד שהיו ראויים אל התורה השכלית".

(109) פירוש - החיים שהוזכרו בפסוק ["דרך חיים"] נובעים מהמוסר שהוזכר בפסוק ["תוכחת מוסר"], שהמוסר [יסורין] מביא את החיים, שממעט חומריותו [שדבוקה בו המיתה], וממילא זוכה לחיים נצחיים, והם העוה"ב. וכן מבואר במאמר חכמים זה [ברכות ה.], שהיסורין מכשירים את האדם לקבל דברים אלקיים. הרי שהחיים נובעים מהמוסר שהוזכר בפסוק.

(110) פירוש - אע"פ שחז"ל דורשים את המלים "ודרך חיים תוכחת מוסר" כמוסבות על יסורין ממש ["שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל, וכולן לא נתנן אלא ע"י יסורין" (ברכות ה.)], מ"מ פשוטו של מקרא אינו עוסק ביסורין, אלא בדברי מוסר המייסרים אדם שלא ילך אחר גופו וחומרו, וכמו שמבאר.

(111) ואי אפשר לפרש את הפסוק באופן שאין חלקיו מקושרים להדדי, וכפי שתמהו כמה פעמים בגמרא [ב"ב קיא:, מנחות עד., ערכין כו.] "סכינא חריפא מפסקא קראי". ובגו"א דברים פי"ד אות א [ד"ה ואם] כתב: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי", ושם הערה 22. וכן העיר בבאר הגולה, באר השלישי [רנד.]: "כי איך נפרש לפי הכוונה הזאת המשך הכתוב. ואם נאמר כי אלו ב'

וג' מלות יש לפרש כן מבלי המשך שאר הכתובים, קשה לפרש דברי התורה כך", ושם הערה 31. ובגו"א במדבר פי"ב אות ט [ד"ה ומכל] הקשה על פירוש רש"י שם שפירושו לא מתיישב עם המשך הכתוב שם [ראה להלן פ"א הערה 709]. וראה נר מצוה ח"א הערה 394. אך אם מדובר בדברי מוסר [ולא ביסורין], מובנת היטב השייכות אל המצוה והתורה, וכמבואר למעלה ד"ה ומה שאמר, ושם הערה 92. וראה להלן פ"ב הערה 551.

(112) כמבואר למעלה [ד"ה אבל דרך ארץ]. ואם תיבת "דרך" פירושה דרך ארץ, בודאי המלים הסמוכות לה ["תוכחת מוסר"] שייכות אף הן לדרך ארץ, וזהו דברי מוסר, "כי דרך ארץ הוא תוכחת מוסר" [לשונו למעלה, בסמוך להערה 72].

(113) חותר בזה לקרב את דרשת חז"ל לפשוטו של מקרא, וכפי שהשריש בבאר הגולה באר השלישי [רפ.]: "וכל איש חכם ונבון יתפלא על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק המופלא מאוד מאוד... וכן כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כלם, אין אחד מהם, הן גדול הן קטן, שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו. שלכך נקרא 'דרשה', כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד, עד עומק הכתוב". ובהמשך שם [סוף חלק ד] כתב: "כך הוא בתורה, השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב. ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל, וכמלוקט בדברי מבוא בספר המפתח לחומש גור אריה, עמודים 19-15, תפארת ישראל פנ"א הערה 49, שם פס"ד הערה 46, ועוד.

(114) כמבואר למעלה הערה 73, קחנו משם. ובהערה 78 נתבאר שהתאוה באה מהגוף, ולכך דברי מוסר הם יסורין לגוף. וראה להלן הערה 139. ובדרך כלל תאוות הגוף הבולטת ביותר היא זנות, וכמו שכתב רש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב]: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג: "ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', ר"ל פרוש מעניני עוה"ז, שהוא גוף". וראה להלן פ"א מ"ב [ד"ה ומן הדברים]. והרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פכ"ב הלכות יח-יט כתב: "אין לך דבר בכל התורה

כולה שהוא קשה לרוב העם לפרוש אלא מן העריות והביאות האסורות... ואמרו חכמים [חגיגה יא:] גזל ועריות נפשו של אדם מתאוה להן ומחמדתן. ואין אתה מוצא קהל בכל זמן וזמן שאין בהן פרוצין בעריות וביאות אסורות". הנה מבואר מדת היסורין שיש לגוף כאשר אדם פורש מיצר דעריות. וראה להלן פ"א הערה 415.

(115) מוסיף בזה ש"מדות טובות" נקראות "דברי מוסר". וכן נאמר [משלי ד, יג] "החזק במוסר אל תרף נצרה כי היא חייך", ופירש הגר"א שם "כי מה שהאדם חי הוא כדי לשבור המדה שלא שבר עד הנה, ולכן צריך תמיד להתחזק, ואם לא יתחזק, למה לו חיים". וראה להלן פ"ב הערה 1627.

(116) אודות שמדות טובות עומדות כנגד תאוות הגוף, הנה אמרו להלן [פ"ה מי"ט] "עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה מתלמידיו של בלעם הרשע", וכתב שם [ד"ה ומפני זה] בזה"ל: "כל אלו שלשה מדות רעות נמשכות אחר נפש בלעם... כי מאחר שהיה לנפשו חבור אל החמרית, היה בו כל אלו מדות, ידוע כי החומר דבק בו ההעדר... ומפני כך היה בו עין הרע... וכן רוח גבוהה מורה על החסרון שהוא שייך אל החמרי... וכן מה שהיה נפש בלעם רחבה לקבל ממון אחר היה זה חסרון... הרי לך ג' מדות אלו כולם מורים על החסרון וההעדר שהוא בחומר דוקא". וכן להלן פ"ו מ"ב כתב: "המדות האלו [הטובות] חשובות ומפוארות, נותנות לאדם מלבוש של תפארת. שכך הם כל המדות החשובות, תפארת לבעל המדה" [ראה הערה 127, ובביאור משנת "כל ישראל" הערה 97]. והרי אין בחומר פאר, אלא רק גנאי, וכמו שכתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט]: "כי כל נבדל הוא מפואר למי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת'... כי התפארת הוא ענין נבדל ואינו גשמי". וכן "אין כבוד בדבר החמרי" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)], וכן "הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, והחומרי אינו בעל כבוד" [לשונו בח"א לשבת קיג. (א, נ:)]. וכן כתב להלן פ"ו סוף מ"ד. הרי שמדות טובות הן הפקעה מכל עניני הגוף והחומר. והגר"א [בתיקוני זוהר עמוד 328] ביאר שמדותיו של אדם מושרשות בד' יסודות; התאוה ביסוד המים, הדיבור ביסוד הרוח, הכעס ביסוד האש, והעצלות ביסוד העפר. וראה הערה 140. **ואם תאמר**, הרי אמרו חכמים [עירובין ק:] "אלמלא לא ניתנה תורה היינו למדין צניעות מחתול, וגזל מנמלה, ועריות מיונה, דרך ארץ מתרנגול", נמצא שיש מדות טובות בבעלי חיים. ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קד.] כתב על גמרא זו: "בא לבאר כי נמצאו איזה דברים טובים אפילו בבעלי חיים שאינם מדברים לפי טבעם... כי הבעלי חיים יש מהם שיש להם דביקות בשלימות מה". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שמדות טובות עומדות כנגד עניני הגוף, והרי

"ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [הובא בהערה 114]. אמנם הדברים מתיישבים על פי דבריו בח"א לחולין נז: [ד, צה.], שכתב: "כי הש"י ברא המינים ונוהגים ענייניהם אחר המושכל הראוי. ולא שידעו ויבינו ויש בהם דעת, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, צניעות מחתול, דרך ארץ מתרנגול. והרי כי הנמלה ידוע בה דבר זה שאינה גוזלת כלל. ואין דבר זה מהם מצד החכמה או יראת שמים, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשכים אחר מדה זאת, היא הרחקת הגזל. וכן החתול אחר הצניעות, והתרנגול אחר דרך ארץ". אך אצל האדם, מדות טובות מורות על ההרחקה מהחומרי, וכמו שנתבאר. וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 98 שמדות טובות נובעות מיסוד ישר וטוב. וראה להלן פ"א הערות 35, 268, 374.

(117) למעלה [ד"ה אבל דרך ארץ].

(118) כמו שפירש רש"י [ויקרא יח, ה] "וחי בהם - לעולם הבא, ואם תאמר בעולם הזה, והלא סופו הוא מת". הרי שהחיים הנצחיים שאין סופם מיתה הם חיי העוה"ב.

(119) כמבואר למעלה הערות 106-108. וכוונתו, שפשוטו של מקרא מורה שדברי מוסר מוליכים את האדם לדרך חיים, ומכך גופא נלמד ג"כ שיסורין מוליכים את האדם לחיי העוה"ב, שהצד השוה בשניהם [בדברי מוסר וביסורין] הוא שכל מיעוט הגוף גונז בתוכו אוצרות חיים.

(120) מקור הבטוי הוא מתשבי ערך איך. וכתב כן כדי לבאר כיצד מסכת קטנה כזו מכילה בקרבה "כל דברי המוסר" עד שהמקיימה נהיה חסיד [כמבואר בסמוך]. וראה להלן הערה 182.

(121) מוסיף תיבות אלו ["דהיינו בדבר שמגיע לבוראו"], כדי להורות את החילוק שיש בין שתי השלימויות הראשונות [עם זולתו, ועם עצמו] לבין שלימות השלישית [עם בוראו], שהעדר שתי השלימויות הראשונות מביא לחסרון ופגם [פגם בזולתו, ופגם בעצמו], אך אין העדר השלימות השלישית מביא חלילה לפגם כלפי מעלה, וכמו שכתוב [איוב לה, ו-ז] "אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה לו אם צדקת מה תתן לו או מה מידך יקח". ובירושלמי נדרים פ"ט ה"א למדו מפסוקים אלו שאין המצות בגדר "כבוד המקום", כי המצות אדם עושה בעבור עצמו, ש"משמע לן מהמקרא שאינו מהנה אדם למקום בעשיית המצוה, אלא לנפשו הוא דמהנה... הכל לך ולעצמך" [פני משה שם]. וכן להלן פ"ד מ"ד [ד"ה ויש לשאול] כתב: "ואף כי יחטא האדם, מה יפעל אל השם יתברך". וראה להלן בסוף המסכתא בביאור "כל מה שברא הקב"ה בעולמו

לא ברא אלא לכבודו" [ד"ה ויש לך], וגו"א דברים פל"ב אות יב, ושם הערה 31. ועל כך מבהיר כאן שלא מדובר בעשיית רושם כלפי מעלה, אלא "בדבר שמגיע לבוראו", לאמור בדברים הנעשים כלפי בוראו. **וצרף לכאן** דבריו בדרוש על התורה [יד.], שכתב לגבי עשרת הדברות בזה"ל: "בעבור כי הראשונות [חמש הדברות הראשונות] המה דברים שבין אדם למקום... אמנם ה' אחרונות כלם דברים שבין אדם לחבירו. והיות כי האדם צריך שתי השלמות, אם השלמה האחת להשתלם עם קונו, והם דברות הראשונות. ואם שצריך להשלים עם זולתו מהבריות, בכל הדברים אשר לא תעשינה, וכדאיתא בקדושין [מ.] 'אמרו צדיק כי טוב' [ישעיה ג, י], וכי יש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים וטוב לבריות זהו צדיק שהוא טוב וכו'. לפיכך כל חמשה דברות אחרונות יש להם חבור והתייחסות יחד, בשהם שייכים לבריות אשר הוא חוטא נגדם. ולכך בפרשת ואתחנן המה באים בוי"ו החבור; 'ולא תנאף' [דברים ה, יז], 'ולא תגנוב' [שם], וכן כולם [שם ופסוק יח]. כי הוא חוטא אל הבריות, אשר יתחבר ויפעל בם החטא מה שהוא חוטא נגדם, ועושה רושם מצד המקבל... אשר מטעם זה יש לחמשה דברות אחרונות חבור וצירוף יחד ביותר. מה שאין כן בה' ראשונות, בשגם אם הוא חוטא לשמים, אין כאן רושם ופעולה מצד המקבל, כאמור [איוב ז, כ] 'חטאתי מה אפעל לך'. ונאמר עוד [איוב לה, ז] 'אם חטאת מה תפעל בו'. לכך אין להם חבור ודבוק יחד כאחרונות, שיש להם שייכות החבור יחד, באשר יש חבור רושם הפעל און בנפעל ומקבל, המה הבריות אשר נגדם החטא". וראה להלן פ"ב הערות 686, 1290.

(122) לשונו להלן פ"א מ"ב [ד"ה ומה שהאדם], שכתב: "ומה שהאדם הוא טוב, עד שאומרים עליו כמה בריאה זו טובה, היינו כשהוא טוב בעצמו, ור"ל בצד בחינת עצמו יש בו הטוב, וזהו בחינה אחת שאומרים עליו הבריאה הזאת יש לה מעלה, והיא טובה מצד עצמה. הבחינה השנית, שראוי שיהיה טוב לשמים, הוא הש"י, אשר ברא את האדם, ויהיה עובד אליו, עושה רצונו. השלישי, שראוי שיהיה טוב אל זולתו מבני אדם אשר הם נמצאים עמו, כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו. וצריך שיהיה האדם טוב בכל מיני בחינות אשר יבחן האדם; אם בערך עצמו צריך שיהיה טוב... ואם בערך העלה, שהוא נמצא ממנו [ולכך נקט כאן בלשון "שלם עם **בוראו**" דוקא (ולא "שלם עם השם יתברך" וכיו"ב), כי המכוון כאן הוא לעילתו "שהוא נמצא ממנו", וראה הערה 129]... ואם בערך זולתו מבני אדם. כלל הדבר, צריך שיהיה טוב כאשר יבחן בכל החלקים, כי אין זה כזה. ובהקדמה ביארנו אלו ג' דברים גם כן", ושם הערה 356. ולהלן פ"ב תחילת מ"י כתב: "כבר אמרנו בתחלת המסכתא, כי האדם צריך

לג' דברים עד שהוא שלם; הא', שיהיה שלם עם הש"י... הב', שיהיה שלם עם זולתו מן הנבראים. והג', שיהיה שלם בעצמו, ואם אינו שלם בעצמו, הוא בעל חסרון. וכמו שבאו על זה דברי חכמים ג"כ 'מאן להוו חסידא', כמו שבארנו בהקדמה, ותמצא שם מבואר". וכן הוא בתפארת ישראל פנ"ד [תתמג.]. וראה הערה 131.

(123) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסז.]: "הנזקין שאדם גורם לחבירו, ואינו נשמר בנזק חבירו, הפך מדת החסד. כי החסד הוא הטוב שעושה לו, וזה גורם לו היזק... לכך אמרו [ב"ק ל.] מאן דבעי למהוי חסידא, יזהר במילי דניזקין, וכמו שהארכנו בזה בהקדמת הפרקים. ובבבא קמא בפרק המניח [שם], תנו רבנן, חסידים הראשונים היו מצניעין קוצותיהם וזכוכיותיהם בתוך שדיהן, ומעמיקים להם ג' טפחים, כדי שלא יעכב המחרישה. רב ששת שדי להו בנורא. רבא שדי להו בדגלת [במים]. דע, כי השמירה מן הנזקים הוא מדת החסידות, לכך אמר 'חסידים הראשונים'. ורמזו חכמים פה במה שאמר כי זה עשה כך, וזה עשה כך, ומה בא לומר בזה. אבל רמזו בזה כי ראוי שיהיה נשמר שלא יהיה הנזק נמצא. ולפיכך אמר שהחסידים הראשונים היו מצניעים זכוכיות שלהם וקוצותיהן, והיו מעמיקים להם ג' טפחים, ובזה לא היה נמצא. ורב ששת שדי להו בנורא, כי יותר ראוי להיות הדבר המזיק בטל ע"י האש, שבטל בזה יותר, לפי שנשרף. ורבא דשדי להו בדגלת, סובר כי יש להרחיק המזיק על ידי המים, שעל ידי המים יתרחק דבר המזיק, שמוליכין אותו אל מקום אחר למרחוק... והבן שלשה דברים אלו, ואיך היו מדקדקים בסלוק הנזק כראוי, כי דבר גדול הוא, וגורם חסידות גדול כאשר אין בא על ידו נזק, והוא מרחיק הדבר שהוא מזיק". וכן בב"ק נ: אמרו "מעשה באדם אחד שהיה מסקל מרשותו לרשות הרבים, ומצאו חסיד אחד. אמר לו ריקה, מפני מה אתה מסקל מרשות שאינה שלך ["שמא אתה עתיד למוכרה" (רש"י שם)], לרשות שלך ["רשות הרבים כל ימיו היא שלו" (רש"י שם)]. לגלג עליו ["לא היה מכיר טעמו של דבר" (רש"י שם)]. לימים נצרך למכור שדהו, והיה מהלך באותו רשות הרבים, ונכשל באותן אבנים. אמר, יפה אמר לי אותו חסיד מפני מה אתה מסקל מרשות שאינה שלך לרשות שלך". הרי שהאדם שהזהירו שישמור נזקיו נקרא "חסיד". ובמו"ק יח. אמרו "שלשה דברים נאמרו בצפרנים; הקוברן צדיק, שורפן חסיד, זורקן רשע. טעמא מאי, שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל". ובתוספות נדה יז. כתבו "שורפן חסיד, דליכא למיחש שמא יתגלו". הרי שהמרחיק נזיקין ביותר נקרא "חסיד".

(124) כמו שכתב בנצח ישראל פל"ו [תרעג.]: "גמילות חסדים היא טוב גופני, שהוא עושה טוב לבריות. כי בני אדם בעלי גוף צריכין זה לזה, וזהו ענין גמילות חסדים",

וראה להלן פ"א הערה 354. ובנתיב האמת פ"ג [א, רב:] כתב: "תמצא באדם החסד בטבע... ומתחסד עם הבריות לעשות חסדים... כי מדת החסד הוא מדת האדם... וזה שאמר [ב"ר ח, ה] כי חסד אמר יברא, שכולו מלא חסדים... כי החסד הוא מדת האדם, שהחסד הוא מה שאין הדין מחייב. וזהו ענין האדם שמעשיו אינם בדין. ולכך 'המשפט לאלהים' [דברים א, יז], אבל לא לאדם. כי האדם מסוגל ומוכן שאין מעשיו על פי הדין הגמור. ולכך החסד אמר יברא, שכולו מלא חסדים, שזה מדתו". וראה להלן פ"ב הערה 1083.

(125) "כי החסיד הוא מוותר ועושה לפנים משורת הדין" [לשונו בח"א לשבת סג. (א, מא.)]. ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] כתב: "כי החסיד לפנים משורת הדין לגמרי... ואין הצדקה חסד, כי מאחר שהוא לעני, אין ראוי שלא ירחם על העני... שראוי שיתן צדקה... אדם שהוא חסיד לעשות דבר לפנים משורת הדין, מצד שהוא איש טוב מוותר". וראה להלן הערות 173, 175, ופ"ב הערה 835.

(126) מעין מה שאמר אבייֵ [יבמות כ.] שהמקיים מילי דרבנן נקרא קדוש. ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב.] כתב: "אבייֵ סובר כי נקרא המקיים מילי דרבנן 'קדוש', מפני שהקדוש הוא הפרוש מן החטא, ואינו נמשך אחר החמרי. וזה דמקיים מילי דרבנן נקרא קדוש, שהרי מרחיק עצמו מן החטא שהוא בגוף, אף שאינו מן התורה, ולכך נקרא 'קדוש'. ואינו דומה למי שהוא מקיים מצות השם יתברך אשר גזר עליו, אף כי כל המצות שבאו בתורה כלם שיהיה קדוש מן החטאים, אבל אין נקרא שמו 'קדוש' רק זה שהוא פורש עצמו מן הדבר שהוא חטא מצד הגוף, אף כי אינה מצוה בתורה, הוא נקרא 'קדוש' בעצמו, כי מילי דרבנן הם פרישה וקדושה". ופירושו, כי מהות ה"קדושה" היא הסלידה והתעוב מהחטא [המביאות להרחקה ממנו]. וכל זה רק שייך כאשר מתרחק מעצמו מהחטא, שבזה מורה על פנימיותו השוללת את החטא. אך במקיים מצות התורה, אין בקיום זה להורות על מהותו הפנימית של המקיים, כי עושה כן מחמת המצוה של הקב"ה, ולא מחמת החלטתו. ולכך רק המקיים מילי דרבנן נקרא "קדוש". ורבא שם [יבמות כ.] סובר שאף בזה אינו נקרא קדוש, אלא עד שיקדש עצמו במותר לו, "כי מצות דרבנן מחויבים על האדם, שהרי אמרה תורה [דברים יז, יא] 'לא תסור וגו'... [רק] שיקדש עצמו במותר לו. וזה כמה דברים שלא גזרו חכמים, והם פרישות של קדושה" [לשונו בבאר הגולה , באר הראשון (עו.)]. והוא הדין לנידון דידן; רק הנזהר עד הקצה האחרון מגרימת נזק לחבירו הוא הנקרא "חסיד", ולא המקיים דברים שראויים מצד עצמם לקיים, וכגון גמילות חסדים ונתינת צדקה. וכן הנמוקי יוסף לב"ק ל. [יד.

בדפי הרי"ף] השוה בין שתי הסוגיות הללו, שכתב: "דלא מיקרי 'חסיד' אלא מאן דעביד לפנים משורת הדין, בין לקדש עצמו במותר לו בדברים שבינו לבין המקום, בין למעבד הרחקה יתירא דלא ליגע באיסור גזל ונזקין וכיוצא בהן". וראה להלן הערה 137 שנתבאר שההפרשה מהרע אינה בגדר של שב ואל תעשה בלבד.

(127) כמו שכתב להלן פ"ו מ"ב: "המדות האלו [הטובות] חשובות ומפוארות, נותנות לאדם מלבוש של תפארת. שכך הם כל המדות החשובות, תפארת לבעל המדה" [הובא בהערה 116, ולהלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 113]. ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קד:] הביא את הגמרא [עירובין ק:] שנמצאו מדות טובות אצל בעלי החיים [הובא למעלה בהערה 116], וכתב: "האדם שאינו שומר המדות הטובות אלו, הוא יותר גרוע מן בעלי חיים, שהרי ימצא מדות טובות אלו אף בבעלי חיים... כי המדות אינם בהסכמה מבני אדם כמו שחשבו קצת בני אדם, אבל המדות הרעות הם רעות בעצמם, והמדות הטובות הם טובות בעצמם". וחזינן שמבאר "מילי דאבות" כמוסב על מסכת אבות. וכן פירש רבינו חננאל שם, שכתב: "מילי דאבות - מסכת אבות 'משה קיבל וגו'". וזה דלא כרשב"א שם שביאר ש"מילי דאבות" מוסב על המשנה [פ"ה מ"י] "האומר שלי שלך ושלך שלך, חסיד". וראה להלן פ"א הערות 52, 374.

(128) בח"א לב"ק ל. [ג, ה.] הובאו דברים אלו אות באות כדבריו כאן, ומשפט זה כתב כך: "והוא עיקר יותר לחסידותו". ואודות כך, ראה דבריו בהתחלת הקדמתו לבאר הגולה, שכתב: "במה ששלימות האדם בידיעת ובהשגת הנמצאים, היה יותר ראשונה לדעת ולהשיג מהות עצמו, ולא יהיה סכל בהשגת עצמו". ובנצח ישראל ר"פ מא [תשכ:] כתב: "לכך יקרא לו הקורא כפי מה שהוא קורא, כי שם הקורא עצמו הוא יותר ראשון אליו".

(129) לשון הרמב"ם בהלכות ברכות פ"א ה"ג: "ברכות רבות תקנו חכמים; דרך שבח והודיה, ודרך בקשה, כדי לזכור את הבורא תמיד". ונראה בביאור מעלה זו [של "אין שם שמים מסולק מאתו"], שהנה מבואר להלן פ"א מ"ב כי שלימות זו היא "בערך העלה, שהוא נמצא ממנו" [ולכך נקט כאן בלשון "שלם עם **בוראו**" דוקא (ולא "שלם עם השם יתברך" וכיו"ב), כי המכוון כאן הוא לעילתו "שהוא נמצא ממנו", וכמובא בהערה 122]. ויחס העלול לעלתו הוא שברור לו שכל קיומו אינו אלא מצד עילתו, וכמבואר בנצח ישראל פי"ג [שלד:], שכתב: "כל אשר הוא עלול יש בו הנפילה מצד עצמו, רק הקמתו מצד העלה, אבל מצד עצמו יש לו נפילה, ואין הקמתו רק מצד השם יתברך, שהוא העלה... כי זהו ענין העלול". וכן כתב שם ס"פ כט [תקפג.]: "כי האדם הוא עלול, ואין

לעלול קיום מצד עצמו, כי אם מצד העלה... שיש לעלול קיום בעלתו". וכן כתב בקיצור בבאר הגולה באר הששי [רמז.], ושם הערות 642-640. ובנתיב העבודה ר"פ ו [א, צ.] כתב: "שיהיה מכיר ויודע כי הוא יתברך עלתו, והעלול מקבל מן העלה, עד כי נפשו תולה בעילה, הוא השי"ת, וממנו יתברך חיותו וכל אשר צריך אליו". ושם ביאר שכל יסוד התפילה הוא זה, שהעלול מתחבר לעילתו. וכ"ה בנתיב יראת השם פ"ב [ב, ריש כו.]. וכן כתב בח"א לשבת קיח: [א, נח.]: "כל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו". ולכך שלימות האדם בבחינה זו באה לו כאשר "אין שם שמים מסולק מאתו", כי זהו ענינו של העלול, שנהיר לו שאין לו קיום מצד עצמו. וראה להלן הערה 148, ופ"ב הערה 1410.

(130) צרף לכאן את דברי המשך חכמה [שמות יד, כד], שכתב: "בהתבונן בדרכי התורה נראה, כי במצוות מעשיות [כוונתו למצות בין אדם למקום], כמו ע"ז ועריות, יש כרת [כריתות ב.] וסקילה [סנהדרין נג.], ושאר מיתות [סנהדרין עה.] ומלקות [מכות יג.]. לא כן בנימוסיות ומידות, כמו מחלוקת, לשון הרע, רכילות, גזל, אין בו מלקות, דהוי לאו הניתן לתשלומין [מכות טז.], או דהוי לאו שאין בו מעשה [סנהדרין סג:]". הרי שהיחיד נענש בחומרה יתירה כשעובר על מצות בין אדם למקום, יותר מכאשר עובר על מצות בין אדם לחבירו. וזה מורה על המחוייבות הגדולה שיש לאדם כלפי בוראו, יותר מאשר כלפי חבירו. וכמה פעמים אמרו חכמים שהקב"ה התרעם בתמיה "בכבודי לא מחיתם, בכבוד בשר ודם מחיתם" [נדרים לט:, סנהדרין קג:, סנהדרין קי.].

(131) כן כתב המהרש"א לב"ק ל. בח"א שלו, וז"ל: "יראה כי 'חסיד' נאמר על מי שעושה מעשיו על הצד היותר טוב... ולפי שיש לאדם במעשי הטובות ג' חלקים; דהיינו טוב לשמים, וטוב לבריות, וטוב לעצמו. קאמר רב יהודא מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין, דאז יוכל לתקן מעשיו שיהיה טוב לבריות. ורבא קאמר דלקיים מילי דאבות, דאז יתקן מעשיו שיהיה טוב לעצמו במדות. ואמרי לה דלקיים מילי דברכות דאז יתקן שיהיה טוב לשמים. וכל אחד מהני אמוראי נקט כלל אחד מהני ג' מיני חלוקים במעשים טובים של אדם, וקל להבין". ובביאור הגר"א לישעיה א, ב, כתב: "המצות נחלק לשלשה; שבין אדם למקום, ובין אדם לחבירו, והמדות שלעצמו. וכנגד זה אמרו חז"ל האי מאן דבעי למהוי חסידא יקיים מילי דברכות, הוא בין אדם למקום. וחד אמר יקיים מילי דנזקין הוא בין אדם לחברו. וחד אמר יקיים מילי דאבות, הוא המדות שלעצמו. והן המה ג' דברים שהעולם עומד עליהם תורה ועבודה וגמילות חסדים [להלן פ"א מ"ב]. תורה לעצמו, ועבודה למקום, וגמילות חסדים לחבירו". והם הם דברי

המהר"ל להלן פ"א מ"ב [הובאו בחלקם בהערה 122]. ובשיטמ"ק לבב"ק ל. הביא את הר"ר יהונתן שכתב: "ובפחות מג' אלה לא יוכל להיות חסיד". וכן כתב שם הנמוקי יוסף [יד. בדפי הרי"ף], וז"ל: "נהי דחסידא מתקרי [כשמקיים דבר אחד], חסיד גמור לא הוי עד דהוי חסיד בכולהו". וראה להלן פ"א הערה 382.

(132) פירוש - יבאר הסבר נוסף בשלש הדעות הנ"ל, ומתוך כך יתבאר שמסכת אבות מתאפיינת בכך שנמצאים בה דברי מוסר המייסרים את גוף האדם, וכמו שביאר למעלה.

(133) לשונו להלן פ"ב מ"ט [ד"ה יש לך]: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש. ולפעמים לשלשה חלקים... עד שנמצאו הרבה בחינות". וחלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה; בנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עט:], וז"ל: "יש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף". וכ"ה בתפארת ישראל פ"א [לא:], ושם הערה 29, נתיב התורה ספ"ב [א, יב:], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], גבורות ה' פ"ח [נא., והובא למעלה בהערה 53], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], נר מצוה [כג:], ושם הערה 129, בהמשך שם [מז:], ושם הערה 256, באר הגולה באר הששי [קסג.], ושם הערה 139, אור חדש [נה.], ועוד. וכן הוא בספר זה הרבה פעמים; להלן פ"ג מ"י [ד"ה אמנם מה], שם פ"ד מכ"ב [ד"ה ורז"ל חלקו]. ולהלן פ"ד מי"ד [ד"ה ויש לשאול] כתב: "יש באדם ג' חלקים, החלק האחד השכל באדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף. אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם". וראה להלן פ"א הערות 419, 540, 809. ובחידושי **ההלכות** שלו למסכת שבת [לא:] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף... ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות". וראה להלן פ"ב הערות 978, 997. **ודע שכאשר** המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא

גוף. וכ"כ ברמז להלן פ"ד מי"ד [ד"ה ויש לשאול] לגבי קדושת הגוף. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם". וראה בנתיב התורה פ"י [א, מה:] שביאר שקדושת א"י בעולם מקבילה לגוף שבאדם.

(134) יבמות קג. "והא קא מתהניא מעבירה". וכן אמרו [זבחים קיח:] "עין שלא רצתה לזון וליהנות מדבר שאינו שלו". ועוד אמרו [ע"ז טז:] "שמא מינות בא לידך והנאך". ובכריתות יט: אמרו "המתעסק בחלבים ועריות חייב, שכן נהנה".

(135) לשונו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ.]: "האדם הזה דבק בו יצר הרע, כי החכמים יודעים בחכמתם ובקבלתם כי האדם יש בו כח תשוקה אל דבר שהוא רע מצד שיש בו רע. לא שתאמר כי התשוקה הזאת בשביל הנאתו, שהוא צריך אליו, רק בשביל התשוקה לדבר רע. וכך מוכח מדברי חכמים במסכת ב"ק ובכמה מקומות חשבו קרן כונתו להזיק [ב"ק ב:] משום יצרו הרע, לא בשביל שום תאוה. כדאיתא בפרק שור שנגח ד' וה' [ב"ק מא.] בשמעתא יש בנוגח מה שאין ברובע, וכח זה דבק באדם, והוא נקרא יצר הרע". וכן בנצח ישראל פ"ה [קטז.] ביאר את רשעותו של טיטוס, שהתכוון להשחית לקלקל ללא קבלת שום טובה והנאה, וז"ל: "דע כי טיטוס הרשע, אי אפשר שלא היה רשע... רק כי כל כוונתו רק להשחית ולקלקל בלא טעם כלל". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [שמב:], ובנר מצוה [נה:]. ובהוריות יג. אמרו "מפני מה הכל מושלים בעכברים, מפני שסורן רע. מאי היא, אמר רבא, אפילו גלימי גייצי", ופירש רש"י שם "אפילו גלימי - דלאו מאכל, ולית בהו הנאה, אפילו הכי גייצי להו. גייצי - נושכין". הרי העושה היזק ללא הנאה נכלל בגדר של "רע".

(136) כמו שאמרו [תענית ח.] "לעתיד לבוא מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש, ואומרים לו; ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל, אתה מה הנאה יש לך. אמר להם [קהלת י, יא] 'ואין יתרון לבעל הלשון'". וכתב על כך בנתיב הלשון ס"פ ג [ב, ע:]: "הנחש נושך מבלי הנאה בעולם, ודבר זה נחשב יציאה מן הסדר. והשיב על זה 'מה יתרון לבעל הלשון', שהוא פועל רע מבלי הנאה. ובודאי דבר זה מפני שהדבר שהוא בעצם רע, כמו שנקרא 'לשון הרע', שהוא יפעול רע כפי מה שהוא בעצמו רע, כי 'נפש רשע אותה רע' [משלי כא, י]. וכן הנחש הוא עצמו רע, ומפני שהנחש עצמו רע, יפעול את הרע, אף כי אין לו הנאה בזה. וכן בעל לשון, מפני כי הלשון הוא רע בעצמו, יפעול הרע, אף כי אין לו הנאה" [ראה להלן פ"א הערה 775]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שלה.] כתב: "כל אשר הוא טוב מבקש לפעול הטוב, והפך זה, 'נפש רשע איותה רע', וחפץ

ומשתוקק לרע לעשות". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ד סוף אות ד לבאר מדוע קין היה עובד אדמה [בראשית ד, ב], למרות שהבל פרש מעבודת האדמה מחמת שהאדמה נתקללה [רש"י שם], וז"ל: "דנפש רע מתאוה לרע, וקין נפש רע היה לו, שהרי הביא מן הגרוע לקרבן [רש"י בראשית ד, ג], ולפיכך היה מתאוה לדבר המקולל כמו האדמה. שכן תמצא לעולם, כי הטוב מתאוה לטוב, והרע לדבר שאינו טוב", ושם הערה 34. וראה שם בראשית פ"ו אות יא, ושם הערה 41. ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה וכנגד ג'] כתב: "'וכסלים ישנאו דעת' [משלי א, כב], וזה כנגד בני אדם שהם רעים ורשעים, לא מצד שהם מתאוים אל התאות, רק שהם רעים, ונפש רשע מתאוה לרע, מפני שהוא רע", ושם הערה 24. וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רא.], ונצח ישראל פכ"ה [תקל:], ושם הערה 89. ועוד אודות שעשיית דבר שלילי ללא הנאה נחשבת רע בתכלית, ראה בגו"א בראשית פ"ג אות כו שביאר שדם הנדות הוא רע בתכלית כיון "שאין בו תועלת, רק רע". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועוד] כתב: "אבר מן החי זהו אכזריות... והוא ענין 'לב רע' באדם. ודע, כי לפעמים אדם שונא את אחר מפני שאין דעתו נוחה הימנו, ואין נקרא 'שונא הבריות'. אבל מי שהוא נוהג אכזריות עם הבהמה, הוא בודאי משום לב רע ואכזריות שבו". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:] כתב: "כי כאשר האדם הוא פועל רע, כמו זה המקרע בגדיו בחמתו [שבת קה:], נראה שגובר בו יצר הרע אשר נקרא 'רע', ולכך מתכוין לרע, כי אם לא כן, למה יפעל דבר שהוא רע לעצמו, רק בשביל היצה"ר שבו, ולכך הוא פועל רע. כי הדבר שהוא רע בעצמו, אין לשאול עליו למה הוא עושה דבר רע, כי לכך הוא רע, ומפני שהוא רע הוא פועל רע". וראה להלן פ"ב הערות 1370, 1599.

(137) כי הרחקה מדבר מורה על היותו הפך הדבר, וכמו שכתב להלן פ"ג תחילת מ"ח, וז"ל: "כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו". וכן הוא בבאר הגולה באר השני הערה 41. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועוד] כתב: "הצדיק הוא הטוב, שנאמר [ישעיה ג, י] 'אמרו לצדיק כי טוב', ומפני כי טוב הוא, היה מרחיק עצמו מן דבר הנקרא 'רע'". ולכך המרחיק את עצמו מנזיקין, מורה על עצמו שהוא ההפך לנזיקין, והואיל והמאפיין נזיקין הוא נפש רעה, לכך המרחיק עצמו מנזיקין "מורה שנפשו מסולק מן הרע לגמרי... על שלימות נפשו, שאינו נפש רע" [לשונו כאן]. וראה להלן פ"א הערות 1098, 1246.

(138) ולא מחמת נפש רעה. ואודות שהיצה"ר נמצא בגוף, כן אמרו [שבת קה:] "מאי קראה 'לא יהיה בך אל זר' [תהלים פא, י]... איזהו אל זר שיש **בגופו** של אדם, הוי

אומר זה יצר הרע". ובגו"א דברים פכ"ה אות ג [ד"ה אמנם] כתב: "ובגוף הוא החטא, שבו היצר הרע", ושם הערה 14. ובתפארת ישראל פט"ז [רמו:] כתב: "וכבר אמרנו כי גופו, שבו יצרו", ושם הערה 73. וכן חזר וכתב שם בפנ"ז [תתצו:], ושם הערה 44. וכ"ה בגבורות ה' פמ"ו [ריש קעט.], נתיב התורה פ"ט [א, מא:], נתיב העבודה ס"פ ח [א, קב:], ובח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פב:] כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". ולהלן פ"ב מי"ד [ד"ה וכן רבי יהושע] כתב: "יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה, שאף בבהמה גם כן איכא יצרא, כדאיתא בפרק קמא דבבא קמא [ב:] דגם לבהמה יש יצר הרע. אבל עין הרע אין לבהמה, שאין לבהמה כח נפשי נבדל". וכן חזר וכתב שם פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכ"ה בח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. וראה נצח ישראל פי"ט [תיז.], ושם הערה 29. וראה להלן פ"ב הערות 282, 1519.

(139) כי התאוה שייכת לגוף ולחומר, וכמבואר למעלה בהערות 78, 114. ואודות שהחומר הוא "רע", כן מבואר להלן פ"א מ"ב [ד"ה כי התורה], והובא למעלה הערה 76. והואיל והחומר נקרא "רע" מחמת שדבק בו ההעדר והחסרון [מבואר בהערה 76], לכך מחמת כן האדם מתאוה תאוות גשמיות, כדי להשלים את חסרונו, וכמו שכתב בנצח ישראל פט"ו [שסז.]: "כי התאוות הגשמיות הם למלאות החסרון", ושם הערה 96. ובגו"א בראשית פ"ח אות כד כתב: "אין יצה"ר רק לדבר חסר ומבקש למלאות חסרון תאותו". ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכה.] כתב: "כי היצר בעצמו הוא חסרון... כי אין יצה"ר באדם מצד השלימות, רק מצד החסרון, וכל עוד שאדם רוצה למלאות תאותו, דבר זה עצמו מורה יותר על החסרון, ולפיכך הוא רעב עוד". וראה תפארת ישראל פמ"ח הערה 83, ונר מצוה ח"א הערה 156. ולכך רוע וחסרון החומר הם המביאים את האדם שיצרו יתאוה לדברים הנראים לו כמשלימים את חסרונו. וראה להלן פ"ב הערות 279, 699.

(140) כפי שהובאו למעלה [הערה 116] דברי הגר"א [בתיקוני זוהר עמוד 328] שמדותיו של אדם מושרשות בד' יסודות; התאוה ביסוד המים, הדיבור ביסוד הרוח, הכעס ביסוד האש, והעצלות ביסוד העפר. אמנם מה שכתב שאף ה"מדות הטובות... שיש לאדם הנאה מהם, כל זה מתייחס אל הגוף", לכאורה אינו מובן, שהרי למעלה כתב "ולפיכך נקראו המדות הטובות 'דברי מוסר', שהם מייסרים את האדם שלא ילך אחר תאות גופו" [ליד ציון 116]. וכיצד כתב כאן שאף המדות הטובות מתייחסות לגוף. ובעל כרחך שיש לחלק בין מדות טובות שאין האדם נהנה מהן [שהן עומדות כנגד הגוף], לבין

מדות טובות שהאדם נהנה מהן [שהן מתייחסות לגוף]. אמנם עדיין צריך ביאור לאלו מדות טובות כוונתו. **ועוד אודות** שהערב לשעתו מתייחס ליצר הרע ולגוף, כן כתב רבי ישראל מסלנט באגרת המוסר, וז"ל: "בענין העבירות... נובעת מהתאוה הנפרצה, לאהוב הערב לשעתו, לבלי השקיף הנולד, אם כי מרה תהיה באחרונה. נמצא דוגמתה מה גם בעניני העולם, האיש הסכל יאהב לחטוף לאכול את הערב לחכו, וישכח כי זה יביאנו למחלה נפרצה... שיצר הרע הוא כח תאות האדם, המשקפת אל כל דבר הערב לשעתו, אותו תאספהו אל ביתה, ובו תדבק לאהבה... באשר אנחנו רואים בכל עת עניני האדם מתחלפים, כל אחד נדבק יותר לעבירה אחרת. יש אשר חטאתם תגדל יותר בביטול תורה ממשא ומתן באמונה ונתינת צדקה. ויש להיפך, וכן בכל העבירות אין אדם דומה לחבירו... כי היצר הרע הוא כח התאוה... כי תאות האדם תלויה במזגו, לידתו והרכבתו שעתו ועניניו, ומזגי בני אדם מתחלפים, לזאת גם עונותיהם מתחלפים". וראה להלן פ"ב הערה 149.

(141) בעצמו - בעצם.

(142) העמיד כאן ב"זה לעומת זה" עבירות המתייחסות ליצר הרע, לעומת נזיקין שמתייחסים לנפש רעה, ולא ליצר הרע. ומעין זה כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יא, בביאור דברי רש"י [בראשית ו, ו] שכתב: "נחמה היתה לפניו [לפני הקב"ה] שבראו [את האדם] בתחתונים, שאילו היה מן העליונים היה ממרידן". ובגו"א שם כתב על כך: "ואם תאמר, מה אשמועינן בזה שלא בראה מן העליונים, דסוף סוף לא נברא בעליונים. ויראה, שהאדם יש בו נשמה מן העליונים וגוף מן התחתונים [רש"י בראשית ב, ז]. ובא הכתוב לומר כי החטא בא גם כן מן הנשמה, אע"ג שאין יצר הרע בנשמה, מ"מ נפש רשע רע בעצמה, בלא יצר הרע. ולפיכך אמר שאם היה בעליונים בלא גוף, היה מחטיא אותם". הרי שכאשר עבירה נעשית ללא יצה"ר, בעל כרחך שהיא מתייחסת ל"נפש רשע".

(143) למעלה ד"ה ואין פשט, וראה הערות 40, 73, 115, 116.

(144) להלן פ"ב מ"ה אמרו "ולא עם הארץ חסיד", ובביאורו שם [לאחר ציון 499] כתב: "'ולא עם הארץ חסיד'. כי האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי. ומפני זה אפשר שימצא בו החסידות, שהוא איש טוב עושה חסידות עם הכל. והיפך זה 'אין עם הארץ חסיד', שהוא רחוק מן הטוב, כי הוא בעל

חומר גס, ואיך יהיה בו החסידות. כי החסידות מצד אשר הוא אדם טוב, והטוב ימצא כאשר הוא מסולק [מן] עבות החמרי, עד שהוא קרוב אל השכלי, ואז נמצא בו הטוב. וזה שהוא עם הארץ והוא בעל חומר, איך יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין. כי זה הוא מצד הטוב בלבד, אשר הטוב אינו נמצא בחומר, כמו שבארנו זה למעלה", ושם הערה 510. ולכך מובן היטב דעתו של רבא "כי החסידות תולה כאשר אין בו פחיתות אשר נמצא בגוף". ושוב מוכח שדברי מוסר מייסרין את הגוף, וזו הוכחה לדבריו למעלה, וכפי שצויין בהערה 132.

(145) בח"א לב"ק ל. [ג, ה.] כתב משפט זה כך: "דבר זה הוא מצד השכל, אשר הוא מבקש להתדבק בו יתברך, ונותן וכו'". ו"בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלוקית" [לשון הפחד יצחק פסח, מאמר טו, אות ד], וא"כ הנפש האלוקית מבקשת להדבק בהקב"ה.

(146) אודות שדביקות בה' עוברת דרך השכל, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ט [א, מ.]: "ובמסכת ברכות פרק אין עומדין [לג.], אמר רבי אלעזר, כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו... וכל זה מפני שיש באדם השכל שהוא נבדל מן הגוף, לכך יש לו דביקות עם השם יתברך, כמו שיש למקדש שבו השכינה שורה דביקות עם השם יתברך". ובח"א לקידושין מ. [ב, קמ.] כתב: "כי השכל יש לו קישור בו יתברך". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "ודע, כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך". ובנתיב התורה פ"ג [א, טו.] כתב: "כי האדם דבק בעליונים... וחבור זה ע"י השכל, כי בלא השכל אין לאדם חיבור לעליונים כלל... והדביקות אשר לאדם בעליונים כאשר הוא שכלי". ובח"א לסוטה ג. [הוצאת כשר] כתב: "כי הדיבוק [בהשי"ת] ע"י השכל, אשר מקשר אותו בבוראו עד שלא יפרד ממנו". וכאן מוסיף שהשכל מבקש ומשתוקק להדבק בה'. וכן כתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנז:], וז"ל: "כי הנשמה היא נאצלת מן השם יתברך... ומפני כי הנשמה היא קדושה וטהורה, היא משתוקקת אל השבח הזה [לומר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (פסחים נו.)], כי מצד קדושתה ראוי לה השבח הזה, וכל דבר משתוקק אל הראוי לו". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "כי האדם הזה יש לו דביקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת". ושם בפכ"ו [שצא:] כתב: "כי הנמצאים משתוקקים אל העלה מצד עצמם, כאשר אין להם המונע החמרי". והרי השכל הוא לעולם בבחינת "אין לו מונע החמרי". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ומקשה] כתב: "כי כמו שתראה ביסוד האש, כאשר הוא למטה ומתנועע למעלה, ובודאי דבר זה בשביל גודל הדבוק שיש לאש אל המעלה, אף שהוא רחוק ממקומו, הוא שב אל מקומו אשר

יש לאש דביקות לשם לגמרי". והרי "הנשמה והנפש האדם הוא יסוד האש" [לשונו בח"א לר"ה טז. (א, קא.)]. והוא שאמר דוד [תהלים מב, ג] "צמאה **נפשי** לאלהים לאל חי". וראה להלן פ"א הערה 684, פ"ב הערות 322, 1097, 1549.

(147) פירוש - נתינת הברכה היא פועל יוצא מכך שהשכל מבקש להדבק בה'.

(148) אודות שנתינת ברכה מורה על הדביקות, נראה ביאורו על פי מה שכתב למעלה שנתינת ברכה תמידית גורמת ש"אין שם שמים מסולק מאתו" [ליד ציון 129], והרי על כך נאמר [שמות כ, כא] "בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך", וכפי שכתב בח"א לנדרים ז: [ב, א.]: "מה שכתוב 'בכל מקום אשר אזכיר שמי אבוא אליך וברכתיך', דבר זה כאשר ראוי שיהיה נזכר שמו... כאשר מזכיר שמו במקום הראוי לכבודו... אז הברכה באה מן השם יתברך. כי בשמו עומד הכל ומתברך הכל, כי אז יש דביקות עם השם יתברך, ומתברך מאתו הכל". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 205 אודות התפילה שפועלת מצד הזכרת שמו יתברך. **ועוד יש לומר**, שהדביקות הנובעת מהברכה היא שייכת לענין ההודאה, שבכל ברכה הוא מודה לה'. ולכוונה זו מטין דברי הכוזרי במאמר השלישי אות יא, שכתב על ענין הברכות בזה"ל: "כל הנאה חושית שהחסיד נהנה, זוכר הוא לברך את האלוה עליה. ונמסר לנו בקבלה כי השעור הקטן ביותר שבו אדם מישראל יוצא ידי חובתו בתשבחות לאלוה הוא מאה ברכות בכל יום [מנחות מג:], לא פחות מזה. מהן הברכות הידועות מסדר תפלותינו, ואחריהן ישתדל להשלים את המספר על ידי ברכות הנהנין על דברים שבריח ושבאוכל, שבשמיעה ושבראיה. **וככל אשר יוסיף ברכות, יוסיף קרבה אל האלוק**, וכמו שאמר דוד [תהלים עא, טו] 'פי יספר צדקתך כל היום תהלתך כי לא ידעתי ספרות'. רצונו לומר אין מספר הברכות יכול להקיף את שבחך, אבל אני מקבלו עלי לכל יום מימי חיי, ולא אגרע ממנו לעולם". ובח"א למכות כג: [ד, ו.] כתב: "השכל באדם, וכנגד זה תקנו מקרא מגילה, כי השכל מכיר בנס, ונותן שבח והודאה למי שעשה הנס. ודבר זה ידוע כי השבח והודאה לשכל, שמכיר בוראו". **ובהקשר לכך**, צרף לכאן את יסודו שכל הודאה שאדם מודה לה', בזה הוא מוסר עצמו לרשות הקב"ה. וכגון, בנתיב העבודה פי"ח [א, קמא:] כתב: "כי כאשר מזכיר בכל מקום הודאה, הוא מוסר עצמו אל השי"ת בשביל הטובה שעשה איתו, כי זהו ענין ההודאה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "'ובכל מאודך' [דברים ו, ה] הוה מודה לו, כיעקב שאמר [בראשית לב, יא] 'קטנתי מכל החסדים' [ספרי שם]... מדת יעקב שהיה מודה לו על הטוב שעשה השי"ת... וזה מצד שהיה מודה לו אל השי"ת על הטוב שעשה... וכל מי שמודה על הטוב שעשה השי"ת

אליו, הנה מוסר עצמו בהודאתו אל השי"ת. וכך הוא כל הודאה, שהוא מודה אל השי"ת על הטוב שנעשה לו, הוא מוסר נפשו אל השי"ת". ופירושו, שבכל הודאה גנוזה היא ההכרה שאין לו מעצמו כלום, וכל מה שיש לו - בא מהשי"ת. [וראה פחד יצחק חנוכה מאמר ב, פרק ב, בביאור ש"הודאה" כוללת בתוכה הבעת תודה, וכן הודאת בעל דין שלית ליה מגרמיה כלום]. וזהו שאנו אומרים בברכת ההודאה בשמונה עשרה "מודים אנחנו לך... על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך". וכ"ה בנתיב בעבודה פ"י [א, קז.], גבורות ה' פס"ד [רצו:], נצח ישראל פי"ט [תכו.], ובנתיב התשובה פ"ה הערה 29. ובח"א לב"ק טז. [ג, ב:] כתב בזה"ל: "אם כרע במודים, בזה שכרע במודים מוסר עצמו אל הש"י... כי בזה שב העלול, הוא האדם, אל העלה. שמי שהוא כורע לפני אחר מוסר נפשו אליו בכריעתו לפניו. וזהו ענין הכריעה במודים, כי ההודאה מה שהוא מודה עד שמוסר נפשו אל מי שנותן לו ההודאה... לכך צריך שיכרע במודים למסור נפשו אל השם יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות".

(149) לא מצאתי שיבאר ענין זה בשאר ספריו. ובח"א לב"ק ל. [ג, ה:] סיים דברים אלו במלים "ואלו דברים עמוקים", מבלי להוסיף את המלים "ואין כאן מקום זה". **ובעוד שכאן** ביאר שבנתינת ברכות נמצאת הדביקות שהשכל חותר ומבקש להשיג ["וברכת את ה' אלוקיך אשר אהבת" (פזמון "יום זה מכובד" דיום של שבת)], הרי בנתיב העבודה ס"פ יד [א, קכב.] כתב שבנתינת ברכות נמצאות היראה וההבדלה מה', וכלשונו: "ובפרק התכלת [מנחות מג:], היה ר"מ אומר חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, שנאמר [דברים י, יב] 'ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה אותו'... פשט הכתוב שהאדם מחויב להכיר את השם יתברך שהוא עלתו, כדכתיב 'ועתה מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את השם יתברך', וידע האדם כי הש"י בשמים, והאדם על הארץ [קהלת ה, א], ולפיכך יש לאדם לברך השם יתברך מאה ברכות, ובזה יכיר עלתו, שהוא יתברך בשמים [ומבאר שם כיצד מספר מאה מורה על השמים]... והכתוב אומר 'מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה את ה", כלומר שיכיר עלתו ויהיה ירא מפניו. ודבר זה שנותן לו מאה ברכות, אשר בברכות נראה שבחו וכחו, ובזה מכיר עלתו **שהוא נבדל ממנו**, והוא בשמים והאדם על הארץ, ובזה יש יראה". ולכאורה דברים אלו [אודות ההבדלה והיראה שבנתינת הברכות] אינם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן [אודות הדביקות שבנתינת הברכות]. ונראה, שכך הוא לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב הלכות א, ב: "האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו... והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים,

ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא **אוהב ומשבח ומפאר**, ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול. כמו שאמר דוד [תהלים מב, ג] 'צמאה נפשי לאלהים לאל חי'. **וכשמחשב בדברים האלו עצמן**, מיד הוא נרתע לאחוריו, ויפחד, ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות. כמו שאמר דוד [תהלים ח, ד] 'כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו'". הרי כתב שכאשר אדם עומד על גדלות ה', עוברים על האדם שני גלים; גל ראשון הוא אהבה המתבטאת בשבח ופאר. גל שני הוא יראה, המתבטאת בהרגשת הפער בינו לבין ה'. נמצא שבחתירת השכל להדבק בה', בעל כרחך הדרך שעליו יעבור השכל תהיה בעלת שתי פנים; תחילתה אהבה וסופה יראה. ולכך, כאן שדיבר על שאיפת השכל להדבק בה', ביאר ששאיפה זו תמצא את מבוקשה בנתינת ברכות לה', כי זהו הבטוי הראשון לדביקות זו. אך בנתיב העבודה ביאר את קיום הפסוק "מה ה' אלקיך שואל מעמך", והרי המקרא תופס את תכלית הענין בבחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה" [ראה גו"א במדבר פכ"א הערה 7], ו"סוף המעשה" זה יהיה שבאמצעות נתינת הברכות יגיע האדם למדת היראה. ודו"ק.

(150) אודות שהמשנה באה להגדיר את מצות התורה, כן כתב כמה פעמים, וכגון בגו"א ויקרא פכ"ב אות לז, בביאור דברי רש"י שם [ויקרא כב, לא] ש"ושמרתם - זו משנה", כתב: "טעם הדבר שהמשנה נקרא 'שמירה', מפני שהמשנה היא עיקרים, כללי דברי התורה באיזה ענין הם. לא כמו התלמוד שהוא משא ומתן של הלכה, לא נקרא זה שמירה. רק המשנה, שהוא גדר המצוה וציורה, זה נקרא שמירה, לפי שציור הדברים הוא שומר אצלו, ויש לו נושא בשכלו". ושם בדברים פ"ד אות ב כתב: "מפני כי לשון שמירה על הדבר השמור במוח של אדם, וזהו במשנה, לפי שהמשנה צורת כל מצוה ומצוה, ושייך בזה שמירה, שהם שמורים אצלו". ובח"א לב"מ לג. [ג, סוף כ.] כתב: "אין המשנה רק ללמוד המצוה כמו שהיא, ולעשות הבדל בין דין לדין, ולא ידע למה זה... ונקרא בלשון הכתוב 'ושמרתם', זו משנה, לפי שהמשנה הוא ציור המצוה בלבד, אין צריך כ"כ שיחכם בה, רק שיזכיר דבר המצויר, ולכך נקרא המשנה בלשון שמירה". ובח"א לסוטה מד. [ב, פא:] כתב: "מקרא, משנה, תלמוד. מקרא הוא התחלת הבנת המצוה כאשר היא באה מן השם יתברך, ולא באה בהתחלה כל מצוה ומצוה בבירור אצל האדם, כי דברי השם יתברך רחוקים מן האדם, לכך בירור המצוה בשלימותה לא נרמז בתורה. כי נזכר בתורה עשיית סוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה, כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה עד שיובן ענין המצוה על בוריה". ובח"א לע"ז יט. [ד, מט.]

כתב: "פירוש ענין זה מקרא ומשנה ותלמוד. כי המקרא היא התורה בעצמה, כמו מצות סוכה שכתוב בתורה. אבל שלימות המצות, כמו שהוא על איזה דבר יפול שם סוכה, דבר זה ענין בפני עצמו, וזה נקרא משנה, שהוא ידיעת הדבר כמו שהוא. וגמרא הוא התאמתות הדבר, למה הוא כך, ומניין לומר כך, וכל התאמתות הדבר נקרא 'תלמוד', והוא עיקר השכלה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.] כתב: "כי תחילה צריך שיקנה האדם המקרא, שהוא השורש והוא ההתחלה, ואחר כך המשנה. כי התורה שבכתב הוא כמו שורש האילן, ועדיין לא יצא אל הפעל שיקנה על ידי זה איכות המצוה ומהותה. ולכן סדרו אחר כך המשנה, ובזה יוכל לעמוד על איכות המצוה ומהותה, לעמוד על טעמי הדברים הנזכרים במשנה... ודבר זה דומה לאילן, שהוא נטוע על פלגי מים, אשר שורש יסודו עומד בארץ. ואחר כך מתחיל האילן לצאת אל הפעל, ומוציא ענפים... וכך התורה היא שורש שממנה מסתעף הכל. אבל התורה אין יכול להבנות ממנה ללמוד איכות ומהות המצוה איך יעשה אותה, עד שיבא אל המשנה, אשר המשנה היא ללמוד ממנה איכות המצוה ומהותה". וראה להלן פ"ה מכ"א [ד"ה בן חמש], דרשת לשבת הגדול [רכח.], ובדרוש על התורה [מד.].

(151) פירוש - לא נאמרו במשנה דברי מוסר וכיו"ב.

(152) למעלה [ד"ה ומה שאמר], ושם הערה 92.

(153) כמובא למעלה [לאחר ציון 41].

(154) והקדמה זו מורה שדרך ארץ הוא יסוד לתורה, כיחס ההתחלה אל ההמשך, וכמו שכתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ומפני]: "מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות, מדבר שהוא קרוב אל הסוף. שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה. ואין להתחלה שום תנאי. ודבר שנמצא בלי תנאי, מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי". וראה להלן פ"א הערה 256, ופ"ב הערה 241.

(155) "כי דרך ארץ הנהגת סדר עולם, והתורה הוא הנהגה אלקית, שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה הטבעי" [לשונו להלן פ"ג מי"ז (ד"ה ופירוש אם)]. וראה להלן פ"א הערה 1833, ופ"ב מ"ב [לפני ציון 242] שהזכיר שם את דבריו כאן, ושם הערה 244.

(156) שם ד"ה ופירוש אם. וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערות 108, 109.

(157) פירוש - לכך מסכת אבות נמצאת בששה סדרי משנה, כי דברי מוסר שייכים אל ההלכות, כפי שדרך ארץ שייכת אל התורה [ודברי מוסר הם דרך ארץ, וכמבואר למעלה הערה 72]. ועוד אודות היחס של דרך ארץ לתורה, ראה להלן סוף פרק ראשון [ד"ה ואחר

כך]. ובסוף נתיב דרך ארץ [ב, רנ:] כתב: "כי דרך ארץ הוא הנהגת העוה"ז. ומי שאין נוהג בדרך ארץ, ואינו בעל עולם, אינו נחשב מן המציאות כלל. על כן אל יקל האדם בדברים שהם דרך ארץ, כי קדמה דרך ארץ לתורה, כמו שאמרו במדרש 'לשמור את דרך עץ החיים', 'דרך' זה דרך ארץ, 'עץ החיים' זו התורה... ואי אפשר המציאות אל התורה אם אין דרך ארץ, וכמו שאמרו 'אם אין דרך ארץ אין תורה'. ומזה נלמד כי דרך ארץ הוא יסוד לתורה, שהוא דרך עץ החיים". וראה להלן פ"ב הערה 241. **ואם תאמר**, הואיל ויחס מסכת אבות לשאר המשניות מושתת הוא על המאמר [ויק"ר ט, ג] "דרך ארץ קדמה לתורה", מדוע מסכת אבות אינה הראשונה בסדר המשניות, ויש לומר, שבסמוך יבאר מדוע המקום המתאים ביותר למסכת אבות [דברי מוסר] הוא דוקא בסוף סדר נזיקין, ונימוק זה יכריע יותר. ועוד יש לומר, ש"קדמה" אין פירושה התחלה, אלא שקודמת לכל הענין ["'ראשון' מעיקרא משמע" (פסחים ה.)]. ולכך אין מקום לומר שקדימת דרך ארץ לתורה תכתיב את סדר כתיבת המשניות **בתוך** ששה סדרי משנה.

(158) אמנם הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות [ד"ה והחלק הששי] ביאר שהסדר הוא; עדיות, עבודה זרה, אבות, הוריות, וביאר הדבר. ובהקדמת המאירי לברכות הסדר הוא; הוריות, אבות, עדיות, וביאר הדבר. ולא מצאתי מקורו לומר שהסדר הוא; עדיות, אבות, עבודה זרה.

(159) והצורך בנתינת טעם הוא, שרבי "כשחברם [את המשניות], על הסדר חברם, וצריך בכל מסכתא טעם למה נשנית אחר שלפניה" [לשון תוספות ב"מ ב.].

(160) והרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות [ד"ה והחלק הששי] והרבינו יונה בתחילת פירושו למסכת אבות עמדו על שאלה זו, ונתנו בזה טעמים שונים.

(161) וכל הוראת דרך והנהגה לזולת ["שכך יעשה וכך לא יעשה"] היא בדין. דוגמה לדבר; בפחד יצחק פסח מאמר מז, ד, כתב: "בעשרה מאמרות נברא העולם [להלן פ"ה מ"א], ובעשרת הדברות ניתנה תורה. אמירה ודיבור שמות נרדפים הם, אמנם ההבדל שביניהם גורם שאמירה תתיחד לבריאת עולמות, והדיבור יתיחד למתן תורה. הבדל זה מהו. הלא נתפרש לנו דדיבור הוא לשון קשה, ואמירה היא לשון רכה [רש"י במדבר יב, א]. ומובן הוא ופשוט, דקושי הדיבור ורכות האמירה אינם תלויים בהרמת הקול או בחריפות הביטויים, אלא שהחילוק תלוי במגמה הפנימית של הביטוי. דאם המגמה הפנימית שלו היא להנהיג את הזולת, הרי מגמה זו מטביעה בו תכונת הקושי, והביטוי יוצא ובא לעולם בתור דיבור. ולעומת זאת במקום שאין מגמתו של הביטוי הנהגת הזולת, הרי חסרון מגמה זו מטביעה בו את תכונת הרכות, והביטוי יוצא ובא לעולם

בתור אמירה. והרי בארמית דַּבַּר [בפתח] פירושו מנהיג. וכן הוא בתהלים [מז, ד] 'ידבר עמים תחתינו'. ועל כן מכיון שפעולת השפעת החסדים של מעשה בראשית עד מתן תורה... אין בה השתדלות להדריך את המקבל, לכן הביטויים של מעשה בראשית בשם 'מאמרות' יקראו. ולעומת זאת, הביטויים של מתן תורה 'דברות' הם. כי ממתן תורה ואילך... עיקר מגמתה הוא הדרכת המקבל להיות ראוי לקבלת החסדים בדין ובמשפט". ואלו דברי המהר"ל כאן.

(162) לשון הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות: "והחלק הרביעי [סדר נזיקין] בדינין ובמריבות שבין אדם לחבירו... וכשהודיע ענין הדינין התחיל לדבר על הדיינין גוזרי הגזירות", ושם מבאר שהמסכתות סנהדרין, שבועות, מכות, ועדיות, שייכות לדינים ודיינים. ולגבי מסכת ע"ז כתב: "אחר כך התחיל לדבר על העכו"ם, לפי שענינה דבר מוכרח לשופט... ידע היאך ידין עליה כל מי שיעבוד לכוכב שבתאי". ושם ביאר שאף מסכת אבות נועדה להורות לדיינים שיהיו בעלי מדות טובות. וכן הוא בפתיחה של המאירי למסכת ברכות.

(163) <>מוסיף בזה טעם שני. ובעוד שטעמו הראשון שַׁייך את דברי המוסר לדין ["מייסר אותו בדין, שכך יעשה וכך לא יעשה"], הרי טעמו השני משייך את דברי מוסר אל **מדת** הדין, וכמו שמבאר. ובסמוך יוסיף טעם שלישי.

(164) לשונו בנר מצוה [קלב:]: "כי התוכחה, שהוא דבר קשה". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ.] כתב: "כל זמן שתוכחה בעולם... ברכה בעולם, כי הברכה הוא ממדת הדין, שהוא מדת התוכחה, ולכך אמר [ילקו"ש ח"א רמז תשצ"ג] ג"כ כי המקבל תוכחה ראוי לברכה, מצד שהוא מקבל תוכחה שהיא במדת הדין". ובשבת קיט: אמרו "לא חרבה ירושלים אלא בשביל שלא הוכיחו זה את זה", ובח"א שם [א, סו:] כתב: "מה שאמר שלא הוכיחו זה את זה, כי התוכחה היא במדת הדין הקשה, ולכך כתיב בכל לשון תוכחה לשון 'דבר', שהוא לשון קשה [רש"י במדבר יב, א], כדכתיב [בראשית מב, ל] 'דבר אתנו אדוני הארץ קשות'. ולפיכך היה שולט מדת הדין הקשה כאשר אין מדת הדין שולט להוכיח אותם". ולשון רש"י בקהלת א, א: "כל מקום שנאמר 'דברי' אינו אלא דברי תוכחות; 'אלה הדברים אשר דבר משה' [דברים א, א]... 'דברי עמוס' [עמוס א, א]... 'דברי ירמיהו' [ירמיה א, א]... 'ואלה דברי דוד' [ש"ב כג, א]... 'דברי קהלת' [קהלת א, א]". והרי "דיבור" הוא לשון קשה [רש"י במדבר יב, א, וראה למעלה הערה 161], ולכך "דברי" הוא לשון תוכחה, כי הוא דבר קשה. וראה גו"א דברים פ"א אות א. ובח"א לערכין יז. [ד, קמב:] כתב: "התוכחה שהיא במדת הדין, שמוכיח הש"י את האדם על הטובות

שעשה להם ולא שלמו לו". ורש"י שבת קכט: כתב: "תוכחה - להתווכח ולהודיע מי הוא שסרח על שכנגדו". ומעתה יבאר טעם נוסף לשייך את מסכת אבות לסדר נזיקין.

(165) אודות שדברי מוסר הם דרך ארץ, כן מבואר למעלה בהערות 40, 72.

(166) לשונו בתחילת נתיב דרך ארץ [ב, רמז:]: "דרך ארץ הוא שכל האדם מה שיחייב לעשות לפי השכל של אדם, ואיך יהיה נוהג... כי מצד שהוא אדם יש לנהוג בדרך ארץ". ובהמשך שם כתב: "כי דרך ארץ הוא הנהגת העולם הזה" [והובא למעלה בהערה 157]. ולהלן פ"ג מי"ז [ד"ה ופירוש אם] כתב: "דרך ארץ היינו המלאכה שהאדם עושה כדי שימצא פרנסתו, וכל דבר שהוא צורך העולם, הן משא ומתן, וכל סדר הנהגת העולם שיש לאדם לנהוג בעולם, הכל נכלל בכלל דרך ארץ". ודבר שהוא מושרש בעולם הזה, השכל מחייבו ביותר, וכמבואר בתפארת ישראל פמ"א [תרמז:], שכתב: "כי מצות 'כבד' [שמות כ, יב] מחייב אותו הדין והשכל, מה שלא תמצא דבר זה בשאר מצות. ולפיכך מכחישי התורה, אשר אין להם תורה, רק מה שהשכל מחייב, נמשכים אחר המצוה הזאת". והטעם לכך מבואר בח"א לקידושין לא. [ב, קלח.], שכתב: "לכך אמרה תורה שיכבד את אביו ואמו, מפני שהביאו אותו לחיי עולם הזה". הרי שדבר המושרש בעוה"ז, השכל מחייבו במיוחד. וראה בבאר הגולה באר הראשון [סג.].

(167) זהו טעם שלישי לשייך את מסכת אבות לסדר נזיקין. שני הטעמים הראשונים היו; (א) דברי מוסר הם דין, שמייסר את האדם כיצד לנהוג. (ב) דברי תוכחה הם במידת הדין. ועכשיו מוסיף טעם שלישי; (ג) דברי מוסר מחוייבים לפי השכל, ומה שהשכל מחייב, הוא שייך למדת הדין. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בח"א לשבת קיט: [א, סו:] כתב: "כי ענין השכל מחויב ומוכרח לכך כל ענין השכל במדת הדין, ודבר זה בארנו בכמה מקומות בספר באר הגולה ובספר הנצח". ובבאר הגולה באר השני [קעב:] כתב: "כי השכל כל ענינו במשפט ודין... כי השכל רוצה הדברים המחוייבים להיות, כי זהו ענין השכל בעצמו שהוא מחוייב מוכרח להיות", ושם הערות 337, 339, ולהלן פ"א הערות 1341, 1422. וכן הוא שם בבאר הששי [קנו.], ושם הערה 91, ובנצח ישראל פי"ח [תה.], ושם הערה 60. וכן הוא ברמב"ן [בראשית ו, יג] שחתימת הדין בדור המבול היתה על הגזל [סנהדרין קח.], "והטעם מפני שהוא מצוה מושכלת, אין להם בה צורך לנביא להזהיר". והרב שעוועל ז"ל הביא בהערותיו שם את דברי רבי ירוחם הלוי [חבר מאמרים מאמר ח], שביאר את דברי הרמב"ן שבמצוה שהשכל מחייבו אין שום ויתורים, ולכך כשאדם עובר על מצות השכל הוא נענש תיכף, שזו גדרה של מדת הדין שאין בה שום ויתורים, ואין בה מאריך אף.

(168) "עשרה דורות מאדם ועד נח, ועשרה דורות עד אברהם, הרי עשרים. דורות; יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, משה, הרי כ"ו דורות" [פירוש מהרז"ו שם]. ומוכיח מקדימה זו ששכל האדם הוא המחייב הנהגת דרך ארץ, ולכך דרך ארץ קדמה לתורה, וכמו שמבאר. וראה למעלה ציון 42.

(169) כפי שנאמר בפסוק [בראשית כו, ה] "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חוקותי ותורתי", ופירש רש"י שם "משמרתי - גזרות להרחקה על אזהרות שבתורה, כגון שניות לעריות ושבות לשבת. מצותי - כגון גזל ושפיכות דמים. חוקותי - כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז". וכתב שם בגו"א אות ה: "אף על גב שזה שלא כסדר הענין לזכור ההרחקות קודם המצות, [יש לבאר] שההרחקה קודם למצות לפי השגת האדם, ולכך נכתבו בתורה קודם, לפי שהם מדרבנן. וחכמת חכמים גזרו אותם והרחיקו אותם. ומאחר שהם דבריהם, הם קודמים לדברי תורה, שהיא רחוקה מהשגת האדם". וכן כתב לבאר בבאר הגולה באר הראשון [סב.] את דברי הגמרא [עירובין כא.] שהעובר על דברי סופרים חייב מיתה, ש"גזירת חכמים הם שכל אנושי... כי שכל זה קרוב אליו בעולם הזה מכח גזירת חכמים" [ראה להלן פ"ב הערה 1337]. וכשם שחכמת חכמים קודמת לתורה, כך דרך ארץ קדמה לתורה.

(170) בסדר נזיקין.

(171) פירוש - אין הגדת עדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים, כדי שהדיינים יפסקו על סמך הדברים שהעבירו להם העדים, אלא העדים כביכול מביאים את המעשה בפועל לפני הדיינים, והדיינים פוסקים את המעשה שהובא להם ע"י העדים. נמצא שהדיינים אינם פוסקים על פי ידיעה, אלא על פי ראיה. וכן כתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה והוא עד], וז"ל: "יש לך לדעת ענין העדות, שאל תאמר כי ענין העדות שצריך שידע הדיין המעשה, ואם אין עד לא ידע המעשה. שא"כ למה 'אין עד נעשה דיין' [כתובות כא:], הרי הדיין יודע... אלא אין הדין חל רק כאשר הדבר הוא נגלה בפועל לפני הדיין... והעד הוא שמוציא הדבר לפועל לפני הדיין, עד שיוכל לדון הדיין. ולפיכך אין עד נעשה דיין, שהרי צריך שיוציא הדבר אל הפועל לפני הדיין, ואם העד נעשה דיין, לא הוציא אחר העדות לפועל לפני הדיין, שיהיה הדין חל. ולכך, אף אם [הדיין] ידע הדבר, כיון שלא הוציא העד העדות לפועל לפני הדיין, אין כאן דין". הרי שהדין חל על העדות גופא, ולכך "כל עדות הוא כמו דין". ובנצח ישראל ר"פ נז [תתעו.] כתב: "כי העדות שיש לדון עליו, צריך שיהיה העדות נמצא בפעל הגמור מן המעיד. ודבר זה דברי חכמה עמוקה מאוד. מפני כי הדין והמשפט אשר יבוא על העדות, הוא דבר מחויב ומוכרח, כמו

שהוא כל דין מחויב ומוכרח. ולדבר זה צריך שיהיה העדות בפועל, שהמחויב ומוכרח אין שייך אליו הכח, שהכח אין לו מציאות גמור. והמחויב - לפי חיוב שלו - יש לו מציאות גמור, שהרי הוא מחויב ומוכרח. ולכך כל דין פסול בלילה [סנהדרין לב.], וכל קבלת עדות פסול בלילה [ר"ה כה:]... כל זה ענין אחד. שכל אלו אין מציאותם בפועל, כי היום הוא נמצא בפועל. והדין, וכל אשר שייך לו, צריך שיהיה נמצא בפועל". ושם הוסיף לבאר לפי"ז מדוע קרוב הוא פסול לעדות [סנהדרין כז:]. הרי שגדרי הדין חלים גם על העדות, שעליה יפסק הדין. וזהו הביאור לדברי תוספות [סנהדרין יט:] שכתבו "קבלת עדות כשעת גמר דין", והכריעו מחמת כן שבעלי דינים צריכים לעמוד בשעת קבלת עדות. **והעד הנאמן** ליסוד זה, שהנה נאמר [בראשית מג, ג] "ויאמר אליו יהודה לאמר העד העיד בנו האיש וגו'", ופירש רש"י שם "העד העיד - לשון התראה, שסתם התראה מתרה בו בפני עדים". וסתימות זו טעונה ביאור, דהרבה דברים אינם חלים אלא אם כן יעשו בפני עדים [קידושין וגירושין וכיו"ב], ולא מצינו שמחמת כן יִקָּראו בלשון "עדות", ומאי שנא התראה, דמשום שמתרה בנידון בפני עדים, תהיה ההתראה נקראת בלשון "עדות". אלא שלא מהות התראה למדנו כאן, אלא מהות עדות למדנו כאן, שאין עדות ללא התראה. כי הואיל והעדות היא דין, וכל ענינה של ההתראה הוא לאפשר את הענשת הנדון לבסוף [סנהדרין ח:], לכך כל התראה צריכה להעשות בפני עדים [רמב"ם סנהדרין פי"ב ה"ב], ועדות ללא התראה היא חצי דבר [משנת חכמים הלכות ע"ז פ"ה הי"ד]. וראה עוד בצפנת פענח בהלכות איסורי ביאה פ"א ה"ג במהדורא תנינא [עמוד 16] שביאר שלדעת רבי יוסי [מכות ו:] עדות בלא התראה היא חסרון במעשה העבירה, שצריך שיגמר על ידי עדים. ולכך שם "עדות" משתרע על ההתראה ["העד העיד"], כי בהתראה גופא נמצאת מהותה של העדות, שהיא דין.

(172) ולמעלה [ד"ה ולרבא דאמר, וד"ה ולרבא] ביאר את המאמר.

(173) לשונו בנתיב התשובה פ"ז [ד"ה ומה שאמר]: "בודאי חסיד הוא שעושה דבר לפנים משורת הדין, כמו כל חסיד שעושה לפנים משורת הדין, יותר ממה שראוי". ולהלן פ"ב מ"ה [ד"ה ולא עם הארץ] כתב: "יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין". ושם מ"ט [ד"ה ואחר שאמר] כתב: "החסידות אשר הוא מתחסד עם הבריות לעשות הטוב לפנים משורת הדין". ולהלן בפ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] כתב: "אמנם החסיד הוא שעושה לפנים משורת הדין, ודבר זה עושה מצד החסידות והטוב כאשר עושה לפנים משורת הדין, וזהו מדת החסיד". ובגבורות ה' פס"א [רעח.] כתב: "החסידים עושים עם הקב"ה לפנים משורת הדין, יותר ממה ששאר בני אדם עושים". ובנתיב גמילות חסדים ר"פ א [א, קמו.]

כתב: "כי החסידות הוא שנכנס לפנים משורת הדין". וראה למעלה הערה 125, ולהלן פ"ב הערות 508, 516, 527, 835, 1078.

(174) פירוש - אינו חיוב גמור, כי אינו מפורש בתורה. ואודות ש"משפט" פירושו חיוב גמור, כן כתב בתפארת ישראל פמ"א [תרנב:], לאחר שביאר שם החיוב המיוחד שיש בכבוד אב ואם, כתב: "והעד הנאמן על כל הדברים אשר אמרנו במכילתא [שמות טו, כה] 'שם שם לו חוק ומשפט'... 'משפט' זה כבוד אב ואם... למה נקרא כבוד אב ואם 'משפט'. אבל דבר זה כמו שאמרנו, כי הידיעה והשכל מחייב מצוה זאת יותר משאר כל המצות, לכך נקרא מצות כבוד אב ואם 'משפט'". וראה שם הערה 79. הרי ש"משפט" פירושו מצוה שהשכל מחייבה במיוחד. וכן פירש רש"י [יומא סז:] "משפטי - משמע דברים המיושרים, והדין נותן לעשותו". ובויקרא יח, ד פירש רש"י: "את משפטי תעשו - אלו דברים האמורים בתורה במשפט, שאילו לא נאמרו היו כדאי לאומרן". ועכשיו שנאמרו, יש חיוב מיוחד לקיימם. ובתפארת ישראל פנ"ה [תתמט:] כתב: "כי החסד והמשפט הם שני דברים, שהאחד הוא מה שעושה מצד החסד, ואין בו שום דין כלל. והשני הפך זה, שהוא חיוב לגמרי, כי המשפט אין בו חסד", ושם הערה 16. וראה להלן פ"א הערה 270, ופ"ב הערות 157, 757.

(175) דמיון זה לנזיקין צריך ביאור, שאם כוונתו לומר שהשכל המחייב מילי דאבות הוא גם מחייב מילי דנזיקין [אף לפני שנתחדשה בתורה פרשת נזיקין], זה לכאורה נסתר מדברי תוספות בכתובות נו. [ד"ה הרי], שכתבו: "נזיקין וערכין ופדיון הבן מסברא לא הוה מחייבינן להו, אם לא שחייבתו תורה בפירוש". וכן בבאר הגולה באר השביעי [שצו.] כתב: "כי דבר זה שישמור בהמתו שלא יזיק לאחר, הוא דבר חדוש שבתורה, כי לפי הדעת והסברא על הניזק לשמור עצמו מן ההיזק", ושם הערה 177. ואם כוונתו לדיני נזיקין לאחר שנתחדשה פרשת נזיקין בתורה, אזי נזיקין הם משפט גמור, שהרי התורה כבר חייבה את האדם על נזקי השור והבור. אלא נראה שכוונתו לומר שמילי דאבות הוא בגדר דומה למילי דנזיקין שהוזכרו אף הם במאמר שם [ב"ק ל.]. שלאחר שהתורה חידשה פרשת נזיקין, מ"מ "כאשר נזהר במילי דנזיקין, אף אם אין עושה בידים כלל, רק שנזהר שלא יגיע היזק ורע לזולתו בגרמתו, על ידי שלא נזהר בהיזק, זה חסיד גמור" [לשונו למעלה סד"ה וסבר רב יהודה]. הרי שמילי דנזיקין הם אינם משפט גמור, אך מ"מ השכל מחייבו [לאחר שנתחדשה פרשת נזיקין בתורה]. והוא הדין למילי דאבות, שאינם משפט גמור, אך השכל מחייבם. ואודות דברים שאינם משפט גמור, אך השכל מחייבם, ראה בתפארת ישראל פנ"ה [תתנ.] שביאר שלוית המת והכנסת כלה

הן "כמו ממוצע בין דבר שהוא חסד, ובין דבר שהוא משפט לגמרי... כי אין משפט גמור לעשות זה למת ולכלה. והוא מצד מה משפט, כי אם לא יעשה הרי יהיה מוטל המת בבזיון, ותתגנה הכלה על בעלה. ומ"מ אין זה משפט, והוא דבר ראוי לעשות", ושם הערה 18. ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] כתב: "שאין הצדקה חסד, כי מאחר שהוא עני, אין ראוי שלא ירחם על העני. וגם אין זה משפט גמור, כי אין חיוב אליו כלל, רק ראוי שיתן צדקה". וראה למעלה הערה 125, ולהלן פ"ב הערה 757.

(176) "ממדת המשפט" - ממדת הדין והראוי לעשות, וכמו שמבאר. וזה לשונו בח"א לב"מ נט. [ג, כה:]: "וכן הע"ז הוא יציאה מן הדין הראוי לגמרי... ודע כי הע"ז יציאה מן הדין לגמרי, מפני שהוא נגד השם יתברך... הרי הע"ז דין גמור מצד הפועל, אף כי מי שעושה לו זה אין הש"י מקבל מזה דבר, אך נחשב זה דבר גדול מצד העושה, שילך ויעבוד עבודה זרה". ואודות שהמשפט הוא המושכל והראוי, כן ביאר בגו"א ויקרא פכ"ו אות כ, שרש"י כתב שם [ויקרא כו, טו] "משפטי תגעל נפשכם - שונא החכמים", וביאר זאת הגו"א שם בזה"ל: "כי החכמים נקראים חכמים מפני שהם יודעים את החכמה, שהיא 'משפט', כי כל משפט הוא דבר מושכל. ואינם חכמים בשביל שיודעים את החקים, כי החקים מפני שאין לעמוד עליהם אין חכמים בהם, אבל במשפט יש חכמה, לפי שהוא משפט אמת. וכמו שאמרו חכמים [ב"ב קעה:] מי שרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות. וזהו 'את משפטי תגעל נפשכם'". וראה להלן פ"א הערות 239, 271, ופ"ב הערה 743.

(177) הרי שעבודה זרה היא פעולה הנוגדת את הראוי והמתחייב להעשות. וכמו שזעק על כך הנביא [ירמיה ב, יג] "כי שתים רעות עשה עמי אותי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בארות בארות נשברים אשר לא יכילו המים". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעב:] כתב: "כי לכך נקרא 'אלהים אחרים' [שמות כ, ג], שאין בהם אלהות בעצמם, רק מה שבני אדם עושים אותו אלהות, וזהו 'אלהים אחרים', שדבר זה חוץ ואחר לשכל, כי אלהות שלהם מצד הזולת, לא מצד עצמם, וזה פירוש 'אלהים אחרים'".

(178) בתפארת ישראל פל"ח [תקעו:] הרחיב שם טובא בהגדרת חטא ע"ז, ובתוך דבריו כתב שם: "כאשר עשו ישראל את העגל, שמטו אחד מן החיצונית, הוא השור במרכבה, ועשו אותו אלוה", ושם בהערה 87 הובאו מקומות נוספים שנגע ביסוד זה. ובגבורות ה' פמ"ז [קפז:] כתב על השור שבמרכבה "כי השור יש לו חוזק ביותר ממה שיש לכל שאר בעל חי... ודבר זה מבואר על פי החכמה גם כן, כאשר ידוע כי פני השור מן השמאל [יחזקאל א, י], וזה צד צפון, שנקרא שמאל". ובבאר הגולה באר השלישי [רעח:] כתב:

"ורמז אותו בלשון 'אלה' [ישעיה מט, טו, ו"כל לשון 'אלה' משמע קושי" (שם רעב.)] חטא ישראל שעשו להם העגל [ברכות לב:], שהוא ע"ז, שהוא חטא קשה, וזהו 'אלה אלהיך ישראל' [שמות לב, ד], כמו שידוע למי שמבין דברי חכמה, הכל בענין עמוק מאוד", ושם הערות 161, 162. **דוגמה לדבר**; הנה ידיעת ההפכים אחת [כמבואר בנצח ישראל ר"פ א, ולהלן פ"א הערות 483, 589]. והעומד כנגד ע"ז הוא יצחק אבינו, וכמו שכתב להלן פ"ה מ"ט [ד"ה ועל ידי]: "ואם ח"ו [ישראל] הם עובדים ע"ז, אין ראוי שיהיו נחשבים בני יצחק... שהרי יצחק הקריב גופו לגמרי לשמים [בראשית כב, ט], וכל כך היה דבק בעבודת הקב"ה, וזה מקריב לאל אחר, ודבר זה הפך לגמרי אל מדת יצחק". וכן הוא בנצח ישראל פ"ד [סט:], ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.]. ומדת יצחק היא דין, שהרי יצחק בנה רק מזבח אחד [לעומת אברהם שבנה ארבעה מזבחות, ויעקב שבנה שני מזבחות (רש"י במדבר כג, ד)], וביאר זאת בגבורות ה' פס"ט [שיח:]: "כי כל אחד כפי מדתו שהיה דבק בה בנה מזבחות. כי יצחק, מפני שמדתו מדת הדין, והדין הוא כמו נקודה אחת שאין לו נטייה כלל, וכך הדין אין לו נטיה כלל ממה שהדין מחייב, לא לימין ולא לשמאל. ולכך בנה יצחק מזבח אחד בלבד, כפי מדתו שהוא דין גמור" [וראה תפארת ישראל פמ"א (תרמט:), ושם הערה 63, ולהלן פ"א הערה 837]. הרי שע"ז היא יציאה ממדת יצחק, שהיא יציאה מן הדין. ועוד, שאמרו [סנהדרין ז:] "כל המעמיד דיין על הצבור שאינו הגון, כאילו נוטע אשרה בישראל", וביאר שם בח"א [ג, קלג:]: "כי הדיין נקרא 'אלקים' בכל הכתוב, מפני 'כי המשפט לאלקים' [דברים א, יז], ולכך זה שהוא דיין ראוי שיהיה נקרא 'אלקים'... ולכך דיין שאינו הגון נקרא 'אשירה', כי האשירה היא אל זר. וכיון שהדיין נקרא 'אלקים', כאשר אינו הגון הוא אל זר, ולכך אמר 'כאילו נטע אשירה'". הרי כשם שע"ז היא יציאה מן הדין, כך גם יציאה מן הדין נקראת ע"ז.

(179) כי הזהב מורה על מדת הדין, וכפי שכתב הרמב"ן [שמות לב, ב]: "בחרו בזהב ולא כסף, בעבור שהוא מורה על מדת הדין, ומראהו כמראה אש [יחזקאל א, כז]... ולכן נעשה בית הקרבנות [במשכן] כולו זהב". ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ומקדים הכסף] כתב: "'לי הכסף ולי הזהב נאום ה" [חגי ב, ח]... מה שמקדים הכסף לזהב, כי הכסף הוא קודם אל הקב"ה יותר מפני הפשיטות הגמור והזכות שיש בו, שנאמר [תהלים יב, ז] 'כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתיים', כי הלובן אינו גוון כלל... אבל האודם שיש לזהב הוא גוון, ואין כאן פשיטות כמו שיש לכסף. לכך בחרו לעשות העגל של זהב [שמות לב, לא], כי הפשיטות ראוי אל השם יתברך", ושם בהערות.

(180) נקודה זו מבוארת יותר בגו"א שמות פכ"ט אות ב, בביאור דברי רש"י [שמות כט, א] שמשה הקריב פר אחד "לכפר על מעשה העגל שהוא פר", וז"ל: "אף על גב דפר בן ג' [שנים] ועגל בן שנה [ר"ה י.], לא קשיא, דודאי עיקר החטא שלהם בפר, שכן אמרו במדרש [שמו"ר ג, ב] 'ראה ראיתי את עני עמי' [שמות ג, ז], אמר הקב"ה למשה, אתה רואה ראיה אחת, ואני רואה שתי ראיות. אתה רואה שהם באים לסיני ומקבלים את תורתי, ואני רואה שהם מתבוננים בטטרמולין שלי [מרכבה שלי], ושומטין אחד מהם, שנאמר [יחזקאל א, י] 'ופני השור משמאל', ומכעיסין אותי בו. הרי שלא כוונו לעשות רק דמות שור שהוא משמאל, רק שעשו עגל מפני שעשו דמות, ואין לעשות למטה דמות השור של מעלה בצורתו לגמרי. לכן עשו עגל, כי העגל אינו שור גמור. ולכך ראוי שיהיה הדמיון למטה בעגל נגד שור למעלה, אבל כל כוונתם לעשות דמות לשור, ולפיכך היו צריכים פר לחטאת, שעיקר שהיו מכונים לעשות דמות לפר, כי העגל הוא מינו, ועגל בן יומו קרוי שור גם כן [ב"ק סה:], ומין אחד הוא". ושם בהמשך מבאר שקרבן פר מורה על מדת הדין. וראה ברמב"ן שמות לב, א. ובנצח ישראל פכ"ב [תסח:] כתב: "כי כאשר ישראל עשו את העגל, ובחרו בדמות שור, משום שכל רצונם היה להיות להם אלהים אחרים, ולכך בחרו בדמות שור, שהשור הוא מן השמאל מן המרכבה, שנאמר [יחזקאל א, י] 'ופני שור מהשמאל', ובשמאל השניות, שהרי הימין היא אחת. ואמרו כי השור שהוא בשמאל, אינו דבק באחדות השם יתברך כמו שאר החיות שבמרכבה, מפני שהשור הוא בשמאל. ולכך היו אומרים כי צורה זאת יכולים להשמט מן המרכבה, ולעבוד אותו". ובגו"א במדבר פי"ט אות כז [ד"ה וראוי] כתב: "אין ספק כי אין דבר שיש בו ענין ע"ז כמו העגל, שהוא מוכן לע"ז ביותר, ראש לכל הע"ז, לכך בחרו אותו לע"ז בפרט". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו:] כתב: "ודע כי החיצונית הראשון הם ד' חיות המרכבה, שעליהן כסא כבודו יתברך [ישעיה ו, א]. שכסא כבודו הוא אחד לישב על הכסא. והתחלה החיצונית הוא מן הכסא ולמטה, והם ארבע חיות הקודש. ולפיכך כאשר עשו ישראל את העגל [שמות לב, ד], שמטו אחד מן החיצונית, הוא השור שבמרכבה, ועשו אותו אלוה".

(181) כי היציאה מדבר מחייבת שיהיה דמיון בין הדבר היוצא לבין הדבר שיוצאים ממנו, בבחינת "יציאה דכוותיה קא ממעט" [כתובות מו:]. ולכך היציאה [שהיא ע"ז] מן הדין, נעשית ג"כ בגדרי דין. והעומק בזה הוא, שמחשבת עובדי ע"ז היא לקבוע לעצמם את הדין, שהדין יהיה כפי שכלם והבנתם. ובתפארת ישראל פמ"א [תרנא:] כתב: "כי כך הוא מדת עובדי אלילים, שהוא נמשך אחר דבר שהשכל נותן ומחייב, ואינו מוותר

דבר, כאשר ידוע". ובגו"א דברים פי"ד אות א [ד"ה ועוד יש] כתב: "לכך היה דרכם של בעלי עובדי ע"ז שהיו מתגודדים בחרבות [מ"א יח, כח, וראה מכות כא.]. שהיו סבורים להוציא מחשבתם, שהיו אומרים שהע"ז... נוטה לדין גמור". נמצא שע"ז היא יציאה מן הדין, ולכך היא עצמה כולה דין. ועוד, שמדת הדין רועמת על מי שהולך כנגדה ויוצא ממנה, וכמו שכתב בח"א לשבת קיט: [א, סו:]: "וכן מה שאמר [שירושלים חרבה משום] שהושוו גדול וקטון. דבר זה יציאה מן מדת הדין להשוות גדול וקטון, ולפיכך היה שולט מדת הדין הקשה", ושם מבאר יסוד זה בהרחבה. ובח"א לסוטה מא: [ב, עח.] כתב: "כי החנופה הוא הפך הדין, כי הדין הוא משפט, והמחניף יוצא חוץ מן קו המשפט כאשר מחניף לאחר. ולפיכך היה פוגע מדת הדין בשונאיהם של ישראל כאשר היו מחניפים, בפרט כאשר היו שבעים סנהדרין, שראוי שיהיה כל דבריהם במשפט הגמור, וכאשר היו יוצאים מקו המשפט להחניף, הפך מדת המשפט, פגעה בהם מדת המשפט". ולכך עובדי ע"ז נענשים במדת הדין, כי הם יוצאים מן הדין. וזו הסבה שמסכת ע"ז נמצאת בסדר נזיקין, שהוא סדר של עניני דין. וכן כתב בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נז.]: "וכן הע"ז היא יציאה מן הדין לגמרי. וכבר התבאר זה פעמים הרבה איך ע"ז היא יציאה מן הדין, כמו שהתבאר בהקדמה של פרקים, עיין שם. ומפני כך סדרו חכמים מסכת ע"ז בסדר 'ישועות' [ישעיה לג, ו], הוא סדר נזיקין [שבת לא.]. ואם לא כן, מאי ענין ע"ז אל סדר נזיקין". [ויש לעיין בלשונו שם, מדוע רמז לדרשת חכמים שסדר נזיקין הוא "סדר ישועות", ומה היה חסר לולא הוספה זו.] וראה להלן בהקדמת המשנה [ד"ה וראוי להתענג] שכתב שם: "עובדי פסילים, אשר הם סרים מן השם יתברך לצד שמאל", ושם הערה 126.

(182) כותב כן כדי להורות על עומק הדברים שנשנים במסכת אבות, ומכך נגזר זמן לימודה, וכמו שמבאר. וראה למעלה הערה 120.

(183) רמ"א בשו"ע אורח חיים סימן רצב סעיף ב: "ונהגו שלא לקבוע מדרש בין מנחה למעריב [בשבת], אבל אומרים פרקי אבות בקיץ, ושיר המעלות בחורף, וכל מקום לפי מנהגו". אמנם בסדר רב עמרם [עמוד פ בהצאת מוסד הרב קוק] כתוב שהיו למדים פרקי אבות בכל שבתות השנה. וראה להלן בביאור משנת "כל ישראל" הערה 136.

(184) כן הוא בכל בו סוף סימן מ, וז"ל: "מנהג בכל אשכנז לומר מסכת אבות בקיץ ובחורף. ויש מקומות שאומרים אותן מפסח עד שבועות, ולא עוד... והכל לפי המנהג". וכן הוא בפירוש החסיד יעבץ [ממגורשי ספרד] לפרקי אבות, תחילת פרק ששי, שכתב שם: "התורה לא תשכון כי אם בריקן ממדות רעות ומלא ממדות החשובות... ולזה נהגו

לקוראם [ששת פרקי אבות] באלו שבתות קודם מתן תורה, כדי שיתעוררו לאנשי קודש רחמי האלקים אשר קרה לאבותינו בזמן הזה". ובסמוך [ד"ה ומזה הטעם] יבאר טעם אחר למנהג זה.

(185) כן למד שער הציון סימן רצב אות ח מדברי הגר"א, וכלשונו: "כן מוכח מהגר"א שכתב דלכן נהגו לומר פרקי אבות בקיץ, אף דהוא גם כן בכלל מדרש, לפי שבקיץ מתפללין בעוד יום גדול".

(186) שאמרו שם "ירדו גשמים בערבי שבתות אינן אלא סימן קללה, היינו דאמר רבה בר שילא, קשה יומא דמטרא כיומא דדינא", ופירש רש"י שם "שאין בני אדם יכולין לעשות צרכיהן... שטורחין בני אדם, ואינן יכולין לצאת ולבא". וכן המהרש"א שם פירש "שכל העולם צריכין לחזור אחר צרכיהן בשוק לקנות סעודת שבת". ולכאורה אין טעמים אלו שייכים ללימוד תורה. ובמיוחד שאין לומר כן בשבת, שבלא"ה אין בני אדם עסוקים בצרכיהם. וראה הערה הבאה.

(187) "צילותא - דעת צלולה ומיושבת, שאינו טרוד בכלום מחשבה" [רש"י שם]. ולשון הגמרא שם הוא "ואין נכנסין בהן [בבתי כנסת] בחמה מפני החמה, ובגשמים מפני הגשמים. כי הא דרבינא ורב אדא בר מתנה הוו קיימי ושאלי שאילתא מרבא. אתא זילחא דמיטרא ["זרם מים שבאין בכח" (רש"י שם)]. עיילי לבי כנישתא. אמרי, האי דעיילינן לבי כנישתא לאו משום מיטרא, אלא משום דשמעתא בעא צילותא ["שיגין עלינו מפני הגשמים, שאם לא היינו עוסקין בשמעתא לא היינו נכנסין" (רש"י שם)] כיומא דאסתנא ["כשמנשבת רוח צפונית יום אורה הוא ונוח לכל" (רש"י עירובין סה.)]". הרי מבואר להדיא מהגמרא שרומז אליה שהגשמים פוגמים בצלילות הדעת הנצרכת ללימוד תורה רק כשאדם עומד בשוק תחת כפת השמים, אך כשהוא נכנס לתוך בית, יש לו צלילות הדעת הנצרכת ללימוד תורה. וכיצד ביאר כאן שאף ללומד בביתו "ימי הגשמים אינם ראוים כל כך לעיון בתורה" משום ש"אין דעתו של אדם צלולה". ויש לומר, שאמנם כניסה לבית בימי הגשמים מאפשרת צלילות דעת מספקת ללימוד תורה, יותר מכאשר עומדים בחוץ ונרטבים מהגשם, אך מ"מ אין בזה צלילות דעת גמורה כפי שיש בימות הקיץ. והמקור לחילוק זה הוא ממה שאמרו שם "שמעתא בעא צילותא **כיומא דאסתנא** ["כשמנשבת רוח צפונית **יום אורה הוא ונוח לכל**" (רש"י עירובין סה.)]". הרי שצלילות הדעת לתורה נמצאת במילואה רק ביום אורה. ולכך שפיר למדים מכך שבימות הגשמים אין בהם צלילות הדעת הראויה ללימוד תורה. ומתוך כך חידש המהר"ל הבנה חדשה

במאמר "קשה יומא דמטרא כיומא דדינא", שלא מדובר בקשיים שיש להולכי רגלים, אלא בקשיים הנובעים מחמת שאין ביומא דמיטרא צלילות דעת גמורה.

(188) כמו שפירש רש"י [שמות יט, ה] "אם עתה תקבלו עליכם [את התורה], יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות". ולכך למי שלא הורגל בלימוד תורה, התורה נשארת בקושי הראשוני שלה. וכן הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פי"ג הי"ד כתב "מודיעין אותן [גר הבא להתגייר] כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות". וכן במו"נ ח"ב פל"ט כתב: "מי שמדמה כי עוּלה [של תורה] כבד וקשה ושיש בה סבל, כל זה טעות בהתבוננות. ולקמן אבאר קלותה באמת אצל השלמים... ואין לשקול קלות התורה וקשיה לפי שאיפותיו של כל מושחת שפל בעל מגרעות מדותיות, אלא נבחנים לפי השלם שבבני אדם". הרי שעול התורה הוא כבד וקשה לאלו הרחוקים ממנה.

(189) שאין להכביד בלימוד דברים עמוקים.

(190) מעין מה שאמרו [נדרים לז:] "אין קוראין בתחילה [בשבת]... משום דבשבתא אכלין ושתין ויקיר עליהון עלמא", ופירש רש"י שם "שכבד עליהם ללמוד מפני המאכל, ולהכי אין קורין בתחילה בשבת, דמצער להו". והר"ן שם כתב: "ויקיר עליהון עלמא על התינוקות, שמתוך שאכלו יותר ממה שדרכן לאכול בחול, אבריהם כבדין עליהן, ואין יכולין ללמוד בתחילה, שצריך עיון מרובה". הרי שבשבת יש קושי ללמוד תורה בעיון, ולכך יש בזה "ביטול עונג שבת". דוגמה לדבר; במשנה ברורה סימן רמז סק"כ כתב: "לשון הברייתא הנאמר בזה בגמרא [שבת יט.] ת"ר אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת... והרי"ף ס"ל [שבת ז: בדפי הרי"ף]... דעיקר האיסור משום ביטול מצות עונג שבת, דכל ג' ימים הראשונים יש להם צער מחמת נענוע הספינה, שגופו משתבר... וגם מחמת סרחון העולה מן הימים המלוחין, ואין רוחו חוזרת לבוא, עד אחר ג' ימים שהורגל בזה". הרי שאסור לעשות דברים שיש בהם משום בטול עונג שבת. **ובשבת** סוף קיט. אמרו "רב ששת בקיטא מותיב להו לרבנן היכא דמטיא שימשא [בקיץ כשהיה דורש בשבת היה מושיב התלמידים במקום שתגיע שם חמה לעת האוכל כדי שיצטערו וימהרו לקום]. בסיתוא מותיב להו לרבנן היכא דמטיא טולא [ובחורף היה מושיבם בצל כדי שיצטננו], כי היכי דליקומו הייא [שילכו מהר לביתם]. רבי זירא מהדר אזוזי זוזי דרבנן, אמר ליה במטותא מינייכו לא תחללוניה ["כשהיה רואה אותן זוגות זוגות ומדברים בתורה, מחזר אחריהם ואומר להם במטותא מינייכו לכו והתעסקו בעונג שבת, ולאו תחללוניה לבטל התענוגים" (רש"י שם)]. וראה בקונטרס שביתת שבת א, לרבי צדוק הכהן, שכתב: "ולא חלילה שישבו בטל לגמרי, או שימשכו בבשר ויין...

דודאי טוב מזה לעסוק בתורה. רק מי שהוא שקוע כל ימי החול כל מחשבות מוחו ולבו בדברי תורה... בשבת שהוא זמן עליית העולמות הוא במדרגה גבוהה מעסק התורה בעל פה, כי יוכל להתדבק אז באור פני מלך חיים ממש... והתגלות סודות התורה בקרב לבבם מה שא"א להוציאם מן השפה ולחוץ ולבוא להתגלות שבפה כלל. וכענין 'ובקרב קדושים', שאצל מי שבמדריגת קדושים, הוא 'בקרב', ולא בפי ובשפתי התגלות. וכך ביום השבת הקדוש". וראה עוד בספר "דעת שבת" עמוד סג, שהביא מקורות נוספים ליסוד זה. אמנם להלן פ"ב מ"ח [לאחר ציון 884] כתב: "אבל בשביל שהאדם לעמל יולד, ואי אפשר שיהיה האדם בלא עמל, ולפיכך העמל שיש לישראל ביום השבת הוא עמל התורה", ולכאורה זה סותר לדבריו כאן, וראה שם הערה 885.

(191) עיון בדברי הלכה.

(192) שמעתי ממו"ר שליט"א, שלכך נקראת "אגדה", מלשון "גוד אסיק", "גוד אחית" [חגיגה יט.], שהוא מלשון משיכה [רשב"ם ב"ב קיא:]. ודברי תורה שמושכים לבו של אדם נקראו על שם משיכה זו בשם "אגדה".

(193) פירוש - אולי נבאר שאף בימות החול היו מעיינים בספרא דאגדתא, ומה שנקטו שם "בשבתא" דוקא, לא בכדי לאפוקי משאר ימים, אלא להשמיענו שספר אגדתא לא נאסר בטלטול בשבת מחמת האיסור שכתבו דברים שבע"פ, כי לאחר שהותרה הכתיבה, שוב אין הספר נאסר בטלטול. והרי לשם כך הובא שם מעשה זה של ריו"ח ור"ל, שאמרו שם: "שרי לטלטולי ושרי למיקרי ביה, דרבי יוחנן ור"ש בן לקיש מעייני בספרא דאגדתא בשבתא. והא לא ניתן להכתב, אלא כיון דלא אפשר ["מליכתב, שנתמעט הלב והתורה משתכחת" (רש"י שם)], 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' [תהלים קיט, קכו]". וכנראה שלא מקבל ביאור זה, כי אם כוונת הגמרא היתה רק להשמיענו היתר טלטול בלבד, לא היו צריכים לומר שהיו **מעיינים** בספר ["רבי יוחנן ור"ש בן לקיש **מעייני** בספרא דאגדתא בשבתא"], והיה סגי לומר שקראו בספר. אלא שהדגשה זו מלמדנו שהעיון בדברי חכמים בשבת נעשה רק בספרא דאגדתא, אך ביום חול היו מעיינים בהלכתא, שלא היה בעיון באגדתא משום בטול עונג שבת, כי דברי אגדה מושכים את הלב, לעומת דברי הלכה. אך בשאר ימים היו מעיינים בהלכתא. **ויש להעיר**, על ההו"א שלו ["דלא בא למימר רק דמותר לטלטל ספרא דאגדתא בשבת"], שא"כ מדוע יאמר היתר טלטול רק בספר דאגדתא, ולא בספר הלכתא. אמנם הדבר מתיישב היטב על פי מה שכתב בבאר הגולה באר הששי [שיט:], וז"ל: "כי היו רגילים לכתוב אגדות, כי כל הלכות היו רגילים ושכיחים בהם על פה, אבל אגדות לא היו רגילים בה על פה, והיו

צריכים לכתוב. ולפיכך תמצא גמרא בכמה דוכתי; [ברכות כג.] גבי רבי יוחנן, כד הוי עייל לבית הכסא, הוי נקט ספר אגדתא והוי יהיב לו. ועוד [ב"מ קטז.] הוי מפיק ספרא דאגדתא בדברים העשוים להשאיל ולהשכיר. ועוד [גיטין ס.] רבי יוחנן הוי מעיין בספר אגדתא בשבתא. ולא תמצא 'ספר הלכות', וזה מפני כי היו רגילים בעל פה בהלכה, ולא היו צריכים לכתוב. אבל אגדה היו כותבים, מפני שלא היו בקיאים בה על פה". ולכך האופן היחידי להשמיענו היתר טלטול ימצא רק בספר אגדתא, כי לא היו ספרי הלכה. וראה עוד בבאר הגולה באר השני [רכח.].

(194) ומוכח מדבריו שאין פרקי אבות בגדר של "אגדה", שא"כ מדוע נמנעו מללמוד בהם בחורף. ופשוט הוא שדברי מוסר, אשר באים לייסר את האדם, אינם מכלל דברי אגדתא המושכים לבו של אדם. וכן רש"י להלן פ"ו מ"א ביאר שהמאמרים שבפרק ששי "דברי הגדה הן... נהגו לאומרן בבית הכנסת עם שאר פרקים הללו של מסכת אבות", ומשמע מכך שחמשת הפרקים הראשונים אינם דברי הגדה.

(195) ואל תקשה מהלל, שכדי לשמוע דברי אלקים חיים מפי שמעיה ואבטליון, עלה ונתלה וישב על פי הארובה, "וירד עליו שלג מן השמים... ומצאו עליו רום שלש אמות שלג. פרקוהו והרחיצוהו וסיכוהו... אמרו ראוי זה לחלל עליו את השבת" [יומא לה:]. כי אמרו שם להדיא שהלל עלה לשם בערב שבת, ורק למחרת [בשבת] גילו את המצאותו שם.

(196) כפי שהביא למעלה [ד"ה ובמסכת זאת], ושם הערה 184.

(197) ב"ר לד, יא "היה להם אויר יפה כמן הפסח ועד העצרת", ופירש שם הרד"ל אות יח: "שהוא זמן אויר היותר יפה בשנה, ממוזג לא קר ולא חם ביותר, ולכן אמרו בשבת [קמז:] כולהו שקייני מדיבתא עד עצרתא", וכמו שמביא ראיה זו מיד.

(198) מדובר שם על תרופה שהיו שותים "מדיבחא ועד עצרתא", ופירש רש"י שם "מפסח ועד עצרת". ובשבת קמז: אמרו "כולהו שקייני ["משקין לרפואה" (רש"י שם)] מדיבחא ועד עצרתא מעלו".

(199) לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעד.]: "החודש [סיון] הוא שלישי לניסן, שוה וממוצע. כי מיד אחר כך מתחיל היציאה מן השווי בתגבורת החום. אבל בחודש הזה הזמן הוא בשווי מאד, ולא יצא חוץ לקצה בשום דבר, וזה ידוע". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא כתב: "בעצרת כבר עבר התחלת הקיץ, ומתחיל מעצרת ואילך תוקפו של קיץ". ובדרוש על התורה [כה:] כתב: "נתנה התורה בירחא תליתא גם כן, שאין לך זמן שהוא

נבחר באמת כמוהו, זמן ממוצע בחמימות והאויר טוב ומזוג בשוה כידוע, ומיד אחריו מתחיל זמן החמימות".

(200) ירושלמי ברכות פ"ב ה"ג "רבי יוחנן בסיתוא [בחורף] דהוה חזיק רישיה [שראשו היה חזק וצלול], הוה לביש תרויהון [תפילין של ראש ושל יד]. ברם בקייטא [בקיץ] דלא הוה חזיק רישיה, לא הוה לביש אלא דאדרעיה [תפילין של יד]". ולכך נהגו ללמוד פרקי אבות רק בזמן הממוזג לגמרי, שהוא מפסח עד שבועות.

(201) להמנע מלימוד פרקי אבות לאחר שבועות [עד ר"ה], וחולקים על המנהג שאומרים רק עד שבועות.

(202) בטוי נפוץ בגמרא [ברכות מד.] "ולא פליגי, הא לן והא להו", ושם במסורת הש"ס נסמנו שאר המקומות.

(203) כי בששה שבתות שיש מפסח עד שבועות מספיקים ללמוד את ששת הפרקים שיש במסכת אבות, וכמבואר למעלה הערה 184.

(204) הם אלו שהנהיגו שיש לומר פרקים אלו בחודשי הקיץ.

(205) של חז"ל המובאים בפרקי אבות.

(206) הוא פרק ששי, שמתחיל בתיבה זו ["שנו חכמים בלשון המשנה"].

(207) לשון רש"י להלן פ"ו מ"א: "שעד עכשיו [חמשת הפרקים הראשונים] כל הפרקים משנה, לפיכך הוצרך להודיע שמכאן ואילך [פרק ששי] ברייתא היא. ומתוך שהללו דברי הגדה הן ומספרות בעסק תלמוד תורה, נהגו לאומרן בבית כנסת עם שאר פרקים הללו של מסכת אבות". ומשמע מכך שנהגו לאומרו בבית כנסת כדי שהדברים יתקבלו וישתרשו בלבות האנשים. ואודות שאמירה בבית כנסת עושה רושם יותר, כן ביאר הרמב"ן [שמות יג, טז], שכתב: "ואין אל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלקיו שבראו. וכוונת רוממות הקול בתפלות, וכוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים זהו, שיהיה לבני אדם מקום, יתקבצו ויודו לאל שבראם והמציאם, ויפרסמו זה, ויאמרו לפניו בריותך אנחנו. וזו כוונתם במה שאמרו [ילקו"ש ח"ב תקג] 'ויקראו אל אלקים בחזקה' [יונה ג, ח], מכאן אתה למד שתפלה צריכה קול, חציפא נצח לבישה". וראה להלן פ"א הערה 440, ופ"ב הערה 388.

(208) כי כאשר הדברים מובנים, הם נחקקים בלבות הלומדים. דוגמה לדבר; נאמר [במדבר יט, ב] "זאת חוקת התורה וגו' ויקחו אליך פרה אדומה תמימה וגו'", ופירש רש"י שם "ויקחו אליך - לעולם היא נקראת על שמך, פרה שעשה משה במדבר". וכתב על כך בגו"א שם אות ג בזה"ל: "וקשיא, מה מעלה יש בזה שהפרה היתה נקראת על

שמו. ונראה, מפני שסוד פרה אדומה לא נגלה רק למשה [במדב"ר יט, ו], ולפיכך תלה פרה אדומה במשה שהוא עשאה. כי המצֻוה לעשות דבר, ומבין ענין המעשה... נתלה במצֻוה היודע דבר אל אמתתו. ומזה הטעם נראה שהיתה פרה אדומה שעשה משה דוקא למשמרת לדורות [רש"י שם פסוק ט], ולא פרה אחרת, כי כל דבר שכלי יש לו קיום, וכן כל דבר הקרוב אל השכל, לאפוקי דבר שאינו שכלי, אין לו קיום. ולפיכך היה קיום לפרה שעשה משה, כי הוא נעשה על פי השכל והדעת, וכל דבר הנמשך אחר השכל יש לו קיום. ולפיכך פרה שעשה משה, כיון שעשה אותה על פי הדעת והשכל, יש לה קיום. וזה שיסד הפייט [יוצרות לפרשת פרה, סוף ד"ה "אצורה ומפורשה"] 'שכל הפרות כלות, ושלך עומדת' מזה הטעם, וכל זה שנעשית הפרה בהשגת השכל, שהוא דבר מקוים". הרי שרק לדבר השכלי יש קיום, והבטוי לקיום זה אצל היחיד הוא "שיחקוק הדברים על לבו, ולא יסורו ימין ושמאל". ולהלן פ"ב מ"י [לאחר ציון 1278] כתב: "כי דברים אלו דברי מוסר שיהיו על לוח לב האדם תמיד, לא יסורו ממנו", ושם הערה 1279.

(209) "גם כן" - מלבד שבעל הפירוש מעיד על פירושו שהוא אמת, אף הפירוש עצמו מעיד על עצמו שהוא אמת.

(210) פירוש - אמיתת הפירוש אינה מתגלית בדרך שחוץ לפירוש, אלא היא באה בדרך של מיניה וביה, שכאשר הפירוש הוא ברור ומתיישב על הלב, זו עדות נאמנה על אמיתת הפירוש.

(211) מצד עצמם, ולא שבא על כך גילוי חיצוני. וכן כתב בבאר הגולה באר השני [קכג.]: "נוסיף לזה עוד דברים גדולים, ויהיו נראים ונכרים דברי אמת". הרי שאמיתותם של "דברי אמת" ניכרת ונראית לכל. וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [תיח:]: "והאמת יעשה דרכו, והוא נגלה יותר משמש בצהרים". ועצם הבטוי "האמת יורה דרכו" מורה על יסוד זה [ראה להלן הערה 224]. ובמכתב מאליהו כרך א, עמוד 60, כתב: "מאחר שהשוחד יעור עיני חכמים, ואין אדם רואה חובה לעצמו, איך אפשר הוא שנבחין את האמת... אמנם התשובה... כי גם אחרי אשר יפתה היצר את האדם לומר כי גם דרך השקר אמת הוא, מ"מ יודע הוא בעצמו שדרך האמת אמתית יותר, ורק יחשוב את השקר כמו תחליף לאמת. וזה מחסדי הבורא ב"ה שלא נתן רשות ליצר לכסות את האמת לגמרי, אלא כל אדם יוכל להבחין בלבו באיזה דרך הוא האמת לאמתו". וראה להלן פ"א הערה 1729. **דוגמה לדבר**; ההבדל בין הכרת אדם בפניו לבין הכרת אדם מאחוריו הוא זה, שהכרת אדם מפניו היא הכרה בעצם, ואינה מסתייעת בגורמים חיצוניים, ולכך היא

הכרה אמיתית. אך הכרת אדם מאחוריו אינה הכרה שעומדת בזכות עצמה, אלא היא מסתייעת בגורמים אחרים, ולכך אין זו הכרה בעצם. ולכך תמצא שבכמה מקומות ביאר שהכרה אמיתית של דבר נקראת "פנים" של הדבר. שכשם שהפנים הם המקום שיש בו את ההכרה האמיתית של הדבר, כך גם לאידך גיסא; כל הכרה אמתית של דבר נקראת "פנים", וכפי שכתב בגו"א שמות פל"ג אות יט: '"לא תוכל לראות את פני' [שמות לג, כ], פירוש 'פנים' הוא הכרת אמיתת כבודו יתברך, שבו נבדל מזולתו, והוא עצם כבודו... שהאחור אין בו הכרה אמיתית, רק ההכרה האמתית הוא בפנים". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "המידה האמתית שלו [של השי"ת] נקראת 'פני הקב"ה'... כמו שאמר 'הראני נא את כבודך' [שמות לג, יח], וכתיב 'וראית את אחורי ופני לא יראו' [שמות לג, כג], פירוש מידה אמתית שלו נקרא 'פנים'". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "כי הפנים הוא אמתת מציאות הדבר, שאין הדבר נמצא ונגלה רק בפנים שלו, ו'פני השכינה' רוצה לומר אמתת מציאותו יתברך". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקעג.], וז"ל: "כי הכרת כל דבר הוא בפנים שלו, ולכך נקרא עצם כל דבר 'פנים'". וראה להלן פ"ב הערה 346.

(212) פירוש - כאשר אדם בא לבחון פירוש מסויים [מתוך שאר פירושים] באם הוא אמת, יקח עמו קנה מידה זה שקבע כאן, והוא "כאשר ניכר הפירוש מזולתו באמת", לאמור איזה פירוש הוא הברור ביותר, שאמיתותו ניכרת ונראית לעין כל כשמש בצהרים.

(213) בפירוש דרך חיים על פרקי אבות.

(214) על ידי המפרשים שקדמו לו.

(215) גיטין פג: "אמר להן רבי יהושע [לאלו שבאו להשיב על דברי רבי אליעזר לאחר פטירתו], אין משיבין את הארי לאחר מיתה". אמנם יש לעיין בדבר, כי נמצא בספרו גור אריה שחלק על המפרשים לפניו הרבה פעמים, ולא נהג שם לפי הכלל "אין משיבין את הארי לאחר מותו". ואף בספר זה גופא [בסופו] חלק על הרמב"ם בביאור המשנה "רצה הקב"ה לזכות את ישראל".

(216) "וכי המקרא צריך סיוע ממנהג שביהודה" [רש"י שם]. ואולי רומז בזה לשם עצמו. ובתחילת הבאר הרביעי [שיא.] כתב: "והנה הרב הגדול שהיה מלא חכמה כים בכל החכמות טבעיות אלקיות למודיות, הוא הרמב"ם ז"ל, בהקדמת סדר זרעים, האריך בדברים היקרים, למד דעת את העם כגודל חכמתו בענין זה, ופתח לנו פתח חכמה... כמו שהאריך הרב הגדול בנתינת טעם ודעת. וכל דבריו בכלל ופרט אין צריכים חיזוק

סעד וסמך, כי מי יסעוד ומי יסמוך אילנא רבא, אשר כל דבריו נטועים במסמרות, ועל יובל ישלח שרשיו, ועל דבריו אין לגרוע ואין להוסיף. הלא דבריו המה המפורסמים לכל, ואשר ירצה לעמוד על דבריו, נמצאים הם לכל אדם".

(217) כמו שכתב בנר מצוה [צו:]: "והאיש החכם והנבון ומדקדק במצות יתבונן ויבחר את אשר נראה לו". ויש בדברים אלו הד ליסודו, שההכרעה בלימוד תורה צריכה להיות כפי הבנתו של האדם מתוך התלמוד, ולא כפי מה שהורו לו אחרים מבלי שמבין. וכמו שכתב בנתיב התורה ס"פ טו [א, סט.], וז"ל: "כי עיקר התורה כאשר הוא מורה הלכה למעשה, ודבר זה ראוי שיהיה יוצא מן התורה, אשר התורה היא שכלית, ודבר זה הוא התלמוד, שהוא שכלי, ומזה ראוי שיהיה יוצא ההלכה למעשה... אבל בדור הזה... הם פוסקים הלכה מתוך הפסקים אשר נתחברו להורות הלכה למעשה, ולא נעשו ללמד אותם, רק לפסוק מהם, ודבר זה יותר רחוק מן הדעת... כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד. ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת, ולא יפסוק הדין לאמיתו, שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך, כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו, ואין לדיין רק מה שעיניו רואות [סנהדרין ו:]. והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חבור אחד, ולא ידע טעם הדבר כלל, שהולך כמו עור בדרך". ומעין זה כתב להלן פ"ו מ"ז [ד"ה ואיך לא]. וראה להלן פ"ב הערה 36.

(218) יסוד נפוץ בספריו שלא להכריע בהבנת דברי חז"ל על פי המושכל הראשון. וכגון, בתחילת הבאר הרביעי [שיג:] כתב: "והנני משתטח ארצה, בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים". ושם בבאר השלישי [רפב:] כתב: "שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים", ושם הערה 180. ושם בבאר השביעי [תו:} כתב: "כי דבריהם צריכים באור והבנה, לכך האדם אשר יקח דבריהם בהבנה ראשונה, אין עומד על דבריהם, והוא רחוק להם", ושם הערות 243, 337. ובגו"א שמות פט"ו אות לג כתב: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה, וקרובים כאשר מדקדק בהם". ובגו"א ויקרא פ"ז אות ד כתב על מדרש חכמים: "ודברי תימה הן בתחילת הדעת". וכן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [ה:]: "ודרך האמת רחוק משימצא", ושם הערה 25. ולהיפך מכך כתב על החולקים על חז"ל בגבורות ה' פ"ט [נג.], וז"ל: "ודברים אלו דומים לצורה המציירת

על הכותל, אשר המצייר מיפה אותה, ובשרד יתאר אותה, עד שכאשר יראה הרואה מרחוק יאמר שיש בה רוח חיים, וכשקרב אליה הנה הוא דבר צבוע, וכל רוח אין בו, כך הם אלו הפירושים". וראה הערה הבאה, והערה 222, ופ"א הערה 1718.

(219) יסוד נפוץ בספריו, וכגון בבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג: "וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים", ושם הערה 188. וכן כתב להלן פ"א מ"ה [ד"ה וסופו יורש]: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא, כי דברים אלו אשר אמרנו הם דברי חכמה". ולהלן פ"ב מ"ט [לאחר ציון 973] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ושם במי"ד [לפני ציון 1513] כתב: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואמדנא, רק באמת". ולהלן פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 383, ושם בבאר הששי הערה 1061, ולהלן פ"א הערות 754, 1435, ופ"ב הערות 479, 963, 1267, 1513.

(220) ראה למעלה הערה 113. ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ד"ה עוד] כתב: "עוד דע אתה, אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות, אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם. ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון. ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה", ושם הערה 101. ובבאר הגולה באר הראשון [לג:] כתב: "כי חס ושלום שיהיה דבר אחד מדבריהם נאמר להרחבת הלשון ויפוי המליצה, רק כל דבריהם אמת", ושם הערה 39.

(221) אודות הזיקה בין עומק דברי חז"ל לפירוש דברי חז"ל, ראה דבריו בבאר הגולה באר השלישי [רפב.], שכתב: "אין ספק שאי אפשר לבאר דבריהם בכלל, כי לפי עומק דבריהם, דבר אחד מדבריהם צריך ביאור רחב מאד... שדבריהם צריכים התבוננות גדול", ושם הערה 177. ושם בתחילת הבאר הרביעי כתב: "שאם בא לפרש חכמתם... לא יספיק זמן רב", ושם הערה 16. ובגבורות ה' פ"ח [מו.] כתב: "ואם באנו לפרש דבר

זה, היה ארוך מאוד". וכן כתב בנצח ישראל ס"פ ז: "כי כל דבריהם דברי חכמה... ואם היינו באים לכתוב על המאמרים האלו מה שרמזו, לא היה מספיק הזמן".

(222) "דעת הקרוב" היא דעה מסתברת, כי "קרוב" נאמר על דבר מסתבר, ו"רחוק" נאמר על דבר שהוא רחוק מהשכל. וכמו בגו"א בראשית פ"ב אות לו כתב: "ואל תרחיק זה הפירוש, עם שהוא נראה רחוק". וראה הערה 218.

(223) וק"ו דברי חכמתם. וכך הוא לשון הגמרא שם: "מנין **שאפילו** שיחת תלמידי חכמים צריכה לימוד, שנאמר [תהלים א, ג] 'ועלהו לא יבול'". ובע"ז יט: אמרו "שאפילו שיחת חולין של ת"ח צריכה תלמוד". ובביאור המאמר, ראה תפארת ישראל פנ"ט [תתקכח:]. ובבאר השלישי [רפב:] כתב: "רק שהדברים אשר אמרנו ללמוד על הכלל כולה, שכלם הם אמיתיים ושלימים, ומום אין בהם... רק שדבריהם צריכים התבוננות גדול. שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים. והסבה היא, אחת, שדרך החכמים דבריהם הפשוטים צריכים התבוננות לפי עומק החכמה שבהם, ולפי גודל חכמתו של כל חכם, דבריו יותר בעומק. ולפי קטנות האדם בחכמה, אין בדבריו מן העומק. ודבר זה מבואר נגלה בחוש מן כל החכמים שהיו עד עתה, שסתימת הדברים הוא לפי גודל חכמתו של כל אדם, כי דבריו יותר בעומק. ולפי קטנות האדם בחכמה, אין בדבריו מן העומק. ודבר זה מבואר נגלה מן כל החכמים שהיו עד עתה, שסתימת הדברים הוא לפי גודל החכמה של חכם".

(224) וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [תיח:]: "והאמת יעשה דרכו, והוא נגלה יותר משמש בצהרים". והבטוי "האמת יורה דרכו" כתבו הרמב"ם בשמונה פרקים סוף פ"ד "האמת יעשה דרכו". והרבה פעמים נכתב בראשונים "האמת יורה דרכו" [ראב"ע משלי ט, א, והרמב"ן במדבר כ, א, בשם הרמב"ם]. והרמב"ן בהשגותיו על הלכות לולב להראב"ד, ענין לולב הגזול, כתב: "והאמת יורה דרכו". וראה הערה 211.

(225) כפי שכתב בבאר הגולה באר הששי [רעא:]: "ובודאי לקצת בני אדם יהיה דברינו מסופקים, או רחוקים מן המאמר עצמו. אך דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה, כך הוא פירוש דבריהם. ואם שלא בארנו דבריהם על תכלית, הלא דברינו הם אמת ואמונה, לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים". ובגבורות ה' פנ"ח [רנח:] כתב: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה. אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית". ובגבורות ה' פכ"ג [קי:] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי

חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". וראה להלן פ"ב הערות 300, 965, 1179.

(226) פירוש - למעיין בדברים, ואינו מסתפק בדעת הראשונה ומושכל ראשון.

(227) כן הוא בדפוס ראשון, אך בדפוס לונדון נדפס "דרך החיים", ולכך ישנה מבוכה אם שם הספר הוא "דרך החיים", או "דרך חיים". אך כאמור לפי הנדפס בדפוס ראשון נפלה מבוכה זו, ובמיוחד שלשון הפסוק הוא "ודרך חיים תוכחת מוסר", וכמו שמביא מיד. אמנם בשער הספר של דפוס ראשון הוא נקרא "דרך החיים", וראה במבוא.

(228) צירף "דרך אמת" עם "החיים". וכן בבאר הגולה באר הרביעי [תקג:] כתב: "הוא דרך העולה בדרך הישר ואמת, והוא צרור החיים, ואותו תבחר", ושם הערות 1092, 1093. ושם בבאר הששי [רכט:] כתב: "וזהו דרך האמת והישר, והנוטה מזה נוטה מדרך החיים", ושם הערה 574. ואודות השייכות בין אמת לחיים, הנה ביאר להלן פ"ה מ"ט [ד"ה השלישי שנקראת]: "כל דבר שיש לו מדריגת האמצעי ואינו נוטה אל הקצה מתייחס אל החיים, כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין מיתה, שהמיתה היא הסוף ותכלית". וקודם לכן במשנה ז [ד"ה ועוד יש] כתב: "האמת דומה אל האמצעי, שהאמצעי רחוק מן הקצה... אבל האמת שיש לו מציאות, והוא נמצא, דומה אל האמצע, שכל אמצע רחוק מן ההעדר... ולפיכך המ"ם, שהוא אות האמצעי באל"ף בית"א, הוא מורה על האמת, והקצוות טפלים אל האמצע. והפך זה, האותיות שקר, שהם נוטים אל הקצה לגמרי, כי הם בסוף אל"ף בית"א". וכן בנצח ישראל פנ"ה [תתנז:] כתב: "אמת הוא היושר השכלי, כי האמת אינו יוצא מן היושר ומן המצוע". ולכך ברור הוא שמקום החיים הוא מקום האמת.

משנת 'כל ישראל'

(1) כן הוא בכל בו סוף סימן מ, וז"ל: "וכל פעם ופעם מתחילין קודם הפרק 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', כדי להפיס דעת עמי הארץ". וראה מציון 87 ואילך.

(2) כן כתב להלן בסוף הספר, וז"ל: "רצה הקב"ה לזכות את ישראל וכו'. כבר בארנו בהקדמה מה שקבעו המאמר הזה אחר כל פרק ופרק, וקבעו המשנה של 'כל ישראל יש להם חלק עולם הבא' קודם הפרק, הכל לטעם אשר נתבאר בהקדמה, והוא פירוש מבואר מאוד למעיין". והמקור לומר אחר כל פרק ופרק את המשנה "רצה הקב"ה לזכות את ישראל" נמצא ברש"י להלן בסוף המסכת, ובמחזור ויטרי.

(3) מקשה על תרוייהו; על אמירת "כל ישראל" לפני הפרקים, ועל אמירת "רצה הקב"ה" לאחר הפרקים.
(4) כי פרק שביעי בסנהדרין דן בעיקרו בחייבי סקילה, פרק תשיעי דן בחייבי שריפה והרג, והפרק שלאחר מכן [פרק יא במשניות, ופרק עשירי בגמרא] דן בחייבי חניקה.
(5) שאמרו שם במשנה [סנהדרין צ.]: "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא", ומפרטים שם את אלו שאין להם חלק לעוה"ב, ויובא בהערה 8.
(6) מוסיף במשפט זה שאלו שאין להם חלק לעוה"ב "הם מתים ונאבדים מן העולם הבא", כדי לעשות צד השוה בין אלו שחייבים מיתה בעולם הזה, לאלו שמתים ונאבדים מן העולם הבא. וסדר זה יוסבר יותר על פי יסודו שהעוה"ב הוא שני לעוה"ז, וכפי שכתב בנצח ישראל פט"ו [שסו:]: "כי עולם הבא הוא עולם השני, כי עולם התחתון הוא ראשון לאדם. ונברא העולם בבי"ת של 'בראשית ברא' [בראשית א, א], כי יש עולם שני". ולכך אחר שדובר על החייבים מיתה בעוה"ז, דובר על אלו החייבים מיתה מן העוה"ב.
(7) שהרי אמרו שם במשנה "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר 'ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר'. ואלו שאין להם חלק לעולם הבא וכו'". ולכאורה לפי דברי רש"י היה מן הראוי לדלג על משפט הפתיחה ["כל ישראל יש להם יש להם חלק לעולם הבא וכו'"], ולהתחיל במשפט השני "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא", שהרי משנה זו הובאה לכאן מחמת הנאמר במשפט השני.
(8) האחרים שהוזכרו במשנה שאין להם חלק לעולם הבא, שזה לשון המשנה: "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא; האומר אין תחיית המתים מן התורה, ואין תורה מן השמים, ואפיקורוס. רבי עקיבא אומר, אף הקורא בספרים החיצונים, והלוחש על המכה ואומר 'כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך' [שמות טו, כו]. אבא שאול אומר, אף ההוגה את השם באותיותיו. שלשה מלכים וארבעה הדיוטות אין להן חלק לעולם הבא. שלשה מלכים; ירבעם, אחאב, ומנשה... ארבעה הדיוטות; בלעם, ודואג, ואחיתופל, וגחזי".
(9) פירוש - ללא משפט הפתיחה ["כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא"], היינו סוברים שאלו שהוזכרו בהמשך המשנה [ברשימת "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא"], לא אבדו את חלקם לעוה"ב לגמרי, ועדיין נשארה להם האפשרות שיזכו לעוה"ב אם יהיו להם מצוות נוספות המכריעות אותם לזכות. ורק משפט הפתיחה ["כל ישראל"] מפקיע אותם מעוה"ב בצורה החלטית וגמורה, שאף רוב זכיות לא יושיע אותם, וכמו שמבאר והולך.
(10) "משמע בהאי עלמא" [רש"י שם].

(11) "חיי העולם הבא" [רש"י שם].

(12) "והקרן קיימת לו לעולם הבא, אלו הן; כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והכנסת אורחים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם" [המשך לשון הגמרא שם בציטוט מהמשנה בפאה פ"א מ"א]. ופירש רש"י שם: "הני הוא דאוכל פירות והקרן קיימת, אבל מצוה אחריתי לא, ואנן תנן [על כל המצות] 'מטיבין לו ונוחל את הארץ'".

(13) לשון הגמרא במילואו הוא: "אמר רב יהודה, הכי קאמר; כל העושה מצוה אחת יתירה על זכיותיו, מטיבים לו, ודומה כמי שמקיים כל התורה כולה". ופירושו, כאשר מדובר במצוה המכריעה את הכף לטובת צד זכות, שם כל מצוה מועילה להטיה זו.

(14) פירוש - הגמרא מדייקת ממה שכל מצוה יכולה להטות את הכף לצד זכות, שהמצות המיוחדות שהוזכרו במשנה ["כבוד אב ואם, וגמילות חסדים וכו'"] הן עדיפות על פני מצות אחרות בכך שהעושן זוכה לשכר מרובה "אפילו לא קיים שאר מצות, בתמיה, והא רובא עונות הוא" [רש"י שם].

(15) "לומר שאם היתה שקולה מכרעת - הא דקתני 'אלו דברים' במחצה עונות ומחצה זכיות קאמר, ויש במחצה זכיות אחת מאלו, מכרעת את הכף כאילו הוי רובא זכיות, ואינו צריך למצוה יתירה דמתניתין, וכי לית ליה בה חדא מהני, צריך למצוה יתירה" [רש"י שם].

(16) כי על אפשרות זו תמהה הגמרא "מכלל דהנך אפילו בחדא נמי", ופירש רש"י "ואפילו לא קיים שאר מצות בתמיה, והא רובא עונות הוא".

(17) פירוש - לצד זכות לא מצינו שיש בידי מצוה אחת להכריע לבדה את הכף לצד זכות, אלא יש בידה להכריע כן רק כאשר היא מצטרפת למחצה זכיות. ועוד אודות שלא יעלה על הדעת שמצוה אחת תוכל לבדה להכריע את הכף לצד זכות, כן האריך לבאר בסוף המסכתא [בביאור "רצה הקב"ה לזכות את ישראל", ד"ה ובודאי], וז"ל: "אין הפירוש שאם עבר כמה מצות, וקיים מצוה אחת, שבשביל אותה המצוה יזכה לעולם הבא. כי דבר זה אי אפשר לומר שמי שרובו עוונות יזכה לעולם הבא", ושם מאריך בזה.

(18) שהרי מדה טובה מרובה ממדת פורעניות [רש"י שמות כ, ו]. ואם לצד טובה לא מצינו שיש בידי מצוה אחת לבדה להכריע לכף זכות, כך בודאי היינו חושבים שה"ה לצד חובה, שלעולם לא תמצא עבירה אחת שיש בידה להכריע לכף חובה, ורק בצירוף למחצה חובות תוכל עבירה אחת [מאלו שהוזכרו בר"פ חלק] להכריע.

(19) שאמרו שם "המחלל את הקדשים, והמבזה את המועדות, והמלבין פני חבירו ברבים, והמפר בריתו של אברהם אבינו, והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה, אע"פ

שיש בידו תורה ומעשים טובים, אין לו חלק לעולם הבא". ובדר"ח שם [ד"ה והבן עוד] כתב: "והא דאמרינן בפרק חלק [סנהדרין צ.] 'ואלו שאין להם חלק לעולם הבא וכו", ומשמע אבל כל האחרים יש להם חלק לעולם הבא... יש לומר גם כן, כי כל הני דחשיב התנא [סנהדרין צ.] 'האומר אין תורה מן השמים, והאומר אין תחית המתים מן התורה, ואפיקורס', כל הני אע"ג שיש לו כל המצות והמעשים והתורה, אין לו חלק לעולם הבא. אבל הני חמשה, דוקא אם חצי זכאי וחצי חייב, ואלו חמשה הם בכלל החובות המכריעים לכף חובה". הרי שביאר את המשנה להלן שהעבירות שהוזכרו שם יש בידן להכריע לכף חובה רק בציור שמחצה חובה ומחצה זכות. וכך היה עולה בדעתנו לבאר אף במשנה של ר"פ חלק לולא שהוקדם שם משפט הפתיחה "כל ישראל יש להם חלק וכו'", וכמו שמבאר.

(20) אודות שעולם הבא שייך לאלו שיש עליהם שם ישראל, ראה דבריו בתפארת ישראל פ"ה [צא.], שכתב: "מה שישראל הם מוכנים אל התורה, היא מדרגה בפני עצמה. כי מפני שהם מוכנים אל תורה, כמו שהתבאר למעלה, ואינם כמו שאר אומות עכו"ם שאין מוכנים לתורה... ואם לא היה מעלת ישראל במה שהם מוכנים אל התורה, באיזה צד נוכל לומר שאותם שלא היו יכולים לקיים מצות התורה, שמתו כשהם קטנים, שיהיו בני עולם הבא [סנהדרין קי:]. אבל הענין הוא במה שהם העם שיש להם תורה, ומוכנים לתורה ומצוה, בשביל הכנתם לתורה יזכו לחיי עולם הבא... כי זה מסגולת נפשם של ישראל שהם מוכנים אל המצות... ולפיכך אמרו 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', מפני הכנתם אל התורה. ויותר מזה אמרו שאפילו קטן שנולד יש לו חלק לעולם הבא... ואין זה רק מצד שלמות בריאתו בעצמו, שהוא מוכן אל התורה, ולכך זוכה לעולם הבא" [ראה להלן הערה 96]. ומה שכאן מדגיש שהכל תלוי בשם "ישראל", ואילו בתפארת ישראל הדגיש שהכל תלוי בהכנה לתורה, אין זו סתירה, כי כבר ביאר בתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:], וז"ל: "שלא נקרא להם שם 'ישראל' עד סיני, שקבלו התורה, ואז נקרא להם שם 'ישראל'", והוכיח כן מפרק גיד הנשה [חולין קא:]. והוסיף: "הרי בפירוש כי לא נקראו 'בני ישראל' רק בשביל התורה. ומורה זה, כי 'בני ישראל' בגימטריא תר"ג, נגד תר"ג מצות, בלא עשרת הדברות", ושם הערה 79. וראה להלן הערה 171.

(21) חזינן שנקט שעולם הבא שייך רק לאלו ששם ישראל חל עליהם, ואילו אלו היוצאים מכלל ישראל מאבדים את חלקם לעוה"ב. אמנם בבאר הגולה באר השביעי [שפז:] כתב שפעמים אף בני אומות העולם זוכים לעוה"ב, וז"ל: "אשר לא מבני ישראל המה נתנו

לו חלק לעולם הבא, דרבי יהושע דהלכתא כותיה לגבי דרבי אליעזר, סובר שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, וכדאיתא בפרק חלק [סנהדרין קה.]. ויותר מזה, ידוע כי זרע עשו מתנגדים לישראל. ובפרק קמא דע"ז [י:] שאל אנטונינוס את רבי, אתינא לעלמא דאתי, אמר ליה, אין. אמר ליה, והא כתיב [עובדיה א, יח] 'לא יהיה שריד לבית עשו'. בעושה מעשה עשו. תניא נמי הכי, 'לא יהיה שריד לבית עשו', יכול לכולם, תלמוד לומר 'לבית עשו', בעושה מעשה עשו, עד כאן. הרי שהם לא חסרו מדריגת בני אדם כלל, רק הכל הולך אחר המעשה, ודבר זה מבואר" [והובא למעלה בהקדמה לדר"ח הערה 39]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שעוה"ב תלוי בשם "ישראל". ונראה, כי מעין סתירה זו נמצאת בדברי הרמב"ם. שפסק בהלכות תשובה פ"ג ה"ח, בהלכות עדות פי"א ה"י, ובהלכות מלכים פ"ח הי"א שיש לחסידי אומות העולם חלק לעוה"ב. ובשלשת המקומות האלו ביאר הכסף משנה שפסק כרבי יהושע. והכס"מ בהלכות תשובה שם ציין לדברי הרמב"ם בפירוש המשניות לפרק חלק [סנהדרין צ.], שאמרו שם שלבלעם אין חלק לעולם הבא, וכתב על כך הרמב"ם שם: "וזכר בלעם, והוא אינו מישראל, לפי שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, והודיעו כי בלעם מראשי אומות העולם, ואין לו חלק לעולם הבא". אמנם בהלכות איסורי ביאה פי"ד ה"ד כתב: "העולם הבא אינו צפון אלא לצדיקים, והם ישראל". וכבר הקשה כן המהר"ץ חיות [יבמות מז.]. אמנם הרמח"ל בדרך ה', ח"ב פ"ד אות ז כתב: "לעולם הבא לא תמצאנה אומות זולת ישראל. ולנפש חסידי אומות העולם ינתן מציאות, בבחינה נוספת ונספחת על ישראל עצמם, ויהיו נטפלים להם כלבוש הנטפל לאדם, ובבחינה זו יגיע להם מה שיגיע מן הטוב, ואין בחוקם שישיגו יותר מזה כלל". ובכך מיושבת הסתירה בדברי הרמב"ם; עיקר העוה"ב אינו צפון אלא לישראל, ומ"מ ינתן חלק בבחינת טפל לחסידי אומות העולם. וכך נבאר בנוגע לדברי מהר"ל.

(22) מדוע המשנה פתחה במשפט "כל ישראל", כאשר החבור למסכת סנהדרין נעשה מחמת המשפט השני ["ואלו שאין להם חלק לעולם הבא"].

(23) שנאמר [תהלים קיט, קל] "פתח דבריך יאיר מבין פתיים", ודרשו על כך חכמים [שמו"ר נ, א] שהקב"ה ברא תחילה את האור [בראשית א, ג], ואחר כך את שאר העולם, ו"ממנו למדו צדיקים, כשהיו מתחילין בדבר, היו פותחין באורה". וראה גו"א בראשית פמ"ב אות ג. וכן בגו"א דברים פ"א אות ב, ביאר שחטאי ישראל הוזכרו ברמז בתחילת חומש דברים [רש"י דברים א, א], אע"פ שהוזכרו להלן בספר בפירוש, "לפי שהוא ראש הספר, ואין להתחיל בחטא ישראל, שהוא גנותן". ושם הביא ראיה לכך מרש"י במדבר

ט, א, שכתב: "ולמה לא **פתח** בזו, מפני שהיא גנותן של ישראל". הרי שיש קפידא מיוחדת שלא להתחיל בדבר שאינו טוב. וכן בתחילת פרק שמיני במסכת בבא בתרא [ב"ב קח.] הגמרא תמהה מדוע הפרק מתחיל בדבר לא טוב, היה עדיף להתחיל בציור שהוא טוב, משום "דאתחולי בפורענתא לא מתחלינן". וכן ביארו בב"ב יד: שסדרן של הכתובים אינו מתחיל בספר איוב מהטעם "אתחולי בפורענתא לא מתחלינן".

(24) אמנם לפי"ז קשיא, איך התנא התחיל את שאר הפרקים במסכת סנהדרין "בדבר שאין טוב", וכמו פרק תשיעי בסנהדרין [עה.] מתחיל במשפט "ואלו הן הנשרפין". והפרק שלאחריו [סנהדרין פד:] מתחיל במשפט "אלו הן הנחנקין". ויש לישב, כי כמה פעמים ביאר שעונשי בי"ד של מטה נועדו להטיבו באחריתו. וכגון, בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "עיקר התורה הוא הטוב... ולא יהיה שום רע בעולם. ואם יש שום רע - כוונת התורה שיהיה התכלית והסוף אל הטוב, אף אם נמצא בעולם הרע, יהיה בסוף מסולק, עד שיהיה הטוב נמצא, לא הרע. לכך אף אם נזכר בתורה ד' מיתות ומלקות וכמה עונשים, הכל כדי שיהיה סוף טוב, כאשר הרע מסולק מן העולם על ידי מיתות בית דין ושאר עונשים. ותכלית שלהם הם להעלות על העולם הטוב, ולהסיר הרע, ויהיה חוזר הכל אל הטוב". וכן כתב בתפארת ישראל פ"כ [רצה.], ושם פנ"ט [תתקכד:]. ולהלן פ"ג מט"ו [ד"ה וכן המאמר] כתב כן לגבי עונשי הקב"ה, בביאור המשנה שם "בטוב העולם נדון", וז"ל: "מדת הטוב של הש"י חפץ שיהיה העולם בטוב, ולכך מביא פורעניות לעולם לעושה רעה, ואז מסולק הרע מן העולם, ונשאר הטוב... כיון שגם הרעה באה ממדת הטוב... כי העולם, אף כאשר נדון במדת דינו של הקב"ה, הוא נדון מצד מדת הטוב שבו, כי מפני שהוא טוב הוא רוצה בטוב, ובמה שיביא פורעניות בעוה"ז - נפרע האדם על מעשיו, ומסולק בזה הרע, ונשאר הטוב... וזהו 'ובטוב העולם נדון', שר"ל שאף הרע... אינו בא רק מפני הטוב שבו יתברך, לא כמו האדם שעושה רעה לאחר מצד הרע שבו". ובגו"א דברים פכ"ח אות ז [ד"ה ובזה] כתב: "יסורין של הקב"ה הוא להטיב באחריתם, כי אין דבר רע יוצא מאתו... אין הקב"ה מביא רע בעצם, כי אם לנקותם מן החטא להטיב להם באחריתם". ולכך כל עוד הפורענות מאפשרת "להטיב להם באחריתם", אין היא מסווגת כ"דבר שאין טוב". אך אם מדובר באלו שאין להם חלק לעוה"ב, זהו בודאי בגדר "דבר שאין טוב", כי הרי מדובר באחרית שאינה טובה. וראה להלן פ"א הערה 591.

(25) לעומת דברי רש"י במשנה שם שפירש שהתנא אכן בא להשמיענו כן, וכפי שהביא למעלה.

(26) שהרי עונשו בבית דין של מעלה, ולא בבי"ד של מטה, לעומת המשניות שביארו "ואלו הן הנשרפים" [סנהדרין עה.], "אלו הן הנחנקין" [סנהדרין פד:], שיש בכך נפק"מ לדינא לברר איזה עונש יוטל עליו בבית דין. ואם תאמר, הרי סוף סוף הוזכרו במשנה שם [סנהדרין צ.] "אלו שאין להם חלק לעולם הבא, האומר אין תחיית המתים מן התורה וכו'", ואם אין בזה נפק"מ לדינא, לשם מה הובאו במשנה כלל. ויש לומר, שכוונתו לומר שהתנא אינו בא לעשות לפנינו רשימה של אלו שאין להם חלק לעוה"ב, כי אין בזה נפק"מ להלכה. אך בודאי שנמצא שהתנא מציין שהעובר עבירה פלונית אין לו חלק לעולם הבא, כדי להשמיענו חומרת העבירה, ולהרתיע אנשים מלעשות כן. וכמו ששנינו להלן [פ"ג מי"א] "המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמלבין פני חבירו ברבים... אין לו חלק לעולם הבא". וכן שנינו במשנה [סנהדרין פט.] "הכובש את נבואתו והמוותר על דברי נביא, ונביא שעבר על דברי עצמו, מיתתו בידי שמים". ובגמרא שנינו [ברכות סא.] "וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעולם הבא", וכן אמרו [ב"מ נט.] "המלבין את פני חבירו ברבים אין לו חלק לעולם הבא". ואע"פ ששנינו [כריתות ב.] "שלשים ושש כריתות בתורה", וכרת אינה מסורה לבית דין, מ"מ יש שם נפק"מ לדינא, שחייבין על שגגתן חטאת, וכמבואר בהמשך המשנה שם.

(27) שאם היה נדון, בודאי שיש לו חלק לעוה"ב, שהרי כל המומתים מתכפרים [סנהדרין מג:, וראה גו"א בראשית פכ"א ציון 101]. ועוד אמרו [שם] "כל המומתין מתודין, שכל המתודה יש לו חלק לעולם הבא". וראה הערה הבאה.

(28) מעין זה כתב המהרש"א בח"א לסנהדרין צ., וז"ל: "לפי שבפרקים הקודמין זכר כל החוטאין בגדלות, שהם החייבים בד' מיתות, ואמר עליהם 'כל ישראל', שאע"פ שחטא ישראל הוא [סנהדרין מד.], ויש להם חלק לעולם הבא, כדאמרינן פרק נגמר הדין [סנהדרין מג:] גבי עכן". אך המהר"ל מוסיף שהחידוש בזה הוא כאשר "לא ידעו בית דין, ולא היה נדון למיתה, מ"מ יש לו חלק לעולם הבא". והוצרך להוסיף כן, משום שאם מדובר באלו שנדונו למיתה בבית דין, פשיטא שיש להם חלק לעוה"ב, וכמבואר להדיא במשנה פרק נגמר הדין [סנהדרין מג:], וכמובא בהערה הקודמת, ולא היה צורך במשנה בר"פ חלק לשוב ולומר כן. ועכ"פ מתבארת השייכות של פרק חלק למסכת סנהדרין, שהתנא בר"פ חלק מתייחס לאלו שחייבים מיתות בי"ד [שהוזכרו במסכת סנהדרין], לומר שיש להם חלק לעוה"ב, אף שלא נידונו בבית דין.

(29) בנוסף לקושיא שנשארה מלמעלה [מה טעם ראו להנהיג לומר משנת "כל ישראל" לפני אמירת פרקי אבות].

(30) במשנה שיש לכל ישראל חלק לעולם הבא, ולמדו כן מהפסוק [ישעיה ס, כא] "ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ", וכפי שמביא מיד.
(31) אלא "ארץ", והיא בפשטות ארץ ישראל [ולא עולם הבא], וכפי שביאר שם הרד"ק [ישעיה ס, כא] "לעולם ירשו ארץ - שלא יגלו ממנה לעולם". וראה ציון 40.
(32) "נצר - ענף" [מצודת ציון שם].
(33) שאלה זו צריכה ביאור, שהרי לא נמצא במקרא תיבת "אילן" בלשון הקודש, אלא בלשון ארמית [בספר דניאל פרק ד, פסוקים יא, יז, כ, כג]. וכי יש מקום לתמוה מדוע כתב בלשון הקודש ולא כתב בלשון ארמית. אמנם מהמשך דבריו מבואר שכוונתו לשאול מתיבת "עץ", המרובה בענפים, והיא תיבה שהוזכרה בתנ"ך מאות פעמים, לעומת תיבת "נצר" שהוזכרה בתנ"ך ארבע פעמים בלבד. וכן הקשה בגו"א בראשית פ"ד אות כד [ד"ה אבל] "שהיה ראוי לכתוב... כדכתיב בכל המקומות, ולמה כתב לשון כזה". **ונמצאו כאן** ארבע שאלות; (א) מה הטעם למנהג להתחיל לימוד פרקי אבות במשנת "כל ישראל". (ב) מה הראיה מתיבת "ארץ" שמדובר על עולם הבא [ראה הערה 59]. (ג) מדוע נאמר "מטעי" בלשון רבים, ולא "מטעי" בלשון יחיד, כפי שתיבת "נצר" היא בלשון יחיד [ראה הערה 68]. (ד) מדוע נאמרה תיבת "נצר", ולא תיבת "אילן" או "עץ" [ראה הערה 68].
(34) בב"ב ז: "כתיב [תהלים קלט, יח] 'אספרם מחול ירבון', 'אספרם' למאן, אילימא לצדיקים דנפישי מחלא, השתא כולהו ישראל כתיב בהו [בראשית כב, יז] 'כחול אשר על שפת הים', צדיקים עצמם מחול ירבון [בתמיה]". הרי ש"אי אפשר שיהיו כולם צדיקים". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [קמט:], וז"ל: "שאין ספק כי אין כלל העולם כולו צדיקים, עד הזמן שיקויים [דברים ל, ו] 'ומל ה' את לבבך ואת לבב זרעך וגו'". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו סוף אות יד: "כי בריאת הרשעים הם מפני שאי אפשר לעולם בלא רשעים". ושם מביא שרש"י [בראשית ו, ו] חולק על זה, וסובר "שאפשר לעולם בלא רשעים, רק שנבראו מפני שיעמדו צדיקים ממנו", אך חלק על כך לשיטתו, וכתב: "ויותר היה נכון לומר מפני הצדיקים נבראו הרשעים, שאי אפשר לעולם בלא רשעים, ולא שבשביל שהרשעים יצאו מהם צדיקים". וכן בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:] כתב: "כי בודאי כמה רשעים בעולם". וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ב הערה 21.
(35) צריך ביאור, מדוע ניתן לומר ש"כל ישראל" הם "צדיקים בעצמם", אך לא ניתן לומר ש"כל ישראל" הם צדיקים מחמת מצות ומעשים טובים. והנראה, שכאשר מדובר בצדקות שהיא בעצם, בהכרח שהיא באה מצד שכך הקב"ה בראם ["שהשם יתברך

ברא את ישראל כסולת נקיה בלא פסולת" (לשונו בסמוך)], אך כאשר מדובר בצדיקים מחמת מצות ומעש"ט, זהו מצד המקבלים. והואיל והיצה"ר עדיין מרקד בתוכנו, מן הנמנע שכולם יהיו צדיקים, וכמו שאמרו [סוכה מה:] "ראיתי בני עליה והם מועטין", ופירש רש"י שם "רואה אני לפי **מעשה הבריות** שבני עלייה... מועטים הם". **דוגמה לזה**; בדרשת שבת הגדול [רה.] כתב: "נראה שהוקשה, מה שאמר [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו", מבלי שיוקדם לפניו מעלת אברהם. שראוי לומר קודם שהיה צדיק, ובשביל כך נגלתה השכינה ואמרה 'לך לך מארצך'. וכמו שתמצא אצל נח, שקודם זה מקדים מעשיו [בראשית ו, ח] 'ונח מצא חן בעיני ה", ואחר כך כתיב [שם פסוק יג] 'ויאמר ה' לנח וגו". וכאן מיד כתיב 'ויאמר ה' אל אברם', מבלי הקדמה ממעשה אברהם כלל. וקושיא זאת הקשה הרמב"ן ז"ל בפירושו לתורה [בראשית יב, ב], כמו שתמצא בדבריו. וכבר פירשנו קושיא זאת בכמה מקומות [ראה להלן פ"ה סוף מי"ז], כי דבר זה היה להודיע כי הש"י בחר באברהם ובזרעו מצד עצמו, ולא בחר הש"י באברהם וזרעו אחריו מצד המעשים שגרמו... כי הבחירה באברהם ובזרעו היה מצד עצם אברהם ובזרעו, מבלי מעשה... ולפיכך לא כתיב לפני זה צדקת אברהם, שהיה משמע כי בשביל המעשים בחר באברהם ובזרעו, והיה משמע כאשר אין המעשים בטל הבחירה. ואצל בני נח המעשים גורמים. ובמדרש [ילקו"ש ח"ב, שיב], מעלה זו יש בין ישראל לבני נח, דאילו בישראל כתיב [יחזקאל לז, כז] 'והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם'. ואילו בבני נח כתיב [ירמיה ל, כא] 'מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה' והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים', עד כאן. הרי לך כי זה הפרש אשר יש בין ישראל לבני נח. דאילו בני נח הם צריכים לקרב עצמם, ואז הש"י מקרב אותם. אבל ישראל, הש"י מקדים אותם לקרב, אף שלא קרבו ישראל עצמם. כלומר כי אין תולה אהבת הש"י לישראל מצד צדקתם, רק כי הוא יתברך בחר באומה זאת בעצם, שרוצה בהם, והם בניו בעצמם, ואין הבן צריך לקרב עצמו אל האב, רק האב מקרב הבן. לכן יש לפרש שלא הקדים בתורה צדקת אברהם, לפי שקרבו השם יתברך ואמר לו 'לך לך מארצך'". הרי שיש בחירה בעצם [יחס ה' לישראל], ויש בחירה במעשים [יחס ה' לבני נח]. ובעוד שהבחירה בעצם היא מצדו יתברך, הרי הבחירה במעשים היא מצד המקבל, וכמו שנתבאר. וכן הוא בנצח ישראל פי"א [רפו:]. וראה הערה 37.

(36) יש להעיר, מאיזה צד ישראל זוכים לחיי העוה"ב, אם זכיה זו אינה מבוססת על מעשים טובים, והם לא עמלו ולא טרחו בדבר. אלא שרואים מכאן יסוד גדול. כי שגרת המחשבה תופסת את השכר השמור לעולם הבא, שהוא ניתן על היגיעה והטרחה

והעמידה בנסיונות שהיה לאדם בעוה"ז. ולפי תפיסה זו אין מקום לומר שקטן שמת יהיה בן עוה"ב [סנהדרין קי:], שהרי נחסרות ממנו היגיעה והטרחה והעמידה בנסיונות. אמנם מדבריו מתבאר שהשכר המתוקן לעוה"ב הוא מפאת ההתאמה הקיימת בין האדם לעוה"ב. שהואיל והעוה"ב הוא עולם רוחני, והאדם העמל בתורה ומצות נעשה אף הוא לאדם רוחני, ממילא ישנה התאמה בינו ובין העוה"ב, ולכך זוכה הוא לעוה"ב. ופשיטא, שככל שהאדם הוא בעל מדריגה גדולה יותר, כך ישנה יותר התאמה בינו לבין עוה"ב, וממילא יזכה לחלק נכבד יותר בעוה"ב. ומשום כך, אף קטן שמת זוכה לחיי העוה"ב, כי הואיל וקטן זה - בשם "ישראל" יכונה, הרי שבנפשו נמצאת ההכנה וההכשרה לתורה ומצות, ומפאת כן אף קטן זה משתייך לבני האדם הרוחניים, התואמים היטב לעוה"ב, ונמנים על באי שעריו [ראה למעלה הערה 20, ולהלן הערות 96, 111, ופ"ב הערה 193]. ודבר זה מפורש להלן פ"ו סוף מ"ה, שכתב: "כאשר לא היה נמשך אחר הגוף בעולם הזה, רק היה כולו נבדל, ולפיכך בעולם הבא , שאין שם אכילה ושתיה גופנית, אז יהיה טוב לו, כי זה האדם נבדל לגמרי מן החומר, ובעולם הבא - שהוא נבדל - שם טוב לו". ובסנהדרין פח: אמרו "שלחו מתם, איזהו בן עוה"ב, ענוותן ושפל ברך, שייף עייל שייף ונפיק וגריס באורייתא תדירא". וכתב שם בח"א [ג, קעד.]: "דבר זה מבואר, כי אין ראוי לעוה"ב, שהוא נבדל מן הגשמי, והוא עולם פשוט... רק מי שהוא בעל ענוה ובעל תורה. כי בעל ענוה הוא פשוט... כי אלו שניהם צמודים יחד - הענוה והתורה, כי אל השכל ראוי מדת הפשיטות. ולכך עוה"ב, שהוא עולם נבדל פשוט, צריך שיהיה בעל ענוה ובעל תורה, ואז ראוי לעוה"ב שהוא פשוט נבדל. ומה שאמר 'שייף עייל שייף ונפיק', פירוש כאשר הולך בנחת ויוצא בנחת, שהוא בעל השקט ומנוחה, ולכך אינו הולך במהירות. וזה ראוי לעוה"ב, כי עוה"ב הכל שקט ומנוחה". **והרי כך** מוכח מיניה וביה מאותו מאמר, "שלחו מתם, איזהו בן עוה"ב, ענוותן ושפל ברך וכו'". ומדוע לא אמרו "איזהו בן עוה"ב, המקיים כל מצות עשה, והפורש מכל מצות לא תעשה". אלא הם הם הדברים. אין שכר העוה"ב ניתן על המעשה לכשעצמו, אלא הוא ניתן על המעלה הנבדלת הצומחת ועולה מהמעשה. ושאלת הגמרא היתה מהו הבטוי בפועל למעלה המזכה את בעליה בשכר העוה"ב, ועל כך השיבו "ענוותן ושפל ברך וכו'". ודייק לה עוד, שהמשך לשון הגמרא שם הוא "יהבו ביה רבנן עיניהון ברב עולא בר אבא". מהי משמעותה של שימת עין זו ברב עולא בר אבא. אלא ששאלת הגמרא מעיקרא היתה על הבטוי המעשי למעלה הרוחנית של האדם המזכה את בעליה בעוה"ב, ולכך בתשובת הגמרא ישנה הדגשה שמעלה זו אכן ניתנת להראות בעליל ובמוחש, עד שרבנן נתנו את עיניהם ברב

עולא בר אבא. **והוא הדין** לאידך גיסא. אפשרי שאדם יקיים מצות, אך מחמת שאינו נעשה מהן בעל מעלה נבדלת, אינו זוכה מחמתן לעוה"ב. וכמו שנאמר [משלי ג, טז] "אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד", ודרשו חכמים [שבת סג.] "למשמאילים בה ["שלא לשמה" (רש"י שם)] עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא". ולהלן פ"ד מ"ט [ד"ה ועוד יש] כתב: "קרא כתיב 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', וגמרא מוקי לה הך קרא למיימינים בה אורך ימים איכא, כל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא... ומפני שהוא עוסק בתורה לשמה, כפי מה שנתנה התורה לעסוק בה, נמצא עם התורה אריכות ימים שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה... אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". וכן כתב שם בפ"ו סוף מ"ח, ובח"א לשבת סג. [א, לט.]. וראה עוד ביומא עב: שרבא הזהיר את רבנן שיעסקו בתורה רק עם יראת שמים, שאם לא כן ירשו שני גיהנום. ופירש רש"י שם "תרתי גיהנם - להיות יגעים ועמלים בתורה בעולם הזה, ולא תקיימוה, ותירשו גיהנם במותכם, ובחייכם לא נהניתם בעולמכם". וא"כ מה שקטן זוכה לחיי העוה"ב, ומאידך יתכן שהעוסק בתורה לא יזכה לעוה"ב - שני דברים אלו מורים בעליל שהעוה"ב אינו ניתן על המעשה לכשעצמו, אלא על המעלה הרוחנית שהאדם רוכש כתוצאה מתורה ומעשים טובים. ולכך ישראל זוכים לעוה"ב בעצם, בלי לנקוף אצבע, ו"בלא צד מצות ומעשים טובים", כי הקב"ה יצר אותם "כסולת נקיה בלא פסולת". וראה תפארת ישראל פ"ג הערה 31, שם פ"ה הערה 41, ובנתיב התשובה פ"ד הערה 45.

(37) אודות שישראל נבראו כסולת נקיה בלא פסולת, כן מבואר בילקו"ש ח"ב שיר השירים תתקצב, שאמרו שם שהאומות נמשלו לקש ומוץ, ואילו ישראל נמשלו לחטים. ובב"ר מא, א אמרו "מה תמרה זו אין בה פסולת, אלא תמריה לאכילה, ולולביה להלל... כך הם ישראל אין בהם פסולת, אלא מהם בעלי מקרא, מהם בעלי משנה מהם בעלי תלמוד, מהם בעלי הגדה". ובגבורות ה' [כת"י] פרק ד [עמוד שא:] כתב: "הקב"ה בחר באברהם מצד עצמו שיהיה אברהם לחלקו... ומצד שעצמו הוא דבר טוב היה הבחירה בו, לא מפני המעשים, רק מצד הטפה הכשירה והקדושה, וזהו ענין זולת הצדקת שבו. ובתשובה הזאת יש לשבר שיני האומה האומרים על ישראל כי מפני שעזבו ה' אלקי אבותם רחק ועזב אותם, ולקח אומה אחרת. ואילו היה נזכר בתחילת הבחירה, שבחר באבותם ובזרעם מפני צדקותם וחסידותם, אז יש להשיב שהאהבה התלויה בדבר, בטלו

דבר בטל האהבה. והנה לא נזכר דבר כאשר בחר באברהם ובזרעו אחריו... כי הקב"ה בחר באברהם מצד עצמו הטיפה הכשירה והקדושה. ואל תתמה, איך נאמר כי בחר באברהם מפני טיפה קדושה, והרי מתרח יצא... שאין זה קשיא, שאע"ג שתרח ואברהם הפכים, יצא אברהם מתרח, כי כל הפכים יש להם סיבה אחת. ולכך היה יוצא מתרח אברהם, אע"ג שהוא הפכו, היה נושאו לו והולידו".

(38) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות כא: "כל דבר, אף מה שיהיה לעתיד, הכל נברא בששת ימי בראשית, 'ואין חדש תחת השמש' [קהלת א, ט]. וכן דרשו בב"ר [יב, י] שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית, שהרי כתיב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים', מטעם ש'אין כל חדש תחת השמש'". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 653.

(39) פירוש - בריאת עוה"ב מוכיחה שיש הראויים לה בעצם וללא תנאי [ישראל], שאל"כ, למי נברא, שהרי "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא דבר אחד לבטלה" [שבת עז:], ורק ישראל ראויים לעוה"ב, מפאת מעלתם הרוחנית. וכן אמרו [ברכות סא:] "לא **איברי** עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולרבי חנינא בן דוסא; לאחאב בן עמרי העולם הזה, ולרבי חנינא בן דוסא העולם הבא". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב, כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב... שהם הפכים. ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו [שם], כי אין ראוי לעוה"ב רק מי שאין לו עוה"ז, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי", וראה להלן פ"ב הערות 1022, 1491. וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט:] כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז - אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו [פסחים נ.] 'עולם הפוך ראיתי'... שמזה תדע כי העוה"ב הוא הפך עוה"ז לגמרי, שזה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובדרוש לשבת תשובה [עו:] כתב: "לא נברא העוה"ז אלא לאחאב וחבריו, ולא נברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא. הרי כי העוה"ז פונה מן העוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ז אינו זוכה לעוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ב אינו זוכה לעוה"ז... כי ברא השי"ת עוה"ז לרשעים, ועוה"ב לצדיקים". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ פו. [ג, מג:]. וראה בנצח ישראל פט"ו הערה 26, תפארת ישראל פנ"ו הערה 162, ובבאר הגולה באר הראשון הערה 187, ולהלן פ"א הערות 770, 1062, ופ"ב הערות 1022, 1491.

(40) מהמשך דבריו משמע שכוונתו לכל העולם, שהוא יסוד הארץ. וראה הערה 45.

(41) והולך להביא פסוקים שבהם הארץ נקראת "חיים". אמנם לשונו קצת צריך ביאור, שאמרו [אבות דרבי נתן פל"ד מ"י] "עשרה נקראו 'חיים', הקב"ה, [ירמיה י, י] 'וה' אלקים אמת הוא אלקים חיים'. תורה נקראת חיים, שנאמר [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר'. ישראל נקראו חיים, שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם היום'. צדיק נקרא חיים, שנאמר [משלי יא, ל] 'פרי צדיק עץ חיים'. גן עדן נקרא חיים, שנאמר [תהלים קטז, ט] 'אתהלך לפני ה' בארצות החיים'... עץ נקרא חיים... ארץ ישראל נקראת חיים, שנאמר [יחזקאל כו, כ] 'ונתתי צבי בארץ חיים'. ירושלים נקראת חיים... גמילות חסדים נקרא חיים, שנאמר [משלי יג, יד] 'תורת חכם מקור חיים'. מים נקרא חיים, שנאמר [זכריה יד, ח] 'ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים'". ומדוע כתב כאן "כי אין דבר שנקרא בשם 'חיים' כמו הארץ", והרי ישנם עוד תשעה דברים שנקראו "חיים".

(42) ובב"ר עד, א פירשו שפסוק זה עוסק בארץ ישראל. וראה הערה 40, ובסמוך הערה 45.

(43) ופירש רש"י שם "מארץ החיים - היא ארץ ישראל".

(44) ואונקלוס תרגם שם "ואתן חדוא בארעא דישראל", וכן רש"י והרד"ק שם פירשו שהפסוק עוסק בארץ ישראל [עפ"י כתובות קיא.].

(45) ארבעה היסודות הם; אש, רוח, מים, וארץ [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"א]. וממשפט זה משמע ש"ארץ" מוסבת על כל כדור הארץ, ולאו דוקא על ארץ ישראל. אמנם הפסוקים שהביא כאן נאמרו על ארץ ישראל. ובנתיב העבודה פ"ה [א, פח:] התייחס לדבריו כאן, שכתב: "כי ארץ ישראל היא ארץ החיים, כמו שהתבאר בהקדמה בפרקים" [יובא בהערה 48]. הרי שביאר שם שדבריו כאן מוסבים על ארץ ישראל. ואולי יש לומר שמדריגת החיים של יסוד הארץ מתבטאת ביתר שאת ועוז בארץ ישראל, כי א"י היא אמצע הישוב [תנחומא קדושים אות י], ולכך א"י היא האמצע שבאמצע.

(46) יסוד נפוץ בספריו. כגון, בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסט:] כתב: "שכאשר תבין בארץ, שהיא הנקודה האמצעית, אשר איננה נוטה אל אחד מן הקצוות, והיא הקטנה ביסודות... שהיא בפרט עומדת באמצע", ושם הערה 69. ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלה.] כתב: "והדבר הזה נראה בארץ בשביל שהיא עומדת באמצע, ואינה יוצאת מן המיצוע, רק עומדת בשוה. לכך היא עומדת קיים לעולם יותר מכל שאר יסודות... וכבר פרשנו דבר זה בהקדמת הפרקים" [המשך דבריו מובא בהערה 55]. ובנתיב התמימות פ"א [ב, רה.] כתב: "יש דבר בארץ שמורה על נצחית הארץ, מפני שהארץ עומדת באמצע, כמו

הנקודה בעגול, אינו יוצא לשום קצה... ולכך הארץ שהיא עומדת באמצע ואין לה קצה מצד המקום, אין לה קצה ג"כ מצד הוייתה... ופרשנו זה ג"כ בתחלת מסכת אבות". וכן כתב בנתיב השלום פ"ג [א, רכה.]. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשי:] כתב: "שהאדמה באמצע העולם, שאינה נוטה לשום צד חיצון", ושם הערה 33. וכן מבואר ברמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ג ה"ד "כל הגלגלים האלו מקיפין את העולם הן עגולין ככדור, והארץ תלויה באמצע". וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 692. וכן הוא ברמב"ן ובראב"ע לאיוב כו, ז. **ובנתיב הענוה** פ"ב [ב, ו.] כתב: "חכמי האומות נתנו טעם בענין עמידת הארץ באמצע, והרבה דברים נאמרו בזה. אבל דברי חכמים הם חכמה אמתית, ודעתם כי הארץ ראויה היא לעמידה בעצמה מצד הפשיטות הגמור שיש בארץ. כי הארץ היא בתכלית המטה, אשר תכלית המטה יש לו פשיטות שאין לו גבהות ומעלה, וזה מדת הפשיטות, וזה עמידת הארץ באמצע. כי הדבר הפשוט לא שייך בו נושא כלל, כי אם היה שייך אליו נושא, לא היה פשוט, כי היה מצורף ומחובר אל הנושא שלו, ואינו פשוט כלל, רק הוא בעל הרכבה. ולפיכך אמר הכתוב [איוב כו, ז] 'תולה ארץ על בלימה'. כי תלויות הארץ מצד שהיא ראויה אל המטה, אשר המטה מצד שהוא מטה הוא פשוט ביותר. לא כמו המעלה שאינו פשוט, שהוא מיוחד במעלה, ולדבר זה יש נושא. ולפיכך המטה במוחלט הוא גורם עמידת הארץ באמצע".

(47) לשונו בבאר הגולה באר הששי [שד:]: "כל דבר שהוא קצה, הוא הולך אל הקצה, אשר בקצה דבק ההעדר". ובנצח ישראל פ"ח [רד:] כתב: "כי נקראו 'קצוות' שיש להם קצה וסוף. אבל השוה אינו הולך אל הקצה". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצד:] כתב: "כי הדבר שיש לו הפסק, יש לו קצה, שכאשר הוא נפסד, הרי יש לו קצה", ושם הערה 60. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "הקצוות אינם טובים... כי החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות", ושם הערות 62, 65. וכן כתב בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד]. ובבאר הגולה באר הששי [קסט:] כתב: "כי ד' קצוות יש בהם העדר, לפי שכל אחד ואחד קצה", ושם הערה 179.

(48) לשונו להלן פ"ב מי"ד [ד"ה וכדי שלא]: "יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע אשר נברא האדם עליו, ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם מיתה. ודבר זה מבואר שכל מיתה הוא קצה, אבל השיווי והמצוע הוא החיים, כמו שהארכנו למעלה בהקדמה, עיין שם", ושם הערה 1531. ולהלן פ"ה מ"ט [ד"ה השלישית שנקראת] כתב: "הטעם שנקראת [ארץ ישראל] 'ארץ החיים', כמו שארץ ישראל באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]... וכל דבר שיש לו מדריגת האמצעי

ואינו נוטה אל הקצה, מתייחס אל החיים, כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין מיתה, שהמיתה היא הסוף ותכלית". וראה להלן פ"א הערות 200, 343. ובנתיב העבודה פ"ה [א, פח:] כתב: "כי ארץ ישראל הוא 'ארץ החיים', כמו שהתבאר בהקדמה בפרקים. ולמה הוא 'ארץ החיים', רק בעבור שהוא באמצע העולם, ודבר שהוא באמצע מקבל החיים ממקור העליון... כי ארץ ישראל בשביל זה היושבים עליה יש להם חיים, בשביל כי ארץ ישראל תחת מדריגת החיים, כאשר ידוע לחכמים ולנבונים". ובח"א לכתובות קיא: [א, קסה.] כתב: "כל שהוא באמצע העולם מתיחס אליו החיים, והיוצא אל הקצה הוא המיתה, שהקצה הוא המיתה בעצמה. ודבר זה בארנו בהקדמת אבות, עיין שם ותמצא מבואר". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [שד:], ושם הערות 954, 955. וראה נצח ישראל פכ"ה הערה 180. **ועוד אודות** השייכות בין חיים לאמצע, הנה אמרו חכמים [תענית ה:] שיעקב אבינו לא מת. ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד] כתב לבאר: "ידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה". ובגבורות ה' פנ"ד [רמב.] כתב: "יש בו חיות בעבור שיש בו שלישי, שהוא אינו קצה, כי השנים כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה. אבל האמצעי הוא שאין לו קצה. והוא סוד יעקב אבינו לא מת, במה שהוא שלישי לאבות והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ נ [תשצו.], ושם הערות 61, 68, אור חדש [רכ.], נתיב השלום [א, רטז:], נתיב התמימות פ"א [ב, רו.], ח"א לשבת קיח: [א, נד:], דרוש על התורה [כד:], דרוש לשבת תשובה [עט:], ועוד. נמצא מה ש"יעקב אבינו לא מת", וכן שהארץ נקראת "ארץ החיים", הם מחמת אותו גורם, שהאמצעי מופקע מהקצה והמיתה. וראה להלן הערות 64, 132, 133.

(49) ממשפט זה ["שיהיה להם החיים הנצחיים, ולכך ירשו הארץ, שהיא ארץ החיים"] משמע שהואיל ויהיו להם החיים הנצחיים, לכך ירשו הארץ, ולפי"ז ה"ארץ" היא המסובב מהחיים הנצחיים. אך למעלה כתב: "ומאחר כי ירשו הארץ, ראוים לעולם הבא", ולפי"ז ה"ארץ" היא הסבה לחיים הנצחיים. וכן בסמוך כתב: "ובזה גם כן קיימים לעולם, כאשר ירשו דבר נח עומד קיים". ויש לעיין בזה. ובדרוש על התורה [כט:] כתב: "'כי לי כל הארץ' [שמות יט, ה], הוא הרמז על עולם הבא, דכתיב ביה [ישעיה ס,

כא] 'ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ'... הוא הנצחיות, הוא הנרמז במלת 'ארץ', כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. וכאשר בארנו בהקדמתנו למסכת אבות. ולכך כתיב 'לעולם יירשו ארץ', בלשון ירושה".

(50) לשונו בנצח ישראל פל"ו [תרעה:]: "כי כל שנוי אין שם מנוחה כלל". ובנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפח.] כתב: "השבת ראוי שיהיה בו מנוחה ושביתה, ואין ראוי שיהיה בו יגיעה ותנועה, אשר הוא שנוי הסדר, רק מנוחה". ולהלן פ"ה מ"ט [ד"ה ולפיכך אם] כתב: "כי כל מי שאין לו מנוחה, לא הגיע אל השלימות, ולכך הוא מתנועע... כי המנוחה שייך אל דבר שהושלם והוא בפועל, ואז הוא בעל מנוחה. אבל כאשר לא הושלם ואינו בפועל, אז שייך אליו התנועה". ובח"א לב"ב עד. [ג, קא:] כתב: "ואל יהא לך ספק בזה, שהדבר אשר מתנועע הוא בעל שנוי, שאינו עומד על ענין אחד".

(51) כפי שכתב בגו"א בראשית פי"ז אות ג: "דע כי הוויות התורה הם מקויימים נצחיים לא ישתנו. כי ענין התורה והוויותיה באים ממקום שהוא למעלה מן ההפסד... כי התורה לא תפול תחת השינוי". הרי ששנוי שוה להפסד. ובנצח ישראל ר"פ כה [תקכב.] כתב: "הדבר אשר הוא שנוי, יוצא מסדר המציאות, צריך שמירה וחיזוק ביותר שיעמוד", ושם הערה 3. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכו.] כתב: "כל דבר שהוא כסדר, יש לו קיום. וכל דבר שהוא יוצא מן הסדר, והוא שנוי, אין לו קיום... כל דבר שהוא לא כסדר הוא שנוי, ואין לו קיום". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "כל שנוי הוא בחומר... ואין בעל חומר מקבל הקיום מן השם יתברך... מפני שהוא בעל שנוי, והוא הפך הקיום". וראה בגו"א שמות פי"ח הערה 198, שנתבאר שם שהעדר תנועה הוא קיום. וראה להלן פ"א הערות 1338, 1652. ואמרו [ראה ברכות נז:] ששבת היא מעין עולם הבא.

(52) "אש היסודי" היא אחד מארבעה היסודות; עפר, מים, רוח, ואש [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, כוזרי ב, מד]. וכן הזכיר את האש היסודי בגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה אך], ושם הערה 113. ובנתיב השלום פ"ג [א, רכה:] מנה את ארבעת היסודות לפי דקותם, וז"ל: "האש היסודי הוא דק מאוד, והוא קרוב אל המקיף, ואחר כך האש, ואחר כך האויר שהוא דק, ואינו דק כמו האש, ואחר כך המים, ואחר כך הארץ שהיא כבידה לגמרי". הרי שיש "אש יסודי" שהיא קרובה למקיף, ויש אש רגילה. וראה בנר מצוה [צג:], ושם הערה 128. ובבאר הגולה באר השני [רלו:] ביאר את החילוק שיש בין אש היסודי ובין האש הרגילה.

(53) לשונו בנתיב התמימות פ"א [ב, רה.]: "כי הארץ יש לה הקיום ביותר מכל היסודות, כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. והדבר הזה נראה בארץ, כי כל היסודות

נעים; כי יסוד האש מתנועע, וכן יסוד הרוח, וכן יסוד המים, ואין הארץ מתנועעת רק נחה. ומפני כך יש קיום יותר לארץ מכל היסודות, כי כל תנועה הוא שנוי, ומפני כך יש שנוי אל כל היסודות, והארץ אין לה תנועה, לכך אין שנוי לה. וזה כי הכתוב אומר 'והארץ לעולם עומדת'". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלה.] כתב: "שכל הנמצאים נמצא בהם התנועה, ואילו הארץ אין בה כח תנועה כלל, ולכך היא קיימת... ולכך כתיב [תהלים לז, כט] 'צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה'". ובסנהדרין פח. אמרו "שלחו מתם, איזהו בן עולם הבא, ענוותן ושפל ברך, שייף עייל שייף ונפיק, וגריס באורייתא תדירא", ובח"א שם [ג, קעד:] כתב: "ומה שאמר 'שייף עייל שייף ונפיק', פירוש כאשר הולך בנחת ויוצא בנחת, שהוא בעל השקט ומנוחה, ולכך אינו הולך במהירות, וזהו ראוי לעולם הבא, כי עולם הבא הכל השקט ומנוחה". וראה למעלה בהקדמה הערה 84, ולהלן פ"א הערה 547, ופ"ב הערה 1498.

(54) לשונו בנתיב הצדק פ"ב [ב, קלז:]: "מה שנקרא 'צדיק', היינו שאינו יוצא מן הצדק ומן היושר". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה ואז] כתב: "הצדיק גם כן אינו נוטה מן האמצעי... כי הצדיק הוא מי שהוא אינו נוטה מן היושר, ואינו נוטה מן הצדק, ונשאר על הנקודה, ובאמצע". וראה להלן הערה 62, פ"א הערה 942, ופ"ב הערה 1426, 1568.

(55) אע"פ שכאן מבאר טעם שני לקיום הארץ [שאינה בתנועה, אלא נחה], מ"מ משלב לכאן את טעמו הראשון לקיום הארץ [היותה באמצע העולם]. וכן שילב בין הטעמים הללו בריש נתיב הצדק [ב, קלה.], וז"ל: "צדיק שהוא צדיק בשביל הצדק, אשר הצדק אינו יוצא מן המיצוע, ולכך הוא יסוד עולם. כי כן כל דבר שהוא הצדק, אינו יוצא מן המיצוע, כמו הצדיק הוא יסוד קיים. והדבר הזה נראה בארץ, בשביל שהיא עומדת באמצע, ואינה יוצאת מן המיצוע, רק עומדת בשוה, לכך היא עומדת קיים לעולם יותר מכל שאר יסודדות. כמו שאמר הכתוב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. וכבר פרשנו דבר זה בהקדמת הפרקים על הכתוב שאמר [תהלים לז, כט] 'צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה', עיין שם [אמנם כאן לא הזכיר פסוק זה]. וזה שנאמר כאן [משלי י, כה] 'וצדיק יסוד עולם', כמו שהארץ היא יסוד עולם בשביל המיצוע, שאינה יוצאת מן השווי, לכך היא עומדת לעולם, וכך הצדיק, שהוא הפך הרשע היוצא אל הקצה, הוא יסוד עולם... שכל הנמצאים נמצא בהם התנועה, ואילו הארץ אין בה כח תנועה כלל, ולכך היא קיימת... כי הצדיקים ראוי להם הארץ אשר אינה יוצאת מן המיצוע כמו הצדיק, ובשביל כך ישכנו לעד עליה, כמו שהארץ היא קיימת לעולם". וראה בבאר הגולה באר הששי [רנז:], ושם הערה 692, ולהלן פ"ב הערה 1532.

(56) בעצם, ולא מחמת מעשיהם, וכפי שביאר למעלה [ד"ה אבל פירוש].
(57) אם נפרש "ונוחל את הארץ" כפשוטו, שמוסב על נחלת ארץ ישראל.
(58) שהיא ירושת יסוד הארץ, וכמו שביאר למעלה.
(59) לשון הרמב"ם בפיהמ"ש שם: "וענין 'נוחל את הארץ', ארץ החיים, רוצה לומר העולם הבא, ואנו עתידין לבאר אותו בסנהדרין בפרק עשירי". ורש"י שם [קידושין לט:] פירש "ונוחל את הארץ - חיי העולם הבא". ובינתיים יישב את השאלה השניה [שהובאה בהערה 33, והיא מה הראיה מתיבת "ארץ" שמדובר על עולם הבא], שתיבת "ארץ" מוסבת על יסוד הארץ, שנקראת "חיים", והואיל ויורשים דבר שקיומו תמידי, ממילא אף הם יזכו לחיים נצחיים, שהם חיי העוה"ב.
(60) לשון הרד"ק ספר השרשים שורש נצר: "ענינם יונק או ענף". והמלבי"ם [ישעיה יא, א] כתב: "שם 'נצר' מציין הצומח מן השורש באילן... ונקרא 'נצר' על שצריך לבצרו ולשמרו, שהוא רך ויונק". הרי ש"נצר" הוא התחלת צמיחת האילן, ולכך הוא זקוק לשמירה מיוחדת. וראה להלן ציון 112.
(61) אמרו חכמים [נדה כה.] "תחלת ברייתו [של ולד] מראשו... וחתוך ידים ורגלים אין לו", ובח"א שם [ד, קנח.] כתב: "כי האדם הוא דומה אל עץ השדה, וכדכתיב [דברים כ, כ] 'כי האדם עץ השדה וגומר'... ושורש שלו הוא הראש, והידים והרגלים הם הענפים שמתפצלים אילך ואילך. והנה האדם עץ הפוך, כי שרשו למעלה... אין השורש והענפים יוצאים בפעם אחד, אבל תחלה יוצא השורש, ואחר כך הענפים, כמו שתראה אצל אילן... כי הידים והרגלים הם יוצאים ומתפשטים לחוץ... ולפיכך קודם וראשון הבריאה שהוא גוף האדם עצמו, והוא ראשון אל האדם עצמו, מאשר הוא הדבר שהוא יוצא ממנו מתפשט ממנו. ולפיכך ראשון הוא ראש, שהוא יותר עיקר, וגם הגוף שהוא עיקר, וזהו ראשון. והידים ורגלים שהם מתפשטים חוץ מן האדם, ודבר זה אינו ראשון, ולפיכך דבר זה נברא אחרון". הרי שתחילה נוצר החלק הישר של האילן, ולאחריו נוצרים הענפים המתפשטים החוצה. וראה להלן פ"ב הערה 622.
(62) כי הצדיק אינו יוצא מנקודת האמצע, וכמבואר בהערה 54.
(63) כמבואר למעלה [ד"ה אבל פירוש, ושם הערות 47, 48], שלכך הארץ נקראת "חיים", כי אין לה יציאה לשום צד, ולכך מופקעת מקצה ומיתה.
(64) אודות שישראל אינם יוצאים לצד ולקצה, לעומת אומות העולם, ראה דבריו בח"א לר"ה כג. [א, קכד.], והובא בהערה 70. ובנצח ישראל פ"ח [רד:] כתב: "כי הזמן אשר הוא מיוחד לישראל, ובו מתעלים ישראל, הוא הזמן... כמו ניסן ותשרי, כי זה הזמן הוא

הזמן השוה, אינו יוצא לשום קצה. כי נקראו קצוות, שיש להם קצה וסוף. אבל השוה אינו הולך אל הקצה. לכך בחודש ניסן ותשרי יש בהם לישראל המועדים והחגים, והם זמני ששון ושמחה [דברים טז, יא-טו], ומורה כי לשמחת ישראל ושלימות מעלתם לא יהיה קצה והפסק. אבל הזמן אשר היו גוברים המתנגדים להם, והיו מחריבים אותם, הוא בתמוז ואב, שהם בקצה החמימות, והם בקצה כאשר גבר החמימות. ומורה כי לחורבן ישראל ותגבורת האומות יהיה קצה וסוף. כי כל דבר שהוא קצה יש לו סוף, כמו שמשמע לשון 'קצה'. ואין לך נטיות קצה יותר כמו כאשר הוא בתמוז ובאב, שאז השמש בתכלית תוקפה וגבורתה. וזה הזמן הוא הפך הזמן המיוחד לישראל, שהוא הזמן אשר בו השווי". וראה למעלה הערה 48, ולהלן הערות 70, 71, 168.

(65) על פי לשון חכמים [שמו"ר לה, א] '"ועשית את הקרשים למשכן' [שמות כו, טו], הדא הוא דכתיב [תהלים קד, טז] 'ישבעו עצי ה' ארזי לבנון אשר נטע', הרבה בריות ברא הקב"ה בעולמו". הרי שמימרא זו נאמרה בקשר לנטיעותיו של הקב"ה בעולם, וכמבואר שם בהמשך המדרש. וכאן כוונתו לומר שישראל והאומות נקראים "נטיעות", וכמו שמבאר.

(66) של אומות העולם.

(67) ונאמר לשון רבים ["נצר מטעַי"], שהוא נצר אחד מתוך הרבה נטיעות אחרות, הנחשבות לענפים. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית כה, ו] "ולבני הפילגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות וגו'", ופירש רש"י שם "לא היתה אלא פלגש אחת". וכתב על כך הגו"א שם [אות ה]: "וקשיא, דאם כן מה תהיה המ"ם של רבוי 'הפלגשים'... ויראה דכך פירושו, שהיו בני פילגש אחת מן הפילגשים דעלמא. כמו 'ויקבר בערי הגלעד' דכתיב ביפתח [שופטים יב, ז], דפירושו בעיר אחת מן ערי גלעד... וכן [זכריה ט, ט] 'על עיר בן אתונות', שפירושו עיר אחת מן האתונות". וכן כתב בגו"א במדבר פ"ל אות ד לגבי הפסוק [במדבר ל, ב] "ראשי המטות", שפירושו יכול להיות אחד מראשי המטות. וכן [דברים כז, כו] "אשר לא יקים את דברי התורה" יכול להתפרש על מצוה אחת מדברי התורה, וכמבואר בתפארת ישראל פנ"א [תתה:], ושם הערה 37.

(68) יש כאן רמז לכך ש"נטיעה" היא דבר שבדרך כלל אין לו הסרה וסילוק, וכפי שכתב למעלה בהקדמה [ד"ה ובמדרש ויקרא רבה]: "ומה שנקרא התורה 'עץ'... כי התורה היא נטיעה חזקה, כמו העץ הזה שהוא נטוע בחוזק, ויש לו שרשים גדולים, אשר אם כל הרוחות בעולם באים, אין מזיזין העץ הזה ממקומו", ושם הערה 43. ובגו"א בראשית פכ"א אות כח כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה... ולא היה מציאות עד שבא

אברהם, אם כן אברהם היה נטיעה ראשונה שנטע השם יתברך בעולמו", ושם הערה 129. **ונמצא שעד** כה השיב על שלש מתוך ארבע שאלות ששאל [ראה הערה 33]; (א) מה הראיה מתיבת "ארץ" שמדובר על עולם הבא [ראה הערה 59]. (ב) מדוע נאמרה תיבת "נצר", ולא תיבת "אילן" או "עץ" [ועל כך ביאר ש"נצר" הוא ללא קצה, לעומת הענפים]. (ג) מדוע נאמר "מטעי" בלשון רבים, ולא "מטעי" בלשון יחיד, כפי שתיבת "נצר" היא בלשון יחיד [ועל כך ביאר שישראל הם נטיעה אחת מתוך שאר נטיעות. ומיד יביא תשובה שניה על שאלה זו]. ובהמשך [ד"ה וקבעו המשנה, ליד ציון 87] יענה על השאלה הרביעית; (ד) מה הטעם למנהג להתחיל לימוד פרקי אבות במשנת "כל ישראל".

(69) בדיבור הקודם, שישראל אינם יוצאים לקצה, לעומת אומות העולם.

(70) אודות ההבדל בין יד ימין לחוד ויד שמאל לחוד, לעומת שתי ידים כאחת, ראה דבריו בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ומסתייעא], שכתב: "פרק קמא דכתובות [ה.] אמרו גדול מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ, דאילו שמים וארץ נברא ביד אחת, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים'. ואילו במקדש כתיב [שמות טו, יז] 'מקדש ה' כוננו ידיך'. והנה הורו בזה כי העליונים [והתחתונים] נבדלים זה מזה ומתחלקים זה מזה, ובשביל שהם נבדלים זה מזה, אין אחד הכל. ולפיכך נברא שמים ביד ימין, וארץ נבראת ביד שמאל, כי סתם יד הוא שמאל [מנחות לז., וראה להלן פ"א הערה 196]... ואילו בית המקדש נברא בשתי ידים, במה שהוא כולל הכל, והוא החבור בין עליונים ותחתונים, ראוי שיהיה נברא בשתי ידים. שהידים הם מורים על חלוק והבדל צד, ואילו בית המקדש יש בו כח הכל כמו שנתבאר, שהוא הוועד בין עליונים ותחתונים". ובח"א לר"ה כג. [א, קכד.] כתב: "ישראל לא היו יושבים במציאות בקצה כלל, רק היו יושבים באמצע, ולא היו נוטים אל הקצה. רק כי פרס הוא היושב לימין שלהם, יש לו קצה אחד, מצד שהוא יושב לימין שלהם. ואדום יש לו קצה אחד, והוא יושב לשמאלו של ישראל". וראה הערה הבאה, ופ"א הערה 1413.

(71) לשונו בנצח ישראל פכ"א [תנ.]: "כי ב' הקצוות יש להם קץ וסוף, שלכך הם קצוות, שהוא לשון קצה וסוף. ולכך יש למלכות פרס ומלכות רביעית, שהם ימין ושמאל, קץ וסוף... ומפני זה אמר הכתוב [זכריה יג, ח] 'והיה בכל הארץ פי שנים יכרתו', הם המלכיות המחולקות, שהם הקצוות. כי אלו שני מלכיות מחולקים, והם כמו שני קצוות. ולכך ראה דניאל האחת שהיא של כסף [דניאל ב, לב], והשנית של ברזל [דניאל ז, ז]". וכן כתב בח"א לב"ב עג: [ג, צ:]: "וימין ושמאל רוצה לומר שהם מחולקים זה מזה, וכל

אחד נוטה אל הקצה אחר". ולהלן ס"פ ג כתב: "אבל הנוטה לימין ואל השמאל, הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ".

(72) פירוש - בריאת ישראל אינה מתייחסת לשום צד, ולכך היא בהכרח נובעת ממקור שכולל את כל הצדדין המחולקים, וזהו השם יתברך בעצמו. ובנר מצוה [טו:] כתב: "אל תאמר כי הוא יתברך אחד ואין כחו יתברך על הכל, והוא כמו שאר דבר שהוא אחד, ואין כחו על הכל. אבל השם יתברך הוא אחד, וכחו מתפשט אל הכל... כי עם שהוא יתברך אחד, יש בכחו הכל". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשטז:] כתב: "מעלת התורה אינו כמו שאר הדברים, שאין דבר אחד כולל הכל, כי יש לדברים מעלות מחולקות, שאין זה כזה. אבל התורה כוללת הכל". וצרף לכאן שעשרת הדברות נאמרו בדיבור אחד [רש"י שמות כ, א], וכמבואר בגו"א שם אות ג. ובתחילת נתיב התשובה ביאר שהתורה כוללת בתוכה כל החכמות, והובא בהערה 74. ובגו"א שמות פי"ח אות א [ד"ה ואם] כתב אודות עובדי ע"ז, וז"ל: "כי ידוע כי העובדים עבודה זרה גם מייחסים אל הע"ז כוחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה על המים, וזה על דבר זה, וזה על דבר אחר. ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית". וראה שם הערה 11. ולהבדיל, מעין זה כתב בגבורות ה' פנ"ה [רמה.] לגבי המלאכים, וז"ל: "לא תמצא כח הכולל הכל זולת השם יתברך. כי כל המלאכים, זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא הכל". ובגבורות ה' פמ"ז [קפד.] האריך בזה עוד, וכתב בתוך דבריו: "שהוא יתברך הכל ביכלתו... ואחר שהכל הוא ברשותו יתברך, הוא אחד ואין זולתו. וזה כי הכחות הפרטים, אין בידם רק דבר אחד פרטי כמו שהוא פרטי... כי מיכאל ממונה על מים... אין יכול לשנות המים לדבר שאינו ברשותו וממשלתו".

(73) וההפכים אינם נמצאים ביחד, וכפי שכתב בבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:]: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בדברים פ"י ריש אות ט. ולהלן פ"ו תחילת מ"ה כתב: "איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:] ושם הערה 174, שם פכ"ג הערה 2, דרוש על התורה [י:, טז:], באר הגולה באר השלישי הערה 55, שם בבאר הרביעי הערה 1292, ועוד ועוד. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית

ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה. וראה להלן פ"א הערות 429, 744, 1470, ופ"ב הערות 256, 567.

(74) הרי שהאחד שכולל את הכל, ניתן לומר עליו לשון רבים. וכגון, בנתיב התשובה ר"פ א כתב: "כי התורה שהיא החכמה, ולכך לא כתיב [משלי א, כ] 'חכמה', רק 'חכמות', שהיא חכמה העליונה שאין אחריה דבר". ושם בהערה 3 נכתב שדבריו שם טעונים ביאור, דמדוע חכמתה העליונה של התורה מחייבת שהתורה תיקרא בלשון רבים ["חכמות"] דוקא, ולא בלשון יחיד. אמנם כונתו היא, שככל שהדבר מרומם יותר, כן הוא כולל יותר. וחכמת התורה כוללת בתוכה את שאר החכמות, ולכך נקראת בלשון רבים. וכפי שכתב בח"א לשבת לב: [א, כד:]: "הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה אמרנו פעמים הרבה מאוד". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על הש"י, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו". ועל כך אמרו חכמים [אבות פ"ה מכ"ב] "הפוך והפוך בה דכולא בה". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת, כי הנה בבריאת אדם נאמר [בראשית א, כז] "ויברא אלקים את האדם בצלמו וגו'", ופירש רש"י שם "הכל נברא במאמר, והוא נברא בידים". ובגו"א שם אות סו כתב: "דודאי אותו שנברא בידו הוא קרוב אל הקב"ה יותר, שבעצמו בראו, אבל המאמר אינו עצמו". ובהמשך דבריו שם הביא ש"ידים" שהוזכרו שם הן עשר אצבעות היד. הרי שאדה"ר נברא בשתי ידים. וישראל שהם הם הנקראים "אדם" [יבמות סא.], נמצא בבריאתם אותם שתי ידים שבראו את האדה"ר.

(75) לשונו בח"א למנחות מד. [ד, פ:]: "כי ישראל נקראים חלק שלישי לאומות, וכדכתיב [זכריה יג, ח] 'והיה פי שנים בכל הארץ יכרתו והשלישית תשאר וגו'... והשלישי הם ישראל. וזה מפני כי ישראל הם כנגד חלק האמצעי שיש לו היושר, והאומות כנגד הקצות היוצאים מן היושר, ולכך יכרתו, שהם נוטים אל הקצה... ואילו ישראל, שהם המצוע והיושר, והוא החלק השלישי". וראה עוד בח"א לר"ה כג. [א, קכד.], ובח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסח:] שנגע בענין זה. ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה ועוד יש] מזכיר את דבריו כאן.

(76) אודות שרק ישראל נקראו "בנים" לה', כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך

לא נקראו בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "האהבה שיש מן הש"י אל ישראל... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר. וישראל הן מן הש"י נבראים, כי אע"ג שכל הנבראים הם מן הש"י, מ"מ אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל. כי שאר האומות הם טפילים בבריאה... וכל האומות הם בשביל ישראל, וא"כ הם [ישראל] בריאה שברא מן הש"י". וכן כתב כדבריו כאן אות באות בח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:]. ולהלן פ"ג סוף מי"ד, בביאור המשנה "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום", כתב: "ואמר 'חביבין ישראל שנקראים בנים למקום'. כי ישראל נקראו 'בנים' בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל הש"י, כמו הבן שהוא בשביל עצמו, והוא אל אביו. וכן ישראל נבראו בשביל עצמם. ואף המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראו 'עבדים', כמו העבד שנברא לשמש את העולם. אבל ישראל כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם... ודבר זה גורם החבה כמו חבת בן לאב והדביקות לגמרי בו. ולכך אמר 'חבה יתירה נודעת להם וכו", ובזה תדע תמיד מעלת ישראל". ובנצח ישראל ר"פ יא כתב: "ויש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל 'בנים' לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים'... אבל שאר אומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו". ושם מאריך לבאר יסוד זה [ראה להלן הערות 105, 151]. וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א, גבורות ה' פכ"ט [קיג.], שם פל"ט [קמה:], שם פמ"ז [קפו.], שם פס"ד [רצד.], שם פס"ז [שי:], באר הגולה באר הרביעי [שצ:] ושם הערה 464, בהקדמתו לאור חדש [נו:], שם בהמשך [עט:, קעז:, רא.], ח"א לקידושין לא. [ב, קלח:], ועוד. וראה להלן פ"א הערות 455, 597.

(77) כי חסרון העלול מורה על העלה. ובהקדמה לאור חדש [נו:] כתב: "כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה, והעלול מורה על שבחו של העילה, כי אין עלול בלא עילה, ויורה העלול על מציאות העילה, ועל מהות העילה". ובגו"א דברים פי"ד אות א [רלה:] כתב: "וזהו שאמר הכתוב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם', ואם היה

בכם שום שניות וחילוק, כאילו היה ח"ו בו, כי העלול מורה על העלה". וראה בגבורות ה' ר"פ כט, ונצח ישראל פל"א [תרה.], ושם הערה 114. **אך קשה**, כי כמה פעמים כתב שמן ההכרח שיש חסרון לעלול, אך אין חסרון זה מתייחס לעילה, וכגון בנר מצוה [ד:] כתב: "אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון... כאשר נמצא ממנו הבריאה, אי אפשר שיהיה בלא חסרון. ואין דבר זה מן השם יתברך, כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל. אבל החסרון הוא מצד חסרון העולם, שהוא העלול". ושם מאריך לבאר יסוד זה [ראה שם הערה 32, ובבאר הגולה באר הששי הערות 876, 878]. ומדוע כאן מבאר שהעדר נצח ישראל לעולם הבא הוא "חס ושלום חסרון במעשה ידיו", הרי כך הוא דינו של העלול שאינו נמצא בתמידיות. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ז [תקס:]: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה א"א, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם עלה ועל זה שם עלול, הרי נבדל העלה מן העלול". **אמנם להלן** פ"ד מי"ז [ד"ה ואל יקשה] כתב שחסרון העלול ניכר רק למשך ימי העוה"ז, ולא לעוה"ב, וכלשונו: "ואל יקשה לך למה צריך העוה"ז, יברא העוה"ב בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעוה"ז שהוא התחלה, ואח"כ יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתייחסת בשלימותה אל הפועל... אבל מצד הפעולה עצמה, שהיא עלולה, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה, ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והיא העוה"ז, עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה עצמה. ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו העוה"ז. ואח"כ בא העוה"ב, ואז יש לפעולה התיחסות בשלימותה אל הפועל. ודומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל, ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה שהוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העוה"ב בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחילתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדול. אבל בתחילה הוא קטן, ואין לו מעלה שמגיע אליו בסוף". וכן בח"א לשבת קיח: [א, נח.] כתב: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו. ולכך אינו נמצא תמיד, אבל היה נעדר מצד עצמו, וימצא אחר כך, כי נמצא מצד

עלתו". וראה תפארת ישראל פט"ז [רמט.], ושם הערה 88, ובבאר הגולה הבאר הרביעי הערה 670. א"כ העדר לעוה"ב הוא חסרון המגיע אל מעשה ידיו, ולכך בהכרח שתהיה לישראל הנצחיות לעולם הבא. ובנצח ישראל פי"ט [תכד:] כתב: "כי יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו, רשע וטוב לו [ברכות ז.], ודבר זה יחשב חסרון... כי יש להודות השם יתברך על שלימות הבריאה, ושלא ימצא חסרון בבריאה, רק הכל בהשלמה. ומפני כי השלמה זאת אינה רק מצד עולם הבא, ועל ידו יושלם הכל... כי אף אם נראה בעולם הזה דבר מה שהוא חסרון, אבל מצד עולם הבא יושלם הכל". אך אם תחסר לישראל הנצחיות לעוה"ב, אזי בודאי יהיה חסרון גדול, כי השלמת ישראל באה מהעוה"ב, ובלעדי עוה"ב - העוה"ז נשאר בחסרונו. וראה להלן פ"א הערה 327, ופ"ב הערה 853.

(78) כפי שכתב בבאר הגולה באר החמישי [לד:]: "ועל זה באו לגלות, כי אין חסרון במעשה ידיו". ובגו"א דברים פ"ח אות ג [ד"ה ואם] כתב: "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך". "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)]. וראה נר מצוה ח"א הערה 35.

(79) מדובר שם על המצריים שטבעו בים סוף, והמלאכים רצו לומר אז שירה. ובבאר הגולה תחילת הבאר השביעי כתב: "כי כל בני אדם הם ברואיו מעשה ידיו", ושם הערה 6.

(80) כמבואר בהערה 76.

(81) "תפארת" כנגד "מעשי ידי להתפאר", והיא הפך החסרון. וכוונתו היא שאין שאר הנבראים צריכים לשקף את שלימות המעשים של הקב"ה, וכמו שמבאר.

(82) לשונו בתפארת ישראל פי"ז [רסב:]: "כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, כדכתיב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם', כי הבן אינו נברא לשמש את האחר".

(83) וצרף לכאן את דבריו בבאר הגולה באר הרביעי [שצח:], בביאור מצות תפילין, שכתב: "דע כי התפילין אשר המצוה הזאת נתן השם יתברך לישראל [דברים ו, ח], הוא מפני שיש בישראל מעלה מיוחדת מצד שהוא יתברך שמו נקרא עליהם. והוא יתברך יחיד באלקותו, כמו שכתוב בתפילין [מנחות לד:] 'שמע ישראל וגו' [דברים ו, ד]. והוא כל יכול, כדכתיב יצ"מ בתפילין [מנחות לד:], המורה על יכולתו. ושלימות מעלת הקב"ה היא תפארת לבנים, כדכתיב [משלי יז, ו] 'עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים

אבותם', שהבנים מתפארים במעלת אבותם. ונקראו [התפילין] 'פאר' [יחזקאל כד, יז "פארך חבוש עליך", ודרשו על כך חכמים (ברכות יא.) שהפסוק מוסב על תפילין], כי ראוי שיהיו ישראל מתפארים ומתרוממים במעלת וברוממות השם יתברך". וזהו שכתב כאן "והם נקראו 'בנים', וראוי שיהיה בהם התפארת". ובגו"א בראשית פ"א אות ז כתב: "כל מה שנברא בעולם, בשביל הקב"ה נברא, ולכבודו נבראו [יומא לח.]... ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו, ואין זה רק באומה הישראלית... וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל". וראה להלן הערות 152, 163, פ"ב הערות 1039, 1394, ופ"ו מ"י [ד"ה אבל נראה].

(84) בח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:] כתב עד כאן אות באות, והוסיף: "ולכך יש להם קיום גם כן, כי הדבר החסר יש לו הפסד, ולא דבר שהוא בלא חסרון". וזה לשונו בח"א לשבת קיט. [א, סב:]: "לפי שישראל הם נבראו מן הש"י בעצם, לא כמו האומות. שאף שהם נבראו מן הש"י, אינם נבראים ממנו בעצם, כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל... והנה העלול בעצם מורה על העלה, ולא כן מי שאין בריאתו בעצם, כמו שהוא בריאת שאר האומות, שלכך דוקא ישראל נקראו 'בנים', כלומר שהם הבריאה בעצם ובראשונה. ולפיכך ישראל שהם עלולים בראשונה בעצם, מעידים על העלה יתברך".

(85) "המשנה והכתוב" - פירוש המשנה [סנהדרין צ.] "כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב", והכתוב [ישעיה ס, כא] "ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ".

(86) בח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:] הביא את כל דבריו שכתב כאן כמעט אות באות, ולאחר מכן הוסיף: "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא וכו'. פירוש, ישראל נבדלים וקדושים מן האומות, שהאומות נוטים אל הגשמי, וישראל נוטים אל הנבדל מן הגשמי. וזהו גדר ישראל... וזה אמרם ז"ל [יבמות סא.] אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם. רוצה לומר, כי ישראל יש להם מעלת האדם הנבדל יותר מן הגשמי... כי האומות הם נוטים אל הגשמי, וישראל יש בהם מעלת האדם שהוא נבדל. ולפיכך ראוי להם עולם הנבדל, הוא עולם הבא, מצד הזה. והכל נרמז בשם 'ישראל', שדבק בשם 'ישראל' שם 'אל'. לרמוז כי ישראל דבוקים בשמו יתברך. ומפני שהם מכלל השם הזה, יש לו החיים, הוא חיי עולם הבא, ושייך עליו [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כלכם', לכך כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא". וראה להלן הערות 94, 146.

(87) פירוש - נקבע שהמשנה הזו ["כל ישראל"] תאמר לפני אמירת פרקי אבות בשבתות, וראה הערה 1. ובא לענות על השאלה שפתח בה "מה ראו לנהוג כך" [ראה הערות 3, 68].

(88) היא גלות של מלכות רביעית. וכמו שאומרים עליה [בפזמון "מעוז צור"] "נקום נקמת עבדיך מאומה הרשעה, כי ארכה לנו השעה, ואין קץ לימי הרעה". ובנצח ישראל הקדיש ארבעה פרקים [טו-יח] לבאר את אריכות וקושי הגלות של מלכות רביעית. וכן הוא בנר מצוה [סח.]. ובמבוא לנצח ישראל [עמודים 20-18] הובאו ששה טעמים שביאר לאריכות גלות רביעית.

(89) מעין זה הוא בכל בו סוף סימן מ, וז"ל: "וכל פעם ופעם מתחילין קודם הפרק 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', כדי להפיס דעת עמי הארץ". וכן כתב להלן בסוף הספר, וז"ל: "כבר בארנו בהקדמה מה שקבעו... המשנה של 'כל ישראל יש להם חלק עולם הבא' קודם הפרק, הכל לטעם אשר נתבאר בהקדמה, והוא פירוש מבואר מאוד למעיין". ולהלן יתבאר מדוע קבעו דברי עידוד אלו דוקא בקשר ללימוד פרקי אבות בשבת בזמן מנחה.

(90) אודות שהעושר שייך לאומות ולא לישראל, כן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פז:], וז"ל: "בא להגיד על ישראל שאין ראוי להם העושר, כי העושר אין ראוי רק לאומות, ודבר זה כי... עצם העושר אין ראוי זה לישראל... שהוא קנין במה שהוא עוה"ז... כי ישראל מוכנים לעוה"ב... אין להם חלק בעוה"ז אשר הוא גשמי". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ קיד. [ג, נו:]. וראה תפארת ישראל פל"ט [תקצט:], ושם הערה 48. ובחגיגה ט: אמרו "מלמד שחזר הקב"ה על כל מדות טובות ליתן לישראל, ולא מצא אלא עניות... היינו דאמרי אינשי יאה עניותא ליהודאי".

(91) אודות עדיפות השמחה של ישראל בהצלחתם האחרונה על פני שמחת האומות בהצלחתם בעוה"ז, ראה דבריו בנצח ישראל פ"כ [תלד.], שכתב: "כל דבר שהוא בעל גשם, או מתיחס אל גשם, הוא בעל תכלית... ומעלת ושלימות הגשם בתכלית שלו, כי בתכלית הדבר שם נשלם הדבר, ולכך שם שלימותו... ודבר זה מה שאמר [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון'. שרוצה לומר כי לפני השבר, שהוא הסלוק וההעדר, היה התכלית שלו. ותכלית הדבר שם הוא שלימתו... ומזה תדע כי הדבר שהוא בשלימותו ובמעלתו בעולם הזה, תדע כי זהו תכלית, ואינו מוכן לשלימות אחר יותר גדול מזה. ואינו כך הדבר שאינו בשלימותו, מורה על שאינו בתכליתו וסופו, שאם היה בתכליתו וסופו, היה גם כן בשלימותו, אחר כי תכלית וסוף הדבר - שם שלימותו. וכאשר אינו בשלימותו,

יוודע שהוא מקוה ועומד לשלימות עוד. ומזה תדע ותבין, כי כאשר אתה רואה שלימות האומות בעולם הזה, תדע שזהו תכליתם וסופם, אין עומדים לשלימות אחר יותר גדול מזה. אבל ישראל אינם כך, אחר שתראה שהם אינם בשלימותם בעולם הזה, תראה מזה כי לא הגיעו לתכלית וסוף שלהם... שלא היו בהם שקט ושלוה, ומזה נראה כי הם עומדים לקבל שלימות יותר. וכאשר תבין דברים אלו בענין האומות, אז אין לך לקנאות על גדולתם בעולם הזה". וראה להלן הערה 230, ופ"א הערה 1207.

(92) פירוש - זהו הסדר של אמירת פרקי אבות; (א) מקדימים לומר "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" [טובים בעצם]. (ב) לומדים פרקי אבות, שבהם מפורטות המדות הטובות. (ג) בתום הלימוד אומרים "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות" [מעלת התורה].

(93) פירוש - אין חלקם לעוה"ב ניתן בעבור שכר קיום המצות, אלא מצד עצם מהותם הרוחנית, וכמו שמבאר.

(94) לשונו בנצח ישראל פ"ה [קלט:]: "כי פושעי ישראל נתן השם יתברך בהם נשמה טהורה, רק שאחר כך בעולם הזה נטו אחר הרשעות, ולפיכך חטאם מקרה בעולם הזה... כי יש להם שורש טוב... אבל פושעי אומות העולם על פתחי גיהנם אינם חוזרים [עירובין יט.], וזהו מטעם שעצמם רע, לכך נשארים רע אף אחר מותם, כי אין שינוי לדבר שבעצם". וראה תפארת ישראל פל"ח הערה 154.

(95) "זרע המסופר יעבדנו לה' לדור ודור, שיחזור לו ויחיה" [רש"י שם].

(96) כמבואר בהערה 36. ובתפארת ישראל פ"ה [צא.] כתב: "מה שישראל הם מוכנים אל התורה היא מדרגה בפני עצמה. כי מפני שהם מוכנים אל תורה... אם נתן להם מעט מצות, לא היה הזכות שלהם כל כך כמו שיש להם זכות במה שיש להם תורה שיש בה מצות הרבה, ומוכנים אל הרבה מצות. ואם לא היה מעלת ישראל במה שהם מוכנים אל התורה, באיזה צד נוכל לומר שאותם שלא היו יכולים לקיים מצות התורה, שמתו כשהם קטנים, שיהיו בני עולם הבא. אבל הענין הוא במה שהם העם שיש להם תורה, ומוכנים לתורה ומצוה, בשביל הכנתם לתורה יזכו לחיי עולם הבא. וכן חס ושלום לומר שאנחנו בני גלות, ואין אנו יכולים לקיים הרבה מצות, שלא יהיה לנו חלק באותן מצות שלא נוכל לקיים, חס ושלום לומר דבר כזה, למעט משלמות הדורות שמתו. אבל במה שאנו בני תורה, ויש לנו הכנה אל התורה, יש לנו שכר בכל התורה כולה... כי זה מסגולת נפשם של ישראל, שהם מוכנים אל המצות... ולפיכך אמרו 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', מפני הכנתם אל התורה. ויותר מזה אמרו, שאפילו קטן שנולד יש לו חלק

לעולם הבא... ואין זה רק מצד שלמות בריאתו בעצמו, שהוא מוכן אל התורה, ולכך זוכה לעולם הבא" [והובא בחלקו למעלה בהערה 20]. ולהלן ספ"ו [ד"ה ובודאי ראוי] כתב: "כי אף מצוה אחת אין צריך [כדי לזכות לעוה"ב], אם לא עשה חטא... כמו קטן, דאמרינן בפרק חלק קטן מאימתי בא לעולם הבא... משעה שנולד... משעה שספר".

(97) כנגד לימוד פרקי מסכת אבות, שהיא המסכת שנשנו בה המדות הטובות, וכמו שהתבאר כמה פעמים למעלה בהקדמה [הערות 115, 116, 127].

(98) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [יבמות עט.] "שלשה סימנים יש באומה זו; הרחמנים, והביישנין, וגומלי חסדים". וכתב על כך בח"א שם [א, קמד:]: "ויש לך לדעת מה שאלו ג' סימנים הם באומה הישראלית, כי ירשו אלו ג' סימנים מן האבות. כי בא להם מדת הרחמים מן יעקב... וכן ירשו מדת הבושה מן יצחק... גמילות חסדים מן אברהם". הרי שהמדות הטובות של ישראל הונחלו להם מהאבות, ומוכח מכך שמדותיהם הטובות של ישראל קשורות למהותם הפנימית ולתחלת יסודם של ישראל [ראה הערה 102]. ולמעלה בהקדמה [ד"ה ואין פשט] כתב: "נקראו המדות הטובות 'דברי מוסר', שהם מייסרים את האדם שלא ילך אחר תאות גופו". הרי שהעמיד "מדות טובות" לעומת "תאות גופו", ושם בהערה 116 נתבאר הדבר. וכן בסמוך מבאר שההפך ממדות טובות הוא בעלי זנות ושופכי דם. הרי שמדות טובות שקועות במהותו הפנימית של האדם.

(99) כמו בני אומות העולם [כמובא בהערה 94].

(100) כמבואר גו"א במדבר פל"א אות יח, וז"ל: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... ומכל שכן מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב [ויקרא יח, ג] כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה". וראה שם הערה 86. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלב.] כתב: "מדת הזנות [אינה נמצאת בישראל], כי המדה המגונה הזאת אין לה שורש טוב, רק רע בלבד, ודבר זה מורה על פחיתות גדול. אבל אצל ישראל אינו כך, כי הדבר הרע אשר ימצא בהם הוא יוצא ונולד מן תכונה טובה". ובגו"א ויקרא פי"ח אות ג כתב: "אין ראוי לישראל לעשות מעשים אלו

[המתועבים בעריות], שדבר זה מרוחק מישראל, ואם עושים דברים אלו הם מקלקלים מעלתם, ואין שם 'ישראל' עליהם".

(101) אודות שבני אומות העולם הם שופכי דמים, הנה אמרו חכמים [ספרי דברים לג, ב] שבני עשו סרבו לקבל התורה משום שנאמר [שמות כ, ג] "לא תרצח", ואילו ברכתם של בני עשו היא [בראשית כז, מ] "ועל חרבך תחיה". ולהלן פ"ה מ"ט [ד"ה ועל ידי] ביאר ש"על ידי שפיכות דמים הם הפך ליעקב... כי יעקב ועשו הם הפכים, עשו נקרא 'אדמוני' [בראשית כה, כה], והוא איש דמים [רש"י שם], ויעקב אתו החיים... ולפיכך אם היו [ישראל] ח"ו נוטים אחר שפיכות דם, הם יוצאים ממדת יעקב".

(102) לשונו בגבורות ה' פ"ד [כח:]: "כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים, וישראל עצם שלהם זרע אמת, גדורים בעריות, ומובדלים מכל עריות". ובהמשך שם [לא.] ביאר כיצד הכנענים יושבי הארץ דומים למצריים, והפכים לישראל. **ונראה שלא** בחינם נקט כאן דוקא ב"עושי כל התועבות כולם אשר עשו אנשי ארץ". כי להלן פ"ה מ"ט [ד"ה וכדי] ביאר את המשנה ש"גלות בא לעולם על עובדי ע"ז, ועל גלוי עריות, ועל שפיכות דמים", וכתב ששלש עבירות אלו הן כנגד שלשת האבות, שהואיל והארץ ניתנה לישראל בזכות האבות, לכך "כאשר ישראל הם דומים ומתדמים אל האבות... אז יש להם הארץ. וכאשר הם יוצאים ממדת האבות, עד שאינם דומים להם, אז אין לישראל הארץ, וגולים ממנה... ועל ידי אלו ג' עבירות הם יוצאים לגמרי ממדת אבותיהם", וכפי שמבאר שם. והואיל ונתבאר למעלה [הערה 98] שמדותיהם הטובות של ישראל הונחלו להם מהאבות, ממילא ב"זה לעומת זה" כנגד האבות הקדושים עומדות האומות שהיו יושבי הארץ, שהרי מחמת קלקולם נלקחה מהם הארץ, וניתנה לזרע האבות, וכמבואר להדיא בקרא [ויקרא יח, כז]. וזהו שמדגיש כאן, שמדותיהם הטובות של ישראל [שהונחלו להם מהאבות] עומדות כנגד מדותיהן המקולקלות של יושבי הארץ, כי הקובע היא נחלת אבות [מדות].

(103) כמו שכתב בהקדמה לתפארת ישראל [יב:]: "הטובה הגדולה, שהיא התורה, שהיא טובה על הכל". אמנם להלן פ"ג סוף מי"ד כתב: "ויותר מזה שנתן לאדם התורה מן העולם העליון... יותר מזה המעלה שנקראו ישראל 'בנים' אל השם יתברך, שזאת המעלה על הכל". הרי שביאר שם שמעלת "בנים" עולה על מעלת נתינת התורה, ואילו כאן מבאר שמעלת נתינת התורה היא על הכל, יותר ממעלת "בנים" שהזכיר מקודם בביאור "מעשה ידי להתפאר". וראה שם בהערות. **ומה שכתב** כאן שהתורה "היא על הכל", לכאורה אינו עולה בקנה אחד עם דבריו בגבורות ה' ס"פ נט [רסב:], שביאר

שם את חמש עשרה המעלות הטובות למקום עלינו, וכיצד המעלות הן בגדר "מעלין בקודש". והנה שלש המעלות האחרונות הן; נתן לנו את התורה, הכניסנו לארץ ישראל, ובנה לנו את בית הבחירה. וכתב על כך שם בגבורות ה' בזה"ל: "ויותר מזה שנתן התורה הוא דבוק יותר. ויותר מזה שהכניסם לארץ ישראל, כי הארץ הזאת היא לחלקו של השם יתברך, וכמו שאמרו ז"ל [כתובות קי:] כל הדר בחוץ לארץ כאילו אין לו אלוה, וזהו הדבוק יותר. ויותר, שבנה להם בית הבחירה, והשם יתברך שוכן אתם לגמרי". ומכך משמע שנתינת ארץ ישראל ובנין בית המקדש עולים במעלתם אף על נתינת התורה. ושמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א לבאר, שבודאי שפסגת המעלה היא התורה, וזו אינה צריכה לפנים. ונתינת א"י ובנין בית המקדש הם מבטאים ביותר את מעלת התורה, שאין נתינת א"י ובנין ביהמ"ק חולקים מקום לעצמם, אלא הם הגלוי העמוק יותר של החבור הקיים בנתינת התורה. וראיה לדבר, שהרי כתוצאה מנתינת התורה נצטוו ישראל לבנות משכן משום שהקב"ה אמר "נתתי לכם התורה, לפרוש הימנה איני יכול... אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש'" [שמו"ר לג, א]. הרי ש"אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם התורה... ודבר זה תמצא במדרש רבות בפרשת תרומה" [לשונו בנתיב התורה פ"ו (א, כח:)]. ודפח"ח. ולהלן פ"ה סוף מ"כ כתב: "בית המקדש והתורה ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו". והם הם הדברים.

(104) לאחר לימוד פרקי אבות.

(105) ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה בנצח ישראל פי"א [רפט:] כתב: "ואם יאמר האדם, הרי בודאי כל פעולה בעולם, ומכל שכן אל פעולת השם יתברך, צריך סבה ותכלית שיפעל. ואם לא נאמר שהיה הבחירה הזאת בישראל בשביל המעשה, אם כן מה הוא הסבה אשר בחר בישראל. אבל דבר זה... כי יש שלש סבות אשר הם היו מחוייבות הבחירה הזאת... הסבה הראשונה היא התורה, אשר אי אפשר מבלעדה... שאי אפשר לעולם בלא תורה, ואי אפשר שתהיה התורה זולת לישראל [ראה הערה 170]... הסבה השניה אשר בחר השם יתברך בישראל... שצריך שיהיה כאן עלול ראשון... והראשון הזה הם ישראל... ואין עלה בלא עלול, ואף כי כל הנמצאים הם עלולים מאתו יתברך, הנה הפרש יש... כי ישראל הם עלולים מן אמיתתו יתברך, כי הם עם אחד גם כן [ראה למעלה הערה 76]... הסבה השלישית, מצד שלימות הבריאה אשר בישראל, אשר מצד הזה ראוי שיהיה ישראל לחלק השם יתברך, כי השלם ראוי אל השלם... כי טהורים הם מן החטא בעצמם, וראיה לזה כי הם משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות

שהם קדושים וטהורים. והנה עצם שלהם טוב [ראה להלן הערה 148]... ועל אלו ג' דברים שבחר בשבילם בישראל, אמר התנא האלקי [להלן פ"ג מי"ד] 'חביב אדם שנברא בצלם אלקים... חביבין ישראל שנקראו בנים למקום... חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה'... ביאר התנא הזה אלו ג' סבות שבשביל זה בחר הש"י בישראל; ולכך אמר 'חביב אדם שנברא בצלם אלקים', שזה מורה כי האדם הוא הבריאה השלימה שבכל הנמצאים... והוסיף לומר 'חבה יתירה נודעת להם', כי דבר זה שנתן להם התורה שהיא חמדה... ואחר כך אמר 'חביבין ישראל שנקראו בנים למקום'. כבר אמרנו לך כי ישראל נקראים 'בנים' בשביל שהם עלולים מאמתתו יתברך... והנה לך שלשה דברים אשר אמרנו אשר הם הסבה מה שבחר השם יתברך בישראל, וקרבם אליו.... הראשון, כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים... והדומה אוהב ומצורף לדומה לו. והשני, מצד התורה... והשלישי מצד אשר הם מצורפים אל הש"י, מצד שהוא יתברך עלה להם, והם עלולים מאמתתו יתברך". וכן ביאר להלן פ"ג מי"ד. וברור ששלש הסבות לבחירת ישראל מקבילות לגמרי לשלשת הדברים שהזכיר כאן; (א) הם מעשה ידיו ו"בנים" של הקב"ה [הסבה השניה שכתב לבחירת ישראל]. (ב) המדות הטובות של ישראל שהונחלו להם מהאבות [הסבה השלישית שכתב לבחירת ישראל]. (ג) נתינת התורה [הסבה הראשונה שכתב לבחירת ישראל].

(106) (א) ישראל הם בריאה טובה בעצם. (ב) יש לישראל מדות טובות. (ג) נתינת התורה.

(107) אלו מדות טובות, וכמבואר למעלה בהקדמה [הערות 40, 71, 72, 112, 157, 165].

(108) כוונתו כאן להסברו השני שם, שכתב: "אם אין דרך ארץ אין תורה כמשמעו, שצריך שיהיה בו דרך ארץ קודם, כי דרך ארץ שהוא הנהגת סדר העולם, הוא קודם לחכמה אלקית. ואם לא ימצא הקודם, לא ימצא אשר הוא יותר עליון במעלה, שהרי דרך ארץ קודם לגמרי אל התורה. וכמו שמצינו בבריאת עולם, שהרי כ"ו דורות קדמה דרך ארץ את התורה. ודבר זה בודאי, כי הנהגת סדר העולם קודם התורה, שהיא הנהגה אלקית, ולפיכך אם אין דרך ארץ, אין תורה".

(109) בהקדמה [מציון 42 ואילך]. ושם [ד"ה ומפני כי] כתב: "הרי שמקדים דרך ארץ לתורה, והם שני מדריגות זו על זו, נתלה האחד בשני, כמו שיתבאר עוד בעזרת השם יתברך אצל 'אם אין דרך ארץ אין תורה'", ושם הערה 157. ובהמשך שם [ד"ה וסדר זאת] כתב: "כל דברי מוסר, שהיא דרך ארץ, השכל נותן והדעת מחייב דבר זה... ולכך אמרו

[ויק"ר ט, ג] שקדם דרך ארץ את התורה כ"ו דורות. כי היה העולם נוהג על ידי דרך ארץ, שהוא לפי שכל האדם, ודבר זה קודם התורה, שהיא מאת השם יתברך", ושם הערות 168, 169.

(110) "עשרה דורות מאדם ועד נח, ועשרה דורות עד אברהם, הרי עשרים דורות. יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, משה, הרי כ"ו דורות" [פירוש מהרז"ו שם].

(111) ולא מעשים טובים, וכפי שביאר למעלה [ד"ה אבל פירוש, ושם הערה 36, וד"ה וקבעו המשנה, ושם הערה 94].

(112) כמבואר למעלה בהערה 60.

(113) צריך ביאור מהי השייכות בין קבלת מדות טובות לגדלות. ואולי יש לבאר הדבר לפי מה שכתב למעלה בהקדמה [ד"ה ולרבא דאמר]: "המדות הטובות הם שלימות עצמו", ושם הערה 127. והרי הגדרת גדלות היא שנעשה שלם, וכמו שכתב להלן פ"ה מכ"א [ד"ה ואמר בן]: "כי האדם אין גידול שלו בקומתו עד שהוא בן שמונה עשרה, ונשלם אז גידול שלו... ומאז חייב להשלים עוד עצמו באשה... כאשר הוא בן שמונה עשרה, שכבר נשלם עצמו בגופו, יש לו להשלים עצמו באשה". והואיל וגדלות היא השלמת עצמו, לכך השלמת עצמו היא גדלות. ועוד אודות שהאדם הוא עץ הפוך, ראה בהקדמה הערה 43.

(114) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פ"ג [נח.] כתב: "האדם יוצא כחו אל הפעל. ולכך שלימות האדם נקרא גם כן בשם 'פרי', וכדכתיב בקרא [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', הרי שהזכות והשלימות יקרא 'פרי'... ובפרק עגלה ערופה [סוטה מו.], 'והורידו את העגלה אל נחל איתן' [דברים כא, ד], אמר רבי יוחנן בן שאול, מפני מה אמרה תורה הבא עגלה בנחל. אמר הקב"ה, יבוא דבר שלא עשה פירות, ויערף במקום שאינו עושה פירות, בשביל מי שלא הניחו אותו לעשות פירות. מאי 'פירות', אילימא פריה ורביה, אזקן ואסריס הכי נמי דלא ערפינן, אלא מצות, עד כאן. הרי בשביל שלא הוציא שלימות שלו אל הפעל, הוא כמו האדמה שלא עשתה פירות, ולא הוציאה דבר אל הפעל, ונשאר בכחו". ובנתיב התורה פט"ו [א, סג:] כתב: "התורה והמעשים הם פרי, כמו שאמר הכתוב 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור' [להלן פ"ב מ"ה], שהוא כמו שדה בור". וכן הוא בדרוש עה"ת [י.]. ובגו"א בראשית פ"ו אות טז כתב: "המעשים טובים נקראו 'תולדות', דכתיב 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', שהמעשים הם פרי שמוליד האדם". ובקידושין מ. אמרו "'אמרו צדיק כי טוב כי פרי

מעלליהם יאכלו'... טוב לשמים ולבריות זהו צדיק טוב". הרי שהפסוק עוסק בצדיק בעל מעשים טובים. ולהלן ס"פ א כתב: "כי ראוי שיהיה האדם מוציא מעשיו אל הפועל, והמעשים נקראים תולדות האדם, כמו שביארו חכמים כי מעשה הצדיק נקראים פירות אצל הצדיקים, וכדכתיב 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. הרי לך כי המעשים פרי האדם ותולדות שלו... וכמו שפירש רש"י [בראשית ו, ט] שעיקר תולדות של אדם מעשים טובים", ושם הערה 1827.

(115) אם כוונתו לומר שהאדם נקרא "עץ פרי", כן מבואר בזוה"ק בהשמטות רנז., ובתיקוני הזוהר כא., פב: ובנתיב הצדקה פ"ה [א, קפ.] כתב: "ומה שהיה בריאת הבהמה [בראשית א, כה] קודם בריאת האדם [שם פסוק כז], דבר זה מפני כי קודם יוצא לפעל הדבר שאין לו כ"כ מעלה, כמו דבר שיש לו מעלה יותר. ובודאי העשב גדולו קודם משגדל עץ פרי, ולכך הבהמה שאין לה מדריגה השכלית, היה יוצא אל הפעל קודם האדם".

(116) לא ברורה כוונתו במה שאמר "כמו שהתבאר", כי לא ביאר דבר זה עד כה. ואולי צריך לומר "כמו שיתבאר", וכוונתו לדבריו להלן ס"פ א, וכמובא בסוף הערה 114.

(117) "איזהו עשיר, השמח בחלקו" [להלן פ"ד מ"א]. הרי שיש שמחה כאשר האדם זוכה לחלקו ונחלתו. וראה להלן [שם ד"ה ועוד הביא] בביאור מהות שמחה זו.

(118) אודות שהעוה"ב הוא חלקם ונחלתם של ישראל, כן מבואר בנצח ישראל פרקים יד, טו. ושם בפט"ו [שס.] כתב: "אין ראוי עולם הזה אל ישראל עם קדוש... רק עולם הבא, הוא עולם הקדוש הנבדל, ראוי להם. ולכך אף אם אתה רואה העולם הזה שאינו מיוחד לישראל, אל יהא תמיה בעיניך כלל, שאין מיוחס עולם הזה להם". **ומתוך שכתב** כאן ש"**הכל** כדי שישמח האדם בחלקו ונחלתו, הוא עולם הבא", מוכח שאף שתי המעלות האחרונות ["המדות שהם לישראל", ו"מדריגת התורה" (לשונו כאן)] שייכות לזכיה בעוה"ב. ולגבי מדות טובות שמזכות את בעליהן בעוה"ב, כן ביאר למעלה בהקדמה [ד"ה ואין פשט], שכתב: "נקראו המדות טובות 'דברי מוסר', שהם מייסרים את האדם שלא ילך אחר תאות גופו, ומפני זה הם דרך חיים... שכל אשר מייסר וממעט גופו, בשביל זה יגיע אל החיים, כי החומר בו דבק המיתה וההעדר", ושם הערות 115-119. והרי על כך נקרא שם הספר "דרך חיים", וכמבואר בסוף ההקדמה. ולגבי התורה שמביאה את האדם לעוה"ב, כן כתב להלן ס"פ ג: "נקרא תורת משה 'תורה', מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא". וראה למעלה בהקדמה הערה 17. **וטעון ביאור**, שאם המעלה הראשונה ["זכות עצמם מצד הבריאה"] דיה להקנות לישראל את חלקם לעוה"ב

["שבשביל זה כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" (לשונו כאן)], מה מוסיף ומה נותן שתי המעלות הנוספות לזכיה בעוה"ב. ונראה, שיש דרגות שונות בזכיה בעוה"ב, וכמו שכתב בח"א לכתובות קג: [א, קס:]: "מזומן לחיי עוה"ב. והא דתנן [סנהדרין צ.] כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, היינו חלק בלבד. אבל 'מזומן' משמע שיש לו עיקר עוה"ב, ולא שיש לו חלק בלבד". ולהלן בסוף הספר בביאור משנת "רצה הקב"ה" [ד"ה ומה שהביא], כתב: "איירי לקנות מעלה גדולה בעולם הבא, שאין כל החלקים שוים, כי יש חלק גדול, ויש חלק קטן". ולכך שתי המעלות האחרונות מאפשרות זכיה יותר עיקרית בעוה"ב מאשר המעלה הראשונה בלבד.

(119) כי השבת ניתנה לעונג [רמב"ם הלכות שבת פ"ל ה"א], ושמחה זו ["כדי שישמח האדם בחלקו ונחלתו"] מכלל עונג היא, כי בהרחבת הדעת מקיימים מצות עונג [פחד יצחק שבת מאמר ה, אות ט]. ועל הפסוק [במדבר י, י] "וביום שמחתכם ובמועדיכם וגו'" דרשו שם בספרי "וביום שמחתכם - אלו השבתות". ובהקדמתו לנתיבות עולם [ד"ה והנה ראינו] כתב: "והנה ראינו כי הראשונים שמו דברי מוסר על לב בני אדם, והנהיגו לומר בכל שבת פרק במסכת אבות, שבהם דברי מוסר".

(120) ואדרבה, גוי ששבת חייב מיתה [סנהדרין נח:].

(121) פירוש - הגוים נקראו כאן בשלשה שמות ["גויי הארצות", "עובדי פסילים", "ערלים"].

(122) אודות הדביקות הגנוזה בשבת, כן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תריז:], וז"ל: "השבת קראו חכמים בלשונם 'כלה', כמו שאמרו בבבא קמא [לב:] 'בואי כלה'. ומה ענין כלה לשבת. אבל העולם הזה על ידי שבת יש לעולם חבור בו יתברך. כי שאר ימים אינם מקודשים כמו השבת, ומפני שהוא זמן קדוש, יש לעולם חבור על ידו בו יתברך. ולכך נקראת השבת 'כלה', שהיא עומדת להתחבר בבעלה". ועוד אמרו חכמים [שבת קיח:] "אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה, לא שלטה בהם אומה ולשון", וכתב שם בח"א [א, נו:] בזה"ל: "יש לך לדעת, כי השבת היא הדביקות שיש לישראל עם הקב"ה, דכתיב [שמות לא, יז] 'כי אות היא ביני וביניכם'. והאומות הם מסולקים מן השבת, שהרי אמרו גוי המשמר את השבת חייב מיתה, כדאיתא במסכת סנהדרין [נח:]. ולפיכך אם שמרו ישראל שבת ראשונה, היו מקבלים הברית והחבור הזה שיש לישראל מצד השבת חבור עצמי. כי אין דומה חבור ודבוק של שבת, לשאר חבור ודבוק שיש לישראל עם הקב"ה מצד שאר מצות. כי השבת אשר היא מצד הבריאה, שהרי השבת נמשך אחר הבריאה שברא הקב"ה. ואם היו מקיימים ישראל שבת ראשונה, היה נמשך חבור ישראל אל

הש"י מצד הבריאה. ודבר שהוא מצד הבריאה הוא עומד נצחי מבלי שנוי כלל, כמו שכל הנבראים עומדים. ולפיכך לא שלטה בהם אומה ולשון מצד שהיו דביקים בו יתברך... כי שבת ראשונה היא עצם החבור עם הקב"ה. ולכך אמר שלא היו משעובדים לעולם כאשר היה התחלת החבור והדבוק שהוא מצד הבריאה כראוי, ודבר זה מבואר כאשר תעיין בדברים אלו". וראה תפארת ישראל פכ"ח [תל:]. ובסידור הרמ"ק איתא "'שבת' נוטריקון 'שבת בשכינה תתחבר'".

(123) כמו שמצינו לגבי כלליות התורה, שאומות העולם מיאנו לקבלה [ע"ז ב:]. וביאר זאת בתפארת ישראל פ"א [לט:], וז"ל: "כי מצות התורה, שהם הפעולות האלקיות, מתיחסות אל ישראל, שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל הפעולות האלקיות, והם ביחוד להם. אבל עכו"ם, מצד חסרונם ופחיתותם, אינם ראויים לפעולות האלקיות, שהם המצות... ועצם נפשם ממאן לקבל הפעולות האלקיות" [ראה להלן הערה 170]. וכפי שהסר מן השם יתברך אינו ראוי לקבלת התורה, כך אינו ראוי לשבת קודש.

(124) בפרקי דר"א פכ"ד מבואר שבדור הפלגה "ירד הקב"ה ושבעים מלאכים הסובבים כסא כבודו, ובלבל את לשונם לשבעים גוים, לשבעים לשון... ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ, שנאמר [בראשית יא, ח] 'ויפץ ה' אותם על פני כל הארץ'". ורש"י דברים לב, ח, כתב: "למספר שבעים נפש של בני ישראל שירדו למצרים, הציב גבולות עמים, שבעים לשון".

(125) לשונו בח"א לסנהדרין צז: [ג, ריא.]: "כי מצד הימין יהיה רבוי האומות". ולכך הזכיר כאן ש"גויי הארצות" הם "שבעים אומות", שנקט ברבוי האומות, כי מספר שבע מורה על הרבוי [להלן פ"ו ריש מ"ט], ודו"ק.

(126) כמו שכתב למעלה בהקדמה [ד"ה וסדר זאת] שמסכת ע"ז נמצאת בסדר נזיקין, כי היא יציאה מן הדין, ושם הערה 181. ובתפארת ישראל פמ"א [תרנא:] כתב: "כי כך הוא מדת עובדי אלילים, שהוא נמשך אחר דבר שהשכל נותן ומחייב, ואינו מוותר דבר, כאשר ידוע". ובגו"א דברים פי"ד אות א [ד"ה ועוד יש] כתב: "לכך היה דרכם של בעלי עובדי ע"ז שהיו מתגודדים בחרבות [מ"א יח, כח, וראה מכות כא.]. שהיו סבורים להוציא מחשבתם, שהיו אומרים שהע"ז... נוטה לדין גמור". נמצא שע"ז היא עצמה כולה דין. וכן בח"א לשבת נו: [א, לו:] ביאר שחטא העגל שעשו ישראל במדבר הוא כנגד מדת הדין. ובנצח ישראל פכ"ב [תסח:] כתב: "כאשר עשו ישראל העגל, ובחרו בדמות שור... שהוא מן השמאל מן המרכבה, שנאמר [יחזקאל א, י] 'ופני שור מהשמאל'... כי השור, שהוא בשמאל, אינו דבק באחדות השם יתברך... אשר השמאל נבדל במה מן

העלה". ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה בפחד יצחק פורים ענין א, אות ג, כתב: "בהלכות ליצנות שנינו [מגילה כה:] כל ליצנותא אסירא, חוץ מליצנותא דעבודה זרה. והלא ברור הוא דהיתר זה של ליצנות נאמר הוא בכל פרטיו של צד הרע, דבודאי מותר להתלוצץ מכל משהו של רע, ומכל בחינת עול. ואם כן למה נקטו חכמים הדוגמא להיתר זה דוקא חטא של עבודה זרה", ועיי"ש בדבריו. ונראה ליישב זאת על פי צירוף דבריו משני מקומות; בנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא:] כתב: "הליצנות הוא הרחקה מן פני השכינה מצד השמאל". וכאן מבאר שע"ז היא יציאה מן השם יתברך מצד שמאל. וזה הוא פשר דבר שבהיתר הליצנות נקטו חכמים לדוגמא חטא זה של עבודה זרה דוקא, כי יחוד כח הליצנות נגד חטא עבודה זרה נובע מפאת היות הליצנות וע"ז הרחקות מצד שמאל.

(127) אודות פחיתותו של הערל, הנה הקב"ה אמר לאברהם "כל זמן שהערלה בך, אתה בעל מום לפני" [רש"י בראשית יז, א], ובגו"א שם אות א כתב: "הערלה... הוא דבר נמאס". ובגו"א דברים פכ"ה סוף אות כה כתב: "כי הוא יתעלה שונא את הערלה". ובתפארת ישראל פ"ב [מט:] כתב: "כי האדם מצד הטבע נברא עם הערלה, והוא פחיתות הטבע", ושם הערה 21. ובנדרים לא: אמרו "מאוסה היא הערלה שנתגנו בה הרשעים, שנאמר [ירמיה ט, כה] 'כי כל הגוים ערלים'". וביאר שם בח"א [ב, ה.]: "המאוס הזה מה שבעל הערלה הוא רחוק מן הצורה... ומפני הערלה היא מאוסה, שכל דבר חומרי לגמרי הוא רחוק מן הצורה, והוא מאוס. שאין כבוד בדבר החומרי, רק הכבוד הוא בצורה. והערלה דומה לקליפה שהוא סביב הפרי, וסותם את הפרי, שזאת הקליפה אין עליה צורת הפרי בעצמו. וכך באדם, הערלה שהיא כקליפה שלו מאוסה לגמרי מצד רוחק שלה מן הצורה". ובגבורות ה' פל"ה [קלב:] כתב: "מילה, והיא הסרת הערלה, שהוא פחיתות וגנות האדם, ואין דבר גנות ופחיתות כמו הערלה, המבדיל בין השם יתברך ובין האדם". וראה עוד בגו"א בראשית פמ"א אות מד, תפארת ישראל פי"ט [רפח:], נר מצוה [פח.], ושם הערה 96.

(128) ופחיתות בעצם היא הרחקה המתייחסת לאמצע [לעומת הרחקה מצד ימין וצד שמאל], כי האמצע הוא עצם הדבר. ובנצח ישראל פ"ה [פה.] ביאר שהלב הוא האמצע, לעומת ימין ושמאל. ובנצח ישראל פי"ט [תכד.] ביאר ש"עצם" שוה ל"עיקר". ובח"א לחולין צב. [ד, קיא.] ביאר שעיקר עומד לעומת ימין ושמאל. וראה להלן פ"ב הערה 1480.

(129) כותב כן כנגד המשך התפילה "כי לישראל עמך נתתו באהבה לזרע יעקב אשר בם בחרת".

(130) דברים לב, טו "וישמן ישורון ויבעט וגו'", ותרגם אונקלוס שם "ועתר ישראל ובעט", והראב"ע כתב שם: "וישמן ישורון - ישראל, ויתכן להיות מגזרת ישר". וכן נאמר [דברים לג, ה] "ויהי בישורון מלך וגו'", וכתב שם הרמב"ן: "רמז אל השם הנזכר, שהיה למלך על ישראל בהיותם ישרים". ונאמר [ישעיה מד, ב] "עבדי יעקב וישורון בחרתי בו", וכתב שם הרד"ק "ישורון - ידוע שהוא ישראל, ונקרא כן לפי שהוא ישר בין העמים". והרמב"ן [דברים ז, יב] כתב: "כל לשון עקיבה גלגול וסבוב... ולכן יקראו יעקב 'ישורון', כי היפך העקוב מישור". וקודם לכן [דברים ב, י] כתב: "'יעקב' הוא לשון מרמה... ויקראו אותו 'ישורון', מן תם וישר". וראה להלן פ"ב הערה 1568. ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "נקרא יעקב 'ישורון', מלשון ישר, שהוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק... ונקראים ישראל 'ישרים' [במדבר כג, י], וגם 'ישורון' [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך'". ובנצח ישראל פכ"א [תנ.] כתב: "מדת יעקב שנקרא 'ישורון', ולפיכך אינו בעל קצה. ומטעם זה אמרו [תענית ה:] יעקב אבינו לא מת... ויש לישראל מדת יעקב, כמו שאמר הכתוב [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד', הרי כי נקראו 'ישורון'". וכן כתב בגור אריה בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד (יובא בהערה 133)], אור חדש [סו., רכ.], נתיב העבודה פ"א [א, עט.], דרוש על התורה [כד:], דרוש לשבת תשובה [עט:], באר הגולה באר הראשון הערה 263, ועוד. וראה להלן פ"א הערה 510.

(131) "כי השבת הוא קודש אל השם יתברך, ולכן מי שהוא נוטה וסר מן השם יתברך, אינו ראוי לו השבת" [לשונו למעלה]. ומכלל לאו הנך שומע הן, שמי שאינו נוטה מן השם יתברך, הוא הדבוק בה', ולכך הוא ראוי לשבת. ואודות שמדת היושר מוליכה את האדם אל הקב"ה, והיא המסילה העולה לבית קל, ראה דבריו בתפארת ישראל פי"א [קע:], שכתב: "והנה מן הדברים אשר הם ידועים, כי אין דבר שהוא יותר ראוי להתדבק בו יתברך רק היושר, ואשר הוא יוצא מן היושר הוא מתרחק. כי על היושר לא נקרא שם יציאה, ולא שם רחוק כלל, רק שם יציאה נקרא על היוצא מן היושר, ובזה שייך יציאה ורחוק. והיושר הוא בתורה, ולפיכך על ידי התורה הוא שקונה הקירוב והחבור בו יתברך, כי אין ליושר יציאה כלל... כי התורה היא היושר בעצמו, אשר היושר הוא קירוב וחבור אליו יתברך". ובח"א לנדה יג. [ד, קנג:] כתב: "דבר שהוא באורח מישור מתיחס ביותר אל השם יתברך. והפך זה, כל דבר שהוא נוטה מן המישור, הוא כח חיצון". ובח"א לכתובות קד. [א, קסא:] כתב: "הצדיק שהולך כל ימיו בדרך הישר, לכך ראוי שיהיה עם השם יתברך, שהוא הישר בעצמו". וראה הערה הבאה, ולהלן פ"א הערה 1194.

(132) לשונו בתפארת ישראל פ"כ [ש.]: "מדת יעקב למדת השבת, כי השבת הוא ראוי אל מדתו, שנאמר [ישעיה נח, יג-יד] 'אם תשיב משבת רגליך עשות חפציך ביום קדשי וקראת לשבת עונג והאכלתיך נחלת יעקב אביך'. ואמרו ז"ל [שבת קיח.] כל המענג השבת נותנים לו נחלה בלי מצרים, שנאמר 'והאכלתיך נחלת יעקב אביך'. לא כאברהם שנאמר בו [בראשית יג, יז] 'קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה'. ולא כיצחק שנאמר בו [בראשית כו, ג] 'כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל'. אלא כיעקב שנאמר בו [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה וגו". הרי כי השבת הוא ראוי אל מדת יעקב, ולכך מי שמענג אותו נותנים לו נחלת יעקב. והדבר הוא מבואר לחכמים במה שאמר לפני זה 'וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד'. והקדושה הוא בפרט לייעקב, דכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'". וראה למעלה פ"א הערה 504. **ובחידושי אגדות** לשבת קיח. [א, נד:] כתב: "יש בזה דבר חכמה מאד מה שנותנין לו נחלה בלי מצרים, כי האמת כי יעקב היה נחלתו בלי מצרים, והוא שנקרא בשביל זה 'ישורון', כי היושר הוא בלי קצה. ולא כן הבלתי יושר, שהוא הולך לקצה. ומדת יעקב הוא השבת, ורמזו ז"ל דבר זה במה שאמרו [ב"ר עט, ו] 'ויחן את פני העיר' [בראשית לג, יח], מלמד שנכנס עם דמדומי חמה וקבע תחומין לעיר. ובארנו כי הקדושה שהיא בעולם הוא יום השבת, שקדש אותו [בראשית ב, ג]. והקדושה הוא מדת יעקב כמו שנתבאר פעמים הרבה, כדכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'. וכנגד האבות ג' ברכות; כנגד אברהם 'מגן אברהם', וכנגד יצחק 'מחיה המתים', שהחיה הש"י אותו מן העקידה... וכנגד יעקב 'אתה קדוש', כי הוא הקדוש. והקדוש הנבדל אין לו גבול, כי הגשם הוא שיש לו קצה, בעבור כי הגשם יש לו רוחק, אשר כל רוחק והוא בעל קצה בודאי. ולפיכך יעקב שהוא בפרט הקדוש, אין לו גבול לנחלתו. כי במה שיעקב היה קדוש ונבדל מן החומר ביותר, אין לדבר זה גבול". ושם מבאר מדוע הנהגה זו נמצאת במיוחד אצל המענג את השבת. וראה גו"א שמות פ"ד הערה 112, ולמעלה הערה 48, ולהלן הערה 153, ופ"ב הערה 1531.

(133) ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה תפילה זו מסתיימת בבחירת זרע יעקב ["לזרע יעקב אשר **בם בחרת**"]. ומהי ענינה של בחירה זו שתוזכר דוקא כאן. אמנם הדבר מתבאר היטב על פי צירוף דבריו משני מקומות; בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד] כתב: "יעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו, אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת [תענית ה:]... ועל פי סוד הזה

נקרא יעקב 'ישרון', על שם היושר, כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה". הרי שביאר ששם "ישורון" של יעקב נובע מהיותו האמצעי שבין אברהם ויצחק [ראה למעלה הערה 130]. ובדרוש על התורה [כה.] כתב: "כל ענין הבחירה ובירירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו ההכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא בירירה בקחתו את הרוב אל ההכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים. והוא שכתוב [תהלים קלה, ד] 'כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגולתו'. שבמה שהיה יעקב השלישי לאבות, ומאתו נשרשה ונסתעפה האומה הישראלית היותה לעם, נקרא זה 'יעקב בחר לו' מבין שני האבות הראשונים". וכאן שמודגש שיעקב נקרא בשם "ישורון", שענינו היות יעקב האמצעי בין אברהם ויצחק, הרי מאיליה עולה היא ההבנה במלים "לזרע יעקב אשר בם בחרת".

(134) כמבואר למעלה שהשבת ניתנה לישראל מחמת שנקראו "ישורון". ובב"ר [יא, ח] אמרו: "אמרה שבת לפני הקב"ה, רבש"ע, לכולן יש בן זוג, ולי אין בן זוג. אמר לה הקב"ה, כנסת ישראל היא בן זוגך". ובסמוך [ד"ה ולפיכך אמרו] מביא ומבאר מדרש זה. ומעלת ישראל היא מתבטאת בשלשה דברים שאמר; (א) ישראל הם בריאה טובה בעצם [משנת "כל ישאל"]. (ב) יש לישראל מדות טובות [פרקי אבות]. (ג) נתינת התורה [משנת "רצה הקב"ה", וראה למעלה הערות 92, 106, ולהלן הערה 228].

(135) שהוא זמן אמירת פרקי אבות, וכמו שכתב הרמ"א בשו"ע אורח חיים סימן רצב סעיף ב. וראה למעלה בהקדמה, ושם הערות 183, 185.

(136) כמו שיבאר להלן [ראה הערה 228]. ולכך כאשר מעלת שבת מגיעה לרוממותה, אף מעלת ישראל מתגלית ברוממותה, ולכך זהו הזמן המתאים ביותר ללימוד פרקי אבות עם המשניות של "כל ישראל" ו"רצה הקב"ה". וצרף לכאן, שרק בתפילת מנחה של שבת מודגשת מעלת ישראל ביותר באמרנו "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ".

(137) אודות שמעלת ישראל היא אף בגלותם, כן מבואר בגבורות ה' פס"א [רעד.], שכתב: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה [ממצרים], הרי אנו משועבדים בשאר מלכיות, דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכיות. ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם, עד שהיו ראוים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם. וזאת המעלה עצמית לישראל... ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל, כי עדיין

על ישראל המעלה הזאת שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, ונתן אותם בני חורין, ולא עוד אלא אף מלכים, שנאמר [שמות יט, ו] 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש', זה השם הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם, שהוא במקרה. ולפיכך אומרים חכמי ישראל [שבת קיא.] כל ישראל בני מלכים הם, אף בגלותם. וזה מצד המעלה והחשיבות שקנו ישראל בעצם, לא נתבטל במקרה כלל. ואין ספק שכמה דברים הם נמשכים אל ישראל מן המעלה והחשיבות, אחר שהם בני חורין בעצם, ולא יגרע כחם מה שהם עבדים במקרה". ובנצח ישראל פ"י [רסה.] כתב: "מה שהשם יתברך עם ישראל בגלות... כי אין ישראל נפרדים מן השכינה... ולכך בכל גלות וגלות ובשובם הוא אתם, כי לדביקות הזה אין פירוד".

(138) פירוש - יש להבין המנהג מדוע נהגו לומר פרקי אבות דוקא בשבת. ויש כאן הד ליסודו שיש על האדם להבין את מה שהוא עושה, ולא ילך כסומא בכל מעשיו, וכמבואר להלן פ"א הערה 1424.

(139) ערבית, שחרית, ומנחה. ואודות שאנשי כנסת הגדולה תיקנו התפלות, כן אמרו [ברכות לג.] "אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות". ובבאר הגולה בבאר הרביעי ציין בשלשה מקומות [שטו:, שכח:, תיג:] שהתפלות נתקנו על ידי אנשי כנסת הגדולה.

(140) ואינה מצטרפת לשאר תפלות היום, אלא עומדת לעצמה. ונראה ביאורו, שתפילת מוסף נאמרת מחמת קרבן מוסף שהוקרב באותו יום [שהרי מזכירים בו פסוקי הקרבן], ואין בתפילה זו יחודיות לשבת, שהרי אף בשאר ימים קדושים [יום טוב וראשי חדשים] יש תפלת מוסף. אך לא מצינו יום אחר בשנה שיש בו שלש תפילות מחולקות כפי שיש בשבת. הרי ששלש תפילות השבת עומדות לעצמן, ואילו תפילת מוסף עומדת לעצמה. ובשבת קיז: מובא שדעת רבי חדקא היא שחייב אדם לאכול בשבת ארבע סעודות, ואילו דעת רבנן היא שחיובו אינו אלא שלש סעודות. וכתב על כך בח"א שם [א, נד.], וז"ל: "רבי חדקא אומר, נגד ערבית, שחרית, מוסף, ומנחה. ורבנן לא חשבי דמוסף, דזמן מוסף כל היום, ולפיכך אין עת קבוע לזמן מוסף". הרי חזינן שלדעת רבנן תפילת מוסף חולקת מקום לעצמה לעומת שאר תפילות. וראה בסדור הגר"א באבני אליהו בפירוש ללכה דודי, ד"ה ד' שבתות.

(141) "יש שואלין, מה ראו חכמים לתקן בשבת שלש תפלות משונות זו מזו; 'אתה קדשת', ו'ישמח משה', ו'אתה אחד', וביום טוב לא תקנו אלא אחת 'אתה בחרתנו'

לערבית ולשחרית ולמנחה" [לשון אבודרהם, סדר ערבית של שבת]. וראה בסמוך הערה 155 שהובאו שם המשך הדברים.

(142) שאומרים שם "אתה קדשת את יום השביעי... ויכולו השמים והארץ וכל צבאם... ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלקים לעשות".

(143) אך לא מוזכר חלק ישראל בשבת.

(144) ד"ה וראוי להתענג.

(145) כפי שכתב למעלה בהקדמה "ישראל שבחר השם יתברך בהם מכל העמים", ושם הערה 11.

(146) "אליהם" - כלפי עצמם. ונאמר [ויקרא כ, כו] "והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי". וכן "המבדיל בין קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לעמים" [פסחים קד.]. ובנצח ישראל פ"י [רס:] כתב: "כי ישראל הם אומה נבדלת מכל האומות, והיא אומה לעצמה מיוחדת". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל. וכגון, בנצח ישראל פי"ג [שלא.] ביאר את הפסוק [במדבר כג, ט] "הן עם לבדד ישכון", "שזה נאמר על ישראל שהם אומה יחידה, שאין לה חבור אל שום אומה, רק לבדד ישכון". ושם האריך בזה. וכן ביאר שם פכ"ה [תקלד:] שישראל משולים לאש, ואומה"ע למים, ואין להם חיבור ביחד. וכן הוא באור חדש [קלז.]. ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [ד"ה ויש לך] כתב: "ואין ספק כי הם [ישראל] עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם בעשותם רצון בוראם, ומקודשים ומובדלים מכלל כל הנמצאים". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.]. ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:] כתב: "ישראל נבדלים וקדושים מן האומות, שהאומות נוטים אל הגשמי, וישראל נוטים אל הנבדל מן הגשמי, וזהו גדר ישראל. וביארנו זה במקומות הרבה מאוד" [הובא למעלה בהערה 86]. ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם [האומות] במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדריגת ישראל בערך אל האומות כמדריגת האדם אל ב"ח בלתי מדברים... וכך מדריגת ישראל שהם נבדלים מן החומר ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו... ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר

בלבד". ובגבורות ה' פמ"ד [קסז:] כתב: "וכמו שתמצא בעלי חיים, והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בעלי חיים, כמו הקוף שהוא אמצעי בין הבעל חי ובין האדם, כך יש אדם ואינו אדם בשלימות... והרי אצל האומות... בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר, והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". וכן כתב בתפארת ישראל ספ"א. וכן כתב בקיצור להלן פ"ב מ"ה [ד"ה ודבר זה]. ובסוף ספר גבורות ה' [בהלכות יין נסך ואיסורו (שלג.)] כתב: "הנה דבר ידוע, אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים, ואין חלוק ביניהם. אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל. ואף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו... ואנו אין תולים החילוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד. כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] שר פרס שר יון... הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו... ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". וראה בבאר הגולה באר הראשון [לו:], ושם הערה 60, ולהלן פ"א הערות 1473, 1474, 1614, ופ"ב הערה 524.

(147) "המבדיל בין קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לעמים ובין יום השביעי לששת ימי המעשה" [פסחים קד.]. וראה הערה 149.

(148) ובחירתם מורה על מעלתם, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 12, ולמעלה הערה 105.

(149) לשונו בתפארת ישראל פ"מ [תרל.]: "ראוי שיהיה ישראל מתחברים לשבת. כמו שהשבת נבדל משאר הימים שהם ימי החול, כך ישראל נבדלים מעכו"ם שהם חול. ולכך השבת ראוי דוקא לישראל... ולא נתנה שבת לשאר האומות עכו"ם, כי אם לישראל, שהיום הזה ראוי לישראל, שהם עם קדוש, כמו שהשבת הוא זמן קדוש" [ראה להלן הערה 180]. ושם פמ"ד [תרפה.] כתב: "כי ישראל הם נבדלים מן האומות, והשבת נבדל משאר הימים... ולכך הם בעצמם מזדווגים ומתחברים יחד". ובח"א לשבת קיח: [א, נו:] כתב: "כבר התבאר כי השבת הוא מיוחד בין הימים, וישראל בין האומות... כי השבת היא חלק ישראל. ואין לאומות חלק בשבת, רק השבת היא לישראל. וידוע כי השבת היא מתעלה על הימים שהם ימי החול, והשבת נבדל מן ימי החול, כמו שאנו אומרים שהבדיל בין יום השביעי לששת ימי המעשה... כי ענין אחד הוא השבת שהוא נבדל

משאר ימי המעשה, ומה שישראל נבדלים מן האומות. ולפיכך שמירת שבת הוא הבדל ישראל מן האומות". וזהו שאומרים בהבדלה במוצ"ש "המבדיל בין ישראל לעמים, בין יום השביעי לששת ימי המעשה" [פסחים קד.]. ומדוע בהבדלת שבת מששת ימי המעשה הוזכרה גם הבדלת ישראל מן העמים. אלא שהם הם הדברים. אין הבדלת ישראל מן העמים אלא מהדורא תנינא של הבדלת שבת מששת ימי המעשה. וראה להלן הערה 168, ופ"א הערה 1650.

(150) כמו שאיתא בזוה"ק ח"ב [קלה.] "רזא דשבת איהי שבת דאתאחדא ברזא דאחד, למשרי עלה רזא דאחד".

(151) יחס זה שבין המדריגה השלישית של שבת למדריגה השניה, הוא כיחס שם "בכור" לשם "בן", וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ יא: "נקראו ישראל 'בנים' לה' [דברים יד, א]. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים' [ראה למעלה הערה 76]. ונקראו בשם 'בני בכורי' [שמות ד, כב]. כי שם 'בן' יאמר על שנמצא מאמתת עצמו. ומצד שם הזה אין בזה עדיין הצירוף הגמור שהוא מיוחד, כי אפשר שיהיו ב' בנים לאחד, והצירוף אשר הוא לשנים אינו צירוף גמור מיוחד. ואף כי אין אומה עוד נקראת 'בן' אל השם יתברך יותר מישראל, מכל מקום שם 'בן' אינו כל כך הצירוף אליו, כיון שאפשר שיהיה לאחד שני בנים. ולכך נקראו ישראל 'בני בכורי', כי אי אפשר שיהיה לאחד שני בכורים... כך אי אפשר שיהיה אל השם יתברך שנים שהם ראשית". הרי ששם "בן" מורה על הבחירה של ישראל, אך אינו שולל קיום עצמי של האחרים, אך שם "בכור" מורה על היחידות של ישראל, השוללת בהכרח קיום עצמי של אחרים. וזהו היחס של שתי המדריגות העליונות של שבת.

(152) יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון בגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים. כי השמים נבראו לשמש האדם, שהרי המאורות שהם חשובים מן השמים, כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ', ומכל שכן הארץ. ואף המלאכים הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'. ואף שהוא יתברך גם כן שומר את העולם, זה אינו, לפי שכל הנמצאים לא נבראו אלא לכבודו יתברך, ולפיכך הוא פועל לעצמו, אבל המלאך הוא עושה שליחותו לשמור התחתונים, אף שהוא לא יקבל

שום עבודה מן אותו שמשמש לו. ולפיכך האדם יותר נבחר בצד זה, ובפרט ישראל שלא נבראו בשביל זולתם". ובגו"א דברים פכ"ה אות כה כתב: "כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשולו'". ובגו"א בראשית פ"א אות ז כתב: "בשביל ישראל... נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל". ובגבורות ה' פ"ס [רעא:] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם". וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:]. ובאור חדש [רא.] כתב: "אצל ישראל הפרש גדול בינם ובין ממון שלהם, כי הם עצמם עיקר, ואילו ממון שלהם אין זה רק שמשמש לצרכיהם מה שהם צריכים... אבל האומות, הם והממון שלהם הכל דבר אחד, כי גם כן הם נבראים לשמש את ישראל". וראה גו"א שמות פ"ד הערה 167, שם פל"ג הערה 102, שם ויקרא פ"ב הערה 122, שם דברים פי"א הערה 20, ושם פי"ד הערה 26. ובח"א לחולין קט: [ד, קיד:] כתב: "האומות אין ראוי להם הבריאה, רק בשביל שנבראו ישראל, וראוי להם הבריאה... כי דבר זה א"א שיהיו נבראים ישראל בלבד". וכן הוא באור חדש [עט:]. וראה למעלה הערות 76, 83, 105, ולהלן הערה 163.

(153) כפי שיצחק אמר לעשו [בראשית כז, מ] "והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך", ופירש רש"י שם "כשיעברו ישראל על התורה, ויהיה לך פתחון פה להצטער על הברכות שנטל, ופרקת עולו וגו'". ועוד אמרו [ברכות לה:] "בזמן שישראל עושים רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר [ישעיה סא, ה] 'ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [ד"ה ויש לך] כתב: "ויש לך להבין גם כן למה קראו הקב"ה ליעקב 'אל' [בראשית לג, כ], שהוא אלוה בתחתונים [מגילה יח.]. כי העולם התחתון נתן הקב"ה לבני האדם, כדכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים', וכל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ', ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם **בעשותם רצון בוראם**, ומקודשים ומובדלים מכלל כל הנמצאים. ויעקב יצא ממנו האומה הישראלית שנקרא 'ישראל' על שמו, והוא סבה להם, ולפיכך אמר הכתוב 'ויקרא לו אל אלהי ישראל', שהקב"ה קראו 'אל' בתחתונים, שכל התחתונים תחת רשותו". והרי נתבאר למעלה [הערה 132] שמדת יעקב היא מדת שבת. ובדרשת שבת הגדול [רג:] כתב: "ישראל הם שפלים וירודים בעצמם... והשם יתברך מגביה ישראל, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון', וזה מצד השם יתברך, כמו שהתבאר. ואם לא

כן מצד השם יתברך מגביה אותם, הם שפלים בתכלית השפלות. וזה נראה בישראל, כי תיכף ומיד שאין ישראל עושים רצונו של מקום, הם שפלים בתכלית השפלות". וראה ציון 203.

(154) כמו שנאמר [ישעיה מט, כג] "והיו מלכים אומניך ושרותיהם מיניקתיך אפים ארצה ישתחוו לך ועפר רגליך ילחכו". וכן נאמר [ישעיה סא, ה] "ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכורמיכם", וראה הערה קודמת. ונראה שכתב נקודה זו כאן ["כמו שיהיה עוד בעתיד"], כדי להורות כיצד תפילת מנחה של שבת מורה על נקודה זו, שהרי תפילה זו עומדת בסוד העתיד של [זכריה יד, ט] "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", וכמבואר בטור אור"ח סימן רצב, והובא בהערה הבאה.

(155) שמעתי לבאר דברים אלו, בהקדם דברי האבודרהם בסדר ערבית של שבת [בשם ה"ר קולנימוס], שכתב: "שלש תפילות אלו הן כנגד ג' שבתות. שבת בראשית ["אתה קדשת"], ושבת של מתן תורה ["ישמח משה"], דכולי עלמא מודו דבשבת ניתנה תורה [שבת פו:]. ו'אתה אחד' מיירי בשבת שלעתיד, שאז יהיה ה' אחד ושמו אחד". וכן כתב הטור באורח חיים סימן רצב. ובסדור הגר"א לתפלת מנחה של שבת [ד"ה ג' שבתות], כתב: "ג' שבתות הן; שבת בראשית, שבת דמתן תורה, שבת לעתיד לבא. שבת בראשית איהי מלכות... ולכך אנו מתפללין בלילה 'אתה קדשת כו' תכלית מעשה שמים וארץ'. שבת מתן תורה איהי תפארת, וזהו שבת דיומא... שבת עילאה בינה, חירו דכלא, זהו שבת לעתיד לבא. ולכך אנו מתפללין 'אתה אחד', כמו שנאמר [זכריה יד, ט] 'והיה ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'". הרי שביאר ששלש מדריגות שבת הן כנגד מלכות, תפארת, ובינה. ובצירוף הדברים להדדי מתבאר שמדריגה הראשונה היא שבת בראשית, שהיא מלכות, תכלית הבריאה. המדריגה השניה היא שבת מתן תורה, שהיא תפארת [ברכות נח. "'והתפארת' (דה"י א, כט, יא) זו מתן תורה"]. המדריגה השלישית היא שבת לעתיד לבא, שהיא בינה ["בינה איהי אחת" (זוה"ק ח"ג קח:)]. **וכנגד שלש מדריגות** אלו כתב כאן המהר"ל שהמדריגה הראשונה שייכת לכל, המדריגה השניה שייכת לישראל שנבחרו מהכל, והמדריגה השלישית שייכת לישראל שהם גוי אחד בארץ [ולהלן הערה 214 יתבאר ששלש מדרגות אלו הן כנגד שלשת האבות]. ונראה ביאורו, שענין המלכות הוא קיבוץ כל הפרטים לתכלית גלוי כבוד מלכותו, וכמו שכתב בגו"א שמות פ"א אות כז: "המלכות נקרא 'בית' מפני שהוא כולל עמו אשר הוא מולך עליהם, וכולם נכללים בו, לכך נקרא [מ"א ט, א] 'בית המלך'". ולהלן פ"ג מ"ב [ד"ה ואמר לפיכך] כתב: "כי המלך המולך עושה העם כאיש אחד, כי כולם תלויים במלך...

כי המלך מאחד העם". ובספר המצות לרמב"ם, מצות עשה קע"ג כתב: "שצונו למנות עלינו מלך יקבץ כל אומתנו וינהיגנו". הרי שמלכות היא מדת "כל" [ראה להלן פ"ב הערה 1040], וזו המדריגה הראשונה של שבת, המתבטאת בקדושת שבת, כפי שהמלך נבדל מהכל [ח"א לשבועות ט. (ד, יא:)]. וראה להלן פ"א הערות 998, 1279, 1411. **ובנוגע למדריגה השניה**, הרי "ענינה של מדת ההתפארות שהיא מכוונת את דרכה לפי מדת השגתו של זה שמתפארים נגדו" [לשון הפחד יצחק פסח מאמר טז]. הרי שמדה זו מחייבת שיהיו מקבלים להתפארות של המפואר. וכן כתב בסוף ההקדמה לתפארת ישראל [כה:]: "התורה היא תפארת ישראל, כדכתיב [דברים ד, ח] 'ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים וגו'", 'ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה' [שם פסוק ו]... בשביל כך אמרו... 'והתפארת' זו מתן תורה". והרי פסוקים אלו להדיא מתייחסים לאומות העולם, וכמו שנאמר קודם לכן [שם פסוק ו] "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם **לעיני העמים** אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה". הרי מדת התפארת מחייבת שיהיו שנים; המפואר, ואלו שאינם מפוארים, אך מכירים במעלת המפואר. וזו המדריגה השניה של שבת, המורה על בחירת ישראל מהאומות, שהיא שבת מתן תורה. **ובנוגע למדריגה השלישית**, הנה הרמח"ל [בסוף ספר פתחי חכמה ודעת] כתב: "ידיעה שלישית בכוונה של בריאת העולם, שהיא ידיעה נפלאה מאד, והוא שהמאציל יתברך שמו רצה לגלות יחודו, להראות כי [ישעיה מד, ו] 'אני ראשון ואני אחרון', ועל כל פנים כל קללה תהפוך לברכה, וכל רע יחזור לטוב". ורש"י [דברים כ, ג] כתב: "אפילו אין בכם אלא זכות קריאת שמע בלבד, כדאי אתם שיושיע אתכם". וכתב על כך בגו"א שם אות ו: "וטעם הדבר... כי האחדות שהם מאמינים בו בזה ישראל מנצחים את כח האומות, לפי שהם דבקים בכח אחד, שהאחד מורה על שאין מבלעדו. ומאחר שאין מבלעדו, נמצא כי הוא גובר על הכל, עד שאין הכל נחשב אצלו... וישראל דבקים באחד, לכך הם גוברים על האומות, כמו שהוא יתברך אחד על הכל ומנצח הכל בכח אחדות" [ראה להלן הערה 217]. וראה נצח ישראל פכ"ז [תקס.] שהביא את דברי הגמרא [סנהדרין צז.] שהאלף השביעי של הבריאה יהיה חרוב, שנאמר [ישעיה ב, יא] "ונשגב ה' לבדו ביום ההוא", ונאמר [תהלים צב, א] "שיר ליום השבת", ליום שכולו שבת, שדבריו שם נוגעים מאוד ליסוד שמניח כאן בקשר למדריגה השלישית של שבת, והובא להלן הערה 214. **ועוד מתבאר כאן**, שההנהגות השונות של הקב"ה בעולם [מלכות, תפארת, בינה] מתבטאות באמצעות ישראל. ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "אחדותו יתברך ואחדותם של

ישראל הם בבחינת הא בהא תליא... ועלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני הייחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה. יחידה ליחדך". וראה להלן הערה 211, נצח ישראל פל"ח הערות 16, 17, נר מצוה ח"א הערה 67, באר הגולה באר השלישי הערה 103, ושם באר השביעי הערה 172.

(156) אותיות דרבי עקיבא נוסחא ב, עמוד סו, והובא בתוספות חגיגה ג: ד"ה ומי, וכמו שיביא בסמוך. וכן הביא מדרש זה בתפארת ישראל ס"פ מ [תרלב.], נצח ישראל פי"א [רעג:], נתיב העבודה ס"פ ז [א, ק:], ח"א לשבת קיח: [א, נו.], נר מצוה [יג.], ודרשת שבת הגדול [קצז:].

(157) יבואר להלן [ד"ה וכנגד המעלה, ושם הערה 221]. ומקדים לבאר זאת [בטרם ביאר את המדרש עצמו], כדי להורות על זיקת המדרש לדבריו עד כה, כי למעלה ביאר ש"השבת הוא אחד" [ליד ציון 150], ועל כך מביא מדרש שאמרו בו שהקב"ה וישראל מעידים על השבת שהיא יום מנוחה, ויום מנוחה מורה שהשבת אחד, וכמו שיבואר להלן.

(158) מה שכתב "ואשר נמצאים **מאתו**", ולא סתם ואמר "והנמצאים", מבואר על פי דבריו בנתיב האמת פ"ב [א, ר.], שכתב: "כי כל הנמצאים אפס זולתו יתברך, כמו שאמרו [בתפילת "עלינו"] 'הוא אלהינו אין עוד, אמת מלכנו אפס זולתו, ככתוב בתורתו וידעת וגו'. וכל הנמצאים תלוים בו, ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתברך". ובתחילת דרוש לשבת הגדול כתב: "וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירוש כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם... אבל מצד עצמו אין מציאות לו, לפיכך הנבראים כולם... אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'", ושם מאריך לבאר יסוד זה [ראה להלן הערה 208]. ושלילת קיום עצמי מהנמצאים נעשית על ידי ההדגשה "ואשר נמצאים **מאתו**", שמציאותם באה להם מחמת חבורם עם הקב"ה, שאינם בעלי קיום נפרד ממנו יתברך. וראה להלן פ"א הערות 396, 441.

(159) לשון המו"נ ח"ב פי"ג: "וגם הזמן עצמו מכלל הנבראים". וכן חזר וכתב שם בפרק ל. וראה באור חדש [סב.] שביאר שהזמן נברא מהחילוק הקיים באות ה"א [האות שבה נבראה העולם (מנחות כט:)]. ומצד זה היה הזמן צריך להכלל עם שאר הנמצאים, ולא לחלוק מקום לעצמו.

(160) כן כתב הרמב"ם במו"נ ח"ב פי"ג: "כי הזמן נספח לתנועה". ושם בפתיחה לחלק השני, הקדמה חמש עשרה כתב: "הזמן מקרה נספח לתנועה... לא תמצא תנועה כי אם בזמן". וכן כתב שם בח"א פנ"ב. וזה לשונו באור חדש [ק.]: "פירוש 'יודעי העיתים' [אסתר א, יג], פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חילופי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העיתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם". ובמבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 23] נכתב: "כשם שהמקום אינו מהות חיצונית, אלא חלק מהדבר הקשור אליו, כך גם הזמן מתייחס אל הדבר, שכל דבר קשור אל מקומו ואל זמנו. נמצא שהזמן והמקום מהווים את מציאות הדבר, שכל דבר קשור בזמן, מצד שהוא קיים בזמן מסויים", וראה להלן פ"ב הערה 432. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [ר"ה לב.] שהמאמר הראשון של עשרה מאמרות הוא תיבת "בראשית" [בראשית א, א], שבו נברא הזמן [ספורנו שם, וראה פחד יצחק פסח מאמר א, אות ה, שהביא כן בשם הגר"א]. ומדוע לא נאמר להדיא "ויאמר אלקים יהי זמן", כפי שנאמר בתשעה המאמרות האחרים. אלא שהואיל והזמן "אינו דבר בעצמו", לכך לא נתייחדה לבריאתו מאמר מפורש, כי דבר הנסתר במהותו, הוא נסתר בתורה, וכפי שהשריש בבאר הגולה באר הרביעי [תמז:] "כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". וראה שם הערה 825, ובבאר הששי הערה 325. **אמנם עדיין** טעמא בעי, דמהו החילוק של העולם לשנים; לנמצאים מאתו [וישראל הם ראש הנמצאים (כפי שיבאר בסמוך)], וזמן [והשבת היא ראש הזמן (שם)]. ובפחד יצחק ר"ה מאמר כז אות ד כתב: "מכל הנבראים כולם נתייחדו רק שנים המחוננים בכח ממשלה. אין אנו מוצאים שום ענין ממשלה בכל פרשת הבריאה מלבד אצל האדם ואצל צבא השמים. אצל צבא השמים הוא אומר [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו'". ואצל האדם הוא אומר [שם פסוק כח] 'ורדו בדגת הים ובעוף השמים וגו'"... ומפורש הוא בכתוב כי תפקידם של צבא השמים הוא לשמש מקור למציאות הזמן; [שם פסוק יד] 'והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים'. ויוצא מזה כי מציאות הזמן יש בה תוקף ממשלה, שכן משתייכת היא מציאות הזמן לצבא השמים... כי מכל היקום כולו רק שני נבראים באו לעולם בעלי כח ממשלה; צבא השמים והאדם... וממשלה נצבת מול ממשלה". ולכך הנמצאים בעולם מחולקים לשתים; כל הנמצאים בעולם [והאדם (ישראל) ראש להם], וזמן [והשבת ראש הזמן].

(161) בבחינת [ב"ק ב.] "תולדותיהן כיוצא בהן". ומה שהוסיף שדמיון זה קיים רק "כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל", כן מוכח ממה שכתב רש"י [בראשית ו, ט] "עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים". וביאר זאת הגו"א שם אות טז: "כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים, כי התולדות [בנים ממש] לאו בגופו, ואילו המעשים הם בגופו, ואין לך תולדת יותר מזה, שהרי כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה". ותיקשי לך, א"כ מדוע הולדה זו נמצאת רק במעשים טובים של צדיקים, ולא במעשים טובים של כל אדם. ומוכח מכך שרק פעולות שהם עיקרו של אדם יש בהן כח ההולדה של "כיוצא בו", והן הן פעולותיהם של הצדיקים. אך פעולות של אדם שאינו צדיק, לא ניחנו בכח ההולדה של "כיוצא בו", כי אין הן משקפות את עיקר מהותו. ובגמרא אמרו [נדה מג.] ש"ראוי להזריע" מתקיים רק אם "כל גופו מרגיש", לאמור שפעולת ההולדה שייכת רק אם היא מבטאת את עיקרו ומהותו של המוליד. ושמעתי ממו"ר שליט"א, שלכך נמצא בלשון הקודש תיבת "עקר" למי שאינו מוליד. כי ה"עיקר" מוליד, וה"עקר" אינו מוליד, וכמו שמצוי בלשון הקודש שישנם שרשים שוים למלים הפוכות [רש"י שמות כז, ג, גו"א ויקרא פכ"ה הערה 37, ובמדבר פ"ד הערה 11. ודייק לה שהדוגמה הראשונה שהובאה ברש"י שם היא "להשריש", לעומת "לְשָׁרֵשׁ", וזהו בדיוק שוה ל"עיקר" ו"עקר", שאף "עיקר" הוא מלשון "שורש"]. הרי שפעולת ההולדה של "תולדותיהם כיוצא בהם" שייכת רק לעיקרו של המוליד, עד שעצם פעולת ההולדה נקראת על שם עיקריות זו.

(162) משל נפוץ בספריו. וכגון בתפארת ישראל פ"א [כט.] כתב: "כל פעולה היא מתייחסת אל הפועל; כי החמימות, אשר הוא פעולת האש, מתיחס אליו. וכן הקרירות מתייחס אל המים, אשר פועלים הקרירות. וכן בכל הדברים מתיחסות הפעולה אל הפועל". ובגבורות ה' פכ"ה [קו:] כתב: "כל שם מורה על מהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש" [ראה להלן פ"א הערות 148, 166, 260, 752, 1214, ופ"ב הערה 776]. ובגבורות ה' פנ"ב [רכז.] כתב: "הפועלים תמצא אותם מיוחדים, שלא יצא דבר מכל דבר. כמו שתראה... כי האדם יוליד אדם, והשור שור... והפעל הוא לפי ענין הפועל, ודבר זה נראה בכל דברים הטבעיים... הפעולה דומה מתיחס אל הפעל. כי כאשר נמשך מן האש פעולה, נמשך היבש, לפי ענין האש שהוא יבש. וכן הליחות מן המים תמיד מתיחס הפעולה אל הפועל, ודבר זה מוסכם מן המעיינים... ודבר זה עמוק מאוד ביחס הפועלים". ואף הטועים השתמשו ביסוד זה, וכלשונו בנצח ישראל פ"ג [מא.]: "היו הראשונים טועים אחר העבודה זרה, מחמת שהיו אומרים כי ההתחלה אי אפשר

שתהיה אחת, שאם היה ההתחלה אחת, איך יבוא מזה רבוי בעולם. וכבר הסכימו על זה איזה חוקרים בחכמתם כי מן דבר שהוא אחד, לא יבוא רק אחד. כי הרבוי, אשר יש בו דברים מחולקים, איך יושפע זה, מדבר שהוא אחד, דברים שהם מתחלפים. כמו שאי אפשר שיושפע מן האש דבר שהוא חלופו, רק האש פועל חמימות, והמים פועלים קרירות, ולא תמצא שיהיה דבר אחד פועל שני דברים מתחלפים, כך אי אפשר שיבואו דברים מתחלפים מן אשר הוא אחד. ולפיכך גזרו בדעתם שההתחלות הם רבות, וכפי רבוי ההתחלות יבואו רבוי הנמצאים בעולם". ובגבורות ה' ר"פ לו [קלד.] כתב: "כי האש שיש בו טבע אחד, אינו פועל רק פעולה אחת - לחמם. והמים שיש בהם טבע אחד, אין פעולתם רק לקרר... שאמרו [איכה ג, לח] 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב', כלומר מן אחד לא יבוא דברים מחולקים". וכן כתב בנר מצוה [טז.], וז"ל: "כי תמיד מתחייב ונברא מן הפועל דבר שהוא מתייחס אל הפועל; כי מתחייב מן האש שהוא חם, וכן הקרירות מתחייב מן הפועל שהוא קר, וכן כל הפעולות הבאות מן הפועלים, כל אחת היא מתיחסת אל הפועל. ולכך גזרו ואמרו, מן הפועל שהוא אחד לא יבוא ממנו ג"כ רק פעולה אחת". וכן הוא בח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז.].

(163) רש"י בראשית א, א "בשביל ישראל [נברא העולם], שנקראו [ירמיה ב, ג] 'ראשית תבואתה'", וראה גו"א שם אות ז, ולמעלה הערות 83, 152. ובבאר הגולה באר השלישי [רסד.] כתב: "אבל ישראל הם הכל, כי כל העולם לא נברא אלא בשביל ישראל, כמו שאמרו בכמה מקומות... שכל המציאות נבראו בשביל ישראל". וכן הוא שם בבאר הרביעי [שצ:], ושם הערה 464, נר מצוה [יד:], נצח ישראל פט"ו [שנו.], ושם הערה 2. ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי מקומם [של ישראל] כל העולם. ודבר זה ראוי לישראל, כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו [ראה להלן פ"א הערה 60], ומפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם. לכך כאשר הוגלו מן הארץ, הוגלו בכל העולם", ושם הערה 39. וכן הוא באור חדש [קלג., קמג., קעח.]. ולהלן פ"ג סוף מי"ד כתב: "אבל ישראל, כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם".

(164) ולכך הקב"ה מעיד על ישראל שהם אחד. ובנצח ישראל ר"פ יא כתב: "ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים'... ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו [דברים ו, ד], ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן

הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד [ראה להלן סוף הערה 226]. אבל שאר אומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו". ולהלן פ"ה מ"א [ד"ה ועוד תדע] כתב: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת. כי כל פעולה מתדמה אל הפועל, כמו שבארנו בכמה מקומות ענין זה. ולכך צריך שתהיה הפעולה - שהוא העולם - אחד". ובדרשת שבת הגדול [סוף קצד:] כתב: "וידוע כי הפועל שהוא אחד, יבוא ממנו פעולה אחת... וכמו שאמרו [סנהדרין לז.] למה נברא האדם יחידי, שלא יאמרו הרבה רשויות הם. כי אם לא היה נברא האדם יחידי, רק הרבה, וכל העולם נברא בשביל האדם, וכאשר יש יותר מאדם אחד, אם כן אין העולם אחד. ולפיכך היו אומרים כמו שהעולם אינו אחד, כך הפועלים הם יותר מאחד, כי לעולם מפועל אחד יבוא פעולה אחת. וכאשר הפעולה אחת, גם כן הפועל אחד, כי הפעולה מתיחסת ודומה אל הפועל". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 402, ובנר מצוה [יג.], ושם הערה 67. ובח"א לקידושין פב. [ב, קנב:] כתב: "מגדר הפועל השלם שיהיה פעולתו בשלימות". וראה להלן פ"א הערה 1625.

(165) בפשטות כוונתו לפסוק ולמשנה שמיד מביא בסמוך.

(166) לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שעה:]: "והבן מה שאמר 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. כי הדברים שהם גופניים... הגוף נופל תחת הזמן, שייך לומר 'לכל זמן'. אבל דבר שהוא שכל בלבד... שהיא אינה דבר גופני, ודבר זה אינו תחת הזמן. על זה אמר 'עת לכל חפץ'. כי העתה שהוא המחבר העבר והעתיד, אינו זמן. ורצה לומר כי הדבר שהוא מושכל, שאינו נופל תחת הזמן, הוא נעשה בעתה", ושם הערה 28. וכן הוא להלן פ"ה מ"ו [ד"ה ויש עוד]. וראה למעלה בהקדמה הערה 32. וכן הוא בנצח ישראל ר"פ כז.

(167) לשונו בגו"א בראשית פ"א סוף אות כב: "כי הזמן מתייחס אל הנמצא בו, והוא ברור". ובגבורות ה' פנ"א [ריט:] כתב: "כי הדבר שנתהוה מתייחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". ובנצח ישראל פ"ח [רג.] כתב: "כאשר הנמצאים הם מחולקים בעצמם... עד שתמצא אומה מסוגלת לזה, ואומה לענין אחר הפך זה. ודבר זה נראה לחוש. ומכל שכן באומה ישראלית שהיא מתחלפת מכל האומות, ויש באומות שהם הפכים להם לגמרי... ולפיכך אמרו אין לך דבר שאין לו זמן מיוחד, כמו שאמר שלמה עליו השלום [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים'. וזה שאמרו חכמים [להלן פ"ד מ"ג]

אין לך אדם שאין לו שעה. כי במה שהוא מציאות מיוחד בעולם, יש לו זמן שהוא מיוחד לו. וכל המציאות הוא תחת הזמן. וכמו שהוא מציאות מיוחד בפני עצמו, כך יש לו זמן בפני עצמו, כי הזמן בו הויית הנמצאים".

(168) יש לדייק הלשון שכתב כאן: "**והזמן והעת** אשר הוא מוכן ומיוחד לישראל, הוא יום השבת". ולמעלה בהערה 166 נתבאר החילוק בין "זמן" ל"עת" [ש"זמן" שייך לגופני, ו"עת" שייך לשכלי], וכיצד נמצאים שני קוים אלו בנוגע לשבת. ונראה, כי להלן פ"ה סוף מט"ז כתב: "כי מספר שבעה מורה על הצירוף דבר הבלתי חמרי עם החומר... אשר על ענין זה מורה מספר שבעה". וקודם לכן כתב שם: "כי מספר שבעה מורה על מדריגת הבלתי גשמי עומד בגשמי... כי מספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, והשביעי הוא קודש". הרי שבמספר שבע נמצאים שני קוים של חול וקודש. ובגו"א דברים פ"ה אות ג [ד"ה ויש] הביא שכל עניני שבת כפולים [לחמה כפול, קרבנה כפול, וכיו"ב], משום "שכל זה רמז כי השבת כפול בעולם הזה ובעולם הבא". וממילא שפיר יש בשבת "זמן" ו"עת".

(169) ראה למעלה הערה 149. אמנם בנצח ישראל פ"ח [רד:] כתב: "כי הזמן אשר הוא מיוחד לישראל, ובו מתעלים ישראל, הוא הזמן שבארנו בחבור גבורות השם [פמ"ו] באריכות, כמו ניסן ותשרי, כי זה הזמן הוא הזמן השוה, אינו יוצא לשום קצה. לכך בחודש ניסן ותשרי יש בהם לישראל המועדים והחגים, והם זמני ששון ושמחה, ומורה כי לשמחת ישראל ושלימות מעלתם לא יהיה קצה והפסק" [הובא למעלה בהערה 64]. וכאן מבאר שהזמן המיוחד לישראל הוא יום השבת. ויל"ע בזה. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, כי יש שתי מערכות זמן שונות; שבת מורה על תכלית העולם [מעין עוה"ב], ואילו חודשי השנה מורים על מהלך העולם, ובשתי מערכות אלו יש זמן התואם לישראל. והרי בנצח ישראל פמ"ו [תשעב:] ביאר ששבת היא מעין עולם הבא, ואילו ימים טובים הם מעין ימות המשיח, [ושם הערה 23, ולהלן הערה 221]. הרי שהמועדים מורים על מהלך העולם [כי ימי המשיח הם בתוך העוה"ז, שבעקבותיו בא תחה"מ ועוה"ב (נצח ישראל פכ"ח הערה 11)], ואילו שבת מורה על תכלית העולם. ודפח"ח. ועוד נראה בזה, כי יש לישראל שתי מעלות שנתבארו למעלה; עצם בריאתם, ואין זה מצד המצות והמעשים [למעלה הערות 35, 37, 96], אלא "השם יתברך ברא את ישראל כסולת נקיה בלא פסולת" [לשונו למעלה בסמוך לציון 37]. וכן יש להם מעלה מצד מעשיהם [ראה הערה 97, ובבאר הגולה באר השלישי הערה 142]. והרי ההבדל הבולט בין שבת ויו"ט הוא שקדושת שבת קביעא וקיימא, ואילו קדושת יו"ט ישראל הם המקדשים אותו [פסחים

קיז:]. ולכך יום שבת מורה על מעלת ישראל שניתנה להם מצד הקב"ה, ואילו ימי תשרי וניסן מורים על מעלת ישראל מצד מעשיהם.

(170) "והבדלנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת" [שחרית, וראה להלן פ"א הערה 1687]. והדגשת "תורת אמת" באה לאפוקי מדת נימוסית, שיכולה להיות בהרבה אופנים, לעומת אמת שיכולה להיות רק באופן אחד [כמבואר בנתיב האמת פ"א (א, קצו.), וראה להלן פ"א הערה 286]. וכמו שכתב בנצח ישראל פ"י [רמט.]: "ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד" [וראה להלן הערה 209, ופ"א הערות 1615, 1616]. **ויש לדון** בדבריו, האם נתינת התורה לישראל היא **סבה** להשתנות ישראל מן האומות, או שהיא **סימן** לכך. ומדבריו כאן משמע שהיא סבה לכך, שהולך לבאר שהוית ישראל נעשית בשבת, ולכך בשבת ניתנה תורה. נמצא שבמתן תורה נוצרה הוית ישראל. אמנם בשאר ספריו ביאר שנתינת התורה לישראל היא סימן למעלת ישראל על שאר האומות. וכגון, בגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה, שיש להם השכל - על ידי הכנה שבהם - על שאר בעלי חיים, שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלהיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חי שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן. וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם [הובא למעלה בהקדמה הערה 98]. וראיה שכל הדברים העליונים צריכים להכנה, דבפרק קמא דעבודה זרה [ב:] אמרינן [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו'... מאי בעי בשעיר, ומאי בעי בפארן. אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזיר התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה, עד כאן. ולא מצאנו ששלח השם אליהם נביאים. אלא שראה בהכנתם אם יש להם הכנה לתורה, ולא מצא בם הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם. כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל, מצד שאין הכנה לו לזה. ולא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל, שיש להם הכנה". הרי שמתן תורה הוא סימן להכנה המתאימה שהיה לישראל אף קודם בניתנה להם התורה, ורק מפאת הכנה קדומה זו ניתנה להם התורה. וכן בנצח ישראל פי"א [רפט.] כתב: "אם תאמר אפשר שתהיה התורה לאומה אחרת. דבר זה אל יעלה

על דעת האדם, שהנמצאים בכלל יש לכל אחד ואחד סדר מיוחד אשר הוא סדרו מיוחד אליו, ואינו ראוי אותו סדר לאחר. כך סדר התורה והמצות, אי אפשר רק לעם ישראל, עד שהתורה היה סדרם המיוחד להם, ולא אפשר זה לעם אחר. כאשר תראה בחוש, עם שהם מודים בתורה, עד גבולה לא באו לקיים אותה. וכל זה מוכח כי אין התורה חלקם כלל. וכל זה בארו חכמים באמונתם במסכת עבודה זרה [ב:], ובכמה מקומות, על הכתוב [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וגו", מלמד שהחזיר הקב"ה את התורה על כל האומות ולא רצו לקבלה רק ישראל... שאין מוכן לתורה הזאת רק ישראל בלבד. ואין ספק בדבר הזה, כי כל מעשי השם יתברך אשר ברא בעולמו, אי אפשר לומר שיהיה בהם חילוף ותמורה. ומכל שכן כי נתינת התורה שהוא על הכל, איך אפשר לומר שיהיה אפשר בזה חילוף לתת לעם אחר, דבר זה לא יתכן כלל". ובתפארת ישראל פ"א [לט:] כתב: "כי מצות התורה, שהם הפעולות האלקיות, מתיחסות אל ישראל, שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל הפעולות האלקיות, והם ביחוד להם. אבל עכו"ם, מצד חסרונם ופחיתותם, אינם ראויים לפעולות האלקיות, שהם המצות... ועצם נפשם ממאן לקבל הפעולות האלקיות", והובא למעלה בהערה 123. ונראה, שבודאי ה"בכח" של מעלת ישראל היה קיים אף קודם למתן תורה, ולא עוד, אלא שרק מחמת אותו ה"בכח" ניתנה להם התורה. אך היציאה של מעלת ישראל מהכח אל הפועל נעשתה במתן תורה, וכמו שיתבאר בהערה הבאה. **וכן מוכח** מדבריו בתפארת ישראל ס"פ נו, שכתב: "כי התורה היא צורת ישראל לגמרי. לכך תקן משה שלא יהיו ישראל שלשת ימים בלא תורה, כמו שאמרו בפרק מרובה [ב"ק פב.] 'וילכו שלשה ימים ולא מצאו מים' [שמות טו, כב]. דורשי רשומות אמרו, אין מים אלא תורה... הרי כי מיד שלא היה להם התורה שלשה ימים, שהיא הצורה לישראל, וכאשר הם בלא צורה הם נוטים אל החומר". והרי הפסוק "וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים" נאמר קודם מתן תורה, בטרם בואם למרה, ומ"מ חזינן שהתורה היא צורת ישראל אף קודם שניתנה. אלא הם הם הדברים, אף קודם מ"ת היו ישראל שייכים אל התורה, והתורה היתה נחשבת צורתם, אך הבפועל הגמור למעלה זו נעשה במתן תורה.

(171) הרי שנעשו לגוי קדוש בקבלת התורה. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:] כתב: "לא נקרא להם שם 'ישראל' עד סיני, שקבלו התורה, ואז נקרא שם 'ישראל' [ומוכיח כן מפרק גיד הנשה (חולין קא:)]... הרי בפירוש כי לא נקראו 'בני ישראל' רק בשביל התורה. ומורה זה כי 'בני ישראל' בגימטריא תר"ג, נגד תר"ג מצות, בלא עשרת הדברות", והובא למעלה הערה 20. ובבאר הגולה באר השביעי [תיג.] כתב: "כי הם עם ישראל

מפני הדת, ואם אין הדת אינם ישראל". ובנר מצוה [פ:] כתב: "ובודאי בטול התורה הוא בטול ישראל", ושם הערה 55. ורבי סעדיה גאון המליץ "אין אומתינו אומה אלא בתורתיה" [אמונות ודעות, מאמר ג, ז]. **אך בהרבה** מקומות כתב שישראל נעשו לעם ביציאת מצרים, ולא במתן תורה, וכגון בגבורות ה' פנ"ט [רס:] כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". ובדרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש... וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם". ובגו"א דברים פ"ב אות ח כתב: "לא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים". וכן מבואר בהקדמה לנצח ישראל [ג.], ושם הערה 14, שהובאו שם עשרה מקומות שיסוד זה הוזכר בספר נצח ישראל. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצו.], ושם הערה 85, שם פי"ז [רסה:], ושם הערה 47, ועוד. **אמנם העניין** מבואר על פי דבריו בתפארת ישראל פכ"ה [שפ:], שכתב: "כאשר יצאו ממצרים היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו [מדריגת הגוף]... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים [יום], כי אז בא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל". ועל פי זה ביאר מדוע הקרבת העומר בט"ז ניסן היה מן השעורין [מנחות פד.], שהוא מאכל בהמה [רש"י במדבר ה, טו], וביום החמשים הקריבו שתי הלחם מן החטים [רש"י ויקרא כג, טז], שהוא מאכל אדם. ובבאר הגולה באר השני [ריח.] כתב: "קודם שנתנה תורה לישראל, לא היה להם המדריגה העליונה, עד שקבלו התורה, ואז היה להם המדריגה העליונה". וא"כ, אע"פ שישראל נולדו ביצ"מ, זה היה רק לידת הגוף, אך לידת השכל היתה רק במתן תורה. והרי שם "ישראל" מורה על מעלתם [גבורות ה' פס"ב (רפ:)], ולכך ברור ששם "ישראל" חל רק ממתן תורה ואילך. וראה בבאר הגולה באר רביעי הערה 1258, ולהלן פ"א הערה 692. וכך מדויק מלשון חכמים שאמרו בתנחומא לך לך סוף אות ג: "אימתי עשה הקב"ה את אברהם לגוי **גדול** [בראשית יב, ב], משקבלו ישראל את התורה, שכן משה אמר להם [דברים ד, ח] 'ומי גוי גדול וגו'". אינו אומר שנעשו ישראל ל"גוי" בקבלת התורה, אלא שנעשו אז ל"גוי גדול". וכן הפסוק שמביא כאן מורה שישראל נעשו ל"גוי קדוש" מקבלת התורה ואילך, אך נעשו ל"גוי" כבר ביצ"מ. וראה להלן הערה 188.

(172) הנה מדגיש כאן שתי נקודות; (א) "שבתורה הם עם ישראל". (ב) "הם מיוחדים בתורה מכל האומות". וכן למעלה כתב שתי נקודות אלו ["ישראל נשתנו מן האומות

במה שלהם נתן תורת אמת", "בתורה נעשו לעם ישראל"]. ומהו הצורך בשתי נקודות אלו להדדי. אמנם כבר קבע שאין סוף הגדרת דבר במה שהוא נמצא, אלא במה שהוא נבדל ומיוחד משאר דברים, וכמו שכתב להלן פ"ג מי"ז [ד"ה אם אין]: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר'. כי במה שהוא מדבר, נבדל האדם מן שאר בעלי חיים, ודבר זה נקרא דעת, דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם". וכן בתפארת ישראל פ"ג [נז:] כתב: "ויראה ששמו מורה על דבר העצמי לו, שהוא מיוחד בו האדם מכל", ושם הערה 13. ולכך לא די לומר שישראל נעשו לעם על ידי התורה, אלא שבכך הם נשתנו ונתייחדו מכל האומות. ובתפארת ישראל פס"ד [תתרג:] נתבאר [בהערה 72] שהבדלת ישראל ממצרים ביצ"מ היא התחלת מתן תורה. וראה להלן פ"ב הערות 776, 1057.

(173) בתפארת ישראל פכ"ז [תיא:] הביא שלשה טעמים לכך שמתן תורה היה בשבת, ודבריו כאן הם כטעמו השלישי שם, ויובא בסמוך [הערה 189].

(174) "כשאר ימי החול; חד בשבת - שני זוגו, תלתא - רביעי זוגו, חמשתא - ערב שבת זוגו, שבת לית ליה בת זוג" [רש"י במדרש שם].

(175) זהו המשך דברי המדרש.

(176) בתפארת ישראל פ"מ [תרכט.] הביא מדרש זה, וכתב עליו בזה"ל: "אי אפשר שיהיה אחד לגמרי מבלי הזדווגות בשום חבור אליו כלל, שאם כן היה חסר. שאי אפשר שיהיה נמצא דבר שהוא אחד לגמרי, רק השם יתברך שהוא אחד שלם. אבל שאר הנמצאים, אם הוא אחד לגמרי, הוא חסר. שאם היה אחד והוא שלם, היה הוא אלוה. כי הוא יתברך הוא אחד ואין זולתו, ולכך אם לא היה נמצא שום זיווג לשבת, היה חסר. שאין ראוי שיהיה נמצא במציאות דבר שהוא אחד. וזה אמרם במדרש [פדר"א פרק יב] 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], שלא יאמרו כשם שהשם יתברך אלוה בעליונים, כך האדם אלוה בתחתונים, לכך 'אעשה לו עזר כנגדו', והוא זיווג שלו, שלא יהיה אלוה בתחתונים. ורצו בזה, כי אם היה האדם אחד, היה הוא אלוה, שאי אפשר שיהיה דבר אחד זולת השם יתברך... ולכך אמר הקב"ה 'כנסת ישראל יהיה בן זוגך'". וראה שם הערות 114-118.

(177) כפי שאומרים "אחד ואין יחיד כיחודו" [מתפילת "יגדל"]. והרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק כתב את היסוד השני בזה"ל: "יחוד השם יתברך, כלומר שנאמין שזה הוא סבת הכל אחד ואין כאחד הזוג, ולא כאחד המין, ולא כאיש האחד שנחלק לאחדים רבים, ולא אחד כמו הגוף הפשוט... אבל הוא השם יתברך אחד באחדות שאין כמותה

אחדות. וזה היסוד השני המורה עליו מה שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב: "אלוק זה אחד הוא... שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם". וראה להלן הערה 210. **והנה כאן** הדגיש שהזיווג מתחייב מחמת העדר האחדות בנמצאים, אך בח"א לב"ב עד: [ג, קו.] ביאר גם כיצד הזיווג הוא השלמת התחתונים, וכלשונו: "אמנם מה שאמר 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראו', באור זה כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם, מצד אשר [קהלת ד, ט] 'טובים השנים מן האחד'. כי מה שחסר בזה - גילה בזה. כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'. ודבר זה נמשך בכל התחתונים מצד כי טוב שנים מן אחד. ונמצא כי לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם. לא מצד שהנקבה היא עזרו לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד, או שיהיה להם תולדות, אך כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון. ולא זה בלבד שהחשיבות והמעלה הוא כאשר יתחברו ביחד כמו חבור זכר ונקבה, רק אף שכל אחד בפני עצמו גם כן הוא יותר חשוב כאשר נמצא זוג אליו, כי כאשר נמצא האחד בלבד הוא חלק בלבד, וכאשר נמצא זיוג אליו, והזוג הוא דבר שלם, הרי כל אחד מהם חלק הכל, ודבר זה יותר במעלה מאשר הוא חלק בלבד ואינו חלק הכל, שכל חלק הוא חסר. נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה, וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ומפני]. וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 158.

(178) כן מבואר בב"ר יא, ח, במאמר שהובא לפני המאמר הזה. אולם בפירוש "אבני אליהו" שבסדור הגר"א לתפילת "לכה דודי" כתב כי הזוגות הם א-ד, ב-ה, ג-ו, עיי"ש.

(179) למעלה בין הציונים 165-169.

(180) לשונו בתפארת ישראל פ"מ [תרכט:]: "כי כל דבר יש לו חבור אל זמן שלו, כמו שאמרו [להלן פ"ד מ"ג] אין לך אדם שאין לו שעה. והזמן המיוחד לישראל הוא יום השבת, כי ראוי שיהיה ישראל מתחברים לשבת; כמו שהשבת נבדל משאר הימים שהם ימי החול, כך ישראל נבדלים מעכו"ם שהם חול [ראה למעלה הערה 149]. ולכך השבת ראוי דוקא לישראל, וגוי ששמר את השבת חייב מיתה [סנהדרין נח:], כי הוא מיוחד דוקא לישראל. והרי מזדווג לאחר, לכך חייב מיתה. ומעתה אין כאן יחידות. ולא נתנה

שבת לשאר האומות עכו"ם, כי אם לישראל. שהיום הזה ראוי לישראל, שהם עם קדוש, כמו שהשבת הוא זמן קדוש. וכל דבר יש לו חבור אל זמן המיוחד לו, וזמן הזה שהוא יום השבת, שהוא זמן קדוש, מיוחד לעם הקודש דוקא. ובודאי מזדווגים ומתחברים ישראל אל השבת, כמו כל דבר שיש לו חבור אל זמנו המיוחד אליו. וזה שאמר 'כנסת ישראל יהיה בן זוגך'. ולפיכך אמר [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו'. פירוש, כי ראוי מששת ימי בראשית שיהיו ישראל מקדשין השבת, כי לשון 'זכור' משמע על דבר שהיה כבר. ומששת ימי בראשית, שקדש השם יתברך השבת, והיה מיחד אותו מבין שאר הימים בקדושה, אי אפשר שלא יהיה זוג אליו, כי דבר זה אי אפשר, כמו שאמרנו למעלה, שאין דבר אחד זולת השם יתברך, שהוא אחד לגמרי". **ויש לדייק** בלשון המדרש, שאמרו שם "כנסת ישראל היא **בן** זוגך", אף על פי ש"כנסת ישראל" מורה על הנוקבא, וכמבואר בגו"א ויקרא פ"כ אות ו [ד"ה ומה שאמר]. וכן הרמב"ן במדבר כח, ב כתב: "אין במוספי השבת חטאת כשאר כל המוספין, מפני שכנסת ישראל **בת** זוגו, והכל שלום, והמשכיל יבין". אמנם ראה גו"א בראשית פ"ד אות ג, שהביא מאמר זה, וכתב: "הנה כל הימים הם זוגות א"ב ג"ד ה"ר ז... השבת אין לו בן זוג. ודע כי השבת היא נקיבה בכל מקום, 'מחלליה מות יומת' [שמות לא, יד]". וראה תוספות כתובות ה. [ד"ה שמא], ובספר "דעת שבת" עמוד רצו. **ועוד יש** לדייק בלשון המדרש, מדוע דוקא כאן ישראל קרויים בשם "כנסת ישראל", ולא "ישראל" גרידא, כמצוי בכל מקום. אמנם לאור דברי המהר"ל כאן ובתפארת ישראל, הרי הישוב לכך הוא מקרא מפורש, שנאמר [ויקרא כ, ג] "ואני אתן את פני באיש ההוא והכרתי אותו מקרב עמו כי מזרעו נתן למולך למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי". ופירש רש"י שם "למען טמא את מקדשי - את כנסת ישראל שהיא מקודשת לי". הרי שהבטוי "כנסת ישראל" מורה על קדושת ישראל, עד שנקראו "מקדשי". ובביאור מרגניתא זו, ראה גו"א שם אות ו [ד"ה ומה שאמר]. והרי הצד השוה של ישראל לשבת הוא קדושתם, ולכך בזיווג של ישראל לשבת נקטו חכמים בדוקא בלשון "כנסת ישראל". וראה עוד בנצח ישראל פ"ד הערה 83 שנתבאר שם ש"כנסת ישראל" היא מדת מלכות. וראה עוד ברבינו בחיי שמות כ, ח אודות הבטוי כאן של "כנסת ישראל". וראה להלן פ"א הערה 179.

(181) בגבורות ה' פל"ט [קמז.], ויובא בהערה 191.

(182) אודות שבשבת הושלם העולם, ראה בתפארת ישראל פ"מ [תריז:] שהרחיב בזה, וביאר שיש לשבת שני שמות; כלה, ומלכתא. השם הראשון מורה על הברכה וההשלמה, והשם השני על הקדושה. ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפד:] כתב: "כי שם

'שבת' בא על השלמה, ששבת והשלים הכל", ושם הערה 67. ובבאר הגולה באר השני [קנה.] כתב: "בשבת אסור לתקן מלאכתו, שאין מלאכה ראוי בשבת, כי בו העולם נשלם, ובדבר שהוא שלם אין מלאכה". ובהמשך שם בבאר השני [רב:] כתב: "כי השבת הוא שהש"י ברא העולם והשלים אותו. לכך צוה הש"י שישבות האדם ביום הזה ששבת הש"י ממלאכתו, והשלים אותו... ועל זה בא עונג שבת לומר כי הש"י השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה... שעל זה באה מצות שבת, כי הכל נברא בהשלמה מן הש"י". ובח"א לשבת קיט. [א, סג.] כתב: "השבת היא השלמה לעולם, שבו נשלם שמים וארץ וכל צבאם... והרי 'ויכולו' [בראשית ב, א] ר"ל שכלה ונשלם הדבר, שהוא שלם, ראוי שלא יהיה בו חסרון". וכן הוא בנצח ישראל פי"ט [תכה.], שם פל"ו [תרעז:], ח"א לב"ק לב: [ג, ו.], ועוד. ולהלן פ"א מי"ח [ד"ה הג' כאשר] ביאר את ההשלמה שיש בשבת לעולם, וז"ל: "כאשר נגמר מעשה בראשית נתן הש"י מנוח לנבראים, שנאמר [בראשית ב, ב] 'ויכל אלהים ביום השביעי', ודבר זה הוא המנוחה והשלום... כי ברא שאנן והשקט ונחת ושלוה, וזהו השלום שהיה כשכלה הבריאה, וכמו שפירש"י ז"ל בפירוש החומש [בראשית ב, ב] 'מה היה העולם חסר, מנוחה, בא שבת בא מנוחה. ואין זה מן הבריאה עצמה כלל, שהרי אין השבת בכלל ימי המעשה, אבל מכל מקום הוא קיום העולם. שהרי כתיב [שם] 'ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה', שהיה משלים כל המלאכה של ששת ימי בראשית, וההשלמה הוא קיום הכל... אשר נתן השם יתברך בתכלית בריאת העולם כאשר היה נברא, העמידה, והוא המנוחה והשלום. כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה התנועה לצאת לפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה". וראה להלן פ"א הערה 1651, ופ"ב הערה 870.

(183) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות ז [ד"ה אמנם]: "וכן ישראל... הם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל אז היתה שלימות כל העולם, ואז עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות", ושם הערה 45.

(184) קודם שישראל נעשו לעם ביציאת מצרים, וכמו שמבאר. וענין זה שישראל יצאו לאחרונה הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות ז [ד"ה אמנם], שם דברים פ"ב אות ח, גבורות ה' פכ"ט [קיד.], שם פל"ט [קמז.], שם פס"ט [סוף שטז:], נצח ישראל פ"י [רנג:], שם פ"ס [תתקכה.], תפארת ישראל ס"פ יב [קצה:], שם ר"פ יז [רנט.], באר הגולה באר הרביעי [תקכט.], שם בהמשך [תקלה:], ובח"א למנחות נג: [ד, פב:], וחלקם יובאו בהערות הבאות. וראה להלן פ"א הערה 1820.

(185) מה שמדגיש את ישמעאל ועשו עמון ומואב מתוך שאר אומות העולם, יובהר עפ"י דבריו בח"א למנחות נג: [ד, פב:], שכתב שם: "כי שבעים אומות היו בדור הפלגה, ואף עמון ומואב ואדום תמצא כי היו לעמים קודם שהיו ישראל, כי הם [ישראל] יצאו באחרונה לפועל כאשר יצאו ממצרים, וכבר ישבו עמון ומואב ואדום בארצם, כדכתיב בקרא שציוה לסבב ארצם, שנתן להם ארץ ירושתם קודם [דברים ב - ה, ט, יט], שמזה תראה כי היו לאומות ונתישבו בארצם קודם לישראל". א"כ מבואר כי אומות העולם נחלקות לשתי קבוצות; (א) שבעים אומות שהיו מדור ההפלגה. (ב) ארבע אומות ממשפחת אברהם, והם: ישמעאל, עמון, מואב, ואדום. והדגשת המהר"ל היא שישראל איחרו לבוא לעולם אף יותר משאיחרו ישמעאל עמון מואב ואדום, שאף הן אינן נכללות בשבעים אומות, ומ"מ ישראל איחרו לצאת לעולם אף לאחר שישמעאל אדום מואב ועמון היו לאומות. וכן הדגיש בגו"א בראשית פ"א אות ז [ד"ה אמנם] שישראל נעשו לאומה לאחר אדום ומואב. ובתפארת ישראל פי"ב [קצו.] הזכיר שלש אומות; עמון, מואב, ואדום. וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רנג:] כתב: "לא תמצא שום אומה נבראת ויצאה לפועל אחר ישראל, כי עמון ומואב ועשו הכל היו אומות גדולות קודם ישראל, כמו שמוכיח מן הכתוב, שמזכיר אותם הכתוב קודם שיצאו ישראל ממצרים". וכאן ובתפארת ישראל פי"ז [רנט.] הזכיר אף את ישמעאל. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכב.] ביאר שאדום ומואב אינן בכלל שבעים אומות. וברור שהוא הדין לעמון וישמעאל, שהרי שבעים אומות החלו בדור ההפלגה. ובקול אליהו לפרשת פנחס [אות ק] כתב: "עיקר השבעים אומות הם ישמעאל ועשו, ושאר האומות יונקים מהם".

(186) ובשאר ספריו ביאר שאיחור יציאת ישראל מורה על מעלתם, וכגון בגו"א בראשית פ"א סוף אות ז כתב: "אין דבר נברא באחרונה רק ישראל, שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל, וישראל באחרונה... ובשביל כך נקרא גם כן ישראל 'ראשית' [ירמיה ב, ג], כי התכלית הוא ראשית המחשבה... ובשביל כך היה דבר בישראל שלא היה בכל האומות, כי לא תמצא אומה באחרונה כמו ישראל, מורה על שישראל הם משלימים כל העולם, ולפיכך הם באחרונה. ובדבר זה יתבאר מה שאמרו חכמים [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם', שהרי ישראל דומים אל האדם, שכל הבעלי חיים נבראו בראשונה והאדם באחרונה, לומר שהאדם משלים הכל. וכן כל האומות נבראו ראשונה וישראל באחרונה". ובתפארת ישראל פי"ז [רנח:] כתב: "כי ישראל מצד עצמם אין ראוי בריאתם בהתחלה... כי אין ראוי לישראל רק הבריאה בסוף, אחר כל האומות. ודבר זה נמשך אל טבע הבריאה, כי האדם שהוא

מבחר המינים התחתונים, ובשבילו הכל נברא, הוא נברא באחרונה. ולא תמצא שום אומה בעולם שנבראת אחר ישראל, רק כלם קודמים להם. שאף אדום וישמעאל, וכן עמון ומואב, היו אומות גדולות קודם שהיו ישראל לעם. כאילו טבע הבריאה חייב דבר זה. כי הדבר שהוא שלמות הכל, ראוי שבו יושלם הכל. וכמו האדם שהוא שלמות כל מעשה בראשית, ובו נשלם כל מעשה בראשית. כך ישראל היו שלמות כל העולם, בהם יושלם הכל. וזה אמרם [יבמות סא.] אתם קרוים אדם, ואין מכחישי ה' קרוים אדם. וזה נראה בישראל, אחר שענין האדם יש לישראל בבריאתם, שהרי הם נבראו באחרונה, אם כן הם היו האדם, ולא מכחישי ה'". וכן כתב שם פי"ב [קצה.], נצח ישראל פ"י [רנג.]. וראה להלן פ"א הערה 1568, ופ"ב הערה 243.

(187) פירוש - אם בבריאת העולם כבר היו נמצאות האומות בעולם, אזי ישראל [שנעשו לאומה ביצ"מ] לא היו נתפסים כחוליה האחרונה שבאומות, אלא כדבר שלא קשור כלל לשאר האומות הקדומות הנמצאות בעולם מימי בראשית. אך הואיל והאומות לא היו נמצאות בבריאת העולם, אלא באו לעולם לאחר מכן, לכך יצירת ישראל נתפסת כסוף התהליך של יצירת האומות, וכדין המשלים שבא לבסוף. וכן מבואר להדיא בדבריו בגבורות ה' פל"ט [קמז.], ויובא בהערה 191.

(188) שלכו"ע נתינת התורה היתה בשבת [שבת פו:], ובכך נעשנו לעם, וכמבואר בהערה 171.

(189) בתפארת ישראל פכ"ז [תיא:] הביא שלשה הסברים לכך שהתורה ניתנה בשבת, וכלשונו: "קבלת התורה ביום השבת [שבת פו:]. וזה מפני כי הקבלה יותר ראויה ביום השבת, וזה מפני שהוא יום שבאה בו הברכה מעליונים לתחתונים, דכתיב [בראשית ב, ג] 'ויברך אלהים את יום השביעי וגו'". הרי יום השביעי מוכן שתבא הברכה מעליונים לתחתונים. ומפני זה הוא מוכן שתבא התורה מן עליונים לתחתונים גם כן, שאין לך יותר מן התורה, שכולה ברכה [ראה להלן פ"א הערה 64]. ואין לך יום שראוי שתבא לעולם רק יום השבת, שהוא יום מיוחד להגעת הברכה אל התחתונים. **ועוד**, כי יום השבת הוא קדוש ונבדל מן הגשמי, במה שאין בו מלאכה... ולפיכך ראוי שתנתן בו התורה, שהיא שכל גמור מופשט מן הגשמי. **ומכל שכן**, כי יום השבת הוא השלמת העולם, ונתינת התורה לעולם הוא השלמת העולם", ושם הערות 49-56. וכאן ביאר כהסברו השלישי שם. וראה להלן פ"ב הערה 869.

(190) כי הגדרת "בן זוג" הוא דבר השוה לו לגמרי, וכמו שכתב בבאר הגולה באר החמישי [סח.]: "כתוב בכל אשה שהוא זיווג לאדם [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר

כנגדו', ו'כנגדו' משמע דומה לו, שוה לו", ושם הערה 388. ובגבורות ה' פי"ט [פז.] כתב: "כל אשה עזר לאיש ובת גילו, כדכתיב 'אעשה לו עזר כנגדו', משמע בת גילו". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות לה, ושם הערה 112. וזהו היחס שבין כנסת ישראל והשבת. וכן הוא בתפארת ישראל פ"מ [תרלד:], ושם הערה 138.

(191) נראה שכוונתו לדברים שכתב בגבורות ה' פל"ט [קמז.], אודות השויון הקיים בין שבת ליציאת מצרים, וז"ל: "כשם שברא הקב"ה את עולמו לשבעה ימים, וצוה הקב"ה לזכור את השבת, וזה כי השבת הוא השלמת הבריאה, והכל פונה אל ההשלמה, שהוא עיקר. ולפיכך כל ששת ימי מעשה פונים אל השבת, שהוא השלמת הבריאה. ויש לזכור יום השבת בשביל זה כל ימי השבוע, כדי שיהיה הכל פונה אל השלמת הבריאה. וכן יציאת מצרים הוא השלמת סדר העולם, כמו שיתבאר. שידוע כי בעולם הזה העיקר הוא האדם, ובישראל בחר מכל האומות, וישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם. ונמצא יציאת מצרים כמו שבת; כי שבת השלמת הבריאה, ויציאת מצרים השלמת תולדות העולם. כי אחר שנשלמה הבריאה, היו תולדות העולם מתחילין לצאת אל השלימות, וכל אומות זו אחר זו היו יוצאים עד שבעים אומות, וכן עמון ומואב ואדום [ראה הערה 187]. אבל ישראל יצאו באחרונה לכל האומות. וזה דמיון הבריאה, שהאדם נברא באחרונה. לכך אמרו על ישראל [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם כו'". ואז כאשר יצאו ישראל היה עומד העולם שלא יצאו עוד שום אומה אל הפעל... ולפיכך כמו שנזכר יום השבת כל השבוע מהטעם שאמרנו למעלה, כי הכל הוא פונה אל השלמה, כך יציאת מצרים יהיה נזכר לעולם, כי היציאה, שהוא השלמת הכל, עומדת לעולם ולעולמי עולמים כמו שיתבאר, ודבר זה נכון בלי ספק. נמצא כי ימי הפסח כמו השבת לגמרי, רק שהשבת השלמת הבריאה, וימי הפסח השלמת סדר העולם בתולדותיו". ואם תאמר, שכאן תלה את השלמת ישראל במתן תורה, ושם תלה זאת ביציאת מצרים. אמנם תשובתך בהמשך דבריו שם: "וכבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד, לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם. והכי נמי כאשר יצאו ישראל ממצרים, היו כאילו נולדו באותה שעה, כל הקורות שהגיע להם, **מה שנתן להם התורה** ועניני כבוד, אחר היציאה הם נמשכים, שהכל נמשך אחר ההתחלה. ולפיכך יציאת מצרים נזכר לעולם, שהכל נמשך אחר זה, ודי בזה למבין".

(192) כמבואר למעלה [ד"ה ולפיכך אמרו], והערה 176.

(193) "שידוע כי בעולם הזה העיקר הוא האדם, ובישראל בחר מכל האומות" [לשונו בגבורות ה' פל"ט, והובא בהערה 191]. ובנצח ישראל פ"י [רנב:] כתב: "הנה אין צריך

ראיה כי ישראל הם עיקר המציאות בעולם הזה, כאשר ישראל בפרט נקראים 'אדם'", ושם הערה 49. וראה תפארת ישראל פי"ב [קצו:], ושם הערה 89.

(194) להלן [ד"ה ותראה כי].

(195) כי במה שהם עיקר הם גם אחד, שהטפל בטל לעיקר, וכפי שכתב להלן פ"ד סוף מט"ז "כי הדבר הטפל בטל אצל העיקר", ולכך העיקר הוא אחד. ובתפארת ישראל פל"ג [תצא:] כתב: "האדם עיקר בעולם הזה... כמשל הנקודה שהיא בתוך העגול, מגבלת כל העגול... על ידי הנקודה שהיא עיקר, ואמצע העגול, ולכך היא מגבלת הכל". וכמו שהנקודה העיקרית והאמצעית היא אחת, כך כל עיקר הוא אחד. והרי הקב"ה נקרא "עיקר" [סנהדרין לח:], ומוכח מכך שהעיקר הוא אחד. ובגבורות ה' פ"ט [נח.] כתב: "דבר זה לא תמצא כי אם בו יתברך, שהוא עיקר הכל, והוא אחד". וראה הערה 208.

(196) כמו שאמרו במדרש [ב"ר יא, ח] שהקב"ה אמר לשבת "כנסת ישראל יהיה בן זוגך", וכמבואר למעלה [ד"ה ולפיכך אמרו].

(197) ד"ה ופירוש המדרש. ובתפארת ישראל פ"מ [תרלב.] ביאר שדוקא זיווגם של ישראל והשבת להדדי מורה שה' אחד, וכלשונו: "כי השבת וישראל מעידין על השם יתברך שהוא אחד, וזה כי השבת הוא אחד בימים, וישראל הם אחד באומות. ואי אפשר שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו, שאם כן יקשה מה שאמר השבת [ב"ר יא, ח] 'לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג'. וצריך לומר כי כנסת ישראל הם זוג לשבת. וכל שני דברים שהם מתחברים ומזדווגים יחד, אי אפשר שלא יהיה חבור שלהם מן אותו שהוא אחד. כי בלא חבור אי אפשר, כי מצד עצמם הם מחולקים; כי זהו שבת, וזהו ישראל, והם מחולקים. וכיון שמצד עצמם הם מחולקים, אי אפשר בלא אחד שמחבר אותם. ואותו שהוא מחבר אותם הוא אחד, שאם אינו אחד, איך יחבר את שנים להיות אחד, והוא בעצמו אינו אחד. ואין מקבלים על ידו שיהיו בו נקראים 'אחד', כי אם שהוא אחד בעצמו. ולכך השבת וישראל שהם זוג יחד, מעידים על השם יתברך שהוא אחד". והרי כאן כתב שישראל והשבת מעידים כל אחד בפני עצמו שה' אחד, "אף על גב שהם זוג ביחד". וכן בדרשת שבת הגדול [קצז:] ביאר שישראל מצד עצמם [אף ללא זיווגם לשבת] מעידים שה' אחד. וכן בח"א לשבת קיח: [א, נו.] כתב: "כי השבת מורה על אחדותו, מה שאין לו זוג", וזה כדבריו כאן, ודלא כדבריו בתפארת ישראל.

(198) כמבואר במדרש שהביא למעלה [ד"ה וכן אמרו].

(199) כמבואר למעלה [ליד ציון 161].

(200) דבריו טעונים ביאור, שפתח לבאר את דברי המדרש ש"הקב"ה והשבת מעידין כי **ישראל** הם אחד", וסיים כאן ש"הקב"ה מעיד על **השבת** שהוא אחד". ועוד, כי כשם שהקב"ה מעיד על השבת שהיא אחד ["שהפעולה מתדמה במה אל הפועל"], כך באותה מידה בדיוק הקב"ה מעיד על ישראל שהם אחד, ומדוע עדותו של הקב"ה תצטמצם לאחדות השבת בלבד. ועוד, למעלה ביאר [לפני ציון 164] ש"כמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה - שהם ישראל - הם גם כן אחד". ועוד, בהמשך דבריו כאן [בביאור שהקב"ה וישראל מעידים שהשבת אחת] כתב "כי הקב"ה מעיד על השבת מצד כי הפועל שהוא אחד הפעולה שלו גם כן אחד, כמו שהתבאר", ומדוע שיאמר פעמיים את אותה נקודה ממש. ולכך לולא דמסתפינא נראה שיש לגרוס כאן "ולפיכך הקב"ה מעיד על ישראל שהם אחד".

(201) למעלה [ד"ה ופירוש המדרש], בין ציונים 169-165.

(202) בתפארת ישראל פ"מ [תרלג:] כתב בסגנון אחר, וז"ל: "וכן הקב"ה וכנסת ישראל מעידין על השבת שהוא אחד. וזה כי אם לא כן, תאמר כנסת ישראל לפני הקב"ה 'לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג'. וזה מפני שאמרנו, כי הוא יתברך אחד ואין זולתו, לכך צריך שיהיה לכל אחד זוג, שלא יהיה אחד גמור, כי אין אחד גמור זולת השם יתברך. ולכך אי אפשר שלא יהיה לו זוג. אלא על כרחך ישראל זווג לשבת. וכאשר ישראל זוג, אי אפשר שלא יהיה ישראל אחד כמו שהשבת הוא אחד. שאם אינם אחד, הרי אין ראוי שיהיה בן זוג לשבת, כי השבת הוא אחד, וישראל אינם אחד, ואין כאן זוג. ועוד, מאחר שהשבת הוא אחד, אם היה מתחבר לדבר שאינו אחד, היה יוצא מן אחדותו, כאשר מתחבר לדבר שאינו אחד. ולכך השם יתברך שהוא אחד, יש לו חבור אל ישראל שהם אחד, ובזה בעצמו השם יתברך וכנסת ישראל מעידין על השבת שהוא אחד, כמו שאמרנו, והבן זה". ובנר מצוה [ח.] כתב: "ישראל הם עם אחד, מסוגל להם הארץ שהוא אחד בלבד, לפי שהוא באמצע העולם". ובאדרת אליהו [דברים א, ו] כתב: "'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [ש"ב ז, כג], כי שניהם הן ביחוד, ישראל וא"י. ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות... כמו שאמר בזוהר [ח"ג צג:] אימתי גוי אחד, בזמן שהיו בארץ". והרי כבר השריש בתפארת ישראל תחילת פכ"ו: "הזמן והמקום ענין אחד" [ראה למעלה בהקדמה הערה 32], ולכך מה ששבת היא בזמן, כך ארץ ישראל היא במקום. והרי רק בתפילת מנחה של שבת אומרים "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ", וכמו שיתבאר בהמשך.

(203) כמבואר בהערה 153.

(204) "אתה קדשת את יום השביעי לשמך תכלית מעשה שמים וארץ" [תפילת ערבית לשבת].
(205) "מאחד בשבת שלך תן לבך לשבת הבאה" [רש"י שם].
(206) "תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת" [לשון רש"י שם]. וראה גו"א שם אות טז שביאר שאף הלל הזקן [ביצה טז.] מודה בזה.
(207) ביצה ב: "מאי דכתיב 'והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו', חול מכין לשבת". והענין, שהרי שבת היא מעין עוה"ב [ברכות נז:], וששת ימי המעשה מקבילים לימי העולם הזה [רמב"ן בראשית ב, ג], וביחס של עוה"ז לעוה"ב אמרו להלן [פ"ד מי"ז] "העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא, התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין". וראה להלן הערה 223.
(208) כי כאשר הכל בטל לדבר, הדבר הוא אחד, וכמבואר בהערה 195. וכמו שביאר בתחילת דרשת שבת הגדול [קצג.], וז"ל: "וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירוש כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם... אבל מצד עצמו אין מציאות לו, לפיכך הנבראים כולם... אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'", והובא למעלה בהערה 158. וכך הוא יחס ימי המעשה לשבת, ולכך השבת היא אחת.
(209) אודות שישראל הם עם אחד, כן ביאר בנר מצוה [יא:], וז"ל: "ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'. כי ישראל הם י"ג שבטים עם שבט לוי, כי אפרים ומנשה שנים הם [בראשית מח, ה]. וכמו שהוא מלת 'אחד', כן היו השבטים. שבט לוי הוא שבט מיוחד ונבדל משאר השבטים, והוא בפני עצמו, כנגד האל"ף שב'אחד', שהיא אחת. והח' נגד בני האמהות, שהיו ח' זולת לוי, נרמז בח"ת של 'אחד', ועוד ד' בני השפחות. ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד, כמו שאמרו במדרש כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד, ואין כאן מקום זה לבאר". ועוד אודות שישראל הם עם אחד, כן כתב בנצח ישראל הרבה פעמים, וכגון שם פ"א [יא.] כתב: "האומה הישראלית אומה אחת בלתי מחולקת

ומפורדת יותר מכל האומות", וראה שם הערה 23. ושם בפ"י [רמט.] כתב: "[ישראל] אומה יחידה בעוה"ז, כמו שהוא יתברך יחיד... שעליהם נאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים, שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה ג"כ ישראל עם אחד", וראה שם הערות 27, 28 [והובא למעלה בהערה 170]. ובגבורות ה' פי"ב [סו.] כתב: "דע, כי ישראל בלבד נקראו אומה יחידית, ובשביל כך שייך מספר ששה לישראל, שהיו שש מאות אלף [שמות יב, לז]. וזה כי מי שהוא יחיד אינו חלק, שכל שהוא חלק אינו אחד... וכאשר יש בהם כל הצדדים, שהם ששה צדדים, אז אין כאן חלק כלל, והוא כולל הכל שיש בו שש צדדין, ובזה הוא אחד לגמרי... מספר ששה הוא מסוגל לישראל באשר הם אומה יחידה... כי המספר ששה הוא מסוגל לישראל, כי הוא מספר שלם, וישראל הם אומה שלימה". וכן כתב שם פי"ד [סט:], שם פי"ט [פו:], שם פמ"ז [סוף קפג:], שם פ"ס [רסג:], שם פס"ח [שטו.], ועוד. וראה בספר המפתח לנצח ישראל, עמודים קמו-קמז, שיסוד זה הוזכר בספר הנצח פעמים רבות. ובגו"א שמות פ"א אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "הוא יתברך המאחד את העם, שעושה אותם תמיד גוי אחד". וכן הוא בדרשה לשבת הגדול [סוף קצז:]. וראה להלן פ"א הערות 595, 1616.

(210) ויש בזה להמעיט מה"אחד" של ישראל. ואם תאמר, הרי ביאר כאן שהואיל והאומות נבראו לשמש את ישראל כשעושים רצונו יתברך לכך אין המצאותן פוגעת ב"אחד" של ישראל, ומדוע עתה מתקשה בהמצאותן של האומות שנראית כסותרת לאחדות ישראל. ויש לומר, כי במדרש השוו את אחדות ישראל והשבת לאחדות ה', ואחדות ה' היא גמורה והחלטית [כמבואר למעלה בהערה 177], וכיצד מתקיים שיוון זה בין אחדות ה' לאחדות ישראל, כאשר הקב"ה הוא יחיד שאין כיחידותו, ואילו ישראל הם נמצאים עם האומות. ובנצח ישראל פמ"ד [תשנב:] הביא את דברי הגמרא [פסחים נו.] שהשבטים אמרו ליעקב "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" [דברים ו, ד], והוסיפו לומר "כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד", וכתב על כך לבאר: "לכך אמרו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. וביאור ענין זה, שלכך תלו עצמם ביעקב, כי בודאי יעקב הוא דבק באחדות השם יתברך לגמרי, כי מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר, לכך יעקב דבק באחדותו לגמרי. ולפיכך אמרו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', 'כשם שאין בלבבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד'. שאין ספק

שיעקב הוא דבק לגמרי בו יתברך במה שהוא אחד, כמו שאמרנו, ולפיכך אין בלבו אלא אחד. וכך 'אין בלבנו אלא אחד', שגם השבטים דבקים באחדות השם יתברך על ידי יעקב. כי האחדות הוא בשני פנים; האחד, הוא הדבר שהוא בעצמו אחד. והשני, אם כי אינו אחד מצד עצמו, ויש לו חלקים, והחלקים נעשים אחד על ידי דבר המאחד אותו. כמו שהוא הענין באדם, שיש לאדם איברים מחולקים, וכולם הם מתאחדים על ידי הנשמה הנבדלת... ויש באדם י"ב איברים, והם מנויים בספר יצירה [פ"ה מ"ב], שהם עיקר איברי האדם, וכולם מתאחדים על ידי הנשמה הנבדלת. וכנגד זה הם י"ב שבטים גם כן, והם מתאחדים על ידי יעקב אביהם, שהוא אביהם, ועל ידו הם אחד. ולכך על ידי יעקב השבטים דביקים באחדות השם יתברך. ואם לא כן, מאחר שהם י"ב, לא היה להם דביקות בו יתברך, במה שהוא יתברך אחד. ולפיכך הם אומרים 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". הרי שישנן שני סוגי אחדות; אחדותו של יעקב, ואחדותן של השבטים. ולכך נהי שאין המצאותן של האומות ממעטת מאחדות ישראל דוגמת אחדות השבטים, אך בודאי שהמצאותן של האומות ממעטת מאחדות גמורה דוגמת אחדות יעקב, שהיא אחדות ה' בעולם. וראה הערה הבאה.

(211) אודות שלעתיד לבוא יהיו ישראל אחד לגמרי, כן כתב בנר מצוה [ט.], וז"ל: "מצד חסרון הבריאה נתחדשו אלו ד' מלכיות. והם מיוחדים בדבר זה, שממשלתם יוצא מן השם יתברך, עד כי הם מבטלים אחדותו בעולם. ובסילוק ד' מלכיות אלו נאמר [זכריה יד, ט] 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד'. וכל זמן שאלו ד' מלכיות מושלים בעולם, אין כבוד השם יתברך נגלה בעולמו... ומצד החסרון הזה שהיה בבריאה עמדו ד' מלכיות אלו, שלקחו המלכות מן ישראל, אשר האומה הזאת נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואלו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל, הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך, כמו שיתבאר, הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל... ולכך בסוף ד' מלכיות, כאשר תחזור המלכות לישראל, כתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה', [זכריה יד, ט] 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'". וכן בתפלת שחרית בסוף "אז ישיר" הצמידו שני פסוקים אלו להדדי ["ועלו מושעים לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה, והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד"]. ובסוף הקדמתו לנצח ישראל [ו.] כתב:

"יש אל השם יתברך הנצח, שיהיה מנצח מלכות הרביעית שיש לה הממשלה וכדכתיב 'ועלו מושעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה אחד'". ושם בהערה 23 נכתב: "מילת 'אחד' אינה מופיעה בפסוק בעובדיה, וכנראה כונתו לפסוק 'ביום ההוא יהיה ה', אחד ושמו אחד'... וכונתו שכאשר הקב"ה ינצח את המלכות הרביעית, אזי יהיה 'ה' אחד ושמו אחד'. וכפי שביאר רש"י בשמות [יז, טו] 'נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עשו כולו, וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם'. וכתב שם בגו"א [אות יג] לבאר: 'וביאור ענין זה, כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם [בני עשו] מתנגדים לישראל תמיד, עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם - זה נופל [רש"י בראשית כה, כג] וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל... והשם של הקב"ה הוא 'אחד'... וכל זמן שאין אחדות בעולם, ונמצא זרעו של עשו בעולם שהם מתנגדים, הנה השניות בעולם, אין השם הזה [שם הויה] נמצא בשלימות בעוה"ז, כי השניות והחילוק בעוה"ז, והחילוק אינו שלם... ואין השם בשלימות נמצא אצלינו כל זמן שזרע עשו בעולם... וכאשר השניות בעולם אין שלימות מלכותו נמצא... עד שיכלה כל זרעו של עשו, ואז לא יהיו שניות בעולם, ואז יהיה ה' אחד ושמו אחד'. וראה שם הערה 48, ובגו"א דברים פכ"ה אות כה, הקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], נצח ישראל פנ"ט הערה 99, ושם פ"ס הערה 44. וראה הערה הבאה. ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "אחדותו יתברך ואחדותם של ישראל הם בבחינת הא בהא תליא... ועלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני הייחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה. יחידה ליחדך" [הובא למעלה הערה 155].

(212) לכאורה מרש"י [דברים ו, ד] משמע שיהיו אומות לעתיד לבוא, שכתב שם "ה' שהוא אלקינו עתה, ולא אלקי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר [צפניה ג, ט] 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה'", ונאמר [זכריה יד, ט] 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'", וראה גו"א שם אות א. אמנם כמבואר בהערה הקודמת, כוונתו כאן במה שכתב "ולא יהיה זולתם" היא לסילוק מלכות רביעית והמתנגדים למלכות ה' מהעולם, וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"ב [תשל.]: "ובספרי [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו' על כל באי עולם הזה, 'ה' אחד' [שם] בעולם הבא, עד כאן. וביאור ענין, דהוי לכתוב 'שמע ישראל ה' אלקינו אחד'. אלא שיש ב' בחינות בו יתברך; במה שהוא אלקי כל הנמצאים, והבחינה הזאת הוא מצד העלול, והרי העלול אינו אחד.

אבל לעתיד יהיה החבור הזה מצד העלה יתברך, לכך לא היה מצורף השם יתברך אל עולמו רק מצד שהוא אחד, לא מצד העלול, כי העלול אינו אחד. וזה מה שאמר 'ה' אלקינו' בעולם הזה, 'ה' אחד' לעולם הבא. והנה עצם המשיח שהוא יהיה המאחד הכל ומשלים הכל, עד שיהיה העולם אחד, ולכך אמרו 'ה' אחד' לעולם הבא. ומזה עצמו התחייב בטול מלכות רביעית מן העולם, שכל דבר שהוא יוצא מן האחדות יהיה מסולק, עד שהעולם יהיה אחד בלתי מחולק כלל. ואשר הוא מתנגד אל זה הוא כח אדום, שזאת המלכות הוא התנגדות אל האחדות". וכן הוא בנתיב העבודה פ"ז [א, צח.].

(213) בנצח ישראל פכ"ז [תקס.] הביא גמרא זו, וז"ל: "אמר רב קטיני, שית אלפי שני הוי עלמא, וחד חרב, שנאמר [ישעיה ב, יא] 'ונשגב ה' לבדו ביום ההוא', ונאמר [תהלים צב, א] 'שיר ליום השבת', ליום שכולו שבת. ונאמר [תהלים צ, ד] 'כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול', עד כאן. וביאור ענין זה מה שאמר כי 'שית אלפא שני הוי עלמא וחד חריב', וזה כי הדעת מחייב שיהיה השם יתברך לבדו בעולמו, וזהו 'ונשגב ה' לבדו ביום ההוא'. כי אם העולם נוהג בהנהגתו לעולם, היה הוא יתברך מצטרף אל הנמצאים תמיד, והוא יתברך נבדל מכל נמצאים. ואף שהוא יתברך מצטרף אל הנמצאים במה שהוא סבה ועלת הנמצאים, מכל מקום הוא נבדל מהם גם כן. ולפיכך במה שהוא סבה להם - מנהיג אותם, ונותן להם הויה. ובמה שהוא יתברך נבדל מהם - הוא נשגב לבדו, ולא נמצאו הנבראים. ולפיכך 'וחד חרב', שנאמר 'ונשגב ה' לבדו ביום ההוא', שיהיה הוא יתברך בלבד, ואין נמצא אתו שום מציאות. ועוד, כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים, אם היה העלול נמצא תמיד - היה משתוה אליו העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה, ואין כאן מקום זה כלל לבאר. לכך, במה שהוא יתברך מצטרף אל הנמצאים, נמצאו הנמצאים בהויותן. ובמה שהוא יתברך נבדל מהם, יש כאן שביתה מהם. לכך שית אלפי שני הוי עלמא, במה שהוא מצטרף אל הנמצאים. וחד חרוב, הוא אלף השביעי, וזהו מצד שהוא נבדל מן הנמצאים. ומאחר שאי אפשר לומר רק שיהיה כאן שביתה והפסק, ובו יהיה נשגב לבדו, נבדל מן הנמצאים, ראוי אל זה השביעי. כי בכל מקום הוא מיוחד לקדושה, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה'. ולכך השם יתברך, שהוא קדוש בכל הקדושות, לכך נבדל מן הנמצאים. והוא יתברך מתקדש מן העולם באלף הז', ונשגב באלף הז'. וכל דבר שהוא חמרי או נוטה אל החמרי הוא חרב, כי אין העולם הגשמי יש לו כח באלף השביעי, מפני כי אלף השביעי מיוחד לנבדל מן הגשמי. ולפיכך אמרו שם [סנהדרין צז.] כשם שהשביעית משמט אחד לז' שנה, כך העולם משמט אחת לז'. כי העולם נשמט ממנו, והוא נשגב לבדו". ובח"א לסנהדרין שם

[ג, רט.] כתב כן, והוסיף: "כמו שתראה שהשבת שהוא יום קדוש הוא ראוי אל ישראל במה שהם קדושים נבדלים, כך האלף הז' שהוא יומו של הקב"ה, אינו ראוי רק אל השם יתברך, שהוא קדוש בתכלית הקדושה. ויש בזה עוד דברים מופלגים, ואין כאן מקומם, ויתבארו בספר הגדולה, אם יזכני יוצר בראשית. ולפיכך אמרו שם כשם שהשביעית משמט אחת לז' שנה, כך העולם משמט אחד לז' שנים, כי העולם נשמט ממנו, והוא נשגב לבדו". וראה גבורות ה' ס"פ לט [קמח.], בביאור "שבת תשובה".

(214) וזו המדריגה השלישית של שבת, וכמבואר למעלה בהערה 155 שלשבת יש שלש מדריגות; המדריגה הראשונה שייכת לכל, המדריגה השניה שייכת לישראל שנבחרו מהכל, והמדריגה השלישית שייכת לישראל שהם גוי אחד בארץ. ונראה שזהו מקביל לשלשת האבות, וכמבואר בגו"א במדבר פכ"ב אות מ, בפירוש דברי רש"י שם [במדבר כב, כו] שהמלאך הראה לבלעם סימני האבות, שכתב: "פירוש, שמתחלה היה עומד המלאך בדרך שאין שם שום גדר [שם פסוק כב], אלא הכל יכול לעמוד שם, וזהו אברהם אבינו שיצאו ממנו הרבה אומות, ישמעאל ועשו ובני קטורה [בראשית כה, א-ד], שהיו אומות הרבה, וישראל. ולבסוף היה יצחק, שלא היו בו רק שני אומות, ישראל ואדום. ולפיכך עמד המלאך במקום [במדבר כב, כד] 'גדר מזה וגדר מזה'. ושני הגדרים היו יעקב ועשו. ואחר כך [שם פסוק כו] 'ויעמוד במקום צר שאין לנטות', זה יעקב ובניו, שהיו כולם קדושים, ולא היה פסולת בזרעו, ולא עבר שם זר, רק ישראל בלבד, וזה 'במקום צר' שאין לנטות ימין ושמאל... שבא אצל יעקב, שיצא ממנו ישראל בלבד, ובמקום הזה לא היה אפשר לבלעם לעבור". ובח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז.] כתב: "אברהם ויצחק, היו לאומות חיבור אליהם, שהרי מן אברהם יצאו כמה אומות, ומיצחק יצא אדום. ומן יעקב, הוא השלישי, היה זרעו נבדל לגמרי מן האומות". והרי על יעקב אבינו נאמר [בראשית לב, כד] "ויותר יעקב לבדו וגו'", ומצינו שחכמים השוו זאת לפסוק [ישעיה ב, יא] "ונשגב ה' לבדו ביום ההוא", שאמרו [ב"ר עז, א] "'אין כאל' [דברים לג, כו], ומי כאל, 'ישורון', ישראל סבא, מה הקב"ה כתוב בו 'ונשגב ה' לבדו', אף יעקב 'ויותר יעקב לבדו'". ונתבאר בהערה הקודמת שהיות השבת אחד היא כנגד הנאמר "ונשגב ה' לבדו".

(215) לשונו בנצח ישראל פל"ח [תרצג:]: "ודע כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד [דברים ו, ד], והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל,

על ידי זה ישראל הם עם אחד... ישראל אומה יחידה, ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך... כי הוא יתברך אחדות ישראל". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.] כתב: "ישראל הם עם אחד, יש להם קל אחד, וכמו שאנו אומרים 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'". וכן כתב בח"א לכתובות סח. [א, קנה:]. ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] קישר זאת לזמן מנחה, ויובא בהערה 228. וראה להלן פ"א הערה 1616.

(216) נוקט בלשונות אלו כנגד לשון תפלת מנחה של שבת "מנוחת שלום ושלוה והשקט ובטח מנוחה שלמה שאתה רוצה בה". וראה להלן פ"א סוף מי"ח [ד"ה וכן אלו], ויובא בהערה 221.

(217) בסוטה מב. אמרו "אמר להם הקב"ה לישראל, אפילו לא קיימתם אלא ק"ש שחרית וערבית אין אתם נמסרים בידם", ובח"א [ב, עט:] שם כתב: "וטעם הדבר כי זכות קריאת שמע מועיל להם לנצח, כי האחדות שהם מאמינים בו יתברך, בזה ישראל מנצחים את האומות, לפי שהם דביקים בכח אחד, שהאחד מורה על שאין מבלעדו והכל אפס, ומאחר שאין מבלעדו נמצא כי הוא גובר, כדכתיב [דברים לב, לט] 'ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלקים עמדי'". וכן הוא בגו"א דברים פ"כ אות ו [ראה למעלה הערה 155]. הרי שהאחד "מורה על שאין מבלעדו והכל אפס", וממילא "אין כנגדו דבר מתנגד לו". ובבאר הגולה באר השני [קס:] כתב: "כאשר האדם מתדבק באחדותו יתברך, האחדות שלו מבטל כח המזיקים, שאין בהם רק השניות", וביאר לפי זה מאמר חכמים [ברכות ה.] שהקורא קריאת שמע על מטתו כאילו אוחז חרב של שתי פיות להרוג את המזיקין.

(218) לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש בדד: "'בדד ישב' [ויקרא יג, מו], יחידי ובדד".

(219) ולכך מצינו שתיבת "בטח" מצטרפת לתיבת "בדד", וכמו [דברים לג, כח] "וישכון ישראל בטח בדד", ופירש רש"י שם "כל יחיד ויחיד איש תחת גפנו ותחת תאנתו, ואין צריכים להתאסף ולישב יחד מפני האויב". וכן [ירמיה מט, לא] "יושב לבטח וגו' בדד ישכונו", וכן [תהלים ד, ט] "בשלום יחדו אשכבה ואישן כי אתה ה' לבדד לבטח תושיבני". ואף על הפסוק גופא שהביא כאן [דברים לב, יב "ה' בדד ינחנו"] פירש רש"י שם "ה' בדד ובטח נהגם במדבר". כי מתיבת "בדד" נגזרת השלום והבטחון.

(220) דוגמה לדבר; יעקב אבינו העיד על עצמו ש"לא שקטתי מנעורי; צרת לבן, צרת עשו, צרת רחל, צרת דינה, צרת יוסף, צרת שמעון, צרת בנימין" [רש"י בראשית מג, יד]. ובח"א לב"מ פז. [ג, נא:] כתב: "יעקב, הלא תראה כי היה נרדף תמיד מעשו ומלבן... עד שתמצא כי לא היה יעקב עומד בעצמו מבלי שיכנסו אחרים בגבולו, אבל נכנסו

אחרים בגבולו. ודבר זה למעלת יעקב העליונה, שהיו מקנאין בו ורודפים הפגעים אחריו, ועליו נאמר [קהלת ג, טו] 'והאלקים יבקש את הנרדף', ומדה זאת היה ליעקב. והיה נולד עשו בבטן עם יעקב, שלא היה יעקב עולמו בלבד, ועשו הוא הרודף אחריו, ויעקב הוא הנרדף, והרודף לוקח גבול הנרדף". הרי שמי שיש לו מתנגדים הוא בגדר של "לא שקטתי מנעורי".

(221) לשונו להלן פ"א סוף מי"ח [ד"ה וכן אלו]: "כי השבת עצמו הוא השלום והשלוה, וכמו שתקנו ב'אתה אחד' 'מנוחת שלום ושלוה'". ולמעלה [ליד ציון 157] כתב: "כי מה שהוא [השבת] יום מנוחה, מורה שהוא אחד". וכתב השל"ה על מסכת שבת [סוף נר מצוה, דף קלה: דפוס אמסטרדם] "קבלתי, אדם המבקר חברו בשבת שחרית, לא יאמר לו כדרך שאומר לו בחול 'צפרא טבא', רק יאמר לו 'שבת שלום'" [ראה משנה ברורה סימן שז סק"ה]. וכן כתב האור החיים [ויקרא יט, ג], וז"ל: "כי יום שבת הוא... סוד שלום, ולזה אנו אומרים 'שבת שלום', ואנו מברכין 'הפורס סכת שלום'". ומדוע דוקא בשבת אומרים "שבת שלום", ולא אומרים כן בשאר מועדים [כגון "פסח שלום", "שבועות שלום" וכיו"ב]. אלא הם הם הדברים. שבת היא אחד, שהיא מעין עוה"ב [ברכות נז:], ועוה"ב הוא עולם האחדות [כך נקרא העולם העליון (גו"א שמות פ"כ אות ג, ושם הערה 11), והעוה"ב הוא העולם העליון (נתיב העבודה פי"א, קיג.)], ולכך ברכת שבת היא "שבת שלום". [ואמרו (זוה"ק ח"ג קעו:) "שבת איהו שלמא דעלאי ותתאי".] אך המועדים אינם בגדר זה, שהרי הם מעין ימות המשיח [ראה למעלה הערה 169], ולכך אין להם שם "אחד" של שבת. וראיה לכך שהשבת והעוה"ב שייכים לאחדות, שכתב בח"א לגיטין סח. [ב, קכו:] בזה"ל: "בעולם הבא אין מזיקים להזיק, כמו שאמרו [תו"כ ויקרא כו, ו] 'מזמור שיר ליום השבת' [תהלים צב, א], למי שעתיד להשבית המזיקים מן העולם". הרי שאחדות העוה"ב [השבתת המזיקים] נדרשת מתיבת "שבת" שנאמרה במקרא על שבת קודש. וזה מורה באצבע שהשבת מקפלת בתוכה את האחדות שתהיה בעוה"ב. וראה בבאר הגולה באר השני [קסא:], ושם הערה 257, ולהלן פ"א הערה 1584.

(222) דוגמה לדבר; נאמר [דברים כה, א] "כי יהיה ריב בין אנשים ונגשו אל המשפט ושפטום וגו'", ופירש רש"י שם "כי יהיה ריב סופם להיות נגשים אל המשפט. אמור מעתה, אין שלום יוצא מתוך מריבה. מי גרם ללוט לפרוש מן הצדיק [בראשית יג, יא], הוי אומר זו מריבה", ובגו"א שם אות א כתב: "ולימד לך בזה... הריב גם כן, כי כאשר יתחיל מעט, סוף שיהיה גדול, עד שלא תוכל להשקיט אותו", ושם הערה 3. הרי ש"החלוק והפירוד הוא בלתי מנוחה", אלא הולך וגובר.

(223) אע"פ שאין העוה"ז ראוי למנוחה, אלא לעשיה, וכמו שאמרו [עירובין כב.] "היום לעשותם, למחר לקבל שכרם". ורש"י [דברים ז, יא] כתב: "היום לעשותם, ולמחר, לעולם הבא, ליטול שכרם". והמסלת ישרים פ"א כתב: "כללו של דבר, האדם לא נברא בעבור מצבו בעולם הזה, אלא בעבור מצבו בעולם הבא, אלא שמצבו בעולם הזה הוא אמצעי למצבו בעולם הבא, שהוא תכליתו. על כן תמצא מאמרי חכמינו ז"ל רבים כולם בסגנון אחד מדמים העולם הזה למקום וזמן ההכנה, והעולם הבא למקום המנוחה, ואכילת המוכן כבר. והוא מה שאמרו [להלן פ"ד מי"ז] העולם הזה דומה לפרוזדור. כמו שאמרו ז"ל [עירובין כב.] היום לעשותם ומחר לקבל שכרם, [ע"ז ב:] מי שטרח בערב שבת, יאכל בשבת... וכאלה רבים על זה הדרך". וראה למעלה הערה 207.

(224) ועצם ההודעה על מעלת ישראל מורה על מעלת ישראל, שהרי השריש בח"א לע"ז יח. [ד, מג:]: "כי השם יתברך מראה לצדיקים בעולם הזה אם הם בני עולם הבא". ולכך הקב"ה נוהג עם ישראל כפי הנהגתו עם הצדיקים, שמורה להם בעוה"ז שיהיו בני עוה"ב על ידי שנתן לישראל יום מנוחה.

(225) של תפלת מנחה של שבת ["אתה אחד"].

(226) "יום מנוחה וקדושה לעמך נתת... יעקב ובניו ינוחו בו, מנוחת אהבה ונדבה, מנוחת אמת ואמונה, מנוחת שלום ושלוה והשקט ובטח, מנוחה שלמה שאתה רוצה בה. יכירו בניך וידעו כי מאתך היא מנוחתם, ועל מנוחתם יקדישו את שמך". והדגשת המנוחה והשלום מורה על מעלת ישראל, וכמו שביאר. ועוד אודות שבתפילה זו מודגשת מעלת ישראל, ראה פחד יצחק, פסח, מאמר ס, אותיות ד, כא, שכתב: "'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. בודאי ראוי לנו להתעורר על השינוי בביטוי אחדותם של ישראל, מביטויי האחדות הקודמים. כי בעוד שביטויי האחדות הקודמים נתנסחו בצורת משפט של הנחה פשוטה, הרי ביטוי אחדותם של ישראל נתנסח בתמיהה קיימת, שהיא כרוז בלשון שאלה ["ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (דהי"א יז, כא)]... אחדותה של כנסת ישראל בעצם הנהגת ה'יום הזה' הוא שורש לגילוי שלמות תואר האחדות בהנהגה של ה'יום ההוא'... כי אחדותה של כנסת ישראל הנראית לעינינו, היא היא הדוגמא לשלמות הנהגת האחדות של העתיד בעצם הנהגת ה'יום הזה'. וכאן אנו מגיעים לשרש שנוי הלשון במטבע תפלת המנחה דשבת. שמדת אחדותו יתברך ואחדות שמו באה היא בנוסח של הנחה פשוטה ["אתה אחד ושמך אחד"], בעוד ששבח אחדותם של ישראל באה היא בנוסח כרוז של שאלה, 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. אלא שהם הם הדברים. מכיון שהיתר אמירת 'אתה אחד ושמך

אחד' נעוץ הוא באחדותה של כנסת ישראל הנראית לעינינו בעצם ה'יום הזה', לכן בא הוא שבח האחדות של כנסת ישראל בנוסח כרוז של שאלה, המורה על ענין הוה ונוכח, ולא על ענין עתיד ונסתר. כי רק מפאת היות שבח אחדותם של ישראל ענין הוה ונוכח, יתכן לקבוע בתפלה שבח אחדות של שמו של מקום, שגילויו הוא בעצם ענין של עתיד ונסתר". **ונראה ליישב** על פי דברים אלו תמיהה אחרת על נוסח תפילה זו שעורר הפחד יצחק, שבת, מאמר ו, אות ב, וז"ל: "בנוגע למצות השבת מצינו בקשה מיוחדת שקבעוה אנשי כנסת הגדולה בתפילה, שלא מצינו דוגמתה לשאר מצותיה של תורה. מכוונים אנו בזה למטבע תפילת מנחה של שבת שנאמר בה 'יכירו בניך וידעו כי מאתך היא מנוחתם'. ולא מצינו בקשה כזו אצל שאר מצוות שיכירו בניך אשר מאתך היא המצוה". אמנם נראה ליישב זאת, שהואיל ונתבאר כאן שמנוחה זו מעידה על אחדות ישראל, וכן נתבאר שאחדות ישראל נובעת מאחדות ה' [הערה 214], לכך יש צורך להדגיש שאחדות - מנוחה זו באה מאחדות ה'. כי בהשקפה ראשונה נראה ההיפך, שהרי אחדות ישראל היא "ענין הוה נוכח ביום הזה", ואילו אחדות ה' היא "ענין עתיד ונסתר ביום ההוא", והוה אמינא שילמד סתום מן המפורש, והמפורש הוא המגדיר את הסתום. ולהוציא מתפיסה זו יש צורך להדגיש שלאמיתו של דבר אחדות ישראל היא תולדה מאחדות ה', למרות שהיא קדמה להתגלות לעינינו כבר "ביום הזה". וזו גם ההדגשה "יכירו **בניך** וידעו כי מאתך היא מנוחתם", ולא "יכירו ישראל" וכיו"ב, כי הדברים מוסבים על אחדות ה' הנגלית בישראל דוקא מפאת שישראל הם בניו של מקום, וכפי שנתבאר למעלה [הערה 164].

(227) ותכלית של שבת היא שלימות מנוחת שבת, כמו שכל תכלית היא שלימות הענין, וכפי שכתב להלן פ"ד תחילת מי"ח: "העולם הזה אינו רק התחלה... ובהתחלה הוא שייך תקון... לא בדבר שהוא סוף ותכלית, כמו שהוא עולם הבא. וכל מנוחה היא בסוף, כי התקון הוא שיבוא אל המנוחה בסוף, ולפיכך התקון הוא בעולם הזה, שהוא התחלה, והמנוחה והשלימות הוא בעולם הבא, שהוא בסוף", וראה שם בהערות, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

(228) כמבואר בברכות כו: שזמן מנחה גדולה הוא "משש שעות ומחצה ולמעלה", שהוא "מכי ינטו צללי ערב משהחמה נוטה למערב" [רש"י שם]. וכן מבואר בבאר הגולה באר הששי [קצח:], וראה שם הערה 392 בביאור חידוש המהר"ל בקביעת זמן מנחה. והדגשת זמן המנחה ["אחר חצות"] תבואר היטב על פי דבריו בגבורות ה' פל"ו [קלה:], שכתב: "כי היום מתיחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע.

וכל הנמצאים נפסדים, והוא יתברך אחד בלבד קיים, ובשביל כך הוא יתברך אחד, מפני שכל הנמצאים נפסדים שבים אל מי שבראם. ומתחלת הערב השמש, שהחמה מתחלת בשקיעה, הוא התחלת הפסד והעדר האור... שזה הזמן מורה על אחדות, כאשר הנמצאים נפסדים, והוא קיים נצחי. וכל הנמצאים בעולם עם התחלת השקיעה הם נוטים עם הערב היום אל השינה, והוא כמו מיתה והעדר, והחושך כמו העדר הנמצאים, והוא יתברך נצחי... ובזה תבין מה שאנו אומרים בתפלת המנחה בשבת 'אתה אחד ושמך אחד', כי זה הזמן מורה על אחדות ביותר, שכל הנמצאים נפסדים, כמו שהתבאר".

(229) משנת "כל ישראל", פרקי אבות, ומשנת "רצה הקב"ה לזכות את ישראל". ולשונו למעלה [ליד ציון 134]: "ומפני כי השבת מורה על מדריגת ישראל, לכך נהגו לומר בשבת אלו ג' דברים שאמרנו, שהם מורים על מעלת ישראל גם כן. ובפרט במנחה בשבת, שזמן מנחה של שבת מורה על המעלה והמדריגה היותר עליונה".

(230) כפי שכתב למעלה [ליד ציון 87]: "וקבעו המשנה בתחילה, כי ראו חכמי הדור גלות ישראל וצרותם באורך הגלות המר הארוך הזה, וקבעו דברים אלו לנחם אותם על לבם, וידעו מעלתם העליונה. ואם בני אדם, שהם האומות, שמחים בהצלחתם ובעשרם, יש להם לישראל לשמוח בחלקם ובהצלחתם האחרונה", ושם הערה 91. ודרכו של המהר"ל להחיות רוח שפלים ולחזק ברכיים כושלות, ושלא יאבדו ישראל את תקוותם מחמת אורך הגלות, והרי על כך הקדיש את המחצית השניה של הספר נצח ישראל. ובספר גבורות ארי [הנדפס בתחילת כרך א של חידושי אגדות, הוצאת לונדון, עמוד ל] הגדיר את הספר נצח ישראל בזה"ל: "בו חיזק ידים רפות וברכים כושלות, וירה חיצי תקוה ורשפי אמונה, אמונת אומן בלבות ישראל כי לא יטוש ה' עמו, ועוד ישוב ירחמנו כימי עולם וכשנים קדמניות". וראה במבוא לספר נצח ישראל עמוד 16. ובנצח ישראל ס"פ כז כתב לבאר הטעם לאריכות גלותינו, וסיים דבריו בזה"ל: "וכאשר תדקדק ותבין דברים אלו, יוסר מעליך חרפת המחרפים עקבות המשיח, וישמח לבך בדברים אלו, בדברים אשר אמרנו".

(231) נקט בפסוקים שנאמרה בהם תיבת "דרך", כתפילה מקדימה לספר "דרך חיים".

פרק א

משנה א

(1) יקשה כאן תשע קושיות על המשנה, וזו השאלה הראשונה.

(2) כמבואר למעלה בהקדמה [ד"ה ואין פשט], ושם הערות 40, 116.
(3) ביאור סברה זו הוא כפי שכתב בגו"א הראשון [בראשית פ"א אות א] שעמד על דברי רש"י שם שכתב: "אמר רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם' [שמות יב, ב], שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח בבראשית". וכתב על כך בגו"א שם בזה"ל: "אף על גב דאין ספור אחד בתורה שלא לצורך, אפילו 'אחות לוטן תמנע' [בראשית לו, כב], כדאיתא בפרק חלק [סנהדרין צט:]. אחר ששם 'תורה' אינו נופל אלא על מצות התורה, שהרי לשון 'תורה' הוא לשון הוראה - להורות לנו המעשה אשר נעשה. ולפיכך דוקא תורת משה נקרא 'תורה' [דברים לג, ד], מפני שבה כתובים המצות. וכן פירש הרד"ק [ספר השורשים שורש י. ר. ה.] שלשון 'תורה' הוא לשון הוראה. אם כן אין לכתוב בה רק המצות. תדע לך, שהרי ספר איוב שגם כן כתבו משה, כדאיתא בבבא בתרא [יד:], ואילו היה נכתב בתורה ספר איוב היה אסור לקרות באותה ספר תורה בציבור, לכך מקשה 'לא היה צריך כו'". וזהו לשונו כאן שכתב "ואינם בכלל **תורה** אשר קבלו מסיני".
(4) פירוש - אע"פ שאין דברי מוסר מכלל "תורה" [כמבואר בהערה הקודמת], מ"מ הם מכלל הקבלה שקיבל משה מסיני, וכמו שמבאר.
(5) בכתב יד הוסיף "וכך נראה". ובירושלמי פאה פ"ב ה"ד אמרו "אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו, כבר נאמר למשה בסיני". וראה בפירוש הגר"א כאן שהביא מקורות נוספים להורות שהכל ניתן למשה בסיני [ראה הערה 117].
(6) "מן מסכתא אחרת" [הוספה בכת"י]. וראה להלן ציון 52 בישוב שאלה זו. והרע"ב ביאר שהיא גופא הנותנת, וכלשונו: "משה קבל תורה מסיני - אומר אני לפי שמסכת זו אינה מיוסדת ע"פ מצוה ממצות התורה כשאר מסכתות שבמשנה, אלא כולם מוסרים ומדות, וחכמי העולם ג"כ חברו ספרים כמו שהמציאו מלבם בדרכי המוסר כיצד יתנהג האדם עם חברו, לפיכך התחיל התנא במסכת זו 'משה קבל תורה מסיני', לומר לך שהמדות והמוסרים שבזו המסכת לא בדו אותם חכמי המשנה מלבם, אלא אף אלו נאמרו בסיני". ולפי דבריו לרבותא נקט כאן ב"משה קבל תורה מסיני", ובשאר מסכתות לא נאמר כן לרוב פשיטות הדבר. ואולי לא ניחא למהר"ל בזה, שא"כ היה לו לומר "משה קבל מוסר מסיני", אם ההדגשה היא רק על דברי מוסר.
(7) שאלה שניה. וכן הקשה האברבנאל בפירושו "נחלת אבות".
(8) לשונו בכת"י: "היה לו לומר 'משה קבל תורה מהקב"ה בסיני', ולמה אמר 'מסיני' לבד". כי יש לתלות את המסובב [נתינת התורה] בסבתו המהותית, ולא בדבר שאינו

נראה כסבתו המהותית, וסבת נתינת התורה היא הקב"ה, ולא הר סיני. וכן השריש הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א: "היאך תלה הכתוב... בדבר שאינו עיקר ולא הסיבה, אלא נקרה קרה". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 89. והרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה כתב "ומשה רבינו [קבל] מפי הגבורה, נמצא שכולם [קבלו] מה' אלקי ישראל". ולשון האברבנאל: "באומרו 'משה קבל תורה מסיני', כי למה לא צרף קבלתו אל האלקים אשר נתנה, ויאמר 'משה קבל תורה מהשם', או 'מפי הגבורה', ואמר שקבלה מסיני. ובהיות משה המקבל, ראוי שלא היה סיני הנותן, כי אם הקב"ה [ראה להלן הערה 64]. ואם רמז אל המקום, ראוי לומר 'בסיני', באות בי"ת, לא במ"ם". וראה להלן הערות 62, 89, 109, ופ"ב הערה 616.

(9) שאלה שלישית.

(10) שהוזכרו להלן ממשנה ו עד משנה יב.

(11) שאלה רביעית.

(12) "ונביאים **מסרוה** לאנשי כנסת הגדולה" ולא אמרו בקיצור "ונביאים לאנשי כנסת הגדולה", כפי שהזכירו את השתלשלות הקבלה קודם לכן.

(13) שאלה חמישית.

(14) כמו שנאמר [במדבר כ, כה-כו] "קח את אהרן ואת אלעזר בנו והעל אותם הר ההר והפשט את אהרן את בגדיו והלבשתם את אלעזר בנו ואהרן יאסף ומת שם", ופירש רש"י שם "קח את אהרן - בדברים של ניחומים, אמור לו אשריך שתראה כתרך נתון לבניך, מה שאין אני זכאי לכך. את בגדיו - את בגדי כהונה גדולה, הלבישהו והפשיטם מעליו לתתם על בנו בפניו". והרמב"ן שם [פסוק כו] כתב: "והפשט את אהרן את בגדיו - הם בגדי כהונה גדולה, שנתרבה בהם אלעזר בנו עתה".

(15) ופירש רש"י שם "עליהם מוטל לשמור דעת, למה, שהרי תורה יבקשו מפיהו, שכבר דבר זה מסור להם [דברים לג, י] 'יורו משפטיך ליעקב'". ובשבת קיד: פירש רש"י "כהנים זריזין הם - בקיאין הן בכל, דכתיב בהן 'יורו משפטיך ליעקב'". ובמיוחד יש להעיר כן לפי מה שכתב הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה: "אע"פ שלא נכתבה תורה שבעל פה, לימדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים, ואלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממשה. וליהושע, שהוא תלמידו של משה רבינו, מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה". ואם אלעזר ויהושע קבלו יחד ממשה רבינו [רש"י סנהדרין לו. "הוה אלעזר חבירו (של יהושע) בתורה"], מדוע נתייחדה הקבלה ליהושע, הרי אלעזר היה כהן גדול, ומפני כך הוא לכאורה מסוגל יותר לתורה. ובדרשת שבת הגדול [סוף ריז:] כתב: "כי אהרן היה

כולו קודש קדשים אל הש"י, מסולק מן החומר... והוא שנאמר 'שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא', ור"ל כי הכהן מסולק מן החומר כמו המלאך, ולכך מקבל החכמה". ושם בהמשך [רכ.] כתב: "כי הכהן ראוי שיהיה כמו מלאך בלא חטא, כמו שאמר הכתוב 'שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא'".

(16) בח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "והכהנים הם כנגד המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה, כנגד הכהנים שהם קדושים וטהורים... וזהו מדריגת הכהנים, דכתיב 'יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל'... כי כל כח שלהם הוא המצח עם המוח". וראה גו"א דברים פכ"ו אות ו, ושם הערה 42. אמנם להלן פ"ד מי"ד [ד"ה ויש לשאול] כתב "כי הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף", וראה שם בהערות.

(17) ופירש רש"י שם "ולפני אלעזר הכהן יעמוד - הרי שאלתך ששאלת שאין הכבוד הזה מוטל מבית אביך, שאף יהושע יהא צריך לאלעזר". ובב"ב קכב. אמרו על פסוק זה "אלעזר מלובש באורים ותומים, ויהושע וכל ישראל עומדים לפניו, וקלפי של שבטים וקלפי של תחומים מונחים לפניו". הרי שיהושע הוא כפוף לאלעזר. וכן הקשה האברבנאל ב"נחלת אבות", וז"ל: "כי למה לא זכר אלעזר הכהן הגדול, 'כי שפתי כהן ישמרו דעת יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא'. והוא היה עיקר, כי גם יהושע היה מתנהג על פי אלעזר".

(18) שאלה ששית. וכן הקשה האברבנאל ב"נחלת אבות".

(19) תקופת הזקנים החלה לאחר מות יהושע, שיהושע פרנס את ישראל כ"ח שנה [סדר עולם יב], ומת בשנת 2516 לבריאה [ספר תולדות עם עולם, כרך ראשון, עמוד מא], ונמצא שאז החלה תקופת הזקנים.

(20) "עם" - ועם כך נצטרך לומר.

(21) שהיה שופט אחרון [ש"א ז, טו], ומת בשנת 2883 לבריאה [ספר תולדות עולם שם עמוד מב], בן נ"ב שנה היה במותו [תענית ה:]. ובן ל"ט היה שמואל כשמת עלי.

(22) שאמרו [סוטה מח:] "מי הם נביאים ראשונים, דוד שמואל ושלמה", נמצא ששמואל הוא הראשון מתוך "נביאים ראשונים", שהרי קדם לדוד ולשלמה. וכן נקרא "רבן של כל הנביאים" [מדרש שוחר טוב צ, ד].

(23) כי שמואל החל להתנבאות בהיותו י"ב שנים [קדמניות היהודים - ב 53], וזה היה בשנת 2843 לבריאה [כי נולד בשנת 2831 לבריאה, שהיה בן נ"ב שנה בפטירתו, ומותו היה בשנת 2883 לבריאה, וכמבואר בהערה 21]. ואם הזקנים שבימי יהושע

מסרו לשמואל הנביא, נצטרך לומר שהזקנים חיו משנת 2516 לבריאה עד שנת 2843 לבריאה, שזו תקופה של 327 שנה. והאברבנאל ב"נחלת אבות" כתב: "לפי שהזקנים שהאריכו ימים אחרי יהושע לא הגיעו לזמן הנביאים בכמו ת' שנה, כמו שזכרתי בהקדמה הראשונה", עיי"ש.

(24) "מדה כנגד מדה - הוא לא נתאבל על שנתקצרו ימי החכם, אף לחייו לא יחושו מן השמים" [רש"י שם].

(25) "שכלו ימיהם בטוב, דחשיב אריכות ימים" [רש"י שם]. ולהלן פ"ו סוף מ"ח הביא שוב גמרא זו.

(26) מעין מה שאמרו באבות דרבי נתן פ"א מ"ג [עפ"י נוסח הגר"א שם] "יהושע קבל ממשה... זקנים קבלו מיהושע... שופטים קבלו מזקנים". וכן רש"י כאן כתב "וזקנים הללו [שקבלו מיהושע] מסרו לכל זקנים שהיו בכל דור ודור, כמו לעתניאל, ועתניאל לאהוד ושאר שופטים שהיו אחריו, עד שהגיע לנבואת עלי הכהן ולשמואל הרמתי". וכן הרע"ב כתב כאן "לזקנים שהאריכו ימים אחרי יהושע, ואותם הזקנים לזקנים אחרים, עד שהגיעו לתחלתם של נביאים, שהן עלי הכהן ושמואל הרמתי". וחמישה עשרה שופטים עמדו לישראל [ספר יוחסין], ואין לך כל שבט ושבט שלא העמיד ממנו שופט [סוכה כז:], "אותן שהיו משמת יהושע ועד שמואל" [רש"י שם, וראה שם בהמשך דבריו בפירוט].

(27) פירוש - וחילק את הנביאים מהזקנים.

(28) כי כשם שהנביאים חולקים מקום לעצמם ביחס לזקנים, כך בתוך קבוצת הזקנים גופא היה מקום שהזקנים יחלקו מקום לעצמם, ולא יהיו נסקרים בסקירה אחת. וראה להלן הערה 185, בהבדל שלכאורה נמצא בין דבריו כאן לדבריו שם.

(29) שאלה שביעית.

(30) לשון הרמב"ם בפירוש המשנית בהקדמתו לסדר זרעים [סד"ה דע]: "ודע שהנבואה אינה מועילה בפירושי התורה ובהוצאת ענפי המצות בשלש עשרה מדות, אבל מה שיעשה יהושע ופנחס בענין העיון והסברא הוא שיעשה רבינא ורב אשי". ובהמשך דבריו [סד"ה והחלק השני] כתב: "בעיון ובסברא ובהשכל המצות הוא [הנביא] כשאר חכמים שהם כמוהו, שאין להם נבואה. שהנביא כשיסבור סברא, ויסבור כמו כן מי שאינו נביא סברא, ויאמר הנביא כי הקב"ה אמר אלי שסברתי אמת, לא תשמע אליו. רק אלף נביאים, כלם כאליהו ואלישע, יהיו סוברין סברא אחת, ואלף חכמים וחכם סוברין הפך הסברא ההיא, אחרי רבים להטות, וההלכה כדברי האלף חכמים וחכם, לא כדברי האלף הנביאים הנכבדים. וכן אמרו החכמים [חולין קכד.] 'האלהים, אילו אמרה לי

יהושע בן נון בפומיה לא צייתנא ליה ולא שמענא מיניה'. וכן עוד אמרו [יבמות קב.] 'אם יבוא אליהו ויאמר חולצין במנעל, שומעין לו. בסנדל, אין שומעין לו'. ירצו לומר, שאין להוסיף ואין לגרוע במצוה על דרך נבואה, בשום פנים. וכן אם יעיד הנביא שהקב"ה אמר אליו שהדין במצוה פלונית כך, וכי סברת פלוני היא אמת, יהרג הנביא ההוא, שהוא נביא שקר, כמו שיסדנו, שאין תורה נתונה אחרי הנביא הראשון, ואין להוסיף ואין לגרוע, כמו שנאמר [דברים ל, יב] 'לא בשמים היא'. ולא הרשנו הקב"ה ללמוד מן הנביאים, אלא מן החכמים, אנשי הסברות והדעות. לא אמר 'ובאת אל הנביא אשר יהיה בימים ההם', אלא 'ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם' [דברים יז, ט], וכבר הפליגו החכמים לדבר בענין זה מאד, והוא האמת". והאברבנאל ב"נחלת אבות" הקשה כן, וז"ל: "איך מסרו הזקנים קבלת התורה לנביאים, כי הנה מרע"ה מסר התורה לחכמים, ולא רצה הקב"ה שתהיה נמסרת לנביאים. הלא תראה מה שנאמר בפרק הזהב [ב"מ נט:] בענין רבי אליעזר הגדול עם חכמים... ועמד רבי יהושע על רגליו ואמר 'לא בשמים היא' [דברים ל, יב]... וכן אמרו במסכת תמורה [טז.] שבימי אבלו של משה נשתכחו שלש מאות הלכות, ואמרו ליהושע שאל, ואמר 'לא בשמים היא'. הנה ביארו שאין הנביא מתעסק בביאור התורה בנבואתו. ואיך אם כן מסרוה הזקנים לנביאים". וראה פחד יצחק חנוכה, ריש מאמר יד.

(31) לשון הרמב"ם בפירוש המשניות בהקדמתו לסדר זרעים [ד"ה וכאשר]: "וכאשר מת יהושע בן נון ע"ה לימד לזקנים מה שקבל... ואחר כך לימדו הזקנים ההם מה שקבלו מפי יהושע אל הנביאים ע"ה, והנביאים לימדו זה לזה... עד הגיע הזמן לאנשי כנסת הגדולה". ובהקדמתו ליד החזקה כתב: "זקנים רבים קבלו מיהושע. וקבל עלי מן הזקנים ומפנחס. ושמואל קבל מעלי ובית דינו. ודוד קבל משמואל ובית דינו. ואחיה השילוני, מיוצאי מצרים היה, ולוי היה, ושמע ממשה, והיה קטן בימי משה, והוא קבל מדוד ובית דינו. ואליהו קבל מאחיה השילוני ובית דינו. ואלישע קבל מאליהו ובית דינו. ויהוידע הכהן קבל מאלישע ובית דינו. וזכריה קבל מיהוידע ובית דינו. והושע קבל מזכריה ובית דינו. ועמוס קבל מהושע ובית דינו. וישעיה קבל מעמוס ובית דינו. ומיכה קבל מישעיה ובית דינו. ויואל קבל ממיכה ובית דינו. ונחום קבל מיואל ובית דינו. וחבקוק קבל מנחום ובית דינו. וצפניה קבל מחבקוק ובית דינו. וירמיה קבל מצפניה ובית דינו. וברוך בן נריה קבל מירמיה ובית דינו. ועזרא ובית דינו קבלו מברוך בן נריה ובית דינו. בית דינו של עזרא, הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה".

(32) שאלה שמינית. וכן הקשה האברבנאל ב"נחלת אבות".

(33) כמבואר בהערה 31 שדוד קבל משמואל, ושמואל משח את דוד למלך שנה לאחר שחידשו המלוכה בגלגל והמליכו שם את שאול לפני ה' [ש"א יא, טו]. והמלכת שאול היתה בשנת 2882 לבריאה, והמלכת דוד היתה בשנת 2883 לבריאה, ובאותה שנה מת שמואל [תולדות עם עולם, כרך ראשון, עמוד מב]. ובשנת 2924 לבריאה שלמה ישב על כסא דוד אביו [מ"א ב, יב], וארבעים שנה מלך על כל ישראל [מ"א יא, מב], ומת בשנת 2964 לבריאה [תולדות עם עולם, כרך ראשון, עמוד מד]. אמנם שאלתו משלמה צריכה ביאור, שהרי אין שלמה נמנה בשלשלת הקבלה, שהרי אחיה השילוני קבל מדוד ובית דינו, ואליהו קבל מאחיה השילוני, וממנו אלישע, ואחריו זכריה, הושע, עמוס, ישעיה, מיכה, יואל, נחום, חבקוק, צפניה, ירמיה, ברוך בן נריה [כמבואר ברמב"ם בהקדמתו ליד החזקה, והובא בהערה 31], ואף אם היתה תקופת המלכים נמנית לעצמה, מה מקום היה לציין את שלמה. וצ"ע. אמנם במאירי בפתיחה למסכת אבות כתב: "ונמסרה לשמואל התורה מעלי וחבריו, ומהם לדוד וחבריו, שהיו עמו זקנים ונביאים, ומהם לשלמה ולחבריו... ונמסרה הקבלה משלמה וחבריו לאחיה השילוני, ושאר נביאים". הרי שהוסיף את שלמה לשלשלת הקבלה. ולשון האברבנאל הוא: "מה ראו א"כ הזקנים למסור הקבלה לנביאים, והיה ראוי למוסרה למלכים, כאילו תאמר משמואל לדוד ומדוד לשלמה, וכן לשאר, כיון שבאו המלכים במקום הזקנים". ומשמע מלשונו שהשאלה היא שאמנם לא היתה מסירה למלכים, אך היא גופא התמיה, מדוע הועדפו הנביאים על פני המלכים.

(34) שאלה תשיעית.

(35) אע"פ שספרי הנביאים מלאים בדברי תוכחה לישראל, עד שאמרו [נדרים כב:] "אלמלא לא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד", ופירש הר"ן שם [סוף כב.] "שעיקרן של שאר נביאים לא היה אלא להוכיח ישראל על עבירות שבידם, ואלמלא לא חטאו, לא הוצרכו לתוכחה". אין זה קשיא, כי תוכחה לחוד, ודברי מוסר לחוד, שדברי מוסר הם הנהגת המדות הטובות [כמבואר למעלה בהקדמה הערות 115, 116], ולא מצינו שהנביאים יאמרו "הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה", וכיו"ב.

(36) נמצא ששאל כאן תשע שאלות, ואלו הן; (א) מדוע רק במסכת זו נשנה סדר הקבלה [ישוב לכך הוא להלן הערה 53]. (ב) מדוע לא אמרו 'משה קבל תורה מהקב"ה', אלא אמרו "מסיני" [ישוב לכך הוא להלן מציון 54 ואילך]. (ג) מדוע הוזכר לפעמים לשון קבלה, ולפעמים לשון מסירה [ישוב לכך הוא להלן מציון 114 ואילך]. (ד) מדוע הוסיפו

תיבת "ומסרוה" ביחס של הנביאים לאנשי כנסת הגדולה, שלא הוזכרה במסירות הקודמות [ישוב לכך הוא להלן ציונים 126, 127]. (ה) מדוע מסר משה התורה ליהושע, ולא לאלעזר בן אהרן הכהן [ישוב לכך הוא להלן מציון 143 ואילך]. (ו) מדוע לא אמרו "וזקנים לזקנים", שהרי היו כמה דורות של זקנים [ישוב לכך הוא להלן ציונים 183-185]. (ז) מה קבלה שייכת לנביאים, הרי אין נבואה בלימוד התורה [ישוב לכך הוא להלן ציונים 186, 196]. (ח) מדוע לא נמנו המלכים [ישוב לכך הוא להלן מציון 187 ואילך]. (ט) מדוע לא נמצאו דברי מוסר מהנביאים ומהזקנים [ישוב לכך הוא להלן מציון 202 ואילך].

(37) לשונו בתחילת נתיב דרך ארץ [ב, רמז.]: "בספר משלי 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך'. שלמה המלך ע"ה רוצה לומר, כי האדם בעודו בנערותו, יש לו ללמוד מן דברי מוסר המייסרים והמוכיחים את האדם שילך בדרך הישר. ואל דבר זה צריך מוסר מן האב, אשר מייסר אותו האב, ואימתו מוטל עליו. כמו שאמרו ז"ל [קידושין לא.] גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם כי הבן ירא מן האב יותר מן האם, ולכך אמר 'שמע בני מוסר אביך'". הרי שמוסר צריך להאמר על ידי סמכות עליונה יותר מהשומע [ראה הערה 42]. ובמסלת ישרים פ"ג כתב: "אך אותם שכבר יצאו מן המאסר הזה, הם רואים האמת לאמיתו ויכולים ליעץ שאר בני אדם עליו. הא למה זה דומה, לגן המבוכה, הוא הגן הנטוע לצחוק, הידוע אצל השרים, שהנטיעות עשויות כתלים כתלים, וביניהם שבילים רבים נבוכים ומעורבים, כולם דומים זה לזה, והתכלית בם הוא להגיע אל אכסדרה אחת שבאמצעם. ואמנם השבילים האלה מהם ישרים ומגיעים באמת אל האכסדרה, ומהם משגים את האדם ומרחיקים אותו ממנה. ואמנם ההולך בין השבילים הוא לא יוכל לראות ולדעת כלל אם הוא בשביל האמיתי או בכוזב, כי כולם שוים ואין הפרש ביניהם לעין הרואה אותם, אם לא שידע הדרך בבקיאות וטביעות עין שכבר נכנס בם והגיע אל התכלית שהוא האכסדרה. והנה העומד כבר על האכסדרה הוא רואה כל הדרכים לפניו, ומבחין בין האמתיים והכוזבים, והוא יוכל להזהיר את ההולכים בם, לומר זה הדרך לכו בו. והנה, מי שירצה להאמין לו, יגיע למקום המיועד. ומי שלא ירצה להאמין וירצה ללכת אחר עיניו, ודאי שישאר אובד ולא יגיע אליו. כן הדבר הזה, מי שעדיין לא משל ביצרו, הוא בתוך השבילים, לא יוכל להבחין ביניהם. אך המושלים ביצרם שכבר הגיעו אל האכסדרה, שכבר יצאו מן השבילים וראו כל הדרכים לעיניהם בברור, הם יכולים ליעץ למי שירצה לשמוע, ואליהם צריכים אנו להאמין... כי כבר הם ניסו וראו וידעו שזה לבדו הוא הדרך האמיתי להגיע האדם אל הטובה אשר הוא

מבקש, ולא זולת זה". וביחס של האב לבנו, הואיל ו"כבר סר ממנו הילדות והשחרות", לכך הוא לעולם בגדר "העומד כבר על האכסדרה". וראה להלן פ"ב הערה 807.

(38) בנתיב התשובה פ"ח [ד"ה הג'] כתב: "הרואה את בנו יוצא לתרבות רעה, ואינו מוחה [זהו דבר שמעכב התשובה]. דבר זה אין הדעת סובל, והוא זר, שיראה בנו יוצא לתרבות רעה, ואינו מוחה, וחטא כמו זה הוא הסרה לגמרי".

(39) לשון הגמרא שם "האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות. ויש אומרים, אף להושיטו במים". ונראה שהטעם שהזכיר כאן לימוד תורה והשאת אשה בדוקא, כי לימוד תורה מורה ש"מוטל על האב להנהיג את בנו בכל דבר ילדותו", כי "התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה הצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך" [לשונו בתפארת ישראל פ"ט (קמט:), והובא למעלה בהקדמה הערה 17]. ורש"י [דברים יא, יט] כתב: "כשהתינוק מתחיל לדבר, אביו מסיח עמו בלשון הקודש ומלמדו תורה. ואם לא עשה כן, הרי הוא כאילו קוברו" [ראה להלן הערה 265]. והשאת אשה מורה שאע"פ שהבן הוא כבר גדול ["בן שמונה עשרה לחופה" (להלן פ"ה מכ"א)], מ"מ עדיין מוטל על האב לטפל בבנו, וכמו שמבאר. ובפחד יצחק שבועות בסוף הספר, נכתב [תרגום חופשי]: '"מי שיש לו אב, מלמדו תורה' [ב"ב כא.], תורה צריכה להקנות דרך מי שהקנה לנו את החיים. והואיל והחיים הוקנו לנו מהאב, מוכרח להיות שמשם תיקנה לנו התורה". וראה להלן פ"ב הערה 831. **ויש לדייק** בלשונו, שכתב כאן פעמיים תיבת "ילדותו", ועם כל זה הזכיר כאן חיוב האב להשיאו אשה, וזה הרי אינו נעשה בילדותו ["בן שמונה עשרה לחופה" (להלן פ"ה מכ"א). ובעל כרחך ש"ילדותו" אינו מכוון לקטנותו, אלא לדאוג לצרכיו עד שיהיה לגמרי עומד ברשות עצמו, ויהיה בעל בעמיו.

(40) פירוש - "שמע בני מוסר אביך" מורה על שני הצדדים; יש לאב לייסר את בנו, וכן יש לבן לקבל מוסר אביו, כי ביחס של דברי מוסר שבין אב לבנו, לעולם האב הוא הגדול והבן הוא הקטן, אף שהבן הוא גדול בעצמו. ומכל מקום, ראה גו"א ס"פ לך לך [בראשית פי"ז סוף אות כה] שכתב שמבן שלש עשרה שנה ואילך הבן יוצא מתחת רשות אביו.

(41) פירוש - רק לכשנתייחס אל הדורות הראשונים כאל אבות לעולם, אזי נקבל מהם מוסר. ובבאר הגולה באר השני [רכט.] כתב: '"כבוד חכמים ינחלו' [משלי ג, לה]. וכאשר הם כבוד ינחלו, אז יש קיום לתורה, כי שומעים ומקבלים דבריהם". הרי שקבלת הדברים מותנית בחשיבות וכבוד שהשומע מייחס לאומר, וראה שם הערה 602. ושמעתי לבאר

שהחודש שישראל לקו בו בכפליים נקרא "אב", כי היסורין מתקבלים כאשר הם באים מאב, משום ש"יש לקבל מוסר מן האבות".

(42) מתוך שאינו מבאר את הטעם לאבהות משה לעולם [לעומת הדורות הבאים שתלה את אבהותם בקבלתם את התורה], משמע שאצל משה הדברים ברורים מאליהם, ואף אין צורך לתלות זאת בקבלתו את התורה. וכנראה שהואיל ומשה לימד תורה לכל ישראל, וקיימא לן ש"כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו" [רש"י במדבר ג, א], לכך מחמת כן נחשב משה אב לעולם. אמנם בגו"א שם אות א כתב שאין כל ישראל נחשבים מחמת כן לבניו של משה, אלא רק בני אהרן נחשבים לבני משה, וכלשונו: "דשאני ישראל שהרי הקב"ה ציוה לו שילמד להם תורה, והתורה שניתנה למשה לא ניתנה אלא ללמד לישראל תורה, לא שייך לומר שישראל הם בניו, שאלמלא לא היו ישראל, לא היה תורה ניתנה למשה. אבל מה שלימד לבני אהרן יותר ממה שלימד לישראל, זה היה ממשה לבד, ולא נצטווה מפי הגבורה ללמוד להם יותר, ובזה להם בפרט כאילו ילדם". ואם "לא שייך לומר שישראל הם בניו", כיצד שייך לומר שמשה נחשב אב לעולם. וכן בגו"א בראשית פל"ב סוף אות ב [ד"ה ומה] כתב: "משה רבינו עליו השלום... אינו מן האבות בעבור שאינו התחלה, שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם... כי האבות הם עיקר העולם שממנו נתייסדו ישראל". וצ"ע. ואולי כאן הגדרת "אב" אינה נגזרת מהולדת בנים, אלא נגזרת מהסמכות העליונה שיש לאומר ביחס לשומעים, ש"כבר סר ממנו הילדות והשחרות" [לשונו למעלה], וכמבואר בהערה 37. והואיל ומשה היה מלמד תורה לישראל, לכך הוא בודאי נחשב אב לעולם, לא מפאת שהיה כלפי ישראל "כאילו ילדו" [שכאמור דבר זה לא נתקיים ביחס בין משה לישראל], אלא משום שביחס לישראל הוא הסמכות העליונה ביותר, ולכך הוא משמש בעבורם למקור, כפי שהאב הוא המקור לבן. ובגו"א שמות פי"ח סוף אות ז כתב: "כל ישראל אצל משה נחשבים כמו אנשים דעלמא, אע"ג דהיו בישראל כמה חכמים מופלגים גם כן, לא היו אצל משה רק כמו שאר אנשים אצל חכם מופלג". ובגו"א דברים פכ"ט אות ט כתב: "אין בית דין כמו בית דין של משה", ושם הערה 51. וראה להלן הערות 479, 1740, ופ"ב הערה 334.

(43) כי הוא קיבל את תורת משה, ולכך הוא נקרא "אב", מחמת שהוא המקור שרבים צריכים לו, וכמבואר בהערה הקודמת. ולהלן תחילת משנה ג כתב: "כבר בארנו, כי במה שהיו אלו האנשים אבות העולם, **ולא היה כיוצא בהם בזמן שלהם**, היו מלמדים מוסר לעולם".

(44) כוונתו לזוג הראשון, שהם יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן [להלן משנה ד].
(45) שהוזכרו בפרק זה [יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי (להלן משנה ו), יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח (להלן משנה ח), שמעיה ואבטליון (להלן משנה י), והלל ושמאי (להלן משנה יב)].
(46) בעדיות פ"א מ"ד נקראו שמאי והלל "אבות העולם". ובב"ר [א, טו] נקראו בית שמאי ובית הלל "אבות העולם".
(47) שהוזכרו להלן ממשנה טז ואילך [רבן גמליאל, רבי שמעון בנו], ובפרקים הבאים. וראה להלן פ"ב סוף הערה 807.
(48) פירוש - לא נזכר אצלם שהם קבלו מהקודמים להם, כפי שהוזכר כאן לגבי משה רבינו עד סוף הזוגות [להלן משנה יב "הלל ושמאי קבלו מהם"]. והטעם ראה להלן ציונים 1374, 1747.
(49) כמו שבבאר הגולה באר הששי [רמב:] כתב: "החכמים גדולים, והם אבות העולם", ושם הערה 621. וכן בתפארת ישראל ס"פ יג [ריד.] כינה את חז"ל בשם "אבות העולם", ושם הערה 95. וכן בנתיב התורה ס"פ יד [א, סב.] כתב: "שלכך אבות העולם הראשונים צוו בגודל האזהרה [להלן פ"ב מי"ד] 'הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורוס'". ובנתיב התשובה פ"ו [ד"ה אך כל] כתב: "כל אבות העולם, גאונים ראשונים ואחרונים". וראה להלן הערות 1740, 1741.
(50) לשונו להלן פ"ד תחילת מ"ב: "כבר בארנו לך פעמים הרבה שדרך התנא לשנות יחד החכמים שהיו בדור אחד, והדעת נותן כך כמו שתמצא שהתחיל התנא בפרק 'משה קבל' לסדר הקבלה וסדר דברי מוסר שלהם כפי מה שהיו בדור אחד, וכאשר היו זה אחר זה. ולפיכך בכל מקום כאשר היו שני חכמים בזמן אחד, סדר את דבריהם ביחד. כי התנא בא לומר כי החכמים האלו שהיו אבות העולם, למדו מוסר לבנים, כמו שכתוב 'שמע בני מוסר אביך'. וכאשר היו שנים בדור אחד, והיו בזמן שלהם אבות העולם, ראוי לסדר דבריהם ביחד, כאשר ביחד היו אבות, לא זה בפני עצמו, ולא זה בפני עצמו בלבד. ובן עזאי ובן זומא היו בזמן אחד חבירים, איך לא יזכור דבריהם ביחד, וזה בודאי הוא הנכון".
(51) ולפי זה הדברים שנאמרו מהתחלת המשנה ["משה קבל תורה מסיני"] עד "ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה" הם הקדמה לדברי מוסר שאמרו אנשי כנסת הגדולה. כי רק לאחר שהתבאר לכל שאנשי כנסת הגדולה הם "אבות העולם" מפאת שקבלו את התורה שניתנה למשה מסיני, לכך יש תוקף לדברי המוסר שלהם, וכמו שנתבאר.

ומדויק מלשונו, שאף ללא ההקדמה של שלשלת המסורה היינו מקבלים מהם, רק שההקדמה נאמרה כדי לבאר הטעם שהם אמרו מוסר, שהואיל והם היו אבות העולם מפאת קבלתם את התורה, לכך "ראוי ונאה להם לתת מוסר לעולם".

(52) ב"ק ל: "האי מאן דבעי למיהוי חסידא, לקיים מילי דאבות", ופירש רבינו חננאל שם "מילי דאבות - מסכת אבות 'משה קיבל וגו'". וראה למעלה בהקדמה הערה 127.

(53) "למה באר ענין הקבלה בכאן יותר" [לשונו למעלה ליד ציון 6]. והתשובה היא, כי היה צורך לבאר ענין הקבלה כדי להעניק לתנאים מעמד של "אבות העולם", ואז דברי המוסר שלהם ישמעו יותר כפי שנאמר "שמע בני מוסר אביך".

(54) שאלתו השניה למעלה, וראה הערות 7, 36. ונראה מה שכתב "**מפי** הקב"ה", ולא "מן הקב"ה" [כפי שאכן נכתב בכת"י], הוא על פי דברי הגמרא [נדה ע:] "מה יעשה אדם ויחכם, אמר להן ירבה בישיבה וימעט בסחורה. אמרו, הרבה עשו כן ולא הועיל להם, אלא יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר [משלי ב, ו] 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'. תני רבי חייא, משל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, ומשגר לאוהביו ממה שלפניו", ופירש רש"י שם "כך החכמה שהיא לאוהביו של מקום, נתנה להם מפיו, ולא מאוצר אחר". וראה בנתיב התורה פי"ד [א, נט.] בביאור נתינה שהיא מפיו יתברך.

(55) ופירש רש"י שם "ויקר - לשון עראי, לשון גנאי, לשון טומאת קרי, כלומר בקושי ובבזיון". והרמב"ן שם כתב: "בעבור שלא היה האיש הזה מגיע למעלת הנבואה, על כן יאמר בו כלשון הזה, כי עתה בא אליו דיבור ה' דרך מקרה לכבוד ישראל". וראה רש"י ויקרא א, א.

(56) מבאר שקביעת מקום עומדת כנגד מקריות. וכן כתב בנתיב העבודה פ"ד [א, פו.]: "משלימות התפלה שלא תהא תפלתו במקרה קרה, כי התפלה הוא הדביקות בו יתברך שהאדם מתדבק בתפלתו בו יתברך, ואם הדביקות הזה היא במקרה בלבד, אינו נחשב דביקות כלל... ועל זה באה האזהרה שיקבע מקום לתפלתו [ברכות ו:]. וענין קביעות המקום לתפלה, מפני כי קביעות המקום מורה שאין התפלה שלו במקרה, כי המקרה אין לו קביעות. ואם יושב פעם אחד במקום זה, ופעם במקום אחר, דבר זה אינו קביעות כלל, ואין זה דביקות בעצם, רק מקרה קרה". וכן נאמר [שמות כט, מג] "ונועדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי", ופירש רש"י "ונועדתי שמה - אתועד עמם בדבור כמלך הקובע מקום מועד לדבר עם עבדיו שם". וכתב שם בגו"א אות מב: "לא בא הכתוב לומר רק כי מקום זה יהיה מקום קבוע לדבר עמהם, כמלך הקובע מקום לעבדים לדבר

עמהם... שזה המקום הועד בקביעות", ושם הערה 206. וראה בסמוך הערה 107, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 785.

(57) קבלה שהיא על דרך המקרה.

(58) לשונו בתפארת ישראל פמ"א [תרמא.]: "כל פעל במקרה אינו נקרא פועל, שהרי אמרו [שבת מא:] דבר שאינו מתכוין מותר בשבת... וכל זה מפני שלא יתיחס אל האדם שעשה פעל, כאשר פעל במקרה", ושם הערה 16. ובאתוון דאורייתא כלל כד כתב: "כשאינו מתכוון נחשב שלא עשה האדם את המעשה כלל, ורק כנעשה מאליו נחשב, אבל לא כעשאו האדם. דמה שאיברי האדם עושים בלי כוונתו, איננו מתייחס כלל למעשהו כלל, וכמובן לכל בעל שכל צח". ולכך קבלה מקרית אינה נקראית קבלה. וראה להלן הערה 154.

(59) ובמיוחד במתן תורה היתה נתינה מן הנותן אל כל מקבל ומקבל כפי מה שהוא, וכמו שאמרו בתנחומא שמות אות כה: "בוא וראה היאך היה הקול יוצא אצל ישראל, כל אחד ואחד לפי כוחו; הזקנים היו שומעין את הקול לפי כוחן, והבחורים לפי כוחן, והנערים לפי כוחן, והקטנים לפי כוחן, והיונקים לפי כוחן, והנשים לפי כוחן... הוי אומר כל אחד ואחד לפי כוחו". ובגו"א בראשית פ"ו סוף אות יב כתב: "הוא יתברך פועל אצל כל אחד ואחד לפי הראוי... כל אחד לפי ענינו. וכן כאשר היה מדבר עם ישראל היה נחלק הדיבור כל אחד ואחד לפי כוחו". וכן כתב שם פי"א אות יז. **דוגמה לדבר**; בגבורות ה' פנ"ב [רכג:] כתב לבאר ההבדל בין פועל בעצם לפועל במקרה, וז"ל: "כי יש שני פועלים; האחד - הוא פועל במקרה. והשני - הוא פועל בעצם. הפועל במקרה - משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכוין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני - פועל בעצם ובכונה, כגון מי שרואה ביתו נשרף ומכבה אותו, זהו פועל בעצם, כיון שהיה כונתו הראשונה שהוא הכבוי מפני השריפה" [הובא להלן הערות 149, 776]. רק בציור השני אפשר לומר שהבית קבל את הכבוי, כי הכבוי היה מיועד בדוקא לאותו בית. אך בציור הראשון, אין לומר שהבית קבל את הכבוי, כי הכבוי לא היה מיועד בדוקא אל אותו בית.

(60) מבואר מדבריו שאין קביעת מקום סבה לעצמיות הדבר, אלא סימן לכך, שכאשר נעשית קבלה בעצם "אז קובע לו מקום לזה". והביאור, "כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו" [לשונו בנצח ישראל פכ"ד (תקיא:), והובא למעלה במשנת "כל

ישראל" הערה 163]. והואיל ודבר שאינו מקרי הוא דבר חשוב, לכך הוא גם חולק מקום לעצמו.

(61) לשונו בגבורות ה' ר"פ ע: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם. שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [שבת נא.] 'ממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו, והענין הזה מבואר נגלה מאד. ואל החבור הקדוש הזה, שהוא חבור השם יתברך עם הנמצאים התחתונים... אי אפשר שלא יהיה לזה מקום קבוע, שאם היה דרך עראי, כל דבר עראי הוא מקרה ואינו בעצם... ואם כי הוא יתברך מצד עצמו אין לו מקום וגבול מקיף אותו, מכל מקום דבר זה הוא מצד המקבל, כי המקבל אינו מקבל החבור רק במקום מיוחד שהוא מוכן לו אל הקבלה... וכמו כן כאשר בא הוא יתברך אל הר סיני, והיה במקום מיוחד, לא ששייך זה אל השם יתברך חס ושלום, רק מצד המקבל, שהמקבל צריך אליו מקום מוכן אל החבור, ואליו נגלה במקום פלוני שהוא מוכן לו, כאשר ראוי אל המקבל".

(62) באות בי"ת, וכפי שהקשה האברבנאל, והובא למעלה בהערה 8. וראה להלן הערות 89, 109.

(63) "לא היה מורה שהיה זה המקום מיוחד לזה, רק שכך קרה, ששם קבל את התורה" [לשונו בכת"י].

(64) פירוש - על ידי שאמרו "מסיני" נקבע שנתינת התורה מהקב"ה אל משה צריכה לעבור דרך סיני, כאשר השלב האחרון של נתינת התורה מהקב"ה למשה הוא מסיני, ש"בהיות משה המקבל... היה סיני הנותן" [לשון האברבנאל שהובא למעלה בהערה 8]. וכאמור, חשיבות סיני באה לו מפאת היותו המקום המיוחד לקבלת משה, ומקום זה הוא כ"כ מכריע עד שבלעדיו לא תתאפשר נתינת התורה, ונמצא שסיני הוא כאמצעי המאפשר את הנתינה. ואודות שהאמצעי הוא המאפשר את הנתינה, ראה דבריו בנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:], שכתב: "מפני כי הברכה באה מלמעלה למטה, אשר המעלה והמטה הם נבדלים זה מזה, וצריך שיהיה כאן אמצעי... שעל ידו הברכה באה למטה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 12]. וכן בבאר הגולה באר הששי [רלד.] כתב: "אין לדבר שהוא חמרי לגמרי, כמו הארץ, שיהיה לה דביקות בו יתברך בעצמו, כי אם על ידי אמצעי, ועל ידי אמצעי יש לה דביקות בו יתברך". הרי שהאמצעי הוא המאפשר את הנתינה, ובלעדיו לא תתכן נתינה מעליונים לתחתונים. וכדי להורות על חשיבות סיני [מקום קבלת התורה], התייחסה אליו המשנה כאילו שהוא אמצעי, עד שאמרו "משה

קבל תורה מסיני", להורות שנתינת התורה חייבת לעבור דרך סיני, כפי שנתינת התורה חייבת לעבור דרך שאר אמצעים [משה, יהושע, זקנים, וכיו"ב]. וראה להלן הערה 658 ופ"ב הערה 814 אודות שהקבלה צריכה להעשות באופן הדרגתי, ולא שיהיה מעבר חד מהנותן למקבל.

(65) פירוש - החשיבות היותר גדולה שאפשר לתת לסיני היא כאשר מודגש שמקום זה כ"כ התייחד לקבלת התורה, עד שבלעדיו לא היתה מתאפשרת נתינת התורה, כי מקום זה הוא תנאי בנתינת התורה. נמצא שסיני נדון כאמצעי המאפשר את נתינת התורה, כפי שכל אמצעי מאפשר את הדבר שהוא אמצעי לו. והרי כל חשיבות מופקעת ממקרה, ולכך על ידי שאמרו "משה קבל תורה מסיני", נקבע שיש לסיני גדר דומה לאמצעי, וממילא מונח בכך שהקבלה שנעשתה בסיני לא היתה במקרה.

(66) להלן [ד"ה ולפיכך אמר].

(67) ולא אמר "משה קבל תורה מהקב"ה" [מבאר כאן תשובה שניה].

(68) ולכך נמסרה לו התורה, וכלשון הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה "אלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממשה. וליהושע, שהוא תלמידו של משה רבינו, מסר תורה שבעל פה, וצוהו עליה".

(69) עירובין מז: "אין מן הכל אדם זוכה ללמוד", ופירש רש"י שם "אין אדם זוכה ללמוד מכל מלמדיו, יש רב שמשנתו סדורה בפיו ושונה לתלמידיו דרך קצרה". אמנם המהר"ל מבאר שאין הדבר תלוי בגדולתו של הרב, שפעמים זוכה ללמוד יותר מרב קטן מאשר מרב גדול, וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ה אות מג: "למוד התורה יכול ללמוד מן הקטן כמו מן הגדול, ולעולם לא ילמוד אדם אלא ממי שלבו חפץ [ילקו"ש תהלים רמז תריד], ואפילו אם הוא קטן, דלאו מכל אדם זוכה ללמוד". ולהלן פ"א מ"ו כתב [לפני ציון 858]: "שיעשה לו רב, אף אם אינו ראוי להיות לו רב... שעל כל פנים אי אפשר שלא ילמד ממנו דבר מה". וראה להלן פ"ד מ"א בביאור המשנה "איזהו חכם הלומד מכל אדם", שביאר ששם "חכם" יש רק אם לומד מכל אדם, ולא רק אם לומד מרב אחד, ויש לעיין בזה.

(70) פירוש - הואיל ולאו מכל אדם זוכה ללמוד, לכך אם זכה ללמוד מרב אחד, מוכח מכך שאותו רב הוא מיוחד לתלמיד זה. ונראה ביאורו, שאמרו חכמים [ע"ז יט.] "לעולם ילמד אדם תורה במקום שלבו חפץ", ופירש שם בח"א [ד, מח:] בזה"ל: "מפני כי התורה יש לו יחוס אל המקבל, כי הוא נקרא 'תורתו' כאשר מקבל אותו [ע"ז יט:], ולפיכך אין ללמוד אלא במקום שלבו חפץ, שדבר זה מתיחס אליו, עד שנקרא 'תורתו'" [ראה להלן

הערה 90]. הרי שישנו צורך שתהיה התאמה בין לימוד תורה ללומדה, עד שרצונו של הלומד הוא הקובע ממי ואיפה ללמוד. ובפחד יצחק, חנוכה, מאמר ו אות יא כתב: "לעולם ילמד אדם מה שלבו חפץ. והלא פשוט הוא כי אין מקומה של הכרעה זו אלא בלימוד התורה. אם יהיו לפניו שני חולים שקולים לקיים בהם מצות ביקור חולים, בודאי ילך למקום שלבו חפץ, אבל זו תהא הכרעה של רשות. דדוקא מפני שאין הדין מכריע, הרי הוא הולך למקום שלבו חפץ. שאני לימוד התורה, אשר בו ההתעסקות במקום שלבו חפץ הוא הכרעתו של הדין עצמו", ועיין שם בהמשך דבריו. והביאור בזה הוא שבדברי תורה צריכה שתהיה התאמה בין לימודה ללומדה, וכמו שהתבאר, ולכך רצון לבו הוא הקובע בדבר. ואם ראית תלמיד הזוכה ללמוד מרבו, בהכרח שהנך רואה התאמה פנימית ביניהם, ולכך "יש לכל תלמיד רב מיוחד".

(71) כי לא מפאת שיהושע היה מיוחד להיות רבם של הזקנים לכך הם הלכו ללמוד ממנו, אלא להיפך; מתוך שהזקנים זכו ללמוד מיהושע, מוכח שיהושע הוא מיוחד להיות רבם. וראה להלן ציונים 92, 161.

(72) אף של האומות, וכמבואר בהערה הבאה. ועוד אודות שהקב"ה אלקי הכל, ראה תפארת ישראל פל"ז [תקלח:], ושם הערה 25.

(73) תלה את השפעת החכמה באלקות, שמחמת שהקב"ה הוא אלקי הכל, לכך הוא יתברך משפיע החכמה אל הכל. ונראה לבאר תלות זו, שבנתיב התורה פי"ד [א, נח.] כתב: "אי אפשר שיהיה העולם בלא דעת, כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת... וכאילו אינו אדם". וכן כתב בהקדמה לבאר הגולה [ט:] "כי האדם במה שהוא אדם אי אפשר שלא יהיה לו שכל, דאם כן כבהמות נדמה", ושם הערה 39. וראה להלן הערה 242, ופ"ב הערה 21. ובתפארת ישראל פ"נ [תשפז:] כתב: "עצם מדרגת האדם שיהיה מקבל המושכל, ואם לא היה מקבל המושכל יהיה מציאות האדם לבטלה", ושם הערה 26. ובגו"א בראשית פי"ז אות ו כתב: "פירוש 'שאין לו אלוה' לעזרו ולסייעו, שזה מעשה אלוה". ומצירופם להדדי של דברים אלו עולה, כי היות הקב"ה אלקי הכל מורה שהקב"ה עוזר ומסייע לכל, ואין עזרה וסיוע יותר מהשפעת חכמה. ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "כי על השם יתברך להשלים את כל העולם, שהוא בראו, והוא ברא את העני, וצריך לפרנסו", וראה להלן פ"ב הערה 1257. הרי שמחמת שהקב"ה ברא את הכל, לכך הוא משלים את הכל, ואין השלמה מחוייבת יותר מאשר להשפיע חכמה לעני בדעת [ראה למעלה בהקדמה הערה 27]. ובהקשר זה צרף לכאן את מאמרם [ע"ז ב:] שהקב"ה החזיר את התורה על

כל האומות [ורק ישראל הסכימו לקבלה], ולהלן פ"ה מכ"ב [ד"ה ומזה הטעם] כתב: "כי כ"כ מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל אף האומות, שלכך ניתנה תורה במדבר, במקום הפקר, עד שאפילו האומות שייכים אל התורה. וכל זה מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה שהיא על הכל והיא אל הכל, אם היו רוצים האומות לקבל התורה, רק הם לא רצו בתורה, אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל".

(74) דהא תינח שאין לומר "מפי הקב"ה" אך מדוע במקום זאת אמר "מסיני".

(75) כפי שיבאר בסמוך [ד"ה ולפיכך אמר].

(76) "למשה המקבל" - לקבלת משה.

(77) "והמקבלים אל המוסרים" - זו סבה נוספת מדוע אין לומר "משה קבל תורה מפי הקב"ה", כי היה משתמע מכך שמשה הוא מיוחד לקבל מהקב"ה, כפי שיהושע מיוחד לקבל ממשה, וזה אינו, כי כלם מסוגלים לקבל מהקב"ה, המשפיע חכמה אל הכל. ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על הש"י, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו". ולכך, אין לומר "משה קבל תורה מהקב"ה", מחמת שתי סבות; הן מצד המוסר [הקב"ה], שהוא יתברך אינו מיוחד רק למשה. והן מצד המקבל [משה], כי הכל ראויים לקבל מהקב"ה.

(78) לשונו בדרוש על התורה [סוף לה:]: "כי הש"י משפיע לנו התורה תמיד בכל יום, כמו שיוסד בברכת התורה 'נותן התורה' בלשון בינוני... וכן בשביל זה אנו אומרים 'והאר עינינו בתורתך וכו', בדרך בקשה עוד על השפעת ההוה. גם לזאת הסבה תקנו ברכת 'אתה חונן לאדם דעת' בלשון הוה, מה שאין כן בכל הברכות האמצעיות, שכולם בלשון בקשה ותפילה 'השיבנו' 'רפאנו', וכן כולם. מפני כי השי"ת משפיע הדעת והתורה בכל יום, כמו שנאמר [דברים ה, יט] 'קול גדול ולא יסף', שהקול הזה נצחי". [אמנם לפי"ז קצ"ע מדוע מוסיפים שם את הבקשה "חננו מאתך וכו'".] ובנתיב התורה פ"ז [א, לב:] ביאר ג"כ שברכת התורה היא בלשון הוה ולא בלשון עבר, משום ש"בכל יום הקב"ה נותן תורה לישראל... כי 'נותן התורה' שם תואר, ור"ל שאף בכל יום ובכל עת נותן התורה... והוא נרמז במה שאמר 'קול גדול ולא יסף', ואמרו קולו של הקב"ה לא פסק". וכן כתב בגו"א דברים פ"ה אות ח, שם הערה 101, ותפארת ישראל פנ"ו [תתפג:]. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 139, ושם באר השביעי הערה 45.

(79) כן כתב בח"א לסנהדרין צז: [ג, רי.]: "אילו לא הקדים משה רבינו ע"ה בקבלת התורה, אפשר שתנתן... על ידי אחר... וכן אמרו ראוי היה עזרא שתנתן תורה על ידו, אלא שהקדימו משה". אמנם בתפארת ישראל פכ"ג [שמז:] כתב: "בדבר זה [מדת הענוה] התורה ראויה למשה, ומתיחסת לו ומיוחדת אליו, עד שתקרא [מלאכי ג, כב] 'תורת משה'. כלומר שהתורה שהיא ראויה למשה בפרט, ושלו היא, ולא לאדם בעולם". ולכאורה אין הדברים הללו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, ושם בהערה 65 נשאר הדבר בצריך עיון. אמנם נראה לבאר, שאכן אם לא היה משה אזי היה עזרא מקבל התורה, אך עכשיו שיש משה, אזי הוא המתאים ביותר לקבלת התורה.

(80) תשובה שלישית לשאלה ב [מדוע נאמר "מסיני", ולא "מהקב"ה"]. ועד כה השיב שתי תשובות; (א) יש צורך בקביעת מקום. (ב) ה' נותן לכל, ולא רק למשה.

(81) להלן פ"ד מי"ד שנינו "יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך", וביאר שם [ד"ה יהי כבוד] בזה"ל: "גרסת הספרים 'יהיה כבוד תלמידך חביב עליך ככבוד חבירך'. ויש לשאול מה טעם דברים אלו שיהיה כבוד תלמידו חביב עליו ככבוד חבירו... יש לך לדעת כי כל שני דברים אשר יש להם שתוף ביחד, כמו הרב והתלמיד, שיש להם שתוף וצירוף ביחד, וכמו שבארנו למעלה בפרק משה קבל בתחלתו [כוונתו לדבריו כאן], וכל צירוף וחבור בעולם יש ביניהם התיחסות מה. ולכך אמר מצד הצירוף הזה שיש לרב אל התלמיד, יהיה נחשב בעיני הרב הצירוף הזה שווי גמור, עד שיהיה נחשב לו כבודו ככבוד חבירו ואשר יש לו שווי וצירוף אליו לגמרי, וכאילו היה חבירו, מאחר כי מצד מה יש כאן צירוף והתחברות, כי הם מתחברים בענין הלמוד, ומכיון שהם מתחברים בענין הלמוד, מצד זה יש כאן שווי, ולפיכך 'יהיה כבוד תלמידך ככבוד חבירך'". ובגו"א שמות פי"ז אות ב כתב: "התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד, לכך יהיה כבוד תלמידך ככבודך" [ראה הערה 125]. ובנתיב התורה ס"פ ג [א, טו:] כתב: "כי התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף יחד". ושם פ"ח [א, לז:] כתב: "כי בארנו בפרק משה קיבל כי התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף ביחד ביותר, ואין לך חבור כמו תלמיד והרב. ואם ילמד תורה מתלמיד חכם שאינו הגון, יהיה לו חבור וצירוף אל רשע, ודבר זה מדה פחותה, שהרי אמרו [להלן מ"ז] 'אל תתחבר לרשע'". וראה להלן פ"ב הערה 547.

(82) "שזה מלמד וזה מקבל" - ולא כתב "שזה מלמד וזה לומד", כי כוונתו להורות שעצם הקבלה הוא הוא היוצר את החבור וצירוף בין הנותן למקבל. ודבר זה נתבאר בשני אופנים; (א) הדבר המתקבל אצל המקבל הוא היוצר חבור בין הנותן למקבל, כי

יש בחינה של הנותן הנמצאת אצל המקבל. (ב) אם לא היה מקבל, אזי הנותן לא היה נותן, נמצא שהמקבל מצטרף לנותן בכך שעצם מציאותו מאפשרת את הנתינה. ואודות האופן הראשון, כן כתב גבי קבלת התורה, שהתורה מחברת בין עליונים לתחתונים ע"י שגזירת העליונים מתקבלת אצל התחתונים. וכגון בתפארת ישראל פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השם יתברך שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה", ושם הערה 111. וראה להלן הערה 1166. וכן כתב בדרוש על התורה [לג.]: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם אחד. ולכך אמרו [ילקו"ש ח"ב רמז תתעג] כי קודם שנתן הש"י התורה לישראל היו 'השמים שמים לה' וגו" [תהלים קטו, טז], והיה הבדל ורוחק מופלג ביניהם. אמנם משעת מתן תורה נתחברו והיה העולם אחד" [ראה למעלה בהקדמה הערה 26, ולהלן פ"ב הערה 47]. ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.] כתב: "כי יש לאדם שהוא העלול, חבור עם העלה. וצרוף וחבור זה הוא על ידי התורה, שהיא גזירת הש"י. והתורה היא ברית והחבור בעצמו שבין האדם לבוראו, ולכך נקראו [דברים ט, ט] 'לוחות הברית', לפי שהתורה היא הברית והחבור בין הקב"ה ובין האדם". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 374. ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.] כתב: "ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שהם נקראים 'אחים'. ואי אפשר שיהיו אחד, אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי". ואודות האופן השני, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תסט:], וז"ל: "אין הפועל פועל רק כאשר יש כאן מקבל מוכן לקבל הפעל... ואם אין מקבל נמצא, לא יפעל הפועל התחלת הפעולה. הנה יש למקבל צירוף אל הפעל הזה... ולכך משה [בקבלת התורה] הוא מצטרף גם אל הפועל, והוא מקבל מוכן", ושם הערה 939.

(83) כי הואיל וכל תלמיד הוא מקבל תורה, לכך כל מקבל תורה הוא תלמיד, ואם היה נאמר "משה קבל תורה מפי הקב"ה" היתה המשמעות שמשה הוא תלמיד להקב"ה, ומצטרף אליו כתלמיד לרבו. וראה להלן פ"ב הערה 312.

(84) "חברותא כלפי שמיא מי איכא" [ברכות לד.], ופירש רש"י שם: "מנהג שנוהג אדם בחברו ינהג אצל המקום [בתמיה]". ובגבורות ה' פס"ב [רעט:] כתב: "וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני האדם' [תהלים קטו, טז], אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו". וראה תפארת ישראל פמ"ג הערה 30. ובבאר הגולה באר הרביעי [תנה:] כתב: "כי בודאי שאין השם יתברך מתאחד עם הנמצאים, והוא נבדל

מהם", ושם הערות 868, 931. וכן נאמר [ויקרא כו, יב] "והתהלכתי בתוככם והייתי לכם לאלקים וגו'", ופירש רש"י שם "והתהלכתי בתוככם - אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם, ולא תהיו מזדעזעים ממני. יכול לא תיראו ממני, תלמוד לומר 'והייתי לכם לאלקים'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". וכוונתו שם לפסוק [קהלת ה, א] "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים" [והובא למעלה בהקדמה הערה 2, ולהלן הערה 640].

(85) הרי שהתורה מבארת להדיא שמשה קבל תורה מהקב"ה, ואם התורה כותבת כן, מדוע שחכמים ימנעו מלומר כן.

(86) "דבר זה היה צירוף וחבור אליו" [לשונו כאן בכת"י]. וחידוש גדול למדים אנו מדבריו, והוא שרק קבלה כללית ושלימה יכולה לעשות צירוף תלמיד אל רב, אך אין בידי קבלה חלקית לעשות כן. ואע"פ שמצינו בגמרא [ב"מ לג.] דעה הסוברת "שאפילו לא האיר עיניו אלא במשנה אחת זה הוא רבו", מ"מ "צירוף תלמיד אל הרב" אינו נעשה בקבלת דבר מיוחד, אלא רק בקבלת כל התורה כולה. וכן בגבורות ה' פמ"ח [קצט:] כתב: "'מורא רבך כמורא שמים' [להלן פ"ד מי"ג], זה לא שייך רק ברבו מובהק, דברבו שאינו מובהק לא שייך טעמא ד'מורא רבך כמורא שמים'". וכן כתב להלן פ"ד מי"ד [סד"ה כלל הדבר]. ונראה ביאור הדבר, שלהלן פ"ד מי"ג [ד"ה ואמר יהי] כתב: "הרב דומה למורא שמים, שכשם שהש"י עלה לאדם וסבתו, כך הרב הוא עלה וסבה לתלמיד, שקבל ממנו חכמתו". הרי שקבלת תלמיד מרב נידונת כקבלה של מסובב מן סבתו, ועלול מן עלתו, שזו קבלת חיים. ולהלן פ"ה מי"ז [ד"ה ועוד תבין] כתב: "לשון 'חיים' הוא לשון רבים, על משקל 'שנים'... כי החיים מתפשטים לימין ולשמאל". נמצא שאין בקבלת חיים ענין של חילוק והפסק, אלא רק קבלה כללית ושלימה. וכן בנתיב התשובה ס"פ ג כתב: "כאשר יסורים באים עליו, דבר זה בטול החיים, שאין לו חיים כאשר ראוי. כי החיים נקרא כאשר הוא בבריאתו ובשלימותו... ומי שיסורין מושלין בו אין חייו חיים [ביצה לב:]". הרי שאין קבלה חלקית של חיים. וכן אמרו [תנחומא וירא אות כב, ובב"ר נה, ז] "'ויאמר קח נא את בנך וגו" [בראשית כב, ב], אמר לו, אי זה בן... אמר לו 'אשר אהבת'. אמר לו, שניהם אני אוהב. אמר לו, את אשר אהבת הרבה. אמר לו, וכי יש גבול במעים". ופירש רש"י שם בב"ר "כלומר [וכי] יש תחום בבני מעיים, ממקום שזה יוצא זה יוצא, וכל הבנים אהובים בשוה". הרי שלגבי השפעת חיים אין למצוא חילוק, אלא

דבר כללי. ובגו"א בראשית פ"ל אות ג כתב: "כי החיים אין להם הפסק" [הובא למעלה בהקדמה הערה 57]. והואיל וקבלת תלמיד מרבו היא קבלת חיים, לכך רק כאשר תהיה קבלה זו מרוממת מחילוקי הפרט, ותהיה כללית ושלימה, אזי היא תשוה ותדמה לקבלת חיים. וכן בפחד יצחק שבועות מאמר כט דייק מסידור דברי הגר"א בשו"ע יו"ד סימן רמה ש"עיקר הדין בזה [שהתלמידים קרויים 'בנים'" (רש"י דברים ו, ז)] הוא דוקא להעמיד תלמידים מובהקים. דבודאי אין התלמידים קרואים 'בנים' אלא כשהם תלמידים מובהקים". אמנם בגו"א במדבר פ"ג אות א כתב "אפילו לא לימדו רק דבר אחד, נעשו אליו תולדות", ושם הערה 3. וראה להלן פ"ו מ"ד בביאור המשנה "הלומד מחבירו פרק אחד וכו' או אפילו אות אחת צריך לנהוג בו כבוד".

(87) בא לבאר מדוע אמרו "מסיני", שאמנם אין לומר "מפי הקב"ה" לטעמים שנתבארו, אך מדוע במקום זאת אמרו "מסיני". וראה למעלה הערות 66, 75.

(88) לשונו בגבורות ה' פכ"ב [צו:]: "כי משה שהיה 'איש אלהים', ראוי שיהיה מנהיג ישראל במדבר. שכבר אמרנו כי הדברים האלהיים שייך להם המדבר ביותר... ולפיכך הניחן במדבר, שכל הנהגתו לישראל היה במדבר... שכל ענין אלהי יותר ראוי במדבר. ואילו היה משה כמו שאר אדם שהיה טבעי, היה שייך לו הנהגת הישוב. אבל משה איש אלהים, שייך לו המדבר בפרט". אמנם לא ביאר שם את זיקתו של משה רבינו להר סיני, אלא למדבר סיני. ובתפארת ישראל פס"ד [תתרג.] כתב: "היה מיוחד הר סיני שיקבל משה שם חכמת התורה", ושם הערה 70. וראה להלן פ"ב הערה 318.

(89) כפי שהעיר האברבנאל [הובא למעלה בהערה 8]. וראה למעלה הערה 62, ולהלן הערה 109.

(90) כמו שאמרו חכמים [ע"ז יט.] "אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ" [ראה למעלה הערה 70 בביאור הדבר], ומקומו של משה הוא הר סיני.

(91) אודות שהרב הוא סבה לתורה, ראה דבריו בהקדמה לבאר הגולה [י.] שכתב: "המושכלות והחכמות אשר הם עמוקות, אי אפשר שישיג אותם האדם בעצמו, כי אם מרבו, אשר רבו גם כן קבלם", ושם הערה 42. ובדרוש על התורה [לו:] כתב: "חכמת התורה, אמרו בה שלא ילמדנה האדם מעצמו, כי אם בקבלה". ולהלן סוף משנה טז כתב: "אם אין לו רב אין לו תורה ברורה, רק התורה בספק, ודבר זה אין ראוי להיות, רק תהיה תורתו ברורה". וראה להלן הערה 856.

(92) כמבואר למעלה [ד"ה אמנם הנראה], והערות 71-68. וראה להלן הערה 161.

(93) מקור הדברים הוא בזוה"ק ח"ב כא., שאמרו שם: "האי אבנא דמקבלא פרזלא, כד חמי ליה מדלגא עילוי ["פירוש, אבן השואבת טבעה לשאוב ולמשוך הברזל אליה. ואם היא קטנה והברזל גדול, שאינה יכולה למושכו, אז היא קופצת עליו ומתחברת עמו, כי חשקה להתדבק אל הברזל באיזה אופן שיהיה" (נצוצי אורות שם). "ודמיונו הוא במשה והר סיני כמבואר" (דרך אמת שם)]. כך משה והר סיני, כשנראו זה עם זה, דלג עליו, הדא הוא דכתיב [שמות ג, א] 'ויבוא אל הר האלקים חרבה'. אמר רבי אבא, מוכנים היו ששת ימי בראשית זה עם זה. ואותו היום נתרגש ההר למול משה... מלמד ששמחים היו זה עם זה". וכוונתו היא, שמאותה סבה שלא אמרו "משה קבל מפי הקב"ה" [כי זה מורה על הצטרפות של תלמיד אל רבו, שאינה כבוד כלפי מעלה], כך מאותה סבה גופא אמרו "מסיני", כי משה מצטרף לסיני כפי שתלמיד מצטרף אל רבו.

(94) עומד על כך שאמרו "מסיני", ולא "**מהר** סיני".

(95) מגילה כט. "דרש בר קפרא, מאי דכתיב [תהלים סח, יז] 'למה תרצדון הרים גבנונים', יצתה בת קול ואמרה להם, למה תרצו דין עם סיני, כולכם בעלי מומים אתם אצל סיני". ובבמדב"ר א, ח, אמרו על סיני "הר שפסל כל ההרים".

(96) ואם תאמר, הרי כמה פעמים אמרו חכמים "מהר סיני", וכגון בקידושין ל. אמרו "כל המלמד את בן בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני". וכן בסוטה יב: אמרו לגבי קבלת משה רבינו בזה"ל: "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מי שעתיד לקבל תורה מהר סיני ביום זה, ילקה ביום זה". וכן בב"מ נט: אמרו "שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול". וכן בשבועות לט. אמרו "מצוה שקיבלו עליהם מהר סיני". וכן במנחות ל. אמרו "הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק. כתבו, מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלו מהר סיני". וכן אמרו בהרבה מקומות "מושבע ועומד מהר סיני הוא" [יומא עג:, נדרים ח., ועוד]. ומדוע כאן נמנעו מלומר "מהר סיני". ונראה שלא קשה, כי בכל המקומות הנ"ל הוזכר סיני כמקום קבלת התורה, ובהקשר זה אין שום מניעה מלומר "הר סיני", אע"פ שיש בכך לשייכו לשאר הרים. אך כאן הוזכר סיני לא כמקום קבלת התורה, אלא כסבה לקבלת משה את התורה, כי משה מצטרף לסיני מפאת הדמיון והשויון הקיים ביניהם ["הר האלקים" ו"איש האלקים"]. וכאשר הנך עוסק בסגולותיו של סיני, בזה הנך מפקיע אותו מהשתייכותו לשאר הרים, ומן הנמנע שיכונה "הר סיני".

(97) תשובה רביעית לשאלה זו [שלש התשובות הקודמות היו ש"מסיני" מורה על קביעת מקום. וכן שהכל מקבלים מהקב"ה, ולא רק משה. וכן שא"א להצטרף אל ה'

כתלמיד אל רבו. ובסמוך יזכיר רק את שתי תשובותיו האחרונות, ולא את תשובתו הראשונה. ובסמוך (ליד ציון 111) יביא תשובה חמישית].

(98) פירוש - הסבה שאמרו "מסיני" היא גופא הסבה מדוע לא אמרו "מפי הקב"ה", כי המשנה באה להורות על הצטרפות משה לסיני, ולכך אין לנקוט בלשון אחרת.

(99) לפנינו נמצא בפרק מצות חליצה [פרק שנים עשר], ולא בפרק בית שמאי [פרק שלשה עשר].

(100) "תלמידו של רבי היה" [רש"י שם].

(101) מוכיח מדעת רבי ישמעאל ברבי יוסי שאין למשה רבינו צירוף וחבור אל הקב"ה. ומדויק כן מלשונו, שאמר "וכי משה היה הגון ללמוד תורה מפי **הגבורה**", ולא אמר "מפי הקב"ה" וכיוצא בזה, כי "גבורה" מורה על מדת הדין [כמבואר בח"א ב"ב עה. (ג., קיא.)]. וכן בנצח ישראל פנ"א [תתיז:] כתב: "וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח:] השריש שאי אפשר להדבק במדת הדין של הקב"ה. וכן אמרו חכמים [כתובות קיא:] "וכי אפשר לדבוקי בשכינה, והכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה'". ולכך כאשר רבי ישמעאל ברבי יוסי בא לשלול צירוף וחבור שבין משה לה', נקט בדוקא בשם המפקיע כל צירוף וחבור. וראה להלן פ"ב הערה 56.

(102) ואם תאמר, שרש"י כתב [ויקרא א, א] "ומה היו ההפסקות משמשות, ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה ובין ענין לענין. קל וחומר להדיוט הלמד מן ההדיוט". ולכאורה ק"ו פירכא היא, כי הואיל ואין צירוף וחבור בין משה להקב"ה, לכך הוא זקוק להפסקות, לעומת "הדיוט הלמד מן ההדיוט" המצטרפים להדדי, לכך שם אולי אין צורך בהפסקות. אמנם תשובתך בצדו, שבגו"א שם [אות ט] ביאר שהקב"ה "היה מלמדו [למשה] בקלות... שהתורה ניתנה למשה במתנה [רש"י שמות לא, יח], ואפילו הכי היה צריך הפסק, כל שכן הלמד מן ההדיוט, שאינו מלמדו בקלות".

(103) לא מצאתי מקורו. ואולי כוונתו לאונקלוס [במדבר ז, פט], וכמובא בהערה הבאה.

(104) כן תרגם שם אונקלוס "דמתמלל עמה".

(105) "וכבוד הוא לכתוב 'מְדַבֵּר' כלפי מעלה, שהאומר 'מדבר' בשוו"א נשמע כאדם המדבר לחברו, פונה אליו פנים אל פנים, והאומר 'מְדַבֵּר' משמעו שהשכינה מדבר בפני עצמו בכבודו, ושלוחיו ישמעו" [לשון רש"י יחזקאל ב, ב. וכן כתב רש"י ביחזקאל מג, ו, וראה רש"י שמות לג, ט]. ומוכח מכך "יותר מזה" [לשונו כאן] ממה שאמר עד כה, שלא

רק שהתורה נמנעה מלומר שמשה הצטרף להקב"ה כתלמיד אל רבו, אלא שאף נמנעה מלומר שמשה הצטרף לה' כשומע אל המדבר, שהוא פחות צירוף מתלמיד אל רבו [ראה הערה 113]. ואודות שהדיבור מורה על שייכות מסויימת בין המדבר לבין השומע, הרי משום כך מצינו ש"כל זמן שהרשע [לוט] היה עמו [עם אברהם], היה הדבור פורש ממנו" [רש"י בראשית יג, יד], כי מציאות הרשע מפקיעה משייכות אל ה'. וצרף לכאן דברי המשנה בכתובות יג. "ראוה מדברת עם אחר", ובגמרא שם איתא "מאי מדברת... רב אסי אמר, נבעלה". הרי שדיבור הוא סוג של חבור. וראה בבאר הגולה באר החמישי [פד.], ושם הערה 468, ולהלן הערה 735.

(106) "לפיכך לא רצה לומר 'משה קבל תורה מן הקב"ה', שהיה ההדיוט לומד מפי הגבורה" [לשונו בהמשך].

(107) ואם תאמר, הרי נאמר [שמות כט, מב] "עולת תמיד לדורותיכם פתח אוהל מועד לפני ה' אשר אועד לכם שמה לדבר אליך שם", ומיד לאחריו נאמר [פסוק מג] "ונועדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי", ופירש רש"י שם "ונועדתי שמה - אתועד עמם בדבור כמלך הקובע מקום מועד לדבר עם עבדיו שם". הרי מדובר שם על קביעת מקום לדיבור [ראה למעלה הערה 56], ועם כל זה נאמר שם [פסוק מב] "אשר אועד לכם שמה **לדבר** אליך", בבנין פיעל, ולא בבנין התפעל. וכן נאמר [שמות כה, כב] "ונועדתי לך שם **ודברתי** אתך מעל הכפורת וגו'", ופירש רש"י שם "כשאקבע מועד לך לדבר עמך, אותו מקום אקבע למועד, שאבוא שם לדבר אליך". הרי שנאמר "ודברתי" בבנין פיעל, אע"פ שמדובר שם על קביעות מקום. ונראה, כי בגו"א שמות פכ"ט אות מב הודגש שרק בפסוק מג נזכר "שיהיה שם הדבור בקביעות". ושם בהערה 207 נתבאר שיש בזה שלש מדרגות; (א) התוועדות לשם דיבור, מבלי קביעת מקום [והיא שנזכרה בשמות כט, מב]. (ב) קביעת מקום לשם דיבור, שכל פעם שיהיה דיבור הוא יעשה במקום ההוא, אך אין הכרח שהדיבור גופא יעשה בקביעות [וקביעות זו נזכרה בשמות כה, מב]. (ג) הדיבור עצמו יהיה קבוע ותמידי [והוא שנזכר בשמות כה, מג]. ולכך לא קשה משני הפסוקים שהובאו למעלה [שנאמר בהם לשון דיבור בבנין פיעל], כי בשניהם לא נזכר שהדיבור עצמו יהיה בקביעות, ולכך אין מניעה שיאמר שם לשון דיבור בבנין פיעל. ויש מניעה כזו רק בפסוק שנזכר שהדיבור עצמו יהיה בקביעות, ובאמת באותו פסוק לא נזכר כלל לשון דיבור, ולכך לק"מ.

(108) ואופן קבלת קול ה' בסיני היה שוה לאופן קבלת קול ה' במשכן. ויסוד זה מפורש בדברי הרמב"ן [שמות כה, א], שכתב: "וסוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על

הר סיני שוכן עליו בנסתר... והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני. ובבא משה היה אליו הדבור אשר נדבר לו בהר סיני, וכמו שאמר במתן תורה [דברים ד, לו] 'מן השמים השמיעך את קולו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה', כך במשכן כתיב [במדבר ז, פט] 'וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת מבין שני הכרובים וידבר אליו'", עיי"ש. הרי שהפסוק שנאמר בו "מְדַבֵּר" הוא הפסוק שנקט בו הרמב"ן להורות על השויון הקיים בין דיבורי ה' בסיני לדיבורי ה' במשכן. ולכך חכמים ניסחו את קבלת משה מסיני באופן השוה לקבלת משה במשכן, וכפי שנתבאר.

(109) כפי שהקשה האברבנאל, והובא למעלה בסוף הערה 8. ויתרץ כאן תירוץ שלישי על שאלה זו [שני התירוצים הראשונים היו ש"בסיני" אינו מורה על קביעות מקום (בסמוך לציון 62), וכן אינו מורה שסיני הוא הסבה לקבלת התורה (בסמוך לציון 89)].

(110) לאפוקי שלא היתה קבלת דיבור מהקב"ה, כי הקב"ה כאילו דיבר עם עצמו.

(111) פירוש - אם לא ניתן לומר "בסיני", כל שכן שאין לומר "מפי הקב"ה", וכמו שמבאר. ויאמר כאן תשובה חמישית לשאלה מדוע לא אמרו "משה קבל מפי הקב"ה" [ראה למעלה הערה 97 שהובאו שם ארבע התשובות הראשונות].

(112) ועל חטא ישראל במדבר שנאמר על כך [במדבר כא, ה] "וידבר העם באלקים ובמשה למה העליתונו ממצרים וגו'" פירש רש"י "באלקים ובמשה - השוו עבד לקונו". ועל הגזלן אמרו חכמים [ב"ק עט:] "השוה כבוד עבד לכבוד קונו".

(113) צריך ביאור, מדוע דוקא כאן [לאחר שביאר שהקב"ה כאילו היה מדבר עם עצמו], כתב תשובה זו [שאין להשוות ההדיוט להקב"ה], כשלכאורה תשובה זו נראית מנותקת מדבריו שנאמרו עד כה. ומשמע שרצונו לחבר תשובה זו עם דבריו כאן, שפתח תשובה זו במלים "**ומכל שכן** שאין לומר וכו'". ונראה שהכל חוזר לדבריו למעלה "ויותר מזה אמרו רז"ל" [ליד ציון 103], שאם התורה נמנעה מלומר שהקב"ה דיבר ישירות אל משה [בכך שכתבה "מְדַבֵּר"], בודאי ש"יותר מזה" יש להמנע מלומר שמשה קבל מהקב"ה כתלמיד מרבו [ראה הערה 105], ו"מכל שכן" שיש להמנע מלומר כן במקום שהוזכרו קבלות אחרות שהיו מבני אדם, ותהיה בכך השוואה של ההדיוט להקב"ה. וראה ציון 140.

(114) עד כה יישב את שתי שאלותיו הראשונות [(א) מדוע רק במסכת זו נשנה סדר בקבלה. (ב) מדוע לא אמרו "משה קבל תורה מפי הקב"ה" אלא אמרו "מסיני", (וכן שלא אמרו "בסיני")]. ומעתה יבוא ליישב את שאלתו השלישית [מדוע הוזכר לפעמים לשון קבלה, ולפעמים לשון מסירה].

(115) כמו שאמרו [תנחומא תרומה אות כה]: "בא וראה היאך היה הקול יוצא אצל ישראל, כל אחד ואחד לפי כחו; הזקנים היו שומעין את הקול לפי כחן, והבחורים לפי כחן, והנערים לפי כחן, והקטנים לפי כחן, והיונקים לפי כחן, והנשים לפי כחן. ואף משה לפי כחו שנאמר [שמות יט, יט] 'משה ידבר והאלהים יעננו בקול', בקול שהיה יכול משה לסבול. וכן הוא אומר [תהלים כט, ד] 'קול ה' בכח', 'בכחו' לא נאמר, אלא 'בכח', שכל אחד ואחד מהן יכול לסבול. ואף הנשים המעוברות כפי כחן. הוי אומר כל אחד ואחד לפי כחו".

(116) הגמרא שם מוכיחה שכאשר נאמרה תיבת "נעלמה" אין פירוש הדבר שמעיקרא ידע הדבר ונעלם ממנו אח"כ, שהרי לגבי תורה נאמר "ונעלמה מעיני כל חי", ומן הנמנע לומר שמעיקרא היתה ידועה, שנאמר "לא ידע אנוש ערכה". ומוכח מכך שאי אפשר שהאדם יקבל את כל התורה.

(117) ואם תאמר, וכי יש חלק בתורה שלא נמסר למשה מסיני, והרי אמרו בירושלמי פאה פ"ב ה"ד "אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו, כבר נאמר למשה בסיני", וראה בפירוש הגר"א כאן שהביא מקורות נוספים להורות שהכל ניתן למשה בסיני [ראה למעלה הערה 5], ומהו הפירוש שמשה לא קבל את כל התורה כולה. וכנראה כוונתו למאמר חכמים [ר"ה כא:] "חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נתנו למשה, חסר אחת". וראה סוף ההערה הבאה.

(118) יש להעיר, שנאמר [שמות לא, יח] "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לוחות העדות וגו'", ופירש רש"י שם "'ככלתו' כתיב חסר, שנמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן, שלא היה יכול ללמוד כולה בזמן מועט כזה", וראה גו"א שמות פל"ד סוף אות כג, ושם ויקרא פ"א אות ט. ובסמוך [ד"ה ועוד אע"ג] הביא מאמר זה. נמצא שמשה קבל התורה באופן שהיתה קבלתו מעבר לכחו, שהרי התורה ניתנה לו במתנה, ומדוע כאן כתב שמשה היה "מקבל התורה מה שאפשר לקבל". ועוד, שמקור המאמר הוא בנדרים לח., שאמרו שם "מתחלה היה משה למד התורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה", וכתב שם בח"א [ב, יג:] בזה"ל: "בארו בזה מדריגת התורה, שאין לה צרוף וחבור אל האדם לפי מעלתה העליונה. לכך היה משה משכח התורה כשלמדה, כי התורה היא נבדלת אלקית, ואינה שייך התורה לאדם, מצד שהאדם הוא בעל גוף, לכך לא היה חבור אל משה אל התורה, רק מצד מה שנותן השם יתברך ומשפיע לאדם, ובצד הזה היה החבור... כי משה הוא בפני עצמו, והתורה היא נבדלת מן האדם לגמרי. ולכך מתחלה כאשר נתנה היה לומד ומשכחה, כי לא היה לה שום חבור לאדם הגשמי...

והמתנה היא באה מן הש"י לגמרי אל האדם, אע"ג כי מצד האדם עצמו אין ראוי זה, רק כי הש"י משפיע אל האדם והוא מקבל" [והובא למעלה בהקדמה הערה 100, ולהלן פ"ב הערה 1643]. הרי שביאר שהתורה מצטרפת לאדם כמתנה משום שאינה משתייכת למדריגת האדם. נמצא שלעולם קבלת התורה היא מעבר לכחו של המקבל, וכיצד כאן הגביל את קבלת התורה לכחו של המקבל. **ונראה שאיירי** בשני דברים שונים; "קוצר המשיג ועומק המושג" [לשונו להלן פ"ד ריש מ"ז, וראה תפארת ישראל פנ"ו (תתנז:)]. דבריו בח"א לנדרים איירי בהתגברות על המניעה של קוצר המשיג, שאע"פ שהאדם הגשמי מצד עצמו אינו ראוי לקבלת התורה, מ"מ הקב"ה משפיע התורה על האדם. ואף משה רבינו זכה ללמוד כל התורה בארבעים יום, אע"פ שאין בידי יכולת האדם לעשות כן בזמן מועט כל כך. הרי שמדובר במניעת קבלה מצד קוצר המשיג. אך כאן דבריו מוסבים על עומק המושג, שהתורה היא בגדר "עמוק עמוק מי ימצאנו" [קהלת ז, כד], ונעלמת מעיני כל חי. ולא מצינו שניתן למקבל להתגבר על עומק המושג ולקבל דבר שבעצם אינו בר קבלה. והטעם לחילוק זה הוא, שכל עוד שמניעת הקבלה היא מפאת קוצר המשיג, הרי כאשר התורה תינתן לאדם כמתנה, ותהיה מחוברת לאדם מפאת השפעתה מצד הקב"ה, ולא מצד האדם, תהיה בכך הפקעה ממגבלותיו של האדם, כי התורה ניתנה לו מצד הקב"ה, ולא מצד האדם. אך כאשר מדובר במניעת קבלה מצד עומק המושג, מה שייך הפקעה ממגבלה זו, הרי עומק זה משתייך לעצם דברי התורה, ומן הנמנע שדברי תורה ימסרו ללא עומק זה. ועל כך כתב כאן ש"אי אפשר שקבל משה כל התורה כלה" בעמקה, כי עומק זה אינו בר השגה כלל. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [ר"ה כא:] "חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נתנו למשה, חסר אחת". והרמב"ן בהקדמתו לחומש כתב על השער שנחסר ממשה בזה"ל: "ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתעלה, שלא נמסר לנברא". וכן הוא בר"ן לנדרים לח. הרי הדברים שנחסרו ממשה אינם בגדר "קוצר המשיג", אלא בגדר "עומק המושג". ולכך דבריו כאן איירי במניעת קבלה דוגמת שער החמשים שנחסר ממשה, ואין לזה שום שייכות למניעת קבלה מצד קוצר המשיג.

(119) "כי לשון 'קבל' תולה במקבל, והוא מקבל כפי כחו. אבל המסירה היא שייך אל המוסר, והוא מוסר כפי כחו גם כן" [לשונו בסמוך].

(120) ד"ה הם היו, ליד ציון 202. וראה להלן הערה 1394.

(121) שהיה תלמידו של רבי יוחנן בן זכאי [להלן פ"ב מ"ח], וריב"ז קבל מהלל ומשמאי [שם]. הרי שמדובר בתקופה המאוחרת בהרבה לאחר אנשי כנסת הגדולה.

(122) רש"י שם: "ולא חסרתי מרבותי ככלב המלקק מן הים - לפי חכמתם שהיתה גדולה אין תלמודי עולה לחסרם ולקבל מהם חכמה אלא מעט, ככלב המלקק מן הים... ולא חסרתי - כלומר לא חסרתים מחכמתם ממה שהיו מתחילה גדולים יותר ממני, וגם עתה גדולים הם ממני, לפי שלא למדתי מחכמתם כי אם מעט מהם". ובגמרא שלפנינו הגירסא היא "ולא חסרתי מרבותי אפילו [ולא כגירסתו "רק"] ככלב המלקק מן הים", אך המהרש"א שם בח"א מציין שגירסת רש"י היא "ככלב המלקק", וכך היא גירסת המהר"ל.

(123) להלן [ממשנה ד עד משנה יב].

(124) דוגמה לדבר; ההבדל שבין מסירה לקבלה הוא כהבדל שבין חסד לרחמים, וכפי שכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלו.]: "'כי לעולם חסדו' [ברכה ראשונה בברכת המזון]. כלומר חסדו יתברך אין לו גבול ושיעור. ואם הש"י עושה חסד, אל תאמר כי יש לזה תכלית וגבול, 'כי לעולם חסדו', שאין קץ וגבול לחסדו יתברך. ויש לך לשאול, מפני מה נאמר דבר זה על חסד הש"י בפרט. וכן נאמר במזמור הודו [תהלים קלו, כה] 'כי לעולם חסדו'. וכן בהלל [תהלים קיח, א] 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו'. וזה יש להבין, כי כל הדברים הם מצד המקבל... כי הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד. חוץ מן החסד, כי החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו, שהוא טוב [ראה להלן הערה 548]. ודבר שהוא מצד עצמו של הקב"ה, כמו שהוא יתברך מצד עצמו בלתי תכלית, וכך החסד שהוא עושה הוא לעולם בלתי קץ ובלתי תכלית, רק הוא לעולם. ולא כן המשפט והרחמים, כיון שהם מצד המקבל... וכמו שהמקבל הוא בעל תכלית, כן המשפט והרחמים יש לו תכלית. וזה שאמר 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו', רוצה לומר שיש לשבח הקב"ה כי הוא טוב, לכך 'כי לעולם חסדו', כמו שהוא יתברך אין קץ וסוף אליו, כך חסדי הש"י אין קץ וסוף אליו. אבל שאר דברים שהוא מצד המקבל, יש להם קץ ותכלית" [ראה להלן הערה 464]. הרי שדברים שהם מצד המקבל נקבעים בהתאם למקבל, ואילו דברים שהם מצד הנותן נקבעים בהתאם לנותן. ולכך "קבלה" נאמדת ביחס לכחו של המקבל, ואילו "מסירה" נאמדת ביחס לכחו של הנותן.

(125) כי אין נתינה ללא קבלה, וכפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תסט.]: "כי אין הפועל פועל רק כאשר יש כאן מקבל מוכן לקבל הפעל", ושם הערה 933. וכן נאמר [דברים לב, יח] "צור ילדך תשי ותשכח אל מחוללך", ופירש רש"י שם "רבותינו דרשו, כשבא להיטיב לכם, אתם מכעיסין לפניו, ומתישים כחו מלהיטיב לכם". וביאר הגו"א

שם אות יב בזה"ל: "ודע, כי ענין זה, שכאשר יש מקבל יש נותן, וכאשר אין מקבל, דהיינו כאשר אין ישראל ראויים לקבל, אז כאילו אין מקבל. וכאשר אין מקבל, יסולק כח הנותן. וזהו התשת כח, כי כאשר אין כאן מקבל, אז לא נמצא כח פועל. ודבר זה ענין נפלא מאוד". ובנתיב היצר פ"ד [ב, קלא:] כתב: "השתוקקות המשפיע אל המושפע, כי המשפיע ג"כ אי אפשר לו בלא מקבל שהוא משפיע אליו, וצריך לו מקבל. וזה שאמר [ב"ר כ, ז] אין תשוקת גשמים אלא ארץ, כי הגשמים הם משפיעים, ואי אפשר בלא מקבל, לכך צריכים אל המקבל, הוא הארץ". ובגו"א שמות פי"ז אות ב כתב: "אין רב בלא תלמיד" [הובא בהערה 81]. ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלה:] כתב: "'כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו' [משלי י, כו]... כי הפסוק הזה מדבר על העצל במעשים, ואינו זריז במצות ובתורה. והשליח הוא האדם, והמשלח הוא השי"ת אשר שלח האדם, וברא האדם בעולמו לעמל, וכדכתיב [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד וגו'... והשינים והעינים הם כלים פועלים... ואומר הכתוב כמו שמבטל החומץ והעשן הכלים האלו שאינם יכולים לפעול, כן העצל גורם שלא יוכל לפעול אשר שלחו... ורמז, העצל במעשים, שאינו עושה מצות, גורם אל השי"ת שהוא ברא את האדם בעולם, ושלחו לפעול מצות ומעשים, וגורם העצל אל השי"ת שאינו פועל בעולם, שרוצה השי"ת לפעול הטוב בעולם. ועל זה אמר הכתוב 'צור ילדך תשי', ופירושו, כאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום, כאילו ח"ו יש בו תשות כח, ואינו פועל בעולם". וצרף לכאן, כי כל עוד שלא בא אדם והתפלל על גשמים, הקב"ה לא המטיר גשמים, וכמבואר ברש"י [בראשית ב, ה]. והגו"א שם אות יב כתב על כך: "כלומר, ואסור לעשות טובה לאיש שאין מכיר בטובה, ולפיכך כל זמן שלא היה האדם, לא המטיר". וראה שם הערה 29, שנתבאר כי בכדי לעשות טובה, צריך שיהיה מקבל לטובה זו, ולכך אסור לעשות טובה למי שכופר בה. ובשבת י: אמרו "הנותן מתנה לחברו, צריך להודיעו". וביאר זאת בח"א שם [א, א.]: "פירוש, כאשר נותן מתנה לחברו, כשם שהוא נותן כך ראוי שיהיה מקבל גמור לזאת המתנה, דאל"כ, אין כאן נתינה כאשר אין מקבל לאותה מתנה... שאם לא הודיעו אין מקבל לזאת המתנה". וכן כתב בנתיב התורה פ"ח [א, סוף לו:]. ובתפארת ישראל פמ"א [תרנב.] כתב: "שכל נותן יש לו מקבל", וראה שם הערה 75, ובנר מצוה ח"ב הערה 432, ובסמוך הערה 157.

(126) כפי ששאל למעלה [ליד ציון 11] את שאלתו הרביעית: "ועוד קשה, למה הוצרך להזכיר אצל הנביאים לאנשי כנסת הגדולה מסירה בפני עצמו, מה שלא הזכיר אצל יהושע לזקינים, ולא אצל זקינים לנביאים".

(127) ובכדי לקבוע תחומי דרך המסירה, נאמרה "מסירה" בתחילת הדרך ["ומסרה ליהושע"] ומסירה בסוף הדרך ["ונביאים מסרוה לאנכה"ג"], לומר שעד כאן משתרעת דרך המסירה, בבחינת "נעוץ סופו בתחילתו". דוגמה לדבר; אמרו [יומא לג., וכן בתפלת שחרית] "אביי מסדר מערכה... מערכה גדולה **קודמת** למערכה שניה של קטורת... וקטורת קודם לאברים, ואברים למנחה, ומנחה לחביתין, וחביתין לנסכין, ונסכין למוספין, ומוספין לבזיכין, ובזיכין **קודמין** לתמיד של בין הערבים" [כך הגרסא בכל הסדורים, אמנם בגמרא שלפנינו ליתא לתיבת "קודמין"]. הרי שפתח ב"קודמת", וסיים ב"קודמין", כאשר ביני לביני הושמטה תיבת "קודמת". הרי שלקראת הסוף חוזרת התיבה שעמה פתח את הענין, בכדי להורות שעד כאן הענין, ותו לא.

(128) פירוש - מאי נפקא מינה לכאן שהדורות החלו להתמעט מזמן אנשי כנסת הגדולה.

(129) "הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סיג לתורה".

(130) להלן [ד"ה הם היו], ליד ציון 202.

(131) חוזר להשיב תשובה שניה לשאלה ג [מדוע נאמר לפעמים לשון מסירה, ולפעמים לשון קבלה. ותשובתו הראשונה היתה (מציון 114 ואילך) שכאשר היתה העברת תורה שלימה מצד הנותן נאמרה לשון "מסירה", וכאשר המסירה היתה לפי כח המקבל נאמרה לשון "קבלה"].

(132) להלן יבאר המיוחדות של יהושע לקבל ממשה.

(133) "מצוה על כל חכם מישראל ללמד לתלמידים, שגם הם נקראים 'בנים'" [שו"ע יו"ד סימן רמה, סעיף ג]. ומה שכתב "שהרי יהושע היה לפניו", נראה שכוונתו למאמר חכמים [סנהדרין צא:] "כל המונע הלכה ["מללמדו" (רש"י שם)] מפי תלמיד כאילו גוזלו מנחלת אבותיו", ושם האריכו לבאר חומרת העונש שיש בזה. והנה לא אמרו שם "המונע הלכה מפי אדם", אלא "מפי תלמיד", וכנראה שמחמת דיוק זה כתב בח"א שם [ג, קפא:] בזה"ל: "מי שמונע הלכה מן התלמיד, **ויש מקבל מוכן**, הדבר הזה הוא קללה אליו". ולכך כאן שיהושע היה לפני משה, נמצא ש"יש מקבל מוכן", ומן הנמנע שמשה רבינו לא ימסור לו את התורה.

(134) ואין לומר שימסור התורה לשאר ישראל, כי כאן לא מדובר במסירת התורה שהיתה לישראל, אלא במסירת התורה לתלמיד מובהק, וכמו שיבאר להלן [ד"ה ולפיכך לא]. ולכך, אם יהושע לא ימצא תלמידים מובהקים אצל הזקנים [המיוחדים אליו], אצל מי ימצא.

(135) שאמרו כן בתחילה ["ומסרה ליהושע"] ולבסוף ["מסרוה לאנכה"ג"], ובכך נכללו הכל במסירה זו, וכמו שביאר למעלה [ראה הערה 127].

(136) "פרטים" שאינם נכללים בגדר של "זקנים", "נביאים", אלא הם בגדר שאר אדם. וכן להלן לקראת סוף המשנה [ד"ה ולפיכך אנשי] כתב: "כי הנביאים אינם כמו סתם אדם... כי מדריגת נביאים למעלה מזה. אבל אנשי כנסת הגדולה, הגם שהיה להם מדריגה עליונה, כיון שלא היה להם מדריגת הנבואה, לא היה מדריגה שלהם יוצאת מכלל שאר האדם. לא כמו משה ויהושע וזקנים ונביאים, שמדריגתם יוצאת מכלל סתם בני אדם, שהרי יש להם שם מיוחד לקרותם 'זקנים' ו'נביאים'". וראה להלן הערה 314.

(137) הרי אין זיקה מיוחדת בין אנטיגנוס לשמעון הצדיק, וכמו שיבאר.

(138) פירוש - לשון מסירה נאמרה על הנותן, ולשון קבלה נאמרה על המקבל, וכמו שביאר למעלה. ולכך, כאשר ישנה חובת העברת התורה שמוטלת על הנותן, התנא ינקוט בלשון מסירה, המורה שהעברת התורה הזאת תלויה בנותן. אך כאשר אין חובה מיוחדת על הנותן שיעביר התורה למקבל מסויים, הרי אז העברת התורה נעשית מצד המקבל, שבא לקבל. ולכך שם ינקוט התנא בלשון קבלה, המורה שהעברת התורה הזאת תלויה במקבל.

(139) ולא "מסר", אע"פ שמשה היה מיוחד בקבלה זו.

(140) ליד ציון 113.

(141) כמו עזרא הסופר, וכמבואר למעלה [ליד ציון 79].

(142) כי העברת התורה הזאת נעשתה מצדו של המקבל [משה], ולכך נקט בלשון "קבל", וכמבואר למעלה.

(143) תשובה לשאלה ה למעלה ["למה מסר משה התורה ליהושע, ולא מסר התורה לאלעזר בן אהרן הכהן, כי כהן גדול היה", וראה הערות 13, 36].

(144) לשון הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה: "אע"פ שלא נכתבה תורה שבעל פה, לימדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים, ואלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממשה. וליהושע, שהוא תלמידו של משה רבינו, מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה". וראה למעלה הערה 15. ובעירובין נד: אמרו "כיצד סדר משנה, משה למד מפי הגבורה. נכנס אהרן, ושנה לו משה פירקו. נסתלק אהרן, וישב לשמאל משה. נכנסו בניו, ושנה להן משה פירקן. נסתלקו בניו, אלעזר ישב לימין משה, ואיתמר לשמאל אהרן". ובסמוך יביא מאמר זה.

(145) לשון הגמרא שם "'ונתתה מהודך עליו', ולא כל הודך, זקנים שבאותו הדור אמרו פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה, אוי לה לאותה בושה, אוי לה לאותה כלימה". וליתא שם תיבות "ונמצא למדין". וכן באבות דרבי נתן פ"א מ"ג אמרו "יהושע קבל ממשה, שנאמר 'ונתתה מהודך עליו למען ישמעו כל עדת בני ישראל'".

(146) מקור דבריו בזוה"ק ח"ב רטו., שאמרו שם "משה אנפוי כאנפי שמשא, ויהושע כאנפי סיהרא, דלית נהורא לסיהרא, אלא נהורא דשמשא כד נהר לסיהרא". ובזוה"ק ח"א רמט: אמרו "ודאי לית לה נהורא לסיהרא מגרמה, אלא מה דיהיב לה שמשא". ובניצוצי זהר שם אות ה הביא את הגמרא [שבת קנו.] "האי מאן דבלבנה יהי גבר... אכיל דלא דיליה ושתי דלא דיליה". וכן הוא בזוה"ק ח"ב קמה:, שם ח"ג קיג:. ולשונו בגו"א בראשית פי"ז סוף אות ג: "פני יהושע כפני לבנה... שהוא כח נקבה". ובגבורות ה' פי"ב [סה:] כתב: "וידוע כי המאור הקטן בשביל חולשת כח המאור, דומה לנקבה, והשמש כח הפועל". והרד"ק [בראשית א, טז] כתב: "הלבנה אין לה אור כי אם מהשמש, כי גופה שחור, לפיכך אורה נוסף וחסר כפי התקרבה אל השמש וכפי התרחקה ממנו, והוא המאור הקטן". וראה להלן ציון 164. ובח"א לב"ב שם [ג, קיג:] כתב: "ומה שאמר כי פני משה פני חמה, היינו שהיה מסתכל באספקלריא המאירה [יבמות מט:], ולכך היה פניו כפני חמה. אבל יהושע היה מסתכל באספקלריא שאינה מאירה, ולפיכך היה פניו כפני לבנה, והבן דברים אלו".

(147) "יהושע נמשל ללבנה שיש לה גוף מקבל זוהר מן החמה, וכך היה יהושע מקבל מזוהר משה... והוא מדריגת יהושע מתדמה ומתיחס אליו כיחוס הלבנה אל החמה, ולפיכך היה יהושע מקבל מיוחד למשה" [לשונו להלן ליד ציון 165].

(148) ביבמות [סוף צו:] אמרו "יהושע יושב ודורש סתם, והכל יודעין שתורתו של משה היא". ובתמורה טז. אמרו "בשעה שנפטר משה רבנו לגן עדן, אמר לו ליהושע, שאל ממני כל ספיקות שיש לך. אמר לו, רבי כלום הנחתיך שעה אחת והלכתי למקום אחר, לא כך כתבת בי [שמות לג, יא] 'ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האוהל'". והרמב"ן כתב [שמות לג, יא] שיהושע נקרא "בֵּן [בי"ת חרוקה] נון" "כי נהגו לקרותו כן לכבוד, כי היה הגדול בתלמידי משה רבינו, ויקראו לו בינון, כלומר הנבון, כי אין נבון וחכם כמוהו". הרי ששמו של יהושע מבטא את היותו גדול תלמידי משה. והרי כבר השריש [ראה למעלה במשנת כל ישראל הערה 162] שכל שם מורה על מהות [ראה להלן הערה 166], נמצא שהיות יהושע תלמיד משה שייכת למהותו של יהושע. והרי כמה הלכות רב ותלמיד נלמדות ממשה ויהושע [שמות יז, ט "ויאמר משה אל

יהושע בחר לנו אנשים וגו'", ופירש רש"י שם "מכאן אמרו יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך". וכן נאמר (דברים לא, כט) "כי ידעתי אחרי מותי כי השחת תשחיתון וגו'", ופירש רש"י שם "והרי כל ימות יהושע לא השחיתו... מכאן שתלמידו של אדם חביב עליו כגופו, כל זמן שיהושע חי, היה נראה למשה כאילו הוא חי"]. ולא מצאנו שנלמדו הלכות מעין אלו ממשה ושאר בני אדם שקבלו ממשה. וזה מורה באצבע שיהושע הוא המקבל המיוחד למשה.

(149) ההבדל בין עצם למקרה מבואר בגבורות ה' פנ"ב [רכג:], וז"ל: "כי יש שני פועלים; האחד - הוא פועל במקרה. והשני - הוא פועל בעצם. הפועל במקרה - משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכוין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני - פועל בעצם ובכונה, כגון מי שרואה ביתו נשרף ומכבה אותו, זהו פועל בעצם, כיון שהיה כונתו הראשונה שהוא הכבוי מפני השריפה" [הובא למעלה הערה 59]. והבדל זה בין שתי פעולות הכבוי מקביל להבדל שבין אלעזר ליהושע; אלעזר הוא אינו מקבל מיוחד למשה, ולכך קבלתו ממשה נגדרת כקבלה מקרית. אך יהושע הוא מקבל מיוחד למשה, וקבלתו ממשה היא חלק ממהותו של יהושע, ולכך נגדרת כקבלה עצמית.

(150) שבת פח. "אמר חזקיה, מאי דכתיב [תהלים עו, ט] 'משמים השמעת דין ["תורה" (רש"י שם)] ארץ יראה ושקטה'. אם יראה למה שקטה, ואם שקטה למה יראה. אלא בתחילה ["קודם שאמרו ישראל 'נעשה ונשמע'" (רש"י שם)] יראה ["שמא לא יקבלוה ויחזור העולם לתהו ובהו" (רש"י שם)], ולבסוף ["כשקבלוה" (רש"י שם)] שקטה. ולמה יראה, כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש מאי דכתיב [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה"א יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם, אם ישראל מקבלים התורה - אתם מתקיימין, ואם לאו - אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו". וראה תפארת ישראל פל"ב [תפ:].

(151) כפי שביאר בתפארת ישראל פל"ב [תעז.] את כפית הר כגגית [שבת פח.], אע"פ שישראל כבר אמרו קודם לכן [שמות כד, ז] "נעשה ונשמע", וכלשונו: "אבל מה שכפה עליהם ההר, שלא יאמרו ישראל אנחנו קבלנו התורה מעצמנו. ואם לא היינו רוצים, לא היינו מקבלים התורה. ודבר זה לא היה מעלת התורה, כי התורה כל העולם תלוי בה, ואם לא היתה התורה היה העולם חוזר לתהו ובהו. ולפיכך אין ראוי שתהיה קבלת התורה בבחירת ישראל, רק שהיה הקב"ה מחייב ומכריח אותם לקבל התורה, שאי אפשר זולת זה, שלא יחזיר העולם לתהו ובהו... כי איך תהיה התורה, שהיא שלמות כל המציאות,

על ידי שכך בחרו ישראל לקבל התורה. ואם כן שלמות העולם היה תולה בדבר אפשרי, שהיה אפשר שיקבלו, ואפשר שלא יקבלו. ולכך כפה עליהם ההר כגיגית, שאם לא היו מקבלים התורה, שם תהא קבורתכם". וראה להלן הערות 447, 1385. ובתפארת ישראל פכ"ה [שעב:] כתב: "אל תאמר כי היה ענין זה במקרה, דבר שהוא עיקר העולם, שדבר זה לא יתכן... שזהו שלמות העולם, ולא שייך זה במקרה". ובתפארת ישראל פ"ד [סט.] כתב: "כי אין מקרה לכמו דברים אלו האלקיים", ושם הערה 11. ובבאר הגולה באר החמישי [סז:] כתב: "אין ראוי שדבר זה יהיה במקרה, ח"ו לומר כך שיהיה עניין משה, אדון כל הנביאים, במקרה". ובכלליות נתבאר כי דברים גדולים אינם במקרה [תפארת ישראל פ"ד הערה 11]. ובנצח ישראל פ"ה [צג.] כתב: "שכבר אמרנו שאין דבר מן הדברים הגדולים כמו זה במקרה", ושם הערה 171. וראה נר מצוה ח"א הערה 21, ולהלן הערה 657.

(152) לשון הגמרא שם "תנו רבנן, כיצד סדר משנה ["כיצד למדו ישראל תורה שבעל פה" (רש"י שם)], משה למד מפי הגבורה. נכנס אהרן ושנה לו משה פירקו. נסתלק אהרן, וישב לשמאל משה. נכנסו בניו, ושנה להן משה פירקן ["אותו פרק עצמו ששנה לאהרן" (רש"י שם)]... נכנסו כל העם, ושנה להן משה פירקן". וכן הוא ברש"י שמות לב, לד. וראה להלן הערה 657.

(153) כפי שכתב בגו"א ויקרא פי"ט אות א אודות "כיצד סדר משנה", וז"ל: "כתב רש"י בסוף פרשת כי תשא [שמות לד, לב] 'כיצד סדר משנה כו' נכנסו כל העם', מוכח מזה שכל התורה נאמרה לכל ישראל... [מכל מקום] לא היה מחוייבים שיבואו כל ישראל, שאם לא היה להם פנאי לא היו באים, שלא קאמר התם אלא 'כיצד סדר משנה'". וכן חזר כתב שם בדברים פ"א אות ד. הרי שקבלת ישראל ב"כיצד סדר משנה" היא אפשרית, "שאם לא היה להם פנאי לא היו באים".

(154) "כי הקבלה שהוא במקרה לא נקרא קבלה, כיון שבמקרה היה" [לשונו למעלה ליד ציון 58].

(155) מוכח מהמשך דבריו שבאומרו "מסירה" כוונתו ל"נתינה", ש"נתינה" מחייבת שהדבר נשאר אצל המקבל, וכמו שיתבאר. והרד"ק בספר השרשים, שורש מסר כתב: "ענינם ענין הנתינה בכל לב והתשומה ברשות אחר... ורבותינו ז"ל הרגילו הרבה בזה הענין נתינת האדם עצמו בכל לב במקום סכנה, באמרם [ברכות כ.] כמוסר עצמו למיתה... וכן אמרו במשנה 'משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע'. ותרגום 'ויתנהו ה' אלקינו' [דברים ב, לג] - 'ומסריה'".

(156) כי "למוד" מורה על ההבנה, אך לא בהכרח על הידיעה. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג:] כתב: "ורמז בתיבה זאת שכתוב [דברים ו, ה] 'בכל לבבך', דבר זה כי הלמ"ד מורה על הלב, כי לשון למ"ד שהוא לשון למוד, הוא הלב שבו החכמה. ובמדרש, למ"ד, אל תקרי למ"ד, אלא 'לב', שהלב מבין דעת, שנאמר [משלי י, ח] 'חכם לב יקח מצות', עד כאן. המדרש הזה בא לבאר כי הלמ"ד מורה על הלב שבו החכמה". ובהקדמתו לתפארת ישראל [ה.] כתב: "לכך מברכין 'לעסוק בדברי תורה', כי 'ללמוד תורה' לא שייך רק על מי שלמד תורה ומכוין ההלכה לאמתתה, שבזה שייך למוד תורה. אבל מי שאינו מכוין ההלכה על אמיתתה, אין זה למוד. לכך מברכין 'לעסוק בדברי תורה', בין שהוא מכוין ההלכה, או שאינו מכוין ההלכה". הרי ש"ללמוד" מורה על הבנה נכונה, אך לא על ידיעה. וראה להלן פ"ב הערה 162.

(157) הרי שנתינת תורה מורה על לימוד שאינו משתכח, אלא נשאר אצל המקבל. ונראה ביאורו, כי כבר נתבאר למעלה [הערה 125] שכל נתינה מחייבת שתהיה קבלה, וללא קבלה אין כאן נתינה. ולכך לשונות של "נתינה" ו"מסירה" מחייבות שתהיה קבלה מקויימת, בלתי משתכחת. וראה למעלה הערה 117. אמנם הרמב"ן [בראשית ד, יג] כתב על המקרא [שם פסוק טו] "וישם ה' לקין אות" בזה"ל: "ומפני שאמר 'וישם ה' לקין אות', ולא אמר 'ויתן לו השם אות'... יורה ששם לו האות קבוע שיהיה עמו תמיד... כי כן לשון 'וישם'". הרי שלשון נתינה [לעומת לשון שימה] אינה מחייבת קבלה תמידית. ויל"ע בזה.

(158) בא לבאר מדוע אצל יהושע אכן התורה נשארה בידו [ועל כך נאמרה לשון "ומסרה"], ואילו אצל שאר ישראל נשכחה.

(159) שאמרו שם "אם יאמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי אל תאמן... לא אמרן אלא לחדודי, אבל לאוקמי גירסא ["שלא תשתכח ממנו" (רש"י שם)] סייעתא מן שמיא ["ויש יגע ואינו מוצא" (רש"י שם)]". וראה בבאר הגולה באר השביעי הערה 52.

(160) יסוד גדול מתבאר כאן, והוא שזכיה בסייעתא דשמיא תלויה בשאלה עד כמה האדם ראוי לאותו דבר. והואיל ויהושע הוא המקבל הראוי לתורת משה רבינו, לכך זכה לסייעתא דשמיא לאוקמי גרסא, לעומת שאר ישראל, כי הקב"ה משפיע סייעתא דשמיא לאדם שיצליח בדבר הראוי לו. דוגמה לדבר; רש"י [שמות לח, כב] ביאר "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור

ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל כתב בגו"א שם אות ה בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה, אבל ענין העשיה מה יקדים במעשה נשכח הימנו, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו. על זה אמר לו משה 'שמא בצל אל היית', כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשיה. כלל הדבר, למשה בא הידיעה בענין התלמוד, לפי שהוא מיוחד אל הלימוד, ויש להתחיל בלימוד בדברים שהם עיקרים. ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשם, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם". הרי שמשה ובבצלאל זכו לסייעתא דשמיא ["בא אליו הידיעה"] התואמת לדברים הראוים להם; למשה בלימוד, ולבצלאל בעשיה. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 285.

(161) "וכן הזקינים היו מיוחדים שיהיו תלמידי יהושע, ויהושע מיוחד להיות רבם של הזקינים" [לשונו למעלה לפני ציון 71], ו"כמו שראוי שתבא התורה מן משה ליהושע, וכמו יהושע ראוי שתבא ממנו התורה לזקינים, שעל ידי יהושע דוקא התורה באה לזקינים" [לשונו למעלה לפני ציון 92]. ומכניס לכאן "ויהושע לזקנים" [אף שעוסק כאן ובהמשך ביחס משה ויהושע], להראות שלשון מסירה נאמרת במקבל הראוי לכך. ואע"פ שלא נאמרה להדיא לשון מסירה ביחס שבין יהושע לזקנים, מ"מ עד לאנשי כנסת הגדולה "היה דרך מסירה" [ראה למעלה הערות 119, 127], ולכך מבאר שאכן לשון מסירה מתאימה גם ליחס שבין יהושע לזקנים.

(162) לשונו בתפארת ישראל פ"ד [פ.]: "החומר היותר עליון הוא לשמש, כי יש לו חומר זך", ושם הערה 75. ובנתיב הענוה פ"א [ב, ד:] כתב: "ידוע כי השמש יש בה הזוהר העליון, וידוע כי אין לך בכל הנמצאים מסולק מן הגשמית כמו השמש, עד שיש לו גוף זוהר, עד שכמעט אין לו גשמית, כמו שביארנו דבר זה במקומות הרבה". ובנתיב התורה פ"י [א, מג.] כתב: "כי השמש המאיר בעצמו אין לה גוף. כך התלמידי חכמים מצד השכל נחשבים נבדלים לגמרי מסולקים מן הגוף, לכך מדמה אותן לשמש המאיר". וכן כתב בח"א לב"ב נח. [ג, פד:], וז"ל: "כי אין בעולם דבר יותר זך מן הגלגל [החמה] מכל

הדברים הגשמיים". ובח"א לע"ז ב: [ד, יח.] כתב: "השמש יש לה חומר דק וזך". ובח"א לשבת פח: [א, מד:] כתב: "השמש המאירה יש לה גשם זך מאיר, עד כמעט שמסולק מן הגשמית". אמנם עם כל זה יש לחמה נושא גשמי, וכפי שכתב בנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:]: "אין ראוי לעולם רק אור שיש לו נושא גשמי, כמו החמה והלבנה". ולכך כתב כאן "**וכאילו** שאין לה גוף כלל".

(163) לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד, שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה... שזה עיקר עצם משה, שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה [שבת פז.], ונקרא [דברים לג, א] 'איש אלקים'". ובגבורות ה' פי"ח [פב:] כתב: "יש לדקדק במה שאמרה [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתהו', והוי לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני, כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת... וכאשר תדע זה תדע לך כי מעלת משה רבינו ע"ה מעלת צורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר. כי השכליים הנבדלים הם צורה בלבד... והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה. ולכך נקראים תמיד בלשון רבים. ולא תמצא לשון יחיד במים, לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים שהם בלי צורה מקויימת - בלשון רבים, והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת... וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא 'משה', שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים". ובגבורות ה' פט"ז [עז:] כתב: "שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי מרע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת, והיה נבדל במעלתו מכל אדם, כמו שנקרא 'איש אלקים'. ובמסכת מנחות [נג:], 'יבא משה שנקרא זה'... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה כמו שהצורה הוא איש. ומפני שהיה צורה נבדלת, והיה פורש מן האשה, שהיא חומר". ובגבורות ה' ס"פ סו [שט:] כתב שפרישת משה מאשה מורה שאף לא היתה לו כלל החמדה והתאוה לכך, שאל"כ "לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבוא לידי חטא. לכך יש לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". ולהלן פ"ב מ"ה [ד"ה ודבר זה] כתב: "מה שנקרא משה 'טוב', מפני שהוא איש האלקים, והיה כמו מלאך ונבדל מן החומר שהוא רע. ולפיכך היה ראוי לקבל התורה, שהוא השכל האלקי נבדל לגמרי מכל גשם, לכך נקראת 'טוב'". וכן הוא גבורות ה' פט"ו [עג:], שם

פכ"ד [קג.], גו"א שמות פ"א אות יט [ד"ה ואם], שם במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם], באר הגולה באר החמישי [עו.], ועוד. וראה להלן פ"ב הערות 520, 661.

(164) כמבואר למעלה בהערה 146.

(165) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקי:]: "כי הזקן הוא חכם, שאין זקן רק שקנה חכמה". וזה לשונו להלן פ"ה מכ"א [ד"ה ואמר בן ששים]: "ואמר בן ששים לזקנה. פירוש שהוא זקן, והוא עוד חכם יותר, כי כאשר הוא זקן, והכחות הגשמיים חלשים, אז כח השכלי מוסיף יותר ויותר. וכמו שאמרו ז"ל [קדושין לב:] אין זקן אלא מי שקנה חכמה, מוכח מזה כי הזקן הוא שראוי אל החכמה... וכמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין, דעתן נוספות עליהן. וכל זה מפני כי בהחלש הכחות הגופניות, כח השכלי גובר יותר". וכן כתב באור חדש [קטז.]. ובב"מ פז. אמרו "עד אברהם לא היה זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] קישר זאת לחכמה שהביא אברהם לעולם, ויובא להלן הערה 195.

(166) כי אע"פ שכל זקן נקרא ע"ש "זה שקנה חכמה", אך מ"מ אין שם העצם שלו "זקן", אלא זהו שם תואר, אך אלו שקבלו מיהושע נקראו "זקנים" כשם עצם, והרי שם מורה על מהות [ראה למעלה הערה 148, ולהלן הערות 260, 1214], נמצא שמהותם של המקבלים מיהושע היא שהם מוכנים לחכמה ביותר.

(167) לשונו בח"א לב"ב יב. [ג, סו:]: "חכם עדיף מנביא, כי הנבואה הוא בחדה ובמראה, ואילו החכם יודע הנעלם והבלתי ידוע לאחרים, לא במראה ולא בחידות, רק שהוא משיג השגה ברורה, אשר השם יתברך מוציא שכל האדם מן הכח אל הפעל. והחכם יודע העתידות גם כן, שהרי יודע ומשיג דרכי ה'. ואם רואה לפניו רשע, משיג שכך יהיה לו לעתיד, וכן כל הדברים. עד שאם הוא חכם וגדול, יכול לדעת העתידות שיבאו, יותר מן הנביא. כי אין דבר במקרה, רק הכל הוא מסודר ממנו יתברך, והוא יתברך בא ממנו בסדר השכלי, ולכך האדם שהוא חכם, יודע אף העתידות". וכן כתב בהקדמתו הראשונה לגבורות ה' [ב], ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצ.]. ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפו:] כתב: "כאשר תתבוננו במעשה השם יתברך, שכל אשר נברא צריך תקון ועשייה. הרי החטים צריכים תקון לעשות אותם כדי שיהיו מתוקנים לאדם, ולא נבראו מן השם יתברך שיהיו חטים גמורים... ומפני כי התורה ניתנה מן השם יתברך על ידי הנביא, ומעלת השכל הוא יותר מן הנביא, וכמו שאמרו 'חכם עדיף מנביא'... ולכך החכמים הם הם תיקון והשלמה אל התורה. ואף שנתנה בסיני על ידי משה, שהיה נביא ה', מכל מקום מצד

החכמה, שהיא גדולה מן הנבואה, השלמת התורה על ידי השכל, שהוא מברר הכל". וראה להלן ציונים 197, 198, ופ"ב הערה 1205.

(168) בא לבאר שאע"פ שמדריגת הזקנים קודמת למדריגת הנביאים מפאת ש"חכם עדיף מנביא", מ"מ אין לומר כן ביחס לנבואת משה ויהושע. אמנם בתפארת ישראל פס"ט [הובא בהערה הקודמת] כתב ש"חכם עדיף מנביא" נאמר גם ביחס לנבואת משה, שהחכמים הם תיקון והשלמה אל התורה "מצד שהחכמה היא גדולה מן הנבואה". וכן כתב בנתיב האמת פ"א [א, קצח:]. ואילו כאן מבאר ש"חכם עדיף מנביא" נאמר רק ביחס לסתם נביא, ולא ביחס לנבואת משה ויהושע. וצ"ע.

(169) שמעתי לבאר דברי קודש אלו עפ"י מה שכתב הפחד יצחק סוכות, מאמר ח, אות א, וז"ל: "הנה בתמורה דף טז. אמרו שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. אמרו לו ליהושע שאל, אמר להם, 'לא בשמים היא' [דברים ל, יב]. אמרו לו לשמואל שאל, אמר להם 'אלה המצות' [ויקרא כז, לד], שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, יעו"ש. והדברים תמוהים, דלמה נתחלקו התשובות, ומדוע לא היתה גם תשובתו של יהושע ש'אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה'. ונראה לדון באימה, דהנה מבוארים הם הדברים בכמה מקומות בדברי הרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"ט ה"א] דהך ד'אין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה' הוא משום דמפורש בתורה שאין לה שינוי ולא גרעון ולא תוספת, ונביא זה שבא לחדש דבר, הרי הוא מכחיש נבואתו של משה... והנה לא מצינו ביהושע שנתן אות או מופת, ומבואר ברמב"ם הלכות יסודי התורה [פ"י ה"ה] שיהושע הוחזק לנביא על פי עדותו של משה, יעו"ש. ומכיוון שנבואתו של משה בעינינו ראינו [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ח ה"א], הרי ממילא גם נבואתו של יהושע בעינינו ראינו, שכן עובדא זו דנבואת יהושע מנבואתו של משה היא. ולהכי לא היתה תשובתו של יהושע כשאמרו לו 'שאל' ד'אין נביא רשאי לחדש', משום שעל נביא כזה, שעובדת נבואתו היא נבואת משה ממש, לא נאמרה הלכה זו דאין נביא רשאי לחדש. ולהכי יתכן דבאו בתורה פסוקים מנבואתו של יהושע [ב"ב טו.]... ויסוד הדברים הוא דכל הענינים הנודעים לנו מנבואתו של יהושע כלולים הם בההבטחה שנאמרה לו למשה [שמות יט, ט] 'וגם בך יאמינו לעולם'. והשוה לזה מאמרם ז"ל [נדרים כב.] 'אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא ספר תורה וספר יהושע בלבד', ודו"ק". וכן נאמר בספר יהושע [יהושע כ, א-ב] "וידבר ה' אל יהושע לאמר דבר אל בני ישראל לאמר תנו לכם את ערי המקלט וגו'", וביארה הגמרא [מכות יא.] שדברים אלו נאמרו בלשון של דיבור "מפני שהן של תורה" [ראה מלבי"ם ביהושע שם שפסוק זה נכתב כלשון פסוקי

התורה "וידבר ה' אל משה לאמר", כי הם דברי תורה]. נמצא שהמיוחד בנבואת משה [לעומת שאר הנביאים] הוא שדבריו הם דברי תורה, ויחוד זה שייך גם לנבואת יהושע, שהוחזק לנביא על פי עדותו של משה [והוא הוא היחס של הלבנה המקבלת מהחמה]. **ועוד אודות** יחוד זה, ראה רש"י [במדבר ל, ב] שכתב "הנביאים נתנבאו ב'כה אמר ה'", מוסיף עליהם משה שנתנבא בלשון 'זה הדבר'". ובגו"א שם [אות ו] כתב: "ונראה, כי ענין זה הוא תולה בנבואת משה רבינו עליו השלום ומדריגתו, כי הנבואות הם שתים; האחת הוא שנתנבאו בה כל הנביאים על מעשה ה' והנהגתו בעולם, לכל אשר נעשה בעולם. והמדריגה של משה היה כולל זה, וכולל גם כן להתנבאות על המצות והתורה שצוה לו השם יתברך מפיו. וזאת המדריגה היא אינו דומה לראשונה, כי המדריגה הראשונה בדברים אשר יחדש ויעשה בעולם, והמדריגה של משה רבינו עליו השלום היא התורה, מה שהשם יתברך רוצה שיהיה נוהג תמיד בעולם מבלי שינוי, והוא סדר מציאות כללי בעולם. כי בתורה אשר נתן השם יתברך על ידי משה, סידר את ישראל בסדר כללי, לא בענינים המתחדשים בפרטים מן הסבה הראשונה, שזה אין המדריגה כל כך. ובשביל זה תבין למה היה משה רבינו עליו השלום מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט.], יותר מכל שאר נביאים. כי הענינים הכוללים הם מופשטים מן החומר, ומושכלים ביותר. ומדריגת שאר הנביאים היה למטה מזה, בענין אשר הוא יחדש בעולם ויעשה, לא בענינים הכוללים... ובשביל זה היה מתנבא ב'זה הדבר', המורה על הנבואה באספקלריא המאירה, השייך למצוה אשר נתן השם יתברך לישראל. כי מצות התורה הם בענינים כוללים, לכך הם יותר מושכלים". והואיל ונתבאר שנבואת משה ויהושע חולקת מקום לעצמה מפאת היותה נבואה של תורה, לכך בודאי זו מדריגה שאין למעלה הימנה. ובתחילת נתיב התשובה כתב: "התורה... שהיא חכמה העליונה שאין אחריה דבר". ולהלן פ"ג מ"ט [ד"ה ודבר זה] כתב: "החכמה היא התורה בפרט" [ראה להלן הערה 1382, ופ"ב הערה 490]. וזהו שכתב כאן "ובמדריגתם נכללה החכמה מצד עלוי מדריגת נבואתם".

(170) שמעתי לבאר, שנבואת משה רבינו ויהושע [שזו מדריגת התורה] היא כנגד הספירה של כתר, והזקנים הם כנגד הספירה של חכמה ["זה שקנה חכמה"], והנביאים הם כנגד הספירה של בינה [ת"ז תיקון כא (מט.) "מבינה נביאים"]. ולכך הזקנים קרובים ליהושע יותר מהנביאים. וראה להלן [ד"ה והמבין בחכמה].

(171) ומכך לכאורה משמע שהחכמה נעלית ומרוחקת מהנבואה.

(172) לשונו בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.]: "החכמה והנבואה והגדולה, כי הם ג' מעלות עליונות אשר כל אחת ואחת מדריגה בפני עצמה כאשר תבין אלו ג'... שהרי אלו ג' יש לכל אחד סדר מיוחד עם השם יתברך כאשר תבין". וראה הערה 200.

(173) מקורו בזוה"ק ח"ג סו., שאמרו שם: "בזכות אינון צדיקייא דאשתארו בארעא [אחר החורבן], שארת [השכינה] בארעא, ואתהדרו מטרוניתא במלכא, ואתהדר כלא בהלולא דמלכא, בגין כך אקרון 'אנשי כנסת הגדולה'". ושמעתי לבאר, שכוונת הדברים לספירת מלכות, שמדריגתה היא מצד המקבלים, ולכך היא שונה ממדרגת הזקנים והנביאים, שמדרגיתם באה להם מהעליונים [חכמה ובינה]. וזהו שכתב כאן "שהיו קדושים במעשיהם", לאמר שקדושתם מצד המקבל.

(174) כמבואר ביומא סט:, ובסנהדרין סד. ובערכין לב: אמרו "דבעי רחמי על יצר דע"ז, ובטליה ["דבעא עזרא רחמי איצרא דע"ז, ואימסר בידיה" (רש"י שם)], ואגין זכותא ["דעזרא" (רש"י שם)] עלייהו כי סוכה". הרי שבטול יצרא דע"ז נעשה מחמת זכיותיהם של אנשי כנסת הגדולה. וראה כוזרי ג, לט, שבטול זה אירע בשנת מות עזרא ונחמיה. וכן אומרים "להעביר גלולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתון לתקן עולם במלכות שקי" [תפילת "עלינו לשבח"], הרי שבטול ע"ז מהעולם מישך שייכי להמלכת ה' בעולם.

(175) פירוש - מדריגת אנכה"ג באה להם מצד עצמם, לעומת מדריגת הנבואה שהיא באה לנביא מלמעלה. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסא:] כתב: "כי הקירוב אל ה' יתברך הוא... מצד הנמצאים, שמצד גדולתם ורוממותם ומעלתם יש להם דבקות בו יתברך... ומצד השם יתברך, היא הנבואה, שנתן השם שנתן השם יתברך רוחו, ומוריד אותה על האדם... שהוא מתחבר להם, ואז באה הנבואה על ישראל". ואלו שתי המדריגות שנזכרו כאן; מדריגת אנשי כנסת היא מצד הנמצאים, ואילו מדריגת הנבואה היא מצד השם יתברך. וראה עוד בנצח ישראל פכ"ו [תקמח:], ובמשך חכמה במדבר יא, יז, כתב: "דע, בגדר הנבואה מצאנו שהנביא מזדכך לפי כחו. אמנם עדיין אינו מוכן לשפע הנבואה האלקית, רק בדרך חנינה שורה עליו רוח הנבואה... השפע האלקית הבאה במכוון על מי שראוי לקבל נבואה. אבל לא שתחול עליו, רק במתנת השם יתברך, כמו נתינת מטר על העשב הראוי לקבל המטר". וראה להלן הערה 259.

(176) פירוש - יש צורך בכינוס של רבים, ולא סגי באחד. וראה להלן הערה 309.

(177) סנהדרין פט. "אין שני נביאים מתנבאים בסיגנון אחד", הרי שהודגשה יחודיות של כל נביא ונביא.

(178) לשון הרמב"ם בהלכות דעות פ"א ה"ו: "כך למדו בפירוש מצוה זו; מה הוא נקרא חנון, אף אתה היה חנון. מה הוא נקרא רחום, אף אתה היה רחום. מה הוא נקרא קדוש, אף אתה היה קדוש... וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהדמות אליו כפי כחו". הרי שהקדוש מתדמה לה', וממילא הוא מתקרב אל ה' [ראה להלן הערה 642]. ואודות שכאשר יש דמיון בין הנברא לבין הבורא, אזי נמשך הנברא אחר הבורא, כן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קמב.], וז"ל: "ההתיחסות הזה [בעשיית מעשים דומים למעשי ה'] הוא הדבוק בו יתברך, וכמו שאמרו בפרק קמא דסוטה [יד.] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו' [דברים יג, ה], וכי אפשר להדבק בשכינה, אלא הלוך אחר מדותיו. הרי כי ההתדמות אליו במעשים מה שאפשר, נקרא הליכה אחריו, וההליכה אחריו הוא דבוק בו יתברך. כי ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד. והדברים אשר הם הפכים זה לזה, אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה" [ראה להלן פ"ב הערה 56]. וכל זה מיישך שייכי למלכות, וכפי שכתב הפחד יצחק ר"ה מאמר יא, אות טו, וז"ל: "ידועים הם דבריהם של חכמי הלשון [ראב"ע בראשית לז, ח], כי ההבדל בין מלוכה וממשלה הוא, כי ממשלה היא שלא ברצונו של מי שמושלים עליו, ומלוכה היא ברצונו של מי שמולכים עליו. בודאי שזה נכון. אבל אין זה אלא חיצוניות הדברים. בפנימיותם של דברים, גנוזה היא ההכרה העדינה כי ה'אדם שבאדם' אינו אלא הדעת שבו. ומכיון שהשם מלוכה לא יונח אלא על הדומה, שכן אריה נקרא מלך החיות [חגיגה יג:] מפני שגם הוא חיה. אבל אם האדם שליט על החיות, אינו אלא מושל ולא מלך, מפני שאין האדם מסוג הבעל חי... מדת המלוכה דורשת דוקא את ההשתייכות לסוג אחד, ובדרך ממילא משתלשל מזה שאין מדת המלוכה נוהגת אלא בזמן שהמלוכה מתקיימת היא מדעתו של זה שמולכים עליו". וראה בדרוש עה"ת [יג:] שביאר שמלכות ה' חלה במיוחד על הצדיקים. וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ד הערה 60, ושם פל"ז הערה 27.

(179) כי בגנוני מלכות קיי"ל [משלי יד, כח] "ברוב עם הדרת מלך". וכן ידוע שהמלכות נקראת "כנסת ישראל" [זוה"ק ח"ג קמו., וראה למעלה במשנת כל ישראל הערה 180]. ורש"י [ויקרא כ, ג] כתב: "למען טמא את מקדשי - את כנסת ישראל שהיא מקודשת לי", וראה גו"א שם אות ו [ד"ה ומה שאמר].

(180) באור חדש [קלד:] כתב: "יראה לומר כי בשביל כך היו חיי משה ק"ך שנים [דברים לד, ז], כי מספר ק"ך במספר קטן י"ב, והכדור שהוא שלם נחלק לי"ב, והם י"ב מזלות ברקיע השמים. והכדור הוא שלם לגמרי, ומתחבר הסוף אל ההתחלה, לומר שאין כאן

סוף. וכל זה מורה על שלימות ימיו, ומפני השלימות הוא אל השם יתברך". וראה גו"א שמות פל"ב אות ח. והרי מדת מלכות היא "כל" [זוה"ק ח"ג רכ.], ולכך מספר מאה ועשרים שייך ביותר לאנשי כנסת הגדולה. **וצרף לכאן** את דברי הגר"א לסדר עולם פ"ל שכתב: "משהרגו [אנכה"ג] את יצר הרע, בטלה נבואה". ולפי דבריו כאן הענין מבואר, שביאר שהמעלה של אנכה"ג עומדת לעומת מעלת הנבואה, ודוקא מפאת מעלתם המיוחדת של אנכה"ג נתבטל יצה"ר דע"ז מן העולם. והואיל ובטול זה נעשה מפאת מעלת אנכה"ג העומדת לעומת מעלת הנבואה, לכך דין ששעת בטול יצה"ר זה מן העולם תהיה גם שעת בטול הנבואה מן העולם. וראה הערה 258.

(181) משה, יהושע, זקנים, נביאים, ואנשי כנסת הגדולה.

(182) ובבאר הגולה באר הרביעי [תכז:] כתב: "וזכר חמשה דברים שהם מן העילה עד האדם שהוא המקבל, כנגד חמשה דברות שהם על לוח אחד. כי חמשה דברות הראשונות אל העילה, והם מגיעים עד המקבל". הרי שישנן ה' דרגות מהעילה עד המקבל, וכדבריו כאן. וראה להלן מציון 1385 בביאור מספר חמש האמור כאן, ופ"ב הערות 670, 690.

(183) מיישב שאלות ו-ז ששאל למעלה [ליד ציון 18], וז"ל: "ועוד קשה, שאמר 'יהושע לזקנים וזקנים לנביאים'... אלא בודאי צריך לומר שהזקינים שהיו בימי יהושע מסרו התורה לזקינים אחרים, ואם כן היה לו לומר 'וזקינים לזקינים', כי למה עשה כל הזקינים מסירה אחת. ועוד, דאין ספק כי לא תליא התורה בנבואה, ולענין התורה נחשבים הנביאים כמו הזקינים, ואם כן למה חלק ביניהם לומר 'זקינים לנביאים, ונביאים לאנשי כנסת הגדולה'".

(184) שמסר לכל הזקנים.

(185) כאן נראה שמסתפק בדבר אם יהושע מסר לזקנים שמסרו לנביאים, או שמסר למקצתם, והם מסרו אל זקנים אחרים. אמנם למעלה [מציון 18 עד ציון 26] שלל את האפשרות שהזקנים שבימי יהושע האריכו ימים עד ימי שמואל הנביא, והסיק "אלא בודאי צריך לומר שהזקנים שהיו בימי יהושע מסרו התורה לזקנים אחרים". ויש לעיין בזה.

(186) ליד ציון 172. ובא ליישב את שאלתו השביעית למעלה [ליד ציון 29] "כי לא תליא התורה בנבואה, ולענין התורה נחשבים הנביאים כמו הזקינים, ולמה חלק ביניהם לומר 'זקנים לנביאים, ונביאים לאנשי כנסת הגדולה'". ומיישב שנביאים מורים על המדריגה הקרובה למדריגת הזקנים.

(187) שאלתו השמינית למעלה [ליד ציון 32].

(188) לשונו בגו"א דברים פי"א אות לז: "טעם פשטא מפסיק התיבה בנגינתה מן התיבה שאחריה, ולכך נקרא טעם זה 'מלך', שכל טעם שנגינתו מפסיק התיבה מן תיבה שאחריה נקרא 'מלך', שכל מלך עומד בעצמו, אינו נמשך לאחר". ובח"א לסוטה מב. [ב, פ.] כתב: "כי דוד היה מלך ישראל, ולא היה מלך כשאר מלכים, רק מלך שאליו ראוי המלוכה יותר מכל, ולכך הוא איש אשר אינו נתלה בזולתו, כי כן ענין המלך אשר הכל תולין בו, והוא עומד בעצמו". ובבאר הגולה באר החמישי [עא:] כתב: "המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם", ושם העמיד זאת לעומת נביא "שאין לו עניין זה, כי הוא משותף להם, והוא שלימותם". ובתפארת ישראל פכ"א [שכא:] כתב: "כי אין המלך בכלל שאר בני אדם", ושם הערה 55. ואודות שהמלך הוא נבדל מן העם, ראה בתפארת ישראל פ"מ [תריט:] שכתב: "ענין המלך, שהוא נבדל משאר בני אדם, ואינו נכלל עמהם", ושם הערה 63. וזהו יסוד עתיק בספרי המהר"ל. ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "המלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם". ובאור חדש [פ.] כתב: "חשיבות המלך כאשר מתנשא על העם, ודבר זה הוא עיקר למלך... חשיבות מלכותו במה שהוא מתנשא עליהם". וראה עוד בהקדמה השלישית לגבורות ה' [כ], אור חדש [קפא.], ולהלן משנה יג [ד"ה ואמר עוד], וכן הערה 1038. ולהלן פ"ד מ"ה [ד"ה אל תעשם] כתב: "המלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 155, ולהלן הערות 998, 1279.

(189) אודות שהקבלה יוצרת חבור וקשור, כן ביאר בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.], בביאור מצות הלואה שנוהגת אף לעשיר [ב"מ עא.], וז"ל: "דבר זה כי ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שנקראים 'אחים', ואי אפשר שיהיו אחד אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי". ועוד אודות שהקבלה יוצרת דביקות בין המקבל והנותן, ראה רש"י [דברים כט, ג] "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה ולידבק בו", וראה גו"א במדבר פכ"ג הערה 7, נצח ישראל פל"ג הערה 43, ולהלן פ"ב הערה 1709.

(190) למעלה [ד"ה ולא היה].

(191) "ובדבר שהוא כזה, שהוא מסירת התורה, שבו תלוי קיום העולם, אין ראוי להיות דבר זה במקרה, שהרי כל העולם הוא תולה בקבלת התורה. ולפיכך צריך שיהיה כאן

מיוחד לדבר זה, שלא יהיה דבר שבו תלוי כל העולם במקרה" [לשונו למעלה ליד ציון 150].

(192) צרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פכ"א [שכ:], שכתב: "ומה שאמרו בפ"ק דראש השנה [כא:] 'ולא קם נביא עוד וגו' [דברים לד, י], רב ושמואל, חד אמר בנביאים לא קם, אבל במלכים קם [שלמה המלך]. אין זה קשיא [שימצא אדם אחר שיהיה מיוחד כמדרגת משה], כי פירוש דבר זה, כי בודאי ראוי שיהיה משה מיוחד בנבואתו. ואם היה לו שתוף בנבואה, לא נתנה התורה, שהיא מיוחדת, על ידי משה. רק שהוא היה מיוחד בנבואה, ולא קם כמוהו, ולכך נתנה תורה על ידו, שאין כמוהו. ומה שאמר 'במלכים קם', דכיון דלא קם בבני אדם כמוהו, הרי היה משה מיוחד בנבואתו. אף כי במלכים קם, דהיינו מפני גודל מדרגתו ומעלתו של שלמה, שהיה מלך על עליונים ותחתונים, כדאמרינן שם [סנהדרין כ:], ולכך נבואתו גם כן במדרגה עליונה, עד שיאמר 'בישראל לא קם, אבל במלכים קם'. ועם זה לא יצא משה ממה שהיה מיוחד במעלתו מצד הנבואה, כי אין המלך בכלל שאר בני אדם. ולפיכך אף אם קם במלכים, לא יצא משה ממה שהיה מיוחד בנבואה". והם דבריו כאן, שהמלך חולק מקום לעצמו, ולכך אין הוא מוריד מיחודו של משה בנבואה. וראה להלן הערה 1381.

(193) כמבואר למעלה [ליד ציון 162], שמדריגת משה מתייחסת לחמה, ומדריגת יהושע מתייחסת ללבנה, וראה הערה 169.

(194) פירוש - עשר הספירות מסודרות בשלשה קוים; ימין, שמאל, ואמצע [כאשר כתר נמצאת מעל לכל]. קו ימין מורה על חסד, ונמצאות בו הספירות של חכמה, חסד, ונצח. לעומת זאת קו השמאל מורה על דין, ונמצאות בו הספירות של בינה, גבורה, והוד. קו האמצע מורה על מיזוג של שמאל וימין [רחמים], ונמצאות בו הספירות של תפארת, יסוד, ומלכות. וראה באר הגולה באר חמישי [ל.], ושם הערות 174, 178. וימין הוא ראשון וקודם לשמאל, שהוא שני, וכפי שכתב בגבורות ה' פ"ע [שכג.]: "הימין נקרא יד אחת, והיא ראשונה, ואין בה שניות. ויד השמאלית נקראת יד שנית". וכן כתב בגבורות ה' פל"ט [קמה:]. וצרף לכאן את דברי הפחד יצחק ר"ה מאמר ד, אות ח, שכתב: "הרצון של מתן שכרם של זכויות הוא הרצון המקורי הפועל בתור כח ראשון. ואילו הרצון של תשלום עונשם של חובות הוא רצון הפועל בתור כח שני, שאינו אלא נמשך מן הרצון המקורי לשם שיווי המשקל של מאזני המשפט. ואם באנו למנות אבות ותולדות ברצון, היינו אומרים שענין המתן שכר הוא פעולתו של רצון - אב, ואילו ענין תשלום העונש

הוא פעולתו של רצון - תולדה". וראה גו"א ויקרא פי"ט הערה 155, ובאר הגולה באר שני הערה 151, ולהלן פ"ב הערות 353, 354.

(195) ומדת אברהם היא חסד, שנאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם". וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], וז"ל: "ומפני מעלת החסד שהיה באברהם, אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל הש"י יותר מכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו, ולכך מדת החסד שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל". וראה תפארת ישראל פ"כ הערה 10, ולהלן פ"ב הערה 351. **וזה לשונו** בח"א לב"מ פז. [ג, נא.]: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד". ראה להלן פ"ב הערה 502.

(196) וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ומסתייעא]: "כי סתם יד הוא שמאל". ואודות שהנביאים מקבלים מצד שמאל, ראה דבריו בנתיב התשובה פ"א [ד"ה אבל יש] שכתב: "כי הנבואה היא במדת הדין". ובבאר הגולה באר הששי [רמה:] כתב: "הנבואה היתה באה בכח על הנביא, ולפיכך נאמר [יחזקאל לז, א] 'היתה עלי יד ה'", [מ"א יח, מו] 'ויד ה' היתה אל אליהו'. לכך לא היה יכול הנביא לעמוד כאשר היתה באה עליו הנבואה. ואמר רוח סערה תלויה בזרוע של הקב"ה [חגיגה יב:]. כי מפני שהנבואה באה בכח, כדכתיב [מ"א יח, מו] 'ויד ה'', ולפיכך אמר 'ורוח סערה', אשר זה מורה על כח הנבואה, אמר שהיא תלויה בזרוע. דהיינו שיש לנביא דביקות בעצם כחו של הקב"ה, שהוא נקרא 'זרוע', כדכתיב [דברים כו, ח] 'ויוציאנו ה' ביד חזקה ובזרוע נטויה', וזה נמצא בכל מקום". ובנדרים לח. אמרו "כל הנביאים כלם עשירים היו", וכתב לבאר זאת

בח"א שם [ב, יג.], וז"ל: "פירוש זה, כי ראוי לנביא יותר העושר מכל שאר דברים, כי כבר אמרנו למעלה כי העשירות הוא מצד שמאל כמו שהתבאר למעלה, ומשם הנבואה, כדכתיב [יחזקאל לג, כב] 'ויד ה' היתה עלי', וכל מקום שנאמר 'יד' הוא שמאל [מנחות לז.], שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים', ולכך אמר כל הנביאים היו עשירים בפרט".

(197) ראה למעלה הערה 167.

(198) פירוש - חכם שוה לזקן, כי זקן הוא מי שקנה חכמה. ולכך כשאומרים "חכם עדיף מנביא" הוא כמו לומר "זקן עדיף מנביא", ועדיפות הזקן על פני הנביא היא שהזקן מקבל מצד ימין, והנביא מקבל מצד שמאל. וצרף לכאן דברי ההגהות מיימוניות בהלכות תפלה פי"ד אות ג, שכתב לגבי נשיאת כפים בזה"ל: "ויש להגביה ידו ימינית קצת למעלה מן השמאלית... וכן ראוי גם על פי הקבלה".

(199) יש להעיר, כי בנתיב התשובה פ"א [ד"ה אבל יש] כתב: "הנבואה שהיא למעלה מן החכמה", ולכאורה כאן כתב להיפך. וכן בהקדמה לתפארת ישראל [יא.] כתב: "המדרגה האחת היא מדרגת החכמה שיש לאדם בתחתונים, מה שיכול האדם להשיג. המדרגה השניה היא מדרגת הנבואה, שהיא על הנביאים שהם בני אדם שהם בעולם הזה, ובא להם רוח הקודש מעליונים". ובעל כרחך צריך לומר שיש שני סוגי חכמה; יש חכמה שאדם משיג מדעתו, והיא נמוכה מהנבואה. אך יש חכמה שהיא הגלוי הראשוני בעולם, והיא נעלית מהנבואה. וי"ע.

(200) שמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שמדריגות זקנה, נבואה, ואנכה"ג, מקבילות למדריגות אברהם, יצחק, ויעקב. וידוע שמדת אברהם היא מימין, ומדת יצחק היא משמאל [להלן פ"ב מ"ב (ד"ה ואמר זכות)], ומידת יעקב בלולה משניהם, וכפי שכתב בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד]: "יעקב אין מתייחס לו קצה... [כי] הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק" [ראה למעלה בבאור משנת כל ישראל הערה 48, ובנתיב אהבת השם פ"א (ב, מא.)]. ונאמר על יעקב [בראשית כה, כז] "יושב אהלים", ופירשו חכמים [זוה"ק ח"א קמו.] "דאחיד לתרין סטרין לאברהם וליצחק". וכשם שנאמר על מדריגת יעקב לשון רבים ["יושב אהלים"], כך נאמר כאן לשון כנסיה, שכלולה ובלולה משתי המדות של זקנה ונבואה. והלא כך אמרו חכמים על אנשי כנסת הגדולה [מגילה יז:] "מאה ועשרים זקנים, ובהם כמה נביאים", לאמור כנסיה של זקנים ונביאים. וזהו שכתב כאן "שאינם לא לימין ולא לשמאל מצד קדושתם", כפי שמדריגת יעקב מתייחסת לקדושה ולאחדות, וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח תחילת אות יז, וז"ל: "דע כי

מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת מאוד, ידוע לחכמים ולמשכילים בחכמה שהיה קדוש ונבדל מכל עניני העולם, ולפיכך נאמר אצלו [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב', נקרא השם יתברך 'קדוש יעקב' על שם שהיה יעקב הקדוש והנבדל, ודבר זה ידוע למשכילים בענין יעקב. ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד, כאשר ידוע לחכמים. וידוע כי יעקב עיקר האחדות, ולפיכך אמרו בני יעקב אל יעקב [פסחים נו.] 'כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבבינו אלא אחד'". והרי כח האחדות של יעקב מעמיד אותו על מעלת האמצעי, וכפי שכתב בגבורות ה' פ"ט [נח:]: "השלישי אין מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני הקצוות. ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין [ראה להלן פ"א הערה 519, ופ"ב הערה 353], הפך לזה... ויעקב נגד האמצעי... לכך מדת יעקב אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל" [ראה להלן הערה 292]. וזהו שכתב בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.], וז"ל: "החכמה והנבואה והגדולה, כי הם ג' מעלות עליונות אשר כל אחת ואחת מדריגה בפני עצמה כאשר תבין אלו ג'... שהרי אלו ג' יש לכל אחד סדר מיוחד עם השם יתברך כאשר תבין". והרי מעלת הגדולה היא מעלת יעקב, וכמו שאמרו [זוה"ק ח"א נז:] "יעקב דא תפארת" [ראה להלן פ"ב הערה 615]. וראה גו"א בראשית פי"ב אות ה, ולהלן הערות 307, 492, 571, 1414.

(201) לאו דוקא, אלא מתוך תשע השאלות ששאל על המשנה, התיישבו עד כה שמונה, שתשע השאלות הן; (א) מדוע רק במסכת זו נשנה סדר הקבלה [ישוב לכך הוא למעלה הערה 53]. (ב) מדוע לא אמרו 'משה קבל תורה מהקב"ה', אלא אמרו "מסיני" [ישוב לכך הוא למעלה מציון 54 ואילך]. (ג) מדוע הוזכר לפעמים לשון קבלה, ולפעמים לשון מסירה [ישוב לכך הוא למעלה מציון 114 ואילך]. (ד) מדוע הוסיפו תיבת "ומסרוה" ביחס של הנביאים לאנשי כנסת הגדולה, שלא הוזכרה במסירות הקודמות [ישוב לכך הוא למעלה ציונים 126, 127]. (ה) מדוע מסר משה התורה ליהושע, ולא לאלעזר בן אהרן הכהן [ישוב לכך הוא למעלה מציון 143 ואילך]. (ו) מדוע לא אמרו "וזקנים לזקנים", שהרי היו כמה דורות של זקנים [ישוב לכך הוא למעלה ציונים 185-183]. (ז) מה קבלה שייכת לנביאים, הרי אין נבואה בלימוד התורה [ישוב לכך הוא למעלה ציונים 186, 196]. (ח) מדוע לא נמנו המלכים [ישוב לכך הוא למעלה מציון 187 ואילך]. (ט) מדוע לא נמצאו דברי מוסר מהנביאים ומהזקנים. ושאלה תשיעית יישב להלן [מציון 255 ואילך].

(202) הנה במשנה נאמר "הם אמרו שלשה דברים", ואילו המהר"ל העתיק כאן "הם היו אומרים שלשה דברים". ונראה שכתב כן כנגד הערת האברבנאל, שהקשה בשאלתו הששית על המשנה בזה"ל: "אם היה זה מוסר מהם ומרגלא בפומייהו, היה ראוי שיאמר 'הם היו אומרים', כלשון המשנה בשאר חכמים" [ראה רע"ב להלן משנה ב]. ועל כך משיב המהר"ל שאין זה דיוק, כיון ש"הם אמרו" הוא כמו "הם היו אומרים", ואכן "היה זה מוסר מהם ומרגלא בפומייהו".

(203) כן הקשה האברבנאל בתחלת שאלתו הששית על המשנה, וז"ל: "כי מה ראו להזהיר על שלשה הדברים האלה מזולתם".

(204) "ולמה אמרו אלו ג' דברים" [הוספה בכת"י]. ואודות חכמתם של אנשי כנסת הגדולה, ראה בנפש החיים שער ב פרק י שכתב: "והמשכיל יבין מדעתו, שלא לחנם הוצרכו לתיקון תחנה קטנה ותפלה קצרה כזו ק"כ זקנים, ומהם כמה נביאים, אלא שהמה השיגו ברוח קדשם והשגת נבואתם העליונה, ונהירא להו שבילין דכל סדרי בראשית ופרקי המרכבה, לזאת יסדו ותקנו מטבע ברכות והתפלות באלו התיבות דוקא... אשר היא נצרכת מאד לתיקון רבוי עולמות וכחות עליונים וסדור המרכבה". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תיג:]. והרע"ב כאן כתב על כך בזה"ל: "הם אמרו שלשה דברים - הרבה דברים אמרו, אלא שלשה דברים הללו אמרו, שיש בהם קיום התורה".

(205) אודות החכמה והבינה של חכמים, ראה דבריו בבאר הגולה באר הרביעי [שטו:] שכתב על דברי חכמים בזה"ל: "כלם הם דברים יקרים מסודרים מזהירים, מלמדים את האדם חכמה ויראת שמים במוסרים, אשר לא נודעו מכל חכמי העולם. וסדר התפלה והברכות והפרישות והזהירות והקדושה והטהרה, עד שאם האדם הולך בדרכיהם, יש מהלכים בין העומדים הקיימים למעלה. וכאשר האדם שהוא בן דעת וחכמה מתבונן בדבריהם, נפלא בעיניו דבר זה, כי אין בדעת האדם להקיף על כל הדברים בכלל ובפרט, אם לא שקבלו החכמים הדברים מפי הנביאים". ראה להלן פ"ב הערה 613.

(206) שהרי יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן היו הזוג הראשון שעמדו בראש סנהדרין [להלן משנה ד], ועליהם אמרו [תמורה טו:] "משמת יוסף בן יועזר איש צרידה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים בטלו האשכולות, איש שהכל בו... כל אשכולות שעמדו להן לישראל מימות משה, עד שמת יוסף בן יועזר, היו למדין תורה כמשה רבינו. מכאן ואילך לא היו למדין תורה כמשה רבינו... כל אשכולות שעמדו לישראל מימות משה עד שמת יוסף בן יועזר לא היה בהם שום דופי ["דעד יוסף בן יועזר לא נחלקו בסמיכה, ולא בשום דבר, שעדיין לא נתמעט הלב, ולהכי נקט סמיכה, דהיא היתה מחלוקת ראשונה שנחלקו

בו חכמים מעולם, ומיוסף בן יועזר ואילך היה בהן דופי של סמיכה, שנחלקו בסמיכת שלמים ביום טוב" (רש"י תמורה טז.)], מכאן ואילך היה בהן שום דופי". וראה למעלה ציונים 129-130, ולהלן הערות 232, 1394.

(207) אודות שהחולי הוא יציאה מן הטבע, כן כתב בנצח ישראל פ"י [רסג:]: "החולה שיצא מטבעו, אשר נתן השם יתברך הטבע אל האדם להעמיד את האדם, ועתה נשתנה טבעו".

(208) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסז:]: "לפי מעוט השכל שיש לנו, היה ראוי שיהיה הלמוד מסודר כדי לתקן חסרון השכל. כי האיש אשר אינו יכול לילך כמו שאר אדם, יש לו מקל ומשענת לתקן החסרון. ולכך הדור אשר הם חסרי השכל, היה ראוי להם שיהיה להם יותר תקון ומשענת, שיהיה הלמוד שלהם מסודר בתכלית, ובדבר זה היו מגיעים אל מדרגה מה".

(209) "לפעמים הקלקול מצד השינוי, שיש בו שנוי ממה שראוי להיות" [לשונו בח"א לסנהדרין צז. (ג, רז.)].

(210) פירוש - בהבנת לימוד התורה, וכמו שיבאר.

(211) "דהיינו שלא יבא לידי איסור במצות המעשה... ואם אתה מתיר לו שניות לעריות, יבא להתיר ערוה גופא" [לשונו להלן].

(212) "כי הדין תולה בסברא בלבד, ואין לך דבר יותר בחכמה כמו הדין, כמו שאמרו [ב"ב קעה:] אין לך מקצוע בחכמה כמו דיני ממונות, וצריך להזהר שלא יבא לטעות בסברת הלב" [לשונו להלן].

(213) המשפט.

(214) לשון הרמב"ן [דברים ו, יח]: "אי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כלם".

(215) עם חלב, שמהתורה רק בשר בהמה נאסר עם חלב [חולין קיג:], אך בשר עוף אינו אסור מהתורה [כדעת רבי עקיבא (חולין קיג.)], וכמו שפסקו רוב הראשונים [תוספות חולין נח. ד"ה ושוין בשם בה"ג, רמב"ם הלכות מאכלות אסורות פ"ט ה"ד, תוה"א לרשב"א בית ג שער ד, טושו"ע יו"ד סימן פז סעיף ג, וט"ז וש"ך שם].

(216) לשון הרמב"ם הלכות ממרים פ"ב ה"ט: "הרי כתוב בתורה [שמות כג, יט] 'לא תבשל גדי בחלב אמו'. מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסר לבשל ולאכול בשר בחלב, בין בשר בהמה, בין בשר חיה, אבל בשר העוף מותר בחלב מן התורה... אם אמר [בית דין] בשר העוף מותר מן התורה, ואנו נאסור אותו, ונודיע לעם שהוא גזרה, שלא יבא

מן הדבר חובה, ויאמרו; העוף מותר מפני שלא נתפרש, כך החיה מותרת, שהרי לא נתפרשה. ויבא אחר לומר אף בשר בהמה מותרת, חוץ מן העז. ויבא אחר לומר אף בשר העז מותר בחלב פרה, או הכבשה, שלא נאמר אלא 'אמו', שהיא מינו. ויבא אחר לומר אף בחלב העז שאינה אמו מותר, שלא נאמר אלא 'אמו'. לפיכך נאסור כל בשר בחלב, אפילו בשר עוף, אין זה מוסיף, אלא עושה סייג לתורה". וכן בהלכות מאכלות אסורות פ"ט ה"ד כתב: "ואסור באכילה [בשר עוף] מדברי סופרים, כדי שלא יפשעו העם ויבואו לידי איסור בהמה טהורה". אמנם מדברי המהר"ל מוכח שאיסור דרבנן הוא גם על בישול בשר עוף בחלב, ולא רק על אכילת בשר עוף בחלב, וכשיטת המהרש"ל [ים של שלמה חולין פ"ח סימן קן], והב"ח [טור יו"ד סימן פז]. אך מהרמב"ם הנ"ל ובטושו"ע יו"ד סימן פז סעיף ג מבואר שרבנן אסרו בשר עוף בחלב באכילה בלבד, ולא גזרו על הבישול וההנאה [ראה במגיד משנה הלכות מאכ"א פ"ט ה"ד]. והטעם הוא, שרק גזרו על האכילה שיש בה תאוה, אך בבישול שאין בו תאוה כלל, לא חששו לגזור על כך [לחם משנה בהלכות מאכ"א פ"ט סוף ה"ד].

(217) יבמות כא. "אי לאו שניות, פגע בערוה גופא", ויובא להלן בסמוך לציון 253. וראה הערה 281.

(218) כגון שבות דשבת [עירובין לג.], וכן "כל מה שאמרו חכמים עד חצות, מצותן עד שיעלה עמוד השחר... א"כ למה אמרו חכמים עד חצות, כדי להרחיק אדם מן העבירה" [ברכות ב.], וכיו"ב. וראה בבאר הגולה באר הראשון [חלק ב] שביאר בהרחבה הענין שרבנן גזרו על הסייגים.

(219) ברכות כח. "ולא היתה הלכה שהיתה תלויה בבית המדרש שלא פירשוה", ופירש רש"י "מתוך שרבו התלמידים רב החידוד והפלפול". ובמכות י. "כל האוהב ללמד בהמון לו תבואה", ופירש רש"י "ללמד בהמון - מרבה תלמידים. לו תבואה - לפי שעל ידיהם ירבה הפלפול ונותן לב לתרץ קושיותיהם". וראה להלן הערה 252. והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ה הי"ג כתב "התלמידים מוסיפין חכמת הרב, ומרחיבין לבו. אמרו חכמים [תענית ז.] הרבה חכמה למדתי מרבותי, ויותר מחבירי, ומתלמידי יותר מכולם. וכשם שעץ קטן מדליק את הגדול, כך תלמיד קטן מחדד הרב, עד שיוציא ממנו בשאלותיו חכמה מפוארה" [ראה להלן פ"ב הערה 807]. ובסמוך יביא מאמר זה. ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין הי"א של תורה הוא "פלפול התלמידים", וכתב שם בזה"ל: "וזה כי החברים, זה מחכים זה, וכן הוא מחכים את רבו. ובפ"ק דתענית [ז.] אמר רב נחמן בר יצחק, למה נמשלו ד"ת לעץ... מה עץ קטן מדליק את הגדול, אף דברי תורה הקטנים

מחדדין את הגדולים. והיינו דאמר רבי חנינא הרבה תורה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר, ומתלמידי יותר מכולם, עד כאן. והטעם הוא מבואר מאד, כי הדבר דומה לעץ שאין מקבל האור, וכן הת"ח גדול מפני שהשגתו גדולה מאד לכך אין מתחיל לשאול ולפלפל בחכמה, לפי גודל השגתו ופשיטות שכלו אין בו פלפול, דהיינו השאלה. וצריך אל כל פלפול שאלה, לאפוקי הגדולים אין בהם השאלה. ולפיכך אמר שהקטנים מחדדים את הגדולים, מפני שהם שואלים ביותר, ואז צריך החכם להשיב. ומדמה זה לעץ קטן שהוא מדליק את הגדול, שהאש נאחז ביותר בקטן. וכך הוא הקטן, הוא התחלת השאלה והפלפול. ולכך אמר 'בפלפול התלמידים', שעיקר הפלפול מן התלמידים. ולפיכך אמר 'הרבה תורה למדתי מרבותי', מפני שהם מסרו לי החכמה. 'ומחבירי יותר מהם', מפני שהם שואלים זה את זה ועומדים על עיקר החכמה. 'ומתלמידי יותר מכולם', כי הם מפלפלים ומחדדים יותר בשאלה, ודבר זה מבואר". וראה להלן ציונים 240, 251, 276, 296.

(220) בבאר הגולה באר הראשון [מב:] השוה את הסייגים של חכמים לשמירה שיש לאברים, וכלשונו: "החכימה הטבע לתת לאברים שמירה שלא יתקלקל האבר, כמו שתראה העינים שיש להם מכסה, שלא יבא לעין קלקול. וכן יש הרבה אברים אשר יש להם שמירה שלא יתקלקלו. ואם כן, איך לא יהיה שמירה למצות אלקית. כי לפי גודל ההיזק גזרה החכמה לעשות שמירה יותר, כמו שהחכימה הטבע לעשות אל העין שמירה, הוא המכסה שהוא על העין... וכן עשתה הטבע הצפרנים לאצבעות היד והרגלים, שלא יהיו נקופים בתנועת האדם, ושערות הראש שמירה לראש". ולהלן ציון 824 חזר על הדברים.

(221) שאמרו שם "אמר רבי שמעון בן יוחי, בריך רחמנא דלית אנא [לגירסת הפני משה שם] חכים מידון".

(222) בירושלמי שלפנינו איתא "רבי יוסי בר חלפתא".

(223) "אלא לפי טענותיכם אני דן אתכם" [פני משה שם]. ולהלן פ"ד ריש מ"ז כתב: "הרי לך כמה האדם יחשוב עצמו שאינו יודע כלום בתורה. ואין ספק כי זה בשביל עומק המושג ומשפטים העמוקים מני ים, ומכל שכן בדין, כמו שאמרו לית חכים בדין. ולפיכך הממהר לפסוק ולהורות בודאי דבר זה אינו כבוד התורה". ובסמוך יביא מאמרם [ב"ב קעה:] שאין לך מקצוע בחכמה כמו דיני ממונות.

(224) "תתברר **להם** התורה", לעומת מה שאמר למעלה [הערה 219] שעל ידי רבוי תלמידים תתברר התורה למלמד.

(225) והם עמי הארצות. ואודות הגנאי שבזה, הנה אמרו [פסחים מט:] "עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת", וכתב לבאר זאת בנתיב התורה פט"ו [א, סד.] בזה"ל: "כי מצד אשר הוא ע"ה היה מותר לנחרו. אף על גב דודאי אסור לנחרו, והממיתו חייב מיתה, אבל זהו מצד שהוא בכח להיות תלמיד חכם, כי כל עם הארץ הוא בכח להיות תלמיד חכם, והרי נחשב תלמיד חכם בכח, ומצד הזה ראוי אליו החיים. אבל מצד שהוא ע"ה, היה מותר לנחרו ביום הכפורים. וזה מורה על פחיתות גדול, שאין לו החיות רק מצד הדבר שהוא בכח עליו. ולא כך התלמיד חכם, שהחיות אליו מה שנמצא בו תורה בפעל. ודבר זה מבואר, והוא פירוש אמת אין בו ספק". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שסט:], והוסיף: "ואם מת ולא יצא שכלו אל הפעל, נמצא כי למפרע היה מותר לנוחרו ביום הכפורים, וזה גנות וגנאי". וראה להלן פ"ד מ"ה [ד"ה ובהכי יתורץ] שהזכיר שם ברמיזה יסוד זה.

(226) לשון הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ה ה"ח: "דיני קנסות, כגון גזילות וחבלות ותשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה והאונס והמפתה וכיוצא בהן, אין דנין אותם אלא שלשה מומחים, והם הסמוכין בארץ ישראל. אבל שאר דיני ממונות, כגון הודאות והלואות, אינן צריכין מומחה, אלא אפילו שלשה הדיוטות, ואפילו אחד מומחה דן אותן". ולכאורה לפי זה אין הכרח לומר שבמשנתנו היושב בדין הוא יחיד מומחה, שהרי הודאות והלואות "אינן צריכין מומחה, אלא אפילו שלשה הדיוטות". ואולי יש לישב, שהרמב"ם פסק כרב אחא בריה דרב איקא [סנהדרין ג.] שבהודאות והלואות מן התורה כשר לדון אפילו אחד, אלא שחכמים תיקנו שאין דיני ממונות אלא בשלשה [רמב"ם הלכות סנהדרין פ"ב הי"א], כדי שלא יבואו יושבי קרנות להיות דיינים, ובשלשה אי אפשר שלא יהיה ביניהם אחד שהוא גמיר [סנהדרין ג.]. ועכ"פ היחיד המועיל מהתורה הוא יחיד מומחה [כמבואר ברמב"ם הנ"ל, ודלא כרא"ש סנהדרין ר"פ א]. ומן הסתם שאנכה"ג דברו על המציאות שהיתה בטרם שבאו רבנן ותיקנו שצריך שלשה, ולכך אותו יחיד שמועיל מהתורה הרי הוא "יחיד מומחה".

(227) "מתונים - רגילין בהמתנה כדי לעיין בה יפה קודם שחתכוהו" [רש"י סנהדרין ז:]. ובברכות כ. כתב רש"י "'מתון מתון' לשון המתנה".

(228) לשון הגמרא שם "הרבה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר מרבותי, ומתלמידי יותר מכולן". וכאן כוונתו לבבא השניה "ומחבירי יותר מרבותי", שבא לבאר כיצד חסרון התלמידים נתקן על ידי רבוי תלמידים. וכן להלן פ"ו מ"ז בביאור קנין "פלפול התלמידים" כתב: "'ומחבירי יותר מהם', מפני שהם שואלים זה את זה ועומדים על עיקר החכמה".

(229) להלן פ"ד מי"ד אמרו "שגגת תלמוד עולה זדון", וכתב לפרש זאת שם בזה"ל: "אמר 'שגגת תלמוד עולה זדון', וזה כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר, שאם אין החומר, השכל הוא בפועל, ואין בו שגגה וטעות. ולפיכך השגגה שייך במעשים אשר הם שייכים לגוף החמרי, ולפעמים השכל שהוא מאיר אל האדם החמרי אינו אתו, והוא טועה, אבל בשכל אין שייך טעות. ולפיכך שגגת תלמוד עולה זדון, כי מאחר שהתלמוד הוא שכלי, לא היה לו לטעות. למה הדבר דומה, לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג, שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר, ולא שם לבו על זה... ובמדריגת השכל אין שגגה כלל. ובפרק אלו מציאות [ב"מ לג:], דרש רבי יהודה ברבי אילעי, מאי דכתיב [ישעיה נח, א] 'והגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם'. 'לעמי פשעם' אלו ת"ח, שאפילו שגגות נעשים להם כזדונות, 'ולבית יעקב חטאתם', אלו עמי הארץ, שאפילו זדונות נעשה להם כשגגות, עד כאן. וביאור זה, כי הת"ח אשר בראשם הנר המאיר, וכדכתיב [קהלת ב, יד] 'החכם עיניו בראשו', אין לו לטעות בשום דבר, ותמיד ישכיל בשכלו, ולא יטעה אפילו במעשה הגוף, היה לו להיות נזהר ולא יכשל כלל. ולפיכך אפילו שגגות נעשות לו כזדונות. ולהפך זה, עם הארץ, אפילו זדונות נעשים לו כשגגות, מפני שהוא חסר השכל, והוא כלו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר, ולפיכך אף הזדונות נעשים לו כשגגות". וצרף לכאן מאמרם [ביצה יא:] "אין שבות במקדש", ופירש רש"י [עירובין קב.] "ואין שבות דרבנן במקדש, דלא גזרו שם". והטעם הוא שהכהנים זריזים הם, ויודעים להיזהר שלא יבואו לידי איסור תורה [מאירי ר"ה כט:]. ולא בלבד לכהנים, אלא אף לזרים אין שבות במקדש [מאירי פסחים סה:], ואף שהטעם הוא שכהנים זריזים הם, צריך לומר שבמקדש מצויים כהנים שמלמדים אותם להיזהר [עיין רש"י פסחים לו. ד"ה במקום זריזין]. הרי שהסייג אינו מיועד לאלו היודעים להבחין בין הדברים. ובבאר הגולה באר השני [קנז.] כתב: "ודברים אלו הם דברי חכמה, שהיו יודעים להבדיל בין הדברים כפי מה שהוא כל דבר, ולא כמו הכסיל שהוא הולך בחושך, ולא ידע בין דברים המותרים ובין דברים האסורים". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיא:] כתב: "השכל מבדיל בין דבר לדבר, אבל החמרי אינו מבדיל". וראה להלן הערות 254, 1422, 1467.

(230) "תקון כלל" - תקון גמור הכולל הכל.

(231) כי כל מנין הוא בא למעט, וכמו ששאלו כמה פעמים בגמרא "מנינא למעוטי מאי" [יבמות ג., גיטין ט:, קידושין ג., ב"ק ה., ועוד]. וכן להלן פ"ב מ"ט [ד"ה ונמצא

באדם] כתב: "מנין... כולל כל השבחים, שאין להוסיף ואין לגרוע... המנין בא להגיד שאין להוסיף ואין לגרוע כלל". וראה להלן ציונים 243, 288, ופ"ב הערה 1056.

(232) כמבואר למעלה הערה 206.

(233) כפי שיביא כמה פסוקים בהמשך. וכן הוא נאמר מ"א ז, יד, ישעיה יא, ב, משלי ל, ב-ג, ועוד. ובסמוך יבאר שהבנת סברא ישרה ונכונה היא חכמה, ואילו פלפול הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי פלפול, ואילו ידיעת הדבר היא דעת. ולהלן פ"ג מי"ז [ד"ה אם אין דעת] כתב: "החכמה כמשמעו, אשר הוא חכם ומשכיל בדברים אשר הם בעולם. והבינה הוא מעלה יתירה מזאת, שהוא מבין דבר מתוך דבר... כי החכם הוא בעל סברה, שעומד על הדבר שהוא לפניו, והנבון הוא כמו המפולפל, שמוציא דבר מתוך דבר... אבל הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר - נבדל האדם מן שאר בעלי חיים. ודבר זה [שהגדרת אדם היא שהוא מדבר] נקרא דעת, דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם [ראה הערה 241]. אבל החכמה אינו רק השגה מה שמשיג נקרא חכמה, אף כי אינו משיג הדבר מצד אמיתתו ובהבדל שלו... כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר", ושם בהערות יובאו המקבילות ליסוד זה בשאר ספריו. ולהלן פ"ה מכ"א [ד"ה בן חמש] כתב: "מקרא משנה תלמוד. ואלו שלשה דברים הם השגות חלוקות; מקרא הוא השגה מה, ואין ההשגה בשלימות ובבירור. אבל המשנה היא הידיעה בבירור. והתלמוד הוא להבין טעם הדבר שאינו במשנה כלל. ולפיכך אלו שלשה דברים הם מחולקים. וכבר אמרנו כי מקרא משנה ותלמוד הם כנגד חכמה דעת בינה. כי המקרא יש בו חכמה, אבל המשנה היא הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר, כי זה ענין הדעת, שידע להבדיל בין דבר לדבר, וזה הוא ענין המשנה. והתלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול, כל זה נקרא תלמוד". וראה להלן פ"ב הערה 748.

(234) "בחכמה" כאן הכוונה לחכמה מקיפה, הכוללת חכמה בינה ודעת.

(235) ופירש רש"י שם "חכמה - מה שאדם שומע מאחרים ולומד. תבונה - מבין דבר מלבו מתוך דברים שלמד. דעת - רוח הקודש".

(236) להלן פ"ג מי"ז [ד"ה אם אין דעת] הביא פסוק זה, וביאר את חלקי הפסוק.

(237) רש"י דברים א, יג: "מה בין חכמים לנבונים, חכם דומה לשולחני עשיר, כשמביאין לו דינרין לראות, רואה. וכשאין מביאין, יושב ותוהא. נבון דומה לשולחני

תגר, כשמביאין לו מעות לראות, רואה. וכשאין מביאין לו, הוא מחזר ומביא משלו". ולהלן פ"ג מי"ז [ד"ה אם אין דעת] הביא דברים אלו.

(238) "והשלישי לא תליא לא בסברא ולא בפלפול, רק כנגד מי שהוא נעדר הידיעה, עד שאין לו ידיעה" [לשונו בסמוך].

(239) לשון המשנה שם "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן". וראה למעלה הערות 212, 223. ובגו"א שמות פט"ו אות ל [ד"ה ואם] כתב: "הדינין של תורה יש בהם חכמה, כמו שאמרו חכמים 'הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, לפי שבקל משתנה הדין", וראה להלן הערה 1603. ושם ויקרא פכ"ו אות כ כתב: "כי כל משפט הוא דבר מושכל... וכמו שאמרו חכמים מי שרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות", והובא למעלה בהקדמה הערה 176 [ראה בסמוך הערה 271]. הרי ש"דין" פירושו "דיני ממונות", וכמבואר להלן הערות 274, 275. ובתפארת ישראל פ"י הערה 45 נתבאר ההבדל בין שם "חכמה" של דיני ממונות, לעומת מה שאמרו [שבת לא.] שסדר קדשים נקרא "חכמת" [ישעיה לג, ו].

(240) כמבואר למעלה בהערה 219, ולהלן הערה 251.

(241) כי הגדרת דעת היא "שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים... דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם" [הובא בהערה 233]. ולכך תקון חסרון הדעת הוא בהבדלת הדברים על ידי סייגי חכמים. וראה בגו"א שמות פט"ו הערה 158.

(242) מתוך דיוק לשונו מתבאר שיש הבדל בין שני התקונים הראשונים, לבין התקון השלישי; שני התקונים הראשונים מועילים באופן ישיר להשלים את שני החסרונות [בחכמה ובבינה] המקבילים להם. כי מתינות בדין משלימה את חסרון החכמה, והעמדת תלמידים משלימה את חסרון הפלפול, וכמו שביאר. אך עשיית סיג למצות אינה משלימה את חסרון הדעת, אלא היא "תקון הטעות **מה שמגיע** מן חסרון הידיעה, שלא יעבור על דברי תורה" [לשונו כאן]. הרי שיש בזה תקון התולדה, אך לא תקון האב. והעולה מכך הוא שחסרון הדעת אינו בעצם בר תקון, ורק ניתן למנוע את הקלקולים המסתעפים מכך. ועל כך אמרו חכמים [נדרים מא.] "אין עני אלא בדעה... דא קני מה חסר, דא לא קני מה קני". ובסנהדרין צב. אמרו "כל אדם שאין בו דעה אסור לרחם עליו", ובח"א שם [ג, קפג.] כתב: "אסור לרחם על מי שאין בו דעת, כי מי שאין בו דעת אין לו חבור וקשור כלל, כי הוא גשמי, ומצד הגשם הנבראים מחולקים". ובנתיב התורה פי"ד [א, נח.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה העולם בלא דעת, כי מה היה האדם נחשב אם לא

היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת. ולכך אמר עוד שכל מי שאין בו דעת אסור לרחם עליו, וכאילו אינו אדם". וראה למעלה הערה 73.

(243) כמבואר למעלה בהערה 231, ולהלן הערה 288.

(244) פירוש - לדורם של אנשי כנסת הגדולה לא היה חסרון בחכמה בינה ודעת, כי היו בשלימות, אך עם כל זה יש צורך באזהרתם, וכמו שמבאר. ומה שברור לו שהיו בשלימות, כן ביאר להלן ריש משנה ב: "אנשי כנסת הגדולה כלם ביחד שהיו עדה קדושה, ובודאי הדור היה יותר שלם". ולמעלה [ליד ציון 173] כתב: "אנשי כנסת הגדולה היה להם מדריגה מיוחדת, שהיו עדה קדושה, שהיו קדושים במעשיהם, מצד קדושתם היה להם מעלה עליונה, עד כי בימיהם נתבטלה עבודה זרה מן העולם". וראה בסמוך ציון 258.

(245) "לא היה להם מדריגת הנבואה, [ש]לא היה מדריגה שלהם יוצאת מכלל שאר האדם, לא כמו משה ויהושע וזקנים ונביאים, שמדריגתם יוצאת מכלל סתם בני אדם" [לשונו בהמשך ליד ציון 259].

(246) ולחשוש תמיד להיותו בעל חסרון מפאת "שהוא נקרא 'אדם' על שהוא עפר מן האדמה" [לשונו בתפארת ישראל פ"ג (נז:) עפ"י הב"ר יז, ד]. וראה למעלה בהקדמה הערה 78, ובסמוך הערה 264. ובנתיב התורה פ"ז [א, לא.] כתב: "אף אם למד לשמה, צריך שילמד לעשות, ולא שתהיה התורה לשמה מבלי שיבקש לעשות. ובפרק בית שמאי [יבמות קט:] רבי יוסי אומר, כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו... וביאור ענין זה, מצד כי התורה שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעית המעשה, שהמעשה שייך לגוף [ראה למעלה בהקדמה הערה 31, ובסמוך הערה 254], ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו, וכאשר כל ענינו ללמוד תורה בלבד, ואינו פונה אל המעשה, שהוא שייך לאדם במה שהאדם גשמי" [והובא למעלה בהקדמה הערה 34]. הרי ש"ראוי שיהיה נוהג האדם כפי מדריגתו, שהוא אדם", וללמוד ע"מ לעשות, ולא ללמוד בלבד. וראה להלן הערה 1486, ופ"ב הערה 581.

(247) כפי שכתב בבאר הגולה באר השני [קלח:], וז"ל: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל [של האדם] אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם

האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל". ושם מאריך בזה. וראה בנר מצוה ח"ב הערה 2. ובהקדמה לתפארת ישראל [יט:] כתב: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי' [תהלים יט, ח], שעל ידי התורה נעשה חכם. כי התורה מעידה על הנמצאים לברר כל דבר, והיא נאמנה מחכימת הפתי, עד שנחשב שכלי ביותר". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי... והוא קונה מעלה נבדלת יותר אף מן המלאכים, כי להם לא ניתנה התורה, שהיא שכל האלקי הנבדל לגמרי". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] כתב: "אין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם ג"כ אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות". ולהלן משנה ב כתב: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה שהוא השכל האלקי... כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה באשר הוא נבדל מן הבהמית, ואין זה רק על ידי התורה השכלית", ושם הערה 367. וראה להלן פ"ג סוף מ"ט. ולמעלה בתחילת ההקדמה, שכתב: "ואף אם זוהר השכל ונצוץ שלו לו לעינים, להורות לו הדרך אשר ילך בו, אין הדבר הזה רק מה שראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם, לא במה שבחר השם יתברך בו... ודבר זה הוא למעלה מן השכל האנושי", ושם הערות 13, 18, ולהלן הערה 695.

(248) כי מוגבלות השכל האנושי אינה אלא מחמת שהשכל האנושי מצורף לחומר, ואילו לא היה מצורף לחומר, היה השכל האנושי ברור וזך לגמרי. וכפי שכתב בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:], וז"ל: "כי כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין מונע לו מן החומר... וכאשר הנפש מוטבע בחומר, דבר זה משכח ממנו כל התורה", והובא למעלה בהקדמה

הערה 18. ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי התורה הצריכה לעשות הלנת דין [סנהדרין לה.], מפני כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי. ולפיכך צריך הלנת דין לבא אל הבירור... וכאשר הדין עומד באדם וילין עמו הדין, לא שייך לומר שהיה ממהר לפסוק קודם שראוי, שהרי לן אצלו הדין, ואז המשפט כמו שראוי לאדם בעל חומר". והם הם הדברים שכתב כאן.

(249) לשונו בבאר הגולה באר השני [קמ.]: "וכבר אמרנו כי האדם מפני שהוא אדם גשמי, צריך שיהיה השכל שלו יורד לעומק, ואין השכל שלו בפעל. וצריך שיהיה מעיין בו עד שירד לעומק, ויצא אל הפעל, כמו שראוי אל שכל האדם שאינו בפעל". וכאן נוגע בעוד יסוד נפוץ בספריו; הגשמי הוא בכח, והנבדל הוא בפועל. והואיל והאדם הוא גשמי, לפיכך אין הוא נמצא בפועל, וממילא יש עליו להתייגע בכדי להוציא את עצמו אל הפעל. וכן כתב להלן פ"ג מ"ו [ד"ה ועוד יש], וז"ל: "דע כי החומר הוא מדרגה הראשונה של הנמצא, ואין לחומר מציאות בפועל רק בכח, והצורה היא המדרגה השניה, ובצורה הדבר נמצא ונרשם בפועל לגמרי", ושם בהערות.

(250) והנה בעוד שכאן ביאר שחסרון האדם הגשמי הוא המחייב את המתנת הדין, הרי בנתיב הדין פ"א [א, קפז.] ביאר שעומק הדין הוא המחייב את המתנת הדין, וכלשונו: "ובפרק קמא דסנהדרין [ז:], דרש בר קפרא, מנא הא מלתא דאמור רבנן הוו מתונים בדין, דכתיב [שמות כ, כו] 'ולא תעלה במעלות', וסמיך ליה [שמות כא, א] 'ואלה המשפטים אשר תשים'. ודבר זה כבר בארנו בפרק משה קבל, כי הדין בפרט צריך המתנה, שהדין הוא לאלהים, כמו שהתבאר מענין הדין כי הוא אל הש"י ולא לאדם, ולפיכך ראוי אל האדם להמתין בדין, כי אין הדין עם האדם, והדין שייך אל האלהים בפרט, כמו שידוע, לכך יש לו להמתין בדין. וזה אמרם במסכת פסחים [נד:] כי נעלם מן האדם עומק המשפט והדין... ולכך המשפט צריך המתנה, כדי שיוכל להבין ולהגיע אל עומק המשפט. ומי שהוא ממהר וקופץ ומוציא המשפט, הוא מקלקל המשפט, כי המשפט אינו מצד האדם, ולכך אי אפשר שיגיע האדם אל המשפט, רק בשביל המתנה" [ראה הערה 294]. והנה לכאורה זו הדגשה שונה מדבריו כאן, ועם כל זה בנתיב הדין הזכיר את דבריו כאן, ומכך משמע ששני הדברים עולים בקנה אחד. וכן צירפם להדדי בנצח ישראל פי"ח [תה.], וז"ל: "עומק הדין הוא ג"כ מכוסה ממנו. כי הדין מושכל מחויב... [ו]מפני שהוא מחויב ומוכרח הוא מכוסה מן בני אדם, במה שהאדם גשמי, ושכלו אינו שכל גמור, לא יוכל לעמוד על השכל המחוייב, שהוא הדין. ואילו היה יודע עומק הדין,

היה האדם שכלי לגמרי, כי זהו אמיתות השכל, ולפיכך השכל המחויב הוא נבדל ממנו, שאי אפשר לדעת עומקו". הרי שמפאת שהאדם הוא גשמי, לכך נמנעת ממנו האפשרות לעמוד על עומק הדין. ובנתיב הדין גופא בהמשך שם כתב: "צריך שיהיה מתון בדין כמו שראוי אל האדם במה שהוא אדם גשמי, אשר ראוי אליו המתנה לענין הדין, שאין השכל נמצא אתו בפעל לגמרי, ואין אתו המשפט, ולפיכך צריך המתנה". וראה להלן פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר נותנין].

(251) כמבואר למעלה בהערות 219, 240.

(252) ובגמרא [מכות י.] הביאו את שני המאמרים האלו זה אחר זה; "מאי דכתיב 'חרב אל הבדים ונואלו', חרב על צוארי שונאיהם של ת"ח שיושבין ועוסקין בתורה בד בבד... רבינא אמר, כל האוהב ללמד בהמון לו תבואה", ופירש רש"י "ללמד בהמון - מרבה תלמידים. לו תבואה - לפי שעל ידיהם ירבה הפלפול ונותן לב לתרץ קושיותיהם". ולהלן פ"ו מ"ז איתא שהקנין העשירי של תורה הוא "דבוק חברים", וכתב שם על כך להלן: "כי האדם כאשר הוא יחידי אינו מקבל התורה [ומביא שם את המאמר "חרב על הבדים"]... כי עיקר התורה ע"י שנים דוקא. כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל", ומבאר שם מדוע אף "מטפשין". ובנתיב התורה ר"פ ו כתב: "לפי מה שהתורה היא השכל העליון, שהוא נבדל מן האדם, ושכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי, ולכן צריך האדם אל הכנה שיקנה השכל הנבדל. וזה שיהיה קנין התורה בחבורה, שעל ידי חבורה קונה השכל הנבדל. ואין דומה אל החכמה שהוא מתחכם מעצמו, שאותו שכל עומד בגשם, ואינו שכל נבדל. רק השכל שהוא נקנה בחבורה, השכל הזה נבדל לגמרי מן הגוף [ומביא המאמר הנ"ל]... וביאור זה, כי השכל עומד בגוף, וצריך שיהיה שכל נבדל מן הגוף. ואם הוא לומד תורה על ידי החבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא היה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל".

(253) ראה למעלה ציון 217.

(254) אמנם לפנינו שם [ד"ה ואמר נדרים] לא ביאר ש"מעשה האדם אינם מוגדרים בעצמם, וצריכים גדר וסייג". ונראה, שכבר נתבאר למעלה [בהקדמה הערה 31, ולמעלה הערה 246] שהמעשה מתייחס לגוף, וכן נתבאר למעלה [הערה 229] שהצורך לגדר וסייג הוא רק אצל אלו שאינם תלמידי חכמים, שהרי "השכל מבדיל בין דבר לדבר,

אבל החמרי אינו מבדיל" [לשונו בנתיב הפרישות פ"א (ב, קיא:)]. ובצירוף הדברים להדדי מתבאר שהמעשה [המתייחס אל הגוף] זקוק לסייג ולגדר, לעומת השכל שאינו זקוק לכך.

(255) בא ליישב את שאלתו התשיעית על המשנה [למעלה אחר ציון 33] "למה לא נמצא שום מוסר מן הנביאים או מן הזקינים, רק נמצא מוסר מן אנשי כנסת הגדולה, שאמרו ג' דברים".

(256) שהיו עוד יותר קודמים לנביאים [וכלשונו בסמוך "הנביאים, ומכל שכן הקודמים"], וכל הקודם יותר - הוא שכלי יותר, כי "הכל מודים בדבר זה, כי החכמה לראשונים ולא לאחרונים" [לשונו בבאר הגולה באר הרביעי (שכד.)]. ונאמר [קהלת ז, י] "אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על זה", ופירש רש"י [ר"ה כה:]: "כי לא מחכמה שאלת על זה, לפי שהדורות היו טובים וצדיקים מן האחרונים, לפיכך היו הימים הראשונים טובים מאלה, שאי אפשר שיהיו אחרונים כראשונים". ובבאר הגולה בהקדמה [ד:] כתב: "הראשונים היו כלם שכל, כי האדם הוא מגוף ומשכל. ובדורות הראשונים גבר כח השכלי על הגוף, והיה ידו על העליונה, עד שהיה להם לב רחב לקבל החכמה, ולא היה להם מונע מן הגוף". וראה שם בהערות 6, 20, 21. **ואודות מעלת** הדורות הראשונים הנובעת דוקא מפאת היותם ראשונים, ראה דבריו בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ומפני] שכתב: "יש חילוק והבדל בין הדורות כמו שהתבאר. פירוש, העולם יש לו התחלה ויש לו סוף, בכל הדברים אין התחלה וסוף שוים, וזהו שגורם שנוי בנמצאים, לפי קרבתם אל התחלה ואל הסוף. וזהו הראיה הגדולה שיש על חידוש העולם מה שהעינים רואות.... מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף. שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי. ודבר שנמצא בלי תנאי, מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 154].

(257) לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"א: "מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם. ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו, ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם, אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד. והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד... מיד רוח הקודש שורה עליו. ובעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים, ויהפך לאיש אחר, ויבין בדעתו שאינו כמות

שהיה, אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים, כמו שנאמר בשאול [ש"א י, ו] 'והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר'".

(258) שהנבואה נסתלקה מישראל כאשר אנכה"ג בטלו יצה"ר דע"ז, כמבואר למעלה בהערה 180. ואודות מעלת אנכה"ג, ראה למעלה הערה 244.

(259) אודות ההבדל בין דרגת הנבואה לדרגת אנכה"ג, ראה פחד יצחק יוה"כ, מאמר טו, ד, שכתב: "השריש המהר"ל [נצח ישראל פ"ד (נט:)], דקדושת המקדש של מקדש ראשון היה הצד הקרוב יותר אל הנותן, וקדושת המקדש של הבית השני היה הצד הקרוב אל מקבל קדושה זו... כמו כן מתגלה הוא ההבדל זה בתקופתם של שני הבתים. דהנהגה של כנס"י בתקופת הבית הראשון היתה על ידי נביאים, ואילו ההנהגה בתקופת בית שני היתה ע"י אנשי כנסת הגדולה ותלמידיהם, כדאיתא במתניתין ריש אבות [א, א] 'ונביאים מסרוה לאנכה"ג'. וגם אנכה"ג הם שאמרו 'עשו סיג לתורה' [שם]. ורובא דרובא של התקנות הגזירות ודברי סופרים הם מתקופת הבית השני. והלא קיי"ל דכל התקנות מתקיימות בכח ההתפשטות בכל ישראל [ע"ז לו.]. וכל זה מורה באצבע, כי גם מצד תקופתם של שני הבתים, היתה תקופת הבית הראשון קרובה יותר לצד הנותן, ואילו תקופת הבית השני היתה קרובה יותר לצד המקבל" [ראה להלן הערה 1410, ופ"ב הערה 1040]. הרי שההבדל בין דרגת הנבואה לדרגת אנשי כנסת הגדולה הוא שדרגת הנבואה באה מהנותן, ואילו דרגת אנכה"ג באה מהמקבלים, וכפי שהתבאר למעלה בהערות 173-175.

(260) ולא נקראו "אנשי נבואה", "אנשי זקנה", כפי שנקראו "אנשי כנסת הגדולה" [ראה הערה 267]. ושם מיוחד מורה על מהות מיוחדת, וכמבואר למעלה במשנת "כל ישראל" הערות 162, 172, ולמעלה הערות 148, 166.

(261) ואם תאמר, מנין שניתן להקיש מהזקנים והנביאים [שמדריגתם יוצאת מכלל סתם בני אדם], שאף הדור שלהם היה כך. והנראה, שאמרו [ערכין יז.] "פרנס לפי דורו", ובח"א שם [ד, קמג:] כתב: "כי הפרנס והדור אשר הוא פרנס לו, מתיחסים יחד. ואם הדור הוא קשה, ג"כ המלך שהוא מנהיג להם הוא קשה. ואם העם בניחותא, כך המלך הוא בנחת". וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 187. הרי שיש זיקה בין הפרנס לדורו, וניתן להקיש מהמנהיג לדורו. וראה להלן הערות 311, 671, ופ"ב הערה 1127.

(262) מכאן משמע שמתקופת אנכה"ג ואילך אין השכל נבדל מן החומר לגמרי. אך בהקדמה לבאר הגולה ביאר שאף דורות מאוחרים יותר מאנכה"ג היו בדרגה נבדלת, שהביא שם את הגמרא [עירובין נג.] שאמרו "לבן של ראשונים כפתחו של אולם...

ראשונים - רבי עקיבא. איכא דאמרי, ראשונים - רבי אלעזר בן שמוע". וכתב על כך בהקדמה שם [ד:]: "בארו שהראשונים היו כלם שכל. כי האדם הוא מגוף ושכל, ובדורות הראשונים גבר כח השכל על הגוף, והיה ידו על העליונה... ולא היה מונע מן הגוף". ומדובר בדורות מאוחרים יותר מאנשי כנסת הגדולה, ומ"מ "היו כלם שכל", וכיצד מבאר כאן שמתקופת אנכה"ג ואילך "אין שכלו נבדל מן החומר לגמרי". ונראה שלא קשה, כי כאן מדבר על השכל לכשעצמו, שמתקופת אנכה"ג ואילך לא היה השכל נבדל כ"כ מן החומר. אך בהקדמה לבאר הגולה דן ביחס שבין השכל לגוף, שבדורות הראשונים "גבר כח השכלי על הגוף, והיה ידו על העליונה", אך מ"מ השכל גופא לא היה נבדל לגמרי, וכדבריו כאן.

(263) כמבואר למעלה בהערות 37-40, ועל כך נאמר [משלי א, ח] "שמע בני מוסר אביך".

(264) "'תוכחת מוסר' מיסרים את האדם החמרי שלא ילך אחר תאותו, במה שהוא בעל אדמה חמרית... מסלק אותו מן המיתה, שהוא דרך מעוקל, לדרך חיים, וזהו [משלי ו, כג] 'דרך חיים תוכחת מוסר'" [לשונו למעלה בהקדמה, ושם הערות 78-82]. וראה הערה 246. ובהקדמתו לנתיבות עולם כתב: "שלא יסור מן הדרך הישר, שנקרא [משלי ה, ו] 'אורח חיים'". הרי "דרך הישר" [שהזכיר כאן] היא "דרך חיים" [שהזכיר בהקדמה למעלה].

(265) כפי שכתב למעלה [ד"ה פירוש המשנה] "ראוי לאב לייסר את בנו בדברי מוסר, ובפרט האב יותר מן אחר, מפני שבילדותו של בן הוא מוטל על האב להנהיג בנו בכל דבר ילדותו", ושם הערה 39.

(266) אודות שבימי הילדות הנפש מוטבעת בחמרי, ולכך הוא פונה אל התאוות, כן כתב בנצח ישראל פט"ו [שסד.], וז"ל: "כי בימי הקטנות והבחרות... נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. לכך פונה אל התאוות החומריות, והוא עוזב השכל מכל וכל", ושם הערה 70. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד.] כתב: "כי זמן הילדות הולך האדם אחר תאותו". ובנר מצוה [סה.] כתב: "כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי", ושם הערה 375.

(267) לעומת השמות "זקנים" ו"נביאים", וכמבואר בהערה 260.

(268) אודות השייכות שבין מוסר ליסורין, כן כתב למעלה בהקדמה [ד"ה ואין פשט], וז"ל: "דברי מוסר המייסרים את האדם שלא ילך אחר גופו וחומרו, רק יסלק הדברים אשר נמשך בהם האדם אחר תאות גופו. ודבר זה הם יסורים לגופו, כי האדם מצד גופו

רודף אחריהם. לפיכך נקראו המדות הטובות 'דברי מוסר', שהם מייסרים את האדם שלא ילך אחר תאות גופו", ושם הערות 115, 116.

(269) "אלו שלשה דברים כלם הם בשביל חסרון השכל, שהתחיל הדור להתמעט מן החכמה... וכאשר ראו חסרון הדור בחכמה, באו אנשי כנסת הגדולה ותקנו כל שלשתן" [לשונו למעלה ליד ציון 232]. אמנם שם ביאר שהחסרון התבטא בחכמה בינה ודעת, וכאן יבאר שהחסרון יתבטא במשפטים, מצות, וחוקים, וכמו שמבאר.

(270) "משפטי - משמע דברים המיושרים, והדין נותן לעשותו" [רש"י יומא סז: ד"ה משפטי]. ובויקרא יח, ד פירש רש"י: "את משפטי תעשו - אלו דברים האמורים בתורה במשפט, שאילו לא נאמרו היו כדאי לאומרן". ועוד אודות ש"משפט" פירושו חיוב גמור, כן כתב בתפארת ישראל פמ"א [תרנב:], לאחר שביאר שם החיוב המיוחד שיש בכבוד אב ואם, כתב: "והעד הנאמן על כל הדברים אשר אמרנו במכילתא [שמות טו, כה] 'שם שם לו חוק ומשפט'... 'משפט' זה כבוד אב ואם... למה נקרא כבוד אב ואם 'משפט'. אבל דבר זה כמו שאמרנו, כי הידיעה והשכל מחייב מצוה זאת יותר משאר כל המצות, לכך נקרא מצות כבוד אב ואם 'משפט'". וראה שם הערה 79. הרי ש"משפט" פירושו מצוה שהשכל מחייבה במיוחד. וראה למעלה בהקדמה הערה 174.

(271) רש"י בראשית כו, ה: "חוקותי - דברים שיצר הרע ואומות העולם משיבין עליהם, כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז, שאין טעם בדבר, אלא גזירת המלך וחוקותיו". ובויקרא יט, יט, כתב: "את חוקותי תשמרו - גזרת מלך, שאין טעם לדבר". והנה בעוד שרש"י כתב על החוקים "שאין טעם בדבר", המהר"ל כתב "שאין טעם שלהם נגלה". והדגשה זו היא לשיטתו בגו"א דברים פ"ה אות ו [ד"ה ולכך], שכתב: "חוקים אין טעם ידוע בהם... [אבל] הטעם ידוע אצל הנותן". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשס.] כתב: "'חקים' הם נעלמים ונסתרים לגמרי מבני אדם, והוא יתברך ידע דרכם", ושם הערה 98. ושם ס"פ ח [קלו.] כתב: "המצות שאין טעמם ידוע ונגלה, הלא הם ידועים למשה ולשאר חכמים לפי מעלתם ומדרגתם", ושם הערה 63. וראה הערה 279. **ועוד אודות** ההבדל בין חוקים למשפטים, הנה נאמר [ויקרא כו, טו] "ואם בחוקתי תמאסו ואם את משפטי תגעל נפשכם וגו'", ופירש רש"י שם "משפטי תגעל נפשכם - שונא החכמים". וביאר זאת הגו"א שם אות כ בזה"ל: "כי החכמים נקראים חכמים מפני שהם יודעים את החכמה, שהיא 'משפט', כי כל משפט הוא דבר מושכל. ואינם חכמים בשביל שיודעים את החקים, כי החקים מפני שאין לעמוד עליהם אין חכמים בהם, אבל במשפט יש חכמה, לפי שהוא משפט אמת. וכמו שאמרו חכמים [ב"ב קעה:] מי שרוצה להחכים

יעסוק בדיני ממונות. וזהו 'את משפטי תגעל נפשכם'". וראה למעלה בהקדמה הערה 176, וכאן למעלה הערה 239, ולהלן הערה 305.

(272) לשונו בגו"א דברים פ"ה אות ו [ד"ה ועוד]: "מצות התורה נחלקים לארבעה חלקים; האחד, שאין טעם שלהם נגלה כלל, ולא יוכל האדם לדעת כלל, כמו פרה אדומה [במדב"ר יט, ו], וכיוצא בו מצות שעטנז, והרבה מצות שהם חוקים. ויש מצות שטעמם ידוע כאשר נכתבו בתורה, כמו שבת ותפילין, ואם לא נכתבו לא ידענו הטעם, שכתב אצל שבת [שמות כ, יא] 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ', ומצות אלו נקראים 'מקובלות', שהם מקובלים אצלינו מפי משה. השלישי, הם מצות המושכלות, כגון דינין, שכל משפטים ידועים אצלינו אף כי לא נתן לנו, [ד]ידענו שהמלוה לחבירו חייב לשלם, ואלו המצות הם נקראים 'מצות המושכלות'. המין הרביעי הם המצות הטבעיות, שחפץ האדם לקיים בטבע, כגון כבוד אב ואם". וכאן חיבר את שני החלקים האחרונים [מצות מושכלות ומצות טבעיות] ליחידה אחת ["משפטים"]. ובתפארת ישראל פמ"ח [תשס.] כתב: "כי התורה יש בה שלשה חלקים, דכתיב [דברים ו, כ] 'מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אתכם'. 'חקים' הם נעלמים ונסתרים לגמרי מבני אדם, והוא יתברך ידע דרכם. 'העדות' שהם גם כן נעלמים מבני אדם, אבל אם מלמדים אותם לאדם אז ידע ויבין אותם על אמתתם, רק צריכים להודיע אותם אליו. 'משפטים' הם מצות ידועים, שאף אם לא נאמרו, דין הוא שיהיו נאמרים, כמו כבוד אב ואם, וגניבה, ורציחה, וכיוצא בהם. ואותם שנקראים 'עדות', כמו שבת, שהוא עדות על שהשם יתברך ברא הכל בששה ימים, אבל לא נודע דבר זה מעצמו. וכן כמה וכמה מצות". אמנם שם העמיד מצות שנקראות "עדות" כשלב האמצעי, ואילו כאן העמיד "מצות" כשלב זה. וראה שם הערה 102, ובסמוך הערה 306.

(273) דברים ה, כח, שם ו, א, מ"ב יז, לז, נחמיה א, ז, שם ט, יג, ועוד.

(274) "הדינים" הם דיני ממונות, וכמבואר למעלה הערה 239.

(275) ומדובר שם בדיני ממונות של עבד עברי, נזקי ממון, וכיו"ב. והרמב"ן [שמות כא, א] כתב: "'ואלה המשפטים' כנגד 'לא תחמוד' [שמות כ, יד]. כי אם לא ידע האדם משפט הבית או השדה ושאר ממון, יחשוב שהוא שלו, ויחמדהו ויקחהו לעצמו. לפיכך אמר 'תשים לפניהם', משפטים ישרים ינהיגו אותם ביניהם, ולא יחמדו מה שאינו שלהם מן הדין. וכן אמרו במדרש רבה [שמו"ר ל, ב] כל התורה כלה תלויה במשפט, לכך נתן הקב"ה דינין אחר עשרת הדברות". ומפסוק זה למד ש"עיקר המשפטים הם הדינים", ונראה לבאר זאת, שהואיל ונאמר על דיני ממונות אלו "**ואלה** המשפטים", משמע שהם

עיקר, "כי 'אלה' משמע לשון חשיבות" [גו"א שם ר"פ משפטים]. ובגמרא [סנהדרין ז:] אמרו "מנא הא מילתא דאמרו רבנן 'הוו מתונין בדין', דכתיב [שמות כ, כג] 'ולא תעלה במעלות' ["בחזקה ובמרוצה" (רש"י שם)], וסמיך ליה 'ואלה המשפטים'". הרי הפסוק המורה שהדינים הם עיקריות המשפט, הוא גם המורה ש"הוו מתונים בדין". וזה מורה באצבע שהמתנת הדין קשורה לחלק ה"משפט" של המצות, וכהסברו כאן.

(276) כמבואר למעלה הערה 219.

(277) בכת"י הוסיף כאן "והרי אמרו [תענית ז.] 'ומתלמידי יותר מכולם'".

(278) אמנם בגו"א ויקרא פכ"ו אות ב כתב על החוקים שאפשר לעמוד עליהם מעט, וכלשונו: "החוקות הם דברים שאין טעמם ידוע על אמתתם, ואפשר לאדם להשיג מעט מהם, והוא הולך ומעמיק תמיד יותר ממה שהשיג בראשונה... ומה שאמרו כי המצות שהם חוקים לא ניתנו טעם שלהם לגלות, אינו רוצה לומר שאין האדם יודע כלל מן המצות, אלא שאין יכול להבין אותם לגמרי, אבל יכול להבין מעט". וזה דלא כדבריו כאן "שאין לעמוד עליהם כלל". וראה בתפארת ישראל פמ"ח הערה 103 ששאלה זו קשה גם שם, וצ"ע.

(279) נראה שכוונתו ש"חוק" מורה על גזירת מלך, וכלשון הגמרא [יומא סז:] "אני ה' חקקתיו ואין לך רשות להרהר בהן". והרמב"ן [ויקרא יט, יט] כתב: "אין הכוונה בהם [בחוקים] שתהיה גזירת מלך מלכי המלכים בשום מקום בלא טעם, כי כל אמרת אלוק צרופה. רק החוקים הם גזירת מלך אשר יחוק במלכותו בלי שיגלה תועלתם לעם, ואין העם נהנים בהם, אבל מהרהרין אחריהם בלבם, ומקבלים אותם ליראת המלכות... אבל כולם בטעם נכון ותועלת שלימה". והרד"ק בספר השרשים שורש חקק כתב: "ויתכן לפרש מזה 'ומחוקק מבין רגליו' [בראשית מט, י], 'חלקת מחוקק' [דברים לג, כא], והוא המושל. ונקרא כן כי הוא משים החקים בארצו". הרי ש"חוק" מורה על כחו של המלך, שמתקבל אצל העם רק מפאת יראת המלכות.

(280) לשון הרמב"ן [ויקרא כו, טו]: "בעבור היות החוקים מצות, לא נתגלה טעמם להמון, ימאסו אותם הכסילים, יאמר מה חפץ... כי נשרוף הפרה ונזרוק עלינו האפר". ובגו"א דברים פ"ה אות ו [ד"ה ולכך] כתב: "לב האדם מהרהר... בחוקים, לפי שאין טעם ידוע בהם, ויאמר למה אעשה, אחר שאין טעם לי בהם". אמנם שם ביאר שלפעמים זו דוקא סבה שלא יהרהר אחר החוקים, אך יהרהר אחר המשפטים, וכלשונו: "ולפעמים אין מהרהר בחוקים, מפני שאמר שהטעם ידוע אצל הנותן, והוא מאמין. אבל מהרהר אחר המשפטים, באשר נראה לו שאין כך לפי דעתו". ושם ממשיך לבאר שלפעמים

יש להרהר אחר המצות יותר מהמשפטים והחוקים. וצריך לומר שהחשש של הרהור אחר הדבר, הגם שקיים במצות ומשפטים, נמצא בעיקרו לגבי חוקים, וכמבואר ברמב"ן הנ"ל. והרמב"ם בהלכות מעילה פ"ח ה"ח כתב: "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה, ולידע סוף ענינם כפי כחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה, אל יהי קל בעיניו, ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו, ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול. בוא וראה כמה החמירה תורה במעילה. ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר, כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם בדברים בלבד נתקדשו, וכל הנוהג בהן מנהג חול מעל בה, ואפילו היה שוגג צריך כפרה, קל וחומר למצוה שחקק לנו הקב"ה, שלא יבעט האדם בהן מפני שלא ידע טעמן, ולא יחפה דברים אשר לא כן על השם, ולא יחשוב בהן מחשבתו כדברי החול... והחוקים הן המצות שאין טעמן ידוע. אמרו חכמים [יומא סז:], חוקים חקתי לך ואין לך רשות להרהר בהן, ויצרו של אדם נוקפו בהן, ואומות העולם משיבין עליהן, כגון איסור בשר חזיר, ובשר בחלב, ועגלה ערופה, ופרה אדומה, ושעיר המשתלח... והקדימה תורה ציווי על החוקים, שנאמר [ויקרא יח, ה] 'ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם'", וראה להלן הערה 1272. ומאותו טעם שהתורה הקדימה את הציווי של החוקים, כך רבנן ראו צורך לגזור סייגים וגדרים בנוגע לחוקים.

(281) צריך ביאור, מנין לומר שמכל הסייגים שגזרו חז"ל, "גזרו שניות לעריות ביותר מכל". ומצינו לכאורה את ההיפך; חלוצה אסורה לכהן מדרבנן [יבמות כד.], וכתוצאה מכך ולד חלוצה הוא חלל מדרבנן [רמב"ם הלכות איסורי ביאה פי"ט ה"ח]. ולעומת זאת, לא מצינו שולד של שניות יהיה ממזר מדרבנן [עיין בצפנת פענח ריש הלכות שבת]. ושמעתי מגיסי הרה"ג ר' אריה ברגמן שליט"א לבאר, שכל סייגי דרבנן האחרים נאמרו משום "אתי לאחלופי" [גיטין טז:], שאם תתיר בשר עוף בחלב, יבואו להתיר בשר בהמה בחלב [כמבואר למעלה הערה 216], ולא יבדילו בין בשר עוף לבשר בהמה. אך לגבי שניות, מעולם לא נקבע אסורם מפאת "אתי לאחלופי", אלא הוי הרחקה בעצם. שהנה אמרו חכמים [יבמות כא.] "מה הם שניות, אם אמו, ואם אביו וכו'", ופירש רש"י שם "אם אמו - אמו כתיבה, וגזרו רבנן על אם אמו, כדי שלא יפגע באמו. וגזרו נמי באם אביו משום אם אמו". נמצא שאין טעם האיסור משום שיבואו לאחלופי בין אם אמו לאמו, ולא יבדילו ביניהן, דמובדלות ועומדות הן, אלא שמ"מ האיסור הוא בכדי לוודא שלא יבוא לפגוע באמו, לכך הרחיקוהו אף מאם אמו, בבחינת [שבת יג.] "לך לך אמרי נזירא סחור סחור, לכרמא לא תקרב". לכך כל הנשים הללו שנאסרו הן "שניה"

לערוה, שנעשה כאן רובד שני של נשים אסורות, בכדי להפרישו מן הרובד הראשון. ודפח"ח. **רמז לדבר** נמצא בתיבת "שניות" גופא, שהרמב"ם [הלכות אישות פ"א ה"ו] ביאר זאת בזה"ל: "יש נשים אחרות שהן אסורות מפי הקבלה, ואיסורן מדברי סופרים, והן נקראות 'שניות', מפני שהן שניות לעריות". ולכאורה יש לתמוה לפי זה, מדוע שאר סייגי דרבנן אינם נקראים בשם "שניות", כי הם "שני" לאיסור תורה, ובשר עוף יהיה נחשב "שני" לבשר בהמה. אלא הם הם הדברים, אין בשר עוף "שני" לבשר בהמה, אלא הוא גופא נחשב כבשר בהמה מחמת החשש דאתי לאחלופי בינו לבין בשר בהמה, ונמצא שיש כאן הרחבת גדר שם "בשר בהמה". אך אין אם אמו נחשבת כאמו, אלא היא "שניה" לאמו, וזו יחודיות שנמצאת בעריות במיוחד, שהאיסור הראשון נשמר על ידי גדרי האיסור השני, עד שנקבע שסתם "שניות" הוא שניות לעריות, וכלשון המשנה [יבמות כ.] "שניות מדברי סופרים". **והנה לשון** הרמב"ם הנ"ל הוא ששניות "אסורות מפי הקבלה". ותמה על כך הכס"מ שם: "קשיא לי, שלשון 'קבלה' נופל על דבר מקובל מפי משה רבינו ע"ה, או נלמד מי"ג מדות, ומאחר שאיסור שניות הוא מגזירת חכמים... לא יצדק לומר בהן לשון 'קבלה'". והלח"מ שם כתב לתרץ, וז"ל: "ונראה, משום דאמרו בגמרא בפרק כיצד [יבמות כא.] רמז לשניות מן התורה מנין... עוד אמרו שם דשלמה גזר עליהם, ומשום הכי אפשר דקראם רבינו ז"ל 'דברי קבלה'" [עיין יד מלאכי כללי הרמב"ם אות מ]. ומדוע באמת רק לגבי שניות הגמרא שאלה "רמז מן התורה מנין", ולא שאלו כן על שאר סייגים של חכמים. אלא שבשניות יש הוספה על דברי תורה שאינה נמצאת בשאר סייגים, ולכך רק כאן נשאלה השאלה איה מקום רמיזתן בתורה. ודו"ק.

(282) לשון הגמרא שם "רב כהנא אמר מהכא, 'ושמרתם את משמרתי' [ויקרא יח, ל], עשו משמרת למשמרתי". ופירש רש"י שם "ושמרתם את משמרתי - גבי עריות כתוב". והואיל והגלוי לעשיית סייגים נאמר בפרשת עריות, בהכרח שהסייגים קשורים במיוחד ובמסוים לפרשת עריות.

(283) כמו שנאמר [שמות טו, כה] "ויצעק אל ה' וגו' שם שם לו חק ומשפט וגו'", ופירשו במכילתא שם "'חק' זה עריות, דכתיב [ויקרא יח, ל] 'לבלתי עשות מחקות התועבות האלה'". והרמב"ן [ויקרא יח, ו] כתב: "והנה העריות מכלל החוקים, דברים שהם גזירת מלך... והוא היודע הצורך והתועלת במצוה ההיא שיצוה בה, ולא יגיד אותו לעם זולתי לחכמי יועציו". ובבאר הגולה באר השני [רמג.] כתב: "מה שאסרה התורה כל עריות הכתובות בתורה, הם חוק, כמו שאר חקים שבתורה", ושם הערה 672. וראה בגבורות

ה' בהקדמה ראשונה [ד], נתיב יראת השם פ"ד [ב, לג.], ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.] בביאור שם "חוק" שיש לעריות.

(284) חידוש גדול יש בדברים אלו, שמבאר רבוי הסייגים בעריות מחמת היותן בגדר "חוק". כי שגרת המחשבה תופסת שרבוי הסייגים בעריות הוא משום שיצר לב האדם מחמד עריות ביותר. וכמו שכתב הרמב"ם בסוף הלכות איסורי ביאה פכ"ב הלכות יח-כ: "אין לך דבר בכל התורה כולה שהוא קשה לרוב העם לפרוש אלא מן העריות והביאות האסורות... ואמרו חכמים [חגיגה יא:] גזל ועריות נפשו של אדם מתאוה להן ומחמדתן. ואין אתה מוצא קהל בכל זמן וזמן שאין בהן פרוצין בעריות וביאות אסורות. ועוד אמרו חכמים [ב"ב קסה.] רוב בגזל מיעוט בעריות והכל באבק לשון הרע. לפיכך ראוי לו לאדם לכוף יצרו בדבר זה, ולהרגיל עצמו בקדושה יתירה ובמחשבה טהורה ובדעה נכונה, כדי להנצל מהן". ולכך הסייגים שנאמרו בעריות היו נתפסים כפועל יוצא מהרגלת האדם בקדושה יתירה ובמחשבה טהורה ובדעה נכונה. אך המהר"ל מוסיף שאותו חשש של מכשול המצוי בעריות, מתעצם ומתחזק מחמת שהעריות הן בגדר "חוק", ולכך גדרו חכמים את הדבר בסייגים רבים. ובודאי שאף לשיטתו צריך לומר שישנו חשש למכשול בעריות מצד עצמו [ולא רק מפאת היות העריות בגדר "חוק"], דאל"כ, מדוע לא מצאנו רבוי סייגים בשאר חוקיה של תורה [כגון שעטנז, פרה אדומה, ומאכלות אסורות] כפי שנמצא בעריות. אך מ"מ אין רבוי הסייגים מחמת חשש המכשול לכשעצמו, אלא רבוי זה נתלה בכך שהעריות הן בגדר "חוק", ולכך חשש מהמכשול מתעצם יותר. ונראה שמוכח כן, שהרי הרמב"ם הביא את מאמר חכמים שהשוו את גזל ועריות להדדי בנוגע לתאוות וחמדת האדם. ואף הביא מאמר אחר שאמרו ש"רוב בגזל ומיעוט בעריות" ["רוב בני אדם חשודין על הגזל" (רשב"ם שם)]. והואיל והמכשול נמצא בגזל יותר מאשר בעריות, והתאוה והחמדה שוה בשניהם, מדוע לא נמצאו רבוי סייגים בגזל, כפי שנמצא בעריות. אלא בעל כרחך שההבדל בין עריות לגזל הוא שעריות הן חוק וגזל הוא משפט, והצורך בסייגים נמצא בחוק יותר ממשפט, כי "כל דבר שאין ידוע צריך סייג".

(285) בביאור כנגד מה עומדים שלשת הדברים שאמרו אנכה"ג ["הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה"]. ואמר בזה ארבעה פירושים; (א) כנגד משפטים שבין איש לחבירו, הבנת דברי תורה, ומעשי מצות. (ב) כנגד גדולים, תלמידי חכמים, ושאר בני אדם. (ג) כנגד חכמה, בינה [פלפול], ודעת. (ד) כנגד משפטים, מצות, וחוקים. ובסמוך יביא פירוש נוסף (ה); כנגד המחוייב הגמור, המחוייב לפי דעת תורה, והאינו מחוייב כלל.

(286) דרך המהר"ל להדגיש שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד, וכמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ ד: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובאור חדש [קלה:] כתב: "ועם כי נתבאר למעלה ענין זה ג"כ, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". ולהלן פ"א מ"ב [ד"ה ורמז הכתוב] כתב: "כי הכל הולך אל מקום אחד, ושורש אחד אליו". ושם פ"ב מי"ד [ד"ה ומעתה התבאר] כתב: "ופירשנו הדבר בבחינות שונות זה מזה... כי אף אם הם הבחינות שונות, הכל שורש אחד אמיתי, אין ספק בזה כלל למי שמבין". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד. ובגו"א ויקרא פ"ח סוף אות ח כתב: "והרואה יחשוב שהוא פירוש אחר, ואינו רק פירוש אחד למבין". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:] כתב: "והכל הוא סגנון אחד, ואם שהוא נראה מעט שנוי, אינו אלא אחד". ושם [תג:] כתב: "שכל הטעמים הם טעם אחד וחכמה אחת". וראה שם הערות 847, 1408. ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". [ראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 170, ולהלן הערה 1581.] והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד. וראה להלן ציונים 436, 557, 1679, ופ"ב ציונים 286, 1575.

(287) שהכל הולך סביב הציר של חכמה, בינה, ודעת. שארבעת פירושיו הם; (א) כנגד משפטים שבין איש לחבירו, הבנת דברי תורה, ומעשי מצות. (ב) כנגד גדולים, תלמידי חכמים, ושאר בני אדם. (ג) כנגד חכמה, בינה [פלפול], ודעת. (ד) כנגד משפטים, מצות, וחוקים. והרי "חוק" שייך לחכמה, ואילו "משפט" שייך לבינה [ראה קהלת יעקב ערך חק, ובאדרת אליהו דברים א, יב, ובבאר יצחק שם], וממילא "מצוה" שייכת לדעת. ולכך שני טעמיו האחרונים הם אחד. וכן המעשה הוא תפארת לאדם [להלן פ"ב מ"א], ותפארת היא דעת [זוה"ק ח"ב קכג.], ולכך אף שני טעמיו הראשונים מיוסדים על החלוקה של חכמה בינה ודעת.

(288) כמבואר בהערות 231, 243.

(289) שנאמרו בשלשות, וכגון "על שלשה דברים העולם עומד" [להלן משנה ב], "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות" [להלן משנה ו], "הרחק משכן

רע, ואל תתחבר לרשע, ואל תתיאש מן הפורענות" [להלן משנה ז], וכיו"ב. וראה להלן פ"ב הערה 1282.

(290) ולכך באו בשלשות, כי מספר שלשה משלים מכל צד, וכמו שמבאר. ומבאר כאן פירוש חמישי לשלשה דברים.

(291) אם כוונתו לומר שדברי חכמים באים להשלים את האדם "בכל צד", כן כתב להלן פ"א מ"ב [ד"ה ומה שהאדם]. ולהלן פ"ב מי"ד [ד"ה וכבר אמרנו] כתב: "כי אלו ג' דברים משלימים את האדם בכל צד". ואם כוונתו לומר שמספר שלש הוא כולל את הכל ליחידה אחת, כן כתב להלן פ"ב ריש מ"י, שכתב: "יש לשאול למה בחרו כל אחד ואחד לומר שלשה דברים, לא פחות ולא יותר... יש לך לדעת כי כל אחד מאלו חכמים בחרו לומר ג' דברים, מפני כי דברים אלו דברי מוסר שיהיו על לוח לב האדם תמיד לא יסורו ממנו. וג' דברים דרך האדם לזכור, אבל יותר משלשה ישכח מקצת מן הדברים. ולפיכך אמרו [פסחים ג:] לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה. ולכך בחרו בג' דברים. וכן תמצא ברוב מוסר שהם במסכתא זאת ג' דברי מוסר. ועוד, כי ג' דברים אפשר שיהיו מן ענין אחד, ויש קשור זה בזה, ודבר זה הוא מסגולת השלשה שהם מתקשרים, כאשר תניח אותם זה אצל זה ע"י האמצעי שהוא בין שתיהם. ולפיכך סגולת השלשה שיש להם קשור ביחד, וכאשר האדם מזכיר את אחד יזכיר גם את השני ואת השלישי. אבל לומר הרבה דברים, א"א שיהיה להם קשור, שיהיו ענין אחד, ואין זכירה להם, ויבא בהם השכחה".

(292) כמו שכתב לגבי שלשת האבות בגבורות ה' פ"ט [נח:], וז"ל: "השלישי אין לו מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני הקצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, הפך לזה, כי הדין צריך לרדת לעומק הדין עד הסוף, והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר... ויעקב נגד האמצעי" [הובא למעלה בהערה 200]. ובגבורות ה' פכ"ז [קי:] ביאר ששלש המכות שעשה משה לפני פרעה [נחש, צרעת, ודם (שמות ד, ב-ט)] הן כנגד "מדת האבות. כי הנחש יש לו כח אש... נמשך ממדת יצחק שמדתו אש. והצרעת כשלג דבר זה נמשך ממדת אברהם, שמדתו המים, והשלג הוא המים, וממדתו מכת הצרעת... והדם הוא טבע ממוצע, שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים... וזהו נגד מדת יעקב, אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם". ובח"א לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "השלשה הם התפשטות הימין והשמאל והאמצע". וראה למעלה הערה 194, ולהלן הערה 571, ופ"ג מ"ג [ד"ה אמנם מה]. ובתפארת ישראל פכ"ה [שעז:] כתב: "כי השלישי אשר הוא בין

שנים, והוא מחבר השנים. הרי בכח השלישי יש שנים, כי הוא מתחבר לזה ולזה, כאשר הוא ביניהם. ולכך [החודש] השלישי מזלו תאומים". וראה להלן פ"ב הערות 355, 1283, 1480.

(293) כמו שיבאר במשנה הבאה ש"העולם עומד על התורה, ועל העבודה, ועל גמלות חסדים", שעמודים אלו הם כנגד האבות [ד"ה ותדע כי, שביאר שם שהתורה היא כנגד יעקב, והעבודה היא כנגד יצחק, וגמ"ח היא כנגד אברהם]. וראה להלן הערה 569.

(294) פירוש - זהו חיוב גמור לאדם להיות מתון בדין. ובנתיב הדין פ"א [א, קפז.] כתב: "מי שהוא ממהר וקופץ ומוציא המשפט, הוא מקלקל המשפט... אי אפשר שיגיע האדם אל המשפט רק בשביל המתנה... ולפיכך צריך המתנה, ואם אינו עושה זה, רק הוא ממהר בדבר, בזה יוצא מן הראוי בדין... וכל יציאה הוא קלקול אל הדין... והממהר לפסוק הוא שוטה וגס רוח" [ראה למעלה הערה 250].

(295) כפי שכתב בבאר הגולה באר הראשון [עב.], וז"ל: "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, הרבה גזירות גזרתי על עצמי יותר ממה שגזרת עלי, וקיימתים [עירובין כא:]. וביאור ענין זה, כי כנסת ישראל מתפארים יותר בגזירות שגזרו על עצמן, והם גזירות דרבנן, שעשו זה לעצמם בלא גזירת המקום עליהם... ודבר זה מורה... על העבודה מאהבה, שהעובד מיראה אינו מוסיף על העבודה, אחר שהוא אינו מחויב בדבר. אבל מי שמוסיף על העבודה, הוא מורה על שהוא עובד מאהבה".

(296) כמבואר למעלה הערה 219.

(297) פירוש - דין הוא דבר מבורר וגלוי לכל, ושכל האדם מחייבו לחלוטין. וכגון, בנתיב הדין פ"ב [א, קצ:] כתב: "ובפרק קמא דסנהדרין [ז:], דרש רבי יאשיה... אם ברור לך הדבר כבוקר, אמרהו. ואם לאו, אל תאמרהו... רוצה לומר, כי הבוקר מאיר, וכן אם הדין אצלך כאור בוקר, תאמר הדין. כי הדין הוא צריך שיהיה דין גמור, כאשר מורה עליו שמו [אולי כוונתו ש"דין" בא מלשון "הדין", שהוא מבורר לפניך]. ולכך אם נראה אליך הדין כאור בוקר, שבשביל זה הוא מחויב, והוא דין, אז תאמר אותו. ואם אינו ברור גמור, אינו מחויב לגמרי, ולא נקרא זה דין שהוא מחויב... אם הדבר ברור יותר עד שאין ספק בו, יאמר אותו, כי אז הוא נקרא דין ומשפט מחויב". ובגו"א שמות פ"ו אות ד [ד"ה ויראה] כתב: "כל מי שמדבר במשפט מדבר מבורר בשפה ברורה", ושם הערה 12. וראה להלן פ"ד ריש מ"ח.

(298) כמו "כמשפט הזה יעשה לו" [שמות כא, לא], "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם וגו'" [במדבר טו, טז], "והיתה לבני ישראל לחוקת משפט וגו'" [במדבר כז, יא],

"ודרשת והגידו לך את דבר המשפט" [דברים יז, ט], "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה" [דברים יז, יא], ועוד. לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקסב:]: "כי התורה תקרא 'משפט', מצד שכל דבריה הם במשפט, ואם יעבור דבר אחד מן התורה, נקרא עובר משפט". רמז לדבר; בשמו"ר נא, ח אמרו "התורה נקראת חרב, שנאמר [תהלים קמט, ו] 'רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם'". וכן "הדין דומה לחרב המחתך, לכך אמרינן בכל מקום [סנהדרין ז:] 'חותכין הדין'" [לשונו בגו"א דברים פ"כ אות ב]. וממילא חזינן שיש לתורה את מידת המשפט, המשולה לחרב.

(299) וכבר המליץ הסמ"ע [חו"מ סימן ג ס"ק יג] "פסקי הבעלי בתים ופסקי הלומדים הם שני הפכים". ובבאר הגולה ריש הבאר הרביעי [שיח.] כתב שלולא חז"ל, "היינו נלאים למצוא פתח המצוה על בוריה ועל אמתתה, ולא שהיינו יודעים פירוש שום מצוה על אמתתה, אך היינו הולכים מהפך אל הפך, להבין דבר מצוה בהפך מה שכוונה התורה", ושם הערה 62.

(300) דוגמה לדבר; על מצות כבוד אב ואם כתב בתפארת ישראל פמ"א [תרנ.] ש"אין לך מצוה שהדין מחייב אותה יותר מן כבוד אב ואם, שהדין מחייב אותה". וקודם לכן כתב [תרמד:]: "כי מצוה זאת בפרט מחייב אותה הדעת והשכל, שיכבד אדם הוריו שהביאו אותו לעולם". ובהמשך שם [תרנב:] כתב: "במכילתא [שמות טו, כה] 'שם שם לו חוק ומשפט'... 'משפט' זה כבוד אב ואם... למה נקרא כבוד אב ואם 'משפט'. אבל דבר זה כמו שאמרנו, כי הידיעה והשכל מחייב מצוה זאת יותר משאר כל המצות, לכך נקרא מצות כבוד אב ואם 'משפט'". הרי ש"דין" הוא דבר המחוייב על פי הדעת והשכל.

(301) שאמרו "הוו מתונים בדין".

(302) והתורה בעצם היא דבר אמצעי בין המחוייב הגמור לבין הבלתי מחוייב. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיד.] ביאר שעצם התורה הוא מעל למשפט, "כי המשפט הוא שלילת השקר מבני אדם... שאם היה עובר המשפט היה זה עַוְלָה ושקר. אבל עצם התורה היא תקרא 'טוב' [משלי ד, ב]... כי מצות עשה התדבקות בטוב, ומצות לא תעשה התרחקות מן הרע, שלא יאבד הטוב". ועוד אודות שהתורה מתייחסת לאמצע, ראה תפארת ישראל פ"ע הערה 31.

(303) כיצד דברי חכמים הם השלמת האדם בכל צד, וכמובא בהערה 291, ולהלן הערה 571.

(304) כמובא למעלה [ד"ה ויש לך], ושם הערות 284-269, והוא פירושו הרביעי למשנה [כמלוקט בהערה 285].

(305) כמבואר למעלה הערה 271.
(306) כמבואר למעלה הערה 272.
(307) דוגמה ליסוד זה; נאמר בתורה [בראשית יח, ב] "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וגו'", ופירש רש"י "אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם". ובספר באר בשדה [שם] כתב: "ואם תאמר, מאי טעמא נקט הפיכת סדום באמצע, בין בשורת שרה לרפאות אברהם, והרי הפיכת סדום היה באחרונה. וכך הול"ל; אחד לרפאות את אברהם... ואחד לבשר את שרה, ולבסוף אחד להפוך את סדום. ויש לומר, דבזוה"ק [ח"א] צח: בסתרי תורה קאמר, אלין ג' אנשים תלתא גוונין; גוון חיור, גוון סומק, גוון ירוק. גוון חיור דא מיכאל, בגין דאיהו סטרא דימינא. גוונא סומק דא גבריאל, סטרא דשמאל. גוון ירוק דא רפאל. פירוש, דאיהו עמוד דאמצעיתא. וידוע שהאבות, אברהם הוא מצד החסד, קו ימין. ויצחק גבורה, צד שמאל. ויעקב תפארת רחמים, קו אמצעי, כלול משניהם... ועל פי זה אתי שפיר מאי דכתב רבינו [רש"י] 'אחד לבשר את שרה', שהוא מיכאל, נגד אברהם. 'ואחד להפך את סדום', הוא גבריאל, נגד יצחק. 'ואחד לרפאות את אברהם', הוא רפאל נגד יעקב, והם כסדרן". הרי שסדר הדברים הוא ימין, שמאל [ההפך מימין], ואמצע, וכמבואר כאן. וכן הוא בקיצור בגו"א שם אות יד, ובאור חדש [סוף קסא:]. וראה להלן הערות 408, 571, ופ"ב הערה 353.

משנה ב

(308) למעלה [ד"ה ולפיכך], מציון 255 עד ציון 268, שביאר שם שלא נמצא מוסר מהתקופות שקדמו לאנשי כנסת הגדולה, מפאת שהדורות הקודמים לא הוזקקו לזה.
(309) בא לבאר מדוע מוסר זה שייך לסוף תקופת אנשי כנסת הגדולה, ולא קודם לכן.
(310) כמבואר למעלה בין ציונים 173-176.
(311) כמבואר למעלה הערה 244. ולמעלה [הערה 261] נתבאר שיש זיקה בין מדרגת מנהיגי הדור למדרגת הדור.
(312) לשון רש"י: "'משירי' לשון שיריים, כלומר בסוף, שלא היה עמהם בתחלת הבית בימי עזרא". ורש"י ביומא סא. [ד"ה אילימא] כתב: "אילימא משום דכתיב 'והנותר', דקרי להו שיריים". הרי ש"שיריים" ו"נותר" שייכים להדדי. ובסנהדרין קיא: אמרו "עתיד הקב"ה להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק, שנאמר [ישעיה כח, ה] 'ביום ההוא יהיה ה' צבאות לעטרת צבי ולצפירת תפארה לשאר עמו וגו"... יכול לכל, ת"ל 'לשאר עמו', למי

שמשים עצמו כשירים". ופירש רש"י: "כשירים - שיריים שאין נחשבין, כך אינו חשוב בעיניו, ואינו מתגאה". וראה להלן הערות 1397, 1400.

(313) בכת"י נכתב כך: "ובזה היה דומה הדור של שמעון הצדיק לדור שאחריו. מכל מקום כיון שהיה הוא... מן הכנסיה הקדושה, אין זה דומה לדור שאחריו לגמרי". נמצא שסוף זמן אנשי כנסת הגדולה הוא כזמן שלאחר אנשי כנסת הגדולה. וצרף לכאן את דברי הרמב"ן [בראשית ב, א] שביאר כיצד ששת ימי בראשית הם כנגד ששת אלפי שנה של קיום העולם, וכתב: "ודע, כי מעת היות בין השמשות יחשב כיום מחר, ועל כן יתחיל ענין כל יום קודם לו מעט". ולכך "בין השמשות" של תקופת אנשי כנסת הגדולה דומה לתקופה שלאחר אנכה"ג.

(314) שהוזכרו במשניות להלן [משנה ו עד משנה יב]. וראה למעלה במשנה א [ד"ה משה קבל] שכתב: "מן אנשי כנסת הגדולה, שהיו המקבלים פרטים", ושם הערה 136. וזהו שכתב כאן שמאנשי כנסת הגדולה "נמצאו רק יחידים שהיו אבות הדור". וראה להלן הערות 663, 667.

(315) פירוש - תיבת "אנשי כנסת **הגדולה**" אינה מוסבת על "כנסת", אלא על "אנשי", שהיו בה אנשים גדולים. ונראה להטעים זאת, כי בגמרא [יומא סט:] אמרו "למה נקרא שמן 'אנשי כנסת הגדולה', שהחזירו עטרה ליושנה. אתא משה אמר [דברים י, יז] 'האל הגדול הגבור והנורא', אתא ירמיה ואמר, נכרים מקרקרין בהיכלו, איה נוראותיו, לא אמר 'נורא'. אתא דניאל אמר נכרים משתעבדים בבניו, איה גבורותיו, לא אמר 'גבור'. אתו אינהו ואמרו אדרבה, זו היא גבורת גבורתו, שכובש את יצרו, שנותן ארך אפים לרשעים. ואלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקב"ה, היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות". ומדוע החזרת עטרה ליושנה מדביקה לאנשי הכנסיה את התואר "גדולה" דוקא. אמנם הענין הוא, כי גמרא זו מבארת שאנשי כנסת הגדולה הבינו **מעצמם** את התארים "גבור" ו"נורא", לעומת הנביאים שהשתוממו על כך. והרי זה בבחינת [ב"ב יב.] "חכם עדיף מנביא", שעל כך כתב הרמב"ן שם: "אע"פ שנטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא נטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקדש שבקרבם". וכן כתב בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ב], וז"ל: "ומפני זה יותר עדיף החכם אשר הוא משיג ויודע הדברים הנעלמים ומוציא אותם משכלו בעצמו". והרי אמרו חכמים [ב"מ יב:] "לא גדול גדול ממש, ולא קטן קטן ממש, אלא גדול וסמוך על שלחן אביו, זהו קטן. קטן ואינו סמוך על שלחן אביו, זהו גדול". ולכך, חכם המפענח דברים נעלמים מעצמו נקרא "גדול", משום שאינו סמוך על שלחן אביו

בכדי להבין הדברים, אלא הוא סמוך על שלחן עצמו. ואנשי הכנסיה שהבינו מעצמם את התוארים "גבור" ו"נורא", ראויים שתיבת "גדולה" תעטר את שמם, כי תיבה זו אכן מגדירה את מהותם. ולכך בהכרח שהתואר "גדול" אינו מוסב על הכנסיה, אלא על אנשיה, שהיו בה אנשים שהבינו מלבם ומעצמם דברים נשגבים. וראה להלן הערה 548 שנתבאר לפי"ז מדוע מדת החסד נקראת "גדול". וראה להלן פ"ב הערה 166.

(316) כי תיבת "כנסת" מורה על הכינוס והחבור שהיה בין אנשיה.

(317) נמצא שאף הצד הפרטי של שמעון הצדיק גם כן שייך ל"אנשי כנסת הגדולה", שהרי צד זה נקרא "משיירי כנסת הגדולה", אלא הוא הפרט של אנכה"ג, ו"אין בכלל אלא מה שבפרט" [פסחים ו:], ולכך הפרט הוא מעין הכלל. ומעין זה כתב בגבורות ה' פי"ב [סו:] בביאור שנשות ישראל במצרים היו יולדות ששה בכרס אחד [רש"י שמות א, ז], וזה לשונו: "כמו שתמצא בכללות שלהם מספר שש מאות אלף [שמות יב, לז], כך ראוי שיהיה כל אחד ואחד מישראל, במה שהוא פרטי, ראוי שיוליד ששה פרטיים, כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל. כמו שתראה שטיפת מים, שהוא חלק יסוד מים, כאשר הוא תלוי באצבע נעשה כדורי, כמו שהיסוד המים בכללו הוא כדורי. וזה מפני כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 11]. ולכך שמעון הצדיק הוא כמו אותה טפת המים המקפלת בתוכה את סגולותיה של כלליות יסוד המים. וצרף לכאן את דברי הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה, שכתב: "בית דינו של עזרא, הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה, והם, חגי, זכריה, ומלאכי, דניאל, חנניה, מישאל, ועזריה, ונחמיה בן חכליה, ומרדכי בלשן, וזרובבל, והרבה חכמים עמהם, תשלום מאה ועשרים זקנים. האחרון מהם הוא, שמעון הצדיק, והוא היה מכלל המאה ועשרים, **וקבל תורה שבעל פה מכולם**". הרי שהרמב"ם מבאר ש"שיירי כנסת הגדולה" פירושו התמצית והסך הכולל של אנשי כנסת הגדולה [ראה הערה 324]. ולהלן [ליד ציון 561] כתב: "וכאשר תבין בדברי רבי שמעון הצדיק, תדע ותבין כי אלו דברים שאמר הם מעין דברי אנשי כנסת הגדולה, כי הוא היה גם כן משיירי כנסת הגדולה", ושם מבאר נקודה זאת. וראה להלן הערה 1409.

(318) וצריך לבאר כיצד המוסר של אנשי כנסת הגדולה ["הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סיג לתורה"] תואם לכלליות אנשי כנסת הגדולה, ואילו המוסר של שמעון הצדיק ["על שלשה דברים העולם עומד; על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים"] תואם ל"שירי כנסת הגדולה". ובסמוך יתבאר יותר [ראה הערה 324]. **ויש לדייק** בלשונו, שכתב [לאחר ציון 317]: "לכך מחלק **הכנסיה הקדושה**, אנשי כנסת

הגדולה, לשתי בחינות", ומדוע הכניס לכאן את התיבות "הכנסיה הקדושה", ומה היה חסר אם תיבות אלו היו נשמטות, ורק היה נכתב "לכך מחלק אנשי כנסת הגדולה לשתי בחינות". ונראה, שבא לומר שדוקא מפאת קדושתה של כנסיה זו, לכך הכלל חולק מקום גבוה יותר לעצמו, ואין אנו אומרים בזה "אין בכלל אלא מה שבפרט" [פסחים ו:]. שהרי לא יאמר לגבי יסוד המים, שיש בכלליות המים מעלה מרוממת יותר מטפת מים בודדה [ראה הערה קודמת]. אך לגבי אנשי כנסת הגדולה יאמר שיש מעלה נבדלת יותר לכללם מאשר לפרטם, וזאת משום שאיירי ב"הכנסיה הקדושה". ושמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א לבאר, שבדברים שבקדושה אין אנו אומרים שהשלם שוה לחלקיו, אלא שהשלם יותר מחלקיו, כי הקב"ה מצטרף יותר לשלם ולכלל מאשר לחלק ולפרט. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי", ושם הערה 32. ובנר מצוה [קכו.] כתב: "כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור". ולהלן פ"ב מ"ב [ד"ה ואמר וכל] כתב: "ראוי להטיב עם הצבור שהם כלל, ודבר זה הוא לשם שמים, כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמר במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים, שהם מותרים". ובהמשך שם בתחילת משנה ד כתב: "כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה כי אמרו בפ"ק דברכות [ח.]... 'אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין'. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא", ושם הערה 323. ולהלן פ"ג תחילת מ"י כתב: "כי רוח המקום הוא גם כן מקושר ומחובר עם רוח הבריות... כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות, וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות... ודברים אלו ראוים להבין איך רוח המקום קשורה ברוח הבריות, והעד על זה מה שאמר [יחזקאל לו, כז] 'ואת רוחי אתן בקרבכם', ומזה תראה כי נאצל... רוח של מקום על רוח הבריות, כי יש כאן דביקות וחבור לגמרי". וכן כתב להלן פ"ו מ"ז בביאור הקנין הל"א של תורה ["אוהב את הבריות"], כי התורה נתנה לכלל, ולא לפרט, ורק כשמצטרף לכלל יקנה את התורה.

(319) והיסודות הם עמודי העולם, וכמו שמבאר. ואודות קדימת היסודות, כן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [ד"ה ובדורות]: "אדם סכל אשר יראה אומן אחד בונה חומה, חופר יסוד עמוק לחומה עד שיהיה קיום לחומה. והסכל חושב כי דבר זה מעשה הבל, כי למה יחפור מתחת לארץ, ואין צריך לו רק יעמיד החומה על קרקע שוה, ואין צריך ליסוד החומה, וגורם בזה שהחומה קודם שתבנה ראשון ראשון - מתרוסס". ולהלן פ"ה מ"ג ביאר שמעלת אברהם אבינו [לעומת הדורות שלפניו] היתה בכך שהיתה לו מדריגת

הגוף בשלימות, ומעלה זאת היא יסוד ושורש לצורה שתבוא אחריה. וכן להלן פ"ג מי"ז [ד"ה ואמר אם] כתב: "אי אפשר להיות הדבר בלא יסוד". וראה תפארת ישראל פמ"ח [תשנא:] הערה 45. ובחידושי הרשב"א לב"ב ב: כתב: "אם אין יסוד אין בנין".

(320) לעומת אנשי כנסת הגדולה עצמם, שהם עוסקים בדבר שעוד יותר קדום ליסודות, וכמו שיבאר. ואודות שהכל נבנה על היסודות, כי היסודות הם ההתחלה לכל, ו"דבר זה ידוע שההתחלה מקבל וקולט הכל, שהכל נבנה על התחלה" [לשונו בגו"א בראשית פ"ד אות יז]. וראה להלן הערה 1770.

(321) כי התורה קודמת לעולם, ולכך תיקון התורה קודם לתיקון העולם, כמו שמבאר.

(322) כמבואר למעלה במשנה א [ד"ה ואף כי] שחומריות האדם גורמת לו שיטעה בדברי תורה, ושם הערות 254-244. וראה למעלה בהקדמה הערה 8.

(323) "התורה נקראת [משלי ח, כב] 'ראשית דרכו'" [רש"י בראשית א, א]. וכתב שם בגו"א אות ז [ד"ה אמנם]: "עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]... התורה היא ראשית הכל ממנה נשתלשל הכל". ובב"ר א, א אמרו "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". ולהלן פ"ו תחילת מ"ב כתב: "התחלת בריאת העולם היא בבי"ת ["בראשית ברא" (בראשית א, א)], ואילו התחלת התורה היא באל"ף שנאמר 'אנכי ה' אלקיך' [שמות כ, ב (ילקו"ש ח"א סוף רמז א)], להודיע כי מעלת התורה היא קודמת", ושם מאריך בזה, וראה שם בהערות. ובנצח ישראל פ"ג [מז.] כתב: "[התורה] נבראת קודם הכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו מפעליו מאז'. כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם... כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו. ודבר זה ראשון והתחלה". ולהלן בסוף ביאור משנתינו [ד"ה ויש לך] כתב: "ויש לך לדעת כי דברי שמעון הצדיק, שהוא משירי כנסת הגדולה, הם מקושרים עם דברי אנשי כנסת הגדולה. כי הם באו לתקן התורה והמשפטים והמצות, שהם שייכים לתורה שלא תפול, כמו שכתבנו למעלה. ושמעון הצדיק בא לתקן העולם שלא ימוט, כמו שאמר 'על ג' דברים העולם עומד', והתורה היא למעלה מן מדריגת העולם, ואחר כך העולם". וראה להלן הערות 1753, 1778, ופ"א הערה 823.

(324) להלן משנה ה [ד"ה ומעתה תבין], ליד ציון 825, וכן סוף משנה יח בארוכה. **ועכ"פ נמצא** שאנכה"ג עסקו בתקון התורה, ושמעון הצדיק עסק בתקון העולם. ונראה שהדברים תואמים ומקבילים לכלליות אנכה"ג לעומת פרטיות ענינו של שמעון הצדיק

[כמבואר למעלה בהערות 316-318]. כי נתבאר בהערה הקודמת שקדימות התורה לעולם מתבטאת בכך שעשרת הדברות מתחילות באות אל"ף ["אנכי"], ואילו בריאת העולם מתחילה באות בי"ת ["בראשית"]. ובתפארת ישראל פל"ד [תצט:] כתב על כך בזה"ל: "ראוי העולם שנברא בב', וזה כי הבי"ת בפרט הוא התחלת הרבוי, שהרי האל"ף אין בו רבוי, ואילו הבי"ת הוא התחלת הרבוי, והוא ברכה... וזה שאמר [ילקו"ש ח"א סוף אות א] כי העולם נברא בבי"ת, מפני שהוא לשון ברכה... כי בריאת עולם הוא הרבוי שהוא מן השם יתברך, ראוי שיהיה נברא בבי"ת, שהוא התחלת הרבוי... [אך] יש לאל"ף מעלה מצד האחדות, ולכך אמר הקב"ה [שם] אתה אחד, ואני אחד, והתורה הוא אחת. וזה כי כבר אמרנו כי התורה כמו סדר העולם, עד שהעולם אחד. ולפיכך התורה היא אחת, וראוי שתבא התורה שהיא אחת, מן השם יתברך אשר הוא אחד. ולכך התחלת התורה באל"ף 'אנכי ה' אלהיך וגו'", כי התורה הפך העולם שהוא הרבוי, והתורה היא סדר העולם וקשור העולם עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד. ולפיכך התחלת התורה באל"ף, ובריאת העולם בב'". נמצא שהתורה מורה על רבוי שמתאחד, ואילו העולם מורה על רבוי שאינו מתאחד. והרי זה מקביל לחלוטין לאנכה"ג ולשמעון הצדיק, שאנכה"ג מורים על רבוי המתאחד לכלל אחד, ואילו שמעון הצדיק מורה על רבוי [שקבל מכל אנכה"ג, וכמבואר למעלה בהערה 317] שאינו מתאחד. ומעין מה שכתב הגר"א באדרת אליהו ר"פ נצבים: "לשון רבים נאמר וקאי על כל יחיד ויחיד. לשון יחיד הוא על כלל ישראל כאחד". הרי רבים המתאחדים הם בגדר "אחד", ואילו היחיד לכשעצמו אינו מורה על אחדות זו. ולכך בהקבלה גמורה לכך אנכה"ג דיברו על מוסר הנוגע לתורה, ואילו שמעון הצדיק דיבר על מוסר הנוגע לעולם. וראה להלן הערה 665.

(325) משנה נדרים לא: "גדולה מילה, שאלמלא היא לא ברא הקב"ה את עולמו, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'כה אמר ה' אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי'". ובח"א שם [ב, ו.] ביאר שלשה הסברים לכך שהעולם לא היה נברא לולא המילה, עיי"ש.

(326) כגון [שבת קיט:] "אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבן". וכן [חולין פט.] "אין העולם מתקיים אלא בשביל מי שבולם את עצמו בשעת מריבה". וכן [שם] "אין העולם מתקיים אלא בשביל משה ואהרן". וכן [יומא לח:] "אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים, שנאמר [משלי י, כה] 'וצדיק יסוד עולם'".

(327) יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בגו"א שמות פ"ד אות א: "הטובה היא מציאות". ובנצח ישראל פ"ט [רכז:] כתב: "הדבר שהוא רע כאילו אינו נמצא כלל", וראה

שם הערה 33. ושם פי"ט [תכג:] כתב: "ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב". וכשם שהטוב ראוי למציאות, כך הוא לאידך גיסא; המקיים את המציאות הוא דבק בטוב. וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"א [תרמג.], וז"ל: "והמקיים מציאות העולם, הוא דבק בטוב. ולכך כאשר נמצא העולם מן השם יתברך אמר בכל אחד [בראשית א, ד] 'כי טוב', וההעדר הוא רע". וראה להלן הערה 726. ולהלן פ"ב הערה 1353 מביא שם את דבריו מכאן. **ונראה להוסיף**, שכבר השריש בספר נר מצוה [ה:] "כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל". ופירושו, שהמעשה הוא דבר מפעולת הפועל, אך אין ההעדר מפעולת הפועל. דוגמה לדבר; כאשר יש בגד מחוסר כפתורים, אפשר לומר מי עשה את הבגד, אך אי אפשר לומר מי עשה את העדר הכפתורים. ומקור הדבר מהרמב"ם במורה נבוכים ג, י, שכתב: "כי ההעדר אינו זקוק לפועל, אלא הפעולה היא שדרוש לה פועל דוקא". וכן הוא ברמב"ן שמות ד, יא. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פ"מ [תרטז:] כתב: "כי על בלתי מעשה לא יתכן לומר 'ויכל אלקים' [בראשית ב, ב], לשון פעל, כי הכלוי אינה מפעולת פועל". וכן בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.] ביאר לפי"ז את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". ובח"א לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד הש"י, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל" [ראה להלן הערה 792]. וראה גו"א ויקרא פ"ד אות כג, ושם הערה 112, דברים פ"י אות ט, ושם הערה 37, שם פל"א אות ב, ושם הערה 13. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ח [ב, עט.], ובגבורות ה' פנ"ו [סוף רמו:]. והואיל ודבר שהוא רע הוא דבר שחסר מציאות, לכך מן הנמנע שיברא, כי לברוא דבר רע יהיה בגדר "ההעדר והחסרון מפעולת הפועל" [ראה למעלה במשנת "כל ישראל" הערות 77, 78]. וצרף לכאן יסוד נוסף והוא "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג], ובבאר הגולה באר החמישי כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו", ושם הערה 197. "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)], וראה בבאר הגולה בבאר הרביעי הערה 841. ולכך מן הנמנע שיברא דבר שבמהותו הוא בעל חסרון והעדר. וראה הערה 329. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:] כתב: "בכל מעשה בראשית בכל יום ויום כתיב 'וירא כי טוב', וזה כי אם לא היה טוב, אין ראוי לו הבריאה. וזה כי השם יתברך בשביל שהוא טוב השפיע העולם, שהטוב הוא משפיע. ואם המושפע בעצמו

אינו טוב, אם כן מה היא טובתו שהשפיע כאשר המושפע בעצמו אינו טוב. ולכך צריך שיהיה המושפע טוב, ובזה המשפיע הוא טוב, לפי שהשפיע הדבר שהוא טוב". וראה להלן הערות 442, 792, ופ"ב הערה 408.

(328) צריך ביאור מהו ה"כל שכן" הזה, שהואיל "ובריאתו היא בשביל הטוב, **מכל שכן** קיום העולם ועמידת כל הנבראים הוא מפני שנמצא בהם הטוב". ונראה, שקיום הדבר עומד לגמרי כנגד העדר הדבר, ואין לך הפכים גדולים יותר מאשר קיום והעדר. ואם בריאת הדבר מחייבת את הטוב שבנברא, כל שכן שקיום הדבר יחייב זאת, כי הקיום שולל את ההעדר בתכלית.

(329) ראיה זו מלשון הפסוק "כי טוב" נפוצה היא בספריו. וכגון בגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועל] כתב: "כי השי"ת, שברא את העולם, בראו בטוב, דאצל כל אחד נאמר 'כי טוב' [בראשית א, ד], וכאשר נוטה אל הרע יוצא מן מציאות העולם... שהמציאות הוא טוב, וההעדר הוא רע, לכך הנוטה אל הרע, נוטה אל ההעדר שהוא רע". וכן כתב להלן במשנה י [ליד ציון 1058]. ולהלן פ"ב מי"א כתב, וז"ל: "כי הטוב שיש בנמצאים נותן לנבראים מציאות וקיום, וזולת זה לא היה קיום כלל. וראיה לזה מה שכתוב במעשה בראשית כאשר ברא השם יתברך 'וירא אלקים כי טוב', כלומר שראוים הנבראים אל הקיום במציאות מצד הטוב שבהם. ולוחות ראשונים, מפני שלא נאמר בהם 'טוב' לא היה להם קיום ונשתברו [ב"ק נה.]... ודבר שהוא רע דבק בו העדר מצד החסרון והרע שבו, לפיכך יבוא לידי העדר לגמרי. וכאשר הבריאה טובה ראויה אל המציאות, כי היא מסולקת מן ההעדר". וכן הוא בקיצור בנתיב הלשון ר"פ ח [ב, עט.]. ובח"א לקידושין פב: [ב, קנד:] כתב: "אין ראוי שיהיה נברא דבר זה בחסרון, כי החסרון הוא ההעדר אשר דבק בו, ואם היה בעל ההעדר, אין ראוי לו המציאות, ולכך בכל הנבראים נאמר 'כי טוב', שהם טובים ואין העדר בהם, ולכך ראוי להם הבריאה". ובנתיב האמת פ"א [א, קצז.] כתב: "כי הטוב בפרט ראוי אל המציאות... שהרי בכל מעשה בראשית נאמר בכל אחד 'כי טוב', ובסוף הבריאה... 'טוב מאוד' [בראשית א, לא], כי הוא ראוי שימצא". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד [בראשית א, ד] 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב". וראה תפארת ישראל פ"א הערה 38. והרמב"ן [בראשית א, ד] כתב: "'וירא אלקים כי טוב', שרצה בקיומו לעד". ושם ב, יח, כתב: "במעשה בראשית הטוב הוא הקיום, כאשר פרשתי במאמר 'וירא אלקים כי טוב'". וראה להלן הערות 726, 1058, 1652.

(330) צריך ביאור מהי הדגשתו "ומפני זה **חתם** בכל בריאה ובריאה במע"ב 'וירא אלקים כי טוב'", דחתימה מאן דכר שמיה, והיא לא נזכרה במקבילות שהובאו בהערה הקודמת. ונראה שהדבר מבואר היטב על פי דבריו בח"א לשבת נה. [א, לב.], שכתב: "כי כל חתימה מקיים את הדבר שהוא דבר מקוים, כמו שאמרו [גיטן כב:] אין קיום הדבר אלא בחותמו. הרי לך כי חתימת הדבר הוא קיומו" [ראה הערה 1699]. וכאן שמדבר אודות קיום הנבראים, הדגיש שנחתם עליהם "כי טוב", כי יש בזה קיום על גבי קיום. וראה להלן הערות 1699, 1799.

(331) לשון הרמב"ן [בראשית א, ד]: "וכאשר אמר בכל יום ויום 'וירא אלקים כי טוב', ובששי, כאשר נשלם הכל 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד'".

(332) בח"א ליבמות סב: [א, קלד.] כתב: "כי המחלוקת לא נאמר בה 'כי טוב', אבל האחדות והחבור הוא הטוב בעצמו, ודבר זה יש להבין מן מה שהחילוק שהיה ביום שני... לא נאמר בו 'כי טוב'". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו.] כתב: "כי כל דבר שאין בו שום טוב אינו קיים כלל, כי בכל בריאת ששת ימי בראשית נאמר 'כי טוב' בכל אחד ואחד, ודבר זה נותן קיום לנמצאים, ודבר זה בארנו במקום אחר. ומפני שביום ב' נברא המחלוקת, ולא נאמר בו 'כי טוב', אמרו [להלן פ"ה מי"ז] 'כל מחלוקת שאינו לשם שמים אין סופה להתקיים'". ובתחילת נתיב השלום פ"א [א, ריג.] כתב: "נקרא המחלוקת בשם 'רע', כי השם הזה הוא דוקא אל המחלוקת, וכמו שאמרו במדרש [ב"ר ד, ו] למה לא נאמר בשני 'כי טוב', מפני שבו נברא המחלוקת, שמזה תדע כי המחלוקת הוא רע". ושם בס"פ ב [א, רכה.] כתב: "כי המחלוקת ראוי שיהיה נברא ביום ב', כי השני הוא מחולק, וראוי שיהיה נברא בו המחלוקת שהוא חילוק דברים. ולכך לא נאמר בו 'טוב', כיון שהאחד הוא ביטול השני אין זה טוב... כיון שיש לו ביטול מן השני אין לו מציאות גמור, לכך לא נאמר בו 'כי טוב'... וכל מחלוקת הוא העדר, כמו שהתבאר, כי במציאות האחד לא נמצא השני". וראה להלן הערות 940, 1175. ובנצח ישראל פל"ו [תרעג:] כתב: "כל שנוי אינו טוב, אבל הוא רע... וראיה לזה, שביום השני, שהוא התחלת השנוי, שלכך נקרא 'שני' על שם שנוי, לא נאמר בו 'טוב'. כי בריאת יום השני הוא שנוי, שהוא חלוק המים אלו מאלו, לכך אין ראוי שיהיה טוב בו כלל".

(333) לשון הב"ר ד, ו: "למה אין כתוב בשני 'כי טוב'... שבו נברא מחלוקת, שנאמר [בראשית א, ו] 'ויהי מבדיל בין מים למים'". והרי הבדלת המים ממים היא לצורך העולם. ובגו"א בראשית פ"א אות כח כתב: "אבל השתא שהקב"ה עשה חדוש בריאה, דהיינו שהמים העליונים תלוים במאמרו של הקב"ה [רש"י בראשית א, ו], ואם כן היה כאן

בריאה חשובה גדולה מאוד להתלות המים במאמרו של הקב"ה". ואם הבדלת המים ממים נחשבת "בריאה חשובה", בודאי שיש בכך צורך העולם. ונראה לבאר, שה"לשם שמים" שיש בהבדלת המים ממים הוא מבואר מדיוק לשונו של רש"י שם, שכתב [בראשית א, ו]: "בתוך המים - באמצע המים, שיש הפרש בין מים העליונים לרקיע כמו בין הרקיע למים שעל הארץ. הא למדת שהם תלויים במאמרו **של מלך**". ומקור דברי רש"י הוא מהגמרא [תענית י.], ושם אמרו "מים העליונים במאמר הם תלוים", ולא הזכירו שם כלל תיבת "מלך", ומאי האי שרש"י הוסיף תיבת "מלך". אמנם נראה שהוספתו של רש"י שאובה ממה שאמרו חכמים במקום אחר על מעשה הרקיע, שאמרו [ר"ה לא.] "חילק מעשיו ומלך עליהם", ופירש רש"י שם "הבדיל רקיע בין עליונים לתחתונים ונתעלה וישב במרום". הרי שבהבדלה זו של הרקיע נמצאת החלת מלכות ה' בעולם. והביאור הוא, שבבאר הגולה באר הששי [רצז:] נתבאר שאין הרקיע אלא חציצה והפרדה בין עליונים לתחתונים. והרי רק מחמת חציצה והפרדה זו יש מושג של מלכות ה' בעולם, כי קבלת מלכות יכולה להעשות רק ברצונו של הנמלך, ולא בעל כרחו, שכידוע זהו ההבדל בין מלך למושל [גו"א בראשית פי"ז אות א, ביאור הגר"א על משלי ס"פ כז, ראב"ע בראשית לז, ח]. רצון זה של הנמלך יכול להתאפשר רק אם יהיה האדם נתון במצב שקבלת מלכותו של ה' אינה נכפית עליו. אך אם קבלת המלכות תהיה מחוייבת מחמת שהיא תהיה ברורה מאליה, תחסר כאן במהות קבלת המלכות, שכל כולה ניזונת דוקא מרצונו של הנמלך. לכך הרקיע המבדיל וחוצץ בין עליונים לתחתונים, הוא המאפשר שהקב"ה יהיה מלך בעולם, ולא מושל בעולם, כי כביכול ע"י הרקיע ה' נתעלה לעליונים, והשאיר את האדם בתחתונים לבחור בה' מתוך רצון, ולא מתוך כפיה [ראה תפארת ישראל פי"ט הערה 47]. וכדי להורות על שכאן התחילה האפשרות של המלכת ה' בעולם, פירש רש"י שהמים העליונים תלוים "במאמרו של מלך", "מלך" דוקא נקט ליה. ואין לך "לשם שמים" גדול מזה. וראה פחד יצחק ר"ה מאמר יג אות א.

(334) כפי שביאר להלן פ"ה מי"ז [ד"ה ויש לפרש]: "אף כי המחלוקת היא שנואה לפני הקב"ה מאד, ומפני שהמחלוקת שנואה לפני הקב"ה אין קיום למחלוקת, מכל מקום המחלוקת שהיא לשם שמים אפשר שיהיה למחלוקת זה הקיום, ואין השם יתברך מסבב ומבטל המחלוקת הזאת, כמו שהוא במחלוקת שאינה לשם שמים, אשר השם יתברך מסבב ומבטל המחלוקת שלא יהיה נמצא המחלוקת, כי מרוחק המחלוקת מן השם

יתברך... ויותר מזה שהשם יתברך מחזיק המחלוקת כאשר היא לשם שמים לגמרי". ושם בהמשך מביא ביאור נוסף לכך שמחלוקת לשם שמים מקויימת מצד הקב"ה.

(335) ואם תאמר, שאם לא נאמר "כי טוב" גם על מחלוקת שהיא לש"ש, כיצד ביאר למעלה שמחלוקת שאינה לשם שמים אינה מתקיימת "כי לא נאמר בזה 'כי טוב'" [לשונו שם], הרי אף במחלוקת שהיא לש"ש לא נאמר "כי טוב", ומ"מ סופה להתקיים, והיא תוכיח שהקיום אפשרי אף ללא אמירת "כי טוב". אמנם לפי המבואר בהערה הקודמת, ניחא, כי הקיום שיש למחלוקת לש"ש אינה מחמת עצמה, אלא מחמת שהקב"ה מקיימה, ולכך כל מחלוקת [לש"ש ושלא לש"ש] מצד עצמה אינה בת קיום, וזאת מפאת שלא נאמר על המחלוקת "כי טוב", ורק במחלוקת שהיא לש"ש הקב"ה מחזיק ומקיים את המחלוקת.

(336) דוגמה לדבר; כאשר האדם היה ללא בת זוגו, נאמר עליו [בראשית ב, יח] "לא טוב היות האדם לבדו", ופירש שם הרמב"ן "שלא יאמר בו 'כי טוב' בהיותו לבדו, שלא יתקיים כן". והיה לכאורה ניתן להסיק מכך שכאשר האדם אינו עוד לבדו, אלא נמצא עם בת זוגו, יאמר על חבורם להדדי "כי טוב". אך לא מצינו במקרא שיאמר על כך "כי טוב". והדבר תמוה, שאם התורה מדגישה שהיות האדם לבדו היא "לא טוב", מדוע לא יאמר גם לאידך גיסא שהיות האדם עם אשתו היא "כי טוב". ובמיוחד יש לעורר כן, שאמרו בגמרא [יבמות סב:] "כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא טובה... דכתיב 'לא טוב היות האדם לבדו'", ומדויק מכך שאדם שיש לו אשה הוא שרוי בטובה, ומדוע בפסוק לא נאמר על טובה זו "כי טוב". אמנם לפי דבריו כאן הענין מחוור, שהמשך המקרא של "לא טוב" הוא "אעשה לו עזר כנגדו", ופירש רש"י שם "זכה - עזר, לא זכה - כנגדו להלחם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמא:] כתב: "כי אין זיווג האדם טבעי, רק הוא מן השם יתברך החבור והזיווג. לכך באיש ואשה יש שם יתברך; היו"ד באיש, הה"א באשה [סוטה יז.], לפי שהוא יתברך מחבר אותם, ואין בזה הענין הנהגת הטבע, רק כי הוא פעולת השם יתברך". נמצא שאין קיום עצמי לזיווג איש ואשה, אלא קיומו בא להם מצד הקב"ה. והרי זה דומה בדיוק למחלוקת שהיא לשם שמים, שמצד עצמה אינה בת קיום, וקיומה בא לה מצד הקב"ה. וכשם שעל קיום המחלוקת לא יאמר "כי טוב", כי אין בזה קיום עצמי, כך גם לגבי זיווג איש ואשה לא יאמר על כך "כי טוב", כי אין בזה קיום עצמי.

(337) כי חסרון אחד גורר אחריו חסרון שני, עד שהוא מגיע אל ההעדר לגמרי. וכן כתב בגו"א דברים פכ"ה אות א לגבי מחלוקת, וז"ל: "הריב גם כן, כי כאשר יתחיל מעט, סוף

שיהיה גדול, עד שלא תוכל להשקיט אותו". ועל כך אמרו חכמים [סנהדרין ז.] "האי תגרא דמיא לצינורא דבידקא דמיא, כיון דרווח - רווח". וכתב על כך בנתיב השלום פ"א [א, ריח.], וז"ל: "המחלוקת דבק בו החסרון וההעדר, עד שתמיד מוסיף והולך, שכך הוא כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר תמיד. כי הבגד שהוא שלם, קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וכן כתב קודם לכן בנתיב השלום פ"א [א, רטז.], וז"ל: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:] כתב: "כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". הרי שחסרון אחד גורר אחריו חסרון אחר. וראה נצח ישראל פכ"ה הערה 7, ובבאר הגולה באר השביעי הערה 269, ולהלן הערות 940, 1054, 1175, 1495, 1652, פ"ב הערות 248, 288, 291, 1359, ופ"ה מי"ז [ד"ה אמנם יש].

(338) "הבריאה והקיום" - כפי שכתב למעלה [לפני ציון 328] "וכמו שבריאתו הוא בשביל הטוב, מכל שכן קיום העולם ועמידת כל הנבראים הוא מפני שנמצא בהם הטוב".

(339) שהרי על הכללים נאמר "וירא אלקים כי טוב". וכן כתב הרמב"ן [בראשית א, יב] על "כי טוב" שנאמר ביום שלישי על האילנות והדשאים: "וירא אלקים כי טוב - קיום המינין לעד".

(340) לשון הרמב"ן [בראשית א, לא]: "והנה טוב מאוד - והוסיף ביום זה לאמר כן, בעבור שידבר בכלל, וימצא רע בקצת".

(341) שהרי חלה מיתה והעדר על פרטי האילנות, והבהמות, ובני אדם.

(342) אודות שהכללים עומדים ואינם נתונים לשנויים, כן כתב להלן משנה י [ד"ה ואילו בשררה], וז"ל: "ודבר זה ידוע, כי היחיד והפרטי אין כחו כמו מי שהוא כלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר, יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים", ושם הערות 1084, 1085. ולהלן פ"ב מ"ד [ד"ה הלל אומר] בביאור המשנה "אל תפרוש מן הצבור", כתב: "לכך אמר 'אל תפרוש מן הצבור', כי הצבור שהם הכלל הם עומדים, כמו שהתבאר, כי אל הצבור יש קיום יותר. ולפיכך הפורש מן הצבור פורש מן הדבר שיש לו קיום ביותר", ושם הערה 385. וכן להלן פ"ה תחילת מי"ח כתב: "ומפני זה

תבין כי המאמר שאמר 'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע, ולפיכך אמר שכל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו, כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה. כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות... כי הפרטים מקבלים שנוי ותמורה, והכלל הוא עומד לנצח. ולפיכך אם מזכה הרבים, שהרבים נחשבים כלל אחד, והכללי הוא מבלי שנוי, לכך אין חטא בא על ידו שיהיה בעל שנוי כמו שהוא שייך לאדם הפרטי, כי בשביל שזכה את הרבים, שהם כללים שעומדים בלי שנוי, אין חטא בא על ידו שיהיה השתנות אליו", ושם בהמשך מצטט את משנתינו. וביבמות סד. אמרו שמי שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה. ובח"א שם [א, קמא.] כתב: "יש לך לדעת ולהבין כי מי שהוא עוסק בפריה ורביה נחשב שהוא כללי, כי פריה ורביה מעמיד הכלל, והכללי הוא בחיים, שהרי הכללים הם עומדים קיימים בלא שינוי. וזה שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה, שהוא יוצא מן הכללי אשר הוא קיים לעולם". ובתפארת ישראל פי"ז [רסה:] ביאר לפי"ז מדוע התורה לא ניתנה לאבות, וז"ל: "איך יהיה ניתן הסדר התמידי, אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב, כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב, רק כאשר יצאו ממצרים אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא כי מפני כי... מספר ששים שהוא מספר כללי. ובחלק יש שנוי, לא בדבר שאינו חלק". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [שסא.], ושם הערה 286. ולהלן פ"ב תחילת מ"ד כתב: "החטא הוא בפרטים, אבל בכללי לא שייך חטא". וכן הוא בגו"א דברים פ"א אות לב, שם פי"ב אות ה [ד"ה ועוד], נתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא:]. וצרף לכאן ש"אין הצבור מתים" [תמורה טו:], ו"לית צבור כוליה עני" [ירושלמי גיטין פ"ג סה"ז], ואין טומאה בצבור [פסחים עז.]. הרי מוכח שהכללים הם עומדים.

(343) אודות שהמיתה באה על האדם מחמת חסרונו, כן כתב להלן פ"ד מי"ז [ד"ה ואל יקשה], וז"ל: "ואל יקשה לך למה צריך העוה"ז, יברא העוה"ב בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעוה"ז שהוא התחלה, ואח"כ יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתייחסת בשלימותה אל הפועל... אבל מצד הפעולה עצמה, שהיא עלולה, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא

היתה, ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והיא העוה"ז, עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה עצמה. ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו העוה"ז... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". הרי שהחסרון הדבק באדם מביא למיתתו. ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" כתב: "כי הקצה הוא המיתה", ושם הערה 48. וראה להלן הערות 896, 1560.

(344) שקיום הבריאה תלוי בטוב של הנמצאים.

(345) ופירש רש"י שם "מאדם ועד בהמה - הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה, מה צורך באלו".

(346) "והרגו" [לשון הב"ר שם].

(347) כן מבואר בסנהדרין קח. "'וימח את כל היקום אשר על פני האדמה' [בראשית ז, כג], אם אדם חטא, בהמה מה חטאה. תנא משום רבי יהושע בן קרחה, משל לאדם שעשה חופה לבנו, והתקין מכל מיני סעודה. לימים מת בנו, עמד ופזר את חופתו, אמר כלום עשיתי אלא בשביל בני, עכשיו שמת, חופה למה לי. אף הקב"ה אמר, כלום בראתי בהמה וחיה אלא בשביל אדם, עכשיו שאדם חוטא, בהמה וחיה למה לי". וק"ק שמוכח מלשונו כאן שמצטט את דברי הב"ר [שדובר שם על מלך ולא בסתם אדם, וכן דובר על הפסוק "אמחה", ובגמרא דובר על הפסוק "וימח"], ומדוע העדיף את המדרש על פני הגמרא. ועוד, שלהלן פ"ה מ"א [ד"ה שמאבדין את] כתב: "כל מעשה בראשית תלוים באדם, שכל הנבראים משמשים לאדם, וכדמוכח בחלק שאמרו שם 'אם אדם חטא בדור המבול וכו'" [ומביא שם את המאמר מפרק חלק]. ומדוע שם הביא את הגמרא בעוד שכאן הביא את המדרש, וצ"ע. [אמנם ממה שכתב "ובמדרש" אין ראיה שאינו מתכון לגמרא, כי כמה פעמים נמצא שקורא לגמרא "מדרש", וכמבואר בתפארת ישראל פ"ל הערה 5, נר מצוה ח"ב הערות 153, 321, גבורות ה' פמ"ז (קפז:), ועוד]. וראה להלן הערה 1760.

(348) קידושין פב: "מימי לא ראיתי צבי קיץ וארי סבל ושועל חנוני... והם לא נבראו אלא לשמשני". ובתנחומא שמיני אות ב אמרו "אמר [הקב"ה], לא בראתי את הכל אלא בשביל אדם, ועכשיו הוא מת מה הנאה יש לי". ורש"י בראשית א, א כתב: "בראשית ברא בשביל התורה... ובשביל ישראל". ובקה"ר ז, יג אמרו "בשעה שברא הקב"ה את אדה"ר, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, ואמר לו... כל מה שבראתי, בשבילך בראתי".

ובספרי המהר"ל יסוד זה הוזכר במקומות רבים, וכגון; גו"א בראשית פ"א אות ס [ד"ה אמנם], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם ר"פ יז, שם פל"ג [תפח:], באר השני הערה 530, באר הרביעי הערה 363, באר החמישי הערה 715, באר השביעי הערה 36, דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], להלן פ"ג תחילת מ"ב, שם פ"ה סוף משנה א, שם תחילת משנה כב, שם פ"ו מ"י [ד"ה אבל נראה], ועוד.

(349) קידושין מ: "לפי שהעולם נידון אחר רובו, והיחיד נידון אחר רובו. עשה מצוה אחת, אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות. עבר עבירה אחת, אוי לו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף חובה". הרי כל העולם תלוי במעשי האדם. ולהלן [סד"ה והנה התבאר] התיחס לדבריו כאן, שכתב: "וכבר בארנו הלשון שאמר 'העולם עומד', ולא אמר 'האדם עומד', כי האדם יסוד ועמוד כל העולם, כמו שאמרנו". וראה להלן הערה 1507, ופ"ב הערות 857, 1561.

(350) לכך לא נאמר בשעת יצירתו "כי טוב", ורק הדבר נרמז בתיבת "מאד", כי בשעת יצירתו אין האדם בגדר "טוב", ורק בהמשך "מתעלה אל המדריגה שהוא טוב". ותיבת "מאד" רומזת שיש לאדם את האפשרות והבכח להיות טוב. ולהלן פ"ב מ"ח [ד"ה ואמר כי] כתב: "כל הנבראים נבראו שיהיו בשלימות, ולא יהיו חסרים. והאדם הזה אי אפשר שיבא אל ההשלמה עד שיהיה בעל הנחה לגמרי. וזהו מה שלא נאמר באדם 'כי טוב' יותר מכל הנמצאים, כי כל הנמצאים הם נבראים, ויש להם שלימותם. אבל האדם לא נברא בהשלמה, ולא נמצא האדם בהשלמה... הרי אין לו השלמה כלל, ולכך צריך שיהיה יוציא שלימתו תמיד אל הפעל". ומכך משמע שהאדם לעולם לא יגיע ל"כי טוב", ואילו מדבריו כאן משמע שאע"פ שהאדם לא נולד בשלימותו, אך אחר כך "מתעלה האדם אל המדריגה עד שהוא טוב". וראה להלן פרק ב הערות 857, 858. **וכן בספר** העקרים מאמר שלישי פרק ב, כתב: "ולפי שאין מבעלי חי שלמות אחר מקווה מהם אלא שלמות המציאות בלבד, נאמר ביצירתם 'וירא אלהים כי טוב', לרמוז כי אם מציאותם מיד הגיע ונשלם הטוביות שאפשר שיהיה בהם, שהוא שלמות המציאות, ולא יקווה מהם שלמות אחר זולת זה. אבל ביצירת האדם לא נאמר 'כי טוב', וזה יראה דבר מתמיה, וכי לא יהיה ראוי שיאמר על יצירת האדם 'כי טוב' כמו על יצירת שאר הבעלי חיים. אלא שמה שלא נאמר בו 'כי טוב' הוא להורות שהטוביות המכוון באדם איננו הטוב המכוון בשאר בעלי חיים, שהוא שלמיות המציאות בלבד, אבל יקוה שיגיע ממנו טוביות אחר יותר נכבד, לא יגיע עם מציאותו מיד, אלא אחר שיוציא הכחניות אשר בו מן הכח אל הפעל. וכל זמן שלא יצא שכלו מכח אל הפעל, לא יגיע שלמותו המכוון בו שהוא שלמות

התכלית". **דוגמה ליסוד** זה; אמרו חכמים [שבת פט:] "הר סיני שמו, ולמה נקרא 'הר חורב', שירדה חורבה לעכו"ם עליו". ומדוע אין ההר נקרא על שם טובת ישראל, אלא נקרא ע"ש חורבנם של האומות. וכדי ליישב זאת כתב בגבורות ה' פכ"ג [צח.] בזה"ל: "המתחייב הוא חורבן האומות, לא הטובה שהגיע לנו, כי לא בא לנו הטובה על ההר, רק כאשר יקיימו ישראל התורה, וזה לא היה על ההר. אבל לאומות העולם, מיד שלא רצו לקבל התורה, היה זה חורבן לעכו"ם". דוגמה נוספת; במעשה בראשית לא נאמר על הנעשה ביום שני בבריאה "כי טוב", ופירש זאת רש"י [בראשית א, ו]: "ומפני מה לא נאמר 'כי טוב' ביום שני, לפי שלא היה נגמר מלאכת המים עד יום שלישי, והרי התחיל בה בשני, ודבר שלא נגמר אינו במלואו וטובו. ובשלישי שנגמרה מלאכת המים, והתחיל וגמר מלאכה אחרת, כפל בו 'כי טוב' ב' פעמים; אחת לגמר מלאכת השני, ואחת לגמר מלאכת היום". וכשם שלא נאמר "כי טוב" על מלאכת יום שני, כי היא טרם נסתיימה, כך לא נאמר "כי טוב" על בריאת האדם, כי טרם הגיע להשלמתו. **ובתפארת ישראל** פי"ב [קפח.] סלל לו דרך אחרת, וז"ל: "ופרשנו כי מטעם זה לא נאמר 'טוב' אצל האדם, רק אצל 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד', ודרשו ז"ל 'מאד' זה 'אדם'. ולא נאמר בפירוש 'כי טוב' אצל בריאת האדם, כי האדם הוא הכל, ולכך נאמר 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד', אותיות 'אדם', לומר כי האדם הכל". ופירושו, הואיל והאדם הוא הכל, הרי המקום היחידי המתאים לומר עליו "טוב" הוא בסיום מעשה בראשית, כאשר תמה כל המלאכה, ולא בסמוך לבריאתו של אדם.

(351) כי הוא לא נולד עם הטוב, אלא עליו לקנותו במשך חייו. וכן להלן פ"ג מי"ג [ד"ה ואחר שאמר] כתב: "יש לך לדעת כי האדם הזה אינו כמו שאר הנבראים, כי שאר הנבראים אין לאחד קנין יותר ממה שנברא בעת בריאתו. אבל האדם נברא חסר, כי 'עיר פרא אדם יולד', ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם". ולכך משנתינו מבארת כיצד האדם יקנה מעלת הטוב, כי אין הדבר בטבע האדם. וראה להלן פ"ב הערה 853.

(352) פירוש - שהוא טוב בינו לבין עצמו [לעומת שתי הבחינות הבאות שהוא טוב לשמים ולזולתו], והוא "כאשר הוא איש שלם בעצמו, והמדות הטובות הם שלימות עצמו" [לשונו למעלה בהקדמה, ליד ציון 127]. וצריך ביאור, מהו הקנה מדה הזה "**עד שאומרים עליו** כמה בריאה זו טובה", וכן "**שאומרים עליו** הבריאה הזאת יש לה מעלה", ומדוע לא סגי שיהיה האדם טוב מבלי **שיאמרו עליו** שהוא טוב. וכן להלן כתב על בחינה זאת: "שלימות האדם עצמו עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בה הטוב הוא בשביל התורה, כאשר **יאמר** על האדם שהוא בעל תורה" [ליד ציון 371]. ומהי

החשיבות שיאמרו עליו כך. וזאת ועוד, כי לגבי שתי הבחינות הבאות [טוב לשמים ולזולתו] לא הצריך שיאמרו עליו כמה הוא טוב לשמים ולבריות, ורק לגבי הבחינה הראשונה [טוב בעצמו] הצריך שיאמרו עליו כמה בריאה זו טובה. ומאי שנא בחינה זו משתי הבחינות הבאות. ואולי יש לומר, כי בשתי הבחינות האחרונות [טוב לשמים ולזולתו] הטובה תתבטא במעשים חיצוניים שיעשה כלפי שמים וזולתו, וכמו שיתבאר. אך הבחינה הראשונה אינה מתבטאת במעשים חיצוניים, אלא שיש לאדם להיות איש רוחני [כמו שיתבאר בהמשך], ולכך הבטוי היחידי לטובה זו הוא רק שכך אומרים עליו שהוא בריאה טובה.

(353) כי הרי האדם נברא למען עבודת ה' [כמבואר להלן ד"ה וגם העבודה], ויש לאדם להצדיק את מטרת בריאתו, ולכך "יהיה עובד אליו, עושה רצונו". וכן להלן סוף משנה ג כתב: "איך יהיה עם בוראו... כי העולם נברא בשביל האדם שיהיה עובד בוראו". וראה להלן הערה 440, ולהלן פ"ב הערה 1394. וראה בגו"א דברים פי"ז אות ז [ד"ה ואם], ושם הערה 42, והובא להלן פ"ב הערה 725.

(354) צריך ביאור, דהא תינח שראוי לאדם שיהיה טוב בעצמו, כי זו טובה השייכת למהותו. וכן ראוי שיהיה טוב כלפי הקב"ה, שהרי הקב"ה "ברא את האדם, ויהיה עובד אליו, עושה רצונו", ועבודת ה' היא מטרת בריאת האדם, וכמבואר בהערה הקודמת. אך כיצד התייחסות לזולתו משתייכת למהותו, שהרי זולתו הוא מחוץ לעצמו [ובכך שונה מטוב לעצמו], וכן אין הוא חייב את מציאותו לזולתו [ובכך שונה מטוב לשמים], ומדוע הבחינה ש"ראוי לאדם שיהיה טוב אל זולתו מבני אדם" משתייכת למהות האדם. ונראה, שעל נקודה זו ממש כתב כאן "כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו". והכוונה בזה היא כפי שכתב הרמב"ם בהקדמה לסדר זרעים [נה: בנדפס בסוף מסכת ברכות], וז"ל: "ונשאר בכאן שאלה אחת... מדוע המציא הקב"ה כל האנשים, אשר לא יציירו מושכל לנפשם. ואנו רואים שרוב בני אדם ערומים מן הערמה, וריקים מן החכמה, מבקשים התאוה, ושהאיש החכם, המואס בעולם, הוא יחיד בין רבים, לא ימצא אלא אחד בדור מהדורות. התשובה על זה, שהאנשים ההם נמצאו... להיותם משמשים לאחד ההוא, שאילו יהיו כל בני אדם מבקשים חכמה ופילוסופיא, נשחת תקון העולם, ואבד מין בעלי חיים מן העולם בימים מועטים. מפני שהאדם חסר מאד, ויצטרך לדברים רבים, והיה נצרך ללמוד החרישה והקצירה, ולדוש ולטחון ולאפות, ולתקן כלים למלאכות האלה, כדי להשלים בהם תקון מזונו. וכך יהיה צריך ללמוד הטויה והאריגה, כדי לארוג מה שילבש, וללמוד בנין, לבנות מקום להסתר שם, ולעשות

כלים לכל אלו המלאכות. ואין בחיי מתושלח מה שיספיק ללמוד אלו המלאכות, שהאדם מצטרך במחיתו לכולם צורך מוכרח, ומתי יהיה מוצא פנאי ללמוד ולקנות חכמה. על כן נמצאו שאר בני אדם, לתקן אלו המעשים, הצריכים אליהם במדינה, כדי שימצא החכם צרכו מזומן, ותתישב הארץ, ותהיה החכמה מצויה" [ראה בבאר הגולה באר השביעי הערה 44]. הרי שהאדם אינו יכול להיות לבדו, וקיומו תלוי במציאותם של בני אדם אחרים. ולכך נגזר מכך שעליו להיות טוב לבני אדם זולתו, כי קיומו בעבורם. וכן בנצח ישראל פל"ו [תרעג.] כתב: "גמילות חסדים היא טוב גופני, שהוא עושה טוב לבריות. כי בני אדם בעלי גוף צריכין זה לזה, וזהו עניין גמילות חסדים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 124]. וראה להלן הערה 399, 857, 873, 1362.

(355) ובודאי שאמירת "טוב" בסמוך לשעת היצירה אינה יכולה להתייחס לעשיית טובה, כי המעשים האלו עדיין לא נעשו בשעת היצירה. ובעל כרחך שאמירת "טוב" הנאמרת בשעת היצירה מתייחסת למהותו של הנברא מצד עצמו.

(356) שהביא שם [ד"ה ומפני כי] שלש דעות בגמרא [ב"ק ל.] שמאן דבעי למהוי חסידא, יקיים מילי דנזיקין, מילי דאבות, ומילי דברכות. וכתב על כך: "כי שלימות האדם הוא בשלשה פנים, שאין האחד כמו השני; כי צריך האדם שיהיה שלם עם זולתו מבני אדם. וצריך שיהיה שלם בעצמו, עד שהוא בריה שלימה. וצריך שיהיה שלם עם בוראו, דהיינו בדבר שמגיע לבוראו. ואלו ג' שלימות כוללים הכל, ויתבאר דבר זה בפרק משה קבל באריכות", וראה שם הערות 122, 131, ולהלן פ"ב הערה 1290. וכן הוא בתפארת ישראל פנ"ד [תתמג.], ושם הערות 42, 46.

(357) לשון הגמרא לפנינו "וכי יש צדיק טוב, ויש צדיק שאינו טוב".

(358) כפי שכתב בהתחילת הקדמתו לבאר הגולה: "יותר ראשונה לדעת ולהשיג מהות עצמו, ולא יהיה סכל בהשגת עצמו". ובאבן עזרא [שמות לא, יח] כתב: "ושרש כל המצות עד שיאהב את השם בכל נפשו וידבק בו, וזה לא יהיה שלם אם לא יכיר מעשי השם בעליונים ובשפלים וידע דרכיו. וככה אמר הנביא [ירמיה ט, כג] 'כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי'. אז יתברר לו כי השם עושה חסד משפט וצדקה בארץ. ולא יוכל לדעת השם אם לא ידע נפשו ונשמתו וגופו. כי כל מי שלא ידע מהות נפשו, חכמת מה לו". ולהלן פ"ב תחילת מ"י כתב: "כי האדם צריך לג' דברים עד שהוא שלם; הא', שיהיה שלם עם השם יתברך... הב', שיהיה שלם עם זולתו מן הנבראים. והג', שיהיה שלם בעצמו, ואם אינו שלם בעצמו, הוא בעל חסרון".

(359) לשונו למעלה בהקדמה [ד"ה ולרבא אמר]: "עיקר החסידות הוא בזה כאשר הוא איש שלם בעצמו, והמדות הטובות הם שלימות עצמו... כי יותר ראוי שיקרא 'חסיד' כאשר הוא שלם בעצמו, דבר שמגיע לעצמו, והוא עיקר יותר לחסידות", ושם הערה 128.

(360) כפי שכתב למעלה [סוף משנה א]: "רוב מוסרי חכמים, שהם להשלים את האדם בכל צד", ושם הערה 290.

(361) "כאשר הוא בעל תורה אז הוא טוב מצד עצמו... כי התורה נקראת 'טוב'... וכל מה שנקראת התורה 'טוב' מפני שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות" [לשונו להלן]. וראה להלן הערה 1696, ופ"ב הערה 1383.

(362) "השלמת אדם במה שהוא אדם" - מלים אלו יוסברו היטב על פי מה שכתב בנתיב התורה פט"ו [א, סג.], וז"ל: "אמנם אשר הוא חסר מן התורה כמו ע"ה, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם. כי האדם הוא בכח והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות. ולכך נקרא בשם 'אדם' על שם אדמה [ב"ר יז, ד], כי האדמה היא בכח, ויצאה אל הפעל. ולפי הסברה יותר ראוי שיהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה. אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל, נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזהו כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציאה זרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו. ולכך נקרא 'אדם'. והתורה והמעשים הם 'פרי', כמו שאמר הכתוב [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור', שהוא כמו שדה בור... הרי מי שהוא בלא תורה אינו בגדר האדם כלל, כי הוא אדם על ידי שיצא אל הפעל". וראה להלן פ"ב הערה 264.

(363) מכאן משמע שאין השכל האנושי מספיק לדרגת אדם, "והוא נמשל כבהמה נדמה". אך למעלה בתחילת ההקדמה כתב שהשכל האנושי מורה לאדם את "הדרך אשר ילך בו... מה שראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם... לא במה שבחר השם יתברך בו", ומשמע ששכל האנושי מספיק לדרגת אדם. ואולי כאן דבריו מוסבים על "השלמת האדם במה שהוא אדם", וכמבואר בהערה הקודמת, שאין בידי השכל האנושי להשלים את האדם שיוציא את עצמו מהכח אל הפעל. אך בודאי שיש חכמה בשכל האנושי שהיא למעלה מדרגת הבהמה, שהרי אמרו [איכ"ר ב, יג] "חכמה בגוים תאמין". ובנצח ישראל פל"א [תקצח.] כתב: "חכמה אנושית... היא גם כן באומות", ושם הערה 59 [הובא

למעלה בהקדמה הערה 100]. וכן להלן פ"ג סוף מ"ט כתב: "החכמה שהיא אנושית, כמו חכמת האומות". אמור מעתה, שהשכל האנושי הוא חכמת אדם, אך אינו השלמת אדם, כי אין בידי השכל האנושי לרומם את האדם מעבר למגבלותיו, ובזה "הוא נמשל כבהמה נדמה".

(364) "מאי שנא דכתיב ה' ביום גמר מעשה בראשית" [רש"י שם]. ובסמוך [ליד ציון 445] חזר והזכיר מאמר זה, וציין את דבריו כאן. וכן הביא מאמר זה להלן פ"ג מי"ז, ופ"ה מ"א.

(365) "'הששי' משמע הששי המיוחד במקום אחר... אף כאן 'ויהי ערב ויהי בקר' של גמר מעשה בראשית תלוי ביום הששי, והוא ו' בסיון, שנתנה בו תורה" [רש"י שם].

(366) בא לבאר מדוע אין לעולם קיום ללא התורה. ומראיה זו משמע שכאשר התנא אמר "על התורה" כוונתו לתורה ומצות, ולא לתלמוד תורה בלבד, שהרי ברור שהיה על ישראל לקבל תורה ומצות. וכן הרבינו יונה כאן ביאר שהכוונה לתורה ומצות, שהביא כאן שהתורה אומרת "בעבורי נבראו כל הנבראים כדי לקיימני", ומשמע שאיירי בקיום מצותיה של תורה. וכן פירש האברבנאל ש"הזהרו בשמירת התורה". אך מהמשך דברי המהר"ל משמע [ד"ה ואחר כך] ש"תורה" פירושה לימוד תורה, ולא קיום מצות, שקיום מצות נכלל ב"עבודה", וכמו שיבאר. וכן יבאר להלן [ליד ציון 497] ש"התורה" המוזכרת במשנה היא מדת יעקב, שהיה "יושב אהלים" [בראשית כה, כז], לעומת אברהם שהיה "שומר התורה במעשה, אבל למוד התורה היה ליעקב בפרט". וכן הרמב"ם והתוספות יו"ט כאן ביארו ש"התורה" פירושה לימוד תורה, וכן משמע מבאור הגר"א כאן. וראה הערות 387, 498.

(367) כמבואר בהערה 247, קחנו משם.

(368) אודות פחיתות השכל האנושי, כן כתב בבאר הגולה באר השני [קלח:], וז"ל: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל [של האדם] אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל". ושם מאריך בזה. וראה בנר מצוה ח"ב הערה 2. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] כתב: "כי כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין מונע לו מן החומר...

וכאשר הנפש מוטבע בחומר, דבר זה משכח ממנו כל התורה". והובא למעלה בהקדמה הערה 18.

(369) "כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט, והפך זה, הדבר שהוא חמרי הוא רע גמור" [לשונו בסמוך].

(370) כמבואר בהערה 368. וזה לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [יט:]: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי' [תהלים יט, ח], שעל ידי התורה נעשה חכם. כי התורה מעידה על הנמצאים לברר כל דבר, והיא נאמנה מחכימת הפתי, עד שנחשב שכלי ביותר", וראה להלן הערות 1437, 1733. וכן הוא בבאר הגולה בתחילת הבאר השני, וז"ל: "כי חכמים ז"ל היה בידם מקובל דברי חכמה חכמת אלקית... ולפיכך האדם שאין בידו דרכים אלו, רק דרכים טבעיים ושכל אנושי, רחוק מהם דבריהם... כי כמה דברים אשר הם בתורה הם רחוקים מהשגת האדם, בשביל שדברי תורה אלקיים נבדלים ביותר מהשגת האדם", ושם הערה 10. ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי... והוא קונה מעלה נבדלת יותר אף מן המלאכים, כי להם לא ניתנה התורה, שהיא שכל האלקי הנבדל לגמרי". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] כתב: "אין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם ג"כ אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות". וראה להלן פ"ג סוף מ"ט. ובח"א לשבת לב. [א, כא.] כתב: "עמי הארץ הם חסרי השכל האלקי, אף כי יש להם שכל האנושי, הנה הם חסרים השכל האלקי". וראה בבאר הגולה, באר השני, הערה 135, ובנר מצוה [ח"א] הערה 174. וראה להלן פ"א הערה 247. **וזה לשונו** בתפארת ישראל פ"ט [קמט:]: "ויש לך להבין כי בשביל כך נקראת ה'תורה' בשם הזה, ולא נקראה בשם 'חכמה ותבונה ודעת', שהרי על התורה נאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים'. אבל לומר, כי התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא

שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך שהוא נבדל לגמרי מהכל, אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה שהיא מורה הדרך אל השם יתברך שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך". ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לא:] כתב: "על ידי התורה יש לו פתח ושער לכנוס אל בית דירה, ואם לא כן המקום סגור. כי האדם הגשמי יש לו מסך מבדיל ומחיצה בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, ועל ידי התורה יש לו פתח". והובא למעלה בהקדמה הערה 13.

(371) ובהגדרת "בעל תורה", ראה דבריו בנתיב התורה פ"ה [א, כו.], וז"ל: "ואל יעלה על דעתך שהאדם הוא נחשב בעל תורה בשביל שאם יש לפניו משנה או גמרא, שיכול לפלפל ולישא וליתן להקשות ולעקור הרים. אל תאמר כי זה בעל תורה, שהרי אין התורה עמו, רק שהוא חכם ויודע לפלפל. אבל מה שייך לומר עליו שהוא בעל תורה. רק אם התורה היא עמו קודם, ויכול לפלפל ולישא וליתן בתורה, זהו שהוא חכם בתורה אשר היא עמו. אבל שיקראו שם 'בעל תורה' כאשר הובא לפניו שיטת הלכה, והוא מקשה ומתרץ בה, מה שייך אליו שם 'בעל תורה', דבר זה אינו כלל, רק שהוא חכם ויודע לפלפל". וראה הערה 352, ולהלן פ"ב הערה 1063.

(372) בכתב יד נכתב משפט זה כך: "ומעלת הבריאה כאשר הוא אדם ואינו בהמה". וזה לשונו בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:]: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות [קידושין סט.]... וזה כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחומרי הוא השפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור... מתייחס אל א"י הגובה, דהיינו שיש להניח ראש הכדור א"י, עד שתהיה א"י בגובה... מפני מדריגת קדושתה, שהוא מתעלה על שאר הארץ. ומפני זה יאמר כאשר הולך אל א"י שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 95]. וראה להלן הערות 1494, 1546.

(373) וצרף לכאן דבריו בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.], שכתב: "הדבר שהוא במעלה העליונה באדם הוא שיהיה לו הצלם הזה בשלימות... ודבר זה תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם האלהים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלהים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח [מכות כג:], כמנין איברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה הוא פירוש זה באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא ע"י מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם שהם צלמו". וראה להלן פ"ב הערות 673, 1493.

(374) והולך לבאר שרק ע"י תורה האדם הוא מתעלה ונבדל מחומריותו.

(375) תפארת ישראל פי"ב [קצא:], ויובא בהערה הבאה.
(376) לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "ולכך אמר 'יבא טוב'. לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי, וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע. ואין ספק בדבר זה כלל... ולכך אמר כי לא היה מוכן לקבל התורה השכלית שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי, כי לקבל התורה צריך הכנה. ולפיכך אמר 'יבא טוב' זה משה, כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי... שזה עיקר עצם משה, שהיה נבדל מן החומר... 'ויקבל טוב', כבר התבאר כי התורה בפרט יותר מכל אין לה התיחסות אל החמרי, במה שהיא גזרת השם יתברך בלבד, כמו שהתבאר, וכל הנמצאים בצד עצמם הם מתיחסים אל החומר. ולפיכך תקרא התורה 'לקח טוב'". וכן כתב בח"א למנחות נג: [ד, פב:]. ובח"א לנדה ל: [ד, קנט.] כתב: "ואמר [שם] 'ואין לך ימים שהאדם שורה בטובה כמו ימים אלו' [של עובר במעי אמו]. ודבר זה מבואר, כי הדבר הנבדל הוא בטובה, וכבר התבאר זה במסכת מנחות אצל 'יבא טוב ויקבל טוב', ועיין שם ותמצא מבואר. וכל אלו הימים אין אדם מוטבע בחומר, וכיון שאינו מוטבע בחומר הוא שרוי בטובה, ואין לו מתנגד כלל, ולכך הוא שרוי בטובה". וכן חזר וכתב להלן פ"ב מ"ה [ד"ה ודבר זה], ושם בפ"ב הערות 43, 520, 1385.
(377) יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון". ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אשר דבק בחומר ההעדר", וראה שם הערה 18, שם פמ"ח הערה 68. ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וכן הזכיר יסוד זה פעמים הרבה בספר זה, וכגון להלן משנה ה [ד"ה ופירוש זה] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ולהלן פ"ב מ"ה [ד"ה ובמנחות אמרו] כתב: "כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר, וזה שאמר 'ולא עם הארץ חסיד', כי אין חסידות בכל מקום רק מדת הטוב, שמדה זו לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר". ולהלן פ"ב מ"ז [ד"ה וזה שאמרו] כתב: "אמרו מרבה בשר מרבה רמה. פירוש הבשר הוא גוף האדם בעצמו. והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש רמה הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה, כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד... רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין

תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה, וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם", ושם הערה 698. ולהלן פ"ד מי"א [ד"ה ואמר אחד] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה". ושם פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר". וכן נתבאר שהגיהנום דבק בחומר [תפארת ישראל פי"א הערה 16, שם פי"ח הערה 22, ושם פכ"ג הערה 51]. וכן כתב בח"א למנחות נג. [ד, פב.]. וצרף לכאן דבריו להלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] שבבלעם הרשע דבקו המידות הרעות [עין רעה, רוח גבוהה וכו'] מפאת חיבורו אל החומריות, ולכך היה חסר ובעל העדר. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 329, ולהלן הערות 731, 896, 1237.

(378) למעלה [ד"ה אבל דרך ארץ], וז"ל: "כי האשה היא נמשלת לחומר, אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה, שהוא השטן", ושם הערה 76.

(379) כן כתב באור חדש [קמח:], וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן הש"י מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טו] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". והובא למעלה בהקדמה הערה 18.

(380) ולשון חכמים [ברכות ה.] הוא "אין טוב **אלא** תורה", ולדברי המהר"ל כאן הדגשה זו מחוורת למדי. וראה תפארת ישראל פי"ב הערה 68, שם פל"ז הערה 165, ושם פמ"ו הערה 52.

(381) כפי שכתב בתפארת ישראל ס"פ ב: "כל המצות שנתן השם יתברך הם צירוף לאדם... ולא יהיו המעשים של אדם שוים עם הבעלי חיים הטבעיים". ושם ס"פ ה כתב:

"כי זהו עיקר מה שנתנה תורה ומצות, שיהיו לאדם פעולות ומעשים אשר מצרפים נפשו החמרית, ולעשות הנפש זך ונבדל. ואם לא כן, 'מותר האדם מן הבהמה אין' [קהלת ג, יט], כי היה האדם טבעי כמו הבהמה". ושם ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל העולם העליון... כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי, עד שאין האדם טבעי חמרי בעל הויה והפסד, כמו שהם הדברים הטבעים החומרים... וכאשר האדם עושה המצוה... הרי בזה יוצאה נפשו מן הטבע החמרית, ודבקה בשכלי, כי השכל האלקי מחייב המצוה", והובא למעלה בהקדמה הערה 20, ולהלן הערה 1546. וראה בספר המפתח לתפארת ישראל [כרך ג] ערך מצות, עמוד קסא., שיסוד זה הוזכר פעמים הרבה בספר תפארת ישראל. ולהלן [ד"ה ומן הדברים] כתב: "ואין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החמרי רק על ידי התורה השכלית, ואין צריך לזה ראיה", ושם הערה 410, ולהלן הערה 1304, ופ"ב הערה 496.

(382) והנה כאן מתבאר ששלימות האדם מצד עצמו היא כאשר הוא נעשה לרוחני על ידי התורה. אך המהרש"א לב"ק ל. בח"א שלו, כתב ששלימות האדם מצד עצמו היא בהיותו בעל מדות טובות, וכלשונו שם: "יראה כי 'חסיד' נאמר על מי שעושה מעשיו על הצד היותר טוב... ולפי שיש לאדם במעשי הטובות ג' חלקים; דהיינו טוב לשמים, וטוב לבריות, וטוב לעצמו... ורבא קאמר [ב"ק ל.] דלקיים מילי דאבות, דאז יתקן מעשיו, שיהיה טוב לעצמו במדות". וכן נכתב בביאור הגר"א לישעיה א, ב, וז"ל: "המצות נחלק לשלשה; שבין אדם למקום, ובין אדם לחבירו, והמדות שלעצמו. וכנגד זה אמרו חז"ל האי מאן דבעי למהוי חסידא יקיים מילי דברכות, הוא בין אדם למקום. וחד אמר יקיים מילי דנזקין הוא בין אדם לחברו. וחד אמר יקיים מילי דאבות, הוא המדות שלעצמו. והן המה ג' דברים שהעולם עומד עליהם תורה ועבודה וגמילות חסדים. תורה לעצמו, ועבודה למקום, וגמילות חסדים לחבירו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 131]. הרי ששלימות עצמו היא בתיקון מדותיו, ואילו המהר"ל כאן מבאר ששלימות עצמו היא בהיותו שכלי ונבדל מהחומר. אמנם כבר כתב למעלה בהקדמה [ד"ה ואין פשט] ש"נקראו המדות טובות 'דברי מוסר', שהם מייסרים האדם שלא ילך אחר תאות גופו", ושם הערה 116. והוסיף שם להדיא "עיקר החסידות הוא בזה כאשר הוא איש שלם בעצמו, והמדות הטובות הם שלימות עצמו", ושם הערה 127. ולכך הבדלה מהחומר והצטיינות במדות הן שני צדדים של מטבע אחת, כי בעל חומר אינו בר הכי להיות בעל מדות.

(383) והכוונה לעבודת הקרבנות, וכמו שביאר כאן הרע"ב: "ועל העבודה - עבודת הקרבנות... ומצינו שבשביל הקרבנות שהקריב נח נשבע הקב"ה שלא יביא מבול לעולם [בראשית ח, כא], הרי שהעולם עומד על הקרבנות". וכן ביארו הרמב"ם והרבינו יונה כאן.

(384) לעומת שאר המצות, וכמו שמבאר.

(385) לשונו בנתיב העבודה ר"פ א: "צוה על העבודה הזאת, שמביא קרבן אל השם יתברך... האדם מוסר עצמו אל השם יתברך. ואף אם אין מוסר נפשו אליו, רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מכל מקום גם זה נקרא שמוסר עצמו אל השם יתברך כאשר מקריב אליו ממון שלו. ונקרא זה עבודה, כי העבד קנוי לרבו - והוא וממון שלו הכל לאדון שלו. ולכך כאשר מביא קרבן אליו, מורה שהוא שלו, כמו העבד שהוא קנוי לרבו. ולכך נקרא זה עבודה אל השם יתברך כאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך. ואין לך עבודה יותר מזה. כי אם יקרא עבודה כאשר משמש אליו ועושה מה שצריך אליו, שמורה זה כי הוא עבד קנוי לו, כל שכן כאשר מוסר עצמו אל השם יתברך, שדבר זה עצמו מורה שהוא עבד קנוי לו, לכך נקרא זה עבודה... כי כל ענין העבודה מורה שהכל נקנה אל השם יתברך והוא שלו. וכך מורה העבודה של הקרבנות... ולפיכך אמרו כי העולם עומד על העבודה. כי אם לא היה העבודה, היה האדם עומד בפני עצמו, ואין לשום דבר קיום מצד עצמו, רק מצד השם יתברך. ובזה שישראל עבדים עובדים אל השם יתברך, בזה שייכים אל השם יתברך, ולכך יש להם קיום, ולא זולת זה" [ראה להלן הערה 452, ופ"ב הערה 1409]. וכן כתב בגבורות ה' תחילת פס"ט, וז"ל: "כאשר אתה רוצה לעמוד על עיקר הקרבן, אין ענין הקרבן רק דבר זה; כי כאשר העלול נמצא מן העלה יתברך, כן שב אל עלתו, ר"ל כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה, והם תלויים בו, וזהו השבת העלול אל העלה. ולפיכך הקרבת הקרבן אליו יתברך, לפי שהוא יתברך עלת הכל, ואליו ישוב הכל... ולפיכך נצטוה העלול בהקרבת הקרבן, כי כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו, והממון קנינו, והוא שייך אל האדם, ונחשב כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו השבת העלול אל העלה". וראה להלן הערות 459, 483, 534, 539, 553, 1782.

(386) אודות שעשיית המצות היא קיום רצון ה', צרף לכאן דבריו בגו"א ויקרא פכ"ג אות כד [ד"ה למה], שכתב: "שכל אשר האדם מצווה יותר, זהו יותר מעלה, כמו שאמרו חכמים [קדושין לא.] גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. והטעם, כי המצווה ממלא **רצון** השם יתברך. למה הדבר דומה; שני בני אדם, האחד בונה למלך בית, והשני נטע לו גינה. אינו ספק, אותו שבונה לו בית, מפני שבנה לו דבר שצריך ומחוייב להיות

לו, **יותר קרוב לו**, ויותר עושה לו **רצון** מן אותו שנטע לו גינה, שאין צריך לו רק לטיול. וכן זה שמחויב בדבר מפני שהשם יתברך חייבו, המצוה היא **רצון** השם יתברך ביותר, שחייב זה האדם במצוה מן השם יתברך בחיוב, וגוזר אותו עליו. ואשר הוא עושה גזירתו שהוא יתעלה רוצה על כל פנים, יותר קרוב ממי שאינו מצווה ועושה, שכיון שאינו מצווה, מוכח שאין כל כך חפץ [המלך] בזה, שהמלך כאשר הוא חפץ מאד בדבר הוא גוזר לעשותו, ואם הוא אינו חפץ כל כך, אינו גוזר". ובתנחומא פרשת ויגש אות ו איתא "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". וכמו שכל שליח מורה על רצונו של המשלח שמינהו ["מה אתם לדעתכם, אף שלוחכם לדעתכם" (ב"מ כב.)], כך המצות מורות על רצון הקב"ה. והואיל ורצון שייך לפרשה של כבוד ["רצונו זהו כבודו" (ירושלמי פאה פ"א ה"א)], לכך סיום המאמר בתנחומא עוסק בכבוד הקב"ה העולה מהמצות. ובגבורות ה' פ"ו [לט:] כתב: "מצוה עצמה שהיא רצון בוראו, וזה עיקר המצוה לעשות רצון הבורא". [הובא למעלה בהקדמה הערה 26]. וראה תפארת ישראל ר"פ ב [מח.]. וצרף עוד לכאן את דברי השל"ה [עשרה מאמרות מאמר שלישי ורביעי (מז)] ש"מצוה" היא מלשון "צוותא".

(387) לשון הפחד יצחק פסח, מאמר מב: "כל תנועה מתנועת הגוף והנפש אשר על ידה האדם מפנה את עצמו כלפי יוצרו, נכנסת היא בכללה של עבדות השם". ומכאן משמע שמצות אינן משתייכות לעמוד התורה, אלא לעמוד העבודה. אך למעלה בהערה 366 הוכח שמצות משתייכות לעמוד התורה. וכן להלן כתב: "יעקב היה לו מדת התורה... 'תרי"ג מצות שמרתי', הרי לך כי יעקב היה לו מדת התורה". הרי שצירף את תרי"ג המצות לעמוד התורה. ונראה, שבתפארת ישראל ר"פ לה ביאר שיש למצות שתי מטרות, וכלשונו: "כבר בארנו כי התורה מן השמים מתחייב מצד המופתים אשר זכרנו למעלה; האחד שלא יתכן כלל שלא יבא גזרה ומצוה מן השם יתברך אשר הוא העלה על האדם שהוא העלול, שאם לא כן יהיה האדם ברשות עצמו. ודבר זה לא יתכן, כי אם שיקבל עליו עול העלה, ויהיה ברשות העלה, כמו שהארכנו שם. המופת הב' שלא יושלם האדם, כי צריך הוא השלמה על כל פנים, כמו שהארכנו גם כן. וכנגד אלו שתי בחינות המחולקות היו עשרת הדברות ושאר מצות התורה. כי עשרת הדברות במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם, שהוא העלול, ולענין זה היו עשרת הדברים. כי אלו עשרת הדברים במה שיש גזרה ומצוה מן העלה אל העלול, ולא יהיה העלול ברשות עצמו... כי עשרת הדברות הם חבור העלה והעלול. ולכך היו שני לוחות; האחד כנגד

העלה, והשני כנגד כנגד העלול. אבל שאר דברי תורה אינם רק תורה מן השמים שיהיה האדם מושלם, ולכך לא היה צריך שישמעו שאר התורה". וברור ששתי המטרות הללו מסווגות את המצות בשני עמודים; המטרה שהאדם יהיה תחת העלה שייכת לעמוד העבודה, העוסק ביחס שבין האדם לבוראו. ואילו המטרה של השלמת האדם שייכת לעמוד התורה, העוסק ביחס שבין האדם לעצמו. וראה להלן הערות 456, 498, ופ"ב הערה 682.

(388) של הקרבת קרבנות.

(389) וכן ישראל נעשו עבדי ה' על ידי קרבן פסח, וכמבואר בגו"א שמות פי"ב אות יב, וז"ל: "העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות, לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה, דבכל מקום נקרא 'עבודה', דכתיב [שמות יב, כו] 'מה העבודה הזאת לכם'. ועוד נאמר [שמות יג, ה] 'ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה'". וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [רסד.], שם בסוף הספר [שכט.], ובדרשת שבת הגדול [קצו:].

(390) שאם אינו בחנם, הרי שיש בזה טובת עצמו, ואינו נכלל בטובת זולתו. ולהלן פ"ב מ"ט [ד"ה ואמר ר"א] כתב: "מי שהוא בעל לב טוב אינו מונע עצמו משום חסד, אף אם יש לו מזה הפסד מה". וראה להלן הערה 1700, ופ"ב הערות 504, 924, 1288.

(391) לשונו בנתיב החסד פ"א [א, קמו.]: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [אבות פ"ב מ"ה] אין עם הארץ חסיד. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר". וראה להלן הערות 689, 690, 691, 774, ופ"ב הערות 516, 1081.

(392) והולך לבאר את שלש הבחינות שיש לאדם; ביחס לבוראו [עבודה], ביחס לעצמו [תורה], וביחס לזולתו [גמילות חסדים]. ומוסיף כאן שלא רק שיש בשלשה העמודים האלה "עשה טוב", אלא אף "סור מרע", כי בהעדרם של העמודים הללו תיחשב בריאת האדם לתוהו, וכמו שמבאר.

(393) פירוש - אין מציאות כמציאות הקב"ה, כי הוא מחויב המציאות, בעוד ששאר הנמצאים אינם מחויבי המציאות, "וכל דבר שמחויב שיהיה, יש לו המציאות הגמור" [לשון בבאר הגולה באר הששי (קנו:)]. ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "יש לפרש מה שחותמו [של הקב"ה] אמת [שבת נה.], כי כל הנמצאים, אף על גב שכולם

ברא הש"י באמת, מ"מ יש בהם בחינה שהם נוטים חוץ מן האמת. שהרי כל הנמצאים אפשרים מצד עצמם, ואינם מחויבים. אבל הש"י מחויב המציאות. וכבר התבאר כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר, שהאמת הוא נמצא לגמרי, והשקר אין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר. ושאר הנמצאים, אע"ג שהם נמצאים, כיון שהם אפשרים מצד עצמם, ומצד עצמם אפשר שלא יהיו נמצאים, הנה אין אתם האמת הגמור. כלל הדבר, כי הש"י הוא האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות בעצמו, והוא עצם האמת, ואין זולתו. וג"כ מורה זה תיבת 'אמת', שיש י"ג [אותיות] כמספר 'אחד' בין אות לאות. כי הוא יתברך אמת, ואין זולתו אמת... כי הוא יתברך האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות, ומאתו נותן קיום אל הכל. כי מכח אמת שלו, שהוא אמת גמור, שהוא מחויב המציאות, בו מקוים הכל" [ראה הערה הבאה]. ועוד אודות שהקב"ה הוא מחויב המציאות, כן כתב באור חדש [קמט.], וז"ל: "ובמדרש [אסתר רבה ח, ד] אמרו כלשון זה, 'ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה' [אסתר ד, ה], אמר מימיהם של ישראל לא באו לצרה כמו זאת, שמא כפרו ישראל ב'זה אלי ואנוהו' [שמות טו, ב]... כי מלת 'זה אלי' מורה על שהוא יתברך נמצא, כי כך משמע מלת 'זה', כי זהו שנמצא לפניך, ונקרא בשם 'זה', כי הוא מחויב המציאות לגמרי... ואין דבר יותר מחויב שיהיה נמצא כמו הש"י, שהוא מחויב המציאות". ובסוף דרוש לשבת תשובה [עט:] כתב: "האות השני [מהשם המיוחד] הוא הה"א, מורה כי הוא יתעלה מחויב המציאות. כי לשון ה"א כמו 'הא לכם זרע', רוצה לומר הנה נמצא לכם זרע. ובכל התלמוד ובמשנה כאשר שמשו בלשון 'הא לך' שמורה מלה 'הא' על הישות ועל המציאות, ודבר זה ידוע". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [שעז.], ושם הערה 385, תפארת ישראל פי"ז [רסא:], ושם הערה 27, נתיב הדין פ"א [א, קפו.], נתיב כח היצר [ב, קכג:], נתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.], ח"א לב"ק נ. [ג, ט:], ח"א לב"ב פח: [ג, קיח:], ועוד.

(394) מה שכתב "והנמצאים שנמצאו **מאתו**", ולא סתם ואמר "והנמצאים", מבואר על פי דבריו בנתיב האמת פ"ב [א, ר.], שכתב: "כי כל הנמצאים אפס זולתו יתברך, כמו שאמרו [בתפילת "עלינו"] 'הוא אלהינו אין עוד, אמת מלכנו אפס זולתו, ככתוב בתורתו וידעת וגו'. וכל הנמצאים תלוים בו, ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתברך". וראה בסמוך הערה 396. ושלילת קיום עצמי מהנמצאים נעשית על ידי ההדגשה "והנמצאים שנמצאו **מאתו**", שמציאותם באה להם מחמת חבורם עם הקב"ה, שאינם בעלי קיום נפרד ממנו יתברך, ולכך אף לאחר בריאתם של שאר הנמצאים עדיין "אין במציאות רק השם יתברך", והכל נקבע ביחס למציאותו יתברך. וכן למעלה בביאור

משנת "כל ישראל" [ד"ה ופירוש המדרש] כתב: "כי אין במציאות רק השם יתברך, ואשר נמצאים מאתו", ושם הערה 158.

(395) והרי הקב"ה אמר על המצריים שטבעו בים סוף "מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה" [מגילה י:]. ועוד, כי יחס הנברא לבוראו הוא יחס של עלול לעלתו, ועל כך כתב בבאר הגולה בבאר הרביעי [תקנא.], וז"ל: "העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול... חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו. וכך השם יתברך, שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה", ושם הערה 1377.

(396) כי כל בריאתו היא לכבוד בוראו, וכמו שאמרו חכמים להלן [סוף המסכת הזאת] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו". ובתחילת דרוש לשבת הגדול כתב: "וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירוש כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם... אבל מצד עצמו אין מציאות לו, לפיכך הנבראים כולם... אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'", ושם מאריך לבאר יסוד זה [הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 158]. וראה להלן הערה 441, וציון 579.

(397) נראה שאין כוונתו שהאדם נברא למען עצמו, כי "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו" [סוף המסכת], ו"כל פעל ה' למענהו" [משלי טז, ד, וראה הערה קודמת]. אלא כוונתו שכאשר בוחנים את מציאות האדם, בחינה אחת תהיה מצד חשיבות עצמו של האדם, שכך נאמוד את מציאותו.

(398) בסמוך יבאר שלכך תורה היא אחד מעמודי העולם, כי בלעדי התורה האדם הוא בריאה של תוהו.

(399) כמבואר למעלה בהערה 354. והנה כמו שכתב למעלה לגבי שתי הבחינות הראשונות [ביחס אל בוראו ועצמו] שבהעדרן "אין בריאתו כלום", ו"הרי הוא בריאה של תוהו, ואין בו ממש", כך יש לומר גם לגבי הבחינה השלישית [ביחס לזולתו], שבהעדרה יחסר דבר של עיקר בבריאתו. וראה בהקדמת בן המחבר לספר נפש חיים, שכתב על המחבר זצ"ל: "והיה רגיל להוכיח אותי על שראה שאינני משתתף בצערא אחרינא. וכה היה דברו אלי תמיד, שזה כל האדם לא לעצמו נברא, רק להועיל לאחריני, ככל אשר ימצא בכוחו לעשות". ובגמרא [ברכות יח:] יש צד לומר שהמתים "בצערא דידהו

ידעי, בצערא דאחרינא לא ידעי". נמצא שכל העדיפות של החיים על פני המתים היא האפשרות לדעת בצער של אחרים, כי הרי בצער עצמו אף המתים יודעים. וראה להלן ציונים 418, 1362.

(400) דוגמה לדבר; מבואר בגמרא [סנהדרין נט:] שממתן תורה ואילך נפטרו בני נח ממצות פריה ורביה. ובגו"א בראשית פ"ד אות כז [ד"ה והקשה] כתב לבאר: "מדכתיב גבי פריה ורביה [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה לשבת יצרה', וזה לא יתכן בבני נח, שנאמר עליהם [ישעיה מ, יז] 'כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו'". הרי כאשר בני נח מיאנו בתורה חל עליהם שם "תוהו", המפקיע אותם ממצות פריה ורביה. והוא הדין לכל אדם שלולא התורה בריאתו נחשבת ל"בריאה של תוהו, ואין בו ממש".

(401) אודות שהחסד יוצר חבור, ראה במכתב מאליהו כרך א, בקונטרס החסד [עמודים 32-51] שהאריך בזה בדברים נפלאים, ובתוך דבריו שם כתב [עמוד 35]: "אין אדם בעולם שאין בו ניצוץ כח הנתינה. זה ייראה בשמחתו, שאיננה שלמה בהיותו יחידי... כאן שאלה יפה עומדת לפנינו; הן האהבה והנתינה באות כאחת, האם הנתינה היא תולדת האהבה, או להיפך, האהבה באה מן הנתינה. הורגלנו לחשוב את הנתינה לתולדת האהבה... אבל הסברה השנית היא כי יאהב האדם את פרי מעשיו, בהרגישו אשר חלק מן עצמיותו בהם הוא, אם בן יהיה... ואם צמח אשר נטע... הנהו דבוק למעשי ידיו באהבה, כי את עצמו ימצא בהם. וכן הראוני מקור בדברי רז"ל כסברה זאת השניה, כי כך שנינו במסכת דרך ארץ זוטא [פ"ב] 'אם חפץ אתה להידבק באהבת חברך, הוי נושא ונותן בטובתו'. ועמוקה היא האהבה הזאת מאד... היא אשר תבא מן הנתינה בלי ספק... כללו של דבר, זה אשר יתן האדם לזולתו, לא יאבד ממנו, אלא זו היא התפשטות עצמותו, כי ירגיש אשר גם חלק לו בחבירו זה אשר נתן לו. זו היא הדבקות שבין אדם לזולתו, אשר נקרא לה בשם 'אהבה'... כי לאשר יתן, יאהב". ואמרו חכמים [ב"מ לח.] "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חברו", ופירש רש"י שם "קב שלו - חביבה עליו, על ידי שעמל בהן". הרי שההשקעה והנתינה יוצרות אהבה [ראה מכתב מאליהו כרך ג, עמוד 13].

(402) למעלה [ד"ה וכאשר התבאר].

(403) למעלה ציון 349. וראה להלן הערה 1507.

(404) "'וחי בהם' [ויקרא יח, ה], ולא שימות בהם" [רש"י שם].

(405) "מי יודע שיהא דמך חביב ונאה ליוצרך יותר מדם חבירך, הלכך אין כאן לומר 'וחי בהם' ולא שימות בהם, שלא התיר הכתוב אלא משום חביבות נפשם של

ישראל להקב"ה, וכאן שיש אבוד נפש חבירו, לא ניתן דבר המלך לדחות שצוה על הרציחה" [רש"י שם].

(406) סנהדרין עד. "גילוי עריות ושפיכות דמים כדרבי, דתניא רבי אומר, 'כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה' [דברים כב, כו], וכי מה למדנו מרוצח... מקיש נערה המאורסה לרוצח, מה רוצח יהרג ואל יעבור, אף נערה המאורסה תהרג ואל תעבור". וכן למדו [שם] ממקרא שע"ז היא ביהרג ואל יעבור, שנאמר [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך וגו'", "משמע שלא תמירנו בעבודת כוכבים... תהא אהבתו חביבה לך יותר מכל החביב לך" [רש"י שם]. ורש"י בחומש [דברים ו, ה] כתב "ובכל נפשך - אפילו הוא נוטל את נפשך". **ואם תאמר**, הרי בסמוך יבאר שג' עבירות חמורות עומדות כנגד שלשת עמודי העולם, ולכך הן ביהרג ואל יעבור. אך עד כמה שנוגע לשפיכות דמים הגמרא פירשה את הסברא ["מאי חזית דדמא דידך סומק טפי"], ומדוע הוצרך לבאר סברא נוספת לגבי שפיכות דמים [שהיא ביהרג ואל יעבור מחמת שהיא סותרת לעמוד של גמילות חסדים]. ואולי דעת המהר"ל היא, שלאחר שיתבאר שבגלוי עריות ישנה לסברה זו [שהוא ביהרג ואל יעבור מחמת הסתירה לעמוד התורה], אזי חוזרים ולמדים מג"ע לשפ"ד, שאינה נדחת מפני פקו"נ אף כשאין סברת מאי חזית. וכן הוא בזכרון שמואל סימן סה אות ט בשם הגר"ש שקופ, וקובץ ענינים פסחים כה: ויעויין בכס"מ בהלכות יסודי התורה פ"ה סוף ה"ה שכתב "מה שאמרו דבשפיכות דמים סברא הוא, אינו עיקר הטעם, דקבלה היתה בידם דשפ"ד יהרג ואל יעבור, אלא שנתנו טעם מסברא להיכא דשייך, אבל אין ה"נ, דאפילו היכא דלא שייך האי טעמא, הוי דינא הכי דיהרג ואל יעבור". וכעין זה בחמדת שלמה או"ח סימן לח אות כב, ואבן האזל על הרמב"ם שם. ובזכרון שמואל סימן סה אות כט הוכיח כן מרבינו יונה, שבשערי תשובה שער ג אות קלט כתב: "והנה אבק הרציחה הלבנת פנים, כי פניו יחורו ונס מראה האודם, ודומה אל הרציחה. וכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה [ב"מ נח:]... על כן אמרו רבותינו זכרונם לברכה [ב"מ נט.] לעולם יפיל אדם עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים. ולא אמרו כן בשאר עבירות חמורות, אכן דמו אבק הרציחה אל הרציחה, וכמו שאמרו [סנהדרין עד.] כי יהרג ולא ירצח". וכן כתב בפירושו להלן פ"ג מי"א. והנה אין בהלבנת פנים סברת "מאי חזית", שנאמרה ביחס של שתי נפשות שקולות, ולא ביחס של אבק רציחה לעומת רציחה ממש. ועם כל זה דעת הרבינו יונה היא שאף בהלבנת פנים אמרינן "יהרג ואל יעבור". ומוכח מכך ככס"מ שהדין יהרג ואל יעבור בשפ"ד נאמר אף במקום שאין קיימת סברת "מאי חזית". עד כאן תוכן דבריו.

ולפי המבואר כאן ניחא, שלאחר שנתבאר שבגלוי עריות יש סברה חדשה של יהרג ואל יעבור מחמת סתירה לאחד מעמודי העולם, ילפינן מג"ע לשפ"ד סברה חדשה זו, שכוחה יפה אף לגבי הלבנת פנים. ומה שהגמרא לא אמרה סברה זו, אלא אמרה סברת "מאי חזית", כל זה היה בשלב הראשון שהמקור לג"ע הוא משפ"ד. אך לאחר שבעל כרחנו הוצרכנו לבאר סברה חדשה בג"ע, ממילא יפה כח סברא זו גם בשפ"ד.

(407) נראה ביאור הדבר, כי תכלית עבודת הקרבנות היא להורות על אחדות ה', וכפי שכתב בנתיב העבודה ר"פ א: "למה צוה על העבודה הזאת, שמביא קרבן אל השם יתברך... זה מורה ג"כ על שהוא יתברך אחד ואין זולתו יתברך. כי כאשר מקריבין אליו קרבן, מורה זה כי הכל שלו, וכאשר הכל הוא שלו אם כן אין זולתו, והוא יתברך אחד... בהקרבה שמקריבין אליו מורה שהוא הכל ואין זולתו, ובזה השם יתברך אחד". והפקעה גמורה מכך היא עבודה זרה. וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ לו: "העובד זולתו, אינו נותן אל השם יתברך מדרגה זאת, שהוא הכל ואין זולתו". ובתפארת ישראל פכ"א [שיד.] כתב: "שאם היה להם אלוה זולת השם יתברך, היו מבטלים מלכותו חס ושלום". והביאור כנ"ל, שבהלכות מלכות קיי"ל [חולין ס:] ש"אין שני מלכים משמשים בכתר אחד", וכל ענין המלכות סובב הציר של "אחד" [גו"א במדבר פכ"ח אות יא (ד"ה אמנם כאשר)], ומציאות אלוה זולת השם יתברך סותרת לחלוטין לאחדות ה', וממילא עומדת כנגד מלכות ה'. ואלו הם דברי הרמב"ן [במדבר טו, כב], שכתב: "כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה בין במצות לא תעשה. שאם יש אלוה זולתו, **יראתו** ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום". ומדוע הזכיר הרמב"ן רק "יראתו", ולא גם "אהבתו". אלא הם הם הדברים. דברי הרמב"ן מכוונים לומר שהמשתף אלוה זולתו מבטל בזה מלכות ה', והביטוי המובהק לקבלת מלכות הוא יראה, ולא אהבה. ["שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו), ודרשו חכמים "שתהא אימתו עליך" (קידושין לב:). וראה אור חדש (פ., רה.). ובנצח ישראל פכ"ג (ד"ה ויש לפרש) כתב: "הנכנס לפני המלך ראוי שיכנס באימה וביראה". ועיין פחד יצחק ר"ה מאמר יא, פרק א]. ולכך, העובד ע"ז מפקיע עצמו לגמרי מיראת ה', כי מונח בכך הפקעה ממלכות ה' הנובעת מאחדות ה'. ולהלן [ד"ה ותדע כי] ביאר שג' עמודי עולם ניתנו לג' האבות, ויצחק זכה בעמוד העבודה. והרי יצחק כהו עיניו מחמת עשנן של נשות עשו [רש"י בראשית כז, א], שהיו עובדות לע"ז [גו"א שם אות א]. הרי שוב חזינן ש"עבודה זרה הפך העבודה שהיא אל השם יתברך". וצרף לכאן מאמרם [ויק"ר ז, ד] "'וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות' [מלאכי ג, ד]... רבי אומר 'כימי עולם'

כימי נח [בראשית ח, כא], 'וכשנים קדמוניות' כימי הבל [בראשית ד, ד], שלא היתה עבודת כוכבים בימיו". הרי שערבות הקרבנות מגיעה לפסגתה כאשר אין ע"ז בעולם. ושוב מוכח מכך שקרבנות וע"ז הם הפוכים להדדי. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערות 959, 960, 992, ולהלן ציון 423.

(408) העמיד "מאבדו לגמרי" כהפך להטבה לאחר ש"עושה לו דבר שאין צריך לעשות". וכן ביאר בגו"א את דברי רש"י [בראשית יח, ב] ששלשה מלאכים באו לאברהם, "אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות" [לשון רש"י שם]. ובגו"א שם אות יד כתב: "ונראה כי מיני השליחות הם ג', שלא יוכל האחד לעשות שליחות חבירו; האחד - הוא טובה גמורה לעשות חסד. והשני - לעשות דין ורעה גמורה לאבד ולהשמיד. והשלישי - כמו ממוצע בין שניהם, ולקיים כל דבר שיהיה מקוים כמו שהוא דרך הנהגת העולם. והשתא לבשר את שרה ליתן לה בן, שהוא חסד גמור ליתן לעקרה [בראשית יא, ל] בן, היה מלאך אחד. ולהפוך את סדום היה מלאך אחר, שהוא אבוד וכליון לגמרי. ולרפאות את אברהם שיוכל לחיות הוא מלאך אחר, שזה אין טובה ואין רעה, רק שיהיה עומד קיים כמו דרך העולם [ראה למעלה הערה 307]. ומפני שאלו דברים אינם זה כמו זה, ולפיכך אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, שאין זה שייך לשליחתו של זה". ומעין זה ביאר בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] שנשיכת הרבית היא ההפך הגמור מהחסד שבנתינת הלוואה. וראה בסמוך ציון 430.

(409) ד"ה ולכך התחיל.

(410) כמבואר למעלה בהערה 381. ואמרו חכמים [קידושין ל:] "תנו רבנן, 'ושמתם' [דברים יא, יח] סם תם ["סם תם שלם, שאינו חסר שום הצלה" (רש"י שם)]. נמשלה תורה כסם חיים. משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה, והניח לו רטיה על מכתו, ואמר לו; בני, כל זמן שהרטיה זו על מכתך, אכול מה שהנאתך, ושתה מה שהנאתך, ורחוץ בין בחמין בין בצונן, ואין אתה מתיירא. ואם אתה מעבירה, הרי היא מעלה נומי. כך הקב"ה אמר להם לישראל, בני, בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין. ואם אתם עוסקים בתורה, אין אתם נמסרים בידו, שנאמר [בראשית ד, ז] 'הלא אם תטיב שאת'. ואם אין אתם עוסקין בתורה, אתם נמסרים בידו, שנאמר [שם] 'לפתח חטאת רובץ'. ולא עוד, אלא שכל משאו ומתנו בך, שנאמר [שם] 'ואליך תשוקתו'. ואם אתה רוצה אתה מושל בו, שנאמר [שם] 'ואתה תמשל בו'". ולהלן פ"ב מי"ד [ד"ה וכן ר"י] כתב: "יצר הרע הוא חסרון רע דבק בכח הגוף, אשר יצה"ר דבק בגוף. וראיה לזה שאף

בבהמה ג"כ איכא יצרא... ועיקר יצר הרע בעריות, שהוא לנוף". נמצא שיצה"ר הוא דבר חמרי גופני. ובצירוף הכל מתבאר שרק ע"י התורה יכול אדם להבדל מחומריות היצה"ר. ומהמאמר חכמים שהובא כאן מוכח שהבדלה זו יכולה להעשות רק על ידי לימוד תורה, ולא רק בקיום מצות. וראה הערות 417, 498.

(411) פירוש - יש זנות שנאמרה על ע"ז, וכגון [דברים לא, טז] "וזנה אחרי אלהי נכר הארץ", ויש זנות שנאמרה על עריות, וכגון [ויקרא כא, ט] "ובת איש כהן כי תחל לזנות". ורש"י שופטים יט, ב, כתב: "כל לשון זנות אינו אלא לשון יוצאת, נפקת ברא, יוצאת מבעלה לאהוב את אחרים" [וכן כתב רש"י סנהדרין נא. ד"ה הא לזנות, שם יבמות נו: ד"ה בעלה, גיטין עט: ד"ה נפסלת, ועוד]. ובדה"י ב, כא, יא, כתב: "כל מי שעוזב ומימר יראת הקב"ה בעבודת כוכבים ומזלות, נופל לשון זנות, שעשה דוגמת אשה מזנה ומנאפת מאחרים". ועל כך כתב כאן שמדובר כאן בזנות השייכת לנוף, שהיא גלוי עריות. כי יצה"ר דע"ז אינו מתייחס לגוף, אלא לשכל, וכמו שביאר בתפארת ישראל ס"פ כח [תלא:], ושם הערה 55.

(412) לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג: "מי שהוא נוטה אחר הזנות, יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה, שהיא כולה גוף וחומר". וראה נר מצוה ח"א הערה 117, ולהלן הערה 720, ופ"ב הערה 1520.

(413) כפי שיביא מיד שני מקורות לכך. ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". וכן כתב בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז.]. ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.] כתב: "ותדע כי הזנות הוא שנוטה אחר הגוף ותאותיו". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב.] כתב: "לשון זנות משמע תיעוב והסרה לגוף... וידוע כי הזנות הוא לגוף". ובח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא:] כתב: "מי שבא על הערוה, שהוא מעשה זנות, הוא בגוף כאשר ידוע, והוא חטא והעדר הגוף". וראה להלן פ"ב הערות 593, 1524.

(414) כלשון הזה שנקט לא מצאתי במסכת סוטה [יד.], שאמרו שם "כשם שמעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה". וכן רש"י [במדבר ה, טו] כתב: "שעורים ולא חטים, היא עשתה מעשה בהמה, וקרבנה מאכל בהמה".

(415) ראיה זו ממנחת סוטה הביאה המהר"ל בהרבה מאוד מקומות בספריו להורות שתאות העריות הינה מעשה גופני חומרי. וננקוט בדוגמאות מספר; בגבורות ה' פ"ד [כט.] כתב: "ידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין, לפי שהיא עשתה מעשה

בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה. כי ענין הזנות הוא מתאוות הגוף". ובגבורות ה' פס"ו [שז.] כתב: "גלוי עריות הוא... מחמת יצרו שבגוף המתאוה לעריות, ודבר זה מבואר בכמה מקומות שחטא עריות הוא לגוף, וכמו שאמרה תורה בסוטה שיהא קרבנה שעורים, שהיא עשתה מעשה חמור, כך קרבנה יהא מאכל חמור. הרי כי חטא הערוה הוא ענין חומרי גופני". וכן הוא להלן פ"ה מ"ט [ד"ה ודבר זה]. ובנצח ישראל פ"ה [קלד:] כתב: "גילוי עריות, הוא רע לעצמו, מה שדבק בו הפחיתות המגונה, והוא פחיתות חומרי, שהוא כמו בהמה כאשר הולך אחר זנות, שהוא תועבה חומרית, והוא כמו בהמה חומרית. כמו שאמרו חכמים ז"ל אצל מנחת סוטה, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה, מן השעורים. וכבר התבאר דבר זה במקום אחר", ושם הערות 525, 526. וכ"ה בנצח ישראל פ"ז [קצה:]. ובבאר הגולה באר הששי [קסה.] כתב: "כל זנות הוא מצד הגוף, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ורמזו ז"ל בענין הסוטה, היא עשתה מעשה בהמה, אף קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה, ודבר זה ידוע כי כל זנות הוא חומרי, שנמשך אחר תאותו החומרית, וא"צ ראיה", ושם הערה 150. ובדרוש לשבת תשובה [ריש עח.] כתב: "העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי. ואמרו חכמים ז"ל אצל סוטה, למה קרבנה שעורים, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה". וכן כתב בח"א לזבחים פח: [ד, סח.], וז"ל: "עריות וזנות חטא הזה הוא בגופו, כאשר אדם עושה מעשה זנות, מעשה הזה הוא מעשה בהמה, ולכך קרבנה של סוטה שזנתה, שעשתה מעשה בהמה, קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה ממש". וראה בדרוש עה"ת [יא.], ח"א לע"ז ה: [ד, לב.], ובבאר הגולה באר החמישי הערה 669, ועוד. ורש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] כתב: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג: "ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', ר"ל פרוש מעניני עוה"ז, שהוא גוף". ובדרוש שבת תשובה [עח.] הוסיף: "ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". וראה עוד גו"א במדבר פי"א אות ג, וח"א לשבת קלג: [א, עא.], נתיב התשובה פ"א הערה 18, ועוד. וראה למעלה בהקדמה הערה 114.

(416) לשונו בנתיב התשובה ר"פ א: "יש חוטא שהוא חומד אל התאוה מן זנות ושאר תאות, וזהו שאמר [משלי א, כב] 'תאהבו פתי', שאין נמשך אחר השכל, רק אחר הגוף. ולכך יקרא 'פתי', שאין לו השכל ודעת. וכמו שאמרו 'כי תשטה' [במדבר ה, יב], אין האשה מנאפת עד שתכנס בה רוח שטות. כי הזנות מעשה חמרי, וכאשר מנאפת נכנס בה רוח שטות, והלך השכל אשר מרחיק התאוות הגופנים". וא"כ יש כאן שלשה שלבים קודם החטא; (א) האדם נמשך אחר הגוף והחומר. (ב) כתוצאה מכך נכנסת בו רוח שטות. (ג) וכאשר "נכנס בו רוח שטות, אז נעשה גשמי, ואז הוא חוטא" [לשונו בח"א לסוטה ג., הוצאת כשר (חלק ראשון, עמוד יח), ואינו בח"א הוצאת לונדון (ב, כט.)].

(417) ועוד אודות שתורה עומדת כנגד זנות, הנה אמרו [ע"ז יז.] "רבי חנינא ורבי יונתן הוו קאזלי באורחא, מטו להנהו תרי שבילי, חד פצי אפיתחא דעבודת כוכבים ["פתוח לפתח עבודת כוכבים" (רש"י שם)], וחד פצי אפיתחא דבי זונות. אמר ליה חד לחבריה, ניזיל אפיתחא דעבודת כוכבים, דנכיס יצריה ["נשחט יצרא, אנכה"ג בקשו רחמים ונמסר בידם והרגוהו... כלומר ניזיל בההוא שבילא, ולא ניזל אפיתחא דבי זונות, שלא ישלוט בנו יצר הרע" (רש"י שם)]. אמר ליה אידך, ניזיל אפיתחא דבי זונות, ונכפייה ליצרין, ונקבל אגרא. כי מטו התם חזינהו לזונות, איתכנעו מקמייהו ["נכנסו מפניהם לקובתן" (רש"י שם)]. אמר ליה, מנא לך הא ["דסמכת אנפשך למיתי הכא ולא מיסתפית מיצר הרע" (רש"י שם)]. אמר ליה, [משלי ב, יא] 'מזימה תשמור עלך תבונה תנצרכה'... מדבר זימה ["מן הזנות" (רש"י שם)] תשמור עליך תורה תנצרכה ["דסיפיה דקרא 'תבונה תנצרכה' מזימה תשמור עליך, מכל דבר רע והרהור חטא, ואנו הולכין הלוך ודבר בדברי תורה" (רש"י שם)]. והרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פכ"ב הכ"א כתב "יתירה גדולה מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה, וירחיב דעתו בחכמה. שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה". הרי שלימוד תורה בפרט [ולא רק עשיית מצות] הוא השומר אדם מזנות ועריות. וראה למעלה הערה 410, ולהלן הערות 498, 743, ופ"ב הערה 1587.

(418) כמבואר למעלה בהערות 396, 398, 399.

(419) לשונו בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.]: "לכך אלו שלשה בפרט אמרינן בהם יהרג ואל יעבור, וזה כי... ע"י אלו ג' חטאים מקבל האדם העדר בעצמו. כי כל חטא הוא העדר האדם, וכאשר יעבור באלו חטאים אין כאן פקוח נפשות, כי אלו חטאים ג"כ הם העדר האדם ובטול שלו, ולפיכך יהרג ואל יעבור". וכן ביאר בח"א לזבחים פח: [ד, סח.], וז"ל: "כי החטאים הם בענין ג' חלקים, כי האדם יש בו ג' חלקים; השכל, והנפש, והגוף...

והחטא שהוא בשכל הוא ע"ז... ושפ"ד הוא לנפש... אמנם העריות וזנות הוא בגופו... ולכך אלו שלשה חטאים בכל מקום הם נמנים יחד, ע"ז ג"ע שפ"ד. ובאלו שלשה חטאים אמרו [סנהדרין עד.] יהרג ואל יעבור. וזה כי אלו חטאים הוא מאבד חלק אחד משלשה חלקים אשר הם חלקי הנפש. ונחשב האדם כאשר חוטא באלו שלשה חטאים... כאילו בטל ונאבד. וא"כ, אם הוא רוצה לעבור כדי לקיים עצמו, הרי כאשר חוטא באלו שלשה ג"כ נחשב בטל ונאבד מן העולם, א"כ לא ירויח דבר, ולכך יהרג ואל יעבור". וכן הוא בדרוש לשבת תשובה [עח.].

(420) שהרי הוכרח לעבור, ולא עשה כן מרצונו, והרי "אונס רחמנא פטריה" [ב"ק כח:]. ולכאורה משמעות דבריו היא שאע"פ שמצוה להיהרג ולא לעבור, מ"מ אם עבר ולא מסר את עצמו למיתה, הרי הוא פטור מן העונש מחמת אונסו, דאל"כ מהי הרבותא של "ואף על גב שהוא באונס". וזה כשיטת הרמב"ם [הלכות סנהדרין פ"כ ה"ב, הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ד, ובאגרת השמד ד"ה המין השלישי], ותוספות ורשב"א וריטב"א [ע"ז נד.]. אמנם בחידושי הר"ן לסנהדרין סא: כתב בשם רבינו דוד שחייב מיתה, וכגון שהתרו בו בפירוש [שבודאי אינו שוגג], שאין האונס מתיר לעבור. אך בגו"א כתב לא כשיטת הרמב"ם, אלא כשיטת הרבנו דוד הנ"ל, שנאמר שם [בראשית לב, ז] "ויירא יעקב מאוד ויצר לו וגו'", ופירש רש"י שם "ויירא - שמא יהרג. ויצר לו - אם יהרוג הוא את אחרים". וכתב על כך בגו"א שם אות יא: "ולא ידעתי למה נקט 'שמא יהרוג אחרים', הוי ליה לומר 'שמא יהרוג עשו'. ואין לומר שהיה מתיירא שמא יהרוג את אחרים, דהיינו אותן שהביא עשו עמו, ואף על גב דבאו להורגו, ואמרינן [סנהדרין עב.] 'הבא להרגך השכם להורגו', שאני הכא דאנוסים היו, דעשו הכריח אותם לבא עמו. זה לא יתכן, דהא אמרינן בפרק כל שעה [פסחים כה.] דכל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, דיהרג ואל יעבור. שאם אומרים הרוג את פלוני או אהרוג אותך, יהרג ואל יעבור. ואמרינן טעמא דמילתא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דהאי סומק טפי. ואם כן לא שייך לומר דעשו הכריח אותם בעל כרחם, דהוי להו ליהרג". הרי שלהדיא ביאר שכאשר יש דין של "יהרג ואל יעבור" אין בזה פטור של אונס, ואף אין הדבר נחשב לאונס, כי היה עליו להיהרג. וכן הריב"ש בסימן שפז כתב שהלימוד מנערה המאורסה [דברים כב, כז] שהאנוס פטור [ב"ק כח:] אינו אלא אם האונס בכפיה ביד חזקה, שאי אפשר להנצל מן העבירה אפילו ימסור עצמו למיתה, אבל כשבידו להנצל מן העבירה ע"י שימסור עצמו למיתה אין זה אנוס. אלא שהואיל ונאמר [ויקרא יח, ה] "וחי בהם", לפיכך משום פקוח נפש מותר לעבור

על איסורים. עכ"ד. ולפי זה צ"ל שבג' עבירות אין אומרים שהאנוס פטור, שהרי "וחי בהם" על שאר עבירות נאמר. [וצ"ע ממש"כ הריב"ש עצמו בסימנים ד, יא]. וכך הם דברי הגו"א. וכיצד דבריו בגו"א עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. ונראה, שדבריו כאן ["ואף על גב שהוא באונס"] איירי בטרם נקבע הדין של יהרג ואל יעבור, שעל זה גופא אנו דנין, מדוע הדין הוא שיהרג ואל יעבור, הרי הוא אנוס בדבר. אך לאחר שיבאר שלמרות היותו אנוס יש עליו הדין של יהרג ואל יעבור, שפיר יתבאר שאינו בגדר אנוס.

(421) מבואר מדבריו, שתועבת עריות אינה תולדה מאיסורן, אלא להיפך, איסורן הוא תולדה מפאת היותן תועבה. וכן כתב בבאר הגולה באר הראשון [נו.]: "כי הערוה אסורה בשביל שהיא תועבה חמורה", ושם הערה 157. וראה להלן הערה 725. ולכך אע"פ שהוא אנוס, ומפאת האיסור לא היה מקום לומר שיהרג ואל יעבור, מ"מ דינו כך משום ש"באלו עבירות הוא עצם המיתה וההעדר". ואין "וחי בהם" יכול לשנות את עצם המעשה, אלא רק להתיר את האיסור, וכמבואר היטב בפחד יצחק שבועות, מאמר יד. **אמנם עדיין** קשה, שכבר השריש המהר"ל שדברים הנעשים בהכרח ובכפיה אינם מתייחסים לעושה, ורק דברים שנעשים ברצון מורים על עצמיותו של העושה. וכגון, נאמר [ויקרא כה, לט] "כי ימוך אחיך **ונמכר** לך" [בלשון נפעל], ומ"מ איירי במוכר עצמו [קידושין יד:], אע"פ שנאמר לשון נפעל, וביאר זאת בגו"א דברים פט"ו אות ז כי "הפועל והגורם המכירה הוא העניות, ושייך לשון 'נמכר' אע"ג דהוא מכר עצמו, כיון דאינו עושה מדעתו, רק שהעניות הביאו לזה, שייך שפיר 'ימכר' לשון נפעל, כאילו על ידי אחרים נמכר". וראה שם הערה 18, שהוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכן כתב בגו"א שמות פכ"א אותיות יג, כא. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 60, שהובאו שם דברי הגר"י ענגיל בבית האוצר [מערכת א-ו] שלמד מדברי המהר"ל הללו "דמעשה אשר אדם עושה מפאת אונס אין המעשה מתייחס לו כלל, וחשוב כאילו נעשה מאליו, ולא הוא העושה את המעשה". וכן הוא בקובץ שעורים ח"א תחילת מסכת כתובות בשם חמדת שלמה. ואם מעשה אונס נחשב שנעשה מאליו, ולא האנוס עשאו, כיצד אפשר לומר שבמעשה כזה "אם ירצה לעבור ואל יהרג, הרי על כל פנים נחשב כאילו אין לאדם מציאות", דכיצד תתבטל מציאותו ע"י מעשה שאינו מתייחס אל עצמו. וצ"ע.

(422) בנצח ישראל ר"פ ד הביא את דברי הגמרא [יומא ט:] שבית ראשון חרב בשביל ג' עבירות חמורות, וכתב על כך: "ויש לך לשאול, למה חרב בית המקדש ראשון בעון אלו ג' עונות... ועוד, כי אלו ג' עבירות, דהיינו עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, יש להם ענין אחד, כי בשלשתן יהרג ואל יעבור, ולמה נשתתפו שלשתן בחורבן. והפירוש

אשר הוא לפי פשוטו, כי מקדש ראשון היה השכינה ביניהם, וזהו מעלת בית המקדש ראשון שהיה מיוחד במעלה שהיתה השכינה שורה בו. ולפיכך חורבן שלו כאשר לא היה ראוי שתשרה שכינה ביניהם, והיינו כשטמאו את בית המקדש, ואין השם יתברך שורה בתוך טומאתם... ואלו ג' חטאים נקראו טומאה, כדאיתא במסכת שבועות בפרק קמא [ז:] 'וכפר על המקדש מטומאת בני ישראל' [ויקרא טז, טז], יש לי להביא בענין זה עבודה זרה, גלוי עריות, שפיכות דמים. עבודה זרה, דכתיב [ויקרא כ, ג] 'למען טמא את מקדשי'. גלוי עריות, דכתיב [ויקרא יח, כד-כו] 'ולא תעשו מכל התעבות ולא תטמאו בכל אלה'. שפיכות דמים, דכתיב [במדבר לה, לד] 'ולא תטמאו את הארץ אשר אני שוכן בה'. ולפיכך בשביל אלו ג' טומאות חרב הבית". ולהלן פ"ה מ"ט [ד"ה ויש לך] הביא מאמר זה ממסכת שבועות.

(423) כמבואר בהערה 407.

(424) בגמרא שלפנינו הביאו את הפסוק הקודם [פסוק יא] "ותשחת הארץ לפני האלקים וגו'", וכן רש"י בחומש הביא כן על פסוק יא, ולא בפסוק יב. ומוכח כן, שהרי סיפא דפסוק יב הובא בגמרא [וכאן בהמשך] כראיה שהשחתה נאמרה על עריות. והואיל והוא נדרש רק לעריות, בודאי שרישא דקרא יאמר אף הוא רק על עריות [וכן הוא בגו"א בראשית פ"ו אות כב], וכיצד ניתן לדרוש רישא דקרא גם לשון ע"ז.

(425) ראה בגו"א בראשית פ"ו אות כב בשני הסבריו מדוע ע"ז ועריות נקראו "השחתה".

(426) כמבואר למעלה בהערות 407, 410, 417. וחידוש גדול יש בדבריו אלו, שאף קודם מתן תורה [בדור המבול] היתה התורה אחד משלשת העמודים המקיימים את העולם. ואולי יש לבאר ששבע מצות בני נח נחשבות ל"תורה", וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תסז.]: "שהרי נתן לבני נח תורה", ושם הערה 922. ובמדרש תהלים מזמור א אמרו: "'אשרי האיש' [תהלים א, א] מדבר בנח... 'כי אם בתורת ה' חפצו' [שם פסוק ב], אלו שבע מצוות שנצטוו בני נח".

(427) ופירש רש"י שם "ותמלא הארץ חמס - גזל". וראה גו"א שם אות כג, ויובא בהערה 432.

(428) ועוד אודות איסור גזל, הנה בדור המבול גופא פירש רש"י [בראשית ו, יג] "לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל". וכתב על כך הגו"א שם [אות כח] בזה"ל: "גזר דין שלהם לא נחתם אלא על הגזל, ומפני גזל נתחתם גזר דין להביא הדין בעולם. ומפני כך חתימת הגזירה על הגזל, שהגזל הוא השחתת העולם הזה, דהיינו הגזלנין מחריבין את העולם, שאין משא ומתן בעולם, והשם יתברך כאשר גוזר גזירה אינו ממהר להביא אותה, שהוא

חס על העולם, ואין הגזירה נחתמת להביא הדין. וכאשר הגזלן אינו חס על העולם ומחריב את העולם, אין השם יתברך חס גם כן, והגזירה באה. ועוד יש בזה דבר נפלא מאוד מאוד כי כל גזירה שבאה מן השם יתברך ואינה באה במדת הדין מתוחה כל כך בחוזק, היא גזירה שאפשר לבטל אותו. וכאשר מדת הדין מתוחה בחוזק אז הגזרה נחתם, ואין להשיב. וכאשר החטא הוא למטה בגזילה, שהגזילה הוא שגוזל ומאנס בחוזק את אשר לחבירו, וכמו שהוא חוטא למטה, הוא מתעורר למעלה גזירת מדת הדין החזקה והקשה, וגזירה מדת הדין החזקה והקשה אין לו חזרה, והיא גזירה חתומה". ושם ביאר הסבר שלישי לכך, ויובא בהערה 433.

(429) כי כאשר הגיעו אל ההפך, יש בכך התנתקות גמורה מהדבר ההפוך להם, כי ההפכים אינם מתחברים כלל. וכן כתב להלן פ"ג מ"ג [ד"ה אמנם מה], וז"ל: "כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל... אך אי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע... ועל ידי זה מתחברים שני הפכים". הרי שההפכים עצמם מנותקים לחלוטין אחד מהשני, ולכך כאשר הגיעו אל ההפך מעמודי העולם, יש בכך הפקעה גמורה מאותם עמודים. וראה להלן פ"ב הערה 758. **ואם תאמר**, הנה בהשוואת דור הפלגה לדור המבול, פירש רש"י [בראשית יא, ט] "וכי איזו קשה, של דור המבול או של דור הפלגה, אלו [דור המבול] לא פשטו יד בעיקר, ואלו [דור הפלגה] פשטו יד בעיקר להלחם בו. ואלו נשטפו, ואלו לא נאבדו מן העולם. אלא שדור המבול היו גזלנים, והיתה מריבה ביניהם, לכך נאבדו. ואלו היו נוהגים אהבה וריעות ביניהם, שנאמר [בראשית יא, א] 'שפה אחת ודברים אחדים'. למדת ששנאוי המחלוקת וגדול השלום". ואם תבאר שדור המבול נשטפו מחמת שעקרו את כל שלשת עמודי העולם, מנין לרש"י לומר שמחמת שדור המבול "היו גזלנים, והיתה מריבה ביניהם, **לכך נאבדו**", ולבודד בכך את עמוד החסד משאר עמודים. ועוד קשה, שמנין לומר שעדיפות דור הפלגה על פני דור המבול היא בכך שנהגו אהבה ורעות ביניהם, ותסיק מכך שגדול השלום, שמא עדיפות דור הפלגה היא בכך שלא עקרו אלא את עמוד העבודה ["פשטו יד בעיקר"], והשאירו את שני העמודים האחרים [חסד ותורה] על כנם, שהרי מלבד השלום שהיה ביניהם, הנה לא מצינו שיאמר עליהם שהיו שטופים בעריות [ובכך יעקרו את עמוד התורה]. והואיל ולא עקרו את שני העמודים האחרים [של חסד ותורה] אולי מחמת כך לא נשטפו, ולא רק משום ש"גדול השלום". וצ"ע.

(430) כמבואר למעלה בהערה 408.

(431) מהמשך דבריו מוכח ששאלתו היא מדוע לא היה גם בדור המבול שפיכות דמים כנגד עמוד החסד, ובמקום זאת היה גזל כנגד עמוד החסד.

(432) כפי שביאר בגו"א בראשית פ"ו אות כג, שרש"י שם פירש "ותמלא הארץ חמס - גזל". וכתב על כך בגו"א שם: "אף על גב שחילוק גדול יש בין גזל לחמס, דאמרינן [ב"ק סב.] מה בין גזלן לחמסן; גזלן לא יהיב דמי, חמסן יהיב דמי... ויראה שהוקשה לרש"י, וכי אנשי דור המבול היו יראים את ה' שהיו נותנים דמים, דודאי לא היו יראים אלהים. אלא האי 'חמס' הוא שגזל ממנו בלא דמים, ומה שכתוב בקרא 'חמס', היינו שלפי האמת היה חמס, שמכח שכל אחד היה גוזל את חבירו, ואם גזל אחד מן חבירו, וחבירו היה גם כן גוזל אותו, הרי היה לו דמים תחת מה שלקח ממנו, והרי הוא חמס. וזהו שנאמר 'ותמלא הארץ חמס', שהרבה היו חומסין, זה מזה וזה מזה, עד שהיה הגזל - חמס. ומה שכתב רש"י 'גזל', היינו שהגוזל לא כוון שיהיה זה חמס, שגזל ממנו בין שהיה לו תמורת אותו חפץ דמים או שלא היה לו, לעולם היה גוזל, ולפיכך קרא 'גזל', אלא שהאמת הוא שהיה זה חמס בלא כוונתו". הרי "שהכל היו גוזלים וחומסים, והארץ מלאה חמס".

(433) ולכך האופן היחיד שכל בני הדור יעשו דבר שהוא כנגד עמוד החסד הוא רק בגזל. ואם תאמר, מדוע אין איסור גזל ביהרג ואל יעבור, כפי ששפ"ד היא ביהרג ואל יעבור מחמת שעומדת כנגד עמוד החסד. והנראה, שבזה ג"כ נמצא חילוק בין היחיד לרבים, שהרי גזל אפשר לתקן ע"י שישיב [משנה חגיגה ט.]. אך זהו רק בגזל של היחיד, אך בגזל של הרבים אי אפשר להחזיר, שאינו יודע למי ישיב [ב"ב לה:]. ולכך בגזל היחיד, הואיל ואפשר לתקן, בודאי שאינו ביהרג ואל יעבור, כי אם יש תיקון לאיסור, מדוע ימסור את נפשו על כך. אך לפי"ז יוצא שבגזל הרבים, שאינו בר תיקון, כאן שייך לומר שיש דין יהרג ואל יעבור, כי סותר את עמוד החסד מבלי אפשרות לתקן, אך זה לא מצאנו בשום מקום, וצ"ע. ובגו"א בראשית פ"ו אות כח ביאר הסבר שלישי [נוסף לשנים שהובאו בהערה 428] מדוע דור המבול נחתם דינם על הגזל [רש"י בראשית ו, יג], וז"ל: "ושמעתי גם כן לכך חתימת גזר דין על הגזל, מפני שהחתימה היא שאין להשיב הגזירה, וכל זמן שהיה אפשר להם בתשובה לא נתחתם גזר דין שלהם, שכל עבירה על ידי תשובה השם יתברך מוחל להם. אבל גזלן דכתיב 'ותמלא הארץ חמס', וקשה גזל הרבים שאין לו תשובה, וכיון שאין להם תשובה נחתם גזר דין שלהם גם כן, שהרי אין תשובה להם, ולמה לא יחתום גזר דין שלהם". והם הם הדברים.

(434) והנה השווה גזל ושפ"ד להדדי, בכך ששניהם עומדים כנגד עמוד החסד. ונראה להטעים זאת, שבספרי [דברים לג, ב] אמרו שישמעאל ועשו סרבו לקבל את התורה, מחמת שישמעאל מוכן לגניבה, ואינו יכול לקיים [שמות כ, יג] "לא תגנוב". ואילו עשו מוכן לשפ"ד, ואינו יכול לקיים [שם] "לא תרצח". ובתפארת ישראל פ"א [מ.] כתב על כך: "כי עשו וישמעאל היו מוכנים אל פעולות שהם הפך התורה". סתם ולא פירש מהי אותה הפכיות. ונראה לבאר הפכיות זו, שהנה בתפארת ישראל ר"פ כ [רצה.] ביאר שמידת אברהם מיוחדת לתורה, וכלשונו: "ועוד יש לך להבין בחכמה, כי מדת אברהם היא מדת התורה, כי התורה תקרא 'תורת חסד', דכתיב [משלי לא, כו] 'ותורת חסד על לשונה'. וזה מצד כי התורה 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' [משלי ג, יז]. ואף כאשר תמצא בתורה מיתות וכריתות, אין תכלית התורה רק להעמיד הטוב בעולם, שלא יהיה נמצא שום רע. ודבר זה רמזו חכמי האמת בפרק קמא דסוטה [יד.], תניא רבי שמלאי אומר, התורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים. תחלתה גמילות חסדים [בראשית ג, כא] 'ויעש ה' לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם'. וסופה גמילות חסדים דכתיב [דברים לד, ו] 'ויקבור אותו בגי'. בארו בזה דבר גדול, כי כל ענין התורה כדי להעמיד הטוב שיהיה בעולם, ולפיכך התחלתה גמילות חסדים, שהוא עשיית הטוב לבני אדם, ותכלית התורה הטוב הגמור... וזה כי כל ענין התורה הוא לקיים הטוב האלקי, וזהו היסוד שעליו נבנה הכל, להעמיד הטוב האלקי... ומפני זה אברהם שהיה מדתו חסד, ראוי מצד עצמו אל התורה, שהתורה היא תורת חסד, וזהו מדתו של אברהם". והרי נתבאר כאן ששפ"ד וגזל עומדים כנגד חסד, ולכך ברי הוא ש"עשו וישמעאל היו מוכנים אל פעולות שהם הפך התורה".

(435) הולך לבאר טעם שני בצד השוה לשלשת עמודי העולם [עד כה ביאר שהם הטוב הגמור (ביחס למקום, לחברו, ולעצמו), ובהעדרם נעשית בריאת האדם לתוהו]. והטעם השני מבאר ששלשת העמודים הם כנגד שלשה דברים הנצרכים לקיום העולם על ידי הקב"ה; השפעת חסד, בריאת העולם היא לכבוד ה', והעולם הוא דבר שלם ולא חסר.

(436) כדרכו שחותר לבאר שכל הסבריו הם ענין אחד, וכמבואר למעלה בהערה 286. וראה הערה 443 בהתאמה שיש בין הסברו השני להסברו הראשון.

(437) ולא אמר "האדם עומד", וכפי שהעיר למעלה [ליד ציון 403], ויבאר שהכוונה אכן היא לעולם, ולא לאדם.

(438) כי כפי שה' סבת יצירת העולם, כך ה' הוא הסבה לקיום הדבר, וכפי שביאר בהקדמה לתפארת ישראל [ח:], וז"ל: "כי הדבר שהוא סבה אל מציאות דבר אחר, הוא

ג"כ סבה אל קיום מציאותו. ואל יקשה לך כי הנגר הוא סבה לבנין הבית, ועם כל זה בהעדר הנגר ישאר הבית קיים. דבר זה אינו, כי אין הנגר סבה לבית, רק שהוא מקרב העצים יחד. ודבר זה הנגר פועל, לא עצם הבית, והבית נעשה מן הנגר במקרה. אבל דבר שהוא סבה בעצם אל מציאות דבר אחר, כל שכן שהוא סבה לקיום שלו. שהרי היה סבה שיהיה נמצא, וכן גם כן הוא סבה לקיום שלו, ודבר זה מבואר במופת". וכן ביאר בהקדמה לנצח ישראל [א:], וז"ל: "במה שכל סבה ראוי שתמצא עם המסובב, ואם לא כן לא היה סבה באמת. ואם אתה רואה סבה והוא אינו נמצא עם המסובב, אינה סבה באמת. המשל, כאשר אתה רואה שהבונה, הוא הנגר, והוא סבה אל הבית, והוא מת והבית נשאר, או אם אתה רואה האב, שהוא סבה אל הבן, והאב מת והבן נשאר, אין עליך לומר שהבנאי הוא סבה גמורה לבית, או האב סבה גמורה אל הבן, אל תאמר כך, שהסבה הוא שצריך שיהיה נשאר עם המסובב, שאם הוא סבה אליו להיות נמצא - גם הוא צריך לקיומו. וכאשר נשאר הבית עומד אחר שמת הבנאי, זהו בשביל שלא היה הבנאי סבה לעמידת הבית ולקיום שלו. כי לא היה הבנאי סבה רק אל התקרבות העצים זה לזה, ולהניח זה על זה, וכאשר אין הסבה - לא ימצא התקרבות העצים. אבל קיום הבית הוא לעצמו, כי הארץ הוא נושא אליו. אם כן הסובב לעמידת הבית הוא הארץ. ובודאי זאת הסבה היא נשארת עם המסובב, ולא יתכן הסרת הסבה הזאת וישאר המסובב. וכן אין האב סבה אל הבן, אבל האב סבה אל זריעת הזרע, וזאת הסבה נשארת, כי אם אין האב אין כאן זריעת זרע. אבל הסבה המקיים הבן הוא הטבע שנתן השם יתברך אליו. כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו, ואם היה האב סבה לקיום הבן - אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך, אשר הוא סבת הכל, ואין סבה זולתו" [ראה להלן פ"ב הערה 1069]. וראה בח"א לנדרים פא. [ב, כה:]. **על מנת** להבהיר נקודה זו, ראה דברי הפחד יצחק, פסח, מאמר נח, שכתב: "הנה בלחם הפנים מצינו שבשעת סילוקו היה חם כבשעת סידורו [חגיגה כו:]. ובודאי שאין הנס הזה בא לשם תועלת המעשית שיש בחמימות הלחם. ולא עוד, אלא שאמרו חכמים [ב"ב כה:] הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון. הרי כי השפעת הטובה בעולם היא סוד השלחן ולחם הפנים שעליו. ואם כן בודאי כי חמימות לחם הפנים אשר על השלחן מגלה היא תוכן פנימי במהלך השפעת הטובה בעולם. ויובן הענין בהקדם הכתוב [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'... גם הרישא וגם הסיפא מתיחסים הם לאותו

מצב ולאותה השעה... כי מצד הבחינה החיצונית הנראית לעיני בשר, הרי קיומו של כל דבר בכל רגע אינו אלא המשך קיומו של הדבר מן הרגע שלפני זה. החידוש אינו אלא בשעת ההתהוות, ומכאן ואילך אינו אלא המשך. אבל מצד הבחינה הפנימית... כל מעשי בראשית מתחדשים בכל רגע ורגע בטובו של חי העולמים, הרי קיומו של כל דבר מתחדש עליו בכל רגע ורגע... הדמות הפנימית מתחדשת היא בכל רגע מן האין אל היש, אלא שדמות פנימית זו מתכסית היא בדמות חיצונית שיש לה מראה של המשך... והנה כל עניני המקדש באים הם בהתאם להמצב הפנימי של העולמות. ועל כן בלחם הפנים, אשר שמו מורה על פנימיותו, נתבטלה לגמרי הדמות החיצונית של 'צוה ויעמוד', וממילא שלטה לגמרי הדמות הפנימית של 'אמר ויהי', עד שנתקיים בלחם בפנים שהיה סילוקו כסידורו, וחם כ'ביום הלקחו' [ש"א כא, ז]". ולכך ברור הוא שהסיבה להתהוות הדבר, היא גם הסיבה להמצאות הדבר, כי אין המצאות הדבר אלא התהוות הדבר באיתכסיא, ועל כן הסבה אדוקה והדוקה תמיד למסובב. וראה למעלה בהקדמה הערה 23, ולהלן הערות 1537, 1662, 1703, ופ"ב הערות 3, 1069.

(439) ואודות היחס שבין בריאת העולם לקיומו, ראה דבריו בח"א לב"מ פח. [ג, נב.], שכתב: "לפי שכתיב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'. כי קיום העולם על ידי חסד. וזהו מפני כי התחתונים הם בעלי גשם ובעלי חומר, ואין עמידה לחומר במשפט... אף כי בבריאה נאמר בכל הפרשה 'אלקים', היינו לעניין היציאה אל הפעל, שהיה נברא מכח דין, שהיה הדין נותן שיהיה נברא, ובדין נברא. אבל קיום עמידתו הוא מכח חסד. ודבר זה בארו חכמים במה שאמרו [ב"ר יב, טו] ראה הקב"ה שאין העולם מתקיים, שיתף עמו מדת הרחמים. הרי לך ברור מאוד כי העולם נברא במדת הדין, אבל קיומו אי אפשר רק במדת הרחמים... כי קיום העולם מצד הרחמים ומצד החסד, לא מצד הדין. ודבר זה מבואר גם לחכימין". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות טו. וראה להלן הערה 1538.

(440) אודות שהעולם נברא לעבודת ה', כן כתב להלן סוף משנה ג: "כי העולם נברא בשביל שיהיה האדם עובד בוראו", ושם ציון 644. וראה למעלה הערה 353. והרמב"ן שמות יג, טז כתב: "שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין אל עליון חפץ בתחתונים, מלבד שידע האדם ויודה לאלהיו שבראו. וכוונת רוממות הקול בתפלות, וכוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים, זהו, שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לאל שבראם והמציאם, ויפרסמו זה, ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו". והובא למעלה בהקדמה הערה 207. וראה להלן פ"ב הערות 1393, 1394.

(441) דברים אלו מבוארים היטב בתחלת דרשת שבת הגדול, וז"ל: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שא"כ היה נראה ח"ו שיש דבר זולת הש"י. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי 'אין עוד' דבר בעולם, רק הש"י. כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו. לפיכך אמר 'אין עוד', כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר הש"י [ראה הערה 454]... אבל אם היה ח"ו דבר שעומד לעצמו, ולא היה נברא לקלס להקב"ה, היה נראה כאילו היה דבר ח"ו זולת הש"י. ואף אם אותו הבריאה מקבל אלהותו ועבדותו, זה הוא מצד אותה עבודה בלבד, וא"כ בשעה שאינו עובד, כשאוכל ושותה, אז יהיה דבר ח"ו זולת הש"י. אבל אם נאמר שהאדם תחילת בריאתו וחיותו הוא לעבוד בוראו, אף אם אוכל ושותה להחיות נפשו, מאחר שתחילת בריאתו לכבודו, אף כאשר אוכל ושותה לקיים נפשו הרי הוא עצמו נברא לכבוד השם יתברך, והכל הוא אל השם יתברך". וחלקו הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערות 158, 208, ולמעלה הערה 396.

(442) שכבר השריש בספר נר מצוה [ה:] "כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל". ופירושו, שהמעשה הוא דבר מפעולת הפועל, אך אין ההעדר מפעולת הפועל. דוגמה לדבר; כאשר יש בגד מחוסר כפתורים, אפשר לומר מי עשה את הבגד, אך אי אפשר לומר מי עשה את העדר הכפתורים. ומקור הדבר מהרמב"ם במורה נבוכים ג, י, שכתב: "כי ההעדר אינו זקוק לפועל, אלא הפעולה היא שדרוש לה פועל דוקא". וכן הוא ברמב"ן שמות ד, יא. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פ"מ [תרטז:] כתב: "כי על בלתי מעשה לא יתכן לומר 'ויכל אלקים' [בראשית ב, ב], לשון פעל, כי הכלוי אינה מפעולת פועל". וכן בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.] ביאר לפי"ז את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". ובח"א לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד הש"י, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל". וראה גו"א ויקרא פ"ד אות כג, ושם הערה 112, דברים פ"י אות ט, ושם הערה 37, שם פל"א אות ב, ושם הערה 13. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ח [ב, עט.], ובגבורות ה' פנ"ו [סוף רמו:]. והואיל ודבר שהוא רע הוא דבר שחסר מציאות, לכך מן הנמנע שיברא, כי לברוא דבר רע יהיה בגדר "ההעדר והחסרון מפעולת הפועל" [ראה למעלה במשנת "כל ישראל" הערות 77, 78]. וצרף לכאן יסוד

נוסף והוא "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג], ובבאר הגולה באר החמישי כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו", ושם הערה 197. "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)], וראה בבאר הגולה בבאר הרביעי הערה 841. ולכך מן הנמנע שיברא דבר שבמהותו הוא בעל חסרון והעדר. וראה הערה 329. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:] כתב: "בכל מעשה בראשית בכל יום ויום כתיב 'וירא כי טוב', וזה כי אם לא היה טוב, אין ראוי לו הבריאה. וזה כי השם יתברך בשביל שהוא טוב השפיע העולם, שהטוב הוא משפיע. ואם המושפע בעצמו אינו טוב, אם כן מה היא טובתו שהשפיע כאשר המושפע בעצמו אינו טוב. ולכך צריך שיהיה המושפע טוב, ובזה המשפיע הוא טוב, לפי שהשפיע הדבר שהוא טוב". והובא למעלה בהערה 327.

(443) ובתחילת דיבור זה כתב [ליד ציון 436] שהסברו השני לשלשת העמודים של תורה עבודה וגמ"ח [שקיום העולם הוא בשלימות העולם, בעבודת ה', ובחסד ה'] הוא "ענין אחד" עם הסברו הראשון לשלשת העמודים [שהם הטוב הגמור (ביחס לעצמו, לה', ולחברו), ובהעדרם נעשית בריאת האדם לתוהו]. כי שלימות העולם היא כאשר האדם שלם עם עצמו, ואינו בריאה חסרה. ועבודת ה' היא שלימות האדם ביחס לה', וחסד ה' לעולם מותנה בחסד שאדם עושה לזולתו, וכפי שיתבאר בהמשך. וכן כתב בגבורות ה' פמ"ו [קעו.], ויובא בהערה 474.

(444) "בעצמו" - בעצם.

(445) מציונים 382-364. וכן להלן פ"ג מי"ז [ד"ה ופירוש אם] כתב: "אם לא היתה התורה לא היה קיום לעולם, כמו שדרשו ז"ל בפרק ר"ע [שבת פח.] שלכך הוסיף ה"א ב'ששי' לומר שכל מעשה בראשית תלוים ועומדים עד ששי בסיון". וכן כתב להלן פ"ה מ"א [ד"ה שמאבדין את].

(446) כמו שאמרו [סנהדרין צז.] "ששת אלפים שנה הוי עלמא; שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים משיח'", הרי שהתקופה ללא תורה נחשבת ל"תוהו". ואודות שהעולם ללא תורה נחשב לתוהו, ראה גבורות ה' פמ"ו [קעז.], תפארת ישראל פכ"ז [תיג:], שם פל"ב [תעז.], שם פנ"ח [תתקז:], גו"א שמות פי"ט אות כב [ד"ה אבל], ובהספד [קצ]. וראה הערה הבאה.

(447) כמבואר למעלה [ליד ציון 366] שהעולם מצד עצמו הוא עולם חומרי, ואין ראוי הקיום לחומרי. אמנם נמצאת בדבריו נקודת חידוש; כי בעוד בשאר מקומות בספריו שהביא מאמר זה [שהובאו בהערה הקודמת] ביאר שללא קבלת תורה **יחזור** העולם לתוהו ["שלא יחזיר העולם לתהו ובהו" (לשונו בתפארת ישראל פל"ב, והובא למעלה בהערה 151), "אם יקבלו התורה מוטב, ואם לאו יחזור העולם לתוהו ובוהו" (לשונו בגבורות ה' פמ"ו)], הרי כאן ביאר שמעיקרא העולם ללא תורה נחשב לתוהו, וחזרתו לתוהו [בזמן מתן תורה] אינה אלא בבחינת "קמחא טחינא טחינית" [סנהדרין צו:]. **וזה לשון** רש"י על הפסוק "יום הששי" [בראשית א, לא]: "הוסיף ה"א בגמר מע"ב לומר שהתנה עמהם ע"מ שיקבלו עליהם ישראל חמשה חומשי תורה. דבר אחר, 'יום הששי' כולם תלויים ועומדים עד יום הששי, הוא ו' בסיון המוכן למתן תורה". ובהשקפה ראשונה לא ברור מהו ההבדל בין שני פירושי רש"י, הרי בשניהם מבואר שהעולם תלוי בתורה. אמנם לכשתדקדק בדבריו תראה שהפירוש הראשון מבאר שהבריאה נגמרה בששת ימי בראשית ["הוסיף ה"א **בגמר** מעשה בראשית וכו'"], אך נעשה תנאי "על מנת" שישראל יקבלו התורה. א"כ הבריאה נגמרה באותו יום ששי ראשון של ששת ימי המעשה, אך קיומה תלוי בקבלת התורה על ידי ישראל שתהיה לעתיד, וככל משפטי התנאים. אך לפי הפירוש השני של רש"י, ההדגשה היא שהבריאה מצד עצמה טרם נשלמה ["כולם תלוים ועומדים"] עד יום מתן תורה, ו"יום הששי" שבפסוק אינו מתייחס לששת ימי הבריאה, אלא לששי בסיון. [דוק ותראה, כי בפירושו השני של רש"י לא נזכר בדבריו "גמר מע"ב", וכן לא נזכרה כלל בדבריו מילת "תנאי"]. ולכך כאן שרוצה לבאר שהבריאה חסרה ללא תורה, תמך יתידותיו דוקא בפירושו השני של רש"י שם, כאשר הביא את המלים "תלוים ועומדים". כי מגמתו להורות שהעולם הזה מצד עצמו הוא בריאה חסרה ללא תורה, והדגשה זו אינה ניראת מפירושו הראשון של רש"י, כי מהפירוש הראשון עולה שהבריאה כבר נגמרה בששת ימי בראשית, וקיומה לעתיד מותנה בדבר שהוא מחוץ לעצמה [קבלת ישראל את התורה]. אך הפירוש השני מדגיש שהבריאה מצד עצמה חסרה את השלמתה עד שתינתן תורה, וזו היא נקודתו כאן. וראה גו"א ויקרא פי"ב הערה 8, ותפארת ישראל פנ"ח הערה 11.

(448) נראה כוונתו במשפט זה לומר שבין לפי הסברו הראשון או השני יתבאר שהתורה היא עמוד העולם. כי לפי הסברו הראשון שלימות **האדם** היא רק ע"י תורה, שהיא "הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית... שעל ידי התורה נעשה האדם שכלי נבדל מן החומר" [לשונו למעלה בין ציונים 381-380]. ואילו לפי הסברו השני שלימות **העולם**

היא רק ע"י תורה, כי לולא תורה "לא היה נחשב העולם לכלום... ואין בו ממש" [לשונו כאן]. ומכל מקום מתבאר ש"שהתורה היא עמוד העולם", כי "הלשון שאמר 'העולם עומד', ולא אמר 'האדם עומד', כי האדם יסוד ועמוד כל העולם" [לשונו למעלה בין ציונים 402-403].

(449) "אלמלא מעמדות - עסקי קרבנות שישראל עושין, הן היו כלים בחטאן, ומשהן כלין, שמים וארץ העומדים בזכותן אין מתקיימין" [רש"י תענית כז:].

(450) "מה תאמר לי ללמדן דבר שיתכפרו בו עונותיהן" [רש"י מגילה שם].

(451) "כלומר הקרבנות יכפרו עליהן" [רש"י שם].

(452) כמבואר בהערה 441. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בנתיב העבודה פ"א [א, עט:] כתב: "לפיכך אמרו [אבות פ"א מ"ב] כי העולם עומד על העבודה. כי אם לא היה העבודה, היה האדם עומד בפני עצמו, ואין לשום דבר קיום מצד עצמו, רק מצד השם יתברך, ובזה שישראל עבדים עובדים אל השם יתברך, בזה שייכים אל השם יתברך, ולכך יש להם קיום, ולא זולת זה" [הובא בהערה 385]. הרי שביאר שע"י עמוד העבודה העולם משתייך להקב"ה, וכדבריו כאן. וכן בתפארת ישראל פ"י [קסה.] כתב: "כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך", ושם הערה 63. **אמנם** בנתיב התשובה פ"ב [ד"ה אמנם עיקר] כתב בחינה נוספת שיש לעמוד העבודה, וז"ל: "דבר זה הוא סדר העולם, שהעולם הזה שב אל הש"י, ואין לו קיום מצד עצמו, רק שהוא שב אל הש"י, אשר ממנו הוא נמצא, ואליו שבים כל הנמצאים, וזהו קיום שלהם, מפני שהם שבים אל הש"י. ובדבר זה הארכנו בפרק משה קבל מה שהעולם עומד על העבודה הוא מטעם שהעולם יש לו השבה אל הש"י, והוא קיומו, וזולת זה לא היה קיום אל העולם" [ראה להלן פ"ב הערה 1301]. וכן כתב בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פד.] כתב: "כי התמידים שצוה השי"ת [במדבר כח, ב-ח] להודיע כי העולם הזה שב ומתקרב אל השי"ת. ואם לא שב אל השי"ת, לא היה אל העולם קיום בעצמו. רק הוא שב אל השי"ת, ולא נברא שיהיה לעצמו... העולם הזה, כמו שהושפע מן השי"ת, כך שב אל עילתו, כי הוא תולה בעילתו, ובזה הוא שב אליו יתברך. ולפיכך יש לאדם להקריב קרבן אל השי"ת, כי הקרבן הוא השבה והתקרבות אל השי"ת" [ראה להלן הערות 484, 1771]. ונראה להטעים זאת, כי כבר השריש המהר"ל [נצח ישראל פי"א (רעח.)] ש"דבר שהוא על ענין שתחילתו טוב, וסופו טוב, אע"ג שבאמצע אינו טוב, נחשב כאילו היה טוב מראשיתו עד הסוף. לכך אמרו ז"ל [ב"ב קכח.] לענין פקח ונתחרש וחזר ונתפקח, דהוי כאילו היה פקח מראש ועד סוף". והוא הדין לנידון דידן; אין לשום נברא קיום מצד עצמו.

אמנם כאשר תחילתו מהשי"ת, וסופו שב להשי"ת, בכך גנוז קיומו, כי נחשב מתחילתו ועד סופו צמוד ואדוק לשי"ת. **הרי שכתב** שם שקיום הנמצאים הוא מחמת שבעבודת הקרבנות הנמצאים שבים אל השי"ת, ובכך נקבע שכל מהותם היא מהשי"ת. וזה לעומת דבריו כאן שכתב שע"י עמוד העבודה נעשה העולם לצורך גבוה. ושתי הבחינות הללו שיש בעמוד העבודה [הכל צורך גבוה, ויש בכך השבה אל ה'] כתבם בגבורות ה' פמ"ו [קעו.], וז"ל: "כי במה שאנו עובדים לו, מורה שהנמצאים נתלים בו יתברך, כמו העבד שנתלה באדון שלו, ולפיכך העבודה מורה על שהנמצאים נתלים בו. ועוד, כי העבודה בעצמה מורה על שהנמצאים הם שבים אל השם יתברך, כאשר מקריבים אליו הקרבן, שזהו בעצמה השבת הנמצאים אליו... הקרבן הוא השבת הנמצאים אל השם יתברך". וראה להלן הערה 474.

(453) צריך ביאור, מדוע אם נאמר שיש דבר שנברא לעצמו זה מורה "חס ושלום שיש דבר זולת השם יתברך", וסותר ל"אין עוד". אמנם הדברים מבוארים בגבורות ה' פס"ט [שטז.], שכתב: "וכן בזה שכל הנמצאים שבים אליו, רוצה לומר שהכל אפס זולתו, כי במדריגת רוממותו הנה הוא יתברך הכל, ואינו חסר דבר. ואל יעלה על הדעת שהנמצאים הם דבר זולתו, שאם היו נחשבים דבר זולתו, אם כן הוא יתברך ח"ו יחסר דבר, שהנמצאים זולתו. אבל אין הדבר כך, כי כל הנמצאים שבים אליו באמתת מציאותו, וכל הנמצאים אפס זולתו". וראה בנר מצוה ח"א הערה 39, שנתבאר שם טעם אחר. **ועוד אודות** שהכל נברא לכבוד ה', ראה בבאר הגולה באר הרביעי [שפו:], שצירף לכך את הברכה [כתובות ח.] "שהכל ברא לכבודו". וראה שם הערות 440, 561, 564, 1403, גו"א בראשית פ"א אות ז, להלן פ"ו מ"י [ד"ה אבל נראה], נתיב התשובה פ"ג הערה 78, נר מצוה ח"א הערה 39, ועוד.

(454) כמו שאמרו "מה שקנה עבד קנה רבו" [פסחים פח:], וכן "אין קנין לעבד בלא רבו" [קידושין כג:]. ועל כך אמרו [זוה"ק ח"א קכה.] "לית ליה מגרמיה כלום". ובתחילת דרשת שבת הגדול כתב: "כי הכסא אשר ישב עליו בעל הכסא, אין לכסא שם בפני עצמו, רק כי הוא לישיבת בעל הכסא, אבל מצד עצמו אין מציאות לו. לפיכך הנבראים כולם אשר נבראו לשבח יוצרם ולפאר שם כבודו, אין להם שם בפני עצמם, והרי [דברים ד, לט] 'אין עוד'". ובפחד יצחק פסח מאמר מד אות ב כתב: "חובת עשיית כל המעשים לשם שמים [להלן פ"ב מי"ב] באה היא מפני שבחיי האדם אין שטח כזה אשר יאמר עליו כי אין הוא נוגע לרצון השם, וכי כביכול לא איכפת ליה לרצון השם מה שנעשה בשטח זה... חובת עשיית כל המעשים לשם שמים יונקת היא משלילת השטח החלק

בין תחום טומאה לתחום קדושה. מציאותו של שטח חלק כזה היתה מכרזת ואומרת, כי אם אמנם משועבד הוא הנברא לעבודת יוצרו, מ"מ אין זה אלא בגדר שיעבוד, אשר מחוץ למילוי דרישתו של שיעבוד זה הרי המשועבד נמצא הוא ברשות עצמו, וכי השטח החלק בין הטומאה והקדושה הוא המקום הראוי לעמידתו של הנברא ברשות עצמו. ולעומת זאת שלילת השטח הזה מכרזת היא ואומרת כי אין הנברא משועבד לעבודת יוצרו, אלא שהוא עבד ליוצרו. וכיון שאין קנין לעבד בלא רבו, הרי הוא מופקע לגמרי מכל המציאות של רשות עצמו. שלילת השטח החלק בין תחום הטומאה לתחום הקדושה מחליפה היא את השיעבוד בעבדות, ומתוך כך היא סותרת את כל הציור של דברי הרשות כמו שנתבאר". ולהלן [ריש משנה ג] כתב: "בודאי עבודת השם יתברך הוא כולל כל מעשה האדם, כי כל מעשה האדם ראויים שיהיו פונים אל עבודתו יתברך", ושם הערות 578, 579.

(455) לשונו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [ד"ה ואמר]: "כי הם [ישראל] מעשה ידיו יותר מן האומות, כי ישראל נקראו 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א]... ואע"ג כי כל הנבראים נאמר ג"כ עליהם 'מעשה ידיו'... הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום... אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל, לכך אין עליהם שם 'מעשה ידיו'... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'", ושם הערה 76. ולהלן פ"ג סוף מי"ד כתב: "כי ישראל נקראו 'בנים' בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל הש"י, כמו הבן שהוא בשביל עצמו, והוא אל אביו. וכן ישראל נבראו בשביל עצמם. ואף המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראו 'עבדים', כמו העבד שנברא לשמש את העולם. אבל ישראל כל העולם נברא בשבילם... שהם אינם רק בשביל עצמם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל... כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים' [דברים יד, א]... כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר שאינו לעצמו, רק משמש לאחר". ושם בבאר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר הנמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים", ושם הערה 100. ובגבורות ה' פמ"ז [קפו.] כתב: "שאם לא נברא מצד עצמו רק כדי לשמש זולתו, כמו הבעלי חיים שאינם מדברים, כיון שאינו עלול בעצם, שהם נבראים בשביל האדם, אין עליו שם עלול". וראה להלן הערה 597.

(456) צריך ביאור, שהרי עצם בריאתם של הנבראים היא לכבודו יתברך, אף שאינם עובדים את ה' בפועל, וכפי שכתב בתחילת דרשת שבת הגדול: "לפיכך הנבראים כולם

אשר נבראו לשבח יוצרם ולפאר שם כבודו, אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'... וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות, וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות [מג:] כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו'. והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים, כמו השרצים, אין נראה בהם שבח יוצר הכל. אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים, אשר בהם נראה שבח יוצר הכל". ולכאורה אף האדם לא גרע משאר יצורי עולמים, שמעצם בריאתו נראה "שבח יוצר כל" [ועל כך נאמר "ומבשרי אחזה אלוק" (איוב יט, כו)]. ומדוע כדי להורות ש"אין עוד" מוטל על האדם להיות בפועל עבד ה', ולא סגי במה שעצם בריאתו מורה על שבח הקב"ה, כפי שנמצא מעצם בריאתם של שאר הנבראים. **ונראה כי** שאני אדם שיש לו בחירה חופשית, וכדי להכליל אף זאת תחת "הכל ברא לכבודו" בעי שיעבוד את ה' בפועל כעבד. ונקודה זאת מבוארת היטב בתפארת ישראל פט"ז [רמה.] אודות ההכרח שתנתן תורה מן השמים, וז"ל: "מופת ברור חיוב תורה מן השמים... צריך שיהיה האדם, שהוא ראש בתחתונים, מסודר תחת השם יתברך שהוא עלת הכל, שאם לא כן יהיה האדם בפני עצמו מסולק מן השם יתברך... רק שצריך אתה לומר במה שמקבל האדם גזרת העלה, היא התורה מן השמים, שהוא לעול על האדם, ובזה הוא מסודר תחת רשות העלה מה שיעשה ומה שלא יעשה. כי האדם מיוחד מכל הנמצאים שהוא בעל בחירה רצונית לעשות מה שירצה... ואינו כמו העליונים שהם עושים רצון קוניהם בלא שינוי וחלוף כלל, רק עומדים על מתכונתם אשר נבראו. זולת האדם אשר הוא בעל בחירה רצונית לעשות. ולכך אם לא היה מצווה במעשיו, היה הוא חלוק בתחתונים, כי היה רשות לעצמו, ולא היה לו קשור וסדר בעלתו. ודבר זה אי אפשר שיהיה האדם נבדל מן העלה, ויהיה ברשות עצמו. ובאולי יאמר כי האדם וכל הנמצאים תחת רשות העלה מצד שיכול לעשות בהם כרצונו, להמית ולהחיות, ובדבר זה האדם תחת רשות העלה. דבר זה אין לומר כלל. כי אם האדם תחת רשות השם יתברך מה שיש בידו להמיתו ולהפסידו, אין זה מצד במה שהאדם הוא שכלי. כי כל הנבראים משותפין בזה. אבל במה שהוא אדם שכלי, מצד הזה ראוי שיהיה תחת רשות העלה. ואי אפשר שיהיה זה רק כאשר נתן לו התורה, שעל ידי התורה האדם במה שהוא שכלי תחת רשות העלה, אשר צוה עליו שיהיה הנהגה שלו בענין זה, ואם לא כן, אין האדם במה שהוא מיוחד בעל שכל תחת רשות העלה, רק הוא תחת העלה במה שהוא משותף עם שאר התחתונים, לא

במה שהוא מיוחד מבין שאר הנמצאים". וראה למעלה הערה 387. ולכך לולא שהאדם הוא עובד ה' בפועל, הרי הוא יחלוק מקום לעצמו מצד היותו בעל בחירה ושכל. ואף שהוא מורה על שבח הקב"ה מצד עצם בריאתו, אין בכך די, כי בשבח זה משותפים אף שאר הנבראים, ואין זה יחודי לאדם בעל הבחירה והשכל. וכדי לשעבד אף חלק זה של האדם ליוצרו, יש על האדם להיות עבד לקונו, וזהו עמוד העבודה. וראה להלן פ"ב הערה 1413.

(457) כפי שאירע בדור המבול והפלגה. ולכך טען אברהם אבינו [מגילה לא:] "רבש"ע, שמא ח"ו ישראל חוטאים לפניך, ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה". ובגבורות ה' פס"ט [שיט.] כתב: "שהיה ירא אברהם כי יתרחקו בניו מן השם יתברך בסבת חטאם, ויהיה עושה להם כמו שעשה לדור המבול ודור הפלגה, שבשביל חטאם נתרחקו מן השם יתברך, ונדחו ממנו יתברך".

(458) ואם תאמר, אף אם לא נברא העולם לעבדו, ג"כ "לא יצויר כלל שיהיו חוטאים ולא יאבד אותם", שהרי אמרו [ב"ק נ.] "כל האומר הקב"ה ותרן הוא, יותרו חייו, שנאמר [דברים לב, ד] 'הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט'". ובבאר הגולה באר השני [קעה:] כתב: "כי אין ראוי לומר שהוא יתברך מוותר דבר, שאם כן לא היה דרכיו שכל. כי השכל נוהג במשפט ובחיוב, שכן השכל מחייב הדבר... ולפיכך האומר הקב"ה ווותרן, ואם כן יהיה הנהגתו יוצא מן השכל, וחס ושלום לומר כך, לכך יוותרו לו חייו". הרי שהקב"ה אינו מעלים עין מהעונש, ואין זה מחמת ש"מתחלה לא נברא העולם רק לעובדו". ויש לומר, שאין כוונתו לומר שמחמת שהעולם נברא לעבודתו לכך הקב"ה יקפיד על העונש, אלא שמחמת כן העונש יהיה ש"יאבד אותם".

(459) בביאור הכפרה הגנוזה בקרבנות, ראה דבריו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה] כתב: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו, והקרבן שמקריבין אל ה' - כאשר יש לו קורבה אל ה' על ידי הקרבן, הוסר חטאו שנתרחק בשביל החטא, והקרבן בשביל זה הוא סלוק חטאו". ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה אמנם כאשר] כתב: "כי מי שמביא קרבן אל אחר, הוא שב אליו להתדבק בו, מצד שהוא מקריב אליו קרבן. וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אחר שהיה מתרחק ממנו יתברך על ידי חטא, יש כאן כפרה וסלוק עון". ובגבורות ה' פ"ח [מה:] כתב: "כי אין הקרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". וכן הוא בגבורות ה' פס"ט [שיט.]. ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "כל ענין הקרבנות אינו אלא קירוב ושלום. שכאשר חוטא האדם, העוונות הם מפרידים בין השי"ת ובין

האדם. והקרבנות הם מקריבים את האדם אל השי"ת אחר שחטא... הקרבן ג"כ הוא קירוב ושלום אחר שיש הפרד וחילוק". וכן כתב בח"א למנחות קי. [ד, צ.], וז"ל: "כל ענין הקרבן אינו רק לקרב האדם אל הש"י, אחר שהיה רחוק". הרי שכפרת הקרבן היא משום שמבטל את המרחק שנוצר ע"י החטא. וראה גו"א ויקרא פ"א הערה 264, שנתבאר שם שאין חיוב קרבן על ביטול מצות עשה, כי אין בביטול זה משום התרחקות מהש"י, אלא שלא התקרב דיו להשי"ת [כמבואר בנתיב התשובה פ"ב הערה 31, ושם ס"פ ג]. ובהעדר ריחוקו של החטא - אין קירובו של הקרבן מחוייב. **ובח"א לשבועות** ט. [ד, יב:] כתב בסגנון אחר, וז"ל: "הקרבן הוא הקרבתם אל הש"י... וכאשר יש קירוב והשבה אל הש"י, אשר הוא בעל המעלה בלי חסרון, מסולק מאתו כל חסרון והעדר המצורף אליו, שהוא החטא. וזהו סוד הקרבן... שהוא השבת העלול אל עילתו יתברך ע"י הקרבן, שמתקרב אליו העלול, וזה מסלק כל חטא המצורף אליו... ולכך בכל יום שיש בו קדושה ומעלה, כמו החגים הקדושים ור"ח, יש בו קרבן חטאת, כי הימים האלו יש בהם קדושה, לכך הם מיוחדים לסלק החסרון ולהתקרב ולשוב אל השם יתברך". ולפי טעם זה, אין כפרת הקרבן נובעת משום שקורבת הקרבן מבטלת את ריחוקו של החטא, אלא שהקרבן מקרב את האדם למקום נעלה, ששם אין צירוף לחטא. וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [פד:]: "בשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו".

(460) פירוש - הקרבן משיג שתי מטרות, המכוונות כנגד שתי תוצאות הנובעות מהחטא; (א) החטא מחייב עונש. (ב) החטא מבטל מהחוטא את היותו עבד ה'. וכנגד זה הקרבן משיג שתי מטרות; (א) הוא מכפר על החטא מעונשו. (ב) הוא עצמו עמוד העבודה, ובכך מחזיר לחוטא את היותו עבד ה'. ולכך כאשר אברהם חשש מהחורבן שעלול להגיע לבניו [כתוצאה מהחטא שמחייב עונש ומפקיע מעבודת ה'], הקב"ה ניחמו בכפלים ע"י הקרבנות, כי הם מכפרים על החטא, וכן הם מחזירים את עמוד העבודה למקומו.

(461) עם התורה והעבודה, שהם שני העמודים הראשונים.

(462) בסמוך יבאר את השייכות בין גמילות חסדים שבני אדם עושים בינם לבין עצמם [שעל כך אמרו "ועל גמילות חסדים"] לבין החסד שהקב"ה משפיע על העולם.

(463) פירוש - מכל שכן שפרנסתם של בני אדם זקוקה לחסדו של הקב"ה, כי "אין לך דבר שהוא חסד כמו פרנסת האדם" [לשונו בסמוך], ושם הערה 470.

(464) כי המאפיין את החסד הוא בזה שהוא ניתן אל הכל, ללא גבול ושיעור, וכפי שכתב בביאור "הוא נותן לחם לכל בשר" [בברכת המזון] בנתיב העבודה פי"ח [א, קלז:], וז"ל: '"הוא נותן לחם לכל בשר', וזה נאמר על שהוא יתברך נותן ומשפיע קיום כל הנמצאים כאחד... ובדבר זה משותפים כל הנבראים כאחד, שהוא יתברך נותן קיום אל הכל בשוה... הקיום הוא אל הכל בשוה, והוא מצד החסד, כי חסדי הש"י מתפשט אל הכל, והכל ראוים אל החסד. ולפיכך דבר זה שהוא נותן קיום אל הכל בשוה אין זה רק מצד מדת החסד, אשר מדת חסדו הוא מתפשט ומשותף אל הכל, וזה 'כי לעולם חסדו', כלומר חסדו יתברך אין לו גבול ושיעור. ואם השם יתברך עושה חסד, אל תאמר כי יש לזה תכלית וגבול, 'כי לעולם חסדו', שאין קץ וגבול לחסדו יתברך". וראה למעלה הערה 124. ועוד אודות שהשפעת המזון היא לכל, כן כתב בגבורות ה' פס"ה [שב.], וז"ל: "השם יתברך אשר הוא קיום הנמצאים, ולכך נותן לנמצאים קיום ומפרנסם, ודבר זה הוא עליון במעלה יותר מן הבריאה, לכך אמר [פסחים קיח.] שהקב"ה יושב ברומו של עולם כשהוא מחלק מזון, להודיע על מדריגה יותר גדולה שהמזון בא ממנה. וראיות עצומות הם על זה, שהרי נתינת מזון הוא לכל בריה וכל בריה משותף בו, ואין ספק כי דבר כזה יותר עליון מן עיקר הבריאה, שכל בריאה ובריאה יש לה יצירה מיוחדת, שאין זה כזה. אבל במזון הכל שוים, כי גם מזונות הכלב ראוי לאדם. ולפיכך המזון דבר השוה לכל הוא, גדול וקטן, אמר [שם] 'ומחלק מזון לכל בריה'".

(465) "כי כאשר בני אדם עושים חסד זה עם זה למטה, השם יתברך עושה חסד עם העולם למעלה" [לשונו בסמוך], ושם הערה 475.

(466) בין בני האדם.

(467) כי אזי אין שפע וחסד מלמעלה.

(468) פירוש - יש שם עשרים ושש "כי לעולם חסדו", אך במספר עשרים וחמש נאמר "נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו".

(469) ר"פ ג, שכתב שם: "מעלת החסד שהוא יסוד העולם ויסוד כסא כבודו. ובמדרש [מביא שם המדרש שלפנינו]... ויש לדקדק, למה החסד הוא סומך את הכסא יותר מכל מדותיו של הקב"ה... אבל דבר זה כי העולם אי אפשר לעמוד במדת המשפט לפני הקב"ה, אשר מדקדק כחוט השערה. ואף אם תאמר כי הוא זוכה במשפט, סוף סוף אפשר הוא ויכול להיות שלא יעמוד במדת המשפט. הרי יש כאן לעה"ז ענין שהוא מתמוטט, כמו כסא שאינו עומד בשוה, שאינו עומד מקויים, רק הוא נוטה אנה ואנה. כך יש לעה"ז, כי במדת המשפט הוא מתמוטט אנה ואנה, כי אפשר שיהיה

קיים ואפשר שלא יהיה קיים. ולכך אמרו 'לאיתן על מה העולם עומד מקויים', שאין לו שום התמוטטות, אמר על החסד, כי מצד החסד, שהש"י מנהיג העולם בחסד, אין לו התמוטטות, רק עומד מקויים בלי הטיה כלל. כי מצד החסד אין לומר שיהיה לו בחינה מה שלא יהיה קיום, ולכך כתיב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'". ועוד אודות שמדת חסדו יתברך אינה רק מקיימת את העולם לאחר שנברא, אלא היא קשורה להתהוות העולם, ראה להלן הערה 1703.

(470) כי זהו השלמת האדם וקיומו. וזה לשונו בנתיב העבודה ר"פ יח: "הברכה שהוא עיקר בברכות הוא ברכת המזון, שיהיה נזהר שיהיה מברך הש"י אשר נתן לו מזונות שלו, שהוא דבר גדול על הכל. וכמו שאמרו בפרק ערבי פסחים [פסחים קיח.], קשים מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה, דאילו בגאולה כתיב [בראשית מח, טז] 'המלאך הגואל אותי מכל רע', ואילו במזונות של אדם כתיב [בראשית מח, טו] 'האלהים הרועה אותי מעודי'... הפרנסה שהוא קיום של אדם, כי אחר שנברא האדם, צריך לקיום, הפרנסה מקיימת האדם... וזהו 'האלהים הרועה אותי מעודי', ואלו בגאולה כתיב 'המלאך הגואל אותי'. והנה תראה ותבין כי הלב מפרנס כל האיברים בעצמו, וכולם מקבלים חיות ממנו, וכן כל הנבראים מקבלים קיום מן השם יתברך... ולכך הדעת נותן והשכל מחייב שלפי גודל הדבר הזה, שמקבל האדם הפרנסה, צריך לברך את השם יתברך על זה ברכה שלימה... ומאוד דקדקו חכמים ז"ל על ברכת המזון שתהא הברכה בשלימות הגמור, כמו שהש"י השלים את האדם במזונותיו... כי ההודאה היא על דבר שאם לא היה הש"י נותן לו, לא היה לו קיום... והש"י נתן לאדם פרנסה, ואם לא נתן לו, לא היה לו קיום. ולכך נותן אל השם יתברך הודאה על זה. ולא די שנתן לו קיום, רק אף השביע את נפשו עד שהוא שבע והוא בטוב, ועל זה שייך ברכה".

(471) אע"פ שלאחר שבח זה נאמר עוד [תהלים קלו, כו] "הודו לאל השמים כי לעולם חסדו", אך גם שבח זה עוסק במזונות, וכפי שפירש רש"י שם "הודו לאל השמים - המכין בהם מזון לכל בריה". וכן הראב"ע שם כתב: "בעבור כי סבת הלחם מטר השמים, וכן כתוב [דברים כח, יב] 'יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים', על כן חתם 'הודו לאל השמים'". ואודות שמחמת שסיום הפרק עוסק בחסד של מזונות לכך זה מורה על חשיבות הדבר, כן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:], וז"ל: "כי הפרנסה הוא קיום האדם, ושם הויה הוא שנותן הויה וקיום לעולם... ומפני כך זכר דוד המלך במזמור 'הודו לה' כי טוב וגו'", כ"ו פעמים 'לעולם חסדו', ובאחרונה שהשלים מספר כ"ו, כנגד מספרו של שם הגדול זכר 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו', כי זה הוא על הכל מה

שהוא יתברך נותן לחם לכל בשר, לכך הוא נזכר באחרונה, ובו יושלם מספר כ"ו 'לעולם חסדו', שהם כנגד מספר השם המיוחד".

(472) בין ציונים 446-447.

(473) בין ציונים 449-460.

(474) כן כתב בגבורות ה' פמ"ו [קעה:], וז"ל: "מצד שלש בחינות אלו יש לעולם מדריגה אלהית. כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך, יש לו הצטרפות אל השם יתברך. והשני הוא הפך זה, שהעולם הוא חוזר ונאסף אל סבתו המקיים אותו, במה שהעולם נתלה בו יתברך, ואין לו קיום זולתו יתברך, ובזה כל המציאות שב אל השם יתברך. וכמו שהענין הראשון במה שהנמצאים הם מושפעים נמצאים מאתו יש לעולם דביקות בו, כן דבר זה במה שהם שבים אליו תלוים בו, יש לעולם דביקות בו יתברך. השלישי שיש לעולם דביקות והצטרפות אל השם יתברך בשביל הנמצאים עצמם שיש בהם השלימות, ובשביל שלימותם יש להם דביקות בו יתברך. וזהו ששנינו 'על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים'. פירוש, כי העולם עומד במה שיש לעולם דביקות בו יתברך, והדביקות בו יתברך בשלשה דברים, והם העמודים שהעולם עומד עליהם. והעמוד האחד, במה שיש לעולם דביקות בו יתברך, שהוא נמצא מאתו יתברך, ומציאותו הוא בחסד שהוא יתברך השפיע העולם מטובו, כמו שאמר [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'. ולפיכך אמר שהעולם עומד על גמילות חסד, שזהו עמוד אחד מעמודי העולם שהוא מקושר אל השם יתברך, מצד שבא הכל מאתו על צד החסד... כנגד השלישי אמר 'על התורה', שכבר אמרנו לך כי יש לעולם קשור ודבוק בו יתברך על ידי התורה, כי בה יושלם הכל. וכנגד השני, הוא העבודה, כי במה שאנו עובדים לו מורה שהנמצאים נתלים בו יתברך, כמו העבד שנתלה באדון שלו, ולפיכך העבודה מורה על שהנמצאים נתלים בו" [ראה למעלה הערה 452, ולהלן הערות 532, 1771]. ושם המשיך לכתוב: "ואל תאמר כי חסד זה לא היה כי אם בעת הבריאה שהשפיע את הנבראים, כי השם יתברך בכל יום מחדש מעשה בראשית, משפיע לעולם מציאותו". אמנם לפי דבריו כאן לא קשה כלל, כי מדובר על חסד ה' במזונות, וזה בודאי נמשך תמיד.

(475) כן כתב בגבורות ה' פמ"ו [קעו.], וז"ל: "ואם תשאל, הרי אין זה גמילות חסד שבני אדם עושין, כי זהו החסד שהשם יתברך עושה. כי אין זה קושיא למבין, כי כאשר חסד בארץ, אז השם יתברך מתחסד עם העולם ומשפיע לעולם חסד. שהרי כל מדותיו של הקב"ה לעשות חסד עם העושה חסד, ודבר זה ידוע" [ראה להלן הערה 540]. ונראה

להטעים זאת, שהנה נאמר [בראשית יח, ד] "יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם וגו'", ופירש רש"י שם "יוקח נא - על ידי שליח, והקב"ה שלם לבניו על ידי שליח, שנאמר [במדבר כ, יא] 'וירם משה את ידו ויך את הסלע'". וכתב שם בגו"א אות יח [ד"ה ואם]: "ואם תאמר, למה דוקא במצוה זאת מה שעשה אברהם על ידי עצמו [כגון הלחם] שלם הקב"ה לבניו בעצמו. ויראה לי מה שדוקא במצוה זאת שעשה לאורחים דקדק הקב"ה עם אברהם לשלם כפי מה שעשה, ולא תמצא זה בכל שאר דברים שעשה, כי מצות גמילות חסדים מסוגל ביה, כדמוכח במסכת מועד קטן [כח:] דקאמר 'דיקבור יקברונה וכו', כדאיתא התם. והטעם הוא שגמילות חסדים בפרט מן הדברים שאוכל פירות בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, מוכרח הוא שיעשה פרי דומה למה שעשה, שאפילו פירות שלא נטע הוא עושה, מכל שכן אותו פרי עצמו שנטע שיעשה. ולפיכך כל חסד שעשה אברהם למלאכים, שלם הקב"ה לבניו, שיעשה להם כמו שהוא היה עושה, כי פרי שנטע היה עושה פרי גם כן". וכן הוא בנתיב החסד פ"ג [א, קנו.]. דוגמה לדבר; "ותקרא את שמו משה ותאמר כי מן המים משיתיהו" [שמות ב, י]. וכתב שם החזקוני: "'משוי' אין כתיב כאן, אלא 'משה', לומר כשם שמשיתיהו, כן יהיה הוא מושה אחרים, פירוש יהיה מושה את ישראל ממצרים". והנה שם "משה" מורה על גמילות חסדים, וכמו שאמרו חכמים [שמו"ר א, כו] "'ותקרא שמו משה' מכאן אתה למד שכרן של גומלי חסדים, אע"פ שהרבה שמות היה לו למשה, לא נקבע לו שם בכל התורה אלא כמו שקראתו בתיה בת פרעה". וכשם ששמו של משה מורה על גמילות החסד [שנמשה מן המים], לכך דין הוא ששמו יהיה בבחינת "תולדותיהן כיוצא בהן", וטופח על מנת להטפיח, שאף הוא ימשה אחרים, כמשפט פירותיה של מדת החסד. וראה פחד יצחק ר"ה מאמר ג, ב, ולהלן פ"ב הערה 916.

(476) מביא מדרש זה להוכיח ממנו שעמוד גמילות חסדים שהוזכר במשנה איירי בחסדו יתברך.

(477) פירוש - ישראל כשעברו את ים סוף פירשו דבר זה [וכמו שמביא משירת הים].

(478) בגבורות ה' פמ"ז [קצא:] הביא מדרש זה, וכתב עליו: "וביאור זה, כאשר יצאו ישראל היה להם התקשרות ודביקות בו יתברך. והעולם יש לו דביקות בו יתברך בשלשה פנים; האחד, באשר הוא יתברך משפיע אל העולם הטוב והחסד, והרי יש כאן דביקות השם יתברך לעולם, והוא דביקות העלה אל העלול. והתדבקות העולם בו יתברך, וזהו על ידי שחפץ האדם בעבודתו יתברך, וחפץ להתדבק בו יתברך. זהו דביקות בו, וזהו דביקות העלול בעלה, והוא העמוד הב' שהוא לעולם. העמוד השלישי הוא התורה, כי

על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. לא הדביקות הראשון, שהוא התחברות העולם בו על ידי העבודה, אבל התורה היא כמו אמצעי, שהוא מקשר שני דברים יחד. כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם... וכאשר יש התחברות לעולם בו יתברך על ידי שלשה דברים אלו, אז קשור העולם בו לגמרי, ועל קשור ודבוק זה בו העולם מתקיים, וזולת זה העולם מתמוטט, כאשר אין לו חבור וקשור בו יתברך... ועם כי למעלה בארנו קצת בענין אחר הלא מי שיבין דברי חכמה ידע כי הכל אחד. וכאשר יצאו ישראל ממצרים אז ע"י ישראל היה דביקות לעולם בו יתברך לגמרי בכל שלשה דברים אלו ואז היה לעולם קיום לגמרי כאשר באו לבית המקדש, ודברים אלו נאמנים מאוד ואין להאריך במקום הזה יותר".

(479) אודות שהאבות הם "יסודות ואבות העולם", כן ביאר בגו"א בראשית פל"ב אות ב [ד"ה ומה], בביאור שהמלאכים היו נמצאים עם האבות [רש"י בראשית לב, ג], ולא מצינו כן לגבי משה רבינו, וז"ל: "דהא אמרינן למעלה בפרשת חיי שרה [רש"י בראשית כד, מב] 'אמר רבי אחא יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים, דאילו פרשה של אליעזר כפולה בתורה', אף על גב ד'תורת משה' אקרי [מלאכי ג, כב], דהוא 'עבד ה" [דברים לד, ה], ולמה לא היה תורתו גם כן כמו שיחתן של עבדי אבות, אלא על כרחך לפני המקום חשוב ענין אבות יותר ויותר, לפי שהאבות הם התחלה ותולדה לבנים. וטעם זה ידוע למבין כי הוא דבר נפלא, כי האבות הם יסוד העולם, בעבור שהם עיקר לכל ישראל... והם עיקר צורת העולם, כי כל אחד נחשב בפני עצמו, עד שהוא עיקר הבריאה. והמלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם וממונים עליו, הם נמצאים עם האבות, שהם יסודות הבריאה. אבל משה רבנו עליו השלום, אף על גב דפניו כפני החמה [ב"ב עה.], אינו מן האבות, בעבור שאינו התחלה, שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם. לזה תמצא במדרש רבות בפרשת בראשית [א, ד] שקודם שנברא העולם, האבות היו במחשבה להיות נבראים. והיינו הטעם, כי האבות הם עיקר העולם שממנו נתייסדו ישראל. וזה הטעם היו המלאכים נמצאים עם האבות... כי אחר שראינו שכל עניני האבות לצרכם באו המלאכים, כי צרכיהם לא היו צרכי אדם פרטי, אלא ענין כלל העולם, בעבור שהם יסודות העולם, שהמלאכים ממונים עליהם". ובבאר הגולה באר הששי [רמט.] כתב: "יש אומרים [שהעולם עומד] על ז' עמודים [חגיגה יב:], והם האבות, שהרי ג' אבות וד' אמהות הם שבעה... כי אלו הם יסודי העולם, כי האבות הם אבות לישראל... וראוי שיהיו הם עמודים לארץ, כמו שהם יסוד לישראל, כך הם יסוד לעולם, והארץ עומדת עליהם... כי במה שהם אבות, הם עיקר בעולם, לכך הם יסוד העולם, ודבר

זה ברור מאד" [ראה להלן הערה 501]. ועוד אודות שהאבות הם שרשי ישראל, ראה נצח ישראל פ"ב הערה 5. **ובגבורות ה'** פט"ז [עו:] יישב לפי זה את קושית הראב"ע [בראשית מו, כז] מדוע הנס ששרה ילדה בן לזקנותה מוזכר בהבלטה רבה בתורה [בראשית כא, ו-ז], לעומת יוכבד שילדה אף היא לזקנותה [רש"י שמות ב, א], ואין נס זה מובלט בתורה, וז"ל: "והוא ענין נפלא, כי התורה היא סדר העולם, בה ברא הקב"ה את העולם, ולפיכך הדברים שהם עיקר יסוד העולם, התורה מספר בהן באריכות. כמו אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם, נמצא כי האבות הם יסוד העולם, וראוי לבאר היסוד על מה הוטבע העולם. ולפיכך לא יקשה לך למה מאריך לספר בענין שרה בת כמה היתה שרה כשנולד יצחק, שכן דרך הכתוב לספר באריכות אפילו מה שקרה לעבדי האבות [רש"י בראשית כד, מב], כל שכן מה שקרה להם בעצמם". וכן כתב בקצרה בגו"א שמות פ"ב אות ב. וראה להלן פ"ב הערה 134.

(480) שנאמר [בראשית יח, ב] "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם וגו'", וכן [שם פסוקים ו-ז] "וימהר אברהם האוהלה אל שרה ויאמר מהרי שלש סאים קמח סולת וגו' ואל הבקר רץ אברהם ויקח בן בקר וגו' וימהר לעשות אותו". ועל זריזות זו כתב שם הרמב"ן [פסוק ז]: "וטעם 'ואל הבקר רץ אברהם', להגיד רוב חשקו בנדיבות, כי האדם הגדול אשר היו בביתו שמונה עשר ושלש מאות איש שולף חרב [בראשית יד, יד], והוא זקן מאד וחלוש במילתו, הלך הוא בעצמו אל אהל שרה לזרז אותה בעשיית הלחם. ואחרי כן רץ אל מקום הבקר לבקר משם בן בקר רך וטוב לעשות לאורחיו, ולא עשה כל זה על יד אחד ממשרתיו העומדים לפניו". הרי שזריזותו של אברהם מורה על "רוב חשקו בנדיבות". ובגו"א במדבר פי"ח אות ט [ד"ה ונראה] כתב: "הזירוז הוא שמחה בכל מקום". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלו.] כתב: "כאשר דבר אחד מסוגל לדבר מה, כאשר יבא לעולם דבר שהוא מסוגל אליו, הוא מתעורר אל זה בקול... שהוא קול שמחה". הרי שזריזות מורה על שמחה, ושמחה מורה על התאמה של האדם לדבר המשמחו. וממוצא דבר מתבאר שזריזותו של אברהם בהכנסת אורחים מורה שגמ"ח היא מדתו. ובנתיב גמ"ח פ"ד [קנח.] כתב: "כבר התבאר מדה המשובחת הזאת של הכנסת אורחים, שהיה מיוחד בה אברהם... כי אברהם היה מדתו לגמול חסד, ולפיכך היה לו מדה זאת להכניס את האורחים שהוא גמילות חסדים". נמצא שהכנסת האורחים של אברהם יצאה לא ללמד על עצמה בלבד, אלא ללמד על כל מדת החסד שהיתה טבועה בו.

(481) לשון רש"י [בראשית כא, לג] "אשל - רב ושמואל, חד אמר פרדס להביא ממנו פירות לאורחים בסעודה. וחד אמר פונדק לאכסניא, ובו כל מיני פירות". וראה בגו"א שם אות כח, ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנח.] שביאר כמה ביאורים בדבר.

(482) יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בנצח ישראל פ"י [רסז.] כתב: "גמילות חסדים מדת אברהם, שנקרא אברהם 'אברם', שהיה מתעלה על כל אדם בשביל מדה זאת", ושם הערה 148. ובתפארת ישראל פ"כ [רצז:] כתב: "אברהם, שהיה מדתו החסד", ושם הערה 19. ובח"א ליבמות עט. [א, קמד:] כתב: "גמ"ח מן אברהם, דכתיב אצלו [בראשית יח, יט] 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה וגו", הרי לך כי מידת אברהם מידת החסד, כאשר ידוע". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ד אות טז [ד"ה ועוד] כי "גמילות חסדים - לאברהם". וכן הזכיר בנצח ישראל ר"פ נב, בגבורות ה' פס"ט [שיז:], אור חדש [קנו:], ועוד. וראה להלן פ"ב הערה 1083.

(483) לשונו בנצח ישראל פ"ד [סט:]: "יצחק זכותו ההרחקה מע"ז, שהרי מסר נפשו להקרבה אל השם יתברך", ושם הערה 76. ובגו"א בראשית פכ"ד אות טז [ד"ה ועוד] כתב: "עבודה ליצחק, שנעקד על גבי מזבח". ולהלן פ"ה מ"ט [ד"ה ועל ידי] כתב: "יצחק הקריב גופו לגמרי לשמים, כל כך היה דבק בעבודת הקב"ה". וכן הוא בנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.], וראה למעלה בהקדמה הערה 178. אמנם לשונו כאן "שהרי הקריב עצמו על גבי מזבח" קצת צ"ב, שהרי אברהם אבינו הוא זה שהקריב את יצחק, ולא מצינו בקרא שנעשתה פעולת הקרבה מצדו של יצחק. ואפשר לומר בפשטות שהסכמת יצחק לעקידה היא היא מעשה ההקרבה מצדו של יצחק. וכן מבואר בב"ר נו, ח ש"אמר לו יצחק, אבא, בחור אני וחוששני שמא יזדעזע גופי מפחדה של סכין ואצערך... אלא כפתני יפה יפה". ואפשר לומר ביתר העמקה, שכל מהות ענין העבודה היא התבטלות כלפי ה' [כמבואר למעלה בהערות 385, 407], ולכך התבטלותו של יצחק והסכמתו להעקד על המזבח, אינן חיצוניות לעמוד העבודה, אלא הן הן המגדירות את ענין העבודה. ובנצח ישראל פי"ג [שכד:] כתב: "כי יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, וביטל עצמו אל השם יתברך", ומתוך כך באה לישראל התבטלות זו, כפי שכתב שם בהמשך: "מצד עצמם של ישראל אין כח להם כלל, ואין עזר להם מצד עצמם". וראה להלן הערה 534.

(484) והקרבת התמידין מורה על העבודה ביחוד, וכפי שביאר בנתיב העבודה פ"ג [א, פד.], וז"ל: "כי התמידים שצוה השם יתברך להודיע כי העולם הזה הוא שב ומתקרב אל השם יתברך [ראה למעלה הערה 452]... ולפיכך יש לאדם להקריב קרבן אל השם

יתברך, כי הקרבן הוא השבה והתקרבות אל השם יתברך כמו שאמרנו למעלה. וצוה השם יתברך להקריב בשחרית קרבן אליו, כי העולם שב אל השם יתברך מצד התחלתו של עולם. וכן הוא שב אל השי"ת מצד השלמתו של עולם, כי סופו, שהוא השלמתו, הוא מתקשר ושב אל השי"ת. ולזה ראוי שיהיה קרבן בשחרית, כי השחרית הוא כמו התחלת העולם. וקרבן בין הערבים, שהוא גמר היום".

(485) פירוש - הואיל וישראל זכו לעבודת התמידין מחמת יצחק, בעל כרחך מונח בכך שיצחק עצמו זכה לעמוד העבודה, וממנו הוא הונחל לישראל. ובגו"א בראשית פכ"ד אות טז [ד"ה ועוד] כתב: "כי אלו ג' דברים תמצא בישראל, תורה בישראל, עבודה בישראל, גומלי חסדים בישראל... והטעם שבישראל דוקא הם אלו דברים, כי אלו שלשה דברים הם עמודי עולם, שהעולם עומד עליהם. ולכן אלו ג' דברים נתנו לאבות, שהם יסוד ועמודי עולם. גמילות חסד לאברהם, עבודה ליצחק שנעקד על גבי מזבח, תורה ליעקב [בראשית כה, כז] 'יושב אוהלים'. ומן האבות בא לישראל". וראה הערות 493, 517.

(486) שנאמר שם [ויקרא א, יא] "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה לפני ה' וגו'".

(487) שאע"פ שלא נאמר בה להדיא "צפונה", שנאמר [ויקרא א, ה] "ושחט את בן הבקר לפני ה' וגו'", מ"מ דינו כפי שנאמר בפרשה הבאה "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה לפני ה'", וכמו שמבאר.

(488) לשון הגמרא שם "צפונה בעולה היכא כתיבא, 'ושחט אותו על ירך המזבח צפונה'. אשכחן בן צאן, בן בקר מנא לן, אמר קרא 'ואם מן הצאן', וי"ו מוסיף על ענין ראשון וילמד עליון מתחתון", ופירש רש"י שם "פרשת בן בקר למעלה מפרשת בן צאן".

(489) וזה מורה שתיבת "צפונה" שייכת במיוחד ובמסוים לעולת הצאן, וכפי שכתב רבי צדוק בישראל קדושים תחילת אות ז, וז"ל: "וקיבלתי שבכל דבר וענין במקום שמלה זו נזכר פעם ראשונה בתורה, שם הוא שורש הענין". ולכך התורה נמנעה מלכתוב לראשונה תיבת "צפונה" בעולת הבקר, כדי שתיבה זו תכתב לראשונה בעולת הצאן, כי שם מקומה, וכמו שמבאר.

(490) ואיל הוא ממין צאן, כמו שנאמר [ויקרא ה, טו] "איל תמים מן הצאן", וכן נאמר [בראשית לא, לח] "ואילי צאנך לא אכלתי". ואודות שקרבן של יצחק היה איל, כן נאמר [בראשית כב, יג] "וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו", ופירש רש"י שם "תחת בנו - מאחר שכתוב 'ויעלהו לעולה', לא חסר המקרא כלום, מהו 'תחת בנו', על כל עבודה שעשה ממנו היה מתפלל ואומר; יהי רצון שתהא זו כאילו היא עשויה בבני, כאילו בני שחוט,

כאילו דמו זרוק, כאילו בני מופשט, כאילו הוא נקטר ונעשה דשן". וכמה פעמים מצינו שאפר האיל נקרא "אפרו של יצחק" [רש"י בראשית כב, יד, שם ויקרא כו, מב, ועוד]. הרי "קרבן של יצחק היה איל". וראה בח"א לר"ה טז. [א, קו.] שהאריך לבאר כיצד האיל הוא קרבנו של יצחק.

(491) פירוש - ראוי ליצחק הצפון.

(492) לשונו להלן פ"ה מ"ג [ד"ה עשרה]: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק, כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר. ולא היה ראוי אברהם לכל המעלות אשר נתן הש"י אליו רק כאשר היה נמצא צדקתו בפעל. ולפיכך נאמר אצל הנסיון [בראשית כב, א] 'והאלהים נסה את אברהם', ולא כתיב 'וה' נסה את אברהם', כי הנסיון הוא שרצה הש"י שתהיה הידיעה בצדקתו של אברהם במדת הדין, לא במדת הרחמים. ואין הידיעה במדת הדין רק כאשר נמצא נגלה בפעל לגמרי, ואז הידיעה בצדקתו הוא במדת הדין... ועל ידי הנסיון יש להשיב במדת הדין, כי הנסיון עושה הדבר נגלה לגמרי עד שהדבר נמצא בפעל לגמרי, ודבר שהוא נמצא בפעל לגמרי יש תשובה אף למדת הדין" [ראה להלן הערה 519]. ובבאר הגולה באר הששי [רפז.] כתב: "צד צפון הוא מתיחס לשמאל", ושם הערה 865. ולהלן פ"ב סוף מ"ב ביאר שיצחק הוא כנגד השמאל [ראה למעלה הערה 200].

(493) ופירש רש"י שם "אהלו של שם ואהלו של עבר", וכן יבאר יותר בהמשך. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ד אות טז [ד"ה ועוד] "תורה ליעקב, יושב אוהלים".

(494) כן הובא ברש"י בראשית לב, ה. וראה ברש"י השלם שם הערה 5, שהביא כן בשם מדרש לקח טוב לפרשת וישלח שם.

(495) לשונו בתפארת ישראל פ"כ [שז.]: "יש במדרש שיעקב אמר לעשו 'עם לבן גרתי', אעפ"כ תרי"ג מצות שמרתי. אם כן מוכח שיעקב שמר כל התורה... ולפי זה צריך לומר כי יעקב היה מוכן ג"כ לכל התורה". וראה להלן פ"ב הערה 357.

(496) על פסוק זה ["וישמור משמרתי מצותי חוקותי ותורתי וגו'"].

(497) ובביאור שמירת עירובי תבשילין ע"י אברהם, וכן מדוע הגמרא ציינה במיוחד מצוה זו, ראה דבריו בנצח ישראל פמ"ו [תשעג:], שהאריך בזה.

(498) לא ברור האם כוונתו לתיבת "יושב" או לתיבת "אוהלים", כי שתיהן בפני עצמן מורות על לימוד התורה. וכמו שאמרו [יומא כח:] "מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהן". ולהלן פ"ב מ"ז אמרו "מרבה ישיבה מרבה חכמה". וכן אמרו [ברכות טז.] "מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה, אף אהלים מעלין את האדם מכף חובה

לכף זכות", ופירש רש"י שם "אהלים - בתי מדרשות". ונאמר [דברים לג, יח] "ולזבולון אמר שמח זבולון בצאתך וישכר באהלך", ופירש רש"י שם "וישכר - הצלח בישיבת אהליך לתורה לישב ולעבר שנים ולקבוע חדשים". ובברכות סג: אמרו "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'זאת התורה אדם כי ימות באוהל'", ופירש רש"י שם "היכן מצויה [התורה], באדם שימות באהלי תורה". ובתנחומא משפטים אות יט אמרו "וכן אתה מוצא ביעקב, שכתוב בו [בראשית כה, כז] 'איש תם יושב אוהלים', 'איש תם' במעשים טובים, 'יושב אוהלים' עוסק בתורה". **ומבואר מדבריו** כאן ש"התורה" המוזכרת במשנה עוסקת בלימוד תורה [מדת יעקב], ולא בשמירת המצות. אך א"כ איך הוכיח למעלה מאמירת יעקב לעשו "תרי"ג מצות שמרתי" שהיתה ליעקב מדת התורה, הרי זה עתה ביאר שתורה לחוד, ושמירת המצות לחוד. ובעל כרחך שלמוד התורה שהיה ליעקב אינו חולק מקום לעצמו, אלא הוא מגדיר את המצות של יעקב כשייכות למדת התורה. שהואיל ולמוד התורה היה ליעקב בפרט, עד שנאמר אצלו "יושב אהלים", לכך התרי"ג מצות ששמר שייכות למדת התורה. וראה למעלה בהערה 387 שנתבאר שם שהמצות מסווגות לשני עמודים; עמוד התורה כולל את המצות שנועדו להשלים את האדם, ואילו עמוד העבודה כולל את המצות שנועדו להכניס את האדם תחת רשות ה'. והואיל ואין דבר המשלים ומרומם את האדם כלימוד תורה [כמבואר למעלה בהערות 410, 417, ובתפארת ישראל פ"ט הערה 53], לכך מצות הנעשות בד בבד עם לימוד תורה משתייכות לעמוד התורה, ולא לשאר עמודים. וראה בתפארת ישראל פ"כ הערה 72 שנתבאר גם שם שתרי"ג המצות ששמר יעקב נובעות ממדת התורה שהיתה לו. ומיניה מוכח הדבר; בתפארת ישראל פל"ה [תקיב.] ביאר שיש למצות שתי מטרות [הכנסת האדם תחת רשות העלה, והשלמת האדם], ולכך ניתנו המצות בשני אופנים; עשרת הדברות, ושאר המצות. עשרת הדברות נועדו למטרה הראשונה, ושאר המצות נועדו להשלמת האדם [הובא למעלה בהערה 387]. והוסיף שלכך עשרת הדברות שנכתבו על הלוחות, נכתבו גם בתורה [שמות כ, ב-יד], כי אף הן משתייכות למצותיה של תורה. נמצא שעשרת הדברות שבלוחות מורות על המטרה הראשונה [הכנסת האדם לרשות ה'], ותרי"ג המצות מורות על המטרה השניה [השלמת האדם]. ומתוך שיעקב אבינו הדגיש לעשו ש"תרי"ג מצות שמרתי" מוכח שמדובר על מצות השייכות למטרה השניה, וכמו שנתבאר. וראה להלן פ"ב הערות 306, 615.

(499) כן כתב בח"א לקידושין ל. [ב, קלה.] "ואמרו במדרש 'ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל', בזכות יעקב נתנה תורה לישראל, שנאמר 'ויקם עדות ביעקב ותורה שם

בישראל'". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמ.] כתב: "וגם מה שאמר 'על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו' [ברכת המזון]... כי המילה הוא לאברהם, ותורתך בשביל זכות יעקב, כדכתיב 'ויקם עדות ביעקב וגו'", ובארנו זה באריכות בפרק משה קבל תורה", ולא מצאתי מקור המדרש. וכן הזכיר בתפארת ישראל פ"כ [רצט:]. וראה להלן הערה 1705.

(500) כן ביאר בתפארת ישראל פ"כ [שז.], שלאחר שביאר שם שאברהם היה מיוחד לתורה, כתב: "יש במדרש שיעקב אמר לעשו [בראשית לב, ד] 'עם לבן גרתי', אף על פי כן תרי"ג מצות שמרתי. אם כן מוכח שיעקב שמר כל התורה, כמו אברהם. ולפי זה צריך לומר כי יעקב היה מוכן גם כן לכל התורה, כמו אברהם. והטעם כמו שאמרנו שהתורה תקרא 'תורת חסד', דכתיב [משלי לא, כו] 'ותורת חסד על לשונה', ובשביל כך זכה אברהם, שמדתו החסד, אל התורה, כמו שהתבאר. וכך תקרא התורה 'תורת אמת' [מיכה ב, ו], על שם שיש בה האמת הברור. ולכך זכה יעקב, שמדתו האמת, אל התורה כדכתיב [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב חסד וגו'". לכך היה כל אחד, הן אברהם, הן יעקב, ראוים אל כל התורה; אברהם מצד החסד והטוב שבתורה, ויעקב מצד האמת שבתורה", ושם הערה 72. וכן כתב בח"א לחולין צא. [ד, קה.], וז"ל: "וכן לפי המדרש שדרשו ז"ל על פסוק 'עם לבן גרתי', תרי"ג מצות שמרתי, כי יעקב היה ראוי לשמירת התורה, שנקרא גם כן 'תורת אמת', והוא מדת יעקב". וראה להלן הערה 1687.

(501) בתפארת ישראל פ"כ, והובא בהערה הקודמת. ואם תאמר, מדוע נתינת התורה לישראל בזכות יעקב [ולא בזכות אברהם] עושה שעמוד התורה מיוחס ליעקב ולא לאברהם. הרי סוף סוף לאברהם עצמו היתה מדת התורה, וכמו שרמז כאן, וכן ביאר להדיא בתפארת ישראל פ"כ [רצז:], ומדוע יגרע חלקו מעמוד התורה מפאת שלא הונחלה בזכותו לישראל. אמנם לא קשה מידי, שהרי כל הסבה שעמודי העולם ראוים לאבות היא משום שהאבות עצמם הם עמודי העולם, וכמו שנתבאר למעלה [הערה 479]. וזה גופא בא לאבות מחמת שהם האבות לישראל, כפי שכתב בבאר הגולה באר הששי [רמט.], וז"ל: "יש אומרים [שהעולם עומד] על ז' עמודים [חגיגה יב:], והם האבות, שהרי ג' אבות וד' אמהות הם שבעה... כי אלו הם יסודי העולם, כי האבות הם אבות לישראל... וראוי שיהיו הם עמודים לארץ, כמו שהם יסוד לישראל, כך הם יסוד לעולם, והארץ עומדת עליהם... כי במה שהם אבות, הם עיקר בעולם, לכך הם יסוד העולם, ודבר זה ברור מאד" [הובא למעלה בהערה 479]. לכך במה שהאבות הם יסוד ישראל, בזה גופא הם יסוד לעולם. והואיל והכל נקבע במה שהאבות נתנו לישראל, והתורה

לא ניתנה לישראל בזכות אברהם, לכך עד כמה שנוגע לתורה, אין אברהם בזה יסוד לישראל, וממילא אינו בזה יסוד לעולם, ומן הנמנע לתלות את עמוד התורה באברהם.

(502) לפנינו אינו נמצא במכילתא, אלא בילקו"ש יתרו רמז רע"ו.

(503) כי הפסוק שם עוסק בהכנות לקראת מתן תורה.

(504) צריך ביאור, איך מוכח מזכיה בנחלת יעקב שב"זכות יעקב נתנה התורה לישראל". ונראה שמצינו בעוד מקום זכיה בנחלת יעקב, שאמרו חכמים [שבת קיח.] "כל המענג את השבת נותנים לו נחלה בלי מצרים, שנאמר [ישעיה נח, יד] 'והאכלתיך נחלת יעקב אביך'". ובתפארת ישראל פ"כ [ש.] עמד על כך, ובתוך דבריו כתב: "מדת יעקב למדת השבת... כי השבת הוא ראוי אל מדת יעקב" [הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 132]. הרי שזכיה בנחלת יעקב נעשית מתוך התדבקות למדת יעקב. והוא הדין לנדון דידן, מתוך שאמרו שהעוסק בתורה זוכה לנחלת יעקב, בהכרח שהתורה היא ראויה למדת יעקב, ומכאן נסיק ש"בזכות יעקב נתנה התורה לישראל".

(505) "תורה נביאים וכתובים" [רש"י שם].

(506) "משה תליתאי לבטן, מרים אהרן ומשה" [רש"י שם].

(507) "כהנים לוים וישראלים" [רש"י שם].

(508) "לפרישה" [רש"י שם].

(509) חודש סיון, שהוא שלישי לניסן. ומאמר זה הובא בתפארת ישראל פי"א [קעב.], ודרוש על התורה [כד.], ועוד.

(510) ענין זה מבואר בדרוש עה"ת [כד:], וז"ל: "מה שנתנה בחדש השלישי, וכל הנלוה לנתינתה היה במשולש, הוא להורות על היושר שבה, שכל מצותיה הבאים בה הם ישרים ואמתיים. כי כל שיש בו שלישי, יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות, והשלישי שביניהם הוא היושר מבלי לנטות אל אחת הקצוות. ולכך נתנה ג"כ לישראל, עם תליתאי, אשר בזה יורגש כי ימצא גם בהם היושר, עד שלכך נקראו 'ישורון' [דברים לג, ה], על השם היושר. ובפרט יעקב שהיה שלישי לאבות, נקרא 'ישורון' [ישעיה מד, ב], כי השלישי ראוי שימצא בו היושר ביותר... לכן התורה, אשר בה היושר, ראויה היתה להנתן למי, ועל ידי מי שמיוחדים גם כן לסגולה זאת הנמצאת בשלישי. וכן שנתנה ביום השלישי הכל מטעם זה, כי אל היושר לא יתחבר רק יושר, וכל מי שהולך בתום דרך ויושר, לא יפגעו בו עקלקלות, ולא יתלווה עמו רק ההולך ביושר גם כן. לכן כל אשר היה מתחבר אל התורה; אם המקבל, אם הסרסור, אם הזמן בחלקיו, הוכרח שיהיה בו סגולת השלישי, שהוא היושר, מצד שהיא גם היא [תהלים יט, ט] 'פקודי ה'

ישרים'". וכן הוא בתפארת ישראל פי"א [קעב:], וז"ל: "וזה שאמר 'בריך רחמנא דיהיב אוריין תליתאי'. שכל דבר המשולש הוא שיש בו היושר בעבור השלישי, שהוא באמצע, אין נוטה מן היושר לא לימין ולא לשמאל. וכאשר יש ב' בלא ג', אין כאן יושר, שאין כאן האמצעי, שהוא היושר. וקאמר 'בריך רחמנא דיהיב לן אוריין תליתאי', שדברי התורה אינם יוצאים מן היושר. ונתן אותם לעם תליתאי, לאשר יש בהם היושר. ומפני כי יעקב היה השלישי לאבות, נקרא יעקב 'ישרון' [ישעיה מד, ב], מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק. וישראל שהם עם תליתאי, מורה שיש בהם היושר, ונקראים ישראל 'ישרים' [במדבר כג, י], וגם 'ישרון', [דברים לג, ה] 'ויהי בישרון מלך'", והובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 130.

(511) לא ברור מדוע מציין רק את החודש השלישי, משלל הדברים שהוזכרו במאמר [עם שלישי, יום שלישי, ועוד]. ואולי חוזר בזה לפסוק שהביא למעלה "בחודש השלישי לצאת בני ישראל ממצרים". ובתפארת ישראל פכ"ה [שעו:] כתב: "מה שנתנה 'בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים', ולא קודם [מבאר שם הזמן שהוא שלישי]... כי התורה מוכן לה השלישי, כמו שהיה כל ענין התורה על ידי שלישי. כמו שדרש ההוא גלילאי, כמו שהתבאר למעלה. ובשביל זה הובחר השלישי לתורה, עיין שם. וכאשר יצאו ממצרים, הזמן הזה תחלת מנין ישראל, ואין זמן מוכן רק השלישי". **ומבואר כאן ששלשת עמודי העולם** [חסד, עבודה, ותורה] הם כנגד שלשת האבות [אברהם, יצחק, יעקב, בהתאמה]. ולמעלה [ד"ה ומן הדברים] ביאר ששלשת העמודים הם לעומת ג' עבירות חמורות [שפ"ד, ע"ז, וג"ע בהתאמה]. ומצירופם של הדברים הללו להדדי ילפינן כי אברהם הוא ההפך משפיכות דמים, ויצחק הוא ההפך מע"ז, ויעקב הוא ההיפך מג"ע. והנה גם להלן פ"ה מ"ט [ד"ה ועל ידי] ביאר שג' עבירות חמורות הן ההפך משלשת האבות, אך העמיד את ג"ע [ולא שפ"ד] כהפך אברהם, וע"ז כהפך יצחק [כדבריו כאן], ושפ"ד [ולא ג"ע] כהפך יעקב. וכן ביאר בנצח ישראל פ"ד [סט.], ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.]. נמצא שכאן הוא המקום היחידי שביאר ששפ"ד היא ההפך מאברהם, וג"ע הוא ההפך מיעקב. ויל"ע בזה. ובח"א לסנהדרין צב: [ג, קפז:] ביאר שחנניה מישאל ועזריה הם כנגד מדות האבות, והזכיר שם את דבריו כאן.

(512) הולך להראות ששלשת עמודי העולם [חסד, עבודה, ותורה] ניתנו לאברהם יצחק ויעקב בהתאמה, וכפי שביאר עד כה.

(513) כן מבאר שם רש"י, אך אינו נמצא בב"ר הנ"ל, אלא בתרגום יונתן בן עוזיאל שם. וצריך ביאור, שהמלים "בקע לגולגולת מחצית השקל" [שמות לח, כו] נאמרו

בתרומת האדנים [כמבואר ברש"י שמות כה, ב], ואילו כאן מבאר שאליעזר רמז לתרומת הקרבנות, שנזכרה בפרשת כי תשא [שמות ל, יג] "זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל תרומה לה'", ושם לא נאמר "בקע לגולגולת". ואולי כוונתו לכך שהמלים "בקע לגולגולת" נאמרו בצירוף המלים "מחצית השקל". ואם כן כאשר אליעזר נתן לרבקה נזם במשקל "בקע", זהו מחצית השקל שנזכרה בתרומת הקרבנות.

(514) בגו"א בראשית פכ"ד אות טז כתב שאלה זאת כך: "ואם תאמר, למה רמז לה זאת המצוה יותר משאר מצות".

(515) תלה את העמוד של יצחק בעמוד החסד של אברהם. ובגו"א בראשית פי"ב אות ו כתב: "הבן בכח האב, ואין האב בכח הבן, ולכך בחתימת אברהם ["מגן אברהם"] יש חתימה יצחק ויעקב. ואלו דברים הם אמת למבינים, והוא דבר נעלם". ובביאור דבריו בגו"א, ראה פחד יצחק סוכות מאמר כ. ומדיוק לשונו כאן משמע שאין עיקר נקודתו שעמוד גמילות חסדים מביא לעמוד העבודה ועמוד התורה, אלא שעמוד גמילות חסדים מביא לידי עמוד שני ושלישי. שהרי לא הזכיר כאן כלל תיבות "עבודה" ו"תורה", אלא אמר "אברהם עצמו בשביל שהיה לו עמוד אחד, שהוא גמילות חסדים, זכה שיצא ממנו יצחק שהיה לו עמוד ב'. ומן יצחק שהיה לו עמוד ב', יצא ממנו יעקב שהיה לו עמוד הג'". סתם ואמר "עמוד ב'" ו"עמוד ג'" [וכן הוא בהמשך דבריו כאן], ולא אמר "עמוד העבודה" ו"עמוד התורה". ובודאי שאין סתימות זו בכדי. אלא מוכח מכך כי עיקר כוונתו לומר שעמוד החסד כולל בתוכו את כל ההמשך, יהיה ההמשך אשר יהיה, מ"מ הכל נכלל בחסד. ונראה ביאורו, שהרצון ביצירת העולם, הוא גם הרצון השואף לקיום העולם, וכפי שכתב הרמב"ן [דברים לב, כו] שלולא בריאת עם ישראל "תהיה כוונת הבריאה באדם בטלה לגמרי, שלא ישאר בהם יודע את בוראו, רק מכעיס לפניו. ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה בבריאת העולם, שיהי הרצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים". והפסוק [תהלים פט, ג] "עולם חסד יבנה" נאמר לא רק על יצירת העולם, אלא גם על המשך קיום העולם [כמבואר למעלה בהערות 439, 469, 474], וכמבואר ברש"י [ויקרא כ, יז]. וכל מה שנצרך לקיום העולם - כלול הוא בחסד של בריאת העולם. ולכך עמוד החסד של אברהם מביא לידי העמודים הבאים, כי הם נכללים בו מפאת היותם נצרכים לקיום העולם. וראה הערה הבאה.

(516) ממשפט זה היה ניתן להבין שכוונתו לומר שעמוד ב' מביא לעמוד ג' מצד עצמו, מבלי להזקק לעמוד הראשון של חסד. אך מהמשך דבריו מוכח שהכל נובע מעמוד החסד, שכתב על רבקה "כיון שהיתה גומלת חסדים ראויה היא ליצחק שיש לו עמוד

הב', וראויה שיצא **ממנה** יעקב, שיש לו עמוד הג'". הרי שהחסד של רבקה הוא המביא לזיווגה עם יצחק, והוא המביא ללידת יעקב. נמצא שעמוד ב' מביא לעמוד ג' מפאת שכל ההשתלשלות הזאת קשורה לחסד הראשוני, וכמבואר בהערה הקודמת, ובהערה הבאה.

(517) לשונו בגו"א בראשית פכ"ד אות טז [ד"ה ועוד]: "כי אלו ג' דברים תמצא בישראל; תורה בישראל, עבודה בישראל, גומלי חסדים בישראל... והטעם שבישראל דוקא הם אלו דברים, כי אלו שלשה דברים הם עמודי עולם, שהעולם עומד עליהם. ולכן אלו ג' דברים נתנו לאבות, שהם יסוד ועמודי עולם. גמילות חסד לאברהם, עבודה ליצחק שנעקד על גבי מזבח, תורה ליעקב יושב אוהלים. ומן האבות בא לישראל. ורמז לה כיון שהיא גומלת חסדים, ראוי היא שיבא ממנה הזרע המבורך אשר להם אלו ג' דברים, אשר הם עמודי עולם". והובא למעלה בהערות 485, 493. אמנם יש להעיר, שנאמר [בראשית כח, ה] "וישלח יצחק את יעקב וגו' אל לבן בן בתואל הארמי אחי רבקה אם יעקב ועשו", וכתב רש"י שם "אם יעקב ועשו - איני יודע מה מלמדנו". והגו"א שם אות ג ביאר [בהסברו השני] שבא ללמדנו שמתוך שרבקה ילדה את יעקב ועשו, "לפיכך ראה כי בית בתואל מוכן הוא שיעמדו משם לאמים, ולפיכך שלח את יעקב לשם שיקח את בת לבן גם כן, כדי שיבא משם הזרע המבורך והקדוש, כי משם ראוי לבא". ולכאורה לפי דבריו כאן אין לידת יעקב מיוחסת לבית בתואל, אלא מיוחסת לחסד של רבקה, ומהיכי תיתי שלביתו של לבן הארמי יהיה דבר הדומה לחסד של רבקה. וצ"ע. וראה להלן הערה 1703.

(518) שאליעזר סיפר לבתואל וללבן [בראשית כד, מז] "ואשים הנזם על אפה".

(519) אודות ענין הריח, הנה בנתיב התשובה פ"ז [ד"ה ובמסכת כריתות] כתב: "הקטורת הוא למדת הדין, דכתיב [דברים לג, י] 'ישימו קטורה באפך'. ולכך הקטורת היא מן הבשמים, שיש להם ריח. כי הריח הוא שייך למדת הדין. ודבר זה ידוע לנבונים, כי הריח יש לו כח גדול". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג:] כתב: "הריח מתייחס אל מדת הדין, כדכתיב 'ישימו קטורה באפך'". וכן הוא בח"א לסוטה יא: [ב, מט.]. ובח"א לסנהדרין צג. [ג, קצ.] כתב: "יש לך לדעת כי הריח והמשפט הוא דבר אחד, ושניהם הם מידת הדין... ותדע, כי הראיה והשמיעה, אדם רואה ושומע אף שהדבר אינו הגון ואינו ראוי, הוא נראה ונשמע. ואין חילוק בין אם רואה דבר הגון או שרואה דבר שאינו הגון, וכן בשמיעה. אבל הריח, כאשר מריח דבר רע אין מקבל אותו". ובתפארת ישראל פל"א [תעג:] כתב: "כי כח הבשמים מתיחס אל מדת הדין". והרי מדתו של יצחק היא דין

[כמובא למעלה הערה 200]. נמצא שיש שייכות בין ריח הקרבנות לעמוד העבודה של יצחק. ולהלן [ליד ציון 550] כתב: "העבודה הוא מצד מדת הדין, שהוא שם 'אלקים'". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת. כי בפרשת העקידה [שבה זכה יצחק בעמוד העבודה] נאמר "ולך לך אל ארץ המוריה" [בראשית כב, ב]. ופירש רש"י שם "ארץ המוריה... אונקלוס תרגמו על שם עבודת הקטורת שיש בו מור נרד ושאר בשמים". ולכאורה יפלא, מדוע בפרשת העקידה נשתרבב דוקא ענינה של עבודת הקטורת יותר משאר קרבנות. אמנם הואיל ובהר המוריה זכה יצחק בעמוד העבודה, שסימנו המובהק הוא בעשיית "ריח ניחוח", לזה משתייך במיוחד עבודת הקטורת, שעליו נאמר [דברים לג, י] "ישימו קטורה באפך". [ודייק לה, שרש"י הזכיר את הבשמים של הקטורת ("מור נרד ושאר בשמים"), אע"פ שתיבת "המוריה" כבר נתבארה כמתייחסת ל"מור" של הקטורת, כי כל כח בשמים מתייחס אל מדת הדין, וכמבואר כאן.] וראה להלן הערה 1603.

(520) שנאמר [בראשית כד, כב] "ושני צמידים על ידיה עשרה זהב משקלם", והם המרמזים ללוחות ולעשרת הדברות, וכמו שהביא.

(521) מבאר ששני הלוחות הם כנגד ידו של הקב"ה וידו של משה, ולא כנגד שתי ידיו של משה [וכמשמעות הפשוטה של הפסוק "ושני לוחות הברית על שתי ידי"]. ואכן בתפילת שבת של שחרית אמרינן "ושני לוחות אבנים הוריד **בידו**", לשון יחיד, ולא "הוריד בידיו" לשון רבים, כי הלוחות מתייחסים ליד אחת של משה. אמנם הפסוק נקט בלשון רבים, כי נאמר שם "ושני לוחות **הברית** על שתי ידי", וברית כוללת שני הצדדים [מבואר להלן]. וכוונתו שהלוח הראשון עוסק במצות שבין אדם למקום, והלוח השני עוסק במצות שבין אדם לחברו. וכן כתב הרמב"ן [שמות כ, יג]: "עשרת הדברות, חמשה בכבוד הבורא, וחמשה לטובת האדם". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ו [תקכז.], ושם פמ"א [תרלח.]. ושם בפרק מג [תרסו.] כתב: "ומפני כך היו שני לוחות הברית גם כן, ולא היה לוח אחד, מפני שהם 'לוחות הברית', וכל ברית הוא בין שנים; האחד הכורת, והשני המקבל הברית. ולכך היו חמשה כתובים על לוח אחד, וכל החמשה מה שלא יעשה אל השם יתברך, אשר כרת ברית עמהם. ולוח השני נגד מקבל הברית, הוא האדם. ולכך על לוח השני כתובים מה שלא יעשה אל מקבל הברית". וראה שם פמ"ח [תשסד:], ובבאר הגולה באר הרביעי [תכז:]. וראה להלן פ"ב הערות 682, 685.

(522) וזו ראיה נוספת ששני הלוחות הם כנגד שתי ידים, שכשם שיש בכל לוח ה' דברות, כך יש בכל יד ה' אצבעות. וראה נצח ישראל פנ"ג [תתמ:], ושם הערה 42, בהספד [קצא], ובח"א לב"מ פו. [ג, מו.].

(523) נראה לבאר התייחסות התורה לידים, כי המיוחד בתורה הוא החבור שיש בין העוסק בה לבין הקב"ה. וכמו שכתב ש"אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה" [נתיב התורה פ"ד (א, סוף יז:)], ו"אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך" [לשונו להלן פ"ו מ"ח (ד"ה ותחלה יש)], וכן "בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [לשונו בהספד (קצ), וראה להלן הערות 539, 1166, 1233]. ושתי ידים הן מורות על החבור הגמור שבין שנים, כפי שיד ימין ויד שמאל מתחברות להדדי, וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ומסתייעא]: "בית המקדש נברא בשתי ידים [כתובות ה.], במה שהוא כולל הכל, והוא החבור בין עליונים ותחתונים, ראוי שיהיה נברא בשתי ידים... בית המקדש יש בו כח הכל כמו שנתבאר, שהוא הוועד בין עליונים ותחתונים". הרי שהחבור הגמור בין עליונים ותחתונים מתבטא בשתי ידים. ולכך הלוחות שנקראים "לוחות הברית" דין הוא שיהיו כנגד שתי ידים, ששתי הידים מורות על החבור שיש בתורה. ודייק לה, שרש"י [בראשית כד, כב] כתב "שני צמידים - רמז לשני לוחות **מצומדות**". הרי עיקר הנקודה שאליעזר רמז אליו בנתינת שני הצמידים לא היה אל שני הלוחות גרידא, אלא לחבור ולהצמדה שיש בין שני הלוחות. ודו"ק. וראה להלן פ"ב הערה 120.

(524) נמצא עד כה שביאר שלשה פירושים לשלשת עמודי העולם [תורה, עבודה, וגמילות חסדים]; (א) כנגד טוב האדם, טוב לה', וטוב לזולתו. (ב) כנגד שלימות העולם, חלק גבוה לעולם, ושפע ה' לעולם. (ג) כנגד אברהם, יצחק, ויעקב. ומעתה מבאר פירוש נוסף (ד); כנגד היסודות מים, אויר, ואש. ובנתיב העבודה פ"א [א, עט:] הוסיף פירוש שלא נזכר כאן (ה); כנגד שכל, נפש, וגוף האדם, ויובא בהערה 540. וראה הערה 556.

(525) מגלה כאן שהשורש לכל דבריו הם דברי הסוד. וכן כתב בבאר הגולה בתחילת הבאר הרביעי [שיב:]: "הדברים אשר נבאר, הם הדברים אשר נמצא בספרי חכמה גנוזים וטמונים. על אותן הדברים לא נוסיף ולא נחסיר, רק תוספת ביאור נעשה, להעלם ולהסתר הדברים ההם, עד שיקנה האדם בהם הבנה", ושם הערה 23. וראה להלן פ"ב הערה 1268.

(526) אות אל"ף מורה על יסוד אויר, אות מ"ם מורה על יסוד מים, ואות שי"ן מורה על יסוד אש. ובבאר הגולה באר החמישי [כא.] כתב: "חלקי המציאות הם ג'; יש מתיחס למים, ויש מתיחס לאש, ויש מתיחס לאויר. כי אלו ג' הם יסודות, והם נקראים אש"ם בספר יצירה, ומבוארים במקומות הרבה שהם יסודות הכלל". וכן הוא בח"א לב"ב עג:

[ג, פח:]. והם שלשה מתוך ארבעה היסודות, וכמו שמבאר. והיסוד הרביעי הוא הארץ, או שנקרא העפר, וכמבואר ברמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, ובכוזרי ב, מד. וראה להלן הערה 1602.

(527) בבאר הגולה באר החמישי [כא:] הוסיף בזה דברים, וז"ל: "ולא נמנה עמהם יסוד העפר לטעם מופלג, כי יסוד הזה שיש לו המטה במוחלט, אינו מתחבר עם הג' יסודות שאין להם המטה במוחלט [ראה הערה 547]. ולפיכך הארץ יסוד נבדל לעצמו... והדברים ברורים כי לא נמנו יסודות רק אמ"ש, והם אויר, מים, אש". ובח"א לב"ב עג: [ג, פח:] כתב: "כי היסוד הזה שיש לו המטה במוחלט, אינו מתחבר עם השלשה, כי הארץ שהיא כמו מרכז, יסוד נבדל לעצמו, ודבר זה ארוך לבארו". וראה עוד בנצח ישראל פנ"ז [תתפו:] אודות יחס יסוד העפר לשאר היסודות.

(528) עליונתם של יסודות אלו מבוארת בדרוש על התורה [לב:], שהביא שם את הפסוק [שמות יט, טז] "ויהי קולות וברקים וענן כבד וגו'", וכתב בזה"ל: "ועוד רמז בשלשה הדברים האלו, דהיינו קולות וברקים וענן כבד, לומר כי על ידי שנתן תורה לישראל נעשו העליונים והתחתונים אחד, עד שהיו העליונים יורדים למטה ותחתונים עלו למעלה... על זה באו במתן תורה השלשה דברים. כי הקול הוא הרוח באין ספק, שאין קול בלא רוח. וברק הוא האש, וענן הוא המים. הרי שלשה מהיסודות, אשר שלשתן נחשבים מלמעלה, כי הם עליונים באמת. וכאשר ירד הש"י ליתן תורה בהר סיני, נתחברו אלו הג' יסודות מלמעלה אל המטה, היא הארץ, היסוד הרביעי, והיא בלבדה נחשבת מן התחתונים... ונתחברו א"כ בזה הד' יסודות... לכן באו קולות וברקים וענן כבד, שהם שלשה יסודות עליונים; רוח, אש ומים, מלמעלה למטה". ובתפארת ישראל פ"ל [תמח:] כתב על כך: "כי הקולות בהם הרוח, וברקים בו האש, והענן בו המים, כי אלו שלשה יסודות, שהם אויר, מים, אש, הם למעלה... ולפיכך כאשר נתנה התורה מעליונים, ימשך שנוי בכל, דהיינו בכל היסודות שהם למעלה. חוץ מן יסוד הארץ, כי התורה נתנה לארץ, ולא באה מן הארץ. ואלו שלשה יסודות נחשבים עליונים, ולכך נמשך השנוי בהם... כי הקול הוא הרוח בלבד, כי אי אפשר שיהיה קול כי אם על ידי רוח. ואחר כך דבר בברקים, והוא האש. ואחר כך ענן כבד, והוא מענין המים, כמו שידוע מענין הענן... חלקי העולם הראשונים, שהם אש, אויר, מים, ולכך היו אלו דברים במתן תורה". וראה להלן הערה 571 שנתבאר שם שיסודות אמ"ש מקבילים לשלשת האבות, ואילו יסוד הארץ מקביל לדוד המלך. וכשם שאין דוד המלך אחד מהאבות, כך אין יסוד הארץ מצטרף לשלשת היסודות העליונים.

(529) בספר היצירה פרק ג משנה ב, שאמרו שם: "שלש אמות אמ"ש בעולם, רוח ומים ואש, ומהם נולדו אבות, שמהם נברא הכל". ובבאר הגולה באר החמישי [כא.] כתב: "חלקי המציאות הם ג'; יש מתיחס למים, ויש מתיחס לאש, ויש מתיחס לאויר, כי אלו ג' הם יסודות, והם נקראים אש"ם בספר יצירה, ומבוארים במקומות הרבה שהם יסודות הכל... והדברים ברורים, כי לא נמנו יסודות רק אמ"ש, והם אויר מים אש".

(530) תורה, עבודה, וגמילות חסדים.

(531) פירוש - ג' יסודות אמ"ש מתקשרים להקב"ה על ידי ג' העמודים, וכמו שיבאר בסמוך.

(532) כפי שביאר למעלה בהסברו השני למשנה [ד"ה ועוד יש], ושם הערה 474. ואודות שהקב"ה הוא יסוד הכל, ומקיים הכל, כן כתב להלן פ"ג מ"ט [ד"ה כל שמעשיו], וז"ל: "כי יראת חטא הוא היסוד לחכמה, ודבר זה כמו שבארנו כי הש"י הוא שמקיים הכל, מצד שהעלה מקיים את העלול. ועל ידי יראת חטא הש"י, שהוא יסוד הכל, והוא העלה, הוא המחזיק ומקיים את העלול, הוא האדם". ובאור חדש [קנד:] ביאר ששם "המקום" של הקב"ה מורה על שהקב"ה מקיים הכל, וכלשונו: "כי הקב"ה נקרא 'מקום' מפני שהוא יתברך מקיים הכל, ומפני כך נקרא ג"כ המקום, שהוא מקום אל העומד בו, בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו... כי הוא יתברך נותן קיום אל הכל". ובבאר הגולה באר הששי [רנב.] כתב: "הרי כל אחד מן החכמים היה מעלה את הארץ ומחבר אותה אל הש"י, אשר הוא מקיים ומעמיד כל הנמצאים, ולכך צריכה הארץ חבור אל הש"י... שהוא מקיים הכל על ידי אמצעיים שהארץ יש לה חבור אליהם, והם מתחברים אל השם יתברך". וראה להלן הערה 1536. ובח"א לשבת לא. [א, טז:] כתב: "כי העלול במה שהוא עלול, אין לו קיום בעצמו, רק מה שיש לו מן הש"י אשר הוא העלה, ומצד עצמו אין קיום לאדם, רק מצד הש"י, אשר הוא מקיים הכל. ודבר זה הוא קיום העלול".

(533) מלים אלו שאובות מהפסוק [ישעיה יא, ב] "ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה וגו'". אמנם לא מפורש שם שאיירי בתורה. וראה בשל"ה הקדוש שער האותיות, אות ע, ענוה [טו], שגם ביאר שהפסוק עוסק בתורה. ובזוה"ק [ח"ג רעח:] אמרו "רוחא איהו תורה". וכן אמרו [שם סז:] "לית תורה אלא עמודא דאמצעיתא".

(534) לא מצאתי בשאר ספריו שיבאר הקשר שבין עבודה לאש. אמנם כבר נתבאר למעלה [הערות 385, 483] כי מהות העבודה היא להורות על התבטלותו של האדם לה', וזהו כוחה של אש שהיא מכלה את הדבר עד שהוא בטל [כפי שביאר בדרשת שבת הגדול (ריג.)]. ולכך העבודה שייכת למדת אש. וצרף לכאן שאומרים בתפילת עמידה

"ואשי ישראל", והכוונה לקרבנות המתייחסים לאש, וכמבואר בטור אורח חיים סוף סימן קכ, ובב"י וגר"א שם.

(535) מקורו בזוה"ק ח"ב כד., שאמרו שם "אש הוא בשמאלא לסטר צפון". אמנם בח"א למנחות קי. [ד, צ:] כתב: "דמיון גמור יש לתורה אל קרבן, שהקרבן נאמר עליו [ויקרא א, ט] 'אשה ריח ניחוח', וכן התורה היא אש, והיא נחת לה' ברוך הוא". ואילו כאן יחס את התורה לרוח, ואת הקרבן לאש, ויל"ע בזה.

(536) ופירש רש"י שם: "שלח לחמך על פני המים - עשה טובה וחסד לאדם שיאמר לבך עליו אל תראנו עוד, כאדם שמשליך מזונותיו על פני המים". הרי הפסוק עוסק בגמילות חסדים. וראה להלן פ"ב הערה 917.

(537) ובגמרא שם ביארו הלימוד לעוסק בתורה, וכן הזכיה בנחלת שני שבטים, ולא הובא בדבריו כאן.

(538) בח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "כי מיכאל מים... מושפע ממנו הטוב והחסד, כי המים אין בהם דין כלל". וקודם לכן בדף עד: [ג, ריש קו.] כתב: "המים מתייחסים למדה מיוחדת, שהם מושפעים מן הימין". וכן הוא בח"א לר"ה כג. [א, קכד.]. ובבאר הגולה באר החמישי [ל.] כתב: "וידוע כי המים נחשבים לימין". ואודות השפעת מים וחסד, ראה דבריו בנתיב התורה ריש פרק ח, שכתב: "עיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים... ונקרא בשביל זה [משלי לא, כו] 'תורת חסד' כאשר משפיע לאחר [סוכה מט:], כי החסד הוא אל הכל, ולא יוגדר להשפיע לזה ולא לאחר... [וכן] מים, אשר אין להם גבול, רק הם יוצאים בלי גבול, ומשפיעים בלי גדר וגבול". ובח"א לב"ב עג: [ג, צב:] כתב ש"המים בימין, הפך אש שהוא בשמאל". וראה להלן הערות 570, 1689.

(539) אודות שלתורה יש קשור לה', כבר נתבאר למעלה [הערה 523] שאין דבר קרוב לה' יותר מתורה. ואודות שלעבודה יש קשור לה', כבר נתבאר למעלה [הערות 385, 483, 534] שע"י העבודה האדם מוסר עצמו לה' כעבד לאדונו. ואודות שיש לחסד קשור לה', הנה אמרו חכמים [סוטה יד.] שהדרך להדבק בה' היא בהדמות אליו בקו החסד, "כי המדה הזאת מתייחס אל השם יתברך בעצמו בפרט, יותר משאר המדות, ולפיכך הגומל חסדים נקרא שהולך אחר השם יתברך" [לשונו בנתיב גמ"ח פ"א (א, קמח:)]. וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 1537.

(540) כי הם מחברים את יסודות העולם להקב"ה. ובנתיב העבודה פ"א [א, עט:] ביאר הסבר חמישי לכך שתורה עבודה וגמ"ח הן עמודי עולם [ביאור שלא הביא בארבעה הסבריו כאן], והוא ששלשת יסודי האדם [ולא יסודי העולם], שהם שכל, נפש, וגוף,

מתחברים לה' על ידי שלשת העמודים, וז"ל: "ועם כי פרשנו פירושים נכונים וברורים בפרק משה קבל בענין אלו שלשה עמודים [כוונתו לארבעה ההסברים שכתב כאן, וכמלוקט בהערה 524], יש לך עוד לדעת כי אלו שלשה עמודים נגד מה שיש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף. וכולם אין להם עמידה וקיום רק בו יתברך. וקיום הנפש הוא שמקריב נפשו אל השם יתברך בעבודתו אליו, וכמו שכתוב אצל העבודה [ויקרא ב, א] 'ונפש כי תקריב'. ואמרו ז"ל [מנחות קד:] מי דרכו להקריב מנחה, עני, ונחשב אליו כאילו הקריב נפשו. ובודאי אפילו מנחה, שהיא עשרון סולת בלבד, נחשב כאילו הקריב נפשו, ומכל שכן מי שמביא קרבן, יותר נחשב כאילו הקריב נפשו. ולכך בעבודה יש לו קיום מצד הנפש. ומצד השכל שלו יש לאדם קיום על ידי התורה, שעל ידי התורה יש לאדם דביקות אל השם יתברך... ומצד הזה יש לאדם קיום מצד שכלו. ומצד גופו יש לאדם קיום מצד גמילות חסדים, כי הגוף של אדם אין לו קירוב ודבוק אל השם יתברך [ראה להלן פ"ב הערה 495], רק מצד כי השם יתברך גומל חסדים עם הכל, ומצד הזה יש לו קיום. וכאשר האדם גומל חסדים, השם יתברך גומל חסד עמו גם כן [ראה למעלה הערה 475]... ולכך כתיב [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'. והנה אלו שלשה דברים הם קיום העולם".

(541) במה שנאמר בסיפא דקרא "ויקרא ארץ".

(542) כך ביאר הרד"ק בישעיה [שם]: "ונכון בעיני שפירושו כן, אני עשיתים בתחילת בריאתם, וכל ימי עולם הם עומדים יחדו בכחי. ופירוש 'קורא אני אליהם' שאני משפיע עליהם כחי בכל עת, ובו יעמדו על תכונתם, וכאילו אני קורא להם שיעמדו ועומדים". ובפסחים ב. אמרו "'ויקרא אלקים לאור יום [ולחושך קרא לילה]' [בראשית א, ה]... הכי קאמר, קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא. וקרייה רחמנא לחשוכא ופקדיה אמצותא דלילה", ופירש רש"י שם "האי 'ויקרא' לאו קריאת שם הוא... אלא קרא לבריאה המאירה שברא מהוד מעטה לבושו, ופקדיה אמצותא דיממא, צוהו לשמש ביום, ולחושך צוה לשמש בלילה, קרא כמלך שקרא לעבדו שיבא לפניו".

(543) אמ"ש [אויר, מים, ואש], שהוזכרו למעלה.

(544) א-ל, אלקים, הויה.

(545) כהקדמה לדבריו בהמשך, יש להביא כאן דבריו בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד], שכתב: "וזה מה שאמר 'אל אלהים ה' דבר ויקרא ארץ'. כי השם המיוחד הוא שם העצם, מורה שהוא נבדל מכל הנמצאים, ובו מקוימים כל הנמצאים. ושם 'אלהים'

פועל הנמצאים כלם, שהרי בכל מעשה בראשית נאמר 'ברא אלהים'. ובשם 'אל' סדר הנמצאים כלם, כי בריאתם בדין, וסדר כל ענייניהם בחסד, שזה השם הוא חסד".

(546) והיה ראוי להקדים את השם המיוחד לשאר שמות, כי השם המיוחד הוא שם העצם [כמבואר בהערה הקודמת], ושם העצם קודם לשאר שמות, וכמבואר בגו"א שמות פי"ח סוף אות ד, שכתב: "אין דרך להקדים שם שנקרא על מעשיו לשם העצם, דשם העצם קודם לשאר". וברא"ש ביומא פ"ח סוף אות יט כתב: "שם המפורש הוא מקור לכל השמות, כי כולן נאצלין ממנו".

(547) כי "בו [בשם המיוחד] מקוימים כל הנמצאים" [לשונו בהקדמה ראשונה לגבורות ה', והובא בהערה 545]. והארץ היא המקבלת הקיום הראשונה, כי היא הראויה לקיום יותר מכל, וכפי שביאר בתחילת נתיב התמימות [ב, רה.] בשני טעמים, וז"ל: "כי הארץ יש לה הקיום ביותר מכל היסודות, כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. והדבר הזה נראה בארץ, כי כל היסודות נעים, כי יסוד האש מתנועע, וכן יסוד הרוח, וכן יסוד המים. ואין הארץ מתנועעת, רק נחה, ומפני כך יש קיום יותר לארץ מכל היסודות... וזה כי הכתוב אומר 'והארץ לעולם עומדת'. ועוד יש דבר בארץ שמורה על נצחית הארץ, מפני שהארץ עומדת באמצע, כמו הנקודה בעגול, אינו יוצא לשום קצה מצד המקום. ומי שאין לו קצה מצד המקום, אין לו קצה ותכלית ג"כ אל הוייתו. ולכך הארץ שהיא עומדת באמצע, ואין לה קצה מצד המקום, אין לה קצה ג"כ מצד הוייתה" [ראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 53]. ובדרשת שבת הגדול [רד.] כתב טעם שלישי לקיום הארץ, וכלשונו: "כי הארץ בשביל כך הוא יסוד הכל, והוא נושא הכל, שהרי הבריות הולכין על הארץ, והכל הוא על הארץ, בשביל כי יסוד הארץ הוא התחתון, והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ [ראה הערה 527]. ולפיכך יש לארץ קיום ביותר מצד הש"י, אשר מחזיק השפלים יותר מכל מפני שפלותם". ובסנהדרין צב. אמרו "לעולם הוי קבל וקיים ["הוי ענו ותחיה" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, קפד:] כתב: "הוי קבל וקיים. דבר זה בארנו בכמה מקומות ענין זה המעוט, שממעט עצמו גורם לו הקיום. והבאנו ראיה ברורה מן הארץ, שהיא יסוד הכל והפחות, ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', מה שלא נאמר בכל היסודות. שתראה מזה כי הקטנות מביא הקיום והנצחיות. טעמו של דבר כי מי שהוא קטון אין מתנגד לו, כי ההתנגדות הוא מצד השווי ודומה לו במעלה, אבל כאשר הוא שפל אין מתנגד לו. ודבר זה הוא קיום של דבר, שכל אשר יש לו מתנגד לו, אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד", וראה להלן פ"ב הערה 1560. וכן הוא באור חדש [קיא.]. ובבאר הגולה בסוף

הבאר הרביעי [תקנ:] הביא את המדרש [שמו"ר יג, א] שהארץ נבראה מהעפר שתחת כסא הכבוד. וכתב בהמשך [תקנז:] לבאר זאת בזה"ל: "כי התחלת הארץ הוא מצד שהוא יתברך מלך עולם, ומורה כסא כבודו על שהוא מלך. ואין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול [ראה להלן הערה 998]. ומצד הזה נבראת הארץ, שהוא עלול גמור, ומקבל מלכותו יתברך... ואמר כי התחלת הארץ הוא מתחת כסא הכבוד, כי במה שהוא יתברך מלך, ואין מלך בלא אשר הוא תחת מלכותו, והארץ היא מסוגלת לקבל מלכותו ולהיות תחת רשות העילה, במה שהארץ הוא עלול גמור". ומשלשת טעמים אלו מתבאר "כי הוא מעמיד הארץ בראשונה".

(548) לשונו בנתיב התשובה פ"ו [ד"ה ולא נתפרש]: "ולא נתפרש בגמרא שם 'אל'... על מה הוא מורה... ויראה לומר שם הזה הוא חסד, והוא ידוע כי שם הזה מדת חסד, כמו שאמר הכתוב [תהלים כב, ב] 'אלי אלי למה עזבתני'". וכן הוא בח"א לר"ה יז: [א, קטז.], ובקיצור בח"א לשבת קיט: [א, סד:]. וראה תפארת ישראל פ"ס הערה 10. וכן כתב בהקדמה הראשונה לגבורות ה' [ד, והובא בהערה 545], ובגו"א שמות פל"ד אות ג. ובבית האוצר לגר"י ענגל [ח"א עמוד 129] כתב: "הנה נודע בחכמת האמת כי השם 'א-ל' הוא שם מדת החסד". **ויש להתבונן** כיצד תיבת "א-ל" מורה על חסד, הרי המשמעות של "א-ל" היא לשון חוזק וקושי, וכמו שאמרו בגמרא [יבמות כא.] "ומאי משמע ד'האל' [ויקרא יח, כז] לישנא דקשה הוא, דכתיב [יחזקאל יז, יג] 'ואת אילי הארץ לקח'". וכן פירש רש"י [בראשית לא, כט]: "יש לאל ידי - יש כח בידי לעשות עמכם רע. וכל 'אל' שהוא קודש על שם עיזוז ורוב אונים הוא". וכן כתב בשמות טו, יא, "מי כמוכה באלים - בחזקים, כמו 'ואת אילי הארץ לקח', 'אילותי לעזרתי חושה' [תהלים כב, כ]". ואיך שם זה [המורה על חוזק] שייך למדת החסד. זאת ועוד, כי נמצא שיש למדת החסד עוד שם, והוא "גדול", וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ נב, וז"ל: "החסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול... כדכתיב [תהלים לו, ו] 'צדקתך כהררי אל'". וכן נמצא שאברהם אבינו מתואר בשם "גדול", וכפי שכתב באור חדש [קע:]: "אברהם היה לו הגדולה... ודבר זה ידוע, כי אברהם נקרא [יהושע יד, טו] 'אדם הגדול בענקים' [שמו"ר כח, א]". ובגו"א בראשית פי"ב אות ה כתב: "ראוי 'ואעשך לגוי גדול' [בראשית יב, ב] לאברהם, כי אליו הגדולה". [וכן הוא ברש"י דברים ג, כד, ויובא בהמשך. וזהו שאומרים בתפילת "עלינו": "לתת גדולה ליוצר בראשית", שהרי הבריאה היא בטוי לחסדו יתברך]. ומעתה יקשה בתרתי, מהי השייכות בין מדת חסד לשם "א-ל", ומהי השייכות בין מדת חסד ל"גדול". **ונראה לבאר** את השייכות בין חסד ל"גדול", שהנה אמרו חכמים [ב"מ יב:]

"גדול וסמוך על שולחן אביו זהו קטן. קטן ואינו סמוך על שלחן אביו זהו גדול". הרי שההגדרה של "גדול" היא כאשר אין כאן קבלה מהזולת, אלא הכל מיניה וביה. והנה המאפיין את מידת החסד הוא שהיא מופקעת ממצבו של המקבל, וכל כולה נובעת מצד השפע של הנותן, וכפי שכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.]: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב" [הובא למעלה בהערה 124]. ולכך מידה זו, המופקעת ממדריגת המקבל, נקראת "גדול", כי "גדול" פירושו דבר עצמי ועצמאי, שאינו תלוי בשום גורמים זולתו [ראה למעלה הערה 315 שנתבאר לפי"ז התואר "אנשי כנסת **הגדולה**"]. ומעתה נבאר גם שלכך מדה זו נקראת "א-ל", משום שיש במדה זו חוזקו של הנותן, שמעצמו הוא נותן, ואינו תלוי בשום גורם שזולתו. אוזן מלים תבחן, שכך הוא לשון רש"י ר"פ ואתחנן [דברים ג, כד]: "את גדלך - זו מדת טובך, וכן הוא אומר [במדבר יד, יז] 'ועתה יגדל נא כח ה'". הרי שצירף להדדי גדולה עם כח ה'. וכן בהמשך לשונו בנתיב התשובה פ"ו [שהובא למעלה] כתב: "המדה הזאת [שם "א-ל"] הוא החסד עליון שהשם יתברך עושה בעולמו, ועושה טוב שהוא גדול מאוד". הרי שצירף להדדי שם "א-ל" עם הגדלות. והם הם הדברים. **ולהלן פ"ד מכ"ב** [ד"ה ואמר שהוא א-ל] ביאר ששם "א-ל" מורה שהקב"ה הוא התחלה וקדמון לעליונים ותחתונים [כי אות אל"ף היא התחלת האותיות, ואות למ"ד היא התחלת החצי השני של האותיות]. ואף ענין זה קשור למדת החסד, שהיא המדה הראשונה לכל המדות, וכמבואר בנתיב החסד פ"א [א, קנ.], ובח"א לסוטה יד. [ב, נח:], כי היא מדה קודמת למדת הדין, כי מידת החסד היא בין הקב"ה לעצמו, ואילו מדת הדין היא בין הקב"ה לאדם. ובפחד יצחק, ר"ה מאמר א, אות ד, כתב: "בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה. 'עולם חסד יבנה' [תהלים פט, ג]. עצם יציאת העולמות מן האין אל היש, היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ה'. ורק לאחר מכן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבנינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות". ולכך שם "א-ל" המורה על היות הקב"ה קדמון לכל דבר, שייך בעצם למדת החסד. וראה להלן הערה 1703.

(549) למעלה בין ציונים 536-538.

(550) כמו שנתבאר למעלה שהעבודה מתייחסת לריח, וריח הוא דין [הערה 519].
(551) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות טז: "'אלקים' זה מדת הדין, שכן מספרו 'הוא דיין'". ובגו"א בראשית פ"ב אות יד כתב: "ולפיכך הוא לשון רבים, וזה מפני שהוא משפיל ומרומם במשפט, כדכתיב [תהלים עה, ח] 'כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים'. כי יש לו חלוף כחות, להשפיל זה ולהרים זה במשפט, לכך הוא לשון רבים". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 860, ולהלן הערות 1589, 1639.
(552) וכן מצינו בספריו שייכות ישירה בין דין לאש, שאש מורה על מידת הדין. וכגון בנצח ישראל פס"א [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'". וכן הוא בח"א לשבת קיט: [א, סה.]. ובנצח ישראל פנ"א [תתיז:] כתב: "וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש". ובבאר הגולה באר השלישי [רצג:] כתב: "השם יתברך, שמדתו דין, לכך נגלה בסנה באש [שמות ג, ב]", ושם הערה 259. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "וצורתו הנבדלת של גבריאל מתיחס אל אש, כי הוא צורה נבדלת, ממנו הדין, ופועל דין וגבורה בעולם". ובסמוך כתב: "שם 'אלקים' בו מתקשר יסוד האש". וכ"ה בזוה"ק ח"א צט. וראה תפארת ישראל פי"ח הערה 59, ונר מצוה ח"א הערה 182. ובסמוך כתב: "כי העבודה והדין שייכים זה לזה", ושם ציון 562.
(553) מוסיף כן, שהרי אמרו בגמרא [מנחות קי.] "תניא אמר רבי שמעון בן עזאי, בוא וראה מה כתיב בפרשת קרבנות, שלא נאמר בהן לא 'אל', ולא 'אלהים', אלא 'ה'", שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק", ופירש רש"י שם "לבעל הדין - לאומרים רשויות הרבה הן, והדבר מוכיח, שזה ששמו כך ציום להקריב לו מנחה, וזה ששמו כך ציום להקריב לו פרים, וזה אילים. לכך נאמר בכולם 'ריח ניחוח לה'". וכיצד ביאר כאן ששם "אלקים" הוא השם של העבודה, בעוד שהגמרא להדיא שללה זאת. ועל כך מיישב שאמנם כוונת המקריב היא לשם המיוחד, אך מהות העבודה שייכת לדין ולשם אלקים [ראה להלן הערה 1683]. ומקור דבריו הוא הרמב"ן [ויקרא א, ט], שלאחר שהביא את מאמרם הנ"ל ממסכת מנחות, כתב: "ואמת כי בפרשת הקרבנות לא נאמר לא 'אל' ולא 'אלהים', אבל מצאנו 'והעלית עליו עולות לה' אלהיך' [דברים כז, ו]. וכתיב [ויקרא כא, ו] 'לחם אלהיהם הם מקריבים'... וכתוב במזמור הנזכר [תהלים נ, יד] 'זבח לאלהים תודה'... אבל הענין כלו מבואר בתורה, שנאמר [במדבר כח, ב] 'את קרבני לחמי לאשי'... והוא הקרבן במדת הדין, והזביחה לשם ה' לבדו, שלא יתכוין לדבר אחר בעולם, רק לשם ה' לבדו... ולכך

אמרו שלא הזכיר בצואות של קרבנות לא 'אל', ולא 'אלהים', אלא 'אשה ריח נחוח לה", כי הכונה לה' לבדו תהיה, לא יכוין המקריב ולא יעלה במחשבתו רק לשם המיוחד. והוא מאמר החכמים [סנהדרין ס:] ריקן כל העבודות כלן לשם המיוחד". וכן מבואר מתוך דבריו בח"א למנחות שם [ד, צ:], שכתב: "כי הקרבן מורה על כי הוא יתברך אחד, שכל הנמצאים שבים אליו, והוא אחד, שזהו ענין הקרבן, הוא השבת הנמצאים אל הש"י [כמבואר למעלה הערות 385, 483]. וכאשר הכל שב אליו בזה הוא אחד. וזה השם בפרט הוא שם המיוחד, ולכך לא נזכר אצל קרבנות רק שם המיוחד, וזהו שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק. שאם היה נזכר שם אחר, היו אומרים כיון שאין העבודה לגמרי לשם המיוחד, יש לבחור גם כן אלקים אחרים, ולכך לא נזכר רק שם המיוחד". הרי שכוונת המקריב היא להשיב את עצמו לשם המיוחד, שהוא שורש כל הנמצאים, אך מהות העבודה היא התבטלות האדם לה' [כמבואר בהערה 534], השייכת לשם "אלקים".

(554) כי התורה שייכת לרוח, וכמבואר למעלה הערה 533.

(555) שמות ו, ג "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בשם שקי ושמי הויה לא נודעתי להם", ומבואר מכך ששם הויה לא נתגלה לאבות, אלא רק למשה, מקבל התורה. וראה גו"א שם אות כה בביאור הדבר. והרמב"ן שם כתב: "ועל דרך האמת בא הכתוב כפשוטו ומשמעו, יאמר אני ה' נראתי להם באספקלריא של 'אל שדי', כטעם 'במראה אליו אתודע' [במדבר יב, ו], ואותי אני ה' לא נודעתי להם, שלא נסתכלו באספקלריא המאירה שידעו אותי, כטעם 'אשר ידעו ה' פנים אל פנים' [דברים לד, י]... שהאבות היה גלוי השכינה להם והדבור עמהם במדת הדין רפה, ונהג עמהם בה. ועם משה יתנהג ויודע במדת הרחמים, שהוא בשמו הגדול, כטעם 'מוליך לימין משה זרוע תפארתו' [ישעיה סג, יב]. וכתיב [שם פסוק יד] 'כן נהגת עמך לעשות לך שם תפארת'. ולכן לא יזכיר משה מעתה שם 'אל שדי', כי התורה בשמו הגדול נתנה, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלהיך'". וכן הוא ברמב"ן במדבר יב, ו. ובגבורות ה' פי"ז [עח:] כתב: "שהיה [משה] דבק בשם המיוחד, יותר מכל הנביאים, כדכתיב [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם'. ואילו משה רבינו ע"ה היה מתנבא בשם המיוחד, הוא אספקלריא המאירה, ולכך נתמלא הבית אורה [סוטה יב.]". ושם ס"פ כט כתב: "וזה ידוע ממה שאמר הכתוב 'ושמי ה' לא נודעתי להם', כי משה היה לו ידיעה בשם המיוחד, וזה ידוע". ובפרי צדיק חג הסוכות אות מה, כתב: "וזה שנאמר למשה רבינו ע"ה 'וארא אל אברהם וגו' ושמי ה' לא נודעתי להם'. והיינו שעוד לא ניתנה להם

התורה, שהוא הודעת שמו יתברך. כי אורייתא כולא שמא דקודשא בריך הוא... וידוע ששם הוי"ה ברוך הוא הוא שם העצם של השגחתו יתברך, המהוה את כל העולמות. ושאר השמות וכנוים המה נטפלים לו, וזהו 'ושמי ה' לא נודעתי להם', שעיקר בחינת הדעת והכרה בשם הוי"ה ברוך הוא הוא רק על ידי התורה, כנ"ל, ולזה זכה משה רבינו ע"ה לבחינת הדעת בהויה ברוך הוא בשלימות, מפני שעל ידו נתנה התורה".

(556) מתייחס בזה אל כל פירושיו שאמר על משנה זו בביאור שלשת העמודים שהעולם עומד עליהם [תורה, עבודה, וגמילות חסדים]; (א) כנגד טוב האדם, טוב לה', וטוב לזולתו. (ב) כנגד שלימות העולם, חלק גבוה לעולם, ושפע ה' לעולם. (ג) כנגד אברהם, יצחק, ויעקב. (ד) כנגד היסודות מים, אויר, ואש, המתקשרים אל ה' ע"י השמות ה, אלקים, והויה. (ה) בנתיב העבודה פ"א [א, עט: הוסיף פירוש שלא נזכר כאן] שהעמודים כנגד שכל, נפש, וגוף האדם, והובא בהערה 540. **ודע שבכת"י** לא נמצא מה שנדפס לפנינו מלמעלה [סמוך לציון 392] ועד סוף המשנה [כפי שנמצא הרבה פעמים שהנדפס מרחיב יותר מהכת"י (ראה במבוא)], אך במקום זאת נמצאת שם תוספת זו, והיא הסבר ששי למשנתינו, וזו לשונה: "ויש לך לדעת, כי קיום ועמידת התחתונים כאשר התחתונים מקושרים בעליונים, והעליונים בתחתונים, ושניהם קשורים זה בזה, ו[ב]זה העליונים והתחתונים הם אחד, וכאשר הם אחד אז יש להם קיום, לא כאשר הם מחולקים. וכמו שהתבאר אצל [סנהדרין צט:] הלומד תורה לשמה כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה, שנאמר [ישעיה נא, טז] 'ואשים דברי בפיך לנטוע שמים וליסוד ארץ'. ופרשנו [בח"א שם (ג, רכט.), וראה להלן פ"ו מ"ב (ד"ה ובפרק חלק), ובמיוחד בהספד (קצ)] כי על ידי התורה נעשה העליונים והתחתונים אחד, ודבר זה מקיים עליונים ותחתונים, לא כאשר הם מחולקים, כי אז הם מחולקים. ועל ידי גמילות חסדים גם כן האדם הוא מתעלה למעלה להיות כמו העליונים, שהם משפיעים הטוב לתחתונים, והם אינם מקבלים. ועל ידי העבודה אז יש לעליונים חבור לתחתונים, כי כאשר נבנה בית המקדש היה שכינתו בתחתונים בבית המקדש. הרי התבאר לך כי אלו דברים הם עמודי העולם וקיום שלו, כי עמודי העולם כאשר התחתונים קשורים עם העליונים, והם עולם אחד, לא כאשר הם מחולקים, והעליונים הם בפני עצמם, והתחתונים בפני עצמם. ועל ידי אלו שלשה מתחברים העליונים והתחתונים ביחד, כי על ידו מתחברים זה בזה, וזה בזה, כמו שהתבאר. ועל ידי גמילות [חסדים] התחתונים הם למעלה, כמו שהתבאר. ועל ידי העבודה העליונים הם למטה, הכל כמו שהתבאר.

על זה נאמר [קהלת ד, יב] 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק', וזהו קיום התחתונים. לכך אלו שלשה הם עמודי העולם, שהעולם עומד עליהם, וזה מבואר למבין".

(557) כדרכו שחותר לבאר שכל הסבריו הם אחד, וכמובא למעלה בהערות 286, 436. ואודות שכל שורש הוא אחד, ראה להלן הערה 1417.

(558) שהוזכרו במשנה ראשונה, ש"אמרו שלשה דברים; הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סיג לתורה".

(559) במשנה א, ד"ה ויש לך [בין ציונים 284-269].

(560) כן כתב למעלה בתחילת ביאור משנתינו [ד"ה הוא היה, בין ציונים 324-319]. וראה להלן הערה 1753.

(561) בביאור התואר "משירי אנשי כנסת הגדולה" ראה למעלה הערות 312, 317.

(562) כמובאר למעלה בהערות 550, 552, 553.

(563) מכילתא ס"פ יתרו, והובא ברש"י ר"פ משפטים [שמות כא, א] "למה נסמכה פרשת דינין לפרשת מזבח, לומר לך שתשים סנהדרין אצל מזבח".

(564) וכן להלן משנה יח [ד"ה ומעתה יש] כתב: "העבודה אשר זכר שמעון הצדיק, נגד זה זכר רבן שמעון בן גמליאל [שם] הדין. ואמרו רז"ל למה נסמכה פרשת משפטים לפרשת מזבח [ס"פ יתרו], שתשים סנהדרין אצל המזבח. כי אלו ב' דברים, העבודה ודין, שניהם הם להקב"ה בפרט, כי כמו שהעבודה אליו, כך הדין אל הקב"ה". וכן כתב בנתיב הדין פ"א [א, קפז:], וז"ל: "כי הדין הוא שוה למזבח, כמו שהמזבח אל הש"י, כך הדין אל הש"י, לכך אמרו שתשים סנהדרין אצל מזבח לגמרי". ובהמשך הפרק שם [סוף קפט.] כתב: "כי הת"ח שהוא דיין הגון, שנקרא 'אלהים' [שמות כב, ז-ח], הוא כמו המזבח אשר אלקותו יתברך נקרא עליו, והרי בשביל זה אמרה תורה שתשים סנהדרין אצל המזבח". **ובגו"א שמות** פכ"א אות ג סלל לו דרך אחרת מדבריו בנתיב הדין, שכתב: "לומר שתשים סנהדרין אצל המזבח. ואם תאמר, דגם זה קשה למה סנהדרין אצל המזבח. ואין זה קשיא, דהם שוים לגמרי, דהמזבח הוא משים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, כי עליו מקריבים הקרבנות, שנקרא 'קרבן' על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה, והמזבח שעליו ההקרבה הוא שמשים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים... וכן המשפטים מטילים שלום בעולם. וכן אמרו במכילתא [שמות כא, א] מה ראו דינין להקדים אותם לכל המצות שבתורה, כשהדין בין אדם לחבירו תחרות ביניהם, נפסק הדין שלום ביניהם. נמצא כי המזבח והדין הם מתקשרים ועושים שלום בעולם. כי צריך שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, ואחר כך צריך שלום בין איש לחברו, נמצא הכל

מקושר. ובשביל זה היה המזבח ולשכת הגזית באמצע העולם, כמו שדרשו [סנהדרין לז.] 'שררך אגן הסהר' [שיה"ש ז, ג], זה לשכת הגזית, כמו שהטבור באמצע גוף האדם, כך לשכת הגזית באמצע העולם, כי האמצע מקשר כל החלקים לפי שהוא באמצע, נמצא המזבח ולשכת הגזית מאחדים ומקשרים הכל" [ראה להלן הערה 1171]. ונראה שאין דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שהרי כאן הגדיר שעמוד העבודה הוא הטוב כלפי הקב"ה, ואילו עמוד החסד הוא הטוב כלפי זולתו [למעלה ד"ה ולכך התחיל, בין ציונים 391-383]. ואם הסנהדרין עושים הטוב והשלום בין בני האדם, אזי הם שוים לעמוד החסד יותר מאשר לעמוד העבודה. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים. וראה להלן הערות 1685, 1695.

(565) ראה למעלה [הערות 219, 252] שנתבאר שם שעל ידי רבוי תלמידים התורה מתבררת.

(566) "עד כזית עד כביצה - עד כזית לרבי מאיר, עד כביצה לרבי יהודה, דתנן [ברכות מה.] עד כמה מזמנין, רבי מאיר אומר עד כזית, רבי יהודה אומר עד כביצה" [רש"י שם].

(567) בנתיב גמילות חסדים ס"פ ג [א, קנז:] הביא את דברי הגמרא [ב"מ ל:] "לא חרבה ירושלים אלא שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפנים משורת הדין", וכתב לבאר: "פירוש, אע"ג שהיה להם חטאים אחרים, לא היה בא החורבן, אלא הקב"ה היה משלם להם עונש אחר. אבל כאשר העמידו דבריהם על דין תורה, ולא רצו רק בדין, בא מזה החורבן ע"י מדת הדין שהיה שולט בהם להחריב אותם. כי אם היו עושים לפנים משורת הדין, ג"כ הקב"ה היה נושא להם פנים. וכן דרשו רז"ל במסכת ברכות [כ:], כתיב 'אשר לא ישא פנים', וכתיב 'ישא ה' פניו אליך'. אמר הקב"ה, איך לא אשא להם פנים, כי אני כתבתי בתורתי 'ואכלת ושבעת וברכת', והם מדקדקים עד כזית ועד כביצה. לפיכך אם היו עושים לפנים משורת הדין, הרי הכתוב אומר [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'. ומדבר זה עצמו יש ללמוד ג"כ כי הרחקת החסד הוא חורבן העולם". וכן כתב בבאר הגולה באר הראשון [עד:], ובח"א לב"מ ל: [ג, יט:]. ובבאר הגולה באר השני [קפח:] כתב: "שיש לאדם לעשות לפנים משורת הדין, ולא יעמיד את דבריו על הדין, וזה מצד שראוי לעשות חסד". וחזינן מכך שמדת החסד מכתיבה לאדם להתנהג לפנים משורת הדין לא רק בדברים שבין אדם לחבירו, אלא אף בדברים שבין אדם למקום, בבחינת מה שאמרו [זוה"ק ח"ב קיד:] "איזהו חסיד, המתחסד עם קונו".

(568) סוף משנה א [ד"ה ותדע כי].

(569) לשונו למעלה סוף משנה א: "ותדע כי אלו ג' דברים שזכרו אנשי כנסת הגדולה, הם כמו רוב מוסרי חכמים, שהם להשלים את האדם בכל צד, וכמו שיתבאר בפרקים דבר זה. כי מספר שלשה כולל הדבר, והפכו, והאמצע בין שניהם. ולכך רוב המוסרים במסכתא זאת הם להשלים את האדם בדבר אחד, ובדבר שהוא הפכו, ובדבר שהוא כמו אמצעי ביניהם. ואנשי כנסת הגדולה אמרו 'הוו מתונים בדין', ודבר זה הוא דין גמור. והפך זה 'ועשו סייג לתורה', שזהו הפך 'הוו מתונים בדין', כי אין הסייג דין, שהרי אין חייב מן התורה לגמרי. ואמר 'והעמידו תלמידים הרבה' לברר התורה, כי אין זה כמו הדין, שהדין מחויב אל הכל, שיודעים שכך חייב בדין, וכך הדין נותן לפי שכל האדם. ודברי תורה, אף שהם מחויבים בעצמם, ולכך התורה תקרא 'משפט' בכמה מקומות, אבל שיהיה דבר זה מחויב לפי שכל האדם - זה אינו, שהרי לפי דעת האדם אין המצוה מחויבת. מה שאין כך במשפט, שהוא מחויב לפי דעת האדם. ולכך דברי אנשי כנסת הגדולה כוללים הדין המחויב, והפך זה 'ועשו סייג לתורה', שדבר זה אינו מחויב כלל. ואמרו 'והעמידו תלמידים הרבה', כי דבר זה אינו דין כמו הדין שהוא מחויב מצד השכל של אדם, וגם אינו בלתי מחויב, רק הוא מחויב לפי דעת התורה, כי זהו ענין התלמידים לברר מה שחייבה התורה, והוא התקון לתורה עצמה, ובזה כללו הכל. והבן זה היטב ועוד יתבאר".

(570) והמים מתייחסים לימין, והאש לשמאל, וכמבואר למעלה הערה 538.

(571) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [ל.]: "וידוע כי המים נחשבים לימין, והתנינא שורף בארס שלו, נחשב לשמאל. והפישקנצא שהוא באויר, אינו נחשב לא לימין ולא לשמאל", ושם הערה 177. ובתיקוני זוהר תיקון ס"ט קה. אמרו "רוח תפארת". וכן הוא בפירוש הרמ"ק לספר היצירה ר"פ ג. ובספר פרדס רמונים שער כז פרק כז כתב: "כי רוח הוא התפארת, האויר האמצעי המכריע בין האש והמים". ונראה להטעים זאת עוד, שהעולה מדבריו כאן הוא שיסודות אמ"ש מקבילים לשלשת האבות [אברהם, שמדתו חסד, הוא כנגד המים. יצחק, שמדתו עבודה, הוא כנגד אש. ויעקב, שמדתו תפארת (כמובא למעלה הערה 200), הוא כנגד אויר. וראה למעלה הערה 292, שכן ביאר בספר גבורות ה' פכ"ז (קי:)]. והרי יעקב הוא האמצעי בין אברהם ויצחק [כמבואר למעלה בהערות 292, 307. וראה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 48, 130, 133], בדיוק כשם האויר הוא היחס שבין מים ואש. **והשתא דאתינן** להכי, נוכל ללמוד מכך את גדרו של היסוד הרביעי [הארץ]. כי גם בנוגע לאבות מצינו דבר רביעי, והוא דוד המלך, שהוא הפנה הרביעית של המרכבה [זוה"ק ח"ג רסב:], וכמרומז בגו"א בראשית פכ"ד אות

מג [ד"ה אמנם, ושם הערה 177]. והיחס שבין שלשת האבות לבין דוד המלך הוא כפי שביאר בדרשת שבת הגדול [רכד:], שעמד שם על כך שבקרבן תודה היו שלשה מיני מצה, ואחד של חמץ [ויקרא ז, יב-יג], והיה שיעורו של החמץ שוה לשלשת מיני המצה [מנחות עז:]. וכתב על כך בזה"ל: "הנה המצה מורה על שהוא יתברך עשנו, והחמץ מורה כי אליו אנחנו [לשונו קודם לכן (רכג.): "החמץ כנגד מה שאמר 'ולו אנחנו' (תהלים ק, ג), כי החמץ מורה על יצה"ר, וצריך האדם שיזבח יצרו ולצאת מן יצה"ר, ולשוב אל השם יתברך... ומין מצה הוא כנגד מה שאמר 'הוא עשנו' (שם), כי מצד שהוא יתברך עשנו, בראנו מצה בלי שאור לגמרי"]... ולפיכך היו שלשה מיני מצה ואחד של חמץ... כי הש"י עשנו על ידי האבות... ולכך היו שלשה מיני מצה... והחמץ היה נגד דוד... ומה שהיה של חמץ שקול כמו שלשתן של מצה, מפני כי מדת דוד בלולה משלשתן [ראה להלן פ"ב הערה 1040], ולפיכך היה מין חמץ כמו שלשה של מצה". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנב.] כתב: "היה דוד שוה לאבות מצד המקבל". ולכך כשם ששלשת היסודות של אמ"ש מקבילים לשלשת האבות, כך היסוד הרביעי של עפר מקביל לדוד המלך ["מקימי מעפר" (ש"א ב, ח)]. וראה תפארת ישראל פ"ל הערה 34.

(572) כמו שכתב למעלה בסוף משנה א: "וכן לפי מה שאמרנו כי אנשי כנסת הגדולה כללו חקים ומשפטים ומצות, הוא ג"כ כך כמו שאמרנו, כי חקים הפך המשפטים, שהם ידועים טעם שלהם, והמצות אינם נגלים כל כך ואינם נעלמים לגמרי. וכל זה כי דבריהם הם לתקן הכל כמו שאמרנו, ויש לך להבין את זה מאוד".

(573) ולהלן משנה יח [לאחר ציון 1680] השוה והקביל את דברי רבן שמעון בן גמליאל שם ["על שלשה דברים העולם קיים; על הדין, ועל האמת, ועל השלום"] עם דברי שמעון הצדיק כאן.

משנה ג

(574) לשונו למעלה [ליד ציון 41]: "ומפני שרצה לדבר במסכתא הזאת מן המוסרים הטובים והישרים, התחיל לומר כי יש לקבל מוסר מן האבות. ואלו הם אבות העולם בודאי, כי נחשב משה אב לעולם בודאי. ונחשב יהושע מן אבות העולם, שהוא קבל התורה ממשה, ומפני זה נקרא יהושע אב בעולם. וכן הזקינים, וכן הנביאים, וכן אנשי כנסת הגדולה, כלם בשביל קבלתם התורה הם אבות עולם. וכן אנטיגנוס איש סוכו נחשב אב לעולם, שהוא קבל התורה משמעון הצדיק. וכן הזוגות, שהם קבלו התורה מאנטיגנוס איש סוכו [להלן משנה ד], וכן שאר הזוגות שקבלו כלם, הם אבות עולם. ואף מן הזוגות ואילך, שלא הזכיר קבלה, היינו שלא היו מיוחדים בקבלת תורה כמו שהיו

אלו שזכר, אבל בודאי הם גם כן אבות העולם בקבלתם התורה. ולפיכך יש לאדם לקבל מוסר שלהם, כמו שעל הבן ראוי לקבל מוסר האב, כדכתיב [משלי א, ח] 'שמע בני מוסר אביך'. ולכך אצל אנשי כנסת הגדולה, אחר שהזכיר 'ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה', אמר 'הם היו אומרים ג' דברים', כלומר שהם היו אבות העולם לפי שקבלו התורה, ומפני כך ראוי ונאה להם לתת מוסר לעולם, אותם שנחשבו אבות העולם. לכך נקראת מסכתא זאת מסכת 'אבות', כי במסכתא הזאת נשנה המוסר שלמדו אבות העולם". וראה להלן הערות 707, 1139.

(575) כפי שביאר למעלה בתחילת משנה ב [לאחר שביאר שהמוסר נקבע לפי הדור]: "כי מה שנקראו 'אנשי כנסת הגדולה' שפירושו כנסיה של גדולים, וזהו מצד הכלל שכולם ביחד. ושמעון הצדיק, צדיק אחד פרטי היה, והוא בחינה בפני עצמו. לכך מחלק הכנסיה הקדושה, אנשי כנסת הגדולה, לשתי בחינות; האחת מצד החבור של כלם ביחד, והם אמרו מוסר אחד. והבחינה השנית מצד הפרט, שהיה שמעון הצדיק 'משירי כנסת הגדולה', והוא אמר מוסר בפני עצמו. ולפיכך אמר 'שמעון הצדיק היה משירי כנסת הגדולה'. 'הוא היה אומר על ג' דברים העולם עומד'. ואזהרה כמו זאת הוא קודם לכל, כי צריך לבנות קודם היסוד. ולפיכך היה שמעון הצדיק, שהוא משירי אנשי כנסת הגדולה, מזהיר אותם שיהיו נזהרים בדברים שהם יסוד ועמוד העולם שעליו הכל נבנה. ודברי אנשי כנסת הגדולה שאמרו [למעלה משנה א] 'הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה' הוא עוד קודם על הכל, כפי מה שאמרנו, כי אותן הדברים תקון וחסרון האדם במה שהוא אדם, ודרכו לטעות בדברים אלו, הוא התורה, וצריך אליו השלמה. ומפני שהוא התקון בתורה, והתורה הוא ראשון וקודם על הכל, היו בו מתקנין אנשי כנסת הגדולה התורה בראשונה. ואחר כך שמעון הצדיק מזהיר בדבר שהוא יסוד העולם, שהוא אחר התורה". וראה להלן הערות 676, 1091, ופ"ב הערות 473, 807, 1468.

(576) כמבואר למעלה בסמוך לציונים 402, 437, שהכוונה היא או לעמידת האדם או לעמידת העולם, והם היינו הך, כי האדם הוא עיקר העולם.

(577) "כל מעשיך יהיו לשם שמים" [להלן פ"ב מי"ב], וראה למעלה הערה 454. ו"כל מעשה האדם" מקביל לכל העולם, כי כל העולם תלוי באדם, וכמבואר למעלה ליד ציון 403.

(578) שהרי כל בריאת האדם אינה אלא לעבדו יתברך, וממילא כל מעשיו ראויים שיהיו פונים לתכלית בריאתו, וכפי שביאר למעלה ליד ציון 441, וז"ל: "קיום העולם, כאשר

העולם הוא נברא לעבוד השם יתברך, כי אם לא היה זה שנברא לעבוד השם יתברך - ובזה כל העולם הוא חלק גבוה - אם כן אין ראוי הבריאה לעולם. כי דבר מחויב הוא וברור שאי אפשר שיהיה דבר זולתו יתברך, ובזה שהעולם נברא לעבוד השם יתברך, היה כל העולם חלק גבוה, ובזה יש מציאות אל העולם, כי בזה נחשב שאין העולם יוצא מן השם יתברך כאשר נברא לעבודתו יתברך", וראה למעלה הערות 396, 441, ולהלן הערות 645, 1831. ובמסילת ישרים ס"פ א כתב: "נמצינו למדים, כי עיקר מציאות האדם בעולם הזה הוא רק לקיים מצוות ולעבוד ולעמוד בנסיון, והנאות העולם אין ראוי שיהיו לו אלא לעזר ולסיוע בלבד לשיהיה לו נחת רוח וישוב דעת למען יוכל לפנות לבו אל העבודה הזאת המוטלת עליו. ואמנם ראוי לו שתהיה כל פנייתו רק לבורא יתברך, ושלא יהיה לו שום תכלית אחר בכל מעשה שיעשה, אם קטן ואם גדול, אלא להתקרב אליו יתברך, ולשבור כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו, הן הנה כל עניני החומריות והתלוי בהם, עד שימשך אחריו יתברך ממש כברזל אחר אבן השואבת. וכל מה שיוכל לחשוב שהוא אמצעי לקורבה הזאת, ירדוף אחריו ויאחז בו ולא ירפהו. וכל מה שיוכל לחשוב שהוא מניעה לזה, יברח ממנו כבורח מן האש, וכענין שנאמר [תהלים סג, ט] 'דבקה נפשי אחריך בי תמכה ימינך', כיון שביאתו לעולם אינה אלא לתכלית הזה, דהיינו, להשיג את הקירבה הזאת במלטו נפשו מכל מונעיה ומפסידיה". וראה דבריו בסוף המשנה [ליד ציון 646] שביאר שאהבה ויראה [שהוזכרו כאן] הן היסודות של עבודת ה'.

(579) להלן [מציון 644 ואילך, ומציון 1742 ואילך].

(580) האברבנאל כאן בפירושו נחלת אבות, ובעקידת יצחק ח"ג שער מד. וכן הובאה שאלה זו בפירוש היעב"ץ כאן, ובתוספות יום טוב כאן. והרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמה לפרק חלק רמז לקושי זה.

(581) לשון העקידת יצחק ח"ג שער מד: "והנה התורה בעצמה מסכמת לזה במאמרים רבים, תמיד לא יחשו מזעוק באזננו בכלל המצות ופרטם היתר זה, באומרה [דברים ד, מ] 'ושמרת את חקיו ואת מצותיו אשר אנכי מצוך היום למען ייטב לך ולבניך אחריך ולמען תאריך ימים'. [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. [דברים ה, טז] 'למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך'. וכן במקומות רבים מספור... ולא עוד אלא שהקב"ה פירשו בעצמו, באומרו [דברים ה, כו] 'מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי ולשמור מצותי כל הימים למען ייטב להם ולבניהם אחריהם'. וכן אמר משה [דברים י, יב] 'ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו', וחתם [שם פסוק יג] 'לטוב לך'.

ואם הקב"ה מתאוה שתהיה כוונתנו בעבודתו לתורתו, לתועלתנו ולהנאתנו, איך נעמוד אנחנו ונאמר כשנכוין בהם אל מה שכיוונו מניחם ומסדרם, שנפסל המעשה בזה. זה לא יתכן בשום פנים". והאברבנאל כאן כתב: "האמנם בדברי אנטיגנוס יראה ספק גדול, באומרו שלא יעבוד האדם את בוראו על מנת לקבל פרס, אלא על מנת שלא לקבלו. כי הנה ייעודי התורה תמיד לא יחשו מלקרוא בני אדם לעבודת המצות מפני השכר. נאמר בעשרת הדברות [דברים ה, טז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'... וכן במקומות רבים". וראה סוף הערה 610.

(582) לפנינו בגמרא שם "האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בני, **ובשביל שאזכה לעולם הבא**, הרי זה צדיק גמור", וכאן השמיט התיבות "ובשביל שאזכה לעולם הבא", אך בסמוך יתייחס אליהן. ופירש רש"י בפסחים ח: "הרי זה צדיק גמור - בדבר זה, ולא אמרינן שלא לשמה עושה, אלא קיים מצות בוראו שצוהו לעשות צדקה, ומתכוין אף להנאת עצמו, שיזכה בה לעולם הבא, או שיחיו בניו".

(583) לשון העקידת יצחק ח"ג שער מד: "אמרו, תניא האומר אתן סלע זה לצדקה, כדי שיחיו בני, כדי שיהיה לי חלק לעולם הבא, הרי זה צדיק גמור. יראה... שהתירו שיכוין אדם לתועלת עצמו אם זמני אם נפשי". וכן הקשו תוספות פסחים ח: ד"ה שיזכה, ושם ר"ה ד. ד"ה בשביל.

(584) הרי סתם עבד עובד רק ע"מ לקבל פרס, וכפי שכתב בתפארת ישראל פל"ח [תקעו.]: "שעובד לקבל פרס... כמו עבד עובד בשביל פרס". ובח"א לר"ה ג: [א, צא:] כתב: "וזה לא נמצא בשום עבד, כי כל עבד אינו משמש את רבו רק לקבל פרס". וראה ברבינו יונה כאן שהביא שיש שתי גרסאות למשנה; (א) "כעבדים המשמשין את הרב **על מנת שלא** לקבל פרס". (ב) "כעבדים המשמשין את הרב **שלא על מנת** לקבל פרס". והנה מדברי המהר"ל כאן משמע שאינו גורס במשנה את התיבות "על מנת" [כן ציינו בח"א לר"ה ג: הוצאת כשר, חלק ב, עמוד קנט, הערה 2], ולכך אי אפשר להכריע אם לומד במשנה כגירסא א' או ב'. ולהלן [ד"ה ומה שאמר, בין הציונים 631-628] כתב את שתי הגרסאות כאחת, שזה לשונו: "ולא ימצא עבדים המשמשים על מנת שלא לקבל פרס... אלא שיש לו לעבוד השם יתברך ביותר טוב שלא על מנת לקבל פרס".

(585) פירוש - היה סגי שאנטיגנוס יאמר רק את הרישא ["אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס"], מבלי להוסיף את הסיפא ["אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא ע"מ לקבל פרס"], כי הסיפא עוסק בציור לא שכיח.

(586) ואע"פ שמצינו בכל מקום את הבטוי "שם שמים" [ברכות מה:, שם נ., שם סג., ועוד. ולהלן משנה יא אמרו "ונמצא שם שמים מתחלל", וכן להלן פ"ד מ"ד אמרו "כל המחלל שם שמים בסתר"], זה לא קשה, כי אמרו "**שם** שמים", ו"שמים" הם שם תואר לתיבת "שם". אך כאן נזכרו "שמים" סתמא ["ויהי מורא שמים עליכם"], וזה תמוה שיוזכרו "שמים" בפני עצמם. ולהלן יעמוד על הבטוי "יראת שמים". וראה להלן הערה 642.

(587) כמו שיבאר בסמוך. וכך הוא לשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"י הלכות א-ה: "אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה, או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה, או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא. אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה, שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה, ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים, ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים, שמחנכין אותן לעבוד מיראה, עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה. העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה, לא מפני דבר בעולם, ולא מפני יראת הרעה, ולא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת מפני שהוא אמת, וסוף הטובה לבא בגללה. ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד, ואין כל חכם זוכה לה... והיא המעלה שצונו בה הקב"ה על ידי משה, שנאמר [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלהיך'. ובזמן שיאהוב אדם את ה' אהבה הראויה, מיד יעשה כל המצות מאהבה... אמרו חכמים הראשונים [נדרים סב.] שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רבי, בשביל שאקבל שכר בעולם הבא, תלמוד לומר [דברים יא, יג] 'לאהבה את ה', כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה. ועוד אמרו חכמים [ע"ז יט.] 'במצותיו חפץ מאד' [תהלים קיב, א], ולא בשכר מצותיו. וכן היו גדולי החכמים מצוים לנבוני תלמידיהם ומשכיליהם ביחוד 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב וכו", אלא מפני שהוא הרב ראוי לשמשו, כלומר עבדו מאהבה. כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות, הרי זה עוסק שלא לשמה. וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר, אלא מפני אהבת אדון כל הארץ, שצוה בה, הרי זה עוסק בה לשמה. ואמרו חכמים [פסחים נ:] לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ, אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה, וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה, מגלים להם רז זה מעט מעט, ומרגילין

אותן לענין זה בנחת, עד שישיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה". וראה בפיהמ"ש לרמב"ם ר"פ חלק [הובא בהערה 616], ובפיהמ"ש כאן.

(588) דע, שהקטע מהמלים "רק באומות העולם" עד המלים "אבל בישראל הוא צדיק גמור" [ליד ציון 600] הושמט מחמת הצנזורה בכל הדפוסים המאוחרים, אך נמצא בכת"י ובדפוס ראשון, ובעזה"י הוחזר כאן למקומו.

(589) לשון הגמרא שם: "תניא, אמר להן רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו, בני, מהו שאמר הכתוב [משלי יד, לד] 'צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת'. נענה רבי אליעזר ואמר 'צדקה תרומם גוי' אלו ישראל... 'וחסד לאומים חטאת', כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן, שאינם עושין אלא להתגדל בו... הכי לאו צדקה גמורה היא, והתניא, האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בני, ובשביל שאזכה לעולם הבא, הרי זה צדיק גמור. לא קשיא, כאן בישראל, כאן בעובד כוכבים". ופירש רש"י שם "ישראל דעתן לשמים, בין יחיה בין לא יחיה, אינו מהרהר אחר מדת הדין. אבל עכו"ם אינו נותן אלא ע"מ כן, ואם לאו מתחרט". אמנם המהר"ל לומד את ההבדל בין ישראל לעכו"ם באופן אחר, וכמו שהולך ומבאר [ראה הערה 602 בביאור הנפק"מ בין רש"י למהר"ל]. ומביא לכאן את ענין האומות, כי מתוך שנעמוד על הטעם מדוע באומות אינו צדיק גמור, נעמוד על הטעם מדוע בישראל הרי הוא צדיק גמור, בבחינת "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א, והובא למעלה בהקדמה הערה 178]. וראה להלן הערה 1205, ופ"ב הערות 362, 420.

(590) במדב"ר ג, א "צדיקים יש להם תאוה, מה תאותם - הקב"ה". ובגו"א בראשית פכ"ב אות ד כתב: "הצדיקים חפצים לעשות רצון קונם". ואם צדיקים הם אלו העושים רצון קונם, א"כ הוא הדין לאידך גיסא; העושים רצון קונם הם צדיקים גמורים. וראה למעלה בהקדמה הערות 26, 27, שנתבאר שם שתכלית כל המצות היא עשיית רצון ה'.

(591) כמבואר למעלה בהערה 194 שהרצון המקורי הפועל בתור כח ראשון הוא הרצון של מתן שכר. ונאמר [יחזקאל יח, כג] "החפוץ אחפוץ מות רשע נאום ה' אלקים הלא בשובו מדרכיו וחיה". ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה במדרש הזה] כתב: "והוא יתברך טוב, והטוב רוצה בטוב, ולא ברע שיהיה לרשע", ושם הערה 43. וכן הוא בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב.], ולהלן פ"ג מט"ו [ד"ה וכן המאמר]. וראה למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 24.

(592) שרוצה להטיב עם ישראל, ומכלל טובה זו הוא שיחיה בנו, ושיזכה לעוה"ב.

(593) שרצון הקב"ה להטיב עמהם, וכמו שמבאר.

(594) בביאור מעלה זו, ראה דבריו בנר מצוה [י.], שכתב: "כל זמן שאלו ד' מלכיות מושלים בעולם, אין כבוד השם יתברך נגלה בעולמו... כי אף ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך... הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד... כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד... אבל ד' מלכיות מבטלים אחדותו בעולם". וראה למעלה במשנה "כל ישראל" הערות 211-209, שנתבאר שם שהכוונה לכל האומות, ולא רק לארבע מלכיות.

(595) בגבורות ה' פ"ה [לה:], שכתב: "ואם תשאל... ולמה לא תהא בריאת אברהם בלבד... שאם תשאל כך לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם, מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון, כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל, ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי, ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש חלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וכן כתב בגבורות ה' פס"ז [שיא.]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 76, 152, ולהלן פ"ב הערה 990.

(596) בדב"ר ה, ז, אמרו "אמר הקב"ה, מכל האומות שבראתי, איני אוהב אלא לישראל". ובכת"י במקום המלים "שאין רצונו יתברך בהם" כתב "שאין מחויבין שיהיו". כי כבר נתבאר שהאומות לא נבראו לעצמן, אלא נבראו לשמש את ישראל [במשנת "כל ישראל" הערות 76, 77, 82, 164]. וראה למעלה הערה 455. ובנתיב הדין פ"א [א, קפה:] כתב: "ישראל הם מיוחדים אל הש"י בשביל כי הם נבראים יותר בחיוב מכל הנבראים, כי הש"י הוא העלה, והעלה יש לו עלול, וישראל יש עליהם משפט העלול מן השם יתברך, ונבראו בחיוב יותר מכל שאר הנמצאים. וכמו שדרשו ז"ל [ויק"ר לו, ד] בשביל ישראל נברא העולם... ולפיכך ישראל הם נבראים בחיוב יותר מכל הנמצאים".

(597) כי טובתם של האומות אינה רצונו של הקב"ה, שהרי כל בריאתם אינה מחוייבת, ק"ו שטובתם אינה מחויבת. ומעין זה אמרו בגמרא [זבחים ה:] שאין הקטרת אימורים לשמה מעכבת, שהרי "הוא עצמו אם לא הקטירו אימוריו כשר". ופירושו, שהואיל והקטרת אימורין עצמה אינה מעכבת, בודאי שדיני הקטרתה אינם מעכבים, כי הפרט לא יהיה נחשב יותר מהכלל.

(598) כמו שאמרו [ב"ב ד.] "מפני מה נענש דניאל, מפני שהשיא עצה לנבוכדנצר [ולא "לכורש"], שנאמר [דניאל ד, כד] 'להן מלכא מלכי ישפר עלך וחטאך בצדקה פרוק ועויתך במיחן עניין הן תהוי ארכא לשלותך וגו'". ומוכח מכך שאין הקב"ה רוצה בטובתם של האומות.

(599) עד כאן הקטע שהושמט מהדפוסים המאוחרים, וכמבואר בהערה 589.

(600) שהרי אין זו הדרגה הגבוהה של עובד מאהבה, וכמו שמבאר.

(601) כן כתב בח"א לר"ה ג: [א, צב.], וז"ל: "ומתרץ הא בישראל הא באומות עולם. ופירוש הדבר, שאין האומות מציאתם ומדריגתם נחשב לפני הש"י, ואם עושה המצוה לשם טובת עצמו אינו צדיק, כי הוא אינו ממציאות הטוב. אבל ישראל, בעבור כי מדריגתם ומציאותם הוא הצדק והטוב, העושה מצוה לשם הנאת וטובת עצמו הרי הוא צדיק גמור, כי אין ענין צדיק רק שהוא נמצא על ישרו. ואין מתנאי הצדיק בישראל שיהיה עובד הש"י ולא יהיה כונתו לטובה אליו. אע"ג שהוא מתנאי החסיד, דודאי מי שיהיה חסיד צריך שיהיה לו מדריגה זאת, שאל יסתכל כלל לשום דבר טוב, רק לאהבת הש"י, אבל תנאי הצדיק אינו זה, כי צדיק הוא שהוא נמשך על היושר, ומאחר שהישראל הוא מציאת הצדק, ואם עושה המצוה בשביל טובת עצמו הרי זה רצון הש"י... אבל באומת העולם לא יתכן כן, מפני מדריגות אומת העולם שאינם מציאת צדק בעצמו, ולפיכך צריך לעשות כל כונתו לש"ש, ואז כאשר יעשה זה הוא צדיק, אחר שהוא עושה לשם שמים, ולא די במה שיעשה זה למציאתו, כי מציאתו אינו במדריגת הצדק. והבן מה שאמר כי הוא 'צדיק גמור', שפירושו שהוא צדיק גמור בלא חסרון ובלא יתור. ופירוש זה ברור ולא יתכן פירוש בה זולת זה, וכבר בארנו זה במקום אחר". **והנה רש"י** בב"ב י: ביאר שההבדל בין ישראל לעכו"ם הוא ש"ישראל דעתן לשמים, בין יחיה בין לא יחיה, אינו מהרהר אחר מדת הדין. אבל עכו"ם אינו נותן אלא ע"מ כן, ואם לאו - מתחרט" [הובא למעלה הערה 589]. אמנם המהר"ל לומד את ההבדל בין ישראל לעכו"ם באופן אחר, שישראל נבראו בעצם, לעומת אומות העולם. ונפק"מ ביניהם תהיה, בציור שגוי נותן צדקה על מנת שיחיה חבירו ישראל, שלפי רש"י אינו "צדיק גמור" משום

ש"אם לאו - מתחרט". אך למהר"ל יחשב לצדיק גמור, כי טובתם של ישראל היא רצונו יתברך, והמפיק רצון ה' נחשב לצדיק גמור, וכפי שנתבאר [שמעתי מיד"נ הרה"ג רבי יוסף כהן שליט"א].

(602) אודות שעבודה מאהבה היא מדה העליונה, כן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [א, מד:], וז"ל: "כי בעולם הזה נמצא בו היראה והפחד, אבל האהבה שהוא הטוב הגמור אל זה ראוי עולם הבא... דהיינו עולם הזה שהוא ראוי לירא שמים, אבל עולם הבא הוא שייך אל האהבה, שהוא נמשך אחר השם יתברך באהבה ובטוב לב, ולכך ראוי אל עולם הבא שכולו טוב". ועוה"ב היא מדרגה עליונה, וכמבואר בתפארת ישראל פל"ח [תקפו:], ושם הערה 140. וראה להלן משנה י [ד"ה כלל הדבר (ציון 1068)], ולהלן פ"ד מ"א [ד"ה ובפרק קמא].

(603) אודות שהעובד ע"מ לקבל פרס מופקע מעובד מאהבה, כן מבואר ברמב"ם [הובא למעלה בהערה 588, ולהלן הערה 616]. וכן הוא ברמב"ן [דברים ו, ה], והובא בהערה 611. וכן בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "כי האהבה הזאת שהאדם נמשך אל השם יתברך הוא מצד עצמו, מבלי שום תכלית". ובגו"א בראשית פי"ח אות מז כתב: "ואין להקשות, והרי אברהם עובד מאהבה היה, ואיך יאמר [בראשית יח, יח] 'למען הביא ה'". והביאור הוא "כי אם הוא עובד על מנת לקבל פרס, אין זה עבודה בעצם אל האדון, רק לתכלית עצמו הוא עובד, לקבל שכר" [לשונו בנתיב אהבת השם ס"פ ב, והובא בארוכה בסמוך הערה 608]. וראה ציון 635.

(604) "שעובד את יוצרו מאהבת שמו ומאהבת מצות פיו, ולא לשם קבול שכר" [רש"י שם].

(605) זהו המשך לשון הגמרא שם.

(606) "אלא היו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס" [המשך לשון הגמרא שם]. ופירש רש"י "על מנת שלא לקבל פרס - יהי לבך עמו לומר אפילו אין סופי לקבל שכר, אוהב אני את בוראי וחפץ במצותיו".

(607) בנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מח:] הביא ג"כ את המאמר הזה ממסכת ע"ז, וכתב על כך בזה"ל: "כי אם הוא עובד על מנת לקבל פרס, אין זה עבודה בעצם אל האדון, רק לתכלית עצמו הוא עובד, לקבל שכר. ועבודה כזאת ראויה לעבד, שהוא עובד את רבו בשר ודם, מפני שלא נברא לאדון, ולפיכך העבד עובד את הרב לקבל פרס, ואין צריך שתהיה עבודה בעצם אליו, רק שעובד לתכלית עצמו. אבל האדם שנברא לעבוד ולשמש ליוצרו, ועל זה נברא, ראוי שתהיה אליו עבודה שהיא עבודה בעצם, לא שתהיה

אליו עבודה לתכלית עצמו, והיינו שהוא עובד לו שלא לקבל פרס, שזה נקרא עבודה בעצם". והמשך דבריו שם יובא בהערה 620. וראה דבריו בח"א לר"ה ג: [א, צא.].

(608) כך הוא רישא דקרא "הללויה אשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאוד".

(609) לשונו בנתיב התמימות פ"ב [ב, רח.]: "דוד המלך אמר [תהלים קיט, א] 'אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה", כלומר שזהו מאושר ומקוים, כי 'אשרי' הוא מלשון [כתובות כא.] אשרינהו וקיימינהו". ובח"א לר"ה ג: [א, צא.] כתב: "כי מפני שכתיב 'אשרי', ולשון זה משמע שהוא מאושר ומשובח לדבר זה כאשר עושה מאהבה". ולהלן [ליד ציון 1057] כתב: "כי 'אשריך' היינו שיהיה מאושר, שהוא לשון חוזק, שלא יהיה לו נפילה". **ויש להעיר**, כי מבאר כאן שהפסוק "במצותיו חפץ מאוד" [שעל כך דרשו חכמים "במצותיו חפץ, ולא בשכר מצותיו"] איירי בעובד מאהבה. אך הרי לשון הפסוק במלואו הוא "הללויה אשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאוד", הרי שלהדיא נקטו ב"ירא את ה'", ולא ב"אוהב את ה'". אמנם לפי פירוש הראב"ע שם תתישב קושיא זו, שכתב: "'אשרי איש ירא ה" ששמר נפשו ממצות לא תעשה... בעבור יראתו מהשם יתברך. 'במצותיו חפץ מאד' הם מצות עשה, וטעם 'מאד' כי בכל מאודו יעשה". וכבר השריש הרמב"ן [שמות כ, ח] "מצות עשה, והוא יוצא ממדת האהבה... מצות לא תעשה הוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה... ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה". וכן הוא בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.], ולהלן סוף משנה ה [הערה 843, ופ"ב הערה 153]. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 226, ובפחד יצחק, פסח, מאמר נד, אות ב. ולכך מדוייק מאוד שסיפא דקרא ["במצותיו חפץ מאוד"] אכן איירי בעובד מאהבה, כי מדובר בקיום מצות עשה. ומ"מ צריך לומר שתיבת "אשרי" מוסבת אף על סיפא דקרא, וכפי שביאר כאן. וראה להלן פ"ד מ"א [ד"ה ובפרק קמא] שהזכיר שתיבת "אשרי" שייכת אצל ירא שמים.

(610) כן כתב הרמב"ן [דברים ו, ה]: "וענין האהבה בארו אותו רבותינו [נדרים סב.]... שמא תאמר הריני לומד תורה בשביל שאקרא חכם... תלמוד לומר [דברים יא, יג] 'לאהבה וגו'". ואשר אמר להם משה תמיד 'למען ייטב לך'... יזהירם ביראה". וצריך ביאור, מדוע שהתורה תדבר על המדרגה הנמוכה יותר ["בשכר מצותיו חפץ"], ולא על המדריגה המרוממת יותר ["במצותיו חפץ"]. אמנם דבר זה מיושב היטב על פי מה שהשריש בתפארת ישראל פמ"ג [תרסח.] אודות היחס של משנה תורה לארבעה החומשים הראשונים, וז"ל: "כי כל התורה [ארבעה חומשים ראשונים] שהיה השם יתברך מדבר [מגילה לא:], היה מדבר אל האדם, מצד כי האדם הוא בעל שכל. ולפיכך

כל הדברות היו כאשר ראוי אל האדם השכלי, שאין צריך אליו ביאור ופירוש כל כך. אבל משנה תורה, שהוא סוף התורה, ואין קבלת התורה מצד השכל, רק מצד המקבל החמרי, ומצד הזה ראוי קבלת התורה לאדם, ולא אל המלאכים השכלים. ולפיכך משנה תורה היה מדבר משה [מגילה לא:], שהיה אדם, והיה מדבר אל ישראל מצד שהם בני אדם המקבלים, לכך צריך פירוש יותר. וזה שאמרו [חולין סג:] משנה התורה לאוסופי אתי". והרי כל המקראות שהובאו להקשות מהם [ראה הערה 582] נאמרו כולם במשנה תורה, ולכך שפיר מבואר שבספר זה התורה מכוונת דבריה למדרגה היותר מצויה בבני אדם. **ובעיון יעקב** לפסחים ח: כתב כן בשם הר"ן, וז"ל: "בשביל שיחיו בני [הרי זה צדיק גמור]... עיין בר"ן שפירש 'צדיק גמור' הוא, ולא חסיד. ואפשר שזה כוונת דוד [תהלים פו, ב] 'שמרה נפשי כי חסיד אני', אע"ג דאמרינן תורה ומצות אגוני מגני ואצולי מצלי [סוטה כא.], ואין צורך להתפלל 'שמרה נפשי', מ"מ אני מתפלל, 'כי חסיד אני', ואיני מבקש שום גמול בעולם הזה, רק מצד החסד והחן במתנת חנם". **אמנם יש** להעיר, כי אם התורה מדברת אל אלו שעובדים בשביל קבול שכר, מדוע לא נזכר בתורה שכר העוה"ב. כי בתפארת ישראל פנ"ח [תתקי.] עמד על קושי זה, וכתב: "איך אפשר לומר שיהיה נזכר בתורה שום שכר כאילו אמר שיעבוד האדם בוראו בשביל השכר, ודבר זה אין ראוי לומר כלל, ולפיכך לא נזכר בתורה עולם הבא, שיהיה משמע לעבוד השם יתברך על מנת לקבל פרס, ואין זה ראוי... כי ראוי לעבוד למלך גדול שלא על מנת לקבל פרס, כמו שאמרו ז"ל 'אל תהיו כעבדים וכו'" [ושם מחלק בין שכר עוה"ז (שהוזכר בתורה) לעומת שכר העוה"ב]. אך אם התורה עוסקת באנשים שהם במדריגה שעבודתם נעשית לקבול שכר, מדוע שלא יוזכר אף שכר עוה"ב. וצריך לומר, כי דבריו בתפארת הם לפי המהלך השני שלו כאן [יובא בסמוך] שאין שכר התורה מיועד לאלו העובדים ע"מ לקבל פרס, אלא לעובדים במדרגה העליונה, וכמו שמוכח מהמשך דבריו בתפארת, שהדגיש שם ששכר התורה אינו במסגרת "על מנת לקבל פרס", עיי"ש. אך לכאורה תירוץ זה לא יספיק, וכמבואר להלן בהערה 615. **ואם תאמר**, מדוע שהתורה תדבר על בני אדם שאינם במדריגה המרוממת ביותר, אלא על אלו שעובדים בשביל קבול שכר. אמנם נראה לומר, שכל הפסוקים המורים על מתן שכר נאמרו במשנה תורה [כמלוקט למעלה בהערה 580]. וכבר השריש המהר"ל בתפארת ישראל פמ"ג [תרסח.] ש"משנה תורה, שהוא סוף התורה, ואין קבלת התורה מצד השכל, רק מצד המקבל החמרי, ומצד הזה ראוי קבלת התורה לאדם". לכך במשנה תורה דוקא דובר על האדם מצד היותו מקבל

חומרי, ולכך הדברים מותאמים לבני האדם העובדים בעבור קבול שכר. וראה להלן פ"ב הערה 1040.

(611) מביא הסבר שני, ולפיו שכר התורה אינו מורה שאיירי בעובד ע"מ לקבל שכר, אלא אף בעובד מהאהבה, וכמו שמבאר.

(612) כן כתב בספר תורת משה ויקרא ט, כג-כד, וז"ל: "כלומר כי לא יבצר כי יש ויש פרס ודעתו לקבלו, אלא שלא יהיה השימוש על בחינת הפרס... כי בא להשיב על קושי הנופל על בלתי משים לב אל משמעות דבריו באמת ובתמים. באומרם כי יראה סותר דברי התורה האומרת [ויקרא כו, ג-ד] 'אם בחוקותי תלכו וגו' ונתתי גשמיכם בעתם וגו". והן אמת כי הן זאת היתה רשעת צדוק ובייתוס, [אבות דרבי נתן ה, ב (ראה להלן הערה 631)], כי המה הרשיעו ולא שתו לבם להשכיל להיטיב. כי הלא דעת שפתיו ברור מללו, כי לא ישמשו על מנת לקבל, אלא שלא על מנת לקבל, אך לא יבצר כי יותן פרס, אלא שלא יכוונו לכך".

(613) לשון הפסוק שם "והיה בשמעו את דברי האלה הזאת והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך למען ספות הרוה את הצמאה".

(614) לשון הרמב"ן שם: "ואין 'למען' במקום הזה טעם, שאלך בשרירות לבי בעבור שאספה הרוה עם הצמאה, אבל הוא כמו 'לספות', יאמר הכתוב כי בעבור זה יהיה כך. כי בכל סבה עם עלול [מסובב] יאמר 'למען', בין שיעשה אדם הגורם לרצותו בעלול, כמו למען 'ייטב לך', בין שיהיה אדם הגורם כן שלא מדעתו, כמו 'למען למוג לב' [יחזקאל כא, כ], 'למען יאשמו' [שם ו, ו], 'כספם וזהבם עשו לי עצבים למען יכרת' [הושע ח, ד], ורבים כאלה". וכן הגו"א שם [דברים פכ"ט אות יג] הביא את דברי הרמב"ן האלו. וכן הזכיר יסוד זה בתפארת ישראל פנ"ב [תתטז.].

(615) לשון הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמה לפרק חלק: "הזהירו חכמים על זה ג"כ, כלומר שלא ישים האדם תכלית עבודת השם יתברך ועשיית המצוה בשביל דבר מן הדברים, והוא מה שאמר האיש השלם המשיג אמיתת העניינים 'אנטיגנוס איש סוכו אמר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, אלא היו כעבדים המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל פרס'. ואמנם רצה לומר בזה שיאמין באמת לעצם האמת, וזהו הענין שקוראין אותו עובד מאהבה... וגדול מזה מה שאמרו בספרי [דברים יא, יג], שמא תאמר הריני לומד תורה בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רב, בשביל שאקבל שכר לעולם הבא, תלמוד לומר [שם] 'לאהבה את ה' אלהיך', כל שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה. הנה התבאר לך זה הענין, ונתבאר שהוא כוונת התורה ויסוד כוונת החכמים

עליהם השלום... וזו היא מעלת אברהם אבינו עליו השלום [סוטה לא.], שהוא היה עובד מאהבה". וראה למעלה הערות 588, 604, ולהלן פ"ב הערה 410. **אמנם לפי** טעם זה ג"כ יקשה מדוע לא נזכר שכר עוה"ב בתורה, שהרי בתפארת ישראל פנ"ח [תתקי.] תירץ על כך "שיהיה משמע לעבוד השם יתברך על מנת לקבל פרס, ואין זה ראוי" [הובא למעלה בהערה 610], אך אם תיבת "למען" מתפרשת באופן "שהשכר נמשך מן השם יתברך מעצמו, ואין פירוש 'למען ייטב לך' שיעשה המצוה בשביל זה" [לשונו כאן], היה ניתן שבמסגרת זו יוזכר אף שכר עוה"ב. וצ"ע.

(616) כי נתבאר כאן שהמפקיע מעבודה לשם קבול שכר הוא עבודה מאהבה [למעלה הערה 604], ומדוע לא אמר אנטיגנוס בצורה ישירה "תהיו עובדים מאהבה". ומעין זה הקשה האברבנאל כאן.

(617) פירוש - אם היה אומר "תהיו עובדים מאהבה", לא היה בזה לשלול מעבודה הבאה כהכרת הטוב על טובה שעשה לו ה' בעבר, או כצפיה לטוב שיעשה לו ה' בעתיד, וכמו שמבאר.

(618) אודות שקבלת טובה יוצרת אצל המקבל אהבה כלפי הנותן, כן מבואר להלן משנה י [לאחר ציון 1069], וז"ל: "כי מי שנותן מתנה לאחר, ואותה מתנה מקובלת ואהובה על המקבל ביותר, איך אפשר שלא יאהב מאוד מי שנותן המתנה אליו". וכן להלן פ"ג סוף מי"ד כתב: "מפני זה אמרו [שבת י.] הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו, וזה מפני כי כל מתנה שנותן לאחר ראוי שיהיה אוהב את מי שנותן לו המתנה, ולפיכך יש להודיע אליו שנותן לו המתנה, ויהיה שלום בין הנותן ובין המקבל". ורש"י [במדבר לג, א] כתב על פירוט המסעות בתורה בזה"ל: "רבי תנחומא דרש בו דרשה אחרת, משל למלך שהיה בנו חולה, והוליכו למקום רחוק לרפואתו. כיון שהיו חוזרין, התחיל אביו מונה כל המסעות; אמר לו כאן ישננו, כאן הוקרנו, כאן חששת את ראשך וכו'". וכתב על כך הגו"א שם אות ג: "ואם תאמר, וכל זה מה נפקא מיניה שהוא מספר בדברים אלו. יש לומר, שכמו שהאב מספר כמה טורח הגיע לו עד בואו למקום הזה, והודיע לו איך היה מטפל עמו משום אהבתו אליו, כך השם יתברך היה מטפל עם ישראל בשביל אהבתו אליהם, ובשביל כך יזכרו ישראל הטובות שעשה להם, ויעבדו אותו בכל לב". וראה להלן הערות 832, 1070.

(619) לשונו בנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מט.]: "ועוד יש עבודה, וגם זה אינו נקרא עבודה, אף כי הוא יותר נחשב עבודה מן אשר נזכר לפני זה; שאוהב השם יתברך, ואוהב אותו בשביל שהטיב עמו ונתן לו חיות, והציל אותו, ובשביל כך הוא עובד לו

[ראה להלן הערה 831]. ובודאי דבר זה יותר ממי שהוא עובד לתכלית עצמו לקבל פרס, שהרי זה עובד לו בשביל הטוב שעשה לו, לא בשביל שום פרס שיקבל. מכל מקום אין זה עיקר העבודה, שאם לא הטיב עמו, או שהיה מגיע אליו רע, לא היה עובדו, וכבר התבאר שאין זה עיקר האהבה. אבל עיקר האהבה הוא אף שמגיע אליו פורענות או צרה, אינו סר מן השם יתברך, ואינו סר מן האהבה. ואהבה זאת לא תוסר, כי האהבה שאינה תלויה בדבר, אף אם בטל הדבר לא בטל האהבה [להלן פ"ה מט"ז]. וזה הוא האהבה הגמורה לא זולת זה. ודבר זה מבואר". והרמב"ם בספר המצות, מצות עשה ג כתב: "שצונו באהבתו יתעלה". ובמצוה ד כתב: "שצונו להאמין יראתו יתעלה ולהפחד ממנו... נירא ביראת ענשו בכל עת". ובקנאת סופרים ריש המצוה הרביעית כתב: "ואיכא למידק, מאי שנא הכא במצות היראה שמנאה למצוה ביראת העונש... ולעיל במצות האהבה לא מנה בכללה מה שהוא מצפה לגמול". ולפי דברי המהר"ל כאן שאלה זו מיושבת ברווחה, כי אין האהבה כוללת בתוכה צפיה לגמול שכר, אלא אדרבה, האהבה במהותה שוללת צפיה לגמול שכר. אך היראה בנויה היא על העונש שהקב"ה נותן, ו"כשהקב"ה עושה דין... מתייירא ומתעלה ומתקלס" [רש"י ויקרא י, ג]. וראה להלן פ"ב לפני ציון 1457, שמזכיר שם את דבריו כאן.

(620) כנראה כוונתו לדברי האברבנאל כאן, שחלק על הגישה השוללת שאדם יעבוד לתכלית השכר, וכלשונו: "ומזה הצד אינו מגונה שיהיה למצות תכלית בעשייתם בהפקת רצונו יתברך, או קבול השכר המיועד להם. ולכן אמרו במסכת פסחים [ח:] תניא, האומר אתן סלע לצדקה כדי שיחיו בני, כדי שיהיה לי חלק עולם הבא, הרי זה צדיק גמור... ומפני זה באתי לפרש דבריו בדרכים אחרים". וכן כתב בעקידת יצחק ח"ג שער מד. וראה בקנאת סופרים על ספר המצות לרמב"ם, מצות עשה ד, ד"ה ואגב, במה שכתב בביאור משנתנו. ומצוי בדרך חיים שכאשר נוקט במפרש אחר מבלי לנקוב בשמו, כוונתו היא לאברבנאל [ראה הערה 903].

(621) כי האברבנאל הוכיח דבריו מהמאמר "האומר אתן סלע כדי שיחיו בני" שיש אפשרות לעבוד לכתחילה למען קבול שכר [הובא בהערה הקודמת], וכבר נתבאר למעלה שאין כוונת המאמר לומר שיהיה עיקר העבודה בשביל זה.

(622) כפי שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב הלכות א, ב: "האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו, שנאמר [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלהיך', ונאמר [דברים ו, יג] 'את ה' אלהיך תירא'. והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו. בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ,

מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד [תהלים מב, ג] 'צמאה נפשי לאלהים לאל חי'". וראה בהגהות מיימוניות שם אות א. וכן הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד הי"ב כתב: "בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו, ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם כיוצא בו, ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים, מוסיף אהבה למקום, ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא". וראה דבריו בהלכות תשובה פ"י ה"ו, ובמו"נ ח"ג פכ"ח. ובתפארת ישראל פנ"ח [תתקיא:] רמז ליסוד זה, שכתב: "כי ראוי לעבוד למלך **גדול** שלא על מנת לקבל פרס, כמו שאמרו ז"ל 'אל תהיו כעבדים וכו'".

(623) אודות שה' הוא אמת, כן נאמר [ירמיה י, י] "וה' אלקים אמת וגו'". וכן אמרו חכמים [שבת נה.] "חותמו של הקב"ה אמת". ואודות שדבריו אמת, כן נאמר [ש"ב ז, כח] "ועתה ה' אלקים אתה הוא האלקים ודברך יהיו אמת". וכן "שכל דבריו אמת וצדק" [מברכות ההפטרה]. ובתפילת שחרית של ר"ה אמרינן "כי אתה אלקים אמת ודברך אמת וקיים לעד". ולגבי האמת של מצות, כן נאמר [תהלים קיט, קנא] "קרוב אתה ה' וכל מצותיך אמת". וראה בהקדמה לתפארת ישראל [כב.] אודות האמת שבמשפטי התורה. ועוד אודות השייכות בין אלקים אמת ומצות אמת, הנה בדרוש על המצות [נא.] כתב: "אמר רב הונא [ע"ז יז:], כל העוסק בתורה בלבד דומה כמי שאין לו אלוה, שנאמר [דה"י ב, טו, ג] 'וימים רבים לישראל ללא אלהי אמת'. מאי 'ללא אלהי אמת', שכל העוסק בתורה בלבד, דומה כמי שאין לו אלוה. ורוצה לומר כי אם לומד התורה ואינו עוסק במעשה, לא קנה רק הידיעה בזה, ואין כאן קבלת אלהותו יתברך, שהוא ע"י המצות דוקא, שהם גזירות אלהיות על האדם, וכשיקיימם השי"ת לו לאלהים... לא בקנותו רק הידיעה בלבד, שאין בזה קבלת אלהותו. ואמר 'ללא אלהי אמת', כי אף שיודע ומשיג שהוא יתברך אלהיו, אין זה נקרא 'אלהי אמת'. כי האמת יקרא כשהדבר נמצא בשכל כמו שהוא חוץ לשכל, שזהו גדר האמת, כידוע. ולפיכך בעשותו המצות מצד שהם גזירות אלהותו יתברך, שזהו חוץ לשכל, אזי בהתחכמו בהם בלמוד בשכלו, נמצאים בשכלו כמו שהם חוץ לשכל, וזהו האמת. אבל כשאינו עוסק במצות, אין הש"י אצלו 'אלהי אמת', שאין הדבר נמצא אתו חוץ לשכל כך, זהו 'ללא אלהי אמת'".

(624) אודות השייכות בין האמת של המצות לאהבת המצות, הנה נאמר [תהלים קיט, קמ] "צרופה אמרתך מאד ועבדך אהבה". ובמסילת ישרים ס"פ טז כתב: "העבודה התמימה... הראויה לכל אוהבי ה' באמת, שלא יקרא בזה השם אלא העבודה הטהורה לגמרי, שלא תהיה הפניה בה אלא לשם יתברך ולא לזולתו. וכל מה שיתרחק מן המדרגה

הזאת, כפי הרבות רחוקו כן ירבה החסרון בה. הוא מה שדוד המלך עליו השלום אומר... [תהלים קיט, קמ] 'צרופה אמרתך מאד ועבדך אהבה'... ומי שהוא עובד ה' באמת, לא יסתפק בזה במעט ולא יתרצה לקחת כסף מעורב בסיגים ובדילים, דהיינו, עבודה מעורבת בפניות לא טובות, אלא הזך והטהור כראוי, ואז יקרא עושה מצוה כמאמרה, שעליו אמרו ז"ל [שבת סג.] כל העושה מצוה כמאמרה אין מבשרין אותו בשורות רעות. וכן אמרו ז"ל [נדרים סב.] עשה דברים לשם פעלם, ודבר בהם לשמן. והוא מה שבוחרים אותם שהם עובדי ה' בלב שלם. כי מי שלא נתדבק עמו יתברך באהבה אמיתית, צירוף העבודה הזאת תהיה לו לטורח ולמשא גדול, כי יאמר, מי יוכל לעמוד בזה, ואנחנו בני חומר ילודי אשה אי אפשר להגיע אל הזיקוק והצירוף הזה. אמנם אוהבי ה' וחפצי עבודתו, הנה שמח לבם להראות אמונת אהבתם לפניו יתברך ולהתעצם בצירופם וטהרתם, הוא מה שסיים דוד עצמו באמרו 'ועבדך אהבה'". ועוד אודות אהבת האמת, הנה מובא בספר משל ישראל אות תכא, בשם רבי זרחיה הלוי: "אוהב אני פלוני, אוהב אני אלמוני, אך האמת אהובה לי יותר".

(625) של אלו שנטו מדברי חכמים, ואמרו שאפשר לכוון לתכלית של קבלת שכר [הובא למעלה בהערה 621].

(626) נמצא שעד עתה ישב שתים מתוך ארבע השאלות ששאל; (א) כיצד אנטיגנוס אמר שלא לשמש לקבלת פרס, הרי התורה גופא מציינת שכר המצות [ועל כך תירץ שתי תשובות; אנטיגנוס עוסק בעיקר העבודה, והתורה עוסקת בדרגה נמוכה מזה. וכן גם בתורה השכר נמשך מעצמו, ולא שהשכר הוא מטרת העבודה]. (ב) אמרו בגמרא שהעובד בשביל שכר הוא צדיק גמור [ועל כך תירץ שאכן הוא צדיק גמור, אך לא צדיק גדול]. ומעתה בא ליישב את שתי השאלות הנותרות; (ג) לא היה צריך לומר "תשמשו שלא לקבל פרס", אלא רק לומר את הרישא "אל תשמשו לקבל פרס". (ד) מדוע אמר "מורא שמים", ולא "מורא המקום" או "מורא הקב"ה". וכן יישב למעלה שאלה נוספת (ה), שלא שאל בתחילה; מדוע לא אמר "תהיו עובדים מאהבה" [ועל כך תירץ שלא היה בזה כדי לשלול עבודה בעבור הכרת טובה].

(627) קושיתו השלישית למעלה, ושם הערות 585, 586.

(628) פירוש - אם היה נאמר רק הרישא ["אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס"] היה משמע מכך שיש איסור בדבר אם שימש את הרב ע"מ לקבל פרס, וכמו שמבאר בסמוך.

(629) כפי שביאר למעלה [בין ציונים 589-602].

(630) פירוש - הסיפא מגלה על הרישא כלפי מה הדברים אמורים. כי אם הרישא בלבד היתה נאמרת ["אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב ע"מ לקבל פרס"], היה פירושה שיש איסור לשמש את הרב ע"מ לקבל פרס, כי עבודה זו נשללה לגמרי. אך לאחר שנאמרה הסיפא ["אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס"] אזי הרישא נאמרה לעומת הסיפא, שאל תעבוד את ה' כך [רישא], אלא כך [סיפא]. מעתה אין הרישא נתפסת כשוללת לגמרי עבודה לשם קבלת פרס, אלא כשוללת ממנה את "עיקר העבודה", שאין עיקר העבודה בע"מ לקבל פרס, אלא בשלא ע"מ לקבל פרס. אך אין הרישא שוללת מכל וכל עבודה לשם קבלת פרס, אלא ששוללת ממנה מלומר שזו עיקר העבודה. וראה הערה הבאה.

(631) לשון התוספות יום טוב כאן: "וראיתי לרבינו מהר"ר ליווא מפראג ז"ל בספר דרך חיים שכתב שלכך אמר 'אלא הוו כעבדים וכו", ולא די לו באמרו 'אל תהיו וכו", לפי שממאמרו 'אל תהיו' היה נשמע ששולל ואוסר מלהיות כעבדים המשמשים וכו', וזה אינו, שאין זה איסור, שגם העובד כן הוא צדיק גמור. אבל לא בא אלא להורות שיש עוד מעלה ומדרגה יותר גדולה, והיא העובד מאהבה. ולכך הוצרך לכפול ולומר 'אלא הוו כעבדים וכו", לומר שאין תכלית כוונתו אלא שתהיו כעבדים המשמשין שלא ע"מ וכו', וזו היא המעלה היותר גדולה. אבל אין רצונו לומר לאסור לשמש ע"מ לקבל פרס. אלו דבריו ודעתו ז"ל. ומעתה צא ולמד שהתנא הזה הנה כפי שלמותו וחכמתו נתחכם מאד בדבריו; שבתחלת לשונו הורה על זה שלא ישלול העובדים ע"מ לקבל פרס, אלא שגם העובדים להפרע לקבל שכר הוא קורא אותם 'עבדים'. וגם הוסיף ביאור לבאר 'אלא הוו וכו", לומר הלא כה דברי נאם אני שתהיו, אבל לא שכוונתי באמרי 'אל תהיו וכו" לאסור. אך עיקר כוונתי שתהיו וכו' להיישירכם אל השלמות היותר שלמה במעלה, ולא לאסור הזולת, כאמור. ומעתה על אחת כמה וכמה שלא ישמע ע"פ דבריו של התנא טעות צדוק וביתוס, שהיו אומרים שנתכוין לומר שאין כאן קבול פרס כלל, כמו שנזכר בדברי הר"ב בפירוש משנה יא" [הובא למעלה הערה 612].

(632) פירוש - עכשו שואל לאידך גיסא; שאנטיגנוס יאמר רק את הסיפא ["הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא לקבל פרס"], ולא יאמר כלל את הרישא, שהרי הסיפא היא תכלית כוונתו, שעיקר העבודה הוא על מנת שלא לקבל פרס.

(633) פירוש - כשם שהרישא נאמרה לעומת הסיפא [כמבואר למעלה], כך הסיפא נאמרה לעומת הרישא. אך אם היתה נאמרת רק הסיפא, היה משמע שיש ללמוד מאותם עבדים המשמשים את רבם ע"מ שלא לקבל פרס כיצד יש לנהוג בעבודת המקום, אך

הרי אין עבדים כאלו בפועל שישמשו לנו דוגמה לכך. אך אם הסיפא נאמרה לעומת הרישא, אזי המשנה תתפרש כך; אל תהיו כעבדים המצויים בכל מקום העובדים את רבם ע"מ לקבל פרס, אלא תהיו כעבדים שאינם עושים כן. ואז לא מפריע לנו שבפועל אין עבדים כאלו, כי לא מדובר שניקח דוגמה מאותם עבדים, אלא שלא נהיה כעבדים הרגילים העובדים את רבם בעבור קבלת שכר.

(634) אלא את עצמו, "כי אם הוא עובד על מנת לקבל פרס, אין זה עבודה בעצם אל האדון, רק לתכלית עצמו הוא עובד, לקבל שכר" [לשונו בנתיב אהבת השם ס"פ ב, והובא למעלה בהערות 604, 608].

(635) כי "אהבה הוא עצם החבור" [לשונו בבאר הגולה באר החמישי (מח:)]. ובנצח ישראל פנ"ב [תתל.] כתב: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה שנקרא ריע] כתב: "לשון 'ריע' רק על שנים שיש להם שתוף וחבור יחד. אבל האהבה מצד מה הוא יותר, שנפשו קשורה בנאהב. תדע לך דכתיב [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. אם כן גדול לשון אהבה מלשון ריע, כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי", וראה שם בהערות, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ודוקא כאשר] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [ר' דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נב.] כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "ומה שאין אהבה לעצמו, מפני כי האהבה הוא התשוקה אל הנאהב, ואין כאן תשוקה כי הוא עצמו. ולכך האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד, ויש בזה תשוקה. ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה". ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב". וכידוע הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד". וראה הערה הבאה.

(636) לשונו בגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר]: "דע, כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו - הוא נבדל ממנו, שהרי כל מי שמתירא - נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק

עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב [ראה הערה 735], והיפך זה המתירא, שהוא נבדל מן אותו שהוא מתירא, וזהו עצם היראה. וכל עוד שמבדיל עצמו ממנו - היראה יותר, וזה ידוע. דרך משל, מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך [ראה להלן פ"ג מי"ז (ד"ה ומה שאמר אם)]. ולפיכך היראה היא במקבל היראה, כאשר הוא נבדל ממנו מן אשר הוא מתירא". ובספרי [דברים ו, ה] אמרו "אין אהבה במקום יראה, ויראה במקום אהבה, אלא במדת הקב"ה בלבד". וראה להלן הערות 642, 1001, ופ"ב הערה 493.

(637) לשון הרמב"ם בספר המצות, מצות עשה ג: "שצונו לאהבו יתעלה... וכבר אמרו שמצוה זו כוללת גם כן שנדרש ונקרא האנשים כלם לעבודתו יתברך, ולהאמין בו. וזה כשתאהב אדם, תשים לבך עליו, ותשבחהו, ותבקש האנשים לאהוב אותו, וזה על צד המשל. כן כשתאהב האל באמת... הנה אתה בלי ספק תדרש ותקרא הכופרים והסכלים לידיעת האמת אשר ידעת אותה". וראה הערה הבאה.

(638) ענין זה מבואר היטב בגו"א בראשית פכ"ז אות ט, בביאור דברי רש"י שם [בראשית כז, כא] שיצחק "אמר בלבו אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו", וז"ל: "ואף על גב שהיה עשו בחזקת כשרות ליצחק, מכל מקום היה יצחק דן את עשו לכף זכות, שהיה עשו נזהר שלא להזכיר שם שמים [כ"ה ברמב"ן שם]. כי העובד מיראה את הקב"ה אינו מזכיר את שמו לעולם, כי הוא מתייירא מפני שמו הגדול, ונבהל מפניו. ומפני שמדת יצחק היה כן, דכתיב [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי', והיה מפחד תמיד מפני הקב"ה [ראה להלן הערה 838], והוא מדה גדולה למאוד, היה אוהב את עשו. ויעקב שהיה מזכיר את שמו, היה סובר שהוא עובד מאהבה, ולפיכך מי שהוא אוהב את אחד תמיד הוא מזכירו, והוא בפיו, ואין זכרו נשכח ממנו. ומכל מקום היה יצחק נוטה אחר עשו, שהיה בעיניו עובד מיראה". וראה בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט.]. ובדרוש לשבת תשובה [סז:] כתב: "המזכיר שמו [של הקב"ה] בחנם... אין בו יראת שמים כלל, כי אם היה ירא משמו, כמו שאין מי שירא ממלך בשר ודם נראה לפניו ונכנס אל ביתו, כי זה היה פריקת עול, כך הזכרת שמו יתעלה. כי אין שמו כמו שם אדם בשר ודם, אבל בשמו יתעלה ברא הכל בשתי אותיות בלבד [רש"י בראשית ב, ד], וא"כ כאשר מזכיר שמו זהו פריקת עול ומורא של הקב"ה" [ראה להלן הערה 795]. **ויש להעיר**, כי כאן דיבר על **השומע** אזכרת ה', ואילו בגו"א ובדרוש לשבת תשובה דיבר על **המזכיר** אזכרת ה', ומהו שרשו של הבדל של זה. ויש לומר, כי כאן בא להורות שאהבה מבטלת יראה, ולכך היה חייב לנקוט בציור שהאהבה והיראה נזדמנו לפונדק אחד,

שאז אהבה מבטלת יראה, וזה יתכן רק בציור שהירא שמע בטוי של אהבה, אך בציור של מזכיר שם שמים, אין היכי תמצא ששתיהן נזדמנו לפונדק אחד, כי האוהב מזכיר, והירא אינו מזכיר, ולא היה ניכר בזה שאהבה מבטלת יראה, ודו"ק.

(639) כוונתו לפסוק [קהלת ה, א] "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". וזה לשונו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:]: "שהוא יתברך בשמים ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". ואמרו חכמים "חברותא כלפי שמיא מי איכא" [ברכות לד.], ופירש רש"י שם: "מנהג שנוהג אדם בחברו ינהג אצל המקום [בתמיה]".

(640) לשונו בגבורות ה' פס"ב [רעט:]: "וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני האדם' [תהלים קטו, טז], אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו". וראה תפארת ישראל פמ"ג הערה 30. ובבאר הגולה באר הרביעי [תנה:] כתב: "כי בודאי שאין השם יתברך מתאחד עם הנמצאים, והוא נבדל מהם", ושם הערות 868, 931. וכן נאמר [ויקרא כו, יב] "והתהלכתי בתוככם והייתי לכם לאלקים וגו'", ופירש רש"י שם "והתהלכתי בתוככם - אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם, ולא תהיו מזדעזעים ממני. יכול לא תיראו ממני, תלמוד לומר 'והייתי לכם לאלקים'". והובא למעלה בהקדמה הערה 2, ובפרק זה הערה 84. וכן הרמב"ן [דברים ו, יג] ביאר ש"אחר שצוה באהבה [דברים ו, ה], יזכיר ליראה אותו [דברים ו, יג], שלא יחטא ויענש".

(641) כי "שמים" מורה על הריחוק מהאדם הנמצא בארץ [כמו שביאר], ואילו שם "מקום" מורה על השייכות, וכמו שביאר בגו"א בראשית פל"ז אות מ [ד"ה וכל], וז"ל: "ודע לך כי הוא יתעלה משותף לכל הבריות, ויש לכל הבריות חלק בהקב"ה... כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם 'מקום', מפני שהוא כולל הכל, כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו", ושם הערה 276. ובגבורות ה' פנ"ג [רלא.] כתב: "קרא השי"ת 'מקום', כי המקום בו עומד הדבר אשר הוא מקום לו, והמקום עודף עליו, והוא יתברך מקומו של עולם מפני שהוא כולל הכל, ואין נמצא יוצא ממנו, ועודף [הקב"ה] עליהם מבלי תכלית, לכך ראוי לקרותו 'מקום'... שנקרא 'מקום' בעבור שהוא כולל הכל". ובסגנון אחר ביאר באור חדש [קנד:], וז"ל: "מפני שהוא יתברך מקיים הכל [לכך נקרא "המקום"], ומפני כך נקרא ג"כ המקום בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו" [ראה להלן הערה 794]. וכן כתב בח"א לשבת קמה: [א, עז.], וז"ל: "נקרא הישוב 'מקום', והמ' נוספת,

ושורש המלה 'קום', כי מקומו הוא קיום שלו. והוא יתברך שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל". וראה להלן פ"ב הערה 380. **אמנם בשאלתו** למעלה [ליד ציון 587] שאל גם מאי הזכרת "מורא הקב"ה", וכאן לא הזכיר זאת. ויש בהשמטה זו מן התימה, כי בגבורות ה' פמ"ז [קצ:] כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא', מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר, או מצורפים אל החומר". והואיל ואף השם "הקדוש ברוך הוא" מורה שהשם יתברך נבדל מן הנמצאים, מדוע לא יאמר כאן "מורא הקב"ה", אלא נאמר "מורא שמים". אמנם בנצח ישראל ס"פ כב ביאר שתיבת "קדוש" הנאמרת כלפי מעלה מורה גם על דביקות מסויימת, וכלשונו: "כי על ידי הקדושה יש לעולם הזה דביקות בעולם העליון, שהוא קדוש" [לשונו שם, ושם הערה 201]. ולמעלה [ליד ציון 178] כתב: "אבל אלו שהיה להם מעלה קדושה, קרובים אל השם יתברך", ושם בהערה 178 הובאו דברי הרמב"ם בהלכות דעות פ"א ה"ו שכתב "מה הוא נקרא 'חנון', אף אתה היה חנון... מה הוא נקרא 'קדוש', אף אתה היה קדוש". ומתבאר מכך שאין שם "הקדוש ברוך הוא" מורה על הבדלה גמורה מהאדם [לעומת תיבת "שמים"], ולכך אמרו כאן "מורא שמים", ולא "מורא הקב"ה". וראה להלן פ"ב הערה 495.

(642) כמבואר למעלה בהערות 636, 637. ובנתיב התורה פ"ט [א, לט.] כתב: "יראת השי"ת הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה, ואין שייך היראה מצד החבור, רק מצד שהוא נבדל מהכל, ואין לו שתוף עם זולתו". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו... אבל היראה שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין דביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן האחד אינו מתחבר עמו, ולכך מצד היראה אינם דביקים בעילה". וראה בנתיב התשובה פ"ב הערות 65, 133, ולהלן הערה 1001. ובספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד שמה, איתא: "עומק ההבדל בין כוחה של היראה... ובין כוחה של האהבה... הוא בזה שהשריש המהר"ל כי מקור היראה הוא בההכרה של עוצם הפלאת והפלגת ההבדלה אשר בין הנברא ובין יוצרו כביכול. ואילו מקורה של האהבה הוא בההכרה ההפכית של דמוי הצורה ליוצרה, וגם האדם נברא בצלם אלקים... וכי יש צד היקש בין האדם לקונו, 'מה הוא אף אתה' [סוטה יד.]. ומפני כך אנו מוצאים שביחס ליראה ישנן שתי מימרות; 'יראת השם', ו'יראת שמים', מה שאין כן באהבה אין כאן רק מימרא אחת של 'אהבת השם', ואילו המימרא השניה

של 'אהבת שמים' אינה נוהגת בה. והיינו משום שזה גופו מה שהנברא מונע את עצמו מלהזכיר מפורש בפיו שם קונו ויוצרו, ומשום זה הוא מחפש לו כנויים, זה עצמו הוא הרתיעה לאחור של הנברא מפאת הכרת אפסותו. ומכיוון שהכרה זו משתייכת לתחום היראה, לכן בא הכנוי 'שמים' דוקא ביחס למדת היראה... מדת היראה מתחייבת לנו מפאת היותנו נבראים גרידא, ואילו מדת האהבה מתחייבת לנו מפאת היותנו נבראים בצורה ידועה, דהיינו בצורה של צלם אלקים". וכן כתב בפחד יצחק שבת, מאמר ב, אות ב. וראה להלן פ"ב הערה 213.

(643) בכת"י כאן נכתבו דברים אלו כך: "ויבא להזהיר את האדם שתהיה עבודת השם יתברך על ידי אהבה ועל ידי יראה, וכדאיתא בפרק קמא דבבא בתרא [טו:], כשם שנאמר באברהם [בראשית כב, יב] 'כי ירא אלקים אתה', ונאמר באיוב [איוב א, א] 'ירא אלקים', מה אברהם מאהבה, אף איוב מאהבה. פירוש, אצל אברהם היה היראה מפני שהיה אוהב השם יתברך, היה ירא לעשות דבר כנגד השם יתברך, כמו מי שיש לו אוהב, הוא ירא שלא יעשה דבר נגדו. וכך 'ירא אלקים' דכתיב באיוב הוא מאהבה, שבשביל שהיה אוהב השם יתברך, היה ירא לעשות דבר כנגדו [ראה להלן הערה 785]. והתבארו דברי אנטיגנוס איש סוכו, מבלי יציאה מן הדרך הנכון כלל".

(644) כמבואר למעלה בהערות 440, 441, 578, ולהלן הערות 1746, 1758, ופ"ב הערה 1393.

(645) בספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד שדמ, נכתב: "שני המניעים הגדולים בכל התכונה הרבה של עבודת השם הם אהבה ויראה. חכמי האמת [תיקוני זהר תיקון י] המשילו את האהבה ואת היראה של עובד השם לשתי הכנפים של העוף שעל ידם הוא מתנשא ועולה". ולהלן במשנה ה [ד"ה והתבאר לך] כתב: "כי האהבה והיראה הם עיקר התחלה לעבודה", ושם ציון 785. ובסוף משנה ה כתב: "עבודת השם יתברך שהיא על ידי אהבה ויראה", ושם ציון 850. וראה ציון 1074.

(646) פירוש - לעומת המשניות הבאות שנאמרו על ידי הזוגות, הרי אנטיגנוס הוא יחיד ללא זוג.

(647) כמו שאמרו ששם הויה נדרש באופן ששתי האותיות הראשונות מורות על יראה, ושתי האחרונות מורות על אהבה [זוה"ק ח"א רנג. סימן ו]. ובתפארת ישראל פל"ח [תקעה:] כתב: "אלו ב' דברים, העובד מאהבה והעובד מיראה... הם ביחד", ושם הערה 78. וראה הערות 644, 649, שנתבאר שאהבה כוללת בתוכה יראה.

(648) אמנם ראה בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מד.] שכתב: "כי בתוך האהבה היא היראה... אבל אין בכלל היראה אהבה". ובביאור הדבר, ראה בספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק, עמוד שמה.

(649) פירוש - בשורש הדברים אהבה ויראה הן מתאחדות ומשולבות זו בזו, אך במעשה הן ניתנות להפרדה, ויתכן מעשה שיש בו אהבה בלבד, ומעשה שיש בו יראה בלבד. וכן מצינו לגבי עץ הדעת ועץ החיים [בראשית ב, ט], שהיו עצים שונים למעלה, אך היה להם שורש אחד למטה [גו"א בראשית פ"ב אות כז, ושם הערה 76]. וכן עשרת הדברות בשרשם הם דבר אחד, אך נאמרו בפועל בעשרת דברות נפרדות [גו"א שמות פ"כ אות ג].

(650) של שמעון הצדיק ואנטיגנוס איש סוכו, והובאו ממשנה ד עד משנה טו.

(651) לשונו להלן במשנה ה [ד"ה והתבאר לך]: "והנה תמצא אנטיגנוס איש סוכו הוא שהזהיר האדם עצמו על עבודת השם יתברך באהבה וביראה, כי אנטיגנוס איש סוכו היה מקבל אחד בלבד, ועמד במקום זוג, שהרי המקבלים הבאים אחריו זוגות הם. ולפיכך היה אנטיגנוס נותן מוסר כמו שנים מן הזוגות. והזוגות, הזהיר האחד על עבודת השם יתברך מצד האהבה, והשני על עבודת השם יתברך מצד היראה, עד שביחד היו משלימים האדם באהבה וביראה מה שראוי להשלים. ואנטיגנוס שהוא הראשון, הזהיר האדם עצמו על גוף האהבה והיראה, מפני כי אנטיגנוס ראשון, וקודם ראוי לו אזהרה שהיא ראשונה בעבודת השם יתברך, כי האהבה והיראה הם עיקר התחלה לעבודה".

(652) בתחילת המשנה הבאה. ובכת"י נכתבו דברים אלו כך: "וכבר אמרנו כי ראוי מאמר זה לאנטיגנוס, בעבור שהוא היה יחיד ואין לו זוג, כמו כל אחרים שהיה להם זוג, והיה האחד מזהיר על האהבה והשני על היראה. אבל אנטיגנוס לא היה לו זוג, לכך היה מזהיר על היראה ועל האהבה ביחד".

משנה ד

(653) בסוף המשנה הקודמת.

(654) יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן [משנתינו], יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי [להלן משנה ו], יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח [להלן משנה ח], שמעיה ואבטלון [להלן משנה י], הלל ושמאי [להלן משנה יב].

(655) זהו המשך השאלה.

(656) לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שעב:]: "אל תאמר כי היה ענין זה במקרה, דבר שהוא עיקר העולם, שדבר זה לא יתכן... שזהו שלמות העולם, ולא שייך זה במקרה".

ובתפארת ישראל פ"ד [סט.] כתב: "כי אין מקרה לכמו דברים אלו האלקיים", ושם הערה 11. ובבאר הגולה באר החמישי [סז:] כתב: "אין ראוי שדבר זה יהיה במקרה, ח"ו לומר כך שיהיה עניין משה, אדון כל הנביאים, במקרה". ובכלליות נתבאר כי דברים גדולים אינם במקרה [תפארת ישראל פ"ד הערה 11]. ובנצח ישראל פ"ה [צג.] כתב: "שכבר אמרנו שאין דבר מן הדברים הגדולים כמו זה במקרה", ושם הערה 171. וראה נר מצוה ח"א הערה 21, ולמעלה הערה 151. ועוד, הרי שלשלת הקבלה היא **סדר** הנחלת התורה, וכמו שכתב למעלה [משנה א בין ציונים 153-152] "סדר הקבלה", וכן כתב להלן פ"ב מ"ח [ד"ה אמנם נראה]. וכבר השריש בתפארת ישראל ר"פ יז: "אין דבר שהוא סדר, הוא במקרה, ולכך אין לומר בזה כי כך מקרה קרה", ושם הערה 2. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1164, ולהלן הערה 1385.

(657) ואע"פ שכתב למעלה במשנה א [מציון 118 ואילך] שלא היתה התמעטות בקבלה [עד זמנם של אנכה"ג], וכלשונו: "אמר 'ומסרה ליהושע' [שם], כי משה היה אפשר לו למסור כל אשר קבל ליהושע. וכן היה אפשר ליהושע למסור כל אשר מסר לו משה לזקינים, וכן זקינים לנביאים, וכן נביאים לאנשי כנסת הגדולה, כל אחד מסר כל אשר קבל לאחר, מפני שכחם יפה לקבל. אבל מן אנשי כנסת הגדולה התחילו הדורות לפחות ולהמעט, וכמו שיתבאר בסמוך, כי מן אנשי כנסת הגדולה ואילך התחילו הדורות למעט... כי עד הנה, דהיינו 'נביאים לאנשי כנסת הגדולה' היה דרך מסירה, ומכאן ואילך לא היה כאן מסירה, רק דרך קבלה", וראה להלן פ"ב הערה 813. מכל מקום דבריו כאן לא איירי בהתמעטות הקבלה [שאכן לא התמעטה כלל בדורות ראשונים], אלא במדריגת המקבלים, שלעולם היתה פחותה ממדריגת הנותנים. וכן כתב למעלה במשנה א [לאחר ציון 161]: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור... אמנם יהושע נמשל ללבנה [שם]... מקבל זוהר מן החמה", ושם מאריך לבאר כיצד מדרגת הזקנים קרובה [אך לא זהה] למדרגת יהושע, וכן הוא יחס מדריגת הנביאים למדריגת הזקנים. אמור מעתה; מדריגת המקבל לחוד, ועצם הקבלה לחוד. ובעוד שעצם הקבלה לא התמעט עד זמנם של אנכה"ג, מ"מ מדריגת המקבלים לעולם היתה מתמעטת לעומת הנותנים. וראה להלן שלהי משנה טו שכתב: "חמשה הראשונים [משה, יהושע, זקנים, נביאים, ואנכה"ג] קודם בית שני, שהיתה התורה בעולם יותר. וחמשה זוגות היו בבית שני, שכבר התחילה החכמה לחסור מבני אדם". ובר"ה כו: כתב רש"י "הדורות הראשונים היו טובים וצדיקים מן האחרונים, ולפיכך היו הימים הראשונים טובים

מאלה [קהלת ז, י], שאי אפשר שיהיו אחרונים כראשונים". וראה בהתחלת ההקדמה לבאר הגולה, ולהלן הערה 1394, ופ"ב הערה 813.

(658) ולכך המעבר מאנשי כנה"ג לזוגות הוא רחוק מדי, ואינו ניתן להעשות, וכמו שיבאר. ואודות שאי אפשר לעבור בבת אחת מרחק גדול, אלא שיש לעשות כן בהדרגתיות, כן כתב בבאר הגולה בבאר הראשון [צז.], וז"ל: "דוקא במחלוקת בית שמאי ובית הלל אמרו [עירובין יג:] 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי הם היו תחלה במחלוקת התורה, שקודם שהיה מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא היה מחלוקת בתורה כלל. וכאשר באו בית שמאי ובית הלל היה מחלוקת שלהם, עד שדברי שניהם 'דברי אלקים חיים'... ואין ראוי שיבאו ישראל ממדריגה העליונה, שלא היה בהם מחלוקת בתורה, אל מדריגה זאת שיהיה בהם מחלוקת, ואחד מהם דבריו בטלים. ולכך היה המחלוקת 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ואחר כך נתחדש שאר מחלוקת, והבן זה מאוד". ובגבורות ה' פל"ה [קלג.] כתב: "רבי אליעזר אומר [מכילתא שמות יב, ג] שצוה [הקב"ה את ישראל] בפסח מצרים שיקחו בעשור לחודש [שמות שם], מפני שהיו שטופים בע"ז... ביאור זה כי אי אפשר שיהיו ישראל לחלק ה' בפעם אחד אחר שהיו שטופים בע"ז, ולכך צוה עליהם שיקחו את פסח זה בעשרה לחודש [ניסן], כי הלקיחה היא פרישה קצת מע"ז לקרב אל הקב"ה, ואח"כ לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מע"ז לגמרי". וראה גו"א בראשית פל"ז הערה 240, שנתבאר שם שגם אין הנפילה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא נעשית בבת אחת, אלא בהדרגה. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסז.], ושם הערה 15, ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ.], ושם הערה 52. וראה למעלה הערה 64, ולהלן הערה 1384, ופ"ב הערה 814.

(659) אודות שהיו הרבה זקנים, ראה למעלה ציונים 28-18. ואודות שהיו הרבה נביאים, כן אמרו במגילה יד. "תניא, הרבה נביאים עמדו להם לישראל כפלים כיוצאי מצרים".

(660) פירוש - במשנה לא נזכר מספר הזקנים והנביאים שקבלו התורה, שאם אכן היה מוזכר מספר, זה היה מורה שהקבלה התפצלה בין הנספרים, ורק כולם ביחד מהוים קבלה אחת שלימה. וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:]: "כבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר... הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות כב. וראה הערה הבאה.

(661) ואם תאמר, שפתח באי הזכרת **מספרם** של המקבלים הראשונים ["לא נזכרו כמה היו הזקינים וכמה היו הנביאים"], וסיים באי הזכרת **שמם** של המקבלים הראשונים ["הזקינים והנביאים ואנשי כנסת הגדולה לא הזכיר בשמם"]. ויש לומר, שהזכרת

שם המקבל וספירת המקבל הן שני צדדים של מטבע אחת. כי הזכרת שמו מורה על חשיבותו של הנקרא [רש"י ויקרא א, א, וגו"א שם אות ד], וכן ספירתו מורה על חשיבתו של הנספר. וכמו שמצינו לגבי ספירת ישראל, שנצטוו ישראל במדבר להמנות לפיקודיהם [במדבר א, מה]. וכתב על כך הרמב"ן שם בזה"ל: "ולא הבינותי טעם המצוה הזאת למה צוה בה הקב"ה... ידיעת המספר לא ידעתי למה צוה שידעו אותו". ותירץ על כך הרמב"ן שם: "כי הבא לפני אב הנביאים ואחיו קדוש ה', והוא נודע אליהם בשמו, יהיה לו הדבר זכות וחיים, כי בא בסוד העם ובכתב בני ישראל, וזכות הרבים במספרם, וכן לכולם זכות במספר שימנו לפני משה ואהרן, כי ישימו עליהם עינם לטובה". ורש"י בתחילת שמות [א, א] כתב: "ואלה שמות בני ישראל - אע"פ שמנאן בחייהן בשמותם [בראשית מו, ח-כז] חזר ומנאן במיתתן, להודיע חבתן שנמשלו לכוכבים שמוציאן ומכניסן במספר ובשמותם, שנאמר [ישעיה מ, כו] 'המוציא במספר צבאם לכולם בשם יקרא'". וכן נאמר [תהלים קמז, ד] "מונה מספר לכוכבים לכלם שמות יקרא". הרי ש"מספר" ו"שמות" בני חדא בקתא אינון. וכן הוא להלן פ"ב הערה 1057.

(662) פירוש - הזכרת השם מורה על פרטיותו של האומר, וממילא אי הזכרת שמו מופקעת מפרטיות זו. ולכך קבלה שלא נזכר אצלה שמו של המקבל היא קבלה שלימה של התורה, ולא קבלה חלקית של התורה. דוגמה לדבר; במאמרי פחד יצחק, סוכות, מאמר יג, נכתב: "בגמרא פרק הכונס [ב"ק סא.] אמרו, כל המוסר עצמו למות על דברי תורה, אין אומרים דבר הלכה בשמו, אלא דאמרינהו משמא דגמרא. ומבואר בשם חכמים גדולים כי הכונה היא בתורת מעלה, ולא בתורת עונש. דמכיון דמסר נפשו, הוא זוכה על ידי זה דאין דברי תורה הללו שייכים לפרטיות מדרגתו בתורה, אלא שנמשכים הם משרש כלליות התורה". דוגמה נוספת; נאמר [שמות ב, א] "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", ובולטת העובדה שעמרם ויוכבד לא הוזכרו בשמותם. וכתב על כך בגבורות ה' פט"ו [עג:], וז"ל: "ונראה לכך לא הזכיר אותם בשמם... מפני שלא תמצא שם יוכבד קודם לידת משה. והיינו שלא תאמר כי נולד משה מצד עמרם ויוכבד שהם בני אדם פרטים, שדבר זה אינו, כי לפי מעלת משה ומדריגתו שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה. ואם יאמר הכתוב כי משה נולד מעמרם ויוכבד בני אדם פרטיים, לא היה משה נבדל מכל אדם, שהרי הוא מתיחס אל אביו במה שהוא פרטי זה, וכל פרטי הוא חלק. ולפיכך כתוב 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי', ולא נזכר בלידתו שם אביו בפרט, שלא היה לו התיחסות אל אדם פרטי זה כלל,

רק אל איש בסתם, וזהו מדריגה יותר משאילו היה לו יחוס אל אדם פרטי, שהוא פרטי זה". וראה למעלה הערות 136, 314.

(663) עם אנטיגנוס, וכן כל אחד מאנשי כנסת הגדולה.

(664) נקט כאן שלשון יחיד הוא כנגד הפרטי, ולשון רבים הוא כנגד האחד השלם. וכן כתב בגו"א שמות פט"ו אות ז, שלשון יחיד שבתורה מורה שמדובר בכל אחד ואחד. וכן הרמב"ן [שמות כ, א] ביאר שעשרת הדברות נאמרו בלשון יחיד ["אנכי ה' אלוקיך"] יען "כי עם כל אחד ידבר, ולכל אחד יצוה, שלא יחשבו כי אחר הרוב ילך, והיחיד ינצל עמהם". אמנם מצינו שכתב שלשון יחיד מכוון לכלל ישראל, ולא לכל יחיד ויחיד, שבגו"א שמות פ"כ אות ח ביאר שעשרת הדברות נאמרו בלשון יחיד, כי "המצוה הוא לישראל מצד הכלל שהם עם ישראל, ולפיכך נאמר בלשון יחיד 'אלקיך אשר הוצאתיך'" [לשונו שם], ושם הערה 80. ובמנחות סה: דרשו על הפסוק [ויקרא כג, טו] "וספרתם לכם" ש"תהא ספירה לכל אחד ואחד". ואילו הפסוק "וספרת לך" [ויקרא כה, ח] - הנאמר אודות ספירת יובלות - דרשו שהוא נאמר על בית דין [תו"כ שם]. וזה מורה שלשון יחיד מוסב על הכלל, ואילו לשון רבים מוסב על כל יחיד ויחיד. וכן ביאר הגר"א באדרת אליהו ר"פ נצבים, וז"ל: "'והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך' [דברים כט, יח]. ביאורו, מפני שרז"ל אמרו [מגילה לא:] בתוכחה ראשונה אין רשאי להפסיק, מפני שבלשון רבים נאמר. ובתוכחה השניה רשאי להפסיק, מפני שבלשון יחיד נאמר. פירוש, שבלשון רבים נאמר, וקאי על כל יחיד ויחיד. והשניה בלשון יחיד נאמר, והוא על כלל ישראל כאחד. וזה הוא אומרו [דברים כט, יח] 'והיה בשמעו את דברי האלה הזאת' השניה, הנאמר בלשון יחיד על כלל ישראל, 'והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי' [שם], הלא אני יחיד, ולא נאמר רק על כלל ישראל. לכך נאמר [שם פסוק כ] 'והבדילו השם לרעה', כיון שפירש עצמו מכלל ישראל". וראה תפארת ישראל פמ"ג הערה 50. וצ"ע בכל זה. וראה להלן הערה 1395.

(665) פירוש - אנשי כנסת הגדולה מופרשים הם מהזוגות מחמת שלשה הבדלים; (א) לאנכה"ג יש שם בפני עצמם, מה שאין כן לזוגות. (ב) אנכה"ג היו רבים, ואילו הזוגות היו בודדים. (ג) לכל אחד מאנכה"ג היתה קבלה שלימה, ואילו לזוגות היתה קבלה מחולקת.

(666) לשון הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה: "בית דינו של עזרא הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה... תשלום מאה ועשרים זקנים. האחרון מהם הוא שמעון הצדיק, והוא היה מכלל המאה ועשרים, וקיבל תורה שבעל פה מכולם". ולמעלה בתחילת משנה

ב כתב: "אנשי כנסת הגדולה, כלם ביחד שהיו עדה קדושה... הלכו כלם לעולמם, ולא נשאר רק שמעון הצדיק בלבד, והוא היה יחידי", ושם הערות 313, 314, 317. וראה להלן [לפני ציון 1400] שכתב: "כי השיריים מן אנשי כנסת הגדולה אין ראוי שיהיה יותר מן אחד, וזה היה שמעון הצדיק".

(667) שהקבלה מהנותן למקבל נעשתה רק כאשר היה הפרש אחד בלבד ביניהם [מאנכה"ג לשמעון הצדיק (רבים לעומת יחיד), ומשמעון הצדיק לאנטיגנוס (שם אנכה"ג לעומת העדר שם)], ולא כאשר היו שני הפרשים [כמו משמעון הצדיק לזוגות (שם אנכה"ג לעומת העדר שם, קבלה שלימה לעומת קבלה מחולקת)] או שלשה הפרשים [מאנכה"ג לזוגות (שני ההפרשים שהוזכרו למעלה, ובנוסף ההפרש בין רבים ליחיד)]. וראה להלן הערות 1383, 1807.

(668) פירוש - תקופת הזוגות נשארה לאורך שנים רבות בבית שני, ולא היה המשך התפצלות הקבלה כפי שהיה בתקופה שקדמה לזוגות. וראה להלן הערה 1375.

(669) להלן סוף משנה טו, שכתב: "חמשה זוגות היו בבית שני, שכבר התחילה החכמה לחסור מבני אדם, ולפיכך היו המקבלים זוגות... כי המקבלים בבית שני כלם היו זוגות מטעם אשר אמרנו, כי הזוג מורה על חסרון כח התורה שהיה בבית שני. גם כי ראוי לבית שני הזוגות, שאחד נשיא והשני אב בית דין זוג ביחד. ודבר זה ידוע לנבונים... שהרי בית המקדש נברא בשתי ידים... והיה כלול בשביל זה משני צדדין, שהם יד ימין ויד שמאל, והוא כח נשיא ואב בית דין. ולכך דווקא בבית שני היו הזוגות, ויותר היה האהבה והיראה בבית שני. ולפיכך הראשון היה אנטיגנוס, היה מזהיר באהבה וביראה, והוא היסוד. ואחר כך הזוגות אחד היה מזהיר על האהבה והשני על היראה, כפי מדריגת בית שני שהיה כלול מאהבה ומיראה".

(670) וכבר נתבאר למעלה [הערה 261] שישנה זיקה בין הדור לפרנסיו. ולכך הואיל ותקופת הדור היתה בית שני, לכך פרנסי הדור תואמים לתקופת בית שני.

(671) פירוש - גירסת הספרים הישנים במשנתינו [וכן הוא במשניות שבידנו] היא "יוסי בן יועזר... ויוסי בן יוחנן... קבלו **מהם**", ולא "קבלו **ממנו**" [וכפי שגרס רש"י כאן]. וראה הערה הבאה.

(672) לשון התוספות יום טוב כאן: "קבלו מהם - פירש הרמ"ה משמעון ואנטיגנוס. וכתב רבי יוסף נחמיאש שלמדו תחלה לפני שמעון הצדיק ונפטר, והם עדיין לא למדו כל צרכם, וחזרו ללמוד לפני אנטיגנוס הממלא מקום שמעון הצדיק עד שנפטר גם כן,

והם מלאו את מקומו, ע"כ במדרש שמואל... ויש ספרים הגירסא 'ממנו', וכתב המדרש שמואל בשם הרשב"ץ שהיא הגרסא המדוקדקת אם הוחזקה".

(673) פירוש - להלן [משנה טו (ד"ה ותראה כי)] ביאר שיש כאן חמשה מקבלים ראשונים [משה, יהושע, זקנים, נביאים, ואנכה"ג] לעומת חמשה מקבלים אחרונים [חמשת הזוגות], כאשר שמעון הצדיק הוא החותם את תקופת "המקבלים הראשונים" מפאת היותו משיירי אנכה"ג. ולפי הגירסא ש"קבלו ממנו" מתבאר שהזוג הראשון קבל מאנטיגנוס בלבד, נמצא ש"המקבלים האחרונים" הם חמשת הזוגות, "ואנטיגנוס איש סוכו לא היה רק כדי להבדיל בין חמשה מקבלים הראשונים ובין חמשה מקבלים האחרונים" [לשונו להלן לאחר ציון 1378]. אך לפי הגרסא "קבלו מהם" מתבאר שאף הזוג הראשון קבל משמעון הצדיק [כי אנטיגנוס נחשב כמסייע לשמעון הצדיק (ראה הערה הבאה)], ולכך יש כאן רק חמשה זוגות, מבלי צורך לומר שאנטיגנוס מצטרף לחמשה הזוגות כמחיצה המצטרפת לדבר שהיא חוצצת בעדו.

(674) להלן משנה טו [ד"ה ותראה כי], שביאר שם את שלשלת הקבלה, ועמד על ההבדל בין שתי הגרסאות שבמשניתנו לגבי הגדרתו של אנטיגנוס, וז"ל: "ותראה כי הזוגות האלו הם חמשה עד סוף בית השני... והם היו חמשה זוגות נגד חמשה מקבלים הראשונים, ואנטיגנוס איש סוכו לא היה רק כדי להבדיל בין חמשה מקבלים הראשונים ובין חמשה מקבלים האחרונים... אמנם כפי שנמצא בספרים הישנים הגרסא 'קבלו מהם', ורוצה לומר כי הזוג הראשון קבלו מן אנטיגנוס ומן שמעון הצדיק, הרי כל הדברים מסודר מאוד. כי השיריים מן אנשי כנסת הגדולה אין ראוי שיהיה יותר מן אחד, וזה היה שמעון הצדיק. ואנטיגנוס קבל ממנו כפי מה שראוי שיהיה מקבל אחד ממוסר אחד. והזוג הראשון קבלו גם כן משנים, דהיינו משמעון הצדיק וכן מן אנטיגנוס, כי ראוי שיהיה מקבלים שנים מן שנים. ולא היה אנטיגנוס רק כמו סיוע עם שמעון הצדיק, ולא היו רק חמשה; משה, יהושע, זקנים, נביאים, ואנשי כנסת הגדולה, וחמשה זוגות". ושם מבאר ענין זה בהרחבה, עיי"ש.

(675) למעלה בתחילת משנה ג.

(676) לשונו למעלה תחילת משנה ג: "וכפי ערך מדריגת מעלתם, היה מדריגת מוסר שלהם. כי המוסר שאמר שמעון הצדיק כולל כל העולם, שהרי אמר [למעלה משנה ב] 'על ג' דברים העולם עומד'. וכך הוא מוסר של אנטיגנוס איש סוכו, כי דבריו הם בעבודת השם יתברך, אשר בודאי עבודת השם יתברך הוא כולל כל מעשה האדם, כי כל מעשה האדם ראויים שיהיו פונים אל עבודתו יתברך. ולפיכך אמר [למעלה משנה ג] 'אל תהיו

כעבדים המשמשים את הרב לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם'", ושם הערה 576, ולהלן הערות 1091, 1329. וכאן ה"דברים גדולים" שמזהיר עליהם הם עניני ביתו של אדם, וכמו שמבאר.

(677) "שיהיה ביתו בית חכמה, ויהיו בביתו חכמים, ודבר זה ראוי לביתו" [לשונו להלן ד"ה והנה יוסי]. ומה שמדגיש כמה פעמים שהמיוחד בבית הוא ש"שם דירתו", כוונתו לומר שביתו של אדם הוא מקומו של האדם, וחלים על הבית גדרי "מקום", וראה הערה הבאה, וכן ציון 786, וכן להלן פ"ב הערה 1468.

(678) כי ישנה זיקה בין האדם למקומו, וכאשר מקומו [ביתו] במעלה, נחשב הדבר שיש לאדם עצמו מעלה, כי "הכל לפי מה שהוא - יש לו מקום" [לשונו בבאר הגולה באר הרביעי (תלג:)]. ואודות היחס שבין מקום האדם למדריגת האדם, הנה בהרבה מקומות ביאר שמעלת המקום היא **סימן** למעלת העומד בו, וכגון בדרוש לשבת תשובה [ע.] כתב: "בפרק אין דורשין [חגיגה טז.] דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דריש לקיש... אם יאמר לך יצה"ר חטוא והקב"ה מוחל לך, אל תאמין... שמא יאמר האדם מי מעיד בי, אבני ביתו של אדם מעידים בו, וקורות ביתו ורהיטיו מעידין בו... ביאור זה... ואם יאמר מי מעיד בי, אבני ביתו מעידין בו. רוצה לומר כי אין ספק שלפי מעשיו של אדם יקנה לו בית. אם עשה הטוב, יקנה לו בית לפי כבודו לעתיד, ולפי זכות שלו יש לו בית... אבני ביתו הוא מקומו אשר יקנה, הוא שמעיד על מעשיו אשר עשה. ואם הוא בעל חטא, קנה לו מדרגה לפי חטאיו, והנה קורות ביתו מעידין עליו". ובגבורות ה' ר"פ ע [שכ.] כתב: "כל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, ובשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמר [שבת נא.] 'ממלא מקום אבותיו', כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו. שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". וכן הוא בח"א לשבת קיג: [א, נא:], גו"א במדבר פ"י אות כח, שם פכ"ב אות ז, תפארת ישראל פכ"ד [שנו:], ובהקדמתו לדרוש על התורה [ז:]. ובגו"א בראשית פכ"ה סוף אות יט כתב: "יש לאדם ייחוס והצטרפות... [אל] המקום המקבל את האדם... המקבל שהוא המקום". ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו... כי ראוי להם [לישראל] ארץ הקדושה, כמו שהם קדושים". ובגבורות ה' פ"ח [מו.] כתב: "כמו שהארץ קדושה... כך ישראל קדושים, ולפיכך הארץ מתייחס לישראל בענין זה. כי הארץ קדושה במעלתה הנבדלת מן הפחיתות ומן התיעוב, וכן ישראל... וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם. וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו. ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם הארץ שהוא אחד בלבד, לפי שהוא באמצע

העולם". אמנם כאן מבאר שמקום חשוב ובעל מעלה הוא **סבה** למעלת העומד בו, שלכך יש לאדם לתקן ביתו במעלה אלקית, כדי שמעלה זו תחשב לאדם מעלה גדולה. ואם המקום היה משקף את מעלת האדם בלבד, ולא מעצב את מעלתו, בודאי שלא היה עליו לתקן את מקומו, אלא רק לתקן את עצמו. ולפי זה לכאורה האדם הוא המקבל, ואילו מקומו הוא הנותן. אמנם אין זה כך, אלא לעולם המקום הוא בגדר "מקבל", ורק המקבל גופא משפיע על הנותן, וכמו שביאר את מאמרם ז"ל [הוריות יב.] "אין מושחין את המלכים אלא על המעיין, כדי שתמשך מלכותן", שכתב על כך בח"א שם [ד, נט:]: "יש בני אדם מתמיהים על זה, ומכ"ש מן האומות ששואלין על זה, כי נראה שהוא כעין ניחוש. ואין זה ניחוש, כי הרבה דברים תלוים במקום, כי הכל כאשר המקבל מוכן. ולפיכך כאשר מוכן המקום שיקבל המקבל, אז מקבל הדבר הטוב. וכן אם המקום רע, אין מקבל המקבל דבר טוב. ולפיכך אמר שאין מושחים את המלכים אלא על המעיין, שזה המקום מוכן לקבל המשך, שהרי המים מושכין, וכן תמשך מלכותו". ובגבורות ה' פי"ט [פו:] כתב: "כי המקום הוא גורם דברים הרבה". ובגו"א בראשית פי"ב אות יב כתב: "כי המקום גורם [סנהדרין יד:], שכיון שבא [אברהם] למקום שיהיה לעתיד כל אלו הדברים הגדולים, באה עליו הנבואה מכל אלו דברים". וראה להלן ציונים 708, 854.

(679) הזוג הזה.

(680) כן יבאר להלן משנה ה [ד"ה ואחר כך] שיוסי בן יועזר דיבר על אהבת ה', ויוסי בן יוחנן דיבר על יראת ה'.

(681) למעלה בתחילת משנה ג, והובא בהערה 676.

(682) וכל אלו הם עניני בית, שאשתו של אדם נקראת "ביתו" [שבת קיח:], וכמו שיבאר במשנה הבאה. וכן בני ביתו שייכים לביתו, וכמבואר שם [הערה 714]. וראה בתפארת ישראל פמ"ה [תרצד.] שעמד כל כך שבדברות הראשונות [שמות כ, יד] נאמר "לא תחמוד בית רעך לא תחמוד אשת רעך וגו'", הרי שהקדים בית לאשה, ואילו בדברות האחרונות [דברים ה, יח] נאמר "ולא תחמוד אשת רעך ולא תתאוה בית רעך וגו'", הרי שהקדים אשה לבית, וביאר שם את יחס האדם לאשתו לביתו, ומדוע לפעמים האשה קודמת לבית, ולפעמים בית קודם לאשה, עיי"ש. וכן עמד על כך בגו"א דברים פ"ה אות ז [ד"ה ונראה]. וראה להלן פ"ב הערה 702.

(683) וזה קשור לאהבת ה', וכמו שיבאר להלן במשנה ה [ד"ה ואחר כך] שהתדבקות בתלמידי חכמים היא ענף היוצא מאהבת ה'.

(684) לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שסה.]: "כאשר האדם יש לו חבור אל השכל, הוא התלמיד חכם... נכנס בגדר עמו... כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי, ולפיכך הדבק בתלמיד חכם... יש לו גם דביקות בשכינה, אף כי אינו תלמיד חכם כלל... ואל הבריאה הזאת ראוי שיתחבר הכל" [ראה הערות 688, 698, 787, 789, ולהלן פ"ב הערות 322, 1097, 1316]. וצרף לכאן את דברי הרמב"ם הידועים בהקדמה לסדר זרעים [דף נה: במודפס במסכת ברכות], שכתב: "ונשאר בכאן שאלה אחת... מדוע המציא הקב"ה כל האנשים אשר לא יציירו מושכל לנפשם. ואנו רואים שרוב בני אדם ערומים מן הערמה, וריקים מן החכמה, מבקשים התאוה, ושהאיש החכם, המואס בעולם, הוא יחיד בין רבים, לא ימצא אלא אחד בדור מהדורות. התשובה על זה, שהאנשים ההם נמצאו... להיותם משמשים לאחד ההוא... ברוב ממונו או רכושו יצוה לעבדיו לבנות ארמון כליל יופי, ולנטוע כרם חשוב, כמו שיעשו המלכים, וכל הדומה להם. ואפשר שיהיה הארמון ההוא מזומן לאיש חסיד, יבוא באחרית הימים, ויחסה יום אחד בצל קיר מן הקירות ההם, ויהיה לו סבה להנצל ממות. כמו שאמר [איוב כז, יז] 'יכין וצדיק ילבש'". וראה להלן הערה 1310.

(685) בסמוך יבאר מדוע התחברות שאינה ראויה לתלמידי חכמים היא ממעטת במעלת החכמה. וראה להלן הערה 688, ופ"ב הערות 1189, 1317.

(686) רומז בזה שהרגל היא נחשבת שפלות האדם, וכמו שכתב הרבה פעמים, וכגון בנצח ישראל פ"ה [קד.] כתב על הרגל ש"הוא מקום שפלת הגוף, שם פחיתות חומרי". ושם פט"ז [שעט:] כתב: "הרגל הוא מיוחד, שיש בו פחיתות". ושם פכ"ב [תסז.] כתב: "הרגל הוא הדבר הפחות והשפל". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו:] כתב: "הרגל הוא פחיתות האדם בכל מקום". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] כתב: "ברגל, הוא מקום שיש חסרון ופחיתות". וכן הוא בגבורות ה' פס"ד [רצה.], בהקדמתו לנתיבות עולם [א, א], נתיב העבודה פ"ו [א, צא:], שם פט"ז [א, קכו.], נתיב השתיקה פ"א [ב, קא.], נתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.], וח"א לסנהדרין מט. [ג, סוף קסא:]. וראה תפארת ישראל פי"ב הערה 36, באר הגולה באר השביעי הערה 124, ונר מצוה ח"א הערה 388. **וצרף לכאן** דברי רש"י [בראשית יח, ד] שכתב שאברהם אבינו חשד שהמלאכים שבאו לבקרו "הם ערביים שמשתחוים לאבק רגליהם, והקפיד שלא להכניס ע"ז לביתו". וכתב על כך בגו"א שם אות יט: "יש מקשים, איך היו עושים אלהות אבק שברגליהם. ואין זה קשיא... אבל בעלי עבודה זרה היה סכלות דעתם כי השם יתברך ברוך הוא - אלהים קדושים הוא, אי אפשר לעבוד לו, ובחרו בכוחות שהם אינם קדושים, והם ממונים על דברים פחותים, ובעבור

שאינם קדושים הם קרובים אל האדם הפחות. ולפיכך בחר זה בזבוב וזה באבק, כי היו עובדים לכחות של אלו דברים אשר הם בחלקם, כי האבק שברגל, דבר פחות ושפל מאד הוא, והיו הערבים סבורים כי האדם אשר הוא במעלה גדולה, ואין לך בתחתונים יותר גדול מן האדם במדריגה, והוא תחת המדריגה השפלה אשר בעליונים. ולפיכך היו עובדים לאבק שברגליהם, לאותו שהוא ממונה עליו למעלה. וידוע הוא כי אין דבר שפל כמו האבק שברגל, ואין דבר ממונה עליו רק הכח אשר הוא קטון יותר בכחות העליונים, והיו אומרים כי האדם הוא נכנע למדריגה השפלה שבעליונים. והאבק דרכים הוא דמות למדריגה השפלה יותר, והאבק בחלקו, כי כל התחתונים בחלקו של עליונים הם".

(687) פירוש - השכל גם כן נבדל מהגוף, כפי שהתלמיד חכם נבדל משאר בני אדם. וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ב הערות 1312, 1313.

(688) אודות שהתלמיד חכם הוא בגדר "שכל", כן כתב בבבאר הגולה בתחילת הבאר השביעי [שסד.], וחלקו הובא בהערה 684, ולהלן הערה 698. ושם בבאר השני [קעב:], וז"ל: "מדת השכל בתלמיד חכם", ועל פי זה ביאר שם מדוע תלמיד חכם הוא נוקם ונוטר כנחש [יומא כב:], ושם הערה 336. ובנתיב התורה פי"א [א, מט:] כתב: "תלמיד חכם יש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון". ובנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "תלמידי חכמים... [הם] אותם שיש בהם השכל". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "החכם בו שכל נבדל מן החמרי", וראה שם הערה 41. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] ביאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי. ובנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצג.] כתב: "ובפרק שני דייני גזירות [כתובות קה:] אמר אביי, האי צורבא מדרבנן דמרחמי ליה בני מאתיה [ת"ח שבני עירו אוהבים אותו], לא משום דמעלי טפי, רק משום דלא מוכח להו במילי דשמיא [אין זה משום מעלתו, אלא משום שאינו מוכיח אותם במילי דשמיא], עד כאן. פירוש, כבר אמרנו כי הת"ח בעם הוא דומה כמו השכל בגוף... והשכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל. ולפיכך האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מאתיה, אי אפשר שיהיה זה רק משום שאין עליו משפט השכל, דלא מוכח להו במילי דשמיא. ומזה הצד יש כאן חיבור ואהבה... ויש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור, וזה מבואר". וראה דבריו בח"א למכות יא. [ד, ב.] בביאור הגמרא שם ש"קללת חכם אפילו בחנם היא באה", שתלה זאת "כי הת"ח יש לו השכל". וראה להלן פ"ב הערה 1312.

(689) בסנהדרין נב: אמרו "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה) הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.] בזה"ל: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר 'כיון שנשבר שוב אין לו תקנה', כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי. כיון שנהנה ממנו, זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל, ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים". וראה להלן ציון 1019, ופ"ב הערות 506, 1185.

(690) ונאמר [קהלת יב, ג] "ביום שיזעו שומרי הבית וגו'", ופירש רש"י שם "שומרי הבית - אלו הצלעות והכסלים המגינים על כל חלל הגוף". וכן כתב השל"ה בשער האותיות אות י' [יצר טוב]: "הבית הוא הגוף, כמו שנאמר [קהלת יב, ג] 'עד שלא יזועו שומרי הבית'". וטעם הדבר, כי ההגדרה של "בית" היא מקום של קבלה, וכפי שכתב בח"א לב"ב נח. [ג, פג.] "כל מקבל הוא 'בית' לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו" [ראה הערה 716]. והגוף הוא מקבל את השכל [ראה הערה 700], ולכך הגוף הוא הבית למימד הרוחני של האדם. ועוד אודות שהגוף הגשמי דומה לבית, מעין זה כתב בביאור דברי הגמרא [שבת לב.] שאמרו שם "בעון שני דברים עמי הארצות מתים, על שקורין לארון הקודש ארנא, ועל שקורין לבית הכנסת בית עם", ובח"א שם [א, כא.] כתב: "עמי הארץ שהם חסרי השכל האלקי, אף כי יש להם שכל האנושי, הנה הם חסרים השכל האלקי. ובשביל כך... קורין בית הכנסת בית עם. דע כי האדם אשר הוא אדם באמת, גם על בנין גופו יש קדושה, מצד השכל הדבק בגוף, ודבר זה מקדש הגוף עד שיש קדושה גם על הגוף [ראה הערה 700], ונקרא הגוף בית הכנסת, ששם קדושה עליו. אבל עם הארץ בשביל שהוא נוטה אל החמרי, ואין השכל מקדש הגוף, לכך אין גופו מתיחס אל בית הכנסת, שבית הכנסת קדוש הוא, אבל גופו דומה לבית עם, כלומר ששם אסיפת עם בלבד, מבלי שיהיה שם כניסה של קדושה. וכל זה נמשך במה שהוא עם הארץ נוטה אל החמרי מסולק מן מעלת השכל, לכך הוא דומה לבית עם... כי עם הארץ חסר השכל האלקי, וכאשר חסר השכל האלקי חסר ג"כ שאין לו מדריגה נבדלת

אלקית, לכך אינו מתיחס עם הארץ... גוף שלהם אל בית הכנסת, רק אל בית עם, שאין שם קדושה נבדלת. וזה שאמר על שקורין לבית הכנסת בית עם. בודאי מאחר שמדריגתו של עם הארץ מסולק מן החכמה והתורה, בזה הוא קורא לבית הכנסת בית עם". וכן ביאר שהלב דומה לבית, וכפי שכתב בח"א לשבת לב: [א, כג.] בביאור דברי הגמרא שם "בעון שנאת חנם מריבה רבה בתוך ביתו של אדם", וז"ל: "כי השנאה היא בלב האדם, והלב הוא נחשב בית. וכאשר תוך ביתו שנאה, דהיינו בלב, שהוא נחשב בית, מריבה רבה בתוך ביתו ג"כ, דהיינו שנאה בתוך ביתו של אדם". ואף הלב הוא המקבל של השכל, וכפי שכתב להלן פ"ו מ"ז [ד"ה הי"ז בלב] אודות הקנין השבעה עשר של קנין התורה ["לב טוב"], וז"ל: "בלב טוב, כי התורה תקרא 'טוב' [מנחות נג:], ומפני שהתורה תקרא 'טוב', לא תמצא התורה רק במי שהוא טוב. והיינו מי שיש לו לב טוב, וכאשר יש לו לב טוב אז מקבל התורה שהיא טוב. כי איך תעמוד התורה שהיא טוב, במי שיש לו לב רע". נמצא שהלב הוא המקבל לשכל הנבדל, ולכך נקרא "בית", והוא הדין והיא המדה ביחס לגופו של אדם. ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג:] כתב שהעולם נקרא "בית", והם הם הדברים.

(691) אודות ששכל האדם הוא בבחינת "נוגע ואינו נוגע", כן כתב להלן פ"ד מי"ד [ד"ה ובמדרש אמר] בביאור שארון ברית ה' נסע לפני ישראל דרך שלשת ימים [במדבר י, לג], וז"ל: "ביאור דבר זה כי כתר תורה, במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם... כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מ"מ יש כאן הקשר, שמקושר השכל באדם... ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמר ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו'... היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו'", לכן לא היה הארון נבדל מהם לגמרי". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 171, ולהלן פ"ב הערות 852, 987, 1186.

(692) אודות ההנהגה עם תלמיד חכם, ראה דבריו בנתיב התורה פ"ד [א, כא:], שכתב: "ישים האדם עצמו כי לא יהיה אדוק עם הבריות, רק יהיה רואה ואינו נראה. כלומר שיהיה רואה את הבריות, ואל יהא נבדל מן הבריות לגמרי עד שלא ישגיח עליהם. אבל ישגיח על הבריות, ובזה הוא רואה אחרים, אבל אינו נראה מהם, כי לא יהיה לו חבור וצירוף אל הבריות. וכאשר עושה כך תלמודו מתקיים... דמיון אל השכל... אשר הוא עומד באדם, יש לו דביקות באדם, ואינו דבוק עם האדם עד שיהיה מעורב לגמרי השכל

עם הגוף. וכך יהיה תלמיד חכם עם הבריות בענין זה לגמרי, שהוא נבדל מן הבריות, ואינו נבדל לגמרי". ושם להלן פט"ז [א, ע.] כתב: "התלמיד חכם, מצד השכל שבו, הוא נבדל מכלל שאר בני אדם". וראה להלן פ"ב הערה 1189.

(693) בכת"י נכתב משפט זה כך: "וכמו שתמצא השכל באדם שהוא נבדל מן האדם, אין לו חבור גמור עמו, רק שנמצא עמו, וכך יהיה התלמיד חכם בביתו של אדם, והבן זה".

(694) פירוש - כשם שהשכל האלקי [ולא האנושי] משלים את האדם, וראה הערה הבאה.

(695) לשונו למעלה במשנה ב [ד"ה ולכך התחיל]: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה, שהוא השכל האלהי, והוא הטוב הגמור, ואז יש מעלה אל העולם באשר יש בעולם התורה השכלית האלהית, ואין זה דעת וחכמה אנושית. ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו", ושם הערות 368, 370. וכן כתב בתחלת ההקדמה, ושם הערה 13. וראה למעלה הערה 247. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב.] כתב: "בכל דבר נחשב האדם חסר, חוץ על ידי התורה נחשב האדם שלם".

(696) ואם תאמר, מדוע נקט בצמאון יותר מאשר ברעבון, שהרי אף האכילה היא משלימה את האדם, וכמבואר בח"א ב"ב עד. [ג, קה.], שכתב: "ענין האכילה, שכל האכילה על ידי האכילה מקבל השלמתו עד שאינו חסר". ונראה, שבנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] ביאר ההבדל בין צמאון לרעבון, וז"ל: "כי הרעבון הוא יותר לגוף, שצריך פרנסה מפני חסרונו, ואילו הצמאון הוא לנפש יותר, כאשר ידוע כי הצמאון הוא לנפש". ושם ביאר שרעבון הוא כנגד יצרא דעריות, וצמאון הוא כנגד יצרא דע"ז. ובגבורות ה' פ"ס [סוף רסח.] כתב: "כי ההפרש בין האכילה והשתיה הוא דבר זה; כי האכילה... הוא יותר גשמי מן השתיה, כי המשקה הוא דק יותר". וכן כתב באור חדש [צ.]. ולכך כאן שמדובר על השלמה רוחנית, נקט התנא בצמאון ולא ברעבון. וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ב הערה 283. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת. שהנה נפסקה ההלכה "דאסור לטעום קודם שיתן לבהמתו" [לשון המשנה ברורה סימן קסז סק"מ]. ומ"מ "כתב המגן אברהם [סימן קסז סקי"ח] בשם ספר חסידים [סימן תקלא] דלשתות, אדם קודם לבהמה, כדכתיב ברבקה שאמרה להעבד [בראשית כד, יד] 'שתה וגם גמליך אשקה'" [לשון המשנה ברורה שם]. ומהו טעמו של חילוק זה. אלא שהואיל והרעבון הוא לגוף, ו"ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג], לכך אכילת הבהמה קודמת לאכילת האדם, כי הבהמה משלימה את עצמה לגמרי באכילתה, והרי השלמת הבמה קודמת לאדם, וכפי שכתב בנתיב הצדקה פ"ה [א, קפ.]: "כמו שתמצא בבריאה שהשם יתברך ברא תחילה הבהמה ואחר כך ברא האדם, וכן בסדר הפרנסה ראוי שתהיה השלמת הבהמה קודם השלמת האדם... ולכך כתיב [דברים יא, טו] 'ונתתי עשב בשדך' ואחר כך [שם] 'ואכלת ושבעת'... לפיכך אסור לאדם לטעום כלום עד שיתן מזונות לבהמתו [ברכות מ.]". אך הואיל והשתיה היא לנפש, והאדם הוא בעל נפש לעומת הבהמה, לכך שתייתו של האדם קודמת לשתיית הבהמה, כי הבהמה אינה נשלמת בשתיה כפי שהאדם נשלם. ולהלן פ"ב לפני ציון 1316 הזכיר שם את דבריו כאן.

(697) לשונו בדרוש על התורה [כג.]: "האדם הבא ללמוד תורה צריך להיות מוכן בהכנה... והנה ההכנה הצריכה אליו מצד בחינת עצמה היא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה, לכן נתנה במים להורות שצריך להיות נכסף לה כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו כמים קרים על נפש עיפה [משלי כה, כה]". ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "כי יש לאדם להיות נמשך אחר השלמתו, שכל דבר בעולם נמשך אחר השלמתו, כי כאשר הוא בלא השלמתו הוא חצי דבר, ומתנועע אל השלמתו, כמו הולד שהוא בבטן אמו מתנועע

הויתו אל השלמתו. וכן כל הדברים בעולם כאשר אינם בהשלמה, מתנועע הויתו אל ההשלמה. כי הגרעין שהוא הזרע באדמה תנועת הויתו אל ההשלמה, וכן כל הנבראים מתנועעים אל השלמתם". וראה להלן פ"ב הערות 269, 297.

(698) השוואה זו בין השלמת בני אדם ע"י התלמיד חכם להשלמת האדם על ידי השכל, מבוארת יותר בבאר הגולה תחילת הבאר השביעי, וז"ל: "אותם בני אדם הנבדלים מן התורה מכל וכל, ואין להם שיתוף וחיבור אל התורה, והם מן אותם עמי הארץ שאמר עליהם רבי עקיבא שאומרים 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור' [פסחים מט:], הם שנבדלים לגמרי מן התורה, והם נחשבו כבהמות נדמו. אבל אותם שיש להם חיבור וצירוף אל תלמיד חכם, נחשבים כמשפט תלמיד חכם, כי המחובר לדבר הרי הוא כמוהו. וזה כי האדם נקרא בשם 'אדם' בשביל נפש המדברת שבו, כדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא'. ובודאי גם על גופו הוא שם 'אדם', מפני שכל האברים מתחברים אל נפש מדברת, ועל כולם יקרא שם 'אדם'. וכך כאשר האדם יש לו חבור אל השכל, הוא התלמיד חכם, כאשר יש לו חבור אליו נכנס בגדר עמו. ולכך אמרו [כתובות קיא:] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו' [דברים ל, כ], וכי אפשר להדבק בשכינה, והלא אש אוכלת הוא [דברים ד, כד], אלא הדבק בתלמידי חכמים כאילו דבק בשכינה. ודבר זה מפני כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי, ולפיכך הדבק בתלמיד חכם, שיש לו דביקות בשכינה, יש גם לו דביקות בשכינה, אף כי אינו תלמיד חכם כלל" [ראה למעלה הערות 684, 688, ולהלן פ"ב הערה 500].

(699) כפי שכתב בנתיב התורה ס"פ י [א, מו.]: "ודע עוד כי האדם יש לו... גוף המקבל הנשמה, ואם האדם רוצה שיזכה אל העולם הקדוש, שהוא עולם הבא, צריך שיהיה גופו אשר הוא מקבל הנשמה גוף קדוש".

(700) מוסיף בזה חידוש שלא אמר עד כה; כאשר ביתו של אדם כראוי, אזי גם גוף האדם נמצא במעלה ראויה. כי הואיל וגוף האדם דומה לבית, לכך ישנה זיקה והקבלה בין ביתו של אדם לגופו של אדם. וכאשר השכל [חכמים] נמצא בביתו של אדם כראוי, אזי אף השכל של האדם נמצא בגופו כראוי, וממילא הגוף מתקדש ונמצא במעלתו [כמבואר בהערה 690]. ולהלן פ"ב מ"ה כתב: "גוף האדם אשר בו עומד החכמה", ושם הערה 485.

(701) "הוי מתאבק בעפר רגליהם, והוי שותה בצמא את דבריהם".

(702) לשונו בח"א לבכורות ח: [ד, קכא.]: "ואין ספק כי השכל אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, אבל במה שהשכל עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל... שהשכל נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, ונקשר עמו קשר מציאות, לא שיהיה מעורב השכל עם הגוף או עם כוחותיו, שדבר זה אינו", וראה להלן פ"ב הערה 1188. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד:] כתב: "דמיון זה באדם; הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד", ושם הערות 109, 110. וראה הערה הבאה.

(703) לשונו להלן פ"ד מי"ד [ד"ה ויש לך]: "אלו שתי כתרים [כהונה ומלכות], אין זה כזה, והם מחולקים. כי הכתר של כהונה קדושה גופנית, וכתר של מלכות קדושה נפשית, והרי הם מחולקים, והמוכן לאחד מהם, אינו מוכן אל השני שהוא כנגדו, כאשר הם מחולקים. ולא יקשה זה בכתר תורה, אף על גב שהוא מחולק מן כתר כהונה וכתר מלכות, אין לומר המוכן לאחד אין מוכן לשני, שדבר זה היה קשיא אם לא היה כתר תורה נבדלת מן האדם, אבל כתר תורה נבדלת מן האדם. ואף כי אמרנו שהתורה היא עומדת באדם, היינו שהשכל יש לו הקשר מציאות, דהיינו שהוא נמצא עם האדם, ומ"מ השכל נבדל מן האדם. ולא יתכן לומר בזה שהמוכן לזה אינו מוכן לזה, שדבר זה אינו שייך כאשר הם נבדלים זה מזה. ודבר זה רמזה התורה במה שבכתר של שלחן כתיב [שמות כה, כד] 'ועשית לו', ובזר המזבח כתיב ג"כ [שמות ל, ג] 'ועשית לו', אבל אצל הארון כתיב [שמות כה, יא] 'ועשית עליו', וידוע כי לשון 'עליו' משמע שהוא נבדל ממנו. אבל מלת 'לו' הוא מלת קנין, שהוא שלו אינו נבדל ממנו". והרי דין התלמיד חכם הוא כדין התורה, "כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה" [לשונו בנתיב התורה פי"א (א, מו:)]. וראה להלן הערה 1008, ופ"ב הערה 314.

(704) לשונו להלן פ"ב מ"ט [ד"ה ורבי יוסי]: "והבן ההפרש שיש בין החבר ובין השכן. כי החבר מתחבר לגמרי אל חבירו, ולא יפרד ממנו, והוא עמו. והשכן אינו רק כי דירתו עמו, והוא אליו שכן טוב. ודבר זה בעצמו ההפרש שיש בין אשר מתחבר לכח נפשי, ובין אשר מתחבר לכח השכלי. כי המתחבר לכח נפשי יש לו חבור ועירוב עמו. אבל אשר הוא מתחבר אל כח השכלי, אין לו עירוב עמו, רק יש לו עמו הקשר מציאות בלבד, מפני שכח השכלי הוא נבדל לגמרי, אין לו חבור ועירוב עם הנושא, רק שנמצא עמו, ויש עמו הקשר מציאות במה שהוא נמצא עמו, ואין לו עמו עירוב כלל. ולפיכך נקרא הכח אשר הוא מתחבר אל כח נפשי 'חבר', אשר הוא החבר מתחבר אליו. אבל הנושא

לכח השכל נקרא 'שכן טוב', כי השכן אינו רק שנמצא דירתו עמו ואצלו, ואין לו עירוב עמו, רק חבור שכניי הוא לו. והדבר הזה נמצא במקומות אשר נזכרו אלו דברים, והם מבוארים, ונתבאר בפרק הראשון גם כן". וכן כתב להלן פ"ד מ"ה [ד"ה ואל יקשה]. וראה להלן הערה 809.

משנה ה

(705) "כל התנאים הנזכרים בפרק זה זוג זוג. פלוני ופלוני קבלו מפלוני ופלוני, הראשון מהם נשיא, והשני אב בית דין" [לשון הרע"ב למעלה במשנה ד]. ומקור הדברים במשנה [חגיגה טז.] "יוסף בן יועזר אומר שלא לסמוך ["ביום טוב, וזו היא מחלוקת ראשונה שהיתה בחכמי ישראל" (רש"י שם)], יוסף בן יוחנן אומר לסמוך. יהושע בן פרחיה אומר שלא לסמוך, ניתאי הארבלי אומר לסמוך. יהודה בן טבאי אומר שלא לסמוך, שמעון בן שטח אומר לסמוך. שמעיה אומר לסמוך, אבטליון אומר שלא לסמוך... שמאי אומר שלא לסמוך, הלל אומר לסמוך. הראשונים היו נשיאים ["הראשונים שהוזכרו ראשון בכל זוג וזוג היו נשיאים" (רש"י שם)], ושניים להם אב בית דין". וראה ציון 818.

(706) כפי שביאר למעלה תחילת משנה ד, ושם הערה 574. וכאן מוסיף שאחדותם מתבטאת בכך שהאחד נשיא, והשני אב בית דין. וכן כתב להלן סוף משנה טו: "ראוי לבית שני הזוגות שאחד נשיא והשני אב בית דין זוג ביחד... שהרי בית המקדש נברא בשתי ידים... והיה כלול בשביל זה משני צדדין, שהם יד ימין ויד שמאל, והוא כח נשיא ואב בית דין", ושם בהערה 1414.

(707) צריך ביאור, כיצד העובדה ש"הדור צריך להם" מאחד את רבי יוסי בן יועזר ורבי יוסי בן יוחנן לדבר אחד. דבשלמא מה שכתב עליהם ש"שניהם הם זוג ביחד, שזה נשיא וזה אב בית דין, ושניהם ביחד אבות הדור" ניחא, כי יש בכך לאחדם לחטיבה אחת. אך מהי חשיבות העובדה ש"הדור צריך להם" לענין זה. [ובאמת בכת"י ליתא לשלש תיבות אלו ("והדור צריך להם"), אך בדפוס ראשון הן נמצאות]. ואולי הואיל והדור הוא אחד, זה גופא מביא להתאחדותם של משפיעיו, כי מקבל אחד מאחד נותנים שונים. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ב, כד] "על כן יעזב איש את אביו ואמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד", ופירש רש"י שם "לבשר אחד - הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד". הרי שהולד המתייחס למולידיו מאחדם ל"בשר אחד" [כמבואר בגו"א שם אות מה]. וכך "דור אחד" מאחד את משפיעיו לדבר אחד.

(708) כמבואר במשנה הקודמת, ושם הערה 678.

(709) מעין מה שכתב בגו"א דברים פי"ד אות א [ד"ה ואם]: "ואם תאמר מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי", והובא למעלה בהקדמה הערה 111. וראה להלן ציונים 852, 888, 1157.

(710) הרי סתם "האשה" נקט, וכלול בזה כל הנשים כאחת; אשתו ושאר נשים, אך לא מצינו שייחדו את הדבור על אשתו יותר משאר נשים.

(711) ואז הסיפא ["וכל שכן עם אשת חברך"] היה משאיר את הרישא ["אל תרבה שיחה עם האשה"] עוסקת רק באשתו.

(712) אורחים, בני בית, ואשה.

(713) מעין מה שאמרו בגמרא [סוטה מד.] "לימדה תורה דרך ארץ, שיבנה אדם בית... ואחר כך ישא אשה". ובגו"א דברים פ"ה אות ז [ד"ה ונראה] כתב: "כי אחר שאין לו בית, אשה להיכן יכניס". וכן לגבי כלים מצינו שבצלאל אמר למשה שיש לבנות המשכן לפני הכלים, שאל"כ "כלים שאני עושה להיכן אכניסם" [ברכות נה.].

(714) ועל בני הבית אמרו [כתובות קג.] "ברכת הבית ברובא" שפירושה שככל שיש יותר בני בית, כן מתרבית הברכה בבית. ולהלן פ"ה מ"ח [ד"ה ומכל מקום] כתב: "כי הברכה שייך לבית, שהבית מתברך, כמו שאמרו בכל מקום 'ברכת הבית'". הרי שהביא גמרא זו להוכיח שהברכה שייכת לבית, ובגמרא אמרו כן להדיא לגבי רבוי בני הבית. נמצא שבני הבית הם שייכים בעצם לענין הבית.

(715) תהלים קיג, ט "מושיבי עקרת הבית", והוא מלשון "עיקר הבית", וכמו שכתב רש"י [בראשית לא, ד] "ויקרא לרחל וללאה - לרחל תחלה, ואחר כך ללאה, שהיא היתה עיקר הבית [ויש גורסים "עקרת הבית"], שבשבילה נזדווג יעקב עם לבן".

(716) וכן אמרו [יומא ב.] 'ביתו' [ויקרא טז, יז], זו אשתו". ובסוטה מד. אמרו "'ביתך' [משלי כד, כז], זו אשה". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכה:] כתב: "הבית לאדם הוא השלמתו, ולכך קרא החכם לאשתו 'ביתו'. כי כשם שהבית הוא השלמתו, שכל זמן שהוא חסר בית הוא חסר השלמתו, וכן אשתו היא השלמתו". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "האשה נקראת 'בית' בכל מקום... כי האיש נמשל ונדמה צורה, והאשה חומר. וידוע כי החומר מקבל אל הצורה. וכל מקבל הוא 'בית' לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו" וראה למעלה הערות 682, 690, ולהלן הערה 722.

(717) כמו שאמרו [ב"ב ז:] "ההוא חסידא דהוה רגיל אליהו דהוה משתעי בהדיה. עבד בית שער [דלת נעולה], ותו לא משתעי בהדיה". ופירש רש"י שם "לפי שמפסיק בעניים הצועקין, ואין קולם נשמע".

(718) פירוש הבית צריך להיות פתוח בכדי לאפשר לבני אדם לשאול צרכיהם, וכן לאפשר לעוברים ושבים שיבואו לביתו להתפרנס שם. וכן אמרו באבות דרבי נתן פרק ז משנה א: "יהי ביתך פתוח לרווחה, כיצד, מלמד שיהא ביתו של אדם פתוח לרווחה לדרום ולמזרח ולמערב ולצפון. כגון איוב, שעשה ארבעה פתחים לביתו. ולמה עשה איוב ארבעה פתחים לביתו, כדי שלא יהיו עניים מצטערים להקיף את כל הבית; הבא מן הצפון יכנס כדרכו, הבא מן הדרום יכנס כדרכו, וכן לכל רוח. לכך עשה איוב ארבעה פתחים לביתו". ומעין זה ביאר כאן הרע"ב.

(719) אולי כוונתו לדברי רש"י כאן, שכתב: "ויהיו עניים בני ביתך - כלומר אל תרבה עבדים ושפחות לשירותך, אלא הבא עניים במקומם וישרתוך, ותקבל עליהם שכר". והרע"ב כאן כתב: "לא יקנה עבדים לשמשו, מוטב שיהנו ישראל מנכסיו ולא זרע כנען הארור". וכן כתב כאן הרמב"ם והרבינו יונה בהסברו הראשון. ולפי זה הכוונה היא שיעסיק עניים בביתו לשמשו, ומתוך כך יתפרנסו העניים בכבוד. אמנם פשטות כוונתו היא כהסברו השני של רבינו יונה כאן, שכתב: "וגם שיהיו העניים רגילין לביתו ויעמדו שם בלא בשת פנים בהראותו להם פנים של שמחה, ולתתו להם רשות בכל אשר לו, כאשר יתן איש לבניו ולאנשי ביתו".

(720) ודוקא בתיקון זה הוסיף "שיהיה ביתו בית קדוש כראוי", וכמו שכתב רש"י [ויקרא יט, ב] "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות ומן העבירה, שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה, אתה מוצא קדושה". ובגו"א שם אות ג כתב: "ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שהוא נוטה אחר זנות, יאמר על זה שהוא מעשה בהמה, כמו שפירש רש"י בפרשת נשא [במדבר ה, טו] אצל קמח שעורים... ולכך, מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". וראה למעלה הערה 412. ובזה יישב את קושיתו הראשונה למעלה "מה ענין זה [רישא דמשנה] לזה 'ואל תרבה שיחה עם אשה', שאין אלו דברים שייכים ביחד". ומיישב שהכל משתייך לעניני "בית".

(721) בא ליישב את שאלתו השניה למעלה ["שאמר 'באשתו אמרו', באיזה צד נזכר שדבריהם הם באשתו"].

(722) כמבואר בהערות 715, 716. ובסמוך יביא את מאמרם [ב"מ נט.] שבמילי דביתא יש לשמוע לעצת האשה, כי "האשה יסוד מציאות הבית ויש ללכת אחר עצתה" [לשונו להלן ליד ציון 766]. ובברכות י: אמרו "האשה מכרת באורחין יותר מן האיש", ובנתיב

התורה פי"א [א, מז.] כתב על כך: "פירוש, האשה מכרת באורחים, לפי שעליה מוטל צרכי הבית, ומדקדקת אחר האורחים שבאים אל הבית, והאשה תקרא 'בית', ולכך נותנת דעתה על האורחים שבאים לתוך הבית". וראה להלן פ"ב הערה 709.

(723) פירוש - הואיל והתנא עוסק בתיקון הבית, לכך ה"שיחה" שנקט התנא קשורה לעניני הבית. כי כשם ש"האשה" סתמא איירי באשה הקשורה לתיקון הבית ["באשתו אמרו"], כך ה"שיחה" סתמא איירי בתיקון הבית. ולכך התנא בא לשלול רבוי דברים שלא לצורך, אף שהוא בשביל עסקי הבית. ומה שכתב שרבוי זה הוא "שלא לצורך", כי אם הוא לצורך, אין זה בגדר "תרבה שיחה", כי "רבוי" הוא רק כאשר הוא יותר מהצורך, ולא כאשר הוא לצורך, וכפי שביאר בגו"א בראשית פי"ג אות טו, עיי"ש. וראה להלן פ"ב הערות 580, 806.

(724) פירוש - מתוך שחכמים אסרו גם שיחה עם אשתו, ולא רק אסרו שיחה עם אשת חבירו, מוכח מכך שאין האיסור משום חשש מכשול ותקלה [שהרי אשתו מותרת לו], אלא שיש בזה חסרון בעצם, וכמו שמבאר.

(725) נמצא שמחמת שהדבר גורם לו רעה, לכך אסרוהו חכמים, ולא להיפך, שמחמת שעבר על דברי חכמים, לכך הדבר גורם לו רעה. וכן ביאר בבאר הגולה באר הראשון [נו.] את הסייגים של חכמים, וז"ל: "כי ראוי להתרחק מדברים שהם גם כן חטא... ומפני כך גזרו שניות... הוא גם כן חטא, ואף שאינו כל כך חמור, וזהו ענין מה שגזרו חכמים", ושם הערה 156 [הובא למעלה הערה 421].

(726) נמצא שיש כאן שלשה שלבים; (א) האשה היא מציאות חסרה. (ב) כתוצאה מכך ההעדר דבק בחסרון זה. (ג) כל העדר הוא רע. ובסמוך יבאר שהאשה היא מציאות חסרה מחמת שהיא חמרית יותר מן האיש, ולכך השטן דבק באשה, כי ההעדר דבק בחומר, וכל העדר הוא רע, ולכך "המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו". ועוד אודות שההעדר הוא רע, כן כתב בנצח ישראל פי"ט [תכג:]: "ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב" [וראה למעלה הערה 327]. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועל] כתב: "כי השי"ת, שברא את העולם, בראו בטוב, דאצל כל אחד נאמר 'כי טוב', וכאשר נוטה אל הרע יוצא מן מציאות העולם... שהמציאות הוא טוב, וההעדר הוא רע, לכך הנוטה אל הרע, נוטה אל ההעדר שהוא רע". וכן כתב להלן פ"ב מי"א, וז"ל: "כי הטוב שיש בנמצאים נותן לנבראים מציאות וקיום, וזולת זה לא היה קיום כלל. וראיה לזה מה שכתוב במעשה בראשית כאשר ברא השם יתברך 'וירא אלקים כי טוב' [בראשית א, ד], כלומר שראוים הנבראים אל הקיום במציאות מצד הטוב שבהם... ודבר שהוא רע דבק

בו העדר מצד החסרון והרע שבו, לפיכך יבוא לידי העדר לגמרי. וכאשר הבריאה טובה ראויה אל המציאות, כי היא מסולקת מן ההעדר". וכן הוא בקיצור בנתיב הלשון ר"פ ח [ב, עט.]. ובנצח ישראל פ"ט [רכז:] כתב: "הדבר שהוא רע כאילו אינו נמצא כלל", ושם הערה 33. ובח"א לקידושין פב: [ב, קנד:] כתב: "אין ראוי שיהיה נברא דבר זה בחסרון, כי החסרון הוא ההעדר אשר דבק בו, ואם היה בעל ההעדר, אין ראוי לו המציאות, ולכך בכל הנבראים נאמר 'כי טוב', שהם טובים ואין העדר בהם, ולכך ראוי להם הבריאה, ולכך נברא האדם בלא חסרון". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב". וראה למעלה הערה 329, ובסמוך ציונים 733, 815, ולהלן פ"ב הערה 1518.

(727) ד"ה אבל דרך ארץ, לאחר ציון 74.

(728) שנאמר [בראשית ב, כא] "ויסגור בשר תחתנה".

(729) כן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. והוזכר פעמים רבות בספרי המהר"ל, וכגון בבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא נחשב כמו צורה". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר", ושם הערה 37. וכן הוא שם בפנ"א [תתח:], הערה 59. ובמסכת סוטה [יב.] אמרו "כל הנושא אשה לשם שמים, כאילו ילדה". וכתב על כך באור חדש [קיד.] בזה"ל: "אמרו במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה... ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי... כי החומר אין מציאותו בפעל... כי האשה נחשב כמו החומר ועל ידי האיש... נמצאת האשה בפעל. ולכך נחשב כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל". ובנתיב התורה פט"ו [א, סו.] הזכיר כן בקיצור. וראה נצח ישראל פ"ז הערה 311, גו"א בראשית פ"ב אות מב, שמות פ"ו הערה 166, שם פי"ט הערות 94, 276, שם פל"ה הערה 114, שם במדבר פי"ד הערה 22, ושם פי"ט הערה 182. ובהקדמה לנתיבות עולם כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". וכן הוא בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'...

שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] ביאר לפי זה מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים [קידושין ז.]. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:]. וראה בבאר הגולה בבאר הראשון הערה 331, שם בבאר השני הערות 554, 574, ושם בבאר החמישי הערות 162, 307, 363 [הובא למעלה בהקדמה הערה 75], ובסמוך ציון 758.

(730) לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה] כתב: "כי השונא הוא השטן, הוא המלאך המות, שהוא העדר הנמצאים". ובע"ז כ: אמרו על מלאך המות שהוא "כולו מלא עינים". וביאר זאת בח"א שם [ד, נ:], וז"ל: "כי העין הוא כח ממנו בא ההעדר לבריאה... ולכך אמר שהוא כולו מלא עינים... שממנו ההעדר והמיתה לנברא". ולהלן פ"ב מ"ב [ד"ה ועוד יש] כתב: "כי יצר הרע הוא השטן הוא מלאך המות... שמביאים האדם אל ההעדר והמיתה, והכל הוא ענין אחד". וכן נגע בזה להלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו]. ובח"א לב"ב טז. [ג, עא:] האריך בזה. וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ה הערה 73, שם פמ"ח הערה 53, וח"א לסנהדרין קו. [ג, רמח:]. וראה להלן הערות 896, 898, ופ"ב הערה 277.

(731) יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון". ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אשר דבק בחומר ההעדר", ושם הערה 18, שם פמ"ח הערה 68. וכן למעלה פ"א מ"ב [ד"ה ולכך התחיל] כתב: "כי החומר דבק בו הרע... הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע, ובארנו זה בהקדמה... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור - הוא טוב לגמרי", ושם הערה 377. ולהלן פ"ב מ"ה [ד"ה ובמנחות אמרו] כתב: "כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר, וזה שאמר 'ולא עם הארץ חסיד', כי אין חסידות בכל מקום רק מדת הטוב, שמדה זו לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר". ולהלן פ"ב מ"ז [ד"ה וזה אמרו] כתב: "אמרו מרבה בשר מרבה רמה. פירוש הבשר הוא גוף האדם בעצמו. והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש רמה הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. ר"ל כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה, כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד... רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה, וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את

האדם מן העולם". ולהלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו] כתב: "ועוד בארנו לך פעמים הרבה מאוד כי היצר הרע הוא השטן, אינו דבק רק בחומר, שלכך לא נאמר סמ"ך בכתוב עד שנבראת האשה... כי האשה היא שנוטה אל החומר, ובה דבק השטן, הוא היצר הרע, ודבר זה בארנו פעמים הרבה". ולהלן פ"ד מי"א [ד"ה ואמר אחד] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה". ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וכן נתבאר שהגיהנום דבק בחומר [תפארת ישראל פי"א הערה 16, שם פי"ח הערה 22, ושם פכ"ג הערה 51]. וכן כתב בח"א למנחות נג. [ד, פב.]. וצרף לכאן דבריו להלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] שביאר שבבלעם הרשע דבקו המדות הרעות [עין רעה, רוח גבוהה, וכו'], מפאת חיבורו אל החומריות, ולכך היה חסר ובעל העדר. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 329, ולהלן פ"ב הערות 386, 698.

(732) פירוש - אין האשה מצד עצמה נחשבת לדבר של העדר, שהרי בודאי הבהמות הן יותר חומריות מהאשה, ולא מצינו שנברא עמהן השטן. אלא הואיל והאשה היא בת זוגו של האדם, לכך היא לעולם נערכת ביחס לאדם, ולא ביחס לעצמה, ומתוך אספקלריא זו דבק בה החסרון וההעדר. דוגמה לדבר; בגו"א במדבר פ"ט אות א ביאר שכאשר ישראל נפטרו במדבר מהבאת קרבן פסח [לאחר שהביאוהו בשנה השניה (במדבר ט, א-ב)], יש בכך משום גנאי, אע"פ שנאנסו בדבר, "שכל מי שהוא פטור מן המצוה מחמת שהוא אונס, גנאי הוא לו שלא עשה המצוה... והיה לו זכות... ולא דמי לתרומה וכל המצות התלויות בארץ [שלא קיימו ישראל אותן מצות במדבר, ולא מצאנו שהיה בכך גנאי], דלא חלה המצוה עליהם לגמרי עד שבאו לארץ. אבל פסח שעשו כבר בשנה השניה, רק שהיו פטורין ממנו עד שבאו לארץ, גנאי להם זה, שדבר זה נקרא שהיו חסרים מצוה". אמנם בגו"א בראשית פי"א אות יט [ד"ה אך] כתב: "שהרי נשים פטורות ג"כ מכמה מצות, ואין ספק שאין שבח להן בזה, רק גנאי להם, וכמו שיתבאר לקמן בפרשת בהעלותך". ויש לתמוה, מאי שנא פטור נשים ממצות עשה שהזמן גרמא [שהדבר נחשב לגנאי], מפטור ישראל ממצות התלויות בארץ [שאינו נחשב לגנאי], הרי כשם שאצל

ישראל לא הוי בזה גנאי משום "דלא חלה המצוה עליהם לגמרי עד שבאו לארץ", כך על נשים מעולם לא חלו עליהן מצות עשה שהזמן גרמא. ובעל כרחך מוכח, שהאשה אינה נמדדת מצד עצמה, אלא ביחס לאיש, והואיל והאיש נצטווה במצות אלו, והמצות חלו עליו, לכך ביחס לזה הוי גנאי לאשה שאינה מצווה בהן. מה שאין כן מצות התלויות בארץ, שלא חלו על כלל על ישראל כשהיו במדבר, לכך אין בזה משום גנאי.

(733) כמבואר למעלה בהערה 726. ובכת"י הוסיף כאן: "ורמזו חכמים דבר זה בכמה מקומות, ובפרק הרואה [ברכות סא.] אחר ארי, ולא אחר האשה, כמו שבארנו לשם". ובסמוך [ד"ה בפרק] הביא מאמר זה.

(734) יבמות סג. "נחית דרגא נסיב איתתא". ואודות שכאשר המרומם נוטה ממעלתו הוא יורד יותר מאדם אחר שמעיקרא לא היתה לו רוממות זו, כן כתב בגו"א שמות פ"ב אות כג [ד"ה ותדע], שדלטורין בישראל גורם לשיעבודן, אך אין הוא גורם לשעבוד האומות, וז"ל: "כאשר ראה [משה רבינו] בישראל שהם נמשכים אחר גלוי הדברים - אמר עתה ידעתי מפני מה הם משועבדים יותר מכל האומות [רש"י שמות ב, יד], מפני שהם דבקים בגלוי, שזה הוא מדריגה שפלה גלויה פחותה, לכך הם משועבדים. ואל יקשה לך שכל שכן שראוי שיהיו האומות בשעבוד, שהם דבקים במדריגה הפחותה הגלויה, שאין זה קשיא, דמפני שמדריגתם מדריגה גלויה בעצמה, אין זה כמו הדלטור שהוא מגלה הדבר הפנימי. לכך האומות שהם מרבים דברים ומדריגתם מדריגה גלויה, ואין זה נחשב גלוי כמו הדלטור שהיה מגלה הסוד" [ראה להלן הערה 816].

(735) לשון הרמב"ם בהלכות אישות פט"ו הי"ט: "וכן צוו חכמים שיהא אדם מכבד את אשתו יותר מגופו, ואוהבה כגופו". ומה שנקט כאן רק באהבת אשתו, ולא בכבודה, כי רק לגבי אהבת אשתו היה מקום לחשוב שהואיל והתנא שולל רבוי דברים עם אשתו, ודיבור הוא סוג מסויים של חבור [כמבואר למעלה בהערה 105], נמצא שהתנא שולל חבור מסויים של איש לאשתו, ובכך היתה הו"א שממעט בזה אהבת איש לאשתו, שהרי גם האהבה היא חבור בין האוהב לנאהב [כמבואר למעלה בהערה 636]. אך כבוד אינו שייך לענין זה כלל, ולא היתה כאן שום הו"א שדברי התנא הללו יש בהם כדי לשלול מכבוד איש לאשתו.

(736) כי דיבור לחוד, ורבוי דברים לחוד. וכן מבואר להלן פ"ב מט"ז [לאחר ציון 1704]: "כי אצל תשלומין לא שייך לומר 'הרבה', כי אין תשלומין רק מה שראוי לשלם, ולא 'הרבה'", ושם הערה 1706.

(737) בזה ישב את שאלתו השלישית למעלה: "מאי ענין הרעה שגורם לעצמו במה שהוא מרבה שיחה עם האשה". ויש בזה הטעמה מיוחדת; כי הנה האות סמ"ך [המורה על בריאת השטן בזמן יצירת האשה] נאמרה בפסוק [בראשית ב, כא] "ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם ויישן ויקח אחת מצלעותיו ויסגור בשר תחתנה". והפסוק שלאחריו הוא [שם פסוק כב] "ויבן ה' אלקים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה וגו'". ואם בריאת האשה לכשעצמה מתקשרת לבריאת השטן, יתמה מדוע האות סמ"ך ננעצה בפסוק הראשון, שבו טרם נשלמה בריאת האשה מצד עצמה, ולא בפסוק השני, שבו תמה ונשלמה בריאת האשה מצד עצמה. אך עתה שנתבאר שאין בבריאת האשה לכשעצמה פחיתות וחסרון, אלא הכל נאמר ביחס לאיש, לכך המקום היחיד המתאים לנעוץ את האות סמ"ך הוא דוקא כאשר בריאת האשה תמה מצדו של האיש, שהרי רק ביחס לאיש יש שייכות בין בריאת האשה לבריאת השטן. ולכך המלים המורות על סיום בריאת האשה מצדו של האיש ["ויסגור בשר תחתנה"] הן המקום המתאים ביותר להורות על יצירת השטן. וראה ציון 748. ובח"א לנדרים כ. [ב, ג.] כתב: "וכן מה שאמר 'אל תרבה שיחה עם האשה וכו", מפני כי השיחה היא חבור לאשה במה, ולכך יבא לידי ניאוף, כי כל התחלה היא באה לידי גמר, והשיחה עם האשה היא התחלה אל החיבור". וראה להלן פ"ב הערה 1144 שגם שם נתבאר שכל בכח יוצא אל הפעל.

(738) בא ליישב את שאלתו הרביעית למעלה: "ועוד, שאמר ש'בוטל מדברי תורה', כל מי שמרבה ומדבר שיחה בטילה בוטל מדברי תורה, ולא היה צריך לומר דבר זה".

(739) לשון הגמרא שם: "שאלה אשה חכמה את רבי אליעזר, מאחר שמעשה העגל שוין, מפני מה אין מיתתן שוה ["שמעשה העגל שוין - עבודותיו שוות לאיסור, מפני מה אין מיתתן שוה, שהיו בו שלש מיתות, מיתת סייף... מיתת מגיפה... מיתת הדרוקן" (רש"י שם)]. אמר לה, אין חכמה לאשה אלא בפלך, וכן הוא אומר [שמות לה, כה] 'וכל אשה חכמת לב בידיה טוו'". וביאר המאירי שם: "כלומר, ומה לה להטריחינו בשאלות אלו, תתעסק בפלכה ובעסתה ודיה". ובח"א לשבת לב. [א, כ:] כתב: "כי האשה אין לה מעלה חכמת אלקית, שכן אמרו חכמים [יומא סו:], ואין לאשה חכמה אלא בפלך, וזאת היא החכמה של אשה, ולא זולת זה", וראה להלן פ"ב הערה 1044.

(740) פירוש - אין הגנאי בשיחת האשה כמו בשאר שיחת חולין, כי בשיחת חולין הגנאי הוא שאינו עוסק בתורה, אך לא שיש בשיחת חולין עצמה ההיפך מדברי תורה. מה שאין כן בשיחת האשה החמרית, הרי מלבד הביטול תורה שבדבר, יש בכך התדבקות

בדבר שהוא ההפך מדברי תורה, וכמו שמבאר. וצרף לכאן מאמרם [ברכות כב.] "שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים".

(741) לעתיד, לאחר שיסיים את השיחת החולין, וכמו שמבאר.

(742) שנאמר [בראשית ב, כד] "ודבק באשתו", והרי "האשה" שבמשנה היא אשתו.

(743) כי חומריות האשה היא ההפך משכליות התורה. ולמעלה במשנה ב [ליד ציון 408] כתב: "גלוי עריות הוא הפך התורה... כי מעלת התורה שהיא שכל נבדל מן חמרי לגמרי, ואין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החמרי רק על ידי התורה השכלית... והפך זה גלוי עריות, שהולך אחר זנות הגוף, שהיא גלוי עריות, ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור", ושם הערה 417. **ודיוק לשונו** הזהב מורה על הדגשה חדשה, שכתב: "כאשר הוא **פורש** להרבות שיחה עם האשה החמרית". וכן למעלה כתב: "הוא **פונה** לשיחת האשה החמרית". והביאור הוא, שהנה אמרו חכמים [שבת לג.] "הממרק עצמו לדבר עבירה", וכתב על כך בח"א שם [א, כו:]: "פירש רש"י [שם] מפנה לבו לכך, ומורה דבר זה על שהוא בעצמו נפש חוטא. כי כאשר יצר הרע מגרה באדם, הרי החטא הזה חוץ מן האדם, כי יצר הרע מגרה בו. אבל מי שמפנה עצמו לדבר עבירה, הרי הוא חסר בעצמו". והחידוש כאן בדבריו הוא, שאע"פ שבשאר עבירות המירוק אל העבירה הוא דבר שנעשה מחוץ לעצם עשיית העבירה, אך כאשר מרבה שיחה עם האשה, הרי מתוך העבירה גופא ימצא את עצמו ממרק אל העבירה, שהרי כתב: "אבל השיחה עם האשה, בזה הוא פונה אל האשה החמרית ומתדבק בה".

(744) גם לאחר שפסק את שיחתו עם האשה, כי התדבק בדבר שהוא הפך התורה, ואין התורה מתקיימת אצל מי שהעמיד עצמו במצב ההפכי לתורה. וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:], וז"ל: "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם [גיטין נז:]. דבר זה ענין מופלא, כי התורה והגוף שהם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי, שהם כמו שני דברים שאינם מתדמים ומתיחסים ביחד, שאין להם עמידה ביחד. ולפיכך אין התורה מתקיימת רק במי שממית עצמו על התורה. ואדם כמו זה גופו אינו נחשב כלל, וכאילו אינו גופני כלל, שהרי הוא ממית ומסלק עצמו על התורה, ובזה התורה מתקיים, שהרי אינו בעל גוף. אבל מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית", וראה להלן הערה 1345, ופ"ב הערה 567. **וכן מדויק** לשון המשנה; כי הנה בכל מקום מצינו את הבטוי "בטול תורה" [ברכות ה., ועוד], אך לא מצינו את הבטוי "בוטל מדברי תורה",

כפי שנמצא במשנתינו. והרי גם כאן היה אפשר לומר "גורם רעה לעצמו, ומבטל דברי תורה", ומדוע נקט בלשון "בוטל מדברי תורה". אלא שהם הם הדברים. הבטלה האמורה כאן אינה מוסבת על הדברי תורה, אלא על הגברא, שהוא נעשה לאחד שרחוק ופרוש מדברי תורה. ואין סוף ענין המשנה לומר שהמרבה שיחה עם האשה מבטל דברי תורה, אלא שהגברא גופא נהפך להיות אחד שבוטל מדברי תורה. והביאור הוא כנ"ל, שהואיל והמרבה שיחה עם האשה הדביק את עצמו לחומריות האשה, הרי בזה הוא נעשה לגברא המרוחק לגמרי מהתורה [אף במכאן ולהבא], ולכך הוא "בוטל מדברי תורה", ודו"ק.

(745) בא ליישב את שאלתו החמישית מלמעלה: "ועוד, שאמר שיורד לגיהנם, מה חרי אף הגדול שיהיה יורד לגיהנם".

(746) מיד בסמוך, ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה והיינו דקאמר].

(747) שהרי אמרינן בתפילת "א-ל מלא רחמים" - "בגן עדן תהא מנוחתה", וכן בתפילת יזכור אמרינן "עם שאר צדיקים וצדקניות שבגן עדן".

(748) כמבואר למעלה הערה 737.

(749) עירובין יט. "שבעה שמות יש לגיהנם, ואלו הן; שאול, ואבדון, ובאר שחת, ובור שאון, וטיט היון, וצלמות, וארץ התחתית". וראה הערה 760.

(750) זוה"ק ח"א מ. "מאן הוא 'ציה', דא הוא אתר דגיהנם, כמו דאת אמר [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות'". ו"ציה מציין מקום חרב ויבש... אינו ראוי לזריעה כלל" [מלב"ים ישעיה לה, א].

(751) תהלים פח, יג "היוודע בחושך פלאך וצדקתך בארץ נשיה". ובזוה"ק ח"א מ. דרשו ש"נשיה" נאמר על גיהנום, ודרשוהו מלשון שכחה.

(752) כי שם מורה על מהות [כמבואר במשנת "כל ישראל" הערה 162, ולמעלה הערה 148], ולכך שמות הגיהנם מורים על מהותו של הגיהנום.

(753) "ענין הגיהנום שהוא הפסד ואבוד לנמצאים" [לשונו בתפארת ישראל פי"ח (רעט:)]. וזהו יסוד נפוץ מאד בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בגבורות ה' פס"א [רעז:] כתב: "הגיהנום ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שם מציאות עליו". ובנצח ישראל פ"ל [תקצב.] כתב: "אין ענין בגיהנם רק ההעדר והרע", ושם הערה 62. ובהמשך שם בפרק לו [תרפ.] כתב: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". וכן הוא בבאר הגולה באר השני הערה 490, ושם בבאר הששי הערה 360. ובנתיב התורה פט"ו [א, סב:] כתב: "הגיהנום... ציה

וצלמות, ואינו בכלל מציאות, רק אבדון הוא". ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "כי כבר בארנו כי אין הגיהנום רק ציה וצלמות, ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנום שם מציאות כלל. ולכך נקרא 'ציה' שהוא מלשון שממה, ונקרא 'צלמות' ששם המיתה, ור"ל ההעדר, שכל מיתה היא העדר". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ:] כתב: "אין גיהנם רק ההעדר, שהוא נעדר מן המציאות, שהרי נקרא 'ציה וצלמות', וכבר ביארנו זה במקומות הרבה מאד". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] שב והזכיר ענין זה. וכן כתב בח"א לסוטה מא: [ב, עט.], וח"א לב"ב עט. [ג, קטז.]. וראה להלן הערות 760, 816, ובמכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] בביאור ההעדר שבגיהנם. וראה להלן פ"ב הערה 479.

(754) כפי שכתב למעלה בסוף ההקדמה [ד"ה כי אין], וז"ל: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל... ואם לא היו הדברים האלו אשר באו בביאור הזה דברים ברורים שכך פירוש דברי חכמים, אשר הפירוש מעיד על עצמו, לא נכנסנו בזו", ושם הערה 219.

(755) "סיפיה דקרא 'אשר הסתה אותו איזבל אשתו'" [רש"י שם]. ולשון הפסוק במילואו הוא "רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני ה' אשר הסתה אותו איזבל אשתו".

(756) "אשתך קטנה, כפוף עצמך ושמע דבריה" [רש"י שם].

(757) פירוש - במילי דעלמא אין ללכת אחר עצת אשתו, אך במילי דביתא יש לשמוע לעצת אשתו.

(758) כמבואר למעלה בהערה 729.

(759) כי ההעדר שיש בחומר חל עליו, וזהו "נופל בגיהנם", וכמו שמבאר.

(760) כפי שהזכירו שמות אלו בגמרא [עירובין יט.], והובא בהערה 749. ובנתיב השלום ס"פ א [א, ריט.] כתב: "אין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנם, שהוא ההעדר בעצמו, ולכך שמות גיהנם מורים על העדר, שנקרא 'אבדון', וכל שאר שמות אשר יש לו", וראה הערה 753.

(761) לשונו בח"א לב"מ נט. [ג, כה.]: "כל ההולך אחר עצת אשתו כו'. דבר זה ענין מופלא מאוד, פרשנו ג"כ במסכת אבות אצל 'כל המרבה שיחה עם האשה בוטל מדברי תורה וסופו יורש גיהנם'. דע, כי האשה היא דומה אל החומר, והאיש נמשל לצורה בכל מקום. ואמר כאשר אין הצורה נבדל מן החומר, רק הצורה נמשכת אחר החומר

לגמרי, נופל בגיהנם. כי דבר זה ידוע כי ההעדר דבוק וכרוך בחומר. ורמזו זה חכמים כשנבראת האשה נברא שטן עמה, שלא תמצא סמך עד שנבראת האשה... ללמדך כי עם האשה דבק ההעדר, הוא השטן, הוא מלאך המות [ב"ב טז.]. וכאשר הצורה נמשכת אחר החומר, מגיע לצורה ההעדר, כי אין הגיהנם רק ההעדר הגמור, כמו שמורים שמות הגיהנם, שהם 'ציה' ו'צלמות' ו'אבדון' ו'שאול'".

(762) כמבואר למעלה בהערות 715, 716, 722.

(763) פירוש - כאשר האיש שומע לאשתו בעניני הבית, אין זה נחשב שהוא נוטה אחר אשתו, אלא שהוא נוטה אחר סדר העולם, וראוי ללכת אחר סדר העולם. וכן כתב בח"א לסנהדרין קח: [ג, רנח.]: "כל הנמצאים נמשכים אל סדר המציאות הראוי... וכל אשר יצא מן סדר המציאות נקרא 'רשע'". ומה שכתב שכך הוא "סדר העולם", כוונתו מתבארת על פי דבריו שכתב בח"א לב"מ נט. [ג, כה.], ויובא בהערה 767. וראה להלן פ"ב הערות 938, 1262, 1432.

(764) כי ההעדר נובע מפאת שלא היה לאיש [הצורה] ללכת בעקבות אשתו [החומר], כי החומר טפל לצורה [גו"א דברים פ"ד אות כא (ד"ה ומאחר, ושם הערה 156)], ואין ללכת אחר הטפל. אך כאשר יש לחומר דין עיקר [כמבואר בהערה הקודמת], אזי אין ההליכה אחר החומר טומנת בחובה את ההעדר, כי לעולם יש ללכת אחר העיקר [גו"א בראשית פ"א אות לח].

(765) "ואדרבא" פירוש לא רק שאין בהליכה אחר עצת האשה בעניני הבית דבר של גנאי, אלא כך ראוי לעשות, וכמו שמבאר.

(766) "אשה עקרת הבית, שעליה כל ענין הבית עומד" [לשונו למעלה בסמוך לציון 722].

(767) דברים אלו מבוארים יותר בח"א לב"מ נט. [ג, כה.], שכתב: "ומוקי ליה דוקא במילי דעלמא, אבל במילי דביתא גחין ולחיש לה. פירוש, כי בוודאי הצורה עומדת בחומר, והחומר מקבל ונושא לצורה, והיא כמו בית אל הצורה. לכך מילי דביתא גחין ולחיש לה". וזהו שכתב כאן ש"האשה יסוד מציאות הבית", שהחומר הוא נושא לצורה. ולהלן פ"ג מ"ט יבאר שהנושא הוא יסוד הדבר.

(768) לשונו בח"א לב"מ נט. [ג, כה.]: "אבל מילי דעלמא, אם הצורה נמשך אחר החומר, דבר זה הוא אבוד והעדר אל הצורה".

(769) יש ללכת אחר עצת אשתו, ולא רק במילי דביתא.

(770) לשונו בנצח ישראל פט"ו [שנח.]: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי", ושם הערה 162. ובבאר הגולה באר הששי [קפו:] כתב: "כי העולם הזה גשמי", ושם הערה 304. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 39, ולהלן הערה 1062.

(771) מקורו מהזוה"ק ח"א רסז:, עיי"ש. וידוע כי העוה"ז נברא באות ה"י והעוה"ב נברא באות יו"ד [מנחות כט:], והרי הקב"ה "חלק את שמו ושיכנו ביניהן; יו"ד באיש, וה"י באשה" [רש"י סוטה יז.], הרי שהעוה"ז מדריגת האשה, וראה בנר מצוה ח"א הערה 93. ובח"א לב"ב עד. [ג, קג:] כתב: "כי העולם הזה הוא הכנה לעולם הבא... לכך האשה... מדריגתה ההכנה בלבד, כמו שידוע כי האשה היא הכנה בלבד". ולהלן פ"ג מי"ד [ד"ה ויש לפרש] כתב: "וידוע כי העולם הזה הגשמי הוא כמו מלבוש אל העולם הנבדל", והרי זהו יחס האשה לאיש, שהאשה היא הנושא לצורה [כמבואר בהערה 767]. וראה להלן הערה 814, ופ"ב הערה 1022.

(772) לשונו בח"א לב"מ נט. [ג, כה.]: "וללישנא אחרינא גם מילי דעלמא גחין ולחיש לה, מפני שהצורה עומדת בחומר, וגם מילי דעלמא שייכים אל זה. רק אם הוא מילי דשמיא, ובזה נחשב האיש צורה נבדלת, לא צורה שהיא בחומר, אם האיש שהוא הצורה נמשך אחר החומר, דבר זה הוא העדר אליו, כמו אם הצורה שהיא הצורה הנבדלת, אם היתה מוטבעת בחומר, דבר זה העדר אל הצורה לגמרי. והבן הדברים מאוד כי הם דברים ברורים". וראה להלן הערה 1337.

(773) באור חדש [קפז:] עמד על כך שכאשר ניתנה להמן הרשע העצה לתלות את מרדכי על העץ נאמר [אסתר ה, יד] "ותאמר לו זרש אשתו וכל אוהביו יעשו עץ גבוה חמישים אמה וגו' ויתלו את מרדכי עליו וגו'", זרש הוזכרה ראשונה. ואילו לאחר מכן נאמר [אסתר ו, יג] "ויאמרו לו חכמיו וזרש אשתו אם מזרע היהודים מרדכי אשר החילות לנפול לפניו לא תוכל לו כי נפול תפול לפניו", הרי זרש הוזכרה אחרונה. וכתב על כך בזה"ל: "כי לעיל [אסתר ה, יד] העצה שיעצו הוא דבר שכלי בלבד, ולא היה אותו דבר שכלי אלקי, ואל דבר זה הנשים קודמת, כדאמרינן בפרק הזהב 'אשתך גוצא, גחין ולחיש לה', ומוקי ליה בלישנא בתרא דוקא במילי דעלמא, אבל במילי דשמיא לא. ופירוש זה, כי הדבר שהוא שכלי יש לנשים שכל טוב, אבל לא במילי דשמיא, כי למילי דשמיא צריך שכל אלקי, ואין זה שייך כל כך לנשים, כי האשה היא נוטה אל החמרי. ולכך אצל זה שנתנו לו עצה מה לעשות במרדכי, האשה קודמת, כי דבר זה אינו שכל אלקי,

שהם רואים את הקרוב יותר. אבל דבר זה שאמרו 'כאשר החילות לנפול וגו", ודבר זה שכל אלקי לגמרי לדעת כח ישראל, ושם מקדים 'חכמיו' ואחר כך האשה. כלל הדבר, כל שהוא שכל אלקי, קודם האיש לאשה בחכמה. אבל דבר שאינו רק עצה בלבד מה יעשה באויב, דבר זה האשה בשכל שלה קודם, כמו שאמרו 'אשתך גוצא גחין ולחיש לה'". ודייק לה, שבעצה הראשונה [כאשר זרש הוזכרה ראשונה] נקראו יועצי המן בשם "אוהביו", ואילו בעצה השניה [כאשר זרש הוזכרה אחרונה] נקראו יועצי המן בשם "חכמיו". ודבר זה מורה באצבע שהעצה השניה שייכת לדרגת שכל גבוהה יותר, ולכך שם זרש הוזכרה אחרונה. וראה להלן פ"ב הערה 1044.

(774) כמבואר למעלה. והנה לפני מאמר זה בגמרא [ברכות סא.], הובא המאמר הבא: "מנוח עם ארץ היה, דכתיב [שופטים יג, יא] 'וילך מנוח אחרי אשתו'". ופירש רש"י שם "עם הארץ - לא שמש תלמידי חכמים, שלא למד משנה זו ששנינו לא יהלך אדם אחורי אשה, ואפילו היא אשתו". ולפי דברי המהר"ל הדבר מובן היטב, שכאשר הולך אחר אשתו בכך הוא נהיה חומרי, וזהו הרי ענינו של עם הארץ, שהוא אדם חומרי, וכמבואר למעלה בהערות 391, 689, 690.

(775) מה שנקט "לטרוף ולאכול", ולא "לדרוס ולאכול", הוא כדעת רבינא [ב"ק טז:] שסובר ש"לעולם אורחיה [של הארי] הוא לטרוף" [רש"י שם], עיי"ש. ומ"מ כוונתו היא, שהואיל והארי מזיק להנאתו, אין היזקו נחשב העדר בעצם. וכמו שאמרו [תענית ח.] "לעתיד לבוא מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש, ואומרים לו; ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל, אתה מה הנאה יש לך". וכתב על כך בנתיב הלשון ס"פ ג [ב, ע:]: "כל הנבראים אינם יוצאים מן הסדר של המציאות, שכל אחד הוא מבקש טובתו והנאתו, אבל הנחש נושך מבלי הנאה בעולם, ודבר זה נחשב יציאה מן הסדר... שהוא פועל רע מבלי הנאה. ובודאי דבר זה מפני שהדבר שהוא בעצם רע... הנחש הוא עצמו רע, ומפני שהנחש עצמו רע, יפעול את הרע, אף כי אין לו הנאה בזה". והובא למעלה בהקדמה הערה 136.

(776) נוקט כאן ב"עצם" לעומת "מקרה", שההעדר הדבק בחומר הוא בעצם, ואינו מקרה, אך הזיקו של ארי הוא מקרה, ולא בעצם. ובגבורות ה' פנ"ב [רכג:] כתב לבאר ההבדל בין פועל בעצם לפועל במקרה, וז"ל: "כי יש שני פועלים; האחד - הוא פועל במקרה. והשני - הוא פועל בעצם. הפועל במקרה - משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכוין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני - פועל בעצם ובכונה, כגון מי שרואה ביתו

נשרף ומכבה אותו, זהו פועל בעצם, כיון שהיה כונתו הראשונה שהוא הכבוי מפני השריפה" [הובא למעלה הערה 59].

(777) ברכות לג. "נפל לגוב אריות אין מעידין עליו שמת", ופירש רש"י שם "אין מעידין עליו - לומר לאשתו מת בעליך להתירה לינשא, פעמים שאין האריות רעבים, ואין אוכלין אותו".

(778) ביומא פו: אמרו "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, אדם מקניט את חבירו בדברים, ספק מתפייס הימנו ["מקבל הימנו פיוסים" (רש"י שם)], ספק אין מתפייס הימנו... אבל הקב"ה, עובר אדם עבירה בסתר, מתפייס ממנו בדברים". וכתב על כך בנתיב התשובה ר"פ ג בזה"ל: "משום שכל דבריו של בשר ודם נמשכים אחר המקרה בלבד, לפעמים מתפייס, ולפעמים אינו מתפייס, הכל לפי המקרה. אבל השם יתברך אין דבריו במקרה, ולפיכך השם יתברך בודאי מתפייס, כי כך מדתו, שיהיה מתפייס בדברים". ובח"א לשבת פח: [א, מו.] כתב: "הדבר שהוא מסודר אינו במקרה. כי המקרה אינו מסודר, שכך נקרא 'מקרה', מלשון קרי ובהזדמן". וראה להלן פ"ב הערה 463.

(779) ולכך אמרו "אחר ארי, ולא אחר אשה", כי אחר האשה היזקו ודאי, לעומת אחר הארי. ובח"א לקידושין פב. [ב, קנג.] כתב: "הגיהנם דבק באדם מצד החומר. ודבר זה בארנו במסכת אבות אצל 'ולא תרבה שיחה עם האשה', עיין שם. וגם אצל ההולך אחר עצת אשתו נופל בגיהנם [ב"מ נט.], כי הגיהנם שהוא ההעדר דבק בחומר. ובפרק הרואה אצל 'ולא אחר אשה'". וכן כתב בח"א לב"ב טו. [ג, ע.].

(780) לא מצאתי שיבאר מאמר זה ["ולא אחר האשה"] במקום אחר [מלבד הנזכר אגב אורחא, וכמובא בהערה הקודמת]. אמנם כמה פעמים ביאר להלן שמדריגת האשה היא חומרית, וכמו להלן פ"ב מ"ז בביאור המשנה "מרבה נשים מרבה כשפים". וכן שם משנה ט [ד"ה ומזה תבין] ביאר ש"הנקיבה נוטה לכח החמרי, כאשר ידוע מענין הנקיבה, שהיא נוטה אל החומר, ואין בשלימות אצלה הדברים הנבדלים". וכן חזר וביאר שם בהמשך אותה משנה [ד"ה ושבח אחריו].

(781) כפי שכתב למעלה [משנה ד, ד"ה יוסי בן יועזר]: "ויתבאר בסמוך שבא [הזוג הזה] לתקן בית האדם בעבודת השם יתברך בפרט, באהבתו וביראתו... ובא הזוג הזה לתקן הבית, ואשר הוא צריך אליו בבית לתקן ביתו באהבה וביראה". ובתחילת משנה זו כתב: "שאלו שניהם הם זוג ביחד... ולפיכך אמרו שניהם ג"כ ענין אחד, הוא תקון בית האדם, שהוא דבר גדול שהוא צורך אל האדם, ויהיה מתוקן לגמרי".

(782) כמבואר למעלה סוף משנה ג, שריש דבריו ["אל תהיו כעבדים וכו'"] עוסק באהבת ה', וסוף דבריו ["ויהי מורא שמים עליכם"] עוסק ביראת שמים [ראה להלן ציון 821]. ועומד כאן על כך שאנטיגנוס איש סוכו לבדו הוא שהזהיר על האהבה ויראה, ואילו אצל יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן נתפצלה האהבה ויראה לשני מאן דאמרים.

(783) ובטעם הדבר, ראה למעלה ריש משנה ד.

(784) לשונו למעלה [סוף משנה ג]: "כי ראוי מאמר זה לאנטיגנוס, בעבור שהוא כולל כל עבודת המקום מאהבה ומיראה כמו שראוי... בא עתה לתת אל האדם שהוא בעולם איך יהיה עם בוראו על ידי האהבה והיראה. כי העולם נברא בשביל האדם שיהיה עובד בוראו, והעבודה היא על ידי האהבה והיראה. ובודאי מאמר זה ראוי לאנטיגנוס, שהוא אחד במקום שנים, כי עיקר האהבה והיראה יש להם שורש אחד. כי צריך האדם שיהיה אוהב השם יתברך, ויהיה ירא מפניו, וזהו שראוי אל האדם. ואין ראוי שתהיה יראה בלא אהבה, ואהבה בלא יראה. אבל יש מעשה שיש בו אהבה בלבד, ויש מעשה שיש בו יראה בלבד, אבל האדם ראוי שיהיה בו אהבה והיראה ביחד. ולכך אנטיגנוס שבא להזהיר האדם על האהבה ועל היראה, ראוי שלא יהיה זוג עמו. אבל הזוגות שבאו אחריהם, אחד מן הזוג היה בא להזהיר על מעשה שיש בו אהבה בלבד, והשני על מעשה שיש בו יראה בלבד, כמו שיתבאר. ותמיד אחד היה מזהיר על מעשה של אהבה, והשני על מעשה שיש בו היראה. ופירוש זה נכון, ועוד יתבאר". וראה להלן הערה 1373.

(785) בספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד שדמ, נכתב: "שני המניעים הגדולים בכל התכונה הרבה של עבודת השם הם אהבה ויראה. חכמי האמת המשילו את האהבה ואת היראה של עובד השם לשתי הכנפים של העוף שעל ידן הוא מתנשא ועולה" [הובא למעלה בהערה 645]. ובדרוש על התורה [לד.] כתב אודות האהבה ויראה שהיו במתן תורה, וז"ל: "ענין אלו שני דברים, דהיינו האחד [שמות כ, יז] 'לבעבור נסות אתכם', שרוצה לומר ההרמה והקירוב. והשני [שם] 'ובעבור תהיה יראתו וגו'", היו כדי להקנותם האהבה והיראה בעבודתו יתברך. כי האהבה היא היא החבור והקשור בין השנים, וכאן שבא הש"י אליהם מן השמים, וגם העלה אותם אליו מעלה מעלה, כאמור 'לבעבור נסות' שהוא להרים, היה זה ג"כ החבור הגמור והאהבה האמתית... ואחר כך 'ובעבור תהיה יראתו על פניכם' הוא כאשר תשמעו הקולות וברקים, שבזה תהיו יראים מפניו, הרי היראה. כי נתינת התורה לישראל לא יתכן באהבה או ביראה לבד, כי אם בשתיהם. וכמו שאמרו בספרי [דברים ו, ה], חלוק יש בין אהבה ובין יראה; כי מצד היראה, כאשר יטריח עליו ביותר, מניח אותו והולך לו. אבל מאהבה, אף שמטריח

עליו ביותר, עושה מאהבה. לכן הוכרחה כאן האהבה, שאף אם יקשה על האדם עול תורה ומצות, יעשה על כל פנים מאהבה. והכרח יראה, שאם אין יראה אין החכמה מתקיימת, כאמרם [להלן פ"ג מ"ט] 'כל שחכמתו קודמת ליראת חטאו וכו", ואם אין יראה אין חכמה [להלן פ"ג מי"ז]. ולכך צריך האהבה והיראה, שיגיעת שניהם הוא יסוד מוסד וחומת ברזל אל בנין התורה, עד שלא יפול בכללו... כי מצד שהתורה היא השכל הנבדל, קשה היא לקנות כי אם על ידי העמל הגדול... ואל זה צריך האהבה, כדברי הספרי. ונוסף על זה ג"כ מצד שהיא השכל הנבדל, היא קלת ההסרה וההסתלקות מן האדם, ואל זה צריך היראה שיירא מלאבדה". וברי הוא שהיחס של אהבה ויראה כלפי דברי תורה הוא גם היחס כלפי הקב"ה, שגם שם היראה נובעת מחשש איבוד הקשר עם ה', וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב:], וז"ל: "עיקר היראה שהיא באה מכח האהבה, כי מי שהוא אוהב את אחד, הוא מכוון לעשות רצונו בכל אשר אפשר, שלא יהיה פירוד לזאת אהבה. ובשביל כך הוא ירא לעבור רצונו גם כן אף בדבר קטן, כי זה היה ביטול האהבה, וזהו היראה שנאמר באברהם [בראשית כב, יב] 'עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה'" [ראה למעלה הערה 643, ולהלן הערה 1419].

(786) וזהו מקומו של האדם, וכמבואר למעלה בהערה 677, 678. וראה להלן הערה 840. וכן להלן [ליד ציון 977] כתב: "כי ראשון צריך לתקן עצמו, וזהו תיקון אנטיגנוס איש סוכו, ואחר כך תקון ביתו, וזהו תיקון הזוג הראשון".

(787) כן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.]: "והדבר שהיא תולדה וענף אל אהבת השם יתברך הוא אהבת חכמים, שכאשר אחד אוהב את אחד, כל אשר הוא שייך אליו ודבק בו הוא גם כן אוהב אותו. וכבר התבאר כי הת"ח הוא עם השם יתברך ודבק בו... ולפיכך האוהב את החכמים, שהם יודעי התורה, כאילו אוהב את השם יתברך, ובדבר הזה הארכנו בפרק משה קבל, עיין שם", ושם מאריך לבאר זאת. ובנתיב יראת השם ר"פ ה [ב, לד.] כתב: "כבר בארנו, כי אהבת החכמים נמשך אחר אהבת השם יתברך, כי מי שאוהב את השם יתברך אוהב את החכמים גם כן". נמצא שאהבת חכמים היא סבה לאהבת השם [כמבואר בנתיב אהבת השם פ"א], וכן מסובב ממנה [כמבואר בנתיב יראת ר"פ ה]. וראה בדרוש על התורה [לח.], ולמעלה הערה 684, ובסמוך הערה 789. וכן הרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"ב צירף את הדבקות בת"ח למשנתינו, שז"ל: "מצות עשה להדבק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמוד ממעשיהם, כענין שנאמר [דברים י, כ] 'ובו תדבק'... וכן צוו חכמים ואמרו 'והוי מתאבק בעפר רגליהם ושותה בצמא את דבריהם'". ולהלן במשנה ו מבאר שמדובר כאן ב"חכמים הגדולים" [ליד ציון 875].

(788) לשון הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה: "יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים ובית דינם קיבלו מאנטיגנוס ובית דינו".

(789) יש להעיר, כי נראה מלשונו שמסתפק בדבר האם אהבת חכמים היא כאהבת המקום, או שהיא דרגה נמוכה הימנה, שכתב כאן: "שיהיה נמצא בו אהבת השם יתברך על ידי אהבת חכמים, שזהו מדת אהבת השם יתברך, **או** ענף ומדרגה למטה מן אהבת המקום עצמו". וכן למעלה כתב: "הרי הדבוק בחכמים הוא אהבת השם יתברך, **ולכל הפחות** הוא ענף מן אהבת השם יתברך", ומהו הספק הזה. ונראה לבאר, כי אהבת חכמים יכולה להיות באחד משני אופנים הבאים; (א) כמסובב מאהבת השם יתברך. (ב) כסבה המביאה לאהבת השם יתברך. כצד הראשון כתב בנתיב יראת השם ר"פ ה [ב, לד.], וז"ל: "כבר בארנו, כי אהבת החכמים נמשך אחר אהבת השם יתברך, כי מי שאוהב את השם יתברך אוהב את החכמים גם כן" [הובא בהערה 787]. וכצד שני כתב בבאר הגולה באר השביעי [שסה.], וז"ל: "כאשר האדם יש לו חבור אל השכל, הוא התלמיד חכם... נכנס בגדר עמו... כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי, ולפיכך הדבק בתלמיד חכם... יש לו גם דביקות בשכינה, אף כי אינו תלמיד חכם כלל", ושם הערה 33 [הובא למעלה בהערה 684]. וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.], והובא בהערה 787. ולכך, כאשר אהבת ת"ח היא מסובב מאהבת ה', הרי היא שקולה לאהבת ה', שהרי אין היא אלא בטוי מובהק לאהבת ה' עצמו. אך כאשר אהבת ת"ח היא הסבה שממנה האדם מטפס ומגיע לאהבת ה', הרי אז בהכרח היא למטה מאהבת ה' עצמו, כי היא חולקת מקום לעצמה, ולכך אז היא אינה שוה לאהבת ה'.

(790) לשונו למעלה [ד"ה אבל דע]: "כי על ידי שיש לאדם בית דירה באים בני אדם לשם לשאול כלים וכיוצא בזה, גם נכנסים אורחים אצלו, ואם אין לו בית, אין אורחים נכנסים אצלו", ושם הערה 713. והדגשתו היא שפתיחת הבית לרווחה היא בטוי ליחס בעל הבית לאנשים, שאינו נוהג בהם צרות עין, אלא מרחם עליהם, וכמו שיבאר.

(791) הזקוקים במיוחד לרחמים.

(792) כי ענינה של יראת שמים היא התבטלות כלפי ה', וכמו שביאר לפי"ז את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וכלשונו בח"א לב"מ קז: [ג, נג:]: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד הש"י, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל" [הובא למעלה בהערה 327]. ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.] כתב: "כי אין היראה רק שעושה עצמו לעלול, והוא

אצלו כאילו אינו, כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עילתו... שהוא עושה עצמו כאילו אינו נמצא, וזהו אמיתת היראה... שיחשוב עצמו ללא כלום". ושם פ"ה [ב, לה:] כתב: "הירא מן אחר מבטל עצמו לגמרי נגד אותו מי שהוא ירא ממנו... והוא אינו נחשב לכלום... יראתו מורה שהוא מבטל עצמו". ובתפארת ישראל פ"י [קסד:] כתב: "הירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום, ומבטל מציאותו אצל אחר... הוא מבטל מציאותו אצל השם יתברך", ושם הערה 62. ושם פל"ח [תקעה:] כתב: "דרך להשתחוות מפני היראה, כי זה ענין ההשתחויה, ההכנעה לאחר", ושם הערה 76. וראה להלן פ"ב הערה 408.

ועד כה נתבאר שהירא שמים משפיל את עצמו. אך במקומות אחרים כתב גם לאידך גיסא; המשפיל עצמו הוא ירא שמים, ובעל גבהות לב אינו ירא שמים, וכגון בנתיב הענוה פ"א [ב, א:] כתב: "כאשר האדם בעל ענוה, והוא משפיל עצמו, א"כ בודאי משפיל עצמו כנגד בוראו... וזהו עצם היראה כאשר מכיר עצם שפלתו... כאשר הוא בעל ענוה הוא ירא השם יתברך, כי בעל ענוה משפיל עצמו לפני כל, ואיך לא ישפיל עצמו לפני השם יתברך... כי כאשר הוא ענו בודאי הוא ירא שמים לפני זה, ובכלל ענוה הוא יראת שמים". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:] כתב: "נקרא יצר טוב 'איש מסכן' [קהלת ט, טו, עפ"י נדרים לב:], בעבור כי זהו תכלית הטוב אל האדם שיהיה האדם נכנע כמו העני, שכאשר האדם נכנע מקבל האדם יראת השם. אבל כאשר האדם יש לו גבהות לב אין עליו יראת שמים, ובא לכלל כל החטאים. ולכך נקרא יצר טוב 'איש מסכן'. והפך נקרא יצר הרע 'מלך' [קהלת ט, יד, עפ"י נדרים לב:], כי יצר הרע מסיתו לגבהות הלב, שדבר זה סלוק יראת השם, כדכתיב [דברים ח, יד] 'ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך'". וראה הערות 799, 1103.

(793) לשונו בנתיב התורה פ"י [א, מה.]: "העני... אין לו גדולה וחשיבות... שהוא לשון הכנעה וענוה ועני, הכל לשון אחד" [ראה להלן הערה 1103]. ובנתיב הענוה ר"פ ה [ב, יא.] כתב: "העני כשמו, שהוא נכנע לגמרי, מלשון [שמות י, ג] 'לענות מפניי'". ומבאר כאן, שהאדם שאין לו גבהות רוח אינו דוחה את העניים, אך הגס רוח מתעמר ומתנכר לעניים ולשפלים, וכמו שנאמר [תהלים י, ב] "בגאות רשע ידלק ["ירדוף" (רש"י שם)] עני".

(794) ולכך הוא גם נכנע ושפל. ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:] כתב: "חסד גדול... הכנסת אורחים, שהאורח אין לו ללון". ואודות שהנע ונד ממקומו הוא שפל ונכנע, הנה אמרו [רש"י בראשית יב, ב] "הדרך גורמת לשלשה דברים; ממעטת פריה ורביה, וממעטת את הממון, וממעטת את השם". ובסנהדרין לז: אמרו "גלות מכפרת עון", וכתב

על כך בח"א שם [ג, קמו:]: "ראוי הגלות לכפרה, באשר הגלות נחשב לאדם קצת הסרה מן העולם הזה. כי כל הדברים יש להם קיום במקום, כמו שאמרו [להלן פ"ד מ"ג] אין לך דבר שאין לו מקום, והמקום נותן קיום לדבר שהוא במקום... ולכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים הדבר שעומד בו [ראה למעלה הערה 641]. וכאשר גולה ממקומו כאילו בטל קיומו. וכמו שהמיתה מכפרת על האדם, כך הגלות - שהוא בטול דבר שהוא קיומו - מכפר... מי שגולה ממקומו, כאילו בטל עצם האדם".

(795) מחמת שהוא נכנע ואין לו גבהות רוח, לכך הוא מרחם על השפלים. ולשונו "**אבל** הירא שמים הוא מקרב את העניים" אינו מובן, כי עד כה גם דיבר על הירא שמים, ומהו לשון "אבל הירא שמים". ובכת"י נכתב משפט זה כך: "לכך הוא מקרב את העניים שהם שפלים". והנה כאן ביאר את הקשר שבין יראת שמים לעניות, שהירא שמים הוא נכנע ולכך הוא מקרב עניים. אך מצינו גם לאידך גיסא; האינו ירא שמים ילקה בעניות, כדי שיכנע לבבו הערל, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט.]: "כל מקום שהזכרת השם מצוי שם, עניות מצויה [נדרים ז:]... כי מי שמזכיר שם שמים אין לו יראת שמים [כמבואר למעלה הערה 638]... ולכך מביא השם יתברך עליו עניות, שכל עני הוא נכנע, כמו שהוא לשון 'עני', כי כל אשר אינו ירא אינו נכנע, ולכך מביא השם יתברך עליו עוני להכניע אותו".

(796) בא לבאר מדוע היחס לעני ["ויהיו עניים בני ביתך"] לא יועיל גם לאהבת השם [בנוסף ליראת השם], כפי שהיחס לחכמים מועיל לאהבת השם.

(797) כמבואר למעלה [לאחר ציון 786] ש"הדבוק בחכמים הוא אהבת השם יתברך, ולכל הפחות הוא ענף מן אהבת השם יתברך", והערה 789.

(798) בכת"י נכתב כאן בזה"ל: "אבל מה שמקרב את העניים בביתו, דבר זה הוא יראת שמים. אבל מי שאינו מקרב את העניים פורק ממנו יראת שמים".

(799) מחמת שמורה על עצמו שיש לו גבהות הלב, וגבהות הלב מביאה לפירוק עול יר"ש, וכמבואר בהערה 792. ומעין זה ביאר בח"א לסנהדרין פא. [ג, קעא:] בהקשר אחר, וז"ל: "מי שהולך בקומה זקופה אין עליו יראת בוראו. ואמרו [קידושין לא.] שמי שהולך בקומה זקופה כאילו דוחק רגלי השכינה" [ראה להלן פ"ב הערה 214]. ונמצא שאע"פ שיש כמה דברים המביאים לפירוק עול יראת שמים מהאדם, מ"מ יוסי בן יוחנן נקט דוקא בדברים השייכים **לביתו** של אדם, שהרי בא לתקן ביתו של אדם ביראה, וכמו שהתבאר.

(800) אודות ששיחה עם אשה יכולה להביא לקלות ראש, כן מבואר בסוכה נא:, שאמרו שם "תנו רבנן, בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים, ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה". ונאמר [בראשית כו, ח] "ויהי כי ארכו לו שם הימים וישקף אבימלך וגו' וירא והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו", ופירש רש"י שם "וישקף אבימלך - ראהו משמש מטתו". וכתב על כך הגו"א שם אות ז: "אין לומר שראה שנשקה וחבקה... דקלות ראש כזה לא היה נוהג יצחק, שהרי אמרו חכמים 'אל תרבה שיחה עם האשה באשתו אמרו', וכל שכן בקלות ראש בחבוק ונשוק".

(801) כרך את קלות ראש עם פריקת עול יראת שמים. ולהלן פ"ג מי"ג אמרו שם "שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה", וביאר שם בזה"ל [ד"ה ויש לך]: "כאשר האדם עומד ביראה, ואין לו שחוק וקלות ראש, כי ירא הוא מן השם יתברך שהוא כנגדו, ואז אינו בא לידי פועל זה שעל ידו האדם מרוחק מן השי"ת. אבל כאשר הוא עומד בשחוק וקלות ראש, והוא מסולק מן היראה, ודבר זה התחלה להסיר ולהרחיק האדם מן השם יתברך, והוא מרגיל אותו, מוליך אותו לגמרי אל מעשה שהוא מרוחק מן הש"י, עד שהוא בא לידי חטא ערוה לגמרי".

(802) למעלה סוף משנה ד [ד"ה ואמר], ולהלן תחילת משנה ו.

(803) שבגוף מתקבל השכל [ראה הערה הבאה], ואם כן בגוף נמצא מקום מפגש עם השכל, וזהו "בית ועד".

(804) לשונו שם [ד"ה ואמר]: "והנה יוסי בן יועזר היה מלמד ומזהיר את האדם בתקון ביתו, שיהיה ביתו בית חכמה, ויהיו בביתו חכמים. ודבר זה ראוי לביתו, כי ראוי שיהיה ביתו דומה לבית שהוא הגוף, כי הגוף של אדם מקבל גם כן השכל, והוא שורה בו ונמצא בו. ולפיכך אם האדם רוצה לתקן שיהיה ביתו כאשר ראוי, והגוף במעלה, יהיה ביתו בית ועד לחכמים. ויהיה מתאבק בעפר רגליהם, וישתה בצמאה דבריהם, כי כל אלו דברים הם נמצאים גם כן בשכל, שהוא נבדל מן האדם, רק שיש אל השכל מציאות עם האדם. כנגד זה יהיה מתאבק בעפר רגליהם, שדבר זה מורה על שהוא נבדל מן* התלמיד חכם, שהוא השכל, רק שיש לו עמו הקשר מציאות, כי נמצא התלמיד חכם בביתו, וזהו הקשר מציאות בלבד, שנמצא עמו, אבל לא עירוב וחבור לגמרי. ובזה הכל נמשך כפי מה שנמצא השכל עם האדם, כמו שבארנו. ומפני כי השכל משלים את האדם, לכך ישתה גם כן בצמאה דבריהם, כי זה מורה שמקבל השלמה מן התלמיד חכם, ודבר זה ראוי להבין".

(805) הולך לבאר שכשם שיוסי בן יועזר תיקן בית האדם כדוגמת השכל שבגוף, כך יוסי בן יוחנן תיקן בית האדם כדוגמת הנפש שבגוף.

(806) לשונו להלן פ"ד מי"ד [ד"ה אמנם המלכות]: "וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל הנהגה מן הנפש... ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש הפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל. וזה שאמר הכתוב [משלי כא, א] 'לב מלך ביד ה", וזהו כי המלך דומה אל הלב ששם הנפש החיוני". ובגבורות ה' פמ"ז [קפח:] כתב: "כמו שהנפש הוא מנהיג איברי אדם, כך המלך מנהיג העם". וראה להלן הערה 817, באר הגולה באר השני הערה 537, שם באר הששי הערה 236, תפארת ישראל פנ"ד [תתמא:], ושם הערה 36, שם פנ"ז [תתצח:], ושם הערה 49, ובנר מצוה ח"א הערות 144, 147, ולהלן הערה 1479, ופ"ב הערה 1582.

(807) על פי המשך דבריו נראה שיש להגיה כאן "ביתו פתוח לרוחה לפרנס **מבחוץ** ומבפנים", שהנפש מפרנסת את האברים החיצוניים [וכנגד זה אמר "יהיה ביתך פתוח לרוחה"], וכן מפרנסת את האברים הפנימיים [וכנגד זה אמר "ויהיו עניים בני ביתך"], וכמו שמבאר.

(808) וכנגד זה אמר "ואל תרבה שיחה עם האשה".

(809) לשונו בנר מצוה [כו:]: "כח נפשי... אף כי הוא גם כן בגוף של אדם, אינו מוטבע כח בגופו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנה.] כתב: "הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם", וראה להלן פ"ב הערה 587. וכן כתב בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.]. ובח"א לב"ב עג: [ג, צז.] כתב: "כי הגוף כאשר הוא בשלימות, אז הנפש... רוכב עליו, רוצה לומר אינו מוטבע בנושא, רק הנפש רוכב עליו, שכל רוכב על הדבר הוא מתנשא עליו, נבדל ממנו. וזהו שלימות שאינו מוטבע בחומר". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1075. ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח גופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כוחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף... שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי... וממנו ג"כ כוחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה... משכן כח זה הוא בלב [וזהו הנפש, וכמבואר בנצח ישראל פ"ד הערה 24]. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח". ולמעלה בהערה 806 הובאו דבריו מגבורות ה' פמ"ז [קפח:], שכתב: "כמו שהנפש הוא מנהיג איברי אדם, כך המלך מנהיג העם", נמצא שיחס הנפש לגוף כיחס המלך לעמו, והרי יחס המלך לעמו הוא בבחינת

"נוגע ואינו נוגע", וכמבואר בבאר הגולה באר הרביעי הערות 828, 829. וראה למעלה הערה 704, ובתפארת ישראל פכ"ח הערה 44.

(810) לשונו בח"א לסנהדרין צח. [ג, סוף ריד:]: "המלך... דומה לנפש באדם הפרטי, כי הנפש [היא] מלך, ומנהיג האדם הפרטי כמו המלך. והדיינים והשופטים הם כמו כוחות הנפש, אשר הם משונים ובאים מן הנפש, עובדים עבודת הנפש. כך הדיינים מסודרים מן המלך, עובדים עבודת המלך לשפוט העם. והעם הם כמו האברים באדם הפרטי, המקבלים הנהגה". וראה להלן הערה 1601.

(811) ולכך רק רבוי השיחה נאסר, אך לא עצם השיחה, כי אף הנפש נמצאת בגוף, ואינה נבדלת לגמרי, רק שאינה מוטבעת בגוף, וכמבואר בהערה 809, וכך יהיה יחס האדם לאשתו.

(812) בא לענות על שלש השאלות ששאל למעלה [לאחר ציון 711]: "ועוד, מאי ענין הרעה שגורם לעצמו במה שהוא מרבה שיחה עם האשה. ועוד, שאמר שבטל מדברי תורה, כל מי שמרבה ומדבר שיחה בטילה בוטל מדברי תורה ולא הוי צריך לומר דבר זה. ועוד, שאמר שיורד לגיהנם, מה חרי אף הגדול שיהיה יורד לגיהנם". ולמעלה ביאר שכאשר האדם נוטה ממעלתו הנבדלת ונחית דרגא למדרגה חומרית, בכך חלים עליו חסרונות החומר. אך עתה ימקד הדבר במדריגת הנפש [ולא מדריגת הזכר].

(813) ובכך הנפש נוטה ממעלתה הנבדלת.

(814) גם לאחר שסיים להרבות שיחה עם האשה, ולא רק בזמן השיחה, [כפי שביאר למעלה (בין ציונים 744-738)], כי יש בכך הפקעה גמורה מדברי תורה. וכן אמרו בתנחומא נח, אות ג, וז"ל: "לא תמצא תורה שבע"פ אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה". וכבר נתבאר למעלה [בין ציונים 771-770] "כי העולם הזה שהוא גשמי, מדריגתו מדריגת האשה, שהיא בעלת חומר". הרי בקשת עונג העוה"ז שקולה לרבוי שיחה עם האשה. וראה להלן פ"ב הערה 1623.

(815) כמבואר למעלה הערה 726.

(816) כמבואר למעלה הערה 753. ונראה שכוונתו להוסיף, שהואיל והמשנה עוסקת במדריגת הנפש הנבדלת, לכך מובן היטב מדוע כאשר הנפש יוצאת ויורדת ממדריגתה הנבדלת יש בכך העדר גמור, כי זהו משפט הצורה, וכמו שביאר בנצח ישראל פי"ד [שמח.], וז"ל: "וכאשר תבין אלו הדברים על אמתתם מה שראוי לך להבין מהם, אז יפתחו לך שערים הרבה, כי דברים הרבה תלוים בזה במה שאין לישראל שום מדריגה

בינונית; או שהם מושלים על הכל, או שהכל מושלים עליהם. וכבר רמזה זה התורה גם כן באדם, אשר כבר אמרנו כי ישראל והאדם שוים הם. שכמו שיש לאדם משפט הצורה נגד שאר בעל חיים, כך לישראל משפט הצורה נגד האומות. ואצל האדם כתיב גם כן [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים וגו', ודרשו ז"ל [ב"ר ח, יב] 'זכה - רודה בדגת הים וכו', לא זכה - נעשה ירוד בפניהם'. ולא נמצא שיהיה לאדם מדריגה בינונית, שלא יהיו שאר בעל חיים מושלים בו, והוא לא ימשול בהם גם כן. כי דבר זה לא יתכן לפי הדברים אשר אמרנו, שכאשר אין הצורה כמו שראוי להיות, אז נחשבת נעדרת לגמרי, ואז שאר בעלי חיים, שיש להם מציאות מה, מושלין עליו. ודבר זה ענין ברור מאד". וראה גו"א דברים פכ"ה הערה 110. וכן הוא בגבורות ה' פ"ד [ל.], אור חדש [קפח:], נר מצוה [סג:], ובח"א לכתובות סו: [א, קנג:]. **ובתפארת ישראל** פ"ז [קכב.] כתב: "דבר זה קלקול אליו כאשר נפשו מלמעלה, והוא מוטבע בגוף". הרי שדוקא מפאת חשיבות הנפש ["נפשו מלמעלה"], יש כאן חסרון לנפש כשהיא מוטבעת בגוף. מה שאין כן אם הנפש מעיקרא לא היתה כל כך חשובה, אזי לא היה כאן חסרון מעין זה. וכן ביאר בגו"א שמות פ"ב אות כג [ד"ה ותדע], שחסרונם של ישראל מביאם לידי שעבוד, מה שאין כן אצל חסרונן של האומות, שמעיקרא אין חסרונן נחשב לחסרון [הובא למעלה הערה 734]. וכן בגבורות ה' ספ"ד [לב.] ביאר שהמצריים הם חומריים, אך הכנענים הם צורה המוטבעת בחומר, ולכך הכנענים מרוחקים יותר מישראל מאשר המצריים, כי "הכנענים הארורים דומים אל הצורה המוטבעת בחומר, וזאת הצורה הפחותה הארורה אינה מתאחדת ומתיחסת כלל עם הצורה הקדושה הנבדלת". **ולהלן פ"ד מ"ד** [ד"ה ולא אמר] כתב לבאר את המשנה שם "מאוד מאוד הוי שפל רוח, שתקות אנוש רמה", וז"ל: "ולא אמר 'שתקות אדם רמה', וזה כי נקרא 'אדם' על שם אדמה, ומצד שהוא בעל אדמה אינו בעל רמה, שהרי אין רמה מצד האדמה, רק מצד שנרקב הבשר, ואין האדמה נרקבת, ובמה שהאדם בעל אדמה אינו בעל רמה. ולא אמר 'שתקות איש רמה', כי שם 'איש' נאמר בכל מקום על הכח, ובמה שהאדם בעל כח אינו בעל רמה. כי תמצא שם 'איש' בכל מקום נופל על זה, כמו 'איש מלחמה' [ש"א יז, לג], 'והלא איש אתה' [ש"א כו, טו]. ומצד שבאדם הכח אינו בעל רמה. אבל האדם בעל רמה מצד שניהם ביחד, במה שיש באדם דבר זה, שהכח שלו מוטבע בחומר, ומצד שניהם הוא בעל רמה. כי דבר זה נפסד במה שהאדם כחו מוטבע בחומר. ונקרא האדם 'אנוש' מצד שהאדם כח שלו מוטבע בחומר. והנה אלו ג' שמות שיש לאדם; 'אדם', 'אנוש', 'איש'. שם 'איש' יאמר על הכח בלבד. ושם 'אדם' על שם האדמה בלבד. ושם 'אנוש' על שם שניהם; הכח

והאדמה מתחברים יחד, וכח שלו מוטבע בחומר. ודבר זה תדע כי שם 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש', כי 'אדם' נקרא על שם האדמה, ו'איש' על שם הכח, ו'אנוש' בא על חבור הכח והאדמה יחד. ולכך מספר 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש'. ולפיכך אמר כי 'תקות אנוש רמה'". הרי שכח נבדל המוטבע בחומר סופו רמה ותולעה.

(817) הגדרת "נשיא" נמצאת בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ] בביאור ההבדל בין נשיא למלך, וז"ל: "ההפרש שיש בין נשיא ובין המלך, כי הנשיא - העם תחתיו מצד מעלתו והתנשאות אשר יש לו, שלכך נקרא 'נשיא' מצד המעלה שיש לו, והוא מתנשא עליהם. אבל המלך מושל בעם... כי מעלת הנשיא שמפני התנשאו על העם הוא מנהיג העם. ומעלת המלך מצד שהוא נבדל מהם הוא מנהיג אותם". הרי הנשיא הוא מרומם ומתנשא, אך אין לו כחות ממשלה. ובדיוק כנגד זה נמצא השכל שבאדם, כי הוא החלק המרומם שבאדם, אך אין לו מצד עצמו כחות ממשלה [כמבואר להלן פ"ד מי"ד (ד"ה אמנם המלכות)]. ובנר מצוה [כו:] כתב: "אף כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מכל מקום אינו כל כך בממשלה והכח... כח השכלי אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש", ושם הערות 144, 147. אמור מעתה; הנשיא הוא כנגד השכל, והמלך הוא כנגד הנפש [כמבואר למעלה הערה 806]. וראה להלן ציון 830.

(818) כמבואר בהערה 705.

(819) לשון המדרש שם: "ב' דברים ביד, נפש ומשפט. נפש, שנאמר [איוב יב, י] 'אשר בידו נפש כל חי'. משפט, דכתיב [דברים לב, מא] "ותאחז במשפט ידי'. הנפש נתונה במקום משפט, ונפש יוצאה ממקום משפט וחוטאת... [ויקרא ה, א] 'נפש כי תחטא בשגגה'", ובהמשך הפרשה [ויקרא ה, ו] "והביא את אשמו לה' על חטאתו אשר חטא וגו'". וראה להלן פ"ב הערה 1599.

(820) לשונו בגבורות ה' פס"ו [שז:]: "כאשר תשכיל בחכמה תבין איך הדין מפעולת הנפש, ובויקרא רבה בפרשת ויקרא, שני דברים הם בשמאלו של הקב"ה, המשפט והנפש. המשפט, דכתיב 'ותאחז במשפט ידי', הנפש 'כי בידך נפש כל חי', וכל מקום שנאמר 'יד' הוא שמאל [מנחות לו:]. אמרה תורה בראתי הנפש במקום המשפט, והיא יצאת וחוטאת, לכך כתיב 'ונפש כי תחטא וכו'". לפיכך הנפש מבקש המשפט, שהיא נבראת במקום המשפט, ואם אין משפט, הוא לחטא הנפש, ודבר זה ברור ופשוט למבין". ובח"א לסנהדרין קז: [ג, רנד.] כתב: "אנשי סדום עיקר חטאם היה בדין, שהיו יוצאים מן הראוי בדין. וחטא זה מתיחס אל הנפש, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי

הנפש הוא במקום המשפט, ובויקרא רבה [מביא המדרש שמביא כאן]... ולכך 'משפט' בגמטריא 'נפש', חוץ מאחת". וכן הזכיר מדרש זה להלן פ"ד מי"ד [ד"ה אמנם המלכות], נתיב התורה פט"ז [א, ע.], נתיב אהבת ריע ר"פ ב [ב, נו:], ובח"א לב"מ נט. [ג, כד:]. וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 149, ולהלן פ"ב הערות 353, 1479.

(821) כמבואר בהערה 782.

(822) "הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סיג לתורה".

(823) "התורה הוא ראשון וקודם על הכל, היו בו מתקנין אנשי כנסת הגדולה התורה בראשונה" [לשונו למעלה במשנה ב, ושם הערה 323].

(824) לשונו למעלה במשנה א [ד"ה הם היו, ליד ציון 207]: "כאשר ראו הכנסייה הגדולה התחלת החסרון בחכמה, באו לתקן החסרון. ומפני שבחסרון הידיעה והשכל בא השנוי בג' דברים; האחד, במשפטים שבין איש לחבירו. השני, בדברי תורה. השלישי, במעשים, כי יש צורך אל אלו ג' דברים. והמשפטים אינם כמו דברי תורה, כי המשפטים בפני עצמם, ודברי תורה בפני עצמם, ומעשי המצות גם כן בפני עצמם. כי המשפטים, שצריך להבין שורש הדין, שלא לחייב הזכאי ולזכות את החייב, ודבר זה תולה בסברת הלב עד שמגיע לעומק המשפט. ודבר זה אינו בכלל דברי תורה, כי הוא סברת הלב בלבד, ואף שלא נכתבו בתורה. והמשפטים שנכתבו בתורה, היינו עיקר הדין בלבד, אבל כל דבר שבין איש לרעהו אינו נכתב בתורה. ודברי תורה בפני עצמם, להבין דברי תורה. ומעשה המצות בפני עצמם, דהיינו שלא יבא לידי איסור במצות המעשה, כשרואה שמותר לבשל בשר עוף, יבשל גם כן בשר בהמה. ואם אתה מתיר לו שניות לעריות, יבא להתיר ערוה גופה גם כן, וכן שאר סייגים שעשו לתורה. כלל הדבר, כי ג' דברים הם תיקון הכל; דהיינו הדין, והתורה, ומצות המעשים בעצמם. וכנגד תיקון הדין אמר 'הוו מתונים בדין'. וכנגד תקון דברי תורה, לברר דברי תורה, אמר 'והעמידו תלמידים הרבה', שעל ידי רבוי תלמידים תתברר התורה. וכנגד שלא יבא לעבור המצות במעשה, אמרו 'ועשו סייג לתורה', כי כאשר יש סייג לתורה, זהו תקון המצות המעשיים, ובאלו שלשה דברים יתוקן הכל".

(825) לשונו למעלה בתחילת משנה ג: "ולפיכך אמר 'שמעון הצדיק היה משירי כנסת הגדולה'. הוא היה אומר על ג' דברים העולם עומד'. ואזהרה כמו זאת הוא קודם לכל, כי צריך לבנות קודם היסוד. ולפיכך היה שמעון הצדיק, שהוא משירי אנשי כנסת הגדולה, מזהיר אותם שיהיו נזהרים בדברים שהם יסוד ועמוד העולם שעליו הכל נבנה. ודברי אנשי כנסת הגדולה שאמרו 'הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג

לתורה' הוא עוד קודם על הכל, כפי מה שאמרנו, כי אותן הדברים תקון וחסרון האדם במה שהוא אדם, ודרכו לטעות בדברים אלו, הוא התורה, וצריך אליו השלמה. ומפני שהוא התקון בתורה, והתורה הוא ראשון וקודם על הכל, היו בו מתקנין אנשי כנסת הגדולה התורה בראשונה. ואחר כך שמעון הצדיק מזהיר בדבר שהוא יסוד העולם, שהוא אחר התורה".

(826) לשונו למעלה סוף משנה ג [ליד ציון 644]: "כי ראוי מאמר זה לאנטיגנוס, בעבור שהוא כולל כל עבודת המקום מאהבה ומיראה כמו שראוי. ומאמר זה בא אחר מאמר שמעון הצדיק, שנתן עמודים אל כל העולם, בא עתה לתת אל האדם שהוא בעולם איך יהיה עם בוראו על ידי האהבה והיראה. כי העולם נברא בשביל האדם שיהיה עובד בוראו, והעבודה היא על ידי האהבה והיראה".

(827) ולכך אינו נכלל ב"עולם" ששמעון הצדיק דיבר עליו, כי האדם מפאת עיקריותו חולק מקום לעצמו. וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ה [תרצז:], וז"ל: "מה שנצטוו על השבת ועל כבוד אב ואם קודם כל המצות [בעשרת הדברות (דברים ה, יב-טז)], כי יש להם קדימה על שאר המצות. כי שתי המצות האלו באים על תחילת הבריאה; כי השבת הוא מצד שהשם יתברך ברא כל העולם, וכבוד אב ואם מורה על כי השם יתברך ברא את האדם, כי האדם עיקר הבריאה בעולם", ושם בהערה 43 נתבאר שעיקריות האדם עושה שבריאתו תחלוק מקום לעצמה, ואינה נכללת במה שהשם יתברך ברא את כל העולם. ואודות שהאדם הוא "עולם קטן", כן כתב כמה פעמים, וכגון בנתיב האמת פ"ג [א, רב.], וז"ל: "כי האדם הוא עולם קטן". וכן כתב בח"א לנדרים כב. [ב, ד:], ח"א לנדה יג. [ד, קנב:], ובגו"א בראשית פכ"ו הערה 62. וראה במו"נ א, עב, וברבינו בחיי בראשית א, כז, ובהערת הרב שעוועל שם. והמקור לכך נמצא באבות דרבי נתן פל"א מ"ג "אף כך הקב"ה... ברא את כל העולם כולו... ויצר באדם כל מה שברא בעולמו". ושם מפרש בפרוטרוט כיצד דברים הקיימים בעולם נמצאים בהקבלה אצל האדם. ולכך מה האדם שוה לעולם, כי שניהם בגדר "עולם". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 632, שם באר הששי הערה 141, נצח ישראל פל"ו הערה 37, ובנר מצוה ח"א הערה 377, ולהלן הערות 1609, 1612, ופ"ב הערה 1174.

(828) למעלה, שתיקון בית האדם הוא כאשר הבית יהיה כדוגמת מציאות השכל והנפש בתוך הגוף.

(829) שסדר המשניות הוא; תורה, עולם, אדם, ובית.

(830) כמבואר למעלה בהערה 817.

(831) "כי גם זה אהבה היא, שהרי אוהב אותו יתברך בשביל הטוב שעשה לו" [לשונו למעלה ליד ציון הערה 618]. ובנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מט.] כתב: "ועוד יש עבודה... שאוהב השם יתברך, ואוהב אותו בשביל שהטיב עמו ונתן לו חיות, והציל אותו, ובשביל כך הוא עובד לו. ובודאי דבר זה יותר ממי שהוא עובד לתכלית עצמו לקבל פרס, שהרי זה עובד לו בשביל הטוב שעשה לו, לא בשביל שום פרס שיקבל". [הובא למעלה הערה 619].

(832) אודות שקבלת טובה יוצרת אצל המקבל אהבה כלפי הנותן, כן מבואר להלן פ"ג סוף מי"ד, שכתב: "מפני זה אמרו [שבת י.] הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו, וזה מפני כי כל מתנה שנותן לאחר ראוי שיהיה אוהב את מי שנותן לו המתנה, ולפיכך יש להודיע אליו שנותן לו המתנה, ויהיה שלום בין הנותן ובין המקבל". ורש"י [במדבר לג, א] כתב על פירוט המסעות בתורה בזה"ל: "רבי תנחומא דרש בו דרשה אחרת, משל למלך שהיה בנו חולה, והוליכו למקום רחוק לרפואתו. כיון שהיו חוזרין, התחיל אביו מונה כל המסעות; אמר לו כאן ישננו, כאן הוקרנו, כאן חששת את ראשך וכו'". וכתב על כך הגו"א שם אות ג: "ואם תאמר, וכל זה מה נפקא מיניה שהוא מספר בדברים אלו. יש לומר, שכמו שהאב מספר כמה טורח הגיע לו עד בואו למקום הזה, והודיע לו איך היה מטפל עמו משום אהבתו אליו, כך השם יתברך היה מטפל עם ישראל בשביל אהבתו אליהם, ובשביל כך יזכרו ישראל הטובות שעשה להם, ויעבדו אותו בכל לב" [הובא למעלה הערה 618, ולהלן הערה 1070].

(833) "חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה" [ברכות נד.], הרי שיש חיוב ברכה על הטובה, כי כל טובה שהגיעה לו לאדם, יש לו לברך עליה [ברכות נט:]. ומבואר מדבריו שברכת ההודאה מורה על אהבת ה'. וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ:]: "כאשר האדם מודה ומשבח השם יתברך בשמחה, ובזה האדם אוהב השם יתברך מאוד... כל מי שמודה על הטוב שעשה השם יתברך אליו... שהוא משבח ומברך על הטוב שעשה לו השם יתברך, הנה דבר זה אהבה מצד עצמו, כי מי שעושה טוב לאחד, בודאי הוא אוהב אותו". אמנם לשון הרמב"ם בהלכות ברכות פ"א ה"ד הוא: "ברכות הודאה, שהן דרך שבח והודיה ובקשה כדי לזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו". הרי שביאר שברכות ההודאה מורות על היראה, ולא על האהבה. ויל"ע בזה.

(834) אודות השייכות בין נשיאות ורוממות לאהבת ה', הנה מצינו אצל אברהם אבינו את שני הדברים האלו; באור חדש [קע:] כת ב: "'ואשר גדלו המלך ואשר נשאו' [אסתר ה, יא] ורוצה לומר כי אברהם היה לו הגדולה, שהרי נקרא 'אב המון גוים נתתיך' [בראשית

יז, ה], וכמו שאמרו 'נשיא אלקים אתה בתוכינו' [בראשית כג, ו]. ודבר זה ידוע כי אברהם נקרא [יהושע יד, טו] 'אדם הגדול בענקים' [שמו"ר כח, א]". וכן בגו"א שמות פ"ד אות יד [ד"ה והצדיקים] כתב: "אברהם כל ימיו בגדולה והתרוממות, כמו שאמרו [ב"ר מג, ה] 'עמק שוה' [בראשית יד, יז], שהשוו בו כל העולם והמליכו את אברהם למלך". והרי עליו נאמר [ישעיה מא, ח] 'זרע אברהם אוהבי'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא:] כתב: "כי אברהם היה אוהב את השם יתברך מצד שכל מעשיו אשר עשה לאהבת השם יתברך, וזה נקרא אוהב, וכדכתיב 'זרע אברהם אוהבי'". נמצא שהנשיא מורה על מדת אברהם, והאב בית דין מורה על מדת יצחק, וראה להלן הערה 1414.

(835) לשונו בבאר הגולה באר הששי [קנו.]: "כי האב בית דין... הוא ממונה על הדין". וזה לשון הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"א ה"ג: "בית דין הגדול במקדש, והוא הנקרא סנהדרי גדולה, ומניינם שבעים ואחד... הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן, והוא ראש הישיבה, והוא שקורין אותו החכמים 'נשיא' בכל מקום... ומושיבין הגדול שבשבעים משנה לראש, ויושב מימינו, והוא הנקרא 'אב בית דין'". מינויו לדעת רבי יהודה הוא מן התורה, שנאמר [דברים טז, יח] "שופטים ושוטרים תתן לך", "אחד ממונה על כולן, שנאמר 'תתן לך'" [סנהדרין טז:], וביארו שם התוספות [ד"ה אחד] שהכוונה לאב בית דין. והוא הנקרא "מופלא שבבית דין" [תוספות שם], ולפי זה היה מתפקידו ללמד את חברי בית הדין, שהרי אמרו [הוריות ד:] שהורו בי"ד וטעו, ולא היה מופלא של בי"ד עמהם פטורים מפר העלם דבר של צבור, לפי שהיה להם ללמוד ולא למדו.

(836) סנהדרין ז. "לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו וגיהנם פתוחה לו מתחתיו". ובח"א לקידושין לא. [ב, קלח:] כתב: "התולדות מתחייבים מן האבות, וכל דבר המתחייב מאחר מתחייב בכח דין, ולכך אמרה תורה [ויקרא יט, ג] 'איש אמו ואביו תיראו'. ויש לשאול, אחר שהוקש כבודם לכבוד המקום [ב"מ לב.], ולכך הזהיר באב ואם על המורא כמו שנאמר אצל הקב"ה [דברים י, כ] 'את ה' תירא', ואילו על האהבה - לא הזהיר לאהוב אביו ואמו, כמו שהזהיר על הקב"ה [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך'. אבל הדבר הזה, כי התולדות מתחייבין מן האבות בכח דין, ולכך שייך בזה מדת היראה שהוא דין, ולכך אמר 'איש אמו ואביו תיראו', כמי שמכבד אדם גדול ממנו מחמת היראה. ומאחר שהתולדות מתחייבים בכח דין, מיוחדים בזה האומות ביותר. וכל זה כמו שאמרנו, כי אין בהם מדת הוויתר, ומה שנותן ומחייב השכל אינן

מוותרין. ולכך האומות שהם דביקים בכח דין, נמצא באומות היראה יותר, ולכך מכבדין את האב".

(837) כי יצחק בנה רק מזבח אחד [לעומת אברהם שבנה ארבעה מזבחות, ויעקב שבנה שני מזבחות (רש"י במדבר כג, ד)], וביאר זאת בגבורות ה' פס"ט [שיח:]: "כי כל אחד כפי מדתו שהיה דבק בה בנה מזבחות. כי יצחק, מפני שמדתו מדת הדין, והדין הוא כמו נקודה אחת שאין לו נטייה כלל, וכך הדין אין לו נטיה כלל ממה שהדין מחייב, לא לימין ולא לשמאל. ולכך בנה יצחק מזבח אחד בלבד, כפי מדתו שהוא דין גמור" [ראה תפארת ישראל פמ"א (תרמט:), ושם הערה 63, נצח ישראל פי"ג הערה 27, ולמעלה בהקדמה הערה 178, ובפרק זה הערה 200]. ובגו"א בראשית פכ"ו סוף אות כא כתב: "כתב לך הכתוב בן כמה שנה היה יצחק כשנשא [בראשית כה, כ], ובן כמה היה כשהוליד [שם פסוק כו]. ודוקא ביצחק מגלה לך הכתוב, מפני שזה נמשך אחר מדתו, במה שכל מעשיו בדין", ושם הערה 70. וראה להלן פ"ב הערה 353.

(838) לשונו בנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ומעתה הם]: "מדת יצחק שהוא מדת היראה, דכתיב [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי'", ושם הערה 72. וראה למעלה הערה 639. וכאן מחדש, כי מדת היראה של יצחק היא נובעת ממדת הדין של יצחק.

(839) אולי צריך לומר "כנגד הדין".

(840) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 785]: "יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן באו לתקן ביתו של אדם, שהוא עיקר גדול, והוא קרוב אל האדם עצמו, כי שם דירתו, ותקנו אותו באהבה וביראה". אמנם צריך ביאור, מדוע כאן כתב כן רק לגבי יוסי בן יוחנן, ולא גם לגבי יוסי בן יועזר. והרי למעלה הזכיר שמדובר ב"עיקר גדול קרוב אל האדם עצמו" גם לפי יוסי בן יועזר [הנשיא, שהזהיר על אהבה], ומדוע כאן הדגיש זאת רק בדברי יוסי בן יוחנן [האב"ד, שהזהיר על יראה]. וצ"ע.

(841) כפי שכתב למעלה [ד"ה והתבאר לך (לאחר ציון 780)], ולא זכיתי להבין מדוע חוזר על כך שנית.

(842) כפי שיבאר במשניות הבאות כיצד דברי הזוגות עוסקים באהבה ויראה. וראה להלן הערות 914, 963, 997, 1360, 1720, 1723.

(843) כפי שכתב הרמב"ן [שמות כ, ח]: "מצות עשה, והוא יוצא ממדת האהבה... מצות לא תעשה הוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה... ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה" [הובא למעלה בהערה 609]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.] כתב: "דבר זה בארנו במסכת אבות בפרק ראשון, כי ההפרש בין

האהבה ובין היראה; כי האהבה סבה לעשות כל מצות עשה, כי האוהב את אחד הוא חפץ לעשות רצונו. אבל מדת היראה היא הסבה שלא יעבור על מצות לא תעשה, כי מניח לעבור מפני היראה. והנה בעל האהבה עושה הטוב מפני האהבה, ובעל היראה מניח הרע מפני יראה... כי בעל אהבה נטע גנות ופרדסים הוא הטוב, כי כל מצות עשה הם טוב, ובעל היראה ישב ולא עשה רע". וכתב על כך הפחד יצחק, פסח, מאמר נד [אות ב]: "בודאי שאין כוונת הדברים הללו לומר כי הנימוק השכלי של קיום מצות היא אהבה, והנימוק השכלי לפרישה מן העבירות היא היראה. דהלא כשם שהאהבה מחייבת לעשות רצונו של האהוב, כמו כן היא מחייבת את הזהירות שלא לעשות דבר כנגד רצונו. והוא הדין לאידך גיסא; כשם שהיראה מחייבת לפרוש מן הדברים שהם כנגד רצונו של הנורא, כמו כן היא מחייבת לבלי התעצל בקיום רצונו. אלא שדבריו של הרמב"ן סובבים הם לא על הנימוק השכלי, אלא על כוחות הנפש של החיוב ושל השלילה בעבודת השם. דכשם שמצינו בטבע כוחות פועלים על החומר בכיוון של התפשטות, ולעומתם כוחות הפועלים על החומר בכיוון של התכווצות. כמו כן מצינו בנפש בעבודת השם, כי האהבה פועלת היא על הנפש בכיוון של התפשטות כוחותיה לכבוד שמים, והיראה פועלת היא על הנפש בכיוון של התכווצות כוחותיה לכבוד שמים. וזה הוא שכתב הרמב"ן דהאהבה היא שורש של קיום מצות עשה, דהיינו משום שבשעה שהנפש נמצאת במזל של התפשטות, נמשכים ממנה כוחות של 'קום ועשה'. ולעומתה היראה היא שורש לפרישה מעבירות, דהיינו משום שבשעה שהנפש נמצאת במזל של התכווצות, כוחותיה מצטמצמים ונכללים בתוכה, וממילא שולט בה המצב של 'שב ואל תעשה'... דמדת יראת שמים פירושה הוא תכונת הנפש לצמצם את עולמה לכבוד שמים" [ראה להלן הערה 1075]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "אצל האהבה כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך'... ולא נאמר שייירא השם יתברך בכל לבבו. רק כי האהבה מצד עצמו של אדם, לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם... אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול [ראה להלן הערה 883]... משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבואו עליו - אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה... אבל היראה, שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה, ואין זה השלמתו, אבל הוא נגד האדם... ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו - אפשר שיש ביטול אל

היראה... האהבה היא מצד האדם עצמו, כי האהבה הוא השלמתו... ולכך אף שהוא טורח עליו לא יבוא בטול אל האהבה. מה שאין כן ביראה, ולפיכך אפשר כאשר הדבר הוא טורח עליו, מניחו לגמרי". ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן הוא בתפארת ישראל פס"א [תתקנא:], ושם הערה 25, דרוש על התורה [סוף לד.], באר הגולה באר הראשון [עב:], ושם הערה 226, ונצח ישראל פ"ב [כב:], ושם הערה 28. וכן רמז לכך בגו"א ויקרא פי"ט ריש אות י, ושם הערה 32. וראה להלן פ"ב הערות 153, 397, 401.

(844) להלן פ"ג מ"ט אמרו "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת", ושם כתב: "מה שאמר 'יראת חטאו', והלא אינו חוטא, ולמה אמר 'חטאו', והוי ליה לומר 'כל שיראתו מן החטא קודמת למעשיו'. ואין זה קשיא, כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב [קהלת ז, כד] 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', ואמר 'כל שיראת חטאו', שהוא מוכן לו, היראה מן החטא שהוא מוכן אליו קודמת למעשה. ובא לומר כי מפני שידע האדם כי אינו בלא חטא, ולכך הוא ירא שלא יחטא". וראה להלן הערה 896.

ובמסילת ישרים פכ"ד בביאור יראת חטא, כתב: "יראת החטא היא כמו חלק מיראת הרוממות שזכרנו, וכמו מין בפני עצמו, והיינו כי הנה ענינה הוא שיהיה האדם ירא ודואג תמיד על מעשיו, פן נתערב בם איזה שמץ חטא, או פן יהיה שם איזה דבר קטן או גדול שאינו לפי גודל כבודו יתברך ורוממות שמו. והנך רואה היחס הגדול שבין יראה זו ויראת הרוממות שזכרנו, כי התכלית בשניהם שלא לעשות דבר נגד רום כבודו יתברך, אמנם ההבדל שביניהם שבעבורו תחשב כמין אחר, ובשם אחר תקרא, הוא, כי יראת הרוממות הוא בשעת המעשה או בשעת העבודה, או בפרק העבירה, דהיינו או בשעה שהוא עומד ומתפלל או עובד, שאז יבוש ויכלם ירעש וירעד מפני רום כבודו יתברך, או בשעה שמזדמנת עבירה לפניו, והוא מכיר בה שהיא עבירה, שיעזוב מלעשותה למען אשר לא יעשה דבר למרות עיני כבודו ח"ו. אך יראת החטא היא בכל עת ובכל שעה, שהנה בכל רגע הוא ירא פן יכשל ויעשה דבר או חצי דבר שיהיה נגד כבוד שמו יתברך, ועל כן נקראת 'יראת חטא', כי עיקרה יראה מן החטא שלא יכנס ויתערב במעשיו מחמת פשיעה והתרשלות, או מחמת העלם יהיה באיזה דרך שיהיה". וראה להלן פ"ב הערה 430.

(845) מביא כאן לשון הרמב"ם.

(846) ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה "עשה מאהבה ועשה מיראה", והובא בתוספות סוטה כב: ד"ה פרוש.

(847) לא מצאתי מקומו. וראה בפירוש הרמב"ם לאבות פ"א מ"ג הוצאת מוסד הרב קוק, ושם הערה ז. וראה להלן ציון 908.

(848) "יהי ביתך בית ועד לחכמים, והוי מתאבק בעפר רגליהם, והוי שותה בצמא את דבריהם". וראה להלן פ"ב הערה 153.

(849) דבריו צריכים ביאור, שהרי יוסי בן יוחנן אמר "יהי ביתך פתוח לרווחה, ויהיו עניים בני ביתך, ואל תרבה שיחה עם האשה", ונהי שהדבר השלישי הוא "מה שלא יעשה" [לשונו כאן], אך כיצד ניתן לומר כן על שני הדברים הראשונים. והנראה, כי כבר ביאר למעלה [ד"ה ויוסי בן יוחנן] שהמטרה בשני הדברים הראשונים היא "שלא יהיה צר עין בממונו... אבל מי שעינו צר בבריות, ואינו מרחם על העניים, חוטא הוא זה, ופורק ממנו יראת שמים". נמצא שאע"פ שמדובר במעשה, אך תכלית המעשה הזה היא להמנע ממדה מגונה, ומעשה שכל מהותו ניזונת מהרתיעה והסלידה מהגנאי נכלל אף הוא בגדר "מה שלא יעשה". ומוכח כן, שהרי מקרא מלא הוא המייחס את המעשה ליראה, שנאמר [דברים לא, יב] "הקהל את העם... למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת". וכן נאמר [דברים ו, כד] "ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלקינו וגו'", ועוד פסוקים כיו"ב. ותקשי לך, שאם יראה מביאה לשב ואל תעשה, כיצד המקרא מייחס את המעשה ליראה. ובעל כרחך לומר שפעמים אף היראה מחייבת את המעשה, אך לא מפאת חביבות מעלת המעשה, אלא מפאת הרתיעה מהחסרון הטמון בחובו של העדר מעשה. ולכך מעשה מעין זה מכלל "מה שלא יעשה" הוא. **והדברים האלו** מפורשים בדברי רבינו יונה בשערי תשובה, שער ג, אות יב, שכתב: "קיום מצות עשה נקרא יראת שמים, כמו הזהירות במצות לא תעשה, שנאמר [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלקיך אני ה'", ונאמר [תהלים לד, יב] 'יראת ה' אלמדכם', ונאמר אחריו [שם פסוק טו] 'סור מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו'. למדנו מזה, כי מי שאינו עוסק בעשיית הטוב ובקשת שלום הפר יראת שמים, והוא מן הרשעים, כי לא יירא אלקים". הרי שהשווה קיום מצות עשה לזהירות במצות לא תעשה, כאשר שתיהן נכללות בשם של "יראת שמים". וסוף דבריו מורה שמדובר בעשיה אשר העדרה מביא לשם "רשע" לבלתי עושה. והם הם הדברים שנתבארו כאן. וראה להלן ציון 955, 1129.

(850) כמבואר בהערה 645.

משנה ו

(851) כי הרב כבר היה "רב" מצד עצמו, ואין התלמיד עושה אותו לרב, אלא התלמיד לוקח אותו לרב, ולכך היה צריך להאמר "קח לך רב".

(852) ודברים הנאמרים יחד בהכרח שקשורים להדדי, ולא יתקבצו למאמר אחד דברים שאינם מקושרים להדדי, ומעין מה שכתב בגו"א דברים פי"ד אות א [ד"ה ואם]: "ואם תאמר מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי", והובא למעלה בהקדמה הערה 111, ולמעלה הערה 709.

(853) להלן פ"ו מ"ז מבואר שהקנין הי"א לתורה הוא "פלפול תלמידים", וכתב שם לבאר: "הי"א בפלפול התלמידים. וזה כי החברים זה מחכים זה, וכן הוא מחכים את רבו. ובפרק קמא דתענית [ז.], אמר רב נחמן בר יצחק, למה נמשלו דברי תורה לעץ, שנאמר [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה', מה עץ קטן מדליק את הגדול, אף דברי תורה הקטנים מחדדין את הגדולים. והיינו דאמר רבי חנינא, הרבה תורה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר, ומתלמידי יותר מכולם, עד כאן. והטעם הוא מבואר מאד, כי הדבר דומה לעץ שאין מקבל האור. וכן הת"ח גדול, מפני שהשגתו גדולה מאד, לכך אין מתחיל לשאול ולפלפל בחכמה, לפי גודל השגתו ופשיטות שכלו אין בו פלפול, דהיינו השאלה. וצריך אל כל פלפול שאלה, לאפוקי הגדולים אין בהם השאלה. ולפיכך אמר שהקטנים מחדדים את הגדולים מפני שהם שואלים ביותר, ואז צריך החכם להשיב. ומדמה זה לעץ קטן שהוא מדליק את הגדול, שהאש נאחז ביותר בקטן, וכך הוא הקטן הוא התחלת השאלה והפלפול. ולכך אמר 'בפלפול התלמידים', שעיקר הפלפול מן התלמידים. ולפיכך אמר 'הרבה תורה למדתי מרבותי', מפני שהם מסרו לי החכמה. 'ומחבירי יותר מהם', מפני שהם שואלים זה את זה, ועומדים על עיקר החכמה. 'ומתלמידי יותר מכולם', כי הם מפלפלים ומחדדים יותר בשאלה, ודבר זה מבואר".

(854) כמבואר למעלה הערות 679, 708.

(855) שכפי שהשכל והנפש נמצאים בגוף האדם, כך הבית הוא דוגמה לכך [למעלה סוף משנה ד, וכן מציון 802 ואילך].

(856) אודות הקרבה של רב, הרי אמרו חכמים [ב"מ לב.] שהרב מביאו לחיי עולם הבא. ולהלן משנה טז כתב: "אמר שיעשה לו רב, כדי שיקנה בחכמה דבר ברור בלי ספק, ויסתלק מן הספק... שאם אין לו רב אין לו תורה ברורה, רק התורה בספק, ודבר זה אין ראוי להיות, רק תהיה תורתו ברורה". ולמעלה במשנה א [ד"ה ועוד יותר] כתב: "כל רב הוא סבה שמקבל התלמיד התורה", ושם הערה 91. ואודות הקרבה של חבר, הרי

אמרו [תענית כג.] "או חברותא או מיתותא", והרמב"ם כאן הביא גמרא זו לבאר "קנה לך חבר". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ.] כתב: "וזה כי הריע שהיה איש רחוק ונתקרב אליו, מזה תוכל לדעת ולהבין כי החבור הזה הוא גדול יותר, שאם לא כן לא התחבר אליו, ומפני כך גדול החבור שלהם. ולא כן אחיו, שאין החבור שלהם רק מצד שנולדו מן אב אחד, ואין החבור הזה כמו החבור של הריעים... כי האח נקרא מצד התולדה, ואין שם האח רק מצד שיש להם אב אחד, שהוא התחלה להם, ואין זה מצד עצמם. אבל שם הריעות הוא מצד החבור בעצמם, ולפיכך יותר חבור הריעים מן האחים, שהאחים מצד התולדה הם מן אב אחד בלבד, ולא מצד עצמם, ודבר זה מבואר". ולהלן [לאחר ציון 980] כתב על משנתינו: "ואחר כך התיקון עם הבריות שהם חוץ לביתו, והם גם כן שייכים אליו, כמו הרב והחבר ושאר כל אדם, וזהו תיקון הזוג השני, כי צורך גדול אל האדם הרב והחבר".

(857) למעלה במשנה ב [ד"ה ומה שהאדם] ביאר ששלימות האדם היא רק כאשר הוא טוב כלפי עצמו, כלפי שמים, וכלפי זולתו, "כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו", ושם הערה 354 נתבאר שההתייחסות לזולתו משתייכת למהות האדם וקיומו. וכן הוא להלן ציון 873.

(858) כן פירש כאן הרמב"ם, וז"ל: "עשה לך רב. רוצה לומר אפילו לא יהיה ראוי להיות לך לרב, אבל שים אותו לך לרב, עד שתדמה בו שהוא מלמד, ויעלה בידו בעבור זה למוד החכמה. כי אין למוד האדם מעצמו כלמודו מזולתו, שהלמוד מעצמו טוב הוא, אבל למודו מזולתו יתקיים בידו יותר, והוא יותר מבואר, אפילו היה כמוהו בחכמה, או למטה הימנו". וכן ביאר כאן הרע"ב בשם הרמב"ם. וכן המאירי כאן כתב: "דאפילו חכם שבחכמים ראוי שישים לעצמו איזה רב שיברור לאב ולראש, אף על פי שאינו מוצא כמוהו, יעשה לו אדון משלמטה הימנו. כי האדם אפילו חכם שבחכמים אינו רואה בעניני עצמו מה שיראהו זולתו. ואפשר ג"כ שזה אומרו 'עשה לך רב', כלומר אפילו שאינו ראוי להיות לרב, עשהו אתה לרב. וחכמי המוסר אמרו הטוב שבמלכים צריך לעצה".

(859) כמו שדרשו [סוכה יא:] על הפסוק [דברים טז, יג] "חג הסוכות תעשה לך וגו'", "תעשה ולא מן העשוי", ופירש רש"י [סוכה יא.]: "היכי דמי 'תעשה ולא מן העשוי', כגון החוטט בגדיש לעשות לו סוכה, שהסיכוך היה מאליו, ואינו נוגע בו לעשות שום מעשה, אלא פוחת אחת מדפנותיו ונכנס לעומקו, ונוטל העומרים ומשליך, והסוכה

נעשית מאליה דופנותיה וסככה". וכך גם ביאור משנתנו, שיש לעשות את הרב לרב, ולא שהוא רב ידוע מכבר, ולכך איירי גם באחד שאינו ראוי לו להיות רב.

(860) להלן פ"ד מ"א "איזהו חכם, הלומד מכל אדם, שנאמר [תהלים קיט, צט] 'מכל מלמדי השכלתי'". ופירש רש"י שם "הלומד מכל אדם ואפילו ממי שאינו גדול ממנו בחכמה, הולך ולומד ממנו, ואינו מתבייש". וראה להלן בדר"ח שם.

(861) כמבואר להלן פ"ו מ"ד "הלומד מחבירו... אפילו אות אחת צריך לנהוג בו כבוד, שכן מצינו בדוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד, קראו רבו אלופו ומידעו", ומבאר כאן כפירושו השני שם, שכל דבר הנלמד [ולא רק במילי דהלכתא] יש בו כדי להכתיר את המלמד בתואר "רב". **אך צריך ביאור**, כיצד ריש דבריו מבסס את דבריו כאן, שפתח ואמר "כי הרב והחבר חוץ לביתו, אך הם קרובים לו ביותר... כי האדם נמצא עם רבו... **לכך** אמר 'עשה לך רב'... שיעשה לו רב אף אם אינו ראוי לו להיות רב", ומהו הביאור לתיבת "לכך", כי הטעם שכתב כאן ["אי אפשר שלא ילמד ממנו דבר מה, ודי לו באותו דבר שלמד שעושה אותו לרב"] לכאורה אינו קשור לתחילת דבריו אודות הקירבה שיש לאדם כלפי רבו. ובהמשך תתישב נקודה זו היטב [ראה הערה 874]. ועד כה יישב את שאלתו הראשונה מדוע נאמר "עשה לך רב", ולא "קח לך רב".

(862) פירוש - החבר משועבד אליו, כפי שהחפץ הנקנה משועבד לבעליו, וכמו שמבאר.

(863) רש"י במדבר כב, כב: "ושני נעריו עמו - מכאן לאדם חשוב היוצא לדרך יוליך עמו שני אנשים לשמשו, וחוזרים ומשמשים זה את זה". הרי שמפורש בדבריו שהחשוב אינו משמש את האינם חשובים, אך הם משמשים זה את זה. והרמב"ם בהלכות שאלה ופקדון פ"ב הלכות א-ד כתב: "השואל בבעלים אפילו נגנב או אבד בפשיעה פטור... מלמד תינוקות, והנוטע לבני המדינה, והמקיז להם את הדם, והסופר שלהן, כל אחד מאלו וכיוצא בהן ביום שהוא יושב בו לעסוק במלאכתן, אם השאיל או השכיר לאחד מאלו שהוא עוסק במלאכתם, הרי זה שמירה בבעלים... הרב שהוא מקריא ברצונו לתלמידים בכל עת שירצה ואיזו מסכתא שירצה, והם היו קבועים לבא תמיד, ונשמט להן ממסכתא למסכתא, הרי הן שאולין אצלו, ואין הוא שאול להם". הרי שהתלמידים משועבדים לרב, ואין הרב משועבד לתלמידים. וראה להלן הערה 1125.

(864) אודות השעבוד שיש בין חברים, ראה דבריו בנתיב הענוה ס"פ ה [ב, יב:], שכתב: "לא נקרא חפשי רק המצורע [הוריות י:], כי שאר אדם שהוא בתוך הכלל, כל

אחד משועבד לחבירו. משל למה הדבר דומה, הלב הוא המלך על כל האברים משלח הפרנסה והחיות לכל האברים, ובשביל כך הלב משרת כל האברים ביחד. ושאר איברים גם כן, זה מקבל מזה, עד שכל אחד משועבד לחבירו. וכך העם בכללו משועבד זה לזה לסייע זה לזה, עד שעל כל אחד מן העם יש עבדות... אבל המצורע שנאמר [ויקרא יג, מו] 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו', שהוא נבדל מן הכלל, שהרי כתיב 'בדד ישב', וזה נקרא שהוא חפשי כאשר הוא אינו תוך הכלל, שאז לא שייך לומר עליו שיש עליו שעבוד כלל, וזה מבואר". ובזה יישב את שאלתו השניה למעלה אודות "שנוי הלשון לומר אצל הרב 'עשה' ואצל החבר 'קנה'".

(865) ואם תאמר, הא תינח שמדובר ברב ש"אינו ראוי לו להיות לרב", משום שנקט בלשון "עשה לך רב", ולא "קח לך רב", וכפי שביאר למעלה. אך מנין שמדובר גם ב"אין החבר במדרגה שראוי שיהיה לו חבר", הרי אין לנו דיוק לשוני במשנה המורה על כך. ויש לומר, הואיל והדבר הראשון ["עשה לך רב"] עוסק באינו ראוי לכך, וקיי"ל ש"בתר רישא גופא אזיל" [עירובין מא.], לכך שני הדברים הבאים של המשנה ["וקנה לך חבר והוי דן את כל האדם לכף זכות"] עוסקים גם הם ב"אינו ראוי", וכפי שיבאר שעיקר הנקודה הוא שאיירי במדת אוהב את הבריות, ולכך מקרב גם כאלו שאינם ראוים [ראה הערה 874].

(866) לשון רש"י בקהלת שם: "טובים השנים - לכל דבר. מן האחד - לפיכך יקנה לו אדם חבר וישא אשה". וכן אמרו [קידושין ז.] "איתתא ניחא לה בכל דהו, כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש, טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו". ופירש רש"י שם "טן דו - בגופים שנים בעל ואשתו, ואפילו אינו לה אלא לצוות בעלמא". ובקידושין מא. פירש רש"י "משל הוא שהנשים אומרות על בעל כל דהו, שהוא טוב לשבת עם שני גופים משבת אלמנה. טן - גוף. דו - שנים". הרי שהמעלה של חברות וצוותא חלה גם על חבר שאינו ראוי.

(867) מלשונו "שאם הוא רואה דבר באדם **יהיה מי שיהיה**, יהא דן אותו לכף זכות" לכאורה משמע שיש לדון כל אדם לכף זכות, אף אם ידוע שהוא רשע. אך הרמב"ם כאן פירש שאיירי שאין ידוע אם הוא צדיק או רשע, אך אם ידוע שהוא רשע, אין לדונו לכף זכות, אלא לכף חובה. וראה הערות 869, 927, 1363.

(868) ואם תאמר, מנין שמדובר בבני אדם "שאינם במדרגיתו", והרי יש חיוב מיוחד לדון צדיקים לכף זכות [ראה הערה הקודמת והבאה]. וכן להלן כתב לגבי לדון לכף זכות שמדובר "אף באותם שהם למטה ממנו במדרגה... אפילו הוא פחות ממך", ומנין לומר כך. ויש לומר, שהצורך לדון לכף זכות רק נוגע כאשר ראה שפלוני עשה דבר הנראה

כחטא, ומשנתינו באה ללמד ש"אל ירחיק אותו לומר כי רשע הוא" [לשונו למעלה]. וכן להלן כתב "ופלוני עשה חטא, והוא רשע". ואם כן הרי מדובר באדם שבהשקפה ראשונה יש צורך להתרחק ממנו מפאת פחיתותו, ואלו דבריו כאן. וכן כתב בנתיב לב טוב פ"א [ב, רט:]: "אף אם רואה דבר בחבירו שהוא נראה שהוא רע, הוא דן אותו לכף זכות". וראה להלן פ"ב הערה 921.

(869) כוונתו לאפוקי באם ידוע שהוא רשע, שאז אין לדונו לכף זכות, אלא לכף חובה, וכפי שכתב הרבינו יונה בשערי תשובה שער השלישי אות ריח, וז"ל: "הנה כי תראה אדם אשר ידבר דבר או יעשה מעשה, ויש לשפוט דברו ומעשהו לצד טובה ולצד הזכות, אם האיש הוא ירא אלקים, נתחייבת לדון אותו לכף זכות על דרך אמת, גם כי יהיה הדבר קרוב ונוטה יותר אצל הדעת לכף חובה... ואם האיש ההוא רוב מעשיו לרוע, או בחנתו כי אין יראת אלקים בלבבו, תכריע מעשיו ודבריו לכף חובה, שנאמר [משלי כא, יב] 'משכיל צדיק לבית רשע מסלף רשעים לרע'". וכן כתב הרבינו יונה כאן, וז"ל: "והוי דן את כל האדם לכף זכות זה מדבר עם אדם שאין יודעין אם הוא צדיק ואם הוא רשע... [אבל] מן הרשע הגמור לא אמר, אפילו מעשהו כולו טוב... יש לאדם לדונו לכף חובה". וכן כתב כאן הרמב"ם [ראה הערה 867]. ובעל כרחך לומר שגם כוונת המהר"ל במה שכתב למעלה "שאם הוא רואה דבר באדם **יהיה מי שיהיה**, יהא דן אותו לכף זכות" היא לאדם שאין ידוע עליו אם הוא צדיק או רשע, ולא לאדם שידוע שהוא רשע. וכן מוכח סוף דבריו שם שכתב "אל ירחיק אותו לומר כי רשע הוא", משמע שאינו ידוע שהוא רשע, אך אם ידוע שהוא רשע הרי הוא מרוחק ועומד מצד עצמו. וראה להלן הערה 928.

(870) כפי ששאל למעלה בשאלתו הרביעית על המשנה.

(871) ראה להלן פ"ד סוף מ"ד שזעק מרה על מצב הרבנות ומנוי רבנים שהיה נוהג בימיו. ואודות החסרון בלקיחת חשיבות לעצמו, ראה דברי בח"א לסוטה ט: [ב, לח:] שכתב: "החסרון השני הוא התוספת, שכבר אמרנו פעמים הרבה כי התוספת הוא חסרון ג"כ, וכמו שאמרו ז"ל [חולין נח:] כל יתר כנטול דמי, והגאוה אשר לוקח לעצמו תוספות חשיבות, דבר זה הוא חסרון מצד התוספות". וראה להלן הערה 1023, ופ"ב הערה 693.

(872) ראה להלן פ"ג מי"ב [ד"ה ויש לדעת], שגם שם חילק את בני האדם לשלש קבוצות; אלו שמעליו, אלו השוים לו, ואלו שהם תחתיו. ולהלן [סוף משנה ט, ליד ציון 984] חזר על חלק מדבריו שכתב כאן, וראה שם הערה 985.

(873) כמבואר בהערה 857, ולהלן הערה 1362.

(874) וכן קונה חבר "אף שאינו כדאי לו לגמרי" [לשונו למעלה]. ובזה מיושבת השאלה מלמעלה [הערות 861, 865] כיצד דבריו מתקשרים, וכן מנין שאיירי בחבר שאינו ראוי, כי הואיל ואיירי במשנה זאת במדה של אהבת הבריות, לכך נמצא שהוא מקרב גם כאלו שאינם ראויים בעצם לכך, שהרי [משלי י, יב] "על כל פשעים תכסה אהבה". ובבאר הגולה בתחילת הבאר החמישי כתב: "כי האהבה הוא הסתר המומים הנגלים".

(875) כמבואר למעלה במשנה ה [ד"ה והתבאר לך] שיוסי בן יוחנן עוסק בדבוק בחכמים, ו"מעלה עליך הכתוב כאילו דבק בשכינה" [לשונו למעלה], שהוא ענף היוצא מאהבת ה' [ראה שם הערה 789]. ובודאי שזה מדובר בחכמים גדולים, שהדבקות בהם היא כדביקות בשכינה. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.] כתב: "הדבר שהיא תולדה וענף אל אהבת השם יתברך הוא אהבת חכמים, שכאשר אחד אוהב את אחד, כל אשר הוא שייך אליו ודבק בו הוא גם כן אוהב אותו. וכבר התבאר כי הת"ח הוא עם השם יתברך ודבק בו... ולפיכך האוהב את החכמים, שהם יודעי התורה, כאילו אוהב את השם יתברך, ובדבר הזה הארכנו בפרק משה קבל, עיין שם" [והובא למעלה בהערה 787]. ובודאי "יודעי התורה" הם רק "החכמים הגדולים".

(876) יהושע בן פרחיה.

(877) ועל כך אמר "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות", שמדובר ברב שאינו ראוי, ובחבר שאינו ראוי, ובאדם שנראה כרשע, וכמו שנתבאר. ולהלן [משנה טו] חילק בין דברים אלו של יהושע בן פרחיה, לדברי הלל שם ["הוי רודף שלום ואוהב שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה"] בזה"ל [לאחר ציון 1361]: "בא הלל במוסר שלו לתת מוסר איך תהיה ההנהגה עם כלל בני אדם, שיהיה אוהב שלום... שישתדל שלא יסור קשר השלום שהוא לבריות שהם ביחד... והנה מוסר הזה שלא יהיה פירוד בין בני אדם. ואל יקשה לך הרי יהושע בן פרחיה, שהוא מן הזוג השלישי, גם כן אמר 'והוי דן את כל האדם לכף זכות'. אין דומה לזה, כי שם לא הזכיר רק שלא ידון אותו לכף חובה, שלא יהיו הבריות רעים בעיניו... ולא תאמר כי אינו ראוי לך, ואין זה חבור בני אדם יחד עד שלא יהא פירוד ביניהם", ושם הערה 1365.

(878) לשונו בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:]: "כבר בארנו בפרק משה קבל, כי דבר זה שאוהב את הבריות הוא אהבת השם יתברך גם כן, כי מי שאוהב את אחד, אוהב כל מעשה ידיו אשר עשה ופעל. ולפיכך כאשר אוהב את השם יתברך, אי אפשר שלא יאהב את ברואיו. ואם הוא שונא הבריות, אי אפשר שיאהב את השם יתברך אשר בראם". וראה תפארת ישראל פכ"ו [תב.], ושם הערה 66. וראה להלן הערות 907, 958, 1192.

(879) כמבואר בהערה 875, ובהערה הקודמת. ואהבת הבריות היא "מדרגה למטה מאהבת חכמים", כי גדול החבור של חכמים לה', מחבורם של שאר הבריות לה', וכמו שביאר בנתיב התורה ר"פ ט [א, לח.] את דרשת רבי עקיבא [ב"ק מא.] "את ה' אלקיך תירא [דברים ו, יג] לרבות תלמידי חכמים", וז"ל: "מעלת ומדרגת לומדי תורה, אי אפשר לפרש מעלתם ומדריגתם העליונה כאשר אתם התורה, עד שאמרו בפרק שור שנגח ד' וה'... שבא רבי עקיבא ולימד 'את ה' אלהיך תירא' לרבות תלמידי חכמים... ורצה בזה כי יש לשתף יראת חכמים עם יראת שמים, כי יראת חכמים השלמה ליראת שמים... וזה כי יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה... ותלמידי חכמים שהם נבדלים מן שאר אדם גם כן מצד השכל שיש בתלמיד חכם, כמו שהוא יתברך נבדל מהכל, מפני כך התלמיד חכם שיש לו דביקות עם השם יתברך בערך שאר אדם, והשם יתברך נבדל מהכל, והתלמיד חכם נבדל משאר אדם, ולפיכך אם אין לאדם יראה מן תלמיד חכם... בזה עצמו כאילו יש לו שתוף עם השם יתברך. כי לפי ערך שאר בני אדם, התלמיד חכם יש לו דביקות עם השם יתברך, והוא נבדל משאר אדם, והרי זה מבטל היראה של השם יתברך... וזה אשר אינו ירא מתלמיד חכם, אשר התלמיד חכם נבדל ממנו ויש לו דביקות בו יתברך בערך שאר אדם, הרי הוא מבטל יראת שמים, שהתלמיד חכם דבק בו יתברך וטפל אליו יתברך בערך שאר בני אדם".

(880) "קיים" - שישאר לימים רבים, וכמו שמבאר. ועל כך מורה הלשון "עשה לך רב" יותר מהלשון "קח לך רב" [כשאלתו הראשונה למעלה], כי עשיה סתם אינה מוגבלת לזמן, אלא קיימת לעולם. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית יח, כ-כא] "ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה כי רבה וגו' ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה וגו'", ופירש רש"י "הבאה אלי עשו - וכן עומדין במרדן, כלה אני עושה בהן". וכתב שם הגו"א אות נב בזה"ל: "וכן עומדין במרדן. פירוש, שכבר כתיב [שם פסוק כ] 'זעקת סדום ועמורה כי רבה', ומאי 'הכצעקתה הבאה אלי עשו', אם כן בודאי עשו. אלא פירושו דעשה שלהם עשיה גמורה הוא, שאינם עושים תשובה, וזהו 'עשו'". הרי ש"עשיה גמורה" היא עשיה קיימת ובלתי משתנית.

(881) כי כל קנין עומד הוא לעולם. ועיין בקובץ ביאורים לגיטין אות מה שכתב בתוך דבריו "דזהו דין תורה בכל הקנינים, שאם עשה קנין לזמן, חל לעולם", ושם מאריך בזה.

(882) כן ביאר את הפסוק בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:], וז"ל: "ויש לפרש ג"כ 'ריעך וריע אביך', כלומר אותו שהוא ריעך, שגם היה ריע אביך, כלומר אבותיך".

(883) כמו שאומרים בתפילת שחרית "וזכור לנו ה' אלקינו אהבת **הקדמונים** אברהם יצחק וישראל עבדיך" [ראה גו"א שמות פ"ו אות ה]. וכן נאמר [ירמיה לא, ב] "מרחוק ה' נראה לי ואהבת עולם אהבתיך וגו'", וביאר שם המלבי"ם: "ואז יאמר ה' עליהם אהבת עולם אהבתיך, כי תתעורר אהבת כלולות שהיו ביניהם מעולם". ונראה לבאר זאת, כי הסימן המובהק לאהבה הוא יכולת הנאהב לעמוד כנגד נסיונות וקשיים, וכפי שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:]: "כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות... כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים היסורים עליו אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי" [הובא למעלה הערה 843]. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקפה.] שהבטוי לאהבה הוא עמידה בנסיונות. והרמב"ן [דברים ז, ז] כתב: "כי הנבחר לאוהב היודע לסבול את אוהבו בכל הבא ממנו. וישראל ראוים לכך מכל עם... כי יעמדו לו בנסיונות, או יהודי או צלוב [שמו"ר מב, ט]". ולכך "אוהב נאמן" הוא אחד שהוכיח את דביקותו בנאהב למרות כל הקשיים, וממילא אהבתו היא בהכרח בת ימים רבים, ולא אהבה חדשה שעדיין לא נתנסתה בכור הנסיונות והקשיים. וכן נאמר [משלי יז, יז] "בכל עת אוהב הרע", וביאר המלבי"ם שם "הנה גדר הרע, שיאהב את רעהו תמיד בכל עת, ושבעת צרה תגדל אהבתו יותר".

(884) פירוש - אי אפשר שהתלמיד הנמצא כל כך הרבה זמן עם רבו, לא יחשוב לפעמים שרבו נהג בו שלא כראוי. וכן הוא ביחס לחבר ותיק.

(885) כמו שנאמר [משלי כה, יז] "הוקר רגלך מבית רעך פן ישבעך ושנאך", ופירש רש"י שם "הוקר רגלך - כשם שאם מצאת דבש והוא מתוק לחכך אתה צריך שלא תאכל ממנו, פן תשבענו והקאתו. כך הוקר רגלך מבית רעך, אע"פ שהוא מקרבך, מנע מלבא שם יום יום, פן ישבעך וישנא אותך". ובארחות צדיקים שער הששי שער השנאה, כתב: "אמר החכם: אם תרצה שישנאך חברך, בקרהו תמיד, ואם תרצה שיאהבך, בקרהו לעתים רחוקות, ועל זה נאמר [משלי כה, יז] 'הוקר רגלך מבית רעך פן ישבעך ושנאך'".

(886) ולפי ביאור זה, לא דובר במשנה בשלשה סוגי בני אדם [רבו, חברו, ושאר אדם], אלא דובר רק על רבו וחברו, והמשפט השלישי ["והוי דן את כל האדם לכף זכות"] חוזר לעסוק ברבו וחברו. וכן כתב להלן במשנה טו [לאחר ציון 1365]: "וגם דבר זה [של "הוי דן את כל האדם לכף זכות"] אין עיקר המוסר, רק שהוא נזכר אגב אחרים, כמו שהתבאר", ושם הערה 1366.

משנה ז

(887) כפי שכתב למעלה במשנה ה [לאחר ציון 829]: "כי הראשון... הוא נשיא, [והשני] הוא אב בית דין [חגיגה טז:], והנשיאות הוא התרוממות מעלה, ומי שנתן לו השם יתברך התרוממות מעלה וגדולה, הוא אוהב השם יתברך... והאב בית דין שהוא ממונה על הדין... מוסר שלו על היראה... ולפיכך תמצא כי הנשיא היה מזהיר על העשיה, והאב בית דין מה שלא יעשה, ושניהם היו באים לתקן דבר אחד, הוא עבודת השם יתברך, שהיא על ידי אהבה ויראה".

(888) כי דברים הנמצאים במשנה אחת צריכים להיות שייכים להדדי, וכפי שהקשה למעלה [הערות 709, 852].

(889) בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמא:] כתב: "'אוי לרשע אוי לשכנו', וממילא 'טוב לצדיק טוב לשכנו', שהרי מדה טובה מרובה [רש"י שמות כ, ו]. בא לבאר כי המתחבר אל רשע נענש עמו. ואע"ג כי פסוק מלא הוא [דה"י ב, כ, לז] 'בהתחברך לרשע פרץ ה' מעשיך' [יביא פסוק זה מיד בסמוך], בא לומר כי דבר זה נוהג תמיד, ולא תאמר שהיה זה לפי שעה, רק מדה זאת נוהג תמיד [ראה הערה הבאה], כי כל דבר שיש לו חבור וצרוף אל דבר, נחשב שהוא שייך לו. ולפיכך כאשר הוא מצטרף אל הרע, יש לו ענין אחד עמו. וכן אם הוא מצטרף אל הטוב, כאילו היה הטוב גם כן שייך אליו. ולפיכך 'אוי לרשע אוי לשכינו', 'טוב לצדיק טוב לשכינו'. וכן אמרו בפרק קמא דמכות [ה:] 'על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים' [דברים יז, ו], אם יתקיים עדות בשנים, למה פרט לך הכתוב בשלשה, אלא הקיש שלשה לשנים וכו'. רבי עקיבא אומר, לא בא השלישי אלא להחמיר עליו לעשות דינו כיוצא בו; אם ענש הכתוב לנטפל לעוברי עבירה כעוברי עבירה, על אחת כמה וכמה שישלם טוב לנטפל לעושי מצוה כעושה מצוה". וכן ביאר הרע"ב כאן.

(890) כפי שפירש רש"י [במדבר כ, כג] שמיתת אהרן היתה על גבול ארץ אדום [שם], "מפני שנתחברו כאן להתקרב לעשו הרשע, נפרצו מעשיהם, וחסרו הצדיק הזה, וכן הנביא אומר ליהושפט 'בהתחברך עם אחזיהו פרץ ה' את מעשיך'". וכן כתב רש"י במ"א כב, מט. ויש לעיין בזה, שהרי בנתיב הצדק פ"ג [הובא בהערה הקודמת] ביאר שפסוק זה אינו מוכיח על הנהגה תמידית, אלא על הנהגה שהיא "לפי שעה", וכיצד כאן מביא פסוק להורות על הנהגה תמידית. ויש לומר, שדבריו בנתיב הצדק אמורים כהוה אמינא לולא הגלוי של "אוי לרשע אוי לשכנו", שהיה ניתן להעמיד שפסוק זה רק מורה על

הנהגה שהיא לשעה, ולא על הנהגה תמידית. אך לאחר הגלוי של "אוי לרשע אוי לשכנו" שוב אין מקום להגביל את הפסוק "בהתחברך" להנהגה שהיא לפי שעה.

(891) כי במשנה נאמר "**הרחק** משכן רע **ואל תתחבר** לרשע", הרי שהרישא נאמרה בלשון חיובית ["הרחק"] והסיפא נאמרה בלשון שלילית ["ואל תתחבר"], ומדוע לא נאמרה לשון אחת לרישא וסיפא.

(892) מה שאין כן בשכן, כי הוא נמצא לידו אף אם לא יתחבר אליו, ולכך האופן היחידי להפקיע את עצמו משכנו הוא "הרחק משכן רע". ובבאר הגולה באר השני [רמד.] כתב: "כי השכנים, אדם קרוב אליהם מצד הדירה, והכתוב אומר [משלי כז, י] 'טוב שכן קרוב מאח רחוק'". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:] כתב: "'טוב שכן קרוב מאח רחוק', ורוצה לומר אף כי בשכנים לא היה הקירוב הזה, שאין השכן בא להיות שכן אליו ולבקש החבור אליו, ועם כל זה שייך אצל שכן 'קרוב', דסוף סוף יש להם קירוב כאשר הם שכנים ביחד. אבל האח... יקרא 'אח' בין שהוא קרוב ובין שהוא רחוק, ולא כן השכן, כי לא נקרא 'שכן' רק אם הוא קרוב, ומפני כך השכן הוא יותר טוב". נמצא שיש כאן ג' דרגות של קשר; (א) קשר של אח, שאינו תלוי כלל בקורבה, כי לעולם הוא נקרא "אח". (ב) קשר של שכן, שמחד גיסא אינו מבקש החבור אליו, אך מאידך גיסא יש לו הקירוב מפאת הדירה. (ג) קשר של חבר, שכל החברות היא מצד בקשת החיבור, ובהעדר הרצון להתחבר אין כאן כלום. וראה להלן פ"ב הערות 895, 1184.

(893) יבאר שהכוונה שלא יזלזל בפורענות לומר שהיא לא תבוא, אלא סופה לבוא.

(894) באבות דרבי נתן פ"ט מ"ה אמרו "ואל תתייאש מן הפורענות, כיצד. מלמד שיהא לבו של אדם מתפחד בכל יום, ויאמר אוי לי שמא יבא עלי פורענות היום, ושמא למחר, ונמצא מתפחד בכל יום, שנאמר כן באיוב [איוב ג, כה] 'פחד פחדתי'".

(895) "הוא ההעדר הדבק בנבראים, והוא יותר שכן מן שכנו הקרוב אליו, ויותר מן החבר אשר כנפשו, כי הוא יושב ממולו של אדם להכריתו" [לשונו בסמוך]. וראה הערה הבאה.

(896) כפי שכתב למעלה [לפני ציון 343]: "כי ההעדר שמקבל הנברא הוא מפני החסרון, אשר הוא הרע הדבק בנברא, מביא אותו אל ההעדר... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר", ושם הערות 343, 377, 731. ולמעלה בהקדמה [ליד ציון 76] כתב: "אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה". ולהלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו] כתב: "ועוד בארנו לך פעמים הרבה מאוד כי היצר הרע הוא השטן אינו דבק רק בחומר... ודבר זה

בארנו פעמים הרבה, אבל התורה היא חירות מסולק מן זה השטן, שהוא ההעדר הדבק בנבראים". ולהלן פ"ג מ"ט אמרו "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת", ושם כתב: "מה שאמר 'יראת חטאו', והלא אינו חוטא, ולמה אמר 'חטאו', והוי ליה לומר 'כל שיראתו מן החטא קודמת למעשיו'. ואין זה קשיא, כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב [קהלת ז, כד] 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', ואמר 'כל שיראת חטאו', שהוא מוכן לו, היראה מן החטא שהוא מוכן אליו קודמת למעשה. ובא לומר כי מפני שידע האדם כי אינו בלא חטא, ולכך הוא ירא שלא יחטא" [הובא למעלה בהערה 844].

(897) "רעך אשר כנפשך" [דברים יג, ז], וראה גו"א שם אות ז.

(898) כי אותו "רע" הוא השטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המות [ב"ב טז.], וכמבואר בהערה 896. ולהלן פ"ב מ"ב [ד"ה ועוד יש] כתב: "כי היצר הרע הוא השטן הוא מלאך המות... שמביאים האדם אל ההעדר והמיתה, והכל ענין אחד" [הובא בהערה 730]. ולמעלה [לאחר ציון 729] כתב: "שהשטן הוא מלאך המות, הוא הכח אשר ממנו העדר של הנבראים, כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר, שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר". ובברכות סא. אמרו "יצר הרע דומה לזבוב ויושב בין שני מפתחי הלב". ובשבת קה: אמרו "'לא יהיה בך אל זר' [תהלים פא, י]... איזהו אל זר **שיש בגופו** של אדם, הוי אומר זה יצר הרע".

(899) פירוש - סדר המשנה הוא "מעלין בקורבה"; בתחילה נקט בשכן, ולאחריו בחבר, ולאחריו בדבר שהוא כנגד האדם ממש.

(900) בכת"י כתב משפט זה כך: "והדבר הזה אזהרה לאדם שלא יחשוב כי אף אם הוא מקרב לרשע, ובזה מתקרב אל הרע, עם כל זה בטוח מן הרע. דבר זה לא יעשה, ואל יתייאש מן הפורענות".

(901) לשונו שם [ב, רלא.]: "וזה שאמר הכתוב [משלי כט, כה] 'חרדת אדם יתן מוקש ובוטח בה' ישוגב'. ורוצה לומר כי כאשר האדם יחרד, מורה זה על מעוט בטחון אשר יש לו בו יתברך, ודבר זה יתן אליו מוקש. כי הוא הפך מה שאמר 'בוטח בה' ישוגב', שרוצה לומר שהוא מתחזק ביותר בשביל בטחונו ששם בו יתברך, כי כאשר יחרד מורה כי אין לו בטחון כלל, ודבר זה מוקש אליו. ובפרק הרואה [ברכות ס.], ההוא תלמידא דהוי שקיל ואזיל אבתריה דרבי ישמעאל ברבי יוסי, חזייה דקא מפחד. אמר ליה, חטאה את, דכתיב [ישעיה לג, יד] 'פחדו בציון חטאים'... ביאור זה, כי המפחד הפך הבוטח בו יתברך, שהבוטח בו יתברך אינו ירא, כמו שאמר שלמה 'חרדת אדם יתן מוקש ובוטח בה' ישוגב'... כי הפחד גורם שיבואו יסורים על עצמו, כי הכלי אשר הוא שלם וחזק

בעצמו אין צריך שיהיה ירא מן השבירה כאשר הוא חזק, אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה. וזה שהוא מפחד מוכח שאינו שלם, והוא כמו כלי רעוע... ולכך הוא מוכן לשבירה לגמרי. וההוא דמפחד, דאמר חטאה את, כי החטא קרוב לו השבירה בשביל חטאו, ולכך הוא מפחד תמיד".

(902) משלי יא, כז- כח "ודורש רעה תבואנו בוטח בעשרו הוא יפול", ואמרו על כך בילקו"ש שם [רמז תתקמז]: "'ודורש רעה תבואנו' זה המן, שהיה דורש רעתו של מרדכי, ונהפכה עליו. מה כתיב אחריו 'בוטח בעשרו הוא יפול', זה המן". וראה להלן פ"ב הערה 445.

(903) אברבנאל כאן [כדרכו בספר זה שמתייחס אליו באופן זה (ראה למעלה הערה 620)]. וכן הוא ברבינו יונה וברע"ב כאן.

(904) מלשון [ישעיה נט, ז] "שוד ושבר". ואולי יש לגרוס "לשואת", ומלשון הפסוק [משלי ג, כה] "אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבוא".

(905) לשון האברבנאל כאן: "אמרו אחרי 'הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע' מאמר 'ואל תתיאש מן הפורענות'... יאמר אעפ"י שיתאחר העונש לרשעים, לא תחשוב מפני זה שרשעתם אינה מזקת, וחוליים אינו מתדבק, אל תתיאש מהפורענות והעונש בהתאחרו, כי על כל פנים בא יבא ולא יאחר. וכמאמר המשורר [תהלים לז, לה-לו] 'ראיתי רשע עריץ ומתערה כאזרח רענן ויעבור והנה איננו ואבקשנו ולא נמצא'". וזה לשון הרע"ב כאן: "ואל תתיאש מן הפורענות - שלא תאמר רשע זה מעשיו מצליחין, אלך ואדבק עמו הואיל והשעה משחקת לו. לכך אמר 'ואל תתיאש מן הפורענות', כלומר דע שמהרה תבא עליו פורענות, כי פתאם יבא אידו". וכן הוא ברבינו יונה כאן, וז"ל: "ואמר 'אל תתחבר לרשע', שאין לך להתיאש מן הפורענות, ואל תאמר בלבך עודנו עומד בשלוה, והשעה משחקת לו, אתחבר אליו, וכשיעבור מזלו הטוב אתרחק ממנו, לא תוכל, כי לא תדע מה ילד יום, וברגע יבוא אידו, ותלקח עמו כאשר החל לנפול הוא, וכל אוהביו יפלו".

(906) כמו שאמר כאן הרע"ב: "הרחק משכן רע - שלא תלמוד ממעשיו". וכן כתב כאן הרמב"ם: "אל תתחבר לרשע במין אחד ממיני האהבה והחברה, כדי שלא תלמד ממעשיו. וכבר ביארנו בפרקים הקודמים כי ילמד אדם מהפחיתיות בחברת הרשעים". ובתפלת שחרית מתפללים: "אל תביאנו לא לידי חטא ולא לידי עברה ועון... והרחיקנו מאדם רע ומחבר רע", וקישור הדברים מורה ש"חבר רע" מביא האדם לידי חטא. והאברבנאל כאן כתב: "שלא יבטח האדם בעצמו לומר אתחבר לרשע ואל שכן רע, כי

בטוח אני בעצמי שלא אלמד ממעשיו הרעים, ואל יתדבק אלי פורענותו ורשעתו, אל תאמר כן... שידבק בך בלא ספק בהיותך מתחבר עמו". וכן הרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"א כתב: "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחבירו ונוהג במנהג אנשי מדינתו. לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל חכמים תמיד כדי שילמוד ממעשיהם. ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחושך כדי שלא ילמוד ממעשיהם". וכן הרמב"ם הלכות אישות פי"ג הט"ו כתב: "האיש שאמר איני דר במדור זה מפני שבני אדם רעים או פרוצים או גוים בשכונתי, ואני מתירא מהם, שומעים לו, ואע"פ שלא הוחזקו בפריצות, שכך צוו חכמים הרחק משכן רע". הרי ההרחקה משכן רע היא מחמת שמא יפגע מהם.

(907) למעלה בהערות 878, 879.

(908) כמובא למעלה בשם הרמב"ם [לאחר ציון 844]. וה"כל שכן" הוא, שאף אם כל מצות עשה לא היו מבוא לאהבת ה', מ"מ דברי רבי יהושע בן פרחיה היו משתייכים בפרטיות לאהבת ה' מפאת היותם כענף מן אהבת ה', כל שכן שיאמר כך לאחר שנתבאר שכל מצות עשה בכלליות שייכות לאהבת ה', והרי דברי רבי יהושע בן פרחיה הם בגדר מצות עשה, וכמו שמבאר.

(909) במשנה ה [לאחר ציון 829, וכן ליד ציון 848]. וראה להלן ציון 954.

(910) "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות".

(911) "הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע, ואל תתיאש מן הפורענות".

(912) במשנה ה [לאחר ציון 829, וכן ליד ציון 849].

(913) יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, שדנו בתיקון בית האדם.

(914) כפי שכתב למעלה במשנה ה [לפני ציון 841]: "והזוג אשר היו מקבלים מאנטיגנוס, מוסר שלהם גם כן באהבה ויראה... והזוגות הבאים אחריהם יותר רחוקים, שכל אחד בא להוסיף האהבה והיראה", ושם הערה 842. וראה להלן הערות 963, 997, 1360.

משנה ח

(915) כן ביאר הרע"ב, וז"ל: "אל תעש עצמך כעורכי הדינין - כאותן אנשים שעורכים ומסדרים טענות בעלי הדין לפני הדיינים. שאסור לאדם לגלות דינו לאחד מבעלי הדין ולומר לו עשה כך בשביל שתזכה בדינך, ואע"פ שיודע שהדין עמו". וראה בתויו"ט כאן שהאריך בזה.

(916) כן ביאר רש"י כאן בפירושו הראשון שאזהרת המשנה מכוונת לדיינים עצמם [אך הוא ביאר שמדובר באזהרה אחרת]. וראה הערה 920 בביאור הכרח המהר"ל לומר שמדובר כאן בדיינים עצמם. וכן כתב השיטמ"ק בכתובות נב:, וז"ל: '"כעורכי הדיינין', כדיין שמסדר ומלמד לבעל דין לטעון לפניו. רש"י ז"ל במהדורא קמא".

(917) שאמרו שם: "מאי דכתיב [ישעיה נט, ג] 'כי כפיכם נגאלו בדם ואצבעותיכם בעון שפתותיכם דברו שקר לשונכם עולה תהגה', 'כי כפיכם נגואלו בדם' אלו הדיינין ["שכפיהן פשוטין לקבל שוחד, ומטין את הדין, ונוטלין ממון מן הבעלים שלא כדין, ונותנו לשכנגדו, והרי הוא כנוטל נשמתו" (רש"י שם)]. 'ואצבעותיכם בעון' אלו סופרי הדיינין ["שכותבין שטרות של רמיה" (רש"י שם)]. 'שפתותיכם דברו שקר' אלו עורכי הדיינין ["מלמדין את בעלי דינין לטעון" (רש"י שם)]. 'לשונכם עולה תהגה' אלו בעלי דינין". וכנראה כוונתו להוכיח שאין לומר על הדיינים עצמם "שפתותיכם דברו שקר", כי אין דיבורו של הדיין חלק ממהותו, והואיל ועורכי הדיינים נזכרו בפסוק בלשון דוקא מצד "שפתותיכם דברו שקר", בעל כרחך מדובר באלו שדבורם הוא חלק ממהות הדין, וזה שייך רק לבעלי הדינים עצמם, שטוענים בבית דין.

(918) פירוש - אם היה מדובר בדיין עצמו [כפי טעמו הראשון], אי היה אפשר לומר על כך "עורכי הדיינין", שהרי הדיין עצמו הוא הטוען, ואין אדם אחר עורך הדברים לפני הדיין. אך אם מדובר באדם הטוען לפני הדיינים, שפיר אפשר לומר על כך "עורכי הדיינין", שהוא "כאותן אנשים שעורכים ומסדרים טענות בעלי הדין לפני הדיינים" [לשון הרע"ב כאן].

(919) פירוש - אם לא מדובר בדיין עצמו, או בבעלי הדין, אלא מדובר באדם שלישי שטוען בשם בעלי הדין.

(920) מכות ו: במשנה '"על פי שנים עדים' [דברים יז, ו], שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן". ורש"י פירש שם "שלא תהא סנהדרין שומעת עדות העדים מפי התורגמן". והרמב"ם [הלכות סנהדרין פכ"א ה"ח] ביאר שמדובר בבעלי דינין, ולא בעדים, וכפי שביאר הכס"מ שם. וכן הוא בשו"ע חו"מ סימן יז סעיף ו, ובבאור הגר"א שם ס"ק יד. וכן ביאר הריטב"א שם בשם הרמ"ה. וכן כתב רש"י מנחות סה. ד"ה התורגמן. ודעת המהר"ל היא כדעה זו, ומשמע מדבריו שהאיסור לשמוע מפי המתורגמן הוא מדאורייתא, שכשם שבעדות צריכים הדיינים לשמוע מפי העדים, שנאמר [דברים יז, ו] 'על פי שנים עדים', ודרשו [ירושלמי יבמות פט"ז ה"ז] 'על פיהם, ולא על פי מתורגמן', כך הדין בטענות בעלי הדין [העיטור ח"ב אות ב בירורין, פרישה חו"מ סימן יז אות ט]. וכן כתב החזו"א חו"מ

סימן ד אות ח [דלא כדעת הב"ח חו"מ סימן יז, ותומים שם סק"ו שכתבו שהוא איסור מדרבנן]. ויש ראשונים חולקים וסוברים שהאיסור על הדיין לשמוע מפי התורגמן לא נאמר אלא על עדות העדים בלבד, אבל מותר לשמוע טענות בעלי הדין מפי המתורגמן [ריטב"א מכות שם בשם רבותינו, חידושי הר"ן שבועות ל., הגר"א בשו"ע חו"מ סימן יז ס"ק יד בלקוט בדעת כל המפרשים מלבד הרמב"ם].

(921) כפי שכתב למעלה [תחילת משנה ה]: "לפיכך אמרו שניהם... תקון בית האדם, שהוא דבר גדול שהוא צורך אל האדם", ושם הערה 708. ובהמשך שם כתב "באו לתקן ביתו של אדם, שהוא עיקר גדול", ושם הערה 786. ובתחילת משנה ג כתב: "כפי ערך מדריגת מעלתם, היה מדריגת מוסר שלהם, כי המוסר שאמר שמעון הצדיק כולל כל העולם... וכך המוסר של אנטיגנוס איש סוכו... כולל כל מעשה האדם", ושם הערה 576. ולמעלה במשנה ד [לאחר ציון 675] כתב: "כי הגדולים לפי גודל מעלתם היה מוסר שלהם בדברים גדולים מאוד", ושם הערה 677, ולהלן הערות 992, 1090, 1146.

(922) בגמרא שם אמרו שאלמנה הצריכה רפואה, אם היא רפואה שיש לה קצבה, מתרפאת מכתובתה [נכסי הבעל], ואילו אם היא רפואה שאין לה קצבה, הרי היא כמזונות, ויורשין חייבין בה. והיתה אלמנה אחת שהיתה צריכה רפואה כל יום, ורבי יוחנן הציע לקרוביו [היורשין] "איזילו קוצו ליה מידי לרופא", "שיקבל עליו רפואתה עולמית בכך וכך" [רש"י שם], ואז רפואתה לא תהיה על חשבון היורשים. ועל כך מובא בגמרא שרבי יוחנן אמר על עצמו "עשינו עצמנו כעורכי הדיינין", ופירש רש"י שם: "כעורכי הדיינין - אוהב אחד מבעלי דינין, ומטעים זכיותיו לדיין, ועורך הדין לפני הדיינין לזכותו, מיקרי 'עורכי הדיינין', שעורך את הדיינין להפוך לבם לטובתו של זה".

(923) גם שם מדובר שרב נחמן השיא עצה לטובת אחד הצדדים על חשבון הצד שכנגדו [שהיורשת תמחול כתובתה שמכרה אמה בטובת הנאה], ורב נחמן אמר על עצמו "עשינו עצמינו כעורכי הדיינין", ופירש רש"י שם "עשינו עצמינו - כקרוב של בעל דין או אוהבו הבא אצל דיינין, ועורכו בראיות אחר זכות אוהבו או קרובו, כך למדתי עצה לזו להפסיד שכנגדה".

(924) להלן במשנה כתב שאזהרה זו נועדה "שלא יהא גורם שיצא משפט מעוקל", ושם ציון 948. ובגדר האיסור הזה, ראה דבריו של התוספות יום טוב כאן, שכתב: "כתב במדרש שמואל בשם הר"ר מתתיה היצהרי, וזה לשונו; לא סלקא דעתך שיטעון לבעל דין דברי און ומרמה, שאלה הם רשעים גמורים. אלא אפילו דברי אמת, וישתנה הדין בעבור מה שיעשה, כההיא דפרק נערה שנתפתתה [כתובות נב:] בדין רפואה שאין לה

קצבה, שהיא כמזונות, ונפרעין מנכסי הבעל. ויעץ להם רבי יוחנן קוצו לה מידי לרפואה, כדי שיהיה דבר שיש לה קצבה, עד כאן... דלהשיאו עצה לעשות מעשה, כההוא דרבי יוחנן, וכן עוד לרב נחמן בפרק הכותב דף פו., שהשיא עצה למחול לכתובתה. אבל ללמדו סדור דבריו וטענותיו, כל שאין בו שקר, אפשר... דאין להתחסד ולהשמט מזה". וכן מוכח מדבריו להלן [ראה הערה 973].

(925) לשונו בח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.]: "אין ספק כי החוטא בדבר שהדין נותן, כמו המשפט שהוא מחויב, נחשב השנוי בו יותר כאשר משנה דבר מחויב". ואודות שהמשפט מחייב שלימות, כן כתב בנתיב הדין פ"ב [א, קצא.], וז"ל: "המשפט יש בו השלמה כאשר תדע מן מדריגת המשפט, שהוא שלם, ואם הוא חסר במה, אינו דין, רק צריך שיהיה משפט שלם". ובגו"א בראשית פכ"ו סוף אות כא כתב: "הדין יש בו שלימות, שלכך הוא דין", ושם הערה 71. ובגו"א דברים פ"כ אות א כתב: "כל ענין הדין בלא תוספת ומגרעת, רק הכל דין שלם", ושם הערה 3. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג.] כתב: "כי המשפט צריך שלא יהיה בו שנוי כלל", ושם הערה 46. וכאשר מידת הדין אינה בשלימות, רועמת הטענה [ב"ק פה:] "לקתה מידת הדין". וראה להלן פ"ב הערה 840, באר הגולה באר הרביעי הערה 186, ולהלן הערות 947, 1667, ופ"ב הערה 840.

(926) לשון רש"י כאן: "שלא תחשוב בלבך זה חשוב הוא, ולא היה מדבר שקר. אלא יהיו בעיניך שניהם שקולים כאחד, שאם אתה עושה כן אל תוכל לראות חובה לאותו שהוא חשוב בלבך". וכן הוא ברע"ב כאן.

(927) כפי שנתבאר במשנה ו שיש לדון כל אדם לכף זכות, ובודאי שיש לנהוג כן בצדיקים, וכמבואר בהערה 869.

(928) כי "אמתת הדין" מחייבת לברר את הטענות בעומק, וכפי שכתב להלן בתחילת משנה יח: "על ידי הדין כל אחד עומד בשלו... ואם הדיין דן דין אמת לאמתו, עד שכל אחד ואחד עומד במה שראוי לו... לאפוקי לפעמים הדין אמת מצד הטענות, והטענות אינם כראוי, וכאשר הוא כך, סוף סוף הגיע הממון לאשר אין ראוי לו, ולא שייך בזה... דין אמת כמו שראוי".

(929) כי אין דין לדון את הרשע לכף זכות, וכמבואר למעלה הערה 869.

(930) ולכך ראוי ש"יהיו בעיניך כרשעים". ואם תאמר, סוף סוף לאן נעלם הדין [שבועות ל.] "הוי דן את חבירך לכף זכות", ומהו ההיתר לדלג על הוראה זו ולהחשיב את בעלי הדינין כרשעים. ויש לומר, כי המקור שיש לדון לכף זכות נלמד מהפסוק [ויקרא יט, טו] "בצדק תשפוט עמיתך" [שבועות ל.], אך אם על ידי שנדון לכף זכות לא יוכל הדיין לירד

לאמתת הדין, הרי בזה גופא ביטל מצות עשה של "בצדק תשפוט עמיתך", וכמו שמצינו שאם הדיין עבר וכיבד בעל דין אחד יותר מחברו, מלבד מה שעבר על הלאו [ויקרא יט, טו] "ולא תהדר פני גדול", ביטל גם מצות עשה של "בצדק תשפוט עמיתך" [חינוך מצוה רלד]. ומצד הסברא נראה שהוא הדין אם ידון לכף זכות, ולא ירד לאמיתת הדין, שיבטל מצות "בצדק תשפוט עמיתך". נמצא שהפסוק המחייב בדרך כלל דיון לכף זכות, הוא הוא עצמו מחייב את הדיין שלא לדון לכף זכות, כי ממקום שבאת לחייב דיון לכף זכות מתחייב כאן ההיפך. ודו"ק. **בגו"א שמות** פי"ג סוף אות ה כתב כך גם לגבי בן שאינו יודע לשאול [שמות יג, ח], שאין לאב לדון אותו לכף זכות, אלא לחשוש שהבן אינו שואל "בשביל שאינו חושש למצות השם יתברך, ואינו מקפיד על המצוה, ולכך אינו שואל, והוא רשע גמור, שאינו חושש למצות בוראו" [לשונו שם], ועל פי זה ביאר שלכך תשובת בן הרשע נמצאת באותו פסוק של הבן שאינו יודע לשאול [רש"י שם], כי יש ביניהם צד השוה. ושוב יקשה, מהו ההיתר לאב לנהוג כך כלפי בנו. ובעל כרחך מוכח מכך שיש להרחיב את הדברים אף מעבר ליחס של דיין לבעלי הדינים, והוא שכאשר התורה הטילה על אדם למלאות תפקיד מסויים, יש עליו לעשות את תפקידו בצורה הטובה ביותר. אך אם דיון לכף זכות ימנע זאת, בהכרח שלא נאמר בזה החיוב של לדון לכף זכות. ולכך כאשר התורה הטילה על אב לחנך את בנו, מונח בכך פטור מלדון אותו לכף זכות, שאל"כ לא יוכל האב למלאות את תפקידו נאמנה. [והשתא דאתית להכי, הוא הדין לגבי תפקידו של דיין.] אמנם בגבורות ה' פנ"ג [רלד:] כתב באחד מביאוריו לגבי בן שאינו יודע לשאול שלא כדבריו בגו"א, שזה לשונו: "היה לנו לומר שהוא בחזקת כשרות, ולא יהיה רשע כלל, ולמה חושד אותו ברשע". הרי שלא הכריע ביחס של אב לבן שאינו יודע לשאול באם יש או אין לדונו לכף זכות [ראה גו"א שם הערה 32]. אך ביחס של דיין לבעלי הדין אין בזה כל ספק, ומשנה ערוכה לפנינו ש"יהיו בעיניך כרשעים", והוא מהטעם שנתבאר, שהפסוק המחייב [דיון לכף זכות] הוא הפסוק הפוטר.

(931) כפי שכתב בהקדמתו לבאר הגולה [יד.]: "קרוב האדם אל עצמו להכיר אמיתת עצמו, אך הוא כמתנכר, ולא ירצה להכיר עצם מדריגתו", ושם הערות 4, 65. וכן אמרו [בכורות לח:] "אין אדם רואה מומין לעצמו". וכן אמרו [סנהדרין ט:] "אדם קרוב אצל עצמו". וראה להלן פ"ב הערה 25.

(932) כי לא היה בא מלכתחילה לדין עם לא היה חושב שהצדק לצדו. ומעין מה שאמרו [שבועות מ:] "חזקה אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו".

(933) פירוש - זו מדה טובה וצדקות כאשר אדם מקבל עליו דין שהוא נגד דעתו ורצונו.

(934) לפנינו במשנה איתא "יהיו בעיניך כזכאין", אך הרבינו יונה גרס "כצדיקים", וכן הוא בשנויי נוסחאות הנדפס במשניות. ובגו"א שמות פ"ג אות ט [ד"ה ויש] כתב: "כאשר אין האדם כל כך צדיק... אינו מקבל עליו מדת הדין". הרי קבלת דין מיישך שייכי לצדקות. אמנם קצת קשה, שהרי נאמר במשנה לשון רבים "יהיו בעיניך כצדיקים", ולפי פירוש זה הצדקות שייכת רק לגבי זה שיצא חייב בדין, ולא לגבי זה שיצא זכאי בדין. ולפי פירושו השני יתיישב קושי זה.

(935) לשון הרבינו יונה כאן: "אחר שאתה יודע שהאחד טען שקר".

(936) לשון הגמרא שם: "תנו רבנן, היוצא לישבע אומרים לו הוי יודע שכל העולם כולו נזדעזע בשעה שאמר הקב"ה בסיני [שמות כ, ז] 'לא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא'... הא למדת דברים שאין אש ומים מכלין אותן, שבועת שקר מכלה אותן. אם אמר איני נשבע, פוטרין אותו מיד. ואם אמר הריני נשבע, העומדין שם אומרים 'סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה וגו'".

(937) זו תשובת הגמרא על השאלה [שלא הובאה כאן] "בשלמא ההוא דקא משתבע [זה שנשבע] קאי ב'סורו' [לפי הגהת הב"ח שם], אלא ההוא דקא משבע ליה [זה שמשביע] אמאי", ופירושו מדוע כוללים את המשביע בלשון "רשעים", שאומרים בלשון רבים "האנשים הרשעים האלה".

(938) "ששניהן נענשין בה, שלא דקדק למסור ממונו ביד נאמן ובאו לידי חלול השם" [רש"י שם]. ותוספות [שבועות מז: ד"ה חלה] כתבו: "חלה על שניהם - ונענש המשביע אפילו הדין עמו". אמנם המהר"ל יבאר טעם אחר מרש"י.

(939) מחמת המחלוקת שביניהם, וכמו שיבאר בסמוך. ונאמר [דברים כה, א] "כי יהיה ריב בין אנשים ונגשו אל המשפט וגו'", ופירש רש"י שם "כי יהיה ריב - סופם להיות נגשים אל המשפט, אמור מעתה, אין שלום יוצא מתוך מריבה". וכתב על כך בגו"א שם אות א: "ואם תאמר, מה בכך כי יהיו נגשים למשפט, מה דבר רע יש בזה יותר מן ריב עצמו. יש לומר, דסופם יהיו נגשים למשפט, ולא יוכלו להתפשר יחד מעצמם, כי אם על ידי דין. ולימד לך בזה, כי דמי האי תגרא לבדקא דמיא [סנהדרין ז.], דכיון דהתחיל מעט להיות יוצא חוץ, סוף מלחלח הקרקע, עד שנעשה נחל שוטף. כך הריב גם כן, כי כאשר יתחיל מעט, סוף שיהיה גדול עד שלא תוכל להשקיט אותו, כי אם על ידי משפט". הרי עצם העובדה שהוצרכו להגיע למשפט, ולא יכלו להתפשר מעצמם, הרי זה מורה על עומק המחלוקת שביניהם. ולפי זה מובן מאוד מדוע הובא כאן דוקא הפסוק "סורו מעל

האנשים הרשעים האלו", כי שם מדובר במחלוקת של קרח ועדתו, ורשעותם של הבעלי דין היא מחמת המחלוקת שביניהם.

(940) כי לולא הצדקות שיש בו אזי לא היה מקבל את הדין, אלא היה ממשיך במחלוקת, כטבעם של בעלי המחלוקת שממשיכים לחרחר ריב. וכן כתב בבאר הגולה תחילת הבאר החמישי [ו.], וז"ל: "מכח שרוצה להתגדל על בעל מחלוקתו, הוא סותר דברי בעל ריבו, אף על גב שאין האמת אתו", ושם הערה 28. ובנתיב השלום פ"ב [א, רכה:] כתב: "כי המחלוקת... אחד הוא ביטול השני... וכל מחלוקת הוא העדר... כי במציאות האחד לא נמצא השני". הרי שעצם המחלוקת הוא שבדעתו של הבר פלוגתא אין כאן שני צדדים, אלא רק הצד שלו, ולכך קבלת הדין אחר המחלוקת מורה על הצדקות שבו. ועוד אודות שהמחלוקת תמיד מוסיפה והולכת, ראה למעלה הערות 332, 337, ולהלן הערה 1175, ופ"ב הערה 762.

(941) הרי שהדין הוא "צדק", וכמו שפירש רש"י שם "צדק צדק תרדוף - הלך אחר בית דין יפה", וזו אזהרה לבעלי דין, וכמבואר בגו"א שם אותיות כד, כה. וכן נאמר [תהלים עב, א] "לשלמה אלקים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך", ופירש רש"י שם "וצדקתך - לצדק את הדין". ובדרשת שבת תשובה [עב:] כתב: "ואמר 'וצדקתך לבן מלך', רוצה לומר שידין משפט צדק. כי לפעמים הוא טועה במשפט, והוא חושב שעשה בדין. ועל זה אמר 'וצדקתך', רצה לומר שיעשה משפט צדק". והענין של הלנת הדין [סנהדרין לב.] נלמד מהפסוק [ישעיה א, כא] "צדק ילין בה" [סנהדרין לה.], הרי שהדין הוא צדק.

(942) לשונו בנתיב הצדק פ"א [ב, קלה.]: "נקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו". וכן שם פ"ב [ב, קלז:] כתב: "מה שנקרא 'צדיק', היינו שאינו יוצא מן הצדק ומן היושר". ולמעלה בתחילת ביאור משנת "כל ישראל" כתב: "הצדיק אינו יוצא מן היושר והצדק", ושם הערה 54. וראה להלן פ"ב הערות 196, 1426.

(943) במדב"ר יח, יב "שנו רבותינו ארבעה נקראו 'רשעים'; הפושט ידו לחבירו להכותו... והלוה ואינו משלם... ומי שיש בו עזות פנים ואינו מתבייש לפני מי שגדול הימנו... ומי שהוא בעל מחלוקת, שנאמר [במדבר טז, כו] 'סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה'".

(944) ולא שיש כאן רק תביעת ממון, וכמו שמבאר בסמוך. והטעם נתבאר למעלה בהערה 939, שאם לא היה בזה מחלוקת, היו מתפשרים בעצמם, ולא היו מגיעים עד המשפט.

(945) כמו שכתב בגו"א שמות פכ"א סוף אות ג: "המשפטים מטילים שלום בעולם. וכן אמרו במכילתא [שמות כא, א], מה ראו דינין להקדים אותם לכל המצות שבתורה, כשהדין [ריב ומדון] בין אדם לחבירו, תחרות ביניהם. נפסק הדין, שלום ביניהם". וראה להלן הערה 1670.

(946) משפט זה נראה כסותר עצמו מיניה וביה; בתחילתו כתב "ונמצא כי לא היה כאן מחלוקת רק תביעת ממון", ומכך משמע שהוברר למפרע שלא היתה כאן מחלוקת מעולם, אלא תביעת ממון גרידא. אך סיים במלים "שנחו מן המחלוקת", ומכך משמע שאכן היתה כאן מחלוקת, רק שנחו ממנה. ואולי יש לומר, כי בודאי שהיתה כאן מחלוקת, וכפי שמוכח מהעובדה שהוצרכו להגיע למשפט [כמבואר בהערה 939]. אך מאחר שקבלו עליהם את הדין, הוברר למפרע שעיקר הדין ודברים היה מחמת תביעת הממון, והמחלוקת שאכן היתה, לא היתה אלא טפלה לעיקר [לתביעת ממון].

(947) כמבואר למעלה בהערה 925.

(948) חבקוק א, ד "על כן יצא משפט מעוקל", ועל ידי שהזהיר ש"אל תעש עצמך כעורכי הדינין" ימנע הדבר. ומלשונו כאן משמע שלא מדובר בנותן עצה של שקר ומרמה, אלא בדברים העלולים לגרום למשפט מעוקל, וכמבואר למעלה הערה 924. ולהלן כתב שם "ועורכי הדיינים אין זה צדק ואמת", אך לא נקט שזהו שקר, וכמו שמוכח מהמשך דבריו שם [ראה הערה 973].

(949) וכנגד זה באה האזהרה השניה "וכשיהיו בעלי דינין עומדים לפניך יהיו בעיניך כרשעים".

(950) רמב"ם הלכות עדות פ"א ה"ד "מצות עשה לדרוש את העדים ולחקרן ולהרבות בשאלתן... שנאמר [דברים יג, טו] 'ודרשת וחקרת ושאלת היטב'". המצוה נמנית במנין המצות [ספר המצות לרמב"ם מ"ע קעט, החינוך מצוה תסג]. וטעם הדבר הוא כדי לעמוד על בירור אמיתות הדבר, ולא נפסוק הדין במהירות [ספר המצות שם וחינוך שם]. בשלשה סוגי שאלות חוקרים אותם; בחקירות, בדרישות, ובבדיקות [משנה סנהדרין מ.]. וכל המרבה בבדיקות הרי זה משובח [שם]. ולפי זה קשה, מה מחדש שמעון בן שטח, הרי זה מצות עשה מן התורה להרבות בחקירת העדים. ומתוך דברי המאירי כאן תתישב שאלה זו, שזה לשונו: "שמעון בן שטח אומר הוי מרבה לחקור את עדים... אמר תחילה שירבה לחקור העדים. ואף על פי שהחקירות ידועות הן, והן שבע, וכולם תלויות בזמן ובמקום כמו שביארנו בסנהדרין [מ.], ועליהם אין להוסיף, באה הנה החקירה במקום בדיקה, כלומר שירבה בבדיקות היאך היה, ומה היה לבוש ההורג או הנהרג,

וכיוצא באלו, כדי לפשפש בעדותם אם נמצאו מכוונים". וכן משמע לשון הרבינו יונה כאן, שכתב: "שמעון בן שטח אומר... לעשות להם דרישה וחקירה הרבה פעמים, ובזה תגלה סוד". ובספר מילי דאבות כאן כתב: "אע"פ שהתורה צותה 'ודרשת וחקרת היטב', הנה נחקור כל מה שבא בקבלה בביאור מצוה זו... לכן אמר 'והוי מרבה לחקור' יותר מהחיוב לפי הדרך התוריי, עד שאם תשער צד או צדדים שתוכל לדעת האמת מהעדים, שתחקרם בכל הצדדים ההם. וזה שאמר יתרו בתנאי השופטים [שמות יח, כא] 'אנשי אמת', רוצה לומר שיאהבו מאוד לדעת האמת בעינן המשפט, ויחקרו בכל מאמצי כחם לדעתו".

(951) לשון הרבינו יונה: "והוי זהיר בדבריך שמא מתוכם ילמדו לשקר, כי כשתחקור אותם על שום ענין, תוכל לדבר דבריך שהם יבינו מאיזה צד יתחייב אותו בדינו, וילמדו מתוך דבריך מה צריכין לשקר כדי לזכות". ומעין זה הוא ברע"ב.

(952) את הצורך הגדול שיש באזהרת הדיינים "והוי זהיר בדבריך, שמא מתוכם ילמדו לשקר".

(953) ולכך ברור כיצד דברי יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח שייכים להדדי, ומשלימים אלו לאלו, כי שניהם עוסקים בתיקון הדין.

(954) למעלה ליד ציונים 829, 848, 909.

(955) בהקשר לכך ראה למעלה הערה 849. וכן להלן בסוף המשנה יזכיר דברים אלו, ושם הערה 991.

(956) כפי שכתב הרמב"ם בספר המצות מצוה עשה קעז, והחינוך מצוה רלה. וראה ציון 971.

(957) שנאמר [ויקרא יט, טו] "לא תעשו עול במשפט", ונמנה בספר המצות מצות לא תעשה רעג. וראה ציון 973.

(958) כפי שכתב למעלה [לפני ציון 878]: "מי שהוא אוהב השם יתברך, אוהב את הבריות, שהם ברואיו יתברך, כי מי שאוהב את אחד, הוא אוהב את כל אשר שייכים לו ומצורפים אליו", ושם הערות 875, 878.

(959) אודות הזיקה המיוחדת בין הקב"ה למשפט, ראה דבריו להלן משנה יח [ד"ה ומעתה יש], שכתב: "כי אלו ב' דברים, העבודה והדין, שניהם הם להקב"ה בפרט, כי כמו שהעבודה אליו, כך הדין אל הקב"ה, שנאמר 'כי המשפט לאלקים'... כי אלו ב' דברים מיוחדים להקב"ה". ובח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.] כתב: "מה שהמשפט הוא לאלקים יותר מכל, כי המשפט מחויב, והשם יתברך הוא מחויב המציאות, וכל אשר זולתו אינו

מחויב המציאות, זולת השם יתברך. ולפיכך המשפט שהוא מחויב הוא בפרט אל השם יתברך, ולא לשום בריאה, במה שהמשפט מחויב... ואין כאן חציצה בין השם יתברך ובין המשפט, לכך המשפט לאלקים לגמרי". ובגו"א שמות פכ"א אות ז [ד"ה ובקצת] כתב: "אין לך דבר אהוב לפני השם יתברך כמו משפט אמת", ושם הערה 112. ובדברי הימים ב, יט, ו, נאמר: "ויאמר אל השופטים ראו מה אתם עושים, כי לא לאדם תשפטו כי לה' וגו'". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיב:] כתב בסגנון אחר, וז"ל: "ודבר זה ידוע, כי אין דבר שהוא מתיחס להשי"ת רק המשפט, דכתיב 'כי המשפט לאלקים הוא'. וזה מפני כי הצדקה והחסד אפשר שיהיה ג"כ בתחתונים, אבל שלא יהיו יוצאים מקו המשפט - אין זה רק אל השי"ת, כי המשפט צריך שלא יהיה בו שינוי כלל, וזה אי אפשר לאדם". ובפחד יצחק שבועות מאמר מד אות ח כתב היבט נוסף, וז"ל: "מעשה המשפט, שבן אדם אחד ישפוט את בן אדם חבירו, הנה מעצם הווייתו אין הוא מסור כלל בידו של אדם. כי רק השופט כל הארץ, הוא בעל הכוחות כולם, בידו לשפוט את האדם. כמאמר הכתוב 'כי המשפט לאלקים הוא'. ובן אדם מה הוא שישפוט את בן אדם חבירו. ומפורש אמר להם יהושפט המלך לשופטים 'ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה"... מעשה המשפט הוא בעצם מעשה על אנושי".

(960) אודות שרצון ה' הוא דין ומשפט, הנה רש"י [בראשית א, א] כתב: "בתחלה עלה במחשבה לבראתו במידת הדין, וראה שאין מתקיים והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין". וכתב על כך בגו"א שם אות טו בזה"ל: "שעלה במחשבה. ואם תאמר, מה דהוה הוה, ומאי איכפת בזה אם כך עלה במחשבה. ויש לומר, שבא להגיד לך שטוב הוא לאדם שיהיה עומד במידת הדין, ושאין צריך למדת הרחמים. שהרי כך היה רצונו של מקום בתחלה לבראותו במידת הדין, מזה תראה שכך הוא חפצו ורצונו, רק מפני שאין העולם יכול להתקיים בראו במדת הרחמים, ואשרי לו מי שיכול לעמוד במדת הדין, ואין צריך לרחמים", ושם הערה 58. ועוד אודות אהבת ה' למשפט [וממילא זהו רצון ה' שיעשה משפט אמת], ראה דבריו בנתיב הדין ר"פ א [א, קפה.], שכתב: "ובמדרש [דב"ר ה, ז] 'שופטים ושוטרים' [דברים טז, יח], אמר רבי לוי למה הדבר דומה, למלך שהיה לו בנים הרבה, והיה אוהב את הקטן יותר מכלן. והיה לו פרדס אחד, והיה אוהבו יותר מכל מה שהיה לו. אמר המלך, נותן אני את הפרדס הזה, שאני אוהבו מכל מה שיש לי, לבני הקטן, שאני אוהבו מכל בני. כך אמר הקב"ה, מכל האומות שבראתי איני אוהב אלא לישראל, שנאמר [הושע יא, א] 'כי נער ישראל ואוהבו', ומכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין, שנאמר [ישעיה סא, ח] 'כי ה' אוהב משפט'. אמר הקב"ה, נותן אני

מה שאהבתי, לעם שאני אוהב... המשפט בפרט הוא אל השם יתברך, כי השם יתברך מחויב המציאות, ואינו אפשרי. והמשפט שהוא מחויב גם כן, שהרי הוא משפט ודין, לכך הוא יותר חביב אל השם יתברך מכל הדברים שאינם מחוייבים כמו המשפט. וזה שאמר כאן 'מכל שבראתי בעולמי איני אוהב כמו המשפט', שהוא דבר מחויב והדין נותן, שראוי לאהוב דבר שהוא מחויב לגמרי". וכן נאמר [תהלים לז, כח] "כי ה' אוהב משפט וגו'".

(961) שנאמר [ויקרא יט, טו] "לא תעשו עול במשפט וגו'", ופירש רש"י שם: "מלמד שהדיין המקלקל את הדין קרוי עול, שנאוי, ומשוקץ, חרם, ותועבה. שהעול קרוי תועבה, שנאמר [דברים כה, טז] 'כי תועבת ה' וגו' כל עושה עול', והתועבה קרויה שקץ וחרם, שנאמר [דברים ז, כו] 'ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמוהו שקץ תשקצנו וגו'".

(962) להלן פ"ד סוף משנה ז כתב: "מי שהוא גס לבו בהוראה, וממהר להוציא, הוא סימן שטות. והוא רשע, שאינו ירא באולי יחטא בהוראה". והמאירי [סוכה כח.] כתב: "לעולם יהא אדם ירא בהוראה, ושלא לסמוך על סברתו אלא אחר העיון הגדול, ולא יהא בטוח בעצמו להורות אלא במה ששמע מפי רבו, או שהוא מקובל בו מפי חכם". ובשיטמ"ק כתובות עט. כתב: "ונוסחי עתיקי גרסי 'אני מיראי הוראה אני', וזו נוסחא נכונה, הריטב"א ז"ל". והשל"ה הקדוש במסכת שבועות פרק נר מצוה [מז] כתב: "אם בא לידכם איזה הוראה, ותזכו להיות מורי הוראה, תהיו יראי הוראה, שלא תכשילו חס ושלום לרבים. וקודם שתורו הוראה, יהיה הדין ברור כשמש בלבבכם. ובכל נדנוד ספק ספיקא, תראו קודם בספר איך הדין ברור. ואם יש איזה פקפוק, אל תתביישו לדבר מזה עם לומדים... ויהיה יראת אלהים בלבבכם". וראה דבריו בכת"י על כך, להלן הערה 991.

(963) שעד כה הזוגות עסקו בביתו של האדם, ובבריות הנמצאות חוץ לביתו, וכאן עסקו בעניני משפט. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 841]: "הזוגות הבאים אחריהם יותר רחוקים, שכל אחד בא להוסיף האהבה והיראה", ושם הערה 842. וראה הערה 914, ולהלן הערות 997, 1360.

משנה ט

(964) סוף משנה ה [ד"ה ויש לך], ושם הערה 830.

(965) לשונו שם: "הנשיאות הוא התרוממות מעלה, ומי שנתן לו השם יתברך התרוממות מעלה וגדולה, הוא אוהב השם יתברך בשביל התרוממות שנתן השם יתברך אליו, אין זה עובד רק מאהבה, שיש לברך השם יתברך על הטוב שעשה אתו, ולפיכך מוסר שלו היה על אהבת השם יתברך. והאב בית דין שהוא ממונה על הדין, שלכך

נקרא 'אב בית דין', ומוסר שלו על היראה, כי כאשר מדתו דין, יש לו יראה... שבעל דין ירא פן יעבור ויעשה דבר כנגד היראה, ולפיכך האב בית דין מוסר שלו על היראה".

(966) הגמרא שם מוסבת על המשנה [חגיגה טז.], שאמרו שם "יוסף בן יועזר אומר שלא לסמוך [אסור לסמוך ביום טוב על ראש הקרבן], יוסף בן יוחנן אומר לסמוך. יהושע בן פרחיה אומר שלא לסמוך, ניתאי הארבלי אומר לסמוך. יהודה בן טבאי אומר שלא לסמוך, שמעון בן שטח אומר לסמוך. שמעיה אומר לסמוך, אבטליון אומר שלא לסמוך... שמאי אומר שלא לסמוך, הלל אומר לסמוך". הרי הובאו במשנה חמשה זוגות, כאשר הראשון שבזוג אומר לסמוך, והשני שבזוג אומר לא לסמוך.

(967) והם; יוסף בן יועזר, יהושע בן פרחיה, ויהודה בן טבאי.

(968) כך היא הגירסא שבגמרא שלפנינו, וכן מוכח מהמשך דבריו. והשנים האחרונים שאמרו לסמוך הם; אבטליון ושמאי.

(969) "דברי רבי מאיר" [המשך לשון הגמרא שם]. ולפי זה יהודה בן טבאי היה נשיא, ושמעון בן שטח היה אב בית דין.

(970) ולכך לא רק שאין מכאן קושיא על הדברים שלמעלה, אלא יש מכאן "חיזוק גדול לפירוש אשר אמרנו" [לשונו למעלה]. כי מדוע דוקא לגבי הזוג של יהודא בן טבאי ושמעון בן שטח מצאו חכמים מקום לחלוק על רבי מאיר [שאמר שהם נשיא ואב בית דין], ולהפוך את היוצרות [לומר שהם אב בית דין ונשיא]. אך לפי דבריו למעלה שאלה זו מיושבת היטב, שההכרח של חכמים לחלוק על ר"מ נבע מהנשנה כאן, שיהודה בן טבאי אמר "אל תעש עצמך כעורכי הדינין", ואילו שמעון בן שטח אמר "הוי מרבה לחקור את העדים", שהרי הנשיא הוא המצוה על העשיה, ואילו האב בית דין הוא המצוה על הלא תעשה, וכמו שנתבאר.

(971) וזהו קיום הפסוק [ויקרא יט, טו] "בצדק תשפוט עמיתך", שזו מצות עשה, וכמבואר למעלה [ציון 956].

(972) אלא "גורם שיצא משפט מעוקל" [לשונו למעלה ליד ציון 948].

(973) וזהו מצות לא תעשה של [ויקרא יט, טו] "לא תעשו עול במשפט", וכמבואר למעלה [ציון 957]. וכאן מוסיף שהחובה מוטלת על הדיינים להרחיק השקר במשפט, ולוודא שהדין לא יוכרע על פי עדות שקר. וכן אמרו [שבועות ל:] "מנין לדיין שיודע בדין שהוא מרומה ["שלמד מתוך דברי העדים שאין עדותם אמת" (רש"י שם)], שלא יאמר הואיל והעדים מעידין, אחתכנו, ויהא קולר ["שלשלת העון" (רש"י שם)] תלוי בצואר עדים, תלמוד לומר [שמות כג, ז] 'מדבר שקר תרחק'". ועל כל פנים מבואר שאין הכרח

מהנשנה כאן לומר כשיטת חכמים שיהודה בן טבאי אב בית דין, ושמעון בן שטח נשיא, כי אף לפי רבי מאיר הכל מתיישב. והנה מתוך שלא כתב על עורכי הדיינין שיש בזה שקר, אלא כתב ש"אין זה צדק ואמת" [לעומת השקר שיש באי חקירת העדים], מוכח שאין ב"עורכי הדיינין" שקר ומרמה, אלא אפשרות שיגרם כאן משפט מעוקל, וכמבואר למעלה הערות 924, 948.

(974) כמבואר למעלה כמה פעמים בקשור דברי המשניות להדדי; במשנה ב [לאחר ציון 319], ובסוף המשנה שם [לאחר ציון 557], תחילת משנה ג, ובסוף המשנה שם [לאחר ציון 644], משנה ד [לאחר ציון 681], משנה ה [לאחר ציון 780], משנה ו [לאחר ציון 853], וסוף משנה ז [ליד ציון 913]. וכן כאן יחזור ויקשר להדדי את המשניות של הזוגות למשנה של אנטיגנוס איש סוכו [למעלה משנה ג].

(975) כוונתו לזוג שלפניהם, והוא יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי.

(976) כמבואר למעלה בתחילת משנה ו [לאחר ציון 853].

(977) כוונתו ליוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, שתיקנו ביתו של אדם, וכמבואר במשניות ד, ה.

(978) "כי ראשון" - כי דבר ראשון שיש לתקן [חוזר בזה לדברי אנטיגנוס].

(979) למעלה משנה ג, שאמר "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס... ויהי מורא שמים עליכם", ובזה תיקן את עבודת האהבה והיראה המוטלת על האדם, וכפי שביאר שם.

(980) יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן [משניות ד, ה].

(981) יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי [משניות ו, ז].

(982) כמבואר למעלה [הערה 856].

(983) יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח.

(984) הזוג השני [יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי].

(985) למעלה [לאחר ציון 871], בביאור [משנה ו] "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות", וז"ל: "ואלו ג' דברים הם בג' חלקים של בני אדם; חלק האחד, באותם שנחשבים בעלי מעלה בערך שלו, כמו הרב. והחלק השני, באותם שהם דומים לו... כמו חבירו. החלק הג', בשאר בני אדם, אף באותם שהם למטה ממנו במדרגה. וזהו שאמר 'והוי דן כל אדם לכף זכות', אפילו הוא פחות ממך, אל יהא דן אותו לכף חובה". ומה שכתב כאן על משנה זו "תקנו איך ינהג עם הבריות, עם אשר יותר גדול ממנו", כוונתו לחלק הראשון ["עשה לך רב"]. ומכל מקום אין זה נסתר משני

החלקים הבאים של אותה משנה, כי כאן בא להעמיד את היחס שבין משנתינו למשנה שלפניה, והואיל ומשנתינו באה ללמד "איך ינהג הגדול עם הבריות אשר הם למטה הימנו במדרגה" [לשונו בסמוך], לכך משנתינו מתקשרת לרישא של המשנה הקודמת, בדילוג האמצע והסיפא של המשנה הקודמת.

(986) שמעיה ואבטליון [משניות י, יא]. ומהמשך דבריו נלמד שכוונתו כאן לדברי שמעיה שאמר "שנא את הרבנות, ואל תתודע לרשות".

(987) לשונו להלן בתחילת משנה י: "וכבר ביארנו לפני זה, כי יש לאדם חבור אל בני אדם, שהוא דיין ושופט אליהם, ודבר זה תקנו הזוג שלפני זה. ועתה באו הזוג הרביעי לתקן ההנהגה עם הבריות שאין האדם כל כך חבור אליהם, כמו הזוג שלפני זה. כי בעל השררה בודאי גם כן יש לו חיבור אל העם אשר הוא משתורר עליהם, ומכל מקום אין דומה אל החבור שיש אל הדיין עם הצבור, שהדיין הוא לטובת הצבור לשפוט אותם. אבל בעל השררה, אדרבה, הוא מבקש טובת עצמו... ועוד, מחמת גדול האימה והיראה של בעל השררה על אותם אשר הם תחתיו, אין כל כך הקירוב והחיבור אליהם. ודבר זה מבואר מאד. וזה שאמר 'אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות', הוא השררה".

(988) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תמט:]: "כי הדיין הוא נבדל מן אשר הוא דן... כי הדיין שהוא דן, הוא נבדל מבעל הדין, ופועל בו". ולהלן פ"ד מ"ח [ד"ה ועוד יש] כתב בביאור המשנה שם "אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד", וז"ל: "וכאשר תבין עוד תדע להבין מה שאמר כאן 'שאין דן יחידי אלא אחד', כי יש לך לדעת כי הדיין הוא נבדל מן אותם שהוא דן עליהם, ואם לא היה נבדל מהם לא היה ראוי שידון אותם. ונקרא הדיין 'אלהים' [רש"י שמות כא, ו], ושם הזה בא על מי שפועל באחד, ולכך בא שם 'אלהים' במעשה בראשית [בראשית פרק א], כאשר היה פועל העולם. ואין אחד פועל בעצמו רק בזולתו, וזה שאמר 'שאין דן יחידי אלא אחד', כי מה שהוא יתברך אחד, הוא עצמו גורם שהוא דן יחידי, מפני שהוא אחד נבדל מכל הנמצאים, ואין לו שתוף עם אחר, שהרי הוא אחד. ואם היה לו שתוף, לא היה חס וחלילה אחד. ובמה שהוא נבדל מזולתו, הוא עצמו שהוא דן זולתו, כי אין דן את אחר רק אם הוא נבדל ממנו. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי לכך פסלה התורה קרובים לדון [נדה מט.], לפי שאין אדם נבדל מקרוביו. ולכך השם יתברך מצד שהוא אחד, יש בו כח הדין. אבל מי שאינו אחד, אין ראוי לו לדין, כי אין האדם שהוא אחד נבדל מזולתו... ולפיכך אין לו לדון יחידי, כי אין ליחיד סגולה זאת שהוא נבדל מזולתו. וכבר התבאר כי הדיין ראוי שיהיה נבדל מן בעלי דין, והאדם שהוא אחד אינו נבדל מן בני אדם, ולכך אין לו לדון יחידי, שגם

בעלי דינין הם בני אדם, ויש לאדם שהוא יחיד צירוף אל שאר בני אדם". וכן כתב שם במשנה כב [ד"ה ותירוץ קושיא]. וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רכו:], ובתפארת ישראל פי"ח [רעא.].

(989) אודות שבעל השררה הוא נבדל מן העם, כן יבאר להלן [סוף משנה י] שלכך אמרו [פסחים פז:] "אוי לרבנות שקוברת את בעליה", כי בעל השררה נפרש ונבדל מהכלל, ולכך הוא נחשב יחידי ופרטי, ושם הערה 1083. ובתחילת המשנה הבאה יבאר את ההבדל בין יחס הדיין לבעלי הדין ליחס בעל השררה אל העם.

(990) אודות שיש לדיין חבור מסוים לבעלי הדין, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תמט.], וז"ל: "החבור אל הנמצאים מה שהוא דן את הנמצאים, כמלך שדן את עמו. אף כי אין זה חבור גמור אליהם, שהרי הדיין הוא פועל במקבל הדין, ואין זה חבור גמור, מכל מקום הדבר הזה הוא חבור במה אל הנמצאים בעצמם". אמנם כאן כתב שהחבור נובע מפאת היות הדיין "דיין על הצבור", וכפי שכתב בתחילת המשנה הבאה, וז"ל: "החבור שיש אל הדיין עם הצבור, שהדיין הוא לטובת הצבור לשפוט אותם". וכנראה לכך כוונתו כאן במה שכתב "שהוא דיין על הצבור", שזו טובת הצבור לשפוט אותם. ובסנהדרין [t.] אמרו "כל המעמיד דיין על הצבור", הרי שמנוי דיין הוא "על הצבור". והרמב"ם בהלכות סנהדרין פכ"ה ה"ב כתב: "אזהרה לדיין שיסבול את הצבור כאשר ישא האומן את היונק", ומקורו ממדרש תנחומא פרשת משפטים אות ו. וראה להלן פ"ב הערה 436.

(991) למעלה [לאחר ציון 954]. ובכת"י כאן ליתא לכל אריכות הדברים שנדפס כאן, ורק כתב שם על הזוג הזה דברים קצרים, וז"ל: "ובא הזוג הזה ללמוד איך יהיה הנהגה עם אשר הוא שופט, כמו הדיין שהוא דן את העם. ולפיכך, כמו שתקנו הזוגות הראשונים את האדם עם הבריות, בא הזוג הזה לתקן ההנהגה של הדיין עם הבריות. ותקון הזה גם באהבה וביראה, כי משפט צדק הוא אהבת השם יתברך. ומה שאין עושה עול במשפט הוא יראת שמים, ומי שהוא ירא אלקים יראה מאוד מן השם יתברך לעשות שקר במשפט, [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים הוא'". הרי שהזכיר את הפסוק "כי המשפט לאלקים הוא" כסבה ליראת ה' שיש במשפט, ואילו למעלה [ליד ציון 959] הזכיר פסוק כסבה לאהבת ה' שיש במשפט. וראה למעלה הערה 962.

משנה י

(992) כפי שכתב למעלה במשנה הקודמת [לאחר ציון 920]: "וכבר אמרנו, כי כל מוסרי חכמים האלו בדברים שהם צורך ועיקר גדול מאד", ושם הערה 921. וזהו שכתב כאן

"הזוג הזה... **גם כן** בא להזהיר בדבר שהוא עיקר גדול מאד, צריך אליו האדם". וראה להלן הערה 1090.

(993) למעלה כמה פעמים, וראה דבריו בשלהי המשנה הקודמת [לאחר ציון 973].

(994) סוף המשנה הקודמת [מציון 984 ואילך].

(995) ראה הערה 990.

(996) כי סדר הזוגות הוא; (א) יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן [משניות ד, ה]. (ב) יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי [משניות ו, ז]. (ג) יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח [משניות ח, ט]. (ד) שמעיה ואבטליון [משניות י, יא]. (ה) הלל ושמאי [משניות יב-טו]. וראה הערה 1128.

(997) "כמו הזוג שלפני זה" - לעומת ובשונה לזוג שלפני זה. וכן ביאר למעלה [לאחר ציון 841]: "הזוגות הבאים אחריהם יותר רחוקים, שכל אחד בא להוסיף האהבה והיראה", ושם הערה 842. נמצא שכל זוג בא ומוסיף על הזוג שלפניו, ולכך הזוג הרביעי מוסיף על הזוג השלישי תיקון הנהגת האדם עם בריות שאין לאדם חבור כל כך הדוק כפי החבור שעסק בו הזוג הקודם. וראה הערה 1360.

(998) כמשפטו של מלך, שלמרות היותו נבדל מן העם [כמבואר למעלה בהערה 188], אך יש לו גם חבור מסויים לעמו, וכמו שכתב בח"א להוריות י: [ד, נח:]: "המלך טפל אל העם, ומשועבד אליהם" [ראה למעלה הערה 864], ו"אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול" [לשונו בבאר הגולה באר הרביעי (תקנז:), והובא למעלה בהערה 547]. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1398. ובתפארת ישראל פ"ט [קמז:] כתב: "אין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 26]. ולהלן בסוף פירוש משנתינו [אחר ציון 1142] כתב: "כי כבר אמרנו כי בעל שררה נבדל מן אשר הוא משתורר עליהם, מכל מקום גם בעל שררה יש לו חבור אל בני אדם שהוא בעל שררה עליהם. ודבר זה מבואר, כי כל בעל שררה מנהיג את העם, ובדבר זה יש לו שייכות וחבור אליהם". וראה להלן הערות 1038, 1169, 1361, ופ"ב הערה 119. וכאן מדבר על בעל שררה, כי על כך באה האזהרה "ושנא את הרבנות", וכמו שמבאר.

(999) צרף לכאן את דבריו בגו"א בראשית פכ"א אות כ [ד"ה אבל], בביאור ההבדל בין הדין עם ישמעאל [שנידון "לפי מעשים שהוא עושה עכשיו, ולא לפי מה שהוא עתיד לעשות" (רש"י בראשית כא, יז)], לעומת בן סורר ומורה [ש"נהרג על שם סופו" (רש"י דברים כא, יח)], שכתב: "שאני דין בית דין התחתון מדין בית דין העליון. כי בית דין

התחתון דנין את האדם על פי החכמה של תורה. ולפיכך דנין את האדם 'מוטב שימות זכאי ואל ימות חייב' [סנהדרין עב.]. וכל ד' מיתות אינם רק לנקותם מן עונש של מעלה, שכל המומתים מתכפרים [סנהדרין מג:]. ולפיכך בית דין של מעלה דוקא אין דנין אותו אלא לפי מעשיו. אבל בית דין התחתון דנין כדי לסלק מאתו רשעתו שיהיה צדיק, וזה בעצמו דין בית דין התחתון". וכן חזר וכתב בגו"א דברים פכ"א אות יז, וז"ל: "דהא דקאמר ד'אין האדם נידון אלא לפי מעשיו של אותה שעה' [ר"ה טז:], היינו בדין בית דין של מעלה, לפי שאין ראוי לדון אלא כפי אותה שעה. אבל בית דין של מטה דנין על שם סופו, כדי להצילו מבית דין של מעלה, שהם [בית דין של מטה] ידונו אותו כדי שלא ימות בדיניהם [של בית דין של מעלה] חייב. ואין דומה עונש בית דין של מעלה לבית דין של מטה, דבית דין של מטה מכריחין לקיים המצוה [כתובות פו.], ובית דין של מעלה נותנין רשות". הרי שמגמת בית דין של מטה היא לזכות את האדם שיצא צדיק בבית דין של מעלה, כי כל ענינו של בי"ד של מטה הוא לזכות הנדון. ובגו"א שמות פכ"ב אות כב כתב: "כל בית דין בעולם, הדנין ומנהיגין את ישראל, הם מפרנסים ומחיים את העם", ושם הערה 185. וזהו שכתב כאן "הדיין הוא לטובת הצבור לשפוט אותם".

(1000) לשון המשנה להלן פ"ב מ"ג: "הוו זהירין ברשות, שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן". וכן רש"י כתב כאן "ואל תתודע לרשות - שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן". וראה להלן ציונים 1037, 1099, 1371.

(1001) כי הפחד והיראה עומדים כנגד הקירוב והחיבור, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ט [א, לט.], וז"ל: "יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה, ואין שייך היראה מצד החבור, רק מצד שהוא נבדל מהכל, ואין לו שתוף עם זולתו". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו... אבל היראה שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין דביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן האחד אינו מתחבר עמו, ולכך מצד היראה אינם דביקים בעילה". וראה בנתיב התשובה פ"ב הערות 65, 133 [הובא למעלה בהערה 642]. ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "דע, כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו - הוא נבדל ממנו, שהרי כל מי שמתירא - נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב, והיפך זה המתירא, שהוא נבדל מן אותו שהוא מתירא, וזהו עצם היראה. וכל עוד שמבדיל עצמו ממנו - היראה יותר, וזה ידוע. דרך משל, מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך. ולפיכך היראה היא במקבל היראה,

כאשר הוא נבדל ממנו מן אשר הוא מתירא". ובספרי [דברים ו, ה] אמרו "אין אהבה במקום יראה, ויראה במקום אהבה, אלא במדת הקב"ה בלבד" [הובא למעלה בהערה 637]. וראה להלן הערה 1193. ועוד אודות בעלי שררה המטילים אימתן על הצבור, ראה ר"ה יז. שאמרו "'אשר נתנו חתיתם בארץ חיים' [יחזקאל לב, כד], זה פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים", ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] ביאר את המאמר.

(1002) פירוש - הרבנות היא שררה, וכפי שיבאר להלן. ובהוריות [י.] מובא שרבן גמליאל גער בשני תלמידיו שסרבו לישב בראש, "כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם, עבדות אני נותן לכם" [ראה הערה 1098]. ורש"י [קהלת ג, יח] כתב: "על דברת בני האדם - שאחזו להם מדת גאות לנהוג שררה ורבנות בקטנים מהם". וראה להלן הערה 1079.

(1003) כפי שכל הזוגות עד עתה היו מכוונים דברי המוסר שלהם כנגד האהבה והיראה, וכמבואר למעלה לגבי יוסף בן יועזר ויוסף בן יוחנן [לאחר ציון 781]. ושם בהמשך [לאחר ציון 829] ביאר שמוסר הנשיא היה על אהבת ה', ומוסר האב בית דין היה על יראת ה'. וכן חזר וכתב לגבי יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי [לאחר ציון 909], ולגבי יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח [לאחר ציון 969]. וראה להלן הערה 1094.

(1004) מביא כדרכו את גירסת העין יעקב, וכמובא למעלה בהקדמה הערה 30.

(1005) "לחבירך" [רש"י שם].

(1006) "קורא - מקרא. ושונה - משנה. ומשמש תלמידי חכמים - ללמוד תלמוד, היא יישוב טעמי המשניות מה טעמן ומהיכן למדו" [רש"י שם].

(1007) בנתיב אהבת ה' ר"פ ב [ב, מו.], וז"ל שם: "כשם שמצוה על האדם לאהוב השם יתברך, כך מצוה עליו שיהיה גורם שיהיה שם שמים מתאהב על ידו, כדאיתא בפרק יום הכפורים [ומביא שם את המאמר שהביא כאן]... ונראה דדייק זה מדכתיב 'ואהבת את ה' אלהיך', דהוי ליה למכתב 'ואהבת את ה'", אבל שם 'אלהיך' שייך אצל היראה, כי 'אלהים' הוא מדת הדין [ב"ר לג, ג], כמו שכתוב [דברים ו, יג] 'את ה' אלהיך תירא', לא למדת האהבה. ולפיכך דרשו שיהיה שם שמים מתאהב על ידך, כלומר שיהיו הבריות אומרים שהוא יתברך אלהיך, ושם ה' נקרא עליך, כי יתפאר ויתאהב על ידך. ופרשו הכתוב על תלמידי חכמים, מפני שהתלמידי חכמים הם ראשונים אל השם יתברך, אשר אלהותו עליהם בראשונה... ודבר זה המביא אל האהבה, כאשר התלמיד חכם, אשר תורת השם נקרא עליו בהנהגה הישרה והראויה, אז גם אחרים נמשכים אחריו, ומקבלים אלהותו יתברך. ולפיכך אמר הכתוב 'ואהבת את ה' אלהיך', שיהיה שם שמים מתאהב על ידך, עד שיהיו הכל נמשכים אחר השם יתברך. ודבר זה שורש אל אהבת

שמו וקבלת אלהותו, היא קדושת שמו". וזהו שכתב כאן "ראוי שיהיה שם שמים אהוב על ידי חכמים". וראה להלן ציון 1093. וכן הזכיר ענין זה להלן פ"ד מ"ד [ד"ה והארכנו בזה]. ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה כל מה] כתב: "בא לומר שיהיה האדם לומד תורה שיהיה בזה כבוד אל השם יתברך, אע"ג שעוסק בתורה לשמה, צריך שיהיה עם זה הנהגה יפה, כדי שיהיה כבוד השם יתברך בתורתו. ובפרק יום הכיפורים [מביא שם את המאמר שהביא כאן]... והנה דבר זה בפני עצמו, מי שהוא תלמיד חכם, שיהיה תורתו שיתפאר בו השם יתברך כאשר מעשיו והנהגתו מפוארת, וזהו הכבוד שיש אל השם יתברך מן התורה".

(1008) אודות שכבוד התורה הוא כבוד המקום, כן מבואר בהערה הקודמת, ששם שמים מתקדש במיוחד על ידי תלמידי חכמים. וצרף לכאן את דבריו בנתיב התורה ר"פ יא [א, מו:], שכתב: "כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה" [הובא למעלה בהערה 703]. הרי המיוחד בת"ח הוא שהוא כמו עצם התורה, ולכך שם שמים מתקדש בפרט על ידי תלמידי חכמים, כי כבוד התורה הוא כבוד המקום. ולהלן פ"ד מ"ד [ד"ה ובשביל זה] כתב: "ובשביל זה ראוי היה שלא לסמוך לקרא בשם 'רב' רק מי שיהיה שם שמים מתאהב על ידו, לא מי שיתחלל שם כבודו על ידו... שנותן כבוד התורה למי שאין ראוי", ושם מאריך לבאר הקשר בין כבוד ה' לכבוד התורה. ובגו"א שמות פכ"א אות ז כתב: "חכמי הדור אין להם להתאונן על כבוד התורה, כי דיו לעבד שיהיה כמו רבו [ברכות נח:], הרי הם מחללים שם שמים", וכאשר יש חלול שם שמים, בודאי שאין מקום לכבוד התורה. וכן אמרו [ברכות יט:] "כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב". וראה להלן הערה 1166. **אמנם יש להעיר**, כי בנתיב החסד פ"ד [א, קנז.] הביא את דברי הגמרא [שבת קכז.] שהכנסת אורחים היא יותר מהשכמת בית המדרש, וכתב לבאר בזה"ל: "כי השכמת בית המדרש זהו כבוד התורה, אבל הכנסת אורחים - כבוד אלהים עצמו להכניס האורח לבית ולכבדו בשביל שנברא בדמות ובצלם אלהים. ודבר זה נחשב כבוד השכינה עצמה, והוא יותר מן התורה". הרי שכבוד התורה הוא למטה מכבוד ה'. וצריך לומר, כי בודאי שכבוד התורה הוא ענף היוצא מכבוד המקום, ואלו דבריו כאן, אך מ"מ יש בזה הבדלי דרגות, והענף הוא למטה מהאילן עצמו.

(1009) אודות הקשר בין כבוד ה' לאהבת ה', כן מבואר ברמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ב, וז"ל: "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו. בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול". הרי שכאשר האדם עומד על

גדלות ה' [כבודו] "מיד הוא אוהב ומשבח וכו'". ובספר הברית [ח"ב מאמר ב מדות טובות והרעות, פרק ה] הביא מאמר החכם "אשר לו מדת המכובד ירבו אוהביו". וראה להלן הערה 1102.

(1010) חותר לבאר כיצד האזהרה "אהוב את המלאכה" קשורה לאהבת ה', ומבאר שעל ידי המלאכה הת"ח לא יהיה זקוק לבריות, ובכך יהיה "כבוד התורה והוא כבוד המקום והוא גורם לאהוב השם יתברך". וראה להלן ציון 1121.

(1011) פירוש - מוכיח שזהו הגנאי הגדול ביותר [שתלמידי חכמים זקוקים לבריות], והראיה שאנשים היו משקרים לומר דבר זה [שת"ח הוזקק לבריות], וכמו שיביא בסמוך, ואם לא היה בזה גנאי מופלג, לא היו בני אדם בוחרים לשקר בזה.

(1012) והולך לבאר מיד את הגנאי שהיה. ובירושלמי שלפנינו איתא "חד אמר לגנאי, וחד אמר לשבח. מאן דאמר לגנאי, חמון שקין וכו'".

(1013) פירוש - ישראל היו מליזים על משה רבינו "ראו השוקים, ראו הכרעיים, ראו בשרו" [קרבן העדה שם].

(1014) "וכל זה ממה שהוא אוכל ושותה מן היהודים, וכל רכושו מן היהודים" [קרבן העדה שם]. ורש"י בקידושין [סוף לג:] הביא הדברים בקיצור, וז"ל: "ראו כמה עבים שוקיו, כמה צוארו שמן, הכל משלנו".

(1015) "כדי לזכות בראיית הצדיק הביטו אחריו, דזכות גדול הוא שזכה לראותו" [קרבן העדה שם].

(1016) במיוחד יש להעיר כן, כי הירושלמי שם גופא [שקלים פ"ה ה"ב] לפני שהביא מאמר זה, הביא המאמר שמשה רבינו התעשר מפסולת הלוחות, וזה מורה באצבע את השקר שבטענה "אכל מיהודאי".

(1017) פירוש - קל חומר כמה גנאי יש בדבר אם הגנאי הוא אמת, ואינו שקר.

(1018) "מהם" - מהבריות.

(1019) בסנהדרין נב: אמרו "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה) הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.] בזה"ל: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז

השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר 'כיון שנשבר שוב אין לו תקנה', כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי. כיון שנהנה ממנו, זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל, ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים" [הובא למעלה בהערה 689, ולהלן הערה 1473]. וזהו שכתב כאן שכאשר תלמידי חכמים אינם זקוקים לבריות "היתה התורה מתעלה מעלה מעלה", כי היחס לחכמים הוא היחס לתורה, אם לטוב ואם למוטב, וכמבואר בהערה 1008.

(1020) פירוש - אם הלומדים לא היו מתפרנסים מהבריות, אז היה בידי הלומדים גם להוכיח את הבריות על מעשיהם הלא טובים, ומן הנמנע שיעשו כן כאשר מתפרנסים מהם, וכמו שמבאר.

(1021) שנאמר [דברים א, יג] "הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וידועים לשבטיכם ואשימם בראשיכם", ופירש רש"י שם "ואשמם - חסר יו"ד, למד שאשמותיהם של ישראל תלויות בראשי הדיינים, שהיה להם למחות ולכוון אותם לדרך ישרה". ומפאת כן, היו תלמידי החכמים מוכיחים את הדור, כדי שלא תפול על ראשם אשמת הצבור. וכן להלן כתב [לפני ציון 1123]: "אשמת הצבור תלוי בם שיש בידם למחות, ואמרו [שבת נד:] דהנהו דבי ריש גלותא נתפסים על כולי עלמא שיש בידם למחות". וראה בסמוך הערה 1034.

(1022) על המשקל שאמרו [קידושין כ.] "כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו", ואף כאן רומז בזה שמחמת שתלמידי החכמים צריכים לבריות התהפכו היוצרות, ובמקום שתלמידי החכמים יהיו למעלה ושאר הבריות יהיו למטה, הרי נוצר מצב ש"כל רב קנה אדון לעצמו". והאברבנאל להלן פ"ד סוף משנה ה כתב: "לא יקבל משום אדם פרטי... לפי שבהיות מקבל מאדם פרטי, יצטרך להחניפו, ואף שיראה בו ערות דבר לא יוכיחהו כראוי".

(1023) בכת"י נכתב משפט זה כך: "ושנא את הרבנות שהוא המרחיק כבוד השם יתברך". ובביאור ההרחקה ממלאכה, ראה להלן הערה 1032. ועוד אודות שהזדקקות של תלמידי חכמים לברית מביאה להשפלת כבוד התורה, כן כתב להלן פ"ד סוף מ"ה, וז"ל: "ובדור הזה... הבעלי בתים חושבים כי זהו עצם הלומדים להנות משל אחרים... ובזה הורידו והשפילו כבוד התורה עד לארץ". ובנתיב התורה פ"ד [א, כא.] כתב: "ועתה בזמן הזה נהפך הדבר בעוונותנו הרבים, שחושבים כי גדר תלמיד חכם שיקבל". וזהו לשון הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג ה"י: "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא

יעשה מלאכה, ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חלל את השם, ובזה את התורה, וכבה מאור הדת, וגרם רעה לעצמו, ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה [אבות פ"ד מ"ה]... ועוד צוו ואמרו 'אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות'". והכסף משנה שם הביא את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות לאבות פ"ד מ"ה, שהאריך בזה טובא, והביא הרבה ראיות שאין לתלמידי חכמים להתפרנס מהבריות, ובתוך דבריו כתב שם הרמב"ם: "לא היו מתירים לעצמם [תלמידי החכמים] לבקש ממון מבני אדם, והיו רואים שלקיחתן היה חילול השם בעיני ההמון, מפני שיחשבו שהתורה מלאכה מהמלאכות אשר יחיה בהם אדם, ותתבזה בעיניהם, ויהיה מי שעושה זה [במדבר טו, לא] 'דבר השם בזה'". והכס"מ נשא ונתן בדבר. וראה עוד ברמב"ם הלכות מתנות עניים פ"י הי"ח, פירוש האברבנאל לאבות פ"ד מ"ה, וטושו"ע יורה דעה סימן רמו סעיף כא, ובהג"ה שם. וראה למעלה הערה 871, ולהלן פ"ב הערה 1233.

(1024) פירוש - כאשר רבי יהודה היה הולך לבית המדרש, "היה נושא הקנקן לבית המדרש לישב עליה" [רש"י שם].

(1025) "שמכבדת את בעליה - שלא היה יושב על גבי קרקע" [ר"ן שם].

(1026) בא לבאר כיצד נכנס לכאן ענין המלאכה, הרי נשיאת הקנקן לא היתה מלאכה שרבי יהודה התפרנס ממנה, אלא נשאו לבית המדרש כדי שיוכל לשבת עליו.

(1027) אודות הבזיון שיש לאדם כאשר הוא נצרך לבריות, הנה אמרו [ברכות ו:] "כיון שנצטרך אדם לבריות ["הוא זל בעיניהם" (רש"י שם)], פניו משתנות ככרום, שנאמר [תהלים יב, ט] 'כרום זלות לבני אדם'. מאי 'כרום', כי אתא רב דימי אמר, עוף אחד יש בכרכי הים וכרום שמו, וכיון שחמה זורחת מתהפך לכמה גוונין". ולהלן פ"ג מי"ד [ד"ה וזהו אמרם] יבאר את המאמר הזה. וראה הערה 1029.

(1028) כי מה שהאדם עושה בשביל כבודו, שהוא להמנע מבזיון, אינו גנאי, והוא בבחינת "ההכרח לא יגונה" [פנים מאירות ג, כב]. דוגמה לדבר; נאמר [שמות יח, ו] "ויאמר אל משה אני חותנך יתרו בא אליך ואשתך ושני בניה עמה", ופירש רש"י שם "אם אין אתה יוצא בגיני, צא בגין אשתך". וכתב שם בגו"א [אות טו] בזה"ל: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל". וראה להלן הערה 1333.

(1029) אם כן אין נשיאת הקנקן בגדר מלאכה המפרנסת את בעליה, אך היא מורה שיש לאדם לעשות את כל הנצרך כדי להמנע מבזיון [שלא יהיה לו על מה לשבת בבית המדרש], וממילא הוא הדין למלאכה שיש לאדם לעשותה כדי להמנע מבזיון [של הנצרך לבריות]. ורש"י והרע"ב כאן הביאו את הגמרא [בב"ב קי.], שאמרו שם "נטוש ["הפשט" (רשב"ם שם)] נבלתא בשוקא, ושקול אגרא, ולא תימא גברא רבה אנא וזילא בי מילתא". וכתב שם הרשב"ם: "וטול אגרא - כלומר הפשיטנה בשכר בשוק לעין כל, ואין כאן חילול השם כלל, ולא קרינא ביה 'ומשניאי אהבו מות' [משלי ח, לו], דדרשינן ליה במסכת שבת [קיד.] בתלמידי חכמים שיש רבב על בגדו, אבל לעשות מלאכה להתפרנס אין כאן גנאי". ובנתיב העושר ס"פ ב [ב, רל:] כתב: "עם כי אין ראוי שיהיה רודף אחר העושר, ראוי שישמור את עצמו שלא יהיה צריך לבריות, כי זה הוא חסרון האדם. כי מעלת האדם כאשר הוא מסתפק בעצמו ואינו חסר, שאם הוא חסר אין זה אדם שלם, כל שכן שהוא נחשב אדם חסר כאשר הוא צריך לבריות. ולכן אמרו [פסחים קיג.] פשוט נבילה בשוק ואל תצטרך לבריות. כי המפשיט נבילה בשוק בודאי הוא גנות וגנאי גדול מאוד, כאשר בשוק לפני הכל פושט נבילתא. אבל מי שהוא צריך לבריות, דבר זה חסרון לאדם בעצם, שהוא חסר כאשר צריך לבריות. ואין להאריך בחסרון כי הוא מורגש ומוחש, לכך אין להאריך בזה". וכן הוא בח"א לב"ב קי. [ג, קכד.].

(1030) כמו שאמרו להלן פ"ב מ"ב: "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון", וראה שם בדבריו שהביא כמה הסברים לכך. וביר‌ושלמי מעשרות פ"ב ה"ד אמרו "גדולה מלאכה שלא חרב דור המבול אלא מפני הגזל". ועוד אמרו [קידושין כט.] "כל שאינו מלמד את בנו אומנות כאילו מלמדו ליסטות", ופירש רש"י שם "דכיון דאין לו אומנות ויחסר לחמו, ילך בפרשת דרכים וילסטם את הבריות". ורש"י כאן כתב "מתוך שהוא טרוד אחר מזונותיו לא יבוא לידי ליסטות". והרמב"ם כאן כתב "כי בהעדר המלאכה יצר לו, ויגזול ויזנה". ובאבות דרבי נתן פי"א משנה א אמרו: "'אהוב את המלאכה'... עתים שאדם עושה מלאכה ומתנצל מן המיתה, ועתים שאין אדם עושה מלאכה ומתחייב מיתה לשמים. כיצד, ישב אדם כל השבוע ולא עשה מלאכה, ולערב שבת אין לו מה יאכל, היו לו מעות של הקדש בתוך ביתו ונטל מהם ואכל, מתחייב מיתה לשמים. אבל אם היה פועל והולך בבנין בית המקדש, אע"פ שנתנו לו מעות של הקדש בשכרו, ונטל מהם ואכל, מתנצל מן המיתה. רבי דוסתאי אומר, מניין שאם לא עשה מלאכה כל ששה, שיעשה כל שבעה, הרי שישב כל ימות השבת ולא עשה

מלאכה, ולערב שבת אין לו מה שיאכל, הלך ונפל בין הגייסות, ותפשוהו ואחזו אותו בקולר ועשו בו מלאכה בשבת, כל זאת שלא עשה כל ששה".

(1031) פירוש - לא רק שהמלאכה היא בבחינת [תהלים לד, טו] "סור מרע" ["שמצלת אותו מן חטאים הרבה"], אלא היא גם בבחינת [שם] "עשה טוב" ["נותנת לו כבוד גם כן"]. וכן בסמוך כתב: "כי המלאכה שלימות האדם, כמו שבארנו", ושם ציון 1086.

(1032) מתוך הקשר דבריו משמע שהרחקה זו נובעת מפאת הרגשת חשיבות, וכפי שביאר כאן הרע"ב: "ושנא את הרבנות, ולא תאמר אדם גדול אני, וגנאי לי לעסוק במלאכה". ובספר מגן אבות כתב כאן: "כי רבים ישנאו המלאכה לאהבם הרבנות והשררה, ולהיותם מיוחסים, כי יאמרו איך נשפיל עצמנו לעסוק במלאכה כאחד מן הבעלי אומניות. לכן אמר שישנא רבנות זו, ויאהוב המלאכה. וזה אמרו [משלי יב, ט] 'טוב נקלה ועבד לו ממתכבד וחסר לחם'. ירצה, טוב הוא לאדם שיקל שררותו ויעבוד לעצמו, רוצה לומר שיעסוק במלאכתו, ממי שהוא מתכבד ומשתרר, ויושב בטל ואינו עוסק במלאכה, והוא חסר לחם... כי המלאכה והרבנות הפכיים שהאוהב את הרבנות אינו מתעסק במלאכה, ולכן ראוי לשנוא את הרבנות כדי לאהוב את המלאכה".

(1033) כמו שאמרו [פסחים פז:] "אוי לרבנות שמקברת את בעליה", ובסמוך יביא מאמר זה. ובגמרא [ר"ה יז.] "כל פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים, אינו רואה בן תלמיד חכם". וכן הגר"א כאן מביא את הילקו"ש ח"ב רמז תתקסא, שאמרו שם: "'נואף אשה חסר לב' [משלי ו, לב], כל המקבל עליו שררה בשביל ליהנות ממנה אינו אלא כנואף". וקודם לכן בילקו"ש שם [על הפסוק (משלי כה, ח) "אל תצא לריב מהר פן מה תעשה באחריתה בהכלים אותך רעך"] אמרו "לעולם אל תהי רץ אחר השררה, למה, פן מה תעשה באחריתה בהכלים אותך רעך, למחר באים ושואלים לך שאלות, מה אתם משיבים". ושררה וגדולה יכולות להביא לגבהות הלב, וכמבואר להלן [הערה 1101]. והרמב"ם כאן כתב: "כמו שאמרו [ראה במהר"ץ חיות כאן בביאור המקור], כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור מלמטה, נעשה רשע מלמעלה". והמאירי כאן כתב: "והוא אמרם ז"ל כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור מלמטה, נעשה רשע מלמעלה. כלומר דמן הסתם הוא מטיל אימה יתירה שלא לשם שמים". ולהלן [ליד ציון 1101] כתב: "אי אפשר שיהיה בעל השררה נצול מזה כלל, ולכך אי אפשר שיהיה שלם באהבת השם יתברך".

(1034) כמבואר בהערה 1021.

(1035) פירוש - לעומת האזהרה הקודמת שנאמרה בלשון שנאה ["ושנא את הרבנות"], נאמרה כאן האזהרה בלשון התרחקות מוחלטת ["ואל תתודע לרשות"], שלא תהיה לו

שום שייכות לרשות. וכן כתב להלן [לאחר ציון 1085]: "ואמר 'אל תתודע לרשות', כי המלאכה שלימות האדם כמו שביארנו. והרבנות, אף שיש בה מצד מה שלימות, שנא אותה, כי יצא שכרו בהפסדו, וכמו שבארנו. אבל התחברות לרשות הוא דבר שאין ראוי להעלות על לב כלל, כי אין בזה שום תועלת, שאין מקרבין את האדם אלא לפי הנאתן. כך פירוש דברי שמעיה". והגר"א הביא כאן את מאמרם [ע"ז יז.] "'ואל תקרב אל פתח ביתה' [משלי ה, ח], זו הרשות". וראה הערה 1089.

(1036) וזה לשון האברבנאל כאן: "וגם אני אודהו, שכל ימי גדלתי בחצרי המלכים ובטירותם, ואוי לו למי שהכירם ונתקרב אליהם, ואשרי ואשריו מי שיתרחק מהם ומכבודם, ולא יתקרב כי אם למלך מלכי המלכים הקב"ה". וראה להלן פ"ב הערה 367.

(1037) לשון המשנה להלן פ"ב מ"ג: "הוו זהירין ברשות, שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן". וכן רש"י כתב כאן "ואל תתודע לרשות - שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן". וראה למעלה ציון 1000, ולהלן ציון 1099.

(1038) כמשפטו של מלך, שהוא נבדל מהכל, וכפי שכתב למעלה במשנה א [לאחר ציון 187]: "מדריגת המלך בפני עצמו, שהרי המלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם, רק עומד בפני עצמו". ובבאר הגולה באר החמישי [עא:] כתב: "המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם", ושם העמיד זאת לעומת נביא "שאין לו עניין זה, כי הוא משותף להם, והוא שלימותם". ובתפארת ישראל פכ"א [שכא:] כתב: "כי אין המלך בכלל שאר בני אדם", ושם הערה 55. ואודות שהמלך הוא נבדל מן העם, ראה בתפארת ישראל פ"מ [תריט:] שכתב: "ענין המלך, שהוא נבדל משאר בני אדם, ואינו נכלל עמהם", ושם הערה 63. וזהו יסוד עתיק בספרי המהר"ל. ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "המלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם". ובאור חדש [פ.] כתב: "חשיבות המלך כאשר מתנשא על העם, ודבר זה הוא עיקר למלך... חשיבות מלכותו במה שהוא מתנשא עליהם". וראה עוד בהקדמה השלישית לגבורות ה' [כ], אור חדש [קפא.], ולהלן משנה יג [ד"ה ואמר עוד]. ולהלן פ"ד מ"ה [ד"ה אל תעשם] כתב: "המלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם" [הובא למעלה בהערה 188]. וראה הערה הבאה, וכן הערה 1169.

(1039) שבת יא. "אם יהיו כל הימים דיו, ואגמים קולמוסים, ושמים יריעות, וכל בני אדם לבלרין, אין מספיקים לכתוב חללה של רשות. מאי קראה, אמר רב משרשיא [משלי כה, ג] 'שמים לרום וארץ לעומק ולב מלכים אין חקר'". וביאר שם בח"א [א, ב:]: "כי כבר התבאר כי המלך הוא נבדל מן העם, ומפני שהוא נבדל משאר העם יש למלך מעלה

נבדלת בלתי גשמית, מה שלא תמצא בשאר העם. והלב נבדל מן הגוף, כמו שהמלך נבדל מן העם, ולפיכך 'לב מלך אין חקר', כלומר כי הדבר הגשמי הוא שיוגבל, ולא דבר הנבדל, שאין לו גבול. ולכך אמרו 'אם היו כל הימים וכו", כלומר כי כל דברים אלו הם גשמיים, ויש להם קץ וסוף, כי כל דבר גשמי יש לו קץ וסוף. וחללה של רשות אין קץ וסוף. ונראה לי כפשוטו, 'חללה של רשות' כמה עמקו, לא יוכל להכתב, כי כבר אמרנו, כי הלב של הרשות הוא נבדל, ולפיכך אין לכתוב עמוק חללה, כי הדבר הנבדל אין לו גבול. והבן דבר זה היטב". וראה להלן פ"ד מי"ד [ד"ה אמנם המלכות]. וראה להלן הערה 1498, ופ"ב הערה 1642.

(1040) לשונו להלן פ"ב מ"ג: "ואמר 'הוו זהירין ברשות'... כי בעל שררה מפני חשיבתו וגדולתו הוא מוציא עצמו מן הצבור, רק נבדל מהם... וזה שאמר 'הוו זהירין ברשות', שהרשות הוא נבדל מן הכלל, ואין להם חבור עם הכלל. ואם אתה רואה שהם מקרבין את האדם, נראין כאוהבין את האדם, אל תאמר הרי הוא מקרב את האדם בשביל שהוא אוהבו, ואם כן יש לו חבור אל אחרים, אין דבר זה כלום, שאין עושים זה בשביל שהם מחזיקים את האדם קרוב אליהם, רק עושים בשביל הנאת עצמן... וכל זה מפני שבעל השררה נבדל מן הצבור, ולכך אין מקרבין את האדם להיות להם חבור וקרוב אליהם, ונראין כאוהבים בשעת הנאתן, ואינם אוהבים אותם".

(1041) אודות שהנבדל אינו פועל דבר הסותר לנבדלותו, הנה אמרו חכמים [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". ובביאור הדבר כתב בגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] בזה"ל: "דע, כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו, הוא נבדל ממנו, שהרי כל מי שמתירא נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב, עד שנעשה אחד עם האוהב, והיפך זה המתירא, שהוא נבדל מן אותו שהוא מתירא, וזהו עצם היראה. וכל עוד שמבדיל עצמו ממנו היראה יותר, וזה ידוע. דרך משל, מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך. ולפיכך היראה היא במקבל היראה, כאשר הוא נבדל ממנו מן אשר הוא מתירא [עד כאן הובא בהערה 636]. ולפיכך אי אפשר שיהיה הוא יתברך פועל היראה במקבל היראה, שכל פועל אשר יפעל באחר, הן יפעל בו לרע או לטוב, הרי יש דביקות לפועל במתפעל. והרי אמרנו כי אין היראה רק מה שנבדל בעל היראה מן אשר מתירא ממנו... ודבר זה בודאי שני הפכים בנושא אחד, שאם יתן לו דבר, יש כאן התיחסות בין הנותן והמקבל, שאף אם יפעל רע בנמצאים, הנה הוא גם כן מצד אשר פניו אליהם לרעה, מכל מקום יש כאן התיחסות.

אבל היראה הוא מצד אשר המקבל היראה זולת אשר ירא ממנו". והוא הדין ביחס של הרשות לאדם; הואיל וכל ענינה של הרשות הוא הנהגת הכלל, וכמלך המנהיג את עמו, הרי מפאת כן הרשות היא נבדלת לגמרי מטובת הפרט, כי אין לה שום התחברות לפרט מצד היותו פרט. ולכך מן הנמנע שהרשות תקרב את האדם לטובתו של האדם, כי תהיה בכך התחברות לפרט מצד היותו פרט, ויש בכך שני הפכים בנושא אחד, וסתירה גמורה למהותה של הרשות, שהיא נבדלת מכל התעסקות והתחברות לעניני הפרט. וכשם שאי אפשר שיראת שמים תהיה בידי שמים, כך אי אפשר שהרשות תקרב את האדם לטובת האדם. וראה להלן פ"ב הערות 489, 493.

(1042) כוונתו למאמרם שיביא בסמוך המשבח את המלאכה ביותר. וכאילו כתב "והבן איך הפליגו חכמים במעלת המלאכה", וכן אמר בסמוך "שעיקר המעלה כאשר וכו'".

(1043) פירוש - מעלת המלאכה תתקיים ביותר באוהב את המלאכה, ולא בבוחר ועושה מלאכה ללא אהבתה, וכפי שיכתוב מיד בסמוך שהאוהב את המלאכה הוא בגדר "הנהנה מיגיע כפיו", שאשריו בעולם הזה וטוב לו לעולם הבא.

(1044) לשון האברבנאל כאן: "והנה אמר החכם הזה 'אהוב את המלאכה', ולא 'עסוק במלאכה', להגיד שאין טוב לאדם שיעשה המלאכה על צד ההכרח והאונס... ובעל כרחו, אבל שיאהב אותה, ואז יעשנה בשמחה וטוב לבב, וכמו שאמר דוד [תהלים קכח, ב] 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך', ודרשו [ברכות ח.] 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא". ומאמר זה יביא כאן בסמוך.

(1045) דע, כי בנתיב העושר פ"א [ב, רכב:] הביא ג"כ מאמר זה, וביארו בארוכה כמעט באותה לשון שביאר כאן, וההוספות שיש שם ישולבו בהערות הבאות. ומדוייק משאלתו, שאינה על העדיפות שיש לנהנה מיגיע כפיו על פני הירא שמים, אלא מהו הטעם שהנהנה מיגיע כפיו זוכה לשכר כל כך מופלג. וכן בנתיב העושר שם ניסח שאלה זו בזה"ל: "ולמה נאמר במי שנהנה מיגיע כפו 'אשריך בעולם הזה וטוב לך בעולם הבא'". ולעומת זאת, בחידושי הגר"א [ברכות שם] נכתב: "קשה, איך יתכן שהנהנה מיגיעו, והוא איש בור וריק, יהיה גדול יותר מירא שמים".

(1046) מוסיף "אשר הם מעשה ידיו", כדי להדגיש ש"יגיע כפו" אינה סתם עבודת כפיים ועמל גרידא, אלא מעשה ידים, לאמר שמקבל את קיומו ופרנסתו מיגיעה זו, ויש כאן נתינת ברכה מה' וקבלתה על ידי האדם, וכמו שמבאר.

(1047) "וזהו מדת הסתפקות" [הוספה בנתיב העושר פ"א].

(1048) "כי היה חסר תמיד, כמו שאמרו על אותם שעיניהם לא תשבע עושר" [הוספה שם]. וכונתו לנאמר [קהלת ד, ח] "ואין קץ לכל עמלו גם עינו לא תשבע עושר", וכמו שכתב על כך בנתיב העושר פ"ב [ב, רכה:], וז"ל: "הפך המדה הזאת [הסתפקות], מי שעינו לא תשבע עושר, ותמיד הוא רוצה עוד. והיא המדה המגונה ביותר, ומביא אל האדם חסרון הרבה, אף במה שיש לו והוא ראוי לו. כדאיתא במסכת סוטה בפרק קמא [ט.], תנו רבנן, סוטה נתנה עיניה במה שאינו שלה, מה שבקשה לא נתן לה, ומה שבידה נטלו ממנה. וכן מצינו בנחש הקדמוני שנתן עיניו במה שאינו שלו, מה שבקש לא נתן לו, ומה שבידו נטלו הימנו... וכן מצינו בקין וקרח ודואג ואחיתופל וגחזי ואבשלום ואדוניה ועוזיה והמן, שנתנו עיניהם במה שאינו שלהם, מה שביקשו לא ניתן להם, ומה שהיה בידם נטל מהם. וכל זה כי כל אחד ראוי לדבר מיוחד, וכאשר עינו של אדם במה שאינו ראוי לו, אם כן הוא יוצא ממה שראוי לו... ולכך אותו שמבקש הדבר שאינו שלו, אין ניתן לו, והדבר שיש לו ניטל ממנו, כאשר מבקש דבר אחר, אז הוא יוצא ממה שראוי לו". וזהו שכתב כאן "אם לא היה מסתפק במה שיש לו, לא היה נהנה מיגיע כפו", כי לעולם לא היה שבע ממה שיש לו, כדין מי שעינו לא תשבע עושר. וראה הערה הבאה.

(1049) פירוש - ההנאה גופא היא תולדה מהשביעה, כי בהעדר השביעה לא תתכן הנאה, עד שנזדמנו לפונדק אחד שתי המלים "שבע רצון" [דברים לג, כג]. ובנצח ישראל פמ"ב [תשלג.] כתב: "מפני שאין לו שביעה, אין לו רצון". דוגמה לדבר; בנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.] כתב: "כאשר תבין מה שאמרנו כי העושר הוא זולת האדם, ובזה אינו דומה לשאר מעלות, ואז תוכל לדעת ולהבין מה שאמר הכתוב [קהלת ה, ט] 'אוהב כסף לא ישבע כסף'. וכן תבין מה שאמרו [חולין מו.] עשירין מקמצין. ואף כי דבר זה הפך המושכל, אבל מפני כי העשיר מוכן הוא למדת העושר, ואין העושר כמו החכמה שאם למד חכמה נקרא שהוא שבע מן החכמה, אבל העשיר אינו שבע. שאילו היה העושר עומד באדם כמו החכמה, אז היה שבע ממנו. אבל אין העושר עומד בו, ולכך אינו שבע ממנו, כי דבר שאינו עומד בו לא יקבל שביעה ממנו כלל. ועל שם זה נקרא 'כסף', כי תמיד אצלו הכוסף, שהוא נכסף ואל ישבע ממנו, כאשר התבאר". הרי האינו שבע אינו נהנה מאשר לו, אלא לעולם מרגיש בחסרונו. וראה להלן הערה 1151, ופ"ב הערה 265.

(1050) כמו שכתב להלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה]: "כי מי שאינו חסר, ומסתפק בעצמו, אינו מקבל דבר מאחר, שהוא שלם בעצמו". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכד:] כתב: "העשיר כאשר יש לו נחת רוח בעשרו, היא מדת ההסתפקות". ודייק לה, שבנתיב התורה פ"ד

[א, כא.] הזכיר ברמז את המאמר שלפנינו, וכתב: "אינו רוצה לקבל... ועל מדה זאת בפרט נאמר 'אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא', שעל ידי מדה זאת זוכה לעולם הזה ולעולם הבא, ודבר זה ארוך לבאר, וכבר נתבאר פירוש זה בפרק בן זומא שם [להלן פ"ד מ"א]... וגם בנתיב ההסתפקות נתבאר". וכוונתו לנתיב העושר פ"א שהובא בהערות הקודמות. ונמצא שקורא לנתיב העושר "נתיב ההסתפקות", וזה מורה באצבע ש"מדת ההסתפקות שהוא בלא חסרון". וראה הערה 1055.

(1051) לשונו בדרשת לשבת תשובה [עד.]: "אין חסרון בבטן אמו, ולכך בבטן אמו יש עליו נר אלהים זה [נדה ל:], מפני שאינו חסר כלום. ובא ללמד אותך כי האדם אשר אינו חסר בדעתו, רק ששמח בשלו, ראוי לו שיהיה עליו ניצוץ עליונים כאשר אינו חסר. וכך צריך שיהיה נוהג בעולם הזה, אע"ג דאי אפשר שלא יהיה חסר במה כמו שהוא בבטן אמו שאינו חסר כלל, מ"מ כל אשר הוא יותר בלתי חסר, והוא עשיר בדעתו, הוא יותר קרוב אל הנר הזה. והיינו דאמרינן בפרק קמא דברכות [מביא שם את המאמר שמביא כאן]... הנהנה מיגיע כפיו, מפני שהוא שמח בחלקו אשר נתן לו השם יתברך, וטוב לו בו, ראוי שיהיה בטוב. ולכך נאמר עליו 'וטוב לך' בעולם הבא, שכולו טוב [קידושין לט:]. הרי לך כי הנהנה מיגיע כפיו זוכה לעולם הבא, שהוא עולם העליון. וזה הוא הנר שדלוק עליו הוא ניצוץ מן העליונים. לכך אמר [נדה ל:] ואין לך ימים שהאדם שרוי בטובה כמו אלו הימים... בבטן אמו אינו חסר כלום כמו שאמרנו, וכאשר אינו חסר שרוי בטובה. ונברא האדם על ענין זה גם כן שיהיה עשיר בדעתו ולא יהיה חסר כלל, ובזה הוא אדם שלם, כאשר ראוי להיות אדם שלם". וראה להלן פ"ב הערה 278.

(1052) מה שכתב לגבי עולם הזה "השם יתברך **מסייע לו** שיהיה שלם מבלי חסרו", ואילו לגבי עולם הבא לא כתב שה' מסייע לו, אלא כתב ש"לכך ראוי שיהיה לו עולם הבא בשלימות", מבואר על פי דבריו בתפארת ישראל פ"ס [תתקלה:], שכתב שם: "הטוב שנתן השם יתברך לצדיקים [בעולם הזה] אינו נקרא מתן שכרן כלל, רק הוא במדת החסד והחנינה, ולא תשלום שכר נקרא. כי זה ענין השכר מה שמחוייב לעשות לו בשביל המצוה, ודבר זה אינו בעולם הזה, רק בעולם הבא, ואז תשלום שכר המצות. אבל מה שנותן לצדיקים בעולם הזה - הכל בחסד. וטעם כל זה מה שהשכר של מצות אינו בעולם הזה... כי ראוי שיהיה התשלומין לאדם כפי אשר הוא צדיק או רשע, וזה שייך בעוה"ב, אשר הוא עולם האמתי, לא בעוה"ז, שמצד עוה"ז שהוא עולם גשמי, אין העולם הזה עולם האמת לשלם אל האדם בו כפי מה שהוא, צדיק או רשע באמת בלא תוספות וגרעון". ושם הקדיש את כל הפרק לבאר מדוע אין שכר מצות בעוה"ז, וביאר

ששה טעמים לכך [והטעם השני הובא כאן]. ולכך בעוה"ז, שהוא "עולם השקר" [לשונו בתפארת ישראל פ"כ (רצט.), וראה להלן הערה 1514], יש צורך בסיוע מיוחד מה' שה"מסתפק בעצמו יהיה שלם לגמרי מבלי חסרון", וסיוע זה הוא מכלל החסד והחנינה שה' נוהג עם הצדיקים בעולם הזה, ולא בא בתורת תשלום שכר. אך לעוה"ב, שהוא מקום לקבלת השכר האמיתי, שם האמת יורה דרכו, ואין שם צורך בסיוע מיוחד.

(1053) בא לבאר מדוע הוצרכו לפרט במאמר שיהיה אשריו וטוב לו בעולם הזה ובעולם הבא, ולא אמרו בסתם "יהיה לו טוב". ועל כך מבאר ששם "מציאות" נאמר במיוחד על העולם הזה והעולם הבא, והואיל ומגמת המאמר היא להורות את מציאותו ושלימותו של הנהנה מיגיע כפיו, לכך הודגש ששכרו נמצא בעוה"ז ובעוה"ב [ובסמוך יעמיק יותר שמן הנמנע ששכר עוה"ז ושכר עוה"ב יכללו בתיבה אחת]. ואודות שהמציאות היא עוה"ז ועוה"ב, הנה אמרו על יעקב ועשו שבבטן אמם היו "מריבים בנחלת שני עולמות" [רש"י בראשית כה, כב]. וכתב על כך בגו"א שם [אות כו] בזה"ל: "כל אחד ואחד רוצה שיהיה לו כלל המציאות, שהוא עולם הזה והעולם הבא". ובנצח ישראל פט"ו [שסב.] כתב על כך: "כל אחד היה רוצה בכל, שהרי עולם הזה ועולם הבא שניהם נבראו לאדם", ושם הערה 51. ואע"פ שכאן ביאר שעוה"ז ועוה"ב הם המציאות, אך מ"מ אין עוה"ז ועוה"ב שוים בזה, וכמו שביאר בח"א לב"מ פג: [ג, ל:]: "עולם הזה שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה, ועולם הבא, שהוא אמיתות המציאות, דומה ליום, שהוא אמתת המציאות". וכמו שיום ולילה הם מציאות הזמן, כך העוה"ז והעוה"ב הם מציאות העולם. ובגו"א בראשית פ"א סוף אות כא כתב: "אף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית, שהרי כתוב [קהלת א, ט] 'אין כל חדש תחת השמש'", וראה הערה 1060.

(1054) כפי שכתב למעלה במשנה ב [לאחר ציון 336]: "אין לדבר קיום רק מצד הטוב. וזה כי כאשר יש בנברא חסרון, ולכך אינו טוב, ודבר שהוא חסר קרוב אל ההעדר, שמגיע אל ההעדר לגמרי. אבל הטוב שאין בו הרע והחסרון, הוא רחוק מן ההעדר, וראוי לו הבריאה והקיום". כי כאשר הוא חסר, אז חסרון אחד גורר אחריו חסרון שני, עד שהוא מגיע אל ההעדר לגמרי. וכן כתב בגו"א דברים פכ"ה אות א לגבי מחלוקת, וז"ל: "הריב גם כן, כי כאשר יתחיל מעט, סוף שיהיה גדול, עד שלא תוכל להשקיט אותו". ועל כך אמרו חכמים [סנהדרין ז.] "האי תגרא דמיא לצינורא דבידקא דמיא, כיון דרווח - רווח". וכתב על כך בנתיב השלום פ"א [א, ריח.], וז"ל: "המחלוקת דבק בו החסרון וההעדר, עד שתמיד מוסיף והולך, שכך הוא כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר תמיד. כי הבגד שהוא שלם, קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע".

וכן כתב קודם לכן בנתיב השלום פ"א [א, רטז.], וז"ל: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:] כתב: "כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". הרי שחסרון אחד גורר אחריו חסרון אחר [הובא למעלה הערה 337]. וזהו שכתב כאן שהחסרון "הוא התחלת ההעדר", כי הוא יגרור בעקבותיו את ההעדר הגמור.

(1055) כמבואר בהערה 1050. ובגו"א שמות פ"ד אות יג ביאר דברי רש"י שם [שמות ד, יט] ש"העני חשוב כמת", וז"ל: "דבר זה ידוע, כי העני שאין לו חיות מעצמו, רק שהוא מקבל מזולתו, ובעצמו אין עומד בו החיות, הרי הוא כמת. כי החי הוא שצריך שיהיה חי מעצמו, ולא נתלה מזולתו. ולפיכך 'העני חשוב כמת'. וזהו שאמר שלמה [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה', פירוש כי ההסתפקות בעצמו הוא החיות, שהרי מי שאינו מסתפק בעצמו והוא חסר עד שהוא רוצה לקבל תמיד מזולתו, זה הוא חסר, והחסר יש בו ההעדר, אשר הוא המיתה. אבל השונא מתנות, והוא מסתפק בעצמו, זהו החיות, שלא יחסר דבר, והוא שלם. והעני אשר בעצמו חסר וצריך לזולתו, הוא כמת בעבור חסרונו, וזהו הנכון".

(1056) לשונו בנתיב העושר פ"א [ב, רכב:]: "כאשר הוא נהנה מיגיע כפו, מסתפק בודאי בעצמו, ואינו חסר. ומפני זה נאמר עליו 'אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא'. כי לאדם כמו זה ראוי אליו המציאות ביותר, מפני שהוא בריאה בלי חסרון. שכל אשר אינו מסתפק בעצמו, הוא מורה על בריאה חסירה, ועל מעוט המציאות, שהרי אינו מסתפק בעצמו, והוא חסר. ושייך לומר על המסתפק בעצמו כאשר הוא שלם 'אשריך בעולם הזה ובעולם הבא', כי ראוי לו עולם הזה ועולם הבא בשלימות, כאשר הוא שלם ואינו חסר בעצמו, לכך מציאותו בעולם הזה ובעולם הבא אינו חסר גם כן. וכלל הדבר, כאשר הוא בריה שאינה חסירה בעצמה, לא יהיה חסר, לא מן עולם הזה ולא מן עולם הבא".

(1057) לשונו למעלה במשנה ג [לאחר ציון 607]: "ועל זה אמר דוד [תהלים קיב, א] 'אשרי האיש [ירא את ה' במצותיו חפץ מאד]', כלומר שהוא האיש המאושר על כל כאשר במצותיו חפץ מאד, ולא בשכר מצותיו". ובנתיב התמימות פ"ב [ב, רח.] כתב: "דוד המלך אמר [תהלים קיט, א] 'אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה", כלומר שזהו

מאושר ומקוים, כי 'אשרי' הוא מלשון [כתובות כא.] אשרינהו וקיימינהו" [הובא למעלה הערה 609]. ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג.] כתב: "ואמר 'אשריך' בעולם הזה, כי בעולם הזה ששם מגיע לאדם חסרון ונפילה, אמר 'אשריך', שתהיה מאושר וקיים, ולא יבא עליו נפילה". וראה הערה 1068.

(1058) כפי שכתב למעלה במשנה ב [לאחר ציון 326]: "הנבראים נבראו בשביל שיש בהם הטוב, ואם לא היה בנמצאים הטוב, לא היו נבראים. כי הדבר שאינו טוב בעצמו, אין ראוי שיהיה לו המציאות, ויותר ראוי שיהיה נעדר, ולא יהיה לו המציאות. אבל מציאותו בשביל הטוב שיש בו. וכמו שבריאתו הוא בשביל הטוב, מכל שכן קיום העולם ועמידת כל הנבראים הוא מפני שנמצא בהם הטוב. ואם לא היה נמצא בנבראים הטוב, לא היה ראוי להם הקיום, רק מצד הטוב שנמצא בכל אחד יש לו קיום, ומפני זה חתם בכל בריאה ובריאה במעשה בראשית 'וירא אלהים כי טוב'. וזהו בפרט כל בריאה ובריאה בפני עצמה... ודבר זה, כי כאשר הדבר הוא טוב, אז ראוי לו הבריאה, שיהיה נברא ונמצא הדבר שהוא טוב, וכן אין לדבר קיום רק מצד הטוב... כי אין לדבר קיום רק מצד הטוב. וזה כי כאשר יש בנברא חסרון, ולכך אינו טוב, ודבר שהוא חסר קרוב אל ההעדר, שמגיע אל ההעדר לגמרי. אבל הטוב שאין בו הרע והחסרון, הוא רחוק מן ההעדר, וראוי לו הבריאה והקיום. והשם יתברך העיד על הכללים שבהם הטוב... ואין להאריך בדבר זה, כי הם דברים ברורים, מעידים על זה הכל, כי ההעדר שמקבל הנברא הוא מפני החסרון, אשר הוא הרע הדבק בנברא, מביא אותו אל ההעדר". וראה שם הערה 329, שלוקטו שם הרבה מקומות שהובאה ראייתו מלשון הפסוק "כי טוב".

(1059) "ולעולם הבא יהיה לו הטוב לגמרי" [לשונו למעלה]. ובביאור עדיפות הטוב שבעוה"ב על פני הטוב שבעוה"ז, ראה דבריו בח"א לחולין מד: [ד, צד:] בנוגע לדברי הגמרא שם שתלמיד חכם ש"רואה טרפה לעצמו... זוכה ונוחל שני עולמות, העולם הזה והעולם הבא", וכלשונו: "כי האדם שיש לו הסתפקות אינו חסר, והוא שלם, ומי שהוא שלם ואינו חסר ראוי שיהיה נמצא בעולם הזה ובעולם הבא, שהרי בכל יום נאמר 'וירא אותו כי טוב', ומורה על שהדבר שהוא טוב ראוי שיהיה נמצא. וזה שכתוב אצלו 'אשריך וטוב לך', [ש]ראוי לו המציאות בעולם הזה בשביל זה, **ומכל שכן** שראוי לעולם הבא, שהוא כולו טוב [קידושין לט:], ולכך אמר שנוחל עולם הזה ועולם הבא". הרי שלעולם הבא "יהיה לו הטוב לגמרי", כי הוא עולם ש"כולו טוב".

(1060) פירוש - הואיל ומעלתו של הנהנה מיגיע כפיו היא שהוא ראוי אל המציאות, לכך המציאות על כל גווניה תינתן לו במלואה; עולם הזה ועולם הבא, ששניהם הם כל

המציאות, ושניהם נבראו בששת ימי בראשית [כמבואר בהערה 1053]. נמצא שהנהנה מיגיע כפיו יזכה בכל דבר כפי מה שהוא, משום שכל המציאות ראויה לו, ולכך היא תנתן לו בדיוק כפי אשר שנבראה על ידי בוראה; עולם הזה כפי מה שראוי לעולם הזה, ועולם הבא כפי מה שראוי לעולם הבא. ונקודה זו תתבאר יותר בהמשך.

(1061) לשונו בדרשה לשבת תשובה [עד:]: "כי ירא שמים מפני שהוא ירא ה', ומפחד תמיד מן השם יתעלה, אינו בטוב. כי ראוי לעבוד השם יתברך שמו בשמחה ובאהבה, ולפיכך לא נאמר 'וטוב לך' גבי ירא שמים. אבל הנהנה מיגיע כפיו, מפני שהוא שמח בחלקו אשר נתן לו השם יתברך, וטוב לו בו, ראוי שיהיה בטוב, ולכך נאמר עליו 'וטוב לך'". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג.] כתב: "אבל ירא שמים מפני יראתו אין זה מסתפק בעצמו, רק תמיד ירא באולי יחטא. אף כי דבר זה יראת שמים, מכל מקום לא תוכל לומר שהוא שלם עד שראוי לו עולם הזה והעולם הבא". וראה הערה 1068.

(1062) אודות שעוה"ז ועוה"ב מחולקים מצד עצמם, כן כתב בדרשת שבת תשובה [עו:], וז"ל: "דבר זה כמו שאמרו במסכת ברכות בפרק הרואה [סא:], לא נברא העוה"ז אלא לאחאב וחבריו, ולא נברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא. הרי כי העוה"ז פונה מן העוה"ב; אשר זוכה לעולם הזה, אינו זוכה לעוה"ב. ואשר זוכה לעוה"ב, אינו זוכה לעוה"ז. ודבר זה בעיקר בריאתו, כי ברא השם יתעלה עוה"ז לרשעים, ועוה"ב לצדיקים", וראה להלן פ"ב הערה 1491. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב, כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב... שהם הפכים. ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו [שם], כי אין ראוי לעוה"ב רק מי שאין לו עוה"ז, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט:] כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז - אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו [פסחים נ.] 'עולם הפוך ראיתי'... שמזה תדע כי העוה"ב הוא הפך עוה"ז לגמרי, שזה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ פו. [ג, מג:]. ובנצח ישראל פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי", ושם הערה 162. וראה

בבאר הגולה באר הראשון הערה 187 [הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 39. וראה למעלה הערה 770].

(1063) כפי שביאר בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.], וז"ל: "כי יראת ה' שהאדם עלול מתדבק בעלה... מציל אותו מן הפגעים ומן מיתה משונה, כי בעל יראת ה' הוא חוסה תחת כנפי השכינה, הוא העלה... ולפיכך יראת השם שומרת אותו מן הפגיעה... והתבאר לך ענין מעלת יראת שמים שעושה עצמו עלול, כאילו אינו כלל נגד העלה יתברך". ושם פתח את פרק ג במלים האלה: "יראת שמים היא המעלה שהיא עיקר כל המעלות". ושם פתח את פרק ו במלים האלה: "הדבר שהוא תכלית הכל הוא יראת שמים". ובח"א לשבת לא. [א, יז.] כתב: "כי היראה הוא המדריגה האחרונה העליונה על הכל, והוא נחשב צורה אחרונה... כי כבר התבאר בראיה ברורה, שהמדריגה העליונה היא היראה... במה שיראת השם יתברך היא המדריגה העליונה בצד שהוא ראשית החכמה".

(1064) לשונו בנתיב העושר פ"א [ב, רכג.]: "נאמר עליו 'אשרי' בלבד. וזה אף כי יש לירא שמים גם כן שכר בעה"ז ובעה"ב, מכל מקום שכרו של עה"ז והעה"ב נכללו שניהם בלשון 'אשרי'. ואינו דומה למי שנהנה מיגיע כפו, כי מעלתו מיוחד בעוה"ז בפני עצמו, ובעוה"ב בפני עצמו, כפי מה שהוא עה"ז, וכפי מה שהוא עה"ב. ובזה יש לו עיקר ועצם עוה"ז בשלימות, ועיקר עצם עוה"ב בשלימות. כי העוה"ז והעוה"ב מחולקים בעצמם, וכאשר אמר 'אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא', אם כן נתן לו עולם הזה בפני עצמו, ועולם הבא בפני עצמו, ובזה יש לו עולם הבא בשלימות כפי מה שהוא. אבל ירא שמים נכללים באחד לומר 'אשרי' בלבד, ולכך אי אפשר לומר כי יש לו עיקר עולם הזה ועיקר עולם הבא, כי עיקר עולם הזה ועולם הבא הם נבדלים זה מזה".

(1065) ומיד יבאר שגם אין לו עיקר עולם הבא.

(1066) לשון הגמרא שם "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה... אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". וראה להלן פ"ג מט"ז [ד"ה וזה אמרם] בביאור המאמר. הרי שעולם הבא הוא עולם התענוג. וכן כתב המסלת ישרים ר"פ א, וז"ל: "הנה מה שהורונו חכמינו זכרונם לברכה הוא, שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו, שזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים להמצא. ומקום העידון הזה באמת הוא העולם הבא, כי הוא הנברא בהכנה המצטרכת לדבר הזה... שעל ידי האמצעים האלה המזדמנים לו כאן יוכל להגיע

אל המקום אשר הוכן לו, שהוא העולם הבא, לרוות שם בטוב אשר קנה לו על ידי אמצעים אלה".

(1067) מוסיף כאן "שמח", כי כבר ביאר שהנהנה מיגיע כפו הוא שלם ללא חסרון, ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר כי] כתב: "כי השמחה מצד השלימות, ודבר זה ביארנו בכמה מקומות", וראה שם בהערות, כי הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולכך הנהנה מיגיע כפו הוא שמח. וראה להלן פ"ב הערה 274.

(1068) ויש להעיר, כי אע"פ שאין לירא שמים עיקר העוה"ז ועיקר העוה"ב, ולכך שכרו בעוה"ז ובעוה"ב יכול להאמר בתיבה אחת, אך מכל מקום הרי נבחרה לכך תיבת "אשרי", שהיא תיבה הנדרשת אצל הנהנה מיגיע כפיו על אודות העולם הזה. ומדוע שכר הירא שמים מתבטא בתיבה השייכת יותר לעוה"ז מאשר לעוה"ב. ונראה ששתי תשובות בדבר; (א) בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מד:] כתב: "מי שהוא ירא מהקב"ה, יותר מיוחד אל עולם הזה. כי ההפרש שיש בין עולם הזה ובין עולם הבא, כי בעולם הזה נמצא בו היראה והפחד, אבל האהבה, שהוא הטוב הגמור, אל זה ראוי עולם הבא... שהוא נמשך אחר השם יתברך באהבה ובטוב לב... כי בעל היראה מיוחד לעולם הזה, ובעל האהבה, שבו הכל נחת רוח וטובה, ראוי אל עולם הבא" [הובא למעלה בהערה 603]. ולכך ברי הוא ששכר הירא שמים תהיה בתיבה השייכת יותר לעוה"ז מאשר לעוה"ב. (ב) בנתיב העושר פ"א כתב: "ואמר 'אשריך' בעולם הזה, כי בעולם הזה ששם מגיע לאדם חסרון ונפילה, אמר 'אשריך', שתהיה מאושר וקיים, ולא יבא עליו נפילה" [הובא בהערה 1058]. והרי מהותו של הירא שמים היא שחושש תמיד לנפילה שתבוא עליו, וכמו שכתב בנתיב העושר פ"א: "אבל ירא שמים מפני יראתו אין זה מסתפק בעצמו, רק תמיד ירא באולי יחטא" [הובא בהערה 1061]. ולכך התיבה המגדירה במדוייק מתן שכרו של הירא שמים היא "אשרי", כי היא מורה על הנפילה שהיתה עלולה להתרחש שלבסוף לא תתרחש, וזו בשורה טובה במיוחד לירא שמים, וכמו שנתבאר.

(1069) וזה לשונו שם [לאחר שהביא את המאמר שהביא כאן]: "אין הפירוש כי מי שהוא ירא שמים שאין לו שכר בעולם הזה ובעולם הבא, דודאי יש לו. אבל ההפרש הוא זה, כי אצל ירא שמים כלל הכתוב הכל בלשון 'אשרי', ואלו גבי הנהנה מיגיע כפו כתיב 'אשריך וטוב לך', כלומר שיש לו מעלה בעולם הזה, ועל אותה מעלה נוסף מדריגה מיוחדת עליונה בעולם הבא, והנה מיוחד אליו לעולם הבא. ואין דומה לירא שמים כי הכל דבר אחד, שיהיה מאושר בעולם הזה ובעולם הבא, ונכלל הכל בלשון אחד. ובשביל כך אין מיוחד אליו עולם הבא כמו שהוא אצל הנהנה מיגיע כפיו, שכתוב 'אשריך וטוב

לך'. והטעם הוא כי הנהנה מיגיע כפיו הוא נבדל מן החומר, כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר. ומי שהוא שמח בחלקו ואינו חסר, דבר זה ממדריגת הפשיטות לגמרי מן החמרי. והיינו שאמר 'אשריך בעולם הזה', כי בעולם הזה הוא מסולק מן החמרי, לכך 'אשריך בעולם הזה'. ואיך יהיה לו בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי מן החומר, ששם יהיה לו טוב לגמרי, וזהו המעלה העליונה בודאי. ולעיל פרשנו גם כן אצל 'אהוב את המלאכה', ופירוש זה ברור לגמרי בלי ספק". נמצא שכאן הסברו הולך סביב הציר שהנהנה מיגיע כפיו תואם לעולם הבא מחמת ההנאה והשמחה שיש לו, לעומת זאת להלן הסברו הולך סביב הציר שהנהנה מיגיע כפיו תואם לעולם הבא כי אינו מקבל מאחר מחמת פשיטותו. **וכדרכו להלן** כתב גם בנתיב העושר פ"א [ב, רכג.], וז"ל: "וגם תדע כי זהו עצם עולם הבא, כי אין עולם הבא רק שאין מקבל מזולתו. כי התבאר פעמים הרבה כי אין מקבל רק החומר, ואילו בעולם הבא, שאינו עולם גשמי, אין מקבל שם. והמסתפק בעצמו אין מקבל מזולתו, רק עומד בעצמו, ולפיכך עליו נאמר 'אשריך בעולם הזה, וטוב לך לעולם הבא', כי יש לו מדה שראויה לעולם הבא, וגם בעולם הזה הוא מדה עליונה כאשר הוא מסתפק בעצמו, ואין לו המדה החמרית אשר הוא מקבל תמיד. ועוד יתבאר. ודבר זה עוד יותר עמוק". **נמצא שיש** בעוה"ב שני מאפיינים; (א) שמחה ועונג [כהסברו כאן]. (ב) פשיטות מהחומר ושלימות בעצמו, המתבטא באי קבלה מאחר [כהסברו להלן]. ובגמרא [סנהדרין ק.] אמרו "כל המשחיר פניו על דברי תורה בעולם הזה, הקב"ה מבהיק זיוו לעולם הבא... כל המרעיב עצמו על דברי תורה, הקב"ה משביעו לעולם הבא", וכתב על כך בנתיב התורה פ"ג [א, יג:] בזה"ל: "שני דברים זכרו כאן, האחד היא שלימות ומעלת עצמו שיהיה לו לעתיד, והוא הזיו והאור. אשר כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור שהוא הפך האור מורה על ההעדר... הקדוש ברוך הוא מבהיק זיו שלו בעולם הבא, שיתן לו המציאות הגמור בעולם הנבדל, הוא עולם הבא הבלתי גשמי. והשני השלימות מה שיקבל מן השם יתברך, הוא מה שאמר 'הקב"ה משביעו לעולם הבא', כי יקבל שביעה מן השם יתברך... והוא מה שרמזו חכמים [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו שכינה. כי מה שאמרו ש'עטרותיהם בראשיהם' דבר זה נאמר על מעלת עצמו... ומה שאמר 'ונהנין מזיו השכינה' הוא מה שיקבלו מן השם יתברך. ואלו שני דברים ידועים בחכמה מאוד, כי הם שני מדריגות עולם הבא". עמוד וראה, כי

"עטרותיהם בראשיהם" הוא כהסברו להלן בפרק בן זומא, ואילו "נהנין מזיו השכינה" הוא כהסברו כאן. ודו"ק.

(1070) כי הקבלה יוצרת אהבה, וכמו שכתב להלן פ"ג סוף מי"ד, וז"ל: "מפני זה אמרו [שבת י.] הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו, וזה מפני כי כל מתנה שנותן לאחר ראוי שיהיה אוהב את מי שנותן לו המתנה, ולפיכך יש להודיע אליו שנותן לו המתנה, ויהיה שלום בין הנותן ובין המקבל" [הובא למעלה הערות 618, 832]. וכדבריו כאן כתב גם כן כמעט אות באות בנתיב העושר פ"א [ב, רכג.]. וראה להלן ציון 1096. ובח"א למכות כג. [ד, ד:] כתב: "האדם היה לו להכיר הטוב שהשם יתברך עושה עמו, ומזה היה ראוי שיהיה לאדם האהבה".

(1071) רש"י דברים ז, ט: "לאלף דור - ולהלן הוא אומר 'לאלפים'. כאן שהוא סמוך אצל 'לשומרי מצותיו' הוא אומר 'לאלף'. ולהלן שהוא סמוך אצל 'לאוהביו' הוא אומר 'לאלפים'. 'לאוהביו' אלו העושין מאהבה. 'ולשומרי מצותיו' אלו העושין מיראה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מד.] כתב: "ואמר כי שכרו של בעל האהבה הוא כפול... כי אצל האהבה נאמר 'אלפים דור', ואילו אצל היראה נאמר 'לאלף דור'. וראוי שיהיה כפול שכרו של בעל האהבה, כי בתוך האהבה היא היראה... ואי אפשר בשום צד לומר שהוא אוהב השם יתברך ולא יהיה ירא מפניו, כי אם הוא נמשך אחר השם יתברך וחפץ הדבקות בו יתברך מכח האהבה, בודאי הוא ירא גם כן לעבור רצונו, שבזה מבטל הדבקות והאהבה. אבל אין בכלל היראה האהבה, שאם הוא ירא מפניו לעבור רצונו, בשביל כך אין כאן אהבה... ולפיכך מי שיש בו אהבה שכרו כפול ומכופל, לפי שבכלל האהבה העליונה הזאת יש היראה".

(1072) בנתיב העושר פ"א [ב, רכג:] כתב משפט זה כך: "ומי שהוא אוהב ונהנה מיגיע כפו אי אפשר שלא יאהב השם יתברך גם כן, שנתן לו זה". [ועל פי זה תיבות "השם יתברך" הוקפו בסוגרים].

(1073) שכך נאמר [תהלים קכח, א-ב] "שיר המעלות אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך". ובנתיב העושר פ"א [א, רכג:] כתב משפט זה כך: "ולפיכך הכתוב זכר אלו שניהם יותר, שהם כנגד היראה והאהבה". ולא הזכיר תיבת "יחד", ושם ניתן לפרש שכוונתו לשני הפסוקים שהובאו בגמרא [ברכות ח.]; (א) "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך". (ב) "הללויה אשרי איש ירא את ה'" [תהלים קיב, א].

(1074) שהם שתי הכנפים בעבודת ה', וכמבואר למעלה בהערה 645.

(1075) כפי שכתב הרמב"ן [שמות כ, ח]: "מצות עשה, והוא יוצא ממדת האהבה... מצות לא תעשה הוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה... ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה" [הובא למעלה בהערה 609]. וכתב על כך הפחד יצחק, פסח, מאמר נד [אות ב]: "בודאי שאין כוונת הדברים הללו לומר כי הנימוק השכלי של קיום מצות היא אהבה, והנימוק השכלי לפרישה מן העבירות היא היראה. דהלא כשם שהאהבה מחייבת לעשות רצונו של האהוב, כמו כן היא מחייבת את הזהירות שלא לעשות דבר כנגד רצונו. והוא הדין לאידך גיסא; כשם שהיראה מחייבת לפרוש מן הדברים שהם כנגד רצונו של הנורא, כמו כן היא מחייבת לבלי התעצל בקיום רצונו. אלא שדבריו של הרמב"ן סובבים הם לא על הנימוק השכלי, אלא על כוחות הנפש של החיוב ושל השלילה בעבודת השם. דכשם שמצינו בטבע כוחות פועלים על החומר בכיוון של התפשטות, ולעומתם כוחות הפועלים על החומר בכיוון של התכווצות. כמו כן מצינו בנפש בעבודת השם, כי האהבה פועלת היא על הנפש בכיוון של התפשטות כוחותיה לכבוד שמים, והיראה פועלת היא על הנפש בכיוון של התכווצות כוחותיה לכבוד שמים. וזה הוא שכתב הרמב"ן דהאהבה היא שורש של קיום מצות עשה, דהיינו משום שבשעה שהנפש נמצאת במזל של התפשטות, נמשכים ממנה כוחות של 'קום ועשה'. ולעומתה היראה היא שורש לפרישה מעבירות, דהיינו משום שבשעה שהנפש נמצאת במזל של התכווצות, כוחותיה מצטמצמים ונכללים בתוכה, וממילא שולט בה המצב של 'שב ואל תעשה'" [הובא למעלה בהערה 843]. הרי ש"השמחה והרצון" הם מדת האהבה, כי הם פועלים על הנפש בכיון של התפשטות כוחותיה לכבוד שמים, מה שאין כן ביראה. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "כי הששון והשמחה הוא מצד שהוא עובד השם יתברך באהבה, שהרי ששים ושמחים לעשות רצון קונם". ונאמר [תהלים ה, יב] "וישמחו כל חוסי בך לעולם וירננו ותסך עלימו ויעלצו בך אוהבי שמך" ובגמרא [סוטה לא.] למדו שפסוק זה עוסק בעובד מאהבה. ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לו.] כתב: "כי בשביל אהבה עובד השם יתברך בשמחה ובטוב לב, ודבר זה רוצה השם יתברך". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מד:] כתב: "כל ענינה של האהבה היא השמחה והטוב". ובהמשך שם כתב "כי האוהב את אחד הוא חפץ לעשות רצונו".

(1076) לשונו בנתיב העושר פ"א [ב, רכג:]: "ואהבה גמורה נמצא במי שנהנה מיגיע כפו. ועל זה אמר 'גדול הנהנה מן יגיע כפו', לפי שיש לו מדת האהבה, 'מן ירא שמים', שאין לו רק מדת היראה. ועיין בפרק בן זומא [להלן פ"ד מ"א (הובא בהערה 1069)]". ודע, מה שמזכיר בנתיב העושר רק את דבריו בפרק בן זומא, ולא הזכיר את דבריו כאן

[הדומים מאוד לדבריו בנתיב העושר], כי בכת"י כאן הושמטו לגמרי דברים אלו [מציון 1040 ועד ציון 1093], וכמו הרבה קטעים החסרים בכת"י ונמצאים בנדפס [ראה במבוא לספר], וכנראה נתווספו רק לאחר זמן. ולכך בכתבו את דבריו בנתיב העושר, התייחס לדבריו בדרך חיים כפי שנכתבו בכת"י, ולא כפי שנמצאים בנדפס.

(1077) פירוש - הציווי "אהוב את המלאכה" אינו לאהוב את המלאכה סתם, אלא לאהוב את המלאכה על הדרך שנתבאר כאן שנהנה מיגיע כפיו, שאוהב את המלאכה ונהנה מיגיע כפיו משום שבכך מתאפשר לו להסתפק במה שיש לו, ולשמוח בחלקו.

(1078) "הפך זה" - כי האוהב את המלאכה ראוי שיהיה נוחל המציאות [עוה"ז ועוה"ב, וכמבואר בהערה 1056], ואילו השררה מקצרת מציאותו בעולם הזה, וכמו שמבאר.

(1079) "קיפח - קבר, האריך ימים מהם, על ידי שמתנשאים ברבנות הם מתים" [רש"י שם].

(1080) "דכתיב [שמות א, ו] 'וימת יוסף וכל אחיו'" [רש"י ברכות נה.]. ובגמרא שלפנינו בעל המאמר הוא "רב יהודה אמר רב, ואיתימא רבי חמא ברבי חנינא".

(1081) יש לבאר מהי כוונתו במה שהקדים לראיה זו את המלים "ויותר מזה אמרו". ונראה כי מהראיה הראשונה רק רואים מדברי חכמים שהנביא האריך ימים יותר מן המלכים [ראה הערה 1079], אך לא שהמלכים מתו קודם זמנם. ולכך ניתן לומר שהרבנות מנעה אריכות ימים מבעליה [לעומת הנבואה], אך לא שמקצרת ימי בעליה. אך הראיה השניה מורה שחיי יוסף נתקצרו ביחס לחיי אחיו משום שהנהיג עצמו ברבנות, שהרי אמרו "למה מת יוסף קודם אחיו", ולא אמרו "למה אחי יוסף מתו לאחריו". ומעין חילוק זה כתב בגו"א בראשית פמ"ז ריש אות כו. וראה להלן פ"ב הערה 364.

(1082) כבר נתבאר בתפארת ישראל פי"ב הערה 81, שכאשר המהר"ל כותב "בארנו זה **במקומו**", ולא בלשון היותר מצוי בספריו "ביארנו במקום אחר", כוונתו לחידושי האגדות שלו על אתר. ושם הובאו מקבילות רבות לענין זה. וכן כתב להדיא בהקדמה לבאר הגולה [יז.], וז"ל: "כי בעזרת המחיה חיים יתבארו הדברים למושבותם על סדר התלמוד. ולפיכך אם יבקש האדם יותר, ימצא במקומו", ושם הערה 93. וכן גם כאן כוונתו לח"א לסוטה יג: [ב, נד:], ויובא בהערה 1084. וראה להלן הערה 1183, שהביא שם את דברי המכילתא, וכתב על כך "וכמו שהארכנו בזה במקומו", וכוונתו שם לדבריו בגו"א, כי "מקומו" של המכילתא הוא בפירוש רש"י לחומש שמות.

(1083) למעלה הערות 989, 1000, 1001, ובמיוחד בהערה 1041.

(1084) לשונו בח"א לסוטה יג: [ב, נד:]: "כי כאשר מנהיג עצמו ברבנות ובשררה, נבדל מן הכלל עד שהוא נחשב אדם יחידי פרטי בעצמו, ואינו מחשיב עצמו תוך שאר הכלל. ודבר זה ידוע כי הפרטי אין כחו כמי שהוא בכלל, כי המים שעומדים בעצמם ממהרים לקבל הפסד, ואילו המים שהם בנהר הם מקוימים. ולכך מי שמנהיג ברבנות, ובזה הוא נבדל מן הכלל, אין לו אריכת ימים". ובירושלמי ברכות פ"א ה"ו אמרו "הגדולה מקצרת ימים", וביאר הפני משה שם: "כדאמרינן אוי לרבנות שמקברת את בעליה". ולהלן במשנה יג [לאחר ציון 1221] כתב טעם נוסף לכך שהרבנות קוברת בעליה, ושם בהערות. ובדרשת שבת תשובה [עב.] ביאר שהרבנות קוברת בעליה משום הגאוה, ויובא בהערה 1101. וראה להלן הערה 1201, ופ"ב הערה 332.

(1085) כמבואר למעלה במשנה ב [לאחר ציון 338], וז"ל: "השם יתברך העיד על הכללים שבהם הטוב, אף על גב שנמצא בפרט שלהם החסרון, ולפיכך הפרטים מקבלים העדר בודאי, אבל הכללים הם עומדים". ולהלן פ"ב מ"ב [ד"ה ואמר שזכות] כתב: "שהכללים הם עומדים לעד, ואין הכלל שהוא הצבור נחשב כמו הפרט, שהפרטים הם החולפים ומשתנים, אבל הכלל עומד לעד. אפילו אם זה הצבור שהיה עוסק עמו גם כן עבר וחלף, מכל מקום שם צבור עליהם, שהוא הכלל, שהכלל מקוים ועומד במה שהוא כלל... אשר הכללים מקויימים לעד". וכן להלן פ"ב מ"ד [ד"ה הלל אומר] בביאור המשנה "אל תפרוש מן הצבור", כתב: "לכך אמר 'אל תפרוש מן הצבור', כי הצבור שהם הכלל הם עומדים, כמו שהתבאר, כי אל הצבור יש קיום יותר. ולפיכך הפורש מן הצבור פורש מן הדבר שיש לו קיום ביותר". וכן להלן פ"ה תחילת מי"ח כתב: "ומפני זה תבין כי המאמר שאמר 'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע, ולפיכך אמר שכל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו, כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה. כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות... כי הפרטים מקבלים שנוי ותמורה, והכלל הוא עומד לנצח. ולפיכך אם מזכה הרבים, שהרבים נחשבים כלל אחד, והכללי הוא מבלי שנוי, לכך אין חטא בא על ידו שיהיה בעל שנוי כמו שהוא שייך לאדם הפרטי, כי בשביל שזכה את הרבים, שהם כללים שעומדים בלי שנוי, אין חטא בא על ידו שיהיה השתנות אליו". וביבמות סד. אמרו שמי שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה. ובח"א שם [א, קמא.] כתב: "יש לך לדעת ולהבין כי מי שהוא עוסק בפריה ורביה נחשב שהוא כללי, כי פריה ורביה מעמיד הכלל, והכללי הוא בחיים, שהרי הכללים הם עומדים קיימים בלא שינוי. וזה שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה, שהוא יוצא מן

הכללי אשר הוא קיים לעולם". ובתפארת ישראל פי"ז [רסה:] ביאר לפי"ז מדוע התורה לא ניתנה לאבות, וז"ל: "איך יהיה ניתן הסדר התמידי, אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב, כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב, רק כאשר יצאו ממצרים אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא כי מפני כי... מספר ששים שהוא מספר כללי. ובחלק יש שנוי, לא בדבר שאינו חלק". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [שסא.], ושם הערות 286, 309. וכן הוא בגו"א דברים פ"א אות לב, שם פי"ב אות ה [ד"ה ועוד], נתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא:]. וצרף לכאן ש"אין הצבור מתים" [תמורה טו:], ו"לית צבור כוליה עני" [ירושלמי גיטין פ"ג סה"ז], ואין טומאה בצבור [פסחים עז.]. הרי מוכח שהכללים הם עומדים [הובא למעלה בהערה 342].

(1086) כמבואר למעלה בהערות 1029, 1030, ולהלן פ"ב הערה 287.

(1087) אולי כוונתו למה שהעיר המהרש"א בח"א לברכות נה., וז"ל: "המנהיג עצמו ברבנות כו'. ובכמה דוכתין אמרינן דצריך הרב לנהוג ברבנות, כההיא [כתובות קג:] 'נהוג נשיאתך ברמה' ["שתהא יושב בין הגדולים" (רש"י שם)]". וכן בגמרא [סוטה כב.] גינו מאוד את התלמיד חכם שהגיע להוראה ואינו מורה. אמנם לא מצאתי שביאר בספריו מהי השלימות המסויימת שיש ברבנות.

(1088) למעלה [לאחר ציון 1031]: "וישנא את הרבנות המרחיק המלאכה בשביל השררה, כי כמה חטאים ומכשולות יש בשררה. ועוד, כי כל חטא וכל פשע בצבור תלוי בבעלי שררה, שיש בידם למחות".

(1089) כמבואר למעלה [לאחר ציון 1034]. ונמצא שיש כאן ג' מדרגות; אהבת המלאכה, שנאת הרבנות [למרות שיש בה מעלות מסויימות], והתרחקות מוחלטת מהרשות. ומה שכתב "אבל **התחברות** לרשות הוא דבר שאין ראוי להעלות על הלב כלל", הוא כנגד הלשון "ואל **תתודע** לרשות", כי הדעת היא חבור, וכפי שכתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה.]: "החבור והזיווג נקרא [בראשית ד, א] 'והאדם ידע את חוה אשתו', נקרא החבור ידיעה, כי הידיעה הוא חבור היודע בידוע" [הובא למעלה בהקדמה סוף הערה 12]. וראה למעלה הערה 1035, ולהלן הערה 1199, ופ"ב הערה 380.

(1090) כמבואר בתחילת המשנה, ושם הערה 992.

(1091) כפי שכתב בתחילת משנה ג: "כפי ערך מדריגת מעלתם, היה מדריגת מוסר שלהם", ושם הערה 576. וכן במשנה ד כתב: "כי הגדולים לפי גודל מעלתם היה מוסר שלהם בדברים גדולים מאוד", ושם הערה 676. וראה להלן פ"ב הערה 1468.

(1092) והוא אהבת ה', וכמו שמבאר.

(1093) כפי שכתב במשנה זו למעלה [לאחר ציון 1007]: "הדבר שהוא כבוד התורה, והוא כבוד המקום, והוא גורם לאהוב השם יתברך, כאשר אין תלמיד חכם צריך לבני אדם", ושם הערה 1007.

משנה יא

(1094) פירוש - אבטליון השלים דברי שמעיה.

(1095) כמו שביאר למעלה כמה פעמים, וכגון בסוף משנה ה [לאחר ציון 829] כתב: "הראשון שהוא... נשיא... [והשני] הוא אב בית דין [חגיגה טז:], והנשיאות הוא התרוממות מעלה, ומי שנתן לו השם יתברך התרוממות מעלה וגדולה, הוא אוהב השם יתברך בשביל התרוממות שנתן השם יתברך אליו, אין זה עובד רק מאהבה, שיש לברך השם יתברך על הטוב שעשה אתו, ולפיכך מוסר שלו היה על אהבת השם יתברך. והאב בית דין שהוא ממונה על הדין, שלכך נקרא 'אב בית דין', ומוסר שלו על היראה, כי כאשר מדתו דין, יש לו יראה... כי ההפרש שבין האהבה ובין היראה, האהבה גורמת מצות המעשה, שמפני שהוא אוהב השם יתברך, אוהב מצותיו לעשות ככל אשר יצוה. והיראה גורמת שלא יעשה חטא, כי מי שהוא ירא מאחד ירא שלא יעבור דבריו... הרי לך מבואר כי הדברים שיש לעשות תלויים באהבה, ומה שלא לעשות תלוים ביראה. ולפיכך תמצא כי הנשיא היה מזהיר על העשיה, והאב בית דין מה שלא יעשה, ושניהם היו באים לתקן דבר אחד, הוא עבודת השם יתברך, שהיא על ידי אהבה ויראה". וראה למעלה הערה 1003, ובסמוך הערות 1104, 1122.

(1096) פירוש - לא מדובר כאן במצות עשה רגילה השייכת בכלליות לאהבת ה', אלא מדובר כאן בעשיה השייכת ישירות לאהבת ה', ששם שמים מתאהב על ידי החכמים, וכמבואר למעלה הערה 1007.

(1097) פירוש - יש טעם נוסף המשייך את "אהוב את המלאכה" לאהבת ה', כי למעלה [לאחר ציון 1069] ביאר שהנהנה מיגיע כפיו "אי אפשר שלא יהיה לו גם כן מן מדת האהבה על ידי מדה זאת, כי מאחר שהוא שמח ואוהב יגיע כפו, אי אפשר גם כן שלא יאהב מי שחנן לו דבר זה, כי מי שנותן מתנה לאחר, ואותה מתנה מקובלת ואהובה על המקבל ביותר, איך אפשר שלא יאהב מאוד מי שנותן המתנה אליו". וראה הערה 1002.

(1098) כנגד מה שאמרו בגמרא [הוריות סוף י.] שרבן גמליאל גער בשני תלמידיו שסרבו לישב בראש, ואמר להם: "כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם, עבדות אני נותן לכם" [הובא בהערה 1002]. ופירוש דבריו, כי בנוגע להפכים מצינו שההרחקה מקצה אחד היא גופא ההתקרבות לקצה שכנגדו, וכמו שכתב בבאר הגולה באר השני [קיח:]: "מפני שהוא מתרחק מן השכל... יש לו חבור אל הפך זה", ושם הערות 26, 41 [ראה למעלה בהקדמה הערה 137, ולהלן הערות 1246, 1477]. ולכך "כאשר ישנא את הרבנות, אינו אלא שהוא אוהב עבודת השם יתברך, ואינו מבקש רק עבדות, לא השררה". ומיד יבאר מדוע רבנות ושררה עומדות כהפוכות לעבודת ה' מאהבה. ולכך "מכל שכן ישנא את הרבנות", כי שנאת הרבנות ואהבת ה' הם שני צדדים של אותה מטבע, ואם מוטל על האדם לעשות דברים המביאים לאהבת ה' ["אהוב את המלאכה"], כל שכן שמוטל עליו לעשות דברים הקשורים ישירות לאהבת ה' ["שנא את הרבנות"].

(1099) כפי שכתב בתחילת הפירוש למשנתינו [לאחר ציון 999]: "בעל השררה, אדרבה, הוא מבקש טובת עצמו, כמו שאמרו [להלן פ"ב מ"ג] 'אין מקרבין את האדם אלא לפי הנאתן'". ובהמשך [לפני ציון 1037] כתב: "כי אין הרשות דורש רק טובת עצמו, אבל שידרוש טובתו אשר הוא מתודע אליו, זה אינו".

(1100) שנכתב על הרבה מלכים "ויעש הרע בעיני ה'" [מ"א טו, כו (על נדב), מ"א טז, ל (על אחאב), מ"א כב, נג (על אחזיהו), מ"ב יג, ב (על יואש), ירמיה נב, ב (על צדקיהו), ועוד]. ויותר מכך, המלים "ויעש הרע בעיני ה'" הוזכר בנ"ך עשרים ותשע פעמים, וכולם נאמרו בקשר למלכים, ולא בקשר לחוטאים אחרים.

(1101) פירוש - אי אפשר שבעל שררה ינצל לחלוטין מהשפעותיה המזיקות של השררה, כאשר הראשונה שבהן היא הגאוה, וכמו שכתב בגו"א ויקרא פ"ד אות יט, וז"ל: "דרך המלכים להיות מתגאים ומתנשאים, ולפיכך הזהירה התורה אצלו [דברים יז, כ] 'לבלתי רום לבבו מאחיו'". ובדרשת שבת תשובה [עב.] כתב: "'אוי לרבנות שקוברת את בעליה' [פסחים פז:]... כי השררה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם. ולפיכך אמר הכתוב [דברים יז, כ] 'לבלתי רום לבבו מאחיו למען יאריך ימים על ממלכתו וגו'", שאם יתגאה במלכותו, הרי הרבנות קוברת אותו". והגאוה גורמת לכך שתמיד יעסוק רק עם עצמו [כבודו וגדולתו], ולא ישאר אצלו אתר פנוי לבקש כבודו וגדולתו של מקום. ואודות שבעל הגאוה מתחבר רק לעצמו, כן ביאר בנתיב הענוה פ"ד [ב, י:], וז"ל: "ומי שהוא גס רוח הוא מחבר אל עצמו לגמרי... גס רוח מתחבר לעצמו בלבד". וראה למעלה הערה 1033, ולהלן הערות 1103, 1201, ופ"ב הערה 363.

(1102) פירוש - הואיל ובעל השררה אינו מבקש כבודו וגדולתו של מקום, לכך "אי אפשר שיהיה שלם באהבת השם יתברך". ונראה ביאורו, שהרמב"ם בספר המצות, מצות עשה ג, הגדיר את מצות אהבת ה' בזה"ל: "מצוה ג - היא שצונו לאהבו יתעלה... וכבר אמרו שמצוה זו כוללת גם כן שנדרש ונקרא האנשים כלם לעבודתו יתברך, ולהאמין בו. וזה כשתאהב אדם תשים לבך עליו ותשבחהו, ותבקש האנשים לאהוב אותו, וזה על צד המשל. כן כשתאהב האל באמת... הנה אתה בלי ספק תדרש ותקרא הכופרים והסכלים לידיעת האמת אשר ידעת אותה. ולשון ספרי [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה", אהבהו על הבריות, כאברהם אביך שנאמר [בראשית יב, ה] 'ואת הנפש אשר עשו בחרן'. רוצה לומר כמו שאברהם בעבור שהיה אוהב השם, כמו שהעיד הכתוב [ישעיה מא, ח] 'אברהם אוהבי'... דרש האנשים אל האמונה מחוזק אהבתו, כן אתה אהוב אותו עד שתדרש האנשים אליו". הרי שקיום מצות אהבת ה' בשלימות הוא רק כשמבקש כבודו וגדולתו של ה', ומי שאינו מבקש זאת, נבצר ממנו לקיים מצות אהבת ה' בשלימות. ולמעלה [ליד ציון 1008] כתב: "הדבר שהוא... כבוד המקום, והוא גורם לאהוב השם יתברך", הרי שביאר שכבוד המקום הוא המביא לאהבת השם יתברך [ראה שם הערה 1009]. ולכך ברי הוא שעד כמה שהוא אינו חס על כבוד קונו, כך יחסר לו מקיום מצות אהבת השם בשלימות.

(1103) צריך ביאור, כיצד ההכנעה שייכת לאהבת ה', שהרי כל דבריו כאן באים לבאר ששמעיה בא להורות מהי הדרך לאהבת ה', ולכאורה הכנעה שייכת יותר ליראה מאשר לאהבה. ולמעלה במשנה ה ביאר [לאחר ציון 791] כתב: "כי מי שהוא ירא שמים הוא נכנע, ואין לו גבהות רוח", ושם הערה 792 הובאו מקבילות לכך משאר ספריו. וצ"ע. ובעל כרחך מוכח שכאשר כתב כאן "הכנעה" עיקר כוונתו לענוה ["הכנעה וענוה ועני הכל לשון אחד" (לשונו בנתיב התורה פ"י, והובא למעלה בהערה 793)], וענוה שייכת היא לאהבה, וכמו שנתבאר בהערה 1101, שרק הענו מבקש כבודו וגדולתו של מקום, ולא בעל הגאוה. וכן להלן [הערה 1199] משייך את מדת הענוה לאהבה. **אך עדיין** צריך ביאור, כיצד אהבת המלאכה מביאה להכנעה, בשלמא שתי הבבות האחרונות ["שנא את הרבנות ואל תתודע לרשות"] מיישך שייכי לבריחה והתרחקות מהשררה [שהיא גאוה], ופתיך בהו הכנעה וענוה, אך מהי השייכות בין אהבת מלאכה להכנעה. ויש לומר, כי למעלה [לאחר ציון 1023] כתב: "ואל יחשוב כי המלאכה אינה כבודו... שהמלאכה בזיון אליו", הרי שבעל גאוה יחשוב שהמלאכה היא מתחת לכבודו, ולכך אהבת המלאכה היא הפקעה מחשיבה זו. ועוד נראה, שאהבת המלאכה מורה על מדת

ההסתפקות [כמבואר למעלה ציון 1050], ומדה זו שייכת למדת הענוה, וכמבואר בח"א לסוטה יז. [ב, נט:]. ובנתיב הענוה פ"ח [ב, יט.] כתב: "כי גסות רוח היא מרחיק העושר... ובחון דבר זה בבני אדם ותמצא שכך הוא, כי לא תמצא העושר בגסי רוח". **נמצא שיש** כאן שלשה דברים מקושרים; מדת ההסתפקות, ענוה, ואהבת ה'. ודע שכולן נמצאו באברהם אבינו; מדת ההסתפקות, וכמבואר בנתיב העושר פ"א [ב, רכג:], שכתב: "מדה זאת, היא מדת ההסתפקות, היה מיוחד בה אברהם, שהיה לו מדת ההסתפקות, שלא היה רוצה לקבל שום דבר... שאמר [בראשית יד, כג] 'אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך', והנה לא רצה בממון אחר כלל, והיה די לו בשלו". מדת הענוה, וכמו שביאר בנתיב הענוה פ"א [ב, ד.], שכתב: "אברהם היה... מדתו הענוה, שאמר [בראשית יח, כז] 'ואנכי עפר ואפר'. וזה שאמר בפרק קמא דברכות [ו:]... הי עניו, מתלמידיו של אברהם". ומדת האהבה, שהרי עליו נאמר [ישעיה מא, ח] "אברהם אוהבי". וכן כתב בנתיב התשובה פ"ב: "מדת אברהם, שהוא מדת האהבה, דכתיב 'זרע אברהם אוהבי'", ושם הערה 71. ולפי המתבאר כאן לא היה זה במקרה שנזדמנו שלש מדות אלו לפונדקו של אברהם אבינו, כי יש קשר מהותי ביניהן.

(1104) כפי שעשו עד כה שלשת האב בית דין שהוזכרו עד כה, וראה הערה 1095.

(1105) לשונו להלן: "כי שמעיה ואבטליון שניהם למדו מוסר שיהיה שמו יתברך מקודש על ידי חכמים, ולא יתחלל. שמעיה הוא שלמד מוסר שעל ידי החכמים יאהב שמו יתברך, כאשר יראה אוהבים את המלאכה, ואינם רודפים אחר הממון, ואינם מבקשים השררה. וכל הנהגה הזאת קדוש שמו יתברך, שאין לך הנהגה יותר הגונה כמו זאת. ובא אבטליון להזהיר שיהיו נזהרין שלא יהיה חס ושלום שם שמים מתחלל על ידיהם, וזה מורא שמים".

(1106) לשון הרע"ב כאן: "הזהרו בדבריכם - שלא תניחו מקום למינים לטעות בדבריכם".

(1107) פסחים קיב. "אם בקשת ליחנק היתלה באילן גדול", ופירש רש"י שם "אם בקשת ליחנק - לומר דבר שיהיה נשמע לבריות ויקבלו ממך. היתלה באילן גדול - אמור בשם אדם גדול". ונאמר [ישעיה ה, יח] "הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה". ולהלן פ"ה מ"ו [ד"ה ומי יתן] כתב: "ומה שתלה עצמו בחבלי השוא ובעבותות עגלה חטאה באילן גדול, הוא הריב"ש ז"ל, אין להשיב על זה, כי נגלה לפני כל שאין שום צד ענין לדבריו". ובבאר הגולה באר הששי [שטז:] כתב: "הביא דברי הגאון הנ"ל לתלות באילן גדול בחבלי שוא ובעבותות חטאה". וכן כתב שם בהמשך [שיח.].

(1108) פירוש - במשנה מבואר שחובת החכמים להזהר בדבריהם היא רק מפאת החשש פן החכמים יתחייבו גלות, ומתוך כך יגלו למקום שאין שם תלמידים הגונים. ומדוע אין חובת הזהירות הזאת נוהגת בכל מקום.

(1109) חולין קלג. "כל השונה לתלמיד שאינו הגון נופל בגיהנם". ובנתיב התורה פ"ח [א, לו:] כתב: "כמו המעלה שיש לו כאשר משפיע תורה אל אשר ראוי אליו להשפיע, כך צריך שיהיה נזהר שלא ישפיע את התורה למי שאינו ראוי לה, כי התורה לפי מעלתה וקדושתה אין ראוי שישפיע אותה להיות עם מי שאינו ראוי לה. וזה אמרם... כל השונה לתלמיד שאינו הגון נופל בגיהנם... רבותינו זכרונם לברכה באו להרחיק שאין למסור דברי תורה לתלמיד שאינו הגון, וכשם שהתורה הזאת יורדת ממעלתה העליונה אל שאול, דהיינו אל התלמיד שאינו הגון, כך נופל העושה דבר זה ממדריגה העליונה אל הגיהנם, שהוא שאול, מפני שהביא התורה אל ההעדר. כי התורה שהוא אצל הרשע, כאילו אין לה מציאות, כי אין ראוי שתהיה התורה עמו, ולכך נופל בגיהנם, עד שיהיה לו העדר, מדה כנגד מדה; הוא הביא את התורה אל העדר כאשר מסר התורה למי שאינו ראוי לה, כך הוא עצמו מגיע אל הגיהנם שהוא ההעדר הגמור".

(1110) כי נמצא במקום שזר לו, ואינו מכיר את בני המקום.

(1111) אולי כוונתו היא שהגלות מתשת כוחו של אדם [ראה גיטין ע.], ולכך לא יהיה לרב את הכחות לברור ולבחור תלמידים טובים.

(1112) מקשה, כי במשנה מדובר בשני שלבים; "תגלו למקום מים הרעים", וכן "וישתו התלמידים הבאים אחריכם וימותו". ובנוגע לשלב השני משמע מלשון המשנה שלא מדובר רק בתלמידים השומעים את הרב [כמו השלב הראשון], אלא גם בתלמידי התלמידים, שאמר "וישתו התלמידים **הבאים אחריכם**", ולא אמר סתם "וישתו התלמידים". ואם השלב השני עוסק בחשש הנוגע לתלמידי תלמידים שאינם מהוגנים, חוזרת השאלה מדוע "תולה הדבר בגלות דוקא", הרי החשש מתלמידי תלמידים קיים גם בלא גלות. דבשלמא בנוגע לשלב הראשון העוסק בתלמידים עצמם, שפיר יש מקום לחלק בין גלות ללא גלות, כי כאשר הרב אינו בגלות ניתן לו לבחור היטב את תלמידיו [כמו שביאר], ולכך השלב הראשון תלוי בגלות. אך השלב השני הוא נוגע לתלמידי התלמידים, והרי לעולם אין הדבר בכחו של הרב לבחור מי יהיו תלמידי תלמידיו. ואם חובת החכמים להזהר בדבריהם היא גם מחמת החשש שבהמשך יבואו תלמידי תלמידים ויעוותו את דבריהם, מדוע חשש זה צומצם רק לזמן גלותו של הרב.

(1113) פירוש - אין החשש שמא יבואו תלמידי תלמידים שאינם מהוגנים, אלא החשש הוא שיבואו תלמידי תלמידים מהוגנים, וילמדו מהתלמידים הראשונים שאינם מהוגנים, וכמו שמבאר.

(1114) פירוש - בלא גלות אין לחשוש שתלמידי תלמידים מהוגנים ילמדו מתלמידים שאינם מהוגנים, כי בלא גלות יש לרב האפשרות לבחור בתלמידים מהוגנים, ולכך אף אם אירע שנזדמנו לרב תלמידים שאינם מהוגנים, ירבו התלמידים המהוגנים על התלמידים שאינם מהוגנים, ויבטלו דבריהם, ושוב אין לחשוש שתלמידי תלמידים מהוגנים ינהרו דוקא אחר התלמידים שאינם מהוגנים, שדבריהם נתבטלו ברוב. **ואם תאמר**, הרי למעלה ביאר שבלא גלות אין לחשוש לתלמידים שאינם מהוגנים כי "אין ראוי להושיב לפניו כלל תלמיד שאינו כשר והגון", ואילו כאן מבאר שאין לחשוש לכך משום ש"התלמידים המהוגנים בודאי יבטלו תלמידים שאינם מהוגנים", ולכאורה אלו שני טעמים שונים. ויש לומר, כי למעלה דיבר על השלב הראשון במשנה ["ותגלו למקום מים הרעים"], ושלב זה עוסק בתלמידים עצמם, ולא בתלמידי תלמידים, ולכך ביאר שכאשר הרב אינו בגלות יש בידי הרב לבחור בתלמידים טובים, וגם אם לפעמים יהיו תלמידים שאינם מהוגנים, אין הם אלא מיעוטא, ואין לחשוש למיעוט זה. אך כאן שמבאר את השלב השני במשנה ["וישתו התלמידים הבאים אחריכם וימותו"], שחובת הזהירות בדבריו היא מחמת החשש שיבואו תלמידי תלמידים וילמדו מתלמיד שאינו הגון, אם כן שוב נפתח כאן פתח לרבים לטעות בדבריו, ומדוע שחובת הזהירות בדבריו תצומצם רק לזמן שהרב בגלות, ולא גם לזמן שאינו בגלות. ועל כך מיישב כאן, שאף לזה אין לחשוש בלא גלות, כי ירבו התלמידים המהוגנים על התלמידים שאינם מהוגנים, ויבטלו דבריהם, ואז תלמידי התלמידים יבחרו ברוב התלמידים המהוגנים, ולא במיעוט התלמידים שאינם מהוגנים.

(1115) מעין מה שפירש כאן הרמב"ם "מים הרעים - כנוי לאפיקורסות", וכן הוא ברבינו יונה וברש"י כאן.

(1116) פירוש - השם "מים הרעים" מורה שהנזק שהמשנה חוששת לו אינו קיים אצל אלו שנקראו בעצמם "מים הרעים", אלא אצל אלו שישתו מה"מים הרעים". וכמו שמיד יבאר, שאין המשנה חוששת ללימוד שילמד את התלמידים הרעים עצמם, אלא ללימוד שיסתעף מזה לתלמידי תלמידים המהוגנים.

(1117) אע"פ שביאר למעלה שאין ללמד לתלמיד שאינו הגון, מ"מ לא נכלל בכך ענין של חילול שם שמים, אלא שאין זה ראוי למעלת התורה ללמד לתלמיד שאינו הגון [ראה

הערה 1109], אך הואיל ומשנתינו עוסקת בחשש של "ונמצא שם שמים מתחלל", לכך חשש זה נוגע רק לתלמידים מהוגנים, ולא לתלמידים שמקולקלים ועומדים זה מכבר.

(1118) טעם שני מדוע השלב הראשון במשנה ["ותגלו למקום מים הרעים"] שייך לגלות דוקא.

(1119) בגמרא [שבת קלח:] איתא "תניא, רבי שמעון בן יוחאי אומר, חס ושלום שתשתכח התורה מישראל, שנאמר [דברים לא, כא] 'כי לא תשכח מפי זרעו'. אלא מה אני מקיים [עמוס ח, יב] 'ישוטטו לבקש דבר ה' ולא ימצאו', שלא ימצאו הלכה ברורה ["בטעמים, שלא יהא בה מחלוקת" (רש"י שם)] ומשנה ברורה במקום אחד". וכתב לבאר זאת בתפארת ישראל פנ"ו [תתסא.]: "כי בודאי כך הוא, כי התורה היא צורת ישראל, וכפי מה שהם ישראל בעצמם, כך התורה. וכאשר גזר השם יתברך גלות על ישראל, והם מפוזרים ומפורדים בכל העולם, כך לא תמצא התורה רק מפוזר ומפורד, ולא תמצא הלכה ברורה במקום אחד, כמו שהם ישראל", ושם הערה 55. וכן כתב בדרוש על התורה [לז.]. והחידוש בדבריו כאן הוא, שלא רק בזיקת כלל ישראל לתורה אמרינן שכאשר ישראל בגלות אף התורה בגלות, אלא הוא הדין בזיקת כל יחיד ויחיד לתורתו, שכאשר הוא בגלות אף תורתו בגלות. ועומק הברית ש"ישראל ואורייתא חד הם" [זוה"ק ח"ג עג.] מתבטא ביחס ושייכות שיש לכל אחד מישראל עם תורתו. **ועוד חידוש** נמצא כאן בדבריו, והוא שהגלות של התורה היא לא רק בפיזורה ובכך "שלא תמצא הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד", אלא גם בכך שהתורה תגיע "לתלמידים זרים גם כן, והם מים רעים", וכבר ביאר כאן הרמב"ם ש"מים הרעים" מורים על מינות. ועיין פחד יצחק חנוכה מאמרים ח, י.

(1120) זו מדת ההסתפקות, המתבטאת באהבת המלאכה, וכמבואר למעלה [הערות 1049, 1050].

(1121) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1007]: "הדבר שהוא כבוד התורה, והוא כבוד המקום, והוא גורם לאהוב השם יתברך, כאשר אין תלמיד חכם צריך לבני אדם", ושם הערה 1010.

(1122) כמבואר למעלה [הערה 1095] שהאזהרה שלא לעשות דבר משתייכת ליראת שמים.

(1123) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1020]: "כי אשמת הצבור בראשם". ובהמשך שם [לאחר ציון 1031] כתב: "וישנא את הרבנות... כי כל חטא וכל פשע בצבור תלוי בבעלי שררה שיש בידם למחות".

(1124) שאמרו שם בגמרא [שבת נד:] "כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו, ולא מיחה, נתפס על אנשי ביתו ["נענש על עבירות שבידן" (רש"י שם)]. באנשי עירו, נתפס על אנשי עירו. בכל העולם כולו, נתפס על כל העולם כולו ["בכל ישראל, כגון מלך ונשיא, שאפשר לו למחות, שיראין מפניו ומקיימין דבריו" (רש"י שם)]. אמר רב פפא והני דבי ריש גלותא, נתפסו על כולי עלמא". והביא כאן רק את הדוגמה האחרונה שהוזכרה בגמרא, כי כוונתו להורות כמה יש לאדם להתרחק מהשררה והרבנות, וזה לא שייך אלא לדוגמה האחרונה שבגמרא. **ובנתיב התוכחה** פ"ב [ב, קצד.] כתב על כך: "פירוש כל ישראל ערבים זה בזה בשביל שהם עם אחד. מה שלא תמצא בשום אומה, שאינם עם אחד כמו שהם ישראל. ודומים לאדם אחד, שאם יש מכה באחד מאבריו, שכולם מרגישים, בעבור שהם גוף אחד. וכן כאשר אחד מישראל עובר עבירה, מרגישין בחטא זה כל ישראל, שהם כמו אדם אחד, כי הם עם אחד. וכאשר יש בידו למחות, אז נתפס על כל הדור, שאז הוא דומה לאבר הראש, כמו הלב, ואם אין אותו האבר פועל פעולתו, והוא יוצא ממה שנברא לתת קיום אל שאר איברים, הרי כל המכשול תלוי בו, במה שנברא אותו אבר לקיום הכל. ולפיכך כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה נתפס על עון אותו איש, כיון שיש בידו למחות. שכן סידר הש"י שיהיה מקיים הכל, וכאשר אינו עושה - מקלקל הכל. וכמו שתמצא באדם ג"כ, כי לפעמים מקבל אבר אחד קלקול, ודבר זה גורם מכה וכאב לאבר הראשי, וזה מבואר". ויש להעיר, שביאר שם שזהו דין מיוחד לישראל, ולא נמצא דין זה אצל האומות, אך בגו"א בראשית פי"ט אות י כתב כתב שדין זה היה נוהג אצל אנשי סדום. ויל"ע בזה.

(1125) אודות שיש ביחס רב ותלמיד ענין של שררה, ראה למעלה הערה 863 שנתבאר שהתלמידים משועבדים לרב, ואין הרב משועבד לתלמידים. וכן אמרו [כתובות צו.] "כל מלאכות שהעבד עושה לרבו, תלמיד עושה לרבו". ובברכות נח. אמרו "'[דהי"א כט, יא] 'והמתנשא לכל לראש' ["לכל הקם להיות לראש הוא מתנשא, כלומר שהוא גוזר ומעמידו" (רש"י שם)]... אפילו ריש גרגיתא ["בור הממונה על החופרין חפירות למלאותן מים כדי להשקות בהן שדותיהן" (רש"י שם)] מן שמיא מנו ליה". ובודאי שרב ביחס לתלמידיו לא גרע מריש גרגיתא, והוא נכלל ב"המתנשא לכל לראש". והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ה ה"ו כתב: "וכן לא יחלוץ תפיליו לפני רבו, ולא יסב, אלא יושב כיושב לפני מלך". ולהלן בסוף פירוש משנתינו כתב: "ואף הרב נחשב בעל השררה על התלמידים שהם תחתיו". וכן מצינו שיש חזקת שררה ברב שמרבין תורה [שו"ת משיב דבר ח"א סימנים ח, ט].

(1126) מריהטת דבריו משמע שהואיל ולמעלה ביאר שאף "רב הוא דומה לבעל שררה", לכך כאשר כתב כאן "שלא יבקש האדם להיות בעל שררה" נכלל בזה גם כן שלא יבקש האדם להיות רב לתלמידים. וקשה, הרי הלכה מפורשת היא שחובה על כל חכם ללמד לתלמידים, וכמו שפסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"א ה"ב: "מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו, שנאמר [דברים ו, ז] 'ושננתם לבניך', מפי השמועה למדו [ספרי שם] 'בניך' אלו תלמידיך, שהתלמידים קרויין בנים". וכן פסק השו"ע יו"ד סימן רמה סעיף ג. וכיצד אדם יתנכר להלכה מפורשת, ולא ירצה לקיימה. ויש לומר, שכוונתו לומר שהואיל ומחמת מעט השררה שיש לרב כלפי תלמידיו הוצרך אבטליון לומר "הזהרו בדבריכם", וזאת כדי שאשמת צבור התלמידים לא תתלה ברבם, לכך ניתן להסיק מכך לגבי תפקיד שכל כולו הוא ענין של שררה, שיש לאדם להתרחק ממנו כמטוחי קשת, כי לכך לא תספיק האזהרה "הזהרו בדבריכם". ודייק לה, שלא מצינו שנאמר כאן "הרחק מלהיות רב" כפי שנאמר [לעיל משנה ז] "הרחק משכן רע". וכן לא נאמר כאן "שנא ללמד תורה" כפי שנאמר "שנא את הרבנות". ובעל כרחך מוכח מכך שבנוגע ליחס של רב ותלמיד, אין צורך להתנזר מכך לגמרי, אלא סגי לומר לרב "הזהרו בדבריכם", כי כנגד המקצת שררה שנמצאת ביחס של רב לתלמיד תספיק הזהירות בדברים. אך בדבר שהוא כל כולו שררה, בזה אין עצת "הזהרו בדבריכם" מספיקה, אלא עליו לשנוא את הדבר בעצם, ולהרחיק עצמו מכך כפי יכולתו.

(1127) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1032]: "כי כמה חטאים ומכשולות יש בשררה", ושם הערה 1033.

(1128) כמבואר בתחילת ביאור המשנה הזאת, ושם הערה 996.

(1129) כפי שביאר למעלה בסוף משנה ה [לאחר ציון 842]: "ויש לך לדעת כי ההפרש שבין האהבה ובין היראה, האהבה גורמת מצות המעשה שמפני שהוא אוהב השם יתברך אוהב מצותיו לעשות ככל אשר יצוה. והיראה גורמת שלא יעשה חטא, כי מי שהוא ירא מאחד, ירא שלא יעבור דבריו. ולפיכך נקרא 'יראת חטא' [ברכות טז:]. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפירוש ראשון על דברי אנטיגנוס [למעלה משנה ג] שאומר 'ויהי מורא שמים עליכם'; כבר בא בתורה [המצוה] ביראה, והוא אומרו [דברים י, כ] 'את ה' אלהיך תירא', ואמרו חכמים עבוד מאהבה עבוד מיראה. ואמרו, האוהב לא ישכח דבר ממה שהיה לעשות, והירא לא יעשה דבר ממה שהוזהר מעשותו, כי ליראה מבוא גדול במצות לא תעשה, עד כאן לשונו. הרי לך מבואר כי הדברים שיש לעשות תלויים באהבה, ומה

שלא לעשות תלוים ביראה. ולפיכך תמצא כי הנשיא היה מזהיר על העשיה, והאב בית דין מה שלא יעשה, ושניהם היו באים לתקן דבר אחד, הוא עבודת השם יתברך, שהיא על ידי אהבה ויראה".

(1130) לשון הגמרא שם: "תנו רבנן, מעשה בכהן גדול אחד שיצא מבית המקדש, והוו אזלי כולי עלמא בתריה [היו הולכים אחריו הכל, וכפי שאמרו שם במשנה (יומא ע.) "ומלוין אותו עד ביתו, ויום טוב היה עושה לאוהביו בשעה שיצא בשלום מן הקודש"]. כיון דחזיונהו לשמעיה ואבטליון, שבקוהו לדידיה, ואזלי בתר שמעיה ואבטליון [פירוש, כיון שראו את שמעיה ואבטליון, עזבו את הכהן הגדול, והלכו אחר שמעיה ואבטליון]. לסוף אתו שמעיה ואבטליון לאיפטורי מיניה דכהן גדול ["ליטול רשות ממנו, ולפרוש לצד ביתן" (רש"י שם)]. אמר להן, ייתון בני עממין לשלם [פירוש, יבואו בני העמים לשלום, "לשון גנאי הוא, לפי שבאו מבני בניו של סנחריב" (רש"י שם)]. אמרו ליה, ייתון בני עממין לשלם דעבדין עובדא דאהרן [פירוש, יבואו בני העמים לשלום שעושים מעשה אהרן], ולא ייתי בר אהרן לשלם דלא עביד עובדא דאהרן [ואל יבוא בן אהרן לשלום שאינו עושה מעשה אהרן, "שהוניתנו אונאת דברים... אם היה בן גרים לא יאמר לו זכור מעשה אבותיך" (רש"י שם)]".

(1131) "של ססרא" - כן היא הגרסא בדפוס ראשון של דרך חיים. אך בדפוסים המאוחרים איתא "של סנחריב", וכן הוא בגמרא גיטין נז:, ובעין יעקב שם. אמנם במדרש שוחר טוב תהלים מזמור א [סוף ד"ה דבר] איתא: "ושמעיה ואבטליון מבני בניו של סיסרא היו, ולמדו תורה ברבים כאנשי כנסת הגדולה". אמנם בנצח ישראל פ"ז [קעב:] הביא כגירסת הגמרא, ששמעיה ואבטליון הם מבני בניו של סנחריב.

(1132) אין בידינו חידושי הרשב"א ליומא, אמנם כך כתב הריטב"א שם. וכנראה כוונת המהר"ל לריטב"א, כי בעין יעקב ליומא מודפסים חידושי הריטב"א בשולי העמוד, ובעין יעקב למסכת ברכות מודפסים בשולי העמוד חידושי הרשב"א, ולכך נתחלפו לו השמות. וכן בנצח ישראל פ"י [רסג.] הביא דברים בשם הרשב"א, וגם שם כוונתו כנראה לריטב"א המודפס בעין יעקב, וכמבואר שם בהערה 121. ובתפארת ישראל פנ"ב [תתיד:] הביא את הרשב"א המודפס בעין יעקב לברכות.

(1133) וכן יש להוכיח שהיו מקהל גרים, מהא שאמרו [עדיות פ"ה מ"ו] "עקביה בן מהללאל העיד... אין משקין לא את הגיורת ולא את השפחה המשוחררת... אמרו לו מעשה בכרכמית שפחה משוחררת שהיתה בירושלים, והשקוה שמעיה ואבטליון. אמר להם, דוגמא השקוה, ונדוהו". ופירושו, שעקביה השיב שגרים שכמותה השקוה, כלומר

שמעיה ואבטליון שהיו גרים, הם השקוה [רש"י ברכות יט.], להראות בזה שחשובים גרים כבני ישראל, ועל כך נידהו החכמים, לפי שזלזל בכבודם של שמעיה ואבטליון.

(1134) יבמות מה: "'שום תשים עליך מלך מקרב אחיך' [דברים יז, טו], כל משימות שאתה משים אל יהו אלא מקרב אחיך", ופירש רש"י שם "גר בעלמא אסור למנותו פרנס על ישראל". וכתב הרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"ד: "אין מעמידין מלך מקהל גרים... ולא למלכות בלבד, אלא לכל שררות שבישראל... ואין צריך לומר דיין או נשיא שלא יהא אלא מישראל, שנאמר 'מקרב אחיך תשים עליך מלך', כל משימות שאתה משים לא יהו אלא מקרב אחיך".

(1135) כמו שאמרו [יבמות מה:] "האי כיון דאמו מישראל, 'מקרב אחיך' קרינן ביה". וכן פסק הרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"ד "אין מעמידין מלך מקהל גרים אפילו אחר כמה דורות, עד שתהיה אמו מישראל". והרש"ש כאן [מודפס לאחר הגהותיו למסכת ע"ז והוריות] כתב: "עיין תוספות יום טוב בשם דרך חיים דאמן מישראל הוו. אבל עדיין יקשה לדעת הרי"ף ורב אחא משבחא שהביא הנמוקי יוסף בראש פרק מצות חליצה [פרק יב ביבמות, והוא דף לב: בדפי הרי"ף שם] דלדיני נפשות בעינן ישראל מכל צדדיו. וכן נראה דעת הרמב"ם כפי שביאר הכסף משנה בפ"ב מהלכות סנהדרין [הלכה ט]. וצריך לומר דאביהן היה מישראל, ואמן היה אביהן מישראל ואמן מגרים. ועיין נודע ביהודה חלק חושן משפט סימן א".

(1136) התוספות יום טוב כאן [משנה י] הביא שכך כתב הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה. וז"ל הרמב"ם שם: "שמעיה ואבטליון גרי הצדק ובית דינם, קבלו מיהודא ושמעון ובית דינם". וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות לעדיות פ"א מ"ג, ושם פ"ה מ"ו. וכן הרע"ב כאן [משנה י] כתב: "שמעיה ואבטליון - גרי צדק היו". וראה בנודע ביהודה חו"מ סימן א.

(1137) שהביאו במשנה שם את חמשת הזוגות, ואמרו עליהם "הראשונים היו נשיאים ["שהוזכרו ראשון בכל זוג וזוג היו נשיאים" (רש"י שם)], ושניים להם אב בית דין".

(1138) סוף משנה ט [לאחר ציון 984], ותחילת משנתינו [לאחר ציון 994].

(1139) "אבות" שהיו אבות העולם מפאת מעלתן, וכפי שנתבאר למעלה הערות 41, 575.

(1140) כפי שכתב למעלה בסוף משנה ט [לאחר ציון 973] בקישור דברי יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח לנאמר לפניהם, וז"ל: "וכבר התבאר לך למעלה, איך המשך דברי המוסר שכל אחד ואחד קרוב לשלפניו, עד שהכל מקושר זה עם זה. וגם דברי הזוג

הזה דבריו מסודרים עם הזוג שלפניו. כי הזוגות שלפניהם תקנו את האדם עם הבריות הקרובים אליו, ולכך אמר [משנה ו] 'עשה לך רב וקנה לך חבר והוי דן את כל האדם לכף זכות'. וכל זה שייך אל האדם, וכמו שתקנו הזוג גם כן שלפניהם [משניות ד, ה] ביתו כראוי. כי ראשון צריך לתקן עצמו, וזהו תיקן אנטיגנוס איש סוכו [משנה ג]. ואחר כך תקון ביתו, וזה תיקן הזוג הראשון. ואחר כך התיקון עם הבריות שהם חוץ לביתו, והם גם כן שייכים אליו, כמו הרב והחבר ושאר כל אדם, וזהו תיקון הזוג השני, כי צורך גדול אל האדם הרב והחבר. ואחר כך תיקון הזוג השלישי איך תהיה ההנהגה עם בני אדם כמו הדיין, שהוא דיין ושופט על הצבור. והראשונים תקנו את האדם איך ינהג עם הבריות, עם אשר יותר גדול ממנו, כמו שהתבאר. ובא הזוג הזה, גם הזוג שאחריו, ותקנו את האדם איך ינהג הגדול עם הבריות אשר הם למטה הימנו במדריגה. והגדול הוא על שני פנים; האחד הוא הדיין, וזה תיקן הזוג הזה. והשני הוא בעל השררה, ודבר זה תיקן הזוג שאחריו, עד שהכל יתוקן מה ששייך לאדם".

(1141) המשך לשונו מסוף משנה ט [לפני ציון 990]: "במה שהוא דיין על הצבור, יש לדיין חבור אל אשר הוא דיין עליהם גם כן, ותיקון הנהגה זאת גם כן הוא תיקון האדם. ולפיכך כמו שתקנו הזוגות הראשונים את האדם עם הבריות אשר האדם שייך אליהם, בא הזוג הזה לתקן ההנהגה של הדיין עם הבריות, שגם בזה יש אל האדם שייכות אל הבריות".

(1142) לשונו למעלה בתחילת ביאור משנתינו: "הזוג הזה, שהם שמעיה ואבטליון, גם כן בא להזהיר בדבר שהוא עיקר גדול מאד, צריך אליו האדם, ובפרט ההנהגה שיש לאדם עם הבריות, כמו שתקנו הזוגות הראשונים גם כן, כמו שהתבאר. וכבר ביארנו לפני זה, כי יש לאדם חבור אל בני אדם שהוא דן ושופט אליהם, ודבר זה תקנו הזוג שלפני זה. ועתה באו הזוג הרביעי לתקן ההנהגה עם הבריות שאין האדם כל כך חבור אליהם, כמו הזוג שלפני זה. כי בעל השררה בודאי גם כן יש לו חיבור אל העם אשר הוא משתורר עליהם, ומכל מקום אין דומה אל החבור שיש אל הדיין עם הצבור, שהדיין הוא לטובת הצבור לשפוט אותם, אבל בעל השררה, אדרבה, הוא מבקש טובת עצמו, כמו שאמרו 'אין מקרבין את האדם אלא לפי הנאתן'. ועוד, מחמת גדול האימה והיראה של בעל השררה על אותם אשר הם תחתיו, אין כל כך הקירוב והחיבור אליהם, ודבר זה מבואר מאד". וראה להלן הערה 1169.

(1143) "ועל זה אמר שיהיה מתרחק מן השררה ולא יקרב אליה כלל" [הוספה בכת"י]. וראה למעלה הערה 998 אודות ההבדלה והחבור שיש לבעל השררה עם אלו שתחתיו.

ואין הכוונה שלגבי בעל שררה נזדמנו לפונדק אחד דברים מתחלפים; הבדלה מחד גיסא, ושייכות וחבור מאידך גיסא. אלא באותו צד גופא של הנהגת הצבור, נמצאים יחד ההבדלה והחבור. וכמו שכתב בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד], וז"ל: "המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, כי כל רוכב, במה שהוא רוכב עליו, הוא נבדל מן אשר רוכב עליו. וכל ענין המרכבה, ההשגה המורה על שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואיך הוא רוכב עליהם ומנהיג, כי בזה שהוא נבדל מהם - מנהיג אותם, כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו. וכמו הנשמה שבאדם שהיא נבדלת מגוף האדם, ובמה שהיא נבדלת מן הגוף מחיה אותו ומנהיגו". הרי שההנהגה גופא מתאפשרת רק מפאת הבדלתו של המנהיג מהעם, ומכל מקום בד בבד עם זה עצם ההנהגה הוא ענין של חבור ושייכות. וכן להלן [לפני ציון 1361] כתב: "האדם יש לו חבור אל אותם שהוא בעל שררה עליהם ומנהיג אותם, וכמו שהתבאר".

(1144) כמבואר בהערה 1125.

משנה יב

(1145) כי סדר הזוגות הוא; (א) יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן [משניות ד, ה]. (ב) יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי [משניות ו, ז]. (ג) יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח [משניות ח, ט]. (ד) שמעיה ואבטליון [משניות י, יא]. (ה) הלל ושמאי [משניות יב-טו].

(1146) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1089]: "וכבר אמרנו כי כל אחד מן הזוגות היה בא להזהיר במוסר שהוא דבר גדול". ובתחילת המשנה הקודמת [לפני ציון 992] כתב: "הזוג הזה... גם כן בא להזהיר בדבר שהוא עיקר גדול מאד, צריך אליו האדם". ובמשנה ט [לאחר ציון 920] כתב: "וכבר אמרנו, כי כל מוסרי החכמים האלו בדברים שהם צורך ועיקר גדול מאד", ושם הערה 921.

(1147) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פמ"ח אות יב כתב: "במדרש איכה רבתי [פתיחתא סוף אות כד] אמר שם לפי שרחל אמנו אומרת להקב"ה, מה עשו בני שכך הבאת עליהם פורענות. אם בשביל עבודה זרה שנקראת 'צרה', הלא אהבתי אישי יעקב ועבד בי ז' שנים [בראשית כט, כ], ולבסוף נתן אבי לו את אחותי לאשה [שם פסוק כג], וקבלתי אהבתי לבעלי ומסרתי הסימנים לאחותי. אני בשר ודם, ואתה מלך רחמן, על אחת כמה וכמה שתרחם עליהם. והקב"ה משיב 'יש שכר לפעולתך ושבו בנים מארץ אויב' [ירמיה לא, טו]. וביאור ענין זה כי בשביל שידעה רחל שיעקב ראוי שישא שתי נשים, כי אין העולם הזה, שהוא עולם החלוק והפירוד, ראוי שיהיה הכל באחדות. ואם לא היה ליעקב רק אשה אחת, היו ישראל אחד, ולא היה יהודה מלאה,

ואפרים מרחל, כמו שלא יחצו לעתיד לימות המשיח. ומפני שראתה רחל דבר זה, קבלה באהבה. ולפיכך גם כן ראוי שימחול השם יתברך לישראל, כי מפני שאין האחדות בעולם הזה, ועדיין העבודה זרה בעולם, זהו שגורם לישראל לחטוא, שזהו מחסרון שהוא בעולם וממנהגו. ולכך רחל היא מבקשת רחמים, שהרי בה נראה שעולם הזה מסוגל שיהיה בו שניות וצרה בעולם הפירוד, שאינו מסוגל לאחדות". וכן הוא בנצח ישראל פל"ד [תרמה.]. ובגבורות ה' פ"ס [רסט:] כתב: "ולפיכך הם ארבע כוסות, כי הגאולה היא באה מעולם העליון לעולם הזה, שהוא עולם הרבוי. וכל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה יש בו רבוי מחולק לארבע, כי מספר זה הוא מספר הרבוי, שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים... וסוד הזה הוא מבואר בתורה [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן, כשהוא בא אל עולם הטבע, הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים, כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי. ולפיכך הגאולה שבאה מעולם העליון הנבדל היה מתפרד לארבעה ראשים". ובנר מצוה [יז:] כתב: "לפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה [מנחות כט:], כי העולם הזה יש בו חלוק... ועוה"ב שהוא אחד לגמרי, נברא ביו"ד [שם]". וראה באור חדש [עד:], ח"א לסוטה מא: [ב, עח.], ובח"א לסנהדרין צא. [ג, קפא:].

(1148) נראה באורו, שהפירוד והחילוק הראשוני שיש בעוה"ז הוא שהוא נפרד ונחלק מהקב"ה, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תפא:], וז"ל: "מצד עולם הזה התחתון, יש לעולם הזה פירוד מן השם יתברך", ושם הערה 997. ובהמשך שם [תקנד:] כתב: "כי הארץ אשר אין לה צירוף אל השם יתברך במה שהיא מן התחתונים, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'והארץ נתן לבני אדם', ובענין זה נבראה הארץ". ובנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "כי מצד שהארץ היא בלבד מן התחתונים, מוכנת היא לשנוי ולשקר, ואינה מקבלת הגזירה מן השמים, ואינה נמשכת אחר גזירת העליונים, וזה מצד שהיא מן התחתונים, ואינה מן העליונים, וזה שאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". וראה נר מצוה [י:], ושם הערה 53. ולכך נמצאת גם המחלוקת והעדר האחדות בין בני אדם, כי הקב"ה הוא העושה שלום בין הכל ["השם יתברך עושה שלום בין כל הנמצאים, ואם לא היה השם יתברך עושה שלום בין ההפכים שהם בעולם, אין העולם מתקיים... ומצד השם יתברך אשר הוא כולל את הכל, שלום ביניהם" (לשונו בנתיב השלום פ"א (א, ריג:), והובא להלן הערה 1179], וכאשר יש פירוד מה', ממילא יש גם פירוד בין בני אדם, וכמו שיבאר בסמוך את השלום שעשה אהרן הכהן. ולהלן

פ"ד ריש מי"ב כתב: "ויש לך לדעת כי בני אדם מצד עצמם הם פרטים מחולקים, ואין ראוי להם הכנסיה כלל, רק מצד כי הוא יתברך מחבר הכלל, והוא מקשר ומאחד הכלל, כמו המלך שהוא מאחד ומקשר הכלל... ולפיכך יבא פירוד ביניהם, מאחר שמצד עצמם ראוי להם החלוק והפירוד... כי מצד השם יתברך יש כנסיה שהוא מאחד ומקשר הכלל". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה', והרי הוא יתברך אחד, ועל ידי זה מתאחדים ביחד מצד השם יתברך שהוא אחד... [וכאשר] אין הדביקות בו יתברך... [ו]אינו מתחבר עמו... אינם דבקים בעלה שהיה מקשר ומאחד הכל... והוא בפני עצמו... שכל אחד עושה בפני עצמו".

(1149) אין כוונתו לומר שקין הרג את הבל ביום שנברא העולם, כי מפורש נאמר [בראשית ד, ג] "ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה וגו'", ולאחר מכן [שם פסוק ח] קין הרג את הבל. ובב"ר כב, ד אמרו "הכל מודים שלא עשה הבל בעולם יותר מחמישים יום". ובעל כרחך לומר שהמחלוקת בין קין והבל פרצה ביניהם ביום שנברא העולם, ולא מצאתי מקורו לכך, שאמנם אמרו בב"ר כב, ב "בו ביום נבראו [אדם וחוה], בו ביום הוציאו תולדות" [וכן הוא בסנהדרין לח:]. אך מנין שבו ביום נפלה המחלוקת ביניהם. וצריך לומר, שהמחלוקת שבין קין והבל נבעה מהיותם הפוכים זה לזה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ד אות ו, וז"ל: "כי הבל וקין היו הפכים זה לזה... ומפני שהיו הפכים לא היה אפשר להתקיים יחד". ושם אות י כתב: "כי קין והבל היו שני הפכים, ואילו היו מובדלים לגמרי בלא השתתפות כלל, אז היה שלום ביניהם... אבל הם היו הפכים ולא היה הבדל ביניהם, כי זה נכנס ברשות חבירו... לפיכך לא היה שלום ביניהם, ובא המחלוקת ביניהם, שכל אחד היה הפך מחבירו... ונכנסו במחלוקת". והפכיות זו החלה מיד בהוולדם, וכפי שביאר להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה וכדי שתדע], עיי"ש. ולכך כתב כאן "באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל". וראה להלן הערה 1571.

(1150) פירוש - הואיל ובתחילת העולם היתה מחלוקת בעולם, לכך יש בזה להורות שהמחלוקת שייכת לעיקר העולם. כי כל דבר המתגלה בהתחלה הוא חלק מעיקר הדבר, "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (רע.), ושם הערה 118]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר". וראה נר מצוה ח"א הערה 40.

(1151) להלן במשנה. ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "כי העולם הזה מוכן אל המחלוקת ביותר, וצריכים הזהרה ומוסר שלא יכשל בשלום". וראה להלן הערות 1528,

1180. ובח"א ליבמות קט. [א, קמו:] כתב: "ידבק בהבאת שלום לחבר הבריות יחד, כי האדם בטבע הוא מלא קטטות ומריבות, ולכך אמר שידבק בהבאת שלום לחבר הנפרדים זה מזה להביא שלום ביניהם".

(1152) סנהדרין ו: "אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחבירו, שנאמר [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון'", ופירש רש"י שם "תורת אמת וגו' - משתעי באהרן [מלאכי ב, ז] 'כי שפתי כהן ישמרו דעת וגו'"". ובנצח ישראל פנ"ג [תתלז.] הביא מאמר זה, ויובא בהערה 1163. וכן הוא באבות דרבי נתן פי"ב מ"ג. וכן הרבינו יונה כאן הביא פסוק זה. ובספרא [ויקרא י, ד] אמרו "היה אהרן רודף שלום בישראל... וכן הכתוב מפורש על ידי אהרן בקבלה [מלאכי ב, ה] 'בריתי היתה אתו החיים והשלום', שהיה רודף שלום בישראל". הרי שדרשו כן על הפסוק שנאמר קודם לפסוק שמביא כאן המהר"ל. וכן רש"י והגר"א כאן הביאו את הפסוק שהובא בספרא.

(1153) ואע"פ שבהרבה מקומות אמרו שיש לאמורא לפרש דבריו, ולא תנא [תוספות ביצה כה. ד"ה כאן, שבועות כו: ד"ה אלא]. והשאגת אריה סימן יז כתב: "אף אם תדחוק לפרש במתניתין הכי, מ"מ בכל מקום אמרינן דאמורא צריך לפרש דבריו", וכאן הרי מדובר במשנה ובדברי תנא, מ"מ זה לא שייך לכאן, שהרי הלל היה יכול לומר "הוי אוהב שלום ורודף שלום וכו'", מבלי להזכיר כלל את אהרן הכהן [כפי שיקשה בסמוך]. ובעל כרחך עשה כן כדי להביא ראיה לדבריו מאהרן הכהן. אך הואיל ואין הדבר מפורש בתורה, לא היה הלל מביא ראיה מדבר שאינו ידוע לכל, ויתלה עצמו בדלא תניא.

(1154) פירוש - מנין לומר שאם יש לאדם מדות אלו ["אוהב שלום ורודף שלום" וכו'] זה מספיק כדי להחשב לתלמידו של אהרן הכהן, הרי היו לאהרן הכהן מעלות נוספות, שהיה כהן גדול וקדוש ה'. ונאמר [תהלים קו, טז] "ויקנאו למשה במחנה לאהרן קדוש ה'". והרמב"ן [במדבר ח, ב] כתב אודות העבודות של אהרן הכהן בזה"ל: "קטורת בקר וערב ששבחו בו הכתוב [דברים לג, י] 'ישימו קטורה באפך', ובכל הקרבנות, ובמנחת חביתין, ובעבודת יום הכפורים שאינה כשרה אלא בו, ונכנס לפני ולפנים, ושהוא קדוש ה', עומד בהיכלו לשרתו ולברך בשמו".

(1155) "כל מי ששמו נמשך ועולה לגדולה מיתתו מתקרבת" [לשון רש"י להלן]. והרע"ב כתב שם: "מי שנמשך שמו למרחוק מתוך שררה ורבנות, מהרה יאבד שמו, שהרבנות מקברת את בעליה".

(1156) "ודלא מוסיף - מי שאינו מוסיף על למודו. יסיף... ימות בלא עתו" [רע"ב שם].

(1157) ודברים המוזכרים יחד צריכים להיות שייכים להדדי, וכמו שביאר למעלה כמה פעמים [הערות 709, 852, 888].

(1158) נמצא ששאל כאן שמונה שאלות; (א) כיצד הלל סמך עצמו לומר "הוי מתלמידיו של אהרן; אוהב שלום וכו'", כאשר דבר זה לא נתבאר להדיא בתורה, אלא רק ברמז. (ב) איך אמר שאהרן היה "אוהב את הבריות", הרי זה לא נזכר כלל בשום מקום. (ג) היו לאהרן הכהן עוד מעלות, ומנין שסגי במעלות שהובאו במשנה להחשב תלמידו של אהרן. (ד) מה הצורך לומר כלל "הוי מתלמידיו של אהרן", ולא לומר ישירות "תהא רודף שלום" [וראה סוף הערה 1173 בישוב ארבע שאלות אלו]. (ה) מה הקשר של המאמר "נגד שמא אבד שמיה" ל"הוי מתלמידיו של אהרן" [ראה הערה 1205]. (ו) מה הקשר של "דלא מוסיף יסיף" לנאמר כאן [ראה הערה 1235]. (ז) מה הקשר של "אם אין אני לי מי לי" לכאן [ראה הערה 1302]. (ח) מה הקשר של דברי שמאי להדדי [ראה הערה 1359].

(1159) בסמוך יתבאר מדוע האחדות שיש לכהן גדול קשורה ל"משכן אחד, ומזבח אחד".

(1160) מזכיר כאן את האומות, כי כך מבואר במדרש שיביא מיד. וביאורו, שאצל האומות הכהן גדול מורה על הרבוי והפירוד שיש להם, וממילא אצל ישראל הכהן גדול מורה על האחדות שיש להם. וכמו שכתב בח"א לע"ז ב. [ד, יז.], בביאור דברי הגמרא שם שהאומות מעידות שישראל הם צדיקים, וז"ל: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם [האומות] מעידים בעצמם שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, אם כן בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים". ואודות שע"ז מורה על הרבוי [ולכך כהני האומות מורים על הרבוי], כן כתב בגו"א שמות פי"ח אות א [ד"ה ואם]: "כי ידוע כי העובדים ע"ז גם מייחסים אל הע"ז כחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה על המים, וזה על דבר זה, וזה על דבר אחר, ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית", ושם הערה 11.

(1161) במדבר טז, ו: "זאת עשו קחו לכם מחתות - מה ראה לומר להם כך, אמר להם בדרכי הגוים יש נימוסים הרבה, וכומרים הרבה, וכולם מתקבצים בבית אחד. אנו אין לנו אלא ה' אחד, ארון אחד, ותורה אחת, ומזבח אחד, וכהן גדול אחד, ואתם חמישים ומאתיים איש מבקשים כהונה גדולה".

(1162) לשונו בדרשת שבת הגדול [סוף רכה:]: "ישראל הם עם אחד, וזה על ידי מי שמחבר אותם יחד, הוא הכהן... כי על ידי אהרן כהן גדול, שהוא כהן אחד, נחשבו ישראל עם אחד, שיש להם כהן אחד", ושם מאריך בזה. וקודם לכן [ריט.] כתב: "אהרן

היה כהן לישראל... כולל הכל במה שהוא כהן גדול מיוחד לי"ב שבטים... ולפיכך נחשב קרבן אהרן כמו קרבן הנשיאים של כל ישראל". ובנצח ישראל פ"ד [נט:] כתב: "ודבר זה ברור, כי ישראל מתאחדים על ידי בית המקדש, שהיה להם כהן אחד, מזבח אחד". וראה תפארת ישראל פכ"ב [שכח:], ובבאר הגולה באר הששי [שנו.], ושם הערה 1280, שנתבאר שם השייכות בין אחדותו של הכה"ג להיותו לובש שמונה בגדים [יומא עא:].

(1163) לשונו בנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.]: "ראוים שיהיו [ישראל] מתאחדים ומתקשרים חלקי העם זה בזה, עד שלא יהיו נפרדים... וכנגד זה היה אהרן, שהיה אוהב שלום ורודף שלום בין איש לחבירו, עד שהיו ישראל מקושרים מחוברים, בלתי מחולקים זה מזה... הרי לך כי אהרן הכהן היה הקישור בין החלקים, עד שהיו מתחברים ומתקשרים יחד". וכן חזר וכתב שם ר"פ נד. וראה להלן ציון 1188.

(1164) כן כתב בנצח ישראל ר"פ נד [תתמד.], ויובא בהערה 1172. ובגו"א במדבר פ"ה אות י [ד"ה וכאשר] כתב: "הכהן הוא אמצעי בין הקב"ה ובין ישראל לעשות שלום ביניהם על ידי הקרבנות". ובדבריו כאן רומז ששם "קרבן" בא מלשון התקרבות, וכפי שכתב בגו"א שמות פכ"א אות ג, וז"ל: "המזבח הוא משים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, כי עליו מקריבים קרבנות, שנקרא 'קרבן' על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה. והמזבח שעליו ההקרבה, הוא שמשים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים" [ראה הערה 1167]. נמצא שאהרן מקשר את ישראל בינם לבין עצמם, וכן מקשר את ישראל להקב"ה. וכנגד שני דברים אלו אמרו במשנה "אוהב שלום ורודף שלום", "ומקרבן לתורה", וכמו שיבאר.

(1165) כמובא באבות דרבי נתן פי"ב אות ג: "כשהיה אהרן מהלך בדרך פגע בו באדם רשע, ונתן לו שלום. למחר בקש אותו האיש לעבור עבירה, אמר אוי לי היאך אשא עיני אחר כך וארא את אהרן, בושתי הימנו שנתן לי שלום. נמצא אותו האיש מונע עצמו מן העבירה". והרמב"ם כאן כתב: "מתלמידיו של אהרן. אמרו שאהרן עליו השלום כשהיה מרגיש באדם שתוכו רע, או שהיו מספרים לו שתוכו רע ושבידו עבירה, היה מתחיל לו לשלום, והיה מתאהב אליו, היה מרבה לספר עמו. והיה האיש ההוא מתבייש בנפשו ואומר אוי לי, אילו היה ידוע אהרן צפון לבי ורוע מפעלי לא היה מתיר לעצמו להסתכל בי, כל שכן שידבר עמי, ואמנם אני אצלו בחזקת אדם כשר. לכן אני אאמת את דבריו ומחשבתו, ואהיה חוזר למוטב, ונעשה מתלמידיו הלומדים ממנו. ואמר השם יתברך כשתארו בזאת המדה הנכבדת [מלאכי ב, ו] 'בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון'. ועל זה הענין המפורסם עליו כיון הלל". וכן הוא ברבינו יונה כאן.

(1166) כי לקרב אנשים לתורה הוא לקרב אנשים להקב"ה, וכמבואר למעלה הערה 1008 שכבוד התורה הוא כבוד המקום. ובבאר הגולה באר הראשון [פג.] כתב: "על ידי דברי תורה האדם יש לו דביקות בעליונים". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "אין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה". וזהו יסוד נפוץ מאוד מאוד בספרי המהר"ל, שעל ידי התורה יש לאדם דביקות בהקב"ה. וכגון, בנתיב התורה פ"ה [א, כו.] כתב: "אין אדם מתקרב אל הש"י כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו" [ראה להלן הערה 1241, ופ"ב הערה 120]. ובנצח ישראל פ"ב [כט:] כתב: "כי על ידי התורה יש לישראל דביקות אל הקב"ה". ובהקדמה לתפארת ישראל [טז:] כתב: "כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך... לגמרי בכל צד". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השי"ת, שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה... החבור הגמור שיש אל האדם עם השם יתברך על ידי התורה" [הובא למעלה הערה 82]. וקודם לכן כתב שם בפ"ט [קמט.]: "כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע ומביא אותו אל הדביקות בו יתברך... התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים, שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה ג"כ האדם הוא שכלי, מ"מ מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השי"ת, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השי"ת, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השי"ת באמצעות התורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה [הובא למעלה בהקדמה הערה 17. וראה להלן פ"ב הערה 490]. ובגו"א במדבר פט"ו אות יח כתב: "והחבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו". וראה שם הערה 61. וכן הוא בדרשה לשבת תשובה [סח.]. ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם דבר אחד". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו". **וטעמא רבה** יש בדבר, שהרי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וממילא ברור הוא שהאדם קונה דביקות גמורה אל ה' על ידי התורה. ואודות שאין דבר קרוב להקב"ה יותר מתורה, כן כתב בתפארת

ישראל פל"ד [תקד:], וז"ל: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ד [א, סוף יז:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן הש"י, ולכך התורה נקראת 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך". הרי שדביקות התורה בהקב"ה מחייבת את דביקותו של הלומד תורה בהקב"ה, וכמו שכתב בהספד [עמוד קצ, (דפוס ב"ב)]: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [ראה למעלה הערה 523, ולהלן הערה 1233].

(1167) פירוש - על ידי עבודת הקרבנות היה אהרן מביא לישראל את הטוב. וכבר נתבאר שעל ידי הקרבנות היה הכהן מביא השלום בין ישראל להקב"ה, וכן היה מביא את הקירוב לה' [הערה 1164], והרי על כך נאמר [תהלים עג, כח] "ואני קרבת אלקים לי טוב". והמסלת ישרים פ"א כתב: "וכשתסתכל בדבר תראה כי השלמות האמיתי הוא רק הדביקות בו יתברך. והוא מה שהיה דוד המלך אומר 'ואני קרבת אלקים לי טוב'... כי רק זה הוא הטוב. וכל זולת זה שיחשבוהו בני האדם לטוב, אינו אלא הבל ושוא נתעה". וכן הקרבנות היו מכפרים על ישראל. וכן נאמר [שמות כט, כד] "ושמת הכל על כפי אהרן וגו' והנפת אותם תנופה לפני ה'", ופירש רש"י שם " תנופה - מוליך ומביא למי שארבע רוחות העולם שלו. ותנופה מעכבת ומבטלת פורעניות ורוחות רעות. תרומה מעלה ומוריד למי שהשמים וארץ שלו, ומעכבת טללים רעים". ובילקו"ש בראשית רמז קיא אמרו "דם הקרבנות שהוא קרוי ברכה, כמה דאת אמר [שמות כ, כא] 'מזבח אדמה תעשה לי', וכתיב [שם] 'אבוא אליך וברכתיך'".

(1168) פירוש - הטוב שאהרן מביא לישראל מתאפשר לו מחמת שאהרן אוהב את ישראל ומבקש טובתם. ובכת"י נכתב משפט זה כך: "ולא יבא טוב לאחר רק על ידי מי שהוא אוהב אותו, ולכך מבקש טובתו... שיבא הטוב על ידו". דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ח, ז] "וישלח את העורב ויצא יצוא ושוב עד יבושת המים מעל הארץ", ופירש רש"י שם "מדרש אגדה, מוכן היה העורב לשליחות אחרת בעצירת גשמים בימי אליהו". וכתב על כך בגו"א שם [אות טז]: "וקשה על מדרש זה [ב"ר לג, ה], למה לא היה מוכן העורב לשליחות נח, והיה מוכן לשליחות אחרת בעצירת הגשמים. ויראה לי שהעורב

הזה הוא אכזרי, כמו שדרשו רז"ל [עירובין ריש כב.] 'שחורות כעורב' [שה"ש ה, יא] 'אין התורה מתקיימת אלא במי שעושה עצמו אכזרי על בניו כעורב הזה'... אם כן אכזרי הוא. ומפני שרצה נח לשלוח העורב לדבר טוב, להגיד לו כי קלו המים, והוא ישוב הארץ, ואין העורב מוכן לשליחות טוב כזה לבשר טובה בעולם, ולא היה מוכן אלא לשליחות אחרת לפרנס את אליהו, שהיה אליהו מביא פורענות לעולם, והוא הרעב, ואל זה היה מוכן, לפי שהוא אכזרי גם כן, ואילו לא היה לאליהו מי שיפרנס אותו, לא היה מביא הרעב לעולם. ואלו העורבים היו עושין שליחותו של מקום כדי שיהיה רעב בעולם. ומצאנו כי לעולם איש טוב מבשר טוב, שכן אמר דוד 'איש טוב זה ואל בשורה טובה יבא' [ש"ב יח, כז]". וזהו מעין מה שאמרו [שבת לב.] "מגלגלין זכות על ידי זכאי". וראה תפארת ישראל פ"ו [קי:] אודות שמשה רבינו הוא אוהב ישראל, ולכך באה ממנו הטובה לישראל. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכ:] ביאר שהואיל והנביאים הם אוהבי ישראל אומרים שהמשיח הוא קרוב, ואילו בלעם הרשע אומר שהוא רחוק. וראה להלן פ"ב הערה 554.

(1169) דוגמה לדבר; בח"א לחולין ס: [ד, צח.] ביאר שהאדם מסוגל לחבר עליונים ותחתונים, "כי האדם הוא בין העליונים לתחתונים, והאדם הוא מחבר עליונים ותחתונים ביחד". הרי כדי לחבר דברים להדדי, צריך להיות שהאמצעי לכך יהיה עצמו מחובר לחלקים המתחברים. דוגמה נוספת; בנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "כי הברכה באה מלמעלה למטה... וצריך שיהיה אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בית המקדש, כי בית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים". הרי כדי לחבר עליונים ותחתונים להדדי, צריך שהאמצעי לכך יהיה עצמו שייך לעליונים ותחתונים. וכך גם כאן, כדי לחבר בני אדם להדדי, צריך שהאמצעי לכך יהיה מחובר עצמו עמהם. **ואם תאמר**, מלך יוכיח להיפך, שהרי המלך מאחד העם, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.], וז"ל: "הצורה היא אחת והיא מאחדת הכל, כמו מלך בעם, שעל ידו מתקשר העם עד שנעשה עם אחד בשביל המלך שהוא מולך עליהם, והם עבדיו". ומכל מקום "המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם" [לשונו בבאר הגולה באר החמישי (עא:), והובא למעלה בהערה 1038]. ויש לומר, כי גם למלך יש קשר לעמו, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 997]: "כי בעל השררה בודאי גם כן יש לו חיבור אל העם אשר הוא משתורר עליהם", ושם הערה 998. ולמעלה [אחר ציון 1142] כתב: "כי כבר אמרנו כי בעל שררה נבדל

מן אשר הוא משתורר עליהם, מכל מקום גם בעל שררה יש לו חבור אל בני אדם שהוא בעל שררה עליהם. ודבר זה מבואר, כי כל בעל שררה מנהיג את העם, ובדבר זה יש לו שייכות וחבור אליהם". אך יש חבור של אהבה [כמו של אהרן], ויש חבור של הנהגה [כמו של מלך], אך לעולם אי אפשר לחבר דברים שאין למחבר שום שייכות אליהם.

(1170) והוא לעשות שלום בין בני אדם, וולעשות שלום בין בני אדם לה'.

(1171) לשונו בגו"א שמות פכ"א אות ג: "לומר שתשים סנהדרין אצל המזבח [רש"י שמות כא, א]. ואם תאמר, דגם זה קשה למה סנהדרין אצל המזבח. ואין זה קשיא, דהם שוים לגמרי, דהמזבח הוא משים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, כי עליו מקריבים הקרבנות, שנקרא 'קרבן' על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה, והמזבח שעליו ההקרבה הוא שמשים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים... וכן המשפטים מטילים שלום בעולם. וכן אמרו במכילתא [שמות כא, א] מה ראו דינין להקדים אותם לכל המצות שבתורה, כשהדין בין אדם לחבירו תחרות ביניהם, נפסק הדין שלום ביניהם. נמצא כי המזבח והדין הם מתקשרים ועושים שלום בעולם. כי צריך שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, ואחר כך צריך שלום בין איש לחברו, נמצא הכל מקושר [ראה הערה 1190]. ובשביל זה היה המזבח ולשכת הגזית באמצע העולם, כמו שדרשו [סנהדרין לז.] 'שררך אגן הסהר' [שיה"ש ז, ג], זה לשכת הגזית, כמו שהטבור באמצע גוף האדם, כך לשכת הגזית באמצע העולם, כי האמצע מקשר כל החלקים לפי שהוא באמצע, נמצא המזבח ולשכת הגזית מאחדים ומקשרים הכל" [הובא למעלה הערה 564].

(1172) לשונו בנצח ישראל ר"פ נד [תתמד.]: "היה אהרן מקשר את ישראל ומאחדם יחד, וכן בעבודה במשכן ובמזבח, שהוא אחד, אל השם יתברך שהוא אחד, ובזה היה עושה שלום בין ישראל ובין אביהם שבשמים. וזהו תכלית הקשור והאחדות שהיה על ידי אהרן". ובזבחים קא: אמרו "אמר רבי אלעזר א"ר חנינא, לא נתכהן פנחס עד שהרגו לזמרי... רב אשי אמר עד ששם שלום בין השבטים", ובביאור שתי דעות אלו כתב שם בח"א [ד, סט:] בזה"ל: "סבר רבי חנינא שהיה מקנא לכבוד השם יתברך די היה לכהונה, כי הכהן עושה שלום בין השם יתברך לישראל, וכדכתיב [במדבר כה, יא] 'בקנאו את קנאתי... ולא כליתי את בני ישראל וגומר'. והנה עשה שלום בין הקב"ה ובין ישראל. ומפני כך ראוי שיהיה כהן, כי כל כהן עושה שלום בין הקב"ה ובין ישראל על ידי קרבנות שלו. ורב אשי סבר עד שעשה שלום בין ישראל. כי דבר זה עצם הכהן גם כן שעושה שלום בין ישראל, מקשר ומאחד אותם, כאשר יש להם כהן אחד. ודבר זה מבואר, כי

ישראל כאשר יש להם כהן אחד הם עם אחד, ודבר זה בארנו במסכת אבות אצל 'הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום', עיין שם, כי הארכנו בזה".

(1173) בדרשת שבת הגדול [רכה:] עמד על כך שבקרבן שלמים נאמר [ויקרא ז, לד] "כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל מזבחי שלמיהם ואתן אותם לאהרן הכהן ולבניו לחוק עולם מאת בני ישראל", וזה לשונו שם: "מפני כי השלמים הם שלום בין ישראל לאביהם שבשמים [רש"י ויקרא ג, א], ואי אפשר שיהיה שלום, דהיינו החבור עם השם יתברך שהוא אחד, רק כאשר ישראל הם עם אחד. וזה על ידי מי שמחבר אותם יחד הוא הכהן... ולכך ראוי לתת החזה לאהרן הכהן, כי החזה מחבר ומקשר הצלעות, כי כאשר תבין הם שנים עשר צלעות כנגד שבטי תם. ונקרא 'חזה התנופה', כי החבור הזה שהיה מחבר אותם אהרן כמו החזה שהוא מחבר הצלעות, כך אהרן היה מחבר אותם. ודבר זה הוא התעלות והנפה לישראל, כי הדבר שהוא מפוזר הוא נקרא ירידה, ואילו התאספות והתקשרות כאחד הוא הנפה ועליה, כי הכלל יותר מתרומם מן הפרט, לכך החבור אל כלל אחד הוא עליה. ועוד היה מעלה אותם ומקשר אותם עם השם יתברך, והוא עוד התרוממות יותר. ולפיכך שוק התרומה, כי השוק הוא דבק בחזה, והשוק עוד מרומם את הגוף מן השפלות, שעל ידי השוק עומד הגוף בהתרוממות. וזה חזה התנופה ושוק התרומה... השלום הזה שיש לישראל עם השם יתברך היה על ידי אהרן הכהן, שהוא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין ישראל. ולפיכך היה מדתו של אהרן לרדוף שלום גם כן ביז המתנגדים, ולקרב את הבריות לשמים, כמו שמצינו כי השלום בין הקב"ה ובין ישראל היה ע"י אהרן... והיה חזה התנופה כנגד מה שהיה אהרן מקשר ומאחד שנים עשר שבטים, וזהו הרמה הראשונה. ואח"כ עוד הרים אותם עד שהם אל השם יתברך להיות דבוקים בו, ולפיכך שוק התרומה. ואלו שני אברים הם מחוברים יחד, החזה והשוק, ושניהם מרימים את הגוף, כי הגוף הוא כנגד ישראל, ובזה הוא שלום והתחברות בין ישראל ובין אביהם שבשמים". וראה להלן ציון 1190. **נמצא שעד כה** יישב ארבע משאלותיו למעלה [הובאו בהערה 1158]: (א) כיצד הלל סמך עצמו לומר "הוי מתלמידיו של אהרן; אוהב שלום וכו'", כאשר דבר זה לא נתבאר להדיא בתורה, אלא רק ברמז. [והתשובה על כך היא שעשיית שלום היא עיקר עצם מדרגת אהרן במה שהיה כהן גדול]. (ב) איך אמר שאהרן היה "אוהב את הבריות", הרי זה לא נזכר כלל בשום מקום [כנ"ל]. (ג) היו לאהרן הכהן עוד מעלות, ומנין שסגי במעלות שהובאו במשנה להחשב תלמידו של אהרן [כי זו המדרגה העיקרית

של אהרן]. (ד) מה הצורך לומר כלל "הוי מתלמידיו של אהרן", ולא לומר ישירות "תהא רודף שלום" [להורות שהדבק במדה זאת מתעלה ומתחבר למדרגת אהרן].

(1174) בבאורי הגר"א כאן כתב: "אוהב כו' כמו שאמר [תהלים לד, טו] 'בקש שלום ורדפהו', בקשהו במקומך, ורדפהו במקום אחר". והוא ירושלמי פאה פ"א ה"א. הרי שרדיפה היא אחר דבר המרוחק ממקומו. וראה בנתיב השלום ר"פ ב [א, ריט.]. ובספר שמירת הלשון ח"א שער הזכירה פי"א כתב: "ואיזהו רדיפת שלום, כך אמרו חז"ל, זה המדבר שלום בשעת המחלוקת".

(1175) שהרי כיוצא מהכלל אמרו [יבמות יג:] על מחלוקת ב"ה וב"ש "לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל, ולא בית הלל מבית שמאי". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכה:] כתב: "כי המחלוקת... אחד הוא ביטול השני... וכל מחלוקת הוא העדר... כי במציאות האחד לא נמצא השני" [הובא למעלה בהערות 332, 940]. וקודם לכן בפרק א [א, ריח.] כתב: "המחלוקת דבק בו החסרון וההעדר, עד שתמיד מוסיף והולך, שכך הוא כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר תמיד" [הובא למעלה בהערות 337,940, 1054]. וראה להלן הערה 1197, ופ"ב הערה 762.

(1176) כמו שכתב בח"א לגיטין נז: [ב, קיח:]: "הצרעת ממהרת לבא, לפי שכחות הטומאה רודפים להדבק באדם, וזה ידוע. ואין כח טומאה יותר רחוק מן האדם מן הצרעת, לפי שהתורה אמרה בזה [ויקרא יג, מו] 'בדד ישב מחוץ למחנה', וזה לא תמצא בכל הטמאים. ולפיכך רודפים לבא להתדבק באדם לפי גודל הרחוק שהם מרוחקים מן האדם". וראה להלן הערה 1514.

(1177) ראה להלן מציון 1676 ואילך. והולך להביא טעם שני לצורך ברדיפת שלום. ובכת"י נכתב משפט זה כך: "ועוד בכל מקום נאמר רדיפה אצל השלום". והוא הפסוק [תהלים לד, טו] "בקש שלום ורדפהו". אך לא נתברר לי מהי כוונתו "בכל מקום", כי במקרא זהו הפסוק היחידי. ואולי כוונתו שפסוק זה נדרש בהרבה במקומות, וכגון בברכות ו:, יבמות קט., קידושין מ., ועוד. וראה להלן הערה 1185

(1178) שבת י: "אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המרחץ, משום שנאמר [שופטים ו, כד] 'ויקרא לו ה' שלום' ["ויקרא לו גדעון להקב"ה 'שלום'" (רש"י שם)]". ובסמוך יביא מאמר זה.

(1179) בנתיב השלום פ"א [א, ריג:] הביא מאמר זה, וביארו בפנים אחרות מדבריו כאן, ויובא בהערה 1187.

(1180) ובתפארת ישראל פ"נ הביא את הב"ר [ו, ה] שהשלום ניתן במתנה לעולם, וכתב על כך [תשצ:] בזה"ל: "כי השלום אינו מענין העולם הזה, רק הכל במחלוקת, וזהו ענין עולם התחתון, במה שהאחד נכנס בגדר השני, כמו שהוא ענין העולם הזה [יבואר להלן במשנה יח]. ולכן ענין העולם הזה אינו מענין השלום, ולפיכך השלום אינו רק מתנה לעולם", ושם הערה 37. ובנתיב השלום פ"א [א, ריד.] כתב: "הדברים אשר אין שלום ביניהם מצד כי נכנסו זה בזה, ונדחה זה מזה, ולכך אין בהם שלום כאשר האחד נכנס בגבול השני". וראה להלן הערה 1621.

(1181) כפי שנאמר [שמות יג, יא] "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני כאשר נשבע לך ולאבותיך ונתנה לך", ופירש רש"י שם "ונתנה לך תהא בעיניך כאילו נתנה לך בו ביום, ואל תהי בעיניך כירושת אבות", וכתב שם בגו"א אות ח: "ואם תאמר, למה יהיה לו כאילו היום נתנה, והוא אינו כך, שהרי לא נתנה לו באותו היום. וכן אמרו חז"ל בשאר דברים; גבי תורה, יהיה לך חדשה כאילו היום נתנה לך [רש"י שמות יט, א]. וכן לענין יציאת מצרים [פסחים קטז:] 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים'. אבל עיקר הטעם... כי הדברים שהם חשובים במדריגה, עד כי לעלוי מציאותם אינם נופלים תחת הזמן לגמרי... כי ישראל יצאו ממצרים בדביקות המדריגה העליונה, שהיא למעלה מן סדר הזמן. ובזה עצמו נתינת הארץ, כי עם יציאת מצרים זכו בארץ, כדכתיב [שמות ו, ו-ח] 'והוצאתי אתכם והבאתי אתכם אל הארץ וגומר'. וכן התורה היא על הזמן למדריגת התורה, כי הזמן הוא תולה בשמש בתנועת הגלגל, והתורה היא למעלה מהשמש, כמו שאמרו חז"ל [שבת ל:] 'מה יתרון לאדם תחת השמש' [קהלת א, ג] תחת השמש הוא דאין לו יתרון, אבל למעלה מן השמש יש לו יתרון, והוא התורה. וכל הדברים אשר הם על הזמן, כל ענין הזמן שוה, ואינו בזמן, [רק] זולת זמן, ולפיכך אמרו כי כל אדם חייב להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. דהסבה לאותן שיצאו, הוא הסבה לכל דור ודור, ואין כאן חלוק. ושאר דברים שהם תחת הזמן, בעבור שהם נופלים תחת הזמן, יש לו התלות בזמן, לא יאמר עליהם שיראה כאילו היה תמיד כך. אבל בקצת דברים אלהיים יאמר כך, למדרגה על הזמן, ואין התלות בו, יאמר כך". וצרף לכאן דבריו אודות קנין התורה, שכתב בנתיב התורה פ"ג [א, יד.] בזה"ל: "צריך שיהיה לאדם התמדה בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים הנשמעים שהם דברים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו הוא דבר זמני, ולמודו בתורה לפי שעה ולפי הזמן, אינו קונה התורה. ולכך צריך שישכים ויעריב עליהם, כי

זהו ענין השכל שאינו תחת הזמן, והוא תמידי בלא זמן" [הובא למעלה בהקדמה הערה 36]. וראה להלן הערה 1498.

(1182) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות מב: "מצות אלקים, שהיא דבר ה'... מוטל עליו לעשות בלי זמן". ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד כתב: "המצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלקית נפלאה... והם המצות, אשר הם מעשה אלקים". ובתפארת ישראל פ"א [לג:] כתב: "כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית", ושם הערה 40 [ראה להלן הערה 1316]. ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ומה שצריך] כתב: "הקדושה העליונה, הם המצות", ושם הערה 35. וכן מבואר במדרש תנחומא ויגש אות ו, שאמרו שם: "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". ובביאור נקודה זו שמעתי ממו"ר שליט"א, כי השם "מצוה" מורה על כך, שהיה לכאורה צריך להקרא "ציווי", ולא "מצוה". אלא ש"מצוה" הוא על משקל "משפט", ש"משמש שלש לשונות; דברי טענות הדיינין, וגמר הדין, ועונש הדין" [רש"י שמות כח, טו], לאמור שתיבת "משפט" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שיש במשפט; בעלי הדינים, פסק הדיין, ועצם הדין. וכן תיבת "מצוה" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שלה; האדון המצוה, הציווי, והמצטוה. הרי שעצם המצוה מורה על שייכתו של האדון המצוה למצוה. והרי כבר השריש השל"ה [בעשרה מאמרות מאמר ג, ד, (מז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. וכן שמעתי ממנו בשם חכמי האמת [תיקוני זוהר עג.], שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש], וכל זה מורה באצבע ש"המצוות הם דברים אלקיים". וכן מבואר יסוד זה באור החיים הקדוש [ויקרא יח, ד], וכתב שם בתוך דבריו: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". וראה תפארת ישראל פ"ט הערה 61, ולהלן פ"ב הערה 235.

(1183) "במקומו" - כוונתו כאן לדבריו בגו"א שמות פי"ב אות מב, ששם הובאו דברי המכילתא הללו בפירוש רש"י [שמות יב, יז, וראה למעלה הערה 1082], וז"ל: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה שתולה המצוה במצה, דטעמא דשייך במצה לא שייך במצוה. ומכל שכן שדבר תימה שרש"י הביא מדרש זה תוך פירושו, והוא רחוק מאוד מפשוטו. יראה דודאי טעם אחד לשניהם, כי אסרה התורה החמץ [שמות יב, טו], ואסרה גם כן העיכוב עד שתבא לידי חימוץ, שהרי לא הספיק להחמיץ. וענין זה היה מפני שנגלה

מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ [הגדה של פסח]. ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב. והענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל. ואף מצות אלהים, שהיא דבר ה', 'הבא לידך אל תחמיצנה', כי דבר ה' הוא מוטל עליו לעשות בלי זמן. לא כמו דברים של חול שהם גשמים שהם תחת הזמן נתונים, אבל אלו דברים אינם תחת הזמן, וצריך לעשות אותם מיד. וזהו דעת חכמים כאשר תדקדק בהם. ואם הוא מחמיץ את המצוה פוגם את המצוה כאילו היתה דבר שהוא תחת הזמן. ומזה תבין כי מה שאין מחמיצין את המצה ואת המצוה ענין אחד הוא, שאין שם ענין זמן באלו דברים. ואלו דברים הם דברים ברורים מאוד למבין". ובנתיב התורה פי"ז [א, עד:] כתב: "כי המצוה שהיא אלקית אינה תחת הזמן, כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן, ולפיכך אמר בזה הלשון 'אל תחמיצנה', כי החמץ נעשה בזמן... כי המצוה והמצה שניהם דבר אחד, כי המצוה האלקית אינה תחת הזמן, ולכך 'אל תחמיצנה' לעכב אותה להיות נעשה בזמן. וכן המצה, מפני כי ישראל יצאו ממצרים במעלה העליונה שאינה תחת הזמן, כמו שהתבאר במקומו, ולכך צוה על אכילת מצה" [ראה הערה 1340]. וראה בנצח ישראל ס"פ מז [תשצנ:], ושם הערה 60, ולהלן פ"ב הערה 1648.

(1184) לשונו בגבורות ה' פל"ו [קלד:]: "לא יצאו ישראל במדריגה שיש בה זמן, רק במדריגה שאין בה זמן. כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך שאינו נופל תחת הזמן. ולכך אסר להם החמץ, שהויתו נעשה בזמן, וצוה על המצה שהויתה בלא זמן. ולפיכך היה אכילתם ביציאתם לחירות המצה, שאין לה המשך זמן כלל, ואסר להם החמץ שנעשה בזמן. כי ישראל יצאו לחירות במדריגה אלקית שאין בה זמן. ולפיכך נתן הכתוב הסבה באכילת מצה [הגדה של פסח] 'שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם'... להודיע כי הגאולה שלהם מדריגה נבדלת, לא מצד המזל שהוא גשמי פועל בזמן. וכך היה גואל אותם הקב"ה בלי המשך זמן כלל, כאשר אמרנו. לפי שיצאו לא על ידי מזל, ולא על ידי שאר כח שהם נופלים תחת הזמן, רק על ידי הקב"ה, שאינו נופל תחת הזמן, ולפיכך גאל אותם בלי זמן... ודבר זה אמת ברור כאשר תדע ענין מצה". ובגבורות ה' פנ"א [רכ.] כתב: "וזהו הפירוש הכתוב [דברים טז, ג] 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים', כי מה שהיו יוצאים בחפזון בלי המשך זמן מורה שיצאו במדריגה ובמעלה

עליונה, והפועל שבא משם נעשה בלי זמן". ובח"א לחולין ז. [ד, צב:] כתב: "ואני אומר, וכך מוכיחים דברי חכמה, כי 'מצות' ו'מצוה' בשביל כך קרובים בשם. כי המצוה היא כמו מצה, כי כאשר עושה המצוה מזדכך נפשו מן פסולת החמרי, כמו שמזוכך המצה מן הפסולת של שאור, שהוא מתיחס אל החטא. ולכך אמרו 'אם מצוה בא לידך אל תחמיצנה', מדאמרו לשון 'אל תחמיצנה' אצל המצוה, שמע מינה דמצוה גם כן לשון מצה... הרי כי הכל ענין אחד". וראה פחד יצחק, פסח, מאמר א. וראה למעלה בהקדמה הערה 32, ולהלן פ"ב הערה 1491.

(1185) פירוש - כשם ש"מצוה הבא לידך אל תחמיצנה", כך "הוי רודף שלום", כי דברים אלקיים נעשים ללא שהיית זמן כלל. אמנם יש להעיר, כי כאן משוה בין רדיפת שלום לזריזות במצות, אך מצינו שחז"ל להדיא חילקו ביניהן, שאמרו [תנחומא חוקת אות כב]: "לא פקדה התורה לרדוף אחר המצות, אלא 'כי יקרא קן צפור לפניך' [דברים כב, ו], 'כי תפגע שור אויבך' [שמות כג, ד], 'כי תראה חמור שנאך' [שם פסוק ה], 'כי תחבוט' [דברים כד, כ], 'כי תבצור' [דברים כד, כא], 'כי תבא בכרם רעך' [דברים כג, כה], כלם אם באו לידך אתה מצווה עליה, ולא לרדוף אחריה. והשלום 'בקש שלום' [תהלים לד, טו] במקומך, 'ורדפהו' [שם] במקום אחר". הרי שביארו שהרדיפה הנוהגת בשלום אינה נוהגת בשאר מצות, ואילו כאן משוה בין רדיפת שלום לזריזות במצות. [ובנתיב השלום פ"ב (א, ריט.) הביא מאמר זה, וכן בדרשת שבת הגדול (רכז.) עיי"ש], וצ"ע. והנראה בזה, כי הזריזות במצות היא כדי לא לפגום את המצוה, כי מצוה הנעשית בעצלתיים ובזמן נפגמת כאילו היא שייכת לזמן, וכמו שביאר [ראה הערה 1183]. ולכך, כל עוד שהמצוה לא הגיעה לידו, אין היא בת פגימה כלל, שהרי היא עדיין לא באה לעולם, ואינך מצווה על רדיפתה. אך לגבי רדיפת שלום, הנה נתבאר למעלה שהיא נוהגת במיוחד כאשר "בא המחלוקת, ירדוף לעשות שלום" [לשונו ליד ציון 1174]. והרי בשעת המחלוקת יש את הצורך הגדול ביותר לשלום, ולכך לעולם אותה שעה תהיה בגדר של "בא לידך" ענין השלום. ואם אז יחתור אחר השלום בעצלתיים, יוחמץ השלום כפי שמצוה שבאה לידך תוחמץ אם היא תיעשה בעצלתיים. ולפי זה אין כוונת המדרש תנחומא לחלק בין רדיפת שלום לזריזות במצות, אלא אדרבה, עומק כוונת המדרש הוא לומר שאותה זריזות הנוהגת במצוה לאחר שבאה לידך, נוהגת היא לגבי שלום בטרם שבא בפועל לידך.

(1186) לשונו בכת"י כאן: "ועוד בכל מקום נאמר רדיפה אצל השלום, והוא דבר מופלג במה שצריך רדיפה אל מצוה זאת, והוא למעלת השלום. כי השלום אינו תחת הזמן, וזה

ידוע ממה שאמרו כי השם יתברך נקרא שמו 'שלום'. ואמרו שאסור ליתן לחברו שלום בבית המרחץ, שיאמר ויקרא לו 'ה' שלום'. וכל דבר שאינו תחת הזמן כמו השלום, אינו ראוי שיהיה בהמשך זמן. כי הדברים שהם גשמיים הם תחת הזמן, ולכך הם נעשים בזמן. אבל השלום מעלתו אינו תחת הזמן, ולכך אין ראוי שיהיה בהמשך זמן. כי הדברים שהם גשמיים הם תחת הזמן. וזהו שאמר 'הוי רודף שלום', בלא שהיית זמן לגמרי. ודבר זה יש להבין, כי הוא תולה בסוד שלום".

(1187) בנתיב השלום פ"א [א, ריג:], שהביא שם את המאמר ששמו של הקב"ה "שלום", וכתב לבאר בזה"ל: "בדבר זה תראה כמה גדול מדריגת השלום, כי שמו יתברך נקרא 'שלום'... לכך הוא אסור לומר שלום בבית המרחץ. ובודאי דבר זה צריך טעם למה שמו של הקב"ה שלום... וזה כי הוא השם יתברך עושה שלום בין כל הנמצאים, ואם לא היה השם יתברך עושה שלום בין ההפכים שהם בעולם, אין העולם מתקיים. כי הנמצאים יש בהם ההפכים, והוא יתברך כולל את הכל, ומצד השם יתברך אשר הוא כולל את הכל, שלום ביניהם [הובא למעלה בהערה 1148]. כי הוא יתברך צורת העולם האחרונה, ובזה משלים הכל. וזה 'ויקרא לו ה' שלום', רוצה לומר כי השם יתברך צורה אחרונה לעולם, ובזה הוא יתברך כולל הכל ומקשר ומאחד הכל, וזה הוא השלום בעצמו. ומפני כי השלום הוא במה שהוא יתברך צורה אחרונה, ואין דבר זה תאר בלבד כמו שאר תוארים, רק הוא דבר עצמי, ולכך שמו 'שלום'... כי השלום הוא מצד כי הוא יתברך צורה אחרונה אל העולם, ומצד זה הוא יתברך משלים הכל, ולכך שמו יתברך 'שלום'... ולכך בשם הזה אשר שמו 'שלום' הוא יתברך נבדל מן הנמצאים, כי כל הנמצאים אין שלום בהם, והם צריכים אל השלום, חוץ מן השם יתברך, אשר מאתו השלום אל הכל. ומאחר שבענין זה הוא נבדל מהכל, לכך ראוי שיהיה שמו 'שלום', כי זה ענין השם מורה על דבר מיוחד שנבדל בו מאחר".

(1188) כמבואר למעלה הערה 1163.

(1189) למעלה [לאחר ציון 1168]: "איך יהיה מקשר ומחבר את הבריות עד שהם עם אחד, אם הוא בעצמו אינו מקושר עמהם, עד שיהיה אוהב את הבריות". וזהו ה"כל שכן" שכתב כאן; אם הוא פועל אצל הבריות שיהיו אחד, כל שכן שיפעל אצל עצמו שיהיה אחד עם הבריות.

(1190) כמו שכתב למעלה [לפני ציון 1171]: "כי דבר זה עיקר עצם מדריגת אהרן, במה שהוא היה כהן גדול, היה עושה שלום לגמרי בעולם. שצריך שיהיה שלום בין איש ובין חבירו, וכן שיהיה שלום בין ישראל ובין אביהם שבשמים, ובזה הכל שלום",

ושם הערות 1171-1173. והנה משמע מדבריו כאן שסדר הדברים הוא שקודם יעשה שלום בין איש לחבירו, ולאחר מכן שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, שהרי במשנה קודם אמרו "אוהב ושלום ורודף שלום אוהב את הבריות", ורק לבסוף אמרו "ומקרבן לתורה". וכן להלן פ"ד ריש מי"ב כתב: "כי הוא יתברך במה שהוא מקשר ומאחד הכלל עד שהם כלל אחד, אם ישראל שוים בעצה אחת, אז שמו משתבח, שהוא מלך מולך על הכלל, כי המלך מולך על הכלל ביחד... וכך ישראל כאשר הם מקושרים, אז מלכות השם יתברך עליהם, ומתעלה עליהם, כי המלך הוא מלך על הכלל... אבל אם נפרדים ישראל זה מזה, כביכול אין מלכותו יתברך מתקיימת, שהרי אין כאן עם שיהיה מתעלה מלכותו עליהם". וכן בדרשת שבת הגדול [סוף רכה:] כתב: "אי אפשר שיהיה שלום, דהיינו החבור עם השם יתברך שהוא אחד, רק כאשר ישראל הם עם אחד, וזה על ידי מי שמחבר אותם יחד, הוא הכהן". וכן חזר וכתב כן בהמשך הדרשה [רל.], וכן באור חדש [רב.] כתב: "כי דבר זה שיהיה להם חבור יחד, ובפרט לישראל שיהיו כאחד, ואז שכינה עמהם". אמנם בגו"א שמות פכ"א אות ג [הובא למעלה בהערה 1171] כתב "כי צריך שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, **ואחר כך** צריך שלום בין איש לחברו, נמצא הכל מקושר", ושם דבר זה נלמד ממה שקודם נאמרה בתורה פרשת מזבח [שמות כ, כא], ולאחריה פרשת משפטים [שמות כא, א]. ואולי יש לומר, שבודאי הצורך לשלום בין ישראל לאביהם שבשמים קודם לצורך לשלום בין איש לחברו [ואלו דבריו בגו"א], אך ה"בפועל" לכך הוא להקדים השלום בין איש לחברו, כי רק כך יתאפשר השלום שבין ישראל לאביהם שבשמים [אלו דבריו בשאר מקומות]. וכמו שמצינו שהדבר האחרון להתגלות הוא הדבר הראשון שעלה במחשבה בבחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה" [גו"א שמות פ"ד אות טז], ו"עם שסדר ישראל שעלה מחשבתן של ישראל לפני הקב"ה קודם שנברא העולם, ביאתן לעולם הטבע באחרונה היה" [לשונו בגבורות ה' פכ"ט (קיד.)]. **וכמה פעמים** כתב שהכהן עושה שלום בין ישראל "לאביהם שבשמים" [כאן, למעלה בסמוך לציון 1171, בנצח ישראל ר"פ נד, בדרשת שבת הגדול (רכה:), גו"א שמות פ"ד אות ט, שם במדבר פ"ה אות י], ולא כתב סתם "בין ישראל להשם יתברך". ונראה שמתוך גנות המחלוקת הנך לומד על מעלת השלום. והרי על גנות המחלוקת אמרו שהיא מבדילה "בין איש לאשתו ובין איש לרעהו" [רש"י ויקרא יג, מו], ומתוך כך אתה למד שמעלת השלום היא כאשר האמורים להתחבר אכן מתחברים ביניהם.

(1191) (א) אוהב שלום. (ב) רודף שלום. (ג) אוהב את הבריות. (ד) מקרבן לתורה.

(1192) כי הנשיא מזהיר על אהבה, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 829].
(1193) למעלה במשנה ו [לפני ציון 878]: "מי שהוא אוהב השם יתברך, אוהב את הבריות שהם ברואיו יתברך. כי מי שהוא אוהב את אחד, הוא אוהב את כל אשר שייכים לו ומצורפים אליו", ושם הערה 878.
(1194) כי אהבה היא התקרבות, וכמבואר למעלה בהערה 1001. ורש"י [בראשית יח, יט] כתב: "המחבב את האדם מקרבו אצלו ויודעו ומכירו". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעד:] כתב: "ולפיכך נקראו 'יסורין של אהבה' [ברכות ה.], כי מצד שהשם יתברך אוהב אותו, ורוצה לקרב את האדם אליו להיות דבק בו יתברך, ויש לאדם מניעה ועכוב שאין ראוי אל הדביקות בו, לכך מביא השם יתברך עליו יסורין למרק את חטאו, עד שראוי אל הדביקות, ולכך נקראו 'יסורין של אהבה'... שהשם יתברך אוהב אותו וחפץ בו, ומצד שהוא חפץ בו רוצה השם יתברך לקרב אותו אליו, ואין לו המעלה הזאת, ולכך ממרק השם יתברך פחיתות חומר שלו עד שהוא ראוי אל הדביקות".
(1195) ואם תאמר, אם מטרת "ומקרבן לתורה" היא לקרב הבריות למקום, מדוע הלל לא אמר ישירות "ומקרבן למקום", אלא "ומקרבן לתורה". ויש לומר, שהאופן היחידי שניתן להתקרב למקום הוא רק באמצעות תורה ומצות. וכן כתב בתפארת ישראל פי"א [קע:], וז"ל: "והנה מן הדברים אשר הם ידועים, כי אין דבר שהוא יותר ראוי להתדבק בו יתברך רק היושר, ואשר הוא יוצא מן היושר הוא מתרחק... והיושר הוא בתורה, ולפיכך על ידי התורה הוא שקונה הקירוב והחבור בו יתברך... וכן על ידי עשיית המצות. מפני שהתורה היא היושר בעצמו, והיושר אין בו הריחוק, ולכך הוא קרוב אל השם יתברך... כי התורה היא היושר בעצמו, אשר היושר הוא קירוב וחבור אליו יתברך" [הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 131]. וראה למעלה הערות 1009-1007.

משנה יג

(1196) כמו שאמרו באבות דרבי נתן פי"ב מ"ג על אהרן הכהן: "שני בני אדם שעשו מריבה זה עם זה, הלך אהרן וישב אצל אחד מהם. אמר לו, בני, ראה חברך מהו אומר, מטרף את לבו וקורע את בגדיו, אומר, אוי לי היאך אשא את עיני ואראה את חברי, בושתי הימנו, שאני הוא שסרחתי עליו. הוא יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבו. והלך אהרן ויושב אצל האחר, ואמר לו, בני, ראה חברך מהו אומר, מטרף את לבו וקורע את בגדיו, ואומר אוי לי היאך אשא את עיניו ואראה את חברי, בושתי הימנו, שאני הוא שסרחתי עליו. הוא יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבו. וכשנפגשו זה בזה גפפו ונשקו זה לזה" [ראה הערה 1335].

(1197) "כי דרך בני אדם כאשר נכנסו במחלוקת, אז כל אחד מתרחק מן חבירו בתכלית הרחקה" [לשונו למעלה, ושם הערה 1175].

(1198) סנהדרין קי. "מכאן שאין מחזיקין במחלוקת", ופירש רש"י שם "שמחל על כבודו והוא עצמו הלך לבטל מחלוקת". ובמסכת כלה פרק ג אמרו "ואין לך שפל רוח יותר מרודף שלום, וחשוב בדעתך איך הוא רודף שלום אם אינו שפל רוח. הא כיצד, אם אדם מקללהו, אומר לו שלום עליך. אדם מריב עמו, ושותק. ועוד, אם רבו שנים, הוא משפיל רוחו והולך אצלם ומרצהו על זה, וכן לזה, שכך היתה אומנותו של אהרן הצדיק".

(1199) פירוש - כל שכן שמדת הענוה נצרכת לאהבת הבריות, שאז דעתו קשורה בבריות. וה"כל שכן" הוא שאהבת הבריות קשורה לדעתו [כי דעת היא חבור (הערה 1089)], ואין היא רק מעשה חיצוני, ולכך היא מזקיקה ענוה אמיתית. ובגו"א שמות פ"כ הערה 234 נתבאר שאין התבטלות אלא בדעת. וראה למעלה הערה 1103.

(1200) פירוש - אין בני אדם נחשבים בעיני בעל השררה. ולהלן פ"ד מט"ז [ד"ה הוי מקדים], כתב: "ההנהגה עם בני אדם הדומים שיהיה מקדים שלום לכל אדם. ודבר זה ענוה להקדים לכל אדם שלום, ולא ימתין עד שיתן לו האחר שלום, ואז יחזור לו שלום, רק יש לו להקדים לכל אדם שלום. וזה הוראה שאין אדם אחר שפל בעיניו, כי מי שבעיניו בני אדם שפלים, לא יתן שלום לאחרים, רק אם יקדימו שלום אליו, אז הוא מחזיר שלום. ויהיו סתם בני אדם נחשבים אליו, מבלתי שירחיק אותם, רק יקרב אותם". וראה להלן פ"ב הערה 363.

(1201) כמבואר למעלה [לאחר ציון 1082] שבעל שררה נבדל מן הכלל, ולכך השררה מקצרת ימים. וכאן מבאר שבעלי השררה הם לעצמם מפאת הגאוה, שאין הבריות נחשבים בעיניהם. וראה למעלה הערה 1101. ובנתיב הענוה פ"ד [ב, י:] כתב: "מי שיש בו גסות רוח הוא לעצמו, שאינו מתחבר אל כלל הבריות, ומחשב עצמו בגדולה יותר משאר בני אדם, עד שאין לו שיתוף עם כלל בני אדם". ושם ר"פ ח [ב, יח.] כתב: "מי שיש בו גאוה בדעתו ובמחשבתו, הוא נבדל מן שאר בני אדם". וראה להלן פ"ב הערה 561.

(1202) מסופר שם שאחד ניסה להקניט את הלל, ולא הצליח לעשות כן. והקדימו לספור זה לומר [שבת ל:] "לעולם יהא אדם ענוותן כהלל".

(1203) לשונו בנתיב השלום פ"ב [א, רכא:]: "שזהו השפלה וזריזות שהיה מבזה את עצמו בהשפלה כל כך לפני בני אדם להביא שלום ביניהם, ולא יאמר מה לי ולהם. וכבר התבאר כי היה זה מדת הלל, שהיה בעל ענוה, והיה מזהיר על מדה זאת לומר 'הוי

אוהב שלום ורודף שלום', וזה מפני כי הענוה שהיה בהלל היה גורם לו מדה זאת, וכמו שבארנו שם, עיין שם".

(1204) כפי שביאר למעלה, שדעת בעלי שררה נבדלת מהבריות.

(1205) שהוא דבר השייך לשררה, וכמו שמבאר. וזה ישוב לשאלתו החמישית למעלה [ליד ציון 1155]: "ועוד קשה, שחבר אל מאמר זה 'נגד שמא אבד שמיה', מה ענינו לזה שאמר 'הוי מתלמידיו של אהרן'". ועל כך מבאר שהסמיכות נעשתה כי שניהם הפכים זה לזה, וידיעת ההפכים אחת [כמבואר למעלה הערה 590].

(1206) לשון הרמב"ם: "כשימשך שם האדם לגודל, התבשר בהפסקו". ו"נגד" הוא מלשון משיכה, וכמו שכתב בערוך ערך נגד [האחרון], וז"ל: "'נגד שמא אבד שמיה'... פירוש ענין משיכה... תרגום 'מושך בקשת' [מ"א כב, לד] - נגד בקשתא".

(1207) לשונו באור חדש [קסה.]: "'לפני שבר גאון', פירש כאשר האדם יש לו גדולה זאת ביותר, דבר זה הוא לפני שבר, כי הגאוה היתרה הוא דבר תוספת, וכל תוספת קרוב להיות בטל ממנו. וזה שאמרו במסכת סוטה [ה.] כל מי שיש בו גסות רוח סופו מתמעט. ולכך כתיב [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון', שכל גאון וגבהות יותר מן הראוי, קרוב להיות נטל מן האדם, כמו כל דבר שאין ראוי להיות ויוצא מן השעור, יש לו הפסד". ובנצח ישראל ר"פ כ [תלד.] כתב: "כי בתכלית הדבר שם נשלם הדבר, ולכך שם שלימותו. כי אין ראוי שיהיה בשלימות דבר כאשר לא הגיע אל שלימותו. ודבר זה מה שאמר [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון'. שרוצה לומר כי לפני השבר, שהוא הסלוק וההעדר, היה התכלית שלו. ותכלית הדבר שם הוא שלימתו. כי אין ספק כי בתכלית הדבר שם הוא נשלם. ומפני ששם הוא נשלם, ראוי שיהיה שם שלימתו. ולפיכך לפני שבר, שהוא תכליתו שלו, שם הוא גאון שלו, שהוא שלימותו. ומזה תדע כי הדבר שהוא בשלימותו ובמעלתו בעולם הזה, תדע כי זהו תכלית, ואינו מוכן לשלימות אחר יותר גדול מזה... ומזה תדע ותבין, כי כאשר אתה רואה שלימות האומות בעולם הזה, תדע שזהו תכליתם וסופם, אין עומדים לשלימות אחר יותר גדול מזה... וכאשר תבין דברים אלו בענין האומות, אז אין לך לקנאות על גדולתם בעולם הזה". והובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 91.

(1208) כן פירש רש"י כאן "כל מי ששמו נמשך ועולה לגדולה, מיתתו מתקרבת, כמו שאמרו למעלה ביוסף [ברכות נה. "מפני מה מת יוסף קודם לאחיו, מפני שהנהיג עצמו ברבנות"]. ומן הפסוק נמצא סיוע שכן הוא נאמר [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון', כלומר קודם שיבא לו לאדם שבר יעלה לגדולה".

(1209) ש"א יג, יד "ויצוהו ה' לנגיד על עמו". וכוונתו "בכל מקום" היא שתיבת "נגיד" מופיעה בנ"ך הרבה פעמים בהקשר של שררה על עם [ש"ב ו, כא, ש"ב ז, ח, מ"א א, לה, מ"א יד, ז, מ"א טז, ב, מ"ב כ, ה, ישעיה נה, ד, ועוד]. ובספר השרשים לרד"ק, שורש נגד, כתב: '"אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], כלומר שתהיה לפניו ולעומתו תמיד לשרתו... ומן הענין הזה נקרא ראש העם 'נגיד', 'ואתה תהיה לנגיד [ש"ב ה, ב], מפני שהעם שמים פניהם תמיד ופונים אליו בכל ענייניהם" [והמהר"ל יבאר הסבר אחר בסמוך]. ובב"ק נב. אמרו "כד רגיז רעיא על ענא, עביד לנגדא סמותא", וכתב על כך בערוך ערך נגד ג': "פירוש, משל הוא לענין פרנס לפי הדור, כלומר מסמא את המנהיג להטעות הצאן אחריו. 'וגם אל שפטיהם' [שופטים ב, יז], תרגום 'ואף אל מנגידהון'". וראה הערה 1248.

(1210) פירוש - "נגד שמא" ביאורו ש"נגד" הוא שמו של השררה.

(1211) פירוש - המהר"ל מבאר שלכך השררה נקראת "נגד", כי "נגד" הוא לשון המשכה [כמבואר בהערה 1206], וזהו הלשון המורה על קיום השררה, וכמו שאמרו [הוריות יב.] "אין מושחים את המלכים אלא על המעיין כדי שתמשך מלכותם".

(1212) של "נגד".

(1213) לאחר ציון 1078.

(1214) לשונו למעלה [לאחר ציון 1078]: "שאמרו 'אוי לרבנות שקוברת את בעליה, שאין לך נביא שלא קפח ד' מלכים בימיו. ויותר מזה אמרו בפרק קמא דסוטה [יג:], אמר רבי יוחנן, למה מת יוסף קודם אחיו, מפני שהנהיג עצמו ברבנות. והרי לך כי השררה הפך זה, שהוא מקצר מציאותו בעולם הזה. ומה שבעל השררה הוא מקצר ימיו בארנו זה במקומו, כי בעל השררה הוא מיוחד לעצמו כאשר מנהיג עצמו ברבנות ובשררה, ובזה נבדל מן הכלל, עד שהוא נחשב יחידי ופרטי בעצמו, וכמו שהתבאר, כי בעל השררה מיוחד לעצמו, שמפני זה אמרו [להלן פ"ב מ"ג] 'אל תתודע לרשות, שאין מקרבין את האדם רק בשביל הנאתן'. ודבר זה ידוע כי היחידי והפרטי אין כחו כמו מי שהוא הכלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים. ובעל השררה הוא מיוחד בעצמו שאינו תוך הכלל של שאר הבריות, ולפיכך אמרו 'אוי לרבנות שקוברת את בעליה'. והוא דבר מבואר, כי כח הכללי בודאי יותר מקוים, כמו שתראה שהכללים הם מקוימים, וכל אשר הוא יש לו כח הכללי יש לו קיום". והרי שם מורה על מהות [כמבואר למעלה הערות 148, 166, 260, ועוד], ולכך אי אפשר לומר על מהות נאבדת שם של המשכה וקיום.

(1215) שינקוט באותה תיבה פעמיים "שמא, שמא", או "שמיה, שמיה" ומדוע נקט ברישא ב"נגד שמא", ובסיפא "אבד שמיה".
(1216) ולכך אמר "נגד שמא", ולא "נגד שמיה", ש"נגד" הוא אמנם השם של שררה, אך אין זה השם הראוי והשייך לשררה, ולכך אין זה "נגד שמיה", כי "שמיה" מורה על השם שלו, שהוא התואם והשייך לבעל השם.
(1217) וזהו "אבד שמיה", ולא "אבד שמא", כי השם השייך לשררה הוא "אבד", וזהו שמו היאה והמתאים לשררה.
(1218) פירוש - "אבד שמיה" אינו מוסב על השררה, אלא על בעל השררה, שהוא בעצמו יאבד. ולכך אמר "אבד שמיה", כדי להדק ולחבר את השם "אבד" לבעל השררה עצמו, ולא רק לשררה שבידו.
(1219) כן הובא כאן ב"שנויי נוסחאות" המודפס בשולי המשניות. ולפי זה לא נתייחס השם "אבד" לשררה יותר מהשם "נגד", אלא ששני השמות הוזכרו באופן שוה, ששם השני נכנס תחת השם הראשון, וכמו שמבאר.
(1220) פירוש - המשנה אומרת שאמנם השררה נקראת "נגד", אך השם היותר מתאים הוא "אבד". ומעין מה שאמרו [ברכות ד.] "לא כלאב שמו, אלא דניאל שמו".
(1221) זהו טעם שני. והטעם הראשון הובא למעלה [לאחר ציון 1078, והובא בהערה 1214]. ובדרשת שבת תשובה [עב.] ביאר טעם שלישי, והוא שהרבנות קוברת בעליה משום הגאוה, והובא בהערה 1101.
(1222) לשונו בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:]: "אין לאדם הקיום בעולם מצד עצמו, כי אם מצד השם יתברך, אשר משפיע ונותן לו החיים". ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום', שהם גם כן נצחיים כמו שהוא יתברך נצחי". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "כי החיים שהאדם מקבל נחשב כמו ברכה, שהרי נאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים', שהשם יתברך הוא מקור החיים, מאתו משפיע החיים לכל חי. ונמצא כי החיות הם השפעה, כמו העושר והפרנסה שהם השפעה מן השם יתברך. וזה אמרם [מו"ק כח.] בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא, אלא במזלא תליא מלתא. ורוצה לומר כי אלו השלשה בפרט הם השפעה מן השם יתברך, אם הבנים אם החיים ואם העושר, כל אלו הם השפעה שמשפיע השם יתברך אל האדם... ואין אלו ג' תלוים בזכותא, אלא במזל, כי כן מלת 'מזל', שהוא מלשון שפע בלבד מן המשפיע. ולכך אין

זה תולה בזכותא, כי המשפיע משפיע מצד עצמו לכל מי שהוא מוכן לקבל השפע הזה מן המזל". וראה להלן הערות 1234, 1258, ופ"ב הערות 739, 1410.

(1223) סנהדרין צב. "לעולם הוי קבל וקיים", ופירש רש"י שם "הוי קבל - הוי ענו ותחיה. 'קבל' לשון אפל, עשה עצמך אפל ושפל". הרי שנזדמנו לתיבת "קבל" שתי משמעויות; (א) קבלה. (ב) אפל ושפל. ולפי דבריו כאן הענין מחוור היטב, כי כל קבלה מזקיקה השפלת המקבל. וראה נצח ישראל פנ"ז הערה 76. ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "הקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע", ושם הערה 902. ובח"א לסוטה ה. [הוצאת כשר ח"א עמוד כז]: "הקטון והשפל מוכן לקבלה יותר מכל. כמו שהגדול מוכן להשפיע, כך הקטון מוכן לקבל". ובנצח ישראל פי"ז הערה 93 נתבאר שהמקבל נקרא "קטן". וכן ביאר בנתיב העבודה ר"פ ו שמתנאי התפילה שהמתפלל ישפיל את עצמו לה', כמו כל מקבל שמשפיל את עצמו.

(1224) כי הפועל אינו מקבל, וכמו שאמרו [חולין ח:] "איידי דטרידי לאפוקי דם לא בלעי", ופירש רש"י שם "כלומר בהוצאת דם הם עסוקים, ולא בבליעה". ובשו"ע יו"ד סימן ע סעיף א איתא "איידי דטרידי לפלוט לא בלעי מידי". דוגמה נוספת; אמרו חכמים [ב"ב יב:] "מיום שחרב בהמ"ק, ניטלה נבואה מן הנביאים, וניתנה לשוטים ולתינוקות". ובח"א שם [ג, סז.] כתב: "כי הנבואה היא מן השמים, ומפני כך השוטה שאין לו דעת, ואין פועל בשכלו, לכך מקבל הדבר הנעלם מעליונים. אבל החכם, מפני שפועל בשכלו, דבר זה מבטל מה שהוא מקבל מן עליונים... כי הוא פועל בשכלו, וזה מבטל הקבלה". ובח"א לע"ז כ: [ד, נא.] כתב: "כאשר מתפעל הוא מוכן לקבל, שכל מתפעל הוא מקבל, ואין מי שהוא פועל מקבל". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ.] כתב: "הפרש יש בין חוש השמע ובין חוש הראות. כי על השמע נאמר קבלה, שכך תרגום כל שמיעה שנאמר בכתוב 'קבלה' [בראשית לז, כז, ורש"י שם]. והקבלה אינו לשון פועל באחר. אבל העין לא נאמר בו לשון קבלה, רק פועל, מפני שהוא שולט בראיה במה שהוא רואה".

(1225) לשונו בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:]: "המעוט שממעט עצמו גורם לו הקיום... והפך זה אמרו המנהיג עצמו ברבנות שגורם לו המיתה".

(1226) לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יג [ד"ה ודע]: "כי החיות הוא קבלת הברכה העליונה שאינו פוסק, וזהו נקרא 'חיים'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 57].

(1227) אודות שהמקור משפיע תמיד, ראה למעלה בהקדמה [ליד ציון 57] שכתב: "כמו 'מעיין מים חיים', שהוא מקור שאין לו הפסק". והגדרת "מקור" היא השפעה ללא הפסק, וכמו שכתב בנתיב הצדקה פ"ב [א, קעא:]: "כי השם יתברך הוא מקור ושורש

אשר ממנו יושפע הכל... ולפיכך נקרא [ירמיה ב, יג] 'מקור חיים', שהמקור הוא משפיע תמיד בלא הפסק, וכך הוא השם יתברך, שנקרא 'מקור', משפיע תמיד. אבל הע"ז נקרא 'בורות נשברים' [שם], לפי שאין בה כח להשפיע לאחר, והוא כמו בור נשבר, שאין בו כח להשפיע לאחר. ולא זה בלבד אלא אף מימיו לא יכיל, מפני שהבור חסר, ואיך ישפיע לאחר... השם יתברך אשר הוא מקור חיים, משפיע... [אך] ע"ז, שהם בורות נשברים, לא יכילו המים, ואינם משפיעים לזולתם, אף כי יש להם שם אלהות, כמו הבור הזה שיש לו שם שיש בו מים, אבל הוא נשבר, ואינו דבר בעצמו להשפיע לזולתו, כמו שראוי אל אלהות". וכן הרד"ק [ירמיה ב, יג] כתב: "המשיל הטוב המשפיע לישראל בעודם מחזיקים בתורתו למקור מים חיים, שנובע מים בלא הפסק... והנה טוב האל למיחלין לו הוא נמשל למקור מים חיים... שאין להם הפסק, כן טוב האל למיחלים לו, אין לו הפסק". וכן תרגם אונקלוס את המלים [ירמיה ב, יג] "מקור מים חיים" - "כמבוע דמיין דלא פסיק". וראה להלן פ"ב הערה 1106. **ומה שהוצרך** לכתוב תמידיות זו כאן, כי תמידיות הדבר מורה שאין למקבל כלום מעצמו, כי אם היה למקבל חיות מעצמו, מדוע הוצרכה השפעה תמידית, ולא סגי בהשפעה מפעם לפעם. ובעל כרחך שהואיל ולית ליה למקבל מגרמיה כלום, לכך הכל תלויים בהשפעתו התמידית של הקב"ה.

(1228) לשונו להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש]: "כי הוא יתברך אחד בלבד, ואין זולתו. ולפיכך המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלהים חיים, נותן חיים לדבקים בו. ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה השם יתברך אחד ואין זולתו. וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור". כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים. ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך על ידי חטא, כתוב בתורה ובא בלשון כרת. כי הוא הדבר אשר אמרנו למעלה, כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר חיים, שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם אלהים חיים'. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא עיקר, כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח.], וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים". וראה בסמוך ציון 1258.

(1229) אין כוונתו לדברים שכתב למעלה [לאחר ציון 1078, והובא בהערה 1221], כי שם ביאר טעם אחר, והוא שבעל השררה נבדל מהכלל, ולכך קיום הכלל לא חל

עליו, וכלשונו שם: "בעל השררה הוא מיוחד בעצמו שאינו תוך הכלל של שאר הבריות, ולפיכך אמרו 'אוי לרבנות שקוברת את בעליה'. והוא דבר מבואר, כי כח הכללי בודאי יותר מקוים, כמו שתראה שהכללים הם מקוימים, וכל אשר הוא יש לו כח הכללי יש לו קיום". ואילו כאן ביאר הענין משום שבעל השררה אינו מעמיד עצמו כמקבל אל ה', ולכאורה אלו שני טעמים שונים. ולכך צריך לומר שכוונתו להסבר שכתב כאן, אך אם כן היה אומר "כמו שאמרנו", ולא "כמו שאמרנו למעלה", וי"ל בזה.

(1230) להלן בין ציונים 1265-1268.

(1231) "מי שאינו מוסיף על לימודו, יסיף... ימות בלא עתו" [לשון הרע"ב כאן]. ובא לענות על שאלתו הששית מלמעלה [לפני ציון 1156] "וכן מה שאמר אחריו 'דלא מוסיף יסיף', מה ענין אלו דברים זה לזה, שאין להם חבור".

(1232) לא ברור מהי הדגשתו "על ידי התורה **של אדם** הדביקות בו יתברך". ובכת"י הושמטו מלים אלו, ורק נאמר "כי על ידי התורה הדביקות בו יתברך".

(1233) לא נתברר לי כוונתו המדויקת, כי יסוד זה הוזכר במקומות רבים בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר הראשון [פג.] כתב: "על ידי דברי תורה האדם יש לו דביקות בעליונים". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "אין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה". ובנצח ישראל פ"ב [כט:] כתב: "כי על ידי התורה יש לישראל דביקות אל הקב"ה". ובהקדמה לתפארת ישראל [טז:] כתב: "כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך... לגמרי בכל צד". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השי"ת, שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה... החבור הגמור שיש אל האדם עם השם יתברך על ידי התורה". וקודם לכן כתב שם בפ"ט [קמט.]: "כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע ומביא אותו אל הדביקות בו יתברך... התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים, שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה ג"כ האדם הוא שכלי, מ"מ מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השי"ת, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השי"ת, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השי"ת באמצעות התורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה [הובא למעלה בהקדמה הערה 17]. ובגו"א במדבר פט"ו אות יח כתב: "והחבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו",

ושם הערה 61. וכן הוא בדרשה לשבת תשובה [סח.]. ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם דבר אחד". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו". וכן הוא בסמוך [ציונים 1240, 1259]. **וטעמא רבה** יש בדבר, שהרי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וממילא ברור הוא שהאדם קונה דביקות גמורה אל ה' על ידי התורה. ואודות שאין דבר קרוב להקב"ה יותר מתורה, כן כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקד:], וז"ל: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ד [א, סוף יז:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן הש"י, ולכך התורה נקראת 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך", ושם מבאר שלכך התורה מביאה חיים. הרי שדביקות התורה בהקב"ה מחייבת את דביקותו של הלומד תורה בהקב"ה, וכמו שכתב בהספד [עמוד קצ (דפוס ב"ב)]: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [ראה למעלה הערות 523, 1166, ולהלן פ"ב הערות 494, 740].

(1234) ובפסחים מט: דרשו פסוק זה על התורה. והטעם שהתורה היא חיים, כי התורה מביאה לדביקות בה', ודביקות בה' היא החיים, וכמבואר למעלה בהערה 1222. ולהלן פ"ב מ"ז אמרו "מרבה תורה מרבה חיים", וכתב שם [לאחר ציון 738] בזה"ל: "כי על ידי התורה הדביקות בו יתברך, וכמו שנתבאר כמה פעמים, ולפיכך 'מרבה תורה מרבה חיים'". ולהלן פ"ו מ"ח אמרו "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא", והובאו שם שבעה פסוקים להורות על כך, והמהר"ל שם ביאר המשנה בארוכה.

(1235) בתפארת ישראל פט"ו [רכו.] הביא את את המשנה [סנהדרין צ.] שהאומר אין תורה מן השמים, אין לו חלק לעולם הבא. וכתב לבאר זאת [רכח.]: "כי עולם הבא הוא החיים הנצחיים, וכאשר אין תורה, אין כאן חיים נצחיים, דכתיב [דברים ל, כ] 'כי הוא חייך ואורך ימיך'. ולכך התורה היא עצם עולם הבא", ושם הערה 19. וביבמות צו. אמרו "כל ת"ח שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה, שפתותיו דובבות בקבר", וכתב

בח"א שם [א, קמה.] בזה"ל: "כי התורה לא שייך בה מיתה, וכאשר אומרים דבר שמועה מפיו, ומתחבר מי שאמרו ההלכה משמו אל החיים ע"י התורה, שהיא חיים, ולכך מביא לו החיים, עד ששפתיו דובבות בקבר, שהרי יש לו חבור אל החיים בדבר שאין שייך בו מיתה". ובח"א לכתובות עז. [א, קנו:] כתב: "כי הדבקות לתורה הוא שמציל אותו מן המיתה, שהתורה היא כולה חיים, ולכך היה נצול מן המיתה". ולכך התורה היא הפך השררה, שהשררה מקצרת חיים. ובמכות י. אמרו שדברי תורה קולטים את הרוצח בשוגג. ובח"א שם [ד, א.] כתב לבאר: "כי התורה הפך מדת הרוצח, כי הרוצח הוא שנטה אחר הקצוץ והפירוד. והתורה היא הפך זה, שעל ידי התורה יש לאדם דביקות לגמרי עם השם יתברך. ולפיכך התורה קולט את הרוצח, והבן זה". וכמו שהתורה היא הפך הרוצח, כך התורה היא הפך השררה. וראה ציון 1267. ובזה מיישב שאלתו הששית מלמעלה [לפני ציון 1156] "וכן מה שאמר אחריו 'דלא מוסיף יסיף', מה ענין אלו דברים זה לזה שאין להם חבור".

(1236) ובכת"י כתב משפט זה כך: "וזה כי כבר התבאר כי האדם הוא בעל גוף חמרי". ואודות שהאדמה "היא בעלת חומר", הנה רש"י [בראשית ג, יז] פירש "ארורה האדמה בעבורך - מעלה לך דברים ארורים, כגון זבובים ופרעושים ונמלים. משל ליוצא לתרבות רעה והבריות מקללות שדים שינק מהם". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [ד"ה ולקמן] כתב על כך: "והפירוש כי מפני שהאדם נברא מן האדמה, והיא שגרמה לאדם לחטא, לפי שהאדמה היא חומרית, כמו שאמר [בראשית ג, יט] 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב', ודבר החומרי סבה לחטא. כמו שהאם שממנה נולד הבן סבה לחטא הבן, שהיא נותנת גם כן החומר שממנה נוצר... לכך כאשר באה הקללה לאדם, באה גם אל הדבר שהיא סבה לחטא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 78]. ועוד אודות חמריות הארץ, כן כתב בגו"א דברים פ"ג אות יח, וז"ל: "הארץ היא חומרי ביותר". וכן בנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "תדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "כל אשר הוא גשמי יותר הוא עכור וחשוך יותר... ויסוד המים חומרו יותר עב, והוא גשמי יותר... והארץ חומר שלה יותר עב ויותר גס, הוא חושך לגמרי". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "כל דבר שהוא יותר גשמי הוא יותר חשוך, כמו הארץ שיש לה חומר עב היא חשוכה". וראה להלן פ"ב הערות 783, 1091.

(1237) לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 72]: "כל דברי מוסר שלא ילך האדם אחר תאות גופו וחומרו, אשר בו דבק המיתה. ודבר זה רמזו ז"ל גם כן במה שאמרו [ב"ר יז, ו] כאשר נבראה האשה נברא שטן עמה... כי האשה נמשלת לחומר, אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה, שהוא השטן [ב"ב טז.]... ולפיכך 'תוכחת מוסר' [משלי ו, כג], המייסרים את האדם החמרי שלא ילך אחר תאותו, במה שהוא בעל אדמה חמרית, ובו דבק ההעדר שהוא השטן, דבר זה מסלק אותו מן המיתה, שהוא דרך מעוקל, לדרך חיים. וזהו [משלי ו, כג] 'דרך חיים תוכחת מוסר'", ושם הערה 76. וכן נתבאר למעלה בהערות 377, 731, 896.

(1238) לשונו להלן פ"ב מ"ז [ד"ה ואמר שאותם]: "אמרו מרבה בשר מרבה רמה. פירוש הבשר הוא גוף האדם בעצמו. והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש רמה הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. ר"ל כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה, כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד... רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה, וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם". ולהלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו] כתב: "ועוד בארנו לך פעמים הרבה מאוד כי היצר הרע הוא השטן, אינו דבק רק בחומר, שלכך לא נאמר סמ"ך בכתוב עד שנבראת האשה... כי האשה היא שנוטה אל החומר, ובה דבק השטן, הוא היצר הרע, ודבר זה בארנו פעמים הרבה". ולהלן פ"ד מי"א [ד"ה ואמר אחד] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה". ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וכן נתבאר שהגיהנום דבק בחומר [תפארת ישראל פי"א הערה 16, שם פי"ח הערה 22, ושם פכ"ג הערה 51]. וכן כתב בח"א למנחות נג. [ד, פב., והובא למעלה בהקדמה הערה 76].

(1239) אודות שהתורה השכלית היא הפך החומר, ולכך היא חיותו של אדם, כן כתב להלן פ"ג מ"ז [ד"ה המהלך בדרך], וז"ל: "העוסק בתורה, לפי גודל מדריגה השכלית

שהוא דבק בה, אין שולט בו ההעדר כלל. כמו שאמר בכמה מקומות שאין מלאך המות יכול למשלוט ביה דלא פסיק פומיה מגירסא. ובמסכת שבת בפרק במה מדליקין [ל:] אצל דוד המלך... וכל ענין זה, מפני כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר... כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות גמור, ואין דבק בו ההעדר. ולכך התורה נקראת [דברים ל, כ] 'חייך ואורך ימיך'", ושם בהערות.

(1240) כמלוקט בהערה 1233. וראה להלן פ"ב הערה 496.

(1241) לשונו בנתיב התורה פ"ה [א, כו.]: "אין אדם מתקרב אל הש"י כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו" [הובא בהערה 1166]. ועוד אודות שהחומר אינו דבק בה', אלא חוצץ ומבדיל בין ה' לאדם, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תצח:], וז"ל: "כי החומר בעולם הזה מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא המונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי", ושם הערה 1070. ובנתיב התורה פ"ד [א, יז.] כתב: "הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות". וראה להלן פ"ב הערות 212, 496.

(1242) נמצא שביאר שני טעמים מדוע בתורה יש החיים; (א) שכליות התורה מפקיעה את האדם מההעדר הדבק בחומרו. (ב) על ידי התורה יש לאדם דביקות בה', שהוא מקור החיים. ובנתיב התורה פ"ט [א, מ:] שילב ביניהם, וז"ל: "לדברי הכל התורה שנתן השם יתברך לאדם על ידה הקירוב והדביקות הגמור אל השם יתברך, כי התורה היא שכלית, ועל ידי התורה סלוק הגופני, ויש לו דביקות עם השם יתברך".

(1243) בגיטין סוף נז: אמרו "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם". ובב"ב קמה: פירש הרשב"ם "זה בעל גמרא - שממית עצמו לכוין הלכות ולתרץ הוויות". הרי ש"ממית עצמו" פירושו יגיעה ועמל. וראה להלן פ"ו ריש מ"ה הביא מאמר זה, וכתב בזה"ל: "פירוש דבר זה, כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה. ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד. ולכך אמר שאין התורה מתקיימת רק אם ממית עצמו על התורה, שכאשר ממית עצמו על התורה עד שמסלק הגוף לגמרי בשביל התורה, ונמצא כי עיקר שלו הוא השכל, לא הגוף, ואז יש קיום אל התורה, שאין הגוף החמרי מונע אל התורה כלל כאשר האדם מסלק את הגוף החמרי כאלו אינו. וזה שכתוב [במדבר

יט, יד] 'וזאת התורה אדם כי ימות באוהל', שהאדם שהוא בעל אדמה צריך לסלק הגוף, עד שראוי לשוב אל האדמה, אז יש קיום אל התורה, ואין כאן מתנגד אל התורה... כי כך ראוי זה אל התורה במה שהיא תורה שכלית, שלא יהיה נמשך כלל אחר התענוגים, שהם תאות הגוף, ואז יש קיום אל התורה". ובנתיב התורה פ"ג הקדיש לכך את כל הפרק. וראה להלן פ"ב הערה 1447. **דוגמה לדבר**; עזרא תיקן טבילה לבעלי קרי, שלא יקרא בעל קרי בתורה עד שיטבול [ב"ק פב:]. ולמדו כן מ"נתינתה"; מה נתינתה של תורה באימה וביראה וברתת ובזיע, אף לימודה כן, ומכאן אסרו בעלי קרי בלימוד תורה [ברכות כב.]. ועם כל זה סובר רבי יוסי [שם] ש"שונה הוא ברגיליות". ופירש רש"י שם "במשניות השגורות בפיו שהוא מוציאן מפיו במרוצה ואין צריך להאריך בהן". וכתב על כך הפחד יצחק שבועות מאמר יז אות ד בזה"ל: "והנה מדבריו של רבי יוסי למדים אנו סקירה חדשה בתפיסת מקומה של מדת העמילות בתלמודה של תורה. שהרי עיקר ההגדרה של ה'רגילות' הוא משום שתכונתו של לימוד זה היא שאין בו מקום לעמילות... מוכרח מכאן דהאימה והיראה והרתת והזיעה של מעמד הר סיני אינם מתייחסים אלא ללימוד של עמילות. ורק על לימוד של עמילות אמרינן דלימודה כנתינתה... פועלת היא מדת העמילות בתורה עד כדי כך, ששלילת המדה הזו מתירה את לימוד התורה אפילו למי שאסור לו לימוד התורה בכלל. ובעל כרחך שיש בשלילת המעלה הזו שינוי מהות בלימוד התורה". והטעם הוא כמבואר כאן; רק כאשר התורה נלמדת ביגיעה, היא נעשית שכלית ומסולקת מעניני הגוף, ובכך היא מופקעת מההעדר שדבק בחומר. אך כאשר האדם לומד תורה ללא עמילות, אזי אין בלימוד זה הגברת השכל על החומר, ואין התורה שכלית כפי הראוי. וראה להלן הערה 1469, ופ"ב הערה 1579.

(1244) כי האדם נשאר בחומריותו, אשר דבק בה ההעדר, וכמו שהתבאר. **ובכת"י כתב** בזה"ל: "ואף אם כבר למד תורה, צריך שיהיה מוסיף בתורה, כי התורה אין לה תכלית, ואם אינו מוסיף, כאילו היה תכלית וקץ לתורה, ולכך ענשו שיש לו קץ וסוף. וזה שאמר 'ודלא מוסיף יסיף'", וראה להלן הערה 1299.

(1245) כן פירש הרבינו יונה כאן: "ודלא יליף... מי שלא למד כל עיקר".

(1246) אודות שהמרחיק הוא מתנגד, הנה אמרו [פסחים מט:] "שנה ופירש קשה יותר מכלם", וכתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה:] לבאר בזה"ל: "ואמר 'שנה ופירש יותר מכולם', כי זה יותר חמרי מה שהיה לו התורה ופירש מן התורה, וזה מורה שהוא מתנגד אל השכלי לגמרי, כיון שפירש. ולכך הוא יותר נוטה אל החמרי מן עם הארץ אשר לא רצה לקנות התורה, אבל זה בשביל החמרית שבו פורש מן התורה, לכך הוא יותר קשה

מהכל, ודבר זה מבואר". ולהלן פ"ג תחילת מ"ח כתב: "כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו". וכן הוא בבאר הגולה באר השני הערה 41, ובתפארת ישראל פכ"ו הערה 68. וראה למעלה בהקדמה הערה 137, ובפרק זה הערה 1098. אמנם כאן אין כוונתו רק לשנה ופירש, אלא גם לסתם עם הארץ שמעיקרא מרחיק עצמו מן התורה. וכן כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה:], וז"ל: "עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי... שהיה ראוי לו לקנות השכל ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופרוש מן השכלי... ועם הארץ דומה קצת לשנה ופירש, כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל... עמי הארץ הם אינם חפצים בשכלי, והוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי". וראה להלן פ"ב הערה 465.

(1247) בבאר הגולה בתחילת הבאר השביעי הביא את מאמרם [פסחים מט:] ש"עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת", וכתב על כך שם [שסז.]: "אינו מדבר רק מי שהוא שונא תלמידי חכמים, ומרחק עצמו מהם... אדם כזה בודאי אינו מכלל הנבראים כלל.... [כי] אין לו צירוף וחבור אל דבר שהוא עיקר הבריאה". ובהמשך שם [שעז:] כתב: "כי עם הארץ אין לו דין חיים כלל". ושם מאריך לבאר גנות הע"ה.

(1248) "ד'נגיד' מלשון שררה וכתר מלכות הוא" [ח"א למהרש"א שם], וכמבואר בהערה 1209.

(1249) לשונו להלן פ"ו ריש מ"ג: "דאמרינן במסכת שבת בפרק רבי עקיבא, אמר רב חנינא לרב פפא, מאי דכתיב 'שמעו כי נגידים אדבר', למה נמשלו דברי תורה לנגיד, מה נגיד זה יש בו להמית ולהחיות, אף דברי תורה יש בהם להמית ולהחיות. היינו דאמר רבא למיימינים בה סמא דחייא, למשמאילים בה סמא דמותא, עד כאן. בארו כי התורה יש בה דבר זה, שכשם שהנגיד, המקרב אליו ועושה רצונו, הנגיד מגביהו ומרומם אותו, והפך זה לפי גדולתו של הנגיד אם עובר אדם רצונו, הנגיד משפילו ומורידו. וכך הם דברי תורה, לפי מעלתן ומדריגתן, אם אינו נוהג עמהם כאשר ראוי, יש עליו עונש ושפלות".

(1250) כי כל ענינה של מלכות ושררה הוא המשפט, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"ו [תשיג:], וז"ל: "המשפט הוא שייך למלכות". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "כי הכסא שייך בו משפט... כי אין דבר מתייחס למשפט כמו הכסא. ולפיכך כאשר עלה שלמה בכסא, היה מכריז 'לא תטה משפט' [דברים טז, יט], כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". ולשון המקרא [תהלים קכב,

ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד". ובדרשה לשבת תשובה [עב:] כתב: "המשפט ראוי למלך במה שהוא מלך, כדכתיב 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". וראה גבורות ה' ס"פ כט [קטז:]. ובנצח ישראל פ"מ [תשח:] כתב: "כי המלך הוא מיוחד... שהוא מנהיג את העם, ועושה להם משפט", ושם הערה 28. ובח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:] כתב: "אי אפשר שיבוא המשפט רק ממי שהוא כמו מלך, שאינו חסר. כי אם הוא חסר, אין ספק שהמשפט הבא ממנו ג"כ חסר, ואין זה משפט גמור". וראה גו"א בראשית פי"ד הערה 26, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 828.

(1251) הנה כאן ביאר את המאמר "נמשלו דברי תורה לנגיד" שדברי תורה יש בידם להמית את המתרחק מן התורה, אמנם בתפארת ישראל פל"א [תסז.] ביאר שיש בידם להמית את המתקרב אך אינו ראוי לקירוב, שהביא שם את המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] שהאומות היו שומעות קול אלקים ומתו, וכתב על כך בזה"ל: "ומה שאמר כי העכו"ם שמעו ומתו, וישראל חיו, תבין ממה שאמר בפרק רבי עקיבא [מביא את המאמר שם]... רצה לומר בזה כי התורה היא מן השם יתברך, ומי שיש בו תורה יש בו דבקות עם השם יתברך, וכאשר הוא מתדבק עם השם יתברך אין ספק כי דבר זה הוא מביא החיים, וכמו שאמר אחר כך 'למיימינים בה סמא דחייא' [ראה הערה 1233]. אבל מי שירצה להתקרב אל השם יתברך שלא כראוי, הרי המתדבק לדבר שהוא נבדל, ואין ראוי הדבוק אליו, הוא ממית אותו. ולפיכך מי שיש בו תורה, והתורה הוא הקירוב אל השם יתברך, ואם הקירוב הוא זר ואין ראוי להיות, הוא ממית אותו. ולכך התורה היא סמא דמותא למי שאין ראוי לו הקירוב. וזה שאמר כאן כי האומות היו שומעים קול אלהים, ומתו. כי איך יתחבר קול אלהים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חמריים. ודבוק הזה אין ראוי להם, ולכך מתו". וראה הערה 1275.

(1252) להלן פ"ו תחילת משנה ג, והובא בהערה 1249.

(1253) מכנה זאת "שני דברים", כי מחשיב "דלא מוסיף יסף, ודלא יליף קטלא חייב" לדבר אחד. וכן מוכח להדיא להלן [הערה 1301]. ובדפוסים המאוחרים הגיהו "וקבע אלו שלשה דברים", ולכאורה הוא ללא צורך. וראה הערה 1269.

(1254) בסמוך יתבאר ששנים מתוך השלשה הדברים האלו ["מי שנותנין לו ס"ת לקרות ואינו קורא, והמנהיג עצמו ברבנות"] מקבילים לשני הדברים שהוזכרו במשנתינו, אך אין הקבלה במשנתינו ל"מי שנותנין לו כוס לברך ואינו מברך".

(1255) "והמברך ברכת המזון מברך לבעל הבית" [רש"י שם]. ובסמוך יביא דברי רש"י אלו, ויחלוק עליהם.

(1256) "דכתיב [שמות א, ו] 'וימת יוסף וכל אחיו'" [רש"י שם].
(1257) פירוש - יש שלשה דברים הנצרכים כדי שיבואו החיים אל האדם [הנותן, האמצעי, והמקבל].
(1258) כמבואר למעלה [הערות 1222, 1227, 1228], ועל כך נאמר [תהלים לו, י] "כי עמך מקור חיים".
(1259) כמבואר למעלה [הערות 1235-1233].
(1260) הזכיר כאן הנותן [הקב"ה], האמצעי [התורה], והמקבל [האדם]. והוא ענין נפוץ בספריו, וכגון בנצח ישראל פ"ט [רלב.] כתב: "בפרק קמא דשבועות [יג.], רבי אמר, על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה ובין לא עשה תשובה, יום הכפורים מכפר, חוץ מפורק עול תורה ["כופר בעיקר" (רש"י שם)], ומגלה פנים בתורה ["בא על דברי תורה בחוצפא ובגלוי עזות פניו" (רש"י שם)], ומפר ברית בשר, עד כאן. הרי לך אלו שלשה כסדר. ורוצה לומר, כי יום הכפורים ראוי שיהיה מכפר כאשר יש לאדם חבור וברית עם הקב"ה... וכאשר פורק עול תורה, שהוא כופר בעיקר שעמו הוא הברית, אם כן אין כאן ברית כלל. וכן כאשר מגלה פנים בתורה, שהתורה עצם החבור והברית בין השם יתברך ובין האדם, ואם אין תורה - בטל עצם הברית. ומפר ברית מבשר, שאין כאן מקבל ברית, כמו שהתבאר. וכן נזכרו אלו שלשה [סנהדרין צט.] 'את דבר ה' בזה וגו" [במדבר טו, לא], זה האומר אין תורה מן השמים. ואמר אחר כך 'את דבר ה' בזה' זה אפיקורס. דבר אחר, 'דבר ה' בזה ואת מצותיו הפר' זה המפר ברית בשר, 'הכרת' [שם] בעולם הזה. הרי זכרו בפירוש כאשר הוא כופר במי שעמו הברית, וזהו אפיקורוס. והכופר בברית עצמו, היא התורה, ואומר אין תורה מן השמים. והמפר ברית בשר, הוא כופר בקבלת הברית, כמו שאמרנו". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קנא.], דרוש לשבת תשובה [סח.], ח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה:], וח"א לשבועות יג. [ד, יג:]. ובגו"א במדבר פט"ו אות יח כתב: "ומה שזכר אלו ג' דברים דוקא, דע כי האדם הוא דבק בשם יתברך, ודבקתו הוא על ידי שלשה דברים; האחד, על ידי הקב"ה, שהוא אלוה לו. ועל ידי האדם שהוא עבדו, כי אלהותו נקרא על האדם. וכמו שאלהותו נקרא על האדם, כן האדם העובד לו, נכנס תחת רשותו. וכל דבר שהוא דבק בדבר, אי אפשר רק על ידי דבר אמצעי ביניהם, הוא המחבר הדברים, וזה ידוע. והנה פורק עול אומר שאין אלהותו על האדם. ומפר ברית, זה מפני שהוא אומר שאין לו חבור אליו מצד המקבל, והוא האדם, כי הברית הוא חותמו של האדם שהוא עבד לו, והוא מצד המקבל. והחבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו [ראה ציון 1266]... כי כלל אלו ג' דברים; שהוא

כופר באלוהים, שהוא עילה, וזה פורק עול מן העילה. ומכחיש בעלול, שהוא האדם, אשר הוא עלול, ואומר שאין כאן עלול שיהיה לו עילה, הוא השם יתברך. וכופר גם כן בחבור אשר הוא בין העילה ובין העלול, והוא התורה, שהיא בעצמה חבור בין העילה ובין העלול".

(1261) לשונו בבאר הגולה הבאר הרביעי [תקכה.]: "מצד עצמו [הקב"ה] הוא מקור הברכה". ובזוה"ק איתא שהקב"ה נקרא "מקור הברכה".

(1262) לשון רש"י שם "והמברך ברכת המזון מברך לבעל הבית" [רש"י שם]. ופירושו, שעל כל אחד מישראל נאמר "ואברכה מברכיך", והמברך ברכת המזון נכלל בזה בכך שהוא מברך לבעל הבית, ואם נמנע מלעשות כן, הרי הוא מרחיק עצמו מהברכה. וזה לשון המשנה ברורה סימן רא ס"ק יד: "שנותנים לו לברך - רוצה לומר אורח שנותנים לו לברך בהמ"ז, ואינו מברך, מקצר ימיו. משום דבדין כשהאורח מברך מברך לבעה"ב, ובזה שנמנע לברך את בעה"ב, שהוא מזרע אברהם שנאמר בו 'ואברכה מברכיך', ומכלל הן אתה שומע לאו, נמצא גורם קללה לעצמו".

(1263) קצת ראיה לזה, כי הטור אורח חיים סוף סימן רא כתב: "גרסינן בפרק הרואה [ברכות נה.], ג' דברים מקצרין ימיו של אדם, וחד מינייהו מי שנותנים לו לברך ואינו מברך. ולא עוד, אלא שצריך לחזור אחריו, כדאמר ליה רב הונא לרבה בריה חטוף ובריך". וכוונתו לברכות נג:, ופירש רש"י שם "כשמושיטין כוס של ברכה הוי מחזר שיתנהו לך ותברך". והנדון שם הוא האם המברך גדול מהעונה אמן, או לא. ולכך אין שום מקום לומר שמדובר דוקא כשאוכל אצל בעל הבית, אלא גם באוכל משלו. וקצת לפני מאמר זה אמרו שם [ברכות נה.] "כל זמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על ישראל, ועכשיו שלחנו של אדם מכפר עליו", ושם בודאי איירי באוכל משל עצמו, וכמבואר שם בגמרא.

(1264) כפי שביאר בנצח ישראל פנ"ט [תתקטו.] את ברכת "ואברכה מברכך" שנאמרה לאברהם, וז"ל: "ותדע כי לא נאמר כך רק אצל אברהם, שנאמר 'ואברכה מברכיך ומקלליך אאור'... וכל זה מפני כי אברהם היה עיקר מציאות העולם, שכן אמרו זכרונם לברכה [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, עד שבא אברהם. והוא ראשית הבריאה נחשב, וכמו שהתבאר למעלה כי אברהם היה יסוד העולם. ובשביל כך הבטיחו השם יתברך 'ואברכה מברכיך ומקללך אאור', לומר כי הוא יסוד ועצם עולם, שהכל תלוי בו, ולכך זכה אל ברכה זאת". נמצא שהטעם ל"אברכה מברכך" הוא שאברהם אבינו נעשה ליסוד

העולם, וק"ו שכך יהיה בנוגע להקב"ה עצמו. ובזוה"ק ח"א רנ. איתא "מאן דמברך ליה לקב"ה יתברך, מאן דלא בריך לקב"ה לא יתברך".

(1265) בא לבאר מדוע "מי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא" מקצר ימיו של אדם.

(1266) כמבואר בהערה 1260.

(1267) כמבואר בהערות 1234, 1235.

(1268) בין ציונים 1221-1230.

(1269) לא נתבאר בדבריו כיצד דברים אלו מקבילים לדברים שהוזכרו במשנה. וכאמור, לפי גירסת דפוס ראשון ["וקבע אלו **שני** דברים ביחד", ולא כשאר נוסחאות "וקבע אלו **שלשה** דברים ביחד" (כמבואר בהערה 1253)], נמצא ששני הדברים של המשנה הם "נגד שמה", ו"דלא מוסיף יסיף ודלא יליף קטלא", והם בודאי כנגד "המנהיג עצמו ברבנות", והמסרב לקרות בספר תורה. ולפי זה אין במשנתינו הקבלה למסרב לברך על כוס ברכה. אך אם נגרוס כשאר דפוסים ["וקבע אלו **שלשה** דברים ביחד"], ונחלק את "דלא מוסיף יסיף" ו"דלא יליף קטלא" לשני חלקים, עלינו לברר כנגד מה עומדים השלשה שבמאמר לעומת השלשה שבמשנה. והנראה, ש"דלא יליף קטלא חייב" הוא כנגד המסרב לקרות בס"ת, ששניהם מרחיקים את עצמם לגמרי מהתורה [ראה הערה 1247]. וממילא יוצא ש"דלא מוסיף יסיף" הוא כנגד המסרב לברך כוס של ברכה. אמנם טעמא בעי להקבלה זו. והנראה, כי למעלה [לאחר ציון 1242] כתב: "וזהו 'דלא מוסיף יסיף', ופירוש דלא מוסיף, שאינו יגע ועמל בתורה, אף על גב שלמד התורה, רק שאינו עמל בדבר, ואינו מגביר השכל על החומר שדבק בו ההעדר, ולפיכך הוא יסיף". הרי שה"דלא מוסיף" נשאר אדוק והדוק בחומריותו, אשר ההעדר והקללה דבקים בה. וכבר השריש את השייכות שבין הברכה לשכל, וכגון בח"א לר"ה כג. [א, קכה.] כתב: "כי עצם השכל היא להשפיע לכל, וזה ידוע מצד החכמה, כי השכל מטבעו משפיע לכל, לפי שאין לשכל גבול, כמו שיש לחומר, רק השכל הוא משפיע לכל. ומענין השכל להיות משפיע, כמו שאמרנו, כי השכל נקרא מקור הברכה והשפע". ובנתיב התורה פי"א [א, מט:] כתב: "אמרו [ברכות מב.] תכף לת"ח ברכה במעשה ידיהם. כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידם תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך על ידי תלמיד חכם שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם". ובח"א לשבת סג. [א, מא.] כתב: "התלמיד חכם... הוא מצד החכמה והשכל, ואל השכל נמשך ברכה וטוב". ולכך

"דלא מוסיף יסיף" מורה על ההתנתקות ממקור הברכה, והרי זה עומד כנגד המסרב לברך על הכוס.

(1270) "המתכבד בכתרה של תורה ונהנה בכבודה, ועושה אותה ככלי לעשות בו צרכיו, הרי נספה" [לשון הרבינו יונה כאן].

(1271) לפנינו בגמרא "תנן התם ודאשתמש בתגא ["כתר תורה" (רש"י שם)] חלף ["עבר מן העולם" (רש"י שם)], תני ריש לקיש, זה המשתמש במי ששונה הלכות", וכן הוא בעין יעקב.

(1272) אודות ענין המעילה שיש בתורה עצמה, כך הוא לשון הרמב"ם בהלכות מעילה פ"ח ה"ח: "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה, אל יהי קל בעיניו, ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו, ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול. בוא וראה כמה החמירה תורה במעילה, ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר, כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם בדברים בלבד, נתקדשו, וכל הנוהג בהן מנהג חול מעל בה, ואפילו היה שוגג צריך כפרה, קל וחומר למצוה שחקק לנו הקב"ה, שלא יבעט האדם בהן מפני שלא ידע טעמן, ולא יחפה דברים אשר לא כן על השם, ולא יחשוב בהן מחשבתו כדברי החול". והובא למעלה בהערה 280.

(1273) מעין מה שאמרו [סוכה ט.]: "מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה, תלמוד לומר [ויקרא כג, לד] 'חג הסכות שבעת ימים לה", ותניא רבי יהודה בן בתירה אומר, כשם שחל שם שמים על החגיגה ["שלמי חגיגה שם שמים חל עליהם לאוסרן עד לאחר הקטרת אימורין, דזכו בהו בתר הכי משלחן גבוה, כעבד הנוטל פרס" (רש"י שם)], כך חל שם שמים על הסוכה, שנאמר 'חג הסכות שבעת ימים לה", מה חג לה', אף סוכה לה'".

(1274) סנהדרין פג. "הזיד במעילה, רבי אומר במיתה, וחכמים אומרים באזהרה". והרמב"ם [הלכות מעילה פ"א ה"ג] פסק כחכמים, שכתב: "כל המועל בזדון לוקה". ולפי זה יקשה שכתב כאן דלא כהלכתא. ועוד קשה, שהרי בסמוך יביא פסוק מספר שופטים לבאר מיתה זו, וכיצד נבאר את שיטת חכמים כנגד הפסוק. ובכמה מקומות בספריו נקט כדבר פשוט שהנהנה מהקדש חייב מיתה [ראה בסמוך הערות 1276, 1282]. וצ"ע.

(1275) בתפארת ישראל פל"א [תסז.] הביא את המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] שהאומות היו שומעות קול אלקים ומתו, וכתב על כך בזה"ל: "ומה שאמר כי העכו"ם שמעו ומתו, וישראל חיו, תבין ממה שאמר בפרק רבי עקיבא [מביא את המאמר שם]... רצה לומר בזה כי התורה היא מן השם יתברך, ומי שיש בו תורה יש בו דבקות עם השם

יתברך, וכאשר הוא מתדבק עם השם יתברך אין ספק כי דבר זה הוא מביא החיים, וכמו שאמר אחר כך 'למיימינים בה סמא דחייא' [ראה הערה 1233]. אבל מי שירצה להתקרב אל השם יתברך שלא כראוי, הרי המתדבק לדבר שהוא נבדל, ואין ראוי הדבוק אליו, הוא ממית אותו. ולפיכך מי שיש בו תורה, והתורה הוא הקירוב אל השם יתברך, ואם הקירוב הוא זר ואין ראוי להיות, הוא ממית אותו. ולכך התורה היא סמא דמותא למי שאין ראוי לו הקירוב. וזה שאמר כאן כי האומות היו שומעים קול אלהים, ומתו. כי איך יתחבר קול אלהים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חמריים. ודבוק הזה אין ראוי להם, ולכך מתו" [הובא בהערה 1251].

(1276) לשונו בנתיב התורה פ"ז [א, ל.]: "כמו שהתורה היא סם חיים לתלמיד חכם שהוא עוסק בה לשמה, כך התורה היא סם המות לתלמיד חכם שאינו עוסק לשמה [תענית ז.]. ודבר זה בארנו אצל המשתמש בתגא חלף, כי המשתמש בדבר שהוא קודש אל דבר שהוא חול, מגיע אליו המיתה כמו מי שנהנה מקדשי שמים, כי אין מציאות לדברי החמרי עם הנבדל. ולפיכך אם נהנה האדם שהוא חול, מקדשי שמים, היא התורה, בא אליו המיתה, שאין אלו דברים שיש להם מציאות וחבור יחד, ונדחה הפחות והחול מן אשר הוא קודש. וכמו שאמר הכתוב [שופטים יג, כב] 'אלהים ראינו מות נמות', וכי אלהים הוא המיתה לאדם, אלא שאמר שאין לאדם להתחבר עם הקודש, והאדם שהוא חול נדחה. ולכך אמר אם האדם מחבר התורה שהיא קודש קדשים אל דבר שהוא חול, ראוי לאדם שיקבל המיתה. ודבר זה עושה העוסק בתורה שלא לשם שמים, רק להנאתו, שהוא חול, הנה הוא מחבר הקודש אל החול, לכך דבר זה ברור כי העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות". וראה הערה 1290.

(1277) בהספד [הנדפס בגו"א הוצאת יהדות, סוף ספר במדבר, עמוד קפג] כתב: "אמרו במסכת שבת [יד.] האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום. ומקשה ערום סלקא דעתך, אלא ערום בלא אותה מצוה [פירוש, אם נגע בס"ת בלא כסוי אף לשם מצוה, אין אותה מצוה נחשבת לו, מאחר שלא עשה כראוי]. וקשה, אם עשה חטא מה שאחז ספר תורה ערום, יהיה נפרע על חטאו, מכל מקום יהיה לו שכר על אותה מצוה. אבל הטעם הוא כמו שאמרנו, כי אין לאדם שום חבור אל ספר תורה שבה השכל האלקי העליון. וכאשר התחבר אל התורה לקרות בספר תורה, ואחז אותו ערום בלא מטפחת, והרי אין לו חבור ודביקות אל התורה כל כך, ולכך אין לו שכר על אותה מצוה כאשר אחז אותה ערום. רק כאשר יש לו חבור לספר תורה על ידי מטפחת, ואינו אוחז אותה ערום בלא מטפחת,

ואין לו חבור וקרוב אל התורה, ועל ידי מטפחת יש לו קרוב". וכן הוא בתפארת ישראל פי"ג [רה.]. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 165.

(1278) לשון הערוך ערך תג: "'וישם כתר בראשה' [אסתר ב, יז], תרגומו 'ושוי תגא דמלכותא ברישה'. בלשון רומי כתר".

(1279) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקכא.]: "שזה מורה עליו שם 'כתר', כי המלך על ידי שהוא מלך ויש לו כתר, הוא נבדל מן שאר העם". וזה לשונו בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:]: "כל כתר נבדל מן אשר עליו הכתר, שהרי [הוא] עליו, נבדל ממנו. ואינו כמו המלבוש אשר הוא מצורף לגמרי". ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "כי הכתר מורה על שהוא נבדל, כי המלך שיש לו כתר נבדל מן העם". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "הכתר מורה על מעלה נבדלת". וראה הערה הבאה. וכן הוא בתפארת ישראל פס"ג [תתקפ.], ושם הערה 17. ועוד אודות מעמדו הנבדל של המלך, ראה למעלה הערה 188.

(1280) מה שמדגיש שהתורה "היא השכל **שבראש** האדם", כי בא לעשות הקבלה בין התורה לכתר המלך. ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] ביאר שמיקומו של הכתר על הראש מורה על מהותו, וכלשונו: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר, כאשר הכתר הוא **על** ראשו. ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך ג"כ הוא נבדל מן הכלל". ועל כך משוררים ישראל קדושים "דעה חכמה לנפשך והיא כתר לראשך" [פזמון "דרור יקרא"]. ולהלן פ"ו מ"ו [ד"ה ואמר כתרך] כתב: "הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה על הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אליו ראוי תכשיט של כבוד". וראה להלן הערה 1732, ופ"ב הערה 852.

(1281) לשונו להלן פ"ו מ"ב [ד"ה ונותנין לו]: "ונותנין לו מלכות וממשלה, כי ידוע כי המלכות ראוי אל התורה, כדאמרינן בפרק הניזקין [גיטין סב.] מאן מלכי רבנן, שנאמר [משלי ח, טו] 'בי מלכים ימלוכו'. והטעם הוא מבואר כי המלך נבדל מן העם, ובשביל כך הוא מולך על העם. וזהו ענין השכל גם כן, שהוא נבדל מן החמרי, מולך עליו. ולפיכך הוא מלך בודאי כאשר ימצא בו מדריגה השכלית. וידוע כי המלך נבדל מן העם, ובשביל שהוא נבדל מן העם יש למלך מורא, כמו שאמרו [להלן פ"ג מ"ב] 'אלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. וכן התלמיד חכם שיש לו מעלת השכל הנבדל, כמו שהתבאר, ולכך נותנין לו מורא, שהוא כמו מורא מלכות. כמו שאמר [פסחים כב:] 'את ד' אלהיך תירא' [דברים ו, יג], לרבות תלמידי חכמים". וראה עוד בח"א לגיטין סב. [ב, קכג:].

(1282) לשונו להלן פ"ד מ"ה [ד"ה אל תעשם]: "בארנו זה למעלה אצל 'ודאשתמש בתגא חלף', שרוצה לומר כי התורה היא שכלית נבדלת מן ענייני עולם הזה הגשמי, שהיא החכמה אלהית. ולכך נקראת התורה 'תגא', כי הכתר מורה על המלכות, והמלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם. וכן התורה נבדלת מן ענין העולם הזה. וכאשר משתמש לענין עולם הזה בדבר שהוא נבדל מן עולם הזה, הרי מקבל הפסד, שהנהנה מן הקדושה חייב מיתה. וזה מפני כי הדבר הקודש נבדל מן עולם הזה, והוא השתמש ונהנה בעולם הזה מדבר שהוא נבדל מהעולם הזה, וחייב מיתה, שאין לעולם הזה מציאות כלל במדריגה הנבדלת מן העולם הזה. ולפיכך אם מתחבר אל המדריגה הקדושה מקבל העדר מאחר, כי אין מציאות אל העולם הזה עם המדריגה הקדושה, ולעיל הארכנו בזה מאוד".

(1283) פירוש - רבי טרפון אכל תאנים שמצא ["דקסבר דהפקירא נינהו" (רש"י שם)], בזמן שכבר הצניעו את הסכינים שקצצו בהן התאנים. ובא בעל התאנים ומצא את רבי טרפון אוכל מתאניו.

(1284) פירוש - בעל התאנים שם את רבי טרפון בשק, ונטלו לזרקו בנהר.

(1285) פירוש - רבי טרפון אמר על עצמו שאוי לו שהוא הולך עכשו למיתה.

(1286) "הכיר שרבי טרפון היה" [לשון הר"ן שם]. ופירושו, בעל התאנים שמע שהאדם שהושם בשק הוא רבי טרפון, ולכך עזבו וברח.

(1287) "שהציל עצמו בכבוד התורה, דקאמר 'אוי לו לטרפון'" [רש"י שם].

(1288) "שהניחו כשהודיעו שהוא רבי טרפון, ולא הניחו אלא לכבוד תורתו" [ר"ן שם].

(1289) המשך לשון הגמרא "שנאמר [יחזקאל ז, כב] 'ובאו פריצים וחיללוה' ["שהוציאו מבית המקדש" (רש"י שם)], כיון שפרצום נעשו חול ["ואעפ"כ נהרג עליהם בלשצר" (רש"י שם)]".

(1290) בגבורות ה' ס"פ כב [צו:] כתב: "כי הדבר הנבדל מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב [שופטים יג, כב] 'מות נמות כי אלהים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1261. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט.] הביא מאמר חכמים [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה, שם עניות מצויה", וכתב לבאר: "כי העושר הוא ברכה של קניני עולם הזה, וכבר בארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות [פכ"ב (צה:), פ"מ (קמט.), ופס"ב (רפא:)] כי הדברים אשר הם שייכים לעולם הגשמי הם בורחים ומתרחקים מן הדברים העליונים הנבדלים. ולכך נתנה התורה במדבר, ששם הכל חרב,

ולא נמצא דבר במדבר, רק היא עניה וחסירה מכל... ולפיכך המזכיר שם שמים, הרי זה הוא מחרים ומאבד ממנו ברכה של עולם הזה, שלא יתחברו ביחד הדברים הנבדלים והדברים אשר הם ראויים אל העולם הזה. ואין דבר יותר קדוש משמו יתברך, ולכך עניות מצויה עם הזכרת שם שמים", ושם הערות 55-50. וראה נר מצוה [פח:], ושם הערה 102, באר הגולה באר הששי הערה 589, ולהלן פ"ב הערה 495.

(1291) שמשתמש בכתרה של תורה להנאתו, כפי שבלשאצר השתמש בכלי המקדש להנאתו.

(1292) "חלף - כאילו חלף ובטל מן העולם" [לשון רש"י כאן], וזה "אינו כל כך בכח ובחזקה". ויש להעיר, כי להלן פ"ד מ"ה [ד"ה ואל יקשה] כתב: "ומה שאמר 'חלף', ולא 'קטלא חייב', או ש'נוטל חייו', כי לשון 'חלף' נאמר על המהירות, כמו [תהלים צ, ה-ו] 'כחציר יחלוף בבוקר יציץ וחלף', שנראה כאילו החליף ענינו ברגע אחד, זהו לשון החלוף בכל מקום. וכך המשתמש בדבר שהוא נבדל מן הגוף, שכל דבר שהוא קודש ונבדל מן הגוף אינו תחת הזמן כלל, שהזמן הוא נמשך חלק אחר חלק, אבל לא כן הדבר הנבדל, ולכך הוא חלף בפעם אחד". ואילו מדבריו כאן משמע ש"חלף" אינה מיתה פתאומית לעומת מיתתו של בלשאצר. וצריך לומר, שמה שכתב כאן על בלשאצר "ובא אליו המיתה פתאום", לא נקט "פתאום" להורות על מהירות מיתתו, אלא על חוזק מיתתו, שנעקר בחזקה מהעולם. ודייק לה, שבהמשך דבריו, כשחזר לבאר תיבת "חלף", כתב "אבל 'חלף' אינו כל כך בכח ובחזקה", ולא כתב "אינו כל כך בפתאומיות". ומוכח מכך ש"בא אליו המיתה פתאום" היה בטוי לחוזק המיתה, ולא למהירותה.

(1293) וזהו החידוש של רבי יוחנן, שהמשתמש בכתרה של תורה "נעקר מן העולם" בכח ובחוזק, כי זה לא הוזכר במשנתינו, שנקטה בלשון "חלף". וקשה, הרי המשנה גופא להלן מבארת את משנתינו לא כהבנת ריש לקיש, כי להלן אמרו [פ"ד מ"ה] "אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם, וכך היה הלל אומר 'ודאשתמש בתגא חלף', הא למדת כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם הבא". הרי שהמשנה גופא מבארת דברי הלל כפשוטם, ש"משתמש בתורה לצרכו ולהנאתו הגשמית, בודאי הוא נהנה מן הקודש והתחבר בדבר גופני אל דבר קודש נבדל ממנו, ועליו נאמר 'ודאשתמש בתגא חלף'" [לשונו שם]. ואם המשנה להלן מבארת תיבת "חלף" על "הנהנה מדברי תורה", מדוע ריש לקיש לא יבאר כן. וצ"ע. **ובכת"י הקדים** לדברים אלו תירוץ נוסף, וז"ל: "לכך מפרש ריש לקיש 'המשתמש במי ששונה הלכות', דאם לא כן

הוי ליה לומר 'הנהנה מכתרה של תורה', לא 'המשתמש', לכך פירש שמשתמש במי ששונה הלכות. ועוד דאילו בכתרה של תורה ממש וכו'" וכמובא כאן המשך הדברים.

(1294) "ודאשתמש בתגא חלף".

(1295) כמבואר למעלה [לאחר ציון 1230].

(1296) "אין כבוד אלא תורה" [להלן פ"ו מ"ד], ופירש רש"י שם "אין לך אדם שראוי לתת כבוד יותר ממי שהוא בעל תורה". וכן אמרו [להלן פ"ו מ"ו] "ואל תתאוה לשלחנם של מלכים, ששלחנך גדול משלחנם, וכתרך גדול מכתרם". ושם [ד"ה ואמר כתרך] ביאר העדיפות שיש לכתר תורה על פני כתר מלכות, וז"ל: "כי כתר מלכים מצטרף אל האדם הגשמי... אבל הכתר של תורה, דהיינו המעלה הנבדלת מן הגשמי שיש אל בעל תורה, היא נבדלת לגמרי מן הגשמי". ורש"י [משלי ח, טו] כתב: "בי מלכים ימלוכו - וגדול הממליך מן המלך, והתורה אמרה מקרא זה".

(1297) ואף על פי שאסור להשתמש בכתר המלך, וכלשון הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ב ה"א "כבוד גדול נוהגין במלך... אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו, ולא בכתרו", אך לא מצינו שחייבים על כך מיתה. ואף אם תאמר שחייבין על כך מיתה [לשון הרמב"ם בספר המצות, מ"ע קעג: "ומי שיעבור על מצותו ולא ישמע אליו הנה מותר למלך להרגו בכל ענין שירצה"]. מכל מקום יש לחלק, שאצל המלך המיתה נובעת מכח אימת המלך, ולא בעצם. מה שאין כן המשתמש בתגא של תורה הרי הוא "חלף מן העולם" בעצם, ולא מפאת אימת המלך. וראה נצח ישראל פ"מ הערה 38.

(1298) דברים אלו יוטעמו במיוחד על פי דברי התוספות יום טוב כאן, שכתב: "מה שאמר 'תגא' סתם, ולא פירש של תורה, לפי שסתם כתר, כתרה של תורה, כי כל הכתרים זולתו אינן כלום". ולכך, דוקא המלים הבאות להראות על רוממות כתר התורה על פני שאר כתרים נכתבו בסתמא, כי סתמיות זו מורה באצבע על הרוממות שיש לכתר תורה על פני שאר כתרים.

(1299) ודברים אלו הם פגימה בתורה, דלא מבעיא "ודאשתמש בתגא", אלא אף "דלא מוסיף יסיף" פוגם בתורה, וכפי שביאר בכת"י למעלה [הובא בהערה 1244]: "ואף אם כבר למד תורה, צריך שיהיה מוסיף בתורה, כי התורה אין לה תכלית, ואם אינו מוסיף, כאילו היה תכלית וקץ לתורה, ולכך ענשו שיש לו קץ וסוף. וזה שאמר 'ודלא מוסיף יסיף'". ולגבי "דלא יליף", הנה אמרו [סנהדרין צט.] "תניא היה רבי מאיר אומר, הלומד

תורה ואינו מלמדה, זה הוא [במדבר טו, לא] 'דבר ה' בזה'. רבי נתן אומר, כל מי שאינו משגיח על המשנה. רבי נהוראי אומר כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק".

(1300) לשונו בח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט.]: "כל דבר שהוא חשוב, ויש בו ענין אלקי, אם ישתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מעלה. ואם אינו משתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מיתה. כי האוכל תרומה, אם אוכל אותה בטהרה, יש על אכילתה שכר. ואם לא זכה, מקבל על זה מיתה. וכן כאשר ישתה היין כראוי, מפקח אותו ונותן לו השכל העליון. ואם אינו כך, רק ששותה אותו לתאותו וישתכר, מביא לו יללה ומיתה". ובטעם הדבר, צרף לכאן דבריו בח"א לשבת קיט: [א, סה.], בביאור מאמרם "אין הדליקה מצויה אלא במקום שיש חלול שבת", וז"ל: "יש לך לדעת, כי כל דבר קודש שמתחלל, כמו... בת כהן שזנתה, 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]. והטעם כי הקדושה נמשלה כאש, ולפיכך התחתונים שהם חמריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם אויר, מים, עפר, חוץ מן האש. וכמו שאמרו [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. ובשביל שהוא יתברך אש אוכלה הוא, קדוש ונבדל מן כל התחתונים אשר לא יתחברו אל האש. ומפני כך ראוי שיהיה דבר שהוא קודש, והוא מחולל מקודשתו, שיהיה נדון באש. ולפיכך יום השבת שהוא קודש, כאשר בני אדם אינם שומרים ומחללים השבת, נגזור מן הקדושה העליונה שראוי לשבת שיהיו נדונים בשריפת אש". ועיין שם בהסברו השני. וניתן לצרף ענין זה לדברי הגמרא [ב"ק נ.] "אף על פי כן מת בנו בצמא, שנאמר [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאד', מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו אפילו כחוט השערה". וביאר זאת בנצח ישראל פ"ה [קכג.] בזה"ל: "אותם שהם סביביו לא יסבול הקב"ה שיש בהם חטא, כי לא יגור אצלו דבר חטא". והדברים העליונים במעלה הם נמצאים סביביו של הקב"ה, ולכך כל שחוטא ופוגם בדברים עליונים, אחת דתו למיתה, מפאת קורבת הדבר למחיצתו יתברך. וראה להלן פ"ב הערה 537.

(1301) (א) "ודלא מוסיף יסף, ודלא יליף קטלא חייב". (ב) ודאשתמש בתגא חלף". וחזינן שמחשיב את שתי הבבות הראשונות ["ודלא מוסיף יסף, ודלא יליף קטלא חייב"] לדבר אחד. וראה למעלה הערות 1253, 1269.

משנה יד

(1302) בא ליישב את שאלתו השביעית מלמעלה [לאחר ציון 1157]: "וכן מה שאמר 'אם אין אני לי מי לי וכו', אין ענינו לכאן".

(1303) אף אם לא ילמד תורה.

(1304) אודות שרק על ידי קנית התורה האדם נחשב לבעל מעלה, כן ביאר למעלה במשנה ב [לאחר ציון 370], וז"ל: "שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה", ושם הערה 381. ולהלן פ"ב מי"ב כתב: "כבר בארנו למעלה בפרק משה קבל שאין השלמה בעצמו של אדם יותר כי אם על ידי תורה, שמוציא האדם עצמו מן פחיתות החומר להיות בעל שכל".

(1305) עומד על ההדגשה "מי **לי**", כי תיבת "לי" באה לאפוקי מאחרים, כמו התשובה לבן הרשע "'בעבור זה עשה ה' לי' [שמות יג, ח], לי ולא לו, אילו היה שם לא היה נגאל" [הגדה של פסח]. וראה גו"א שמות פ"א אות ז [ד"ה ויש]. וכן כתב כאן רש"י "אם לא אקיים אני את המצות, מי מקיים אותם בשבילי".

(1306) להלן פ"ב מי"ב "התקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך", וכתב המאירי שם: "כלומר אפילו שהיו אבותיך תלמידי חכמים, לא תאמר הרי הדבר מוטבע בי, ודי לי במעט העיון, שאינה ירושה לך". והרע"ב פירש שם: "שלא תאמר הואיל ואבי חכם, ואבי אבא חכם, תורה חוזרת לאכסניא שלה [ב"מ פה.], ואיני צריך לבקש אחריה". וראה להלן פ"ב הערה 1384.

(1307) כמו שנאמר [קהלת ב, יח] "ושנאתי אני את כל עמלי שאני עמל תחת השמש שאניחנו לאדם שיהיה אחרי". ושם [קהלת ב, כא] נאמר "כי יש אדם שעמלו בחכמה ובדעת ובכשרון ולאדם שלא עמל בו יתננו חלקו גם זה הבל ורעה רבה".

(1308) והוא לא עמל בזה כלל. ובשבת י. אמרו "[שעה] שלישית מאכל יורשין", ופירש רש"י שם "יורשי הון רב, שלא טרחו בו, ואין עסוקים ודואגין לשוט אחרי מזונות ולעסוק במלאכה".

(1309) "שאם אין צריך מטר אלא לאדם אחד, כגון שזרע אחר זמן זריעת בני אדם, או שדר בעיר שכולה נכרים, וצריך למטר, בא בזכותו" [רש"י תענית שם].

(1310) כמו [יומא לח:] "אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא", ובהמשך שם אמרו "אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים". וצרף לכאן את דברי הרמב"ם הידועים בהקדמה לסדר זרעים [דף נה: במודפס במסכת ברכות], שכתב: "ונשאר בכאן שאלה אחת... מדוע המציא הקב"ה כל האנשים אשר לא יציירו מושכל לנפשם. ואנו רואים שרוב בני אדם ערומים מן הערמה, וריקים מן החכמה, מבקשים התאוה, ושהאיש החכם, המואס בעולם, הוא יחיד בין רבים, לא ימצא אלא אחד בדור מהדורות. התשובה על זה, שהאנשים ההם נמצאו... להיותם משמשים לאחד ההוא... ברוב ממונו או רכושו יצוה לעבדיו לבנות ארמון כליל יופי, ולנטוע כרם חשוב, כמו שיעשו המלכים, וכל הדומה להם. ואפשר שיהיה הארמון ההוא מזומן לאיש חסיד, יבוא באחרית הימים, ויחסה יום אחד בצל קיר מן הקירות ההם, ויהיה לו סבה להנצל ממות. כמו שאמר [איוב כז, יז] 'יכין וצדיק ילבש'" [הובא למעלה בהערה 684].

(1311) נראה לבאר חילוק העוה"ב מהעוה"ז, על פי דבריו בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:], שכתב: "כי בודאי כמה רשעים בעולם, ואם העולם היה נדון אחר הפרט מן האדם, אין ראוי לעולם הבריאה. אבל מצד הכלל ראוי לו הבריאה, כמו שאמרו [שבת ל:] 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם' [קהלת יב, יג], שכל האדם לא נברא אלא בשביל לצוות ["צוותא" (רש"י שם)] לזה... ובמסכת יומא [לח:] בשביל צדיק אחד נברא העולם". וראה רש"י בראשית ו, ו, וגו"א שם סוף אות יד. נמצא שסבת בריאת העולם מתחילתה היתה משום השתייכות הבריות זה לזה, וצירופם לאותו אחד הראוי לבריאה. ולכך דין הוא שאחד יזכה את כולם, כי סבת הבריאה מתחילתה היתה מחמת אותו אחד המאפשר בריאת הכל. וכן בח"א לב"מ פג: [ג, לא.] כתב: "העולם הזה נדון אחר רובו [קידושין מ:], אבל לעולם הבא, שהוא עולם אמיתי, שהוא עולם המתיחס ליום, וכמו שהיום בו ניכר כל אחד ואחד בפני עצמו... כך לעתיד לעולם הבא יהיה היכר לכל צדיק וצדיק בפני עצמו". וטעם חילוק זה הוא כנ"ל, שהואיל ויציאתו לפועל של כל נברא נעשתה מפאת השתייכותו לכלל, לכך דין הוא שהאדם יהיה נדון אחר הכלל. וכל זה בעוה"ז. אך בעוה"ב כל אחד יהיה נדון לפי מה שהוא בעצם, ולכך כשם שבעוה"ב אין האדם נדון על פי רוב, כי אין זה אמיתת עצמו, כך אין האדם נשלם מזולתו, כי אין זה אמיתת עצמו. וראה תפארת ישראל פ"ה [צה.], ושם הערה 49.

(1312) בסמוך יביא את המדרש המבאר שמפאת היות האדם חומרי, א"א שיעשה מה שראוי אל הנפש.

(1313) לשון היפה תואר שם: "זה מיירי בעולם הבא, דאין זכות אבות מועילה לבנים, וכמו שאמרו רז"ל [סנהדרין קד.] ברא מזכי אבא, ואין אבא מזכי ברא. אבל בעולם הזה ה' עושה חסד לאלף דור [דברים ז, ט]". וראה הערה הבאה.

(1314) ואם תאמר, שמכל מקום מצינו [סנהדרין קד.] "ברא מזכי אבא", ומדובר שם לחיי העוה"ב [ראה הערה קודמת]. ויש לומר, כי הבן בא מכח אביו, ולכך לעולם הוא מתייחס לאביו, מה שאין כן ביחס של אב לבנו. וכמו שכתב בגו"א בראשית פמ"ט אות כד: "ידוע כי האב והבן מתיחסים ביחד, ואם כן ראוי לומר שאם הבן בחיים, שגם האב בחיים... ואין לומר כי המיתה מבטל היחוס [של אב לבנו], כי זה אי אפשר שיבטל היחוס הזה, מאחר שאין בן בלא אב, אם כן יחוס זה וצירוף זה אין בטול לו, ומאחר שהבן בחיים, גם כן האב בחיים, ואי אפשר שיהיה רק כך".

(1315) בתפארת ישראל פ"ג הביא מדרש זה, וכתב עליו [סד:]: "וביאור ענין זה, כי הנפש הזאת שהיא מלמעלה ועומדת בתחתונים, תמיד היא משתוקקת אל התורה ואל המצות, במה שהיא בתחתונים. ודבר זה לה לחסרון מדרגה נחשב לה, שהיא עצם נפש אלקי מלמעלה, עומדת בתחתונים. וכל דבר שהוא חסר, משתוקק אל השלמה. והתורה והמצוה הם השלמה אל הנפש, ובשביל כך משתוקקת הנפש אל התורה ואל המצות, לצאת אל הפעל ולהיות מושלם. אמנם לא תשבע מצות ומעשים טובים, במה שהיא עומדת בתחתונים בגוף האדם, שדבר זה ממדרגת עצם הנפש שהיא מלמעלה, ולכך אינה מושלמת בתחתונים בגוף החמרי. וכיון שאינה מושלמת, אינה שבעה מצות ומעשים טובים, רק היא משתוקקת תמיד להיותה מושלמת לגמרי, ואינה מושלמת עד שתבא אל התכלית במה שהיא עצם אלקי מלמעלה". ובדרוש על התורה הביא גם כן מדרש זה, וכתב [טו:]: "המדרש הזה בא לבאר כי לכך נתנה תורה לישראל, מפני שהנשמה היא מן השמים ועומדת בגוף, לכך היא חסרה בערך מעלתה שהיא מן השמים, ומפני זה צריכה השלמה בתורה ומצות". וראה להלן פ"ב הערה 694.

(1316) אודות שמצות ומעשים טובים הם השלמה לנפש, כן כתב בתפארת ישראל פ"א [לג:], וז"ל: "אם כן נשארה השאלה, איזה הם הפעולות המיוחדות לו [לאדם], המתיחסות אל מעלתו במה שיש לו נפש שכלי. לא ישאר לומר רק כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית. ודבר זה בודאי הם פעולות המיוחדים לו וראוים לו" [הובא

למעלה הערה 1182]. ושם ר"פ ב [מח.] כתב: "הפעולות האלקיות, שהם מצות התורה, הם ראויים לאדם לפי מדריגת נפשו האלקית שהיא בקרבו. והפעולות האלו הם השלמת האדם, שבהם יושלם... על ידי מצות תורה יגיע האדם אל ההשלמה. כי מצד שיש בו נפש אלקי שיש בו הכנה אלקית, לכך אין השלמתו בדבר שהוא טבעי, אבל השלמתו בתורה ובמצוה, שהוא על הטבע". ושם הקדיש את כל הפרק לבאר ענין זה.

(1317) כפי שכתב הרמב"ן [בראשית ב, א]: "צבא הארץ הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים, וכל הצומח, גם האדם. וצבא השמים, שני המאורות, והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים... וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". הרי האדם משתייך לצבא הארץ [מפאת גופו], ולצבא השמים [מפאת נפשו]. וראה להלן פ"ב הערות 668, 1652.

(1318) לשונו בתפארת ישראל פ"ג [סה:]: "וזה שהוא מדמה אותה אל בת מלך שנשאת לעירוני. ועם שהוא נותן לה כל מעדני עולם, אינו יוצא ידי חובתו עמה, מפני שהיא בת מלך, והיא מתחברת אל עירוני הזה, ואם כן תמיד היא חסרה כאשר היא עם העירוני הזה. וכל אשר נותן לה, סוף סוף היא עם העירוני, שאינו זוג שלה. ולכך לא יכול לעשות כפי הראוי לה, שהיא בת מלך, שעל כל פנים היא מתחברת לעירוני, ולא [ל]מלך, ולכך אינו יוצא ידי חובתו עמה. וכן כאשר הנפש היא מלמעלה, ואף כי המצות והתורה הם יציאה לה אל השלימות, מכל מקום במה שהיא עומדת בתחתונים בגוף האדם, והיא עצם נבדל מן העליונים, לא תקבל השלמה. לכך אינה שבעה מן המצות, והיא נחשבת בכח כל ימי היותה עם הגוף". וכן כתב בדרוש על התורה [טו:].

(1319) על שני הדברים שהוזכרו במדרש הנ"ל: (א) כל מה שיגע האדם מצות ומעשים טובים אינו אלא לפיהו, ולא לבנו ולבתו. (ב) הנפש לעולם לא תתמלא, מפאת היותה מחוברת לגוף.

(1320) לשונו שם [לאחר ציון 21]: "ופירוש 'נר מצוה ותורה אור', רוצה לומר כי המצוה דומה לנר, אשר האור שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה. ואינו אור מופשט מן הגוף, שיהיה אור בהיר, רק עומד ונתלה בדבר שהוא גוף, ובשביל כך אינו אור בהיר. וכך המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף, ובמעשה אשר יעשה האדם בעל גוף, דבק בו האור האלהי, מה שמעשה הזה מעשה שכלי אלהי, מצות בוראו ורצונו של השם יתברך, לכך המצוה נקראת 'נר'", ושם הערה 24 הובאו מקורות נוספים שבהם ביאר שהמצות נעשות על ידי הגוף. וראה הערה 1340.

(1321) נקט בדוקא במלים "בן אדם", [ולא "איש"], כי כבר כתב למעלה [לפני ציון 1236]: "כבר התבאר כי האדם שנקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה, שהיא בעלת החומר". וכן להלן פ"ד מ"ד [ד"ה ולא אמר] כתב: "כי נקרא 'אדם' על שם האדמה". וכאן שמדגיש שמפאת היות הנפש מחוברת לגוף האדם החומרי לכך אינה מגיעה להשלמתה, בדוקא נקט "סוף סוף בן אדם הוא".

(1322) איוב יד, א "אדם ילוד אשה קצר ימים". וכן אמרו "היום קצר והמלאכה מרובה" [להלן פ"ב מט"ו], ושם כתב "הלא ימינו כצל".

(1323) מעין לשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ד: "אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר עורו ישינים משנתכם, ונרדמים הקיצו מתרדמתכם, וחפשו במעשיכם, וחזרו בתשובה, וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן, ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל, הביטו לנפשותיכם, והטיבו דרכיכם ומעלליכם, ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה". ובנתיב הזריזות ס"פ א [ב, קפו:] כתב: "ואמרתי לעורר את האדם להקיץ משנתו כי חולם חלום הוא".

(1324) ועל זה אמר "אם אין אני לי", וכמו שהתבאר.

(1325) ועל זה אמר "ושאני לעצמי מה אני", וכמו שהתבאר.

(1326) פירוש - אף אם היה האדם עושה את כל המוטל עליו לא היה יכול להשביע את נפשו במצות ובמעשים טובים, כל שכן כאשר אין בידי האדם לעשות את כל המוטל עליו מפאת קוצר ימיו, שבודאי "מוטל על האדם להקיץ משנתו ולעשות מצות ומעשים טובים" [לשונו כאן]. ובכת"י כתב משפט זה כך: "ואף אם יעשה כל המוטל עליו, אל יחשוב כי עדיין יש לו זמן שיעשה, כי אם לא עכשיו אימתי, כי הוא קצר ימים, ופתאום ילקח ואיננו".

(1327) כמבואר למעלה בין ציונים 1205-1201, וראה הערה הבאה.

(1328) צריך ביאור, מהי השייכות של המלים "ואם לא עכשיו אימתי" למדת הענוה. דבשלמא שאר דברי הלל [שנאמרו בשלש משניות (יב, יג, יד)], נתבארו עד כה כשייכים למדת הענוה. שלמעלה ביאר [לאחר ציון 1195] כיצד "אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" שייך למדת הענוה, וזהו הפך בעלי השררה, ולפיכך סמך אחריו "נגד שמה אבד שמיה" [כמבואר למעלה ליד ציון 1205], ומסתעף מכך "דלא מוסיף יסיף", שהתורה היא הפך השררה [כמבואר למעלה לאחר ציון 1231]. וכן "דאשתמש בתגא חלף" נקבע כאן להדגיש שרק התורה היא עיקר השררה, ולא זולתה

[כמבואר למעלה ליד ציון 1298]. וכן "אם אין אני לי מי לי" מורה "שאין לאדם לחשוב עצמו בעל מעלה ובעל תורה" [כמבואר למעלה ליד ציון 1303]. ובודאי ש"כשאני לעצמי מה אני" מורה בפשטות על ענוה והתבטלות. אך כיצד המלים "ואם לא עכשו אימתי" מתקשרות לענוה, הרי יש בהן את ההכרה הפשוטה שימי האדם קצרים, ומוטל עליו לפעול בימי חייו, "כי אחר המות אי אפשר לזכות עוד" [לשון הרע"ב כאן]. וצ"ע. **ויש לומר**, כי אמרו חכמים על הרשעים [שבת לא:] ש"אינן חרדין ועצבין מיום המיתה". וכתב על כך בח"א שם [א, יח:] בזה"ל: "כי הצדיק אשר כל מעשיו הם בצדק ואמת כפי מה שראוי להיות, אין יוצא מן האמת, והרי לפי האמת שהאדם הוא בעל מיתה, יש לו להתירא מן המות. אבל הרשע מפני שאין מעשיהם והנהגותיהם באמת ויושר, גם בזה אין נמשך הרשע אחר האמת כאשר הוא, ואין לו יראה מן המות, שהאמת הוא, שיש לאדם לירא מן המות". אמנם עדיין צריך ביאור, מדוע נטית הרשע מהאמת מתבטאת דוקא באי מורא ממיתה, הרי אף הרשע מודה לכמה מהאמתות שיש בעולם, ואינו מכחש בכולן. אך הענין מתבאר על פי דברי הגמרא [נדה ל:] שאמרו "'כי לי תכרע כל ברך' [ישעיה מה, כג] זה יום המיתה". וכתב לבאר זאת בח"א שם [ד, קנט:]: "ואמר 'כל ברך' זה יום המיתה, שהאדם כורע ומשתחוה לפני בוראו, כי מצד המיתה נראה שהאדם עלול, ולכך אמר 'כי לי תכרע כל ברך' זה יום המיתה, שאז האדם הוא כורע ונראה שהוא עלול". הרי יום המיתה מורה לאדם שהוא עלול הבטל לעלתו. ולכך יש לאדם להתירא מן המיתה, כי היא מורה על התבטלות האדם לעלתו'. אך הרשעים המכחישים יחס זה, בהכרח שאינם רואים במיתה התבטלות האדם לעלתו, אלא המיתה נתפסת אצלם כסתם סוף האדם, וממילא אין הם יראים ממנה. ולכך ההכרה הנכונה במיתה שייכת היא לענוה, כי רק על ידי הענוה תשמש המיתה כאמצעי המורה לאדם שכל מציאותו היא עלול הבטל לעלתו.

משנה טו

(1329) כפי שהלל נתן מוסר כפי מדתו. ולהלן כתב [לאחר ציון 1357]: "וידוע כי מדת שמאי שהיה מקפיד [שבת ל:], ולכך דברי המוסר של שמאי כי יעשה תורתו קבע, ויקפיד שלא ישנה, ויקבל כל אדם בסבר פנים יפות". וכבר קבע למעלה כמה פעמים, שישנה זיקה בין מעלת האומר לבין הענין שאמר, וכגון למעלה במשנה ד [לאחר ציון 674] כתב: "כבר אמרנו כי הגדולים לפי גודל מעלתם היה מוסר שלהם בדברים גדולים מאוד", ושם הערה 676. וכן כתב למעלה תחילת משנה ג, וז"ל: "וכפי ערך מדריגת מעלתם, היה מדריגת מוסר שלהם. כי המוסר שאמר שמעון הצדיק כולל כל העולם,

שהרי אמר [למעלה משנה ב] 'על ג' דברים העולם עומד'. וכך הוא מוסר של אנטיגנוס איש סוכו, כי דבריו הם בעבודת השם יתברך, אשר בודאי עבודת השם יתברך הוא כולל כל מעשה האדם, כי כל מעשה האדם ראויים שיהיו פונים אל עבודתו יתברך. ולפיכך אמר [למעלה משנה ג] 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם'", ושם הערה 576, ולמעלה הערה 1091, ובסמוך הערה 1367.

(1330) לשונו למעלה סוף משנה ה [לאחר ציון 829]: "האב בית דין שהוא ממונה על הדין, שלכך נקרא 'אב בית דין', ומוסר שלו על היראה, כי כאשר מדתו דין, יש לו יראה. ויצחק שהיתה מדתו דין, נאמר [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי'. שבעל דין ירא פן יעבור ויעשה דבר כנגד היראה, ולפיכך האב בית דין מוסר שלו על היראה... והזוגות הבאים אחריהם יותר רחוקים, שכל אחד בא להוסיף האהבה והיראה... כי ההפרש שבין האהבה ובין היראה, האהבה גורמת מצות המעשה, שמפני שהוא אוהב השם יתברך, אוהב מצותיו לעשות ככל אשר יצוה. והיראה גורמת שלא יעשה חטא, כי מי שהוא ירא מאחד ירא שלא יעבור דבריו... כי הדברים שיש לעשות תלויים באהבה, ומה שלא לעשות תלוים ביראה. ולפיכך תמצא כי הנשיא היה מזהיר על העשיה, והאב בית דין מה שלא יעשה, ושניהם היו באים לתקן דבר אחד, הוא עבודת השם יתברך, שהיא על ידי אהבה ויראה". וראה הערה 1373.

(1331) לשון רש"י כאן בפירושו השני: "תקבע לך עתים ללמוד בכל יום, ד' פרקים או ה'".

(1332) בספר מאורי אור כתב: "כתב רבינו יצחק ז"ל, אף כשתעשה תורתך עיקר וקבע, הזהר מלומר בפיך ומלהוציא בשפתיך לקבוע יום ולילה לימודך, שאם תעשה כן תצטרך לקיים דבריך, ואולי לא תוכל, ונמצאת מפר נדריך, כאמרם ז"ל [נדרים ח.] האומר אשנה פרק זה, אלמוד מסכתא זו, נדר גדול נדר לאלקי ישראל, לכן אמור מעט בפיך, אך העשיה תהיה מרובה", וראה הערות 1342, 1347.

(1333) דוגמה לדבר; נאמר [שמות יח, ו] "ויאמר אל משה אני חותנך יתרו בא אליך ואשתך ושני בניה עמה", ופירש רש"י שם "אם אין אתה יוצא בגיני, צא בגין אשתך". וכתב שם בגו"א [אות טו] בזה"ל: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל" [הובא למעלה בהערה 1028].

(1334) הוצרך להוסיף זאת, כדי לבאר כיצד האזהרה "הוי מקבל אדם בסבר פנים יפות" [הנוהג בין אדם לחבירו] משתייכת ליראת שמים [הנוהג בין אדם למקום], ועל כך מבאר שהזהירות שבדבר זה נובעת מהיות האדם נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], ולכך אזהרה זו היא ענף מיראת שמים. ואודות שהבזיון שייך להיות האדם נברא בצלם אלקים, הנה רש"י כתב [שמות כ, כג]: "ומה האבנים הללו, שאין בהם דעת להקפיד על בזיונן, אמרה תורה הואיל ויש בהם צורך לא תנהג בהם מנהג בזיון, חבירך שהוא בדמות יוצרך, ומקפיד על בזיונו, על אחת כמה וכמה". ולהלן פ"ד מכ"ב [ד"ה אמנם כי] כתב: "הכבוד והבזיון שייך בצלם... וכדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'. והפך זה גם כן, כי הצלם ראוי אל הכבוד. ומפני כך אמרו [מכילתא (שמות כ, כג)] אם האבנים שאינם רואות ואינם שומעות, אמרה תורה 'אל תעלה במעלות על מזבחי וגו" [שמות כ, כג], חבירך שהוא בצלם אלקים, קל וחומר שלא תנהג בו מנהג בזיון. הרי כי הכבוד הוא שייך לאדם בשביל שהוא צלם אלקים". ושם בהערות הובאו דבריו בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה.], שכתב: "כי הגוף אינו מתבזה, רק צלם אלקים, כדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'". וכן כתב שם בפ"ג [ב, סב.]: "אל ינהג בזיון באדם במה שנברא בצלם אלקים". וראה להלן פ"ב הערה 1487.

(1335) כמו שאמרו באבות דרבי נתן פי"ב אות ג על אהרן הכהן: "שני בני אדם שעשו מריבה זה עם זה, הלך אהרן וישב אצל אחד מהם, אמר לו בני, ראה חברך מהו אומר, מטרף את לבו וקורע את בגדיו, אומר, אוי לי היאך אשא את עיני ואראה את חברי, בושתי הימנו, שאני הוא שסרחתי עליו. הוא יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבו. והלך אהרן ויושב אצל האחר, ואמר לו, בני, ראה חברך מהו אומר, מטרף את לבו וקורע את בגדיו ואומר, אוי לי, היאך אשא את עיניו ואראה את חברי, בושתי הימנו, שאני הוא שסרחתי עליו. הוא יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבו. וכשנפגשו זה בזה נפפו ונשקו זה לזה" [הובא למעלה הערה 1196]. וזה לשונו בנתיב השלום פ"ב [א, רכא:]: "מבקשי שלום נכנסים לפנים משורת הדין, אבל בעלי דין אינם רוצים לוותר אף דבר קטן". ודוגמה הפוכה לכך היא המחלוקת, הנמצאת רק כאשר האדם מעמיד את דבריו על הדין, וכמו שכתב בגו"א במדבר פט"ז אות לט [ד"ה ועוד]: "יש נמצאים נכנסים לפנים משורת הדין, ואין באלו האנשים מחלוקת. ויש מעמידים דבריהם על הדין, ובזה מצוי המחלוקת". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעח:] כתב: "המחלוקת ולפנים משורת הדין הם שני הפכים, כי בעל מחלוקת אינו נכנס לפנים משורת הדין, ומעמיד דבריו על הדין".

וראה להלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק]. וראה נצח ישראל פנ"ב הערה 6, ולהלן פ"ב הערה 756.

(1336) שבת ל: לעולם יהא אדם ענוותן כהלל, ואל יהא קפדן כשמאי", ומובאים שם כמה מעשים המורים על ותרנותו של הלל. ובשמו"ר מה, ה, מובא: "וכן הלל אומר, השפלתי היא הגבהתי, הגבהתי היא השפלתי". וכן "אמרו עליו על הלל הזקן, שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו, ורץ לפניו שלשה מילין" [כתובות סז:].

(1337) והולך לבאר שמילי דעלמא שייכים לחומריות האדם, ולכך שם יש לוותר, ואילו מילי דשמיא שייכים לענינים השכליים, ושם אין לוותר. ולמעלה במשנה ה [לפני ציון 755] הביא את דברי הגמרא [ב"מ נט.] שיש לאדם לשמוע לעצת אשתו במילי דעלמא, אך לא במילי דשמיא, וכתב שם בזה"ל [לאחר ציון 769]: "במילי דעלמא, ואין הדברים רק מענין העולם הזה, יש לו למשוך אחר עצת אשתו, כי לא יאמר בזה שהוא נמשך אחר ההעדר, כי העולם הזה שהוא גשמי, מדריגתו מדריגת האשה, שהיא בעלת חומר, ולפיכך מצד הזה אין לו נפילה בגיהנם. ואדרבה, יש לו ללכת אחר עצת אשתו בעסקי עולם הזה, שהם עסקים גשמיים, והאשה עיקר בזה. רק במילי דשמיא, שודאי אצל מילי דשמיא האיש צורה, והאשה בעלת חומר, דבק בה ההעדר, ובזה שייך שהוא נמשך אחר ההעדר, ואם ילך אחר עצתה נופל בגיהנם, שיבא לידי העדר וחסרון".

(1338) יסוד נפוץ בספריו, וכגון בח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל" [הובא בחלקו למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 51]. ולהלן פ"ב מ"ט [ד"ה וכאשר ראה] כתב: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי". **ועל פי** זה ביאר שישראל הם עם קשה עורף, ואילו אומות העולם קרובי תשובה הן, וכלשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח: "ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו], שעומדים במעשיהם, לא יקבלו שנוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שנוי. ובאומות הוא להיפך זה, ששבחו אותם חכמים שהם קרובים לשוב בתשובה. אמרו ז"ל [תנחומא שמיני, ט] האומות קרובי תשובה הם. ולפיכך כאשר נשלח יונה להתנבאות על נינוה, אמר, הגוים קרובי

תשובה, ויחזרו בתשובה, ולא תבא הפורענות, ויאמרו כי אני משקר, ולכך לא רצה ללכת להתנבאות [פרקי דר"א פ"י]. וזה מפני כי הם חומריים, ובעל החומר מוכן לשינוי, לכך ישנה מעשיו, שמקבל שנוי". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], תפארת ישראל פכ"ח [תכא:], נר מצוה [לב.], נתיב התשובה פ"א הערה 33, ועוד. **וזה לשונו** בנצח ישראל פי"ד [שדמ:]: "כבר התבאר בראיה ברורה כי הנפש גובר בישראל. וזה נודע מן המדה הפחותה שבישראל, שהעיד עלינו יוצרנו 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו]. רוצה לומר שהם בלתי מקבלים תוכחה, ואינם שומעים מוסר, והם עם קשה עורף. ודבר זה בשביל שאינם חומריים, שהחומר בלבד הוא מקבל התפעלות. ולא כן דבר שהוא כמו הצורה בלבד, שהוא עומד קיים ואינו מתפעל. ולפיכך ישראל הם עומדים במדתם, ואינם מתפעלים לקבל תוכחה. ועוד אמרו ז"ל [ביצה כה:] כי ישראל הם העזים שבאומות. וזה מפני כי כל זה יש לו כח הצורה. ועוד האריכו עליהם במסכת ביצה [שם] שהם עזים כמו אש. וכל זה מפני שהם נבדלים מן החומרי, כי האש - שהוא להב - אין בו גוף, והוא קשה וחזק [ראה הערה 1346], וכך הם ישראל שאינם חומריים, לכך הם קשים לקבל התפעלות. ואילו האומות הם קלים להתפעל, ולקבל תוכחה ומוסר. ובשביל כך אמרו ז"ל [ירושלמי סנהדרין פי"א ה"ה] שלא היה יונה רוצה ללכת בשליחותו של מקום לנינוה, שידע כי הגוים קרובי תשובה הם, ובודאי יחזרו בתשובה, ויקבלו תוכחה ומוסר מן הנביא אשר מוכיח אותם, כמו שעשו [יונה ג, ד-י], ויחייבו את ישראל; שהאומות חוזרים בתשובה, ואילו ישראל אין חוזרין בתשובה כלל. וכל זה מפני כי האומות הם הפך ישראל; שכמו שישראל הם קשה עורף, ועומדים במדתם מפני שאינם חמריים, לכך אינם מתפעלים, כך האומות שהם חומריים, הם מתפעלים ומוכנים לקבל התפעלות, כמו שהחומר הוא מקבל התפעלות, ולכך הם מקבלים דברי תוכחה וחוזרין בתשובה. כי כאשר מוכיח אותם, הם מתפעלים ומשנים דרכם". וראה להלן פ"ב הערות 238, 448, 453, 536.

(1339) דוגמה לדבר; בגבורות ה' פל"א [קכ:] כתב: "התשובה שייכת לאדם בשביל שמעשה החטא בא מן האדם אשר הוא בעל שנוי ותמורה, ולכך אין מעשיו וחטאים שלו נחשבים מעשים גמורים. כי המעשה נחשב לפי העושה, והעושה הוא בעל גוף, בעל שנוי ותמורה, [ולכך] אף המעשה שלו אינו מעשה גמור... ולפיכך יכול לשנות מעשיו בתשובה, ונחשב המעשה כלא היה מעולם". וכשם שמעשי האדם ניתנים לתשובה, כך מעשי האדם ניתנים לויתור, ולא יעמוד על מדותיו. וראה להלן פ"ב הערה 1511.

(1340) קשה, הרי המצות אכן תלויות בגוף, וכמו שביאר למעלה [הערה 1320]. וכן להלן פ"ג מי"ז כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב, וכן כל המצות, הכל הם בגוף, וכמו שנתבאר למעלה בהקדמה, כי המצוה הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 24]. וכיצד כתב כאן "אבל מילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף". ויש לומר, כי מעין שאלה זו תימצא בעוד מקום; למעלה בהקדמה [לאחר ציון 29] הביא את הגמרא [סוטה כא.] שהמצוה מגינה רק לשעה, משום שהיא תלויה בגוף, וכלשונו שם: "כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף, וכל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן. ולכך המצוה שהיא על ידי גוף האדם, היא מגינה בזמן בלבד, וזה שאמר שהמצוה היא לשעה" [ושם הערה 33]. ואילו למעלה [לאחר ציון 1183] כתב: "אסור להחמיץ המצוה, כי יש שם חימוץ על המצוה כמו על המצה, כי המצוה היא אלקית, ואין ראוי לה הזמן, כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי תחת הזמן", ושם הערה 1182. ואיך יתקיימו שני המאמרים; "מצוה הבא לידך אל תחמיצנה" [מכילתא שמות יב, יז], ו"המצוה אינה מגינה אלא לפי שעה" [סוטה כא.]. אמנם לא קשיא כלל, כי המצוה לכשעצמה היא אור אלקי, אך ביצועה על ידי האדם נעשה בכלי הגוף. ולכך אין להחמיץ את המצוה שהיא דבר ה', ודבר ה' מוטל עליו לעשות בלי זמן. אך משנעשית המצוה על ידי האדם, הגנתה היא לשעה, כי גוף האדם הוא תחת הזמן. ועל שילוב זה כתב בתפארת ישראל פ"ב [נ.]: "כי המצות שהם הפעולות האלקיות, והם מעשה האדם". וכן שם בפי"ד [ריח.] כתב: "האור אלקי שהוא במצוה הוא נתלה בגוף, כמו האור שהוא בנר הנתלה בגוף, שהוא השמן והפתילה" [ראה למעלה בהקדמה הערה 33]. וממילא דבריו כאן מוסבים על המצוה מצד שהיא דבר ה' ואור אלקי, ולכך הן "מילי דשמיא, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי".

(1341) בבאר הגולה באר השני [קעב.] הביא את מאמרם [יומא כב:] ש"כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר איבה כנחש, אינו תלמיד חכם". וכתב על כך בזה"ל: "ודברים אלו אינם רוצים לקבלם [המתנגדים לדברי חז"ל], והם מרחיקים את דברים אלו שיהיה נוטר ונוקם. אבל לאיש המשכיל, הם דברי חכמה מאוד מאוד. כי דבר זה בשביל מדת השכל בתלמיד חכם, כי ראוי לשכל שיהיה מעמיד מדותיו, כי השכל כל ענינו במשפט ודין. וכבר נתבאר זה באריכות כי השכל רוצה הדברים המחויבים להיות, כי זהו ענין השכל

בעצמו שהוא מחוייב מוכרח להיות, והדבר הזה מבואר [הובא למעלה בהקדמה הערה 167]. ולפיכך מדת תלמיד חכם שאינו מוותר, כי הויתור והדין שני הפכים הם, כי הויתור אינו דין. וזה שאמרו 'כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר איבה כנחש אינו תלמיד חכם'. רוצה לומר, שכל עוד שהוא יותר נוקם ונוטר, ואינו מוותר, הוא מדת השכל, שמעמיד כל דבריו בהכרח ובחיוב. והפך זה אשר הוא נוטה אחרי החומר, אין בו דין כלל, שאין בו מדת השכל שהוא דין. ודבר זה מבואר, כי הויתור אינו דין".

(1342) המהר"ל מבאר ש"אמור מעט ועשה הרבה" נאמר בקשר ללימוד תורה, שלא יאמר שילמד הרבה תורה, שמא לא יעמוד בזה, וכמבואר למעלה הערה 1332. וזה דלא כרע"ב שכתב כאן: "אמור מעט ועשה הרבה כמו שמצינו באברהם אבינו עליו השלום, שאמר תחלה [בראשית יח, ה] 'ואקחה פת לחם', ובסוף [שם פסוק ז] 'ויקח בן בקר רך וטוב'". וכן כתבו כאן הרמב"ם הרבינו יונה והגר"א, והוסיפו להביא את מה שלמדו מכך בגמרא [ב"מ פז.] ש"מכאן שצדיקים אומרים מעט ועושים הרבה". ולפי המהר"ל שם זהו ענין אחר, כי לא מדובר שם באמירה השייכת ללימוד תורה.

(1343) אודות שהחומרי משתנה, ולא השכלי, כן מבואר למעלה בהערה 1338. אך כאן כוונתו לשנוי השייך לשקר [שאומר ולא עושה], כי השקר הוא שנוי שלא שייך לשכלי. ואודות כך, הנה אמרו במכות כד. על הפסוק [תהלים טו, ב] "ודובר אמת בלבבו" - "כגון רב ספרא". וכתב על כך בנתיב האמונה פ"ב [א, רי.]: "וכנגד השכלי שאינו משנה ואינו משקר, כי האמת הוא שייך אל השכלי. וזה שאמר 'ודובר אמת בלבבו' 'זה רב ספרא', שלא היה משנה, [ו]אפילו במקום שהיה ראוי לשנות לא היה משנה, וזהו שלימות השכל". ובח"א לב"מ פו: [ג, מט.] כתב: "לית הימנותא בעבדי. דבר זה כי העבד נמשל לחמור, דכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם [הדומה לחמור (יבמות סב.)]. הנה העבד הוא חמרי, והאמת הוא שכלי, שכן גוזר השכל המשיג הדבר כפי מה שהוא. ומפני כן אמרו ז"ל גדר ת"ח שיש לו מדת השכל, שאינו משנה, כדאיתא בפרק אלו מציאות [ב"מ כג:], והפך זה מה שהוא דומה לחמור אין האמת אתו". וראה תפארת ישראל פנ"ד הערה 37. והקנין השלושים וארבעה של התורה הוא "אוהב את המשרים" [להלן פ"ו מ"ז], וכתב על כך [ד"ה והאדם אשר] בזה"ל: "ובמ"ח דברים שמנו חכמים שהתורה נקנית בהם, 'אוהב את המשרים', שהוא הרחקה מן השקר ומעמיד את חבירו על האמת, ומכל שכן שהוא יעמוד על האמת". וראה להלן הערה 1513.

(1344) לשונו בגו"א בראשית פי"ז אות ג: "הוויות התורה הם מקויימים נצחיים לא ישתנו, כי ענין התורה והוויותיה באים ממקום שהוא למעלה מן ההפסד, לכך האותיות

בתורה... ראוי להם הנצחיות, ולא השינוי, כי התורה לא תפול תחת השינוי". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ט [תשעה.], ושם הערה 47. וראה למעלה בהקדמה הערה 43.

(1345) אודות שצריכה להיות התאמה בין האדם לתורתו, כן כתב להלן פ"ב מ"ה [ד"ה ואמר עוד] בביאור המשנה שם "ולא הביישן למד", וז"ל: "כמו שהם עזים בעצמם, כך ראויים להתחבר עמהם התורה שהיא אש. כי כל ענין שכלי, כמו התורה, מיוחס אליו הכח והעזות, כמו האש שהוא עז. ולפיכך התורה היא ראויה לישראל, שגם הם עזים [ביצה כה:]. וזה שאמר כאן 'ולא הביישן למד', פירוש כי הביישן שהוא הפך העז, אי אפשר לו לקבל התורה, כי התורה נתנה לישראל בשביל שהם עזים, והתורה מתיחסת לישראל בשביל זה, ומפני שהוא ביישן אין מקבל התורה, כי צריך שיהיה מתיחס המקבל אל מה שהוא מקבל, ובשביל שהתורה היא מתייחסת אל אש, אם האדם אינו מתייחס לזה, אין מקבל התורה". ובנתיב התורה פ"ב [א, י.] כתב: "מפני כי התורה היא שכל עליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל עליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן לא יקבל אותה... כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי. לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים, וצריך לדבק במדה שהיא שכלית". והרבה פרקים בנתיב התורה מבוססים על יסוד זה. [שם פ"ב, פ"ג (א, יב:), פ"ד (א, כא:), פ"ו (א, כו.), ועוד]. ובנצח ישראל פ"ז [קפב:] כתב: "התורה והגוף הם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי, שהם כמו שני דברים שאינם מתדמים ומתיחסים ביחד, שאין להם עמידה ביחד... מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית" [הובא למעלה בהערה 744]. ובהמשך הפרק שם [קפט.] כתב: "ואין ספק שהמקבל יש לו יחוס עם הדבר שהוא מקבל", ושם הערה 234. וכן הוא בתפארת ישראל פס"ג הערה 71. וראה להלן פ"ב הערות 542, 1385, 1645, 1651.

(1346) כפי שכתב להלן פ"ב מ"ה [ד"ה ואמר עוד], בביאור המשנה שם "ולא הקפדן מלמד", וז"ל: "אין הקפדן מלמד, כי האדם הוא בעל גוף, אם המלמד קפדן, והקפדן הוא אש, נתוסף אש זה על אש של תורה... ואם נוסף אש על אש, אין שייך קבלה כלל דבר שהיא כולה אש... וזהו שאמר 'ולא הקפדן מלמד'". וכבר נתבאר למעלה [הערה 1338] שאש היא שכלית בלתי השתנות. **ובשבת לא.** מסופר ששמאי דחה את ההגוי שבקש להתגייר על מנת שילמד רק תורה שבכתב, ולשון הגמרא הוא "דחפו באמת הבנין שבידו". ובח"א שם [א, טז.] כתב: "דחפו באמת הבנין שבידו. קצת קשה... מה בא

לומר שדחפו באמת הבנין, מה לי באמת הבנין, מה לי דבר אחר. ויראה פירושו, שדחפו שמאי במדתו שבו, שהיה שמאי מעמיד מדותיו, שלא היה מוותר כלום, והיה משוה שמאי מדותיו. וזה נקרא שדחפו באמת הבנין שבידו, כלומר המדה שיש בו למדוד ולהשוות כל מעשה".

(1347) ואם תאמר, מדוע מבאר כאן טעם שני ל"אמור מעט ועשה הרבה", הרי למעלה [לאחר ציון 1331] כתב טעם אחר, וכלשונו: "שאם יאמר הרבה, באולי לא יקיים, ויעבור". ואילו כאן מבאר שהוא מצד שאין שנוי בדבר השכלי, ואלו שני טעמים שונים. ויש לומר, כי למעלה ביאר כיצד אזהרה זו ["אמור מעט ועשה הרבה"] משתייכת ליראת שמים, ואילו כאן מבאר כיצד אזהרה זו משתייכת למדתו של שמאי, ודו"ק.

(1348) בכת"י כאן סלל לו דרך אחרת מדבריו כאן, שכתב בזה"ל: "וכן אמר 'אמור מעט ועשה הרבה', כי במילי דשמיא מעלין בקודש ואין מורידין [ברכות כח.], לכך אמור מעט, ואחר כך יעשה הרבה". אמנם לא התבאר לפי זה כיצד אזהרה זו תואמת למדתו של שמאי.

(1349) פירוש - לפי מדתו של הלל ראוי לאדם שלעולם יהיה מעביר על מדותיו, ושלא תהיה לו שום הקפדה בשום נושא. ומתוך שאינו מקפיד על התנהגות אחרים כלפיו, כך לא יקפיד על התנהגותו כלפי אחרים, כי כל עוד מדובר בדברי רשות, אין לאדם לנהוג בהקפדה, אלא יהיה רך כקנה בכל מעשיו. ובכת"י כתב: "אין צריך שיהיה נזכר [לקבל פני חבירו בסבר פנים יפות], שיחשוב כי אותו אדם לא יקפיד כמו שהוא לא יקפיד".

(1350) פירוש - דעת שמאי היא שאין זו מדה טובה להקפיד על קבלת פני חברו בסבר פנים יפות, וכמו שמבאר.

(1351) שודאי דבר טוב הוא כאשר האדם אינו חס על כבוד עצמו, וכמבואר בגו"א בראשית פי"ד אות לט, ושם הערה 133. וראה בבאר הגולה באר החמישי [קטו:], ושם הערה 631.

(1352) לשונו בכת"י: "אבל לפי מדת שמאי, ראוי שיהיה מקפיד בתכלית ההקפדה". וזה לשונו להלן פ"ג סוף מי"ב: "בא שמאי לומר שאם לא יקבל אותו בסבר פנים יפות, אז נראה שאין חבירו [המקבל פני חבירו] נהנה ממנו [מהמתקבל], והוא צער אל האדם [המתקבל] כאשר אין חבירו נהנה ממנו, ולפיכך אמר שיקבל אותו בסבר פנים יפות, כי דבר זה הוא כבוד לאדם ביותר".

(1353) פירוש - אל יאמר המקבל שאין להקפיד על קבלת חבירו בסבר פנים יפות, כי בלא"ה למתקבל אין קפידא בדבר [כל זה אל יאמר].

(1354) היינו במילי דעלמא, וכפי שאמר הלל [ראה הערה 1339].
(1355) וזהו "עשה תורתך קבע", וכמו שהתבאר.
(1356) פירוש - וגם במילי דעלמא פעמים יש להקפיד, וכמו שמבאר.
(1357) פירוש - אע"פ שהמקבל.
(1358) וזהו "אמור מעט ועשה הרבה", וכמו שהתבאר.
(1359) יש להעיר, כי מן הסתם היו יכולים להמצא ציורים נוספים שהלל לא היה מקפיד בהם, ושמאי ישיב לו שיש להקפיד בהם, ומדוע הדוגמה שננקטה היא דוקא ב"הוי מקבל כל האדם בסבר פנים יפות". ויש לומר, כי אריכות לשונו מורה שהרבותא שיש בקפידה של "הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות" היא לא רק ביחס להלל, אלא גם ביחס למקבל עצמו, שאע"פ שעל המקבל אין להקפיד אם נתקבל בסבר פנים יפות אם לאו, מכל מקום גם אז יש על הפועל להקפיד שקבלת האדם תיעשה מצדו בסבר פנים יפות. אם כן יש בקפידא זו רבותא כפולה; ביחס להלל [שאינו מקפיד בשום דבר], וביחס למקבל [שמן הראוי שלא יקפיד]. ולכך מדתו של שמאי מתבלטת בכפלים בציור זה, כי יש בהקפדתו של "הוי מקבל כל האדם בסבר פנים יפות" רבותא כפולה. ובזה יישב את שאלתו השמינית למעלה [ליד ציון 1158]: "וכן יש לדקדק בדברי שמאי שאמר 'עשה תורתך קבע, אמור מעט ועשה הרבה, והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות', שכל אלו דברים אין להם חבור ביחד".
(1360) כמבואר למעלה במשנה ה [לאחר ציון 841]: "הזוגות הבאים אחריהם [של הזוג הראשון] יותר רחוקים, שכל אחד בא להוסיף האהבה והיראה". וכן הוא למעלה בהערות 914, 963, 997, ולהלן הערה 1743.
(1361) למעלה ציונים 998, 1128, 1143.
(1362) כפי שכתב למעלה במשנה ב [לאחר ציון 353]: "ראוי שיהיה טוב אל זולתו מבני אדם אשר הם נמצאים עמו, כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו", וראה שם הערה 354. ושם [לאחר ציון 398] כתב: "כי האדם אינו יחידי בעולם, אבל השם יתברך בראו עם בני אדם אחרים, ולפיכך צריך שיהיה שומר היחס הזה שיש לו אל שאר בני אדם", ושם הערה 399. ולמעלה במשנה ו [לאחר ציון 872]: "כלל הדבר בזה, שלמד מוסר האדם הנהגתו עם הבריות, כי אי אפשר שיהיה האדם בלבד, רק יש חבור אל הבריות לכל אשר ראוי לו; הן לרב, הן לחבר, הן לשאר בני אדם". ובסמוך כתב [לפני ציון 1372]: "ואחר כך הזוג החמישי תקנו כל אדם, שלא יהיה נפרד הקשור של השלום, שאין עוד תיקון כסדר העולם", הרי שהגדיר את הקשר שבין הבריות כ"סדר העולם".

(1363) לשונו שם [לאחר ציון 866]: "ואמר שיהיה דן כל אדם לכף זכות, שאם הוא רואה דבר באדם, יהיה מי שיהיה, יהא דן אותו לכף זכות, ואל ירחיק אותו לומר כי רשע הוא".

(1364) לשונו שם [לאחר ציון 864]: "אף על גב שאין הרב הוא לגמרי במדריגת שראוי שיהיה לו לרב, ואין החבר במדרגה שראוי שיהיה לו חבר, מכל מקום [קהלת ד, ט] 'טובים השנים מן האחד', ויקח לו חבר. ואמר שיהיה דן כל אדם לכף זכות, שאם הוא רואה דבר באדם יהיה מי שיהיה, יהא דן אותו לכף זכות, ואל ירחיק אותו לומר כי רשע הוא. הנה אלו ג' דברים הנהגת האדם עם הבריות שהם חוץ לביתו; שבא לומר כי יעשה לו רב שאף שאינו כדאי לגמרי להיות לו רב. ויקנה לו חבר, אף שאינו כדאי לו לגמרי. ושאר בני אדם שאינם במדריגתו, אל ירחיק אותם, לכל הפחות כל זמן שאפשר לדון אותם לכף זכות".

(1365) פירוש - רבי יהושע בן פרחיה עסק בסילוק ההרחקה שיכולה להיות בין בני אדם, אך לא עסק בחבור של אהבה שיהיה ביניהם, כפי שעסק בזה הלל.

(1366) כוונתו להסברו השני שם [לאחר ציון 879], וז"ל: "וגם קשור אלו דברים יש לומר עוד, כי מה שאמר 'עשה לך רב וקנה לך חבר', הרצון בזה שאמר 'עשה לך רב' שיהיה עשיה גמורה קיים, וכן 'וקנה לך חבר' שיהיה נקנה לו החבר, שלא תוסר החבירות ממנו כלל. כי זהו הרב הגמור והחבר הגמור, כאשר הוא חבר כל ימיו, וכמו שאמר [משלי כז, י] 'ריעך וריע אביך אל תעזוב', כי אשר היה ריעך, וגם ריע אביך, אל תעזוב, כי זהו אוהב הנאמן, ולא אשר בא מחדש. ולפיכך אמר 'והוי דן את כל אדם לכף זכות', כי הרב והחבר מה שהם רגילים עם האדם, אי אפשר שלא יחשוב בעיניו שחטא לו, כי כל ענינו עמו, ויבא לידי פירוד. לכך אמר על זה 'והוי דן את כל אדם לכף זכות', וכאשר אתה דן אותו לכף זכות, לא יבא פירוד בינך ובין רבך, ובינך ובין חבירך, כי תדין אותו לכף זכות כאשר אתה חושב שעשה דבר כנגדך, ודבר זה ברור". נמצא שעיקר דברי המשנה הם בשתי הבבות הראשונות ["עשה לך רב, וקנה לך חבר"], והבבא השלישית ["והוי דן את כל האדם לכף זכות"] בא לחזק את שתי הבבות הראשונות, ואינה חולקת מקום לעצמה, וכמבואר שם בהערה 886.

(1367) שאמר "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם". וז"ל שם [תחילת משנה ג]: "וכפי ערך מדריגת מעלתם, היה מדריגת מוסר שלהם. כי המוסר שאמר שמעון הצדיק כולל כל העולם, שהרי אמר [למעלה משנה ב] 'על ג' דברים העולם

עומד'. וכך הוא מוסר של אנטיגנוס איש סוכו, כי דבריו הם בעבודת השם יתברך, אשר בודאי עבודת השם יתברך הוא כולל כל מעשה האדם, כי כל מעשה האדם ראויים שיהיו פונים אל עבודתו יתברך. ולפיכך אמר [למעלה משנה ג] 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם'", ושם הערה 576, וראה למעלה הערות 1091, 1329.

(1368) לשונו למעלה [לאחר ציון 680]: "כי אנטיגנוס תיקן את האדם עצמו ביראת שמים ובאהבת השם יתברך. ואין האדם בלבד, כי צריך הוא אל בית ואשה ובני בית. ובא הזוג הזה לתקן הבית, ואשר הוא צריך אליו בבית לתקן ביתו באהבה וביראה. ולפיכך אמר 'יהי ביתך בית ועד לחכמים', שיהיה בתוך ביתו חכמים, וזהו שלימות גדול כאשר ביתו הוא עומד לחכמים". וראה להלן הערה 1765.

(1369) לשונו למעלה [לאחר ציון 853]: "אחר שהזוג שלפניהם תקנו את האדם בענין הנהגת ביתו, כי ביתו קרוב אל האדם... בא הזוג אשר אחריהם, והם תלמידים שלהם, לתקן ענין האדם איך ינהג עם הבריות, ודבר זה חוץ מביתו. וזה גם כן קרוב אליו, כי הרב והחבר חוץ לביתו, אך הם קרובים לו ביותר. ואחר כך שאר האדם, כי האדם נמצא עם רבו, ואחר כך עם חבירו, ואחר כך עם שאר האדם".

(1370) לשונו למעלה [לאחר ציון 974]: "גם דברי הזוג הזה [הזוג השלישי] דבריו מסודרים עם הזוג שלפניו, כי הזוגות שלפניהם תקנו את האדם עם הבריות הקרובים אליו, ולכך אמר [למעלה משנה ו] 'עשה לך רב וקנה לך חבר והוי דן את כל האדם לכף זכות', וכל זה שייך אל האדם, וכמו שתקנו הזוג גם כן שלפניהם [למעלה משניות ד, ה] ביתו כראוי. כי ראשון צריך לתקן עצמו, וזהו תיקון אנטיגנוס איש סוכו. ואחר כך תקון ביתו, וזה תיקון הזוג הראשון. ואחר כך התיקון עם הבריות שהם חוץ לביתו, והם גם כן שייכים אליו, כמו הרב והחבר ושאר כל אדם, וזהו תיקון הזוג השני, כי צורך גדול אל האדם הרב והחבר. ואחר כך תיקון הזוג השלישי, איך תהיה ההנהגה עם בני אדם כמו הדיין, שהוא דיין ושופט על הצבור".

(1371) לשונו למעלה [תחילת משנה י]: "כי יש לאדם חבור אל בני אדם שהוא דן ושופט אליהם, ודבר זה תקנו הזוג שלפני זה. ועתה באו הזוג הרביעי לתקן ההנהגה עם הבריות שאין האדם כל כך חבור אליהם, כמו הזוג שלפני זה. כי בעל השררה בודאי גם כן יש לו חיבור אל העם אשר הוא משתורר עליהם, ומכל מקום אין דומה אל החבור שיש אל הדיין עם הצבור, שהדיין הוא לטובת הצבור לשפוט אותם, אבל בעל השררה, אדרבה, הוא מבקש טובת עצמו, כמו שאמרו 'אין מקרבין את האדם אלא לפי הנאתן'".

(1372) לשונו למעלה [לאחר ציון 1361]: "בא הלל... שישתדל שלא יסור קשר השלום שהוא לבריות שהם ביחד, כפי מה שבראם השם יתברך". ולכך הלל ושמאי הם פסגת התיקון, כי "אין עוד תיקון כסדר העולם", כי כאשר העולם שומר על סדרו, זהו התיקון הנעלה ביותר. ואודות כך, ראה בנתיב התורה פ"א [א,ד., ו:] שכתב: "הסדר הוא מקיים הכל... דבר שהוא סדר ושמירה, הוא שומר אותו מן ההפסד". ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "סדר הוא השלום הגמור". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה אמנם עיקר] כתב: "זכות האדם כאשר האדם נמשך אחר סדר העולם אשר סידר השם יתברך... ולכך כאשר החוטא שב אל השם יתברך, נעשים הזדונות שלו כזכיות [יומא פו:], שהרי יש כאן השבה אל השם יתברך, כמו שהוא סדר העולם". הרי התיקון הנעלה ביותר [זדונות נעשות לזכיות] מתאפשר כשיש בכך סדר העולם.

(1373) לשונו למעלה סוף משנה ג [ליד ציון 651]: "אחד מן הזוג היה בא להזהיר על מעשה שיש בו אהבה בלבד, והשני על מעשה שיש בו יראה בלבד, כמו שיתבאר. ותמיד אחד היה מזהיר על מעשה של אהבה, והשני על מעשה שיש בו יראה", ושם הערה 653. ולמעלה במשנה ה [לאחר ציון 783] כתב: "הזוגות, הזהיר האחד על עבודת השם יתברך מצד האהבה, והשני על עבודת השם יתברך מצד היראה, עד שביחד האדם באהבה וביראה מה שראוי להשלים", ושם הערה 784. וראה למעלה הערה 1330.

(1374) סוטה מז: "משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צורכן, רבו מחלוקת בישראל, ונעשית התורה כשתי תורות". ולמעלה בתחילת משנה ד כתב: "כי הזוגות בעבור שהם זוג, לא היה הקבלה ביד אחד מהם, רק בשניהם יחד... כי אצל שניהם ביחד היתה התורה". אך משרבו המחלוקת, אין כאן צירוף להדדי של בני הזוג, אלא כל אחד עומד לעצמו, "ונעשית התורה כשתי תורות". ולהלן פ"ב תחילת מ"ח כתב: "כי לכך נזכר קבלה עד הלל ושמאי, ולא יותר, כי נתמעטה הקבלה, ולא היתה הקבלה כמו שהיתה קודם זה". והרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות [ד"ה החלק השלישי (נד.)] כתב: "מה שאמרו 'משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכם רבתה מחלוקת בישראל', ענין זה מבואר, שכל ב' אנשים בהיותם שוים בשכל ובעיון ובידיעת העקרים שיוציאו מהם הסברות, לא תפול ביניהם מחלוקת בסברתם בשום פנים, ואם נפלה תהיה מעוטא. כמו שלא נמצא שנחלקו שמאי והלל אלא בהלכות יחידות. וזה מפני שדעות שניהם היו קרובות זה לזה בכל מה שיוציאו בדרך סברא... אבל כאשר רפתה שקידת התלמידים על החכמה, ונחלשה סברתם נגד סברת הלל ושמאי... נפלה מחלוקת ביניהם בעיון על

דברים רבים, שסברת כל אחד ואחד מהם היתה לפי שכלו". וראה להלן הערות 1442, 1747, ופ"ב הערה 813.

(1375) כי הבית השני היה קיים משנת 3408 עד שנת 3828. והזוג הראשון [יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן] נתמנה לתפקידו בשנת 3454 [ארבעים ושש שנה לבית השני], ואילו הלל נתמנה לנשיא בשנת 3728 [מאה שנה לפני חורבן הבית השני]. נמצא שרוב ימי הבית השני היו תחת הנהגת הזוגות [תולדות עם עולם, כרך ראשון, עמודים נב-נג].

(1376) תחילת משנה ד [לאחר ציון 665]: "כי כאשר היתה הקבלה באה מזה לזה, מן משה ליהושע, ומיהושע לזקנים, ותמיד לא היו מקבלים האחרונים במדריגה כמו הראשונים. אך אין ראוי לבא הקבלה מן אנשי כנסת הגדולה אל הזוגות, מפני שהם רחוקים זה מזה, כי הזוגות בעבור שהם זוג, לא היה הקבלה ביד אחד מהם, רק בשניהם יחד. ואינו דומה לזקנים ונביאים, אף כי הם היו רבים, היתה הקבלה אצל כל אחד ואחד מהם, שהרי לא נזכרו כמה היו הזקינים וכמה היו הנביאים, שתאמר שהיתה קבלה ביד כולם ביחד, כמו שזכר הזוג בשמם, וזה מורה כי אצל שניהם ביחד היתה התורה. אבל הזקינים והנביאים ואנשי כנסת הגדולה, לא הזכיר אותם בשמם, ולכך פירושו שאצל כל אחד ואחד היתה הקבלה של תורה. ומפני זה היה מוסר שנתנו אנשי כנסת הגדולה בלשון רבים [למעלה משנה א] 'הוו מתונים', וכן מוסר אנטיגנוס [למעלה משנה ב] 'אל תהיו כעבדים וכו", ואילו מוסר הזוגות בלשון יחיד [למעלה משנה ד] 'יהי ביתך וכו", מפני כי לא תמצא אחר שהיה אתו, ולפיכך אמר בלשון רבים, כמו שהוא נחשב כמו רבים. אבל הזוגות, שלא היה אחד מהם לבד, ולא היה הכל, לא אמר בלשון רבים, רק בלשון יחיד, כמו שהוא היה יחיד. ומעתה הפרש גדול יש בין אנשי כנסת הגדולה ובין הזוגות, כי אנשי כנסת הגדולה היה להם שם בפני עצמם, וגם היו רבים, ולא היה כאן קבלה מחולקת. ולפיכך אין סברא כלל שתהיה באה הקבלה מן אנשי כנסת הגדולה אל הזוגות, לפי שאין דומים כלל. לכך כאשר הלכו לעולמם אנשי כנסת הגדולה, ולא נשאר רק שמעון הצדיק, שהיה אחד בלבד". וראה ציון 1395. **ומכל מקום** אין כוונתו לומר כאן ששמעון הצדיק חולק מקום לעצמו, ומנותק מאנשי כנסת הגדולה, שהרי בסמוך יבאר שאנטיגנוס הוא המבדיל בין חמשה המקבלים הראשונים לחמשה האחרונים. ומדוע שמעון הצדיק אינו משמש להבדלה זו, אלא ש"שמעון הצדיק היה בכלל אנשי כנסת הגדולה, ואילו אנטיגנוס לא היה בכלל אנשי כנסת הגדולה" [לשונו למעלה לאחר ציון 666].

(1377) המשך לשונו שם [למעלה במשנה ד לאחר ציון 666]: "וממנו [משמעון הצדיק] באה הקבלה לאנטיגנוס, שהיה גם כן אחד. מכל מקום אין כאן קבלה מחולקת כלל, רק ההפרש כי שמעון הצדיק היה בכלל אנשי כנסת הגדולה, ואילו אנטיגנוס לא היה בכלל אנשי כנסת הגדולה, ולא היה כאן רק הפרש אחד. ומן אנטיגנוס באה הקבלה לזוג, ואין כאן גם כן רק הפרש אחד; כי אנטיגנוס היה יחיד בלבד, והיתה אצלו הקבלה של הכל, והזוגות היתה קבלתם מחולקת, ולא היה אצל כל אחד הכל, ומעתה הכל כסדר. ואצל הזוגות נשארה הקבלה, כי הזוגות הם ראוים לבית השני, כמו שיתבאר, והכל כסדר".
וקודם לכן [לאחר ציון 644] כתב: "כי ראוי מאמר זה לאנטיגנוס, בעבור שהוא כולל כל עבודת המקום מאהבה ומיראה כמו שראוי. ומאמר זה בא אחר מאמר שמעון הצדיק שנתן עמודים אל כל העולם, בא עתה לתת אל האדם שהוא בעולם איך יהיה עם בוראו על ידי האהבה והיראה. כי העולם נברא בשביל האדם שיהיה עובד בוראו, והעבודה היא על ידי האהבה והיראה. ובודאי מאמר זה ראוי לאנטיגנוס, שהוא אחד במקום שנים, כי עיקר האהבה והיראה יש להם שורש אחד. כי צריך האדם שיהיה אוהב השם יתברך, ויהיה ירא מפניו, וזהו שראוי אל האדם. ואין ראוי שתהיה יראה בלא אהבה, ואהבה בלא יראה. אבל יש מעשה שיש בו אהבה בלבד, ויש מעשה שיש בו יראה בלבד, אבל האדם ראוי שיהיה בו אהבה ויראה ביחד. ולכך אנטיגנוס שבא להזהיר האדם על האהבה ועל היראה, ראוי שלא יהיה זוג עמו. אבל הזוגות שבאו אחריהם, אחד מן הזוג היה בא להזהיר על מעשה שיש בו אהבה בלבד, והשני על מעשה שיש בו יראה בלבד, כמו שיתבאר. ותמיד אחד היה מזהיר על מעשה של אהבה, והשני על מעשה שיש בו היראה. ופירוש זה נכון".

(1378) והם; (א) משה. (ב) יהושע. (ג) זקנים. (ד) נביאים. (ה) אנשי כנסת הגדולה.

(1379) כמובא בהערה 1376. וראה להלן הערה 1807.

(1380) אודות שמשה היה מלך בישראל, ראה דבריו בנצח ישראל פנ"ד [תתמד:], ושביאר שם לפי זה את מאמרם [תענית ט.] שבזכות משה הגיע המן לישראל.

(1381) אודות שהמלך נחשב כמו כלל, ולא כמו יחיד, הנה אמרו חכמים [סנהדרין קז.] שדוד המלך ביקש שיאמרו "אלקי דוד", כפי שאומרים "אלקי אברהם", "אלקי יצחק", ו"אלקי יעקב". ובח"א שם [ג, רנא:] כתב בזה"ל: "ומה שאמר דוד שיש לומר גם כן 'אלקי דוד', ובקש זאת יותר מכל שאר צדיקים, מפני כי בשביל כך אומרים 'אלקי אברהם אלקי יצחק אלקי יעקב', מפני שאין הקב"ה מיחד שמו על אדם יחיד, כי אם על אומה שלימה. והאבות היו אבות לכלל אומה ישראלית. ולכך כמו שאומרין 'אלקי ישראל', אומרים

'אלקי אברהם', וכן יצחק ויעקב. לכך אמר דוד שכמו שהשם יתברך מיחד שמו על האבות מפני שהם אבות אל הכלל, כך דוד אב אל מלכות בית דוד, שגם המלכות נחשב כמו הכלל, שהמלך הוא כמו הכלל נחשב. וכן אמרו ז"ל שהמלך הוא העם, והעם הוא המלך [רש"י במדבר כא, כא (ראה להלן הערה 1813)]. ומאחר שממנו מלכות, דוד נחשב הוא כלל, ויש לומר גם כן 'אלקי דוד' כמו שאומרים 'אלקי אברהם'". ובנתיב הענוה פ"ו [ב, יג.] כתב: "שלשה מחולין להן עונותיהן, הנושא אשה, ונשיא, וגר שנתגייר [ירושלמי ביכורים פ"ג ה"ג]. וכל אלו מפני שנהפכו לאיש אחר, ואינם הראשונים... ונשיא שעלה לגדולה, מפני כי הנשיא נעשה לאיש אחר לגמרי כאשר נעשה נשיא. ותדע לך שכך הוא, כי המלך נחשב ככל העם, ומתחלה היה אדם פרטי, ועכשיו נחשב כמו הכל. וכך אמרו במדרש בפרשת חקת [במדב"ר יט, כח], כתוב אחד אומר [במדבר כא, כא] 'וישלח ישראל מלאכים'. וכתוב אחד אומר [דברים ב, כו] 'ואשלח מלאכים ממדבר קדמות', ללמדך שנשיא הדור הוא ככל הדור, שהנשיא הוא הכל". וכן הוא בגו"א בראשית פל"ו אות ג, ח"א ליבמות סג: [א, קלט.], ובח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.]. וראה להלן פ"ב הערה 327. **אמנם היה** יכול לבאר שמשה רבינו נחשב ככלל מטעם אחר, שהרי אמרו עליו [רש"י שמות יח, א] "שקול משה כנגד כל ישראל", ושם בגו"א [אות ז] ביאר שלשה הסברים לכך [ראה שם הערה 91]. וכן בתפארת ישראל פס"ג [תתקעח:] כתב: "כי משה היה אדם כללי, ולא פרטי, כי שקול היה כמו כל ישראל", ושם הערה 13, ומדוע תלה זאת כאן בהיותו מלך. זאת ועוד, כי למעלה במשנה א [ליד ציון 187] שלל את המלך מהיותו חלק משלשלת הקבלה שהוזכרה שם, וכלשונו: "ולפיכך לא יקשה לך מה שלא הכניס בזה דוד ושלמה, כי אין למלך צירוף וקשור אל אחת מן אלו מעלות, רק מדריגת המלך בפני עצמו, שהרי המלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם, רק עומד בפני עצמו. ולפיכך אין כאן מקום כלל להכניס המלך, כי כל אלו שזכר כאן שנכנסו במדריגת הקבלה זה מזה, יש לאחד חבור וקשור אל האחד, כי זהו ענין הקבלה שבאה מזה לזה. וכבר אמרנו כי צריך שיהיה המקבל מיוחד לקבלה, שאם לא כן היתה הקבלה באה במקרה, ודבר זה אי אפשר לומר כלל. אבל המלך אינו מיוחד לקבל המוסֵר התורה, וגם אינו מיוחד למסור אל המקבל, כי מדריגה שהוא מלך, והוא בפני עצמו". ושם בהערה 192 הובאו דבריו בתפארת ישראל פכ"א [שכ:], שכתב: "ומה שאמרו בפרק קמא דראש השנה [כא:] 'ולא קם נביא עוד וגו' [דברים לד, י], רב ושמואל, חד אמר בנביאים לא קם, אבל במלכים קם [שלמה המלך]. אין זה קשיא [שימצא אדם אחר שיהיה מיוחד כמדרגת משה], כי פירוש דבר זה, כי בודאי ראוי שיהיה משה מיוחד בנבואתו. ואם היה לו שתוף

בנבואה, לא נתנה התורה, שהיא מיוחדת, על ידי משה. רק שהוא היה מיוחד בנבואה, ולא קם כמוהו, **ולכך נתנה תורה על ידו**, שאין כמוהו. ומה שאמר 'במלכים קם', דכיון דלא קם בבני אדם כמוהו, הרי היה משה מיוחד בנבואתו. אף כי במלכים קם, דהיינו מפני גודל מדרגתו ומעלתו של שלמה, שהיה מלך על עליונים ותחתונים, כדאמרינן שם [סנהדרין כ:], ולכך נבואתו גם כן במדרגה עליונה, עד שיאמר 'בישראל לא קם, אבל במלכים קם'. ועם זה לא יצא משה ממה שהיה מיוחד במעלתו מצד הנבואה, כי אין המלך בכלל שאר בני אדם. ולפיכך אף אם קם במלכים, לא יצא משה ממה שהיה מיוחד בנבואה". הרי שנתינת התורה למשה נעשתה מצד מעלתו בנבואה, ולא מצד מעלתו במלכות. ולכאורה לפי זה היה עדיף לתלות כאן את כלליותו של משה בשאר מעלותיו, ולא מפאת היותו מלך. וצ"ע.

(1382) "יהושע פרנס את ישראל ל"ה שנה" [ילקו"ש יהושע רמז לה]. והרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"ג כתב: "אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים, ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו". וראה למעלה לאחר ציון 168, שכתב: "מדריגת משה ומדריגת יהושע היו מיוחדים... ובמדריגתם נכללה החכמה מצד עלוי מדריגת נבואתם", ושם הערה 169. ולכך גם כאן אפשר להקשות [ראה הערה קודמת] שהיה ניתן לכאורה לתלות את כלליות יהושע מצד מעלתו בנבואה, ולא מצד היותו מלך.

(1383) למעלה לאחר ציון 664, וז"ל: "ומעתה הפרש גדול יש בין אנשי כנסת הגדולה ובין הזוגות, כי אנשי כנסת הגדולה היה להם שם בפני עצמם, וגם היו רבים, ולא היה כאן קבלה מחולקת. ולפיכך אין סברא כלל שתהיה באה הקבלה מן אנשי כנסת הגדולה אל הזוגות, לפי שאין דומים כלל. לכך כאשר הלכו לעולמם אנשי כנסת הגדולה, ולא נשאר רק שמעון הצדיק, שהיה אחד בלבד, וממנו באה הקבלה לאנטיגנוס, שהיה גם כן אחד. מכל מקום אין כאן קבלה מחולקת כלל, רק ההפרש כי שמעון הצדיק היה בכלל אנשי כנסת הגדולה, ואילו אנטיגנוס לא היה בכלל אנשי כנסת הגדולה, ולא היה כאן רק הפרש אחד. ומן אנטיגנוס באה הקבלה לזוג, ואין כאן גם כן רק הפרש אחד; כי אנטיגנוס היה יחיד בלבד, והיתה אצלו הקבלה של הכל, והזוגות היתה קבלתם מחולקת, ולא היה אצל כל אחד הכל, ומעתה הכל כסדר".

(1384) הובא בהערה הקודמת. ולמעלה בתחילת משנה ד [לאחר ציון 657] כתב: "אין ראוי לבא הקבלה מן אנשי כנסת הגדולה אל הזוגות, מפני שהם רחוקים זה מזה, כי הזוגות בעבור שהם זוג, לא היה הקבלה ביד אחד מהם, רק בשניהם יחד", ושם בהערה

658 הובא יסודו שהמעבר משלב לשלב צריך להעשות בהדרגה על ידי אמצעי המוכן לכך. וכן בגבורות ה' פי"א [סג:] כתב: "כי לא היה ראוי שיהיה יוסף יוצא מחזקתו הראשונה, שהיה בארץ כנען בחשיבות היותר גדול מאוד, ועכשיו לעבד נמכר יוסף, אלא שהיה על ידי אמצעים מוכנים לזה". ויש כאן הד ליסודו שכל מעבר משלב אחד לשלב שני צריך להעשות על ידי אמצעי השייך לשני השלבים האלו, וכמבואר בתפארת ישראל פכ"א [שכב:], ושם הערה 67, ובנצח ישראל פכ"ח [תקסז.], ושם הערה 15. ובנצח ישראל פ"ט [רלא.] כתב: "כי הדבר אשר הוא בין שני דברים, יש לו חבור אל שניהם, ובזה מקשר אותם", ושם הערה 65. וראה להלן פ"ב הערה 995.

(1385) כמו שכתב למעלה בתחילת משנה ד: "כבר פרשנו למה לא היה גם כן זוג עם אנטיגנוס איש סוכו... ואין לומר שהיה דבר זה מקרה". ולשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שעב:]: "אל תאמר כי היה ענין זה במקרה, דבר שהוא עיקר העולם, שדבר זה לא יתכן... שזהו שלמות העולם, ולא שייך זה במקרה". ובתפארת ישראל פ"ד [סט.] כתב: "כי אין מקרה לכמו דברים אלו האלקיים", ושם הערה 11. ובבאר הגולה באר החמישי [סז:] כתב: "אין ראוי שדבר זה יהיה במקרה, ח"ו לומר כך שיהיה עניין משה, אדון כל הנביאים, במקרה". ובכלליות נתבאר כי דברים גדולים אינם במקרה [תפארת ישראל פ"ד הערה 11]. ובנצח ישראל פ"ה [צג.] כתב: "שכבר אמרנו שאין דבר מן הדברים הגדולים כמו זה במקרה", ושם הערה 171. וראה נר מצוה ח"א הערה 21, ולמעלה הערה 151. ועוד, הרי שלשלת הקבלה היא **סדר** הנחלת התורה, וכמו שכתב למעלה [משנה א בין ציונים 153-152] "סדר הקבלה", וכן כתב להלן פ"ב מ"ח [ד"ה אמנם נראה]. וכבר השריש בתפארת ישראל ר"פ יז: "אין דבר שהוא סדר, הוא במקרה, ולכך אין לומר בזה כי כך מקרה קרה", ושם הערה 2. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1164 [הובא למעלה בהערה 656]. וראה למעלה הערה 151.

(1386) יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי, יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח, שמעיה ואבטלון, הלל ושמאי.

(1387) כאן, שאנטיגנוס יש לו דין של אמצעי, שמחד גיסא מצורף לשני הצדדים, ומאידך גיסא נבדל מהם, שאינו דומה להם לגמרי. וכמו שכתב בבאר הגולה באר הששי [רצה:]: "האמצע יש לו שלשה חלקים; יש לו בחינה מה אל מה שלמעלה, ויש בחינה במה אל מה של מטה, ויש לו בחינה מיוחדת מה שאינו שייך לא למעלה ולא למטה". כפי שמצינו בהגדרת "אמצע"; מחד גיסא "לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל" [לשונו בנצח ישראל פ"א (טז:)], "האמצע הוא משותף אל כל הצדדין" [לשונו בבאר הגולה

באר הששי (רנו.)], וכן "כל אמצע יש לו ימין ושמאל" [לשונו בנצח ישראל פ"ה (פה.)]. ומאידך גיסא כתב בנצח ישראל פי"ג [של:]: "כל אותיות באלפ"א בית"א אין להם נפילה, חוץ מן הנו"ן. והטעם הוא, שכאשר תשים אותיות מנצפ"ך בסוף האלפ"א בית"א, ויהיו י"ג אותיות לפניהם, וי"ג לאחריהם, תהיה אות נו"ן אות י"ד עומד באמצע. וידוע כי כל דבר שהוא באמצע עומד בעצמו, ואין לו סמך, כי אין לו חבור לא לימין ולא לשמאל", ושם הערה 110. **ויש בזה** הטעמה נפלאה; כי בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] ביאר שאות מ"ם היא האות האמצע של האלפ"א בית"א [הובא להלן פ"ב הערה 995]. וכן כתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.]: "כי יש י"ג אותיות מן א' עד אות אמצעי מן 'אמת', שהוא מ"ם באלפ"א בית"א, וכן יש י"ג אותיות מן המ"ם הפתוחה עד התי"ו באלפ"א בית"א", וכן הוא להלן פ"ה מ"ז [ד"ה ועוד יש]. ואילו בנצח ישראל פי"ג [שהובא כאן] ביאר שאות נו"ן היא אות האמצע באלפ"א בית"א, ולא אות מ"ם. וברור הוא שכאשר אותיות מנצפ"ך מושמות לבסוף האלפ"א בית"א, האות הארבע עשרה היא נו"ן, ואילו כאשר אותיות מנצפ"ך מושמות בתוך האלפ"א בית"א [בסמיכות לאותיות הפתוחות שלהן] אזי אות הארבע עשרה היא אות מ"ם פתוחה. אך מהו פשר כפילות זו. ועוד, שבנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "וכמו שתראה כי אותיות 'אמת' האל"ף היא ראשונה באלפ"א בית"א, והתי"ו אחרונה באלפ"א בית"א, והמ"ם באמצע אלפ"א בית"א... והכל מצורף ומחובר אל המ"ם, כי הכל מצורף אל האמצע... **והכל נסמך** למ"ם שהוא אמצעי". ואילו לגבי האות נו"ן כתב בנצח ישראל [שהובא כאן] "אות נו"ן אות י"ד עומד באמצע... **ואין לו סמך**". הרי שהסימן המובהק של אות מ"ם הוא שהכל נסמך אליו, ואילו הסימן המובהק של אות נו"ן הוא שאין לו סמך. ושני הסימנים ההפוכים האלו נובעים מהיות אותיות אלו האות האמצעית של האלפ"א בית"א, וכיצד דברים הפוכים נובעים משורש אחד. אלא הם הם הדברים. כי יש לאמצע שני מאפיינים; מחד גיסא הוא המחבר את הקצוות, ועל כך מורה אות מ"ם. ומאידך גיסא האמצע עומד לעצמו, ואינו מצטרף לקצוות, ועל כך מורה אות נו"ן. אמור מעתה, אות מ"ם מורה על האמצע המתחבר לקצוות [כאשר אותיות מנצפ"ך משולבות בתוך האלפ"א בית"א], ואות נו"ן מורה על האמצע שאינו מתחבר לקצוות [כאשר אותיות מנצפ"ך מופרשות לסוף האלפ"א בית"א]. אלו הם שני הפנים לאמצע, וכדבריו כאן. **ושמעתי** ממו"ר שליט"א, שהנה נאמר [שמות טז, טו] "ויראו בני ישראל ויאמרו איש אל אחיו **מן** הוא כי לא ידעו מה הוא וגו'". הרי תיבת "מן" מורה על אי בהירות [וכן בארמית "מנא לן"]. וזאת משום שתיבה זו מורכבת משתי אותיות האמצע של האלפ"א בית"א, וכל אמצע אין בו הכרע לשום צד, לכך הוא מורה על אי בהירות,

ודפח"ח. ונראה לחדד נקודה זו, שסו"ס אי בהירות זו אינה מתבטאת בכפל אותיות מ"ם, או בכפל אותיות נו"ן, אלא דוקא מצירופם להדדי של אותיות מ"ם ונו"ן. כי חלק מאי בהירות האמצע הוא גם משום שמחד גיסא הוא מקשר הכל [אות מ"ם], ומאידך גיסא הוא עומד לעצמו [אות נו"ן], ולכך תיבת "מן" מורה בעליל על העדר הכרעה ובהירות. וגיסי הרה"ג ר' אריה ברגמן שליט"א הוסיף, שאף תיבת "נם" ["מתנמנם"] שייכת לכאן, שהרי אמרו בגמרא [מגילה יח:] "היכי דמי מתנמנם, נים ולא נים, תיר ולא תיר, דקרו ליה ועני ולא ידע לאהדורי סברא, וכי מדכרו ליה מידכר". ובספר השרשים לרד"ק, שורש נום, כתב: "התנומה אינה חזקה כמו השינה, רק היא מעט מעט". הרי שמדובר בדבר שאין לו הכרע, ולכך אף הוא מורכב מאותיות נו"ן ומ"ם. והוסיף לבאר, שסדר האותיות של תמיה הוא מתחיל במ"ם ["מן"], ואילו סדר האותיות של נמנום מתחיל בנו"ן ["נם"], כי במן [שהיה מאכל ישראל במדבר] היה תחילתו בהבנה, ורק סופו אינו מובן [רש"י במדבר כא, ה "בלחם הקלוקל - לפי שהמן נבלע באיברים קראוהו 'קלוקל'. אמרו עתיד המן הזה שיתפח במעינו, כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא"]. וכן כל תמיה, תחילתה בהבנה, וסופה בתמיה. ואילו בתנומה הסדר הוא הפוך; כי בתחילה "לא ידע לאהדורי סברא", אך לבסוף "כי מדכרו ליה מידכר", ולכך שם סדר האותיות הוא "נם". ודו"ק. וראה להלן פ"ב הערה 1023.

(1388) לשון המדרש שם: "אמר הקב"ה, בתחלה לא נתתי את התורה לא במקום ארץ חשך, ולא במקום סתר, ולא במקום אפלה, אלא במדבר נתנה התורה, במקום הפקר. שאילו נתנה התורה בארץ ישראל, היו אומרים להם לאומות העולם אין לכם חלק בה, לכך נתנה במדבר דימוס בפרהסיא, במקום הפקר, לומר כל הרוצה לקבל יבא ויקבל". ובתפארת פל"א [תעא.] כתב: "הדבור לישראל בגלוי, כי 'לא בסתר דברתי מראש'", ושם הערה 51. וכוונתו כאן היא שהתורה ניתנה באופן שתתפשט בכל העולם.

(1389) לשונו בח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.]: "התפשטות הקו הוא השטח, כי הקו אין לו התפשטות רק באורך, ואילו התפשטות הקו הוא לאורך ורוחב. ויש לשטח הזה חמשה, דהיינו ד' קוים לד' רוחות, והאמצע אשר ביניהם, הוא הנקודה האמצעית, והם חמשה". ובנצח ישראל פ"א [טו:] כתב: "'גלה' הוא בה"א, שהוא פיזור, והפיזור הוא בד' רוחות בכל הקצוות, וגם באמצע... בכל השטח, שהוא כולל ארבע רוחות, וגם באמצע". וכן הוא בנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב:], ובח"א לכתובות סז: [א, קנד:].

(1390) לשונו בתפארת ישראל פ"ל [תנב:]: "ביאור דבר זה, כי אף שהיה במתן תורה ברקים וענן כבד [שמות יט, טז-יט], לא היה אחד מהם חמשה, רק הקולות על פי דעת

רז"ל היו חמשה. ודבר זה מפני כי הקול מורה על המציאות, שזה ענין הקול, שהוא יוצא אל המציאות, והוא נמצא ונשמע אל אחר... כי דברים שאין להם מציאות בשלמות הוא יושב דומם, כדכתיב [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', ודבר זה מבואר. וכאשר נתנה התורה, ויצא הסדר השכלי לפעל, שקודם זה לא יצא סדר השכלי אל המציאות בפעל, ועתה יצא לפעל, היה עם זה קולות, שהקול מורה על היציאה לפעל אשר לא היה קודם, שזה ענין הקול כאשר אמרנו. ואין כל הדברים שוים, כי יש מציאות חסר, ואינו מציאות שלם. אבל התורה היא מציאות שלם, ואינה מציאות חלק, לפי שהתורה היא צורת כל העולם והשלמתו, כמו שאמרנו. ולכך נתנה התורה בחמשה קולות. ולא נתנה בשנים ושלש, כי חמשה קולות הוא ההתפשטות המציאות לכל צד, והאמצעי שבתוכם, שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל. הנה מורים חמשה קולות על יציאה לפעל שלם, שהוא מתפשט בכל צד, כמו שהיא התורה השלמת כל העולם", ושם הערה 51. וכן הוא בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:]. וראה להלן פ"ב הערה 1039.

(1391) ראה להלן פ"ב מ"ח שאמרו "חמשה תלמידים היו לו לרבי יוחנן בן זכאי", ושם במשנה ט [ליד ציון 1039] בביאור מספר חמשה.

(1392) לשונו בח"א סנהדרין י: [ג, קלה.]: "כי האחד אין בו התפשטות כלל, והוא כנגד הנקודה שהיא אחת, ואין בה התפשטות כלל". ובהספד [נדפס בסוף ספר גו"א במדבר הוצאת "יהדות", עמוד קעט] ביאר שם "אדם" על פי אותיותיו [אל"ף דל"ת מ"ם], ובנוגע לאות אל"ף כתב: "כי האדם כאשר נולד ויצא לאויר העולם, תחילה כאשר נולד אין לו התפשטות כלל, כי הוא קטון מאוד... ולכך מתחלה הוא האל"ף, כי... האל"ף אין לה התפשטות כלל". וכן הוא בנצח ישראל פי"ז [שצג.], ושם הערה 101. ובאור חדש [קסב.] כתב: "כי אחד אין בו התפשטות כלל, ושנים הם תחלת התפשטות, כי אחד אין לו התפשטות כלל". וכן הוא בח"א לנדה ל: [ד, קנח:].

(1393) צרף לכאן מאמרם [יבמות סב:] שאמרו "והיה העולם שמם ["שנשתכחה תורה" (רש"י שם)], עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם, רבי מאיר, ורבי יהודה, ורבי יוסי, ורבי שמעון, ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה". הרי שוב חזינן שהתפשטות התורה לעולם היא באמצעות חמשה מקבלים. וראה להלן פ"ב הערה 1039.

(1394) יש להעיר, כי בסמוך כתב ש"חמשה זוגות היו בבית שני, שכבר התחילה החכמה לחסור מבני אדם", ומוכח מכך שאף בתקופת חמשת הזוגות החלה התמעטות החכמה. וכן למעלה במשנה א [לאחר ציון 119] כתב: "אבל מן אנשי כנסת הגדולה

התחילו הדורות לפחות ולהמעט... מה שאנשי כנסת הגדולה היו אומרים שלשה דברים אלו, הסבה הוא מפני שמן דורם ואילך היתה התורה מתמעטת". ובהמשך שם כתב [לאחר ציון 205]: "יש לך לדעת, כי ראו אנשי כנסת הגדולה שכבר התחיל השכל להיות פוחת והולך, ולא היה ידם בחכמה", ושם הערה 206. ואמרו חכמים [תמורה טו:] "משמת יוסף בן יועזר איש צרידה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים בטלו האשכולות, איש שהכל בו... כל אשכולות שעמדו להן לישראל מימות משה, עד שמת יוסף בן יועזר, היו למדין תורה כמשה רבינו. מכאן ואילך לא היו למדין תורה כמשה רבינו... כל אשכולות שעמדו לישראל מימות משה עד שמת יוסף בן יועזר לא היה בהם שום דופי ["דעד יוסף בן יועזר לא נחלקו בסמיכה, ולא בשום דבר, שעדיין לא נתמעט הלב, ולהכי נקט סמיכה, דהיא היתה מחלוקת ראשונה שנחלקו בו חכמים מעולם, ומיוסף בן יועזר ואילך היה בהן דופי של סמיכה, שנחלקו בסמיכת שלמים ביום טוב" (רש"י תמורה טז.)], מכאן ואילך היה בהן שום דופי". וכיצד כתב כאן "אבל עד חמשה לא היתה מתמעטת". וראה למעלה הערה 657, ובסמוך ההערה הבאה. וצ"ע.

(1395) לשונו למעלה תחילת משנה ד [לאחר ציון 656]: "הזוגות בעבור שהם זוג, לא היה הקבלה ביד אחד מהם, רק בשניהם יחד. ואינו דומה לזקנים ונביאים, אף כי הם היו רבים, היתה הקבלה אצל כל אחד ואחד מהם, שהרי לא נזכרו כמה היו הזקינים וכמה היו הנביאים, שתאמר שהיתה קבלה ביד כולם ביחד, כמו שזכר הזוג בשמם, וזה מורה כי אצל שניהם ביחד היתה התורה. אבל הזקינים והנביאים ואנשי כנסת הגדולה, לא הזכיר אותם בשמם, ולכך פירושו שאצל כל אחד ואחד היתה הקבלה של תורה. ומפני זה היה מוסר שנתנו אנשי כנסת הגדולה בלשון רבים 'הוו מתונים', וכן מוסר אנטיגנוס 'אל תהיו כעבדים וכו'", ואילו מוסר הזוגות בלשון יחיד 'יהי ביתך וכו'", מפני כי לא תמצא אחר שהיה אתו, ולפיכך אמר בלשון רבים, כמו שהוא נחשב כמו רבים. אבל הזוגות, שלא היה אחד מהם לבד, ולא היה הכל, לא אמר בלשון רבים, רק בלשון יחיד, כמו שהוא היה יחיד" [הובא בהערה 1376].

(1396) לשונו למעלה במשנה א [לאחר ציון 118]: "אמר 'ומסרה ליהושע', כי משה היה אפשר לו למסור כל אשר קבל ליהושע. וכן היה אפשר ליהושע למסור כל אשר מסר לו משה לזקינים, וכן זקינים לנביאים, וכן נביאים לאנשי כנסת הגדולה, כל אחד מסר כל אשר קבל לאחר, מפני שכחם יפה לקבל. אבל מן אנשי כנסת הגדולה התחילו הדורות לפחות ולהמעט, וכמו שיתבאר בסמוך, כי מן אנשי כנסת הגדולה ואילך התחילו הדורות למעט. ולכך אמר [למעלה משנה ג] 'אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק',

ולא אמר 'שמעון הצדיק מסר התורה לאנטיגנוס איש סוכו', כי לא מסר לו כל תורתו שקבל, שהדורות התחילו לפחות ולהתמעט חכמתם, רק אמר 'אנטיגנוס איש סוכו קבל ממנו', כי קבל כפי כוחו כאשר היה לו לקבל. וכמו שאמר רבי אליעזר הגדול [סנהדרין סח.] הרבה תורה למדתי מרבותי, ולא חסרתי מהם רק ככלב המלקק מן הים. וכן כל הזוגות שזכר אחר כך, לא הזכיר רק לשון קבלה, כי לשון 'קבל' תולה במקבל, והוא מקבל כפי כחו. אבל המסירה היא שייך אל המוסר, והוא מוסר כפי כחו גם כן. ודבר זה היה עד אנשי כנסת הגדולה, שהיה תולה הכל בנותן, כי המקבל יש לו כח לקבל כל אשר ימסור, כי לא היה חסרון במקבל. אבל כאשר יש חסרון במקבל, אין לתלות בנותן, דמה מועיל כח הנותן כאשר יש חסרון במקבל. ולפיכך אמר לשון 'קבלה', ופירוש זה ברור". הרי שאצל הזוגות נתמעט כח המקבל, ולכך היה כל אחד זקוק לסיוע של חבירו כדי להתגבר על חסרון המקבל. וראה הערות 1407, 1410.

(1397) והם; משה, יהושע, זקנים, נביאים, ואנשי כנסת הגדולה. ואף תקופת אנשי כנסת הגדולה היא לפני בנין בית שני, וכמו שכתב המהרש"א בח"א ליומא סט:, וז"ל: "אנשי כנסת הגדולה שהיו גם בסוף שבעים שנה של גלות בבל". וכן הגמרא [זבחים סב.] מבארת שבנין הבית השני נעשה בהדרכתם של חגי זכריה ומלאכי [רש"י שם], והם נכללים באנשי כנסת הגדולה [רמב"ם בהקדמתו למשנה תורה]. הרי שאנכה"ג קדמו לתקופת בית שני. וראה למעלה הערה 312. ובסמוך יבאר כיצד שמעון הצדיק משתייך לתקופה שקדמה לבית שני.

(1398) מבואר מדבריו שתקופת בית שני היא התחלה חדשה להתפשטות התורה, הבאה לידי בטוי בכך שהמקבלים זקוקים למסייע, וענין זה יבואר יותר בסמוך [ראה הערה 1410].

(1399) פירוש - גירסת הספרים הישנים במשנה ד [וכן הוא במשניות שבידנו] היא "יוסי בן יועזר... ויוסי בן יוחנן... קבלו **מהם**", ולא "קבלו **ממנו**" [וכפי שגרס רש"י שם]. ולשון התוספות יום טוב שם: "קבלו מהם - פירש הרמ"ה משמעון ואנטיגנוס. וכתב רבי יוסף ו' נחמיאש שלמדו תחלה לפני שמעון הצדיק ונפטר, והם עדיין לא למדו כל צרכם, וחזרו ללמוד לפני אנטיגנוס הממלא מקום שמעון הצדיק עד שנפטר גם כן, והם מלאו את מקומו, ע"כ במדרש שמואל... ויש ספרים הגירסא 'ממנו', וכתב המדרש שמואל בשם הרשב"ץ שהיא הגרסא המדוקדקת אם הוחזקה". וכן הביא גירסא זו למעלה לפני ציון 671.

(1400) לשונו למעלה [לאחר ציון 311]: "ולא נשאר רק שמעון הצדיק בלבד, והוא היה היחידי. וכן פירש רש"י [שם במשנה] 'משירי אנשי כנסת הגדולה - מלשון שירים'". ולשון רש"י שם במילואו הוא: "'משירי' לשון שיריים, כלומר בסוף, שלא היה עמהם בתחלת הבית בימי עזרא". ובסנהדרין קיא: אמרו "עתיד הקב"ה להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק, שנאמר [ישעיה כח, ה] 'ביום ההוא יהיה ה' צבאות לעטרת צבי ולצפירת תפארה לשאר עמו וגו'... יכול לכל, ת"ל 'לשאר עמו', למי שמשים עצמו כשירים". ופירש רש"י: "כשירים - שיריים שאין נחשבין, כך אינו חשוב בעיניו, ואינו מתגאה" [הובא למעלה הערה 312]. ולכך "השיריים מן אנשי כנסת הגדולה אין ראוי שיהיה יותר מן אחד", כי ענין שיירים הוא החלק הזניח של הדבר, ואם יהיו שנים, הם יהיו חולקים מקום לעצמם, ותהיה בכך חשיבות מסויימת.

(1401) לשונו למעלה [לאחר ציון 670]: "אמנם הגרסא אשר נמצא בספרים הישנים 'קבלו מהם', ורוצה לומר כי הזוג הראשון קבלו גם כן משמעון הצדיק ומן אנטיגנוס. ולפי הגרסא הזאת הכל נכון, כי לא היה ראוי שיקבלו שנים מן אחד כלל, רק שנים משנים, ועתה היו שנים מן שנים גם כן. ומעתה לפי זה לא היה כאן רק חמשה זוגות, כי הזוג הראשון היו גם כן מקבלים מן שמעון הצדיק, ולא היו מקבלים מאנטיגנוס בלבד".

(1402) כמבואר בהערה 1399. ומוסיף זאת כדי להדגיש שאנטיגנוס אינו חולק מקום לעצמו [עד שתאמר שהוא משמש כהבדלה בין החמשה הראשונים לחמשה האחרונים], אלא הוא מצטרף כסניף וכמסייע לשמעון הצדיק, ושמעון הצדיק עצמו נכלל בגדר אחד של אנשי כנסת הגדולה.

(1403) ולפי גירסא זו אין צורך להגדיר את אנטיגנוס כמי שהוא ההבדלה והחציצה בין חמשה ראשונים לחמשה האחרונים, אלא יש כאן רק חמשה וחמשה, כאשר אנטיגנוס מצטרף לשמעון הצדיק, שמצטרף לאנשי כנסת הגדולה, וכמבואר בהערה הקודמת.

משנה טז

(1404) כי נאמר [דברים לב, מז] "כי לא דבר ריק הוא מכם", ודרשו [ירושלמי פאה פ"א ה"א] "ואם ריק הוא, מכם הוא, ולמה, שאין אתם יגיעין בתורה". ובגו"א בראשית פי"א סוף אות יט כתב: "ואין דבר ריק בדברי חכמים, ואם ריק, הוא ממנו". וכן כתב בגו"א שמות פי"ז סוף אות א, ובבאר הגולה באר השלישי [רפ:], ושם הערה 167.

(1405) פירוש - הדברים שנאמרו עד כה מעמידים את האדם על עומק הענין. וכמו לשון רש"י [דברים ל, יט] "כאדם האומר לבנו בחר לך חלק יפה בנחלתי, ומעמידו על חלק

היפה, ואומר לו את זה ברור לך". ובשער הספר [שנדפס בחיי המהר"ל] איתא שמטרת המחבר היא "לעמוד על נכון הבנת כוונת מוסרי רז"ל".

(1406) ראה הערה 1394.

(1407) ראה הערה 1396.

(1408) כי בגמרא [יומא סט.] מסופר על מפגש שהתקיים בינו לבין אלכסנדר מוקדון, ובקשו היהודים מאלכסנדר מוקדון שידאג להמשך קיום בית המקדש, ואלכסנדר מוקדון כבש את ארץ ישראל בשנת 3442, שלשים שנה מגמר בנין הבית [תולדות עם עולם, כרך א, עמוד נב]. וביומא ט. מבואר שבבית שני שמעון הצדיק שימש ארבעים שנה ככהן גדול. וכוונתו להעיר שהיה מן הראוי שיהיה לשמעון הצדיק זוג, כפי המתחייב מהיותו בזמן בית שני.

(1409) ולכך לא היה צריך לזוג. ואודות ששמעון הצדיק היה מאנשי כנסת הגדולה, כן מבואר מכך שנקרא "משיירי אנשי כנסת הגדולה". וצרף לכאן את דברי הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה, שכתב: "בית דינו של עזרא, הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה, והם, חגי, זכריה, ומלאכי, דניאל, חנניה, מישאל, ועזריה, ונחמיה בן חכליה, ומרדכי בלשן, וזרובבל, והרבה חכמים עמהם, תשלום מאה ועשרים זקנים. האחרון מהם הוא, שמעון הצדיק, והוא היה מכלל המאה ועשרים, **וקבל תורה שבעל פה מכולם**" [הובא למעלה בהערה 317]. ולמעלה [ליד ציון 561] כתב: "וכאשר תבין בדברי רבי שמעון הצדיק, תדע ותבין כי אלו דברים שאמר הם מעין דברי אנשי כנסת הגדולה, כי הוא היה גם כן משיירי כנסת הגדולה". אמנם לא מצאתי מקור מפורש שיאמר ששמעון הצדיק היה גם קודם בית שני.

(1410) אודות "חסרון כח התורה שהיה בבית שני", ראה פחד יצחק יוה"כ, מאמר טו, ד, שכתב: "השריש המהר"ל [נצח ישראל פ"ד (נט:)], דקדושת המקדש של מקדש ראשון היה הצד הקרוב יותר אל הנותן, וקדושת המקדש של הבית השני היה הצד הקרוב אל מקבל קדושה זו... כמו כן מתגלה הוא ההבדל זה בתקופתם של שני הבתים. דהנהגה של כנס"י בתקופת הבית הראשון היתה על ידי נביאים, ואילו ההנהגה בתקופת בית שני היתה ע"י אנשי כנסת הגדולה ותלמידיהם, כדאיתא במתניתין ריש אבות [א, א] 'ונביאים מסרוה לאנכה"ג'. וגם אנכה"ג הם שאמרו 'עשו סיג לתורה' [שם]. ורובא דרובא של התקנות הגזירות ודברי סופרים הם מתקופת הבית השני. והלא קיי"ל דכל התקנות מתקיימות בכח ההתפשטות בכל ישראל [ע"ז לו.]. וכל זה מורה באצבע, כי גם מצד תקופתם של שני הבתים, היתה תקופת הבית הראשון קרובה יותר לצד הנותן, ואילו

תקופת הבית השני היתה קרובה יותר לצד המקבל" [הובא למעלה בהערה 259]. ועצם היות תקופת בית שני קרובה לצד המקבל, זה "מורה על חסרון כח התורה שהיה בבית שני". ובפחד יצחק חנוכה, מאמר י, סוף אות ג, כתב: "ענינה של תקופת בית ראשון הוא בזה... שאינו נוגע לעבודת בירור ההלכה. ואילו ענינה של תקופת בית שני הוא דוקא... בעבודת בירור הלכה, המתקיים בכוחה של תורה שבעל פה" [עיי"ש להבנת הענין במילואו]. ולכך בתקופת בית שני היו הזוגות, כי ענין הזוג מורה על עבודת בירור ההלכה שעולה דוקא מתוך הסיוע של בני הזוג להדדי. וראה הערה 1415.

(1411) נראה שחסרות כאן כמה תיבות, ומהמשך דבריו משמע שרוצה לומר שבית המקדש הוא מקום האחדות שבו מתחברים שני הצדדים. וראה למעלה בהקדמה הערה 12, ובמשנת "כל ישראל" הערה 70, ולמעלה הערה 523. וכוונתו כאן היא שבית המקדש הוא מקום המלכות [זוה"ק ח"ג רנג:], והמלכות היא כוללת הכל [זוה"ק ח"ב לז.], וכמבואר למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 155.

(1412) לשון הפסוק הוא "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון אמר ה' וגו'". ובא להוכיח מפסוק זה שבבית השני נוהגת ביתר שאת מדת המלכות והאחדות שיש בבית המקדש, כי על מלכות זו נאמר "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון", וכבוד שייך למלכות [כמבואר להלן פ"ד מ"ד (ד"ה ואמר כי)]. ובהקשר לכך, כן כתב בנר מצוה [יא.]: "עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו". ואם כן בבית שני תבלוט יותר מדת המלכות של המקבלים, וכמו שמבאר. ובנצח ישראל פ"ד [ע:] ביאר שבית ראשון היה כנגד האבות, ובית שני היה כנגד ישראל המקבלים.

(1413) לשונו בגבורות ה' פמ"ז [קצג.]: "אמרו ז"ל במסכת כתובות [ה.], דרש בר קפרא, גדול מעשה בית המקדש ממעשה שמים וארץ, שאילו שמים וארץ נבראו ביד אחת שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימינה טפחה שמים', ואילו בבית המקדש כתיב [שמות טו, יז] 'מקדש ה' כוננו ידיך'. וביאור זה כי השמים והארץ הם חלקי המציאות... כי שמים הוא חלק אחד, והארץ הוא חלק אחד, ולפיכך כל אחד מהם מיוחס ליד אחת, לומר כל אחד אינו אלא חצי, כי היד האחת הוא חצי, ושתי הידים ביחד הם הכל. אבל בבית המקדש הוא הכל, שאין בית המקדש חלק... בית המקדש הוא הכל... וזה שנברא בשתי ידים, ודבר זה עצמו מורה לך על קדושתו, שמפני שהשמים והארץ כל אחד חלק, ולכך הם גשמיים, כי הגשם שייך בו חלוק. אבל בית המקדש הוא הכל, ואין בו חלוק אשר הוא שייך לגשם, ודבר זה הוא קדש נבדל לגמרי, אחר שהוא הכל ואינו חלק. וזהו 'מקדש ה' כוננו ידיך', ר"ל ועד היכן הוא קדושתו, עד שהוא הכל, שהרי

כוננו אותו שתי ידיך ביחד, ודבר שהוא הכל אין ספק שהוא נבדל לגמרי. וזהו הפירוש אמת אין ספק בו". וראה עוד בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ומסתייעא], שם שמות פט"ו אות כג, להלן פ"ו מ"י [ד"ה ועוד ישן], ובח"א לכתובות ה. [א, קמט.]. וראה למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 70.

(1414) כפי שכתב למעלה בסוף משנה ה [לאחר ציון 829]: "הנשיאות הוא התרוממות מעלה, ומי שנתן לו השם יתברך התרוממות מעלה וגדולה, הוא אוהב השם יתברך בשביל התרוממות שנתן השם יתברך אליו, אין זה עובד רק מאהבה, שיש לברך השם יתברך על הטוב שעשה אתו, ולפיכך מוסר שלו היה על אהבת השם יתברך. והאב בית דין שהוא ממונה על הדין, שלכך נקרא 'אב בית דין', ומוסר שלו על היראה, כי כאשר מדתו דין, יש לו יראה. ויצחק שהיתה מדתו דין, נאמר [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי'. שבעל דין ירא פן יעבור ויעשה דבר כנגד היראה, ולפיכך האב בית דין מוסר שלו על היראה". ושם בהערה 834 נתבאר שהנשיאות היא מדת אברהם, ואילו הדין היא כאמור מדת יצחק. ולהלן פ"ב מ"ב [ד"ה ואמר זכות] ביאר שאברהם הוא ימין, ויצחק הוא שמאל [ראה למעלה הערות 200, 492]. ובגו"א בראשית פ"ד אות [ד"ה אמנם] כתב: "בית המקדש המשותף לשני קצוות, כלול מהכל", ושם הערה 68.

(1415) אע"פ שגם על בית המקדש הראשון אמרו שנברא בשתי ידים, מ"מ דוקא בבית שני היו הזוגות. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בח"א לב"ב ג., שאמרו שם שהמקרא "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון" "חד אמר בבנין, וחד אמר בשנים", וכתב שם בח"א [ג, נז.], וז"ל: "אף ע"ג כי בב"ה ראשון היה שכינה ואורים ותומים וארון ולוחות, ובמקדש שני לא היה זה [יומא כא:], מ"מ אמר גדול יהיה כבוד הבית אחרון יותר מן כבוד בית ראשון, כי הכבוד יהיה יותר בבית שני, כי הקדושה העליונה אינה כל כך עם הנבראים, ולפיכך לא היה המקדש הא' כל כך גדול, ולא היה כל כך בזמן כמו מקדש שני. ואין להקשות אם כן למה נחשב זה כבוד לבית שני, אין זה קשיא, כי הכבוד הוא מצד הנבראים, ולפיכך אמר 'גדול יהיה כבוד בית האחרון מן הראשון', והבן זה מאוד". ונראה שכוונתו לכך שבבית השני בולטת יותר מדת המלכות כלפי המקבלים, וכמו שאמרו בזוה"ק ח"א כו. על בית שני "איהו שכינתא תתאה". וקודם לכן אמרו שם [כה.] שכבוד ה' הוא "שכינתא תתאה". והרי הבטוי המובהק של מלכות הוא שהמלכות כוללת הכל, והכללת שני הקוים להדדי, ולכך דוקא בבית שני היו זוגות. וראה הערה 1420 בביאור הדבר.

(1416) כי "מדריגת בית שני שהיה כלול מאהבה ומיראה" [לשונו בסמוך], משום שהתשתית של בית שני היא הכללת שני הקוים להדדי, וכמו שהתבאר.

(1417) פירוש - אנטיגנוס הוא השורש, וכל שורש הוא אחד [גבורות ה' פי"ג (סח:), וראה להלן פ"ב הערה 992]. וראה הערה הבאה. אמנם ממו"ר שליט"א שמעתי שרומז כאן למדת היסוד. וראה רמב"ן בראשית כד, א.

(1418) כמבואר למעלה סוף משנה ג [לאחר ציון 646], וז"ל: "כי ראוי מאמר זה לאנטיגנוס, בעבור שהוא כולל כל עבודת המקום מאהבה ומיראה כמו שראוי... לתת אל האדם שהוא בעולם איך יהיה עם בוראו על ידי האהבה והיראה. כי העולם נברא בשביל האדם שיהיה עובד בוראו, והעבודה היא על ידי האהבה והיראה. ובודאי מאמר זה ראוי לאנטיגנוס, שהוא אחד במקום שנים, כי עיקר האהבה והיראה יש להם שורש אחד. כי צריך האדם שיהיה אוהב השם יתברך, ויהיה ירא מפניו, וזהו שראוי אל האדם. ואין ראוי שתהיה יראה בלא אהבה, ואהבה בלא יראה. אבל יש מעשה שיש בו אהבה בלבד, ויש מעשה שיש בו יראה בלבד, אבל האדם ראוי שיהיה בו אהבה והיראה ביחד. ולכך אנטיגנוס שבא להזהיר האדם על האהבה ועל היראה, ראוי שלא יהיה זוג עמו. אבל הזוגות שבאו אחריהם, אחד מן הזוג היה בא להזהיר על מעשה שיש בו אהבה בלבד, והשני על מעשה שיש בו יראה בלבד, כמו שיתבאר. ותמיד אחד היה מזהיר על מעשה של אהבה, והשני על מעשה שיש בו היראה. ופירוש זה נכון, ועוד יתבאר".

(1419) בבאר הגולה באר הראשון [עב:] ביאר שמצות דרבנן מורות "על העבודה מאהבה, שהעובד מיראה אינו מוסיף על העבודה, אחר שהוא אינו מחויב בדבר, אבל מי שמוסיף על העבודה הוא מורה על שהוא עובד מאהבה... מצות דרבנן, מורה על שהם עובדים מאהבה". ויש להעיר על כך, שבשערי תשובה [שער השלישי אות ז] כתב רבינו יונה שדברי סופרים מורים על היראה, וכלשונו: "חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה [ע"ז לה.]... כי יראת השם יסוד המצות... ותקנות חכמים וגדריהם יסוד לדרך היראה, כי יעשו גדר והרחקה פן תגע יד אדם באסור התורה, כבעל שדה אשר יעשה גדר לשדהו מאשר יקר בעיניו, כי ירא פן יכנסו בו בני אדם, והיה למשלוח שור ולמרמס שה. כענין שנאמר [ויקרא יח, ל] 'ושמרתם את משמרתי', עשו משמרת למשמרתי [יבמות כא.]... על כן אמרו 'חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה', כי גדריהם וגזרותיהם מעקרי היראה... והדוגמא לדבר, כי הנזהר מהתיחד עם אשה מפחדו פן יכשל בעון, וכאשר גזרו רבותינו זכרונם לברכה [סנהדרין כא.], הלא זה מאשר זרח על נפשו אור יראת אלקים יתברך". וכיצד דברים אלו מתיישבים עם המבואר בבאר הגולה שדברי

סופרים מורים על אהבה. **ונראה ליישב** זאת ע"פ דבריו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב:], שכתב: "עיקר היראה שהיא באה מכח האהבה. כי מי שאוהב את אחד הוא מכוון לעשות רצונו בכל אשר אפשר שלא יהיה פירוד לזאת אהבה, ובשביל כך הוא ירא לעבור רצונו גם כן, אף בדבר קטון, כי זה היה בטול האהבה... כי מתוך האהבה היא היראה... אבל היראה השנית היא היראה שאינה מתוך האהבה, רק יראת השם יתברך בלבד כאשר מכיר בגדולת ורוממות השם יתברך, אי אפשר שלא ייירא ממנו, כי אף מן מלך בשר ודם או כל גדול כתיב [איוב כט, ח] 'ראוני נערים ונחבאו'. והיראה הזאת היא יראה שאין יוצאת מתוך אהבה". ושם מבאר שהיראה היוצאת מאהבה היא היראה שנאמרה באברהם [בראשית כב, יב] "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה וגו'". והחילוק בין יראה היוצאת מאהבה לשאר יראות הוא, שיראה היוצאת מאהבה נובעת מהרצון לשמור על יקרות הדבר, והפחד הוא שמא הדבר היקר והנשגב לא ישאר ברוממותו. מה שא"כ שאר יראות, הרי הן נובעות מהרצון לשמור על עצמו [או מהעונש, או מהרגשת פחיתותו ושפלותו לעומת המרומם והנישא]. ולכך גזרות דרבנן בודאי משתייכות לגדר זה של יראה היוצאת מאהבה; כי מפאת האהבה להקב"ה ולמצותיו, הרצון הוא שהמצווה תשאר במדריגתה הנעלית, וזה עצמו מוליד את היראה והחשש שמא הדבר לא יעלה בידו, והמצווה עלולה להיפגם. א"כ שורש תקנות דרבנן הוא אהבה, וה"למעשה" שלו הוא יראה. ולכך דבריו בבאר הגולה ודברי השערי תשובה משלימים אלו לאלו; כי דבריו בבאר הגולה מוסבים על השורש [אהבה], ואילו דברי השערי תשובה מוסבים על התוצאה [יראה]. וזהו שכתב כאן "ויותר היה האהבה והיראה בבית שני... הזוגות אחד היה מזהיר על האהבה והשני על היראה כפי מדריגת בית שני שהיה כלול מאהבה ומיראה". שהרי המיוחד בבית שני היה שהנהגתו נמסרה לחכמים בעלי תורה שבע"פ [ראה הערות 1410, 1415], ולכך ברי הוא שיסודותיו של בית שני היו אהבה [כדבריו בבאר הגולה] ויראה [כדברי השערי תשובה].

(1420) על מנת לבאר קצת דברי קודש אלו, ראה בפחד יצחק חנוכה מאמר י', אות ב, שכתב: "בנבואת חגי נאמר 'גדול יהיה כבוד הבית האחרון מן הראשון'. ואמרו חכמים על זה, דגדלות זו היא בשנים ובבנין. ועדיין הלב משתומם על שבאו כאן השנים והבנין בלשון כבוד. אמנם דברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחר. כי השנים והבנין דכאן הוא רמז למה שפירשו חכמים במקום אחר [עיין פרקי היכלות פרק כז]: 'אף על פי שניתנה תורה מקודם, תורה ניתנה, אבל הדרה ותפארתה של תורה לא ניתנו עד הבית השני'". ושם מבאר שהכוונה היא להנהגה של תורה שבעל פה. וכתב שם בסוף

אות ג: "ומכיון שלא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על תורה שבעל פה בלבד [גיטין ס:], הרי זו היא עדיפותו של הבית השני על הבית הראשון, שתקופת בית שני... [הוא] במקום עצם עצמה של כריתות הברית. וזה הוא ענינם של כמה פסוקים בנבואתו של חגי הנושאים את משאם על עדיפות הכבוד של בית השני". ונראה, כי בנתיב התורה פ"ו [א, כח:] כתב: "אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם תורה... ודבר זה תמצא במדרש פרשת תרומה [שמו"ר לג, א], על [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'". וכך הם דברי המדרש שם: "אמר הקב"ה לישראל מכרתי לכם תורתי כביכול נמכרתי עמה... משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה, ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא. לפרוש ממנה - איני יכול. לומר לך אל תטלה - איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול, לומר לכם אל תטלוה איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר 'ועשו לי מקדש'" [וכן הביא מדרש זה להלן פ"ג מ"ב (ד"ה ועוד יתבאר)]. **וכאשר אנו** באים לדון במשל של הבת [המורה על התורה], נראה ברור שבת זו מורה בדוקא על תורה שבע"פ, ולא על תורה שבכתב. כי הרי בת זו נמסרה למלך [המורה על ישראל] לאשה, וכמו שכל אשה היא ברשות בעלה, כך איירי בתורה שהיא ברשות ישראל. ובודאי שזה נאמר רק על תורה שבע"פ, וכמבואר בב"מ נט: שעל כך אמר הקב"ה "נצחוני בני". [וכן מבואר שם בידי משה במדרש]. נמצא שכאשר למד ממדרש זה בנתיב התורה פ"ו ש"אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם תורה", כוונתו לנתינת התורה שבע"פ דייקא. ולכך, אע"פ שאף המשכן ובית ראשון הם מקומות להשראת שכינה מפאת נתינת התורה, אך בבית שני בא הדבר לידי הבלטה מיוחדת, שכל ענינו של הבית השני הוא סובב הציר של תורה שבע"פ, שהוא הוא הסבה המובהקת להשראת שכינה בישראל. ולכך הבית השני היה אצל ישראל יותר מהבית הראשון [בבנין ובשנים], כי יש למקבלים תפיסה בבית זה במיוחד ובמסויים, כי קדושתו היא מצד המקבלים וכמבואר בהערה 1410. וזו כוונתו בח"א לב"ב [שהובא בהערה 1415] שמפאת שהכבוד הוא מצד הנבראים, לכך גדול כבודו של הבית השני מהבית הראשון. והואיל והבית השני הוא מקום להשראת שכינה במיוחד, לכך הוא מקום למדת מלכות במיוחד, לכך בית שני מסוגל במיוחד לכלול בו שני צדדין, כיאה למדת המלכות, שבטויה הוא בהמצאותם של הזוגות. ובתיקוני זהר יז. אמרו "מלכות פה תורה שבעל פה קרי". וצרף לכאן את דברי

הגר"א [ליקוטים בסוף ספרא דצניעותא ד"ה ענין לאה ורחל], שכתב: "בית ראשון לאה, ובית שני רחל, שבבית ראשון היתה נראית גדולתו, שכינה וכו' ה' דברים, ובבית שני לא היה רק העבודה". ורחל היא נקראת "עיקרו של בית" [זוה"ק ח"א קנד.], ושוב חזינן שיש עדיפות בצד מסוים לבית שני על פני בית ראשון. וראה ב"שפתי חיים", מועדים ב, עמודים קיז-קלא.

(1421) וכמה פעמים כבר נתבאר, שדברים שנזכרים יחד, צריכים להיות שייכים להדדי [למעלה הערות 709, 852, 888, 1157].

(1422) להלן פ"ד מי"ד אמרו "שגגת תלמוד עולה זדון", וכתב לפרש זאת שם בזה"ל: "אמר 'שגגת תלמוד עולה זדון', וזה כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר, שאם אין החומר, השכל הוא בפועל, ואין בו שגגה וטעות. ולפיכך השגגה שייך במעשים אשר הם שייכים לגוף החמרי, ולפעמים השכל שהוא מאיר אל האדם החמרי אינו אתו, והוא טועה, אבל בשכל אין שייך טעות. ולפיכך שגגת תלמוד עולה זדון, כי מאחר שהתלמוד הוא שכלי, לא היה לו לטעות. למה הדבר דומה, לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג, שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר, ולא שם לבו על זה... ובמדריגת השכל אין שגגה כלל. ובפרק אלו מציאות [ב"מ לג:], דרש רבי יהודה ברבי אילעי, מאי דכתיב [ישעיה נח, א] 'והגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם'. 'לעמי פשעם' אלו ת"ח, שאפילו שגגות נעשים להם כזדונות, 'ולבית יעקב חטאתם', אלו עמי הארץ, שאפילו זדונות נעשה להם כשגגות, עד כאן. וביאור זה, כי הת"ח אשר בראשם הנר המאיר, וכדכתיב [קהלת ב, יד] 'החכם עיניו בראשו', אין לו לטעות בשום דבר, ותמיד ישכיל בשכלו, ולא יטעה אפילו במעשה הגוף, היה לו להיות נזהר ולא יכשל כלל. ולפיכך אפילו שגגות נעשות לו כזדונות. ולהפך זה, עם הארץ, אפילו זדונות נעשים לו כשגגות, מפני שהוא חסר השכל, והוא כלו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר, ולפיכך אף הזדונות נעשים לו כשגגות". וראה להלן הערה 1467. ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיא:] כתב: "השכל מבדיל בין דבר לדבר, אבל החמרי אינו מבדיל" [הובא למעלה בהערה 229]. ולהלן פ"ג מי"ח כתב: "ודבר כזה [דבר של ספק] אין נקרא שכל וחכמה... וראוי כל חכמה שתהיה ודאית, אבל דבר שהוא ספק לא יכנס בכלל חכמה. ואין ראוי לדבר רק מדברים הכרחיים, לא מדברים אפשריים, שלא יכנס זה בכלל החכמה" [ראה להלן הערה 1435]. ובנצח ישראל פי"ח [תה.] כתב: "הדין מושכל מחויב, כי שאר דברים שהם אפשריים,

כיון שאינם מחויבים, אינם שכל גמור" [הובא למעלה בהקדמה הערה 167]. ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקכה:] כתב: "מושכלות התורה הם דברים ברורים וצרופים מאד, שאין בהם דבר ספק, רק השגה מבוררת נכרת... ויש לו בירור ביותר", ושם הערה 28.

(1423) לשונו בבאר הגולה בבאר השני [קנז.]: "ודברים אלו הם דברי חכמה, שהיו יודעים להבדיל בין הדברים כפי מה שהוא כל דבר, ולא כמו הכסיל שהוא הולך בחושך, ולא ידע בין דברים המותרים ובין דברים האסורים". ואמרו [עירובין ו:] "העושה מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל, עליו הכתוב אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך'". וראה להלן פ"ב הערות 1206, 1207.

(1424) פירוש - לא רק מחשבתו צריכה להיות בבירור, אלא "כל עניניו" ["מעשיו", ו"דבריו"] צריכים להיות בבירור, כי ברירות המחשבה צריכה להתבטאות בכל עניניו, מעין מה שאמרו [ביצה יט.] "מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו". ובנתיב התמימות פ"א [ב, רה.] כתב: "כי הישר, מצד שכלו וחכמתו מתבונן לעשות הישר", הרי שישרות המעשה נובעת מישרות השכל. וראה להלן פ"ב הערה 36, ובגו"א שמות פט"ו הערה 200. ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה הכ"ח העושה] כתב גם לאידך גיסא: "כי עירוב לשון מביא עירוב השכל". ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [לאחר ציון 137] כתב: "נהגו לומר אלו דברים... יש לפרש דבר זה, להבין מנהג הזה למה נהגו כך", ושם הערה 138. הרי שיש לאדם להחיל על מעשיו את ברירות השכל, ולהבין את אשר הוא עושה. ובסוטה ה: אמרו "כל השם אורחותיו בעולם הזה, זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה", ובח"א שם [ב, לה:] כתב: "לא ילך כסומא בכל מעשיו... ששם אורחותיו, ואין מעשיו מעורבין, רק בהשגחה על מעשיו, ושם דרכיו ומעשיו, ובזה זכה לראות בישועת אלקינו, שלא יהיה כאן סדר מבולבל, רק מושגח". וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 1088.

(1425) להלן פ"ב מ"ט [ד"ה והוסיף רבי שמעון] כתב: "כי השכל הוא כמו נר מאיר יפה, ובו רואה את הנולד, הפך הכסיל אשר הולך בחושך, לא יראה מה שהוא לפניו". ומתוך שהכסיל נמצא בחושך, הרי בעל השכל נמצא באור. וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.], וז"ל: "כי החכמה היא אור, הפך הכסיל אשר בחושך ילך, והחכם עיניו בראשו, הולך לאור השכל... שהשכל והאור מתיחסים ביחד". ובבאר הגולה באר השני [קפו:] כתב: "יש ללכת אחר השכל, שהוא נר מאיר לאדם, ולא ילך בחושך. ובכל מעשיו יהיה נמשך אחר השכל והדעת, וכמו שאמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. אף כי נראה כי לפי הסברא ודת הנמוסית כי אין ראוי לעשות דבר זה, הרי אדם נברא על זה שכל מעשיו יהיו שכליים". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפח.] כתב: "בירור התורה

הוא על ידי חכמים שיש להם שכל נבדל... והשכל מברר הכל". ובבאר הגולה בתחילת הבאר הששי [קמ:] ביאר שרק חכמה מבוררת מתחברת אל האדם, וכלשונו: "איתא בפרק חבית [שבת קמה:] 'אמור לחכמה אחותי את' [משלי ז, ד], אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה, אמרהו, ואם לאו, אל תאמרהו. הרי שהם הזהירו שלא יאמר החכם דברים שהם בלתי ברורים, מכל שכן שלא לומר דברים זרים רחוקים, שאף לעינים נראה כי הדבר הוא זר. והפירוש 'אמור לחכמה אחותי את', לשון 'אחות' מלשון אחוי. ואמר הכתוב שתהיה החכמה מחוברת אליו לגמרי, רוצה לומר ברור בודאי, ואז הדבר ההוא בשכלו ובדעתו בחבור הגמור. **אבל דברים שהם מסופקים**, ומכל שכן כשהם רחוקים, דבר זה אין לו חבור עמו. וזהו 'אמור לחכמה אחותי את', שאין לך חבור יותר כמו אחותך, ולכך פשוט איסורה, כי עריות הם הקרובים אל האדם, ולכך נאסרו. ואמר אם הדבר קרוב לך כמו אחותך, שערוה זאת היא קרובה ביותר, כי אחותו היא עמו כמו בשר אחד לגמרי. אבל האב והבן, או הבת, במה שזהו האב וזהו תולדה, יש להם הבדל, ואינם שוים. אבל האח והאחות הם שוים, לכך לשון 'אח' ו'אחות' מלשון אחוי. לכך אם ברור לך הדבר וקרוב לך, כאחותך שהיא אסורה, אמור החכמה, ואם לאו, אל תאמר. הרי כי הם הזהירו שלא יאמר דברים שאינם ברורים, מכל שכן דברים זרים ורחוקים מדעת האדם". והביאור הוא כנ"ל, שהואיל ומהות השכל היא ברירות, לכך חכמה שאינה מבוררת אינה נקלטת בשכלו של האדם, ואינה מתחברת עמו. ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה הכ"ח העושה] כתב: "ראוי אל השכל שלא יהיו דבריו בערבוב, ובזה אמרו בפרק כיצד מעברין [עירובין נג.] אמר רב יהודה אמר רב, בני יהודה שהקפידו על לשונם, נתקיימה תורתן בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתן בידם, עד כאן. והטעם בזה מבואר כי עירוב לשון מביא עירוב השכל".

(1426) פירוש - הספק הוא מחמת שהמציאות אינה ברורה, ועלול להגיע אליו היזק [ראה הערה 1429], אך אינו ספק התולה בחקירת השכל.

(1427) להלן במשנה יח [ד"ה ונראה כי], ושם ציון 1738.

(1428) "שאם אין לו רב אין לו תורה ברורה, רק התורה בספק, ודבר זה אין ראוי להיות, רק תהיה תורתו ברורה" [לשונו להלן].

(1429) כאן מוסיף שיש להתרחק מהספק השני [שהוזכר למעלה] מחמת החשש "שיגיע לו ממנו היזק". ומעין מה שאמרו [חולין ט:] "ספק סכנתא לחומרא". ובבאר הגולה באר הרביעי [שעה:] כתב: "כי הדבר שהוא ספק, הוא לחומרא בכל מקום", ושם הערה 378. וראה הערה הבאה.

(1430) אע"פ שחוזר ואומר שיש לבעל שכל להתרחק מהספק, מ"מ נראה שיש חילוק בין ההתרחקות מספק של השכל [הספק הראשון שהזכיר למעלה] לבין ההתרחקות מספק "בכל הדברים אשר לא ידע" [הספק השני שהזכיר למעלה]. כי ההתרחקות הראשונה נובעת מההכרה שכל ענינו של השכל הוא אור ובירות, ו"האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור" [לשונו למעלה ליד ציון 1424]. אך ההתרחקות מספק בעניני דעלמא הוא מפאת שיש לאדם בעל שכל לשמור על עצמו שלא יגיע למצב של היזק, והמכניס עצמו לספק שעלול להנזק ממנו, אינו נוהג כבעל שכל. וכן כתב המסילת ישרים תחילת פ"ב, וז"ל: "הנה ענין הזהירות הוא שיהיה האדם נזהר במעשיו ובעניניו, כלומר, מתבונן ומפקח על מעשיו ודרכיו, הטובים הם אם לא, לבלתי עזוב נפשו לסכנת האבדון חס וחלילה, ולא ילך במהלך הרגלו כעור באפלה. והנה זה דבר שהשכל יחייבהו ודאי, כי אחרי שיש לאדם דעה והשכל להציל את עצמו ולברוח מאבדון נשמתו, איך יתכן שירצה להעלים עיניו מהצלתו, אין לך פחיתות והוללות רע מזה ודאי. והעושה כן הנה הוא פחות מהבהמות ומהחיות אשר בטבעם לשמור את עצמם, ועל כן יברחו וינוסו מכל מה שיראה להם היותו מזיק להם. וההולך בעולמו בלי התבוננות אם טובה דרכו או רעה, הנה הוא כסומא ההולך על שפת הנהר אשר סכנתו ודאי עצומה ורעתו קרובה מהצלתו. כי אולם חסרון השמירה מפני העורון הטבעי או מפני העורון הרצוני, דהיינו סתימת העינים בבחירה וחפץ, אחד הוא". וראה בבאר הגולה באר שביעי [שצו.], ושם הערה 177. ובנדרים יט. אמרו "לא מעייל איניש נפשיה לספיקא".

(1431) "שלא להפריש מעשרותיך מאומד" [רש"י כאן].

(1432) "בשתי תרומות - ואע"ג דלא כתיב האי קרא ד'תרומתכם' אלא בתרומת מעשר, נפקא לן דמיירי בתרומה גדולה, מדכתיב [במדבר יח, כז] 'כדגן מן הגורן', כלומר כתרומה גדולה שנוטל ישראל מגרנו, והשתא איתקש תרומת מעשר לתרומה גדולה להאי מילתא, דמה תרומה גדולה וכו'" [רש"י שם].

(1433) "אומד - שאומד מדעתו בלא מדה כמה סאין יש ונותן תרומה לפי אומדו. מחשבה - שאינו מפריש מיד, אלא נותן עינו ליטול תרומה בצד זו, ואוכל בצד אחד" [רש"י כת"י שם].

(1434) כדעת רבי יוסי ברבי יהודה [בכורות נח:] שסובר שמעשר ניטל באומד, שנאמר [במדבר יח, כד] "כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה", הרי שהמעשר נקרא תרומה. ומה שכתב "**ובודאי** מעשר גם כן", נראה שכוונתו לומר שאם תרומת

מעשר מושוות לתרומה על ידי היקש [בכורות נח:], בודאי שמעשר יושווה לתרומה, שהרי "מעשר קרייה רחמנא 'תרומה'" [בכורות נט., וראה תוספות גיטין לא. ד"ה כשם]. אמנם יש להעיר, שבמנחות נד: חכמים חולקים וסוברים שאסור לעשר מאומד. וכן לגבי תרומת מעשר חכמים חולקים וסוברים שאינה נעשית באומד [ביצה יג:]. והרמב"ם בהלכות תרומות פ"ג ה"י פסק "תרומת מעשר אין מפרישין אותה באומד... שהרי שיעורה מפורש בתורה". ובהלכות מעשר פ"א הי"ד פסק הרמב"ם "אין מעשרין באומד", וכתב שם הכס"מ שמקור הרמב"ם הוא "בפרק קמא דאבות". ואם כן מה מקום יש להקשות על משנתינו מדעת אבא אלעזר בן גמלא, הרי משנתינו היא כדעת חכמים החולקים על כך וסוברים שאין לאמוד במעשר ובתרומת מעשר, [וראה בתוספות יום טוב שהביא כאן את הר"ש בתרומות פ"א מ"ז המבאר שאבא אלעזר בן גמלא לא סובר את משנתינו, וכן הביא שכך ביארו התוספות בגיטין לא., ובבכורות נט., וראה תוספות מנחות נד:], ויל"ע בזה. וראה בתוספות יום טוב כאן שהאריך בענין זה, והוסיף שלפי דברי המהר"ל "לא קשיא דמאי שנא דתנן מעשרות, ד'מעשרות' הוא שם לכלל המתנות שבזרע הארץ, כמו שכתבתי לשון הירושלמי [מעשרות פ"ב ה"ג] במשנה ד פרק ב דמעשרות".

(1435) אע"פ שבלשון המהר"ל התיבות "אומד" ו"אומדנא" מורות על דבר שאינו מחייב כל כך, וכמו שכתב למעלה בסוף ההקדמה [ד"ה כי אין] "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים". ובבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג: "וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים", ושם הערה 188. וכן כתב למעלה במשנה ה [לפני ציון 754]: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא, כי דברים אלו אשר אמרנו הם דברי חכמה". ולהלן פ"ב מ"ט [ד"ה יש לך] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ושם במי"ד [ד"ה וכבר אמרנו] כתב: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואמדנא, רק באמת". ולהלן פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק

בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 219], ואילו כאן כתב "כי האומדנא הוא קרוב לודאי". אך לא קשה כלל, כי בכל המקומות הנ"ל העמיד את ה"אומדנא" לעומת "חכמה", שאע"פ שהאומדנא קרובה לודאי, מ"מ אין היא בגדר חכמה מחייבת, שהרי היא אינה תופסת את הדברים בצורה מחייבת ופנימית, אלא בצורה אפשרית וחיצונית, והדבר היה יכול להיות גם באופן אחר. אך "חכמה" תופסת הדברים מתוך ההבנה הפנימית שלהם, באופן שלא שייך שיתפרשו באופן אחר. ולכך אין לפרש דברי חכמים באומד ובמחשבה, כי בדרך זו אין עמידה על הגרעין הפנימי של דבריהם, אך אין זה סותר לכך שאומדנא קרובה לודאי, ודו"ק. ולהלן פ"ג מי"ח כתב: "ודבר כזה [דבר של ספק] אין נקרא שכל וחכמה... וראוי כל חכמה שתהיה ודאית, אבל דבר שהוא ספק לא יכנס בכלל חכמה. ואין ראוי לדבר רק מדברים הכרחיים, לא מדברים אפשריים, שלא יכנס זה בכלל החכמה" [הובא למעלה בהערה 1422]. וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 1061.

(1436) באבות דרבי נתן פכ"ו מ"ב אמרו "ואל תבא לידי ספק שמא תבא לידי ודאי". ושם פ"ל מ"ב אמרו "כל העובר עבירה אחת בספק מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו בודאי. כיצד אדם חוטא ונודע לו חטאו, מביא חטאת בסלע ועשירית האיפה בפונדיון. ספק חטא ספק לא חטא, מביא אשם בשתי סלעים". וראה בביאור הגר"א שו"ע או"ח סו"ס תרג. וברבינו יונה בתחלת מסכת ברכות [סוף א: בדפי הרי"ף ד"ה והא] כתב: "עיקר היראה ליזהר מהספקות... שעונש הספק יותר מהודאי, וכן מצינו שעל הודאי מביא חטאת... והוא שתות הדינר... ואם מביא אשם על הספק, כגון שהיו לפניו ב' חתיכות אחת של שומן ואחת של חלב, וכל אחת מהן ואינו יודע איזה מהן אכל, צריך להביא אשם בב' סלעים... והטעם בזה למה החמירו על הספק יותר מן הודאי, אומר מורי הרב שהוא מפני שעל הודאי משים האדם החטא אל לבו, ודואג ומתחרט עליו וחוזר בתשובה שלימה, אבל על הספק עושה סברות, ואומר אותה חתיכה שאכלתי אולי היתה מותרת, ולא ישית אל לבו לשוב, ולזה החמירו בו יותר". וצרף לכאן מה שאיתא בספרים הקדושים ש"עמלק" הוא גימטריה "ספק" [ראה מבוא לחכמת הקבלה ח"ב מאמר א], הרי הרע שבעולם נקרא על שם הספק.

(1437) כפי שביאר למעלה. ומוסיף בזה, שחשיבות ברירות המעשה אינה רק משום "סור מרע" [תהלים לד, טו], אלא גם משום "ועשה טוב" [שם]. ובהקדמה לתפארת ישראל [יט.] כתב: "'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי' [תהלים יט, ח], פירוש כי מה נחשב

האדם שאין בו רק שכל האנושי, אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי', שעל ידי התורה נעשה חכם, כי התורה מעידה על הנמצאים לברר כל דבר, והיא נאמנה מחכימת הפתי, עד שנחשב שכלי ביותר [הובא למעלה בהערה 370]... ועוד אמר [שם פסוק ט] 'מצות ה' ברה מאירת עינים', רוצה לומר כי התורה מלמדת לאדם את המעשה אשר יעשה, ולא נחשב שהולך בחושך. ולפני זה אמר 'מחכימת פתי' על החכמה המחכמת אותו, וכאן אמר 'מצות ה' ברה מאירת עינים', שלא ילך במעשיו בחושך, רק יעשה המצוה, עד שהאדם הוא שלם לגמרי בין בשכלו ובין במעשיו". **ובנתיב הזריזות** פ"א הביא את המדרש [דב"ר ה, ב] שיש ללמוד מנמלה ממה שהיא כונסת את מאכלה לביתה האמצעי, ולא לביתה העליון והתחתון. וכתב לבאר זאת [ב, קפה:] בזה"ל: "בזה גם כן בא ללמד על למוד החכמה, והוא מבאר דבר גדול מאוד. כי אין הלמוד והחכמה ראוי לאדם רק התורה, שיש בה מעשים. וזה כי יש שחפצים ורוצים בחכמה בלבד, שהיא עליונה, כמו שידוע, ואין בחכמה שום מעשה. וכן יש שרוצים לקנות המעשים, אף שאין בהם חכמה כלל, רק שכך וכך יעשה, כמו שידוע. ואלו שני דברים אין להם קיום כלל, כי החכמה שאין בה מעשה אין שייך לאדם, לפי שהאדם אינו שכל לגמרי, רק כי מעשיו יהיו נמשכים אחר השכל. וכן אין ראוי לאדם המעשה בלבד, שאין זה שייך לאדם השכלי, כי האדם יש בו השכל, ויש בו הגוף, והמעשה הוא אל הגוף שהוא עושה המעשה [ראה למעלה בהקדמה הערה 31], ועל ידי השכל הוא עושה המעשה. לכך אמר שילמד מן הנמלה, והנמלה מכניס פרנסה שלה בבית האמצעי... ור"ל כי יש ללמוד מן הנמלה שכונס באמצעי, לא בתחתון ולא בעליון, כי האדם גם כן לא יהיה עסק שלו בחכמה, אף שהחכמה היא עליונה מאוד, כאשר היא חכמה ועיון בלבד, מבלי שיצטרף אל זה שום מעשה כלל. וכן לא יהיה למודו לדעת המעשה בלבד בלי שום חכמה, לא יהיה למודו כך. אבל יהיה למודו בחכמה שמצורף אליה המעשה, וזהו תלמוד תורה, שהיא חכמה מביא האדם לידי מעשה. ולא שיהיה למודו בחכמות בלבד, שבזה לא מצטרף אליהם שום מעשה. וכן לא יהיה למודו בספרים אשר הם אינם מורים רק המעשה בלבד, כי שנים אלו אין קיום להם מטעם אשר אמרנו, כי אין האדם בלא שכל, וגם אין האדם כולו שכלי, רק הוא האדם בעל גוף שהשכל בו. ומצד הזה ראוי לאדם לקנות החכמה לעשות מעשה שכלי, כי המעשים השכליים, בזה משתתף הגוף והשכל; המעשה לגוף, והשכלי הוא לשכל, והדבר הזה יש לו קיום, כאשר חכמתו כפי מה שהוא האדם" [ראה להלן פ"ב הערה 1545]. **ובדרשת שבת הגדול** [ריז:] כתב: "תמצא כי יש שלשה דברים במנחה [ויקרא ו, ח]; האחד הוא סולת, שהוא נקי וזך, והוא כנגד הגוף הנקי מכל פסולת. ועליו

השמן, אשר הוא נקי וזך, הוא השכל הזך. ועליו לבונה זכה... כי הכל נמשך אחר הגוף... כאשר יש לו גוף וחומר הזך, אז נמשך אל זה החכמה והשכל הזך, הנרמז בשמן זית זך. כי אם יש לו עבות החמרי הוא עם הארץ... ואחר השכל הזך נמשכים המעשים הזכים והטהורים... ולפיכך היה נותן על המנחה לבונה זכה, כי הוא זוכה למעשים טובים... הכל כאשר מזכה גופו". וראה להלן פ"ב הערה 502.

(1438) צריך ביאור מנין לומר שיהושע בן פרחיה אמר "עשה לך רב" לענין הוראת המעשה, ואילו רבן גמליאל אמר כן לענין תלמוד. ובפירוש הרמב"ם מפורש להיפך; שלמעלה [משנה ו] ביאר את דברי יהושע בן פרחיה בזה"ל: "שים אותו לך לרב, עד שתדמה בו שהוא מלמד, ויעלה בידך בעבור זה למוד החכמה, כי אין למוד האדם מעצמו כלמודו מזולתו". ואילו כאן כתב הרמב"ם "זה אשר צוה הנה לעשות רב אינו לענין הלמוד, אבל להוראה, שים לך רב שתסמוך עליו באיסור והיתר". אמנם מקור המהר"ל בביאור משנתינו הוא באבות דרבי נתן פכ"ב מ"א, שאמרו שם: "רבן גמליאל אומר עשה לך רב, וקנה לך חבר, רב לחכמה וחבר ללמוד, והסתלק מן הספק, ואל תרבה לעשר אומדות". וכן ביאר כאן המגן אבות, אך הוא ביאר שכך גם מתפרשים דברי יהושע בן פרחיה, לעומת המהר"ל שחילק ביניהם. והמהר"ל שסובר שיהושע בן פרחיה איירי בהוראה, אולי הולך בזה לשיטתו למעלה שביאר שיהושע בן פרחיה עוסק בתיקון האדם איך יתנהג עם הבריות שהם מחוץ לביתו, "כי האדם נמצא עם רבו, ואחר כך עם חבירו, ואחר כך עם שאר אדם" [לשונו למעלה בתחילת משנה ו]. ולכך בהכרח שמדובר ברב המחוייב להיות עם האדם, ואשר נמצא עמו תמיד, כי רק יחס לרב כזה יהיה בגדר תקון האדם. והואיל ורב להוראה הוא נצרך לאדם יותר מרב לתלמוד [שהרי כתב כאן "אף שאינו רוצה לסמוך על תלמודו לענין הוראה, **עם כל זה** יקנה לו רב"], ממילא מתבאר שיהושע בן פרחיה עסק ברב לענין הוראה. והמשנה ברורה בהקדמתו כתב: "הנה אף שלימוד התורה הוא שכל מה שהאדם לומד אפילו בקדשים ובטהרות הוא מקיים מ"ע דת"ת, מ"מ עיקר לימוד האדם צריך להיות בלימוד המביא לידי מעשה. ועל כך אמרו חז"ל [ברכות ח.] 'אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב' [תהלים פז, ב], אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות שביעקב". ובביאור הלכה סוף סימן נג כתב: "ומזה יראה האדם גודל החיוב על כל עיר לשכור להם רב שיורה להם במצות התורה ומשפטיה איך להתנהג, ולא יהיו כעורים המגששים באפילה... ומזה ימלאו רתת ופחד איזה מהעיירות הנמצאים מחוץ למדינה שאין להם רב ומורה צדק בעירם, ועון גדול הוא כמו שביארנו... הלא צריכין לאיש מו"צ שיורה

להם דיני שבת ויו"ט והלכות פסח החמורה ודיני טבילת מקוה וכל פרטי הלכות נדה ושאר דיני תורתנו הקדושה אשר יעשה אותם האדם וחי בהם... וסוף דבר הוא שעל ידי זה [שאין בעיר מו"ץ] הולכת העיר מדחי לדחי, שאין להם מורה ומנהיג בדרכי ד', ובאים עי"ז לידי חילול שבת ויו"ט ואכילת חשש חמץ ח"ו, ומי יודע עוד כמה איסורים מחייבי כריתות ח"ו, השם ישמרנו מאנשים כאלו".

(1439) תמורה טז. "בשעה שנפטר משה רבינו לגן עדן, אמר לו ליהושע, שאל ממני כל ספיקות שיש לך", הרי הרב פושט את ספקות התלמיד. וכן בב"ק קיז: אמרו בהקשר זה "שייליה כל ספיקא דהוה ליה ופשטניהו ניהליה". ובכתובות קיא. "אף על פי שחכם גדול אתה, אינו דומה לומד מעצמו ללומד מרבו". ובעירובין נג. אמרו "בני יהודה גמרו מחד רבה, נתקיימה תורתן בידם".

(1440) כן חזר וכתב להלן במשנה יח [ליד ציון 1729], ושם הוסיף לבסס ענין זה, עיי"ש. ואודות שהתורה היא שכל ברור, כן ביאר באור חדש [קמח:], וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן השם יתברך מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טו] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי" [הובא למעלה בהקדמה סוף הערה 18, ולהלן הערה 1733].

(1441) שלא נאמר כאן "רבן גמליאל קבל מהם", כפי שנאמר למעלה אצל הזוגות.

(1442) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1373]: "מכאן ואילך לא היו מקבלים מיוחדים, שלא שמשו רבם כל צרכם". ולמעלה בתחילת משנה ד כתב: "כי הזוגות בעבור שהם זוג, לא היה הקבלה ביד אחד מהם, רק בשניהם יחד... כי אצל שניהם ביחד היתה התורה". אך משרבו המחלוקת, אין כאן צירוף להדדי של בני הזוג, אלא כל אחד עומד לעצמו, "ונעשית התורה כשתי תורות". ולהלן פ"ב תחילת מ"ח כתב: "כי לכך נזכר קבלה עד הלל

ושמאי, ולא יותר, כי נתמעטה הקבלה, ולא היתה הקבלה כמו שהיתה קודם זה". וראה להלן פ"ב הערות 798, 813. והרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות [ד"ה החלק השלישי (נד.)] כתב: "מה שאמרו 'משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכם רבתה מחלוקת בישראל', ענין זה מבואר, שכל ב' אנשים בהיותם שוים בשכל ובעיון ובידיעת העקרים שיוציאו מהם הסברות, לא תפול ביניהם מחלוקת בסברתם בשום פנים, ואם נפלה תהיה מעוטא. כמו שלא נמצא שנחלקו שמאי והלל אלא בהלכות יחידות. וזה מפני שדעות שניהם היו קרובות זה לזה בכל מה שיוציאו בדרך סברא... אבל כאשר רפתה שקידת התלמידים על החכמה, ונחלשה סברתם נגד סברת הלל ושמאי... נפלה מחלוקת ביניהם בעיון על דברים רבים, שסברת כל אחד ואחד מהם היתה לפי שכלו".

(1443) פירוש - סדר הדורות הוא; הלל, שמעון, גמליאל [הזקן], שמעון, גמליאל [דיבנה (רש"י שבת טו.)], שמעון [עיין תוספות ע"ז סוף לב.]. נמצא שלאחר שהובאו למעלה דברי הלל, הובאו כאן דברי רבן גמליאל הזקן, נכדו של הלל, בדילוג בנו רבי שמעון. וכן כתב כאן רש"י "רבן גמליאל - זהו רבן גמליאל הזקן, בנו של רבי שמעון, בנו של הלל".

(1444) פירוש - המשנה הבאה [משנה יז] מביאה את דברי רבי שמעון בנו של רבי גמליאל הזקן, ולאחריה [משנה יח] מובאים דברי רבן שמעון בן גמליאל, שהוא נכדו של רבי שמעון הזקן, ובדילוג רבן גמליאל דיבנה. נמצא שמששת הדורות שיש מהלל [והם; הלל, שמעון, גמליאל הזקן, שמעון הזקן, גמליאל דיבנה, שמעון] הובאו במשניות שלפנינו דבריהם של ארבעה מהם [הלל (משנה יב), גמליאל הזקן (משנתינו), שמעון בנו (משנה יז), שמעון בן גמליאל (משנה יח)], בדילוג שמעון בן הלל, ורבן גמליאל דיבנה.

(1445) ואם כן כולם היו שקולים בחשיבות, ולכך יקשה מדוע הושמטו שני נשיאים [שמעון בן הלל, ורבן גמליאל דיבנה] מהמשניות. ולשון רש"י שם: "הלל ושמעון - רבן שמעון בנו של הלל היה. ורבן גמליאל - הוא רבן גמליאל הזקן. ושמעון - הוא רבי שמעון הנהרג עם הרוגי מלכות, והוא היה אביו של רבן גמליאל דצעריה לרבי יהושע בן חנניה [ברכות כז:] ושעשה מחלוקת עם רבי אליעזר בן הורקנוס [ב"מ נט:]. בפני הבית - בעוד הבית קיים. מאה שנה - אחרונים שלפני החורבן התחיל נשיאותו של הלל, ופרנסו אלו ארבע דורות מאה שנה". וכן רבי גמליאל דיבנה היה נשיא [ברכות כז:], וגם שמעון בנו היה נשיא [הוריות יג:]. וכן עמד על ענין זה להלן בסוף משנה יח [לאחר ציון 1800], ובפ"ב מ"ח [ד"ה ומזה הטעם], ויזכיר זאת בקיצור בסמוך. **אמנם לשונו** קצת צ"ב, שהביא את הגמרא בשבת להורות ש"**כולם** היו נשיאים", אך בגמרא הזו נזכרו רק ארבעה הדורות הראשונים [הלל, בנו שמעון, ר"ג הזקן, ובנו שמעון], ולא

נזכרו שם שני הדורות האחרונים [רבן גמליאל דיבנה ובנו רבי שמעון], והרי כאן הזכיר אף את שני הדורות האחרונים, ואיך לאחר שהזכירם כתב ש"כולם היו נשיאים כדאיתא בסוף פרק קמא דשבת". ויל"ע בזה. ואולי אפשר ליישב זאת על פי דבריו של הרמ"ע מפאנו בעשרה מאמרות, מאמר חקור הדין, ח"ב פי"ט, וז"ל: "אף על גב... שכל פרנסי ישראל בניהם עומדים תחתיהם... הני מילי בכתר כהונה וכתר מלכות... אבל גבי נשיא ואב בית דין, כיון שכתר תורה מונח בקרן זוית, הרוצה יבא ויטול, אין הדבר כן מדין התורה. לפיכך לא מצינו בנשיאים הראשונים שיהיו מנחילים כתריהם לבניהם, אלא מהלל ואילך, דאמר מר [שבת טו.] הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאתם בפני הבית מאה שנה... ואפשר שכיון שקלקלו עבדי חשמונאי בבית שני, ועמדו הורדוס ובניו וחטפו להם על ישראל מלכות שאינה הוגנת, התקינו בית דין שיהא כתר תורה משלים לכתר מלכות, להושיב הבן על כסא אביו... מלתא יתירתא דהות בהלל, והסכים הקב"ה על ידם, שזכו לשלשלת יוחסין גדולה, והיו כלם ראוים לנשיאות. והיינו דקא בעי רבי מה אני בשעיר בסוף הוריות [יא:]". נמצא שהדורות הראשונים שיצאו מהלל מורים על התמורה שחלה בהנהגת כתר תורה, שספג לתוכו גינוני מלכות של ירושת הגדולה מאב לבן. וממילא נסיק מכך שאף בדורות המאוחרים יותר היתה הנשיאות עוברת מאף לבן, ו"כולם היו נשיאים". וראה להלן פ"ב הערה 831.

(1446) כן אמרו בר"ה כט:, ל., ל:, לא:, סוכה מא., סנהדרין מא., ועוד, ומוכח מכך שהיה מנהיג ונשיא. וכן כתבו התוספות שבת נד: ד"ה הוה: "רבי יוחנן בן זכאי משך נשיאותו אחר החורבן שנה או שנתיים, דכמה תקנות תקן אחר החורבן, כדתנן [רה כט:] משחרב בית המקדש התקין רבי יוחנן בן זכאי". אמנם כוונת המהר"ל היא להוכיח שכשם שהיה נשיא אחר החורבן [שנת ג' אלפים תתכח], כך היה גם נשיא לפני החורבן, כי רק כך תהיה תקופת נשיאותו של ריב"ז חופפת עם נשיאותו של רבן שמעון בן הלל, שהיה נשיא בשנת ג"א תשסח, וראה הערה 1448, ולהלן פ"ב הערה 806.

(1447) נמצא שקבל מהלל כפי ששמעון בן הלל קבל מאביו. ובסדר הדורות [עו.] מבואר שבשנת ג' אלפים תשסח שמעון בן הלל נתמנה לנשיא, ובאותה שנה ריב"ז קבל מהלל.

(1448) כן כתב רבינו שרירא גאון שרבי יוחנן בן זכאי היה נשיא, והובא בערוך ערך אבייי, וזה לשונו: "הלל עלה מבבל ולא נאמרה רבנות בשמו... ולא שמענו כי התחילה זו אלא בנשיאים, מרבן גמליאל הזקן ורבן שמעון בנו שנהרג בחורבן בית שני, ורבן יוחנן בן זכאי, כולן נשיאים... לא מצאנו 'רבן' אלא נשיאים; רבן גמליאל, רבן שמעון, רבן יוחנן בן זכאי". **אמנם מה** שכתב כאן שהיה ריב"ז נשיא בזמן ששמעון בן הלל היה נשיא, זהו

חידוש גדול, כי בסדר הדורות [עט:] כתב: "ריב"ז נעשה נשיא אחר שנהרג רשב"ג, ונפטר ג' אלפים תתלג, ה' שנים אחר החורבן". ורשב"ג נהרג בזמן החורבן [כמבואר בערוך הנ"ל], וא"כ ריב"ז היה נשיא רק מזמן החורבן [שנת ג"א תתכח], ואילו תחילת נשיאותו של רבן שמעון בן הלל היתה בשנת ג"א תשסח [סדר הדורות עו., שזהו ששים שנה קודם לחורבן], "ולא האריך ימים" [שם]. וכן בתולדות תנאים ואמוראים [עמוד 1172] כתב על רבן שמעון בן הלל ש"לא האריך ימים בנשיאותו... יען שאביו הלל האריך ימים, וכשעלה שמעון בנו לנשיאות היה אז כבר זקן גדול". וכיצד נבאר שריב"ז היה נשיא בזמן שרבן שמעון בן הלל היה נשיא, כאשר ריב"ז נתמנה לנשיא ששים שנה אחר התמנותו של רבן שמעון בן הלל. ועוד, אף שנבאר שהמהר"ל יחלוק ויסבור שאפשר להקדים את התחלת נשיאותו של ריב"ז לזמן שלפני החורבן, מ"מ לא נוכל להקדימו ליותר משלשים שנה לפני החורבן, כי בר"ה לא: אמרו על ריב"ז שחי ק"כ שנה, ובארבעים שנה האחרונות לימד. והנה ריב"ז "חי אחר החורבן קרוב לעשר שנים" [תולדות תנאים ואמוראים עמוד 681, שהוכיח כן], ולפי זה ריב"ז נפטר בשנת ג"א תתלח. והואיל והזמן המוקדם ביותר שהיה נשיא הוא ארבעים שנה קודם לפטירתו, נמצא שלא היה נשיא לפני שנת ג"א תשצח, שהוא שלשים שנה לאחר שנתמנה רבן שמעון בן הלל לנשיא. וכאמור רבן שמעון בן הלל לא האריך ימים בנשיאותו, ולכך אין לומר שתקופת נשיאותו נמשכה למשך שלשים שנה, וממילא קשה לומר שתקופת נשיאותו של ריב"ז חפפה לתקופת נשיאותו של רבן שמעון בן הלל. וצ"ע. וראה במפרש המשנה תפארת ישראל, להלן פ"ב מ"ח, בבועז אות ג.

(1449) כמו שאמרו [ב"ק ג.] "מכדי שקולין הן, ויבאו שניהם, דהי מנייהו מפקת". ושם הכוונה שמזכירים את שניהם, וכאן מפרש שלא מזכירים את שניהם, כי מאחר שאין אפשרות להזכיר כאן את שניהם [כי אינם כמו הזוגות שאחד היה נשיא ואחד היה אב בית דין], לכך אין להזכיר אף לא אחד מהם, מפאת השויון שביניהם. וכן הזכיר סברא זו בגו"א בראשית פ"ב סוף אות יח, שם פ"ו אות כב, שם ויקרא פ"א סוף אות יט, שם פט"ז אות לט, שם דברים פי"ג אות יא ושם הערה 43, ועוד.

(1450) הוא רבן גמליאל דיבנה.

(1451) שאמרו שם שרבי אלעזר בן עזריה נתמנה לנשיא בזמן נשיאותו של רבן גמליאל דיבנה [עיין שם בטעם הדבר], וסוכם שרבו גמליאל ידרוש בשלש שבתות, ואילו רבי אלעזר בן עזריה ידרוש בשבת אחת.

(1452) שם [לאחר ציון 819], שכתב: "ומזה הטעם נראה גם כן שאינו מזכיר שמעון בנו של הלל, שאם יאמר 'קבל מהלל,' כבר אמרנו שכבר נתמעטה הקבלה. ואם לא יזכיר לשון קבלה, הרי לא נתמעטה לגמרי הקבלה. ועוד, כי היה זה גנאי לו שלא היה מקבל כראוי. ולפיכך לא זכר אותו כלל... וכן יש לומר גם כן שלא זכר רבן גמליאל השני, אביו של רבי שמעון בן גמליאל, שאם היה מזכיר כל האחרים, ולא היה מזכיר שמעון בנו של הלל, היה זה גנאי כאילו שלא היה כדאי לזה. אבל עתה שלא הזכיר את כולם, כי גם רבן גמליאל דצעריה לרבי יהושע בפרק רביעי דברכות [כז:] לא הזכיר, אין כאן גנאי כלל".

משנה יז

(1453) למעלה בתחילת משנה טז, וז"ל: "דע, כי רבן גמליאל בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל ענייניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל".

(1454) בכת"י במקום התיבות "כמו שיתבאר" נכתב: "שלא יהיה מביא לו קלקול".

(1455) פירוש - היה סגי אם יאמר מיד "לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה", מבלי להקדים לכך את התבות "כל ימי גדלתי בין החכמים" [שאלה א].

(1456) כפי שהקשה הרבה פעמים, שדברים המוזכרים יחד בהכרח שקשורים להדדי, ולא יתקבצו למאמר אחד דברים שאינם קשורים להדדי [ראה למעלה הערות 709, 852, 888, 1157, 1421].

(1457) שזה ענין אחר, ולא ענין של שתיקה [שאלה ב].

(1458) ומדוע פתח בשתיקה וסיים בשתיקה, אך הפריד ביניהם במאמר ["ולא המדרש עיקר אלא המעשה"] שלכאורה לא קשור לשתיקה [שאלה ג].

(1459) ומדוע תלה הדבר בגוף, שהוא אינו החלק העיקרי של האדם [גו"א בראשית פ"ב אות לב, והובא למעלה בהקדמה הערה 4], וזו שאלה ד. וכאן גורס "טוב משתיקה", ובתחילת המשנה וכן בסמוך [לאחר ציון 1459 ובהמשך לשונו] כתב "טוב אלא שתיקה", וראה בשנויי נוסחאות הנדפס בשולי המשניות שהביא את שתי הגרסאות הללו.

(1460) ופירש רש"י שם "ברוב דברים לא יחדל פשע - המרבה דברים מביא חטא", הרי שציטט שם את דברי משנתינו כדי לבאר את הפסוק שם, ומוכח שסובר שאכן הפסוק ודברי התנא שוים. וכן פירש כאן הרמב"ם, וז"ל: "כבר אמר החכם 'ברוב דברים

לא יחדל פשע'... כי כשירבה האדם דברים יפשע על כל פנים, שאי אפשר שלא יהיה בדבריו דיבור אחד שאין ראוי לאמרו" [ראה להלן הערה 1504]. וכן כתב כאן הגר"א. אך למהר"ל לא ניחא לומר שהתנא ישנה דבר המפורש בקרא [שאלה ה], ולכך להלן [סוף משנה זו] יבאר את החילוק הקיים בין הפסוק לדברי התנא. וקשה, שבאבות דרבי נתן פכ"ב מ"ג אמרו "כל המרבה דברים מביא חטא, שנאמר 'ברוב דברים לא יחדל פשע'", הרי שהתנא שם ביאר להדיא שדברי רבן שמעון נלמדו מהפסוק הנ"ל, ולא כפי המהר"ל שטרח לחלק בין הפסוק לדברי התנא. וצ"ע.

(1461) לשון רש"י כאן: "שגם אויל מחריש חכם יחשב [משלי יז, כח], וכן חילוף, שאם ידבר הרבה עם בני אדם... אפילו אם הוא חכם - אויל יחשב, על כן אין טוב אלא השתיקה". ובאבות דרבי נתן פכ"ב מ"ב איתא "שמעון בנו אומר כל ימי גדלתי בין החכמים, ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה. אם לחכמים יפה שתיקה, קל וחומר לטיפשים". וכן בפסחים צט. אמרו "יפה שתיקה לחכמים, קל וחומר לטפשים". ובנתיב השתיקה פ"א [ב, צז:] כתב: "ובירושלמי בפסחים [פ"ט ה"ט], תנא רבי חייא, יפה שתיקה לחכמים, קל וחומר לטפשים... כי הדבור הוא על ידי השכל הדברי, שהוא נוטה אל גשמי, ואינו נבדל [יבואר בסמוך (ראה הערה 1466)], כאשר פועל בו, אין פועל בשכל אשר הוא נבדל, ולפיכך יפה שתיקה לחכמים, ומכל שכן לטפשים". ובזה מיושבת שאלה א למעלה "למה הוצרך לומר 'כל ימי גדלתי בין החכמים", שמדגיש שאף אצל החכמים יפה השתיקה.

(1462) בא ליישב שאלה ד מלמעלה "גם כן לשון 'לא מצאתי לגוף טוב משתיקה' [קשה], שהיה לו לומר 'לא מצאתי לאדם טוב'".

(1463) לשונו להלן פ"ב מ"ח [ד"ה וג' דברים]: "וג' דברים יש באדם; כי האדם יש בו נפש כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי, כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה [ראה להלן הערה 1533]... כי הוא כח בגוף, והתבאר זה למעלה. אבל יש לאדם שכל נבדל גם כן", וראה שם בהערות, ובסמוך סוף הערה הבאה.

(1464) יסוד נפוץ בספריו. כגון, בתחילת נתיב השתיקה [ב, צז.] כתב: "בספר משלי [יז, כא] 'חושך אמריו יודע דעת ויקר רוח איש תבונה'. שלמה רצה לומר כי מי שהוא מונע הדבור שלו מורה שהוא יודע דעת, ולכן מונע הדבור. ודבר זה פרשנו בפרקים אצל 'כל המרבה דברים מביא חטא', כי כאשר מרבה דברים העיקר אצלו נפש המדברת, אשר

נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר, ואינו נבדל לגמרי. ולכך מרבה דברים יותר מדאי, כי אין שכל שלו נבדל מן החמרי. אבל כאשר מונע הדבור, שאז מורה כי השכל שלו אינו מוטבע בחומר, רק נבדל ממנו, ולפיכך אינו מדבר הרבה, כי השכל הנבדל אצלו עיקר". ובגבורות ה' פכ"ח [קיב:] כתב: "ואמרו חכמים 'מרבה דברים מרבה שטות', כי הדבור פעל גשמי, כי ברוב דברים ירחק מן השכל. והנה התבאר לך מה שלא היה משה בעל פה ולשון". ולהלן פ"ד סוף מ"ז כתב: "ממהר להוציא ההוראה ממנו דבר זה סימן שטות הוא, ובהפך זה כאשר אינו ממהר להוציא הדברים, הוא סימן חכמה. ודבר זה ביארנו למעלה אצל 'מרבה דברים מרבה שטות', כי המהירות לדבר הוא מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו הוא מורה חכמה... כי אצל החכם השכל עיקר, וכח השכלי הוא מבטל כח הדברי שהוא כח גשמי כמו שביארנו למעלה באריכות, שכאשר אצל אחד כח השכל ביותר, הוא מבטל פעולת כח הדברי הגשמי. ולכן מי שהוא גס לבו בהוראה וממהר להוציא הוא סימן שטות". וראה להלן פ"ב הערה 986. ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשרים ושנים של התורה הוא "מיעוט שיחה", וכתב לבאר שם: "כבר התבאר זה למעלה כי מרבה דברים מרבה שטות, והארכנו במקומו אצל 'ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', כי השתיקה היא סימן חכמה, והמרבה שיחה אין בו סימן חכמה, שהשיחה מבטלת פעולת השכל. ולפיכך דבר הזה שהוא מיעוט שיחה הוא יסוד גדול אל החכמה" [ראה הערה 1504]. ובח"א לקידושין מט: [ב, קמז.] הסביר לפי זה מדוע נשים וכסילים וגוים הם מרבים בדברים, ויובא בהערה 1478. ומדוייק מלשונו שאע"פ שהדבור "אינו שכלי **לגמרי**", מ"מ הוא קצת שכלי ג"כ. וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [נב:]: "הדבור הוא שכלי, כמו שאמרנו בכמה מקומות", ושם הערה 311 נלקטו מקומות רבים שבהם ביאר שהדבור הוא שכלי. ובעל כרחך שהדבור הוא נמצא בשלב הבינים, שביחס לגוף הוא שכלי, וביחס לשכל העיוני הוא "מוטבע בגוף" [לשונו להלן], וכמובא בהערה הקודמת. וראה להלן פ"ב הערות 587, 680, 851.

(1465) ומלבד מה שיבאר בסמוך, כן כתב להלן פ"ג סוף מי"ג, ויובא בהערה 1471. ואמרו חכמים [סנהדרין קא.] "הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר... מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ואומרת לפניו, רבש"ע עשוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". ובח"א שם [ג, ריש רלב.] כתב: "כלומר שדבר זה נחשב הפסד... כי הכינור הוא הפך התורה, כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה. וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרים בפה בלבד, ואין בהם חכמה עמוקה. וכאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר. ומי שעושה התורה כמין

זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדיבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלית, דבר זה ביטול לתורה".

(1466) בדרוש על התורה [י.] כתב: "ובסנהדרין [צט:] אמר רבי אלעזר כל אדם לעמל נברא... ועדיין איני יודע אם לעמל תורה, אם לעמל שיחה, כשהוא אומר [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', הוי אומר לעמל תורה נברא... כלומר אם צריך להוציא השכל הדברי לבדו אל הפעל, ללמוד לשונות ודברי מליצות ושאר דברים המתייחסים אל השכל הדברי, ובזה נקרא הוצאת שלימותו אל הפעל, או נברא להוציא שכל העיוני אל הפעל לדבר דברי תורה, שהוא שכל עיוני. ועל זה אמר לעמל תורה נברא, כדכתיב 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', כי השכל הדברי אינו שלימות בפעל כלל, רק עמל התורה הוא השלימות הגמור, והוא שכל העיוני האלהי, דבר זה צריך להוציא אל הפעל".

ובנתיב התורה פ"א [א, ה.] כתב: "הגרון הוא למטה מן הראש אשר שם השכל, והגרון יוצא ממנו הדבור, והגרון כלי אל השכל הדברי, והוא למטה מן שכל עיוני". ובנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.] הקדיש את כל הפרק לנושא זה. ושם בפ"ד [ב, עב.] כתב: "כי כח המחשבה וכח הדיבור הם מחולקים, אין שייך זה לזה כלל". וראה למעלה הערה 1461, בבאר הגולה באר השני הערה 579, ושם בבאר הרביעי הערה 1052.

(1467) פירוש - יש לאדם לשתוק כדי שיפעל בכח השכלי שלו, ולא שידבר ויפעל בכח הדברי שלו, שכח הדברי אינו נמלט מן הטעויות מחמת היותו כח גופני. ואודות שהגופני טועה, כן ביאר להלן פ"ד מי"ד בביאור המשנה שם "ששגגת תלמוד עולה זדון", וז"ל: "כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר, שאם אין החומר, השכל הוא בפועל, ואין בו שגגה וטעות. ולפיכך השגגה שייך במעשים אשר הם שייכים לגוף החמרי, ולפעמים השכל שהוא מאיר אל האדם החמרי, אינו אתו, והוא טועה, אבל בשכל אין שייך טעות. ולפיכך שגגת תלמוד עולה זדון, כי מאחר שהתלמוד הוא שכלי, לא היה לו לטעות. למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג, שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר, ולא שם לבו על זה... ובמדריגת השכל אין שגגה כלל... כלל הדבר, כי השגגה הוא מצד הגוף החמרי, ולא בשכל, שבמחיצתו אין טעות ואין שגגה". וראה למעלה בהקדמה הערה 6, ובפרק זה הערות 229, 1422.

(1468) ולכך נוהג בהם החוק "כשזה קם זה נופל", כמשפט ההפוכים זה לזה. וכן כתב בגו"א שמות פי"ז אות יג, וז"ל: "כי תמצא דבר בזרע עשו - שהוא עמלק - מה שלא תמצא

בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד, עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. ועניין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד". וראה אור חדש [מט.], ולהלן הערה 1470, ופ"ב הערות 270, 758.

(1469) פירוש - אין חסרון לאדם מצד שהוא מדבר [ואדרבה, האדם נקרא "חי מדבר", ו"עיקר האדם מה שהוא חי מדבר" (לשונו להלן פ"ו מ"ח, ד"ה ואמר עוד)], רק השתיקה עדיפה על הדיבור, כי כשהאדם שותק הוא יוכל להתעלות ולפעול בכח השכל העיוני. וכן בסמוך כתב: "אין ראוי לומר שהוא חוטא... שהרי כח הדברי כח בפני עצמו... אם אין בוחר בשתיקה אין כאן חטא", וראה שם הערות 1489-1492. נמצא שאין הדיבור בגדר של חטא ודבר רע, אלא הוא בגדר של מניעת רווח ומעלה, שמונע מהאדם לפעול עם השכל העיוני.

(1470) כמשפט ההפכים שאינם נמצאים ביחד, וכפי שכתב בבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:]: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בדברים פ"י ריש אות ט. ולהלן פ"ו תחילת מ"ה כתב: "איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:] ושם הערה 174, שם פכ"ג הערה 2, דרוש על התורה [י:, טז:], באר הגולה באר השלישי הערה 55, שם בבאר הרביעי הערה 1292, ועוד ועוד. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה [הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 73, ולהלן פ"ב הערה 256].

(1471) ועוד אודות היחס ההפכי הקיים בין הגוף לבין השכל, כן כתב באור חדש [מט.], וז"ל: "תקנו ימי הפורים למשתה ושמחה שהוא הנאת הגוף, לכך צריך שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף, עד שיסולק השכל לגמרי. כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם - השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו. לכך אמרו [מגילה ז:] שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז יסולק השכל לגמרי, והאדם נעשה גופני לגמרי". ולהלן פ"ג מי"ג אמרו "סייג לחכמה שתיקה", וכתב לבאר שם: "אמר 'סייג לחכמה', שיהיה האדם שכלי שיהיה בעל שתיקה, ובשתיקה יקנה השכל. וכבר התבאר זה למעלה אצל 'ולא מצאתי לגוף טוב אלא

שתיקה' איך השתיקה היא סייג לחכמה, כי שם מבואר היטב. כי השכל והכח הדברי מחולקים בו, כח הדברי כח גשמי, וכאשר יתגבר האחד יחלש האחר. והראיה הגדולה, לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים. ולפיכך ראוי שיהיה השכל גובר כאשר אין כחות הגשמיות פועלים, וכאשר יפעל כח הדברי, לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד, ודברים אלו מבוארים למעלה". ולהלן פ"ו תחילת מ"ה כתב: "ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד" [הובא למעלה הערה 1243]. ובגו"א בראשית פכ"ד אות יז כתב אודות מעשה אליעזר עבד אברהם ש"לא הפסיק בדבור כלל, שאז היה מבטל הכוונה", עיי"ש.

(1472) ובביאור טובה זאת, ראה דבריו להלן פ"ד סוף מט"ז, בביאור המשנה שם "הוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים", שכתב: "אם הוא זנב לאריות, מכל מקום שם 'ארי' נקרא על הכל ביחד, שאף על הזנב יש שם ארי. ואל יהא ראש לשועלים, שאף על הראש שם 'שועל', ולפיכך יהא זנב לאריות, ואל יהא ראש לשועלים. ואל יקשה דמאי חזית, דשמא כיון שיש עליו שם 'זנב' הוא גרע טפי, שזה אינו... כיון שהזנב הוא טפל אצל כל הארי, הנה בטל קצת פחיתתו, כי הדבר הטפל בטל אצל העיקר. והפך זה, החשיבות שנקרא 'ראש לשועלים', הרי הראש של שועל בטל אצל השועל, והנה חשיבתו בטל".

(1473) כי אז השכל יהיה טפל לגוף, והטפל הוא בטל לעיקר וכמבואר בהערה הקודמת ולמעלה במשנת "כל ישראל" הערה 146. ויש לדייק בדבריו, שלגבי היות הגוף טפל לשכל כתב "ויהיה הגוף **טפל** מפני זה אצל השכל", ולא הזכיר שהגוף יהיה בטל לשכל, ואילו במצב ההפוך כתב "השכל **בטל** אצל הגוף". דנהי שהטפל לעיקר הוא גם בטל לעיקר, אך מדוע שינה בלשונו, שבנוגע לטפילות הגוף הזכיר "טפל" ולא "בטל", ואילו בנוגע לטפילות השכל הזכיר "בטל" ולא "טפל". ובעל כרחך לומר, שכאשר הגוף טפל ובטל לשכל, אין בכך הפסד ואבוד לגוף, אך כאשר השכל טפל ובטל לגוף, יש בכך הפסד ואבוד לשכל, וכמו שממשיך כאן ואומר "ואין כאן שכל כלל". ובביאור הדבר ראה הערה הבאה.

(1474) כי כאשר הרוחני בטל לגשמי, אזי הרוחני אינו קיים כלל, וכמו שביאר בנצח ישראל פי"ד [שדמ:], וז"ל: "מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב

עליו... ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 146]. הרי שכאשר החומר בטל לנפש [כמו אצל ישראל], החומר עדיין הוא "נושא שעליו רוכב הנפש", ואינו בטל לחלוטין. אך כאשר הנפש בטלה לחומר [כמו אצל האומות], אזי "כאילו כולו גוף וחומר בלבד", ואין הנפש קיימת כלל. וכן בח"א לבכורות ח: [ד, קכג.] כתב: "כשם כי בהתגברות כח הגוף הוא בטול השכל, כך התגברות כח שכל האומות הם מבטלים השכל העליון האלקי, שהוא שכל התורה. אבל בהתגברות כח השכל העליון אין בטול לחכמה, כי יש חכמים שהיו יודעים בכל חכמה, ודבר זה ידוע למשכילים... שכל התורה הוא עיקר, וכל חכמה ודעת טפל אצלו". וכן בנצח ישראל פי"א [דש:] כתב: "אצל האומות צורת האדם בטילה אצל הגוף... וכאילו היה הכל חומרי, ואין כאן צלם האלקי הזה... שהוא בטל ואינו נחשב לכלום", ושם הערה 261. ובגבורות ה' פס"ז [שיב.] כתב: "העכו"ם שהם חומרים ביותר, הצורה הזאת בטילה אצל החומר, ונעשית הצורה חומרי". ובנר מצוה [סד.] כתב: "כאשר הגשמי גובר על השכל, יש בטול אל השכל, כאשר דבר זה ידוע", ושם הערה 372. ובבאר הגולה באר השביעי [שעח:] כתב: "כי החמרי מפסיד ומבטל לדבר הנבדל בטול והפסד גמור, לא התנגדות במה", ושם הערה 87. **ובביאור הדבר** נראה, כי כאשר החומרי בטל לרוחני, אין בכך חריגה מסדר העולם, אלא אדרבה, כך הוא הסדר הראוי לעולם, ולכך לא נכלל בזה הפסד החומרי. אך כאשר השכלי בטל לחומרי, יש כאן חריגה מסדר העולם, וכל חריגה מסדר העולם כוללת בתוכה אבוד והפסד הדבר. דוגמה לדבר; בנצח ישראל פ"א [יא:] ביאר שלפי סדר המציאות אין ראוי לשום אומה לשעבד אומה אחרת, אך עם כל זה ראוי לישראל לשעבד שאר אומות, שנאמר על ישראל [דברים כח, א] "ונתנך ה' עליון על כל גוי הארץ". והטעם הוא "כי כך ראוי לפי סדר המציאות בשביל מעלתן ומדריגתן" [לשונו שם]. דוגמה נוספת; כאשר האדם מושל על הבהמה, אין בכך אבוד הבהמה, כי כך מחייב סדר העולם. אך כאשר הבהמה מושלת על האדם, יש בכך אבוד האדם, כי יש בזה חריגה חריפה מסדר העולם. וכן כתב בח"א לשבת קנא: [א, פא.], בביאור מאמרם שם "אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה", וז"ל: "אין על האדם צלם אלקים אשר בו נברא האדם רק כאשר הוא אדם באמת, ואינו עושה מעשה בהמה. וכאשר הוא עשה מעשה בהמה, אין נחשב הצלם האלקי הזה אצלו, והוא בטל אצל החומר. שהיה [הצלם] נחשב אם נוהג כמו שראוי לאדם, והיה יראה ופחד מן הצלם הזה על הבהמה. אבל עכשיו

בטל כח הצלם הזה ומוראו, ונמשל כבהמות נדמה". וראה למעלה הערות 689, 1019, שיסוד זה הוזכר שם.

(1475) עונה בזה על שאלתו הרביעית מלמעלה [לאחר ציון 1458]: "גם כן לשון 'לא מצאתי לגוף טוב משתיקה' [קשה], שהיה לו לומר 'לא מצאתי לאדם טוב'". והתשובה היא, שכאשר האדם שותק, הגוף בפרט מתעלה להיות טפל לשכל וזנב לאריות, ואילו כשאינו שותק, נשאר הגוף בשפלתו, וכמו שהתבאר.

(1476) שנאמר [קהלת ה, ב] "וקול כסיל ברוב דברים", ופסוק זה הובא כאן ברמב"ם [ראה הערה 1478].

(1477) פירוש - בנוגע להפכים מצינו שההרחקה מקצה אחד היא גופא ההתקרבות לקצה שכנגדו, וכמו שכתב בבאר הגולה באר השני [קיח:]: "מפני שהוא מתרחק מן השכל... יש לו חבור אל הפך זה", ושם הערות 26, 41 [ראה למעלה בהקדמה הערה 137, ובפרק זה הערות 1098, 1246]. ולכך אדם שהוא הפך השכל [הכסיל] הוא מרבה דברים, כי הוא מתחבר אל הפך השכל, שהוא הגוף, והדיבור הוא כח גופני, וכמו שנתבאר.

(1478) לשון הרמב"ם כאן: "ממופתי החכמים מיעוט הדברים, וממופתי הסכלים רוב הדברים, שנאמר [קהלת ה, ב] 'וקול כסיל ברוב דברים'. וכך אמרו החכמים שמיעוט הדברים ראיה על מעלת האבות והיות אדם מיוחס, אמרו [קידושין עא.] מיחסותא דבבל שתיקותא. ואמר בספר המדות שאחד מהחכמים נראה שותק הרבה, על שלא היה מדבר דבור שאין ראוי לאומרו, ולא היה מדבר אלא מעט מזער". ושם מאריך בזה, ודבריו הובאו במלואם בנתיב השתיקה פ"א [ב, צח:], ושם נשא ונתן בדברי הרמב"ם. **ובקידושין מט**: אמרו "עשרה קבים שיחה ירדו לעולם, תשעה נטלו נשים", וכתב שם בח"א [ב, קמז.] לבאר: "ידוע כי הנשים מדברות הרבה, ודבר זה להם, שכל אשר יש לו מדריגה עליונה יותר, הוא פנימי ולא חיצוני, ולכך אינו מרבה דברים כמו הכסיל שהוא מרבה דברים. כי החכמה מדריגתה עליונה פנימית, ולכך החכם אינו מרבה דברים. אבל הכסיל שאין בו החכמה הפנימית מרבה דברים. וכן הנשים לפי שפלות מדריגתם, אשר יש להם מדריגה שפלה נגלית, הם מרבים דברים. וכן הגוים אמרו חכמים [חולין קלג:] סתם גוי מרבה דברים. וכל זה שאין לו מדריגה העליונה הפנימית, רק המדריגה גשמית נגלית ולא פנימית, ולכך הגוי מרבה דברים... ולכך עשרה קבין שיחה ירדו לעולם, ט' נטלו נשים".

(1479) לשונו להלן פ"ד מי"ד [ד"ה אמנם המלכות]: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא המנהיג את כל איברי האדם... ולפיכך כנגד זה הוא המלך... ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש הפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא

פועל ומושל. וזה שאמר הכתוב [משלי כא, א] 'לב מלך ביד ה", וזהו כי המלך דומה אל הלב, ששם הנפש החיוני". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "התנועה היא מן הנפש", וראה שם הערה 32, שזהו יסוד נפוץ בספריו. וראה עוד תפארת ישראל פנ"ד [תתמא:] ושם הערה 36, ושם פנ"ז [תתצח:] ושם הערה 49. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "כל פעולה אשר יפעול אדם מתייחס אל הנפש, שהוא כח פועל, כאשר ידוע". ובבאר הגולה בבאר השני [קעו:] כתב: "הפעולה מצורף לזה הנפש הפועלת", ושם הערה 359. וראה למעלה הערות 806, 817, ולהלן פ"ב הערות 864, 1582. ואודות שהגוף אינו פועל, ראה להלן פ"ב הערה 1602.

(1480) קצת קשה, שאם המנעות הגוף מהדיבור מנומקת מחמת ש"הגוף אינו פועל, וראוי לו ההעדר מן הפעולה", לשם מה טרח להדגיש כאן שה"נפש המדברת כח מוטבע בגוף, **שאינו שכלי נבדל**", הרי אף אם הדיבור היה שכלי נבדל אין ראוי לו הפעולה, כי "אין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש הפועלת" [לשונו להלן פ"ד מי"ד, והובא בהערה הקודמת]. ויל"ע בזה. וראה להלן פ"ב הערה 1185.

(1481) מוכיח שהדבור הוא פועל גדול מחמת "שלא נמצא לשאר בעלי חיים". ונראה לבאר זאת על פי דבריו להלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואמר בשכבך], שכתב: "המתים אין להם דבור, וטעם זה ידוע למשכילים, כי ע"י הדבור האדם הוא בפועל לגמרי בשלימותו, וע"ז רמזו חכמים [ב"ב טז:] כי האבל אין לו פה, והדמימה הוא לאבל שהגיע מיתה אליו, ואין ראוי אליו שיהיה מוציא הדבר אל הפועל, שיהיה בשלימות, **כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור**, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל. וכאשר פיו סתום, הוא בכח בלבד, ולכך ראוי אל האבל הדמימה... על ידי הדבור הוא בשלימות בפועל כאשר ראוי, ואלו הדברים ברורים מאד". הרי שהמאפיין את הדבור הוא היציאה מהכח אל הפעל, עד ש"אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור", ולכך הוא נקרא "פועל גדול". ומתוך כך יובן שהבטוי לכך הוא העדר הדבור אצל שאר בעלי חיים, המשוללים מהמהלך של ההוצאה מהכח אל הפעל, וכפי שכתב בתחילת דרוש על התורה [ט:], וז"ל: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... אבל לכך נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים. כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא

ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל... לא כן מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה - הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל" [ראה להלן הערה 1826, ופ"ב הערה 200]. וזהו שכתב כאן שהדבור הוא "פועל גדול", מחמת שהוא מעשה של הוצאה מהכח אל הפעל, והראיה לכך היא "מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים". ועוד אודות שבעלי חיים אינם מדברים, ראה נר מצוה [מח:], ושם הערה 264.

(1482) לא זכיתי להבין דבריו הקדושים, שנראה לכאורה שנקט בשני טעמים לבאר שהשתיקה יפה לגוף; (א) למעלה [לאחר ציון 1471] כתב: "שאין טוב לגוף רק השתיקה, שודאי יפה ונאה לגוף שישתוק, ויתן מקום אל השכל שיפעל פעולתו, ויהיה הגוף טפל מפני זה אצל השכל, וטוב שיהיה הגוף זנב לאריות. ואם מרבה דברים, אז השכל בטל אצל הגוף, ויהיה השכל זנב לשועל, ואין כאן שכל כלל. ולכך אמר 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' מטעם אשר אמרנו". (ב) מה שכתב כאן: "השתיקה יפה ונאה וראוי לגוף מצד הגוף, שכל גוף אינו פועל כלל, כי הפעולה מתיחס אל הנפש, שהנפש פועלת ולא הגוף. לפיכך אמר במה שהאדם בעל גוף, ונפש המדברת כח מוטבע בגוף, שאינו כח שכלי נבדל, ראוי לו השתיקה מן הדבור, מפני כי הגוף אינו פועל, וראוי לו ההעדר מן הפעולה". ולכאורה אלו שני טעמים שונים, ומדבריו משמע שמחברם לטעם אחד. ועוד, לפי טעמו השני יקשה מה שהקשה למעלה [לאחר ציון 1468] מדוע "לא אמר 'לא יפה לגוף הדבור'". ושם תירץ "כי לא מצד הדבור הוא החסרון, רק שיפה לו השתיקה כדי שיוכל לפעול בכח השכלי" [ראה הערה 1469], אך לפי טעמו השני כאן ש"הגוף אינו פועל, וראוי לו ההעדר מן הפעולה, ובפרט הדבור... ואין ראוי לגוף פועל זה" [לשונו כאן], הדרא קושיא לדוכתא. וצ"ע.

(1483) בא לענות על שאלה ב ששאל למעלה [לאחר ציון 1455]: "ועוד קשה, מה ענין לזה 'ולא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר'".

(1484) למעלה בטעמו הראשון [מציונים 1478-1461].

(1485) עד כאן ההוה אמינא לבאר שהמדרש יהיה עיקר, כי הוא לשכל, לעומת המעשה שהוא לגוף. ולשונו בח"א לקידושין מ: [ב, קמד.] הוא: "כל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל, ודבר זה בארנו במסכת אבות אצל 'לא המדרש עיקר אלא המעשה

עיקר', ובכמה מקומות". ולמעלה בהקדמה [ד"ה ובמסכת סוטה] כתב: "אין מעשה האדם רק על ידי הגוף... אבל התורה, שהיא בלא גוף, שהיא השגת השכל", ושם הערות 29, 31, 34. וראה להלן פ"ב הערה 581.

(1486) יסוד נפוץ בספריו, שדוקא מפאת רוממות התורה השכלית, לכך היא מרוחקת מהאדם הגשמי, וכמו שאמרו ביבמות קט: "כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו. מאי טעמא... אמר קרא [דברים ה, א] 'ולמדתם ועשיתם', כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה". וכתב לבאר זאת בנתיב התורה פ"ז [א, לא.]: "כי התורה שהיא שכל עליון, אין לה עמידה באדם, כי האדם בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעות המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך, אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו... [כי] המעשה שייך לאדם במה שהאדם גשמי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 34, ובפרק זה הערה 246, ולהלן פ"ב הערה 581]. ובנתיב התורה פי"ז [א, עב.] כתב: "מעלת המצוה, שבזולת המצוה אין השלמה לאדם. ואף כי השלמת התורה היא על הכל, עם כל זה אם אין המצות אין כאן תורה. וזה שאמרו בפרק ב"ש [יבמות קט:] תניא רבי יוסי אומר כל האומר אין לו תורה... אפילו תורה אין לו... וביאור זה מה שאמר כי אף תורה אין לו, כי התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות שהם מתיחסים לאדם לגמרי... ולכך המצות שהם שייכים לאדם על ידי זה יש לאדם שייכות אל התורה, וכאשר מדליק הנר אחר כך מגיע אל האור שהוא התורה, ולכך כאשר עושה המצות, שהם נר, אחר כך מגיע אל האור, היא התורה. ולכך כתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', והיה לו להקדים ולומר 'כי תורה אור ונר מצוה', רק כי הכתוב בא לומר כי המצוה הוא סבה לתורה, שאם אין האדם עושה המצות, ויאמר כי לא יהיה לו רק למוד התורה, אף התורה אין לו. כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה, שהאדם הוא חמרי, והתורה היא שכל פשוט. אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית. ולכך אמר שאם האדם יאמר אין לו אלא תורה, אפילו תורה אין לו". ובנתיב התורה פ"א [א, ז:] כתב: "כי אם יאמר אדם אלמוד תורה ולא אעשה סוכה ולולב, בודאי המצוה קודמת. כי המצוה כשלא נעשה יש כאן חסרון גדול, שהמצוה היא חיוב על האדם, ואילו התורה היא מעלה לאדם. ומכל מקום אם אין התורה, אין כאן חסרון כל כך. וזה ההפרש שיש בין התורה ובין המצות; כי המצות אם לא יעשה אותם האדם הוא חסר לגמרי, שהרי

מצות התורה הם רמ"ח כמספר איברי האדם, עד שהמצוה היא משלמת האדם שאם אין המצוה כאילו האדם חסר אבר אחד. כי המצוה שהיא על ידי מעשה האדם, שנעשה על ידי גופו הגשמי, היא קרובה יותר אל האדם הגשמי, ואם לא יעשה אותו האדם הוא חסר. ולפיכך אם אי אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, אין ראוי שיקח התורה שהיא שלמות ומעלת האדם, שעל ידי התורה האדם שכלי, והמצוה אם לא יעשה אותה הוא חסרון לאדם. ויותר ראוי אל האדם שיהיה נמצא בשלימות מבלי חסרון אף אם לא היה לו המעלה, משיהיה לו חסרון שיהיה לו עם זה מעלה שכלית, כי החסרון מבטל המעלה, שאין המעלה נחשב לכלום". ושם בהמשך [א, ח:] כתב: "המעשה היא השלמת האדם, שמשלים האדם עצמו על ידי מעשה. ואף כי התורה בודאי יש לה מעלה עליונה מצד שהתורה היא שכלית, מכל מקום לענין זה שהמצוה משלמת האדם, שהאדם שלם, וזה הוא יותר גדול, כמו שהתבאר לפני זה. דמיון זה, כי אף שהיין יותר נחשב מן הלחם, כי היין משמח אלהים ואנשים, מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו. וכך המעשה שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, הוא יותר מן התורה שאינה השלמת האדם". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקסו:], ובתחילת דרוש על המצות [נ:]. וראה להלן הערה 1750, ופ"ב הערה 1385.

(1487) וזה לשונו שם: "בא לומר גם כן כאן כי צריך שיהיה יסוד קיום לחכמה, כי החכמה שקונה עד שיודע הדברים כפי מה שהם, ודבר זה בודאי דומה לבנין, כי אין החכמה האדם עצמו, אבל הוא בנין בלבד. וכל שכן כי האדם הוא בעל גוף, שאין נחשב השכל האדם עצמו, ובנין גמור נחשב החכמה. כמו שהבנין שייך בו נפילה, כך שייך בחכמה... כי החכמה נוספת על האדם, כמו הבנין שהוא נוסף על הקרקע המקבל הבנין... יסוד לחכמה הוא נפש האדם, הנושא את החכמה... צריך שיהיה יסוד אל החכמה מצד המקבל, הוא נפש האדם, שהוא יסוד לקבל הבנין הזה, כמו הקרקע שהיא יסוד אל הבנין שנבנה עליו... ואמר עתה 'כל שמעשיו מרובין מחכמתו', כי המעשים שייכים לנפש האדם, והמעשים שהם טהרת וזכות הנפש שבאדם. וכאשר יש לו זכות וטהרת הנפש מצד המעשים, אז האדם יסוד ראוי אל החכמה. אבל כאשר חכמתו מרובה ממעשיו, הנה הוא בונה על היסוד, שהוא הנפש, יותר מן הראוי, ולפיכך אין חכמתו מתקיימת. מזה יש לך לדעת ולהבין, כי השכל שמקבל האדם הוא דומה לבנין שנבנה על דבר, ואם אין לבנין זה החזוק ומעמיד מצד המקבל, הוא נפש האדם... אין קיום לבנין זה". וכן חזר וכתב להלן פ"ה מ"ב בביאור מעלת אברהם אבינו לעומת הדורות

שלפניו. ועל כך כתב הרא"ש [ב"ב פ"א סימן יז] "אם אין יסוד אין בנין", וראה להלן פ"ב הערה 1108.

(1488) בא לענות על שאלה ג ששאל למעלה [לאחר ציון 1456]: "וכל שכן שהתחיל בשתיקה, ואמר אחר כך 'ולא המדרש עיקר', וחזר אל ענין הראשון לומר 'וכל המרבה דברים מביא חטא'". ויבאר ששתי הבבות הראשונות עוסקות בשתיקה ובדבור, אך הבבא השלישית עוסקת ב"מרבה דברים", ולכך אין בכך חזרה אל ענין הראשון.

(1489) פירוש - כל עוד שאינו מרבה דברים, אע"פ שמדבר ואינו שותק, אין בזה חטא [לעומת אם מרבה דברים, שבזה כבר יש חסרון וחטא, וכמו שמבאר].

(1490) פירוש - כאשר אדם משתמש בכח הדברי, אין הוא לוקח כח שמצד עצמו הוא מרומם ביותר, והוא משפילו לדבר שמתחת למעלתו [כי אז היה בכך חטא], אלא הוא פועל בכח הדברי כמות שהוא, כי כח הדברי הוא כח בפני עצמו, ואין בזה שום פגם וחטא אם פעל בכח כפי מה שהוא אותו כח. ובגו"א שמות פכ"ב אות לד כתב: "כי הכלב שנברא שאי אפשר להיות טוב במינו, והוא שלימות הבריאה בזה המין". וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 78.

(1491) כי אמנם יש בזה העדר מעלה, אך אין בזה חסרון בעצם. ומעתה יבאר מדוע אם הוא הולך לקצה השני ["מרבה דברים"] יש בזה חטא וחסרון.

(1492) פירוש - כל עוד שרק אינו בוחר בשתיקה, אך לא הלך לקצה השני משתיקה ["מרבה דברים"], אין בזה חטא. וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1468]: "ולפיכך אמר 'אין לגוף טוב אלא שתיקה', ולא אמר 'לא יפה לגוף דבור', כי לא מצד הדבור הוא החסרון, רק שיפה לו השתיקה כדי שיוכל לפעול בכח השכלי", ושם הערה 1469.

(1493) כמבואר למעלה מציון 1468 ואילך.

(1494) פירוש - אמנם המרבה דברים אינו עושה חטא בעצם, אך יש כאן המשכה אחר חסרון, עד שלבסוף יגיע אל החטא, וכמו שמבאר. ואודות שזהו חסרון לאדם אם נמשך אחר דבר שהוא אינו שכלי לגמרי, ראה דבריו למעלה במשנה ב [לאחר ציון 370], שכתב: "שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא

מבואר... כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלהי הברור, הוא טוב לגמרי. ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות".

(1495) כן כתב בגו"א דברים פכ"ה אות א לגבי מחלוקת, וז"ל: "הריב גם כן, כי כאשר יתחיל מעט, סוף שיהיה גדול, עד שלא תוכל להשקיט אותו". ועל כך אמרו חכמים [סנהדרין ז.] "האי תגרא דמיא לצינורא דבידקא דמיא, כיון דרווח - רווח". וכתב על כך בנתיב השלום פ"א [א, ריח.], וז"ל: "המחלוקת דבק בו החסרון וההעדר, עד שתמיד מוסיף והולך, שכך הוא כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר תמיד. כי הבגד שהוא שלם, קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וכן כתב קודם לכן בנתיב השלום פ"א [א, רטז.], וז"ל: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:] כתב: "כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". הרי שחסרון אחד גורר אחריו חסרון אחר. וראה נצח ישראל פכ"ה הערה 7, שם פמ"ח הערה 7, ובבאר הגולה באר השביעי הערה 269, ולמעלה הערות 337, 901, 940, 1054, ולהלן פ"ב מ"ב הערות 246, 248, 291, ושם פ"ה מי"ז [ד"ה אמנם יש].

(1496) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [שנ:]: "וכן 'חטאת', אין פירושו רק לשון חסרון, כמו שפירש רש"י על 'אנכי אחטנה' [בראשית לא, לט], ופירש רש"י שהוא לשון חסרון, כמו 'קולע אל השערה ולא יחטא' [שופטים כ, טז], וכן 'אני ובני שלמה חטאים' [מ"א א, כא]. וכן תרגם אונקלוס [בראשית שם]. וכל קרבן שבא לתקן החסרון נקרא 'חטאת', לפי שהוא מתקן החסרון שבמעשה האדם". וכן כתב בגו"א שמות פ"ה אות יג, ושם הערה 43, גו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אין], תפארת ישראל פט"ז הערה 115, נצח ישראל פ"ה הערה 38, נתיב התשובה פ"א הערות 52, 110, שם פ"ז הערה 48, נתיב היסורין פ"א [ב, קעד:], אור חדש [סה.], ח"א לשבת לג. [א, כו:], ח"א ליבמות סג: [א, קלח:],

ועוד. ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפג.] כתב: "כי האדם על ידי חטא דבק בהעדר. וכך הוא לשון 'חטא', שהלשון הזה מלשון חסרון, כמו 'והייתי אני ובני שלמה חטאים'". וראה בבאר הגולה בבאר הראשון הערה 329, שם בבאר השני הערה 488, ושם בבאר השביעי הערה 338, ולמעלה הערות 753, 901, ולהלן הערה 1842, ופ"ב הערות 386, 1498.

(1497) כי הרבה חסרונות נמשכים אחר הגוף והחומר, וכמו שאמרו חכמים [שבת קה:] '"לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר' [תהלים פא, י], איזהו אל זר שיש **בגופו** של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ולהלן פ"ד מי"א כתב: "אם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". וכן למעלה במשנה ה [ליד ציון 731] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ולהלן פ"ב מ"ז [ד"ה וזה אמרו] כתב: "אמרו מרבה בשר מרבה רמה. פירוש הבשר הוא גוף האדם בעצמו. והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש רמה הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. ר"ל כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה, כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד... רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה, וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם", ושם הערה 698. ולהלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו] כתב: "ועוד בארנו לך פעמים הרבה מאוד כי היצר הרע הוא השטן, אינו דבק רק בחומר, שלכך לא נאמר סמ"ך בכתוב עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא, ב"ר יז, ו)]. כי האשה היא שנוטה אל החומר, ובה דבק השטן, הוא היצר הרע, ודבר זה בארנו פעמים הרבה". ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". וראה למעלה בהקדמה הערה 76, ובסמוך הערה 1502, ופ"ב הערות 698, 1003.

(1498) יסוד נפוץ בספריו, וכגון ובנר מצוה [לג:] כתב: "כי החכמה הוא מתפשט בכל הצדדין לרוחב ולאורך, ואין לה גבול כלל, רק מתפשט בכל מקום... כי האומה הזאת [מלכות יון] יש בה החכמה, הרי השכל מתפשט בכל העולם, כי כך ענין השכל. ולכך כפי מדת השכל, היה ממשלתם בכל העולם". ובהמשך שם בנר מצוה [סג:] כתב: "כל גוף גשמי הוא בעל קץ ותכלית, וכך אל כח האומות קץ ותכלית. אבל השכל הנבדל אינו בעל תכלית, כי השכל אין לו גבול ותכלית, ולכך אין למעלת ישראל, שהיא מעלה אלקית הקדושה, קץ ותכלית". ולהלן פ"ב מט"ו כתב: "דוד אמר [תהילים קיט, צו] 'לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאוד', ר"ל לדבר שהוא בעל גבול ותכלית, כמו כל הדברים

הגשמיים, שהם בעלי גבול, יש להם קץ, ואפשר לאדם הגשמי, שהוא ג"כ בעל תכלית וגבול, להגביל אותם. אבל התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה האדם הגשמי שהוא בעל גבול", ושם הערה 1643. וכן כתב להלן פ"ד מי"ד [ד"ה אמנם המלכות], וז"ל: "נאמר [משלי כה, ג] 'שמים לרום וארץ לעומק ולב מלכים אין חקר'. וביאור זה, כי אף שיש לשמים רום גדול, ולארץ יש עומק גדול, מ"מ מפני שהם גשמיים, וכל גשם הוא בעל גבול ותכלית. אבל לב מלך... והלב יש לו מעלה נבדלת לגמרי, ולכך אין לו חקר", וראה למעלה הערה 1039. וכן בנתיב התורה פ"ג [א, יד.] ביאר שהתורה השכלית לא תיכנס בגדר הגבול השייך לגשמי, ולכך צריך ללמוד בהתמדה מאוד, ולא לפי שעה ולפי זמן [הובא למעלה בהערה 1181].

(1499) ובהגדרת "צורה", הנה בטרם בריאת אדם נאמר על הבהמות [בראשית א, כה] "**ויעש** אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על הבהמות [בראשית ב, יט] "**ויצר** ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכח:] כתב: "ראוי אל הצורה להשלים הדבר המתחבר אליו, כאשר ידוע מענין הצורה, שהיא השלמת החומר". הרי הצורה היא המגדירה ומשלימה את החומר. וראה הערה 1501.

(1500) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [נב.]: "וכן הפה, שבו הוא חי מדבר, דבר זה הוא נחשב צורה". ושם בהמשך [קד.] כתב: "כי יאמר על האדם שהוא 'חי מדבר', אף שהוא אלם ואינו יכול לדבר. וזה כי מצד המהות המופשט הוא 'חי מדבר', ואף כי יש לו מונע מצד החומר שהוא מבטל הדבור, מכל מקום יאמר שהוא 'חי מדבר' במהות העצמי המופשט מן החומר, ומצד אותה בחינה נאמר עליו כך, אף כי יש לו מונע מצד החומר, עד שאינו מדבר, נאמר עליו שהוא 'חי מדבר'" [ראה הערה 1533]. ובדרוש לשבת תשובה [עז:] כתב: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו,

שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד, שנים, ודבר זה לא יתכן". ובגו"א שמות פ"כ אות ה עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר", עיי"ש. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עה.]: "האדם נקרא 'חי מדבר'". וכן להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ואמר עוד] כתב: "האדם הוא בעל חי מדבר... כי אונקלוס תרגם 'ויהי האדם לנפש חיה' [בראשית ב, ז] 'והות האדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". וכן בהספד [סוף קפ] כתב: "בשנה הרביעית [לחיי האדם] נעשה האדם חי מדבר, כאשר הוא האדם חי מדבר, ושם הזה לא יוסר מן האדם כל ימי חייו, ואף אם נעשה אדם גדול בתורה ובחכמה, שם 'חי מדבר', שהוא גדרו של האדם, יש עליו עד סוף חייו" [ראה להלן הערה 1533]. וכ"ה בח"א לשבת לג. [א, כה:], ועוד. וראה בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב 'חי משכיל', ואני נמשכתי אחריהם". וראה להלן הערה 1509.

(1501) באור חדש [קלד:] ביאר ששלימות משה רבינו מחייבת שימות ביום שנולד בו [מגילה יג:]. וכתב על כך: "ואל יקשה, למה לא היה זה בשאר צדיקים. כי כבר אמרנו כי משה היה צורת ישראל כמו שאמרתי, והצורה היא שלימה בלא תוספת ולא חסרון, ודבר זה ידוע. ולכך היו ימיו שלימים, בלא תוספת וחסרון, כיון שמתחבר תכליתן אל התחלתן". ובנצח ישראל פי"ד [שמו:] כתב: "כי הצורה, כאשר אינה בשלימות שלה, יש לה בטול... ואין ראוי לה חסרון כלל. והחסרון בצורה הוא בטול אל הצורה לגמרי, ונחשבת נעדרת לגמרי". והרי "כל יתר כנטול דמי" [חולין נח:, וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 31], ולכך כשם שהצורה אינה יכולה לקבל חסרון, כך הצורה אינה יכולה לקבל תוספת. וביאור הדבר הוא, כי "ראוי אל הצורה להשלים הדבר המתחבר אליו, כאשר ידוע מענין הצורה, שהיא השלמת החומר" [לשונו בח"א לבכורות ח: (ד, קכח:), וראה הערה 1499]. ו"הנה ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל, שאם יש בו תוספת לא היה זה שלימות" [לשונו בתפארת ישראל פט"ז (רמ:)], ולכך "הצורה אין בה תוספת כלל".

(1502) נראה לבאר דברי קודש אלו, כי הצורה משלימה את החומר המתחבר אליה [ראה הערה קודמת], והשלמה זו יכולה להעשות רק אם יהיה איזון גמור בין הצורה לבין החומר המתחבר אליה, אך עד כמה שיהיה תוספת או חסרון בצורה, כך בדיוק תחסר השלמת החומר. נמצא שכאשר מרבה דברים ובכך הצורה יוצאת מהראוי לה, הרי בכך

גם תחסר השלמת החומר. והרי חומר בלתי שלם הוא גורם לחטא, וכמבואר בהערה 1497. ובבאר הגולה באר הראשון [ק:] כתב: "החטא שהאדם חוטא הוא בא לאדם מצד החומר בלבד, כי מצד הצורה אין חטא כלל, ואלמלא לא היה החומר, היה האדם קדוש וטהור מן החטא", ושם הערה 328. ולכך "המרבה דברים מביא חטא", כי רבוי דברים גורם שהחומר ישאר בלתי מושלם, וחומר בלתי מושלם הוא המביא את החטא.

(1503) שאלתו החמישית מלמעלה [לפני ציון 1460].

(1504) וכן פירש כאן הרמב"ם, וז"ל: "כבר אמר החכם 'ברוב דברים לא יחדל פשע'... כי כשירבה האדם דברים יפשע על כל פנים, שאי אפשר שלא יהיה בדבריו דיבור אחד שאין ראוי לאמרו" [הובא למעלה הערה 1460]. ועל כך יש להמליץ "מרבה דברים - מרבה שטות" [תחכמוני לו, 297]. וכן הביא בטוי זה ביחס למשנתינו להלן פ"ד סוף מ"ז, ושם פ"ו מ"ז [הקנין הכ"ב, והובאו בהערה 1464].

(1505) בפשטות בא לאפוקי מפירוש הרמב"ם [הובא בהערה הקודמת], וראה למעלה הערה 1460.

משנה יח

(1506) ששם אמר "על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים", ואילו כאן אמר "על הדין, ועל האמת, ועל השלום". וכן הקשה הרבינו יונה למעלה במשנה ב, והובא בטור בתחילת חושן משפט סימן א, וז"ל: "'רבן שמעון בן גמליאל אומר, על ג' דברים העולם קיים [כך היא גרסתו, אמנם לפנינו הגירסא היא "העולם עומד", וכפי שנכתב למעלה במשנה ב. וראה כאן בשנויי נוסחאות, ולהלן הערות 1543, 1749. ובסוף הפרק המהר"ל יכריע שהגרסא הנכונה היא "העולם קיים", ושם ציון 1843]; על הדין, ועל האמת, ועל השלום. פירש ה"ר יונה ז"ל, אין פירוש שבשביל ג' דברים אלו נברא העולם, שהרי בתחילת הפרק אומר על ג' דברים העולם עומד, ואינם אלו שזוכר כאן. אלא מתחלה אמר שבשביל ג' דברים נברא העולם, ואלו הן התורה והעבודה וגמילות חסדים... וכאן אמר 'העולם קיים', פירוש אחר שנברא - מתקיים על ידי אלו, שעל ידי הדיינין שדנין בין איש לחבירו העולם קיים... וכן האמת... הוא יסוד ומעמד גדול לכל הדברים, וכן השלום". וכן יבאר בעצמו להלן כמה פעמים.

(1507) אע"פ שבמשנה איתא "על שלשה דברים **העולם** עומד", וכאן כתב "הנה **האדם** אשר השם יתברך ברא אותו יש לו דברים מחולקים", אך כבר ביאר למעלה במשנה ב [לאחר ציון 348] "כי כל העולם הוא קיים בשביל האדם, אם כן האדם צריך שיהיה בו הטוב, ואז ראוי אליו הקיום, וכאשר ראוי אליו הקיום, ראוי לכל העולם הקיום, שהכל

תלוי באדם". ובהמשך שם [לאחר ציון 401] כתב: "וכבר בארנו הלשון שאמר 'העולם עומד', ולא אמר 'האדם עומד', כי האדם יסוד ועמוד כל העולם". ולכך חלקי האדם הם הם עמודי העולם, וכמו שיבאר. וראה להלן פ"ב הערה 983. **ויש לדייק** בלשונו, שכתב "הנה האדם **אשר השם יתברך ברא אותו**, יש לו דברים מחולקים", ומה היה חסר אם רק היה כותב "הנה האדם יש לו דברים מחולקים", מבלי לומר "אשר השם יתברך ברא אותו". ונראה, ששלשת העמודים שהוזכרו כאן שייכים ליסודות הבריאה, ואשר בלעדם העולם יתמוטט [כמו שמבאר בהמשך]. וכן מבואר בהמשך דבריו שמשנה זו עוסקת בשאלה כיצד לשמור את העולם שלא יצא מכפי אשר נברא עליו. והואיל והכל שייך לבריאת העולם, לכך יש צורך להורות שעמודי המשנה מותאמים לאופן שבו ברא הקב"ה את עולמו, ודו"ק.

(1508) בתפארת ישראל פי"ח [רעד:] הביא מאמר חכמים [ב"ב עג:] על "ההוא טעייא" [סוחר ישמעאל" (רשב"ם שם)]. וכתב על כך לבאר: "קרא השכל 'טעייא', וזה כי השכל הוא החוקר על הדברים ומשוטט בעולם לארכו ולרחבו. ואף בדברים הנבדלים הוא חוקר ועומד עליהם. וזהו ענין הטעייא, כי הטעייא הוא סוחר ישמעאל, שהוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה, ולכך נקרא השכל 'טעייא', כי הטעייא גם כן הוא סוחר סובב ומקיף הארץ, וקונה הסחורה. ונקרא מה שקונה הסוחר 'לקח', כך השכלי הוא שקונה המושכלות, והם קנין שלו. ולכך נאמר על החכמה [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ובפרק קמא דקידושין [לב:] דרשו 'והדרת פני זקן' [ויקרא יט, לב], אין זקן אלא מי שקנה חכמה... ולפיכך שם העצמי הראוי אל השכל הוא שם 'טייעא', שהוא סוחר חוזר על הדברים שקונה". ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואלו ז'] כתב: "החכמה ג"כ קנין לאדם, שהרי האדם צריך לקנות החכמה כמו שקונה העושר. ולפיכך חכם נקרא 'זקן', כמו שאמרו אין זקן אלא זה שקנה חכמה". וראה להלן פ"ב הערות 568, 615. ובאור חדש [סה.] כתב: "ואלו שני דברים, החכמה והעושר, שניהם הם נקראים קנין, והאדם קונה אותם, כמו שאמרו 'אין זקן אלא שקנה חכמה'. ובכל מקום אמר על החכמה שהוא קנין האדם כמו העושר". ונאמר [משלי טז, טז] "קנה חכמה מה טוב", ונאמר [משלי ד, ה] "קנה חכמה קנה בינה", ונאמר [משלי יח, טו] "לב נבון יקנה דעת", וכן [משלי יז, טו] "לקנות חכמה", ועוד. ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "שההוא טייעא סוחר ישמעאל, שהוא מסבב בכל מקום למשא ומתן שלו לקנות הדברים אליו. וכן נקרא הכח המשיג, לפי שהוא בעל משא ומתן בדברי חכמה עד שיקנה הדברים שהם בחוץ אליו. כי החכמה הוא קנין בכל מקום, כדכתיב 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל

תעזובו'. ואמרו חכמים בפרק קמא דקדושין 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', 'אין זקן אלא שקנה חכמה'. ולכך נקרא 'זקן', זה קנה. ומפני זה נקרא כח המשיג והקונה החכמה בשם הסוחר, המחזיר אחר קנין דברים להביא את הדברים אל עצם נפש המקבל. וכן קראו השכל 'שכל נקנה'. ואם כן כח המשיג נקרא 'קונה', וזהו הטייעא שהוא קונה". וכן כתב שם בהמשך [צז., צח.], וכלשונו: "השכל נקרא טייעא... לפי שהטייעא בשביל שהוא משוטט ומסבב בכל מקום, עומד על הדברים. וכך השכל, מפני שהוא משוטט בכל הנמצאים, הוא עומד עליהם ומכירם". וכן כתב בנצח ישראל פל"א [תקצח:], ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב:]. ובנתיב העושר תחילת פ"א [ב, רכב.] כתב: "ואלו שני דברים, דהיינו העושר והחכמה, הם דומים לגמרי בענין זה. כי כשם שהעושר הוא זולת האדם והוא קנינו, וכך החכמה הוא זולת האדם, והוא קנה החכמה... וכן בדברי חכמים יקרא 'עניות' בין שהוא עני ממש, ובין שהוא עני בתורה, כמו שאמרו [קידושין מט:] מאי 'עניות', עניות של תורה. וכן יקרא 'עשיר' כאשר הוא עשיר בחכמה, כי כמו שהעשירות של נכסים קנינו של אדם, כך יקרא חכמה קנין לאדם. וכן אמרו 'אין זקן אלא שקנה חכמה'". וראה הערה 1532.

(1509) כמבואר למעלה הערה 1500. וכאן אין כוונתו דוקא לכח הדיבור של האדם, אלא כוונתו לנפש האדם [כמבואר בהערה הבאה], שעמה האדם נולד, ואינה זולת האדם, ולכך אינה בגדר "קנין" לאדם. וראה הערה 1531.

(1510) נראה שכוונתו לחלוקת האדם לחלקים של שכל, נפש, וממון. כי כח הדבור הוא משתייך לנפש המדברת, וכמבואר למעלה בהערה 1463. ואודות חלוקה זו, כן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות י, ושם הערה 71, שם שמות פכ"ה אות ד [ד"ה אמנם], נתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:], תפארת ישראל פנ"ז [תתצז:], ושם הערה 46, ועוד. ולהלן פ"ב מ"ט [ליד ציון 975] יזכיר בקצרה את דבריו כאן. וראה שם הערות 588, 977.

(1511) אע"פ שמזכיר כאן את החכמה והעושר ביחד שהם קניניו של האדם, מ"מ יש חילוק ביניהם, שהחכמה עומדת באדם, ואילו העושר לעולם נחשב חיצוני לאדם, וכמו שכתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.], וז"ל: "כי העושר הוא זולת האדם, ובזה אינו דומה לשאר מעלות. ואז תוכל לדעת ולהבין מה שאמר הכתוב [קהלת ה, ט] 'אוהב כסף לא ישבע כסף'. וכן תבין מה שאמרו [חולין מו.] עשירין מקמצין. ואף כי דבר זה הפך המושכל, אבל מפני כי העשיר מוכן הוא למדת העושר, ואין העושר כמו החכמה, שאם למד חכמה נקרא שהוא שבע מן החכמה, אבל העשיר אינו שבע, שאילו היה העושר עומד באדם כמו החכמה, אז היה שבע ממנו. אבל אין העושר עומד בו, ולכך אינו שבע

ממנו. כי דבר שאינו עומד בו, לא יקבל שביעה ממנו כלל. ועל שם זה נקרא 'כסף', כי תמיד אצלו הכוסף שהוא נכסף, ואל ישבע ממנו כאשר התבאר" [הובא למעלה בהערה 1049]. וראה להלן פ"ב הערה 265.

(1512) פירוש - ההפסד ["השנוי"] מצוי שיהיה באלו ג' דברים, וכמו שיבאר בהמשך שהשקר מפסיד את השכל, הגזילה מפסידה את הממון, והמחלוקת מפסידה את האדם עצמו. ואודות שכל שנוי הוא הפסד, ראה נצח ישראל פל"ו הערה 71.

(1513) העמיד כאן את השקר לעומת השכל, ולכך "אם שקר גובר בעולם" יש בכך להביא לבטול גמור לשכל "עד שלא ימצא". ואודות כך, הנה אמרו במכות כד. על הפסוק [תהלים טו, ב] "ודובר אמת בלבבו" - "כגון רב ספרא". וכתב על כך בנתיב האמונה פ"ב [א, רי.]: "וכנגד השכלי שאינו משנה ואינו משקר, כי האמת הוא שייך אל השכלי. וזה שאמר 'ודובר אמת בלבבו' 'זה רב ספרא', שלא היה משנה, [ו]אפילו במקום שהיה ראוי לשנות לא היה משנה, וזהו שלימות השכל". ובח"א לב"מ פו: [ג, מט.] כתב: "לית הימנותא בעבדי. דבר זה כי העבד נמשל לחמור, דכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם [הדומה לחמור (יבמות סב.)]. הנה העבד הוא חמרי, והאמת הוא שכלי, שכן גוזר השכל המשיג הדבר כפי מה שהוא. ומפני כן אמרו ז"ל גדר ת"ח שיש לו מדת השכל, שאינו משנה, כדאיתא בפרק אלו מציאות [ב"מ כג:], והפך זה מה שהוא דומה לחמור אין האמת אתו". וראה תפארת ישראל פנ"ד הערה 37. והקנין השלושים וארבעה של התורה הוא "אוהב את המשרים" [להלן פ"ו מ"ז], וכתב על כך [שם ד"ה והאדם אשר] בזה"ל: "ובמ"ח דברים שמנו חכמים שהתורה נקנית בהם, 'אוהב את המשרים', שהוא הרחקה מן השקר ומעמיד את חבירו על האמת, ומכל שכן שהוא יעמוד על האמת" [הובא למעלה בהערה 1343]. ובהקדמה לבאר הגולה [יח:] כתב: "חכמים אשר אוהבים האמת", ושם הערה 108. ושם בבאר הרביעי [שכב.] כתב: "כי החכמה אין בה שקר, כי לכך הוא חכמה. ואם שקר בחכמתו אין זה חכמה, והוא דמיון, ולפיכך אין בחכם שקר". ולהלן [לאחר ציון 1577] כתב: "השכל הוא השגת האמת". וראה להלן פ"ב הערה 1452.

(1514) אודות שהשכל מחייב רדיפת האמת, כן כתב בנצח ישראל פנ"ה [תתנז:], וז"ל: "וזה שאמר [זכריה ח, יט] 'האמת והשלום אהבו'. כלומר האמת הוא היושר השכלי, כי האמת אינו יוצא מן היושר ומן המצוע... והשלום הוא כאשר אינו יוצא מן השווי, כי כל ריב ומחלוקת הוא יוצא מן השווי. ואלו שניהם, דהיינו השכל כאשר יהיה רודף האמת שהוא המצוע, [וכן] כאשר יהיו מבקשים ואוהבים המצוע, הוא השלום". וראה בבאר

הגולה באר הרביעי הערה 414. ולמעלה [לפני ציון 1176] כתב: "דבר שהוא מרוחק צריך רדיפה אחריו", והואיל והעולם הוא "עולם השקר", לכך יש לרדוף אחר האמת. ובתפארת ישראל פ"כ [רצט.] כתב: "אין המדה הזאת, היא מדת אמת, בעולם הזה, שהוא עולם השקר", ושם הערה 26. וראה למעלה הערה 1052, ולהלן הערה 1697.

(1515) שהוא קנין הממון, וכמבואר למעלה. ובכת"י נכתב משפט זה כך: "ועל הדין עומד החלק שהוא ממון (זה) של האדם".

(1516) יומא לח: "אין אדם נוגע במוכן לחבירו, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב:] כתב: "כי הש"י ברא את האדם, וחילק פרנסה לכל אחד ואחד, ולא ברא הש"י שיהיו שנים מתפרנסים מדבר אחד, רק שיהיה לכל אחד פרנסה מיוחדת. ואפילו שתי שערות אינם מתפרנסים ממקום אחד, כדאיתא בפ"ק דבבא בתרא [טז.], אמר הקב"ה לאיוב הרבה נימין בראתי, וכל אחד בראתי לו גומא בפני עצמה שלא יינקו שתים מגומא אחת... ואם השי"ת נותן לכל שיער ושיער יניקה בפני עצמה, כ"ש וק"ו שהש"י נותן לכל אדם יניקה בפני עצמו. וכדאמרינן במסכת יומא... אין אדם נוגע במוכן לחבירו... פירוש ענין זה, כי הש"י סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אשר סידר אליו הש"י. ואם הוא נוגע במוכן לחבירו הרי נחשב זה כמו גזילה... כי כשם שהש"י סידר פרטי המין, דהיינו כל אחד ואחד מה שראוי לו, ואין אחד נוגע במוכן לחבירו... ולפיכך מי שהיה מהפך לקנות, ואחר יורד לקנות, נקרא רשע [קידושין נט.], לפי שהוא נכנס בגבול חבירו. ומצד אחד יותר קשה כאשר הוא נכנס בגבול אחר מן הגזל, כי זה משנה סדר הש"י שחילק אל כל בריה". ובדרשת שבת תשובה [סט.] הביא את מאמרם [נדה לא.] שהולד במעי אמו "אוכל ממה שאמו אוכלת, ושותה ממה שאמו שותה", וכתב על כך שם [עג:]: "ביאור זה כי הולד כאשר הוא מונח בבטן אמו הרי האם הוא עולמו, ואמר שבבטן אמו אינו מקבל רק מה שמסודר לו מן עולמו, ואינו חפץ באחר. ודבר זה הוא תקון שלו שלא יבקש רק מה שיתן לו מזלו אשר הוא דרכו והוא עולם שלו, ולא יבקש מה שלא יתן לו עולמו, אשר הוא דרכו והוא מזלו. ודבר זה אמרו חכמים ז"ל במסכת יומא בפרק אמר להם הממונה [לח:] אין אדם נוגע במוכן לחברו. כלומר שאל ידאג לומר פלוני מקפח פרנסתי, שזה אינו, כי אין אדם נוגע במוכן לחברו. ולכך אמר שאוכל ממה שאמו אוכלת, ובודאי דבר זה הוא מוכן לו, ואי אפשר שיתפרנס בו אחר. לכך ידע כי כאשר הוא בעולם הזה מה שמסודר לו מן עולמו וממזלו שהוא דר בו מוכן לו, ולא לאחרים כלל, וכן מה שיש לאחרים אינו מוכן לו כלל. ובזה הוא ניצל מן הקנאה שלא יחפוץ מה שיש לאחר רק ישמח בחלקו

מה שראוי לו מעולמו אשר נתן לו השם יתברך שמו". וראה להלן פ"ד מ"ג, ובדרשת שבת הגדול [ריט:].

(1517) אודות שכאשר אין דין, יבוא בטול לקנין הממוני של האדם, כן כתב הטור חו"מ סימן א, וז"ל: "על ידי הדיינין שדנין בין איש לחבירו העולם קיים, כי אלמלא הדין כל דאלים גבר... וזהו כוונת רבותינו ז"ל באמרם [שבת י.] כל הדן דין אמת לאמתו כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. כי הקב"ה ברא העולם להיות קיים, והרשעים שגוזלין וחומסין מחריבין אותו במעשיהם, וכמו שמצינו בדור המבול שלא נחתם גזר דינם אלא על הגזל [רש"י בראשית ו, יג]... נמצא שהדיין המשבר זרועות רמות הרשעים, ולוקח מידם טרף ומחזירו לבעלים מקיים העולם, וגורם להשלים רצון הבורא יתברך שמו שבראו להיות קיים, והרי כאילו נעשה שותף להקב"ה בבריאה". ובגו"א שמות פי"ח אות לב הביא את דברי הטור הללו, וראה הערה 1523.

(1518) בא לבאר מדוע עמוד הדין חולק מקום לעצמו, ואינו נכלל בעמוד השלום, או בעמוד האמת. ומבאר שבירור הדין אינו נובע כתוצאה ממחלוקת ומריבה בין בעלי הדין, שהרבה פעמים בעלי הדין עצמם אינם יודעים מה אירע לאשורו, וכמו שמבאר.

(1519) כן ביארו תוספות בב"מ ב: ד"ה היכא את המושג "דררא דממונא", וזה לשונם שם: "היכא דאיכא דררא דממונא - פירוש שבלא טענותיהם יש ספק לב"ד, דיש לאחד תביעה על חבירו בלא טענותם, כגון בשור שנגח את הפרה [ב"ק מו.], ומחליף פרה בחמור [ב"מ ק.], אחרי שהספק נולד מעצמו דין הוא שיחלוקו אפילו בלא שבועה".

(1520) ולכך אין עמוד הדין נכלל בעמוד האמת, כי בעל הדין אינו מתכון לטעון שקר, אלא שרואה רק את טובת עצמו, כמו שאמרו [סנהדרין ט:] "אדם קרוב אצל עצמו", וכן [שבת קיט.] "אין אדם רואה חובה לעצמו".

(1521) אע"פ שביאר שסבת הדין אינה שלום [כי הרבה פעמים יש דין מבלי שתהיה מחלוקת בין בעלי הדין], מ"מ המסובב מהדין יהיה שלום, שעל ידי שכל אחד "עומד בשלו" יתקיים גם השלום, וכמו שכתב בגו"א שמות פכ"א אות ג, וז"ל: "המשפטים מטילים שלום בעולם. וכן אמרו במכילתא [שמות כא, א] מה ראו דינין להקדים אותם לכל המצות שבתורה, כשהדין בין אדם לחבירו תחרות ביניהם, נפסק הדין שלום ביניהם", ושם מרחיב בזה. ובנתיב התורה פ"ג [א, טו:] כתב: "כאשר יוסר ממקום מדריגתו ומעלתו, אז באים עליו מחלוקות הרבה. כי כל אדם יש לו מדריגה ומקום בפני עצמו, ואין אחד נוגע בדבר שהוא מוכן לחבירו, רק כל אחד ואחד עומד במדריגתו ובמעלתו, ואז אין מחלוקת עליו. וכאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו ומעלתו, אז

מחלוקות רבות באות עליו, כי... כאשר היה במקומו ובמעלתו, שהיה עומד בשלו, ואין אדם נוגע במה שהוא שייך לחבירו, כמו שאמרו [להלן פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום', וכמו שבארנו במקומו. רק כאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו, ואינו במקומו, אז מתחדשים עליו מחלוקות".

(1522) בגו"א דברים פכ"ה אות כד כתב: "דע, כי כאשר ברא והעמיד הקב"ה יתברך העולם, מדד ושקל ופלס לכל אחד ואחד קיומו בפני עצמו, שלא יהיה כל אחד נוגע בחבירו כלל אפילו כחוט השערה. וכן כל הנמצאים בעולם משוערים, והוא השיעור האלהי אשר שיער את הכל".

(1523) מעין זה ביאר הטור בחו"מ תחילת סימן א, והובא בהערה 1517. ובגו"א שמות פכ"א אות לב כתב: "ומפרשים [טור חו"מ ס"א] מה שהוא נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי הרשעים הגוזלים והחומסים מחריבין את העולם עד שאין העולם מתקיים, והדיין שדן דין אמת לאמתו, הוא מקיים ומעמיד את העולם עד שהוא נשאר עומד, והוי שותף להקב"ה, שברא העולם להיות קיים. כך פירש רבי יעקב בעל הטורים בתחלת חושן משפט [ראה הערה 1710]. ואם תאמר, לפי זה לא יהיה דווקא אלא דין של רשע דגזל או שחמס וכיוצא בזה, אבל שאר דין [כמו מלוה ולוה, מפקיד ושומר, וכיו"ב] לא, דלא שייך הך טעמא, ובגמרא משמע ש'כל דיין שדן דין אמת לאמיתו' בכל דין קאמר. ויש לתרץ, דכיון שרואים הרשעים כי יש אלהים שופטים בארץ, אז הם יראים ולא יגזלו, ולפיכך בכל דין שעושה - נעשה שותף להקב"ה". וראה למעלה הערה 928, ולהלן הערה 1591.

(1524) בכת"י נכתב משפט זה כך: "ולכך אמרו כל דיין שדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, ולמה הוצרך לומר 'לאמתו'".

(1525) מעין זה ביארו התוספות בב"ב ח: ד"ה דין, בגדר "**אמת** לאמיתו", וז"ל: "דין אמת לאמיתו - 'אמת' לאפוקי דין מרומה, אע"ג שהעדים מעידין אותו, אין מחתכין אותו, כיון שיודעים שמשקרים, כדדרשינן [שבועות ל:]. 'לאמתו' שלא יטו את הדין". ובשבועות שם איתא "מנין לדיין שיודע בדין שהוא מרומה ["שלמד מתוך דברי העדים שאין עדותן אמת" (רש"י שם)], ולא יאמר אחתכנו ויהא קולר תלוי בצואר עדים, ת"ל [שמות כג, ז] 'מדבר שקר תרחק'". ועוד עיין תוספות מגילה טו: ד"ה זה, וראה הערה הבאה.

(1526) בשאר ספריו כתב עוד שני הסברים; בגו"א שמות פי"ח סוף אות לא כתב: "'כל דיין שדן דין אמת לאמיתו', פירשו התוספות [ב"ב ח:] 'לאמיתו' דנקט לאפוקי דין מרומה [ראה הערה קודמת]. ולי היה נראה שכך פירושו, 'דיין הדן דין אמת לאמיתו' לאפוקי

דין שודא דדיינא [הכרעה של דיין לפי סברתו, ולא על פי דין, והוא דבר התלוי בשיקול הדעת]. שהדבר הזה אינו תולה באמת, רק באומד ובמחשבה, ואין זה 'לאמיתו'. וכן אם דן דין של שיקול הדעת, כגון דפליגי תרי תנאי או תרי אמוראי, והסוגיא דעלמא כחד אזלא, והדיין פסק כך, אין זה שפסק דין לאמתו, דהא לא ידע שהאמת הוא כך, רק סוגיא דעלמא כך הוא. ולא נקרא דיין שדן דין אמת לאמתו, שזה לא הוי רק כאשר פסק דין אמת ברור". ומעין זה כתב בנתיב התורה פ"י [א, מב:], ובחי"א לב"ב ח: [ג, ס:]. והסבר שלישי כתב בנתיב הדין פ"א [א, סוף קפו:], וז"ל: "ולשון 'לאמיתו' שאמר... שהוא מכוין לאמת לגמרי שהוא ברור אצלו, אף שהדיין לא התכוין לאמת, רק שהוא היה מבקש לזכות את אוהבו, ובאמת הדין כך. דבר זה אינו, רק שצריך שיהיה מכוין לאמיתת הדין". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 170. וכאן יוסיף הסבר רביעי.

(1527) לאפוקי שאינו שייך לקניני האדם, אלא לאדם עצמו, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1511].

(1528) כפי שכתב למעלה בתחילת משנה יב: "כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד", ושם הערה 1151.

(1529) ענין זה מבואר היטב להלן פ"ג מ"ב, בביאור המשנה שם "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו", וז"ל: "כאשר תתבונן בענין הבריאה, תמצא האדם שיש לו שנוי בבריאתו, מה שלא נמצא בשאר הנבראים; שכל שאר נבראים נבראו הרבה ביחד, והאדם נברא ביחידי. ויותר מזה, שאף הנקיבה שלו, שהיה ראוי שתהיה נבראת בפני עצמה עם האדם, ולא היה זה, רק נברא האדם יחידי... כי האדם הוא מלך בתחתונים, ודבר זה ידוע כי ראוי שיהיה המלך אחד, כי אין ראוי שיהיו שני מלכים. ודבר זה נתבאר בדברי חכמים שאמרו [חולין ס.] אין שני מלכים משמשים בכתר אחד. ומפני שהוא מלך בתחתונים, הנה מצד צורת העולם שכך מסודר מן השם יתברך, ראוי שיהיה האדם יחידי... ועל זה אמר בכאן כיון שכל אדם הוא כל העולם, עד שמצד העולם היה די לעולם באדם יחידי, ואין צריך לזולתו, ולפיכך אם לא היה מורא מלכות... איש את רעהו חיים בלעו, עד שיהיה האדם כפי ציור העולם, שכך היא הבריאה, שהרי כל אדם אומר 'בשבילי נברא העולם' [סנהדרין לז.], והוא בלבד ראוי בעולם, ולכך היה בולע את רעהו חיים, עד שהוא נשאר לבדו... כי כל אחד כל

העולם, ולכך היה האדם נמשך אחר זה, והיה בולע רעהו חיים, שלא יהיה נמצא רק הוא... שכל אחד רוצה שיהיה הוא הכל, ולא יהיה נמצא בריה בעולם, עד שהוא יהיה יחידי. וכל זה מפני גבהות לב האדם שלא ירצה להיות אחר עמו בעולם. ודבר זה בשביל טבע הבריאה כמו שאמרנו, שהסדר נותן כך שאדם יחיד הוא כל העולם".

(1530) "בעצמו" - מצד עצם האדם.

(1531) וכבר נתבאר למעלה [הערה 1509] ש"עצמו" של אדם הוא הנפש, ולהלן פ"ב מ"ה [ד"ה ודע כי] כתב: "וכנגד הנפש אמר 'ולא הקפדן מלמד', וידוע כי הכעס הוא מן הנפש, 'כי יחם לבבו' [דברים יט, ו]. ולכך יזהיר את האדם שלא יהיה נמשך אחר מדת הנפש ביותר". וזהו גופא עמוד השלום, שבא למנוע מהאדם שיהיה נמשך אחר המחלוקת, הקשורה לנפש האדם.

(1532) כמבואר למעלה הערה 1508. וכאן מוסיף שאין השכל עצם האדם, כי אין האדם נולד עם מושכלות, אלא הוא רוכשם לכשיגדל. וצרף לכאן דברי ההקדמה לספר מסילת ישרים, שכתב: "ראה כי אין דברי החסידות ועניני היראה והאהבה וטהרת הלב דברים מוטבעים באדם, עד שלא יצטרכו אמצעים לקנותם, אלא ימצאו אותם בני האדם בעצמם, כמו שימצאו כל תנועותיהם הטבעיות: כשינה והקיצה, הרעב והשבע, וכל שאר התנועות החקוקות בטבענו. אלא ודאי שצריכים הם לאמצעים ולתחבולות לקנות אותם, ולא יבצרו גם כן מפסידים להם שירחיקום מן האדם, ולא יחסרו דרכים להרחיק מפסידיהם. אם כן אפוא איך לא יצטרך להוציא זמן על העיון הזה, לדעת אמיתת הדברים, ולדעת הדרך לקנותם ולקימם. מאין תבוא החכמה הזאת בלב האדם אם לא יבקשנה". הרי דבר שאינו חקוק בטבע האדם לא יוכל להמצא אצל האדם אלא רק אם יקנה אותו. ולהלן פ"ב מ"ה [ד"ה ודע כי] כתב: "אם אין לאדם השכל, אין בו יראת שמים, ואין בו חסידות, ולכך יהיה בעל שכל". הרי שהקנין היחודי לשכל הוא יראת שמים וחסידות, וכמבואר בהקדמה הנ"ל.

(1533) יש להעיר, כי למעלה [ליד ציון 1509] כתב: "האדם בעצמו, שהוא חי מדבר", הרי שיחס את הדיבור לעצם האדם. אך הרי אין הדיבור נמצא אצל האדם כשנולד, אלא רק לאחר שנים מספר, וכמו שכתב בהספד [סוף קפ], וז"ל: "בשנה הרביעית [לחיי האדם] נעשה האדם חי מדבר" [הובא למעלה בהערה 1500]. ובגבורות ה' פס"ד [רצא:] כתב: "הדיבור הוא קרוב אל השכלי יותר, ולפיכך הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד, מפני שאינו בן דעת". וכן כתב קודם לכן שם בפכ"ח [קיב:, ויובא בהמשך ההערה]. וראה להלן פ"ב הערות 679, 680. ובדרוש על התורה [י:] כתב: "הדבור אי אפשר בלא

שכל, והתינוק שאינו מדבר, לא בשביל שאינו יכול לדבר, רק מפני שהוא חסר דעת ושכל, ולכך נקרא 'שכל הדברי'". ואם כן כיצד קבע שהדיבור "הוא האדם בעצמו", בעוד שכאן קבע שהשכל אינו האדם עצמו "כי השכל מגיע לאדם כשגדל", והרי כך בדיוק הוא גם ענינו של הדיבור, ועם כל זה הדיבור "הוא האדם בעצמו, שהוא חי מדבר". וכן כתב בעצמו בנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.], וז"ל: "אמנם מן הכתוב שאמר [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ולא אמר 'ויהי האדם נפש חיה', בזה משמע כי אין האדם ג"כ צורתו השכל הדברי, כי לא נברא עם האדם השכל, שהרי כאשר נברא האדם, אין השכל הדברי נברא עמו, אבל קונה השכל הדברי אחר כך, ויוצא אל הפעל... וכבר אמרנו שלא כתיב 'ויהי אדם נפש חיה', שאז היה פירושו כי האדם בעצמו רוח ממללא, אבל 'לנפש חיה' כתיב. וכמו שהשכל אין ראוי לומר עליו שהוא האדם עצמו, וכך הדבור אין ראוי לשום אותו שהוא האדם, לגודל מעלת הדבור". **אמנם מדבריו** בגבורות ה' מוכח שאף תינוק בן יומו נקרא "חי מדבר", שכתב שם בפכ"ח [קיב.] בזה"ל: "אמרו רז"ל בפרק המפלת [נדה ל:] כשהולד יוצא לאויר העולם, בא מלאך וסטרו על פיו, ומשכח ממנו כל התורה. למה אמרו 'סטרו על פיו', כי הוא זה אשר אמרנו לך, כי הפה שנעשה בו אדם חי מדבר גשמי, הוא משכח ממנו כל התורה. ופירוש זה, כי האדם מתחבר בו הנשמה אל החומר, ובעבור שאין הנשמה השכלית מחובר בו בחומר, דהיינו בעוד שלא יצא לאויר העולם, אז נשמתו נבדלת, ואז היא שכלית לגמרי, וידע כל התורה. ובעת יציאתו נגמר בריאתו, והנשמה תתחבר לחומר, וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף נעשה אדם חי מדבר גשמי, וזה שמשכח כל התורה, שאינו שכלי לגמרי... כי האדם צורתו חבור הנשמה השכלית והגוף ביחד, ודבר זה הוא עצמו כח המדבר, שהוא נשמה עם הגוף כמו שיתבאר, וכח המדבר הוא גמר צורתו... גמר צורתו שהוא חי מדבר, הוא נעשה על ידי גמר פיו, ששם כח הדברי, והגמר היא הכאה, ושם נגמר ונעשה האדם מורכב מן הנשמה השכלית וגוף. וזה כי פועל הדבור על ידי גוף, ואי אפשר זה בלא נשמה שכלית... כי התינוק שאין לו שכל אינו מדבר... ובא לומר כי גמר צורתו של אדם, שזהו גמר מלאכתו, נעשה בגמר פיו, שבו כח הדברי". הרי כתב שבשעת הלידה נעשה הולד לחי מדבר, למרות שגם כתב שם ש"התינוק שאין לו שכל אינו מדבר". ומוכח מכך שהאדם נעשה "חי מדבר" משעת יציאת הולד לאויר העולם, ואע"פ שאינו יכול בפועל לדבר, מ"מ אין זה מפקיע ממנו מהיותו "חי מדבר", דלא גרע מאלם, שכתב עליו בבאר הגולה באר החמישי [קד.]: "יאמר על האדם שהוא 'חי מדבר', אף שהוא אלם ואינו יכול לדבר. וזה כי מצד המהות המופשט הוא 'חי מדבר', ואף כי יש לו מונע מצד החומר

שהוא מבטל הדבור, מכל מקום יאמר שהוא 'חי מדבר'" [הובא למעלה בהערה 1500. וראה להלן פ"ב הערות 851, 1588]. ולפי זה אתי שפיר שכתב כאן שהדיבור הוא האדם עצמו, אע"פ שהבפועל של הדיבור מגיע לאדם רק לכשיגדל, כי האדם אכן נולד עם נפש המדברת, הבאה לעולם כתוצאה מהחבור של גוף ונשמה. אמנם בנתיב הלשון הנ"ל לא כתב כן. ויש לעיין בכל זה.

(1534) השכל, האדם עצמו, והממון. וראה להלן פ"ב הערה 613.

(1535) "על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים".

(1536) כפי שכתב בהקדמתו לנצח ישראל [ב:]: "אין האב סבה אל הבן... כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו... כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך, אשר הוא סבת הכל, ואין סבה זולתו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 23]. ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר' [סנהדרין לח:], כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו", ושם הערה 80. ועל שם כך נקרא הקב"ה "מקום", וכפי שכתב באור חדש [קנד:], וז"ל: "הוא יתברך מקיים הכל, ומפני כך נקרא ג"כ המקום שהוא מקום אל העומד בו בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו". ובח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "הוא יתברך שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל". וראה למעלה הערה 532, שיסוד זה נתבאר שם יותר.

(1537) כוונתו להסברו השני למשנה ב [לאחר ציון 436], שכתב: "כדי שיבאר לך הלשון ביותר ברור מה שאמר 'על שלשה דברים העולם עומד', יש לך לדעת, כי העולם הזה שברא הקב"ה, אי אפשר שיהיה עומד בעצמו, רק על ידי השם יתברך אשר מאתו הכל. ושלשה דברים צריך אל העולם עד שיש לו קיום ועמידה מן השם יתברך; וזה כי העולם הזה הוא צריך לטובו ולחסדו, דהיינו אל השפעתו יתברך. כי אחר שנברא, צריך העולם שיושפע ממנו פרנסת העולם וקיומו. ועוד קיום העולם, כאשר העולם הוא נברא לעבוד השם יתברך, כי אם לא היה זה שנברא לעבוד השם יתברך - ובזה כל העולם הוא חלק גבוה - אם כן אין ראוי הבריאה לעולם. כי דבר מחויב הוא וברור שאי אפשר שיהיה דבר זולתו יתברך, ובזה שהעולם נברא לעבוד השם יתברך, היה כל העולם חלק גבוה, ובזה יש מציאות אל העולם, כי בזה נחשב שאין העולם יוצא מן השם יתברך כאשר נברא

לעבודתו יתברך. ועוד דבר שהוא קיום העולם, והוא שלימות העולם, שאינו מציאות תוהו ומציאות חסר, שאילו העולם מציאות חסר, אין ראוי לו המציאות כלל. ועל ידי שלשה אלו, שהעולם הוא נברא לעבוד השם יתברך, והוא עוד בריאה בשלימות ולא חסירה, וכאשר השם יתברך משפיע לו חסדו וטובו, ובאלו דברים העולם עומד", ושם מבאר כיצד תורה עבודה וגמילות חסדים מקבילים לשלשה דברים אלו. וכן כוונתו להסברו הרביעי שם [לאחר ציון 524], שכתב: "הפירוש האמתי אשר יש במאמר הזה בעמקי החכמה. שכבר ידעת כי יסודות העולם הם ג', אשר נקראו בספר יצירה [ר"פ ג] אמ"ש, והם מים אויר אש. הנה היסודות לעולם שלשה הם... ואלו ג' יסודות אשר זכר בעל ספר יצירה, והם יסודות עליונים, שנקראו אמ"ש, שהם יסודות הכל, שמהם נברא הכל, כמו שמבואר שם. ואלו שלשה, על ידי אלו ג' דברים, מתקשרים בו יתברך, אשר הוא יסוד הכל, ובזה העולם עומד בקיומו בו יתברך". ושם שוב מבאר כיצד תורה עבודה וגמילות חסדים מקבילים לאויר, אש, ומים.

(1538) מעין היחס שבין בריאת העולם לקיום העולם; בריאת העולם נעשתה במידת הדין, אך קיום העולם נעשה על ידי שיתוף מדת הרחמים, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"א אות טו, וז"ל: "כי אע"ג שהקב"ה ברא העולם במידת הדין, קיום שלו אינו רק ברחמים, שאף שמים לא זכו בדין... ולפיכך לא היה להם קיום בדין אם לא שתף שם רחמים עם דין". ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "הרי לך ברור מאוד, כי העולם נברא במידת הדין, אבל קיומו אי אפשר רק במידת הרחמים" [הובא למעלה בהערה 439, ולהלן הערה 1797]. וכך גם כאן; סבת העולם היא מחמת שלשת העמודים שהוזכרו במשנה ב, אך קיום העולם [שלא יפסד] הוא מחמת שלשת העמודים של משנתינו. וראה להלן לאחר ציון 1769.

(1539) בכת"י נכתב כאן משפט נוסף, והוא: "כי התורה והעבודה וגמילות חסדים הוא שלימות העולם, שעל ידם העולם עומד והוא טוב. ואם אין אלו ג' דברים, אין כאן התחלת עולם". וזה כהסברו הראשון למשנה ב, ששלשת העמודים האלו הם ה"טוב" המאפשר את התחלת הבריאה, וכמבואר למעלה לאחר ציון 326. וראה להלן ציונים 1757, 1770.

(1540) כן ביאר יותר בהמשך המשנה [ד"ה וההפרש בין, וד"ה וכבר אמרנו].

(1541) שהובא בפרק זה, ונמצא לאחר מוסר הזוגות. וכן ביאר בהמשך המשנה [ד"ה אמנם סדר, וד"ה וכבר התבאר] שמוסר רבן שמעון בן גמליאל שייך לאחרונים, בעוד שמוסר שמעון הצדיק שייך לראשונים.

(1542) כי היחס בין התחלת העולם לקיום העולם הוא כיחס הראשון אל האחרון. דוגמה לדבר; היחס שבין אברהם ליעקב הוא היחס של ההתחלה אל הקיום, וכמבואר בפחד יצחק פסח, מאמר מט, אות ג, שכתב: "ענינו של אברהם אבינו הוא שהיה תחלה לגרים [חגיגה ג.], ועל ידי זה הוא אב המון גוים [בראשית יז, ה]. וענינו של יצחק שהיה הראשון שהיה קדוש מרחם [רש"י שבת קלז: ד"ה אשר קדש], ועל ידי זה הוא הראשון שנמול לשמונה [ב"ר נג, ז, וברד"ל שם]. וענינו של יעקב בזה שהיה הראשון אשר מטתו שלמה [תו"כ ויקרא כו, מב], ועל ידי זה לא ידח ממנו נדח [ש"ב יד, יד], ואי אפשר להפרד ממשפחתו לעולם, וישראל אע"פ שחטא ישראל הוא [סנהדרין מד.]. ובקיצור אמרנו; אברהם דער ערשטער געווארענער [הראשון שנהיה]. יצחק דער ערשטער גבארענער [הראשון שנולד]. יעקב דער ערשטער פארפאלענער [הראשון שגמר ענין]. ונמצא איפוא, דבאותה נקודה אשר בה נעשה הניתוק של החבל המשולש לנמנע [קהלת ד, יב], נגמרת היא דרגת האבהות". הרי היחס שבין אברהם ליעקב הוא היחס שבין ההתחלה לבין המקיים הדבר ומונע את בטולו. והואיל ואברהם הוא אב ראשון, ויעקב הוא אב אחרון, הרי היחס שבין ההתחלה להמשך הקיום הוא כיחס בין הראשון לאחרון, וזהו גם היחס שבין דברי שמעון הצדיק לדברי רבן שמעון בן גמליאל. ולהלן [לאחר ציון 1701] יבאר שוב את החילוק שבין דברי שמעון הצדיק לדברי רשב"ג כפי שחילק כאן בין ההתחלה לקיום. וראה שם הערה 1715.

(1543) בכת"י נכתב בשולי העמוד הדברים הבאים, החותמים את פירושו לפרק זה, וז"ל: "כי לכך קבע דברי שמעון הצדיק בתחלה, ודברי רשב"ג בסוף. וביש ספרים הנוסחא 'העולם קיים' [ולא "העולם עומד", וראה למעלה הערה 1506, ולהלן הערות 1749, 1843], וזה מוכח כפי שאמרנו, כי הוא קיים שלא יחרב. סליק פרק משה קבל". וההסבר הארוך הבא הנדפס כאן, אינו מופיע בכת"י, מלבד השורות הראשונות של ההסבר [מהמלים "ועוד יש לך לדעת" עד המלים "ומה שהעולם הזה מיוחד בשלום"], ועליהן נטוי קו מחיקה.

(1544) זוה"ק ח"ג קנט. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה. וכן הוא ברבינו בחיי בראשית א, ב [עמוד יח בהוצאת הרב שעוועל], שמות כה, ט, ראב"ע שמות ג, טו, שם ו, ג, רד"ק ישעיה ו, ג, ועוד.

(1545) ענינם של ג' העולמות הוא ענין נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא ראה בגו"א בראשית פ"ו אות לג, ושם הערה 165, שם שמות פי"ח הערות 27, 35, נתיב התורה

פ"א [א, ח:], נתיב העבודה פי"ג [א, קיח:], נתיב האמת פ"ג [א, רב.], נצח ישראל פ"ג [נא.], שם פט"ו [שסד.], תפארת ישראל פ"נ [תשפח:], להלן פ"ג מי"א [ד"ה ויש להבין], שם פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה], שם פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר], אור חדש [עד.], ח"א לסוטה מא: [ב, עח.], ועוד. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. [וראה עוד "פרקי מבוא - שיטתו של המהר"ל, מאת אברהם קריב, כרך א, עמודים יז-כג]. ודברים אלו יתבארו כאן.

(1546) כן הוא במו"נ א, ט, ובכוזרי ג, אות א-ל, דרשות הר"ן דרוש תשיעי, החינוך מצות ל, קסט, תג, ספר העקרים ח"א פרק יא, ועוד. והוזכר כמה פעמים בספרי המהר"ל, וכגון בתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון" [הובא למעלה בהערה 381]. וכן הוא בגו"א בראשית פי"ח אות ז, שם שמות פ"כ אות ג, שם במדבר פכ"ח אות יא, באר הגולה באר הרביעי [תסב:], ועוד. ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות... כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא. והחומרי הוא השפל... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקראים שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [הובא למעלה בהערה 372]. והואיל והעולם התחתון הוא עולם חומרי, וכמו שיבאר, ממילא הוא "עולם השפל". וראה להלן פ"ב הערה 177.

(1547) בשיטמ"ק לב"מ צח: [ד"ה והרז"ה השיב] כתב: "כי ידוע הוא לכל בעלי החכמה כי אין בעולם השפל דבר נמלט מן ההפסד, והוא הנקרא עולם ההויה וההפסד". וכן כתב להלן פ"ה מ"ה [ד"ה ויש לשאול]. וראה תפארת ישראל פ"ב [נג.], ושם הערה 49, שם ר"פ ד [סח.], שם ר"פ יב [קפד:], וגו"א דברים פי"ג אות ב. ובדרשת שבת הגדול [רכג:] כתב: "כי אחר הבריאה פועל הויה והפסד בנמצאים הפרטים מן השם יתברך, כמו שנאמר [תהלים עה, ח] 'זה ישפיל וזה ירים'. כי מתחלה היתה הבריאה הכללית שברא הכל, ואחר שברא הכל, מגביה זה שהיה שפל, ודבר זה נקרא הויה, ומשפיל גבוה, ודבר זה נקרא הפסד, וכל הויה והפסד בכלל זה. וזה שאמר [שם] 'כי אלהים שופט זה ישפיל וזה ירים'. ולא אמר שהוא ממית ומחיה, כי זה יותר ראשון אל השם יתברך להשפיל את אחד. אבל מה שהוא ממית ומחיה הוא השפלה לגמרי, וקודם הוא לפעול השפלות בלבד, או שמגביה אחד".

(1548) כי רק העולם התחתון נתון להשפעות הזמן, וכמו שיבאר. והרבנו בחיי לשמות כה, ט, כתב: "ידוע כי המשכן וכליו הכל ציורים גופניים להתבונן מהם ציורים עליונים שהם דוגמא להם. ומכלל הענינים הנפלאים הנכללים בו הוא מה שתמצא המשכן על ג' חלקים; לפנים מהפרוכת, חוץ לפרוכת שהוא אהל מועד, חצר המשכן. כנגד המציאות שנחלק לג' חלקים; עולם המלאכים, עולם הגלגלים, עולם השפלים... החלק הראשון שבמשכן לפנים מהפרוכת, ושם הארון והלוחות והכרובים, שהם כלים פנימיים נעלמים, והם המרכבה לשם יתעלה... וזהו כנגד עולם המלאכים, שהן צורות נפרדות נעלמות, והם שכלים נפרדים, מרכבה וכסא להקב"ה... החלק השני מחוץ לפרוכת הוא אהל מועד, ושם השלחן והמנורה ומזבח הקטרת, שהן כלים נכבדים פנימיים, לא כמעלת פנימיות הראשונים, והם כנגד עולם הגלגלים, שהן נמצאים נכבדים מספרים כבוד אל, והעולם מתקיים בתנועתם... החלק השלישי חצר המשכן, בו היה מזבח הנחשת, והוא מזבח העולה, אשר עליו מקריבים הקרבנות, ושם בעלי חיים מקבלין הפסד, והוא כנגד עולם השפל הזה, שהוא בעל הויה והפסד... הא למדת שהמשכן על ג' חלקים כנגד ג' חלקי המציאות שעליהם אמר דוד ע"ה [תהלים קג, כ-כב] 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח, ברכו ה' כל צבאיו, ברכו ה' כל מעשיו'".

(1549) מדגיש זאת כדי להורות שעמוד הדין [שהוזכר במשנה] מקביל לעולם השפל, כי הויה נעשית על ידי גורם חיצוני, וכלשונו להלן [ד"ה נמצא אלו]: "העולם התחתון שהוא עולם ההויה, ואין הויה מעצמו, רק שמקבל הויה מן הפועלים. וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים".

(1550) כי רק החסר מתהוה, אך השלם לא יתהוה. וזה יסוד נפוץ בספריו, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ב [תסב.], וז"ל: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד - אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת", ושם הערה 36. וכן חזר וכתב שם בפכ"ג [תצד.]. ושם פכ"ו [תקמג:] כתב: "כי ההעדר היא סבת ההויה, ואם אין כאן העדר, אז לא יחול שום הויה, שלא יתהוה דבר רק כאשר קדם לו העדר צורה לגמרי... וזה שרמז הכתוב בבריאת עולם, שקודם הוויית האור - שהוא המציאות היותר שלם - כתיב [בראשית א, ב] 'והארץ היתה תוהו', שלפני הוויה

הזאת היה חושך והוא העדר. שאי אפשר שיתהוה דבר כי אם אחר ההעדר, ואחר כך יתהוה. ואם לא היה נמצא בארץ ההעדר, לא היה כאן הוויית האור. משל לזה הביצה, קודם שיתהוה האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה, אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר [תמורה לא.]... כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה", ושם הערה 21. וכן כתב בנר מצוה [נח:], ושם הערה 341, ובבאר הגולה באר השני [קנו.], ושם הערה 222.

(1551) לשונו בנתיב האמת פ"ג [א, רב.]: "החלק השני עולם הגלגלים... אינם מקבלים הויה והפסד כמו שהם הגשמיים אשר הם אצלנו, רק שהם נבראים והם כלים בעת שיעלה רצון השם יתברך, אבל הויה והפסד כל שעה אין בהם. ומפני כך הם גשמיים שלימים ובשלום, שלא יכנסו זה בזה". ובח"א לנדה לא. [ד, קס:] כתב: "כאשר האדם בעולם, נחלקים ימיו לשלשה חלקים, והם ימי עליה, ימי עמידה, ימי ירידה. וימי עליה נקרא שהאדם הוא דר בעולם הזה התחתון, אשר האדם הוא רודף תאותו וחמדת העולם הזה התחתון. וימי עמידה - האדם הוא שלם, שכבר גדל ונשלם, ונחשב כאילו עומד בעולם האמצעי. שהעולם האמצעי כולם שלמים, ולא ימצא בו הויה כלל, רק ההויה הוא בעולם התחתון, והוא עולם חסר. ולפיכך כל הימים שהוא גדל ומתהוה, דומה שהוא בעולם התחתון, שהוא עולם הויה. וכאשר הוא שלם וגדל כל צרכו, נקרא שהוא עלה אל עולם האמצעי, שהוא שלם... ואחר כך הם ימי ירידה, ואז הגוף כלה והשכל מתגבר, ואין זקן אלא שקנה חכמה [קידושין לב:], ונחשב כאילו האדם דר בעולם השכלי".

(1552) נקודה זו תתבאר יותר בסמוך. ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "החלק השני, עולם הגלגלים, והם גשמים, אינם מקבלים הויה והפסד כמו שהם הגשמיים אשר הם אצלנו... ומפני כך הם גשמיים שלימים, ובשלום הם, שלא יכנסו זה בזה, ולא יתנגדו זה את זה, כמו שהוא בעולם השפל, שהם מעיקים זה את זה, ויכנסו זה בזה. ועל זה אמר הכתוב [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו', כי צבא השמים מרוחקים מכל זה. אך אמנם העולם השלישי יש בהם כל זה, שהם מתנגדים זה לזה, ויכנסו זה בזה לדחות האחד השני. ואין כאן מקום להאריך בזה, כי כבר הארכנו בזה למעלה אצל 'על ג' דברים העולם עומד על הדין ועל האמת ועל השלום', עיין שם ותמצא מבואר".

(1553) פירוש - צורת הלבנה החדשה היא כמגל, והצד הקעור נקרא "פגימה". והנה אין ללבנה אור מעצמה, אלא רק מהחמה. הצד הפונה לשמש תמיד מואר, והצד השני הוא חשוך. פגימת הלבנה היא הצד החשוך של הלבנה הפונה אל כדור הארץ, ולכך לא יתכן שהפגימה של הלבנה תהיה כלפי השמש. וזהו שאמרו "לא ראתה חמה פגימתה

של לבנה", שהחמה אינה רואה את הצד החסר של הלבנה. וכן גם אור הקשת הוא אור הבא מהשמש, ולכך פגימתה, שהיא המקום ששם אור השמש אינו מגיע, היא בכיון ההפוך מהשמש.

(1554) "שלא תחלש דעתה בפני החמה על שנתמעטת בשבילה" [מהרש"א שם בח"א]. ובח"א למהר"ל שם [א, קכו:-קכז.] הביא בזה שני הסברים; שמדובר בחלישות דעת של הלבנה, או בחלישות דעת של החמה.

(1555) "החמה הזאת חצים היא יורה להלחם בכופרין בה, שהיורה בקשת נותן פגימת הקשת לצד פניו" [רש"י שם].

(1556) ובח"א לר"ה שם [א, קכו:-קכז.] האריך בזה טובא לבאר את המאמר, עיי"ש.

(1557) בדב"ר ה, יב מובא מאמר זה בתוספת מלים המורות כדברי המהר"ל, שאמרו שם "אמר רבי יוחנן, מימיה לא ראתה חמה פגימתה של לבנה, למה כן, **מפני דרכי שלום**, שנאמר [איוב כה, ב] 'המשל ופחד עמו עושה שלום במרומיו'".

(1558) ילקו"ש לאיוב שם [ח"ב רמז תתקיב]. וראה להלן הערה 1572.

(1559) "הויה ושנוי" - כי כל הויה היא שנוי, וכמו שכתב בנצח ישראל ר"פ לו [תרע.]: "כמו שכל הפסד הוא שנוי, כך כל הויה שנוי בעולם, והוא נקרא [כתובות קיא.] 'חבלי משיח'", ושם הערה 2. ובהמשך הפרק שם [תרעח.] כתב: "ביום השבת נשלמה הבריאה, ואין כאן הויה יוצאת לפעל, שעצם הויה הוא שנוי". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ז [תשלח.], ושם הערה 69. ובבאר הגולה באר השני [קנו.] כתב: "בדבר שלם אין שנוי".

(1560) יש לדייק בדבריו, שכתב כאן "אחר בריאתם **יש מאין**", ומהי ההוספה "יש מאין". ונראה שבא לבאר שהואיל ונבראו יש מאין, לכך אין הם מקבלים הויה ושנוי. וטעם הדבר, כי להלן פ"ד מי"ז [ד"ה ואל יקשה] כתב: "נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו העוה"ז... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". הרי שהחסרון הדבק באדם הוא מחמת שנברא מטפה סרוחה. אך אם היה האדם נברא לגמרי יש מאין, לא היה מחויב שיהיה בר מיתה [ואדה"ר יוכיח, שנברא יש מאין, ואם לא היה חוטא אזי היה חי לעולם (רמב"ן בראשית ב, יז)]. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך, שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 23]. ובנר מצוה [קיט:] כתב: "האדם נולד ערום שלא בכבוד, היינו מפני שהגוף נבראה

מטפה סרוחה, ולכך נמצא בו הגנות ונולד ערום... [אך] צדיקים הנקברים בלבושיהם דרך כבוד, וטפה סרוחה כבר הלכה ואינה נמצאת במיתת האדם, כל שכן שיעמדו במלבושיהם ולא יהיו ערומים, רק יהיה האדם כולו כבוד". ולכך בריאת "יש מאין" היא בריאה שאינה יוצאת מהחומר, ולכך היא מסולקת מחסרונות החומר, שהבולט שבהם הוא קבלת הויה ושנוי.

(1561) פירוש - שלום שייך לשלימות הדבר [כמו שיבאר בסמוך], ולכך המשתנה אינו בר שלום, כי המשתנה אינו שלם, וממילא אינו בשלום. ובנצח ישראל ר"פ מו [תשע.] כתב: "הדבר אשר הוא בפעל אינו יוצא עוד לפעל, אחר שכבר הוא בפעל. ולכך העולם הזה אשר אנחנו בו, אשר אינו בשלימות, וכיון שאינו בשלימות, אפשר בו החטא, שישנה האדם דרכו לחטא. אבל ימי המשיח, כבר העולם בפעל השלימות, לכך לא יהיה קנין זכות, הוא היציאה אל הפעל, ולא חטא לשנות האדם את מעשיו ממה שנברא עליו האדם, כיון שכבר הוא בשלימות הגמור, אין כאן שנוי, רק יהיה הכל כאשר הוא, כי הכל יהיה בפעל". הרי שאין שנוי לשלם.

(1562) כן כתב בנצח ישראל ר"פ כה [תקכב:]: "ידוע כי הדבר שהוא שלם, אינו ממהר להיות נשבר, כמו הדבר שאינו שלם רק הוא חלק... כי הדבר שהוא חלק בלבד אינו חזק, והוא מוכן לקבל התפעלות יותר. ודבר זה התבאר פעמים הרבה, כי החלק הוא חסר בעצמו ואינו חזק, שהרי הוא חלק בלבד, ואינו שלם", ושם הערה 11. ובח"א לשבת קיט. [א, סב.] כתב: "והחלק הוא חסר". וכן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קו:], ולהלן פ"ג מי"ג [ד"ה ומזה תבין]. ובגו"א בראשית פ"ל אות יח כתב: "אין חלק דבר הוא בפעל ובשלימות, ואינו רק בכח... כי החלק אינו בפעל ובשלימות, שהרי הוא חלק". ובתפארת ישראל פל"ה [תקכא.] כתב: "כי החלק אינו שלם", ושם הערה 81.

(1563) "גשמים שלמים" - הכוונה כאן היא לגשמים נפרדים, שכל אחד עומד בפני עצמו. ובח"א לב"מ פג: [ג, לא.] כתב שאין בעוה"ב המושג ש"העולם נדון אחר רובו" [קידושין מ:], כי יש היכר לכל צדיק וצדיק בפני עצמו.

(1564) בנצח ישראל פ"ג [נא.] כתב על העולם האמצעי בזה"ל: "עולם האמצעי... אין בהם הרכבה לגמרי, דהיינו הרכבה של עירוב, אבל יש בהם חבור, כי יש להם קיבוץ אחד, הם הגלגלים... ולא תמצא בעולם הזה שום התמזגות ביחד. ואף כי הגלגל מורכב מכוכב אשר בגלגל, ואי אפשר שיהיה האחד בלא השני, וגם רבוי הכוכבים אשר הם בגלגל, הרי כל אחד ואחד עומד בפני עצמו, רק יש להם קבוץ, והם נעשים לאחד", ושם הערה 81. וקודם לכן [נ.] כתב: "יש בו קצת הרכבה, ונקרא זה 'הרכבה שכנית', רוצה

לומר שמתחברים יחד כמו השכנים אשר הם מתחברים יחד, ואין כאן עירוב". וראה להלן פ"ב הערות 755, 1184.

(1565) פירוש - השלום מחבר את החלקים עד שהכל אחד, ולכך השלום משלים הכל על ידי שמשלים את החסרון שיש בחלק בפני עצמו.

(1566) "שלום" - חבור.

(1567) לשונו בנתיב השלום פ"א [א, רג.]: "ראוי אל רודפי השלום השמחה כי השמחה הוא כאשר נמצא דבר בשלימות כמו שהאבל על הפסד וחסרון, וזה בעצמו מה שנקרא 'שלום' שהוא מלשון שלימות, כי השלום משלים המציאות עד שנמצא הדבר בשלימות בלי חסרון". ושם בהמשך הפרק חזר על יסוד זה בכמה אופנים. ורש"י [שמות כט, כב] כתב: "'שלמים' לשון שלמות... שמשימים שלום למזבח, ולעובד העבודה, ולבעלים". ובגו"א שם סוף אות כב כתב: "אף על גב דלשון 'שלמים' פירש מלשון שלימות, כל שלום יש בו שלימות, שהרי אין כאן חילוק ומחלוקת, ובשביל זה הוא שלם. ולפיכך פירש רש"י בפרשת וישלח [בראשית לד, כא] 'האנשים האלה שלימים הם אתנו', 'בשלום ובלב שלם', ופשוט הוא", ושם הערה 158. ובנדה לא: אמרו "בא זכר בעולם, בא שלום בעולם", וכתב על כך בח"א שם [ד, קסג:] בזה"ל: "כיון שהזכר השלם בבריאה, והוא משלים את האשה, בא גם כן עמו השלום. כי השלימות והשלום תלוים זה בזה, לכך נקראו שניהם בשם אחד. וכבר בארנו זה בכמה מקומות, שהמחלוקת הוא חסרון, ואינו שלם רק מחולק, ולפיכך אמר 'בא זכר לעולם בא שלום לעולם'". וכן בדרשת שבת הגדול [רכו:] כתב: "וכן כתיב [ישעיה נז, ב] 'יבא שלום ינוחו על משכבותם הולך נכחו', הרי לצדיק גמור נתן השם יתברך אליו השלום, כי הצדיק שהוא בעל שלימות, לכך ראוי לו השלום, שבו השלמת הכל. אבל הרשע שאינו בעל שלימות, אמר הכתוב [ישעיה נז, כא] 'אין שלום אמר אלהי לרשעים', כי אין הרשע בעל שלימות, וכאשר אינו בעל שלימות אין ראוי אל השלום, שהוא השלמת הכל".

(1568) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדרשת שבת הגדול [סוף קצד:] כתב: "כי האדם נברא אחרון בשביל שהאדם משלים מעשה בראשית, והאדם מקשר העולם עד שהוא אחד לגמרי... ומפני כך נברא האדם אחרון. כי הדבר שהוא מחבר הכל ראוי שיהיה אחרון, כמו מי שהוא עושה חלק אחד, ואחר כך עושה עוד חלק אחד, ואחר כך מחברם עד שהכל אחד. ואם היה האדם נברא ראשון, הרי לא הוא זה בריאתו, שהיה נברא לחבר ולקשר הכל". וכן הוא בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:]. ובנצח ישראל פ"י [רנג.] כתב: "נברא האדם אחרון לכל הנבראים... שהוא כמו צורה, והצורה על ידה יושלם הכל,

לכך ראוי שיהיה אחרון, כי הכל יושלם באחרונה... ולכך נברא האדם באחרונה, כאשר הושלם הכל. ותמצא דבר זה בישראל, שגם הם נבראו באחרונה" [ראה למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 186, שנקודה זו נתבארה שם]. ובגבורות ה' פ"ע [שכא.] כתב: "כל השלמה הוא באחרונה". ובגו"א בראשית פל"ה אות יב כתב: "כל סוף הוא השלמת הכל". וכן הוא בנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:], ועוד. וראה להלן הערה הבאה,וכן הערה 1818.

(1569) לשונו בדרשת שבת הגדול [רכו:]: "וקשה, למה השלום באחרונה. וביאור זה, כי כל חותמי ברכות הם חותמים בשלום, כי השלום הוא סוף של דבר, כדכתיב [תהלים לז, לז] 'כי אחרית לאיש שלום', כי על ידי השלום הדבר הוא בשלימות, והשלימות הוא בסוף, כי בהתחלה אין הדבר בשלימות. וכאשר הדבר הוא בשלום הוא בשלימות, כי לכך נקרא 'שלום', כי כאשר הדבר בשלום הוא בשלימות לגמרי. וכבר אמרנו כי השלימות הוא בסוף, לכך השלום בכל הברכות הוא בסוף. ולכך כתיב 'כי אחרית לאיש שלום', ורצה לומר כי השלום ראוי שיהיה לאדם באחריתו, כי אז יושלם הדבר וינוח בשלום לגמרי... לכך קבעו ברכה זאת בסוף כל הברכות, כי השלמת הדבר הוא השלום [ומוכיח כן מברכת כהנים, ויובא בהערה 1635]... כי השלמת הדבר הוא השלום, כמו שאמר רבי בשעת פטירתו 'יהי רצון שיהא שלום במנוחתי' [כתובות קד., ראה הערה 1661]". ובח"א לנדה לא: [ד, קסג:] כתב: "ולפיכך כל חותמי ברכות הוא בשלום, מפני כי חתימת הברכה היא ברכה השלימה, כאשר הוא גמר הברכות. וכאשר הדבר הוא בשלום לגמרי זהו שלימת הכל, ודבר זה בארנו במקום אחר". וראה להלן ציון 1810.

(1570) לשונו בנתיב האמת פ"ג [א, רב:]: "השלום הוא עיקר מעלת העולם האמצעי, כמו שמדריגת ומעלת עולם העליון הוא האמת", וכמו שיבואר בסמוך. וראה הערה 1606.

(1571) לשונו בתפארת ישראל פ"ז [קכה.]: "כל דברי תורה 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' [משלי ג, יז], כלומר כי כל דרכיה של תורה הם טוב בעצם, וזה כנגד מצות עשה. 'וכל נתיבותיה שלום' זה כנגד לא תעשה. שכאשר ישאר האדם בחוק שנתן לו השם יתברך, שלא יעבור מצות לא תעשה, ולא יצא האדם מן החוק המוגבל, ואז יש לו שלום. וכאשר יעבור החוק, ונכנס בגבול אחר שאינו ראוי לו, אין שלום לו, רק השלום כאשר ישאר כל אחד בגבול שלו". ובח"א לשבת כה: [א, ח.] כתב אודות שנר שבת עושה שלום, וז"ל: "וזהו השלום כאשר יש הבדל בין הדברים. כי כאשר נקרא החושך 'ערב' מפני שבחושך הדברים הם מעורבים, ואין ניכר זה בפני זה, והם מעורבים יחד. והאור נקרא 'בוקר', שעל ידי האור יש ביקור בין הדברים בין זה לזה. וכאשר יש ביקור

בין דבר לדבר הוא השלום אשר הוא בין הדברים, ואין האחד נכנס ומתערב בחבירו, רק כל אחד בפני עצמו". ובנתיב השלום פ"א [א, רטו.] כתב: "כי כך הוא בעולם, כי כל אחד מן ההפכים מקבל מן הש"י מה שאין מקבל השני, וזהו השלום. כי האש מקבל מן הש"י אשר ראוי לו, מה שאין מקבל המים, שהם הפך האש, והש"י עושה שלום בין שניהם, שיהיה מקבל כל אחד לפי מה שראוי לו, וזהו השלום. הרי לך, כי עיקר השלום הוא מצד שאין זה מקבל מה שזה מקבל". ובנר מצוה [קג.] כתב: "דבר זה עושה שלום אל הכל, שכל אחד עומד בשלו, ואינו נכנס בגבולו של אחר". ובגו"א במדבר פ"כ אות כג ביאר מדוע בפטירתו של אהרן היתה בכיה מיוחדת לאנשים, ובכיה מיוחדת לנשים [רש"י במדבר כ, כט], וז"ל: "אהרן אשר רדף שלום, בין איש לאשתו, עשה שני דברים מתחלפים, לדבר עם האיש ענין מיוחד, ועם האשה ענין מיוחד, עד שהיה שלום ביניהם. כי מי שרוצה לעשות שלום בין שנים, צריך לדבר ביניהם בענינים מתחלפים... ומפני זה היו בוכים האנשים בכיה מיוחדת, והנשים ג"כ בכיה מיוחדת". וכן נגע ביסוד זה בגו"א בראשית פ"ד אות י [הובא למעלה בהערה 1149].

(1572) לשונו בנתיב השלום פ"א [א, ריז.]: "ולפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני... וזה שאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'", ומקורו בבמדב"ר יב, ח. ובגו"א בראשית פ"ד אות י [צח:] כתב: "כי קין והבל היו שני הפכים, ואילו היו מובדלים לגמרי בלא השתתפות כלל, אז היה שלום ביניהם, כי זה היה כמו השלום שעושה הקב"ה בין גבריאל שהוא אש ומיכאל שהוא מים, ואין האחד מכבה את חבירו". ובגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "שני המלאכים, מיכאל של מים, וגבריאל של אש... ועליהם נאמר 'עושה שלום במרומיו', שהעמיד מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין האחד מזיק את חבירו". וראה למעלה ציון 1558.

(1573) ובברכת המזון אומרים "במרום ילמדו עליהם ועלינו זכות שתהא למשמרת שלום", ולפי דברי המהר"ל כאן משפט מחוור הוא למדי מתחילתו ["במרום ילמדו"] ועד סופו ["למשמרת שלום"].

(1574) פירוש - הואיל ויש לעולם האמצעי את ההכנה המתאימה לשלום, לכך נמצא בו השלום לגמרי.

(1575) פירוש - תמיד אומרים פסוק זה [בסוף תפילת העמידה והקדיש]. ומה שמוכיח זאת ממה שישראל קדושים תמיד אומרים זאת, ולא ממה שכך נאמר פסוק בכתובים [איוב כה, ב], כי היה ניתן לבאר שהפסוק מציין שבעולם האמצעי יש עשיית שלום לא

כדבר שבעצם, אלא כמעשה שהיה כך היה. אך כאשר ישראל אומרים זאת בתמידיות, ועוד מוסיפים לכך את התחינה "הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל", הרי שמכך מוכח שהשלום במרומיו הוא שלום בעצם, המשמש דוגמה ומופת לעשיית שלום.

(1576) בסוטה מא: מובאים דברי רבי אליעזר בן שמוע שאמר שהאריך ימים משום ש"מימי לא עשיתי קפנדריא בבית הכנסת, ולא פסעתי על ראשי עם קודש, ולא נשאתי כפי בלא ברכה", ובח"א שם [ב, עח.] ביאר ששלשה דברים אלו הם כנגד שלשת העולמות, ובתוך דבריו כתב: "ומה שלא פסע על ראשי עם קודש, היא מעלת עולם האמצעי, הוא עולם הגלגלים, שאין אחד פוסע על אחר. כי הטלה שהוא ראש המזלות, אינו פוסע על המזלות האחרים, רק הם סובבים בעיגול, ואין אחד פוסע על אחר כלל. ודבר זה מבואר מאד למי שמבין דברי חכמה" [ראה הערה 1619]. וראה בנצח ישראל פ"ג הערה 81.

(1577) "העולם העליון איננו חומרי כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ולפיכך הוא נקרא גם 'העולם הנבדל', או 'העולם השכלי'" [לשונו של אברהם קריב ב"כתבי מהר"ל מפראג", חלק א, עמוד כ]. ועניינים אלו יתבארו כאן בהמשך.

(1578) כמבואר למעלה הערות 1513, 1514.

(1579) לשונו בנצח ישראל פ"ג [נא.]: "כי עולם העליון קראו אותו 'עולם השכלי', ואין בו הרכבה כלל". והבטוי "עולם השכלים הנפרדים" נמצא ברבינו בחיי בראשית א, כז, שם ב, סוף פסוק ט, וברלב"ג לאיוב מא, כו. והכוונה היא למלאכים, וכפי שכתב הרמב"ם במו"נ ח"ב ר"פ ו, וז"ל: "הוא [אריסטו] אומר 'שכלים נפרדים', ואנו נאמר 'מלאכים'". ובתפארת ישראל פי"א [קע.] כתב: "המלאכים יקראו 'צורות נפרדות'", ושם הערה 2.

(1580) רומז לדבריו בכמה מקומות שדרגת האדם היא למעלה מדרגת המלאכים, ולכך אין המהר"ל מוכן להכתיר את המלאכים כנזר הבריאה. וכגון, להלן פ"ה תחילת משנה כב כתב: "דעת חכמינו, שהם חכמי האמת, כי האדם הוא יותר במעלה מן השמים ומכל צבאיהם, וכמו שהארכנו בזה בכמה מקומות". וכן כתב להלן פ"ג מי"ד [ד"ה והנה פירוש], וראה שם בהערות, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

(1581) נראה ביאורו, כי כבר השריש שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן

האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". [הובא למעלה בהערה 286]. ובאור חדש [עד:] כתב: "עולם העליון הוא אחד... כי אינו נחשב העולם האמצעי אחד, כאשר יש בו חומר וצורה, ודבר זה הוא שנים". והואיל והעולם האמצעי עומד בסוד שנים, ממילא "לא שייך לומר עליו השגת האמת", כי השגה זו מחייבת תפיסה של אחדות גמורה. וראה הערה 1584.

(1582) כדעת הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"ט, שכתב: "כל הכוכבים והגלגלים כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם, והם חיים ועומדין ומכירין את מי שאמר והיה עולם, כל אחד ואחד לפי גדלו ולפי מעלתו משבחים ומפארים ליוצרם כמו המלאכים... ודעת הכוכבים והגלגלים מעוטה מדעת המלאכים, וגדולה מדעת בני אדם". ולפי דעת הרמב"ם נמצא שאף העולם האמצעי הוא עולם האמת, שהרי הכוכבים והגלגלים [הנמצאים בעולם האמצעי] מכירים את הקב"ה. והגדרת "אמת" היא הכרת ה', וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ד: "אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר, עורו ישינים משנתכם, ונרדמים הקיצו מתרדמתכם, וחפשו במעשיכם, וחזרו בתשובה, וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן". הרי ש"זכרו בוראכם" עומד כנגד "השוכחים את האמת", נמצא שה"אמת" היא הכרה ברורה ומוחלטת בה'.

(1583) בהקדמה שניה לגבורות ה' [טו] כתב: "ואל תשגיח בדברי הפילוסופים שאמרו כי השמש והירח חיים משכילים, שכל דבר זה הבאי". ושם האריך להוכיח דבריו ממדרשי חכמים, עיי"ש. ושם ס"פ לד [קלא.] כתב: "אל תשים לבך אל האומרים כי השמים חיים משכילים, כי אין דעת התורה השלימה כך כלל". ובתפארת ישראל פי"א [קע:] כתב: "הגלגלים בעצמם אין להם דבקות בו יתברך".

(1584) כן הוא בזוה"ק ח"א קצב:, שאמרו "ההוא עלמא דאיהו עלמא דקשוט". וראה תפארת ישראל פ"כ הערה 26, ושם פ"ס הערה 13. וכן כתב שהעולם העליון הוא "עולם האחדות" [גו"א שמות פ"כ אות ג, ושם הערה 11, והובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 221, ובח"א לסוטה ז: (ב, לו:)], וכבר נתבאר [הערה 1581] שהאמת היא אחת.

(1585) דוגמה לדבר; בנצח ישראל פי"ח [תד.] הביא את דברי הגמרא [פסחים נד:] שיום הנחמה ["מתי יתנחם מדאגתו" (רש"י שם)] הוא מכוסה מבני אדם. וכתב לבאר זאת בזה"ל: "דבר זה גם כן אין בו ידיעה, כי הנחמה חוץ מן האדם. שכאשר הגיע לו צרה, אין ידוע לו זמן שיהיה מתנחם אחר הצרה שהגיע לו. כי הנחמה לאדם הוא כאילו היה מגיע לו העדר, ויחזור ויקבל הויה אחר כך, ואין דבר זה ידוע לו מה שחוזר ונותן לו הויה, כי

הוייתו חוץ ממנו". **ואם תאמר**, הרי מצינו שאדם יכול כביכול להוליד את עצמו, וכפי שביאר להלן בסוף המשנה [ראה שם הערה 1827], ונמצא שאדם מקבל הויה מעצמו. אמנם סתירה זו בנין היא, וכמו שביאר בגו"א שמות פי"ג אות יח, שנאמר שם [שמות יג, כב] "לא ימיש עמוד הענן יומם וגו'", ופירש רש"י שם "לא ימיש - הקב"ה". וביאר שם הגו"א בזה"ל: "כי 'ימיש' הוא מבנין הפעיל, שהוא יוצא תמיד. ואם רצה לומר 'לא ימיש' הענן, היה ראוי להיות 'ימוש' בויו"ו, ולפיכך פירושו 'לא ימיש הקב"ה', והשתא הוי פועל יוצא. ואף על גב דכתיב [שמות לג, יא] 'ומשרתו יהושע לא ימיש מתוך האהל'. חלוק גדול יש כאן ליודעי לשון הקודש, כי אצל בני אדם שייך לשון יוצא, כי הוא המזרז את עצמו, והרי הוא יוצא בצד זה, כי האדם הוא המזרז את גופו. וכן פירושו; לא ימיש יהושע את עצמו, ומדבר על האדם כאילו היה כאן שני דברים, האחד דעתו, והשני גוף האדם. וכך כתב לקמן [שמות יד, י] 'ופרעה הקריב', ופירש רש"י [שם] הקריב את עצמו ומיהר לפני חיילותיו. וזה לא יתכן בענן, ולפיכך צריך לפרש 'לא ימיש' - הקב"ה". הרי לעולם פועל ההויה הוא פועל יוצא, ורק האדם גופא כולל בתוכו שני דברים; פועל ההויה [דעתו], ומקבל ההויה [גופו]. וראה גו"א שמות פי"ד סוף אות כא. ואם כן לא רק שלא קשה ממה שהאדם מוליד את עצמו, אלא אף יש ראיה משם ש"אין הויה מעצמו, רק שמקבל הויה מן הפועלים". וראה למעלה ציון 1549, ולהלן פ"ב הערה 11.

(1586) לשונו בתפארת ישראל ר"פ א [כח.]: "הנה השמים וכל צבא השמים כולם פועלים... בתחתונים כמו שבראם השם יתברך וסדר אותם", ושם הערה 3. ובבאר הגולה באר הרביעי [שמו.] כתב: "שני מושלים בעולם; החמה ביום, וירח בלילה", ושם הערה 221. ובח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:] כתב: "השמש והירח הם המושלים בצבא השמים, ואם אין השמש והירח פועלים, כל הנמצאים בטלים. ולכך תולה הכל בשמש וירח שהם מושלים, וכדכתיב [תהלים קלו, ח-ט] 'השמש לממשלת היום ואת הירח והכוכבים לממשלת בלילה'". ובשחרית של שבת אומרים "טובים מאורות שברא אלקינו יצרם בדעת וכו' כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל". ובגו"א בראשית פל"ח אות כו כתב: "לבנה וחמה, שניהם הם מושלים ומלכים בעולם".

(1587) כן הוא ברד"ק לש"א יט, יג, שם ישעיה מד, כה, רבינו בחיי שמות כ, ב, ראב"ע תהלים יט, י, ובספר העבור לראב"ע שער ב [סד"ה תקופת רב אדא]. והר"ן נדרים לב. [ד"ה צא] כתב: "צא מאצטגנינות שלך - ממשפט חכמת מזלות שלך, והיינו דכתיב [בראשית טו, ה] 'ויוצא אותו החוצה'". וברעיא מהימנא לפרשת פנחס רלז: איתא "וייעלון במשפטי ככביא ומזלי".

(1588) כמו שנאמר [דניאל ד, יד] "בגזירת עירין פתגמא". ואמרו [חולין ז:] "אין אדם נוקף אצבעו מלמטה, אא"כ מכריזין עליו מלמעלה". ובב"ר [י, ו] כתב: "אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל". ובבאר הגולה באר השני [קנ:] כתב: "רז"ל מפרשים לשון 'כשפים' 'שמכחישין פמליא של מעלה' [סנהדרין סז:]. פירוש, מה שנגזר מצבא העליונים על הארץ הם משנים ומבטלים. כי העולם הזה נוהג על ידי העליונים, והכשפים מבטלים אשר נגזר מצבא עליונים", ושם הערה 195. וכן כתב בנצח ישראל פנ"א [תתכ:] בביאור דברי הגמרא [ב"ב עה:] שראה מלאכי השרת מנסרים אבנים טובות, וז"ל: "ועמד על הניסור הזה, רוצה לומר גזירה זאת. שהרי לשון 'גזירה' הוא כריתה וניסור גם כן. וראה שהעליונים גוזרין דבר זה. שכל דבר הוא בגזירת עליונים והם גוזרין, ולכך נקרא זה 'ניסור'". וכן כתב בנתיב השלום פ"ב [א, רכב:]. ומעין זה כתב בגבורות ה' פס"ה [שב:], וז"ל: "המלאכים... נקראים אדונים, שהם אדונים לעולם... וכלל המלאכים בשני שמות, יש מלאכים עליונים הפועלים בדברים שהם בעולם ונקראים 'אלקים'... ויש שהם מנהיגים את התחתונים, והם נקראים 'אדונים', כי האדון מנהיג את אשר תחתיו". והרי אף המלאכים נכללים ב"צבא השמים", וכמבואר ברמב"ן בראשית ב, א. ובגבורות ה' פס"ו [שו.] כתב: "כי במה שנקראים עליונים הם פועלים בתחתונים... והם כמו עלה נחשבים... אבל התחתונים במה שהם תחתונים הם עלולים בעצמם". וראה להלן פ"ב הערה 713.

(1589) "והגישו אדוניו אל האלהים וגו'" [שמות כא, ו], ופירש רש"י שם "לבית דין". וכן נאמר [שמות כב, ז] "ונקרב בעל הבית אל האלהים וגו'", ופירש רש"י שם "אל הדיינין". ובגו"א בראשית פ"א אות טז כתב: "'אלקים' זה מדת הדין, שכן מספרו 'הוא דיין'". ובח"א לשבת נו: [א, לו:] כתב: "'אלקים' בגמטריא 'זה דיין'". ובסנהדרין ז: אמרו "כל המעמיד דיין על הצבור שאינו הגון, כאילו נוטע אשרה בישראל", וביאר שם בח"א [ג, קלג:]: "כי הדיין נקרא 'אלקים' בכל הכתוב, מפני 'כי המשפט לאלקים' [דברים א, יז], ולכך זה שהוא דיין ראוי שיהיה נקרא 'אלקים'... ולכך דיין שאינו הגון נקרא 'אשירה', כי האשירה היא אל זר. וכיון שהדיין נקרא 'אלקים', כאשר אינו הגון הוא אל זר, ולכך אמר 'כאילו נטע אשירה'". וכשם שדיין נקרא "אלקים", כך "אלקים" מורה על מדת המשפט של הקב"ה, וכפי שכתב רש"י שמות כ, א "אין 'אלקים' אלא דיין". וכן כתב בגו"א במדבר פט"ו אות לג. ובגו"א בראשית פ"ב אות יד ביאר מדוע שם "אלקים" הוא בלשון רבים, וז"ל: "וזה מפני שהוא משפיל ומרומם במשפט, כדכתיב [תהלים עה, ח] 'כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים', כי יש לו חלוף כחות להשפיל זה ולהרים זה במשפט, לכך

הוא לשון רבים. וכל משפט יש בו חילוף וריבוי כוחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלקים' בלשון רבים" [הובא למעלה הערה 551]. וראה להלן ציון 1639, ופ"ב הערה 839.

(1590) פירוש - בכל מעשה בראשית נאמר "אלקים" להראות שהבריאה נעשתה במדת הדין [כפי שיבאר בסמוך (ד"ה ואמנם הפירוש, ושם הערה 1640), להלן פ"ב מ"ח (ד"ה אם למדת), ובתפארת ישראל פ"ו (קב.)]. והעומק בזה הוא שהבריאה עצמה היא מעשה דין, משום ש"כאשר יגזור ההויה כפי המשפט אשר ראוי" אזי ההויה היא שלב שני, המבוססת על השלב הקודם, שהוא "המשפט אשר ראוי". באופן שמעשה ההויה הוא פועל יוצא ותולדה מהסדר הראוי שקדם למעשה ההויה. וכך הדיין הפוסק דין, הרי לפני עצם פסק הדין, הדיין מחשב מהו הדין הראוי, ורק לאחר מכן הוא מחיל על הנדונים את הדין התואם לסדר הראוי. וכאשר נעשה מעשה שהוא תולדה למחשבה שקדמה לו, אזי יש במעשה זה משום עשיית דין. ונקודה זו תבואר יותר בהמשך. וכן כתב בגבורות ה' פס"ה [שב:], וז"ל: "בכל מעשה בראשית נאמר 'אלקים', שבא השם הזה על שהוא יתברך פועל הכל". וצרף לכאן שפתוי הנחש היה [בראשית ג, ה] "והייתם כאלקים", ופירש רש"י שם "יוצרי עולמות".

(1591) כן הביא מאמר זה בתחילת המשנה [ראה הערה 1523], ושם ביארו באופן אחר.

(1592) להלן [ד"ה ואמנם הפירוש], ושם הערה 1642.

(1593) פירוש - הדיין מתחבר למדה שנהגה במעשה בראשית; כשם שבמעשה בראשית ההויה שנוצרה היתה מעשה דין, כך הדיין הגוזר גזירותיו עוסק במעשה דין. ולהלן [ד"ה ואמנם הפירוש] שוב יבאר ענין זה. וראה הערה הבאה.

(1594) "שהשם יתברך מעמיד העולם בגזירתו, שנאמר 'הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד', וגזירתו יתברך הוא הדין, שלכך נאמר בכל הבריאה 'אלקים'" [לשונו להלן ליד ציון 1704]. אך לעומת דבריו להלן, הרי כאן עיקר כוונתו הוא לרישא דקרא ["כי הוא אמר ויהי"], המורה שהוית העולם נעשתה בגזירת ה', שהרי "אמר" נזכר ברישא דקרא לעומת "ציוה" שנזכר בסיפא דקרא. נמצא שהדין הוא הסבה לבריאת העולם, וכן הדין הוא הסבה לקיום העולם, וכמבואר להלן הערה 1662. ועוד אודות גזירת הדיין, הנה בבאר הגולה באר הרביעי [שכט.] כתב: "לשון 'פלל' כמו שפירש רש"י על 'ראות פניך לא פללתי' [בראשית מח, יא], שהוא לשון מחשבה, וכמו [ישעיה טז, ג] 'הביאי עצה עשי פלילה'... ונקראו הדיינים 'פלילים' [שמות כא, כב], מפני שהוא שופט במחשבתו; דבר זה כך הוא, ודבר זה כך הוא". ודברים אלו צריכים ביאור, כי הרי כל מעשי האדם נובעים

ממחשבתו [חוץ משגגה (כמבואר להלן פ"ד מ"ד, ד"ה ואמר אחד)], ומהו היחוד של הדיינים הנקראים במיוחד ובמסוים על שם המחשבה. ועוד, מהי כפילות לשונו שם "דבר זה כך הוא, ודבר זה כך הוא". ונראה, כי דבריו כאן נסובים על ההכרעה שיש בדין, שהרי כל דין הוא הכרעה בין שני צדדים. ועל כך אמרו בגמרא [סנהדרין ו:] "היכי דמי גמר דין, אמר רב יהודה אמר רב, איש פלוני אתה חייב, איש פלוני אתה זכאי". וכח ההכרעה הוא כח הדעת, וכפי שכתב הפחד יצחק, שבועות, מאמר מד אות י, וז"ל: "בכל ההוראות שבעולם, הרי ההכרעה היא בין שני צדדים. וכח ההכרעה, הרי הוא כחה המובהק של הדעת. דתחלת יצירתה של הדעת, לא באה לעולם אלא לשם שיקול הדעת. הדעת שוקלת ומכריעה", ושם מאריך בזה עוד. ולכך מעשי האדם, אע"פ שהם נעשים בדעת, אך הדעת שם היא רק היכי תמצא ואופן להכשיר את המעשה, ואין הדעת חולקת חשיבות לעצמה. אך במשפט, שמהותו היא ההכרעה בין שני צדדים, הרי שעיקר מעשה השפיטה נעשה רק בדעת, ואין הדעת במשפט משמשת כהיכי תמצא לביצוע הדין, אלא אדרבה, ביצוע הדין הוא תולדה המשתלשלת מהכרעת הדעת, כי עיקר חלות המשפט הוא רק בדעת. ולכך רק הדיינים נקראים על שם המחשבה, ולא שאר מעשי האדם. והם הם דבריו כאן, כי גזירת הדיין דומה לגזירת הבריאה, כי שתיהם משתלשלות ממושכל מתחייב קדום.

(1595) בקבלת הדין, וכמו שמבאר. ומשפט זה הוא המשך המשפט בתחילת הדיבור; "העולם העליון מיוחד באמת. העולם האמצעי מיוחד בשלימות ובשלום. העולם התחתון, שהוא עולם ההויה... מיוחד בזה [בקבלת הדין מהמושלים]".

(1596) אע"פ שגם העולם האמצעי מקבל מהעולם העליון, וכמבואר בנתיב האמת פ"ג [א, רב.], מ"מ אין בעולם האמצעי הויה, ורק ההויה נחשבת למעשה דין, ולא שאר סוגי קבלה, וכמו שנתבאר כאן.

(1597) כמבואר למעלה [לאחר ציון 1570] בטעמו השני לכך שהעולם האמצעי נקרא "עולם השלום", וראה שם הערה 1576.

(1598) כוונתו להרכבה הנעשית בעולם התחתון, "כי ההרכבה נעשה על ידי שהיסודות מתערבים ונעשה ההרכבה" [לשונו בסמוך].

(1599) כמבואר למעלה [לאחר ציון 1515] שעל ידי הדין יש לכל אחד ממונו המגיע לו. וכאן מוסיף שהדיין הוא זה המחייב את הנתינה, והוא זה המחייב את החזרה, כי הדין חל על ידי הדיין. ורש"י דברים א, ט כתב: "כך אמר שלמה [מ"א ג, ט] 'כי מי יוכל לשפוט את עמך הכבד הזה', אפשר מי שכתוב בו [מ"א ה, יא] 'ויחכם מכל האדם', אומר

מי יוכל לשפוט וגו'. אלא כך אמר שלמה, אין דייני אומה זו כדייני שאר האומות; שאם דן והורג ומכה וחונק ומטה את דינו וגוזל, אין בכך כלום. אני אם חייבתי ממון שלא כדין, נפשות אני נתבע, שנאמר [משלי כב, כג] 'וקבע את קובעיהם נפש'". ובדברים א, יז נאמר לדיינים "כי המשפט לאלקים הוא", ופירש רש"י "מה שאתה נוטל מזה שלא כדין, אתה מזקיקני להחזיר לו, נמצא שהטית עלי המשפט". הרי תפקיד הדיין הוא לוודא שכל אחד יקבל את ממונו המגיע לו, ולכך אם הדבר לא יעשה, אזי הקב"ה נזקק להתערב כדי להשיב את הנעשה. וראה על כך בבאר הגולה באר השני הערה 137.

(1600) כמבואר בהערה 1586.

(1601) פירוש - לאחר שביאר שיחס צבא השמים לתחתונים הוא כמו יחס הדיינים לנדונים, הרי שיש צורך לבאר מכוחו של מי פועלים הדיינים, שהוא מכח המלך. וכן כתב בח"א לסנהדרין צח. [ג, סוף ריד:], וז"ל: "המלך... דומה לנפש באדם הפרטי, כי הנפש [היא] מלך, ומנהיג האדם הפרטי כמו המלך. והדיינים והשופטים הם כמו כוחות הנפש, אשר הם משונים ובאים מן הנפש, עובדים עבודת הנפש. כך הדיינים מסודרים מן המלך, עובדים עבודת המלך לשפוט העם. והעם הם כמו האברים באדם הפרטי, המקבלים הנהגה" [הובא למעלה בהערה 810]. ולכך מבאר כאן כיצד צבא השמים "מסודרים מן המלך".

(1602) כפי שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד הלכות א-ב: "ארבעה גופים הללו, שהם אש ורוח ומים וארץ הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע. וכל שיהיה מאדם ומבהמה ועוף ורמש ודג וצמח ומתכת ואבנים טובות... מחובר מארבעה יסודות הללו... טבע האש חם ויבש, והוא קל מכולם. והרוח חם ולח. והמים קרים ולחים. והארץ יבשה וקרה, והיא כבידה מכולם, והמים קלים ממנה, לפיכך נמצאים למעלה על הארץ. והרוח קל מן המים, לפיכך הוא מרחף על פני המים. והאש קל מן הרוח. ומפני שהם יסודות לכל גופים שתחת הרקיע, ימצא כל גוף וגוף מאדם ובהמה וחיה ועוף ודג וצמח ומתכת ואבן גולמו מחובר מאש ורוח ומים ועפר, וארבעתן יתערבו ביחד, וישתנו כל אחד מהם בעת העירוב, עד שימצא המחובר מארבעתן אינו דומה לאחד מהן כשהוא לבדו, ואין במעורב מהן אפילו חלק אחד שהוא אש בפני עצמו, או מים בפני עצמן, או ארץ בפני עצמה, או רוח בפני עצמה. אלא הכל נשתנו ונעשו גוף אחד, וכל גוף וגוף המחובר מארבעתן. ימצא בו קור וחום, לח ויבש כאחד. אבל יש מהם גופים שיהיה בהם חזקה מיסוד האש, כמו בעלי נפש חיה, לפיכך יראה בהם החום יתר. ויש מהן גופין שיהיה בהן חזקה מיסוד הארץ, כמו האבנים, לפיכך יראה בהם היובש הרבה.

ויש מהן גופין שיהיה בהן חזקה מיסוד המים, לפיכך יראה בהם הלח יתר. ועל הדרך הזה ימצא גוף חם יתר מגוף אחר חם, וגוף יבש יתר מגוף אחר יבש. וכן ימצאו גופים שיראה בהן הקור בלבד, וגופים יראה בהן הלח בלבד, וגופים יראה בהן הקור והיובש כאחד בשוה, או הקור והלח כאחד בשוה, או החום והיובש כאחד בשוה, או החום והלח כאחד בשוה. לפי רוב היסוד שהיה בעיקר התערובת יראה מעשה אותו היסוד וטבעו בגוף המעורב". וראה למעלה הערה 526. ובח"א לשבת קד. [א, מז.] כתב: "דע כי האל"ף בית"א האותיות הם יסודות התורה, והוא דומה בעולם כמו ד' יסודות, שהם התחלה לכל ההויות המורכבים שהם בעולם, וכך האלפא ביתא הם היסודות הפשוטים לכל התורה כולה. והתורה היא מורכבת מן האותיות הפשוטים האלו, כמו המורכבים בעולם שהם מורכבים מן הפשוטים". וראה בבאר הגולה באר השני [רלב:], ושם הערה 613.

(1603) נראה לבאר כוונתו כי הואיל ומדובר כאן בהרכבה "שיתן זה לזה לפי הסדר והמשפט" [לשונו למעלה], א"כ מדובר כאן בעירבוב יסודות שונים בצורה מדוייקת ביותר, שהרי כל סטיה קלה בעירבוב היסודות יפגם בתוצאת ההרכבה הסופית, ולכך מעשה ההרכבה הוא מעשה דין גמור, ו"אין לך דין יותר מזה". ובגו"א שמות פט"ו אות ל [ד"ה ואם] כתב: "הדינין של תורה יש בהם חכמה, כמו שאמרו חכמים [ב"ב קעה:] הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, לפי שבקל משתנה הדין" [הובא למעלה הערה 239]. ובבאר הגולה באר השלישי [רצ.] כתב: "כל חשבון הוא דין, ששמשו חכמים בלשון זה בכל מקום 'עתיד ליתן דין וחשבון'". ורש"י [ויקרא יט, לה] כתב: "לא תעשו עול במשפט - אם לדין הרי כבר נאמר [ויקרא יט, טו] 'לא תעשו עול במשפט', ומהו משפט השנוי כאן, היא המדה והמשקל והמשורה. מלמד שהמודד נקרא דיין, שאם שיקר במדה הרי הוא כמקלקל את הדין". ומו"ר שליט"א הוסיף שתיבת "דין" גופא באה מתיבת "די", משום שכל ענינו של דין הוא גבול וקצבה. וצרף לכאן, שבנתיב התשובה פ"ז [ד"ה ובמסכת כריתות] כתב: "הקטורת הוא למדת הדין" [הובא למעלה בהערה 519], וזה משום שיש בקטורת הרכבה של אחד עשר סממנים בתכלית הדקדוק.

(1604) פירוש - כאשר יש אוסף גדול מדי של מים, השמש גורמת למים להתאדות, וליהפך לגשמים. והראב"ע [בראשית ב, ו] כתב: "כי עלה אד מן הארץ בכח המאורות, ונשקה האדמה והצמיחה". והרד"ק שם כתב: "עלה איד מן הארץ בכח המאורות שנתלו ברקיע... כי פעולת המטר מהאיד, והאל הוא הממטיר על ידי האיד העולה". והרד"ק בספר השרשים, שורש איד, כתב: "העשן העולה מן הארץ... ויפגע בעבים, ירדו הגשמים". וראה להלן פ"ב הערה 860.

(1605) דוגמה לדבר; נאמר [שמות טז, יז] "ויעשו כן בני ישראל וילקטו המרבה והממעיט", ופירש רש"י שם "יש שלקטו הרבה, ויש שלקטו מעט, וכשבאו לביתם ומדדו בעומר איש איש מה שלקטו, ומצאו שהמרבה ללקוט לא העדיף על עומר לגולגולת אשר באהלו, והממעיט ללקוט לא מצא חסר מעומר לגולגולת, וזהו נס גדול שנעשה בו". ומהו ענינו של נס זה. ונראה, שבא להורות שרק בעולם התחתון ישנה מציאות שאחד יקח יותר ממדתו, או פחות ממדתו, ולכך יש אז צורך בדין ודיין שיתקנו את המעוות. אך הרי המן הוא מאכל נסי, שאינו שייך לעולם התחתון, והוא מזונם של המלאכים [יומא עה:], לכך מן הנמנע במן שלא יקבל את חלקו הראוי לו, אלא נאמר בו [שמות טז, יז-יח] "וילקטו המרבה והממעיט וגו' ולא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר". וראה להלן פ"ב הערה 572.

(1606) כמבואר למעלה הערות 1581, 1584. ובנתיב האמת פ"ג [א, רב:] כתב: "השלום הוא עיקר מעלת העולם האמצעי, כמו שמדריגת ומעלת עולם העליון הוא האמת" [הובא בהערה 1570].

(1607) להלן [סד"ה ולפיכך כאשר], שכתב: "לא היה העולם מתקשר עד שיהיה כאן עולם אחד... ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד", ושם הערה 1625.

(1608) כמו שיביא להלן [ד"ה ורמזו חכמים] מהמדרש שהאדם נברא מן העליונים ומן התחתונים, כדי שיקשר את העליונים ותחתונים להדדי. ורש"י [בראשית ב, ז] כתב: "עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים".

(1609) רומז כאן שגדר האדם שהוא "עולם קטן". וכן כתב בנתיב האמת פ"ג [א, רב.]: "וכבר אמרנו למעלה כי האדם בפרט הוא כלול מכל ג' עולמות, ובשביל כך הוא מחבר את כלם, כי האדם הזה הוא עולם קטן". ובספר כד הקמח, ערך פסח, כתב: "שלשה חלקי המציאות, והם המלאכים, והגלגלים, והעולם השפל הזה. והנה האדם רואה שלשתם מבשרו, לפי שיצירת גופו נחלקת לג' חלקים כנגדם, ומטעם זה נקרא האדם 'עולם קטן', שהוא כולל העולם שהוא העולם הגדול. ותמצא ביצירת הגוף עולם הדבור, שהוא הראש, ושם השכל שופע על המוח, כנגד עולם המלאכים, שהן שכלים נפרדים. עולם החיות מן הצואר עד המתנים, ושם הלב שהוא בעל תנועה, וסבת כל התנועות שבגוף, כנגד עולם הגלגלים שהם בעלי תנועה, ובתנועתם העולם עומד. עולם הטבע ממתניו ולמטה, והוא סבת ההויה וההפסד, כנגד עולם השפל הזה שהוא בעל הויה והפסד". וכן כתב הרבינו בחיי בבראשית א, כז [ד"ה ויש שפירשו]. ובויקרא ח, כג,

כתב: "כולל בגופו ובתכונת צורתו שלשה חלקים אלו, וזו היא צורת אדם, שהוא עולם קטן, ובו עולם הדבור, והוא הראש כנגד עולם המלאכים. ועולם החיות, זהו מן החזה ועד מתניו, כי באמצעות גופו הוא הלב שהוא בעל התנועה, כנגד עולם הגלגלים. ועולם הטבע ממתניו ולמטה, כנגד העולם השפל". וכן כתב למעלה במשנה ה, ושם בהערה 827 לוקטו משאר ספריו המקבילות ליסוד זה.

(1610) שהם; אמת [המיוחד בעולם העליון], שלום [המיוחד בעולם האמצעי], ודין [המיוחד בעולם התחתון]. ולהלן פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה] כתב: "ג' עולמות שהם כוללים עולם העליון הנבדל, והעולם האמצע, שהוא עולם הגלגלים, ועולם התחתון... וכבר התבאר למעלה, כי האדם הזה אשר ברא השם יתברך בעולם הזה, בו נכללים כל ג' עולמות, והוא מקשר את כל ג' עולמות, עד שהעולם אחד מקושר לגמרי... והרי הדבר מבואר כי האדם הוא מלמעלה ומלמטה, כמו שהוא מבואר בכתוב... ולפיכך כאשר מקולקל האדם ונפסד, הרי זה קלקול אל כל ג' עולמות. שהרי האדם הזה מקשר הכל, וכאשר הקשר נתק, מקולקל הכל, כי אלו ג' עולמות מתקשרים ומתאחדים על ידי האדם" [ראה הערה 1630]. ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] כתב: "כי האדם יש בו כל העולמות, כמו שבארנו במקום אחר כי זה האדם יש בו מכל ג' עולמות".

(1611) זה לשון הרמב"ם בתחילת הפרק שם [מהדורת קאפח]: "דע, שהמציאות הזו בכללותה היא דבר אחד, לא יותר. כלומר כדור הגלגל הקיצוני בכל מה שיש בו הם דבר אחד בלי ספק... כשם שראובן דרך משל הוא דבר אחד, והוא מחובר מאברים שונים, כגון הבשר והעצמות, ומלחיות שונות, ומרוחות, כך הכדור הזה בכללותו מחובר מן הגלגלים ומארבעת היסודות, ומה שהורכב מהן", וכל הפרק שם דן בדמיון הקיים בין חלקי העולם לחלקי האדם. ובגו"א בראשית פ"א אות סב כתב: "כל העולם צריך להיות מקושר עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים, וכבר ביאר זה הרמב"ם בספר מורה נבוכים [א, עב], והאריך בענין הנפלא לבארו. והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם". ובבאר הגולה באר החמישי [טז:] כתב: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו... עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד [ראה הערה 1625]. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א] פרק ע"ב בדבר זה מאוד", ושם מאריך בזה. ובתפארת ישראל פי"ג [ריא:] שלל את האפשרות ש"האדם עומד בעולם התחתון, אין לו חלק בעולם העליון הנבדל", ושם הערה 79.

(1612) "שקול כנגד הכל" - שהוא שוה לכל מחמת שהוא כולל בעצמו את הכל. וכן ביאר בהסברו השלישי בגו"א שמות פי"ח אות ז מדוע משה שקול כנגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], וז"ל: "מפני שדעתו וחכמתו הוא שכולל כל הדעות והחכמות שיש בששים רבוא בני אדם". הרי "שקול" פירושו "שוה". ולמעלה במשנה ה [לאחר ציון 825] כתב: "האדם... הוא עיקר בעולם, והוא כמו עולם קטן, עולם בפני עצמו". הרי היות האדם עיקר ועולם קטן עושה שיש לו גדר של עולם בפני עצמו, ומכך נגזרת שויונו לעולם. ובמדרש תנחומא פקודי אות ג אמרו "ללמדך שהמשכן שקול כנגד כל העולם, וכנגד יצירת האדם, שהוא עולם קטן". הרי היות האדם עולם קטן עושה אותו "שקול" כנגד המשכן והעולם.

(1613) וז"ל בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:]: "כי האדם נברא אחרון בשביל שהאדם הזה משלים מעשה בראשית, והאדם מקשר העולם עד שהוא אחד לגמרי, כי התחתונים בפני עצמם, והעליונים בפני עצמם, והאדם הוא שנברא מן העליונים ומן התחתונים, הרי האדם מחבר העליונים והתחתונים עד שהעליונים ותחתונים נעשו לאחד, ואין עוד עליונים בפני עצמם והתחתונים בפני עצמם. ומפני כך נברא האדם אחרון, כי הדבר שהוא מחבר הכל ראוי שיהיה האחרון, כמו מי שהוא עושה חלק אחד ואח"כ עושה עוד חלק אחד, ואחר כך מחברם, עד שהכל נעשה אחד. ואם היה האדם נברא ראשון, הרי לא היה זה בריאתו שיהיה נברא לחבר ולקשר הכל" [הובא בחלקו למעלה בהערה 1568].

(1614) מאמר זה מבואר בהרבה מקומות בספרי המהר"ל. ועולה מדבריו ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים 'אדם', ולא כן אומות העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר [תפארת ישראל פ"א (מב:), גו"א במדבר פל"א אות יח, נצח ישראל פי"ד (שדמ.), גבורות פמ"ד (קסז.), באר הגולה הבאר השני (רכ:), ועוד]. (ב) ישראל נבראו לאחר כל האומות, כפי שאדה"ר נברא לאחר כל הנבראים [תפארת ישראל ס"פ יב, שם ר"פ יז, גבורות ה' פל"ט (קמז.), ובגו"א פרשת בראשית פ"א אות ז]. (ג) לישראל יש את התורה [תפארת ישראל פי"ב (קפט:)]. (ד) אין לישראל שום חוזק מצד עצמם [דרשת שבת הגדול (סוף רג:), ואור חדש (קפח:)]. וראה למעלה בביאור משנת כל ישראל הערה 146, ולהלן פ"ב מ"ה הערה 524. וכאן בא לומר שהואיל ורק ישראל הם ה"אדם" באמת, ו"אדם" מכיל בתוכו את שלשת העולמות, לכך הקב"ה השלים את ישראל בשלשת העיקרים המיוחדים לשלשת העולמות, וכמו שמבאר.

(1615) אודות שהתורה היא מהעולם העליון, כן כתב בהרבה מקומות, וכגון בתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ובנתיב

העבודה פי"ג [א, קיח:] ביאר את ענינם של 'שנים מקרא ואחד תרגום', ובתוך דבריו כתב שם: "והוא כנגד ג' עולמות, כי התורה היא מהעולם העליון". ובנתיב התורה ספ"ב [א, יא:] כתב: "התורה היא הפקר לעולם... לפי שהתורה אינה מעולם הזה רק מעולם העליון". וכן כתב הרבה פעמים בספר זה; להלן פ"ג סוף מ"ה, שם מי"א [ד"ה ויש להבין], שם סוף משנה יד. ולהלן פ"ה מ"כ [ד"ה ואמר אחר] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. ולפיכך בית המקדש והתורה צמודים יחדיו, מפני כי בית המקדש קדושת העולם הזה, והתורה מתעלה עד למעלה. ועל ידי בית המקדש, שהוא בארץ ישראל, ועל ידי התורה, שמגיע עד עולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ ומגיע למעלה מן השמים". וכן כתב להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה כי יש], ושם פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר הוי צנוע]. ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:] כתב לבאר את דברי הגמרא שם "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", וז"ל: "ולפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו". **ובא להורות** שהקב"ה השלים את ישראל בשלשה דברים השייכים לשלשת העולמות, כאשר התורה שייכת לעולם העליון. ובודאי כוונתו לומר בזה שהתורה היא ה"אמת" שנתן הקב"ה לישראל, כי הרי העולם העליון "מיוחד באמת, וזה עיקר עצמו של עולם העליון" [לשונו למעלה לפני ציון 1606]. ונאמר [מלאכי ב, ו] "תורת אמת היתה בפיהו". ולהלן [ד"ה ומעתה יש] כתב: "וכנגד התורה שזכר שמעון הצדיק [למעלה משנה ב], זכר רבי שמעון בן גמליאל האמת, כי התורה היא בעצמה 'תורת אמת', ואין אמת כמו התורה", וראה שם בהערות.

(1616) הנה המשמעות הפשוטה של דבריו היא שבעוד שהתורה באה לישראל מהעולם העליון, הרי השלום העושה את ישראל "בפרט עם אחד" בא להם מהעולם האמצעי, ועל כך נאמר הפסוק "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". ולפי זה יוצא שתורה לחוד, ואחדותם של ישראל לחוד. אך במקומות אחרים ביאר שאחדותם של ישראל נובעת מהתורה, וגם הביא על כך את הפסוק "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". וכגון, בנצח ישראל פ"י [רמט.] כתב: "ישראל עליהם נאמר 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד... רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל", הערות 170, 209]. ובנר מצוה [קכג:] כתב: "ודבר זה שבחינו ותפארתינו מה שישראל הם עם אחד בתורתם, וכדכתיב [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'", ושם הערה 367. הרי שאף אחדותם של ישראל הנאמרת בפסוק "ומי כעמך ישראל" מתייחסת לתורה, ואילו כאן חילק בין הדברים, וביאר שתורה [אמת] לחוד, ואחדות ישראל [שלום] לחוד. [ועיין עוד בנצח ישראל פל"ח (תרצג:), שביאר אחדות זו מצדו של הקב"ה (הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 215)]. ויש לומר, כי התורה גופא אע"פ שמקורה הוא מהעולם העליון, מ"מ משם היא משתלשלת לכל העולמות, וכמו שכתב להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה כי יש], וז"ל: "מדריגת התורה שהיא מעולם העליון, צריך שיקרא כל פסוק שלשה פעמים [ברכות ח.], כנגד עולם התחתון, וכנגד עולם האמצעי, וכנגד עולם העליון". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:]. ולכך, אע"פ שסבת אחדותם של ישראל היא התורה, מ"מ עצם אחדותם הוא בטוי למעלת התורה בעולם האמצעי. וא"כ אין כוונתו כאן לומר שתורה לחוד, ושלום לחוד, אלא כאשר התורה משתלשלת מהעולם העליון אל העולם האמצעי, הבטוי לכך הוא אחדותם של ישראל [ראה להלן פ"ו מ"ב (ד"ה ובפרק חלק) שביאר את השייכות בין תורה לשלום]. וכן כאשר התורה משתלשלת מהעולם העליון אל העולם התחתון הבטוי לכך הוא עשיית דין. ובשבת פח. דרשו שהפסוק [תהלים עו, ט] "משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה" מדבר על מתן תורה לארץ, ופירש רש"י שם "דין - תורה". הרי דוקא כאשר התורה מגיעה מהעולם העליון ["משמים השמעת"] אל העולם התחתון ["ארץ יראה"] נקראת התורה בשם "דין". והם הם הדברים. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה יש למהר"ל שלשה הסברים למילת "תורה", שהיא לשון הוראה [זוה"ק ח"ג נג:]; (א) מלשון הוראת הציווים, כמלך המצוה לעמו [גו"א בראשית פ"א אות א, ונתיב האמונה פ"ב (א, סוף רט.)]. (ב) מלשון הוראת הבנת טעמי התורה [ריש דרוש על המצות (נ.), וראה להלן

פ"ב הערה 744]. (ג) מלשון הוראת הדרך, שמוליך את האדם לעוה"ב [נתיב התורה פ"א (א, ד.), להלן ספ"ג, וראה בתפארת ישראל פ"ט הערה 69, וכל זה הובא למעלה בהקדמה הערה 92]. דוק ותראה, כי שלשה הסברים אלו מקבילים לבטויי התורה בשלשת העולמות שדובר עליהם כאן.

(1617) אודות שהשבטים מתקשרים זה עם זה, כן כתב בנצח ישראל פל"ז [תרפה:] אודות שנים עשר השבטים, וז"ל: "כי אומה ישראלית דומים לאדם אחד, שיש בו שנים עשר אברים... והם כנגד י"ב מזלות". וכשם שאברי האדם "מתקשרים זה עם זה", כך היא המדה בנוגע לשבטים. וראה בסמוך הערה 1620. עמוד והבט, שבנצח ישראל פמ"ד [תשנד.] ביאר שתיבת "אחד" תואמת לחלוקת השבטים; שבט לוי הוא כנגד האל"ף שבתיבת "אחד", ושמונה בני הגבירות [עם אפרים ומנשה] הם כנגד החי"ת שבתיבת "אחד", וארבעה בני השפחות הם כנגד הדל"ת שבתיבת "אחד". הרי שלא רק שהשבטים מתקשרים זה עם זה ביצירת תיבה משותפת, אלא שתיבה זו "אחד" שמה, וזה מורה באצבע שהשבטים אכן "מתקשרים זה עם זה". וראה בבאר הגולה באר הששי [רמט.], ושם הערה 651, ולהלן פ"ב הערה 1020.

(1618) ההשוואה בין שבטים למזלות הוזכרה בשמו"ר טו, ו, שאמרו שם: "אתה מוצא י"ב מזלות יש ברקיע, כשם שאין השמים יכולין לעמוד חוץ מי"ב מזלות, כך אין העולם יכול לעמוד חוץ מי"ב שבטים". וראה בספר היצירה פרק ה. והמזלות נמצאים בעולם האמצעי, כי כבר ביאר למעלה [לפני ציון 1546] שעולם הגלגלים הוא העולם האמצעי, והמזלות נמצאים בגלגלים [פסחים צד:].

(1619) "מתחברים יחד ויש שלום ביניהם" - כתב כן כנגד שני סוגי השלום שביאר למעלה שיש בעולם האמצעי; (א) כל החלקים מתחברים להשלמה אחת [כן כתב למעלה ליד ציונים 1565-1567]. (ב) יש שלום בין החלקים, שאין אחד נכנס לגבול חברו [כן כתב למעלה ליד ציונים 1572-1576]. כנגד הסוג הראשון כתב כאן "מתחברים יחד", וכנגד הסוג השני כתב "ויש שלום ביניהם". ובח"א לסוטה מא: [ב, עח.] כתב: "מעלת עולם האמצעי, הוא עולם הגלגלים, שאין אחד פוסע על אחר. כי הטלה שהוא ראש המזלות, אינו פוסע על המזלות האחרים, רק הם סובבים בעיגול, ואין אחד פוסע על אחר כלל. ודבר זה מבואר מאד למי שמבין דברי חכמה" [הובא בהערה 1576]. ואודות השלום שיש בין המזלות, הנה בדב"ר ה, יב, אמרו "אין אחד מן המזלות הללו שהן מהלכין ברקיע רואה מה שלפניו, אלא של אחוריו... כדי שיהא כל מזל ומזל אומר אני הוא הראשון, הוי [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'".

(1620) כן כתב בח"א לגיטין ו: [ב, צא:], וז"ל: "חורבן אל ישראל כאשר היה בטל שבט אחד, דגמירי דלא בטל שבט מישראל [ב"ב קטו:], ואם בטל שבט אחד, כאילו ח"ו ישראל בטלים מן העולם, ואז העולם חרב לגמרי". ובגו"א שמות פי"ג סוף אות טז כתב שרק כאשר יש את כל השבטים יש בזה "כלל ישראל", אבל "אחד עשר שבטים אינם כלל ישראל" [לשונו שם].

(1621) מגביל את הענין במלים "כפי מה שאפשר", כי הרי מדת השלום אמרה שאדם לא יברא כי הוא כולו מלא קטטה [ב"ר ח, ה]. ובנתיב האמת פ"ג [א, רב:] כתב על כך: "אבל מצד השלום שהוא עיקר מעלת עולם האמצעי... אין ראוי הבריאה אל האדם, כי אין השלום בעולם התחתון, לפי שהתחתונים מתנגדים זה לזה... ולפיכך אמר השלום שלא יברא שכולו מלא קטטות". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצ:] כתב: "כי השלום אינו מענין העולם הזה, רק הכל במחלוקת, וזהו ענין עולם התחתון, במה שהאחד נכנס בגדר השני, כמו שהוא ענין העולם הזה. ולכן ענין העולם הזה אינו מענין השלום" [הובא למעלה הערה 1180]. וכן בנצח ישראל פכ"ה [תקל.] ביאר מדוע המחלוקת במיוחד מצויה בישראל.

(1622) כמו שאמרו במדרש [דב"ר ה, ז] "'שופטים ושוטרים' [דברים טז, יח], א"ר לוי למה"ד למלך שהיו לו בנים הרבה, והיה אוהב את הקטן יותר מכולן. והיה לו פרדס אחד, והיה אוהבו יותר מכל מה שהיה לו. אמר המלך, נותן אני את הפרדס הזה שאני אוהבו מכל מה שיש לי, לבני הקטן שאני אוהבו מכל בני. כך אמר הקב"ה, מכל האומות שבראתי איני אוהב אלא לישראל, שנאמר [הושע יא,א] 'כי נער ישראל ואוהבהו'. מכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין, שנאמר [ישעיה סא, ח] 'כי אני ה' אוהב משפט'. אמר הקב"ה נותן אני מה שאהבתי, לעם שאני אוהב, הוי 'שופטים ושוטרים'", ומדרש זה הביא בתחילת נתיב הדין [א, קפה.], עיי"ש.

(1623) למעלה [ד"ה נמצא אלו] שעולם התחתון הוא עולם הויה, וכל הויה היא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים. וכן ביאר למעלה [ד"ה ועוד כמו] שההרכבה הנעשית בעולם התחתון היא דין גמור.

(1624) למעלה בין ציונים 1608-1613.

(1625) אודות שעל העולם להיות אחד, לפי שהוא מפועל אחד, כן כתב בכמה מקומות בספריו. וכגון, בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:] כתב: "וידוע כי הפועל שהוא אחד יבא ממנו פעולה אחת, ודבר זה הסכימו עליו הכל... ומה שנברא האדם יחידי... כי אם לא היה נברא האדם יחידי, רק הרבה, וכל העולם נברא בשביל האדם, וכאשר יש יותר

מאדם אחד, אם כן אין העולם אחד. ולפיכך היו אומרים כמו שהעולם אינו אחד, ג"כ הפועלים הם יותר מאחד, כי לעולם מפועל אחד יבא פעולה אחת. וכאשר הפעולה אחת גם כן הפועל אחד, כי הפעולה מתיחס ודומה אל הפועל. ודבר זה הסכימו עליו הכל, כמו שנמצא בדבריהם שהאריכו בזה טענות עצומות איך יבא הרבוי מן הפועל שהוא אחד. ורז"ל התירו הקושיא כמו שכתבנו לפני זה, ויעיד על זה התורה, כי לכך נברא האדם אחרון, כדי שיהיה האדם מקשר העולם עד שהעולם הוא אחד, כמו שראוי שיבא פעולה אחת מפועל". ולהלן פ"ה מ"א [ד"ה ועוד תדע] כתב: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד". וכן שם במשנה יז [ד"ה ויש לשאול] כתב: "העולם הוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן הש"י שהוא אחד". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב, ודרשת שבת הגדול [קצד:]. וראה תפארת ישראל פל"ח הערה 137, באר הגולה באר הרביעי הערות 372, 402, 1339, שם באר החמישי הערה 87, נר מצוה ח"א הערה 90, ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 164. ובנצח ישראל ר"פ כא כתב: "אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה, שאין הדבר הזה כך כלל... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי".

(1626) כי אם העולם לא היה מתאחד, אזי הוא לא היה קיים, כי אז העולם לא היה מורה שה' אחד, ומן הנמנע שיתקיים דבר הממעט מכבוד ה'. וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות לד, אודות שמציאותו של האדם ללא בת זוג היתה עלולה להביא לכפירה בה' [רש"י בראשית ב, יח], וז"ל: "אין ראוי למציאותו [של האדם] האחדות, אלא שיהיה לו לאדם זוג, ואילו היה ראוי לו למציאותו האחדות... אפשר שלא היה נברא כלל".

(1627) הנה נאמר [בראשית א, כו] "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וגו'", ופירש רש"י שם "נעשה אדם - ענותנותו של הקב"ה למדנו מכאן, לפי שהאדם בדמות המלאכים ויתקנאו בו, לפיכך נמלך בהם... אף כאן בפמליא שלו נטל רשות, אמר להם

יש בעליונים בדמותי, אם אין בדמותי בתחתונים, הרי יש קנאה במעשה בראשית". ובגו"א שם אות סב הקשה: "ואם תאמר, והלא לא שייך קנאה אלא בבעלי שכל, ובבלתי בעלי שכל אין שייך קנאה". וזו שאלתו כאן, שהרי גם מחלוקת רק שייכת בבעלי שכל, ולא בין עליונים לתחתונים, שאינם בעלי שכל. וכפי שישיב כאן, כן השיב שם בגו"א. וראה להלן פ"ב הערה 671.

(1628) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות סב: "ועוד נראה הקנאה הזאת הוא סוד מסתרי התורה, ורצה בזה שכל העולם צריך שיהיה מקושר עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים, וכבר ביאר זה הרמב"ם בספר מורה נבוכים [א, פרק עב], והאריך בענין הנפלא לבארו. והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם, ואם לא היה האדם היה קנאה במעשה בראשית. ופירוש הקנאה הזאת, החילוק וההתנגדות שהיו לנמצאות, שהרי העליונים הם בדמותו של הקב"ה, והתחתונים אינם בדמותו של הקב"ה, ואין כאן אחדות וקשור, ולפיכך ראוי להיות האדם נברא שבו יתקשרו הנמצאות, והוא עושה שלום וקשור בין עליונים והתחתונים, ומאחד הכל. וכאשר יש האדם בתחתונים, הנה מקושרים כל הנמצאות, לפי שכל הנמצאים בתחתונים כלם בשביל האדם, והאדם יש בו דמות וצלם של הקב"ה, ולפיכך הם כולם אחד". וכן חזר וכתב שם פ"ב אות כג.

(1629) עומד על הלשון "אין שלום **בעולמי**", ולא אמרו "אין שלום **בעולם**".

(1630) כן כתב בדרשת שבת הגדול [קצה.], וז"ל: "וכן מוכח מדברי חז"ל, והביאו רש"י ז"ל [בראשית א, כו], שאמרו שלכך נברא האדם מן העליונים ותחתונים, שלא יהיה קנאה במעשה בראשית [ומביא המדרש שמביא כאן]... ולפיכך נברא האדם נשמתו מן העליונים, וגופו מן התחתונים. ומעתה יש להקשות, מה שייך קנאה בעליונים, הלא לא שייך קנאה בעליונים. רק הקנאה הזאת היא החילוק והפירוד שיהיה ביניהם, כי לא יהיו אחד עליונים ותחתונים, והש"י רוצה בעולם אחד. ולכך נברא האדם מן העליונים ומן התחתונים, שאדם מקשר עליונים ותחתונים לאחד, כאשר הוא מעליונים ותחתונים". ולהלן פ"ה מט"ו [סד"ה והנה תראה] כתב: "כי האדם הזה אשר ברא השם יתברך בעולם הזה, בו נכללים כל ג' עולמות, והוא מקשר את כל ג' עולמות עד שהעולם אחד מקושר לגמרי, וכמו שהתבאר בפרק משה קבל, והבאנו ראיה מדברי חכמים".

(1631) הוא עולם התחתון, וכמו שמבאר.

(1632) כמבואר למעלה בין ציונים 1587-1605.

(1633) וכאשר אין שלום אזי אין בידי האדם לקשר את העולם האמצעי לשאר עולמות, ונמצא שיש בטול לכל העולם, ולא רק לעולם האמצעי, כי כאשר אין כל העולמות מקושרים, יש בכך בטול לכלם, ולא רק לעולם שאינו מתקשר.

(1634) פירוש - הסדר שנקט התנא ["הדין האמת והשלום"] הוא הסדר הנכון, וכמו שמבאר.

(1635) למעלה בין ציונים 1567-1569. ומבאר שאע"פ שלכאורה הסדר היותר ראוי היה צריך להיות דין, שלום ואמת [כנגד העולמות תחתון, אמצעי ועליון], מ"מ התנא חרג מהסדר הראוי [ואמר דין, אמת ושלום], כדי שיוכל לסיים עם שלום. ומעין זה כתב בדרשת שבת הגדול [רכו:] לגבי ברכת כהנים, וז"ל: "ולפי הראוי בברכת כהנים היה לו לומר 'וישם שלום לך' [ר' במדבר ו, כו], כי בכל הראשונים נאמר 'יברכך ה' וישמרך' [שם פסוק כד], 'יאר ה' פניו אליך ויחנך' [שם פסוק כה], 'ישא ה' פניו אליך' [שם פסוק כו], שלשון נוכח בסוף הברכה. וכך ראוי לומר 'וישם שלום לך', רק שהיה תיבת 'לך' באחרונה, ודבר זה אין ראוי, כי השלום הוא באחרונה. ולפיכך כתיב [שם] 'וישם לך שלום'" [ראה למעלה הערה 1569, ולהלן ציון 1810].

(1636) פירוש - אף הסברו השני למשנה [שהמכוון במשנה הוא לאדם הכלול משלשת העולמות] הוא הסבר מכוון, בנוסף להסבר הראשון שהזכיר למעלה [מתחילת המשנה עד ד"ה ועוד יש לך, שהמכוון במשנה הוא כנגד קנין הממון, האדם עצמו, וקנין השכל], וסיים את הסברו הראשון שם במלים: "ובודאי פירוש זה נאה ומקובל הוא", ושם הערה 1543.

(1637) נראה שכוונתו לדבריו בנתיב האמת פ"ג [א, רא.], שהביא שם את המדרש [ב"ר ח, ה] שמדות החסד והצדקה אמרו שהאדם יברא, ואילו מדות האמת והשלום אמרו שאדם לא יברא, ושם ביאר שמדות אלו שייכות לשלשת העולמות, והן דנות על בריאת האדם, כי האדם כלול מכל ג' עולמות, ולכך הוא מחבר את כולם, עיי"ש כי מאריך בזה טובא. וחזינן מזה שמדות אלו נמצאות באדם מחמת היותו כלול משלשת העולמות, וכמבואר כאן.

(1638) ולשון "ברא" מורה על בריאה יש מאין, וכלשון הרמב"ן [בראשית א, א]: "הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת, ואין אצלנו בלשון הקודש בהוצאת היש מאין אלא לשון 'ברא'... הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תקנ:], ושם הערה 1368.

(1639) ראה למעלה הערות 551, 1589, ולהלן הערה 1706, ופ"ב הערה 838.

(1640) פירוש - בכל מעשה בראשית נאמר "אלקים" להראות שהבריאה נעשתה במדת הדין [כפי שביאר להלן פ"ב מ"ח (ד"ה אם למדת), ושם הערה 838]. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. ולדוגמה, להלן פ"ב מ"ח [ד"ה אם למדת] כתב: "כל הנבראים נבראו בדין ובמשפט... כי מה שברא הקב"ה - ברא במידת הדין, כמו שנאמר בכל מעשה בראשית שם 'אלקים', שהוא מדת הדין", וכן כתב בתפארת ישראל פ"ו [קב.], שם ס"פ כו [ת:], שם פמ"א [תרמט:], גבורות ה' הקדמה ראשונה [ד], שם פס"ה [שב:], ח"א לנדרים לט. [ב, טז.], ח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:], ועוד. ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "כי בבריאה נאמר בכל הפרשה 'אלקים', היינו לעניין היציאה אל הפעל, שהיה נברא מכח דין, שהיה הדין נותן שיהיה נברא, ובדין נברא". ובבאר הגולה באר החמישי [קנו:] כתב: "כאשר נברא העולם, בכל מעשה בראשית נאמר שם 'אלקים', שהוא דין, ודבר זה בארנו בכמה מקומות", ושם הערה 95. ובגבורות ה' פע"א [שכו:] כתב: "ידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין, ודבר זה ידוע לחכמים". וראה למעלה הערה 1590. וצרף לכאן שפתוי הנחש היה [בראשית ג, ה] "והייתם כאלקים", ופירש רש"י שם "יוצרי עולמות". וראה ציון 1655.

(1641) זו הפעם השלישית במשנה זו שמביא את דברי הגמרא האלו; לאחר ציון 1521, לאחר ציון 1590, וכאן. ולהלן יביאו פעמיים [ראה הערה 1695]. ודבריו כאן תואמים לדבריו שלאחר ציון 1590.

(1642) בנתיב הדין פ"א [א, קפו:] הרחיב יותר, וז"ל: "דבר זה בארנו בפרקים, כי מי שדן דין אמת לאמתו הוא נקרא 'האלהים', כמו שכתוב בקרא [שמות כב, ז] 'ונקרב בעל הבית אל האלהים', 'עד האלהים יבא דבר שניהם וגו' [שמות כב, ח], ודבר זה ידוע, כי 'אלהים' מדת הדין, ובשם הזה ברא הקב"ה עולמו, שנאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלהים', כי נברא העולם בדין, שגזר להיות נבראים, ובמדת הדין נבראו. והדיין שדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, שהרי נקרא הדיין בשם 'אלהים', ובזה נשתתף לשמו אשר ברא הכל. ואין הדין כמו מדת החסד, כי יש חסד למעלה מן החסד, והקב"ה חסדו גדול יותר מחסד האדם. ואף שהאדם עושה חסד, אין חסד זה חסדי ה' לגמרי, ולא שייך בזה לומר שנעשה שותף עם הש"י. אבל המשפט שהוא משפט אמת, אין לומר בזה כי משפט גדול מן משפט אחר. ולכך כאשר דן דין אמת לאמתו, מתחבר אל הדין, כי ברא העולם בדין, ועד שם מגיע מדת המשפט כאשר הדיין דן דין אמת לאמתו... ולפיכך הדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה

בראשית". ובגו"א שמות פי"ח אות לב כתב: "וכאילו נעשה שותף להקב"ה וכו'. בפרק קמא דשבת [י.]... עיקר הדבר דבר נפלא, שנעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי כאשר ברא הקב"ה את העולם בראו בדין, ולפיכך תמצא בכל הכתוב [בראשית א, ג] 'ויאמר אלהים', כי בדין נברא העולם, כאשר ידוע לחכמים. ולכך היושב שעה אחת בדין הוא נעשה שותף להקב"ה, שהרי הוא מתחבר במדה שנבראו בה מעשה בראשית, ובזה נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובבאר הגולה באר הרביעי [תנג:] כתב: "וזה אמרם [שבת י.] כל דיין שיושב שעה אחת בדין, כאילו נעשה שותף אל הקב"ה במעשה בראשית. וכמו שתמצא במעשה בראשית שנזכר שם 'אלקים', ושם הזה הוא גם כן לדיין, ובארנו דבר זה במקומו". וראה שם בבאר הששי [קנו:].

(1643) פירוש - מתחילה העולם יוצא מהכח אל הפעל בגזירת דין, ולאחר שהעולם כבר יצא לפועל, אזי העולם נעשה באמת, וכמו שמבאר. וראה ציון 1674.

(1644) כך מובאת הגירסא בתוספות סנהדרין ריש מב., ובטור אורח חיים תחילת סימן תכו.

(1645) ראה להלן ציון 1711. וצריך ביאור, מהו הפירוש שיש פעולה שהיא אמת ויש פעולה שהיא שקר. והנראה לבאר זאת על פי דבריו בדרוש על התורה [מב.], שכתב: "רבוי המעשים הם מאתו יתברך, ככל הנבראים, שעם שהם מחולקים ומהם הפכיים לגמרי, עם כל זה כלם מן השי"ת שהוא אחד, וכלם יש בהם האמת מצד, כמו שאנו אומרים 'פועל אמת שפעולתו אמת'. כי המים בבחינת מה שנבראו עליו הם אמת, וכן האש, שהוא הפכם, בבחינתו אשר הוא נברא עליו גם הוא אמת... הנמצאים, הגם שכל אחד אמת מצד בחינתו, מכל מקום ימצא לפעמים אחד מהם הקרוב אל האמת יותר מחבירו, והוא האמת הגמור. כי אין ספק שהאדם קרוב אליו בעצמו יותר מכל הבעלי חיים". הרי ש"פעולה אמת" היא פעולה התואמת לרצון וסדר ה' בעולם, ולכך האדם הוא "פעולה אמת" יותר משאר בעלי חי, כי הוא הנברא הקרוב ביותר אל ה'. וצרף לכאן, שאצל יעקב אבינו מצאנו שצורתו חקוקה בכסא הכבוד [חולין צא.], ולכך ברי הוא שמידת האמת שייכת ליעקב, שנאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב". ואמרו חכמים [ב"ר א, א] "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם", וכתב על כך להלן פ"ג מי"ד [ד"ה ואחר כך]: "כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו... והסדר הזה היה מחייב את העולם". הרי פעולה שתואמת לסדר העולם האלקי נקראת "פעולה אמת", ופעולה החורגת מסדר העולם האלקי נקראת "פעולה שקר". ובפחד יצחק ר"ה מאמר טו אות ג כתב: "הגדרת שקר היא העמדת מחיצה

וחציצה בין השורש לענף... דוק ותמצא שכל סוגי השקר למיניהם אינם אלא אי התאמה של התולדה אל מקורה. וכשאנו אומרים על תמונה שהיא אינה אמתית, הכונה היא שאין היא משקיפה את המקור שלה... והתאמת הדוגמא למקורה - היא היא האמת". וראה להלן ציון 1656.

(1646) לשונו בנתיב האמת פ"א [א, קצט:]: "יש בשמו הגדול וי"ו, שמורה שהוא יתברך מקיים העולם ומעמידו. וזה מפני שהם נבראים באמת, ולכך יש לו קיום, כי קושטא קאי, דכתיב 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר', רוצה לומר כי הנבראים סמוכים ומקוימים לעד ולעולם מפני שהם עשוים באמת ובישר". וקודם לכן [א, קצו:] כתב: "מעלת האמת, שכל אשר נמשך אחר האמת שראוי אליו הקיום, וכמו שאמרו חכמים [שבת קד.] קושטא קאי, שקרא לא קאי. כי האמת ראוי אליו המציאות, והשקר ראוי אליו ההעדר שלא יהיה נמצא". וראה שם בכל אותו פרק, שחוזר בו תדיר על יסוד זה [ראה להלן הערה 1699]. ורש"י [דברים טז, כ] כתב: "כדאי הוא מנוי הדיינין הכשרים להחיות את ישראל ולהושיבן על אדמתן", וכתב על כך הגו"א שם אות כה בזה"ל: "טעם גמור הוא, כי השקר אין לו קיום, והאמת יש לו רגלים, לכך הוא נותן קיום להם להחיותם, ומקיים את ישראל בארצם", ושם הערה 106. ובבאר הגולה באר הרביעי [שיט.] כתב: "השקר אין לו רגלים, ואין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר", ושם בהערה 69 נלקטו מקבילות ליסוד זה. וראה להלן פ"ה מ"ז [ד"ה ועוד יש] שביאר את ההעדר שבשקר. ונאמר [תהלים קא, ז] "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני", הרי להדיא שלשקר אין קיום. וראה להלן ציון 1712.

(1647) משפט זה יובן על פי דבריו להלן [ד"ה ומכל מקום] שכתב לגבי דין ואמת: "מצד הפועל שהוציא הבריאה לפעל בגזרתו, ובגזרה זאת מקיים אותו גם כן, כמו שהוציא אותו אל הפועל. וכאשר אם אין דין בעולם, אז העולם הוא מתמוטט מצד זה. והבחינה הב' מצד העולם **עצמו**, שהוא עשוי באמת... העולם עצמו יש בו האמת, ואם אין אמת אז העולם מתמוטט מצד בחינה זאת **בעצמה** שיהיה בעולם האמת". הרי הצורך לדין הוא מצד הפועל, ואילו הצורך באמת הוא מצד העולם עצמו. וזהו שכתב כאן "דבר זה בכל הנבראים **עצמם** אין דבר שיוצא מן האמת".

(1648) פירוש - הפסוק "ויכל אלקים ביום השביעי" מורה שיש דבר שנברא גם ביום השביעי, שהרי לא נאמר "ויכל אלקים ביום הששי", ודבר זה מנוחה ושלום, וכמו שפירש רש"י שם בשם המדרש, ויובא בסמוך.

(1649) "כלתה ונגמרה המלאכה" [המשך לשון רש"י שם]. וכן רש"י במגילה ט. ביאר שהזקנים שינו לתלמי המלך לכתוב "ויכל ביום הששי" - "שלא יאמר אם כן עשה מלאכה בשבת, דהא כתיב 'ויכל ביום השביעי', והוא לא יקבל עליו מדרש חכמים שדרשו בו מה היה העולם חסר, מנוחה, באתה שבת באתה מנוחה, וזהו גמרו". וראה להלן ציון 1794.

(1650) יחזקאל מו, א "שער החצר הפנימית וגו' יהיה סגור ששת ימי המעשה וביום השבת יפתח וגו'". ובהבדלה אומרים "המבדיל בין קודש לחול... בין יום השביעי לששת ימי המעשה" [פסחים קד.]. ובגו"א שמות פ"א אות ה [סד"ה ויש] כתב: "יום השבת... לא נקרא 'ימי המעשה', רק ו' ימים". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 147, 149.

(1651) לשונו בסמוך: "אשר נתן השם יתברך בתכלית בריאת העולם כאשר היה נברא, העמידה, והוא המנוחה והשלום. כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה תנועה לצאת לפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום". ובגו"א בראשית פ"ב אות ב כתב: "מה היה העולם חסר מנוחה וכו'. פירוש הא דכתיב 'ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו', היינו שקודם יום השביעי היה חסר מנוחה, ובשבת באה להם המנוחה. ומה שכתוב 'ויכל אלקים ביום השביעי', כך פירושו; ביום ז' היה כלה המלאכה, שנתן לה מנוחה, ולפיכך כתיב 'ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו', שנתן מנוחה למלאכה אשר עשה, ובזה כלה המלאכה ביום השביעי... שאמרו [ב"ר י, ט] 'מה היה העולם חסר', רוצה לומר כמו שפירשנו למעלה, שכלה המלאכה בזה, שבאה מנוחה ביום הז'. ולא כתיב, 'ויכל אלהים ביום הו", שהיה משמע שגם המנוחה באתה ביום הו', וזה אינו, שלא היה מנוחה רק ביום ז', ובזה כלה המלאכה ביום ז'". ובתפארת ישראל פמ"ד [תרפא:] כתב: "העולם שברא השם יתברך בששת ימי בראשית, לא היה בו מנוחה, ואחר כך קבל העולם השלמות והמנוחה". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 182.

(1652) פירוש - כל עוד שהדבר לא קבל את השלמתו, הרי הוא עומד בחסרונו, ואין קיום לדבר חסר [ראה למעלה הערה 337]. אך משניתנה ההשלמה, שוב אין הדבר עומד בחסרונו, וממילא מכך קיומו. ובח"א לכתובות סו: [א, קנד.] כתב: "כי הדבר שהוא חסר שייך אליו השלמה, והשלמה הזאת הוא קיום אליו". ולהלן פ"ב מ"ב [ד"ה ואמר כל] כתב: "ואמר [שם] 'כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה'. רצה לומר מפני שהוא אדם חסר, כי אין לו מלאכה המשלמת את האדם, ואם אין עם התורה מלאכה, דבר זה חסרון לאדם מה שראוי לו, וכל דבר שהוא חסר בעצמו אין קיום לו". ולהלן פ"ג מי"ז [סד"ה

ומה שאמר] כתב: "אם לא ימצא דבר שהוא התכלית וההשלמה, לא ימצא הקודם, כי אין קיום לו בלא השלמתו, וכמו שכתבנו למעלה גם כן". **ואם תאמר**, שמבואר מדבריו שקיום העולם נעשה בשבת, כי אז ניתנה המנוחה אל המלאכה, אשר מבלעדה היה חסר לעולם את קיומו. אך למעלה במשנה ב [לפני ציון 328] ביאר שקיום העולם כבר הובטח בששת ימי המעשה, שכתב: "קיום העולם ועמידת כל הנבראים מפני שנמצא בהם הטוב, ואם לא היה נמצא בנבראים הטוב, לא היה ראוי להם הקיום, רק מצד הטוב שנמצא בכל אחד יש לו קיום, ומפני זה חתם בכל בריאה ובריאה במעשה בראשית [בראשית א, ד] 'וירא אלקים כי טוב'... וכן בכלל כל הבריאה 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד' [בראשית א, לא]... כי אין לדבר קיום רק מצד הטוב... והשם יתברך העיד על הכללים שבהם הטוב" [ראה שם הערה 329]. והרי אמירת "כי טוב" נעשתה בעיצומם של ששת ימי המעשה, לפני בוא יום השבת. ואין לומר שמדובר שם בקיום זמני, שהרי כבר כתב הרמב"ן [בראשית א, ד] שאמירת "כי טוב" פירושה "שרצה בקיומו **לעד**" [הובא למעלה בסוף הערה 329]. נמצא לכאורה שקיום העולם לעד כבר נעשה בששת ימי המעשה באמירת "כי טוב", ומהו הקיום הנוסף שניתן בשבת. ונראה לבאר, שמדובר כאן בשני קיומים שונים הבאים לאפוקי משני חסרונות שונים; יש חסרון בעצם הנברא ["כי הטוב שיש בנמצאים נותן לנבראים מציאות וקיום, וזולת זה לא היה להם קיום כלל... ודבר שהוא רע דבק בו העדר מצד החסרון והרע שבו, לפיכך יבוא לידי העדר לגמרי" (לשונו להלן פ"ב מי"א)], ויש חסרון מחמת שהנברא הוא בתנועה והשתנות תמידית ["כי כל מתנועע משתנה, וכיון שהוא משתנה אין לו קיום" (לשונו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" לפני ציון 50)]. אמירת "כי טוב" מפקיעה מהחסרון הראשון, ובכך היא מעניקה לעולם קיום מפאת היותו משוחרר מחסרון עצמי בנברא. ואילו המנוחה של שבת מפקיעה מהחסרון השני, ובכך היא מעניקה לעולם קיום מפאת היותו משוחרר מחסרון ההשתנות התמידית. וראה בבאר הגולה באר השני הערה 480, ולהלן פ"ב הערה 288.

(1653) ופירש רש"י שם "במקום שאין נר, אין שלום, שהולך ונכשל והולך באפילה". ובשבת כג: אמרו "נר ביתו ונר חנוכה ["נר ביתו בשבת והוא עני ואין לו כדי לקנות שמן לשתי נרות" (רש"י שם)], נר ביתו עדיף משום שלום ביתו" ["והכי אמרינן לקמן 'ותזנח משלום נפשי' זו הדלקת נר בשבת, שבני ביתו מצטערין לישב בחשך" (רש"י שם)].

(1654) בנר מצוה [קב:] ביאר הדבר, וז"ל: "כי כאשר הושלם העולם, קבל העולם צורה אלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם מקבל הנשמה האלקית, שנקראת 'נר'...

וכך העולם כאשר הושלם, וזה היה ביום השבת, שבו הושלם העולם, ואז היה מקבל הצורה, ודבר זה נקרא 'נר'. ודבר זה עושה שלום אל הכל, שכל אחד עומד בשלו, ואינו נכנס בגבולו של אחר, כי זהו ענין הצורה, שהוא שלום אל הכל. ולכך נקרא נר של שבת 'שלום בית', כי נר של שבת הוא דוגמה ודמיון לזה", ושם הערה 199. וראה להלן פ"ב הערה 243.

(1655) כמבואר למעלה בהערה 1640, ועל כך נאמר במשנה "על הדין".

(1656) כמבואר למעלה בהערות 1645, 1647, ועל כך נאמר במשנה "ועל האמת".

(1657) כמבואר למעלה בהערות 1650, 1652, ועל כך נאמר "ועל השלום".

(1658) לשונו בח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:]: "כי כל תנועה היא יציאה אל הפעל, כאשר ידוע מענין התנועה שהיא יציאה לפעל". ובגבורות ה' ר"פ מה [קעא.] כתב: "כי הדבר שהוא מתנועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו. שאם היה בעל שלימות, היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה אין בה שלימות גמור. ולפיכך העכו"ם במה שאינם שלימי צורה... אמרו חכמים עליהם [סנהדרין נח:] כותי ששבת חייב מיתה, לפי שנאמר עליהם [בראשית ח, כב] 'יום ולילה לא ישבותו'. כי הם דבר שאין לו השלמה. אבל ישראל במה שהם בעלי שלימות, יש להם שבת. כי השבת מורה על ההשלמה, וזהו ענין הצורה שהוא שלימות הדבר. אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכחות הגשם, ואין הגשם בפעל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום. ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה. לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה". וראה להלן ציון 1675, ופ"ב הערות 844, 880.

(1659) כפי שביאר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:]: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל. וזה, כי גם השמים הם פועלים, אבל אין מנוח להם. וזה כי כי אין בפעולתם ההשלמה, ומאחר שאין בפעולתם ההשלמה, אין כאן שביתה והפסק, כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה. אבל השם יתברך, כיון ששבת, יש בפעולתו ההשלמה. ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה". וראה להלן פ"ב הערות 271, 1710.

(1660) לשונו בדרשת שבת הגדול [רכח:]: "העולם כאשר נברא שהיה העולם יוצא אל הפעל כל ששה ימים, ובסוף באה המנוחה, הוא השבת, שהוא השלום, וכמו שתקנו לומר ב'אתה אחד'; 'מנוחת שלום ושלוה וכו", כי העולם אי אפשר שלא יהיה לו שלום באחרית... כי יושלם הדבר בשלום... שלא היה חסר כשנברא, שבא השלום באחרונה". ופירושו, שכאשר העולם מגיע אל תכליתו אז נמצאת המנוחה [כמבואר בהערה 1658], והיא גופא השלום, שכאשר הדבר מגיע ליעודו ונשלם, זהו השלום, וכמו שנתבאר למעלה [הערה 1567]. וכן חזר וכתב להלן [ליד ציון 1795].

(1661) הרי שהמנוחה היא שלום. וכן הביא מאמר זה בדרשת שבת הגדול, והובא למעלה בהערה 1569. ובהמשך הגמרא שם אמרו "בשעה שהצדיק נפטר מן העולם שלש כיתות של מלאכי השרת יוצאות לקראתו. אחת אומרת 'בא בשלום', ואחת אומרת 'הולך נכחו', ואחת אומרת לו 'יבא שלום ינוחו על משכבותם'". ובח"א שם [א, קסא.] כתב: "דע כי בא לומר, כי יש לצדיק תכלית המנוחה, וכאשר הוא בא אל המנוחה יש לו ג' פנים; האחד, הוא התחלת ההליכה. וכאשר הוא הולך למנוחה. וכאשר הוא בתכלית המנוחה. כי אדם שהולך אל מקום אחד, כאשר הוא מתחיל לילך הוא בפני עצמו, וכאשר הוא כבר על הדרך הוא בפני עצמו, וכאשר הוא במקום שהיה רוצה ללכת שם הוא בפני עצמו. וזה מורה על תכלית המנוחה שקנה, ולא שהיה לו התחלת המנוחה בלבד או המנוחה. כי כאשר הוא מתחיל לנוח, נקרא זה התחלת המנוחה. וכאשר יש לו מנוחה גמורה, זה נקרא אמצע המנוחה. וכאשר יש לו מנוחה בשלימות, זה נקרא תכלית המנוחה. ולפיכך אמר ג' כתות מלאכי שרת יוצאת לקראתו, האחת אומרת 'בא בשלום', הוא התחלת ביאתו אל המנוחה. וכת השנית אומרת 'הולך נכוחו', הוא על הליכת המנוחה, וזהו יותר. כת הג' אומרת 'ינוחו על משכבותם וכו", וזהו תכלית המנוחה, ולכך אמר 'ג' כתות יוצאות לקראתו'". דוק ותראה, ששלשת שלבי המנוחה הללו מקבילים לשלשת השלבים שהזכיר כאן; יציאת העולם אל הפעל ["דין"], סדור העולם לאחר שיצא אל הפעל ["אמת"], ותכלית הבריאה ["שלום"].

(1662) כי הגזרה היא דין [מבואר להלן הערה 1705], וכשם שהדין הוא סבה לבריאת העולם, כך הדין הוא סבה לקיום העולם, ועל כך נאמר [תהלים לג, ט] "כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד", וכפי שהביא פסוק זה למעלה [לפני ציון 1594] ולהלן [ליד ציון 1704]. ואודות שסבת הדבר היא גם סבת קיום הדבר, כן ביאר בהקדמה לתפארת ישראל [ח:], וז"ל: "כי הדבר שהוא סבה אל מציאות דבר אחר, הוא ג"כ סבה אל קיום מציאותו. ואל יקשה לך כי הנגר הוא סבה לבנין הבית, ועם כל זה בהעדר הנגר ישאר הבית קיים.

דבר זה אינו, כי אין הנגר סבה לבית, רק שהוא מקרב העצים יחד. ודבר זה הנגר פועל, לא עצם הבית, והבית נעשה מן הנגר במקרה. אבל דבר שהוא סבה בעצם אל מציאות דבר אחר, כל שכן שהוא סבה לקיום שלו. שהרי היה סבה שיהיה נמצא, וכן גם כן הוא סבה לקיום שלו, ודבר זה מבואר במופת". וכן ביאר בהקדמה לנצח ישראל [א:], וז"ל: "במה שכל סבה ראוי שתמצא עם המסובב, ואם לא כן לא היה סבה באמת. ואם אתה רואה סבה והוא אינו נמצא עם המסובב, אינה סבה באמת. המשל, כאשר אתה רואה שהבונה, הוא הנגר, והוא סבה אל הבית, והוא מת והבית נשאר, או אם אתה רואה האב, שהוא סבה אל הבן, והאב מת והבן נשאר, אין עליך לומר שהבנאי הוא סבה גמורה לבית, או האב סבה גמורה אל הבן, אל תאמר כך, שהסבה הוא שצריך שיהיה נשאר עם המסובב, שאם הוא סבה אליו להיות נמצא - גם הוא צריך לקיומו. וכאשר נשאר הבית עומד אחר שמת הבנאי, זהו בשביל שלא היה הבנאי סבה לעמידת הבית ולקיום שלו. כי לא היה הבנאי סבה רק אל התקרבות העצים זה לזה, ולהניח זה על זה, וכאשר אין הסבה - לא ימצא התקרבות העצים. אבל קיום הבית הוא לעצמו, כי הארץ הוא נושא אליו. אם כן הסובב לעמידת הבית הוא הארץ. ובודאי זאת הסבה היא נשארת עם המסובב, ולא יתכן הסרת הסבה הזאת וישאר המסובב. וכן אין האב סבה אל הבן, אבל האב סבה אל זריעת הזרע, וזאת הסבה נשארת, כי אם אין האב אין כאן זריעת זרע. אבל הסבה המקיים הבן הוא הטבע שנתן השם יתברך אליו. כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו, ואם היה האב סבה לקיום הבן - אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך, אשר הוא סבת הכל, ואין סבה זולתו". וראה בח"א לנדרים פא. [ב, כה:], ולמעלה בהקדמה הערה 23, ובפרק זה הערות 438, 1536, ופ"ב הערות 3, 1069.

(1663) שחסרה לעולם סבת התהוותו וקיומו. ועל מנת להבהיר נקודה זו, ראה דברי הפחד יצחק, פסח, מאמר נח, שכתב: "הנה בלחם הפנים מצינו שבשעת סילוקו היה חם כבשעת סידורו [חגיגה כו:]. ובודאי שאין הנס הזה בא לשם תועלת המעשית שיש בחמימות הלחם. ולא עוד, אלא שאמרו חכמים [ב"ב כה:] הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון. הרי כי השפעת הטובה בעולם היא סוד השלחן ולחם הפנים שעליו. ואם כן בודאי כי חמימות לחם הפנים אשר על השלחן מגלה היא תוכן פנימי במהלך השפעת הטובה בעולם. ויובן הענין בהקדם הכתוב [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי

הוא צוה ויעמוד'... גם הרישא וגם הסיפא מתיחסים הם לאותו מצב ולאותה השעה... כי מצד הבחינה החיצונית הנראית לעיני בשר, הרי קיומו של כל דבר בכל רגע אינו אלא המשך קיומו של הדבר מן הרגע שלפני זה. החידוש אינו אלא בשעת ההתהוות, ומכאן ואילך אינו אלא המשך. אבל מצד הבחינה הפנימית... כל מעשי בראשית מתחדשים בכל רגע ורגע בטובו של חי העולמים, הרי קיומו של כל דבר מתחדש עליו בכל רגע ורגע... הדמות הפנימית מתחדשת היא בכל רגע מן האין אל היש, אלא שדמות פנימית זו מתכסית היא בדמות חיצונית שיש לה מראה של המשך... והנה כל עניני המקדש באים הם בהתאם להמצב הפנימי של העולמות. ועל כן בלחם הפנים, אשר שמו מורה על פנימיותו, נתבטלה לגמרי הדמות החיצונית של 'צוה ויעמוד', וממילא שלטה לגמרי הדמות הפנימית של 'אמר ויהי', עד שנתקיים בלחם בפנים שהיה סילוקו כסידורו, וחם כ'ביום הלקחו' [ש"א כא, ז]". ולכך ברור הוא שהסיבה להתהוות הדבר, היא גם הסיבה להמצאות הדבר, כי אין המצאות הדבר אלא התהוות הדבר באיתכסיא, ועל כן הסבה אדוקה והדוקה תמיד למסובב [הובא למעלה בהערה 438]. וכאשר המסובב מתנתק מסבתו, הרי בכך חורבנו.

(1664) כמבואר למעלה הערות 1644, 1645.

(1665) בא להורות כיצד שתי הבחינות האלו [דין ואמת] נמצאות בכל גזר דין של דיין הפוסק הדין. ומוסיף זאת כאן, כי בא להורות שהדין עצמו הוא המחייב את האמת ואת השלום שיבואו בעקבותיו, ולא שהאמת והשלום חולקים מקום לעצמם, אלא הם המשכו של הדין, וכמו שיתבאר בהערה 1670.

(1666) כמו שנאמר [ש"א כד, טז] "והיה ה' לדיין ושפט ביני ובינך", הרי שהדיין הוא השופט ומכריע את הדין. וכן כתב הרד"ק בספר השרשים, שורש דון, ששם העצם הוא "דין", ושם התואר הוא "דיין". ורש"י שמות יד, יט, על הפסוק "ויסע מלאך האלקים ההולך לפני מחנה ישראל וגו'" כתב: "בכל מקום הוא אומר 'מלאך ה" [בראשית טז, ז], וכאן 'מלאך האלקים', אין 'אלקים' בכל מקום אלא דיין [כ"ה ברש"י דפוס וינציא, וכ"ה במכילתא. ובדפוסי רש"י "אלא דין"]. מלמד שהיו ישראל נתונין בדין באותה שעה אם להנצל אם להאבד עם מצרים". ורש"י שמות כ, א, כתב: "אין 'אלקים' אלא דיין... דיין להפרע". הרי שהדיין נקרא על שם הדין. וראה להלן ציון 1796.

(1667) כי דין שאינו אמת אינו דין, וכמו שנאמר [זכריה ז, ט] "משפט אמת שפוטו", וכן נאמר [יחזקאל יח, ח] "משפט אמת יעשה". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא.] כתב: "המשפט

יש בו השלמה... ואם הוא חסר במה, אינו דין". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג.] כתב: "המשפט צריך שלא יהיה בו שנוי כלל", ושם הערה 46. וראה למעלה הערה 925.

(1668) כי קיום העולם מצד עצמו [ולא מצד פועלו] הוא מחמת האמת, כי "לא היה קיום לדבר שהוא שקר" [לשונו למעלה לפני ציון 1646, וראה להלן ציון 1711]. וכאן הדגשתו היא שמדת הדין מחייבת את האמת, וכמבואר בהערה 1665.

(1669) שבאה שבת ובאה מנוחה, וכמבואר למעלה הערה 1649.

(1670) פירוש - הדין שמחייב את בריאת העולם, הוא גם מחייב את תכלית העולם, וזהו השלום והמנוחה. וכן אומרים בתפילת ערבית של שבת "אתה קדשת את יום השביעי לשמך תכלית מעשה שמים וארץ", הרי שיום השביעי הוא תכלית העולם. ובגו"א שמות פכ"א סוף אות ג כתב: "המשפטים מטילים שלום בעולם. וכן אמרו במכילתא [שמות כא, א], מה ראו דינין להקדים אותם לכל המצות שבתורה, כשהדין [ריב ומדון] בין אדם לחבירו, תחרות ביניהם. נפסק הדין, שלום ביניהם" [הובא למעלה הערה 945].

(1671) אודות שלש בחינות אלו [התחלה, הדבר עצמו, ושלימותו], ראה דבריו בגבורות ה' פמ"ו [קעה:] שביאר ששלש הרגלים [פסח, שבועות, וסוכות] הם כנגד שלש הבחינות שהזכיר כאן. וכן בנצח ישראל ס"פ מג ביאר שיש לעולם ג' נקודות עיקר; התחלתו, אמצעיתו, והשלמתו בסופו. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1279, ולהלן הערה 1751.

(1672) פירוש - המשנה אמרה "על שלשה דברים העולם עומד; על הדין, ועל האמת, ועל השלום", וסדר זה [דין, אמת, שלום] תואם להסברו כאן, שמדובר בשלש בחינות שיש בבריאת העולם; תחילתו [דין], המשכו [אמת], וסופו [שלום]. וכתב זאת לעומת הסברו הקודם [שאיירי כאן בדברים שהם עיקר בשלשת העולמות], שאז התנא חרג מהסדר, ונקט שלום לבסוף [אע"פ שהשלום שייך לעולם האמצעי] "כי רצה התנא לזכור השלום באחרון, כי השלום נזכר תמיד בסוף" [לשונו למעלה לפני ציון 1635].

(1673) פירוש - רק מפאת היות הדבר בעל "מעלה עליונה", לכך הוא משמש כעמוד לעולם. וכן ביאר בבאר הגולה באר הששי [רלב.] את מאמרם [חגיגה יב:] "הארץ על מה היא עומדת... על עמוד אחד עומד, וצדיק שמו, שנאמר [משלי י, כה] 'וצדיק יסוד עולם', עד כאן... בא לומר כי העולם כולו הש"י מקיים אותו שלא יתמוטט, כי אין קיום לעולם בצד עצמו, רק ע"י הש"י המקיים אותו... וא"א לומר שתהיה לארץ בעצמה דביקות בו יתברך, שדבר זה אינו, שאין לדבר שהוא חמרי לגמרי כמו הארץ, שיהיה לה דביקות בו יתברך בעצמו, כי אם ע"י אמצעי, ועל ידי האמצעי יש לה דביקות בו יתברך... וקרא

בני אדם 'עמודים'... וזה שאמר הארץ עומדת על העמודים, שדבר זה הוא צלם האדם, ויש לצלם האדם התקרבות אל השם יתברך". הרי שהגדרת "עמוד" היא דבר המקורב לה', ולכך באמצעותו העולם דבק בה' [ראה להלן הערה 1772]. והואיל והדין הוא אחד מהעמודים שהעולם עומד עליו, לכך "יש לו מעלה עליונה". ובסמוך [ד"ה ומעתה יש] יבאר את המעלה עליונה שיש לדין, שהוא מיוחד להקב"ה.

(1674) כמבואר למעלה בין ציונים 1643-1647. ובסמוך יבאר [ד"ה ומעתה יש] שמדת האמת מקבילה לתורה, וממילא זו ה"מעלה עליונה" שיש לאמת. ועוד אודות מעלת האמת, ראה בנתיב האמת פ"א [א, קצו:] שהאריך בזה.

(1675) כמבואר בהערה 1658.

(1676) למעלה משנה יב [לאחר ציון 1176]: "מה שאמר אצל השלום בכל מקום רדיפה דוקא, והוא דבר מופלג מה שנקרא ה' 'שלום' [שופטים ו, כד], ואסור לומר שלום בבית המרחץ. שמזה תראה כי השלום הוא ענין קדוש על הכל. ולכך הוא דבר שאינו מצד עולם הזה. ולפי מדריגה זאת צריך שיהיה נעשה ברדיפה, ולא יהיה נעשה בשהיה ועכוב זמן, כי כן כל הדברים לפי עלוי מדריגתם אין ראוי שיהיו נעשו בזמן. כמו שאמרו ז"ל [מכילתא שמות יב, יז] 'ושמרתם את המצות', אם בא מצוה לידך אל תחמיצנה, אל תקרא 'המַצוֹת', אלא 'המְצָוות'. כי המצוות הם דברים אלקיים, ולכך לא יהיו נעשים בשהיה ובעיכוב זמן. ומה שאסור להחמיץ את המצה, ואסור להחמיץ את המצוה, הכל טעם אחד, כי ישראל יצאו ממצרים מכח המדריגה העליונה האלהית, שאין בה שהיית זמן כלל, וכמו שהארכנו בזה במקומו. וזה טעם בעצמו שאסור להחמיץ המצוה, כי יש שֵם חימוץ על המצוה כמו על המצה, כי המצוה היא אלהית, ואין ראוי לה הזמן, כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי שהוא תחת הזמן. לכך השלום למדריגתו הוא דבר אלהי, עד שאסור לומר שם זה בבית המרחץ, עד כי אמרו [שבת י:] כי שמו יתברך נקרא 'שלום'. וזהו שאמר 'הוי רודף שלום', בלא שהיית זמן לגמרי. ודבר זה יש להבין, כי הוא תולה בסוד שלום".

(1677) בנתיב השלום פ"א [א, ריג:], הביא את המאמר [שבת י:] ששמו של הקב"ה "שלום", וכתב לבאר בזה"ל: "בדבר זה תראה כמה גדול מדריגת השלום, כי שמו יתברך נקרא 'שלום'... לכך הוא אסור לומר שלום בבית המרחץ. ובודאי דבר זה צריך טעם למה שמו של הקב"ה שלום... וזה כי הוא השם יתברך עושה שלום בין כל הנמצאים, ואם לא היה השם יתברך עושה שלום בין ההפכים שהם בעולם, אין העולם מתקיים. כי הנמצאים יש בהם ההפכים, והוא יתברך כולל את הכל, ומצד השם יתברך אשר

הוא כולל את הכל, שלום ביניהם. כי הוא יתברך צורת העולם האחרונה, ובזה משלים הכל. וזה 'ויקרא לו ה' שלום', רוצה לומר כי השם יתברך צורה אחרונה לעולם, ובזה הוא יתברך כולל הכל ומקשר ומאחד הכל, וזה הוא השלום בעצמו. ומפני כי השלום הוא במה שהוא יתברך צורה אחרונה, ואין דבר זה תאר בלבד כמו שאר תוארים, רק הוא דבר עצמי, ולכך שמו 'שלום'... כי השלום הוא מצד כי הוא יתברך צורה אחרונה אל העולם, ומצד זה הוא יתברך משלים הכל, ולכך שמו יתברך 'שלום' [הובא למעלה בהערה 1187]... והנה הארכנו במדת השלום... להראות כי השלום כולל הכל... וכל זה ידוע על פי החכמה העליונה בסוד השלום, אשר הוא הכל... והדברים אשר אמרו רז"ל בשלום במדרשיהם לא יכיל אותם הדבור". וצרף לכאן דברי רש"י [פסחים קי. ד"ה שלום], שכתב: "'שלום' תיבה שביעית ל'ישא ה' פניו אליך וגו' [וישם לך שלום (במדבר ו, כו)]". ובנתיב השלום פ"ג [א, רכז:] כתב: "ובספרי [במדבר ו, כו] 'וישם לך שלום' זה שלום מלכות בית דוד, שתראה מזה כי מלכות בית דוד הוא שלום ישראל, שהרי עליו הכתוב אומר 'וישם לך שלום'".

(1678) פירוש - שלשת ההסברים שביאר עד כה למשנה נכללים בדברי התנא, והם; (א) דין אמת ושלום הם כנגד חלקי האדם; ממון, שכל, האדם עצמו. (ב) דין אמת ושלום הם המאפיינים את העולם התחתון, העליון, והאמצעי. (ג) דין אמת ושלום הם כנגד בריאת העולם, עצם העולם, והשלמת העולם.

(1679) כדרכו שחותר להורות שכל הסבריו הם דבר אחד, וכמבואר למעלה הערות 286, 436, 557, ולהלן פ"ב הערות 286, 1575. והצד השוה לשלשת הסבריו הוא שכאשר אין האדם נוהג בדין אמת ושלום, הוא גורם לכך שהעולם אינו מתקשר ומחובר לה', ובכך חורבנו.

(1680) כפי שכתב בתחילת הפירוש השלישי [לאחר ציון 1637]: "אמנם הפירוש הברור על פי החכמה הברורה", הרי הזכיר פעמיים את ברירותו של פירוש זה. וכן כתב כאן "אך הפירוש האחרון ברור שאין ספק בו". ושמעתי לבאר שכוונתו להקביל את דין אמת ושלום כנגד בינה תפארת ומלכות, ודו"ק. וראה להלן ציון 1716.

(1681) "על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים". ובא ליישב את שאלתו השניה ששאל בתחילת ביאור המשנה: "ועוד הרי בתחילת הפרק אמר 'על שלשה דברים העולם עומד', ואינם אלו שזכר כאן", ושם הערה 1506. ויבאר כאן שדין מקביל לעבודה, אמת מקבילה לתורה, ושלום מקביל לגמילות חסדים.

(1682) הובא למעלה במשנה ב [ליד ציון 563].

(1683) אמרו בגמרא [מנחות קי.] "תניא אמר רבי שמעון בן עזאי, בוא וראה מה כתיב בפרשת קרבנות, שלא נאמר בהן לא 'אל', ולא 'אלהים', אלא 'ה'", שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק", ופירש רש"י שם "לבעל הדין - לאומרים רשויות הרבה הן, והדבר מוכיח, שזה ששמו כך ציום להקריב לו מנחה, וזה ששמו כך ציום להקריב לו פרים, וזה אילים. לכך נאמר בכולם 'ריח ניחוח לה'". והרמב"ן [ויקרא א, ט] לאחר שהביא את מאמרם הנ"ל ממסכת מנחות, כתב: "הזביחה לשם ה' לבדו, שלא יתכוין לדבר אחר בעולם, רק לשם ה' לבדו... ולכך אמרו שלא הזכיר בצואות של קרבנות לא 'אל', ולא 'אלהים', אלא 'אשה ריח נחוח לה", כי הכונה לה' לבדו תהיה, לא יכוין המקריב ולא יעלה במחשבתו רק לשם המיוחד. והוא מאמר החכמים [סנהדרין ס:] ריקן כל העבודות כלן לשם המיוחד". ובח"א למנחות שם [ד, צ:] כתב: "כי הקרבן מורה על כי הוא יתברך אחד, שכל הנמצאים שבים אליו, והוא אחד, שזהו ענין הקרבן, הוא השבת הנמצאים אל הש"י [כמבואר למעלה הערות 385, 483]. וכאשר הכל שב אליו בזה הוא אחד. וזה השם בפרט הוא שם המיוחד, ולכך לא נזכר אצל קרבנות רק שם המיוחד, וזהו שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק. שאם היה נזכר שם אחר, היו אומרים כיון שאין העבודה לגמרי לשם המיוחד, יש לבחור גם כן אלקים אחרים, ולכך לא נזכר רק שם המיוחד" [הובא למעלה בהערה 553].

(1684) יסוד נפוץ בספריו, וכגון בח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.] כתב: "מה שהמשפט הוא לאלקים יותר מכל, כי המשפט מחויב, והשם יתברך הוא מחויב המציאות, וכל אשר זולתו אינו מחויב המציאות, זולת השם יתברך. ולפיכך המשפט שהוא מחויב הוא בפרט אל השם יתברך, ולא לשום בריאה, במה שהמשפט מחויב... ואין כאן חציצה בין השם יתברך ובין המשפט, לכך המשפט לאלקים לגמרי". וכן כתב בנתיב הדין פ"א [א, קפו.], ובגו"א שמות פכ"א אות ז, גבורות ה' פס"ו [שה.], נתיב התורה פט"ז [א, ע:], ועוד. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיב:] כתב בסגנון אחר, וז"ל: "ודבר זה ידוע, כי אין דבר שהוא מתיחס להשי"ת רק המשפט, דכתיב 'כי המשפט לאלקים הוא'. וזה מפני כי הצדקה והחסד אפשר שיהיה ג"כ בתחתונים, אבל שלא יהיו יוצאים מקו המשפט - אין זה רק אל השי"ת, כי המשפט צריך שלא יהיה בו שינוי כלל, וזה אי אפשר לאדם". ובפחד יצחק שבועות מאמר מד אות ח כתב היבט נוסף, וז"ל: "מעשה המשפט, שבן אדם אחד ישפוט את בן אדם חבירו, הנה מעצם הווייתו אין הוא מסור כלל בידו של אדם. כי רק השופט כל הארץ, הוא בעל הכוחות כולם, בידו לשפוט את האדם. כמאמר הכתוב 'כי המשפט לאלקים הוא'. ובן אדם מה הוא שישפוט את בן אדם חבירו. ומפורש

אמר להם יהושפט המלך לשופטים 'ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה"... מעשה המשפט הוא בעצם מעשה על אנושי" [הובא למעלה בהערה 959]. וראה בבאר הגולה באר השני [קמא.], ושם הערה 143. ובח"א לסוטה מז: [ב, פו:] כתב: "כי הדין הוא אלקי, כדכתיב 'כי המשפט לאלקים', ודבר זה בארנו במקומות הרבה".

(1685) בנתיב הדין שם [א, קפז:-קפט:] האריך הרבה לבאר את הזיקה בין משפט ועבודה, והביא כמה מאמרי חז"ל אודות כך. ובנוגע לפסוקים האלו שהזכיר כאן מפרשת שופטים, הביא שם את המדרש [דב"ר ה, ו] שאמרו שם: "אמר רב אחא בא וראה שש מעלות היה לכסאו של שלמה, מנין, שנאמר [מ"א י, יט] 'שש מעלות לכסא'. ובפרשה זו כתובים ששה דברים בלא תעשה, ואלו הן; 'לא תטה משפט' [דברים טז, יט], 'ולא תכיר פנים' [שם], 'ולא תקח שוחד' [שם], 'ולא תטע לך אשירה' [שם פסוק כא], 'ולא תקים לך מצבה' [שם פסוק כב], 'ולא תזבח לה' אלהיך שור ושה' [דברים יז, א]. הרי ששה". וכתב על כך: "ויש לתמוה הרבה מאוד מה אלו ששה דברים זה לזה". ובהסברו השני שם כתב: "כי כל אלו ששה דברים שייכים אל אלהותו יתברך, 'כי המשפט לאלהים הוא', ולכך אמרה תורה שתשים סנהדרין אצל המזבח [מכילתא ס"פ יתרו]. ולפיכך כאשר חוטא בדין, הוא חוטא באלהותו גם כן, כמו 'לא תטע לך אשרה'. לכך פתח בג' דברים שהם לדין, והחוטא בהם נחשב שחוטא אל השם יתברך. וג' אחרונים הוא שחוטא באלהותו לגמרי". וראה למעלה הערה 564.

(1686) לשונו בנתיב הדין פ"א [א, קפט.]: "וזה שאמר [סנהדרין ז:] כל המעמיד דיין שאינו הגון כאילו נוטע אשירה... כי הדיין שהוא נקרא 'אלהים' [שמות כב, ז-ח], מפני שהמשפט הוא לאלהים, אם הוא אינו הגון הוא נקרא אלהים אחרים ואלהי נכר. וכאשר הוא במקום תלמיד חכם, הוא כאילו נוטע אשירה אצל מזבח ה'. כי התלמיד חכם שהוא דיין הגון, שנקרא 'אלהים', הוא כמו המזבח אשר אלהותו יתברך נקרא עליו, והרי בשביל זה אמרה תורה שתשים סנהדרין אצל המזבח, ולכך אמרו במקום ת"ח כאלו נוטע אשירה אצל מזבח ה'". וכן כתב בח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג.], ושם האריך יותר. וכן הזכיר בקצרה בגבורות ה' פס"ו [שז:], ובנתיב התורה פ"ח [א, לז.].

(1687) לשונו בבאר הגולה באר השני [קפז.]: "כי עצם התורה הוא אמת". ונאמר [דברים לג, ב] "מימינו אש דת למו", ופירש רש"י שם "אש דת - שהיתה כתובה מאז לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה". ובביאור טבען של שתי אשים אלו, כתב שם בגו"א אות ד לבאר: "דבר זה סוד מופלא, כי התורה נקראת בשתי שמות; נקראת בשם 'חסד', 'ותורת חסד על לשונה' [משלי לא, כו], ונאמר [משלי ג, יז] 'דרכיה דרכי נועם'. ונקראת

בלשון 'אמת', 'תורת אמת היתה בפיהו' [מלאכי ב, ו]. כי המצוה בעצמה עשייתה הוא הטוב ונועם, ולפיכך היה יסוד התורה אש לבנה. וכאשר תשכיל במצוה תמצא אותו אמת ונכון הוא. כמו כבוד אב ואם, ושמירת שבת, טוב ונועם הוא, וכאשר תשכיל בו נמצא שהוא ראוי ומחוייב לעשות. נמצא כי עיקר המצוה הוא טוב וחסד, וזהו מורה אש לבנה, כי הלובן מורה הטוב והזכות, דומה לאור שהוא טוב. והצורה, היא אש שחורה, כי השחור מורה על רשימה מבוארת היטב, כך התורה דבריה מבוארים ברורים". וראה עוד בתפארת ישראל בהקדמה [כב:], שם פ"כ [רצו.], ושם פרק נט [תתקכה:] כתב: "מושכלות התורה הם דברים ברורים וצרופים מאד, שאין בהם דבר ספק, רק השגה מבוארת ניכרת". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 170, ובפרק זה הערה 500, ופ"ב הערות 49, 750.

(1688) נקודה זו מבוארת היטב בתפארת ישראל פי"ח [ערב.], וז"ל: "וזה כי התורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו]. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת, כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה. וכאשר יאמר האדם 'ראובן אינו בבית' הוא שקר, אבל הוא שקר במקרה, כי היה אפשר שיהיה בבית. אבל האמת שהיא אמת בעצם, היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה". וראה להלן פ"ב הערות 300, 1450.

(1689) פירוש - גמילות חסדים שהזכיר שמעון הצדיק [למעלה משנה ב] כוללת בתוכה צדקה, וצדקה היא שלום בעצם, וכמו שמבאר. ואודות שגמילות חסדים כוללת בתוכה צדקה, כן אמרו בב"ק יז. בזה"ל: "כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים זוכה לנחלת שני שבטים, שנאמר [ישעיה לב, כ] 'אשריכם זורעי [על כל מים]', ואין זריעה אלא צדקה, שנאמר [הושע י, יב] 'זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד'" [הובא למעלה ליד ציון 537]. ובסוכה מט: אמרו "אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה". אמנם עם כל זה אין הצדקה זהה לגמרי לחסד, שהרי בגמרא [סוכה מט:] הביאו שלשה הבדלים בין גמילות חסדים לצדקה, ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנד.] ביאר זאת [הובא במקצת להלן הערה 1789]. ובעל כרחך לומר, שעם כל זה יש בצדקה גם גמילות חסדים, אע"פ שאין הן שוות לגמרי. וכן מבואר להדיא בח"א לע"ז יז: [ד, מב.], שאמרו שם בגמרא שמתוך שרבי חנינא בן תרדיון עסק בצדקה, מונח בכך שעסק גם בגמילות חסדים. ובח"א שם

כתב: "וקשה... כי הפרש יש בין גמילות חסדים לצדקה, כדאיתא במסכת סוכה [מט:] כי גמילות חסדים בין לעניים ובין לעשירים, ואילו צדקה לעניים בלבד. ולא קשיא, דמ"מ גם צדקה נקרא גמילות חסד, ואמרינן [שם] אין הצדקה נפרעת אלא לפי גמילת חסדים שבה, כדאמרינן שם, וא"כ יש בצדקה גמילות חסדים". וראה גם להלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] שחילק בין מדת הצדקה למדת החסד, עיי"ש. וראה להלן פ"ב הערה 757.

(1690) ואמרו [במדב"ר יא, ז] "גדול השלום שניתן לעושי צדקה, שנאמר 'והיה מעשה הצדקה שלום'", והובא בנתיב השלום פ"א [א, ריז.].

(1691) להלן בדר"ח שם [לאחר ציון 752], שכתב: "ואמר עוד 'מרבה צדקה מרבה שלום'. פירוש, כי האדם צריך אל שלום עד שלא יהיה לו מתנגד, שאם אין שלום אין כלום, ולפיכך השלום היא צריך אל האדם. ואם אין שלום לאדם, יש לו מונע מתורתו ומכל ענינו. ואמר 'מרבה צדקה', כי הצדקה אינו אלא השלום, כי כאשר האדם מעמיד דבריו על הדין שלא יעשה לפנים משורת הדין, בזה מתחדש מחלוקת. והפך זה, כאשר מעשיו הם בצדקה ולפנים משורת הדין, שהצדקה אינו דין כלל. ולפיכך הצדקה היא מביאה השלום, וכמו שאמר הכתוב 'והיה מעשה הצדקה שלום'", ושם מאריך בזה עוד.

(1692) "אמר הקב"ה, כל העוסק בתורה... מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם". ובביאור המאמר ראה בנצח ישראל פ"י [רסה:], נתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז.], ובאור חדש [קנה:].

(1693) לשון רש"י שם: "גמילות חסדים נמי שלום הוא, שמתוך שגומל חסד בגופו לחבירו הוא מכיר שהוא אוהבו ובא לידי אחוה ושלום".

(1694) לשונו למעלה במשנה ב [לאחר ציון 382]: "אמר 'על העבודה'... היא עמוד אל העולם, שמזה יחשוב האדם שלם וטוב אל מי שבראו, כאשר הוא עובד לו, וצריך שיהיה האדם שלם וטוב לבוראו".

(1695) כפי שכבר הביא מאמר זה עד כה שלש פעמים במשנתינו [לאחר ציון 1521, לאחר ציון 1590, ולאחר ציון 1640], ולהלן יביאו עוד פעם [לפני ציון 1707]. **ובגו"א שמות** פכ"א אות ג סלל לו דרך אחרת מדבריו כאן [המשייך דין לעבודה], שכתב: "לומר שתשים סנהדרין אצל המזבח. ואם תאמר, דגם זה קשה למה סנהדרין אצל המזבח. ואין זה קשיא, דהם שוים לגמרי, דהמזבח הוא משים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, כי עליו מקריבים הקרבנות, שנקרא 'קרבן' על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה, והמזבח שעליו ההקרבה הוא שמשים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים... וכן המשפטים מטילים שלום בעולם. וכן אמרו במכילתא [שמות כא, א] מה ראו דינין

להקדים אותם לכל המצות שבתורה, כשהדין בין אדם לחבירו תחרות ביניהם, נפסק הדין שלום ביניהם. נמצא כי המזבח והדין הם מתקשרים ועושים שלום בעולם. כי צריך שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, ואחר כך צריך שלום בין איש לחברו, נמצא הכל מקושר. ובשביל זה היה המזבח ולשכת הגזית באמצע העולם, כמו שדרשו [סנהדרין לז.] 'שררך אגן הסהר' [שיה"ש ז, ג], זה לשכת הגזית, כמו שהטבור באמצע גוף האדם, כך לשכת הגזית באמצע העולם, כי האמצע מקשר כל החלקים לפי שהוא באמצע, נמצא המזבח ולשכת הגזית מאחדים ומקשרים הכל". הרי שכאן הגדיר שהדין הוא טוב כלפי שמים מפאת היות הדיין שותף להקב"ה במע"ב, ולכך הדין דומה לעמוד העבודה, שהוא ג"כ הטוב כלפי הקב"ה. אך בגו"א שם ביאר שהסנהדרין עושים הטוב והשלום בין בני האדם, ולפי זה היה על הדין להחשב כטוב לבריות, ובכך להדמות לעמוד החסד יותר מאשר לעמוד העבודה. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים [הובא למעלה הערה 564].

(1696) במשנה ב [לפני ציון 361], וז"ל: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו". וראה להלן פ"ב הערה 1383.

(1697) וצרף לכאן את דברי רבינו יונה [שערי תשובה השער השלישי אות קפד] שכתב: "מי שמתעה את חברו לאמר כי עשה עמו טובה או דיבר טוב עליו ולא עשה, אמרו רבותינו זכרונם לברכה [חולין צד.] אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת נכרי. והנה החטא הזה חמור אצל חכמי ישראל יותר מגזל הנכרי, יען וביען כי שפת שקר אשמה רבה, ונתחייבנו על גדרי האמת, כי הוא מיסודי הנפש". הרי שהאמת היא "מעלת ושלימות עצמו". וראה על כך בפחד יצחק ר"ה מאמרים טו, טז. ואודות רדיפת האמת, ראה למעלה הערה 1514.

(1698) אודות שיש לשנוא ולרחק את העולה והשקר, כן נאמר [תהלים קיט, קד] "שנאתי כל אורח שקר", "שקר שנאתי ואתעבה" [שם פסוק קסג], "דבר שקר ישנא צדיק" [משלי יג, ה], "שנאת כל פועלי און" [תהלים ה, ו], "תרחיק עולה מאוהלך" [איוב כב, כג]. ואודות אהבת האמת, כן נאמר [זכריה ח, יט] "האמת והשלום אהבו". ובהקדמה לבאר הגולה [יח:] כתב: "חכמים אשר אוהבים האמת", ושם הערה 108.

(1699) שבת קד. "קושטא קאי, שקרא לא קאי" [הובא למעלה בהערה 1646, ויובא בדבריו בסמוך ליד ציון 1712]. וזהו יסוד נפוץ בספריו. ובח"א לשבת נה. [א, לב.] כתב: "ועוד יש לך לדעת, כי ראוי שיהיה חותמו של הקב"ה אמת [שבת נה.], כי כל חתימה מקיים את הדבר, שהוא דבר מקוים. כמו שאמרו [גיטין כב:] אין קיום הדבר אלא בחותמו. הרי לך כי חתימת הדבר הוא קיומו. וכאשר הש"י מקיים הדבר, הוא מקיים את הדבר באמת, כי האמת הוא קיום הכל, כמו שאמרו ז"ל [תקוני זהר תקון כה] אמת יש לו רגלים, שקר אין לו רגלים. ולכך חותמו של הקב"ה אמת. אבל שאר הנמצאים אין חותמם אמת, כי אין האמת אתם, רק הש"י שהוא אמת, לכך חותמו אמת". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו:] כתב: "כל אשר נמשך אחר האמת ראוי אליו הקיום, וכמו שאמרו חכמים [שבת קד.] 'קושטא קאי, שיקרא לא קאי', כי האמת ראוי אליו המציאות, והשקר ראוי אליו ההעדר, שלא יהיה נמצא". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובשבת לב: אמרו "בעון נדרים בנים מתים כשהן קטנים", וכתב על כך בח"א לסנהדרין צז. [ג, רו.]: "כל שקר אין ראוי למציאות, וגורם השקר ההעדר. ודוקא לבניו היה גורם השקר המיתה... כי הזרע הוא זרע אמת. ומפני כך אמרו חכמים 'בעון נדרים בנים מתים'. וזה שהוא משקר בנדר, והזרע צריך שיהיה זרע אמת". ולהלן פ"ה מ"ז כתב: "השקר הוא בלתי נמצא, והוא נעדר בעצמו, והאמת הוא הפך, כי אין באמת העדר, רק הוא נמצא, והשקר אינו נמצא". ובבאר הגולה באר הרביעי [שיט.] כתב: "לכך המשקר בדברים, מתדמה לעובד אלהים שקר, שעיקר חומר שלו שהוא משקר, כי השקר אין לו רגלים, ואין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר. וכך העבודה זרה, הוא שקר ואין לו מציאות כלל... במה שהכתוב מגנה עובדי עבודה זרה, ש'המה הבל מעשה תעתועים' [ירמיה י, טו], וזה המשקר דבק גם כן בשקר ובהבל. ולפיכך נחשב כאילו עובד עבודה זרה [סנהדרין צב.], מצד גנות השקר והתעתועים". וראה עוד בבאר הגולה באר הששי [קסח:], ושם הערה 166.

(1700) כמבואר למעלה במשנה ב [לפני ציון 390]: "צריך שיהיה האדם שלם וטוב עם זולתו, זהו על ידי גמילות חסדים, כאשר הוא עושה לזולתו חסד חנם. הנה אין ספק

שבזה הוא טוב לזולתו, ואין דבר יותר טוב מזה כאשר עושה טוב לזולתו בחנם, ואז הוא טוב לגמרי".

(1701) כי הוא רודף שלום ומשכין שלום בין אדם לחבירו ובין איש לאשתו. והרי כאשר אהרן נפטר בכו עליו כל בית ישראל [במדבר כ, כט], "לפי שהיה אהרן רודף שלום ומטיל שלום בין בעלי מריבה, ובין איש לאשתו" [רש"י שם]. ובקידושין מ. אמרו על מדת השלום שהוא טוב לשמים ולבריות, ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג.] ביאר הדבר. ובסוף אור חדש [רכג.] ביאר כיצד מרדכי היהודי היה טוב לבריות על ידי השלום.

(1702) לבין אלו שזכר שמעון הצדיק [למעלה במשנה ב].

(1703) כמבואר למעלה במשנה ב בהסברו השני [לאחר ציון 437], וז"ל: "יש לך לדעת, כי העולם הזה שברא הקב"ה, אי אפשר שיהיה עומד בעצמו, רק על ידי השם יתברך אשר מאתו הכל. ושלשה דברים צריך אל העולם עד שיש לו קיום ועמידה מן השם יתברך; וזה כי העולם הזה הוא צריך לטובו ולחסדו, דהיינו אל השפעתו יתברך. כי אחר שנברא, צריך העולם שיושפע ממנו פרנסת העולם וקיומו. ועוד קיום העולם, כאשר העולם הוא נברא לעבוד השם יתברך, כי אם לא היה זה שנברא לעבוד השם יתברך - ובזה כל העולם הוא חלק גבוה - אם כן אין ראוי הבריאה לעולם. כי דבר מחויב הוא וברור שאי אפשר שיהיה דבר זולתו יתברך, ובזה שהעולם נברא לעבוד השם יתברך, היה כל העולם חלק גבוה, ובזה יש מציאות אל העולם, כי בזה נחשב שאין העולם יוצא מן השם יתברך כאשר נברא לעבודתו יתברך. ועוד דבר שהוא קיום העולם, והוא שלימות העולם, שאינו מציאות תוהו ומציאות חסר, שאילו העולם מציאות חסר, אין ראוי לו המציאות כלל. ועל ידי שלשה אלו, שהעולם הוא נברא לעבוד השם יתברך, והוא עוד בריאה בשלימות ולא חסירה, וכאשר השם יתברך משפיע לו חסדו וטובו, ובאלו דברים העולם עומד". ושם מאריך בזה טובא [ראה להלן ציונים 1757, 1770, 1773]. ואע"פ שמשמע מדבריו שם שהחסד קשור לקיום העולם יותר מאשר להתחלת העולם, אך מדבריו כאן אנו למדים שכוונתו שם היא שמדת החסד שייכת יותר להתהוות העולם, שהיא המדה הראשונה לכל המדות, וכמבואר בנתיב החסד פ"א [א, קנ.], ובח"א לסוטה יד. [ב, נח:]. ובפחד יצחק, ר"ה מאמר א, אות ד, כתב: "בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה. 'עולם חסד יבנה' [תהלים פט, ג]. עצם יציאת העולמות מן האין אל היש, היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ה'. ורק לאחר מכן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבנינו של

עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות" [הובא למעלה בהערה 548]. **ובגו"א בראשית** פכ"ד אות טז [ד"ה ועוד] כתב: "אלו ג' דברים תמצא בישראל; תורה בישראל, עבודה בישראל, גומלי חסדים בישראל... והטעם שבישראל דוקא הם אלו דברים, כי אלו שלשה דברים הם עמודי עולם שהעולם עומד עליהם, ולכן אלו ג' דברים נתנו לאבות, שהם יסוד ועמודי עולם. גמילות חסד לאברהם, עבודה ליצחק שנעקד על גבי מזבח, תורה ליעקב יושב אוהלים. ומן האבות בא לישראל. ורמז לה כיון שהיא [רבקה] גומלת חסדים, ראוי היא שיבא ממנה הזרע המבורך אשר להם אלו ג' דברים, אשר הם עמודי עולם" [הובא למעלה בהערה 517]. הרי שג' הדברים של שמעון הצדיק הם בגדר דומה לאבות, והאבות היו "יסודי עולם".

(1704) כאן מתכוון בעיקר לסיפא דקרא ["הוא צוה ויעמוד"] המורה שקיום העולם הוא מצד ציווי וגזירת ה', וראה למעלה הערות 1594, 1662. וכן אמרו חכמים [שבת קנב.] "מאי דכתיב 'כי הוא אמר ויהי' זו אשה, 'הוא צוה ויעמוד' אלו בנים". וכתב שם בח"א [א, פב:]: "פירוש, הכתוב שאמר 'כי הוא אמר', משמע על דבר חדוש אשר הוא יתברך אמר והיה כך כמו שאמר, וכן 'הוא צוה ויעמוד', ולפיכך אמרו זו אשה וכו'... והוא יתברך אמר 'ויהי', שהשלים הויות העולם. כי האשה היא עזר כנגדו [בראשית ב, יח], וצריך לאדם להשלמת הוייתו... ונקראים הבנים 'הוא ציוה ויעמוד', כי הבנים הם לעמידת העולם ולקיומו. ולפיכך דרשו 'הוא אמר ויהי' זו אשה, 'הוא ציוה ויעמוד' אלו הבנים". הרי רישא דקרא עוסק בהוית העולם, וסיפא דקרא עוסק בקיום העולם.

(1705) אודות השייכות בין גזירה למדת הדין, ראה גו"א בראשית פ"ו אות כח, ובבאר הגולה באר הרביעי הערות 298, 1312. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמ.] כתב: "וגם מה שאמר 'על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ועל חקיך שהודעתנו' [ברכה שניה בברכת המזון], גם כן זכו בשביל זכות האבות כאשר תבין; כי המילה הוא לאברהם, ותורתך בשביל זכות יעקב [הובא למעלה הערה 499]... 'ועל חקיך וכו' והחוק הוא גזירה מן הש"י מצד מדת הדין, ואל זה זכו מצד יצחק, הרי לך ג' דברים אלו שהם גם כן נגד האבות".

(1706) כמבואר למעלה הערות 1590, 1640, 1642, ופ"ב הערה 838. ומזכיר זאת כאן כדי להוכיח שגזירה היא דין, שהרי "כל מעשה בראשית על ידי גזירת הקב"ה נעשה" [לשונו בגו"א בראשית פ"א סוף אות לה]. ובבאר הגולה בבאר הרביעי [תקמ.]

כתב: "הגזירה אשר גזר השם יתברך בששת ימי בראשית, הוא גוזר בכל יום", ושם הערה 1312.

(1707) כפי שהביא מאמר זה למעלה ארבע פעמים [לאחר ציונים 1521, 1590, 1641, 1695]. וכאן מביאו בפעם החמישית בשביל דבר שנתחדש בו, וכמבואר בהערה 1710.

(1708) הקב"ה.

(1709) שהדיין דן את הדין.

(1710) מבאר כאן הסבר חדש לכך שהדיין נעשה שותף במעשה בראשית; הואיל וקיום העולם ע"י הקב"ה הוא בדין, והדיין הוא זה העושה דין בעולם, נמצא שהדיין הוא המאפשר את קיום העולם, כי אם אין דין בעולם, הקב"ה לא יקיים העולם בגזירתו. ואע"פ שאמרו שהדיין הוא שותף להקב"ה **במעשה בראשית**, אין "מעשה בראשית" מוגבל רק להתהוות העולם, אלא "מעשה בראשית" הוא גם קיום העולם. והרי כך כתב בגו"א שמות פי"ח תחילת אות לב בשם הטור, וז"ל: "ומפרשים [טור חו"מ ס"א] מה שהוא נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי הרשעים הגוזלים והחומסים מחריבין את העולם עד שאין העולם מתקיים, והדיין שדן דין אמת לאמתו, הוא מקיים ומעמיד את העולם עד שהוא נשאר עומד, והוי שותף להקב"ה, שברא העולם להיות קיים. כך פירש רבי יעקב בעל הטורים בתחלת חושן משפט" [הובא למעלה בהערה 1523]. והדיין העושה דין בעולם הוא שותף להקב"ה בקיום העולם, כי קיום העולם ע"י הקב"ה מותנה בעשיית דין בעולם. **ואם תאמר**, הרי אמרו חכמים [דב"ר ה, ה] "אם נעשה הדין למטה, אין הדין נעשה למעלה. ואם לא נעשה הדין למטה, הדין נעשה למעלה", ואילו כאן מתבאר להיפך, שרק כאשר נעשה הדין למטה יעשה הדין גם למעלה. אין זה קשיא, כי בדב"ר דובר על הענשת הרשעים, שאם הם נענשים למטה, הרי שוב לא יענשו מלמעלה, כי כבר נענשו כדין. ואם הם אינם נענשים למטה, הרי **אותו העונש עצמו** יעשה להם מלמעלה [ראה פחד יצחק יוה"כ מאמר לו בביאור הדבר, ובבאר הגולה באר השני הערה 119]. אך כאן איירי בשני קוים מקבלים של קיום העולם בדין, שהנהגת "מדה כנגד מדה" מחייבת שאם בני אדם עושים את שלהם בקיום העולם למטה, אזי הקב"ה יעשה את שלו בקיום העולם מלמעלה, בבחינת "עשינו מה שגזרת עלינו, עשה אתה מה שעליך לעשות" [רש"י דברים כו, טו].

(1711) כפי שהביא פסוק זה למעלה [לפני ציון 1645].

(1712) כמבואר למעלה [לפני ציון 1646]: "ואילו לא היה בהם חס ושלום האמת, לא היה קיום לדבר שהוא שקר". וראה למעלה הערות 1646, 1668, 1699, ופ"ב הערה 288.

(1713) למעלה [בין ציונים 1647-1654].

(1714) כמו שפירש רש"י [ויקרא כו, ו]: "שמא תאמרו הרי מאכל הרי משתה, אם אין שלום אין כאן כלום, תלמוד לומר אחר כל זאת [שם] 'ונתתי שלום בארץ', מכאן שהשלום שקול כנגד הכל. וכן הוא אומר [ראה ישעיה מה, ז] 'עושה שלום ובורא את הכל'", וראה גו"א שם אות ח, ושם הערה 29. ובמדב"ר יא, ז אמרו "אין הברכות מועילות כלום אלא א"כ שלום עמהם". ואודות כך, ראה להלן פ"ב הערות 394, 753, נתיב השלום רפ"א [א, ריג., ריד.], דרשת שבת הגדול [רכ:-רל.], נצח ישראל פי"ד [שמב:], ושם הערה 27.

(1715) יש לדייק בלשונו, שלגבי השלום כתב "ואם אין השלום הרי זה התמוטטות **העמוד** שנתן השם יתברך לעולם". הרי שהגביל את ההתמוטטות לעמוד השלום עצמו, ולא ישירות לעולם. ואע"פ שכתב למעלה [לאחר ציון 1670] "אם אין השלום בעולם, העולם הוא מתמוטט מצד הבחינה הזאת", בעל כרחך שכוונתו שמתוך התמוטטות עמוד השלום יבוא גם התמוטטות העולם, וזהו "מצד הבחינה הזאת". ואילו לגבי האמת כתב [לפני ציון 1712] "ואם אין האמת הרי **העולם** מתמוטט", הרי שההתמוטטות היא לעולם, ולא רק לעמוד האמת. וכן לגבי הדין כתב [לפני ציון 1710] "ואם אין דין בעולם, הנה אין הקב"ה מקיים **העולם** בגזירתו יתברך גם כן". ומהו פשר חילוק זה. ונראה, כי כבר ביאר למעלה שהשלום שניתן בשבת אינו מהבריאה עצמה, "שהרי אין השבת בכלל ימי המעשה" [לשונו לפני ציון 1650], אלא השלום הוא השלמה הבאה לאחר תום הבריאה עצמה. אם כן אין השלום עצם העולם, אלא הוא קיום העולם לאחר שכבר העולם נברא ונעשה. אך הדין והאמת שייכים לעצם העולם, שהעולם עצמו היה חסר אם לא היה בו דין ואמת, ולכך העדרם של הדין ואמת מביאה ישירות להתמוטטות העולם עצמו. **וכבר למעלה** [לאחר ציון 1533] כתב כדברים אלו, וז"ל: "ועל ידי דין אמת ושלום תלויין אלו ג' דברים, שלא יתמוטט העולם. ומעתה לא יקשה הרי שמעון הצדיק מנה אחרים, כי אותם הם הסיבה [לעולם], שהשם יתברך, שהוא הסבה ועלה לעולם, מעמיד העולם, כמו שבארנו למעלה באר היטב. ואלו הג' דברים שלא יבא בטול והפסד לעולם מצד עצמו של עולם. ולפיכך שמעון הצדיק התחיל באלו ג' דברים, מפני כי על ידי אלו ג' דברים מעמיד השם יתברך העולם, ואם אין אלו ג', בטל התחלת העולם. ורבן שמעון בן גמליאל אומר כי ג' דברים הם סבה שהעולם עומד על עמדו כאשר ראוי, ולא ישתנה

מצד עצמו. ולכך רבן שמעון בן גמליאל שהיה האחרון, הזכיר אלו ג' דברים אשר על ידם נשאר העולם קיים, ולא יבא לו בטול מצד עצמו". אמנם שם ביאר את שלשת הדברים שהוזכרו במשנתינו באופן שונה מביאורו כאן.

(1716) רומז בזה לתורת הסוד, וראה למעלה הערה 1680.

(1717) כדרכו שמגביל עצמו מלגלות יותר מדי. כפי שביאר בתחילת הבאר הרביעי [שיב.], שהרמב"ם נמנע מלבאר אגדות חז"ל, "כי ראוי להיות נזהר שלא לחלוק על דבריהם. שהם כסו והעלימו מאוד, איך יגלה הוא, ונמצא יגיע מזה חטא ואשמה. כמו שאמרו לרבי עקיבא שאמר [שבת צו:] מקושש [במדבר טו, לב] זה צלפחד. ואמרו לו, שעל כל פנים אתה עתיד ליתן הדין על זה; שאם אינו כן, אתה מוציא לעז על אותו צדיק. ואם הוא כך, אתה עתיד ליתן הדין, שהתורה כסהו, ואתה מגלה אותו. ולכן נזהר הרב שלא לחלוק על הכוונה האלקית שסתמו את הדברים", ושם הערה 18. ובבאר החמישי [יד.] כתב: "ונכנס עוד לפני ולפנים שלא כדת ושלא כמשפט, לבאר דברים אשר הם כמסו, ואנחנו נגלה. אך בשתים יכפר לנו; האחד, שאין הכוונה פה רק לכבוד השם יתברך, ולכבוד התורה, ולכבוד חכמים, להסיר מהם התלונה. השני, כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים".

(1718) כן כתב בגו"א דברים פ"ו סוף אות ז: "והוא יתברך ברחמיו ישיבנו אל תורתו, וידריכנו בנתיבות אמת ויושר". ובסוף ההקדמה לנתיבות עולם כתב: "הוא יתברך יאיר עינינו, וידריך אותנו בנתיב אמת ויושר, אמן". כי דברי אמת ויושר הם דברים עמוקים הקשים להשגה, וכפי שכתב בבאר הגולה בתחילת הבאר הרביעי [שיג:], וז"ל: "והנני משתטח ארצה בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 218]. ובהקדמה לתפארת ישראל [ה:] כתב: "כי תכלית מה שיכוין המניח דברי תורה לפני זולתו להחכים אותו בדברי אמת ויושר, ודרך האמת רחוק משימצא, ומכל שכן בדורות האלו שאבדה חכמה מבני אדם... אמנם להנצל מזה, כאשר יכוין מעשיו אל השם יתברך... גם עתה יתן לו תורתו, וידריך אותו בנתיבות אמת".

(1719) בא לבאר את סדר המשניות האחרונות, וכיצד משנתינו מתקשרת למשניות שלפניה, כפי שטרח לבאר בכל המשניות הקודמות, ועד כה לא עמד על ענין זה.

(1720) "הראשונים" - עד סוף הזוגות.

(1721) כפי שביאר הרבה פעמים במשניות הקודמות [סוף משנה ג (לאחר ציון 644), סוף משנה ה (מציון 829 ואילך), סוף משנה ז (מציון 906 ואילך), משנה ט (מציון 962 ואילך), משנה יא (מציון 1093 ואילך), סוף משנה טו (מציון 1416 ואילך)].

(1722) כפי שכתב בהתחלת משנה יז [בביאור דברי רבי שמעון]: "החכם הזה בא להזהיר על תקון הגוף של אדם, אחר שראה אביו רבן גמליאל נתן מוסר לאדם שיהיו מעשיו כמו שראוי לאדם בעל שכל, שלא ילך בחושך, כמו שהתבאר, בא הוא ולמד מוסר על תקון האדם שהוא בעל גוף, כמו שיתבאר". וראה להלן ציונים 1768, 1825.

(1723) כמלוקט בהערה 1721. וכן כתב למעלה במשנה ה [לאחר ציון 840], ויובא בהערה 1743.

(1724) ולהלן יבאר יותר השתלשלות זו. ויש לדייק לשונו, שכתב כאן "**חזר** התנא אל האדם", דאיזו חזרה היא זאת, הרי רבן גמליאל הוא התנא הראשון העוסק בשלימות האדם בעצמו, לעומת שלימות האדם כלפי הקב"ה באהבה ויראה. ואולי כוונתו לדברי שמעון הצדיק [למעלה משנה ב], שעסק גם בשלימות האדם מצד עצמו וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 351]. וכן הזכיר זאת כאן [לפני ציון 1696]: "על ידי התורה שזכר שמעון הצדיק היא מעלת האדם עצמו". ועוד יש לומר, כי כאשר עוסקים בשלימות האדם כלפי זולתו, ולאחר מכן מדברים על שלימות האדם מצד עצמו, דיבורים אלו הם לעולם בגדר "חזרה", שהרי כאשר הנך עוסק בשלימות האדם כלפי זולתו, הנך לוקח כנתון את האדם מצד עצמו, ועל כך נבנה השלב הבא, שהוא שלימות האדם כלפי זולתו. ולכך מצד "בכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.] מונח בשלימות האדם כלפי זולתו שלימות האדם מצד עצמו, וכאשר הנך מתעסק בשלימות זו לאחר שעסקת בשלימות האדם כלפי זולתו, לעולם עיסוק זה הוא בגדר "חזרה" לראשית הדברים.

(1725) לשונו למעלה בתחילת משנה טז: "דע, כי רבן גמליאל בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל". וראה בסמוך ציון 1744.

(1726) לשונו למעלה בתחילת משנה יז: "החכם הזה בא להזהיר על תקון הגוף של אדם, אחר שראה אביו רבן גמליאל נתן מוסר לאדם שיהיו מעשיו כמו שראוי לאדם בעל שכל, שלא ילך בחושך, כמו שהתבאר, בא הוא ולמד מוסר על תקון האדם שהוא

בעל גוף, כמו שיתבאר". ושם מבאר מדוע השתיקה היא תקון האדם "במה שהוא בעל גוף, שיהיה נוהג כמו שראוי" [לשונו כאן].

(1727) כפי שהקשה למעלה בתחילת משנה טז: "ועוד קשה, שהרי 'עשה לך רב' כבר אמר יהושע בן פרחיה". ומעורר זאת כאן, שלאחר שביאר שרק שלשת המשניות האחרונות עוסקות בשלימות האדם מצד עצמו [לעומת המשניות שקדמו להן], קשה, הרי "עשה לך רב" הוזכר במשנה טז ובמשנה ו כאחת, וכיצד ניתן לומר שמשנה ו עסקה בשלימות האדם כלפי יוצרו, ומשנה טז עסקה בשלימות האדם מצד עצמו, ובכך לחלק בין השוים.

(1728) של עצמו.

(1729) לשונו למעלה [במשנה טז, לאחר ציון 1437]: "ואם שכבר אמר יהושע בן פרחיה דבר זה 'עשה לך רב וקנה לך חבר', הביא זה המאמר בשם רבן גמליאל, כי זה בודאי מצד מדה אחרת. כי למעלה אמר שיקנה לו רב, שלא יבא לידי איסור, פן יטעה. וכאן אמר אף שאינו רוצה לסמוך על תלמודו לענין הוראה, עם כל זה יקנה לו רב, שיותר מעלה כאשר יש לו רב, שאם אין לו רב אין לו תורה ברורה, רק התורה בספק, ודבר זה אין ראוי להיות, רק תהיה תורתו ברורה". ומה שכתב כאן "שיהיה לו תורת אמת", ולמעלה כתב "רק תהיה תורתו ברורה", בעל כרחך שחד הם, שהרי מייחס דבריו כאן לדבריו שכתב למעלה. וכן כתב למעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 207]: "ואם כי רבו הפירושים; יש מקצר, ויש מאריך. ויש שבעל הפירוש ההוא מעיד על הפירוש שהוא אמת ואין ספק בו. אמנם הפירוש אשר הוא מעיד על עצמו גם כן, הוא הפירוש הברור, כי ניכרים דברי אמת [סוטה ט:]. וזאת הבחינה יקח האדם על הפירוש, כאשר ניכר הפירוש מזולתו באמת, והוא אשר ראוי לקבל". הרי שהפירוש הברור הוא הפירוש האמיתי, וכמבואר שם בהערה 211. וראה בסמוך הערה 1733.

(1730) פירוש - לאחר שנאמרו שני המוסרים של רבן גמליאל [במשנה טז "עשה לך רב, והסתלק מן הספק"] בא המוסר השלישי "ואל תרבה לעשר אומדות", ומוסר שלישי זה "יגיד עליו ריעו" [איוב לו, לג, וראה יבמות לא:] שגם שני המוסרים הראשונים שונים מהנאמר במשנה ו, וכמו שמבאר.

(1731) פירוש - המוסר השלישי מגלה על קודמיו שלא מדובר בו כלל באפרושי מאיסורא [כפי שדובר במשנה ו], אלא מדובר בחשיבות הברירות השכלית, וכלשונו למעלה במשנה טז [לאחר ציון 1430]: "אמר שאל ירבה לעשר אומדות, שלא יסמוך על האומדנא בענין מעשה המצות. ואף אם התורה התירה זה... מכל מקום אל תרבה לעשר

אומדות, רק כאשר צריך ואין לו פנאי, אז מותר. אבל להרבות שכך יעשה קביעות לעשר באומדנא - אל יעשה כך, אף כי האומדנא הוא קרוב לודאי, אף מזה יסתלק. כי אין ראוי לאדם רק שיהיו כל מעשיו ברורים מסולקים מן הספק, שכך ראוי לבעל שכל שלא יהיה הולך בחושך. ובודאי כאשר הוא נוהג על המדה הזאת הוא שלימות גדול אליו, כי הרבה והרבה חסרונות נמשכים כאשר האדם מעשיו בלתי ברורים. יותר על זה, כי מדה זאת היא ראויה אל בעל שכל, שיהיו מעשיו נמשכים אחר השכל הברור". הרי מדובר בדבר שהתורה התירתו, ועם כל זה התנא אוסרו, ובעל כרחך שלא מדובר בדבר הכרחי של אפרושי מאיסורא, אלא מדובר בהנהגה המאפשרת שתהיה לאדם תורת אמת.

(1732) הולך לבאר שיש ג' דרגות שכל; הנבדל לגמרי מהחומר, המחובר במקצת לחומר, והמחובר לגמרי אל החומר. ולהלן פ"ה מכ"א בביאור "בן ארבעים לבינה, בן חמישים לעצה, בן ששים לזקנה" כתב: "ואמר 'בן ארבעים לבינה', כי הבינה כאשר הוא השכל בשלימות... ואמרו 'בן חמשים לעצה', העצה עוד נחשב חכמה יותר, כי החכמות אינן שוות, כי יש חכמה שאינה עמוקה כל כך, על זה אמר 'בן ארבעים שנה לבינה'. 'בן חמשים לעצה' היא העצה העמוקה... ואמר 'בן ששים לזקנה', פירוש שהוא זקן והוא עוד חכם יותר, כי כאשר הוא זקן והכחות הגשמיים חלשים, אז כח השכלי מוסיף יותר ויותר... כי אז יושפע על האדם שכל נבדל לגמרי, והוא נקרא 'שכל הנאצל', שהוא נאצל מן השם יתברך, ואז משיג הדברים הנפרדים שהם דברים נבדלים לגמרי. הרי יש כאן שלשה מדריגות אל השכל... כי השכל יש לו מעלה על מעלה עד שהם שלשה מעלות אשר ידועים הם בשמותם, ואין להאריך".

(1733) כפי שכתב למעלה במשנה יג [לפני ציון 1280]: "התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:], והובא למעלה בהערה 370. וראה עוד למעלה הערה 1437. ובאור חדש [קמח:] כתב, וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן השם יתברך מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טו] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה

חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי" [הובא למעלה בהקדמה סוף הערה 18, ולמעלה הערה 1440]. וזהו "השכל האמיתי" שכתב כאן, שהוא השכל הברור, וכמבואר בהערה 1729.

(1734) לשונו להלן פ"ב מ"ח: "וג' דברים יש באדם; כי האדם יש בו נפש כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי. כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה, רק קראו אותו 'שכל היוליאני', בלתי נבדל, כי הוא כח בגוף, והתבאר זה למעלה". וכן הזכירו בח"א לשבת קנב. [א, פב:], ח"א לסוטה כא: [ב, סב.]. ובח"א לנדה מה: [ד, קסד:] כתב: "כי השכל היולאני נתן השם יתברך לאשה, מצד שהאשה היא מוכנת לזה ביותר. כי האיש יש לו שכל וחכמה ביותר, הוא השכל הנבדל, אבל שכל היולאני מוכנת האשה לקבל ביותר". והרמב"ם במו"נ ח"א פס"ח קראו "השכל ההיולאני". והרמב"ן בראשית א, א כתב: "החומר הראשון, נקרא ליונים היולי". וראה ב"פירוש מהמלות הזרות" בסוף המו"נ אות הה"א, ערך היולי. וראה להלן פ"ב הערה 1044.

(1735) ומפרש "והסתלק מן הספק" מהספקות שיש לבני אדם מצד היותם אדם, וזו דרגת השכל היוליאני, הפחותה מדרגת השכל ההנבדל שיש לתורה. והרבותא במשנה היא שאף דרגת שכל פחותה יותר מחייבת ברירות ובהירות.

(1736) לשונו בגבורות ה' ס"פ כט: "באמצע המוח כח המחשב, והוא נקרא כח השופט השופט על הדברים שמקבל הדמיון, ומרכיבם ומפרידם זה מזה, ושופט עליהם". רמז לדבר, שאות כ"ף משמשת לכ"ף הדמיון, ולכ"ף השעור [ראה גו"א בראשית פמ"ה תחילת אות טז, וברד"ק יהושע ג, ד], הרי שהשעור שייך לדמיון.

(1737) וזאת המדריגה הנמוכה ביותר של השכל, שנמצא בו גם המקום לטעות, וכפי שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [טו]: "שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם ועמדו על השכל". ולהלן פ"ב מ"ז [לפני ציון 714] כתב: "כי הכשוף הוא צריך לכח מדמה, אשר נמצא בנשים". וכן להלן פ"ד מכ"א [ד"ה הלומד מן] כתב: "שכל הילדים שהשכל שלהם מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף, וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי". ובתפארת ישראל פט"ז [רלח.]

כתב: "והרי ספרו על אחד מחכמיהם, שהיה נקרא אפלטון... שהלך אחר הדמיון שהיה מטעה אותו אל דבר שהוא בחלוף מה שהוא אל הכל", ושם הערה 17. ובנצח ישראל פ"ד [סו.] כתב: "במוח, אשר שם המחשבה והדמיון, ומתחדש מזה הטעות אחר עבודה זרה". ובבאר הגולה באר הששי [שמא:] כתב: "כי דבר זה הוא מפעל הדמיון, אבל למי שיש בו דעת וחכמה", הרי העמיד הדמיון לעומת דעת וחכמה.

(1738) שכל דברי השכל צריכים להיות ברורים ומסולקים מהספק, וכמבואר בהערה 1725. ולמעלה במשנה טז [לפני ציון 1427] רמז להסבר זה שכתב כאן.

(1739) "כי הקודמים, מוסר שלהם יותר ויותר הכרחי מצד האהבה והיראה" [לשונו בסמוך]. והוא הדין בנוגע לדידן, כי מה שיהושע בן פרחיה אמר [משנה ו] "עשה לך רב", לעומת דברי ר"ג [משנה טז] שגם אמר "עשה לך רב", הם מחולקים לגמרי; יהושע בן פרחיה עוסק באפרושי מאיסורא [כמבואר בהערה 1729], ואילו ר"ג עוסק בעצה טובה להנהגת האדם על פי השכל.

(1740) כפי שהזכיר כמה פעמים למעלה, וכגון במשנה א [לאחר ציון 36] כתב: "כי כל מוסר ראוי הוא לאב, ולו נאה להוכיח את בנו, כדכתיב [משלי א, ח] 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך'. כי האב במה שהוא אב, כבר סר ממנו הילדות והשחרות, וכן האם, והם בעלי מוסר, ולפיכך ראוי לאב לייסר את בנו בדברי מוסר... ומפני שרצה לדבר במסכתא הזאת מן המוסרים הטובים והישרים, התחיל לומר כי יש לקבל מוסר מן האבות. ואלו הם אבות העולם בודאי, כי נחשב משה אב לעולם בודאי. ונחשב יהושע מן אבות העולם... וכן הזקינים, וכן הנביאים, וכן אנשי כנסת הגדולה, כלם בשביל קבלתם התורה הם אבות עולם. וכן אנטיגנוס איש סוכו נחשב אב לעולם, שהוא קבל התורה משמעון הצדיק. וכן הזוגות... ולפיכך יש לאדם לקבל מוסר שלהם, כמו שעל הבן ראוי לקבל מוסר האב... לכך נקראת מסכתא זאת מסכת 'אבות', כי במסכתא הזאת נשנה המוסר שלמדו אבות העולם". וכן כתב בתחילת משנה ג, ויובא בהערה 1742. וראה למעלה ציון 707. ומזכיר זאת כאן, כדי להורות שמוסר הזוגות הוא יותר קודם למוסר של ר"ג ור"ש בנו, כי המוסר שלהם נובע מפאת היותם אבות העולם, ודרגת "אבות" מורה על הקדימה יותר, ומעין מה שכתב בגו"א בראשית פל"ב אות ב [ד"ה ומה]: "שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם" [הובא למעלה בהערה 42]. וראה הערה הבאה.

(1741) משמע מדבריו שאין ר"ג ור"ש בגדר "אבות העולם", ורק הזוגות הם בגדר זה. אמנם למעלה במשנה א כתב להדיא לא כך, וז"ל [לאחר ציון 44]: "וכן הזוגות, שהם

קבלו התורה מאנטיגנוס איש סוכו, וכן שאר הזוגות שקבלו כלם, הם אבות עולם. **ואף מן הזוגות ואילך**, שלא הזכיר קבלה, היינו שלא היו מיוחדים בקבלת תורה כמו שהיו אלו שזכר, אבל בודאי הם גם כן אבות העולם בקבלתם התורה. ולפיכך יש לאדם לקבל מוסר שלהם". ובעל כרחך לומר, שמה שאמר כאן שהזוגות הם "אבות העולם" כוונתו לומר שהם ראשונים יותר, וקודמים לאלו שבאו בעקבותם [כמבואר בסוף ההערה הקודמת]. וכן משמעות המשך דבריו כאן. ואם תאמר, א"כ מנין לנו לקבוע חיית והפרדה בין מוסר הזוגות לבין מוסר של הבאים אחרים, הרי על כל אחד ואחד מהם ניתן לומר שהוא "אב" וקודם לדורות שבאו בעקבותיו. ויש לומר, כי כבר ביאר למעלה בסוף משנה טו [מציון 1404 ואילך] שהזוגות שייכים במיוחד ובמסוים לתקופה של בית שני. ולפי זה יוצא שתקופת בית שני חותמת את הזמן של "אבות העולם", ומשם ואילך מתחילה תקופה אחרת.

(1742) לשונו למעלה בתחילת משנה ג: "כבר בארנו, כי במה שהיו אלו האנשים אבות העולם, ולא היה כיוצא בהם בזמן שלהם, היו מלמדים מוסר לעולם. וכפי ערך מדריגת מעלתם היה מדריגת מוסר שלהם. כי המוסר שאמר שמעון הצדיק כולל כל העולם, שהרי אמר [למעלה משנה ב] 'על ג' דברים העולם עומד'. וכך הוא מוסר של אנטיגנוס איש סוכו, כי דבריו הם בעבודת השם יתברך, אשר בודאי עבודת השם יתברך הוא כולל כל מעשה האדם, כי כל מעשה האדם ראויים שיהיו פונים אל עבודתו יתברך", ושם הערה 575. וראה להלן פ"ב הערה 807.

(1743) כן כתב למעלה במשנה ה [לאחר ציון 840]: "וזה כי הזוג הראשון, דהיינו יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, היו דבריהם קרוב לגמרי באהבה וביראה, אחר שאנטיגנוס איש סוכו [למעלה משנה ג] כולל במוסר שלו האהבה והיראה ביחד, לפי שאליו לא היו לו זוג, והיה כולל האהבה והיראה. והזוג אשר היו מקבלים מאנטיגנוס, מוסר שלהם גם כן באהבה ויראה, קרוב אל דברי אנטיגנוס. והזוגות הבאים אחריהם יותר רחוקים, שכל אחד בא להוסיף האהבה והיראה". ולמעלה במשנה טו [לאחר ציון 1359] כתב: "וכבר התבאר לך, כי כל מוסר של הזוגות, כל אחד מוסיף על שלפניו", ושם הערה 1360. וכאן מוסיף שמוסר הראשונים הוא יותר הכרחי גופא משום היותם ראשונים, שקדמותם מורה על הכרח דבריהם, שההכרח קודם לאפשר, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ט [תלז]: "כלל הדבר, מה שהוא מחויב ומוכרח, הוא קודם לדבר שאינו מחויב ומוכרח". ובגו"א בראשית פ"ד אות ד כתב: "שההכרח קודם לאינו הכרח, ולכך עבודת האדמה קדמה לעבודת הצאן". וכן בגו"א שמות פכ"ה ריש אות ד כתב שתרומת

חובה קודמת לתרומת נדבה, כי החיוב קודם לאינו חיוב. ובח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.] כתב: "המשפט במה שהוא מחויב הוא ראשון, וקודם לדבר שאינו מחויב". והרמב"ם בפיהמ"ש [בהקדמתו לסדר זרעים] כתב: "סדר נשים התחיל במסכת יבמות. והטעם שהצריכוהו להתחיל ביבמות ולא התחיל במסכת כתובות, ועיון השכל נותן שהיתה ראויה להקדים. אבל נעשה זה מפני שהנשואין הוא דבר עומד ברשות אדם ורצונו, ואין לבית דין לכוף אדם עד שישא אשה. אבל היבום הוא מוכרח לעשותו ולומר לו חלוץ או יבם. וההתחלה בדברים המוכרחים הוא הנכון והראוי מן הדברים שאינם מוכרחים. ועל כן התחיל ביבמות, וסדר אחר כך כתובות". וראה בבאר הגולה באר השלישי הערה 148, ולהלן פ"ב הערה 738.

(1744) כמבואר למעלה בתחילת משנה טז, והובא בהערה 1725.

(1745) בא לבאר מדוע פרק זה מתחיל עם עמודי העולם [משנה ב], ומסתיים עם עמודי העולם [משנתינו]. ויבאר שיש בחינה שהעולם קודם לאדם, ויש בחינה שהאדם קודם לעולם.

(1746) לא מצאתי היכן להדיא אמר כן למעלה. ואולי כוונתו לדבריו שבסוף משנה ג [לאחר ציון 643], שכתב שם: "ומאמר זה [של אנטיגנוס שאמר לעבוד ה' שלא על מנת לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם] בא אחר מאמר שמעון הצדיק, שנתן עמודים אל כל העולם. בא עתה לתת אל האדם **שהוא בעולם** איך יהיה עם בוראו על ידי האהבה והיראה". הרי שהעולם קודם לאדם במה שהאדם הוא בתוך העולם, וממילא העולם קדם לאדם.

(1747) "המקבלים" הם אלו שנאמר עליהם "קבלו מהם", והם חמשת הזוגות [משניות ד-יב], אך משם ואילך "לא היו מקבלים מיוחדים, שלא שמשו רבם כל צרכם" [לשונו בסוף משנה טו, ושם הערה 1374].

(1748) ב"ר ח, א "'אחור וקדם צרתני' [תהלים קלט, ה]... אחור למעשה יום האחרון, וקדם למעשה יום הראשון, הוא דעתיה דר"ש בן לקיש, דאמר ריש לקיש 'ורוח אלהים מרחפת על פני המים' [בראשית א, ב], זו רוחו של מלך המשיח... אם זכה אדם, אומרים לו אתה קדמת למלאכי השרת. ואם לאו, אומרים לו זבוב קדמך, יתוש קדמך, שלשול זה קדמך". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב על כך בזה"ל: "לכך אומרים לו 'יתוש קדמך', לפי שהיתוש הוא פשוט, שכל ב"ח יהיה מה שיהיה נחשב חמרי, וא"כ הוא פשוט, והפשוט הוא ראשון למורכב. ואין להקשות, הרי אדרבא, זה נחשב מעלה שהרי יש באדם השכל. אין זה קשיא, כי דברינו כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות

מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, ואין דבר זה נחשב לכלום [ראה הקדמה לדר"ח הערה 13]. ואז יש לומר אליו כי אדרבא, היתוש קודם וראשון לאדם, מפני שהוא פשוט, והפשוט יותר ראשון למורכב... וכך אמרו במדרש [ב"ר ח, א] אם זכה אומרים הרי קודם אתה אף למלאכים... ואם אין זוכה, יתוש קדמו... ובאור זה כמו שאמרנו, שאם אין קונה מעלה הנבדלת על ידי תורה ומצות, היתוש קודם, לפי שהוא פשוט, והפשוט קודם. אבל אם זוכה וקונה מעלה נבדלת, ובזה הוא פשוט לגמרי... הוא קונה מעלה נבדלת יותר אף מן המלאכים, כי להם לא נתנה התורה, שהיא השכל האלקי הנבדל לגמרי. אבל כאשר לא קנה התורה והמצות, יתוש קדמו, כי הפשוט יותר ראשון למורכב... ולפיכך אם בא להתגאות מצד עצמו, אומרים לו יתוש קדמך. אבל כאשר יש לו תורה ומצות, הוא קודם אף למלאכים, ויש לו פשיטות יותר". וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [קל.].

(1749) כאן גורס במשנתינו "העולם קיים", ולמעלה [לפני ציון 1745] כתב "העולם עומד", ואלו שתי גרסאות שיש במשנתינו. וראה להלן בסוף משנתינו.

(1750) פירוש - דברי רבן שמעון בן גמליאל סודרו באופן שתוקדם להם מעלת האדם [משניות טז, יז], ובכך יודגש ש"האדם מצד מעלתו קודם העולם". ואם תאמר, וכי דברי הזוגות אינם מורים על מעלת האדם עד שהוצרכנו לדברי ר"ג ור"ש ורשב"ג, הרי בודאי כאשר אדם משלים עצמו באהבה וביראה, אף בכך יש מעלת האדם, ומדוע מעלת האדם באה לידי בטוי יותר במשניות האחרונות שנאמרו לאחר דברי הזוגות. ויש לומר, כי דברי הזוגות הם דברים הכרחיים ומחוייבים, וכמו שביאר קודם, ודוקא מחמת כן אין בכך להורות על שלימות האדם ומעלתו. ואילו דברי האחרונים אינם הכרחיים כל כך, ודוקא מחמת כן יש בידם להורות יותר על מעלת האדם, וכפי שכתב בנתיב התורה פ"א [א, ז:], וז"ל: "כי אם יאמר אדם אלמוד תורה ולא אעשה סוכה ולולב בודאי המצוה קודמת, כי המצוה כשלא נעשה יש כאן חסרון גדול, שהמצוה היא חיוב על האדם, ואילו התורה היא מעלה לאדם. ומכל מקום אם אין התורה, אין כאן חסרון כל כך. וזה ההפרש שיש בין התורה ובין המצות; כי המצות אם לא יעשה אותם האדם הוא חסר לגמרי, שהרי מצות התורה הם רמ"ח כמספר איברי האדם, עד שהמצוה היא משלמת האדם, שאם אין המצוה כאילו האדם חסר אבר אחד. כי המצוה שהיא על ידי מעשה האדם שנעשה על ידי גופו הגשמי, היא קרובה יותר אל האדם הגשמי, ואם לא יעשה אותו האדם הוא חסר. ולפיכך אם אי אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, אין ראוי שיקח התורה, שהיא שלמות ומעלת האדם. שעל ידי התורה האדם שכלי, והמצוה

אם לא יעשה אותה הוא חסרון לאדם. ויותר ראוי אל האדם שיהיה נמצא בשלימות מבלי חסרון, אף אם לא היה לו המעלה, משיהיה לו חסרון שיהיה לו עם זה מעלה שכלית, כי החסרון מבטל המעלה שאין המעלה נחשב לכלום". ושם בהמשך [א, ח:] כתב: "המעשה היא השלמת האדם, שמשלים האדם עצמו על ידי מעשה. ואף כי התורה בודאי יש לה מעלה עליונה מצד שהתורה היא שכלית, מכל מקום לענין זה שהמצוה משלמת האדם, שהאדם שלם, וזה הוא יותר גדול, כמו שהתבאר לפני זה. דמיון זה, כי אף שהיין יותר נחשב מן הלחם, כי היין משמח אלהים ואנשים, מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו. וכך המעשה שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, הוא יותר מן התורה שאינה השלמת האדם". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקסו:], ובתחילת דרוש על המצות [נ:, הובא למעלה בהערה 1486]. ולכך דברי הזוגות דומים ללחם, ודברי האחרונים דומים ליין, ולכך מעלת האדם נמצאת בעיקר בדברי האחרונים.

(1751) יבאר הסבר נוסף בהשתלשלות דברי המוסר בפרק זה, והוא שהשתלשלות זו מקבילה לגמרי להשתלשלות הבריאה, וכלשונו להלן: "ותדע ותבין כי מן דברי שמעון הצדיק שהתחיל לדבר מן העולם, עד סוף הפרק, הם עשרה דברי מוסר. ודבר זה הוא כנגד העולם שמן התחלת בריאת העולם עד תכלית שלימות בריאת העולם, הם עשרה מאמרות... ובסוף מעשה בראשית היה מנוחת שלום ושאנן כמו שהתבאר, ולכך חתם דבריו בכאן גם כן בשלום, והוא ראוי שיהיה בסוף, הרי כי הכל נמשך אל הבריאה לגמרי מראש ועד סוף". ולפי הסבר זה הטעם שחתם את הפרק בדברי רשב"ג [אודות שלשה עמודי עולם] אינו רק משום שתהיה היכי תמצא להורות שמעלת האדם קודמת למעלת העולם [כפי שביאר עד כה], אלא שהחתימה היא מעין סיום הבריאה, וכמו שמבאר. ואודות שלש בחינות אלו [התחלה, הדבר עצמו, ושלימותו], ראה דבריו בגבורות ה' פמ"ו [קעה:] שביאר ששלש הרגלים [פסח, שבועות, וסוכות] הם כנגד שלש הבחינות שהזכיר כאן. וכן בנצח ישראל ס"פ מג ביאר שיש לעולם ג' נקודות עיקר; התחלתו, אמצעיתו, והשלמתו בסופו. וראה למעלה הערה 1671.

(1752) במה שאמרו "הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סיג לתורה". וכל אלו קשורים לתורה, וכפי שביאר למעלה בהסברו האחרון למשנה א [לפני ציון 269]: "ויש לך לדעת עוד, כי אלו ג' דברים שדברו אנשי כנסת הגדולה, הם תקון התורה, שהיו אנשי כנסת הגדולה רוצים לתקן חסרון הדור בתורה. והתורה היא כוללת חקים, ומצות,

ומשפטים, אשר אלו הם כוללים כל מצות שבתורה. האחד, הם משפטים, שהם ידועים ומושכלים. והפך שלהם החקים, שאין טעם שלהם נגלה. ועוד יש מצוות, שאינם נגלים כמו המשפטים, וגם אינם בלתי ידועים כמו החקים, אבל יש לעמוד על טעם שלהם על ידי למוד, והם נקראים 'מצות'. ואלו ג' חלקים זכרם הכתוב בכל מקום. ואלו שלשה באו אנשי כנסת הגדולה לתקן, ואמרו 'הוו מתונים בדין', כי עיקר המשפטים שהם בתורה הם הדינים... וכנגד המצות אמר 'והעמידו תלמידים הרבה', שיש לעמוד על דברי תורה על ידי רבוי תלמידים על ידי למוד. ודבר זה שייך במצות, שעל ידי למוד הוא עומד עליהם, והם כנגד חלק הב' שנקראו 'מצות'. וכנגד החקים, שאין לעמוד עליהם כלל, כי לכך נקראו 'חקים'. אמר 'ועשו סייג לתורה', כי החקים צריכים סייג וגדר יותר, מפני שאין טעם שלהם ידוע, וצריך גדר ביותר".

(1753) כפי שכתב במשנה ב [לאחר ציון 320]: "היה שמעון הצדיק, שהוא משירי אנשי כנסת הגדולה, מזהיר אותם שיהיו נזהרים בדברים שהם יסוד ועמוד העולם שעליו הכל נבנה. ודברי אנשי כנסת הגדולה שאמרו [למעלה משנה א] 'הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה' הוא עוד קודם על הכל, כפי מה שאמרנו, כי אותן הדברים תקון וחסרון האדם במה שהוא אדם, ודרכו לטעות בדברים אלו, הוא התורה, וצריך אליו השלמה. ומפני שהוא התקון בתורה, והתורה הוא ראשון וקודם על הכל, היו בו מתקנין אנשי כנסת הגדולה התורה בראשונה. ואחר כך שמעון הצדיק מזהיר בדבר שהוא יסוד העולם, שהוא אחר התורה", ושם הערות 323, 324. ושם בסוף המשנה [לאחר ציון 557] כתב: "לדעת כי דברי שמעון הצדיק, שהוא משירי כנסת הגדולה, הם מקושרים עם דברי אנשי כנסת הגדולה, כי הם באו לתקן התורה והמשפטים והמצות, שהם שייכים לתורה שלא תפול, כמו שכתבנו למעלה. ושמעון הצדיק בא לתקן העולם שלא ימוט, כמו שאמר 'על ג' דברים העולם עומד', והתורה היא למעלה מן מדריגת העולם, ואחר כך העולם".

(1754) בא לבאר מהו היחס שבין הקב"ה והתורה, אם גם התורה "היא למעלה מן העולם".

(1755) כמו שנאמר [תהלים קיג, ד] "רם על כל גוים ה' על השמים כבודו", ובגבורות ה' פס"ב [רעט:] כתב על כך: "אמר 'רם על כל גוים'... כי לשבח שלו עלוי ורוממות, שהוא מתרומם על הכל. לכך אמר 'רם על כל גוים ה", כי הגוים מחולקים לשבעים לשונות, והוא מתרומם על הכל, בזה תדע רוממות שלו. וזה כי אם לא היה רוממותו על הכל, לא היה רם על כל גוים חלופי האומות. ומצד שהוא 'רם על כל גוים', אשר הם מחולקים,

הוא גבוה מן כל המלאכים. כי המלאכים אינם רמים על כל גוים, אך לכל אחת ואחת מן האומות יש מלאך המושל עליהם. והוא יתברך מושל על כל גוים, בזה נדע שהוא רם על כל המלאכים הרמים, כמו שאמר [דברים י, יז] 'כי הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים'. וכשם שהוא עליון, כך ישיבתו בשמים ממעל, וזה שאמר 'על השמים כבודו'".

(1756) שהרי התורה נקראת "ראשית", וכמו שפירש רש"י [בראשית א, א] "בשביל התורה שנקראת 'ראשית דרכו' [משלי ח, כב]". ולהלן [ד"ה ונזכרו שלשה] כתב: "אין 'ראשית' אלא תורה... הרי נזכר העמוד הזה, שהא עמוד הראשון". ובנצח ישראל פ"ג [מו.] כתב: "דבר זה רמזה התורה במלת 'בראשית ברא אלהים' [בראשית א, א], כי הבי"ת של 'בראשית' פירושה בשביל ראשית נברא הכל. כלומר כאשר יש כאן ראשית שהוא אחת, בשביל אותה התחלה שהיא אחת נברא הכל, מפני שהכל השלמה אל הדבר שהוא התחלה... וקאמר [ב"ר א, ד] 'בזכות התורה'. כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה. וכאשר יש התחלה, אז נברא תוספת על הדבר שהוא התחלה". ולהלן פ"ה תחילת מכ"ב כתב: "ודבר זה רמזו במדרש [ב"ר א, א]... היה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם, עד כאן. וכבר בארנו כי התורה היא הסדר השכלי שסדר השם יתברך סדר הנהגתו של אדם, ומתחייב זה הסדר מאתו בראשונה. ולפיכך נקראת התורה, שהיא סדר האדם, 'ראשית', שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו'. ולפי סדר התורה סידר השם יתברך סדר העולם, עד שהכל נמשך אחר התורה. כי כך ראוי שהאדם הוא יותר במעלה על כל העולם, כי בשביל האדם נברא הכל, ולפיכך אחר תורת האדם וסדר שלו נמשך סדר העולם, כי ברא השם יתברך העולם לפי מה שראוי אל סדר האדם. וזה שאמר [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא העולם, כי אחר סדר התורה נמשך סדר העולם".

(1757) "כי אלו שזכר שמעון הצדיק, על ידם השם יתברך התחיל לעולם, כי על ידי התורה ועבודה וגמילות חסדים היה השם יתברך משפיע העולם, כי אלו שזכר שמעון הצדיק, הם יסודות והתחלת העולם" [לשונו למעלה לאחר ציון 1702]. וראה למעלה הערה 1703 שהובאו שם דבריו ממשנה ב.

(1758) כן כתב למעלה סוף משנה ג [לאחר ציון 643]: "ומאמר זה [של אנטיגנוס שאמר לעבוד ה' שלא על מנת לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם] בא אחר מאמר שמעון

הצדיק, שנתן עמודים אל כל העולם. בא עתה לתת אל האדם שהוא בעולם איך יהיה עם בוראו על ידי האהבה והיראה. כי העולם נברא בשביל האדם שיהיה עובד בוראו, והעבודה היא על ידי האהבה ויראה".

(1759) "שהוא התחלה בעולם" פירוש שהוא העיקר בעולם שלמענו נברא הכל, וכמו שמבאר. ומדגיש זאת כאן שבא להורות שסדר דברי המוסר בפרק זה הוא לפי סדר הקדימה שיש בבריאה; תורה ["תחילת המציאות"], עולם ["התחלת העולם"], אדם ["התחלה בעולם"], שכל אלו הם בגדר "התחלה".

(1760) כמבואר למעלה במשנה ב [לאחר ציון 344]: "יש לך לדעת כי הנבראים כולם תלוים באדם, שהם נבראים בשביל האדם, ואם אין האדם כמו שראוי להיות, היה הכל בטל. וכמו שכתוב בדור המבול [בראשית ו, ז] 'ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם ועד בהמה עד עוף השמים וגו". ובמדרש [ב"ר כח, ו] משל למלך שהיה משיא את בנו, ועשה לו חופה וסיידה וכיירה. כעס המלך על בנו, התחיל המלך לשבר בקנקנים. אמר המלך, כלום עשיתי אלא בשביל בני, בני אבד וזו קיימת, ולפיכך 'מאדם ועד בהמה ועד עוף השמים', עד כאן. הרי כי הנבראים כולם הם בשביל האדם, וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם... כי כל העולם הוא קיים בשביל האדם".

(1761) אין כוונתו שהאדם נברא לפני שאר הנמצאים, שהרי האדם נברא לאחר כל הנמצאים, ביום ששי [סנהדרין לח.]. אלא כוונתו שהיא ששאר הנבראים נבראו מחמת האדם, לכך האדם הוא סבת שאר הנמצאים, והסבה קודמת למסובב. וכמו שכתב בגבורות ה' פכ"ב [צה:]: "יאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו". וכן הוא בגו"א בראשית פל"א אות ח והערה 21, שם מדבר פ"כ הערה 80, שם דברים פ"ו אות ג והערה 15, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15. ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו. שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16, שהביאו שם את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום". ושם בהערה 1 ציינו שבשו"ת ארץ צבי סימן פא [ד"ה ועל פי] הביא שכעין זה נמצא בקצה"ח סימן עה, ובהקדמת הרב המגיד הלכות שבת, ד"ה ראיתי לתת

טעם. וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [קלא.]: "התכלית קודם אל הכל, כי הכל נברא בשביל התכלית". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות טז לגבי ישראל, וז"ל: "שהם [ישראל] ראשונים לכל הנבראים", וגם שם אין כוונתו שנבראו קודם לשאר האומות, אלא שהם סבת שאר האומות, וכמבואר שם בהערה 167.

(1762) פירוש - תיקן את האדם ביחס לתחילתו, שהואיל ותחילת האדם הוא הקב"ה, לכך תיקן את האדם ביחס זה, והוא היחס של אהבה ויראה כלפי הקב"ה.

(1763) כמבואר למעלה במשנה ה, שאמרו שם: "יהי ביתך פתוח לרווחה, ויהיו עניים בני ביתך, ואל תרבה שיחה עם האשה", וכמו שביאר שם [לאחר ציון 712]: "כי אלו ג' דברים שייך אל בית האדם, כי על ידי שיש לאדם בית דירה באים בני אדם לשם לשאול כלים וכיוצא בזה, גם נכנסים אורחים אצלו, ואם אין לו בית, אין אורחים נכנסים אצלו. השני, אי אפשר שיהיה האדם בלא בני בית, שהם אצלו בבית. השלישי, האשה שהיא עקרת הבית, וכמו שאמר רבי יוסי [שבת קיח:] מעולם לא קראתי לאשתי 'אשתי', רק לאשתי 'ביתי'. ולכך אמר שיהיה ביתו פתוח לרווחה, שיבאו בני אדם לשם לשאול לצרכיהם, ולא ינעול ביתו. גם בעוברים ושבים שיבואו לביתו ויתפרנסו שם. וכנגד השני אמר 'ויהיו עניים בני ביתך', שיהיו עניים תמיד בביתו, עד שיהיו עניים בני ביתו, ובזה יתפרנסו ממנו בכבוד. וכנגד התקון השלישי, היא האשה, אמר שאל ירבה שיחה עם האשה, שאם ירצה שיהיה ביתו בית קדוש כראוי, אל ירבה שיחה עם האשה. 'באשתו אמרו, קל וחומר עם אשת חבירו', כי בודאי מה שאמרו 'אל תרבה שיחה עם האשה' על אשתו אמרו, שהרי באו לתקן את ביתו של אדם, ומפני שאשה עקרת הבית שעליה כל ענין הבית עומד, לכך הוצרכו לתקן ולומר 'אל תרבה שיחה עם האשה' אף בשביל עסקי הבית אל ירבה שיחה שלא לצורך".

(1764) משנה ו, שאמרו שם "עשה לך רב, וקנה לך חבר", וכמו שביאר שם [לאחר ציון 853]: "אחר שהזוג שלפניהם תקנו את האדם בענין הנהגת ביתו, כי ביתו קרוב אל האדם... בא הזוג אשר אחריהם, והם תלמידים שלהם, לתקן ענין האדם איך ינהג עם הבריות, ודבר זה חוץ מביתו. וזה גם כן קרוב אליו, כי הרב והחבר חוץ לביתו, אך הם קרובים לו ביותר. ואחר כך שאר האדם, כי האדם נמצא עם רבו, ואחר כך עם חבירו, ואחר כך עם שאר האדם".

(1765) כי במשניות ח-ט דובר על תיקון האדם ביחס הדיין לבעלי הדין, ובמשניות י-יא דובר על הנהגת האדם ביחס לשררה, ובמשניות יב-טו דובר על תיקון האדם ברדיפת שלום ובשאר מילי. וראה הערה הבאה.

(1766) לשונו למעלה במשנה טו [לאחר ציון 1366]: "כי כל חמשה זוגות, גם דברי אנטיגנוס שהוזכר ראשון [למעלה משנה ג], שהתחיל באדם עצמו איך תהיה ההנהגה. ומוסיף והולך תמיד, כי זוג הראשון [למעלה משניות ד-ה] תקן ההנהגה בבני ביתו, שהם היו הקרובים אל האדם, רק שאינם האדם עצמו. ואחר כך תקן הזוג השני [למעלה משניות ו-ז] רבו וחביריו ושכיניו, שהם יותר רחוקים, ומכל מקום הם קרובים אליו. ואחר כך תקן הזוג הג' [למעלה משניות ח-ט] ההנהגה עם אותם שהוא שופט ומנהיג להם, שדבר זה עוד יותר רחוק. ואחר כך הזוג הרביעי [למעלה משניות י-יא] מדבר בהנהגת בעל השררה, שהוא עוד יותר רחוק, במה שהוא בעל שררה עליהם, נבדל מהם. ומכל מקום יש כאן חבור מה, שהוא בעל שררה שלהם. ואחר כך הזוג החמישי תקנו כל אדם, שלא יהיה נפרד הקשור של השלום, שאין עוד תיקון כסדר העולם. וכולם תקנו את האדם באהבה וביראה, ודבר זה מבואר".

(1767) אלו הם דברי ר"ג ורבי שמעון בנו [משניות טז, יז]. וזה המשך השתלשלות הבריאה, שעוברים מתחילת האדם, אל האדם עצמו, עד שיגיע להשלמתו, וכמו שמבאר.

(1768) "זהו כל האדם" - שהוא מורכב מגוף ושכל, ותיקונם מקיף את כל קומת האדם [ראה למעלה הערה 1722, ולהלן הערה 1825]. ולהלן פ"ב מ"ב [ד"ה אך מה] כתב: "שני חלקים אלו אשר יש באדם, כי יש באדם גוף ונפש". ולהלן פ"ב מ"ט [ד"ה יש לך] כתב: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים". ובגו"א בראשית פכ"ג אות ג כתב: "האדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש", ושם הערה 41. ובהקדמה לבאר הגולה [ד:] כתב: "כי האדם הוא מגוף ושכל", ושם הערה 19. וראה להלן פ"ב הערות 250, 667, 976.

(1769) למעלה [לאחר ציון 1702].

(1770) פירוש - היסוד וההתחלה זקוקים לעמוד להשען עליו. וביאור הדבר, שבכדי שתיעשה התחלה כלשהיא, יש צורך בסבה חזקה לעשות כן, שאל"כ, מדוע שישתנה הדבר ממצבו הקודם. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקסב.]: "כי כל התחלה יש לה סבה, כי אין התחלה בלא סבה", ושם הערה 161. והסבה הזאת היא היא ה"עמוד" שעליו נשענת התחלה זו. וראה הערות 1772, 1790. **ויש להעיר**, דמשמע מדבריו כאן שיסודות העולם ועמודי העולם הם שני דברים נפרדים, כי כתב שהיסודות נשענים על העמודים. אך למעלה [לפני ציון 1703] כתב: "כי אלו שזכר שמעון הצדיק הם יסודות והתחלת העולם", ומכך משמע שג' העמודים עצמם הם "יסודות והתחלת העולם", ולא שהם

משמשים כתמיכה וסעד ליסודות אחרים. וכן למעלה במשנה ב [לפני ציון 320] כתב: "היה שמעון הצדיק... מזהיר אותם שיהיו נזהרים בדברים שהם יסוד ועמוד העולם, שעליו הכל נבנה". ושם [לפני ציון 479] כתב: "כי אלו שלשה דברים, שהם התורה והעבודה וגמילות חסדים... שהם יסודות ועמודים לעולם". ראה למעלה הערה 319. ובסמוך לכאן [לפני ציון 1757] כתב "כי אלו שלשה דברים שזכר שמעון הצדיק, דהיינו תורה ועבודה וגמילות חסדים, הם התחלת העולם, כמו שהתבאר למעלה, שהם יסודות העולם". הרי שכתב שעמודי העולם הללו הם עצמם יסודות העולם, ולא כמשמעות דבריו כאן שיסודות העולם נשענים על ג' העמודים. וצריך לומר שמה שנקט כאן "יסוד" הוא בטוי מושאל להתחלה, שדבר שהוא התחלה הוא יסוד להמשך, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ד אות יז: "דבר זה ידוע שההתחלה מקבל וקולט הכל, שהכל נבנה על ההתחלה" [הובא למעלה בהערה 320, וראה להלן הערה 1817]. ודייק לה, שהזכיר כאן תיבת "יסוד" בצירוף לתיבת "התחלה" ["יסודות והתחלת העולם", "יסוד והתחלת הדבר"]. אך העמודים הם יסודות הבריאה בעצם

(1771) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בגבורות ה' פמ"ו [קעה:] כתב: "יש לעולם חזרה ואסיפה, שאחר תכלית הכל העולם נאסף אל המקיים, שאין עמידה לעולם בעצמו, ונאסף אל המקיים שבו נתלה... יש לעולם מדריגה אלהית. כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך, יש לו הצטרפות אל השם יתברך. והשני הוא הפך זה, שהעולם הוא חוזר ונאסף אל סבתו המקיים אותו, במה שהעולם נתלה בו יתברך, ואין לו קיום זולתו יתברך, ובזה כל המציאות שב אל השם יתברך. וכמו שהענין הראשון במה שהנמצאים הם מושפעים נמצאים מאתו יש לעולם דביקות בו, כן דבר זה במה שהם שבים אליו תלוים בו, יש לעולם דביקות בו יתברך... כי העולם עומד במה שיש לעולם דביקות בו יתברך... [וכן] יש לעולם קשור ודבוק בו יתברך על ידי התורה, כי בה יושלם הכל". [ושם ביאר לפי זה את ג' העמודים של שמעון הצדיק (הובא למעלה בהערה 474). אך כאן מבאר שג' העמודים של שמעון הצדיק קשורים להתחלת העולם [ולא רק עמוד החסד], ואילו ג' העמודים של רשב"ג קשורים לשלימות העולם]. ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה אמנם עיקר] כתב: "דבר זה הוא סדר העולם, שהעולם הזה שב אל הש"י, ואין לו קיום מצד עצמו, רק שהוא שב אל הש"י, אשר ממנו הוא נמצא, ואליו שבים כל הנמצאים, וזהו קיום שלהם, מפני שהם שבים אל הש"י. ובדבר זה הארכנו בפרק משה קבל מה שהעולם עומד על העבודה הוא מטעם שהעולם יש לו השבה אל הש"י, והוא קיומו, וזולת זה לא היה קיום אל העולם". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ סט. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פד.] כתב בזה"ל:

"כי התמידים שצוה השי"ת [במדבר כח, ב-ח] להודיע כי העולם הזה שב ומתקרב אל השי"ת. ואם לא שב אל השי"ת, לא היה אל העולם קיום בעצמו. רק הוא שב אל השי"ת, ולא נברא שיהיה לעצמו... העולם הזה, כמו שהושפע מן השי"ת, כך שב אל עילתו, כי הוא תולה בעילתו, ובזה הוא שב אליו יתברך. ולפיכך יש לאדם להקריב קרבן אל השי"ת, כי הקרבן הוא השבה והתקרבות אל השי"ת" [הובא למעלה הערה 452]. ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "ודע כי גם אל כלל העולם יש לו השבה אל הש"י. כי כמו שהעולם בא מן הש"י, כך יש לו השבה אל הש"י, כי ממקום שבא, שמה ישוב. וכאשר שב אל הש"י הוא נבדל, שהוא שב מן מה שהוא גשמי אל הש"י. ולפיכך יש לה"א שבו נברא העולם תג [מנחות כט:], שמורה על שיש לעולם כתר". ושם בח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "כי כבר התבאר בחבור גבורת השם [ר"פ סט] כי העולם הזה שב אל עלתו, ואי אפשר רק כך, כי ממנו יתברך הושפע העולם, ואליו יתברך הוא שב". ובאור חדש [קלה.-קלו.] ביאר שזהו ההבדל בין ישראל לאומות, שישראל שבים לבסוף אל ה', ומכך נצחיותם, לעומת האומות שסופם אצל עצמם, ולכך אינן בנות נצח.

(1772) "כי העולם עומד במה שיש לעולם דביקות בו יתברך, והדביקות בו יתברך... הם העמודים שהעולם עומד עליהם" [לשונו בגבורות ה' פמ"ו (קעו.), והובא למעלה הערה 474], וראה למעלה הערה 1673.

(1773) פירוש - התחלת העולם דבוקה בה', ובכדי לאפשר דביקות זו באים שלשת העמודים שהזכיר שמעון הצדיק, שמחמתם הקב"ה השפיע את העולם, וכלשונו למעלה [לאחר ציון 1702]: "כי אלו שזכר שמעון הצדיק, על ידם השם יתברך התחיל לעולם, כי על ידי התורה ועבודה וגמילות חסדים היה השם יתברך משפיע העולם, כי אלו שזכר שמעון הצדיק הם יסודות והתחלת העולם", ושם הערה 1703.

(1774) פירוש - השלמת העולם דבוקה בה', ובכדי לאפשר דביקות זו באים שלשת העמודים שהזכיר רשב"ג, שמחמתם הקב"ה יקיים את העולם אחר שהושלם, וכמו שמבאר.

(1775) ופסוק זה נאמר ביום השביעי, שנאמר "ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלקים לעשות", הרי השלמת העולם בשבת דבוקה לשמו יתברך.

(1776) אודות הקישור שיש אל הקב"ה מצד היותו ההתחלה אל הכל, וכן מצד היותו ההשלמה אל הכל, כן ביאר לפי זה מחלוקת התנאים [ברכות כו:] אם תפלות אבות תקנום, או כנגד תמידים תקנום, וכלשונו בנתיב העבודה פ"ג [א, פה.]: "ויש לך להבין

אלו דברים, דלרבי יוסי שאמר תפלות אבות תקנום סבר כי התפלה היא הקירוב אל השם יתברך מצד שהשם יתברך הוא עלה לעולם, והאבות הם התחלה לעולם, לכך הם ראשונים שהשם יתברך עלה להם, ולכך האבות תפלות תקנום. ומר סבר כי הקירוב בזה הוא מצד כי העלול הוא שב אל עלתו, זו היא הקירוב הגמור שיש לעולם אל השם יתברך, ולכך כנגד קרבן תמידים תקנום, שהקרבן הוא מורה שהעלול שב אל עלתו יתברך".

(1777) פירוש - שהם הסבה שהקב"ה ישפיע את העולם.

(1778) וכן רש"י [בראשית א, א] כתב "בראשית ברא - כמו שדרשו רבותינו ז"ל בשביל התורה שנקראת 'ראשית דרכו'". ובגו"א שם אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]... ומפני שהתורה היא ראשית הכל, ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל, כמו האילן שהוא נטוע אינו גדל רק בשביל העיקר, שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל". ובנצח ישראל פ"ג [מז.] כתב: "[התורה] נבראת קודם הכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו מפעליו מאז'. כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם... כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו. ודבר זה ראשון והתחלה" [הובא למעלה בהערה 323]. וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תמו:].

(1779) שהזכיר שמעון הצדיק ["על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים"].

(1780) לפנינו הוא בפרק לולב וערבה [פרק רביעי], ולא בפרק החליל [פרק חמישי].

(1781) "חלל שתחת המזבח כנגד מקום הנסכים" [רש"י שם].

(1782) היא הקרבת הקרבנות, וכמו שביאר למעלה במשנה ב [לפני ציון 383]: "ואחר כך אמר 'על העבודה', והעבודה שהיא בעצם ובראשונה היא העבודה בקרבנות, ואין דבר יותר ראשון מזה, וכל שאר דברים, שהם עשיית המצות לעשות רצון השם יתברך, נכללים תחת העבודה, רק העבודה [של קרבנות] היא ראשון וקודם אל הכל". וכן בגו"א שמות פ"כ אות כח, כתב: "בונה מזבח, שזהו עבודתו יתברך להקריב עליו".

(1783) פירוש - אם לא בשביל עמוד העבודה נזכרו השיתין בתיבת "בראשית".

(1784) בנצח ישראל פ"ג [מו.] הרחיב מאוד בביאור מדרש זה, וסלל לו דרך אחרת מדבריו כאן, עיי"ש.

(1785) בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא.] כתב: "העולם נברא בשביל בכורים מעשר וחלה, כי אלו דברים משפיעים בני אדם לאחרים, ובזכות זה שמשפיעים, ברא הקב"ה

עולמו והשפיע אותו, כי בזה דומה המושפע אל השם יתברך המשפיע העולם, כי הדומה ישפיע הדומה... והתבאר לך מעלת גמילות חסדים". ושם מאריך לבאר את שלשת סוגי ההשפעה השונים המקבילים לחלה, מעשר, וביכורים.

(1786) כמו לקט שכחה ופאה, מעשר עני, ועוד.

(1787) פירוש - סבת חיוב נתינת מעשר עני היא מפאת היות המקבל עני, לעומת חלה וביכורים הנתנים לכהן, ומעשר הניתן ללוי, וכמו שמבאר.

(1788) וצרף לכאן דברי רש"י [ויקרא כג, כב], שכתב "כל הנותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי מעלין עליו כאילו בנה בית המקדש והקריב עליו קרבנותיו בתוכו", וראה בגו"א שם אות כד בביאור הדבר. הרי שמתנות עניים שייכות לעמוד העבודה, יותר מאשר לעמוד הגמילות חסדים.

(1789) לשונו בנתיב גמילות חסדים ס"פ ב [א, קנד.]: "ההפרש שיש בין גמילות חסדים ובין צדקה, כי גמילות חסדים הוא מצד הנותן, שהוא עושה טוב, בין שמבקש המקבל ובין שאין מבקש. אבל הצדקה הפך זה, כי מפני שהמקבל צריך, לכך נותן לו מפני דחקו. ודבר זה מצד המקבל... [ולכך] צדקה לעניים דוקא, שהמקבל הוא עני, וצריך לקבל. ואילו העשיר אין צריך לקבל דבר כלל, ולפיכך צדקה לעניים דווקא. אבל החסד שהוא מצד שהוא איש טוב משפיע לאחרים, הן יהיה עני והן יהיה עשיר". וראה למעלה הערה 1689.

(1790) פירוש - דברים אלו הם סבה וטעם שהקב"ה ישפיע את העולם, כי הדומה ישפיע הדומה, וכמבואר בהערה 1785, ולכך דברים אלו הם "עמוד" לעולם, כי הם סבה וטעם לבריאה, וכמבואר בהערה 1770.

(1791) בתיבת "בראשית", שפירושה "בתחילה", וזה מורה באצבע ששלשת העמודים הללו משתייכים לתחילת הבריאה.

(1792) של משנתינו [דין, אמת, ושלום].

(1793) לשון המדרש שם: "ומה נברא בו לאחר ששבת, שאנן ונחת שלוה והשקט", וראה למעלה הערות 1649, 1651.

(1794) כן ביאר בביאור משנת "כל ישראל", לאחר ציון 214, שהשבת בעצם היא השלום.

(1795) לשונו בדרשת שבת הגדול [רכח:]: "כי השלום ראוי שיהיה בסוף כל דבר, ואי אפשר זולת זה, וכמו שהיה אל העולם כאשר נברא שהיה העולם יוצא אל הפעל כל ששה ימים, ובסוף באה המנוחה, הוא השבת, שהוא השלום. וכמו שתקנו לומר ב'אתה

אחד'; 'מנוחת שלום ושלוה וכו", כי העולם אי אפשר שלא יהיה לו שלום באחרית כמו שהתבאר למעלה, כי יושלם הדבר בשלום. והוא שנאמר [ישעיה מה, ז] 'עושה שלום ובורא רע'. ומאי ענין אלו שני דברים ביחד, שאומר 'עושה שלום ובורא רע'. אבל כי השלום הוא השלימות כמו שאמרנו, והרע הוא הפך השלימות". וראה למעלה הערה 1660. הרי שעמוד השלום נרמז בהשלמת הבריאה.

(1796) כמבואר למעלה הערה 1666.

(1797) ואם תאמר, הרי גם בתחילת הבריאה נאמר "בראשית ברא **אלקים**", ומ"מ לא קבענו מחמת כן שאחד מהעמודים של התחלת העולם הוא דין. ואע"פ שהסקנו מכך שסמך תחילת הבריאה אל השם יתברך [למעלה לאחר ציון 1774], וכן שבתחילה נברא העולם בדין [גו"א בראשית פ"א אות טו (ד"ה אמנם), והובא למעלה הערות 439, 1538], אך עם כל זה הזכרת שם "אלקים" ב"בראשית" לא חייבה את שמעון הצדיק לומר שעמוד הדין הוא אחד מעמודי התחלת העולם, ומדוע לרשב"ג הזכרת שם "אלקים" בהשלמת הבריאה מורה שהדין הוא אחד מעמודי השלמת העולם. ואולי יש לומר, כי בשלמא בתחילת הבריאה ניתן לומר ששם "אלקים" הוזכר להורות לנו שהבריאה נעשתה במדת הדין, ולא כדי לומר לנו שאחד מעמודי התחלת העולם הוא דין. אך בהשלמת הבריאה לא היה צורך לומר שוב "אשר ברא אלקים", ולא נשנה אלא בשביל דבר שנתחדש בו, והוא שעמוד הדין הוא אחד מעמודי השלמת העולם.

(1798) כן כתבו פירוש בעלי התוספות בראשית א, א, ופירוש הרא"ש בראשית ב, ג. אמנם אינו מצוי כלל בספרי המהר"ל, וכמדומני שלפנינו זו הפעם היחידה שמביא לימוד זה בספריו.

(1799) ראה למעלה הערות 330, 1699. ובא לבאר מדוע הרמז לאמת נמצא בסופי תיבות, ולא בתחילתם. ומתרץ כי המכוון הוא לחתום הבריאה באמת, וחתימה היא לבסוף.

(1800) כפי שכתב בבאר הגולה באר השני [רלח:]: "ואלו דברים הם עמוקים מאוד מאוד, רק באנו לבאר כי כל דבריהם הם בחכמה, ולא בארנו רק מעט מזה, כי לעומק הדבר אי אפשר לפרש אותו יותר". כוונתו לדברים הנסתרים, ואין לנו עסק בנסתרות. ועוד אודות שאי אפשר לפרש ולגלות דברים עמוקים, כן כתב בכמה מקומות, וכגון בנצח ישראל פי"ז [שצ:] כתב: "והוא ענין עמוק מאוד יותר, רק כי אי אפשר לפרש יותר". ושם ס"פ מח [תשצט:] כתב: "ודברים אלו באמת עמוקים מאוד, אי אפשר לפרש דבר זה יותר, רק אם יבין הדברים מעצמו". וראה להלן פ"ב הערה 1513.

(1801) מה שהקשה למעלה במשנה טז [לאחר ציון 1442], וז"ל: "ונראה מה שלא זכר גם כן רבן שמעון בנו של הלל, וזכר גם כן רבן גמליאל שהיה בנו [משנה טז]... וכולם היו נשיאים, כדאיתא בסוף פרק קמא דשבת [טו.] הלל, ושמעון, וגמליאל, ושמעון, נהגו נשיאתן בפני הבית ק' שנה". וראה להלן פ"ב הערה 820.

(1802) "מוסרי הראשונים" הם דברי שמעון הצדיק עד סוף הזוגות, ו"מוסרי האחרונים" הם דברי שלשת התנאים האחרונים.

(1803) שעסקו בתיקון האדם מצד התחלתו.

(1804) שעסקו בתיקון האדם מצד עצמו, ובהשלמת העולם. והנה לגבי מוסרי הראשונים כתב "הכל ענין אחד", ואילו לגבי מוסרי האחרונים כתב "דבר בפני עצמו", כי בסמוך יבאר שאין דברי שלשת התנאים האחרונים דבר אחד, כי שני התנאים הראשונים עסקו בהשלמת האדם, ואילו התנא השלישי עסק בכלל העולם.

(1805) פירוש - כדי לחלק בין מוסרי הראשונים למוסרי האחרונים היה צורך לדלג דור אחד, ובכך לנתק את רצף הדורות מהראשונים אל האחרונים, ולכך לאחר הזוג האחרון [הלל ושמאי] יש דילוג דור אחד [שמעון בן הלל] כדי להפסיק בין הראשונים לאחרונים.

(1806) כן הקשה גם כן למעלה במשנה טז [לאחר ציון 1443]: "ולא זכר רבי גמליאל שהיה אביו של רבי שמעון בן גמליאל, שנזכר בסוף הפרק [משנה יח] 'על ג' דברים וכו'". ופירושו, כי סדר הדורות הוא: הלל, שמעון, גמליאל [הזקן], שמעון, גמליאל [דיבנה (רש"י שבת טו.)], שמעון [עיין תוספות ע"ז סוף לב.]. נמצא שלאחר שהובאו דברי הלל [משניות יב-יד], הובאו דברי רבן גמליאל הזקן [משנה טז], נכדו של הלל, בדילוג בנו רבי שמעון. ובמשנה יז הובאו דברי רבי שמעון בנו של רבי גמליאל הזקן, ולאחריה [משנה יח] הובאו דברי רבן שמעון בן גמליאל, שהוא נכדו של רבי שמעון הזקן, ובדילוג רבן גמליאל דיבנה. נמצא ששת הדורות שיש מהלל [והם: הלל, שמעון, גמליאל הזקן, שמעון הזקן, גמליאל דיבנה, שמעון] הובאו במשניות שלפנינו דבריהם של ארבעה מהם [הלל (משנה יב), גמליאל הזקן (משנה טז), שמעון בנו (משנה יז), שמעון בן גמליאל (משנה יח)], בדילוג שמעון בן הלל, ורבן גמליאל דיבנה. ולהלן פ"ב מ"ח [ד"ה ומזה הטעם] תירץ שאלות אלו בפנים אחרות.

(1807) ואם תאמר, מדוע לא מצינו מעין חילוק זה גם בין דברי שמעון הצדיק [משנה ב] לדברי אנטיגנוס [משנה ג], שהרי שמעון הצדיק עסק בכלל העולם, ואילו אנטיגנוס עסק באדם, ומכל מקום אמרו [משנה ג]: "אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק", ללא שום דילוג והפסק ביניהם. אמנם זה לא קשה, כי כבר ביאר למעלה במשנה ד [לאחר

ציון 666] שיש הפרש בין שמעון הצדיק לאנטיגנוס, ששמעון הצדיק היה בכלל אנשי כנסת הגדולה, ואילו אנטיגנוס לא היה בכלל אנשי כנסת הגדולה. וכן חזר וכתב במשנה טו שאנטיגנוס מבדיל בין המקבלים הראשונים למקבלים האחרונים [לאחר ציון 1378]. ולכך אין צורך בדילוג סדר המקבלים כדי לחלק ביניהם, כי הם מחולקים ועומדים מצד עצמם, ודו"ק.

(1808) פירוש - משמעון הצדיק [למעלה משנה ב] עד למשנתינו יש עשרה דברי מוסר, וזאת כאשר נחשיב את דברי הזוגות ליחידה אחת, וכדלהלן; (א) שמעון הצדיק [משנה ב]. (ב) אנטיגנוס [משנה ג]. (ג) יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן [משניות ד-ה]. (ד) יהושע בן פרחיה ונתנאי הארבלי [משניות ו-ז]. (ה) יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח [משניות ח-ט]. (ו) שמעיה ואבטליון [משניות י-יא]. (ז) הלל ושמאי [משניות יב-טו]. (ח) רבן גמליאל [משנה טז]. (ט) שמעון בנו [משנה יז]. (י) רבן שמעון בן גמליאל [משנה יח].

(1809) למעלה [לאחר ציון 1647, וכן לפני ציון 1793].

(1810) כמבואר למעלה בהערות 1569, 1635.

(1811) שלא הביא מאמרים משם רבי שמעון בן הלל, ולא מרבן גמליאל דיבנה, וכמבואר למעלה [הערה 1806].

(1812) בא לבאר דנהי שיש לומר רק עשרה מאמרים ולא יותר [כדי להקבילם לעשרה מאמרות], מ"מ היה אפשר לנקוט כסדר הדורות, ופרק שני יתחיל עם מאמרו של של רבי שמעון [שהובא במשנה יז], וכך יאמרו בפרק זה רק עשרה מאמרים, ועם כל זה לא נחרוג מסדר הדורות. ועל כך מיישב שיש ענין שפרק שני יתחיל עם מאמרו של רבי, וכמו שמבאר.

(1813) גיטין נט. "מימות משה ועד רבי לא מצאנו תורה וגדולה במקום אחד". וכן כתב להלן בתחילת פרק שני: "התנא התחיל בדברי רבי פרק אחד, ועשה דבריו ראש פרק, ולא סדר אותו עם ראשונים, אף על גב שזכר רבי שמעון בן גמליאל שהיה אביו של רבי לפני זה, והיה לו להזכיר הבן עם האב, מכל מקום התחיל בדברי רבי פרק מיוחד, כי בו היה תורה וגדולה במקום אחד, והיה ראש לכל ישראל, וראוי לעשות דבריו ראש פרק". וצריך ביאור, כיצד היות ברבי "תורה וגדולה במקום אחד" עושה אותו "ראש לכל ישראל". דבשלמא אם היה מבאר שרבי היה "ראש לכל ישראל" מפאת היותו נשיא ישראל, ניחא, שהרי "נשיא הדור הוא ככל הדור, כי הנשיא הוא הכל" [רש"י במדבר כא, כא (ראה למעלה הערה 1381)]. אך ברור שאין זה מספיק, כי אז גם שאר נשיאים היו צריכים להחשב "ראש לכל ישראל", ולא רק רבי. ובע"כ שיחודיות רבי היא

שזכה לתורה וגדולה במקום אחד, אך טעמא בעי כיצד זכיה זו עושה אותו "ראש לכל ישראל". וצריך לומר, שהתורה וגדולה של רבי מורות על מעלת ישראל, וכפי שפירש רש"י בגיטין שם: "במקום אחד - שתהא תורתן וגדולתן **של ישראל** במקום אחד, שאין בישראל גדול בתורה ובעושר כמותו". ובגו"א בראשית פכ"ה אות לא כתב יותר [אודות חשיבותו של רבי], וז"ל: "והחשוב שבאומה ראוי להיות נראה חשיבות זה יותר... ומרמז על כלל ישראל... כי נפש חשוב יש להם". ופירושו, שלא רק שרבי מורה על חשיבותם של ישראל, אלא שגם חשיבותם של ישראל מורה על חשיבותו של רבי, כי "**החשוב שבאומה** ראוי להיות נראה חשיבות זה יותר". ולכך מה שרבי זכה לתורה וגדולה במקום אחד מורה על שהוא "החשוב שבאומה", ולכך הוא "ראש לכל ישראל". ובע"ז ב: אמרו "מנא לן דמאן דחשיב עייל ברישא... מלך וצבור מלך נכנס תחלה לדין". וראה להלן פ"ב הערה 4.

(1814) פירוש - המאמר הראשון מעשרה מאמרות.

(1815) ר"ה לב. "'בראשית' נמי מאמר הוא, דכתיב [תהלים לג, ו] 'בדבר ה' שמים נעשו'". ופירש רש"י שם "בראשית נמי מאמר הוא - ואף על גב דלא כתיב ביה 'ויאמר יהי שמים', כמאן דכתיב דמי, דבאמירה נמי איברי", וראה הערה הבאה.

(1816) לשונו להלן פ"ה תחילת מ"א: "ויש להקשות, מאחד דבראשית נמי מאמר, למה לא כתיב 'ויאמר אלקים יהי שמים וארץ'... יש לתרץ שאע"ג ד'בראשית' נמי מאמר הוא, אינו דומה מאמר 'בראשית' לשאר מאמרים. כי לשון אמירה בא על דבור פרטי, שהיה אומר דבר זה. אבל כשברא השמים וארץ, נכלל בזה כל העולם, ואינו דבר פרטי, שהרי הכל נברא ביום הראשון. ולפיכך לא שייך אמירה, שפירושו באמירה וברצון הזה שאמר, שיהיה נבראים שמים וארץ, שכן לשון אמירה בכל מקום בא על ענין פרטי... וכאשר ברא שמים וארץ, שהם כלל העולם, אין כאן אמירה אחרת, לכך לא שייך לשון 'ויאמר', כי השמים והארץ הם הכל". ושם מאריך בזה עוד.

(1817) לשונו בדרשת שבת הגדול [ריט:]: "כאשר תמנה המאמרות שבהם נברא העולם מלמטה למעלה, הנה מאמר 'בראשית ברא אלקים' שהוא גם כן מאמר, הוא עשירי, והוא התחלת העולם. והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל, שכן כל התחלה [יש] בה הכל". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בגבורות ה' פל"ז [קמ.] כתב: "הראשית במה שהוא ראשית הדבר, הוא שקול נגד הכל, כי הראשית הוא התחלה אל הכל, ומאחר שהוא התחלה אל הכל, נחשב כמו הכל". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא

התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל... כי הכל הוא בכח התחלה, ואינו בפועל הנגלה", ושם הערות 142, 143. ובנר מצוה [עז:] כתב: "כי הראשון הוא התחלה אל הכל... וכאילו בכחו שאר הימים שהם אחריו". ובגו"א בראשית פ"ד אות יז כתב: "דבר זה ידוע שההתחלה מקבל וקולט הכל, שהכל נבנה על ההתחלה" [הובא למעלה הערה 1770]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלח:] כתב על אדה"ר בזה"ל: "כי אדה"ר היה התחלה, ובכח התחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה לכל". ובאור חדש פ"ו [תתרכ:] כתב: "כי בכח ההתחלה... בכח זה הוא הסוף". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר התחלה נמשך הכל". ובגבורות ה' פל"ט [קמז.] כתב: "כבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד, לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם... שהכל נמשך אחר ההתחלה". **דוגמה לדבר**; הפסוק הראשון שבתורה ["בראשית ברא וגו'"] כולל בתוכו את כל התורה, וכמו שביאר הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא, ר"פ ה]. ולא עוד, אלא שכל התורה נכללת בשש אותיותיה של תיבת "בראשית" והדגש של הבי"ת [הגהתו של ר' שמואל לוריא שם, והוא על פי דברי הגר"א לתיקוני זוהר סוף תיקון יח].

(1818) כן כתב בגו"א בראשית פל"ה אות יב: "כל סוף הוא השלמת הכל...מפני שהוא אחרון, משלים הכל". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדרשת שבת הגדול [סוף קצד:] כתב: "כי האדם נברא אחרון בשביל שהאדם משלים מעשה בראשית, והאדם מקשר העולם עד שהוא אחד לגמרי... ומפני כך נברא האדם אחרון. כי הדבר שהוא מחבר הכל ראוי שיהיה אחרון, כמו מי שהוא עושה חלק אחד, ואחר כך עושה עוד חלק אחד, ואחר כך מחברם עד שהכל אחד. ואם היה האדם נברא ראשון, הרי לא הוא זה בריאתו, שהיה נברא לחבר ולקשר הכל". וכן הוא בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:]. ובנצח ישראל פ"י [רנג.] כתב: "נברא האדם אחרון לכל הנבראים... שהוא כמו צורה, והצורה על ידה יושלם הכל, לכך ראוי שיהיה אחרון, כי הכל יושלם באחרונה... ולכך נברא האדם באחרונה, כאשר הושלם הכל. ותמצא דבר זה בישראל, שגם הם נבראו באחרונה" [ראה למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 186, שנקודה זו נתבארה שם]. ובגבורות ה' פ"ע [שכא.] כתב: "כל השלמה הוא באחרונה". וכן הוא בנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:], ועוד [הובא למעלה בהערה 1568].

(1819) של שמעון הצדיק [למעלה משנה ב]. והולך להקביל עשרת המאמרים שבמשנה לעשרה מאמרות שבבריאה. ובתפארת ישראל פ"י [קנח:] כתב: "הנה חכמים ז"ל בששה

סדרי משנה חלקו כל המציאות... ועל סדר זה מיוסדים שיתא סדרי, שדברו בכל חלקי המציאות", ושם הערה 57. הרי שבמשניות נמצאים כל חלקי המציאות. והוא הדין למשניות שנמצאות בפרק זה.

(1820) אודות שההתחלה היא אל הכל, וכן ההשלמה היא אל הכל, כן ביאר בגו"א בראשית פ"א אות ז [ד"ה אמנם] את דברי דברי רש"י שם [בראשית א, א] שהעולם נברא בשביל התורה וישראל, וז"ל: "אמנם עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה הוא, כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]. ואין דבר נברא באחרונה רק ישראל, שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל, וישראל באחרונה [ראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 183-186]. ומפני שהתורה היא ראשית הכל ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל, כמו האילן שהוא נטוע אינו גדל רק בשביל העיקר שהוא ראשיתו ובשבילו גדל, ומכל מקום תכלית גידול שלו להוציא פירות, ובשביל תכלית זה גדל וצמח, שאם אין הפרי שיצא בסוף לא היה גדל, וזה הוא שגורם גידול שלו, וכן ישראל שיצא באחרון מן כל הנבראים, והם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל אז היתה שלימות כל עולם, ואז עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות [ראה שם הערה 183]. לפיכך בשביל התורה נברא - שהוא הראשית והתחלה, ובשביל ישראל - שהם תכלית הכל... כלל הדבר הזה; שהעולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיה התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל, וכן בשביל הדבר שהוא תכלית ושלימות הבריאה, שבו יושלם הכל ובא בסוף, וזהו ישראל".

(1821) שהיה בנו בכורו של רבן שמעון בן גמליאל השני [ירושלמי פסחים פ"י ה"א], שהובא במשנתינו. ולהלן ר"פ ב כתב: "התנא התחיל בדברי רבי פרק אחד, ועשה דבריו ראש פרק, ולא סדר אותו עם ראשונים, אף על גב שזכר רבי שמעון בן גמליאל שהיה אביו של רבי לפני זה, והיה לו להזכיר הבן עם האב".

(1822) "ורצה לעשות דברי רבי ראש הפרק, כמו שהוא ראש לכל ישראל, שבו היה תורה וגדולה במקום אחד" [לשונו למעלה לפני ציון 1813]. והולך לבאר כאן טעם שני לכך. וכן להלן פ"ב מ"א חזר והביא שני טעמים אלו.

(1823) בא לבאר כיצד דבריו של רבי [ולא רק מעמדו] מחייבים שיוצב בתחילת הפרק הבא, ולא יחד עם אבותיו בפרק זה.

(1824) שאמר "איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם וכו'".

(1825) בעל גוף ושכל, וכמבואר למעלה בהערות 1722, 1768.

(1826) כפי שכתב בתחילת דרוש על התורה [ט:], וז"ל: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... אבל לכך נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים. כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל. ולכך נקראים מעשי האדם הטובות 'פרי', כדכתיב [ישעיה ג, ו] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. וכן המעשים הרעים נקראים 'פרי', [משלי א, לא] 'ויאכלו מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו', כדאיתא בקדושין [מ.]. כל זה מפני שהאדם נקרא על שם האדמה, ופירות האדמה הזאת הם המעשים; אם טובים - הרי הוציאה פירות טובות. אם רעים - הרי קוץ ודרדר הצמיחה. ודבר זה מבואר בכמה מקומות, עד שאמרו [רש"י בראשית ו, ט] שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים. לא כן מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה - הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל. אבל האדם לא נקרא רק שיהיה הוא מוציא שלימותו אל הפעל, בבחינת האדמה הזאת, אשר ממנה נוצר, וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל נחשב אדמה בכח בלבד. והעברי"ם הביטו, כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה. כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם, כן נתן השי"ת הנשמה הטהורה והזכה, חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף כאשר מוטבע החטה באדמה. ואם אין האדם מוציא צמחיו ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי 'בור' [להלן פ"ב מ"ה], כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה, ואינה מוציאה דבר" [הובא בחלקו למעלה הערה 1481]. וכן חזר וכתב שם בהמשך [סוף יא:], ובתפארת ישראל פ"ג [נז:]. וראה להלן פ"ב הערה 853.

(1827) כמבואר בהערה הקודמת. ובגו"א שם אות טז כתב: "שעיקר תולדותיהם [של צדיקים מעשים טובים]. ב"ר [ל, ו]. ומה שהמעשים טובים נקראו 'תולדות', דכתיב 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', שהמעשים הם פרי שמוליד האדם.

ומה שאמר ש'עיקר תולדותיהם' [אף יותר מבנים ממש], היינו מפני שהקדים תולדות המעשים לפני תולדות הבנים ["אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים וגו' ויולד נח שלשה בנים וגו'" (בראשית ו, ט-י)], שמע מינה שאלו עיקר. ויראה לי הטעם, מפני שבתולדות משותף האדם עם הקב"ה יתברך שמו, והקב"ה הוא העיקר. והמעשים טובים הם מצד האדם בלבד, לכך אמרו שעיקר תולדות שלהם הם המעשים טובים. ועוד, כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים, כי התולדות לאו בגופו, ואילו מעשים טובים הם בגופו, ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה", ושם הערה 91. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל", ושם הערה 114.

(1828) שאינה המשך הבריאה, אלא עשיית תולדות חולקת מקום לעצמה. ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.] כתב: "ויש לדעת כי בשתי אותיות נברא שני עולמים, שנאמר [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים' [רש"י בראשית ב, ד], ואילו תולדות שמים וארץ הם נבראו בשתי אותיות אחרונות מן השם, וזה שכתוב 'אלה תולדות השמים והארץ וגו' ביום עשות ה' אלהים', הזכיר שם המיוחד. ומפני כי התולדות הם בכח התחלה, ולפיכך בכח השם של שתי אותיות הם כל ד' אותיות, דהיינו יו"ד ה"א במספרו כ"ו, כמו השם כולו, כי בכח ההתחלה הם התולדות. ושתי אותיות אחרונות הם סוד הברכה, ולפיכך ע"י שתי אותיות אחרונות התולדות באים לעולם ע"י ברכה". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "והה"א שבשמו הגדול מורה שהוא יתברך ברא העולם, כי ברא העולם בה"א, וכדכתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים בהבראם', בה"א בראם [רש"י שם]... הה"א האחרונה בשמו הגדול יתברך מורה שהוא יתברך מחדש בכל יום מעשה בראשית. ולפיכך שני ההי"ן בשמו הגדול, הה"א ראשונה מורה שהוא יתברך ברא את העולם, הה"א שניה מורה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם, וכדכתיב 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', בה"א בראם". [מה שכתב כאן "הכל הם מעשה האדם הכוללים", כוונתו למצות ומדות, וכמבואר להלן פ"ב הערה 230].

(1829) פירוש - כשם שהבריאה התחלקה לשתי בבות: הבריאה עצמה, ותולדות הבריאה, כך ענין האדם מתחלק לשתי בבות מקבילות: האדם עצמו, ותולדות האדם. פרק א עוסק באדם עצמו, ופרק ב עוסק במעשי האדם. וזהו כל פרק ב, ולא רק מאמרו של רבי, וכמבואר להלן פ"ב הערה 804.

(1830) כגון במשנה ד אמר "יהי ביתך בית ועד לחכמים, והוי מתאבק בעפר רגליהם, והוי שותה בצמא דבריהם". ובמשנה ז אמר "הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע, ואל תתיאש מן הפורענות", וכיו"ב. וראה הערה הבאה.

(1831) יש להעיר, כי אף הנאמר במשנה ג כולל כל מעשה האדם, שאמר שם "אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק, הוא היה אומר; אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס וכו'", וכתב שם בתחילת משנה ג: "מוסר של אנטיגנוס איש סוכו... בעבודת השם יתברך, אשר בודאי עבודת השם יתברך הוא כולל כל מעשה האדם, כי כל מעשה האדם ראויים שיהיו פונים אל עבודתו יתברך", ושם הערות 577, 578. ומה ההבדל בין "כולל כל מעשה האדם" של אנטיגנוס לבין "ובזה נכללו כל מעשה האדם" של רבי. ויש לומר, שאמנם דברי אנטיגנוס נוגעים לכל מעשה האדם, אך עם כל זה יש כאן הדרכה פרטית, והיא שכל מעשי האדם יעשו שלא ע"מ לקבל פרס. אך דברי רבי עוסקים בהדרכה כללית הנוגעת לכל מעשי האדם, שאמר "איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושיה וכו'", ו"תפארת לעושיה" כוללת כל מילי דמיטב שיש בעולם, ולכך יש בדברים אלו הדרכה כללית יותר מהדרכתו של אנטיגנוס איש סוכו.

(1832) לשונו להלן תחילת פרק שני: "התנא התחיל בדברי רבי פרק אחד, ועשה דבריו ראש פרק, ולא סדר אותו עם ראשונים... לגודל המוסר שנזכר בדברי רבי, שאמר 'איזה דרך שיבחר לו האדם', ודבר זה כולל כל מעשה האדם אשר יעשה, כמו שאמר 'איזה דרך שיבחר האדם', כלומר בכל דבריו ובכל מעשיו אשר יעשה יבחר לו דרך זה שהיא תפארת לו. ומכיון שהמוסר הזה כולל כל מעשה האדם, קבעו ראש והתחלה. וכך דברי עקביא בן מהללאל בשביל טעם זה עצמו שם דבריו ראש הפרק [להלן ר"פ ג]. וכן דברי בן זומא גם כן [להלן ר"פ ד]... שכל שהמוסר שלו כולל התחיל בו הפרק. אמנם יש לך לעיין בסוף פרק משה קבל ושם תמצא מבואר, כי מה שהתחיל בדברי רבי פרק אחד הכל הוא נמשך לפי החכמה, כמו שבארנו שם". וראה להלן פ"ב הערה 6 בביאור הטעם שדברי מוסר כללים קודמים לשאר דברי מוסר.

(1833) כפי שכתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 154]: "מקדים דרך ארץ לתורה, והם שני מדריגות זו על זו, נתלה האחד בשני". ולהלן פ"ג מי"ז [ד"ה ופירוש אם (הראשון)] כתב: "כי דרך ארץ הנהגת סדר עולם, והתורה הוא הנהגה אלקית, שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה הטבעי". וכן כתב להלן פ"ב תחילת משנה ב, וז"ל: "מפני שהיו דברי רבי מעשה האדם אשר הם מעשה המצות האלקיות והמדות, שהם מביאים את האדם לחיי עולם הבא. ולכך בא הבן אחריו לתת מוסר לאדם בדרך ארץ, שהוא הנהגת העולם שהם הכנה אל ההצלחה, כמו שאמר 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ וכו'". ודבר ידוע כי דרך ארץ שהוא צריך אל הנהגת העולם הוא קודם מן המצות בצד מה, דהיינו כי האדם צריך קודם לדרך ארץ, ואחר כך אל התורה... מדריגת דרך ארץ למטה מן מעשה המצות, שהם

המעשים האלקיים אשר הם למעלה מן דרך ארץ, שהוא לצורך הנהגת העולם. ולכך ראוי שיהיו דברי רבן גמליאל, שמדבר בדרך ארץ, אחר רבי, כמו שהתבאר בפרק שלפני זה". וראה להלן פ"ב הערה 244.

(1834) לשונו להלן פ"ג מי"ז [ד"ה ופירוש אם (הראשון)]: "'דרך ארץ' היינו המלאכה שהאדם עושה כדי שימצא פרנסתו, וכל דבר שהוא צורך העולם, הן משא ומתן, וכל סדר הנהגת העולם שיש לאדם לנהוג בעולם, הכל נכלל בכלל 'דרך ארץ'". ובסנהדרין נט: "אדם הראשון מיסב בגן עדן היה, והיו מלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין". הרי שלא היה זקוק להנהגת דרך ארץ כלל. ובתפארת ישראל פ"א [ל:] כתב: "וכשנברא האדם לא נבראת עמו המלאכה ותקון בגדים ובנין הבתים, רק בגן עדן היה בלא דברים אלו", ושם הערה 26. ולהלן פ"ג מ"ה [ד"ה ויש לך] כתב: "ויש לך להבין מה שאמר [שם] שאין לך בן חורין אלא שעוסק בתורה. כי מפני שעוסק בתורה מתעלה על העולם הגשמי, כי השכל מתעלה על העולם הגשמי. ומפני זה הוא בן חורין מן הנהגת העולם הטבעי ומן המלכיות, שכל מדריגתם מצד עולם הזה, והעוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה, ולפיכך אמר כאן שמעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי אע"ג שאי אפשר לאדם בלא פרנסה, וצריך הוא למלאכה כדי שיעסוק בתורה, מ"מ אין עליו עול דרך ארץ, כי פרנסתו מגעת לו בקלות אשר מקבל עליו עול תורה. כי אז הוא אל השי"ת לגמרי, ומתעלה מן עולם הזה". והרי זו היתה מדריגת אדה"ר קודם החטא, וכמבואר להלן פ"ג מי"ד [ד"ה ועיין לקמן], ובבאר הגולה באר הששי [רסח:], ושם הערה 762.

(1835) הרי שהוצרך לעבוד האדמה לאחר גרושיו מגן עדן. וכן כתב שם הרד"ק: "כיון שלא רצה בעבודה קלה בהיותו בגן, והיה אוכל פירות האילנות בלא יגיעה, ועבר המצוה, יצא חוץ לגן ועבד את האדמה עבודה קשה".

(1836) לשונו בתפארת ישראל פ"א [ל.]: "ובסוף קדושין [פב:] תניא רבי שמעון ברבי אלעזר אומר, מימי לא ראיתי צבי קיץ, וארי סבל, ושועל חנוני. והם מתפרנסים שלא בצער, והם לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני. ומה אלו שלא נבראו אלא לשמשני, מתפרנסים שלא בצער, ואני שנבראתי לשמש את קוני על אחת כמה וכמה. אלא שהריעותי את מעשי וקפחתי את פרנסתי, שנאמר [ירמיה ה, כה] 'עונותיכם הטו אלה וגו'", עד כאן. הרי שבארו כי הפעולות והמלאכות שעושה האדם לצורך פרנסה אינם מצד מעלת האדם, אבל הם לו מצד פחיתות וחסרון... אם כן אין אלו פעולות לאדם מצד השלמות... אם כן פעולות אלו הם לאדם מצד חסרון, שחטא וקפח פרנסתו, ולולי

זה לא היה צריך לדברים אלו". ולכך זו המדריגה האחרונה לאדם, ו"לפיכך ראוי מוסר זה לרבן גמליאל, שהוא האחרון" [לשונו בסמוך].

(1837) לאחר שגורש מגן עדן.

(1838) למעלה בהקדמה לאחר ציון 41, ושם לאחר ציון 152.

(1839) פירוש - רק לאחר החטא נצרך האדם להתעסק בעניני דרך ארץ, ולכך הפסוק המורה על כך נכתב לאחר החטא.

(1840) פירוש - הוא האחרון המוזכר בשושלת זו, שהיה דור שמיני להלל. ובנו [רבי יהודה נשיאה (ראה תוספות ע"ז לו. ד"ה אשר] כבר אינו נזכר במשניות, ואינו נחשב עוד לתנא [ספר תולדות תנאים ואמוראים עמוד 606].

(1841) לאחר חטא אדה"ר, שאז נקבע שעליו לטרוח גם בעניני דרך ארץ, שעל כך דרשו "דרך" זה דרך ארץ, "עץ" זו תורה, וכמו שהביא למעלה.

(1842) להלן פ"ב מ"ב, שכתב שם: "רבן גמליאל בא לומר כי אף הדברים שהם מילי דשמיא כמו התורה, אל יאמר האדם די לי בעשיתם, ו'שומר מצוה לא ידע דבר רע' [קהלת ח, ה], ולפיכך יעלה על דעתו שלא יפנה אל הנהגת העולם לעשות מלאכה, אבל צריך שיעשה האדם מילי דשמיא כפי הסדר הראוי. ולכך אמר 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', שלא ישנה סדר הראוי, רק שיהיה קודם דרך ארץ, ואחר כך התורה, וזהו 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', שדרך ארץ קודם. וזה כמו שבארנו בהקדמה כי קדמה דרך ארץ לתורה, ודבר זה נמשך כפי היצירה של אדם, שתמיד החכמה והשכל באים אחר הדברים שאינם שכלים לגמרי. וכך ראוי שיהיה האדם נוהג גם כן, שמתחלה ילמד דרך ארץ, שאין זה ענין שכלי, ואחר כך יקרב אל התורה השכלית, וזה 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ'. ומה שאמר שיגיעת שניהם משכחת עון, כבר התבאר זה בסוף פרק שלפני זה, וזה כי האדם כאשר הוא שלם מבלי חסרון, הוא מסולק מן החטא, כי החטא הוא חסרון באדם [ראה למעלה הערה 1496], ולפיכך אין ראוי שיהיה נמצא החטא באדם כאשר הוא שלם. והאדם כאשר הוא שלם בדרך ארץ וגם בתורה, הנה אינו חסר דבר, ומסולק מן החטא שהוא חסרון. אבל אם אינו בדרך ארץ, או שאינו בתורה, הרי הוא חסר תורה או שחסר דרך ארץ, ואחר חסרון נמשך חסרון. ולא כן כאשר הוא שלם בכל, אינו יוצא מידי שלימותו". אמנם כאן מוסיף ששלימות זו היא "כאשר ראוי אל הבריאה", שכאשר אדם נוהג בשלימות בהתאם לסדר בריאתו, אז הוא לא בא לידי חטא. ונקודה זו תבואר יותר להלן בהערות למשנה שם.

(1843) בכת"י נכתב בשולי העמוד [בסמוך לדברים שנכתבו למעלה לאחר ציון 1542] הדברים הבאים, החותמים את פירושו לפרק זה, וז"ל: "כי לכך קבע דברי שמעון הצדיק בתחלה, ודברי רשב"ג בסוף. וביש ספרים הנוסחא 'העולם קיים' [ולא "העולם עומד", וראה למעלה הערות 1506, 1749, 1843], וזה מוכח כפי שאמרנו, כי הוא קיים שלא יחרב. סליק פרק משה קבל". והמשך דבריו משם עד לכאן אינו מופיע בכת"י [הובא בהערה 1543]..

(1844) הדין, האמת, והשלום.

(1845) כפי שביאר בשני הסבריו למעלה [לאחר ציון 1702, ולאחר ציון 1769].

פרק ב

משנה א

(1) יש להעיר, כי התנא המסדר את המשניות הוא רבי עצמו [תוספות ב"ב ב.], וא"כ היה למהר"ל לומר שרבי סידר דברי עצמו בתחילת הפרק, ולא כמשתמע מדבריו שסידור המשנה נעשה ע"י תנא אחר.

(2) כמבואר בירושלמי פסחים פ"י ה"א שרבי היה בנו הבכור של רשב"ג. וראה להלן ציון 826.

(3) כפי שכתב להלן תחילת משנה ח: "לא רצה להפסיק בין דברי רבי ובין דברי רבן גמליאל בנו של רבי", ושם הערה 801. וכן להלן פ"ג מ"י [ד"ה רבי דוסא] כתב: "הנה סדר מאמר זה בכאן, כדי לחבר מאמר האב עם מאמר בנו", וראה להלן הערה 227. ואולי הטעם לחבור זה הוא, כי האב הוא סבה לבן [כמבואר בהקדמה לנצח ישראל (הובא למעלה בפ"א הערה 438)], והמסובב נמצא עם סבתו [כמבואר למעלה פ"א הערות 438, 1662], ולכך יש לחבר מאמר הבן עם מאמר האב. וכן למעלה ספ"א [לפני ציון 1821] כתב: "וכן דברי רבי שמתחיל בו פרק אחד... ולא בחנם מה שלא סדר אותו עם אבותיו". וראה להלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד כי] שביאר מדוע עם כל זה דברי רבי בפרק זה סמוכים לדברי אבותיו בפרק הקודם.

(4) לשונו למעלה ספ"א [לפני ציון 1812]: "ורצה לעשות דברי רבי ראש הפרק, כמו שהוא ראש לכל ישראל, **שבו** היה תורה וגדולה במקום אחד". ומלשונו שם משמע יותר שמפאת שרבי זכה לתורה וגדולה במקום אחד, לכך הוא נחשב "ראש לכל ישראל", ולא מפאת היותו נשיא ישראל. וראה שם בהערה 1813 בביאור הדבר.

(5) כן ביאר למעלה ספ"א [בין ציונים 1820-1832]. וראה להלן ציונים 65, 146.

(6) כן כתב להלן ר"פ ג, וביאר שם שמ"מ דברי רבי כוללים יותר מדברי עקביא בן מהלאל, ולכך דברי רבי הוקדמו לדברי עקביא בן מהלאל. וכן להלן ר"פ ד כתב: "ומפני כי [בן זומא] בא ללמוד על דבר שהוא כולל... שם התנא דברי בן זומא ראש הפרק, כמו שפירשנו בפרק רבי אומר ובפרק עקביא, שבאים גם כן ללמוד מוסר כללי". וראה להלן הערה 215 אודות השויון בנקודה זו בין דברי רבי לדברי עקביא בן מהללאל. ונאמר [במדבר לא, כו] "שא את ראש מלקוח השבי וגו'", ופירש רש"י שם "שא את ראש - קח את החשבון". וכתב על כך בגו"א שם [אות כד] בזה"ל: "נקרא החשבון 'ראש', מפני כי הכלל הוא עיקר וראש לפרטים, שהפרטים יכנסו תחת הכלל, ולפיכך החשבון בכלל נקרא 'ראש'". הרי שיחס הכלל אל הפרט הוא כיחס הראש אל הגוף, ולכך דברים שהם בגדר "כלל" הם ראשונים וקודמים לדברי מוסר פרטיים.

(7) למעלה בפרק א בין ציונים 1821-1832, שביאר שם שדברי התנאים בפרק ראשון מקבילים לעשרה מאמרות שבמעשי בראשית, ואילו דברי רבי הם כנגד הפסוק [בראשית ב, ד] "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם", "ולפיכך עשה מדברי רבי ראש הפרק, כי דבר זה כנגד ענין אחר, שאינו בכלל עשרה מאמרות, רק כנגד 'אלה תולדות שמים וארץ'... וזה ענין בפני עצמו" [לשונו שם]. וראה להלן הערה 800.

(8) "שיהא נוח לו" [לשון הרע"ב].

(9) "ויהיו נוחין בני אדם ממנו" [לשון הרע"ב]. כי אם הדרך היא תפארת לאדם העושה אותה, מה אכפת לן משאר בני אדם, כי "יאמר האדם כיון שדבר זה הוא נאה וטוב באמת, מה לו ולבריות" [לשונו להלן לפני ציון 18]. וראה להלן מציון 19 ואילך בישובים שונים לשאלה זו.

(10) ולא אמר "ויהא זהיר". וכן הקשה כאן האברבנאל ב"נחלת אבות" בשאלתו השלישית, וז"ל: "למה בא חצי המאמר בלשון נסתר; 'שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושה ותפארת לו מן האדם', וחציו בא בלשון נוכח; 'הוי זהיר במצוה קלה, שאין אתה יודע, הוי מחשב הפסד מצוה וכו', הסתכל בשלשה דברים', שהם כלם דבורים לנוכח".

(11) כמו הדברים שחכמים אסרו משום דמיחזי כיוהרא, וכמובא בהערה 18. ואם תאמר, הלא כל המושג של "תפארת" הוא רק בנוגע לזולתו, ש"כך הוא ענינה של מדת ההתפארות, שהיא מכוונת את דרכה לפי מדת השגתו של זה שמתפארים נגדו" [לשון הפחד יצחק פסח מאמר טז, א]. ובפחד יצחק שבועות מאמר ח, ו, כתב: "כל ענינה של התפארות הוא לעורר אצל הזולת התפעלות במעלת עצמו... דהרי אפילו אם יהיה האדם כליל המעלות, אם המעלות הללו אינן מוצאות חן בעיני אחרים, אין לו במה להתפאר".

וראה בבאר הגולה באר הרביעי [שפז:], גו"א בראשית פכ"ה הערה 38, ובהקדמה לתפארת ישראל הערה 143. ואם כן מה שייך לומר "תפארת אל העושה אך אינם תפארת מן האדם". וכן הקשה החסיד היעב"ץ כאן, וז"ל: "יש לדקדק, כי התפארת אינה באה למפואר מעצמו, רק מזולתו, א"כ מה הועיל במה שאמר 'ותפארת לו מן האדם'" [הרי זה כבר כלול ברישא "כל שהיא תפארת לעושיה". ועיי"ש במה שסלל לו דרך חדשה בביאור המשנה]. ושמעתי מהגר"י דיוויד שליט"א לתרץ, שהואיל והאדם עצמו מורכב מחלקים שונים, א"כ שייך לומר עליו "תפארת לעושיה" אף בינו לבין עצמו, מפאת חלקיו המרובים. וכן כתב הגו"א שמות פי"ג אות יח, שנאמר שם [שמות יג, כב] "לא ימיש עמוד הענן יומם וגו'", ופירש רש"י שם "לא ימיש - הקב"ה". וביאר שם הגו"א בזה"ל: "כי 'ימיש' הוא מבנין הפעיל, שהוא יוצא תמיד. ואם רצה לומר 'לא ימיש' הענן, היה ראוי להיות 'ימוש' בוי"ו, ולפיכך פירושו 'לא ימיש הקב"ה', והשתא הוי פועל יוצא. ואף על גב דכתיב [שמות לג, יא] 'ומשרתו יהושע לא ימיש מתוך האהל'. חלוק גדול יש כאן ליודעי לשון הקודש, כי אצל בני אדם שייך לשון יוצא, כי הוא המזרז את עצמו, והרי הוא יוצא בצד זה, כי האדם הוא המזרז את גופו. וכן פירושו; לא ימיש יהושע את עצמו, ומדבר על האדם כאילו היה כאן שני דברים, האחד דעתו, והשני גוף האדם. וכך כתב לקמן [שמות יד, י] 'ופרעה הקריב', ופירש רש"י [שם] הקריב את עצמו ומיהר לפני חיילותיו. וזה לא יתכן בענן, ולפיכך צריך לפרש 'לא ימיש' - הקב"ה" [הובא למעלה פ"א הערה 1585]. הרי האדם גופא כולל בתוכו שני דברים; פועל ההויה [דעתו], ומקבל ההויה [גופו], ולכך שייך "תפארת" בתוך האדם עצמו. וכן נכתב בספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק עמוד שנ, וז"ל: "מכיון שבריה מורכבת מכמה עולמות הוא האדם, ונשמת האדם מתפצלת ודרה בכמה עולמות, ממילא גם בקרב האדם פנימה יש מקום ליחסים הדדים בין עולם לעולם". וראה להלן הערה 1614.

(12) שקלים פ"ג מ"ב "אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות... שמא יעשיר ויאמרו מתרומת הלשכה העשיר. לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום, שנאמר [במדבר לב, כב] 'והייתם נקים מה' ומישראל', ואומר [משלי ג, ד] 'ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם'". והגר"א כאן הביא את הפסוק ממשלי.

(13) יומא פו. "היכי דמי חילול השם, אמר רב, כגון אנא אי שקילנא בישרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר... רבי יוחנן אמר, כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ה הי"א כתב: "ויש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות

מרננים אחריו בשבילם, ואע"פ שאינן עבירות, הרי זה חילל את השם. כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר... או שירבה בשחוק או באכילה ושתיה אצל עמי הארץ וביניהן, או שדבורו עם הבריות אינו בנחת, ואינו מקבלן בסבר פנים יפות, אלא בעל קטטה וכעס, וכיוצא בדברים האלו, הכל לפי גדלו של חכם צריך שידקדק על עצמו ויעשה לפנים משורת הדין".

(14) כי יש דין שהאדם ימצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם. ולהלן [לאחר ציון 24] יבאר הסבר שני, שרק כאשר מעשיו מוצאים חן בעיני זולתו, רק אז יוכל לדעת נאמנה שמעשיו אכן טובים, כי האדם נוטה תמיד להצדיק את עצמו בעיני עצמו, עיי"ש.

(15) שאמנם שייך שהאדם יעשה מעשה שהוא טוב בעצם אך אינו מוצא חן בעיני אחרים [וכמבואר בהערה 11], אך בפשטות לא ניתן לומר כן לאידך גיסא, ולכך אם המעשה מוצא חן בעיני אחרים, בפשטות זה מורה שהוא מעשה טוב בעצם, ונכלל בזה גם שהמעשה הזה הוא "תפארת לעושיה", ומדוע לא הסתפק התנא לומר "שהיא תפארת לו מן האדם".

(16) "רק ליוהרא" [לשונו בהמשך].

(17) מעין דברי המסילת ישרים פי"א: "וימצא גאה אחר, שרוצה להיות נרשם הרבה במעלותיו ולהתיחד בדרכיו, עד שלא די לו שיהללוהו כל העולם על המעלות אשר הוא חושב שיש בו, אלא שרוצה שעוד ירבו להוסיף בתהלתו שהוא העניו שבענוים. ונמצא זה מתגאה בענוותו, ורוצה בכבוד על מה שמראה עצמו בורח ממנו. והנה גאה כזה ישים עצמו תחת קטנים ממנו הרבה, או תחת נבזים שבעם, שיחשוב להראות בזה תכלית הענוה, וכבר לא ירצה בשום תואר מתוארי הגדולה, וימאן בכל העילויים, ולבו אומר בקרבו, אין חכם ועניו כמוני בכל הארץ. ואמנם, גאים כאלה אף על פי שלכאורה מראים עצמם ענוים, לא יבצרו מכשולות להם, שבלי ידיעתם תהיה מתגלית גאותם כלהבה היוצאת מבין החרסים... לא יוכלו תמיד להסתיר את עצמם, ומחשבתם הרעה תהיה ניכרת מתוך מעשיהם, אך דרכיהם הם בענוה פסולה ושפלות מרומה".

(18) דוגמה לדבר; אמרו במשנה [ברכות טז:] "חתן אם רצה לקרות קרית שמע לילה ראשון, קורא. רבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול". ובגמרא [ברכות יז:] אמרו "למימרא דרבן שמעון בן גמליאל חייש ליוהרא". הרי שדבר שבעצם הוא תפארת לאדם [לקרוא קריאת שמע] מ"מ עלול להתפס אצל הבריות כיוהרא וגאוה. וכן בב"ק סוף נט. אמרו "אליעזר זעירא הוה סיים מסאני אוכמי ["מנהג אבלים" (רש"י שם)] וקאי בשוקא דנהרדעא, אשכחוהו דבי ריש גלותא וא"ל מאי שנא הני מסאני, אמר

להו דקא מאבילנא אירושלים. אמרו ליה את חשיבת לאיתאבולי אירושלים, סבור יוהרא הוה, אתיוה וחבשוה". ובחולין מד: אמרו "תניא, דן את הדין ["על שדה או על טלית בין זה לזה" (רש"י שם)], זיכה וחייב, טימא וטיהר, אסר והתיר, וכן העדים שהעידו ["על שדה או על טלית שהן של פלוני" (רש"י שם)], כולן רשאין ליקח ["לקנות אותו חפץ" (רש"י שם)], אבל אמרו חכמים הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו ["שלא יאמרו בשביל כך זיכהו לזה שיתננה לו בזול" (רש"י שם)]". וראה בשקלים פ"ג מ"ב [הובא למעלה בהערה 12]. ובפסחים יג. אמרו "גבאי צדקה שאין להם עניים לחלק, פורטין לאחרים, ואין פורטין לעצמן. גבאי תמחוי שאין להם עניים לחלק, מוכרין לאחרים, ואין מוכרין לעצמן" ["שמא יחשדום שלקחום בזול" רש"י שם)]. ועוד אודות דברים שנאסרו מפני מראית העין, ראה בכלאים פ"ג מ"ה, שם פ"ט מ"ב, שביעית פ"ג מ"ד, שבת סא:, שם קלז., שם קמו:, ביצה ט., ב"מ צ., בכורות מג:, ועוד.

(19) ובזה מיישב שאלתו הראשונה למעלה [לפני ציון 8] "יש לשאול, אחר שאמר 'כל שהיא תפארת לעושיה', למה הוצרך לומר עוד 'ותפארת לו מן האדם'". ועל כך מיישב "שיהיה המעשה הגון לפי האמת, וגם אל הרואה". ואם תאמר, הרי כתב כאן "שתמצא בכל מקום בדברי חכמים שאסור לעשות מעשה שיהיה נראה שהוא דבר שאינו הגון לרואה", וכן אמרו בשקלים פ"ג מ"ב "אדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום, שנאמר [במדבר לב, כב] 'והייתם נקים מה' ומישראל', ואומר [משלי ג, ד] 'ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם'", ואם כן מה מחדש כאן רבי יותר מהאמור במקומות אלו. ואולי יש לומר, כי בשאר המקומות מדובר במעשים רגילים שמ"מ נראים פסולים בעיני הבריות, שעל כך הזהירו חכמים שהאדם ימנע מלעשותם. אך כאן מדובר במעשים שהם "תפארת לעושיה", שהם מעשים משובחים ביותר מצד עצמם, ועם כל זה מזהיר רבי את האדם שימנע מלעשותם כאשר הם נראים אינם הגונים בעיני הבריות, וזו רבותא שלא הודגשה בשאר מקומות. ודייק בלשונו הזהב כאן ותראה שלכך מטין דבריו.

(20) אלא אמר "ותפארת לו מן האדם", ואם עיקר הכוונה כאן היא לומר שמעשיו ימצאו חן בעיני זולתו, הרי תיבות "מן הבריות" מחדדות נקודה זו יותר מאשר תיבות "מן האדם", כי בתיבת "האדם" לא מודגש כל כך שאיירי בזולתו, שניתן היה לומר שאיירי רק בעצמו. **ודע**, כי מכאן עד המלים "ומה שאמר" [לאחר ציון 37] ליתא בכת"י, ובמקום זה מובא הסבר אחר, שכתוב שם כך: "כי לפי האמת בא לכלול [במלים "ותפארת לו מן האדם"] כל שהיא תפארת לעושיה מן הכל, הן שאר הבריות, הן העושה. ובשם 'אדם'

נכלל העושה, וכן שאר בני אדם. לכך אמר 'ותפארת לו מן האדם', כל שהוא 'אדם'. אבל 'בריות' משמע שאר נבראים, לא העושה עצמו. [ומעתה בא ליישב, שאם הסיפא כוללת הכל (העושה והרואים), לשם מה נכתבה הרישא (העוסקת רק בעושה)]. רק שלא תטעה לומר כי מה שאמר 'ותפארת לו מן האדם' היינו שאר הבריות, לא העושה, לכך אמר גם כן 'שהוא תפארת לו מן העושה'". אמנם תיקשי לך, שלאחר שהרישא כבר נתפרטה ונתפרשה לעצמה ["כל שהיא תפארת לעושיה"], הדרא קושיא לדוכתא מדוע לא יאמר בסיפא "ותפארת לו מן הבריות", הרי כבר אין לטעות יותר ולומר ש"משמע שאר נבראים, לא העושה עצמו", כי כבר הוקדם ונאמר ברישא שעל המעשה להיות תפארת לעושה עצמו.

(21) רומז בזה ליסודו שאי אפשר שכל הבריות יהיו צדיקים היודעים את דרך האמת, וכמבואר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [ד"ה אבל פירוש], ושם הערות 34, 35.

(22) אודות ששם "אדם" מורה על מי שיוכל לדעת ולהבין, הנה נאמר [בראשית א, כו] "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וגו'", ופירש רש"י שם "כדמותנו - להבין ולהשכיל". וכן מתפללים "אתה חונן לאדם דעת". ובגו"א שמות פי"ד אות י כתב: "עיקרו של אדם הוא דעתו ושכלו". ובנתיב התורה ספ"ז [א, לג.] כתב: "כי כל אדם בטבע אוהב החכמה". ושם בפי"ד [א, נח.] כתב: "כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת... וכאילו אינו אדם". ובהקדמה לבאר הגולה [ט:] כתב: "כי האדם במה שהוא אדם אי אפשר שלא יהיה לו השכל, דאם כן כבהמות נדמה" ושם הערה 39 [הובא למעלה פ"א הערה 73]. ונאמר [תהלים מט, כא] "אדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו".

(23) אודות שהחמור אינו יודע להבין כלל, כן כתב בנצח ישראל פ"ב [כא:], ושם הערה 19, ובח"א לתמיד לא: [ד, קמח:]. וכדברים אלו כתב במסילת ישרים ספ"ה, וז"ל: "המפסיד השלישי הוא החברה, דהיינו חברת הטפשים והחוטאים. והוא מה שהכתוב אומר [משלי יג, כ] 'ורועה כסילים ירוע'. כי הנה אנחנו רואים פעמים רבות אפילו אחר שנתאמת אצל האדם חובת העבודה והזהירות בה, יתרפה ממנה או יעבור על איזה דברים ממנה, כדי שלא ילעגו עליו חבריו, או כדי להתערב עמהם. והוא מה ששלמה מזהיר ואומר [משלי כד, כא] 'ועם שונים אל תתערב'. כי אם יאמר לך אדם [כתובות יז.] 'לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות', אף אתה אמור לו, במה דברים אמורים, בבני אדם שעושים מעשי אדם, אך לא בבני אדם שעושים מעשי בהמה". אמנם לפי

דבריו כאן היה יותר מדויק אם לשון חכמים היה "לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם בני אדם", ולא "מעורבת עם הבריות".

(24) מבאר הסבר שני על שאלתו הראשונה למעלה [לפני ציון 8] "אחר שאמר 'כל שהיא תפארת לעושיה', למה הוצרך לומר עוד 'ותפארת לו מן האדם'". ועד כה ביאר שכשם שיש לאדם חיוב לצאת ידי שמים, כך יש לו חיוב לצאת ידי הבריות.

(25) משלי טז, ב "כל דרכי איש זך בעיניו", וביאר הגר"א שם "'כל דרכי איש' הם זכים וישרים בעיניו, ואף שעושה עול, הוא מראה פנים שהולך בדרך הישר". כי האדם חושב תמיד שדרכו בחיים היא טובה ונכונה, ש"אין אדם רואה חובה לעצמו" [שבת קיט.], וכן "אין אדם רואה מומין לעצמו" [בכורות לח:]. ובתחילת ההקדמה לבאר הגולה כתב: "אך רוב בני אדם ישיגו השגה הזאת [של מציאות עצמם] בחלוף מה שהוא, כי יערוך עצמו לראשונים, ויאמר כי גם לו לב... הוא כמתנכר, ולא ירצה להכיר עצם מדריגתו", ושם הערות 4, 65. וראה למעלה פ"א הערה 931.

(26) מבלי להוסיף "ותפארת לו מן האדם".

(27) וביאר שם הגר"א "כל הדרכים ישרים בעיני בעליהם".

(28) בנדרים כב: הובאה תחילת מאמרו של רבי כאן ["איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם"], ופירש הרא"ש שם: "שהיא ישרה בעיניו ובעיני רואיו, שגם אחרים מפארים ומשבחים אותו, אבל אם היא ישרה רק בעיניו, גם [משלי יב, טו] 'דרך אויל ישר בעיניו'".

(29) "ולמה צריך לומר 'כל שהוא תפארת לעושיה'" [לשונו למעלה לפני ציון 15, ומעין תירוצו למעלה יתרץ גם כאן]. וכאן מקשה יותר, כי מאחר שנתבאר שקנה המידה היחידי לדעת אם מעשיו ישרים הוא רק לפי מה שאומרים על כך הבריות, א"כ סמי מכאן את הרישא ["תפארת לעושיה"], ויאמר רק את הסיפא.

(30) והמטרה למעשיו תהיה לזכות בשבח הבריות, ולא לשם שמים.

(31) פירוש - הרישא ["תפארת לעושיה"] מעמידה את הסיפא ["תפארת לו מן האדם"] בהבנה הנכונה. כי לולא הרישא, היינו מבינים את הסיפא שיש לאדם לעשות מעשים הגונים **בשביל** שימצאו חן בעיני הבריות. ובכדי לשלול מתפיסה זו, נאמרה הרישא, המורה שמעשי אדם צריכים להיות הגונים מצד עצמם, ומעתה מציאת החן בעיני הבריות [שהוזכרה בסיפא] אינה מטרה לכשעצמה, אלא היא קנה המידה המורה לאדם שמעשיו הגונים וטובים, כי אין האדם יכול לסמוך בזה רק על עצמו.

(32) הרי ברור מאיליו שדרך "שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם" היא דרך ישרה.

(33) פירוש - חידוש המשנה הוא שעל האדם לבחור את הדרך שהיא ישרה מתוך שאר דרכים ישרות, שעל האדם ללכת בדרך שהיא הישרה שבישרות, וכמו שמבאר.

(34) אך אינה "תפארת לו מן האדם".

(35) כי אם היתה ישרה בעצם, בודאי שהיתה גם "תפארת לו מן האדם".

(36) פירוש - לשיטתו הוא הולך בדרך ישרה. ובנתיב התמימות פ"א [ב, רה.] כתב: "כי הישר, מצד שכלו וחכמתו מתבונן לעשות הישר" [הובא למעלה פ"א הערה 1424]. כי הואיל ומעשה האדם הוא תולדה של המחשבה, ומחשבתו נכרת מתוך מעשיו, לכך ראוי שהקו הנמתח משלב המחשבה עד שלב העשיה יקרא "ישר", אע"פ שלאמיתו של דבר אינה ישרה. **ויש בדברים** אלו הד ליסודו, שההכרעה בלימוד תורה צריכה להיות כפי הבנתו של האדם מתוך התלמוד, ולא כפי מה שהורו לו אחרים מבלי שמבין. וכמו שכתב בנתיב התורה ס"פ טו [א, סט.], וז"ל: "כי עיקר התורה כאשר הוא מורה הלכה למעשה, ודבר זה ראוי שיהיה יוצא מן התורה, אשר התורה היא שכלית, ודבר זה הוא התלמוד, שהוא שכלי, ומזה ראוי שיהיה יוצא ההלכה למעשה... אבל בדור הזה... הם פוסקים הלכה מתוך הפסקים אשר נתחברו להורות הלכה למעשה, ולא נעשו ללמד אותם, רק לפסוק מהם, ודבר זה יותר רחוק מן הדעת... כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד. ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת, ולא יפסוק הדין לאמיתו, שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך, כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו, ואין לדיין רק מה שעיניו רואות [סנהדרין ו:]. והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חבור אחד, ולא ידע טעם הדבר כלל, שהולך כמו עור בדרך" [הובא למעלה בהקדמה הערה 217]. ומעין זה כתב להלן פ"ו מ"ז [ד"ה ואיך לא]. ולפי זה מדוייק לשון הכתוב [שמות טו, כו] "והישר **בעיניו** תעשה", ולא נאמר רק "והישר תעשה", [ובכל המקרא כאשר דובר על שמירת דרך ה', נאמר תמיד "הישר בעיני ה'" (דברים ו, יח, מ"א יא, לח, שם טו, ה, מ"ב י, ל, ועוד), ולא "ישר" סתם], כי סתם "ישר" אינו מחייב שיהיה ישר בעיני ה', שאף אם הוא ישר בעיני האדם עדיין הוא יקרא "ישר", וכמבואר כאן, ולכך יש צורך להוסיף "והישר בעיניו תעשה".

(37) בתמיד כח. איתא "רבי אומר, איזהו דרך ישרה שיבור לו האדם, יאהב את התוכחות". וראה בנתיב התוכחה פ"א [ב, קפט:] בביאור המאמר, ותראה שגם שם נקט רבי את הדרך שהיא הישרה שבישרות, וכפי שנקט כאן.

(38) בא ליישב את שאלתו השניה מלמעלה [לאחר ציון 9].

(39) לעומת רבי ישמעאל שפירש בספרי שם להיפך; "'הישר' בעיני השמים, 'והטוב' בעיני אדם", וכפי שיביא בסמוך.

(40) לשונו בנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 44]: "מה שהוא יתברך... ישר, ראוי שהשם יתברך מורה לחטאים, שהם הולכים בדרך מעוקם, מורה להם אל דרך הישר". הרי "ישר" עומד מול דרך חטאים, ההולכים בדרך מעוקם, ונמצא ש"המעוקם הוא הדבר שהולך בעיוות". ו"עיוות" גופא הוא מלשון "עון" [רד"ק ספר השרשים, שורש עוה]. וכן נאמר [משלי כח, יח] "ונעקש דרכים יפול האחת", ותרגם שם אונקלוס "ודמעקמן ארחתיה נפול בחדא". וכן המצודת ציון כתב שם "ונעקש - ענין עקום". וראה למעלה בהקדמה הערה 70.

(41) פירוש - ישר ומעוות הם דברים שבראיה, ולא דברים שבהבנת הלב, ולכך עיני הבריות יכולות לראותם, וכמו שמבאר.

(42) ש"א טז, ז "האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב". ובישעיה יא, ג נאמר "לא למראה עיניו ישפוט". ובלשון חכמים [סנהדרין ו:] "אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות". וכוונתו היא, שעד כמה שנוגע לראיה, אכן יש לבני אדם בזה תפיסה והבנה טובה, והאדם רשאי לשפוט ולהכריע על פי מראה עיניו.

(43) וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החומר, וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון שהוא רע, ואין ספק בדבר זה כלל" [הובא למעלה בפ"א הערה 376]. וברור שבחינה זו היא בעצם, ולא שנראית כך לעיני הבריות.

(44) לשונו בגו"א דברים פי"ב אות לו: "וזה ידוע, כי יאמר על הקו - שהוא ישר או מעוות - למראית העין".

(45) ישעיה ה, כ "הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע". והמסילת ישרים פ"ג כתב: "והטעות... שמטעה ראייתם עד שרואים הרע כאילו הוא ממש טוב, והטוב כאילו הוא רע, ומתוך כך מתחזקים ומחזיקים מעשיהם הרעים... וזאת היא הרעה הגדולה המלפפתם ומביאתם אל באר שחת". ואם תאמר, אם "הטוב אינו בהשגת אדם", כיצד אמר ריב"ז להלן [משנה ט] "צאו וראו איזוהי דרך טובה שידבק בה האדם". ויש לומר,

שאיירי שם בדרך הנראית לבני אדם כדרך טובה, אך לא מדובר שם ב"טוב" מצד עצמו. וכן כתב שם [תחילת משנה ט], וז"ל: "ואמר 'צאו וראו', רצה לומר שיבחנו ויעיינו בבני אדם, ויבחנו בהם עד שיעמדו על איזה מדה טובה שבמדות. כי דברים אלו לא למדו מן התורה, רק מה שעמדו עליהם כאשר הם בוחנים בנמצאים, ובזה שייך 'צאו וראו'". אך כאשר נאמר בתורה "ועשית הישר והטוב", אזי איירי בטוב בעצם, והואיל ו"הטוב אינו בהשגת האדם", לכך בהכרח שאיירי בטוב שהוא בעיני שמים.

(46) בכת"י נכתב משפט זה כך: "כי לפעמים יראה האדם דבר זה הוא טוב, ואינו טוב, אבל היושר האדם רואה אותו בעיניו". ובגו"א דברים פי"ב אות לו כתב: "הטוב בעיני שמים וישר בעיני האדם. ומה שלא פירש איפכא... כי יותר יש לפרש 'הטוב' בעיני שמים, כי לשון 'טוב' נאמר על דבר שהוא טוב בעצמו, אבל אינו נראה לבריות. ולפיכך יאמר 'הטוב' בעיני שמים, כי השם רואה ללב, ויודע אם הוא טוב. אבל אדם לא ידע זה בעיניו. אבל לשון 'ישר' הונח ראשונה על כל דבר ישר ואינו מעוות, והישר והמעוות הוא למראית העין, והאדם יש לו מראית עין גם כן, לכך יתפרש 'הישר' בעיני אדם... ואתיא זה כרבי עקיבא בספרי". ובגו"א שמות פט"ו אות לג כתב: "אצל העשיה נאמר 'ישר' ["והישר בעיניו תעשה" (שמות טו, כו)], לפי שזה הלשון שייך על מעשה, שיאמר האדם המעשה הזה הוא ישר". ופירושו, שהישרות נקבעת על פי האדם הרואה זאת ["**שיאמר האדם** המעשה הזה הוא ישר"], ולכך היא נאמרת בפרט על המעשה, כי המעשה הוא דבר חיצוני הנראה לעין אדם.

(47) פירוש - הואיל ובני אדם מקבלים זה מזה, והמקבל סופג לתוכו את הטוב הבא לו מהנותן, לכך יש סבה שהאדם יעשה טוב, כי יש "מקבל" לטובה זו. ובאמת, אם אין "מקבל" ראוי, אזי אסור לעשות הטובה, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות יב ש"אסור לעשות טובה לאיש שאין מכיר בטובה", ושם הערה 29, שנתבאר כי בכדי לעשות טובה, צריך שיהיה מקבל לטובה זו, ולכך אסור לעשות טובה למי שכופר בה. ובשבת י: אמרו "הנותן מתנה לחברו, צריך להודיעו". וביאר זאת בח"א שם [א, א.]: "פירוש, כאשר נותן מתנה לחברו, כשם שהוא נותן, כך ראוי שיהיה מקבל גמור לזאת המתנה, דאל"כ, אין כאן נתינה כאשר אין מקבל לאותה מתנה... שאם לא הודיעו אין מקבל לזאת המתנה". ובנתיב התורה פ"ח [א, לו:] כתב: "כי זה שנותן כבוד אל שאינו יודע בטובה ואינו מכיר בה, עושה פעולה שאין בו ממש, כאשר אין המקבל מכיר בטובה". הרי שהמצאות "מקבל" היא סבה לעשיית הטובה, והעדרו הוא סבה להמנעות מכך. וראה למעלה פ"א הערה 82.

(48) דוגמה לדבר; נאמר [שמות כה, ב] "ויקחו לי תרומה", ופירש רש"י שם "ויקחו לי תרומה - לי לשמי". וכתב שם בגו"א אות א: "דאם לא כן, הרי 'לה' הארץ ומלואה' [תהלים כד, א], וכתיב [תהלים נ, יב] 'אם ארעב לא אומר לך', 'כי לי כל חיותו יער וגו' [שם פסוק י], ולפיכך צריך לומר 'לי לשמי'". ובמנחות קי. דרשו מפסוקים אלו שאין הקב"ה זקוק לקרבנות לצרכו, אלא "לרצונכם אתם זובחים". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקטז:] כתב: "לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושלום לומר כך". והטעם לכך הוא שהרי "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל. כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל" [לשונו בגבורות ה' פמ"ד (קע:)]. ולהלן פ"ד מ"א [ד"ה והטעם הוא] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר, שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ולכך ברי הוא שח"ו לומר שהקב"ה יקבל טוב מן הבריות [ראה להלן הערה 573]. אמנם בזוה"ק איתא [ח"ב קיד:, ח"ג כב:, שם רפא.]: "איזהו חסיד, המתחסד עם קונו". וראה להלן הערה 516.

(49) פירוש - אי אפשר לומר שהמניע לעשות מעשה מסויים כלפי הקב"ה יהיה הרצון להטיב לו, כי אין הקב"ה מקבל כלל טובה מברואיו, ועל כרחך שהמניע לעשייה זו יהיה משום שהוא דבר הגון וישר בעיני השם יתברך. וכן כתב בגו"א דברים פי"ב אות לו: "אבל לר"י הוי איפכא; 'הישר' בעיני ה', ו'טוב' בעיני הבריות, שצריך לעשות טוב לבריות, ואין צריך לעשות טוב אל השם יתברך, רק שיהיו מעשיו ישרים". והביאור הוא כדבריו כאן, שהואיל ואצל הבריות יש "מקבל" לטובה, לכך מחוייב לעשות הטוב כלפיהם. אך כלפי הקב"ה, שאין הוא "מקבל" דבר, לכך אין חיוב לעשות טוב כלפיו, אך יש חיוב לעשות הישר כלפיו. ובגו"א שם הוסיף: "וכאשר תדקדק עוד תמצא דבר עמוק במחלוקת זה, ואין להאריך". **דוגמה** לשתי הבחינות הללו ["טוב" ו"ישר"]; נאמר [דברים לג, ב] "מימינו אש דת למו", ופירש רש"י שם "אש דת - שהיתה כתובה מאז לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה". ובביאור טבען של שתי אשים אלו, כתב שם בגו"א אות ד לבאר: "דבר זה סוד מופלא, כי התורה נקראת בשתי שמות; נקראת בשם 'חסד', 'ותורת חסד על לשונה' [משלי לא, כו], ונאמר [משלי ג, יז] 'דרכיה דרכי נועם'. ונקראת בלשון 'אמת', 'תורת אמת היתה בפיהו' [מלאכי ב, ו]. כי המצוה בעצמה עשייתה הוא הטוב ונועם, ולפיכך היה יסוד התורה אש לבנה. וכאשר תשכיל במצוה תמצא אותו אמת ונכון הוא. כמו כבוד אב ואם, ושמירת שבת, טוב ונועם הוא, וכאשר תשכיל בו נמצא שהוא ראוי ומחוייב לעשות. נמצא כי עיקר המצוה הוא טוב וחסד, וזהו מורה אש לבנה, כי הלובן מורה הטוב והזכות, דומה לאור שהוא טוב. והצורה, היא אש שחורה,

כי השחור מורה על רשימה מבוארת היטב, כך התורה דבריה מבוארים ברורים" [הובא למעלה פ"א הערה 1687]. כלפי הבריות יש "אש לבנה", ואילו כלפי מעלה יש רק "אש שחורה".

(50) פירוש - גם לשיטתו של רבי ישמעאל.

(51) פירוש - ולא יספיק לומר "איזה דרך שיבור לו" בהשמטת תיבת "ישרה", וכפי שהקשה למעלה [לפני ציון 32].

(52) פירוש - אע"פ שלשון "ישר" לרבי ישמעאל הוא בעיני ה', מ"מ התנא שבמשנתינו עוסק בדרך שהיא ישרה בעיני הבריות ["תפארת לו מן האדם"], שבעיני הבריות הדרך הזאת נראית הגונה ונכונה. ולכך הוצרך להוסיף תיבת "ישרה", שתהיה דרך ישרה שבישרות, וכמו שביאר למעלה.

(53) כמו שנאמר [עזרא ח, כא] "לבקש ממנו דרך ישרה". וכן כתב המסילת ישרים ס"פ ג, וז"ל: "הא למה זה דומה, לגן המבוכה, הוא הגן הנטוע לצחוק, הידוע אצל השרים, שהנטיעות עשויות כתלים כתלים, וביניהם שבילים רבים נבוכים ומעורבים, **כולם דומים זה לזה**, והתכלית בם הוא להגיע אל אכסדרה אחת שבאמצעם. ואמנם השבילים האלה מהם ישרים, ומגיעים באמת אל האכסדרה, ומהם משגים את האדם, ומרחיקים אותו ממנה... כללו של דבר, צריך האדם להיות מתבונן בשכלו תמיד בכל זמן ובזמן קבוע לו בהתבודדו, מה הוא הדרך האמיתי לפי חק התורה שהאדם צריך לילך בו... ואומר [איכה ג, מ] 'נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה'".

(54) בכת"י כתב משפט זה כך: "ולא אמר 'שידבק בה האדם' כמו שאמר רבי יוחנן בן זכאי, מפני כי לשון בירור נאמר על הדבר שהוא לפני עיני האדם, והוא מברר מה שנראה לעינ[ו]".

(55) לכך לא אמר "שיבור". ונראה לבאר כוונתו, שדרך ישרה ודרך עקומה נראות לכאורה כדומות [ראה נזיר כג. מה שדרשו שם על הפסוק (הושע יד, י) "כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם"], ולכך יש צורך בהתבוננות גדולה כדי להפריד ביניהם, וכמבואר בהערה 53. אך דרך טובה ודרך רעה אינן נראות כדומות, ולכך אין לשון "שיבור" מתאימה להם.

(56) נראה לבאר כוונתו על פי מה שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח:], שהשריש שם שהמצוה ללכת בדרכיו יתברך [דברים יג, ה] נאמרת רק בקו החסד, ולא בקו המשפט, וכלשונו: "ועוד יש לך לדעת, אף על פי שהאדם עושה משפט אמת וישר, אין המשפט הוא מדת האדם, כי אי אפשר שלא יהיה האדם משקר במשפט בשגגה,

ולפיכך אין מדת המשפט מדת האדם. ולכך אין לומר במדת המשפט שהאדם הולך אחר הקב"ה. רק כאשר הוא בעל חסד, ועושה חסד שלא במשפט, והאדם מדה זאת אפשר לו לעשות, והיא שייכת לו... כי גמילות חסד בפרט הוא מדת האדם, והוא שייך לאדם, לא מדת המשפט, ולא שאר המדות, רק מדה זאת. ולפיכך במדה זאת שהיא מיוחדת לאדם, יאמר בזה שהולך אחר הקב"ה". והנה המצוה ללכת בדרכי ה' היא הוראה להדבק בה', וכמבואר בתפארת ישראל פ"ט [קמב:, והובא למעלה פ"א הערה 178]. נמצא שדביקות בה' אפשרית רק ע"י קו החסד, כי זו מדת האדם, ואינה אפשרית באופן אחר [ראה למעלה פ"א הערה 101]. והואיל ו"דרך טובה" משתייכת בצורה זו או אחרת לקו החסד [כמבואר להלן במשנה ט], לכך נאמר שם לשון דביקות, כי "בטוב שייך דבוק", כי הטוב הוא מדת האדם. מה שאין כן ב"דרך ישרה", שאין בה את מדת האדם, לא נזכר אצלה ענין הדביקות. וראה להלן הערות 901, 925, 927, ששם מביא עוד תשובה על שאלה זו.

(57) מיישב בזה את שאלתו השלישית מלמעלה [לפני ציון 10].

(58) זו המשך ההו"א ש"הוי זהיר" מחובר ל"דרך ישרה שיבור".

(59) פירוש - הרישא של המשנה ["איזהי דרך שיבור לו האדם"] איירי במדות, ולא במצות, וכפי שפירש הרמב"ם והרע"ב כאן [דלא כרבינו יונה שביאר שאיירי במצות].

(60) כדבריו הידועים של רבי חיים ויטאל בספר שערי קדושה ח"א שער ב, שכתב: "הנה ענין המדות הן מוטבעות באדם בנפש השפלה... והנה בנפש הזה תלויות המדות הטובות והרעות, והן כסא ויסוד ושורש אל הנפש העליונה השכלית, אשר בה תלויין תרי"ג מצות התורה... ולפיכך אין המדות מכלל התרי"ג מצות, ואמנם הן הכנות עקריות אל תרי"ג המצות בקיומן או בביטולם, יען כי אין כח בנפש השכלית לקיים המצות על ידי תרי"ג איברי הגוף אלא באמצעות נפש היסודית המחוברת אל הגוף עצמו... כי להיותם עקרים ויסודות, לא נמנו בכלל תרי"ג המצות התלויות בנפש השכלית". וכן הביא הגר"א לאסתר, י, ג. וראה להלן הערה 232, שהמדות הטובות מביאות האדם לחיי העוה"ב.

(61) מיישב בזה את שאלתו הראשונה של האברבנאל על משנתינו [שלא הביאה עד כה], שכתב: "איך אמר 'איזו היא דרך הישרה שיבור לו האדם', כאילו ביד האדם לבור ולבחור דרך לעצמו כרצונו, ואינו כן, כי הדרך הישרה כבר צותה עליו התורה, ואין לו לאדם לבחור דרך אחר, כי אם לשמור ולעשות ככל דברי התורה". ועל כך מיישב,

שבתחילת המשנה לא דובר על מצות, אלא על מדות, והואיל והמדות אינן נכללות בתרי"ג מצות, שפיר ניתן לומר עליהן "שיבור לו".

(62) כמו שנאמר [דברים יב, כח] "שמור ושמעת את כל הדברים האלה וגו'", ופירש רש"י שם "שתהא חביבה עליך מצוה קלה כמצוה חמורה", ובגו"א שם אות לה. ומקור רש"י הוא מהספרי שם. וכן נאמר [דברים יג, א] "את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם תשמרו לעשות וגו'", ודרשו על כך בספרי [שם] "שתהא מצוה קלה חביבה עליך כמצוה חמורה". וכן רש"י שם כתב "את כל הדבר - קלה כחמורה". וכן דרשו בספרי בדברים טו, ה, והובאו מקורות אלו בפירוש הגר"א כאן.

(63) לכאורה לפי דבריו היה התנא יכול לעשות להיפך; להתחיל בלשון נוכח [ויאמר "איזוהי דרך ישרה שתבור לך"], ולהמשיך בלשון נסתר ["יהא זהיר במצוה קלה כבחמורה"], כי העיקר הוא לחלק בין ההתחלה להמשך, והחילוק יכול להעשות ע"י החלפת הלשון מנוכח לנסתר, כפי שהוא נעשה מהחלפת הלשון מנסתר לנוכח. אמנם התויו"ט כתב כאן בשם המהר"ל את הדברים הבאים: "איזהו דרך ישרה שיבור לו האדם וכו', והוי זהיר וכו'. לפי שהדרך שיברר לו וכו' הוא דבר הרשות, ועצה טובה הוא דקמ"ל, אבל אינו מחייב לאדם בכך. ואילו 'והוי זהיר וכו" מחייב הוא לאדם שיהא זהיר וכו'. לכך היתה תחלת דברי פיהו 'איזהו דרך שיבור וכו" בלשון נסתר, ואח"כ אמר 'והוי זהיר' בלשון נוכח, לחייבו בכך. דרך חיים". ופירושו, שכאשר איירי בציווי, יש מן הצורך לדבר בלשון נוכח, שאל"כ [אלא ידובר בגוף שלישי נסתר], יוכל המצטוה להתחמק ולומר שלא אליו נאמרו הדברים. אך כאשר מדובר בדברי רשות, שהם בגדר עצה טובה, ניתן אז לומר בלשון נסתר, כי אין בזה הוראה ישירה לשום אדם. וראה להלן הערה 346 אודות חוזק הבטחה כשהיא נאמרת פנים אל פנים.

(64) בתחילת ההקדמה [לאחר ציון 41], ובהמשכה [לאחר ציון 152], ושם בהערות.

(65) כמו שביאר בתחילת המשנה [לאחר ציון 4] שמחמת שדברי רבי הם כוללים כל מעשה האדם, לכך דבריו הוצבו בראש הפרק. וראה להלן ציון 230.

(66) על זה שאמר "והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה". וכן הקשה האברבנאל בשאלה החמישית, ויובא בסמוך.

(67) כגון מילה דוחה שבת [שבת קלב.], ועשה דוחה לא תעשה [יבמות ג:], ומצות יבום דוחה איסור אשת אח [שם], ושבת דוחה מורא אב [ב"מ לב.], וכיו"ב.

(68) כגון; קבורת מת מצוה דוחה עבודה [יבמות ז.], דוחה מקרא מגילה [מגילה ג:], דוחה תלמוד תורה [כתובות יז.], ועוד.

(69) "אף פסח ומילה" שיש חיוב כרת בביטולן [כריתות ב.]. וכך אמרו [ברכות יט:]: "תא שמע, 'ולאחותו' [במדבר ו, ז], מה תלמוד לומר, הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, ושמע שמת לו מת, יכול יחזור ויטמא, אמרת [שם] 'לא יטמא' ["הואיל ועונת שחיטת הפסח היא, וחלה עליו חובת הפסח שהוא בכרת, אם יטמא בטל מלעשות פסח. ולמול את בנו נמי מצות כרת היא" (רש"י שם)]. יכול כשם שאינו מטמא להם, כך אינו מטמא למת מצוה, תלמוד לומר 'ולאחותו', לאחותו הוא דאינו מטמא, אבל מטמא הוא למת מצוה".

(70) לשון האברבנאל כאן: "ואיך יעלה על הדעת שיהיו כל המצות שוות במדרגתם, ושלא נשתדל בקיום האחת מבקיום האחרת. האם נחשוב שכאשר יקרו בזמן אחד שני דברים מתחלפים, [כגון] אם ללכת לשמוע ברכת קידושין ולענות אמן, אם להציל לקוחים למות או פדיון שבויים, ולא נוכל לעשות שתיהן כאחת, שאין ראוי לעזוב המצוה הקלה ולעשות החמורה, ושיהיו בענינו שוים קטנה וגדולה". והמשך לשונו מובא בהערה 77.

(71) כהמשך לשון המשנה: "שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות". והדגשתו היא שהשויון שמשנתינו עשתה בין מצוה קלה לחמורה אינו להורות סדר קדימה בעשיית המצוה [איזו מצוה יש להקדים כאשר נזדמנו שתי מצות כאחת], אלא להורות שהשכר על מצוה קלה יכול להיות כמו השכר על מצוה חמורה, ולכך יש להזדרז ולהשתדל במצוה קלה כבחמורה, וכמו שמבאר. וכן פירש רש"י כאן "שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, ושמא נותנין לך שכר על הקלה כמו על החמורה, שהרי מפני כך לא נתגלה שכרן של מצות".

(72) מחדד בזה את הנקודה שיש כאן שתי סוגיות שונות: שכר מצוה [משנתינו], ועשיית מצוה [דיני קדימה]. הנה לגבי שתי המצות של קרבן פסח וקבורת מת מצוה, בהחלט אפשרי ששכר מצוה על קרבן פסח מרובה משכר מצוה על קבורת המת, ועם כל זה קבורת מת מצוה דוחה קרבן פסח. הרי שמתן שכר לחוד, ועשיית המצוה לחוד, וכמו שמבאר.

(73) שהרי אמרנו שיכול להיות ששכר קרבן פסח ומילה מרובה משכר קבורת מת מצוה.

(74) "מפני כבוד הבריות" [רש"י ברכות כ.].

(75) שכך יהיו דיני **עשיית** המצוה, ואין לזה שום שייכות ל**שכר** המצוה, וכמו שביאר.

(76) לכך ברור שאין דין קדימה בעשיית המצוה נקבע על פי מתן השכר, דאדרבה, מתן השכר נקבע על פי דין קדימה בעשיית המצוה. ושמעתי מהגרי"מ זילבר שליט"א לבאר שאין כוונת המהר"ל לענין של "מצוה הבאה בעבירה" [סוכה ל.], כי בודאי כאשר יעסוק בקרבן פסח [במקום לעסוק במת מצוה] אין זה בגדר "מצוה הבאה בעבירה", כי "מצוה הבאה בעבירה" שייך רק כאשר המצוה היא תולדה מהעבירה, וכפי שכתבו התוספות סוכה ריש ל. שלולב של אשרה אינו נפסל מפאת מה"ב לעומת לולב הגזול, משום "דלא דמי לגזל, דמחמת עבירת הגזל באה המצוה שיוצא בו, אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק ביה". אמנם הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח פ"ה ה"ט כתב "אין מביאין מנחות ונסכים לא מן הטבל וכו' ואין צריך לומר מערלה וכלאי הכרם, מפני שהיא מצוה הבאה בעבירה, שהקב"ה שונאה". והאחרונים למדו מזה שסובר שאע"פ שאין המצוה תולדה מהעבירה, הוי פסול [שאגת אריה סימן צט, ערל"נ סוכה ל. ד"ה אלא]. אך זה מיירי שהחפצא עצמה היא חפצא של עבירה. אך בנידון דידן שלא איירי במצוה שהיא תולדה מהעבירה, וכן לא איירי בחפצא של עבירה, בזה לא נאמר דהוי מצוה הבאה בעבירה. וכן מבואר בירושלמי בשבת פי"ג ה"ג, שאמרו שם שאם הוציא בשבת מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אין בזה מצוה הבאה בעבירה, והשוו זאת לקורע קריעה בשבת, שיצא ידי קריעה בשבת, כי אין במצה ובקריעה מצד עצמן עבירה, אלא שהעבירה היא באדם שחלל שבת, עיי"ש [הובא בטור יו"ד שלהי סימן שמ, ובב"י שם]. וכך גם בנדון דידן, הרי אין עבירה בקרבן פסח שעשה, אלא העבירה היא שלא עסק אז במת מצוה, ואין בכך מצוה הבאה בעבירה. אלא כוונת המהר"ל היא שהואיל ורצון התורה הוא שיעסוק במת מצוה, והוא לא עשה כן, אלא עסק בקרבן פסח, לכך אע"פ שיצא ידי חובת קרבן פסח, מ"מ אין לו שכר על כך, כי לא קיים בזה רצון ה'.

דוגמה לדבר; ידועים דברי הריטב"א בסוכה ריש כה., שכתב לגבי העוסק במצוה פטור מהמצוה בזה"ל: "שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, פירוש משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ומייתי לה בגמרא מקרא. ואין להקשות, דהא ודאי לא אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה אלא בשא"א לקיים שתיהן... וכיון דלא מיפטר אלא בעודו עוסק במצוה זו, למה לי קרא, פשיטא, למה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת. וי"ל דהא קמ"ל דאפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה, אין הרשות בידו, סד"א איפטורי הוא דמיפטר מינה, אבל אי בעי למשבק הא ולמיעבד אידך הרשות בידו, קמ"ל, דכיון דפטור מן האחרת, הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהיא של רשות". ובודאי שאם יניח מצוה ראשונה וילך וימול את בנו, אין זה בגדר

"מצוה הבאה בעבירה", ובנו יחשב למהול, ולא יצטרך להטיף דם ברית. אך מ"מ לא יקבל על כך שכר, כי הדבר נחשב לגביו כדבר של רשות. וכן הוא בנוגע לדברי המהר"ל כאן. ודו"ק.

(77) כפי שהעיר בהמשך שאלתו האברבנאל [תחילת שאלתו הובאה בהערה 70]: "והנה התנא עצמו קראם 'קלה' ו'חמורה', והודה בדבריו שיש מצוה בענינה חמורה ממצוה אחרת בענינה".

(78) בא לבאר שדברי רבי [אודות השויון בין המצות הקלות לחמורות] שייכים לסוגיא של מתן שכר על המצוה, ולא לנושא של קדימה בעשיית המצוה.

(79) פירוש - לגבי מתן שכר אין חילוק בין מצוה קלה לחמורה [אע"פ שיש "קלה" ו"חמורה" לענין עשית המצוה].

(80) נראה שכוונתו לאפוקי מדברי הרמב"ם כאן, שכתב: "אח"כ אמר שצריך ליזהר במצוה שיחשב בה שהיא קלה, כשמחת הרגל ולמידת לשון הקדש, כמצוה שהתבאר לך חומרתה שהיא גדולה, כמילה וציצית ושחיטת הפסח. ושם סיבת זה 'שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות'... מצות עשה לא התבאר שכר כל אחת מהן מה היא אצל השי"ת, וכל זה כדי שלא נדע איזו מצוה צריך מאד לשמרה ואיזו מצוה למטה הימנה, אבל צוה לעשות ענין פלוני ופלוני, ולא הודיע שכר איזה משניהם יותר גדול אצל הש"י, ומפני זה צריך להזהר עליהם כולם. ומפני זה העיקר אמרו [סוכה כה.] העוסק במצוה פטור מן המצוה, מבלתי הקשה [הפרשה (הב"ח)] בין המצות אשר הוא מתעסק בה, ובין האחרת אשר תבצר ממנו. ולזה ג"כ אמרו [יומא לג.] אין מעבירין על המצות, רצה לומר כשיזדמן לך מעשה מצוה, לא תעבירהו ותניחהו לעשות מצוה אחרת". הרי שהרמב"ם ביאר שדברי רבי קשורים לדיני קדימה של עשיית המצוה, שמפאת אי ידיעת מתן השכר אין להעדיף מצוה אחת על פני רעותה, אך כאמור המהר"ל חולק על זה וסובר שדברי רבי אינם קשורים כלל לקביעת סדר קדימה בעשיית המצוה, אלא לזרז את האדם שלא יזלזל במצות הנראות כקלות.

(81) "שלא הלכה התורה אחר השכר של הבריות" [לשונו למעלה]. ויסוד זה מתבאר בתפארת ישראל פ"ו [קו:], וז"ל: "אבל מדברי חכמים נראה שאין לומר כי המצות שנתן השם יתברך בשביל המקבל, שהוא האדם, רק הם גזירות מצד השם יתברך הגוזר על עמו גזירות, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. אף כי האמת כי ימשך מזה מצד שהוא מקיים הגזירה שגזר עליו הטוב וההצלחה שאין אחריה הצלחה, מכל מקום אין התחלת הגזירה שנתנה לטוב אל המקבל... ודבר זה מוסכם בגמרא בכמה מקומות והוא עיקר שורש

גדול בגמרא, עליו נבנו כמה הלכות. שאמרו במקומות הרבה [עירובין לא., נדרים טז:, ר"ה כח.] מצות התורה לאו ליהנות נתנו, אלא בשביל גזירות נתנו. ולפיכך אמרו [ר"ה שם] המודר הנאה מן השופר, מותר לתקוע בו. והמודר הנאה מחבירו, מותר לתקוע לו. והמודר הנאה מן המעין, טובל בו טבילת מצוה... והטעם בכולם, מפני שמצות התורה לא נתנו ליהנות, רק לעול על האדם. ואל תאמר כי פירוש 'לאו ליהנות' בעולם הזה, רק לטוב לנו לעולם הבא, דאם היה תחלת נתינת המצוה לישראל להטיב להם בעולם הבא, אם כן מצות ליהנות נתנו... אבל בודאי המצוה עלינו כמלך הגוזר על עמו, וכמו שבארנו, ולכך אמר שמותר בכל אלה". בנצח ישראל פי"א [רצ:] כתב: "כי אי אפשר לך לומר בשום פנים שנתינת התורה בשביל טובת ישראל כדי להביאם אל הטוב בעולם הזה ולחיי העולם הבא... כי דבר זה בארנו בראיות ברורות מאוד בחבור התפארת כי נתינת התורה הוא לעול על ישראל, וכמאמרם ז"ל [עירובין לא.] 'מצות לאו להנות נתנו'. ומה שאמר הכתוב [דברים ו, כד] 'ויצונו ה' אלקינו לעשות את כל החקים האלה לטוב לנו כל הימים', לא יסתור יסוד זה, כמו שבארנו לשם באריכות, כי בודאי שכך הוא באמת שהתורה היא לטוב לנו, אבל תחלת נתינתה אל ישראל לא היה זה בשביל טובת ישראל, רק בגזירה כמו מלך שגוזר גזירותיו על עבדיו לעול עליהם". וכן כתב להלן [ספ"ו] בסוף הספר. ולכך "לא הלכה התורה אחר השכר של הבריות", כי המצות ניתנו לעול על האדם, כמלך הגוזר על עמו. ולכך כל פירוש אחר שיבאר את דברי רבי כקשורים לסדר קדימה בעשיית המצוה, הוא פירוש ה"נוטה מדברי חכמים" [לשונו כאן], שהרי חכמים אמרו שמצות לאו ליהנות ניתנו, וכמו שנתבאר.

(82) שכן במצורע שנתרפא נאמר [ויקרא יד, ד] "וצוה הכהן ולקח למטהר שתי צפרים חיות", ובאה המשנה ללמד שאפילו לשם קיום מצוה כגון לטהרת המצורע, אסור לעבור על מצות שילוח הקן.

(83) "שאין בה חסרון כיס אלא דבר מועט" [רש"י שם].

(84) לשונו בתפארת ישראל ר"פ סא: "המצות שבתורה, כמו שנראה מדברי חכמים שאמרו במסכת אבות, שאמרו 'הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות', שלא כאשר יראה שזו המצוה שכרה גדול, וזו שכרה קטן. שאפשר שתהיה מצוה קלה - שכרה גדול, כמו מצוה חמורה, ואין בחינה לפי חומר המצוה. ולפי זה קשה מה ששנינו בסוף פרק שלוח הקן [חולין קמב.] 'ומה אם מצוה קלה, שהיא כאיסר, אמרה תורה 'למען ייטב לך והארכת ימים', ק"ו על מצות חמורות'. דמה ק"ו יש, הרי אין אנו יודעים מתן שכרן של מצות, וכיון שאין אנו יודעים מתן שכרן של מצות, אין

ללמד ק"ו למצות חמורות". וכן הקשה בח"א למכות [ד, ה.], וז"ל: "ומה אם הדם וכו'. מכאן משמע שידוע מתן שכרן של מצוה, שהרי יליף ק"ו שיש על מצוה שיש עליה צער יותר שכר. וכן משמע בפרק שלוח הקן שאמרו שם 'ומה אם מצוה שהיא באיסר אמרה תורה למען יטב לך והארכת ימים כ"ש מצוה אחרת'. ויש להקשות על זה, דהא אמרו שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, ואם כן אפשר שעל מצות שלוח הקן ומצות דם יש יותר שכר מן מצוה אחרת, אף שהיא יותר גדולה מהם". וכן הזכיר קושי זה להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה לפום צערא]. וכן הקשה החסיד יעב"ץ כאן, וז"ל: "והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה. כתב רבינו יונה כל המצות הם שוות, אין תוספת באחת מהם על חברתה. ומה שנקראו קצת המצות 'קלות' ו'חמורות', לפי שבעיני העושה אותן נראית האחת קלה מחברתה, ולזה הפירוש נטו המפרשים. ואיני רואה שתהיה זו כוונת התנא, כי איך עלה על הדעת לומר כי כל המצוות שוות... וכן כיוצא בדבר מפורסם האמור בסוף חולין [קמב.] וכי על מצוה קלה שאין בה חסרון כיס כך, על שאר חמורות לא כל שכן. ולדברי המפרשים ק"ו פריכא הוא".

(85) כן הוא המשמעות בפירוש לאבות לחסיד היעב"ץ למשנה זו.

(86) פירוש - המשנה איירי באדם שלאמיתו של דבר אינו יודע במדויק לא את השכר של מצוה קלה, ולא את השכר של מצוה חמורה, והוא טועה בשתיהן, ומפחית בשתיהן מערכן האמתי. ולאותו אדם אומרת המשנה, שהואיל ולשיטתו השכר [המופחת] שיש למצוה החמורה דיו לזרזו לקיים המצוה, א"כ שילך ויעשה גם את המצוה הקלה באותה זריזות, כי לאמיתו של דבר שכר המצוה הקלה שקול לשיטתו לשכר המצוה החמורה. ויש כאן שויון בין שכר המצוה הקלה [אליבא דאמת], לבין שכר המצוה החמורה [לשיטתו]. אך מעולם לא דובר על שויון אמיתי בין שכר המצוה הקלה לבין שכר המצוה החמורה, וכמו שמבאר.

(87) כן הביא תשובה זו בתפארת ישראל פס"ו [תתקמח:], וכתב על כך: "ופירוש זה לא יסבול הלשון, כי היה לו לומר 'הוי זהיר במצוה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות'". ופירושו, שלפי תשובה זו לא איירי במשנתינו בשויון בין מצוה קלה למצוה חמורה [כי לאמיתו של דבר אין שויון בין המצות], אלא התנא בא לזרז את האדם שלא יזלזל במצות הנראות לו כקלות, ולשם כך היה סגי שיאמר "הוי זהיר במצוה", ולא הוצרך לעשות השוואה למצוה חמורה. ושם הוסיף לדחות פירוש זה מהמדרש, וכפי שמביא כאן בסמוך.

(88) שאין שויון בין מצוה קלה לחמורה [ובכך להוציא את משנתינו מפשוטו], אלא מוכח מהמדרש שיביא שאכן מצוה קלה שוה למצוה חמורה, כפשטות המשנה. וראה הערה 91.

(89) לשון רש"י במשלי שם: "כך דרשוהו חכמים, סלסל [טלטל] הקב"ה מתן שכרן של מצות, ולא פירשן, כדי שלא יראה אדם מצוה שמתן שכרה מרובה וידבק בה, ויניח שאר המצות. וזה פתרונו; כדי שלא תפלס ארחות התורה, אי זו ליקח ואי זו להניח, לכך נעו מעגלותיה, הניע הקב"ה נתיבותיה ולא הודיעם, זהו מדרש אגדה". והגר"א כאן הביא את המדרש ודברי רש"י.

(90) כי אם אנו יודעים מעצמנו שיש מצות ששכרן מרובה יותר משאר מצות, הדרא לדוכתא החשש שבני אדם יתעסקו רק באותן מצות בעלות שכר מרובה, ולא יתעסקו בשאר מצות. ובעל כרחך מוכח שלאחר שהקב"ה העלים מאתנו מתן שכרן של המצות, שוב אין אנו יודעים כלל איזו מצוה יש בה מתן שכר יותר מרעותה, ובהחלט אפשרי שמצוה שנראית לנו כקלה שכרה מרובה ממצוה הנראית לנו כחמורה.

(91) בתפארת ישראל פס"א [תתקנא.]. וכן בח"א לשבת קיח: [א, ס.] הביא מדרש זה, וציין שהמדרש נתבאר בספר התפארת.

(92) פירוש - מכל מקום נתבאר שפירוש המשנה הוא כמשמעו, שאכן "אפשר שיש לקלה שכר כמו שיש לגדולה, או יותר" [לשונו כאן]. וכן בתפארת ישראל פס"א [תתקמט.] כתב: "וגם במדרש חכמים מוכח כפשוטו, כמו שיתבאר".

(93) טעם הדבר יבאר בסמוך [ד"ה וטעם הדבר].

(94) לשונו בנתיב התורה פי"ז [א, עג:]: "לא יהיה שוקל המצות לומר זו מצוה גדולה שהאדם עושה אותה בקושי, ואותה אעשה, ומצוה זו קטנה וקלה על האדם. ועל זה אמרו חכמים 'והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות', שהשכר על המצוה תולה במצוה עצמה גם כן. לא מצד שזאת המצוה היא קשה על המקבל, וזאת היא קלה על המקבל, אבל השכר על המצוה הוא מצד עצם המצוה, והשכר שהיא על עצם המצוה אין אדם יכול לדעת, כי אפשר ויכול להיות על מצוה קלה שכר עליה כמו על מצוה שהיא חמורה. והשכר שהוא לאדם על המצוה מצד קושי המצוה זה השכר הוא בפני עצמו, ואין זה נקרא 'שכר מצוה'. ועל זה אמרו 'לפום צערא אגרא'. ומצוה אחת אם עשה פעם אחד על ידי טורח גדול, ופעם אחד לא עשה כל כך בטורח גדול, יש שכר על אותה שבטורח גדול יותר מן אותו פעם שלא עשה כל כך על ידי טורח. ומכל

מקום אין זה נקרא 'שכר מצוה' עצמה, כי על שכר מצוה עצמה אמרו 'הוי זהיר בקלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות'". וראה להלן הערה 1681.

(95) במשנה בסוף חולין [שלמדים שכר מצות משילוח הקן], שהובאה למעלה [לאחר ציון 81].

(96) "המצוה בלבד" - ללא השכר הניתן על הטירחה והצער.

(97) מבחינת הטירחה והצער שבמצוה.

(98) ואע"פ שאין אנו יודעים איזו מצוה היא "דוגמתה בשכר", שהרי על כך גופא נאמר במשנתינו "שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות", מ"מ נלמד מהשכר של מצות שילוח הקן כמה יותר שכר יהיה אם בקיום המצוה יהיו טירחה וצער, וכמו שמבאר.

(99) לשונו בתפארת ישראל פס"א [תתקמט.]: "אבל פירוש זה הוא כי במצות יש שני דברים; האחד, מצד בחינת החומר שיש במצוה, שהוא קשה על האדם ביותר מאד. ואין ספק כי השכר על זה יותר גדול מן המצוה הקלה, שאינה קשה על האדם. אבל בצד בחינת המצוה עצמה, אפשר שיותר שכר יש על הקלה מצד עצמה, ממה שיש בחמורה מצד עצמה". ולפי מהלך זה השכר שנאמר בשילוח הקן ["למען יטב לך"] ניתן על המצוה עצמה, ולא על הטירחה של איסר שיש בה. ומעתה יבאר להפך, שהשכר הזה ניתן על הטירחה של איסר שיש בה, ולא על המצוה עצמה.

(100) אך אם השכר ניתן על הוצאת האיסר, מובן מדוע דוקא כאן נאמר השכר, וזאת כדי להורות כמה שכר יש על טירחה מועטה כזאת, וק"ו לשאר מצות, וכמו שמבאר. ודע, כי בתפארת ישראל פמ"א [תרמב:] ופס"א [תתקנד.] ביאר הסברים שונים מדוע נתפרט מתן שכר רק בשילוח הקן וכבוד אב [דברים ה, טז]. ובעל כרחך שדבריו שם הם לפי המהלך הראשון שלו שהשכר שנאמר בהם ניתן על המצוה עצמה, ולא לפי מהלכו השני כאן שהשכר ניתן על האיסר.

(101) "אמרה תורה [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', קל וחומר על מצות חמורות שבתורה" [לשון המשנה (חולין קמב.)].

(102) בין אם יש או אין צער בעשייתה.

(103) אלא השכר תולה "כפי דביקות שיש לאדם בו יתברך, ואפשר שהדביקות בו יתברך בקלה יותר מבחמורה, כי זה לא תליא בקל וחומר של המצוה שהוא על האדם" [לשונו להלן (ד"ה וטעם הדבר)]. וראה להלן הערה 1667.

(104) כן כתב אות באות בח"א מכות כג: [ד, ה.]. וז"ל בתפארת ישראל פס"א [תתקמט:]: "ובשלוח הקן כתיב 'שלח תשלח וגו' למען ייטב לך'. ופירוש 'למען ייטב לך', אף על

גב שאני אומר לשלח האם, ויש לך הפסד מה, בשביל הפסד זה שהוא קטן כתיב 'למען ייטב לך והארכת ימים', ק"ו למצוה חמורה שיש בו הפסד הרבה, שהשכר הוא יותר גדול. ושכר זה בודאי יותר גדול בחמורה מבקלה, שהרי 'לפום צערא אגרא'. אבל מצד עצם המצוה, שיש שכר עליה, 'הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה'. ואם יש שני מצות, האחת חמורה מפני שיש בה גודל ההוצאה או גודל הטורח, אף על גב שאפשר לומר כי המצוה שאין בה טורח יש עליה יותר שכר ממה שיש על החמורה, דבר זה מצד המצוה עצמה, שאין יודע מתן שכרן של מצות. אבל מה שהשם יתברך משלם בשביל שטרח במצוה, בודאי מצד הזה השכר יותר על החמורה ממה שיש על הקלה".

(105) אינו נמצא במכילתא שלפנינו [וגם לא בספרי שלפנינו], אלא במשנה מכות כג: [ובהוצאת "יד מרדכי" נכתב (בהערה 30) "צריך לומר במכ', והוא במכות כג: במשנה, ובטעות פתרו זאת 'במכילתא'". אמנם בשום מקום בספריו לא מופיע "במכות" סתם, אלא תמיד מציין "במסכת מכות" (נצח ישראל פ"ב (כב:), גו"א במדבר פל"ה אות י, שם בגו"א דברים פל"ג אות ו, להלן פ"ד סוף מ"ו, ועוד). וכן לא יאמר על גמרא ערוכה "והביא רש"י ז"ל בפרשת ראה", בבחינת "ויהודה ועוד לקרא" (קידושין ו.)].

(106) כי אם אינו רעב וחומד לדם, אלא נפשו לעולם קצה בדם, פשיטא שלא יהיה על זה מתן שכר, שהרי אין בזה שום יצר הרע, ואין מתן שכר ללא גרוי היצר הרע. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רכ:]: "כי יש ביצר הרע הטוב מצד זה, כי אם לא היה יצר הרע באדם, לא היה האדם מקבל שכר על המצות שבתורה. וראיה לזה, כי לעוה"ב שלא יהיה יצה"ר באדם, אז לא יהיו המצות, שכך דרשו ז"ל [עירובין כב.] 'היום לעשותם' [דברים ז, יא], ולא למחר לעשותם. ולמה זה רק 'היום לעשותם', מפני שיש יצה"ר, ויש קבול שכר על עשייתם, ולא למחר לעשותם, מפני שלא יהיה יצה"ר, ואין כאן קבול שכר על עשייתם". וראה למעלה בהקדמה הערה 73.

(107) וכן כתב אות באות בח"א למכות כג: [ד, ה.].

(108) בספר המצות לרמב"ם נמנה איסור זה במצות לא תעשה [מצוה קפד], שנאמר [ויקרא ז, כו] "וכל דם לא תאכלו". וכן הוא בחינוך מצוה קמח.

(109) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה והחילוק] כתב: "החילוק שיש בין עשה ובין לא תעשה ידוע לכל משכיל; כי מצות עשה הוא קנין מעשה... אע"ג שלא מתחייב בה - אם לא יעשה יהיה חסר המצוה שהיא קנין מעשה. אבל מצות לא תעשה, אין המצוה קנין המעשה, רק שישב ולא יעשה, ואינו קונה שום דבר, ועיקר המצוה שלא יעבור רצון הבורא יתברך שאסר עליו". וכן הוא בח"א לחולין

צא. [ד, קה.], ובח"א למכות כג: [ד, ה:]. ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "על ידי לא תעשה אין קונה האדם על ידם זכות כלל. שאם לא אכל חלב, או לא בא על הערוה, לא קנה בזה זכות, רק אין עבירה בידו, שיש על זה עונש". וכן הוא בתפארת ישראל פ"כ [שג:], ונצח ישראל פ"ב [כג.], וראה הערה 112.

(110) לשון הגמרא שלפנינו: "עשה - אין, לא עשה - לא".

(111) לשון הגמרא שלפנינו: "התם כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה". ופירש רש"י שם "ההוא ישב ולא עבר עבירה דקאמר נוטל עליה שכר, בעבירה שבא לידו, וכפה יצרו ולא עבר, אין מצוה יתירה מזו".

(112) בנצח ישראל פ"ב [כב:] הביא את הפסוק [ישעיה א, ג] "ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן". וביאר שם שהשור מכיר את אדונו, וירא מפניו. אמנם החמור אינו מכירו בענין זה, אך הוא מכיר הטובה שיש לו אצל בעליו, ולכך נמשך אחר בעליו. והוסיף לבאר על פי זה בזה"ל: "והיינו דאמרינן במסכת מכות [כג.] מי שנתחייב מלקות, היו מלקין אותו ברצועה של עגל על שם 'ידע שור קונהו' [ישעיה א, ג]. ולמה לא היה מלקין אותו ברצועה של חמור על שם 'וחמור אבוס בעליו' [שם]. אבל המלקות מפני שעבר הלאו בתורה [מכות טז.], ולא היה בו יראה להכיר את מי שצוה עליו שלא לעשות. והשור מכיר את האדון וירא מפניו, ולכך ילקה ברצועה של עגל. אבל לא שייך שאין מכיר הטובה שיש בלא תעשה, שאין בלא תעשה תשלום שכר טוב, ועיקר השכר הוא על קיום מצות עשה, כדמוכח בפרק קמא דקידושין [לט:] על מתניתין 'העושה מצוה אחת מטיבין לו וכו'". וזה לשונו בח"א לקידושין לט: [ב, קמ:]: "כי בשב ואל תעשה עומד על ענין הראשון, ולא קנה שום דבר, [אך] כשבא לידו עבירה ונצול... כאשר גובר על יצרו כאילו קנה מדריגה, שהרי היה גובר על יצרו, ולא הלך אחריו, ונצח אותו, וזהו קנין מעלה". ובגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה והחילוק] כתב יותר מזה, וז"ל: "עיקר המצוה [במצות לא תעשה] שלא יעבור רצון הבורא שאסר עליו, וכל זמן שלא אסר הקב"ה, אינו עובר רצון בוראו יתברך. ולפי דעתי אם מקיים לא תעשה שלא נצטווה עליו הוא גריעותא, שאין לאסור עצמו בדבר שלא אסר אותו התורה". וראה שם הערה 106. ובתפארת ישראל פ"כ [שג.] כתב: "אמנם כל זה הוא במצות עשה, לפי שמצות עשה היא לקנין מעלה והשלמה... אבל מצות לא תעשה, שאין בהם קנין מעלה כלל, רק שהוא מחויב שלא יעשה דבר זה, אין בזה קנין מעלה, רק אם באה עבירה לידו ונצול מקבל על זה שכר, כדאיתא בפרק קמא דקדושין. מכל מקום בעצם מצות לא תעשה אין בהם שכר... שאין מקבלין על לא תעשה שכר כעושה

מצוה, רק אם באה עבירה לידו. ובשום מקום לא מצינו שיש שכר כאשר מקיים מצות לא תעשה. וראיה לזה הנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא [קידושין כט.], ואם מקיימות המצוה יש להן שכר על זה כמי שאינו מצוה ועושה. ואצל מצות לא תעשה שהנשים פטורות, אם מקיימות המצוה אין בזה שכר כלל. כי הנשים פטורות מלטמא למתים ומבל תקיף [שם], ואם מקיימות המצות אין כאן שכר כלל. אלא כמו שאמרנו, כי אין בקיום מצות לא תעשה שום שכר. וכך איתא בהדיא בפרק קמא דקדושין, והא דאמרינן ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה, מוקי לה כשבאה עבירה לידו ונצול". וראה בנתיב התשובה פ"ב הערה 34. **ודברים אלו** של המהר"ל תואמים לשיטת רבינו יונה בשערי תשובה [שער ג אות ט] שביאר ג"כ שאין מתן שכר בשמירת מצות לא תעשה, ורק כשבאה עבירה לידו מקבל שכר על קיום מצות עשה של יראת שמים. אמנם הרמב"ם בפירושו לפרקי אבות [כאן] כתב שיש מתן שכר על שמירת מצות ל"ת, מצד ההנהגה של "מדה טובה מרובה ממידת פורעניות" [סוטה יא.], והוכיח כן מאותה גמרא בפ"ק דקידושין, וכלשונו: "שכר עבירה כשלא תעשה אותה גם זה לא התבאר, אמנם תלמדהו מענשה, שהחטא אשר ענש עונשהו, גדול שכר הנחתו כפי הערך ההוא מן הגודל. כמו שהתבאר בקידושין באמרם כל היושב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה". וכן ראה בפירושו למכות פ"ג מט"ו. ורש"י ויקרא ה, יז הביא בשם חכמים שיש מתן שכר בקיום מצות לא תעשה של אי אכילת פיגול נותר. וראה בכלי חמדה, פרשת ויגש, אות ד.

(113) "ומה אם הדם שנפשו של אדם קצה ממנו, הפורש ממנו מקבל שכר, גזל ועריות שנפשו של אדם מתאוה להן ומחמדתן, הפורש מהן על אחת כמה וכמה שיזכה לו ולדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות" [מכות כג:]. הרי שאיירי בשכר שניתן על הצער והטרחה, ולא על עצם המצוה, שעל כך אמרו במשנתינו "שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות". [וראה בתויו"ט כאן שהביא דברים בשם המהר"ל, אך כתב להיפך מהדברים שלפנינו (ש"אין אתה יודע מתן שכרן של מצות" נאמר על הטרחה, ואילו המשנה בסוף חולין איירי במצוה עצמה). וצ"ע].

(114) "כבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחברו, ותלמוד תורה כנגד כולם" [המשך לשון המשנה שם].

(115) "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" [קידושין לט:]. ובתפארת ישראל פ"ס הביא ששה טעמים מדוע אין שכר מצות בעולם הזה, ושם בהערה 62 נלקטו ששת הטעמים. ובסמוך

[ליד ציון 124] ירמוז לחילוק שיש בין המצות המנויות בפאה [שיש עליהן שכר אף בעוה"ז], לעומת שאר מצות. וראה להלן הערה 144.

(116) לשון התויו"ט כאן: "וכתב עוד [בדרך חיים] דהא דתנן 'אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעוה"ז והקרן קיימת לו לעולם הבא, כבוד אב ואם וכו", אין בזו הודעת מתן שכר בכמותה, אלא באיכותה, שאלו הן שמקבלין עליהם בזה ובבא. אבל שעור וגודל השכר עדיין צריכין אנו למודעי, 'שאין אתה יודע'. ואולי יש מצוה אחרת ששכרה בעוה"ב גדול כל כך, ששקול יותר מהפירות והקרן שבמצות אלו, כי 'יפה שעה אחת קורת רוח בעוה"ב מכל חיי העוה"ז' [להלן פ"ד מי"ז]".

(117) והאריך בזה בתפארת ישראל פס"ב, והביא שם את הירושלמי [פאה פ"א ה"א] שאמרו "אפילו כל המצות אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה", וכתב לבאר [תתקסה:]: "במה שהמצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. ולפיכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שפעל המצוה על ידי פעל גשמי. שאין ערך לגשמי אל השכל, ולכך תלמוד תורה נגד הכל [פאה פ"א מ"א], ודבר זה מבואר". והובא למעלה בהקדמה הערות 24, 29, וראה בסמוך סוף הערה 120. וכן הביא הירושלמי הנ"ל להלן פ"ו ריש מ"ב.

(118) שאי אפשר לידע מתן שכרן של מצות.

(119) אודות שעל ידי המצות האדם דבק בה', כן ביאר בארוכה בתפארת ישראל פרקים ח, ט. ובתוך דבריו בפרק ט [קמה.] כתב: "וכן המצות שלא נדע טעמם באיזה צד הם הצלחת נפשו ויקנה בהם הצלחה עליונה, כי כבר אמרנו כי המצות האלו ראוים אל האדם, מצד כי המצות כלם שכליות אלהיות. שכך סדר השם יתברך, לא מה שחייב שכל האדם, רק מה שסדר השם יתברך בחכמתו. ולכך הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע המשותפת [לאדם ולבעלי חיים], ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך". ובהמשך שם [קמז:] כתב: "ואיך לא יקנה מדרגה אלהית על ידי המצות, כי המצות כולם, במה שהם מצות השם יתברך על האדם, אין ספק שזה התיחסות וחבור בין השם יתברך ובין האדם, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים. ומאחר שכך הוא, איך לא נאמר מה שמקבלים ישראל מצותיו וגזרותיו עליהם, שהוא יתברך אשר הוא נבדל יש לו יחוס אליהם וצירוף, מצד שהם מקבלים גזרותיו אשר השכל מחייב אותם. שבזה הצד מתקרבים ומתדבקים אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מהכל, ויקנו בשביל כך

ההצלחה העליונה בשביל החבור והדבוק הזה. כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך, כמו שאמר הכתוב [דברים יא, כב] 'ולדבקה בו' כאשר האדם עושה רצונו, ומקבל גזרת המלך והוא עבדו. זהו עצמו החבור והדבוק בו יתברך, ומוציא את האדם מן החמרי, ולהיות דבק בו יתברך" [הובא למעלה בהקדמה הערה 26, ובפ"א הערה 998, וראה להלן הערה 231].

(120) אודות ששכר המצוה ניתן כפי הדביקות שיש לאדם בה', כן ביאר להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה ותירוץ דבר], וז"ל: "כי השכר מן הש"י לעובדי מצותיו ולעושי רצונו בשביל שהאדם מקרב עצמו אליו יתברך. כי בודאי העובד המלך בודאי מתקרב אליו, וכאשר הוא מתקרב אליו ראוי שיבא טובו ומלכותו אל הקרובים אליו, והם עמו מתדבקים עמו, ולא אל הרחוקים... וכאשר יש לו קירוב גדול אל הש"י, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך". וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 249. **ולפי זה** יוטעם מאד מה שאמרו [פאה פ"א מ"א] "ותלמוד תורה כנגד כולם", וכפי שהזכיר למעלה [לפני ציון 117]. שכבר השריש להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] "כי אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך", ו"אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה" [לשונו בנתיב התורה פ"ד (א, סוף יז:)], ו"בעל תורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [לשונו בהספד (עמוד קצ)], ו"אין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה" [לשונו בנתיב העבודה פט"ו (א, קכד.), והובא למעלה פ"א בהערות 523, 1166], ולכך דין הוא ששכר תלמוד תורה הוא "כנגד כולם".

(121) כן ביאר בתפארת ישראל פס"א [תתקנא.], וז"ל: "כי המצות אינם שוים בשכרן, כי אפשר שעל מצוה קלה שכר גדול יותר מן החמורה. כי המצוה היא הצירוף שמצרפת האדם... וכמו שאמר הכתוב [משלי ל, ה] 'כל אמרת אלוה צרופה'. ואם המצות לא היה רק לקיים קבוץ וסדר המדינה, או תקון האדם, כמו שהרבה אנשים היו נותנים טעם במצות... בודאי יש לעמוד על זה איזה מצוה יש בה תועלת יותר מן האחרת, וכמה השכר יותר מן האחרת. אבל המצות הם אלקיות, מצרפות האדם, עד שיש לאדם דבקות בו. ולא נוכל לדעת איזו מן המצות בה הצירוף יותר, כי יש מצוה קלה שהצירוף הזה אשר אמרנו יותר מן החמורה... כי אפשר הוא שיהיה השכר על המצוה הקלה יותר ממה שהוא על מצוה החמורה, מצד המצוה בעצמה שהיא מצרפת האדם. וכמו שתמצא במצוה, כך תמצא בעבירה; כי לפעמים נראה שעבירה קטנה אצל האדם, ויש לה עונש גדול. ולכך תמצא בכמה מקומות שהם אמרו על מצות קלות שכר גדול מאד מאד, וכן

אמרו על עבירות קטנות עונש גדול מאד, כמו שנמצא דבר זה בדבריהם הרבה מאד... כי מה שאמרו 'הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה' נאמר גם כן לענין עונשין, שיזהר מן עבירה קלה כבחמורה... כלל הדבר, במה שהמצות מביאים אל האדם החבור והדבקות בו יתברך, לכך לא נוכל לדעת ולהבין איזה מצוה סבה לדבקות הוא יותר, ואיזה פחות. ולפיכך אמרו 'הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה וכו'. וזהו שורש גדול בתורה, אשר בני אדם אינם נזהרים במצות קלות, עם העלם השכר והעלם העונש. שאפשר שהשכר עליה כגדולה שבגדולות, והעונש גם כן כגדולה שבגדולות. ודבר זה מבואר". וראה להלן הערה 128.

(122) "כבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחברו, ותלמוד תורה כנגד כולם" [לשון המשנה בפאה שם]. ובברייתא שם מובאים עשרה דברים, הנכללים בשלשה דברים שבמשנה, וכפי שביאר בגבורות ה' פ"ו [לט.]. ומה שמכנה אלו מצות "מצות קלות", יבואר על פי שבועות יב:, שאמרו שם "אלו הן קלות, עשה ולא תעשה. ואלו הן חמורות, כריתות ומיתות בית דין".

(123) כגון המצות שיש בהן כריתות ומיתת בית דין [כמבואר בהערה הקודמת, וכמו שבת, צום יוה"כ, מילה, וכיו"ב], כי "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" [קידושין לט:], וראה למעלה הערה 115.

(124) בכמה מקומות בספריו ביאר זאת, וכגון בתפארת ישראל פס"ב [תתקנח:] כתב: "והטעם כמו שמפרש שם [קידושין מ.] אמתניתין דאלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם וכו'. ומפרש שם הטעם דכתיב [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים וטוב לבריות, כמו מצות גמילות חסדים כבוד אב ואם והבאת שלום, מצות אלו יש להם פירות. וזה כי גוף המצוה הוא מה שעושה רצון השם יתברך, אשר צוה אותו לעשותה בעצמה, והפירות הם שהוא טוב לבריות, דבר זה הוא פירות המצוה. כי עיקר המצוה הוא דבר אלקי, ואינו טוב עולם הזה, כמו שהתבאר. רק מה שיש במצוה שהוא טוב לבריות בעולם הזה, דבר זה פירות המצוה, הוא נמשך מן גוף המצוה. ומפני שהפירות הם מה שהוא טוב לבריות בעולם הזה, לכך אוכל פירותיהם בעולם הזה. והתורה גם כן יש לה פירות, כי התורה בפרט עושה פירות, כי גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה [קידושין מ:], ולכך אין דבר שיש לו פירות כמו התורה. ויותר מזה, כי בתורה נברא העולם, וכל העולם פירות התורה". ובתפארת ישראל ר"פ נט כתב: "המצות טבעיים... כמו מצות כבוד אב ואם, ומצות 'ואהבת לרעך כמוך' [ויקרא יט, יח], ושאר המצוות שהם תיקון בני האדם, ועל מצות אלו

וכיוצא בהם אפשר לטעון כי שכר שלהם הוא בעולם הזה, וכמו שיתבאר עוד. כי המצות שהם תועלת ותיקון בני אדם, יש להם שכר טוב בעולם הזה גם כן". ובח"א לקידושין מ. [ב, קמא.] כתב: "כי טוב לבריות שייך לעולם הזה ביותר, שהרי הוא טוב לבריות שהם בעוה"ז. לכך אף למאן דאמר שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, משום דסבירא לו דאין המצוה רק ענין אלקי, אין יחוס לה אל עולם הזה הגשמי, סובר שבאלו המצות יש כאן תשלום שכר בעוה"ז, וראוי לזה שעושה טוב בעולם הזה, והיינו שיהיה לו פירות בעולם הזה" [ראה להלן הערה 1716]. ובגבורות ה' פ"ו [לט.] כתב: "כלל הדבר, כי העושה הטוב לנמצאים, והוא טוב להם, אוכל פירות בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא. וזה כי דבר אשר הוא טוב לעולם הזה, הנה טובתו כפולה; טוב לשמים, וטוב לבריות, כמו כל אלו שזכרנו אשר הם טובים, ויש בהן מן הטוב והחסד בעולם הזה. לא כמו מצות ציצית וסוכה ולולב, שאין נראה בהם הטוב בעולם הזה, ומפני שלא נראה בהם הטוב בעולם הזה, אין לומר עליהם 'אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא'. אבל כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום ותלמוד תורה, דבק בהם הטוב בענין העולם הזה, ומפני הטוב הזה אשר נראה בהם, שייך בהם אוכל פירותיהם בעולם הזה". וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג.], ובנתיב השלום פ"ב [א, רכ:].

(125) כמו שאמרו [קידושין לט:] "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", ולא אמרו "מתן שכר מצוה בהאי עלמא ליכא". ובהמשך המשנה אמרו "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה", ולא אמרו "כנגד מתן שכרה".

(126) בכת"י נכתב משפט זה כך: "כי יש נותן לשכר המצות, הוא השם יתברך". וכן בתפארת ישראל פכ"ז [תיד.] חילק בין "מתן תורה" ל"קבלת תורה", כאשר "מתן תורה" הוא מצד השם יתברך הנותן.

(127) כפי שביאר את ההנהגה של [סנהדרין צ:] "מדה כנגד מדה" בח"א שם [ג, קעז.], וז"ל: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן הש"י, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן הש"י. ויש לך להבין את זה". ועוד אודות שאין דבר רע יורד מן השמים, כן אמרו בב"ר נא, ג "אין דבר רע יורד מלמעלה", והובא ברמב"ן במדבר יא, יט. ובנצח ישראל פ"ה [קטז.] כתב: "כי מי שהוא טוב לא יבוא ממנו רע

כלל, ואיך יבא רע... ממי שיש בו דבר טוב". וכן הוא בגו"א דברים פכ"ח אות ז [ד"ה ובזה], ובח"א לשבת צז. [א, מו:]. ובגבורות ה' פ"ז [מ:] כתב: "אין רע יורד לעולם מצד עצמו, שמאתו יתברך יבוא הטוב". ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה ואמר שאלו] כתב: "אין דבר רע יורד מלמעלה", ושם הערה 57, שהוא יסוד נפוץ בספריו.

(128) מדבריו משמע שדברי התנא "הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות" נאמר דוקא על מתן שכר, ולא על העונש. אך בתפארת ישראל פס"א [תתקנא., והובא למעלה שהערה 121] כתב לא כן, שזה לשונו: "כי המצות אינם שוים בשכרן, כי אפשר שעל מצוה קלה שכר גדול יותר מן החמורה... וכמו שתמצא במצוה, כך תמצא בעבירה; כי לפעמים נראה שעבירה קטנה אצל האדם, ויש לה עונש גדול. ולכך תמצא בכמה מקומות שהם אמרו על מצות קלות שכר גדול מאד מאד, וכן אמרו על עבירות קטנות עונש גדול מאד, כמו שנמצא דבר זה בדבריהם הרבה מאד... כי מה שאמרו 'הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה' נאמר גם כן לענין עונשין, שיזהר מן עבירה קלה כבחמורה... וזהו שורש גדול בתורה, אשר בני אדם אינם נזהרים במצות קלות, עם העלם השכר והעלם העונש. שאפשר שהשכר עליה כגדולה שבגדולות, והעונש גם כן כגדולה שבגדולות. ודבר זה מבואר". ויש לעיין בזה.

(129) בא לבאר את שתי הבבות; "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה", "ושכר עברה כנגד הפסדה", וכן מדוע הבבא הראשונה מתחילה בהפסד ומסיימת בשכר, ואילו הבבא השניה היא להיפך, מתחילה בשכר ומסיימת בהפסד.

(130) "כי ירחש לבך דבר לאמר, איך אעשה מצוה זאת, ואפסיד ממוני כזה וכזה" [לשון הרבינו יונה כאן].

(131) לשון הרבינו יונה כאן: "פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר, שכר גדול יהיה בעשות העברה הזאת, ואחיה וארויח בה כמה וכמה, והנאה גדולה יהיה לי, ואיך לא אעשנה".

(132) בין מצות עשה ובין מצות לא תעשה, וכמו שיבאר. ומתוך הקשר הדברים מוכח שכוונתו לומר שיש לחשב ההפסד שיש בקיום המצוה לעומת השכר שיש בקיום המצוה, ולכך תיבת "אין" [המופיעה בכת"י ובדפוס ראשון] הושמה בתוך סוגריים.

(133) כפי שנתבאר למעלה [הערות 109, 112] שמתן שכר יש רק על מצות עשה, ולא על מצות לא תעשה.

(134) כמבואר בקידושין לט:, והובא למעלה [לאחר ציון 109]. וכנגד זה נאמר "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה", כי "הפסד מצוה" הוא ההפסד הנובע מפאת קיום

המצוה, שכאשר מקיים המצוה [בין מ"ע ובין מל"ת] יחשב את ההפסד שיש בקיום מצות עשה [ההוצאה או הטורח], וכן את ההפסד שיש בקיום מצות לא תעשה [את ההנאה שהיתה לו אם היה עובר עבירה].

(135) בין בעובר על מצות לא תעשה, ובין בעובר על מצות עשה [שיושב ואינו מקיים המצוה]. ולכאורה לכך נקט במלים "וגם כן יחשב **השכר וההנאה** מן העבירה", ש"השכר" הוא הרווח הכספי שנעשה לו באי עשיית מצות עשה, ו"ההנאה" היא מה שבא לידו בעוברו על מצות לא תעשה. אמנם מהמשך דבריו משמע שאיירי כאן במבטל מצות עשה, ולא בעובר על מצות לא תעשה, שכתב שיחשב "כנגד זה מה שמפסיד השכר שהיה לו מן השם יתברך אם היה מקיים מצות בוראו". ואם היה מדובר כאן בעובר על מצות לא תעשה, לא היה נוקט רק בהפסד השכר שיש בזה, אלא היה נוקט בעונש שיותך עליו, וכפי שכתב להלן [לפני ציון 148] "ויחשוב כנגד זה ההפסד שיש לו בעבירה, הוא העונש". וראה להלן הערה 148.

(136) לכך הבבא הראשונה מתחילה בהפסד ומסתיימת בשכר ["הפסד מצוה כנגד שכרה"], ואילו הבבא השניה היא להיפך, מתחילה בשכר ומסתיימת בהפסד ["שכר עברה כנגד הפסדה"], כי שתי הבבות מתחילות עם פיתוי היצה"ר; הבבא הראשונה עוסקת כאשר מקיים את המצוה [בין מ"ע או מל"ת], שהיצה"ר מפתהו שיש לאדם הפסד בדבר [כגון הפסד כספי או הפסד הנאה], וכנגד כך אומר התנא שיחשב ההפסד זה כנגד שכר המצוה שמקבל. ואילו הבבא השניה עוסקת באם יעבור על המצוה [בין מ"ע למל"ת], שהיצה"ר מפתהו שיש לאדם רווח בדבר [כגון רווח כספי או הנאת העבירה], וכנגד כך אומר התנא שיחשב את השכר הזה כנגד הפסד שכר המצוה אם היה מקיים מצות בוראו. אמנם הרבינו יונה כאן מבאר שהבבא הראשונה עוסקת בפתוי היצה"ר כנגד קיום מצות עשה ["איך אעשה מצוה זאת ואפסיד ממוני"], ואילו הבבא השניה עוסקת בפתוי היצה"ר כנגד קיום מצות לא תעשה ["שכר גדול יהיה לי בעשות העברה הזאת... והנאה גדולה יהיה לי, ואיך לא אעשנה"]. אך המהר"ל נאיד מזה, שא"כ אין בסיפא "שכר עברה" בפועל, שהרי מדובר בפתוי היצה"ר כנגד אדם שהולך לקיים את מצות לא תעשה, ולא לעבור עליה, והיה למשנה לומר "הפסד שכר עברה". ולכך המהר"ל מחלק באופן אחר; הבבא הראשונה עוסקת בפתוי היצה"ר שיש במקיים המצוה [בין מ"ע או מל"ת], ואילו הבבא השניה עוסקת בפתוי היצה"ר שיש בעובר על המצוה [בין מ"ע או מל"ת]. **אמנם לדרך** המהר"ל יקשה, שתרתי למה לי, שאחר שכבר שמענו ברישא ["הפסד מצוה כנגד שכרה"] שההפסד שעלול להיות בקיום

המצוה [הפסד כספי או הפסד הנאה] אינו שוה לשכר המצוה, הרי בזה נקבע ששכר המצוה מרובה מהפסד זה, א"כ תו למה לי הסיפא להשמיענו ששכר העברה [רווח כספי או ההנאה מהעברה] פחות מהפסד שכר המצוה ["ושכר עברה כנגד הפסדה"], הרי "שכר העברה" דסיפא הוא "הפסד מצוה" דרישא, ו"הפסדה" דסיפא הוא "שכרה" דרישא, ומה מחדשת הסיפא שלא שמענו כבר ברישא. וצ"ע.

(137) האברבנאל כאן בשאלתו הששית על המשנה. וראה הערה הבאה.

(138) לשון האברבנאל: "השאלה הששית, באומרו 'והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה', כי זהו נגד מאמר אנטיגנוס שאמר 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס'. ואם אנחנו לא נבחין בעבודתנו דבר מהשכר, איך יאמר רבי שבבחינת השכר והפרס נעשה מעשה המצות".

(139) בבחינת "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע" [רש"י דברים כא, יא (עפ"י קידושין כא:), וראה גו"א שם אות ז], שמפאת פתוי היצר הרע יש לפעמים להשיב לו במהלך שהוא לשיטתו, אך לא שכך היא האמת.

(140) כפי שביאר למעלה [פ"א מ"ג] את דברי אנטיגנוס [לאחר ציון 587]: "פירוש מאמר זה, שודאי עיקר העבודה שיעבוד השם יתברך מאהבה, ואם יעשה בשביל השכר, דבר זה אינו עיקר העבודה". ושם מאריך לבאר שאנטיגנוס בא להורות לאדם שיעבוד ה' מתוך אהבה. **וכן תירץ** האברבנאל עצמו, וז"ל: "והנה אנטיגנוס אמר שלא נעבוד את השם יתברך על מנת לקבל פרס, ורבי לא חלק עליו, אבל אמר שכאשר יפנע בו מנוול זה, הוא שטן יצר הרע, וישים לפניו השכר המגיע מהעבירה וההפסד המגיע מהמצוה, כדי להדיחו מדרך ה', שאז כדי להשיב את האפיקורוס הזה ראוי שיחשוב בשכר האמיתי המגיע מהמצוה... כי בזה ישכך חמתו וישיב שולחו דבר. הנה אם כן בשעת העבודה הרצויה לא יצטרך לשום נגד פניו דבר מהשכר והעתיד, אבל בהשתרר עליו הצר הצורר ומחשבותיו, יחשוב בשכר ובעונש הנפשיי, כדי להרחיק הסתתו מעליו".

(141) האברבנאל כאן בשאלתו הרביעית על המשנה. וראה הערה הבאה.

(142) לשון האברבנאל: "השאלה הרביעית, כי ראה סתירה בדברי רבי, כי הוא אמר 'שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות', ואמר סותר לזה 'הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה', ואם אין אתה יודע מתן שכרן של מצות, איך יעשה הערך ההוא, ויחשוב שכר מצוה, שהוא אינו יודע מה הוא, כנגד הפסדה".

(143) כפי שביאר למעלה [ד"ה והוי מחשב].

(144) כי "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" [קידושין לט:], ואמרו עוד [עירובין כב.] "היום לעשותם, למחר לקבל שכרם", וראה למעלה הערה 115.

(145) וכן תירץ האברבנאל עצמו, וז"ל: "ועם היות שאין אדם יודע מתן שכרן של מצות, הנה אמר 'והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה', לפי שאע"פ שלא נדע שכר כל מצוה ומצוה כמה הוא, ידענו ששכר מצות בהאי עלמא ליכא, ושהשכר האמתי הוא לנפש בעולם הנשמות, שהוא גדול לאין שיעור מהטוב הגשמי, עד שכמעט אינו נערך אליו". וכן התויו"ט, לאחר שהביא תירוצים אלו ללא שם אמרם, כתב: "הר"י אברבנאל, וכך כתוב בדרך חיים".

(146) כפי שכתב בתחילת פירושו למשנתינו שדברי רבי "כולל כל מעשה האדם אשר יעשה... שהמוסר הזה כולל כל מעשה האדם, [ולכך] קבעו ראש והתחלה", ושם הערה 5.

(147) שיש בעובר עבירה בקום ועשה. ולמעלה [לאחר ציון 134] כתב: "וגם כן יחשוב השכר וההנאה מן העבירה שיהיה לו אם יעבור העבירה, כנגד זה מה **שמפסיד השכר** שהיה לו מן השם יתברך אם היה מקיים מצות בוראו, וזהו 'ושכר עבירה כנגד הפסדה'". אמנם כאן כתב "ויחשוב כנגד זה ההפסד שיש לו בעבירה, **הוא העונש**". וכנראה שלמעלה עסק גם בעבירה שנעשית ע"י שמבטל מצות עשה, ולכך הזכיר הפסד השכר, כי הוא שוה למבטל מ"ע ולעובר על מל"ת. אך כאן איירי רק בעבירה שנעשית ע"י שעובר על מצות לא תעשה, ולכך הזכיר העונש.

(148) כמבואר למעלה בין ציונים 129-136. ולשון הרבינו יונה כאן הוא: "השמר לך ותחשוב את אשר תפסיד עליה באחרית הימים, והוא כפלי כפלים מאשר תרויח עתה. והצער העתיד ארוך וגדול מאוד מהנאת השעה. ובתתך זה אל לבך תנח ידיך מלעשותה, שאין אדם רוצה ברווח קטן, שיש הפסד כנגדו גדול ומרובה ממנו". וכן הוא בקיצור ברשב"ם לב"ב עח:

(149) אמרו חכמים [נדרים לב:] "בשעת יצר הרע לית דמדכר ליה ליצר טוב". ולהלן פ"ג מ"א [ד"ה והנה עקביא] כתב: "ואף אם יחשוב וידע שעתיד לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים, מכל מקום כאשר יצרו גובר עליו הוא חוטא, ואינו משגיח בעתיד להיות". ובאגרת המוסר לר"י סלנטר נכתב: "התאוה הנפרצה לאהוב הערב לשעתו, לבלי השקיף הנולד, אם כי מרה תהיה באחרונה. נמצא דוגמתם מה גם בעניני העולם, האיש הסכל, ובפרט החולה, לחלשת שכלו, יאהב לחטוף לאכול את הערב לחכו, וישכח כי זה יביאנו למחלה נפרצה. לכך אמרו רבותינו זכרונם לברכה [תמיד לב.] 'איזהו חכם

הרואה את הנולד'. הוא מאמר רבותינו זכרונם לברכה [סוטה ג.] 'אין אדם עובר עברה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות'", והובא למעלה בהקדמה הערה 140.

(150) כי היצה"ר מעדיף את הערב לשעתו על פני חשבונות עתידיים, וכמבואר בהערה הקודמת. ובב"ב עח: אמרו "מאי דכתיב [במדבר כא, כז] 'על כן יאמרו המושלים וגו", 'המושלים' אלו המושלים ביצרם, 'בואו חשבון' [שם], בואו ונחשב חשבונו של עולם, הפסד מצוה כנגד שכרה, ושכר עבירה כנגד הפסדה. 'תבנה ותכונן' [שם], אם אתה עושה כן, תבנה בעולם הזה, ותכונן לעולם הבא. 'עיר סיחון' [שם] אם משים אדם עצמו כעיר זה ["שמתפתה ביצרו... ואינו מושל ביצרו" (רשב"ם שם)], שמהלך אחר סיחה נאה, מה כתיב אחריו [שם פסוק כח] 'כי אש יצאה מחשבון וגו", תצא אש ממחשבין, ותאכל את שאינן מחשבין". הרי שהעמידו את אלו המחשבים את השכר והעונש לעומת אלו ההולכים אחר יצרם. ועוד אמרו שם "אמר רשע... אבד חשבונו של עולם", ופירש הרשב"ם שם "כלומר לית דין ולית דיין".

(151) שאלתו השביעית של האברבנאל על המשנה, וז"ל: "אם במה שאמר 'ואין אתה בא לידי עבירה', כי למה ייחס ההסתכלות הזה למצות לא תעשה, ולא למצות עשה. והנה למעלה דבר ממצות עשה ולא תעשה, ואמר 'הוי זהיר במצוה קלה כמצוה חמורה'".

(152) ורק עושה את המצוה משום שיש "עין רואה", אך לולא כן לא היה עושה את המצוה.

(153) פירוש - "עין רואה" באה לעורר באדם את מדת הבושה, שיתבייש ממעשיו הרעים מחמת שעין רואה אותו, וכמו שכתב הרבינו יונה בשערי תשובה שער א אות כב, וז"ל: "והמדרגה העליונה בזה, שיכלם האדם על עונותיו מלפני השם יתברך. ועניין ההכלמה, ההרגשה בבושה, והשתנות זיו פניו, כענין שנאמר [תהלים סט, ח] 'כסתה כלמה פני'... וישיג אדם מדרגת הבושה בהתבודד לחשוב בגדולת השם, וכמה רבה רעת הממרה את פיו. ובזכרו תמיד כי השם רואה מעשיו, ובוחן כליותיו, וצופה מחשבותיו". ולכך כאשר אדם הולך לעשות עבירה, יפרוש מהעבירה מחמת הבושה [עין רואה], אך לולא הבושה לא היה פורש מהעבירה. אך כאשר אדם בא לעשות מצוה, א"א לתלות עשיה זו בבושה [עין רואה], כי בושה היא סבה למניעה ופרישה ממעשה מבייש, אך לא סבה לעשות מעשה טוב. ובנתיב התשובה פ"ה [ד"ה ודבר זה] כתב: "כאשר האדם מתבייש מן החטא, מורה שהוא מסלק עצמו ומרחיק עצמו מן החטא לגמרי, שכל בושה שהוא מתבייש מדבר, מרחיק עצמו ממנו". ובנתיב הבושה פ"א [ב, ר.] כתב "וכן [ישראל] ירשו מדת הבושה מיצחק... שהרי מדת הבושה הוא מדת היראה... וזו מדת יצחק, כי מדתו

מדת היראה, וכדכתיב [בראשית לא, נג] 'ופחד יצחק היה לי'" [ראה להלן הערה 409]. וכבר נתבאר למעלה בפ"א סוף משנה ה "כי הדברים שיש לעשות תלוים באהבה, ומה שלא לעשות תלוים ביראה", ושם הערה 843. וכל הנאמר על מדת היראה כוחם יפה למדת הבושה.

(154) ב"ק עט: "שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי, מפני מה החמירה תורה בגנב ["לשלם כפל ארבעה וחמשה" (רש"י שם)] יותר מגזלן. אמר להן, זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו ["לא ירא מבני אדם כדרך שלא ירא מהקב"ה" (רש"י שם)], וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו ["אבל גנב לא השוה עבד לקונו, אלא כיבד העבד יותר מקונו, שהוא ירא מבני אדם, ומעין של מעלה לא נזהר" (רש"י שם)], כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה, ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת, שנאמר [ישעיה כט, טו] 'הוי המעמיקים מה' לסתיר עצה והיה במחשך מעשיהם וגו". וכתיב [תהלים צד, ז] 'ויאמרו לא יראה יה ולא יבין אלהי יעקב'. וכתיב [יחזקאל ט, ט] 'כי אמרו עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה'".

(155) הרי שמבאר שהמשנה עוסקת בהמנעות מעבירה. אך החסיד יעב"ץ כתב כאן בסוף המשנה שהמשפט האחרון ["וכל מעשיך"] עוסק גם במצות עשה, ויובא בהערה 158.

(156) ולא סגי לומר רק את הסיפא "הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עבירה".

(157) רש"י שמות כ, א "וידבר אלהים - אין 'אלהים' אלא דיין... לפי שיש פרשיות בתורה שאם עשאן אדם מקבל שכר, ואם לאו אינו מקבל עליהם פורעניות. יכול אף עשרת הדברות כן, תלמוד לומר 'וידבר אלהים', דיין ליפרע". ובגו"א שם אות ב כתב: "אינו מקבל פורענות וכו'. כמו הקרבת קרבנות וכיוצא בהם מן המצות, לא נאמר שאם לא יביא קרבן שיקבל עונש על זה, אלא שאם עושה מקבל שכר, ואם לאו - אינו מקבל פורענות, והרבה מצות כיוצא בזה. ולכך נאמר כאן 'אלהים', דיין ליפרע, שאף כיבוד אב ואם, אם לא יעשו יקבל עונש, דכתיב [שמות כ, יב] 'למען יאריכון ימיך', שדברי תורה נוטריקון נדרשין, אם תכבד יאריכו, ואם לאו יקצרו [רש"י שם]". ובח"א למנחות מא. [ד, עח.] כתב: "בביטול מצות עשה, היינו שאינו קונה מעלה ומדריגה יותר... ודי בזה כאשר אינו מקיים העשה שאין הש"י נותן לו שכר בעוה"ב, אבל לענוש אותו כאשר אינו מקיים מ"ע, דבר זה אין ראוי". ומה שנקט כאן במצות גמילות חסדים דייקא, ניתן להטעים זאת על פי דבריו בתפארת ישראל פנ"ה [תתמט:], שכתב: "כי החסד והמשפט הם שני דברים, שהאחד הוא מה שעושה מצד החסד, ואין בו שום דין כלל. והשני הפך

זה, שהוא חיוב לגמרי, כי המשפט אין בו חסד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 174]. ולכך מן הנמנע שיוטל עונש על אי עשיית חסד, כי כל מהותה של חסד היא עשיית טוב מבלי שפתיך ביה כלל ענינו של דין. והואיל ואין באי עשיית מצות אלו שום עונש, בהכרח שאין כאן גדר "עבירה" [ולכך אינם נכללים בסיפא "ואי אתה בא לידי עבירה"], כי העדר העונש מורה על העדר החטא, וכמו שפירש רש"י [בראשית כג, א] "מה בת כ' לא חטאת, שהרי אינה בת עונשין". וראה להלן הערה 757.

(158) החסיד יעב"ץ כתב כאן שהמשפט האחרון שבמשנה ["וכל מעשיך"] עוסק גם במצות עשה, וכלשונו: '"וכל מעשיך'. מפני שאמר מלת 'וכל', יש לפרש שרצה לכלול גם עשיית המצות, על דרך מה שאמרו ז"ל [ויק"ר לד, ח] אילו היה יודע ראובן שהקב"ה כותב עליו [בראשית לז, כא] 'וישמע ראובן' היה מוליכו על כתפו... ולזה אמר 'כל מעשיך', כדי להלהיב לב העושה, ולהפחיד לב העובר". אמנם מדברי המהר"ל כאן מוכח שדעתו היא שאף משפט זה ["וכל מעשיך"] מוסב רק על מצות לא תעשה, כי ביאר שהתנא הוצרך לכתוב "הוי מחשב" [ולא הסתפק רק עם הסיפא "הסתכל בשלשה דברים"] כי יש מצות עשה שיש עליהן שכר בקיומן, ואין עליהן עונש בהמנעותן, ומצות אלו אינן נכללות בסיפא, אלא רק ברישא ["הוי מחשב"]. ואם "וכל מעשיך" כולל אף מצות עשה, הרי שאף הן נכללות בסיפא, ומדוע הוצרך התנא לומר קודם לכן "הוי מחשב". אלא ודאי מוכח שדעתו היא שכל שלשת הדברים שבסיפא עוסקים רק במצות לא תעשה, ולא במצות עשה.

(159) וכמו שהביאו פסוק זה בב"ק עט:, והובא בהערה 154.

(160) לשון הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק: "היסוד העשירי, כי הוא הש"י יודע מעשיהם של בני אדם, ואינו מעלים עינו מהם, לא כדעת מי שאמר 'עזב ה' את הארץ' [יחזקאל ט, ט], אלא כמו שנאמר [ירמיה לב, יט] 'גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם וגו'. [בראשית ו, ה] 'וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וגו'. ונאמר [בראשית יח, כ] 'זעקת סדום ועמורה כי רבה', זהו מורה על היסוד העשירי הזה". וזה לשון הרמב"ן [שמות יג, טז]: "הנה מעת היות ע"ג בעולם מימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה... מכחישים בידיעתו הפרטית, ואמרו 'איכה ידע אל ויש דעה בעליון' [תהלים עג, יא]. ומהם שיודו בידיעה מכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים שלא ישגיח האל בהם ואין עמהם עונש או שכר, יאמרו 'עזב ה' את הארץ'... ולכן יאמר הכתוב במופתים 'למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ' [שמות ח, יח], להורות על ההשגחה, כי לא עזב אותה למקרים כדעתם", וראה הערה 175.

(161) וראיה מורה על הבנה, וכמו שפירש רש"י [בראשית יח, ב] "וירא - לשון הבנה, נסתכל... והבין שלא היו רוצים להטריחו". ובגו"א שמות פכ"א אות ד [ד"ה ויראה] כתב: "יבא הראיה על שהוא יודע מהותו... 'אתה הראת לדעת' [דברים ד, לה], כי הראיה היא שכלית יותר, ויבא על דבר שהוא ידיעה גמורה", ושם הערה 75. וממו"ר שליט"א שמעתי שתחבת "עיון" המורה על דעת שרשה "עין", המורה על ראיה. ולאידך גיסא אמרו [מכות ט:] על הפסוק [דברים יט, ד] "בבלי דעת" - "פרט לסומא", הרי שדעת וראיה הן בנות חדא בקתא. וראה להלן הערה 1162.

(162) כפי שאומרים בעיקר העשירי "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם, שנאמר [תהלים לג, טו] 'היוצר יחד לבם **המבין** אל כל מעשיהם'". וכן הפסוק שהביא למעלה [תהלים צד, ז] "ולא יבין אלקי יעקב". ובטוי "לב מבין" נמצא בברכות סא. "כליות יועצות לב מבין לשון מחתך וכו'". וראה על כך בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג:, והובא למעלה בפ"א הערה 156].

(163) כפי שכתב כאן פירוש הגר"א: "דע כו' עין - כמו שאמר [איוב לד, כא] 'כי עיניו על דרכי איש [וכל צעדו יראה]'... 'אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם' [ירמיה לב, יט], 'כי נכח עיני ה' דרכי איש' [משלי ה, כא], ועיין בילקוט שם [שאמרו שם ברמז תתקל"ח "ואל תאמר אין הקב"ה רואה מה אני עושה, ת"ל 'כי נכח עיני ה' דרכי איש', מכאן אמרו חכמים דע מה למעלה ממך עין רואה ואוזן שומעת]... וכיוצא הרבה". ובמשלי טו, ג נאמר "בכל מקום עיני ה' צופות רעים וטובים". וראה הערה 172. וצריך לומר ששני הפסוקים שהובאו בהערה 162 [התולים את ההשגחה בהבנה] הם מיעוט לעומת הפסוקים התולים זאת בראיה.

(164) פירוש - "עין רואה" מורה שהקב"ה רואה את הדבר מבחוץ, כמו כל ראיה שהיא מבחוץ [יבואר בהערה 169], והכוונה היא שהאדם עובר עבירה מצד עצמו, וה' רואה זאת מבחוץ. אך "לב מבין" היה מורה על שה' יודע את מעשי האדם מבפנים, שכך מחוייב שיהיה, וכמו שמבאר.

(165) כן הובאה דעה זו במורה נבוכים ח"ג פרקים טז-כ, ובעקידת יצחק פרשת וירא שער כא [ראה הערה הבאה], ובספר מלחמות ה' לרלב"ג מאמר שלישי פרק ראשון.

(166) לשון העקידת יצחק שם: "מהמבואר תכלית הביאור שהוא [הקב"ה] יודע. אמנם מה יודע ובאיזה צד מדע, היו ביניהם דעות... שאם נניח שהוא יתברך ידע כל הדברים, כמו שזה החי מרגיש כל הדברים הפרטיים המתחלפים אשר ישיג בחושיו, הנה זה ישוב לחסרון בו יתברך, לפי שאלו המושגים המתחלפים ישתנו ויתרבו בהם הידיעות,

וכל זה הוא מסולק מן הראשון יתברך, האחד בתכלית הפשיטות, שהוא וידיעתו דבר אחד. ולזה שמו כי הידיעה המחוייבת מציאותה אליו היא ידיעתו את עצמו לבד, כי זה מה שלא יפיל שום שנוי ושום רבוי, שידיעתו בעצמותו אינה נוספת על עצמותו, והיודע והידוע הוא דבר אחד בעצמו".

(167) המשך לשון העקידת יצחק שם: "ואמרו שהוא יתברך יודע מיני הנמצאות כלם וסוגיהם, ולא בנמצאים ההכרחיים והנצחיים לבד, אלא שג"כ הוא יודע כל הדברים האפשריים המתחדשים בכל מיני החלוף והסדור שאפשר, אבל שידע זה כלו מצד יודעו את עצמו. וזה כי אחר שכל הדברים האפשריים אצלנו הם מחוייבים מצד סבותיהם, וכל הסבות כולם... אל הסבה הראשונה, שהוא עצמו, הנה בידיעת עצמותו יודע הכל בידיעה כוללת אחת נצחיית בלתי מתחלפת, לא מצד רבוי הנמצאים והשתנותם, ולא מצד חדושי מקריהן בזמן... אבל הוא יודע כי להכרח הסבות יחוייבו להיות כל אלו הענינים הרבים המתחדשים".

(168) לשון הרמב"ם במו"נ ח"ג פ"כ: "הפילוסופים פסקו הדבר ואמרו... אחר שלא יתחדש לו מדע, מן השקר שידע דבר מן המתחדשים, ולא ידע, אם כן, אלא הדבר הקיים, אשר לא ישתנה". וכן הוא בעקידת יצחק שם.

(169) לשונו בכת"י: "ומה שאמר 'עין רואה', ולא אמר 'לב מבין', שלא יטעה האדם לומר כי הוא יתברך יודע בעצמו, ובידיעת עצמו ידע הדברים ממנו, כי הלב הוא כאשר על הידיעה, והעין הוא שרואה הדבר הנעשה מבחוץ". ואודות שהראיה מבחוץ לעומת הבנת הלב, הנה אמרו חכמים [ב"ב יב.] "חכם עדיף מנביא", וכתב על כך הרמב"ן שם: "נבואת הנביאים הוא המראה והחזון, נבואת החכמים היא בדרך החכמה... יודעים האמת ברוח הקדש שבקרבם". ובתחילת הקדמה ראשונה לגבורות ה' כתב: "לפיכך אמרו חכמים 'חכם עדיף מנביא'. וביאור זה כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ... ומפני זה יותר עדיף החכם, אשר הוא משיג ויודע הדברים הנעלמים, ומוציא אותם משכלו מעצמו... כי הנבואה צריך להתדבקות מבחוץ במה שהוא מתנבא עליו... לכך חכם עדיף מנביא, מה שהוא יכול להשיג דבר שאי אפשר בנבואה, שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ". ועל פי זה ביאר מדוע העוה"ב לא הוזכר בתורה [כי אין בו תפיסה של חוש הראיה], ורק הוזכר בדברי חכמים [כי השכל תופס כל דבר], עיי"ש. וראה למעלה פ"א הערה 315.

(170) כפי שדרך הפסוק לומר "עיני ה'" [במובא למעלה בהערה 163].

(171) שהרי העיקר השלישי הוא "כי האחד שזכרנו אינו גוף ולא כח בגוף, ולא ישיגוהו מאורעות הגופים" [לשון הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק].

(172) ואם תאמר, הרי דרך הפסוקים לומר "עיני ה'" [כמלוקט בהערה 163, וכן הקשה הרש"ש על התויו"ט בהגהותיו למסכת אבות]. זאת ועוד, שהרי כך גם בעצמו ביאר את המושג "עיני ה'" המוזכר בכתוב, שלהלן פ"ג מי"ד [ד"ה וזה שתקנו] כתב: "וכן מה שהשם יתברך רואה ומשגיח בעולם, רואה הטוב ואת הרע, הנה מצייר אותו כאילו היה לו שתי עינים, האחת לטוב והאחת לרע. וכמו שאמרו ז"ל [דברים יא, יב] 'עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה עד אחרית שנה', ודרשו ז"ל [ר"ה יז:] 'עיני ה' אלקיך' בלשון רבים, עתים לטובה, ועתים לרעה, וזה מפני שכתוב 'עיני' לשון רבים". ואם הכתוב לא נמנע מלומר כן, מדוע שחז"ל ימנעו מכך. ויש לומר, שעל פי דברים שכתב קודם לכן [להלן פ"ג מי"ד], תמיה זאת מתיישבת, שכך כתב שם: "ויש לפרש מה שאמר הכתוב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', אין פירושו שיש אל השם יתברך צלם ודמות, שאין הדבר כך כלל. אבל הכתוב בא לומר כי כאשר בא לרמוז בתמונה הגשמית מה שנמצא בהקב"ה בעיון נבדל מן הגשמי, כי בודאי יכול האדם לציין בענין הגשמי דבר הנבדל הבלתי גשמי. דמיון זה, כאשר בא לצייר השם יתברך שהוא מלך על הכל, ואין עליו במציאות, הנה יצייר תמונה בזקיפה. אף בודאי שאין לתת שום תמונה חס וחלילה אל השם יתברך, היינו שדבר זה אסור בודאי לאדם מצד השכל שבאדם, שמשיג הדבר כפי מה שהוא... כי בודאי כאשר יתואר השם יתברך בעולם הזה מצד שכל האדם, אשר שכל האדם הוא נבדל, ראוי שיהיה מתואר השם יתברך כפי אשר ראוי מצד השכל שהוא נבדל, ומצד הזה אסרה התורה כל צלם וכל דמות לאדם אשר הוא בעל שכל נבדל. וכתיב [דברים ד, טו] 'כי לא ראיתם כל תמונה', וזה היה כאשר הגיעו ישראל אל המעלה הנבדלת בלתי גשמית, ובמדריגה הזאת אין צלם ודמות. אבל בריאת האדם בעולם הגשמי, ומצד עולם הגשמי נאמר על האדם שהוא בצלם אלקים... כי העולם הזה הגשמי הוא כמו מלבוש אל העולם הנבדל, וכמו שהמלבוש מתואר בו הלובש לא באמתתו של הלובש, רק כפי המלבוש... וכן יתואר השם יתברך בעולם הגשמי", ושם מאריך יותר לבאר ענין זה. והואיל ונתבאר בהערה 169 שדברי תורה הם דברים שנמסרו לנביא על פי חוש הראיה, ואילו דברי חכמים הם דברי השכל והבנה [ולכך עוה"ב לא הוזכר בתורה, והוזכר רק בדברי חכמים], לכך אין מניעה שבדברי תורה יאמר "עיני ה'", אך יש מניעה כזו בדברי חכמים. כי דברי תורה הם בגדר מלבוש ללובש, ואילו דברי

חכמים הם בגדר הלובש עצמו. ובבאר הגולה באר הרביעי [תכב:] כתב: "דרך חכמים שאין מעיינים רק במהות המופשט מן החמרי", ושם הערה 658.

(173) פירוש - "עין רואה" נאמר על עצם הראיה, אך "עינים רואות" נאמר על עיני בשר. והטעם הוא, כי עצם הראיה יש גם בעין אחת, ומה הצורך לתאר את עצם הראיה בלשון רבים, אלא שלשון רבים איירי ב"שתי עינים כמו שיש לאדם" [לשונו למעלה]. וכן מצינו במקרא שכאשר מדובר על עצם הראיה נקט בלשון יחיד, וכגון [במדבר יד, יד] "אשר עין בעין נראה אתה ה'", וכן [ישעיה סד, ג] "עין לא ראתה אלקים זולתך", וכן [תהלים צד, ט] "אם יוצר עין הלא יביט", וכן [קהלת א, ח] "לא תשבע עין לראות", ועוד. **אמנם מדבריו** בכת"י נראה שמתכוון לענין נוסף, שנכתב שם בזה"ל: "שאין אל השם יתברך עיני בשר, **ובבשר שייך רבוי עינים** כמו שיש לאדם". ונראה לבארו על פי מה שהשריש כמה פעמים שהרוחני הוא אחד, ואילו הגשמי הוא מרובה ומחולק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". וראה להלן הערה 1323. ובגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקוב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו [אל יעקב] רבוי כלל, רק אחדות", וראה שם הערות 70, 74, 90. ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם" [ראה להלן הערה 431]. ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השי"ת העוה"ז, כי העוה"ז יש בו

חילוק... ועוה"ב שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]", ושם הערה 93. וכן הוא באור חדש [סב.]. וראה בתפארת ישראל פס"ב הערה 29, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 484. ולכך "בבשר שייך רבוי עינים", כי ה"בשר" מורה על החומריות [ראה בבאר הגולה באר החמישי הערה 290], ולכך יש בו רבוי וחילוק. וראה להלן הערות 304, 1323. ומקור מפורש הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". וראה להלן הערה 304.

(174) לשון הרמב"ן בהקדמתו לספר איוב [סוף עמוד יט]: "מהם מי שיראה בדעתו לשלול ההשגחה מן הבורא יתברך, לא הידיעה, מפני כי הידיעה מעלה ביודע ושלימות בו, והמעלות כולם הלא לאלקים המה". וברבינו בחיי בכד הקמח, אות ה', השגחה, כתב: "הכת הכופרת בהשגחה אומרת שהבורא יתברך יש לו ידיעה בעולם השפל, כי הידיעה שלימות היא ביודע, וכל השלימות הלא לאלקים הוא. ואילו היינו שוללים ממנו הידיעה, היינו מחסרים בחק שלימותו. ועל כן גוזרין הכת הזאת כי הבורא יתברך יש לו ידיעה בעולם השפל, אבל אין לו השגחה", וכמו שיתבאר להלן.

(175) המשך לשון הרמב"ן בהקדמתו לספר איוב [שם]: "רק ההשגחה יסיר ממנו, יאמר כי מפחיתות האדם אצל מעלתו ורוממתו יתברך לא ישגיח עליו כלל". ובפירושו לתורה [שמות יג, טז] כתב: "ומהם שיודו בידיעה ומכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים, שלא ישגיח האל בהם". וראה הערה 160.

(176) "באזנו" [של המלך] "לשפלתו" [של האדם].

(177) מוסיף "אשר הוא בארץ", כי יש בכך השפלה נוספת לאדם, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תסב:]: "להוציא מלב המתפלספים, אשר אמרו כי 'עזב ה' את הארץ' [יחזקאל ט, ט], לשפלות ולפחיתות העולם השפל", וראה למעלה פ"א הערה 1546. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". וראה למעלה בהקדמה הערה 2.

(178) לשונו בדרשת שבת הגדול [ר:] כתב: "שלא יעלה על הדעת כמו שהיו אומרים, אע"ג שהוא יתברך מלך העולם, עם כל זה עזב הארץ, ואינו משגיח בעולמו לגדולתו ולרוממותו, כי לפעמים לפי גדלות ורוממות המלך אינו רוצה למלוך על עם שהוא שפל בעיניו... וכן דוד המלך ע"ה היה תמיהה בעיניו, שאמר [תהלים קמד, ג] 'ה' מה

אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו'". ובהמשך שם [סוף רו:] כתב: "שהיו אומרים שאין ראוי לפי הדעת והסברא שיהיה הש"י יודע ומשגיח בתחתונים לשפלותם ופחיתותם, שהם במדרגה השפלה, ואין הדעת נותן שיהיה מלך רם ונשא שוכן עד מביט ומשגיח בשפלים כמו שהם בתחתונים. דרך משל, וכי מלך בשר ודם משגיח בשרץ שהוא שפל עמו ומתעסק עמו, והרי הוא מסלק ידיעתו והשגחתו ממנו. כי הידיעה וההשגחה בכל דבר לפי החשיבות. ומפני כך אמרו אין ראוי שתהיה השגחה בתחתונים, שיש בהם מינים שפלים". וכן הוא בספר העקרים מאמר ג, יח [והובא בתפארת ישראל פמ"ו הערה 5]. אמנם בגו"א שמות פ"ט אות ד [ד"ה ועוד] כתב: "לא נתנו להשם יתברך שהשגחתו פרטית בתחתונים, כי זה מעלה יתירה ורוממות גדול להשגיח בפרטים". הרי שביאר שכפרו בהשגחה מפאת רוממות הענין, ולא מפאת פחיתות הענין. וראה שם בהערה 42 בישוב תמיה זו.

(179) פירוש - זהו המשך הדעה השוללת ההשגחה [מפאת שפלות האדם], שבעלי דעה זו אומרים שגם האדם עצמו אינו שת לבו אל דברים הנראים לו חסרי חשיבות, וק"ו למלך גדול.

(180) זהו המשך הדעה השוללת ההשגחה.

(181) בראשית לז, כז "ויאמר יהודה אל אחיו וגו' וישמעו אחיו", ותרגם שם אונקלוס "וקביל מניה אחוהי". ורש"י שם כתב "וישמעו - וקבילו מניה, וכל שמיעה שהיא קבלת דברים כגון זה, וכגון [בראשית כח, ז] 'וישמע יעקב אל אביו', 'נעשה ונשמע' [שמות כד, ז], מתרגם 'נקבל'". וכן פירש רש"י בשמות טו, כו. ובבאר הגולה באר השלישי [רנד:] כתב: "כי האוזן הוא מקבל, ולכך כל שמיעה, מפני שנכנסין הדברים באוזן, מתורגם לשון קבלה", ושם הערה 35. ובגבורות ה' פס"ח [שטו.] כתב: "כי לשון 'שמע' הוא לשון קבלה". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות לה, ושם שמות פט"ו אות לג.

(182) בא לבאר את ההכרח להוסיף "וכל מעשיך בספר נכתבין", ומדוע לא היה סגי ב"עין רואה" [המורה על הידיעה] ו"אוזן שומעת" [המורה על ההשגחה].

(183) פירוש - לאמיתו של דבר ההשגחה קשורה לשכר ועונש, וכפי שאמר הפסוק [ירמיה לב, יט] "גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת איש כדרכיו וכפרי מעלליו". וכן הרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "מכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים שלא ישגיח האל בהם, ואין עמהם עונש או שכר". וכן הוא בכד הקמח, ערך השגחה. ובגבורות ה' פמ"ז [קפג:] כתב: "שאם הוא יתברך משגיח בבני אדם ובמעשיהם, ואינו עוזב אותם, אם כן בודאי הוא משלם להם גמולם גם כן. שאין

סברא לומר שיהיה הוא יתברך רואה מעשיהם, ומשגיח, ולא יפקוד על חטאם... ולכך מן ההשגחה נמשך השכר והעונש". ובי"ג עקרים של הרמב"ם חילקן לשני עיקרים; העיקר העשירי הוא שיש השגחה, והעיקר האחד עשר הוא שיש שכר ועונש. ובספר העקרים מאמר ראשון פרק טו כתב: "והעקר השלישי שהוא השכר והעונש, הנה השורש הקודם לו והמתחייב אליו בהכרח הוא ההשגחה, וזה כי אע"פ שכבר קדם לנו שורש הידיעה, ושהאל יודע מעשה בני ההאדם... כבר היה אפשר לו כי להיות האדם פחות ונבזה בעיני השם, יהיה הפרט משולח ונעזב ובלתי נגמל על מעשיו הפרטיים אשר בינו לבין קונו... ולזה שמנו ההשגחה שורש קודם לשכר ועונש, להעיר שההשגחה האלהית היא על כל פרט ופרט לתת לו עונש ושכר אף על הדברים שהם בינו לבין השם... כמאמר הנביא [ירמיה לב, יט] 'גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו'".

(184) לשונו בכת"י: "אין מוכרח לומר כי ההשגחה הוא כדי לתקן שיבא הכל לידי חשבון, [רק יבוא] ויתן הדין על זה, ויקבל החוטא את עונשו שלא יהיה נעשה עוד". ולהו"א זו ההשגחה נועדה לנכש עשבים שוטים הפוגמים בסדר העולם, ויהיה בכך סילוק הרע מהעולם, אך לא שיהיה חשבון על כל מעשיו.

(185) וכדוגמת ההשגחה שיש בבעלי חיים, וכפי שחילק בספר העיקרים [מאמר שלישי פרק יב] בין השגחת האדם להשגחת בעלי החיים, וז"ל: "שאם היתה ההשגחה בפרטי האנשים על הדרך שהיא בשאר בעלי חיים לשמור מינם... אבל בעבור שלא היתה ההשגחה הנמנית בעקרים או בשרשים על דרך ההשגחה שהיא במיני הבעלי חיים לשמור המין בלבד, אבל לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו בכל פרטי מעשיו בעוה"ז ובבא... לפי שמין ההשגחה שהוא לשכר ולעונש אינה כמין ההשגחה ההווה במיני הבעלי חיים, שהיא לשמור המין בלבד". ומבאר כאן ש"כל מעשיך בספר נכתבין" בא לאפוקי מאלו הרוצים לומר שההשגחה בבני אדם היא כהשגחה שבבעלי חיים, שמטרתה לשמור על הקיים, ולסלק את הרע הפוגם בסדר העולם, אך לא לתת לאדם כפרי מעלליו.

(186) שבועות מד: "חנוני על פנקסו", ופירש רש"י שם "וחנוני על פנקסו - על מה שכתוב בפנקסו שהוא כותב עליה הקפות שהוא מקיף". וראה הערה הבאה.

(187) להלן פ"ג תחילת מ"א כתב: "שאלה זאת יש לשאול ג"כ בדברי רבי, שאמר 'הסתכל בשלשה דברים וכו', והיה די כשיאמר 'וכל מעשיך בספר נכתבין'. שם יש להשיב כי שם אמר לך כי על ידי עין רואה ואוזן שומעת, המעשים בספר נכתבין". הרי שהמונע את

העבירה הוא הדבר האחרון שהוזכר במשנה "וכל מעשיך בספר נכתבין", ושני הדברים הראשונים שהוזכרו הם לבאר כיצד דבריו ירשמו בספר. וכן כתב בדרשת שבת תשובה [ע.] שהמונע את האדם מהחטא הוא העובדה שכל מעשיו נרשמים בספר [הובא בהערה 200]. ואם כן שני הדברים הראשונים שהוזכרו במשנה ["עין רואה ואוזן שומעת"] הם תנאי לכתיבת הספר, וכמבואר להלן בתחילת פרק שלישי. וכן כתב כאן התויו"ט, וז"ל: "והיה מספיק למניעת העבירות כשיסתכל וידע שמעשיו בספר נכתבין... אבל לא ידע ויבין את זאת, כי אם בהקדים לו הידיעה שיש רואה ושומע. לכך הוצרך להקדים גם אלו השנים".

(188) פירוש - למעשה בני אדם יש ציור המושכל, כפי שיש לעולם ציור מושכל, ולכך מעשי בני אדם מעצבים את הציור המושכל העולה מהעולם, וכמו שמבאר והולך. ו"ציור מושכל" פירושו מהות רוחנית קיימת, העולה משלל פרטים רבים הנתונים תחת הציור.

(189) בנפש החיים, שער א, פרקים ג-ד, האריך בזה, ובתוך דבריו כתב: "ברא הוא יתברך את האדם, והשליטו על רבי רבוון כחות ועולמות אין מספר. ומסרם בידו שיהא הוא המדבר והמנהיג אותם עפ"י כל פרטי תנועות מעשיו ודבוריו ומחשבותיו. וכל סדרי הנהגותיו, הן לטוב, או להיפך ח"ו, כי במעשיו ודבוריו ומחשבותיו הטובים הוא מקיים ונותן כח בכמה כחות ועולמות עליונים הקדושים, ומוסיף בהם קדושה ואור... ובהיפוך ח"ו ע"י מעשיו או דבוריו ומחשבותיו אשר לא טובים, הוא מהרס ר"ל כמה כחות ועולמות עליונים הקדושים לאין ערך ושיעור... השליט רצונו יתברך את האדם שיהא הוא הפותח והסוגר של כמה אלפי רבואות כחות ועולמות. עפ"י כל פרטי סדרי הנהגותיו בכל ענייניו בכל עת ורגע ממש, כפי שרשו העליון של מעשיו ודבוריו ומחשבותיו. כאילו הוא ג"כ הבעל כח שלהם כביכול... וזאת תורת האדם כל איש ישראל, אל יאמר בלבו ח"ו, כי מה אני ומה כחי לפעול במעשי השפלים שום ענין בעולם. אמנם יבין וידע ויקבע במחשבות לבו, שכל פרטי מעשיו ודבוריו ומחשבותיו כל עת ורגע, לא אתאבידו ח"ו. ומה רבו מעשיו ומאד גדלו ורמו, שכל אחד עולה כפי שרשה לפעול פעולתה בגבהי מרומים בעלמות וצחצחות האורות העליונים. ובאמת כי האיש החכם ויבן את זאת לאמיתו, לבו יחיל בקרבו בחיל ורעדה, בשומו על לבו על מעשיו אשר לא טובים ח"ו, עד היכן המה מגיעים לקלקל ולהרוס בחטא קל ח"ו". ושם בפ"ד כתב: "וקרוב לשמוע שגם זה בכלל כוונתם ז"ל באבות 'דע מה למעלה ממך'. ר"ל אם כי אינך רואה בעיניך העניינים הנוראים הנעשים ממעשיך, אבל תדע נאמנה כי כל מה שנעשה למעלה בעולמות העליונים גבוהי גבוהים, הכל ממך הוא, על פי מעשיך

לאן נוטים, על פיהם יצאו ויבואו". והמסילת ישרים פ"א כתב: "ואם תעמיק עוד בענין תראה כי העולם נברא לשימוש האדם. אמנם הנה הוא עומד בשיקול גדול. כי אם האדם נמשך אחר העולם ומתרחק מבוראו, הנה הוא מתקלקל, ומקלקל העולם עמו. ואם הוא שולט בעצמו, ונדבק בבוראו, ומשתמש מן העולם רק להיות לו לסיוע לעבודת בוראו, הוא מתעלה, והעולם עצמו מתעלה עמו".

(190) כי הכתב הוא ציור שכלי לדברים הנכתבים, וכמו שביאר באור חדש [סג.]: "יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמו, מה שהיא אומה זאת. וכל מהות הוא ציור שכלי מה שהוא. ועל דבר זה מורה הכתב, כי כל כתב הוא ציור הדבר. ומפני כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמה, והמהות הוא ציור מה שהוא הדבר, ולכך יש לכל אומה ואומה כתב בפני עצמו". וראה בתפארת ישראל פמ"ז הערה 45, שם פס"ח הערה 31, ועוד. ובח"א לסנהדרין כא: [ג, קמא.] כתב: "הכתב הוא ציור השכלי, שהרי כאשר הוא כתוב יכול ללמוד בציור השכלי מה שכתוב לפניו, מבלי שצריך להוציא מן הפה כלל". וכן הוא להלן פ"ו מ"ג [ד"ה ומה שאמר].

(191) לשונו להלן פ"ג מט"ז [ד"ה ואמר החנות]: "ואמר 'והפנקס פתוח והיד כותבת', רוצה לומר כי מעשי האדם נרשמים לפני הקב"ה, כמו שכבר בארנו כי אין האדם כמו שאר בעלי חיים, כי האדם עיקר המציאות בעולם, וציור המציאות, הן לטוב הן לרע, הוא על ידי האדם. אם האדם עושה טוב יש ציור טוב, ואם רע יש כאן ציור רע. ודבר זה נקרא 'הפנקס פתוח והיד כותבת', וכמו שבארנו למעלה אצל 'וכל מעשיך בספר נכתבין' עיין שם. והיד הוא יד האדם שעושה המעשה כותבת, כי כל מעשה אדם נרשמים, כדלעיל".

(192) רש"י [שמות לב, לב] פירש "מספרך - מכל התורה כולה". ובגו"א שם אות כח כתב על כך: "אין דברי חכמים כדברי רש"י, שיהיה פירוש 'מספרך אשר כתבת' התורה, שהרי מזה למדו רז"ל [ר"ה טז:] כי ג' ספרים נפתחים בראש השנה, אחד של צדיקים, ואחד של רשעים, ואחד של בינונים; 'מחיני נא' זה ספרן של רשעים, 'מספרך' זה ספרן של צדיקים, 'אשר כתבת' זה ספרן של בינונים. ודעת רז"ל הוא כי הספר הזה הוא ציור הנמצאות, והנמצאות הם מתחלקים לג' חלקים; צדיקים, רשעים, בינונים. ואמר משה 'מחני נא מספרך אשר כתבת', רוצה לומר מציור העולם, אשר הוא ספר העולם". וראה הערה 198.

(193) מבואר מדבריו שהאדם נדון על מעשיו רק משום שיש רושם וזכר למעשיו, אך אם לא היה רושם וזכר למעשיו, לא היה האדם נדון על מעשיו. ונקודה זו טעונה ביאור, כי שגרת המחשבה תופסת שהאדם נדון על מעשיו משום שהם תואמים או מתנגדים לרצון

הקב"ה, ולא משום הרושם והזכר העולים ממעשיו. אמנם כבר נתבאר למעלה [בביאור משנת "כל ישראל" הערה 36] ששכר המצוה לא ניתן על עצם המעשה גרידא, אלא על המעלה הרוחנית שנרכשה מפאת מעשה המצוה. ולכך מצוה שלא העניקה לבעליה מעלה רוחנית, לא תזכה אותם במתן שכר, עיי"ש. והוא הדין לעונש הניתן על החטא; אין מעשה החטא לכשעצמו מחייב את בעליו בעונש, אלא התוצאה העולה ממעשה החטא הוא המחייב את העונש. וכן בנצח ישראל פל"א [תרו.] כתב: "כי עיקר החטא הוא היציאה מן הסדר" [ראה להלן הערות 195, 1498]. ובנצח ישראל פי"ד [שמ.] כתב: "והנה יש לך לדעת, כי המכות אשר באו על ישראל, המכות הגדולות - לשלם עונשם, ובא עליהם העונש יותר ממה שבאו על שום אומה שבעולם. אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל. ובאולי יאמר, אם כן הוא מה מעלתם במה שהם זרע אברהם יצחק ויעקב, והרי יוצא שכרם בהפסדם. והתשובה על זה, כי גם זה לעומת זה; כי אם ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל [יבמות קכא:] על הפסוק [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאוד', שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה. וכך השם יתברך, בשביל מצוה אחת קטנה אשר ישראל עושים, נותן להם שכר גדול מאוד, ודבר זה אינו נוהג אצל האומות" [ראה להלן הערה 436]. וברי הוא שאם לא היה רושם וזכר למעשי האדם, לא היה בחטאיו יציאה מהסדר, ולא היה במצותיו רכישת מעלה רוחנית.

(194) לשון החסיד יעב"ץ כאן: "'וכל מעשיך בספר נכתבים'. מה יקר דברו של זה האדון ע"ה, כי גלה לנו סוד המצות והעבירות כמה כחן גדול, כי הן עושות רושם במציאות, אם להרע אם להיטיב. והוא אמרו 'וכל מעשיך'... כי הספר הוא חקוי ממה שהוא בשכל הכותבו. ולזה אמר אדון הנביאים ע"ה כשמאס חייו, ורצה בהעדרו אם לא יכפר השם יתברך עון העגל [שמות לב, לב] 'מחני נא מספרך אשר כתבת', שהוא זה המציאות המורה על פועלו. שוה לאומרו [במדבר יא, טו] 'הרגני נא הרוג'".

(195) כי כבר הובא למעלה [בהערה 193] דבריו בנצח ישראל פל"א [תרו.], שכתב: "כי עיקר החטא הוא היציאה מן הסדר". ולכך כאשר יש רשעים בעולם, הציור המושכל העולה מן העולם הוא שהעולם יוצא מן הסדר. ובגו"א בראשית פ"ו אות טו כתב:

"הרשעים מסלקין השכינה, ומסתיר [הקב"ה] פניו מן העולם". ובמדב"ר יג, ב, אמרו "הרשעים סלקו השכינה מן הארץ". ובדרשת שבת הגדול [רה.] כתב: "ובמדרש [ב"ר יט, ז]... עיקר שכינה בתחתונים היתה, כיון שחטא אדה"ר נסתלקה לרקיע ראשון. קין - לרקיע שני. עמד דור אנוש, נסתלקה לרקיע ג'... נלמד כי ראוי שתהיה השכינה בארץ, מפני שהוא יתברך שכינתו את דכא [ר' ישעיה נז, טו], רק כי הרשעים הם מסלקים השכינה". וכן כתב בגבורות ה' פס"ו [שו.]. הרי שהרשעים מוציאים את העולם מן הסדר, כי הסדר מחייב שכינה בעולם, ואילו הרשעים מסלקין שכינה מהעולם.

(196) בתחילת נתיב הצדק פ"א [ב, קלה.] כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המיצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע, הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו, והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק" [הובא למעלה בפ"א הערה 942]. וראה בבאר הגולה באר ששי הערה 573 אודות השייכות בין האמת והיושר [ראה למעלה בסוף ההקדמה הערה 228]. וזה לשונו להלן פ"ג מ"ו [ד"ה ופירוש הכתיבה]: "האדם ומעשה האדם הוא מכלל ציור העולם, ואין האדם דומה לשאר בעלי חיים שאינם נחשבים, אבל האדם מפני מעלתו הוא עצם העולם. ואם האדם ומעשיו טובים, יש כאן ציור משובח וטוב. וכן להיפך, אם האדם רע. שיש כאן ציור בעולם, לפי ענין האדם נרשם בעולם, וזהו הספר שנכתב בו הכל, כמו שהתבאר בפרק רבי אומר".

(197) לשון הגמרא שם: "שלשה ספרים ["ספרי זכרון של מעשה הבריות" (רש"י שם)] נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים. רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה. בינוניים תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים, זכו - נכתבין לחיים, לא זכו - נכתבין למיתה".

(198) יש לדייק בלשונו, שדוקא לגבי הבינונים כתב "וציור בינונים ציור **מיוחד** בפני עצמו", ואילו אצל ציור הצדיקים והרשעים לא הזכיר תיבת "מיוחד". ואולי שהיה מקום לומר שאין ציור לבינונים בפני עצמם, אלא ציור הבינונים בלול וכלול מציורי הצדיקים והרשעים להדדי. ולאפוקי מכך הדגיש שאף ציור הבינונים הוא ציור מיוחד בפני עצמו, ויש לו ספר בפני עצמו הנפתח בראש השנה.

(199) ראה הערה 192. ושם בח"א לר"ה [א, קט.-קיא:] האריך בביאור המאמר.

(200) אולי כוונתו לדברים שכתב בדרשת שבת תשובה [ע.], בביאור דברי רבי שמלאי [נדה ל:] שדרש שהולד במעי אמו דומה "לפנקס שמקופל", וכתב על כך: "רצה בזה כי עצם האדם במה שהוא אדם יתר על שאר בעלי חיים, אינו ענין אחר רק שהוא פנקס

בלבד. כאשר כל פנקס נכתב בו אני חייב לפלוני, וגם נכתב בו פלוני חייב לי. כך האדם נכתב בו כל מעשיו אשר יעשה, הן מה שחייב לבוראו מן החטאים אשר יעשה, ומה שהבורא חייב אליו לשלם לו שכר מצות שעשה. מה שאין זה בבהמה, שלא נבראת לקבל שכר ועונש כלל. אם כן ההפרש שיש בין האדם ובין הבהמה, הוא מה שהאדם הוא פנקס בו נכתב הכל. וכאשר יחשוב האדם שהוא כמו פנקס בו נכתב הכל לא יחטא. ואף כי נתן השם יתעלה בו יצר הרע, כיון שלפניו דבר זה, אינו בא לידי חטא, וכמו שאמר רבי 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבין'. הרי ביאר כי כאשר ידע שכל מעשיו נרשמים בספר, אינו בא לידי חטא. **והספר הזה הוא האדם עצמו**, שבו יורשמו חובותיו וזכיותיו, ודבר זה שייך דוקא באדם, ולא בכל שאר בעלי חיים". הרי שהדגיש שהאדם עצמו הוא הספר שבו נחקקים זכיותיו וחובותיו. ואולי לכוונה זו מטין דבריו הנמצאים בכת"י [ולא נדפסו כאן], שכתב שם: "מעשה האדם יש להם ציור מושכל וקיים. וזה שאמר משה 'ועתה אם תשא חטאם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת'. ופירוש זה, כי העולם יוצא לפעל על ידי מעשה בני אדם, כי היה מתחלה היה בכח, ויוצא אל הפעל על ידי מעשה האדם. והוא יתברך מוציא את הכל אל הפעל [כאן מופיעות ב' תיבות שלא הצלחתי לפענחן]. שכל מעשה האדם בספר נכתבין. והבן זה הטיב, ותדע הספר הזה". כי מהות האדם היא שהוא יוצא מהכח אל הפעל, ועל כך נקרא שמו "אדם" [כמבואר למעלה פ"א הערות 1481, 1826]. ולכך מהות האדם היא הציור המושכל של העולם, היוצא מהכח אל הפועל באמצעות מעשי האדם.

(201) כדי שהאדם לא יבוא לידי עבירה.

(202) להסתכל על שלשה דברים שהוזכרו במשנה.

(203) פירוש - יש טרחה בקיום מצות עשה, ויש גרוי היצר לעבור על מצות לא תעשה.

(204) בטרם יחטא בפועל.

(205) ופירש רש"י שם "על יד הירדן - יד כמשמעו, אצל הירדן". וכן כתב רש"י שמות ב, ה "על יד היאור - אצל היאור, כמו [ש"ב יד, ל] 'ראו חלקת יואב על ידי'. והוא לשון יד ממש, שיד האדם סמוכה לו". ורש"י דברים ב, לז כתב "כל יד נחל יבק - אצל נחל יבק", וביאר שם הגו"א אות יז: "לפי שהיד היא אצל האדם, נקרא כל דבר שהוא סמוך לו 'יד'".

(206) כן ביאר להלן פ"ג מ"א, שגם שם איתא "עקביא בן מהללאל אומר, הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה", ובתחילת ביאור המשנה שם הקשה "לשון

'לידי עבירה' שאמר, והיה לו לומר 'שאין אתה עושה עבירה'". וכתב שם [ד"ה והנה עקביא] בזה"ל: "והנה עקביא בן מהללאל בא ללמוד האדם שיסיר ממנו סבת החטא, שכל זמן שלא יסיר הדבר שהוא סבה אל החטא, הוא בא לידי חטא. והסבה שבא האדם לידי חטא הוא יצר הרע שנתן השם יתברך באדם, והוא הגורם החטא אל האדם. ואף אם יחשוב וידע שעתיד לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים, מכל מקום כאשר יצרו גובר עליו הוא חוטא, ואינו משגיח בעתיד להיות. ולכך צריך האדם שיסיר ממנו כח יצר הרע אשר הוא סבה אל החטא... וכן בלשון 'ואין אתה בא לידי עבירה', שהיה לו לומר 'ואי אתה בא לעבירה', והוא הלשון בכל מקום כאשר יבא האדם אל הסבה הגורמת, כי הסבה נקרא 'לידי', מפני שהידים הם ראשונים להביא הדבר אל האדם. וכן הסבה של החטא הגורמת החטא נקרא 'ידי עבירה'. וכך פירוש 'הסתכל בג' דברים' [שלא] יבא האדם לידי עבירה, היינו הסבה הגורמת החטא לאדם... וכן 'אל תביאני לא לידי חטא ולא לידי עוון', כך פירושו שאל יביא אותו לסבה הגורמת החטא". וראה להלן הערה 284.

(207) לשונו להלן פ"ג סוף מ"א: "ובדברי עקביא [שאמר ג"כ "הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה; דע מאין באת, ולאן אתה הולך וכו'"] גם כן יש להקשות, כמו שבארנו בפרק רבי אומר, שאמר שיסתכל בג' דברים, ולא אמר שידע מאין בא, ומה שייך לשון 'הסתכל'". ופירושו, כי לשון "הסתכל" מורה על התבוננות ועיון שכלי, וכפי שביאר בגו"א במדבר פכ"ד אות יד. ולשון החסיד יעב"ץ כאן הוא: "אמר הסתכל בעיון שכלך, ולא תבא עבירה לידך".

(208) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון להלן פ"ג מי"ד [ד"ה ויש לפרש] כתב: "בריאתו של אדם בזקיפה, ולא כמו שאר בעלי חיים הולכי שחוח, כי מי שהולך שחוח הוא מורה על שיש עליו אדון, ולפיכך הולך שחוח כמו עבד שהולך שחוח לפני אדון שלו... וכל הבעלי חיים הולכים שחוח מפני שהם תחת האדם, שהוא מלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים". ולהלן פ"ה סוף משנה כא כתב: "כי תמצא האדם שהוא בלבד הולך בקומה זקופה יותר מן כל שאר בעלי חיים... כי האדם מצד שלימותו יש לו דבר זה שהולך בקומה זקופה... טעם זה כי האדם מפני שהוא מלך בתחתונים, ולכך הוא הולך בקומה זקופה דמיון המלך. ושאר הנבראים הולכים שחוח לפניו". ובתפארת ישראל פט"ז [רנ.] כתב: "כי כל הנבראים כולם הולכים כפופים, פניהם יורד למטה. אבל האדם הולך קומם, מפני שהוא מלך הנמצאים התחתונים, והמלך ראוי שיהיה הולך בזקיפה. ובתחתונים אין על האדם.

ולפיכך כל בעלי חיים הולכים כפופים, כמו העבד שהוא כפוף מפני המלך, והאדם בלבד הוא עומד בזקיפה... כלל הדבר כי מה שהולך בקומה זקופה הוא מיוחד לאדם למעלתו יותר על בעלי חיים". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [רלה.], נתיב העבודה פ"י [א, קח.], נתיב יראת השם ס"פ ב [ב, כו:], דרשה לשבת תשובה [עז.], ח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא.], ועוד.

(209) הולך לבאר שהקב"ה עשה את האדם שילך בקומה זקופה כדי להביאו ליראת שמים, כי מצד עצמו האדם מופקע מיראת שמים, וכמו שמבאר.

(210) שהרי "האדם אין רואה השם יתברך" [לשונו בסמוך], ובהעדר ראית ה' ממילא "אין השם יתברך לנגדו". וכן נתבאר ש"אין עליו בתחתונים" [לשונו להלן פ"ג מי"ד, והובא בהערה 208], "ובתחתונים אין על האדם" [לשון בתפארת ישראל פט"ז, והובא בהערה 208], לכך "אין השם יתברך לנגדו". והפסוק [תהלים טז, ח] "שויתי ה' לנגדי תמיד" לא סותר לזה, אדרבה מוכיח יסוד זה, שרש"י פירש שם "שויתי ה' לנגדי תמיד - בכל מעשי **שמתי** מוראו לנגד עיני", הרי יש צורך בשימה מיוחדת כדי לחוש את מורא ה', אך בסתמא "אין השם יתברך לנגדו".

(211) לשון הגמרא שם "כשחלה רבי יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו... אמרו לו, רבינו, ברכנו. אמר להם, יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם. אמרו לו תלמידיו, עד כאן ["בתמיה, כלומר ולא יותר ממורא בשר ודם" (רש"י שם)]. אמר להם, ולואי ["שיהא כמורא בשר ודם, שאם כן תחדלו מעבירות הרבה" (רש"י שם)]. תדעו, כשאדם עובר עבירה ["בסתר ממורא הבריות, ויודע שהכל הוא גלוי להקב"ה, ואינו מניח בכך (רש"י שם)], אומר שלא יראני אדם". ולהלן פ"ג סוף מ"א כתב: "וכבר בארנו למעלה כי נמצא שנוי בריאה באדם מה שלא נמצא בכל הנבראים, שהולך בקומה זקופה, ודבר זה אינו במקרה. אבל מפני שהאדם בעל חטא וקרוב אל החטא, כמו שאמרנו למעלה, שלכך אמרו 'הלואי שיהיה עליכם מורא שמים כמורא בשר ודם', כי האדם אין כנגדו מורא שכינה".

(212) תלה היראה בראיה, והעדר היראה בהעדר הראיה. ומעין זה כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כו.], וז"ל: "כי היראה כאשר האדם יש לו קירוב אל השם יתברך, אז מקבל יראתו. דומה למלך בשר ודם, אין האדם מקבל יראתו רק כאשר מתקרב אליו". וכן להלן פ"ג מי"ז [ד"ה ומה שאמר] כתב: "כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך אז מקבל יראתו, אבל הרחוקים מן המלך אין יראה להם מן המלך".

וידוע כי "יראה" היא אותיות "ראיה" [שפת אמת במדבר פרשת שלח שנת תרנ"ו, וקומץ המנחה לרבי צדוק הכהן, ח"ב אות מד]. וראה להלן הערה 493.

(213) כפי שכתב בגו"א במדבר פכ"א אות יב, אודות הנחש שמשה שם על הנס [במדבר כא, ח], ופירש רש"י שם "וכי נחש ממית או מחיה, אלא בזמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים, היו מתרפאים". וכתב על כך הגו"א שם: "ואם תאמר, אם כן למה לי נחש, ולמה לי לשום אותו על הנס, אחר שהיה תולה בזמן שהיו מכוונים לבם לשמים. ונראה לפיכך היה מצוה הקב"ה לשום על נס, כדי שיביט למעלה, שאי אפשר מי שמביט למעלה שלא יהיה רואה ומכוון לבו לשמים". וכן מדוייק מלשון רש"י שם שכתב: "שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה, ומשעבדין את לבם וכו'", הרי ההסתכלות כלפי מעלה חולקת מקום לעצמה. וכן אמרו בשבת פט: "מיד נושאים עיניהם למרום ואומרים 'אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך' [ישעיה סג, טז]". ובישעיה [מ, כו] נאמר "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה וגו'". וכן "ותשא מרום עיניך אל קדוש ישראל" [ישעיה לז, כג]. וכן "אשא עיני אל ההרים וגו' עזרי מעם ה'" [תהלים קכא, א-ב]. וכן "אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים" [תהלים קכג, א], ועוד. ובב"ק צב: "שפיל ואזיל בר אווזא ועיניה מטייפי", ופירש רש"י שם "עיניו מצפות למעלה למרחוק למזונותיו". והבטוי שחידשו חז"ל תמורת "יראת אלקים" הוא "יראת שמים", וכמבואר למעלה פ"א סוף מ"ג [לאחר ציון 641]. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1380. אמנם גם כן נאמר [דברים ד, יט] "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח וגו' ונדחת והשתחוית להם ועבדתם וגו'". נמצא שמחד גיסא יכולה נשיאת העינים למרום להביא להכרה בה'. אך מאידך גיסא יכולה להביא לידי ע"ז. אמנם אין בכך כל קושי, שמ"מ חזינן שנשיאת עינים למרום מביאה לידי תלות של התחתונים בעליונים, וליחס של העלול הנתלה בעלתו.

(214) מבאר שקומתו הזקופה של האדם נועדה להביאו לידי יראת שמים [על ידי שיסתכל כלפי מעלה]. אמנם בכמה מקומות כתב להיפך, וכגון בח"א לסנהדרין פא. [ג, קעא:] כתב: "מי שהולך בקומה זקופה אין עליו יראת בוראו. ואמרו [קידושין לא.] שמי שהולך בקומה זקופה כאילו דוחק רגלי השכינה" [הובא למעלה פ"א הערה 799]. ובח"א לב"ק טז. [ג, ב.] כתב: "כי האדם אשר נברא לעבוד השם יתברך, אף כי הוא נברא להיות זקוף ולהיות מלך, יש לו לבטל זקיפתו אצל השם יתברך". ואולי הקומה זקופה היא סבה המביאה ליראת שמים, אך לאחר ההגעה ליראה זו יש על האדם להמנע מללכת בקומה זקופה, כי היא סותרת את היות האדם עבד ה', שאין ללכת לפני המלך בקומה

זקופה. וכן כתב בנתיב יראת ה' ס"פ ב [ב, כו:], וז"ל: "ובפרק קמא דקידושין [לא.] אמר ריב"ל אסור לאדם שילך ד' אמות בקומה זקופה, שנאמר [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו'. ורוצה לומר כי מאחר שמלא כל הארץ כבודו, אסור לו שילך בקומה זקופה מפני יראת שמים, שאין לילך בפני מלך בשר ודם בקומה זקופה, וזה מבואר". אמנם עדיין יש להתבונן בדבר, כיצד נזדמנו לפונדק אחד של קומה זקופה דברים הפוכים; מחד גיסא יש בה את הקיום של הפסוק "והאלקים עשה שיראו מלפניו", ומאידך גיסא יש בה דחיקת רגלי השכינה. ושמעתי ממו"ר שליט"א להסביר, שהנה נתבאר למעלה שקומתו הזקופה של האדם מורה שהאדם הוא לגמרי עומד ברשות עצמו, ואין מעליו דבר. והעומק בזה הוא שקומתו הזקופה של האדם מורה שהוא בעל בחירה גמור, שלעולם עומד על נקודת האמצע, מבלי נטיה לשום צד. והואיל וכל בחירה מחייבת שיהיו שני צדדים, והקומה זקופה מורה על הבחירה, לכך בהכרח שימצאו בקומה זקופה גופא שני צדדים. וזהו שמצינו שמחד גיסא הקומה זקופה יכולה להביא ליר"ש, ומאידך גיסא היא יכולה להביא לדחיקת רגלי השכינה. ודפח"ח.

(215) להלן פ"ג סוף מ"א, שכתב: "וכבר בארנו למעלה כי נמצא שנוי בריאה באדם מה שלא נמצא בכל הנבראים, שהולך בקומה זקופה, ודבר זה אינו במקרה. אבל מפני שהאדם בעל חטא, וקרוב אל החטא, כמו שאמרנו למעלה, שלכך אמרו [ברכות כח:] הלואי שיהיה עליכם מורא שמים כמורא בשר ודם, כי האדם אין כנגדו מורא שכינה. ולפיכך אמר הסתכל כמו שברא השם יתברך את האדם כדי להרחיקו מן העבירה, וברא אותו בענין זה שיסתכל האדם... כלפי מעלה, שידע לפני מי יתן דין וחשבון. לכך אמר שיסתכל האדם באלו ג' דברים כמו שבראו הקב"ה בענין זה, וכאשר כך יסתכל, לא יבא לידי חטא... ועיין למעלה בפרק רבי אומר". ולכך נאמר "הסתכל", ולא רק "דע", כי יש צורך שהאדם יתבונן ויעמיק בדבר כדי להווכח שבריאתו היא בגדר "והאלקים עשה שיראו מלפניו". **ובנתיב כח היצר** פ"ד [ב, קל.] כתב: "האדם אשר צריך להסיר היצר הרע, ילמוד מאבות העולם דרכים הרבה, וכמו ששנינו במסכת אבות 'רבי אומר, הסתכל בג' דברים ואין אתה בא לידי עבירה'. וכן 'עקביא אומר הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי חטא', וכמו שהארכנו שם, עיין שם. ומפני ששני המוסרים הם מוסרים חשובים מאוד לסלק יצר הרע, לכך אלו שני דברים ראש לשני פרקים". וראה למעלה הערה 6.

משנה ב

(216) ישאל כאן שמונה שאלות על המשנה.

(217) דע, שקושיא זו הביאה התויו"ט כאן בשם המהר"ל, והתוספות רעק"א למשנה שם [אות ג] ציין על כך לעיין בתוספות ישנים ביומא פה: ד"ה תשובה. וז"ל התוספות ישנים שם: "רגיל רבינו יעקב לומר דתלמוד תורה טפל לגבי דרך ארץ, מדקתני 'יפה תלמוד עם דרך ארץ', אלמא דרך ארץ עיקר, כדדייקינן ביבמות פרק החולץ [לח:] גבי שומרת יבם שנפלו לה נכסים, דיורשי האב עיקר, ומיירי בנכסי מלוג, מדקתני 'יחלוקו יורשי הבעל עם יורשי האב', אלמא יורשי האב עיקר". ושם מאריך התו"י לפלפל בזה. והתוספות יום טוב כאן כתב על זה: "ואני מצאתי להר"ש שפירש במשנה ד פ"ז דטהרות שהוא כמו [קהלת ט, ט] 'ראה חיים עם האשה', דחיים הוא עיקר, והכי נמי תורה עיקר". ולשון הר"ש שם הוא: "והאי דאמר 'טוחנת עם אשת עם הארץ', דמשמע דאשת חבר טפל לאשת עם הארץ... אעפ"כ מצינו 'עם' שהוא טפל כהאי גוונא, כדכתיב 'ראה חיים עם האשה אשר אהבת'. וכדאמרינן באבות 'יפה תורה עם דרך ארץ', וידוע שהתורה עיקר". [ובתוספות ישנים ביומא יישב הקושיא מהפסוק "ראה חיים עם האשה", עיי"ש]. ודעת המהר"ל היא כדעת הרבינו תם שהובא בתוספות ישנים.

(218) מבאר ש"דרך ארץ" היא מלאכה, וכן ביארו כאן מפרשי המשנה [רש"י, רמב"ם, רבינו יונה, רע"ב]. וראה להלן הערה 287.

(219) כן הקשה כאן הרע"ב, וז"ל: "ואם תאמר, יהי עמל בתורה תמיד, ויגיעתה תהא משכחת עון, ומה צורך למלאכה".

(220) כן הקשה כאן האברבנאל בשאלתו השלישית, וז"ל: "באומרו 'וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה', מאין למד ר"ג זה, האם כל חכמי ישראל היו בעלי מלאכה ואומנות. אין ספק שעם היות שהיו מהם בעלי מלאכה לדלותם, כבר היו אחרים שתורתם היה אומנותם, ולא היו בעלי מלאכה. ואביו [של ר"ג] יוכיח, וכל משפחתו". וכנראה כוונתו בסוף דבריו לדברי הגמרא [קידושין ע.] "כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור, אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה", ופירש רש"י שם "שגנאי הוא ושפלות לדור שכפופים לזה שאין לו מי שיעשה מלאכתו". וראה להלן הערה 296.

(221) כפי שפירש רש"י כאן "שיגיעת שניהם משכחת עון - שמתוך שהוא לומד ועוסק בתורה ובסחורה להתפרנס, אינו חומד וגוזל ממון אחרים". וכן פירש הרמב"ם כאן.

(222) כי לשון גרירה מורה על גרירת דבר ממקום אחר, וכמו שכתב לגבי [אבות פ"ד מ"ב] "מצוה גוררת מצוה", וז"ל: "וזה שאמר שמצוה גוררת מצוה, כלומר שעשיית המצוה האחת היא התחלה לאחרת גם כן, מאחר שכל המצות הם דבר אחד, ולפיכך מצוה אחת גוררת אחרת". וראה להלן הערה 293.

(223) כפי שבמשנה ד הובאו דברי רבן גמליאל [המאן דאמר של משנתינו], והיא פותחת במלים "הוא היה אומר", כי איירי בדברי מוסר נוספים. וכן למעלה בפרק א הובאו דברי הלל לאורך שלש משניות [יב-יד], והמשנה השניה והשלישית [משניות יג-יד] פותחות במלים "הוא היה אומר". וכן הקשה כאן האברבנאל בשאלתו השמינית, וז"ל: "אם היו במאמריו אלה למודים ומוסרים מתחלפים, למה לא אמר בכל אחד מהם 'הוא היה אומר', והיה ראוי שיאמר כן במאמר השני שאמר 'וכל העוסקין עם הצבור', ובמאמר שלישי [להלן משנה ג] 'הוו זהירין ברשות', כמו שאמר במאמר הרביעי [להלן משנה ד] 'הוא היה אומר עשה רצונו כרצונך'". וראה להלן הערה 418, שהקשה שם שאלה דומה.

(224) הרי גם קודם לכן דיבר רבן גמליאל על העמלים עם הצבור, ומדוע כאן כיון את דבריו ביחוד אליהם באומרו "ואתם". והרמב"ם כאן ביאר שאכן לא רבן גמליאל אמר דברים אלו, וכלשונו: "ובאמרו 'ואתם מעלה אני עליכם שכר הרבה כאילו עשיתם', הוא דבר השם לעמלים עם הצבור". **נמצא ששאל** כאן שמונה שאלות; (א) מדוע אמר "תורה עם דרך ארץ", ועשה הדרך ארץ עיקר [ראה התשובה לפני ציון 237]. (ב) מדוע צריך יגיעת שניהם, ולא סגי ביגיעת התורה [ראה הערה 284]. (ג) מצינו ת"ח שלא היו בעלי מלאכה [ראה הערה 296]. (ד) מהו לשון "גוררת עון", לעומת "גורם עון" [ראה הערה 294]. (ה) מה ענין לכאן "כל העוסקים עם הצבור" [ראה מציון 301 ואילך, ומציון 358 ואילך]. (ו) מה ענין לכאן "שזכות אבותם מסייעתם" [ראה מציון 326 ואילך]. (ז) מה ענין לכאן "הוו זהירין ברשות". (ח) מהי ההדגשה "**ואתם** מעלה אני וכו'" [ראה מציון 338 ואילך].

(225) כן ביאר להלן כמה פעמים, וכגון להלן פ"ג מ"ב [ד"ה אבל הפירוש], שם בסוף המשנה [ד"ה וכבר בארנו], שם תחילת מי"ב, ועוד.

(226) לשונו להלן פ"ג מ"ב [ד"ה אבל הפירוש]: "אבל הפירוש שנראה ברור כי נסמכו יחד, מפני כי עקביא בן מהללאל ורבי חנינא סגן הכהנים היו בזמן אחד, ולכך הוקבעו ביחד. וכן נראה שקבע אחר זה דברי רבי חנניא בן תרדיון 'שנים שיושבים וכו'", מפני שאלו היו בזמן אחד, או קרוב לזמן, ומסדר דבריהם ביחד כמו שסדר דורות הקבלה זה אחר זה. וזה עיקר הטעם כאשר תמצא דברים בלתי מקושרים ביחד, הוא בשביל סבה זאת, שהיו בזמן אחד או קרוב לזמן אחד, ומסדר דבריהם ביחד". וראה להלן הערה 795 מה שהקשה שם מחמת יסוד זה.

(227) כמבואר למעלה הערה 3. וראה להלן הערה 801.

(228) כוונתו למשניות שבסוף פרק א [משניות טז-יח], שהובאו שם דברי הנשיאים כפי סדר הדורות של אב ובן.

(229) פ"א [לאחר ציון 1828].

(230) נקודה זו [שרבי עוסק במצות ומדות] הוזכרה ברמז בס"פ א [לאחר ציון 1827, והובא בסמוך בהערה 232], אך הודגשה יותר למעלה [לאחר ציון 63], וז"ל: "ומה שחבר רבי אלו דברים ביחד [מצות ומדות], מפני שרבי בא ללמד לאדם דרכים כוללים, הן במדות הן במצות. והתחיל במדות, ודבר זה הוא הראשון, שאמר 'איזה דרך ישרה שיבור לו האדם', כי דרך ארץ קדמה לתורה [ויק"ר ט, ג]...ודבר זה שאמר 'איזה דרך ישרה שיבור לו האדם' כולל במדות, ואחר כך דברים כוללים בתורה ובמצותיה, וזה שאמר 'הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה'".

(231) מדגיש זאת כדי להקביל את דברי רבן גמליאל הבן לדברי רבי אביו; האב עסק בדברים המביאים לעוה"ב, ולאחריו הבן עסק בדברים הקשורים לעוה"ז, וכמו שמבאר. ואודות שמצות מביאות לחיי עוה"ב, כן מבואר בתפארת ישראל פ"ט [כולו]. ובתוך דבריו כתב שם [קמה.]: "כבר אמרנו כי המצות האלו ראוים אל האדם מצד כי המצות כלם שכליות אלקיות, שכך סדר השם יתברך... ולכך הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון... ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך... ושוב לא יקשה לך כלל איך אפשר שיקנה האדם הצלחה העליונה ע"י מעשה המצות, כי... הם על הטבע, ולפיכך ע"י מעשים אלו דבק בסדר השכלי... וכאשר האדם עושה המצוה, שהיא מעשה שכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת, ומצרף נפשו מן הטבע החמרית... כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי... ויקנו בשביל כך הצלחה העליונה בשביל החיבור והדיבוק הזה" [הובא בחלקו למעלה בהערה 119]. ובתפארת ישראל ר"פ ד [סח.] כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה, הם מצות התורה, שבזולתם היה נשאר בכח... והם הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל עולם העליון, להושיב אותו עם המלך ה' צבאות, עין בעין" [הובא למעלה בהקדמה הערה 20]. ואמרו על המצות [עירובין כב.] "היום לעשותן ולמחר לקבל שכרן". וכן אמרו [קידושין לט:] "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", ובעל כרחך ששכרן שמור לעוה"ב. **ומה שכתב** שהמדות מביאות את האדם לחיי עוה"ב, הנה שם בתפארת ישראל פ"ט [קמב.] כתב: "כל הדברים הטובים, כמו הצדקה ולעשות משפט, דבר זה אין צריך לפרש כי על ידם הוא זוכה אל הצלחה אחרונה. וזה כי בדברים ההם יש לו ההתדמות וההתיחסות אל השם יתברך, במה שאלו הדברים הם דרכי השם יתברך...

ההתיחסות הזה הוא הדבוק בו יתברך, וכמו שאמרו בפרק קמא דסוטה [יד.] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו' [דברים יג, ה], וכי אפשר להדבק בשכינה, אלא הלוך אחר מדותיו. הרי כי ההתדמות אליו במעשים מה שאפשר, נקרא הליכה אחריו, וההליכה אחריו הוא דבוק בו יתברך. כי ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד. והדברים אשר הם הפכים זה לזה, אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה" [הובא למעלה פ"א הערה 178]. ובדרוש לשבת תשובה [עט.] כתב: "כי ההדמות אל השם יתעלה במעשיו, מביא אל האדם הקירוב והדיבוק בו יתעלה שמו. ולהפך זה גם כן, הריחוק מן מעשיו יתעלה הוא הגורם הריחוק ממנו. וזה התבאר לך פעמים הרבה ממה שאמרו בסוטה סוף פרק ראשון [יד.], אמר רבי חמא בר חנינא, מאי דכתיב [דברים יג, ה] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו', וכי אפשר לאדם להלוך אחר השכינה, אלא הדבק במדותיו; מה הוא מלביש ערומים... כמו שמבואר שם. וצוה הקב"ה שיהיה האדם הולך אחר מדות הקב"ה, מפני כי הדברים המתדמים יחד יש להם חבור ביחד. ואשר הם הפכים אין להם חבור ודבוק יחד. וכאשר יתדמה אל בוראו, אף שבודאי אי אפשר להתדמות אל בוראו ויוצרו, רק מה שאפשר להתדמות **מן המדות הטובות והמשובחות**, בזה יהיה לו דביקות וחבור בו יתעלה. ואשר הוא עושה הפכו, הוא מתרחק ממנו בתכלית הריחוק". וראה למעלה הערה 60, שנתבאר שם שהמדות הן הבסיס למצות. ובנתיב הענוה ס"פ ח כתב: "רק בארנו כי מדת גסות רוח מסולק מכל הצלחה עליונה".

(232) לשונו למעלה ס"פ א [לפני ציון 1828, לאחר שביאר שהמשניות שבפרק א מכוונות כנגד עשרה מאמרות שבמע"ב]: "דברי רבי שאמר 'איזה דרך שיבחר לו האדם', וכן מה שאמר אחר כך 'הוי זהיר במצוה קלה כמו חמורה', הכל הם מעשה האדם הכוללים, והם תולדות האדם. והנה ידוע כי אחר מעשה בראשית כתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', שהיו עושים תולדות, ודבר זה ענין בפני עצמו. וכנגד זה בא מוסר רבי, שיהא תולדות האדם טובים וישרים, ולא יהיו תולדות רעים וזרים. ולפיכך עשה מדברי רבי ראש הפרק, כי דבר זה כנגד ענין אחר, שאינו בכלל עשרה מאמרות, רק כנגד 'אלה תולדות שמים וארץ', וכנגד זה מעשה האדם, כי ראוי שיהיה האדם מוציא מעשים שלמים, וזה ענין בפני עצמו. ודברי רבי אינם במעשים מיוחדים כמו שהיו כל דברי הראשונים, אבל הם במעשים כוללים, כמו שאומר 'איזה דרך שיבור לו האדם וכו'", ובזה נכללו כל מעשה האדם. ולפיכך ראוי שיהיה דברי רבי ראש הפרק. ואחר כך דברי רבן גמליאל בנו, שאמר 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ'. כי

דרך ארץ גם כן הוא מעשה האדם, רק שהוא למטה מן התורה ומן המצות, שהם מעשה האדם בהנהגת העולם בלבד. והוא כנגד מה שהיה אחר שחטא האדם וגורש מגן עדן [בראשית ג, כג-כד], וקנה האדם ענין חדש מה שלא היה לו מתחילה כלל, והוא דרך ארץ, שלא היה צריך מקודם. ולפיכך כתיב [בראשית ג, כג] 'וישלחהו ה' מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לוקח משם'. ובודאי דבר זה הוא המדריגה האחרונה מן האדם, שיהיה האדם נוהג כמנהגו של עולם בדרך ארץ. וכתיב אצל האדם [שם פסוק כד] 'לשמור דרך עץ החיים', ודרשו ז"ל [ויק"ר ט, ג] 'דרך' זה דרך ארץ, 'עץ' זהו התורה, כמו שמבואר בהקדמה, כי אז היה מקבל עליו לשמור דרך ארץ. ולפיכך ראוי מוסר זה לרבן גמליאל, שהוא האחרון. וזהו מה שאמר 'שיגיעת שניהם משכחת עון', כלומר כאשר האדם יגע בתורה ובדרך ארץ, כמו שהיה בבריאה במעשה בראשית, דבר זה מסלק העון. כי כאשר הנהגת האדם בשלימות כאשר ראוי אל הבריאה, אז לא בא החטא, שהוא חסרון אל האדם, וכמו שיתבאר בפרק רבי אומר".

(233) אודות שחיי העוה"ב הם נקראים "הצלחה", כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 14]: "המעשים הרצוים אל השם יתברך... בזה יוכל האדם להגיע אל הצלחתו האחרונה, ולהיות דבק בו יתברך". ושם בהערה 17 הובאו מקבילות רבות לכך. ובח"א לב"מ ל: [ג, יח:] כתב: "'בית חייהם' הוא עולם הבא, שהוא בית חייהם, שהוא ההצלחה האחרונה".

(234) דיבור המתחיל הבא [ופירוש זה].

(235) כפי שכתב למעלה פ"א [לפני ציון 1182] "כי המצוות הם דברים אלקיים". ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד כתב: "המצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלקית נפלאה... והם המצות, אשר הם מעשה אלקים". ובתפארת ישראל פ"א [לג:] כתב: "כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית", ושם הערה 40 [ראה להלן הערה 1316]. ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ומה שצריך] כתב: "הקדושה העליונה, הם המצות", ושם הערה 35. וכן מבואר במדרש תנחומא ויגש אות ו, שאמרו שם: "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". ובביאור נקודה זו שמעתי ממו"ר שליט"א, כי השם "מצוה" מורה על כך, שהיה לכאורה צריך להקרא "ציווי", ולא "מצוה". אלא ש"מצוה" הוא על משקל "משפט", ש"משמש שלש לשונות; דברי טענות הדיינין, וגמר הדין, ועונש הדין" [רש"י שמות כח, טו], לאמור שתיבת "משפט" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שיש במשפט; בעלי הדינים, פסק הדיין, ועצם הדין. וכן

תיבת "מצוה" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שלה; האדון המצוה, הציווי, והמצטוה. הרי שעצם המצוה מורה על שייכתו של האדון המצוה למצוה. והרי כבר השריש השל"ה ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא" [בעשרה מאמרות מאמר ג וד' (מז)], שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. וכן שמעתי ממנו בשם חכמי האמת [תיקוני זוהר עג.], שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש], וכל זה מורה באצבע ש"המצוות הם דברים אלקיים". וכן מבואר יסוד זה באור החיים הקדוש [ויקרא יח, ד], וכתב שם בתוך דבריו: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". וראה תפארת ישראל פ"ט הערה 61.

(236) אודות שהמצות הן למעלה מן הנהגת העולם הטבעי, כן כתב בתפארת ישראל פ"ב [מח:], וז"ל: "ודבר זה מבואר במקומות הרבה שמצות התורה הם יותר במדריגה ובמעלה מן הטבע. ובמזמור [תהלים יט, ב] 'השמים מספרים כבוד אל וגו", ואחר כך התחיל לומר [שם פסוק ח] 'תורת ה' תמימה', עד סוף המזמור. ויש מן תחלת המזמור עד 'תורת ה' תמימה' שבעה פסוקים, ואחר כך 'תורת ה' תמימה'. כי הנהגת הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, ואילו התורה היא על הטבע, והיא מדריגה שמינית. ועל פי טעם זה 'מזמור אשרי תמימי דרך' [תהלים פרק קיט] שהוסד על התורה, יש בו שמונה אלפ"א בית"א. שהתורה היא מדריגה שמינית, שהיא על הטבע שנברא בשבעה ימי בראשית. וכן כל דבר שהוא על הטבע, והוא תיקון מה שחסר הטבע, הוא אחר השבעה. וזה הוא טעם מילה בשמיני, כי האדם מצד הטבע נברא עם הערלה, והוא פחיתות הטבע. והמילה היא תיקון הטבע, ולפיכך תיקון הזה הוא ביום השמיני, לפי שהוא אחר הטבע שנבראת בשבעת ימי בראשית". וכן הוא להלן פ"ו תחילת מ"ב.

(237) כמובא בהערה 232. נמצא שדרך ארץ קודמת למצוה, אך מדריגתה נמוכה מהמצוה.

(238) כפי שכתב למעלה בפ"א [לאחר ציון 1339]: "אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף".

(239) לשון החסיד יעב"ץ כאן: "אע"פ שהתורה חמדתו של עולם, ויעלה על דעתך שלא תצטרך עמה לדבר אחר". ועד כאן ההו"א, ומכאן ואילך דחית ההו"א.

(240) פירוש - "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ" אינו חידוש בדין דרך ארץ, אלא הוא חידוש בדין תלמוד תורה, שגם מילי דשמיא צריכים להעשות כפי הסדר הראוי, ואין לשנות מהסדר הראוי. ולכך אמר "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", ולא אמר "יפה תלמוד

תורה ודרך ארץ" סתם. ובברכות לה: אמרו "תנו רבנן, 'ואספת דגנך' [דברים יא, יד], מה תלמוד לומר, לפי שנאמר [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', יכול דברים ככתבן ["שלא יעסוק בדרך ארץ" (רש"י שם)], תלמוד לומר 'ואספת דגנך', הנהג **בהן** ["עם דברי תורה" (רש"י שם)] מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל. רבי שמעון בן יוחי אומר, אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה... אמר אביי, הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן". הרי שנפסקה ההנהגה כפי רבי ישמעאל, והם דברי משנתינו ש"יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", וזהו דין בתלמוד תורה ["הנהג בהן"], ולא דין בדרך ארץ, וכמו שנתבאר. **ויש לברר**, לאן נעלם הפסוק שהביא למעלה [קהלת ח, ה] "שומר מצוה לא ידע דבר רע", המורה לכאורה "שלא יפנה אל הנהגת העולם לעשות מלאכה" [לשונו למעלה]. ויש לומר, כי בודאי אין לפנות אל הנהגת העולם מצד חשיבות הנהגת העולם, כי אין שום חשיבות מלבד התורה. אך כאן הכוונה היא שמצד התורה גופא יש לעסוק בדרך ארץ, כי התורה יכולה להקלט אצל האדם רק באם תוקדם לה דרך ארץ, וכמו שמבאר, ונמצא שהכל בשם "תורה" יכונה. לכך נהי שהפסוק "שומר מצוה לא ידע דבר רע" שולל כל דבר שהוא מחוץ למצוה, אך אין הוא שולל את הנצרך מצד המצוה עצמה, ודו"ק. **והרמב"ם בסוף** הלכות שמיטה ויובל [פי"ג הי"ג] כתב: "ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם, אשר נדבה רוחו אותו, והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה'... ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו, כמו שזכה לכהנים ללוים". ומוכח מכך שניתן ללמוד תורה מבלי להקדים לה דרך ארץ, אע"פ שיש בכך שנוי מהסדר הראוי, המחייב שדרך ארץ קדמה לתורה. ועוד אמרו במשנה [קידושין פב.] "רבי נהוראי אומר, מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה". וראה בחדושי מרן ריי"ז הלוי עה"ת פרשת חיי שרה שהביא שם את דברי רבי נהוראי, ולאחריו את דברי הרמב"ם הנ"ל, וכתב: "וכמדומני שראיתי בשם הגר"א שמקור דברי הרמב"ם אלו מפני שזו היא מדתו של רשב"י וחבריו. ולמדנו מזה דאע"ג דאיפסקא הילכתא כרבי ישמעאל, דהנהג בהן מנהג דרך ארץ, מ"מ גם זו המדה של רשב"י וחבריו מדה היא. ואם בא איש מכל באי עולם להתנהג במדה זו, אינו צריך לשום דבר בעוה"ז, כי ה' יזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו בלי שום השתדלות מצדו כלל... דאע"פ שכך הוא הדין ללמד את בנו אומנות, אבל הרי יש עוד מדה אחרת, והיא מדת

רשב"י וחבריו, שגם זו מדה היא". ולפי דברי המהר"ל כאן הענין הוא כך; לאחר חטא אדה"ר נקבע שההנהגה הראויה היא "תורה עם דרך ארץ" [כמבואר למעלה הערה 232]. אך עם כל זה, גם בתוך העוה"ז ניתן לאלו הרוצים בכך, להתחבר להנהגה שהיתה קיימת קודם החטא, ולפטור עצמם מכל השתדלות בעניני העוה"ז. והטעם הוא, שבימי המשיח ישוב האדם למדריגת אדה"ר קודם החטא [כמבואר בנצח ישראל פ"נ (תתיא.), ושם הערה 17]. וכבר כתב הגר"א על מה שנאמר דלעתיד "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" [ישעיה יא, ט] ד"מכל מקום אף בזמן הזה הוא לפרקים, וכמו שאמרו הראשונים דכל דבר שיהיה לעתיד הוא עתה לפרקים. ובזמן שיש צדיק בדור כמו רשב"י וכיוצא וכו'" [מובא בהסכמת הגר"י דיוויד שליט"א לחומש גו"א השלם, בראשית]. ולכך זו הנהגה של רשב"י וחבריו, ועליה דיבר רבי נהוראי, ועליה מוסבים דברי הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל. וכן כתב הביאור הלכה בסימן קנו, ויובא להלן הערה 297. וראה להלן הערה 1121.

(241) מיישב בזה את קושיתו הראשונה למעלה [לפני ציון 217] "כי לפי הנראה היה לו לומר 'יפה תלמוד תורה כאשר עמה דרך ארץ', ולא 'תורה עם דרך ארץ', כי עשה עיקר דרך ארץ". ועל כך מיישב כפי שכתב כאן בתויו"ט: "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ - פירש בדרך חיים לפי שהדרך ארץ קודם בזמן לתלמוד תורה, להכי טופל תלמוד תורה עם דרך ארץ במלת 'עם', עד כאן". ופירושו, הואיל ודרך ארץ קודמת לתורה, לכך יש לדרך ארץ בחינה מסוימת של עיקר ביחס לתורה. וכן כתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ומפני]: "מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף, שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי, ודבר שנמצא בלי תנאי מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 154]. ובסוף נתיב דרך ארץ [ב, רנ:] כתב: "כי אבות העולם שהיה השם יתברך עמהם בכל הליכתם, ויש לעלות על הדעת שלא היה נחשב אצלם כלל הנהגת דרך ארץ, שהוא הנהגת האדם במה שהוא אדם. ודבר זה אינו בודאי, כי היו נוהגים בדרך ארץ... על כן אל יקל האדם בדברים שהם דרך ארץ, כי קדמה דרך ארץ לתורה. כמו שאמרו במדרש 'לשמור את דרך עץ החיים', 'דרך' זה דרך ארץ, 'עץ החיים' זו התורה... מלמד שקדמה דרך ארץ לתורה אלפים שנה. ואי אפשר המציאות אל התורה אם אין דרך ארץ, וכמו שאמרו [להלן פ"ג מי"ז] 'אם אין דרך ארץ אין תורה'. ומזה נלמד כי דרך ארץ הוא יסוד לתורה, שהוא 'דרך עץ החיים'" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 157].

(242) שם לאחר ציון 41, ולפני ציון 154.

(243) וכגון, ביצירת הולד, בשלשים ותשעה הימים הראשונים נברא הגוף, ורק לאחר מכן נכנסת בו הנשמה [גו"א דברים פכ"ה אות ג, ושם הערה 12]. ובבאר הגולה באר הראשון [קב.] כתב: "וידוע כי הצורה חלה באחרונה", ושם הערה 332. ובנר מצוה [קב:] כתב: "כי כאשר הושלם העולם קבל העולם צורה האלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם, מקבל הנשמה האלקית... וכך העולם כאשר הושלם, וזה היה ביום השבת, שבו הושלם העולם, ואז היה מקבל הצורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1654]. ובגו"א ויקרא פי"ב אות א [ד"ה ואם] כתב: "האשה נבראה תחלה... נבראת הנקיבה דו פרצופין [ב"ר ח, א], ויצירת הנקיבה תחלה. שכן נותן סדר הבריאה; הבהמה, ואחר כך האשה, ואחר כך הזכר, כיון שאתה רואה שהיצירה היה לעולם אשר יותר במדריגה, באחרונה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצה.] כתב: "כי ישראל משלימים הכל ונותנים צורה אל כל העולם, ובלא ישראל אין [העולם] נחשב כלל. וכבר בארנו זה גם כן במקום אחר. ותראה שכן הוא, כי יש לישראל מדרגת הצורה, שכבר אמרנו כי ישראל היו נקראים 'אדם' בפרט, כמו שאמרו [יבמות סא.] 'אתם נקראים אדם, ואין מכחישי התורה נקראים אדם'. והאדם הוא צורה והשלמה אל כל העולם. ולכך תמצא הסגולה של צורה באדם, וכמו כן בישראל. כי כל הדברים - הצורה באה באחרונה, והחומר קודם. כי הצורה הוא המשלים, ראוי שיהיה באחרונה. ולפיכך נברא האדם באחרונה לכל מעשה בראשית, וכמו שבארנו זה במקומו, כי יש על האדם משפט הצורה שהיא באה באחרונה. וכן תמצא בישראל, שכל האומות נבראו קודם. כי שבעים אומות היו בדור הפלגה, כחז"ל [פרקי דר"א פרק כד]. ואף עמון ומואב ואדום תמצא כי היו לעם קודם שהיו ישראל. כי כאשר יצאו ממצרים, והיו לעם, כבר ישבו עמון ומואב ואדום בארצם. שמזה תראה, כי היו לאומות ונתישבו בארצם קודם ישראל. כי יש על ישראל משפט הצורה, שהיא יוצאת באחרונה" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 186]. ושם בתפארת ישראל פס"ט [תתרפה.] כתב: "תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם, כי אם על ידי השלמת כח אחד, והוא מקבל השכל הנבדל", ושם הערה 69. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "החומר אינו רק התחלה, כי הצורה היא שלימות הנמצא... כי החומר נקרא התחלה, והצורה נקרא תכלית ושלימות". ולהלן פ"ה מכ"א [ד"ה ואמר בן עשרים] כתב: "הגוף הוא בשלימות כאשר הוא בן שמונה עשרה שנים, הצורה היא בשלימות כאשר הוא בן עשרים שנה". ובכלליות קבע שלחומר יש מדריגה ראשונה, ולצורה יש מדריגה שניה [ח"א לערכין ל: (ד, קמג:)]. וכן כתב בח"א למנחות נג: [ד, פב:].

(244) בכת"י כאן נוספו הדברים הבאים: "שהיה דרך ארץ קודם, שכך הוא אצל האדם, שקודם הוא אצלו דרך ארץ. וכן אמרו במדרש [ויק"ר ט, ג] 'לשמור דרך עץ חיים' [בראשית ג, כד], 'דרך' זו דרך ארץ, 'עץ חיים' היא התורה. ואלפיים שנה קדמה דרך ארץ את התורה [ע"ז ט.]. וכל זה כי כך הוא בבריאת האדם, שמתחלה משיג הדברים שאינם שכליים כל כך, ואחר כך משיג הדברים השכליים". ולהלן פ"ג מי"ז איתא "אם אין דרך ארץ אין תורה", וכתב שם לבאר: "צריך שיהיה בו דרך ארץ קודם, כי דרך ארץ שהוא הנהגת סדר עולם הוא קודם לחכמה אלהית. ואם לא ימצא הקודם, לא ימצא אשר הוא יותר עליון במעלה, שהרי דרך ארץ קודם לגמרי אל התורה. וכמו שמצינו בבריאת עולם, שהרי כ"ו דורות קדמה דרך ארץ את התורה. ודבר זה בודאי כי הנהגת סדר עולם קודם התורה, שהיא הנהגה אלהית. ולפיכך אם אין דרך ארץ אין תורה". וראה להלן הערה 289. **ויש לעיין** בדבריו, שכתב כאן "שמתחלה **ילמד** דרך ארץ... ואחר כך יקרב אל התורה השכלית". א"כ למעשה מתי עליו ללמוד דרך ארץ. ובמשנה [להלן פ"ה מכ"א] אמרו "בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה, בן שלש עשרה למצות, בן חמש עשרה לתלמוד", אטו יקדים לכל אלו לימוד דרך ארץ. ויל"ע בזה. וראה למעלה בהקדמה הערה 155, ופ"א הערה 1833.

(245) ס"פ א [לאחר ציון 1840].

(246) כמבואר למעלה פ"א מי"ז בביאור המשנה שם "מרבה דברים מביא חטא", וז"ל [לאחר ציון 1493]: "ובודאי דבר זה חסרון לאדם להיות נמשך אחר כח הדברי לגמרי, שהוא אינו שכלי לגמרי, ולכן נחשב זה חסרון כאשר נמשך אחריו, ואחר החסרון נמשך עוד חסרון, כי כל חסרון גורר עוד חסרון. וזהו שאמר שהוא מביא חטא, שהחטא הוא חסרון, כי כל לשון 'חטא' בכל מקום חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'אני ובני שלמה חטאים', [בראשית לא, לט] 'אנכי אחטנה', ובהרבה מקומות". ובבאר הגולה באר הרביעי [שנ:] כתב: "וכן 'חטאת', אין פירושו רק לשון חסרון, כמו שפירש רש"י על 'אנכי אחטנה' [בראשית לא, לט], ופירש רש"י שהוא לשון חסרון, כמו 'קולע אל השערה ולא יחטא' [שופטים כ, טז], וכן 'אני ובני שלמה חטאים' [מ"א א, כא]. וכן תרגם אונקלוס [בראשית שם]. וכל קרבן שבא לתקן החסרון נקרא 'חטאת', לפי שהוא מתקן החסרון שבמעשה האדם". וכן כתב בגו"א שמות פ"ה אות יג, ושם הערה 43, גו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אין], תפארת ישראל פט"ז הערה 115, נצח ישראל פ"ה הערה 38, נתיב התשובה פ"א הערות 52, 110, שם פ"ז הערה 48, נתיב היסורין פ"א [ב, קעד:], אור חדש [סה.], ח"א לשבת לג. [א, כו:], ח"א ליבמות סג: [א, קלח:], ועוד. ובנתיב הצדקה פ"ו

[א, קפג.] כתב: "כי האדם על ידי חטא דבק בהעדר. וכך הוא לשון 'חטא', שהלשון הזה מלשון חסרון, כמו 'והייתי אני ובני שלמה חטאים'". וראה בבאר הגולה בבאר הראשון הערה 329, שם בבאר השני הערה 488, ושם בבאר השביעי הערה 338, ולמעלה פ"א הערות 753, 901, 1842, ולהלן הערה 291.

(247) לשונו למעלה ס"פ א [לאחר ציון 1840]: "וזהו מה שאמר 'שיגיעת שניהם משכחת עון', כלומר כאשר האדם יגע בתורה ובדרך ארץ, כמו שהיה בבריאה במעשה בראשית, דבר זה מסלק העון. כי כאשר הנהגת האדם בשלימות כאשר ראוי אל הבריאה, אז לא בא החטא, שהוא חסרון אל האדם, וכמו שיתבאר בפרק רבי אומר".

(248) כמבואר בתחילת הערה 246. וכן כתב בגו"א דברים פכ"ה אות א לגבי מחלוקת, וז"ל: "הריב גם כן, כי כאשר יתחיל מעט, סוף שיהיה גדול, עד שלא תוכל להשקיט אותו". ועל כך אמרו חכמים [סנהדרין ז.] "האי תגרא דמיא לצינורא דבידקא דמיא, כיון דרווח - רווח". וכתב על כך בנתיב השלום פ"א [א, ריח.], וז"ל: "המחלוקת דבק בו החסרון וההעדר, עד שתמיד מוסיף והולך, שכך הוא כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר תמיד. כי הבגד שהוא שלם, קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וכן כתב קודם לכן בנתיב השלום פ"א [א, רטז.], וז"ל: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:] כתב: "כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". הרי שחסרון אחד גורר אחריו חסרון אחר. וראה נצח ישראל פכ"ה הערה 7, שם פמ"ח הערה 7, ובבאר הגולה באר השביעי הערה 269, ולמעלה פ"א הערות 337, 901, 940, 1054, 1495, ולהלן הערות 288, 291, 1359, ופ"ה מי"ז [ד"ה אמנם יש]. וראה בסמוך ציונים 263, 273.

(249) דוגמה לדבר [שהשלם אינו בא לידי חטא]; אמרו חכמים [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכולו' [בראשית ב, א], שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם מניחין ידיהן על ראשו ואומרים לו [ישעיה ו, ז] 'וסר עונך וחטאתך תכופר'". וכתב שם בח"א [א, סג.] בזה"ל: "ודבר זה כי ישראל כאשר מקבלים השבת, והשבת היא השלמה לעולם, שבו נשלם שמים וארץ וכל צבאם, ולכך ראוי אדם זה שיהיה שלם לגמרי. והרי

'ויכלו' רוצה לומר שכלה ונשלם, והדבר שהוא שלם ראוי שלא יהיה בו חסרון. ולפיכך החוטא אשר נטה אל החסרון, שכן לשון 'חטא' מלשון חסרון, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאד כי לשון חטא הוא חסרון, לפיכך שני מלאכים אשר מלוים אותם בשבת, והמלאכים הם מליצים טובים על האדם, הם אומרים מאחר שמקבל השבת, שהוא המציאות, יושלם לגמרי, וסר עונך וחטאתך עד שיהיה שלם לגמרי". וראה בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.] שרמז שם לדבריו כאן. **וצרף לכאן** דבריו בגבורות ה' תחילת פי"ב, שביאר ש"כאשר כתיב 'וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא' [שמות א, ו], אז הבנים... היו פרים ורבים מאד [שם פסוק ז]. כי הדבר שאינו שלם ואינו בפועל הולך ומשתוקק לצאת אל הפעל. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם... לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש... ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל". וכתב על כך הפחד יצחק פסח סוף מאמר יז: "כי שלמותה של המדרגה התחתונה תשמש מניעה של אפשרות התנועה אל המדרגה הגבוהה ממנה". וזהו שכתב כאן "כאשר הוא שלם בכל, אינו יוצא מידי שלימותו".

(250) כפי שכתב למעלה בפ"א [לפני ציון 1768]: "להשלים האדם בעל שכל וגוף, שזהו כל האדם". ולהלן תחילת משנה ז כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה". וכן להלן משנה ט [ד"ה יש לך] כתב: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים". ובגו"א בראשית פכ"ג אות ג כתב: "האדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש", ושם הערה 41. ובהקדמה לבאר הגולה [ד:] כתב: "כי האדם הוא מגוף ושכל", ושם הערה 19. ומקרא מלא הוא [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה". וראה להלן הערות 613, 667, 976.

(251) כפי שכתב להלן פ"ג מ"ג [ד"ה ועוד יש], וז"ל: "כי הש"י הוא המלך, אשר כל מלך מפרנס עמו. והמלך אשר הוא בשר ודם, מפרנס עמו בצרכי הגוף, כי הוא בשר ודם. אבל מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש. וכמו שנתן הש"י פרנסת הגוף, כך נתן התורה, פרנסת הנפש, כי נפש בלא דעת לא טוב [עפ"י משלי יט, ב]. ולכך מיד שבא הש"י למלוך על ישראל, אמר 'אנכי ה' אלהיך' [שמות כ, ב], ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, אחר שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן". ובח"א למנחות צט: [ד, פו:] כתב: "האדם אל התורה כמו הדג שהוא במים, ששניהם שייכים זה לזה, ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים, כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה", וראה להלן הערות 738, 841.

(252) ראה הערה קודמת. ולהלן פ"ג מי"ז [ד"ה ופירוש אם] כתב: "כי התורה היא פרנסת האדם... ואין דבר זה צריך ראיה, כי התורה היא פרנסת הנפש, כמו שהלחם הוא פרנסת הגוף. כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר, והתורה משלמת הנפש, וע"י שניהם אלו פרנסת האדם, עד שיש לו פרנסה בכל".

(253) כמו בגדים וכיו"ב. ובגו"א בראשית פכ"ח אות לא כתב: "אחר שמשגיח עליו בלחם, משגיח עליו לתת לו כל פרנסתו, ונותן לו בגד ללבוש". הרי ש"בגד ללבוש" הוא מכלל פרנסה.

(254) יש להעיר, כי להלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] ביאר ששתי ההשלמות [גוף ונפש] נמצאות בתורה גופא, שכתב: "מלוין את האדם תורה ומעשים טובים, כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון הוא עולם הבא היא התורה, שהיא מעולם העליון, והתורה היא שלימות הנפש... והמעשים הם שלימות הגוף, שהאדם עושה בגופו, כי המעשים תלוים בגופו, ודבר זה קיום הגוף שהוא חומר שלו". וכן בדרוש על התורה [יא.] ביאר שהתמדת הלימוד היא כנגד הגוף, ועיון הלימוד הוא כנגד הנפש, עיי"ש. נמצא שבתורה גופא נמצאת גם השלמת הגוף [באמצעות מעשה המצוה או בעומק העיון]. וקשה, מדוע יש צורך להרחיק נדוד ליגיעת דרך ארץ כדי להגיע להשלמת האדם מצד גופו, הרי השלמה זו נמצאת בתורה עצמה. ושמעתי מיד"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א ליישב, שמצינו שיש שתי הגדרות לגוף. מחד גיסא "גוף" מורה על חומריות הגוף, וכידוע. ומאידך גיסא "גוף" מורה על כח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא "גוף". וכן כתב בקצרה להלן פ"ד מי"ד [ד"ה ויש לשאול] לגבי קדושת הגוף של הכהנים. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם" [ראה להלן הערה 984]. ובנתיב התורה פ"י [א, מה:] ביאר שקדושת ארץ ישראל בעולם מקבילה לגוף שבאדם. וראה נצח ישראל פ"ד הערה 38, ובהקדמה לבאר הגולה הערה 19. והנה "דרך ארץ" שהוזכרה כאן היא "מה שהאדם צריך לצורך גופו לפרנסתו" [לשונו כאן], וזה שייך לחומריות הגוף. אך מה שביאר בשני המקומות הנ"ל שנמצאת בתורה השלמת הגוף, שם איירי בכח הרוחני של הגוף, ולא בחומריות הגוף. והשלמת הדיוטא התחתונה של הגוף אינה נמצאת בתורה, אלא מחוצה לה, בדמות דרך ארץ, וכמו שמבאר. ודפח"ח. וראה להלן הערה 284, שגם שם נתעוררה שאלה דומה לשאלה כאן.

(255) והיגיעה להשלמת עצמו מפקיעה אותו מידי חסרון, יותר מאם השלימות הזו כבר היתה נמצאת אצלו, וכמו שיבאר בסמוך [ד"ה ועוד יש].

(256) כי ההפכים לא ימצאו יחד [השלמת עצמו ("יגיעת שניהם") עם חסרון עצמו ("עון")], וכמשפט ההפכים שאינם נמצאים ביחד, וכפי שכתב בבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:]: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בדברים פ"י ריש אות ט. ולהלן פ"ו תחילת מ"ה כתב: "איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:] ושם הערה 174, שם פכ"ג הערה 2, דרוש על התורה [י:, טז:], באר הגולה באר השלישי הערה 55, שם בבאר הרביעי הערה 1292, ועוד ועוד. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה. [הובא למעלה בביאור משנת כל ישראל הערה 73, ולמעלה פ"א הערה 1470.] וראה להלן הערות 270, 278, 567.

(257) פירוש הו"א זו - כאשר אדם עסוק בתלמוד תורה ודרך ארץ, שמא מחמת כן יבצר ממנו לעשות מצות, מפאת היותו טרוד ללא ליאות בת"ת וד"א.

(258) כי הן המביאות את האדם אל הצלחתו האחרונה [חיי העוה"ב], וכמבואר למעלה בהערה 231. הרי שהשכחה שהוזכרה במשנה ["משכחת עון"] אינה מפאת היותו טרוד בדברים אחרים, אלא היא מפאת שההפכים מפקיעים את עצמם זה מזה, ואין הפקעה כזו ביחס למצות.

(259) מפאת טרדתו המרובה. וכן ביאר הרבינו יונה כאן, וז"ל: "יעסוק בתורה שהיא מתשת כחו של אדם, גם במלאכתו לכדי חיותו, ולא יעמוד בטל לעולם". ומעין מה שאמרו לאידך גיסא [כתובות נט:] "הבטלה מביאה לידי זימה". וראה הערה 266.

(260) למעלה בקושיתו השניה [לאחר ציון 217]: "ועוד, כי 'יגיעת שניהם משכחת עון', אם הדבר תולה ביגיעה, אם כן יהיה יגע בתורה בלבד ולא במלאכה, ותהיה משכחת עון מפני היגיעה, אם כל יגיעה משכחת עון".

(261) בגו"א שמות פ"א אות ה [ד"ה ויש] כתב בשם המדרש: "כשהיו במצרים אמר משה לפרעה, איך אפשר שבני אדם יכולים להתקיים ולעשות מלאכה בלי הפסק".

(262) ואם תאמר, מדוע לפי המשמעות הפשוטה של המשנה [שטרדת יגעתו משכחת ממנו עון] אמרינן שבשעה שפוסק מטרדתו יבוא לידי חטא, ואילו לפי פירוש המהר"ל אמרינן שאף בשעה שפוסק מיגעתו לא יבוא לידי חטא. ויש לומר, כי לפי המשמעות הפשוטה ההגנה מהחטא היא משום "איידי דטריד", אך לא שיש כאן הגנה בעצם מהחטא. ולכך בשעה שפוסק אף לרגע מטרדתו, אין לו שום הגנה ומניעה מהחטא. אך לפי פירוש המהר"ל ההגנה מהחטא נובעת מפאת מעלתו של האדם, שהואיל והוא יגע ועמל להשלמת עצמו, לכך הוא מופקע מהפסד עצמו. הרי שאיירי בגדרו של אדם העמל להשלמת עצמו, ולכך אין גדר זה בטל ממנו אף בשעה שפוסק לרגע מטרדתו. וכמו שאמרו חכמים [סוטה כא.] שתורה ומצות מגינות על האדם בין בעידנא דעסיק בה, בין בעידנא דלא עסיק בה.

(263) כמבואר בהערה 248.

(264) כי עיקר האדם הוא נפשו, ולא גופו [כמבואר בגו"א בראשית פ"ב אות לב, והובא למעלה בהקדמה הערה 4], ונמצא שחלקו העיקרי לוקה בחסר. ומעין זה כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סג.], וז"ל: "אמנם אשר הוא חסר מן התורה כמו עם הארץ, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם" [הובא למעלה פ"א הערה 362].

(265) כי הוא נחשב חסר, אע"פ שיש לו ממון הרבה. והוספתו ["אפילו אם יש לו ממון הרבה ואינו חסר"] טעונה ביאור, דמהיכי תיתי לחשוב שאדם עשיר לא יחשב אדם חסר אם אינו עסוק בהשלמת עצמו, דפשיטא שעושרו לא יועיל להסיר ממנו שם "חסר", שהרי הוא חסר בעצם. ונאמר [קהלת ה, יב] "עושר שמור לבעליו לרעתו", וכן [משלי יא, ד] "לא יועיל הון ביום עברה", וכן [משלי יא, כח] "בוטח בעשרו הוא יפול". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.] כתב: "העושר הוא זולת האדם, ובזה אינו דומה לשאר מעלות" [הובא למעלה פ"א הערות 1049, 1511]. ובבאר הגולה באר השני [קפז:] כתב: "ענין הממון ומדריגתו, שלא יעשה בממון כאילו היה גופו ונשמתו". ויל"ע בזה. ואולי כוונתו כנגד ההשלמה של דרך ארץ, שהיא נועדה להשלים האדם ביחס לצרכי גופו, והיה מקום לחשוב שאם כבר יש לו ממון רב, הרי עד כמה שנוגע לצרכי גופו הוא שלם ועומד, ולא יחשב חסר. ועל כך מדגיש כאן, שאין בזה די, כי רק כאשר עוסק בהשלמת עצמו נמצא הוא בשלימות הראויה.

(266) כתובות נט: "הבטלה מביאה לידי זימה". ובקידושין פא. אמרו "סקבא דשתא ריגלא", ופירש שם הערוך "כיון שאוכלין ושותין ובטלין ממלאכתן, מתייחדין ובאין לידי עבירה". והרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פכ"ב הכ"א כתב: "יפנה עצמו ומחשבתו לדברי

תורה וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה". ולהלן פ"ג מ"א כתב: "כי היצר הרע דרכו שיבוא מחמת הבטלה". אמנם בהמשך דבריו מבאר יותר, שלא רק שחוסר התעסוקה הוא המביא לחטא, אלא שכאשר תופס עצמו כדבר שנשלם [ולכך חדל מלעמול], אז דבק בו החסרון שיש בבריאה. וראה הערה 259.

(267) כתב למעלה לשון "קלקלה", וכאן לשון "תקלה". ואכן בילקו"ש הנ"ל הובאה לשון "קלקלה", ובשמו"ר מא, ז, הובאה לשון "תקלה" [ראה להלן לאחר ציון 280]. ודע, שכדבריו כאן כתב אות באות בח"א לסנהדרין קו. [ג, רמח.]. וכן הביא ענין זה בגו"א בראשית פ"ח אות כד, נצח ישראל פכ"ג [תפז:], אור חדש [קסג:], ובנתיב הליצנות פ"א [ב, רטז.], וישולבו בהערות הבאות.

(268) לשונו בתפארת ישראל פ"ג [סא:]: "האדם הזה לא נברא בשלמותו האחרון, והוא נברא להוציא שלמותו אל הפעל. וזה 'אדם לעמל יולד' [איוב ה, ז], שהוא נולד ונמצא אל תכלית העמל, דהיינו להוציא השלמות אל הפעל. ולא יגיע להיות נמצא בפעל לגמרי לעולם, אבל תמיד יהיה עמל להוציא שלימותו אל הפעל, וזה שלימותו האחרון. ולפיכך אמר 'אדם לעמל יולד', והעמל הוא היציאה אל הפעל. ותמיד הוא בכח עוד לצאת אל הפעל". וכן כתב להלן משנה ח. ושמעתי ממו"ר שליט"א ש"יגיעה" היא מלשון "להגיע", ששואף להגיע למקום שמעבר לעצמו. וראה להלן הערות 274, 845.

(269) כי כל בכח עומד לצאת לפעל, וכמו שכתב בסוף דרוש עה"ת [נ:], וז"ל: "כי בהיות כח ההכנה... אי אפשר שיהיה לבטלה, שכל דבר שהוא בכח, בהכרח יצא לפעל, דאל"כ לא נקרא שהוא בכח". ובנתיב התשובה פ"ד [סד"ה ולפיכך אמר] כתב: "דבר הנברא אי אפשר שלא יצא לפעל, שאם לא כן יהיה לבטלה הבריאה". ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "כי יש לאדם להיות נמשך אחר השלמתו, שכל דבר בעולם נמשך אחר השלמתו, כי כאשר הוא בלא השלמתו הוא חצי דבר, ומתנועע אל השלמתו, כמו הולד שהוא בבטן אמו מתנועע הויתו אל השלמתו. וכן כל הדברים בעולם כאשר אינם בהשלמה, מתנועע הויתו אל ההשלמה. כי הגרעין שהוא הזרע באדמה, תנועת הויתו אל ההשלמה. וכן כל הנבראים מתנועעים אל השלמתם" [הובא למעלה פ"א הערה 697. וראה להלן הערה 1144].

(270) "כי מאחר שהוא עומד אל ההשלמה, אין דבק בו חסרון" [לשונו בסמוך]. וזה כמשפט ההפכים, שכאשר האחד קם השני נופל [גו"א שמות פי"ז אות יג]. ובהקדמה לאור חדש [מט.] כתב: "כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו". וראה למעלה פ"א הערה 1468, ופרק

זה הערה 256. ובלשון חכמים [פסחים יא.] "הוא עצמו מחזר עליו לשורפו, מיכל קאכיל מיניה", ופירש רש"י שם "דהוא עצמו כל עסקו זה בחמץ אינו אלא מחזר עליו לשורפו, אין לך זכרון לאיסור גדול מזה. מיכל קא אכיל מיניה - בתמיה". וראה להלן הערה 758.

(271) כי הישיבה והמנוחה מורות על ההשלמה. וצרף לכאן דברי רש"י [סוטה מ:] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד - שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה" [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א]. דוגמה לדבר; שבת נקראת "תכלית מעשה שמים וארץ" [תפילת ערבית דשבת], כי הואיל והקב"ה נח ביום השביעי, בהכרח זה מורה שהגיע אל תכליתו, שאל"כ, לא היה נח ביום זה, אלא היה ממשיך במלאכתו, וכמבואר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:], וז"ל: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל. וזה, כי גם השמים הם פועלים, אבל אין מנוח להם. וזה כי אין בפעולתם ההשלמה, ומאחר שאין בפעולתם ההשלמה, אין כאן שביתה והפסק, כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה. אבל השם יתברך, כיון ששבת, יש בפעולתו ההשלמה. ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה". ובגבורות ה' ר"פ מה [קעא.] כתב: "כי הדבר שהוא מתנועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו. שאם היה בעל שלימות, היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה אין בה שלימות גמור. ולפיכך העכו"ם במה שאינם שלימי צורה... אמרו חכמים עליהם [סנהדרין נח:] כותי ששבת חייב מיתה, לפי שנאמר עליהם [בראשית ח, כב] 'יום ולילה לא ישבותו'. כי הם דבר שאין לו השלמה. אבל ישראל במה שהם בעלי שלימות, יש להם שבת. כי השבת מורה על ההשלמה, וזהו ענין הצורה שהוא שלימות הדבר. אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכחות הגשם, ואין הגשם בפעל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום. ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה. לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה" [הובא למעלה פ"א הערה 1658]. ולהלן משנה ח [ד"ה אם למדת] כתב: "הדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח... שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה", ושם הערה 844.

(272) "והוא נמצא בפעל בשלימות... אז דבק בו ההעדר, שהוא יצר הרע, הוא שטן, הוא מלאך המות, שדבק בכל הנמצאים" [לשונו בהמשך].

(273) כי חסרון גורר חסרון, וכמבואר בהערה 248.

(274) וז"ל בנתיב הליצנות פ"א [ב, רטז.]: '"בכל עצב יהיה מותר' [משלי יד, כג]... שלמה המלך רצה לומר כאשר האדם הוא בהכנעה וכובד ראש, יהיה לו תחת זה מותר. כי השמחה לאדם מצד השלימות שנמצא בו [כמבואר להלן פ"ו מ"ב (ד"ה ואמר כי), ולמעלה פ"א הערה 1067], ולכך הוא שמח. והאדם אינו בעל שלימות בעצמו. ואם האדם מתבונן בחסרון שלו, לא יהיה לו שמחה יתירה, כי 'האדם לעמל יולד' [איוב ה, ז], שיהיה שלימותו תמיד יוצא אל הפעל, ואין האדם בשלימות בפעל. ולכך כאשר האדם נוהג כך, הנה יהיה לו מותר, שיקבל מה שראוי לקבל... ותמיד הוא יוצא לפעל לקבל. ואם אדם בשמחה, כאילו כבר הוא בשלימות בלא חסרון, דבר זה מביא אליו החסרון, כי כאשר הוא בשלימות, דבק בזה ההעדר והחסרון. אבל כל זמן שאינו בשלימות, אינו דבק בו ההעדר... וזה שאמר כאן 'בכל עצב יהיה מותר', שאם האדם הוא בהכנעה... לכך יקבל תמיד שלימות שראוי אל האדם". ובאור חדש [קסג:] כתב: "כאשר האדם הוא בטוב ובשמחה, ובדעתו שהוא שלם ואין לו חסרון, אז הוא מוכן לחסרון ולהיות לו נפילה כאשר מגיע לו דבר שהוא מוקש אליו... אבל אם אין לו השלמה, מוכן הוא שיושלם. אבל כאשר כבר נשלם, ואינו מוכן להשלמה עוד, אז דבק בו ההעדר, כי האדם בפרט דבק בו ההעדר, כי לא יושלם האדם בתורה ובחכמה עד שאין חסר עוד... וכאשר כבר הגיע אל השלמתו, דבק בו ההעדר. אבל אם האדם הוא בחסרון ואין לו השמחה, אז שייך לומר עליו 'בכל עצב יהיה מותר'. כלומר כאשר הוא עצב, וזה כאשר הוא בחסרון, אז הוא מוכן לקבל השלמה, ולא השלמה בלבד, אלא אף מותר יש לו". וכן הוא בקיצור בנצח ישראל פכ"ג [תפז:]. **ובכת"י כאן** כתב: "כי החטא והעון נמצא כאשר אחד רוצה שיהיה בשלימות, כי 'אדם לעמל יולד' [איוב ה, ז], וכאשר האדם רוצה שיהיה שלם, אז דבק בו ההעדר. אבל כל זמן שהוא בעמל, ואינו בשלימות, אין דבק בו ההעדר. אבל רק כאשר נשלם, ואז יש לו סוף ותכלית, ואז דבק בו ההעדר. ודבר זה רמזו בפרק חלק וכו'" [וכהמשך דבריו כאן]. וראה הערה 268.

(275) פסוק זה לא הובא בפרק חלק, אלא בב"ר לד, י, והובא ברש"י בבראשית שם. והרד"ל שם אות יד ציין לירושלמי ברכות פ"ג ה"ה.

(276) "מנעריו [ולא "מנעוריו"] כתיב" [רש"י בראשית ח, כא].

(277) מדגיש זאת כדי להורות שכל ענינו של היצר הרע הוא העדר הנמצאים, כפי שהדבר ברור לגבי השטן ומלאך המות. וראה למעלה פ"א הערה 730, ולהלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו]. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפג:], ושם הערה 73, בהמשך בתפ"י פמ"ח [תשנב.], ושם הערה 53. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה לאיש] כתב: "הוא שטן הוא מלאך המות, שהוא העדר הנמצאים". ובח"א לב"ב שם [ג, עא:] האריך בזה.

(278) לשונו בגו"א בראשית פ"ח אות כד: "משננער לצאת ממעי אמו. וטעם הדבר הוא ידוע למבינים, שאין יצר אלא לדבר השלם והנגמר, אבל דבר שהוא מתנועע אל השלמה - אין לו יצר הרע, וזה כי אין יצר הרע רק לדבר חסר, ומבקש למלאות חסרון תאותו. ולא שייך 'מבקש למלאות חסרון' רק באשר הוא שלם במה, ויש באותן שלימות חסרון, אבל דבר שאין לו מציאות בשלימות, כמו כאשר הוא בבטן אמו, והיה מתנועע עתה אל שיהיה נשלם, הרי כיון שהוא מתנועע אל השלם, מאין לו יצר הרע למלאות חסרון שהוא חסר. ועוד, כיון שהוא בבטן אמו הוא חסר, וכך הוא טבעו ראוי להיות, ולא שייך חסרון בדבר שראוי שיהיה בלתי שלם". ואודות שההפכים אינם נמצאים יחד, כן מבואר למעלה בהערה 256. **והנה כאן** מבאר שהולד במעי אמו הוא חסר [ומתנועע אל השלמתו], אך בדרשה לשבת תשובה [עד.] כתב: "אין חסרון בבטן אמו, ולכך בבטן אמו יש עליו נר אלהים זה [נדה ל:], מפני שאינו חסר כלום... לכך אמר [שם] ואין לך ימים שהאדם שרוי בטובה כמו אלו הימים... בבטן אמו אינו חסר כלום כמו שאמרנו, וכאשר אינו חסר שרוי בטובה" [הובא למעלה פ"א הערה 1051]. ולכאורה אין הדברים האלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. אמנם לא קשה, כי דבריו בדרשה איירי שאינו זקוק לשום דבר מבחוץ, אלא שהוא שמח בחלקו [כמבואר בדבריו שם להדיא]. אך דבריו כאן איירי בחסרון מצד שהולד אינו בפועל, אלא הוא בכח להיות אדם שלם, ומתנועע אל השלמתו. ודו"ק.

(279) המשך לשונו בגו"א בראשית פ"ח אות כד: "אבל כאשר יוצא מבטן אמו, והוא נשלם בדבר של מה, מבקש למלאות חסרון. והיצר הרע גם כן מתגרה בדבר שהוא שלם מה, ודבר זה ידוע, ורמזו אותו חכמים ז"ל [סוכה נב.] 'כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו'. וכל אלו דברים ברורים ונאמנים מדברי חכמה". וראה למעלה בהקדמה הערה 139.

(280) לשונו בתחילת נתיב הליצנות [ב, רטז.]: "אם האדם בשמחה כאילו כבר הוא בשלימות בלא חסרון, ודבר זה מביא אליו חסרון, כי כאשר הוא בשלימות, דבק בזה ההעדר והחסרון. אבל כל זמן שאינו בשלימות, אינו דבק בו ההעדר. ודבר זה הוא דבר

מופלג בחכמה רמזו ז"ל דבר זה, אמרו בפרק חלק [סנהדרין צא:] אימתי יצר הרע ניתן באדם, משעה שיוצא לאויר העולם... היצר הרע הוא ההעדר שהוא דבק באדם, שהרי נקרא 'רע', וזהו עצם ההעדר. וכל זמן שהוא בבטן אמו, שיוצא הוויתו אל השלימות ואל הפעל, אין דבק בו ההעדר. אבל כשנשלם הווייתו... אז דבק בו ההעדר. וכן בפרק חלק [סנהדרין קו.] אמר רבי יוחנן, כל מקום שנאמר 'וישב' אינו אלא לשון צער... והטעם בזה כמו שאמרנו, כי האדם כאשר האדם עצמו הוא בשלימותו, ויש לו ישיבה ומנוחה, ואז השטן, הוא ההעדר שהוא השטן כאשר ידוע, כי השטן הוא ההעדר... דבק בנבראים. אבל כאשר אינו בשלימות, אין דבק בו ההעדר כ"כ. ואלו דברים ברורים, וכבר הארכנו בזה בפרקים".

(281) פירוש - כאשר עמל בשני חלקיו הוא מסולק מן החטא. ובכת"י כתב משפט זה כך: "וכל בעל עמל מורה שאינו בשלימותו בפועל, וכל שאינו בשלימותו הוא מוכן ועומד אל ההויה ואל ההשלמה, שלא דבק בזה ההעדר".

(282) או מצד נפשו או מצד גופו. אך לכאורה יקשה, שהרי כמה פעמים כתב שיש יצה"ר רק מצד גופו של אדם, וכמו שכתב בהקדמה [לפני ציון 138] "דבר זה הוא מחמת יצרו שבגופו". ואודות שהיצה"ר נמצא בגוף, כן אמרו [שבת קה:] "מאי קראה 'לא יהיה בך אל זר' [תהלים פא, י]... איזהו אל זר שיש **בגופו** של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ולהלן משנה יד [ד"ה וכן רבי יהושע] כתב: "יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה, שאף בבהמה גם כן איכא יצרא, כדאיתא בפרק קמא דבבא קמא [ב:] דגם לבהמה יש יצר הרע. אבל עין הרע אין לבהמה, שאין לבהמה כח נפשי נבדל". וכן חזר וכתב שם פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו]. ובגו"א דברים פכ"ה אות ג [ד"ה אמנם] כתב: "ובגוף הוא החטא, שבו היצר הרע", ושם הערה 14. ובתפארת ישראל פט"ז [רמו:] כתב: "וכבר אמרנו כי גופו, שבו יצרו", ושם הערה 73. וכן חזר וכתב שם בפנ"ז [תתצו:], ושם הערה 44. וכ"ה בגבורות ה' פמ"ו [ריש קעט.], נתיב התורה פ"ט [א, מא:], נתיב העבודה ס"פ ח [א, קב:], ובח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פב:] כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". אמנם תשובתך בצדו, וכפי שיכתוב בסמוך, שיצה"ר דעריות נמצא בגופו, אך יצה"ר דע"ז נמצא בנפשו, ובכל המקומות הנ"ל איירי ביצה"ר דעריות. וראה להלן הערה 1519.

(283) לשונו בגו"א בראשית פ"ו אות כב: "יצר הרע המסית האדם לרע אינו אלא בשביל אלו, דיש יצה"ר לעריות, ויש יצה"ר לע"ז, כדאיתא במסכת יומא [סט:]... ובכמה דוכתיה אמרו, תרי יצרא הוי, יצרא דע"ז, ויצרא דעריות", ושם הערה 123. וראה למעלה פ"א

הערה 696, שנתבאר שם שלשון "רעבון" נאמר על יצרא דעריות, ולשון "צמא" על יצרא דע"ז. וראה עוד בנתיב העבודה פ"ו [א, קב.]. ובא להורות ששני יצרים אלו הם כנגד הגוף והנפש, וכמו שכתב בנצח ישראל ספ"ג [נו:], וז"ל: "כלל הדבר, כי אלו שתי יצרים, יצרא דערוה ויצרא דע"ז, הוא לשני חלקי האדם, הגוף וכח השכלי", ושם בהערות. ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:] כתב: "ואלו שני יצה"ר הם כנגד הגוף והנפש... כי מצד הגוף נוטה האדם אל הערוה שהוא מתאוה לו, ומצד הנפש נוטה האדם לע"ז. כי בודאי הגוף אין נוטה לע"ז, שהע"ז הם כוחות רוחניות, ושייך זה אל הנפש בפרט, לא אל הגוף... כמו שיש לגוף האדם נטיה אל הרע... כך יש לנפש נטיה אל הרע, הוא יצרא דע"ז... ואלו שני חטאים ראשי חטאים". וכן בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכ"ה בח"א לערכין טו: [ד, קלח.]. וראה נצח ישראל פי"ט [תיז.], ושם הערה 29.

(284) יש להעיר, כי בכמה מקומות נתבאר שתלמוד תורה מציל מיצרא דעריות. וכגון, בע"ז יז: אמרו חכמים ש"מדבר זימה תשמור עליך תורה", ולמדו כן מהפסוק [משלי ב, יא] "מזימה תשמור עליך תבונה תנצרכה". ובח"א שם [ד, מב:] כתב: "כי התורה היא שכלית, ואילו הערוה חמרית לגמרי... ולכך ראוי שהתורה שומרת את האדם מן הערוה בפרט". ובקידושין ל: אמרו על היצה"ר "בני אם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש. אם אבן הוא נימוח. ואם ברזל הוא מתפוצץ". ובח"א שם [ב, קלו:] כתב: "זה נאמר על שני יצרים, האחד הוא יצר עריות, שהוא דבק בחומר, וזה אשר נמשל לאבן, שהוא גוף חומרי. ואמר שהוא נמוח מן התורה, שהתורה היא שכלית, והשכל כמו שאמרנו מבטל היצר הרע... וכן אם הוא ברזל, הוא נגד יצרא דע"ז, שזה היצר אינו דבק בגוף רק בנפש". הרי ביאר להדיא שלימוד תורה מועיל כנגד יצרא דעריות. ומדוע כאן חילק וכתב שלימוד תורה מהני כנגד יצרא דע"ז, ודרך ארץ מהני כנגד יצרא דעריות [ראה למעלה הערה 254]. ושמעתי מגיסי הרה"ג ר' אריה ברגמן שליט"א ליישב, כי בודאי תלמוד תורה מהני כנגד יצרא דעריות, וכמו שנתבאר, אך במשנתינו כתוב יותר מכך, שיגיעה בתורה ודרך ארץ "משכחת עון". ושכחת עון אינה רק התגברות על היצה"ר, אלא הוא סילוק היצה"ר. [ראה למעלה הערה 206 שנתבאר שם שהתנאים לא באו רק להסיר את החטא, אלא להסיר את סבת החטא, שהיא היצה"ר]. ועל כך כתב כאן, שסילוק יצרא דעריות נעשה ע"י יגיעה בדרך ארץ, ולא ע"י יגיעה בתורה. כי אע"פ שיגיעה בתורה משמרת את האדם מיצרא דעריות, אך אין בה להשכיח עון דעריות, כי שכחה זו נעשית

רק על ידי תיקון הגוף מחסרונותיו, ונהי שהתורה מתקנת את הנפש מחסרונותיה, אך תיקון הגוף אינו נעשה אלא רק על ידי דרך ארץ. ודפח"ח.

(285) אם כוונתו ליסוד שיש לאדם שני יצה"ר, אכן זהו נושא נפוץ בספריו, וכמלוקט בהערה 283. אך אם כוונתו ל"יגיעת שניהם" שהוזכר במשנה, לא מצאתי שביאר זאת במקום אחר בספריו.

(286) כוונתו לשני הסבריו שביאר אודות מעלת היגיעה בתורה ודרך ארץ; (א) כאשר אדם עמל להשלים עצמו בשני חלקיו, מסולק מן העון שהוא חסרון האדם. (ב) כאשר אדם מתנועע אל השלמתו, אין היצה"ר והשטן שולטים בו. ודרכו של המהר"ל להורות שכל הסבריו הם ענין אחד, וכמבואר למעלה פ"א 286. ובזה יישב את שאלתו השניה מלמעלה [לאחר ציון 217] "ועוד, כי יגיעת שניהם משכחת עון, אם הדבר תולה ביגיעה, אם כן יהיה יגע בתלמוד תורה בלבד, ולא במלאכה". ועל כך מיישב שבעי יגיעה כפולה כנגד שני חלקי האדם, הנפש והגוף.

(287) והמלאכה משלמת האדם כפי שביאר למעלה לגבי דרך ארץ, שהרי "דרך ארץ" שהוזכרה ברישא היא מלאכה, וכמבואר למעלה בהערה 218. ולמעלה פ"א לפני ציון 1086 כתב: "כי המלאכה שלימות האדם", וראה שם הערה 1030.

(288) כפי שכתב למעלה בפ"א [לפני ציון 337]: "כי כאשר יש בנברא חסרון, ולכך אינו טוב, ודבר שהוא חסר קרוב אל ההעדר, שמגיע אל ההעדר לגמרי". וכן שם בפ"א [לפני ציון 1652] כתב: "ההשלמה הוא קיום הכל". ולהלן פ"ג מי"ז כתב: "ולפיכך אמר [שם] 'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי לדבר החסר אין קיום". ובגבורות ה' פכ"ג [צז:] כתב: "דבר שאין בו מום וחסרון הוא מקוים לנצח, שכל הפסד שמגיע אל דבר לא יגיע רק מפני מום וחסרון, אבל דבר שאין לו מום יש לו קיום נצחי". ואמרו חכמים [שבת קד.] "קושטא קאי, שקרא לא קאי" [ראה למעלה פ"א הערה 1712]. ובתפילת ימים נוראים אומרים "וכל הרשעה כולה כעשן תכלה כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ". וראה להלן הערה 393.

(289) "אין קיום לו" - לחסר. ויש לדון בדבריו, האם ה"חסר" הוא האדם או התורה. שכתב כאן שבלא מלאכה "הוא אדם חסר", ו"דבר זה חסרון לאדם מה שראוי לו". אך לשון המשנה מורה שהתורה תהיה בטילה ["כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה"]. ובעל כרחך לומר שהואיל והאדם בלא מלאכה הוא חסר, לכך אין לתורתו קיום. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [נדרים כב:] "כל הכועס משכח תלמודו ומוסיף טיפשות". וכתב על כך להלן [משנה י]: "וכנגד שלא יהיה בעל חסרון בעצמו, אמר

[שם] 'אל תהא נוח לכעוס', כי הכעס הוא רע לעצמו של אדם... ובמסכת נדרים... אף משכח תלמודו ומוסיף טפשות... ואין לך חסרון בעצמו יותר מזה שאמר משכח תלמודו ומוסיף טפשות". ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין השמיני של תורה היא "בשמחה", וכתב שם לבאר: "כי השמחה מדה גדולה, כי כאשר האדם הוא בשמחה, הוא בשלימות, ועל ידי זה מקבל התורה, שהיא שלימות האדם. וכאשר האדם בצער, אז הוא בחסרון, אין מקבל התורה, שהיא שלימות האדם". הרי שכאשר האדם חסר בעצמו, אין לתורתו קיום. ובכת"י כאן התייחס לנקודה זו, וכתב כך: "וכאשר האדם חסר מצד עצמו, שאין לו השלמתו בעצמו, איך יקבל התורה, שהיא השלמה שכלית יותר. ולפיכך התורה בטילה". וראה למעלה הערה 244.

(290) כמבואר למעלה בהערות 246, 248.

(291) כמבואר למעלה בהערה 246. וכן כתב למעלה פ"א מי"ז בביאור המשנה שם "מרבה דברים מביא חטא", וז"ל [לאחר ציון 1493]: "ובודאי דבר זה חסרון לאדם להיות נמשך אחר כח הדברי לגמרי, שהוא אינו שכלי לגמרי, ולכן נחשב זה חסרון כאשר נמשך אחריו, ואחר החסרון נמשך עוד חסרון, כי כל חסרון גורר עוד חסרון. וזהו שאמר שהוא מביא חטא, שהחטא הוא חסרון, כי כל לשון 'חטא' בכל מקום חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'אני ובני שלמה חטאים', [בראשית לא, לט] 'אנכי אחטנה', ובהרבה מקומות".

(292) מתוך שלא נאמר ברישא לשון גרירה, מוכח שאיירי בעון "ששייך לבא", וכמו שמבאר. ובמיוחד יש לבאר כן לפי דבריו למעלה [לאחר ציון 282] ש"משכחת עון" איירי בסילוק יצה"ר דע"ז ועריות. ולגבי יצה"ר דע"ז כתב בנצח ישראל ס"פ ג [נה:] שהוא בפרט מגרה תמיד בישראל. ולגבי יצה"ר דעריות כתב בגו"א ויקרא פי"ט אות לד שבנוגע לעריות האדם נמצא תמיד בגדר "בא דבר עבירה לידו". ולכך ברי הוא שאיירי בעון "ששייך לבא".

(293) כי "גרירה" מורה על הבאה ממקום אחר, וכמבואר למעלה הערה 222.

(294) בכת"י כתב כך: "ולכך אמר ש'סופה בטילה וגוררת עון' כאשר האדם חסר". ובזה מיישב את שאלתו הרביעית על המשנה [למעלה לאחר ציון 220], שהקשה: "ועוד, למה 'גוררת עון', בשלמא מה שאמר למעלה כי 'יגיעת שניהם משכחת עון', היינו שהוא מסולק מן העון, דכאשר יש לו מלאכה אין צריך לגזול. אבל מה שאמר 'וגוררת עון', משמע שגוררת עון אחר, אף בלא טעם שצריך לו לגזול, דאם כן הוי ליה לומר 'וגורם עון', לא 'גוררת עון'".

(295) כוונתו לשאלתו השלישית על המשנה [למעלה לאחר ציון 219], שהקשה: "ועוד, שאמר 'כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה', וכמה תלמידים חכמים היו שלא היו בעלי מלאכה".

(296) פירוש - שעסקו במסחר, אך לא היו בעלי אומנות ומלאכה, וראה להלן משנה ה [לאחר ציון 573] בהגדרת ההבדל בין הרווח שיש במשא ומתן לרווח שיש במלאכה, ושם הערה 576. ומה שניחא ליה לומר שהיו בעלי משא ומתן, ולא היו בעלי מלאכה ואומנות, הוא לכאורה על פי דברי הגמרא [קידושין ע.] שאמרו שם "כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור, אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה", ופירש רש"י שם "שגנאי הוא ושפלות לדור שכפופים לזה שאין לו מי שיעשה מלאכתו", וראה למעלה הערה 220.

(297) לכאורה נראה שכוונתו לדרגת רשב"י וחבריו, שהסירו מעליהם עול דרך ארץ, ותורתם נתקיימה בידם, וכמבואר בביאור הלכה סימן קנו, וז"ל: "סופה בטלה וגוררת עון - כתבו הספרים שזהו נאמר לכלל העולם, שאין כולם יכולים לזכות לעלות למדרגה רמה זו להיות עסקם רק בתורה לבדה. אבל אנשים יחידים יוכל להמצא בכל עת באופן זה [וזהו שאמרו בברכות לה: 'הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידן', ר"ל דוקא הרבה], והקב"ה בודאי ימציא להם פרנסתם, וכעין זה כתב הרמב"ם פי"ג מהלכות שמיטין ויובלות [הי"ג] 'ולא שבט לוי בלבד וכו', עיין שם" [לשון הרמב"ם הובא למעלה בהערה 240]. אך אין זה מספיק, כי לפי זה לא תובן הדגשתו שאיירי באנשים "שכל כך חשקה נפשם בתורה", שלכאורה לא זה העיקר, אלא העיקר הוא שאיירי באנשים שפרקו מעליהם חשבונות בני אדם, וכלשון הרמב"ם שם, אך מהו הענין של חשק בתורה. **אמנם דבריו** מתבארים על פי מה שכתב בנתיב התורה פ"ה [א, כד.], שהביא שם את דברי הגמרא [עירובין נד:] שאמרו "אם עושה אדם תורתו חבילות חבילות [שלומד הרבה דברי תורה ביחד], מתמעט, ואם קובץ על יד על יד [שלומד מעט מעט], ירבה. אמר רבא, גמירא לה לרבנן האי מילתא, ועברי עלה", וכתב לבאר: "רבוי התורה אין לו נושא שיכול המקבל לשאת, לכך ימעט. וקובץ יד על יד, שאז יש לו נושא, יקבץ הרבה. ואמר רבא ידעי רבנן בהא מלתא ועברי עלה. ומה שהיו עוברים, היינו שהיה נפשם חשקה בתורה, ומכח תשוקתן אל התורה היו משתוקקים לתורה, וללמוד הרבה ביחד, עד שמפני גדול השתוקקות שלהם לתורה היו לומדים הרבה ביחד". הרי חזינן שהשתוקקות מרובה לתורה מאפשרת קבלת דברי תורה גם באופן שבלעדי השתקקות זו לא היה קיום וקבלה לדברי תורה. ולכך אף בנדון דידן, נהי שאין ראוי לקבל התורה כאשר אין עמה מלאכה, מ"מ כאשר יש השתוקקות מופלגת לתורה, יש בכך לאפשר את

קבלת התורה אצל האדם, אף שבעצם אין כך סדר קבלתה, ובבחינת "אהבה מקלקלת השורה" [רש"י בראשית כב, ג]. **ואודות שההשתוקקות** והאהבה לד"ת עושות את האדם לכלי קבול לד"ת, כן כתב בדרוש על התורה [כג.], וז"ל: "והנה ההכנה הצריכה אליו [לקבלת התורה]... היא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה... כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו [עפ"י משלי כה, כה] כמים קרים על נפש עיפה" [הובא למעלה פ"א הערה 697]. וכן כתב שם בהמשך הדרוש [לז:], וז"ל: "ועוד רמז לנו במה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים' 'וירד ה' על הר סיני' [שם פסוק כ], כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, כשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם ככל שאר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת... לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו'", ואחר כך 'וירד ה' וגו'", לומר כי צריך האדם מצד עצמו תשוקה והכנה אליה, קודם שמקבלה. ואין הקב"ה נותנה למי שאינו מוכן לה תחלה, וכדכתיב [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין'. כי הוא יתברך לא יתננה רק למי שמוכן אליה מצד עצמו בחשקו בה. לכן עלה משה מעצמו בלי ציווי השם, ואז 'ויקרא אליו ה' וגו'" [שם פסוק ג]. וכל ההכנה היא כאשר אוהב התורה, ותשוקתו אליה, שאז נקנית לו. ודבר זה עיקר גדול בתורה".

(298) שיגיעה בתורה ובדרך ארץ היא השלמת הנפש והגוף, ואם חסרה אחת מהן, האדם הוא חסר בעצמו.

(299) כן כתב כמה פעמים, וכגון בבאר הגולה באר השני [קסב.] כתב: "ודברים אלו הם עמוקים... רק התבאר בזה כי דבריהם הם בנוים על דברי חכמה עליונה". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט.] כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנוים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה. ואל יעלה על דעתך שיש ספק בדבר אחד מן הדברים האלו... אבל באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל... ואם תתבונן מאוד מאוד, תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ז [תטו.]. וכוונתו שדברי חכמים בנויים על חכמת הסוד, וכפי שכתב בבאר הגולה בתחילת הבאר החמישי: "נמצא בדבריהם איזה ענינים שיראה לאדם רחוק מן הדעת, וסתומים במקומם, וסודם נגלה מבואר במקום אחר, כמו במדרש ספר הזוהר, ובמדרש הבהיר לרבי נחוניא בן הקנה... והנה הם מגלים סתרי תורה שרמזו חכמים", ושם הערה 7.

(300) מצוי הוא שהמהר"ל מדגיש שאין ספק בדברים שכתב. וכגון, בגבורות ה' פל"ט [קמה:] כתב: "והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". ובתפארת ישראל ס"פ מא [תרנב:] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו לא יהיה לך ספק בדברים אלו". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט.] כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנוים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה". ולהלן משנה ט [סד"ה והנה תבין] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו אשר אמרנו, לא יהיה לך ספק בפירוש זה אשר התבאר לך במקום הזה, כי הם דברים ברורים מאד בחכמה, אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה". ובבאר הגולה באר הששי [רעא:] כתב: "ובודאי לקצת בני אדם יהיה דברינו מסופקים, או רחוקים מן המאמר עצמו. אך דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה, כך הוא פירוש דבריהם. ואם שלא בארנו דבריהם על תכלית, הלא דברינו הם אמת ואמונה, לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים". ובגבורות ה' פכ"ג [ק:] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ובהמשך בגבורות ה' פנ"ח [רנח:] כתב: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה. אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית" [הובא למעלה בהקדמה הערה 225, וראה להלן הערה 1179]. וכנראה מדגיש זאת, כדי להורות על אמיתת הדברים, כי הסממן המובהק של דברי אמת הוא ההכרחיות שבדבר, וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ח [ערב:]: "האמת שהיא אמת בעצם, היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר" [הובא למעלה פ"א הערה 1688, ולהלן הערות 788, 1573].

(301) כי עד כה דובר במשנה על האופן שיש ללמוד תורה [שתהיה עם דרך ארץ].

(302) בא לענות על שאלתו החמישית למעלה [לאחר ציון 222]: "ועוד, 'כל העוסקים עם הצבור' מה ענין זה לזה, והיה לו לומר 'הוא היה אומר וכו', שהיה משמע מוסר בפני עצמו". ובסוף המשנה [להלן ציון 358] יביא תשובה שניה על שאלה זו.

(303) יחלק בין כלליות התורה ["אור"] לפרטיות המצוה ["נר"]. ובהקדמה למעלה [לאחר ציון 21] גם עסק בחלוקה זו שבין התורה למצוה, ויובא בהערה 309.

(304) כי רק הדבר השכלי הוא כללי [כמבואר בהמשך דבריו], מה שאין כן הדבר שאינו לגמרי שכלי, שהוא פרטי ולא כללי, וכפי שהשריש כמה פעמים, שהרוחני הוא אחד, ואילו הגשמי הוא מרובה ומחולק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי" [הובא למעלה הערה 173, ולהלן הערה 431]. ולכך המצוה, אשר איננה לגמרי שכלית [שהרי נעשית על ידי כלי הגוף], לכך "לא שייך בזה הכל" [לשונו כאן].

(305) כמבואר בהערה הקודמת. ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר לפי זה מדוע האבנים שמתחת למראשתיו של יעקב נעשו לאחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "והבן למה היה רוצים שיניח הצדיק את הראש, כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת, ואין ראוי לה רק דבר אחד כמו שראוי לדבר שהוא שכלי. והשכלי הוא מתייחס ומצטרף אל כל החלקים הפרטים בענין אחד, שאינו מחולק השכלי להיות מתייחס אל זה במקצת ואל זה בקצת, שאם כן היה מתחלק, ואין חלוק ורבוי בשכלי, רק אחדות גמור, ולכך מצטרף אל אחד, ולא אל רבוי. ובשביל כך היה מריבה, כי היה כאן רבוי גשמיים, הם האבנים אשר הניח תחת מראשותיו, שזה אמר 'עלי יניח צדיק את ראשו' כי הדבר השכלי יש בו אחדות ואין בו רבוי, וכאן מפני רבוי האבנים היה מחלוקת. אבל בדבר שהוא גשמי שייך שפיר רבוי, כי הגשם מתרבה. ולפיכך עשאן הקב"ה אחד, כי השכל מצטרף אל רבוי הפרטים במה שהם דבר אחד, לכך נבלעו כאחד, ואז היו מצטרפים תחת ראש יעקב", ושם הערות 70, 74, 90, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

(306) ואם תאמר, וכי אין המצוה בגדר "דבר אחד מן התורה", עד שקבע שרק העוסק בתורה עוסק בדבר כללי, ולא כשעוסק במצוה. ויש לומר, ש"דבר אחד מן התורה" איירי בתלמוד תורה, שלומד דבר אחד מן התורה, ואילו "מצוה" היא שעושה את המצוה בגופו במעשה [מעין החילוק הקיים בין אברהם ליעקב (למעלה פ"א מ"ב לאחר ציון 497)]. אמור מעתה, הלומד הלכות תפילין עוסק בדבר כללי, אך המניח תפילין עוסק בדבר פרטי. וכן מבואר בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:], וז"ל: "ואמר [פאה פ"א ה"א] 'ותלמוד תורה כנגד כולם' ביחד... ואין לומר בתורה חלק, כי הדבר שהוא שכלי אין חלק שייך בו, כי החלק שייך לגשמי כאשר ידוע, לכך 'ות"ת כנגד כולם'. וכך אמרו בירושלמי 'וכל חפצים לא ישוו בה' כל חפצים שהם כל המצות, אינם שווים לדבר אחד מן התורה. ופרשנו בזה [בפשטות כוונתו לדבריו כאן] מפני שהתורה היא שכלית, והדבר שהוא שכלי אינו חלק. ולא כן המצות, אע"ג שהם מצות התורה, מפני שהאדם עושה אותם בגוף, אשר הגוף הוא גשמי, ולכך שייך בהם חלק. אבל הדבר שהוא שכלי אינו חלק, לכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד בתורה. ומזה הטעם אמר כאן ג"כ 'ותלמוד תורה נגד כולם', כי לעולם השכלי אין שייך בו חלק, לכך 'תלמוד תורה כנגד כולם'. אבל המצות שייך בהם חלק". ולהלן פ"ד סוף מ"י כתב: "שאף דבר אחד בתורה לא נחשב פרטי, אבל שקול הוא כמו הכל. שכך תמצא מדריגת התורה בכל מקום, כמו שאמרו [פאה פ"א ה"א] 'ותלמוד תורה כנגד כלם', שמזה תראה כי התורה כוללת הכל. ועוד אמרו שוה דבר אחד מדברי תורה כנגד כל העולם, שנאמר [משלי ג, טו] 'וכל חפציך לא ישוו בה'. ומפני זה כאשר קונה דבר אחד מדברי תורה, כאילו קנה כל העולם כולו". ולהלן פ"ו ריש מ"ב כתב: "ובירושלמי [פאה פ"א ה"א] רבי ברכיה ורבי חייא דכפר תחומין, חד אמר אפילו כל העולם כלו אינו שוה לדבר אחד מן התורה, וחד אמר אפילו כל מצות התורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה... ומזה תראה כי התורה היא נבדלת מן העוה"ז, כי התורה היא שכלית, וכל העולם הוא גשמי. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה, כי העולם אע"ג שיש בו חכמה, אין בהם החכמה העליונה, שהיא שכל גמור, רק שכל האדם נקרא. אבל התורה היא חכמה גמורה, ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה. ולמאן דאמר אף המצות, כי המצות הם ע"י מעשה האדם הגשמי, ולפיכך כל מצות התורה, שהם מעשה אדם הגשמי, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. כי כל מצות התורה, אע"ג שיש בהם החכמה, הרי המצוה הוא ע"י מעשה גשמי, והתורה היא החכמה בלבד". וק"ק מדוע כאן לא הביא את המשך הירושלמי [כפי שהביאה להלן

פ"ו], ש"כל מצות התורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה", ובמיוחד שכאן איירי ביחס שבין כלליות התורה לפרטיות המצות.

(307) לשונו בח"א לשבת לא. [א, יח.]: "אין לומר על השמש שתתן האור לאחד, כי עצם האור משותף אל הכל". וכן אמרו חכמים [סנהדרין עב.] "וכי השמש עליו בלבד זרחה".

(308) לשונו בתפארת ישראל ס"פ יא [קפא:]: "כי המצוה הפרטית היא כמו נר, שהוא פרטי. והתורה בכללה היא אור גדול, והאור הוא רחוק מן הגשמי יותר מן הנר, מפני קטנותו שהוא נר יחידי, אין בו מדרגת האור כל כך. אבל האור שאינו דבר פרטי, יש לו מדריגה יותר, והוא פשוט יותר... שאין התורה השגות מחולקות כל מצוה ומצוה בפני עצמה, רק כל המצות שבה מתחברים אל מושכל אחד פשוט. ולפיכך כל התורה תקרא 'אור'... אבל המצוה, שהיא השגה יחידית... ולכך המצוה נקרא 'נר', והתורה 'אור'".

(309) וזה לשונו שם [לאחר ציון 21]: "'נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], רוצה לומר כי המצוה דומה לנר, אשר האור שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה. ואינו אור מופשט מן הגוף, שיהיה אור בהיר, רק עומד ונתלה בדבר שהוא גוף, ובשביל כך אינו אור בהיר. וכך המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף, ובמעשה אשר יעשה האדם בעל גוף, דבק בו האור האלהי, מה שמעשה הזה מעשה שכלי אלהי, מצות בוראו ורצונו של השם יתברך, לכך המצוה נקראת 'נר'. אבל התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר", ושם הערות 24, 29.

(310) כי כלליות התורה נובעת מפאת היותה שכלית לגמרי, המופקעת לגמרי מכל עניני החומר. אך המצוה היא פרטית מפאת זיקתה לכלי הגוף, וכמבואר למעלה [הערות 304, 305] כי השכלי הוא אחד, והגשמי הוא הרבה.

(311) דע, כי כאן איחד את שני הסבריו [לפסוק "כי נר מצוה ותורה אור"] להדדי, וכמבואר בהערה הקודמת. אמנם בתפארת ישראל פי"א [קפא:] כתב כדבריו כאן, ושם בפי"ד כתב כהסברו בהקדמה, ושם בס"פ יא [קפב.] כתב: "אף כי פרשנו פירוש אחר בזה בסמוך [שם פי"ד], והוא עיקר". הרי שם חילק בין הסברים אלו, והגדיר את הפירוש שאמר בפי"ד [ולמעלה בהקדמה] כ"עיקר", ואילו כאן חיברם להדדי. ויל"ע בזה.

(312) הרי שהתורה היא כללית, ולהלן פ"ה מכ"ב ביאר שמפאת כלליות התורה נשנתה משנה זו בלשון ארמי, עיי"ש. **דוגמה לדבר**; בתפארת ישראל פי"ז [רסו.] ביאר שהתורה לא ניתנה לאבות, כי האבות הם פרטיים, ואינם ראוים לקבלת תורה כללית. ועם כל זה

ניתנו לאבות מצות מסוימות [מילה לאברהם (בראשית יז, כג), שחיטה ליצחק (ב"ר סה, יג), וגיד הנשה ליעקב (חולין ק:), וכמבואר בתפארת ישראל פ"כ]. הרי התורה נמנעה מהאבות מפאת כלליותה, אך המצות ניתנו להם מפאת פרטיותן [ראה הערה 329].

(313) וצרף לכאן את דברי הירושלמי [ברכות פ"ה ה"א] "העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי" [הובא בתוספות ברכות לא. ד"ה רב אשי, רא"ש שם פ"ה ה"ב, רמב"ם הלכות תפילה פ"ו ה"ח, טושו"ע אורח חיים סימן צג סעיף ד]. ולמהר"ל כאן הדברים מאירים.

(314) מי שעוסק עם הצבור.

(315) כי מעלת הדבר חלה על המתעסק בדבר; המתעסק בדבר כללי "קונה ענין כללי" [לשונו למעלה לאחר ציון 304], והמתעסק בדבר פרטי אינו קונה ענין כללי. ולהלן [לפני ציון 349] כתב: "דכיון שעוסק בצרכי רבים, נחשב כמו רבים". וכן כתב להלן פ"ה תחילת מכ"ב, וז"ל: "וזה שאמר 'הפוך בה דכולא בה', כלומר כאשר ישיג בתורה, הנה הוא משיג בכל סדר המציאות... אע"ג שכאשר מתעסק בתורה אינו מבין הדברים ההם איך יוצא הכל מן התורה, סוף סוף הוא מתעסק בדבר שיש לו מעלה עליונה, דכולא ביה. וכבר הארכנו בזה כי חשיבת ומעלת ההשגה לפי מעלת הנושא... שאם יטרח הרבה האדם ויחכם מכל בני קדם לעשות אומנות וחכמה כענין הרחיים הטוחנים, אע"ג שהיא חכמה אשר לא יחכימו בה כל בני קדם, אין ספק שאין נחשב דבר זה כנגד ההשגה הקטנה בצבא השמים. כי לפי מעלת הנושא של חכמה הוא החשיבות, כי אומנות הרחיים אין לו נושא חשוב. וכזה עצמו כאשר משכיל בתורה, שהיא תורת האדם, עם השגה קטנה, כיון דכולה בה, הרי הנושא חשוב". וכבר השריש ספר החינוך [מצוה טז] "כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות". כי מעלת החכמה חלה על החכם, ומעין מה שכתב בנתיב התורה פי"א [א, מו:]: "כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה" [הובא למעלה בפ"א הערה 703]. וכן כתב גם לאידך גיסא; גנות של חכמה מסויימת חלה על הלומד חכמה זו, וכמו שאמרו [קידושין פב.] "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.]: "ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ולפיכך ראוי לו הגיהנם, כי הגיהנם דבק באדם מצד החומר... שהוא ההעדר דבק בחומר. ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה. ומאחר

שעסק שלו בגוף החמרי, לא מצד הצורה, אי אפשר שלא יהיה מתחבר עם הגיהנם. כי כל דבר מתחבר אל אשר הוא מינו". וראה להלן הערה 335.

(316) "וכל העוסקים עם הצבור יהיו עוסקים עמהם לשם שמים" [לשון המשנה]. והולך לבאר ש"לשם שמים" פירושו שמתעסק עם הצבור מחמת היותו צבור, שזה גופא נקרא "לשם שמים", שמילי דצבור הם מילי דשמיא.

(317) פירוש - כאשר מתעסק עם הצבור מחמת היותו צבור, אזי הוא בודאי מתעסק בדבר שהוא כללי, כי הצבור הוא דבר כללי, וכמו שביאר.

(318) לכאורה לא ברור מדוע מוסיף כאן שעסק הצבור "הוא עסק לרבים ששכרו גדול", ומה זה שייך לדבריו כאן. ואולי בא לבאר שמתוך מבנה המשנה עולה שמה שנשנה בסיפא ["מעלה אני עליכם שכר הרבה כאילו עשיתם"] הוא תלוי במה שנשנה ברישא ["יהיו עמלים עמהם לשם שמים"]. ודבריו כאן באים לבאר תלות זו. שהואיל והשכר המרובה שהוזכר בסיפא הוא משום "שאתם עוסקים בצרכי צבור שהם רבים, ומאחר שהם רבים הרבה שכר יש לכם... סוף סוף לרבים עשיתם, וזכות הרבים הוא הרבה" [לשונו להלן ד"ה וביש ספרים], לכך כאשר אין כוונתו לשם שמים, יש בכך הפקעה מעסק הצבור, ומהשכר השמור לעסק הצבור.

(319) אלא עושה לטובת עצמו, והוא עצמו אינו כלל, אלא פרט. וכן הרע"ב כאן כתב "לשם שמים ולא כדי ליטול עטרה לומר כך וכך עשיתי בשביל הציבור". וכן כתב כאן הרבינו יונה.

(320) פירוש - אף שאין כוונתו להתגדל ולהתפאר, אלא כוונתו לסייע לאנשים מסויימים, שהם הצבור, גם אז אין הוא נחשב כעוסק בדבר כללי, וכמו שיבאר.

(321) כי אין הוא מסייע לצבור מצד היותו צבור, אלא כוונתו לסייע ליחידים המרכיבים את הצבור. ויש כאן הד ליסוד שאין הצבור אוסף של יחידים, אלא הוא מהות רוחנית אחת שהיחידים הם חלק ממנה. וכך כתב הפחד יצחק פסח מאמר לג, וז"ל: "כי כלליות כנסת ישראל אין מובנה קבוץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להפך; דכלליות כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה". ולכך כוונה לסייע ליחידים אינה שוה לכוונה לסייע לצבור. **דוגמה לדבר**; בהלכות שופר שנינו [ר"ה כט.] "היה עובר אחורי בית הכנסת, או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כוון לבו - יצא, ואם לאו - לא יצא. וכי כוון לבו מאי הוי, היאך [התוקע] לא קא מיכוין אדעתא דידיה. הכא בשליח ציבור עסקינן, דדעתיה אכוליה עלמא... אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוין שומע ומשמיע" [ראה

להלן הערה 423]. נמצאת למד, שאם כאשר תוקע בעבור שמונה אנשים [והם ביחד תשעה אנשים], ואחד היה עובר אחורי בית הכנסת, האחד יצא רק אם נתקיימו שני תנאים; נתכוין השומע לצאת, ונתכוין המשמיע במיוחד להוציאו. אך אם תוקע בעבור תשעה אנשים [והם ביחד מנין], ואחד עובר אחורי בית הכנסת, כאן האחד יצא בקיום תנאי אחד בלבד; נתכוין השומע לצאת, אך לא בעי שיתכוין המשמיע במיוחד להוציאו, "דדעתיה אכוליה עלמא". והשאלה העולה היא, מדוע נוכחותו של אדם נוסף עושה הבדל כה משמעותי. אלא הם הם הדברים; בציור הראשון איירי ביחידים, ולכך שם כוונת התוקע היא לאותם אנשים פרטיים בלבד שהעובר אחורי בית הכנסת אינו מכללם, ולכך בעי שיתכוין המשמיע במיוחד להוציאו. אך בציור השני איירי שתוקע בעבור מנין, ומנין הוא בגדר כלל, וה"כלל" אינו מוסב רק על האנשים העומדים שם בפועל, אלא מוסב על מהות רוחנית החובקת עולם ומלואו שאף העובר אחורי בית הכנסת נכלל בה, ולכך אין צורך שהתוקע יכוון במיוחד להוציאו, כי "דעתיה אכוליה עלמא". וראה להלן הערה 1009. **ובדרשות הר"ן** תחילת דרשה א כתב: "מה שהפליגו לנו רבותינו ז"ל בשבחו ומוראו של צבור, עד שאמרו [סוטה מ.] לעולם תהא אימת צבור עליך... אע"פ שכל אחד מצד עצמו אינו ראוי לזה, מצד הצטרפו לזולתו יקנה הכלל שבח ומעלה יותר ממה שראוי מצד פרטיו... וכבר רמזו לנו [כריתות ו:] בחלבנה, שהושמה עם סמני הקטורת [שמות ל, לד], והיה מן הנראה שתפסיד אותם להפסד הריח הזה, ועם כל זה אמתה לנו הנבואה שאין להם שלמות זולתה. כי כן הענין בהצטרף עמנו בעבודתנו לש"י החוטאים והפושעים, שלא יפסידו עבודתנו, אבל תהיה בזה יותר שלימה". ובתניא, אגרת קודש כג, כתב: "שמעתי מרבותי, כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד, אף שאינם מדברים בדברי תורה, תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית, משכינתא דשריא עלייהו, עד שהיה מתבטל ממציאותו לגמרי". וצרף לכאן את השיטה הסוברת שדברים שנאמרו מפאת כבוד הצבור [כגון במגילה כג., שם כד:], אין הצבור יכול למחול על כבודו, שאין הכבוד תלוי בהם, אלא בשכינה השורה על כל צבור של עשרה מישראל [שו"ת בית יהודה (עייאש) או"ח סימן כב]. וזה כמו מלך שאינו יכול למחול על כבודו [כתובות יז.]. וראה להלן הערה 385.

(322) פירוש - כוונת העוסק עם הצבור צריכה להיות לא רק שמכיר ויודע שהוא מתעסק עם דבר שהוא כלל ולא פרט, אלא גם לכוין שעצם ההתעסקות הוא מפאת שיש להטיב עם הצבור, כי "ראוי להטיב עם הצבור שהם כלל", והיות הצבור "כלל" מחייבת את ההשתדלות בטובתם. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [כתובות קיא:] "כל המשיא בתו

לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה". ובנתיב אהבת השם פ"א [א, מה:] כתב על כך: "מזה תלמוד כי אהבת חכמים הוא כמו אהבת השם יתברך". ובבאר הגולה באר השביעי [שסו:] כתב: "כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי, ולפיכך הדבק בתלמיד חכם, שיש לו דביקות בשכינה, יש גם לו דביקות בשכינה, אף כי אינו תלמיד חכם כלל... ואל הבריאה הזאת ראוי שיתחבר הכל" [הובא למעלה פ"א הערה 684, וראה להלן הערה 1097]. וכל הדברים הללו אודות היחס לת"ח, כוחם יפה גם אודות היחס ל"צבור שהם כלל", כי מילי דצבור הם כמו מילי דשמיא, וכמו שמבאר [ראה להלן הערה 335]. ובנתיב התורה פ"ד [א, יח.] כתב: "כי התורה שכלית קרובה אל השם יתברך, והצבור במה שהוא צבור והם כלל הם ביותר קרובים אל השם יתברך". ובפחד יצחק אגרות וכתבים עמוד קסח נכתב: "תפלתו [של החכם] היא בבחינת תפלת רבים... שלחכם מישראל יש דרגת 'רבים מישראל'". ולכך ברי הוא שהנאמר לגבי חכם הוא הנאמר לגבי צבור, ודו"ק.

(323) "קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. ובמגילה כט. אמרו "חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי", ושם הערה 32. ובנר מצוה [קכו.] כתב: "כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור", ושם הערה 391. ולהלן בתחילת משנה ד כתב: "כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה כי אמרו בפ"ק דברכות [ח.]... 'אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין'. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא". ולהלן פ"ג תחילת מ"י כתב: "כי רוח המקום הוא גם כן מקושר ומחובר עם רוח הבריות... כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות, וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות... ודברים אלו ראוים להבין איך רוח המקום קשורה ברוח הבריות, והעד על זה מה שאמר [יחזקאל לו, כז] 'ואת רוחי אתן בקרבכם', ומזה תראה כי נאצל... רוח של מקום על רוח הבריות, כי יש כאן דביקות וחבור לגמרי". וכן כתב להלן פ"ו מ"ז בביאור הקנין הל"א של תורה ["אוהב את הבריות"], כי התורה נתנה לכלל, ולא לפרט, ורק כשמצטרף לכלל יקנה את התורה [הובא למעלה פ"א הערה 318]. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". וראה להלן הערה 382.

(324) לשון הגמרא שם: "הולכין לטרטיאות ולקרקסאות ולבסילקאות לפקח על עסקי רבים בשבת... אמר קרא [ישעיה נח, ט] 'ממצוא חפצך ודבר דבר', 'חפציך' אסורים, חפצי שמים מותרין". וכתב המשנה ברורה סימן שו ס"ק כח בזה"ל: "ולפקח על עסקי רבים - לעיין ולחקור, דצרכי רבים הוי כצורך מצוה. ומותר אפילו לילך לבתי טרטיאות שמתכנסין שם הא"י כדי לפקח בשביל הרבים".

(325) בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] הביא דברי הגמרא [ר"ה יז.] אודות עונשו של פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים, וכתב על כך: "והנה הפרנס המטיל אימה יתירה על הצבור הוא ככל המינים והפורשים מדרכי הצבור, כי גם פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור הוא פורש מן הצבור, ואינו נכלל בצבור. בודאי כאשר עושה לשם שמים ובשביל הצבור, לא נקרא זה פרישה מן הצבור. אבל שלא לשם שמים, ראוי שיהיה נחשב כמו מין ופורש מדרכי הצבור, שהרי הוא פורש מן הצבור. וכבר התבאר ענין הפרישה מדרכי הצבור, שהוא פרישה מן השם יתברך, כי הוא יתברך נקרא 'אלקי ישראל' [שמות ה, א], ולפיכך ראוי שיהיה נחשב הפורש מן הצבור שהוא פורש מן השם יתברך, ודבר זה מבואר". וכן הוא בנר מצוה [קכו.]. ובנתיב העבודה ס"פ ה [א, צ:] כתב: "כי הרשע מוציא עצמו מן הכלל, וכמו שאמרו [הגדה של פסח]... ולפי שהוציא עצמו מן הכלל, כפר בעיקר" [ראה להלן הערות 388, 426]. וראה עוד בנתיב התשובה פ"ח [ד"ה הה'], ובח"א לר"ה יז. [א, קיב., הובא להלן בהערות 375, 427]. ובכד הקמח ערך רשות [ב, עמוד שסא] כתב: "בכל מקום שהצבור עומדין שם שכינה שורה... יראת הצבור בכלל יראת ה' יתברך".

(326) בא ליישב את שאלתו הששית מלמעלה [לאחר ציון 223] "מאי ענין [לכאן] שזכות אבותם מסייעתם".

(327) לשונו בנתיב כח היצר רפ"ב [ב, קכד.]: "זה אמרם במסכת ב"ב [יז.] האבות לא שלט בהן יצר הרע... כלומר שכל אחד מן האבות נחשב כללי, שהרי מהן יצא כלל האומה הישראלית. ומאחר שהם אבות להם, וכוללים כל אחד [מהם] כל האומה, לא שייך בהם יצר הרע". ושם בח"א לב"ב [ג, עז:] כתב: "ולפיכך אמר בסמוך ג"כ ג' לא שלט בהם היצר הרע. פירוש, שלא היה בהם העדר, הוא היצר הרע, מפני שהיו נבדלים מן עולם הזה... כי לא היה האבות כמו שאר בני אדם פרטים, שהרי אין האב נכנס בגדר הבן, ואינו משתתף עמו. ולפיכך האבות אינם פרטים, כי הפרטי הוא חלק, ואין האבות חלק. ומפני כך לא שלט בהם היצר הרע, כי יצר הרע הוא חסרון ורע שנמצא באדם, ואין חסרון בדבר שהוא כללי, כי היו האבות במדריגה הכללית. כמו שאין חסרון בדבר

שהוא נבדל, כי כל נבדל גם כן הוא כללי, ולא נחשב פרטי רק הדבר שהוא גשמי". ובגו"א בראשית פל"ב סוף אות ב כתב: "כי צרכיהם [של האבות] לא היו צרכי אדם פרטי, אלא ענין כלל העולם, בעבור שהם יסודות העולם". ובגו"א בראשית פי"ב אות ד כתב: "זהו שאומרים 'אלקי אברהם' [רש"י בראשית יב, ב]. כי הבטיחו הקב"ה [לאברהם] שיהיה ממנו אומה גדולה. ומאחר שתהיה ממנו אומה גדולה, הקב"ה מייחד שמו עליו. דאין הקב"ה מייחד שמו רק על אבות העולם. והיינו טעמא, מפני שאין הקב"ה מייחד שמו על יחיד פרטי, רק על אומה שלימה. ואותם שהם אבות האומה, הקב"ה מייחד שמו עליהם, ולפיכך על האבות דווקא". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנא:] כתב: "כי בשביל כך אומרים 'אלקי אברהם אלקי יצחק אלקי יעקב', מפני שאין הקב"ה מייחד שמו על אדם יחיד, כי אם על אומה שלימה. והאבות היו אבות לכלל אומה ישראלית. ולכך כמו שאומרים 'אלקי ישראל' אומרים 'אלקי אברהם', וכן יצחק ויעקב... שהשם יתברך מייחד שמו על האבות מפני שהם אבות אל הכלל" [הובא למעלה פ"א הערה 1381].

(328) כפי שביאר בתפארת ישראל פמ"א [תרמ.] את סמיכות הדבורים של זכירת השבת וכבוד הורים, וז"ל: "אחר דבור 'זכור את יום השבת לקדשו' [שמות כ, ח], שהזהיר שנדע כי הוא יתברך פועל הכל, והוא העלה כללית, הזהיר לכבד האבות [שם פסוק יב], שהם עלה פרטית לעלול זה בפרט... ואחר שהשם יתברך צוה במצות 'זכור את יום השבת לקדשו', לומר כי הוא יתברך פעל העולם, ולא נמצא העולם במקרה... עדיין יש לחשוב כי אף שאין ראוי שיהיה המציאות הכללי במקרה, אבל מציאות הפרטיים יחשבו שהם במקרה, ודבר זה היו אומרים החוקרים מדעתם על הנמצאים. הודיע לנו כי אף מציאות הפרטיים אינם במקרה כלל, וציונו לכבד את האבות. ואם היו התולדות הפרטים במקרה קרה, אין כאן כבוד אבות, כי האבות הם עלה פרטית".

(329) כן מבואר בנצח ישראל פי"א [רפג:] שהיה לאבות עצמם "דביקות כללי" בהקב"ה, והבחירה בהם לא היתה בחירה פרטית, אלא בחירה כללית. ושם הערה 98 נתבאר שלאבות עצמם היו דין "כלל" בכח, מחמת שתצא מהם האומה הישראלית, אך הם עצמם אינם נדונים ככלל "בפועל", שהרי לכך לא ניתנה להם תורה [כמובא למעלה בהערה 312].

(330) פירוש - זכות האבות עומדת ומסייעת לבניהם, כאשר בניהם זקוקים לכך. ואע"פ שאמרו בגמרא [שבת נה.] "תמה זכות אבות", עיין שם בתוספות [ד"ה ושמואל] שפירשו הדבר בכמה אופנים, ואשר לפי"ז יוצא "לעולם זכות אבות קיימת" [לשון התוספות שם על פי הויק"ר לו, ו]. ובגו"א בראשית פל"ב תחילת אות יח כתב: "דזכות אבות יותר גדול

מזכות עצמו, דלא שייך בזה 'נתלכלך בחטא' כל כך, שהשם יתברך זוכר חסדי אבות לבנים אף על גב שאינם ראוים", ושם הערה 151.

(331) מעתה בא לבאר המלים "וצדקתן עומדת לעד".

(332) כמבואר למעלה פ"א משנה ב [לאחר ציון 338], וז"ל: "השם יתברך העיד על הכללים שבהם הטוב, אף על גב שנמצא בפרט שלהם החסרון, ולפיכך הפרטים מקבלים העדר בודאי, אבל הכללים הם עומדים". ולמעלה פ"א מ"י [לאחר ציון 1083] כתב: "ודבר זה ידוע כי היחידי והפרטי אין כחו כמו מי שהוא הכלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים. ובעל השררה הוא מיוחד בעצמו שאינו תוך הכלל של שאר הבריות, ולפיכך אמרו [פסחים פז:] 'אוי לרבנות שקוברת את בעליה'. והוא דבר מבואר, כי כח הכללי בודאי יותר מקוים, כמו שתראה שהכללים הם מקוימים, וכל אשר הוא יש לו כח הכללי יש לו קיום". וכן להלן משנה ד [ד"ה הלל אומר] בביאור המשנה "אל תפרוש מן הצבור", כתב: "לכך אמר 'אל תפרוש מן הצבור', כי הצבור שהם הכלל הם עומדים, כמו שהתבאר, כי אל הצבור יש קיום יותר. ולפיכך הפורש מן הצבור פורש מן הדבר שיש לו קיום ביותר". וכן להלן פ"ה תחילת מי"ח כתב: "ומפני זה תבין כי המאמר שאמר 'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע, ולפיכך אמר שכל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו, כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה. כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות... כי הפרטים מקבלים שנוי ותמורה, והכלל הוא עומד לנצח. ולפיכך אם מזכה הרבים, שהרבים נחשבים כלל אחד, והכללי הוא מבלי שנוי, לכך אין חטא בא על ידו שיהיה בעל שנוי כמו שהוא שייך לאדם הפרטי, כי בשביל שזכה את הרבים, שהם כללים שעומדים בלי שנוי, אין חטא בא על ידו שיהיה השתנות אליו" [ראה הערה 430]. וביבמות סד. אמרו שמי שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה. ובח"א שם [א, קמא.] כתב: "יש לך לדעת ולהבין כי מי שהוא עוסק בפריה ורביה נחשב שהוא כללי, כי פריה ורביה מעמיד הכלל, והכללי הוא בחיים, שהרי הכללים הם עומדים קיימים בלא שינוי. וזה שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה, שהוא יוצא מן הכללי אשר הוא קיים לעולם". ובתפארת ישראל פי"ז [רסה:] ביאר לפי"ז מדוע התורה לא ניתנה לאבות, וז"ל: "איך יהיה ניתן הסדר התמידי, אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב, כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה,

שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב, רק כאשר יצאו ממצרים אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא כי... מספר ששים שהוא מספר כללי. ובחלק יש שנוי, לא בדבר שאינו חלק". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [שסא.], ושם הערות 286, 309. וכן הוא בגו"א דברים פ"א אות לב, שם פי"ב אות ה [ד"ה ועוד], נתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא:, והובא למעלה פ"א הערות 342, 1085]. וראה להלן ציונים 421, 428.

(333) צרף לכאן ש"אין הצבור מתים" [תמורה טו:], ו"ליט צבור כוליה עני" [ירושלמי גיטין פ"ג סה"ז], ואין טומאה בצבור [פסחים עז.]. הרי מוכח שהכללים הם עומדים, בלתי משתנים, והמיתה חלה רק על הפרטים.

(334) ואם תאמר, וכי האבות היו בתחילת העולם, והרי חלפו אלפיים שנה מתחילת העולם עד שהיו האבות [ע"ז ט.], שהרי אברהם אבינו היה בן נב שנה כשהתחילו האלפיים השנה השניות של הבריאה [שם]. אמנם התשובה לכך נמצאת בדבריו בנתיב העבודה פ"ג [א, פג:], שהביא שם את דברי הגמרא [ברכות כו:] ש"תפלות - אבות תקנום", וכתב על כך בזה"ל: "למה האבות תקנו התפלה, וכי לא התפלל אדם ונח, גם שאר צדיקים... כי התפלה היא אל השם יתברך, שצריך האדם שהוא העלול פונה אל העלה ונתלה בו, ולכך מתפלל אל העלה, ודבר זה מבואר. וזה שאמר רבי חנינא תפלות אבות תקנום, מפני כי האבות היו התחלה לכל העולם, שלכך נקראו 'אבות', ולא 'הצדיקים הראשונים', כי העולם כולו נברא בשביל ישראל, והאבות היו אבות והתחלה אל ישראל. וכאילו האבות הם העלול הראשון מן השם יתברך, אשר העלול צריך אל העלה, ונתלה בו יתברך... ומפני כך האבות שהם התחלה תקנו התפלות, כי התפלה היא מה שמתחבר העלול אל העלה יתברך [ראה להלן הערה 382], והאבות הם העלול הראשון אשר יש לו צירוף אל השם יתברך". ולכך, אע"פ שהאבות לא היו בתחילת העולם, אלא נמצאו באלפיים השנה השניות של הבריאה, מ"מ הם נחשבים ל"עלול ראשון" של הבריאה, כי מהם יצא האומה הישראלית, שהיא עיקר הבריאה. וזהו שאומרים בתפילת שחרית "וזכור לנו ה' אלקינו אהבת **הקדמונים** אברהם יצחק וישראל עבדיך", וראה גו"א שמות פ"ו אות ה. ובגו"א בראשית פל"ב סוף אות ב [ד"ה ומה] כתב: "משה רבינו עליו השלום... אינו מן האבות בעבור שאינו התחלה. שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם" [והובא למעלה פ"א הערות 42, 479, 1740]. ולהלן פ"ה סוף מי"ט כתב: "מדריגת אברהם שהיא עליונה... והיה

התחלה לכל העולם נחשב, וכבר בארנו עוד אצל העוסקין עם הצבור שיהא כונתם לשם שמים, שזכות אבותם מסייעתם, שהאבות הם התחלה אל הרבים, עיין למעלה".

(335) כי הצבור הוא כללי, והכללי הוא למעלה מהזמן, וכמו שביאר. ויש להבין, מדוע אם עושה טובה לדבר נצחי [צבור], נגזר מכך ששכרו יהיה נצחי ["וצדקתם עומדת לעד"]. מהי השייכות המהותית בין העשיה הזאת למתן השכר הזה. ויש לומר, שנתבאר למעלה [הערה 322] שעשיית טובה בעבור ת"ח מביאה לדביקות בין עושה הטובה לשכינה. ולכך אף עשיית טובה בעבור הצבור מביאה לדביקות בין עושה הטובה לשכינה [שהיא סוד הנצחיות של הצבור], וכמו שהתבאר שויון הת"ח לצבור [שם]. והרי על דביקות זו נאמר בתורה מקרא מלא [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". וראה למעלה הערה 315 שנתבאר שם עוד, שמעלת הדבר שמתעסקים עמו חלה על העוסק, והעוסק בדבר כללי קונה ענין כללי.

(336) וכן בגו"א שמות פכ"א סוף אות ז כתב דברי עדוד אלו למנהיגי ישראל, וז"ל: "אמנם נמצאו גם כן בקצת קהילות נאמני רוח, כוונתם לשם שמים, לא להשתורר על הציבור בגאוה, על אלו נאמר 'העוסקים עם הצבור לשם שמים צדקתם עומדת לעד'".

(337) פירוש - אע"פ שאמר שזכות אבותם מסייעתן, אין זה שולל זכות עצמם, וכמו שמבאר.

(338) "שמעלה עליהם כאילו הם עשו זכות הגדול הזה, אף כי זכות האבות גרמה" [לשונו להלן]. ולכך נאמר "ואתם", כדי לחדד שיש כאן שכר משלם לעושים, ולא נגרע חלקם מפאת זכות אבותם שסייעה. ובזה מיושבת שאלתו השמינית למעלה על המשנה [לאחר ציון 223], שהקשה: "ועוד, 'ואתם מעלה אני עליכם וכו", כי אם הם דברי רבן גמליאל, לא היה לו לומר רק 'ואני מעלה עליכם כאילו עשיתם', ומה 'ואתם מעלה אני עליכם וכו'".

(339) אין זה שאלתו השמינית למעלה על המשנה [לאחר ציון 223], ששם הקשה על תיבת "ואתם" שהיא לגמרי מיותרת [כמובא בהערה הקודמת], ועל כך כבר תירץ שתיבת "ואתם" נאמרה להורות שהעוסקים בצרכי צבור יקבלו שכר משלם. אך כאן מקשה על תירוץ זה, שא"כ מדוע נאמר "ואתם", ולא "והם".

(340) כמו שמצינו [סנהדרין קד.] "ברא מזכי אבא", והטעם הוא שהבן יצא מהאב, והאב גרם לזה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פי"ט אות לח: "לא מצאנו במדת השם יתברך רק שהוא זוכר חסדי אבות, או בנו **שיצא ממנו**", ושם הערה 76.

(341) כן כתב כאן הרבינו יונה, וז"ל: "אע"פ שזכות אבותם מסיעתן, וצרכיהם נעשים בזכות אבותיהם, ולא על ידיכם, אתם המתעסקין במעשיהם, מעלה אני עליכם כאילו עשיתם, וכאילו בזכותכם נעשה הכל, כך פירשו הראשונים". וכן כתב כאן הרע"ב, וז"ל: "אע"פ שאין הדבר בא לידי גמר טוב מצד מעשיכם, אלא בשביל זכות אבותם של צבור, מעלה אני עליכם שכר כאילו אתם עשיתם הישועה הזאת בישראל, הואיל ואתם עוסקים לשם שמים". **אמנם טעמא** בעי, מדוע אם אכן "זכות האבות גרמה", בכל זאת "מעלה עליהם כאילו הם עשו זכות הגדול הזה". ועוד צריך ביאור, מדוע תהיה הנהגה זו מיוחדת לאלו העוסקים עם הצבור דוקא [כמשמעות המשנה], יותר מהעוסקים בשאר מעשים טובים. ואולי יש לומר, שהעוסק עם הצבור לש"ש, הוא לא רק מסתייע בזכות אבות העומדת זה מכבר, אלא הוא גופא מעורר ומפעיל זכות האבות. שהואיל והכלל הוא מקוים נצחי, לכך ההטבה לכלל משתרעת מתחילת העולם ועד סופו. והואיל ומעשה זה מגיע עד לתחילת העולם [לזמנם של האבות], שפיר יש במעשה זה לעורר זכות אבות, כי עד לשם הוא מגיע. וכלשונו למעלה: "העוסקים עם הצבור, מתחיל זכות שלהן מן האבות, ומגיע עד סוף כל הדורות, עד שעשו העוסקים עם הצבור זכות מתחלת העולם עד סופו". נמצא ש"זכות אבותם מסייעתן" היא גופא תולדה מעשיית הטובה לצבור, לכך דין הוא שזכות אבות לא תגרע מזכותם של העושים עצמם, כי הכל נזקף לזכות העושים.

(342) ובמקום "מעלה אני עליכם **כאילו עשיתם אתם**", **אמרו** "**מעלה אני עליכם** &**שכר הרבה**". וראה בשנויי נוסחאות המודפס במשניות.

(343) מלשונו משמע שזהו לא רק מפני הכלל ש"פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול" [סוטה ח:], לכך כאשר יש רבים הוי זכות גדולה, כי יש כאן הרבה פרוטות מצטרפות, אלא שזכות הרבים מצד עצמה היא זכות גדולה, וכמו שביאר. וכן אמרו להלן פ"ה מי"ח "כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו", וראה שם דבריו בתחילת המשנה.

(344) פירוש - גם לפי גירסא זו תיבת "ואתם" נדרשת לומר שיש לעושים שכר משלם, ולא יגרע חלקם מפאת זכות האבות. ואע"פ שלפי גירסא זו לא אמרו במשנה "כאילו עשיתם אתם", אלא "מעלה אני עליכם שכר הרבה", מ"מ העובדה שיש לעושים שכר מרובה מורה שהדבר נחשב כאילו עשו הם עצמם את הדבר, שאל"כ, מהיכי תיתי שיהיה לעושים שכר מרובה.

(345) תשובה שניה.

(346) מעין ההנהגה "אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו" [כתובות יח.], ולכך כל התחייבות שנוטל על עצמו בפני זולתו מחייבת יותר, כי הוי יותר העזה לכפור בדבר. וראה למעלה הערה 63. ועוד אפשר לומר, שבכמה מקומות ביאר שהכרה אמיתית של דבר נקראת "פנים" של הדבר. שכשם שהפנים הם המקום שיש בו את ההכרה האמיתית של הדבר, כך גם לאידך גיסא; כל הכרה אמיתית של דבר נקראת "פנים", וכפי שכתב בגו"א שמות פל"ג אות יט: "'לא תוכל לראות את פני' [שמות לג, כ], פירוש 'פנים' הוא הכרת אמיתת כבודו יתברך, שבו נבדל מזולתו, והוא עצם כבודו... שהאחור אין בו הכרה אמיתית, רק ההכרה האמתית הוא בפנים". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "המידה האמתית שלו [של השי"ת] נקראת 'פני הקב"ה'... כמו שאמר 'הראני נא את כבודך' [שמות לג, יח], וכתיב 'וראית את אחורי ופני לא יראו' [שמות לג, כג], פירוש מידה אמתית שלו נקרא 'פנים'". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "כי הפנים הוא אמתת מציאות הדבר, שאין הדבר נמצא ונגלה רק בפנים שלו, ו'פני השכינה' רוצה לומר אמתת מציאותו יתברך". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקעג.], וז"ל: "כי הכרת כל דבר הוא בפנים שלו, ולכך נקרא עצם כל דבר 'פנים'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 211]. ולכך הבטחה שאדם נותן "פנים אל פנים", היא הבטחה הנתמכת באמתיות האדם, ולכך היא "לחזק ההבטחה".

(347) עומד על תיבת "זכות **אבותם**", דמדוע לא היה מספיק לומר "זכות האבות".

(348) "כמו שנתברכו אבותינו אברהם יצחק ויעקב בכל מכל כל" [ברכת המזון].

(349) כמבואר למעלה בהערה 315 שמעלת הדבר חלה על המתעסק בו.

(350) שמו"ר ג, א "בשעה שנגלה הקב"ה על משה, טירון היה משה לנבואה. אמר הקב"ה, אם נגלה אני עליו בקול גדול, אני מבעתו. בקול נמוך, בוסר הוא על הנבואה. מה עשה, נגלה עליו בקולו של אביו. אמר משה, הנני, מה אבא מבקש. אמר הקב"ה, איני אביך, אלא אלהי אביך, בפתוי באתי אליך כדי שלא תתירא. 'אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב', שמח משה ואמר, הא אבא נמנה עם האבות, ולא עוד אלא שהוא גדול שנזכר תחלה". אך לפי זה אכן "אלקי אביך" נאמר על עמרם, ולא על האבות. וכן הרמב"ן [שמות ג, ו] כתב: "ודעת רבותינו אלקי עמרם אביך". אמנם קודם לכן כתב הרמב"ן שם בזה"ל: "על דרך הפשט כמו 'אלהי אבותיך', אבל יזכיר יחיד במקום רבים, אלהי כל אב מאבותיך, כי כלם יקראו לאיש אב, וכן [מ"ב כ, ה] 'אלהי דוד אביך' [כן נאמר לחזקיה, והוא לא היה בנו של דוד]". והאבן עזרא שם בפירושו הארוך כתב: "אחר שהזכיר 'אלקי אביך' פירש כי הם אברהם יצחק ויעקב". וכנראה לכך כוונת המהר"ל.

ובגבורות ה' כת"י תחילת פכ"א [עמוד תיח.] מבואר כן להדיא, שכתב: "כאילו אמר 'אנכי אלקי אביך', ואיזה אביך, 'אלקי אברהם ואלקי יצחק ואלקי יעקב', ו'אביך' בלשון יחיד קאי על כל אחד ואחד".

(351) אודות שאברהם הוא מימין, כן כתב להלן פ"ה מ"ד [ד"ה ואחר כך]: "לכך נקרא בית ראשון 'אריאל', כי ארי הוא מן הימין, והוא מדת אברהם". וכן הזכיר בגו"א בראשית פכ"ד אות ל, נתיב העבודה פ"ד [א, פו:], נצח ישראל פנ"ה [תתנה:], ח"א לנדרים לב. [ב, יא.], ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד:]. ובגו"א במדבר פ"ד אות ט [ד"ה ויש] כתב: "מקדש ראשון נקרא 'אראל' על שם הארי... כי מקדש ראשון בשביל זכות אברהם, ולפיכך היה האש דומה לארי, שהוא לימין המרכבה [יחזקאל א, י]". ומדת אברהם היא חסד [כמבואר למעלה פ"א הערה 195], וחסד הוא מימין, וכמו שכתב בנצח ישראל ס"פ י: "ורמזו חכמים דבר זה, שאמרו במדרש [ויק"ר ד, א] שני דברים הם ביד ימינו של הקב"ה, התורה וגמילות חסדים... גמילות חסדים, דכתיב [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'". וכן הוא בנתיב התורה פט"ז [א, ע.], שכתב שם: "כי היד הימין הוא להגיע בו לאחר, כי היד הימנית לקלות תנועתה היא מתפשטת עד שהיא מגיעה לאחר. והיד השמאלי אין לה קלות התנועה, לכן היא עומדת לקבלה... וכן הצדקה, שהוא עושה צדקה עם אחרים, הוא בימינו, שהוא יתברך מגיע צדקתו לכל הנבראים". וכן כתב בנתיב הצדקה פ"ג [א, קעג:], נתיב אהבת ריע ר"פ ב [ב, נו:], נתיב התשובה ס"פ ה, גבורות ה' פמ"ה [קעד:], ח"א לנדרים סד: [ב, כג.], ח"א לסוטה מו: [ב, פג.], ח"א לב"מ נט. [ג, כד:], ועוד.

(352) מה שכתב "הן בדבור הן במעשה", כנראה כונתו שכך הקב"ה הבטיח למשה שיבוא למצרים לדבר עם פרעה ולעשות לפניו מעשים, וכמו שנאמר [שמות ד, טו] "ואנכי אהיה עם פיך ועם פיהו והוריתי אתכם את אשר תעשון".

(353) אודות שמדת יצחק היא שמאל, כן כתב בגו"א במדבר פ"ד אות ט [ד"ה ויש]: "מקדש שני שהיה בשביל זכות יצחק, היה האש לשם דומה לכלב הנמשך מצד השמאל", וכן הוא בזוה"ק ח"ב רנו:. כי מדת יצחק היא דין [כמבואר למעלה פ"א הערות 200, 837], והדין הוא בשמאל, וכפי שכתב בח"א לנדרים לב: [ב, יא.], וז"ל: "בכח שמאל משם מדת הדין לעשות מלחמה בגבורה נגד האויב". וכן הוא בגבורות ה' ס"פ מה [קעד:], ובנתיב התשובה ס"פ ה. וראה למעלה פ"א הערות 194, 307, 820. וראה הערה הבאה.

(354) אודות שהמקטרגים והמתנגדים הם משמאל, כן ביאר בגבורות ה' פ"ע [שכג.], וז"ל: "יד השמאלית נקראת יד שנית, וכאשר יש יד שנית אז יש שניות, ובכל שניות יש

התנגדות... והגיהנם שהוא הפך זה שיש דין והתנגדות לנמצא, הוא נגד צד שמאל, ששם השניות" [ראה למעלה פ"א הערה 194]. ובח"א לב"ב טז. [ג, עב.] כתב: "השטן שהוא מצד שמאל". וראה להלן הערה 410 בביאור שמדת אברהם תומכת ומסייעת באדם, ומדת יצחק מכריתה ומסלקת המתנגדים. וכן ראה להלן הערה 1567.

(355) שהוא כנגד האמצע. ואודות שמדת יעקב היא האמצע, כן כתב בגבורות ה' פ"ט [נח:], וז"ל: "השלישי אין לו מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני הקצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, הפך לזה, כי הדין צריך לרדת לעומק הדין עד הסוף, והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר... ויעקב נגד האמצעי" [הובא למעלה בהערה 200]. ובגבורות ה' פכ"ז [קי:] ביאר ששלש המכות שעשה משה לפני פרעה [נחש, צרעת, ודם (שמות ד, ב-ט)] הן כנגד "מדת האבות. כי הנחש יש לו כח אש... נמשך ממדת יצחק שמדתו אש. והצרעת כשלג דבר זה נמשך ממדת אברהם, שמדתו המים, והשלג הוא המים, וממדתו מכת הצרעת... והדם הוא טבע ממוצע, שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים... וזהו נגד מדת יעקב, אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם". ובח"א לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "השלשה הם התפשטות הימין והשמאל והאמצע". וראה למעלה פ"א הערות 194, 571 [הובא למעלה פ"א הערה 292]. כי מדת יעקב היא תפארת [כמבואר למעלה פ"א הערה 200, 307], שהיא באמצע הנבחר [הקדמה שלישית לגבורות ה' (יט)].

(356) לעומת אברהם שאמנם "תומך ביד ימינו, ומסייע אותו הן בדבור הן במעשה" [לשונו למעלה], אך מ"מ הסיוע מאברהם הוא בבחינת "הבא לטהר מסייעין אותו" [יומא לח:], שתחילת המעשה היא מצדו של העושה. אך הסיוע מיעקב הוא שתבוא אליו הוראת דרך מלמעלה כיצד עליו לנהוג. **ויש להעיר**, כי אמרו חכמים [הוריות יב.] "לעולם יהא רגיל איניש למיכל ברישא דשתא קרא רוביא כרתי וכו'". ובח"א להוריות שם [ד, ס.] כתב: "ואני אומר כי אלו דברים נזכרו בהם זכות אבות... והנה קרא פרי גדול, וזהו סימן לאברהם... רביא הוא סימן ליצחק... והנה שתי אלו ברכות הם באיכות ובכמות, ברכות הגדלות היא באיכות, וברכת הרבייה היא בכמות. וכרתי כנגד מדת יעקב, שעליו נאמר [בראשית לב, כח] 'כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל', שזה היה מדת יעקב שהיה גובר על שונאיו, ושונאיו לא יוכלו לו מצד ברכתו העליונה". הרי שיחס את ההתגברות על המתנגדים ליעקב, ואילו אצלנו יחס זאת ליצחק. ויל"ע בזה.

(357) כי זו הדרך הראויה לילך בה, והדרך הראויה היא תפארת, וכמו שאמרו בתחילת משנה א: "איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו

מן האדם". ורומז לפסוק [שמות יח, כ] "והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון", ופסוק זה נאמר על התורה, והתורה היא הדרך האמצעית [גבורות ה' פ"ע (שכב.)], והיא מדת יעקב [כמבואר למעלה פ"א הערות 495-493]. וראה תפארת ישראל פ"א הערה 80, ושם פ"ע הערה 31.

(358) מביא כאן תשובה שניה על שאלתו החמישית למעלה [לאחר ציון 222]: "ועוד, 'כל העוסקים עם הצבור' מה ענין זה לזה, והיה לו לומר 'הוא היה אומר וכו", שהיה משמע מוסר בפני עצמו". וכן למעלה [אחר ציון 300] כתב: "ואמר 'כל העוסקים עם הצבור וכו", חבר אלו שני דברים, דהיינו תלמוד תורה והעוסקים עם הצבור ביחד". ותשובתו הראשונה היתה שתורה וצבור מתדמים ומתיחסים, ששניהם כללים.

(359) לשונו בנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמט.]: "הדברים אשר הם דרך ארץ הם כל דברי מוסר שכוללת מסכת אבות... הוא ההנהגה הישרה והיפה על הבריות. ויש מהם אשר אם לא ילך בהם הוא חטא ועון גדול, וצריך להיות נזהר בהם. ולכך נקראו 'דברי מוסר', שמייסרים את האדם שלא ילך בדרך רע... ואותן דברים זכרו במסכת אבות... כמו שאמרנו בהקדמת המסכת. ושאר דברים אשר הם יפים וטובים, ולא נקראו רק 'דרך ארץ', והם הרבה מאוד... לאותן אין צריך לתת טעם, כי הם ידועים שיהיה נוהג כמנהגו של עולם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 72]. ובודאי "מתעסק בתקון צרכי רבים" הוא בגדר "דברים אשר הם יפים וטובים". [ולכך כתב כאן "מתעסק **בתקון** צרכי רבים", ולא כפי שסתם עד כה "צרכי רבים", כי בא להבליט את היופי והטוב שיש בדבר].

(360) נקט בלשון "פקוח" כי כך הוא לשון הגמרא [שבת קנ.] "מפקחין פיקוח נפש ופיקוח רבים בשבת". ומה שכתב "שהוא לצורך חיותם", כן כתב המאירי [כתובות ה.], וז"ל: "מפקחין פקוח רבים, רוצה לומר כל השתדלות להצלה של רבים".

משנה ג

(361) בא ליישב את שאלתו השביעית למעלה [לאחר ציון 223]: "וכן 'הוו זהירין ברשות', מה ענין למוסרים שלפניו".

(362) הולך לבאר שנסמכו עניני רשות לעניני צבור מפאת היותם הפוכים זה לזה, ושהואיל וקיי"ל "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א, והובא למעלה פ"א הערה 589], לכך ההבנה המחייבת את ההתעסקות בעניני צבור, היא גם המחייבת את הפרישה מעניני רשות, וכמו שמבאר. וראה להלן הערה 420.

(363) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 1199]: "מדה זאת [של אהבת הבריות] הפך בעלי שררה, שלא שייך בהם אהבת הבריות להיות דעתם מתקשר עמהם, אבל דעתם נבדל

מהם, כי אינם נחשבים בעיניהם, כמו שדרך כל בעלי שררה, שהם לעצמם, ואין להם עירוב עם הבריות", ושם הערה 1201. וקודם לכן כתב [לאחר ציון 1098] אודות גאותו של בעל השררה, וז"ל: "כי בעל שררה ובעל הרשות מבקש כבודו וגדולתו... ואי אפשר שיהיה בעל שררה נצול מזה כלל", ושם הערה 1101.

(364) לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 1078]: "אמרו [פסחים פז:] אוי לרבנות שקוברת את בעליה, שאין לך נביא שלא קפח ד' מלכים בימיו. ויותר מזה אמרו בפרק קמא דסוטה [יג:], אמר רבי יוחנן, למה מת יוסף קודם אחיו, מפני שהנהיג עצמו ברבנות. והרי לך כי השררה הפך זה, שהוא מקצר מציאותו בעולם הזה. ומה שבעל השררה הוא מקצר ימיו בארנו זה במקומו, כי בעל השררה הוא מיוחד לעצמו כאשר מנהיג עצמו ברבנות ובשררה, ובזה נבדל מן הכלל, עד שהוא נחשב יחידי ופרטי בעצמו, וכמו שהתבאר, כי בעל השררה מיוחד לעצמו, שמפני זה אמרו 'אל תתודע לרשות, שאין מקרבין את האדם רק בשביל הנאתן'. ודבר זה ידוע כי היחידי והפרטי אין כחו כמו מי שהוא הכלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים. ובעל השררה הוא מיוחד בעצמו שאינו תוך הכלל של שאר הבריות, ולפיכך אמרו 'אוי לרבנות שקוברת את בעליה'. והוא דבר מבואר, כי כח הכללי בודאי יותר מקוים, כמו שתראה שהכללים הם מקוימים, וכל אשר הוא יש לו כח הכללי יש לו קיום... אבל התחברות לרשות הוא דבר שאין ראוי להעלות על לב כלל, כי אין בזה שום תועלת, שאין מקרבין את האדם אלא לפי הנאתן".

(365) אלא רוצה את הנאתו בלבד. וברע"ב כאן כתב: "לשם שמים, ולא כדי ליטול עטרה לומר כך וכך עשיתי בשביל הצבור". וממילא זהו גדרו של בעל שררה, אשר אינו עושה לשם שמים.

(366) בכת"י נוספו הדברים הבאים: "וכמו שהם מקרבין את אדם זה, כך מקרבין את אחר".

(367) לטובת אותו אדם.

(368) למעלה [פ"א מ"י] אמרו "ואל תתודע לרשות". וכתב על כך שם [לאחר ציון 1035] בזה"ל: "רוצה לומר, שאל יהא נודע לשררה לגמרי, כל כך יהיה האדם מרחיק עצמו מן הרשות, שדבר זה יותר גרוע מהכל, שאין מגיע לו בזה טובה, רק רע. וזה מפני כי אין הרשות דורש רק דבר שהוא טובת עצמו, אבל שידרוש טובתו אשר מתודע אליו, זה אינו, בעבור שאין לרשות קירוב לשום אדם, כי הרשות ענינו שהוא נבדל מכל הבריות, ואין לו חבור אליהם. וזה שאמרו שאין מקרבין את האדם רק להנאתן. רוצה לומר, שאי

אפשר לומר כי הרשות יהיה מקרב את האדם לטובתו, שאם היה מקרב את האדם לטובתו, אם כן לא היה הרשות נבדל מזולתו, ודבר זה אינו, כי כל מלך, וכל רשות, הוא מיוחד בעצמו ונבדל מזולתו, ואין לו שום התחברות אל זולתו. לכך אין הרשות מקרב את האדם לטובתו של אדם, שאין לו קירוב אל האדם, רק בדבר שהוא טובת עצמו. ועל זה אמר 'אל תתודע אל רשות' כלל, שאי אפשר שיגיע לך מזה שום תועלת כלל", ושם הערה 1041.

(369) על פי משלי יז, יז "אח לצרה יולד". וכן בנצח ישראל פכ"ה [תקלא:] כתב על עם ישראל: "כי נראה לחוש כי כאשר יגיע לאחד צרה, הנה הכל הם אליו כאח נגש לצרה. זה מפני כי ישראל עם אחד בארץ, ולכך הם מרחמים זה על זה בצרתם מאוד מאוד".

(370) נמצא העוסק עם הצבור לש"ש הוא להפך מבעל השררה; העוסק עם הצבור מתחבר ומצטרף לצבור, עד שהוא עצמו נחשב כצבור [למעלה ציון 349]. אך בעל השררה נבדל מהצבור, ואינו מתחבר ומצטרף אליהם כלל. וצרף לכאן את דברי הגמרא [הוריות י.] "שני תלמידים שיש לך [לרבן גמליאל] ביבשה, רבי אלעזר חסמא, ורבי יוחנן בן גודגדא, שיודעין לשער כמה טפות יש בים, ואין להם פת לאכול ולא בגד ללבוש. נתן דעתו להושיבם בראש ["נתן רבן גמליאל דעתו עליהם להושיבם בראש כדי שיהו מתפרנסים מאותה שררה שיתן להם" (רש"י שם)]. כשעלה שלח להם, ולא באו. חזר ושלח ובאו, אמר להם, כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם ["שלא באתם בשליחות ראשון שהייתם בורחין מן הגדולה" (רש"י שם)], עבדות אני נותן לכם ["שהשררות עבדות הוא לו לאדם, לפי שמוטל עליו עול רבים" (רש"י שם)], שנאמר [מ"א יב, ז] 'וידברו אליו לאמר אם היום תהיה עבד לעם הזה'". ובנתיב הענוה פ"ה [ב, יב:] כתב על כך: "מאמר הזה בא להודיע כי אף אם הש"י נותן שררה לאדם, לא יחשוב בלבו שהוא שררה אליו, ולא יתגדל באותו שררה ובאותו כבוד, כי אין זה רק עבדות אליו... כי הנשיא והמלך עבד לעם, כי הנשיא, אף המלך, תכלית מלכותו לצורך העם, ואם כן משועבד הוא לעם. שכל אשר תכליתו בשביל דבר, הוא טפל אצלו ומשועבד אליו. ולפיכך אין זה נקרא מלכות, כי היה נחשב מלכות אם היה תכלית המלכות בשביל עצמו, אבל כיון שהמלכות לצורך העם, המלך טפל אל העם, משועבד אליו, כמו כל דבר שהוא טפל אצל אחד. והעבד תכליתו אל האדון, ולפיכך העבד משועבד אל האדון, טפל אליו, וכך המלך שכל מלכותו בשביל העם, ולא לצורך עצמו, נקרא עבד". ובילקו"ש משלי רמז תתקמ אמרו '"נואף אשה חסר לב' [משלי ו, לב], כל המקבל עליו שררה בשביל ליהנות ממנה, אינו אלא כנואף הזה שהוא נהנה מגופה של אשה".

(371) בא להראות מטעם אחר את ההפכיות שיש בין "העוסקים עם הצבור" ובין הרשות, והוא שהעמלים עם הצבור משקיעים את עצמם לגמרי לטובת הצבור, ואילו המתחנפים לרשות משתמשים עם הצבור כדי לגרוף רווחים אישיים, וכמו שמבאר.

(372) נראה שלומד כן מלשון 'עמלים', שנאמר במשנה "וכל העמלים עם הצבור יהיו עמלים עמהם לשם שמים". ובתפארת ישראל פ"ג [סג:] כתב: "כי האדם נברא לעמל, שאין לו שביתה והשלמה כלל... כי לשון 'עמל' בא על דבר שאין לו הנחה, ולא יבוא אל תכלית הנחה". וראה להלן הערה 1711.

(373) מהמשך דבריו מוכח שאיירי כאן בשררה של ישראל, ועם כל זה כתב שיש למוסרים האלו "העונש שיש להם". ואולי כונתו שהואיל ואיירי בשררה פסולה, וכמו שביאר, לכך אם מוסר ממונם של ישראל לאותה שררה, הרי זה לא גרע מכל אחד שמוסר ממון ישראל לאנס, שאף אם לא הראה לאנס בידו, אלא דיבר בפיו, חייב [ב"ק קטז:], ואין הבדל בין אם האנס הוא גוי או ישראל [רמב"ם חובל ומזיק פ"ח ה"א], וחיובו בתורת דין גרמי [ב"ק קיז:].

(374) בדפוסי הדר"ח המצויים מופיעה כאן אות (ה) בסוגריים, ונשמט מכאן המשפט האחרון הזה ["וזה כאשר וכו'"]. ובהוצאת האניג ב"דברים אחדים מהמו"ל" כתבו: "כשנגשנו לסדר את הספר מצאנו בדפוסים האחרונים בתוך הספר במקומות שונים אותיות מספר כזה; (א) (ט), וכדומה, ולא הבננו תחלה פשר הדברים. ובהשוואה עם כתב היד ראינו, כי בכל מקומות כאלו נחסר ע"י הצנזוריא פעם מעט ופעם הרבה, והשלמנו מה שמצאנו בכת"י, לבד מב' ג' מקומות, שלא נמצאו אך השארנו את האותיות במקומם לזכרון". ואכן כאן לא נמצא המשפט שהושמט בכת"י, אך נמצא גם נמצא בדפוס ראשון, והובא כאן.

(375) ועליו אמרו בגמרא [ר"ה יז.] "המינין והמסורות ["מלשינים שמוסרים ממון ישראל ביד העובדי כוכבים" (רש"י שם)] והאפיקורסים שכפרו בתורה, ושכפרו בתחיית המתים, ושפירשו מדרכי צבור... יורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות... גיהנם כלה והן אינן כלין". ובח"א שם [א, קיב.] כתב: "המוסר ממון ישראל ביד הגוי, הוא מדרכי המינות, אשר אינו חס על ישראל בעל אמונתו, ומוסרו ביד גוי, וזה הכל מדרכי המינות. וכן הפורש מדרכי הצבור הוא דעת מינות, לפי שהוא יוצא מן הכלל, והוא מבזה את הצבור, ואין לו חלק בצבור. וידוע כי הצבור יש לו כח כללי, ואינו פרטי [ראה למעלה הערה 325], והוא פורש ממנו, וזהו [חטא] רוחני" [ראה להלן הערה 426]. וק"ו כמה חמור חטאו אם הוא פורש מהצבור על ידי שהוא מסור על הצבור [נידון דידן], שצירף

להדדי שני פשעים חמורים. **ואם תאמר**, מנא לן למימר שהמשנה עוסקת בבעל השררה ישראל ולא בבעל שררה גוי. ויש לומר, מתוך שהמשנה נקטה בלשון "הוו זהירין ברשות", ואם היה מדובר ברשות גוי, היתה המשנה נוקטת בלשון חריפה הרבה יותר. והטעם שהתנא גופא לא עסק במסור לגוי, כי זה "אסור לדבר ממנו" מפאת חומרת מעשיו. ומעין זה אמרו חכמים [שבת עה.] "הלומד דבר אחד מן המגוש חייב מיתה. והיודע לחשב תקופות ומזלות ואינו חושב, אסור לספר הימנו".

(376) מן הראוי לצרף לכאן דברי התויו"ט לנדרים פ"י מ"ג, שהעיד על עצמו ששמע מהמהר"ל בדרשתו ביאור על השם "מסור" [ביאור שאינו מופיע בספריו], וז"ל: "ועוד נמצא בדבריהם 'מסור' [ר"ה יז.], ולא אמרו 'מוסר'... ואני שמעתי בדרשה מפי רבינו מהר"ר ליווא ז"ל שאמר בשם 'מסור', לפי שאף על פי שלשעתו הוא הפועל ומוסר אחרים, אבל קראוהו 'מסור' להורות כי בא יבא יומו ולא יאחר, והרי הוא נמסר" [ראה להלן הערה 627]. וראה בבאר הגולה באר השביעי [תג:] בביאור תיבת "משומד".

משנה ד

(377) לאפוקי מהגירסא שהביא רש"י כאן, שכתב: "ויש ספרים שזאת ההלכה כתובה בפרק בן זומא", שהוא להלן פרק רביעי. ולפי גירסא זו, לא היה הנאמר במשנה זו מיוחס לרבן גמליאל, כי בכל הפרק ההוא לא נזכרו דברי רבן גמליאל.

(378) וכן פירש רש"י "הוא היה אומר - רבן גמליאל". וסוף דברי רבן גמליאל במשנה הקודמת הוא: "וכל העמלים עם הצבור, יהיו עמלים עמהם לשם שמים, שזכות אבותם מסייעתן וצדקתם עומדת לעד. ואתם מעלה אני עליכם שכר הרבה כאילו עשיתם", הרי שעסק בשבח העסק בצרכי צבור.

(379) כפי שהקשה למעלה בפרק א פעמים הרבה, שדברים הנמצאים סמוכים זה לזה, שייכים זה לזה [ראה שם הערות 709, 852, 888, 1157, 1421, 1455]. וראה בסמוך הערות 416, 478.

(380) יש לדייק, מה הוסיף במשפט זה ["ודבר זה הוא רצונו של מקום"] על המשפט שקדם לו ["כי זה עצמו רצון הקב"ה כאשר עוסק בצרכי רבים"]. ותו, מדוע במשפט זה נקרא ה' יתברך "מקום", לעומת המשפט הקודם שנקרא "הקדוש ברוך הוא". ויראה, כי שאלה אחת מתורצת בחברתה, שבמשפט זה מבאר יותר מדוע רצון ה' יתברך הוא שהאדם יעסוק בצרכי הרבים. והענין מבואר על פי דבריו בגו"א בראשית פל"ז אות מ [ד"ה וכל], בביאור דברי רש"י [בראשית לז, לג] שכאשר אחי יוסף מכרו את יוסף, "החרימו וקללו את כל מי שיגלה, ושתפו להקב"ה עמהם", וז"ל: "ולא קשיא, שמא

הקב"ה אינו מסכים עמהם. כי היו משתתפים להקב"ה עמהם שהם לא יגלו הדבר, ולא היה השתוף כלל שהשם יתברך לא יגלה, אלא היה השתוף לענין זה שיהיו עשרה בכח החרם שלא יגלו הם את הדבר. ודע לך כי הוא יתעלה משותף לכל הבריות, ויש לכל הבריות חלק בהקב"ה, ובאותו דביקות שיש להקב"ה עמהם - שתפו אותו, ולפיכך היו יכולים לשתף את הקב"ה לומר שעם הקב"ה אנו מחרימין במה שהוא יתברך עמנו. ולא היה כוונתם רק על דבר זה שיהיה החרם בעשרה, כי הוא מקומו של עולם, והוא כולל את הכל, ושתפו את הקב"ה עמהם. וזהו שאמרו בפרקי דרבי אליעזר [פל"ח] 'ראובן לא היה שם, ואין החרם מתקיים רק בעשרה, מה עשו שתפו **המקום** עמהם, ואף **הקב"ה** דכתיב ביה 'מגיד דבריו ליעקב' [תהלים קמז, יט] ולא גילה הדבר מפני החרם'. הנה דקדקו מאוד, התחיל ב'מקום', וסיים 'ואף הקב"ה לא גלה הדבר', ולא אמר כי 'שתפו להקב"ה עמהם', רק 'כי שתפו המקום'. והוא סוד הזה, כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם 'מקום' מפני שהוא כולל הכל, כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו, שבכך היו יכולים שפיר לשתף הקב"ה שהוא עם הכל, והוא יהיה עמהם בחרם הזה, שיהיו י' בחרם שלהם. כי כאשר הם ט', הקב"ה מצטרף עמהם, וכמו שפירש רש"י בפרשת וירא [בראשית יח, כח]. והקב"ה לא גילה הדבר, הוא מפני החרם שעשו שבטים, שהיה שומע להם, לא שהיו יכולים להחרים עליו חס ושלום, אלא כי הוא יתברך מפני שאינו מקיל בחרם השבטים, וחשוב הוא בעיניו, שמע לגזירתם, והנה קבל גזירתם, ולא גילה הדבר". ובגבורות ה' פמ"ז [קצ:] כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא', מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר, או מצורפים אל החומר" [הובא למעלה פ"א הערה 641]. הרי שהשם "הקדוש ברוך הוא" מורה שהשם יתברך נבדל מן הנמצאים. והואיל וכאן בא להורות שהשי"ת מצטרף לצבור, לכך בדוקא נקט בשם "מקום", כדי להורות גופא על הטעם ש"כל ענין הצבור הוא רצונו", והוא שה' יתברך מצטרף אל הצבור, וכמו שמבאר. **ונראה עוד**, שהבטוי "רצונו של מקום" מצוי הוא בדברי חכמים [ברכות לה:, יומא ג:, סוכה כט., כתובות סו:, ב"ב י., ועוד], ובבאר הגולה באר הרביעי [תנה:] כתב: "אף כי בודאי שאין השם יתברך מתאחד עם הנמצאים, והוא נבדל מהם, רק שרצונו מתאחד עמהם", ושם הערה 869. ואמרו חכמים [תנחומא בחוקתי אות ג]: "נתאוה הקב"ה כשם שיש לי דירה למעלה, כך יהא לי דירה למטה". הרי שהתקשרות ה' עם עולמו נעשית היא על ידי רצונו יתברך, ולכך מצוי הוא הבטוי "רצונו של מקום".

והרי תיבת "דעת" פירושה חבור ["והאדם ידע" (בראשית ד, א), וראה למעלה פ"א הערה 1089], ופירושה רצון, וכפי שביאר הרמב"ן [בראשית ב, ט] ש"עץ הדעת" [שם] פירושו עץ הרצון, וכמו [פסחים ו.] "דעתו לחזור", שפירושו רצונו לחזור. נמצא ש"רצון" גופא גונז בתוכו סוג של חבור, וזהו "רצונו של מקום" דייקא. וכן אמרו חכמים "על דעת המקום" [נדרים כה., שבועות כט., שם לט.], ולא מצינו בדבריהם שיאמרו "על דעת הקב"ה". והם הם הדברים. וראה להלן סוף הערה 382.

(381) ואם תאמר, מנין להוכיח מגמרא זו ש"כל ענין הצבור הוא רצונו" [לשונו למעלה], הרי בגמרא דובר על תפלת צבור, ולא בכל עניני צבור. ויש לומר, כי אין ענין התפלה אלא "כאשר מתפללין על צרכיהם מה שצריך להם" [לשונו במשפט הסמוך], ולכך מעלת "תפלת צבור" היא היא מעלת "צרכי צבור", ולכך מוכח היטב מגמרא זו שצרכי צבור הם רצונו. וזהו שכתב למעלה "כי זה עצמו רצון הקב"ה כאשר עוסק בצרכי הרבים".

(382) כי סתם תפילה היא על צרכיו של אדם, וכמו שאמרו [שבת י.] שתפילה נקראת "חיי שעה", ופירש רש"י שם "תפילה צורך חיי שעה היא לרפואה לשלום ולמזונות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקיט:] כתב: "התפלה הוא בקשת צרכו במה שחסר לו", ושם הערה 1209. **נמצא שרצון ה'** הוא בשני דברים; (א) בצבור. (ב) בהשלמת חסרון המקבל. ושני הדברים האלו נמצאים ביחד כאשר הצבור מתפלל על חסרונו. וביאור הדבר הוא, כי רצון ה' מכוון להתקשרות שבין ה' לנמצאים, וכמו שכתב בגבורות ה' פס"ו [שה:], וז"ל: "ויש לשאול, הנה השמים כסאו והארץ הדום רגלו [ישעיה סו, א], ויהא שכינתו בעליונים, ולמה בחר לשכון בתחתונים... כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עילת הכל, **רצונו** בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול. נמצא, כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו". והרי יחס העלה לעלול הוא יחס של המשפיע למקבל, וכפי שביאר בח"א לסוטה לח: [ב, עו.], שאמרו שם שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, וז"ל: "פירוש דבר זה, שהוא יתברך עלת הכל, ואי אפשר לעלה שלא ישפיע, וכאילו הוא דבר מחויב, כי כך ראוי לעלה להשפיע אל אשר הוא עלול לו. והנה ברכת כהנים הוא הברכה והשפע בכל צד, ולכך אמר שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, כי מתאוה העלה במה שהוא עלה להשפיע, ויותר מזה ממה שהתינוק רוצה לינק, האשה רוצה להניק [פסחים קיב.], כי כח המשפיע יותר גדול מן המקבל, כי זהו פועל וזה מקבל. לכך הקב"ה מתאוה לברכת כהנים. וכמו שאמרו ג"כ [יבמות סד.] הקב"ה מתאוה לתפילת צדיקים, כי הכל הוא ענין אחד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "והוא יתברך

חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור. וזה הוא החבור הגמור גם כן, כאשר המקבל חפץ ומשתוקק אל המשפיע שיקבל ממנו, והמשפיע חפץ ומשתוקק להשפיע. והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון [סוכה ה:], וכתיב [שמות כה, כ] 'ופניהם איש אל אחיו'", ולכך ה' חפץ בהשלמת המקבל החסר. ועל בעל גאוה, שאינו תופס עצמו כמקבל, אומר הקב"ה [סוטה ה.] "אין אני והוא יכולין לדור בעולם". **וזהו במיוחד** במקבל שהוא צבור, כי ה' משרה שכינתו ברבים, שאין ה' מייחד שמו על היחיד [תפארת ישראל פל"ט (תקצז.), והובא למעלה פ"א הערה 318, ובפרק זה הערה 323]. ולכך רצון ה' "בצבור דוקא, ורצונו הוא כאשר מתפללין על צרכיהם מה שצריך להם" [לשונו כאן]. וצרף לכאן, שעל חסרון כיס אומרים [ברכות טז:] "המקום ימלא לך חסרונך", ועל חולה אומרים [שבת יב:] "המקום ירחם עליך בתוך שאר חולי ישראל", ועל ניחום אבלים אומרים "המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים" [ספר ליקוט הלכות, הלכות תפלת המנחה הלכה ז]. הרי שכל מלוי חסרון נתלה ב"מקום", כי שם "מקום" מורה על שהקב"ה מצטרף לתחתונים [כמבואר בהערה 380], והצירוף מתבטא בעיקרו בהשלמת חסרון הבריות [מפי ידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א].

(383) להלן פ"ג מ"י אמרו "כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו", וכתב לבאר שם בזה"ל: "ויש להבין דברי חכמה מאוד, והוא אשר התבאר למעלה אצל 'עשה רצונו של הקב"ה כרצונך וכו", ושם בארנו כי קשור רצון הקב"ה ברצון הבריות. וזהו שאמר כאן ג"כ 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו וכו'".

(384) כמבואר למעלה [משנה ב] מהערה 313 ואילך.

(385) לשונו להלן פ"ה תחילת מי"ח: "ומפני זה תבין כי המאמר שאמר [שם] 'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע, ולפיכך אמר שכל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו, כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה. כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות... כי הפרטים מקבלים שנוי ותמורה, והכלל הוא עומד לנצח. ולפיכך אם מזכה הרבים, שהרבים נחשבים כלל אחד, והכללי הוא מבלי שנוי, לכך אין חטא בא על ידו שיהיה בעל שנוי כמו שהוא שייך לאדם הפרטי, כי בשביל שזכה את הרבים, שהם כללים שעומדים בלי שנוי, אין חטא בא על ידו שיהיה השתנות אליו. ואל יקשה לך, אם כן האיך מצאנו שהרבים עצמם חטאו... דבר זה אין קשיא כלל, כי כל אחד ואחד בתוך הכללי הוא פרטי בפני עצמו, ולפיכך שייך חטא בכלל, דהיינו לכל אדם ואדם בעצמו שייך חטא, כי בפרטי יש השתנות בודאי. וכבר בארנו למעלה בפרק

משה קבל [פ"א מ"ב מציון 338 ואילך] שאין שייך שנוי בכללי, והכללי עומד, והפרט הוא בעל שנוי. אבל המזכה את הרבים, אין מזכה אותם מצד שהם פרטים, רק מצד שהם כלל. ומשה על ידו ניתן תורה לכל ישראל, והרי הוא זכה את הכלל במה שהוא כלל... וכבר התבאר כי הכללי אין שנוי בו, ולפיכך כאשר היה מזכה את הרבים, והתחבר אל המדריגה העליונה הזאת שאין בה שנוי, כמו שהוא ענין הרבים, אין חטא בא על ידו", ושם בהערות. וראה למעלה פ"א הערה 342, וגו"א דברים פ"א הערה 118, נצח ישראל פי"א [רעט.], באר הגולה באר הרביעי הערות 286, 309, ועוד.

(386) כי אם אין חטא, אין חסרון [כמבואר למעלה פ"א הערה 1496], ואם אין חסרון, אין קטרוג, כי הקטרוג ניזון מהחסרון, וכמו שכתב בח"א לב"ב טז. [ג, עא.]: "השטן, הוא הבריאה שמקטרג על הבריות... ענין השטן אשר הוא דבק בעולם הזה, והוא חסרון עוה"ז, ומצד הזה נברא השטן... כאשר יש מקום קטרוג, דהיינו החסרון שהוא בעולם". ובנתיב השלום פ"א [א, רטו:] כתב: "ואמר עוד [ספרי במדבר ו, כו] גדול השלום אפילו ישראל עובדים ע"ז, ושלום ביניהם, אין שטן נוגע בהם. הנה נתן מעלה אל השלום במה שמורה עליו שם 'שלום', כי שם שלום מורה על שלימות הדבר, וכל אשר אין לו שלום, אינו שלם רק חסר... וכאשר הדבר הוא שלם בעצמו, אז השטן אשר כחו על ההעדר והחסרון, אינו יכול לו, כי הכח הזה מצד ההעדר הדבק בנבראים, ואליו נמשך כח זה, הוא השטן. ומטעם זה השטן נברא עם האשה [ב"ר יז, ו], כי אינה בריאה שלימה רק בריאה חסירה, נמשך אחריה השטן, שהוא הכח על ההעדר והחסרון [ראה למעלה פ"א הערה 731]. ולפיכך כאשר יש שלום באומה, ויש כאן שלימות, אין כח בשטן, שהוא מצד החסרון, יכול לו... ולפיכך אמר כאשר ישראל אומה שלימה, מצד שהם אומה שלימה אין כח השטן, שהוא מצד ההעדר, מושל בהם, בעבור שלימות שלהם". ובפרקי דרבי אליעזר פמ"ה איתא: "אמר סמאל לפני הקב"ה, רבון כל העולמים, על כל אומות העולם נתת לי רשות, ועל ישראל אין אתה נותן לי. אמר לו, הרי יש לך רשות עליהם ביום הכפורים אם יש להם חטא, ואם לאו אין לך רשות עליהם... ראה סמאל שלא נמצא בהם ביום הכפורים חטא, אמר לפניו, רבון כל העולמים יש לך עם אחד כמלאכי השרת שבשמים; מה מלאכי ישראל אין בהם אכילה ושתיה, כך ישראל אין להם אכילה ושתיה ביוה"כ... מה מלאכי השרת שלום ביניהם, כך ישראל שלום ביניהם ביוה"כ. מה מלאכי השרת נקיים מכל חטא, כך ישראל נקיים מכל חטא ביום הכפורים. והקב"ה שומע עתירתן של ישראל מן הקטיגור שלהם ומכפר על המזבח ועל המקום ועל הכהנים ועל כל הקהל מקטון ועד גדול, ועל כל עונותיהם של ישראל, ועל כל העם" [מובא בטור

אורח חיים סימן תרו]. הרי שאין קטרוג על צבור כשהוא בשלום וללא חטא. וכן מבואר במשך חכמה שמות יד, כט.

(387) צרף לכאן את דברי הרא"ם [ויקרא כו, ח], שכתב: "דזכות הרבים מרובה מזכות המועטין שמענו, [אך] עונש הרבים מרובה מעונש המועטים לא שמענו". והבאר בשדה שם הקשה עליו מע"ז ד: שאמרו שם "לא דוד ראוי לאותו מעשה ["דבת שבע" (רש"י שם)], ולא ישראל ראוין לאותו מעשה [של העגל]... אלא למה עשו, לומר לך שאם חטא יחיד אומרים לו כלך אצל יחיד, ואם חטאו צבור, אומרים להו לכו אצל צבור. וצריכא, דאי אשמועינן יחיד, משום דלא מפרסם חטאיה, אבל צבור דמפרסם חטאיהו אימא לא" ["דמפרסם חטאיהן - ואיכא חילול, אימא לא ליתקבלו" (רש"י שם)]. וכתב הבאר בשדה שם: "הרי דחטא הרבים חמיר טפי, דכל כמה שהם טפי מרובים איכא חילול ה' טפי, ובהכרח צ"ל דעונשם ג"כ טפי מעונש המועטים, דליכא כל כך חילול ה'". ולפי דברי המהר"ל כאן לא קשה, כי הרא"ם מדבר בחטא שחטאו הרבה יחידים, כל אחד לעצמו [כדמוכח שם מדבריו], ואין לזה דין כלל, כי החטא הוא מצד הפרט, ובזה לא מצאנו שיהיה עונש הרבים מרובה מעונש המועטים, כי אידי ואידי הם פרטים. אך הגמרא בע"ז איירי בחטא אחד שנעשה בצבור, וזהו ענין אחר לגמרי.

(388) כאן מוסיף "ותפלת הצבור **בבית הכנסת** הוא מצד הצבור", וזו הוספה על דברי הגמרא [ברכות ח.], ששם רק אמרו "אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין", ולא הזכירו את בית הכנסת. ונראה, שבית הכנסת הוא מקום המיוחד לצבור, כי הצבור פועל כצבור כאשר הוא בבית כנסת. וטעם הדבר, כי שונה תפילת צבור משאר מילי דמיטב הנעשים בצבור; כי כאשר לומדים תורה בצבור, הלימוד הוא אינו שונה בעצם מלימוד הנעשה ביחיד, רק שכאשר הוא נעשה בצבור יש בכך תוספת מעלה. אך תפילת צבור שונה במהותה מתפילת יחיד [לגבי אמירת דבר שבקדושה וכיו"ב]. לכך סתם כנוס של צבור הוא בשביל תפילה, כי תפילה היא הדבר המובהק שצבור עושה, שאינו נמצא אצל היחיד. לכך בתי התפילה של ישראל נקראו על שם הכנוס ["בית כנסת"], כי הכנוס גופא אינו אלא בשביל התפילה, כי אין לצבור טעם להתכנס אלא כדי להתפלל. וכן כתב באור חדש [קנה:], וז"ל: "'לך כנוס את כל היהודים' [אסתר ד, טז], דבר זה רמזה לו על התפילה, שיתפללו, ובדבר זה שייך 'לך כנוס', כאשר ילכו לבית הכנסת להתפלל, ולא יתפלל כל אחד בביתו, רק תהיה תפילת צבור... ובלשון זה שאמרה 'לך כנוס את כל היהודים' משמע שיכנס אותם יחד". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט:] כתב: "ובפרק קמא דברכות [ח.], אמר רבי לוי, כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו, ואינו נכנס לשם

להתפלל, נקרא שכן רע... ויש לפרש שהוא שכן רע אל בני אדם, וזה כי בית הכנסת בו מתאספים בני אדם להתפלל. והנה שמו מעיד כי הוא המקום מוכן שיתאספו ביחד בני העיר להתפלל ליוצרם, והתפלה מיוחדת שתהיה באסיפה בצבור. ואם אינו נכנס לשם, הרי אינו מבקש החבור והאסיפה הזאת להתאסף לתפלה, וזה נקרא 'שכן רע', כי כן ענין שכן רע שהוא פורש מן שכנו שהוא עמו". ושם בס"פ ה [א, צ:] כתב: "אמר רבי חלבו [ברכות ו:] המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע... כי בית הכנסת הוא מתאסף הכל ביחד... ומפני זה אמר שנקרא 'רשע', כי הרשע מוציא עצמו מן הכלל. וכמו שאמרו [הגדה של פסח] 'רשע מה הוא אומר וכו' עד ולפי שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר' [ראה הערה 325]. וזה שהתפלל אחורי בית הכנסת, הוא פורש עצמו מן הצבור שהם בבית הכנסת, ולפיכך הוא רשע שמוציא עצמו מן הכלל, ודבר זה מבואר". והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "כוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים זהו, שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לקל שבראם והמציאם" [הובא בהקדמה הערה 207]. ומכל הדין מוכח שבית כנסת הוא מקום של צבור לתפלה של צבור. ומעלת בית הכנסת חלה על כל תפלה הנאמרת בה, וכמו שכתב בנתיב העבודה פ"ו [א, צג:], וז"ל: "ובפרק קמא דברכות [ו.], תניא אבא בנימין אומר, אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, שנאמר [מ"א ח, כא] 'לשמוע אל הרנה ואל התפלה', במקום רנה שם תהא תפלה. ו'מקום רנה' הוא בית הכנסת שהוא מיוחד לרבים, והשליח ציבור צריך להשמיע קול, ולכך נקרא בית הכנסת 'מקום רנה'. והטעם הוא כי בתפלה כתיב [דברים ד, ז] 'מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו', ובבית הכנסת השם יתברך קרוב אל האדם, כי שכינת השם יתברך שם הוא, עד ששומע שם תפלתם, והבן זה". לכך כאשר צבור מתכנס בבית הכנסת, מעלת "צבור" חלה גם על עצם הכנוס, "ולפיכך הוא שעת רצון".

(389) שאין קטרוג על צבור, וכמו שאיתא בזוה"ק ח"ב לג: "איהו [השטן] מהימן על עובדוי דבני נשא כו' בדינא דיחיד, אבל בדינא דעלמא כתיב [בראשית יא, ה] 'וירד ה' לראות'... לא אצטריך לבר נש לאתפרשא מכללא דסגיאין בגין דלא יתרשים איהו בלחודוי, ולא יקטרגון עליה לעילא, דכתיב בשונמית [מ"ב ד, יג] 'ותאמר בתוך עמי אנכי יושבת'".

(390) בב"ב קטז. אמרו "כל שאינו מניח בן ליורשו הקב"ה מלא עליו עברה", ובח"א שם [ג, קכד.] כתב בזה"ל: "דבר זה ענין מופלג מאוד בחכמה מה שרמז בכאן, כי האדם שיש לו בן אין נחשב פרטי, בעבור כח התולדות שהם ממנו, ובזה נחשב כללי... כי

ע"י התולדות של אדם יצא האדם מן השם הפרטי, ונחשב כללי, שהרי כחו על רבים... ולפיכך אם אין לאדם תולדות, מתמלא עליו רוגז, כי הרצון הוא בכללי. ודבר זה בארנו בפ"ק דברכות אצל 'ואני תפילתי לך ה' עת רצון', אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין. ולפיכך אם אין מניח בן ליורשו, שזה מסולק מן הכלל, והוא פרטי, על זה מתמלא רוגז. וכמו שרצון הש"י הוא בכלל, כמו כן רוגז הש"י כאשר הוא פרטי לגמרי ואין לו בן". ובח"א לע"ז ד. [ד, כח:] כתב: "כי אע"ג שהקב"ה זועם בכל יום, הצבור מסולקים מן הזעם. כי הצבור דבקים ברצון הש"י, וכמו שדרשו ז"ל 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון', בשעה שהצבור מתפללין. כי הצבור מגיעים עד הרצון העליון כמו שידוע למי שמבין בחכמה. ולפיכך מסולקים הם מן הזעם הזה. ויש לך להבין זה איך הצבור מסולקים מן הזעם, ודבקים ברצון".

(391) "עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו. בטל רצונך מפני רצונו, כדי שיבטל רצון אחרים מפני רצונך".

(392) "אליו" - אל עצמו.

(393) בכת"י נוסף כאן: "וצריך אליו השלמה". כי כאשר אין לאדם את השלמתו, הוא נחשב אדם חסר. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:] כתב: "כי האדם הזה צריך לו ג' דברים, ועל ידם יש לאדם חיות. האחד, שצריך אל האדם שיהיה משלים החסרון שלו, כי הוא חסר במה שהוא בשר ודם, וצריך אליו למלאות חסרונו... אין ספק כי השם יתברך משפיע לו למלאות חסרונו מה שחסר אליו, וזה בודאי אריכות חייו". ובברכות כט: אמרו "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה". דוגמה לדבר; בבאר הגולה באר השני [ריט:] כתב: "אין בריאת האדם שלימה כי אם על ידי האשה". וכאשר אדם הוא ללא אשה, נאמר על כך [בראשית ב, יח] "לא טוב היות האדם לבדו וגו'". הרי שהאדם זקוק להשלמתו, ובלעדיה הוא בגדר "לא טוב". ולהלן פ"ג מי"ז [ד"ה ופירוש אם] כתב: "אין דבר עומד בלא הדבר שמשלים אותו... כי לדבר החסר אין קיום". וראה למעלה הערה 288.

(394) דוגמה לדבר; נאמר [במדבר ו, כד] "יברכך ה' וישמרך", ופירש רש"י שם "יברכך - שיתברכו נכסיך. וישמרך - שלא יבאו עליך שודדים ליטול ממונך. שהנותן מתנה לעבדו אינו יכול לשמרו מכל אדם, וכיון שבאים לסטים עליו ונוטלין אותה ממנו, מה הנאה יש לו במתנה זו. אבל הקב"ה הוא הנותן הוא השומר". אמנם כאן מבאר יותר; לא רק שאם הטובה עצמה ניטלת מהאדם, דפשיטא שאז אין לו שום תועלת בטובה זו, שהרי ניטלה ממנו, אלא אף אם הטובה עצמה נשארת, אך יש כנגדה רעה אחרת, גם אז אמרינן "מה

מועיל הטוב". והדוגמה לכך היא, שנאמר [ויקרא כו, ו] "ונתתי שלום בארץ", ופירש רש"י [שם] "ונתתי שלום - שמא תאמרו הרי מאכל הרי משתה, אם אין שלום אין כלום, ת"ל אחר כל זאת 'ונתתי שלום בארץ'". ובגו"א שם אות ח כתב: "אם יש שובע ולא יאכל אותה במנוחה, אם כן השובע אינה כלום". ובבמדב"ר יא, ז אמרו "אין הברכות מועילות כלום אלא אם כן שלום עמהם" [ראה למעלה פ"א הערה 1714, ולהלן הערה 753]. וכן אמרו [ביצה לב:] "תנו רבנן, שלשה חייהן אינם חיים, ואלו הן; המצפה לשלחן חבירו, ומי שאשתו מושלת עליו, ומי שיסורין מושלין בגופו". הרי שיש פעמים שאף אם יהיה לו כל צרכו מ"מ חייו אינם חיים מפאת הרע העומד כנגדו. ולהלן משנה ז [לפני ציון 753] כתב: "כי האדם צריך אל שלום, עד שלא יהיה לו מתנגד. שאם אין שלום, אין כלום, ולפיכך השלום הוא צריך אל האדם. ואם אין שלום לאדם, יש לו מונע מתורתו ומכל ענינו".

(395) כגון, מי שהוא אהוב על הבריות, ואין לו מתנגדים העושים לו רע, והוא עני, הרי שאע"פ שאין אחרים עושים לו רע, מ"מ הוא אדם חסר בעצמו מפאת עניותו.

(396) מבאר שרישא דמשנה "עשה רצונו כרצונך" איירי באהבת השם יתברך, כי העשיה מיוחסת לאהבה, וכמבואר למעלה פ"א הערה 843. ואע"פ שביאר למעלה [לאחר ציון 382] ש"עשה רצונו כרצונך" איירי בעוסק עם הצבור משום ש"הצבור הוא רצונו של הקב"ה", מ"מ איירי שעוסק עם הצבור מתוך אהבת ה', שהשורש של כל מצות עשה הוא אהבת ה', וכמבואר בהערה הבאה.

(397) מבאר שסיפא דמשנה "בטל רצונך מפני רצונו" איירי ביראת השם יתברך, כי הפרישה וההמנעות מיוחסות ליראה, וכפי שביאר למעלה פ"א מ"ה [אחר ציון 842]: "כי ההפרש שבין האהבה ובין היראה, האהבה גורמת מצות המעשה, שמפני שהוא אוהב השם יתברך, אוהב מצותיו לעשות ככל אשר יצוה. והיראה גורמת שלא יעשה חטא, כי מי שהוא ירא מאחד ירא שלא יעבור דבריו... ואמרו, האוהב לא ישכח דבר ממה שהיה לעשות, והירא לא יעשה דבר ממה שהוזהר מעשותו, כי ליראה מבוא גדול במצות לא תעשה... הרי לך מבואר כי הדברים שיש לעשות תלויים באהבה, ומה שלא לעשות תלוים ביראה", ושם הערה 843. והתויו"ט כאן כתב: "נראה לי ד'עשה רצונו וכו" אמר כלפי מצות עשה, ולפיכך אמר 'בטל רצונך וכו" כנגד מצות לא תעשה". והם הם הדברים.

(398) פירוש - כאשר אוהב את ה' יתברך בכל לבבו, בזה גופא הוא מקיים "עשה רצונו כרצונך", וכמו שמבאר.

(399) פירוש - המאפיין את הדברים שהם רצונו של אדם הוא שהאדם מבקשם בכל לבבו. וכמו שנאמר [ירמיה לב, מא] "וששתי עליהם להטיב אותם ונטעתים בארץ הזאת באמת בכל לבי ובכל נפשי". וכן נאמר [צפניה ג, יד] "רני בת ציון הריעו ישראל שמחי ועלזי בכל לב בת ירושלים" [ראה גו"א שמות פט"ו אות א]. ונאמר [תהלים קיט, קמה] "קראתי בכל לב ענני ה' חוקיך אצורה". ונאמר [דה"י ב טו, טו] "וישמחו כל יהודה על השבועה כי בכל לבבם נשבעו ובכל רצונם בקשוהו".

(400) שאוהב את ה' יתברך בכל לבבו.

(401) פירוש - המיוחד במצות אהבת ה' הוא שבמצוה זו גופא נתפרטה החובה שהיא תיעשה בכל הלבב, ועשייתה בכל הלבב היא גופא רצון ה'. לעומת זאת, כאשר ראובן מבקש משמעון שיעשה טובה בעבורו, ושמעון עושה כן בכל לבבו, הרי ש"בכל לבב" של שמעון אינו חלק מבקשת ראובן, כי ראובן לא בקש זאת, ולכך אין בכך עשיית רצון ראובן כרצונו, כי זהו לחלוטין רצונו של שמעון. אך שונה מכך היא מצות אהבת ה', ששם ה"בכל לבבך" גופא הוא רצונו של מקום. לכך יש בכך קיום ל"עשה רצונו כרצונך", שרצון ה' נעשה אצלו כפי שרצון עצמו נעשה אצלו.

(402) אודות שנאמר אצל אהבת ה' "בכל לבבך", ראה דבריו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:], שכתב: "ודע כי אהבה הזאת שהאדם נמשך אל השם יתברך הוא מצד עצמו, מבלי שום תכלית, רק מצד עצמו של אדם. והפרש יש בין אהבה ובין יראה, כי היראה שהוא ירא מן המלך שראוי לירא מפניו, וזה אינו מצד עצמו של אדם. וראיה לזה, כי אצל האהבה כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך', שתראה מזה כי האהבה הוא מצד האדם, שנמשך אחר הנאהב לגמרי. ולא נאמר שיירא השם יתברך בכל לבבו. רק כי האהבה מצד עצמו של אדם [ראה להלן הערה 1301], לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם, ומפני כי האהבה מקובלת יותר על האדם, אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול... משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבואו עליו - אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה... אבל היראה, שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה, ואין זה השלמתו, אבל הוא נגד האדם... ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו - אפשר שיש ביטול אל היראה... האהבה היא מצד האדם עצמו, כי האהבה הוא השלמתו... ולכך אף שהוא טורח עליו לא יבוא בטול אל האהבה. מה

שאין כן ביראה, ולפיכך אפשר כאשר הדבר הוא טורח עליו, מניחו לגמרי". ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן הוא בתפארת ישראל פס"א [תתקנא:], ושם הערה 25, דרוש על התורה [סוף לד.], באר הגולה באר הראשון [עב:], ושם הערה 226, ונצח ישראל פ"ב [כב:], ושם הערה 28. וכן רמז לכך בגו"א ויקרא פי"ט ריש אות י, ושם הערה 32 [הובא למעלה פ"א הערה 843].

(403) זהו המשך המשנה "כדי שיעשה רצונך כרצונו".

(404) "על כל פנים" - בהתגברות על הקשיים האפשריים. והרי זו מדה כנגד מדה; כשם שאהבת ה' אצל האדם מתבטאת בכך שהאדם חותר לקיים רצון ה' אף כנגד הקשיים האפשריים [כמבואר בהערה 402], כך רצון האדם אצל ה' יעשה "על כל פנים", ובהתגברות על הקשיים האפשריים.

(405) וזה נעשה בתחתונים, כאשר האדם עובד ה' באהבה, ומקיים בזה "עשה רצונו כרצונך".

(406) ואע"פ שקיי"ל [מכות י:] "בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו" ["אין מעכבין בידו" (רש"י שם)], ולמדו כן מבלעם הרשע [במדבר כב, כ], ובח"א שם [ד, א:] ביאר זאת בזה"ל: "פירוש דבר זה ענין מופלג, כי הכל לפי האדם המקבל... ולפיכך אמר בדרך שהאדם רוצה לילך מוליכין אותו, מאחר שחפץ האדם בדבר, עושין לו רצונו, בין טוב ובין רע. ואין עושין לו דבר בעל כרחו, כמו ענין זה שהוא [בלעם] חפץ ללכת, אף שהוא לרע אליו, אין מוחין בידו". וא"כ מצינו שהקב"ה עושה רצון האדם אף מבלי שאותו אדם יהיה עובד ה' באהבה, ומהי הרבותא שיש לעובד ה' באהבה. וצריך לומר, שמ"מ אין זה מגיע לדרגה של "רצונך כרצונו", אלא זו ההנהגה שהקב"ה מאפשר לאדם לעשות כרצונו וכבחירתו. ואף שפעמים הקב"ה גם מסייע בידו כשבא לטהר [שבת קד.], עדיין אין זה בדרגה של "רצונך כרצונו", אלא זו ההנהגה של בחירה חופשית. וכן כתב באור חדש [צא.], וז"ל: "'לעשות כרצון איש ואיש' [אסתר א, ח], כלומר כל אחד אשר הוא מבקש לעשות, אין מעכב עליו, וזהו 'כרצון איש ואיש', כלומר שכל איש ואיש יעשה כרצונו, הן לטוב הן לרע. וכבר בארנו כי אחשורוש עשה סעודה שתהיה דומה לסעודה שהשם יתברך עושה לבני אדם בעולמו, כי השם יתברך מניח אל כל אחד לעשות רצונו, ובידו הבחירה לעשות כפי מה שירצה, הן הצדיק הן הרשע, נותן לו לעשות רצונו, כמו שאמרו [שבת קד.] 'הבא לטהר מסייעין לו הבא לטמא פותחין לו'". וראה להלן פ"ג מ"י שמזכיר שם את דבריו כאן.

(407) הרי שכאשר יש אהבה ודביקות בין האדם לה', אזי רצון האדם נעשה לרצון ה'. דוגמה לדבר; כאשר החכמים לא קבלו את הוראת הבת קול שפסקה שהלכה כרבי אליעזר בכל מקום, הקב"ה אמר על כך "נצחוני בני, נצחוני בני" [ב"מ נט:]. וביאר זאת בבאר הגולה באר הרביעי [שסד.] בזה"ל: "לכך אמר 'נצחוני בני', כי בני הם, והם שלו, ובזה מה שאני עושה, גם כן הוא דעתי ורצוני. ואם כן דבר זה שאמר 'נצחוני בני'... הדבר הוא מבואר, כאשר האב יאמר 'נצחוני בני', אין הכוונה שהם עשו דבר נגדו, רק הפירוש נצחוני בני לעשות רצונם מה שירצו, וזה עצמו רצונו של אב", וראה שם הערות 300, 302. הרי כאשר יש חבור גמור לה' [כיחס אב לבן], רצון האדם נדון כרצון הקב"ה, וזהו בעובד מאהבה, שהוא דבק לה', וכמו שכתב בהקדמה לתפארת ישראל [יג:]: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב", ושם הערה 75.

(408) כי היראה היא התבטלות האדם כלפי ה', וכמו שכתב למעלה פ"א משנה ה [לפני ציון 792]: "כי מי שהוא ירא שמים הוא נכנע, ואין לו גבהות רוח". וכן ביאר את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וכלשונו בח"א לב"מ קז: [ג, נג:]: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד הש"י, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל" [הובא למעלה פ"א הערה 327]. ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.] כתב: "כי אין היראה רק שעושה עצמו לעלול, והוא אצלו כאילו אינו, כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עילתו... שהוא עושה עצמו כאילו אינו נמצא, וזהו אמיתת היראה... שיחשוב עצמו ללא כלום". ושם פ"ה [ב, לה:] כתב: "הירא מן אחר מבטל עצמו לגמרי נגד אותו מי שהוא ירא ממנו... והוא אינו נחשב לכלום... יראתו מורה שהוא מבטל עצמו". ובתפארת ישראל פ"י [קסד:] כתב: "הירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום, ומבטל מציאותו אצל אחר... הוא מבטל מציאותו אצל השם יתברך", ושם הערה 62. ושם פל"ח [תקעה:] כתב: "דרך להשתחוות מפני היראה, כי זה ענין ההשתחויה, ההכנעה לאחר", ושם הערה 76 [הובא למעלה פ"א הערה 792].

(409) ובכך רצון הקב"ה נעשה לרצונו של הירא. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [תנחומא ראה, סימן ח] שארץ ישראל נקראת "ארץ חמדה" [ירמיה ג, יט] משום "שחמדוה אבות העולם... אברהם נתאוה לה שכן הוא אומר... 'במה אדע כי אירשנה' [בראשית טו, ח]. יצחק נתאוה לה, **שנאמר לו** [בראשית כו, ג] 'גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל'". ותמוה טובא, מהי הראיה מיצחק, הרי מדובר במה שהקב"ה אמר לו, ומניין נסיק מכך שיצחק נתאוה לא"י. אלא שהם הדברים. הואיל

ויצחק הוא עובד מיראה [כמבואר למעלה הערה 153], והוא מבטל את רצונו לרצון ה', ממילא רצון ה' שיגור בא"י הוא הוא רצון יצחק, וברור הוא שיצחק התאוה לא"י.

(410) כפי שביאר במשנה הקודמת [לפני ציון 351]: "הסיוע הזה אברהם תומך ביד ימינו, ומסייע אותו הן בדבור הן במעשה של העוסק בצרכי רבים. יצחק דוחה ומכרית כל המקטרגים, שהם משמאל, והמתנגדים אליו במעשה ההוא". וידוע שמדת אברהם היא אהבה [כמבואר למעלה פ"א הערה 615], ומדת יצחק היא יראה [ראה הערה קודמת]. לכך מדת אברהם מסייעת ותומכת בעושה, ואילו מדת יצחק דוחה את המקטרגים [ראה שם הערה 354].

(411) מעין זה נמצא בפירוש רש"י כאן [בנוסחא המודפסת בדר"ח דפוס לונדון]: "ובטל רצונך מפני רצונו - אם חמדה נפשך בגזל ועריות". וכן הוא בביאור הגר"א על משלי יב, א.

(412) לשונו למעלה [לאחר ציון 391]: "כי בא להודיע במוסר זה, כי יש ביד האדם לתקן שיהיה אליו כל רצונו, ואל יאמר האדם כי הוא חסר מה שירצה. וכל ענינו של אדם אשר הוא צריך אל האדם, הם ב' דברים; האחד, שהאדם צריך שיהיה לו כל צרכו מה שחסר אליו. והשני, שלא יהיה נעשה לו רע מן אחרים. שאם היה לו כל צרכו, והיה לו כנגד זה דבר רע, מה מועיל הטוב. וכן אם לא היה נעשה [לו] רע, ולא היה לו מה שחסר אליו, גם כן זה אדם חסר נחשב. ועל זה אמר כי בשביל אהבת השם יתברך, כאשר יעשה רצונו של השם יתברך, נעשה לו רצונו כל מה שחסר לאדם. וכן בשביל היראה שיש לו מן השם יתברך, יהיה נשמר שלא יהיה נעשה רצון אחר נגד רצונו".

(413) ואם תאמר, הרי נאמר [תהלים קמה, יט-כ] "רצון יראיו יעשה וגו' שומר ה' את כל אוהביו וגו'", תלה עשית הרצון ב"יראיו" ושמירת ה' ב"אוהביו", ולכאורה לפי דבריו כאן היה צריך להאמר להיפך; עשית הרצון תתלה באוהביו ['רצון אוהביו יעשה'], ואילו שמירת ה' תתלה ביראיו ['שומר ה' את כל יראיו']. וצ"ע.

(414) מוסיף כאן שלא רק שיש כאן הנהגה של "מדה כנגד מדה" [שהואיל והאדם עושה רצונו כרצון המקום, אף המקום יעשה רצון האדם כרצונו], אלא שיש כאן התאחדות גמורה בין רצון האדם לרצון המקום "עד שנחשב רצון אחד". לכך יש לרצון האדם את היכולת לעשות כל מה שיחפוץ, כי רצונו נדון כרצון המקום; מה ברצון המקום נעשה הכל, אף ברצון האדם יעשה הכל. ובמכתב אליהו, חלק ג, עמוד 97, כתב: "השי"ת ברא את האדם כך שרצונו יוכל לפעול גדולות, שהרי בצלם אלקים עשה את האדם. וכמו שרצון ה' הוא הפועל ובורא את הכל [ובתוך סוגריים שם הוסיף: "ידוע שכל 'ויאמר'

שבמעשה בראשית ביאורו שכך רצה וכן נתהווה כפי רצונו, עיין שם ברמב"ן (בראשית א, ג)"], מעין כח זה נתן הבורא לאדם, שברצונו לבד יוכל לפעול הרבה. אף שאנו רואים שפעמים הרבה אין רצונו של אדם מתגשם, אין זאת אלא משום שרצונותיהם של אחרים מתנגדים לרצונו". **והגר"א כתב** על הרישא דמשנה כך: "הוא היה כו' עשה כו'. כמו שנאמר [ש"ב כג, ג] 'מושל באדם צדיק יראת אלקים', וכמו שאמרו בפ"ג דמו"ק [טז:] אמר אלקי ישראל מי מושל בי, צדיק, שאני גוזר גזרה, ו[הוא] מבטלה". ובבאר הגולה באר הרביעי [שסג:] הביא מאמר זה, וכתב: "כי כאשר הצדיק על ידי בקשתו מבטל המדה, דבר שהוא מדת הנותן, ונעשה על דעת המקבל, כגון שגזר דבר, והצדיק הוא מבטל דבר שהוא מבית דינו, נקרא דבר זה 'נצוח'... שמעביר מדתו לעשות רצון המקבל, כי המקבל גם כן הוא שלו". **ועל הסיפא** דמשנה כתב הגר"א כך: "בטל כו'. כמו שאמרו בפ"א דגיטין [ז.] 'דום לה' והתחולל לו' [תהלים לז, ז], דום לה' והוא יפילם לך חללים חללים. השכם והערב עליהן [לבית מדרש] והן כלין מאיליהן". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלה.] הביא מאמר זה, וכתב: "פירוש הכתוב, שאם יעשה לך הרשע רע, המתן לתשועת השם יתברך. ופירוש 'דום', כלומר שהוא ישתוק ולא יעשה דבר, והשם יתברך יעשה מלחמתו, כדכתיב [שמות יד, יד] 'ה' ילחם לכם ואתם תחרישון'. ועל כרחך פירושו בשביל שיהיה משכים ומעריב לבית המדרש, דאל"כ לא שייך לומר 'דום', כאילו אמר שהקב"ה ילחום מלחמתו, והוא ישתוק ואל יעשה שום דבר. ולמה הקב"ה ילחום מלחמתו, ואין זה רק בשביל שהוא מלחמת השם. ולמה הוא מלחמת השם, רק מפני שהוא משכים ומעריב לבית המדרש, והוא אל השם יתברך, לכך דבר זה בעצמו יהיה גורם שמפיל אותם חללים, כי דבר זה נקרא מלחמת ה' כאשר ירצה להרע אל מי שהוא אל השם יתברך לגמרי".

(415) לא מצאתי בשאר ספריו שיבאר זאת יותר, וראה הערה קודמת. ובכת"י כאן כתב דברים אלו בסגנון אחר, וז"ל: "ועל זה אמר כי כאשר האדם עושה רצונו של מקום כאילו הוא רצונו גם כן, יהיה נעשה לו הטוב. ואם יבטל רצונו מפני רצון השם יתברך, גם כן יבטל השם יתברך רצון אחרים, שבאים אחרים להרע אליו, שלא יוכלו לו. כלל הדבר, כאשר עושה האדם רצון השם יתברך כאילו הוא רצונו, בזה יש לו דבקות בו יתברך לגמרי, ואין לפרש יותר".

(416) ודברים הנאמרים יחד צריכים להיות שייכים להדדי, וכמבואר בהערה 379.

(417) המשך דברי הלל במשנתינו: "ואל תדון את חברך עד שתגיע למקומו, ואל תאמר דבר שאי אפשר לשמוע, שסופו להשמע. ואל תאמר לכשאפנה אשנה, שמא לא תפנה".

(418) וכן הקשה למעלה על משנה ב [ראה שם הערה 223]. וזה לשון האברבנאל כאן: "ראוי לשאול במאמרו... האחד, למה נזכרו מאמרי הלל הזקן פה, אחרי דברי ר"ג ודברי רבינו הקדוש אביו, בהיות הלל קודם להם ששה דורות [עיין כאן בתויו"ט שגם הסיק שאיירי כאן בהלל הזקן, ולא בהלל אחר]... והב', למה הביא בהלל גזירות מתחלפות במאמר אחד, שהם; 'אל תפרוש מן הצבור', ו'אל תאמן בעצמך עד יום מותך', וכן שאר המוסרים שבאותו מאמר. ומה הגיע אליו לקבץ במאמר אחד מוסרים רבים, אם היו מתחלפים ואין יחס לזה עם זה. והיה ראוי שיזכור בכל אחד מהם 'הוא היה אומר'".

(419) בכך שאמר "אל תפרוש מן הצבור", וכמו שמבאר. וראה להלן הערה 803, שחזר שם על דבריו כאן. ושם [ליד ציון 810] הביא הסבר שני.

(420) בכך שאמר "ואל תאמן בעצמך עד יום מותך, ואל תדין את חברך עד שתגיע למקומו וכו'", וכמו שמבאר. וההפכים שייכים להדדי, כי "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א, והובא למעלה פ"א הערה 589], לכך ההבנה המורה על מעלת הצבור, היא גם מורה על חסרונותיו של היחיד. וראה למעלה הערה 362.

(421) למעלה הערה 332.

(422) לפי הסבר זה [לעומת הסברו השני שיביא מיד] אין הפורש מן הצבור עושה מעשה רע בידים, אלא נמנע מעשית הטוב בכך שהוא מפקיע את עצמו מהקיום שיש לצבור, וממילא הוא נשאר בפרטיותו החלושה. דוגמה לדבר; בספר שערי אורה [השער השני הספירה התשיעית] כתב: "בתפילת הציבור אין כל ממונה וכל שוער יכול לעכב, אלא כשהציבור מתפללים תפילתם נכנסת ומתקבלת על כל פנים. וזהו סוד 'פנה אל תפלת הערער ולא בזה את תפלתם' [תהלים קב, יח], 'את תפילתו' לא נאמר, אלא 'את תפילתם'. ופירוש הפסוק 'פנה אל תפלת הערער', כלומר כשהיחיד מתפלל בודקין את תפילתו אם היא ראויה להתקבל, וכמה מערערים יש עליה. אבל כשהציבור מתפללין, 'לא בזה את תפילתם', אף על פי שאין תפילתם כל כך הגונה, מקבלים אותה מלמעלה" [הובא בשל"ה הקדוש הגהות למסכת תמיד, נר מצוה יג, הגה"ה ראשונה, ומקורו בזוה"ק ח"א רלד.]. ובתענית ח. אמרו שתפילת יחיד מתקבלת רק אם נאמרה בכוונה, ואילו תפילת צבור מתקבלת אף בלי כוונה. הרי שכאשר האדם מצטרף לצבור, זכות הצבור חלה גם עליו, והוא נכלל בחוזק שיש לצבור. אך כאשר הוא עומד ביחידיותו, אזי הוא נדון כפרטי בלבד, ואינו יכול לסמוך על הזכויות שיש לצבור. אמנם יש גם בפרישה מצבור מעשה הפכי לחלוטין למעלת הצבור, וכמבואר להלן הערה 465.

(423) לפי הסבר זה הפורש מן הצבור אינו רק נמנע מעשיית הטוב, אלא הוא עושה מעשה רע בידים, כי הוא שם את עצמו מבחוץ, ומנתק את עצמו מהכל, כי הצבור הוא הכל, "וכאשר פורש מן הצבור הוא פורש מן הכל" [לשונו בכת"י כאן]. והלשון "אל תפרוש מן הצבור" מורה כן, שלכאורה היה לו לומר בלשון חיובית "תתחבר לצבור", ולא "אל תפרוש מן הצבור". אלא שמעיקרא דדינא כל אחד ואחד כבר נכלל עם הצבור, כי הצבור הוא הכל, ועליו להזהר שלא יעשה מעשה שיפריש אותו מן הצבור. וכן בהלכות שופר שנינו [ר"ה כט.] "היה עובר אחורי בית הכנסת, או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כוון לבו - יצא, ואם לאו - לא יצא. וכי כוון לבו מאי הוי, היאך [התוקע] לא קא מיכוין אדעתא דידיה. הכא בשליח ציבור עסקינן, דדעתיה אכוליה עלמא". הרי שאמרו ששליח צבור "דעתיה אכוליה עלמא", פשוטו כמשמעו, וזה מורה באצבע "כי הכלל הוא הכל" [ראה למעלה הערה 321].

(424) דוגמה לדבר; "החולקים על הכהונה לוקין בצרעת" [רש"י במדבר יז, ה]. ומהי המידה כנגד מידה בזה. אמנם נאמר [במדבר טז, א] "ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי וגו'", ופירש רש"י שם "ויקח קרח - לקח את עצמו לצד אחד להיות נחלק מתוך העדה לעורר על הכהונה". וכתב שם הגו"א [אות ב] בזה"ל: "כלומר, שלכך קאמר לשון 'ויקח', לפי שכל אשר חולק, לוקח עצמו לצד אחד להיות נחלק מן אשר חולק עליו, ושייך בזה לשון לקיחה. ואין להקשות, דאם כן בכל מחלוקות יהיה נאמר לשון 'לקיחה', ולא מצאנו זה הלשון אלא בכאן. יש לתרץ, דווקא כאן מפני שהיה קרח חולק על הכהונה, שהיא לכלל ישראל, וכל ישראל תלוים בכהונה, והחולק עליה הרי הוא יוצא מכלל ישראל, ולוקח עצמו לצד אחד מכל ישראל, שייך עליו לשון 'לקיחה'. אבל בשאר מחלוקת, שאין היחיד חולק על הכלל, לא שייך לשון זה, שהרי אם הוא חולק על היחיד, בזה אינו לוקח עצמו מן הכלל". הרי שהחולק על הכהונה הוא בבחינת "הפורש מן הצבור", ממילא דין הוא שענשו יהיה בצרעת, שעל המצורע נאמר [ויקרא יג, מו] "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו". וכשם שהמצורע הוא מחוץ למחנה, כך מי שהוא מחוץ למחנה הוא מצורע. הרי ש"אם הוא מבחוץ, להבל נחשב". וראה להלן הערה 660.

(425) "יורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות... גיהנם כלה, והן אינן כלין" [המשך לשון הגמרא שם]. ורש"י שם פירש: "המינין - תלמידי ישו הנוצרי אשר הפכו דברי אלהים חיים לרעה. והמסורות - מלשינים, שמוסרים ממון ישראל ביד עובדי כוכבים. אפיקורוס - מבזה תלמידי חכמים. שכפרו בתורה - האומרים אין תורה מן השמים. שפירשו מדרכי ציבור לא גרסינן, דהיינו כל הני דלעיל. והך מתניתין בסדר עולם, והכי גרסינן ליה התם

'שפירשו מדרכי הצבור, כגון המינין והמסורות כו', מדרכי ציבור - מדרכי ישראל". ובנר מצוה [קכו.] הביא את דברי רש"י האלו, וחלק עליהם [וחלקו מובא בהערה 427].

(426) בנתיב העבודה ס"פ ה [א, צ:] ביאר שכל רשע הוא בגדר "מוציא את עצמו מהכלל" מחמת שאינו מצטרף לצבור העובדים את ה' [הובא למעלה בהערות 325, 388. ואם כל רשע הוא פורש מדרכי הצבור, ממילא כל פורש מדרכי הצבור הוא רשע]. ובבאר הגולה באר השביעי [שצה.] כתב: "והנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם קל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם ומאחד אותם. אך אותם שהם עובדים זולתו יתברך, הם נבראים נבדלים מן כל הנבראים אשר נבראו לעבודתו". ובודאי שדברים אלו נאמרים גם כלפי המינים והאפיקורסים, שאינם מצטרפים לעובדי ה' [ראה הערה הבאה]. ואודות שהרשע הוא פורש מדרכי צבור, ראה בפחד יצחק פסח, מאמר סג, אות ו, שכתב: "פריקת עול נחשבת היא לפרישה מדרכי הצבור, גם בלי תורת עבירה שבה... כי קבלת עול היא היא בעצם 'דרכי הצבור' הישראלי, גם מלבד המצוה שבדבר. וממילא יוצא מתוך כך, כי פריקת עול הוא מעשה פרישה מדרכי הצבור, אפילו אם היה אפשר לצייר פריקת עול מבלי העבירה שבדבר... מפורשת היא ההלכה כי מומרות אפשר לה בשני פנים; מומר להכעיס לאחת מכל העבירות שבתורה, או מומר לתאבון על כל התורה כולה [יו"ד סימן ב סעיף ה]. והרי העובר לתאבון על כל התורה כולה אין בו פריקת עול כלל, דכל 'לתאבון' מפקיע מתורת פריקת עול. ואם דינו של המומר לא היה בא אלא מפאת חומר העבירה של פריקת עול, לא היה מקום כלל לדון את העובר לתאבון על כל התורה כולה כמומר. אלא שהם הם הדברים. הפריקת עול נידונת היא כפרישה מדרכי הצבור רק מפני שהקבלת עול היא 'דרכי הצבור'. וממילא העובר על כל התורה כולה לתאבון, אע"פ שאין כאן שום ענין של עבירת פריקת עול, שהרי לתאבון הוא, מכל מקום כיון שסוף סוף עובר על כל התורה, ונמצא שאין בו מקום המורה על קבלת עול שלו, ומתוך כך אינו נכלל בדרכי הצבור". ולשון הרמב"ם מורה כן, שבהלכות תשובה פ"ג הלכה יא כתב: "הפורש מדרכי צבור אע"פ שלא עבר עבירות, אלא נבדל מעדת ישראל, ואינו עושה מצות בכללן, ולא נכנס בצרתן וכו'". הרי שאי עשיית מצות [אף ללא לתא דעבירה] נדון כהבדלה מעדת ישראל.

(427) לשונו בח"א לר"ה שם [א, קיב.]: "וכן הפורש מדרכי הצבור הוא דעת מינות, לפי שהוא יוצא מן הכלל, והוא מבזה את הצבור, ואין לו חלק בצבור. וידוע כי הצבור יש לו כח כללי, ואינו פרטי, והוא פורש ממנו" [הובא למעלה בהערה 375]. ובנר מצוה [קכו.] כתב: "הפורש מן הצבור הוא נחשב כמו מין ואפיקורס, וכדאמרינן בפרק קמא דראש

השנה [ומביא הגמרא הנ"ל]... והיה נראה הטעם שנחשב עם המינים, מפני כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור, וכאשר פורש מן הכלל, ואין הצבור נחשב בעיניהם להיות נמשך אחריהם, הנה בזה הוא פורש מן השם יתברך עצמו, כמו שהם המינים ושאר כופרים דחשיב שם... ורש"י ז"ל [שם] לא רצה לגרוס בהך ברייתא 'ושפרשו מדרכי צבור'... ונראה בשביל כך גרס כך, מפני שהוקשה לו שאין סברא שיהיה נחשב 'הפורש מדרכי הצבור' בכלל המינים. אבל נראה שלא יקשה, כי הטעם הוא כמו שאמרנו, כי הפורש מדרכי צבור, אשר השם יתברך עם הצבור, הפורש מן דרכי הצבור, דהיינו ממה שתקנו ונוהגים, כאילו פורש מן השם יתברך". וכן כתב הרבינו יונה בשערי תשובה שער ג אות קסח שהפורש מן הצבור פורש מהקב"ה. **ובזה מיישב** את שאלתו הראשונה על הלל "למה קבע אותו כאן, ולא קבע אותו למעלה עם מה שאמר הלל". ומתרץ, כי מאמר זה נקבע כאן, כי הוא מתקשר לדברי רבן גמליאל אודות חשיבות הצבור. ומעתה בא ליישב את שאלתו השניה על הלל [אודות החבור של המשך דבריו ל"אל תפרוש מן הצבור"].

(428) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [שסד:]: "הכלל הוא עצם ועיקר הדבר, אבל הפרט אינו עצם ועיקר הדבר", וזאת מפאת שהכלל אינו משתנה, ואילו הפרט משתנה. אמנם נראה יותר שכאן כוונתו במה שכתב "כי הכלל הוא עיקר" היא שהכלל הוא החשוב, ולא היחיד פרטי. וכן למעלה [לפני ציון 420] כתב: "והיפך זה היחיד, שאינו נחשב אצל הצבור".

(429) כמבואר למעלה בהערה 332.

(430) כן ביארו מפרשי המשנה [רש"י, רע"ב] שאיירי כאן ביחס להיות אדם בעל עבירה. והרבינו יונה כתב: "אע"פ שנתכנה לך רוח נכונה, לא תהיה צדיק בעיניך ולאמר, כמה ימים לא פעלתי און, גזרתי את יצרי ויכולתי, ואני מתגבר עליו ונוצח אותו. כבר נשבר ואנחנו נמלטנו, אין לו יכולת עוד להטות אותי מן הדרך הישר. והנה הוא אויב ואורב לך כל הימים... השמר לך ושמור נפשך, ופחדו מעליך לא ירחק". וכן ביאר כאן המאירי. ולהלן פ"ג תחילת מ"ט כתב המהר"ל: "כל שיראת חטאו וכו'. מה שאמר 'יראת חטאו', והלא אינו חוטא, ולמה אמר 'חטאו', והוי ליה לומר 'כל שיראתו מן החטא קודמת למעשיו'. ואין זה קשיא, כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב [קהלת ז, כד] 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'... שידע האדם כי אינו בלא חטא, ולכך הוא ירא שלא יחטא".

(431) ולכך הוא מסוגל לחטא. ואודות שהמשתנה מסוגל לחטא, כן כתב להלן פ"ה תחילת מי"ח, וז"ל: "ומפני זה תבין כי המאמר שאמר 'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע, ולפיכך אמר שכל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו, כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה. כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות... כי הפרטים מקבלים שנוי ותמורה, והכלל הוא עומד לנצח. ולפיכך אם מזכה הרבים, שהרבים נחשבים כלל אחד, והכללי הוא מבלי שנוי, לכך אין חטא בא על ידו שיהיה בעל שנוי כמו שהוא שייך לאדם הפרטי, כי בשביל שזכה את הרבים, שהם כללים שעומדים בלי שנוי, אין חטא בא על ידו שיהיה השתנות אליו". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "כי החטא הוא שינוי לאדם, ואין אדם בקלות יוצא מן הסדר... ומדריגת הצורה... אין שינוי לה כלל, כאשר ידוע". ובדרוש לשבת תשובה [פג:] כתב: "ואין ספק שהחטא הוא... שנוי באדם, שיצא האדם ממה שראוי להיות". ואם החטא הוא שנוי, ממילא המשתנה מסוגל לחטא.

(432) תלה את השנוי האדם בזמן המשתנה, וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, באור חדש [ק.] כתב: "פירוש 'יודעי העיתים' [אסתר א, יג], פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חילופי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העיתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 160]. ובגו"א שמות פ"ד אות ג כתב: "מפני שכל שנוי הוא בזמן". ובח"א לב"ב טז: [ג, עו:] כתב: "כי הגלגל מחדש השנוי... אשר כל שינוי הוא בזמן, והזמן תלוי בגלגל" [ראה להלן ציון 455]. וכל זה באדם פרטי, אך הכללי אינו משתנה, ולכך אינו נופל תחת הזמן, וכמבואר למעלה בהקדמה [ד"ה ובמסכת סוטה], שכתב: "וכל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע... וכל דבר שאינו גוף אינו תחת הזמן", ושם הערות 32, 35. וזה כבר נתבאר שהכללי הוא רוחני, והפרטי הוא גשמי, וכמבואר בגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה אמנם], וז"ל: "כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי" [הובא בהערה 304].

(433) ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי הנה לשונו של הלל הוא "אל תאמן בעצמך **עד יום מותך**", ומדוע לא היה סגי לומר "אל תאמן בעצמך" מבלי להוסיף "עד יום מותך",

דפשיטא כי האמנה זו שייכת כל חיי האדם, ו"עד יום מותך" למה לי. ואם ההדגשה היא שהאדם חייב לעולם לחשוש שמא יתקלקל, אף לעת זקנותו [וכמו שיוחנן כהן גדול נעשה צדוקי לאחר ששימש בכהונה שמונים שנה (ברכות כט.), והובא ברש"י והרע"ב כאן. וכן הוא בירושלמי שבת פ"א ה"ג במעשה עם חסיד זקן אחד שהיה יושב ושונה 'אל תאמין בעצמך עד יום זקנתך', ונכשל בעבירה], לזה היה מספיק לומר "אל תאמן בעצמך לעולם", ומהי ההדגשה "עד יום מותך". אמנם לפי דבריו כאן הענין מחוור, כי כמה פעמים ביאר שהמיתה גופא היא נחשבת שנוי לגוף [באר הגולה באר החמישי (פז:), ושם הערה 486, גו"א בראשית פ"א אות סז, תפארת ישראל פכ"ג (שמב.), ושם הערה 33, ובח"א לכתובות קג: (א, קס:)]. לכך הלל מזהיר "אל תאמן עצמך עד יום מותך", הזכיר יום המיתה, כי הוא מורה לאדם שלעולם הוא עלול להשתנות, וזו הרי הטעם עצמו שלא יאמין בעצמו לעולם. וראה להלן הערה 459

(434) מלשונו משמע שלעולם אינך יכול לדון את חבירך, כי לעולם לא לתגיע למקומו. אמנם מהרע"ב משמע לא כן, שכתב: "אם ראית חברך שבא לידי נסיון ונכשל, אל תדינהו לחובה, עד שתגיע לידי נסיון כמותו ותנצל". וכן הרבינו יונה כתב כאן: "כאשר יראה חברו במעלה גדולה ואינו מתנהג ביושר, אל יאמר אם הייתי תחתיו לא אעשה דבר מכל אשר הוא עושה לרע. לפי שאינך יודע מה ילד יום, כמוך כמוהו כתאר בני אדם, ואולי אותה מעלה תטה אותך כמו הוא. וכשתגיע למקומו ולמעלתו ותעביר על מדותיך, יהיה לך רשות להרהר אחר מדותיו".

(435) כמו שאמרו חכמים [ב"ר עו, ב] "מכאן שאין הבטחה לצדיקים בעולם הזה" ["שהם יראים שמא יגרום החטא" (יפה תואר שם)]. וכן אמרו כאן "אל תאמין בעצמך עד יום מותך", הרי ש"אין בטחון ואמונה לאדם פרטי".

(436) פירוש - הואיל והוא אינו שונה מחבירו, ואף אם הוא היה באותו מצב של חבירו היה עושה כמוהו, לכך אל לו לדון את חבירו, כי בזה הוא דן את עצמו, ואין לאדם לדון את עצמו. וכן כתב להלן פ"ד סוף מכ"ב [ד"ה ותירוץ קושיא]: "כי אין דין רק כאשר הדיין נבדל מן הבעל דין, שאז הוא דן עליו. אבל כאשר נעשה עמו אחד, הרי אין הדיין נבדל מאותו שהוא דן עליו, ולא היה זה דין כלל, כאשר אין הדיין פועל בדבר שהוא עמו אחד, כי אין דבר פועל בעצמו". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רכו:], וז"ל: "הקשור והחבור מבטל הדין, כי כל דין אינו רק על אחר, שהרי פסול לדין על קרובו [נדה מט:], כי הקרוב הוא כמו גופו, לכך... אין כאן דין כלל". וכן כתב להלן פ"ד מ"ח [ד"ה ועוד יש], וז"ל: "כי אין דן את אחר רק אם הוא נבדל ממנו... כי לכך פסלה התורה קרובים

לדון, לפי שאין אדם נבדל מקרוביו". וכן הוא בתפארת ישראל פי"ח [רעא.], ושם הערה 7, ובבאר הגולה באר הרביעי [תמט.], ושם הערה 829. וראה למעלה פ"א הערה 990.

ואם תאמר, סוף סוף הדין כאן הוא על זולתו, ומדוע העובדה שאף הוא היה נכשל בנסיבות דומות הופכת את הדין על זולתו לדין על עצמו. ויש לומר, כי הדין אינו על המעשה גרידא, אלא על היחס שבין המעשה לבעל המעשה, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"ד [שמ.], וז"ל: "והנה יש לך לדעת, כי המכות אשר באו על ישראל, המכות הגדולות - לשלם עונשם, ובא עליהם העונש יותר ממה שבאו על שום אומה שבעולם. אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל... ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל [יבמות קכא:] על הפסוק [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאוד', שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה" [הובא למעלה בהערה 193]. ולכך, כאשר דן את מעשה חבירו, אין הוא דן את המעשה לכשעצמו במנותק מעושה המעשה, אלא הוא דן את המעשה ביחס לבעל המעשה. והרי יחס זה גופא קיים גם אצלו, ולכך בגזר דין שחותך על חבירו, כלול בזה גם גזר דין על עצמו, וזהו מן הנמנע, שהרי אין דין על עצמו.

(437) בא לבאר את היחס שבין שני המאמרים של הלל ["אל תאמין בעצמך עד יום מותך", "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו"], וכיצד המאמר הראשון הוא הבסיס למאמר השני.

(438) "בעצמו" - ללא השפעה מהחוץ, אלא מצד עצמו, מפאת היותו אדם חומרי. וראה להלן הערה 453.

(439) והואיל ש"עשה מעשה שאין אדם אחר היה עושה" לכך יש כאן דין שהוא על זולתו בלבד, ולא על עצמו, וזהו גדרו של דין [עד כאן ההו"א].

(440) לשון האברבנאל כאן: "אין ראוי לאדם שיבטח על שכלו לומר לא אחטא אני בעצמי כמו שעשה פלוני, לפי שהיה סכל ופתי, כי אולי בבא עתו ובהגיעו למדרגתו גם הוא יחטא כמוהו, וכמו שאמרו בפרק חלק [סנהדרין קב:] אי הוית כההוא, הוה נקיטת בשפולא ורהיטת אבתרא". וכוונתו לדברי הגמרא שרב אשי שאל את מנשה המלך בחלום שאלה קשה, ומנשה השיבו. ועל כך תמה רב אשי "מאחר דחכימתו כולי

האי, מאי טעמא קא פלחיתו לעבודת כוכבים". ומנשה השיבו שאם רב אשי עצמו היה חי בתקופתו "היית מגביה שפת חלוקך מבין רגליך כדי שתהא קל לרוץ, והיית רץ לשם מפני יצר ע"ז שהיה שולט" [רש"י שם]. והרי עבודה זרה נקראת "זרה" [עיין בח"א לסנהדרין סד. (ג, קסה:) ובבאר הגולה באר השביעי (שצב.) ושם הערה 147 בביאור זרות זו], ומ"מ יתכן שבנסיבות מסוימות יכשלו בה. וראה ח"א לקידושין עב: [ב, קנא:] שביאר שהיצה"ר עלול להביא את האדם לדברים רחוקים, והוזכר בקצרה להלן הערה 557.

(441) ואם תאמר, כיצד התורה חייבה שהדיינים ידונו את האדם [דברים טז, יח], ומדוע לגביהם אין את אזהרת הלל "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו". ויש לומר, כי כאשר הם שלשה דיינים, בזה הם נבדלים מהאדם הנדון, וכאילו נמצאים במקום גבוה יותר, וכמו שכתב להלן פ"ד מ"ח בביאור המשנה שם "אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד", וז"ל: "וכאשר תבין עוד תדע להבין מה שאמר כאן שאין דן יחידי אלא אחד. כי יש לך לדעת כי הדיין הוא נבדל מן אותם שהוא דן עליהם, ואם לא היה נבדל מהם לא היה ראוי שידון אותם. ונקרא הדיין 'אלהים' [רש"י שמות כא, ו], ושם הזה בא על מי שפועל באחד, ולכך בא שם 'אלהים' במעשה בראשית [בראשית פרק א], כאשר היה פועל העולם. ואין אחד פועל בעצמו, רק בזולתו. וזה שאמר 'שאין דן יחידי אלא אחד', כי מה שהוא יתברך אחד, הוא עצמו גורם שהוא דן יחידי, מפני שהוא אחד נבדל מכל הנמצאים, ואין לו שתוף עם אחר, שהרי הוא אחד... אבל מי שאינו אחד, אין ראוי לו לדין, כי אין האדם שהוא אחד נבדל מזולתו... וכן השנים, עד שהם שלשה. ולפיכך אין לו לדון יחידי, כי אין ליחיד סגולה זאת שהוא נבדל מזולתו. וכבר התבאר כי הדיין ראוי שיהיה נבדל מן בעלי דין, והאדם שהוא אחד אינו נבדל מן בני אדם, ולכך אין לו לדון יחידי, שגם בעלי דינין הם בני אדם, ויש לאדם שהוא יחיד צירוף אל שאר בני אדם. אבל כאשר הם שלשה, יש לומר בזה שהם נבדלים משאר בני אדם", ושם בהערות.

(442) פירוש - אי אפשר שיהיה דבר זה במציאות.

(443) שהוא שולל לחלוטין אפשרות זו שתתרחש לעתיד.

(444) פירוש - אם היה נעשה דבר זה בעבר בעולם לא היה שולל לחלוטין אפשרות זאת, אע"פ שהיא אפשרות רחוקה, ורק שולל זאת כי לדעתו לא היה כדבר הזה מעולם, ולכך גם לא יהיה כדבר הזה לעתיד. ומדגיש זאת כדי להורות כמה רחוקה בעיניו של אותו אדם שאפשרות זו תתרחש לעתיד, שאף אם היתה אפשרות זו מתרחשת פעם אחת בלבד בעבר לא היה כ"כ שולל את האפשרות שהיא תשוב ותתרחש, ורק שולל אותה

בהחלטיות כזו רק משום שלדעתו זהו מן הנמנע שדבר זה יתרחש בעתיד ולו אפילו פעם אחת.

(445) ואינו חושש שמא ירד מנכסיו, כי זו אפשרות שנראית לו רחוקה מהמציאות.

(446) במיוחד בעניני עושר, שהגלגל יכול להתהפך, וכמו שאמרו [שבת קנא:] "'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ' [דברים טו, יא], לעולם יבקש רחמים על מדה זו ["שלא יבא לידי עניות, דדבר המזומן הוא לבא" (רש"י שם)], שאם הוא לא בא, בא בנו, ואם בנו לא בא, בן בנו בא... גלגל הוא שחוזר בעולם". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:] כתב: "העושר הוא דבר גשמי, וכל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן ותחת השנוי... וכך אמרו 'גלגל שחוזר בעולם', כלומר העושר הוא דבר גשמי, והוא תחת הזמן, כמו כל דבר גשמי שהוא תחת הזמן. והזמן הוא בעל שנוי, שתלוי בגלגל, שהוא חוזר, ואינו עומד קיים על מקום אחד [ראה ציון 455], ולפיכך העושר משתנה" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 32]. ולמעלה פ"א מ"ז איתא "ואל תתיאש מן הפורענות", וביארו שם שלא יזלזל בפורענות לומר שהיא לא תבוא, "כאשר עשה המן, שהיה בוטח בגדול עשרו, ובהרף עין נהפכה עליו הצלחתו" [לשונו שם לפני ציון 902].

(447) הולך לבאר מהי הרבותא בזה [שיש לחשוש אף לדברים רחוקים] יותר ממה שנאמר "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו" [שגם שם נתבאר שיש לאדם לחשוש שהוא עלול להכשל בדברים זרים].

(448) "שאין לאדם עמידה מקוימת אף שעה אחת... כי אין לאדם עמידה מקוימת אפילו זמן קצר... אפילו רגע אחד" [לשונו להלן]. ולמעלה פ"א מט"ו כתב: "כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר, אשר הוא משתנה ואינו עומד על דבר אחד", ושם הערה 1338.

(449) אודות שהאדם משתנה אף משעה לשעה, כן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קמ.], וז"ל: "ואמר 'שאתה זן ומפרנס כו' בכל יום ובכל עת ובכל שעה'. פירוש זה, כי האדם צריך לפרנסה כפי מה שמתחדש לו, כי היום הוא צריך לזה, ומחר צריך לאחר, הכל כפי שמתחדש לו הזמן צריך האדם לפרנסה... ופירוש 'בכל שעה', כי השעה חלק מן היום, כי היום נחלק לשעות, ובשעה זו צריך לדבר זה, ובשעה זו צריך לדבר אחר. כלל הדבר, כי האדם הוא בעל שנוי, וצריך לפרנסה כפי מה שמתחדש, והש"י נותן לו פרנסתו בכל יום כפי מה שהתחדש לו היום. וכן העת מן היום, שהוא רגע מן היום, או שעה שהיא חלק מן היום, וזה מבואר".

(450) מלשון שנון ולימוד.

(451) לשון הרבינו יונה כאן: "ואל תאמר לכשאפנה אשנה, שמא לא תפנה - 'כי לא תדע מה ילד יום' [משלי כז, א], וגם למחר אתה קרוי עם החדשות המתחדשות בכל יום, ותצטרך ללכת בהבליהן, כי אין מחסור לענינים המשתנים בכל עת ובכל שעה". וכן הגר"א כאן הביא את הפסוק הנ"ל ממשלי "אל תתהלל ביום מחר כי לא תדע מה ילד יום", ושם בביאורו למשלי הביא את דברי משנתינו. וראה הערה 457.

(452) והם ארבעה דברים שנאמרו במשנה; (א) "אל תאמן בעצמך עד יום מותך". (ב) "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו". (ג) "אל תאמר דבר שא"א לשמוע, שסופו להשמע". (ד) "אל תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה". ויבאר שהם מקבילים לארבעה השנויים שיש בעולם.

(453) "משתנה בעצמו" ללא סבות וגורמים חיצוניים, אלא מצד עצמו הוא בעל שנוי. וכן כתב להלן במשנה ט [ד"ה וכאשר ראה]: "כי הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי... ואין להם שנוי, כמו שיש לדברים החמרים אשר הם בעלי שנוי". ולמעלה פ"א מט"ו [לפני ציון 1338] כתב: "כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר, אשר הוא משתנה ואינו עומד על דבר אחד". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל" [הובא בחלקו למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 51]. **ועל פי** זה ביאר שישראל הם עם קשה עורף, ואילו אומות העולם קרובי תשובה הן, וכלשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח: "ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו], שעומדים במעשיהם, לא יקבלו שנוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שנוי. ובאומות הוא להיפך זה, ששבחו אותם חכמים שהם קרובים לשוב בתשובה. אמרו ז"ל [תנחומא שמיני, ט] האומות קרובי תשובה הם. ולפיכך כאשר נשלח יונה להתנבאות על נינוה, אמר, הגוים קרובי תשובה, ויחזרו בתשובה, ולא תבא הפורענות, ויאמרו כי אני משקר, ולכך לא רצה ללכת להתנבאות [פרקי דר"א פ"י]. וזה מפני כי הם חומריים, ובעל החומר מוכן לשינוי, לכך ישנה מעשיו, שמקבל שנוי". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], תפארת ישראל פכ"ח [תכא:], נר מצוה [לב.], נתיב התשובה פ"א הערה 33, ועוד. ובגבורות ה' פל"א [קכ:] כתב: "התשובה שייכת לאדם בשביל

שמעשה החטא בא מן האדם אשר הוא בעל שנוי ותמורה, ולכך אין מעשיו וחטאים שלו נחשבים מעשים גמורים. כי המעשה נחשב לפי העושה, והעושה הוא בעל גוף, בעל שנוי ותמורה, [ולכך] אף המעשה שלו אינו מעשה גמור... ולפיכך יכול לשנות מעשיו בתשובה, ונחשב המעשה כלא היה מעולם" [הובא למעלה פ"א הערות 1338, 1339].

(454) וזהו שנוי מואץ ומהיר יותר מהשנוי החומר מצד עצמו, כי שנוי החומר הוא תהליך ארוך יותר משנוי המתחייב מהסבות שהאדם מסובב מהן [ראה הערה 457]. לכך הקדים וכתב בתחילת משפט זה "ויותר מזה".

(455) לשונו בח"א לב"ב טז: [ג, עו:]: "כי הגלגל מחדש השנוי... אשר כל שנוי הוא בזמן, והזמן תלוי בגלגל", וכמבואר למעלה בהערות 432, 446.

(456) בהמשך דבריו יבאר מדוע זהו "יותר מהכל".

(457) "מצד המקרים" - מצד האירועים הנופלים על האדם, וכן מצד מעשי האדם [ראה הערה 463], והם בבחינת "מה ילד יום" [משלי כז, א, וראה הערה 451]. ואין זה דומה לשנוי השני ["מצד הסבות"], ששם הכוונה לרקע שיש לכל אדם, והאדם הוא המסובב מאותן הסבות, כי לכל אדם יש רקע המיוחד רק לו [נטיות נפשו, הוריו, מקומו, וכיו"ב], והוא התולדה והמסובב מכל הגורמים הללו.

(458) בסמוך, וכן התבאר למעלה [בדיבור המתחיל הקודם].

(459) לשונו למעלה [לאחר ציון 429]: "ולפיכך אמר אחריו 'אל תאמן בעצמך עד יום מותך', כלומר אל תאמן בעצמך שאין אתה בעל עבירה עד יום מותך, כי האדם הפרטי בעל שינוי, ונופל תחת השנוי, ואפשר לו להשתנות כל שעה וכל רגע, כאשר הוא נופל תחת הזמן אשר הוא משתנה". ולכאורה קשה, שתלה שם שנוי החומר בזמן המשתנה, ואילו כאן חילק בין שנוי שהוא מצד החומר לבין שנוי שנובע מהזמן, כאשר שנוי החומר לחוד [השנוי הראשון], ושנוי הזמן לחוד [השנוי השלישי]. ויש לומר, ששם תלה את השנוי **התמידי** בזמן ["ואפשר לו להשתנות כל שעה וכל רגע כאשר הוא נופל תחת הזמן המשתנה"], אך כאן מדבר בשנוי שיש מצד החומר בעצמו הנובע מעצם ענינו של החומר, והוא חולק מקום לעצמו, מלבד השנוי הנובע משנויי הזמן.

(460) לשונו למעלה [לאחר ציון 433]: "ואמר עוד שאין הפרטי ראוי לדון את חבירו, ולומר כי עשה פלוני מעשה שאין ראוי לאדם לעשות, ויהיה דן על חבירו מה שעשה. ועל זה אמר 'אל תדין את חבירך עד שתגיע למקומו', כלומר כי יש סבות הרבה לאדם, ואם היתה אותה סבה בעצמה מתחדשת עליו כמו שהיא באה על חבירו, היה עושה גם כן מה שעושה חבירו, כי אין בטחון ואמונה לאדם פרטי, מאחר שהוא בעל שנוי...

אל ידין את חבירו עד שיגיע למקומו, שאם הגיע לו הדבר מה שהגיע לחבירו, והיה מתחדש עליו מה שהיה מתחדש על חבירו, אפשר שיהיה גם כן עושה, אף על פי שהוא דבר זר שאין דרך לעשות, במה שהאדם הוא בעל שנוי, אפשר שגם כן הוא היה עושה הדבר ההוא".

(461) פירוש - הזמן מסוגל לחדש בעולם דברים מעין אלו הנראים כרחוקים.

(462) פירוש - שלשת השנויים הראשונים [מצד החומר, הסבות, והזמן] הם חידושים גדולים, ואינם מתרחשים בכל יום, ולכך אינם תמידיים כל כך.

(463) כאן כתב "מעשי האדם" [בנוסף על "והמקרים"], וכמו שכתב למעלה אודות שנוי זה [לפני ציון 450] "כי יבאו לך עסקים אחרים, כי האדם בעל שנוי תמיד", ו"עסקים אחרים" הם מעשי האדם המתחדשים לבקרים, ונדונים כמקרים. ובנתיב התשובה ר"פ ג כתב: "אמרו במערבא [יומא פו:]... בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם אדם מקניט את חבירו, ספק מתפייס ממנו ספק אין מתפייס ממנו... אבל מדת הקב"ה אינו כן, אדם עובר עבירה בסתר, מתפייס ממנו בדברים... בשר ודם ספק מתפייס ספק אינו מתפייס, משום שכל דבריו של בשר ודם נמשכים אחר המקרה בלבד, לפעמים מתפייס ולפעמים אינו מתפייס, הכל לפי המקרה. אבל השם יתברך אין דבריו במקרה, ולפיכך השם יתברך בודאי מתפייס" [הובא למעלה פ"א הערה 778]. הרי שכל מעשי אדם נדונים כ"מקרה".

(464) להלן פ"ד מ"ה כתב: "מי שלומד על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד. כי כאשר כונתו שתהיה התורה בעולם, מספיקין בידו ללמוד וללמד כפי כונתו שרצה... כי המחשבה השכלית פועלת. ואין זה דומה למה שאמרו [סנהדרין כו:] מחשבה מועלת אפילו לדברי תורה, היינו שלא התחיל בלמוד, אבל התחיל בלמוד כדי ללמד אחרים, בודאי השכל גורם שיצא לפועל". הרי כל עוד שלא התחיל בלימוד אינו יכול לדעת כלל אם יעלה בידו להספיק את אשר רוצה להספיק, ורק כאשר התחיל בלימוד אהני ליה הסגולה המיוחדת של תורה להספיק את מה שרצה להספיק.

(465) כמבואר למעלה [לאחר ציון 418] בהסברו הראשון, שכתב: "מפני שזכר לפני זה [משנה ב] מעלת הצבור, שאמר 'כל העוסקים עם הצבור וכו'", קבע גם כן כאן דברי הלל, שהוא מפרש גם כן מעלת הצבור, והיפך זה היחיד, שאינו נחשב אצל הצבור. לכך אמר 'אל תפרוש מן הצבור', כי הצבור שהם הכלל, הם עומדים, כמו שהתבאר כי אל הצבור יש קיום יותר. ולפיכך הפורש מן הצבור פורש מן הדבר שיש לו קיום ביותר". והפורש מדבר מורה שהוא להיפך לאותו דבר, וכמו שכתב להלן פ"ג תחילת מ"ח כתב:

"כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו". וכן הוא בבאר הגולה באר השני הערה 41, ובתפארת ישראל פכ"ו הערה 68. וראה למעלה בהקדמה הערה 137, ובפ"א הערה 1098 [הובא למעלה פ"א הערה 1246]. ולכך הפורש מן הצבור שם עצמו במצב שהוא להיפך מהצבור; הצבור מקויים ואינו משתנה, ואילו הוא חסר קיום ומשתנה [ראה למעלה הערה 422].

(466) שמעתי מחכ"א לבאר שאפשר שרומז בזה ל"עולם שנה נפש" [ספר היצירה פ"ה מ"ז]; שני השנוים הראשונים [חומר האדם וסבותיו] הם כנגד "עולם", כי בעולם החומרי הדברים משתנים בעצם, וכן הם משתנים מצד הסבות. וכגון, ברזל מעלה חלודה מעצמו, ובמיוחד עושה כן בהשפעת המים. השנוי השלישי [הזמן] הוא כנגד "שנה", והשנוי הרביעי [מעשי האדם] הוא כנגד "נפש".

משנה ה

(467) כמו שאמרו במסכת כלה ס"פ ה: "'אין בור ירא חטא', דכיון דלא ידע באורייתא מידי, לא ידע למפרש מחטאיה. 'ולא עם הארץ חסיד', מאי טעמא, כיון דלא שמע במילי דאורייתא קרי ביה [משלי כח, ט] 'מסיר אזנו משמוע'". ולכאורה אין הבדל בין "לא ידע באורייתא מידי" לבין "לא שמע במילי דאורייתא".

(468) סוטה כב. "קרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים, רבי אלעזר אומר הרי זה עם הארץ. רבי שמואל בר נחמני אמר הרי זה בור". ופירש רש"י שם "בור גרע מעם הארץ". הרי שע"ה לחוד, ובור לחוד. וראה להלן הערה 486.

(469) שגם שם יש לשאול, שהיה יכול לומר ההפך; "ולא הביישן מלמד, ולא הקפדן למד", וכן "לא כל המרבה בסחורה למד", וכיו"ב.

(470) כן ביאר כאן הרע"ב: "ולא הביישן למד - שהמתבייש לשאול שמא ילעיגו עליו, ישאר תמיד בספקותיו". וכן הרבינו יונה כאן כתב: "נמצאת אומר, שיש לאדם לשאול כל שאלה ושלא יתביש, כדי שילמד הדברים". והאברבנאל כתב כאן: "ואמר החכם מי שילבש לבוש הבושת בבקשת החכמה, ילבש מהכסילות אפוד ומעיל". והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ד ה"ה כתב: "לא יהיה התלמיד בוש מחביריו שלמדו מפעם ראשונה או שניה, והוא לא למד אלא אחר כמה פעמים, שאם נתבייש מדבר זה, נמצא נכנס ויוצא לבית המדרש והוא אינו למד כלום. לפיכך אמרו חכמים הראשונים 'אין הביישן למד'".

(471) לשון המאירי כאן: "ולא הקפדן מלמד, רוצה לומר מי שמקפיד וכעסן, ומדקדק בהנהגת תלמידיו יותר מדאי, שהקפדתו ימניעהו מהיות דבריו ערבים לשומעיו, שלא יוכלו לשאת ולתת עמו במשנתם כראוי". ובספר ראשית חכמה [שער הענוה פרק חמישי] כתב: "עוד מהקלקולים הנמשכים מהכעס... שאם הוא מלמד לתלמידים מתוך כעסו, יראים ממנו התלמידים לשאול ממנו ספיקותם, פן יכעוס עליהם. ואפילו אם הם שואלים, אין לו לפרש לתלמידיו כל הצורך, וישיב להם דרך כעס, ומתוך כך לא יבינו. וזה שאמר 'ולא הקפדן מלמד'". וכן הוא בארחות צדיקים שער השנים עשר, שער הכעס.

(472) לשון המאירי כאן: "ולא כל המרבה בסחורה מחכים, שטרדותיו ימנעוהו".

(473) ולהלן [לאחר ציון 584] כתב: "ואם לא כן, רק שאתה רוצה לומר כי לא תמצא התורה בסחרנים מפני שאין להם פנאי לעסוק בתורה, דבר זה אף תינוקות של בית רבן הם יודעים". ואילו למעלה פ"א תחילת משנה ג כתב: "כי במה שהיו אלו האנשים אבות העולם, ולא היה כיוצא בהם בזמן שלהם, היו מלמדים מוסר לעולם. וכפי ערך מדריגת מעלתם, היה מדריגת מוסר שלהם", ושם הערה 574. ובכלליות אמרו [ב"ב קטז.] "ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלכם", ומן הנמנע שדברי חכמים יהיו דברים שאף סתם בני אדם יכולים לאומרם.

(474) ש"אינו מחכים בשביל רוב עסקיו" [לשונו למעלה].

(475) הרי שגם ב"מרבה נכסים" יש דאגה ופיזור הנפש [רע"ב להלן משנה ז] כפי שיש ב"מרבה בסחורה" האמור במשנתינו.

(476) מפאת רבוי הנכסים שיש לו, לעומת "המרבה בסחורה" שאפשר שאין לו הרבה נכסים בפועל, והוא רק מרבה לסחור ולהסתובב ממקום למקום.

(477) ש"מרבה בסחורה" אינו מחכים מפאת רוב עסקיו.

(478) כפי שהרבה לשאול למעלה [ראה הערות 379, 416] שדברים המוזכרים יחד חייבים להיות שייכים להדדי. נמצא שהקשה על משנתינו חמש שאלות; (א) לכאורה "בור" ו"עם הארץ" שוים, ומדוע המשנה חילקה ביניהם, ולא אמרה "אין עם הארץ ירא חטא וחסיד" [ראה התשובה מציון 480 ואילך, ומציון 511 ואילך]. (ב) מדוע לא אמר להיפך; "אין עם הארץ ירא חטא, ולא בור חסיד" [ראה התשובה מציון 487 ואילך, ומציון 511 ואילך]. (ג) מדוע דוקא "לא הביישן למד ולא הקפדן מלמד וכו'", ואם תבאר כפשוטו, אזי משנתינו היתה יכולה להאמר על ידי סתם בני אדם [ראה התשובה מציון 532 ואילך]. (ד) "ולא המרבה בסחורה מחכים" אינו יכול להיות משום טרדת עסקיו, שאז היה אומר "מרבה נכסים אינו מחכים" [ראה התשובה מציון 570 ואילך]. (ה) מהי

השייכות ל"במקום שאין אנשים השתדל להיות איש" לדברי המשנה הקודמים [ראה התשובה מציון 595 ואילך].

(479) לשונו למעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 218]: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד הדעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ולמעלה פ"א מ"ה [לאחר ציון 753] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא". ולהלן משנה ט [ד"ה ויש לך] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי חכמים דברי חכמה גדולה". וכן להלן פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה". והוא יסוד נפוץ בספריו, וכגון בבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג: "וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים", ושם הערה 188. וראה בבאר הגולה באר השני הערה 383, ושם בבאר הששי הערה 1061. ובבאר הגולה באר הששי [שלח:] כתב: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה והשכל... ולכך נקראו 'דברי חכמים' [קהלת יב, יא], שהם דברים שכלים בלבד". וראה להלן ציון 963.

(480) פירוש - שני השמות ["בור" ו"עם הארץ"] הם דברים מחולקים ולא שוים, וכמו שמבאר. ובזה מיישב את שאלתו הראשונה על המשנה ["כי לפי הנראה הבור ועם הארץ אחד הם" (לשונו למעלה לפני ציון 467)].

(481) כן ביארו רש"י הרבינו יונה והרע"ב כאן. ובפאה פ"ב מ"א כתב הרע"ב "הבור - שדה שאינה זרועה, 'והאדמה לא תשם' מתרגמינן 'וארעא לא תבור'". ובכת"י כתב משפט זה כך: "כי נקראת השדה שלא נמצא בה תבואה, מפני כי לא נזרע ולא נעבדה האדמה, שדה בור".

(482) תוספות קידושין לב: "פירש ר"ת '[זקן] אשמאי' לשון שוממין... כלומר בור ועם הארץ, כדמתרגמינן 'והאדמה לא תשם' 'וארעא לא תבור'". וכן הוא ברמב"ן ובריטב"א שם, ובמאירי להלן פ"ה מ"ט. וראה להלן הערה 486.

(483) מבאר ש"עם הארץ" מורה על חסרון הגוף [ואילו "בור" מורה על חסרון השכל]. וכנראה מבאר כן מפאת שתיבת "ארץ" מורה על ארציות וחומריות, וזהו ענין הגוף. ולהלן משנה ט [לאחר ציון 1090] כתב: "כי כאשר יש לו גסות החומר, ומפני כך נקרא 'עם הארץ', שהוא בעל חומר עב וגס, כמו הארץ". ולהלן פ"ד מ"ד [ד"ה ולא אמר] כתב: "ג' שמות שיש לאדם; אדם, אנוש, איש. שם 'איש' יאמר על הכח בלבד, ושם 'אדם' על שם האדמה בלבד, ושם 'אנוש' על שם שניהם, הכח והאדמה מתחברים יחד... כי 'אדם' נקרא על שם האדמה". הרי ששם "אדם" מורה על חומריות האדם מפאת היותו נברא מהאדמה, וכך מורה גם שם "עם הארץ". וראה למעלה פ"א הערה 1236, ולהלן פ"ב הערות 1091, 1095.

(484) דוגמה לדבר; על שרה אמנו נאמר [בראשית כג, א] "ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים וגו'", ופירש רש"י שם "בת ק' כבת כ' לחטא... ובת כ' כבת ז' ליופי". וכתב שם הגו"א אות ג בזה"ל: "בת עשרים כבת שבע ליופי וכו'. ואם תאמר, למה משבח אותה הכתוב ביופי, והלא כתיב [משלי לא, ל] 'שקר החן וגו'". ונראה לומר דקרא לא איירי ביופי, רק מפני שהאדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש. והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון, אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש, היתה שלימה בכל אלו השני חלקים, ולא היה בה חסרון. אם שלימות הגוף, דהא בת ך' היתה כבת ז' ליופי, והיופי הזה שהוא אינו לפי הטבע ולפי המנהג יורה על שהגוף הוא נקי והוא בהיר מבלי סיג, וכמו שתמצא אצל משה רבינו 'לא כהתה עינו ולא נס ליחה' [דברים לד, ז], שגם זה מורה בהירות הגוף. ומה שהיתה בת ק' כבת ך', יורה על מעלת הנפש. והנה היתה שלימה בכל". וברור ששלימות הגוף של שרה ושל משה רבינו היא מחמת שהגוף היה מחובר לחכמה. כי התורה והמצוות מזככות את הגוף העכור, עד שהגוף עצמו מאיר כעצם רוחני, וכפי שכתב בתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.]: "כי משה 'קרן עור פניו בדברו אתו' [שמות לד, כט]... כאשר משה זכה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור. כי אין ספק, שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר" [ראה להלן הערה 502]. הרי שאף הגוף מתייחס אל האור, כי אף הגוף יכול להתעלות ולהגיע למדרגה של אור. ובנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב אודות מעלת אנשי ביתר: "מדריגת ביתר, שהיו מסולקים מן הגוף העכור, והיה להם הבהירות והיופי... וזהו שזכו ביתר אל מדריגת התפילין, אשר הם פאר על גוף האדם... ואמרו חכמים [שבת מט.] תפילין צריכין גוף נקי. וכל זה מפני

שהתפילין הם דבר קדוש נבדל, ולכן צריך שיהיה מתייחס אל זה גוף האדם". הרי שהגוף מתעלה ומתייחס לקדושת תפילין. וכן בדרוש על התורה [לה.] כתב: "יש בני אדם שכליים, שיתעוררו ויגברו שכלם, עד שגובר על הגוף, עד שאפילו הגוף נחשב פתוח ומוכן אל התורה לגמרי... לבן של ראשונים היה כפתחו של אולם [עירובין נג.], שהיה רחב עשרים אמה [רש"י שם], שיעור כפול במה שראוי לפתח. כי כל פתח אין ראוי לה רוחב יותר מעשרה אמות, כדקיימא לן לענין מבוי שהרחב מעשר אמות ימעט [עירובין ב.], וכן לענין פרצותיה [עירובין טו:], וכלאי הכרם [כלאים פ"ד מ"ד], וכל כיוצא. הוא דמיון הכת הזאת שיש לה כפליים לתושיה, לא זו ששכלם פתוח אל קבלת החכמה, אלא אף הגוף בהתעוררות ותגבורת השכל עליו, זהו לבן של ראשונים כפתחו של אולם, שהיה השכל באין ספק גובר בהם אף על הגוף ופתוח לתורה, עד שהיו מוכנים לתורה בשיעור כפול, כפתח האולם הזה שהיה רחב שיעור שני פתחים". הרי שלאחר שהגוף מזדכך כראוי, לא רק שאינו מונע קבלת התורה, אלא הוא אף מצטרף לקבלתה, וכפלים לתושיה [הובא למעלה בהקדמה הערה 21]. וראה להלן ציון 500.

(485) אודות שהחכמה עומדת בגוף האדם [ולכך חסרון הע"ה הוא שאין החכמה עומדת בגופו], הנה אמרו חכמים [סנהדרין צו.] "הזהרו בבני עמי הארץ, שמהן תצא תורה". וכתב על כך בנתיב התורה פ"י [א, מה.] בזה"ל: "ודבר זה תמוה, כי למה עם הארץ יותר מוכן לקבל זרע תלמיד חכם, ממה שהוא מוכן תלמיד חכם, עד שאמר 'שמהם תצא תורה לישראל'. וגם על זה מעיד החוש שכך הוא. ויש לך לדעת כי דבר זה, כמו שנמצא באדם, כך הוא בתורה ענין זה, כי השכל יוצא ונולד מן האדם שהוא בעל גוף, כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר, ויוצא ממנו השכל אל הפעל. וכמו כן מוכן האב שהוא עם הארץ בעל גשם, ונושא אל השכל, עד שיצא ממנו בן תלמיד חכם אל הפועל. ואילו אשר הוא תלמיד חכם בעצמו, הנה הוא כולו שכלי, ואין כאן נושא אל השכל, שהחומר הוא נושא שלו. ולפיכך אמרו 'הזהרו בבני עם הארץ שמהם תצא תורה לישראל', כמו שהוא נמצא באדם שהחומר נושא לשכל האדם, כי לגודל השכל שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי... ולפיכך אמרו 'הזהרו בבני עם הארץ', כי התורה נושא שלה הוא החמרי, שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי". וכן הוא בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:]. ולמעלה פ"א סוף משנה ד כתב: "כי הגוף של אדם מקבל גם כן השכל, והוא שורה בו ונמצא בו", ושם הערה 699. וראה להלן פ"ב הערה 1384.

(486) לכאורה מצינו שהגדיר באופן אחר את ההבדל בין ע"ה לבור, שבח"א לסוטה כב. [ב, סג:] כתב: "עם הארץ נקרא מי שלא קנה תורה... ההפרש שיש בין עם הארץ לבור, וזה כי עם הארץ נקרא שלא קנה התורה, אבל בור נקרא כמו 'והאדמה לא תשם' [בראשית מז, יט], שתרגומו [שם] 'לא תבור', ורוצה לומר הארץ כאשר היא מעלה קוץ ודרדר, דבר שאין ראוי לה. וזה יותר גרע מן כאשר אין בה דבר". הרי שביאר שעם הארץ הוא חסר חכמה, ואילו הבור הוא לא רק חסר חכמה, אלא יש בו פחיתות בעצם, וכדמות קוץ ודרדר, ולכך בור גרע מעם הארץ. וכיצד הגדרה זו תואמת לדבריו כאן שעם הארץ מורה על פחיתות הגוף, ואילו בור מורה על פחיתות השכל. ונראה שעם הארץ הוא חסר השכל האלקי, אך אינו חסר השכל האנושי [ראה למעלה בהקדמה הערות 12, 100, בחילוק שיש בין שני סוגי השכל האלו], וכפי שכתב בביאור דברי הגמרא [שבת לב.] שאמרו "בעון שני דברים עמי הארצות מתים, על שקורין לארון הקודש ארנא, ועל שקורין לבית הכנסת בית עם", ובח"א שם [א, כא.] כתב: "עמי הארץ שהם חסרי השכל האלקי, אף כי יש להם שכל האנושי, הנה הם חסרים השכל האלקי. ובשביל כך... קורין בית הכנסת בית עם. דע כי האדם אשר הוא אדם באמת, גם על בנין גופו יש קדושה, מצד השכל הדבק בגוף, ודבר זה מקדש הגוף עד שיש קדושה גם על הגוף, ונקרא הגוף בית הכנסת, ששם קדושה עליו. אבל עם הארץ בשביל שהוא נוטה אל החמרי, ואין השכל מקדש הגוף, לכך אין גופו מתיחס אל בית הכנסת, שבית הכנסת קדוש הוא, אבל גופו דומה לבית עם, כלומר ששם אסיפת עם בלבד, מבלי שיהיה שם כנסיה של קדושה. וכל זה נמשך במה שהוא עם הארץ נוטה אל החמרי מסולק מן מעלת השכל, לכך הוא דומה לבית עם... כי עם הארץ חסר השכל האלקי, וכאשר חסר השכל האלקי חסר ג"כ שאין לו מדריגה נבדלת אלקית, לכך אינו מתיחס עם הארץ... גוף שלהם אל בית הכנסת, רק אל בית עם, שאין שם קדושה נבדלת. וזה שאמר על שקורין לבית הכנסת בית עם. בודאי מאחר שמדריגתו של עם הארץ מסולק מן החכמה והתורה, בזה הוא קורא לבית הכנסת בית עם" [הובא למעלה פ"א הערה 690]. נמצא שלע"ה חסר השכל האלקי המקדש את הגוף, ולכך הגוף נשאר בחומריותו. אך הבור חסר אף את השכל האנושי, ולכך הוא גרע טפי, שאינו מן הישוב. ובח"א לנדרים לח. [ב, יג:] ביאר שכאשר אדם חסר השכל האנושי "יהיה מציאות האדם לבטלה, כי זהו עצם האדם שהוא בעל שכל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 100]. וכן כתב כאן הרמב"ם, וז"ל: "בור הוא שאין לו לא חכמה ולא מדות. ועם הארץ הוא שאין לו מעלות שכליות, אבל יהיו לו קצת מעלות המדות".

(487) בא ליישב את שאלתו השניה על המשנה ["למה לא אמר ההפך; 'אין עם הארץ ירא חטא, ולא בור חסיד'" (לשונו למעלה לאחר ציון 468)]. ומיישב, שהואיל ו"בור" מורה על חסרון השכל, ואילו "עם הארץ" מורה על חסרון הגוף, לכך כאשר המשנה באה להורות על מעלת השכל, נקטה בלשון "אין בור", כי ההפך מבור הוא מעלת השכל. וכאשר המשנה באה להורות על מעלת הגוף, נקטה בלשון "ולא עם הארץ", כי ההפך מעם הארץ הוא מעלת הגוף, וכמו שמבאר.

(488) אינו מחלק בין "ירא חטא" לבין "יראת שמים". וכן בגו"א דברם פ"י תחילת אות ט לא חילק ביניהם. ובשם משמואל פרשת נשא, שנת תרפ"א, כתב: "הנה ענין יראת ה' מצינו בשלשה לשונות; יראת שמים, יראת חטא, יראת עונש. יראת שמים היא מפני פחד ה' ומהדר גאונו... יראת חטא היא כאדם שמתירא שלא יאבד כל הונו רכושו וחיותו, כן מכל שכן האדם אשר הנקודה האלקית שבו היא עיקר מכל העולם ומלואו, והוא מאבדה ממנו ע"י העבירה. יראת עונש כמשמעו יסורי העונש". ובלקוטי מאמרים לרבי צדוק הכהן, אות יג, כתב: "שני מיני יראה; יראת שמים, ויראת חטא. [יראת חטא] דהיינו לסור מרע, ויראת שמים להתגבר על ידה בעבודה ובעשה טוב". וראה במסילת ישרים פרקים כד, כה. ובעל כרחך נבאר כאן כפי שכתב הפחד יצחק ר"ה מאמר ז אות ה, וז"ל: "אף על פי שנמצאים חילוקים בין יראת שמים ויראת חטא, מכל מקום אין הם נוגעים לענייננו". ואף אנו נאמר שבנוגע לדברי המהר"ל כאן אין חילוק זה נוגע לענייננו.

(489) מבאר שהאדם "מקבל היראה מהשם יתברך", אך לא שהקב"ה פועל היראה באדם, וזהו שאמרו חכמים [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וכפי שביאר בגבורות ה' פנ"ו [רמז.] את מאמר חכמים [הגדה של פסח] "'ובמורא גדול' [דברים כו, ח], זו גלוי שכינה", וז"ל: "גלוי שכינה שהוא המורא, לא היה על ידי שהיה פועל בהם, שלא היתה השכינה פועל היראה בהם. שלכך אמר 'גלוי שכינה', כלומר מצד גלוי של שכינה בלבד התחדש מורא למקבל, נמצא כי לא היה כאן פועל המורא הזאת במקבל, ומכל מקום יש כאן פועל שמגיע ממנו יראה אל המקבל, ואין זה פועל גמור בעצם מן הפועל, שלא היה פועל היראה... כי גלוי שכינה הוא המביא המורא אל המקבל, אך אין זה פעולת הפועל, שאין המורא רק מן המקבל עצמו, שבא לו יראה, והוא מקבל הפעולה מעצמו... דומה אל מלך גדול שבא למקום אחד, ובני אדם אשר שם מקבלים המורא, נחשב המורא שקבלו ואשר התפעלו שלא היה זה מן המלך, רק כאילו מעצמו היה. שהרי הוא לא היה פועל המורא בעצם, אלא שהם התפעלו בבואו לשם. ומכל מקום מצד מה נחשב כי המלך פועל המורא, כי כאשר נגלה לשם בא מאתו המורא... וכאשר

תבין דבר זה, תבין מה שנקרא הקב"ה 'נורא' [דברים י, יז]... והוא לשון נפעל, כי אין לקרות השם יתברך בלשון פעל, מפני שהיה משמע שהוא פועל המורא, אבל אין השם יתברך פועל המורא, רק המקבל המורא הוא ירא מעצמו, ואם לא ירצה להיות ירא - אין כאן פועל שפועל בו היראה. וזה שאמרו חכמים... הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים... כי הוא יתברך אין פועל היראה כלל, אבל היראה הוא במתפעל, לא שיהיה פועל כלל. ולפיכך אין היראה בידי שמים, ומפני זה נקרא השם יתברך 'נורא', לא 'מיירא', שהיה משמע שהוא מיירא את בריותיו, וזה אינו, כי הם מקבלים הימנו היראה, ואין כאן פועל היראה, לכך אמר 'נורא'". וראה למעלה פ"א הערה 1041, ובסמוך הערה 493.

(490) כי היא המביאה להכרה בה' ולדבקה בו, וכמו שאמרו בספרי [דברים ו, ה] "לפי שהוא אומר 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך' [שם], איני יודע באיזה צד אוהבים את הקב"ה, תלמוד לומר 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו". והגדרתה של חכמה היא זו שמביאה להכרה אלקית, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"י [קסא:], וז"ל: "אין ראוי שיקרא מי שהוא חכם וידע בדברים הגשמיים, כמו שאין נקרא 'חכם' מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן. ולכך דוקא החכם המעיין בענין הקדושה, וזה נקרא חכמה". ובתפארת ישראל פ"ט [קמט:] כתב: "התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השם יתברך באמצעות התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1166]. וראה להלן פ"ג מ"ט [ד"ה ודבר זה] שביאר שמקום החכמה היא עם הקב"ה. ושם במשנה יח כתב: "כי עיקר החכמה היא בתורה ובהלכות המצות, ודבר זה הצלחת האדם... ולא בשאר חכמות". וכן להלן פ"ד מט"ו כתב: "התורה היא יותר מן החכמה... שאף האומות נקראים חכמים, אבל בני תורה לא נקראו... תורת משה היא אלקית, והיא בודאי למעלה מן החכמה". ולהלן פ"ה מכ"ב [ד"ה ועוד פירוש] כתב: "שאין לך מדה טובה הימנה [מהתורה]... שהיא הדבר המביא

אל השי"ת להתדבק בו יתברך ביחוד יותר מהכל, ולא כן שאר חכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין... לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות ועוזבין תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". ובתנחומא וילך אות ב אמרו: "אין חכמה אלא תורה". ולהלן פ"ג מ"ט [ד"ה ודבר זה] כתב: "החכמה היא התורה בפרט". ובתחילת נתיב התשובה כתב: "התורה... שהיא חכמה העליונה שאין אחריה דבר" [ראה למעלה פ"א סוף הערה 169]. ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "החיטים מחכימים [סנהדרין ע:]... ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת [ר"ה טז.], שבו ניתנה תורה [פסחים סח:], והיא החכמה".

(491) בכת"י נוסף כאן: "כי אינו מכיר השם יתברך".

(492) לשונו שם: "החכמה היא מדריגה ליראת שמים, שעל ידי החכמה יבא לידי יראת שמים, כמו שבארנו אצל 'אין בור ירא חטא', כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך. וכך האדם שהוא בעל חכמה, נחשב קרוב אל השם יתברך, עד שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. אבל הבור, מצד שהוא רחוק מן השם יתברך, שהוא בעל חומר בלבד, והוא רחוק מן המלך, אי אפשר שיהיה ירא חטא, ולפיכך על ידי החכמה מגיע אל יראת שמים". וראה להלן הערה 1094.

(493) כן כתב להלן פ"ג מי"ז, והובא בהערה הקודמת, ולהלן מ"ט הערות 1093, 1231. וכן כתב בנתיב התורה ס"פ ה [א, כו.], ויובא בהערה 496. אמנם בגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] נראה שכתב להיפך, שביאר שם את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וכתב בזה"ל: "דע, כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו, הוא נבדל ממנו, שהרי כל מי שמתירא נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב, עד שנעשה אחד עם האוהב, והיפך זה המתירא, שהוא נבדל מן אותו שהוא מתירא, וזהו עצם היראה. וכל עוד שמבדיל עצמו ממנו היראה יותר, וזה ידוע. דרך משל, מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך. ולפיכך היראה היא במקבל היראה, כאשר הוא נבדל ממנו מן אשר הוא מתירא" [הובא למעלה פ"א הערה 1041]. וכיצד דברים אלו תואמים לדבריו כאן שההתקרבות למלך היא סבה ליראה. **ונראה קודם** להורות על שרשה של כפילות זו, כי הרי הגדרתה של יראת שמים היא "שעושה עצמו עלול כאילו אינו כלל נגד העילה יתברך" [לשונו בנתיב יראת השם פ"א (ב, כא.)]. ושם בר"פ ג [ב, כו.] כתב "כי יראת שמים מה שהאדם הוא עלול אל השם יתברך". וביחס זה שבין העילה והעלול גופא

מצינו את אותה כפילות, שהרי כך כתב בבאר הגולה, באר הרביעי [תקנא.], וז"ל: "יש לעלול שתי בחינות; הבחינה האחת מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו, וכך השם יתברך שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה. הבחינה השנית, מצד שהש"י עילה, והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול, שזה עילה וזה עלול". והואיל ויראת שמים היא שהאדם מרגיש את עצמו כלפי השם יתברך כעלול אל עילה, בהכרח שתימצא בה אותה כפילות; מחד גיסא יחס של נבדל, ומאידך גיסא יחס מסויים של התקרבות. ולכך תמצא, שלפעמים תוגדר יראה כהרגשת מרחק והבדלה בין האדם לשי"ת [כמבואר בגו"א הנ"ל], ולפעמים תוגדר כדביקות בו יתברך [כמוגדר כאן], וכן בתפארת ישראל ס"פ י [קסח:] כתב: "על ידי יראת שמים הוא דבק בו יתברך". **וממו"ר שליט"א** שמעתי לישב זאת, כי ישנם שני סוגי התקרבות אל המלך; יש התקרבות למלך מצד האדם שבו, ועל כגון הא קבע המהר"ל שהתקרבות מעין זו [שאוכל עמו, ומתנהג עמו כשוה לשוה] פוגעת ביראה. אך ישנה התקרבות שהיא במסגרת גינוני מלכות. והיא כאשר המתקרב יודע נאמנה שהוא מתקרב אל מלך כנשלט לשולט. ועל התקרבות מעין זו קבע המהר"ל שהיא הכרחית להרגשת יראה. שהרי אז, אדרבה, מלכות המלך תחול עליו ביתר שאת, יותר מכאשר הוא מנותק לגמרי מן המלך, שאז אין המלכות חלה עליו כלל, ואין ליראה על מה לתפוס. [ודוק ותראה, שבגו"א כתב "יש לו קירוב **ושייכות** אליו", ואילו בשאר המקומות הנ"ל כתב רק קירוב, מבלי לומר "שייכות".] ולכך, אף ההתקרבות המועילה ליר"ש היא בגדר הבדלה והפרשה של המלך מנתינו, ועל הבדלה והפרשה זו נסובים דבריו בגו"א.

(494) אולי כוונתו לדבריו למעלה פ"א מי"ג, שכתב [לאחר ציון 1231]: "כי על ידי התורה של האדם הדביקות בו יתברך... ולפיכך נאמר על התורה [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך'", ושם הערה 1233, וציונים 1240, 1259. וראה להלן הערה 740.

(495) לשונו בנתיב העבודה פ"א [א, עט:]: "כי הגוף של אדם אין לו קירוב ודבוק אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"א הערה 540]. וכן מצינו [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] שבשעת מתן תורה האומות שמעו קול ה', ומתו. וכתב לבאר זאת בתפארת ישראל פל"א [תסח.], וז"ל: "כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חומריים, ודבוק הזה אין ראוי להם". וראה למעלה פ"א הערה 1290. **ואודות שהקב"ה** נבדל מן הגוף, כן כתב בגבורות ה' פמ"ז [קצ:]: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם

הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא', מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר, או מצורפים אל החומר" [הובא למעלה פ"א הערה 641]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "ומזה הטעם כאשר מקדישים להקב"ה, מרקדים ומתעלים למעלה ואומרים 'קדוש קדוש קדוש' [ישעיה ו, ג]. כי כאשר יאמר שהוא קדוש, ורוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו עניין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך, ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף, ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך". וראה להלן הערה 1647.

(496) לשונו בנתיב התורה ס"פ ה [א, כו.]: "כאשר נתרחקו מן התורה, שאין התורה עם האדם... לא נמצא יראת שמים, כאשר אין עמו התורה. כמו שאמרו [להלן פ"ג מי"ז] 'אם אין חכמה אין יראה'. ופירוש זה, כי היראה כאשר האדם יש לו קירוב אל השם יתברך, אז מקבל יראתו, דומה למלך בשר ודם, אין האדם מקבל יראתו רק כאשר מתקרב אליו. ואין האדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה, כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו, ואז מקבל היראה" [הובא למעלה פ"א הערה 1241, ובפרק זה הערה 212]. וכן כתב בח"א לחולין צב.[ד, קיד.] שעל ידי התורה השכלית יש לאדם קירוב ודיבוק אל השם יתברך, ומתגבר בכך על חומריות הגוף. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 1240] כתב: "כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר דביקות בו יתברך". ולמעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 380] כתב: "הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה... ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה", ושם הערה 381.

(497) דוגמה לדבר; בבאר הגולה באר השביעי [שפג.] כתב: "כי בודאי השם יתברך אשר נתן התורה לישראל, עיקר נתינתה לישראל שיהיה דבר זה הצלחתם האחרונה. ומפני כך אדם שאינו בעל תורה, והוא חסר ממנה, אי אפשר שיגיע אל ההצלחה האחרונה". וכבר נתבאר [למעלה בהקדמה הערה 17] ש"ההצלחה האחרונה" היא דביקות בה', הרי שאדם ללא תורה אינו דבק בה', אלא רחוק ממנו.

(498) לשונו בנתיב הענוה פ"א [ב, א.]: "כי על ידי החכמה האדם מגיע ליראת שמים, כמו שאמרו חכמינו ז"ל... 'אין בור ירא חטא', שמזה תראה כי החכמה היא מדרגה

ומעלה עליונה, שעל ידה מגיע האדם ליראת שמים. כי על ידי החכמה מכיר האדם את עלתו, וירא מפניו. ודבר זה אין צריך ראיה". ועוד אמרו בע"ז כ: "ענוה מביאה לידי יראת חטא", ובח"א שם [ד, נב:] כתב: "ענוה מביא לידי יראת חטא, כי כאשר הוא בעל ענוה יש לו התקרבות אל השם יתברך, מצד המדריגה הזאת שהיא הענוה. וזה שאמר הכתוב [משלי כב, ד] 'עקב ענוה יראת ה"... כי הענוה מביא לידי יראת ה'".

(499) כאן ביאר שרק על ידי התורה האדם נהיה רוחני, ומכך ניתן יהיה להגיע ליראת שמים. ובח"א לסנהדרין צג. [ג, קפט:] כתב גם לאידך גיסא; מי שהוא ירא שמים בהכרח שהוא רוחני, וכלשונו: "מפני מעלת נפשו [של המשיח] שיהיה לו יראת ה', וזה מורה שיש לו נפש נבדל מן הגשמי לגמרי, וכמו שנתבאר בספר דרך חיים אצל 'אין עם הארץ חסיד ואין בור ירא חטא'" [ראה להלן הערה 530]. ולהלן משנה ט [ד"ה ואחר כך] כתב: "כאשר הוא בור שאין בו חכמה, אי אפשר שיהיה ירא שמים, כמו שבארנו. כי ירא שמים הוא שמתפעל מן השם יתברך, והוא ירא ממנו. ודבר זה שייך אל מי שהוא קרוב אל השם יתברך, כי מי שהוא רחוק מן המלך, בוודאי אינו ירא ממנו, רק מי שהוא קרוב אליו, והוא אצלו, ואז הוא ירא ממנו. ולפיכך 'אין בור ירא חטא'. ובארנו זה למעלה אצל 'אין עם הארץ חסיד, ואין בור ירא חטא'... כי אלו שני דברים, יראת שמים וחכמה, הם קשורים ודבוקים יחד, אשר אי אפשר להיות אחד כאשר אינו נמצא האחר... כי השכל הזך והנקי הוא הפך הבור, שהוא רחוק מן השכל. ואיש כזה הוא קרוב אל השם יתברך כאשר יש לו שכל זך ודק, מפני זה הוא ירא חטא". וכן כתב להלן פ"ג מי"ז [הובא בהערה 492], ובח"א לשבת ל: [א, יד.].

(500) "כי הגוף אשר הוא מחובר לחכמה אינו דומה לגוף אשר אין בו החכמה" [לשונו למעלה, ושם הערה 484]. דוגמה לדבר; יחס גוף האדם לשכלו הוא כיחס בני אדם לת"ח שבקרבם, וכפי שכתב למעלה פ"א סוף מ"ד [לאחר ציון 697]: "התלמיד חכם הוא השלמת בני אדם, כמו שהוא אצל האדם, שהשכל הוא השלמת האדם". וכפי שהת"ח משפיע על סביבתו, כך השכל משפיע על גוף האדם. ובבאר הגולה תחילת הבאר השביעי [שסג:] כתב אודות השפעת הת"ח על בני האדם הסובבים אותו בזה"ל: "אותם בני אדם הנבדלים מן התורה מכל וכל, ואין להם שיתוף וחיבור אל התורה, והם מן אותם עמי הארץ שאמר עליהם רבי עקיבא שאומרים 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור' [פסחים מט:], הם שנבדלים לגמרי מן התורה, והם נחשבו כבהמות נדמו. אבל אותם שיש להם חיבור וצירוף אל תלמיד חכם, נחשבים כמשפט תלמיד חכם, כי המחובר לדבר הרי הוא כמוהו. וזה כי האדם נקרא בשם 'אדם' בשביל נפש

המדברת שבו, כדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא'. ובודאי גם על גופו הוא שם 'אדם', מפני שכל האברים מתחברים אל נפש מדברת, ועל כולם יקרא שם 'אדם'. וכך כאשר האדם יש לו חבור אל השכל, הוא התלמיד חכם, כאשר יש לו חבור אליו נכנס בגדר עמו. ולכך אמרו [כתובות קיא:] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו' [דברים ל, כ], וכי אפשר להדבק בשכינה, והלא אש אוכלת הוא [דברים ד, כד], אלא הדבק בתלמידי חכמים כאילו דבק בשכינה. ודבר זה מפני כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי, ולפיכך הדבק בתלמיד חכם, שיש לו דביקות בשכינה, יש גם לו דביקות בשכינה, אף כי אינו תלמיד חכם כלל" [הובא למעלה פ"א הערה 698, ולהלן הערה 1169]. וכך היא השפעת השכל על גוף האדם, שהשכל מזכך את החומר, וכמבואר למעלה הערה 484. ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "המתגאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון 'גסות', כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק" [ראה הערה 563].

(501) כפי שכתב בגו"א בראשית פט"ו אות טו: "כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב". ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "חומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי, אינו נוטה אל אחד מן הקצוות. וכן הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעלי חי, מפני שהוא יותר ממוצע", ושם הערה 63. וקודם לכן [גו"א בראשית פ"א אות סט] כתב: "אין ספק כי מעלת חומר האדם אינו כמו חומר הבעל חי". וכן בתפארת ישראל פט"ז [רמט.] ביאר שחומר האדם הוצרך להיות מוכן לקבל צורת האדם. ובח"א לנדה ל: [ד, קנח.] כתב: "האדם גופו יותר יש בו השווי הגמור מכל בעלי חיים, ואינו יוצא בריאותו מן השווי כלל, רק הוא במצוע, וזהו מדריגת ומעלת האדם". וכאן מוסיף ששורש החילוק בין חומר האדם לחומר הבהמה הוא שגוף האדם קרוב אל השכל, ואילו גוף הבהמה אינו קרוב אל השכל. וראה להלן הערות 989, 1541.

(502) כמו משה רבינו, וכמבואר בהערה 484, שלכך לא נס ליחו ולא כהתה עינו [דברים לד, ז]. ובב"מ פז. אמרו "עד אברהם לא היה זקנה", וכתב לבאר זאת בח"א שם [ג, נא.] בזה"ל: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא

הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד" [הובא למעלה פ"א הערה 195]. הרי שכאשר יש קרבה לשכל, אז מסתלקת עבות החומרי. **והנה כאן** ביאר ג' דרגות בזִקְנוּת הגוף, שנקבעת על פי קרבתה אל השכל; גוף הבהמה מגושמת לגמרי, כי אין בה השכל כלל. גוף האדם דק יותר, כי האדם הוא בעל שכל. גוף בעל בעל חכמה מסולק מן עבות החמרי לגמרי, כי יש שכל נבדל. ולפי זה הגוף נקבע ונמשך אחר השכל. אמנם בדרשת שבת הגדול ביאר להיפך; השכל נקבע על פי הגוף, שכתב [ריז:] שם: "כי הכל נמשך אחר הגוף... כאשר יש לו גוף וחומר הזך נמשך אל זה החכמה והשכל... אם יש לו עבות החמרי הוא עם הארץ, ולפיכך אחר הגוף והחומר הזך נמשך השכל... כי אהרן היה כולו קודש קדשים אל השם יתברך, מסולק מן החומר... כי הכהן מסולק מן החומר כמו המלאך, ולכך מקבל החכמה" [הובא למעלה פ"א הערות 15, 1437]. ועוד יותר תמוה על דבריו בדרשת שבת הגדול, כי בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ואולי] העמיד שאלה זו [אם גוף נמשך אחר השכל, או השכל נמשך אחר הגוף], כמחלוקת עקרונית בינו לבין החוקרים, וז"ל: "כי זה המחלוקת אשר יש לי עם אותם האנשים, כי הם יביטו אל הטבע בלבד, מעיינים במורכב, וכל מה אשר יגזורו על המורכב יגזרו על נשואו, והוא הצורה והנפש, שהצורה נתלה בנושא. וכאשר נגזר על המורכב מיתה והפסד, יגזרו על הצורה גם כן. ואני אומר ההפך, כי כל אשר נגזר על נשואו, והוא הנפש לפי עניינו, נגזר על החומר שהוא טפל אצלו, ולפי ענין הצורה בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע. שאם הצורה ראויה מצד עצמה להמשך המציאות, יתחבר לה דומה, הוא החומר שראוי לזה גם כן. כלל הדבר, כפי אשר ראוי לצורה יש לה חבור חומר" [ראה להלן הערה 988]. ולפי זה דבריו כאן [שהגוף נקבע על פי קרבתו לשכל] תואמים לשיטתו בגו"א. אך דבריו בדרשת שבת הגדול [שהשכל נקבע על פי הגוף], לכאורה נראים כסותרים לכך. ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 985.

(503) בבעל החכמה [המסולק מעבות החומרי].

(504) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.]: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים". ולמעלה פ"א מ"ב [לפני ציון 390] כתב: "צריך שיהיה האדם שלם וטוב עם זולתו, זהו על ידי גמילות חסדים, כאשר הוא עושה לזולתו חסד חנם. הנה אין ספק שבזה הוא טוב לזולתו, ואין דבר יותר טוב מזה כאשר עושה טוב

לזולתו בחנם, ואז הוא טוב לגמרי". ולהלן משנה ט [ד"ה ואמר ר"א] כתב: "מי שהוא בעל לב טוב אינו מונע עצמו משום חסד, אף אם יש לו מזה הפסד מה". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב: "כאשר עוסק בגמילות חסדים... בודאי הוא אדם טוב מצד נפשו, ובשביל הטוב שבו, שהוא נפש טובה, מטיב לאחרים". ולהלן [לפני ציון 527] כתב: "כי אין החסידות בכל מקום רק מדת טוב". וראה להלן הערה 1170.

(505) "עם הכל" - הוספה זו תוטעם על פי מה שאומרים העולם, שלמרות שהחסידה נקראת "חסידה" על שם ש"עושה חסידות עם חברותיה במזונות" [רש"י ויקרא יא, יט], מ"מ היא עדיין עוף טמא [שם] מחמת שעושה חסידות רק עם "חברותיה", ולא עם אלו שאינן נמנות על חברותיה, וזו חסידות פסולה, כי חסד הוא אל הכל, ועם הכל, וכמבואר כאן. ובנתיב העבודה ס"פ א [א, עט:] כתב: "כי השם יתברך גומל חסדים עם הכל". ובנתיב התורה ר"פ ח [א, לג.] כתב: "כי החסד הוא אל הכל, ולא יוגדר להשפיע לזה, ולא לאחר". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ד.] כתב: "כי החסידות באדם במה שהוא איש טוב, וכבר ביארנו זה אצל מה שאמר 'ולא עם הארץ חסיד', כי החסידות כאשר הוא הטוב אל הכל". ואולי גם הכוונה כלפי ה' וכן כלפי אדם, וכמבואר להלן הערה 516.

(506) כמבואר למעלה שלע"ה יש חסרון הגוף, מפאת ניתוקו ממקור החכמה. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "עם הארץ אינו שכלי, רק טבעי חמרי". ולהלן פ"ד תחילת מי"ד כתב: "עם הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". ובח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.] כתב: "עם הארץ אסור לאכול בשר [פסחים מט:], והטעם הוא כי עם הארץ שהוא חמרי לגמרי, אין ראוי שיהיה על הבהמה החמרית, כי גם עם הארץ הוא בהמי, ואין האחד ראוי שיהיו גובר על השני לאכול אותו". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שעו.]. וראה למעלה פ"א הערה 689, ובסמוך הערה 528.

(507) כפי שיבאר בסמוך [ד"ה ודבר זה] שהדברים הנבדלים [תורה, משה, מלאך] נקראים טוב.

(508) כי חסד היא עשיה לפנים משורת הדין, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 173]: "ובודאי מדת החסידות לפנים משורת הדין". ובנתיב התשובה פ"ז [ד"ה ומה שאמר] כתב: "בודאי חסיד הוא שעושה דבר לפנים משורת הדין, כמו כל חסיד שעושה לפנים משורת הדין, יותר ממה שראוי". ולהלן משנה ט [ד"ה ואחר שאמר] כתב: "החסידות אשר הוא מתחסד עם הבריות לעשות הטוב לפנים משורת הדין". ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] כתב: "אמנם החסיד הוא שעושה לפנים משורת הדין, ודבר

זה עושה מצד החסידות והטוב כאשר עושה לפנים משורת הדין, וזהו מדת החסיד". ובגבורות ה' פס"א [רעח.] כתב: "החסידים עושים עם הקב"ה לפנים משורת הדין, יותר ממה ששאר בני אדם עושים". ובנתיב גמילות חסדים ר"פ א [א, קמו.] כתב: "כי החסידות הוא שנכנס לפנים משורת הדין". וראה להלן הערות 527, 835, 1078.

(509) לשונו בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:]: "על ידי גמילות חסדים הוא מתעלה מן עבות החמרי, כי בעל ג"ח יש לו נפש זכה, הפך עם הארץ שיש לו גסות והעבות החמרי, ולכך אמרו 'ואין עם הארץ חסיד', ועל ידי ג"ח הוא חסיד... מתעלה מן פחיתות עבות החמרי". ובנתיב היסורין פ"ב [ב, קעז:] כתב: "גמילות חסדים גורם שיש לו זכות ג"כ, כי החסידות שבאדם הוא מצד זכות האדם והטוב שבו, ודבר זה ברור. לכך אמרו 'ולא עם הארץ חסיד', פירוש ע"ה יש לו עבות החמרי, ומצד עבות החמרי אי אפשר שיהיה לו זכות, ולכך אינו חסיד. ודבר זה בארנו במקומו אצל 'ולא ע"ה חסיד', ובמקומות הרבה. וכאשר עוסק בגמילות חסדים, שהוא זכות האדם, שזהו כפרה על החטאים שהם פחיתות של אדם, ואין דבר זה צריך ראיה". ובדרשת שבת הגדול [ריז:] כתב: "כי העוסק בגמילות חסדים מצד שהוא חסיד, הוא הפך עם הארץ, שהרי אין עם הארץ חסיד, ועם הארץ הוא בעל חומר עב, ואילו העוסק בגמילות חסדים הוא חסיד, ובשביל כך הוא מתרומם מן השפלות". וראה הערה 516. נמצא שעל ידי חסד נעשה רוחני, וכן מחמת שנעשה רוחני [ע"י התורה] לכך עושה חסד.

(510) כוונתו לכאורה לדבריו בהקדמה [לאחר ציון 142], שהביא שם את דברי רבא [ב"ק ל.] שאמר שהרוצה להיות חסיד יקיים מילי דאבות, וכתב על כך: "ולרבא מילי דאבות, שהם דברי מוסר המייסרים את הגוף של אדם... כי זה ענין המוסר. וסובר כי החסידות תולה כאשר אין בו פחיתות אשר נמצא בגוף". ויותר נראה שכוונתו לדבריו למעלה פ"א מ"ב בביאורו שאחד מעמודי העולם הוא התורה, וכתב שם [לאחר ציון 375]: "כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ואין להאריך כאן, כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע, ובארנו זה בהקדמה. וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלהי הברור, הוא טוב לגמרי. ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי כי זה עמוד אחד שהעולם

עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו", ושם בהערות.

(511) מסכם בזה את רישא דמשנתינו "אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד", ומיישב בזה את שתי השאלות הראשונות שהיו על המשנה: "יש לשאול בחלוף השמות, שאמר 'אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד', כי לפי הנראה הבור ועם הארץ אחד הם מי שלא למד תורה, והיה לו לומר 'אין עם הארץ ירא חטא וחסיד'. ואם בור ועם הארץ שני דברים, יש לשאול מפני מה 'אין בור ירא חטא, ועם הארץ אינו חסיד', ולמה לא אמר ההפך; 'אין עם הארץ ירא חטא, ולא בור חסיד'".

(512) ועל כך אמר "אין בור ירא חטא".

(513) בכת"י נכתב כאן: "'ואין בור ירא חטא', כי מי שאין לו שלימות השכלי, הוא רחוק מן השם יתברך, ואינו קרוב אצלו להיות ירא מפניו".

(514) ועל כך אמר "ולא עם הארץ חסיד". וצרף לכאן מאמרם [ב"ב י:] "'וחסד לאומים חטאת' [משלי יד, לד], כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין, חטא הוא להן, שאין עושין אלא להתיהר בו". הרי שאומות העולם, שהן בעלות חומר [כמבואר להלן הערה 567], מופקעות מעשיית חסד.

(515) "פשיטות מן החומר" - כוונתו כאן להתפשטות וסילוק מן החומר, וכמבואר למעלה בהערה 509, וראה להלן ציון 529.

(516) בכת"י כאן נכתב כך: "כי האדם כאשר יש לו גסות החמרי, והחמרי הוא מקבל, ואינו משפיע, ולכך עם הארץ אינו חסיד, כי החסיד עושה החסידות וטוב עם אחר, ודבר זה עוד יתבאר. ולכך אמרו 'אין עם הארץ חסיד', שכל חסידות מה שהוא עושה הטוב עם הבריות, ואין המדה הזאת ראוי לעם הארץ, שהוא חמרי, והוא מקבל, ואינו משפיע לאחר". וכן ביאר בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.], וז"ל: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר" [הובא למעלה פ"א הערה 391]. וכן כתב בח"א ליבמות קה. [א, קמו.], וז"ל: "כאשר הוא גומל חסד אז הוא נבדל מן החומרי... כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב, ומשפיע הטוב והחסד לאחר, ובזה הוא מסולק מן החמרי, כי החמרי הוא מקבל, ואינו משפיע כלל. ולכך

אמרו 'אין עם הארץ חסיד', כי החסיד הוא שנוהג חסידת עם אחר, ומשפיע לו הטוב. וזה שהוא עם הארץ בעל חומר, אין משפיע הטוב לאחר, כי החמרי הוא מקבל, ואין משפיע" [ראה להלן הערות 1079, 1082]. **והנה העולה** מכל האמור כי יש שני טעמים מדוע אין עם הארץ חסיד; (א) החומרי הוא רע, והנבדל הוא טוב, והואיל וע"ה הוא חומרי, "איך יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין" [לשונו למעלה לפני ציון 508, וכן מתבאר מהמלוקט בספריו בהערה 509]. (ב) החומרי הוא מקבל, והנבדל הוא משפיע, והואיל וע"ה הוא חומרי, לכך אין הוא משפיע אלא מקבל [כן כתב במקורות שהובאו בתחילת הערה זו]. ולכאורה הנפקא מינה תהיה אם איירי גם בחסידות שבמקצוע בין אדם למקום. כי הטעם הראשון כוחו יפה גם במקצוע זה, כי בודאי ששייך כלפי יוצרו התנהגות של לפנים משורת הדין. אך לכאורה הטעם השני אינו שייך כלפי מעלה, כי אי אפשר להיות משפיע כלפי מעלה, כי הקב"ה אינו מקבל כלל [ראה למעלה הערה 48]. והנה המסילת ישרים פי"ח [בביאור מדת החסידות] ביאר ש"חסיד" האמור במשנתינו הוא גם בבין אדם למקום, שכתב: "מציאות החסידות עצמו הוא דבר עמוק מאד להבינו על נכון... כי רק לחכמים להשיגו באמת, וכן אמרו ז"ל 'לא עם הארץ חסיד'. ונבאר עתה ענין זה על הסדר, הנה שורש החסידות הוא משאמרו חז"ל [ברכות יז.] 'אשרי אדם שעמלו בתורה, ועושה נחת רוח ליוצרו'... לא יאמר די לי במה שאמור בפירוש, או אפטור עצמי במה שמוטל עלי עכ"פ, אלא אדרבא יאמר כיון שכבר מצאתי ראיתי שחפצו יתברך שמו נוטה לזה, יהיה לי לעינים להרבות בזה הענין ולהרחיב אותו בכל הצדדין שאוכל לדון שרצונו יתברך חפץ בו, וזהו הנקרא 'עושה נחת רוח ליוצרו'". ויש לעיין בזה. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 126 שגם שם התעוררה שאלה זו. ולהלן מ"ט [לאחר ציון 1077] כתב: "החסידות אשר הוא מתחסד **עם הבריות** לעשות הטוב לפנים משורת הדין", ושם הערה 1081.

(517) לשון הגמרא שם: "יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים. 'יבא טוב' זה משה, דכתיב [שמות ב, ב] 'ותרא אותו כי טוב הוא', 'ויקבל טוב' זו תורה, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם', 'מטוב' זה הקב"ה, דכתיב [תהלים קמה, ט] 'טוב ה' לכל'. 'לטובים' אלו ישראל, דכתיב [תהלים קכה, ד] 'הטיבה ה' לטובים'".

(518) נקודה זו מבוארת יותר בח"א לסוטה יג: [ב, נו:], שכתב שם: "יש לך לדעת כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת, והיה נבדל במעלתו מכל אדם, כמו שנקרא 'איש אלקים'. ובמסכת מנחות [נג:] 'יבא משה שנקרא זה'... והיה פורש מן האשה [שבת פז.], ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה, כמו שהצורה הוא איש.

ומפני שהיה צורה נבדלת, והיה פורש מן האשה שהיא חומר" [הובא למעלה פ"א הערה 163]. וראה למעלה פ"א מ"א מציון 87 ואילך, אודות זיקת משה להר סיני מפאת היותו "איש האלקים".

(519) במדבר כ, טז "ונצעק אל ה' וישמע קולנו וישלח מלאך וגו'", ופירש רש"י שם "מלאך - זה משה". וביומא ד: אמרו "לשומו [את משה] כמלאכי השרת".

(520) "שהוא רע" - שהחומר הוא רע. ולמעלה פ"א מ"א [לאחר ציון 162] כתב: "היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר", ושם הערה 163. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "ולכך אמר 'יבא טוב', לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי, וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע... ולכך אמר כי לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי. כי לקבל התורה צריך הכנה. ולפיכך אמר 'יבא טוב, זה משה'. כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד, שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה... שזה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר. ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה [שבת פז.], ונקרא 'איש אלקים'" [הובא למעלה פ"א הערות 163, 376].

(521) לשונו למעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 374]: "כי התורה נקראת 'טוב', שנאמר [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. וכדאיתא במנחות [נג:] 'יבא טוב' זה משה... 'ויקבל טוב' זו התורה... הרי התורה נקראת 'טוב'. וכל מה שנקראת התורה 'טוב', מפני שהיא שכלית לגמרי... כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלקי הברור, הוא טוב לגמרי", ושם הערות 376-380. וכן הוא בתפארת ישראל פי"ב [קצב:], ובח"א למנחות נג: [ד, פב.]. ולשון חכמים הוא [ברכות ה.] "אין טוב **אלא** תורה", ולדברי המהר"ל כאן הדגשה זו מחוורת למדי. וראה להלן הערה 1004.

(522) יבמות סא. "אתם קרויין 'אדם', ואין העובדי כוכבים קרויין 'אדם'".

(523) לאחר ציון 500.

(524) לשונו בתפארת ישראל פ"א [מב:]: "וביאור ענין זה, שההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית [ראה להלן הערה 852].

והנה אותם אשר יש להם נפש אלקית, הם מוכנים לדברים אלקיים, כמו הנבואה ורוח הקדש, ודבר זה לא תמצא רק בעם אשר בחר בו השם יתברך. לכך הם קרוין 'אדם' בפרט מפני שיש בו בשלימות, במה שיש בהם כל אשר ראוי להיות לאדם, שנקרא 'אדם' בפרט מפני שיש בו מעלה אלקית ואינו טבעי, ולפיכך 'אתם קרוים אדם'". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א במדבר פל"א אות יח כתב: "ואין הגוים קרויין אדם. דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם - שיש בו נפש נבדלת - אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם', שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד... והתבאר לך שיש בישראל כאילו היה החומר בטל אצל הנפש... וכאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר". ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "'אתם קרוים אדם וכו'". וביאור ענין זה, שעם שכל בני אדם משותפים בצורה זאת, מ"מ יש חילוק, כי כמו שהאדם נבדל משאר בעלי חיים, במה שהאדם הוא שכלי, ושאר בע"ח הם בלתי שכלי. כך יש בין האומות ג"כ הבדל; שיש אומה נוטה אל החומר יותר... [ואילו ישראל] הם נבדלים מן החומר... וכמו שתמצא בעלי חיים והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בע"ח, כמו

הקוף שהוא אמצעי... בין האדם ובין שאר בע"ח... כך יש אדם, ואינו אדם בשלימות. ולכך אמר אשר הוא אדם בשלימות, אשר אינו נוטה לחומרי יותר מדאי - הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה מבלי נטיה חומרית. והרי אצל האומות בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועימו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" בהערה 146]. ובנר מצוה [כד.] כתב: "ואין האומות קרויים אדם... כי הצלם האלקי לא נתן רק לישראל, ולא לאומות... כי אצל ישראל צלם האלקי הוא עיקר, והכל טפל אצל הצלם". וראה עוד להלן פ"ג מי"ד [ד"ה ואף שאמר], נצח ישראל פי"א [דש:], ובבאר הגולה באר השני [רכ:]. **ודע**, שענין זה מבואר בהרבה מקומות בספרי המהר"ל. ועולה מדבריו ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים 'אדם', ולא כן אומות העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר [כמלוקט בהערה זו]. (ב) ישראל נבראו לאחר כל האומות, כפי שאדה"ר נברא לאחר כל הנבראים [תפארת ישראל ס"פ יב, שם ר"פ יז, גבורות ה' פל"ט (קמז.), ובגו"א פרשת בראשית פ"א אות ז]. (ג) לישראל יש את התורה [תפארת ישראל פי"ב (קפט:)]. (ד) אין לישראל שום חוזק מצד עצמם [דרשת שבת הגדול (סוף רג:), ואור חדש (קפח:)]. וראה למעלה פ"א הערה 1614, ולהלן הערה 883.

(525) משה, תורה, וישראל.

(526) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ברכות י:] "'זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם והטוב בעיניך עשיתי' [ישעיה לח, ג], מאי 'הטוב בעיניך עשיתי'... רבי לוי אמר שגנז ספר רפואות". וכתב על כך בנצח ישראל פ"ל [תקצא.] בזה"ל: "מי שאמר שגנז ספר רפואות, במה שספר רפואות הוא טבעי, ויש בזה הרע, כאשר מסלק ענין הטבע, כמו זה שגנז ספר רפואות, שהוא הטבע, שדבק בטבע החמרית הרע. וסילוק דבר זה מן העולם הוא 'הטוב'". וכן אמרו [יומא לח:] "אין טוב אלא צדיק", ששוב זה מורה ש"טוב" הוא דבר המופקע מעבות החומרי.

(527) כמבואר למעלה בהערה 504, 508. וכן נאמר [שמות כא, ח] "אם רעה בעיני אדוניה וגו'", ופירש רש"י שם "שלא נשאה חן בעיניו לכנסה". וביאר הגו"א שם אות כז: "ובמכילתא [שם] אין 'רעה' אלא שאין נגמלת חסד לפניו. ונקרא אשר לא נשאה חסד לפניו 'רעה', כי לעולם הרע הוא הפך החסד, כי החסד הוא טובה יתרה, והרע הוא הפך זה", ושם הערה 307. ולהלן משנה ט [לפני ציון 1199] כתב: "מעלתו החסידות, אשר החסיד הוא מופלג בטוב". ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] כתב: "החסיד הוא שהוא

עושה לפנים משורת הדין ודבר זה הוא עושה מצד החסידות והטוב כאשר עושה לפנים משורת הדין וזהו מדת החסיד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 173].

(528) כמבואר בהערה 506. ובכתובות קיא: אמרו "עמי ארצות אינם חיים [לתחיית המתים]". ובבאר הגולה באר השביעי [שפו.] כתב: "כמו שאין חיות לאברים רק אל הלב, שהוא מקבל החיות תחלה, ואין אבר אחר מקבל החיות. כך עמי הארץ, אשר נפשם נוטה אל החומר העב והגס, והם במדריגת שאר האברים, לכך אינם מקבלים החיות הוא התחיה", ושם הערה 118. וראה להלן הערה 1214.

(529) "הפשיטות" - הכוונה להתפשטות מן החומר, כמבואר בהערה 515.

(530) גורס במשנה "אין עם הארץ חסיד, ולא בור ירא חטא", ובמשניות שלפנינו הגרסא הפוכה; "אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד". וכן להלן משנה ט [ד"ה ואחר כך] ציטט את המשנה כפי גרסתו השניה ["אין עם הארץ חסיד, ולא בור ירא חטא"]. וכן ציטט בח"א לסנהדרין צג. [ג, קפט.. (הובא למעלה הערה 499)]. אמנם בתחילת המשנה ציטט לשון המשנה כגרסא שלפנינו. וכן ביאר כאן קודם את הבבא "אין בור ירא חטא", ולאחר מכן את הבבא "ולא עם הארץ חסיד". וכן להלן פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר ומלבשתו] כתב את משנתינו כגירסא המצויה "אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד". ויל"ע בזה.

(531) כי זה לפי סדר חג"ת, שחסד הוא לפני גבורה, ו"יראה" היא בגמטריה "גבורה", וכידוע. ובתפארת ישראל פל"ח [תקעח:] ביאר שחסד הוא מימין, ויראה היא משמאל, ושם הערות 90, 91. וראה להלן הערות 614, 615.

(532) בא ליישב את שאלתו השלישית על המשנה [לפני ציון 469]: "וכן מה שאמר 'ולא הביישן למד, ולא הקפדן מלמד, ולא כל המרבה בסחורה מחכים'. ואם אנו באים לפרש דברי חכמים כמו שמבינים הרבה בני אדם, כי הביישן אינו למד מפני שאינו שואל מה שחסר לו בלמודו, והקפדן אינו מלמד בשביל שהתלמיד ירא לשאול אותו מפני קפדנותו, והמרבה בסחורה אינו מחכים בשביל רוב עסקיו, ואם כן כל אדם היה יכול לומר דברים אלו, ואף סתם אדם".

(533) תענית ז. "למה נמשלו דברי תורה כאש, שנאמר 'הלא כה דברי כאש נאם ה", לומר לך מה אש אינו דולק יחידי, אף דברי תורה אין מתקיימין ביחידי". ועוד אמרו [תענית ד.] "האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה, שנאמר 'הלא כה דברי כאש נאם ה"".

(534) "ונתנה להם תורה שיעסקו בה, והיא מתשת כחם ומכנעת לבם" [רש"י שם].

(535) בגמרא שלפנינו רבי מאיר לא הזכיר פסוק זה, אלא מעצמו אמר "מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהן עזין", ורק בדברי תנא דבי רבי ישמעאל [המובא בסמוך] הובא הפסוק. אמנם בעין יעקב מובא כגירסה זו. ודרכו של המהר"ל להביא הגירסא שבעין יעקב [כמובא בהקדמה הערה 30]. וראה להלן הערה 879.

(536) אודות שישראל הם "עזים בעצמם", כן כתב בנר מצוה [לא:], וז"ל: "ודע כי החומר הוא מתפעל, ולכך בני אדם שהם בעלי חומר אינם עזים וקשים. אבל ישראל שנתנה להם התורה, הם עזים וקשים לגמרי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות". ועל פי זה ביאר שישראל הם עם קשה עורף, ואילו אומות העולם קרובי תשובה הן, וכלשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח: "ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו], שעומדים במעשיהם, לא יקבלו שנוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שנוי. ובאומות הוא להיפך זה, ששבחו אותם חכמים שהם קרובים לשוב בתשובה. אמרו ז"ל [תנחומא שמיני, ט] האומות קרובי תשובה הם. ולפיכך כאשר נשלח יונה להתנבאות על נינוה, אמר, הגוים קרובי תשובה, ויחזרו בתשובה, ולא תבא הפורענות, ויאמרו כי אני משקר, ולכך לא רצה ללכת להתנבאות [פרקי דר"א פ"י]. וזה מפני כי הם חומריים, ובעל החומר מוכן לשינוי, לכך ישנה מעשיו, שמקבל שנוי". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], תפארת ישראל פכ"ח [תכא:], נר מצוה [לב.], נתיב התשובה פ"א הערה 33, ועוד. **וזה לשונו** בנצח ישראל פי"ד [שדמ:]: "כבר התבאר בראיה ברורה כי הנפש גובר בישראל. וזה נודע מן המדה הפחותה שבישראל, שהעיד עלינו יוצרנו 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו]. רוצה לומר שהם בלתי מקבלים תוכחה, ואינם שומעים מוסר, והם עם קשה עורף. ודבר זה בשביל שאינם חומריים, שהחומר בלבד הוא מקבל התפעלות. ולא כן דבר שהוא כמו הצורה בלבד, שהוא עומד קיים ואינו מתפעל. ולפיכך ישראל הם עומדים במדתם, ואינם מתפעלים לקבל תוכחה. ועוד אמרו ז"ל [ביצה כה:] כי ישראל הם העזים שבאומות. וזה מפני כי כל זה יש לו כח הצורה... ואילו האומות הם קלים להתפעל, ולקבל תוכחה ומוסר. ובשביל כך אמרו ז"ל [ירושלמי סנהדרין פי"א ה"ה] שלא היה יונה רוצה ללכת בשליחותו של מקום לנינוה, שידע כי הגוים קרובי תשובה הם, ובודאי יחזרו בתשובה, ויקבלו תוכחה ומוסר מן הנביא אשר מוכיח אותם, כמו שעשו [יונה ג, ד-י], ויחייבו את ישראל; שהאומות חוזרים בתשובה, ואילו ישראל אין חוזרין בתשובה כלל. וכל זה מפני כי האומות הם הפך ישראל; שכמו שישראל הם קשה עורף, ועומדים במדתם מפני שאינם חמריים, לכך אינם מתפעלים, כך האומות שהם חומריים, הם מתפעלים ומוכנים

לקבל התפעלות, כמו שהחומר הוא מקבל התפעלות, ולכך הם מקבלים דברי תוכחה וחוזרין בתשובה. כי כאשר מוכיח אותם, הם מתפעלים ומשנים דרכם" [הובא למעלה פ"א הערה 1338]. **ובנתיב הבושה** פ"א [ב, ר:] ביאר שאין סתירה בין מאמר זה למאמר [יבמות עט.] שישראל הם ביישנים, וז"ל: "והא דקאמר הכא [יבמות עט.] דישראל הם ביישנים, ואילו בפרק אין צדין [ביצה כה:] קאמר תניא משמיה דר"מ, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים... אין זה קשיא, דהא והא איתא; שהם עזים, היינו שאין להם גסות ועבות החומר, כמו שיש לביישן שהוא בעל חומר [ראה להלן הערה 594]. לכך מה שישראל הם עזים, מורה שהם בעלי נפש, ואין הנפש שלהם מוטבע בחומר. ומ"מ הם ביישנים, שהם מקבלים התפעלות מזולתם, כאשר ראוי לקבל התפעלות מן השם יתברך, או ממי שהוא גדול ממנו, אז הם בעלי בושה ביותר. ודבר זה מדה אחרת לגמרי, כאשר הוא מוכן לקבל התפעלות מאחר. אבל בעצמם עזים הם... והם כמו אש, שהוא פועל ביותר מפני שהוא פועל בכח גדול, וכמו שהוא פועל בחוזק כך הוא ממהר לקבל התפעלות. כי מי הוא שהוא יותר תקיף מן האש, ועם כל זה הוא ממהר לקבל התפעלות מן המים, שהם מבטלים כחו. וכך הם ישראל, שהם חזקים ותקיפים מאוד בעצמם, אבל ממהרים לקבל התפעלות מאחר, הוא הבושה, ודבר זה מבואר מאוד".

(537) לשונו בנצח ישראל פי"ד [שמה.]: "ועוד האריכו עליהם [על ישראל] במסכת ביצה [כה:] שהם עזים כמו אש. וכל זה מפני שהם נבדלים מן החומרי, כי האש - שהוא להב - אין בו גוף, והוא קשה וחזק, וכך הם ישראל שאינם חומריים, לכך הם קשים לקבל התפעלות" [הובא למעלה פ"א 1338]. וכן כתב בח"א לבכורות ח: [ד, קכא.], וז"ל: "כי אין ספק שהשכל דומה לאש, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. כלל הדבר, אין שם יותר ראוי אל השכל מן האש, כי שם זה הונח אף להשם יתברך, כדכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. שתראה מזה כי הדבר הנבדל מן הגוף נקרא בשם 'אש'. לכך השכל הנבדל נקרא 'אש'. ודבר זה מבואר מאוד, והכתוב מוכיח כך, כדכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו', הרי התורה נקראת 'אש'". ובתפארת ישראל פ"כ [רצו.] כתב: "כי האש דבר שאינו גשמי, כי אין באש גוף גשמי, ולפיכך כל דבר שאינו גשמי נקרא 'אש'". ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "הנשמה והנפש האדם הוא יסוד האש" [הובא למעלה בהקדמה סוף הערה 146, ולהלן הערה 1549]. ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "כי הקדושה נמשלה כאש. ולפיכך התחתונים שהם חומריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם; אויר, מים, עפר. חוץ מן האש. וכמו שאמרו ז"ל [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו

תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אכלה הוא', ובשביל שהוא יתברך אש אכלה, הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש" [הובא למעלה פ"א הערה 1300]. ובתפארת ישראל פכ"ו [שצז.] כתב: "כל דברי תורה הם מחוייבים מוכרחים בחוזק ותוקף, לכך נמשך אחר זה האש, שיש בו כח חזק, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. מדמה התורה לאש, לחוזק שיש בדברי תורה. והחוזק הזה, כי הדברים שבה מוכרחים".

(538) אודות חוזק ועזות האש, כן כתב להלן פ"ה מ"כ [ד"ה ובאם תשאל] וז"ל: "כל דבר שהוא בעל כח וגבורה יאמר עליו שהוא 'אש', כדאיתא... תניא רבי ישמעאל אומר, ראוים הללו ליתן להם דת אש", ושם בהערות. ובנצח ישראל פס"א [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן אש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'". ובתפארת ישראל פי"ח [רעח:] כתב: "וקרא הגיהנום, שפועל ברשעים 'אש' [ב"ב עד:], מפני כי האש יש לו תוקף, וגדול כוחו. וכך הגיהנום, שהוא דין רשעים, יש לו חוזק ותוקף... ולכן הגיהנום... נקרא 'אש'", ושם הערה 59. ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "כל דבר קדוש שמתחלל, כמו תרומה שנטמאת, משפטה שריפה [שבת כה.], וכן בשר קודש שנפסל דינו בשריפה [פסחים פב:], וכן בת כהן שזנתה 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]... כי הדבר שהוא קדוש... כאשר הם מתחללים ראוי להם שיהיו נדונים באש, לגודל הכח והחוזק שיש באש... שהוא מדת הדין הקשה, כי אין דבר קשה יותר מן האש". וראה בבאר הגולה בבאר השלישי, הערה 259.

(539) כאן מבאר את השויון שבין ישראל והתורה והאש, שכלם יש בהם חוזק ועוז. אמנם בגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב שהשויון הוא מצד שאינם מוטבעים בחומר, וכלשונו: "ובפרק אין צדין [ביצה כה:] תניא רבי מאיר אומר מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שעזין הם... רצו בזה מפני שאין הנפש שלהם מוטבע בחמרי, שלכך הם עזים, כי הנפש היא פועלת, והחומר מתפעל בלתי פועל. ומה שישראל עזים, מורה שאין הנפש מוטבע כל כך בחומר, ולכך הם עזים, כי בכל עז יש כח פועל. וכל מי שהוא ביישן - מתפעל [ראה להלן הערה 594]. וראוים גם כן שתנתן להם דת אש, שהתורה היא מתיחסת לאש, בעבור שהאש דק וזך החומר. וראוי להתחבר בישראל - שיש להם נפש נבדלת בלתי חמרית - דת שכלי, שנקרא בשביל זה 'דת אש'". וכדרך זו כתב

בתפארת ישראל פנ"ט [תתקלא:], וז"ל: "כי התורה עצמה נקראת 'אש' לפשיטות ודקות השכל שבה".

(540) לשונו בנר מצוה [ל:]: "וזאת המדה [של עזות] היא שייכת אל אשר הוא מוכן אל החכמה, כמו שאמרו ז"ל 'ולא הביישן למד". ו"ביישן" הוא להיפך מעז פנים, שהרי אמרו [אבות פ"ה מ"כ] "עז פנים לגיהנום, ובושת פנים לגן עדן".

(541) אודות שאש התורה [המורה על עזות התורה] מתייחסת לישראל, הנה אמרו חכמים [חגיגה כז.] "תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא, ומה סלמנדרא שתולדת אש היא, הסך מדמה אין אור שולטת בו, תלמידי חכמים שכל גופן אש, דכתיב 'הלוא כה דברי כאש נאם ה", על אחת כמה". הרי שמפאת היות התורה אש, לכך לומדיה הם גם "כל גופן אש". וכן אמרו [ב"ב עט.] "כל הפורש מדברי תורה, אש אוכלתו, שנאמר [יחזקאל טו, ז] 'ונתתי את פני בהם מהאש יצאו והאש תאכלם'". ופירש הרשב"ם שם "מהאש יצאו - מן התורה פירשו, דכתיב [ירמיהו כג, כט] 'הלא כה דברי כאש', וכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'". ובנתיב התורה פט"ו [א, סב:] כתב: "כי החוטא במדריגת התורה, שהיא אש, נפרע באש... בדבר שהוא חזק ותקיף חטא, ובדבר זה בעצמו יהיה נפרע, היינו בתוקף האש יהיה נפרע. ודווקא כאשר כבר הגיע למדריגת התורה, ופורש ממנה. אבל מי שלא הגיע לזאת המדריגה כלל, אין לומר שיהיה נפרע באש. כי כמה בני אדם שלא הגיעו למדריגת התורה, כי האדם בעל אדמה, ואינו שכלי, לכך לא נקרא שפירש מן התורה. רק אם כבר הגיע למדריגת התורה, ופירש ממנה, נפרע ממנה באש, שכבר היה לו התורה שמדתה אש, לכך נפרע ממנו באש". הרי שכאשר הגיע למדריגת התורה [ופרש ממנה] נפרע באש, כי הוא עצמו היה כבר בדרגת אש.

(542) כפי שכתב למעלה פ"א מט"ו [לאחר ציון 1343]: "כשם שבתורה עצמה אין השתנות, כך אין ראוי שיהיה השתנות בלמוד התורה כלל". ועוד אודות שצריכה להיות התאמה בין האדם לתורתו, כן כתב בנתיב התורה פ"ב [א, י.], וז"ל: "מפני כי התורה היא שכל עליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל עליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן לא יקבל אותה... כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי. לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים, וצריך לדבק במדה שהיא שכלית". והרבה פרקים בנתיב התורה מבוססים על יסוד זה. [שם פ"ב, פ"ג (א, יב:), פ"ד (א, כא:), פ"ו (א, כו.), ועוד]. ובנצח ישראל פ"ז [קפב:] כתב: "התורה והגוף הם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל.

ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי, שהם כמו שני דברים שאינם מתדמים ומתיחסים ביחד, שאין להם עמידה ביחד... מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית". ובהמשך הפרק שם [קפט.] כתב: "ואין ספק שהמקבל יש לו יחוס עם הדבר שהוא מקבל", ושם הערה 234. וכן הוא בתפארת ישראל פס"ג הערה 71 [הובא למעלה פ"א הערה 1345].

(543) דוגמה לכך; בסנהדרין עא. אמרו "כל הישן בבית המדרש תורתו נעשית לו קרעים קרעים". וכתב על כך בח"א שם [ג, קע:]: "כי התורה צריכה התעוררות ביותר מכל, וכאשר הוא ישן בבית המדרש חסר התעוררות, לכך תורתו נעשה קרעים, כלומר שתורתו בטילה. וכן אמרו שצריך שיהיה לאדם עז פנים לתורה, שהרי אין הביישן למד. כלל הדבר, כי ההתעוררות לאדם, ומי שהוא עז, נראה שאינו בעל גוף, ולכך הוא מוכן לתורה. והביישן, ומי שהוא ישן בבית המדרש, במקום שיהיה פונה אל השכלי, נמשך אחר שינה, שהוא בטול הנפש, ולכך תורתו תתבטל".

(544) הולך לבאר שכשם שאש התורה מחייבת שאין הביישן למד, כך אותה אש עצמה מחייבת שאין הקפדן מלמד, וכמו שמבאר.

(545) כן כתב בח"א לסנהדרין קיג. [ג, ער:], בביאור דברי הגמרא שם ש"אליהו קפדן היה", וז"ל: "היה אליהו קפדן, מפני שהיה כהן [זוה"ק ח"א קסח.], ואמרינן [ב"ב קד:] דכהני קפדנים הם, כי הכהנים הם קדושים, וכל קדוש הוא אש... ולפיכך הכהנים רתחנים היו", ומוכח מכך שהקפדן הוא אש. ובשערי קדושה ח"א שער ב כתב: "יסוד האש ממנו נמשכת הגאוה... ובכללה הכעס, כי מפני הגאוה מתכעס האדם כשאין עושים רצונו... כי הגאוה והכעס מדה אחת הם. ותולדותיה... הקפדנות בלבו, כי לולא הגאוה לא היה מקפיד בלבו". וראה להלן הערה 592.

(546) בא לישב, שאולי תקשה מה לי אש אחת מה לי שתי אשים, ואם ישראל יכולים לקבל התורה שהיא אש, יוכלו גם לקבל התורה ממלמד קפדן שהוא אש. ועל כך מיישב, שמה שישראל מקבלים התורה שהיא אש, אינו משום שיש בידם להתחבר לאש, אלא הוא משום שיש להם את ההכנה המתאימה לכך מפאת היותם עזים, וכמו שנתבאר. אך אש שהיא בנוסף לאש התורה, שוב אין בידי ישראל להתחבר לאש נוספת זו, ולכך "ולא הקפדן מלמד".

(547) בהוצאת דרך חיים של משפחת האניג, נדפס בשולי העמוד נוסח הכת"י כאן, שנכתב שם: "וכן אין הקפדן מלמד מפני כי צריך שיהיה לו חבור המלמד אל מי שהוא מקבל ממנו [ראה למעלה פ"א הערה 81], וכאשר המלמד הוא קפדן, הוא כולו אש,

ואין כאן חבור המלמד אל המקבל ממנו, וזה שאמר 'ולא הקפדן מלמד'". אמנם אין לפי זה שום שייכות בין "ולא הקפדן מלמד" לעובדה שהתורה עצמה היא אש [וכתוצאה מכך "אין הביישן למד"], שאף אם התורה עצמה לא היתה אש, מ"מ הואיל והקפדן הוא אש, יש בכך מניעה מחיבור המלמד אל המקבל. אך לפי דבריו בנדפס, דוקא מפאת שהתורה היא אש, והקפדן הוא אש, יש כאן "אש על אש", וכפילות האש מונעת את קבלת הדברים.

(548) בא ליישב את שאלתיו השלישית והרביעית על המשנה, וכפי ששאל למעלה [לאחר ציון 469]: "ואם אנו באים לפרש דברי חכמים כמו שמבינים הרבה בני אדם כי... המרבה בסחורה אינו מחכים בשביל רוב עסקיו, ואם כן כל אדם היה יכול לומר דברים אלו, ואף סתם אדם. ועוד 'המרבה בסחורה אינו מחכים' אין לפרש כך, כי מאי שנא המרבה בסחורה או שמרבה בנכסים, הלא אמרו [משנה ז] 'מרבה נכסים מרבה דאגה', ויש לו עסקים רבים יותר מן מרבה בסחורה, ואם כן היה לו לומר 'וכל מי שמרבה בנכסים אינו מחכים', ולמה נתלה ברבוי סחורה". וראה להלן הערה 571.

(549) "סחרנין - מחזרין בעיירות. תגרין - בעירן במקומן, אלא נראה ואינו נראה" [רש"י שם].

(550) גסי רוח וסחרנין.

(551) ומכך משמע ש"לא בשמים היא" וכן "לא מעבר לים היא" הן אמות מידה של רחוק גשמי, שעל כך ניתן להמשיך ב"זה לעומת זה" שאמנם "כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו". אך אם איירי בגסי רוח וסחרנין, מה יהיה ה"זה לעומת זה" ב"כי קרוב אליך וגו'". וכן בבאר הגולה באר השלישי [רנד.] הקשה על מדרש חכמים "שהוא רחוק מפשט הכתוב, כי איך נפרש לפי הכוונה הזאת המשך הכתוב. ואם נאמר כי אלו ב' וג' מלות יש לפרש כן מבלי המשך שאר הכתובים, קשה לפרש דברי התורה כך", ושם הערה 31. ובגו"א במדבר פי"ב אות ט [ד"ה ומכל] הקשה על פירוש רש"י שם שדבריו אינם מתיישבים עם המשך הכתוב שם. וראה נר מצוה ח"א הערה 394 [הובא למעלה בהקדמה הערה 111]. **ודע**, כי גם הרמב"ם והגר"א כאן הביאו גמרא זו, והרמב"ם הוסיף: "ואמרו שהתורה לא תמצא בבעלי גאוה והגסות... וסמכו זה לפסוק **על צד המליצה** ואמרו 'לא בשמים היא לאמר'". והמהר"ל נאיד מזה. וזהו לשיטתם בביאור הגדר של "אסמכתא", וכמו שכתב בבאר הגולה באר הראשון [לג.], וז"ל: "המצות שהם בעצמם דברי סופרים, והביאו ראייה ודרש מן התורה. ואמרו על זה כי המצוה מדבריהם, רק קרא אסמכתא בעלמא. ורבים טועים שסבורים לומר כי אין לאותה מצוה כלל שום

עניין אל התורה באמת, רק שהם עשו למצוה דבר דרש מן התורה כאילו היה זה מליצה בלבד [כן ביאר הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות, ובמו"נ ח"ג ס"פ מג]. והאומרים כך טעו, לא הבינו דבריהם, כי חס ושלום שיהיה דבר אחד מדבריהם נאמר להרחבת הלשון ויפוי המליצה, רק כל דבריהם אמת". ובגו"א שמות פי"ט אות כ [ד"ה ואל] כתב: "ואל תטעה לומר כי בכל מקום שאמרו ז"ל אסמכתא, הוא שמשה רבינו כאשר כתב התורה לא כתב אותו בשביל אותה אסמכתא, רק הם ז"ל אסמכוה אותה מדעתם. אומר אני האומר כן טועה בדברי חכמים, שאם כן יהיה דברי חכמים רק עמל ויגיעה ואין בו ממש. שלפעמים מוציאים דבר מן המקרא על ידי למוד דרשות, ולא יהיה זה רק ליפות הדברים, או לגנוב דעת הבריות, כאילו הוא דרשה מן התורה. ולא נאה זהו לחכם, שהרי אין להם שום חלק ונחלה בתורה, אלא הם ז"ל אסמכוה אותם מדעתם אקרא". ולכך הרמב"ם לשיטתו מבאר שדרשה זו היא בגדר מליצה, אך המהר"ל לשיטתו אינו מקבל שדברי חכמים הם מליצה, ולכך חותר לבאר כאן כיצד דרשה זו נרקמה מתוך עומק הפשט.

(552) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פ"ה מט"ו [ד"ה וכדי שתבין] כתב: "כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם. ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי". ובתפארת ישראל פ"מ [תריג.] כתב: "וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה... והם המעלה והמטה וארבעה צדדין... והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק, שזהו גדר הגשם, שהוא בעל רוחק. ויש עוד גבול נבדל לעצמו והוא האמצעי, אשר הוא נבדל לעצמו... ואין האמצעי הזה מתיחס לגשם כמו ששה צדדים, כי הצדדים הששה יש להם רוחק, והרוחק הוא גדר הגשם, ולכך על ששה הצדדין יאמר שהם צדדין גשמיים. אבל האמצעי מפני שאין לו רוחק, לא יאמר עליו שהוא גשמי בעצמו, ומתיחס אל בלתי גשמי". ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצו:] כתב: "כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד, שכל דבר שיש לו רוחק, מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי הצדדים... יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם אשר יש לו רחקים". ובגבורות ה' פ"ע [שכא:] כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד

ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'", ושם הערות 19, 23. ובדרשת שבת תשובה [עט.] כתב: "אות יו"ד מורה על שאינו גוף, כי גדר הגוף הם הרחקים המתחלקים כאשר ידוע, והיו"ד אין אות קטן מאות זה, ואין לו שעור ברוחב ואורך שיתחלק, ולכך האות יו"ד מורה על בלתי גוף וגשם". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם] ושם הערה 93, גבורות ה' פמ"ו [קעה:], תפארת ישראל פ"ז [קיח.] ושם הערה 28, נצח ישראל פנ"ט [תתקב:] ושם הערות 14, 15, נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], דרשת שבת תשובה [עט.], ועוד.

(553) תמיד לב. "אמר להן [אלכסנדר לזקנים], בעינא דאיזל למדינת אפריקי. אמרו ליה, לא מצית אזלת, דפסקי הרי חשך". ובנצח ישראל פל"ד [תרמט:] כתב: "עשרת השבטים הוגלו למקום רחוק מאוד... עד שאי אפשר לבוא להם".

(554) דוגמה לדבר; בלעם הרשע אמר על ענין המשיח [במדבר כד, יז] "אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב וגו'" [רמב"ן שם פסוק יד]. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכ.] כתב: "'אראנו ולא עתה', שאין הנבואה הזאת בעולם שהוא עתה... ובמדרש [ילקו"ש ח"א רמז תשעא], 'אראנו ולא עתה', אמר רבי יצחק, משה אמר [דברים לב, לה] 'כי קרוב יום אידם', '**כי קרוב אליך הדבר**' [דברים ל, יד], ובלעם אמר 'אראנו ולא עתה'. משל למלך שנתן מדינה לבנו במקום רחוק, והיה אוהבו ואויבו הלכו עמו. כשהיו מהלכין בדרך, אמר אויבו, לפי ששונא אותך אביך, נתן לך מדינה במקום רחוק. קצרה דעתו של בן המלך. אוהבו אמר לו, עכשיו אנו מגיעין אצל מדינה, ומתקנין לנו כל מעדנים. מיד נתקררה דעתו של בן המלך. וכן ישעיה אמר [ישעיה יג, ו] 'כי קרוב יום ה' ונורא הוא', עד כאן. ויש לך להבין מדברי חכמים, כי לפי האמת המדינה שנתן מלך מלכי מלכים לישראל, הוא עולם המשיח, הוא מדינה רחוקה. אבל אוהבו אמר כי קרוב הוא, וכמו שאמר ישעיה 'כי קרוב יום ה' כי גדול ונורא הוא'. אף כי רחוק הוא, הרי הוא קרוב מצד התשובה... ולפיכך הנביאים, שהם אוהבי ישראל, היו אומרים 'כי קרוב יום ה'". כלומר, אל תאמרו כי השם יתברך אשר נתן חלקכם לימות המשיח, הוא דבר מופלג מן עולם הזה. אבל אין

הדבר כך, רק כי קרוב הוא מאוד אל עולם הזה אשר אתם רוצים, והוא יותר קרוב מאשר הוא ענין אחר. שהרי דבר זה, שהוא ביאת המשיח, זמנו הוא כל יום ויום, כמו שאמרנו, כי זמן ביאת הגואל זמנו כל יום ויום. ולכך קראו ימות המשיח 'קרוב', כי מסוגל הגאולה לזה, שאין לה זמן מיוחד, כמו שהתבאר. אבל בלעם אמר על הזמן שהוא רחוק, כאשר אין כאן תשובה. ודברים אלו גדולים מאוד מאוד" [ראה למעלה פ"א הערה 1168]. והרי במדרש השוו קרבה זו לפסוק "כי קרוב אליך הדבר", חזינן מזה שהקרבה של תורה היא נדונת כקרבה של המשיח, ששניהם מצד מעלתם העליונה רחוקים מהעולם הזה, אך שניהם קרובים מצד שהם אפשריים ללא שום עכוב.

(555) לשון הפסוק במילואו "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא", וכתב שם הרמב"ן "כי המצוה הזאת - על כל התורה כולה".

(556) "לא רחוקה היא... לא בשמים היא... ולא מעבר לים היא" [דברים ל, יא-יג].

(557) לשונו בתפארת ישראל פ"מ [תריג.]: "וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם, והם; המעלה והמטה, וארבעה הצדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין הגשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין. והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק", ושם הערה 30. ובגבורות ה' פ"ג [כו:] כתב: "כי שש הוא מספר שלם. וזה כי לא תמצא דבר שלם כי אם על ידי מספר ששה. וזה כי נקודה היא אחת, והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל. והקו אשר יש לו התפשטות באורך, ויש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך. אך אין זה שלימות גמור, בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב, הוא שלם יותר, בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע, אבל אין לו עומק. אמנם הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה. דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו. וכן הסכימו חכמי המחקר, כי הגשם הוא השלם בעבור שיש לו שש קצוות, ולפיכך דבר שהוא בעל שש צדדין הוא השלם". ושם פמ"ו [קעה.] כתב: "הגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם המעלה והמטה ימין ושמאל פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם". ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [ד"ה ויש] כתב: "מספר ששה נגד ו' קצוות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה". וכן כתב בח"א לב"מ פד: [ג, לו.], ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.].

(558) כמו שנאמר [ישעיה נה, ט] "כי גבהו שמים מארץ וגו'", הרי שמים מורים על גובה, וכן נאמר [משלי כה, ג] "שמים לרום וארץ לעומק", וכן [איוב יא, ח] "גבהי שמים

מה תפעל". ובח"א לב"ב עג. [ג, פו:] כתב: "כי השמים אשר שם הכוכבים, הם בתכלית הגובה... ולפיכך הכוכב אשר הוא בשמים נראה קטון בתכלית עד שכמעט אין לו היכר, וזה מפני כי השמים בתכלית הגובה".

(559) במדב"ר יג, יד "הים מקיף את העולם כלו, ודומה לקערה". ותוספות ע"ז מא. ד"ה ככדור כתבו: "שהעולם עגול, כדאיתא בירושלמי [ע"ז פ"ג ה"א] שאלכסנדרוס מוקדון עלה למעלה עד שראה כל העולם ככדור, ואת הים כקערה, פירוש ים אוקינוס שמקיף את כל העולם".

(560) ואם תאמר, הרי הארץ היא כדורית ועגולה, וכמו שאמרו חכמים [במדב"ר יג, יד] "'מזרק אחד כסף' [במדבר ז, יג], כנגד העולם שהוא עשוי ככדור הנזרק מיד ליד". וכן הוא בתוספות ע"ז מא. [ד"ה ככדור], והובא בהערה הקודמת. וכן כתב המהר"ל בבאר הגולה באר הששי [ליד ציונים 370, 961], ומה שייך בכדור אורך ורוחב. ועוד, מדוע אורך ורוחב הארץ יוזכרו בכתוב באמצעות הים המקיף את הארץ, ולא באמצעות הארץ עצמה. ויש לומר, ששאלה אחת מתורצת בחברתה, כי הארץ מצד עצמה היא עגולה ככדור, ואין בה אורך ורוחב, אך הים שהוא המקיף את הארץ, יש לו גדר של אורך ורוחב, כי "מקיף" כולל בתוכו אורך ורוחב, וכמשמעות דבריו להלן פ"ו תחילת מ"ז [ד"ה ונראה לומר]. **ועוד יש לומר**, שבפירוש הגר"א לתיקוני הזוהר [ה:] מובא בשם רבי אברהם בן הגר"א ש"הארץ מרובעת מארבע כנפות הארץ, והשמים עיגולא". וכן הגר"א בעצמו כתב בהמשך שם [תיקון ע], ולמד כן מהפסוק [איוב לח, יג] "לאחוז בכנפות הארץ וינערו רשעים ממנה", שכל "כנף" הוא מרובע. וכן הוא בביאור רבי סעדיה גאון לספה"י [פב.]. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שבודאי לא נעלם מהם שהארץ היא עגולה ככדור, אלא שהארץ מצד עצמה היא מרובעת, אך הים המקיף את הארץ עשה את הארץ לעגולה ככדור, כי "יסוד המים בכללו הוא כדורי" [לשונו בגבורות ה' פי"ב (סו:), והובא למעלה בהקדמה הערה 11]. ולכך במה שנאמר "לא מעבר לים היא" יש התייחסות לאורך ורוחב שבארץ, "שהרי הים מסבב הארץ, א"כ הים הוא לאורך ורוחב הארץ", ופירושו שהיקף הים מעלים ומסתיר את האורך ורוחב שיש בארץ.

(561) לשון המסילת ישרים פי"א: "וימצאו גאים... יחשבו בלבבם שכבר הם חכמים גדולים יודעי הדברים לאמתם, ושלא רבים יחכמו כמוהם, על כן לא ישיתו לב אל דברי זולתם, בחשבם כי מה שקשה עליהם לא יהיה נקל לאחרים, ומה ששכלם מראה להם, כל כך ברור הוא וכל כך פשוט, עד שלא יחושו לדברי החולקים עליהם". ובנצח ישראל ס"פ לט [תשד.] כתב: "גסי רוח, שבדעתם הם גבוהים וחשובים". ובנתיב הענוה פ"ד [ב,

י:] כתב: "מי שיש בו גסות רוח הוא לעצמו, שאינו מתחבר אל כלל הבריות, ומחשב עצמו בגדולה יותר משאר בני אדם, עד שאין לו שיתוף עם כלל בני אדם, ובזה בונה במה לעצמו". ושם ר"פ ח [ב, יח.] כתב: "מי שיש בו גאוה בדעתו ובמחשבתו, הוא נבדל מן שאר בני אדם" [הובא למעלה פ"א הערה 1201]. ולשון חכמים [זבחים פח:] "מצנפת מכפרת על גסי הרוח... יבא דבר שבגבוה [המצנפת היא על המצח (שמות כח, לח)] ויכפר על גובה". ולדברי המהר"ל כינוי הגאוה בשם "על גובה" הוא מחוור מאוד. ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.] כתב: "ויש לדעת כי המצח באדם, שהוא בגובה הראש, דומה לשמים אשר על הארץ". ולכך המצנפת המונחת על המצח, מכפרת על גסי הרוח, שמדה מגונה זו נלמדת מתיבת "שמים" שבמקרא, ויבוא "שמים" של מצנפת ותכפר על "שמים" של גאוה.

(562) להלן פ"ד מ"י כתב: "אין התורה בגסי רוח... כמו שאמרנו פעמים הרבה שגסות רוח מדה גשמית, ולפיכך לא בגסי רוח היא". ובנתיב הענוה פ"ב [ב, ה.] כתב: "כי הגאוה מידה גשמית". וראה בהערות הבאות, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

(563) לשונו בדרשת שבת הגדול [ריז.]: "כי המתגאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון 'גסות', כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק" [הובא למעלה בהערה 500]. ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו:] כתב: "כי הגסות אין בו תורה, כי הם שני הפכים; הגסות הוא מענין גשמי, שהוא מחשב עצמו גדול, וכל שם גדלות הונח על הגשם, שיש בו גודל... כי הגסות מלשון עבות, והוא נאמר על החומר העב והגס". ובנתיב הענוה פ"ז [ב, יז.] כתב: "כמו שמדת הענוה היא מדה נבדלת מן הגשמי... כך מדת הגאוה גשמית, והארכנו בזה בכמה מקומות. גם בארנו זה לפני זה, כי כאשר מיחד עצמו שהוא בעל מעלה, ואינו אדם פשוט, שבעל מדה זאת נוטה אל הגשמי במה שהוא יוצא מן הפשיטות, ובפרט כאשר הוא רואה עצמו בעל גדולה, שהגדולה בעצמו מיוחד לגשם, כי הגודל יש לו רוחק, והרוחק הוא משעור הגשם. אף כי הגדולה הזאת אינה גדולה גשמית, מכל מקום אם אינו גשמי - הוא נוטה אל הגשם, דסוף סוף שם גדולה יש כאן... והנה המדה של גדלות כן היא, וזה בודאי מדה גשמית. והלשונות שבאו על מדה זאת כולם מורים גשמית, שהרי נקרא 'גס רוח', וכל גסות ועבות הוא גשמי, שלא תמצא לשון 'גסות' רק על דבר הגשמי, שהוא גס ואינו דק. ומזה תדע כי הגאוה היא מדה נוטה בה אל הגשמיות". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו.] כתב: "ודע כי גסי הרוח הם נוטים אל הגשמית ביותר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, מורה על זה שם 'גסות', כמו שיבא לשון 'דק' על השכל, כך יבא לשון 'גס' על הגשמי. ולכך אמרו ז"ל סימן לגסות רוח

עניות של תורה במסכת קדושין [מט:], ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי גסי הרוח מדה גשמית". **ובכת"י נכתב** משפט זה כך: "כי לשון 'גסות' שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי הגס הוא שיש לו גודל השעור, ודבר זה גם כן גשמי".

(564) לשונו בנתיב התורה פ"ב [א, י:]:"ובעירובין אצל 'לא בשמים היא', לא בגסי רוח היא, שאין להתורה שייכות כלל לגס רוח, שהוא בעל מדה גשמית. וראיה לזה כי לשון 'גסות' מורה על עבות וגסות, והעבות הוא לגשם. ועוד, הגשם יש לו רחקים מוגבלים, וזהו מדת גס רוח, שהוא מגביל עצמו בגדלות לומר כי כך וכך גדול הוא. לכך אין ראוי מדה זאת אל התורה, שהיא שכלית, ולא יכנס השכל בגדר הגבול, אשר הגבול הוא שייך אל דבר הגשמי... ועיין אצל 'ולא כל המרבה בסחורה מחכים', ושם פרשנו". ובסוף הפרק שם [ב, יב:] כתב: "והגאות הוא מדה גופנית, שכשם שהענוה היא מדה שכלית... כך הגאות מדה גשמית, וכמו שהוא לשון 'גס רוח', שהגסות והעבות הוא לגשמי, כמו שבארנו. ולכך כאשר גובר באדם מדה זאת, מבטל הוא השכלי, וזה מבואר". וראה תפארת ישראל פ"ע [תתרצד:], ושם הערה 25. ובנתיב הענוה פ"ח [ב, יח:] כתב: "בעל גאוה הוא... נוטה אל הגשמי, ולכך אמרו... 'לא בשמים היא' לא בגסי רוח היא, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד... כי גס הרוח מגביל עצמו בחשיבות מיוחד ומוגבל, לכך אינו נמצא אצלו התורה", ושם מאריך בזה. וכן כתב בח"א לנדרים נ: [ב, כ:].

(565) כמו שאמרו [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות רוח לבסוף נכשל באשת איש... כאילו עובד עבודת כוכבים... כאילו כפר בעיקר... כאילו בא על כל העריות", ושם הובאו מאמרים רבים בגנות גסות הרוח, וכיצד הם נוטים לגשמיות. ובתנחומא מצורע אות ד אמרו שצרעת באה על גסות הרוח.

(566) בנתיב הענוה פרקים ג, ד, ז, וכן במקומות אחרים בנתיבות עולם, וכמלוקט בהערות 562, 563, 564.

(567) אמרו חכמים [סוטה ה.] "כל אדם שיש בו גסות הרוח, אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם". ובנתיב הלשון פ"ה [ב, עד.] כתב: "אין השם יתברך דר עמו בעולם אחד. מפני שכבר אמרנו כי השם יתברך נבדל לגמרי מן הגשמי... ובעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי לגמרי. ולפיכך אין כאן חבור כלל, ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים... כי בעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי, והשם יתברך הוא נבדל מן הגשמי". ובח"א לחולין פט. [ד, ק:] כתב: "כל מי שהוא מגדיל עצמו הוא גשמי... ולפיכך האומות שמגדילים עצמם כאשר נתן להם מעלה יתירה, אין הקב"ה חפץ בהם, כי שנאוי ענין

הגשמות אצל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מכל גשמות" [ראה למעלה הערה 514].
ובח"א לערכין טו: [ד, קלו.] כתב: "שאין השם יתברך דר עמו בעולם אחד, מפני כי השם יתברך נבדל לגמרי מן הגשמי, ובעל הגאוה כמו שהתבאר במקומו ובכמה מקומות שהוא נוטה אל הגשמי לגמרי, ולפיכך אין כאן חבור כלל, ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים... הגאוה מרוחק מצד אחד מן השם יתברך, שבעל הגאוה הוא נוטה אל הגוף, ומפני כך הוא מרוחק מן השם יתברך". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "פירוש דבר זה, מפני כי מדת גס רוח הוא הפך מדת השם יתברך, כי מדת השם יתברך הוא מדת ענוה... וההפכים אין נמצאים יחד, ולכך אמר השם יתברך 'אין אני והוא יכולין לדור בעולם', כי דבר זה הם שני הפכים יחד, אשר דבר זה אי אפשר בשום פנים". וראה למעלה בביאור משנת כל ישראל הערה 73, ופ"א הערות 429, 1470, ובפרק זה הערה 256, שנתבאר שם שההפכים אינם יכולים להיות יחד. וראה במיוחד למעלה פ"א הערה 744, שנתבאר שם שהמתחבר לדבר גשמי [מרבה שיחה עם האשה, ומי שאינו ממית עצמו על התורה] מפקיע עצמו מהתורה. וכן להלן פ"ה מי"ט [ד"ה וכן רוח] כתב: "רוח גבוהה מורה על החסרון שהוא שייך אל החמרי".

(568) רש"י בראשית מב, לד "כל לשון 'סוחרים' ו'סחורה' על שם שמחזרים וסובבים אחר הפרקמטיא". והערוך [ערך סחר] ביאר שהוא מלשון "סחור סחור" [ע"ז יז.]. והרד"ק בספר השרשים, שורש סחר, כתב: "ומזה הענין נקרא התגר 'סוחר', לפי שהוא סובב את הארצות תמיד הולך ושב". ובנצח ישאל פל"א [תקצח:] כתב: "כל סוחר סובב כל הארץ". ובתפארת ישראל פי"ח [רעה.] כתב: "סוחר... הוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה... סובב ומקיף את הארץ". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "סוחר... הוא מסבב בכל מקום למשא ומתן שלו לקנות הדברים אליו". וכן כתב בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב:]. [הובא למעלה פ"א הערה 1508]. ובמדרש [במדב"ר כב, ח] אמרו "לא ממה שאדם יוצא ועמל בסחורה והולך ממזרח למערב נעשה עשיר".

(569) בנתיב התורה ס"פ ב [א, יב:] סלל לו דרך אחרת בזה, ויובא בהערה 587.

(570) שהגאוה והמסחר מפקיעים את האדם מהתורה. וכגון, בתענית [ז.] אמרו "מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה". וכן אמרו [שבת פט.] "אמר לו הקב"ה למשה, הואיל ומעטת עצמך, תקרא [התורה] על שמך", ובנתיב התורה פ"ב [א, י:] ובנתיב הענוה פ"ח [ב, יח:] ולהלן פ"ד מ"י חיבר מאמרים אלו למאמר שהביא כאן שהתורה לא תמצא אצל גסי הרוח. ולגבי סוחרים, הנה אמרו להלן פ"ד מ"י "הוה ממעט בעסק ועסוק בתורה", וכן אמרו

להלן פ"ו מ"ז שהקנין העשרים ואחד של התורה הוא "מיעוט סחורה". ועוד אמרו [נדה ע:] "מה יעשה אדם ויחכם, ירבה בישיבה וימעט בסחורה". ועוד אמרו [קה"ר ז, ז] "איזהו תלמיד חכם, כל שהוא מבטל עסקיו מפני משנתו".

(571) בזה מיישב את שאלתו הרביעית מלמעלה [לאחר ציון 473]: "ועוד... מאי שנא המרבה בסחורה או שמרבה בנכסים, הלא אמרו [משנה ז] 'מרבה נכסים מרבה דאגה', ויש לו עסקים רבים יותר מן מרבה בסחורה, ואם כן היה לו לומר 'וכל מי שמרבה בנכסים אינו מחכים', ולמה נתלה ברבוי סחורה". ומיישב שההפקעה מהתורה אינה ברבוי נכסים, אלא בסיבוב הארץ לארכה ולרחבה, וסבוב זה נתלה בסחורה דייקא, ולא ברבוי נכסים. ובכת"י כאן נכתב: "וכן אמרו 'לא בסחרנין היא', שמאחר שהוא מוכן שהוא הולך לסחור לאורך ורוחב, שהוא שייך אל הגשם, אין מסוגלים אל התורה".

(572) דברים אלו צריכים ביאור, כי למעלה [פ"א מי"ח] לא הזכיר כלל את הענין של משא ומתן בין בני אדם, אלא שביאר שם [לאחר ציון 1543] ששלשת העמודים שהוזכרו במשנה שם [דין אמת ושלום] הם כנגד שלשת העולמות, כאשר עמוד הדין הוא כנגד העולם השפל והתחתון, שהוא "עולם הויה והפסד" [לשונו שם לפני ציון 1547]. ובהמשך שם [לאחר ציון 1597] כתב: "כי עולם התחתון עולם הדין, כי יכנסו חלקי העולם זה בזה, וצריך כאן לדין. כי הדיין הוא שמחייב שיתן זה לזה כך וכך... כי ההרכבה נעשה על ידי שהיסודות מתערבים, ונעשה הרכבה, ואין לך דין יותר מזה. וכן אם לקח יותר ממה שראוי, שמחזיר, כמו שידוע מענין האידים העולים מן המים על ידי תנועת השמים וגזירתם", ושם הערה 1605. הרי שדיבר שם על ההרכבה של היסודות אלו באלו, אך לא דיבר על משא ומתן בין בני אדם. וכן בנצח ישראל פ"ג [נא:] כתב ש"העולם התחתון הוא עולם הרכבה", ושם הערות 79, 88. וגם שם דובר על הרכבת היסודות שיש בעולם התחתון, אך לא על משא ומתן בין הבריות. ויל"ע בזה. **ובעל כרחך** לומר שהיינו הך, כי ההרכבה שיש בעולם התחתון בין היסודות, היא ההרכבה שיש גם בין בני אדם באמצעות משא ומתן. ודברים אלו מפורשים בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כד.], ובתוך דבריו שם כתב שדברים אלו נתבארו בפרק קמא דאבות, וז"ל: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו, היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים... ולפיכך המשא ומתן מתיחס אל המורכבים, שהם מקבלים מאחר. ואין במורכבים אחד עומד בעצמו, שאם היה עומד בעצמו ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים. **וכבר בארנו זה בפרק משה קבל**. והאדם יש לו משא ומתן, ודבר זה ראוי לו מצד שהוא אדם מורכב,

שהוא מקבל מזולתו... כי האדם אינו נבדל לגמרי, ולפיכך אי אפשר שלא יהיה מקבל מזולתו, עד שדבר זה הוא דומה להרכבה". הרי שכתב דברים דומים לדברים שכתב כאן, והוסיף שם שהדברים האלו נתבארו בפרק משה קבל. ומצירוף דבריו שם לדבריו כאן מתבאר שכוונתו לביאורו למשנה שהעולם עומד על דין והאמת והשלום, וכפי שנתבאר כאן. וראה להלן הערה 1240.

(573) כמבואר בהערה הקודמת. ובנצח ישראל פ"ג [נא.] כתב: "כי העולם העליון קראו אותו 'עולם השכלי', ואין בו הרכבה כלל" [הובא למעלה בפ"א הערה 1579]. ובנצח ישראל פכ"ט [תקעט:] כתב: "כי העליונים הם פשוטים, ואין בהם גשמות... וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה". ובנתיב התורה פ"ד [א, כ:] כתב: "הפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו, כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל... מדת השכל שאינו מקבל כלל, שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט". וכן כתב להלן במשנה ט בביאור הגנאי של "הלוה ואינו משלם" [וכפי שיזכיר בעצמו בסמוך], ולהלן פ"ד מ"א [ד"ה והטעם הוא], שם פ"ה מ"י, ועוד. וראה למעלה הערה 49.

(574) פירוש - בעל המלאכה מרויח ממה שעשה בינו לבין עצמו [שהשביח את הדבר], ורק מוכר לאחרים כהיכי תמצא לממש את הרווח שיש לו מפועל ידיו, לעומת הסוחר. ולכך אין בעל המלאכה נחשב "מקבל" כפי שהסוחר יחשב, וכמו שמבאר.

(575) הסוחר.

(576) קצת קשה, כי למעלה במשנה ב, לאחר שביאר את שבח המלאכה, כתב [לאחר ציון 294]: "ואם היו הרבה חכמים שלא היה להם מלאכה, היה להם משא ומתן, שהוא כמו מלאכה". ולפי דבריו כאן הרי משא ומתן גרע הרבה ממלאכה, ואף פוגע בקנין התורה. אמנם לא קשה, כי בסמוך יבאר שהחסרון של משא ומתן הוא רק ב"**מרבה** בסחורה", ולא במתעסק בסחורה כדי צרכו. ובודאי שאותם חכמים לא הרבו בסחורה, אלא רק עסקו בה כדי צרכם. וכן מפורש כאן בתויו"ט, שכתב כאן: "המרבה בסחורה. דוקא קאמר 'המרבה', דבלא משא ומתן להחיות גופו, גם תורתו אינה מתקיימת, כדאמרינן לקמן [פ"ג מי"ז] 'אם אין קמח, אין תורה'. ואמרינן נמי לעיל [משנה ב] 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ'".

(577) שכתב שם: "מי שאינו פשוט כלל, רק שמקבל מזולתו... אינו פשוט, ולפיכך הלוה ואינו מחזיר דבר זה נקרא שמקבל מזולתו, ובשביל כך אינו פשוט, שאם היה פשוט

היה מסולק מן הקבלה מזולתו, והיה מחזיר ומשלם... כי מי שיש בו מדת הפשיטות עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו" וראה להלן הערות 582, 1230.

(578) כמבואר למעלה [לאחר ציון 558].

(579) פירוש - חסרונו של הסוחר כלפי התורה נתבאר כאן בשני אופנים; (א) הסוחר מסוגל לרחקים של הגשם מפאת שמסתובב סביב הארץ לאורך ולרוחב. (ב) הסוחר הוא "מקבל", כפי החומר המקבל. ומתוך שהגמרא מיעטה את הסוחר מקנין התורה מהפסוק "ולא מעבר לים היא" [שבודאי בפשוטו בא לשלול מהתורה רחקים של הגשם], מוכח שחסרונו של הסוחר קשור לריחוק הגשמי, וכפי פירוש ראשון.

(580) נראה שחסרות כאן כמה תיבות, אך כוונתו ברורה, שאם אינו מרבה בסחורה אלא כפי הצורך, אין בזה גנאי והפקעה מהחכמה, וכמו שמבאר, ואין זה נחשב "**מרבה** בסחורה" כאשר עושה כפי הצורך, וכמבואר למעלה פ"א הערה 723. וכן ביאר הרא"ש בב"ב פ"א סוף סימן כו בגדר "תורתו אומנותו", וז"ל: "ונראה שתלמיד חכם שיש לו אומנות או קצת משא ומתן להתפרנס כדי חייו, ולא להתעשר, ובכל שעה שהוא פנוי מעסקו מחזר על דברי תורה ולומד דברי תורה, הוא הנקרא 'תורתו אומנותו'", והובא להלכה בטושו"ע יורה דעה סימן רמג סעיף ב. וראה להלן הערה 806.

(581) מפאת שני הטעמים שנאמרו למעלה, וכמובא בהערה הקודמת.

(582) לכך הוא רשאי לנהוג בהנהגה התואמת את מהותו האמיתית, אף שאינה שכלית לחלוטין. דוגמה לדבר; להלן [משנה ט] אמרו שהלוה ואינו משלם היא דרך רעה שיש להתרחק ממנה. ולאחר שביאר שם שמדת הפשיטות היא לא לקבל מאחרים [הובא בהערה 577], הוסיף: "כי ההלואה בעצמה, אע"ג שהוא מקבל מזולתו, אין דבר זה יוצא מגדר הפשיטות כלל, כי כן הנבראים כולם צריכים זה לזה, תלוים זה בזה", ושם הערה 1234. הרי דבר שהוא תולדה מתחייבת מעצם מהות האדם, אינה בגדר "דרך רעה", אע"פ שאין בזה הנהגה שכלית גמורה. דוגמה נוספת; ביחס שבין תורה ומצות, הרי דוקא מפאת רוממות התורה השכלית, לכך היא מרוחקת מהאדם הגשמי, ועליו לעסוק במצות, וכמו שאמרו ביבמות קט: "כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו. מאי טעמא... אמר קרא [דברים ה, א] 'ולמדתם ועשיתם', כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה". וכתב לבאר זאת בנתיב התורה פי"ז [א, עב.]: "מעלת המצוה, שבזולת המצוה אין השלמה לאדם. ואף כי השלמת התורה היא על הכל, עם כל זה אם אין המצות אין כאן תורה. וזה שאמרו בפרק ב"ש [יבמות קט:] תניא רבי יוסי אומר כל האומר אין לו תורה... אפילו תורה אין לו... וביאור זה מה שאמר כי

אף תורה אין לו, כי התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות שהם מתיחסים לאדם לגמרי... כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה, שהאדם הוא חמרי, והתורה היא שכל פשוט. אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית. ולכך אמר שאם האדם יאמר אין לו אלא תורה, אפילו תורה אין לו". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקסו:], ובתחילת דרוש על המצות [נ:, והובא למעלה פ"א הערה 1486]. ובח"א לקידושין מ: [ב, קמג:] כתב: "כי המעשה הוא עיקר, אבל התלמוד שהוא למד לעשות אינו עיקר כמו המעשה, שהרי התכלית לעשות, כי אין האדם שכלי, כי אילו היה שכלי לגמרי, היה התורה שלו עיקר. אבל האדם אינו שכלי לגמרי, ולכך מעשה עיקר, שהמעשה על ידי האדם כפי אשר ראוי שיהיה צדיק ע"י מעשה. שכל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל. ודבר זה בארנו במסכת אבות [פ"א מי"ז] אצל 'לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר', ובכמה מקומות" [הובא למעלה פ"א הערה 1485]. וראה נצח ישראל פכ"ג [תפח.], ושם הערה 57.

(583) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 469] "ואם אנו באים לפרש דברי חכמים כמו שמבינים הרבה בני אדם... המרבה בסחורה אינו מחכים בשביל רוב עסקיו, ואם כן כל אדם היה יכול לומר דברים אלו, ואף סתם אדם... כבר אמרנו פעמים הרבה, שאין דברי חכמים רק חכמה, ואינם דברי אנשים שהם מדברים דברים לפי סברות האדם".

(584) פירוש - אם לא תפרש כפירוש הנאמר כאן.

(585) כמו שאמרו בגמרא כמה פעמים [סנהדרין לג:, שבועות יד:, הוריות ד.] "זיל קרי בי רב הוא". ופירש רש"י [סנהדרין שם] "זיל קרי בי רב הוא - תינוקות של בית רבן יודעין שאינו כלום והדר".

(586) פירוש - כל שכן שאין לפרש כך "לא בסחרנין" מחמת מה שנאמר קודם לכן באותו מאמר שהתורה לא תמצא אצל גסי הרוח, וכמו שמבאר. ודבריו מבוססים על הפסוק [איוב לו, לג] "יגיד עליו ריעו", שהנך יכול להסיק את משמעות הענין על פי מה שנסמך אליו. וכן אמרו בגמרא [ע"ז עו.]. וכן הזכיר בח"א לסנהדרין סח. [ג, קסז:], ובח"א למכות יב. [ד, ג.]. ובבאר הגולה באר הששי [רה:] כתב: "המבין יבין שכל הדברים הנאמרים כאן הם ברורים בכל הדברים האלו באין ספק כלל, ויורה זה המאמר שאחריו", ושם הערה 436. וכן הוכיח בתפארת ישראל פל"ב [תפ:], ובגו"א שמות פי"ט אות כב [ד"ה אבל].

(587) שמדובר בהפקעה מקנין התורה מפאת נטיה אחר הגשמי, וזהו המאפיין ביותר את מדתו של בעל גסות רוח [כמבואר בהערות 562, 565] יותר ממדות רעות אחרות.

וממילא זו גם זו מדתו של הסוחר, וכמו שהתבאר. ובכת"י כאן נכתב: "ובמקום אחר פרשנו עוד קצת בענין אחר, אבל הכל ענין אחד". ולכאורה כוונתו לדבריו בנתיב התורה ספ"ב [א, יב:], שכתב שם: "ובפרק כיצד מעברין, 'לא בשמים היא ולא מעבר לים', רבי יוחנן אמר, 'לא בשמים היא' לא תמצא בגסי הרוח, 'ולא מעבר לים היא' לא תמצא בסחרנים ולא בתגרים. ופירוש ענין זה, כי בכמה מקומות בארנו כי חלקי האדם הם שלשה; האחד, הוא השכל. והשני, הוא הנפש. השלישי, הוא הגוף. אלו שלשה הם באדם. וכאשר חלק האחד גובר באדם, אין ספק שהוא מבטל כח השני בשלימותו. והתורה היא לשכל, והתגרים שהם עוברים ושבים מבלי מנוח להם, והם בעלי תנועה, כמו שהוא לשון 'סוחר' שהוא מסבב תמיד, וכמו שכתוב 'לא מעבר לים היא', אלו התגרים והסוחרים, מפני שהם עוברים מעבר לים. וידוע כי התנועה אשר האדם הולך ומסבב היא לנפש האדם, אשר ממנה התנועה נמצא. וכאשר מדת הנפש אשר ממנה התנועה גובר באדם, דבר זה מבטל כח השני, ולכך מבטל כח השכלי, עד שאין נמצא באדם בשלימות". [והמשך דבריו שם (לגבי גסי הרוח) הובא בהערה 564]. ולהלן פ"ו מ"ז רמז לשני הסברים אלו, שאמרו שם שהקנין העשרים ואחד של התורה הוא "מיעוט סחורה", וכתב שם לבאר: "כלומר שלא יהיה בעל משא ומתן הולך בסחורה, שכך אמרו בפרק כיצד מעברין 'לא מעבר לים היא', אמר רבא לא תמצא התורה בסחרנין ובתגרין. וכבר בארנו זה גם כן בנתיבת עולם, וגם למעלה בארנו זה באורך אצל 'ולא כל המרבה בסחורה מחכים', ואין כאן מקום להאריך". ובכת"י כאן הוסיף "אבל הכל ענין אחד". ונראה שכוונתו, שהכל נדון בערכין, ואע"פ שנפש האדם נחשבת לרוחנית ביחס לגוף, אך היא נחשבת לגשמית ביחס לשכל [כמבואר למעלה פ"א סוף הערה 1464 ביחס לנפש המדברת, וכן בגו"א שמות פכ"ה הערה 25]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנה.] כתב: "הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם" [הובא למעלה פ"א הערה 809]. והואיל ואצל הסוחרים מתגברת מדת הנפש, יש בכך הפקעה מקנין התורה, כי יש בכך בטול השכלי, כפי שהגוף מבטל השכלי, וכמו שביאר בנתיב התורה שם.

(588) הנה מצוי שהמהר"ל מחלק את חלקי האדם לשלשה; גוף, נפש, ושכל [כמלוקט למעלה בהקדמה הערה 133]. וכן מצוי שהחלוקה היא; גוף, נפש, וממון [כמלוקט למעלה פ"א הערה 1510]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ.] ביאר שהחלק השכלי מתחלף עם החלק הממוני, וכלשונו: "אבל עיקר הפירוש מה שאמר 'בכל מאודך' [דברים ו, ה] דבר זה נגד חלק השכלי שבאדם... ומה שדרשו [ברכות סא:] 'בכל מאודך' בכל ממונך, הוא דבר זה עצמו, כי כאשר האדם נאבד ממונו, בזה סר שכל האדם, וכמו שאמרו

[ירושלמי תרומות ספ"ח] לבו של אדם תלוי בכיסו, שהממון של אדם - שכלו נמשך אליו, לפי שהממון נותן לו קיום. ולכך אמר 'ובכל מאודך' בכל ממון שלך. שאף אם נוטל ממון שלך, וזה לך אבוד השכל". וכן כתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:]: "המפזר מעותיו, דבר שהוא שייך אל השכל, כי לב האדם תלוי בכיסו". וראה להלן הערות 977, 979, 1578. **אך כאן** מצרף את כל החלקים הללו להדדי, ומחלק את חלקי האדם לארבעה; גוף, נפש, שכל, וממון. וכן כתב גם בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסה:], וז"ל: "הנה האדם יש בו ד' חלקים אלו, הא' הוא הגוף, הב' הוא הנפש, הג' הוא השכל, הד' הוא ממון של אדם, אף כי אין הממון הוא האדם עצמו, הרי בארנו כי גם הממון נכנס בגדר האדם, לפי שהממון הוא חיותו, ויש שממונו חביב עליו יותר מגופו [ברכות סא:], ודבר זה בארנו כמה פעמים" [ראה להלן ציון 596]. וכן כתב בנתיב אהבת השם ס"פ א [ב, מה:], ובח"א לעדיות ד: [ד, סב.]. **ובדרך כלל** כאשר המהר"ל מחלק את חלקי האדם לארבעה, החלק הרביעי הוא כולל את שלשת החלקים הקודמים; וכגון, בנר מצוה [מז:] כתב: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי... כי הדבור מן האדם, מה שנקרא האדם 'חי מדבר', הוא הכח הרביעי, אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו, שנקרא כל האדם 'חי מדבר'. וזה מפני שהדבור כולל כל הג' חלקים; כי הדבור על ידי הלשון, שהלשון הוא גופני. והוא צריך לפעול הדבור על ידי הנפש, שהיא נפש פועלת. וכל דבור הוא צריך גם כן אל השכל, שהרי הבהמה, שאינה שכלית, אין לה הדבור", ושם הערה 264. ובנתיב התשובה פ"ה [ד"ה האדם אשר] כתב: "ודע לך, כי אלו דברים [צדקה, צעקה, שנוי השם, ושנוי מעשה (ר"ה טז:)] ראוים שיהיו משנים את הגזירה. כי האדם יש בו ד' חלקים, שהם; הגוף, והנפש, והממון, אשר גם כן נחשב כמו אחד מחלקיו, כמו שהתבאר כמה פעמים. כי הממון של אדם גם נחשב חלק האדם, כמו שאמרו חכמים פעמים הרבה [ב"ק קיט.] הגוזל את חבירו שוה פרוטה, כאילו נוטל את נפשו. ועוד אמרו [סוטה יב.] הצדיקים חביב עליהם ממון שלהם יותר מגופם... אמנם הרביעי הוא אשר כולל כולם. כי אלו שלשה דברים הם החלקים, והאדם כולל את שלשתן, שיש בו הגוף והנפש והממון. דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'. והנה כאשר נגזר על האדם גזר דין, אם משנה אחד מן החלקים לטוב, כאילו היה אדם אחר, ובטלה הגזירה שנגזר עליו. ולפיכך דוקא אלו ד' דברים משנים הגזירה, כי המעשים הם לגוף האדם, כאשר צריך לעשות המעשים בגוף [מלוקט בהקדמה הערה 31]. וכאשר משנה

לטוב חלק אחד מחלקיו, מבטל את הגזירה שנגזר על האדם. והתפלה היא לנפש, שכך נאמר אצל התפלה [ש"א א, טו] 'ואשפוך נפשי לפני אלקים'. כי האדם בתפלתו שופך נפשו ולבו לפני אלקים, ומבטל נפשו. צדקה הוא בממון שלו. לפיכך אלו שלשה דברים הם מצד חלקי האדם. ושינוי השם הוא הכולל את כל שלשתן, כי השם אשר יקרא בו האדם, כולל כל חלקי האדם".

(589) שהוא בור או עם הארץ.

(590) שאמר "אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד".

(591) כן כתב בנתיב העבודה ר"פ יג [א, קיז.]: "כי הכעס הוא מפעולות הנפש בתוספת, כאשר ידוע, לכך אמר שלא יכעוס, שזהו התחלת יציאתו של נפש מן השווי". וכן כתב בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.], ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.]. וכן כתב להלן במשנה יד [ד"ה וכבר אמרנו] בביאור הנאמר במשנה י "אל תהי נוח לכעוס", ושם הערה 1510. ובדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב: "שפיכות דמים הוא מתחדש מן הנפש, אשר ממנו הנקימה והנטירה והאיבה, וממנו מתחדש שפיכות דמים. כי לא ישפך דם האדם כי אם על ידי קנאה שנאה ואיבה אשר הוא שייך לנפש". [והפסוק שנקט כאן ("כי ייחם לבבו") איירי בשפיכות דמים]. ובתפארת ישראל פכ"ח [תכט:] כתב: "הנקימה והנטירה והשנאה ודברים הרבה אשר הם פעולות הנפש", ושם הערה 45.

(592) מביא פסוק זה, כי חום הלב הוא חום הנפש, וכמו שכתב בח"א לר"ה טז. [א, קא.], וז"ל: "כי נפש בפרט הוא החום.. ונפש כל אדם הוא בלב, שהוא חום טבעי, אשר הוא בלב, אשר מזה החום בא התנועה וכל שאר הכחות, והוא ידוע". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר] כתב: "וחם [בן נח] הוא כח הנפש, ונושא כח הנפש החיוני הוא חום טבעי בלב אדם, לכך נקרא 'חם'". ובנצח ישראל פ"ה [סג:] כתב: "מחנה שניה הוא בלב... וממנו כמה דברים, דהיינו נקימה ונטירה ושנאה, וכמה דברים". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט כתב "השנאה הוא בלב", ושם הערה 113. ומשכן הנפש הוא בלב, וכמו שכתב בח"א לשבת לא: [א, יט.], וז"ל: "יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כוחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה... ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב". ובנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "וכן התפילין של יד הם נגד הלב, ששם הנפש", ושם הערה 65. ובדרוש על התורה [כט.] כתב: "יש חוטא בנפשו בנקימה ונטירה ושנאה שבלב, והחמדה, וכל הדברים שהם לנפש". ובדרוש לשבת תשובה [עב.] כתב: "הקנאה היא בלב בלבד, והנפש היא בלב". ולמעלה כתב [לפני ציון 545] שמדת הקפדן היא אש. וראה להלן הערות 1366, 1618.

(593) "ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג]. ולמעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 411] כתב: "הולך אחר החומרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור". וראה להלן הערה 1520.

(594) ועל כך אמר "ולא הביישן למד". ובכת"י הוסיף כאן: "וכמו שהתבאר למעלה [מציון 536 ואילך] כי ישראל בפרט, שהם עם קדוש, ונתן להם התורה, הם עזים". ואודות שהבושה [השלילית] היא מדה גשמית, כן כתב בנתיב הבושה פ"א [ב, ר:], וז"ל: "אין להם [לישראל] גסות ועבות החומר כמו שיש לביישן, שהוא בעל חומר" [הובא בהערה 536]. ובח"א ליבמות עט. [א, קמה.] כתב: "שאין להם [לישראל] גסות ועבות החומר, ואינו פועל, רק הוא כאבן דומם, כמו שיש לביישן, שהוא חמרי". וכן הזכיר בקצרה בח"א לסנהדרין צז. [ג, רז.]. ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "ומה שישראל עזים, מורה שאין הנפש מוטבע כל כך בחומר, ולכך הם עזים, כי בכל עז יש כח פועל, וכל מי שהוא ביישן - מתפעל" [הובא בהערה 539].

(595) מיישב את שאלתו החמישית על המשנה [למעלה לפני ציון 478]: "ועוד יש לשאול, מה ענין 'ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש' לדברים שזכר לפני זה".

(596) כמלוקט בהערה 588. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ.] כתב: "ויש לך לדעת כי עושרו וקנינו של אדם הם כמו האדם עצמו, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ויש אדם שממונו חביב עליו מגופו".

(597) פסחים קיט. "'ואת כל היקום אשר ברגליהם' [דברים יא, ו], אמר רבי אלעזר, זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו". ובגבורות ה' פמ"ז [קפז:] כתב: "אל תאמר כי העושר הוא הכסף והזהב. רק מעלת העושר שהוא נותן לאדם קיום וחוזק, וזה שאמרו... 'את כל היקום אשר ברגליהם' זהו הממון אשר מעמיד האדם על רגליו, ונותן לו חוזק". וכן כתב להלן פ"ד מ"א [ד"ה ואמר איזהו עשיר]. ובנצח ישראל פל"ה [תרסו:] כתב: "הדבר המקיים את האדם הוא הפרנסה, והממון קיום של אדם, כדכתיב [דברים יא, ו] 'ואת כל היקום אשר ברגליהם', זה הממון". וכן הזכיר בקצרה בח"א לסוטה מח: [ב, צ.]. ובח"א לב"ב עה. [ג, קט.] כתב: "כל קנין מורה על חוזק של בעל הקנין, כמו שאמרו ז"ל 'ואת כל היקום ברגליהם', זה הממון שמעמיד האדם על רגליו". וראה תפארת ישראל פמ"ה [תרצו:].

(598) "כי הממון של אדם גם נחשב חלק האדם, כמו שאמרו חכמים פעמים הרבה [ב"ק קיט.] הגוזל את חבירו שוה פרוטה, כאילו נוטל את נפשו. ועוד אמרו [סוטה יב.] הצדיקים חביב עליהם ממון שלהם יותר מגופם" [לשונו בנתיב התשובה פ"ה, והובא

בהערה 588]. ונאמר [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך", ופירש רש"י שם "בכל מאדך - בכל ממונך, יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר 'בכל מאדך'" [מקורו בברכות סא:]. וכתב שם הגו"א אות ג בזה"ל: "שממונו חביב עליו מגופו. תימה, אם כן דיבר הכתוב נגד הסכלים, שהרי בני גד ובני ראובן שחסו על ממונם יותר ממה שחסו על בניהם ונשותיהם, נאמר [קהלת י, ב] 'לב כסיל לשמאלו' [במדב"ר כב, ט], ולמה צריך לכתוב לדבר מאלו אנשים. ויראה לומר, דמי שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו, משום שהממון מחיה את האדם, שהוא סבה לחיותו, ודבר שהוא סבה לחיות שלו - הוא קודם לו במעלה בדבר מה, ולפיכך הוא אוהב אותו יותר מגופו. והשתא הא דכתב 'בכל מאודך', לא שרצה לומר בשביל שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו הוה אמינא שלא ימסור ממונו, רק בשביל שיש לממון מעלה, שהוא סיבה לו... שיש לממון האדם מעלה שהוא מחיה את הנפש".

(599) "דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'... כי השם אשר יקרא בו האדם, כולל כל חלקי האדם" [לשונו בנתיב התשובה פ"ה, והובא בהערה 588].

(600) מבאר כהסברו השני של הרבינו יונה כאן, וז"ל: "פירושו כענין שאמרו אם ראית דור שהתורה מתרשלת על ידו, עסוק בתורה, שנאמר [תהלים קיט, קכו] 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', מה טעם 'עת לעשות לה", משום ד'הפרו תורתך'... כדאיתא בשלהי מסכת ברכות [סג.]". ובירושלמי סוף מסכת ברכות [פ"ט ה"ה] אמרו "תני רבי שמעון בן יוחאי אומר, אם ראית את הבריות שנתייאשו ידיהן מן התורה מאד, עמוד והתחזק בה, ואתה מקבל שכר כולם. מאי טעמא, 'הפרו תורתך עת לעשות לה"". ולשון המהר"ל ["ואז שכרו יותר גדול מאוד"] מורה שכוונתו למאמר זה.

(601) לשון ספר החסידים אות רסא: "אהוב לך את המצוה הדומה למת מצוה שאין לה עוסקים, כגון שתראה מצוה בזויה או תורה שאין לה עוסקים, כגון שתראה שבני עירך לומדים מועד וסדר נשים, תלמוד סדר קדשים... ותקבל שכר גדול כנגד כולם, כי הם דוגמת מת מצוה". ובגמרא [מו"ק ט:] איתא "כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים ["תבטל כל חפציך בשביל שתעסוק בתורה" (רש"י שם)], כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים" ["כלומר שאם יש לך לעסוק במצוה, תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה" (רש"י שם)]. ועיין בתפארת ישראל פס"ב [תתקסו.] ובנתיב התורה פ"א

[א, ז:] שהביא גמרא זו. והעולה מדבריו הוא שכאשר אין המצוה נעשית כלל יש בזה חסרון גדול.

(602) כי "איש" פירושו בעל מעשה, וכגון נאמר [דברים א, יג] "הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וגו'", ופירש רש"י שם "אנשים - וכי תעלה על דעתך נשים, מה תלמוד לומר 'אנשים', צדיקים". וכתב שם הגו"א אות כט בזה"ל: "אנשים צדיקים. כי לשון 'אנשים' בא בכל מקום על שהוא בעל מעשה, כמו 'והלא איש אתה ומי כמוך בישראל' [ש"א כו, טו], ואדם כשר הוא בעל מעשה, ולא הרשע, כי כל מעשה הרשע רעות והבל והבאי, ואיך יהיה נקרא בשם 'איש' או 'אנשים' אותם ההולכים אחרי מעשה הבלי תעתועים. רק נקרא 'איש' מי שמעשיו כשרים, כמו שאמרו חכמים [שבת לז:] 'מרי דעובדא' על איש הכשר במעשים... ולעולם 'אנשים' היפך נגד נשים, כי הנשים תשושי כח, אין מעשה להם, והאיש הכשר הוא בעל מעשים". ולהלן פ"ד מ"ד [ד"ה ולא אמר] כתב: "כי שם 'איש' נאמר בכל מקום על הכח... כמו [שמות טו, ג] 'איש מלחמה', [ש"א כו, טו] 'והלא איש אתה'". וראה בגו"א בראשית פל"ז אות כח, שם שמות פ"ב אות כ, ושם פי"ז אות ד.

(603) תרגום; במקום שאין איש, שם תהיה איש.

(604) פירוש - אביי שם דייק מדברי בר קפרא.

(605) "הא דאביי למה לי, פשיטא שלא יורה אדם הלכה בפני רבו, למה לי לאביי למשמע מכללא" [רש"י שם]. והמהר"ל בהמשך יבאר באופן אחר.

(606) "אם באת במקום תלמיד חכם, ואינך גדול ממנו, אל תטול עטרה לדרוש במקומו" [רש"י שם].

(607) שתי שאלות אלו הקשה גם המהרש"א שם בח"א, וז"ל: "יש לדקדק, מאי אשמעינן בר קפרא, הא מתניתין היא 'במקום שאין איש השתדל להיות איש'. גם אביי דדייק ליה 'שמע מינה באתרא דאית כו", אמאי לא דייק הכי אמתניתין דאבות, 'שמע מינה במקום שיש איש כו'". והוא סלל לו דרך אחרת לבאר הענין.

(608) "דאם לא כן, הרי מתניתין הוא" [הוספת הכת"י]. ופירושו, שבמשנה נאמר בסתמיות "במקום שאין אנשים השתדל להיות איש", ולא ברור אם המלים "במקום שאין אנשים" הן לעיכובא או לא. וזאת בר קפרא בא לחדש, שמלים אלו הן לעיכובא, שדוקא במקום שאין איש, מוטל עליך להשתדל להיות איש, אך במקום שיש כבר איש, אל תשתדל להיות איש. וא"כ מיושבת שאלתו הראשונה "מה בא בר קפרא לאשמעינן, הלא מתניתין היא", שבר קפרא מוסיף על המשנה שבדוקא קאמר לה "במקום שאין אנשים". וכן מיושבת שאלתו השלישית "ועוד קשיא, דמנלן לדייק 'אבל באתר דאית

גבר לא תהא גבר', דלמא הכי קאמר, באתר דלית גבר מחוייב עליך להיות גבר, אבל במקום דאית גבר, אין מחויב עליך להיות גבר, מכל מקום רשות איכא", כי כל מה שבר קפרא מוסיף על המשנה הוא שדברי המשנה נאמרו בדוקא ולעיכובא, ולא שבמקום שיש איש הרשות בידו.

(609) וזהו דיוק שאפשר לעשות רק מדברי בר קפרא, כי מהמשנה אי אפשר לדעת אם הדיוק [מהמלים "במקום שאין איש"] הוא לעיכובא [שבמקום שיש איש אסור לו להיות איש], או לרשות [שהרשות בידו להחליט אם יהיה איש אם לאו, וכשאלתו השלישית]. אך ניתן לדייק כן מבר קפרא, שברור לכל שזאת כוונת בר קפרא, שבא להחמיר ולבאר שהמדויק מהמשנה הוא לעיכובא, דאל"כ מה בר קפרא הוסיף על המשנה. ובכך מיושבת שאלתו השניה "למה לא דייק [אביי] ממתניתין".

(610) "דאם לא כן הרי מתניתין היא" [הוספה שניה בכת"י]. ולמה לאביי לדייק מדברי בר קפרא דבר שהוא ברור לכל שלכך היתה כוונת בר קפרא עצמו.

(611) לשונו קצת צ"ב, שכתב בתחילת המשפט "אל יקח דבר יותר מן הראוי **לו**", לאמר שלא יחרוג ממדת עצמו, ובסיום המשפט כתב "ולמה יקח עצמו יותר ממה שלקח **חבירו**", לאמר שלא יחרוג ממדת חבירו. ויל"ע.

(612) "לכל אחד" - לכל אחד מחלקי האדם.

(613) כן ביאר למעלה פ"א מי"ח ששלשת העמודים שהוזכרו במשנה [הדין, האמת, והשלום] הם כנגד השכל, הממון, והאדם עצמו [למעלה פ"א מציון 1506-1534]. ולמעלה במשנה ב ביאר שיגיעת תלמוד תורה ויגיעת דרך ארץ הן כנגד חלקי האדם [נפש, וגוף (מציון 250 ואילך)], וכנגד שני יצרי הרע שיש בעולם [יצה"ר דע"ז ויצה"ר דעריות (מציון 283 ואילך)]. ובסוף המשנה הקודמת [משנה ד] ביאר שאדם עלול להשתנות מחמת ארבעה דברים, וכנגד כל ארבעת השנויים הללו נאמרו במשנה ארבע אזהרות. הרי "זהו דרך חכמים ללמוד מוסר אל הכל". ועוד אודות שדברי חכמים מקיפים את הכל, ראה דבריו בבאר הגולה באר הרביעי [שטו:], שכתב: "וקודם יש לתמוה [על המליזים על דברי חכמים], כי היה להם לתת לב בשאר דברים, אשר הם רובא דרובא, עד שבטלין הם באלפים [פירוש, המאמרים הסתומים (לשיטת המליזים) בטלים באלפי המאמרים הנהירים להם], וכלם הם דברים יקרים מסודרים, מזהירים מלמדים את האדם חכמה ויראת שמים במוסרים, אשר לא נודעו מכל חכמי העולם. וסדר התפלה והברכות, והפרישות והזהירות והקדושה והטהרה, עד שאם האדם הולך בדרכיהם, יש לו מהלכים בין העומדים הקיימים למעלה. וכאשר האדם, שהוא בן דעת וחכמה, מתבונן בדבריהם,

נפלא בעיניו דבר זה. כי אין בדעת האדם להקיף על כל הדברים בכלל ובפרט, אם לא שקבלו החכמים הדברים מפי הנביאים" [הובא למעלה פ"א הערה 205].

(614) לשונו למעלה [לאחר ציון 526]: "וזה שאמר 'ואין עם הארץ חסיד'... ואמר אחר כך 'ואין בור ירא חטא', זכר החסידות קודם, ואחר כך היראה, ויש לך להבין זה, כי הוא דברי חכמה", ושם בהערה 531 נתבאר שכוונתו לסדר של חסד וגבורה, שהוא ימין ושמאל.

(615) שמעתי לבאר דברי קודש אלו, שבמשנה הוזכרו ששה דברים [(א) "אין עם הארץ חסיד". (ב) "ולא בור ירא חטא". (ג) "ולא הביישן למד". (ד) "ולא הקפדן מלמד". (ה) "ולא כל המרבה בסחורה מחכים". (ו) "ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש"]. והם שש מדות [חסד, יראה, ללמוד, ללמד, חכמה, איש], שהן כנגד שש הספירות של חג"ת נה"י [חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד], שהן כנגד אברהם [חסד], יצחק [גבורה], יעקב [תפארת], משה [נצח], אהרן [הוד], יוסף [יסוד]. וכבר נתבאר [למעלה הערה 531] שחסד ויראה הם שתי הספירות הראשונות. ו"לא הביישן למד" זו תפארת, ומדת יעקב שהיה [בראשית כה, כז] "יושב אהלים" [כמבואר למעלה פ"א הערות 200, 498]. "ולא הקפדן מלמד" היא מדת משה, שהיה מלמד תורה לישראל [ראה בגר"א כאן שהביא על "ולא הקפדן מלמד" דברים אודות משה רבינו], ומדתו נצח [זוה"ק ח"ב רעו:], המשפיע מצד הנותן. "ולא כל המרבה בסחורה מחכים" היא מדת הוד, ויוסבר על פי דבריו בתפארת ישראל פי"ח [רעד:], שכתב: "קרא השכל 'טעייא', וזה כי השכל הוא החוקר על הדברים ומשוטט בעולם לארכו ולרחבו. ואף בדברים הנבדלים הוא חוקר ועומד עליהם. וזהו ענין הטעייא... שהוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה, ולכך נקרא השכל 'טעייא', כי הטעייא גם כן הוא סוחר סובב ומקיף הארץ, וקונה הסחורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1508]. הרי איירי בחכמה שאדם עומד עליה מעצמו, ולא שנתגלתה לו מזולתו. וכידוע זו מדת הוד, שהיא מדת אהרן הכהן [זוה"ק ח"ב רעו:], בבחינת תורה שבע"פ, המשפיע מצד המקבל. ו"במקום שאין אנשים השתדל להיות איש" זו מדת יסוד, ש"איש" מורה על כך [זוה"ק ח"א ו., ס., ח"ב לז:], וזו מדת יוסף [זוה"ק ח"א נט:, ר.]. ודוקא במקום שאין אנשים, יש להשלים את החסר ולהיות איש, ולא להשאיר את המקום בחסרונו, בבחינת "כי כל בשמים ובארץ" [דהי"א כט, יא], ודו"ק.

משנה ו

(616) כי הלל הצביע כאן על המדה כנגד מדה, ואמר "רשע היית, ומלסטם את הבריות ומציפן בנהר, ובאותה מדה מדדו לך" [לשון הרע"ב כאן]. וכן כתבו רש"י והרבינו יונה

כאן. ורש"י בגמרא [סוכה נג.] כתב "שצפה על פני המים - שחתכו את ראשו והטילוהו למים, והכיר בו שהוא רוצח, ופגעו בו עכשיו לסטים כיוצא בו. אמר ליה על דאטפת אטפוך - על שהצפת גלגולת של אחרים במים, אטפוך, הציפוך אחרים עכשיו" [עיין ערוך לנר שם במה שכתב לבאר את לשונו של רש"י]. והרמב"ם כתב כאן: "רצה לומר שאתה נהרג בעבור שהרגת זולתך... הכוונה בזה המאמר שפעולות הרעות ישובו בראש עושיהם, כמו שאמר [משלי ה, כב] 'עונותיו ילכדונו את הרשע וגו'... ואמרו חכמים [סוטה ח:] במדה שאדם מודד, בה מודדין לו... ודברי הכתוב בזה טובים מאד, אמר [איוב לד, יא] 'כי פועל אדם ישלם לו'". ובודאי שהיו נוהגים אתו "מדה כנגד מדה" גם אם הגולגולת לא היתה על פני מים, אלא מלחכת את העפר, וכיוצא בזה.

(617) כי יש לתלות את המסובב בסבתו האמתית, ולא בסבתו הצדדית. וכן השריש הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א "היאך תלה הכתוב... בדבר שאינו עיקר, ולא הסיבה, אלא נקרה קרה" [הובא למעלה פ"א הערה 8]. וראה תפארת ישראל פכ"ה הערה 109, ובבאר הגולה באר השני הערה 89. ועיין בספר המפתח לגו"א, ערך סבה ומסובב, שיסוד זה הוזכר בגו"א עשרים ושש פעמים.

(618) "ולאו דוקא קאמר" [הוספה בכת"י].

(619) פירוש - לשונו של חוצפית המתורגמן [שהיה אחד מעשרה הרוגי מלכות], שלאחר מותו היתה מלחכת את העפר, וכמו שאמרו על כך [קידושין לט:] "פה שהפיק מרגליות ילחך עפר".

(620) את מי הרג.

(621) כמו שנאמר [ישעיה כח, ב] "הנה חזק ואמיץ לה' כזרם ברד שער קטב כזרם מים כבירים שוטפים הניח לארץ ביד", וכן שם פסוק יז. ונאמר [ירמיה מז, ב] "כה אמר ה' הנה מים עולים מצפון והיו לנחל שוטף וישטפו ארץ ומלואה עיר ויושבי בה וגו'". ונאמר [תהלים קכד, ד] "אזי המים שטפונו נחלה עבר על נפשנו", ועוד. ולהלן בפירוש המשנה כתב: "כי לשון שטיפה בא על דבר שנעשה בכח גדול, וזה נקרא שטיפה... כי עיקר השוטפין שהם המים... ואצל השטיפה גם כן נאמר [תהלים לב, ו] 'לשטף מים רבים'... השטיפה מתיחסת אל מים, שבהם כח רבים, מתפשטים ושוטפים לכל צד, ודבר זה מבואר". והרד"ק בספר השרשים, שורש שטף, כתב: "ענין הרחיצה בכח והגריפה". והרמב"ם בפיהמ"ש זבחים פי"א מ"ז כתב: "תוספת הנקיות יקרא 'שטיפה', והוא שיתן מים לתוך הכלי, ואינו ממרק בידו הכלי, אלא משפשף". ולשון רש"י [בראשית יא, ט] "וכי איזו קשה, דור המבול או דור של הפלגה... אלו נשטפו, ואלו לא נאבדו מן העולם".

הרי ששטיפה היא לשון אבדון. ובאור חדש [קנז:] כתב: "כח האומות שנקראים 'מים רבים', כדכתיב [שיר השירים ח, ז] 'מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה'. ונקראו כך, לפי שהם באים לשטף את ישראל". וראה באר הגולה באר הרביעי [תקיב.], ובסמוך ציון 649.

(622) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ז [קפה:] כתב: "כי באמת האדם נקרא 'עץ השדה', דכתיב [דברים כ, יט] 'כי האדם עץ השדה', רק שהוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה תקוע בארץ, ואילו האדם שרשו למעלה, כי הנשמה הוא שורש שלו, והיא מן השמים. והידים הם ענפי האילן, הרגלים הם ענפים על ענפים, גופו עיקר האילן. ולמה הוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה, כי העץ חיותו מן האדמה, והאדם חיות נשמתו מן השמים". ובח"א לסוטה לו. [ב, עב:] כתב: "כי בארנו במקומות הרבה כי האדם עץ השדה, והוא עץ הפוך, כי הראש דומה לשורש, וכל שורש הוא 'ראש' נקרא. והטעם שהוא הפוך, כי האדם הוא מן השמים, ולכך פונה השורש שלו לשמים, כאילו היה תקוע בשמים הראש, שהוא השורש". ובח"א לסוטה מה. [ב, פב.] כתב: "כי האדם הוא עץ השדה, רק שהוא אילן הפוך, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי ראוי שיהיה האדם עץ הפוך, כי האדם צומח מלמעלה ונשמתו באה מלמעלה, ולכך השורש פונה למעלה ממקום שבא. ולכך הראש הוא אחד, כמו השורש שהוא אחד, וידיו ורגליו הם הענפים, שהם הולכים אילך ואילך". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "ודע כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך... כי כל זמן אשר האדם שכלו עליו הוא נטע נאמן, 'כי האדם עץ השדה' הוא, ונטיעותיו בשמים, כי הראש שהוא השורש של אדם, פונה למעלה, וזה כי נקרא האדם 'עץ השדה' נטוע בשמים, ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 43]. וכן כתב בהספד [קפו], ח"א לגיטין נח. [ב, קיט.], ח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:], וח"א לנדה כה. [ד, קנח.], הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 61]. וראה להלן פ"ג מי"ז [ד"ה כל מי].

(623) אפילו אם נענשו במיתה חמורה ומשונה.

(624) כפי שבן אומר על אביו [לאחר יב"ח למותו] "זכרונו לברכה לחיי העולם הבא" [קידושין לא:], הרי שזכרון האדם הראוי לכך הוא לחיי העולם הבא, שזהו "לעד ולנצח". ובמשלי י, ז "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלח:] כתב: "וכתיב 'זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב', ולא כתיב 'זכר רשעים לקללה', מפני שבא לומר כי הרשע שמו אשר הוא בא על עצמו, כי השם בא על עצם הדבר, ירקב, עד

שיהיה עצמו נפסד לגמרי, ולא לקללה בלבד, אבל ירקב, עד שהוא נפסד בשמו. והצדיק, לא די כי שמו לברכה, אלא זכר של הצדיק בלבד יהיה לברכה. ולא שיהיה לו הקיום בלבד, שהוא הפך הרקבון, אלא שיש לו תוספות ברכה תמיד, כי זהו ענין הברכה, שהיא תוספות, ודבר זה מבואר". וכן כתב בגבורות ה' פס"ד [רצג.]. וראה להלן הערה 776.

(625) וזה שייך רק אצל רשעים, וכמבואר בהערה הקודמת. ועוד אודות ששם רשעים נשטף ונאבד, ראה דבריו בנתיב התורה פי"ד [א, סא:], שכתב: "אך לעשות דבר זה להביא דבריהם [של הכופרים] לפרש בהם דברי תורה, ולהם אין חלק וזכרון בתורת משה, והרי [משלי י, ז] 'שם רשעים ירקב'. ובפרק חלק [סנהדרין קו:] 'גם אל יתצך לנצח' [תהלים נב, ז], דלא לומר הלכה בשם דואג. ואיך אמרו דברים מפי אלו אשר לא האמינו בתורת משה כלל. ולא מצאנו דבר זה בתלמוד להזכיר את אחד להביא ממנו שום דבר חכמה, את אשר לא היה לו חלק בתורת משה". וקודם לכן בנתיב התורה ס"פ ח [א, לח.] כתב: "ועל דבר זה דוה נפשי שנותנין כבוד והדר זה לכופרים, לומר דבר חכמה בשמם. ומכל שכן שבאו לפרש התורה בדבריהם, ולומר הדברים בשמם, כאילו יש להם חלק בתורת משה... ובפרק חלק [סנהדרין קו.], אמר הקב"ה לדוד, ניתי דואג לעלמא דאתי, אמר 'אל יתצך לנצח' [תהלים נב, ז]. לימרו שמעתא בי מדרשא בשמו, 'יחתך ויסחך מאוהל וכו" [שם]. ואיך יאמרו הם דברי תורה בשם אשר היו כופרים בתורת משה עליו השלום. ורבותינו במדרש שלהם [ב"ר עח, א] כאשר זכרו רשע, אמרו 'שחיק טמיא' ["ישחקו ויטחנו עצמותיו, כלומר ימח שמו" (מתנו"כ שם)], על שם הפסוק שאמר [משלי י, ז] 'ושם רשעים ירקב', ואיך יאמר בשמם דבר זה לפאר ולהדר הרשעים".

(626) "וכל זה גורם כח השטיפה, שהוא מאבד ומביא את אחד אל ההעדר, ולכך הוא נעדר גם כן" [לשונו להלן].

(627) דוגמה לדבר; התויו"ט לנדרים פ"י מ"ג העיד על עצמו ששמע מהמהר"ל בדרשתו ביאור על השם "מסור" [ביאור שאינו מופיע בספריו], וז"ל: "ועוד נמצא בדבריהם 'מסור' [ר"ה יז.], ולא אמרו 'מוסר'... ואני שמעתי בדרשה מפי רבינו מהר"ר ליווא ז"ל שאמר בשם 'מסור', לפי שאף על פי שלשעתו הוא הפועל ומוסר אחרים, אבל קראוהו 'מסור' להורות כי בא יבא יומו ולא יאחר, והרי הוא נמסר" [הובא למעלה הערה 376]. הרי שהשוטף אחרים - נשטף, ולכך המוסר נקרא מסור, על שם שמסירתו מביאה לנפילתו. **דוגמה נוספת**; בנתיב הלשון ס"פ ח [ב, פא.] כתב לגבי בעל לשון הרע בזה"ל: "כל לשון הרע הוא מבדיל ומרחיק את אשר אמר עליו לשון הרע. ואין ענין לשון הרע רק להרחיקו מן הבריות, מפני שאמר עליו דברי גנות עד שהבריות מרחקין אותו. ולפיכך כל

ענין לשון הרע... זה מבדיל האדם מן הבריות. ודבר זה פעולת לשון הרע, ששולח לשונו באחד לגנות אותו ולדחות אותו מן הנמצאים, ולפיכך הוא נדחה גם כן מן הנמצאים... מפני כי חטא בעל לשון הרע שבא להרחיק את האדם, ולפיכך הוא מתרחק. וכל ענין זה שפועל בעל לשון הרע ההרחקה, שהוא מרחיק הבריות. ולכך בעל לשון הרע עצמו נכרת ונקצץ גם כן, וכדכתיב [תהלים יב, ד] 'יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות'".

וצרף לכאן דברי רש"י על הפסוק [ויקרא כ, טו] "ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת ואת הבהמה תהרוגו", ופירש רש"י שם "ואת הבהמה תהרוגו - אם אדם חטא, בהמה מה חטאה, אלא מפני שבאה לאדם תקלה על ידה, לפיכך אמר הכתוב תסקל. קל וחומר לאדם שיודע להבחין בין טוב לרע, וגורם רעה לחבירו לעבור עבירה. כיוצא בדבר אתה אומר [דברים יב, ב] 'אבד תאבדון את כל המקומות', הרי דברים קל וחומר; מה אילנות שאינן רואין ואינן שומעין, על שבאת תקלה על ידם אמרה תורה השחת שרוף וכלה, המטה את חבירו מדרך חיים לדרכי מיתה על אחת כמה וכמה". וראה הערה 633.

(628) כשאלתו הראשונה על המשנה.

(629) דוגמה מובהקת לשטיפה שיש למים היא גלי הים, וכמו שאמרו בילקו"ש במדבר רמז תשסח: "נמשלו האומות לים, שנאמר [ישעיה יז, יב] 'הוי המון עמים רבים כהמות ימים יהמיון', והם מתיעצין על ישראל, והקב"ה מתיש גבורתם לפניהם. אמר ישעיה [ישעיה נז, כ] 'והרשעים כים נגרש', הגל הראשון אומר עכשיו אני עולה ומציף את העולם, כיון שבא לחול הוא כורע לפניו, לא היה לו לשני ללמד מן הראשון. כך בא פרעה ונתגאה על ישראל, והפילו הקב"ה... לא היה לו לעמלק ללמוד מפרעה, אלא [שמות יז, ח] 'ויבא עמלק'". וביבמות קכא. אמרו "דף של ספינה נזדמן לי, וכל גל וגל שבא עלי, נענעתי לו ראשי ["ועבר על גבי והלך לו (רש"י שם)]. מכאן אמרו חכמים, אם יבואו רשעים על האדם ינענע לו ראשו ["ידחה מפני השעה ולא יתגרה בהן" (רש"י שם)]".

(630) חוזר בזה למשנתינו, אודות ראית הלל.

(631) פירוש - מתוך השטיפה שעברה על אותו נפטר הסיק הלל אודותו שהוא עצמו שטף אחרים. ובכת"י כאן נכתב: "ולא אמר שראה גלגולת בלבד, כי רוצה לומר שראה אחד שנשטף מאחר בכח, כמו המים שבאים בכח ושוטפים, והיה נשטף לגמרי, ולא נשאר ממנו דבר, רק מעיקר שלו היה נשטף. ועל זה אמר שאם לא היה שוטף את אחר, לא היה נשטף". ובדרוש על התורה [לב:] כתב: "קודם שבא השם יתברך לתת התורה על הר סיני, בא ב'קולות וברקים וענן כבד' [שמות יט, טז], כדי שיקנו יראת שמים...

לפעמים השם יתברך מחריבם ושוטפם [את הרשעים] לגמרי, והוא בדמיון 'וענן כבד'. כי הענן בו המים השוטפים את הכל, עד שלא נשאר שריד ופליט, כאשר אירע בדור המבול, פרעה, וסיסרא [שופטים ה, כא], וכיוצא. ולכך אמרו ז"ל כי השם יתברך נפרע מן הרשעים במים, וכמו שאמר טיטוס הרשע אין כחו אלא במים כמו שאמר שם בגיטין [נו:]. והאמת הוא כי הוא יתברך נפרע מן הרשעים במים, כי המים שוטפים ומחריבים הכל, וכמו שבארנו באבות אצל 'אף הוא ראה גלגולת אחת שצפה וכו'". וראה בבאר הגולה באר הששי [שדמ:], ושם הערה 1203. ובנצח ישראל פ"ה [קכו.] ביאר שהמיוחד במים שהם מוחים הצורה, ולכך ה' מאבד רשעים במים "כי אין דבר ראוי אל רשעים כי אם המים, לפי שהמים מוחים הדבר, כמו שתמצא אצל דור המבול [בראשית ז, כג] 'וימח את כל היקום'... מפני כי הרשע נמחה לגמרי, שלא יהיה לו זכר כלל בעולם, לכך השם יתברך מביא המים על הרשעים למחות את שמם וזכרם מן העולם. ומפני כי המים הם מוחים הצורה, לכך ראוים הם ביותר למחות הרשעים מן העולם", ושם הערה 463. וראה להלן הערה 664.

(632) ועל כך אמר הלל "וסוף מטיפיך יטופון", ופירש רש"י [סוכה נג.] "עוד יבא יום ויציפו גולגולתם של אלו שהרגוך".

(633) "כי מי שבא לדחות... הוא עצמו נדחה" [לשונו בתפארת ישראל פמ"ט (תשעג.)]. וכן מצינו כי האבן של מצות הנסקלין והסייף של מצות הנהרגין טעונין קבורה [סנהדרין מה:], וראה על כך בפחד יצחק יוה"כ מאמר יב, ו. ובבאר הגולה באר הששי [שמז.] כתב: "מפני שהשחית טיטוס בית אלקינו, והוא היה ראש המשחיתים, בא עליו השחתה והפרדה גמורה". ובנצח ישראל פ"ה [קכח:] כתב: "מפני שהיה בטיטוס כח השחתה, לכן היה פועל בו גם כן כח שהיה משחית בו ומחבל בו".

(634) פירוש - אותו נהרג לפני הריגתו שטף והרג אדם אחר, ועל כך אמר הלל "על דאטפת".

(635) ויש להבין, מה בדיוק ראה הלל, שהסיק מכך שאותו נפטר "נשטף לגמרי". ולמעלה כתב [לפני ציון 621] "אבל שראה נשטף אחד שעקרו אותו מן שרשו, עד שלא היה נשאר לו שם וזכר בעולם... שראה אחד נשטף מעיקרו, עד שלא היה לו שם וזכר בישראל". וצריך ביאור מה היתה עקירה זו.

(636) לשון התויו"ט כאן: "ואם תאמר, על כרחך הראשון שנהרג, כשאתה חושב למפרע תמצא שהוא לא הרג. והרי הבל הרגו קין [בראשית ד, ח], והוא לא הרג. ואם כן מנליה שאמר 'על דאטפת אטפוך'".

(637) "שנשטפים" - שנענשים, אך לא שנשטפים ונעקרים לגמרי, וכמו שמבאר.
(638) נראה לבאר הטעם שאין החטא מביא לעקירה גמורה, שהרי קיי"ל "ישראל אע"פ שחטא, ישראל הוא" [סנהדרין מד.]. ובגבורות ה' פ"ח [מה:] כתב: "כי ישראל יש להם מעלה מיוחדת, כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה... ולפיכך אין ראוי להעביר ישראל בשביל החטא, כיון שבעצם הם טהורים, ואין החטא להם בעצם, והוא דבר מקרה, ואין דבר שהוא במקרה מבטל עצם ישראל... ודבר זה הוא לישראל בפרט, לא לשום אומה. ובשביל כך יתקיימו, ואין העברה להם מן העולם כמו שיש לאומות". וכן הוא בנצח ישראל פי"א [שב:].
(639) כמו שהלל אמר בסוף המשנה "וסוף מטיפיך יטופון", ופירש שם הרע"ב "שלא היה הדבר מסור בידו להרגך, אלא לבית דין, והקב"ה מסרך בידן, שמגלגלין חובה על ידי חייב, ועתיד הוא אחר כך לתבוע מהן מיתתך". וכן הוא ברבינו יונה כאן. וראה בתויו"ט שהאריך בזה, והביא את דברי הרמב"ם בשמונה פרקים פרק שמיני, ובהלכות תשובה פ"ו ה"ה. **ואם תאמר**, הואיל והנרצח הראשון "בשביל חטאו נשטף, אבל לא שטיפה גמורה", מדוע "השוטף אותו נשטף לגמרי", הרי נמצא שרוצחו יענש יותר מחטאו; בחטאו לא עשה שטיפה גמורה לנרצח, אך הוא עצמו יענש בשטיפה גמורה. ויש לומר, כי מעשה החטא [שפיכות דמים] הוא אותו מעשה, בין אם הוא פועל או אינו פועל שטיפה גמורה, וההבדל בין שטיפה גמורה להעדרותה הוא בתוצאה [האם הנרצח נעקר משרשו או לא]. והואיל ויש במעשה רציחה כדי שטיפה גמורה [ומה שלא היתה כאן שטיפה גמורה אינה מפאת חולשת המעשה, אלא מפאת שאין חטאו של הנרצח סבה מספקת להביאו לכך], לכך אין מניעה מלהעניש את הרוצח בשטיפה גמורה.
(640) לשון התויו"ט כאן: "וכן דברו אשר דבר היה לנוכח עצם גולגולת המת, ולמה זה לא יסב פניו לאמר כלפי השומעים, והכי הוה ליה למימר; על דאטיף אטפיה, וסוף מטיפיה יטופון".
(641) ארבע השאלות ששאל עד כה; (א) "וכי הדבר תולה במה שראה הגלגולת צפה על פני המים, וכי אם היה רואה אותה על הארץ, לא היה אומר כך, וא"כ יקשה למה הדבר תולה במים" [לשונו למעלה לפני ציון 617]. (ב) "אם יאמר שאין הדבר תולה במים, א"כ לישנא דחוצפית המתורגמן, שהיה לוחץ עפר, את מי הציף ח"ו חוצפית המתורגמן, שהציפו אותו. וכן כל הרוגי מלכות, איך נאמר 'על דאטפת אטפוך'" [לשונו למעלה לפני ציון 618 ואילך]. (ג) "ויש לך לשאול, א"כ הנשטף הראשון את מי שטף... ואם נאמר שהראשון היה לו חטא בעצמו ולכך נשטף, א"כ למה גזר 'על דאטפת אטפוך', כי

באולי בשביל חטאו היה זה" [לשונו למעלה לאחר ציון 635]. (ד) למה הלל אמר דבריו לנוכח הגלגולת, ולא כלפי העם [לפני ציון 640]. ועל כל אלו מיישב, שאיירי כאן בציור מאוד מיוחד, שהלל הבחין שהנרצח הזה נעקר לגמרי משרשו, ואכן אם היתה הגלגולת מונחת על הארץ, לא היה אומר דבריו, ובדוקא נקט "צפה על פני המים". ולכך הפנה דבריו כלפי הגלגולת "כי דוקא על הגלגולת הזה שראה צפה על פני המים דבר כך". [בזה מיושבות שאלות א, ב, ד]. והראשון שנשטף, לא נשטף לגמרי, ולכך ניתן לתלות שטיפה זו בחטאו [בזה מיושבת שאלה ג].

(642) לשון התויו"ט כאן: "ומעשים בכל יום כמה רצחנים שמתים על מטתם בידי שמים". ושם האריך בזה, והראה ששאלה זו כבר נשאלה במדרש דב"ר פרשת ואתחנן [ב, כה] מתוך הפסוק [בראשית ט, ו] "שופך דם האדם באדם דמו ישפך", ויובא בהערה 645.

(643) הקושיא "שהרי כמה רוצחים מתו על מטתם".

(644) נראה שמצטט כאן גם את סיפא דמשנה ["וסוף מטיפיך יטופון"], מה שלא עשה למעלה, כי בא לתרץ כאן שלבסוף [לעוה"ב] יענשו הכל, איש בל יעדר, ו"סוף" פירושו בחשבון הסופי שיהיה לעת"ל.

(645) לשון המדרש [דב"ר ב, כה]: "אמר רבי לוי, והרי כמה בני אדם שהרגו ומתו על מטותיהן. השיבו אותו מהו [בראשית ט, ו] 'באדם דמו ישפך', כשיבאו כל בני אדם לעתיד לבא, אותה שעה דמו ישפך". וכן הוא בב"ר לד, יד.

(646) כי הוא עולם נצחי, וכמו שאמרו [פסחים נז:] "בריך רחמנא דאשקליה לישכר איש כפר ברקאי למיטרפסיה ["גמולו" (רש"י שם)] מיניה בהאי עלמא", "כלומר כי טוב היה לו כשנטל ענשו בעולם הזה ממה שיענש לעולם הבא" [לשון רבינו בחיי בכד הקמח ערך גאוה]. והמסילת ישרים פ"ד ביאר שהעונש בעוה"ב הוא "צער גדול ונצחי", לעומת העוה"ז. והרי הנהגת הקב"ה עם הצדיקים היא שנענשים בעוה"ז כדי שלא יצטרכו להענש לעוה"ב [שער הגמול לרמב"ן אות קיח], ומוכח שוב יסוד זה.

(647) "על כל פנים יטופון" - או בעוה"ז או בעוה"ב, אך ממה נפשך יהיה כאן עונש שטיפה.

(648) נראה שבא ליישב, שאם העונש יעשה רק לעוה"ב, איך הוא יחשב ל"שטיפה", הרי בפשטות "שטיפה" מורה שהעונש לא יתמהמה, אלא יבוא מיד. ועל כך מבאר שאין זה כך, כי לשון "שטיפה" אינו נאמר על מהירות העונש, אלא על עוצמת העונש, וכמו שמבאר. דוגמה לכך; המסילת ישרים פ"ד ביאר שאין אצל הקב"ה שום ויתור על העונש

[ב"ק נ.]. ועל כך כתב: "ואם תאמר, אם כן, מדת הרחמים למה היא עומדת, כיון שעל כל פנים צריך לדקדק בדין על כל דבר. התשובה, ודאי, מדת הרחמים היא קיומו של עולם, שלא היה עומד זולתו כלל וכלל. ואף על פי כן אין מדת הדין לוקה, וזה, כי לפי שורת הדין ממש, היה ראוי שהחוטא יענש מיד תיכף לחטאו בלי המתנה כלל, וגם שהעונש עצמו יהיה בחרון אף, כראוי למי שממרה פי הבורא יתברך שמו, ושלא יהיה תיקון לחטא כלל... אמנם, מדת הרחמים היא הנותנת הפך השלשה דברים שזכרנו: דהינו, שיתן זמן לחוטא ולא יכחד מן הארץ מיד כשחטא, ושהעונש עצמו לא יהיה עד לכלה, ושהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה". ועל כך ביאר מו"ר שליט"א, שכנגד ג' דברים אלו הורכבו שלשת חלקי הפסוק [תהלים עח, לח] "והוא רחום יכפר עון ולא ישחית [תשובה], והרבה להשיב אפו [נתינת זמן], ולא יעיר כל חמתו [שהעונש לא יבא עם כל עצמותו]". הרי שחזינן שמהירות העונש לחוד, ועוצמת העונש לחוד.

(649) כמבואר למעלה הערה 621.

(650) בא ליישב בעיקר את המשך השאלה, והוא "ואם נאמר שהראשון היה לו חטא בעצמו ולכך נשטף, אם כן למה גזר 'על דאטפת אטפוך', כי באולי בשביל חטאו היה זה" [לשונו למעלה לאחר ציון 636]. ומכנה קושיא זו "קושיא הראשונה", אע"פ שהקשה לפני כן על המשנה שתי קושיות, כי זו הקושיא הראשונה לאחר שנתיישבה המשנה שלא אייריי בגולגולת ומים מוחשיים, לעומת הקושיות שהקשה על המשנה.

(651) אם יש עבירה בידו, וכמו שפירש רש"י המשך הגמרא שם, ומובא בהערה הבאה.

(652) "לא מצא עבירה בידו שבשבילה ראויין יסורין הללו לבא" [רש"י שם].

(653) ובביאור מאמר זה, ראה להלן פ"ד מ"י [ד"ה ואמר אם], שכתב: "וביאור זה, כי היסורים על ידם האדם חסר עד שמקבל העדר לגמרי. והחסרון שנמצא באדם הם שנים; האחד, הוא חסרון ממש, דהיינו חסרון של קנין, כמו כל עבירה שהיא חסרון של קנין. ויש חסרון באדם מה שאינו שלם, כמו שאינו עוסק בתורה, ודבר זה חסרון גם כן, רק הוא חסרון השלמה. ואין החסרון הזה דומה לחטא, שיש בו ענין רע, אבל מה שאינו עוסק בתורה, דבר זה שהוא העדר השלמה בלבד. ובודאי קודם יש לתלות בחטא שיש בו הרע והחסרון, ממה שיתלה מה שלא יושלם. ולפיכך היסורין שבאין על האדם להעדיר האדם, יותר יש לתלות כאשר הוא בעל חטא, שזהו חסרון בקנין, ממה שיתלה בבטול תלמוד תורה, שהוא חסרון מה שלא יושלם מה שראוי שיושלם".

(654) כמבואר בהערה הקודמת. וכן ביאר בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד.], והזכיר זאת להלן פ"ד מ"י [ד"ה ואמר אם]. ומבואר מגמרא זו שאע"פ שישנן שתי סבות אפשריות לבאר את הדבר, מ"מ בראשונה יש לתלות הדבר בסבה היותר קרובה, ורק אם מתברר שאין זאת הסבה, אזי יש לתלות הדבר בסבה השניה היותר רחוקה, וה"ה לדידן, וכמו שמבאר.

(655) "לזה" לסבה המבארת שנשטף בשביל חטאו.

(656) כי שם הסבה היחידה לשטיפה היא רק חטאו, שמן הנמנע לתלות זאת בשטיפה קודמת, שהרי הוא הנשטף הראשון.

(657) ולא אמר "אטפך", שפירושו בלשון יחיד שהאחר יציף אותך. וכן פירש רש"י [סוכה נג.] "אמר לה על דאטפת אטפוך - על שהצפת גלגולות של אחרים במים, אטפוך הציפוך **אחרים** עכשיו".

(658) שזהו גם לשון רבים, שאמר "מטיפיך", ולא אמר "מטיפך", וכן "יטופון", ולא "יטפי". והתויו"ט כאן כתב: "מטיפיך יטופון - להשמיענו שאפילו הרבים שהרגו את היחיד כולם יהרגו".

(659) פירוש - כפי שביאר עד כה שהלל תלה את השטיפה של הנרצח בדבר היותר מסתבר ["שדבר מן הסתם"], כך נקט גם כן שאיירי ברבים ששטפו אותו, ולא ביחיד, כי הסברא מורה שאיירי ברבים, וכמו שמבאר.

(660) דוגמה לדבר; נאמר [במדבר טז, א] "ויקח קרח בן קהת וגו'", ופירש רש"י שם "ויקח קרח לקח את עצמו לצד אחד להיות נחלק מתוך העדה לעורר על הכהונה". וכתב שם בגו"א אות ב בזה"ל: "ואין להקשות, דאם כן בכל מחלוקות יהיה נאמר לשון 'לקיחה', ולא מצאנו זה הלשון אלא בכאן. יש לתרץ, דווקא כאן מפני שהיה קרח חולק על הכהונה, שהיא לכלל ישראל, וכל ישראל תלוים בכהונה, והחולק עליה הרי הוא יוצא מכלל ישראל, ולוקח עצמו לצד אחד מכל ישראל, שייך עליו לשון 'לקיחה'. אבל בשאר מחלוקת, שאין היחיד חולק על הכלל, לא שייך לשון זה, שהרי אם הוא חולק על היחיד, בזה אינו לוקח עצמו מן הכלל" [הובא למעלה בהערה 424]. וכן למעלה במשנה ד כתב [לאחר ציון 423]: "הפורש מן הצבור פורש מהכל והוא מבחוץ, ואם הוא מבחוץ להבל נחשב דבר זה שיצא מן הכלל". ולכך אין היחיד שוטף היחיד כל כך עד שלא נמצא לו שורש, כי זה יחיד וזה יחיד, ומאי אולמא האי מהאי. אך לרבים יש את הכח לעקור את היחיד משרשו.

(661) בגבורות ה' פי"ח [פב:] כתב: "יש לדקדק במה שאמרה [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתהו', והוי לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני, כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת... וכאשר תדע זה תדע לך כי מעלת משה רבינו ע"ה מעלת צורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר. כי השכליים הנבדלים הם צורה בלבד... והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה. ולכך נקראים תמיד בלשון רבים. ולא תמצא לשון יחיד במים, לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים שהם בלי צורה מקויימת - בלשון רבים, והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת... וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא 'משה', שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים" [הובא למעלה פ"א הערה 163]. ובגבורות ה' פ"ס [רסג:] כתב: "ועוד כבר אמרנו פעמים רבות כי המים לא נקראו בכתוב רק בלשון רבים, ופירשנו הטעם בפסוק 'כי מן המים משיתהו', כי הם חומרים, ואין אחדות רק בצורה". ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל, ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים. ויורה זה שם 'מים' שהוא לשון רבים בכל מקום, ולא תמצא בהם לשון יחיד בשום מקום. וזה מפני כי היחוד הוא בצורה, ואילו המים רחוקים מן הצורה, ולפיכך אין בהם אחדות, ולא יקראו רק בלשון רבים", ושם מוסיף לבאר מהות המים. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תכד.], ושם הערה 666.

(662) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ויק"ר כד, ב] "בנוהג שבעולם מלך בשר ודם יושב בדין בזמן שהוא נותן דימוס, כל העם מקלסין אותו. ובזמן שהוא נותן ספיקלא, אין כל בריה מקלסת אותו, מפני שהם יודעין שיש שטף בדינו. אבל הקב"ה אינו כן, אלא בין במדת הטוב בין במדת פורעניות 'ואתה מרום לעולם ה" [תהלים צב, ט], לעולם ידך בעליונה". וביאר על כך המשך חכמה [במדבר כו, סא] בזה"ל: "פירוש, דאם לבשר ודם יחטא אדם, הורגו לפי המשפט. אבל מה שיש צער לאביו שאין לו בן, זה שלא במשפט, אך בחנם. לא כן במלך מלכי המלכים הקב"ה, אם מעניש לאחד, כולם חייבים; הבן חייב, והאב גם כן. וזה 'שיש שטף בדינו', שבמדת בשר ודם יש אחד מה שאינו חייב, וסובל העונש". הרי ש"שטף" פירושו "פעולה מתפשטת ושוטף הכל". וכמו שהוא "זוטו של ים" [ב"מ כא:], שביאורו הוא "מקומות בשפת הים שדרך הים לחזור לאחוריו עשר פרסאות או חמשה עשר פרסאות פעמיים ביום, ושוטף מה שמוצא שם והולך" [רש"י שם].

(663) אודות שהמים מתפשטים לכל צד, כן כתב בנתיב התורה פ"ב [א, י:], וז"ל: "כמו שתראה התפשטות המים לכל צד תמיד, ואין למים גדר וגבול, לא כמו הגשם שמתפשט כפי גדלו, אבל המים הם הולכים ומתפשטים תמיד מבלי גבול כלל. ולפיכך מניחין המים מקום גבוה, והולכים למקום נמוך [תענית ז.], שמקום הגבוה יש לו גבול, שהוא מוגבל בשטח שלו. והמים מניחין מקום הגבוה שיש לו גבול, והולכים למקום נמוך, שלא יוגבל".

(664) ומצירופם של דבריו להדדי עולה, שהואיל ומים הם חסרי צורה [ולכך הם נאמרים לעולם בלשון רבים], לכך יש למים הכח לשטוף הכל. כי כח זה לשטוף הכל הוא הכח של מים למחות צורה, וכמו שביאר בנצח ישראל פ"ה [קכו.], והובאו הדברים למעלה בהערה 631. והטעם שיש למים את הכח למחות צורה, הוא גופא משום שהמים עצמם הם נטולי צורה, ויבוא דבר נטול צורה, וימחה הצורה הצריכה להמחות.

משנה ז

(665) כמו [משלי כה, כז] "אכול דבש הרבות לא טוב". ובגמרא [גיטין ע.] אמרו "שמונה רובן קשה ומיעוטן יפה, ואלו הן; דרך, ודרך ארץ, עושר, ומלאכה, יין, ושינה, חמין, והקזת דם". ובב"מ קז: אמרו "צואת החוטם וצואת האוזן, רובן קשה ומיעוטן יפה". ובברכות לד. אמרו "שלשה רובן קשה ומיעוטן יפה, ואלו הן; שאור ומלח וסרבנות". ובתנא דבי אליהו רבה י, ג, אמרו "כל המרבה בשחוק בשיחה ובתפלות, מביא חרון אף בעולם". ולמעלה [פ"א מי"ז] אמרו "כל המרבה דברים מביא חטא".

(666) כגון, "כל המרבה בבדיקות [של העדים] הרי זה משובח" [סנהדרין מ.], "כל המרבה בתפלה נענה" [ירושלמי ברכות פ"ד ה"א], "כל המרבה מעשים טובים משים שלום בגופו" [אבות דר"נ פכ"ח מ"ט], "כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח" [הגדה של פסח], וכיו"ב.

(667) כפי שכתב למעלה פ"א מי"ח [לפני ציון 1768]: "להשלים האדם בעל שכל וגוף, שזהו כל האדם". וכן להלן משנה ט [ד"ה יש לך] כתב: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים". ובגו"א בראשית פכ"ג אות ג כתב: "האדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש", ושם הערה 41. ובהקדמה לבאר הגולה [ד:] כתב: "כי האדם הוא מגוף ושכל", ושם הערה 19. ומקרא מלא הוא [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה". ולמעלה במשנה ב [ד"ה אך מה]: "שני חלקים אלו אשר יש באדם, כי יש באדם גוף ונפש", ושם הערה 250. ובדרשת שבת הגדול [רכד:] הביא שבלחמי תודה

יש ארבעה מיני לחם, ששלשה הם מיני מצה, ואחד מין חמץ, ולכל מין היו עשר חלות [רש"י ויקרא ז, יב]. וכתב על כך: "כי היו שלשה מינים של מצה כנגד הנשמה שיש בה ג' כחות; נפש, רוח, נשמה הידועים. והם בלא שאור, רק טהורים לגמרי מן החמץ. אבל החמץ הוא נגד הגוף, שבו יצר הרע... ולפיכך של חמץ כמו שלשה של מצה, כי האדם הוא משני חלקים; גוף, ונשמה, וזה כמו זה. רק כי הנפש יש בה שלשה כחות מחולקים הידועים אשר ביארנו אותם במקומות הרבה. ולפיכך החמץ שקול כמו אותם שלשה של מצה". וראה להלן הערה 976.

(668) לשונו למעלה פ"א מי"ד [לפני ציון 1317]: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". וכן כתב הרמב"ן [בראשית ב, א]: "צבא הארץ הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים, וכל הצומח, גם האדם. וצבא השמים, שני מאורות, והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים... וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". הרי האדם משתייך לצבא הארץ [מפאת גופו], ולצבא השמים [מפאת נפשו]. ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 359. וראה להלן הערה 1652.

(669) טפחים [מבואר בגמרא שם].

(670) והעשרה שהם "מן הארץ עד השמים" הם רשותו של האדם, שעל כך נאמר "והארץ נתן לבני אדם". וכן למדנו בהלכות שבת [שבת ק.] "הזורק ארבע אמות בכותל למעלה מעשרה טפחים [כגון שזרק דבלה שמנה ונדבקה בפני כותל למעלה מעשרה טפחים], כזורק באויר [ופטור, שכן למעלה מעשרה טפחים ברשות הרבים הוא מקום פטור]. למטה מעשרה טפחים כזורק בארץ, הזורק בארץ ארבע אמות חייב", וראה בסמוך הערה 688. ולמעלה פ"א הערה 182 נתבאר שהמספר חמש הוא המספר המורה על הפער הקיים בין העילה לעלול. ואין זה סותר לדבריו כאן [שנקט במספר עשר], כי כאן לא דובר על פער, אלא שרשות התחתונים היא עשרה, ורשות העליונים היא למעלה מעשרה. וראה הערות 672, 690.

(671) כמו שביאר שגופו מן הארץ ונשמתו מן השמים. וכן רש"י [בראשית ב, ז] כתב: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים. לפי שביום ראשון נבראו שמים וארץ. בשני ברא רקיע לעליונים.

בשלישי 'תראה היבשה' [בראשית א, ט] לתחתונים. ברביעי ברא מאורות לעליונים. בחמישי 'ישרצו המים' [בראשית א, כ] לתחתונים. הוזקק בששי לבראות בו מעליונים ומתחתונים, ואם לאו יש קנאה במעשה בראשית, שיהיו אלו רבים על אלו בבריאת יום אחד". וכן הביא למעלה פ"א מי"ח [מציון 1626 ואילך].

(672) לכאורה כוונתו היא שהואיל והאדם נברא מהארץ ומהשמים, לכך העשרה שהם מן הארץ עד השמים מתחלקים ביניהם; חמשה הקרובים אל הארץ הם כנגד צד הארץ, חמשה הקרובים לשמים הם כנגד צד השמים. ולפי זה כשכתב "ונמצא כי **מן הארץ עד השמים** נחשב עשרה, והאדם שנברא **מן הארץ ומן השמים** יש לו נגד זה עשרה דברים מחולקים" הכוונה היא שהואיל והארץ והשמים הם תוחמים את רשות העשרה משני צדדיו, לכך הם השותפים באותם עשרה טפחים שביניהם, בבחינת "שנים אוחזים בטלית, מה שהוא ביד כל אחד הוא שלו, והשאר חולקים בשוה [ב"מ ז.], ושניהם משותפין בו" [לשונו בתפארת ישראל פמ"ח (תשסב:)]. **אך זה** אי אפשר לומר, כי עשרה הטפחים שיש מן הארץ עד השמים הם רשות תחתונים בלבד, ולא רשות משותפת לעליונים ותחתונים, כי רשות העליונים מתחילה רק מלמעלה מעשרה [כמבואר בגמרא (סוכה ה.) שהביא]. וכן כתב בגו"א דברים פכ"ז אות ט, וז"ל: "עד מספר עשרה הוא שייך לתחתונים, כמו שאמרו [סוכה ה.] לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה, ולכך מספר י"א הוא התחלת המספר המתיחס אל עליונים". וכן כתב בנתיב העבודה ס"פ יד [א, קכב:], נצח ישראל פי"ז [שפח.], תפארת ישראל פנ"ד [תתמא.], גו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ולכך אמר], שם דברים פ"ד תחילת אות כא, להלן פ"ג סוף מ"ו, ח"א לב"ב עג. [ג, פו:], ח"א למכות כג: [ד, ז:], וח"א למנחות מג: [ד, עח:]. וכן להלן ישוה בין עשרה אלו לעשרת הדברות, וכל עשרת הדברות מוטלים על האדם, ואינם בגדר "פלגא עלי ופלגא עלך" [ראה הערה 690]. ושוב חזינן שכל העשרה הם רשות האדם. ואם כן מדוע תהיה לעליונים תפיסה באדם בתוך העשרה השייכים לתחתונים, הרי רשות העליונים מתחילה רק לאחר עשרה, והיה צריך להיות שמספרו של האדם יהיה עשרים; עשרה דברים השייכים למעלה, ועשרה דברים השייכים למטה, כיאה למקורו הכפול, ולא חלוקה של חמשה וחמשה בתוך העשרה של התחתונים. וכמו שאמרו חכמים [עירובין נג.] "לבן של ראשונים כפתחו של אולם", ופתח אולם היה ברוחב של עשרים אמה [מדות פ"ג מ"ז], כפול מפתח רגיל שהוא ברוחב של עשר אמות [עירובין טו:]. ובדרוש על התורה [לה.] ביאר זאת שמחמת שלדורות הראשונים היתה דרגה כפולה [של גוף ושכל], לכך לבם היה פתוח לרוחב כפול מרוחבו של פתח רגיל [ראה למעלה בהקדמה

הערה 21, ולהלן הערה 1083]. הרי כאשר יש צירוף של שכל וגוף השיעור הוא כפול [עשרים אמה], ולא סגי בשיעור אחד [עשר אמות], ומאי שנא הכא. **ויש לומר**, כי כוונתו לומר שהעשרה שהם מהארץ עד השמים הם רשות האדם, כי על כך נאמר "והארץ נתן לבני אדם". והואיל והאדם מורכב ממקור כפול של עליונים ותחתונים, לכך העשרה השייכים לאדם מתחלקים שוה בשוה בין שני מקורותיו. אך גם החמשה הקרובים לשמים הם בתוך "והארץ נתן לבני אדם", כי מהות האדם היא חבורו ממקור כפול. ולפי זה כשכתב "ונמצא כי **מן הארץ עד השמים** נחשב עשרה, והאדם שנברא **מן הארץ ומן השמים** יש לו נגד זה עשרה דברים מחולקים" אין כוונתו לשייך ולהקביל בין "מן הארץ עד השמים" שברישא ל"מן הארץ ומן השמים" שבסיפא, כי לאמיתו של דבר בזה אין שום שייכות ביניהם, רק מה שנקט ברישא "מן הארץ עד השמים" אינו אלא מראה מקום וקביעת תחומין לרשותו של האדם. וראיה לדבר, שבסמוך [ד"ה ולפיכך תמצא] כתב: "כי זה האדם אשר נשמתו מן השמים וגופו מן **האדמה**, ומן השמים עד **הארץ** נחשב עשרה... ולפיכך חמשה שייכים למעלה, וחמשה שייכים למטה". הרי שינה בלשונו, ונקט ברישא "האדמה" ובסיפא "הארץ". ויהיה הטעם לשינוי זה אשר יהיה, אך ברור הוא שאם כוונתו היתה לחבר את הרישא וסיפא להדדי באופן שהרישא תהיה סבה וטעם לסיפא, לא היה כותבם בלשונות שונים, ובכך מפריד בין הדבקים. אלא ודאי מוכח שרישא לחוד וסיפא לחוד. וראה הערה הבאה.

(673) יש להעיר, כי מצינו חלוקה אחרת בין חלקיו הרוחניים והגשמיים של האדם, שאמרו חכמים [נדה לא.] "שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן שממנו; עצמות, וגידים, וצפרנים, ומוח שבראשו, ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם שממנו; עור, ובשר, דם, ושערות, ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח, ונשמה, וקלסתר פנים, וראיית העין, ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוך רגלים, ובינה, והשכל ודעה. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם". ובח"א שם [ד, קסא.] כתב: "פירוש כי ג' שותפין באדם, האב נותן בו ה' דברים, והאם ה' דברים, והקב"ה י' דברים... כי יש בו באדם ג' דברים, האחד הוא החומר, והשני הצורה, והג' הוא הנשמה העליונה. והנה האשה שהיא חמרית נותנת כל הדברים שממנו החומר של אדם, והם עור בשר ודם ושערות ושחור שבעין. וכל אלו דברים חמרים ביותר. והאב נותן עצמות וגידין וצפרנים ומוח שבראש ולובן שבעין, ובאלו דברים יושלם צורת האדם. והקב"ה נותן באדם עשרה דברים רוחנים אשר שייכים לנשמה". וכיצד חלוקה זו עולה בקנה אחד עם החלוקה שמבאר כאן. ולדוגמה, כאן מבאר ששתי העינים הן רוחניות

וקרובות לנשמה, ואילו בח"א שם מבאר שהעינים מתחלקות לשלשה; שחור שבעין הוא גשמי ובא מהאם, לובן שבעין הוא צורה ובא מהאב, וראיית העין היא רוחנית ושייכת לנשמה, ובאה מהקב"ה. ולפי זה שתי העינים עצמן אינן רוחניות, ורק ראיית העין היא רוחנית. אמנם זו ראיה למה שנתבאר בהערה הקודמת, כי כאן איירי בעשרה השייכים לתחתונים, ולכך איירי **באברים** של גוף האדם, שבאברי הגוף עצמם נמצא החילוק בין אברים רוחניים לאברים גשמיים. אך בנדה איירי בכל קומת האדם, שהיא גוף צורה ונשמה, ולכך כל הקשור לגוף [ואברים בכלל] נדון שם כגשמי, ביחס לצורה ולנשמה. וכן מבואר בבאר הגולה באר החמישי [נא.] שעשרת האברים שהוזכרו כאן הם שייכים לגוף, ועומדים לעומת השכל. וצרף לכאן את דבריו בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.], שכתב: "המצות עשה בתורה הם רמ"ח, כמנין איברי האדם [מכות כג:], ואיברי האדם הם צלמו" [הובא למעלה פ"א הערה 373]. הרי אברי האדם הגופניים נושאים בחובם את הצלם האלקים, וזו אחת מהטעימות בחבור שאדם עושה בין עליונים לתחתונים.

(674) עשרה אברים אלו הוזכרו בנדרים לב:, וכמו שיביא בסמוך. והחלוקה של חמשה לעומת חמשה מקורה בספר יצירה פ"א מ"ב, שאמרו שם: "עשר ספירות בלימה, חמש כנגד חמש... וברית יחיד מכוונת באמצע, כמילת הלשון וכמילת המעור".

(675) בסמוך יבאר את רוחניותם של אברים וכוחות אלו.

(676) ומביא את המשך הגמרא המבארת מי הם ה"עשרה שליטים".

(677) לשונו בח"א לנדרים לב: [ב, יא:]: "עינים ואזנים והמכריע ביניהם הוא הפה, שהוא הלשון, כמו שזכר בספר יצירה. ויש עוד ה' תחתונים, ידים ורגלים, והמילה שהוא המכריע ביניהם, והם ג"כ חמש אחרונים. ואלו עשרה אברים הם עיקר, שהם נגד עשר ספירות בלימה". וראה הערה 681.

(678) לשונו בח"א לע"ז כה. [ד, נה:]: "ועוד תדע כי כל כח גשמי הוא פועל במישוש, כמו שהוא ידוע, כי הגשם פעולתו במישוש. ולפיכך חוש הטעם וחוש המישוש פועלים כשימששו את חושיהם, אבל חוש הראות וחוש השמיעה אין ממששין את חושיהם, לפי שהם נבדלים". ובמו"נ ב, לג, כתב: "החוש הממשש... כי באמת הוא חרפה". וראה בבאר הגולה באר החמישי [מה.] שכתב: "אמרו בהסכמה מוחלטת חוש המשוש חרפה הוא לנו". אמנם שם המהר"ל חלק על זה בנוגע לחבור איש עם אשתו, שאין בחבורם משום חרפה. אך כנראה אינו חולק על כך שיש בחוש המשוש דבר גשמי.

(679) אודות רוחניותם של השמיעה הראיה והדיבור, והיחס שביניהם, הנה נאמר על פסילי ע"ז [תהלים קטו, ה-ז] "פה להם ולא ידברו עינים להם ולא יראו אזנים להם ולא

ישמעו אף להם ולא יריחון ידיהם ולא ימישון רגליהם ולא יהלכו וגו'". ובגבורות ה' פס"ד [רצא:] כתב: "וזכר חסרונם מתחיל בגדול ובקטון כלה. מתחיל בתחלה בדבר שהוא החשוב יותר, והוא הדבור, שלא נמצא רק לאדם, ולא למין בהמה, ומפני זה חשוב על הכל, והוא קרוב אל השכלי יותר. ולפיכך הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד, מפני שאינו בן דעת [הובא למעלה פ"א הערה 1533]. ואחר כך זכר העינים שהוא הראות, שהוא כח בלתי גשמי אחר הדבור. והוא יותר נכבד מן השמיעה, שהאדם רואה יותר ברחוק ממה שהוא שומע. ולפיכך הסכימו שהראיה היא יותר רחוקה מן הגשמית מן השמיעה. ועוד הביאו ראיות הרבה מאוד כי הראיה יותר מופשטת מן הגשם מן השמיעה [וזה לשונו כאן "האזנים ששומע מרחוק, והעין שרואה **יותר** מרחוק"]... ואחר כך זכר המישוש, לומר 'ידיהם ולא ימישון', וזה הדבר הוא יותר גס מן הראשונים כלם, וזה כי הראשונים פועלים מרחוק, ואילו המישוש מפני שצריך להיות דבק במה שהוא ממשש, אינו כמו הראשונים, אשר כלם פועלים מרחוק. ואחר כך 'רגליהם ולא יהלכון' עוד פחות מזה, שאפילו המישוש שהוא ממשש אחר לכל הפחות הוא ממשש באחר ופועל באחר, אבל ההליכה אינה כך, ואין דבר זה באחר, אלא בעצמו. ולפיכך הוא יותר פחות, שכל אשר הפעולה באחר פעולתו יותר חשובה, ואינה כל כך כח גשמי... ולא אמר 'רגלים **להם** ולא יהלכון' כמו שאמר 'עינים להם ולא יראו'. וכן כל הד' הראשונים כולם הזכיר אצלם 'להם', אבל בג' אחרונים לא הזכיר 'להם' כלל. כי יש לך לדעת כי אלו האברים שהם הפה והעינים והאזנים... הם פועלים פעולה שאינה מתיחסת אל הגוף. כי הפעולה המתיחסת לגוף, שיפעל על ידי מישוש, כי כל גוף לא יוכל לפעול כי אם על ידי מישוש. ואלו כחות אשר אמרנו אינם פועלים על ידי מישוש, ולפיכך פעולתם אינו דומה לפעולת הגוף. ובשביל זה נבדלים הכלים האלו מן הגוף, שאם לא יהיו נבדלים מן הגוף לא היו פועלים פעולה שאינה דומה לפעולת הגוף. אבל מפני שהם פועלים פעולה שאינה שייך לגוף, מזה נדע כי אלו האברים נבדלים משאר הגוף. לכך אמר על האברים האלו 'להם', כי לשון 'להם' מורה על שהם נבדלים מן הגוף, כי כן משמע לשון 'להם', שאין הפה והעינים והאזנים... הגוף בעצמו. אבל האברים הידים הרגלים... בשביל שיש להם מעשה גוף, שהרי הידים פועלים במישוש שהוא מעשה הגוף, וכן הרגלים שהם לתנועה שהוא מתיחס על הגוף... הידים יאמר עליהם 'ידיהם ולא ימישון', וכן ברגלים... לפי שאלו אינם נבדלים". ועוד אודות שחוש הראיה הוא שכלי, ראה להלן משנה ט [ד"ה ולפי האמת] שהביא ראיות נוספות לכך, ושם בהערות.

(680) כמבואר בתחילת ההערה הקודמת. ובבאר הגולה באר החמישי [נב:] כתב: "כי הפה הוא אל הדבור, אשר הדבור הוא שכלי, כמו שאמרנו בכמה מקומות". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בח"א לערכין טו. [ד, קלב:] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי אין אל הבעל חי הדבור, רק האדם שהוא שכלי יש לו הדבור", ועיי"ש, כי מאריך לבאר יסוד זה. ובדרוש על התורה [י:] כתב: "הדבור אי אפשר בלא שכל. והתינוק שאינו מדבר, לא בשביל שאינו יכול לדבר, רק מפני שהוא חסר דעת ושכל, ולכך נקרא 'שכל הדברי'". ועוד אודות שדיבור הוא שכלי [ולכך התינוק אינו מדבר], ראה גבורות ה' פכ"ח [קיב:]. ובח"א לגיטין נז. [ב, קיז:] כתב: "לא היה ראוי לצאת לפעל חורבן בית אלקינו כי אם על ידי הלשון, כי אין לך מחריב ומשחית רק הלשון, כי הלשון שהוא אל הנפש המדברת אשר הוא שכלי, הוא מחריב בית המקדש שהוא קדוש... כי הדבור אל האדם שהוא שכלי, לכך על ידי זה חרב הבית". ובנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי הבעלי חיים אין להם הדבור, רק האדם שהוא שכלי, וזהו צורת האדם". וראה בנתיב התשובה פ"ג הערה 6, ושם פ"ה הערה 85. ולמעלה פ"א הערה 1464 נתבאר שעם כל זה, אין השכל הדברי שכלי לגמרי כפי שכל המחשבה. וראה למעלה פ"א הערה 1533.

(681) לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לג.]: "ותמצא כי אלו עשרה אשר אמרנו, חמשה מול חמשה. ה' ראשונים הם רוחניים, כי העינים והאזנים והפה אשר הוא כח הדבור, הם רוחניים ביותר. ואלו חמשה אחרונים הם קרובים אל הגוף, והם הידים והרגלים וראש הגויה, וכולם הם נגד עשר ספירות בלימה שחתם השם יתברך באדם הזה".

(682) יש לדייק בלשונו, שכתב "כי **השם יתברך נתן לאדם** עשרת הדברות", ומה היה חסר אם ארבע מלים אלו היו מושמטות, והיה כותב "כי עשרת הדברות, חמשה מהם וכו'". אך הביאור הוא, שבא להקביל את עשרת הדברות לאברי אדם; כשם שבאדם יש עשרה אברים, חמשה קרובים לשמים וחמשה קרובים לארץ, כך היא החלוקה בעשרת הדברות, וכמו שמבאר. ולכך מדגיש שעשרת הדברות עומדים בין הקב"ה ["אשר הוא בשמים" (לשונו להלן)] לאדם ["אשר הוא בארץ" (שם)]. וזהו שכתב כאן שעשרת הדברות ניתנו מהשם יתברך אל האדם. וראוי לצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פל"ה [תקי:], שכתב: "והנה יש לבאר, למה נתנה התורה בסיני בשני פנים; עשרת הדברות מפי השם יתברך לישראל, ושאר תורה נאמרה על ידי משה... כבר בארנו כי התורה מן השמים מתחייב מצד המופתים אשר זכרנו למעלה; האחד, שלא יתכן כלל שלא יבא גזרה ומצוה מן השם יתברך, אשר הוא העלה, על האדם שהוא העלול. שאם לא כן יהיה האדם ברשות עצמו, ודבר זה לא יתכן, כי אם שיקבל עליו עול העלה ויהיה ברשות

העלה... המופת השני, שלא יושלם האדם, כי צריך הוא השלמה על כל פנים... וכנגד אלו שתי בחינות המחולקות היו עשרת הדברות ושאר מצות התורה. כי עשרת הדברות במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם, שהוא העלול, ולענין זה היו עשרת הדברים. כי אלו עשרת הדברים במה שיש גזרה ומצוה מן העלה אל העלול, ולא יהיה העלול ברשות עצמו... כי עשרת הדברות הם חבור העלה והעלול. ולכך היו שני לוחות; האחד כנגד העלה, והשני כנגד העלול. אבל שאר דברי תורה אינם רק להשלמת האדם, וזהו כנגד המופת השני שיחויב תורה מן השמים, שיהיה האדם מושלם. ולכך לא היה צריך שישמעו שאר התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 387]. הרי שעשרת הדברות במיוחד "הם חבור העלה והעלול", ולכך בם ישמר בהקפדה החלוקה של מחצה והמחצה [וראה למעלה פ"א הערה 521]. וכשם שעשרת הדברות הם חבור עליונים ותחתונים, כך מהות האדם היא חבור עליונים ותחתונים, ולכך ישנו שויון מוחלט בין עשרת הדברות לעשרה אברי אדם.

(683) אודות שחמשת הדברות הראשונים הם כנגד בין אדם למקום, וחמשת האחרונים כנגד בין אדם לחברו, כן כתב בתפארת ישראל פל"ו [תקכז.], שם ר"פ מב [תרנו.], ובדרוש על התורה [יד.], וכן כתב הרמב"ן [שמות כ, יג], וז"ל: "עשרת הדברות, חמשה בכבוד הבורא, וחמשה לטובת האדם".

(684) מוסיף זאת ["אשר הוא בשמים"], כדי להקביל את היחס שבין ה' לאדם ליחס שבין שמים וארץ; כמו שבעשרת הדברות יש יחס של חמשה וחמשה [כאשר החמשה הראשונים קרובים לה', והחמשה האחרונים קרובים לאדם], כך הוא היחס בין שמים וארץ, וממילא כך הוא היחס בתוך אבריו של אדם, וכמו שמבאר.

(685) לשונו בתפארת ישראל פל"ו [תקכז.]: "הרי חמשה דברות הראשונות כלם מדברים בעלה, הוא השם יתברך. ולפיכך היו אלו חמשה דברות על לוח מיוחד. ואף כי דבור 'כבד' מדבר באדם, דהיינו באב ואם עצמו, הוא שייך אל העלה יתברך. דאמרינן במסכת קדושין [ל:] שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה, אביו, ואמו. בזמן שהאדם מכבד אביו ואמו, דומה כאילו דר הקב"ה ביניהם וכבדוהו. ובזמן שאין האדם מכבד אביו ואמו, אומר הקב"ה יפה עשיתי שלא דרתי ביניהם, שאילו דרתי ביניהם כך היו עושים לי, עד כאן. ולכך אמר שם רב יוסף [קידושין לא:] כד שמע קול כרעא דאמיה דאתיא, אמר, איקום מקמי דשכנתא דאתיא, עד כאן. הרי כבוד אב ואם מגיע אל השם יתברך, כי אחר שהאב והאם משתתפים עם השם יתברך, שעל ידי שלשתן נולד האדם, אם מכבד את אביו ואת אמו, שהם שותפין עם הקב"ה ביצירה של אדם, הרי כבוד זה מגיע אל אשר

הוא שותף עמו בבריאה, וכאילו כבד הקב"ה. והפך זה, המקל בכבודם הוא מקל במי שהוא שותף עם האדם בבריאה, ושם 'עלה' יאמר על שלשתן, ולכך כבוד אב ואם מגיע לכבודו יתברך. שמי שמכבד אביו ואמו, כאילו דר הקב"ה ביניהם וכבדהו, במה שהוא יתברך משותף בבריאה הזאת... הרי לך חמשה דברות הראשונות וכלם הם שייכים בעלה". וכן ביאר ביתר הרחבה בתפארת ישראל ר"פ מא [תרלח.], ובדרוש על התורה [יד.]. וראה למעלה פ"א הערה 521, והערה הבאה.

(686) מוסיף זאת ["אשר הוא בארץ"] כפי שהוסיף למעלה כלפי מעלה ["אשר הוא בשמים"], וראה הערה 684. וחמשת הדברות האחרונות הם; לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב, לא תענה ברעך עד שקר, לא תחמוד [שמות כ, יג-יד]. ובתפארת ישראל פל"ו [תקכז:] כתב: "אמנם חמשה דברות אחרונות כולם מה שלא יעשה אל האדם במה שהוא עלול מן השם יתברך". ובדרוש על התורה [יד.] כתב: "בעבור כי הראשונות [חמשת הדברות הראשונות] המה דברים שבין אדם למקום... אמנם ה' אחרונות כלם דברים שבין אדם לחבירו. והיות כי האדם צריך שתי השלמות, אם השלמה האחת להשתלם עם קונו, והם דברות הראשונות. ואם שצריך להשלים עם זולתו מהבריות, בכל הדברים אשר לא תעשינה, וכדאיתא בקדושין [מ.] 'אמרו צדיק כי טוב' [ישעיה ג, י], וכי יש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים וטוב לבריות זהו צדיק שהוא טוב וכו'. לפיכך כל חמשה דברות אחרונות יש להם חבור והתייחסות יחד, בשהם שייכים לבריות אשר הוא חוטא נגדם. ולכך בפרשת ואתחנן המה באים בוי"ו החבור; 'ולא תנאף' [דברים ה, יז], 'ולא תגנוב' [שם], וכן כולם [שם ופסוק יח]. כי הוא חוטא אל הבריות, אשר יתחבר ויפעל בם החטא מה שהוא חוטא נגדם, ועושה רושם מצד המקבל... אשר מטעם זה יש לחמשה דברות אחרונות חבור וצירוף יחד ביותר. מה שאין כן בה' ראשונות, בשגם אם הוא חוטא לשמים, אין כאן רושם ופעולה מצד המקבל, כאמור [איוב ז, כ] 'חטאתי מה אפעל לך'. ונאמר עוד [איוב לה, ז] 'אם חטאת מה תפעל בו'. לכך אין להם חבור ודבוק יחד כאחרונות, שיש להם שייכות החבור יחד, באשר יש חבור רושם הפעל און בנפעל ומקבל, המה הבריות אשר נגדם החטא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 121].

(687) בתחילת המשנה [לאחר ציון 668].

(688) ברכות כה: "כל עשרה רשותא אחריתא היא". וכן הוא לגבי הלכות שבת, וכמובא בהערה 670. וכוונתו כאן היא לומר, שכשם שעשרה נחשבים לרשות אחרת, כך רשות אחרת נחשבת לעשרה. לכך הואיל ורשות האדם חולקת מקום לעצמה, שעל כך נאמר

[תהלים קטו, טז] "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם", ממילא רשות אחרת זו של האדם יש עליה דין "עשרה", ומעתה נחלק רשות זו לחמשה וחמשה, וכמו שמבאר.

(689) "לו" - לאדם.

(690) בבאר הגולה באר הרביעי [תכז:] כתב: "וזכר חמשה דברים שהם מן העילה עד האדם שהוא המקבל, כנגד חמשה הדברות שהם על לוח אחד. כי חמשה דברות הראשונות אל העילה, והם מגיעים עד המקבל" [הובא למעלה פ"א הערה 182]. ולפי דבריו כאן הענין הוא שאע"פ שכל הדברות שייכים לאדם, ומקבילים בזה לאברי האדם [כמבואר בהערה 672], מ"מ המעבר מהדברות שהם "קרובים אל השמים" לדברות שהם "קרובים אל הארץ" הוא חמשה [ראה הערה 670].

(691) מרבה בשר, מרבה נכסים, מרבה נשים, מרבה שפחות, ומרבה עבדים.

(692) מרבה תורה, מרבה ישיבה, מרבה עצה, מרבה צדקה, וקנה שם טוב.

(693) חולין נח: "כל יתר כנטול דמי". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ודע] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". ועפי"ז ביאר את חסרונו של בעל הגאוה בנתיב הענוה פ"ז [ב, יח.], ח"א לסוטה ט: [ב, לח:, והובא למעלה פ"א הערה 871], ובח"א לע"ז יח: [ד, מז.]. וכיצד צדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג., ויובא בהערה 706), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. וראה עוד בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], ובגו"א בראשית פמ"א אות מד, ובח"א לשבת קל. [א, ע:] לגבי שבעל ערלה נחשב חסר. ובנצח ישראל פל"ב [תריט.] ביאר לפי"ז מדוע גרים קשים לישראל כספחת [יבמות מז:], כי "כל תוספת מבטל השלימות" [לשונו שם]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] ביאר לפי"ז שיעקב היה איש חלק נטול תוספות, ואילו עשו היה בעל שיער, שהיתה בו התוספת שהיא חסרון. ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". ובתפארת ישראל פט"ז [רמ.] כתב: "ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל. שאם יש בו תוספת, לא היה זה שלימות", ושם הערה 31. ובדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רוצה לומר כאילו חסריה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". וכן כתב להלן פ"ג מ"י [ד"ה ויין של], פ"ד מכ"ב [ד"ה ורז"ל חלקו], פ"ה מי"ט [ד"ה וכן רוח], ופ"ו מ"ז [ד"ה ואולי תאמר], ועוד. וראה להלן הערה 1549.

(694) צריך ביאור, מדוע הכלל "כל יתר כנטול דמי" [חולין נח:] נוהג רק ביחס לדברים גופנים, ולא ביחס לדברים רוחניים. ונראה שבלשונו הזהב ביאר זאת, שכתב כאן: "כי התוספת **חוץ מן השעור** הוא לחסרון בודאי". וממילא מובן מכך שבענינים רוחניים לעולם אין התוספת "חוץ מן השעור", לעומת דברים גשמיים. אך עדיין זה עצמו צריך ביאור, מדוע בענינים רוחניים התוספת לעולם נכללת בתוך השעור, ואילו בדברים גשמיים התוספת היא "חוץ מן השעור". אמנם דבר זה כבר התבאר למעלה פ"א מי"ד [לאחר ציון 1314], שכתב: "על זה נאמר [קהלת ו, ז] 'גם הנפש לא תמלא', שלא יאמר האדם אפשר שיהיה נפשו מלא מצות ומעשים, כי האדם שאוכל ושותה הרבה, בודאי תמלא בטנו. על זה אמר 'גם הנפש לא תמלא', שתמיד עוד הנפש מבקש להשלים עצמה... לפי חשיבות ומעלת הנפש, שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף, אין הנפש שהיא מלמעלה שביעה מזה לגמרי, כאשר ראוי לנפש, שהיא מן השמים... שהאדם עושה מצות בגופו... ואין בזה השלמה אל הנפש, דהיינו השלמה כראוי אל הנפש ומעלתו". ובתפארת ישראל פ"ג [סד:] כתב: "וביאור ענין זה, כי הנפש הזאת שהיא מלמעלה ועומדת בתחתונים, תמיד היא משתוקקת אל התורה ואל המצות, במה שהיא בתחתונים. ודבר זה לה לחסרון מדרגה נחשב לה, שהיא עצם נפש אלקי מלמעלה, עומדת בתחתונים. וכל דבר שהוא חסר, משתוקק אל השלמה. והתורה והמצוה הם השלמה אל הנפש, ובשביל כך משתוקקת הנפש אל התורה ואל המצות, לצאת אל הפעל ולהיות מושלם. אמנם לא תשבע מצות ומעשים טובים, במה שהיא עומדת בתחתונים בגוף האדם, שדבר זה ממדרגת עצם הנפש שהיא מלמעלה, ולכך אינה מושלמת בתחתונים בגוף החמרי. וכיון שאינה מושלמת, אינה שבעה מצות ומעשים טובים, רק היא משתוקקת תמיד להיותה מושלמת לגמרי, ואינה מושלמת עד שתבא אל התכלית במה שהיא עצם אלקי מלמעלה" [הובא למעלה פ"א הערה 1315]. ולכך בענינים רוחניים אין לנפש שביעה ומילוי, מה שאין כן בדברים גשמיים. ומכך נגזר שבענינים רוחניים אין התוספת נחשבת חסרון, לעומת ענינים גשמיים. ולכך בענינים גשמיים אמרו [להלן פ"ד מ"א] "איזהו העשיר השמח בחלקו", ויסתפק וישמח במה שיש לו. ואילו בענינים רוחניים אמרו [אליהו רבה פכ"ה] "כל אחד ואחד מישראל חייב לומר, מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי אברהם יצחק ויעקב", לאמור שאיפה ללא גבולות, ולעולם לא להסתפק במעלתו הנוכחית. וראה ציון 735. ובסוף המשנה [לפני ציון 793] כתב טעם נוסף מדוע הרבוי בדברים חומריים מביא לחסרון, וכלשונו: "כי הדברים הגופניים הרבוי והתוספות

בהם הוא לחסרון. והדעת מחייב זה, כי הדבר שדבק בו החסרון כמו שהוא בדברים החמריים, התוספות בהם אינו רק לחסרון".

(695) "המרבה באכילה ושתיה עד שנעשה שמן ובעל בשר" [לשון הרע"ב].

(696) כי "רמה" היא תולעת, וכמו שנאמר [שמות טז, כד] "ולא הבאיש ורמה לא היתה בו", ותרגם אונקלוס שם "ורחשא לא הות ביה". והרד"ק בספר שרשים, שורש רמם, כתב: "והפעל ממנו [שמות טז, כ] 'וירום תולעים ויבאש'".

(697) מבאר שההעדר של תולעים מתבטא באכילת הבשר עד שלא נמצא. אמנם בנתיב הלשון פי"א [ב, צה:] כתב: "כי התולעים בודאי הם הפסד הדבר, שכאשר דבר נפסד יוצא ממנו תולעים". ויש לחלק, כי שם איירי בתולעים שיוצאים מהדבר, אך כאן לא איירי בכך, אלא בתולעים האוכלים את הדבר. ואפשר לומר יותר, שהבאשת גוף האדם לאחר מותו אינה מורה על ההעדר הגמור, כי בודאי לאחר מיתה גוף האדם נבאש ונפסד, ולכך אין יציאת התולעים לעצמה מורה על העדר גמור. אך כאן איירי שבשרו נאכל על ידי תולעים, וזה מורה על העדר גמור ונוסף שנעשה בו. וכן בח"א לב"ב יז. [ג, עח.] כתב: "רימה ותולעה הוא הפסד גמור, והוא שייך לגוף, ודבר זה הוא הפסד לגמרי". ועוד אודות שהאכילה מורה הפסד הנאכל, כן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שעד:], וז"ל: "כי האכילה היא מורה שאין מציאותו [של הנאכל] נחשב אצלו, ולכך הוא אוכלו". וכן כתב הרא"ם [בראשית מא, ד]: "כי האכילה היא מורה על... השחתת המזון, שהוא השחתה והעלמה", והגו"א שם [בראשית פמ"א אות ו] הסכים עמו. **אמנם** בב"מ פג: אמרו "מובטח אני בכם שאין רמה ותולעה שולטת בכם", ובח"א שם [ג, לא:] כתב: "כי הרמה והתולעה שולטין בדבר שראוי אליו ההעדר, לא בדבר שראוי אליו המציאות האמיתי. לכך אין רמה ותולעה שולט בכם". הרי שביאר את שליטת הרמה והתולעה כסימן להעדר, ולא כסבה להעדר, כפי שביאר כאן [שהאכילה של הרמה והתולעה היא סבת ההעדר]. ואולי יש לומר, כי ה"בכח" לשליטת הרמה והתולעה [אף בטרם מות האדם, וכפי שאיירי בגמרא בב"מ] היא משום "שראוי אליו ההעדר". וכמו שהאדם בעודו חי נקרא "בן תמותה" [תהלים עט, יא], כך נחשב בעודו חי כנתון לשליטת הרמה והתולעה. אך ה"בפועל" של ההעדר שנעשה על ידי הרמה והתולעה הוא משום "כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא".

(698) כגון למעלה בהקדמה [לאחר ציון 75] כתב: "אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה", ושם בהערה 76 נלקטו הרבה מקבילות ליסוד זה. ולמעלה פ"א מ"ב [לפני ציון 377] כתב: "ודבר זה בארנו בכמה מקומות... כי הדבר הזה ברור, כי החומר דבק בו הרע", ושם

הערה 377. ולמעלה פ"א מ"ה [לאחר ציון 730] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר, שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר", ושם הערה 731. וראה להלן הערות 791, 1003.

(699) דוגמה לכך; אמרו חכמים [סוכה נב:] "אבר קטן ["גווייה גיד" (רש"י שם)] יש לו לאדם, מרעיבו שבע, משביעו ["בתשמיש" (רש"י שם)] רעב ["גופו חסר כח ורעב לעת זקנה" (רש"י שם)]". ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכה.] כתב: "דבר זה כי היצר שבאדם, אם האדם נמשך אחריו, מורה על שיש לו רעבון, והוא חסרון התאוה. וכאשר רוצה להשביע את יצרו לעשות רצון יצרו, תמיד הוא מוסיף בחסרון. ואינו כך אם מרעיבו, בזה הוא נראה אדם שלם, כי היצר בעצמו הוא חסרון, וכל אשר משביע יצר הרע הוא יותר חסרון. וכבר בארנו כי אין היצר הרע באדם מצד השלימות, רק מצד החסרון, וכל עוד שהאדם רוצה למלאות תאותו, דבר זה בעצמו מורה יותר על החסרון, ולפיכך הוא רעב עוד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 139].

(700) "מצד גופו" - לאפוקי שהם אינם מצד הנשמה. ובכת"י נכתב כאן: "כי הדבר הראשון שהוא קרוב אל האדם, **והוא גם כן דבר גשמי**, הם נכסים וכו'". וראה הערה 725.

(701) לכך נכסים שייכים אליו יותר מאשר אשתו. וכמו שכתב במאירי [גיטין ט.] "האשה אינה ממון הבעל". וכן הר"ן בגיטין [ג. בדפי הרי"ף] כתב: "לפי שאין אשה זו ממונו של בעל, אלא ברשות עצמה היא".

(702) ולכך הנכסים הוזכרו במשנה לפני נשים. ובסוטה מד. אמרו "למדה תורה דרך ארץ, שיבנה אדם בית ויטע כרם ואחר כך ישא אשה". והרמב"ם בהלכות דעות פ"ה הי"א כתב: "דרך בעלי דעה שיקבע לו אדם מלאכה המפרנסת אותו תחילה, ואחר כך יקנה בית דירה, ואחר כך ישא אשה... אבל הטפשין מתחילין לישא אשה, ואחר כך אם תמצא ידו יקנה בית, ואחר כך בסוף ימיו יחזור לבקש אומנות או יתפרנס מן הצדקה". ובגו"א דברים פ"ה אות ז [ד"ה ונראה] כתב: "כי אחר שאין לו בית, אשה להיכן יכניס, והרי אמרינן במסכת סוטה [מד.] שיבנה בית ואחר כך ישא אשה", ועל פי זה ביאר מדוע בעשרת הדברות בפרשת יתרו הוזכר קודם "לא תחמוד בית רעך", ואחר כך הוזכר "לא תחמוד אשת רעך" [שמות כ, יד]. וכן הוא בתפארת ישראל ס"פ מב [תרנז.], ושם פמ"ה [תרצד:], והובא בקיצור למעלה פ"א הערה 682.

(703) מעין מה שאמרו [ב"מ כט:] "מי שהניח לו אביו מעות, ורוצה לאבדן... ישכור פועלים ואל ישב עמהן". ועוד אמרו [חולין קה.] "מאן דסייר ["הולך ורואה קרקעותיו מה

הן צריכות" (רש"י שם)] נכסיה כל יומא, משכח אסתירא ["מוצא סלע, מפני שמתקנם בכל הצריך" (רש"י שם)]. אבייי הוה סיירנכסיה כל יומא ויומא. יומא חד פגע באריסיה דדרי פתכא דאופי ["משוי עצים שהיה גונבו" (רש"י שם)]. אמר ליה הני להיכא, אמר ליה לבי מר. אמר ליה כבר קדמוך רבנן". ופירש רש"י שם: "שאמרו שיהא אדם רואה נכסיו בכל יום ויראה מה יעשה". וכנראה כוונתו כפי שביאר הרבינו גרשום שם "דאנא חזיתיך, דאי לא הוה חזיתיך היית מגנבו ממני". ושם בגמרא מביאים עוד כמה מעשים המורים כמה מועיל הדבר שאדם יפקח על נכסיו. ובח"א שם [ד, קיד.] כתב: "כי כאשר יש לאדם השגחה ושמירה על שלו, גם השם יתברך שומר את ממונו מלמעלה, והוא סבה לשמירת ממון שלו". ובעיון יעקב שם וכן הים של שלמה שם [פ"ח ס"ס ט] למדו מגמרא זו שיש חיוב על האדם לפקח על נכסיו. והשל"ה הקדוש, שער האותיות, דרך ארץ, אות יא, כתב: "דרך ארץ בשלימות ממונו, הוא שיעיין תמיד שיהיה משומר מה שנתן לו השם יתברך, ושלא יהיה נפסד. ובפרק כל הבשר [מביא הגמרא הנ"ל]... והנה זה נאמר לענין שדות, מכל מקום יש ללמוד ממנו שיעיין האדם בכל אשר לו, ואם אינו בכל יום, מכל מקום יקבע בכל חדש יום אחד, וגם יתבונן במשא ומתן שלו, ואם רואה שההוצאה שלו היא יותר מהריוח שמרויח, יתבונן לצמצם כדי שלא יתמוטט".

(704) לשון הרע"ב כאן: "מרבה דאגה - שמא יגזלוהו ממנו. ושמא יבואו עליו לסטים ויהרגוהו. וחסיד אחד היה מתפלל המקום יצילני מפזור הנפש, ושאלו ממנו מה פזור הנפש. אמר להם, שיהיו לו נכסים מרובים מפוזרים במקומות הרבה, וצריך לפזר נפשו לחשוב לכאן ולכאן". ולשון רבינו יונה כאן הוא: "אל יחשוב כי על עשרו ורוב נכסיו יבלה ימותיו בטוב ושנותיו בנעימים, והוא דואג עליהן כל השנה כולה. שאל אותו לחכם ויגדך, עשירים ויאמרו לך".

(705) "שייכים לגוף" - שהם גשמיים. ובכת"י נכתב משפט זה כך: "כי הדברים אשר הם גשמיים גופנים, לא ימלטו וכו'".

(706) אודות שרבויי נכסים נחשב לחסרון, כן ביאר בנתיב הצדקה פ"ב [א, קעג.], וז"ל: "כי העושר שהוא רבוי הממון הוא דבר תוספת, וכל תוספת ראוי אלוי ההעדר, כי דבר נוסף הוא, ומפני שהוא דבר נוסף ראוי לקבל חסרון והעדר, כמו שאמרו בכל מקום [חולין נח:] כל יתר כנטול דמי [ראה הערה 693]... העושר עומד להתקלקל כמו הבשר שהוא עומד להסריח, והדבר שהוא קיומו והוא נחשב כמו מלח, וקיום אל העושר הוא כאשר נותן צדקה לאחרים, שנותן לעני קיום בעולם, ובשביל כך השם יתברך גם כן נותן קיום לממון שלו". וכן הוא בנתיב העושר פ"ב [ב, רכו:].

(707) פירוש - הנכסים קודמים לשאר קנינים, וכמו שמבאר.
(708) בגו"א דברים פט"ו אות ג כתב: "האשה מיוחדת לו יותר מכל הקנינים", ושם בהערה 5 הוקשה מדבריו כאן על דבריו בגו"א. ונראה שלק"מ, כי שם איירי לגבי "מיוחדת", וברור שהאשה מיוחדת לבעלה יותר מאשר הנכסים מיוחדים לבעליהם. [ו"מקודשת לי" פירושו "מיוחדת לי" (תוספות קידושין ב:). אך כאן לא איירי ב"מיוחד", אלא בסדר הקנינים של אדם, ובזה נכסים קודמים לאשה, וכמבואר בהערה 702.
(709) אין לומר ש"לתקן ביתו" פירושו רק לעסוק בצרכי הבית, כי כך ביאר להלן את הצורך בשפחה, שכתב: "ואחר שזכר האשה זכר השפחה, כי צריך לו השפחה לעשות צרכי ביתו, יותר מן העבד שהוא עושה מלאכה בשדה". אלא נראה שכוונתו לניהול כל עניני הבית, וכמו שכתב למעלה פ"א מ"ה [לפני ציון 722]: "אשה עקרת הבית, שעליה כל ענין הבית עומד". ובהמשך שם [לפני ציון 766] כתב: "האשה יסוד מציאות הבית, ויש ללכת אחר עצתה. אבל בשאר מילי, שאין האשה עיקר בו, אם האיש הולך אחר עצתה, הנה נמשך אחר ההעדר ונופל לגיהנם", ושם הערה 767. אע"פ שהאשה היא השלמתו של האדם, ומבחינה זאת היא אינה מוגבלת רק "לתקן ביתו". וכן בתפארת ישראל פמ"ה [תרצה:] כתב: "כי האשה היא מתחברת לגמרי עם האדם, והיא השלמתו, ושאר דברים הם קנינים בלבד", מ"מ כאן האשה הוזכרה מצד הקנין שיש בה, וכפי שכתב למעלה [לפני ציון 691 לגבי החמשה הדברים הראשונים שהוזכרו במשנתינו]: "יש לו חמשה קנינים מן הארץ, שהם קנינים גופנים מן האדמה". ובמערכת הקנינים, תפקיד האשה הוא "לתקן ביתו", שהוא לסדר עניני ביתו. וכן בגו"א דברים פי"ז אות ז [ד"ה ואם] כתב: "וצריך לאשה, והוא תיקון ביתו", ויובא להלן בהערה 725.
(710) נקט באביגיל, וכמו הגמרא [ב"מ קטו.], שאמרו שם "'ולא ירבה לו נשים' [דברים יז, יז], אפילו כאביגיל". וראה הערה 716.
(711) כי הוא אסור מהתורה, שנאמר [דברים יח, י-יא] "לא ימצא בך מעביר וגו' קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים", וענוש בסקילה [סנהדרין נג.].
(712) נאמר [שמות כב, יז] "מכשפה לא תחיה", ופירש רש"י שם "מכשפה לא תחיה - אלא תומת בבית דין. ואחד זכרים ואחד נקבות, אלא מדבר הכתוב בהווה, שהנשים מצויות בכשפים", ומקורו מסנהדרין סז. וכן הוא באור חדש [ריש קיח.]. ובירושלמי קידושין פ"ד סוף הי"א אמרו "הכשירה שבנשים בעלת כשפים". ובזהר חדש לרות [פא:] איתא: "רבי עזריה שאל לרבי יוסי איש כפר אונו, מאי טעמא חרשין אינון יתיר בנשייא,

ולא בגברייא, דכתיב 'מכשפה לא תחיה', ולא כתיב 'מכשף'. א"ל, כתיב [תהלים צא, י] 'לא תאונה אליך רעה', 'רע' לא כתיב, אלא 'רעה', דא סטרא דנוקבא ודאי הוא... ומן נוקבא כל זינין דחרשין, וכל עיסקין בישין אתיין לעלמא. הדה הוא דכתיב [קהלת ז, כו] 'ומוצא אני מר ממות את האשה וגו'".

(713) דברים אלו מבוארים בח"א לסנהדרין סז. [ג, קסו.], שאמרו שם ש"נשים מצויות בכשפים", וכתב על כך: "מפני כי הכשפים מצליח בידם, כי הכשפים הוא שנוי הסדר [שנקראו "כשפים" על שם "שמכחישין פמליא של מעלה" (סנהדרין סז:), וראה בבאר הגולה באר השני הערה 194, ולמעלה פ"א הערה 1588]. ואל זה הנשים מוכנות ביותר, כי האיש הוא עיקר העולם, והאשה היא יוצאה בדבר מה מן העיקר העולם, כי האיש הוא העיקר. ולפיכך הנשים מצויות בכשפים, הוא היציאה מסדר העולם, והבן זה". ולכך כוונתו כאן כאשר כתב אודות פחיתות ושפלות המדריגה של כישוף ונשים, ששניהם חורגים מעיקריות העולם. ובנתיב התורה פט"ו [א, סח.] כתב: "כישוף הוא דבר פחות ושפל, ואינו ענין שכלי כלל. ולכך הכישוף הוא לנשים, שהם חלושי השכל".

(714) לשונו באור חדש [צג.]: "כי האשה גובר בה כח המדמה [ראה להלן הערה 1044], והדברים המצויירים הם לכח המדמה, לכך האשה נהנית מזה ביותר". ואודות הכח המדמה, הנה הוא המדריגה הנמוכה ביותר של השכל, שנמצא בו גם המקום לטעות, וכפי שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [טו]: "שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם ועמדו על השכל". וכן להלן פ"ד מכ"א [ד"ה הלומד מן] כתב: "שכל הילדים שהשכל שלהם מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף, וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי". ובתפארת ישראל פט"ז [רלח.] כתב: "והרי ספרו על אחד מחכמיהם, שהיה נקרא אפלטון... שהלך אחר הדמיון שהיה מטעה אותו אל דבר שהוא בחלוף מה שהוא אל הכל", ושם הערה 17. ובנצח ישראל פ"ד [סו.] כתב: "במוח, אשר שם המחשבה והדמיון, ומתחדש מזה הטעות אחר עבודה זרה". ובבאר הגולה באר הששי [שמא:] כתב: "כי דבר זה הוא מפעל הדמיון, אבל למי שיש בו דעת וחכמה", הרי העמיד הדמיון לעומת דעת וחכמה [הובא למעלה פ"א הערה 1737]. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל.] כתב: "כי לפעמים הטעות הוא בשביל כח המדמה, שאינו שכל, והוא כח יצר הרע בלבד". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג:] כתב: "השכל כאשר אינו בפעל הוא נמצא בנושא, הוא כח המדמה". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא... וכל נושא הוא חומרי, כאשר ידוע". נמצא

שכח המדמה הוא כח חומרי. וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 17, ובבאר הגולה באר הששי הערה 1190. וראה להלן הערה 984.

(715) רש"י שם [ד"ה דבעיא] הביא בשם הירושלמי [חגיגה פ"ב ה"ב] ששמעון בן שטח הרג שמונים מכשפות, על ידי שכינס שמונים בחורים, וציוה על כל אחד מהם ש"יגביה איש אחת מהן מן הארץ, ושוב אין מכשפות שולטות בכם... ונכנסו ואחז כל אחד את אחת מהן והגביה ויכלו להם והוציאום". וכן החזקוני [שמות ח, יד] כתב: "ולא היו רגליהם נוגעות לארץ, וכל זמן שרגליו של מכשף אין נוגעות, אין כשופו מצליח". וכן הוא שם בדעת זקנים מבעלי התוספות, שציטטו את הירושלמי שהביא רש"י. **וצריך ביאור**, איך דבר זה מורה ש"הכשוף הוא צריך לכח מדמה". ונראה, שבהערה הקודמת נתבאר שכח המדמה הוא כח גשמי. וכן הכשפים הם כח גשמי, ובח"א לשבת קלט. [א, עג.] ובח"א לסוטה מט. [ב, צ.] השוה בין כשפים לזנות. ולכך כח המכשף הוא רק כשעומד על הארץ, שזה מורה על שייכותו לגשמיות וארציות. ובח"א לב"ב עג: [ג, צה.] ביאר שדבר העומד על הארץ הוא גופני. ובשבת קנב. אמרו "דעל סוס מלך, דעל חמור בן חורין, ודמנעלי בריגלוהי בר איניש. דלא הא ולא הא, דחפיר וקביר טב מיניה". ובסוף הדרשה לשבת תשובה [פב.] כתב על כך: "כי מי שהוא מנושא מן הארץ, עד שרוכב על סוס, זהו מלך, לפי שהוא מנושא לגמרי. ומי שיש לו מנעלים ברגליו, שהוא מנושא שאינו הולך לגמרי על הארץ, הוא בר חורין, רצה לומר כי לכל הפחות נחשב בר חורין, שיש לו התנשאות במה שאין אחר משעבד בו. אבל לא הא ולא הא, דחפיר וקביר טב מיניה. כי בודאי אשר חפיר וקביר הוא בארץ לגמרי, אבל הוא שם בגופו. אבל זה בעוד רוחו בו, אשר הרוח מנושא, והוא הולך ברגליו על הארץ, מתחבר לארץ עד שרגליו נוגפות בארץ, דחפיר וקביר טב מיניה". הרי כאשר רגליו עומדות לגמרי על הארץ, הוא מחובר לגמרי לארץ, ואלו הם דבריו כאן. וכן מבואר להדיא בספר קומץ המנחה לרבי צדוק הכהן, חלק ב, אות נט, שכתב: "כי מקום הכישוף במקום הזימה, שלכן הכישוף מצוי בנשים... כי הזימה הוא השתקעות בחומר ארציי, ומצידו הכישוף, כמו שאמרו ז"ל ששולט רק בארץ ולא באויר [מעובדא דשמעון בן שטח, ירושלמי חגיגה פרק ב' הלכה ב']. ולא במים [כמו שאמרו בסוף פרק ארבע מיתות (סנהדרין סז:) דבדקי אמיא]". וראה בספר החסידים סימן תעד.

(716) פירוש - הואיל ואף האשה הכשרה "נוטה אל מדריגת הכשוף מדרגה פחותה, כי הכשוף נמצא בנשים יותר מכל" [לשונו למעלה], לכך כאשר יש **רבוי** נשים, נעשית נטיה זו לקרובה יותר, עד שאמרו "מרבה נשים מרבה כשפים". ובכת"י כאן נכתב: "ואמר שאם

מרבה נשים, מרבה כשפים, וזה כי כאשר מרבה נשים, הוא נוטה למדריגת הכשוף". ונראה ביאורו, שלמעלה בהקדמה כתב [לפני ציון 75] ש"האשה היא נמשלת לחומר". וכן נתבאר למעלה [הערות 693, 694] שבעניני הגשם קיים הכלל ש"כל יתר כנטול דמי". לכך כאשר יש רבוי נשים, יש כאן התעצמות הגשמי. והואיל ונתבאר בהערה הקודמת שהכשוף הוא חומרי, לכך רבוי נשים מביא לכשפים. ועוד אודות שכאשר אדם מוכן לדבר מסויים, אף שאינו עושה הדבר בפועל, מ"מ הוא לעולם קשור לדבר, כן ביאר בדרוש על המצות [נז.] הטעם לאיסור יין נסך, אף שאין האומות מנסכות היום לעבודה זרה, וכלשונו: "כי הדבר שהוא מוכן אל דבר אחד, נמשך מעצמו אל הדבר במעט הפעולה. ובעכו"ם דבק בכח שלו, הוא ע"ז, ואף בלא כוונתו לנסך, נמשך היין אל דבר רוחני, הוא אלהים אחרים, כי הוא מוכן לזה ביותר, ותכף ומיד נתנסך בלי שום כונה ופעולה... ודבר זה מעצמו שלא בבחירה שלו, כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו. ולפיכך העכו"ם שהוא נמשך אחר הע"ז מעצמו, ולכך היין שהוא משכשך, כאילו היה מנסכו לע"ז מעצמו... שכל דבר שהוא מוכן אל דבר, בקלות מגיע אליו... ומעתה, אף שאין העכו"ם מנסך לע"ז, מ"מ העכו"ם יש להם התדבקות בע"ז שלהם, ונמשך היין לע"ז... כל מעשיו הם אחר ע"ז. ולפיכך אף תינוק בן יומו, שאין לו כוונה ורצון כלל, מעשיו נמשכים לע"ז, כמו שכל דברים הטבעיים שפועלים מה שפועלים בלא כוונה". וכיחס הגוי לע"ז, כך הוא יחס האשה לכשוף, ולכך אף שאינה עושה כשוף בפועל, יש לה נטיה טבעית לזה, וברבוי נשים נטיה זו נעשית לקרובה יותר. וכן מבאר בסמוך ב"מרבה שפחות מרבה זמה", וציון 723. וראה הערה 733.

(717) בא לבאר מדוע שפחה הוקדמה לעבד, שהרי אמרו במשנתינו "מרבה שפחות, מרבה זימה. מרבה עבדים, מרבה גזל".

(718) כי הבית קודם לשדה. ורש"י [דברים כב, ח] כתב: "אם קיימת מצות שלוח הקן, סופך לבנות בית חדש, ותקיים מצות מעקה, שמצוה גוררת מצוה, ותגיע לכרם ושדה ולבגדים נאים. לכך נסמכו פרשיות הללו". ובגו"א שם אות ט כתב: "ויראה שיש טעם הגון לענין זה שמצוה אחת גוררת האחרת; כי מי שמשלח האם הוא מקיים ישוב העולם להשאיר הקן שלא יחרב מכל וכל, ולפיכך זוכה גם כן לישוב העולם, להיות לו בית. ואם יקיים מצות מעקה, דהוא בבית, יזכה גם כן לשדה, שהוא גם כן מישוב העולם, רק שאינו מן ישוב כמו הבית". וכן סדר הדברים של חכמים [סוטה ב.] "ארבעים יום קודם יצירת הולד, בת קול יוצאת ואומרת; בת פלוני לפלוני, בית פלוני לפלוני, שדה פלוני לפלוני", הרי הסדר הוא; אשה ["מרבה נשים"], בית ["מרבה שפחות"], ושדה ["מרבה עבדים"],

וכסדר משנתינו. וראה גו"א דברים פ"כ אות י. **ואודות** שהשפחה היא בבית, והעבד הוא בשדה, הנה נאמר [ש"א ח, יא-יג] "ויאמר זה משפט המלך אשר ימלוך עליכם את בניכם יקח לו ושם לו במרכבתו וגו' ולחרוש חרישו ולקצור קצירו וגו' ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאופות". ובסוטה יא: אמרו "בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים... ואחת של דגים, ומוליכות אצל בעליהן לשדה... ונזקקות להן בין שפתים". הרי שאע"פ שכל ישראל היו עבדים לפרעה, אנשים ונשים כאחד [סוטה יא:], מ"מ הבעלים היו בשדה, והנשים לא היו בשדה, אלא "מוליכות אצל בעליהן לשדה". וכן הרע"ב כאן כתב: "ומרבה עבדים לעבוד השדות והכרמים".

(719) כי סתם *שפחה* היא שפחה כנענית [כן הוא בפירוש הגר"א כאן], וכנען היה אחד מבני חם [בראשית ט, יח]. וכנען נתקלל [שם פסוק כה] "עבד עבדים יהיה לאחיו".

(720) אודות שחם היה שטוף בזימה, הנה במקרא [בראשית ט, כב] נאמר "וירא חם אבי כנען את ערות אביו ויגד לשני אחיו בחוץ", ופירש רש"י שם "יש אומרים סרסו, ויש אומרים רבעו". ובבאר הגולה באר החמישי [קיט:] כתב: "כמה היה דבק חם בזנות, שאין לך פחיתות וגנות כמו זה, להיות רובע אביו... והיה דבק בזנות". ושם מאריך לבאר את דביקותו של חם בזנות.

(721) כן כתב כמה פעמים ביחס לחם וצאצאיו, וכגון בח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט:] כתב: "חם מיוחד לערוה, ולכך יצאו ממנו תולדות כמו כנען ומצרים, וכלם בעלי ערוה". ובבאר הגולה באר החמישי [קיט.] כתב: "שעשה לו [חם לנח] גנות וחסרון גדול, למאן דאמר רבעו. ואל יהיה קשה לך, וכי מעשה גנאי וגנות כמו זה יעשה חם. כי אין זה קשיא למי שעומד על ענין חם, ויעיד על זה מעשה תולדותיו, שהם כנען ומצרים, שהיו תולדות שלו [בראשית י, ו]. אשר התורה הנאמנה העידה בפרט על אלו שנים, שהם תולדות חם, מעשה תועבותיהם בזנות. כדכתיב [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה וגו'", הרי על אלו שנים מעיד הכתוב מעשיהם בזנות ובערוה. ולפיכך מזה תדע איך היה דבק חם אביהם בזנות ובערוה, עד שאלו שניהם היו יוצאים מחם". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז כתב: "התולדות נמשכים אחר היסודות, כמו שהאילן, ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות. ואשמועינן הכתוב כי חם היה גלוי ערוה ובזוי הגוף בחלקו, שהיה מבזה את אביו, לכך נמשכו אחריו תולדותיו", ושם הערה 61. **ועוד אודות** שיחס הבנים לאב הוא כיחס הענף לשרשו, כן כתב בגו"א במדבר פט"ז אות ד [ד"ה ואם], וז"ל: "דודאי צדיק שמוליד רשע, יש דבר פסולת בצדיק שממנו נולד הרשע, כי אין צדיק שלא יהיה בו דבר פסולת ויוצא

הרשע ממנו". והרמב"ן בדברים כט, יז כתב: "כי האב שורש הבן... כי משורש מתוק לא יצא מר. וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בעו"ג, לא יוליד מודה בה". ובגבורות ה' פ"ט [נז:] כתב: "ראוי שיהיה העונש נמשך אל זרעו של אברהם בשביל אברהם, כי חסרון השורש יתגלה ויתראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף, שבו יתגלה כח השורש, ולפיכך חטא השורש יתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשורש עצמו". וכן כתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה וכדי שתדע]. ובתפארת ישראל פל"ח [תקפז:] כתב: "הבן הוא ענף ותולדות האב", ושם הערה 145. וכן הוא בח"א לשבת לב. [א, כב:], ח"א לר"ה טז. [א, קו:], ח"א לנדרים לב. [ב, י.], גו"א בראשית פל"ח הערה 71, שמות פ"ג הערה 62, שם פי"ט הערה 152, שם פ"כ אות יא, ועוד.

(722) בכת"י כאן נכתב בזה"ל: "ואמר כי רבוי שפחות, לפי שהשפחות הם חומריים ביותר, כמו שכתיב על העבד [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.]. והשפחה שהיא עוד אשה חמרית, היא עוד יותר. ולכך מרבה זימה, שהיא חמרי לגמרי".

(723) כמבואר למעלה ב"מרבה נשים מרבה כשפים", ובהערה 716, ולהלן הערה 733.

(724) מרבה בשר, מרבה נכסים, מרבה נשים, מרבה שפחות, מרבה עבדים.

(725) "מצד גופו" - לאפוקי מצד הנשמה, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 690]: "וזה שאמר כי האדם הזה, שיש לו נשמה מן השמים וגופו מן הארץ, יש לו חמשה קנינים מן הארץ, שהם קנינים גופנים מן האדמה. וחמשה קנינים רוחנים אשר הם שייכים לנשמה. ואמר שאותם חמשה דברים ששייכים אל הגוף, הרבוי בהם הפסד וגרעון, כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי. אבל החמשה אשר אינם גופנים, הם לנשמה, התוספות בהם היא למעלה יותר". וראה הערה 700. ואודות שחמשה דברים אלו "מצורפים אל האדם", הנה בגו"א דברים פי"ז אות ז כתב: "ידוע כי מציאות האדם יושלם בג' דברים; דכל אדם צריך תקון עצמו. וצריך לאשה, והוא תקון ביתו [ראה הערה 709]. וצריך לעסוק בממון כדי לפרנס עצמו ולהחיות עצמו". נמצא שיש שלשה דברים המצטרפים אל האדם; עצמו, אשתו [ביתו], ופרנסתו. וחמשת הדברים הגופניים שבמשנתינו כלולים בשלשה אלו; "בשר" הוא עצמו, "נכסים" הם ממונו ופרנסתו, "נשים" שייכות לאשתו, שהיא תיקון ביתו. וכן "שפחות" שייכות לביתו, שהשפחה עושה צרכי ביתו. ו"עבדים" שייכים לפרנסתו, "שהוא עושה מלאכה בשדה" [לשונו למעלה לפני ציון 718]. וראה ציון 734.

(726) מסופר שם שאברהם שלח את אליעזר החוצה שימצא אורחים, ואליעזר יצא ולא מצא. ועל כך אמר לו אברהם "לא מהימנא לך, היינו דאמרי תמן ["בארץ ישראל" (רש"י שם)] לית הימנותא בעבדי". ובח"א שם [ג, מט.] כתב: "לית הימנותא בעבדי. דבר זה כי העבד נמשל לחמור, דכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור' [עם הדומה לחמור (יבמות סב.)]. הנה העבד הוא חמרי, והאמת הוא שכלי, שכן גוזר השכל המשיג הדבר כפי מה שהוא. ומפני כן אמרו ז"ל גדר ת"ח שיש לו מדת השכל, שאינו משנה, כדאיתא בפרק אלו מציאות [ב"מ כג:]. והפך זה מה שהוא דומה לחמור, אין האמת אתו". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [שכג.], ושם הערה 81.

(727) חידוש גדול יש בדברים אלו. כי שגרת המחשבה תופסת שהואיל והאדם אינו גוזל, לכך יש לו נאמנות. ובודאי שזה נכון. אך מדבריו מבואר שגם אמרינן את ההיפך; הואיל ויש לאדם נאמנות, לכך אינו גוזל, כי חושש לאבד את נאמנותו בעיני הבריות, ומחמת חשש זה ימנע מלגזול. וגמרא ערוכה היא, שאמרו [ע"ז נה.] "משל למה הדבר דומה, לאדם נאמן שהיה בעיר, וכל בני עירו היו מפקידין אצלו שלא בעדים. ובא אדם אחד והפקיד לו בעדים. פעם אחד שכח והפקיד אצלו שלא בעדים. אמרה לו אשתו, בוא ונכפרנו. אמר לה, וכי מפני ששוטה זה עשה שלא כהוגן, אנו נאבד את אמונתינו". הרי מפאת חשש לאבוד נאמנותם נמנעו מלגזול. והואיל ולעבד כנעני בלא"ה אין נאמנות בעיני הבריות, לכך לא ימנע מלגזול את חבירו בשעת נסיון [כמו שמבאר והולך]. ובסנהדרין כט. אמרו שמאיימין על העדים שלא ישקרו בעדותם, משום ש"סהדי שקרי אאוגרייהו זילי", ופירש רש"י "השוכרים אותם מבזים אותם וקלים הם בעיניו". הרי שוב חזינן שאדם ימנע מלשקר אם זה יגרום לו שיאבד את חשיבותו בעיני הבריות. אמנם קצת קשה, מנין שאדם שאינו עבד מונע עצמו מן הגזל משום הנאמנות, ולא משום איסור התורה שיש בדבר [ויקרא יט, יג]. ויש לומר, שאיירי כאן בעבדים כנענים, שאינם בהכרח יראי שמים, ועם כל זה אם היתה להם מדת הנאמנות, היו מונעים עצמם מלגזול. ובפסחים קיג: איתא "חמשה דברים צוה כנען את בניו; אהבו זה את זה, ואהבו את הגזל, ואהבו את הזמה, ושנאו אדוניכם, ואל תדברו אמת". ולמהר"ל, הדבר האחרון שאמר להם ["ואל תדברו אמת"] היא הסבה לדבר השני שאמר להם ["אהבו את הגזל"].

(728) כפי שנהג משה רבינו בצאן יתרו, שנאמר [שמות ג, א] "ומשה היה רועה את צאן יתרו וגו' וינהג את הצאן אחר המדבר וגו'", ופירש רש"י שם "אחר המדבר - להתרחק מן הגזל, שלא ירעו בשדות אחרים". וכן פירש רש"י [בראשית ל, יד] על הפסוק "וילך ראובן בימי קציר חטים וימצא דודאים בשדה וגו'", ופירש רש"י שם "להגיד שבחן של

שבטים, שעת הקציר היה, ולא פשט ידו בגזל להביא חטים ושעורים, אלא דבר ההפקר שאין אדם מקפיד בו". ואודות שהמדבר הוא הפקר לכל, כן מבואר בתנחומא במדבר אות ו. וכן הוא להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה ומזה הטעם].

(729) כמבואר בהערות 721-719. ואודות החומר הרע של הכנענים, ראה בגבורות ה' פ"ד [לא.], שהאריך בזה, ובתוך דבריו כתב [לא.]: "יש לך לדעת ענין כנען. כי כמו שאמרנו למעלה כי ישראל הם כמו צורה נבדלת מן החומר, ויש צורה המוטבעת בחומר, וזאת הצורה היא צורה הפחותה... ומפני שהצורה המוטבעת היא צורה פחותה, נאמר עליה [בראשית ט, כה-כו] 'ארור כנען וגו' ויהי כנען עבד למו'... ישראל כמו הצורה הנבדלת, ומצרים הם החומר אשר אמרנו לך, והכנעניים הם הצורה המוטבעת בחומר, אשר הוא ארור".

(730) נראה שכוונתו לומר שעריות הן יציאה מהסדר מן הימין, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"ו [תשיב.]: "כי החרב הוא מן שמאל, והערוה הוא מן ימין". ובח"א לסוטה ד:[ב, ל.] כתב: "מקום הזנות מצד ימין". וכן הוא בח"א לשבת קלט. [א, עג.].

(731) כי גזל הוא יציאה מהסדר מן השמאל, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ו אות כח: "הגזל הוא השחתת העולם הזה, דהיינו הגזלנין מחריבין את העולם, שאין משא ומתן בעולם". ובהערה הקודמת הובאו דבריו בתפארת ישראל פמ"ו שהחרב היא משמאל.

(732) בח"א לתמיד לא: [ד, קמח:] כתב: "השמאל הוא כח אנשים, כי משם בא גבורה לאנשים, והרי האיש נקרא 'גבר', וזה ידוע לנבונים. ולכך ההפך גם כן, כי במקום הימין שם כח נשים".

(733) פירוש - אף עבדים כשרים, שאינם גוזלים בפועל, מ"מ גם עליהם ניתן לומר "מרבה עבדים מרבה גזל", כי מדובר על נטיה למדת הגזל, וכפי שביאר למעלה לגבי "מרבה כשפים" [הערה 716], ולגבי "מרבה זמה" [הערה 723].

(734) כמבואר בהערה 725.

(735) כמבואר בהערה 694, שבדברים גשמיים נוהג הכלל [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי"..

(736) מרבה תורה, מרבה ישיבה, מרבה עצה, מרבה צדקה, קנה שם טוב. ולמעלה [לפני ציון 692] כתב: "חמשה קנינים רוחנים, אשר הם שייכים לנשמה".

(737) פירוש - הרבוי והתוספת בהם היא למעלה יתירה, ואין נוהג בהם הכלל [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי", וכמבואר למעלה בהערה 694.

(738) "כמו שאמר" - במה שסיים "מרבה חיים". ואודות שהחיים הם ראשון לשאר דברים, הנה נאמר [בראשית ד, ב] "ויהי הבל רועה צאן וקין היה עובד אדמה", ופירש רש"י שם "רועה צאן לפי שנתקללה האדמה פרש לו מעבודתו". ובגו"א שם [אות ד] כתב: "ואם תאמר, מפני מה לא היה קין רועה צאן בשביל קללת האדמה, והרי הוא היה הבכור, ולמה לא בחר ברועה צאן. ויש לתרץ, מפני שהוא היה הראשון הוצרך ליקח לחלקו עבודת האדמה, שהיא ראשונה לחיי אדם. שצריך לעבודת האדמה ללחם ושאר פרי האדמה, שאי אפשר להתפרנס בחלב ובגיזה. ומפני זה הוצרך ליקח דבר שהוא ראשית לחיי אדם, והוא הכרחי. וזהו שאמר הכתוב 'וקין היה עובד אדמה', פירוש כבר היה עובד אדמה קודם שלקח הבל לעצמו רועה צאן, מפני שהוא העבודה הראשונה". ובתפארת ישראל פכ"ט [תלז:] כתב: "כלל הדבר, מה שהוא מחויב ומוכרח, הוא קודם לדבר שאינו מחויב ומוכרח" [ראה למעלה פ"א הערה 1743 שנקודה זו התבארה שם]. **ומה שכתב** כאן "כי התורה... שנותנת לנשמה חיים", אין כוונתו לומר שהתורה אינה מחיה את הגוף [שהרי אמרו (עירובין נד.) שהתורה היא "סם חיים לכל גופו", ודרשו על כך את הפסוק (משלי ד, כב) "ולכל בשרו מרפא", וכמבואר בתפארת ישראל פס"ב (תתקעב:)], אלא כוונתו שהתורה מעניקה לנשמה מדריגה רוחנית, וכמו שכתב להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ומפני שעדיין], וז"ל: "ומפני שעדיין לא נשמע שהתורה תתן חיים טובים רוחניים שמקבלת הנשמה, והם חיים הבאים מן עולם הבא, ועל זה מביא מקרא [משלי א, ט] 'כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך'. פירוש זה כי התורה תתן לנשמה מדריגה רוחניות, וזה שאמר 'כי לוית חן הם לראשך', כי הראש שבו הנשמה האלקית [ראה הערה 745], תתן התורה אליו לוית חן, רוצה לומר חבור של חן. והחן אינו דבר גשמי, והוא נבדל לגמרי, שהרי אינו דבר ממש, רק חן שהוא על העין, ואין זה דבר גשמי כלל... שתתן לנשמה שהיא בראש מדריגה נבדלת, והוא לוית חן. כי על ידי זה יש לאדם חבור אל השם יתברך, ולפיכך התורה היא לוית חן". ושם בהמשך המשנה [ד"ה ואחר כך] ביאר: "שלא תאמר שאין כח בתורה שתתן חיי עולם הבא ממש אל הנשמה, שהיא ראויה אל עולם הבא, ולפיכך מביא עוד קרא... כי התורה תתן אל הנשמה האלקית... עולם הבא ממש". ובסוף המשנה כאן מבאר שהתנא של המשנה [במה ששנה בסוף המשנה "קנה לו דברי תורה, קנה לו חיי העולם הבא"] חזר לבאר ש"מרבה חיים" הם חיי העולם הבא. וראה הערה 780. **וצרף לכאן**, שכתב בח"א למנחות צט: [ד, פו:]: "האדם אל התורה כמו הדג שהוא במים, ששניהם שייכים זה לזה. ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים, כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה" [הובא למעלה הערה 251].

(739) ודביקות בה' [ולאו דוקא באמצעות תורה] היא סבת החיים, וכמו שנאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום', שהם גם כן נצחיים, כמו שהוא יתברך נצחי" [הובא למעלה בהקדמה סוף הערה 17, ופ"א הערה 1222]. ובגו"א בראשית פמ"ט סוף אות כד כתב: "כי החיים יש להם דביקות אל השם יתברך ביותר, וזהו מעלת החיים 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'". ולהלן פ"ד מכ"ב [ד"ה ורבי יהודה] כתב: "כי כאשר האדם תמים הוא נמשך אחר השם יתברך... וכאשר הוא עם השם יתברך, אז הוא חי לעולם, כמו שבארנו פעמים הרבה, דכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', שעל ידי הדביקות בו יתברך שהוא חי וקים, האדם גם כן חי וקים לעולם". ובנתיב העבודה פ"ט [א, קד:] כתב: "בתפילין אמרו [מנחות מד.] כל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר [ישעיה לח, טז] 'ה' עליהם יחיו'. רוצה לומר כי מאחר שעל ידי תפילין שם ה' נקרא עליו, דכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', וכאשר השם יתברך עליו, ראוי אליו החיות, דכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'".

(740) למעלה פ"א מי"ד [לאחר ציון 1231]: "כי על ידי התורה של האדם הדביקות בו יתברך, וכמו שבארנו זה במקומו באריכות. ולפיכך נאמר על התורה [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך'... שעל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך, ולפיכך בתורה יש החיים... כי מן השם יתברך בא החיים אל כל חי, ועל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שאמרנו כמה פעמים, ובשביל כך מקבל החיים", ושם בהערה 1233 הובאו מקבילות רבות ליסוד זה. ולמעלה במשנה ה [לאחר ציון 493] כתב: "האיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך, וכאשר בארנו למעלה. והוא מבואר בעצמו, כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך. ולפיכך נחשב מי שאין בו חכמה ותורה שהוא רחוק מן השם יתברך", ושם הערה 494. ולהלן פ"ו מ"ח אמרו "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא". ושם [ד"ה ותחלה יש] כתב: "ותחלה יש לבאר מה טעם שהתורה מיוחדת שהאדם מגיע בתורה לחיי עולם הזה ולחיי העולם הבא. ויש לך

לדעת... כי הוא יתברך אחד בלבד ואין זולתו, ולפיכך המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלקים חיים נותן חיים לדבקים בו, ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה השם יתברך אחד ואין זולתו... ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך... ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים'. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו [סנהדרין לח:] שהוא 'כופר בעיקר'. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר מיד אין לו חיים... כי על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו, ודבר זה מבואר בכמה מקומות למעלה, והארכנו בזה. כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך. ולכך נקראת התורה 'עץ', שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך. והעץ אשר הוא נטוע בעיקר, מקבל מן העיקר. וכך התורה מקבלת מן העיקר, הוא השם יתברך, החיים. לפיכך כאשר אוחז ומחזיק בתורה, היא עץ חיים אליו, ועל ידי זה יושפע עליו החיים מן השם יתברך, ודבר זה מבואר".

(741) קצת קשה, כי התנא של המשנה לאחר שזכר "תורה" זכר "ישיבה" [ולא "חכמה"], שאמר במשנה "מרבה תורה מרבה חיים", ואחר כך אמר "מרבה ישיבה מרבה חכמה", נמצא ש"ישיבה" מוזכרת כדבר שני לתורה, ואילו החכמה היא התוצאה מ"מרבה ישיבה". והנה יש גורסים במשנה [ראה ברבינו יונה ברע"ב] "מרבה חכמה מרבה ישיבה", ולפי זה באמת חכמה הוזכרה במשנה כדבר שני לתורה. אך מלשונו כאן מוכח שגרס "מרבה ישיבה מרבה חכמה", ולכאורה לפי זה אינו מובן מה שכתב כאן "אחר שזכר התורה, זכר החכמה". ואולי יש לומר שמדייק לשון המשנה, דמדוע מעיקרא התורה נקראת "תורה", ובבבא השניה היא נקראת [כתוצאה מ"מרבה ישיבה"] בשם "חכמה", הרי היה ניתן שוב לומר "מרבה ישיבה מרבה תורה". ובמיוחד שעל "מרבה ישיבה" הביא כאן הגר"א את הגמרא [תענית ז.] "הרבה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר מרבותי, ומתלמידי יותר מכולן", והמהר"ל להלן [פ"ו מ"ז ד"ה הי"א] גרס בגמרא "הרבה **תורה** למדתי מרבותי, ומחבירי יותר, ומתלמידי יותר מכולם", ולכך היה ניתן לומר גם כאן "מרבה ישיבה מרבה תורה".

(742) "על בוריה" - כי זו הגדרת "דעת", ובסמוך יבאר ש"תורה" מורה על דעת. ובגבורות ה' ס"פ נב [רכט:] כתב: "אמנם הדעת הוא היודע אמתת הדברים כל אחד בגדרו, זה נקרא דעת. ולפיכך אמר כאן 'ואפילו כלנו יודעים את התורה' [הגדה של פסח], כי התורה

תקרא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו], מלמדת לנו דעת באמתות הנמצאים" [מובא במילואו בהערה 750].

(743) אודות ש"חכמה" מורה על הבנת התורה, כן ביאר בגו"א ויקרא פכ"ו אות כ, שרש"י כתב שם [ויקרא כו, טו] "משפטי תגעל נפשכם - שונא החכמים", וביאר זאת הגו"א שם בזה"ל: "כי החכמים נקראים 'חכמים' מפני שהם יודעים את החכמה, שהיא 'משפט', כי כל משפט הוא דבר מושכל. ואינם חכמים בשביל שיודעים את החקים, כי החקים מפני שאין לעמוד עליהם אין חכמים בהם, אבל במשפט יש חכמה, לפי שהוא משפט אמת. וכמו שאמרו חכמים [ב"ב קעה:] מי שרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות. וזהו 'את משפטי תגעל נפשכם'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 176, ופ"א הערה 271]. וראה הערה הבאה.

(744) ביחס לשם "תורה". והנה העמיד כאן שם "חכמה" לעומת שם "תורה", ש"חכמה" מורה על ההבנה, ואילו "תורה" מורה על הידיעה, וכמו שמבאר והולך. אמנם בתחילת הדרוש על המצות [נ.] כתב שגם שם "תורה" מורה על ההבנה, וכלשונו שם: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן השם יתברך על ידי משה. ולא נקראו בשם 'מצות', אף שהיה שם זה ראוי יותר, באשר הם מצות מאתו יתברך, מפני כי לשון 'מצוה' שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצטוה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו לשתהא ציוויו נעשית. והשם יתברך רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה', לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה. ובאולי תאמר אם כן היה ראוי לקרותם 'חכמה', שאין לך חכמה יותר מזה... אין הכוונה בתורה שנתן השם יתברך החכמה לבדה, רק שהיא מורה לאדם המעשה אשר יעשה, מה שאין בזולת מהחכמות, שאין כוונת תכליתם על המעשה, רק עצם החכמה בלבד. אבל התורה צריכה לשניהם; להבין החכמה שבמצותיה, ולעשותם על פי הידיעה ההיא. לכן יפול בזה לשון 'תורה' הכולל שניהם; להורות להם הידיעה בם, ואת המעשה אשר יעשה" [ראה למעלה בהקדמה הערה 92, ופ"א הערה 1616, ולהלן הערה 1703]. ולפי זה מדוע במשנתינו "תורה" אינה כוללת גם "חכמה", עד שהוצרך התנא לפרט בבבא השניה של המשנה "מרבה ישיבה מרבה חכמה". ואולי יש לומר, כי הדרגה הראשונה שהוזכרה כאן ["ידע משפטיה ומצותיה על בוריה"] היא דרגה של דעת, וכמו שיבאר, ואף "דעת" פירושה ידיעה ברורה בתורה ["על בוריה", וראה הערה 748], ולכך שם "תורה" מוסב על דרגה זו. וראה הערה 750, שנתבאר שם מדוע שם "תורה" מוסב על דעת.

(745) "דעה חכמה לנפשך והיא כתר לראשך" [מפזמון "דרור יקרא"]. והראש הוא המקום שהנשמה הנבדלת נמצאת שם, וכמבואר בהערה 738. ובהקדמה לבאר הגולה [יא:] כתב על העדר החכמה, ש"נפש האדם הוא חסר מן הראוי", ושם הערה 50. ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה אמנם] כתב: "חלק הנפשיי שהוא המחשבה", וראה שם הערה 25. ולהלן משנה ט [ד"ה והתחיל ברבי אליעזר] כתב: "אליעזר בן הורקנוס בור סיד שאינו מאבד טפה. שבח אותו בכח נפשי, שיש לו תכונה טובה בכח הנפשי. ואמר שיש לו כח הזוכר, שכח הזוכר הוא כח נפשי, והוא המשובח מכל, שבו עומד קנין החכמה. ודבר זה בעצמו מורה שנפשו הוא נבדל בלתי מוטבע בחומר. כי הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי. ולפיכך אמר כי נפשו בור סיד שאינו מאבד טפה, רצה לומר שיש לו כח נפשי נבדל, לכך הדברים שמקבלים כח הזוכר מקוימים ואין להם שנוי, כמו שיש לדברים החמרים אשר הם בעלי שנוי... ולכך קרא רבי אליעזר מצד כח הנפשי שבו 'בור סיד שאינו מאבד טפה' מן דבר שמקבל ועומד בו", ושם הערה 1066. ולהלן פ"ג מ"ט [ד"ה כל שמעשיו] כתב: "ולפיכך החכמה הוא נבנית על שנים; על השם יתברך אשר החכמה הזאת עם השם יתברך, ומצד הזה השם יתברך עיקר ויסוד אל החכמה. והיסוד השני הוא הנפש שהוא נושא ומקבל אל החכמה, ולכך יש עוד יסוד לחכמה הוא נפש האדם הנושא את החכמה. ודבר זה גם כן יסוד אל החכמה, כי החכמה שהיא באדם צריך שיהיה לה יסוד; אם מצד השם יתברך... וצריך שיהיה יסוד אל החכמה מצד המקבל, הוא נפש האדם, שהוא יסוד לקבל הבנין הזה, כמו הקרקע שהיא יסוד אל הבנין שנבנה עליו". ושם במשנה יח כתב: "כי החכמה היא פרנסת הנפש". ובדרוש על התורה [מז.] כתב על בני דורו: "וכאשר יכלו ימי הילדות והשחרות, יראו נפשם חסירה מן הדעת, וערומה מכל חכמה, ולא נמצא אתם דבר".

(746) כפי שפירש רש"י [שמות לא, ג] "תבונה - מבין דבר מלבו מתוך דברים שלמד". וכן פירש רש"י [דברים א, יג]: "מה בין חכמים לנבונים, חכם דומה לשולחני עשיר, כשמביאין לו דינרין לראות, רואה. וכשאין מביאין, יושב ותוהא. נבון דומה לשולחני תגר, כשמביאין לו מעות לראות, רואה. וכשאין מביאין לו, הוא מחזר ומביא משלו". ולהלן פ"ג מי"ז [ד"ה אם אין דעת] הביא דברים אלו. ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח:] כתב: "ויש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה', מלשון 'בן', כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד".

(747) תורה, חכמה, תבונה.

(748) להלן פ"ג מי"ז [ד"ה אם אין דעת] כתב: "החכמה כמשמעו, אשר הוא חכם ומשכיל בדברים אשר הם בעולם. והבינה הוא מעלה יתירה מזאת, שהוא מבין דבר מתוך דבר... כי החכם הוא בעל סברה, שעומד על הדבר שהוא לפניו, והנבון הוא כמו המפולפל, שמוציא דבר מתוך דבר... אבל הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר - נבדל האדם מן שאר בעלי חיים. ודבר זה [שהגדרת אדם היא שהוא מדבר] נקרא דעת, דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם. אבל החכמה אינו רק השגה מה שמשיג נקרא חכמה, אף כי אינו משיג הדבר מצד אמיתתו ובהבדל שלו... כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר". ולהלן פ"ה מכ"א [ד"ה בן חמש] כתב: "מקרא משנה תלמוד. ואלו שלשה דברים הם השגות חלוקות; מקרא הוא השגה מה, ואין ההשגה בשלימות ובבירור. אבל המשנה היא הידיעה בבירור. והתלמוד הוא להבין טעם הדבר שאינו במשנה כלל. ולפיכך אלו שלשה דברים הם מחולקים. וכבר אמרנו כי מקרא משנה ותלמוד הם כנגד חכמה דעת בינה. כי המקרא יש בו חכמה, אבל המשנה היא הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר, כי זה ענין הדעת, שידע להבדיל בין דבר לדבר, וזה הוא ענין המשנה. והתלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול, כל זה נקרא תלמוד". ולמעלה פ"א מ"א [לאחר ציון 232] כתב: "חלקי החכמה הם שלשה, והם; חכמה, ובינה, ודעת, שהם נזכרים בכל מקום בכתוב. וכאשר ראו חסרון הדור בחכמה, באו אנשי כנסת הגדולה ותקנו כל שלשתן; דהיינו החסרון שיש בחכמה, והחסרון שיש בבינה, והחסרון שיש בדעת, כמו שהם כתובים בכתוב [שמות לא, ג] 'ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת'... ותמצא בני אדם שהם טועים בחכמה, שסברתם הפך הסברא האמיתית. ויש בני אדם אף כי יש להם סברא ישרה ונכונה, וכאשר הם באים להבין דבר מתוך דבר על ידי פלפול יש להם חסרון. והראשון נקרא 'חכמה', שהוא סברת הלב. והשני הוא הפלפול, ונקרא 'בינה', שמוציא דבר מתוך דבר על ידי פלפול. ויש בני אדם חסרים דעת, שאין יודעים דבר... לא תליא לא בסברא ולא בפלפול, רק כנגד מי שהוא נעדר הידיעה, עד שאין לו ידיעה".

(749) גבורות ה' ס"פ נב [רכט:].

(750) לשונו שם: "נקט ג' דברים שאמר הכתוב אצל בצלאל [שמות לא, ג] 'ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת'. כי החכמה המשיג את הדברים הנמצאים בלבד, וזהו חכם. אמנם המוציא דבר מתוך דבר, וזה נקרא תבונה כאשר ידוע. אמנם הדעת הוא היודע אמתת הדברים כל אחד בגדרו, זה נקרא דעת. ולפיכך אמר כאן 'ואפילו כלנו יודעים את

התורה', כי התורה תקרא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו], מלמדת לנו דעת באמתות הנמצאים. וזה הפירוש הוא נכון". וראה למעלה פ"א הערה 1687.

(751) לשונו בגבורות ה' פכ"ט [קטו:]: "כי יש שלשה כחות באדם הפרטי, המתנשאים על האדם הפרטי, והם נבדלים מן הגוף, לא יתערבו עם הגוף כלל. ואלו השלש כחות יש להם מקומות מחולקים במוח; האחד הוא בהתחלת המוח, והשני באמצע, והשלישי באחרית המוח. והראב"ע בפרשת כי תשא [בפירושו הארוך שמות לא, ג] פירש שאלו שלשה כוחות נקראו חכמה ובינה ודעת". ובגו"א דברים פ"ד אות ב ביאר שהמשנה והתלמוד נמצאים בחדרים שונים במוח. וראה להלן הערה 1066.

(752) ולפי המבואר כאן יוצא שהדרגות מלמטה למעלה הן; דעת, חכמה, ובינה. ולהלן פ"ג מי"ז [ד"ה ואמר אם] ביאר שבינה היא יותר מדעת, וזה תואם לדבריו כאן. אך שם [ד"ה אם אין] משמעות דבריו היא שדעת היא יותר מחכמה, וזה לא כדבריו כאן. ובנתיב התורה פי"ד [א, נז:] כתב להדיא: "הדעת והתבונה הוא יותר עליון מן החכמה, כי דבר זה הוא שכל נבדל לגמרי, לא כמו החכמה שאין זה שכל נבדל לגמרי". וכן הוא בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח:]. וצ"ע.

(753) נאמר [ויקרא כו, ו] "ונתתי שלום בארץ", ופירש רש"י [שם] "ונתתי שלום - שמא תאמרו הרי מאכל הרי משתה, אם אין שלום אין כלום, ת"ל אחר כל זאת 'ונתתי שלום בארץ'". ובגו"א שם אות ח כתב: "אם יש שובע ולא יאכל אותה במנוחה, אם כן השובע אינה כלום" [הובא למעלה הערה 394. וראה למעלה פ"א הערה 1714].

(754) לשונו למעלה [לפני ציון 393]: "וכל ענינו של אדם אשר הוא צריך אל האדם... שלא יהיה נעשה לו רע מן אחרים. שאם היה לו כל צרכו, והיה לו כנגד זה דבר רע, מה מועיל הטוב".

(755) בכת"י במקום המלים "ומכל ענינו" נכתב "ומכל אשר הוא שלימותו". ומדגיש כאן את הצורך הרוחני בשלום, כדי להורות שחמשה הדברים האחרונים במשנה הם דברים "שהם לנשמה" [ראה הערה 736], ולכך "מרבה שלום" הוא שייך לשלשה שלפניו "מרבה תורה, חכמה, תבונה". ובמגילה כח. אמרו "אמרי האי דעיילינן לבי כנישתא לאו משום מיטרא, אלא משום דשמעתא בעא צילותא כיומא דאסתנא". ופירש רש"י שם "צילותא - דעת צלולה ומיושבת, שאינו טרוד בכלום מחשבה". ובעירובין סה. אמרו "הלכתא בעיא צילותא כיומא דאסתנא". ופירש רש"י שם "צלותא - דעת צלולה. כיומא דאיסתנא - כשמנשבת רוח צפונית יום אורה הוא, ונוח לכל". הרי שהעדר שלום מונע הלימוד וההלכתא. ובבמדב"ר יא, ז אמרו "אין הברכות מועילות כלום אלא אם כן שלום

עמהם" [הובא למעלה הערה 394]. והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ט סוף ה"א כתב: "בזמן שאדם טרוד בעולם הזה בחולי ובמלחמה ורעבון, אינו מתעסק לא בחכמה ולא במצות שבהן זוכין לחיי העולם הבא". ועוד אודות מעלת השלום, ראה למעלה פ"א מי"ח מציון 1563-1567.

(756) לשונו למעלה פ"א מי"ב [לאחר ציון 1334]: "כל ענין מי שהוא רודף שלום, שיאמר לחבירו שיהיה מוותר מה שעשה לו חבירו, ולא יעמוד על מדותיו". וזה לשונו בנתיב השלום פ"ב [א, רכא:]: "מבקשי שלום נכנסים לפנים משורת הדין, אבל בעלי דין אינם רוצים לוותר אף דבר קטן". ובגו"א במדבר פט"ז אות לט [ד"ה ועוד] כתב: "יש נמצאים נכנסים לפנים משורת הדין, ואין באלו האנשים מחלוקת. ויש מעמידים דבריהם על הדין, ובזה מצוי המחלוקת". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעח:] כתב: "המחלוקת ולפנים משורת הדין הם שני הפכים, כי בעל מחלוקת אינו נכנס לפנים משורת הדין, ומעמיד דבריו על הדין". וכן הוא בח"א לב"ב ט. [ג, ס., ויובא בהערה 767]. וראה להלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק], ובנצח ישראל פנ"ב הערה 6 [הובא למעלה פ"א הערה 1335].

(757) בתפארת ישראל פנ"ה [תתנא.] כתב: "הצדקה הוא לפנים משורת הדין". ובנתיב האמונה פ"ב [א, ריב.] כתב: "אמר [מכות כד.] שהעמיד אותם על שנים, שהם החסד והמשפט. ואף על גב שכתיב [ישעיה נו, א] 'שמרו משפט ועשו צדקה', ולא כתיב 'חסד', דבר זה אין קשיא, שהרי אין צדקה משתלמת אלא לפי החסד שבה, ועיקר הצדקה הוא החסד". ובסוכה מט: אמרו "אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה". וביאר זאת בנתיב גמילות חסדים ספ"ב [א, קנד:] בזה"ל: "כלומר כפי מדת טובו של נותן כאשר נותן צדקה בעין יפה, שזה נקרא 'איש טוב', ודבר זה נקרא גמילות חסדים. ולפי זה נחשבת הצדקה לפי גמילות חסדים שבה. אבל אם הנתינה בעצמה בצרות עין, אין זה גמילות חסדים, כי גמילות חסדים מצד הטוב שבאדם, ולפי מה שעינו טובה בצדקה יש על זה קבול שכר". וכן חזר וכתב בריש נתיב הצדקה פ"א [א, קסט.]. ובתפארת ישראל פנ"ה [תתמט:] כתב: "מה שעושה מצד החסד, אין בו שום דין כלל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 174, ובפרק זה הערה 157]. וכשם שאין בחסד דין, כך אין בצדקה דין. ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] כתב: "ואין הצדקה חסד, כי מאחר שהוא לעני, אין ראוי שלא ירחם על העני. וגם אין זה משפט גמור, כי אין חיוב אליו כלל, רק ראוי שיתן צדקה". ואין זה סותר לדבריו כאן, כי כאן כוונתו שאין עליו חיוב לתת צדקה, אך להלן איירי שעם כל זה מן הראוי שיתן צדקה. וראה למעלה פ"א הערה 1689.

(758) פירוש - הואיל ועמידה על הדין מחדשת את המחלוקת, לכך כאשר עושה ההפך מדין [צדקה], יש בזה עשיית שלום. ואם תאמר, הרי יש מצב שהוא אינו מחלוקת אך גם אינו שלום, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ג [תתמ.]: "לפעמים אין מחלוקת, מכל מקום אין שלום, שיהיה להם לב אחד לגמרי". ומנין להסיק שהואיל ואין בצדקה דין ומחלוקת, ממילא יש בה שלום, הרי יתכן מצב ביניים של העדר המחלוקת, ומ"מ אין שלום. ונראה שבלשונו הזהב יישב זאת, שביאר כאן שהצדקה היא להפך ממחלוקת, שכתב: "בזה מתחדש המחלוקת, **והפך זה** כאשר מעשיו הם בצדקה". והפכים הם ביחס של "זה קם וזה נופל" [כמבואר למעלה פ"א הערה 1468, ופרק זה הערה 270]. לכך אין מצב ביניים בין הפכים, אלא או כולו לצד זה, או כולו לצד השני. ועל כך אמרו חכמים [מגילה ו.]: "קסרי וירושלים, אם יאמר לך אדם חרבו שתיהן, אל תאמן. ישבו שתיהן, אל תאמן. חרבה קסרי וישבה ירושלים, חרבה ירושלים וישבה קסרי, תאמן". ולכך בהכרח שהצדקה היא שלום. ולמעלה פ"א מי"ח [לאחר ציון 1688] כתב: "הצדקה, שהוא גמילות חסדים, הוא שלום בעצמו, כמו שאמר [ישעיה לב, יז] 'והיה מעשה הצדקה שלום'. וכמו שאמרו ז"ל 'מרבה צדקה מרבה שלום', כמו שיתבאר בעזרת השם יתברך".
וכן רמז לכך בקצרה בנתיב השלום פ"א [א, ריז.]. וראה למעלה פ"א הערה 429.
(759) "הכופה אחרים ליתן צדקה ומעשה אותן, שכרו גדול משכר הנותן" [רמב"ם הלכות מתנות עניים פ"י ה"ו].
(760) פירוש - רבא הורה לבני מחוזא שיכופו זה את זה ליתן צדקה, ובכך יהיה להם שלום במלכותם.
(761) בלא כפיה ועשיה, אלא רק בנדיבות לב הנותן.
(762) כי "כל בעל מחלוקת רוצה להכריח את שכנגדו לעשות מה שירצה" [לשונו בסמוך]. ובנתיב השלום פ"ב [א, רכה:] כתב: "כי המחלוקת... אחד הוא ביטול השני... וכל מחלוקת הוא העדר... כי במציאות האחד לא נמצא השני" [הובא למעלה פ"א הערה 940, ולהלן הערה 1319]. ולמעלה פ"א מי"ב [לאחר ציון 1174] כתב: "כי דרך בני אדם כאשר נכנסו במחלוקת, אז כל אחד מתרחק מן חבירו בתכלית הרחקה".
(763) פירוש - אף אם הנתבע הוא אדם ותרן מטבעו, ומוכן לוותר מדעת עצמו, אך עם כל זה אין הוא מוכן שהתובע יכריחו לעשות מעשה בכפיה. ונמצא שמדת נדיבות לב אינה מונעת את המחלוקת, כי אף הנדיב לב יתמיד במחלוקת מפאת חוסר רצונו להיות מוכרח במעשיו. **יש בנותן** טעם להביא כאן את המודפס בספר "עובדות והנהגות לבית בריסק", כרך ב, עמוד רצד: "אמרו למרן הגר"ח, הננו עדים פעמים רבות, שהרב המטריף

בהמה גסה שערכה מגיע למאות רובלים, או שמטריף כל כלי המטבח של האדם, ומעולם אין איש מהרהר אחרי פסק דינו של הרב. ואילו בדין תורה המתנהל בין שני יריבים, קורה לעיתים שהצד המתחייב בדין אינו מקבל את פסק הדין שיצא נגדו, אלא מתרעם באזני הרב הפוסק, ואינו חש שבכך הוא פוגע בכבוד התורה. השיב להם מרן הגר"ח זצ"ל, בעניני כשרות וכיוצא בכך, מקבל עליו כל יהודי המדקדק במצוות באהבה ובשמחה את פסק דינו של הרב, אפילו כרוך הדבר בהפסד מרובה. אבל בדין ודברים שבין שני יריבים, התרעומת המושמעת באזני הרב אינה על הרב או על כך שהאיש הפסיד סכום מסויים, אלא על ש'יריבו הרויח'. וזהו שמצינו בריב הראשון שפרץ בעולם בין קין להבל, דכתיב [בראשית ד, ו] 'למה חרה לך ולמה נפלו פניך'. ולכאורה תמוהה שאלה זו שנשאל קין, הרי לפני כן כבר נאמר במפורש על מה חרה לקין, ולמה נפלו פניו, כדכתיב [בראשית ד, ד-ה] 'וישע ה' אל הבל ואל מנחתו ואל קין ואל מנחתו לא שעה ויחר לקין מאד ויפלו פניו'. ואם כן מהי שאלת הקב"ה לקין 'למה חרה לך'. אלא על כרחך שכוונת השאלה שהקב"ה הפנה לקין היתה, על מה עיקר כעסך ועצבונך, האם על כך שהקרבן שלך לא נתקבל, או שחרה לך על שנתקבל קרבן אחיך". ואלה הדברים שנתבארו כאן, שאפילו אדם שהוא ותרן מטבעו, מ"מ הוא נכנס למחלוקת משום שאז יש לו מאבק עם הצד השני הרוצה לכוף עליו את דעתו.

(764) פירוש - המכריח יכול להכריח על הצדקה.

(765) פירוש - אע"פ שביאר למעלה [לפני ציון 757] שאין בצדקה דין, מ"מ ניתן להכריח את האדם על הצדקה, כי מחוייב שלא יעמיד דבריו על הדין, אלא ינהג לפנים משורת הדין. וכן כתב בגו"א ויקרא פכ"ג אות כד: "אף על גב שהתורה חייבה האדם לתת צדקה, סוף סוף נותן אותה דרך חנינה, שיש לו לרחם על העני". ובתפארת ישראל פ"ו [קט.] כתב: "כי אין מדת הצדקה דרך רחמנות, כי כל הדברים הם בגזירת הדין... כי גזר על האדם כך שיהיה האדם מרחם".

(766) לשונו בנתיב הצדקה פ"ד [א, קעח:]: "כאשר הצדקה היא מוכרחת על ידי עשוי, וכל צדקה הוא ויתור ולפנים משורת הדין, וכאשר הויתור ולפנים משורת הדין הוא מוכרח... כל כך הצדקה היא נמצאת, עד שהוא מוכרח".

(767) לשונו בח"א לב"ב ט. [ג, ס.]: "הדבר הזה נותן שלום שלא יבא מחלוקת. כי המחלוקת ולפנים משורת הדין הם שני הפכים, כי בעל המחלוקת אינו נכנס לפנים משורת הדין, ומעמיד דבריו על הדין לגמרי [ראה הערה 756]. וכאשר מעשין על הצדקה, שהוא לפנים משורת הדין, עד שנמצא לפנים משורת הדין לגמרי, דבר זה נותן שלום

לגמרי, ואפילו במלכות. אף על גב שדרך להיות נמצא מדון וריב במלכות... עם כל זה כאשר מעשין על הצדקה, עד שנמצא בעולם מדת הויתור ולפנים משורת הדין בהכרח, לכך נמצא שלום במלכות. ודבר ברור הוא, כי המשפיע צדקה אל זולתו, הוא הפך מי שנכנס עם הזולת במחלוקת ומתנגד לו. ולכך 'מעשה צדקה שלום'. וכאשר כופין ומעשין על הצדקה להשפיע הזולת, המחלוקת מסולק לגמרי מכל וכל, שאין כאן מתנגד אל הזולת, עד שיש שלום לגמרי". וכן הוא בנתיב הצדקה פ"ד [א, קעח:]. וראה הערה 773.

(768) המעשה וכופה אחרים על הצדקה.

(769) "שכל כך מדת הצדקה אצלו, עד שהוא מכריח על הצדקה" [לשונו בכת"י כאן].

(770) פירוש - המעשה על הצדקה, הוא מביא שלום בעולם, כי בפעמים אחרות הוא יהיה מוותר ויעשה רצון חבירו. ובכת"י כאן נכתב: "ולכך מביא בעולם השלום, שאינו מעמיד על הדין. ולכך עושה רצון חבירו, ואינו בא לידי מחלוקת. ודבר זה מצד שכל כך בוחר במדת הצדקה, ומרחיק הדין".

(771) פירוש - אצל המעשה על הצדקה, הצדקה היא דבר מוכרח ולא מנדבת הלב, אם כן אצלו הנהגת לפנים משורת הדין היא גם דבר מוכרח, ולא מנדבת הלב. ולכך הוא ינהג כך בתמידיות, ובזה הוא מביא שלום לעולם.

(772) לא ברור מדוע כופל דבריו, הרי כבר ביאר ש"מרבה צדקה" פירושו שמרבה בכפית אחרים על הצדקה. ואולי עכשו בא לבאר מדוע אמר "**מרבה** צדקה מרבה שלום", הרי מהגמרא בב"ב רואים שבכל כפיה על הצדקה יש שלום, ולאו דוקא המרבה.

(773) פירוש - הכופה על הצדקה עושה שלום, והמרבה בכך, מרבה שלום. ומדבריו כאן משמע שהזיקה הקיימת בין צדקה לשלום היא רק בציור של כפיה על הצדקה, אך צדקה הנעשית בנדיבות לב אינה בגדר "מרבה צדקה". ולכך טרח לבאר ש"מרבה צדקה" איירי שכופה אחרים על הצדקה. אך בד"ה הקודם [לפני שהביא הגמרא מב"ב] פירש את משנתינו שאיירי בצדקה של נדיבות לב, ולא בצדקה של כפיה. ועוד, בח"א לב"ב ט. [ג, ס.] כתב: "ודבר ברור הוא, כי המשפיע צדקה אל זולתו, הוא הפך מי שנכנס עם הזולת במחלוקת ומתנגד לו. ולכך 'מעשה צדקה שלום'. וכאשר כופין ומעשין על הצדקה להשפיע הזולת, המחלוקת מסולק לגמרי מכל וכל, שאין כאן מתנגד אל הזולת, עד שיש שלום לגמרי" [הובא למעלה בהערה 767]. הרי ביאר שאף צדקה של נדיבות לב עומדת להיפך למחלוקת [ועל כך נאמר הפסוק "מעשה צדקה שלום"], ורק כאשר כופין על הצדקה המחלוקת מסולקת לגמרי. ולפי זה מדוע כאן טרח לבאר ש"מרבה צדקה" מוסב על כפית צדקה, ולא גם על צדקה של נדיבות לב. וצ"ע.

(774) לא מצאתי מקומו. כי המקום היחידי שהביא את "מרבה צדקה מרבה שלום" הוא בנתיב השלום פ"א [א, ריז.], וז"ל: "ואמר [במדב"ר יא, ז] 'גדול השלום שניתן לעושי צדקה'. דבר זה התבאר אצל 'מרבה צדקה מרבה שלום', כמו שהתבאר למעלה איך מרבה צדקה מרבה שלום, עיין שם". הרי שם שלח לעיין לכאן.

(775) לשון הרבינו יונה כאן: "כי השם טוב לעצמו הוא, לא יניחנו לאחרים, הפך מן המרבה נכסים, כי במותו יעזבם וילך בלא חמדה ריקם מהם".

(776) "לפי שהשם שייך לעצמו, שהרי כל שם בא על עצם הדבר" [לשונו להלן]. ובמשלי י, ז "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלח:] כתב: "וכתיב 'זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב', ולא כתיב 'זכר רשעים לקללה', מפני שבא לומר כי הרשע שמו אשר הוא בא על עצמו, כי השם בא על עצם הדבר, ירקב, עד שיהיה עצמו נפסד לגמרי. ולא לקללה בלבד, אבל ירקב, עד שהוא נפסד בשמו. והצדיק, לא די כי שמו לברכה, אלא זכר של הצדיק בלבד יהיה לברכה". [הובא למעלה בהערה 624].

ובאור חדש [קצב.] כתב: "'המן הרע הזה' [אסתר ז, ו], סמך אל 'המן' 'הרע', ולא אמר 'המן הצר והאויב והרע הזה', מפני שם רע כאשר הוא אדם רע בעצמו, ולא שהוא רק בשביל שנאה או בשביל שום דבר, לכך 'הרע' סמך אצל שמו, כי השם מורה על עצמו של של אדם". ובנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד.] פתח את הפרק בפסוק [קהלת ז, א] "טוב שם משמן טוב", והאריך בזה, ובתוך דבריו כתב: "כי השם טוב הוא המעלה אל האדם עצמו, וזה כי השם מורה על עצמו של דבר. שכל אשר יש לו שם טוב, המעלה הזאת הוא עצמי אל האדם. לא כמו העושר, שזה קבל העושר. ואף החכמה, אם שנראה כי הדבר הזה הוא אל עצמו, אין החכמה דבר עצמי אל האדם. וכן שאר המעלות אינם אל האדם עצמו. אבל השם טוב שבא על האדם... תהיה המעלה מה שהיא, סוף סוף השם הוא בא על האדם עצמו. ודבר זה יותר נחשב משמן טוב. ואין רוצה לומר שמן טוב ממש, אבל נקרא 'שמן טוב' כל מעלה שמקבל האדם מה שהיא. כי אף אם הוא כהן, הכהונה אינה דבר עצמי לאדם כמו שיתבאר. וקרא שלמה המעלה שיש לאדם מצד עצמו 'שם טוב', כי השם בא על המהות שהוא מופשט מן הגשמי, סוף סוף השם בא על עצמו. וקרא המעלה שמקבל ואינו דבר עצמי אל המקבל 'שמן טוב', כי המעלה שמקבל אחר דומה לשמן טוב שמושחין הכלי בו, והכלי קבל את השמן, וכך הוא המעלה שקבל, נמשח ונתרבה ממנו מי שמקבל אותו... כי השם מורה על המהות העצמי המופשט, ושאר המעלות הם תארים למקבל. ולכך נקרא התואר המקבל 'שמן טוב', כי השמן טוב הוא מושח את המקבל, ומקדש אותו. וכן כל התארים הם מושחין את המקבל, ונותנים לו

תואר. אבל שם טוב הוא מורה על המהות, לכך הוא דבר עצמי. ובודאי דבר זה הוא יותר מעלה מן התואר שהוא מקבל". וכמה פעמים נתבאר למעלה שהשם מורה על מהות [בביאור משנת "כל ישראל" הערה 162, שם הערה 172, למעלה פ"א הערה 760, ועוד].

(777) לשון התויו"ט כאן: "קנה לעצמו - נראה לי לפרש שענינו שקנה עצמותו, ורוצה לומר שבהיות לו שם טוב, הנה נתעצם והיה מה שהוא, שכל שאין לו שם טוב הנה הוא כלא היה. וידוע שגדר השם הוא המורה על עצמות הדבר, שזהו מה שקרא האדם שמות לכל חי [בראשית ב, כ]. ולכן אם השם טוב, הרי זו הוראה על עצמותו. כי כשאין שם טוב, ראוי לו שלא היה, והרי הוא כלא היה, ואין כאן קנין של כלום".

(778) לשונו להלן פ"ד מי"ד [ד"ה אבל פירוש, בביאור המשנה שם "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות, וכתר שם טוב עולה על גביהן"], וז"ל: "כי מפני זה אמר 'וכתר שם טוב עולה על גביהן' [שם], והטעם מה שכתר הזאת עולה על גביהן, כי השם מפני שהוא מורה על עצמו של בעל השם, מופשט מן הגשמי, כי זהו ענין השם שהוא מופשט לגמרי, רק השם שהוא ענין שכלי בלבד. ואין זה דומה לתורה, כי כתר תורה אין ספק כי יש לחכמה התחברות אל האדם, אף שהחכמה נבדלת מן האדם, מכל מקום הגוף נושא החכמה, והחכמה יש לה קשור עם האדם שהוא בעל גוף. אבל השם הטוב שהוא מופשט מן הנושא, הוא נבדל לגמרי, ולכך הוא על גביהן... כי כתר תורה יש לו צירוף אל האדם. אבל השם טוב הוא בכל העולם, מפני שהשם מופשט לגמרי, אין לו התקשרות אל הגוף כלל... כי הכתר של תורה נבדלת גם כן מן האדם, וכתר שם טוב עולה על גביהן, כי השם טוב הוא יותר נבדל".

(779) פירוש - אין זה דבר נוסף [מספר אחד עשר] על עשרת הדברים שנשנו עד כה במשנה.

(780) מדויק מלשונו שהתורה מרבה חיים גם בעוה"ז, וגם לעוה"ב. וכן אמרו במשנה [להלן פ"ו מ"ח] "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא". ובמשנה שם מובאים שבעה פסוקים כדי להורות על כך. ובתחילת המשנה שם כתב: "ואלו שבע מעלות ומדריגות מתחילין מן חיי עולם הזה, בדבר שהוא המדריגה התחתונה, ומסיימין במדריגה האחרונה של חיי עולם הבא הנצחיים. ולפיכך ג' פסוקים הראשונים מורים על חיי עולם הזה, וג' אחרונים על חיי עולם הבא, והפסוק האמצעי היא מדריגה בין עולם הזה ובין עולם הבא, וכמו שיתבאר". ובסוף המשנה כתב: "הרי לך כי התחיל ממדריגה התחתונה, וסיים במדריגה העליונה, הוא החיים של עולם הבא הנצחיים, ודבר זה מבואר".

(781) בא לבאר, שאם הבבא הזאת ["קנה לו דברי תורה קנה לו חיי העולם הבא"] מבארת את מה שהוזכר למעלה במשנה ["מרבה תורה מרבה חיים"], מדוע היא לא נשנתה שם, אלא נשנתה בסוף המשנה, מנותקת ממה שבאה לבאר.

(782) כמבואר בהערה 780. ובתפארת ישראל ר"פ נז [תתפח.] כתב: "עולם הבא, אשר הוא העיקר... שהוא תכלית האחרון".

(783) בשר, נכסים, נשים, עבדים, שפחות.

(784) תורה, ישיבה [חכמה], עצה [תבונה], צדקה, שם טוב.

(785) כמו שכתב בגבורות ה' פנ"ז [רנה:]: "כי המכות האלו [עשר המכות במצרים] היו תמיד מתקרבין אל מצרים, ותמיד המכה הראשונה יותר רחוקה מהם, עד המכה האחרונה שהיתה מגיעה לעצמן לגמרי. אבל מכות הראשונות, שהם תשע מכות, לא היו המכות מגיעין לעצמן לגמרי, רק לדבר שהוא מקרה בהם. ולפיכך היו המכות עשר, כי העצם הוא אחד, והמקריים שהם לעצם הם תשעה. ולפיכך היו תשע מכות, וכלם לא היו מגיעים עד עצם מצרים, עד העשירי, שהיה מגיע לעצמן לגמרי, כי העשירי הוא העצם". ובח"א לסוטה מט. [ב, פט:] כתב: "העשירי אשר הוא מפריש [במעשרות] נגד העצם שהוא עיקר, כי מי שמבין דברי חכמה יודע כי העצם הוא אחד, וט' מקריים. וציוה השם יתברך שהאדם יקח ט' חלקים, וחלק אחד יתן אל השם יתברך, לומר המקריים שאינו עיקר שייכים לאדם, אבל אל השם יתברך שהוא עיקר, שייך העשירי, אשר הוא נגד העצם ועיקר". ושם מזכיר דברים שכתב להלן פ"ג מי"ג [ד"ה ואחר כך], שביאר שם שהפרטיים הם עד תשעה, והעשירי הוא משלים, עיי"ש. וראה בבפירוש המלות הזרות [בסוף המורה נבוכים] תחילת אות א. **ואודות שהעצם** הוא הנושא למקריים, כן כתב להלן פ"ה מ"ו בשם ספר קדמון, וז"ל: "דע כי התוארים הם נשואים בעצם, וכל מקרה אין קיום בלתי נושא, ואינו מתקיים בו העצם, אבל הוא מתקיים מכח העצם". ובנתיב התורה פ"ט [א, לט:] כתב: "כל עצם נמשך אחריו דבר טפל, כי העצם נושא אל הדבר הטפל". ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה.] כתב: "אין עצם בלא מקרה, כי העצם נושא המקרה, ואין המקרה נושא למקרה. ולפיכך כאשר יש כאן עצם הדבר, יש כאן רבוי דבר שהוא טפל ומחובר עמו".

(786) רמב"ן [שמות כ, ב]: "אנכי ה' אלקיך - אמר אנכי ה', יורה ויצוה אותם שידעו ויאמינו כי יש ה' והוא אלקים להם, כלומר הווה קדמון, מאתו היה הכל בחפץ ויכולת". וראה תפארת ישראל פל"ז [תקנט.].

(787) נראה שכוונתו לשאלה מדוע "אנכי" לא נאמר בלשון ציווי, לעומת תשעה הדברות האחרים, וכלשונו בתפארת ישראל ר"פ לז [תקלד.]: "הדבור הקדוש הראשון 'אנכי ה' אלקיך וגו". הרבה מבני אדם היה קשה להם עם הדבור הראשון 'אנכי ה' אלקיך', הרי אין זה מצוה כלל. שאם היה מצוה היה לכתוב בלשון צווי 'אנכי אשר הוצאתיך מארץ מצרים אהיה לך לאלקים'... אבל בודאי הדבר הברור כי 'אנכי ה' אלקיך' הוא הראשון, ופירושו 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולכך לא תכפור בי לומר שאיני אלקיך חס ושלום. ומה שלא אמר 'אנכי אהיה לך לאלקים', כי היה זה משמע כי מצוה זאת כמו שאר מצות, כמו שאמר [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', ואפשר שיעשה לו אלהים אחרים, וכן כל המצות. אבל 'אנכי ה' אלקיך', אף אם לא יקבל אותו האדם לאלוק, הוא אלקים שלו, והוא מלכו מצד עצמו... וכדי שלא יטעה האדם בטעותו לומר כי אפשר שיפרקו עולו מהם, וכמו מלך בשר ודם יכולים העם לפרוק עולו מאתו עד שאינו מלך עליהם, אמר בלשון הזה 'אנכי ה' אלקיך וגו'", כלומר שעל כל פנים אני ה' אלקיך מצד עצמי. ואילו אמר 'אנכי ה' אשר הוצאתיך מארץ מצרים אהיה לך לאלקים', היה משמע שאפשר להם לעבור ולפרוק עולו מאתם, כי הוא אלקיהם מצד הפועל כאשר מקבל אותו לאלקים, אבל לא מצד עצמו. לכך אמר 'אנכי ה' אלקיך', כי הוא אלקיהם מצד עצמו, לא מצד הפועל", ושם הערה 11.

(788) כי יחס בין הדבור הראשון לתשעה בעקבותיו הוא יחס של הכרח לאפשרי [כמבואר בהערה הקודמת], והוא הוא היחס של עצם למקרה. וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ח [ערב:]: "לפי שהוא הכרחי שכך יהיה, שאי אפשר שיהיה בענין אחר, לכך מציאות זה הוא העצם, והוא הכרחי שיהיה כך, ולא בענין אחר" [הובא למעלה בהערה 300]. ובתפארת ישראל פט"ז [רלז:] כתב: "הרי הוא מבואר כי כל חכמה ודעת אשר יקנה האדם מעצמו הוא מקרה קרה, שאפשר שישכיל או לא ישכיל".

(789) אודות החילוק בין "אנכי" לתשעה דברות האחרים, ראה בבאר הגולה באר השלישי [רעז.], נר מצוה [מא:], תפארת ישראל פל"ז [תקלד.], ובדרשת שבת הגדול [ר.].

(790) כי "שם טוב" הוא מעלה בעצם, וכמו שביאר. ואם תאמר, מדוע בעשרת הדברות הדבור שבעצם הוא ראשון לכל ["אנכי"], ואילו במשנתינו מעלת העצם היא אחרונה לכל ["קנה שם טוב"]. זאת ועוד, כי משמע מדבריו כאן שדוקא מפאת היות מעלת שם טוב מעלה בעצם, לכך היא הוזכרה לאחרונה ["**ולכך** מסיים 'קנה שם טוב קנה לעצמו'"]. ואילו בעשרת הדברות כתב להיפך, שבתפארת ישראל ס"פ לז [תקסד:] כתב: "דבור 'אנכי' הוא ראשון וקודם. וזה כמו שאמרנו, כי מלכותו על הנמצאים, והוא ראשון וקודם

אל הכל". ומדוע בעשרת הדברות העצם מחייב שיוזכר ראשונה, ואילו במשנתינו העצם מחייב שיוזכר אחרונה. ויש לומר, כי העצם הוא לה', והמקריים הם לאדם [כמבואר בהערה 785]. והנה עשרת הדברות ניתנו לנו מפי הגבורה, ובאים אלינו מלמעלה למטה, לכך העצם הוא ראשון, כי הוא קרוב לה'. אך המשנה נכתבה לאדם המטפס ועולה מלמטה למעלה, ולכך הסיום הוא במעלת העצם. **ודבר זה** מפורש בגבורות ה' פנ"ז, שביאר שעשר מכות מצרים מקבילות לעשרה מאמרות, ומכת בכורות מקבילה למאמר "בראשית" [רנד:]. ובהמשך הפרק כתב [רנה:]: "לפיכך היו המכות עשר, כי העצם הוא אחד, והמקריים שהם לעצם הם תשעה... כי העשירי הוא העצם. וידוע כי הדבר שהוא ראשון יותר ראוי להיות עצם, כי העצם הוא ראשון, ואשר אינו עצם אינו ראשון. ולכך מכה עשירית היתה בעצמן לגמרי". הרי שבתוך כדי דיבור כתב שתי נקודות; (א) העצם הוא ראשון. (ב) מכת בכורות היא העצם, והיא מכה עשירית ואחרונה. וכיצד יתקיימו שני מקראות אלו. אך לאורך כל הפרק הדגיש ש"המכה שהיא מלמעלה יותר קשה, ואין להביא מכה קשה ואחר כך שאינה קשה כל כך, ולפיכך היו עולים מלמטה למעלה" [רנד.], "כי אלו עשר מכות התחיל הקב"ה בהם מן הקטן, ובגדול כלה... ותמיד היה מוסיף במכה עד שבאחרונה היה מכה אותם במכת המיתה לגמרי" [רנה.], "כי המכות האלו תמיד מתקרבין אל מצרים, ותמיד המכה הראשונה יותר רחוקה מהם עד המכה האחרונה שהיתה מגיעה לעצמן לגמרי" [רנה:], "ולפי שהמכות היו מתחילין ברחוק יותר, ותמיד היו מתקרבין עד שהגיעו המכות לעצם מצרים" [רנו.]. נמצא שיחס משנתינו לעשרת הדברות הוא בדיוק כיחס עשר המכות לעשרה מאמרות; בדברות ובמאמרות העצם הוא ראשון ["אנכי", "בראשית"], ובמשנתינו ובמכות העצם הוא אחרון ["שם טוב", מכת בכורות]. כללו של דבר; כאשר יורדים מלמעלה למטה, העצם הוא ראשון. וכאשר עולים מלמטה למעלה, העצם הוא אחרון.

(791) כמבואר למעלה הערה 698.

(792) זהו טעם חדש שלא הזכיר עד כה, כי למעלה [לאחר ציון 692] כתב: "ואמר שאותם חמשה דברים ששייכים אל הגוף, הרבוי בהם הפסד וגרעון, כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי", וזהו משום [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי". אך כאן מבאר, שהואיל ודבק בחומר החסרון, לכך ככל שמרבה יותר, חסר יותר.

(793) כמבואר למעלה הערה 694.

(794) אולי רומז לדברים שכתב נתיב שם טוב פ"א [ב, רמו.], וז"ל: "כי השם מורה על המהות העצמי המופשט, ושאר המעלות הם תארים למקבל... ובכאן [קה"ר ז, א] הזכיר

עשר מעלות שיש לבעל שם טוב. וידוע כי המאמר העצם הוא המאמר העשירי מן עשרה מאמרות... וכנגד זה אמר עשרה דברים בשם טוב, אשר היא מעלה עצמית. ודבר זה תבין ממה שאמרו [להלן פ"ד מי"ד] כי כתר שם טוב עולה על גביהן, וכתר שם טוב היא העשירית. והבן זה היטב כי אי אפשר לפרש יותר". וכשם שבמדרש בקה"ר המספר עשר שייך למעלת שם טוב, כך גם במשנתינו מעלת שם טוב הוזכרה עשירית. ודו"ק.

משנה ח

(795) פירוש - ריב"ז קבל מהלל ושמאי [כמבואר במשנתינו, פסחים ג:, וסוכה כח.], וא"כ בזה הוא נחשב שני להלל. ולכך הוא קודם לפני אלו שהם מאוחרים יותר להלל. והנה שבעת הדורות שאחר הלל הם; שמעון בנו [לא הובא במסכתינו], גמליאל הזקן [הובא למעלה פ"א מט"ז], שמעון הזקן [הובא למעלה פ"א מי"ז], גמליאל דיבנה [לא הובא במסכתינו], שמעון [הובא למעלה פ"א מי"ח], רבי יהודה הנשיא [הובא בפרק זה משנה א], רבן גמליאל בנו [הובא בפרק זה משניות ב-ד, וראה למעלה פ"א הערות 1443, 1444]. וא"כ ריב"ז קודם לכל אלו שהובאו במשניות הנ"ל, כי הוא שני להלל, והם מאוחרים יותר להלל. ולמעלה פ"א סוף משנה טז [לאחר ציון 1445] כתב: "ונראה דבזמן רבן שמעון בנו של הלל היה רבי יוחנן בן זכאי מנהיג גם כן וגדול כמותו... והוא מתלמידי הלל", וראה שם הערה 1448. ולכך מקשה כאן מדוע דברי ריב"ז לא הוזכרו כסדר הדורות. ולמעלה משנה ב [לאחר ציון 225] כתב: "כי סמיכות המאמרים כפי הדורות של החכמים כמו שהיו זה אחר זה", ושם הערה 226. ואע"פ שבמשניות האחרונות [ד-ז] הובאו דברי הלל הזקן, כבר עמד על כך למעלה בתחילת משנה ד [לאחר ציון 415] מדוע דברי הלל לא הובאו עם דבריו שבפרק א [משניות יב-יד], ודבריו שם אינם מיישבים שאלה זו.

(796) הרי לאחר תקופת הזוגות [למעלה מפ"א מט"ז ואילך] לא נזכר במשניות שקבלו מהדורות הקודמים, שנאמר [פ"א מט"ז] "רבן גמליאל אומר", "שמעון בנו אומר" [שם מי"ז], ורק לפני כן נאמר "אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק" [למעלה פ"א מ"ג] עד סוף הזוגות [פ"א מי"ב "הלל ושמאי קבלו מהם"].

(797) פ"א מט"ז [ד"ה ולא זכר, מציון 1441 ואילך].

(798) לשונו שם: "ולא זכר כאן קבלה [במשנה טז, שלא נאמר שם "רבן גמליאל קבל מהם", אלא "רבן גמליאל אומר"], כי לא היתה הקבלה נמשכת רק עד הלל ושמאי. וכך אמרו בפרק הנחנקין [סנהדרין פח:] משרבו תלמידי הלל ושמאי שלא שמשו כל צרכן,

רבו מחלוקת בישראל, ונעשה התורה כשתי תורות. ולכך לא זכר קבלה מהלל ושמאי ואילך", ושם הערה 1442. וראה גם למעלה פ"א ציון 1374, ובסמוך הערות 813, 832.

(799) במשנה שלפנינו איתא "רבי אומר, איזוהי דרך ישרה **שיבור** לו האדם", ולא "**שיבחר** לו האדם". אמנם למעלה כתב כמה פעמים הלשון "שיבחר לו האדם" [פ"א לאחר ציון 1827, פעמיים בתחילת פרק זה (לאחר ציון 4)], ועוד.

(800) למעלה בתחילת הפרק [לאחר ציון 9] השוה בין דברי רבי לדברי ריב"ז, עד שהקשה "למה אמר רבי 'איזה דרך ישרה', ואילו רבן יוחנן בן זכאי אומר 'איזה דרך טובה'" [וישב שאלה זו בהמשך שם (לאחר ציון 37)]. ואם תאמר, הרי ריב"ז קדם לרבי [כפי שביאר], ומדוע שדברי ריב"ז יהיו נמשכים אחר דברי רבי, ולא להיפך, שדברי רבי יהיו נמשכים אחר דברי ריב"ז, והיה לדברי ריב"ז להזכר במקומם הראוי [שלהי פרק א], ושם גם יובאו דברי רבי. ויש לומר, שכבר ביאר בסוף פרק א [בין ציונים 1820-1832] ובתחילת פרק זה בכמה טעמים מדוע דברי רבי צריכים להיות מובאים דוקא בתחילת הפרק. ולכך דברי רבי קבועים ונטועים במקומם, ודברי ריב"ז נמשכים אחריהם.

(801) כפי שכתב למעלה בתחילת הפרק [לאחר ציון 2] "והיה לו להזכיר הבן עם האב", ושם הערה 3. וכן להלן פ"ג מ"י [ד"ה רבי דוסא] כתב: "הנה סדר מאמר זה בכאן, כדי לחבר מאמר האב עם מאמר בנו", וראה למעלה הערה 227.

(802) רבן גמליאל אמר שם.

(803) כפי שביאר זאת למעלה [לאחר ציון 418]: "מפני שזכר לפני זה מעלת הצבור, שאמר 'כל העוסקים עם הצבור וכו", קבע גם כן דברי הלל, שהוא מפרש גם כן מעלת הצבור", ושם הערה 419. ובסמוך [ליד ציון 810] ביאר הסבר נוסף. וראה הערה 818.

(804) "חזר לענין הפרק" - לדברי רבי שאמר "איזהו דרך שיבור לו האדם". אמנם מ"מ קצת יש לדייק דבריו, שאמר "חזר לענין הפרק", ולא אמר "חזר לדברי רבי". אמנם הענין יוסבר לפי דבריו למעלה ס"פ א [מציון 1807] שביאר שהמאמרים שהוזכרו בפרק א הם כנגד עשרה מאמרות שבמעשה בראשית, ודברי רבי הם כנגד הפסוק [בראשית ב, ד] "אלה תולדות שמים וארץ בהבראם", שהוא לאחר מעשה בראשית, עיי"ש. וכשם שענינו של **כל** פרק א הוא כנגד עשרה מאמרות, ולא רק מאמר בודד שהוזכר שם, כך ענינו של **כל** פרק ב הוא כנגד הפסוק "אלה תולדות שמים וארץ בהבראם", ולא רק מאמרו של רבי. ולכך כתב כאן "חוזר לענין הפרק". וראה למעלה פ"א הערה 1829, ובסמוך הערה 806.

(805) פירוש - ריב"ז שאל את תלמידיו.

(806) צריך ביאור, שאמנם בפרק ראשון יש משניות שנשנו בלשון קצרה, וכמו [משניות ב, יח] "על שלשה דברים העולם עומד וכו'". וכן [שם משנה י] "שמעיה אומר, אהוב את המלאכה, ושנא את הרבנות, ואל תתודע לרשות", וכיו"ב. אך גם יש שם לשונות ארוכים יותר, וכגון [שם משנה ה] "יוסי בן יוחנן איש ירושלים אומר, יהי ביתך פתוח לרווחה, ויהיו עניים בני ביתך, ואל תרבה שיחה עם האשה, באשתו אמרו, קל וחומר באשת חברו. מכאן אמרו חכמים, כל זמן שאדם מרבה שיחה עם האשה, גורם רעה לעצמו, ובוטל מדברי תורה, וסופו יורש גיהנום". ועל כך עוד היה ניתן ליישב שדברי יוסי בן יוחנן עצמם הם דברים קצרים [מהמלים "יהי ביתך פתוח לרווחה וכו'" עד "ואל תרבה שיחה עם האשה"], ואילו אריכות הלשון שיש שם [מהמלים "באשתו אמרו" עד סוף המשנה] היא הוספה שאחרים אמרו על דבריו הקצרים של יוסי בן יוחנן [ראה רע"ב ותוי"ט שם]. אך עדיין יש להעיר מהמשך הפרק שם [משנה יא] "אבטליון אומר, חכמים הזהרו בדבריכם, שמא תחובו חובת גלות, ותגלו למקום מים הרעים, וישתו התלמידים הבאים אחריכם וימותו, ונמצא שם שמים מתחלל", וכל זה הוא מדברי אבטליון. ומאידך גיסא, בפרק זה יש גם משניות שנשנו בלשון קצרה, וכגון [להלן משנה יא] "רבי יהושע אומר, עין הרע, ויצר הרע, ושנאת הבריות, מוציאין את האדם מן העולם". וכן [משנה טו] "רבי טרפון אומר, היום קצר והמלאכה מרובה, והפועלים עצלים, והשכר הרבה, ובעל הבית דוחק". ואם כן, מהי כוונתו במה שכתב "לכך לא רצה לסדר דברי רבן יוחנן בן זכאי עם דברי הלל בפרק ראשון, כי כל הראשונים דבריהם היה בקצרה". **ושמעתי** ממו"ר שליט"א לבאר, שיחס הראשונים לאחרונים הוא היחס שבין עצם הדבר לפירוש הדבר. שהרי אמרו חכמים [שבת קיב:] "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אדם". ומלאך הוא עצם הדבר, וכמו שאמרו חכמים [חגיגה יד.] "כל דיבור ודיבור שיוצא מפי הקב"ה נברא ממנו מלאך אחד". הוי אומר שהמלאך הוא בבחינת "זה הדבר", ואילו בני אדם הם בבחינת "כה אמר ה'" [ראה רש"י במדבר ל, ב, וגו"א שם אות ו]. וכבר השריש המהר"ל בסוף פרק ראשון [לאחר ציון 1807] שפרק א עומד כנגד עשרה מאמרות, ופרק ב עומד כנגד [בראשית ב, ד] "אלה תולדות השמים וארץ בהבראם" [הובא בהערה 804]. א"כ פרק א עוסק בשמים וארץ עצמם, ופרק ב עוסק בתולדות שמים וארץ. וזהו ממש היחס שבין הראשונים לאחרונים, שהראשונים מקצרים בדבריהם כי הם עוסקים בעצם הדבר, ואילו האחרונים מאריכים בדבריהם כי הם עוסקים בביאור הדבר. ולפי זה, כוונת המהר"ל בתיבת "בקצרה" היא לא למיעוט כמות המלים, אלא לתוכן הנאמר בהן; בפרק ראשון ["הראשונים"] דובר על עצם האדם, ובפרק ב דובר על מעשי האדם [כמבואר

למעלה שם ס"פ א]. לכך, דברי ריב"ז הארוכים משתייכים לפרק שני, כי אריכות לשונו היא סימן לכך שדבריו סובבים סביב מעשי האדם, ולא סביב עצם האדם. ואע"פ שיש משניות בפרק א עם לשונות ארוכים, ויש משניות בפרק ב עם לשונות קצרים, מ"מ משנה לא זזה ממקומה, וסוף סוף פרק א עוסק בעצם האדם [שבדרך כלל מתבטא בלשון קצרה], ופרק ב עוסק במעשי האדם [שבדרך כלל מתבטא בלשון ארוכה]. והוסיף מו"ר לבאר, כי ריב"ז הוא רבן של ישראל לאחר החורבן [גיטין נו:, וראה למעלה פ"א הערה 1446], ועל תקופה זו נאמר [איכה ב, ט] "מלכיה ושריה בגוים אין תורה" [כפי שביאר הגר"א בליקוטים בסוף ספרא דצניעותא דף לח]. לכך בהכרח שריב"ז אינו עוסק בעצם הדבר, אלא בביאור הדבר. ודפח"ח. וראה הערה הבאה.

(807) לכאורה כוונתו היא שאין מקום להזכיר דברי התלמידים בפרק ראשון, משום שבפרק ראשון הובאו דברי אבות הדור, ואין התלמידים בגדר "אבות הדור". ואודות שבפרק ראשון הובאו דברי אבות הדור, כן כתב כמה פעמים למעלה, וכגון בפרק א משנה א [לאחר ציון 36] כתב: "ואלו הם אבות העולם בודאי, כי נחשב משה אב לעולם בודאי. ונחשב יהושע מן אבות העולם... וכן הזקינים, וכן הנביאים, וכן אנשי כנסת הגדולה, כלם בשביל קבלתם התורה הם אבות עולם. וכן אנטיגנוס איש סוכו נחשב אב לעולם, שהוא קבל התורה משמעון הצדיק. וכן הזוגות... ולפיכך יש לאדם לקבל מוסר שלהם, כמו שעל הבן ראוי לקבל מוסר האב". וכן הוא שם בתחילת משניות ג, ה. והואיל וכאן הובאו דברי חמשת התלמידים של ריב"ז, לכך אין משניות אלו יכולות להשנות בפרק ראשון. **אך זה** קשה לומר, כי לפי זה יוצא שרק בפרק הראשון "מזכיר חכמי אבות הדור", ולא בפרק שני. אך למעלה בתחילת פרק ראשון [לאחר ציון 51] כתב: "לכך נקראת מסכתא זאת מסכת 'אבות', כי במסכתא הזאת נשנה המוסר שלמדו אבות העולם". ובודאי ששם המסכת ["אבות"] כולל את כל פרקי המסכת, ולא רק את פרקו הראשון. ומוכח מכך שאף תלמידי ריב"ז הם בגדר "אבות הדור", דאל"כ לא היו דבריהם נשנים מעיקרא במסכת אבות. ואם כן, מהי המניעה מלהזכירם בפרק ראשון. **לכך נראה** לומר, שהמניעה נעוצה בריב"ז עצמו, שהואיל והוא מסתייע מדברי תלמידיו, לכך דבריו לא יובאו בפרק ראשון, כי בפרק ראשון הובאו דבריהם של אלו העומדים מצד עצמם, ואינם מסתייעים מתלמידיהם. נמצא שתשובה זו דומה לקדמותה בכך ששתיהן מבארות שבפרק א מדובר על השורש ועצם הדבר, ואילו בפרק ב מדובר על פירוש הדבר והסתעפות השרשים לענפים. ובירור התורה באמצעות רב ותלמידיו שייך למהלכים של בירור התורה שבע"פ, וכמבואר למעלה פ"א הערה 219. וכן כתב למעלה פ"א בתחילת

משנה ג, וז"ל: "כבר בארנו, כי במה שהיו אלו האנשים אבות העולם, **ולא היה כיוצא בהם בזמן שלהם**, היו מלמדים מוסר לעולם. וכפי ערך מדריגת מעלתם היה מדריגת מוסר שלהם", ושם הערות 575, 707, 1740. הרי איירי באבות הדור ש"לא היה כיוצא בהם בזמן שלהם", ומרוממים משאר בני דורם, לכך אי אפשר לשנות דברי תנא שבולטת אצלו זיקתו לתלמידיו. ודייק בלשונו הזהב כאן ותראה שלכוונה זו מטין דבריו. **ועד כה** השיב שלש תשובות לשאלתו הראשונה מדוע ריב"ז לא הובא בפרק א [(א) דברי ריב"ז שייכים לדברי רבי שהובאו בתחילת הפרק, ששניהם עוסקים בדרך שיבור לו אדם. (ב) כל הראשונים שבפרק א היו דבריהם בקצרה, וכאן רוצה להאריך. (ג) כאן נזכרו דברי ריב"ז עם תלמידיו, ובפרק א הוזכרו חכמי אבות הדור ללא תלמידיהם]. ובסמוך [ראה הערה 815] יביא תשובה רביעית.

(808) כפי שביאר סדר זה למעלה בסוף פרק א [לאחר ציון 1832], ובפרק זה משנה ב [לאחר ציון 225].

(809) בא ליישב את שאלתו השניה למעלה [לאחר ציון 795]: "ועוד, שאמר 'קבל מהלל ומשמאי', למה הזכיר כאן יותר ממי קבל".

(810) זהו הסבר שני לכך שדברי הלל הובאו בפרק זה, ולא עם דבריו שבפרק א. והסברו הראשון הובא בקצור כאן [לאחר ציון 801]: "דברי הלל הם שייכים לדברי רבן גמליאל שאמר 'וכל העוסקים עם הצבור וכו", וכן אמר הלל 'אל תפרוש מן הצבור'", וראה הערה 803. ואולי עדיין צריך להסברו הראשון, שאע"פ שיש צורך להביא כאן מאמר של הלל [כדי לחבר אליו את דברי ריב"ז], מ"מ מדוע דוקא הובא המאמר העוסק במעלת הצבור, ולא מאמר אחר, ולכך צריך את הסברו הראשון [ראה הערה 818]. ובזה מיישב את שאלתו ההשניה למעלה [ראה הערה קודמת], שהיה צורך להזכיר כאן את הקבלה מהלל ושמאי, כי בא להורות שעתה חוזרים לסדר הקבלה, וריב"ז משתייך לסדר זה. ובסמוך [ליד ציון 817] יתרץ תשובה נוספת על שאלה זו.

(811) בא ליישב את שאלתו השלישית למעלה [לאחר ציון 796]: "ומכל שכן כי למעלה אמרנו כי לכך נזכר קבלה עד הלל ושמאי, ולא יותר, כי נתמעטה הקבלה, ולא היתה הקבלה כמו שהיתה קודם זה. ואם כן למה אמר 'קבל מהלל ומשמאי'".

(812) פירוש - יש חיית והפרדה בין סדר הקבלה המלאה והגמורה ממשה רבינו ואילך, לבין הקבלה של ריב"ז מהלל ושמאי, כי קבלת ריב"ז נזכרה לאחר הרבה משניות שלא נזכרה בהם שום קבלה, לכך אין מקום לטעות ולהשוות בין שתי קבלות אלו, וכמו שמבאר [ראה הערה 819].

(813) קשה, כי כאן כותב שעד סוף הזוגות [הלל ושמאי] "קבלו התורה כאשר ראוי בלא מעוט", ואילו למעלה פרק א משנה א [לאחר ציון 118] כתב שרק עד זמנם של אנשי כנסת הגדולה קבלו התורה ללא התמעטות, אך משם ואילך היתה התמעטות, וכלשונו: "אמר 'ומסרה ליהושע' [שם], כי משה היה אפשר לו למסור כל אשר קבל ליהושע. וכן היה אפשר ליהושע למסור כל אשר מסר לו משה לזקינים, וכן זקינים לנביאים, וכן נביאים לאנשי כנסת הגדולה, כל אחד מסר כל אשר קבל לאחר, מפני שכחם יפה לקבל. אבל מן אנשי כנסת הגדולה התחילו הדורות לפחות ולהמעט... כי מן אנשי כנסת הגדולה ואילך התחילו הדורות למעט. ולכך אמר [למעלה פ"א מ"ג] 'אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק', ולא אמר 'שמעון הצדיק מסר התורה לאנטיגנוס איש סוכו', כי לא מסר לו כל תורתו שקבל, שהדורות התחילו לפחות ולהתמעט חכמתם, רק אמר 'אנטיגנוס איש סוכו קבל ממנו', כי קבל כפי כוחו כאשר היה לו לקבל... וכן כל הזוגות שזכר אחר כך, לא הזכיר רק לשון קבלה, כי לשון 'קבל' תולה במקבל, והוא מקבל כפי כחו. אבל המסירה היא שייך אל המוסר, והוא מוסר כפי כחו גם כן. ודבר זה היה עד אנשי כנסת הגדולה... כי לא היה חסרון במקבל. אבל כאשר יש חסרון במקבל... אמר לשון 'קבלה'". ובשלמא עד כה כתב על תקופת הזוגות ש"היו מקבלים מיוחדים" [לשונו למעלה פ"א אחר ציון 1373], אך כאן כתב שעד סוף הזוגות "קבלו התורה כאשר ראוי בלא מעוט", וזה לכאורה סותר לדבריו בפ"א מ"א. **אמנם לא** קשה, כי כוונתו כאן היא שעד סוף הזוגות הקבלה היתה בשלימות, שאע"פ שכח המקבל נחלש והלך מזמן אנכה"ג ואילך, מ"מ המקבל קבל כפי כחו [החלוש] בשלימות עד סוף הזוגות. אך משם ואילך רבו התלמידים שלא שימשו כל צורכן, ונעשית התורה כשתי תורות [סנהדרין פח:], והקבלה גופא נפגמה ולקתה בחסר, שאין המקבלים מקבלים כפי כחם בשלימות, אלא מקבלים בצורה לקויה וחסירה אפילו ביחס לכחם. נמצא שיש כאן ג' שלבים; (א) ממשה רבינו עד אנכה"ג לא היתה התמעטות בשלימות נתינת התורה. (ב) מאנכה"ג עד סוף הזוגות לא היתה התמעטות בשלימות קבלת התורה [אע"פ שכח המקבל הלך ונחלש]. (ג) משם ואילך היתה התמעטות בשלימות קבלת התורה. וראה למעלה פ"א הערה 657 שנתבאר שם שגם בשלב הראשון [ממשה רבינו עד אנכה"ג] לא היתה דרגת המקבלים האחרונים שוה לדרגת המקבלים הראשונים, עיי"ש.

(814) לשונו בכת"י כאן: "ועוד אף על גב שנתמעטה הקבלה מן הלל ושמאי, לא שבטלה הקבלה לגמרי, רק שנתמעטה. לכך אמר אצל רבי יוחנן בן זכאי שקבל מהלל ושמאי, רק שלא היה כאן קבלה גמורה כמו שהיה לפני זה". ואודות שכל ירידה היא נעשית

בהדרגתיות, כן ביאר בבאר הגולה בבאר הראשון [צז.], וז"ל: "דוקא במחלוקת בית שמאי ובית הלל אמרו [עירובין יג:] 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי הם היו תחלה במחלוקת התורה, שקודם שהיה מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא היה מחלוקת בתורה כלל. וכאשר באו בית שמאי ובית הלל היה מחלוקת שלהם, עד שדברי שניהם 'דברי אלקים חיים'... ואין ראוי שיבאו ישראל ממדריגה העליונה, שלא היה בהם מחלוקת בתורה, אל מדריגה זאת שיהיה בהם מחלוקת, ואחד מהם דבריו בטלים. ולכך היה המחלוקת 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ואחר כך נתחדש שאר מחלוקת, והבן זה מאוד". ובגבורות ה' פל"ה [קלג.] כתב: "רבי אליעזר אומר [מכילתא שמות יב, ג] שצוה [הקב"ה את ישראל] בפסח מצרים שיקחו בעשור לחודש [שמות שם], מפני שהיו שטופים בע"ז... ביאור זה כי אי אפשר שיהיו ישראל לחלק ה' בפעם אחד אחר שהיו שטופים בע"ז, ולכך צוה עליהם שיקחו את פסח זה בעשרה לחודש [ניסן], כי הלקיחה היא פרישה קצת מע"ז לקרב אל הקב"ה, ואח"כ לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מע"ז לגמרי". וראה גו"א בראשית פל"ז הערה 240, שנתבאר שם שגם אין הנפילה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא נעשית בבת אחת, אלא בהדרגה. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסז.], ושם הערה 15, ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ.], ושם הערה 52. וראה למעלה פ"א הערות 64, 658.

(815) זו תשובה רביעית על שאלה זו [שלש התשובות הראשונות לוקטו בסוף הערה 807]. ובכת"י כאן כתב: "לכך לא קבע רבי יוחנן בן זכאי למעלה אצל הלל ושמאי, רק הפסק ביניהם, ואחר כך סדר את רבי יוחנן ואמר שקבל מהלל ושמאי, כי עדיין היה כאן קבלה קצת עד אחר רבי יוחנן, ולא היה קבלה גמורה".

(816) לרבי יוחנן בן זכאי [אם לא היה נאמר אצלו כלל לשון קבלה].

(817) זו תשובה שניה על שאלה זו [ולמעלה תירץ שבזה חזרנו לסדר הקבלה].

(818) ואם תאמר, שלא יזכיר כאן את דברי הלל, ואז לא יצטרך לומר על ריב"ז "קבל". שהרי ביאר למעלה [לפני ציון 810] שלכך הובאו בפרק זה דברי הלל, כדי לחבר אליהם את קבלת ריב"ז. אך עכשו מבאר להיפך, שהואיל והובאו כאן דברי הלל, היה צורך לומר על ריב"ז שקבל מהלל, ואם כן איך ההתחלה נעשית. ובעל כרחך לומר שדבריו כאן הם לפי מהלכו הראשון, שדברי הלל הובאו בפרק זה כי הם שייכים לדברי רבן גמליאל שעסקו במעלת הצבור [ראה הערות 803, 810].

(819) כי אין לחשוש לטעות שנשוה קבלה זו לקבלת הזוגות, שהרי קבלה זו נזכרה בפרק ב, ואילו קבלת הזוגות נזכרה בפרק א [ראה הערה 812]. והואיל ואליבא דאמת ריב"ז

אכן קבל מהלל [כיון שלא נתמעטה הקבלה לגמרי בבת אחת], ומאידך גיסא יש בזה גנאי לריב"ז אם לא תוזכר קבלתו מהלל, ולכך אין כל סבה להמנע מהזכרת קבלה זו.

(820) פירוש - למעלה בפרק א, לאחר שהובאו דברי הלל ושמאי [משניות יב-טו] הובאו דברי רבן גמליאל הזקן [שם משנה טז], שהיה נכדו של הלל, בדילוג בנו, רבי שמעון. כי סדר הדורות הוא; הלל, שמעון, גמליאל [הזקן], שמעון [הזקן], גמליאל [דיבנה (רש"י שבת טו.)], שמעון [עיין תוספות ע"ז סוף לב.]. וכבר עמד על שאלה זו למעלה בפרק א בשני מקומות [סוף משנה טז (לפני ציון 1443), וסוף משנה יח (לפני ציון 1801)], וביאר שם שני הסברים; (א) "בזמן רבן שמעון בנו של הלל היה ריב"ז מנהיג גם כן וגדול כמותו... ולהזכיר שניהם אי אפשר... ולכך לא זכר אחד, דהי מנייהו מפקת" [לשונו למעלה פ"א לאחר ציון 1445]. (ב) "מה שדלג התנא את רבי שמעון בן הלל, מפני שבא להפסיק בין מוסרי הראשונים [עד סוף הזוגות] ובין מוסרי האחרונים [שלשת התנאים האחרונים שהוזכרו בסוף פרק א]".

(821) טעם נוסף מדוע לא נזכר ריב"ז בפרק א, וכלשונו שם: "כי אחרי שהשלים הזוגות שהיו מקבלים, לא זכר רק זרע הלל... לכך מזכיר אותם זה אחר זה עד בנו של רבי, ולא יבא זר ביניהם... ובזה יש לתרץ מה שלא הזכיר רבן יוחנן בן זכאי שקבל מהלל גם כן, כי לא הזכיר רק זרעא דבית הלל".

(822) פירוש - בפרק א משנה יז מובאים דברי רבי שמעון בנו של רבי גמליאל הזקן, ולאחר מכן [משנה יח] מובאים דברי רבן שמעון בן גמליאל, שהוא נכדו של רבי שמעון הזקן, ובדילוג רבן גמליאל דיבנה. נמצא ששת הדורות שיש מהלל [והם; הלל, שמעון, גמליאל הזקן, שמעון הזקן, גמליאל דיבנה, שמעון] הובאו במשניות שבסוף פרק א דבריהם של ארבעה מהם [הלל (משנה יב), גמליאל הזקן (משנה טז), שמעון בנו (משנה יז), שמעון בן גמליאל (משנה יח)], בדילוג שמעון בן הלל, ורבן גמליאל דיבנה. ומכנה את רבן גמליאל דיבנה "רבן גמליאל השני", כי הראשון הוא רבן גמליאל הזקן. וכבר עמד על שאלה זו בשני מקומות בפרק א [סוף משנה טז (לפני ציון 1444), וסוף משנה יח (לפני ציון 1806)], וביאר שם שני הסברים; (א) "בזמן רבן גמליאל [דיבנה] אביו של רבן שמעון בן גמליאל, היה רבי אליעזר בן עזריה, שהיה גם כן נשיא" [לשונו בפרק א לפני ציון 1451]. (ב) "הפסיק בין רבי שמעון בנו של רבן גמליאל [משנה יז] ובין רבן שמעון בן גמליאל [משנה יח], מפני שמוסר רבן שמעון בן גמליאל הוא בכלל העולם, אין דומה אל הראשונים. וכדי להבדיל ביניהם יש לעשות הפסק, ולפיכך לא זכר רבן גמליאל, וזכר רבן שמעון בן גמליאל" [לשונו בפרק א לאחר ציון 1805].

(823) שאמרו שם: "תנו רבנן, מעשה בתלמיד אחד שבא לפני רבי יהושע, אמר לו תפלת ערבית רשות או חובה, אמר ליה רשות. בא לפני רבן גמליאל, אמר לו תפלת ערבית רשות או חובה, אמר לו חובה. אמר לו, והלא רבי יהושע אמר לי רשות. אמר לו המתן עד שיכנסו בעלי תריסין ["חכמים המנצחים זה את זה בהלכה" (רש"י שם)] לבית המדרש. כשנכנסו בעלי תריסין עמד השואל ושאל, תפלת ערבית רשות או חובה. אמר לו רבן גמליאל, חובה. אמר להם רבן גמליאל לחכמים, כלום יש אדם שחולק בדבר זה, אמר לו רבי יהושע, לאו. אמר לו, והלא משמך אמרו לי רשות. אמר לו, יהושע עמוד על רגליך ויעידו בך. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר, אלמלא אני חי והוא מת, יכול החי להכחיש את המת, ועכשיו שאני חי והוא חי, היאך יכול החי להכחיש את החי ["על כרחי אני צריך להודות שאמרתי לו רשות" (רש"י שם)]. היה רבן גמליאל יושב ודורש, ורבי יהושע עומד על רגליו [שרבן גמליאל לא הורה לרבי יהושע לשבת], עד שרננו כל העם ואמרו לחוצפית התורגמן עמוד ["שתוק" (רש"י שם)], ועמד. אמרי, עד כמה נצעריה וניזיל, בראש השנה אשתקד צעריה, בבכורות במעשה דרבי צדוק צעריה, הכא נמי צעריה, תא ונעבריה ["בואו ונעביר אותו מן הנשיאות" (רש"י שם)]". ושם איירי ברבן גמליאל דיבנה [כמבואר ברש"י שבת סוף טו.], ומפאת כן הוא לא נזכר. וראה הוריות סוף יג: שרבי אמר לבנו רבן שמעון מאמר בהלכה בהעלמת שמו של בעל המאמר, וביאר זאת רבי משום שאותו תנא בקש "לעקור כבודך וכבוד בית אביך". הרי מי שמצער אחרים אין אומרים שמועה משמו. וראה הערה הבאה.

(824) פירוש - יש צורך שלא להזכיר עוד תנא אחד [בנוסף להשמטת רבי שמעון בן הלל] מפאת כבודו של רבי שמעון בן הלל, והתנא שהושמט הוא התנא שהוא היותר אחרון, כי רבן גמליאל דיבנה הוא לקראת סוף התנאים שהוזכרו בפרק א, וכמו שמבאר. ואם תאמר, הרי כבר ביאר שרבן גמליאל דיבנה הושמט משום שציער לרבי יהושע, ולמה לי עוד טעם. ואולי יש לומר, כי כל הענין כאן הולך סביב הציר של מניעת גנאי מרבי שמעון בן הלל, שיש צורך שעוד תנא יושמט כדי למנוע גנאי מרבי שמעון בן הלל. אך מה עם כבודו של רבן גמליאל דיבנה, וכיצד יתכן שכדי לחפות על כבודו של רבי שמעון בן הלל נפגע בכבודו של רבן גמליאל דיבנה. ועל כך מבאר, שאין בזה גנאי גלוי לרבן גמליאל דיבנה, כי יהיה ניתן לתלות את השמטתו מפאת שהוא אחרון. ואודות שהאחרון לא נמנה, ראה בגו"א בראשית פל"ב סוף אות כח שכתב: "כי האחרון חסר במנין". וצרף לכאן דברי הר"ן [נדרים ב: ד"ה פתח] שכתב: "אפילו אי אמרת דמתניתין

מיחסרא, לא מיחסרא רישא, שאין אדם מחסר בראש דבריו". ואם הרישא אינה נחסרת, משמע מכך שהסיפא מסוגלת ביותר לחסרון.

(825) כי שונה השמטת רבי שמעון בן הלל מהשמטת רבי שמעון בן גמליאל [אם היה נשמט]; השמטת רבי שמעון בן הלל היא שדילגו עליו, ואילו השמטת רבי שמעון בן גמליאל היא שלא הגיעו אליו, ובודאי שההשמטה הראשונה בולטת יותר.

(826) מקשה על עצמו, שעדיין היה אפשר להשמיט את רבי שמעון בן גמליאל מפרק א, והשמטה זו היתה נחשבת לדילוג, כי לאחר מכן [בתחילת פרק ב] מובא רבי, שהוא בנו של רשב"ג [ראה למעלה הערה 2], ומדוע במקום זאת העדיפו להשמיט את רבן גמליאל דיבנה, הרי רשב"ג הוא יותר אחרון.

(827) ולמעלה בסוף פרק א ובתחילת הפרק הזה ביאר בהרחבה מדוע דברי רבי הוזכרו בפרק מיוחד, ולא עם דברי אביו בפרק א.

(828) מביא הסבר נוסף מדוע הושמטו מפרק א רבי שמעון בן הלל ורבי גמליאל דיבנה.

(829) פירוש - אף אם לא היה נשמט שום תנא מבפרק א, והיו מוזכרים רבי שמעון בן הלל ורבי גמליאל דיבנה.

(830) אצל התנאים שהוזכרו בסוף פרק א [לאחר הזוגות].

(831) יותר מאשר לקבל מאביו, הרי אביו חייב ללמדו תורה [קידושין כט.]. ובפחד יצחק שבועות בסוף הספר, נכתב [תרגום חופשי]: "'מי שיש לו אב, מלמדו תורה' [ב"ב כא.], תורה צריכה להקנות דרך מי שהקנה לנו את החיים. והואיל והחיים הוקנו לנו מהאב, מוכרח להיות שמשם תיקנה לנו התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 39]. וכל זה רק מהלל ואילך, שסדר הקבלה היה מאב לבן, אך עד הלל בודאי שהוצרכו לומר "קבל", כי עד להלל סדר הקבלה לא היה מאב לבן. ואודות כך, ראה למעלה פ"א הערה 1445.

(832) סנהדרין פח: "משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבו מחלוקת בישראל ונעשית תורה כשתי תורות", הרי לאחר הלל פסקה הקבלה הראויה, וכמו שביאר למעלה [ראה הערה 798].

(833) וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ב אות ב [ד"ה ואין]: "אין לתלות שני דברים במקרה", ושם הערה 9. אמנם קצת צ"ב, שמצינו במקמות אחרים שרק בשלש פעמים אמרינן שהוחזק הדבר, ולא סגי בשני פעמים [כרשב"ג ולא כרבי (יבמות סד:)]. דוגמה לדבר; לפני מהפכת סדום אמר אברהם אבינו להקב"ה [בראשית יח, כה] "חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע וגו'", ופירש רש"י שם "חולין הוא לך, יאמרו כך הוא אומנתו שוטף הכל צדיקים ורשעים, כך עשית לדור המבול ולדור הפלגה". וכתב על

כך בגו"א שם [אות סא]: "כי כבר נעשה זה ג' פעמים, במבול ובהפלגה... יאמרו שכך אומנתו, שאחר שזה פעם שלישית, יאמרו הוחזק הדבר, וכך אומנתו. ולא יקשה, כיון דבלאו הכי היו אומרים במבול ובהפלגה שהיה שוטף הכל צדיקים ורשעים, אף על גב שלא היה זה, ואם כן השתא נמי [אצל סדום] אף על גב שלא ישטף צדיקים ורשעים, יאמרו כך. דהשתא כיון שנעשה ג' פעמים, לא יתלו בשום סבה ולומר שאין אומנתו כך, רק במבול בשביל שחטאו בזנות [רש"י בראשית ו, יא], ועל ידי חטא זה הורג טובים ורעים [רש"י שם], וגבי הפלגה נמי יש בו טעם שכולם חטאו, או מה שהוא, רק כשיראו שהוחזק לא יתלו בשום סבה, רק יאמרו אומנתו כך". וסברה זו [כאשר הוחזק הדבר ג' פעמים אין תולים זאת בסבות מיוחדות, אלא במכנה משותף אחד] מבוארת בגמרא [חגיגה סוף ג:], שאמרו שם: "תנו רבנן, איזהו שוטה, היוצא יחידי בלילה, והלן בבית הקברות, והמקרע את כסותו. איתמר רב הונא אמר, עד שיהו כולן בבת אחת... היכי דמי, אי דעביד להו דרך שטות, אפילו בחדא נמי... לעולם דקא עביד להו דרך שטות, והלן בבית הקברות [לכשעצמו אינו ראיה לשטות] אימור כדי שתשרה עליו רוח טומאה הוא דקא עביד, והיוצא יחידי בלילה, אימור גנדריפס אחדיה ["חולי האוחז מתוך דאגה (רש"י שם)]... כיון דעבדינהו לכולהו הוה להו כמי שנגח שור חמור וגמל, ונעשה מועד לכל". ופירש רש"י שם "כמו שנגח שור חמור וגמל דבב"ק [לז.] דנעשה מועד לכל... אף כאן לא באו שלשה דברים לידו בבת אחת, אלא כולן משום שטות". ואם כן מדוע לא נאמר גם אצלנו לגבי רבן שמעון בן הלל ורבן גמליאל דיבנה שהם בלבד לא היו מקבלים מאבותיהם, אך האחרים קבלו כראוי מאבותיהם. ודוחק לומר שדבריו כאן תלויים במחלוקת התנאים שבין רשב"ג ורבי [יבמות סד:]. וצ"ע.

(834) בפרק א סוף משנה טז, וסוף משנה יח, והובא בהערות 820, 822.

(835) לשונו בהקדמה [לאחר ציון 172]: "ובודאי מדת החסידות לפנים משורת הדין". "כי החסיד הוא מוותר ועושה לפנים משורת הדין" [לשונו בח"א לשבת סג. (א, מא.)]. ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] כתב: "כי החסיד לפנים משורת הדין". וראה למעלה בהקדמה הערות 125, 173, ובפרק זה הערות 508, 527, 1078.

(836) לשון רש"י כאן: "לשם כך יצאת לאויר העולם... נמצא עכשיו שחובה גדולה מוטלת עליו, ולא בטובה הוא עושה". ורבינו יונה כתב כאן: "מזה הטעם אין לך להחזיק טובה לעצמך אם עשית תורה הרבה, כי לכך נוצרת. משל לבעל חוב שפרע חובו, וכי מחזיקין לו טובה". וכן משמע [שאיירי בעומק החוב] מדבריו להלן פ"ו מ"ז, שאיתא שם שהקנין הכ"ט של התורה הוא "ואינו מחזיק טובה לעצמו", וכתב שם לבאר: "שאם

מחזיק טובה לבסוף הוא פוסק מדברי תורה, כיון שהוא אומר כי מה שהוא עוסק בתורה הוא לפנים משורת הדין. אבל אם אינו מחזיק טובה לעצמו, ואומר כי לכך נוצר ללמוד תורה, לא יבא לידי הפסק. וכמו שאמרו 'אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת', ולפיכך אינו מחזיק טובה לעצמו. כי צריך אל למוד התורה גם כן מדה זאת, כי אשר מחזיק טובה לעצמו על אשר עמל בתורה, ויחשוב שאינו מחויב אל עמל התורה ולקבל התורה, הדבר שאינו מחויב אין צריך כל כך אל הקבלה, ולכך אינו מקבל התורה. אבל מי שאינו מחזיק טובה, ולכך נוצר אדם... אחר שהוא נברא יחשוב שהוא נברא לקבלת התורה, ולכך הוא בא אל קבלת התורה". אמנם מדבריו כאן משמע שאין הכוונה רק מצד גודל החובה ללמוד תורה, אלא מצד שהאדם נברא בשביל כך, וממילא אין בלימוד תורה חריגה מהקו שנברא עליו, ו"כמו שנוצר האדם שיאכל וישתה, ודבר זה בטבע בריאתו, וכן נוצר האדם שילמוד תורה בעמל" [לשונו בסמוך]. וצריך לומר, כי תרוייהו איתנהו; חובת הלימוד מתעצמת מפאת שלכך נוצר, כי אין חובה זו מוטלת עליו רק מצד מצות תלמוד תורה המוטלת עליו, אלא בנוסף לכך יש לו את ההכנה לכך מעצם בריאתו. ולכך אין לו להחזיק טובה לעצמו כאשר מקיים את החובה שיש לו את ההכנה לכך מעצם בריאתו. וראה להלן הערה 890 שהובאו שם דברי הגר"א ממשלי שהמלאך מלמד לולד במעי אמו את כל התורה, כדי שיוכל אחר כך ללמוד את כולה במשך חייו, וזהו שאמרו כאן "לכך נוצרת".

(837) בא להורות בשלשה שלבים כיצד הדין מחייב לימוד תורה, ולכך אין בזה מעשה חסידות; (א) לימוד תורה משתייך לבריאת האדם ["כי לכך נוצרת"]. (ב) בריאת האדם נעשתה בדין [כמו שמבאר והולך]. (ג) נמצא שלימוד תורה הוא דבר שהדין מחייבו, ולכך אין בזה מעשה חסידות.

(838) יסוד נפוץ בספריו, וכפי שכתב למעלה פ"א מי"ח [לאחר ציון 1638]: "אצל הבריאה נאמר 'אלקים', שהוא מדת הדין, וכן באמת בכל מעשה בראשית נאמר 'אלקים', מפני שברא הקב"ה העולם במדת הדין". ובהמשך שם [לפני ציון 1655] כתב: "כי העולם נברא בדין מן השם יתברך, שהוא גוזר בגזירת דין שיהיה נברא". וראה שם ציון 1706. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ו [קב.], שם ס"פ כו [ת:], שם פמ"א [תרמט:], גבורות ה' הקדמה ראשונה [ד], שם פס"ה [שב:], ח"א לנדרים לט. [ב, טז.], ח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:], ועוד. ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "כי בבריאה נאמר בכל הפרשה 'אלקים', היינו לעניין היציאה אל הפעל, שהיה נברא מכח דין, שהיה הדין נותן שיהיה נברא, ובדין נברא". ובבאר הגולה באר החמישי [קנו:] כתב: "כאשר נברא העולם, בכל מעשה

בראשית נאמר שם 'אלקים', שהוא דין, ודבר זה בארנו בכמה מקומות", ושם הערה 95. ובגבורות ה' פע"א [שכו:] כתב: "ידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין, ודבר זה ידוע לחכמים". וראה למעלה הערה 1590. וצרף לכאן שפתוי הנחש היה [בראשית ג, ה] "והייתם כאלקים", ופירש רש"י שם "יוצרי עולמות" [הובא למעלה פ"א הערה 1640].

(839) כן כתב רש"י שמות כ, א. ובגו"א בראשית פ"א אות טז כתב: "'אלקים' זה מדת הדין, שכן מספרו 'הוא דיין'". ובח"א לשבת נו: [א, לו:] כתב: "'אלקים' בגמטריא 'זה דיין'". וכן כתב בגו"א במדבר פט"ו אות לג. ובגו"א בראשית פ"ב אות יד ביאר מדוע שם "אלקים" הוא בלשון רבים, וז"ל: "וזה מפני שהוא משפיל ומרומם במשפט, כדכתיב [תהלים עה, ח] 'כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים', כי יש לו חלוף כחות להשפיל זה ולהרים זה במשפט, לכך הוא לשון רבים. וכל משפט יש בו חילוף וריבוי כוחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלקים' בלשון רבים" [הובא למעלה פ"א הערות 551, 1589].

(840) כי הדין הוא שלם, ולכך אין להוסיף או לגרוע ממנו, כמו שכתב בגו"א דברים פ"כ אות א: "כל ענין הדין בלא תוספת ומגרעת, רק הכל דין שלם", ושם הערה 3. ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא.] כתב: "המשפט יש בו השלמה כאשר תדע מן מדריגת המשפט, שהוא שלם, ואם הוא חסר במה, אינו דין, רק צריך שיהיה משפט שלם". ובגו"א בראשית פכ"ו סוף אות כא כתב: "הדין יש בו שלימות, שלכך הוא דין", ושם הערה 71. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג.] כתב: "כי המשפט צריך שלא יהיה בו שנוי כלל", ושם הערה 46. וכאשר מידת הדין אינה בשלימות, רועמת הטענה [ב"ק פה:] "לקתה מידת הדין". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 186 [הובא למעלה פ"א הערה 925]. ועוד אודות שאין להוסיף או לגרוע במעשי ה', כן בגבורות ה' פל"ט [קמז.]: "דבר שהוא בבריאה אין שנוי לו כלל, כי על מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ט [תשסט.], שם פס"ה [תתרטז:], שם פס"ז [תתרנה.], ונצח ישראל פל"ו [תרעח.]. וראה בסמוך הערה 853.

(841) מוסיף תיבת "בעמל" מחמת המאמר שמביא בסמוך שמורה שהאדם נברא לעמל התורה, וכמו שמבאר. ובח"א למנחות צט: [ד, פו:] כתב: "האדם אל התורה כמו הדג שהוא במים, ששניהם שייכים זה לזה, ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים, כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה" [הובא למעלה הערה 251]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה

בתענית [סוף כ.] אמרו "מעשה שבא רבי אלעזר ברבי שמעון ממגדל גדור מבית רבו, והיה רכוב על החמור ומטייל על שפת נהר, ושמח שמחה גדולה, והיתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה. נזדמן לו אדם אחד שהיה מכוער ביותר ["יש ספרים שכתוב בהן 'אליהו זכור לטוב', והוא נתכוון להוכיחו שלא ירגיל בדבר" (רש"י שם)]. אמר לו שלום עליך רבי, ולא החזיר לו. אמר לו ריקה, כמה מכוער אותו האיש, שמא כל בני עירך מכוערין כמותך. אמר לו, איני יודע, אלא לך ואמור לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה שעשית. כיון שידע בעצמו שחטא, ירד מן החמור ונשתטח לפניו ואמר לו נעניתי לך, מחול לי". ומדוע דוקא תקלה זו אירעתה לר"א כתוצאה מכך שהיתה דעתו גסה עליו מחמת שלמד תורה הרבה. אמנם הענין מבואר, כי בנתיב הענוה פ"ז [ב, טז.] כתב על כך: "רבי אלעזר בשביל שלא היה נזהר ונשמר מאד מן הגאוה, בא אל דבר הזה שאמר כמה מכוער אדם זה, והיה מבזה הבריאה שהיא מן השם יתברך. ודבר זה אין ראוי לגדול בתורה, כמו שהיה ר"א בעל תורה. כי אם היה נולד חסר עין ממעי אמו, כיון שאין זה כדרך עולם, ובריאות השם יתברך היא בשלימות, אין לומר על זה 'לך לאותו שעשאני ואמור אליו למה עשה אותי כך', כי אין זה מעשה אומן. אבל זה שלא היה בו מום, זה בודאי מעשה אומן, כי כך היא הבריאה בעצמה". ולפי דבריו כאן מחוור מאוד ה"מדה כנגד מדה" שיש בזה; גסות הדעת באה לר"א מחמת שלמד תורה הרבה. ואם באותה שעה היה נהיר לו "כי לכך נוצרת", לא היה מרגיש כן. והואיל והמעיט מה"נוצרת" של עצמו, לכך המעיט גם מה"נוצרת" של זולתו. וביתר העמקה; ר"א החשיב את התורה שלמד כתוספת על יצירתו, ונכשל באדם שהחשיב את כיעורו כגרעון ביצירתו. הרי שחטא ביתר, ונענש בחסר. והעומק בזה הוא שהראו לו מן השמים שטעה בדבר שאין להוסיף ולגרוע בו, כי יצירת האדם היא בריאה הנעשית בדין, "וכל אשר ברא בדין אין להוסיף ואין לגרוע ממנו" [לשונו כאן]. והרצאתי דברים אלו לפני מו"ר שליט"א, והוטבו בעיניו.

(842) מאמר זה הובא גם בנתיב התורה פט"ו [א, סג:], תפארת ישראל פ"ג [סא.], דרוש על התורה [י.], ובח"א לסנהדרין שם [ג, רכז.], ויובאו בחלקם בהערות הבאות.

(843) "בעל הנחה" - בעל מנוחה, שאינו צריך לעמול ולהוציא עצמו מהכח אל הפעל.

(844) כפי שכתב למעלה פ"א מי"ח [תלח.]: "כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה תנועה לצאת אל הפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום". ולמעלה במשנה ב [אחר ציון 270] כתב: "אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה". כי הישיבה והמנוחה מורות על ההשלמה. וצרף לכאן דברי

רש"י [סוטה מ:] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד - שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה" [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א]. דוגמה לדבר; שבת נקראת "תכלית מעשה שמים וארץ" [תפילת ערבית דשבת], כי הואיל והקב"ה נח ביום השביעי, בהכרח זה מורה שהגיע אל תכליתו, שאל"כ, לא היה נח ביום זה, אלא היה ממשיך במלאכתו, וכמבואר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:], וז"ל: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל. וזה, כי גם השמים הם פועלים, אבל אין מנוח להם. וזה כי כי אין בפעולתם ההשלמה, ומאחר שאין בפעולתם ההשלמה, אין כאן שביתה והפסק, כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה. אבל השם יתברך, כיון ששבת, יש בפעולתו ההשלמה. ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה". ובגבורות ה' ר"פ מה [קעא.] כתב: "כי הדבר שהוא מתנועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו. שאם היה בעל שלימות, היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה אין בה שלימות גמור. ולפיכך העכו"ם במה שאינם שלימי צורה... אמרו חכמים עליהם [סנהדרין נח:] כותי ששבת חייב מיתה, לפי שנאמר עליהם [בראשית ח, כב] 'יום ולילה לא ישבותו'. כי הם דבר שאין לו השלמה. אבל ישראל במה שהם בעלי שלימות, יש להם שבת. כי השבת מורה על ההשלמה, וזהו ענין הצורה שהוא שלימות הדבר. אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכחות הגשם, ואין הגשם בפעל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום. ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה. לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה" [הובא למעלה פ"א הערה 1658, ובפרק זה הערה 271]. וראה הערות 881, 884.

(845) לשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סג:]: "אי אפשר שיהיה נברא האדם בלא עמל, כי המנוחה לדבר כאשר דבר אחד נשלם, וכאשר הוא שלם יש לו מנוחה. והאדם בעולם הזה אינו שלם, כי זה האדם תמיד יכול להוציא את עצמו יותר אל הפעל, כי הוא נברא בכח כמו שאמרנו. ולפיכך אמר כי האדם נברא לעמל, והוא יוצא אל הפעל תמיד במה שאפשר". ובתפארת ישראל פ"ג [סא:] כתב: "האדם הזה לא נברא בשלמותו האחרון, והוא נברא להוציא שלמותו אל הפעל. וזה 'אדם לעמל יולד' [איוב ה, ז], שהוא נולד

ונמצא אל תכלית העמל, דהיינו להוציא השלמות אל הפעל. ולא יגיע להיות נמצא בפעל לגמרי לעולם, אבל תמיד יהיה עמל להוציא שלימותו אל הפעל, וזה שלימותו האחרון. ולפיכך אמר 'אדם לעמל יולד', והעמל הוא היציאה אל הפעל. ותמיד הוא בכח עוד לצאת אל הפעל. כי זה האדם הוא בכח, ויוצא אל הפעל. וכמה שהוא יוצא אל הפעל, נשאר בכח לצאת עוד אל הפעל תמיד" [הובא למעלה הערה 268]. ובדרוש על התורה [י.] כתב: "כי האדם הוא כמו האדמה, שהיא בכח ולא בפעל, וכאשר האדמה נעבדת תמיד, כן צריך האדם שיוציא הוא תמיד שלימותו אל הפעל לגמרי". וראה באר הגולה באר הרביעי [תנו:], ושם הערה 874.

(846) בדפוסים המאוחרים של דרך חיים נדפס "ואף אם **אפשר** שיצא לגמרי אל הפועל, מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה", כי בכך מובן יותר חבור הרישא לסיפא; "ואף אם אפשר... מכל מקום אי אפשר וכו'". אמנם בדפוס ראשון הגירסא היא "ואף אם **אי אפשר** שיצא לגמרי אל הפועל וכו'". ובודאי שזו הגירסא הנכונה, וכפי שבתפארת ישראל פ"ג [סג:] שלל לגמרי האפשרות שהאדם יוציא את עצמו לגמרי אל הפעל, וכלשונו שם: "אמנם אל תאמר כי עם יציאת שלמות האדם אל הפעל, אפשר שיהיה יוצא שלמותו לגמרי אל הפעל. שזה אינו כלל, כי זהו בריאתו, שעם שהוציא שלמותו אל הפעל, נשאר עוד בכח, כמו שהתבאר לפני זה. כמו שאמר 'אדם לעמל יולד', כי האדם נברא לעמל שאין לו שביתה והשלמה כלל, ועם שהוא יוצא אל הפעל, נשאר עוד תמיד בכח. שאם היה נמצא שלמותו בפעל, לא היה נקרא זה 'עמל'. כי לשון 'עמל' בא על דבר שאין לו הנחה, ולא יבא אל תכלית הנחה. וכן האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפעל". וכן חזר וכתב שם בפט"ז [רמא.], וז"ל: "כי האדם נברא בכח על השכל, ואף אם הוציא שכלו אל הפעל, עדיין אין כאן שלמות, כי תמיד הוא עוד בכח יותר לצאת אל הפעל, ואין כאן השלמה כלל. כי השלמה הוא כאשר אין כאן תוספת, ודבר זה אינו באדם, כי תמיד אפשר לו להוסיף על השכל". וכן כתב להלן פ"ו מ"ז [יובא בהערה הבאה]. ולפי זה, בודאי שאי אפשר "שיצא [האדם] לגמרי אל הפועל", וכפי הגירסא של דפוס ראשון. וביאור הרישא והסיפא יהיה איפוא כך; "ואף אם אי אפשר שיהיה בעל הנחה", ואם כן כיצד האדם "מתנועע תמיד אל השלמתו", הרי לעולם לא יגיע להשלמתו, "מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה" - עם כל זה אי אפשר שהאדם ישקוט על שמריו, ולא יתנועע כלל לעבר השלמתו, "שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם". ובביאור הדבר, ראה הערה הבאה, והערות 857, 1688.

(847) בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.] ביאר שני טעמים מדוע האדם לעמל יולד, וז"ל: "אדם לעמל יולד וכו'. פירוש, האדם הזה מצד שהוא בעל גוף, וכל בעל גוף אי אפשר לו שיהיה נח, כי ההנחה ראויה אל הדבר שהוא נבדל. ודמיון זה, כי השבת הוא יום המנוחה מפני שהוא קודש. וכך פירשנו למעלה אצל גוי ששבת חייב מיתה [סנהדרין נח: (ובח"א שם ג, קסג:)]. ולפיכך האדם שהוא בעל גוף, הוא בעל עמל. ועוד, כי האדם הוא בכח ולא בפעל, כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך 'אדם לעמל יולד'... כל גוף הוא בכח כמו שאמרנו, ומפני שהוא בכח אי אפשר שיהיה בלא עמל לצאת אל הפעל. שאם היה בלא עמל, והיה נח, הוא בפעל, וזה אינו, שאין גשם בפעל, ואם כן על כל פנים אי אפשר שיהיה בלא עמל" [ראה להלן ציון 877]. נמצא שהיות האדם מתנועע תמיד אל עבר השלמתו, אינה משום שהשלמה זאת היא בת כיבוש, אלא משום שהאדם הוא בעל גוף וגשם, וכמו שהתבאר. **ולהלן פ"ו מ"ז** [ד"ה ורבי עקיבא] כתב: "וזה שאמר הכתוב [משלי טז, כו] 'נפש עמלה עמלה לו'. וענין העמל הזה כמו שפירשנו לעיל אצל 'אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך', שהאדם נברא לעמל, דהיינו שיוציא דבור התורה אל הפעל... ואף כי אינו מחדש דבר, והוא חוזר על הדברים ששנה אתמול, הלא אין מדריגת האדם רק שיהיה האדם בעמל, ולא שיבא אל התכלית, שיהיה שלימתו בפעל. שאילו היה האדם שלימתו בפעל, היה ראוי לומר שאם לא ילמד כל יום חדוש, לא יבא אל התכלית שיהיה שלימתו בפעל. אבל אין הדבר כך, שאין מגיע אל זה שיהיה שלימתו בפעל, רק שיהיה בכאן עמל מבלי שיגיע שלימתו אל הפעל לגמרי... והוא שנאמר 'אדם לעמל יולד' כמו שפירשנו למעלה בפרק רבי אומר, כי האדם נשאר בכח תמיד, ולא יבא אל תכלית השלימות שיהיה בפעל, רק שישאר תמיד בעמל שלו, ודברים אלו ברורים מאד".

(848) בא להורות שיש לאדם ג' חלקי נפש, וכנגדם נאמר בגמרא עמל מלאכה, עמל שיחה, עמל תורה.

(849) לשונו בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:]: "וג' דברים אמר; עמל מלאכה, עמל שיחה, עמל תורה. וזה כי האדם יש בו נפש חיוני, נפש המדברת, נפש שכלי" [המשך דבריו מובא בהערה 864]. ובנתיב האמונה פ"ב [א, רט:] כתב: "האדם צריך השלמה בכל אשר שייך לאדם, ויש לו השלמה מצד הנפש החיוני, ויש לאדם השלמה מצד נפש המדברת, ויש לאדם השלמה מצד השכל. וכל אלו הם כחות האדם, כי נפש החיוני בפני עצמו, ונפש המדברת בפני עצמו, נפש המשכלת בפני עצמו, והגוף בפני עצמו, אלו ד' דברים

הם האדם עצמו". ואודות נפש החיוני, הנה בתפארת ישראל פ"א [כט:] כתב: "תמצא האדם משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים בהרבה פעולות, ודבר זה בודאי מצד הנפש החיוני אשר באדם, אשר בו משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים". וראה להלן הערה 864.

(850) כפי שהזכיר למעלה פ"א מי"ח [לפני ציון 1734]: "שכל האדם, שנקרא אצל האדם 'שכל היוליאני'". וכן הזכירו בח"א לשבת קנב. [א, פב:], ובח"א לסוטה כא: [ב, סב.]. ואודות ששכל היוליאני הוא בלתי נבדל, כן כתב בח"א לנדה מה: [ד, קסד:], וז"ל: "כי השכל היולאני נתן השם יתברך לאשה, מצד שהאשה היא מוכנת לזה ביותר. כי האיש יש לו שכל וחכמה ביותר, הוא השכל הנבדל, אבל שכל היולאני מוכנת האשה לקבל ביותר". והרמב"ם במו"נ ח"א פס"ח קראו "השכל ההיולאני". והרמב"ן בראשית א, א כתב: "החומר הראשון, נקרא ליונים היולי". וראה ב"פירוש מהמלות הזרות" בסוף המו"נ אות הה"א, ערך היולי. אמנם לא מצאתי מקורו שהנפש המדברת בפרט תקרא "שכל היוליאני".

(851) פ"א תחילת מי"ז, בביאור "לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה", וכלשונו [לאחר ציון 1461]: "רוצה לומר במה שהאדם בעל גוף יפה לו השתיקה. וזה כי הדבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני, שהדבור כח גופני, ואינו שכלי לגמרי. לכך ראוי לו השתיקה, שלא יבא לידי טעות ושבוש. כי כאשר הוא פועל בכח הדברי, מבטל כח השכלי, כמו שיתבאר בסמוך, לכך ישתוק, ויהיה פועל בכח השכלי אשר אינו גופני כמו שהוא כח דברי, שלא ימלט מן הטעות", ושם הערה 1464. **יש להעיר**, כי בדרוש על התורה [י:] כתב: "הדבור אי אפשר בלא שכל, והתינוק שאינו מדבר, לא בשביל שאינו יכול לדבר, רק מפני שהוא חסר דעת ושכל, ולכך נקרא 'שכל הדברי'". ובגבורות ה' פס"ד [רצא:] כתב: "הדיבור הוא קרוב אל השכלי יותר, ולפיכך הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד, מפני שאינו בן דעת". וכן כתב קודם לכן שם בפכ"ח [קיב:]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן ש"הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה". וצריך לחלק ולומר שכאן כוונתו לתינוק מעל ג' שנים [שמדבר], ובשאר מקומות כוונתו לתינוק פחות מג' שנים [שאינו מדבר (ראה תפארת ישראל פ"ג הערה 44)], וכמו שכתב בגבורות ה' הנ"ל "הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד" [ראה למעלה פ"א הערה 1533].

(852) כמבואר בתחילת הערה 849. ובתפארת ישראל פ"א [כט.] כתב: "האדם אשר הוא נבדל מכל שאר בעלי חיים מצד הנפש, שאין נפשו נפש בהמית, רק נפשו נפש שכלית".

ובסוף הפרק כתב שם [מב:]: "ההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית" [הובא למעלה הערה 524]. וראה למעלה פ"א מי"ג הערה 1280. ובח"א לסנהדרין נב: [ג, קסב.] כתב: "הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל', שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף כאילו אינו נמצא" [הובא למעלה פ"א הערה 689]. אמנם עם כל זה הדגיש הרבה פעמים שאין לאדם שכל נבדל מהגוף לגמרי, וכגון בבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי", וכמלוקט למעלה בהקדמה הערה 18, ובפרק א הערה 691. [ולפי זה מה שכתב (לפני ציון 849) "ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי" לאו דוקא קאמר]. וראה להלן הערות 987, 1185, 1313.

(853) פירוש - כל הנבראים [כולל האדם] נבראו שיהיו בשלימות ללא חסרון, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 836]: "כל הנבראים נבראו בדין ובמשפט", וראה הערה 840. ולהלן פ"ה סוף מ"ו כתב: "כי השם יתברך ברא העולם בשלימות, ואין חסרון בעולם". "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג], ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו", ושם הערה 197. "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)]. ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" כתב [לאחר ציון 76]: "ואם לא יהיה לישראל נצחית לעולם הבא, חס ושלום יהיה חסרון במעשה ידיו, ואין חסרון במעשה ידיו", ושם הערה 78.

(854) פירוש - האדם אינו מגיע אל השלמתו רק שכאשר נעשה בעל הנחה לגמרי, וזהו במותו. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ג [סד.]: "האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר יפרד מן החומר, ואז נמצא בפעל". ובהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קעח] כתב: "לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה... ואף כי משה רבינו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי... ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העוה"ז... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עילוי אל הצדיק מדבר זה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה ולפיכך אמר] כתב: "כי כאשר סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי,

וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ה אות יג. וזהו מאמר חכמים [חולין ז:] "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן". וראה להלן הערה 1305.

(855) פירוש - בכל מעשה בראשית נאמר "וירא אלקים כי טוב" [בראשית פרק א], חוץ מאדם, שעליו לא נאמר בפרטיות "כי טוב". וכבר העיר כן למעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 349].

(856) להלן פ"ג מי"ג [ד"ה ואחר שאמר] כתב: "יש לך לדעת כי האדם הזה אינו כמו שאר הנבראים, כי שאר הנבראים אין לאחד קנין יותר ממה שנברא בעת בריאתו. אבל האדם נברא חסר, כי [איוב יא, יב] 'עיר פרא אדם יולד', ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם". ובתחילת דרוש על התורה [ט:] כתב: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... אבל לכך נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים. כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל. ולכך נקראים מעשי האדם הטובות 'פרי', כדכתיב [ישעיה ג, ו] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. וכן המעשים הרעים נקראים 'פרי', [משלי א, לא] 'ויאכלו מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו', כדאיתא בקדושין [מ.]. כל זה מפני שהאדם נקרא על שם האדמה, ופירות האדמה הזאת הם המעשים; אם טובים - הרי הוציאה פירות טובות. אם רעים - הרי קוץ ודרדר הצמיחה. ודבר זה מבואר בכמה מקומות, עד שאמרו [רש"י בראשית ו, ט] שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים. לא כן מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה - הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל. אבל האדם לא נקרא רק שיהיה הוא מוציא שלימותו אל הפעל, בבחינת האדמה הזאת, אשר ממנה נוצר, וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל נחשב אדמה בכח בלבד. והעברי"ם הביטו, כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה. כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם, כן נתן השי"ת הנשמה הטהורה והזכה, חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף כאשר מוטבע החטה באדמה. ואם אין האדם מוציא צמחיו

ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי 'בור' [להלן פ"ב מ"ה], כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה, ואינה מוציאה דבר" [הובא למעלה פ"א הערה 1826]. וכן חזר וכתב שם בהמשך [סוף יא:], ובתפארת ישראל פ"ג [נז:].

(857) פירוש - אין האדם מגיע במשך ימי חייו אל השלמתו, וכמבואר בהערה 846. לכך לא נאמר עליו "כי טוב" בשעת יצירתו, כי עדיין לא הגיע אל השלמתו. והרי מצינו דוגמת זה במעשה בראשית; על הנעשה ביום שני בבריאה לא נאמר "כי טוב", ופירש זאת רש"י [בראשית א, ו]: "ומפני מה לא נאמר 'כי טוב' ביום שני, לפי שלא היה נגמר מלאכת המים עד יום שלישי, והרי התחיל בה בשני, ודבר שלא נגמר אינו במלואו וטובו. ובשלישי שנגמרה מלאכת המים, והתחיל וגמר מלאכה אחרת, כפל בו 'כי טוב' ב' פעמים; אחת לגמר מלאכת השני, ואחת לגמר מלאכת היום". וכשם שלא נאמר "כי טוב" על מלאכת יום שני, כי היא טרם נסתיימה, כך לא נאמר "כי טוב" על בריאת האדם, כי טרם הגיע להשלמתו. וראה למעלה פ"א הערה 350.

(858) פירוש - אע"פ שהתנועה מצד עצמה היא ההפך מהמנוחה וההשלמה, מ"מ אצל האדם מה שהוא מתנועע אל הפעל, זהו גופא שלימותו, וכמו שיבאר. ולמעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 349] כתב: "לא נמצא בפירוש בכתוב אצל האדם 'טוב', רק ברמז, 'והנה טוב מאוד' [בראשית א, לא]. ואמרו במדרש [ב"ר ט, יב] 'מאד' זה אותיות 'אדם'. וזה נראה, כי האדם חסר 'ועיר פרא אדם יולד' [איוב יא, יב], ואחר כך מתעלה האדם אל המדריגה, עד שהוא טוב. ולפיכך צריך האדם לקנות מעלת הטוב". ומכך משמע שאע"פ שהאדם לא נולד עם שלימותו, אך אחר כך "מתעלה האדם אל המדריגה עד שהוא טוב". ואילו מדבריו כאן משמע שהאדם בחייו לעולם לא יגיע ל"כי טוב". אמנם התשובה לכך היא על פי הדברים שכותב כאן, שאע"פ שהאדם לא יגיע אל השלמתו אלא רק במותו, מ"מ כאשר בחייו הוא מתנועע אל הפועל, זה גופא נחשב להשלמתו. ולמעלה פ"א הערה 350 מובאים דבריו בתפארת ישראל פי"ב [קפח.], שסלל לו דרך אחרת בישוב השאלה מדוע לא נאמר "כי טוב" בבריאת האדם.

(859) פירוש - האדם נברא באופן זה שיוציא את שלימותו לפועל, שהרי לולא שיעשה כן לא תהיה לו השלמה כלל, והואיל ועל דעת כן נברא, לכך כאשר נוהג כך, זהו השלמתו, וכמו שמבאר.

(860) אודות תנועת השמים, הנה בנתיב השלום פ"ב [א, רכב.] כתב: "כי לא נמצא בנבראים פעולה מהירה תמידית בכח גדול כמו התנועה של השמים, אשר הם

מתנועעים תנועה תמידית מהירה. והשמש והירח הם המושלים והפועלים בתחתונים על ידי תנועתם, וכדכתיב [תהלים קלו, ח] 'את השמש לממשלת היום ואת הירח לממשלת הלילה'". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג:] כתב: "כל דבר לפי גסות החומר מעכב התנועה, עד שיסוד הארץ יש לה חומר גס, לכך אין לה תנועה כלל. והשמים אשר יש להם חומר דק וזך, ממהרים תנועה". ולמעלה פ"א מי"ח [לפני ציון 1604] הזכיר גם שם תנועת השמים. וראה הערה הבאה, וציון 876.

(861) אמרו חכמים [ברכות סד.] "תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, שנאמר [תהלים פד, ח] 'ילכו מחיל אל חיל אל אלקים בציון'". ובנתיב התורה פ"ט [א, מא.] כתב לבאר: "וחלופי ההשגות יקרא 'מחיל אל חיל', כי מן השגה אחת מגיע והולך אל השנית, ומתחייב האחרת, ומן השלישית הרביעית, עד שחוזר חלילה. כי ההשגות כולם מתחייבים זה מזה, וזה נקרא 'ילכו מחיל אל חיל' עד שמגיע ההשגה אל השם יתברך להשיג מאתו מה שאפשר להשיג. אבל שיהיה השלמה ותכלית אל ההשגה, זה אינו... ובאולי תאמר וכי דבר שאין מנוח לתלמידי חכמים נחשב מעלה, אין זה שאלה, כי אין הפירוש שאין מנוחה להם שהם בעלי יגיעה, כי השמים שהם מתנועעים תמיד, אף שאין הנחה להם מן התנועה, לא שייך לומר גם כן שהם בעלי יגיעה. וזה מפני שעצם בריאתן כך שיהיו מתנועעים. ומכל שכן אצל השכל, שאין התנועה ויגיעה בו כלל, רק מה שאין השלמה ותכלית אל השכל, שכל מנוחה היא תכלית, וזה לא שייך בשכל... ולא תאמר כיון שאין להם מנוחה אם כן יש להם צער, כי כבר אמרנו כי כך ראוי אל השכל מצד עצמו, שאין השלמה אליו". וראה הערות 873, 888.

(862) דוגמה לדבר; אמרו בגמרא [ב"מ עז.] "אמר רבא, האי מאן דאגר אגורי לעבידתא, ושלים עבידתא בפלגא דיומא [סיימו עבדתם בחצי היום], אי אית ליה עבידתא דניחא מינה, יהיב להו. אי נמי דכותה, מפקד להו. דקשה מינה, לא מפקד להו, ונותן להם שכרן משלם. אמאי, וליתיב להו כפועל בטל, כי קאמר רבא באכלושי דמחוזא, דאי לא עבדי חלשי", ופירש רש"י שם: "אכלושי דמחוזא - במחוזא שהוא עירו של רבא, היו בני אדם הרגילים לשאת משאות תמיד, וכשיושבין בטלים קשה להן". הרי שיש בני אדם שהרגילות שלהם היא דוקא לשאת משאות תמיד, וההנחה קשה להן. וכך בדיוק היא צורת אדם, שנברא כדי שיעמול להוציא את עצמו אל הפועל, ועמילות זו היא שלימותו. וראה פחד יצחק שבועות מאמר לו, אות ח.

(863) מעין זה פירש הראב"ע [קהלת ז, א]: "ויתכן היות ויום המות טוב לבעל השם הטוב, בעבור שימצא מנוחה ושכר טוב, ולא יראה עמל. ואין כן ביום הולדו, כי [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד'". ומעין זה כתוב בחדושי מרן ריי"ז הלוי על קהלת שם, שכתב: "טוב שם משמן טוב, ויום המות מיום הולדו, ואמר הגר"ח שאין הכוונה שיום המות הוא טוב מיום הולדו, אלא שזה נמשך לתחילת הכתוב, שאמר טוב 'שם טוב', ואומר שהשם של יום המות הוא טוב משם שניתן לו ביום הולדו. דביום הולדו של אדם ניתן לו שם פלוני, והוא נקרא בשם זה; ראובן, שמעון, וכו'. ואח"כ כאשר גדל והיה לעילוי, אין קורין אותו בשם של 'יום הולדו', אלא קוראין אותו העילוי. ואח"כ גאון הגאונים וכו', ואין מזכירין לו שוב שמו שניתן לו ביום הולדו, אלא לפי גדלו בתורה ובמעשים בתקופת שנותיו, כי הם קובעים לו שם. ולזה אמר שטוב שם של יום המות, שקורין אותו לפי גדולתו בסופו, מן השם שהיו קורין אותו ביום הולדו".

(864) לשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סג:]: "ואמר 'איני יודע אם לעמל מלאכה אם לעמל שיחה', כלומר אם השלמת האדם במלאכה שהוא השלמת נפש החיוני בלבד, כמו שהוא אצל הבהמה, שיש לה נפש חיוני, והיא נבראת לעשות מלאכה". ובדרוש על התורה [י:] כתב: "לכך אמר איני יודע איזה דבר צריך להוציא מהכח אל הפעל, ולאיזה דבר נברא, אם לעמל פה אם לעמל מלאכה. פירוש, כי יש באדם נפש חיוני, ויש דרך לפני איש לומר שנברא האדם להוציא נפש החיוני אל הפעל, והמלאכה היא לנפש זה". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ג [סב.]. ובחי"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "ואמר שאל יחשוב האדם שלימתו האחרון הוא נפש החיוני שבאדם, שהוא שלימת בעלי חיים, שעושה מלאכה בנפשו". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רי.] כתב: "דבר זה ידוע כי הפעולה שפועל האדם הוא מצד הנפש החיוני, שאליו הפעולה, שהרי הבהמה שאין לה השכל, היא גם כן בעלת הפעולה". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". וראה למעלה פ"א הערה 1479, ולהלן ציונים 886, 1582.

(865) מביא פסוק אחר ממה שהביא למעלה, שלמעלה [לפני ציון 842] כתב כלשון הגמרא; "כשהוא אומר [משלי טז, כו] 'כי אכף עליו פיהו', הוי אומר לעמל פה נברא". וכאן מביא הפסוק [קהלת ו, ז] "כל עמל אדם לפיהו". ובנתיב השתיקה פ"א [ב, צח.] כתב: "כי האדם יוצא לפעל על ידי הדבור... ואין האדם יוצא לפעל רק על ידי התורה. וכבר בארנו זה במקום אחר על פסוק [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד', שהאדם נברא על ענין זה שיצא לפעל על ידי דברי תורה. ודוקא בדבור הפה, וכדכתיב 'כל עמל האדם

לפיהו'". הרי שמתייחס למאמר שלפנינו, וגם שם הביא את הפסוק מקהלת ולא הפסוק במשלי. ויש לעיין בזה.

(866) אלא נפש המדברת תולה בפה, וכמבואר למעלה [הערה 849]. ובדרוש על התורה [י:] כתב: "לכן אמר 'כשהוא אומר כי אכף עליו פיהו הוי אומר וכו", כלומר כי צריך האדם להוציא שלימות האנושי אל הפעל, והוא שכל הדברי, כי הדבור אי אפשר בלא שכל. והתינוק שאינו מדבר, לא בשביל שאינו יכול לדבר, רק מפני שהוא חסר דעת ושכל, ולכך נקרא 'שכל הדברי'. ואמר שצריך להוציא נפש השכלי אל הפעל".

(867) לשונו בדרוש על התורה [י:]: "ועדיין איני יודע אם לעמל תורה נברא וכו'. כלומר אם צריך להוציא השכל הדברי לבדו אל הפעל, ללמוד לשונות ודברי מליצות ושאר דברים המתייחסים אל השכל הדברי, ובזה נקרא הוצאת שלימותו אל הפעל. או נברא להוציא שכל העיוני אל הפעל, לדבר דברי תורה, שהוא שכל עיוני". ובתפארת ישראל פ"ג [סב:] כתב: "ועל זה אמר כיון דכתיב 'נפש עמלה עמלה לו כי אכף עליו פיהו', הרי כי עמל הזה הוא עמל פה, שהוא כח הדברי, שכח זה צריך שיוציא אל הפעל, ועל זה נברא האדם. ואמר עוד 'ועדיין איני יודע אם עמל שיחה או עמל תורה', כי אולי לא צריך שיוציא מן הכח אל הפעל רק כח הדברי, שאינו שכל גמור, אבל לא כח השכלי שהוא דבור של תורה, וזהו שכל גמור".

(868) לשונו בדרוש על התורה [י:]: "ועל זה אמר לעמל תורה נברא, כדכתיב 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', כי השכל הדברי אינו שלימות בפעל כלל, רק עמל התורה הוא השלימות הגמור, והוא שכל העיוני האלקי, דבר זה צריך להוציא אל הפעל". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "עיקר בריאתו שנברא האדם לא נברא לעמל שיחה ללמוד מליצת הלשון, כי מצד זה אין לומר עליו שהאדם הוא יוצא אל הפעל, כי השיחה אין האדם על ידה בפעל. והאדם נברא שיהיה יוצא אל הפעל מן אשר היה בכח. אבל מה שנחשב האדם בכח לגמרי ויוצא אל הפעל הוא מצד השכל, ואל עמל זה נברא שיהיה יוצא מן הכח אל הפעל, כי על ידי התורה האדם הוא בפעל.... כאשר נברא האדם הזה, נברא מצד שלימתו האחרון שיהיה בפעל על ידי התורה השכלית, ומצד זה נברא. ואם עמל האדם בתורה, הוא עמל בדבר שנברא עליו, דהיינו מצד התורה השכלית, שעל ידה הוא בפעל מה שאפשר לאדם... גם אל יחשוב כי שלימות האחרון שלו נפש המדברת, אבל שלימתו האחרון הוא הנפש השכלי, הוא התורה". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ג [סב:], ויובא בהערה 889. ובנתיב התורה פט"ו [א, סג:] כתב: "כשהוא אומר 'כי אכף עליו פיהו' הוי אומר כי האדם נברא להשלים עצמו דבר שהוא השלמת נפש המדברת.

ועוד אמר ועדיין איני יודע אם השלמה הזאת השלמת נפש המדברת מצד הדבור בלבד, או אם השלמתו מצד התורה, שהוא השכל האלקי. ועל זה אמר כשהוא אומר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', הוי אומר כי השלמתו הוא מצד הנפש המדברת, והיינו בתורה. כי בזה יושלם האדם, לא מצד הדבור בלבד. הרי מי שהוא בלא תורה אינו בגדר האדם כלל, כי הוא אדם על ידי שיצא אל הפעל". וראה להלן תחילת משנה יד.

(869) בתפארת ישראל פכ"ז [תיא:] הביא שלשה הסברים לכך שהתורה ניתנה בשבת, וכלשונו: "קבלת התורה ביום השבת [שבת פו:]. וזה מפני כי הקבלה יותר ראויה ביום השבת, וזה מפני שהוא יום שבאה בו הברכה מעליונים לתחתונים, דכתיב [בראשית ב, ג] 'ויברך אלהים את יום השביעי וגו'. הרי יום השביעי מוכן שתבא הברכה מעליונים לתחתונים. ומפני זה הוא מוכן שתבא התורה מן עליונים לתחתונים גם כן, שאין לך יותר מן התורה, שכולה ברכה. ואין לך יום שראוי שתבא לעולם רק יום השבת, שהוא יום מיוחד להגעת הברכה אל התחתונים. **ועוד**, כי יום השבת הוא קדוש ונבדל מן הגשמי, במה שאין בו מלאכה... ולפיכך ראוי שתנתן בו התורה, שהיא שכל גמור מופשט מן הגשמי. **ומכל שכן**, כי יום השבת הוא השלמת העולם, ונתינת התורה לעולם הוא השלמת העולם", ושם הערות 49-56. ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [לפני ציונים 173, 189] ביאר כהסברו השלישי שם [ראה שם הערה 189]. וכאן יביא הסבר רביעי שלא הובא עד כה.

(870) אודות שהמלאכה היא גשמית, והיא עובדין דחול, ראה למעלה בביאור משנת כל ישראל הערה 182. ובתפארת ישראל פ"מ [תרכד.] כתב: "מה שאין לעשות מלאכה ביום השבת הוא קדושה לשבת, שהיום הזה אין בו תנועת מלאכה, שכל תנועה גשמית". ובח"א לשבת קיג. [א, נ:] כתב: "כי השבת הוא קודש... וכל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן עניני החומרי. כמו שהוא השבת נבדל מן המלאכה. שכל מלאכה הוצאה לפועל, וכל הוצאה לפועל הוא שייך לגשם אשר יוצא לפועל. ולפיכך המלאכה אסורה ביום השבת, שהוא קדוש".

(871) צרף לכאן את דברי הירושלמי הידועים [שבת פט"ו ה"ג] "לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה".

(872) וכן להלן יבאר שיש חיוב של עמילות בתורה אפילו בשבת, וק"ו לימי חול. וראה הערה 885.

(873) לשונו בנתיב התורה פ"ט [א, מ:]: "מעלת ת"ח אין השלמה לו, כי אין השכל בא לידי השלמה, כי אין תכלית וסוף אל ההשגה, שאם השיג דבר אחד, אפשר להשיג יותר,

ולכך אין השכל בא אל השלמה. ודבר זה מורה מה שהיו אמות הארון שבורות כלם, ולא היו אמות שלימות [שמות כה, י]. ומפני זה שאין אל החכמה השלמה כלל, ודבר שאין לו השלמה אין לו מנוחה, כי המנוחה היא בהשלמת הדבר... ולפיכך נתנה התורה בשבת, להורות כי השכל אין מנוח לו, ואין השלמה אליו. כי השבת מיוחד אל השלמה והשביתה, והרי התורה נתנה לעולם בשבת, ודבר זה נחשב בריאת התורה כאשר יוצאת אל הפועל, ואם כן אין לתורה השלמה ושביתה ומנוח. לא כמו העולם הזה הגשמי, שיש לו השלמה. ולכך יש לו שבת, על שהעולם נשלם, אבל אין השלמה ושבת אל השכל... ודבר זה מדריגת הת"ח שיש לו התורה". וראה הערה 861.

(874) דע, כי בדרוש על התורה [י:] הביא מאמר זה [שאדם נברא לעמל תורה, וכמובא בהערות הקודמות], ומיד לאחריו כתב: "ומפני שנברא האדם לעמל, לכך נצטוו ישראל למנות ממחרת יום טוב של פסח [ויקרא כג, טו]... צוה למחרת מיד על שיתחילו להכנה לתורה, לספור מספר הימים אשר יעברו, עד כי יהיו מוכנים לקבל עול התורה ומצות. לבל יעלה על דעתן לומר הנה אנחנו בני חורין לגמרי כאשר הוציאנו ממצרים מבית עבדים. דכל עוד היות האדם על האדמה, איננו בן חורין, אבל לעמל הוא יולד. ולא אמרה תורה להתחיל הספירה ביום טוב עצמו, כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל... ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד. ומכל מקום למחרת מיד, בלי עוד הפסק זמן, היה צורך שיהיו מכינים את עצמם לקבלת העמל הזה ועולו". ומדוע "אדם לעמל יולד" חל על שבת קודש [לכך התורה ניתנה בשבת], ואינו חל על יום טוב של פסח [לכך הספירה מתחילה רק למחרת השבת]. וצ"ע.

(875) על פי איוב טו, טו "הן בקדושיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [ד"ה אמנם] כתב: "שאף שמים לא זכו בדין, כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת". ובגבורות ה' פ"ע [שכב:] כתב: "שאף שמים שייך בו חטא, דכתיב 'אף שמים לא זכו בעיניו'. רוצה לומר כי אף שמים שהם גשמיים נכבדים זכים בתכלית הזכות, מצד שהם גשם לא זכו בעיניו, שאינם בלא חסרון כלל, שהגשם יש בו חסרון, וכיון שהם בעלי חסרון לא זכו בעיני השם יתברך, שהוא פשוט נבדל". וכן כתב בתפארת ישראל פי"א [קעא:]. וטעם הדבר שאין השמים בעלי הנחה, כי אין לגשם הנחה, וכמו שמבאר.

(876) כמבואר למעלה הערות 860, 861.

(877) כמבואר למעלה בהערה 847.

(878) דע, שרובו של הקטע הבא [עד לפני ציון 888] הושמט מהדפוסים המאוחרים, ובמקום זאת נכתב באותם דפוסים אות ו מוקפת סוגריים, כזה: (ו), לסימן שאכן נעשתה כאן השמטה. אך הדברים נמצאים במילואם בדפוס ראשון, והובאו כאן.

(879) "וקא דריש ליה לא ישבותו ממלאכה, דאבני אדם נמי קאי" [רש"י שם].

(880) מבאר כגירסת העין יעקב, שאיתא התם: "פשיטא, אמר רבינא [ולא "רבא"] לא נצרכה אפילו בשני בשבת", ובגמרא שלפנינו ליתא למלים "פשיטא, לא נצרכה". ודרכו להביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה בהערה 535. ופירש רש"י שם: "לא תימא שביתה דקאמר ריש לקיש לשום חובה קאמר, דלא לכוון לשבות, כגון בשבת שהוא יום שביתה לישראל, או אחד בשבת ששובתין בו, אלא מנוחה בעלמא קא אסר להו, שלא יבטלו ממלאכה ואפילו יום שאינו בר שביתה. 'שני בשבת' יומא קמא דלאו יום בר שביתה נקט, והוא הדין דהוה מצי למינקט שלישי ורביעי".

(881) לשונו להלן פ"ה מ"ט [ד"ה וזה אמרם]: "וזה אמרם ז"ל במסכת סנהדרין [נח:] בן נח ששבת חייב מיתה, שנאמר [בראשית ח, כא] 'יום ולילה לא ישבותו'. ויש לשאול, למה יהיה חייב מיתה על זה. אבל זה בשביל שאין ראוי לבן נח השביתה, כי השביתה מורה על שלימות בפועל, ודבר זה אין ראוי לבן נח, מפני שאין להם השלימות בפועל, אבל הם בכח ולא בפועל, לכך אין ראוי להם רק התנועה... ההפרש בין ישראל לבן נח מצד השביתה, כי ישראל מוכרח שיבא לכלל שביתה. שאם לא יבא לכלל שביתה רק יהא לו תמיד המלאכה שהיא התנועה, נחשב כאילו לא היה לו שלימות, שאם היה לו השלימות היה הוא בא אל המנוחה". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ה [קעא.], והובא בהערה 844. ובח"א לסנהדרין נח: [ג, קסא:] כתב: "פירוש כי הדבר שהוא בפעל הוא בעל הנחה, שכבר נמצא בפעל, ואז הוא נח. והגוים אינם בפעל בשלימות כלל - שיאמר עליהם שהם בפעל. והתנועה הוא אינה בפעל כלל, כמו שהוא ידוע מענין התנועה שהיא בכח, ואין התנועה בכח עד שהיא יוצאת לפעל, אבל היא נשאר בכח לעולם. וכל זה ידוע למי שידע מענין התנועה. ולפיכך ראוי לאומות התנועה, כי אין יוצאים לפעל השלימות לעולם, ולכך לא ינוחו, אבל התנועה ראוי להם. ולפיכך גוי ששבת חייב מיתה, וזה מפני כי השביתה הוא מצד שהוא בפעל, ואין שייך דבר זה לגשמי. והגוי כאשר שובת נכנס במדריגה אשר אינה ראויה לו כלל, כי אין ראוי לו השביתה, ואשר יכנס במדריגה אשר אין מציאות אליו עמה, ונעדר ממנו אותה מדריגה, הוא יקבל העדר. והבן זה, ובארנו זה בכמה מקומות, כי הוא ברור". **אמנם כאן** כתב שאסור לגוי לשבות "כי אין זה מגדר האדם שיהיה בעל שביתה", ולכאורה אין זה דין בגוי [כדבריו שהובאו בהערה

זו], אלא דין באדם. אמנם להלן יתבאר [הערה 888] שאיסור שביתה לחוד, ועונש מיתה לחוד, שאיסור השביתה הוא אכן משום ש"אין זה מגדר האדם שיהיה בעל שביתה", ואין איסור זה מיוחד רק לגוי, אלא נוהג אף בישראל לפי מדרגתו. אך עונש מיתה שחל עליו הוא אכן מהטעם שנתבאר בהערה זו.

(882) וא"כ קשה, כיצד ביאר שגוי ששבת חייב מיתה "כי אין זה מגדר האדם שיהיה בעל שביתה", אך הרי ישראל שובתים בשבת, שאינם עושים מלאכה השייכת לנפש החיוני [כמבואר למעלה בהערה 864].

(883) כמבואר בהרחבה למעלה בהערה 524, קחנו משם.

(884) מדבריו כאן משמע, שהואיל ויש לישראל נפש נבדלת מהחומר, לכך הם שובתים ממלאכה בשבת, כי המלאכה שייכת לנפש החיוני, ונפש ישראל בשבת מתרוממת מעבר לכך. וכן ביאר בח"א לנדרים לב. [ב, ו:], וז"ל: "השבת שהיא השלמת האדם בנפשו, כי כל ימי השבוע אין נפשו בשלימות כאשר יגע במלאכה, וכאשר בא השבת הוא נח ואז שבת וינפש... וזהו ענין השבת. וכמו שאמרו ז"ל [ביצה טז.] 'שבת וינפש' [שמות לא, יז], נפש יתירה נתנה לאדם בשבת, ובמוצאי שבת נטלה הימנו, דכתיב 'שבת וינפש' ווי אבדה נפש... כי השבת אסור במלאכה, שכל מלאכה היא טורח הנפש, ואין הנפש בשלימות רק בשבת, אז הנפש בשלימות, לכך השבת הוא לנפש, שממנו התנועה, ובשבת היא בשלימות". ובגבורות ה' פמ"ה [קעא.] כתב באופן אחר, והוא שיש השלמה לבעלי הצורה הנבדלת, והובא למעלה בהערה 844.

(885) כי אין שביתה ומנוחה לשכל, וכמבואר למעלה הערות 861, 873. אמנם יש להעיר מדברי הרמ"א באורח חיים סימן רצ סעיף ב, שכתב: "פועלים ובעלי בתים שאינן עוסקים בתורה כל ימי השבוע, יעסקו יותר בתורה בשבת מתלמידי חכמים העוסקים בתורה כל ימי השבוע, והתלמידי חכמים ימשיכו יותר בעונג אכילה ושתיה קצת, דהרי הם מתענגים בלמודם כל ימי השבוע". ומצויין שם שמקור הדברים הוא בב"י שם ריש סימן רפ"ח בשם הירושלמי [שבת פט"ו ה"ג] שחלקו הובא בהערה 871. והב"י שם ציין שהמקור ללמוד כך בירושלמי שאוב מדברי התנחומא, ואינו בתנחומא שלפנינו, אלא בפסיקתא רבתי סוף פרשה כג, שאמרו שם: "רבי ברכיה בשם רבי חייא בר אבא, לא ניתנה השבת אלא לתענוג. רבי חגי בשם רבי שמואל בר נחמן, לא ניתנה השבת אלא לתלמוד תורה. ולא פליגי, מה דאמר רבי ברכיה בשם רבי חייא בר אבא לתענוג, אלו תלמידי חכמים שהם יגיעים בתורה כל ימות השבת, ובשבת הם באים ומענגים. מה דאמר רבי חגי בשם רבי שמואל בר נחמן לתלמוד תורה, אלו הפועלים שהם עסוקים

במלאכתן של ימות השבת, ובשבת הם באים ומתעסקים בתורה". וכן למעלה בהקדמה [לאחר ציון 189] ביאר שעיון בדברי הלכה עלול להביא לבטול עונג שבת, לעומת עיון בדברי אגדה, שהאגדה מושכת לבו של אדם. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שבשבת יש לישראל לעמול בתורה. וראה מאירי שבת קיח: שכתב: "ובירושלמי אמרו במה מענגו [את השבת], מר אמר בשינה, ומר אמר בתלמוד תורה. ולא פליגי, כאן בתלמיד, כאן בבעל הבית. ופירשו בה רבותי שהתלמיד מענגו בתלמוד תורה, ובעל הבית בשינה. ואני אומר הפך הדברים, שהתלמיד ששונה כל ימי השבוע, מקיים בשבת עונג שינה, שלא יהא שכלו לואה יותר מדאי. אבל בעל הבית שמתעסק כל ימות החול בעסקיו, ראוי לו להתעסק מעט בשבת בתלמוד תורה דרך עונג. והוא שראיתי שם לא ניתנו ימים טובים ושבתות אלא לעסוק בהם בדברי תורה, על ידי שהוא טריח בחול ואין לו פנאי ניתנו לו ימים טובים ושבתות לעסוק בהם בדברי תורה". ושם מביא את המדרש הנ"ל. ויל"ע בזה. וראה למעלה בהקדמה הערה 190.

(886) כמבואר למעלה בהערה 864.

(887) כמובא בהערה 885. אמנם כאן מוסיף ש"מצד השכל לא יבא האדם אל ההשלמה **כי** אין שכל האדם נברא בהשלמה". והביאור כפי שכתב בנתיב התורה פ"ט [א, מ:]: "מעלת ת"ח אין השלמה לו, כי אין השכל בא לידי השלמה, כי אין תכלית וסוף אל ההשגה, שאם השיג דבר אחד, אפשר להשיג יותר, ולכך אין השכל בא אל השלמה". ובצירוף דבריו כאן הביאור הוא, שמה ששכל האדם לא נברא בהשלמה הוא סימן על מהותו של השכל, שהשכל הוא דבר שמסתעף והולך, ולכך אי אפשר שיהיה דבר שבא אל ההשלמה. דוגמה לדבר; דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן [רש"י שמות לד, כז]. ובביאור זאת כתב בגו"א שם [אות כ] בזה"ל: "כבר נתנו טעם בפרק שני דעירובין [כא:] למה לא הותר לכתוב תורה שבעל פה, מפני שאין קץ וסוף לתורה שבעל פה, כדכתיב [קהלת יב, יב] 'עשות ספרים הרבה אין קץ', ולא כתבה התורה אלא דבר ששייך אליו כתיבה, דכל דבר שנכתב הוא משוער ומוגבל, וזה מה שנכתב, ודבר שבעצמו אין לו קץ וסוף - נהגה עמו התורה כמו שהוא ראוי, שלא יהיה נגבל ומשוער ונכתב כלל בתורה, וזהו ענין שנאסר לכתוב תורה שבעל פה". ופירושו, שהתורה שבעל פה לא נכתבה בהשלמה, כי מעצם מהותה היא מופקעת מגבול וקצבה, ולכך מעיקרא היא ניתנה בעל פה ולא בכתב. וכך היא המדה בנוגע לשכל; מתוך שהיא לא נבראה בהשלמה, מוכח שכך היא אינה בת השלמה, וזאת משום שהיא אינה ניתנת לקצבה ולגבול.

(888) ואם תאמר, אם ישנה התאמה גמורה בין נפש הגוי לשכל הישראל, מדוע מצינו אצל נפש הגוי ש"גוי ששבת חייב מיתה", ולא מצינו מאמר מקביל לזה אצל שכל הישראל, שמעולם לא נאמר "ישראל ששבת [מהתורה] חייב מיתה". ויש לומר, שהשויון בין נפש הגוי לשכל הישראל קיים עד כמה שמוטל על שניהם להיות עמלים לעולם ללא השלמה. אך בנוגע לעונש שבדבר, כאן מתחלקים השנים; גוי ששובת חייב מיתה, כי הוא מכניס עצמו למחיצה שהיא מעבר למדריגתו הגשמית, כאשר הוא נוהג כאילו הוא נבדל, וכמבואר בהערה 881. ובהוצאת דרך חיים מכון יד מרדכי, עמוד פא, הביא בהערה 128 לשון הכת"י על ההקדמה [שאינו נמצא תחת ידי], שנכתב שם כך: "גוי ששבת חייב מיתה, וזה מפני כי האומות אין להם השלמה, וכאשר כאילו יש לאומות השלמה, ובזה הוא נכנס במעלה עליונה, היא מעלת ישראל. וכל אשר נכנס למעלה קדושה עליונה, הוא כמו זר שעובד על המזבח, שחייב מיתה [סנהדרין פג:]. ולפיכך גוי שהוא שומר השבת, שהוא קודש, חייב מיתה". אך ישראל ששובת מלימוד תורה אינו מכניס עצמו למחיצה שהיא מעבר למדרגיתו, אלא אדרבה, הוא מונע עצמו מלהתעלות אל התורה. כי לא מצינו שיש לבעלי מדריגה עליונה וקדושה השלמה בתורה, שהרי אמרו חכמים [ברכות סד.] "תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, שנאמר [תהלים פד, ח] 'ילכו מחיל אל חיל אל אלקים בציון'", וכמבואר בהערה 861. נמצא שגוי ששובת ממלאכה מעלה עצמו למדריגה שהיא עליונה ממנו, ואילו ישראל ששובת מהתורה משפיל עצמו למדריגה נמוכה ממנו.

(889) כי על כך נאמר [יהושע א, ח] "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה". ויש בזה הטעמה מיוחדת; דוקא הפסוק המלמדנו שהאדם נברא לעמל פה של תורה ["לא ימוש ספר התורה הזה **מפיך**" (סנהדרין צט:)], הוא גם המלמדנו שדברי תורה לא ימושו מפיו. ואין כאן שנים שנזדמנו לפונדק אחד, אלא יש כאן אב ותולדה; הואיל והאדם נברא לעמל תורה, לכך עליו לעסוק בכך ללא הפסק וללא הנחה. ונקודה זו ממש מבוארת בתפארת ישראל פ"ג [סב:], וז"ל: "כשהוא אומר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', מזה נלמוד כי האדם על זה נברא שיוציא אל הפעל כח הדברי השכלי, שהוא שכל התורה. ולפיכך אמר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', כי אחר שהאדם שלמותו בכח, צריך שיהיה כל עמלו ופעלו בדבר שהוא שלמותו האחרון אשר נברא בשבילו, כמו שאמר הכתוב 'אדם לעמל יולד', שרוצה לומר כי תכלית מעלתו הוא אל העמל שהוא יציאה אל הפעל, וזהו 'לא ימוש וגו'". ובתפארת ישראל ס"פ יב [קצז:] כתב: "אשר

רצו חכמים לבאר כי העסק בתורה הוא תכלית האדם, ועל זה אמר הכתוב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה", ושם הערה 93. וראה להלן הערה 1444.

(890) דע, שגם הגר"א בפירושו כאן הביא את הגמרא [סנהדרין צט:], שאדם לעמל יולד, וזהו "לכך נוצרת". אמנם רש"י כאן הביא את הגמרא [שבת פח.] שהקב"ה התנה עם מעשה בראשית שיקיימם רק אם ישראל יקבלו עליהם התורה, "נמצא עכשיו שחובה גדולה מוטלת עליו, ולא בטובה הוא עושה" [לשון רש"י, והובא גם בתויו"ט]. ונראה שהמהר"ל והגר"א נאידי מזה, כי רצונם לבאר מדוע אם "למדת תורה **הרבה** אל תחזיק טובה לעצמך", וזה לא מוסבר על פי המאמר בשבת. אך לפי המאמר בסנהדרין אף ענין זה מוסבר, שכמה שהאדם ילמד תורה הרבה, עדיין אין בכך חריגה מ"לכך נוצרת", ומ"אדם לעמל יולד", וכמו שנתבאר. וראה בפירוש הגר"א למשלי [טז, כו] שכתב: "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת. והיינו שמלמדים לאדם בבטן אמו כל התורה [כדי] שיהיה ביכולת האדם להשיג כל ימי עמדו בזה העולם, וזהו 'כי לכך נוצרת'". וראה הערה 836. **ודע**, כי להלן במשנה ט [לאחר ציון 964] יחזור לבאר בהרחבה את דברי המשנה הזאת, ואת ענינם של חמשת תלמידי ריב"ז שהוזכרו כאן.

משנה ט

(891) פירוש - במה עדיפה מדה זאת משאר כל המדות. וכן הרבינו יונה פירש כאן: "בכל המדות הטובות והישרות יש לאדם להדבק בהן, אלא זה רוצה לומר הדבק במדה אחת להיות שלם בה, כי טוב לאדם לאחוז באחת בשלמות, ונקל אליו להשיג ממנה אל כל המדות החשובות, מהיותו בו כמה מדות ואינו שלם באחת מהן. וזהו שאמר רבי אליעזר 'עין טובה'". והשאלה היא מדוע עין טובה היא המדה שנבחרה לזה. וראה להלן הערות 1053, 1131.

(892) מפרש "חבר טוב" שהוא יהיה חבר טוב לזולתו, ולא כפירוש הרע"ב שכתב שימצא לעצמו חבר טוב, וכלשונו: "חבר טוב - שמוכיחו כשרואה אותו עושה דבר שאינו הגון", וכן פירשו כאן המאירי והגר"א, בבחינת "קנה לך חבר" [למעלה פ"א מ"ו]. והרבינו יונה הביא בתחילה ראשונים המפרשים "חבר טוב - שידבק האדם אל החבר הטוב", אך דחה פירוש זה בזה"ל: "כי לפי דבריהם 'עין טובה' ו'לב טוב' הם דברים שבגופו, ו'חבר טוב' ו'שכן טוב' משל אחרים וחוץ מגופו". ולכך הסיק שהכוונה היא שהוא עצמו יהיה חבר טוב לזולתו, והמהר"ל מפרש כמסקנת הרבינו יונה. ודע, שבכת"י ביאר המהר"ל "חבר טוב" שמתחבר לחבר טוב, ולא שהוא יהיה חבר טוב, שהשמיט

שם את לשונו כאן, ובהמשך המשנה כתב: "כי כאשר יש לו חבר טוב הוא דבק בטוב לגמרי, וזה מביא לטוב בכל". וכך ביאר שם "חבר רע" [ראה להלן הערות 945, 1132].

(893) פירוש - לפי ההבנה הראשונה "חבר טוב" אינו דבר השייך למדות טובות, אלא שזו עצה טובה שינהיג עצמו במצב מסוים, ולא שיש בזה קנית מעלה גדולה. ולהלן [לאחר ציון 1130] שאל שוב שאלות רבות על המשנה, וחזר שם על כמה מהשאלות ששאל כאן. וכך כתב שם שאלה זו: "ועוד, מה ראה רבי יהושע לבחור חבר טוב, איך אפשר שתהיה במעלה גדולה כל כך במה שהוא חבר טוב. ואם המדה היא טובה כאשר יש לו חבר טוב, הנה אשר הוא טוב בעצמו בודאי יותר ויותר מעלה, והיה לו לומר אשר הוא טוב", ושם הערה 1132.

(894) מבאר "שכן טוב" שהוא עצמו יהיה שכן טוב לזולתו, ולא שימצא לעצמו שכן טוב. אך הגר"א כאן משוה זאת למשנה למעלה [פ"א מ"ז] "הרחק משכן רע", והכוונה כאן היא שהוא יבחר לשכון ליד שכן טוב. וכן הרבינו יונה מתחילה ביאר "שכן טוב - לבקש דירה ששכניה טובים, כי חברתם טובה והנאתם מרובה בזמן שהם טובים", אך דחה זאת [ראה הערה 892], והסיק: "שיהיה בעצמו טוב עם כל שכניו", וכמסקנה זו מפרש המהר"ל. ובכת"י ביאר המהר"ל "שכן טוב" ששכנו הוא טוב, שהשמיט שם את לשונו כאן, ובהמשך המשנה כתב בכת"י: "שכן טוב, כי השכן הוא עמו, ולא סר ממנו, וזה נקרא שהוא שכן לטוב, ויהיה טוב לגמרי". וכן ביאר שם "שכן רע" [ראה להלן הערה 945]. וכן להלן [לפני ציון 1133] כתב: "ויותר מזה... מה מעלתו של שכן טוב". ובביאור ה"מכל שכן" שאמר כאן [וכן "ויותר מזה" שאמר להלן], ראה הערה הבאה.

(895) שזה נשמע כעצה טובה, אך לא שיש בכך קנית מעלה. ומה שכתב "ומכל שכן", לכאורה יוסבר על פי דבריו בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:], שכתב: "'טוב שכן קרוב מאח רחוק' [משלי כז, י], ורוצה לומר אף כי בשכנים לא היה הקירוב הזה, שאין השכן בא להיות שכן אליו ולבקש החבור אליו, ועם כל זה שייך אצל שכן 'קרוב', דסוף סוף יש להם קירוב כאשר הם שכנים ביחד. אבל האח... יקרא 'אח' בין שהוא קרוב ובין שהוא רחוק, ולא כן השכן, כי לא נקרא 'שכן' רק אם הוא קרוב, ומפני כך השכן הוא יותר טוב". ובבאר הגולה באר השני [רמד.] כתב: "כי השכנים, אדם קרוב אליהם מצד הדירה". [הובא למעלה פ"א הערה 892, ולהלן הערה 1188]. הרי קרבת שכן היא רק מפאת היותם נמצאים יחד בדירה, אך לא שמבקש החבור אליו, ולכך איזו קנית מעלה יש בכך שעושה עצמו שכן טוב לדיירים שמסביבו. ולהלן [לפני ציון 1133] חזר לשאול

שאלה זו, וז"ל: "ויותר מזה שאמר רבי יוסי שכן טוב, ומה מעלתו של שכן טוב [ש]הוא כל כך למנות דבר זה מן המדות המשובחות".

(896) פירוש - רבי יהושע אומר "חבר רע", ורבי יוסי אומר "שכן רע", הרי שכל אחד אמר בסיפא את ההיפך ממה שאמר ברישא.

(897) שזה היה ההפך מהמעלה שהזכיר ברישא "רבי שמעון אומר, הרואה את הנולד". [כתב כאן "רבי שמעון בן נתנאל", כי כך הוא הוזכר במשנה הקודמת]. וכן חזר ושאל שאלה זו להלן [לפני ציון 1136], וראה הערה 919.

(898) שאמר "לב טוב".

(899) נמצא שהקשה על המשנה חמש קושיות; (א) מדוע ראה ר"א ש"עין טובה" היא המעולה שבמדות [תשובה על כך ראה לפני ציון 905]. (ב) מה המעלה שיש בלהיות "חבר טוב" [תשובה על כך ראה מציון 906 ואילך]. (ג) מה המעלה שיש בלהיות "שכן טוב" [תשובה על כך ראה מלפני ציון 911 ואילך]. (ד) מדוע רבי שמעון לא אמר בסיפא ["הלוה ואינו משלם"] את ההיפך מדבריו ברישא ["הרואה את הנולד". תשובה על כך ראה מציון 918 ואילך, ולאחר ציון 948]. (ה) כיצד מדת "לב טוב" כוללת "הרואה את הנולד" [תשובה על כך ראה מציון 921 ואילך]. וראה להלן ציון 953.

(900) גורס במשנה "דרך טובה", ולא "דרך ישרה" [ראה בשנוי נוסחאות על המשנה]. וכן כתב למעלה במשנה א [לפני ציונים 10, 38].

(901) פירוש - רבי יוחנן אינו מחפש דרך שהיא טובה לכשעצמה, אלא דרך שהיא הטובה ביותר העולה על כולן, שמתוך כך תהיה אותה הדרך כדאית וראויה ביותר לאדם להדבק בה. ולמעלה [לפני ציון 56] כתב: "רבי יוחנן בן זכאי אמר 'איזה דרך טובה שידבק בה האדם'... ובטוב שייך דבוק", וראה שם הערה 56. וכן המאירי כתב כאן: "צאו וראו איזוהי דרך טובה שידבק בו האדם להיותה כשורש לכל מידות הטובות". וראה להלן הערה 925.

(902) כמו [יומא כח.] "אמר להם הממונה, צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה". וכן [תענית יט.] "צאו וראו אם נמחית אבן הטועין". וכן [קידושין לא.] "בעו מיניה מרב עולא עד היכן כיבוד אב ואם, אמר להם, צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד באשקלון ודמא בן נתינה שמו". וזה לשונו בנצח ישראל פל"א [תקצח:]: "האדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך, אבל האדם צריך למושכלות שלו להשיג בנמצאים. ולפיכך קרא שכל האדם 'טייעא' [ב"ב עד.], אשר הוא סוחר ישמעאל [רשב"ם ב"ב עג:], אשר כל סוחר סובב כל הארץ, וכך שכל האנושי צריך

לסבב ולעיין בנמצאים, ומהם יקנה החכמה". וראה בתויו"ט כאן, ולמעלה פ"א הערה 1508, ובפרק זה הערה 45. ובשיטמ"ק כתובות ז: איתא "אמרינן בירושלמי [יבמות פ"ז ה"ג] כל הלכה שהיא רופפת בידך, פוק חזי איך עמא דבר, ונהוג כוותייהו". הרי שיש חכמת התורה, ויש חכמה הבאה מ"פוק חזי". וראה להלן הערה 1134. ומדגיש זאת [שאיירי במדה טובה ממה שעומדים על הנמצאים, ולא ממה שלמדו כן מהתורה], כי כל ענינו של ריב"ז הוא להורות לתלמידיו שעליהם לחפש מדה טובה אחת שניתן לראות עליה בעליל שמתן שכרה בצדה, וכי "יש בה טוב הרבה". לכך בהכרח שמדובר בדבר הבולט לעיני בשר במציאות, ולא בדבר הנלמד מחכמת התורה הנעלמת.

(903) בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריג.] כתב: "'עין טוב' נקרא כאשר הוא רוצה וחפץ שיהיה חבירו בשלימות ובטוב, והפך זה 'עין רע' נקרא כאשר עינו צר בשל אחר" [ראה הערה 921]. וזהו שכתב כאן שעין טובה היא כאשר "רואה אצל בני אדם עושר וגדולה ושאר מעלות, ועינו טובה בבריות". וראה הערה 933.

(904) רש"י שבת לד: "כהרף עין - כשיעור קריצת עין, ברפיון ולא בחזקה".

(905) מפאת היותה תדירה ותמידית. וצרף לכאן את דברי הרמב"ם להלן פ"ג מט"ו בביאור "והכל לפי רוב המעשה", שכתב: "המעלות לא יגיעו לאדם לפי רוב גודל המעשה, אבל לפי רוב מספר המעשים, והוא שהמעלות אמנם יגיעו בכפול המעשים הטובים פעמים רבות, ועם זה יגיע קנין חזק, לא כשיעשה אדם פעל אחד גדול מפעולות הטובות, כי בזה לבדו לא יגיע לו קנין חזק. והמשל בו כשיתן האדם למי שראוי אלף זהובים בבת אחת לאיש אחד, ולאיש אחד לא יתן כלום, לא יעלה בידו מדת הנדיבות בזה המעשה האחד הגדול, כמו שמגיע למי שהתנדב אלף זהובים באלף פעמים, ונתן כל זהוב מהם על צד הנדיבות. מפני שזה כפל מעשה הנדיבות אלף פעמים, והגיע לו קנין חזק, וזה פעם אחת לבד התעוררה נפשו התעוררות גדולה לפעל טוב, ואחר כך פסקה ממנו... וזה ענין אמרו 'לפי רוב המעשה', אבל לא לפי גודל המעשה". ואע"פ שבנתיב הצדקה ס"פ ד [א, קעט.] חלק על הרמב"ם בנוגע לצדקה, הנה תראה שחלק עליו מצד ענין אחר [לגבי גודל המצוה], אך לגוף דברי הרמב"ם בודאי יסכים, שמדה שמתרגל בה נעשית לקנין יותר חזק מאשר מדה שאינו מתרגל בה, וכדבריו כאן. ובזה מיושבת קושיתו הראשונה מלמעלה מה המיוחד במעלת "עין טובה". **ובכת"י** כתב בסגנון אחר, וז"ל: "ואמר רבי אליעזר בן הורקנוס 'עין טובה', כי מי שיש לו עין טובה גורם לאדם שהוא טוב, כי כח הוא גדול מאוד, וכאשר יש לו עין טוב, הוא גורר אחריו כל דבר שהוא טוב". ואודות כחה הגדול של העין, ראה בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד.].

(906) כי חבר טוב מעונין בטובתו של חבירו, ומעין מה שכתב הרמב"ן לגבי "ואהבת לרעך כמוך" [ויקרא יט, יח], וז"ל: "מצות התורה שיאהב חבירו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב... ואם יהיה אוהבו בכל, יחפוץ שיזכה רעהו האהוב לו בעושר ובנכסים וכבוד ובדעת ובחכמה, ולא שישוה אליו, אבל יהיה חפץ בלבו לעולם שיהיה הוא יותר ממנו בכל טובה. ויצוה הכתוב שלא תהיה פחיתות הקנאה הזאת בלבו, אבל יאהב ברבות הטובה לחבירו, כאשר אדם עושה לנפשו, ולא יתן שיעורין באהבה. ועל כן אמר ביהונתן [ש"א כ, יז] 'כי אהבת נפשו אהבו', בעבור שהסיר מדת הקנאה מלבו". והרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"ג כתב: "מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר 'ואהבת לרעך כמוך'. לפיכך צריך לספר בשבחו וכו'". וברור שאם יש בו מדת עין רעה, אינו יכול לקיים זאת.

(907) ממדת עין טובה.

(908) פירוש - כשיהיה חבר טוב הוא גם ייעץ לחבירו עצות טובות, וכמו שמבאר.

(909) נאמר [בראשית יח, א] "וירא אליו ה' באלוני ממרא וגו'", ופירש רש"י שם "הוא שנתן לו עצה על המילה, לפיכך נגלה עליו בחלקו". וכתב שם הגו"א אות ג: "תימה שאברהם יבקש עצה על המילה... יש לפרש מפני שענר אשכול וממרא היו בעלי ברית אברהם [בראשית יד, יג], ודרך בעלי ברית שלא יעשה האחד שום דבר בלא דעת חבירו, שצריך להמלך בו. ולא שהוא מחוייב לעשות מה שיאמר לו חבירו, אלא שאין רשאי לעשות בלא דעתו, ואחר כך יעשה מה שירצה. ולפיכך הוצרך להמלך בהם מפני הברית לבד, והשתא לא הוי דבר נגד כבוד המקום אחר שהחיוב מצד הברית". הרי בעלי ברית מתייעצים זה עם זה. וכן אמרו [ילקו"ש ויחי קנח] "'שמעון ולוי אחים' [בראשית מט, ה], וכולם אינם אחים, אלא אחים בעצה, נטלו עצה על שכם והחריבוה". הרי שהמתייעצים ביניהם נקראים "אחים". וזו התשובה על שאלתו השניה למעלה [לאחר ציון 891] מה המעלה בלהיות חבר טוב.

(910) חבר טוב.

(911) כמו שנאמר [שמות ג, כב] "ושאלה אשה משכנתה כלי כסף וכלי זהב". ונאמר [משלי כז, י] "טוב שכן קרוב מאח רחוק", ופירש שם הראב"ע "טוב שכן קרוב - שיהיה קרוב לעזרך מאח רחוק". ובתענית כא: אמרו "ההיא איתתא דמחממת תנורא ומשיילי לשיבבותיה". ובערכין טז. אמרו שנגעים באים על צרות עין, ופירש רש"י שם "שצרה עינו באחרים ואינו מהנה שכיניו מכליו על ידי שאלה... שלא השאילם לאחרים". וכן ביומא יא: כתב רש"י "כלי תשמישו מיוחדין לו, ואינו משאילן לשכניו, כלומר שהנגעים

באים על צרות עין". וזו התשובה על שאלתו השלישית למעלה [לפני ציון 894] מהי המעלה בלהיות שכן טוב.

(912) פירוש - מי שיש לו ראיה רחוקה, יודע שכדאי לו להטיב עם זולתו אף בהטבה שעולה לו ממון, וכמו שמבאר.

(913) פירוש - ברגע שבעל הכלי יהיה זקוק לכלי, השכן השואל יחזיר לו את הכלי מיד, ואין זה כמו הלואה שנקבע לה זמן פרעון, ואין המלוה יכול לתבוע את ההלואה בתוך זמנו. וכן קיי"ל שסתם הלואה שלשים יום [מכות ג:], אך לא אמרינן שסתם שאלה שלשים יום, אלא "השואל כלי מחבירו או בהמה סתם, הרי המשאיל מחזירו בכל עת שירצה" [רמב"ם הלכות שאלה ופקדון פ"א ה"ה, וראה מנחת חינוך מצוה ס אות ו]. וראה להלן ציון 958.

(914) לעומת הלואה, שהלואה להוצאה ניתנה [קידושין ו:], מה שאין כן שאלה, שהיא חוזרת בעין [ראה מגיד משנה הלכות שאלה ופקדון פ"א ה"ה].

(915) שהמלוה אינו יכול לגבות חובו מתי שירצה, וכן מלוה להוצאה ניתנה, ואינו מקבל אותם מעות בחזרה. וראה בשמירת הלשון ח"א [חתימת הספר] פ"ז שהאריך בדברים נפלאים על גמילות החסד הרבה שיש במתן הלואה. וראה להלן ציון 959.

(916) וביותר מזה כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנו.] שבדבר זה מיוחדת מדת החסד, שאצלה יש הנהגה מסויימת של "מדה כנגד מדה", וכלשונו: "מי שעושה חסד ראוי לתשלום גמול לגמרי, כאשר עושה חסד וטוב ראוי שיהיה ג"כ נעשה עמו ג"כ טוב, וזהו מדה נגד מדה. ומפני שראוי לתשלום גמול, יש להיות נפרע כפי הגמול שעשה, וכך יהיה נעשה עמו, ובאותה מדה יהיה נפרע לגמרי. כי מאחר שהוא ראוי לתשלום הטוב, ולכך ראוי שיתן לו השם יתברך אותו טוב בעצמו, וזהו תשלומין גמורים. ודבר זה אין שייך במדות אחרות, רק במדות של גומלי חסד" [ראה למעלה פ"א הערה 475].

(917) ופירש רש"י שם "עשה טובה וחסד לאדם שיאמר לך לבך עליו אל תראנו עוד, כאדם שמשליך מזונותיו על פני המים. כי ברוב הימים תמצאנו - עוד ימים באים ותקבל תשלומך. ראה מה נאמר ביתרו [שמות ב, כ] 'קראן לו ויאכל לחם', וסבור שהוא מצרי, ולא יראנו עוד. מה היה סופו, נעשה חתנו ומלך על ישראל, והכניסו תחת כנפי השכינה, וזכו בניו ובני בניו לישב בלשכת הגזית". וראה למעלה פ"א הערה 536. ובכת"י כתב: "והוסיף רבי שמעון הרואה את הנולד. רוצה לומר כי האדם כאשר רואה את הנולד, יהיה פועל הטוב כאשר רואה הנולד, כאשר יעשה הטוב לכל - יעשו הכל עמו הטוב, ובכל דרכיו יראה הנולד שיהיה ממנו".

(918) רש"י בראשית מז, כט "חסד ואמת - חסד שעושין עם המתים הוא חסד של אמת, שאינו מצפה לתשלום גמול", וגו"א שם אות כט.
(919) לכך פסגת החסד היא "הרואה את הנולד", שאז הוא מוכן לעשות כל חסד עבור חברו, וזה יותר מהחסד של עין טובה, חבר טוב, ושכן טוב, וכמו שהתבאר.
(920) שאינו לוקח בחשבון שבכך נועל לעצמו דלתות הלואה לעתיד. [להלן לאחר ציון 947 (וראה הערה 951)]. וזו התשובה על שאלתו הרביעית למעלה [לאחר ציון 895] כיצד עומדים זה כנגד זה "הרואה את הנולד" ו"הלוה ואינו משלם". ולהלן [לאחר ציון 1227] יבאר מדוע ר"ש לא אמר "שאינו רואה הנולד".
(921) בנתיב לב טוב פ"א [ב, רט:] כתב: "המדה הזאת שהוא לב טוב, הוא חפץ ורוצה בטוב חבירו, ואף אם רואה דבר בחבירו שהוא נראה שהוא רע, הוא דן אותו לכף זכות. וכל זה מפני שהוא רוצה בטוב חבירו, ולכך הוא דן אותו לכף זכות" [ראה למעלה פ"א הערה 868]. ובנתיב עין טוב פ"א [ב, ריג.] כתב: "ההפרש שיש בין לב טוב ובין עין טוב, כי לב טוב נקרא כאשר הוא חפץ להוציא טוב אל אחר... ועין טוב נקרא כאשר הוא רוצה וחפץ שיהיה חבירו בשלימות ובטוב". וראה למעלה הערה 903, ולהלן הערה 933.
(922) פירוש - כל הטובות הראשונות שהוזכרו במשנה [עין טובה, חבר טוב, שכן טוב] נכללות ב"רואה את הנולד" [כמבואר בדיבור הקודם], ומעתה יראה כיצד בעל לב טוב כולל בתוכו את הרואה את הנולד, מחמת שעדיף הימנו.
(923) פירוש - "הנולד" הוא החשבון שאולי בעתיד אף הנותן יצטרך להיות מקבל, וכמבואר למעלה.
(924) ובזה מיישב את קושיתו החמישית למעלה [לאחר ציון 897]: "ועוד קשה, שאמר רבי יוחנן בן זכאי על ר"א בן ערך 'רואה אני את דברי ר"א בן ערך, שבכלל דבריו דבריכם', ואין בכלל 'לב טוב' 'הרואה את הנולד', דאין אלו שתי מדות שייכים זה לזה, שאפשר לומר בכלל דבריו דבריכם". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, רט.] כתב: "וכבר התבאר בפרקים אצל 'רואה אני את דברי ר"א בן ערך שבכלל דבריו דבריכם', כי מי שיש לו לב טוב נכללו בו כל השלימות. וזה שאמר [משלי כב, יא] 'אוהב טהר לב חן על שפתיו', כי השפתים הם בחוץ, והלב בפנים, וכאשר הלב הוא טוב באדם, הוא הכל טוב, עד שהשפתים אשר הם בחוץ לגמרי 'חן על שפתיו', ובזה הכל טוב... שהבעל לב טוב הוא כולו טוב". ובכת"י כאן כתב: "והוסיף רבי אלעזר בן ערך לב טוב, וכאשר יהיה בעל מדה זאת... יהיה הטוב בכל, כי הלב הוא שורש האדם [ראה להלן הערה 993], ומן השורש נמשך אל הכל, ולפיכך אמר רבי יוחנן בן זכאי 'בכלל דבריו דבריכם'". וראה להלן הערות 952, 1224.

ולמעלה פ"א מ"ב [לפני ציון 390] כתב: "צריך שיהיה האדם שלם וטוב עם זולתו, זהו על ידי גמילות חסדים, כאשר הוא עושה לזולתו חסד חנם". וראה למעלה הערה 504.

(925) אולי בא ליישב את שאלתו ששאל למעלה במשנה א [לפני ציון 53]: "ואמר גם כן [למעלה משנה א] 'שיבור לו האדם', ולא אמר 'שידבק בה האדם', כמו שאמר רבי יוחנן בן זכאי".

(926) כי דביקות היא התאחדות גמורה בין השנים [נתיב אהבת השם פ"א (ב, לח:)].

(927) בבחינת "הרגל נעשה טבע" [מנורת המאור שער גידול ילדים פ"ג]. ובספר עקידת יצחק פרשת תצוה [קנח:] שער נא, כתב: "אמנם הפעולות המדותיות, הנה בהתחלתן היו ממין הלמודיות, והיה נופל בהם הצווי והשכחה והזכרון. אמנם אחר ההרגל חזרו למין הטבעיות, אשר לא יפול עליהם לא צווי ולא שכחה כלל. וכמו שאמר החכם, שלא ישכח האדם המעלה, כמו שלא ישכח על אחת מידיו אם הוא ימין או שמאל". והגר"א [משלי ו, כז] כתב: "יש שני מיני מדות; א', אותן הנולדים עמו בטבעו. ב', אותן שהרגיל את עצמו, והן טבע שני. והמדות נקראות בגדים... וזה שאמרו חז"ל [שבת קיד.] איזהו תלמיד חכם, כל שיכול להפוך חלוקו ללבשו כדרכו, והיינו להרגיל המדות ולהעמידן לפי התורה, ושיהיה דרכו וטבעו ממש, אף שהיה טבעו הפוך". ושם יט, ב, כתב: "כשירגיל האדם במדותיו הטובות הן נעשות לו כטבע, אך צריך לילך במדות מדרגא לדרגא כמו הולך בסולם, ולא יקפוץ למדרגה שאינו ראוי לה". וראה בספר אור ישראל מאמר ל. וראה הערה הבאה.

(928) וה"כל שכן" הוא שאם בכלליות צריך שיהיו המדות הטובות קבועות בו, כל שכן שכך צריך להיות בכדי להחשב "בעל מדה טובה", שתואר זה מורה שיש לו בעלות על אותה מדה, ובודאי שאינו נקרא בעלים עד שיהיה לו קנין גמור על הדבר. ובשמירת הלשון ח"א שער הזכירה פי"ג כתב אודות לשון הרע: "וביותר אם הוא מרגיל את עצמו ח"ו בזה העון החמור, ונעשה בעל לשון הרע". הרי "בעל" מורה על הרגל. וכן הוא בהלכות לשון הרע כלל א סעיף ג.

(929) שאמר "איזוהי דרך רעה שיתרחק ממנה האדם", ולא אמר כלשון הרישא "איזוהי דרך רעה שלא ידבק בה האדם", ומשמע מכך שיש להתרחק ממדה רעה עד הקצה האחרון האפשרי.

(930) משמע מדבריו שאותו הטעם המחייב את האדם להדבק במדות טובות, הוא אותו הטעם גופא המחייב את האדם להתרחק לגמרי מממדות רעות. ונראה ביאורו לפי דבריו של הרמח"ל בדרך ה' ח"א פרק ב, שכתב: "הנה התכלית בבריאה היה להטיב

מטובו יתברך לזולתו... ואולם גזרה חכמתו, שלהיות הטוב שלם, ראוי שיהיה הנהנה בו בעל הטוב ההוא. פירוש, מי שיקנה הטוב בעצמו, ולא מי שיתלוה לו הטוב בדרך מקרה. ותראה שזה נקרא קצת התדמות, בשיעור שאפשר, אל שלימותו יתברך. כי הנה הוא ית"ש שלם בעצמו, ולא במקרה, אלא מצד אמתת ענינו מוכרח בו השלימות, ומשוללים ממנו החסרונות בהכרח... אך להתדמות לזה במקצת, צריך שלפחות יהיה הוא הקונה השלימות שאין אמתת ענינו מכריח לו, ויהיה הוא מעדיר מעצמו החסרונות שהיו אפשריים בו. ועל כן גזר וסידר שיבראו עניני שלימות ועניני חסרון, ותברא בריה שיהיה בה האפשרות לשני הענינים בשוה, ויותנו לבריה הזאת אמצעיים שעל ידם תקנה לעצמה את השלימיות ותעדיר ממנה את החסרונות, ואז יקרא שנתדמית במה שהיה אפשר לה לבוראה, ותהיה ראויה לידבק בו וליהנות בטובו". ושם מאריך בזה. הרי שעבודת תיקון המדות מתחייבת מפאת חיוב האדם להדבק בה' ולהדמות אליו עד כמה שיכול. לכך שומה עליו מחד גיסא לקבוע בנפשו את המדות הטובות, ומאידך גיסא להתרחק לגמרי ממדות הרעות, כי רק באופן זה יוכל להדמות כפי ערכו אל הקב"ה. ובמסכת חולין [מד:] איתא "אמרו חכמים הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו".

(931) בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד.] כתב: "נחשב מי שהוא רע עין לגודל הרע הפעל, כמו שפיכות דמים, דודאי עינא בישא קטיל, וזהו אומנות של בעל עין הרע... וכל רע עין דרכו להמית אנשים בעין רע שלו". ובב"מ קז: אמרו "'והסיר ה' ממך כל חולי' [דברים ז, טו], אמר רב זו עין", ופירש רש"י שם "כל חולי - דבר שכל החלאים תלויין בו, וזו עין רעה". ובהמשך שם: "תשעים ותשעה בעין רעה, ואחד בדרך ארץ". ושם בנתיב עין טוב כתב על כך: "ומי שסובר 'והסיר ה' ממך כל חלי' זו עין הרע, ידוע כי עין הרע יש בו כח אשיי שורף, ומקבל האדם היזק מן המזיק אשר יש לו כח אשיי שורף, כי העין הזה שורף כמו האש שהוא שורף... תדע להבין מזה כי בעל עין הרע שורף בעינו, ויש להזהר ולהשמר מזה. ושאר דברים אשר שייכים לעין הרע מבוארים בפרקים אצל [להלן משנה יא] 'עין הרע ושנאת הבריות'. ומאוד מאוד צריך האדם להזהר מעין הרע. הן הוא בעצמו... וגם ממון שלו ישמור מעין הרע". ובגו"א בראשית פכ"א אות טז כתב: "רוב חלאים הם על ידי עין הרע". ולהלן משנה יד [ד"ה וזה שאמר] כתב: "כי האדם שהוא בעל עין הרע, פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו". וראה להלן הערות 1363, 1548.

(932) כי היזקן מצוי. ובכת"י כאן כתב: "כי העין יש לו כח גדול, ואם היה דבק במדה זאת, היה רע, ולפיכך צריך רחוק".

(933) כמבואר להלן [משנה יא] "עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם". ולהלן משנה יד [מציון 1516] ביאר בכמה טעמים מדוע שלשת דברים אלו מוציאין את האדם מן העולם, והשייכות הפנימית ביניהם. ולהלן פ"ה מי"ט כתב: "הנה עין הרע הוא כח הקנאה בעצמו". ורש"י [בראשית לז, ב] כתב שיוסף ראה שאחיו "מזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים", ובגו"א שם אות ט [ד"ה ועוד] כתב: "קראום לבני השפחות 'עבדים', והוא מפני עין רע שהאדם נותן בחבירו במעלה שיש בו, ולקחה הימנו. ובני השפחות היו גם כן בני יעקב, והאחים לא רצו שיהיו חשובים כמותם, קראו להם 'עבדים'. וזה מדריגת עין רעה שבהם, שלא היו רוצים שיהיה לאחר המעלה והמדרגה שיש להם. שאילו היה להם מדריגת עין טוב לא היה קוראים להם 'עבדים' ליקח מעלתם". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא:] כתב אודות לב רע בזה"ל: "ואשר הוא יוצא עוד מן המדה הרעה הזאת, היא שנאת חנם, היא הקנאה שהוא בלב, כי הלב רע יש לו קנאה כאשר יש לחבירו שום טובה ושום מעלה. הפך לב טוב, שהוא שמח במה שיגיע מן הטוב לחבירו, וזה מקנא בו, אינו רוצה שיהיה לחבירו אותה מעלה, והמדה הזאת רעה מאוד" [ראה להלן הערה 1366]. וכל הדברים האלו אודות לב רע נאמרים גם על עין רעה, כי בדבר זה עין רעה כוללת בחובה לב רע בבחינת "בכלל מאתים מנה"; "לב רע" הוא כאשר אינו חפץ שיהיה לחברו מעלה, אך "עין רעה" היא כאשר בנוסף לכך הולך ועושה מעשה לבטל מעלת חברו, וכמבואר בגו"א הנ"ל, ושם הערה 108. וראה למעלה הערות 903, 921.

(934) אברבנאל כאן.

(935) כמבואר למעלה הערה 931. ואמרו חכמים [ב"ב ב:] "אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקומותיה", ופירש רש"י שם "שלא יזיקנו בעין רעה". ובסוף נתיב עין טוב [ב, רטו.] כתב: "ומאוד מאוד צריך האדם להזהר מעין הרע, הן הוא בעצמו, כמו שאמרו במדרש [ב"ר צא, ב] שיעקב צוה את בניו שאמר להם [בראשית מב, א] 'למה תתראו', שלא יהיו נכנסים כולם ביחד, מפני עין הרע שלא ישלוט בהם. וגם ממון שלו ישמור מעין הרע. ובפרק מקום שנהגו [פסחים נ:] המשתכר בקנים ובקנקנים אין רואה סימן ברכה לעולם, מאי טעמא משום דנפישי שלטא בהו עינא בישא. הרי לך כי מאוד יש לשמור ממונו מעין הרע. ולכך אמרו ז"ל [תענית ח:] 'יצו ה' אתך את הברכה באסמיך' [דברים כח, ח], אין הברכה שולטת אלא בדבר הסמוי מן העין, וזה מפני כח העין. ודבר זה ענין גדול ואין להאריך בזה". וראה רמב"ן בראשית יט, יז אודות אלו שנזוקין על ידי ראיתם.

(936) לשון האברבנאל: "ולא ראיתי לפרשו על העין הרע שימצא בקצת אנשים מזיק ארסיי הפועל בזולתו, והוא מפועל הנפש הרעה הקנאיית... לפי שהאומרים בעין הרע יחשבוהו ענין טבעי, ואין ביד האדם להפרד ממנו. והפכו שהוא עין טובה, אינו גם כן ביד האדם להדבק בה אם מזגו ואם טבעו סותר אליה". הרי אין ענין של רשעות והרחקה בדבר שנעשה בטבע. וראה הערה 938.

(937) כי עין רעה נובעת מנפש רעה, וכמבואר להלן [לפני ציון 1547]: "כי האדם שהוא בעל עין הרע, פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו, וזה תגבורת נפשי יותר מן הראוי". וכן כתב שם קודם לכן [ציון 1517]. ובח"א לנדרים סד: [ב, כג.] כתב: "הראיה הוא לנפש... ועינא בליבא - ששם הנפש - תליא, כדאיתא במסכת ע"ז [כח:], כי העין הוא יוצא מן הנפש, ודבר זה ידוע" [הובא להלן הערה 1163]. וראה להלן הערה 1157 שביאר ש"עין רעה" נקראת גם "נפש רעה".

(938) דוגמה לדבר; בסנהדרין קח: אמרו שהעורב סירב ללכת בשליחותו של נח, ושאל את נח "שמא לאשתי אתה צריך", ונח השיב לו "רשע, במותר לי נאסר לי ["אפילו באשתי אני אסור" (רש"י שם)], בנאסר לי לא כל שכן". ובח"א שם [ג, רנח.] כתב: "ומה רשעות יש בזה, כיון שעשה בטבע, כמו שכל עוף עושה דבר זה. דודאי רשע ומזג רע הוא, כי אילו לא היה בו מזג רע לא היה טבעו עתה דבר זה, כי בתיבה לא היה תשמיש בטבע לשום נמצא, אף לבעלי חיים הבלתי מדברים ובלתי בעל שכל [רש"י בראשית ח, א]... כי בודאי רשע הוא העורב, שכל אשר יוצא מן סדר המציאות נקרא רשע... ואילו היה מקבל הסדר הכללי, שאין ראוי עתה התשמיש, היה הולך בשליחותו, ולא היה מתירא שיקח הזוג" [ראה למעלה פ"א הערה 763, ולהלן הערה 1262]. הרי שאע"פ שהעורב נהג על פי טבעו, מ"מ יש בכך רשעות, מפאת שטבעו נפעל על פי מזגו הרע.

(939) פירוש - אם גם לאחר שהוסר הטבע הרע מן העין עדיין עינו גרמה נזק לזולתו מפאת טבע העין לעשות כן.

(940) כי בהסתלק הסבה [נפש רעה] מסולק גם המסובב [עין רעה], אע"פ שבפועל יכול להיות שעינו תזיק מצד הטבע. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [מגילה י:] על הפסוק [ישעיה יד, כב] "והכרתי לבבל שם ושאר ונין ונכד נאום ה'", "שם - זה הכתב". וביאר באור חדש [סג.]: "כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמן מה שהיא אומה זאת, וכל מהות הוא ציור שכלי... ועל דבר זה מורה הכתב... ואמר שהכתב יכרת מהם עד שלא יהיה להם המהות אשר היה להם קודם... ולכך מה שהקשו בתוספות [שם] הרי עדיין יש להם כתב לבבל, דבר זה אינו קשיא, כי אם עדיין יש בידם כתב זה, זהו בשביל שהיה להם כבר

כתב, ונשאר הכתב אצלם בשביל שהורגלו בכתב שהיה להם כבר, ומ"מ אין ראוי שיהיה להם כתב, אחר שנאבד מן האומה המהות שלהם כבר... ודבר זה ידוע לכל משכיל ענין זה". וכתב על זה הפחד יצחק, פסח [מאמר ג, אות ב]: "דלעולם אין שום דרגא מתייחסת לבעליה לגמרי אם לא היו בעליה ראויים לקנות דרגא זו עכשיו, אבל אם כל עצמה של דרגא זו אינה קנויה לבעליה עכשיו אלא מפני שהיתה קנויה לו מכבר, הרי זה פגם גדול בשלימות הקנין". ופגם זה הוא מחמת שהסיבה הוסרה, וממילא אין למסובב קיום, ומציאותו נחשבת לדבר תלוש ובטל. וראה הקדמתו לתפארת ישראל הערה 56, גו"א שמות פל"ב הערה 78, שם ויקרא פט"ו הערה 53, ובהקדמה לנצח ישראל הערה 10.

(941) שהזכיר למעלה "חבר טוב".

(942) לעומת חבר טוב ש"יעשה הטוב בחברתו אליו בעצתו, כמו דרך החברים שהם חברים בעצה זה לזה" [לשונו למעלה לאחר ציון 907].

(943) כי כשם שחבר טוב "יותר מן עין טובה, שזה בדבור ובעצה, ועין טוב הוא בראיה בלבד, ובכלל זה [חבר טוב] עין טובה" [לשונו למעלה לאחר ציון 909], כך היא המדה גם להיפך; חבר רע הוא יותר גרוע מעין רעה.

(944) לעומת שכן טוב, ש"השכנים הטובים הם טובים זה לזה במעשה, להשאיל זה לזה, כמו שדרך השכנים שהם עוזרים זה לזה במעשה, לא בעצה בלבד" [לשונו למעלה לפני ציון 911].

(945) כפי שכתב למעלה על שכן טוב [לאחר ציון 911]: "ובכלל זה שהוא מטיב לו בדבור ובעצה שאינה מעשה, ומכל שכן כי בכלל זה הוא בעל עין טובה, שהוא בראיה בלבד". **ובכת"י כאן** מבאר לפי המהלך ש"חבר רע" ו"שכן רע" מוסב על זולתו, שזולתו חבר רע ושכן רע [כמובא למעלה בהערות 892, 894], וז"ל: "רבי יהושע אומר חבר רע. כי כאשר הוא דבק בחבר רע, אף הוא מתחבר אל הרע לגמרי, ונעשה רע. והוסיף רבי יוסי שכן רע, כי אם יש לו שכן רע, בזה מתחבר אל הרע לגמרי, יותר מחבר רע, כי השכן הוא עמו תמיד, ולא יוסר".

(946) כמו שנאמר [בראשית מד, ד] "למה שלמתם רעה תחת טובה". ובהקדמה לבאר הגולה [טז.] כתב שמוטל עלינו להגן על כבודם של חכמים, ולהשיב דבר לאלו המבזים דבריהם, וכלשונו: "ומעתה אם נחריש, ימצא לנו חטא ואשמה, כי נשמע דברי בזוי על חכמי עולם, ונשלם רעה תחת טובה, שהם כוונתו לזכות אותנו הדור האחרון ריקי החכמה מחוסרי השכל, ואנחנו נחריש ולא נסיר חרפתם". וזה גרוע יותר מכפיות טובה, שלא רק שאינו מכיר טובה, אלא גם פועל רע למי שעשה לו טובה. והרמב"ן [דברים

לב, ו] ביאר ש"נבל" הוא מי שמשלם רעה תחת טובה. ובכת"י כאן כתב: "והוסיף רבי שמעון הלוה ואינו משלם, זה שעשה לו טובה, שהלוה, ואינו משלם, הוא רע לגמרי, ומזה עצמו ירחיק ביותר".

(947) ואמרו [ב"ק קז.] "אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו", ופירש רש"י שם "אין אדם מעיז פניו בפני זה שעושה לו טובה".

(948) מיישב את קושיתו הרביעית למעלה על המשנה [לאחר ציון 895]: "ועוד יש לשאול, שאמר להם 'צאו וראו איזה דרך רעה שיתרחק ממנו האדם', כל אחד ואחד אמר הפך המדה; רבי אליעזר אומר עין רעה, וכן חבר רע, שכן רע, חוץ מן רבי שמעון בן נתנאל, שאמר 'הלוה ואינו משלם', ולא אמר 'שאינו רואה את הנולד'".

(949) למעלה [מציון 912 ואילך].

(950) מה שמכנהו "רשע" ["שהוא רשע ואינו משלם"], הוא על פי הפסוק [תהלים לז, כא] "לוה רשע ואינו משלם", ויובא בהמשך המשנה. והרי הוא להיפך הגמור מהרואה את הנולד; הרואה את הנולד רואה בכל דבר שהוא עומד לתשלום, ואילו הלוה ואינו משלם אינו רואה בשום דבר שהוא עומד לתשלום.

(951) ולכך אינו רואה את הנולד. ודע, שכך ביארו כאן הרמב"ם והרע"ב, שהלוה ואינו משלם גורם שלא ילווהו בעתיד. וקשה, שלהלן [לאחר ציון 1136] מביא דברים אלו בשם הרמב"ם, ודחה אותם, שכתב: "והרמב"ם ז"ל מפרש מה שאמר 'הלוה ואינו משלם' דהיינו אינו רואה בנולד, שנועל דלת לפניו שלא להלות עוד אותו. ומה מאד הדבר הזה רחוק, דמכל שכן שהיה לו לומר 'כל שאינו רואה הנולד', ובזה היה כולל כל מי שאינו רואה הנולד בכל אשר יעשה... ועוד, כי אם נתעשר, ואין צריך לו ללות עוד מאחרים, אם כן כשאינו משלם למה אינו רואה את הנולד". ואיך כאן כותב דברים שלהלן ידחם. אמנם בסמוך יבאר שכל דבריו עד כה הם לפי פירושו הראשון במשנה, והוא "אם אנו באים לפרש דברי חכמים על פי הסברא ואומדנא" [לשונו להלן לפני ציון 963], אך בפירושו השני [משם ואילך] יבאר המשנה בפנים יותר עמוקות. וראה להלן הערה 1137.

(952) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 920] ש"לב טוב" כולל כל החסדים, ממילא נלמד מכך ש"לב רע" כולל כל המדות הרעות. וראה למעלה הערה 924. ובנתיב לב טוב פ"א [ב, רט.] כתב: "הפך זה מי שהוא לב רע, שכמו שהבעל לב טוב הוא כולו טוב, כך בעל לב רע הוא כולו רע. וכמו שאמר רבי יוחנן בן זכאי כאשר אמר להם איזה דרך רעה שירחק ממנו האדם, 'רואה אני את דברי רבי אלעזר בן ערך שבכלל דבריו דבריכם'. ולכך אמר שלמה [משלי כו, כג] 'כסף סיגים מצופה על חרש שפתים דולקים ולב רע'.

ורוצה לומר, אם בא לטמון האדם לבו הרע, עם כל זה ניכר בשפתיו ובדבריו אשר הם מבארים האמת. וזהו כמו מי שמצפה כסף סיגים על חרש, לכסות החרש שלא יהיה נראה כלל, ואין דבר זה צפוי אליו, כי הוא כסף סיג. וכך אין צפוי ללב רע, כי כאשר הלב הוא רע, הוא כולו רע, ואין בו דבר טוב. לכך אף שהוא רוצה לכסות לבו הרע, מתוך שפתיו ניכר, ולכך אי אפשר שיהיה כאן כסוי". ובהמשך שם [ב, רי:] כתב: "הפך המדה הזאת הוא מדת לב רע, והוא המדה הרעה, שהיא רעה מאוד. וכמו שאמרו במסכת אבות כי בכלל לב רע הוא הכל. והיוצא מן המדה הרעה הזאת שנאת הבריות; כמו שבעל לב טוב אוהב את הבריות, וחפץ בטובתם, ודן אותם לכף זכות, כך בעל לב רע שונא את הבריות" [ראה למעלה הערה 1363]. ובכת"י כאן כתב: "ורבי אלעזר אומר 'לב רע', כי הלב הוא שורש האדם, וכאשר הלב [רע], הוא רע בכל. ולפיכך אמר רבי יוחנן בן זכאי רואה אני את דברי רבי אלעזר שבכלל דבריו דבריכם. כך יש לפרש המאמר הזה", וראה למעלה הערה 924, ולהלן הערות 1226, 1528.

(953) חמש השאלות ששאל למעלה בתחילת הפירוש על המשנה, וכמלוקט בהערה 899.

(954) מסכם בזה את דבריו שאמר עד כה, ולא נתברר לי מדוע טרח לחזור על כך שנית. ובכת"י כאן ביאר מהלך אחר בסדר המשנה, שבעוד שבנדפס מבאר שכל מאן דאמר מוסיף על זה שלפניו, הרי בכת"י ביאר שנחלקו מהי המדה הראשונה שממנה יתחיל האדם, וכלשונו: "ובזה פליגי; כי מי שאומר 'עין טוב', ראוי שידבק בו, כי כאשר יהיה דבק במדה זאת בודאי ימצא בו גם כן שאר המדות, כמו שפירשנו. ומאן דאמר 'לב טוב', דעתו כי הדבוק במדה הזאת, שהיא מדה היותר טובה. אבל קשה על האדם שידבק בזה מתחלה, ולפיכך 'חבר טוב', במדה הזאת יהיה דבק, שאינה כל כך קשה על האדם להתדבק בה, ואחר כך כאשר דבק במדה זאת, מגיע להתדבק במדות עין טוב גם כן".

(955) "עין טובה".

(956) "חבר טוב", שמייעץ לחברו עצות מועילות.

(957) "שכן טוב", וכמו שמבאר.

(958) "שהוא מחזיר אליו תיכף כשהוא צריך, ואותו כלי מחזיר אליו מיד, והוא לפי שעה, ואינו חסר דבר כלל בעל הטובה" [לשונו למעלה לפני ציון 913].

(959) כמבואר למעלה הערה 915.

(960) שעושה חסד אף שחסר בינתיים קצת, וכמבואר למעלה [מציון 915 ואילך].

(961) כמבואר למעלה [מלפני ציון 921 ואילך].

(962) כמבואר למעלה [מלפני ציון 946 ואילך]. ועומד על "הלוה ואינו משלם", כי מלבד קושי הסדר שיש אצלו כמו בשאר אלו שהוזכרו במשנה, היה גם קושי כיצד הוא כנגד "הרואה את הנולד" [כמבואר למעלה לפני ציון 897].

(963) דבר שהזהיר הרבה פעמים שלא לעשותו. וכגון, למעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 218] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד הדעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ולמעלה פ"א מ"ה [לאחר ציון 753] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא". ובסמוך [לאחר ציון 973] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי חכמים דברי חכמה גדולה". וכן להלן פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה". והוא יסוד נפוץ בספריו, וכגון בבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג: "וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים", ושם הערה 188. וראה בבאר הגולה באר השני הערה 383, ושם בבאר הששי הערה 1061. ובבאר הגולה באר הששי [שלח:] כתב: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה והשכל... ולכך נקראו 'דברי חכמים' [קהלת יב, יא], שהם דברים שכלים בלבד" [הובא למעלה בהערה 479]. ולכך מיד יביא פירוש נוסף, שהוא "פירוש המאמר באין ספק". וראה להלן הערות 1267, 1512.

(964) הולך לבאר שחמש המדות שנזכרו כאן, וכן חמשה התלמידים שהובאו כאן, הם כנגד חמשה חלקי האדם.

(965) כפי שכתב כמה פעמים שפירושיו מוכרחים ומבוארים לכל מי שיש בו חכמה, וכגון בגו"א דברים פ"ד סוף אות כא כתב: "וזה פירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ושם פ"י סוף אות ט כתב: "ודברים אלו דברים ברורים מאד, לא ימאן אותם האדם אלא אם לא יבין דברי חכמה". ובבאר הגולה באר החמישי [קה.] כתב: "והם דברים אמיתיים ברורים, לא ימאן לקבל מי שיש בו חכמה". ושם

בבאר הששי [רעא:] כתב: "דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה, כך הוא פירוש דבריהם... לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים", ושם הערה 786. ובגבורות ה' פכ"ג [ק:] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה, ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת". ולהלן במשנה ט [לפני ציון 1201] כתב: "אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה". ולהלן פ"ו מ"ג [ד"ה ומה שאמר] כתב: "הדבר הזה כמו שאר דברי חכמים, שנראים רחוקים מאוד למי שהוא חסר דעת", וראה להלן הערה 1266. וכן רומז בזה לדבריו בסוף ההקדמה אודות ההבחנה שיש לדברי אמת, וכלשונו: "האמת יורה דרכו, ואם לא היו הדברים האלו אשר באו בביאור הזה דברים ברורים שכך פירוש דברי חכמים, אשר הפירוש מעיד על עצמו, לא נכנסנו בזו".

(966) פירוש - בנוסף לחמש שאלות ששאל על משנתינו [למעלה תחילת משנה ט], יוסיף כאן עוד חמש שאלות על משנה ח.

(967) לשון המגן אבות כאן: "הפירוש בלא ספק כי אלפים תלמידים העמיד, ובפרק אין עומדין [ברכות לד:] נראה כי רבי חנניא בן דוסא היה תלמידו, ולא מנה אלא הגדולים שנמסרה הקבלה אליהם, והם התנאים הראשונים הנזכרים במשנה ובברייתות". וכן כתב כאן התויו"ט. והמהר"ל יבאר טעם אחר שנקט דוקא במספר חמשה תלמידים. ואולי לשון "חמשה תלמידים **היו לו**" מורה שיש כאן דוקא מנין של חמשה אלו, כי היה יכול לומר "חמשה תלמידים של רבי יוחנן בן זכאי, ואלו הם וכו'". ובספר תולדות תנאים ואמוראים לר' אהרן היימאן, חלק שני, עמוד 677 כתוב: "ובלא ספק היו לו כמה מאות תלמידים, אך המה [המוזכרים במשנה ח] היו המובחרים שבהם. וכן היה רבן גמיאל תלמידו... ורבי נחוניא בן הקנה היה מתלמידיו, כדמשמע ב"ב ו:. ובתוספתא פרה פ"י שמעיה איש כפר עותני שאל לריב"ז. וישיבתו גדלה כל כך, עד שדרשו בפתחתא דאיכ"ר [אות] יב 'ואת כל הבית הגדול' [מ"ב כה, ט], זה בית מדרש גדול של רבן יוחנן בן זכאי". ובאבות דרבי נתן פי"ד מ"ו מבואר שרבי אלעזר בן עזריה היה תלמידו של ריב"ז. ובסנהדרין מא. אמרו "כל שנותיו של רבי יוחנן בן זכאי מאה ועשרים שנה; ארבעים שנה עסק בפרקמטיא, ארבעים שנה למד, ארבעים שנה לימד". וברור שבמשך ארבעים שנה שלימד העמיד תלמידים הרבה.

(968) האברבנאל כתב שאלה זאת כך: "מה ענין אומרו ברבי יהושע בן חנניה בלבד 'אשרי יולדתו', כי הנה המאמר הזה אין ספק שיצדק גם כן על כל אחד מהם [ב]של

חכמתו ושלימותו 'אשרי יולדתו'. והיה ראוי לרשום בו מעלה מיוחדת כמו שעשה באחרים". וכנראה מחמת קושי זה ביאר הרבינו יונה שהשבח "אשרי יולדתו" אינו מתייחס לשבח בודד, אלא למכלול שבחים, וכלשונו: "לשון 'אשרי' בסתם הוא כולל, וכולל כל המדות שאדם מאושר בהם, ובמקום שהזכיר המדה הוא פרטי. ומצינו אותו אמור על היראה... וגם על קביעות מקום התורה... ועל הדבקות... ועל האמונה... גם נאמר על המונע עצמו מן הרעים... ועל זה נאמר 'אשרי יולדתו' בסתם, כלומר שהיה מאושר בכל המדות המאושרות". והרע"ב כאן כתב: "מאושר במדות טובות, עד שכל העולם אומרים עליו אשרי מי שילדתו. ויש אומרים על שם שהיא גרמה לו שיהא חכם, שהיתה מחזרת על כל בתי מדרשות בעירה, ואומרת להם בבקשה מכם בקשו רחמים על העובר הזה שבמעי שיהיה חכם, ומיום שנולד לא הוציאה ערשתו מבית המדרש, כדי שלא יכנסו באזניו אלא דברי תורה".

(969) לשון האברבנאל: "למה זכר התלמידים שהיו לרבן יוחנן בן זכאי ושבחיהם. ולא עשה כן בהלל, שהיו לו שמונים תלמידים, וקטן שבכולם היה רבן יוחנן בן זכאי זה [סוכה כח.]. ושאר החכמים שנזכרו עד כה, ויבא זכרונם אחרי זה, תלמידים רבים היו להם, ומגדולי חכמי ישראל, ולא נזכר בהם כן".

(970) פירוש - יש הרבה חכמי ישראל, וכיצד ניתן לאמוד את כל חכמי ישראל לשיעור מסויים, ולומר שרבי אליעזר בן הורקנוס מכריע את כל חכמי ישראל.

(971) כי חמשת התלמידים הוזכרו בסדר הזה; "רבי אליעזר בן הורקנוס, ורבי יהושע בן חנניה, ורבי יוסי הכהן, ורבי שמעון בן נתנאל, ורבי אלעזר בן ערך", הרי שרבי אלעזר בן ערך הוזכר אחרון, בעוד שרבי אליעזר בן הורקנוס הוזכר ראשון. וכנראה שכוונתו לשאול, שהואיל ואבא שאול אומר משם ריב"ז שרבי אלעזר בן ערך מכריע את כל חכמי ישראל, מדוע הוא הוזכר אחרון.

(972) כי בתחילה נאמר שרבי אליעזר בן הורקנוס מכריע את כל חכמי ישראל [ולכך מובן שהוא הוזכר ראשון], ובהמשך נאמר שרבי אלעזר בן ערך הוא המכריע. ואף שתאמר שיש בזה מחלוקת באם רבי אליעזר בן הורקנוס גדול מרבי אלעזר בן ערך או לא [כמו שמבאר להלן (ראה הערה 1124)], מ"מ לא היה צריך להחשיב את רבי אלעזר בן ערך אחרון, אלא שני. **נמצא ששאל** כאן [על משנה ח] חמש שאלות; (א) היו לריב"ז עוד תלמידים, ולא רק חמשה אלו [תשובה על כך ראה להלן הערה 1054]. (ב) מהי המעלה של "אשרי יולדתו" [תשובה על כך ראה להלן ציון 1081]. (ג) מה הנפק"מ במנין שבחים אלו [תשובה על כך ראה להלן הערה 1054]. (ד) איך אפשר לאמוד שחכם אחד יכריע

את כל חכמי ישראל [תשובה על כך ראה להלן מציון 1118 ואילך]. (ה) מדוע רבי אלעזר בן ערך הוזכר לאחרונה [תשובה על כך ראה בהערה 1113]. ולהלן [לפני ציון 1055] הקשה קושיא ששית: "הוה ליה למימר 'הוא מגיד שבחן'" [ולא "מונה שבחן"].

(973) פירוש - חמשת התלמידים ושבחיהם שהוזכרו במשנה ח, וחמש המדות שהזכירו התלמידים במשנה ט, שייכים הם להדדי, וכמו שיבאר.

(974) יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט בהערה 963.

(975) למעלה בהקדמה הערה 133, פ"א הערות 1510, 1768, ובפרק זה הערות 250, 588, 613, 667.

(976) כמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ג אות ג: "האדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש. והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון; אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש, היתה שלימה בכל אלו השני חלקים, ולא היה בה חסרון". ולמעלה במשנה ב [לאחר ציון 249] כתב: "כי ראוי שיהיה האדם עמל בשני חלקים אלו אשר יש באדם, כי יש באדם גוף ונפש. והתורה היא שלימות הנפש, ודרך ארץ מה שהאדם צריך לצורך גופו לפרנסתו, ושאר דברים". ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה וציוה] כתב: "וידוע כי האדם הוא אדם על ידי נפש וגוף, וזהו השקל השלם. והנפש הוא חצי השקל, והגוף הוא חצי השקל". ומקרא מלא הוא [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה". וראה למעלה פ"א הערה 1768, ולמעלה בפרק זה הערות 250, 613, 667, ולהלן הערה 1474.

(977) שביאר שם [לאחר ציון 1507] שיש לאדם ג' חלקים; השכל, הדיבור, והממון. ושם בהערה 1510 נתבאר שזו החלוקה של שכל, נפש, וממון. ובהקדמה [לאחר ציון 132] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל", ושם הערה 133. וראה למעלה הערה 588, אודות האופנים השונים של החלוקה לשלשה.

(978) להלן בביאור השני למשנה י [הערה 1469], שם פ"ג מ"י [ד"ה אמנם מה], שם פ"ד מי"ד [ד"ה ויש לשאול], שם משנה כב [ד"ה ורז"ל חלקו], ועוד.

(979) כגון חלוקה לארבעה חלקים; גוף, נפש, שכל, וממון, וכמו שביאר למעלה במשנה ה [לפני ציון 588]. וכן מצוי חלוקה לארבעה, כאשר החלק הרביעי כולל את שלשת החלקים הראשונים, וכמלוקט למעלה בהערה 588. ובמשנה זו יחלק את חלקי האדם לחמשה חלקים, וכמו שיבאר.

(980) מבן חודש עד בן חמש שנים, לעומת הנקבה שהיא שלשה סלעים [ויקרא כז, ד]. ולהלן [ד"ה ומפני זה] יבאר החילוק בן זכר לנקבה.

(981) מבן עשרים שנה עד בן ששים שנה.
(982) כי גם חמישים הוא בבחינת חמש, וכמו שכתב להלן [ד"ה ומפני זה]: "כי מספר חמישים הם כמו חמשה, רק כי מספר קטן נתון לקטן, ומספר גדול נתן לגדול". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [שנה:] לגבי מספר שמונה ושמונים, וכלשונו: "ושמונים ושמונה הכל אחד, רק כי כל מדריגה ומדריגה עד השמינית כוללת עשר, והם שמונים". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון בנצח ישראל פ"ז [קסז.] כתב: "כי אין חלוק בין שמונה ושמונים, רק שזה מספר כללי, וזה פרטי", ושם הערה 40. ובתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "כי העכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעה ימי עולם הטבע, הם שבעים אומות, כנגד כל יום - עשרה", ושם הערה 60. ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג [ד"ה ולפיכך] כתב: "ומספר השבעים הוא כמו שבע, שתוך מספר הכלל מספר הפרטי", ושם הערה 19. ובנצח ישראל פל"ב [תרטז.] כתב: "כי שבעה ושבעים דומים ושוים", ושם הערה 46. ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "מספר ששים נכללים במספר ששה". וכן הוא בגבורות ה' פי"ב [סו:], ובח"א לב"מ פד: [ג, לו.]. **ואם תאמר**, הרי יש שני שיעורים נוספים של הזכר שאינם שייכים למספר חמש, שהרי "מבן חמש שנים ועד בן עשרים שנה והיה ערכך הזכר עשרים שקלים" [ויקרא כז, ה]. וכן "מבן ששים שנה ומעלה אם זכר והיה ערכך חמשה עשר שקל" [שם פסוק ז]. ומדוע שני הערכים האחרים [מבן חודש עד בן חמש שנים, ומבן עשרים שנה עד בן ששים שנה] קובעים יותר מערכים אלו. ואין לומר שאף מספרים אלו הם במכפלות של חמש [עשרים (ארבע פעמים חמש), חמש עשרה (שלש פעמים חמש)], כי להלן [לאחר ציון 1044] יבאר שמספר הנקבה הוא שלש, כי השעור הקטן הוא שלשה סלעים, והשעור הגדול הוא שלשים סלעים [ויקרא כז, ד, ו]. אך שני השעורים האחרים [מחמש עד עשרים, ומששים ומעלה] הם עשרה סלעים [שם פסוקים ה, ז], ואין מספר עשר שייך למכפלות של שלש. אמנם בלשונו הזהב יישב קושיא זו, שכתב: "שהרי **ערך היותר קטן** אצל הזכר חמשה שקלים, **וערך היותר גדול** חמשים שקלים", הרי שמוכיח דבריו מהערכים שבקצוות [הקטן והגדול ביותר]. אך היא גופא טעמא בעי, מדוע המספרים שבקצוות מגדירים יותר מאשר המספרים הפנימיים. ונראה לומר, שהמספר הקטן מורה על דרגת השלימות הראשונה, ואילו המספר הגדול מורה על דרגת השלימות העליונה, והמספרים שביניהם מורים על חלקי שלימות שיש ביני לביני. ומשום כן המספרים שבקצוות מורים יותר על עצם הדבר, מאשר המספרים הפנימיים. וצרף לכאן דבריו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והשיבה], שכתב: "יותר

ראוי למדידה הכלי שהוא יותר קטן, יותר מן כלי שהוא גדול, לפי שאין הכל נמדד בכלי גדול, אבל הכל נמדד בקטן". אם כן המדידה הראשונה היא השלימות הקטנה, והיא תשמש כבסיס לשאר שלימויות. דוגמה לדבר; במצרים היו מולידות ששה בכרס אחד [רש"י שמות א, ז]. ובגו"א שם אות ה [ד"ה אמנם] כתב: "עיקר הפירוש שהיו מולידים ששה בכרס אחד, להשלים מספר שש מאות אלף של ישראל [שמות יב, לז]. וכל אחת ואחת שהיה פרט, היתה יולדת פרט זה המספר, ששה בכרס אחד". ובגבורות ה' פי"ב [סו.] כתב על כך: "כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל, כמו שתראה שטיפת מים שהוא חלק יסוד המים, כאשר הוא תלוי באצבע נעשה כדורי, כמו שהיסוד במים בכללו כדורי, וזה מפני כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 11]. הרי השלימות הראשונה היא בבואה וזעיר אנפין של השלימות הגמורה. וראה להלן הערה 1042 אודות שערכו של אדם הוא חמשים סלעים.

(983) צריך ביאור מהי כוונתו במה שהוסיף "כי האדם **אשר ברא השם יתברך**", ומה היה חסר אם היה משמיט ארבע מלים אלו. וכן בתחילת ההקדמה כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה". וכן להלן פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה] כתב: "כי האדם הזה אשר ברא השם יתברך בעולם הזה, בו נכללים ג' עולמות". ולמעלה פ"א הערה 1507 נשאלה שאלה דומה, אך התשובה שניתנה שם לא תועיל לדבריו כאן. ויל"ע בזה. ואולי זה הקדמה להכרח לומר שכל הכחות מתאחדים בשורש אחד, ושאין הכחות האלו מחולקים זה מזה [כפי שיבאר בסמוך], שהואיל והם נבראו על ידי הקב"ה שהוא אחד, ממילא גם האדם אמור לשקף אחדות זו. וכן ביאר לגבי העולם, וכלשונו בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.]: "העולם הוא אחד, שהעולם נמצא מן השם יתברך, שהוא אחד, ולכך העולם הוא אחד" [יובא להלן הערה 1235].

(984) בביאור כחות הגוף, הנה אמרו חכמים [שבת קנב:] שלאחר מות הרשע, אין לגופו מנוחה. וכתב על כך בח"א שם [א, פד:]: "הרשעים אין ראוי לגופם המנוח. וכל אשר אמרנו פה מן גוף, אין הכונה כלל על גוף של בשר, דודאי זה אינו, רק על כח הגוף, שאין ספק כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם, והוא נקרא גוף של אדם... ולפיכך אל תטעה לאמר שיהיה הכונה על הגוף הבשרי, שעל זה לא דברו". ובמכתב אליהו ח"א עמוד 294 מבואר שצד תחתון שברוחניות נקרא "גוף". [הובא למעלה הערה 254]. וזהו שכתב כאן שיש לאדם צד עליון וצד תחתון ברוחניות, כאשר הצד התחתון הוא הנושא לצד העליון, וכמו שמבאר.

(985) "נושא" הוא משרת חומרי לדבר נעלה יותר, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:]: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע". וראה למעלה הערה 714. ובגו"א בראשית פ"ב סוף אות יט כתב: "כל כח בעולם הוא צריך אל נושא", ושם הערה 57. וכן כתב בנתיב התורה פ"י [א, מה.], ותפארת ישראל פכ"ד הערה 73. וראה בסמוך הערות 990, 1032, 1168. ולהלן [לאחר ציון 1040] ישווה את כחות האדם לנר, כאשר אור הנר תלוי בנושא גשמי.

(986) אודות שיש כחות נפש נבדלים, ושאינם נבדלים, כן כתב הרבה פעמים. ולדוגמה, זהו היחס שבין דיבור למחשבה, וכמו שכתב למעלה פ"א מי"ז [לפני ציון 1463]: "כי הדבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני, שהדבור כח גופני, ואינו שכלי לגמרי". ובתחילת נתיב השתיקה [ב, צז.] כתב: "בספר משלי [יז, כא] 'חושך אמריו יודע דעת ויקר רוח איש תבונה'. שלמה רצה לומר כי מי שהוא מונע הדבור שלו מורה שהוא יודע דעת, ולכן מונע הדבור. ודבר זה פרשנו בפרקים אצל [למעלה פ"א מי"ז] 'כל המרבה דברים מביא חטא', כי כאשר מרבה דברים העיקר אצלו נפש המדברת, אשר נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר, ואינו נבדל לגמרי. ולכך מרבה דברים יותר מדאי, כי אין שכל שלו נבדל מן החמרי. אבל כאשר מונע הדבור, שאז מורה כי השכל שלו אינו מוטבע בחומר, רק נבדל ממנו, ולפיכך אינו מדבר הרבה, כי השכל הנבדל אצלו עיקר". ולמעלה במשנה ח [לפני ציון 848] כתב: "וג' דברים יש באדם; כי האדם יש בו נפש, כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי. כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה... אבל יש לאדם שכל נבדל גם כן". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא.] ביאר שאדם הוא אדם מצד הדבור, ולכך חייב להתפלל בדבור, ולא סגי בזה מחשבה. אך צדיק גמור שהוא שכלי, "אז השם יתברך שומע אליו אף שקורא אל השם יתברך בלבו בלבד" [הובא להלן הערה 1416]. וראה להלן הערות 1062, 1085, 1185.

(987) אמנם אף שכל האדם אינו נבדל לגמרי, ועצם העובדה שיש לו נושא מורה על כך, וכמו שכתב בח"א לבכורות ח: [ד, קכא.]: "אין ספק כי השכל [של האדם] אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל". ושם מאריך בזה. וראה בנר מצוה ח"ב הערה 2. ובאור חדש [קמח:] כתב: "כי התורה הם

גזירות מן הש"י מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טו] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". וכן מבואר למעלה בתחילת ההקדמה, ושם הערה 18. וכן כתב להלן פ"ד מי"ד [ד"ה ובמדרש אמר], בביאור שארון ברית ה' נסע לפני ישראל דרך שלשת ימים [במדבר י, לג], וז"ל: "ביאור דבר זה כי כתר תורה, במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם... כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מ"מ יש כאן קשר, שמקושר השכל באדם... ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמר ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו"... היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו", לכן לא היה הארון נבדל מהם לגמרי" [הובא למעלה פ"א הערה 691, ולהלן הערה 1186].

(988) כפי שבגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ואולי] העמיד יחס הנושא לנשואו כמחלוקת עקרונית בינו לבין החוקרים, וז"ל: "כי זה המחלוקת אשר יש לי עם אותם האנשים, כי הם יביטו אל הטבע בלבד, מעיינים במורכב, וכל מה אשר יגזורו על המורכב יגזרו על נשואו, והוא הצורה והנפש, שהצורה נתלה בנושא. וכאשר נגזר על המורכב מיתה והפסד, יגזרו על הצורה גם כן. ואני אומר ההפך, כי כל אשר נגזר על נשואו, והוא הנפש לפי עניינו, נגזר על החומר שהוא טפל אצלו, ולפי ענין הצורה בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע. שאם הצורה ראויה מצד עצמה להמשך המציאות, יתחבר לה דומה, הוא החומר שראוי לזה גם כן. כלל הדבר, כפי אשר ראוי לצורה יש לה חבור חומר" [הובא למעלה הערה 502, ולהלן הערה 1104]. ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "דע כי הגודל הוא לפי מדריגות הדבר. ולפיכך תמצא כי הראשונים

אשר היה להם מדריגה אלקית ביותר, היו מתוארים בגדלות ביותר. ובמסכת שבת [צב.] משה רבינו כמה הוי, עשר אמות ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני **כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה, מתחבר אליו הגוף לפי ערך**". וכן כתב בח"א לב"ב נח. [ג, פב:] אודות היחס שבין אברהם אבינו לעבדו אליעזר, שכפי מדרגת אברהם יש לו עבד בדמות אליעזר. וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 91.

(989) דוגמה לדבר; החילוק הקיים בין גוף האדם לגוף הבהמה, וכמבואר למעלה במשנה ה [לפני ציון 500], וז"ל: "כי האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך".

(990) כי כל נושא הוא גשמי, וכמבואר למעלה בהערה 985. ובתפארת ישראל פכ"ד [שסא:] כתב: "האדם אשר יש לו המעלה העליונה שהוא נברא בצלם אלקים, והצלם הזה מקבל אותו גוף הגשמי, וכך התורה בעצמה, עם מעלתה העליונה על כל, הרי היא נתלית ועומדת בדברים הגשמיים, הם המצות המעשיות. וכמו שאין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף, יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה. וכן התורה, לפי מעלת השכל הזה, צריך לזה נושא גשמי, הוא האדם. כי מפני שהמצות כל כך הם שכליים, אין עומדים בעצמם, רק צריך שיהיה להם מקבל גשמי, כמו שהוא בצלם אלקים שבו נברא האדם, שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל". וכן אי אפשר שיבראו רק ישראל, אלא היה צורך שאף האומות יבראו [כמבואר למעלה פ"א הערה 595]. ועוד אודות גשמיות הנושא, הנה בהוריות יג: אמרו שיש דברים שקשים לתלמוד, ובח"א שם [ד, סא:] כתב: "וכן מה שאמר האוכל לב בהמה, כי הלב הוא נושא אל החכמה שבלב, והנושא נבדל מן הכח אשר בלב, ולפיכך בו הטפשות... גם המוח הוא נושא לדעת, כמו הלב, והם נבדלים מן הכח אשר הם הנושאים, לכך הם קשים לתלמוד" [ראה להלן הערה 1065].

(991) "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא", ומכאן עובר לבאר את מסקנת הדברים [שמחויב שיש כח חמישי].

(992) להלן [ד"ה כי דבר] יבאר את ההכרח לומר שכל הכחות יוצאים משורש אחד. ואודות שכל שורש הוא אחד, ראה למעלה הערה 622. ובגבורות ה' פי"ג [סח:] כתב:

"כל שורש שהוא אחד", והובא למעלה פ"א הערה 1417. וראה עוד תפארת ישראל ס"פ ד הערה 101.

(993) כמבואר בכת"י למעלה, והובא בהערה 924. ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.] עמד על כך, שבמצות אהבה נאמר [ויקרא יט, יח] "ואהבת לרעך כמוך", ואילו באיסור שנאה נאמר [שם פסוק יז] "לא תשנא את אחיך בלבבך", הרי שבאיסור שנאה הזכיר את האחוה ואת הלב, משא"כ במצות אהבה, וכתב לבאר: "ואצל האהבה כתיב לשון 'רעך', ואצל השנאה כתיב 'אחיך', והדבר הזה כי ישראל יצאו מאב אחד, והלב הוא שורש ואב אל כל האיברים, ומחבר כל האיברים ביחד. ומפני כך אין ראוי שיהיה נמצא שנאה בלב, שהוא מוכן מצד עצמו לאחד ולקשר האחים, שהם האיברים, שלא יהיה חלוק בין אותם שראוים שיהיו לאחים. ולכך כתיב 'בלבבך' אצל 'לא תשנא', ולא קאמר כך 'ואהבת לרעך בלבבך', מפני כי מצד הזה אין מחויב שיהיה האהבה, שדבר זה מחייב שלא יהיה שנאה, שהוא החלוק, מאחר שיש להם אב אחד שהוא מחבר אותם, ואיך יהיה הפך זה, שישנא זה את זה", וראה להלן הערות 1111, 1223, 1228, 1365. ובנתיב כח היצר ס"פ ב [ב, קכז:] כתב: "כי לדעת הכל היצר הרע הוא יושב על שתי מפתחות הלב [ברכות סא.], אשר הלב הוא שורש האדם, והרע דבק בשורש האדם, הוא הלב". וראה להלן הערה 1294.

(994) לקמן יבאר שכוונתו למדה של "לב טוב" שהזכיר רבי אלעזר בן ערך.

(995) כמשפט האמצעי שהוא מאחד את הקצוות על ידי שהוא עצמו מורכב באופן שוה משתי הקצוות. וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ועוד], שבית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, וכלשונו: "בית המקדש במה שהוא בית וועד השכינה, ושם יבא האדם לעבוד את ה', יש בו שני הצדדים; מתיחס לעליונים ותחתונים, והכל שוים בו. ולא יאמרו העליונים 'לנו הוא זה', במה שרשות בני אדם בו. ולא יאמרו בני אדם 'לנו הוא זה', במה שהוא מקדש ה'". ובנצח ישראל פ"ט [רלא.] כתב: "כי הדבר שהוא בין שני דברים, יש לו חבור אל שניהם, ובזה הוא מקשר אותם" [הובא למעלה פ"א הערה 1384]. וראה בבאר הגולה באר הששי [רצה:, הובא למעלה פ"א הערה 1387]. דוגמה נוספת; בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] כתב אודות משה רבינו, וז"ל: "כי זה משה האיש הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה... כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים, כמו שאמרו [דב"ר יא, ד] שנקרא משה 'איש האלהים' [דברים לג, א], מחציו ולמטה היה איש, ומחציו ולמעלה היה אלהים. ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם... היה

למשה משפט האמצעי, שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו". ולפיכך בשם 'משה' אות המ"ם, שהיא אמצעית בסדר אלפ"א בית"א [ראה להלן הערה 1023]. ואחר כך השי"ן, שהיא מדרגה האחרונה חוץ מן האחת, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלהים', וזה נאמר על משה, כדאיתא במסכת ראש השנה [כא:]. ואות ה"א מורה שיורד לתחתונים. וידוע כי האדם מדרגה חמישית, כי הפשוטים מדרגה ראשונה, והמורכבים מדרגה שניה, והדוממים מדרגה שלישית, והבעלי חיים רביעית, והאדם מדרגה חמישית. והרי משה עולה עד המדרגה האחרונה חוץ מאחת, ויורד לתחתונים עד המדרגה החמישית, ודבר זה מבואר". וזהו הטעמה נוספת שמהות האדם מתבטאת במספר חמש.

(996) פירוש - להלן יבאר כיצד מעלותיהם ודבריהם של חמשת תלמידי רבי יוחנן בן זכאי מקבילים במדיוק לחמשה חלקי האדם.

(997) לשון המדרש שם: "חמשה שמות נקראו לה; נפש, רוח, נשמה, יחידה, חיה". וכן הוא בזוה"ק ח"ב קנח:, רעיא מהימנא שם, וספר הבהיר אות נג. וכאן מזכיר רק שלשת השמות הראשונים [נפש, רוח, ונשמה], ואינו מתייחס לשני השמות האחרונים. ולהלן [ד"ה והתבאר לך] ירמוז בקצור להסבר נוסף למשנה, ויביא גם את השמות יחידה וחיה [ראה הערות 1036, 1115]. ובשל"ה הקדוש פרשת בראשית תורה אור, אות ג, כתב: "חמשה חלקי הנשמה, שהם נפש רוח ונשמה חיה יחידה. ויש לתמוה מה זה ועל מה זה שלא נזכר בזוהר ובכל ספרי המקובלים על הרוב ורובא דרובא רק שלושה אלה, שהם נפש רוח ונשמה", ועיי"ש בדבריו. ובחידושי **ההלכות** שלו למסכת שבת לא: כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה. האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף... ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 133]. וכן כתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה ורז"ל חלקו]. וראה הערה 1031.

(998) לכאורה יש כאן ששה חלקים; שלשה כחות [נר"ן], ושלשה נושאים שלהם, ומדוע כתב "ובשביל כך הם חמשה". אמנם ה"נפש" המוזכרת בנר"ן היא הכח החמישי שהזכיר למעלה [יתבאר בהמשך], ו"כח זה אינו נבדל לגמרי, ואינו בהגוף לגמרי" [לשונו למעלה], ולכך כח זה אינו זקוק לנושא, כי הוא עצמו ארכביה אתרי רכשי. וכן בח"א לסנהדרין צו. [ג, רב:] כתב: "כי השכל יש לו נושא חמרי, אבל אשר הוא חמרי, אין צריך לו נושא, כי אם השכל".

(999) לשון הגמרא שלפנינו: "תנו רבנן שתי שנים ומחצה נחלקו **בית שמאי ובית הלל**, הללו אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא". הרי שבית שמאי הוזכרו לפני בית הלל [ולא כלשונו כאן], וממילא אתה למד שבית שמאי אמרו את הדעה הראשונה ["נוח לו לאדם שלא נברא"], ובית הלל אמרו את הדעה השניה ["נוח לו לאדם שנברא"], וכמו שיבאר.

(1000) ואע"פ שאמרו קודם לכן שם [עירובין יג:] "שלש שנים נחלקו ב"ש וב"ה, הללו אומרים הלכה כמותנו, והללו אומרים הלכה כמותנו", שם לא איירי במחלוקת מסויימת ופרטית כמו כאן, אלא במחלוקת כללית כמו מי ההלכה [עיין תורת חיים שם].

(1001) שאמרו [ר"ה סוף ב.]: "מלך שעמד בעשרים ותשעה באדר, כיון שהגיע אחד בניסן עלתה לו שנה, הא קמ"ל דניסן ר"ה למלכים, ויום אחד בשנה חשוב שנה". וברי"ה י: למדו הדבר ממקרא. וראה גו"א דברים פכ"ו אות ח, ושם הערה 50, והערה הבאה.

(1002) קושיא זו צריכה ביאור, דאטו משום שיום אחד בשנה נחשב שנה, לא נמנה חצאי שנים. והרי מצינו בהרבה מקומות שמנו חצאי שנים, וכגון [ברכות סד.] "מלך רב יוסף תרתין שנין ופלגא", וכן אמרו [סנהדרין צג:] "בר כוזיבא מלך תרתין שנין ופלגא", וכן אמרו [תענית ה:] "מי גרם לשאול שישב בגבעה שתי שנים ומחצה, תפלתו של שמואל הרמתי", וכן אמרו [כתובות קג:] "חנינא בר חמא ישב בראש, לא קיבל רבי חנינא, שהיה רבי אפס גדול ממנו שתי שנים ומחצה". ומדוע שלא יאמרו גם כאן שתי שנים ומחצה. ויל"ע בזה. ואולי אפשר לומר, שכאשר המטרה היא לבוא ולהצביע על הזמן המדויק, בודאי אז נחית גם לחצאי שנים, וכמוזכר במאמרים הנ"ל. אך כאשר הזמן מוזכר אגב אורחא [כמו שנראה לכאורה במחלוקת של ב"ה וב"ש], שם אין קפידא בדבר, ואפשר לעגל את השנים כלפי מעלה, שהרי אף יום אחד בשנה נחשב לשנה. **ועוד אודות** שיום אחד בשנה נחשב שנה, ומקצת היום נחשב ליום, ראה דבריו בח"א למנחות צט: [ד, פז.], שכתב: "דע כי פירוש דבר זה, כמו שאמרו מקצת היום כמו כולו [פסחים ד.], ומקצת השנה כמו כל השנה [ר"ה ב:]. וטעם דבר זה אשר נחשב המקצת כמו הכל, מפני כי היום הוא אחד, והלילה הוא אחד. ולפיכך מקצת היום כמו כולו נחשב. ואע"ג שלא נחשב כולו מצד הזמן, אבל מצד צורת היום נחשב מקצת כמו כולו, דאינו תולה בהמשך הזמן, שלא יהיה נחשב יום אלא שיהיה י"ב שעות, שזה אינו, רק נחשב יום אפילו מקצת. וכיון שנחשב יום אפילו מקצת, אם שנה פרק אחד ביום, ופרק אחד בלילה, קיים 'והגית בו יומם ולילה'. ואילו היה התורה נופלת תחת הזמן, לא היה

נחשב כאשר לומד פרק אחד ביום כמו כל היום, אבל כיון שאין שייך זמן בתורה, אם למד פרק ביום נחשב כאילו עסק בתורה כל היום, וכן בלילה, ודבר זה מבואר". ובפרקי מבוא למשנת חיים בבאור דברי המהר"ל האלו, נכתב [עמוד 35]: "הזמן אף הוא מוגדר כחלק מן הדבר המוטל על האדם לעשותו. כגון ישיבת סוכה, אין לומר שהוא יושב שעה אחת כאילו ישב יום שלם, שהרי הזמן אף הוא חלק מן המצווה, משום שמצווה קשורה במעשה, ובכל מעשה הזמן שבו מהווה חלק ממנו, על כן אין להפריד את המעשה מן הזמן ולומר מקצת היום ככולו, שהרי שלובים הם זה בזה. אולם הגית התורה, כיון שאינה נעשית ע"י מעשה הגוף, אין הזמן מהווה חלק מעשייתה, לפיכך כיון שלמד שעה אחת ביום כאילו עסק כל היום בתורה, כיון שהאדם למד ביום זה".

(1003) מכנה את הגוף "רע", כי הרבה חסרונות נמשכים אחר הגוף והחומר, וכמו שאמרו חכמים [שבת קה:] "'לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר' [תהלים פא, י], איזהו אל זר שיש **בגופו** של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ולהלן פ"ד מי"א כתב: "אם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". וכן למעלה פ"א משנה ה [ליד ציון 731] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ולמעלה משנה ז [ד"ה וזה אמרו] כתב: "'מרבה בשר מרבה רמה'. פירוש הבשר הוא גוף האדם בעצמו. והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש רמה הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. ר"ל כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה, כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד... רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה, וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם". ולהלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו] כתב: "ועוד בארנו לך פעמים הרבה מאוד כי היצר הרע הוא השטן, אינו דבק רק בחומר, שלכך לא נאמר סמ"ך בכתוב עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא, ב"ר יז, ו)]. כי האשה היא שנוטה אל החומר, ובה דבק השטן, הוא היצר הרע, ודבר זה בארנו פעמים הרבה". ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". וראה למעלה בהקדמה הערות 3, 76, ופ"א הערות 1497, 1502.

(1004) לשונו בנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ולמאן דאמר]: "כי מצד הגוף החמרי הוא החטא... אבל מצד הנשמה, שאין מצד הנשמה החטא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 3]. וכמה פעמים כתב שהנבדל מהחומר הוא טוב, וכמו למעלה במשנה ה [לאחר ציון

515], שכתב: "כל אשר נוטה אל החמרי יותר, אין בו טוב. ודבר זה תמצא מבואר, כי כל הדברים אשר הם נבדלים מן החומר נקראים טוב. כי התורה בעצמה תקרא 'טוב', כדכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ובמנחות [נג:] אמרו; יבא טוב, ויקבל טוב, מטוב, לטובים, כדאיתא התם. וביאור דבר זה, כי ראוי היה משה לקבלת התורה, שנקרא משה 'טוב' [שמות ב, ב]. ומה שנקרא משה 'טוב', מפני שהוא 'איש האלקים' [דברים לג, א], והיה כמו מלאך, ונבדל מן החומר, שהוא רע. ולפיכך ראוי היה לקבל התורה, שהוא השכל האלקי, נבדל לגמרי מכל גשם, לכך נקראת 'טוב'", ושם בהערה 521 הובאו מקבילות ליסוד זה.

(1005) "ומה שאמר 'שתי שנים ומחצה' רצה לומר שני פעמים ומחצה, כמו [במדבר יג, כב] 'וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים', ופירושו שבע פעמים" [לשונו להלן לאחר ציון 1023].

(1006) אודות שיש באדם כחות המתחלקים מחצה לנבדל, ומחצה לגשמי, צרף לכאן את דברי הגמרא [חגיגה טז.], שאמרו שם: "ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת; יש להם דעת כמלאכי השרת, ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומספרים בלשון הקודש כמלאכי השרת. שלשה כבהמה; אוכלין ושותין כבהמה, ופרין ורבין כבהמה, ומוציאין רעי כבהמה".

(1007) בא לבאר מדוע בית הלל [הסוברים מעיקרא שנח לו לאדם שנברא] אמרו לבסוף ["נמנו וגמרו"] שנח לו שלא נברא, דמעיקרא מאי קא סבר, והשתא מאי קא סבר.

(1008) נראה שחסרות כאן התיבות "נח לו שלא נברא", וכמו שמבאר.

(1009) יסוד נפוץ בספריו, שיש חלקי האדם, ויש כלליות האדם. וכגון, בנתיב התשובה פ"ה [ד"ה אמנם הרביעי] כתב: "אמנם הרביעי הוא אשר כולל כולם. כי אלו שלשה דברים הם החלקים, והאדם כולל שלשתן... דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'". וכן כתב בנצח ישראל פ"ד [סה.], ויובא בהערה 1040. ובנצח ישראל פי"ח [תח:] כתב: "הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית, מצד כלל האדם". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "כל דבר מורכב מן חלקיו... כמו הבית שהוא מורכב מחלקיו, והם העצים והאבנים שהם חלקיו, ועצם צורת הבית". ושם בפס"ו [שז.] כתב: "האדם בכללו הוא כולל חלקיו כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם. וזה דבר... כמו הבית, שחלקיו הם העצים והאבנים, ואחר כך נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת

חלקיו". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], נר מצוה [כג:], ובדרשת שבת הגדול [רכד:]. וכן הענין של "מנין" אינו רק אוסף יחידים, אלא מהות חדשה של צבור, וכמבואר למעלה הערה 321. וראה להלן ציון 1476.

(1010) למרות שיש בו מחצה טוב, וכמו שיבאר.

(1011) שהרי כל רוב מכריע את המיעוט, וכמו שאמרו [הוריות ג:] "רובו ככולו". ותוספות ב"ק כז: כתבו: "גבי דיינים... חשיב מיעוט דידהו כמי שאינו". ובח"א לר"ה יז. [א, קיג:] כתב: "כי כאשר רוב האדם הוא צדיק, אז אע"ג דמעוטו פושע בגופו, הרי אזלינן בתר רובו, ורובו הוא צדיק. ומכיוון דרובו הוא צדיק, נחשב צדיק בכלל. ואם רובו רשע, הרי הוא רשע ברובו, והוי ככולו רשע".

(1012) כאן מבאר מדוע כאשר אין הכרעה לצד הטוב [כי יש שויון מלא בין הטוב לרע], אזי יש כאן נטיה אל הרע, משום ש"הרע מקלקל הטוב". וכמו שמצינו שכאשר הטהור נוגע בטמא, אין הטמא נטהר, אלא להיפך, הטהור נטמא. והביאור הוא, שאין ה"רע" תופס רק את מקומו, אלא הוא פושט טלפיו מעבר למקומו, כי הגדרת "רע" היא שהוא מבקש להעדיר ולהפסיד את הנמצא, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשנז:]: "איתא בפרק החליל [סוכה נב.], אמר רבי שמעון בן לקיש, יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום ומבקש להמיתו, ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו, שנאמר [תהלים לז, לג] 'ה' לא יעזבנו בידו', עד כאן. וביאור ענין זה, כי היצר הרע באדם הוא החסרון וההעדר הדבק בנמצאים, והעדר זה מבקש להעדיר ולהחסיר האדם לגמרי. אם לא השם יתברך, אשר הוא מעמיד הנמצאים ומקיים אותם, לכך לא יתן לכח ההעדר לשלוט, ודבר זה מבואר". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו:] כתב: "יצרו של אדם מתגבר עליו ומבקש המיתו. ידוע דבר זה, כי יצרו של אדם הוא הרע אשר דבק באדם, והרע הוא ההפסד, לכך מבקש להמיתו ולהעדיר את האדם... ואלמלא הקב"ה עוזר לנמצאים, לא היה האדם יכול לעמוד מפני ההעדר הדבק בנמצאים, והבן זה היטב". ולכך הרע "הוא מקלקל הטוב", והדרך היחידה שהטוב יתגבר על הרע היא רק באופן של הכרעה לצד הטוב מפאת היותו רוב. וראה להלן הערה 1452, שגם שם נתבאר שהשקר מאבד את האמת ומבטל אותה. **אמנם יש** לעיין לפי זה, שהרי יש לכל יהודי חזקת כשרות [רמב"ם הלכות קידוש החודש פ"ב ה"ב], "לפי שכל בן ישראל עשאו ה' בתחילת ברייתו ישר, ובחזקת כשר הוא עומד עד שיוודע לך בבירור שיצא מדרך האמת והיושר" [לשון שו"ת מהרשד"ם חו"מ סימן שי]. והאבני מילואים סימן קכז ס"ק ב ביאר שחזקת כשרות היא כמו חזקה דמעיקרא, וכשיש ספק על אדם אם עבר עבירה, מעמידים אותו בחזקת כשרות, שהרי לא נולד עם עבירה

זו. אך אם נמנו וגמרו שנוח לו לאדם שלא נברא משנברא מפאת שהרע שבאדם מקלקל הטוב שבאדם, איך ניתן לומר שיש חזקת כשרות המבוססת על חזקה דמעיקרא. ואולי המהר"ל ילמד כדעת הפני יהושע [גיטין יז. בתוספות סד"ה משום] שכתב: "האי חזקת כשרות מה טיבה, דלמא מבטן אמה לעולם לא היתה בחזקת כשרות. אלא על כרחך משום דאזלינן בתר רובא, ורוב ישראל בחזקת כשרות הן". לאמר זו חזקה הבאה מכח רוב, שרוב בני ישראל כשרים הם [עיין שו"ת נוב"י קמא אבן העזר סימן סט, ושו"ת חת"ס אבן העזר ח"א סימן ו]. **וצרף לכאן** דבריו בח"א לע"ז ה. [ד, ל:] שכתב: "קשה, דא"כ למה ציוה בתורה [שמות כ, יב] 'כבד את אביך ואת אמך', והכבוד הזה בשביל שאביו ואמו הביאו אותו לעולם, דכך אמרינן [ב"מ לג.] אבידת אביו ואבידת רבו, אבידת רבו קודמת, מפני שזה הביאו לחיי עולם הזה, ורבו הביאו לחיי עולם הבא. מזה משמע מה שהביא אותו לחיי עולם הזה טובה לאדם, והא טוב לו שלא נברא משנברא, וא"כ מה טובה עשה לו. לכך פירשנו במקום אחר, כי אע"ג שמצד האדם עצמו טוב לו שלא נברא, מ"מ כאשר רצה השם יתברך בבריאת האדם, צריך שיהיה מבטל דעתו אצל רצון הבורא כמו שהוא רוצה. ואם לא ירצה במה שרוצה השם יתברך, אז הוא נאבד לגמרי. ולפיכך אע"ג שבעל כרחו של אדם הוא נברא, צריך שיבטל רצונו אצל רצון השם יתברך, ויעשה רצון המקום כאילו היה רצונו, ויכבד אביו ואמו שהביאו לעולם. כי חפץ הוא שנברא, כיון שכך רצון המקום. וזה מבואר שהוא חפץ בבריאה. ואמרו ז"ל [למעלה משנה ד] 'עשה רצונו כרצונך', ולכך כיון שהשם יתברך רוצה וחפץ בבריאה, דבר זה הוא רצונך גם כן, וזה מבואר".

(1013) מדובר שם לגבי בינונים, שאינם צדיקים גמורים, ואינם רשעים גמורים. ופירש רש"י שם "בינונים - מחצה על מחצה".

(1014) "צועקים ובוכים מתוך יסורין שעה אחת, ועולין" [רש"י שם].

(1015) "הואיל ומחצה על מחצה הם, מטה את ההכרע לצד זכות, ואין יורדין לגיהנם" [רש"י שם].

(1016) לכאורה לפי זה אין שייכות בין מה שבית הלל אמרו מעיקרא "טוב לו לאדם שנברא", למה שב"ה אמרו לגבי בינונים שאינם יורדים לגיהנם; כי מה שאמרו לגבי בריאת אדם הוא משום שהמחצה של טוב מכריע שהאדם יברא, אך מה שאמרו לגבי בינונים שאינם יורדים לגיהנם הוא משום שהקב"ה מטה ידו כלפי חסד, וזו הנהגה מיוחדת שבה הקב"ה נוהג. אך מדבריו כאן משמע ששתי המחלוקות האלו שייכות להדדי. וצריך לומר, שמה שהקב"ה מטה ידו כלפי חסד הוא גופא משום שיש בבינוני

מחצה הטוב ומחצה רע, ומחצה הטוב שוקל יותר ממחצה הרע [כאשר דנים על חלקי האדם]. ורק משום שכאשר דנים על כלליות האדם יש כאן נטיה לצד רע, לכך הוצרכנו להנהגת "מטה ידו כלפי חסד", וכמו שיבאר. אך הקב"ה לא היה מפעיל את הנהגת החסד, אם במשקל ראשון לא היתה עדיפות למחצה הטוב על פני מחצה הרע. ולכך ב"ה לשיטתם שמחצה הטוב לכשעצמו מכריע את מחצה הרע. וראה בח"א לר"ה שם [א, קיג:] שנקודה זו מבוארת מתוך דבריו שם. **והפחד יצחק** ר"ה ח, ז, כתב: "אף על גב שניתנו כוחות של רע להתנגד לצד הטוב ולהלחם בו ולהכשילו, וארץ ניתנה ביד רשע [עפ"י איוב ט, כד], מכל מקום נמנעת היא ממנו האפשרות להחריב את צד הטוב... והכרעה זו היא פעולתה של מדת 'ורב חסד'".

(1017) "מצד האדם" - לאפוקי מצד הקב"ה. או כוונתו "מצד האדם" לומר מצד כלליות האדם, לאפוקי מצד חלקי האדם.

(1018) בדרשת שבת הגדול [רי:] חיבר למחלוקת זו של ב"ה וב"ש [לגבי דין הבינונים] את מחלוקתם לגבי מספר חוטי הציצית [מנחות מא:], עיי"ש. ובתוך דבריו כתב: "לב"ש אין הבינוני בכלל הצדיקים, שהרי יורד לגיהנם, ואינו בכלל הרשעים שהרי עולה... אבל לב"ה הבינוני הוא כמו צדיק, מפני כי רב חסד הוא". ולכאורה לפי דבריו כאן, אף ב"ה לבסוף מודים לב"ש בהגדרת מהותו של בינוני, ורק אמרו שמצד הקב"ה יש הנהגה מיוחדת כלפי הבינוני. אם כן, כמו שלב"ש הבינוני חולק מקום לעצמו, כך לכאורה היה צריך להיות גם לב"ה. ויש לעיין בזה.

(1019) בא להורות כיצד אותיות "אדם" מורות על חמשת חלקי האדם.

(1020) "שהוא אחד" - שאינו זוג, אלא הוא הכח החמישי, שהוא שורש לכל שאר הכחות, וכמו שביאר למעלה. ומה שכתב "כאשר האל"ף **בראשו**", מורה בזה שמדובר בשורש של הכחות, וכמו שהשורש הוא תחילה וראש לאילן, כך האות המורה על כח זה היא נמצאת בראש תיבת "אדם". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקטו:] כתב: "כי אברהם הוא התחלה... משל זה, האילן יש לו התחלה, הוא השורש, אשר ממנו התפשט כלל האילן. וכך אברהם הוא התחלה אל העולם". ואודות שאות אל"ף מורה על האחד הגמור, כן ביאר בנתיב העבודה פ"ז [א, צט.] שתיבת "אחד" מורה על יעקב ובניו, וכלשונו: "כי היה יעקב נגד אל"ף של אחד, וח' בני אמהות, וד' בני השפחות... כי יעקב הוא אחד לגמרי בעצמו, לכך יעקב נגד האל"ף שבמלת 'אחד'". וראה למעלה פ"א הערה 1617.

(1021) "הרי כאן ארבעה דברים; כח נפשי, וכח שכלי, ולכל אחד ואחד יש לו נושא בפני עצמו כח גופני, ובזה הם ארבעה חלקים" [לשונו למעלה לאחר ציון 989]. הכח

הנפשי והשכלי הם לטוב, ושני הנושאים הגופניים הם לרע, וכמו שהתבאר. ובכת"י כתב משפט זה כך: "ואלו הכחות יש שהוא קרוב אל הטוב, ויש שהוא קרוב אל הרע".
(1022) לכאורה כוונתו היא לדרשת רב נחמן שהובאה שם בפרק הרואה בזה"ל; "דרש רב נחמן בר רב חסדא, מאי דכתיב [בראשית ב, ז] 'וייצר ה' אלקים את האדם', בשני יודי"ן, שני יצרים ברא הקב"ה, אחד יצר טוב, ואחד יצר רע". יצר הטוב מורה על יצירת חלק הטוב, ויצר הרע מורה על יצירת חלק הרע. אך קשה על כך מהמשך דברי הגמרא שם, שאמרו: "מתקיף לה רב נחמן בר יצחק, אלא מעתה בהמה דלא כתיב בה 'וייצר', לית לה יצרא, והא קא חזינן דמזקא ונשכא ובעטא. אלא כדרבי שמעון בן פזי, דאמר רבי שמעון בן פזי, אוי לי מיוצרי, ואוי לי מיצרי. אי נמי כדרבי ירמיה בן אלעזר, דאמר רבי ירמיה בן אלעזר, דו פרצופין ברא הקב"ה באדם הראשון, שנאמר [תהלים קלט, ה] 'אחור וקדם צרתני'". הרי למסקנת הגמרא לא ילפינן מתיבת "וייצר" שנעשו שתי יצירות לטוב ולרע, אלא שנברא דו פרצופין. וכן בגו"א בראשית פ"ב אות יח כתב: "בפרק הרואה אמרו שם דלכך כתב 'וייצר' בשני יודי"ן, למדרש דו פרצופין, כדאיתא התם". ורש"י שם [בראשית ב, ז] כתב "וייצר - שתי יצירות, יצירה לעולם הזה ויצירה לתחיית המתים", ומקורו בב"ר יד, ה [וכמצויין בגו"א שם], שאמרו שם: "'וייצר' ב' יצירות, יצירה בעוה"ז, ויצירה לעולם הבא". אם כן לא מצינו שתיבת "וייצר" נדרשת להורות על שתי היצירות שהזכיר כאן ["חלק לטוב ולרע"], לא בפרק הרואה, ולא בב"ר. **אמנם דבריו** מתבארים על פי מה שכתב בדרשת שבת תשובה [עו:], וז"ל: "מה שנאמר 'אחור וקדם צרתני' נאמר על בריאת זכר ונקבה דו פרצופין. ואלו שני פרצופין הם נגד עולם הזה ועולם הבא, כי הזכר הוא כמו צורה נגד עוה"ב, והנקבה היא יותר חמרי, והוא כנגד עוה"ז [ראה למעלה פ"א הערות 771, 814, שמדרגת העוה"ז היא מדרגת האשה]. וכאשר נברא האדם היה נברא שני פרצופין, כל אחד בפני עצמו, ופונה זה מזה. ודבר זה כמו שאמרו במסכת ברכות בפרק הרואה [סא:] לא נברא העוה"ז אלא לאחאב וחבריו, ולא נברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא. הרי כי העוה"ז פונה מן העוה"ב; אשר זוכה לעולם הזה, אינו זוכה לעוה"ב. ואשר זוכה לעוה"ב, אינו זוכה לעוה"ז. ודבר זה בעיקר בריאתו, כי ברא השם יתעלה עוה"ז לרשעים, ועוה"ב לצדיקים" [ראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 39]. הרי ש"דו פרצופין" אכן מורה על שתי יצירות; אחת של צורה, ואחת של חומר, ונתבארו דבריו כאן.
(1023) כי בשילוב אותיות מנצפ"ך בתוך האלפ"א בית"א יש עשרים ושבע אותיות הקודש, ואות מ היא אות הארבע עשרה [כאשר אות כ"ף סופית נזכרת לאחר אות כ"ף

פתוחה]. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] בביאור אות מ"ם בשמו של "משה", והובא למעלה בהערה 995. וכן כתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.]: "כי יש י"ג אותיות מן א' עד אות אמצעי מן 'אמת', שהוא מ"ם באלפ"א בית"א, וכן יש י"ג אותיות מן המ"ם הפתוחה עד התי"ו באלפ"א בית"א" [אמנם כאן איירי במ"ם סתומה]. ושם פ"ג [א, רד:] כתב: "וכמו שתראה כי אותיות 'אמת' האל"ף היא ראשונה באלפ"א בית"א, והתי"ו אחרונה באלפ"א בית"א, והמ"ם באמצע אלפ"א בית"א... והכל מצורף ומחובר אל המ"ם, כי הכל מצורף אל האמצעי". וכן הוא להלן פ"ה מ"ז [ד"ה ועוד יש]. וראה למעלה פ"א הערה 1387. וצרף לכאן דברי חכמים [קידושין מ:] "לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי, עשה מצוה אחת, אשריו שהכריע עצמו לכף זכות. עבר עבירה אחת, אוי לו שהכריע את עצמו לכף חובה", הרי שהאדם לעולם נמצא בקו המחצה שבין חובות וזכויות. ועוד אודות אותיות "אדם", ראה בהספד [הנדפס בסוף ספר גו"א במדבר הוצאת "יהדות", עמוד קעט], וחלקו הובא למעלה פ"א הערה 1392.

ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [יומא נב.] "חמש מקראות בתורה אין להן הכרע ["לדעת היכן הן נוטין" (רש"י שם)]". והואיל ונתבאר ששם "אדם" מורה שיש בו חמשה כחות שאין בהם הכרע, לכך דין הוא שבתורה גופא ימצאו חמשה מקראות שאין בהם הכרע, שהרי נפש האדם מקבילה לתורה, וכמבואר להלן ליד ציון 1039 [שמעתי מידידי ר' בצלאל פרל שליט"א]. **ויש להעיר**, כי חיבר כאן את מסקנת הגמרא ["נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא"] עם אותיות שם "אדם", והרי צדיק הוא בודאי בגדר "אדם" ["כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ)], ומ"מ כתבו שם התוספות [עירובין יג: ד"ה נוח] שמסקנת הגמרא "איירי בסתם בני אדם, אבל צדיק, אשריו ואשרי דורו". ואם מסקנת הגמרא מעוגנת באותיות שם "אדם", מה מקום יש לחלק בין צדיק לשאר בני אדם. וי"ל בזה.

(1024) לשון רש"י שם: " שבע שנים נבנתה - אפשר שבנה חם את חברון לכנען בנו הקטן, קודם שיבנה את צוען למצרים בנו הגדול. אלא שהיתה מבונה בכל טוב על אחד משבעה בצוען, ובא להודיעך שבחה של ארץ ישראל, שאין לך טרשין בארץ ישראל יותר מחברון, לפיכך הקצוה לקברות מתים. ואין לך מעולה בכל הארצות כמצרים, שנאמר [בראשית יג, י] 'כגן ה' כארץ מצרים', וצוען היא המעולה שבארץ מצרים, ששם מושב המלכים, שנאמר [ישעיה ל, ד] 'כי היו בצוען שריו', והיתה חברון טובה ממנה שבעה חלקים".

(1025) לשון הרד"ק [יהושע ה, ב]: "'ועם שונים אל תתערב' שחוזרין פעם אחר פעם לרשעות, כמה פעמים". ובספר השרשים, שורש שנה, כתב: "'שונים' הם האנשים שחוזרין פעם שניה לרשעותם, אחר שעשו תשובה". הרי ש"שונים" פירושו פעם אחר פעם.

(1026) פירוש - חכמים דברו בחידות ורמזים, ולכך אם בלשון התורה "שנים" יכול להתפרש מלשון פעמים, ואינו נחשב לפירוש רחוק, ק"ו שאפשר להעמיס כוונה זו על דברי חכמים, שבאו מעיקרא לרמוז לדברים יותר רחוקים. ואודות שחכמים דברו בחידה וברמז, כן כתב בבאר הגולה בתחילת הבאר הרביעי [שכג.], וז"ל: "אבל אם נמצא בדבריהם שנראים רחוקים מהשגת האדם, הלא חכמה נסתרה בהם, והם דברי משל ומליצה בדרך חכמים. כמו שאמר הכתוב [משלי א, ו] 'להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם'... ועתה תראה כי רוב דבריהם הוא בדרך משל ומליצת החכמה... הדברים אשר הם מופלגים, כאשר לא פירשו שאינו משל... הם כמו משל. ולפיכך אין לתמוה כאשר יראה בדבריהם הנראים לסכלים רחוקים מן הדעת, [ש]הם דברי חכמה". וכן חזר וכתב שם בתחילת הבאר החמישי [ח:], ושם האריך בזה טובא.

(1027) פירוש - אין להאריך כאן בפירושו על מסכת אבות בביאור מחלוקת ב"ה וב"ש בעירובין.

(1028) שנאמרו במסכת זאת. וכן כתב בהקדמה לנתיבות עולם, וזה לשונו: "ואין כוונתנו רק לחבר המאמרים ולפרש דברי חכמים, לא זולת זה כלל, עד שהחבור הזה אינו רק פירוש דברי חכמים שבא בתלמוד, כמו שפירשנו מסכת אבות".

(1029) "הסכמת הכל" - גם של חכמי המחקר והרפואה, וכמבואר בהערה הבאה. וכן בגו"א בראשית פכ"ו אות כא כתב: "והם ידועים בפי הכל", וכוונתו שם לחכמי המחקר, וכמבואר שם בהערה 54. וכן בתפארת ישראל ס"פ טז [רנה:] כתב: "סוף סוף הסכמת הכל שהשכל וכו'", ושם להדיא דיבר על החוקרים.

(1030) הקדמת הרמב"ם למסכת אבות ידועה בשם "שמונה פרקים לרמב"ם", שכתבם בפירוש המשניות שלו לפני למסכת אבות. ושם בתחילת פרק א כתב בשם הרופאים: "יש לה [לנפש] פעולות רבות חלוקות, יקראון קצת הפעולות ההן נפשות... ויחשוב בעבור זה שיש לאדם נפשות רבות, כמו שחשבו הרופאים... שהנפשות שלש; טבעית, וחיונית, ונפשית, ופעמים שתקראנה כחות וחלקים, עד שיאמר 'חלקי הנפש', וזה השם יעשוהו הפילוסופים הרבה פעמים". וראה רמב"ן [בראשית ב, ז] שכתב: "ודע כי המתחכמים במחקר, חלקו באדם, מהם יאמרו כי באדם שלש נפשות, נפש הגדול

כצומח... נפש התנועה... והשלישית הנפש המשכלת". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות, והרופאים קוראים אותם שיש לאדם ג' נפשות".

(1031) כמובא בהערה הקודמת. ולהלן פ"ד תחילת מכ"ב הביא שוב את דברי הרמב"ם האלו, וז"ל: "וכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת מסכתא הזאת... ובאר ענין ג' כחות אלו; כח טבעי, הוא הכח שמקבל ההזנה, שהאדם ניזן ודוחה למותרות הטבע, ומגדל את הגוף באורך וברוחב כאשר הוא. ומכח זה בא התאוה לזנות, שהוא על ידי מותרי הטבע שמבשל כח זה, וכל כח התאוה הוא מכח זה, שנקרא כח טבעי, ומשכן כח הזה הוא בכבד. הכח השני הוא כח החיוני שממנו החיות, ועל ידי כח זה האדם הוא מתנועע ממקום למקום, וממנו מתחדש הנקימה והנטירה והקנאה והשנאה, ומשכן הכח הזה הוא בלב, ששם הכח הזה. הג' הוא כח נפשי, הכח הזה יבאו ממנו כוחות הרבה, כמו כוחות החושים החמשה, וכח המחשבה והדמיון והזכרון והשכל, ומשכן כח זה במוח [ראה להלן הערה 1066], סוף סוף יש חלוק כחות לנפש". ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה. האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח הגוף, ונקרא כח טבעי שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד. ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו גם כן כחות ידועים כמו הנקימה והנטירה, ומן כח זה כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומכח זה דמיון וידיעה". וכן כתב בנצח ישראל פ"ד [סג:], ושם הערה 38. וראה למעלה הערה 997.

(1032) כמבואר למעלה הערה 985, וראה להלן הערה 1168. וביבמות סג. אמרו "מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה, ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה", ובח"א שם [א, קלו.] כתב: "וכאשר תבין עוד ותעמיק בזה, כי האדם כאשר לא נמצא לו זוגתו, והאדם שהוא כמו צורה, צריך הוא לדבר שהוא אליו כמו חומר, וכאשר עדיין לא נמצא הנקיבה, שהיא לאדם כמו חומר לצורה, אז יש לצורה זאת התחברות אל הדברים שהם יותר חומרים, והם כל בעלי חיים שאינם מדברים. והכל כדי שימצא לו דבר שהוא לו נושא, והוא כמו חומר, כי הצורה אי אפשר מבלעדי חומר, ולפיכך אומר שבא על כל בהמה חיה ועוף". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות מב, ובבאר הגולה באר החמישי [סב:]. וראה למעלה הערה 998.

(1033) בא לבאר את ההכרח לומר שיש כח חמישי שהוא שורש לשאר הכחות, ומדוע אי אפשר בלעדיו.

(1034) כמובא בהערה 1030.

(1035) לשון הרמב"ם שם: "דע שנפש האדם אחת, ויש לה פעולות רבות". וכן הרמב"ן בבראשית ב, ז כתב: "כי זאת הנפש אשר באדם מפי עליון, בה ימצאו שלש הכוחות האלה, ורק היא יחידה", ועיי"ש שמאריך בזה. וכן בהמשך משנתינו [לפני ציון 1110] יחזור ויביא את דברי הרמב"ם. ולהלן פ"ד תחילת מכ"ב כתב: "דע לך כי האדם שהוא בעל חי יש לו נפש, והנפש הזאת יש לה כחות מחולקות שפועלת באלו כוחות פעולות מחולקות... וכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת מסכתא הזאת בשם ראש הרופאים... שהנפשות שלש... והוא ז"ל כתב שאין הדבר כך שיהיה לאדם ג' נפשות, אבל הנפש היא אחת, רק שיש לה כחות מחולקות". וכן כתב בנצח ישראל פ"ד [סד:], ויובא בהערה 1040. ובפירוש מהמלות זרות [שבסוף ספר מו"נ] אות הנו"ן, ערך נפש מדברת, כתב: "נפש האדם היא חיה והיא צומחת, כי שלושת הכחות האלה בה; כח הצמיחה והגידול, וכח ההרגשה והתנועה, וכח השכל. ועל כן יקראום הרופאים שלש נפשות... ועל דרך האמת אינם רק פעולות חלוקות לכח אחד".

(1036) שאמרו [ב"ר יד, ה] שאחד משמות הנשמה הוא "יחידה" [ראה הערה 997]. וכן הרמב"ן [בראשית ב, ז] כשהביא דעה זו, כתב: "כי זאת הנפש אשר באדם מפי עליון בה ימצאו שלש הכחות האלה, ורק היא יחידה". וכן בנר מצוה [מז:] כתב: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי. ואין אלו כוחות מחולקות, שאם כן יהיה לאדם ג' נפשות, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים, אבל יש באדם כח משותף לכל אלו ג' חלקים ביחד, ואין כאן מקום זה לבאר, **כי כך הם דברי חכמים בכל מקום**, ובארנו זה בכמה מקומות". וכן בכל המקומות שהמהר"ל הדגיש שכחות האדם נובעים משורש אחד [ראה הערה קודמת], ביאר לפי זה מאמר חז"ל שנגע שם לענינו. ובזוה"ק [ח"ב צד:] מבואר שנר"ן הוא כנגד אותיות הויה, וכשם שאותיות הויה קשורות להדדי, כך נר"ן בא משורש אחד. אך הרמב"ן [בראשית ב, ז] הוכיח מאונקלוס שם ומכמה מאמרי חז"ל שיש לאדם נפשות שונות.

(1037) לא מצאתי מקום אחר שיאריך יותר בענין זה.

(1038) לשון הגמרא שם: "העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע, הא למה זה דומה, לספר תורה שנשרפה". ופירש רש"י שם "לספר תורה שנשרף - הרואה ספר תורה שנשרף חייב לקרוע, כדאמרינן במועד קטן [כו.] במגילה ששרף יהויקים, דכתיב

[ירמיה לו, כד] 'לא פחדו ולא קרעו בגדים', אף נשמת ישראל הניטלת דומה לו, שאין לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצות". והמהר"ל יבאר כאן דמיון אחר בין נשמת אדם לספר תורה. ורש"י [במדבר ח, יז] כתב: "חמשה פעמים נאמרו 'בני ישראל' במקרא זה, להודיע חבתן, שנכפלו אזכרותיהן במקרא אחד כמנין חמשה חומשי תורה", וראה בגו"א שם אות יז. ולהלן פ"ו סוף מ"ז הביא מאמר זה, וכתב מתוך כך דברים נמרצים אודות דרך הלימוד של בני דורו, עיי"ש.

(1039) מעין זה כתב השל"ה הקדוש פרשת בראשית תורה אור, אות ג: "כמו שיש חמשה חומשי תורה, כן חמשה חלקי הנשמה, שהם נפש רוח ונשמה חיה יחידה". וראה להלן הערה 1116. ונראה לבאר השוואה זו, כי התורה והאדם הם שני האמצעים שבאמצעותם הקב"ה מגלה את כבודו בעולם. וכפי שביאר הגו"א בראשית פ"א אות ז את דברי רש"י [בראשית א, א] שהעולם נברא בשביל התורה וישראל, שכתב שם: "ויראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו [יומא לח.], 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו' [ישעיה מג, ז], ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו, ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [שם פסוק כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה... ומפני שאלו ב' דברים יש להם טעם נכון שבשבילם נברא העולם, הביא רש"י אלו שנים, אף על גב שהרבה דברים דרשו רז"ל שבשבילם נברא העולם". ושם מעמיק בזה עוד [ראה להלן הערה 1394]. והואיל וכל גלוי נעשה על ידי מספר חמשה, וכפי שביאר באור חדש [עב:]: "מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשם יתברך ברא עולמו בה"א [מנחות כט:], ובה"א הכל נגלה ונמצא. כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א, ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה". והתורה ניתנה בחמשה קולות [ברכות ו:], כי מספר זה מורה על ההתפשטות, וכמבואר למעלה פ"א הערות 1390-1393. הרי שכל גלוי הוא על ידי מספר חמשה, ולכך דין הוא שלאדם ולתורה יהיו חמשה חלקים, כיאה לאלו המגלים את כבוד ה' בעולם. ובזוה"ק ח"ג נג: איתא "תורה אמאי איקרי 'תורה', בגין דאורי וגלי במאי דהוה סתים דלא אתידע". הרי שכל מהות התורה היא לגלות. וצרף לכאן מאמרם [יבמות סב:] שאמרו "והיה העולם שמם ["שנשתכחה תורה" (רש"י שם)], עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם, רבי מאיר, ורבי יהודה, ורבי יוסי,

ורבי שמעון, ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה". הרי שוב חזינן שהתפשטות התורה לעולם היא באמצעות חמשה מקבלים [הובא למעלה פ"א הערה 1393].

(1040) תוספות גיטין ב. כתבו: "הפסק שבין 'וידבר' [חומש במדבר] למשנה תורה לא חשיב, שאינו אלא חוזר ושונה מה שלמעלה". וראה ברמב"ן בהקדמתו לספר דברים, ובהעמק דבר שם. וכן כתב הגר"א באדרת אליהו דברים פרק א [ד"ה אלה הדברים (השני)]: "דע, כי הספר הזה כולל של כל התורה". ונקודה זו צריכה ביאור, כי בתפארת ישראל פמ"ג הגדיר את ספר דברים שהוא מצד המקבל [לעומת ארבעה חומשים ראשונים שהם מצד הנותן], וכלשונו שם [תרסג:]: "לפיכך התורה כולה, חוץ ממשנה תורה שהוא חומש האחרון, ראוי שימצא בה הבחינה מצד הנותן. כי המקבל מקבל בסוף, כאשר גמר הנותן את גזרת דבריו, ואז המקבל מקבל. ולפיכך נקרא 'משנה תורה', כאילו היה דבר מיוחד שהוא מצד המקבל. ויש בחינה מצד המקבל, דכתיב במשנה תורה [דברים א, ה] 'הואל משה באר את התורה הזאת', כי המקבל הוא צריך יותר פירוש וביאור. וזהו ההפרש אשר יש בין התורה ובין משנה תורה... כלל הדבר, כי השם יתברך נתן התורה, וישראל היו מקבלים אותה, והקבלה היא בסוף, וזהו משנה תורה שהיא בסוף. ולכך הדבור הוא כפי הראוי אל המקבל, כי המקבל הוא עיקר שם... וזהו עיקר גדול". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שמשנה תורה "כלול מכל". **אמנם הדברים** מתבארים היטב על פי דבריו של הפחד יצחק יוה"כ, מאמר טו, ד, שכתב: "כל המתנות שקבלנו מאת הקב"ה היה בהן צד קרוב אל הקב"ה, והצד שני היה קרוב אל כנסת ישראל. ומכאן נובעים דבריו של מהר"ל שגם חמשה חומשי תורה מתחלקים כן. ארבעה החומשים הראשונים הם הצד הקרוב אצל הנותן, ומשנה תורה, דהיינו חומש דברים, קרוב יותר לצדה של כנסת ישראל... והוא הדין והיא המדה בשפע הקדוש של קדושת המקדש בכלל. וזה שהשריש המהר"ל [נצח ישראל פ"ד (נט:)], דקדושת המקדש של מקדש ראשון היה הצד הקרוב יותר אל הנותן, וקדושת המקדש של הבית השני היה הצד הקרוב אל מקבל קדושה זו... כמו כן מתגלה הוא ההבדל זה בתקופתם של שני הבתים. דהנהגה של כנס"י בתקופת הבית הראשון היתה על ידי נביאים, ואילו ההנהגה בתקופת בית שני היתה ע"י אנשי כנסת הגדולה ותלמידיהם, כדאיתא במתניתין ריש אבות [א, א] 'ונביאים מסרוה לאנכה"ג'. וגם אנכה"ג הם שאמרו 'עשו סיג לתורה' [שם]. ורובא דרובא של התקנות הגזירות ודברי סופרים הם מתקופת הבית השני. והלא קיי"ל דכל התקנות מתקיימות בכח ההתפשטות בכל ישראל [ע"ז לו.]. וכל זה מורה באצבע, כי גם מצד תקופתם של שני הבתים, היתה תקופת הבית הראשון קרובה יותר לצד הנותן,

ואילו תקופת הבית השני היתה קרובה יותר לצד המקבל" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערות 259, 1410]. ומעתה לא נותר לנו אלא לצרף לכאן דבריו בנצח ישראל פ"ד [סד:], שכתב: "אין הנפש מחולק, שיהיה ג' נפשות לאדם, כמו שהיו חושבים קצת בני אדם, כמו שסיפר עליהם הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים למסכת אבות. אבל הנפש אחת, רק שמתפרדים ממנה כוחות מחולקות, כל אחד ואחד במקומו הראוי לו. והנפש היא כח אחד, רק כי יש כאן ב' בחינות בנפש; הבחינה האחת מצד הכוחות של הנפש, שהם ג', והם מחולקים. הבחינה השנית מצד הנפש בעצמה, אשר ממנה כל אלו החלקים שהם ג'. וכנגד זה היו שני מקדשים; מקדש ראשון נגד הנפש במה שיש בה כוחות מחולקות, והם שלש. אבל בית המקדש שני נגד הנפש בכללה, לא מצד שיש בנפש ג' כחות מחולקות, רק הנפש במה שממנו כל שלש, והוא מקשר ומאחד כל הכוחות". נמצא שבית המקדש הראשון הוא מצד הנותן, וכארבעה החומשים הראשונים, וכנגד חלקי הנפש. ואילו בית שני הוא מצד המקבל, וכחומש משנה תורה, וכנגד שורש הנפש. לכך בהכרח עולה ש"משנה תורה כלול מכל", כפי שבית המקדש השני הוא השורש לכל הכחות. **אמנם טעמא** בעי, דסוף סוף כיצד שתי הגדרות אלו של בית המקדש השני וספר דברים [מצד המקבל, כלול מכל] שייכות להדדי. ויש לומר, כי אצל המקבל מתנקזים כל הכחות של הנותן, כי הגמר של הכל חל אצל המקבל, וכמו שידוע שהמדה של מלכות היא מדת המקבל ["נוקבא" (זוה"ק ח"א רמו.)], והיא מדת כל [זוה"ק ח"ב לז., וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 155]. וזהו שכתב בדרשה לשבת הגדול [רכד:], ביחס של דוד המלך לשלשת האבות, וז"ל: "כי מדת דוד בלולה משלשתן" [הובא למעלה פ"א הערה 571]. וראה למעלה פ"א סוף הערה 610, ולהלן הערה 1113.

(1041) צריך ביאור, מה הוסיף ומה נתן הדמיון של נשמה לנר, ומה בא להדגיש בזה. אמנם הדברים מבוארים על פי דבריו בנתיב התורה פט"ז [א, עא.], שכתב: "כי הנר יש לו שתי בחינות; הבחינה האחת, שהנר נתלה בגוף הפתילה. והבחינה השנית, שיש בו אור, אשר כל אור הוא בלתי גשמי. וכן הנשמה גם כן יש לה שתי בחינות; כי היא נתלה ועומדת בגוף האדם, ומצד הזה יש לנשמה יחוס אל הגוף. ויש לה בחינה גם כן אל הנבדל, כאשר אין הנשמה גשמית, ולכך הנשמה היא כמו נר". וזהו שבא להדגיש כאן, שיש לנשמה כחות הנוטים אל הגוף, ויש הנוטים אל הנפש, וכפי שהאריך בזה למעלה [ד"ה ותדע כי]. וראה נר מצוה [צח.], ושם הערה 160. ועוד אודות שיש לנר את שתי הבחינות האלו, ראה למעלה בהקדמה הערות 22, 23, 28. וכן שנר מגלה ומאיר, והרי זהו הענין שעליו מדובר כאן, וכמבואר בהערה 1039. **אמנם צריך ביאור**, שהואיל

והקביל את חמשה כחות האדם לחמשה חומשי תורה, וכחות האדם "חציים נוטים אל הגוף, וחציים נוטים אל הנפש" [לשונו כאן], א"כ איך נמצא בחמשה חומשי תורה שני חומשים שהם בבחינת "נוטים אל הגוף". ויל"ע בזה.

(1042) כמבואר למעלה הערה 982, ושם הובאו מקבילות המראות שכלל זה נוהג גם במספרים שש וששים, שבע ושבעים, שמונה ושמונים. ובנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.] התייחס לדבריו כאן, שהביא שם את המשנה [ערכין טו.] שהמוציא שם רע נותן מאה סלעים [דברים כב, יט], בעוד שהמאנס נותן חמשים סלעים [דברים כב, כט]. וכתב על כך בזה"ל: "המשנה הזאת בארה כח הלשון... לכך המוציא שם רע נותן מאה, מפני שחטא בדבור אשר הוא צורת האדם [שילוב של שכל וגוף, וכמו שביאר שם], ועל ידי זה הוא האדם שלם. ואילו המאנס, שהוא המעשה המתייחס אל כחות הגוף, כמו שהתבאר, והגוף הוא חצי, לכך נותן חמשים... לכך כאשר שמה התורה ערך אדם הזכר, נתנה התורה ערכו חמשים סלע, ולא שמה התורה ערך של אדם הזכר מאה, על שם השכל הדברי אשר באדם, כי האדם הוא בעל גוף, וכל שיש לו כח גופני, צורתו מוטבעת בחומר לגמרי, לכך ערכו חמשים. שאילו היה האדם עצמו שכלי בלא גוף, היה ראוי שיהיה ערך האדם מאה סלע. אבל צורתו מוטבעת בחומר, לכך ערכו חמשים... ולפיכך ערך הזכר חמשים, כמו שהתבאר בפרק רבי אומר באריכות, עיין שם... ומפני כי התורה שמה ערך האדם אשר הוא צורה מוטבע בחומר, לכך לא שמה ערכו רק חמשים, ולא מאה. והדבר הזה דבר מופלג ועמוק בחכמה". והמשך דבריו שם יובא בהערה 1046.

(1043) כמבואר בהערה 1022. ולמעלה בהקדמה [לפני ציון 75] כתב: "כי האשה היא נמשלת לחומר". וכן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז: "היה קורא את החומר הנקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. והוזכר פעמים רבות בספרי המהר"ל, וכגון בבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר", ושם הערה 37. וכן הוא שם בפנ"א [תתח:], הערה 59. ובמסכת סוטה [יב.] אמרו "כל הנושא אשה לשם שמים, כאילו ילדה". וכתב על כך באור חדש [קיד.] בזה"ל: "אמרו במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה... ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי... כי החומר אין מציאותו בפעל... כי האשה נחשב כמו החומר ועל ידי האיש... נמצאת האשה בפעל. ולכך נחשב כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל". ובנתיב

התורה פט"ו [א, סו.] הזכיר כן בקיצור. וראה נצח ישראל פ"ז הערה 311, גו"א בראשית פ"ב אות מב, שמות פ"ו הערה 116, שם פי"ט הערות 94, 276, שם פל"ה הערה 114, שם במדבר פי"ד הערה 22, ושם פי"ט הערה 182. ובהקדמה לנתיבות עולם כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". וכן הוא בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] ביאר לפי זה מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים [קידושין ז.]. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:, והובא למעלה בהקדמה הערה 75]. וראה בבאר הגולה בבאר השני הערות 554, 574, ושם בבאר החמישי הערות 162, 307, 363, ולמעלה פ"א הערות 729, 758, 774, ובסמוך הערה 1072.

(1044) דוגמה לדבר; בעוד שהשכל של האיש הוא נקודת הגובה שלו המשמש להשגה ולהבנה [כמבואר למעלה לפני ציון 987], הרי שכל האשה פועל במישור אחר, וכמו שכתב בח"א לשבת לב. [א, כ:]: "כי האשה אין לה מעלה חכמת אלקית, שכן אמרו חכמים [יומא סו:], ואין לאשה חכמה אלא בפלך, וזאת היא החכמה של אשה, ולא זולת זה" [הובא למעלה פ"א הערה 739]. ובאור חדש [קפז:] כתב: "כי הדבר שהוא שכלי, יש לנשים שכל טוב, אבל לא במילי דשמיא, כי למילי דשמיא צריך שכל אלקי, ואין זה שייך כל כך לנשים, כי האשה היא נוטה אל החמרי... כלל הדבר, כל שהוא שכל אלקי, קודם האיש לאשה בחכמה. אבל דבר שאינו רק עצה בלבד מה יעשה באויב, דבר זה האשה בשכל שלה קודם, כמו שאמרו [ב"מ נט.] 'אשתך גוצא גחין ולחיש לה'" [הובא למעלה פ"א הערה 773]. ובח"א לנדה מה: [ד, קבד:] כתב: "כי השכל היוליאני נתן השם יתברך לאשה, מצד שהאשה מוכנה לזה ביותר. כי האיש יש לו שכל וחכמה יותר, הוא השכל הנבדל, אבל שכל היוליאני מוכנת האשה לקבל ביותר" [הובא למעלה פ"א הערה 1734]. וראה למעלה הערה 714 שנתבאר שאצל האשה גובר כח המדמה.

(1045) למעלה לפני ציון 995, ולאחר ציון 1004.

(1046) לשונו בנתיב הלשון פ"ב [ב, סז:]: "אמנם האשה ערכה שלשים שקלים. וזה כי הזכר ראוי שיהיה ערכו חמשים שקלים, אף שהאדם הוא בעל אדמה וצורתו מוטבע בחומר, מכל מקום אינו נוטה אל החומר לגמרי, כמו שידוע מענין האיש, אשר האיש

אינו נוטה אל החומר כמו האשה. אבל האשה שהיא נוטה אל החמרי לגמרי, כמו שבארנו פעמים הרבה מענין מדריגת האשה שהיא חמרית ביותר, ולכך ערכה שלשים, שהוא חצי חמשים. ולא שייך לומר שיהיה ערכה כ"ה, מפני שאינה כולה חמרי, רק היא נוטה אל החמרי". ובשילוב של דבריו כאן עם דבריו בנתיב הלשון עולה, שאם לאשה היו רק שני הכחות הגשמיים, היה ערכה כ"ה סלעים, מחצית מערך האיש, כי האיש עומד בנקודת האמצע שבין הרוחני לגופני, ואילו האשה היתה אז נחשבת לגמרי גשמית, וזהו מחצה של האיש המורכב משתי בחינות. אך הואיל ויש לאשה גם את הכח השלישי שיש בו שתי בחינות, לכך ערכה שלשים, ולא כ"ה. **ולפי דבריו** יוצא שמה שבית הלל אמרו מעיקרא [עירובין יג:] שטוב לו לאדם שנברא, זהו רק בזכר, שכחותיו נתפצלו בצורה שוה בין הרוחני לגשמי, אך לגבי האשה, שכחותיה בודאי נוטים באופן בולט לחומרי, פשיטא שטוב לה שלא נבראה משנבראה.

(1047) חגיגה ד. "כל מצוה שהאשה חייבת בה, עבד חייב בה. כל מצוה שאין האשה חייבת בה, אין העבד חייב בה, דגמר 'לה' 'לה' מאשה", ופירש רש"י שם "כתיב הכא [דברים כד, א] 'וכתב לה', וכתיב התם [ויקרא יט, כ] 'או חופשה לא נתן לה'".

(1048) "אליעזר עבד אברהם הוה" [רש"י יבמות סב.].

(1049) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פ"ו מ"ג [ומה שאמר] כתב: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], 'עם הדומה לחמור'. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר. ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות... שאין לך בן חורין רק העוסק בתורה. כי אף המלך שהוא בן חורין, לא נקרא בן חורין בערך מי שעוסק בתורה. וזה כמו שאמרו [להלן פ"ו מ"ו] 'ואל תתאוה לשלחנם כי שלחנך גדול משלחנם וכתרך גדול מכתרם'. כי המלך אף ע"ג שהוא מלך, הנה יש לו יראה באולי ימרדו בו בני מלכותו, ובשביל כך אינו בן חורין לגמרי. שלא יקרא בן חורין רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד. וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי... כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". וכן כתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [טו], שם פ"ד [לא.], שם פ"ט [נו.], שם פט"ז [עז.], שם פי"ט [פה:], שם פמ"ד [קסו.], שם פמ"ה [קעא.], גו"א שמות פי"ח אות כו, תפארת ישראל פל"ז [תקמג.],

נצח ישראל פ"ז [קצו.], נתיב יסורין פ"א [ב, קעה:], ח"א לקידושין כב: [ב, קלב.], ח"א למנחות מד. [ד, פ.], ועוד, וחלקם יובאו להלן בהערות לפ"ו מ"ג.

(1050) אולי כוונתו לדברים שכתב בנתיב הלשון פ"ב [ב, סח.], וז"ל: "וכן תמצא כי העבד והאשה שקולים, כי גם העבד בארנו לך בכמה מקומות שעליו נאמר 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור, וכמו שהתבאר במקומו. וכאשר חייב לשלם העבד אם נגחו שור כתיב [שמות כא, לב] 'כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו', גם בארנו דבר זה בפרק רבי אומר, עיין שם". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח.] כתב: "כי האשה מדריגתה חמרית... וכן העבדים שנאמר עליהם 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור". ושם ביאר לפי זה מדוע אשה ועבד פסולים לעדות. וכן הוא בח"א לע"ז ד. [ד, כח:].

(1051) בזה חוזר לבאר את משנתינו, שלאחר שהאריך לבאר שיש לאדם חמשה כחות, בא להורות כיצד השבח של חמשת תלמידי רבי יוחנן בן זכאי ומאמריהם מקבילים לכחות אלו.

(1052) פירוש - כל אחד מהשבחים שאמר ריב"ז על תלמידיו ["בור סיד שאינו מאבד טפה", "אשרי יולדתו", "חסיד", "ירא חטא", ו"מעין המתגבר"] הם כנגד אחד מחמשת חלקי האדם, וכמו שיבאר, ולכך "הם באדם".

(1053) לשונו להלן [לפני ציון 1143]: "כבר בארנו למעלה, כי מן ההכנה אשר בנפש האדם מתחייבים המדות, כי כאשר יש באדם אחד הכנה מה לטובה, מן ההכנה הטובה ההיא יצא דבר טוב ומדה טובה". וראה למעלה בהערה 891 בדברי רבינו יונה שהובאו שם.

(1054) הנה למעלה [לאחר ציון 966] שאל על משנה ח חמש שאלות [כמלוקט למעלה בהערה 972], ולפי דבריו כאן מיושבות שאלתו הראשונה והשלישית. שכך ניסח שתי שאלות אלו למעלה; "ויש לשאול, וכי לא היו לו [לריב"ז] תלמידים יותר מאלו, שהיה מונה שבחם של אלו דוקא, כי כמה וכמה תלמידים היו לו... ועוד, למה צריך להזכיר את שבח שלהם, ולמאי נפקא מיניה". ועל כך מיישב כאן שהמיוחד בשבחים אלו שהם כנגד חמשה חלקי האדם [כפי שיבאר], ולכך יש במדות המשובחות הללו להביא את האדם לשלימות מעלה שאינה נמצאת בשאר מדות טובות, משום שהן מקבילות לחלקי האדם.

(1055) כן הקשה כאן החסיד יעב"ץ, וז"ל: "וזה דקדוק המאמר 'הוא היה מונה שבחן', ולא היה ראוי שיאמר אלא 'היה מספר', או 'מגיד', מה ענין אומרו 'מונה'". ותירץ שם באופן אחר ממה שיתבאר כאן. וכן במדרש שמואל כאן כתב: "והרב רבי יונה ז"ל פירש

כי לא נאמר 'מספר' או 'מגיד', רק 'מונה'... כי לא סיפר לאדם, רק היה מונה בינו בן עצמו", ואינו נמצא ברבינו יונה שלפנינו.

(1056) כי "מונה" מורה שאיירי במנין, ומנין מורה שאין להוסיף ואין לגרוע כלל. וכן כתב למעלה פ"א מ"א [לאחר ציון 230]: "ולפיכך אמר בלשון מנין 'הם אמרו ג' דברים', לומר כי אין עוד יותר מזה כלל, כי אלו ג' דברים הם תקון הכל". ובהמשך שם [לפני ציון 242] כתב: "כי אלו ג' דברים כוללים הכל, ולפיכך אמר בלשון מנין 'הם אמרו ג' דברים', כי כל מנין למעוטי שאין עוד". ובהמשך שם [לאחר ציון 287] כתב: "ואמר בלשון מנין 'והם אמרו ג' דברים', כי לכל הפירושים אין להוסיף עליהם, ואין עוד על אלו, לכך הזכיר לשון מנין".

(1057) כי מנין הוא ספירה, וספירה מורה על חשיבות הנספר והכרה בערכו, מה שאין כן לשון "מגיד שבחן". וכן מצינו לגבי ספירת ישראל, שנצטוו ישראל במדבר להמנות לפיקודיהם [במדבר א, מה]. וכתב על כך הרמב"ן שם בזה"ל: "ולא הבינותי טעם המצוה הזאת למה צוה בה הקב"ה... ידיעת המספר לא ידעתי למה צוה שידעו אותו". ותירץ על כך הרמב"ן בזה"ל: "כי הבא לפני אב הנביאים ואחיו קדוש ה', והוא נודע אליהם בשמו, יהיה לו הדבר זכות וחיים, כי בא בסוד העם ובכתב בני ישראל, וזכות הרבים במספרם, וכן לכולם זכות במספר שימנו לפני משה ואהרן, כי ישימו עליהם עינם לטובה". ורש"י בתחילת שמות [א, א] כתב: "ואלה שמות בני ישראל - אע"פ שמנאן בחייהן בשמותם [בראשית מו, ח-כז] חזר ומנאן במיתתן, להודיע חבתן שנמשלו לכוכבים שמוציאן ומכניסן במספר ובשמותם, שנאמר [ישעיה מ, כו] 'המוציא במספר צבאם לכולם בשם יקרא'" [הובא למעלה פ"א הערה 661]. והכרת ערך הדבר מחייבת להבחין בחילוק שיש בינו לשאר דברים, וכמו שכתב להלן פ"ג מי"ז [ד"ה אם אין דעת]: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא חי מדבר, כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים, ודבר זה נקרא 'דעת', דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 172. ולכך המנין מורה על חלוקי שבחים, שרק מתוך כך יוכר כל אחד בפני עצמו. **וכהסברו שני** מוכח מגיטין סז., שאמרו שם: "איסי בן יהודה היה **מונה שבחן** של חכמים; רבי מאיר חכם וסופר, רבי יהודה חכם לכשירצה, רבי טרפון גל של אגוזין, רבי ישמעאל חנות מיוזנת, רבי עקיבא אוצר בלום, רבי יוחנן בן נורי קופת הרוכלים, רבי אלעזר בן עזריה קופה של בשמים, משנת רבי אליעזר בן יעקב קב ונקי, רבי יוסי נמוקו עמו, רבי שמעון טוחן הרבה ומוציא קימעא". ושם אי אפשר לבאר כהסברו הראשון [שאיירי במנין של

חלקי האדם], ובהכרח שתבאר כהסברו השני. וכן אמרו [יומא נג:] שהכהן גדול היה מונה את ההזאות ביוה"כ, וביארה הגמרא שהטעם לכך הוא "שלא יטעה בהזאות". הרי מטרת המנין היא לשמור על האבחנה והחילוק שבין הדברים.

(1058) לא גרס "**רבי** אליעזר בן הורקנוס", וכן פירש רש"י כאן: "ולפי שתלמידיו היו, היה קוראם בשמו 'אליעזר', 'יהושע', כו'" [הובא בתויו"ט כאן, וראה מדור שנויי נוסחאות]. ובמשניות שלפנינו איתא "רבי אליעזר". ולהלן במשנה [משנה ט] גרס "רבי אליעזר", וכמו שביאר להלן [הערה 1151].

(1059) ויש גורסין "בור סוד","כי 'בור סיד' רוצה לומר בור של סיד, ומה שבח יש בזה, אבל 'בור סוד', שסדוה יפה, ומעמיד המים שלא יבלעו בקרקע" [תויו"ט כאן בשם המדרש שמואל]. והתויו"ט מביא שרש"י בע"ז נה. [ד"ה מה שבבור] קורא לזה "בור סיד".

(1060) "שלא שכח מעולם דבר מכל מה שלמד, כמו הבור אחר שהסידו אותו בסיד, אינו מאבד טפה, כי גם בדפנות אין המים נבלעים" [לשון הרבינו יונה]. וכן פירשו רש"י והרע"ב כאן.

(1061) הוא כנגד הכח הנבדל שבאדם, אך אינו נבדל ככח השכלי, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 985].

(1062) דוגמה לדבר; נתבאר למעלה [הערה 986] שהדיבור שייך לכח הנפשי [ולא לכח השכלי]. ובנתיב התורה ס"פ ד [א, כג:] כתב: "כאשר מוציא הדבור מן הפה, מקבל כח הזוכר את הדבור, ונרשם בכח הזוכר כאשר מוציא הדבור מן הפה... כי אז נרשם הענין שלמד בכח הזוכר המקבל". הרי שהדיבור וכח הזוכר בני חדא בקתא אינון, וממילא גם כח הזוכר הוא כח נפשי. ובשערי קדושה חלק ג שער ה כתב: "כשיקיץ האדם זוכרת נפשו הענינים ההם בכח השומר ובכח הזוכר, אשר גם הם בנפש החיה, כנודע בחכמת הטבע".

(1063) כי הקנין הוא כאשר הדבר נמצא אצלו, ואין הדבר נמצא אצלו אלא כפי שכח הזוכר מקבל. וכן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כו.], וז"ל: "ואל יעלה על דעתך שהאדם הוא נחשב בעל תורה בשביל שאם יש לפניו משנה או גמרא, שיכול לפלפל ולישא וליתן להקשות ולעקור הרים. אל תאמר כי זה בעל תורה, שהרי אין התורה עמו, רק שהוא חכם ויודע לפלפל. אבל מה שייך לומר עליו שהוא בעל תורה. רק אם התורה היא עמו קודם, ויכול לפלפל ולישא וליתן בתורה, זהו שהוא חכם בתורה אשר היא עמו. אבל שיקראו שם 'בעל תורה' כאשר הובא לפניו שיטת הלכה, והוא מקשה ומתרץ בה,

מה שייך אליו שם 'בעל תורה', דבר זה אינו כלל, רק שהוא חכם ויודע לפלפל" [הובא למעלה פ"א הערה 371]. וראה בגבורות ה' ס"פ כט [קטז.], ששם חילק בין כח הזוכר [הנמצא באחרית המוח], לקבלת החכמה [הנמצאת בתחילת המוח]. ויל"ע בזה.

(1064) יסוד נפוץ בספריו, וכגון בח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל" [הובא בחלקו למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 51]. וצרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725]. **ועל פי** זה ביאר שישראל הם עם קשה עורף, ואילו אומות העולם קרובי תשובה הן, וכלשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח: "ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו], שעומדים במעשיהם, לא יקבלו שנוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שנוי. ובאומות הוא להיפך זה, ששבחו אותם חכמים שהם קרובים לשוב בתשובה. אמרו ז"ל [תנחומא שמיני, ט] האומות קרובי תשובה הם. ולפיכך כאשר נשלח יונה להתנבאות על נינוה, אמר, הגוים קרובי תשובה, ויחזרו בתשובה, ולא תבא הפורענות, ויאמרו כי אני משקר, ולכך לא רצה ללכת להתנבאות [פרקי דר"א פ"י]. וזה מפני כי הם חומריים, ובעל החומר מוכן לשינוי, לכך ישנה מעשיו, שמקבל שנוי". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], תפארת ישראל פכ"ח [תכא:], נר מצוה [לב.], נתיב התשובה פ"א הערה 33, ועוד. וכן כתב בנצח ישראל פי"ד [שדמ:], והובא למעלה פ"א הערה 1338, ובפרק זה הערה 453. ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז.] כתב: "דבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי החומר משתנה ומתפעל, ולא כן הצורה". וראה עוד נצח ישראל פ"ה הערות 430, 432. וכן נאמר על משה רבינו [דברים לד, ז] "ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו לא כהתה עינו ולא נס ליחו", ובגבורות ה' פכ"ד [קג:] כתב: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת, יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף, מפני זה לא היה מקבל חולשה. שכל כח גוף מקבל חולשה במה שהוא מוטבע בגוף, אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה, ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם". וראה על כך בפחד יצחק פסח מאמר נח, אות ד. ובכלליות אומרים [העיקר התשיעי] "זאת התורה לא תהא מוחלפת". וכן נאמר [במדבר כג, יט] "לא איש

אל ויכזב ובן אדם ויתנחם וגו'", וכן נאמר [מלאכי ג, ו] "כי אני ה' לא שיניתי ואתם בני יעקב לא כליתם".

(1065) אודות השייכות בין שכחה לחומריות, ראה דבריו בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:], שכתב: "כי כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין לו מונע מן החומר... וכאשר הנפש מוטבע בחומר, דבר זה משכח ממנו כל התורה", וראה להלן הערה 1616. וכן הוא בגבורות ה' פכ"ח [קיב.], והובא למעלה הערה פ"א 1533. ולמעלה בהערה 990 הובאו דבריו מח"א להוריות יג: [ד, סא:] שהמאכלים המביאים לשכחת תלמודו הם מאכלים גשמיים. ובפסחים מט. אמרו "כל ת"ח המרבה בסעודתו... ותלמודו משתכח", וביאר זאת בנתיב התורה פ"ג [א, טו:]: "ואמר תלמודו משתכח, בעבור שהוא נוטה אל החמרי, בוודאי משתכח ממנו התורה". וצרף לכאן, שעל הלוחות הראשונות אמרו חכמים [עירובין נד.] ש"אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות, לא נשתכחה תורה מישראל". הרי שמדרגה רוחנית נבדלת אין מקום לשכחה. וכן אמרו [מגילה ו:] "לאוקמי גירסא ["שלא תשתכח ממנו" (רש"י שם)] סייעתא מן שמיא היא". וכן אומרים "אין שכחה לפני כסא כבודך" [תפילת מוסף לר"ה]. **והנה להלן** פ"ד מכ"א אמרו "הלומד ילד למה דומה, לדיו הכתובה על נייר חדש. והלומד זקן למה הוא דומה, לדיו הכתובה על נייר מחוק". ושם מבאר שכח הזוכר של ילדים עדיף על פני כח הזוכר של זקנים, כי אצל ילדים הוא נקי, ואצל זקנים מחמת "מותרות הליחות, אין כח הזוכר שלהם נקי" [לשונו שם]. ולכאורה יש להעיר משם על דבריו כאן, שהרי הזקן הוא יותר רוחני מהילד, וכפי שכתב כמה פעמים, וכגון, בנר מצוה [סד:] כתב: "לעת זקנה אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי, ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי", וראה שם הערות 374, 375, שהוא יסוד נפוץ בספריו. ואם כח הזוכר תלוי בהיותו "נבדל בלתי מוטבע בחומר" [לשונו כאן], כיצד יש לילד כח הזוכר עדיף על זה של הזקן. וכן אמרו [שבת כא:] "גירסא דינקותא", ופירש רש"י שם "מתקיים יותר משל זקנה". וכן הוא בתפארת ישראל פנ"ו [תתעד.], ושם הערה 138. ואולי יש לומר, כי עדיפות הזקן על הילד היא כאשר הזקן למד גם בצעירותו, ואז דעתו מתיישבת עליו לעת זקנותו. אך עדיפות הקטן על הזקן היא בזקן שהחל ללמוד רק לעת זקנותו. וכן מפורש במאמרם [שבת קנב.]: "תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין, חכמה נתוספת בהם... ועמי הארץ, כל זמן שמזקינין, טפשות נתוספת בהן", וראה בח"א שם [א, פב:].

(1066) "דעה חכמה לנפשך והיא כתר לראשך" [מפזמון "דרור יקרא", וראה למעלה הערה 745]. ובנצח ישראל פ"ד [סד.] ביאר שהזכרון נמצא באחד משלשת חדרי המוח. ובגו"א דברים פ"ד אות ב כתב שיש חדר במוח ששם הצורות שמורות ומתקיימות [ראה למעלה הערה 751]. וכן מבואר למעלה [הערה 1031] שהזכרון נמצא במוח. הרי שהנפש היא כלי קבול לחכמה.

(1067) צריך ביאור, איזו תכונה טובה נאמרה בשבח של "בור סיד שאינו מאבד טיפה", כי זה הרי סימן לנפש נבדלת, וכמו שמבאר, אך איזה מעשה יש לעשות כדי לזכות לנפש נבדלת. ובשלמא שאר תכונות טובות שהזכיר ריב"ז, ניחא, שאיירי במעשים שהם עצמם הבטוי לתכונה טובה [חסיד, ירא חטא, מעין המתגבר], וכמו שיתבאר. אך מהו ה"למעשה" של "בור סיד שאינו מאבד טיפה". אמנם על כך גופא באה משנה ט, ומפרטת את הדרך הטובה שידבק בה האדם, וכל אחד מחמשת תלמידי ריב"ז נקט בדרך התואמת למעלתו. ורבי אליעזר שם אמר שיש לנהוג במדה של עין טובה, הרי שזהו ה"למעשה" של נפש נבדלת, וכמו שמבאר שם.

(1068) לשונו למעלה [לאחר ציון 982]: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש. ויש כח נפשי אשר אינו נבדל לגמרי, ויש כח נפשי נבדל לגמרי, והוא כח השכלי אשר משיג הדברים. ולכל אחד ואחד נושא מיוחד. ואין ספק כי אין אשר הוא נושא לכח אשר אינו נבדל לגמרי, הוא נושא לכח שהוא נבדל לגמרי, כאשר ידוע. ולפיכך אשר הוא נושא לכח הנבדל לגמרי, שהוא השכל, הוא יותר דק ויותר זך מאשר הוא הנושא אל הכח שאינו נבדל לגמרי, כמו הנפש. הרי כאן ארבעה דברים; כח נפשי, וכח שכלי, ולכל אחד ואחד יש לו נושא בפני עצמו כח גופני, ובזה הם ארבעה חלקים", ושם הערות 985, 990. וצרף לכאן דברי הגמרא [נדרים נ:], שאמרו "אמרה ליה בת קיסר לרבי יהושע בן חנניה, תורה מפוארה בכלי מכוער. אמר לה למדי מבית אבוך, במה מניחין יין, אמרה ליה במאני דפחרא. אמר לה כולי עלמא בפחרא, ואתון במאני דפחרא, אתון אחיתון במאני דכספא ודהבא. אזלת ורמת חמרא במאני דכספא ודהבא, וסרי. אמר לה אף אורייתא כן". הרי שרבי יהושע בן חנינא הוא המורה על היחס של הכלי אל תוכן הכלי. וראה להלן הערה 1178.

(1069) כי "דיו לבא מן הדין להיות כנדון" [ב"ק כד:], ולא יתכן שהבן יקבל יותר ממה שנתנו לו מולידיו. ואודות שהמסובב נגדר על פי סבתו, ומן הנמנע שיתרומם מעל

למגבלות סבתו, כן כתב בהקדמה לנצח ישראל [ב:], וז"ל: "כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו. ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך", ושם הערה 10. ולהלן פ"ד סוף מי"ז כתב: "נולד האדם מטפה סרוחה עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 23]. וראה הערה 1081.

(1070) לשון הגמרא שם: "תנו רבנן, שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה, ואביו, ואמו. אביו מזריע הלובן, שממנו; עצמות, וגידים, וצפרנים, ומוח שבראשו, ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם, שממנו; עור, ובשר, ושערות, ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו; רוח, ונשמה, וקלסתר פנים, וראיית העין, ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוך רגלים, ובינה, והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם".

(1071) לשונו בח"א שם [ד, קסא.]: "כי יש בו באדם ג' דברים; האחד הוא החומר. והשני הצורה, והג' הוא הנשמה העליונה. והנה האשה היא חומרי, נותנת כל הדברים שממנו החומר של אדם, והם; עור, בשר, ודם, ושערות, ושחור שבעין, וכל אלו דברים חמריים ביותר" [הובא למעלה הערה 673].

(1072) כמבואר למעלה הערה 1043.

(1073) אודות שחומריות האדם מתייחסת לאמו, הנה רש"י בראשית לה, ח ביאר שהכתוב הסתיר את מות רבקה מחמת ש"העלימו את יום מותה שלא יקללו הבריות כרס שיצא ממנו עשו, אף הכתוב לא פרסמה". וכתב שם הגו"א אות ו בזה"ל: "אע"ג דיצחק... לא העלימו את מיתתו, לא קשה מידי, שכן אמרו רז"ל בפרק המפלת [נידה לא.] כי האם נותנת דם ובשר, כל הדברים החומריים שממנו יבוא הפחיתות. אבל מן האב יבואו דברים שאינם חומריים כל כך. ולפיכך הפחיתות והרשעות תלוי באם, מה שנתנה לו דברים פחותים רעים". וכן ראה גו"א בראשית פמ"ד אות כ, ושם הערה 67. הרי שחומריות האם עוברת לבן. ובתפארת ישראל פכ"ח [תכג.] כתב: "כי האשה נותנת

לבן החומר", ושם הערות 15, 16. וקודם לכן, בתפארת ישראל פכ"ד [שנא:], כתב: "בעל חומר נקרא 'ילוד אשה'", ושם הערה 18. וראה נצח ישראל פל"ב [תרכג:], ושם הערה 121.

(1074) בתפארת ישראל פכ"ח הביא את הפסוק [שמות יט, ג] "כה תאמר לבית יעקב ותגד לבני ישראל", ודרשו [שמו"ר כח, ב] ש"בית יעקב" אלו הנשים, ו"לבני ישראל" אלו האנשים. ובמדרש עמדו על כך מדוע הנשים הוזכרו תחילה, וביארו "שהם מנהיגים את בניהם לתלמוד תורה". ובהסברו השני למדרש שם [תכג.] כתב: "בשביל שהנשים הם התחלה לתורה, ועם שאינן בני תורה, הם התחלה לתורה, שהם מוליכין את בניהן לתורה. והרמז בזה כי האשה הכנה לתורה, כי האשה נותנת לבן החומר, וכאשר תתן לו חומר טוב, הוא בעל תורה ושכל זך. וכאשר החומר אינו טוב, אז החומר מונע אותו מן התורה והשכל [ראה הערה 1083]. הרי האשה היא הכנה, מוליכתו לתורה, שהיא מביאתו על ידי הכנתה לתלמוד תורה. וכל הכנה הוא התחלה והוא קודם, ולפיכך הקדים הנשים". ובדרוש על התורה [כח.] כתב: "ועוד היה ראוי להקדימם, בשהם ההתחלה והכנה לתורה, כי מן זריעת האשה נוצר גוף ובשר של הילד, כדאיתא בנדה [לא.] בענין חלוקת הג' שותפין. וידוע שהגוף הוא הוא ההתחלה וההכנה לקבל השכל, בשהוא חומר זך ודק, ואי אפשר זולת התחלה זאת מצד בני אדם. לכן הנשים כשהם צדקניות, הם הם ההתחלה להוליד בן זכות החומר, שיהיה מוכן לקבלת שכל התורה. וזהו... שהן המוליכות ומכינות הבנים לכך".

(1075) כמובא עשרות פעמים במשניות בדרך כלל כחולק על דעתו של רבי אליעזר בן הורקנוס [ברכות פ"א מ"ב, שם פ"ד מ"ד, פאה פ"ג מ"ו, תרומות פ"ד משניות ז, ט, י, שבת פי"ב מ"ד, סוטה פ"ו מ"א, זבחים פ"ז מ"ד, ועוד]. ובספר "תולדות תנאים ואמוראים", חלק שני, עמוד 631, כתב: "היו [ר"א ור"י] חברים ממש משך כמה עשרות בשנים... ואך קודם פטירת ר"א בא אליו רבי יהושע וחבריו [סנהדרין קא.]... ובשהש"ר פ"א היה נושק האבן שישב עליה רבי אליעזר, ואמר האבן הזאת דומה להר סיני, וזה שישב עליה דומה לארון הברית". ומדגיש זאת במיוחד כאן, כי להלן [ד"ה ורבי יוסי] יבאר שהיחס של הנושא לנשוא בזוג הראשון הוא יחס של חבר [לכך רבי יהושע אמר "חבר טוב"], לעומת הזוג השני שהיחס שם הוא של שכן [לכך רבי יוסי אמר "שכן טוב"]. לכך כאן מדגיש את החברות הקיימת בין רבי יהושע לרבי אליעזר.

(1076) כי יש לנפש הנבדלת נושא גופני [בדמות רבי אליעזר ורבי יהושע], ויש לשכל הנבדל נושא [בדמות רבי שמעון בן נתנאל ורבי יוסי הכהן]. ובמשנה הוזכרו הנושאים זה ליד זה [רבי יהושע ורבי יוסי], וכמו שיבאר בהמשך.

(1077) יותר מן החומר הראשון שהזכיר אצל רבי יהושע ["אשרי יולדתו"].

(1078) לשונו בהקדמה [לאחר ציון 172]: "ובדאי מדת חסידות לפנים משורת הדין". "כי החסיד הוא מוותר ועושה לפנים משורת הדין" [לשונו בח"א לשבת סג. (א, מא.)]. ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] כתב: "כי החסיד לפנים משורת הדין". ובנתיב התשובה פ"ז [ד"ה ומה שאמר] כתב: "בודאי חסיד הוא שעושה דבר לפנים משורת הדין, כמו כל חסיד שעושה לפנים משורת הדין, יותר ממה שראוי". וראה למעלה בהקדמה הערות 125, 173, ובפרק זה הערות 508, 516, 527, 835.

(1079) משנה ה בביאור "ולא עם הארץ חסיד", שכתב שם [לפני ציון 506]: "אין עם הארץ חסיד, שהוא רחוק מן הטוב, כי הוא בעל חומר גס, ואיך יהיה בו החסידות. כי החסידות מצד אשר הוא אדם טוב, והטוב ימצא כאשר הוא מסולק [מן] עבות החמרי, עד שהוא קרוב אל השכלי, ואז נמצא בו הטוב. וזה שהוא עם הארץ והוא בעל חומר, איך יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין. כי זה הוא מצד הטוב בלבד, אשר הטוב אינו נמצא בחומר... לכך אינו חסיד לעשות הטוב שהוא לפנים משורת הדין, רק מצד **הפשיטות מן החומר**, וכל אשר הוא נוטה אל החמרי יותר, אין בו טוב... וזה שאמר 'ואין עם הארץ חסיד', כי אין החסידות בכל מקום רק מדת טוב, שמדה זאת לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר. ומפני כך אינו חסיד לעשות לפנים משורת הדין, כי החסידות הוא מצד הפשיטות והזכות, שהוא נבדל מן עבות החמרי", ושם הערות 508, 516. וראה בסמוך ציון 1092.

(1080) פירוש - לפי הפשיטות מן החומר [כמובא בהערה הקודמת].

(1081) פירוש - הואיל ומדובר בחומר שהוא זך ודק, א"כ יש כאן פשיטות מן החומר עד שאין כאן יחס לחומר, ולכך א"א לכנות תכונה זו בשם "אשרי יולדתו", כי "אשרי יולדתו" מתיחס לאשה הנותנת החומר לבנה, וכאן מדובר במעלה עליונה מזאת. ונראה להטעים זאת, כי הטעם שחסידות מחייבת חומר דק וזך מבואר בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.], וז"ל: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [למעלה משנה ה] 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל

אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר". [הובא למעלה בהערה 516]. והרי כל מהות האשה היא קבלה, וכמבואר להלן פ"ה מ"ה [ד"ה אמנם כאשר], לכך מדת השפעה אינה מתייחסת כלל לאשה. וכן מבואר להדיא בדבריו בדרוש על התורה [יב:], שהביא את מאמרם [שבת פח:] שהמלאכים טענו כנגד בואו של משה לקבל התורה "מה לילוד אשה בינינו", וכתב לבאר: "ואמרו המלאכים 'מה לילוד אשה בינינו'. רצו בזה כי מה שייך ילוד אשה בין העליונים, אשר באין ספק מצד הוולדו מן האשה נמשך אחרי גדרה וענינה, במה שהיא מושפעת ומקבלת [כמבואר למעלה הערה 1069]. והעליונים למעלתם ומדריגתם המה משפיעים, ואינם מקבלים. ולפיכך אין יחס ושייכות לילוד אשה בין המלאכים. כי כל ילוד אשה, בבחינתו זאת ודאי רוצה לקבל, כאשה הזאת המיוחדת לקבלה, אשר הוא ילוד מאתה, ואין קבלה בעליונים" [ראה להלן הערה 1652]. הרי שאין דרגת המשפיע מתיחסת לאשה, ואלו דבריו כאן. **ובזה מיישב** את שאלתו השניה על משנה ח למעלה [לאחר ציון 967] דמדוע רק על רבי יהושע אמר "אשרי יולדתו", אם זה מחמת שהיה חסיד , ירא אלקים, או חכם, הרי היה לו לומר כן על שאר החכמים בעלי תכונות אלו. ומיישב כאן, שהכוונה לכח הנושא למדת רבי אליעזר בן הורקנוס, וכמו שנתבאר.

(1082) כמבואר בהערה 1079. וכן כתב בח"א ליבמות קה. [א, קמו.], וז"ל: "כאשר הוא גומל חסד אז הוא נבדל מן החומרי... כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב, ומשפיע הטוב והחסד לאחר, ובזה הוא מסולק מן החמרי, כי החמרי הוא מקבל, ואינו משפיע כלל. ולכך אמרו [למעלה משנה ה] 'אין עם הארץ חסיד', כי החסיד הוא שנוהג חסידת עם אחר, ומשפיע לו הטוב. וזה שהוא עם הארץ בעל חומר, אין משפיע הטוב לאחר, כי החמרי הוא מקבל, ואין משפיע" [הובא למעלה הערה 516].

(1083) פירוש - השבח של "אשרי יולדתו" מורה על חומר ללא חסרון, וכמו שביאר בתפארת ישראל פכ"ח [תכג.]: "כי האשה הכנה לתורה, כי האשה נותנת לבן החומר, וכאשר תתן לו חומר טוב, הוא בעל תורה ושכל זך. וכאשר החומר אינו טוב, אז החומר מונע אותו מן התורה והשכל" [הובא בהערה 1074]. אך כאן מדובר "על חומר זך ודק, שממנו מדת החסידות לעשות לפנים משורת הדין" [לשונו כאן]. וראה להלן הערה 1170 במה שהוקשה שם. **וחידוש גדול** למדים אנו מדבריו כאן, שכאשר החומר הוא דק וזך, לא רק שאין החומר מעכב לחסידות, אלא הוא אף מסייע לה, שהרי כתב כאן "חומר זך ודק **שממנו** מדת החסידות". באופן שלגבי "אשרי יולדתו" החומר הוא בבחינת "סור

מרע" [תהלים לד, טו], ואילו לגבי חסידות החומר הוא בבחינת "עשה טוב" [שם]. וראה למעלה בהקדמה הערה 21, שנתבאר שם שפעמים הגוף מתעלה ונעשה לעזר ואחיסמך למילי דמיטב. ואברהם אבינו יוכיח, שהיתה לו מדריגת הגוף בשלימות עד שמנין אותיות שמו הוא רמ"ח, כנגד רמ"ח אברים [נדרים לב:], וכמבואר להלן פ"ה מ"ג [ד"ה ואחר כך], והוא עמוד החסד בעולם [כמבואר למעלה פ"א מ"ב, ושם הערה 482]. ובודאי שאין כאן צירוף של שתי מעלות על "צד ההזדמן", אלא מתוך שהיתה לו מדריגת הגוף בשלימות, לכך הוא גם עמוד החסד בעולם. ובנצח ישראל פל"ו [תרעג.] כתב: "גמילות חסדים היא טוב גופני, שהוא עושה טוב לבריות, כי בני אדם בעלי גוף צריכין זה לזה, וזהו ענין גמילות חסדים" [הובא בהקדמה הערה 124]. הרי הגוף הוא הסבה לעשיית החסדים, וכמו שנתבאר כאן. וראה להלן הערה 1626.

(1084) מציון 983 ואילך.

(1085) מכח הנפשי, וכמבואר למעלה הערה 986.

(1086) כמבואר למעלה בהערה 988, והובא בהערה 1068.

(1087) אע"פ שפסוק זה נאמר ללוי ["וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך וגו'"], מ"מ המכוון הוא לאהרן הכהן, וכמבואר בגו"א שם אות ח.

(1088) שמדת כהונה היא מדת חסד, ש"כהנים מסטרא דחסד אתו" [זוה"ק ח"א רנו:], ו"כהני אקרון חסידים" [שם ח"ג קמה:]. וכן אמרו [שם רסו:] "אהרן דרגא דיליה בהוד, אתקשר בחסד". ובדרשת שבת הגדול [ריח.] כתב: "לפיכך נאמר על אהרן 'תומיך ואוריך לאיש חסידך', כי החסיד יש בו הטוב וזכות החומר, כמו שאמרו [למעלה משנה ב] 'אין עם הארץ חסיד'... והוא שנאמר [מלאכי ב, ז] 'שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא'. ורוצה לומר כי הכהן מסולק מן החומר כמו המלאך... כי אהרן היה מיוחד במדות אלו, דהיינו שהיה סולת נקיה מפחיתות החמרי, שזהו עצם מעלת אהרן". **ולהלן פ"ד מי"ד** לגבי כתר כהונה, כתב: "כתר כהונה כנגד הגוף, כי הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף, שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן... כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו... והנה כתר כהונה שנתן השם יתברך לישראל, הוא כנגד מה שבאדם קדושה בגוף. ולפיכך המומים פוסלין בכהנים. ולמה המומים פוסלים בכהנים, וזה מפני כי הכהן יש לו קדושת הגוף, וכאשר יש מום בגוף פסול לעבודה. ומזה תבין מה שאמרו בכתובות [עב:] שכל המומין שפוסלין בכהנים, פוסלין בנשים. ומה ענינם יחד, אבל פירוש כי היא האשה גם כן גופנית יותר מן האיש... ולכך כל

המומין הפוסלים בכהנים פוסלין בנשים. אמנם ראוי לך להבין דבר זה שאמרנו כי יש לכהנים קדושת הגוף, שהכוונה בזה שהגוף שלהם נמשך ממדריגה עליונה אלקית, כי גם לגוף האדם יש מדריגה עליונה, כאשר תדע ותבין מן רמ"ח אברים של אדם. והכהן שהיה כהן צדק ראשון הוא אברהם אבינו [נדרים לב:], ואמר הכתוב עליו [תהלים קי, ד] 'אתה כהן לעולם', ומספרו רמ"ח כמספר אברי האדם. וכל אלו דברים מופלגים בחכמה ואין להאריך... ומזה תבין הדברים אשר בארנו בפרק רבי אומר אצל 'יוסי הכהן חסיד'".
וראה גבורות ה' ס"פ כח [קיג:] שביאר שמידת לוי היא מדת הדין, ואילו כהן "אין מדתו... מדת הדין". וראה גו"א בראשית פכ"ד הערה 174.

(1089) גורס כך, ובמשניות שלפנינו הסדר הפוך; "אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד", וראה למעלה הערה 530.

(1090) מציון 486 ואילך, וראה להלן הערות 1204, 1231.

(1091) ראה למעלה הערה 483. וכן כתב הכתב והקבלה בראשית כה, ח: "'עם הארץ', להשתתפותו והתחברותו במעשיו בעניני ארציות לא שמימות". והמאירי להלן [פ"ה מ"ט] ביאר באופן אחר, וז"ל: "נקרא 'עם הארץ', כלומר שהם מכלל העם העוסקין בענייני הארץ ובכל הנהגה מדינית". וכן כתב הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות: "ועל כן קראו חכמים 'עם הארץ' מי שאין לו חכמה... כלומר, לא נמצאו כי אם לישוב הארץ. לפיכך הם מיחסים שמם לארץ". וראה עוד מלבי"ם שמות ה, ד. **ואודות חומריות** הארץ, כן כתב בנר מצוה [צג.], וז"ל: "כל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי... שיש לארץ גסות ועבות החמרי". ובנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "כל אשר הוא גשמי יותר הוא עכור וחשוך יותר... והארץ חומר שלה יותר עב ויותר גס, הוא חושך לגמרי". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "כל דבר שהוא יותר גשמי הוא יותר חשוך, כמו הארץ שיש לה חומר עב היא חשוכה, והמים אינם כ"כ גשמיים אינו כ"כ חשוך, והאויר עוד מסולק מן הגשמי - הוא מאיר, והאש היסודי הוא מאיר יותר". וכן כתב בח"א לב"מ פד. [ג, לה.], גו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה אך לאיש]. וראה למעלה בהקדמה הערה 3, ופ"א הערה 1236. ולמעלה פ"א מי"ב [לפני ציון 1236] כתב: "כי האדם שנקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה [ב"ר יז, ד], שהיא בעלת חומר". **ויש לעיין**, מדוע חומריות האדם נתלית בשם "אדמה",

ואילו חומריות הע"ה נתלית בשם "ארץ". ונראה, כי בנתיב העבודה פי"ז [א, קכח:] כתב: "והפרש יש בין 'אדמה' ובין 'ארץ', כי אדמה נקראת אף אחר שנתלש קצת מן הארץ, כמו עפר, שנקרא 'עפר ארץ' אחר שנתלש. אבל 'ארץ' לא נקרא רק כל הארץ ביחד". והרי האדם עשוי מדבר שנתלש מן הארץ, ולכך נקרא על שם האדמה, ולא על שם הארץ. אך ע"ה מושווה כאן לחומריות הארץ, ולא מחמת שנברא מהארץ, אלא משום שהוא "בעל חומר עב וגס כמו הארץ". ולכך הוא מושווה ליסוד הארץ, שהוא היסוד הגשמי ביותר [כמבואר למעלה בהערה זו], ולכך אין שום סבה שנייחד את הדיבור על אדמה.

(1092) ראה הערה 1079.

(1093) לשונו למעלה במשנה ה [לאחר ציון 486]: "'אין בור ירא חטא'. כי יראת שמים, שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. ומי שחסר התורה, שהיא החכמה האמיתית, אין מקבל היראה מהשם יתברך... ודבר זה ברור, כי כאשר האדם קרוב אל המלך, הוא ירא ממנו. ולא ירא ממנו כאשר האדם הוא רחוק ממנו, שאז אינו מתפעל ואינו ירא כלל. והאיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך... והוא מבואר בעצמו כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך. ולפיכך נחשב מי שאין בו חכמה ותורה שהוא רחוק מן השם יתברך. וכבר אמרנו לך כי היראה מן המלך כאשר הוא קרוב אל המלך, על כן הבור שהוא חסר החכמה, אין בו יראת חטא, שיהיה ירא מן השם יתברך, ודבר זה הוא מבואר", וראה שם הערה 493.

(1094) לשונו שם: "החכמה היא מדריגה ליראת שמים, שעל ידי החכמה יבא לידי יראת שמים, כמו שבארנו אצל 'אין בור ירא חטא', כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך. וכך האדם שהוא בעל חכמה, נחשב קרוב אל השם יתברך, עד שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. אבל הבור, מצד שהוא רחוק מן השם יתברך, שהוא בעל חומר בלבד, והוא רחוק מן המלך, אי אפשר שיהיה ירא חטא, ולפיכך על ידי החכמה מגיע אל יראת שמים".

(1095) בלשונו של המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

(1096) כפי שביאר למעלה במשנה ה [לאחר ציון 481] ש"בור" מורה על חסרון השכל, ואילו "עם הארץ" מורה על חסרון הגוף [ראה שם הערות 483, 499].

(1097) יש לעיין, שמשמע מדבריו שכאשר יש לאדם שכל זך ודק, אף שעדיין לא נעשה בעל תורה בפועל, מ"מ הוא נחשב קרוב אל השם יתברך מפאת ההכנה שיש לו. וזהו חידוש שלא הזכיר בשני המקומות הנ"ל [הובאו בהערות 1093, 1094], ששם ביאר שכאשר הוא בעל תורה ובעל חכמה, יש לו קירבה אל הקב"ה. אך כאן מוסיף שאם יש לו שכל זך ודק, יש בזה כבר לקרבו אל ה' להיות ירא שמים. ובדוקא נקט לה, שהואיל וכאן אייריי בכח השכלי הנבדל [שהוא החלק העליון שיש באדם], בעל כרחך שאייריי על מהות הכח, אף בטרם שהאדם הוציאו לפועל. וכן מבואר כאן בהמשך דבריו [ראה הערה 1101]. ונקודה זו טעונה ביאור, כיצד תכונת "שכל זך ודק" לכשעצמה יש בה כדי להעמיד את האדם בקרבתו של הקב"ה. ויש לומר, שגם כאשר אדם הוא בעל תורה ובעל חכמה, אין התורה והחכמה לכשעצמן מעמידות את בעליהן במחיצת הקב"ה, שהרי אמרו [שבת סג.] שהעוסקים בתורה שלא לשמה יזכו לעושר וכבוד בעוה"ז, ולא לעוה"ב, וכמבואר להלן פ"ד מ"ט [ד"ה ועוד יש]. ורבא הזהיר את רבנן שיעסקו בתורה רק עם יראת שמים, שאל"כ ירשו שני גיהנום [יומא עב:]. מוכח שלא התורה והחכמה לכשעצמן מקרבות את האדם אל ה', אלא הן עושות כן רק כשהן מוציאות לפעל את הכח השכלי שבאדם, שאז אכן האדם קרוב אל ה'. באופן, שמעולם לא יצאנו מידי קירבה הבנויה על היות האדם מחונן בשכל נבדל. וכן כתב כמה פעמים, וכגון בגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "ודע, כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך" [הובא למעלה הערה 622]. ובנתיב התורה פ"ג [א, טו.] כתב על תלמידי חכמים: "כי האדם דבק בעליונים... וחיבור זה על ידי השכל, כי בלא השכל אין לאדם חיבור לעליונים כלל... והדביקות אשר לאדם בעליונים כאשר הוא שכלי". ובבאר הגולה באר השביעי [שסו:] כתב: "כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי" [הובא למעלה הערה 322]. וראה למעלה בהקדמה הערות 145, 146. נמצא שלעולם ההתקרבות לה' נעשית מחמת שיש לאדם שכל אלקי, וזו התכונה הטובה שהיתה לרבי שמעון בן נתנאל.

(1098) וזה מן הנמנע, כי בסוף משנה ח נאמר על רבי אליעזר בן הורקנוס ורבי אלעזר בן ערך שהם מכריעים את כל חכמי ישראל, ומכלל זה גם את רבי שמעון בן נתנאל.

(1099) כפי שיבאר בסמוך שזו התכונה של "מעין המתגבר".

(1100) מוסיף כאן שר"א בן הורקנוס "היה כולל כמה חכמות", וזו נקודה שלא ביאר למעלה [לאחר ציון 1057]. וראה הערה הבאה, וציון 1122.

(1101) פירוש - המדות של ר"א בן הורקנוס ור"א בן ערך היו בפועל, שכבר רכשו וידעו החכמות של "בור סיד" ו"מעין המתגבר". אך המדה של רבי שמעון בן נתנאל היא תכונת

השכל בעודנה בכח, שיש לו שכל זך ונקי לקבל המושכלות. ולכך דוקא כאן הוסיף לגבי ר"א בן הורקנוס "שהיה כולל כמה חכמות", ולא כתב כן למעלה [ראה הערה קודמת], כי כאן בא להצביע עד היכן מגיעה תכונת "בור סיד" לפועל, שהיא כוללת כמה חכמות העומדות בכח הזוכר שלו.

(1102) שהוא חסיד.

(1103) רבי אליעזר בן הורקנוס ורבי יהושע [נשוא ונושא], ואחר כך רבי יוסי ורבי שמעון בן נתנאל [נושא ונשוא].

(1104) יש להעיר, מדוע בזוג הראשון [רבי אליעזר בן הורקנוס ורבי יהושע בן חנניא] הוזכר קודם הנשוא ["בור סיד"] ואחר כך הנושא ["אשרי יולדתו"], ואילו בזוג השני [רבי יוסי ורבי שמעון בן נתנאל] הוזכר קודם הנושא ["חסיד"] ואחר כך הנשוא [יראת חטא"]. ובמיוחד יש להעיר כן לאור הדגשתו כאן שסדר התנאים במשנה הוא בדיוק נמרץ. ואולי יש לומר, כי הסדר מחייב שיוזכר קודם הנשוא, כי בהתאם לנשוא נקבע הנושא, וכמבואר למעלה בהערות 502, 990. ולכך בזוג הראשון הובא קודם הנשוא, ולאחריו הנושא. אך בזוג השני, שהנשוא הוא השכל, הרי יחסו לנושאו הוא יחס של שכן, ולא של חבר, וכמו שביאר להלן [ד"ה ורבי יוסי], שלכך רבי יהושע אמר "חבר טוב", ואילו רבי יוסי אמר "שכן טוב", עיי"ש. והואיל והיחס הקיים בין בני הזוג השני שונה הוא מהיחס הקיים בין בני הזוג הראשון, לכך הוזכרו באופן שונה; אצל הזוג הראשון הוזכר קודם הנשוא, כי הוא גורר אחריו את הנושא. אך אצל הזוג השני נהפך הסדר, כי מבחינה מסויימת הנושא לחוד והנשוא לחוד, והבלטה זאת נעשית על ידי שהנושא הוזכר קודם לנשוא.

(1105) בכת"י נכתב משפט זה כך: "ומה שאמר כי ר"א כמעיין המתגבר, שרצה לומר כי ר"א בן ערך היה לו כח שכלי חזק". ובנדפס הוסיף "שורש השכל", כי בא להורות כיצד תכונה זו מקבילה לחלק החמישי שבאדם, שהוא השורש לשאר הכחות, וכמו שיבאר.

(1106) כמו שכתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 56]: "הדבר שנקרא 'חיים' אין לו הפסק, כמו 'מעיין מים חיים', שהוא מקור שאין לו הפסק". ולמעלה פ"א מי"ב [לאחר ציון 1226] כתב: "השם יתברך נקרא [תהלים לו, י] 'מקור חיים', כי המקור משפיע תמיד, כן השם יתברך משפיע החיים תמיד לבני אדם, כמו המקור הזה". וכן הרד"ק [ירמיה ב, יג] כתב: "המשיל הטוב המשפיע לישראל בעודם מחזיקים בתורתו למקור מים חיים, שנובע מים בלא הפסק... והנה טוב האל למיחלין לו הוא נמשל למקור מים חיים... שאין להם הפסק, כן טוב האל למיחלים לו, אין לו הפסק". וכן תרגם אונקלוס

את המלים [ירמיה ב, יג] "מקור מים חיים" - "כמבוע דמיין דלא פסיק". ובגו"א בראשית פ"ל אות ג כתב: "כי החיים אין להם הפסק, כמו 'באר מים חיים' [שיה"ש ד, טו], שנקרא 'באר מים חיים' מפני כי המקור הזה תמיד נובע". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור'. כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 57, ופ"א הערות 1227, 1228]. ובנתיב התורה פ"ד [א, כ:] כתב בחינה נוספת שיש למעיין, וכלשונו: "יקרא המעין שהוא נובע בעצמו, ולא קבל המים, נקרא 'מעין חיים', כי חיותו בעצמו, ואינו מקבל המים". נמצא שיש ל"מקור מים חיים" שתי בחינות; (א) נובע תמיד ללא הפסק. (ב) אינו מקבל מאחרים, אלא חיותו מיניה וביה. וברי שהשייכות בין שתי הבחינות הללו היא, שלכך אין למעיין הפסק, כי אינו ניזון מבחוץ, אלא מעצמו, ולכך אין לזה הפסק, כי הוא עומד לגמרי ברשות עצמו. וראה גו"א בראשית פי"א הערה 53. ונראה שכנגד שתי בחינות אלו כתב כאן "יש למעיין שורש ומקור"; "שורש" מורה על שאינו מקבל חיותו מבחוץ, אלא מעצמו, כענף הניזון מהשורש. ואילו "מקור" מורה שאין לו הפסק, וכמו שנתבאר. וראה להלן הערה 1218.

(1107) נראה ביאורו, כי המקור של המעיין נקרא "מקור מים חיים", וכמבואר בהערה הקודמת. והגדרת חיים היא הוצאת פירות לפועל, וכמו שכתב בגבורות ה' פע"א [שכו.], וז"ל: "כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי, נקרא 'לבלוב', מלשון לב, כלומר שחוזר אליו חיותו שהיא בלב. וכמו שבאילן כאשר הוא מלבלב, שהוא חיותו של אילן, אז מחיותו מוציא כח לחוץ. וזהו ענין החיות, הוצאת הכח, כאשר תבין ממה שאמרו חכמים [נדרים סד:] מי שאין לו בנים, ואינו מוציא פירות, נחשב מת. מזה תראה כי כל חיות הוא מוציא כח לחוץ... כמו לב שיש בו חיות, אי אפשר שלא ימצא מכח חיותו שנותן שפע שלו לחוץ, והוא הוצאת פרי שנולד ממנו, שהרי כל חיות נמשך ממנו פרי". ולכך כאשר יש מקור ושורש חזק, הנך עומד בפני דבר שיש לו חיים, ובהכרח שחיים אלו יתפשטו ויתרחבו ויוציאו פירות ופירי פירות.

(1108) כמו שאמרו הראשונים [רשב"א ור"ן (ב"ב ו:), ורא"ש פ"ק דב"ב פ"א סימן יז] "אם אין יסוד, אין בנין" [ראה למעלה פ"א 1487]. ובגו"א במדבר פי"ד סוף אות לו כתב: "כלל הדבר, כאשר קיים השורש, אין מקבל תולעים, והפרי גם כן קיים. נהפך הדבר... הרי מקבל תולעים, וגם השורש נפסד, ובאים בתוכו תולעים". ובהקדמה לתפארת ישראל [ט:] כתב: "בלא השורש אין קיום לאילן כלל... כמו מי שלקח אילן בלא שורש אשר ממנו האילן, אז אין נמשך פרי ממנו". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעא:] כתב: "כי השם

יתברך הוא מקור ושורש אשר ממנו יושפע הכל... ולפיכך נקרא [ירמיה ב, יג] 'מקור חיים', שהמקור הוא משפיע תמיד בלא הפסק, וכך הוא השם יתברך, שנקרא 'מקור', משפיע תמיד. אבל העבודה זרה נקרא 'בורות נשברים' [שם], לפי שאין בה כח להשפיע לאחר, והוא כמו בור נשבר, שאין בו כח להשפיע לאחר. ולא זה בלבד אלא אף מימיו לא יכיל, מפני שהבור חסר, ואיך ישפיע לאחר... השם יתברך אשר הוא מקור חיים, משפיע... [אך] ע"ז, שהם בורות נשברים, לא יכילו המים, ואינם משפיעים לזולתם, אף כי יש להם שם אלהות, כמו הבור הזה שיש לו שם שיש בו מים, אבל הוא נשבר, ואינו דבר בעצמו להשפיע לזולתו, כמו שראוי אל אלהות" [הובא למעלה פ"א הערה 1227].

(1109) למעלה [לאחר ציון 990, ולאחר ציון 1036].

(1110) כפי שכבר הביא ענין זה למעלה [מציון 1029 ואילך]. וראה הערה 1035.

(1111) כמו שכתב למעלה [לפני ציון 993]: "יש כאן כח חמישי, שהוא כמו שורש נחשב לכל שאר הכחות, וכח זה הוא בלב, אשר הוא שורש כל האדם, ושם משכן כח זה", ושם הערה 993. ולכך רבי אלעזר בן ערך יבאר שהמדה החשובה מהכל היא "לב טוב" [משנה ט], וכמו שיבאר בהמשך.

(1112) יש להבין, כי בהרבה מקומות כתב שהנשמה נמצאת במוח. וכמו בנצח ישראל פל"ז [תרפו.] כתב: "וידוע כי הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא אלקית יותר מן הלב". וקודם לכן שם פכ"ג [תפח:] כתב: "הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל... והלב, ששם הנפש". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [תחילת ד"ה והבן]. ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה". וכן כתב בח"א לר"ה י: [א, צו.], ובח"א לחולין צא: [ד, קז.]. וכיצד כתב כאן שהלב הוא השורש לכחות הנשמה. ויל"ע בזה. וראה להלן הערות 1114, 1215.

(1113) לכך רבי יוחנן בן זכאי אמר עליו [משנה ט] "רואה אני את דברי אלעזר בן ערך מדבריכם, שבכלל דבריו דבריכם", וכמו שיבאר בהמשך. ומצינו שר"א בן ערך דרש במעשה מרכבה [חגיגה יד:], וגם נקרא "רבי נהוראי" משום שהיה מנהיר עיני חכמים בהלכה [שבת קמז:]. וכן היה יועץ עצות שהתקיימו והצליחו [מדרש תהלים פ"א ד"ה והיה כעץ]. הרי שהיה "כולל החכמות וכל המדות". ולמעלה [לפני ציון 1040] ביאר שכח זה מקביל לספר משנה תורה, שהוא "כלול מכל". והיחס של משנה תורה לחומשים שלפניו הוא היחס של רבי אלעזר בן ערך לחכמים שלפניו. ובזה מיישב את שאלתו החמישית על משנה ח [למעלה לפני ציון 971] "למה הזכיר רבי אלעזר בן ערך באחרונה", ומבאר שדינו כמשנה תורה, שהסוף כולל את כל מה שלפניו. **ויש**

בזה הטעמה מיוחדת; הנה בעל החובת הלבבות בהקדמתו מבאר שיש הרבה מצות שהן חובת הלבבות שנתפרשו בתורה, וכלשונו: "וכאשר התברר לי חיובם [של חובת הלבבות] מדרך השכל, אמרתי בלבי, שמא הענין הזה אינו כתוב בספר תורתנו... עד אשר בקשתיו בספר התורה ומצאתיו שנזכר בו פעמים רבות, כמו שנאמר [דברים ו, ה-ו] 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך'. ואמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו'. ואמר [דברים יא, יג] 'לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם'. ואמר [דברים יג, ה] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו ואותו תיראו'. ואמר [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. ואמר [דברים י, יב] 'ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה'. ואמר [דברים י, יט-כ] 'ואהבתם את הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים את ה' אלהיך תירא אותו תעבוד'. **והיראה והאהבה מחובות הלבבות**... ואחר כן השיב את כל העבודה אל הלב ואל הלשון, כמו שנאמר [דברים ל, יא-יד] 'כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא, לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמיענו אותה ונעשנה, ולא מעבר לים היא לאמר מי יעבר לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמיענו אותה ונעשנה, כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו'". הנך רואה שרובא דרובא של הפסוקים שהביא נמצאים בספר דברים. וכל עניני האהבה והיראה כלפי ה' נמצאים רק בספר דברים. והלא דבר הוא, מדוע ענינים אלו נמצאים במיוחד בספר דברים. אמנם לפי המתבאר כאן ניחא, כי ספר דברים הוא הספר כנגד הלב, ולכך נקבצו ובאו לספר זה היסודות של חובת הלבבות.

(1114) לשון הרמב"ן [בראשית ב, ז]: "ויפח באפיו נשמת חיים - ירמוז לנו הכתוב הזה מעלת הנפש יסודה וסודה, כי הזכיר בה שם מלא, ואמר כי הוא נפח באפיו נשמת חיים, להודיע כי לא באה בו מן היסודות... גם לא בהשתלשלות מן השכלים הנבדלים, אבל היא רוח השם הגדול, מפיו דעת ותבונה, כי הנופח באפי אחר מנשמתו יתן בו, וזהו שנאמר [איוב לב, ח] 'ונשמת שדי תבינם'... והוא מאמרם בספרי [ריש פרשת מטות] נדרים כנשבע בחיי המלך, שבועות כנשבע במלך עצמו". ובספר נפש החיים שער א ס"פ טו כתב: "אמנם בחינת הנשמה, היא הנשימה עצמה, שפנימיות עצמותה מסתתרת בהעלם, ומקורה ברוך כביכול בתוך נשימת פיו ית"ש. שאין עצמות מהותה נכנסת כלל בתוך גוף האדם. ואדה"ר קודם החטא זכה לעצמותה, ובסיבת החטא נסתלקה מתוכו, ונשארה רק חופפת עליו... וזה שאמר הכתוב [איוב לב, ח] 'אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם'. רצה לומר שבחינת הרוח הוא משתלשל ומושפע ונכנס בתוך האדם. אבל

הנשמה שהיא 'נשמת שדי', רוצה לומר נשימת פיו יתברך. אין עצמותה מושפע ומתגלה בתוך האדם, כי היא מרומים תשכון בתוך פיו יתברך כביכול, רק שהיא הנותנת לו בינה בנצוצי אורה עליו להשכילו בעמקי מצפוני התוה"ק. ומ"ש בזוהר והמקובלים ז"ל שבחינת הנשמה משכנה במוח האדם [כמבואר למעלה הערה 1112], כוונתם ז"ל על הנצוצי זיו אורה המשכלת מוחו ושכלו, לא עצמותה ממש". וראה להלן הערה 1490.

(1115) ברכות י. "הני חמשה 'ברכי נפשי' [תהלים קג, א, שם פסוק ב, שם פסוק כב, שם קד, א, ושם פסוק לה] כנגד מי אמרן דוד, לא אמרן אלא כנגד הקב"ה, וכנגד נשמה; מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף. מה הקב"ה רואה ואינו נראה, אף נשמה רואה ואינה נראית. מה הקב"ה זן את כל העולם כלו, אף נשמה זנה את כל הגוף. מה הקב"ה טהור, אף נשמה טהורה. מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים, אף נשמה יושבת בחדרי חדרים. יבא מי שיש בו חמשה דברים הללו, וישבח למי שיש בו חמשה דברים הללו". וזאת כוונתו כאן, שהואיל והנשמה אצולה מפיו יתברך, לכך החמשה דברים שאמרו על הקב"ה קיימים גם בנשמה, ואלו הם חמשת השמות של הנשמה [ראה נצח ישראל פ"ד (סח:)]. דוגמה לדבר; בגבורות ה' פס"ה [שג:] ביאר את הדמיון של "מה הקב"ה זן את העולם, כך הנשמה זנה את הגוף", וז"ל: "דע, שכל האברים מקבלים החיות מן הלב... וכן כל הנמצאים כולם מקבלים החיות מן השם יתברך תחלה בלי אמצעי. והיינו דאמרינן בפרק קמא דברכות מה הקב"ה זן את העולם, כך הנשמה זנה את הגוף... כי הנמצאים כולם מקבלים החיות מן השם יתברך תחלה, בלי אמצעי". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלב:]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פא:] ביאר שחמשת הענויים של יוה"כ [יומא עג:] הם כנגד חמשת השמות של הנשמה. וראה למעלה הערה 997. אמנם ההתאמה וההקבלה בין חמשת שמות הנשמה לחמשת חלקי הנשמה ולחמשת תלמידי ריב"ז לא נתבארה בדבריו.

(1116) כמבואר למעלה הערה 1039.

(1117) ענינם של חמשת תלמידי ריב"ז, כאשר כל אחד מהם [להלן משנה ט] בחר את הדרך הטובה שידבק בה האדם התואמת למהותו ולחלקו, וכמו שיבאר להלן במשנה ט.

(1118) בא ליישב את שאלתו הרביעית על משנה ח [למעלה לאחר ציון 969]: "איך נופל בזה השעור לומר כי היה רבי אליעזר בן הורקנוס מכריע כל חכמי ישראל, אשר הרבה מאד. ואין ספק שלא היה מכיר בטוב כל חכמי ישראל שיתן השעור לומר שיהיה ר"א מכריע כל חכמי ישראל".

(1119) למעלה מציון 1060 ואילך.

(1120) פירוש - ההבדל בין רבי אליעזר בן הורקנוס לשאר חכמי ישראל לא היה הבדל כמותי, אלא הבדל איכותי, וכמו שמבאר.
(1121) "כי כל החכמים הם לפי סדר העולם ומנהגו, והמעלה שיש... [הוא] שלא בטבע ומנהגו של עולם, לכך מכריע הכל" [לשונו להלן לפני ציון 1128]. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [רש"י בראשית כו, יג] "היו אומרים זבל פרדותיו של יצחק, ולא כספו וזהבו של אבימלך". וכן אמרו חכמים [ב"מ פה.] "אהוריירה דבי רבי ["שומר סוסין" (רש"י שם)] הוה עתיר משבור מלכא". וכתב על כך בח"א [ג, לח.]: "והבן מה שאמר אהורריה דרבי עתיר משבור מלכא, והוא היה מלך פרס. וזה כאשר תדע כי הרוצה להעשיר יצפין [ב"ב כה:], והוא מכח מדת הדין... וכמו שאמרו ביצחק 'זבל פרדותיו של יצחק, ולא כספו וזהבו של אבימלך'. וזהו בעצמו מה שאמר כאן אהורריה דרבי עתיר משבור מלכא, כי אין העושר רק מכח מדת הדין, ולכך הוה עתיר משבור מלכא... כי הדבר שהוא מאת ה', ואינו בדרך מנהג של עולם, אין קשיא כאשר יאמר עליו שעור גדול... כי העושר הזה היה מן השם יתברך כמו שאמרנו למעלה, ולכך מצד שהוא מן השם יתברך, לא כמו שאר עושר שהוא בטבע ובמנהגו של עולם, ולכך נאמר עליו כך". דוגמה נוספת; יוכבד ילדה את משה רבינו כשהיתה בת ק"ל שנה [רש"י שמות ב, א]. ובגו"א שם אות ב כתב: "יש מקשים [ראב"ע בראשית מו, כז], למה לא נזכר זה הנס בתורה כמו שנזכר בתורה הנס של שרה [בראשית כא, ב]. ואלו האנשים טעו... אחר שהכתוב מגלה לך שינוי התולדות באותו זמן, שנאמר [שמות א, ז] 'פרו וישרצו', ועל כרחך פירושו שלא היו מולידים בדרך הטבע ומנהגו של עולם, שהיו מולידים הרבה בפעם אחת ["שהיו מולידות ששה בכרס אחד" (רש"י שמות א, ז)], ואם כן אין ענין ליתן זה נס ליוכבד, כי אחר שלכל ישראל היה זה, שהשם יתברך חזק את כח התולדה". וכן בגבורות ה' פט"ז [עו.] כתב: "כי למה יזכיר דבר זה שהיתה בת ק"ל, אחר שמצאנו שהיו פרים ורבים בלי שיעור עד שהולידו הרבה בכרס אחד, וכאשר היה רבויים בלי מנהגו של עולם, אין זה חדוש מה שהולידה את משה רבינו ע"ה בת ק"ל שנה, שלא כמנהגו של עולם. שהרי נראה כי חזק הקב"ה טבעיהם להוליד". נמצא שכאשר הדבר נעשה שלא כטבע ומנהגו של עולם, הרי הוא מופקע מכל שעורים ומדידות, ואינו בגדר אחד עם דברים השייכים לסדר העולם. דוגמה נוספת; כבר כתב הגר"א על מה שנאמר לעתיד [ישעיה יא, ט] "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ד"מכל מקום אף בזמן הזה הוא לפרקים, וכמו שאמרו הראשונים דכל דבר שיהיה לעתיד הוא עתה לפרקים. ובזמן שיש צדיק כמו רשב"י וכיוצא וכו'" [מובא בהסכמת הגר"י דיוויד שליט"א לחומש גו"א השלם,

בראשית, והובא למעלה סוף הערה 240]. לכך ברור שאי אפשר להשוות צדיק כרשב"י לשאר צדיקי הדור, כי מעלתו נובעת ממקור המופקע לגמרי מסדר והנהגת העולם. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [שנט.] אודות שהבת קול הכריעה שהלכה כר"א בכל מקום [ב"מ נט:], מפאת רום מעלתו בחכמה.

(1122) כמבואר למעלה הערה 1100, ולפני ציון 1113.

(1123) ובפרקי דר"א פ"ב איתא: "נתן עיניו ברבי אליעזר, אמר לו [ריב"ז לר"א] אמור לנו דבר אחד מן התורה. אמר לו אמשול לך משל וכו', יותר ממה שהוא מכניס, כך איני יכול לומר דברי תורה יותר ממה שקבלתי ממך".

(1124) לא כמו שביאר הרע"ב כאן שלא נחלקו, וז"ל: "מצאתי כתוב דאבא שאול לא נחלק על ת"ק, ושני הדברים אמרם רבן יוחנן בן זכאי, ושניהם אמת, דלענין הבקיאות והזכרון היה רבי אליעזר (בן הורקנוס) מכריע, ולענין החריפות והפלפול היה רבי אלעזר בן ערך מכריע". וכן כתב הרבינו יונה כאן: "נמצאת אומר שאלו שני התנאים אינן חולקין, אלא זה מדבר בענין הידיעה, וזה מדבר בענין הסברא והחדוד".

(1125) לשון המילי דאבות כאן: "אמר שאליעזר בן הורקנוס גדול מכולם לעוצם כח הזכרונות אשר בו, כי כל מה שילמד יזכרנו, ולא ישכח שום דבר. ומפני זה יהיה חכם גדול מכולם בהכרח, כי הזכרון שורש הידיעה. כי גם אם יהיה כאלעזר בן ערך, כח ההבנה והתבוננות, מה יועילנו זה, אחר שאין לו כח הזכירה, ישכח מה שיביא וימציא מעצמו, וגם מה שלמד מרבו".

(1126) המשך לשון המילי דאבות: "אבא שאול אומר משמו... שאלעזר בן ערך גדול מכל חכמי ישראל, גם מר"א בן הורקנוס, וזה כי אחר שיש לו הכח הזה הגדול מאוד, והוא רוחב ההבנה וגודל הפלפול, הנה תמצא לו סברא ישרה בכל הדרושים, ולא יהיה שום ענין עמוק שיעלם ממנו, ויוכל להתיר כל הספקות הנופלות בדרושים, שמבלבלים שכל המעיין... ואף אם לא יהיה שלם בכח הזכרונות, לא יזיקנה זה, כי יוכל בנקל מיד להמציא הענין מעוצם כח פלפולו וטוב הבנתו. ולכן זה הוא המכריע את כל חכמי ישראל באמת". וכן אמרו [ב"מ פה:] "אמר ליה רבי חנינא לרבי חייא, בהדי דידי קא מינצית, חס וחלילה אי משתכחא תורה מישראל, מהדרנא לה מפילפולי". ובתמורה טז. אמרו "אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה. אמר רבי אבהו, אעפ"כ החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו". ובכת"י כתב בזה"ל: "ובמה שמעלת רבי אליעזר בן הורקנוס השכל העליון על כולם, ולכך אמר [תנא קמא] 'אם יהיו כל חכמי ישראל וכו'. ואבא שאול אמר כי מעלת רבי אלעזר בן ערך

יותר, מפני שהוא כמעיין המתגבר, ואין לו הפסק. לתנא קמא יותר נחשב רבי אליעזר בן הורקנוס בשביל השכל העליון אשר יש לו. ולאבא שאול נחשב יותר ר"א בן ערך, במה שרבי אלעזר בן ערך כמעיין המתגבר, ומתפשט לכל צד".

(1127) יש לעיין בזה, שלכאורה מחלוקת זו היא גמרא ערוכה בב"ב קמה:, ושם הכריעו בדבר, שדובר שם על בעל פלפול ובעל שמועות, ואמרו לבסוף "הכל צריכין למרי חיטי, ומאי ניהו, גמרא". וכתב שם בח"א [ג, קכח:]: "ואמר 'הכל צריכים למרא חיטי', ולא אמר 'הכל צריכים לבעל שמועות', כי אפשר שיכול להבין ולהוציא בעל פלפול מעצמו מה שיודע בעל שמועות, ואם כן אין בעל הפלפול צריך לבעל השמועות. אבל גמרא, דהיינו דברים שקבל בקבלה, כי החכמים ששמעו מחכמים גדולים נקראו בעלי גמרא, והכל צריכים אל זה, כי הדברים שהם בקבלה אי אפשר לדעת על ידי פלפול. וכן אמרינן בהוריות [יד.] רב יוסף סיני וכו'. ועל זה אמרו 'הכל צריכים למרא חיטי', כי רב יוסף נקרא סיני, שקבל משניות ובריתות הרבה... והכל צריכים אל זה". וכך הוא לשון הגמרא שהביא [הוריות יד.] "רב יוסף סיני ["מי ששנה משנה ובריתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני. רב יוסף קרו ליה סיני, לפי שהיו משניות ובריתות סדורות לו כנתינתן מהר סיני, אבל לא היה מפולפל כרבה" (רש"י שם)]. רבה עוקר הרים ["חריף ומפולפל בתורה אע"פ שאין משנה ובריתא סדורין לו כל כך" (רש"י שם)]. שלחו לתמן, איזה מהם קודם, שלחו להו סיני עדיף, דאמר מר הכל צריכין למרי חטיא ["כלומר רב יוסף הוא מרי חטיא, שמשנה ובריתא סדורין לו מפי השמועה כנתינתן מהר סיני, דמשנה ובריתא אבוהון דהלכתא" (רש"י שם)]". ולפי דבריו כאן יקשה על אבא שאול, כיצד הוא סובר שעוקר הרים עדיף מסיני. וצ"ע.

(1128) כמו שאמרו [ע"ז ה.] "מלמד שהראה הקב"ה לאדם הראשון דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו, דור דור ופרנסיו". ובביאור המאמר, ראה תפארת ישראל פמ"ז [תשמ.], ח"א לב"מ פה: [ג, מב:], וח"א לסנהדרין לח: [ג, קנג:]. והעולה ממקורות אלו, שחכמי הדור מסודרים לפי סדר העולם, ולכך הוראו לאדה"ר. ובערכין יז. אמרו "פרנס לפי דורו", ובח"א שם [ד, קמג:] ביאר הדבר, והובא למעלה פ"א הערה 261.

(1129) כמבואר בהערה 1121.

(1130) חוזר בזה למשנתינו [משנה ט], ויקשה כאן שש קושיות על המשנה, וארבע מהן [קושיות א, ב, ג, ה] כבר הקשה למעלה [לפני ציון 891], וכמצויין בסמוך. אך חוזר להקשותן, כי בא לבאר את המשנה לפי הסברו השני והפנימי יותר בביאור המשנה [שהחל למעלה מציון 964 ואילך].

(1131) מעין קושיתו הראשונה שהקשה למעלה [לפני ציון 891]: "יש לשאול בזה, מה ראה רבי אליעזר בן הורקנוס שבחר במדה זאת של עין טובה".

(1132) משמע שמבאר "חבר טוב" שזולתו חבר טוב שלו, ולא שהוא חבר טוב לזולתו. וזה דלא כפי שביאר למעלה, שכתב: "מה ראה רבי יהושע שאמר שידבק במדה זאת להיות חבר טוב" וראה שם הערות 892, 894. אמנם גם כאן פתח בכך שהוא עצמו החבר טוב, שכתב: "איך אפשר שתהיה במעלה גדולה כל כך במה **שהוא** חבר טוב", אך סיים "ואם המדה היא טובה כאשר **יש לו** חבר טוב", משמע שזולתו הוא החבר הטוב. ולא רק דיוק לשון יש כאן מסוף דבריו, אלא כל שאלתו האחרונה בנויה על כך [שזולתו הוא החבר הטוב], שמקשה שאם כאשר חברו הוא הטוב יש בכך מדה טובה, ק"ו כאשר הוא בעצמו יהיה טוב תהיה בכך מדה עוד יותר טובה, וצ"ע. ואולי בשאלתו מהפך בכל האפשריות העומדות לפניו, אך בתשובתו יבאר שאכן הכוונה היא שהוא עצמו יהיה חבר טוב, וכמבואר להלן הערה 1171. **ומעין שאלה** זו הקשה כמה פעמים, וכגון, אמרו חכמים [ברכות יז.] "גדולה ההבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים". ומבארת הגמרא שנשים זוכות לשכר כ"כ מרובה משום ד"אקרויי בנייהו לבי כנשתא, ובאתנויי גברייהו בי רבנן". והקשה על כך בדרוש על התורה [כז:]: "יש לשאול, למה ועל מה גדולה ההבטחה שהבטיח לנשים. ואם שכר הנשים גדול בשביל שמסייעים לבניהם ולבעליהם לתורה, כל שכן היה ראוי להיות יותר גדול שכר אנשים הלומדים אותה". דוגמה נוספת; משה רבינו חשש ממלחמת ישראל בעוג מלך הבשן [במדבר כא, לד], וביארו זאת חכמים [נדה סא.] שהיה חושש שמא תעמוד לו הזכות שעזר לאברהם אבינו. ובח"א שם [ד, קסה.] הקשה: "יש לתמוה, איך יעמוד לו [לעוג] זכותו של הצדיק, ולא יעמוד זכותו לבניו".

(1133) וכן כתב למעלה [לאחר ציון 893]: "ומכל שכן שאמר רבי יוסי שיהיה שכן טוב, ומה מעלה יש בזה", וראה שם בהערה 895 בביאור ה"מכל שכן" [שכתב שם] ובביאור "ויותר מזה" [שכתב כאן].

(1134) למעלה [לאחר ציון 899] כתב: "ויש לפרש שאמר 'איזה דרך טובה שידבק בה האדם', ורוצה לומר איזה דרך טובה שידבק בה האדם שאותו דרך יש בה טוב הרבה, ומפני כך ראוי שידבק בה האדם. ואמר 'צאו וראו', רצה לומר שיבחנו ויעיינו בבני אדם, ויבחנו בהם עד שיעמדו על איזה מדה טובה שבמדות. כי דברים אלו לא למדו מן התורה, רק מה שעמדו עליהם כאשר הם בוחנים בנמצאים, ובזה שייך 'צאו וראו'", וראה שם הערה 902. ולכאורה לפי זה גם מיושבת קושיתו כאן, שהואיל ולא מדובר

כאן בחכמה של תורה, אלא בחכמה הנלמדת מהנמצאים, לכך ריב"ז לא הורה לתלמידיו את הדרך שיבחר בו האדם, כי הכרת הדרך הזאת באה דוקא מהתבוננות בנמצאים, ולא במסירה של רב לתלמיד. אך כאן מדבר לפי המהלך הפנימי יותר של המשנה [שהחל לבאר למעלה מציון 964 ואילך], ודבריו למעלה נאמרו לפי מהלכו הראשון.

(1135) שרבי אליעזר אמר "עין רעה", לעומת "עין טובה" שאמר למעלה, ורבי יהושע אמר "חבר רע" לעומת "חבר טוב" שאמר למעלה, ורבי יוסי אמר "שכן רע" לעומת "שכן טוב" שאמר למעלה.

(1136) וכן הקשה למעלה [לפני ציון 897].

(1137) "ולא יהיה מלוה לו עוד" [לשונו בכת"י]. וזה לשון הרמב"ם כאן: "ואמרו הנה הרואה את הנולד, אשר ענינו שילמד מה שעתיד להיות ממה שהוא נמצא עתה... שיעיין באחרית עניניו. וכנגד זה הביא משל אחד, והוא אמרו 'הלוה ואינו משלם', שלא ילוהו דבר אחר כך". וכן כתב כאן הרע"ב, וז"ל: "הלוה ואינו משלם הוא הפך הרואה את הנולד, שאם לא ישלם, לא ימצא מי שילונו, ויהיה מוטל ברעב". וכן כתב הסבר זה למעלה [לפני ציון 951]. אמנם כאן ידחה הסבר זה, כי במהלכו השני במשנה הוא חותר לבאר את הדברים בפנים יותר עמוקות, וכמבואר למעלה הערה 951.

(1138) פירוש - הואיל ו"הלוה ואינו משלם" הוא אופן אחד [מני רבים] שבו האדם אינו רואה את הנולד, עוד יותר יקשה מדוע נקט בדוגמה פרטית המורה על הכלל, ולא נקט בלשון כללית, וכמו שמבאר.

(1139) עיין ברע"ב שעמד על קושי זה [מדוע לא נקט "שאינו רואה הנולד"], וכתב: "ולא אמר סתם 'מי שאינו רואה את הנולד', לפי שאפשר לאדם שאינו רואה את הנולד שלא יבא לידי תקלה, שיציל עצמו בבוא הנולד ההוא".

(1140) לאחר שלוה מחבירו, לפני שהגיע מועד הפרעון.

(1141) הרי שוב אינו צריך לבריות. ולכאורה קושיא זו צריכה ביאור, שהרי אמרו חכמים [שבת קנא:] "לעולם יבקש אדם רחמים על מדה זו ["שלא יבא לידי עניות, דדבר המזומן הוא לבא" (רש"י שם)], שאם הוא לא בא, בא בנו, ואם בנו לא בא, בן בנו בא". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז.] כתב: "ואמר במדרש הזה [במדב"ר כב, ח] כי נקראו 'נכסים', שנכסים מזה ונגלים לזה. וביאור זה כמו שאמרנו, כי אין העושר כמו החכמה והגבורה שהם לעצם האדם, כי החכמה היא לאדם עצמו, וכן הגבורה, לכך אלו שתי מעלות אינם קרובים אל הסלוק וההסרה. אבל העושר קרוב אל הסלוק וההסרה עד שהוא נחשב כמו האדם שהוא סוגר עינו, ונכסה ונאבד עושרו ממנו, ונגלה לאחר. לכך נקרא 'נכסים',

שנכסים מזה, ונגלים לזה כל כך במהירות, וכדכתיב [משלי כג, ד-ה] 'אל תיגע להעשיר מבינתך חדל התעיף עיניך בו ואיננו כי יעשה לו כנפים כנשר יעוף השמים'... וכך אמרו [שבת קנא:] גלגל שחוזר בעולם... ולפיכך העושר משתנה", ושם מאריך בזה טובא. ועל כך נאמר [משלי כז, כד] "לא לעולם חוסן", ופירש רש"י שם "כי לא לעולם חוסן - שאם אתה עשיר בכסף ובזהב, שמא לא יתקיים לעולם, לכך אל תבזה דברים קטנים שלך". אם כן העשיר כיום עלול להיות עני למחר, לכך אם הוא לוה בעוניו ואינו משלם בעושרו הוא לכאורה עדיין "אינו רואה את הנולד", כי שמא למחר יצטרך שוב ללוות מהבריות, ונעל דלת בפני עצמו. ויל"ע בזה.

(1142) נמצא שהקשה כאן שש קושיות; (א) מדוע כל אחד בחר מדה מיוחדת [תשובה על כך ראה מציון 1144]. (ב) מהי מעלת "חבר טוב" [תשובה על כך ראה להלן הערה 1172]. (ג) מהי מעלת "שכן טוב" [תשובה על כך ראה להלן מציון 1183 ואילך]. (ד) למה ריב"ז לא אמר בעצמו הדרך שיבחר בו האדם, אלא אמר לתלמידיו "צאו וראו" [תשובה על כך ראה להלן הערה 1150]. (ה) כיצד "הלוה ואינו משלם" הוא ההיפך מ"הרואה את הנולד" [תשובה על כך ראה מציון 1229 ואילך]. (ו) מדוע הלוה מן האדם כלוה מן המקום [תשובה על כך ראה מציון 1250 ואילך].

(1143) מציון 1051 ואילך, וראה הערה הבאה.

(1144) לשונו למעלה [לאחר ציון 1050]: "ונמצא באדם, יש שהוא שלם בדבר אחד, וגורם לו שלימות מעלה. ויש שהוא שלם בדבר שני, וגורם לו מעלה אחרת, כמו שיתבאר, שכל אחד ואחד מאלו דברים הם באדם, מביאים אל האדם תכונה טובה במדות. וכאשר ראה רבן יוחנן בן זכאי כי חמשה תלמידים היו לו, ולכל אחד ואחד תכונה טובה בפני עצמו, והם כנגד אלו חמשה חלקים אשר באדם, ולכך היה מונה שבחן". ואודות שכל "בכח" יוצא לבסוף "לפועל", כן כתב בסוף דרוש על התורה [נ:]: "כי בהיות כח ההכנה... אי אפשר שיהיה זה לבטלה, שכל דבר שהוא בכח, בהכרח יצא לפועל, דאם לא כן לא נקרא שהוא בכח". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ודע] כתב: "כי כל כח הוא ראוי שיצא לפעל, וזה ענין הכח". ובבאר הגולה באר השביעי [שעו:] כתב: "אילו היה לו הכנה אל החיים, היה בא לכלל תורה, שהיא החיים", הערות 49, 74. ולמעלה [לאחר ציון 268] כתב: "מי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה", ושם הערה 269. וראה למעלה פ"א הערה 737, שגם שם נתבאר שכל התחלה היא באה לידי גמר.

(1145) אודות שהאדם נמשך אחר מדת עצמו, בבחינת [ב"מ לח.] "אדם רוצה בקב שלו ["חביבה עליו" (רש"י שם)] מתשעה קבים של חבירו", כן כתב בגו"א בראשית פכ"ז אות ט לבאר שיצחק היה נוטה אחר עשו, שהיה עשו בעיני יצחק בגדר עובד מיראה, וזו מדת יצחק עצמו, שנאמר [בראשית לא, מב] "ופחד יצחק היה לי". ומקורו בזוה"ק ח"א קלז: "כל זינא רחים ליה לזיניה, ואתמשיך ואזיל זינא בתר זיניה", ומבואר שם שלכך יצחק אהב את עשו [בראשית כה, כח]. ובניצוצי זהר אות ד הביא שם את מאמר חכמים [ב"ק צב:] "לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב, אלא מפני שהוא מינו". ובדרוש על המצות [נז.] כתב: "ואמרו במדרש [ב"ר סג, ו] 'ויתרוצצו הבנים בקרבה' [בראשית כה, כב], כשהיתה רבקה עוברת על פתחי בתי מדרשות היה יעקב מפרכס ורוצה לצאת. וכאשר היתה עוברת על פתחי בתי ע"ז, היה עשו מפרכס ורוצה לצאת. ופירוש עניין זה, כי יעקב בבטן אמו היה דבק בו יתברך, ולכך כאשר עברה על פתחי בתי כנסיות ובתי מדרשות, מצא מין את מינו ונעור. שהיה נמשך בטבעו אחר הדבר שהוא דבק בו, ולא היה בזה כונה ודעת ובחירה, רק מעצמו, שכל דבר בצד עצמו מתעורר אל הדבר שהוא דבק בו. ועוד אמרו במדרש [ויק"ר לה, א] 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך' [תהלים קיט, נט], אמר דוד לפני הקב"ה, חשבתי דרכי כל יום למקום פלוני אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ובתי מדרשות, למקום הראוי. והפך זה עשו, שהיה דבק בכח הטומאה, כאשר מצא מין את מינו הע"ז, היה מתעורר בבטן אמו מעצמו אל אשר הוא דבק בו, ודבר זה מעצמו שלא בבחירה שלו, כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו".

(1146) פירוש - כל אדם משבח את המדה התואמת למדתו. ואודות ששבחו של אדם משקף את פנימיותו, כן השריש הרבינו יונה בשערי תשובה [שער השלישי אות קמח] בביאור הפסוק [משלי כז, כא] "מצרף לכסף וכור לזהב ואיש לפי מהללו", שכתב: "מעלות האדם לפי מה שיהלל; אם הוא משבח המעשים הטובים, והחכמים והצדיקים, תדע ובחנת כי איש טוב הוא, ושרש הצדק נמצא בו. כי לא ימצא את לבו רק לשבח את הטוב והטובים תמיד בכל דבריו, ולגנות את העבירות ולהבזות בעליהן... ואם יתכן כי יש בידו עונות נסתרים, אבל מאוהבי הצדק הוא, ולו שרש בבחירה, והוא מעדת מכבדי ה'. והמשבח מעשים מגונים או מהלל רשעים, הוא הרשע הגמור, והמחלל את עבודת השם יתברך". וכן בנצח ישראל פמ"ט [תתה.] כתב: "וזה היה מורה על מעלת ישעיה הנביא, שהיה לו צורה אלקית גם כן, לכך היה משבח את ישראל מה שצורתן נבדלת", ושם הערה 46. וראה פחד יצחק פורים, ענין א, אות ג.

(1147) כפי שביאר למעלה [לפני ציון 1054] ששבחו של כל אחד מחמשת תלמידי ריב"ז היה כנגד אחד מחמשת חלקי האדם [הובא למעלה בתחילת הערה 1144], נמצא שלכל אחד מהם היתה הכנה מעצם בריאתו למדה טובה, וכמו שמבאר.

(1148) פירוש - ריב"ז רצה לברר האם קיימת התאמה בין ההכנה שיש לכל אחד ואחד מתלמידיו לבין המדה הטובה שהם ישבחו כראויה להדבק בה, וכמו שמבאר.

(1149) "ואין בו המדה הטובה במקרה קרה" [לשונו בכת"י]. כי כאשר נמצאת באדם מדה התואמת להכנתו הפנימית, אזי מדה זאת נמצאת אצלו בעצם ובשלימות, כי יש בכך יציאת הבכח אל הפעל בשלימות, וכמבואר בהערה 1145.

(1150) עונה בזה על שאלתו הרביעית למעלה [לאחר ציון 1133]: "למה אמר לתלמידיו 'צאו וראו'... ולמה לא אמר הוא בעצמו הדרך שיבחר בו האדם". ועל כך מתרץ, שריב"ז בחן בזה את תלמידיו, ורצה לברר האם המדות שהם יבחרו וישבחו יהיו תואמות להכנתם הפנימית.

(1151) לעומת הרישא שנקרא "אליעזר" ולא "רבי אליעזר", "יהושע" ולא "רבי יהושע", וראה למעלה הערה 1058.

(1152) לעומת המשנה הקודמת [ריב"ז מנה שבחם], ששם לא נקראו בשם "רבי". ונקודה זו מבוארת יותר על פי דברי המדרש שמואל כאן [ד"ה ואפשר], שכתב: "ואפשר ג"כ שלהודיע שבחם כי רב הוא לא הזכירם בלשון 'רבי', לומר כי מקטנותם קנו אלו השבחים, קודם שהיו נקראים 'רבי'. וזה שאמר 'אליעזר בן הורקנוס בור סוד שאינו מאבד טפה', כלומר מזמן בחרותו, שאז לא נקרא רק 'אליעזר', מאז היה בו זאת המדה הטובה אשר היה בור סוד שאינו מאבד טפה מכל מה שהיה לומד. וכן השבחים שבכולם, קנו אותם לעצמם מזמן היותם בחורים". אך כאשר אמרו דבר הלכה מפיהם, כבר היו בעלי הוראה, ולכך נקראו בשם "רבי". ובח"א לע"ז יז. [ד, מב.] כתב: "ונעשה שכלי, וראוי לקרותו 'רבי'".

(1153) לאחר ציון 1057.

(1154) לשונו למעלה [לאחר ציון 1057]: "והתחיל ברבי אליעזר בן הורקנוס, ואמר 'אליעזר בן הורקנוס בור סיד שאינו מאבד טפה'. שבח אותו בכח נפשי, שיש לו תכונה טובה בכח הנפשי, ואמר שיש לו כח הזוכר, שכח הזוכר הוא כח נפשי, והוא המשובח מכל, שבו עומד קנין החכמה. ודבר זה בעצמו מורה שנפשו הוא נבדל בלתי מוטבע בחומר, כי הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי. ולפיכך אמר כי נפשו בור סיד

שאינו מאבד טפה, רצה לומר שיש לו כח נפשי נבדל, לכך הדברים שמקבל כח הזוכר מקוימים, ואין להם שנוי, כמו שיש לדברים החמרים, אשר הם בעלי שנוי. ומפני זה נאמר לשון מלוי על הנפש, כדכתיב [קהלת ו, ז] 'גם הנפש לא תמלא', שהנפש מקבל הדברים, שמקבל ידיעת הדברים, ומחזיק אותם. ולכך קרא רבי אליעזר, מצד כח הנפשי שבו, 'בור סיד שאינו מאבד טפה' מן דבר שמקבל ועומד בו".

(1155) שאמרו שם במשנה "ונותנה [סלע שפחתה פחות משתות] למעשר שני [פירוש, מותר לפדות באותה סלע החסרה כדי שיעור אונאה פירות של מעשר שני, בשיעור סלע יפה], ואינו חושש, שאינו אלא נפש רעה".

(1156) לפנינו בגמרא [ב"מ נב:] אמרו על המשנה הנ"ל "שמע מינה האי מאן דמוקים אזוזי מיקרי 'נפש רעה'", ולא אמרו שם "עין רעה". אמנם קצת פלא לשונו כאן, שמכנה הגמרא המוסבת על אותה משנה "אמרו במקום אחר". ואולי כוונתו למקור אחר בחז"ל, ולא מצאתיו. אך גם בגו"א בראשית פכ"ג אות כא גרס כדבריו כאן, וציין שמקור הדברים הוא בב"מ, שכתב: "אמרינן בבבא מציעא המעמיד על זוזי נקרא רע עין. פירוש, מי שאינו רוצה לקבל רק מעות שהם טובים מאד, הוא רע, שמדקדק כל כך עם חבירו". ויש לעיין בזה.

(1157) לא מצאתי. וראה למעלה הערה 937 שגם שם ביאר ש"עין רעה" היא "נפש רעה". ולהלן [לפני ציון 1603] ציין לדבריו כאן.

(1158) בהוצאת יד מרדכי הביא את הראב"ע הארוך לשמות ג, ו, שכתב שם: "שער העין משער השמים, כי ברגע אחד יראה תמונות רבות רחוקות עם קרובות". וראה בבאר הגולה באר החמישי הערה 556, ולמעלה הערה 679.

(1159) בהוצאה הנ"ל הביא את הספר כלל קצר לרבי יהודה בולט.

(1160) ועוד אודות שכח הראות הוא כח נבדל, כן כתב בח"א לנדה יז. [ד, קנה.]: "כי העין הוא כח נבדל כאשר ידוע". ובנצח ישראל פ"ה [פט:] כתב: "כבר נתבאר שיש בעין קצת כח נבדל", ושם הערה 127. ובגו"א בראשית פכ"ז אות א כתב: "כי הראיה היא יותר קדושה בעבור שהראות ענין שכלי". וכן הוא בגבורות ה' פס"ד [רצא:]. וראה למעלה הערה 679.

(1161) במשנתינו, פסחים עז:, כתובות קח:, גיטין פג., ב"ב קלט:, שבועות לח:, נדה טז:, ועוד.

(1162) כן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [כג.], וז"ל: "כמו שיפול לשון ראייה על העין, כך יפול ראייה על השכל, כי לשון 'ראה' משמש כאחד לשניהם, כמו שאמר 'רואה אני

דברי פלוני'". וכן מבואר בגו"א בראשית פ"ג אות ח, שם פט"ז אות ח, ושם פי"ח אות נ. ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "כמו שהעין הוא נהנה כאשר יראה ויביט דברים נאים וצורות משובחות שהם נאים לעין, כך עין השכל גם כן נהנה בראות הזיו וההוד מן השכינה, שזהו הנאת השכל". ושם פכ"א אות ד [ד"ה ויראה] כתב: "יבא הראיה על שהוא יודע מהותו... 'אתה הראת לדעת' [דברים ד, לה], כי הראיה היא שכלית יותר, ויבוא על דבר שהוא ידיעה גמורה", ושם הערות 74, 75 [ראה למעלה הערה 161] . ורש"י בראשית יח, ב כתב: "וירא - לשון הבנה". הרי שהשייכות בין הראיה לשכל פועלת לשני כיוונים; כח הראיה מלמד על השכל שניתן לומר על השכל לשון 'ראה'. וכן השכל מלמד על הראיה שהראיה היא כח נבדל הקרוב לשכל [הובא למעלה בהקדמה הערה 7]. ובח"א לגיטין נה: [ב, ק:] כתב: "כי העין תולה בלב, ולכך נאמר על העין והשכל לשון אחד, שנאמר [קהלת א, טז] 'ולבי ראה הרבה', ודבר זה מבואר". וראה בבאר הגולה באר החמישי [ז:], ושם הערה 34.

(1163) אודות השייכות בין העין לנפש, כן כתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה וכדי שתבין], וז"ל: '"וכי תאוה הוא לעינים' [בראשית ג, ו] הוא כנגד כח הנפשי... כי כח הראות תולה בכח נפשי... כי העין הוא כח נפשי, וכמו שאמרו [ע"ז כח:] 'שוריינא דעינא בלבא תליא'" ["מאור העין מעורין ואחוזין בטרפשי הלב" (רש"י שם ד"ה אפילו)]. ובח"א לנדרים סד: [ב, כג.] כתב: "הראיה הוא לנפש... ועינא בליבא - ששם הנפש - תליא, כדאיתא במסכת ע"ז [כח:], כי העין יוצא מן הנפש, ודבר זה ידוע". ובנצח ישראל פ"ט [רכו.] כתב: "העין, שהוא ראיה, הוא דבק אל השכל, כמו שאמרו רז"ל [ע"ז כח:] שוריינא דעינא בליבא תליא", ושם הערות 23, 24. וראה למעלה הערה 937. ובנתיב הפרישות פ"ב [ב, קטו:] כתב: "כי העין כח הנפש". וכן הוא להלן משנה יד [ד"ה וזה שאמר], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], וח"א לנדה כד: [ד, קנז.].

(1164) ובדברי סופרים לרבי צדוק הכהן אות לח כתב: "כי עיקר הראיה הוא ראיית החכמה וההשגה, וכמו שנאמר [קהלת א, טז] 'ולבי ראה הרבה חכמה', וכלשון חכמה 'רואה אני את דברי פלוני'. ועל כן נקראים הסנהדרין 'עיני העדה' [במדב"ר טו, כד]". ובשיחת מלאכי השרת פרק שני כתב: '"ולבי ראה הרבה חכמה', שהראיה גם היא מתייחס אל הלב, כאשר היא מתקשרת ומתאחדת עם החכמה שבמוח".

(1165) לאחר ציון 1068.

(1166) לשונו למעלה: "ושבח אחריו יהושע בן חנניא 'אשרי יולדתו'. כבר אמרנו לך כי כח הנפש יש לו נושא כח גופני, אשר הוא נושא לכח נפשי הנבדל. וכנגד זה אמר

'יהושע בן חנניא, אשרי יולדתו', רצה לומר כי יש לו מעלה זאת, כי יש לו זכות החומר. ולפיכך אמר 'אשרי יולדתו', כי מורה זה על חומר טוב שבא ממנו. כי אם לא היה לאשה שיצא ממנה חומר טוב, לא היה יוצא ממנה אדם כמו זה שיש לו זכות החומר וטוב החומר... ולפיכך אמר 'יהושע בן חנניא, אשרי יולדתו', כי יש לרבי אליעזר בן הורקנוס מעלת כח הנפש שהוא נבדל, ויש לרבי יהושע בן חנניא מעלת זכות החומר, שנחשב נושא לכח זה, הוא כח נפשי שבו שבח את רבי אליעזר. והנה רבי אליעזר ורבי יהושע שהם חברים בכל התלמוד, הם חברים בכאן גם כן".

(1167) מציון 950 עד ציון 1053.

(1168) לשונו למעלה [לאחר ציון 982]: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש. ויש כח נפשי אשר אינו נבדל לגמרי, ויש כח נפשי נבדל לגמרי, והוא כח השכלי אשר משיג הדברים. ולכל אחד ואחד נושא מיוחד. ואין ספק כי אין אשר הוא נושא לכח אשר אינו נבדל לגמרי, הוא נושא לכח שהוא נבדל לגמרי, כאשר ידוע. ולפיכך אשר הוא נושא לכח הנבדל לגמרי, שהוא השכל, הוא יותר דק ויותר זך מאשר הוא הנושא אל הכח שאינו נבדל לגמרי, כמו הנפש. הרי כאן ארבעה דברים; כח נפשי, וכח שכלי, ולכל אחד ואחד יש לו נושא בפני עצמו כח גופני, ובזה הם ארבעה חלקים". ולמעלה [לאחר ציון 1029] כתב: "כי יש באדם כוחות מחולקות, וכן כתבו והאריכו בזה, כמו שתמצא בדברי הרב רבינו משה בר מיימון זכרונו לברכה בהקדמת המסכתא הזאת. גם הוא מחלק כוחות הנפש לשלשה חלקים, כמו שכתב והאריך, כי הם שלשה זה על זה; כח הטבעי שהוא כח גופני, וכח חיוני, וכח שכלי על הכל. ואין ספק כי כח שהוא נבדל יש לו נושא, ואי אפשר מבלי נושא". ואודות שאי אפשר בלי נושא, ראה למעלה הערות 985, 1032.

(1169) פירוש - כאשר אדם נעשה חבר לאדם אחר שיש לו נפש טובה, הרי שזה מביא לכך שגם הוא עצמו נעשה לבריה טובה שאינה עושה רע. ובגו"א בראשית פמ"ה אות ז כתב: "כי עיקר החברים שישוו יחד". ובבאר הגולה תחילת הבאר השביעי [שסד.] כתב: "אותם שיש להם חיבור וצירוף אל תלמיד חכם, נחשבים כמשפט תלמיד חכם, כי המחובר לדבר הרי הוא כמוהו" [הובא למעלה פ"א הערה 698, ובפרק זה הערה 500]. ובב"ק צב: אמרו "כל המחובר לטהור, טהור". ובשבת מח: אמרו "כל המחובר לו, הרי הוא כמוהו".

(1170) פירוש - כאשר חומר האדם מסולק מהפחיתות, והוא זך וטוב, אז האדם עושה הטוב לבריות. וכן כתב למעלה במשנה ה [לאחר ציון 501]: "כאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי, ומפני זה אפשר שימצא בו החסידות, שהוא איש עושה חסידות עם הכל. והיפך זה 'אין עם הארץ חסיד' [למעלה משנה ה], שהוא רחוק מן הטוב, כי הוא בעל חומר גס, ואיך יהיה בו החסידות. כי החסידות מצד אשר הוא אדם טוב, והטוב ימצא כאשר הוא מסולק [מן] עבות החמרי, עד שהוא קרוב אל השכלי, ואז נמצא בו הטוב", ושם הערה 504. וראה להלן הערות 1178, 1193. **וקצת קשה**, שלמעלה ביאר [לפני ציון 1082, והובא להלן בהערה 1182] שהחסידות נובעת מחומר זך ודק, וזו מעלת רבי יוסי החסיד, אך מעלת רבי יהושע נופלת ממנה, משום שמעלת רבי יהושע היא חומר טוב שאין בו פחיתות כלל, אך אין החומר הזה בדרגת חומר זך ודק, ואילו כאן מבאר שאף מדת רבי יהושע מחייבת ש"האדם עושה הטוב לבריות". והרי עשיית טוב לבריות היא לכאורה "חסידות", ולמעלה ייחד דרגה זו לרבי יוסי, ולא לרבי יהושע. ויל"ע בזה.

(1171) נמצא ש"חבר טוב" פירושו שהוא עצמו יהיה "חבר טוב", ולא שזולתו יהיה "חבר טוב" שלו [ראה למעלה הערה 1132], אך מ"מ כאשר הוא יהיה חבר טוב אל זולתו, וזולתו הוא טוב, בזה הוא עצמו יהיה טוב. ולכך כאשר גופו יהיה חבר טוב לנפשו הרוחנית, בזה עצמו מונח שיהיה מסלק מעצמו את פחיתות החומר.

(1172) בזה עונה על שאלתו השניה למעלה [לאחר ציון 1131]: "מה ראה רבי יהושע לבחור 'חבר טוב', איך אפשר שתהיה במעלה גדולה כל כך במה שהוא חבר טוב. ואם המדה היא טובה כאשר יש לו חבר טוב, הנה אשר הוא טוב בעצמו בודאי יותר ויותר מעלה, והיה לו לומר אשר הוא טוב". ועל כך מתרץ כאן, שלא מדובר כאן ב"חבר טוב" לאדם אחר, אלא שיהיה חבר טוב לנפשו הרוחנית, ובכך יסלק מאתו פחיתות החומר, ויהיה בריה טובה בעצמו.

(1173) כמובא בהערה 1166.

(1174) אל הנפש. ובכת"י כתב כך: "ופרשנו 'אשרי ילדתו', שהיה בעל חומר זך וטוב, ולכך יצא ממנו רבי יהושע, שהיה זך החומר, והוא חבר טוב אל הנפש, ולכך אמר רבי יהושע 'חבר טוב'". ואודות שהיחס שבין גוף האדם לנפשו נמשל ליחס של האדם אל זולתו, הנה נאמר [משלי יב, י] "יודע צדיק נפש בהמתו", וביאר שם הגר"א בזה"ל: "הצדיק יודע נפש הבהמית שלו, המתאוה, שהוא הגוף, ואינו מרחם על עצמו למלאות תאותו, ואוכל רק לשובע נפשו". ויש כאן הד ליסוד שהאדם הוא עולם קטן [כמבואר

למעלה פ"א הערות 827, 1609, 1612], ומערכת היחסים שבין חלקי האדם נדונת כמערכת יחסים בין האדם לזולתו.

(1175) ש"חבר טוב" הוא חבר טוב ממש לאדם אחר, ולא שהגוף הוא חבר לנפש.

(1176) פירוש - חבר טוב פועל טוב, ומעמיד את חברו על קו הטוב. ובספר יערות דבש חלק ראשון דרוש ב, כתב: "העיקר שרואה בחבירו דבר עבירה ואינו מוחה, כאילו לא ניתן הדבר להוכיח רק לרב ומורה. אדרבה אם אני [הרב] מוכיח, היצה"ר מפתה לאדם לאו כל אדם יהיה רב לשמוע בקולו, ואילו הייתי רב הייתי ג"כ כמוהו, וכהנה שבושים. אבל אם חבירו עמיתו יוכיחו, אל בני, אל אחי, כלך מדרך זו, מה הנאה יש לך בעשותך מול רצון התורה ולומדיה וכהנה, ודברים אלו יפעלו פירות ביותר מאלף תוכחות שלי. ולכך אמרו [אבות א ו] 'קנה לך חבר', ולא 'קנה לך רב', כי חבר טוב תועלת יותר מרב". ובארחות צדיקים השער החמישי [שער האהבה] כתב: "קנה לך חבר המוכיח אותך בעשותך שלא כהוגן, והמלמדך לעשות הטוב, והעוזר אותך בנפשו ובממונו, וזהו חברך הנאמן. אבל חבר המחניף והמיישר לך טעותך ושגגתך, והמנחם אותך על מעשיך הרעים, הסתלק מעליו".

(1177) לכאורה פעולת החבר לנפש ופעולת החבר ממש אינה שוה, כי חבר לנפש אינו מכריע את הנפש לטוב, כי הנפש כבר מוכרעת לטוב מעיקרא, אלא הוא מכריע את עצמו לטוב, עד שהאדם הוא טוב. ואילו חבר ממש מכריע את חברו לטוב, ולא את עצמו לטוב. ויש לומר, כאשר החבר לנפש הוא טוב, הרי בכך הוא מאפשר לנפש להיות בשלימותה, כי כאשר נושא הנפש הוא טוב, נמצאת הנפש בטובה ובשלימות. ולכך גם החבר לנפש מכריע את המתחבר עמו לטוב, ולא רק שמכריע עצמו לטוב.

(1178) כי כאשר שואף להכריע את חברו לטוב, מורה בזה שיש בעצמו הטוב לגמרי, ולכך שואף להשפיע טובה לאחרים. ומעין מה שכתב בגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג, וז"ל: "שיהיה מברך אחרים, ומי שברך את האחר, הוא עצמו ברכה שאינו פוסק", ושם הערה 180. וכן שם פכ"ה אות ט, והערה 15 שם. וראה למעלה הערה 1170, שנתבאר שם שהמטיב לאחרים הוא בעל חומר זך וטוב. וצרף לכאן דברי הגמרא [נדרים נ:] "אמרה ליה בת קיסר לרבי יהושע בן חנניה, תורה מפוארה בכלי מכוער. אמר לה למדי מבית אבוך, במה מניחין יין. אמרה ליה, במאני דפחרא. אמר לה, כולי עלמא בפחרא, ואתון במאני דפחרא, אתון אחיתון במאני דכספא ודהבא. אזלת ורמת חמרא במאני דכספא ודהבא, וסרי ["נתקלקל היין" (ר"ן שם)]. אמר לה, אף אורייתא כן". ובביאור המאמר ראה בנתיב התורה פ"ב [א, יא.]. הרי מוכח שהיתה לרבי יהושע בן חנניה ההתאמה

הנכונה בין חיצוניותו הגשמית לבין פנימיותו הרוחנית. והם הם הדברים שביאר כאן. וראה למעלה הערה 1068.

(1179) מצוי הוא שהמהר"ל מדגיש שלמבין ולמעיין אין ספק בדברים שכתב. וכגון, בגבורות ה' פל"ט [קמה:] כתב: "והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". ובתפארת ישראל ס"פ מא [תרנב:] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו לא יהיה לך ספק בדברים אלו". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט.] כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנוים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה". וכן בסמוך [סד"ה והנה תבין] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו אשר אמרנו, לא יהיה לך ספק בפירוש זה אשר התבאר לך במקום הזה, כי הם דברים ברורים עוד בחכמה, אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה". ובבאר הגולה באר הששי [רעא:] כתב: "ובודאי לקצת בני אדם יהיה דברינו מסופקים, או רחוקים מן המאמר עצמו. אך דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה, כך הוא פירוש דבריהם. ואם שלא בארנו דבריהם על תכלית, הלא דברינו הם אמת ואמונה, לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים". ובגבורות ה' פכ"ג [ק:] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ובהמשך בגבורות ה' פנ"ח [רנח:] כתב: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה. אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית" [הובא למעלה בהקדמה הערה 225, וראה למעלה הערה 300, ולהלן הערה 1201].

(1180) פירוש - הכח הנושא המתחבר לנפש הוא כח טוב.

(1181) מציון 1076 ואילך.

(1182) לשונו שם: "שבח רבי יוסי הכהן שהוא חסיד. ודבר זה הוא גם כן מעלה בכח הגופני של האדם, שהוא נושא השכל. וזה כי החסידות מורה על שיש לו חומר זך ודק ביותר עוד מן הראשון, וממנו החסידות אשר הוא מתחסד עם הבריות לעשות הטוב לפנים משורת הדין... כי החסידות הוא בשביל זכות וטוב החומר, וזה כאשר יש לו חומר זך ודק עוד יותר ממה שאמר לפני זה יהושע בן חנניא 'אשרי יולדתו', שהוא נאמר על החומר טוב שאין פחיתות בו כלל, וזה עוד נאמר על חומר זך ודק, שממנו מדת החסידות לעשות לפנים משורת הדין. שכבר בארנו לך למעלה, שכנגד הנפש והשכל

יש כחות גופנים, שהם כמו נושאים נחשבים לכחות הנבדלים. שכשם שכח השכלי הוא יותר נבדל ויותר פשוט, כך אלו שתי כחות הנושאים גם כן אינם שוים, והאחד יותר דק ויותר זך מן האחר. ולכך אמר 'יוסי הכהן חסיד'. וראוי שיהיה בעל המדה הזאת כהן, כמו שנאמר [דברים לג, ח] 'תומיך ואוריך לאיש חסידך', והדברים האלו ידועים לבעלי מדע ולבעלי בינה".

(1183) כי יחס הנושא החומרי של מעלת רבי יוסי לכח השכלי, הוא יחס של שכנות, לעומת יחס הנושא החומרי של מעלת רבי יהושע לכח הנפשי, שהוא יחס של חברות, וכמו שיבאר.

(1184) מעין החילוק שבין הרכבה שכנית להרכבה מזגית, וכפי שביאר בנצח ישראל פ"ג [נ.], וז"ל: "'הרכבה שכנית', רוצה לומר שמתחברים יחד כמו השכנים אשר הם מתחברים יחד, ואין כאן עירוב... 'הרכבה מזגית', שנתמזגה ונתחברה יחד לגמרי, עד שהוא דבר אחד" [הובא למעלה פ"א הערה 1564]. ובפירוש המלות הזרות שבסוף המו"נ אות ההא, כתב: "הרכבה בעירוב, הנפרדים שהורכב המורכב מהם ובהימזגם, עד שתיפסד צורת כל אחת מהם... הרכבה שכנית, שלא יימזגו הנפרדים, אך יושם האחד בצד חברו, כבית, על דרך משל, המורכב מאבנים, עצים ורעפים, יושם כל אחד בצד חברו ובשכונתו". הרי יחס של חבר הוא כהרכבה מזגית, ויחס של שכן הוא כהרכבה שכנית. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:] כתב: "'טוב שכן קרוב מאח רחוק' [משלי כז, י], ורוצה לומר אף כי בשכנים לא היה הקירוב הזה, שאין השכן בא להיות שכן אליו ולבקש החבור אליו, ועם כל זה שייך אצל שכן 'קרוב', דסוף סוף יש להם קירוב כאשר הם שכנים ביחד. אבל האח... יקרא 'אח' בין שהוא קרוב ובין שהוא רחוק, ולא כן השכן, כי לא נקרא 'שכן' רק אם הוא קרוב, ומפני כך השכן הוא יותר טוב" [ראה הערה 1197]. ובבאר הגולה באר השני [רמד.] כתב: "כי השכנים, אדם קרוב אליהם מצד הדירה", ושם מדרג את יחסי הקרבה השונים שיש לאדם [ראה למעלה פ"א הערה 892, ובפרק זה הערה 895]. ובחי"א לסנהדרין צז. [ג, רג:] ביאר שעשו עמון ומואב הם שונאי ישראל, כאשר עשו הוא בגדר אח, ואילו עמון ומואב הם בגדר שכנים. למעלה פ"א מ"ז אמרו "הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע", וכתב שם [לאחר ציון 891] בזה"ל: "כי אף אם לא קרב לשכן רע, והשכן רע בא אצלו, צריך להרחיק ממנו. וזה לא שייך בחבר לומר 'התרחק מחבר רע', כי די בזה שלא יתחבר אליו, וכאשר לא יתחבר אליו, בזה הוא מרוחק ממנו".

(1185) כפי שכתב למעלה פ"א מי"ז [לאחר ציון 1479]: "במה שהאדם בעל גוף, ונפש המדברת כח מוטבע בגוף, שאינו כח שכלי נבדל". הרי שהנפש שאינה שכלית, אינה נבדלת מהגוף, אלא מוטבעת בו. וראה למעלה הערה 986, ובסמוך ההערה הבאה.

(1186) כפי שכתב להלן פ"ד מי"ד [ד"ה ובמדרש אמר] בביאור שארון ברית ה' נסע לפני ישראל דרך שלשת ימים [במדבר י, לג], וז"ל: "כי כתר תורה, במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם, והלך לפני המחנה. ודבר זה היה דומה אל האדם, כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מכל מקום יש כאן הקשר, שמקושר השכל באדם. ולכך כתיב 'וארון ברית ה' נוסע לפניהם שלשה ימים', ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמרו ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו'... היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו'", לכך לא היה הארון נבדל מהם לגמרי" [הובא למעלה פ"א הערה 691, ובפרק זה הערה 987]. ובסנהדרין נב: אמרו "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה) הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.] בזה"ל: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר 'כיון שנשבר שוב אין לו תקנה', כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי. כיון שנהנה ממנו, זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל, ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים" [הובא למעלה פ"א הערות 689, 1019].

(1187) לכאורה כוונתו להבדל בין שייכות האדם לכח השכל לבין שייכותו לכח הנפש.

(1188) כגון, בח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "ואין ספק כי השכל אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, אבל במה שהשכל עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל... שהשכל נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, ונקשר עמו קשר מציאות, לא שיהיה מעורב השכל עם הגוף או עם כוחותיו, שדבר זה אינו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד:] כתב: "דמיון זה באדם; הגוף

הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד", ושם הערות 109, 110. ולהלן פ"ד מי"ד [ד"ה ויש לך] כתב: "אלו שתי כתרים [כהונה ומלכות], אין זה כזה, והם מחולקים. כי הכתר של כהונה קדושה גופנית, וכתר של מלכות קדושה נפשית, והרי הם מחולקים, והמוכן לאחד מהם, אינו מוכן אל השני שהוא כנגדו, כאשר הם מחולקים. ולא יקשה זה בכתר תורה, אף על גב שהוא מחולק מן כתר כהונה וכתר מלכות, אין לומר המוכן לאחד אין מוכן לשני, שדבר זה היה קשיא אם לא היה כתר תורה נבדלת מן האדם, אבל כתר תורה נבדלת מן האדם. ואף כי אמרנו שהתורה היא עומדת באדם, היינו שהשכל יש לו הקשר מציאות, דהיינו שהוא נמצא עם האדם, ומ"מ השכל נבדל מן האדם. ולא יתכן לומר בזה שהמוכן לזה אינו מוכן לזה, שדבר זה אינו שייך כאשר הם נבדלים זה מזה. ודבר זה רמזה התורה במה שבכתר של שלחן כתיב [שמות כה, כד] 'ועשית לו', ובזר המזבח כתיב ג"כ [שמות ל, ג] 'ועשית לו', אבל אצל הארון כתיב [שמות כה, יא] 'ועשית עליו', וידוע כי לשון 'עליו' משמע שהוא נבדל ממנו. אבל מלת 'לו' הוא מלת קנין, שהוא שלו אינו נבדל ממנו" [הובא למעלה פ"א הערות 702, 703].

(1189) למעלה פ"א מ"ד בביאור "והוי מתאבק בעפר רגליהם" [לפני ציון 685], שכתב: "ואמר 'והוי מתאבק בעפר רגליהם', כלומר שלא יהיו החכמים נחשבים אליו כמו דרך החברים, שבזה היה ממעט במעלת החכמה כאשר הוא עדיין אינו חכם כמותם. אבל יהיה מתחבר להם, דהיינו להשפיל תחת רגליהם. וזהו 'הוי מתאבק בעפר רגליהם', שהוא סוף שפלותם, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ויהיה מתאבק בהם להשפיל עצמו לגמרי, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ודבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן הוא נבדל מן האדם, ואם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל. ולא שיהיה נבדל לגמרי מן התלמיד חכם, שאם כן לא היה התלמיד חכם אצל האדם במדריגת השכל שהוא באדם, שנמצא השכל בביתו, הוא גוף האדם הגשמי, שדומה לבית, כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל, ובזה האדם מתאבק בשכל. וכך יהיה נוהג עם תלמיד חכם בביתו, שיהיה נמצא תלמיד חכם בביתו, אבל לא יהיה לו חבור גמור אליהם, רק מתאבק בעפר רגליהם כאשר ראוי לנהוג. וכאשר ימצא השכל באדם, שהוא נבדל מן האדם, אין לו חבור גמור עמו, רק שנמצא עמו, והבן זה", ושם הערה 692. וראה להלן הערה 1317.

(1190) הולך לבאר את חמשת חלקי האדם, וכיצד תלמידי ריב"ז מקבילים לכחות אלו. וראה למעלה הערה 1104 אודות הסדר שנקט התנא.

(1191) כפי שביאר פעמיים למעלה [לאחר ציון 1033, ולאחר ציון 1109].
(1192) מציון 1082 ואילך, והובא בהערה 1182.
(1193) כמבואר למעלה הערה 1170. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] כתב: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים, ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור. כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [למעלה משנה ה] 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי, אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גמילות חסדים שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר". ולכך ככל שהחומר שלו בגדר שכן טוב אל השכל, כן האדם מטיב עם הבריות.
(1194) רבי יוסי.
(1195) פירוש - כשם שביאר למעלה [לאחר ציון 1175] מעלת "חבר טוב", שיהיה חבר טוב לנפש, וכן שיהיה חבר טוב כפשוטו, כך מבאר עתה מעלת "שכן טוב"; שיהיה שכן טוב לשכל, וכן שיהיה שכן טוב כפשוטו, וכמו שמבאר.
(1196) שנאמר [ויקרא יט, יח] "ואהבת לרעך כמוך", ולהלן פ"ו מ"ב כתב: "תדע לך דכתיב 'ואהבת לרעך כמוך'... כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי עד שנחשב כמותו". וכן אמרו להלן [פ"ה מט"ז] "כל אהבה... שאינה תלויה בדבר, אינה בטלה לעולם... זו אהבת דוד ויהונתן". ושם [ד"ה וברוב ספרים] ביאר שאהבה שאינה תלויה בדבר היא האחדות הגמורה אשר ראויה אל הקיום. ובהמשך שם [ד"ה ויש לומר] כתב: "אהבת החברים שנפשו קשורה בנפשו... שהם מתקשרים לגמרי". ועל כך נאמר [ש"א כ, יז] "ויוסף יהונתן להשביע את דוד באהבתו אותו כי אהבת נפשו אהבו". ורש"י [בראשית יח, יט] כתב: "המחבב את האדם, מקרבו אצלו, ויודעו ומכירו". ולהלן במשנה י אמרו "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", ובמשנה יב אמרו "יהי ממון חברך חביב עליך כשלך". ובזוה"ק ח"ב קיב. איתא "מאן דאשכח חברא כוותיה, דעביד כעובדוי בעלמא, רחים ליה ואתדביק בהדיה, ועביד עמיה טיבו".
(1197) שאע"פ שאין שכינו כעצמו, מ"מ הוא מטיב עמו. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:] כתב: "אף כי בשכנים לא היה הקירוב הזה [שיש בין חברים], שאין השכן בא להיות שכן אליו ולבקש החבור אליו, ועם כל זה שייך אצל שכן קרוב, דסוף סוף יש להם קירוב כאשר הם שכנים ביחד" [ראה הערה 1188].

(1198) פירוש - מבחינה מסויימת הטוב שיש ב"שכן טוב" הוא יותר מאשר הטוב שיש ב"חבר טוב". ואע"פ שיש בחינה מסויימת לאידך גיסא, מ"מ נוקט בצד זה, וכמבואר בהערה 1200.

(1199) כמבואר למעלה [משנה ה לפני ציון 527]: "כי אין החסידות בכל מקום רק מדת טוב", ושם הערה 527.

(1200) נראה כוונתו, שאע"פ שיש צד לומר שהטוב של "שכן טוב" מרובה על "חבר טוב", ויש צד לומר להיפך [כמבואר למעלה], מ"מ נקט רבי יוסי ב"שכן טוב", כי "על ידי המדה הזאת הוא מופלג בטוב" [לשונו כאן]. והטעם הוא, שמי שהוא שכן טוב, בודאי הוא יהיה גם חבר טוב, ו"בכלל מאתיים מנה" [ב"ק עד.], שהרי אם מטיב לרחוקים, ק"ו שיטיב לקרובים. ולכך אם היינו באים לקבוע איזו טובה מרובה יותר [זו של "שכן טוב" או זו של "חבר טוב"], בזה יש צדדים לכאן ולכאן, וכמו שביאר. אך אם באנו לקבוע מהי הדרך הטובה שידבק בה האדם, בודאי שמדת רבי יוסי תחייב לבחור ב"שכן טוב" על פני "חבר טוב", שהרי לא כל "חבר טוב" מסוגל להיות "שכן טוב", אך כל "שכן טוב" מסוגל להיות "חבר טוב".

(1201) כפי שכתב כמה פעמים שפירושיו מוכרחים ומבוארים לכל מי שיש בו חכמה, והממאן בהם הוא חסר חכמה. וכגון בגו"א דברים פ"ד סוף אות כא כתב: "וזה פירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ושם פ"י סוף אות ט כתב: "ודברים אלו דברים ברורים מאד, לא ימאן אותם האדם אלא אם לא יבין דברי חכמה". ובבאר הגולה באר החמישי [קה.] כתב: "והם דברים אמיתיים ברורים, לא ימאן לקבל מי שיש בו חכמה". ושם בבאר הששי [רעא:] כתב: "דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה, כך הוא פירוש דבריהם... לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים", ושם הערה 786. ובגבורות ה' פכ"ג [ק:] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה, ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת". ולהלן פ"ו מ"ג [ד"ה ומה שאמר] כתב: "הדבר הזה כמו שאר דברי חכמים, שנראים רחוקים מאוד למי שהוא חסר דעת" [הובא למעלה בהערה 965, וראה גם הערה 1179].

(1202) פירוש - המדה הטובה שאמר רבי שמעון ["הרואה את הנולד"] היא יוצאת מהמעלה המשובחת שריב"ז אמר עליו ["ירא חטא"], וכמו שמבאר.

(1203) למעלה [לאחר ציון 1088].

(1204) לשונו שם: "אמר 'שמעון בן נתנאל ירא חטא'. שבח את רבי שמעון בן נתנאל בשביל השכל הזך והנקי שיש לו, ולפיכך אמר שהוא ירא חטא. כי מדה זאת מורה על השכל הזך והטהור, וזהו אמרם [למעלה משנה ה] 'אין עם הארץ חסיד, ולא בור ירא חטא'. והדבר כמו שפירשנו למעלה, כי כאשר יש לו גסות החומר, ומפני כך נקרא 'עם הארץ' שהוא בעל חומר עב וגס כמו הארץ, אי אפשר שיהיה אדם כמו זה חסיד, כי החסידות כאשר יש לאדם זכות וטוב החומר כמו שנתבאר. וכאשר הוא בור, שאין בו חכמה, אי אפשר שיהיה ירא שמים כמו שבארנו, כי ירא שמים הוא שמתפעל מן השם יתברך והוא ירא ממנו, ודבר זה שייך אל מי שהוא קרוב אל השם יתברך. כי מי שהוא רחוק מן המלך, בוודאי אינו ירא ממנו. רק מי שהוא קרוב אליו, והוא אצלו, ואז הוא ירא ממנו, ולפיכך 'אין בור ירא חטא'. ובארנו זה למעלה אצל 'אין עם הארץ חסיד ואין בור ירא חטא'. גם יתבאר עוד אצל [להלן פ"ג מי"ז] 'אם אין חכמה אין יראה, ואם אין יראה אין חכמה'. כי אלו שני דברים, יראת שמים וחכמה, הם קשורים ודבוקים יחד, אשר אי אפשר להיות אחד כאשר אינו נמצא האחר. ולפיכך מה שאמר 'רבי שמעון בן נתנאל ירא חטא', אינו רק שאמר שיש לו שכל זך ודק ונקי לקבל המושכלות, ולכך הוא ירא חטא. כי השכל הזך והנקי הוא הפך הבור, שהוא רחוק מן השכל. ואיש כזה הוא קרוב אל השם יתברך כאשר יש לו שכל זך ודק, ומפני זה הוא ירא חטא". וראה למעלה הערה 486.

(1205) תמיד לב., ופירש רש"י שם "הרואה את הנולד - המבין מלבו מה שעתיד להיות, קורות שעתידים לבא, ונזהר מהן". אמנם שם בח"א [ד, קמז:] כתב: "מבואר במסכת אבות". ורשמו שם בתוך סוגריים שהכוונה לפרק ד. ולהלן פ"ד מ"א אמרו "איזהו חכם, הלומד מכל אדם", אך לא נתבאר שם "הרואה את הנולד". אמנם בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קכה:] כתב: "קרא את יצר טוב 'חכם' [נדרים לב:], כי יצר טוב מכריע אותו להיות רואה את הנולד בכל מעשיו, ומפני כך הוא החכם, כמו שאמרו 'איזהו חכם הרואה את הנולד'. כי אם הוא חוטא, סופו ליתן דין וחשבון, ולכך לא בא לידי חטא. ואם חטא, הוא עושה תשובה" [ראה להלן הערה 1301]. אך גם שם לא נתבאר מעלת החכם הרואה את הנולד שיש בו שכל זך ודק. **אמנם נראה** שכוונתו כדלהלן; בשבת קיט: אמרו "'ובנביאי אל תרעו' [דהי"א טז, כב], אלו תלמידי חכמים", וכתב שם בח"א [א, סו:] לבאר: "'ובנביאי אל תרעו' אלו ת"ח עצמם, שיש להם השכל הנבדל, נקראים 'נביאים', שמכח חכמתם יוכל להשיג ולדעת אף הנולד, כמו שאמרו ז"ל 'איזה חכם הרואה את הנולד', לפיכך נקראו... ת"ח עצמם נביאים". ובנתיב התורה פ"י [א, מג:] כתב: "אבל תלמידי חכמים

קרא נביאים, כי תלמיד חכם עדיף מנביא, וכן אמרו [ב"ב יב.] אטו חכם לאו נביא הוא". הרי שחיבר את המאמר "איזהו החכם הרואה את הנולד" למאמר "חכם עדיף מנביא". ובח"א לב"ב שם [ג, סו:] כתב: "ומה שאמרו 'חכם עדיף מנביא', כי הנבואה הוא בחדה ובמראה, ואילו החכם יודע הנעלם והבלתי ידוע לאחרים, לא במראה ולא בחידות, רק שהוא משיג השגה ברורה, אשר השם יתברך מוציא שכל האדם מן הכח אל הפעל. והחכם יודע העתידות גם כן, שהרי יודע ומשיג דרכי ה'. ואם רואה לפניו רשע, משיג שכך יהיה לו לעתיד. וכן כל הדברים, עד שאם הוא חכם וגדול, יכול לדעת העתידות שיבאו יותר מן הנביא. כי אין דבר במקרה, רק הכל הוא מסודר ממנו יתברך, והוא יתברך בא ממנו בסדר השכלי, ולכך האדם שהוא חכם יודע אף העתידות" [הובא למעלה פ"א הערה 167]. הרי ידיעת העתידות אצל החכם נובעת מהבנתו את הסדר השכלי שיש בעולם. ונתבארו דבריו כאן.

(1206) כפי שכתב בתחילת ההקדמה: "זוהר השכל ונצוץ שלו לו לעינים". וזהו יסוד נפוץ בספריו שהשכל נקרא "אור". וכגון, בבאר הגולה בבאר השני [קפו:] כתב: "יש ללכת אחר השכל, שהוא נר מאיר לאדם, ולא ילך בחושך. ובכל מעשיו יהיה נמשך אחר השכל והדעת, וכמו שאמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'", ושם הערות 393-395. ועוד אודות שהשכל הוא נר מאיר לאדם, כן ביאר להלן פ"ד מי"ד, וז"ל: "כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר... אבל בשכל אין שייך טעות... למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר ולא שם לבו על זה... ובמדריגת השכל אין שגגה כלל. ובפרק אלו מציאות [ב"מ לג:]... אלו תלמידי חכמים, שאפילו שגגות נעשים להם כזדונות... וביאור זה, כי הת"ח אשר בראשם הנר המאיר, וכדכתיב [קהלת ב, יד] 'החכם עיניו בראשו', אין לו לטעות בשום דבר, ותמיד ישכיל בשכלו ולא יטעה... ולהפך זה עם הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". וכן כתב למעלה פ"א תחילת מט"ז, וז"ל: "השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק... ואם יצא האדם ממדה הזאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל", ושם הערות 1423, 1425. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.] כתב: "התורה היא נקראת 'אור', כי החכמה היא אור, הפך הכסיל אשר בחושך ילך, והחכם עיניו בראשו, הולך לאור השכל. ולפיכך נקראת התורה 'אור' כמו שהתבאר, שהשכל והאור מתיחסים ביחד. וכאשר זכה משה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז

קבל מן הזיו והאור [שמות לד, כט, שמו"ר לג, א]. כי אין ספק שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר" [הובא בהקדמה הערה 6].

(1207) לשונו למעלה פ"א תחילת מט"ז: "כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר 'הכסיל בחושך הולך", ושם הערה 1423. וראה הערה קודמת. ובמסילת ישרים פ"ג כתב: "חומריות וגשמיות העולם הזה, הנה הוא חושך הלילה לעין השכל... אינו מניח לו שיראה המכשולות שבדרכי העולם, ונמצאים הפתאים הולכים לבטח ונופלים ואובדים מבלי שהגיעם פחד תחלה. והוא מה שאמר הכתוב [משלי ד, יט] 'דרך רשעים כאפלה לא ידעו במה יכשלו'. ואומר [משלי כב, ג] 'ערום ראה רעה ונסתר ופתיים עברו ונענשו'. ואומר [משלי יד, טז] 'וכסיל מתעבר ובוטח', כי לבם בריא להם כאולם, ונופלים טרם ידעו מהמכשול כלל". ועל כך המליצו [מילי דאבות עמוד י] "שוטה אינו מרגיש". ובהקדמה לבאר הגולה [טו.] כתב: "כאשר אנחנו בלתי יודעים ומרגישים כלל, זהו לגודל החסרון בחכמה שהוא אצלנו".

(1208) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [קב.]: "כמו שיש כח בחוש הראות לשלוט בכוכב שהוא בסוף העולם, וכך מי שהוא חד הראות ביותר, למה לא ישלוט ראות שלו ברחוק גדול".

(1209) פירוש - מדה זו ["הרואה את הנולד"] מתחייבת מהמעלה שיש לרבי שמעון ["ירא חטא"], וכמו שמבאר.

(1210) פירוש - כמו שהמדות שאמרו התנאים הקודמים [עין טובה, חבר טוב, ושכן טוב], שנמשכות ממעלותיהם, וכפי שביאר למעלה. וראה הערה 1219.

(1211) בנתיב לב טוב פ"א [ב, רט:] כתב: "המדה הזאת שהוא לב טוב, הוא חפץ ורוצה בטוב חבירו, ואף אם רואה דבר בחבירו שהוא נראה שהוא רע, הוא דן אותו לכף זכות. וכל זה מפני שהוא רוצה בטוב חבירו, ולכך הוא דן אותו לכף זכות". ובנתיב עין טוב פ"א [ב, ריג.] כתב: "ההפרש שיש בין לב טוב ובין עין טוב, כי לב טוב נקרא כאשר הוא חפץ להוציא טוב אל אחר... ועין טוב נקרא כאשר הוא רוצה וחפץ שיהיה חבירו בשלימות ובטוב" [הובא למעלה הערה 921].

(1212) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1110]: "וכח זה בלב, הוא אשר הלב הוא נחשב כמו שורש, ממנו מתפשטים הכחות שיש לנשמה". וראה למעלה הערות 924, 993, 1111, ולהלן הערה 1294.

(1213) שנאמר [שמות לא, ו] "ובלב כל חכם לב נתתי חכמה", ובזוה"ק ח"ב קטז: איתא "הלב מבין, הלב יודע, 'ובלב כל חכם לב נתתי חכמה', הרי חכמה ותבונה ודעת בלבא". ובברכות סוף סא. אמרו "כליות יועצות לב מבין", ופירש רש"י שם "מנין שהלב מבין, שנאמר [ישעיה ו, י] 'ולבבו יבין'". וכן נאמר [משלי טו, יד] "לב נבון יבקש דעת". ובשל"ה הקדוש לחולין פרק דרך חיים תוכחת מוסר (א) כתב: "לב, שהוא מדור הבינה, כי הלב מבין". וב"פתח אליהו" אומרים "בינה לבא ובה הלב מבין".

(1214) משלי ד, כג "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". ובגבורות ה' פס"ה [שג:] כתב: "כל האברים מקבלים החיות מן הלב, ולא תוכל לומר כי זה האבר מקבל חיות מאבר אחר, ואותו האבר מקבל החיות מן הלב, רק כל האברים מקבלים החיות מן הלב". ולהלן פ"ה מ"כ כתב: "כל האיברים מקבלים החיות מן הלב, אשר הוא באמצע גוף האדם, והלב מקבל פרנסה תחלה, ואחר כך ממנו מקבלים שאר איברים, שהלב שולח פרנסה לכל האברים". וכן הוא בבאר הגולה באר השביעי [שפו.], והובא למעלה הערה 528.

(1215) מקורו בזוה"ק במדרש הנעלם ח"א קלח., שאמרו שם "לבא טבא בניינא דגופא ונשמתא, ובגין כך כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך', דהוא עקרא דכלא". וראה למעלה הערה 1112.

(1216) לשונו למעלה [לאחר ציון 1104]: "כי 'רבי אלעזר [בן ערך] כמעיין המתגבר', שרצה לומר כי רבי אלעזר בן ערך היה לו שורש השכל ושכל חזק. ולפיכך מדמה אותו למעיין המתגבר, אשר יש למעיין שורש ומקור, ובשביל זה הוא נובע תמיד ומוסיף. וכך יש לרבי אלעזר שורש וחוזק השכל בשלימות, ומפני כך תמיד מוסיף בחכמתו. שכך הוא הדבר שיש לו שורש חזק, שמתפשט מן השורש עוד ומוסיף, כמו שמתפשט המעיין תמיד בשביל שיש לו מקור ושורש חזק. אבל דבר שאין לו שורש חזק, כלה מיד. ומפני זה שבח את רבי אלעזר בן ערך שהיה כמעיין המתגבר, כי היה לו שורש השכל, ומתפשט ומוסיף כמו המעיין הזה שיש לו שורש ומקור, ונובע תמיד... וכח זה בלב, הוא אשר הלב הוא נחשב כמו שורש, ממנו מתפשטים הכחות שיש לנשמה. ומצד שהיה לו לרבי אלעזר הכח הזה בשלימות הגמור, היה רבי אלעזר כמעיין המתגבר, שהיה לרבי אלעזר כח זה בשלימות שאפשר. ויש לך לדעת, כי מי שיש לו מעלה זאת, הוא כמו המעיין הולך ומתפשט לכל צד, כולל החכמות וכל המדות, והיה כולל כל המעלות המשובחות שנזכרו לפני זה, שהיה לכל אחד ואחד מן החכמים, היה הוא כולל הכל".

(1217) שמו"ר יט, א "כשאדם שמח, הלב שמח תחלה... ולעת"ל מביא הקב"ה כל האיברים, ואינו מנחם תחלה אלא הלב". וראה אור חדש [קעט:].
(1218) וכשם שהחיים באים מהלב, כך מי המעיין נקראים "מים חיים" [במדבר יט, יז], וראה למעלה הערה 1106. ואודות שהמעיין מתברך ממקורו, ראה גו"א בראשית פכ"א אות כז, ושם פכ"ד אות יג.
(1219) כפי שביאר אצל התנאים הקודמים, שהמדה שבחרו בה נובעת מהמעלה שנחונו בה [ראה למעלה הערה 1210]. כך מדת רבי אלעזר ["לב טוב"] נובעת מהיותו "כמעיין המתגבר". ויש בזה הטעמה מיוחדת; אמרו על רבי אלעזר בן ערך שנשתכח ממנו תלמודו, עד שבמקום לומר [שמות יב, ב] "החודש הזה לכם", אמר "החרש היה לבם" [שבת קמז:]. ובדאי ראוי להתעורר על שדוקא מקרא זה קרא בטעות, וכן מהו פשר הטעות שאמר "החרש היה לבם". אך לפי דבריו כאן הענין מבואר, שכאשר ר"א לא היה יותר "כמעיין המתגבר", אז נלקח ממנו כח החידוש, אשר על כח החידוש נאמר "כמעיין המתגבר". ודוקא פרשת החודש, שכל ענינה היא התחדשות ["שהן עתידים להתחדש כמותה" (סנהדרין מב.)], עלתה לו בשבוש, כי כח ההתחדשות נלקח ממנו. ובמקום לומר "החודש הזה לכם", אמר בטעות "החרש היה לבם", להורות שהלב שהיה אמור להורות על מעלת "מעיין מתגבר", אינו עושה כן, אלא נשאר סגור במקומו.
(1220) צרף לכאן דברי הזוה"ק [ח"ג רכא:] "שייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא". וראה בשו"ת חכם צבי סימן עו שכתב: "מעשה אירע בימי הגאון מהר"ל מפראג שלא נמצא לב בתרנגולת, ובאתה השאלה לפני הגאון מהר"ל מפראג, והתיר את התרנגולת, באומרו שאי אפשר לשום בריה לחיות בלא לב אפילו רגע אחד, ובודאי אחר שחיטה נאבד, והוא היתר גמור".
(1221) אודות שהלב הוא באמצע הגוף, כן כתב בנצח ישראל פ"ה [פה.]: "ירושלים היא באמצע הארץ, דומה ללב אשר הוא באמצע הגוף". ובגו"א בראשית פ"ו אות לו כתב: "לעולם האמצעי יותר טוב לשמירה, כמו הלב שהוא נתון באמצע האדם לשמירה". ובח"א לשבת קיח: [א, נה:] כתב: "השבת בימים נחשב כמו הלב באדם... הלב באמצע האדם, והשבת היא באמצע הימים". ובגבורות ה' פ"ח [נב.] כתב: "כמו שהלב הוא באמצע האדם, וממנו מקבלים חיות ושפע כל האברים, כך בית המקדש באמצע העולם, ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע". וכן כתב בנצח ישראל פל"ז [תרפו.], גבורות ה' פע"א [שכה:], באר הגולה באר הרביעי [תכח:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], שם כג. [א, קכה:], ח"א לסוטה ד: [ב, ל.], ובח"א לע"ז ג: [ד, כה.]. ולהלן פ"ה מ"כ כתב: "כל האיברים

מקבלים החיות מן הלב, אשר הוא באמצע גוף האדם... ובית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל, ובאמצע ארץ ישראל".

(1222) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סוטה מה.] "מאין היו מודדין [בעגלה ערופה], רבי אליעזר אומר מטבורו". ובח"א שם [ב, פב.] כתב: "פירוש, רבי אליעזר הולך אחר הגוף, וסבר כי התחלת הגוף הוא הטבור, לפי שהוא באמצע הגוף, וההתחלה בכל דבר עיקר". ובהמשך שם אמרו "מהיכן הולד נוצר, אבא שאול אומר מטבורו, ומשלח שרשיו אילך ואילך". ובח"א שם [ב, פב.] כתב: "דעת אבא שאול שהטבור שהוא באמצע גוף האדם, יותר ראוי להתחלה... ואמר [שם] ראיה לדבריו, כי העיקר של אילן הוא התחלה אל האילן, והוא באמצע אילן, ומוציא ענפים לכל צד. הרי כי האמצע יותר ראוי להתחלה. ולפיכך טבור האדם שהוא באמצע, הוא ג"כ התחלה, וממנו נוצר, ומשלח שרשיו אילך ואילך. דומה אל עיקר האילן, שמשלח ענפיו שרשיו לכל צד אילך ואילך. ואין כאן מקום להאריך איך האמצע הוא ראש וראשון לשאר החלקים". וראה גו"א במדבר פי"ד תחילת אות לו. ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב.] כתב: "אשר האמצעי הוא קודם והתחלה. ודבר זה ידוע כאשר תדע ענין האמצעי, כי ראוי שיהיה ראשון". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [ד"ה ודוקא] כתב: "כל דבר שהוא בתוך ובאמצע, ראוי להיות עיקר", ושם הערה 128. ובתפארת ישראל פל"ג [תצא:] כתב: "כי אמצעי הדבר הוא עיקר הדבר, ודבר זה ידוע", ושם הערה 43. ו"עיקר" הוא מלשון "מעיקרא", התחלה.

(1223) בנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.] כתב: "מפני כך אמרו בפרק במה מדליקין [שבת לב:] בעון שנאת חנם מריבה רבה בתוך ביתו של אדם, ואשתו מפלת נפלים, ובניו ובנותיו מתים כשהם קטנים, עד כאן. ודבר זה כמו שאמרנו, כי השנאה הוא בלב, ומפני שהשנאה הוא בלב, אשר הלב הוא שורש כל האדם, השורש נחשב בית אל כל האיברים. וכאשר יש שנאה בלב, אז מריבה רבה בתוך ביתו של אדם, ואשתו מפלת נפלים, כי הוא דומה לשורש אשר הוא רע, אשר משיר פירות שלו בעודן קטנים, אבל לא אחר שגדלים כל צרכם. וכן בניו ובנותיו מתים כשהם קטנים, שאין קיום אל הפרי הזה כאשר השנאה בתוך לבו". וראה למעלה הערה 993, ולהלן הערה 1366.

(1224) בנתיב לב טוב פ"א [ב, רט.] כתב: "וכבר התבאר בפרקים אצל 'רואה אני את דברי ר"א בן ערך שבכלל דבריו דבריכם', כי מי שיש לו לב טוב נכללו בו כל השלימות. וזה שאמר [משלי כב, יא] 'אוהב טהר לב חן על שפתיו', כי השפתים הם בחוץ, והלב בפנים, וכאשר הלב הוא טוב באדם, הוא הכל טוב, עד שהשפתים אשר הם בחוץ לגמרי 'חן על שפתיו', ובזה הכל טוב... שהבעל לב טוב הוא כולו טוב". ובכת"י כאן כתב:

"והוסיף רבי אלעזר בן ערך לב טוב, וכאשר יהיה בעל מדה זאת... יהיה הטוב בכל, כי הלב הוא שורש האדם [ראה למעלה הערה 993], ומן השורש נמשך אל הכל, ולפיכך אמר רבי יוחנן בן זכאי 'בכלל דבריו דבריכם'" [הובא למעלה הערה 924. וראה למעלה הערה 952].

(1225) מיישב בזה את אחת מקושיתיו למעלה [לאחר ציון 897]: "ועוד קשה, שאמר רבי יוחנן בן זכאי על ר"א בן ערך 'רואה אני את דברי ר"א בן ערך, שבכלל דבריו דבריכם', ואין בכלל 'לב טוב' 'הרואה את הנולד', דאין אלו שתי מדות שייכים זה לזה, שאפשר לומר בכלל דבריו דבריכם". ולמעלה [לאחר ציון 921] ישב קושיא זו באופן אחר.

(1226) בנתיב לב טוב פ"א [ב, רט.] כתב: "הפך זה מי שהוא לב רע, שכמו שהבעל לב טוב הוא כולו טוב, כך בעל לב רע הוא כולו רע. וכמו שאמר רבי יוחנן בן זכאי כאשר אמר להם איזה דרך רעה שירחק ממנו האדם, 'רואה אני את דברי רבי אלעזר בן ערך שבכלל דבריו דבריכם'. ולכך אמר שלמה [משלי כו, כג] 'כסף סיגים מצופה על חרש שפתים דולקים ולב רע'. ורוצה לומר, אם בא לטמון האדם לבו הרע, עם כל זה ניכר בשפתיו ובדבריו אשר הם מבארים האמת. וזהו כמו מי שמצפה כסף סיגים על חרש, לכסות החרש שלא יהיה נראה כלל, ואין דבר זה צפוי אליו, כי הוא כסף סיג. וכך אין צפוי ללב רע, כי כאשר הלב הוא רע, הוא כולו רע, ואין בו דבר טוב. לכך אף שהוא רוצה לכסות לבו הרע, מתוך שפתיו ניכר, ולכך אי אפשר שיהיה כאן כסוי". ובהמשך שם [ב, ריז] כתב: "הפך המדה הזאת הוא מדת לב רע, והוא המדה הרעה, שהיא רעה מאוד. וכמו שאמרו במסכת אבות כי בכלל לב רע הוא הכל. והיוצא מן המדה הרעה הזאת שנאת הבריות; כמו שבעל לב טוב אוהב את הבריות, וחפץ בטובתם, ודן אותם לכף זכות, כך בעל לב רע שונא את הבריות". ובכת"י כאן כתב: "ורבי אלעזר אומר 'לב רע', כי הלב הוא שורש האדם, וכאשר הלב [רע], הוא רע בכל. ולפיכך אמר רבי יוחנן בן זכאי רואה אני את דברי רבי אלעזר שבכלל דבריו דבריכם. כך יש לפרש המאמר הזה" [הובא למעלה הערה 952].

(1227) כפי שהקשה למעלה בשני מקומות [לאחר ציון 895, ולאחר ציון 1134]. וראה למעלה [לאחר ציון 918] את תירוצו הראשון.

(1228) אמנם בגו"א בראשית פמ"ד אות כב כתב: "אמרו רז"ל [יבמות סב:] השרוי בלא אשה שרוי בלא טובה, ו'בלא טובה' היינו רעה, ומייתי ליה מקרא שנאמר [בראשית ב, יח] 'לא טוב היות האדם לבדו', ודבר שאינו טוב, הוא רע". ואילו כאן מבאר ששלילת הטוב אינה בהכרח דבר רע. ויל"ע בזה. וכדבריו כאן ביאר לאידך גיסא בנתיב אהבת

ריע פ"ג [הובא למעלה הערה 993] ששלילת השנאה אינה מחייבת אהבה. הרי שכשם ששלילת הרע אינה בהכרח הטוב, כך שלילת הטוב אינה בהכרח הרע. ובנצח ישראל פל"ה [תרסב.] ביאר שכאשר האמת בטלה, אין בזה עדיין הפיכת הטוב לרע, אלא העדר הטוב.

(1229) למעלה לאחר ציון 1204.

(1230) פירוש - מעלת "הרואה את הנולד" של רבי שמעון בן נתנאל נובעת ממדת "יראת חטא", וכפי שביאר למעלה, ומדת "יראת חטא" מורה על היותו מתדמה ומתקרב לעליונים [כפי שביאר למעלה ויבאר שוב בסמוך], ולכך מכלל הדמיון לעליונים יש גם דמיון נוסף, והוא שהעליונים הם פשוטים, ואינם מקבלים. ואודות שהעליונים הם פשוטים, כן כתב למעלה במשנה ה [לאחר ציון 571], וז"ל: "כי האדם שהוא בעל משא ומתן, נותן לזה ומקבל מזה, בשביל כך הוא דומה אל עולם הזה, הוא עולם ההרכבה, שהם מקבלים זה מזה... ודבר זה הפך עולם השכל, שאין שייך בו קבלה זה מזה, רק כל אחד עומד בעצמו... ודבר זה עוד יתבאר בסמוך בבירור גמור עד שאין ספק בו אצל 'הלוה ואינו משלם'". וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כד.], ויובא בהערה 1240. ובנצח ישראל פ"ג [נא.] כתב: "כי העולם העליון קראו אותו 'עולם השכלי', ואין בו הרכבה כלל" [הובא למעלה פ"א הערה 1579]. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ט [תקעט:], ויובא בהערה 1243. ובנתיב התורה פ"ד [א, כ:] כתב: "הפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו, כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל... מדת השכל שאינו מקבל כלל, שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט". וכן כתב להלן פ"ד מ"א [ד"ה והטעם הוא], שם פ"ה מ"י, ועוד. וראה למעלה הערות 49, 572, 573.

(1231) למעלה מציון 488 ואילך, ומציון 1090 ואילך.

(1232) העליונים.

(1233) בנתיב התורה פ"ד [א, כ:] כתב: "ובפרק אלו טרפות [חולין מד:] אמר רבי חסדא, איזה תלמיד חכם, הרואה טרפה לעצמו... ביאור זה, כי תלמיד חכם יש לו השכל, אשר הוא פשוט לגמרי, והפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו. כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל. והרואה טרפה לעצמו, ואוסרה, אינו מקבל אפילו מן דבר שהוא שלו, שאינו מצדד להתיר הטרפה שהיא שלו. ולכך תלמיד חכם כזה הוא פשוט לגמרי, כיון שאין שייך בו קבלה... וזהו גדר ת"ח שהוא שכלי, ואין השכל מקבל, רק הגשמי החמרי... ואשרי חלקו אשר זוכה אל המדריגה המעלה הזאת. אבל בעונותינו לא רבים אשר הם בגדר ת"ח, אשר לתלמיד חכם על כל ראוי לו מדת הפשיטות בפרט, ומדת

הפשיטות שאינו מקבל כלל כמו שהוא ידוע, כי כל מקבל הוא חמרי גשמי, שהשכל הוא פשוט, אינו מקבל. ועתה בזמן הזה נהפך הדבר בעוונותינו, שחושבים כי גדר של תלמיד חכם שיקבל" [ראה למעלה פ"א הערה 1023].

(1234) כפי שכתב למעלה במשנה ה [לאחר ציון 579], שלאחר שביאר את הגנות הגשמית שיש ב"מרבה בסחורה", כתב: "אבל אם אין מרבה בסחורה, רק כפי מה שצריך לו, ואף אם זה אינו מתייחס אל השכל, הלא אין האדם שכל גמור, והוא באמת אדם גשמי", ושם הערה 582. ובנצח ישראל פכ"ט [תקעט:] כתב: "וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה. והאדם אי אפשר שלא יהיה בעל משא ומתן, לכך אי אפשר שלא יהיה מקבל זה מזה. אבל כאשר משא ומתן שלו באמונה, ואינו נוטל מה שאינו ראוי לו, הרי אינו מקבל מן אחר רק מה שראוי. ואין זה נחשב שהוא מקבל דבר כאשר משא ומתן שלו באמונה, ומחזיר לחבירו מה שקבל ממנו. ואם לקח וקנה דבר מאחד, נותן דמיו, ובזה הצד הוא נבדל מן הגשמי, אשר הוא מקבל". וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כד:], ויובא בהערה 1240.

(1235) בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.] כתב: "ובמדרש [שמו"ר לא, טו], בא וראה כל בריותיו של הקב"ה לווין זה מזה; היום לוה מן הלילה, והלילה מן היום. הלבנה לוה מן הכוכבים, והכוכבים מן הלבנה... בא לומר במדרש הזה כי ההלואה זה מורה על שהם אחד, כאשר זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה. ולכך השם יתברך ברא עולמו, והעולם הוא אחד, שהעולם נמצא מן השם יתברך, שהוא אחד, ולכך העולם הוא אחד [הובא למעלה הערה 983]. ולכך נברא העולם בענין זה שזה לוה מזה, וזה לוה מזה. שאם לא היה העולם על ענין זה, והיו הנבראים מחולקים זה מזה, היה פתחון פה למינים לומר שאין העולם אחד... אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". ולכך העולם נברא באופן ש"הנבראים כולם צריכים זה לזה, תלוים זה בזה".

(1236) האחרים שאדם יכול לעשות, שלא מצינו שבקרבן ירחיק עצמו מאיסור שעטנז, בשר בחלב, וכיו"ב.

(1237) כי על ידי הקרבן מתקרב לה', וכפי שכתב בגו"א שמות פכ"א אות ג: "נקרא 'קרבן' על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה", ושם הערה 47. ובבאר הגולה באר השלישי [רסז:] כתב: "לכך הוא נקרא 'קרבן', שעל ידי זה הוא הקירוב הגמור". ושם בבאר הרביעי [שמח.] כתב: "כי הקרבן שנקרא בשם הזה, מורה על הקירוב שיש...

אל השם יתברך", ושם הערה 228. וכפי שכתב הרמב"ן [ויקרא א, סוף פסוק ט]: "וכל קרבן לשון קריבה ואחדות". וכן ביאר בגבורות ה' פ"ח [מה:], וז"ל: "כי אין הקרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך... וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". וכן כתב בגו"א בראשית פמ"ו אות א: "קרבן, על ידו הוא מתקרב ומתקשר בו יתברך". ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "הקרבן הוא הקרבתם אל השם יתברך, אשר הוא מביא אליו הקרבן, כמו שמורה לך שם 'קרבן'". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ע [תתשא.], וז"ל: "הקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך, ומפני כך האדם יוצא מן החטא, אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר מביא קרבן אל השם יתברך, יש לו קירוב אל השם יתברך, ולכך הוא יוצא מן החטא".

(1238) לשונו בנצח ישראל פי"ב [שי:]: "הוא יתברך נאמר עליו [ישעיה נז, טו] 'מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח', וכל זה מפני כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך בחר בשפלים שהם פשוטים, ואין להם גבהות", ושם הערות 7, 8. וכן כתב להלן פ"ה מ"ו [ד"ה ומה שכתב]: "הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, עד שלא יוגדר בדבר מה". וכן כתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט], וז"ל: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות אין דבר נבדל ממנו. כי הדבר שיש לו גדר, ומיוחד בדבר מה בשביל אותו גדר, נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני שהוא יתברך פשוט, ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו... ובשביל זה הכל נמצא מאתו". וכן רמז שם בפכ"ה [ריש קז.]. ושם פס"ז [שי.] כתב: "ואמתתו יתברך מה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות... לכך הוא פונה אל יתום ואלמנה וכיוצא בו מן השפלים, שכל אלו הנמצאים הם פשוטים, שהפשוט נקרא שאין בו דבר מיוחד". וכן כתב בנתיב הענוה פ"א [ב, ב:], וז"ל: "הפשוט הגמור לא מוגבל... שהרי הוא עושה משפט יתום ואלמנה [דברים י, יח], וזה מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר להיות עושה משפט לגדול ולא לקטן, אבל עושה משפט אל הכל בשוה, וזה פשיטות הגמור... ומה שהוא משגיח בשפלים מורה זה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות". וכ"ה בדרשת שבת הגדול [רב:]. וראה באר הגולה באר הרביעי הערה 281.

(1239) יש לשאול, האם פסול גזל הוא בקרבן או במקריב, כי מחד גיסא כתב שהוא בקרבן, וכלשונו: "כי כל קרבן... אין ראוי שיהיה בו גזל". אך מאידך גיסא כתב שהוא במקריב, וכלשונו: "שאינו ראוי למי שמקריב קרבן שיהיה בו מדת הגזל... מי שהוא גוזל מאחרים הרי הוא מקבל מזולתו שאינו ראוי לו". וכן בהמשך דבריו ידבר על המקריב ועל הקרבן בחדא מחתא. ונראה שחד הם, כי כבר השריש כמה פעמים שהקרבנות משקפים

את מהות המקריב, וכפי שכתב בדרשת שבת הגדול [ריט.], וז"ל: "הקרבנות מיוחדים כפי מה שהוא מקריב". וכן בדרוש על התורה [יא.] כתב: "כפי מה שהוא האדם ייחד לו השם יתברך ציווי ההקרבה שיהיה מקריב אליו". [ועפי"ז ביאר שם שלכך קרבנה של סוטה בא הוא ממין השיעורים, כי היא עשתה מעשה בהמה, ולכך תביא מאכל בהמה (רש"י במדבר ה, טו)]. וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ד אות ו כיצד קרבנות הבל וקין תואמים למהותם. וכן בח"א לע"ז ח. [ד, לג:] האריך לבאר כיצד קרבנו של אדה"ר תאם את מעלת אדה"ר. ולכך פסול גזל של המקריב חל על קרבנו, כי אין הקרבן אלא בבואה של המקריב. וכן בתנחומא צו, אות יד, אמרו: "אמר הקב"ה לא תאמר הריני גוזל וחומס ומביא עולה ומכפר לי, כי אני שונא את הגזל אפילו בעולה שעושין על הגזל. ואם רוצה האדם שאקבל העולה ישיב הגזל לבעלה, ואחר כן אם יעלה עולה עליה אקבלנה, שנאמר כי אני ה' שונא גזל בעולה, שונא בעולה בעוד שהגזל בידו". הרי להדיא איירי שהבעלים גזלו, אך לא שהקרבן גופא בא מהגזל, ועם כל זה נאמר על "שונא גזל בעולה", והם הם הדברים.

(1240) כמבואר בהערות 1230, 1233. ובנתיב יראת השם פ"ב [ב, כד.] הביא את דברי הגמרא [שבת לא.] שתחילת דינו של אדם היא בשאלה "נשאת ונתת באמונה", וכתב לבאר: "תחלת דינו נשאת ונתת באמונה, כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו, היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים, אף כי הם מקבלים מן השם יתברך, לא נחשב דבר זה להם הרכבה, שיהיה האחד מורכב מעצמו ומזולתו. ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל. ולפיכך המשא ומתן מתיחס אל המורכבים, שהם מקבלים מאחר. ואין במורכבים אחד עומד בעצמו, שאם היה עומד בעצמו, ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים... והאדם יש לו משא ומתן, ודבר זה ראוי לו מצד שהוא אדם מורכב, שהוא מקבל מזולתו. ולפיכך דין שלו מתחלה על משא ומתן, שאם הוא באמונה, ולא לקח דבר שאין ראוי לו, ומתדמה בדבר מה אל הנבדלים. כי האדם אינו נבדל לגמרי, ולפיכך אי אפשר שלא יהיה מקבל מזולתו עד שדבר זה הוא דומה להרכבה, ומכל מקום האדם קצת דומה לעליונים שאין בהן הרכבה, וזה כאשר משא ומתן שלו באמונה, שהרי אף שהוא מקבל, אינו מקבל מה שאין ראוי לו, כי היה זה הפך הנבדלים לגמרי, שהרי הנבדלים אינם בעלי משא ומתן, שהם פשוטים, ולא שייך בהם קבלה ששייך במורכבים" [ראה למעלה הערה 572].

(1241) סוכה ל. "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, מאי דכתיב [ישעיה סא, ח] 'כי אני ה' אהב משפט שנא גזל בעולה' ["בעולות שאתם מביאין לי אני שונא את הגזל שאתם גוזלים אותם, ואף על פי שהכל שלי, ואף מתחלה שלי היתה" (רש"י שם)], משל למלך בשר ודם שהיה עובר על בית המכס, אמר לעבדיו תנו מכס למוכסים. אמרו לו, והלא כל המכס כולו שלך הוא. אמר להם, ממני ילמדו כל עוברי דרכים, ולא יבריחו עצמן מן המכס. אף הקב"ה אמר, 'אני ה' שנא גזל בעולה', ממני ילמדו בני ויבריחו עצמן מן הגזל". וכתב על כך המשך חכמה [ויקרא א, ט]: "לפי דברי הגמרא בסוכה אתי שפיר, דאף עולה שכולה כליל, והכל שלי, מכל מקום איני רוצה בגזולה, וממני ילמדו בני. לא כן חטאת ואשם ושלמים דיש חלק לכהנים ולבעלים, ודו"ק". נמצא לדבריו שמה שנקט בעולה - לרבותא קאמר, שאף על פי שכולה לה', מ"מ אף בזה יש קפידא שלא יהיה גזול. אמנם לדברי המהר"ל בדוקא נקט לה, ולא לרבותא, שהואיל והעולה היא כולה כליל, לכך אצל קרבן עולה בולט החסרון של גזל יותר מאשר בקרבנות אחרים.

(1242) פירוש - "בר לבב" הוא פשוט בעצם, והוא הנזכר מיד אחר כך בפסוק.

(1243) לשונו בנצח ישראל פכ"ט [תקעט:]: "כי העליונים הם פשוטים, ואין בהם גשמות... וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה... ועל זה אמר הכתוב [תהלים כד, ג-ד] 'מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו נקי כפים ובר לבב', רוצה לומר שזה הוא שראוי להיות נכנס במחיצת השם יתברך, אשר הוא נקי כפים, אשר לא לקח דבר שאינו ראוי לו, ובשביל זה הוא פשוט ואינו חמרי, כי החומר הוא שמקבל. ולפיכך אמר אחריו 'ובר לבב', כלומר אדם שהוא בר לבב, והוא שכלי". ובגבורות ה' ס"פ ט [נט:] כתב: "כי הם [חז"ל] פתחו פתח חכמה ושערי תבונה לברי לבב, ברוך שבחר בהם ובחכמתם".

(1244) פירוש - קודם הפסוק הזכיר את ה"סור מרע" ["נקי כפים"], ולאחריו את ה"עשה טוב" ["ובר לבב"], "כי אם לא יעשה זה אין לו מדת הפשיטות, והוא בעל הרכבה, ואם יהיה לו מדת הפשיטות אז יועיל לו 'בר לבב', שהוא פשוט בעצמו שנזכר אחריו" [לשונו למעלה].

(1245) לשונו בכת"י כאן: "ודבר זה רמזו רבותינו ז"ל בכמה מקומות [ואינו מביא שם המדרש כפי שהביא בנדפס], רק שאין להאריך. וזה שאמר 'הלוה ואינו משלם', כי הפך הפשיטות הוא הלוה ואינו משלם, שבשביל שהוא מקבל ואינו משלם אינו פשוט, לפי שהוא מקבל מאחר, וכל מקבל אינו פשוט, כמו שהתבאר". ובילקו"ש תהלים רמז תשל

איתא: "אמר להם רבן יוחנן ב"ז לתלמידיו, צאו וראו איזוהי דרך רעה שיתרחק ממנה האדם וכו', עד רבי שמעון אומר הלוה ואינו משלם, שנאמר [תהלים לז, כא] 'לוה רשע ולא ישלם', שמשעה שהוא לוה, נותן עיניו שלא לפרוע". ולפי דבריו הענין מובן, שהואיל ו"לוה ואינו משלם" מורה על תכונת נפש של מקבל, לכך אין לנו לומר שרק לבסוף אירע שלא שילם, אלא כבר מעיקרא היה הלוה מחפש דרך כיצד לקבל מבלי להחזיר.

(1246) כפי שהמדרש פסל את הגזל בקרבן, וכך היה התנא צריך להזכיר גזל, ולא הלוה ואינו משלם.

(1247) ולכך מלבד שיש בגזל את ההפך מ"הרואה את הנולד", יש בו עוד ענין שהוא גוזל בכח. אך התנא רצה להביא מדה רעה שאין בה אלא את ההפכיות לראיית הנולד, ולא שאר מילי בישין. ואודות שהגוזל הוא בכח, הנה נאמר [בראשית ו, יג] "ויאמר אלקים לנח קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם וגו'", ופירש רש"י שם "לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל". ובגו"א שם אות כח [ד"ה ועוד] כתב: "כל גזירה שבאה מן השם יתברך, ואינה באה במדת הדין מתוחה כל כך בחוזק, היא גזירה שאפשר לבטל אותו. וכאשר מדת הדין מתוחה בחוזק, אז הגזרה נחתם, ואין להשיב. וכאשר החטא הוא למטה בגזילה, שהגזילה הוא שגוזל ומאנס בחוזק את אשר לחבירו, וכמו שהוא חוטא למטה, הוא מתעורר למעלה גזירת מדת הדין החזקה והקשה, וגזירה מדת הדין החזקה והקשה אין לו חזרה, והיא גזירה חתומה". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד.] כתב: "כי האדם חושב אם הוא גוזל וטורף את של אחר, בזה מגיע אל פרנסתו. ודבר זה אינו, כי אם היה האדם בורח מן הגזל, היה השם יתברך נותן לו הכנה אל הפרנסה, כמו שנמצא בנמלה שאין בה הגזל [עירובין ק:]. והנמלה בפרט מוכן ביותר לדבר זה שלא נמצא בה הגזל, כי הגזל נמצא במי שיש לו כח ויש לו חזקת היד ליקח בכח, ובזה ימצא הגזילה ביותר. ונמלה לתשות ומעוט כחה, אין ראוי לה הגזל. ומפני שאין הגזל מדתה, ולכך נתן לה השם יתברך בטבע שהיא בורחת מן הגזל. לא כמו שאר בעלי חיים, אף שהגזל מגונה ורע ביותר, מכל מקום מפני שהם בעלי כח, מצד זה חושקים אל הגזל. ומפני שהנמלה בורחת מן הגזל, נתן השם יתברך לה הכנה לאסוף מזונות על צד היותר אפשר". ובשבת לב: אמרו "בעון גזל, הגובאי [הארבה] עולה", וכתב על כך בח"א שם [א, כד.]: "פירוש בשביל שגוזל בכח בכח וביד חזקה מאחר, בא הגובאי שהוא מין ארבה, ולוקח פרנסתם. והארבה הזה לרבוי שלו הוא בא בכח ובחזקה מאוד מאוד ובאכזריות, כמו שהוא מדת הגזל שלוקח את של חבירו בחזקה ובכח, ולפיכך בא הגובאי ולקח

פרנסתם עד שאין פרנסה להם... ודבר זה אכזריות, וכל מדת אכזריות פועל בחזקה מאוד מאוד". וכן הוא בח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה:]. וראה בסמוך הערה 1253.

(1248) אך אין באי השבת הלואה ענין של חוזק וכח, שהרי "מלוה להוצאה ניתנה" [קידושין ו:]. וכן כתב רש"י בסנהדרין ב. "גזילות - כופר בפקדון, דמששלח בו יד הוי גזלן, וכן החוטף מיד חבירו הוי גזלן, כגון 'ויגזול את החנית מיד המצרי' [ש"ב כג, כא], אבל לוה ולא שילם, לא מיקרי גזלן, דמלוה להוצאה ניתנה".

(1249) ואם תאמר, הא תינח שלא אמרו במשנה "הגוזל מאחרים", אך תקשי לאידך גיסא, מדוע הפסוק רק שלל גזל בעולה, ולא שלל הלוה ואינו משלם בעולה. ויש לומר, כי הלוה ואינו משלם הוא סניף של גזל, ומכלל גזל הוא [כמבואר להדיא ברש"י תהלים לז, כא, שהלוה ואינו משלם "הוא גוזל ממנו", אע"פ שלא נקרא גזלן, וכמבואר בהערה הקודמת]. ורק במשנה רצו דוקא בדבר שהוא ההפך מ"הרואה את הנולד", לכך הוצרכנו להצטמצם לציור של "הלוה ואינו משלם", כי זהו הציור שאין בו אלא ההפך מראיית הנולד, וכמו שביאר.

(1250) בא ליישב את שאלתו הששית למעלה [לאחר ציון 1141]: "וכן מה שאמר 'אחד לוה מן האדם כלוה מן המקום', ובאיזה צד נעשה הלוה מן האדם כלוה מן המקום".

(1251) לשונו בגבורות ה' פס"ד [רצג:]: "'לה' הארץ ומלואה'... כי בודאי הכל הוא להקב"ה, ואין לבריאה דבר מצד הדין והמשפט, רק בשביל שהוא יתברך מבורך ובשביל כך משפיע לנמצאים, לפיכך קודם שנתן הברכה אל הקב"ה הכל הוא להקב"ה, כי אין לבריה שום דבר מצד הדין, והכל הוא של הקב"ה". ולהלן פ"ג תחילת מ"ג כתב: "דע כי כל הנמצאים והעולם ומלואו הכל הוא אל הקב"ה, דכתיב 'לה' הארץ ומלואה'". וכן ביאר שם תחילת משנה ז. ובתחילת דרשת שבת הגדול [קצג:] כתב: "כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים, שנאמר 'לה' הארץ ומלואה' [ברכות לה.]... כי מה שחל עליהם שם קדושה כמו שחל קדושה על הקרבן שבו עובדין אל השם יתברך. וכן הנמצאים כולם יש בהם שבח השם יתברך, לכך שם קדושה עליהם, שעומדים לשבחו ולפארו, ואם יאכל בלא ברכה הרי נהנה מקדשי שמים". וכן הוא בגו"א ויקרא פ"כ אות ו [ד"ה ואני], וז"ל: "כי במה שהארץ וכל אשר בה לה', שם קודש חל עליו, כמו כל דבר שהוא לה' הוא מקודש לשמו יתברך, והנהנה ממנו מעל [ויקרא ה, טו-טז]. והרי הכל הוא לה', וחל שם שמים עליו, והנהנה ממנו מעל, כמו מי שנהנה מדבר דשם שמים נקרא עליו, ועל זה אמר 'לה' הארץ ומלואה'".

(1252) פירוש - הואיל והכל הוא שייך לה', לכך ממון המלוה הוא ממון ה', וממילא הלוה מהמלוה כאילו לוה מה', כי ה' הוא בעל הממון האמיתי.
(1253) רש"י יומא עד. "לא הוי גזלן דאורייתא אלא שגזל מידו, כמו 'ויגזל את החנית מיד המצרי', כך מפרש בבבא קמא [עט:]". ורש"י ב"מ קיא. כתב: "גזל - משמע שאנסו בידו מידו ממש, טפי מעושק, דכתיב 'ויגזול את החנית מיד המצרי'". וכן כתב רש"י בסנהדרין כו:, ושם נז. וראה הערה 1247.
(1254) חולין קלט. "מנה זה לבדק הבית, ונגנבו או נאבדו... ריש לקיש אמר, כל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתיה, דכתיב 'לה' הארץ ומלואה'", ופירש רש"י שם "אינן אבודין, שבכל מקום שהם, של הקדש הן". ורש"י ב"ק סו: כתב "גזל קרבן דחבריה... לא קנייה, דקרבן אינו נגזל, דכל היכא דאיתיה - בי גזא דרחמנא איתיה". אמנם יש להעיר, שאמרו [שמו"ר ל, ח] "כל הגוזלן [ליתום ואלמנה] כאילו גוזל להקב"ה, שהוא אביהם שבשמים". וכן אמרו [ברכות לה:] "כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל", ולגו"א ויקרא פ"כ אות ו [ד"ה ואני] אייריי בגזלת הפרי, ולא בגזלת הברכה. הרי נאמר לשון "כאילו גזל" כלפי מעלה. וצ"ע.
(1255) אם כן לא אייריי שלוקח בחזקה מה', כי ה' הסכים להלואה הזאת.
(1256) הקב"ה ללוה.
(1257) כנראה לכוונה זו מטין דברי רש"י בתהלים, שנאמר [תהלים לז, כא] "לוה רשע ולא ישלם וצדיק חונן ונותן", ופירש רש"י שם "הקב"ה שהוא צדיקו של עולם, חונן משלו ונותן לזה שהלוה מה שהוא גוזל ממנו". הרי שהקב"ה נעשה ערב להלואה זו, כי "הלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום". והרע"ב כאן כתב: "הקב"ה שהוא צדיקו של עולם חונן ונותן למלוה מה שלוה זה ממנו ולא פרע לו, נמצא הלוה נשאר חייב למקום". ובב"ב י. אמרו "אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב [משלי יט, יז] 'מלוה ה' חונן דל', אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, כביכול [משלי כב, ז] 'עבד לוה לאיש מלוה'", ופירש רש"י שם "מלוה ה' חונן דל - החונן דלים נעשה מלוה להקב"ה, וכתיב 'ועבד לוה לאיש מלוה'". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "מה שהלוה הוא עבד לאיש מלוה, מפני כי הוא משועבד אליו לפרעון, ולפיכך נקרא הלוה 'עבד לאיש מלוה', בשביל השעבוד הזה. והכתוב אומר 'מלוה ה" כאשר 'חונן דל', כי על השם יתברך להשלים את כל העולם שהוא בראו, והוא ברא את העני, וצריך לפרנסו. ולפיכך מי שחונן את הדל, הוא מלוה אל הקב"ה" [הובא למעלה פ"א הערה 73]. נמצא שהקב"ה בודאי "מסכים בהלואה זאת", הן מצד המלוה והן מצד הלוה.

(1258) וקשה, איפוה מוזכר בפסוק זה שהלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום [ולרש"י בתהלים שם מוכח כן מסיפא דקרא, וכמבואר בהערה הקודמת].
(1259) למעלה [לאחר ציון 1229].
(1260) כן הוסיפו בסוטה מב. "'כי לא אל חפץ רשע אתה לא יגורך רע', צדיק אתה ה', לא יגור במגורך רע". ופירושו, שהואיל והרשע הוא רע, והרע מרוחק מה', ממילא ידעינן שהלוה ואינו משלם [שהוא רשע] הוא מרוחק מה'. ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו:] כתב: "'לא יגורך רע', כלומר מי שהוא רע בעצמו לא יגור עם הקב"ה, שהוא הטוב האמתי". ובח"א לשבת קמט: [א, עט.] כתב: "כתיב 'לא יגורך רע', כי לא יתחבר ההעדר אל מי שהוא המציאות הגמור, ולכך אין לו חבור וצירוף אל השם יתברך". ובנצח ישראל פל"ז [תרפט:] כתב: "הרשע הוא רע", ושם הערה 54. ובגבורות ה' פי"ט [פה:] כתב: "אין רשע רק כאשר יש בו יציאה להרע". ושם בפנ"ג [רלא:] כתב: "כל אשר נוטה לרע נקרא רשע". ובמשלי כא, י, נאמר "נפש רשע אוותה רע".
(1261) מלבד הטעם הקודם שנקרא "רשע" מפאת ריחוקו מהקב"ה.
(1262) לשונו בנתיב הבושה ר"פ א [ב, קצט.]: "מפני כך נקרא רשע, כי כל רשע יוצא מן הסדר בתוקפו ובזרוע רמה שלו, וכמו שהתבאר בנתיב הצדק". ובנתיב הצדק ר"פ א [ב, קלה.] כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע. הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפב:] כתב: "כי הרשע כאשר הוא בעל חטא, הוא יוצא מן הראוי והיושר, לסור מהיושר ולהיות חוצה. ולפיכך דבק הרשע ברע, כאשר יוצא מן היושר, כי היושר הוא הטוב, וכאשר סר מן היושר הוא הרע", ושם הערה 115. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר היה יוצא מן האמצעי... אל הקצה". **דוגמה לדבר**; בסנהדרין קח: אמרו שהעורב סירב ללכת בשליחותו של נח, ושאל את נח "שמא לאשתי אתה צריך", ונח השיב לו "רשע, במותר לי נאסר לי ["אפילו באשתי אני אסור" (רש"י שם)], בנאסר לי לא כל שכן". ובח"א שם [ג, רנח.] כתב: "ומה רשעות יש בזה, כיון שעשה בטבע, כמו שכל עוף עושה דבר זה. דודאי רשע ומזג רע הוא, כי אילו לא היה בו מזג רע לא היה טבעו עתה דבר זה, כי בתיבה לא היה תשמיש בטבע לשום נמצא, אף לבעלי חיים הבלתי מדברים ובלתי בעל שכל [רש"י בראשית ח, א]... כי בודאי רשע הוא העורב, שכל אשר יוצא מן סדר המציאות נקרא רשע, ודבר זה מבואר בכמה מקומות. והעורב הוא יוצא מכלל הנמצאים, שאל"כ לא היה לו עתה טבע זה שלא ילך בשליחות בשביל שלקח נח הזוג שלו. כי בכל בעלי חיים

לא נמצא בו התשמיש, ואילו היה מקבל הסדר הכללי, שאין ראוי עתה התשמיש, היה הולך בשליחותו, ולא היה מתירא שיקח הזוג" [הובא למעלה פ"א הערה 763, ובפרק זה הערות 938, 1432].

(1263) לשונו בח"א לשבת פח: [א, מד:]: "ולפיכך אמרו בכאן [שם] 'הנעלבין ואינם עולבים', כי במה שהם נעלבין ואינם עולבין, אינם בעלי העזה, אשר כל העזה הוא יוצא מן השווי. וזה שאינו מעליב אחרים אף אם עולבין אותו, מפני שאינו עז להשיב, רק שומע חרפתו ואינו משיב, כל כך אינו יוצא מן מדריגת השווי, ויש לו מדריגת הפשיטות, אשר הפשיטות הוא מדריגה נבדלת". ובהמשך שם [א, מה.] כתב: "כי הרודף מפני כח עזות שלו שהוא רודף, הוא יוצא מן השווי, ומפני שהוא יוצא מן השווי אינו פשוט ואינו נבדל. אבל הנרדף, מפני שהוא נרדף ואינו רודף, דבר זה מורה שיש בו הפשיטות והשווי גם כן... ולכך עשו רדף את יעקב, 'ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי' [מלאכי א, ב-ג], כי מה שהיה עשו רודף את יעקב מורה כי עשו היה יוצא מן השווי ומן הפשיטות, ויעקב הוא השוה. ולכך יעקב נקרא 'ישורון' [ישעיה מד, ב], והוא הפשוט והשוה כאשר ידוע, ועשו הוא הפכו, ולכך הקב"ה קרבו".

(1264) לשונו בח"א ליבמות קכא. [א, קמח:]: "כי הקטן שיש בו מדת הפשיטת מבטל גבהות הרשע, שכל רשע יש לו גבהות, והקטנות שהוא מדת הפשיטת, לא יוכל לבטל בגבהותו. ולכך אמר הכתוב [ירמיה ה, כב] 'אשר שמתי חול גבול לים', כי הגלים הם שוטפין הכל לגבהותן, כך כאשר הגל מגיע אל שפת הים, אשר שם החול מבטל כח הגלים לטעם אשר אמרנו. כי החול דק וקטן הוא, ויש לו הפשיטות, והוא מבטל כח הגלים... לכך הרשעים שבאין על האדם בשביל גבהותן ורוממתם, כאשר יהיה מקטין עצמו, ויהיה לו מידות הפשיטות שיש לשפלים ולקטנים, לא יוכל לו הרשע בגבהותו".

(1265) ובכת"י כאן כתב בקיצור: "לא הביא ראיה רק שהלוה ואינו משלם הוא רשע, וסתם רשע הוא רע לשמים ורע לבריות". ובזה כנראה רמז לשני הסבריו בנדפס; ההסבר הראשון [שהלוה ואינו משלם נקרא רשע מפאת ריחוקו מהקב"ה] הוא בגדר "רע לשמים", ואילו ההסבר השני [שנקרא רשע משום שיוצא מהפשיטות] הוא בגדר "רע לבריות".

(1266) כפי שכתב כמה פעמים שפירושיו מוכרחים ומבוארים לכל מי שיש בו חכמה, וכגון בגבורות ה' פכ"ג [ק:] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה, ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "ודבר זה

ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת". ולהלן פ"ו מ"ג [ד"ה ומה שאמר] כתב: "הדבר הזה כמו שאר דברי חכמים, שנראים רחוקים מאוד למי שהוא חסר דעת". ראה למעלה הערה 965. ובנצח ישראל ס"פ ז כתב: "ואם תתבונן מאוד מאוד, תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית".

(1267) כן כתב פעמים הרבה, וכגון, למעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 218] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד הדעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ולמעלה פ"א מ"ה [לאחר ציון 753] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא". ולמעלה [לפני ציון 974] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי חכמים דברי חכמה גדולה". וראה הערות 1272, 1352.

(1268) כפי שכתב בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיב.], וז"ל: "הדברים אשר נבאר הם דברים אשר נמצא בספרי חכמה גנוזים וטמונים, על אותן דברים לא נוסיף ולא נחסיר, רק תוספת ביאור נעשה, להעלם ולהסתר הדברים ההם, עד שיקנה האדם בהם הבנה" [הובא למעלה פ"א הערה 525]. ובפרקי מבוא לספר נשמת חיים [עמוד 13] מובא: "כך רגיל היה בפיו של הרבי מווארקי; האר"י הקדוש גילה את הסוד שבנסתר, ומהר"ל - את הנגלה שבנסתר".

(1269) בבחינת "ישמע חכם ויוסף לקח" [משלי א, ה], וכן [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד". ורגיל לכתוב כן כאשר מונע עצמו מלהרחיב יותר, וכגון בתפארת ישראל ס"פ כג: "ודברים אלו דברים ברורים למבין דברי חכמה, והחכם יוסיף חכמה ודעת, כי אי אפשר לפרש הכל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקד.] כתב: "ואם כי אי אפשר לכתוב דברים נוראים כאלו, רק כי הדברים האלו מועטים בכתב, ורובם חכם יוסיף חכמה ודעת". ובגו"א בראשית פ"א תחילת אות נב כתב: "אציע מן המאמר הזה מה שאפשר שיקנה קצת הבנה בזה, ואולי יקנה יותר מעצמו", ושם הערה 174. וראה להלן הערות 1514, 1515.

(1270) פירוש - בחמשה שבחים שריב"ז אמר על תלמידיו ["בור סיד שאינו מאבד טפה", אשרי יולדתו" וכו'], שנתבאר למעלה שהם כנגד חמשה חלקי האדם.

(1271) עפ"י הנאמר [תהלים פט, ח] "אל נערץ בסוד קדושים רבה". ובנצח ישראל פ"ה [ק:] כתב: "וכל אלו דברים ברורים, אין ספק למי שעמד בסוד קדושים". ובנצח ישראל

ס"פ ז כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנוים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה. ואל יעלה על דעתך שיש ספק בדבר אחד מן הדברים האלו, אבל כל הדברים האלו אשר אמרנו הם כמו טפה מן הים. כי איך אפשר לחמורים כמונו לעמוד בסוד קדושים". ולהלן פ"ה מ"ט [ד"ה וכן על] כתב: "וכל זה ידוע לנבונים... כאשר ידוע למי שעמד בסוד קדושים".

(1272) לשונו להלן פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה]: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה". והוא יסוד נפוץ בספריו, וכגון בבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג: "וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים", ושם הערה 188. וראה בבאר הגולה באר השני הערה 383, ושם בבאר הששי הערה 1061. ובבאר הגולה באר הששי [שלח:] כתב: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה והשכל... ולכך נקראו 'דברי חכמים' [קהלת יב, יא], שהם דברים שכלים בלבד". וראה הערה 1267.

(1273) לשונו בנצח ישראל ס"פ ז: "וגם אל תשער בדעתך כי אפשר לכתוב בפירוש, כי איך אפשר לפרש הכל בכתב. אבל באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל. ואם היינו באים לכתוב על המאמרים האלו מה שרמזו, לא היה מספיק הזמן".

משנה י

(1274) כפי שכתב בגבורות ה' פי"ב [סה.]: "למה... דוקא לא פחות ולא יותר... שלא נוכל לומר שדבר זה במקרה... בלי סבה, כי סבה המקרית אינה תמידית, ודבר זה תמיד היה". ואף כאן אי אפשר לומר שזהו מקרה, מאחר שכל חמשת התלמידים אמרו שלשה דברים, והמקרה לא יתמיד.

(1275) "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך, ואל תהי נוח לכעוס, ושוב יום אחד לפני מיתתך, והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים, והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה וכו'". וראה רש"י ורע"ב שחילקו את דברי ר"א לשלשה קטעים; (א) "יהי כבוד חברך" כאשר "לא תהי נח לכעוס". (ב) "שוב יום אחד לפני מיתתך". (ג) "הוי מתחמם וכו'". והרמב"ם יישב

השאלה כך; (א) "יהי כבוד חברך". (ב) "אל תהי נח לכעוס". (ג) "ושוב יום אחד וכו'", ושאר דברים אינו אומרם מעצמו, אלא ששמעם מאחרים. ורבינו יונה תירץ כי השלשה הראשונים היו מרגלא בפיו תמיד, והאחרון לא היה רגיל לאומרו.

(1276) לכאורה הוא משום שכך נאמר בתורה [ויקרא יט, יח] "ואהבת לרעך **כמוך**", ומשום כך "יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך" [ראה להלן הערה 1291]. ואולי כוונתו שהואיל ואין לומר שהתנא בא לומר דבר שכבר כתוב מפורש בתורה, בעל כרחך שכוונת התנא אינו מצד האמור בפסוק, אלא שזו סברה שכוחה יפה מצד עצמה, ועל כך שפיר יש להעיר "מאיזה טעם דבר זה".

(1277) ודברים המוזכרים יחד צריכים להיות שייכים להדדי, וכפי שהזכיר למעלה הרבה פעמים [פ"א הערות 709, 852, 888, ועוד, ובפרק זה הערות 379, 416, 478, 551, ולהלן הערה 1388].

(1278) נמצא שהקשה כאן חמש שאלות; (א) למה אמרו בדוקא שלשה דברים [התשובה על כך מציון 1278 ואילך]. (ב) רבי אליעזר אמר יותר משלשה דברים [התשובה על כך מציון 1311 ואילך]. (ג) מדוע "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך" [התשובה על כך מציון 1286 ואילך]. (ד) מה הקשר בין דברי רבי אליעזר [התשובה על כך מציון 1290 ואילך]. (ה) מהי האריכות לשון "שנשיכתן נשיכת שועל וכו' כנחלי אש" [התשובה על כך מציון 1310 ואילך].

(1279) עפ"י הנאמר [משלי ג, ג] "כתבם על לוח לבך", והגר"א שם ביאר שתמיד יהיו במחשבתך. ואודות שדברי מוסר אמורים להיות תמיד על לוח לב האדם, כן נאמר [משלי ד, יג] "החזק במוסר אל תרף נצרה כי היא חייך", ופירש שם הגר"א "אחוז את המוסר שהתחלת בו ותחזק את עצמך במוסר. 'אל תרף', אפילו לשעה אחת אל תרף את עצמך מן המוסר". ולמעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 203] כתב: "ראינו כי המסכתא הזאת, שהראשונים רצו לקבוע דבריהם על לב בני אדם... ולכך ראינו לפרש דברי המסכתא הזאת, כי כאשר יבין עומק דבריה, אין ספק שיחקוק הדברים על לבו, ולא יסורו ימין ושמאל". ולמעלה פ"א מ"א [לאחר ציון 288] גם עמד על נקודה זו [שדברי מוסר נאמרו בשלשה דברים], אך לא הוסיף שהוא משום ששלשה קלים יותר לזכרון, כפי שיכתוב כאן.

(1280) מעין מה שאמרו [קידושין ריש ו.] "תנו רבנן, הרי את אשתי, הרי את ארוסתי, הרי את קנויה לי, מקודשת. הרי את שלי, הרי את ברשותי, הרי את זקוקה לי, מקודשת. וליתנינהו כולהו כחדא ["למה לי למיתני 'מקודשת' 'מקודשת' תרי זימני" (רש"י שם)].

תנא תלת תלת שמעינהו וגרסינהו". והביאור כדברי המהר"ל כאן, ששלשה דברים דרך האדם לזכור, אך יותר משלשה עלול לשכוח קצת מהדברים.

(1281) "לפי שמתקיימת גירסא שלה יותר מן הארוכה" [רש"י שם]. וכן בתפארת ישראל פס"ט [תתרפ.] ביאר לפי זה מדוע התורה שבע"פ לא נכתבה. ואין כוונתו לומר ש"דרך קצרה" היא שלשה דברים דוקא, אלא שכוונתו להורות שהמעלה של "דרך קצרה" היא בכך שהיא קלה יותר לזכרון. ומכך נלמד שיש חשיבות לשנות את הדברים באופן שיהיו קלים לזכרון.

(1282) כפי שכתב למעלה פ"א מ"א [מציון 288 ואילך]. כגון "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות" [למעלה פ"א מ"ו], "הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע, ואל תתיאש מן הפורענות" [שם משנה ז], וכיו"ב.

(1283) לשונו למעלה פ"א מ"א [לאחר ציון 288]: "כי מספר שלשה כולל הדבר, והפכו, והאמצע בין שניהם. ולכך רוב המוסרים במסכתא זאת הם להשלים את האדם בדבר אחד, ובדבר שהוא הפכו, ובדבר שהוא כמו אמצעי ביניהם", וראה שם הערה 292, ובסמוך הערה 1290. וכן כתב להלן פ"ג מ"ג [ד"ה אמנם מה], וז"ל: "ועוד השנים הם כנגד שתי הקצוות שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלשה יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים, כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם". אמנם מלשונו כאן קצת יותר משמע שכוונתו להסבר שני שכתב להלן פ"ג מ"ג [ד"ה אמנם מה], וז"ל: "כי שנים הם מחולקים, ואין למספר זה מאחד כלל. ולפיכך לא תמצא מספר שנקרא לגמרי על שם רבוי כמו 'שנים' במ"ם הרבוי, כי שנים תחלת הרבוי, ולכך יבא מלת 'שנים' במ"ם הרבוי. ויש לך להבין עוד בחכמה איך שנים הם רבוי, ולא יתאחדו, ושלשה יש להם התאחדות כאילו הם דבר אחד. ולכך יבא מספר שלשה תמיד על דבר שיש להם חבור ביחד, ולא כן שנים. וזה תוכל להבין בצורה כאשר תניח שני קוים זה אצל זה אין זה נראה כאחד כלל, בעבור שלא יתאחדו הקוים... אבל כאשר אתה מניח שלשה... הרי הקוים הם מתאחדים, ודבר זה נקרא דבר אחד. ולפיכך בשנים אין צירוף, ולא כן בשלשה, כי מספר זה יש צירוף".

(1284) ועל כך נאמר "תפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט תפסת" [ר"ה ד:].

(1285) לשונו בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:]: "ובפרק הרואה [ברכות נד:] אמר רב יהודה, שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם, ואלו הן; המאריך בתפלה, והמאריך בשלחנו, והמאריך בבית הכסא. ודברים אלו צריכים פירוש וביאור. וכבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה". ובזה מיישב שאלתו הראשונה "למה בחרו כל אחד ואחד לומר שלשה דברים, לא פחות ולא יותר". וראה להלן הערה 1464.

(1286) פ"א מ"ב [בביאור המשנה שם "על שלשה דברים העולם עומד, על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים"].

(1287) לשונו למעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 352]: "ראוי שיהיה טוב לשמים, הוא השם יתברך, אשר ברא את האדם, ויהיה עובד אליו, עושה רצונו... ובגמרא בפרק קמא דקידושין [מ.] 'אמרו לצדיק כי טוב' [ישעיה ג, י], וכי יש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים ואינו טוב לבריות, זהו צדיק שאינו טוב. טוב לשמים וטוב לבריות, זהו צדיק שהוא טוב, עד כאן... ואחר כך אמר 'על העבודה'. והעבודה שהיא עבודה בעצם ובראשונה היא העבודה בקרבנות, ואין דבר יותר ראשון מזה... ולפיכך העבודה היא עמוד אל העולם, שמזה יחשוב האדם שלם וטוב אל מי שבראו, כאשר הוא עובד לו, וצריך שיהיה האדם שלם וטוב לבוראו".

(1288) לשונו למעלה פ"א מ"ב [לפני ציון 390]: "וכנגד הג', שצריך שיהיה האדם שלם וטוב עם זולתו, זהו על ידי גמילות חסדים, כאשר הוא עושה לזולתו חסד חנם. הנה אין ספק שבזה הוא טוב לזולתו, ואין דבר יותר טוב מזה כאשר עושה טוב לזולתו בחנם, ואז הוא טוב לגמרי... כי האדם הזה אינו יחידי בעולם, אבל השם יתברך בראו עם בני אדם אחרים, ולפיכך צריך שיהיה שומר היחס הזה שיש לו אל שאר בני אדם".

(1289) לשונו למעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 360]: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר".

(1290) שהביא שם [לאחר ציון 120] שלש דעות בגמרא [ב"ק ל.] שמאן דבעי למהוי חסידא, יקיים מילי דנזיקין, מילי דאבות, ומילי דברכות. וכתב על כך: "כי שלימות האדם הוא בשלשה פנים, שאין האחד כמו השני; כי צריך האדם שיהיה שלם עם זולתו מבני אדם. וצריך שיהיה שלם בעצמו, עד שהוא בריה שלימה. וצריך שיהיה שלם עם בוראו, דהיינו בדבר שמגיע לבוראו. ואלו ג' שלימות כוללים הכל, ויתבאר דבר זה בפרק משה קבל באריכות", ושם הערות 122, 131. וכן הוא בתפארת ישראל פנ"ד [תתמג.], ושם הערות 42, 46. והנה למעלה פ"א מ"א [לאחר ציון 288] כתב: "כי מספר שלשה כולל הדבר, והפכו, והאמצע בין שניהם. ולכך רוב המוסרים במסכתא זאת הם להשלים את האדם בדבר אחד, ובדבר שהוא הפכו, ובדבר שהוא כמו אמצעי ביניהם" [הובא כאן בהערה 1283]. ויש להבין, בשלשה דברים אלו של רבי אליעזר, מה מורה על הדבר, והפכו, והאמצעי ביניהם. ומסדר הדברים של רבי אליעזר משמע שקצה אחד הוא שלימות לזולתו ["יהי כבוד חברך וכו'"], וקצה אחר הוא שלימות עצמו ["אל תהי נוח לכעוס"], והאמצעי הוא שלימות כלפי הקב"ה ["ושוב יום אחד לפני מיתתך"].

(1291) "יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך כיצד, מלמד שכשם שרואה את כבודו, כך יהא אדם רואה את כבוד חבירו. וכשם שאין אדם רוצה שיהא שם רע על כבודו, כך יהא אדם רוצה שלא להוציא שם רע על כבודו של חברו" [אבות דרבי נתן פט"ו מ"א]. והרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"ג כתב: "צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו" [ראה להלן הערה 1382]. ואמרו [שבת לא.] "דעלך סני לחברך לא תעביד".

(1292) מקשה מהסיפא שאמרו שם שיהיה "כבוד חברך כמורא רבך", וכאן אמרו "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך". הרי להלן כבוד החבר הוא במעלה גבוהה יותר מהאמור כאן.

(1293) לשונו להלן פ"ד מי"ג: "ואמר 'יהי כבוד חבירך כמורא רבך'... פירוש כי שני חבירים, כל אחד השלמה לאחר, שכל שני חבירים הם משלימים זה לזה, ומאחר שכל אחד הוא השלמת השני, הנה מצד הזה יש לו דמיון אל הרב, שהוא השלמתו של תלמיד. ומפני כך אמר 'יהי כבוד חבירך כמורא רבך', שיש לתלמיד לקבל מורא מרבו אשר הוא משלים אותו, וכך החבירים מצד שהם חבירים ביחד, ו'טובים השנים מן האחד' [קהלת ד, ט], הרי כל אחד הוא השלמתו של השני, ולכך יהיה כבוד חבירך מצד זה כמורא רבך". וכן בגו"א שמות פי"ז אות ב כתב: "כבוד חבירך ככבוד רבך', מפני כי החבר לפי שהוא מתחבר לו, הרי 'טובים השנים מן האחד', ובזה מוסיף לו חכמה, והרי מצד

מה הוא כמו רבו". וברור שאחד המשלים את חברו כדמיון השלמת רב לתלמידו איירי בחבר ללימוד תורה וחכמה, ולא בשאר מילי. ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשירי של התורה הוא "דיבוק חברים", וראה בדבריו שם.

(1294) וסיפא דקרא ["ורעה מבשרך"] מבאר רישא דקרא ["והסר כעס מלבך"], וכמבואר ברש"י שם. ולכך למדנו מכך שהכעס הוא רע לעצמו של אדם. ועוד אודות שלבו של אדם הוא עצם האדם, כן נתבאר למעלה שהלב הוא שורש ועצם האדם [ראה למעלה הערה 1212], ולכך "והסר כעס מלבך" מורה שחסרון הכעס חל על לבו של האדם, וזהו חסרון בעצם האדם. ובנתיב כח היצר ס"פ ב [ב, קכז:] כתב: "ותבין כי לדעת הכל היצר הרע הוא יושב על שתי מפתחות הלב [ברכות סא.], אשר הלב הוא שורש האדם, והרע דבק בשורש האדם הוא הלב" [הובא למעלה בהערה 993].

(1295) בגמרא שלפנינו איתא "רבי יונתן", אך מצויין שם שבעין יעקב הגירסא היא "רבי יוחנן". ודרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב [ראה בהקדמה הערה 30]. וראה להלן הערה 1400.

(1296) "ששכינה אינה חשובה כנגדו" [ר"ן שם].

(1297) "אלמא דכועס הוי כסיל" [ר"ן שם].

(1298) "אלמא מוסיף טפשות" [ר"ן שם].

(1299) בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:] הביא מאמרים אלו, ובסוף דבריו כתב שם: "ושלשה דברים הנזכרים כאן, דהיינו שאין השכינה חשובה כנגדו, ומשכח תלמודו, ושהוא בעל חטא, כל אחד מוסיף על השני. כי אין השכינה חשובה כנגדו, דבר זה הוא ראשון, שכל כך יוצא מן הסדר עד שהשכינה אינה חשובה נגדו. ויותר כי חכמתו מסתלקת ממנו, שעושה דבר זה רושם בעצמו, עד שחכמתו מסתלקת ממנו. והוסיף עוד יותר מזה, שהוא בעל חטא בעצמו. והכל כי הכעס הוא דבר זר לגמרי, יוצא מן הסדר הראוי, עד שימצא בו שלשה דברים אלו שהם זרים. ועל ידי שלשה דברים אלו הוא יוצא מן הסדר בכל, כאשר תבין אלו ג' דברים". וראה עוד בח"א לנדרים כב. [ב, ד:]. ולהלן פ"ה מי"א [ד"ה ואמנם יש] ביאר מדוע הכעס מורה שעוונתיו מרובין. וראה להלן הערה 1498. **אמנם יש** לעורר, הואיל והכעס הוא כל כך יוצא מן הסדר, מדוע הלשון הוא "ואל תהי **נוח** לכעוס", היה צריך להאמר "ואל תכעס", שלא יכעס כלל ועיקר. והרבינו יונה כתב על כך: "ידוע הוא כי מדת הכעס היא רעה עד מאד, אך טבע בני אדם להיות נמשך אחריו. על כן אמרו אחר שיש לך לכעוס לפעמים, על כרחך תזהר שלא תהיה נוח לכעוס. ואם יחפוץ רצונך את הכעס, תשקול במאזני שכלך אם מפני הדבר ההוא ראוי

לכעוס, ואם תמצא שום טענה להסיר כעס מלבך, בטלהו. אך על דבר שראוי לכעוס על כל פנים, אז יהיה כעסך עמך". והביאור הוא, שחסרון הכעס הוא משום שהכעס בא ושוטף את שכל האדם, ומוציאו מן הסדר הנכון. אך כאשר הכעס גופא מונהג על ידי השכל, והשכל הוא המחייב את הכעס, אזי אין בכעס זה חתירה תחת שלטון השכל, כי הוא עצמו תולדה מהשכל, ולכך אין בו את החסרון המתלווה לכעס הסותר לשכל. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה בשבת לא. הביאו תחילה את המעשה המורה שהלל לא היה כועס, ולאחריו שהלל אמר "דעלך סני לחברך לא תעביד". הרי שהסמיכו להדדי המאמרים של "אל תהי נוח לכעוס" עם המאמר "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", כפי שמשנתינו הסמיכה אותם.

(1300) לשון הגמרא שם: "תנן התם רבי אליעזר אומר שוב יום אחד לפני מיתתך. שאלו תלמידיו את רבי אליעזר, וכי אדם יודע איזהו יום ימות. אמר להן, וכל שכן ישוב היום, שמא ימות למחר, ונמצא כל ימיו בתשובה. ואף שלמה אמר בחכמתו [קהלת ט, ח] 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר'".

(1301) על פי הפסוק [דברים ל, ב] "ושבת עד ה' אלקיך ושמעת בקולו וגו' בכל לבבך ובכל נפשך", ואיירי במצות תשובה [עיין משך חכמה שם]. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קכה:] כתב: "קרא את יצר טוב 'חכם' [נדרים לב:], כי יצר טוב מכריע אותו להיות רואה את הנולד בכל מעשיו, ומפני כך הוא החכם, כמו שאמרו [תמיד לב.] 'איזהו חכם הרואה את הנולד'. כי אם הוא חוטא, סופו ליתן דין וחשבון, ולכך לא בא לידי חטא. ואם חטא, הוא עושה תשובה" [הובא למעלה הערה 1205]. **אמנם יש** לדייק מדוע הוסיף כאן התיבות "בכל לבבו ובכל נפשו", ומה היה חסר אם תיבות אלו לא היו נכתבות. ונראה, שבא להורות על התשובה השייכת לסדר העולם, שכשם שחסרון הכעס הוא שיש בו יציאה מן הסדר [כמבואר בהערה 1299], כך מעלת התשובה היא שייכת לסדר העולם, וכמו שכתב בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 134], וז"ל: "כי התשובה מה שהוא שב אל השם יתברך בכל לבבו ובכל נפשו. ודבר זה הוא סדר העולם, שהעולם הזה שב אל השם יתברך, ואין לו קיום מצד עצמו, רק שהוא שב אל השם יתברך אשר ממנו הוא נמצא, ואליו שבים כל הנמצאים. וזהו קיום שלהם, מפני שהם שבים אל השם יתברך [הובא למעלה פ"א הערה 452]... ודבר שהוא סדר העולם, שכך ברא השם יתברך את העולם, וזה עצמו זכות האדם כאשר האדם נמשך אחר סדר העולם אשר סידר השם יתברך... ומפני כי התשובה היא שהנמצאים שבים אל השם יתברך כמו שנמצאו ממנו, וזה גם כן הוא סדר העולם, ולכך כאשר החוטא שב אל השם יתברך נעשים הזדונות

שלו כזכיות [יומא פו:], שהרי יש כאן השבה אל השם יתברך כמו שהוא סדר העולם. ולכך החוטא הזה, שנתרחק מן השם יתברך על ידי חטאו, והריחוק הוא מחייב ההשבה אל השם יתברך, ולפיכך הריחוק הזה נעשית לו זכיות כאשר יש כאן השבה אל השם יתברך. ודוקא כאשר התשובה מתוך אהבה, שכאשר התשובה היא מתוך אהבה, אשר האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'. לכך התשובה שהוא סדר העולם, שיהיה העולם דבוק בו יתברך שיהיה לעולם קיום, ומפני כי אין דביקות רק מכח אהבה, לכך כאשר התשובה היא מתוך אהבה דוקא נחשבו לו הזדונות כזכיות, במה שזכיות כל הנמצאים מה שהם שבים אל השם יתברך, וזהו סדר העולם, לכן זה שהוא שב אל השם יתברך כאשר ראוי אל הבריאה להיות דבקים מתוך אהבה, זדונות נעשים כזכיות. ואלו הדברים אין לפרש אותם לעומק שלהם". והואיל וכאן מדובר ב"טוב לשמים", לכך כאן איירי בתשובה מאהבה, שהיא "בכל לבבו ובכל נפשו" [כי רק אהבה היא בכל הלב, וכמבואר למעלה הערה 402]. ולהלן [לאחר ציון 1498] כתב: "ואחר כך אמר 'ושוב יום אחד לפני מיתתך', ורוצה לומר שאם חטאת, ו'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' [קהלת ז, כ], יהיה נזהר לעשות כל יום ויום תשובה".

(1302) לשונו בנתיב התשובה פ"ב [לפני ציון 22]: "ויש לשאול, למה אמר רבי אליעזר בהך לישנא, הוי ליה לומר 'ושוב כל ימיך', כדי שנשמע מזה שיהיה כל ימיו בתשובה".

(1303) כמובא לשון הגמרא בהערה 1300.

(1304) בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 23] הביא שתי תשובות, כאשר התשובה השניה היא כדבריו שיבאר כאן. ובתשובתו הראשונה שם כתב: "ויש לתרץ דהוי משמע [אם ר"א היה אומר "ושוב כל ימיך"] אם היה כל ימיו חוטא, אין תקנה אליו לשוב יום או יומים לפני מיתתו, כיון שכל כך זמן היה בחטא. ועל זה אמר 'שוב יום אחד לפני מיתתך', שאף אם חטא כל ימיו, יש לו לשוב אף יום אחד לפני מיתתו, ומועיל לו התשובה. ולפיכך אמר בזה הלשון". אמנם קושיתו השניה כאן [שלא הקשה בנתיב התשובה, והיא "שאם עשה תשובה בילדותו, למה צריך אליו התשובה אחר כך"] עדיין קשה. וכנראה מחמת כן לא הביא כאן תשובה זו, כי שאלתו השניה [שנשאלה רק כאן] מחייבת לומר רק כהסברו השני בנתיב התשובה.

(1305) כמו שנאמר [קהלת יב, ז] "וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים וגו'", ובשבת קנב: דרשו שהפסוק עוסק בשעת המיתה. ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה וציוה] כתב: "כמו שמסיק שם [נדה לא.] כיון שמת האדם, נוטל הקב"ה

חלקו... כי הנפש תשוב אל האלקים". ואמרו [נדה ל:] "'כי לי תכרע כל ברך' [ישעיה מה, כג], זה יום המיתה, שנאמר [תהלים כב, ל] 'לפניו יכרעו כל יורדי עפר'". ובנתיב העבודה פ"י [א, קח:] כתב: "ודבר זה כי לכך נקרא יום המיתה כריעה, שהאדם בטל חיותו ושב אל העלה, שהכורע יש לו נפילה על ברכיו, ומוסר עצמו אל אשר כורע אליו, וזהו ענין הכריעה במודים". ובהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קעח] כתב: "לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה... ואף כי משה רבינו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי... ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העוה"ז... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עילוי אל הצדיק מדבר זה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה ולפיכך אמר] כתב: "כי כאשר סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ה אות יג. וזהו מאמר חכמים [חולין ז:] "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן" [הובא למעלה הערה 854].

(1306) עפ"י קהלת יב, ז "וישוב העפר אל הארץ והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה". ובנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ומפני כך] כתב: "כי הוא יתברך התחלת הכל, ולכך השם יתברך מקבל שבים, מצד כי הכל ראוי לשוב אל דבר שהוא התחלה לו".

(1307) לשונו בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 26]: "כי עיקר תשובה קודם וסמוך למיתתו, והוא יותר ממה שישוב זמן הרבה קודם מיתתו, וזה מפני כי האדם במיתתו ראוי לשוב אל השם יתברך. ולפיכך אם שב קודם מיתתו, אז במיתתו שב אל השם יתברך לגמרי, להיות נשמתו צרורה ודבוקה עם השם יתברך, וזה ידוע". וכאן ובנתיב התשובה רומז לפסוק [ש"א כה, כט] "והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך וגו'". ובשבת קנב: למדו שפסוק זה נאמר על נשמותיהן של צדיקים, אשר הן גנוזות תחת כסא הכבוד. ובח"א שם [א, פד:] כתב: "ונפשם צרורה בצרור החיים, שאין נפשם נכרתת מצרור הנשמות מן כסא הכבוד, שהוא המקום אשר שם דירת הנשמה של צדיקים". הרי שפסוק זה מורה על הדביקות היותר גדולה ששייכת שתהיה בין הנשמה להשי"ת. ולדביקות זו יכולה הנשמה להגיע כאשר האדם עושה תשובה בשעת מיתתו. א"כ התשובה מגיעה לפסגתה כאשר היא נעשית סמוך למיתה, כי מהותה של התשובה היא השבה אל השי"ת [כפי שנתבאר בנתיב התשובה פ"א הערה 139], ובשעת מיתה בלא"ה האדם שב אל השי"ת, ולכך זו שעתה היפה של התשובה. ונאמר [דברים כח, ו] "ברוך אתה בבואך וברוך אתה בצאתך", ופירש רש"י שם "שתהא יציאתך מן העולם

בלא חטא כביאתך לעולם". ובב"מ פו. "אשריך רבה בר נחמני שגופך טהור ויצאתה נשמתך בטהור", הרי שיש ענין שנשמת אדם תצא ממנו בטהרה ובלא חטא.

(1308) בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 26], והובא בהערה הקודמת. ובשבת קיח: מובא שרבי יוסי התפלל על עצמו שיהיה חלקו עם המתים בדרך מצוה. וכתב על כך להלן פ"ד מי"ח [ד"ה וכבר רמזו] בזה"ל: "ולמה אמר 'עם המתים בדרך מצוה', ולא 'עם עושי מצוה'. אבל המתים בדרך מצוה הנה הוא מתנועע אל השם יתברך, נחשב שהוא עם השם יתברך... כאילו הוא אחד עמו. מה שאין כן מי שעשה כבר המצוה, וקנה אותה, הרי קנה המדריגה שיש לעושי מצוה, אבל לא יאמר בזה שהוא מתעלה להתדבק בו יתברך לגמרי. אבל כאשר הוא מת בדרך מצוה, היה מתעלה להתדבק בו, ומתוך זה הרי הוא מת, הרי מתדבק עם השם יתברך... וזהו מה שאמרנו למעלה 'ושוב יום אחד לפני מיתתך', כי ראוי שתהא המיתה מתוך תשובה". וראה שם בהערות בנוגע ל"שוב יום אחד לפני מיתתך", האם זהו דין בתשובה, או שזהו דין במיתה. וראה עוד בח"א לשבת קיח: [א, נח:].

(1309) ובכך מיישב שאלתו השלישית והרביעית למעלה [אחרי ציון 1275]: "'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', מאיזה טעם דבר זה. ועוד, אין הדברים נקשרים יחד 'אל תהי נוח לכעוס, ושוב יום אחד לפני מיתתך'". ועל כך ביאר, ששלימות האדם מחייבת שיהיה שלם עם זולתו ["יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך"] ושלם עם עצמו ["אל תהי נוח לכעוס"] ושלם עם בוראו ["ושוב יום אחד לפני מיתתך"].

(1310) (א) "והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים". (ב) "והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה". (ג) "ואף כל דבריהם כגחלי אש", וכמו שמבאר.

(1311) מיישב בזה את שאלתו השניה למעלה [לאחר ציון 1274]: "ועוד, הרי רבי אליעזר אמר דברים הרבה", ועל כך מיישב שאמנם ר"א אמר דברים הרבה, אך הם ששה דברים המחולקים לשתי קבוצות של שלשה דברים, א"כ אין בכך חריגה מ"הם אמרו שלשה דברים", וכמו שמבאר. וברוב נוסחאות המשנה איתא "הם אמרו שלשה שלשה דברים" [ראה שנויי נוסחאות המודפס במשניות], ולפי דבריו כאן הענין מחוור מאוד, שהם אמרו בבות בנות שלשה דברים בכל בבא ["שלשה שלשה"].

(1312) והוא היחס לתלמידי חכמים. ואודות שהתלמיד חכם הוא בגדר "שכל", כן כתב בבאר הגולה באר השני [קעב:], וז"ל: "מדת השכל בתלמיד חכם", ועל פי זה ביאר שם מדוע תלמיד חכם הוא נוקם ונוטר כנחש [יומא כב:], ושם הערה 336. ובנתיב התורה פי"א [א, מט:] כתב: "תלמיד חכם יש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם

העליון". ובנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "תלמידי חכמים... [הם] אותם שיש בהם השכל". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "החכם בו שכל נבדל מן החמרי", וראה שם הערה 41. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] ביאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי. ובנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצג.] כתב: "ובפרק שני דייני גזירות [כתובות קה:] אמר אבייי, האי צורבא מדרבנן דמרחמי ליה בני מאתיה [ת"ח שבני עירו אוהבים אותו], לא משום דמעלי טפי, רק משום דלא מוכח להו במילי דשמיא [אין זה משום מעלתו, אלא משום שאינו מוכיח אותם במילי דשמיא], עד כאן. פירוש, כבר אמרנו כי הת"ח בעם הוא דומה כמו השכל בגוף... והשכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל. ולפיכך האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מאתיה, אי אפשר שיהיה זה רק משום שאין עליו משפט השכל, דלא מוכח להו במילי דשמיא. ומזה הצד יש כאן חיבור ואהבה... ויש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור, וזה מבואר". וראה דבריו בח"א למכות יא. [ד, ב.] בביאור הגמרא שם ש"קללת חכם אפילו בחנם היא באה", שתלה זאת "כי הת"ח יש לו השכל" [הובא למעלה פ"א הערה 688].

(1313) פירוש - אין שלשת הדברים האחרונים [השייכים לשכל] משתתפים עם שלשת הדברים הראשונים [השייכים לאדם]. ובכת"י כאן כתב: "ועוד אמר ג' דברים בפני עצמם, שאינם שייכים אל ג' דברים הראשונים". ואודות שהשכל אינו משתתף עם האדם, אלא נבדל מהאדם, כן כתב למעלה פ"א מ"ד בביאור המשנה שם "והוי מתאבק בעפר רגליהם", שכתב [לפני ציון 687]: "דבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן נבדל מן האדם, ואם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל", ושם הערות 688, 689. וראה למעלה הערה 852.

(1314) הרמב"ם מנה הדביקות לחכמים כאחת מתרי"ג מצות, שבספר המצות שלו מצות עשה ו, כתב: "היא שצונו להדבק עם החכמים ולהתיחד עמהם, ולהתמיד בישיבתם ולהשתתף עמהם בכל אופן מאופני החברה, במאכל ובמשתה ובעסק, כדי שיגיע לנו בזה להדמות במעשיהם, ולהאמין הדעות האמתיות מדבריהם. והוא אמרו יתברך [דברים י, כ] 'ובו תדבק'... ובא הפירוש [ספרי דברים יא, כב] 'ולדבקה בו', הדבק בחכמים ותלמידיהם". וא"כ יש לשאול, מה חידש בזה ר"א, הרי זו אחת מתרי"ג מצות התורה. והרבינו יונה כתב כאן: "כנגד אורן, ולא קרוב". אמנם המהר"ל מפרש בסמוך שהאזהרה שלא להתקרב מדי היא הבבא השניה של ר"א ["והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה"], אך בבבא הראשונה דיבר רק על ההתקרבות, ומה הוסיף בזה על המצוה

שנאמרה בתורה. ויש לומר, שר"א ביאר את התועלת שיש לאדם מכך שדבק בחכמים, שמקבל מכך הנאה כפי שהאדם נהנה מהתחממות האור, וכמו שמבאר בסמוך.

(1315) לשון הרמב"ם כאן: "והמשיל זה במי שמתחמם באש, שאם ישב רחוק ממנו יהנה בחומו, ויקבל תועלת באורו". וכן כתב כאן רבינו יונה: "משל למתחמם כנגד האור, אם עמד ברחוק כראוי לו, נמצא נהנה ואינו נכוה... כן המתחמם כנגד אורן של חכמים, ונהנה מחכמתם וכו'". והתחממות נחשבת להנאה, וכמבואר בשו"ע אור"ח סימן תקיא סעיף א, ובמשנה ברורה שם סק"א.

(1316) לשון המשנה שם "יהי ביתך בית ועד לחכמים, והוי מתאבק בעפר רגליהם, והוי שותה בצמא את דבריהם", ולשונו שם [לאחר ציון 682]: "אמר 'יהי ביתך בית ועד לחכמים', שיהיה בתוך ביתו חכמים, וזהו שלימות גדול כאשר ביתו הוא עומד לחכמים... 'הוי שותה בצמא את כל דבריהם'. פירוש, כמו שהשכל הוא משלים את האדם, וכאשר אין השכל באדם אז האדם חסר, ובשכל יושלם האדם. ולפיכך ישתה האדם בצמאה דבריהם, כי האדם שלא ישתה הוא חסר, ובשתיה יושלם. ולפיכך הוא שותה בצמאה, והוא להוט מאד אחר השלמת חסרון שלו, שכל זמן שהוא חסר אינו בטוב. ולכך ישתה בצמאה דבריהם גם כן, שבזה נראה כי התלמיד חכם הוא השלמת בני אדם, כמו שהוא אצל האדם שהשכל הוא השלמת האדם, וכאשר אין בו שכל הוא חסר". ובבאר הגולה באר השביעי [שסה.] כתב: "כאשר האדם יש לו חבור אל השכל, הוא התלמיד חכם... נכנס בגדר עמו... כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי, ולפיכך הדבק בתלמיד חכם... יש לו גם דביקות בשכינה, אף כי אינו תלמיד חכם כלל... ואל הבריאה הזאת ראוי שיתחבר הכל" [הובא למעלה פ"א הערה 684]

(1317) כן ביארו כאן הרמב"ם והרבינו יונה. ובתפארת ישראל כאן כתב: "תזהר שלא תפגם כבודם על ידי שאתה רגיל תמיד עמהם". ולמעלה פ"א מ"ד [לאחר ציון 684] כתב: "ואמר 'הוי מתאבק בעפר רגליהם', כלומר שלא יהיו החכמים נחשבים אליו כמו דרך החברים, שבזה היה ממעט במעלת החכמה כאשר הוא עדיין אינו חכם כמותם. אבל יהיה מתחבר להם, דהיינו להשפיל תחת רגליהם. וזהו 'הוי מתאבק בעפר רגליהם', שהוא סוף שפלותם, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ויהיה מתאבק בהם להשפיל עצמו לגמרי, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ודבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן הוא נבדל מן האדם, ואם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל. ולא שיהיה נבדל לגמרי מן התלמיד חכם, שאם כן לא

היה התלמיד חכם אצל האדם במדריגת השכל שהוא באדם, שנמצא השכל בביתו, הוא גוף האדם הגשמי, שדומה לבית, כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל, ובזה האדם מתאבק בשכל. וכך יהיה נוהג עם תלמיד חכם בביתו, שיהיה נמצא תלמיד חכם בביתו, אבל לא יהיה לו חבור גמור אליהם, רק מתאבק בעפר רגליהם כאשר ראוי לנהוג. וכאשר ימצא השכל באדם, שהוא נבדל מן האדם, אין לו חבור גמור עמו, רק שנמצא עמו, והבן זה". וראה למעלה הערה 1189.

(1318) מונה את דבריו, כדי להורות כיצד יש שלשה דברים בבבא זו של דברי ר"א. והמשך המשנה ["נשיכת שועל" וכו'] הוא המשך השלב השני, והשלב השלישי הוא "ואף כל דבריהם כגחלי אש", וכמו שיבאר [ראה הערה 1334].

(1319) כי כל שונא מבקש להאביד את שנואו [ראה למעלה הערה 762], והנשיכה היא העדר הנשוך, וכמו שכתב בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:]: "כל נשיכה הוא העדר לאותו שנושך, והוא כמו נשיכת נחש". וכן נאמר [בראשית לג, ד] "וירץ עשו לקראתו ויחבקהו ויפול על צוארו וישקהו ויבכו", ודרשו חכמים [ב"ר עח, ט] "מלמד שלא בא לנשקו, אלא לנשכו, ונעשה צוארו של אבינו יעקב של שיש, וקהו שיניו של אותו רשע". ומבואר שם במדרש שנשיכה זו נובעת מפאת הכלל ש"הלכה שעשו שונא ליעקב". ועוד אמרו חכמים [פסחים מט:] "אמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. אמרו לו תלמידיו, רבי, אמור ככלב. אמר להן, זה נושך ושובר עצם, וזה נושך ואינו שובר עצם". וכתב על כך בנתיב התורה פט"ו [א, סה.] בזה"ל: "פירוש, כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים. וזה שאמר 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור', ומפרש שהוא משבר העצם, כלומר שהוא מאבד אותו. וכמו שהחמור מאבד העצם מן האדם השכלי, עד שאין מציאות לו לגמרי, כי העצם הוא עיקר קיום האדם, שהאדם נסמך עליו כל בנינו, והחמור משבר אותו. וכך האדם שהוא חמרי רוצה לבטל התלמיד חכם שהוא שכלי, וזה מפני כי החמרי הוא העדר השכלי לגמרי, עד שאין לו מציאות מצד החמרי... וזה שאמר 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור', ודבר זה מבואר". וראה להלן הערה 1556. אמנם המהרש"א בח"א לפסחים שם כתב: "אין דרך השונא לנשוך ממש".

(1320) לא מצאתי מקורו. והרע"ב כאן כתב: "נשיכת שועל - רפואתו קשה, לפי ששיניו דקות עקומות ועקושות, וצריך הרופא לחתוך הבשר באיזמל ולהרחיב הנשיכה", וכן הוא ברש"י כאן.

(1321) הנה אמרו חכמים [פסחים מט:] "אמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. אמרו לו תלמידיו, רבי, אמור ככלב. אמר להן, זה נושך ושובר עצם, וזה נושך ואינו שובר עצם" [ראה הערה 1319]. ולפי דבריו כאן יקשה, מדוע לא אמר "ואנשכנו כשועל". וצ"ע.

(1322) ב"ב עה. "אמר ליה, ריקא, אלמלא לא ראית לא האמנת, מלגלג על דברי אתה. נתן עיניו בו, ונעשה גל של עצמות", ובנצח ישראל פנ"א [תתכ:] כתב: "ומפני שלא היה מאמין, עשאו גל עצמות, שנענש על ידו ומת, ונעשה גל עצמות", ושם הערה 55.

(1323) כן כתב הרבה פעמים שהרוחני הוא אחד, ואילו הגשמי הוא מרובה ומחולק. וכגון, בגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקוב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו [אל יעקב] רבוי כלל, רק אחדות", וראה שם הערות 70, 74, 90. [הובא למעלה בהערות 173, 304]. **ומקור מפורש** הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטל יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי".

(1324) צרף לכאן את מאמרם [מכות יא.] "קללת חכם אפילו על תנאי היא באה" ["אפילו על תנאי - ולא נתקיים התנאי, אעפ"כ היא באה" (רש"י שם)]. וכתב שם בח"א [ד, ב.]: "קללת ת"ח אפילו על תנאי היא באה... לגודל כח השכל, אשר אין השכל תנאי כלל, כאשר ידוע מענין השכל". וביאורו, כי "תנאי" הוא בבחינת "מחצה", ואין מחצה בעניני השכל, וכמבואר כאן.

(1325) פירוש - יש קפידא בלבו של התלמיד חכם כנגד אדם אחר.
(1326) מבאר שעקיצה פחותה מנשיכה, דלא כרע"ב כאן שביאר "עקיצת עקרב קשה מנשיכת נחש [גרס "נחש" ולא "שועל"]". וכן בנצח ישראל פל"א [תר.] ביאר שעקיצה קלה מנשיכה, שכתב: "מצאנו שני דברים הנושכים; האחד - הוא עקרב, כמו שאמרו 'עקיצתן עקיצת עקרב', והעקרב הוא נושך וממית בודאי. ומכל מקום אינו רק עוקץ אחד, ואינו מכלה הגוף וממית. והחמור הוא נושך ומשבר הגוף, כמו שאמר רבי עקיבא [פסחים מט:] כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. וקאמר ולימא ככלב, זה נושך ואינו משבר עצמות, וזה נושך ומשבר עצמות". וכן כתב בח"א לב"ב עד. [ג, צח:].
(1327) ברכות לג. "אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק. אמר רב ששת, לא שנו אלא נחש, אבל עקרב פוסק", ופירש רש"י שם "אבל עקרב פוסק ונוטלו, לפי שהעקרב מסוכן לעקוץ יותר משנחש מוכן לישוך". ובנצח ישראל פל"א [תר.] כתב: "כי העקרב הוא הממית, כמו שאמרו 'עקיצתן עקיצת עקרב'". וראה הערה קודמת. ובנצח ישראל פ"מ [תשז.] כתב: "העקרב שנושך את האדם... הוא לרע... הנחש אינו ממית כל כך כמו העקרב". ובגבורות ה' פע"א [שכה:] כתב: "הנחש ועקרב יש כח להם להעדיר ולהמית... כי אותם שיש להם כח על ההעדר יש להם כח עליון, כמו נחש ועקרב, שהם ממיתים, ויש להם כח על העולם, שהרי הם ממיתים האדם".
(1328) שרף הוא מין נחש [מאירי כאן].
(1329) לשון הרע"ב כאן: "לחישת שרף - כהבל היוצא מפי השרף ששורף בשעה שהוא לוחש".
(1330) כי הכועס נקרא "רתחן" [פסחים קיג:]. ובסנהדרין קט: כתב רש"י "שהרתיח - שהכעיס". ובדרשות הר"ן, דרוש חמישי, כתב: "כמו שהוא מחוייב שמי שיהיה דם לבו חם רותח, שיהיה מוכן אל הכעס, כן יתחייב שמי שיכעוס תמיד, שיתחמם מזג לבו, ויטה טבעו שיהיה מוכן אל הכעס". וממילא הכעס מקביל להבל היוצא מהשרף.
(1331) כמו שאמרו [ברכות לג.] "נפל לחפירה מלאה נחשים ועקרבים, מעידין עליו שמת, דאגב איצצא מזקי", ופירש רש"י שם "כשנפל עליהם ודחקם, הזיקוהו". הרי כאשר גרם לנחש לכעוס [שדחקו בנפילתו עליו], סכנתו קרובה. ורש"י שבת סב: כתב: "ארס של נחש, וקרי לה 'עכס' על שם שאינו מטילו אלא על ידי כעס".
(1332) בנתיב התורה פי"ב [א, נא.] כתב: "ויש לך להבין כי המבזה את התלמיד חכם אין לו רפואה [שבת קיט:], ממה שנתבאר אצל 'עקיצתן עקיצת עקרב', נתבאר באריכות

דבר זה עיין שם. כי השכל יש לו המציאות הגמור, וזה בארנו כמה פעמים, והחומר אין לו מציאות. ואף הצורה שהיא מוטבעת בחומר, אין לו מציאות גמור. והמבזה את התלמיד חכם, כאילו אינו דבר ממש, הרי הוא מתנגד אל המציאות הגמור, והמתנגד אל המציאות הוא בעצמו בעל העדר הגמור. ולכך אמר 'ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף', כי אלו דברים מביאים המיתה". ובח"א ב"מ פד: [ג, לז.] כתב: "אין חטא שגורם הפסד כמו מי שפוגע בכבוד חכמים, ששאר חטאים אין בהם דבר זה שיהיה בהם הפסד כמו הת"ח, שעקיצתן עקיצת נחש ושרף. והטעם הזה כי השכל הוא יותר קרוב אל המציאות, כאשר בארנו, ולכך השכל נקרא 'אור'... כי האור מורה על המציאות. ולפיכך המתנגד אל השכל הוא מתנגד אל המציאות, עושה עצמו בלתי נמצא, והוא נעדר. ויש להבין נחש ושרף, אשר אלו מה שאמר 'עקיצתן עקיצת', שניהם נבדלים מן האדם, כך הת"ח הוא נבדל מן שאר אדם, ולכך הוא פועל במי שהוא מתנגד אליו". וראה בבאר הגולה באר השלישי [רפו:].

(1333) גורס "אף כל דבריהם", ולא "וכל דבריהם". וכן מובא בשנויי נוסחאות שבמשניות.

(1334) פירוש - "ואף כל דבריהם כגחלי אש" אינו המשך ל"נשיכתן נשיכת שועל... ולחישתן לחישת שרף", אלא חוזר לנאמר לפני זה "והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה", שהוזכרו למעלה במשנה שתי הנהגות כלפי תלמידי חכמים [ההתקרבות ("והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים"), ושמירת המרחק מהם ("והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה")], וכאן נאמרה הנהגה שלישית ביחס של האדם כלפי תלמידי חכמים, וכמו שמבאר.

(1335) לשון רש"י כאן: "וכל דבריהם אף קלות שבקלות, כי פורץ גדרן של חכמים, כגון יחוד של פנויה".

(1336) ביאור המאמר הזה נמצא בבאר הגולה באר הראשון [סו.].

(1337) לשון רש"י שם: "עשה ולא תעשה - יש בהן שאין בהם חיוב מיתה, אבל דברי סופרים חייבין מיתה על כולן, כדכתיב [קהלת י, ח] 'ופורץ גדר ישכנו נחש'". ובבאר הגולה באר הראשון [סב.] כתב על כך: "ובזה גם כן הרבו התלונה, איך דבר זה אפשר שיהיה יותר נזהר בדברי סופרים משיהיה נזהר בדברי תורה. אבל דבר זה אין תמיה כלל... כי גזירת חכמים אשר גזרו הוא הדבר אשר ראוי לפי חכמתם. ואין ספק אחר שהאדם הוא גם כן אנושי, יותר עונשו ממהר לבא. וזה כי האדם אשר הוא טבעי, אם הוא חטא בדבר הטבעי, שיתקרב אל האש, הוא נכוה מיד, יותר משאילו היה חוטא בדברים האלקיים. שאם אכל תרומה בטומאה, אף כי חטא בדבר קדוש אלקי, שהתרומה

קדושה, אינו כמו מי שחטא בדברים הטבעיים, כי תכף שנותן אצבעו באש מיד נשרף האצבע. וזהו מפני שהאדם הוא טבעי בעצמו, ולכך בעולם הזה, שהוא טבעי, אם עושה כנגד הטבע, ממהר לבא עונשו עליו. אבל מי שאוכל תרומה בטומאה, שחטא בדברים אלקיים לגמרי, עונשו יותר לעולם הבא שאינו טבעי, ואם בא עליו עונש בעולם הזה, אינו ממהר כל כך לבא. וכך הדבר הזה בעצמו; כאשר הוא חוטא בגזירת חכמים, שהם השכל האנושי, על זה בא עליו העונש מיד, כי שכל זה קרוב אליו בעולם הזה מכח גזירת חכמים. והחוטא במצות התורה, שהם אלקיים, עונשו יותר בעולם הבא, אשר העולם הבא הוא אלקי, ואינו קרוב אליו... העונש ממהר לבוא בעולם הזה על גזירת חכמים, במה שהוא חוטא במדריגת שכל שהוא בעולם הזה, לכך מקבל מיתה ומסתלק מן העולם הזה... בדבר זה מצות דרבנן חמור יותר, מפני שגזרו אותם רבנן, ממהר המיתה לבוא, **ונכוה האדם בגזירתם ובגחלתם**, לפי שעבר דבר שהוא קרוב אל האדם ביותר, כמו שהיא גזירה דרבנן". ושם מביא הסבר שני למאמר. וראה למעלה בהקדמה הערה 169.

(1338) כוונתו מבוארת על פי דבריו להלן, שכתב בסמוך: "ואמר עוד שלשה מה שינהג עם תלמידי חכמים, דהיינו שיהיה דבק בחכמים ["והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים"], ויהיה נזהר שלא יעשה דבר נגד כבודם ["והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה"], וגם לא יעבור גזירותם, וזהו האחרון שאמר 'ואף כל דבריהם וכו'"". הרי שנאמרו במשנה שלש הנהגות עם תלמידי חכמים, כאשר שתי ההנהגות הראשונות הוזכרו ביחד זו אחר זו, ואילו ההנהגה השלישית הופרדה מהם ונזכרה בפני עצמה [לאחר שאמרו "שנשיכתן נשיכת שועל וכו'"]. ומעתה בא לבאר מדוע העונש המשולש [שועל, עקרב, ושרף] שהוטל על הפוגע בכבוד חכמים חוצץ בין ההנהגה השניה להנהגה השלישית.

(1339) פירוש - שלשת העונשים הקודמים שהוטלו על הפוגע בכבוד חכמים, ושהוזכרו במשנה. [ואולי צריך לומר "כי שלשה העונשים"].

(1340) "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", "ואל תהי נוח לכעוס", "ושוב יום אחד לפני מיתתך".

(1341) "נשיכתן נשיכת שועל, ועקיצתן עקיצת עקרב, ולחישתן לחישת שרף". ובזה מיישב את שאלתו הרביעית והחמישית מלמעלה [לאחר ציון 1276]: "ועוד אין הדברים נקשרים יחד; 'אל תהי נוח לכעוס, ושוב יום אחד לפני מיתתך'. וכן 'הוי זהיר בגחלתן של חכמים' שאמר אחר כך. ועוד, כפל הלשון 'שנשיכתן נשיכת שועל, ועקיצתן עקיצת עקרב, ולחישתן לחישת שרף, ואף כל דבריהם כגחלי אש', מה ענין כל אחד ואחד, שכל כך הרבה לומר".

(1342) נשיכת שועל, עקיצת עקרב, ולחישת שרף.
(1343) יבאר שנשיכת שועל היא מורה על פגיעה קלה אך ממושכת בכבוד הת"ח, שעונשו אינו ממהר כל כך לבוא, אלא מגיע רק נשיכה תמידית וממושכת. ועקיצת עקרב היא כנגד פגיעה יותר גדולה בכבוד הת"ח, שנענש יותר במהירות. ולחישת שרף היא כנגד פגיעה קשה בכבוד הת"ח, שאף בדיבור יענש מיד. וזהו להיפך מביאורו הקודם שהמשנה היא הולכת בסדר של "פוחת והולך"; נשיכת שועל מורה על כח השנאה של הת"ח, ועקיצת עקרב מורה על כח הקפידא של ת"ח, ולחישת שרף מורה על כח הכעס של ת"ח.
(1344) ועל כך אמר "ולחישתן לחישת שרף", וכמו שיבאר.
(1345) ועל כך אמר "עקיצת עקיצת עקרב", וכמו שיבאר.
(1346) ועל כך אמר "נשיכתן נשיכת שועל", וכמו שיבאר.
(1347) ולכך אין היזק השועל בא אלא רק לאחר רבוי הנשיכה, כי אין היזקו בא במהירות כפי שנעשה על ידי ארס. ומשמע מלשונו שיש לשועל ארס קצת, רק שאין לו "ארס כל כך". ולא מצאתי מקורו לזה. וראה רש"י חולין נג. שכתב "אין דרוסה לכלב, דאין לו ארס".
(1348) פירוש - העדר הארס של השועל מורה שנשיכתו מזיקה לא באופן חד פעמי, אלא מצד רבוי והעמקת הנשיכה. והמקביל לכך בפגיעה בת"ח היא פגיעה המזיקה לא מפאת חומרתה, אלא מפאת רבויה, שחוזרת ונשנית.
(1349) כמו שאמרו [עירובין סג.] "תלמיד אחד היה לו לרבי אליעזר שהורה הלכה בפניו. אמר רבי אליעזר... תמיה אני אם יוציא זה שנתו, ולא הוציא שנתו". ובגו"א ויקרא פ"י אות ב ביאר מדוע עונשו ממהר לבוא עליו.
(1350) ע"ז לא: "כל השרצים יש להן ארס, של נחש ממית, של שרצים אינו ממית".
(1351) אין כוונתו שהלחישה היא כמו דיבור, כי זה לא שמענו. אלא כוונתו שלחישת הנחש היא נגיעה בלבד שהנחש נוגע באדם, ו"נגיעה בלבד" מקבילה לדיבור הפוגע בכבוד חכמים, שאף הדיבור אינו אלא נגיעה גרידא. וכן כתב למעלה [לפני ציון 1344]: "אף אם נוגע בת"ח בדבור בלבד, כיון שהוא דבר גדול, נענש מיד". ואודות שהנחש ממית בנגיעה בלבד, כן אמרו חכמים [ב"ק כג:] "השיך בו את הנחש ["שנטל את הנחש בידו והגיע פיו ליד חבירו עד שנכנסה לתוכו ונשכו ומת" (רש"י שם)] רבי יהודה מחייב ["מיתה" (רש"י שם)]... לדברי רבי יהודה ארס נחש בין שיניו הוא עומד ["ובלא כוונת הנחש יצא הארס" (רש"י שם)], לפיכך מכיש בסייף ["דהוה ליה כאילו הרגו בסייף,

שהורג ממש, הוא ולא גורם" (רש"י שם)". וראה להלן מציון 1467 ואילך שביאר את משנתינו בהסבר שני.

משנה יא

(1352) כפי שכתב הרבה פעמים, וכמלוקט בהערות 1267, 1272.

(1353) לשונו למעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 326]: "כי הנבראים נבראו בשביל שיש בהם הטוב, ואם לא היה בנמצאים הטוב, לא היו נבראים. כי הדבר שאינו טוב בעצמו, אין ראוי שיהיה לו המציאות, ויותר ראוי שיהיה נעדר, ולא יהיה לו המציאות. אבל מציאותו בשביל הטוב שיש בו. וכמו שבריאתו הוא בשביל הטוב, מכל שכן קיום העולם ועמידת כל הנבראים הוא מפני שנמצא בהם הטוב. ואם לא היה נמצא בנבראים הטוב, לא היה ראוי להם הקיום, רק מצד הטוב שנמצא בכל אחד יש לו קיום", ושם הערה 327.

(1354) המשך לשונו למעלה בפ"א מ"ב: "ומפני זה חתם בכל בריאה ובריאה במעשה בראשית [בראשית א, ד] 'וירא אלהים כי טוב'. וזהו בפרט כל בריאה ובריאה בפני עצמה. וכן בכלל כל הבריאה [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד'. ודבר זה, כי כאשר הדבר הוא טוב, אז ראוי לו הבריאה, שיהיה נברא ונמצא הדבר שהוא טוב, וכן אין לדבר קיום רק מצד הטוב. ובכל הימים נאמר 'כי טוב'... והתבאר כי אין לדבר קיום רק מצד הטוב. וזה כי כאשר יש בנברא חסרון, ולכך אינו טוב, ודבר שהוא חסר קרוב אל ההעדר, שמגיע אל ההעדר לגמרי. אבל הטוב שאין בו הרע והחסרון, הוא רחוק מן ההעדר, וראוי לו הבריאה והקיום. והשם יתברך העיד על הכללים שבהם הטוב, אף על גב שנמצא בפרט שלהם החסרון, ולפיכך הפרטים מקבלים העדר בודאי, אבל הכללים הם עומדים, ועליהם העיד שהבריאה היא טובה, שכל מין ומין יש בו הטוב. וכלל הבריאה העיד הכתוב גם כן עליהם, שנאמר [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב'. ואין להאריך בדבר זה, כי הם דברים ברורים, מעידים על זה הכל, כי ההעדר שמקבל הנברא הוא מפני החסרון, אשר הוא הרע הדבק בנברא, מביא אותו אל ההעדר", ושם הערות 329, 726.

(1355) בדבור "כבד את אביך ואמך" [שמות כ, יב], לעומת הדברות השניות שנאמר [דברים ה, טז] בכבוד אב "למען ייטב לך".

(1356) לשון הגמרא שם: "שאל רבי חנינא בן עגיל את רבי חייא בר אבא, מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהם 'טוב', ובדברות האחרונות נאמר בהם 'טוב'... הואיל וסופן להשתבר. וכי סופן להשתבר מאי הוי, אמר רב אשי חס ושלום פסקה טובה מישראל". ולכאורה מגמרא זו מבואר לאידך גיסא; הואיל וסוף הלוחות הראשונות

להשתבר, לכך מן הראוי שלא יאמר בהם "טוב", כדי שהשבירה לא תחול על הטובה. אך לא מבואר שם שמחמת שלא נאמר בהן "טוב" לכך סופן להשתבר. אמנם לפי המבואר בהערה הבאה הענין מתיישב ברווחא, כי מה שלא נאמר בלוחות הראשונות "טוב" הוא גופא סימן שהלוחות הראשונות אינם במדריגת העוה"ז, ולכך נשתברו כשישראל חטאו וירדו ממדרגתם העליונה למדרגת העוה"ז. אך אם היה נאמר בהם 'טוב', היו הלוחות שייכים לעוה"ז, ולא היו נשברים כתוצאה מהחטא.

(1357) לשונו שם [תקיח:]: "הלוחות הראשונות לא היו ראויים לפי העולם הזה, ולכך לא נאמר בהן 'טוב'. כי מלת 'טוב' נאמר על המציאות, שהוא מציאות ראוי וטוב. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית בכל יום ויום 'וירא כי טוב', לומר כי המציאות הוא ראוי וטוב. ולוחות הראשונים, מפני מעלתם לא היו ראויים לפי המציאות העולם הזה, ולכך אין ראוי שיהיה נכתב בהן 'טוב'. ואי אפשר לומר כי הלוחות הם לפי מדרגת העולם הזה, רק אם נאמר שהמקבלים הם ראויים אל הלוחות. שאם היו המקבלים במדרגת המלאכים, אז היו ראוים אל הלוחות. ולכך אם נאמר 'טוב' בלוחות הראשונות, שהיה מורה כי הלוחות הם לפי מדרגת עולם הזה לפי המקבלים. ואם היו משתברים הלוחות בשביל החטא, הרי פסקה טובה חס ושלום מישראל. כי מה שנשתברו הלוחות מורה כי אין לישראל המדרגה הראשונה שהיה להם כבר, והיה מורה שאין לישראל עוד אחר החטא המציאות הראוי, שמורה עליו לשון 'טוב'. אבל עכשיו שלא נאמר בהם 'טוב', ומורה זה כי הלוחות אינם לפי עצם מציאות העולם הזה, רק היה הלוחות במה שהיו ישראל במדרגת המלאכים כשקבלו התורה, אשר אותה המדרגה אינה ראויה לפי מציאות עולם הזה, והיו ישראל גם כן במדרגת המלאכים. וכשנשתברו עתה מפני החטא, לא פסק מישראל שם המציאות הראוי לעולם הזה, אבל פסקה מהן המדרגה שאינה ראויה למציאות עולם הזה, שהיו ישראל במדרגת המלאכים... לכך דוקא בלוחות השניות, שהיו מעשה משה [שמות לד, א], והוא ראוי לפי מדרגת עולם הזה. ודבר שהוא ראוי לפי המציאות נאמר בהן 'כי טוב'... וזה שאמר רב אשי דלכך לא נאמר בהן 'כי טוב' שיאמרו חס ושלום פסקה טובה מישראל. ורוצה לומר אם כתב בלוחות ראשונות 'טוב', וזה היה מורה כי הלוחות הם לפי המציאות של עולם הזה, ואם היו נשברים, היה זה חס ושלום מורה שפסקה טובה מישראל. ודבר זה מבואר בלי ספק ובלי קושיא". וכן נגע בזה שוב שם פמ"ג [תרעה.], ושם פמ"ד [תרפח.].

(1358) לשונו למעלה פ"א מ"ב [לפני ציון 343]: "כי ההעדר שמקבל הנברא הוא מפני החסרון, אשר הוא הרע הדבק בנברא, מביא אותו אל ההעדר". ובנתיב התשובה פ"א

[לפני ציון 132]: "כי ראוי אל החוטא הרע, כי דבק בו הרע, ורודף אחריו הרע". וראה להלן הערה 1518.

(1359) לשונו למעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 336]: "והתבאר כי אין לדבר קיום רק מצד הטוב. וזה כי כאשר יש בנברא חסרון, ולכך אינו טוב, ודבר שהוא חסר, קרוב אל ההעדר, שמגיע אל ההעדר לגמרי". כי חסרון אחד גורר אחריו חסרון שני, עד שהוא מגיע אל ההעדר לגמרי. וכן כתב בגו"א דברים פכ"ה אות א לגבי מחלוקת, וז"ל: "הריב גם כן, כי כאשר יתחיל מעט, סוף שיהיה גדול, עד שלא תוכל להשקיט אותו". ועל כך אמרו חכמים [סנהדרין ז.] "האי תגרא דמיא לצינורא דבידקא דמיא, כיון דרווח - רווח". וכתב על כך בנתיב השלום פ"א [א, ריח.], וז"ל: "המחלוקת דבק בו החסרון וההעדר, עד שתמיד מוסיף והולך, שכך הוא כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר תמיד. כי הבגד שהוא שלם, קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וכן כתב קודם לכן בנתיב השלום פ"א [א, רטז.], וז"ל: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:] כתב: "כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". הרי שחסרון אחד גורר אחריו חסרון אחר. וראה נצח ישראל פכ"ה הערה 7, באר הגולה באר השביעי הערה 269, ולמעלה פ"א הערות 940, 1054, ופרק זה הערות 248, 288, 291, ולהלן פ"ה מי"ז [ד"ה אמנם יש].

(1360) פירוש - בריאה שהיא טובה היא ראויה אל המציאות, כי אין להעדר שום אחיזה בבריאה זו, כי ההעדר דבק ברע, אך דבר שהוא כולו טוב הוא מסולק לגמרי מאחיזת הרע. דוגמה לדבר; אמרו חכמים על דוד המלך [שבת ל:] שמלאך המות לא היה יכול לקחת את דוד, כי לא פסק פיו מללמוד תורה. וטעם הדבר, שאין הרע דבק בטוב, והעוסק בתורה הוא בן חורין ממלאך המות, וכמבואר להלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט:] כתב: "מדת גמילות חסד על ידו זוכה האדם לזקנה ולאריכות ימים... כי גומלי חסדים יש בהם הטוב, כאשר הם עושים טוב לאחרים. ומפני כך ראוי להם החיים והזקנה, כי הטוב מסולק מן ההעדר, שהוא רע. וכאשר הוא מסולק מן ההעדר, זוכה לזקנה, שהוא הקיום בעולם הזה. וכל זה בשביל כי

גמילות חסדים הוא טוב, וכל דבר שהוא טוב יש לו קיום, כאשר הוא מסולק מן ההעדר שהוא רע, והוא הפך הטוב".

(1361) בגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועוד] כתב פסוק אחר מהתורה, וז"ל: "ועוד מצאנו שנקרא העין 'רע', כדכתיב [דברים טו, ט] 'ורעה עיניך באחיך'". אך כאן נאיד מזה, כי אין ראיה מפסוק זה אלא שהעין פועלת רע, אך לא שהיא עצמה מתוארת בלשון "רע".

(1362) כגון; [משלי כה, כ] "ושר בשרים על לב רע", וכן [ירמיה טז, יב] "והנכם הולכים איש אחרי שרירות לבו הרע", ועוד. ובנתיב לב טוב פ"א [ב, רי:] כתב: "הפך המדה הזאת [של לדון לכף זכות] הוא מדת לב רע, והוא המדה הרעה, שהיא רעה מאוד. וכמו שאמרו במסכת אבות [למעלה משנה ט] כי בכלל לב רע הוא הכל. והיוצא מן המדה הרעה הזאת שנאת הבריות, כמו שבעל לב טוב אוהב את הבריות, וחפץ בטובתם, ודן אותם לכף זכות, כך בעל לב רע שונא את הבריות. וכבר בארנו דבר זה אצל 'יצר הרע עין הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם', עיין שם" [הובא למעלה הערה 952]. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועוד] כתב: "אבל לשון הרע, לא מצאנו שנקרא 'רע' בכתוב". ובהמשך שם [ד"ה ועל] כתב: "ולא מנו עם אלו ג' לשון הרע, מפני שלשון הרע אינו דומה לאלו ג', כי יצה"ר דבק באדם, וכן עין הרע ולב רע. לאפוקי לשון הרע, אין דבק דבר רע באדם, רק שהוא פעל רע. וכל אלו ג' הם מזג רע באדם, ואף עין רעה יש בני אדם שיש להם מזג עין רע בעין, מזיקים ושורפים בעיניהם. ולא כן לשון הרע, שאינו ממזג רע בלשון, רק המפעל הוא רע. לכך לא כלל עמהם לשון הרע".

(1363) להלן משנה יד [לאחר ציון 1546] כתב: "וזה שאמר כי עין הרע... מוציאין את האדם מן העולם, כי האדם שהוא בעל עין הרע פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו, וזה תגבורת נפשי יותר מן הראוי, ובזה הוא יוצא לקצה אחד". ובנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד.] כתב: "נחשב מי שהוא רע עין לגודל הרע הפעל, כמו שפיכות דמים, דודאי עינא בישא קטיל, וזהו אומנות של בעל עין הרע... וכל רע עין דרכו להמית אנשים בעין רע שלו". ובב"מ קז: אמרו '"והסיר ה' ממך כל חולי' [דברים ז, טו], אמר רב זו עין", ופירש רש"י שם "כל חולי - דבר שכל החלאים תלויין בו, וזו עין רעה". ובהמשך שם: "תשעים ותשעה בעין רעה, ואחד בדרך ארץ". ושם בנתיב עין טוב כתב על כך: "ומי שסובר 'והסיר ה' ממך כל חלי' זו עין הרע, ידוע כי עין הרע יש בו כח אשיי שורף, ומקבל האדם היזק מן המזיק אשר יש לו כח אשיי שורף, כי העין הזה שורף כמו האש שהוא שורף... תדע להבין מזה כי בעל עין הרע שורף בעינו, ויש להזהר ולהשמר מזה.

ושאר דברים אשר שייכים לעין הרע מבוארים בפרקים אצל 'עין הרע ושנאת הבריות'. ומאוד מאוד צריך האדם להזהר מעין הרע. הן הוא בעצמו... וגם ממון שלו ישמור מעין הרע". ובגו"א בראשית פכ"א אות טז כתב: "רוב חלאים הם על ידי עין הרע". וראה למעלה הערה 933, ולהלן הערה 1548.

(1364) סוכה נב. "שבעה שמות יש לו ליצה"ר, הקב"ה קראו 'רע', שנאמר 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג:] כתב: "פירוש כי היצר הזה השם יתברך קרא אותו 'רע', ואין ספק שאין דבר הפך דבר רק כמו הרע לטוב. וראוי שיהיה הקב"ה קורא אותו 'רע', במה שהוא יתברך הוא הטוב האמיתי, וקרא היצר הרע 'רע', שהוא הפך הטוב. וראוי שיקרא הקב"ה את יצר הרע 'רע', כי הוא יתברך נמצא מחויב המציאות, והמציאות הוא הטוב, כמו שכתוב בכל נמצא 'וירא אותו כי טוב', והיצר הרע הוא הפך זה, שהוא העדר, לכך נקרא 'רע' אל מי שהוא מחויב המציאות, ולכך קראו 'רע'". וקודם לכן שם [ב, קכב:] כתב: "עיקר שמו של היצה"ר 'רע', כמו שאמר הקב"ה קראו ליצה"ר 'רע', שנאמר 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'". ובנצח ישראל פל"ז [תרפה.] הביא את הגמרא [סוכה נב.] שהיצה"ר היה נראה בעיני הצדיקים כהר גבוה, וכתב לבארו [תרפט.]: "הצדיק אשר הוא טוב הגמור, נדמה לו היצר הרע כמו הר שהוא גדול. כי הצדיק הוא הטוב הגמור, והיצר הרע הוא הרע הגמור, ולפי גודל הריחוק אשר ביניהם נדמה לצדיק היצר הרע כמו הר גדול". ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו.] השוה יחס הקב"ה ליצה"ר ליחס הצדיקים ליצה"ר. וראה להלן ציון 1525.

(1365) לשון הרמב"ן שם: "בעבור שדרך השונאים לכסות את שנאתם בלבם... הזכיר הכתוב בהווה". אמנם ראיה זו מהפסוק "לא תשנא את אחיך בלבבך" צריכה ביאור, שהרי בנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.] ביאר ש"בלבבך" הנאמר בפסוק "לא תשנא את אחיך בלבבך" בא לעקור את השנאה, ולא לבססה, שעמד שם על כך שבמצות אהבה נאמר [ויקרא יט, יח] "ואהבת לרעך כמוך", ואילו באיסור שנאה נאמר [שם פסוק יז] "לא תשנא את אחיך בלבבך", הרי שבאיסור שנאה הזכיר את האחוה ואת הלב, משא"כ במצות אהבה, וכתב לבאר: "ואצל האהבה כתיב לשון 'רעך', ואצל השנאה כתיב 'אחיך', והדבר הזה כי ישראל יצאו מאב אחד, והלב הוא שורש ואב אל כל האיברים, ומחבר כל האיברים ביחד. ומפני כך **אין ראוי שיהיה נמצא שנאה בלב**, שהוא מוכן מצד עצמו לאחד ולקשר האחים, שהם האיברים, שלא יהיה חלוק בין אותם שראוים שיהיו לאחים. ולכך כתיב 'בלבבך' אצל 'לא תשנא', ולא קאמר כך 'ואהבת לרעך בלבבך', מפני כי מצד הזה אין מחויב שיהיה האהבה, שדבר זה מחייב שלא יהיה שנאה, שהוא החלוק, מאחר

שיש להם אב אחד שהוא מחבר אותם, ואיך יהיה הפך זה, שישנא זה את זה" [הובא למעלה הערה 993]. וכיצד לומד כאן מפסוק זה ש"שנאת הבריות אינו אלא בשביל לב הרע", הרי אדרבה, הלב הוזכר בפסוק כסבה לעקירת השנאה. ויל"ע בזה. וראה הערה הבאה.

(1366) במדרש אותיות דרבי עקיבא נוסח א אות ל אמרו: "אין אהבה אלא בלב, שנאמר [דברים ו, ד] 'ואהבת את יי אלקיך בכל לבבך וגו'. ואין שנאה אלא בלב, שנאמר [ויקרא יט, יז] 'לא תשנא את אחיך בלבבך'". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועל] כתב: "כי שנאת הבריות שהוא שונא את הבריות הוא בלב רע, כי השנאה הוא בלב", ושם הערה 113. וראה למעלה הערה 591. ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא:] כתב אודות לב רע בזה"ל: "ואשר הוא יוצא עוד מן המדה הרעה הזאת, היא שנאת חנם, היא הקנאה שהוא בלב, כי הלב רע יש לו קנאה כאשר יש לחבירו שום טובה ושום מעלה. הפך לב טוב, שהוא שמח במה שיגיע מן הטוב לחבירו, וזה מקנא בו, אינו רוצה שיהיה לחבירו אותה מעלה, והמדה הזאת רעה מאוד" [הובא למעלה הערה 933]. וראה הערה 1370.

(1367) פירוש - הואיל ושנאת הבריות היא ענף המשתלשל מלב רע, יקשה מדוע נקטה המשנה בענף ["שנאת הבריות"], ולא בעיקר ["לב רע"].

(1368) שנאמר [דברים טו, ט-י] "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע וגו' נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו".

(1369) לשונו בנתיב עין טוב ר"פ א [ב, ריג.]: "כי לב טוב נקרא כאשר הוא חפץ להוציא טוב אל אחר. ולב רע נקרא כאשר אינו רוצה להוציא טוב אל אחר". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [סד"ה ועוד] כתב: "לב רע שהוא אכזר על הבריות... והוא ענין 'לב רע' באדם".

(1370) לשונו בנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.]: "מפני כך אמרו בפרק במה מדליקין [שבת לב:] בעון שנאת חנם מריבה רבה בתוך ביתו של אדם, ואשתו מפלת נפלים, ובניו ובנותיו מתים כשהם קטנים, עד כאן. ודבר זה כמו שאמרנו, כי השנאה הוא בלב, ומפני שהשנאה הוא בלב, אשר הלב הוא שורש כל האדם, השורש נחשב בית אל כל האיברים. וכאשר יש שנאה בלב, אז מריבה רבה בתוך ביתו של אדם, ואשתו מפלת נפלים, כי הוא דומה לשורש אשר הוא רע, אשר משיר פירות שלו בעודן קטנים, אבל לא אחר שגדלים כל צרכם. וכן בניו ובנותיו מתים כשהם קטנים, שאין קיום אל הפרי הזה כאשר השנאה בתוך לבו [הובא למעלה הערה 1223]. ואין להקשות על זה, דמשמע מתוך הגמרא דוקא בניו ובנותיו הקטנים מתים, אבל הוא אינו מת, והרי שנינו כי שנאת הבריות מוציא אותו מן העולם. דאין זה קשיא, כי מה שאמר [בגמרא] בשביל שנאת חנם, היינו אף אם

יש אחד [ששונא], שאין שונא את הבריות בכלל, רק לאדם יחידי שונא חנם, אז מגיע לו עונש הזה שאמרנו. אבל שנאת הבריות הוא ששונא הכלל מן הבריות, שאינו נהנה מהם עד ששנוא מן האדם, דבר זה מוציא האדם מן העולם. כי בשביל האדם נברא העולם, וכאשר שונא הבריות שהם האדם בכלל, כאילו דוחה כל העולם, ולכך מוציא אותו דבר זה מן העולם". וגם בגו"א בראשית פל"ז אות ט [סד"ה ועוד] כתב אודות שנאת היחיד בזה"ל: "כי לפעמים אדם שונא את אחר מפני שאין דעתו נוחה הימנו, ואין נקרא שונא הבריות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 136, ולהלן הערה 1527]. וראה הערה הבאה.

(1371) הנה כאן ביאר שג' דברים אלו מוציאין את האדם מן העולם, כי הם עומדים כנגד ה"כי טוב" שיש בבריאה. אמנם בהערה הקודמת הובאו דבריו מנתיב אהבת ריע פ"ג שביאר שם ש"שנאת הבריות הוא ששונא הכלל מן הבריות, שאינו נהנה מהם עד ששנוא מן האדם, דבר זה מוציא האדם מן העולם. כי בשביל האדם נברא העולם, וכאשר שונא הבריות שהם האדם בכלל, כאילו דוחה כל העולם, ולכך מוציא אותו דבר זה מן העולם", וזהו טעם אחר מדבריו כאן. ויש לומר, כי דבריו בנתיב אהבת ריע הם לפי הסברו הנוסף למשנתינו שיביא להלן במשנה יד [מלפני ציון 1556 ואילך], עיין שם.

(1372) בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועוד, וד"ה ועל], והובא בהערות הקודמות. ושם עסק בביאור דברי רש"י [בראשית לז, ב] שכתב: "כל רעה שהיה [יוסף] רואה באחיו בני לאה היה מגיד לאביו, שהיו אוכלין אבר מן החי, ומזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים, וחשודין על העריות", וביאר שם כיצד ג' דברים אלו מקבילים ללב רע, עין רע, ויצר הרע.

(1373) להלן במשנה יד [מציון 1467 ואילך] יחזור לבאר את המשניות האלו בפנים יותר עמוקות, וכוונתו כאן להסברו השלישי בדברי רבי יהושע [ראה הערה 1574].

(1374) כן ביאר להלן במשנה יד, ושם לאחר ציון 1482 כתב: "ויש לך לדעת כי מה שאמר רבי אליעזר 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך' הוא ענין גדול מאד להביא את האדם לעולם הבא... כי כאשר נוהג כבוד באדם שנברא בצלם אלקים... ומפני זה ראוי לעולם הבא... ואומר אחר כך 'ואל תהא נוח לכעוס'... כי הכעס הוא מביא את האדם לידי חטא, עד שהוא מאבד את האדם מן העולם הבא... ואחר כך אמר 'ושוב יום אחד לפני מיתתך'... ובשביל זה יהיה לו חיי עולם הבא בשלימות".

(1375) כמבואר להלן במשנה יד [לאחר ציון 1528], שכתב שם: "והבן מה שאמר שמוציא אותו מן העולם, כי העולם הזה עולם שוה... והנוטה מן השווי אל הקצה הגמור הוא יוצא מן עולמו, ודבק בו ההעדר לגמרי". וראה להלן הערה 1529.

(1376) על ידי שהם כנגד הטוב שבבריאה, או שהם גורמים לאדם לאבד מן העולם הזה.

(1377) ששלשת הדברים מתאחדים לדבר אחד, וכמבואר למעלה משנה י לפני ציון 1285. ובכת"י כאן כתב: "והם דבר אחד כמו שאמר 'הם אמרו שלשה דברים', [השלמת] האדם בכל. ובארנו לך כי השלמת הכל כאשר יושלם בג' דברים, הן עם זולתו מבני אדם, [הן] יהיה שלם בעצמו, הן שיהיה שלם עם בוראו". ולפי זה "עין הרע" הוא חסרון עצמו, שאינו מסתפק במה שיש לו [עיין רע"ב]. "יצר הרע" הוא חסרון כלפי בוראו ["אוי לי מיוצרי אוי לי מיצרי" (ברכות סא.), ופירש רש"י שם "אוי לי מיוצרי אם אלך אחר יצרי"], ו"שנאת הבריות" היא חסרון כלפי זולתו. וראה להלן מציון 1467 ואילך שחזר לבאר את משנתינו בהסבר שני.

משנה יב

(1378) למעלה משנה י [מציון 1286 ואילך].

(1379) שם, ובהקדמה [מציון 120 ואילך], ופ"א מ"ב [מציון 352 ואילך].

(1380) יש להתבונן, שבנוגע לשלש שלימויות אלו, מצאנו שנקטו סדר שונה מתנא לתנא; כי למעלה פ"א מ"ב אמרו "על שלשה דברים העולם עומד, על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים". ומבאר שם שהתורה היא שלימות עצמו, והעבודה היא שלימות כלפי ה', וגמילות חסדים היא שלימות כלפי זולתו. הרי נקט בסדר של שלימות עצמו, כלפי ה', וכלפי זולתו. וכן נקט כסדר הזה במשנה יא; חסרון עצמו ["עין הרע"], חסרון כלפי ה' ["יצר הרע"], וחסרון כלפי זולתו ["שנאת הבריות", וכמבואר בהערה 1377]. ואילו במשנה י ובמשנה זו נקטו בסדר של שלימות כלפי זולתו ["יהי כבוד חברך וכו'", "יהי ממון חבירך וכו'"], ובשלימות עצמו ["אל תהי נוח לכעוס", "התקן עצמך ללמוד תורה"], ובשלימות כלפי ה' ["ושוב יום אחד לפני מיתתך", "וכל מעשיך יהיו לשם שמים"]. ומדוע הסדר משתנה בין המשניות. ויל"ע בזה.

(1381) לעומת מה שרבי אליעזר אמר למעלה [משנה י] "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך".

(1382) ואע"פ שרש"י כתב [דברים ו, ה] "יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו", כבר ביאר שם הגו"א אות ג שדברים אלו נאמרו רק ביחס של דרישת הפסוקים, אך ברור שמי שחס על ממונו יותר מגופו עליו נאמר [קהלת י, ב] "לב כסיל לשמאלו", וכמבואר בגו"א שם על פי הבמדב"ר כב, ט. וכן כתב להלן במשנה יד [לפני ציון 1578]: "וכך הם דברי רבי יוסי שאמר 'יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך וכו", בא לתת מוסר במה שאמר יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך, וזה בשביל מעלת האדם, שאף ממון שלו יהיה חשוב בעיניו, כל שכן הוא עצמו, כמו שהתבאר למעלה בדברי רבי אליעזר. וכנגד

זה אמר 'יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך'". והרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"ג כתב: "מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. לפיכך צריך לספר בשבחו, ולחוס על ממונו, כאשר הוא חס על ממון עצמו, ורוצה בכבוד עצמו". הרי שהזכיר את שני הדברים; כבוד חבירו, וממון חבירו. ובאבות דרבי נתן פי"ז מ"ב אמרו "כיצד, מלמד כשם שאדם רואה את ממונו, כך יהא רואה את ממון חבירו. וכמו שאדם רוצה שלא יצא שם רע על ממון שלו, כך יהיה רוצה שלא יצא שם רע על ממון חבירו". וראה למעלה הערה 1291. ובסוף נתיב הנדיבות [ב, רמג:] כתב: "וכמו שמדת הכילות הוא מדה מגונה כאשר הוא כילי בשלו, כך הוא מדה טובה כאשר הוא בשל חבירו, שמדקדק על חבירו אף בפחות משוה פרוטה, שלא להזיק אותו אף בפחות משוה פרוטה, כמו מאה מנה. ולא אמרו 'יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך' דמשמע שיהיה ממון שלך וממון חבירך שוה, לא אמרו רק לענין חביב בלבד. אבל בודאי אף אם אינו מקפיד על פחות משוה פרוטה בשלו, וכן ראוי אל האדם שלא יקפיד על פחות מפרוטה בשלו, אבל לחבירו לא יזיק אפילו פחות מפרוטה".

(1383) לשונו למעלה פ"א מ"ב [לפני ציון 361]: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר... כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא

משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו". וכן הזכיר בקיצור למעלה פ"א מי"ח לפני ציון 1696.

(1384) כמו שאמרו [נדרים פא.] "מפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן, אמר רב יוסף, שלא יאמרו תורה ירושה להם", וראה בהקדמה לתפארת ישראל [יג.]. ובנתיב התורה פ"י [א, מה.] כתב: "אמנם יש לך לדעת שגם אמרו במקום אחר בפרק חלק [סנהדרין צו.] דשלח רבי יהודה הזהרו בבני עמי הארץ שמהם תצא תורה לישראל. ודבר זה תמוה, כי למה עם הארץ יותר מוכן לקבל זרע תלמיד חכם, ממה שהוא מוכן תלמיד חכם, עד שאמר שמהם תצא תורה לישראל. וגם על זה מעיד החוש שכך הוא. ויש לך לדעת כי דבר זה כמו שנמצא באדם, כך הוא בתורה ענין זה, כי השכל יוצא ונולד מן האדם שהוא בעל גוף, כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר, ויוצא ממנו השכל אל הפעל. וכמו כן מוכן האב שהוא עם הארץ בעל גשם, ונושא אל השכל, עד שיצא ממנו בן תלמיד חכם אל הפועל. ואילו אשר הוא תלמיד חכם בעצמו, הנה הוא כולו שכלי, ואין כאן נושא אל השכל, שהחומר הוא נושא שלו. ולפיכך אמרו 'הזהרו בבני עם הארץ שמהם תצא תורה לישראל', כמו שהוא נמצא באדם שהחומר נושא לשכל האדם, כי לגודל השכל שהיא התורה צריך לה נושא חמרי". והובא למעלה הערה 485. ולמעלה פ"א מי"ד [לפני ציון 1306] כתב: "אף אם למד אביו תורה, אין יורש בנו ממנו דבר. ואין הדבר כמו העושר... שלפעמים האדם יורש מאביו הרבה". ולהלן פ"ד מי"ד כתב לגבי כתר תורה [ד"ה ויש לשאול] "שאין בנו של תלמיד חכם בודאי בעל תורה". ובביאור הגר"א כאן הובאו שני מאמרים המורים שהתורה אינה עוברת בירושה.

(1385) אודות שיש לאדם להכין עצמו אל התורה, הנה כל נתיב התורה מבוסס על ענין זה. וכגון, בתחילת פ"ב שם [א, י.] כתב: "מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואל"כ לא יקבל אותה. וההכנה שצריך לתורה הם דברים הרבה מאוד, עד שהוא ראוי אל התורה. כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי. לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים, וצריך לדבק במדה שהיא שכלית" [הובא למעלה פ"א הערה 1345]. ושם בפ"ג [א, יג.] כתב: "והתבאר כי צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן אי אפשר לקבל התורה השכלית, רק צריך שיהיה גובר על גופו הגשמי, אשר הוא סבת הרחקה מן השכל הנבדל, ואז יש לתורתו קיום שעומד בו השכל האלקי, הוא התורה". ושם בפ"ד [א, כא.] כתב: "כבר אמרנו, כי האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה, ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה

השכלית. לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר. ועיקר הכנה הזאת שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי עד שהוא ראוי לקבל אותו, כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי, כי לקבל התורה צריך הכנה" [הובא למעלה פ"א הערה 376]. וזה לשונו להלן פ"ג מי"ג [ד"ה וזה אמרם]: "דברי תורה קשה להגיע אליה להיות קנין אל האדם, במה שהתורה היא שכל עליון אלקי". ובתחילת דרוש על המצות [נ:] כתב: "אין התורה כשאר חכמות שישיגם האדם מעצמו, ולא ניתנו לו מהשם יתברך בעצם. כמו התורה שמצד עצמה אין לה חבור אל האדם כלל, כאשר היא שכל אלקי נבדל, לכן צריך להתעצם ולהתחבר אליה" [ראה למעלה פ"א הערה 1486]. ובדרוש על התורה [לז:] כתב: "אין הדור זוכה לתורה זולת זה שאוהבים אותה עד שמוכנים לה, כי היא שכל נבדל אלקי, שצריך המקבל להיות מוכן לגמרי". וראה ברע"ב ובתויו"ט כאן שביארו שאע"פ שאמרו [ב"מ פה.] "תורה מחזרת על אכסניה שלה", מ"מ "הני מילי כשמתקן עצמו לכך, דמתקיימא בו יותר מזולתו, ואי לאו הכי, לא" [לשון התויו"ט]. וראה להלן הערות 1579, 1651.

(1386) לשון הרמב"ם בפרק חמישי משמונה פרקים: "צריך לאדם שישעבד כחות נפשו כולם לפי הדעת, כפי מה שהקדמנו בפרק שלפני זה, וישים לנגד עיניו תמיד תכלית אחת, והיא השגת השם יתברך כפי יכולת האדם לדעת אותו. וישים פעולותיו כולן, תנועותיו, מנוחותיו וכל דבריו, מביאים לזו התכלית, עד שלא יהיה בפעולותיו דבר מפועל ההבל, רצוני לומר, פועל שלא יביא אל זאת התכלית. והמשל בו, שישים הכונה באכילתו, בשתיתו, משגלו, שנתו, יקיצתו, תנועתו ומנוחתו בבריאות גופו לבד, והכונה בבריאות גופו, שתמצא הנפש כליה בריאים ושלמים לקנות החכמות ולקנות מעלות המדות ומעלות השכליות, עד שיגיע לתכלית ההיא... וכבר כללו חכמינו, זכרונם לברכה, זה הענין כולו בקצרה במלות מועטות, מורה על זה הענין הוראה שלמה מאד עד כשאתה תבחן קוצר המלות איך ספרו זה הענין הגדול והעצום כולו אשר חברו בו חבורים ולא השלימוהו, תדע שנאמר בכח אלקי בלא ספק, והוא אמרם בצואתיהם 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים'".

(1387) בכת"י כתב משפט זה כך: "הרי לך כי נתן שלשה שלשה מוסר לאדם להשלים אותו בכל, עד שהוא שלם בעצמו, ולזולתו, ולהשם יתברך". וראה להלן מציון 1467 שחזר לבאר משנתינו בהסבר שני.

משנה יג

(1388) שהוזכר במשפט האחרון של משנתינו.

(1389) כי הדברים הנאמרים במשנה אחת קשורים זה בזה, וכמבואר למעלה בהערה 1277.

(1390) ברכות יג. "למה קדמה פרשת שמע [דברים ו, ד-ט] ל'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג], כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצות". ואודות שגם התפלה היא "קבלת מלכות שמים", כן אמרו [ברכות יד:] "ואמר רבי יוחנן, הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה, יפנה ויטול ידיו, ויניח תפילין, ויקרא קריאת שמע, ויתפלל, וזו היא מלכות שמים שלמה". ובנתיב העבודה פ"ט [א, קד.] כתב: "בג' פרשיות של קריאת שמע האדם מקבל מלכות שמים בשלימות. ואחר כך מתפלל, כי התפלה גם כן קבלת אלקותו, כאשר הוא מתפלל אליו. והפרש יש בין קריאת שמע ובין תפלה, כי בקריאת שמע הוא מקבל גזירות מצותיו, וזהו בקריאת שמע. והתפלה היא שהאדם נתלה בו יתברך כאשר מתפלל אליו, וזהו בודאי מלכות שמים שלימה, כי המלך שלימותו כאשר העם תלוים בו, וצריכים אליו. ואם לא מצד השם יתברך שהוא נותן לו, אין האדם כלום. ומפני כי גם התפלה הוא שייך אל קבלת מלכות שמים, ולכך צריך שיהיו גם כן התפילין עליו בשעת תפלה". ואודות קריאת שמע, הנה בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר] כתב: "קראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו. ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' אל מלכותו. רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד... כי האחדות הוא המלכות". וכן כתב בגו"א שמות פי"ז סוף אות יג, וז"ל: "כי המלכות גם כן הוא אחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו. שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:]. ולכך קיימא לן במסכת ראש השנה בפרק בתרא [לב:] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' הוא מלכות שמים. כי מאחר שהוא אחד, הוא מלך, כי המלכות בעצמו הוא האחדות, ואין אתו אחר. ולפיכך אחר שאנו אומרים 'שמע ישראל ה' אלהינו וגו" אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' [פסחים נו.], כי אחדותו הוא מלכותו, ונקרא קבלת מלכות שמים". וכן כתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ]. ובנתיב העבודה פרקים ז, ח, האריך לבאר כיצד מתקיים באמירת "שמע ישראל" קבלת מלכות שמים.

(1391) לשונו בנתיב העבודה פ"ג [א, פב.]: "ובפרק קמא דתענית [ב.], תניא, 'לאהבה את ה' אלקיכם ולעבדו' [דברים יא, יג], זו תפלה. או אינו אלא עבודה, תלמוד לומר [שם]

'בכל לבבכם', איזה עבודה שהיא בלב, הוי אומר זו תפלה. הרי התפלה היא עבודה אל השם יתברך. ומה שנקרא התפלה 'עבודה'... כי התפלה שמתפלל האדם אל השם יתברך מורה שהאדם נתלה בו יתברך, וצריך אליו ואין לו קיום זולתו. והנה זהו אלקותו יתברך, שכל הנמצאים צריכים אליו ותלוים בו יתברך, עד שהכל אל השם יתברך. ולפיכך התפלה היא עבודה אל השם יתברך, ולא היראה מן השם יתברך, שאין זה נקרא 'עבודה', כי אין זה מורה שהאדם נתלה בו יתברך. אבל התפלה מורה שהאדם נתלה בו יתברך, והוא יתברך הכל, ברוך הוא וברוך שמו על הכל. שכל ענין התפלה שהוא מתפלל אל השם יתברך לפי שהוא צריך אל השם יתברך, נתלה בו יתברך, ואין קיום לו בעצמו כי אם בו יתברך. ולכך מתפלל אליו על כל צרכו. וכאשר האדם נתלה בו יתברך, כאילו הוא נקרב אליו, שכל אשר הוא תולה באחר - הוא נקרב נמסר אליו, ולפיכך התפלה היא עבודה גמורה אל השם יתברך". וראה להלן הערות 1403, 1591.

(1392) פירוש - מצד שהוא נברא.

(1393) לשונו למעלה פ"א מ"ב [לפני ציון 440]: "העולם הוא נברא לעבוד השם יתברך". ושם סוף מ"ג [לפני ציון 644] כתב: "כי העולם נברא בשביל האדם שיהיה עובד בוראו", ושם הערות 440, 441, 578. ודברים אלו מבוארים היטב בתחלת דרשת שבת הגדול, וז"ל: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שא"כ היה נראה ח"ו שיש דבר זולת הש"י. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי 'אין עוד' דבר בעולם, רק הש"י. כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו. לפיכך אמר 'אין עוד', כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר השם יתברך... אבל אם היה ח"ו דבר שעומד לעצמו, ולא היה נברא לקלס להקב"ה, היה נראה כאילו היה דבר ח"ו זולת הש"י. ואף אם אותו הבריאה מקבל אלהותו ועבדותו, זה הוא מצד אותה עבודה בלבד, וא"כ בשעה שאינו עובד, כשאוכל ושותה, אז יהיה דבר ח"ו זולת הש"י. אבל אם נאמר שהאדם תחילת בריאתו וחיותו הוא לעבוד בוראו, אף אם אוכל ושותה להחיות נפשו, מאחר שתחילת בריאתו לכבודו, אף כאשר אוכל ושותה לקיים נפשו הרי הוא עצמו נברא לכבוד הש"י, והכל הוא אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"א הערה 441].

(1394) פירוש - קריאת שמע ותפלה הם תנאי ביצירת האדם, ולכך עליו להזהר בהם מאוד, כדי להצדיק את מטרת בריאתו. וראה למעלה פ"א הערה 353. והרמב"ן שמות יג, טז כתב: "שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין אל עליון חפץ בתחתונים, מלבד שידע האדם ויודה לאלהיו שבראו. וכוונת רוממות הקול בתפלות, וכוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים, זהו, שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לאל שבראם והמציאם, ויפרסמו זה, ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו" [הובא למעלה פ"א הערה 440]. ובנתיב התשובה ס"פ ג כתב: "אין ראוי שיהיה בעולם המחלל שם כבודו, כי כל אשר ברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו [להלן פ"ו מ"י], ומי שמחלל השם אין ראוי אליו המציאות, שהרי כל הנמצאים הם לכבודו יתברך, ומפני כך אין חלול השם מתכפר להם עד המיתה". והרי "אין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו" [לשונו בגו"א בראשית פ"א אות ז (הובא למעלה הערה 1039)], ולכך ברי הוא שעבודת ה' היא סבת קיום האדם, ולכך עליו להזהר מאוד בק"ש ובתפלה. וראה להלן מציון 1589 ואילך, שחזר שם על דבריו כאן. **ובנתיב העבודה** פ"ג [א, פה.] כתב: "בשביל שהאדם נברא לעבוד השם יתברך, ראוי שתהיה התפלה תכף ומיד כשעומד ממטתו, ולא יפנה אל דברים אחרים בינתים. כי האדם כשעומד ממטתו כאילו החזיר השם יתברך רוחו בקרבו, כמו שתקנו בברכת 'המחזיר נשמות לפגרים מתים', ולפיכך התפלה יותר ראוי שתהיה מיד. וזה אמרם בפרק קמא דברכות [ט.] תניא אבא בנימין אומר, על שני דברים הייתי מצטער כל ימי; על תפלתי שתהא לפני מטתי... לא תימא לפני מטתו, אלא אימא סמוך למטתו... מאד יש לתמוה למה... היה מצער עצמו. ופירוש דבר זה, שהיה מצטער שיהיה הבריאה שלו כאשר האדם נברא עליו, ותכף בבוקר כשעומד ממטתו יתפלל ויעבוד את בוראו, כמו שנברא אדם לעבוד בוראו. ולפיכך אמר שהיה מצטער על תפלתו שתהיה סמוך למטתו מיד, שנראה שנברא האדם לשמש את קונו... כי האדם לא נברא רק על עבודת השם יתברך, ולכך היה מצטער על עבודת השם יתברך שתהיה מיד בקומו ממטתו". **ואולי זהו** הטעם שמיד שניעור משנתו אומר "מודה אני לפניך מלך חי וקיים שהחזרת בי נשמתי בחמלה רבה אמונתך" [משנה ברורה סימן א סק"ד]. והנה אין במשפט זה רק משום הכרת טובה על החזרת הנשמה, אלא יש בו גם משום הודאת בעל דין, שכל קיומו בא לו רק משום שהקב"ה החזיר לו את נשמתו. וכפי שכתב בפחד יצחק חנוכה, מאמר ב, אות ב, וז"ל: "בבנין המלים של לשון הקודש נזדמנו לפונדק אחד שני מושגים; הבעת החזקת טובה, והסכמה לדעת הצד השני. לשני המושגים הללו יש בלשון הקודש ביטוי משותף; הודאה... ענין זה מכניס הבלטה מיוחדת בכפילות מושג

ההודאה בסגנונה של ברכת ההודאה בשמונה עשרה, המתחלת ב'מודים אנחנו לך', ותיכף במשפט הסמוך לו חוזר הוא ענין זה 'נודה לך ונספר תהלתך'. אלא שהם הם הדברים המבוארים בכאן. אע"פ שגם הסכמה לדעתו של הצד השני וגם הבעת החזקת טובה יש להם שם הפועל משותף, מ"מ מחולקים הם באופן קשורו של הפועל עם הבא לאחריו. בשעה שהכונה היא על הבעת החזקת טובה, הרי הוא מקושר עם מה שלאחריו על ידי תיבת 'על', דהיינו שהחזקת הטובה היא על שעשית עמדי כך וכך, ובזה תיבת 'על' עומדת היא במקום 'עבור'. ואילו כשהכונה היא הסכמה לדעתו של הצד השני, הרי הוא מקושר עם מה שלאחריו על ידי האות 'ש', כגון שראובן מודה שהוא חייב לשמעון. ומפני כך מכיון שהפתיחה של ברכת ההודאה דשמונה עשרה היא 'במודים אנחנו לך שאתה', הרי פירושה של הודאה זו הוא במובן של הודאת בעל דין. ואילו ההודאה במשפט השני של ברכה זו אשר תיבת 'על' רצופה לו, 'נודה לך על חיינו המסורים בידך', הרי הכונה היא במובן קרבן תודה". וממילא כאשר אומרים "מודה אני לפניך מלך חי וקיים **ש**החזרת בי נשמתי", [ולא "**על** שהחזרת בי נשמתי"], יש בזה הודאת בעל דין שקיומו ניתן לו בחמלת ה' עליו, ובכך יש את ההכרה שאין לו מעצמו כלום, אלא הוא עבד גמור לה' [ראה להלן הערה 1413]. ולכך דוקא כאן מתארים את השם יתברך בתואר של "מלך חי וקיים", שמקבל בזה על עצמו עול מלכות שמים.

(1395) "כמשוי - והיינו לשון 'קבע', חוק קבוע הוא עלי להתפלל, וצריך אני לצאת ידי חובתי" [רש"י שם].

(1396) "מי שאינו יכול לכוין לבו לשאול צרכיו" [רש"י שם עפ"י הגהות הב"ח].

(1397) "בבקשתו, והיינו לשון 'קבע', כהיום כן אתמול, כן מחר" [רש"י שם].

(1398) "שמא אטעה ולא אדע לחזור למקום שהפסקתי" [רש"י שם].

(1399) "והיינו לשון 'קבע', תפלתו עליו חוק קבוע לצאת ידי חובה, ואינו מקפיד לחזר אחר שעת מצוה ועת רצון. עם דמדומי חמה - תפלת 'יוצר' עם הנץ החמה, ותפלת מנחה עם שקיעת החמה" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 1419.

(1400) בגמרא שלפנינו איתא "כל שאין מתפלל עם דמדומי חמה, **דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, מצוה להתפלל עם דמדומי חמה**, ואמר רבי זירא מאי קראה וכו'". ובעין יעקב ליתא לתיבות המודגשות, וכדרכו מביא את גירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 1295].

(1401) "ייראוך עם שמש - זו תפלת יוצר. לפני ירח - זו מנחה" [רש"י שם].

(1402) "לייטי במערבא - על מי שמשהה תפלת המנחה עד דמדומי חמה, שמא תטרף לו השעה על ידי אונס, ועבר הזמן" [רש"י שם].

(1403) לשונו בנתיב העבודה פ"א [א, עט.]: "ואין לשאול איך אפשר לומר שהתפלה היא עבודה אל השם יתברך, והרי עבודה זאת על מנת לקבל פרס, ואם כן למה נקראת התפלה 'עבודה'. שכבר אמרנו כי כל ענין העבודה מורה שהכל נקנה אל השם יתברך, והוא שלו... וכן התפלה שמתפלל לפניו כמו עבד שמתפלל לפני אדון שלו על צרכיו אשר הוא מבקש, ובזה נראה כי האדם צריך לו, ואם כן שהאדם נתלה בו יתברך הוא שלו, שכל אשר נתלה באחד הוא שלו... ולכך התפלה היא עבודה גמורה, שמורה שהאדם נתלה בו יתברך, ולכך הוא שלו". וראה הערה 1391.

(1404) דברים רבה ב, א "לא נתפלל משה אלא בלשון תחנונים ["ואתחנן אל ה' וגו'" (דברים ג, כג)]. אמר רבי יוחנן, מכאן אתה למד שאין לבריה כלום אצל בוראו, שהרי משה רבן של כל הנביאים, לא בא אלא בלשון תחנונים". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה ואין לך] כתב: "אילו היה נותן הדין שיבראו הנבראים, היה זה קשיא, אבל אין לשום בריה על הקב"ה כלום, כי מתוך חסדו בראם". ובגבורות ה' פס"ד [סוף רצג:] כתב: "כי בודאי הכל הוא להקב"ה, ואין לבריאה דבר מצד הדין והמשפט, רק בשביל שהוא יתברך מבורך, ובשביל כך משפיע לנמצאים... כי אין לבריה שום דבר מצד הדין, והכל הוא של הקב"ה, רק מצד שהוא ברוך ומשפיע הטוב לנמצאים, מזה הצד יכולים הבריות לחיות". ולהלן פ"ה סוף מ"א כתב: "כי אף אם האדם עובד בוראו, אין מצד החיוב שישלם לו השם יתברך, רק הוא מחסדי המקום, כי אין לבריה על בוראו כלום מצד החיוב שישלם לו השם יתברך, רק הוא מחסדי המקום". ובנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 22] כתב: "כי אין לבריות על בוראם רק חסד ורחמים, ואין כאן חוב". ובח"א לר"ה יז: [א, קטז.] כתב: "ואדם שלא חטא גם כן צריך למדת טובו, כי אין לבריה על בוראה יתברך רק חסד ורחמים, ואין כאן חוב".

(1405) כי חושב שמצד הדין בקשתו צריכה להענות, ולכך הוא תובע את הדבר, ולא מתחנן ומבקש את הדבר. דוגמה לכך; בתפלת אברהם על סדום [בראשית יח, כג] פירש רש"י ש"נכנס אברהם לדבר קשות, ולפיוס, ולתפלה". וביאר שם הרמב"ן "כי הגון וטוב הוא שישא לכל המקום למען חמשים הצדיקים, אבל לא יתכן גם במדת הדין להמית צדיק עם רשע". וכן הרא"ם שם פירש "קשות - 'האף תספה צדיק עם רשע' [שם], שהוא עומד במלחמה, הדין עמו". הרי כאשר הדין מצדיק את הבקשה, אין הדיבור בלשון תחנונים ופיוס, אלא בלשון קשה. וכן כתב רש"י [דברים ג, כג] "ואתחנן - אין חנון בכל

מקום אלא לשון מתנת חנם. אף על פי שיש להם לצדיקים לתלות במעשיהם הטובים, אין מבקשים מאת המקום אלא מתנת חנם". לפי שאמר לו [שמות לג, יט] 'וחנותי את אשר אחון', אמר לו בלשון 'ואתחנן'". הרי שלשון תחנונים נעשה רק לאחר שאינו תולה במעשיו הטובים. והטור אור"ח סוף סימן צח כתב: "ואל יחשוב ראוי הוא שיעשה הקב"ה את בקשתי כיון שכוונתי בתפלתי, דאדרבה זהו המזכיר עוונותיו, אלא יחשוב שיעשה הקב"ה בקשתו בחסדו, ויאמר בלבו מי אני דל ונבזה בא לבקש מאת מלך מלכי המלכים הקב"ה, אם לא מרוב חסדיו שהוא מתנהג בהם עם בריותיו".

(1406) כמו שפירש רש"י [ברכות נ.] "שהשואל שואל כעני על פתח, שאינו מרים ראש לשאול שאלה גדולה". ובפחד יצחק ר"ה מאמר ה, אות ה, כתב: "תוכנה של תפלה הוא בקשת צרכיו... נמצא דאע"ג דבכל העניינים יכלתו של אדם נמנית על צד שלימותו, ואילו צרכיו של אדם נמנים על צד חסרונו, מ"מ בענין התפלה יכולת העמידה לפני המלך ניזונת דוקא מחסרונו, ולו יצויר אדם שאינו חסר כלום, הרי שלימות זו של עמידה לפני מלך נעולה היא לפניו". ולהלן [לפני ציון 1597] כתב: "כאשר האדם עושה תפלתו תחנונים, עד שהוא דבק בו יתברך".

(1407) הנה נאמר [שמות כ, כב] "ואם מזבח אבנים תעשה לי וגו'", ופירש רש"י "רבי ישמעאל אומר, כל 'אם' ו'אם' שבתורה רשות, חוץ משלשה, 'ואם מזבח אבנים תעשה לי'... שהרי חובה עליך לבנות מזבח אבנים". ובגו"א שם [אות כח] כתב: "יש לפרש מה שכתב לשון 'אם' אף על גב דחובה הם, מפני שאם יעשה מחובה כאילו מקיים גזירת המלך, אין הדבר לרצון להקב"ה, וצריך שיעשה מרצונו, ואז כשיעשה מרצונו הוא מרוצה. דהמעשה שהוא הכרחי וחובה, אין צריך להביט אל שום טעם, רק הוא מקיים גזירת המלך. ואם עושה אלו שלשה דברים כאילו מקיים גזירת המלך, אין זה דבר. כי אם בונה מזבח, שזהו עבודתו יתברך להקריב עליו, והוא מקיים מכח גזירת המלך בלבד, אין זה עבודה, כי העבודה צריך שיהיה עובד לו מרצונו, ואז נקרא 'עובד', אבל אם הוא מוכרח, אין זה עובד". והביאור כדבריו כאן, שאם עושה העבודה מצד הכרח, אין כאן תלות בהקב"ה, ובכך נוטל מהעבודה את עיקרה ומהותה.

(1408) וקשה, דפשיטא שאם תפלתו היא קבע, ממילא אין היא תחנונים, ומה בא לומר בזה.

(1409) לשונו בנתיב העבודה פ"א [א, עט:]: "לפיכך אמרו [למעלה פ"א מ"ב] כי העולם עומד על העבודה, כי אם לא היה העבודה היה האדם עומד בפני עצמו, ואין לשום דבר קיום מצד עצמו, רק מצד השם יתברך" [הובא למעלה פ"א הערות 385, 452].

(1410) וכוונת המאמר "העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים" היא שהעושה תפלתו קבע, הקב"ה לא יעשה בקשתו, כי רק תפלת תחנונים מתקבלת. ובברכות לב: אמרו "כל המאריך בתפלתו ומעיין בה, סוף בא לידי כאב לב", ופירש רש"י שם "מצפה שתעשה בקשתו על ידי הארכתו, סוף שאינה נעשית". וכן כתב היערות דבש חלק ראשון, דרוש ג: "כאמרם כל העושה תפלתו קבע, אין תפלתו מקובלת, כי הוא צריך תפלה ובקשה". והטעם הוא "כי כך האמת כי האדם נתלה בו יתברך" [לשונו כאן], ולכך כאשר מתפלל קבע אינו נענה, כי חושב שמגיע לו על פי הדין, ואין זה כך. וכן כתב בנתיב העבודה פ"ו [א, צב:]: "ומשלמות התפלה עוד שתהיה בלשון תחנונים. ודבר זה התבאר בפרק רבי אומר אצל שאל יעשה תפלתו קבע אלא תחנונים, כמו העבד שהוא מתחנן אל האדון שלו [ראה הערה 1413], כי אם לא כן, נראה כאילו חושב כי בדין יש לו, ואין זה כן, ועיין בפרק רבי אומר". ובכת"י כאן נכתב: "ומה שאמר ר"א העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים, רוצה לומר כי אין זה נחשב תפלה, כי כל תפלה הוא בתחנונים". **ובנתיב העבודה** שם ר"פ ו [א, צ.] כתב: "משלימות העבודה הזאת שיהיה מכיר ויודע כי הוא יתברך עלתו, והעלול מקבל מן העלה, עד כי נפשו תולה בעלה, הוא השם יתברך, וממנו יתברך חיותו, וכל אשר צריך אליו... האדם צריך שיהיה לו מלפני השם יתברך השפלות, ולכך לא יעמוד במקום גבוה ויתפלל [ברכות י:], כי התפלה היא שהאדם הוא העלול, והשם יתברך הוא העלה, והעלה יש לו מעלה וגבהות, והעלול הוא תחת העלה, ולכך אין שייך גבהות כאן כלל... שיכיר האדם שהוא העלול אל השם יתברך, והאדם מקבל מאתו יתברך, ולפיכך ישפיל עצמו כמו כל אשר מקבל מן אחר... שיהיה מכיר עצמו שאין לו שום דבר מעצמו כלל". וכל הפרק שם הוקדש לבאר יסוד זה. ובהמשך שם [א, צב:] כתב: "ומשלמות הכונה בתפלה, ההשפלה לגמרי, עד שיחשב עצמו שאינו בריה כלל לגמרי... ולפיכך אמר [סוטה ה.] אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן יראה עצמו כבשר, ואז ראוי לקבל, כמשפט העלול אשר הוא מקבל מן העלה". וכן ביאר למעלה פ"א מי"ג [מציון 1221 ואילך] שרק כאשר אדם עושה עצמו שפל הוא מקבל מהקב"ה, אך בעל שררה, שאינו עושה עצמו מקבל, לכך אינו מקבל הקיום והחיים מהקב"ה. וראה למעלה בהקדמה הערה 129. **ובספר בית אלקים** שער התפילה פרק הראשון, כתב: "אין ראוי שישאל האדם צרכיו מהאל יתברך דרך חיוב והכרח, כמי ששואל את חבירו שיפרע לו את חובו, שהוא חייב לפרוע לו, אלא דרך בקשה ותחנונים, כעני השואל למי שאינו חייב לו, כי מה הקדים האדם ליוצרו לשישאל ממנו דרך חיוב... אלא שואל דרך חסד וחנינה... וכמו שאמר התנא 'כשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע

אלא תחנונים לפני הקב"ה'... כי תפלת קבע הוא שחושב שראוי ומחוייב הוא שתפלתו תהיה נשמעת, ושישיג המבוקש בתפלתו, והיא קובעת שאלתו, ואין ראוי לאדם אלא שיעשה דרך תחנונים, שמודה שאינו כדאי בשביל מעשיו, אלא ברחמי ה', ובזה משיג מבוקשו. כי אין מי שינצל מהרעה הבאה עליו, אלא ברחמי האל".

(1411) פירוש - רבנן מוסיפים שלא רק אם מרגיש בלבו שהתפלה היא כמשא שאין תפלתו תחנונים, אלא גם אם לא מרגיש כך בלבו, אך בפיו אינו מתפלל בלשון של תחנונים, גם בכך יש הפקעה מתחנונים. אמנם תוספות שם כתבו "אם יכול לומר לשון תחנונים, אפילו עליו כמשא, הוי תפלה מעליא, דלא בעינן אלא לשון תחנונים בלבד", הרי שרבנן מקילים לעומת הדעה הקודמת להם, ודלא כמהר"ל.

(1412) דוגמה לדבר; יעקב אמר ליצחק [בראשית כז, יט] "קום נא", ואילו עשו אמר ליצחק [שם פסוק לא] "יקום אבי", ופירש על כך רש"י [שם פסוק כב] "קול יעקב שמדבר בלשון תחנונים, 'קום נא', אבל עשו בלשון קנטוריא דיבר, 'יקום אבי'". וכתב שם בגו"א [אות יג]: "יעקב כמו רש, ו'תחנונים ידבר רש' [משלי יח, כג], ועשו כמו עשיר, 'ועשיר יענה עזות' [שם]". הרי ש"הלשון שהוא תחנונים אינו כמו הלשון שהוא קבע".

(1413) שבת י. "רבא שדי גלימא ["משליך אדרתו מעליו שלא יראה כחשוב" (רש"י שם)] ופכר ידיה ["חובק ידיו באצבעותיו כאדם המצטער מאימת רבו" (רש"י שם)] ומצלי, אמר כעבדא קמיה מריה", והובא להלכה ברמב"ם הלכות תפלה פ"ה ה"ד. ובנתיב העבודה פ"ו [א, צב:] כתב: "ודבר זה התבאר בפרק רבי אומר אצל שאל יעשה תפלתו קבע אלא תחנונים, כמו העבד שהוא מתחנן אל האדון שלו". והבולט ביחס של עבד לאדונו הוא שהעבד יודע שלית ליה מגרמיה כלום. וכן כתב למעלה פ"א מ"ב [לפני ציון 454]: "כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו, וכל אשר משמש לזולתו אין לו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני". ובברכות לד: אמרו "ושוב מעשה ברבי חנינא בן דוסא שהלך ללמוד תורה אצל רבי יוחנן בן זכאי, וחלה בנו של רבי יוחנן בן זכאי. אמר לו, חנינא בני, בקש עליו רחמים ויחיה. הניח ראשו בין ברכיו ובקש עליו רחמים וחיה. אמר רבי יוחנן בן זכאי, אלמלי הטיח בן זכאי את ראשו בין ברכיו כל היום כולו, לא היו משגיחים עליו. אמרה לו אשתו, וכי חנינא גדול ממך, אמר לה לאו, אלא הוא דומה כעבד לפני המלך, ואני דומה כשר לפני המלך".

(1414) כי הדבור נחשב למעשה, כמבואר בסנהדרין סה: לדעת רבי יוחנן. וראה גו"א בראשית פ"כ סוף אות ח, ושם הערה 10. ובנתיב התורה פ"ז [א, לב.] כתב: "מברך 'לעסוק בתורה'.. עד כי נראה שאין צריך לברך כאשר למד תורה בעיון ובמחשבה בלבד,

רק צריך שיעשה מעשה, והדבור הוא מעשה נחשב, כמו שאמרו [ב"מ צ:] עקימת שפתיו הוי מעשה, ולכך הברכה הוא 'לעסוק בתורה'". ובהקדמה לתפארת ישראל [ד.] כתב: "הדבור נחשב מעשה", ושם הערה 15. וכן כתב שם בפל"ו [תקל:].

(1415) לשון הרמב"ן [בראשית כב, א]: "ענין הנסיון... להוציא הדבר מן הכח אל הפועל, להיות לו שכר מעשה טוב, לא שכר לב טוב בלבד". ובפחד יצחק, יוה"כ, כד, ב, כתב: "ישב אדם ולא עבר עבירה, נותנין לו שכר כעושה מצוה, היינו דוקא בבא דבר עבירה לידו וניצל הימנה [קידושין לט:]. ופירש רבינו יונה [שערי תשובה, השער השלישי, אות ט] דהא דמקבל שכר כעושה מצוה, היינו מצות עשה דיראת שמים... ורואים אנו מזה, דאע"פ שמצות יראת שמים נמנית היא בין המצוות של חובות הלבבות... אעפ"כ יש תנאי בשכרה של מצוה זו שתבוא התחושה שבלב לידי קיום של ב'פועל ממש'... אין אנו אומרים שמכיון שיר"ש היא חובת הלב, ממילא אין הקיום המעשי תופס בה מקום כלל... דבזה מפורש בגמרא להיפך, דבבא עבירה לידו יש כאן שכר כעושה מצוה, ולא היה זוכה באותו שכר על ידי עדותו של יודע תעלומות שלבו מלא יראת שמים, ובודאי היה פורש מן העבירה אם היתה באה לידו". ולהלן אמרו [פ"ג מי"ז] "כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה, לאילן שענפיו מרובים ושרשיו מועטין, והרוח בא ועוקרתו והופכתו על פניו". ושם ביאר שחוזקו של אדם בא לו ממעשיו, ולא מחכמתו.

(1416) נקודה זו מבוארת היטב על פי דבריו בנתיב העבודה פ"ב [א, פא.], וז"ל: "ויש שואלין על התפלה... למה צריך להתפלל בדבור, והרי השם יתברך יודע מחשבות בני אדם, ודי היה במחשבה... אבל דבר זה כי התפלה היא להשלים את האדם מה שהוא חסר, ואז השם יתברך שומע תפלתו ובקשתו, כאשר האדם הוא חסר וצריך אל השלמה. והאדם הוא נחשב אדם מצד הדבור, ובזולת זה אינו אדם, וכאשר אין אדם מתפלל ומבקש בדבור, אין כאן מקבל, כי כל מקבל מבקש לקבל מה שהוא חסר. ולכך צריך שיהיה מבקש חסרונו בדבור, ואז הוא מבקש חסרונו במה שהוא אדם חסר. ואין זה מוכן להשלמה מן העלה רק כאשר יוציא חסרונו אשר הוא חסר מצד שהוא אדם, ואז הוא מוכן לקבל השלמה מן העלה. ולפיכך צריך שיתפלל האדם אל השם יתברך שהוא העלה בדבור, כי בזה האדם מצד שהוא אדם אז מוכן לקבל השלמה מן העלה, כאשר הוא אדם חסר, וזה כאשר יוציא חסרונו בדבור, שמצד הדבור הוא אדם. אבל כאשר הוא מתפלל בלבו בלבד, לא נקרא שמוציא חסרונו מצד שהוא חי מדבר. רק אם הוא צדיק גמור, והוא שכלי, אז השם יתברך שומע אף שקורא אל השם יתברך בלבו בלבד" [ראה למעלה הערה 986]. ואמרו חכמים [ברכות לא.] "מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו".

(1417) מעין זה כתב המאירי [ברכות כט:], וז"ל: "רבי אליעזר אומר העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים. ופירשו בגמרא איזהו קבע, כל שתפלתו דומה עליו למשוי... שקוראה כקורא באיגרת דרך מצות אנשים מלומדה". ומקורו בירושלמי ברכות פ"ד ה"ד "ובלבד שלא יהא כקורא באיגרת", ופירש הפני משה שם "זה קבע דקאמר רבי אליעזר, שלא יאמרה כקורא אגרת בעלמא, ולא בלשון תחנונים". והנה בספר נפש החיים [שער ב פרק יג] כתב: "העיקר בעבודת התפלה. שבעת שהאדם מוציא מפיו כל תיבה מהתפלה, יצייר לו אז במחשבתו אותו התיבה באותיותיה כצורתה, ולכוין להוסיף על ידה כח הקדושה שיעשה פרי למעלה, להרבות קדושתם ואורם... שכל תיבה בצורתה ממש היא העולה למעלה מעלה כל אחת למקורה ושרשה לפעול פעולות ותקונים נפלאים. והיא סגולה נפלאה בדוק ומנוסה למרגילים עצמם בזה, לבטל ולהסיר מעליו בזה כל מחשבות ההבלים הטורדות ומניעות טהרת המחשבה והכוונה". ואין זה נוגד לדברי המהר"ל, כי אף שמתפלל בע"פ, יכול עדיין לצייר במחשבתו את האותיות בצורותיהן. ויש לדון מדוע המהר"ל העיר כן רק כאן [לדעה "כל שאינו יכול לחדש בה דבר"], ולא לפי שתי הדעות הקודמות שהובאו למעלה. ואולי לאחר שביאר את שלש הדעות הללו [אודות התחנונים שצריכים להיות בתפלה] כתב כן, ועל כולם קאי.

(1418) בספר חסידים סימן יח כתב: "אדם שאינו יכול להתפלל בכוונה בלא סידור שכתוב בו התפלה, וכן אדם שבע שאינו יכול לכוין ברהמ"ז, יקרא בספר שכתוב בו ברהמ"ז". ומשמע כמהר"ל, שזו עצה בדיעבד כשאינו יכול לכוון בעל פה. והמשנה ברורה בסימן נג ס"ק פז כתב: "כתב הפמ"ג נכון אף ליחיד להתפלל מתוך הסידור, כל שכן שליח צבור, שאימת צבור עליו, שיתפלל בפנים". ובמגן אברהם סימן צג סק"ב כתב: "האר"י ז"ל היה מתפלל מתוך הסידור כדי שיכוין מאד, והכל לפי מה שמרגיש האדם בנפשו". ומשמע מהנהגת האר"י ז"ל דלא כמהר"ל. אמנם בפרי עץ חיים [שער הקריאת שמע סוף פרק כט] כתב: "ומורי זלה"ה היה מתפלל מתוך הסידור, הקרבנות ומזמורים וק"ש, חוץ מן העמידה, והיה מתפלל בעינים סגורות, וידיו אסורות ימין על שמאל נגד לבו. גם בחזרת עמידה עיניו סגורות, והיה מכוין לענות אמן אחר כל ברכה וברכה, והיה שומע מפי השליח צבור". ומכך משמע שהאר"י ז"ל סובר כמהר"ל.

(1419) פירוש - אבי ורבי חנינא מגדירים "תפלת קבע" כאשר מקדים להתפלל לפני הזמן שהוא עיקר המצוה להתפלל. וכמובא למעלה [הערה 1399] שרש"י שם פירש שאיירי בתפילת שחרית ומנחה. ובשו"ע אור"ח סימן פט סעיף א איתא "זמן תפלת השחר מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה... ואם התפלל משעלה עמוד השחר, והאיר פני

המזרח, יצא". ואע"פ שיצא, אמנם זה עדיין נכלל ב"תפלת קבע". ובשו"ע שם סימן רלג סעיף א כתב: "מי שהתפלל תפילת המנחה לאחר ו' שעות ומחצה ולמעלה יצא, ועיקר זמנה מט' שעות ומחצה ולמעלה". וכן משמע מהמחבר בסימן רלד סעיף א. והמקדים לשעה תשיעית ומחצה אע"פ שיצא, מ"מ תפילתו הוי "תפלת קבע". ומהנאמר כאן מוכח שדעת המהר"ל היא שיש להעדיף מנחה קטנה על פני מנחה גדולה [ראה פסקי תשובות לפי סדר המשנה ברורה, חלק שני סימן רלג אות ב, הערה 12]. וכן בכת"י כאן נכתב: "ולאביי ולרבי חנינא שאין מתפלל עם דמדומי חמה, **והיינו בזמן שאין יכול לאחר עוד התפילה**, והוא מקדים התפילה, ונראה שרוצה לסלק מאתו עול התפילה". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פד.] הביא שהתפילות הם כנגד תמיד של שחר ותמיד של בין הערביים [ברכות כו:], והוסיף: "ומזה הטעם עיקר התפלה עם הנץ החמה ועם דמדומי חמה דוקא, שהוא השלמת היום, רק דחיישנין שמא יפשע", הרי להדיא מבאר שעיקר תפלת מנחה הוא במנחה קטנה.

(1420) מעין הסברה שאמרו [סוטה ח.] "אין עושין מצות חבילות חבילות", ופירש רש"י שם "חבילות חבילות - שנראה כמו שהיו עליו למשאוי, וממהר לפרק משאו". וכן כתב המאירי [ברכות כט:] "רבי אליעזר אומר העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים. ופירשו בגמרא איזהו קבע, כל שתפלתו דומה עליו למשוי, כלומר חק קבוע עלי להתפלל, אתפרק ממנו מהר".

(1421) כי לא שייך לומר כאן "זריזין מקדימין למצות" [פסחים ד.], כי כאן מקדים לפני עיקר המצוה, וזריזות למצוה רק שייכת בתוך המסגרת של עיקר המצוה [כמבואר בשו"ת חת"ס אור"ח סימן רח]. ומעין זה כתב הקובץ שעורים לב"ב אות כח.

(1422) מבאר בזה את השייכות בין שני מאמריו הראשונים של רבי שמעון; "הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה", ו"כשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע, אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא". ומעתה יבאר את המשך דברי רבי שמעון ["ואל תהי רשע בפני עצמך"].

(1423) יבאר שההדגשה "בפני עצמך" באה לומר שאע"פ שאין רשעתו מגיעה לזולתו, אלא נשארת בינו לבין עצמו בלבד, גם אז ימנע מלהיות רשע כזה, וכמו שמבאר.

(1424) ודרשו על כך חכמים [סנהדרין נח:] "אמר ריש לקיש, המגביה ידו על חבירו, אף על פי שלא הכהו, נקרא 'רשע', שנאמר 'ויאמר לרשע למה תכה רעך', 'למה הכית' לא נאמר, אלא 'למה תכה', אף על פי שלא הכהו נקרא 'רשע'". ובנתיב אהבת ריע ר"פ ג [ב, סא.] כתב: "ומה שאמר ריש לקיש המגביה ידו על חבירו, כי הגבהת היד מורה על זרוע

נטויה ויד החזקה, ולפיכך מיד שהוא מרים יד דבר זה הוא להגביה יד על חבירו, לכך נקרא 'רשע'. כי הרשע מה שהוא יוצא מן השווי והצדק, ואין לך יציאה מן היושר כמו זה שמרים ידו על חבירו, שמתגבר בזרוע רמה שלו על חבירו, כמו שהוא ענין הרשע שיוצא מן הצדק והיושר להתגבר ברשע, ולפיכך נקרא 'רשע'... שהרשע הוא יוצא מן הצדק והשווי, ובשביל כך נקרא רשע". ונקודה זו תתבאר מיד בסמוך.

(1425) לשונו בח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג.]: "וקאמר אפילו המגביה ידו על חבירו נקרא רשע, כי הרשע הוא מי שיש לו זרוע רמה, כדכתיב 'שבור זרוע רשע', וכשמגביה ידו הרי יש לו זרוע רמה להגביה ידו על חבירו, ולפיכך מיד שהגביה ידו על חבירו נקרא רשע... כי הרשע נקרא שיוצא מן הצדק ומן השווי וזהו הרשע". וכן נאמר [איוב לח, טו] "וזרוע רמה תשבר", ופירש רש"י [סנהדרין נח:] "הרגיל לרום ידו על חבירו". הרי שאע"פ שלא הוזכר בפסוק שאיירי ביחס לחבירו, מ"מ רש"י ביאר כן, כי סתם "רשע" הוא נאמר ביחס לזולתו. ובגבורות ה' פמ"ד [קסט.] כתב: "הזרוע שבו כחו, לכך נקרא 'זרוע' על שם הזרוע והכח, וכדכתיב [דברים ט, ט] 'ובזרועך הנטויה'". ואולי לומד ש"זרוע" הוא מלשון "זרע", שעל כך נאמר [שופטים ח, כא] "כאיש גבורתו" [ב"מ פד.], ושהוא יורה כחץ [נדה מג.]. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [שצו:]. ובח"א לגיטין נו: [ב, קז:] כתב: "ודע, כי הרשע יש לו כח וזרוע ביותר".

(1426) לשונו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" לפני ציון 54: "הצדיק אינו יוצא מן היושר והצדק", ושם הערה 54. ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלה:] כתב: "נקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו". ושם פ"ב [ב, קלז:] כתב: "מה שנקרא 'צדיק', היינו שאינו יוצא מן הצדק ומן היושר" [הובא למעלה פ"א הערה 942]. ובבאר הגולה באר הששי [רנז:] כתב: "אין הצדיק יוצא מן האמצע אל שום קצה, רק אינו נוטה מן הנקודה האמצעי". ובנצח ישראל ס"פ ח [רכ.] נתבאר שמדרגת הצדיק היא האמצע והישר והשוה. ולהלן פ"ה סוף מי"א כתב: "כי האדם אשר הוא בעל זכיות אינו יוצא מן השווי, ואדרבא הוא נשאר בשווי, כמו שנקרא צדיק וישר, שהוא נשאר על היושר השוה, מבלי שהוא יוצא מן היושר הגמור. וזה שהוא בעל חמה, רב פשע, יוצא ברגזנותו מן היושר והשווי, בודאי הוא בעל פשע, שבעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי".

(1427) כמבואר בהערה הקודמת. ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלה.] כתב: "בספר משלי [י, כה] 'כעבור סופה ואין רשע וצדיק יסוד עולם'. שלמה המלך עליו השלום רצה לומר, כשם שרוח סערה חזק מאוד, והוא עובר מהרה מן העולם. וכך הוא הרשע, הוא בעל זרוע ובעל כח, והוא עובר מן העולם מהרה. וכמו שאצל רוח סערה הכח והחוזק שלו

גורם אליו שיעבור מהרה מן העולם, כך הרשע, החוזק והכח שלו גורם אליו שיעבור מהרה מן העולם. וזה מפני כי הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המיצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע, הפך הצדיק שנקרא צדיק בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו, וכדכתיב [תהלים י, טו] 'שבור זרוע רשע'... ומפני כך הרשע הוא דומה אל רוח סערה, שהוא דבר שהוא בכח, והוא עובר מהרה". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ח [תקפב:]. ובנתיב הבושה ר"פ א [ב, קצט.] כתב: "מפני כך נקרא 'רשע', כי כל רשע יוצא מן הסדר בתוקפו ובזרוע רמה שלו, וכמו שהתבאר בנתיב הצדק". ובחי"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר היה יוצא מן האמצעי... אל הקצה". וראה למעלה הערה 1262.

(1428) להלן פ"ג מי"ד אמרו "חבה יתירה נודעת להם שנקראו 'בנים' למקום". וכתב שם [ד"ה ואמר עוד] בזה"ל: "ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל, עד שהיתה בגלוי. ובודאי הדבר שהוא בפעל, יותר נחשב מן דבר שהוא בכח, ולא יצאת לפעל. וזהו עצמו מה שאמרנו כי האהבה שהיא בפעל הנגלה, האהבה זאת הוא חבור גמור, כאשר האהבה היא בפעל". וכך רשעות שניכרת לאחרים, היא רשעות שיצאה אל הפועל, ולכך "אז נקרא רשע". וראה להלן הערה 1601.

(1429) פירוש - דוד אמרה בתהלים בפרק ט. ואע"פ שפסוק זה נמצא בפרק י, מבואר בהגהה ברש"י שם ששני הפרקים הראשונים נחשבים לפרק אחד.

(1430) המשך לשון רש"י שם: "שרוב דעתם לעניים הוא, וקא בעי דוד רחמי עלה דמילתא 'שבור זרוע רשע', ותן שובע בעולם".

(1431) כי לפי רש"י מתבאר שעיקר דרשת הגמרא מבוסס על פסוק שלא הוזכר כלל בגמרא, כי הגמרא הביאה הפסוק [תהלים י, טו] "שבור זרוע רשע", ולרש"י הכוונה לפסוק מוקדם יותר [שם פסוק ט] שהוזכר באותו פרק ["יארב במסתר כאריה בסוכו יארוב לחטוף עני"].

(1432) כמבואר למעלה במשנה י [לאחר ציון 1261]: "כי כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע. ומי שיוצא מגדר הפשיטות, אשר הפשיטות הוא השווי הגמור, ראוי שיהיה נקרא 'רשע', ודבר זה ברור מאד". **דוגמה לדבר**; בסנהדרין קח: אמרו שהעורב סירב ללכת בשליחותו של נח, ושאל את נח "שמא לאשתי אתה צריך", ונח השיב לו "רשע, במותר לי נאסר לי ["אפילו באשתי אני אסור" (רש"י שם)], בנאסר לי לא כל שכן". ובחי"א שם [ג, רנח.] כתב: "ומה רשעות יש

בזה, כיון שעשה בטבע, כמו שכל עוף עושה דבר זה. דודאי רשע ומזג רע הוא, כי אילו לא היה בו מזג רע לא היה טבעו עתה דבר זה, כי בתיבה לא היה תשמיש בטבע לשום נמצא, אף לבעלי חיים הבלתי מדברים ובלתי בעל שכל [רש"י בראשית ח, א]... כי בודאי רשע הוא העורב, שכל אשר יוצא מן סדר המציאות נקרא רשע, ודבר זה מבואר בכמה מקומות. והעורב הוא יוצא מכלל הנמצאים, שאל"כ לא היה לו עתה טבע זה שלא ילך בשליחות בשביל שלקח נח הזוג שלו. כי בכל בעלי חיים לא נמצא בו התשמיש, ואילו היה מקבל הסדר הכללי, שאין ראוי עתה התשמיש, היה הולך בשליחותו, ולא היה מתירא שיקח הזוג" [הובא למעלה פ"א הערה 763, ובפרק זה הערה 938].

(1433) כוונתו לעשר ספירות, כאשר הספירה התשיעית היא יסוד, ועל כך נאמר [משלי י, כה] "וצדיק יסוד עולם". וראה בשערי אורה השער השני הספירה התשיעית. ובנתיב התשובה פ"ד [לאחר ציון 26] כתב: "[האות] הצד"י מורה על האדם שהוא צדיק". הרי האות שהגמטריה שלה הוא תשעים, היא המורה על מדריגת הצדיק.

(1434) שהרי לשון הפסוק במלואו הוא [משלי י, כה] "כעבור סופה ואין רשע וצדיק יסוד עולם", לאמור מפלת הרשע ונצחיות הצדיק הוזכרו באותו פסוק, ושייכות להדדי. ואודות שההפכים נמצאים באותו מספר, כן כתב בנצח ישראל פ"ח [רטז.], וז"ל: "מפני שהעשירי קדוש לה', לכך העשירי מיוחד שתתבטל בו הקדושה, שהיא שייכת אל העשירי". ושם פ"ט [רכט.] כתב: "ונראה כי ל"ו כריתות [כריתות ב.] כנגד מה שאמר בסוכה [מה:] שיש ל"ו צדיקים... ואלו ל"ו הם הפך זה, כי הצדיקים עם השם יתברך לגמרי, ובעלי כריתות נכרתים מן השם יתברך לגמרי, ודבר והפכו הם שוים". וכן כתב שם פל"ה [תרסד:]. וראה תפארת ישראל פכ"ה הערה 14.

(1435) מעין מה שאמרו [עדיות פ"ה מ"ו] "מוטב לי להקרא שוטה כל ימי ולא לעשות **שעה אחת** רשע לפני המקום". ובנדה יג. אמרו "מוטב שיוציא לעז על בניו שהן ממזרים, ואל יעשה עצמו רשע שעה אחת לפני המקום". ובשערי תשובה, שער הראשון, אות ו, כתב: "ועתה בינה שמעה זאת, כי הוא עיקר גדול. אמת כי יש מן הצדיקים שנכשלים בחטא לפעמים, כענין שנאמר [קהלת ז, כ] 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'. אכן כובשים את יצרם מאת פניהם, ואם יפלו בחטא פעם אחת, לא ישנו לו, ונקוטו בפניהם, וחוזרים בתשובה. אך כל אשר אינו נזהר מחטא ידוע, ואינו מקבל על נפשו להשמר ממנו, גם אם הוא מהעונות הקלים, אף על פי שהוא נזהר מכל העבירות שבתורה, קראוהו חכמי ישראל [חולין ד:] 'מומר לדבר אחד', ואת פושעים נמנה, וגדול עונו מנשוא. כי אם אמור יאמר העבד לרבו כל אשר תאמר אלי אעשה זולתי דבר אחד,

כבר שבר עול אדוניו מעליו, והישר בעיניו יעשה. ועל הענין הזה נאמר [דברים כז, כן] 'ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם', ביאורו, אשר לא יקבל על נפשו לקיים כל דברי התורה מראש ועד סוף. ויורה על זה 'אשר לא יקים לעשות', ולא אמר 'אשר לא יעשה אותם'". הרי אף "רשעות מה הוא פחיתות גדול מאד". וראה להלן [מציון 1606] שחזר שם על דבריו כאן, והוסיף שם הסבר שני ל"אל תהיה רשע בפני עצמך", שלא יסגף עצמו עד שיעשה רע לעצמו.

(1436) עונה על שאלתו ששאל על המשנה: "יש לשאול בזה, מה ענין 'אל תהי רשע בפני עצמך' אל הדברים שנזכרו לפני זה, שיהיה זהיר בקריאת שמע ובתפילה".

(1437) ברכות כו. "תפלה במקום קרבן היא". ושם בעמוד ב אמרו "תפלות נגד תמידים תקנום". ובנתיב העבודה ס"פ א [א, עט:] כתב: "יש לבאר... מה ששייך אל העבודה. ומפני כי בטל בית מקדשנו ותפארתנו ונטלה העבודה, ואין לנו בעונותינו לא זבח ולא מנחה, רק העבודה שהיא בלב [תענית ב.], יש לבאר ענין העבודה מה שנמצא בגמרא, אשר הורו לנו חכמים על זה, וכמה גדול מעלת העבודה הזאת והנמשך ממנו". והטור אור"ח סימן צח כתב: "ויתפלל דרך תחנונים, כרש המבקש בפתח ובנחת, ושלא תראה עליו כמשוי, ומבקש ליפטר ממנה. ואחר שיעשה כל זה מובטח לו שתתקבל תפלתו, שהתפלה היא במקום הקרבן, דכתיב [הושע יד, ג] 'ונשלמה פרים שפתינו'... ולכן צריך ליזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה, ולא יערב בה מחשבה אחרת, כמו מחשבה שפוסלת בקדשים. ומעומד דומיא דעבודה, דכתיב [דברים יח, ה] 'לעמוד לשרת' [זבחים כג:], והשוואת הרגלים ככהנים בשעת העבודה, וקביעות מקום כמו הקרבנות, שכל אחד קבוע מקומו לשחיטתו ומתן דמיו. ושלא יחוץ דבר בינו לבין הקיר, ובינו לקרקע, דוגמת הקרבן שחציצה פוסלת בינו לבין הכלי, ובינו לרצפה. וראוי הוא שיהיו לו מלבושים נאים מיוחדים לתפלה, כגון בגדי כהונה... ואחר שיעשה דוגמת הקרבן, עולה לריח ניחוח למקום שהקרבן עולה, והמלאך עושה אותו כתר לקונו".

(1438) לשונו בנתיב העבודה פ"א [א, עז.]: "'זבח רשעים תועבה ותפלת ישרים רצונו'. שלמה המלך עליו השלום בא לומר על העבודה שהוא אל השם יתברך, שאין לומר שהוא יתברך חפץ בעבודה הזאת בשביל שהוא יתברך מקבל מזה תועלת מן העבודה, שאם היה הוא יתברך מקבל תועלת מן העבודה, זה אין חלוק אליו יהיה התועלת ממי שיהיה, הן מרע או מטוב. אבל אצל השם יתברך אינו כך, כי 'זבח רשעים הוא תועבה', ואם כן העבודה אינה בשביל שהיא לתועלת השם יתברך, אבל היא לתועלת האדם בלבד. ומפני שהעבודה הזאת היא לתועלת האדם, לכך 'זבח רשעים תועבה', שאין השם

יתברך רוצה בתועלת הרשע. 'ותפלת ישרים רצונו', כי התפלה היא גם כן עבודת השם יתברך, והיא רצונו... כי אל השם יתברך נחשב זבח רשעים תועבה, כי הרשע הוא שיוצא מן היושר, כי זהו ענין הרשע שיוצא מן היושר. והיוצא מן היושר אינו אחד, כי היושר הוא אחד... הרשעים הם על דרכים רבים, והצדיקים על דרך אחד... ולכך אמר 'זבח רשעים תועבה', כי אין ראוי לו להקריב קרבן אל השם יתברך, אשר מורה הקרבן על אחדותו יתברך, ואין אחדות ברשעים כמו שאמרנו. גם הרשע יוצא מן היושר שהוא אחד. 'ותפלת ישרים רצונו', כי התפלה שהיא העבודה אל השם יתברך... היא רצונו, כי כשם שהרשע שהוא סר מן היושר שהוא אחד 'זבח רשעים תועבה', והפך זה תפלת הישר, כי היושר הוא אחד, כי הקו שנמשך ביושר הוא אחד, ואין עוד... ולכך תפלת ישרים רצונו".

(1439) כי הפסוק העמיד "זבח רשעים" לעומת "תפלת צדיקים".

(1440) "גם אמר" - ולכך אמר גם בנוגע לתפלה [בנוסף לנוגע לקרבנות].

(1441) העיקר העשירי; "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם שנאמר [תהלים לג, טו] 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם'". וכן בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב איתא שרבי עקיבא פייס לרבי שמעון "דייך שאני ובוראך מכירין כוחך", הרי הקב"ה יודע מעלתו של כל אדם ואדם.

(1442) (א) "הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה". (ב) "וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע, אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא". (ג) "ואל תהי רשע בפני עצמך".

(1443) כפי שביאר למעלה [משנה י, לאחר ציון 1284]: "כל אחד אמר ג' דברי מוסר, ואלו ג' דברי מוסר הם ענין אחד ודבר אחד". וראה להלן מציון 1467 ואילך שביאר את משנתינו בהסבר שני.

משנה יד

(1444) פירוש - לימוד תורה הוא תכלית האדם והשלמתו, כי על ידי התורה האדם יוצא אל הפעל. ובתפארת ישראל פ"ג [סב:] כתב: "כשהוא אומר [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', מזה נלמוד כי האדם על זה נברא שיוציא אל הפעל כח הדברי השכלי, שהוא שכל התורה. ולפיכך אמר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', כי אחר שהאדם שלמותו בכח, צריך שיהיה כל עמלו ופעלו בדבר שהוא שלמותו האחרון אשר נברא בשבילו, כמו שאמר הכתוב [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד', שרוצה לומר כי תכלית מעלתו הוא אל העמל שהוא יציאה אל הפעל, וזהו 'לא ימוש וגו'". ובתפארת ישראל ס"פ יב [קצז:] כתב: "אשר רצו חכמים לבאר כי העסק בתורה הוא תכלית האדם, ועל זה

אמר הכתוב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה", ושם הערה 93 [הובא למעלה הערה 868]. ובנתיב התורה פט"ו [א, סג:] כתב: "הרי מי שהוא בלא תורה אינו בגדר האדם כלל, כי הוא אדם על ידי שיצא אל הפעל" [הובא למעלה הערה 868].

(1445) פירוש - האדם מצד עצם היותו אדם [ראה הערה קודמת].

(1446) למעלה במשנה ח, שאמרו שם "אם למדת תורה הרבה, אל תחזיק טובה לעצמך, כי לכך נוצרת", ושם מציון 840 ואילך. וראה לאחר ציון 1615, שחזר על דבריו כאן. וכן כתב להלן במשנה טז לאחר ציון 1686.

(1447) לשון הרמב"ם כאן: "ענין השקידה... ענינו הרגל ותמידות, כמו [משלי ח, לד] 'לשקוד על דלתותי יום יום"', וכן כתב כאן הגר"א. וכן הרבינו יונה כתב כאן: "שיקבע עצמו ללמוד תורה". והתויו"ט ציין לדברי הרע"ב בסוטה פ"ט מט"ו, שכתב שם: "השקדנים - שוקדים על דלתות בית המדרש לילה ויום, כדאמרינן ביבמות [סג:] דאמר בן עזאי מה אעשה ונפשי חשקה בתורה". ובנתיב התורה ס"פ יד כתב: "ולכך אמר שיהיה 'שקוד', דהיינו זריזות יתירה ועיון שכלי להשיב על דבריהם להעמיד דת אמת". וכן פירש רש"י [סנהדרין לח:] "שקוד - מהיר וזריז". והוא גם מענין דביקות בתורה. וראה להלן הערה 1453.

(1448) לשונו בנתיב התורה פ"ג [א, יד.]: "צריך שיהיה לאדם התמדה בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים הגשמיים, שהם דברים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו הוא דבר זמני, ולמודו בתורה לפי שעה ולפי הזמן, אינו קונה התורה. ולכך צריך שישכים ויעריב עליהם, כי זהו ענין השכל שאינו תחת הזמן, והוא תמידי בלא זמן" [הובא למעלה בהקדמה הערה 36, ופ"א הערות 1181, 1498, ולהלן הערה 1643]. אמנם כאן מדגיש שלימוד תורה ללא התמדה אינו בגדר עמלות בתורה, כי לומד רק לעתות הפנאי כאשר רצונו בכך, ואין בזה לימוד של עמילות. והביאור הוא, שלמעלה פ"א מי"ב [לפני ציון 1243] הגדיר שעמילות היא ש"מגביר השכל על החומר", ולכך כאשר לומד רק לפרקים כשנוח לו, אין בכך להגביר השכל על החומר. וצרף לכאן דבריו בנתיב התורה פ"ד [א, יח:], שכתב: "ובפרק חלק [סנהדרין צט.] 'נואף אשה חסר לב' [משלי ו, לב], אמר ריש לקיש, זה הלומד תורה לפרקים... המאמר הזה בא לבאר כי התורה לפי מעלתה ומדרגתה אין ראוי שיהיה הלמוד בה שלא בקביעות, ודבר זה פחיתות גדול לתורה, כי הוא דומה למי שנואף עם אשה, שאין לו אשה מיוחדת... כי הזונה שלא יחדה אליו, ודרך מקרה בא עליה, לא נקרא שיש לו אשה כלל. וכך הוא מי שלומד תורה לפרקים ובמקרה, אין נחשב שיש לו תורה... אבל כאשר הוא נואף אשה,

שדבר זה במקרה בלבד לפי תאותו שמגיע לו, הנה נחשב מציאות של מקרה, וזהו 'נואף אשה חסר לב'". וקודם לכן כתב: "כאשר הוא עוסק בתורה כאשר יש לו פנאי מעסקיו, נחשב תורתו שהיא במקרה, וזהו פחיתות גדול לתורה, שאין המקרה נחשב מציאות כלל". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפא.] כתב: "ואמר 'קבעת עתים לתורה' [שבת לא.], כי מצד הנשמה שהיא נבדלת, ראוי שיהיה נמשך אחר השכלי. ולפיכך תחלת דין האדם 'קבעת עתים לתורה', שפנה מעניני החמרים אל התורה, עד שהיה קובע עתים לתורה. כי קביעת העת מורה על שהשכל הוא עיקר באדם, ולא היה השכל אצלו דבר מקרה".

(1449) שנאמר [דברים ו, ז] "ושננתם לבניך וגו'", והרמב"ם בספר המצות, מצות עשה יא, כתב: "היא שצונו ללמוד חכמת התורה וללמדה, וזהו שנקרא תלמוד תורה, והוא אמרו 'ושננתם לבניך'".

(1450) אודות שהתורה היא "תורת אמת", כן כתב למעלה פ"א מי"ח [לאחר ציון 1686]: "כי התורה היא בעצמה 'תורת אמת', ואין אמת כמו התורה". ושם בהערה 1688 הובאו דבריו בתפארת ישראל פי"ח [ערב.], שכתב: "כי התורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו]. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת, כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה. וכאשר יאמר האדם 'ראובן אינו בבית' הוא שקר, אבל הוא שקר במקרה, כי היה אפשר שיהיה בבית. אבל האמת שהיא אמת בעצם, היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה".

(1451) מעין מה שכתב הרמב"ם בהלכות עבודת כוכבים פ"א ה"ג: "בן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו, כיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים, ולערוך דין עמהם, ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה, ושיבר הצלמים, והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם, ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך... וראוי לאבד ולשבר כל הצורות, כדי שלא יטעו בהן כל העם כמו אלו שהם מדמים שאין שם אלוה אלא אלו". הרי בד בבד עם הודעת האמת לעולם ["התחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם"] הרי גם בטל דעת השקר מן העולם ["ראוי לאבד ולשבר כל הצורות, כדי שלא יטעו בהן כל העם"].

(1452) לשונו בח"א לסנהדרין צז. [ג, רה.]: "כי העולם הזה אינו עולם של אמת, שבטל האמת בעולם הזה". ולמעלה פ"א ריש מי"ח כתב: "העולם עומד על האמת, שאם שקר

גובר בעולם, הרי השקר הוא בטול לגמרי אל השכל עד שלא ימצא", ושם הערה 1513. ולמעלה [משנה ט (לאחר ציון 1011)] ביאר שכאשר יש לאדם טוב ורע בשויון של מחצה על מחצה, אזי "הרע מקלקל הטוב", ושם הערה 1012. ובגו"א שמות פי"ט סוף אות כ כתב: "אך עתה עמדו דרשנים דורשים דברים אשר לא כן, כל העולה על רוחם ודעתם, ואין ספק אלי שהתורה חוגרת שק עליהם לפרש התורה כרצונם, וזהו מעשה האומות שמפרשים כרצונם, ובזה האמת נעדרת, תחת אשר נקראת [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת'". והרבינו יונה כתב כאן: "אם לא ישיבהו כפי טענותיו ושקריו, ילמדו העולם מהם וישתו מים הרעים בראותם כי נוצח הוא, ונמצא שם שמים מתחלל". ובבאר הגולה באר השביעי [תכא.] כתב: "'וכל המינים כרגע יאבדו', שלא תהיה דעת מינות בעולם, ואז יהיו נאבדים המינים מן העולם. ואילו היה מתפלל 'וכל המינים כרגע ימותו', היה משמע כי מתפלל על מפלתן, אבל לא אמר רק 'וכל המינים כרגע יאבדו', היינו כי לא תהיה עוד דעת מינות בעולם".

(1453) לשון הרמב"ן [ויקרא ג, ט]: "והוצרכתי להאריך בזה, לסתום פיהם של צדוקים ימחה שמם, כי בדברי תורה נאמר 'ענה כסיל כאולתו' [משלי כו, ה], ואמרו 'הוי שקוד ללמוד תורה כדי שתשיב לאפיקורוס'". ובתחילת ההקדמה השניה לגבורות ה' [ו] כתב: "כאשר אלו האנשים המתפלספים חקרו מדעתם ושכלם על מעשה ה', יש יצאו לדרך זר לגמרי, ואותם אין ראוי להזכיר את זכרם ואת דבריהם, אם לא כמו שאמרו ז"ל 'הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס'". ובנתיב התורה ס"פ ח כתב: "הספרים האלו ראוים להיות בבל יראה ובבל ימצא. אמנם דבר זה נראה שאם למד בדבריהם כדי להשיב על דבריהם במקום שהם נגד התורה, בודאי שרי, כמו שאמרו 'ודע מה להשיב לאפיקורס', ודבר זה בודאי מצוה גדולה, כמו שהארכנו בזה בפרקים". ובנתיב התורה פי"ד [א, סא.] כתב: "מכל מקום צריך עיון ללמוד בחבורים שלהם אשר הם דברים נגד תורת משה רבינו עליו השלום... ויש לחוש באולי יהיה המעיין נמשך אחר דבריהם וראייתם... אך אמנם אם דעתו כמו שאמרו 'ודע מה שתשיב לאפיקורס', ואם לא ידע דבריהם איך ידע להשיב על דבריהם, ואם כן צריך לדעת דבריהם, ודבר זה בודאי מותר, אם כוונתו ללמוד דבריהם, כדי שידע להשיב לאפיקורס. כי דבר זה אזהרה רבה ויתירה, כמו שאמרו 'ודע מה שתשיב לאפיקורס', ומנו זה עם דברים גדולים [המוזכרים במשנתינו], שמזה תראה כי נחשב זה דבר גדול ביותר. ולענין זה מותר, ולא נחוש שיהיה נמשך אחר דעתם, אם תחלת כוונתו לסתור דבריהם כאשר דברו נגד התורה ודעת חכמים... אך יתבונן בשכלו להשיב על דבריהם כפי שכלו. ובזה יהיה זהיר וזריז בכל נפשו להעמיד דבר

אמת, שלכך אבות העולם הראשונים צוו בגודל האזהרה 'הוי שקוד ללמוד' כדי שתשיב לאפיקורס, וכמו שפרשנו שם... ולכך אמר שיהיה 'שקוד', דהיינו זריזות יתירה ועיון שכלי להשיב על דבריהם להעמיד דת אמת", וראה למעלה הערה 1447. הרי שהתכלית בהשבה לאפיקורסים היא כדי להעמיד דת אמת, וכפי שביאר כאן. **וצרף לכאן** דברי הגמרא [סנהדרין לח:] על משנתינו, שאמרו "תנן התם, רבי אליעזר אומר הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורוס. אמר רבי יוחנן לא שנו אלא אפיקורוס עובדי כוכבים, אבל אפיקורוס ישראל, כל שכן דפקר טפי ["שהרי הכיר וכפר, ומתוך כך מדקדק, ולא תוכל להשיבו דבר המקובל לו" (רש"י שם)]". ולפי דבריו כאן הענין מחוור, שהואיל וכל תכלית ההשבה לאפיקורוס היא כדי שלא ליתן מקום אל השקר, לכך אם על ידי מה שישיב יארע ההפך, והשקר יפשוט טלפיו עוד יותר, בודאי שעל כך לא נאמרה האזהרה של משנתינו.

(1454) להלן משנה טז: "אם למדת תורה הרבה נותנים לך שכר הרבה". ולהלן פ"ד מ"י אמרו "אם עמלת בתורה, יש לך שכר הרבה ליתן לך".

(1455) פירוש - אם לא יהיה ברור ללומד רבוי השכר שיש בלימוד התורה.

(1456) רש"י דברים לב, מז "כי לא דבר רק הוא מכם - לא לחנם אתם יגעים בה, כי הרבה שכר תלוי בה". הרי רבוי השכר נאמר כהתעוררות לאדם שלא יאמר "לחנם אתם יגעים בה".

(1457) לשונו למעלה פ"א מ"ג [לאחר ציון 618]: "לפיכך אמר שיהיו משמשים שלא לקבל פרס, שאין עיקר העבודה כך. אף כי בוודאי וברור שהוא צדיק גמור כאשר עובד השם יתברך, הן בשביל הטוב שעשה, או בשביל הטוב שיעשה, אבל עיקר העבודה שיאהב את השם יתברך, ויחפוץ לעשות מצותיו, ובזה יש לו דביקות בו יתברך מצד עצמו... ואיך לא יהיה הדבר הזה פשוט, שעיקר האהבה כאשר אוהב את השם יתברך מצד עצמו, כאשר יכיר גדולתו ורוממותו, והוא אמת, ודבריו ומצותיו אמת, ולכך הוא אוהב לעשות מצותיו. וזהו בודאי יותר ממי שהוא עובד השם יתברך בשביל הטובה שעשה לו, או שיעשה לו".

(1458) מחמת העצלות שיש בו מפאת היותו בעל גוף וחומר. ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד:] כתב: "העצל הוא מי שיש לו כובד הטבע כמו שיש לעצל, לכך קרא את האדם שהוא רחוק מן השכלי 'עצל', כי העצל הכל גוף, כי הנפש בטל אצלו לגמרי, ולפיכך אינו רוצה בתורה שהיא שכלי, כי הוא הכל גוף". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר] כתב: "גוף, אשר אין פעולתו בזריזות... כל ענין הגוף הוא בעצלות", ושם הערה 66. וראה

בנצח ישראל פ"ו הערות 30, 81, ושם פנ"ז הערה 113. ובגבורות ה' פט"ו [עד:] כתב: "כל אשר הוא חמרי יותר, אין כח טבעי פועל כל כך במהירות כמו מי שיש בו דקות החומר". והמסילת ישרים פרק ו כתב: "ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה. ומי שרוצה לזכות לעבודת הבורא יתברך, צריך שיתגבר נגד טבעו עצמו ויתגבר ויזדרז, שאם הוא מניח עצמו ביד כבדותו, ודאי הוא שלא יצליח... כי חיזוק גדול צריך למי שרוצה לכפות הטבע אל הפכו". וראה נר מצוה ח"א הערה 307, ולהלן הערות 1623, 1649.

(1459) כפי שכתב הגר"א [באגרת לבני ביתו בדרכו לא"י]: "הלימוד אינו נקבע באדם כי אם ביישוב ובנחת, ותפזר להם [לתינוקות הלומדים] פרוטות וכיוצא בזה".

(1460) פירוש - רבוי השכר הוא כנגד הגוף החומרי המושך את האדם אל העצלות, וכדי שהגוף לא ימנע מן האדם את עבודתו, יש צורך לזכור את רבוי השכר. אך מצד שכלו של האדם, שהוא עיקר האדם ["כי עיקר האדם הוא השכל" (לשונו בגבורות ה' פמ"ד (קסט.)], בודאי שלא יעבוד את ה' בשביל השכר. וכן כתב כאן הרבינו יונה, וז"ל: "אע"פ שאמרו 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס'. כדי להתגבר על היצר המסית אותו מלעשות המצות וללכת בדרך הישר, טוב לחשוב כי פרס יש לו עליהם, שלא ליתן פתחון פה ליצר לקטרג".

(1461) כמבואר למעלה פ"א מ"ג [מציון 611 ואילך] שמחמת אהבת ה' אין לעבוד בשביל השכר [הובא במקצת בהערה 1457].

(1462) פירוש - אינו מאמין שמספיק בכחותיו הרוחניים להתגבר על גופו, אלא יש צורך להשפיע על הגוף שיאות לתת לו ללמוד תורה.

(1463) וכן כתב להלן [לאחר ציון 1622], וז"ל: "וכנגד בחינת הגוף שהוא המונע מן העמל הזה, אמר 'ודע לפני מי אתה עמל', שיתן לו שכר גדול לפי עמלו. ובזה מעורר האדם שלא יהיה לו מונע מצד החומר. ודבר זה התבאר למעלה שכל זה שאמר שיחשוב השכר הוא כנגד היצר הרע שבגופו, שמסית האדם שלא יהא עמל בתורה. וכנגדו אמר שיחשוב השכר שיהיה לו על עמלו בתורה, ובזה יכניע יצרו לעמל התורה. ולא שרצה לומר שילמד בשביל השכר שיהיה לו, רק דבר זה דבר כנגד יצר הרע, כמו שאמרנו למעלה בביאור".

(1464) ברכות לב: "תנו רבנן ארבעה צריכין חזוק ["שיתחזק אדם בהם תמיד בכל כחו" (רש"י שם)], ואלו הן; תורה, ומעשים טובים, תפלה, ודרך ארץ". ובנתיב דרך ארץ [ב, רמח:] כתב: "וביאור ענין זה, שכל דבר אשר יש מתנגד אליו, צריך חיזוק כנגד זה.

והתורה צריכה חיזוק מאוד, כי האדם בעל גשם ובעל חומר, ולכך צריך האדם חיזוק מאוד להתגבר על החמרי... כי התורה היא שכלית, ואין השכל ראוי אל העולם הטבעי". וכן אמרו [ברכות ס.] "'אשרי אדם מפחד תמיד' [משלי כח, יד], אמר ליה ההוא בדברי תורה כתיב ["אשרי אדם מפחד תמיד שמא תשתכח ממנו, שמתוך כך הוא מחזיר לשנותם תמיד" (רש"י שם)]. וראה להלן הערה 1581.

(1465) במשנה י הובאו דברי רבי אליעזר שאמר שני דברים של שלשה ["יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך, ואל תהי נוח לכעוס, ושוב יום אחד לפני מיתתך". וכן "והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים, והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה, וכל דבריהם כגחלי אש"]. במשנה יא הובאו דברי רבי יהושע ["עין הרע, ויצר הרע, ושנאת הבריות, מוציאין את האדם מן העולם"]. במשנה יב הובאו דברי רבי יוסי ["יהי ממון חברך חביב עליך כשלך, והתקן עצמך ללמוד תורה, וכל מעשיך יהיו לשם שמים"]. במשנה יג הובאו דברי רבי שמעון ["הוי זהיר בקר"ש ובתפלה, אל תעש תפלתך קבע, ואל תהי רשע בפני עצמך"]. ובמשנתינו הובאו דברי רבי אלעזר ["הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורוס, ודע לפני מי אתה עמל"].

(1466) כפי שנתבאר למעלה, וכן נתבאר [למעלה משנה י, לאחר ציון 1282] ש"דבר זה הוא מסגולת השלשה... שיש להם קשור ביחד... ולפיכך כל אחד אמר ג' דברי מוסר, ואלו ג' דברי מוסר הם ענין אחד ודבר אחד".

(1467) הולך לבאר הסבר שני לחמש המשניות האחרונות שבהן הובאו דברי חמשת החכמים תלמידי רבי יוחנן בן זכאי.

(1468) כפי שכתב למעלה פ"א תחילת מ"ג: "כפי ערך מדריגת מעלתם, היה מדריגת מוסר שלהם", ושם הערה 575. ולמעלה פ"א מ"ד [לאחר ציון 675] כתב: "כבר אמרנו כי הגדולים לפי גודל מעלתם היה מוסר שלהם בדברים גדולים מאוד", ושם הערה 676. וכן למעלה פ"א מי"א [לאחר ציון 1089] כתב: "וכבר אמרנו כי כל אחד מן הזוגות היה בא להזהיר במוסר שהוא דבר גדול, כפי מעלת האיש, כך הוא מוסר שלו. לפיכך בא להזהיר כאן... כי הוא דבר גדול שתולה בו עיקר גדול", ושם הערה 1091. וכאן מבאר, שכפי שלימות מעלתם, כך היו דברי המוסר שלהם משלימים את האדם, ולכך אמרו שלשה דברי מוסר, וכפי שמבאר.

(1469) לשונו למעלה במשנה ט [לאחר ציון 974]: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה, וכבר בארנו זה, כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש [זו החלוקה שיזכיר כאן]. ולפעמים לשלשה חלקים, כמו שהתבאר אצל [למעלה

פ"א מי"ח] 'על שלשה דברים העולם עומד; על הדין, ועל האמת, ועל השלום'. ועוד יתבאר דבר זה. ובבחינה האחרת האדם מתחלק בענין אחר, עד שנמצאו הרבה בחינות".

(1470) כמו שיבאר להלן ש"אל תהי נוח לכעוס" זהו מוסר כנגד הנפש ["כי הכעס הוא מצד הנפש" (לשונו להלן)], ואינו שייך לגוף. ומאידך גיסא "שוב יום אחד לפני מיתתך" הוא מוסר השייך לגוף, "כי אם לא היה האדם בעל גוף לא היה אצלו תשובה" [לשונו להלן], ואינו שייך לנפש. הרי ש"דבר שהוא מוסר לדבר אחד, אינו מוסר לשני, ואשר הוא מוסר לשני אינו מוסר לראשון". **וצרף לכאן** דברי המשך חכמה [שמות יב, סוף פסוק כא], שכתב: "ובדרך זה ביארתי מאמר תמוה ונפלא בפרק ערבי פסחים [(קיב:)], אמר רב ניזהא דתורא [געֵרה לשור שיברח] 'הן הן', ניזהא דאריה 'זה זה', ניזהא דגמלא 'דא דא'... והמכוון הוא דהדברים הצריכים לעורר הבעלי חיים הן בקול אחד פשוט הנאמר ונשנה כמה פעמים. ולעורר הכח והחפץ של המדבר כדי לעורר כוחו של האדם למשוך החבל הוא בקולות משונים. וזה עיון נפלא להורות אותנו שלשבר כח התאוה יפה להתעורר במאמר אחד או במושכל אחד כמה פעמים, כמו שמתאוה אדם לדבר איסור, יאמר בהתלהבות הרבה פעמים מאמר מחריד אחד כמו 'הקנאה והתאוה כו' מוציאין וכו" [אבות פ"ד מכ"ב], או בוא וחשב הפסד וכו'[ב"ב עח:], וכיוצא בזה. אבל לישר הדיעות ולהצדיק המושכלות נגד הטענות הבאים בלבו של אדם, על זה יחשוב ויתחכם בטענות ומושכלות שונות בתשובות מוחלפות, לעורר הדיעות הצודקות אשר חקוקין במושכל הישראלי, וזה עמוק". הרי שכנגד דבר אחד סגי במוסר אחד, אך כנגד כמה דברים בעי מוסרים מגוונים.

(1471) פירוש - אף שיש הרבה דברים השייכים אל הגוף, והרבה דברים השייכים לנפש.

(1472) פירוש - השלמת האדם בכל הקשור לקומתו תעשה על ידי דברי המוסר המותאמים למכלול עניניו, ומספרם הוא יותר משלשה.

(1473) "והם ראשונים" - כי ההתחלה כוללת את ההמשך, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ל [קיח:]: "האבות כוללים התולדות שיצאו מהם גם כן". ולהלן פ"ג מ"ד כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם, כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר עומדת במקום הכל, והיא דומה כמו שורש האילן". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא

הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל. רק כי אינו בענין קרוב, רק בענין רחוק, כי הכל הוא בכח התחלה, ואינו בפועל הנגלה".

(1474) כמבואר בהערה 1469. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ג אות ג: "האדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש. והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון; אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש, היתה שלימה בכל אלו השני חלקים, ולא היה בה חסרון". ולמעלה במשנה ב [לאחר ציון 249] כתב: "כי ראוי שיהיה האדם עמל בשני חלקים אלו אשר יש באדם, כי יש באדם גוף ונפש. והתורה היא שלימות הנפש, ודרך ארץ מה שהאדם צריך לצורך גופו לפרנסתו, ושאר דברים". ומקרא מלא הוא [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה". וראה למעלה פ"א הערה 1768, ולמעלה בפרק זה הערות 250, 613, 667, 976.

(1475) כוחות הנפש וכוחות הגוף.

(1476) כפי שכתב למעלה במשנה ט [לאחר ציון 1008]: "כי יש לאדם ב' בחינות; האחת מצד כחותיו המחולקים, והבחינה השנית מצד שהוא אדם אשר בו כל החלקים ביחד". וזהו יסוד נפוץ בספריו, שיש חלקי האדם, ויש כלליות האדם. וכגון, בנתיב התשובה פ"ה [ד"ה אמנם הרביעי] כתב: "אמנם הרביעי הוא אשר כולל כולם. כי אלו שלשה דברים הם החלקים, והאדם כולל שלשתן... דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'". וכן כתב בנצח ישראל פ"ד [סה.], והובא למעלה בהערה 1040. ובנצח ישראל פי"ח [תח:] כתב: "הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית, מצד כלל האדם". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "כל דבר מורכב מן חלקיו... כמו הבית שהוא מורכב מחלקיו, והם העצים והאבנים שהם חלקיו, ועצם צורת הבית". ושם בפס"ו [שז.] כתב: "האדם בכללו הוא כולל חלקיו כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם. וזה דבר... כמו הבית, שחלקיו הם העצים והאבנים, ואחר כך נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת חלקיו". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], נר מצוה [כג:], ובדרשת שבת הגדול [רכד:]. וכן הענין של "מנין" שהוא אינו רק אוסף היחידים, אלא דבר חדש, וכמבואר למעלה הערה 321 [הובא למעלה בהערה 1009].

(1477) משלשת עניני האדם [גוף, נפש, וכלליות האדם].

(1478) פירוש - כל תנא המאוחר מקודמיו בא להרחיב יותר את שלימות האדם, מעבר לדברים שנקט התנא שלפניו. וכגון, רבי אליעזר אמר במשנתינו "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", ואילו רבי יוסי אמר [משנה יב] "יהי ממון חברך חביב עליך כשלך". וכתב על כך להלן [לאחר ציון 1583]: "ובא רבי יוסי לתת מוסר אל האדם בבחינות כל חלקיו... רק שדברי רבי יוסי הם יותר רחוק ממה שאמר רבי אליעזר, כי רבי אליעזר אמר 'יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך', והוסיף רבי יוסי 'יהא ממון חברך וכו'". וכן מה שנתן רבי יהושע מוסר לגוף [משנה יא] להרחיק עצמו מיצר הרע שבגופו, בא רבי יוסי להוסיף עוד שיהיה מתוקן לדברי תורה". וראה להלן הערה 1589.

(1479) כי הגוף הוא מימין והנפש היא משמאל, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ה [קעד:]: "כי הגוף הוא בצד ימינו של הקב"ה, ואם לא כן לא היה קיום לגוף לשפלותו, אבל יש לו קיום על ידי חסד... והפך זה הנפש, הוא בשמאלו של הקב"ה... והטעם מבואר, כי הנפש לפי מעלתה יכולה לעמוד בדין ובמשפט, שהוא גם כן ביד שמאל". ובח"א לנדרים סד: [ב, כב:] כתב: "הגוף הוא מצד הימין, דכיון שאמרו כי הנפש הוא מצד שמאל, דכתיב [איוב יב, י] 'אשר בידו נפש כל חי' [וכל מקום שנאמר "יד" הוא שמאל (מנחות לו:), וראה למעלה פ"א הערה 820], והגוף הוא מצד הימין". וראה להלן הערה 1566, 1628.

(1480) כי האמצע הוא כנגד עצם הדבר, וכמבואר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 128. וכן בנדון דידן, עצם האדם [הכלול מחלקיו] הוא כנגד האמצע. ובח"א לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "השלשה הם התפשטות הימין והשמאל והאמצע" [הובא למעלה פ"א הערה 292]. וראה להלן ציון 1569.

(1481) אודות שתיקון האדם כולל בתוכו הימין והשמאל והאמצע, כן כתב בח"א לסוטה כא. [ב, סא:], וז"ל: "התורה היא שמביאה האדם לעולם הבא, האחד הוא מצד ימין... ויש עוד דרך מצד שמאל... ויש עוד דרך שעולה לעולם הבא מצד האמת והיושר". ובסמוך יבאר שגם דברי רבי אליעזר הם שלש עצות כיצד להגיע לחיי העולם הבא. ובתפארת ישראל פט"ז [רמח.] הביא את דברי הגמרא [סנהדרין לח:] שבריאת האדם נשתרעה על פני כל היום, וכתב: "כי האדם הוא הכל, ומפני זה היה נמשך בריאתו אל כל היום, שהוא כל המציאות". ולכך בהכרח שהאדם גופא כולל בתוכו את הימין והשמאל והאמצע, כי "האדם הוא הכל", ולכך תיקונו הוא הכל.

(1482) הולך לבאר ששלשת דברי המוסר שאמר רבי אליעזר ["יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", "אל תהי נוח לכעוס", "שוב יום אחד לפני מיתתך"] הם מביאים את האדם

לעולם הבא. וכן למעלה [לפני ציון 1373] כתב: "ולפירוש אשר יתבאר עוד שנתן רבי אליעזר... אזהרה להביא האדם לחיי העולם הבא, ולא יהיה נטרד מן עולם הבא".

(1483) "ומנעו בניכם מן ההגיון, והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים, וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים, ובשביל כך תזכו לחיי העולם הבא" [המשך לשון הגמרא שם]. והרעק"א בגליון שלו רשם שם שבמסכת דרך ארץ רבה פ"ג איתא "רבי אליעזר בן עזריה". אמנם המהר"ל מבאר כאן שרבי אליעזר הוא בזה לשיטתו מדבריו כאן.

(1484) כי "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א], ולכך מעונשו של המלבין פני חברו ניתן ללמוד על שכרו של הזהיר בכבוד חברו [אמנם אצל המלבין נאמר "המלבין פני חברו פני **ברבים**", ומה המקביל לכך . אך לא הבנתי למה כוונתו במה שכתב "כמו שיתבאר **לקמן** דבר זה בבירור", כי מיד בסמוך יבאר זאת, אך על כך לא היה כותב "לקמן". וכן ויזכיר יסוד זה בקצרה להלן פ"ג מי"א [ד"ה ויש להבין], ושם מי"ד [ד"ה ועוד כי]. אך קשה לומר שכוונתו לאיזכורים קצרים אלו, ובמיוחד ששם [פ"ג מי"ד] כתב "וכבר בארנו בפרק רבי אומר כי הצלם הנברא בו האדם הוא בעצמו מורה על מדרגיתו בעולם הבא, כמו שבארנו שם", הרי ששם נסמך על דבריו כאן. ובנתיב אהבת ריע פ"א [א, נג.] האריך בזה, אך גם שם כתב "מה שאמר הזהרו בכבוד חבריכם, כבר בארנו דבר זה בפרק רבי אומר למה על ידי דבר זה זוכה לעולם הבא". הרי שציין את דבריו כאן, ולא ציין למקום אחר. ובכת"י כאן הושמטה תיבת "לקמן", שכתב: "וכמו שיתבאר דבר זה בבירור". **ומעין קושי** זה קיים גם בנתיבות עולם, כי בנתיב התורה פי"ב [א, נב:] הביא ג"כ המאמר של ר"א ממסכת ברכות [כח:], וכתב: "כמו שהוא מבואר בנתיב העבודה, עיין שם, כי אין להכפיל הדברים". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "מה שאמר 'הזהרו בכבוד חבירכם' דבר זה בארנו למעלה בנתיב התורה, גם בפרקים, מאיזה טעם כבוד חבירו הוא שמביא אותו לחיי עולם הבא, ושם מבואר היטב". הרי שבנתיב התורה ציין לדבריו בנתיב העבודה, ובנתיב העבודה ציין לדבריו בנתיב התורה, אך בשניהם לא פירש את המאמר. וי"ל בזה. ועכ"פ מבואר שמאמר זה התבאר בשני מקומות בספריו; כאן, ובנתיב אהבת ריע פ"א [א, נג.], וכפי שיובא בסמוך [הערה 1488].

(1485) לשונו בתפארת ישראל פי"ג [רח:]: "צלם אלקים שנברא בו האדם, ועל ידי זה יש בו המעלה האחרונה, היא עולם הבא". וכן ביאר שמלאכים אינם בני עולם הבא [תפארת ישראל פי"ג (רי:), ונצח ישראל פכ"ב (תסב.)], והרי אין למלאכים צלם אלקים

[כמבואר להלן פ"ג מי"ד (ד"ה ואין האור)], ולכך ברי הוא שאינם בני עוה"ב, כי אם אין צלם, עוה"ב מנין. וראה תפארת ישראל פי"ג הערה 72.

(1486) הרי מוכח מפסוק זה כי הצלם של האדם הוא מן העליונים, וכמבואר ברש"י שם "אמר להם [הקב"ה למלאכים], יש בעליונים בדמותי, אם אין בדמותי בתחתונים הרי יש קנאה במעשה בראשית".

(1487) רומז בזה שהבזיון שחש האדם הוא מפאת שנברא בצלם אלקים. וכן כתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה אמנם כי]: "הכבוד והבזיון שייך בצלם הזה, שהוא צלם אלהים... וכדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'. והפך זה גם כן, כי הצלם ראוי אל הכבוד... כי הכבוד הוא שייך לאדם בשביל שהוא צלם אלהים". וכן למעלה פ"א מט"ו כתב: "וכן 'הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות', כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו. וכל זה ענף מן היראה, שלא לבזות את האדם שנברא בצלם אלקים", ושם הערה 1334. ובנתיב אהבת ריע פ"א [א, נה.] כתב: "כי הגוף אינו מתבזה, רק צלם אלקים, כדכתיב 'בעיר צלמם תבזה". וכן כתב שם בפ"ג [ב, סב.]: "אל ינהג בזיון באדם במה שנברא בצלם אלקים". ובח"א לב"מ נח: [ג, כד.] כתב: "כי המלבין פניו אינו כמו שאר דבר שעושה לחבירו, שזה מבזה צלם אלקים בעצמו, שאינו דבר גופני כמו שאר עניני האדם, כי הגוף אינו מתבזה, רק הנפש, כדכתיב 'בעיר צלמם תבזה'. ופירוש 'צלמם' הוא צלם אלקים שלהם - תבזה, ומפני שהבזיון הוא דבק בדבר שהוא אלקי, ראוי לקבל עונשו במקום שאין הגוף שולט כלל" [הוא עוה"ב].

(1488) לשונו בנתיב אהבת ריע פ"א [א, נג.]: "מה שאמר 'הזהרו בכבוד חבריכם', כבר בארנו דבר זה בפרק רבי אומר למה על ידי דבר זה זוכה לעולם הבא, כי הכל הוא בשביל המעלה העליונה שברא השם יתברך את האדם בצלם אלהים, כי מעלה זאת מגיע עד עולם הבא, כי אי אפשר להיות דבר על מעלה זאת מה שנברא האדם בצלם אלהים. וכמו שבארנו דבר זה אצל [להלן פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים', כי מעלה ומדריגה זאת אינה למלאכים, ומאחר שמדריגה זאת אינה למלאכים, אם כן מדריגה זאת מגיע עד עולם הבא. וכאשר מכבד את צלם אלהים הזה, דבק בעולם הבא, כיון שנותן כבוד אל האדם שנברא בצלם אלהים. וכבר בארנו אצל 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים', כי הצלם הזה הוא אור עליון שזורח על האדם, וכמו שהתבאר שם. ואור זה הוא אור עולם הבא, כאשר תבין בחכמה. ולכך אמרו 'המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא', כי הוא מכבה ומפסיד את האור הצלם הזה אשר אורו מן עולם הבא, ולכך אין לו חלק לעולם הבא גם כן".

(1489) הולך להביא ראיה שאיסור הבזיון הוא מחמת שהאדם נברא בצלם אלקים. והנה צ"ל 'מכילתא' [ס"פ יתרו]. וכן להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה אמנם כי] ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.] הביא מדרש זה בשם הספרי. ומצוי שמכנה כל מדרשי ההלכה בשם "ספרי", אע"פ שנמצאים במכילתא או בתורת כהנים, וכמו בגבורות ה' ר"פ ד כינה את התו"כ בשם "ספרי", וכן עשה בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיא:], נתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז:], ובח"א לב"ב פח: [ג, קיח:].

(1490) יש להעיר, כי לפי דבריו כאן מעלת הצלם היא "אשר הוא לאדם מן העליונים... ומפני זה ראוי האדם לחיי עולם הבא". אך א"כ מדוע הנשמה שיש לאדם לא תזכה את בעליה לחיי העוה"ב, שהרי רש"י כתב [בראשית ב, ז] על הפסוק "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים וגו'" בזה"ל: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים, **ונשמה מן העליונים**. לפי שביום ראשון נבראו שמים וארץ. בשני ברא רקיע לעליונים. בשלישי 'תראה היבשה' [בראשית א, ט] לתחתונים. ברביעי ברא מאורות לעליונים. בחמישי 'ישרצו המים' [בראשית א, כ] לתחתונים. הוזקק בששי לבראות בו מעליונים ומתחתונים, ואם לאו יש קנאה במעשה בראשית, שיהיו אלו רבים על אלו בבריאת יום אחד". וכן הביא דברים אלו למעלה פ"א מי"ח [מציון 1626 ואילך]. הרי שנשמת אדם באה מהעליונים, ומדוע רק הצלם יש בו להביא את האדם לחיי העוה"ב, ולא לנשמה. ובתפארת ישראל פי"ג [רח.] כתב להדיא שיש לאדם ג' מדרגות, וכלשונו: "האדם גם כן יש לו מדרגות אלו; האחד הגוף הנגלה, השני הנשמה הנעלמת, השלישי המדרגה שיש באדם שהוא מוכן לעולם הבא... והוא צלם אלקים שנברא בו האדם, ועל ידי זה יש בו המעלה האחרונה, היא עולם הבא, ודבר זה בארנו במקום אחר ביותר". הרי שהנשמה לחוד, והצלם לחוד, ורק הצלם יכול להביא את האדם לעולם הבא, ולא הנשמה. וצ"ע. **ואולי יש ליישב** על פי דברי נפש החיים שער א ס"פ טו, שכתב: "אמנם בחינת הנשמה, היא הנשימה עצמה, שפנימיות עצמותה מסתתרת בהעלם, ומקורה ברוך כביכול בתוך נשימת פיו ית"ש. שאין עצמות מהותה נכנסת כלל בתוך גוף האדם. ואדה"ר קודם החטא זכה לעצמותה, ובסיבת החטא נסתלקה מתוכו, ונשארה רק חופפת עליו... וזה שאמר הכתוב [איוב לב, ח] 'אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם'. רצה לומר שבחינת הרוח הוא משתלשל ומושפע ונכנס בתוך האדם. אבל הנשמה שהיא 'נשמת שדי', רוצה לומר נשימת פיו יתברך. אין עצמותה מושפע ומתגלה בתוך האדם, כי היא מרומים תשכון בתוך פיו יתברך כביכול, רק שהיא הנותנת לו בינה בנצוצי אורה עליו להשכילו בעמקי מצפוני התו"הק. ומ"ש

בזוהר והמקובלים ז"ל שבחינת הנשמה משכנה במוח האדם [כמבואר למעלה הערה 1112], כוונתם ז"ל על הנצוצי זיו אורה המשכלת מוחו ושכלו, לא עצמותה ממש" [הובא למעלה הערה 1114]. ולכך רק הצלם מביא האדם לחיי העוה"ב, כי הוא חל לגמרי על האדם. אך הנשמה חופפת מעליו, אך לא חלה עליו לגמרי. **וצרף לכאן** דברי הירושלמי [דמאי פ"א ה"ג] "רבי פנחס בן יאיר הוה אזל לבית וועד, הוה גיניי גביר ["שם הנהר גיניי, והיה גדול הרבה, וגבר ועלה על כל גדותיו" (פני משה שם)], אמר ליה גיניי מה את מנע לי מן בית וועדא, ופליג קומוי ועבר ["ואמר ליה גיניי גיניי, וכי אתה תמנע ותעכב אותי מלילך לבית המדרש, ונחלק לפניו ועבר" (פני משה שם)]. אמרו לו תלמידיו, יכלין אנן עברין ["ושאלו תלמידיו אם הם יכולין גם כן לעבור" (פני משה שם)], אמר לון, מאן דידע בנפשיה דלא אקיל לבר נש מן ישראל מן יומוי יעבור ולא מנכה ["והשיב להם מי שיודע בנפשו שלא עשה שום רעה ולא ביזה לבר ישראל מימיו הוא יעבור ולא ינזק, ואם לאו לא יעבור" (פני משה שם)]". ומבואר שמי שאינו מבזה חברו הוא ראוי לנסים, ואין מנכין לו מזכיותיו. ולפי דבריו כאן הענין מבואר היטב, כי אמרו חכמים [שבת לב.] "ואם עושין לו נס, מנכין לו מזכיותיו", ובח"א שם [א, כ.] כתב: "פירוש, כאשר עושים לו נס יוצא מן הסדר הטבעי, מנכין לו מזכיותיו הבלתי טבעים. כי הזכיות אינו דבר טבעי כלל, רק הם לו שמורים לעולם הבא הבלתי טבעי. וכאשר השם יתברך נוהג עם האדם שלא בטבע, מנכה לו מן זכיותיו אשר אינם טבעיים, שהרי אוכל מה שראוי לו לעולם הבא, הבלתי טבעי, בעולם הזה, כאשר השם יתברך עושה לו נס בלתי טבעי, ודבר זה מבואר". אך אם מכבד את חברו, הרי נוהג בהנהגה המביאה אותו לעוה"ב, ולכך נחשב כבר בעודו בעוה"ז כבן עוה"ב [כמבואר בהערה 22, ובצל"ח ברכות שם]. ולכך אין זה נחשב שאוכל בעוה"ז את חלקו שבעוה"ב, אלא שכביכול אוכל בעוה"ב את חלקו שבעוה"ב, שהרי כולו נטוע בעוה"ב. ודו"ק.

(1491) אודות שהעולם הזה הוא עולם הגשמי, והעוה"ב הוא עולם נבדל מן הגשמי, כן כתב למעלה פ"א מ"ה ושם הערה 770, ושם מ"י והערה 1062. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב, כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב... שהם הפכים. ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו [שם], כי אין ראוי לעוה"ב רק מי שאין לו עוה"ז, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט:] כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך

מי שראוי ומוכן אל העוה"ז - אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו [פסחים נ.] 'עולם הפוך ראיתי'... שמזה תדע כי העוה"ב הוא הפך עוה"ז לגמרי, שזה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובדרוש לשבת תשובה [עו:] כתב: "לא נברא העוה"ז אלא לאחאב וחבריו, ולא נברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא. הרי כי העוה"ז פונה מן העוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ז אינו זוכה לעוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ב אינו זוכה לעוה"ז... כי ברא השי"ת עוה"ז לרשעים, ועוה"ב לצדיקים". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ פו. [ג, מג:]. וראה בנצח ישראל פט"ו הערה 26, תפארת ישראל פ"ב הערה 30, שם פנ"ו הערה 162, ובבאר הגולה באר הראשון הערה 187 [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 39].

(1492) מה שמדגיש כאן כי המעבר מהעוה"ז לעוה"ב הוא מעבר מהגשמי אל הנבדל, כי בא לבאר מדוע יש צורך באמצעי מרומם כל כך למעבר זה, ומדוע אי אפשר לעבור מעולם לעולם ללא אמצעי כ"כ מיוחד. ועל כך מיישב, כי הואיל והמעבר הוא מהגשמי לנבדל, לכך בהכרח שצריכים לאמצעי שהוא מרומם מהגשמי בכדי שיוכל להעתיק את האדם מהעולם הגשמי לעלם הנבדל. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ב [נ:]: "המצות האלקיות, שהם מעשים שאינם טבעיים, ועל ידם יגיע האדם אל מעלה עליונה, שהיא למעלה מן הטבע, הוא עולם הנבדל". ושם בפ"ד [עא:] כתב: "אף אם האדם קונה העולם הזה הטבעי החמרי, לא קנה עולם הבא, שאינו גשמי, כי אם על ידי הפעולות האלקיות, ועל ידם יזכה לעולם הנבדל". וראה הערה הבאה אודות השייכות בין מעלת הצלם למצות התורה.

(1493) מבאר כאן שהאמצעי להגיע לעוה"ב הוא על ידי צלם אלקים שיש לאדם. אמנם להלן [ס"פ ג] כתב: "וזה שנקרא תורת משה 'תורה', מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא". הרי שהתורה היא האמצעי להגיע לעוה"ב, ואילו כאן מבאר שהצלם הוא האמצעי לכך. אמנם זה לק"מ, וכפי שביאר בתפארת ישראל פ"ט [קמט:], וז"ל: "ויש לך להבין כי בשביל כך נקראת התורה בשם הזה, ולא נקראה בשם 'חכמה'... שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה'. ודבר זה שיבא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה [הובא למעלה הערה 490]... ואין ספק כי האדם ראוי לזה, מצד כי האדם נברא בצלם אלהים בדמותו, וזה הקירוב היותר, כמו שאמר התנא האלהי [להלן פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים'. והדבקות הזה הוא על ידי התורה, שמורה לאדם הדרך שהוא הדבוק. ולכך מספר מצות עשה הם כמספר אבריו

של אדם, שהם רמ"ח [מכות כג:], כי אבריו של אדם הם צורת צלמו, שבשביל מעלה זאת ראוי אל הדבוק בו יתברך". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.] כתב: "תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם אלקים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח, כמנין אברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו" [הובא למעלה פ"א הערה 373, ובפרק זה הערה 673]. ובצירוף דבריו בתפארת ישראל ובנתיב אהבת ריע עולה, שהצלם הוא סבה למצות [כדבריו בתפארת ישראל שהצלם מחייב דביקות האפשרית רק על ידי מצות], וכן הצלם הוא תכלית המצות [כדבריו בנתיב אהבת ריע]. ולכך אין שום קושי בכך שכאן כתב שע"י הצלם האדם מגיע לעוה"ב, ולהלן ס"פ ג כתב שזהו על ידי התורה, כי על ידי מצות התורה האדם קונה מעלת הצלם, ובכך מגיע אל העוה"ב. והרי כך אמרו במשנה [להלן פ"ג מי"ד] "חביב אדם שנברא בצלם... חביבין ישראל שנקראו בנים למקום... שנתן להם כלי חמדה". הרי חביבות הצלם וחביבות נתינת התורה הן שייכות להדדי, וכמבואר בדבריו שם.

(1494) ההנהגה של "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך".

(1495) ספר חסידים סימן מח "כל אלה הדברים מביאים את האדם לידי כעס, וכעס מביאו לידי חטא, ועבירה חמורה, ולאיסור, ועבירה גוררת עבירה". והר"ן [בחידושיו לחולין ז.] כתב: "מתוך שבאו לכלל כעס, באו לכלל חטא". והרבינו בחיי [במדבר כ, ח] כתב: "משבא לכלל כעס בא לכלל חטא". וכן הוא בבעל הטורים שמות כ, יז.

(1496) למעלה מציון 1294 עד ציון 1299.

(1497) שאמר לתלמידיו שהאורחות חיים לעוה"ב היא ההנהגה של "הזהרו בכבוד חברכם", וכמובא למעלה.

(1498) מדגיש כן, כי לולא הדגשה זו היה מקום לתמוה מדוע נקט התנא דוקא בכעס שמביא לידי חטא, הרי ישנם עוד דברים שמביאים לידי חטא, וכמו שאמרו למעלה [פ"א מי"ז] "וכל המרבה דברים מביא חטא". ובכתובות נט: אמרו "הבטלה מביאה לידי זימה". ובנתיב כח היצר פ"ג [ב, קכח:] כתב שהעניות והעשירות ורווקות מביאים לידי חטא, וכיו"ב. וליישב זאת כתב כאן "ואין לך דבר שהוא הגורם והסבה אל החטא יותר מן הכעס". ונראה לבאר זאת בשני טעמים; (א) למעלה [לפני ציון 1299] כתב על הכעס בזה"ל: "אין לך חסרון בעצמו יותר מזה". והרי החסר מסוגל לחטא, שכל ענין החטא הוא חסרון, וכמו שכתב למעלה פ"א סוף משנה יז [לאחר ציון 1494]: "אחר החסרון נמשך עוד חסרון, כי כל חסרון גורר עוד חסרון, וזהו שאמר שהוא מביא חטא, שהחטא

הוא חסרון, כי כל לשון 'חטא' בכל מקום חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'אני ובני שלמה חטאים', [בראשית לא, לט] 'אנכי אחטנה', ובהרבה מקומות. ולפיכך המרבה דברים בא לידי חטא וחסרון", ושם הערה 1496. והואיל ואין לך אדם חסר יותר מן הכועס, ממילא אין לך דבר המביא לידי חטא כמו הכעס. (ב) בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.] כתב: "הכעס מוציא את האדם לגמרי מן הסדר... והוא יוצא מן השם יתברך על ידי הכעס... כי כאשר האדם כועס הוא יוצא מן הסדר הראוי, וכל כך יוצא מן הסדר עד שאין השכינה נחשב אצלו [נדרים כב:] מצד גודל השנוי. כי האדם הוא מסודר עם השם יתברך, שהוא עלה לו, וכאשר כועס הוא יוצא מן הסדר... אינו מכיר עלתו יתברך כאשר יוצא מן הסדר... כי הכעס הוא דבר זר לגמרי, יוצא מן הסדר הראוי" [ראה למעלה הערה 1299]. והרי החטא גופא נחשב ליציאה מן הסדר, וכמו שכתב להלן פ"ה תחילת מ"ח "כי השם יתברך סדר העולם עד שאין בו חסרון כלל, והפורעניות הוא היציאה מן הסדר מפני החטא, שהוא מוציא העולם מן הסדר". ובנצח ישראל פל"א [תרו.] כתב: "כי עיקר החטא הוא היציאה מן הסדר" [הובא למעלה בהערה 193]. ובנצח ישראל פ"ט [רמ:] כתב: "וזה בעצמו שהיו יוצאים... מן הסדר הראוי, והוא בעצמו היה גורם חטאם". והואיל והכועס יוצא לגמרי מן הסדר, לכך הכעס מביא ביותר אל החטא. וכן כתב להדיא בח"א לנדרים כב: [ב, ד:], וז"ל: "וכן מה שאמר [שם] שהוא בעל חטא, הוא גם כן דבר זה, שכל חוטא יוצא מן הסדר הראוי לו ומן השווי, ואין לך שיוצא מן השווי כמו בעל חמה, ולכך הוא בעל חטא... מצד החימה הוא יוצא מן הסדר, והוא רשע ובעל חטא". [ראה למעלה הערה 1299]. וכן להלן פ"ה מי"א [ד"ה ואמנם יש] כתב: "בעל חמה רב פשע יוצא ברגזנותו מן היושר והשווי, בודאי הוא בעל פשע, שבעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי" [הובא למעלה הערה 1426]. **וצרף לכאן** מאמרם [סנהדרין פח:] "איזהו בן עולם הבא... שייף עייל שייף ונפיק", וכתב שם בח"א [ג, קעה.]: "כאשר הולך בנחת ויוצא בנחת, שהוא בעל השקט ומנוחה, ולכך אינו הולך במהירות, וזה ראוי לעולם הבא, כי עולם הבא הכל השקט ומנוחה". והרי הכועס הוא ההפך הגמור מ"השקט ומנוחה", ולכך הכעס מפקיע במיוחד מחיי עולם הבא. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 53.

(1499) לשונו להלן פ"ג תחילת מ"ט "כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'", ושם בהערות הובאו המקבילות לכך שהאדם במה שהוא אדם, ובמה שהוא בארץ, הרי הוא מוכן לחטא.

(1500) ואם תאמר, מהי הרבותא שאם "יהיה נזהר לעשות כל יום ויום תשובה... יהיה לו חיי עולם הבא בשלימות", דפשיטא הוא. והרי לא ימצא תנא שיאמר שהדרך

לעוה"ב היא שיעשה מצות ולא יעשה עבירות, דפשיטא הוא. ובשלמא בשני דברי מוסר הראשונים של ר"א, הרבותא ניכרת, שאדם הזהיר בכבוד חברו מגיע לעוה"ב, וכן הכעס מביא לחטא המפקיע מהעוה"ב. אך מהי הרבותא שאם יעשה תשובה כל יום ויום יגיע לחיי עוה"ב, הרי בודאי שאדם כזה הוא ללא עבירות, ומקומו בעוה"ב הוא מובן מאיליו. ויל"ע בזה.

(1501) לשון הגמרא שם: "תנו רבנן, כשחלה רבי אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו. אמרו לו, רבינו, למדנו אורחות חיים, ונזכה בהן לחיי העולם הבא. אמר להם, הזהרו בכבוד חבריכם, ומנעו בניכם מן ההגיון, והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים, וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים, ובשביל כך תזכו לחיי העולם הבא". ולא הזכיר שם גם "אל תהי נוח לכעוס, ושוב יום אחד לפני מיתתך".

(1502) פירוש - תלמידי ר"א שאלוהו מה הם אורחות חיים המביאים את האדם לעוה"ב, אך לא שאלוהו מה הם המפסידים את האדם ומונעים ממנו מלהגיע לעוה"ב.

(1503) "הזהרו בכבוד חבריכם".

(1504) וזה על ידי שני הדברים האחרונים שהזכיר; "אל תהי נוח לכעוס", "ושוב יום אחד לפני מיתתך", ששניהם עצות כיצד להמנע מהחטא המונע האדם מהעוה"ב, וכמו שביאר למעלה.

(1505) בא להתאים את שלשת דברי ר"א לשלשה דברים שהזכיר למעלה [לאחר ציון 1474]: "ויש באדם ג' בחינות; הבחינה האחת מצד כחות נפשו, הבחינה השנית מצד כחות גופו, הבחינה השלישית מצד האדם עצמו, כי אין אלו אלא חלקים בלבד, לכך הבחינה הג' מצד שהוא אדם כולל הגוף והנפש שיש לאדם. כלל הדבר, כי האדם צריך מוסר מצד כחות הגוף, וצריך מוסר מצד כחות נפשו, ומצד האדם בעצמו, אשר הוא כולל חלקיו. ולפיכך באו אלו החכמים בדברי מוסר שלהם להשלים האדם בכל, כי כל אחד ואחד צריך מוסר מיוחד". ויבאר ש"יהי כבוד חבריך חביב עליך כשלך" הוא כנגד כלליות האדם, ו"אל תהי נוח לכעוס" כנגד הנפש, ו"שוב יום אחד לפני מיתתך" כנגד הגוף. וכן למעלה פ"א מ"א [לאחר ציון 288] כתב: "ותדע כי אלו ג' דברים... הם כמו רוב מוסרי חכמים, שהם להשלים את האדם בכל צד, וכמו שיתבאר בפרקים דבר זה".

(1506) "שייך אל האדם [במה] שהוא אדם" - שייך לכלליות האדם, ולא לחלקי האדם, וכמו שמבאר.

(1507) פירוש - אף שהוא אינו מבזה את חבירו בקום ועשה, אלא בשב ואל תעשה אינו מקפיד על כך שחבירו נברא בצלם אלקים.

(1508) פירוש - כאשר אינו מכבד ומעריך את הצלם האדם של זולתו, יש בכך להורות על פחיתות וחסרון ב"אדם" של עצמו, וכמו שמבאר.

(1509) ועל כך אמרו חכמים [קידושין ע.] "כל הפוסל פסול ואינו מדבר בשבחו של עולם... במומו פוסל". וכן כתב באור חדש [קל:] לגבי המן הרשע, וז"ל: "'ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי וגו" [אסתר ג, ו], במדרש [אסת"ר שם] בזוי בן בזוי, להלן כתיב [בראשית כה, לד] 'ויבז עשו את הבכורה', וכאן כתיב 'ויבז בעיניו', עד כאן. נראה כי הוקשה אל המדרש, לא שייך לשון 'ויבז', רק הוה ליה למימר 'ולא שלח יד במרדכי כי קטן הוא בעיניו', אלא מפני שכך הוא רשעתו, שהוא מבזה את הכל, ולכך אמר 'ויבז'. למה מבזה הכל, מפני שהוא בזוי בעצמו, ולכך מבזה את הכל. ומפני כך אמר 'בזוי בן בזוי', כלומר שהוא מבוזה ומרוחק מהכל, כמו שאמר עובדיה אל עשיו [עובדיה א, ב] 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאוד', כלומר שאתה מרוחק מן כל הנמצאים, ומסולק אתה מהם, ומפני כך היה הוא מבזה את אחר, כאשר הוא בזוי בעצמו". ובנר מצוה [נו:] כתב: "במלכות רביעית דבק בהעדר, ואשר דבק ההעדר, הוא שמביא גם כן העדר אל אחר". וראה להלן הערה 1528.

(1510) כמו שכתב למעלה [משנה ה, לפני ציון 591]: "וכנגד הנפש אמר 'ולא הקפדן מלמד', וידוע כי הכעס הוא מן הנפש, [דברים יט, ו] 'כי יחם לבבו', ולכך הזהיר את האדם שלא יהיה נמשך אחר מדת הנפש ביותר". וכן כתב בנתיב העבודה ר"פ יג [א, קיז.], וז"ל: "כי הכעס הוא מפעולות הנפש בתוספת, כאשר ידוע, לכך אמר שלא יכעוס, שזהו התחלת יציאתו של נפש מן השווי". וכן כתב בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.], ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.]. ובדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב: "שפיכות דמים הוא מתחדש מן הנפש, אשר ממנו הנקימה והנטירה והאיבה, וממנו מתחדש שפיכות דמים. כי לא ישפך דם האדם כי אם על ידי קנאה שנאה ואיבה אשר הוא שייך לנפש". [והפסוק שנקט כאן ("כי ייחם לבבו") איירי בשפיכות דמים]. ובתפארת ישראל פכ"ח [תכט:] כתב: "הנקימה והנטירה והשנאה ודברים הרבה אשר הם פעולות הנפש", ושם הערה 45.

(1511) בכת"י כתב משפט זה כך: "שאם יעשה זה, אז יש לו פחיתות נפשי מאוד".

(1512) בד"ה ויש לך, וז"ל: "כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי... שהחומר הוא בעל שנוי ותמורה, ואינו מקוים על ענין אחד מבלי שנוי... ולפיכך 'יפה שעה אחת בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים', התשובה שהאדם משנה דבריו מרע לטוב, והוא שייך בעולם הזה דוקא, כאשר האדם הוא בעל חומר, ושייך בו השנוי והתמורה. אבל העולם הבא, שהוא נבדל מן החמרי, לא שייך בו תשובה כלל, כי התשובה הוא השנוי, ואין

שייך בדבר שהוא בלתי חמרי, כמו שהוא עולם הבא". ובגבורות ה' פל"א [קכ:] כתב: "התשובה שייכת לאדם בשביל שמעשה החטא בא מן האדם אשר הוא בעל שנוי ותמורה, ולכך אין מעשיו וחטאים שלו נחשבים מעשים גמורים. כי המעשה נחשב לפי העושה, והעושה הוא בעל גוף, בעל שנוי ותמורה, [ולכך] אף המעשה שלו אינו מעשה גמור... ולפיכך יכול לשנות מעשיו בתשובה, ונחשב המעשה כלא היה מעולם" [הובא למעלה פ"א הערה 1339]. וראה למעלה הערה 453.

(1513) כפי שהזהיר הרבה פעמים שאין לפרש דברי חכמים על פי אומדנא וסברא, אלא על פי האמת. וכגון, למעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 218] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד הדעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ולמעלה פ"א מ"ה [לאחר ציון 753] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא". ובפרק זה למעלה [לפני ציון 974] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי חכמים דברי חכמה גדולה". וכן להלן פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה". והוא יסוד נפוץ בספריו, וכגון בבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג: "וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים", ושם הערה 188. וראה בבאר הגולה באר השני הערה 383, ושם בבאר הששי הערה 1061. ובבאר הגולה באר הששי [שלח:] כתב: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה והשכל... ולכך נקראו 'דברי חכמים' [קהלת יב, יא], שהם דברים שכלים בלבד" [הובא למעלה בהערה 479]. וראה למעלה הערה 1267.

(1514) מחמת עומק הדברים ופנימיותם, וכמו שכתב למעלה פ"א מי"ח [לפני ציון 1800]: "ודברים אלו עמוקים מאד, אי אפשר לפרש יותר, רק יש לך להבין מאד דברי חכמים". ובנצח ישראל ס"פ מח [תשצט:] כתב: "ודברים אלו באמת עמוקים מאוד, אי אפשר לפרש דבר זה יותר, רק אם יבין הדברים מעצמו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שנד.] כתב: "והנה התבאר לך אמיתת דברי חכמים... רק שמרנו דרך עץ החיים

[בראשית ג, כד], שלא לגלות יותר מדאי". ושם בהמשך [תקד.] כתב: "ואם כי אי אפשר לכתוב דברים נוראים כאלו, רק כי הדברים האלו מועטים בכתב, ורובם חכם יוסיף חכמה ודעת". ושם בהמשך [תקכו.] כתב: "ואין לכתוב מזה יותר כלל, ואל יחשוב האדם ספק באלו דברים... והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך חכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים". וראה למעלה הערה 1269.

(1515) כפי שנוהג לומר כאשר מכסה הדברים, וכמובא בהערה הקודמת. ובתפארת ישראל פל"ח [תקעט:] כתב: "אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו, ויעמוד על דברי חכמה". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "מה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה", ושם הערה 49. ובנצח ישראל ס"פ ס כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא כתב: "אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצא.] כתב: "ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר לך, והמבין יוסיף חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת". וזה בבחינת [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד", וכן [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". ובחגיגה יא: אמרו "אין דורשין... במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו". וראה למעלה הערה 1269.

(1516) למעלה [לאחר ציון 1474].

(1517) פירוש - כאשר דבק הרע בכח הנפש של האדם. ואודות שעין רעה נובעת מנפש רעה, כן מבואר להלן [ד"ה וזה שאמר], שכתב: "כי האדם שהוא בעל עין הרע, פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו, וזה תגבורת נפשי יותר מן הראוי". ובח"א לנדרים סד: [ב, כג.] כתב: "הראיה הוא לנפש... ועינא בליבא - ששם הנפש - תליא, כדאיתא במסכת ע"ז [כח:], כי העין הוא יוצא מן הנפש, ודבר זה ידוע" [הובא למעלה הערות 937, 1163]. וראה למעלה הערה 1157 שביאר ש"עין רעה" נקראת גם "נפש רעה". וראה להלן הערות 1547, 1566.

(1518) אודות שהרע והחסרון הם היינו הך, כן כתב בנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 110], וז"ל: "כל חסרון הוא הרע... שהרע נמשך אחר דבר שהוא חסר". וראה למעלה הערה 1358. ובנצח ישראל פ"ט [רכז:] כתב: "הדבר שהוא רע כאילו אינו נמצא כלל", וראה שם הערה 33. ובנצח ישראל פי"ט כתב [תכג:]: "ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב" [הובא למעלה פ"א הערה 329]. ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד

מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד [בראשית א, ד] 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב". ובח"א לקידושין פב: [ב, קנד:] כתב: "אין ראוי שיהיה נברא דבר זה בחסרון, כי החסרון הוא ההעדר אשר דבק בו, ואם היה בעל ההעדר, אין ראוי לו המציאות, ולכך בכל הנבראים נאמר 'כי טוב', שהם טובים ואין העדר בהם, ולכך ראוי להם הבריאה, ולכך נברא האדם בלא חסרון". ולמעלה פ"א מ"ה [לאחר ציון 725] כתב: "כי המרבה שיחה עם האשה הוא נוטה ונמשך אחר מציאות שהוא חסר, שדבק בו ההעדר, שהוא רע", ושם הערה 726.

(1519) כפי שיוכיח בסמוך. ובהקדמה [לפני ציון 138] כתב: "דבר זה מחמת יצרו שבגופו, שהוא מתאוה לתאותו ולהנאתו מחמת חומרו הרע... וכל זה מתיחס אל הגוף". ואודות שהיצה"ר נמצא בגוף, כן אמרו [שבת קה:] "מאי קראה 'לא יהיה בך אל זר' [תהלים פא, י]... איזהו אל זר שיש **בגופו** של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ובגו"א דברים פכ"ה אות ג [ד"ה אמנם] כתב: "ובגוף הוא החטא, שבו היצר הרע", ושם הערה 14. ובתפארת ישראל פט"ז [רמו:] כתב: "וכבר אמרנו כי גופו, שבו יצרו", ושם הערה 73. וכן חזר וכתב שם בפנ"ז [תתצו:], ושם הערה 44. וכ"ה בגבורות ה' פמ"ו [ריש קעט.], נתיב התורה פ"ט [א, מא:], נתיב העבודה ס"פ ח [א, קב:], ובח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פב:] כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". וכן כתב להלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכ"ה בח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. וראה נצח ישראל פי"ט [תיז.], ושם הערה 29. וראה למעלה הערה 282, ובסמוך הערות 1552, 1566.

(1520) לא מצאתיו בפרק ראשון, אלא בפרק שני [ב"ק יט:], שאמרו שם "כשכשה באמתה מהו, מי אמרינן מידי דהוה אקרן, קרן לאו יצרא קתקיף ליה, הכא נמי לא שנא". ובברכות סא. אמרו "מאי דכתיב [בראשית ב, ז] 'וייצר ה' אלקים את האדם' בשני יודי"ן, שני יצרים ברא הקב"ה, אחד יצר טוב, ואחד יצר רע. מתקיף לה רב נחמן בר יצחק, אלא מעתה בהמה דלא כתיב בה 'וייצר' לית לה יצרא, והא קא חזינן דמזקא ונשכא ובעטא". אמנם באבות דרבי נתן פט"ז מ"ג איתא "בא וראה בגדי או בטלה, כיון שהוא רואה את הבאר, הוא חוזר לאחוריו, לפי שאין יצר הרע בבהמה". וי"ל בזה. ועכ"פ ראייתו היא שאם יש לבהמה יצר הרע, מוכח שהוא ענין גופני, שהרי "זה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג, (הובא למעלה פ"א הערה 412, ובפרק זה הערה 593)].

(1521) כמו שכתב בגו"א ויקרא פכ"ב אות כו שאצל אדם ניתן לומר שם תואר "איש עיור" [ויקרא כא, יח], אך אצל בהמה לא ניתן לומר שם תואר "בהמה עיורת", אלא רק "עורת" בתור שם דבר [רש"י ויקרא כב, כב]. ובביאור הדבר כתב שם בגו"א בזה"ל: "ונראה טעם הדבר שכתב 'עורת' שם דבר... כל היכי שאין המום בגוף הבהמה, כמו העיור, שאין המום בגוף הבהמה, שהרי לפעמים אין חסר דבר מן הבהמה, והראות הוא שחסר, לכך כתב 'עורת'... כי הבהמה היא בעלת גוף, וכאשר לא נעשה מעשה בגוף הבהמה, אין נופל עליה שם התאר. ובאדם שאינו גופני כמו הבהמה, יבא שם תאר אף בדברים שלא נעשה שום מעשה בגוף". וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 945.

(1522) אודות שיש לבהמה נפש, הנה נאמר [ויקרא כד, יח] "ומכה נפש בהמה ישלמנה וגו'". ואודות שנפש הבהמה היא גופנית, הנה נאמר [בראשית א, כד] "ויאמר אלקים תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה ויהי כן". הרי נפש בהמה באה מהארץ. וכן נאמר [קהלת ג, כא] "מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ", וראה בראב"ע שם. ותוספות [נזיר מח: ד"ה ר"ע] כתבו "איקרי נפש בהמה 'נפש'". ובשערי תשובה שער שני אות יט כתב: "כי נשמת האדם עליונית, כי כתוב על נפש הבהמה כי היא מן הארץ, שנאמר [בראשית א, כד] 'תוצא הארץ נפש חיה למינה', ועל נשמת האדם כתוב [שם ב, ז] 'ויפח באפיו נשמת חיים', על כן תעלה נשמת האדם במות הגוף למעלה".

(1523) מביא ראיה נוספת שיצר הרע שייך לגוף, כי עיקר יצר הרע הוא בעריות, שהוא לגוף. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועוד] כתב: "כי יצר רע באדם לעריות יותר מכל". ובחגיגה יא: אמרו "גזל ועריות נפשו מחמדתן ומתאוה להם... עריות בין בפניו בין שלא בפניו נפיש יצריה, גזל בפניו ["כשהוא רואה לפניו שיכול לגזול" (רש"י שם)] נפיש יצריה, שלא בפניו לא נפיש יצריה". וראה למעלה הערה 292 שבנוגע לעריות האדם הוא תמיד בגדר "בא עבירה לידו".

(1524) לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג: "מי שהוא נוטה אחר הזנות, יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה, שהיא כולה גוף וחומר". וראה נר מצוה ח"א הערה 117. ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". וכן כתב בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז.]. ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.] כתב: "ותדע כי הזנות הוא שנוטה אחר הגוף ותאותיו". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב.] כתב: "לשון זנות משמע תיעוב והסרה לגוף... וידוע כי הזנות הוא לגוף". ובח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא:]

כתב: "מי שבא על הערוה, שהוא מעשה זנות, הוא בגוף כאשר ידוע, והוא חטא והעדר הגוף" [ראה למעלה בהקדמה הערות 114, 138, ופ"א הערות 412, 413]. ובדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב: "כי העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פעל זה מתייחס אל גוף החמרי... כי הערוה הוא ענין חמרי... ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף".

(1525) קידושין ל: "קשה יצר הרע שאפילו יוצרו קראו רע, שנאמר [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג:] ביאר המאמר [ראה למעלה הערה 1364].

(1526) הרי ש"עין הרע" הוא כנגד הנפש, ו"יצר הרע" הוא כנגד הגוף, ומעתה יבאר כיצד "שנאת הבריות" היא כנגד האדם עצמו. והם שלשת חלקי האדם שהזכיר למעלה. ולהלן פ"ד מכ"א אמרו "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם", וכתב לבאר שם: "לפי חלוק אלו שלשה כחות אמרו 'הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם'... שהאדם הוא בעולם על ידי אלו ג' כחות, כי האדם בעולם על ידי כח נפשי, אם הוא יוצא על ידי כח זה מן השעור הוא נוטה אל ההעדר... ולפיכך הקנאה פעל נוסף, ומביא ההעדר לאדם מצד כח נפשי. וכן התאוה שהוא מצד כח הטבעי... יגיע לו העדר, שכל כח מן אלו כחות כאשר הוא יוצא מן השעור ומן הגבול מה שאין צריך ואין ראוי לו מביא לו ההעדר והמיתה".

(1527) תמוה, הרי במשנה לא הוזכרה "שנאת חנם", אלא "שנאת הבריות". אמנם הענין מבואר על פי דבריו בגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה עוד], שכתב: "ודע כי לפעמים אדם שונא את אחר מפני שאין דעתו נוחה הימנו, ואין נקרא 'שונא הבריות'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 136] ובפרק זה הערה 1370]. הרי שרק שנאת חנם נחשבת לשנאת הבריות, ולא שנאה שיש לה טעם וסבה. וכן רש"י והרע"ב כאן כתבו: "שנאת הבריות - שנאת חנם".

(1528) כמבואר למעלה בהערה 1509 שהמבוזה בעצמו הוא מבזה אחרים. וכן השונא אחרים הוא שנוא בעצמו. ולמעלה [לאחר ציון 1364] כתב: "שנאת הבריות אינו אלא בשביל לב הרע, כדכתיב [ויקרא יט, יז] 'לא תשנא את אחיך בלבבך', ואין השנאה רק בלב". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ודע] כתב: "כי שנאת הבריות שהוא שונא את הבריות הוא בלב רע, כי השנאה הוא בלב" [הובא למעלה הערה 1366]. ולמעלה [לפני ציון 952] כתב: "בכלל מדה הרעה הזאת כאשר הוא לב רע, נכללו כל המדות הרעות... שהוא פועל הכל... וכמו שאמר רבן יוחנן בן זכאי [למעלה משנה ט] בכלל

דבריו דבריכם". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריז] כתב: "מדת לב רע, והוא המדה הרעה, שהיא רעה מאוד. וכמו שאמרו במסכת אבות כי בכלל לב רע הוא הכל. והיוצא מן המדה הרעה הזאת שנאת הבריות; כמו שבעל לב טוב אוהב את הבריות, וחפץ בטובתם, ודן אותם לכף זכות, כך בעל לב רע שונא את הבריות" [הובא למעלה הערה 952]. והרי שנאה נופלת על ההיפך לו [ח"א לנדה טז: (ד, קנד.)], ואם שונא את האדם מורה בכך שהוא ההפך מאדם. ובכת"י נכתב משפט זה כך: "רק שיש בו פחיתות עד שאינו אדם".

(1529) מה שהוסיף "העולם **הזה**", יוסבר לפי דבריו למעלה [לאחר ציון 1372], שכתב: "ולפירוש אשר יתבאר עוד שנתן רבי אליעזר, שהיה לפני זה אזהרה להביא את האדם לחיי העולם הבא, ולא יהיה נטרד מן העולם הבא, אמר רבי יהושע כלל זה שלא יאבד האדם מן העולם הזה". והרשב"ץ להלן פ"ד מכ"א כתב: "בפרק ב' אמר רבי יהושע עין הרע ויצה"ר ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם, והוא יציאה מן העולם הזה".

(1530) אודות שהאדם נברא על האמצע, הנה נאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'", ופירש רש"י שם "נטל עפרו ממקום שנאמר בו [שמות כ, כא] 'מזבח אבנים תעשה לי', הלואי תהא לו כפרה ויוכל לעמוד". ובגו"א שם אות כא כתב: "וקשה, והלא אין המזבח מכפר בלא קרבן, ולמה יהיה לו כפרה בשביל שהוא נברא ממקום המזבח. ויש לך לדעת כי הוא ענין מסתרי התורה. דע כי המזבח הוא באמצע מקום ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי. וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות, והוא המובחר. ולכן הובחר המזבח והמקדש לעבוד שם, שהוא מקום באמצע היישוב [תנחומא קדושים אות י], אינו נוטה אל הקצוות, והקצוות אינם טובים. ולפיכך אומר שהאדם נברא ממקום המזבח, שהוא לגמרי באמצע העולם, ורוצה לומר שחומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי, אינו נוטה אל אחד מן הקצוות... וכל זה כדי שיהא לו כפרה, שאם יקרה לו חטא, יהא נקל שיוסר החטא. כי החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות, ואחר שהאדם נברא מן המצוע, נקל הוא לשוב אל האמצע, למקום שנברא, והוסר ממנו החטא, שהיא הנטייה אל אחד מן הקצוות. משל מי שהוא בעצמו יפה וטהור, אם קבל זוהמא ושום דבר מגונה, בקל יוכל להתכבס. אבל אם היה דבר מזוהם בעצמו ומגונה, נכנס אז הזוהמה בו. וזהו שאמרו רז"ל [ב"ר יד, ח] כי ברא את האדם מן המזבח כדי שיהיה לו כפרה, פירוש הסרת הזוהמא. ודבר נפלא הוא מאד מאד איך גורם זה שבראו ממקום המזבח שיהיה לו כפרה, ועיין עוד". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג:] הביא את דברי הגמרא [נדה ל:] "למה הולד דומה במעי אמו, לפנקס שמקופל ומונח

ידיו על שני צדעיו וכו'", וכתב על כך: "וקשיא, מה בא להגיד בזה איך התינוק מונח בבטן אמו, דמאי נפקא מיניה אם מונח בענין זה או בענין אחר. אבל הדבר הוא כי בא לאשמועינן מעלת האדם, כי האדם נברא על ענין המיצוע והשווי, שכל דבר שיש לו השווי והמיצוע הוא נבחר והוא טוב... ומאחר שאדם נברא על דרך המיצוע והשווי, ואינו יוצא אל הקצה... כל כך ברא השם יתברך את האדם בשלימות, עד שאינו יוצא מן השווי". וראה הערה 1541.

(1531) לשונו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [לאחר ציון 44]: "והטעם שנקראת הארץ 'חיים' [ישעיה נג, ח], מפני כי יש בארץ מה שלא תמצא בכל היסודות, שהיא עומדת באמצע כל העולם, שהיא הנקודה האמצעית. ומפני שהארץ באמצע כל העולם, ואינו נוטה לאחד מן הקצות, אשר כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה, ואילו הארץ שהיא באמצע, כמו נקודה בתוך העיגול, אין שייך בה קצה וסוף, לכך יש בה החיים, שהחיים הוא דבר שאין לו סוף וקצה, כי הקצה הוא המיתה". ולהלן פ"ה מ"ט [ד"ה השלישית שנקראת] כתב: "הטעם שנקראת [ארץ ישראל] 'ארץ החיים', כמו שארץ ישראל באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]... וכל דבר שיש לו מדריגת האמצעי ואינו נוטה אל הקצה, מתייחס אל החיים, כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין מיתה, שהמיתה היא הסוף ותכלית". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פח:] כתב: "כי ארץ ישראל הוא 'ארץ החיים', כמו שהתבאר בהקדמה בפרקים. ולמה הוא 'ארץ החיים', רק בעבור שהוא באמצע העולם, ודבר שהוא באמצע מקבל החיים ממקור העליון... כי ארץ ישראל בשביל זה היושבים עליה יש להם חיים, בשביל כי ארץ ישראל תחת מדריגת החיים, כאשר ידוע לחכמים ולנבונים". ובח"א לכתובות קיא: [א, קסה.] כתב: "כל שהוא באמצע העולם מתיחס אליו החיים, והיוצא אל הקצה הוא המיתה, שהקצה הוא המיתה בעצמה. ודבר זה בארנו בהקדמת אבות, עיין שם ותמצא מבואר". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [שד:], ושם הערות 954, 955. וראה נצח ישראל פכ"ה הערה 180. **ועוד אודות** השייכות בין חיים לאמצע, הנה אמרו חכמים [תענית ה:] שיעקב אבינו לא מת. ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד] כתב לבאר: "ידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה". ובגבורות ה' פנ"ד [רמב.] כתב: "יש

בו חיות בעבור שיש בו שלישי, שהוא אינו קצה, כי השנים כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה. אבל האמצעי הוא שאין לו קצה. והוא סוד יעקב אבינו לא מת, במה שהוא שלישי לאבות והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ נ [תשצו.], ושם הערות 61, 68, אור חדש [רכ.], נתיב השלום [א, רטז:], נתיב התמימות פ"א [ב, רו.], ח"א לשבת קיח: [א, נד:], דרוש על התורה [כד:], דרוש לשבת תשובה [עט:], ועוד. נמצא מה ש"יעקב אבינו לא מת", וכן שהארץ נקראת "ארץ החיים", הם מחמת אותו גורם, שהאמצעי מופקע מהקצה והמיתה [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 48. וראה שם הערות 130, 132, 133].

(1532) לשונו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [לפני ציון 55]: "כמו שיש לארץ הקיום, מפני שהארץ עומדת באמצע", ושם הערה 55. ובח"א לסנהדרין קט. [ג, רס:] כתב: "והאמצעי קיים, כי האמצעי יש לו קיום יותר, כאשר ידוע". ובתחלת נתיב הצדק [ב, קלה.] כתב: "צדיק שהוא צדיק בשביל הצדק, אשר הצדק אינו יוצא מן המיצוע, ולכך הוא יסוד עולם. כי כן כל דבר שהוא הצדק, אינו יוצא מן המיצוע, כמו הצדיק הוא יסוד קיים. והדבר הזה נראה בארץ, בשביל שהיא עומדת באמצע, ואינה יוצאת מן המיצוע, רק עומדת בשוה, לכך היא עומדת קיים לעולם יותר מכל שאר יסודדות. כמו שאמר הכתוב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. וכבר פרשנו דבר זה בהקדמת הפרקים על הכתוב שאמר [תהלים לז, כט] 'צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה', עיין שם [אמנם שם לא הזכיר פסוק זה]. וזה שנאמר כאן [משלי י, כה] 'וצדיק יסוד עולם', כמו שהארץ היא יסוד עולם בשביל המיצוע, שאינה יוצאת מן השווי, לכך היא עומדת לעולם, וכך הצדיק, שהוא הפך הרשע היוצא אל הקצה, הוא יסוד עולם... שכל הנמצאים נמצא בהם התנועה, ואילו הארץ אין בה כח תנועה כלל, ולכך היא קיימת... כי הצדיקים ראוי להם הארץ אשר אינה יוצאת מן המיצוע כמו הצדיק, ובשביל כך ישכנו לעד עליה, כמו שהארץ היא קיימת לעולם" [הובא שם בהערה 55]. וראה בבאר הגולה באר הששי [רנז:], ושם הערה 692.

(1533) כמו שכתב בבאר הגולה באר הששי [קפט.]: "העולם הזה הגשמי ג"כ נברא בששה ימים... וכנגד זה אמר [פסחים צד.] כי העולם הוא ששת אלפים פרסה". **ויש מקום** לעיין בזה, כי הרבה פעמים מצאנו שימי הבראשית הם שבעה ימים, ולא ששה, וכמו שנפוץ עד למאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה...

ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח" [הובא למעלה הערה 982]. ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] הביא את דברי הגמרא בערכין יג: שכנור שהיה במקדש היה של שבעה נימין, וכתב שם: "כי השיר מורה על שלימות... כי שלימות של העולם הזה אינו רק עד ז', כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד.] כתב: "העוה"ז מיוסד על מספר שבעה, הם שבעת ימי בראשית". וכן כתב בדרשת שבת תשובה [פב:]: "כי שבעה ימים הם ימי טבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית". וכן בתפארת ישראל פ"ב [מח:], ושם פי"ט [רפח:]. וכן הוא בגבורות ה' פ"מ [קנד:], שם פמ"ז [קפד:], להלן פ"ג מ"ה, ח"א לשבת כא: [א, ה.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], ח"א לסוטה יב. [ב, נב:], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ח"א לע"ז [ד, לג.], ועוד. ובחז"ל גופא מצינו כן, כי בסנהדרין לח. אמרו "'וחצבה עמודיה שבעה' [משלי ט, א], אלו שבעת ימי בראשית". ומאידך גיסא בכל מקום אמרו "ששת ימי בראשית" [ברכות לד: "יין משומר בענביו מששת ימי בראשית"]. ותוספות בסנהדרין לח. ד"ה חצבה כתבו: "בשבעה ימים נברא העולם, שאע"פ שבששה ימים נברא העולם, מ"מ היה חסר מנוחה עד שבא שבת בא מנוחה". וצ"ב מתי הבריאה מתייחסת לששה ימים, ומתי לשבעה ימים.

(1534) שאות וי"ו דומה לאונקלי הקבוע בעמוד [רש"י סנהדרין כב. ד"ה וי], שהווים של תורה דומים לעמודים [ירושלמי מגילה פ"א ה"ט]. ובאותיות דרבי עקיבא נוסח ב [בתי מדרשות עמוד תה] איתא שו' זקוף ועומד, והוא דומה למטה ומקל.

(1535) כן כתב במור וקציעה סימן לו, שראשה יהיה מושפע קצת.

(1536) שיש בהן יושר כפי שיש באות וי"ו. ובנצח ישראל פל"ב [תרכב:] כתב: "כי אות הוי"ו, שמספרו ששה... הוא כמו קו נמשך, ומורה הקו השוה... וזהו ענין הוי"ו שהולך ביושר, ואינו נוטה ימין ושמאל". וכן כתב בנתיב יראת השם ס"פ ב [ב, כו:].

(1537) פירוש - כאשר מבטאים את תיבת "וי"ו", יש שויון בהבהרה, לעומת שאר אותיות שמורכבות מהבהרות שונות.

(1538) פירוש - מספר שש הוא השוה ביותר, וכמו שמבאר והולך.

(1539) לשון הראב"ע [הארוך] שם: "וחשבון ששה הוא חשבון שוה בחלקיו, ואין בכל מערכת מספר שוה, רק אחד". וכמו שמבאר, שמספר שש מתחלק למספרים 6 [1], 3 [2], 2 [3], ובחבורם יחד הם ששה. ובכך מספר שש הוא היחידי במספר האחדים.

ובעשיריות יש למספר עשרים ושמונה תכונה זו, שמתחלק למספרים 28 [1], 2 [14], 4 [7], 7 [4], 14 [2], ובחיבורם יחד הם עשרים ושמונה.

(1540) יש לעיין מהי חשיבות העובדה שסך החלקים שמספר שש נחלק אליהם הוא שוה לשש, שכיצד זה מורה על השויון הקיים במספר שש. ויש לומר, כי האפשריות השונות לחלק מספר, הן גופא החלקים של המספר. וכאשר סך החלקים שוה למספר השלם, יש כאן גלוי של שלימות, כי השלם שוה לחלקיו.

(1541) כמבואר בהערה 1530, שהאדם נברא על קו האמצע. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "חומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי, אינו נוטה אל אחד מן הקצוות. וכן הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעלי חי, מפני שהוא יותר ממוצע". ובח"א לנדה ל: [ד, קנח.] כתב: "האדם גופו יותר יש בו השווי הגמור מכל בעלי חיים, ואינו יוצא בריאותו מן השווי כלל, רק הוא במצוע, וזהו מדריגת ומעלת האדם" [הובא למעלה הערה 501]. ובסמוך יבאר שכאן מדובר בשיווי הנכון בין הגוף לנפש.

(1542) כן כתב בח"א לשבת נה. [א, לא.], וז"ל: "ודע כי האדם נברא בששי מפני כי הששה כאשר הם ביחד יש בהם השווי והיושר, ודבר זה בארנו במסכת אבות, כי מספר ששה הוא שוה בחלקיו [מביא שם את דבריו כאן]... ולכך צורת הוי"ו אשר מורה על מספר ששה, היא צורה שוה. ומפני כי האדם הוא הבריאה השוה והיושר, ואין בכל הנבראים התחתונים בריאה ישרה כמו האדם, לכך נברא האדם ביום הששי דוקא". וקשה, הרי היו בהמות שנבראו ביום הששי [בראשית א, כד], ואיך אפשר ליחס את הנברא ביום הששי למעלת האדם הממוצעת. ואולי אפשר ליישב על פי דברי הרמב"ן [בראשית ב, ב], שכתב: "ביום הששי בבקר [בראשית א, כד] 'תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה', והיתה בריאתה קודם זרוח השמש... ואז נברא האדם בצלם אלקים". הרי שאע"פ שהבהמות נבראו ביום הששי, אך בריאתן היתה לפני זריחת השמש, ומחמת כן אינן משתייכות למעלת בריאת האדם. **ועדיין יש לברר**, כי למעלה בסמוך כתב "כי העולם נברא בשוה, ולכך נברא בששה ימים", ואילו כאן כותב "נברא האדם בששי, המורה על השווי שיש באדם". והרי האדם לא נברא בששה ימים, אלא ביום הששי בלבד. נמצא כי ששה לחוד, וששי לחוד. ויש לומר, כי פסגת הששה היא הששי. וכמו שמצינו שפסגת השבעה היא השביעי, וכפי שאמרו במדרש [ויק"ר כט, יא]: "כל השביעין חביבין לעולם. למעלן [ברקיעים] השביעי חביב; שמים, ושמי השמים, ורקיע, ושחקים, זבול, ומעון, וערבות, וכתיב [תהלים סח, ה] 'סולו לרוכב

בערבות ביה שמו'. בארצות שביעית חביבה; ארץ, אדמה, ארקא, גיא, ציה, נשיה, תבל, וכתיב [תהלים ט, ט] 'והוא ישפוט תבל בצדק ידין לאומים במישרים'. בדורות שביעית חביב; אדם, שת, אנוש, קינן, מהללאל, ירד, חנוך, וכתיב [בראשית הכב] 'ויתהלך חנוך את האלהים'. באבות שביעי חביב; אברהם, יצחק, ויעקב, לוי, קהת, עמרם, משה, וכתיב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלהים'". הרי שהשביעי הוא פסגת השבע, וכך הששי הוא פסגת הששׁ.

(1543) וזהו יצר הרע שהזכיר רבי יהושע.

(1544) וזהו עין הרע שהזכיר רבי יהושע.

(1545) לשונו בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:]: "במאמר זה בא להודיע שלא יסלק האדם הדביקות מן השם יתברך רק יהיה דבק עמו... הנה השם יתברך ברא האדם מגוף ונפש, והגוף הוא חמרי, והנפש הוא רוחני, והם שני הפכים. וכאשר האדם עומד כאשר ראוי מבלתי נטיה לצד אחד, אז האדם עומד בשווי שלו, ודבק בו יתברך. ודבר זה נרמז באיש ואשה, כי הגוף הוא כמו אשה, והנפש כמו איש, ושם י"ה ביניהם כאשר יתחברו כראוי... כי תיכף כאשר האדם נוטה לקצה מן הקצוות, הוא נוטה אל החטא".

(1546) וזהו שנאת הבריות שהזכיר רבי יהושע. וראה להלן הערה 1572.

(1547) כמבואר למעלה הערה 1517.

(1548) בב"מ קז: אמרו '"והסיר ה' ממך כל חולי' [דברים ז, טו], אמר רב, זו עין ["דבר שכל החלאים תלוין בו, וזו העין, עין רעה" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, נג.] כתב: "יש לך לדעת, כי ארבע יסודות הם בעולם, ובהם העולם נוהג בשווי, ועל ידם יוצא העולם מן השווי, ומקבל האדם שנוי, והוא החולי. ומי שסובר 'והסיר ה' ממך כל החולי' זו עין הרע, כי עין הרע יש בו כח אשר שורף, ומקבל האדם היזק מן המזיק בעל עין הרע, אשר יש לו אשיי שורף. וסבר כי יסוד האש עיקר שעל ידו בא שנוי בעולם... ומכל מקום תדע להבין מזה כי בעל עין הרע שורף בעינו, ויש להזהר ולהשמר מזה". וכן הוא בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד:], וז"ל: "ידוע כי עין הרע יש בו כח אשיי שורף, ומקבל האדם היזק מן המזיק אשר יש לו כח אשיי שורף. כי העין הזה שורף כמו האש שהוא שורף". וראה למעלה הערה 931. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועל] כתב: "יש בני אדם שיש להם מזג רע עין, מזיקים ושורפים בעיניהם".

(1549) כי הנפש מתייחסת לאש, וכפי שכתב בח"א לר"ה טז. [א, קא.]: "הנשמה והנפש האדם הוא יסוד האש" [הובא למעלה בהקדמה הערה 146, ובפרק זה הערה 537]. ורומז כאן לכלל [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי", וכפי שכתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה ורז"ל

חלקו]: "כי האדם בעולם על ידי כח נפשי. אם הוא יוצא על ידי כח זה מן השעור, הוא נוטה אל ההעדר, כי נפש האדם יש לו שעור בכל דבר, ואם יוצא מן הגדר בתוספות, הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון" [ראה למעלה הערה 693]. ולכך "תגבורת נפשי יותר מן הראוי" מביא עליו העדר.

(1550) למעלה [מציון 1529 ואילך].

(1551) להלן פ"ד מכ"ב אמרו "רבי אליעזר הקפר אומר, הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם". וכתב לבאר שם [ד"ה ותדע כי]: "ותדע כי דברי רבי אלעזר הקפר הם דברי רבי יהושע. וכמו שאמר רבי יהושע עין הרע, אמר רבי אלעזר הקפר קנאה. ועין הרע וקנאה הם דבר אחד. ומה שאמר רבי יהושע יצר הרע, אמר רבי אלעזר הקפר התאוה. ומה שאמר רבי יהושע שנאת הבריות, וכבר בארנו כי החטא הזה מה שהוא שונא האדם שנברא בצלם אלקים, כמו שהתבאר למעלה. וכנגד זה הזכיר רבי אלעזר הכבוד, כי הכבוד ראוי לאדם מצד שנברא בצלם אלקים, וכמו שהתבאר למעלה. מכל מקום ענין אחד, זה שונא הבריות אשר נבראו בצלם אלקים, וזהו רודף אחר הכבוד יותר ממה שראוי לו מצד הצלם, והרי החטא ענין אחד גם כן". ולגבי קנאה כתב שם קודם לכן: "הקנאה כנגד הנפש מן האדם, שבו תלוי הקנאה... כאשר נוטה אל הקנאה, שהיא מן הנפש, כח הקנאה הזאת הוא נוטה אל הקצה, ומוציא אותו מן העולם הזה". וכן כתב להלן פ"ג מ"י [ד"ה ויין של צהרים]. וצרף לכאן דבריו בגבורות ה' פמ"ז [קפג.] שכתב: "האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי, מתנגד אל האדם. כי האדם יש לו מציאות שוה, ולכך מתנגד אליו כח האש היוצא מן השווי". ולכך עין הרע מוציא את האדם מן העולם, שנשרף בכח עינו.

(1552) כמבואר למעלה הערה 1519.

(1553) כן ביאר להלן פ"ד מכ"ב שהתאוה מוציאה את האדם מן העולם מפאת שבזה הוא נוטה אל הגופני. ולהלן פ"ג מ"י אמרו "שינה של שחרית ויין של צהרים... מוציאין את האדם מן העולם", וכתב שם לבאר: "כי כבר בארנו לך כי האדם יש בו ג' חלקים, דהיינו חלק שהוא גופני, והוא חלק ראשון. חלק שני הם כחות הנפשיות... וזה שאמר כי כאשר האדם נמשך אחר שינה של שחרית, ואז הוא נוטה ונמשך אחר הגוף ביותר. כי כאשר האדם ישן, הוא בעל גוף לגמרי, שהרי כל כוחותיו הנפשיות בטלים, ולא נשאר אצל האדם רק הגוף. ולפיכך שינה של שחרית, שהשינה מתוקה לגמרי וכל כוחותיו בטלים לגמרי, נעשה האדם גופני לגמרי... שהרי כאשר האדם ישן לא נשאר רק הגוף והכל בטל, ולפיכך השינה נוטה בה האדם אחר הגוף. ודבר זה ראוי שיהיה מוציא את

האדם מן העולם, כי על ידי זה נוטה האדם אל ההעדר, ובשביל זה יוצא מן העולם בחלק אחד מחלקיו, ומבטל המציאות שלו". וראה להלן ציון 1564.

(1554) "עולמו" - של הקב"ה, שברא עולם בשווי.

(1555) עין הרע ויצר הרע.

(1556) "שכל שונא מבקש לנשך שונאו" [לשונו למעלה לפני ציון 1319]. ולמעלה בהערה 1319 נתבאר שכל שונא מבקש להעדיר את שנואו. וזהו שכתב כאן "כי שנאת הבריות ששונא אותם עד שלא יהיה נמצא אדם", והוא הרצון להעדיר את השנוא.

(1557) לשונו בנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.]: "מפני כך אמרו בפרק במה מדליקין [שבת לב:] בעון שנאת חנם מריבה רבה בתוך ביתו של אדם, ואשתו מפלת נפלים, ובניו ובנותיו מתים כשהם קטנים, עד כאן... ואין להקשות על זה, דמשמע מתוך הגמרא דוקא בניו ובנותיו הקטנים מתים, אבל הוא אינו מת, והרי שנינו כי שנאת הבריות מוציא אותו מן העולם. דאין זה קשיא, כי מה שאמר [בגמרא] בשביל שנאת חנם, היינו אף אם יש אחד [ששונא], שאין שונא את הבריות בכלל, רק לאדם יחידי שונא חנם, אז מגיע לו עונש הזה שאמרנו. אבל שנאת הבריות הוא ששונא הכלל מן הבריות, שאינו נהנה מהם עד ששנוא מן האדם, דבר זה מוציא האדם מן העולם. כי בשביל האדם נברא העולם, וכאשר שונא הבריות שהם האדם בכלל, כאילו דוחה כל העולם, ולכך מוציא אותו דבר זה מן העולם" [הובא למעלה הערה 1319]. ובכת"י כאן כתב: "וכאשר הוא שונא הבריות, הרי יש חסרון בכל האדם".

(1558) לשון הרע"ב כאן: "ושנאת הבריות - שנאת חנם. ורמב"ם פירש שמואס חברת הבריות, ואוהב לישב יחידי. ואני שמעתי; אדם קשה, שמביא עליו שנאת הבריות, וגורם שהכל שונאים אותו". ועיין על כך בתוספות יום טוב.

(1559) בא לבאר מדוע שנאת הבריות כלפיו מוציאה אותו מן העולם.

(1560) לשונו בח"א לסנהדרין קח: [ג, רנט:]: "אמרו [סנהדרין צב.] הוי קביל וקיים, כי מי שהוא שפל אין לו מתנגדים, רק הכל אוהבים אותו, ומברכים אותו. והפך זה שנאת הבריות מוציאין האדם מן העולם... שאמרו הוי קבל וקיים. וזה מפני שאין לו מתנגד, ואין מיתה והפסד בעולם רק מצד שיש לו מתנגד". וקודם לכן בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:] כתב: "כל אשר יש לו מתנגד, אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד" [הובא למעלה פ"א הערה 547].

(1561) כי הכל נברא בשביל האדם, וכלשונו למעלה [פ"א מ"ב, לאחר ציון 347]: "כי הנבראים כולם הם בשביל האדם, וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי

הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם... כי כל העולם הוא קיים בשביל האדם... שהכל תלוי באדם". וראה להלן פ"ג מי"ד [ד"ה ועוד יש] בביאור שהאדם הוא עיקר המציאות בתחתונים. וכן הוא להלן פ"ג מט"ז [ד"ה ואמר]. ובח"א לנדרים לב. [ב, ו.] כתב: "כי אם לא היה האדם, לא ברא הקב"ה שמים וארץ. כי האדם בלבד ראוי לו המציאות, והכל בשבילו נבראו ויצאו לפעל, אחר שראוי אליו המציאות בצד עצמו. אבל שאר הנבראים לא נמצאו בצד עצמם, רק שנבראו לשמש את האדם. ודבר זה מבואר, כי התחתונים נבראו בשביל האדם לשמש". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ג הקדיש את כל הפרק לבאר את עיקריות האדם, ובמיוחד ראה שם בשלהי הפרק [תצא:].

(1562) פירוש - כאשר הבריות שונאות אותו, יש אליו התנגדות אל עצמו מצד היותו אדם. והואיל והאדם הוא המציאות, ממילא הפך האדם הוא ההעדר בעצם.

(1563) וזהו על ידי עין הרע ויצר הרע, וכמו שביאר למעלה.

(1564) כמבואר למעלה בהערה 1553.

(1565) וזהו על ידי שנאת הבריות.

(1566) שהרי עין הרע הוא מהנפש [כמבואר למעלה הערה 1517], ויצר הרע הוא מהגוף [כמבואר למעלה הערה 1519]. והגוף הוא מימין, והנפש היא משמאל, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ה [קעד:]: "כי הגוף הוא בצד ימינו של הקב"ה, ואם לא כן לא היה קיום לגוף לשפלותו, אבל יש לו קיום על ידי חסד... והפך זה הנפש, הוא בשמאלו של הקב"ה... והטעם מבואר, כי הנפש לפי מעלתה יכולה לעמוד בדין ובמשפט, שהוא גם כן ביד שמאל" [הובא למעלה הערה 1479].

(1567) כמו שאמרו [ב"ב טז.] "הוא שטן הוא יצר הרע, הוא מלאך המות", ובח"א שם [ג, עא:] כתב: "כי ג' דברים מחולקים הם; האחד, היצר הרע באדם... מצד ימין, והשטן שהוא מצד שמאל [ראה למעלה הערה 354], ומלאך המות, והוא ההעדר עצמו של אדם".

(1568) "היושר" - אינו נוטה לימין ושמאל, וכמבואר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 130. וזו מדרגת האמצע, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 228, ובביאור משנת "כל ישראל" הערות 54, 75, ולמעלה הערה 1426.

(1569) למעלה [לאחר ציון 1478]: "כי ג' דברים שאמר כל אחד מהם הם תקון האדם שהוא כולל מן הימין והשמאל והאמצע, ועל זה מיוסד הכל", ושם הערה 1480.

(1570) נראה להטעים זאת קמעא, כי שלשה דברים שאמר רבי יהושע עומדים כנגד אברהם יצחק ויעקב. כי יצר הרע הוא כנגד אברהם, שהיתה לאברהם מדריגת הגוף בשלימות, וכמו שביאר להלן פ"ה מ"ג [ד"ה ואחר כך]. עין הרע הוא כנגד יצחק, וכפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ז אות א: "ראוי ליצחק ראיית העין בכח קדושה", ושם הערה 3. ושנאת הבריות היא כנגד יעקב, כי מיעקב אבינו ואילך "'לא ידח ממנו נדח' [ש"ב יד, יד], ואי אפשר להפרד ממשפחתו לעולם, וישראל אע"פ שחטא ישראל הוא [סנהדרין מד.]... באותה נקודה אשר בה נעשה הוא הניתוק של החבל המשולש לנמנע, נגמרת היא דרגת האבהות" [לשון הפחד יצחק פסח, מט, ג, וראה למעלה פ"א הערה 1542]. ובפחד יצחק חנוכה, ה, ג, כתב: "מדרגת שלימותו של יעקב היא במניעת ניתוקו של קדושת ישראל... מן יעקב ואילך כל מעשי המרה שבעולם אינם מועילים להפסיד שם ישראל, ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא. זו היא דרגת השלימות דקדושת האבהות של יעקב אבינו. ודוקא בעטיה של שלימות זו כרוכה היא אי השלימות של מציאותם של מומרי ישראל". הרי מיעקב אבינו ואילך נכללים הכל בקדושת ישראל, אף מומרי ישראל. וברי הוא שדרגה זו עומדת בהפך הגמור כנגד שנאת הבריות.

(1571) מלפני ציון 1519 ואילך.

(1572) אודות שאין דבר מתנגד לעצמו, כן כתב בנצח ישראל פל"ח [תרצה:]: "ואם אתה מתמיה על דבר זה... שאם כן יהיה הדבר מתנגד לעצמו". ובנר מצוה [ו:] כתב: "כי אי אפשר שיצא דבר מן האחד, והוא כנגדו, שאם כן יהיה הדבר כנגד עצמו". ובגו"א ויקרא פ"כ אות יח כתב: "איך התורה בראה דבר שכנגד התורה". וראה למעלה הערה 1546.

(1573) ומצוי הוא שהמהר"ל מדגיש שהם ללא ספק, וכמובא למעלה בהערה 300, קחנו משם.

(1574) שביאר בדברי רבי יהושע שלשה הסברים; (א) למעלה [לאחר ציון 1352] ביאר ששלשת הדברים שנקט רבי יהושע הם נקראים "רע" בכתוב, ולכך הם מוציאים את האדם מן העולם, כי בבריאת העולם נאמר בכל נברא ונברא "כי טוב". (ב) למעלה [לאחר ציון 1516] ביאר ששלשת הדברים שנקט רבי יהושע הם כנגד הנפש, הגוף, והאדם עצמו, ולכך הם מוציאים את האדם מן העולם מפאת הרע והחסרון הדבק באדם וחלקיו. (ג) למעלה [לאחר ציון 1528] ביאר ששלשת הדברים שנקט רבי יהושע הם נוטים אל ההעדר; עין הרע ויצר הרע הם הסרה מקו האמצע ונטיה לקצוות, ושנאת הבריות היא ההעדר הגמור כי יש בכך התנגדות אל האדם עצמו. ולכך הם מוציאים את האדם מן העולם הזה, שנברא בשיווי ובששת ימים.

(1575) כדרכו של המהר"ל לבאר שכל הסבריו נובעים משורש אחד, וכמבואר למעלה פ"א הערות 286, 436, 557, 1679, ובפרק זה הערה 286.

(1576) כי הרע שיש בשלשת הדברים שנקט רבי יהושע [כהסברו הראשון], הוא נדבק באדם ובחלקיו [כהסברו השני], ומציאות הרע היא גופא מפאת הנטיה מקו האמצע [כהסברו השלישי]. והעולם הוא נברא בטוב [כהסברו הראשון], לכך אין בו קיום לדבר שהוא רע [כהסברו השני], וטוב העולם הוא גופא מפאת שנברא בשיווי ובמצוע [כהסברו השלישי].

(1577) "שלו" - של חברו.

(1578) פירוש - רבי אליעזר ביאר למעלה [משנה י] ש"יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", ומוסיף עליו רבי יוסי [משנה יא] שאף ממון חברך יהיה חביב עליך כשלך. וכן כתב למעלה [לפני ציון 1381]: "אמר 'יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך' ובזה יושלם עם זולתו. ובחר במדה זאת ממה שבחר בכבוד חבירו, כי אם אפילו ממון חבירך חביב עליך, כל שכן שחביב עליו חבירו, והוא מוסר יותר מאוד", ושם הערה 1382. ומוסר זה ["יהי ממון חברך וכו'"] הוא כנגד האדם עצמו, ולא כנגד חלקיו [גוף ונפש (אשר כנגדם מכוונים שני דברי המוסר הבאים של רבי יוסי)], וכפי שהמוסר של רבי אליעזר ["יהי כבוד חברך וכו'"] הוא כנגד צלם אלקים של האדם, וכמבואר למעלה [מציון 1482 ואילך]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ:] כתב: "ואמר 'ובכל מאודך' [דברים ו, ה], וזהו ממונו של אדם [ספרי שם]. ויש לך לדעת כי עושרו וקנינו של אדם הם כמו האדם עצמו... עיקר הפירוש מה שאמר 'בכל מאודך' דבר זה הוא נגד חלק השכלי שבאדם... כי כאשר האדם נאבד ממונו, בזה סר שכל האדם. וכמו שאמרו [ירושלמי תרומות ס"פ ח] לבו של אדם תלוי בכיסו, שהממון של אדם שכלו נמשך אליו, לפי שהממון נותן לו קיום. ולכך אמר 'ובכל מאודך', בכל ממון שלך, שאף אם נוטל ממון שלך, וזה לך אבוד השכל, ועל זה מזהיר ובכל ממון שלך" [הובא למעלה הערה 588]. ובודאי לפי"ז ממון האדם מכוון כנגד האדם עצמו, ולא כנגד חלקי האדם.

(1579) אודות שהיות האדם בעל גוף לכך אינו מוכן אל התורה, כן כתב להלן פ"ד מ"י, וז"ל: "ודבר זה גם כן אמרו [ברכות סג:] אין תורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו על התורה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'אדם כי ימות באוהל'. ופירשנו בזה כי האדם הוא בעל גוף, אינו ראוי למדריגה השכלית, רק כאשר יסלק ענין הגוף שלו לגמרי, עד שאין גופו נחשב כלל בעיניו, וממית גופו, ומסלק עצמו בשביל התורה השכלית, ואז ראוי אל התורה השכלית. וכמו שאמר כאן 'הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה', שממעט עסקיו,

שהם צרכיו בעולם הזה, בשביל התורה השכלית, ואז ראוי אל התורה", ושם בהערות. ולהלן פ"ו מ"ה כתב: "כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה. ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד. ולכך אמר שאין התורה מתקיימת רק אם ממית עצמו על התורה. שכאשר ממית עצמו על התורה, עד שמסלק הגוף לגמרי בשביל התורה, ונמצא כי עיקר שלו הוא השכל, לא הגוף, ואז יש קיום אל התורה. שאין הגוף החמרי מונע אל התורה כלל כאשר האדם מסלק את הגוף החמרי כאילו אינו... כי כך ראוי זה אל התורה במה שהיא תורה שכלית, שלא יהיה נמשך כלל אחר התענוגים, שהם תאות הגוף, ואז יש קיום אל התורה". ובנצח ישראל פ"ז [קפב:] כתב: "התורה והגוף הם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי... מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית". וראה למעלה פ"א הערה 1243, ולמעלה הערה 1385. ובהקדמה לבאר הגולה [ד:] כתב: "בדורות הראשונים גבר כח השכלי על הגוף, והיה ידו על העליונה, עד שהיה להם לב רחב לקבל החכמה, ולא היה להם מונע מן הגוף", ושם הערה 21. ולהלן [לפני ציון 1623] כתב: "הגוף הוא המונע מן העמל הזה".

(1580) לאחר ציון 1382, וז"ל: "וכנגד שיהיה האדם שלם בעצמו, כבר בארנו למעלה בפרק משה קבל [פ"א מ"ב] שאין השלמה בעצמו של אדם יותר כי אם על ידי תורה, שמוציא האדם עצמו מן פחיתות החומר להיות בעל שכל. ואמר 'והתקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך', כלומר שיהיה מכין עצמו לתורה, כי אין התורה ירושה לאדם, ולפיכך יש לו להתקין ולהכין עצמו לתורה, שאינה ירושה לאדם, וזה כנגד השלמת עצמו".

(1581) ברכות לב: "תנו רבנן ארבעה צריכין חזוק ["שיתחזק אדם בהם תמיד בכל כחו" (רש"י שם)], ואלו הן; תורה, ומעשים טובים, תפלה, ודרך ארץ". ובנתיב דרך ארץ [ב, רמח:] כתב: "וביאור ענין זה, שכל דבר אשר יש מתנגד אליו, צריך חיזוק כנגד זה. והתורה צריכה חיזוק מאוד, כי האדם בעל גשם ובעל חומר, ולכך צריך האדם חיזוק מאוד להתגבר על החמרי... כי התורה היא שכלית, ואין השכל ראוי אל העולם הטבעי". וכן אמרו [ברכות ס.] "'אשרי אדם מפחד תמיד' [משלי כח, יד], אמר ליה ההוא בדברי

תורה כתיב" ["אשרי אדם מפחד תמיד שמא תשתכח ממנו, שמתוך כך הוא מחזיר לשנותם תמיד" (רש"י שם). הובא למעלה הערה 1464].

(1582) כמו שכתב למעלה פ"א מי"ז [לפני ציון 1479]: "הפעולה מתייחס אל הנפש, שהנפש פועלת, ולא הגוף". ולהלן פ"ד מי"ד [ד"ה אמנם המלכות] כתב: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא המנהיג את כל איברי האדם... ולפיכך כנגד זה הוא המלך... ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש הפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל. וזה שאמר הכתוב [משלי כא, א] 'לב מלך ביד ה", וזהו כי המלך דומה אל הלב, ששם הנפש החיוני". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "התנועה היא מן הנפש", וראה שם הערה 32, שזהו יסוד נפוץ בספריו. וראה עוד תפארת ישראל פנ"ד [תתמא:] ושם הערה 36, ושם פנ"ז [תתצח:] ושם הערה 49. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "כל פעולה אשר יפעול אדם מתייחס אל הנפש, שהוא כח פועל, כאשר ידוע". ובבאר הגולה בבאר השני [קעו:] כתב: "הפעולה מצורף לזה הנפש הפועלת", ושם הערה 359. ובנר מצוה [כז.] כתב: "כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר, כאשר ידוע", ושם הערה 148. וראה למעלה פ"א הערות 806, 817, ופרק זה הערות 864, 1602.

(1583) בכת"י כאן הוסיף: "שכל אשר יפעל יהיה לשם שמים, ובשביל זה יהיה פעולותיו בשלימות, וזהו השלמת הנפש, ודבר זה מבואר".

(1584) כי המוסר הראשון של רבי יוסי ["יהי ממון חברך וכו'"] הוא כנגד האדם עצמו, ו"התקן עצמך ללמוד תורה" הוא כנגד הגוף, ו"כל מעשיך יהיו לשם שמים" הוא כנגד הנפש, וכמו שהתבאר.

(1585) במה שאמר שיצר הרע מוציא את האדם מן העולם, וכמבואר למעלה מציון 1519 ואילך, שהיצה"ר הוא בגופו של אדם.

(1586) כי הגוף עומד כנגד לימוד התורה, וכמבואר למעלה הערה 1579. ויש להעיר, מדוע לא המשיך להקביל את דברי רבי יוסי לדברי רבי אליעזר, ונטה עתה לדברי רבי יהושע [משנה יא]. שהרי גם רבי אליעזר נתן מוסר כנגד הגוף במה שאמר [משנה י] "ושוב יום אחד לפני מיתתך", "כי במה שהאדם בעל גוף שייך בו תשובה, כי אם לא היה האדם בעל גוף, לא היה אצלו תשובה" [לשונו למעלה לפני ציון 1511]. ויש לומר, כי רבי אליעזר עוסק בתיקון הגוף, ואילו רבי יהושע עוסק בהרחקה מעניני הגוף [כמדויק

מלשונו כאן]. והואיל וגם רבי יוסי עוסק בהרחקה מעניני הגוף, וכמו שיבאר, לכך דברי רבי יוסי בענין זה הם המשך לדברי רבי יהושע, יותר מאשר המשך לדברי רבי אליעזר.

(1587) לשון הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פכ"ב הכ"א "יתירה גדולה מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה, וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה" [הובא למעלה פ"א הערה 417].

(1588) לשונו בגבורות ה' פכ"ח [קיב.]: "אמרו רז"ל בפרק המפלת [נדה ל:] כשהולד יוצא לאויר העולם, בא מלאך וסטרו על פיו, ומשכח ממנו כל התורה. למה אמרו 'סטרו על פיו', כי הוא זה אשר אמרנו לך, כי הפה שנעשה בו אדם חי מדבר גשמי, הוא משכח ממנו כל התורה. ופירוש זה, כי האדם מתחבר בו הנשמה אל החומר, ובעבור שאין הנשמה השכלית מחובר בו בחומר, דהיינו בעוד שלא יצא לאויר העולם, אז נשמתו נבדלת, ואז היא שכלית לגמרי, וידע כל התורה. ובעת יציאתו נגמר בריאתו, והנשמה תתחבר לחומר, וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף נעשה אדם חי מדבר גשמי, וזה שמשכח כל התורה, שאינו שכלי לגמרי... ולכך קאמר משכח ממנו כל התורה כולה, שהיה קודם חבור הנשמה השכלית בגוף, למד כל התורה, והיה שורה בטובה כל זמן שלא היה חבור אל הגוף הגשמי" [הובא למעלה פ"א הערה 1533]. וזהו שכתב כאן "אם היה בלתי גוף, היה התורה לו מעצמו".

(1589) "לגמרי" הוא התיקון המקיף ביותר, המתפרס על פני שטח הרחב ביותר, וכמו שמבאר. אמנם למעלה [לפני ציון 1478] כתב: "וכל אחד ואחד מן החכמים מוסיף על שלפניו לתקן את האדם בשלשה דרכים לגמרי, עד שהאחרון מתקן אותו לגמרי במה ששייך לאדם מצד חלקי האדם אשר זכרנו, אף שאינו קרוב כמו שלפניו", ולפי זה רבי אלעזר [המובא במשנה יד] הוא מתקן האדם לגמרי, כי הוא התנא האחרון, ולא רבי שמעון המובא לפניו. וראה להלן הערה 1626. ויל"ע בזה.

(1590) לשונו למעלה [לאחר ציון 1389]: "פירוש ענין זה, שבא לומר כי האדם יהיה נזהר בקריאת שמע ובתפלה, כי קריאת שמע ותפלה הוא קבלת מלכות שמים, וכן התפלה היא עבודה אל הקב"ה. והאדם מצד שהוא אדם, צריך שיהיה נזהר בזה, כי האדם נברא לתכלית זה שיהיה האדם עובד בוראו. ולפיכך האדם מצד שהוא אדם צריך שיהיה נזהר בקריאת שמע ובתפלה, שעל ידי זה יקבל עליו מלכות שמים ועבודתו, כפי מה שנברא האדם עליו".

(1591) יש לברר, האם כוונת המאמר היא שהאדם נברא בשביל שיהא ירא שמים, או שהאדם נברא שיהא עובד ה'. והרי יראת שמים לחוד, ועבודת ה' לחוד, וכמו שביאר

בנתיב העבודה פ"ג [א, פב.] שיראת שמים אינה נקראת 'עבודה', וכלשונו: "ומה שנקרא התפלה 'עבודה'... כי התפלה שמתפלל האדם אל השם יתברך מורה שהאדם נתלה בו יתברך, וצריך אליו ואין לו קיום זולתו... ולפיכך התפלה היא עבודה אל השם יתברך, ולא היראה מן השם יתברך, שאין זה נקרא 'עבודה', כי אין זה מורה שהאדם נתלה בו יתברך" [הובא למעלה הערה 1393]. ובדבריו כאן מבואר שהאדם נברא לעבודת ה'. אך בנתיב יראת השם פ"א [ב, כג:] הביא את המאמר הזה, וכתב: "בא לבאר מעלת יראת שמים, שבשביל זה נברא העולם". וכן כתב בנתיב יראת השם ר"פ ו. וכן כתב בדרוש על התורה [ל:]: "חתם שלמה המע"ה ספרו בזה 'סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', לומר כי תכלית וסוף הכל הוא יראת שמים". ובח"א לסנהדרין כ. [ג, קלח.] כתב: "יראת שמים עיקר הכל. וכן כתיב 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו כל האדם לא נברא אלא לזה, אם כן יראת שמים הוא עיקר". אמנם בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:] כתב: "ומי שאמר שיכנס [אדה"ר] למצוה [של שבת] מיד, אמר כי מה שנברא האדם באחרונה בשביל שיהיה עובד השם יתברך, אל תכלית זה נברא, כדכתיב 'את האלוקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו כי כל האדם לא נברא רק בשביל זה. ולפיכך נברא האדם באחרונה, שלא יהיה אף רגע אחד בלא מצוה, ויכנס לשבת מיד". הרי שלמד מפסוק זה שהאדם נברא לעבודת ה', וכפי שביאר כאן. ולהלן פ"ו מ"י כתב: "שלמה המלך ע"ה כאשר סיים דברי קהלת, שהוא דברי מוסר, סיים דבריו 'סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם'. רוצה לומר כי כל העולם לא נברא רק בשביל זה, שהרי הכל נברא בשביל האדם, והאדם נברא שיהא ירא את האלהים, ואת מצותיו לשמור". הרי שהזכיר יראת אלקים ושמירת המצות. ונראה שבודאי הפסוק איירי בשני הדברים [יראה ושמירת המצות], ואע"פ שאין יראת שמים נקראת בשם "עבודה" סתם, מ"מ בודאי שהיא נכללת בעבודת ה'.

(1592) כי הגוף והחומר הוא מסך מבדיל בין ה' לאדם, וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"ט [תתה.]: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא". ולמעלה בתחילת ההקדמה כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך... יושב בחושך ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו", ושם הערה 4. ובאור חדש [רכא:] כתב: "כאשר מסלק האדם ממנו הגוף... יש לאדם דביקות אל השם יתברך". ובדרשת שבת תשובה [פא.] כתב: "אין השכינה שורה על הגוף, כי אם על הנשמה... שהיא מן העליונים". ולהלן [לאחר

ציון 1597] כתב: "הגשמית, אשר הוא המפריד בין השם יתברך ובין האדם". ובכת"י כתב משפט זה כך: "ומפני כי האדם הוא בעל גוף גשמי, ולכך כאשר נכנס וכו'".

(1593) אודות שתפילה היא כניסה לפני השם יתברך, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפד:]: "כי התפילה הוא שנכנס לעמוד לפני השם יתברך, והנכנס לפני מלך ראוי שיכנס באימה וביראה". וכן הוא ברש"י ברכות ריש כה., וז"ל: "אבל לתפלה צריך הוא להראות את עצמו כעומד לפני המלך ולעמוד באימה". ובנתיב העבודה פ"ו [א, צב.] כתב: "ובפרק כהן גדול [סנהדרין כב.], אמר רבי שמעון חסידא, המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו שכינה כנגדו, שנאמר [תהלים טז, ח] 'שויתי ה' לנגדי תמיד'. וזה כי התפלה הוא התחברות העלול עם העלה, ולכך יראה עצמו כאילו שכינה כנגדו... כי אין ענין התפלה רק התחברות האדם שהוא העלול בעלתו יתברך". ובברכות כח: אמרו "כשאתם דעו לפני מי אתם מתפללים", וזהו אורחות חיים לזכות בהם לעוה"ב. וכתב על כך בנתיב העבודה פ"ב [א, פא:]: "כי התפלה היא התדבקות בו יתברך... והתפלה היא הדרך הישרה שהאדם עולה בה אל השם יתברך... ולכך בדבר זה זוכה לעולם הבא". וצרף לכאן את דברי רבי חיים הלוי הידועים בהלכות תפלה, שכתב: "שיכוון שהוא עומד בתפלה לפני ה', כמבואר בדבריו [של הרמב"ם] פ"ד [הט"ז] שם [בהלכות תפלה], וז"ל: ומה היא הכוונה, שיפנה את לבו מכל המחשבות, ויראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה. ונראה דכוונה זו אינה מדין כוונה, רק שהוא מעצם מעשה התפלה, ואם אין לבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ה' ומתפלל, אין זה מעשה תפלה, והרי הוא בכלל מתעסק דאין בו דין מעשה, ועל כן מעכבת כוונה זו בכל התפלה, דבמקום שהיה מתעסק דינו כלא התפלל כלל, וכאילו דלג מלות אלו... וזהו שפסק כן הרמב"ם [הלכות תפלה פ"ד ה"א] דהא דבעינן שידע שהוא עומד בתפלה מעכב בכל התפלה כולה".

(1594) כמו שנפסקה ההלכה "היה צריך לנקביו, אל יתפלל, ואם התפלל תפלתו תועבה" [שו"ע אור"ח סימן צב ס"א]. ובנתיב העבודה פ"ה [א, פז.] כתב: "משלימות עבודה הזאת שם [ברכות ח.] אמר רבי חסדא, לעולם יכנס אדם שני פתחים. שני פתחים סלקא דעתך, אלא אימא שיעור שני פתחים, ואחר כך יתפלל. ופירוש זה, שאם יכנס שיעור פתח אחד, אין הפתח האחד מורה רק על הסלוק מבחוץ בלבד, דהיינו שהוא מסלק עצמו מכל עסקי העולם, ואין זה התייחדות לגמרי עם השם יתברך. שצריך אל זה שני דברים; האחד, הסלוק מכל הדברים. והשני, להתייחד עם השם יתברך אשר הוא מתפלל לפניו. ואין זה בלא זה, שאם אין מסלק עצמו מכל הדברים שהם בחוץ, אף שהוא פונה להשם יתברך ומתפלל לפניו, מכל מקום יש כאן עירוב המחשבה, והוא

מעכב הדביקות עם השם יתברך. ואם מסלק עצמו מכל הדברים שהם בחוץ, עדיין צריך שיתחבר עם השם יתברך. ולפיכך צריך שיכנוס שעור שני פתחים, הכניסה בפתח האחת היא הסתלקות מבחוץ, והכניסה בשנית היא לפנים להתייחד עם השם יתברך. כי בפתח השנית אין כאן סלוק מבחוץ, רק כניסה בפנים. והפתח הראשון אינו רק הסילוק מבחוץ. ולפיכך אלו שני פתחים הם סלוק מבחוץ, וכניסה בפנים לגמרי, ודבר זה מבואר". וראה הערה הבאה.

(1595) כמו שאמרו [ברכות כט:] "מאי 'קבע'... כל שתפלתו דומה עליו כמשוי" [הובא למעלה לפני ציון 1395]. אמנם מה שהוסיף כאן "כמו משא על האדם **מצד הגוף**", נראה ביאורו שהואיל והתפלה היא עמידת הנפש לפני המלך [כמבואר בהערות 1593, 1594], לכך אין התפילה יכולה להיות משא אלא לגוף, אך לא לנפש, שהרי הנפש מתענגת מחבורה אל הקב"ה, וכמבואר בתפארת ישראל פ"ג [סד:], ובמסילת ישרים פ"א.

(1596) בכוזרי מאמר שלישי אות ה כתב: "נמצא שאין תפלת החסיד דבר שבמנהג או שבהרגל, כשירת הזרזיר והתכי, אלא כל מלה מחשבה עמה וכונה בה, בדרך זו תהיה שעת התפלה לחסיד כגרעין הזמן ופריו, ושאר השעות תהיינה לו כדרכים המוליכות אל שעה זו, שלבואה הוא מצפה, כי על ידה הוא מדמה אל העצמים הרוחניים, ומתרחק מן הבהמיים... והנה ערך כל אלה לנפש הוא כערך המזון לגוף, שכן תפלת האדם טובה לנפשו כשם שהמזון תועלת לגופו. וכן ברכת כל תפלה שורה על האדם עד שעת תפלה שאחריה, כשם שכח הסעדה שסעד מתקיים בו עד שיסעד סעדת לילה. אולם ככל אשר תתרחק שעת התפלה, תלך הנפש הלוך וקדור מטרדות העולם הבאות עליה... אך בשעת התפלה מטהר האדם את נפשו מכל מה שעבר עליה בינתים, ומכין אותה לקראת העתיד".

(1597) כפי שכתב למעלה [לפני ציון 1403]: "כי העבודה כאשר האדם צריך אל השם יתברך, ונתלה בו יתברך לגמרי, ודבר זה כאשר יחשוב כי כל אשר עושה לו השם יתברך עושה דרך חנינה ורחמים עליו... כי כאשר התפלה בענין שהאדם צריך אל השם יתברך לגמרי, ונתלה אדם בו יתברך, אז השם יתברך יעשה בקשתו, כי כך האמת כי האדם נתלה בו יתברך, ואם תפלתו תחנונים יעשה השם יתברך בקשתו".

(1598) אודות שהגשמיות מפרידה וחוצצת בין האדם לה', ראה למעלה הערה 1592. ואודות שהדבקות היא סבה לסילוק הגשמיות [ולא רק מסובב מכך], כן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יט, וז"ל: "היה נח דבק בשכינה, ולפיכך לא בא לידי חטא... שמי שדבק באחד, אי אפשר לו לזוז ממנו ולחטוא", ושם הערה 108. והרמב"ם בהלכות

יסודי התורה פ"ז ה"ב כתב: "הנביאים מעלות מעלות הן... וכולן כשמתנבאים אבריהן מזדעזעין, וכח הגוף כשל, ועשתנותיהם מתטרפות, ותשאר הדעת פנויה להבין מה שתראה... וכמו שנאמר בדניאל [דניאל י, ח] 'והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח'".

(1599) וכן נאמר [תהלים י, ג] "הלל רשע על תאות נפשו". וכן נאמר [ויקרא ה, א] "ונפש כי תחטא", הרי החטא נתלה בנפש, וכמבואר בגו"א במדבר פי"ז אות ד, ולמעלה פ"א מ"ה [לאחר ציון 818]. והרמב"ם בפרק ששי משמונה פרקים כתב: "מתאוה לפעל הרע, אף על פי שאינו עושה אותו, מפני שתשוקתו לרע היא תכונה רעה בנפש. וכבר אמר שלמה המלך עליו השלום כיוצא בזה 'נפש רשע אותה רע'".

(1600) בהקדמה [לאחר ציון 133]: "לרב יהודה [האומר "מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין" (ב"ק ל.)] החסידות הוא שיהיה שלם בנפשו. וזה כי שמירת הנזיקין שלא יעשה דבר רע, כי הנזיקין הם רעים לגמרי, כי אין דבר טוב ודבר הנאה יש בנזיקין... ואם אינו נזהר בנזיקין כלל, ועושה היזק בידים לחבירו, זהו נפש רע, כדכתיב 'נפש רשע אוותה רע'. ורוצה לומר כי מי שהוא רע בעצמו, נפשו מתאווה לדבר שהוא רע בעצמו, אף כי אין לו שום הנאה בזה, רק בשביל שהוא רע הוא נמשך אל הרע בטבע. והמרחיק את עצמו מן הנזיקין מורה שנפשו מסולק מן הרע לגמרי... מורה על שלימות נפשו, שאינו נפש רע. וזה שאמר שיזהר במילי דנזיקין... דבר שאין לו הנאה כמו הנזיקין, שאין בהם הנאה כלל, אינו אלא נפש רעה בעצמו, כאשר יעשה היזק לזולתו. לפיכך אמר שיזהר במילי דנזיקין, ודבר זה הוא מבואר".

(1601) כמבואר למעלה [לאחר ציון 1423]: "כי עיקר הרשעות הוא כאשר הוא רשע לבני אדם, ועל זה יפול שם רשע, כמו שאמר [שמות ב, יג] 'רשע למה תכה רעך', וכדכתיב [תהלים י, טו] 'שבור זרוע רשע'. פירוש, הזרוע והכח אשר הרשע עושה עם הבריות, שבור זרוע שלו. וזה כי הצדיק הוא שאינו יוצא מן הצדק, שהצדק הוא השוה, ואין יוצא הצדיק ממנו. אבל הרשע הוא הפך הזה, שיוצא מן הצדק שהוא השוה. לפיכך כאשר הוא רשע לבריות זה שיוצא מן הצדק, עד שיציאתו ניכר לאחרים, והם הבריות, ואז נקרא 'רשע'". וכן בסמוך ישוב ויביא דברים אלו בקצרה.

(1602) פירוש - נתבאר למעלה [לפני ציון 1582] "כי הנפש הוא הפועל, ולכך הפעולות הם באים מן הנפש", וכמבואר שם בהערה 1582. והואיל וכח הרשע מתבטא במעשיו, לכך רשעתו נתלית בנפשו, שהיא מקור המעשים. ואודות שהגוף אינו פועל, כן כתב למעלה פ"א מי"ז [לפני ציון 1479], וז"ל: "כל גוף אינו פועל כלל, כי הפעולה מתייחס

אל הנפש, שהנפש פועלת, ולא הגוף... מפני כי הגוף אינו פועל, וראוי לו ההעדר מן הפעולה". ולהלן פ"ד מי"ד [ד"ה אמנם המלכות] כתב: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא המנהיג את כל איברי האדם... ולפיכך כנגד זה הוא המלך... ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש הפועלת".

(1603) המוזכר למעלה [משנה ט]. וכנראה כוונתו במה שקישר בין עין רעה לנפש [וזה מורה שהרשעות היא בנפש], וכפי שכתב שם [לפני ציון 1153]: "והיה רבי אליעזר נמשך אחר ההכנה שהיה בו. כי כבר אמרנו למעלה כי מעלת רבי אליעזר במה שהיה לו כח נפש נבדלת מן הגוף, ובזה היה בעל נפש טוב. ולפיכך שבח המדה 'עין טובה' [משנה ט], כי בעל נפש טוב יש לו עין טובה, כמו ההיפוך, מי שהוא בעל נפש רע, הוא עין רע. כי כן קראו בעל עין הרע בכמה מקומות 'נפש רעה', כמו שתמצא בפרק הזהב [ב"מ נב.] סלע שפחתה פחות משתות, מי שאינו מקבלה אינו אלא נפש רעה. ואין זה רק שהוא עין רע, שכן אמרו במקום אחר המעמיד עצמו על זוזי נקרא עין רעה. ודבר זה נמצא בכמה מקומות, ואין צריך לדבר זה ראיה".

(1604) כי כנגד עצם האדם אמר "הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה", וכנגד הגוף אמר "אל תעש תפלתך קבע", וכנגד הנפש אמר "ואל תהי רשע בפני עצמך".

(1605) לאחר ציון 1422.

(1606) מובא בהערה 1601.

(1607) "לעצמו" - כלפי עצמו.

(1608) לשון המסילת ישרים ס"פ יג: "הלל היה אומר 'גומל נפשו איש חסד' על אכילת הבוקר, והיה רוחץ פניו וידיו לכבוד קונו, קל וחומר מדיוקנאות המלכים". וכוונתו לויק"ר לד, ג, שאמרו שם: "'גומל נפשו איש חסד' זה הלל הזקן, שבשעה שהיה נפטר מתלמידיו היה מהלך והולך עמם, אמרו לו תלמידיו רבינו, להיכן אתה הולך. אמר להם לעשות מצוה. אמרו לו וכי מה מצוה זו, אמר להן לרחוץ בבית המרחץ. אמרו לו, וכי זו מצוה היא. אמר להם הן, מה אם איקונין של מלכים שמעמידים אותו בבתי טרטיאות ובבתי קרקסיאות, מי שנתמנה עליהם הוא מורקן ושוטפן, והן מעלין לו מזונות, ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי מלכות, אני שנבראתי בצלם ובדמות, דכתיב [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלהים עשה את האדם', על אחת כמה וכמה".

(1609) רש"י במדבר יא, ו "מאשר חטא על הנפש - רבי אלעזר הקפר אומר, שציער עצמו מן היין", ומקורו תענית יא.

(1610) שאינו סתם מסגף עצמו, אלא עושה כן בשביל מעלת התענית, וכמבואר שם בגמרא.

(1611) "שיכול לסבול התענית משבחו הקב"ה, אבל מי שאינו יכול להתענות נקרא 'חוטא'" [רש"י שם]. ובנתיב התשובה פ"ז [לאחר ציון 47] כתב: "מפני זה נקרא 'חוטא', כי החוטא הוא כאשר מחסר עצמו, כי זהו לשון 'חטא' בכל מקום, שהוא מלשון חסרון, מלשון [מ"א א, כא] 'והיה אני ובני שלמה חטאים', שהוא מלשון חסרון. ויושב בתענית הרי מחסר נפשו, וכמו שאם הורג עצמו הוא חוטא, שמתחייב נפשו, וכך אם מענה נפשו". ויש לעיין מדוע הוסיף הסבר זה דוקא כאן, ולא למעלה [מציון 1422 ואילך].

(1612) אלא אמר "בפני עצמך".

(1613) למעלה [לאחר ציון 1422].

(1614) נראה ביאור דבריו על פי מה שכתב הגו"א שמות פי"ג אות יח, שנאמר שם [שמות יג, כב] "לא ימיש עמוד הענן יומם וגו'", ופירש רש"י שם "לא ימיש - הקב"ה". וביאר שם הגו"א בזה"ל: "כי 'ימיש' הוא מבנין הפעיל, שהוא יוצא תמיד. ואם רצה לומר 'לא ימיש' הענן, היה ראוי להיות 'ימוש' בוי"ו, ולפיכך פירושו 'לא ימיש הקב"ה', והשתא הוי פועל יוצא. ואף על גב דכתיב [שמות לג, יא] 'ומשרתו יהושע לא ימיש מתוך האהל'. חלוק גדול יש כאן ליודעי לשון הקודש, כי אצל בני אדם שייך לשון יוצא, כי הוא המזרז את עצמו, והרי הוא יוצא בצד זה, כי האדם הוא המזרז את גופו. וכן פירושו; לא ימיש יהושע את עצמו, ומדבר על האדם כאילו היה כאן שני דברים, האחד דעתו, והשני גוף האדם. וכך כתב לקמן [שמות יד, י] 'ופרעה הקריב', ופירש רש"י [שם] הקריב את עצמו ומיהר לפני חיילותיו. וזה לא יתכן בענן, ולפיכך צריך לפרש 'לא ימיש' - הקב"ה" [הובא למעלה פ"א הערה 1585, ופרק זה הערה 11]. וכן נכתב בספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק עמוד שנ, וז"ל: "מכיון שבריה מורכבת מכמה עולמות הוא האדם, ונשמת האדם מתפצלת ודרה בכמה עולמות, ממילא גם בקרב האדם פנימה יש מקום ליחסים הדדים בין עולם לעולם". ולכך כשם שהגומל לנפשו טוב נקרא איש חסד מפאת שזה כעושה טובה לזולתו, כך המסגף גופו נקרא רשע מפאת שזה כעושה רעה לזולתו. וזהו שכתב כאן "כלומר שאתה רשע כנגד עצמך", שזו כמו רשעות היוצאת לאחר.

(1615) והן; האדם בכללו, נפשו, וגופו, וכמו שיבאר.

(1616) משנה ח [מציון 841 ואילך]. וכן למעלה [לפני ציון 1444] כתב: "רבי אלעזר נתן מוסר על התורה, שהיא תכלית האדם, והאדם מצד עצמו לא נברא רק לעמל התורה, וכמו שהכתוב אומר [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד', כמו שבארנו למעלה באריכות [משנה

ח] כי בריאת האדם היא על עמל התורה. ולפיכך אמר 'הוי שקוד ללמוד התורה', שאם לא יהיה שקוד ללמוד תורה, לא נאמר בזה שעמלו בתורה, רק שלומד תורה לעתות הפנאי". ואם תאמר, מאי שנא "הוי שקוד ללמוד תורה" ממה שנאמר במשנה יב "התקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך". שהרי למעלה ביאר [לפני ציון 1579] ש"התקן עצמך ללמוד תורה" נאמר "כדי להשלים האדם מצד מה שהאדם בעל גוף, ואינו מוכן אל התורה", ואילו "הוי שקוד ללמוד תורה" הוא מוסר כנגד "כל הבחינות שיש לאדם". ויש לומר, שעמילות בתורה היא "השלמת האדם, ואל זה נברא שיהיה עמל" [לשונו למעלה (משנה ח) לפני ציון 868]. הרי שעמילות בתורה היא השלמת האדם, "להוציא השלימות אל הפעל" [לשונו בתפארת ישראל פ"ג (סא:), והובא למעלה הערה 268]. וברור שהשלמתו חלה על כל מהותו, ולא על חלקים בלבד. מה שאין כן "התקן עצמך לתורה", שאינו איירי בעמילות בתורה, אלא בהכנה המתאימה לתורה, והכנה זו נצרכת מצד הגוף [המופקע מהתורה], ולכך שם איירי כנגד הגוף [ראה למעלה הערה 1579]. ובקיצור, עמל התורה לחוד, והכנה לתורה לחוד. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] כתב: "כי כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין לו מונע מן החומר... וכאשר הנפש מוטבע בחומר, דבר זה משכח ממנו כל התורה" [הובא למעלה הערה 1065].

(1617) שינה מלשון המשנה, שבמשנה אמרו "ודע **מה** שתשיב לאפיקורס", והוא כתב "ודע **כדי** שתשיב לאפיקורס", כי לפי מה שיבאר כאן, לא עצם ההשבה לאפיקורס הוא העיקר [לעומת מה שביאר למעלה (מציון 1450 ואילך) שיש צורך לסלק דעת השקר מהעולם], אלא שיהיה בידו היכולת להשיב לאפיקורס, ובכך יוודא ש"כל שכן שלא יעלה על לבו ומחשבתו שום הרהור רע" [לשונו להלן].

(1618) הרי שמחשבות מינות קשורות ללב, והלב הוא משכן הנפש [כמבואר למעלה הערה 592]. ובסמוך יבאר שאף מחשבת ע"ז קשורה לנפש. ובנתיב התשובה ר"פ ח כתב: "המינות שהוא נוטה לעבודה זרה לצד אחד, יוצא מן היושר והאמת, והחטא הזה אל הנפש שבו השכל".

(1619) והרהור ע"ז גם הוא משתייך לנפש, וכפי שכתב בגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה אמנם]: "חלק הנפשיי שהוא המחשבה, שהיו מחשבים בעגל שיש בו ממש [שאמרו עליו "אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים" (שמות לב, ד)]. ובעבודה זרה אמרו חז"ל [קידושין מ.] 'למען תפוס ישראל **בלבם**' [יחזקאל יד, ה], במחשבה בלבד הוא נענש". ובגבורות ה' פס"ו [שז.] כתב: "כנגד שלא יהיה חוטא בנפשו לשמים, נתן

לו [לבני נח] עבודה זרה, כי כל החטאים אי אפשר שיחטא בנפשו בלבד, חוץ מע"ז, דכתיב 'למען תפוש את ישראל בלבם', וזהו בע"ז... דכל העבירות אין מצטרפת מחשבה למעשה חוץ מן ע"ז... ואם כן החטא הזה בלבד הוא לנפש". וכן הוא בח"א לקידושין ל: [ב, קלו:].

(1620) פירוש - אם טרוד להדוף דברי מינות מבחוץ, כל שכן שהוא עצמו לא יכשל במחשבות מעין אלו. ומעין מה שאמרו [פסחים יא.] "הוא עצמו מחזר עליו לשורפו, מיכל קאכיל מיניה [בתמיה]".

(1621) אף לפני שעלתה על לבו מחשבת מינות.

(1622) כי מרחיק את נפשו אף ממחשבת פסול, כל שכן שיזהר במעשיו שיתרחק מעין הרע [משנה יא], ושיעשה כל המעשים לשם שמים [משנה יב], ושלא יהיה רשע בפני עצמו [משנה יג].

(1623) כמבואר למעלה הערה 1579. ובתנחומא נח אות ג אמרו "כתיב [איוב כח, יג] 'ולא תמצא בארץ החיים', ומאי 'לא תמצא בארץ החיים', וכי בארץ המתים תמצא, אלא שלא תמצא תורה שבעל פה אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'זאת התורה אדם כי ימות באהל', [להלן פ"ו מ"ד] וכך דרכה של תורה, פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן, וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל". וראה למעלה פ"א הערה 814. ובמסילת ישרים פ"ו כתב: "ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה" [הובא למעלה הערה 1458]. ולהלן מט"ו [לפני ציון 1649] כתב: "האדם אשר יפעל בכח גשמי שייך בו עצלה".

(1624) מציון 1453 ואילך.

(1625) לשונו שם: "ואף כי כבר הזהיר [למעלה פ"א מ"ג] שלא יהיו משמשים את הרב על מנת לקבל פרס, יראה לומר דהיינו כאשר עיקר עבודתו בשביל זה שהוא עובד השם יתברך על מנת לקבל פרס, אבל דבר זה הוא כדי לעורר האדם, כי האדם בעל גוף וחומר אינו נשמע כל כך לעבודת השם יתברך, וצריך התעוררות, כמו התינוק שצריך התעוררות אל הלימוד, ונותנים לו דבר כדי שילמוד, כך צריך האדם התעוררות. ואם האדם מעורר את עצמו על ידי שיחשוב בשכר הגדול שיש לאדם, לא נקרא שהוא עובד על מנת לקבל פרס, כיון שאין זה רק התעוררות שלא ימנע מן העבודה. ולכך אמר זה כנגד יצר הרע, כאשר ירצה לפתות אותו שלא יהיה עמל בתורה, ושלא יבא עצלה לעמל הזה. ואף על גב שהוא עושה מאהבה, ושלא על מנת לקבל פרס, יש לחוש באולי יגיע

אליו עצלה, ואין מאמין בנפשו. ועל זה אמר 'ולפני מי אתה עמל ונאמן וכו', ובזה לא יגיע עצלה לעמל שלו. אבל בודאי אין תכלית למוד שלו בשביל השכר כלל, רק כי דבר זה להחזיק ידו שלא לבא לידי עצלה, שיש לדאוג מזה".

(1626) כמו שכתב למעלה [לפני ציון 1478]: "וכל אחד ואחד מן החכמים מוסיף על שלפניו לתקן את האדם בשלשה דרכים לגמרי, עד שהאחרון מתקן אותו לגמרי במה ששייך לאדם מצד חלקי האדם אשר זכרנו, אף שאינו קרוב כמו שלפניו". ולפי זה רבי אלעזר [המובא כאן] הוא מתקן האדם לגמרי, כי הוא התנא האחרון [ראה למעלה הערה 1589]. ונראה הטעם, כי התנאים הקודמים דברו על תיקון הגוף באופנים שונים ["שוב יום אחד לפני מותך" (משנה י), הזהירות מהיצה"ר (משנה יא), "התקן עצמך ללמוד תורה" (משנה יב), לעשות התפלה תחנונים (משנה יג)], אך תנא דידן מוסיף כיצד "יכניע יצרו לעמל התורה" [לשונו כאן], וזהו התיקון העליון ביותר, שמכניע את יצרו. בדרוש על התורה [לה.] כתב: "יש בני אדם שכליים, שיתעוררו ויגברו שכלם, עד שגובר על הגוף, עד שאפילו הגוף נחשב פתוח ומוכן אל התורה לגמרי... לבן של ראשונים היה כפתחו של אולם [עירובין נג.], שהיה רחב עשרים אמה [רש"י שם], שיעור כפול במה שראוי לפתח. כי כל פתח אין ראוי לה רוחב יותר מעשרה אמות, כדקיימא לן לענין מבוי שהרחב מעשר אמות ימעט [עירובין ב.], וכן לענין פרצותיה [עירובין טו:], וכלאי הכרם [כלאים פ"ד מ"ד], וכל כיוצא. הוא דמיון הכת הזאת שיש לה כפליים לתושיה, לא זו ששכלם פתוח אל קבלת החכמה, אלא אף הגוף בהתעוררות ותגבורת השכל עליו, זהו לבן של ראשונים כפתחו של אולם, שהיה השכל באין ספק גובר בהם אף על הגוף ופתוח לתורה, עד שהיו מוכנים לתורה בשיעור כפול, כפתח האולם הזה שהיה רחב שיעור שני פתחים". הרי שלאחר שהגוף מזדכך כראוי, לא רק שאינו מונע קבלת התורה, אלא הוא אף מצטרף לקבלתה, וכפלים לתושיה [הובא למעלה בהקדמה הערה 21]. ולכך "זהו המדרגה האחרונה". וראה למעלה הערה 1083.

(1627) כי דברי מוסר "מיסרים" את האדם, וכפי שכתב בהקדמה [לאחר ציון 113], וז"ל: "כי 'תוכחת מוסר' שכתיב בקרא [משלי ו, כג] היינו דברי מוסר, המייסרים את האדם שלא ילך אחר גופו וחומרו, רק יסלק הדברים אשר נמשך בהם האדם אחר תאות גופו. ודבר זה הם יסורים לגופו, כי האדם מצד גופו הוא רודף אחריהם. ולפיכך נקראו המדות טובות 'דברי מוסר', שהם מייסרים את האדם שלא ילך אחר תאות גופו... פירוש הכתוב כמו שבארנו, שמדבר על דברי מוסר המייסרים את האדם, ודבר זה הוא דרך חיים לאדם".

(1628) נראה שכוונתו לדברים שכתב למעלה [לאחר ציון 1478]: "ויש לך להבין זהו מאוד מאוד, כי ג' דברים שאמר כל אחד מהם הם תקון האדם שהוא כולל מן הימין והשמאל והאמצע, ועל זה מיוסד הכל, והבן זה".

משנה טו

(1629) כי ביאור "והמלאכה מרובה" הוא "התורה ארוכה מארץ מדה" [לשון הרע"ב כאן], והוא נאמר באיוב [יא, ט] "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים". וכן ביאר כאן הרבינו יונה, וז"ל: "'היום קצר' אלו ימותיו של אדם, שהם קצרים כנגד מלאכת התורה, שהיא 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים', ואין יורד לסוף". וכן הוא בפירוש הגר"א כאן. אמנם הרע"ב והמהר"ל רק נקטו במדת אורך של התורה, ולא במדת רוחב. ואולי ניתן ליישב זאת על פי דברי החפץ חיים בשם עולם ח"א פי"ב, שכתב: "נאמר 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים', דהיינו אם באנו לכתוב כל הענינים הצפונים בה, לא יספיק אורך הארץ על זה. והיה לו לכתוב 'ארוכה מארץ ורחבה מני ים'. ואיתא בספרים דהכוונה לפי מה שידוע שטבע כל דבר למדוד במדה הראויה לזה, דהיינו סחורה נמדדת באמה, ויש דברים שמודדים בדבר שמחזיק שלש אמות, ותחומין נמדד בחבל של חמישים אמה... והכלל, כל דבר שהוא גדול יותר, כך המדה שימדדו בה היא גדולה. ולזה בא הכתוב ואמר אודות התורה בעצמה אין לנו לדבר שהיא בודאי גדולה עד אין חקר, ואפילו המדה שימדדו בה גם כן ארוכה מארץ". הרי שדוקא לגבי אורכה של תורה הדגיש המקרא שאף כלי המדידה שלה הם ארוכים מארץ, ואין לתורה שיעור כלל. ובהסבר נקודה זו, ראה בדרוש על התורה [יח.] שביאר מדת אורך ורוחב שבתורה.

(1630) ופירש רש"י שם "לא עליך המלאכה לגמור את כולה", ובהעדר חיוב לגמור את כולה, מהו המחייב של "היום קצר והמלאכה מרובה". ותשובה על שאלה זו ראה להלן הערה 1639.

(1631) ולא שאל גם לאידך גיסא, שמהו הצורך לומר "המלאכה מרובה", הרי היה סגי שיאמר "היום קצר", ומזה נסיק שהמלאכה מרובה ביחס ליום הקצר, שאם לא כן לא היה נקרא שהיום קצר. כי ניתן לומר ש"היום קצר" לא נאמר ביחס למלאכה המרובה, אלא מצד עצמו, כי חיי האדם הם "כצל עובר וכענן כלה וכרוח נושבת וכאבק פורח וכחלום יעוף" [תפילת ימים נוראים]. א"כ אין "היום קצר" מחייב "מלאכה מרובה", אך "מלאכה מרובה" מחייבת "היום קצר", וכמו שביאר [ותשובה על כך ראה להלן הערה 1646].

(1632) וכן פירש כאן רש"י ש"בעל הבית דוחק - זה הקב"ה שנאמר [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'". וכן הוא בפירוש הגר"א. והרבינו יונה כתב: "שאין לך רשות להבטל אפילו שעה אחת" [ותשובה על כך ראה להלן הערה 1650].

(1633) פירוש - יותר טוב היה להזהיר את האדם שלא יתעצל, מאשר לומר גנאי על בני אדם שהם עצלים [ותשובה על כך ראה להלן הערה 1655].

(1634) כמו שאמרו להלן פ"ג מ"ד "המפנה לבו לבטלה ["מבטל מדברי תורה" (רש"י שם)] הרי זה מתחייב בנפשו".

(1635) וממאמרים אלו ניתן לכאורה ללמוד שהממעיט מלימודו אינו בגדר פושע.

(1636) פירוש - עליו להתנהג כאילו הוא בא לגמור הכל, ולא שהוא מלכתחילה מסתפק במועט. וכן כתב רש"י [דברים ו, ז] "ושננתם - לשון חדוד הוא שיהיו מחודדים בפיך, שאם ישאלך אדם דבר לא תהא צריך לגמגם בו, אלא אמור לו מיד". וכן במדרש משלי פרשה י אמרו: "אמר רבי ישמעאל, בא וראה כמה קשה יום הדין... בא מי שיש בידו מקרא, ואין בידו משנה, הקב"ה הופך את פניו ממנו, ומצירי גיהנם מתגברין בו... בא מי שיש בידו שני סדרים או שלשה, הקב"ה אומר לו, בני, כל ההלכות למה לא שנית אותם... בא מי שיש בידו הלכות, אומר לו, בני, תורת כהנים למה לא שנית... בא מי שיש בו אגדה, הקב"ה אומר לו, בני, תלמוד למה לא למדת, שנאמר [קהלת א, ז] 'כל הנחלים הולכין אל הים והים איננו מלא', ואיזה זה, תלמוד. בא מי שיש בידו תלמוד. הקב"ה אומר לו, בני, הואיל ונתעסקת בתלמוד, צפית במרכבה... כסא כבודי האיך הוא עומד" [מובא בביאור הלכה סימן קנה (ד"ה עת)]. ואע"פ שאמרו [נדרים ח.] "אמר רב גידל אמר רב, האומר אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכתא זו, נדר גדול נדר לאלהי ישראל. והלא מושבע ועומד הוא, ואין שבועה חלה על שבועה... הא קא משמע לן כיון דאי בעי פטר נפשיה בקרית שמע שחרית וערבית, משום הכי חייל שבועה עליה", ומכך משמע שאין חובה מוטלת על האדם כאילו בא לגמור הכל. אמנם הר"ן שם כתב: "הא קמ"ל דכיון דאי בעי פטר נפשיה וכו' - מסתברא לי דלאו דווקא דבהכי מיפטר, שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו, ואמרינן בפ"ק דקדושין [ל.] ת"ר, 'ושננתם', שיהו דברי תורה מחודדין בפיך, שאם ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר לו וכו', וק"ש שחרית וערבית לא סגי להכי. אלא מכאן נראה לי ראיה למה שכתבתי בפרק שבועות שתים בתרא דכל מידי דאתא מדרשא, אע"פ שהוא מן התורה, כיון דליתיה מפורש בקרא בהדיא, שבועה חלה עליו. והכא הכי קאמרינן, כיון דאי בעי פטר נפשיה ממאי דכתיב בקרא בהדיא, דהיינו 'בשכבך ובקומך' [דברים ו, ז] בקרית שמע שחרית

וערבית, מש"ה חלה שבועה עליה לגמרי". אמנם תוספות מנחות צט: [ד"ה לא יהו] כתבו: "לא יהו עליך חוב ללמוד כל התורה, כדתנן במסכת אבות 'לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין ליבטל'". וראה באור ישראל אות כז שהאריך בזה להראות שיש במצות תלמוד תורה שני ענינים; לימוד התורה, וידיעת התורה "לרכוש לו הבקיאות בכל חלקי התורה, שיהיה תלמודו שגור בפיו... ולהתחכם בתורה לחדד השכל" [לשונו שם]. וראה בשו"ע הרב הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ה, ופ"ב הלכות ח-י, ובאור שמח הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ב.

(1637) שעל כך אמרו במשנה "ובעל הבית דוחק", וכן כל מה שיזכיר בהמשך הוא כנגד חלקי משנתינו.

(1638) ברכות מג: "אל יכנס אחרונה לבית המדרש, משום דקרי ליה פושע", ופירש רש"י שם "דקרי ליה פושע - מתעצל", הרי שהאינו זריז נקרא פושע. ובח"א למכות יא. [ד, א:] כתב: "כי כל דבר שאפשר לעשות, עליו מוטל לעשות, ואם אינו עושה נחשב פושע". וכן אמרו [ב"מ צג:] על שומר חנם [החייב רק על פשיעה (שם)] "שומר חנם שהיה לו לקדם ברועים ובמקלות, ולא קידם, חייב", הרי שכאשר אינו עושה את המוטל עליו הוא נקרא פושע.

(1639) לשון שו"ע הרב הלכות תלמוד תורה פ"ב הלכות ו-ז: "במה דברים אמורים שהשוכח מתחייב בנפשו ועובר בלאו, כששכח מחמת עצלות, שנתעצל לחזור על למודו כראוי... ולא כשנשכחו ממנו דברי תורה מפני שקצר מצע שכלו להשיגם בקל ולתפסם יפה בשכלו ומוחו וכח זכרונו". ובזה מיישב שאלתו הראשונה על המשנה ["יש להקשות מה שאמר רבי טרפון שזמנו של אדם קצר, והתורה היא ארוכה, הרי אמר בעצמו 'ולא עליך המלאכה לגמור', כמו שאמר אחר כך"], כי רבי טרפון בא לזרז את האדם שלא יפשע בלימודו, אלא ילמד כאילו בא לגמור הכל, ורק כשלא פשע נאמר עליו "לא עליך המלאכה לגמור".

(1640) תהלים קמד, ד "אדם להבל דמה ימיו כצל עובר". וכן נאמר [דהי"א כט, טו] "כצל ימינו על הארץ ואין מקוה". ובתנחומא ויחי אות א אמרו "'כצל ימינו', הלואי כצלו של כותל או כצל האילן, אלא כצלו של עוף". ולהלן פ"ו מ"ח כתב: "בעולם הזה הרי הוא מת, ואין נחשב זה אריכות ימים. ואפילו היה חי מאה שנים הרי נקרא קצר ימים, ודוד אמר [שם] 'כי ימינו כצל עלי ארץ', ואיך נקרא זה אריכות ימים". ולמעלה פ"א מי"ד [לפני ציון 1322] כתב: "והוסיף לומר 'ואם לא עכשיו אימתי'... כי האדם הוא קצר ימים... ולפיכך מוטל על האדם להקיץ משנתו, ולעשות מצות ומעשים טובים... כי הוא

קצר ימים, ופתאום ילקח ואיננו". ואמרו חכמים על בני אדם שהם [ברכות כח:] "היום כאן ומחר בקבר".

(1641) לשון הפסוק במלואו הוא "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד". ואמרו [ב"ר י, א] "כתיב 'לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד', לכל יש סיקוסים ["קץ וזמן בלשון יון" (רש"י שם)], שמים וארץ יש להן סיקוסים, חוץ מדבר אחד שאין לו סיקוסים, ואי זו זו התורה שנאמר [איוב יא, ט] 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים'".

(1642) לשונו בדרוש על התורה [יט.]: "כל גשם הוא בעל גבול בודאי, ואי אפשר לדברים הגשמיים בעלי שעור ורוחק מוגבל... יחס אל התורה השכלית". ובנצח ישראל פ"ו [קנו:] כתב: "כי הגשם הוא בעל גבול ושעור, ואין הדבר שהוא נבדל בעל גבול כמו הגשמי. וכל אשר יש לו קירוב אל הקדושה האלקית הנבדלת, אין לו כל כך גבול". ובנצח ישראל פ"כ [תלד.] כתב: "כל דבר שהוא בעל גשם, או מתיחס אל גשם, הוא בעל תכלית, כי אי אפשר שיהיה גשם בלתי בעל תכלית, ודבר זה מבואר ליודעים... וכל גשם הוא בעל גבול, לכך יש סוף ותכלית לאלו. וזה שייך בגשם, אשר נמצא בו קץ ותכלית, וזהו בדבר שהוא גשמי". ובנר מצוה [סג:] כתב: "כל גוף גשמי והוא בעל קץ ותכלית... אבל השכל הנבדל אינו בעל תכלית, כי השכל אין לו גבול ותכלית". וכן כתב להלן פ"ד מי"ד [ד"ה אמנם המלכות]. וראה למעלה פ"א הערות 1039, 1498. והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב "אילו היה היוצר גוף וגויה היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ".

(1643) לשונו בנר מצוה [סג:]: "השכל הנבדל אינו בעל תכלית, כי השכל אין לו גבול ותכלית". ולמעלה פ"א מי"ז [לפני ציון 1498] כתב: "כי אין כח הדברי דומה אל השכלי, שאין גבול לשכלי". ובנתיב התורה פ"ג [א, יד.] כתב: "כי צריך שיהיה האדם דבק בתורה לגמרי, עד שלא יפרד מאתו, ואם לא כן אין זוכה האדם אל התורה, כי צריך שיתאחד עם השכלי... צריך שיהיה לאדם התמדה בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים גשמיים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו הוא דבר זמני, ולימודו בתורה לפי שעה ולפי זמן, אינו קונה התורה... כי זהו ענין השכל שאינו תחת הזמן, והוא תמידי בלא זמן" [הובא למעלה בהערה 1448]. ובנתיב התורה ר"פ ח כתב: "כבר התבאר שעיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל... לכך אמרו [תענית י.] גם כן כי התורה היא נמשלת למים, אשר אין להם גבול, רק הם יוצאים בלי גבול, ומשפיעים בלי גדר וגבול. וכך התורה השכלית מפני שהיא שכלי, אין לה ענין הגשם. כי הגשם יש לו גדרים מוגבלים, ולא כן השכלית שהוא פשוט

מבלי גדר מוגבל. ולפיכך עיקר התורה כאשר משפיע לאחר, ובזה מורה כי התורה היא שכלית, מתפשטת מבלי גבול. וזה מצד הרב המלמד, שאם אינו משפיע לאחרים, אינו נותן לתורה ענין השכל שהוא משפיע אל הכל". **ובנדרים לח**. אמרו "מתחלה היה משה למד התורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה", וכתב שם בח"א [ב, יג:] בזה"ל: "בארו בזה מדריגת התורה, שאין לה צרוף וחבור אל האדם לפי מעלתה העליונה. לכך היה משה משכח התורה כשלמדה, כי התורה היא נבדלת אלקית, ואינה שייך התורה לאדם, מצד שהאדם הוא בעל גוף, לכך לא היה חבור אל משה אל התורה, רק מצד מה שנותן השם יתברך ומשפיע לאדם, ובצד הזה היה החבור... כי משה הוא בפני עצמו, והתורה היא נבדלת מן האדם לגמרי. ולכך מתחלה כאשר נתנה היה לומד ומשכחה, כי לא היה לה שום חבור לאדם הגשמי... והמתנה היא באה מן הש"י לגמרי אל האדם, אע"ג כי מצד האדם עצמו אין ראוי זה, רק כי השם יתברך משפיע אל האדם והוא מקבל" [והובא למעלה בהקדמה הערה 100, ופ"א הערה 118].

(1644) פירוש - אף אם חיי האדם היו כל ימי העולם הזה. ובדרוש לשבת תשובה [סז.] כתב: "כי המלאכים קיימים הם לכל הפחות כל ימי עולם, מה שאין באדם, שאינו מקויים כל ימי מעמד וקיום העולם, אבל הוא מקויים זמן מה מן העולם". וכאן מבאר, שאף אם האדם היה כמלאך, שימי חייו כל ימי העוה"ז, עדיין התורה היתה ביחס האדם בגדר "מלאכה מרובה", מחמת היות האדם נמצא בעולם הזה. ומעין זה מזמרים ישראל קדושים בליל שבת "לו יחיה גבר שנין אלפין לא יעול גבורתך בחושבניא".

(1645) כמו שאמרו [עירובין כא.] "נמצא כל העולם כולו אחד משלשת אלפים ומאתים בתורה", וכפי שביאר בדרוש על התורה [יז:]: "כי התורה בהיותה 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים' [איוב יא, ט], עד שאמרו בעירובין שכל העולם כולו אינו אלא אחד משלשת אלפים ומאתים בתורה... איזה בית אשר יבנו לה ואיזה מקום שיכיל אותה בתחתונים עד שיקבלוה הם". ובדרשת שבת הגדול [רד:] כתב: "איך אפשר שתהיה התורה בארץ, כי כל מקבל יש לו יחוס עם מה שמקבל, ואם לא כן לא היה מקבל אותו דבר [ראה למעלה פ"א הערה 1345, ובסמוך הערה 1651]. והתורה השכלית, אשר היא גדולה יותר מן העולם, כמו שאמרו בעירובין 'נמצאת אתה אומר כל העולם כולו אחד משלשת אלפים ומאתים בתורה', ואם כן... איך אפשר דבר זה, שיהיה עומד בעולם דבר שהוא כמה אלפים יותר מן העולם".

(1646) בזה מיישב את שאלתו השניה על המשנה ["ועוד, לא היה לו לומר רק 'המלאכה מרובה', וממילא אנו יודעין שהיום קצר אל המלאכה, שאם לא כן, לא היה נקרא

שהמלאכה מרובה"], כי "המלאכה מרובה" אף ללא "היום קצר", כי אין כל ימי העוה"ז יכולים לקבל את התורה השכלית.

(1647) לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעט.]: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר". ובגבורות ה' פמ"ז [קצ:] כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא' מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר או מצורפים אל החומר" [הובא למעלה הערה 495]. וכן הוא בח"א לחולין צא: [ד, קט.], בביאור דברי הגמרא שם שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש", וכתב שם בזה"ל: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש [בו] השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'". וכן הוא בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.]. ובבאר הגולה באר השני [קעד:] כתב: "הוא יתברך רחוק בתכלית מן הגשם, ונבדל ממנו לגמרי". וכן הוא להלן פ"ה מ"ט [ד"ה ודבר זה].

(1648) כמבואר למעלה פ"א מי"ב מציון 1180 ואילך. ונאמר [שמות יב, יז] "ושמרתם את המצות וגו'", ופירש רש"י שם "רבי יאשיה אומר אל תהי קורא 'את המצות', אלא 'את המצוות', כדרך שאין מחמיצין את המצות, כך אין מחמיצין את המצוות, אלא אם באה לידך עשה אותה מיד". ובגו"א שם [אות מב] כתב: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה שתולה המצוה במצה, דטעמא דשייך במצה לא שייך במצוה. ומכל שכן שדבר תימה שרש"י הביא מדרש זה תוך פירושו, והוא רחוק מאוד מפשוטו. יראה דודאי טעם אחד לשניהם, כי אסרה התורה החמץ [שמות יב, טו], ואסרה גם כן העיכוב עד שתבא לידי חימוץ, שהרי לא הספיק להחמיץ. וענין זה היה מפני שנגלה מלך מלכי המלכים

הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ [הגדה של פסח]. ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב. והענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל. ואף מצות אלהים, שהיא דבר ה', 'הבא לידך אל תחמיצנה', כי דבר ה' הוא מוטל עליו לעשות בלי זמן. לא כמו דברים של חול שהם גשמים שהם תחת הזמן נתונים, אבל אלו דברים אינם תחת הזמן, וצריך לעשות אותם מיד. וזהו דעת חכמים כאשר תדקדק בהם. ואם הוא מחמיץ את המצוה פוגם את המצוה כאילו היתה דבר שהוא תחת הזמן. ומזה תבין כי מה שאין מחמיצין את המצה ואת המצוה ענין אחד הוא, שאין שם ענין זמן באלו דברים. ואלו דברים הם דברים ברורים מאוד למבין". ובנתיב התורה פי"ז [א, עד:] כתב: "כי המצוה שהיא אלקית אינה תחת הזמן, כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן, ולפיכך אמר בזה הלשון 'אל תחמיצנה', כי החמץ נעשה בזמן... כי המצוה והמצה שניהם דבר אחד, כי המצוה האלקית אינה תחת הזמן, ולכך 'אל תחמיצנה' לעכב אותה להיות נעשה בזמן. וכן המצה, מפני כי ישראל יצאו ממצרים במעלה העליונה שאינה תחת הזמן, כמו שהתבאר במקומו, ולכך צוה על אכילת מצה" [הובא למעלה פ"א הערה 1183]. וראה בנצח ישראל ס"פ מז [תשצנ:], ושם הערה 60.

(1649) לשונו בגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר]: "וכל ענין הגוף הוא בעצלות" [הובא למעלה הערה 1458]. ובמסילת ישרים פ"ו כתב: "ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה" [הובא למעלה הערה 1623].

(1650) לשון ספר העיקרים מאמר רביעי פרק ז: "חטא איוב בהיותו מיחס לאל יתברך ליאות, או קצור במעשיו, או עול במשפטיו, הודה ואמר [איוב מב, ב] 'ידעתי כי כל תוכל ולא יבצר ממך מזמה', כלומר ידעתי שאי אפשר ליחס לך ליאות, או קצור, כי כל תוכל, ויש לך יכולת לעשות רצונך". ובמו"נ ח"ג ס"פ טו כתב: "ואין לאות בחוקו ולא מיעוט יכולת". וראה גו"א בראשית פ"ו הערה 56. **ובזה מיישב** את שאלתו השלישית למעלה על המשנה ["ועוד, מה שאמר 'ובעל הבית דוחק', אם בא לומר שהשם יתברך הוא בעל הבית רוצה שילמד האדם תמיד, הלא כבר אמר זה 'והמלאכה מרובה', דאם אין בעל הבית רוצה שיעשה הפועל מלאכתו, אם כן אין המלאכה מרובה"]. ועל כך מיישב שלא מדובר כאן על רצון גרידא של בעל הבית, אלא מדובר כאן על הפער הקיים

בין האדם הגשמי לבין התורה השכלית, ואשר כתוצאה מפער זה עולה שהבעל הבית מחייב זריזות, בעוד שהאדם נוטה לגשמיות, וזה גופא הדחיקה של בעל הבית.

(1651) אודות שצריכה להיות התאמה בין האדם לתורתו, כן כתב למעלה משנה ה [לפני ציון 536] בביאור המשנה שם "ולא הביישן למד", עיי"ש. ובנתיב התורה פ"ב [א, י.] כתב: "מפני כי התורה היא שכל עליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל עליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן לא יקבל אותה... כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי. לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים, וצריך לדבק במדה שהיא שכלית". ושם בפ"ג [א, יג.] כתב: "והתבאר כי צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן אי אפשר לקבל התורה השכלית, רק צריך שיהיה גובר על גופו הגשמי, אשר הוא סבת הרחקה מן השכל הנבדל, ואז יש לתורתו קיום שעומד בו השכל האלקי, הוא התורה". ושם בפ"ד [א, כא.] כתב: "כבר אמרנו, כי האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה, ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית. לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר. ועיקר הכנה הזאת שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי עד שהוא ראוי לקבל אותו, כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי, כי לקבל התורה צריך הכנה" [הובא למעלה פ"א הערה 376]. ובנצח ישראל פ"ז [קפב:] כתב: "התורה והגוף הם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי, שהם כמו שני דברים שאינם מתדמים ומתיחסים ביחד, שאין להם עמידה ביחד... מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית". ובהמשך הפרק שם [קפט.] כתב: "ואין ספק שהמקבל יש לו יחוס עם הדבר שהוא מקבל", ושם הערה 234. וכן הוא בתפארת ישראל פס"ג הערה 71 [הובא למעלה פ"א הערה 1345]. וראה למעלה הערה 1385.

(1652) ואע"פ שיש לאדם גם צלם אלקים, ובזה יש צד דמיון בינו לבין בוראו, מ"מ מצד גופו הוא נוטה לגמרי מן העליונים, וכמו שיבאר. ועוד אודות שגופו של האדם מפקיע דמיון בינו לבין העליונים, כן מצאנו שהמלאכים אמרו על משה רבינו [שבת פח:] "מה לילוד אשה בינינו". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנא:] כתב: "ומפני כי משה היה ילוד אשה, ואין לילוד אשה שתוף עם העליונים ומדרגתם, שאין שייך בהם ילוד אשה, רצה לומר

בעל חומר, שזה נקרא 'ילוד אשה', והמה נבדלים. ולכך אמרו 'מה לילוד אשה בינינו'".
ובדרוש על התורה [יב:] כתב: "ואמרו המלאכים 'מה לילוד אשה בינינו'. רצו בזה כי מה שייך ילוד אשה בין העליונים, אשר באין ספק מצד הוולדו מן האשה נמשך אחרי גדרה וענינה, במה שהיא מושפעת ומקבלת, והעליונים למעלתם ומדריגתם המה משפיעים ואינם מקבלים. ולפיכך אין יחס ושייכות לילוד אשה בין המלאכים. כי כל ילוד אשה, בבחינתו זאת ודאי רוצה לקבל, כאשה הזאת המיוחדת לקבלה אשר הוא ילוד מאתה, ואין קבלה בעליונים" [הובא למעלה הערה 1081]. ולמעלה פ"א מי"ד [לפני ציון 1317] כתב: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". ולמעלה תחילת משנה ז כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף מן הארץ והנשמה מן השמים", ושם הערה 668. והרמב"ן [בראשית ב, א] כתב: "צבא הארץ הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים, וכל הצומח, גם האדם. וצבא השמים, שני המאורות, והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים... וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". הרי האדם משתייך לצבא הארץ מפאת גופו, ולצבא השמים מפאת נפשו.

(1653) "בעצמו" - בעצם. ומה שמדגיש כאן שהאדם "אינו דומה לשום אחד מן העליונים", זאת כדי לחדד את ההפכיות הקיימת בין הקב"ה לאדם; הקב"ה פועל בזריזות, והאדם בעצלתיים, ואם היה דמיון מסוים בין האדם לעליונים, היה בכך להקהות הפכיות זו, כי קיים דמיון מסוים בין הקב"ה למלאכים, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ב [תסה.]: "יש לעליונים בחינה מה שבו יש התדמות במה אל הסבה הראשונה... המלאכים יש להם התדמות במה לבוראם. ודבר זה עיקר מעלתם, שיש להם התדמות מה אל העלה".

(1654) כמבואר למעלה הערות 1623, 1649.

(1655) בזה מיישב את שאלתו הרביעית על המשנה ["ועוד, מה שאמר 'והפועלים עצלים', מה אשמועינן שהפועלים עצלים, יותר טוב היה לומר שלא יהיה האדם עצל"], שאין כוונת המשנה להזהיר מעצלות גרידא, אלא להורות על נטית האדם לעצלות, ומתוך כך יתעורר האדם ביתר שאת וביתר עוז ללימוד התורה, ביודעו את המכשולים הטבעיים הנצבים בדרכו.

(1656) שהרי "לא ניתנה תורה למלאכי השרת" [ברכות כה:].

(1657) מעין מה שאמרו [זבחים ו:] "ראויין היו ישראל להקריב קרבנותיהן בכל עת ובכל שעה", ופירש רש"י שם "דכל שעה בספק חוטאין קיימי". ובנתיב גמילות חסדים

פ"ה [א, קסד:] כתב: "כי אי אפשר שיהיו התחתונים עומדים בדין". וראה בבאר הגולה באר החמישי [לח.], ושם הערה 215.

(1658) "ורוב" - ורבוי. ומצוי שהמהר"ל מכנה רבוי בשם "רוב" [ראה גו"א שמות פי"ב הערה 583].

(1659) לשון הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ג "מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחד מהן, בשינה ואכילה ושתיה ושיחה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה".

(1660) פירוש - איך יעלה על דעת האדם שיפנה אל הבטלה, ויעשה פחות ממה שביכולתו לעשות אפילו ביחס לאדם גשמי, וכמו שמבאר.

(1661) בכת"י כאן נכתב "ואם כן איך יהיה עצל ממה שיכול לעשות". ואודות שאין שום יחס בין זריזות האדם לעומת הזריזות של השכלי, צרף לכאן את דברי רבי חיים וולוז'ין בהקדמתו לספרא דצניעותא, שכתב שם שהגר"א הגיד לתלמידיו "כי בזו הלילה בא אלי אליהו וגילה לי ענינים וחידושים נוראים אין חקר... על הפסוק [במדבר יג, יז] 'עלו זה בנגב'... אחר זמן מה אמר להם שברוך השם נתגלו שנית, והם כ"ב מאות וס' אופנים [אלפיים מאתים ששים תירוצים]". וראה בפחד יצחק פסח מאמר א, שביאר שהזריזות הנלמדת מנמלה ["לך אל נמלה עצל" (משלי ו, ו)] שייכת לזריזות של השכלי ["הנמלה אינה חיה אלא ששה חדשים, וכל מאכלה אינה אלא חטה ומחצה, והיא הולכת ומכנסת בקיץ כל מה שמוצא חטין ושעורין ועדשים" (דב"ר ה, ב)], וזריזות זו שייכת אלינו רק לאחר שניתנה תורה. אך לולא שניתנה לנו תורה, ולא היתה לנו מדריגה שכלית, אזי לא היינו למדים זריזות מנמלה [כי זריזותה אינה שייכת לבעלי החומר], ולכך היינו למדין מנמלה איסור גזל [עירובין ק:], אך לא זריזות. הרי שזריזות השכלי לחוד, וזריזות החומרי לחוד.

(1662) מבאר בזה את סמיכות המשניות שבין דברי רבי טרפון לבין תלמידו החמישי של ריב"ז. וכן האברבנאל ביאר כמה הסברים מדוע נסמכה משנתינו למשנה הקודמת.

משנה טז

(1663) על מה שאמר [במשפט השלישי של המשנה] "אם למדת תורה הרבה נותנים לך שכר הרבה". וכן הקשה האברבנאל כאן [ד"ה האמנם כבר יפול].

(1664) לשון רבינו יונה כאן: "רוצה לומר שיש יתרון למרבה מדעתו ונחכם על הממעיט, אע"פ ששניהם לא נתבטלו".

(1665) "שלא למדת הרבה כרצונך" [רש"י שם].

(1666) לפנינו בגמרא ובעין יעקב אמרו "ובלבד שיכוין לבו לשמים", ולא "לשם שמים". ורש"י שם פירש "לענין קרבנות שנויה בשלהי מנחות [קי.], נאמר בעולת בהמה [ויקרא א, ט] 'ריח ניחוח', ובמנחה [ויקרא ב, ב] 'ריח ניחוח', ללמדך שאחד המרבה וכו'", וכן יביא משנה זו בסמוך.

(1667) משנה א, שאמרו שם "והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות". וכתב על כך שם [לאחר ציון 82]: "אבל יש להקשות, מהא דתנן בפרק שלוח הקן [חולין קמב.], לא יטול האדם אם על הבנים אפילו לטהר את המצורע. ומה אם המצוה שהיא באיסר, אמרה התורה [דברים כב, ז] 'למען יטב לך והארכת ימים וכו'", על מצות החמורות שבתורה לא כל שכן. ומעתה יקשה לך, מאי קל וחומר איכא, הרי אין ידוע שכר המצות, דשמא על המצוה קלה יש שכר יותר... אבל פירוש מה שאמרו 'שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות', דהיינו מצד המצוה בעצמה אי אתה יודע למתן שכרן של מצות. אבל המצוה שהיא בא לאדם בטורח ובצער, דבר זה ענין בפני עצמו, דודאי 'לפום צערא אגרא' [להלן פ"ה מכ"ב]. וכמו שיתבאר גם כן בסמוך, שדבר זה - דהיינו צער המצוה - הוא דבר בפני עצמו, ולא שייך אל המצוה. ומעתה הוי קל וחומר שפיר; ומה מצוה שהיא באיסר, רצה לומר היא ממצות שאין בה טורח, והוצאתה אינה מרובה, רק בשביל המצות עצמה נאמר 'למען יטב לך והארכת ימים', כל שכן מצוה שהיא כמותה, ויש עמה טורח והוצאה, שהוא זוכה לשכר הרבה יותר. ולא בא ללמד רק כי השכר הזה 'למען יטב לך והארכת ימים', נאמר בשביל המצוה בלבד, אף על גב שהיא קלה, כל שכן כאשר יש עם המצוה טורח והוצאה, שזה ודאי יותר שכר מן מצוה דוגמתה בשכר. ולא בא ללמד רק שיש שכר כאשר עושה המצוה בצער ובהוצאה, זולת שכר המצוה עצמה", ושם מאריך בזה טובא.

(1668) כי העמילות שוה בשניהם. נמצא שלעולם השכר ניתן על העמילות בלבד, אך משנתינו [המשבחת את הרבוי] עוסקת בהשוואת עמל מרובה לעמל מועט, שהמרבה בעמילות שכרו מרובה יותר מהממעיט בעמילות. ואילו הגמרא בברכות [המשוה את הרבוי למיעוט] עוסקת בעמילות שוה, שבזה קיים שויון בין המרבה בלימודו לממעיט בלימודו.

(1669) "להביא קרבנות" [רש"י שם].

(1670) שהרי עולת בהמה היא "מן הבקר" [ויקרא א, ג], והוא "בן בקר" [שם פסוק ה], ו"חשיב יותר בקר משיקריב צאן" [לשונו בגו"א ויקרא פ"ג אות ה], ואם המרבה והממעיט שוים, לשם מה יטרח אדם להביא בקר ולא יסתפק בצאן או בעוף. ולא

זכיתי להבין מדוע כתב כאן "פר", שהרי עולת בהמה "באה מן הכבשים ומן העזים ומן הבקר" [לשון רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"א ה"ח], ו"בקר" בן שנתיים ו"פר" בן שלש [כמבואר בר"ה י.].

(1671) אודות ששיעור מנחה הוא עשירית האיפה, כן מבואר במשנה מנחות כז., וברמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פי"ב ה"ה.

(1672) על פני העשיר המביא פר, או על פני עני אחר המביא מנחה. אמנם החינוך במצוה קכג לגבי קרבן עולה ויורד כתב: "כל אחד מארבעה חטאים אלה מחייב עושהו להביא כשבה או שעירה, כדין חטאת קבועה הידוע, ואינו נפטר בעוף או בקמח, אלא אם כן הוא עני. ואם הוא עני, והביא כשבה או שעירה, לא יצא ידי חובתו. והטעם לפי שאחר שריחם האל ברוך הוא עליו ופטרו בכך, אינו בדין שידחוק עצמו להביא ביותר ממה שתשיג ידו. ובזה יקנה כל מבין עצה לבלתי עשות הוצאות ביותר מן הראוי לו לפי ממונו, למען כי בו סבה לגזול את הבריות כשמבקש לימודו ואינו מוצא". ומכך משמע שאין לעני להביא יותר מהנקבע לעני, ולא כמהר"ל כאן שכתב ש"אם מביא העני פר, בודאי עדיף".

(1673) לשונו בח"א לשבועות טו. [ד, יד.]: "נאמר בעולת בהמה וכו'. פירוש, כאשר אינו עושה בשביל שהוא צר עין, שלא ירצה להקריב כפי מסת ידו, ואז המרבה וממעיט שוה. אבל אם עושה בשביל שהוא צר עין, בודאי אינו דומה כלל למי שידו רחבה ופתוחה, דהא כתיב [דברים טז, יז] 'איש כמתנת ידו'".

(1674) יש להעיר, שנאמר [ויקרא ב, א] "ונפש כי תקריב קרבן מנחה לה' וגו'", ופירש רש"י שם "לא נאמר 'נפש' בכל קרבנות נדבה אלא במנחה, מי דרכו להתנדב מנחה, עני ["דרכו להביא מנחה, שאין לו בהמות" (רש"י מנחות קד:)], אמר הקב"ה מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו". ואם מנחת עני שוה לפר עשיר, מדוע נאמר "נפש" במנחת עני יותר מאשר בקרבן עשיר. ובעצם השאלה היא בין מנחות קד:, ששם מקור המאמר, למשנה במנחות קי., ששם אמרו לגבי עולת בהמה ועוף ומנחה "אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון את לבו לשמים", הרי שעוף ובהמה שוים להדדי. אך הענין מתיישב לפי דבריו של המשך חכמה, שכתב [שמות יב, כא]: "במנחה לא כתיב רק 'ונפש כי תקריב קרבן מנחה', ואמרו רז"ל מי דרכו להביא מנחה, עני. **שאע"פ שאין בו נפש כמו בהמה ועוף**, מעלה אני עליו כאילו נפשה הקריבה". הרי שמה שנאמר במנחה "נפש" – לרבותא נקט לה, שאפילו במנחה שאין בה נפש מצד עצמה מ"מ "מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו". אך בודאי שהוא הדין בעולת בהמה ועוף, שיש בהם נפש

מצד עצמם, שיש בהקרבתם משום "נפש כי תקריב". וראה בנתיב התשובה פ"א הערה 128 שהוכח משם שהמהר"ל סובר ש"נפש" הנאמר במנחה כחו יפה גם לשאר קרבנות, וכדברי המשך חכמה.

(1675) הרי שתלה השכר ברבוי תורה, ולא ברבוי עמילות בתורה.

(1676) פירוש - אין תיבת "הרבה" ["אם למדת תורה **הרבה**"] מוסבת על התיבה שלפניה ["**תורה** הרבה"], אלא על התיבה שלפני פניה ["**למדת** תורה הרבה"], ושהיה רבוי לימוד ועמילות, אך לא רבוי תורה, שעמל הרבה בלימודו, אך לא למד הרבה תורה. והתויו"ט כאן כתב: "ומתיישב בזה הא דתנן בסוף מנחות [דף קי.] נאמר בעולת העוף 'אשה ריח ניחוח', ובמנחה 'אשה ריח ניחוח', ללמדך אחד המרבה ואחד הממעיט וכו', דהיינו זה שמקריב מנחה מסתמא עני הוא... ובזה הוא שאומר התנא שהן שוין, לפי שהעני עושה כפי כחו וממונו. לפיכך שוה מיעוטו לפני השם יתברך כמו המרובה של העשיר. אבל ודאי מי שבכחו לעשות הרבה, ועושה מועט, ודאי שאינו שוה לעושה מרובה. וכן נמי כשהעני עושה יותר ממנחה ודאי ששכרו ג"כ יותר גדול. ולא אמרן ששוין המרובה והמועט אלא כשנעריך גם כן המנדבים מה ערכם וכדאמרן... וכיוצא בזה פירש בדרך חיים". ושם מציין לעיין להלן פ"ד מ"י, ויובא בהערה הבאה.

(1677) ולא "אם **למדת** תורה הרבה", כי אע"פ שביאר שניתן לבאר ש"למדת" מוסב על העמילות, מ"מ עדיף לשון חד משמעות ["עמלת"] על פני לשון דו משמעות ["למדת"]. וכן אמרו להלן פ"ד מ"י "ואם עמלת בתורה, יש לך שכר הרבה ליתן לך", וכתב שם התויו"ט "ואם עמלת בתורה - ויגעת וטרחת בה יש שכר הרבה וכו', כי השכר לפי רבוי העמל והטורח, לא לפי רבוי הלמוד. ולכן לא אמר 'ואם למדת', אלא 'ואם עמלת', כי הכל תלוי בעמל, אחד המרבה ואחד הממעיט. סיוע לזה מתני' [להלן פ"ה מכ"ב] דקתני 'לפום צערא אגרא'". וא"כ קשה, מדוע כאן השכר נתלה בלימוד, ולא בעמילות כדלהלן.

(1678) פירוש - מביא עוד ראיה שמדובר במשנתינו ברבוי לימוד ולא ברבוי עמילות, שמקודם אמר "לא עליך המלאכה לגמור", אך עם כל זה מזרז את האדם שישאף לגמור המלאכה משום ש"אם למדת תורה הרבה נותנים לך שכר הרבה". וכן פירש רש"י כאן "לא עליך המלאכה לגמור - את כולה. ולא אתה בן חורין ליבטל - מכל וכל, לכך אם תעשה הרבה תקבל שכר".

(1679) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

(1680) פירוש - אדם הלומד הרבה תורה, הגיע לכך משום שעמל הרבה. ולכך הלומד תורה הרבה מקבל שכר הרבה על העמל המושקע ברבוי התורה שלמד. א"כ "למדת

תורה הרבה" איירי ברבוי כמות הלימוד, אך השכר ניתן על העמל שהיה ברבוי כמות זה. ומ"מ נקט ברבוי לימוד [ולא ברבוי עמילות בתורה], כי כנגד הרישא שביאר שאין חיוב לגמור הכל, נקט בסיפא שיהיה שכר מרובה אם יגמור המלאכה, וכמו שביאר. אך במשנה להלן [פ"ד מ"י] הזכיר רק העמילות, כי שם לא הוזכר ברישא רבוי לימוד, ולכך נקט בעיקר, והוא העמילות בתורה.

(1681) בא להשיב תשובה שניה על הסתירה בין משנתינו לגמרא בברכות, ולפיה הגמרא עוסקת בשכר העמילות, ואילו המשנה עוסקת בשכר המצוה, וכמו שמבאר.

(1682) לשונו למעלה [משנה א לאחר ציון 92]: "מה שאמרו 'שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות', דהיינו מצד המצוה בעצמה אי אתה יודע למתן שכרן של מצות. אבל המצוה שהיא בא לאדם בטורח ובצער, דבר זה ענין בפני עצמו, דודאי 'לפום צערא אגרא' [להלן פ"ה מכ"ב], וכמו שיתבאר גם כן בסמוך, שדבר זה - דהיינו צער המצוה - הוא דבר בפני עצמו, ולא שייך אל המצוה", ושם הערה 94.

(1683) פירוש - רבי יוחנן בא לנחם את רבי אלעזר, שאע"פ שלא עלה בידו ללמוד הרבה תורה כפי רצונו, מ"מ שכרו מרובה מחמת העמל והטרחה שהשקיע בתורה. אך מצד שכר המצוה [ולא שכר הטורח] אמרינן "אם למדת תורה הרבה נותנים לך שכר הרבה". והחילוק בין תשובה זו לתשובה הראשונה הוא, כי לפי תשובתו הראשונה מה שנאמר כאן "הרבה" מוסב על העמילות, ומה שנאמר בגמרא "מרבה וממעיט" מוסב על כמות התורה [אך העמילות היתה שוה בשניהם]. אך לפי תשובתו השניה "הרבה" שבמשנתינו ו"מרבה" שבגמרא איירי ברבוי כמות התורה, רק שבמשנה מדובר בשכר הניתן על עצם המצוה [שבזה המרבה נוטל שכר יותר מהממעיט], ואילו בגמרא איירי בשכר הניתן על העמילות [שבזה נוטלים המרבה והממעיט באופן שוה]. **ולאחר שיישב** הקושיא על המשפט השלישי שבמשנה ["אם למדת תורה הרבה"], הולך לבאר את המשנה כסדרה מהמשפט הראשון ["לא עליך המלאכה לגמור"]. ונראה שעשה כן לפי תשובתו הראשונה הנ"ל, שביאר שהשכר הניתן במשנה הוא על העמילות [ולא על רבוי כמות התורה], ולכך יובן מדוע "לא עליך המלאכה לגמור", וכמו שיבאר.

(1684) "כאשר לא גמר התורה" [לשונו להלן].

(1685) מוסיף כן, כי כאשר יכול למצוא פועל אחר שיגמור המלאכה אזי משלם לפועל הראשון את חלקו, וכשיטת רבי דוסא [ב"מ עו:], וראה רמב"ם הלכות שכירות פ"ט ה"ד.

(1686) כי בתלמוד תורה לא שייך שפועל אחר יגמור בעבורו את מלאכתו.

(1687) פירוש - אין מדריגת האדם מגיעה להנחה ושלימות, אלא לעולם האדם מתנועע אל השלמתו.

(1688) לשונו למעלה [לאחר ציון 842]: "כי אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו. ואף אם אי אפשר שיצא לגמרי אל הפועל, מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה, שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם", ושם הערה 846. וברע"ב כאן כתב: "לא שכרך הקב"ה לגמור את כולה כדי שתפסיד שכרך אם לא תגמרנה".

(1689) כמו שכתב במשנה הקודמת [לאחר ציון 1655]: "לא בא לומר שיעשה האדם יותר ממה שאפשר עליו לעשות". והחסיד יעב"ץ כתב להלן פ"ה מכ"ב בזה"ל: "בן הא הא אומר לפום צערא אגרא. דבר על לב העוסקים בתורה, ואמר שאע"פ שלא ישיגו השגה גדולה, אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיעסוק בה בכל כחו. לא כן בשאר החכמות, כי לא יותן שכר על העסק בהם". ובברכות כח: אמרו "מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות... אני עמל והם עמלים, אני עמל ומקבל שכר, והם עמלים ואינם מקבלים שכר". ובחפץ חיים על התורה [הוצאת הרב גריינימן] ריש פרשת בחוקותי [עמוד קעח] נכתב בזה"ל: "לכאורה הדברים צריכים ביאור, כלום ראית מימיך חייט תופר בגד, או סנדלר - מנעלים, ואינם משתלמים... אבל הענין הוא כך; בנוהג שבעולם מי ששכר פועל לתפור לו בגד או מנעלים, והפועל יעמול בזיעת אפים כל היום וכל הלילה, ולא יתפור את הבגד או המנעלים, כלום יקבל שכרו, הלא לשוטה יחשב אם יבקש, כי הלא הבעל הבית אל הבגד עיניו נשואות, ואם לא השלים מלאכתו, אף אם יעמול שבוע שלם, לא ישלם לו, כי לא בעבור העמל הוא מקבל שכר, אלא על המעשה, ועמל בלי מעשה אין בו תועלת. לא כן הוא הדבר בלמוד התורה. אנו נצטוינו לעמול בתורה, ככתוב [ויקרא כו, ג] 'אם בחוקותי תלכו', וכפירוש רבותינו ז"ל שעל היגיעה הדברים אמורים [רש"י שם]. ואף אם לא יבין הענין לאשורו... עם כל זה הוא מקבל שכר על העמל, ואף אם המלאכה לא נעשתה. וזו כונת המאמר 'אנו עמלים ומקבלים שכר, והם עמלים ואינם מקבלים שכר' על העמל, אלא על המלאכה". והם הם הדברים האמורים כאן.

(1690) "אם כן" - שאין השכר ניתן על גמר המלאכה, אלא על עצם המלאכה [בא עתה לבאר את המשפט השני "ולא אתה בן חורין לבטל ממנה"].

(1691) סוכה מא: "נטלו רבן גמליאל [את הלולב] ויצא בו". ובחיי אדם חלק שני כלל קמח סעיף טו כתב: "מצות לולב ביום ולא בלילה, וכל היום כשר, שאם לא נטל, יטלנו אח"כ. ולכתחלה לא יטול, עד שתנץ החמה. ואם נטלו משעלה עמוד השחר, יצא".

(1692) פירוש - הסבה ש"לא עליך המלאכה לגמור" היא גופא הסבה ל"לא אתה בן חורין לבטל ממנה", וכמו שמבאר. ובניגוד לתחילת דבריו שחשב ש"לא עליך המלאכה לגמור" מורה לאדם שיוכל להבטל מלימודו, כעת מבאר שההיפך הוא הנכון; דוקא משום ש"לא עליך המלאכה לגמור" לכך "ולא אתה בן חורין לבטל ממנה", וכמו שמבאר.

(1693) מדוייק מלשונו שכדי שלא יהיה לאדם הנחה בתורה נצרכים שני דברים; (א) "שתהיה בתורה עמל". (ב) "לא יפסיק מן התורה". הדבר הראשון הוא העמקה תמידית בתורה, והדבר השני הוא ש"לא הוה פסק פומיה מגירסיה" [שבת ל:]. ואודות הדבר הראשון, הנה נאמר [ויקרא כו, ג] "אם בחוקותי תלכו וגו'", ופירש רש"י "שתהיו עמלים בתורה". וכתב שם הגו"א אות ב בזה"ל: "ומה שאמר 'שתהיו עמלים בתורה', הינו מפני שכתוב הלמוד בלשון הליכה... שההליכה שאדם הולך ממקום למקום, כן יהיה עמל בתורה ולהעמיק בה תמיד יותר ממה שהעמיק בה קודם, וזה נקרא הליכה בתורה". וראה הערה 1703.

(1694) וזה לשון הב"י [אורח חיים סימן מז]: "כתב בתשובת הרשב"א, שאלה, כשאנו מברכין על התורה בכל בוקר, למה אין אנו מברכין לאחריה... לא קשיא, דכיון דמצות הגיית התורה היא כל היום וכל הלילה, ואין שעה שאינו חייב לעסוק בתורה, לא שייך לברך לאחריה". ומעתה יבאר את המשפט השלישי במשנה "אם למדת תורה הרבה, נותנים לך שכר הרבה".

(1695) כמו שיבאר יותר בהמשך. ובתפארת ישראל פ"ס [תתקמ.] כתב: "רצו בזה כי השכירות אינו ראוי רק כאשר נגמר הדבר ונשלם לגמרי, ומצד הזה בא השכירות. ומדבר זה שנקרא 'תשלומין' תבין דבר זה, כי התשלומין הם כאשר נשלם הדבר ונגמר".

(1696) בכת"י נכתב משפט זה כך: "ולפיכך אין ראוי שישתלם אלא לבסוף, [ולא] השכר בעולם הזה, שאין זה תשלומין בסוף". ואם תאמר, הרי במשנה דובר רק על רבוי תורה, ולא על רבוי מצות, ואילו הכלל של "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" נוהג הוא בכל המצות, ואיך משוה את הנאמר במשניתנו [שכר תורה] לנאמר בכל המצות. ויש לומר, שכוונתו לומר, שכשם שבכל המצות מצינו שאין שכרן ניתן בעולם הזה [מחמת שאין העוה"ז בגדר "סוף", וכמו שיתבאר], כך מאותו טעם עצמו לא יהיה לכאורה מתן

שכר על תורה אף לעולם הבא [כי התורה בעצם אינה בת "סוף"]. נמצא שמשוה שכר מצות בעוה"ז לשכר תורה לעוה"ב. אמנם כל זה הוא רק להו"א, אך בהמשך יתבאר שמשנתינו מדגישה שיש מתן שכר על לימוד תורה לעתיד לבא. ובתפארת ישראל ר"פ סב ביאר יותר, שאע"פ ש"שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", מ"מ שכר תורה בהאי עלמא איכא, וכלשונו שם: "אל תטעה לומר שכשם ששכר מצות בהאי עלמא ליכא, כמו כן שכר למוד התורה בהאי עלמא ליכא, כי דבר זה אינו. שכן אמרו [פאה פ"א, מ"א] אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא; גמילות חסדים, כבוד אב ואם, והבאת שלום, ותלמוד תורה כנגד כולם'. הרי כי שכר התורה הוא שאוכל פירות בעולם הזה", ושם מאריך לבאר טעם הדבר. וראה שם הערות 5, 6. **ואודות שאין** שכר מצות בעולם הזה, כן כתב בתפארת ישראל פ"ס [תתקמ.], וז"ל: "ומפני זה, לצדיק תשלומין שלו אינו בעולם הזה, שאין עצם השכר רק באחרונה ובתשלום. ולכך אמר [ע"ז ג.] 'היום לעשותם' [דברים ז, יא], ולמחר לקבל שכרם, כי ראוי שיהיה השכר שלהם כאשר ראוי אל השכר". ושם הקדיש את כל הפרק לבאר מדוע שכר הצדיקים הוא לעוה"ב, וכתב שם עוד חמשה טעמים בזה [כמבואר שם בהערה 62]. ובנצח ישראל פי"ט [תכג.] כתב: "התשלומין הם בסוף ובהשלמה, ודבר זה אמרו ז"ל גם כן באמרם 'אין שכירות משתלמת אלא בסוף'. וכמו שהוא מורה הלשון שנקרא 'תשלומין' מלשון שלם, כאשר נשלם הדבר אז כאן השכר. ואין השכר רק בשביל שלימות הדבר, והשלימות הוא בסוף הדבר, כי אין השלימות בחצי דבר. ולפיכך אם האדם מבקש שכרו בעולם הזה, כאילו הוא מבקש שיהיה סופו בעולם הזה... אבל האומות סופם בעולם הזה, ואין ראויים לעולם הבא, ולכך השם יתברך נותן להם שכרם - שהוא בסוף - בעולם הזה, שהוא סופם של אומות. ולא כן ישראל, אשר מזומנים לעולם הבא, וכיון שכך הוא, אין ראוי שיקבלו השכר - שהוא שלימותם - בעולם הזה, אבל שכרם הוא בסוף, לכך שכרם אינו רק לעולם הבא". וראה להלן הערה 1705.

(1697) "כי לרבוי התורה אין כאן גמר" [לשונו להלן], וראה הערה 1701. וכאן מדגיש שאין גמר לתורה, ואילו למעלה הדגיש [לפני ציון 1688] "שאין האדם בא לכלל הנחה ושלימות, כי אין כך בריאת האדם", הרי תלה זאת באדם, ולא בתורה. אך זה לק"מ, כי למעלה מבאר את הבבא הראשונה של המשנה ["לא **עליך** המלאכה לגמור"], המתמקדת באדם. ואילו כאן מבאר את הבבא השלישית של המשנה ["אם למדת **תורה הרבה** נותנים לך שכר הרבה"], המתמקדת בתורה. וביתר ביאור; כאן מדובר על השכר שינתן על התורה לעוה"ב, ולכך אין אפילו הו"א שנשלול שכר זה מצד שהאדם אינו בר הנחה,

כי לעוה"ב האדם יהיה בר הנחה. ולכך ההו"א היחידה שיכולה לשלול השכר לעוה"ב אינה נעוצה באדם, אלא בתורה הבלתי נגמרת. **ואם תאמר**, הרי אמרו [תענית ו.] "אף אתה במה אברכך, אם בתורה, הרי תורה. אם בעושר, הרי עושר. אם בבנים, הרי בנים. אלא יהי רצון שיהו צאצאי מעיך כמותך". וקשה, כיצד ניתן לומר על ברכת תורה "הרי תורה", הרי "אין סוף אל התורה, ואין תכלית לה" [לשונו כאן. שמעתי להקשות כן בשם מרן הגר"ח קרייסויטה זצוק"ל].

(1698) בא לבאר מדוע יש קושי במתן שכר על רבוי התורה, ולא במתן שכר על התורה עצמה. [בפשטות המשך דבריו הוא לפי תשובתו השניה למעלה ש"שכר הרבה" איירי בשכר מצות תלמוד תורה, ולא בשכר עמילות התורה].

(1699) אודות שיש השלמה חלקית ופרטית על ידי תורה ומצות, כן כתב בתפארת ישראל פנ"א [תת:], וז"ל: "ולזה יראה [לכאורה] כי התורה אינה משלמת האדם רק כאשר מקיים כל המצות כולם, ולא חסר אחת, ולפי זה לא תהיה משלמת רק אחד מן אלף, שהיה מקיים כל התורה. אמנם בודאי כך הוא, כי תורת משה שלמה בלי תוספת וחסרון כלל, אמנם במה שהאדם פרטי, די לו בשלמות פרטי, ואף מצוה אחת זוכה בה. כי הפרטי במה שהוא פרטי וחלק, אין צריך לו רק שלמות פרטי".

(1700) אודות שהשכר ניתן על ההוצאה לפעל שיש על ידי המצוה, כן ביאר בתפארת ישראל פ"ז [קכב.], וז"ל: "צריך שתצא נפשו אל הפעל מן החמרית, ואין זה רק על ידי מצות אלקיות, כמו שיצא לפעל זרע הנטוע בארץ, ודבר זה צירוף נפשו כאשר יוצאת לפעל. ולכך אמרו ז"ל בכל מקום כאשר היו רוצים לדבר על שכר המצות אמרו [פאה פ"א מ"א] 'אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא'. מפני שהאדם על ידי המצות יוצא אל הפעל השלמות, במה שהיא נפש אצולה מלמעלה, כמו שיוצא האילן לפעל השלימות שלו, עד שקונה האדם המעלה העליונה ולהיות דבק בו יתברך", ושם הערה 58.

(1701) כי "אין סוף אל התורה ואין התכלית לה" [לשונו למעלה]. וצריך ביאור, הרי כשם ש"אפשר לומר כי יש שכר על התורה... כי האדם קודם זה לא ידע בתורה ועתה ידע בתורה, וזה נקרא השלמה שהגיע לתורה" [לשונו כאן], כך לכאורה ניתן לבאר גם לגבי רבוי תורה, שהשכר ניתן עבור השלמת האדם הלומד, ומדוע יש קושי ברבוי תורה יותר מאשר בתורה עצמה. ויש לומר, כי אם היה מדובר מצד האדם הלומד, לא היה שייך לומר בזה "למדת תורה הרבה", כי "הרבה" נאמר על מה שיותר מן הראוי [כמבואר להלן הערה 1706], אך מבחינתו של האדם הלומד אי אפשר שיהיה לימוד

שהוא מעבר לראוי, כי כל לימוד ולימוד הוא "ראוי" ונצרך לו. וכן מבואר בפחד יצחק שבועות מאמר ד, אות ב, וז"ל: "עיקר צורתה של חכמה אינה אלא כשהיא באה בבחינת הכרח... אין מותרות בחכמה. אם באנו למצוא בעולם הגופים יחס דומה לזה של החכם הגדול לזה שקטן ממנו... כיחס בין גופו של המבוגר לגופו של הילד. ההבדל הראשי בין גוף המבוגר ובין זה שאינו מבוגר אינו בזה שהגוף המבוגר בידו לעכל יותר, אלא בזה שההכרח שלו גדול יותר... ודוגמת זה, כל טפה של חכמה הנכנסת בנפשו של חכם, הרי היא מחדשת בנפשו של אותו חכם את ההבדל בין ילדות לבגרות, עד אשר ביחד עם הגדלת החכמה תוגדל גם כן מדת הכרח החכמה". ואם בכל זאת אמרו במשנה "למדת תורה הרבה", בעל כרחך שלא מדובר מצדו של האדם הלומד, אלא מצד התורה עצמה. ועל כך קשה, הרי מצד התורה עצמה לא שייך מתן שכר, כי אין לתורה גמר ותכלית. **ועוד אודות** שאין לתורה קץ וגבול, הנה נאמר על תורה שבע"פ [קהלת יב, יב] "עשות ספרים הרבה אין קץ", וכמבואר בבאר הגולה באר הראשון [סח.], וז"ל: "כי אין דברי חכמים מתדמים לדברי תורה, כי דברי תורה הם יסוד המצות, ודברי חכמים הם הדברים הפרטיים שהם למצוה. ודברים הפרטיים הולכים לבלתי תכלית, ומפני שאין קץ להם, לכן לא נכתבו כלל. שאם היו נכתבין מקצת מהן, היה דבר חסר, כיון שאי אפשר לכתוב הכל. ולפיכך לא נכתבו כלל, ואפילו מקצתן לא נכתבו והדבר הזה מבואר". ובאור חדש [ריט:] כתב: "היושר אין לה קץ ותכלית, ולכך התורה שאין לה סוף, צריכה שרטוט, שהוא קו ישר, ודבר זה מבואר".

(1702) בכת"י כאן נכתב כך: "ועל זה אמר 'אם למדת תורה הרבה שכר הרבה נותנים לך', והדבר הזה דומה לבעל הבית ששכר פועל שיזרע לו, וכל זריעה שזרע בקרקע הוא גמר ושלימות מלאכה". וראה הערה הבאה.

(1703) נראה לבאר דברי קודש אלו ["כל עמל שלימות בפני עצמו"], על פי הנאמר [ויקרא כו, ג] "אם בחוקותי תלכו וגו'", ופירש רש"י "שתהיו עמלים בתורה". וכתב שם הגו"א אות ב בזה"ל: "ומה שאמר 'שתהיו עמלים בתורה', הינו מפני שכתוב הלמוד בלשון הליכה... שההליכה שאדם הולך ממקום למקום, כן יהיה עמל בתורה ולהעמיק בה תמיד יותר ממה שהעמיק בה קודם, וזה נקרא הליכה בתורה" [הובא בהערה 1693]. ובפחד יצחק שבועות מאמר יז אות ט הביא דברי הגו"א הללו, וכתב עליהם: "דברים אלו של המהר"ל סתומים הם, דהרי בודאי כל עמילות בשאר המידות הטובות ג"כ מוליכות את האדם מדרגא לדרגא, ומדוע נתייחדה כאן מידת העמילות בתורה". ועיי"ש בדבריו הנפלאים. ונראה ליישב, שחלוק בעצם העמקה נוספת בתורה מהעמקה נוספת בשאר

סוגי העבודה, כי "תורה" חלה על ההבנה של הלומד בה, משום ששם "תורה" היא הוראה על החכמה [כמבואר בריש דרוש על המצות (נ.), וראה למעלה הערה 744]. ולכך, כל תוספת העמקה והבנה בתורה היא "תורה" חדשה שלא היתה ידועה קודם ללומד, ופנים חדשות באו לכאן. מה שאין כן בשאר סוגי העבודה, ודאי שהעמילות בהם הוי שבח ורוממות המעלה, אך אין כאן פנים חדשות שלא היו כאן קודם לכן. והמתייגע והעמל במצות ציצית, מתעטף באותה ציצית שהתעטף בה גם קודם ליגיעה והעמלות. ולכך ההעמקה בדברי תורה "להעמיק בה תמיד יותר ממה שהעמיק בה קודם" היא יחודית לדברי תורה, שאינה קיימת בשאר סוגי העבודה. ובהתאם לכך מתפרשים דבריו כאן; עמילות בתורה שונה מבנית בית, כי גמר הבית הוא בסוף, וכל הדרך מתחילת הבנין עד סופו היא דבר אחד, ולכך השלבים השונים שהיו בבנית הבית הם חלקים מדבר אחד, ואינם חולקים מקום לעצמם. מה שאין כן בעמילות בתורה, כל שלב ושלב בהבנת התורה חולקת היא מקום לעצמה, והיא בבחינת גמר וסוף לכשעצמה, ולכך שפיר "כל עמל שלימות בפני עצמו", ודו"ק. וזהו המשל של פועל הזורע בקרקע, שכל זריעה חולקת מקום לעצמה, ואין הזריעות נחשבות לחלקים של זריעה אחת גדולה.

(1704) לשון מדרש שמואל כאן: "ואמר 'נותנין לך שכר הרבה', לשון נתינה, ולא אמר 'משלמים לך שכר הרבה'". ובמיוחד יש להעיר כן, כי בהמשך המשנה אמר "נאמן הוא בעל מלאכתך **שישלם** לך שכר פעולתך".

(1705) להלן פ"ה מ"א כתב באופן אחר מדוע אי אפשר לומר לשון תשלומין על מתן שכר. שאמרו שם "להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם... וליתן שכר טוב לצדיקים", ושם בסוף פירוש המשנה כתב: "'ליתן שכר טוב לצדיקים', ולא אמר 'לשלם לצדיקים שכר טוב', כמו שאמר אצל רשעים, מפני כי אין זה הלשון של 'משלם' דרך כבוד, דמשמע שיש על השם יתברך חוב שצריך לשלם. כי אף אם האדם עובד בוראו, אין מצד החיוב שישלם לו השם יתברך, רק הוא מחסדי המקום, כי אין לבריה על בוראו כלום מצד החיוב שישלם לו השם יתברך, רק הוא מחסדי המקום. ודבר זה בארנו בכמה מקומות [ראה למעלה הערה 1404]. ולכך אמר 'ליתן שכר', שהשם יתברך נותן השכר דרך חנינה שהוא חסד בלבד, ואינו תשלומין. וכן אמר הכתוב [דברים ז, ט-י] 'שומר הברית והחסד לאוהביו ומשלם לשונאיו על פניו'. כי מה שהוא לרעה שייך 'משלם', שהתשלומין הם במדת הדין בודאי. אבל נתינת השכר אינו במדת הדין". ולפי זה אף כאן היה יכול להשיב שאף ללא תיבת "הרבה" הנאמרת כאן לא היה ניתן לומר "משלמים

לך שכר", כי לא שייך לומר במתן שכר לשון תשלומין, כי השכר ניתן בדרך חנינה, ולא בדרך דין.

(1706) כי "הרבה" מורה על יותר מן הראוי, וכמו שעשו הרשע אמר [בראשית לג, ט] "יש לי רב", ואילו יעקב אמר [שם פסוק יא] "יש לי כל", ופירש רש"י שם "יש לי כל - כל ספוקי. ועשו דיבר בלשון גאוה 'יש לי רב', יותר ויותר מכדי צרכי". וראה למעלה פ"א הערה 736, וכאן הערה 1701.

(1707) פירוש - "**ישלם** לך כפי העמל", ובזה אין כאן "הרבה" וכפי שביאר, אלא רק הראוי "כפי העמל", אך מ"מ תהיה כאן נתינה מרובה של שכר.

(1708) משנה [ב"מ קיא.] "אחד שכר אדם ואחד שכר בהמה ואחד שכר כלים, יש בו משום 'ביומו תתן שכרו', ויש בו משום 'לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר'". וכן הוא ברמב"ם בהלכות שכירות פי"א ה"א, וטושו"ע שלט, א.

(1709) ב"מ קיא: "'ולא תבא עליו השמש כי עני הוא' [דברים כד, טו], ההוא מבעי ליה להקדים עני לעשיר", ופירש רש"י שם "נשכרו שני פועלין, אחד עני ואחד עשיר, ואין בידו ליתן אלא לאחד מהן, העני קודם". מוכח מכך שהמצוה היא גם בפועל עשיר, ורק העני קודם. וכן הוכיח בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.], שמתוך שאמרו [ב"מ עא.] שהעני קודם לעשיר במצות הלואה, מוכח שיש מצוה גם בעשיר, ורק העני קודם. ובספרי [דברים כד, טו] אמרו "'כי עני הוא', אין לי אלא עני, עשיר מנין, ת"ל [ויקרא יט, יג] 'לא תעשוק את רעך ולא תלין פעולת שכיר', מכל מקום". וביאר שם המלבי"ם: "מ'לא תעשוק' דבסדר קדושים, שלא נזכר שם עני ואביון, נלמד שאף אם הפועל עשיר, עובר". וכוונתו להדגיש שאין חובת התשלומין מצדו של הפועל [עד שתבוא לדון האם יש חילוק בין פועל עשיר לפועל עני], אלא זו חובה המוטלת על הבעלים, ולכך אין נפק"מ מה מצבו של הפועל. וגדולה מזו אמרו [זוה"ק ח"ג פג.] שאפילו אם הפועל אמר לבעלים ש"יהא שכרי בידך", טוב שלא יעכב בידו, אלא יתן לפועל ואחר כך יקבל ממנו בחזרה אם ירצה. וראה בשער המשפט סימן שלט ס"ק ב שכתב שאפילו אם לא תבעו הפועל לבעלים, יש איסור לעכב השכירות, אלא שאינו עובר על הלאו. ולכן שנינו [ב"מ קיא.] 'לא תבעו אינו עובר עליו', להורות שרק על הלאו אינו עובר, אבל איסור יש בדבר. וכן בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.] הוכיח מתוך העובדה שיש מצוה להלוות גם לאדם עשיר [ב"מ עא.], שאין מצות הלואה מפאת חסרון המקבל, אלא מפאת הרצון לאחד את ישראל לעם אחד לגמרי [הובא למעלה פ"א 189].

(1710) כגון בהלואה. וכן משמע מדברי ריש לקיש [ב"ב ה.] "הקובע זמן לחבירו ["במלוה שהלוהו" (רש"י שם)], ואמר לו פרעתיך בתוך זמני, אינו נאמן, ולואי שיפרע בזמנו". וכתב המאירי [ב"מ קב:]: "שהרי אמרו 'ולואי שיפרע אדם בזמנו', כלומר שהדבר רחוק להיות". ואם היה איסור כשאינו פורע בזמנו, לא היה הדבר רחוק להיות. הרי שזהו דין יחודי לשכירות שיש לפרוע בזמנו, וכמו שמבאר.

(1711) לשונו למעלה פ"א מי"ח [לאחר ציון 1657]: "כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה התנועה לצאת לפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום", ושם הערות 1658, 1659, 1675. ורש"י [שמות לא, יז] כתב: "וינפש - כתרגומו 'ונח'. כל לשון נופש הוא לשון נפש, שמשיב נפשו ונשימתו בהרגיעו מטורח המלאכה". הרי שתיבת "נפש" מורה על העמל ["טורח המלאכה", וכן "אם יש את נפשכם" (בראשית כג, ח), ופירש רש"י שם "נפשכם - רצונכם", והרצון שייך לריצה אחר הנכסף], ועל המנוחה מהעמל. והואיל ושני דברים אלו נזדמנו לפונדק אחד ["נפש"], מוכח שהמנוחה מן העמל היא תכלית העמל, וחלק ממנו. וראה באר הגולה באר החמישי הערה 699. וראה הערה הבאה. אמנם בתפארת ישראל פ"ג [סד.] כתב: "לשון 'עמל' בא על דבר שאין לו הנחה, ולא יבוא אל תכלית הנחה" [ראה למעלה הערה 372].

(1712) והרי כך הוא לשון הפסוק [דברים כד, טו] "ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו וגו'". הרי להדיא שטעמו של ציווי זה הוא "ואליו הוא נושא את **נפשו**" [ראה הערה קודמת], וכדברי המהר"ל כאן.

(1713) אמנם גם בשאר אופני תשלומין [בית, הלואה, וכיו"ב] יש את המושג של "תשלומין", וכמבואר להלן פ"ד מ"ב [ד"ה ודע כי], שכתב: "ודע כי כל התשלומין למעשה שעשה, הן לטוב הן לרע, התשלומין הם דבר אחד עם המעשה, והוא נמשך אחר המעשה. כי אין מעשה הטוב בלא תשלומין טובים, ואין מעשה רע בלא תשלומין רעים. כי לכך נקרא הפרעון 'תשלומין', כי המעשה בלא הפרעון הוא חצי דבר, שהרי צריך לתת לו שכרו, ושכרו על זה הוא השלמה למעשה שעשה. ולפיכך הפרעון מלשון השלמה, שמשלים מה ששייך למעשה. וכן אם לוה ממנו, כאשר פורע לו הוא משלים מה שצריך אל ההלואה שלוה ממנו, ודבר זה פשוט". אך עם כל זה אינו דומה תשלומי השכירות לפועל, כתשלומי הלואה למלוה, כי רק אצל פועל יש עמילות, וכמבואר כאן.

(1714) רש"י דברים לב, ד "אל אמונה - לשלם לצדיקים צדקתם לעולם הבא, ואף על פי שמאחר את תגמולם, סופו לאמן את דבריו". ובגו"א שם סוף אות ז כתב: "ומה שפירש 'אל אמונה' שמשלם גמול צדיקים לעולם הבא, כי מפני שלשון 'אל אמונה' הוא נאמן

לשלם שכר, כמו הנאמן שהוא נאמן להחזיר מה שהופקד בידו. ורוצה לומר הקב"ה נאמן לשלם לצדיקים שכרם מה שיש להם בידו". וזהו שאמרו כאן "ונאמן בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך".

(1715) לשון ספר החסידים [סימן תתרסו]: "אם תשכיר סופר לכתוב לך, תתנה עמו שלא תהיה בבל תלין פעולת שכיר, שמא כשיתבע לך לא יהיה לך ליתן לו... ואין בזה מתנה על מה שכתוב בתורה, שהרי אמרו חכמים אדם מתנה עם פועל שלו להאכילו לחם צר ומים לחץ, ואע"פ שחייב להאכילו כסעודת שלמה בשעתו". והש"ך בשו"ע חו"מ סימן שלט ס"ק ב הביאו. וכן הוא בשו"ע הרב הלכות שאלה ושכירות סעיף יח. וזהו כמו כל תנאי שבממון, שתנאו קיים [כתובות נו.]. ועיין בספר אהבת חסד חלק א, פרק עשירי, סעיף קטן כד, שכתב: "ודע דלשון זה הכתוב בספר החסידים הנ"ל, שמתנה עמו שלא יהיה בבל תלין, נראה לי לדינא דזה לא מהני רק דוקא כשמתנה עם הפועל שיתרצה להמתין על פירעון שכרו אחר שיעבור זמנו, ועל כן אין זה בכלל מתנה על מה שכתוב בתורה, דהוא מתרצה להיות שכיר באופן זה... אבל אם אמר בסתמא 'על מנת שלא יהיה בזה בל תלין', לכאורה דמי למה שאומר 'על מנת של תשמטנו שביעית', דקיי"ל דשביעית משמטת [שו"ע חו"מ סימן סז, סעיף ט], משום דמשמע לשון זה על מנת שלא יחול דין שמיטת שביעית, ועל כרחך חל דין שמיטת שביעית, דהוא מתנה בזה על מה שכתוב בתורה". והמהר"ל נשמר מזה, שכתב "כי הוא דומה לפועל אשר יפעל אצל בעל הבית על מנת שישלם לו כך וכך דמים מן התבואה החדשה", הרי שנקט בתנאי שמתנה עם הפועל שיתרצה להמתין על פרעון שכרו, ובזה לכו"ע אין מתנה על מה שכתוב בתורה, וכמבואר בספר אהבת חסד.

(1716) דוגמה לדבר; בתפארת ישראל ר"פ נט כתב: "המצות טבעיים... כמו מצות כבוד אב ואם, ומצות 'ואהבת לרעך כמוך' [ויקרא יט, יח], ושאר המצוות שהם תיקון בני האדם, ועל מצות אלו וכיוצא בהם אפשר לטעון כי שכר שלהם הוא בעולם הזה, וכמו שיתבאר עוד. כי המצות שהם תועלת ותיקון בני אדם, יש להם שכר טוב בעולם הזה גם כן". ובח"א לקידושין מ. [ב, קמא.] כתב: "כי טוב לבריות שייך לעולם הזה ביותר, שהרי הוא טוב לבריות שהם בעולם הזה. לכך אף למאן דאמר שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, משום דסבירא לו דאין המצוה רק ענין אלקי, אין יחוס לה אל עולם הזה הגשמי, סובר שבאלו המצות יש כאן תשלום שכר בעולם הזה, וראוי לזה שעושה טוב בעולם הזה, והיינו שיהיה לו פירות בעולם הזה" [הובא למעלה הערה 124].

(1717) עירובין כב. "היום לעשותם, למחר לקבל שכרם" [ראה למעלה הערה 1696].

(1718) פירוש - כאילו התנה מראש, בתחילת המלאכה.
(1719) כפי שביאר רש"י [דברים לב, ד] שהרשעים מקבלים שכרם בעולם הזה, והצדיקים מקבלים שכרם בעולם הבא. וכתב על כך להלן פ"ג מט"ו [ד"ה ורבותינו ז"ל], וז"ל: "כי אשר הוא צדיק על פי הרוב, מאחר כי עיקר שלו צדיק, ראוי שיהיה נפרע על מעשיו בעולם הבא, ששם עיקר התשלומין, כי עיקר שלו הוא צדיק, ולכך ראוי שיהיה תשלומין שלו בעולם הבא, שהוא עיקר התשלומין. ועונותיו שאינם עיקר, כי הם המעוט, והמעוט אינו עיקר, לכך תשלומין שלו בעולם הזה, שאינו עיקר. ואשר הוא רשע על פי הרוב, והנה עיקר שלו ראוי שיהיה פרעון שלו בעולם שהוא עיקר, דהיינו בעולם הבא, שהוא עיקר. ומעוטו הוא זכיות, והוא דבר שאינו עיקר, ולכך פרעון שלו בעולם הזה שאינו עיקר". וכן כתב בגו"א דברים פל"ב אות ז, ובתפארת ישראל פ"ס [תתקלו.].
(1720) ראה בתפארת ישראל פ"ס שהקדיש את כל הפרק לבאר מדוע שכר הרשעים הוא בעוה"ז, לעומת שכר הצדיקים שהוא לעוה"ב, וכתב שם ששה טעמים; (א) בעולם הטבעי ניתן שכר טבעי, וזהו שכר הרשעים, אך שכר הצדיקים הוא רוחני, ולא שייך לעוה"ז. (ב) העולם הגשמי אינו עולם האמיתי והעיקרי, ושכר הרשע אינו אמיתתו ועיקרו, לעומת שכר הצדיקים. (ג) בעוה"ז יש חילוק, והתשלומין הם על מקצת, וזה שייך לשכר הרשעים, אך שכר הצדיקים אינו יכול להכלל במסגרת המצומצמת של עוה"ז. (ד) העוה"ז מכין לעוה"ב, ושכר הרשעים ניתן בעוה"ז בכדי שיקבל את דינו בעוה"ב. (ה) שכר הרשעים אינו שלימות גדולה, וממהרת להתגלות בעולם הזה. (ו) שכר רשעים הוא חריגה מהסדר, ולכך הקב"ה חפץ לשלם שכרם בעוה"ז, בכדי שהכל יחזור לסדר. וכאן רמז לטעמו השני שם.

פרק ג

משנה א

(1) ישאל על המשנה שמונה שאלות.
(2) הרי מספיק לומר רק את הדבר השלישי, וכמו שיבאר.
(3) ובסמוך יבאר מדוע "לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון" הוא מחייב יותר מאשר "מאין באת ולאן אתה הולך".
(4) כמו שנאמר [קהלת יא, ט] "ודע כי על כל אלה יביאך האלקים במשפט", וכן [קהלת יב, יד] "כי את כל מעשה האלקים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע", ופסוקים

אלו הובאו כאן בביאור הגר"א. וכן להלן פ"ד מכ"ב אמרו "ודע שהכל לפי החשבון, ואל יבטיחך יצרך שהשאול בית מנוס לך... ועל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים, הקדוש ברוך הוא". והרבינו יונה בשערי תשובה שער השני אות כה כתב על הדבר השלישי שבמשנה: "כי לא חכמו להבין לאחריתם ולתקן נפשם ולהכין צידה לדרכם, כענין שכתוב [דברים לב, כט] 'לו חכמו ישכילו זאת יבינו לאחריתם'". וכן ראה ברבינו יונה בביאור המשנה כאן. ובדרשת שבת תשובה [ע.], בביאור דברי רבי שמלאי [נדה ל:] שדרש שהולד במעי אמו דומה "לפנקס שמקופל", כתב: "רצה בזה כי עצם האדם במה שהוא אדם יתר על שאר בעלי חיים, אינו ענין אחר רק שהוא פנקס בלבד. כאשר כל פנקס נכתב בו אני חייב לפלוני, וגם נכתב בו פלוני חייב לי. כך האדם נכתב בו כל מעשיו אשר יעשה, הן מה שחייב לבוראו מן החטאים אשר יעשה, ומה שהבורא חייב אליו לשלם לו שכר מצות שעשה. מה שאין זה בבהמה, שלא נבראת לקבל שכר ועונש כלל. אם כן ההפרש שיש בין האדם ובין הבהמה, הוא מה שהאדם הוא פנקס בו נכתב הכל. וכאשר יחשוב האדם שהוא כמו פנקס בו נכתב הכל לא יחטא. ואף כי נתן השם יתעלה בו יצר הרע, כיון שלפניו דבר זה, אינו בא לידי חטא, וכמו שאמר רבי [למעלה פ"ב מ"א] 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבין'" [הובא למעלה פ"ב הערה 200]. הרי שביאר כי כאשר ידע שכל מעשיו נרשמים בספר, שוב אינו בא לידי חטא [ראה להלן סוף הערה 39]. **והאברבנאל** בנחלת אבות הקשה קושיא זו בשאלתו החמישית על המשנה, וז"ל: "למה הזהיר עקביא בשלשה הדברים האלה, בהיות די בשלישי מהם, כי בהיות האדם עתיד ליתן דין וחשבון לפני הקב"ה לא יבא לידי עבירה, לא בחטא הגאוה ולא בחטא התאוה ושאר העבירות. כי הזוכר את החשבון, יפחד ויחרד לבבו ליום דינו, ויסור מהעבירות מאי זה מין שיהיה".

(5) זו שאלתו הרביעית, והולך להקשות שלא רק שאינו מובן מדוע שפלות האדם [שנוצר מטפה סרוחה] היא סבה שלא יחטא [כפי ששאל עד כה], אלא אדרבה, היא סבה שתגרום לו לחטוא, וכמו שמבאר.

(6) כי כאשר חושב שלא יגיע למעלה, אלא ישאר בפחיתותו, זה גופא יגרום לו לבוא לידי חטא. וכמו שאמרו [חגיגה טו.] לגבי אלישע בן אבויה [שנקרא "אחר"]: "יצתה בת קול ואמרה [ירמיה ג, כב] 'שובו בנים שובבים' חוץ מאחר. אמר הואיל ואיטריד ההוא גברא מההוא עלמא, ליפוק ליתהני בהאי עלמא, נפק אחר לתרבות רעה". והשל"ה הקדוש בשער האותיות עמק ברכה [אות טו] כתב: "החוטא יתייאש ויאמר כאשר אבדתי

אבדתי, ויעשה משאלות לבו, ויאמר נואש". ובספר בינה לעיתים ח"א דרוש א לפורים, כתב: "אך אמנם גזרה מוחלטת היא מחכמינו ע"ה, שהאדם צריך שלא יחזיק עצמו לאחד משני קצוות, או לצדיק גמור, או לרשע גמור. כי אם יחזיק עצמו לצדיק, יחשוב שכבר בא לתכלית שלמותו, ויתרשל מלהוסיף עוד כלל בשום שלמות. ואם יאמר היותו רשע מוחלט, אולי יתייאש מן הרחמים, ולא יבקש מחילה, יוסיף על חטאתו פשע, כענין אלישע אחר". ולהלן [ד"ה ואל יקשה] כתב שאלה זו בזה"ל: "יקשה לך, שאם יחשוב בעצמו שהוא טפה סרוחה, יתייאש מן עשיית הטוב", ומוכח משם שעיקר שאלתו כאן הוא על הטעם של "מאין באת מטפה סרוחה", ולא על הטעם של "לאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה". וכן שאל האברבנאל כאן בשאלתו השלישית, וז"ל: "למה צוה שיעיין האדם במותו והתחלתו, כי אדרבה, בזכרו התחלותיו הפחותות יתר עצמו לדברים הגרועים... שהרי איוב לא היה פוטר נפשו מן הדין אלא בטענות אלה עצמם. אמר [איוב יד, א-ג] 'אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רוגז כציץ יצא וימל ויברח כצל ולא יעמוד אף על זה פקחת עיניך ואותי תביא במשפט עמך'. כי באומרו 'אדם ילוד אשה' הוא עצמו 'מאין באת, מטפה סרוחה'. ובאומרו 'כציץ יצא וימל' הוא מה שאמר 'ולאן אתה הולך', כלומר שבמעט זמן יעתק ממקומו וילך אל מקום רמה ותולעה... והדברים האלה עשה התנצלות וסבה לחטאיו, ואיך עשאם עקביא סבה לסור מן העבירה". וראה להלן הערה 113.

(7) ואם תאמר, מדוע אם פחיתות האדם מביאתו להכרה ש"על כל פנים לא יגיע אל מעלה", לכך "יבא לידי חטא, כי יאמר נואש למעשיו" [לשונו כאן], הרי החיוב לקיום מצות הוא מחמת שכל אחד ואחד מישראל "מושבע ועומד מהר סיני הוא" [נדרים ח.], וחיוב זה אינו מותנה באם האדם יגיע אל המעלה, ומדוע העדר מעלה יביא להעדר חיוב. ויש לומר, שהמשנה כאן לא מדברת אל האדם הנהיר לו מהי חובתו בעולמו, אלא במלחמת האדם עם יצרו, שעל כך קבע עקביא בן מהללאל שאם יסתכל בשלשה דברים אלו יוכל האדם להכניע את יצרו [כמבואר להלן ד"ה והנה עקביא]. והואיל ולא מדובר כאן אלא בעצות כנגד היצה"ר, לכך מקשה שפיר שהיאוש שיגיע אל האדם החושב שאינו בר מעלה עלול להביא להתגברות כח היצה"ר, ולא להכנעתו [ראה הערה 12]. אך בודאי שאליבא דאמת אין חיוב קיום המצות תלוי באם האדם יגיע או לא יגיע אל המעלה.

(8) הראשונה [מה הצורך לומר כל שלשת הדברים, הרי מספיק לומר רק את הדבר השלישי].

(9) לשון רבי שם: "הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עברה... עין רואה, ואוזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבין".
(10) לשונו למעלה פ"ב מ"א [לאחר ציון 186]: "וכאשר יש לפניו אלו ג' דברים; הידיעה שרמז במה שאמר 'עין רואה', וההשגחה שרמז עליו ב'אוזן שומעת', והחשבון - הוא השכר והעונש שיבא לבסוף הרמוז 'בכל מעשיך נכתבין בספר', אינו בא לידי חטא. ואלו שלשה דברים, שהם הידיעה וההשגחה ושכר ועונש, הוא יסוד הכל. שכאשר אלו שלשה דברים הם לפני האדם, אינו בא לידי עבירה". ומשמע מדבריו שם ששני הדברים הראשונים אינם רק תנאי לדבר השלישי, אלא שהם דברים העומדים בזכות עצמם, ודלא כדבריו כאן. אך ניתן לומר שמה שכתב כאן הוא רק לפום ריהטא ["שם יש להשיב"], אך לא שכך הוא באמת פירוש המשנה. וכהסברו כאן כתב שם התוספות יום טוב, וז"ל: "והיה מספיק למניעת העבירות כשיסתכל וידע שמעשיו בספר נכתבין... אבל לא ידע ויבין את זאת, כי אם בהקדים לו הידיעה שיש רואה ושומע. לכך הוצרך להקדים גם אלו השנים". וכן האברבנאל כאן כתב כך, וז"ל: "ומפני זה רבי בתחלת הפרק השני באומרו 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה', לא זכר מאין באת ולאן ילך, אבל נסתפק באומרו 'דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבים', ששלשתם נכללים בענין החשבון. ולמה אם כן עקביא הפליג בדברים אחרים".
(11) כי אי אפשר לומר כאן ששני הדברים הראשונים ["מאין באת ולאן אתה הולך"] הם מאפשרים את הדבר השלישי ["לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון"], כי אין קשר בין הדברים. ובעל כרחך ששני הדברים הראשונים הם טעמים העומדים בפני עצמם, ועל כך יקשה שהיה די בטעם השלישי והאחרון.
(12) לשון האברבנאל כאן [בשאלתו הששית על המשנה]: "כי הנה דברי עקביא בן מהללאל נראין סותרין זה לזה, כי אם הוא הולך למקום עפר רמה ותולעה, איך יצייר שהוא יתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים. והנה ידע שאין שם מקום המשפט, וכמו שהבטיח היצר הרע לבעליו באומרו; [קהלת ט, י] 'כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה'". **ולכאורה** שאלה זו תמוהה, שאמנם הגוף הולך "למקום עפר רמה ותולעה", אך הנשמה עתידה "לתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה", ומה הסתירה. ובתפילת שחרית אמרינן "לבד הנשמה הטהורה שהיא עתידה לתן דין וחשבון לפני כסא כבודך". [והאברבנאל אכן תירץ כך על שאלה זו, שכתב: "ואין סתירה ממה שאמר שהאדם

הולך למקום עפר רמה ותולעה לענין החשבון, לפי שהרמה והתולעה ימשול בגוף, עש יאכלהו, ואמנם החשבון עתידה הנפש לתת אותו לפני קונה". וכן הוא במדרש שמואל כאן, בסוף המשנה]. וצ"ע. ויש לומר, כי הואיל ועקביא בן מהללאל מכוין דבריו כנגד היצר הרע, וכמו שהתבאר [הערה 7], והיצר הרע קשור לגוף ולא לנשמה [כמבואר בסמוך (הערה 93)], ולכך לא אכפת ליצה"ר מהנשמה, אלא רק מהגוף שבו הוא שוכן, וכמבואר מהפסוק הנ"ל בקהלת. לכך אין בעמידת הנשמה לפני כסא הכבוד כדי להרתיע את היצה"ר, ובעל כרחך "לפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון" מוסב על הגוף, והרי הגוף הולך למקום עפר רמה ותולעה. **ואודות שלרע** אכפת רק מעצמו, אך לא מזולתו [אף שהם מצורפים אליו], הנה כאשר יעקב שלח מלאכים אל עשו [בראשית לב, ד] נאמר "ויצו אותם לאמר כה תאמרון לאדוני לעשו כה אמר עבדך יעקב עם לבן גרתי וגו'", ופירש רש"י שם "גרתי - לא נעשיתי שר וחשוב, אלא גר, אינך כדאי לשנוא אותי על ברכות אביך, שברכני [בראשית כז, כט] 'הוה גביר לאחיך', לא נתקימה בי". וכתב שם הגו"א אות ה: "ואם תאמר, וכי זה כבוד אביו שהיה אומר 'לא נתקיימה בי ברכת אבי'... [ויש לומר] דקאמר יעקב 'לא נתקיים בי', פירוש שבי לא נתקיימה, כי עשו היה סובר כי הוא יקבל עצמו הברכות, כי לא חשש עשו לזרעו... ואמר 'בי לא נתקיימו', אך בזרעו תתקיים, ומה איכפת לך בזרעך". הרי לא אכפת לרשע מזרעו, אלא רק אכפת לו מעצמו בלבד. וכמו כן לא אכפת ליצה"ר מנשמת האדם, אלא רק מגוף האדם. וראה להלן הערה 126.

(13) וכן למעלה [פ"ב מ"א] רבי אמר "והסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה", ושם [לפני ציון 204] עמד ג"כ על הלשון "ידי עבירה", ומדוע לא אמר "ואין אתה בא לעבירה".

(14) זו שאלה נוספת [שביעית].

(15) פירוש - ההבדל בין שני הדברים הראשונים שהוזכרו במשנה הוא שהדבר הראשון ["מאין באת"] עוסק במוצא האדם, ואילו הדבר השני ["ולאן אתה הולך"] עוסק בתכלית האדם. והרי כדי לבטא הבדל זה היה סגי לומר את הדבר הראשון עם אות מ"ם ["מאין באת"] ואת הדבר האחרון עם אות למ"ד ["ולאין אתה הולך"], אך אין צורך שיהיה חילוק נוסף ביניהם, שהראשון יוזכר עם אות יו"ד, והשני ללא אות יו"ד. אמנם בכתובים נמצא תיבת "מאין" [בראשית כט, ד, שם מב, ז, יהושע ב, ד, תהלים קכא, א, איוב א, ז, ועוד], אך לא נמצאת תיבת "לאין". ובשופטים יט, יז נאמר "אנה תלך ומאין תבא", הרי באותו פסוק נקט בההבדל שהוזכר כאן במשנה. אמנם להלן [ד"ה ויש לך] יביא פסוק זה,

ומוכח משם שדבריו כאן הם אכן שאלה על לשון הקודש, ולא שאלה על עקביא בן מהללאל. וכן נמצאת שאלה זו במדרש שמואל בשם הרשב"ץ.

(16) כמו "אן הלכתם" [ש"א י, יד], שזו שאלה על מקום [רד"ק ספר השרשים, שורש אן], וממילא היה ניתן לומר "מאן הלכתם". ותיבת "לאן" היא כמו "אנה", כי כל תיבה שצריכה למ"ד בתחילתה, הטיל בה ה"א בסופה [רש"י בראשית כח, ב]. וכן נאמר [בראשית טז, ח] "אי מזה באת ואנה תלכי", [ירמיה טו, ב] "אנה נצא", [יחזקאל כא, כא] "אנה פניך מעדות", ועוד.

(17) לשון המשנה שם: "הוא היה אומר [עקביא בן מהללאל], אין משקין לא את הגיורת... וחכמים אומרים, משקין. אמרו לו, מעשה בכרכמית שפחה משוחררת שהיתה בירושלים, והשקוה שמעיה ואבטליון. אמר להם [עקביא בן מהללאל לחכמים] דוגמא השקוה". וכן האברבנאל כאן הקשה קושיא זו בשאלתו הראשונה על המשנה, שכתב: "למה הובאו מוסרי עקביא בן מהללאל ודבריו בפרק ג' הזה, אחרי זכרון רבן יוחנן בן זכאי ודברי רבי ובנו ר"ג, בהיותו קודם אליהם שנים רבות, כי הוא היה בדור שמעיה ואבטליון, והיה ראוי שיבא זכרונו ודבריו בפרק הראשון סמוך אליהם, ולמה אחרו עד כה פעמי מרכבותיו... יהיה זה הספק עצום מאד". **אך טעון** ביאור, איך משמע ממסכת עדיות שעקביא בן מהללאל "היה אחר שמעיה ואבטליון" וסמוך להם [וכמבואר להדיא באברבנאל ש"הוא היה בדור שמעיה ואבטליון"], דשמא עקביא היה מרוחק מהם שנים הרבה. ובאמת התוספות יום טוב הקשה מעין כן, אך ללא הזכרת שמעיה ואבטליון, שכתב: "עקביא בן מהללאל אומר וכו' - בזמן הבית היה, כדתנן במ"ו פ"ה דעדיות שאין העזרה ננעלת בפני כל אדם מישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל". אך דברי המהר"ל צריכים ביאור. והנראה, שבספר "תולדות התנאים ואמוראים", כרך ג, עמוד 987, כתב: "והנה אנו יודעין בבירור שעקביא היה אחרי שמעיה ואבטליון, אבל באיזה זמן היה אחריהם... אבל נראה בבירור שהוא היה עוד טרם שנתמנה שמאי לאב בית דין... מהלשון שאמרו לו [עדיות פ"ה מ"ו] 'חזור בך ונעשיך אב בית דין', מוכח שהיה קודם שמאי, כי ידוע שאחרי פטירת הלל ושמאי נתבטלה משרת האב בית דין, ואך רבן גמליאל הזקן היה הנשיא". א"כ מהמשנה הזאת מוכח שני דברים; (א) עקביא בן מהללאל היה אחר שמעיה ואבטליון. (ב) עקביא בן מהללאל היה לפני מנוי שמאי לאב בית דין. והרי אחרי הזוג של שמעיה ואבטליון היה הזוג של הלל ושמאי [כמבואר למעלה פ"א משניות י-יב], ולכך בהכרח שעקביא בן מהללאל היה מיד אחרי שמעיה ואבטליון, ולפני הלל ושמאי [אמנם ראה מה הוקשה

על כך להלן הערה 35]. והרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות [ד"ה אבל השניה] כתב: "והחבורה הששית, עקביא בן מהללאל, ושמעיה, ואבטליון... והחבורה השביעית, שמאי, והלל... ואלו שבע כתות היו בבית שני, מתחלתו ועד סופו, ולא ראו החורבן". הרי שחיבר את עקביא בן מהללאל עם שמעיה ואבטליון, לפני שמאי והלל, וכמבואר כאן. וראה להלן הערה 299.

(18) כי דברי המוסר נאמרו לפי סדר הדורות, וכמו שנתבאר למעלה פ"א הערות 261, 308, 658, 1443, 1801, ועוד. ולמעלה פ"ב מ"ב [לאחר ציון 225] כתב: "כי סמיכות המאמרים כפי הדורות של החכמים כמו שהיו זה אחר זה", ושם הערה 226. ולכך דברי עקביא בן מהללאל לכאורה שייכים לפרק ראשון, שבו נזכרו דברי המוסר שנאמרו מאנכה"ג עד לאחר תקופת הזוגות. וראה להלן הערה 226. **ונמצא ששאל** כאן שמונה שאלות; (א) מדוע לא היה מספיק רק לומר הדבר השלישי ["לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון". התשובה בהערה 39]. (ב) מדוע היות האדם בא מטפה סרוחה תרחיקוהו מהעבירה [התשובה בהערה 104]. (ג) מדוע הליכת האדם למקום עפר רימה ותולעה תרחיקוהו מהעבירה [התשובה בהערה 105]. (ד) מדוע מודגשת פחיתות האדם ["מאין באת מטפה סרוחה"], הרי מחמת כן יבוא לידי חטא, כי יאמר נואש למעשיו [התשובה מציון 108 ואילך]. (ה) כיצד אפשר לומר בו זמנית שהגוף הולך למקום עפר רמה ותולעה וגם יעמוד לפני הקב"ה לדין [התשובה בהערה 126]. (ו) מדוע נאמר "ואין אתה בא לידי עבירה", ולא "ואין אתה עושה עבירה" [התשובה מציון 150 ואילך]. (ז) מדוע לא נאמר לשון אחידה "מאן לאן", או "מאין לאין", אלא "מאין לאן" [התשובה מציון 127 ואילך]. (ח) הואיל ועקביא בן מהללאל חי לאחר שמעיה ואבטליון, מדוע לא הובאו דבריו בפרק ראשון [שתי תשובות מובאת בסמוך].

(19) בא ליישב את שאלתו האחרונה ["למה זכר כאן דברי עקביא בן מהללאל"].

(20) כפי שכתב למעלה פ"ב תחילת מ"א: "התנא התחיל בדברי רבי פרק אחד, ועשה דבריו ראש פרק, ולא סדר אותו עם הראשונים... לגודל המוסר שנזכר בדברי רבי, שאמר [למעלה פ"ב מ"א] 'איזה דרך שיבחר לו האדם', ודבר זה כולל כל מעשה האדם אשר יעשה, כמו שאמר 'איזה דרך שיבחר האדם', כלומר בכל דרכיו ובכל מעשיו אשר יעשה, יבחר לו דרך זה, שהיא תפארת לו. ומכיון שהמוסר הזה כולל כל מעשה האדם, קבעו ראש והתחלה. וכך דברי עקביא בן מהללאל בשביל טעם זה עצמו שם דבריו ראש הפרק, וכן דברי בן זומא גם כן [להלן ר"פ ד], כמו שיתבאר בעזרת השם, שכל שהמוסר שלו כולל - התחיל בו הפרק". וכן להלן ר"פ ד כתב: "ומפני כי [בן זומא] בא ללמוד על

דבר שהוא כולל... שם התנא דברי בן זומא ראש הפרק, כמו שפירשנו בפרק רבי אומר ובפרק עקביא, שבאים גם כן ללמוד מוסר כללי". וכן כתב למעלה ספ"א [בין הציונים 1820-1832]. ונאמר [במדבר לא, כו] "שא את ראש מלקוח השבי וגו'", ופירש רש"י שם "שא את ראש - קח את החשבון". וכתב על כך בגו"א שם [אות כד] בזה"ל: "נקרא החשבון 'ראש', מפני כי הכלל הוא עיקר וראש לפרטים, שהפרטים יכנסו תחת הכלל, ולפיכך החשבון בכלל נקרא 'ראש'". הרי שיחס הכלל אל הפרט הוא כיחס הראש אל הגוף, ולכך דברים שהם בגדר "כלל" הם ראשונים וקודמים לדברי מוסר פרטיים [הובא למעלה פ"ב הערה 6].

(21) אלא הובאו שם דברי רבי, והרי עקביא בן מהללאל קודם לרבי, כי עקביא היה לפני שמאי והלל [ראה הערה 17], ואילו רבי הוא דור שביעי להלל [ראה למעלה פ"ב הערה 822].

(22) כפי שביאר למעלה [פ"ב מ"א לאחר ציון 59]: "לא דיבר רק במוסר, ובזה שייך לומר 'שיבור לו', כי המדות אינם במצות עשה ולא תעשה, ושייך בזה 'שיבור לו' אדם מדה זאת", ושם הערות 59, 61. וכן הרמב"ם והרע"ב שם ביארו שהמשפט הראשון של רבי ["איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם"] עוסק במדות, ולא במצות, ולא כפי שביאר שם הרבינו יונה שאיירי במצות.

(23) לשון המשנה שם: "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה, ושכר עברה כנגד הפסדה".

(24) לשון המשנה שם: "והסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עברה; דע מה למעלה ממך, עין רואה, ואוזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבים".

(25) מאשר דברי עקביא בן מהללאל, כי דברי עקביא בן מהללאל עוסקים בסלוק החטא, אך לא במדות הטובות ובמעשים הטובים. וראה להלן הערה 112 במה שהוקשה שם.

(26) תחילת פרק ב, וכן ס"פ א [בין הציונים 1820-1832]. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל.] כתב: "האדם אשר צריך להסיר היצר הרע, ילמוד מאבות העולם דרכים הרבה, וכמו ששנינו במסכת אבות 'רבי אומר, הסתכל בג' דברים ואין אתה בא לידי עבירה'. וכן 'עקביא אומר הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי חטא', וכמו שהארכנו שם, עיין שם. ומפני ששני המוסרים הם מוסרים חשובים מאוד לסלק יצר הרע, לכך אלו שני דברים ראש לשני פרקים" [הובא למעלה פ"ב הערה 215]. וכן יבאר בסמוך שאין עקביא בא לסלק את החטא, אלא את סבת החטא, והיא היצה"ר. ולכך דברי המוסר של עקביא אכן באים "לסלק יצר הרע" [ראה הערה 38].

(27) פירוש - ראוי להזכיר את דברי רבי בתחילת פרק ב, כי בכך נסמיך את דבריו עם אבותיו התנאים שהוזכרו בסוף פרק א, ואי אפשר לפתוח את פרק שני בדברי עקביא בן מהללאל, כי אינו מזרע בית הלל, וכמו שמבאר.

(28) לעומת הדורות שהיו אחרי הזוגות "שלא היו מקבלים זה מזה כמו הזוגות" [לשונו בסמוך]. וכוונתו, כי כאשר דובר על הזוגות, תמיד נאמר שהם קבלו מהקודמים להם ["יוסי בן יועזר איש צרדה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים קבלו מהם" (למעלה פ"א מ"ד), "יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי קבלו מהם" (שם משנה ו), וכיו"ב]. אך לאחר הזוג האחרון אמרו [למעלה פ"א מט"ז] "רבן גמליאל היה אומר", ולא הוזכרה אצלו קבלה. וכבר עמד על כך [פ"א לאחר ציון 1440], וכתב: "ולא זכר כאן קבלה, כי לא היתה הקבלה נמשכת רק עד הלל ושמאי. וכך אמרו בפרק הנחנקין [סנהדרין פח:] משרבו תלמידי הלל ושמאי שלא שמשו כל צרכן, רבו מחלוקת בישראל, ונעשה תורה כשתי תורות, ולכך לא זכר קבלה מהלל ושמאי ואילך". ולמעלה פ"ב תחילת מ"ח כתב: "כי לכך נזכר קבלה עד הלל ושמאי, ולא יותר, כי נתמעטה הקבלה, ולא היתה הקבלה כמו שהיתה קודם זה". וראה למעלה פ"ב הערות 798, 813. והרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות [ד"ה החלק השלישי (נד.)] כתב: "מה שאמרו 'משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכם רבתה מחלוקת בישראל', ענין זה מבואר, שכל ב' אנשים בהיותם שוים בשכל ובעיון ובידיעת העקרים שיוציאו מהם הסברות, לא תפול ביניהם מחלוקת בסברתם בשום פנים, ואם נפלה תהיה מעוטא. כמו שלא נמצא שנחלקו שמאי והלל אלא בהלכות יחידות. וזה מפני שדעות שניהם היו קרובות זה לזה בכל מה שיוציאו בדרך סברא... אבל כאשר רפתה שקידת התלמידים על החכמה, ונחלשה סברתם נגד סברת הלל ושמאי... נפלה מחלוקת ביניהם בעיון על דברים רבים, שסברת כל אחד ואחד מהם היתה לפי שכלו" [הובא למעלה פ"א הערה 1442].

(29) פירוש - סדר הדורות הוא; הלל, שמעון, גמליאל [הזקן], שמעון, גמליאל [דיבנה (רש"י שבת טו.)], שמעון [עיין תוספות ע"ז סוף לב.]. ולמעלה בפרק א, לאחר שהובאו דברי הלל [שם משניות יג-טו], הובאו דברי רבן גמליאל הזקן [שם משנה טז], נכדו של הלל, ולאחר מכן [שם משנה יז] הובאו דברי רבי שמעון בנו של רבי גמליאל הזקן, ולאחר מכן [שם משנה יח] הובאו דברי רבן שמעון בן גמליאל, שהוא נכדו של רבי שמעון הזקן. נמצא שמששת הדורות שיש מהלל [והם; הלל, שמעון, גמליאל הזקן, שמעון הזקן, גמליאל דיבנה, שמעון] הובאו במשניות שבסוף פרק א ארבעה מהם [הלל (משנה

יב), גמליאל הזקן (משנה טז), שמעון בנו (משנה יז), שמעון בן גמליאל (משנה יח)]. ובתחילת פרק ב הובאו דברי רבי ובנו.

(30) לשונו בח"א לב"מ פה. [ג, לט:]: "ולפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי אלו ג' דורות התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו" [הובא למעלה פ"א הערה 1615], ושם מאריך בזה עוד.

(31) שהוזכר למעלה פ"ב מ"ב "רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר", ופירש רש"י שם "בנו של רבי יהודה הנשיא - הוא רבנו הקדוש", ודבריו הובאו שם עד משנה ה.

(32) הקבלה של דור אחר דור בתוך משפחה אחת.

(33) כמו שאמרו שם [ב"מ פה.] בהמשך המאמר "כל שהוא תלמיד חכם ובנו תלמיד חכם ובן בנו תלמיד חכם שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם... מאי 'אמר ה" [ישעיה נט, כא], אמר הקב"ה, אני ערב לך בדבר זה". ובח"א שם [לא הוצאת האניג, אלא הוצאת כשר כרך א, עמוד קמו, שהוסיפו שם יותר] כתב: "כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו. כי הקב"ה אמר 'ואני ערב', כי הוא יתברך נצחי, והוא ערב בעד התורה שהיא מן השם יתברך, שהוא נצחי גם כן, ותורתו שנתן נצחית, והוא ערב אל מי שמגיע אל מדריגה זאת של תורה, שהתורה לא תסולק לנצח מאתו גם כן, כי הגיע אל התורה הנצחית. ולפיכך אמר הקב"ה 'ואני ערב', דואי הקב"ה ערב בזה... כי הוא יתברך נצחי, ומאתו התורה". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [קידושין ל.] "כל המלמד את בן בנו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני, שנאמר [דברים ד, ט] 'והודעתם לבניך ולבני בניך', וסמיך ליה [שם פסוק י] 'יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב'". ומהי ההשוואה בין המלמד בן בנו תורה לקבלת התורה מהר סיני. אלא הם הם הדברים; כאשר מלמד תורה לבן בנו [בנוסף לבנו שמחוייב זה מכבר ללמדו], נוצרת בזה רציפות של שלשה דורות בקבלת התורה, ועל כך השריש כאן המהר"ל ש"הקבלה הזאת מן השם יתברך,

כמו קבלת הזוגות". והואיל וניכר לכל שיש כאן קבלת תורה ברורה מהקב"ה, לכך קבלה זאת עומדת בסקירה אחת ובהשוואה אחת עם קבלת התורה מהר סיני. וראה דבריו בח"א לקידושין ל. [ב, קלד.], ותראה שזהו הביאור בדבריו שם.

(34) פירוש - למעלה [פ"ב מ"ח] אמרו "רבי יוחנן בן זכאי קבל מהלל ומשמאי". והקשה על כך שם בזה"ל: "יש לשאול, מה שקבע דברי רבי יוחנן בן זכאי בכאן, והוא היה קודם לאותן שזכר, שהרי קבל מהלל שהיה לפני זה", וא"כ היה לריב"ז להזכר בפרק א לאחר הזכרת הזוגות. ושם תירץ על כך שני תירוצים, עיי"ש. וכאן מוסיף תירוץ שלישי, והזכירו ברמז שם [פ"ב ציון 821].

(35) לכאורה יש להעיר, לפי המבואר למעלה [הערה 17] היה עקביא בן מהללאל בזמן שקודם למנויו של שמאי לאב בית דין. וא"כ נהי שאי אפשר להזכירו בתוך השושלת שיצאה מהלל ["לא יבא זר ביניהם"], אך היה ניתן להזכירו לפני תחילת השושלת זו [ונבאר שעם כל זה עדיף לשים דבריו בראש הפרק], ומדוע כתב כאן ש"לא היה אפשר להזכיר דברי עקביא עד אחרי דברי רבי ובנו", ובכך שולל אפשרות הזכרתו לפני שמאי והלל. ונראה, כי זה ברור שאין מקום להזכירו לפני שמאי והלל, כי אז אנו עוסקים באמצע קבלת הזוגות, ואי אפשר להכניס את עקביא בן מהללאל בין הזוג הרביעי [שמעיה ואבטליון] לזוג החמישי [הלל ושמאי]. לכך רק היה מקום להזכירו לאחר שנסתיימה קבלת הזוגות וזרע של הלל, וכפי שביאר כאן.

(36) ולא רק את החטא עצמו, אלא את **סבת** החטא.

(37) פירוש - כל עוד סבת החטא קיימת, בהכרח שבמוקדם או במאוחר יסובב מזה החטא עצמו, כי אין סבה ללא מסובב, שכל דבר שהוא בכח סופו לצאת אל הפעל, וכפי שכתב בסוף דרוש על התורה [נ:]: "כל דבר שהוא בכח בהכרח יצא לפועל, דאם לא כן לא נקרא שהוא בכח" [הובא למעלה פ"ב הערות 269, 1144]. וראה למעלה פ"א סוף הערה 737, ולהלן הערה 157. **ובסנהדרין כה**: אמרו "המשחק בקוביא [פסול לעדות], ואימתי חזרתן, משישברו את פיספסיהן ויחזרו בהן חזרה גמורה דאפילו בחינם לא עבדי. מלוה בריבית [פסול לעדות], ואימתי חזרתן, משיקרעו את שטריהן ויחזרו בהן חזרה גמורה". וכתב על כך בספר "על התשובה" עמוד 21: "התשובה של אלה הרי אינה אלא על איסור גזל, ולמה אין תשובתם תשובה ברגע שהם מתחרטים על העבר ואינם עוסקים יותר בדברים אלו שיש בהם גזל... כי לא מספיק לפרוש מן החטא, אלא צריך לפרוש פרישה גמורה מכל האוירה והגורמים והסביבה שסיבבו את האדם והביאוהו לידי חטא. תשובה המחזירה את האדם לכשרותו הראשונית מחייבת אותו

לשבור את הפספסין, לקרוע את השטרות, להרוס את כל הגשרים המוליכים ממנו אל החטא... אין החטא נולד 'יש מאין', אלא החטא הוא פרי אוירה מסויימת של תנאים המכשירים לחטא... גם כאשר אין אנחנו חוטאים ממש, אנו עומדים פעמים הרבה על 'דרך חטאים' [תהלים א, א]... לכך לא מספיק לא לבצע את החטא עצמו, אלא צריך לפרוש מדרך חטאים. 'יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו' [ישעיה נה, ז]. אין מדובר על החטא עצמו, אלא על הדרך המובילה אל החטא ומן החטא" [ראה להלן הערה 322]. נמצא שהאופן היחידי להנצל מהחטא הוא רק אם מבטל את סבת החטא, ולא כשמבטל את החטא גרידא.

(38) מה שהדגיש שהיצר הרע הוא מה "שנתן השם יתברך באדם" יוסבר על פי מה שאמרו [ברכות לא:] "אליהו הטיח דברים כלפי מעלה, שנאמר [מ"א יח, לז] 'ואתה הסבות את לבם אחרורנית'. אמר רבי שמואל בר יצחק, מנין שחזר הקב"ה והודה לו לאליהו, דכתיב [מיכה ד, ו] 'ואשר הרעותי'", ופירש רש"י שם "אני גרמתי להם, שבראתי יצר הרע". אמנם צריך ביאור מדוע כתב זאת כאן, ומה היה חסר אם היה כותב "הסבה שבא האדם לידי חטא הוא יצר הרע", מבלי להוסיף את המלים "שנתן השם יתברך באדם". ויל"ע בזה. **ועוד אודות** שהיצה"ר הוא המסית את האדם לחטא, כן אמרו [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה וכו'", ופירש רש"י שם "שאור שבעיסה - יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו". ובב"ב טז. אמרו "בקש איוב לפטור את כל העולם כולו מן הדין ["לומר שאנוסין הן על ידי הקב"ה שברא להם יצר הרע" (רש"י שם)], אמר לפניו, רבונו של עולם, בראת שור פרסותיו סדוקות, בראת חמור פרסותיו קלוטות, בראת גן עדן בראת גיהנם בראת צדיקים ["על ידי יצר טוב" (רש"י שם)] בראת רשעים ["על ידי יצר הרע... אנוסין הן החוטאין" (רש"י שם)]. ובתפארת ישראל פ"א [לג:] כתב: "כי אם ראוי שיהיו אלו הפעולות באות מן האדם, הלא יצר הרע שברא באדם הוא מביאו אל הפעולות הרעות, שבאות ממנו מצד יצר הרע שבו", ושם הערה 43. ולהלן [לפני ציון 118] כתב "כי בסלוק יצר הרע אין כאן חטא כלל", ושם הערה 118. וראה למעלה הערה 26.

(39) כן מוכח מסנהדרין צא:, שאמרו שם "אמר לו אנטונינוס לרבי, מאימתי יצר הרע שולט באדם, משעת יצירה, או משעת יציאה. אמר לו, משעת יצירה. אמר לו, אם כן בועט במעי אמו ויוצא, אלא משעת יציאה" [ראה להלן הערה 44]. הרי שהיצה"ר יגרום לעובר שיבעט באמו ויצא, אע"פ שבודאי עדיף לעובר שיצא רק לבסוף תשעת חודשי ההריון. מוכח מכך שהיצר הרע מתמקד בהוה בלבד, "ואינו משגיח בעתיד להיות".

ולמעלה פ"ב מ"א [לאחר ציון 148] כתב: "ולפעמים אדם בא לעבור העבירה בשביל שאין עולה על לבו העונש שהוא לעתיד". ובכך מיישב שאלתו הראשונה על המשנה ["מה הוצרך לומר כל שלשה דברים, כי בזה שיחשוב שעתיד ליתן דין וחשבון לא יבא לידי עבירה, ומה צריך 'מאין באת ולאן אתה הולך'"], ומיישב כאן שלא מספיק רק לומר שעתיד ליתן דין וחשבון, כיון שהיצר "אינו משגיח בעתיד להיות". [ולהלן (מציון 159 ואילך) יבאר מה הצורך כלל שעקביא בן מהללאל יזכיר "עתיד ליתן דין וחשבון", אם היצה"ר לא משגיח בעתיד]. **ובנדרים לב**: אמרו "בשעת יצר הרע לית דמדכר ליה ליצר טוב", וכתב על כך בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:] בזה"ל: "קרא את יצר טוב 'חכם' [שם], כי יצר טוב מכריע אותו להיות רואה את הנולד בכל מעשיו. ומפני כך הוא החכם, כמו שאמרו [תמיד לב:] איזהו חכם הרואה את הנולד. כי אם הוא חוטא, סופו ליתן דין וחשבון, ולכך לא בא לידי חטא. ואם חטא, הוא עושה תשובה [הובא למעלה פ"ב הערה 1205, ולהלן הערה 172]. והפך זה נקרא יצר הרע 'מלך זקן וכסיל' [שם]... כי אף אם האדם זקן וראה מעשים הרבה, והיה ראוי לו שלא יהיה האדם רשע, שלא יקרה גם כן לו כמו שקרה לרשעים שהיה אחריתם לאבדון, עם כל זה הוא כסיל, ואינו למד מוסר, לכך נקרא יצר הרע 'זקן וכסיל'... ואמר 'ואדם לא זכר את האיש המסכן', דבשעת יצר הרע לית מאן דמדכר ליצר טוב. רוצה לומר כי היצר טוב ויצר הרע הם שני הפכים, ולפיכך כאשר נוטה ליצר הרע, אינו זוכר יצר טוב, כי שני הפכים אי אפשר שיהיו ביחד בנושא אחד. ולכך בשעת יצר הרע אינו זוכר יצר טוב, דאם לא כן, רק שהיה זוכר ליצר טוב, לא היה בא לידי עבירה, שכאשר היו שני דרכים לפניו היה בוחר בטוב. רק מפני שמסולק ממנו יצר טוב לגמרי, ולכך מתפתה אל יצרו" [ראה להלן הערה 77]. **ובאגרת המוסר** לרבי ישראל סלנט, כתב: "בלי דעת ובלי תבונה, נכיר, שהאמונה המרחפת בנו, שהאלקים שופט הוא לתת לאיש כפרי מעלליו הוא ראשית מצעדנו לעבודתו יתברך... אכן למורת רוח ודאבון לב, כוח הכללי הזה רק מסתתר בנו, נחבא במצפוני הלב, בל יראה החוצה, אם לא נשים לב לשדד אדמות לבבנו בהרחבת רעיוני המוסר. אי לזאת, גם הכח הכללי הלזה בל ישלח פארותיו על האברים לאסרם במאסר היראה, ומזה הכלל לא ימשכו הפרטים להשמר מהעברות המתרגשות, ונכשלים אנחנו בכל עת בעברות רמות עד שמים יגיעו, בחטאי הלשון באין מעצור לרוחנו, ובעסקי משא ומתן למכביר, ובטול תורה על כלנה. ובכלל, בכל האברים כמעט אין בו מתום... התאוה הנפרצה לאהוב הערב לשעתו, לבלי השקיף הנולד, אם כי מרה תהיה באחרונה. נמצא דוגמתם מה גם בעניני העולם, האיש הסכל, ובפרט החולה, לחלשת שכלו, יאהב לחטוף לאכול

את הערב לחכו, וישכח כי זה יביאנו למחלה נפרצה. לכך אמרו רבותינו זכרונם לברכה [תמיד לב.] 'איזהו חכם הרואה את הנולד'. הוא מאמר רבותינו זכרונם לברכה [סוטה ג.] 'אין אדם עובר עברה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות'", והובא למעלה בהקדמה הערה 140, ופ"ב הערה 149. **אמנם** בדרשת שבת תשובה [ע., (הובא למעלה הערה 4)] כתב: "כאשר יחשוב האדם שהוא כמו פנקס בו נכתב הכל, לא יחטא. **ואף כי נתן השם יתעלה בו יצר הרע, כיון שלפניו דבר זה, אינו בא לידי חטא**, וכמו שאמר רבי [למעלה פ"ב מ"א] 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה; דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבין'". הרי שביאר כי כאשר האדם ידע שכל מעשיו נרשמים בספר, שוב אינו בא לידי חטא, ודי בכך כדי להתגבר על יצרו. ואילו כאן כתב "ואף אם יחשוב וידע שעתיד לתת דין וחשבון... מכל מקום כאשר יצרו גובר עליו הוא חוטא, ואינו משגיח בעתיד להיות". וצ"ע. ותירץ בני הבה"ח משה יונה נ"י, שכאן מדובר לאחר שיצרו כבר התגבר עליו, וכפי שכתב "כאשר יצרו גובר עליו הוא חוטא, ואינו משגיח בעתיד להיות". אך רבי דיבר בטרם שיצרו התגבר עליו, ובא למנוע את התגברות היצר, וכמבואר למעלה [תקה:], שכתב: "ולפיכך אמר שיסתכל בג' דברים, ולא יבא יצר הרע, כי אם יסתכל בג' דברים, ודבר זה קל לעשות, לא יבא לידי יצר הרע. וזה שאמר 'ואין אתה בא לידי חטא', ולא אמר 'ואין אתה בא לחטא', כי 'ידי החטא' נקראו כאשר יצרו מתגבר עליו, הם הידים שהם סמוכים לעבירה... ולפיכך אמר 'ואין אתה בא לידי חטא', ולא אמר 'ואין אתה בא לחטא'". וראה להלן הערה 150, שנקודה זו נתמכת מדבריו שם.

(40) וכן נאמר על עוזיהו [דהי"ב כו, טז] "וכחזקתו גבה לבו עד להשחית וימעל בה' אלקיו וגו'", וכפי שיבאר בסמוך. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:] כתב: "נקרא יצר טוב 'איש מסכן' [נדרים לב:], בעבור כי זהו תכלית הטוב אל האדם, שיהיה האדם נכנע כמו העני, שכאשר האדם נכנע מקבל האדם יראת השם. אבל כאשר האדם יש לו גבהות לב אין עליו יראת שמים, ובא לכלל כל החטאים. ולכך נקרא יצר טוב 'איש מסכן'. והפך נקרא יצר הרע 'מלך' [שם], כי יצר הרע מסיתו לגבהות הלב, שדבר זה סלוק יראת השם, כדכתיב [דברים ח, יד] 'ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך'". ולמעלה פ"א מ"ה [רסד:] כתב: "מי שהוא ירא שמים הוא נכנע, ואין לו גבהות רוח", ושם הערה 792. הרי שגבהות לב היא פריקת עול, וכמבואר להדיא בדבריו להלן [לפני ציון 70]. וראה להלן הערות 45, 71, 100, 178, 203, 289. ובאגרת המוסר לרמב"ן כתב: "בעבור הענוה, תעלה על לבך מדת היראה, כי תתן אל לבך תמיד מאין באת, ולאן אתה הולך, ושאתה רמה ותולעה

בחייך ואף כי במותך, ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון, לפני מלך הכבוד... וכאשר תחשוב את כל אלה, תירא מבוראך ותשמר מן החטא". הרי שגם הרמב"ן ביאר שדברי עקביא בן מהללאל באים לסלק את סבת החטא, על ידי שהאדם יסלק מעצמו את גבהות הלב.

(41) להלן פ"ד מכ"ב "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם", וראה שם בביאור המשנה.

(42) לשונו "**מתחדשים** מכח גבהות הלב" יבואר על פי מאמרם [קידושין לב:] "יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום, שנאמר [בראשית ו, ה] 'רק רע כל היום'", ופירש רש"י שם "כל היום - קרא יתירא הוא ללמדנו שכל שעות היום רעתו מתחדשת". וראה בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו.] בביאור המאמר [הובא בחלקו להלן הערה 645].

(43) סוכה נב: "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום, ומבקש להמיתו", ובתפארת ישראל פמ"ח [תשנז:] כתב על כך: "וביאור ענין זה, כי היצר הרע באדם הוא החסרון וההעדר הדבק בנמצאים. והעדר זה מבקש להעדיר ולהחסיר האדם לגמרי" [הובא למעלה פ"ב הערה 1012]. ולמעלה פ"ב מ"ב [לפני ציון 277] כתב: "בפרק חלק [סנהדרין צא:], דאמרינן שם יצר הרע מאימתי נתן באדם, ואמר שנתן בו משעה שיוצא ממעי אמו, דכתיב [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו', חסר כתיב, משננער לצאת מבטן אמו נתן בו יצר הרע. ומעתה יקשה לך, למה דוקא משיוצא לאויר העולם. אבל יש לדעת כי טעם זה כמו שבארנו, כי יצר הרע הוא השטן הוא המלאך המות, כמו שאמרו בפרק קמא דבבא בתרא [טז.]. והיצר הרע שנתן באדם הוא עצמו השטן והמלאך המות, שמביאים האדם אל ההעדר והמיתה, והכל הוא ענין אחד. ולפיכך כל זמן שלא יצא האדם לאויר העולם, שלא נשלם, והוא מתנועע אל ההשלמה, אין דבק בו ההעדר, שהוא הפך ההויה, ולא ימצאו שני הפכים ביחד. אבל תכף שננער מבטן אמו, והוא נמצא בפעל בשלימות, ואינו עומד אל הויה עוד, אז דבק בו ההעדר, שהוא יצר הרע, הוא שטן, הוא מלאך המות, שדבק בכל הנמצאים", ושם הערה 277. וראה למעלה פ"א הערה 730.

(44) לשונו בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל:]: "כי בודאי היצר הזה מגרה באדם ויותר בישראל [סוכה נב.], כי היצר מבקש להפיל הנמצא עד שיהיה בלתי נמצא. וכמו שמורה עליו השם, שנקרא 'רע'. ובודאי יותר מגרה היצר הרע בישראל ובתלמידי חכמים, שמבקש להפיל בית בנוי נמצא ולבטל אותו. כי ישראל הם עיקר המציאות, והם בית בנוי, ממה שמגרה וחפץ לבטל בית מהורס בעצמו... כי היצר הרע שהוא מגרה באדם לבטל את המציאות כאשר אמרנו... לפי מעלת הדבר מתגרה בו יצר הרע".

(45) לכאורה לפי זה יצא, שככל שהאדם יהיה יותר בעל ענוה, כן יותר יהיה בטל ממנו היצה"ר. והואיל ועל משה רבינו נאמר [במדבר יב, ג] "והאיש משה ענו מכל האדם אשר על פני האדמה", בהכרח שלא ישלוט בו היצה"ר. אמנם אמרו חכמים [ב"ב יז.] "שלשה לא שלט בהן יצר הרע, אלו הן; אברהם, יצחק, ויעקב... תנו רבנן, ששה לא שלט בהן מלאך המות, ואלו הן; אברהם, יצחק, ויעקב, משה, אהרן, ומרים". ומתוך שהזכירו את משה רק לגבי אי שליטת מלאך המות, ולא לגבי אי שליטת היצר הרע, מוכח שהיצה"ר שלט במשה, וכן מבואר בח"א שם [ג, עז:]. ועוד יש להעיר, שאם היצה"ר תלוי בגבהות הלב, כיצד יש יצה"ר לתינוק בן יומו [כמבואר בגמרא בסנהדרין (צא.) שיצה"ר שולט באדם משעת יציאה, והובא בהערה 43], וכי תינוק בן יומו הוא בגדר ש"יחשוב עצמו במדריגה עליונה מאד". והרי אף לבהמה יש יצה"ר [כמבואר למעלה פ"ב מי"ד (תשצא.)], ומה שייך לומר עליה שיש לה גבהות לב. ונראה לבאר, כי "גבהות הלב" אינה גאוה גרידא, אלא היא שהנברא נתפס כמציאות בפני עצמו, ובלשון המהר"ל נאמר שגבהות הלב היא שהנברא נתפס כעלה, ולא כעלול [ראה להלן הערה 178], וזו פריקת עול. ולכך אף תינוק בן יומו ובהמה שייכים לענין זה, שהם עומדים ברשות עצמם, ואינם תלויים באחרים [ראה הערה 157]. ולכך, נהי שמשה רבינו היה ענו מכל אדם אשר על פני האדמה, מ"מ מכלל "נברא" לא יצא, וכל "נברא" מעצם הגדרתו הוא מציאות לכשעצמו, ולכך היצה"ר שולט בו. וראה הערות 40, 70, 203, ותראה שזו ההגדרה של "גבהות הלב". וראה להלן הערה 185 בביאור לשון חכמים שהיצה"ר היה גורם לעובר שיהא "בועט במעי אמו ויוצא" [סנהדרין צא:].

(46) של גבהות הלב וחשיבות עצמית, וכפי שיביא בסמוך שלשה מאמרים להוכיח כן. וכן נגעו בענין זה במה שאמרו [סנהדרין צא:] שאין יצה"ר לעובר שבמעי אמו [ראה הערה 43]. וכן במה שאמרו [ירושלמי תענית פ"ד ה"ה] שבשעת מסירת הלוחות למשה אז עשו ישראל את חטא העגל. וכן במה שאמרו [סוכה נב.] שיצה"ר מתגרה רק בבעלי מעלה, וכפי שיבואר בהמשך ההערה. ואמרו עוד [קידושין מ.] "אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו, ילך למקום שאין מכירין אותו, וילבש שחורים ויתכסה שחורים, ויעשה מה שלבו חפץ", וכתבו התוספות [מו"ק יז. ד"ה אם] "אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו - וכתב ר"ח חס ושלום לא הותר לו לעשות עבירה, אלא ע"י כך יכנע לבו". וכן רש"י במו"ק שם כתב "אמר לן רבי משום רב האי גאון ויעשה מה שלבו חפץ, רוצה לומר דודאי כיון שלבוש שחורים וכו' אני ערב בדבר שאינו חפץ מכאן ואילך בעבירה". ועוד אמרו [תמורה טז.] "שלא ישגבני יצר הרע מלשנות", הרי שנקט בלשון "ישגבני",

שהוא לשון גבהות הלב. ובקידושין פא: אמרו "רבי חייא בר אשי הוה רגיל כל עידן דהוה נפל לאפיה הוה אמר הרחמן יצילנו מיצר הרע", הרי דוקא התפלל כן כאשר "נפל לאפיה", והכניע עצמו. ובנוסח ספרד אומרים לאחר תפילת העמידה "ותצליני מיצר הרע, ותן בלבי הכנעה וענוה", הרי ההצלה מיצה"ר סמוכה להכנעה וענוה, וכמו שנתבאר כאן. **ובנצח ישראל** פ"ב [כז.] הביא את מאמרם [סוכה נב.] שהיצה"ר מתגרה במיוחד בישראל ובתלמידי חכמים, וכתב לבאר: "ויש לשאול, מפני מה דוקא מגרה באותו שיש לו מעלה. ופירוש דבר זה, כי מי שיש לו מעלה גדולה יותר ממה שהוא לשאר אדם, נחשב דבר זה כאילו הוא יוצא מן הסדר והשעור, ובשביל זה דבק בהם כח אשר הוא מבטל מעלתם, אשר הוא חוץ מן שעור המוגבל. ולכך ישראל, אשר ירשו מעלה העליונה היוצא חוץ לשעור, דבק בהם כח הרע, הוא היצר, אשר הוא מוכן לבטל אותה מעלה עליונה, לפי שיוצא מעלתם משאר אדם. וכן תלמידי חכמים, שיש להם עוד יותר מעלה, דבק בהם כח אשר הוא מוכן לבטל המעלה אשר אינה לשאר בני אדם. ודבר זה תמצא מבואר, כי השטן, הוא היצר הרע [ב"ב טז.], היה מגרה בישראל כאשר קנו ישראל המעלה העליונה, והוא כאשר הוציא השם יתברך את ישראל ממצרים ונתן להם התורה, ובזה קנו ישראל המעלה על הכל, עד שהכתוב אמר עליהם [תהלים פב, ו] 'אמרתי בני אלקים אתם ובני עליון כלכם אכן כאדם תמותון', וזה נאמר בשעה שקבלו ישראל התורה, שהיו ישראל במעלה היותר עליונה, והיא יוצא מן גדר שאר אדם, והיה דבק בהם הכח המוכן לבטל דבר שהוא יוצא מן הגדר. ולכך באותה שעה שקבלו התורה [בשעת נתינת הלוחות למשה רבינו], שהיה מעלתם על הכל, יצא החטא [העגל] אל הפעל, לא קודם ולא אחר נתינת התורה", ושם מאריך בזה. וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשנב.].

(47) "שהתחיל למנות ונטמא במת, שסותר מנינו ומביא קרבן ומונה כתחלה" [ר"ן שם]. והתוספות בנזיר ד: כתבו "לא אכלתי אשם נזירות - אבל שאר אשמות היה אוכל, אבל אשם נזיר היה קשה בעיניו לאוכלו, לפי שאינו בא אלא בנזיר שנטמא, וכיון שנטמא היה דואג פן מתחרט על נדרו, שהימים הראשונים נופלין, ומביא חולין בעזרה".

(48) שהיה נזיר שנטמא, אך תחילת נדרו היתה לגמרי לשם שמים, וכמבואר בהמשך [תוספות נזיר ד: ד"ה עליך].

(49) "מתוך שראיתי במים צורתי כל כך נאה, נתגבר עלי יצרי ובקש להביאני לידי מעשים רעים לטורדני מן העולם" [רש"י שם]. ולהלן יבאר שהיצה"ר ביקש שיעמיק לעיין ביופיו, וראה הערה 71.

(50) "כך אמר בעצמו" [רש"י שם], ופירושו שכך דיבר כלפי יצרו.
(51) כן אמרו גם במדרש [ב"ר כב, ו] "אין יצה"ר מהלך לצדדים, אלא באמצע פלטיא. ובשעה שהוא רואה אדם ממשמש בעיניו, מתקן בשערו, מתלא בעקיבו ["מגביה בגופו" (רש"י שם)], הוא אומר הדין דידי. מאי טעמיה, [משלי כו, יב] 'ראית איש חכם בעיניו תקוה לכסיל ממנו' ["תקותו של יצר הרע לשלוט עליו" (רש"י שם)]". וכן נאמר [בראשית לט, ו] "ויעזוב כל אשר לו ביד יוסף וגו' ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה", ופירש רש"י שם "ויהי יוסף יפה תואר - כיון שראה עצמו מושל, התחיל אוכל ושותה ומסלסל בשערו. אמר הקב"ה, אביך מתאבל ואתה מסלסל בשערך, אני מגרה בך את הדוב, מיד 'ותשא אשת אדוניו וגו" [שם פסוק ז], כל מקום שנאמר 'אחר' סמוך", ומקורו בב"ר פז, ג-ד. **ולכאורה היה** יכול להוכיח עוד ממעשה זה ש"מקום עפר רמה ותולעה" שהוזכר במשנתינו מיועד לבטול כח היצר הרע, שהרי הנזיר בטל את כח יצרו על ידי שאמר לו "מה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, במי שעתיד להיות רמה ותולעה". ולפי זה גם היה יכול לומר ליצרו "מה אתה מתגאה במי שבא מטפה סרוחה", ואולי לכך כוונתו במה שאמר "בעולם שאינו שלך", כי יצירת האדם מאין מורה שהעולם אינו שלו [מפי גיסי הרה"ג ר' אריה ברגמן שליט"א].
(52) כי שערות ראשו מורות על כבודו, וכפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקי.], וז"ל: "כי גלוח הראש הוא הסרת הכבוד. ודבר זה רמוז בכתוב גם כן, שכאשר אמר ביפת תאר להסיר שמלת שביה הנאים, אמר [דברים כא, יב] 'וגלחה את ראשה'. ולפיכך מה שהוסר הרשע מכבודו נקרא 'גלוח הראש'". **ומוכיח מהמאמר** בשני אופנים שהיצה"ר מתגרה מחמת גבהות הלב; (א) רק כאשר ראה עצמו יפה ונאה התגרה בו יצרו. (ב) הואיל ומטרת היצר היא לטורדו מן העולם, ממילא מוכח מכך שהיצר מבקש לאבד את הבנוי, ולא את אשר הוא הרוס.
(53) לשון המשך הגמרא: "מאי שנא אשם נזיר טמא דלא אכל, דאתי על חטא, כל אשמות נמי לא ליכול, דעל חטא אתו. אמר ליה רבי יונה, היינו טעמא, כשהן תוהין ["כשהן מתחרטין על מעשיהן הרעים" (ר"ן שם)] נוזרין, וכשהן מטמאין ורבין עליהן ימי נזירות ["שמתחילה לא נתכוונו אלא לשלשים יום" (ר"ן שם)] מתחרטין בהן, ונמצאו מביאין חולין לעזרה ["לאו דוקא, שכל זמן שלא התירן חכם, נזירותן קיימת וקרבנותיהן חובה עליהן, אלא כעין חולין קאמר, שמתוך שאין כוונתן רצויה, אף קרבנותיהן אינן רצויין. אבל בהך גברא שבא מן הדרום ליכא למיחש להכי, שכיון שהיתה כוונתו כל כך

רצויה בתחלה, אנן סהדי שלא נתחרט" (ר"ן שם)]. וראה תוספות נזיר ד: [ד"ה לא, וד"ה עליך]. אמנם המהר"ל יבאר מהלך אחר מנין ידעינן שנזיר זה לא יתחרט מנזירותו.

(54) כמבואר בר"ן שם, והובא בהערה הקודמת.

(55) מלשונו משמע שהואיל והנזירות באה לעולם מפאת חרטה שקדמה לה, לכך אין זו נזירות שכלית ורוחנית, וכמו שיתבאר בהערה הבאה. ולפי זה יוצא שאין חשש החרטה **הסבה** שנזירות זו אינה לה', אלא **הסימן** לכך, שהואיל ואייר באדם המתחרט ומשנה דרכיו, לכך זה מורה שאייר בנזירות שאינה במדרגה גבוהה, וממילא קרבנותיו יהיו בבחינת "חולין בעזרה".

(56) ולכך אין זה "לשם ה'", כי זו נזירות הבנויה על חרטה ושנוי. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בח"א לכתובות עז: [א, קנט.], שכתב: "האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן. וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל" [הובא למעלה פ"א הערה 1338]. ובפ"ב מ"ט [לאחר ציון 1063] כתב: "כי הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי". וצרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725]. וראה למעלה פ"א הערה 1338, שנתבאר שם שהמאפיין את החומר הוא היותו בעל השתנות. וראה להלן הערה 773.

(57) הנזיר שבא מן הדרום.

(58) בכת"י כאן סלל לו דרך אחרת בביאור "לשם ה'" [וחלקו הועתק בשולי העמוד של דפוס לונדון], וז"ל: "כי זה שהיה נודר שלא יבא לידי חטא, ובזה בודאי רצון השם יתברך. אבל שנודר בנזירות מפני חטאו, אין זה נקרא לשם ה'". הרי שמבאר "לשם ה'" כמו "לרצון ה'", וכאשר הנזירות התגלגלה לעולם מחמת חטא, אין בזה רצון ה', לעומת נזירות שבאה לעולם כדי למנוע חטא. וכן משמע בספרי [במדבר ו, ב], שהביאו שם את המעשה הזה, אך סיימו שם: "ונשקתיו על ראשו, נאמתי לו כמותך ירבו בישראל **עושים רצון המקום**, ועליך נתקיים [שם] 'איש או אשה כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'". אמנם יקשה על מהלך זה קושית הגמרא "מאי שנא נזיר טמא דלא אכל, דאתי על חטא, כל אשמות נמי לא ליכול, דעל חטא אתו" [הובא בהערה 53].

(59) מבאר טעם שני מדוע אין לחשוש לחרטה באשמו של הנזיר מן הדרום, לעומת שאר נזירים.

(60) פסחים ע: "תניא יהודה בן דורתאי... והלך וישב לו בדרום", ופירש רש"י שם "וישב לו בדרום - רחוק מירושלים, שלא לעלות לרגל ויתחייב בפסח", הרי ש"הדרום" מורה על מקום רחוק מירושלים.

(61) גם אם לא יטמא, כי אף נזיר טהור מביא קרבנות בסוף ימי נזרו [במדבר ו, יג-כ, וראה ברמב"ן שם פסוק יד, והובא להלן הערה 856].

(62) אף אם יטמא וירבו ימי נזירותו, שהואיל ונכנס לנזירות זו ביודעו היטב את הקשיים שיש בדבר [שיבוא ממקום רחוק], לכך לא יתחרט מנזירותו אף אם יערמו קשיים נוספים בדרכו [כמו רבוי ימי נזירותו]. וראה הערה 65.

(63) פירוש - אין זה דומה לקושי שכל נזיר מקבל על עצמו, שיפרוש מן היין למשך ימי נזרו [וממילא היה מקום לחשוב שכל נזיר לא יתחרט כשיטמא].

(64) ולכך אין בקבלת נזירות רגילה הסכמה לקבלת הקשיים שיש בדבר, כי חושב בלבו שלא יתקשה כלל, שלא יצטער מן היין. [ואמרו (נדרים י.) שחטא הנזיר הוא "שציער עצמו מן היין". וכנראה תגלחת שערותיו של כל נזיר בסיום נזירותו (במדבר ו, יח) אינה נחשבת לקושי מיוחד].

(65) חידוש גדול יש בדבריו, והוא שכאשר אדם מקבל על עצמו דבר שידוע לו מראש הקשיים שיש בכך [כגון רבוי הדרך], מעתה לא יתחרט מכך אף שיתקל בקשיים אחרים שלא ידע עליהם מראש [כגון רבוי ימי הנזירות מחמת טומאה], וטעמא בעי לכך. והנראה, כי הסימן המובהק לאהבה הוא יכולת הנאהב לעמוד כנגד נסיונות וקשיים, וכפי שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:]: "כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות... כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים היסורים עליו אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקפה.] שהבטוי לאהבה הוא עמידה בנסיונות [הובא למעלה פ"א הערה 883]. נמצא שכאשר מקבל על עצמו דבר שיש בו קשיים, מורה בזה על אהבתו, ולכך אף אם יתרבו הקשיים אין לחשוש לחרטה מעיקרא, כי זו מהותה של אהבה שעומדת יפה כנגד הקשיים המתחדשים לבקרים. וראה להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה ותירוץ דבר] בביאור ההנהגה של "לפום צערא אגרא", שדבריו שם שייכים מאד ליסוד שמניח כאן.

(66) כתובות נט: "הבטלה מביאה לידי זימה". ובקידושין פא. אמרו "סקבא דשתא ריגלא", ופירש שם הערוך "כיון שאוכלין ושותין ובטלין ממלאכתן, מתייחדין ובאין לידי עבירה". והרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פכ"ב הכ"א כתב "יפנה עצמו ומחשבתו לדברי

תורה וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה", וראה למעלה פ"ב הערה 266.

(67) פירוש - היה אותו נזיר מביא על עצמו את גרוי היצר הרע, והיה אשם בכך, כי הבטלה אינה רק נחשבת כ"שב ואל תעשה", אלא כפשיעה, וכמו שכתב למעלה פ"ב תחילת מט"ו: "אל יפנה אל הבטלה, רק אל התורה, כי יש לפניו מלאכה גדולה לעשות, ואם יפנה אל הבטלה הרי הוא פושע נקרא לגמרי", ושם מאריך בזה. ולכך כאשר היצה"ר בא עליו מחמת הבטלה, הרי זה נחשב שהביא את היצר הרע על עצמו מחמת פשיעתו. ועוד אמרו חכמים [שבת לג.] "כל הממרק את עצמו לעבירה ["מפנה לבו לכך, ממרק עצמו משאר עסקים להתעסק בעבירות" (רש"י שם)], חבורות ופצעין יוצאין בו". וכתב שם בח"א [א, כו:] בזה"ל: "הממרק עצמו לדבר עבירה. פירש רש"י מפנה לבו לכך, ומורה דבר זה על שהוא בעצמו נפש חוטא. כי כאשר יצר הרע מגרה באדם, הרי החטא הזה חוץ מן האדם, כי יצר הרע מגרה בו. אבל מי שמפנה עצמו לדבר עבירה, הרי הוא חסר בעצמו. ולפיכך חבורות ופצעים יוצאים בו בעצמו, לפי שכל חוטא חסר הוא, שזה לשון חוטא, כמו [מ"א א, כא] 'והייתי אני ובני שלמה חטאים', רוצה לומר חסרים. ומי שהוא ממרק עצמו לדבר עבירה, הרי הוא חסר בעצמו". וראה למעלה פ"א הערות 743, 1496. ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו:] כתב: "כי המביא עצמו לידי הרהור יותר חמור בצד מה ממי שחוטא במעשה ולא בא ההרהור על ידי עצמו, מפני כי לא נקרא שהוא בעצמו רע, רק כי הוא נמשך אחר היצר הרע אשר הוא המסית את האדם. אבל המביא עצמו לידי הרהור הוא בעצמו רע... וזה נקרא 'רע' כאשר מביא עצמו לידי הרהור". וראה להלן הערה 569.

(68) רש"י שמות א, ה "ויוסף היה במצרים - והלא הוא ובניו היו בכלל שבעים, ומה בא ללמדנו, וכי לא היינו יודעים שהוא היה במצרים, אלא להודיעך צדקתו של יוסף; הוא יוסף הרועה את צאן אביו, הוא יוסף שהיה במצרים ונעשה מלך, ועומד בצדקו". הרי מה שהיה יוסף "רועה צאן אביו" מיישך שייכי לצדקת יוסף.

(69) מעין מה שאמרו [קידושין פא.] "בעלה בעיר, אין חוששין משום ייחוד", ופירש רש"י שם "דמסתפי מבעל השתא אתי".

(70) פירוש - פריקת עול מביאה לגבהות לב, כי אז האדם שם את עצמו במצב שאין למעלה ממנו דבר, וכמבואר למעלה בהערה 45. אך כאשר יש עליו מורא אביו, בזה הוא נחשב כעלול אל אביו, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"א [תרלח:], וז"ל: "כי הוא יתברך עלה לאדם, שהוא עלול. ונקרא גם כן על האבות שם עלה, ומשתתפים עם השם יתברך

בתולדות האדם. שהוא יתברך, והאב, עלה לאדם אשר הוא עלול. לכך כל השותפים בו נקראים בשם 'עלה'" [ראה למעלה פ"ב הערה 685]. ולמעלה הערה 40 נתבאר שהיצה"ר מביא לגבהות הלב. נמצא שגבהות הלב היא סבה ליצה"ר, והיא מסובבת ממנו.

(71) משמע מדבריו שהיצה"ר היה מגרה בו "שיראה יופי והדר שלו", נמצא שהיצר קדם לראית יופיו והדרו. אמנם בגמרא לכאורה מבואר להיפך, שקודם ראה את בבואתו במי המעיין, ורק לאחר מכן "פחז עלי יצרי לטרדני מן העולם" [כמובא למעלה לפני ציון 49]. וצריך לומר שיש כאן שני שלבים; בתחילה ראה בבואתו במים, ואז פחז עליו יצרו, והיצר תבע ממנו שיראה עוד את היופי וההדר שלו. וראה למעלה הערה 49, שרש"י בגמרא שם ביאר שתביעת היצר היתה "להביאני לידי מעשים רעים".

(72) ממה שהדגיש שלא פרק מעליו עול אביו ויראתו, ולכך לא הגיע לגבהות לב. ולמעלה [לפני ציון 51] כתב: "הרי לך כאשר ראה עצמו יפה ונאה מיד היה יצרו מתגבר עליו".

(73) "שיעשה מלחמה עם יצר הרע" [רש"י שם].

(74) "יום הדומיה היא יום המות, שהוא דומיה עולמית" [רש"י שם]. ובדף הקודם [ברכות ד:] פירש רש"י גם את שתי הבבות הקודמות; "אמרו בלבבכם - אמרו מה שכתוב [דברים ו, ו] 'על לבבך'. 'על משכבכם' - שנאמר [דברים ו, ז] 'בשכבך'".

(75) פירוש - במאבק הניטש בין היצה"ט ליצה"ר, יש לאדם לודא שידו של יצה"ט תהיה על העליונה. ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו:] כתב: "האדם צריך שיהיה זריז וגבור חיל לעמוד נגד יצרו". וכמו שאמרו להלן [פ"ד מ"א] "איזהו הגבור הכובש את יצרו". וכן אמרו [שיהש"ר ד, אות ד] "כל שעומד ושולט ומתגבר ביצרו קרוי גבור".

(76) פלא גדול יש כאן, שמדלג הבבא של "יעסוק בתורה" ועובר ישירות לקריאת שמע. והרי הביא את הגמרא בברכות כגירסה השנויה לפנינו [מלבד שנויים קטנים הנמצאים בעין יעקב, וכדרכו שנוקט כגירסת העין יעקב (ראה למעלה בהקדמה הערה 30, פ"א הערה 1004, פ"ב הערה 535, ולהלן הערה 654)]. ויותר מזה, שלהלן [לפני ציון 84] טרח לבאר מדוע לימוד תורה יועיל לאחר שקריאת שמע לא הועילה. והרי בגמרא מבואר להיפך, שקריאת שמע מועילה לאחר שלימוד תורה לא הועיל [וזהו הסדר שנזכר בפסוק, וראה הערה 84]. וצע"ג.

(77) לשונו בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג.]: "היצר הטוב ויצה"ר הם שני הפכים, ולפיכך כאשר נוטה ליצה"ר אינו זוכר יצר טוב, כי שני הפכים אי אפשר שיהיו בנושא אחד" [הובא למעלה הערה 39]. לכך היצה"ר מורה על השניות, וכמבואר בהמשך דבריו.

והשניות היא כלפי האדם, שנערך בו מאבק בין כחות הפכיים. אך בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב.] ביאר שהשניות היא כלפי הקב"ה, שכתב: "יצר הרע מסלק את האדם מן השם יתברך כאשר נמשך אחר היצר הרע, וכאילו יש לו אלוה אחר לגמרי אשר בו נבדל מן השם יתברך... כי היצר הרע הוא השניות, כמו שהתבאר אצל אם רואה אדם שיצרו גובר עליו יקרא קריאת שמע". הרי שביאר את השניות שיש ביצה"ר שהיא כלפי הקב"ה, וצירף לזה את המאמר שלפנינו. וי"ל בזה. והנראה שדבריו כאן זקוקים לדבריו בנתיב כח היצר, שכתב כאן בהמשך ש"מצד השם יתברך אשר הוא אחד, אין ראוי להיות נמצא היצר הרע". והיה עדיין מקום לשאול, שנהי שאחדות ה' מחייבת שלא יהיו לאדם כחות הפכיים ומחולקים בדמות יצר טוב ויצר הרע, אך מדוע היצר הרע הוא הנדון כשניות, ולא היצר הטוב. ועל כך חייבים אנו לומר שהואיל והיצה"ר מסית את האדם כנגד הקב"ה, בעל כרחך שבו נמצאת השניות, ולא ביצר הטוב. והרי על כך אמרו חכמים [שבת קה:] '"לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר' [תהלים פא, י], איזהו אל זר שיש בגופו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". הרי היצה"ר נדון כ"אל זר", והטעם לכך הוא שהיצה"ר אינו סתם "זר", אלא "**אל** זר", שמסית את האדם נגד הקב"ה. ונקודה זו ממש מבוארת בדרשת שבת הגדול, וכמובא בהערה הבאה.

(78) לשונו בדרשת שבת הגדול [קצח:]: "היצר הרע עצמו קראו חז"ל [שבת קה:] 'אל אחר', כמו שכתוב [תהלים פא, י] 'לא יהיה בך אל זר', איזהו אל זר שיש בגופו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע. והוא נקרא 'אל זר'. וכך אומר במסכת ברכות... אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו, יקרא ק"ש. ומה ענין ק"ש ליצרו, אבל פירוש זה כי היצר הרע הוא עבודת אלילים באדם, כי ראוי היה שיהיה היצר טוב בלבד, אשר הוא מביא לעבודת השם יתברך. אבל יצר הרע הוא שניות ליצר טוב, ומביא לידי שניות, ונקרא עבודת אלילים. וכאשר יקרא ק"ש, ויהיה דבק באחדותו יתברך, יהיה מסלק השניות, הוא יצר הרע". ובנתיב כח היצר פ"ג [ב, קכז:] כתב: "מה ענין קריאת שמע לסלק יצר הרע. אבל הפירוש הזה... כי לכך יקרא ק"ש, כי השם יתברך שהוא אחד מסלק היצר הרע, ואם כן לא נשאר רק היצר הטוב. ומורה על שהשם יתברך אחד, והוא יתברך טוב הגמור בודאי... אבל כאשר היצר הרע בעולם, כאילו ח"ו אין השם יתברך אחד". ובח"א לסנהדרין מג: [ג, קנט.] כתב: "שהיו המינים אומרים שאי אפשר שיהיה התחלה אחת יוצא ממנו הטוב והרע, ולכך אמרו שיש כאן ב' התחלות, האחת התחלה לטוב, והשני התחלה לרע. וכאשר יש בעולם יצר הרע, שהוא כנגד יצר הטוב, נראה שיש כאן ב' התחלות ח"ו. ולפיכך אמרו בפ"ק דברכות, אמר רבי לוי בר נחמני אמר ר"ל לעולם

ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע [מביא המאמר שם]... כי הש"י הוא אחד, ומפני שהוא אחד מסלק היצר הרע, עד שאין שניות, הוא הרע. שהיו אומרים המינים שיש כאן עוד התחלה לרע, ולא נשאר רק היצר טוב, וזה מורה על שהש"י אחד שהוא טוב הגמור". **ועוד אודות** שקריאת שמע מסלקת את השניות, הנה אמרו חכמים [סוטה מב.] "אמר להם הקב"ה לישראל, אפילו לא קיימתם אלא ק"ש שחרית וערבית, אין אתם נמסרים בידם". ובח"א [ב, עט:] שם כתב: "וטעם הדבר כי זכות קריאת שמע מועיל להם לנצח, כי האחדות שהם מאמינים בו יתברך, בזה ישראל מנצחים את האומות, לפי שהם דביקים בכח אחד, שהאחד מורה על שאין מבלעדו והכל אפס, ומאחר שאין מבלעדו נמצא כי הוא גובר, כדכתיב [דברים לב, לט] 'ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלקים עמדי'". וכן הוא בגו"א דברים פ"כ אות ו. ובבאר הגולה באר השני [קס:] כתב: "כאשר האדם מתדבק באחדותו יתברך, האחדות שלו מבטל כח המזיקים, שאין בהם רק השניות", וביאר לפי זה מאמר חכמים [ברכות ה.] שהקורא קריאת שמע על מטתו כאילו אוחז חרב של שתי פיות להרוג את המזיקין [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 217]. וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [שפ:]. ועוד אמרו חכמים [ברכות טו:] "כל הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנום". וכתב על כך בנתיב העבודה פ"ט [א, קג.]: "כי דוקא ראוי זה לקריאת שמע כאשר מקבל עליו מלכותו מלכותו ואחדותו יתברך [ברכות יג.]. וידוע כי הגיהנום נברא ביום שני, והשני הוא הפך האחד. וכאשר קורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה... דבר זה מבטל כח הגיהנום שנברא ביום ב'".

(79) מה שהוסיף תיבת "לגמרי" על לשון הפסוק, יוסבר על פי דבריו בנתיב העבודה פ"ז [א, צח.], שכתב: "והוא יתברך ה' אחד מצד עצמו, וזה יהיה נגלה לעתיד, שאז יהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם המיוחד [צפניה ג, ט]. אבל בעולם הזה אין נראה אחדות השם הזה, רק לעתיד, דכתיב [זכריה יד, ט] 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'". ובנתיב כח היצר פ"ג [ב, קכח.] כתב: "בודאי השם יתברך בעולם הזה הוא אחד, רק מפני שיצר הרע בעולם, ויצר הרע על ידו הפורעניות בא אל העולם, ולפיכך לא נראה אחדותו כאשר יש רע בעולם". וכן הוא בגו"א דברים פ"ו אות א, תפארת ישראל פ"ל [תנז:], נצח ישראל פמ"ב [תשכז:], ח"א לסנהדרין מג: [ג, קנט.]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 212.

(80) אודות שהיצה"ר יסתלק לגמרי לעת"ל, כן כתב כמה פעמים בנצח ישראל, וכגון בתחילת פ"נ [תתי.] כתב: "כבר בארנו, כי אף למאן דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות [ברכות לד:], שאין דעתו לומר שלא יהיה דבר יותר רק

שלא נהיה אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים ולא יותר, כי דבר זה אין לומר כלל. אבל לא יהיה העולם מוטבע בחומרים כאשר הוא עתה, ויסתלק היצר הרע מן האדם, ויטו הבריות לב אחד לעבוד את יוצר הכל". וכן הוא שם פל"ז [תרצ:], ושם הערות 49, 62. וכתב שם בפמ"ו [תשעה.]: "בימי המשיח יסולק יצר הרע, וכדכתיב [דברים ל, ו] 'ומל ה' אלקיך את לבבך וגו'", ושם הערות 48, 67. ובסוף דרשת שבת תשובה [פה.] כתב: "עשו וזרעו הן הן יצה"ר של ישראל, ובבטול האומה הזאת מן העולם אז יתבטל יצה"ר מישראל".

(81) אף בעולם הזה כאשר דבק באחדותו יתברך באמצעות קריאת שמע. ונראה להטעים ענין זה של קריאת שמע כדביקות באחדותו יתברך, שאין קריאת שמע בגדר מצוה רגילה, שהרי אומרים בתחנון של שני וחמישי "אם אין בנו צדקה ומעשים טובים, זכור לנו את ברית אבותינו ועדותינו בכל יום ה' אחד". וכי אין עדותינו בכל יום בגדר "צדקה ומעשים טובים", ומה שייך לומר ש"אם אין בנו צדקה ומעשים טובים" עדיין יזכור קריאת שמע של ישראל. אלא שאין קריאת שמע בגדר מעשה מצוה, אלא היא קשורה למהותם של ישראל, שמהותם [ולא מעשיהם] מורה על אחדותו יתברך. אך לא במעשה תליא, אלא שכך היא מציאותם של ישראל, ו"מציאות" אינה "מעשים טובים". לכך אע"פ שישראל קוראים את השמע, מ"מ אין קריאה זו נגדרת כ"מעשים טובים", כי המדובר כאן הוא במהותם ומציאותם של ישראל, ולא במעשיהם של ישראל. ודייק לה, שדוקא בהקשר זה קריאת שמע מתכנת בשם "עדותינו" ["ועדותינו בכל יום ה' אחד"]. והטעם הוא, כי אין הגדת העדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים גרידא, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, על ידי העדים. וכפי שכתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה והוא עד]: "יש לך לדעת ענין העדות, שאל תאמר כי ענין העדות שצריך שידע הדיין המעשה, ואם אין עד, לא ידע המעשה. שא"כ למה 'אין עד נעשה דיין' [כתובות כא:], הרי הדיין יודע... אלא אין הדין חל רק כאשר הדבר הוא נגלה בפועל לפני הדיין... והעד הוא שמוציא הדבר לפועל לפני הדיין, עד שיוכל לדון הדיין. ולפיכך אין עד נעשה דיין, שהרי צריך שיוציא הדבר אל הפועל לפני הדיין, ואם העד נעשה דיין, לא הוציא אחר העדות לפועל לפני הדיין, שיהיה הדין חל. ולכך, אף אם [הדיין] ידע הדבר, כיוון שלא הוציא העד העדות לפועל לפני הדיין, אין כאן דין". הרי שאין הגדת העדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, מציאות המעשה משתקפת בעדים. שבראייתם חדר המעשה אל תודעתם, ועל ידי הגדתם מתגלה התרחשות המעשה כלפי חוץ. נמצא אין הבית דין דן על פי ידיעה, אלא על פי ראיה. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 56,

שהובאו שם דברי האבני נזר [אהע"ז ח"א סימן קא], שכתב שכאשר הב"ד שומעים מעדים שראו המעשה, חשוב הדבר כאילו ראו הב"ד בשעה ששמעו העדות. ולכך אע"פ שאחדות ה' תתגלה לגמרי רק לעתיד לבא, מ"מ גם בתוך העוה"ז אחדות זו חלה על ישראל כאשר הם מעידים על כך, וזהו באמצעות קריאת שמע. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [יומא סט:] "למה נקרא שמן 'אנשי כנסת הגדולה', שהחזירו עטרה ליושנה. אתא משה אמר 'האל הגדול הגבור והנורא' [דברים י, יז]. אתא ירמיה ואמר, נכרים מקרקרין בהיכלו, איה נוראותיו, לא אמר נורא. אתא דניאל אמר, נכרים משתעבדים בבניו, איה גבורותיו, לא אמר גבור. אתו אינהו ואמרו, אדרבה, זו היא גבורת גבורתו, שכובש את יצרו, שנותן ארך אפים לרשעים. ואלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקב"ה, היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות". וכתב על כך הפחד יצחק פסח, סוף מאמר ס, בזה"ל: "אם כן יפול לב האדם עליו כיצד אפשר לנו לקבוע בתפלה את שבח האחדות, הלא מפורש שנינו כי הנהגת ההשגחה לפי התאר של 'אתה אחד' היא הנהגת ה'יום ההוא' [זכריה יד, ט], והנהגת ה'יום הזה' אינה לפי בחינת תאר האחדות... בנוגע לתואר האחדות לא היה גם בתחלה מקום לשאלה מעין 'איה גבורותיו'. כי אחדותה של כנסת ישראל בעצם הנהגת ה'יום הזה' הוא שרש לגילוי שלמות תאר האחדות בהנהגה של ה'יום ההוא'. ואם בנוגע לתוארים של 'גבור' ו'נורא' הוצרכנו לחידושם של אנשי כנסת הגדולה כי 'הם הם גבורותיו', הנה בנוגע לתאר האחדות, ברור הוא כי אחדותה של כנסת ישראל הנראית לעינינו, היא היא הדוגמא לשלמות הנהגת האחדות של העתיד בעצם הנהגת ה'יום הזה'".

(82) כמבואר למעלה הערות 77, 78. ומדבריו כאן מבואר שלעת"ל תתגלה אחדות הקב"ה לגמרי, ולכך יבוטל אז היצה"ר. נמצא שאחדות הקב"ה היא הסבה, ובטול יצה"ר הוא המסובב. אמנם בדרשת שבת הגדול [קצח:] כתב לאידך גיסא, וכלשונו: "כי אימתי יהיה ה' אחד ושמו אחד, כשיסלק יצר הרע מן העולם... ולפיכך לעתיד, בסלוק יצר הרע מן העולם, אז לא יהיה שום שניות, ואז יהיה ה' אחד לגמרי". הרי שבטול היצה"ר הוא הסבה, ואחדות הקב"ה היא המסובב. ויל"ע בזה. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [צט.], ושם הערה 211, ונצח ישראל פכ"ח [תקעא:], ושם הערה 65.

(83) פסחים נ. "'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד' [זכריה יד, ט], אטו האידנא לאו אחד. הוא אמר רבי אחא בר חנינא, לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הזה על בשורות טובות אומר 'ברוך הטוב והמטיב', ועל בשורות רעות אומר 'ברוך דיין האמת', לעולם הבא כולו 'הטוב והמטיב'". וכתב על כך בח"א לסנהדרין מג:

[ג, קנט.]: "כי מה שהשם יתברך אחד הוא דוקא מצד עולם הבא, שאז נאמר 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'. ופרק אלו עוברין [פסחים נ.] 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד', אטו עד האידנא לאו אחד [מביא המאמר שם]... בארו בזה בודאי השם יתברך בעולם הזה הוא אחד, רק מפני שיצר הרע בעולם, ויצר הרע הוא השטן, שעל ידו הוא הפורעניות בא אל העולם, ולפיכך לא נראה אחדותו בעולמו. מה שאין כך לעולם הבא, שאין כאן רק טוב, וזה יורה לגמרי אחדותו יתברך".

(84) ואחדות ה' תתגלה לגמרי רק לעתיד, ולא בעוה"ז. והפחד יצחק ר"ה מאמר יא, סוף אות ג, כתב: "עצימת העינים ד'שמע ישראל' [שו"ע אור"ח סא, ה]. עצימת עינים זו היא כדרך שמעצמים את עיניו של מי שנסתלק מן העולם [זוה"ק ח"א רכו.]. כלומר ההשגה של המלכה זו של השם אחד תתגלה רק לאחר הסתלקותה של תפיסתנו בת 'היום הזה'". [מכאן ואילך יבאר ש"לכך אמר שיעסוק בתורה". וכאמור זה תמוה ביותר (ראה הערה 76), שהרי בגמרא הסדר הוא הפוך (בהתאם לסדר שהוזכר בפסוק), שקודם הובא לימוד תורה, ולאחריו קריאת שמע. וצע"ג].

(85) אין כוונתו שהדרשה "אל תקרא חרות אלא חירות" נמצאת בגמרא בע"ז [שאינה נמצאת שם אלא בשמו"ר], אלא שבגמרא בע"ז דרשו עוד דרשה המורה שעל ידי התורה נעשו ישראל משוחררים משלטון מלאך המות. ולשון הגמרא שם הוא: "לא קיבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהן, שנאמר [תהלים פב, ו] 'אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם', חבלתם מעשיכם [שם פסוק ז] 'אכן כאדם תמותון'". וגמרא זו הובאה להלן בפירושו למשנה ה, וראה הערות שם. ורש"י תהלים פב, ו, כתב: "כשנתתי לכם את התורה נתתיה לכם על מנת שאין מלאך המות שולט עוד בכם". וראה תפארת ישראל פמ"ח [תשכו.] בביאור המאמר. וראה הערה 91 בביאור הדרשה "אל תקרא חרות, אלא חירות מן מלאך המות". **אמנם צריך** ביאור, שהרי לכאורה לאחר חטא העגל נלקחה מישראל מעלה זו, וכיצד ניתן להוכיח מפסוק העוסק בלוחות הראשונות [ששייכות למדרגת ישראל קודם החטא (כמבואר בתפארת ישראל פל"ה (תקיז.)], שאף לאחר מעשה העגל התורה נותנת לאדם חירות ממלאך המות ויצה"ר. וכן אפשר לשאול על המשנה [להלן פ"ו מ"ג], שלמדו מפסוק זה הנאמר בלוחות הראשונות "שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה", וכיצד ניתן לנו ללמוד מעלותיה של תורה מהלוחות הראשונות שנשתברו. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שאף שמעלת הלוחות הראשונות אינה עתה בידינו, מ"מ הלוחות השניות הם בבחינת "מעין" של הלוחות הראשונות, שנאמר [שמות לד, א] "ויאמר ה' אל משה פסול לך שני לוחות

אבנים כראשונים וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת". לכך מעלת הלוחות הראשונות נמצאת גם בלוחות השניות בזעיר אנפין. וכן מבואר ברמב"ן ר"פ בהר [ויקרא כה, א], ובמחשבת חרוץ עמוד 116. והרי אמרו על דוד המלך [שבת ל:] שכל עוד שעסק בתורה מלאך המות לא היה יכול לו, משום "שהתורה מגינה ממות, כדאמרינן סוטה [כא.]" [רש"י שבת שם]. מוכח איפוא, שאף לתורה של הלוחות השניות יש את המעלה שהיא חירות ממלאך המות. וראה להלן הערה 858.

(86) כמו שכתב למעלה פ"ב מ"ב [תקכג.]: "כי יצר הרע הוא השטן הוא מלאך המות, כמו שאמרו בפרק קמא דבבא בתרא. והיצר הרע שנתן באדם הוא עצמו השטן והמלאך המות, שמביאים את האדם אל ההעדר והמיתה, והכל הוא ענין אחד", ושם הערה 277. וראה למעלה פ"א הערה 730. וראה גו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה לאיש], ותפארת ישראל פכ"ה [שפג:], ושם הערה 73. והואיל והתורה מביאה לחירות ממלאך המות, לכך היא מביאה גם לחירות מהיצר הרע.

(87) שאמרו שם "הקב"ה אמר להם לישראל, בני, בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין. ואם אתם עוסקים בתורה, אין אתם נמסרים בידו... ואם אין אתם עוסקין בתורה, אתם נמסרים בידו". ועוד אמרו [שם]: "תנא דבי רבי ישמעאל, בני, אם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש. אם אבן הוא נימוח, ואם ברזל הוא מתפוצץ". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפד.] כתב: "פירוש זה, כי לא יכול יצר הרע לשלוט על התורה, שהוא סדר הנמצאים אשר הם נבראים עליו. ולפיכך התורה היא תבלין ליצר הרע, שאינו יכול למשול על האדם ולהוציא את האדם עד שיצא האדם חוץ מן הסדר אשר ראוי, שזה אינו יכול. ומפני זה מעלת התורה שאין יצר הרע שולט עם התורה. ואם לא היתה התורה, שהיא רטייה ליצר הרע, שלא יוכל להוציא את האדם חוץ מן הסדר, לא היה נברא היצר הרע, שלא היה יכול האדם לעמוד נגדו. אבל התורה היא שמירה מן יצר הרע". וראה בדרשת שבת הגדול [רכ:]. ובדרוש על התורה [כא:] כתב: "התורה היא מושלת על היצר הרע, שכאשר יעסוק בה אין היצה"ר שולט בו, כדאיתא בקידושין [ל:] בני אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש. אם אבן הוא נימוח, אם ברזל הוא מתפוצץ, שנאמר [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. הרי כי האש של תורה גובר על יצר הרע, עד שאיננו יכול לשלוט בלומדיה. ולכך נתנה באש [שמות יט, יח, וראה במדב"ר א, ז], להורות כי הוא אש השולט וגובר ביצה"ר... וזהו ענין שתי הלחם שבאו עם כבשי עצרת של חמץ, מה שהרחיקה התורה בכל ההקרבות את החמץ, חוץ מבשתי הלחם בחג השבועות [רש"י ויקרא ב, יב]... ולמה א"כ באו של חמץ דוקא. אבל

טעם הדבר הוא, מפני כי החמץ הוא היצה"ר, הוא השאור שבעסה המעכב [ברכות יז.], אשר ראוי לאדם להרחיקו באמת כל עוד שיש בית מיחוש בעולם, אף בחשש רחוק מאוד שיבא על ידו לידי חטא. אמנם כאשר אין לחוש כלל אין להרחיקו. לכך ציוה השם להקריב חמץ, שהוא היצה"ר, בעצרת, הוא יום מתן תורה, ולא זולתו. כי התורה איננה מניחתו לשלוט באדם. כדאמרינן בקידושין [ל:] תנו רבנן, 'ושמתם' [דברים יא, יח] סם תם, נמשלה התורה כסם חיים. משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה, והניח לו רטיה על מכתו, ואמר לו בני, כל זמן שרטיה זו על מכתך אכול מה שהנאתך, ושתה מה שהנאתך, ורחוץ בין בחמין בין בצונן, ואין אתה מתייירא. ואם אתה מעבירה, הרי היא מעלה נומי. כך הקב"ה אמר להם לישראל, בני בראתי יצה"ר, ובראתי לו תורה תבלין. ואם אתם עוסקים בתורה, אין אתם נמסרים בידו, שנאמר [בראשית ד, ז] 'הלא אם תטיב שאת'. ואם אין אתם עוסקים בתורה, אתם נמסרים בידו, שנאמר [שם] 'לפתח חטאת רובץ'... ואם כחו של יצה"ר גדול, כחה של תורה יותר גדול". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.] כתב: "הכלל הוא, כי כאשר האדם עוסק בתורה, הוא נשמר מן יצר הרע עד שאינו בא לידי חטא, כי על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך, ואיך יבא לידי חטא", וראה להלן הערות 177, 2026.

(88) ולמדים אנו מכך שכאשר נבראה האשה, נבראה השטן עמה [ב"ר יז, ו].

(89) לשונו למעלה בהקדמה [כא.]: "והטעם הוא, כי האשה היא נמשלת לחומר, אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה, שהוא השטן [ב"ב טז.], ודבר זה יתבאר לקמן, ואין כאן מקום זה, אבל הוא דבר ברור". ולמעלה פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "וכמו שאמרנו למעלה בהקדמה כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, שהרי מבראשית עד שנבראת האשה לא כתיב סמ"ך, וכשנבראת האשה כתיב סמ"ך, ללמד לך כיון שנבראת האשה נברא השטן עמה. ופירוש ענין זה כמו שאמרנו, כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה. וכיון שהאשה יותר חמרית, נברא השטן עמה, שהשטן הוא מלאך המות, הוא הכח אשר ממנו העדר של הנבראים, כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר, שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר. וזה כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, והיינו בערך מעלת האיש, כי האיש הזכר הוא יותר במעלה, והאשה בערך מעלת האיש דבק בה החסרון וההעדר".

(90) ראה הערה קודמת. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון". ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אשר דבק בחומר ההעדר", ושם הערה 18, שם פמ"ח הערה 68. וכן למעלה פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור...

כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע, ובארנו זה בהקדמה... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור - הוא טוב לגמרי", ושם הערה 377. ולמעלה פ"ב מ"ז [תרטו.] כתב: "וזה אמרו מרבה בשר מרבה רמה. פירוש הבשר הוא גוף האדם בעצמו. והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש רמה הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה, כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. וגם אין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד... רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה, וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם". ולהלן פ"ד מי"א [ד"ה ואמר אחד] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה". ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 329, ולמעלה בהקדמה הערה 76, שם פ"א הערות 731, 896, 1360, ושם פ"ב הערות 277, 386, 698, ולהלן הערה 892.

(91) אודות שהתורה היא מסולקת לגמרי מן החומר, כן כתב באור חדש [קמח:], וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן הש"י מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טז] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי" [הובא

למעלה בהקדמה הערה 18, וראה להלן הערה 625]. **ובתפארת ישראל** פמ"ז [תשכז.] הביא מדרש זה ["חירות מן מלאך המות"], וכתב לבאר: "ביאור זה, כאשר נתן השם יתברך להם התורה השכלית, אשר השכל נבדל מן החומר, אשר דבק בחומר ההעדר. ואין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר. ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם גם כן אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות... וכאשר נתנה תורה לישראל, אשר התורה אין לה צירוף וחבור כלל אל החומר, ולכך נקראה בשם 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא כח ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות אשר נקרא בשם 'אור'... הביא ראיה דכתיב [שמות לב, טז] 'והמכתב מכתב אלהים חרות על הלוחות', ודרשו 'אל תקרי חרות, אלא חירות'... הפרש יש בין שכל האדם לתורה השכלית, כי אף שהאדם נמצא בשכלו ציור הדברים, אין דבר זה כמו שהוא ציור השכל בתורה. כי ציור שכל האדם מפני שהוא בחומר, אי אפשר שיהיה שכל ברור, שהרי הוא בחומר. ומפני זה נאמר 'חרות על הלוחות', והיה המכתב בשני עבריהם [שמות לב, טו], כמו שאמרו רבותינו ז"ל [שבת קד.] מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים. כי זה מורה על שכל ברור, ויש ציור וחקיקה גמורה, עד שהם כתובים משני עבריהם... ולכך דרשו 'אל תקרי חרות אלא חירות'. כי דבר זה בעצמו מה שציור השכלי שבתורה הוא שכל ברור, במה שהוא נקי מסולק מן החמרי לגמרי, ואינו כמו שכל האדם שהוא עומד בחומר. ומפני זה מסולקת התורה מן החמרי, אשר בו דבק ההעדר, והוא חירות מן ההעדר, שהוא מלאך המות, שההעדר הוא דבק וכרוך בחומר, ודבר זה מבואר", וראה להלן הערות 790, 857, 891, ולהלן פ"ו מ"ג [ד"ה ומה שאמר] בביאור הדרשה "אל תקרא חרות, אלא חירות".

(92) לשונו בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב.]: "מעלת התורה שעל ידי התורה מסולק מן האדם היצר הרע, שהוא פחיתות האדם. וכאשר מסולק מן האדם הפחיתות הזה, שהוא היצר הרע, אז נשאר האדם במדריגת המלאך לגמרי, כאשר מסולק מאתו יצר הרע, וכאילו היה האדם כולו שכלי. וזה שאמר [קידושין ל:] אם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש. קרא היצר הרע 'מנוול', מפני שיצר הרע הזה הוא הפחיתות הדבק באדם, ולפיכך נקרא מנוול. ואם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש, כי אין היצר הרע רק מצד החסרון הדבק באדם, ואילו התורה היא תמימה בלי חסרון, ואין חסרון מצד התורה כלל. ולפיכך מה שהאדם יש לו חבור אל התורה, מצד הזה אין היצר הרע שולט באדם...

ובכל דבר נחשב האדם חסר, חוץ על ידי התורה נחשב האדם שלם. וכאשר האדם שלם, מסולק מן יצר הרע, שהוא בא בשביל חסרון שהוא באדם". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשנד.]. וראה להלן הערה 856.

(93) אודות שהיצר הרע דבק בגוף, כן כתב למעלה פ"ב מי"ד [תשצא.], וז"ל: "יצר הרע דבק בגוף, וראיה לזה שאף בבהמה גם כן איכא יצרא". ולמעלה בהקדמה [לז:] כתב: "דבר זה מחמת יצרו שבגופו, שהוא מתאוה לתאותו ולהנאתו מחמת חומרו הרע... וכל זה מתיחס אל הגוף". ואודות שהיצה"ר נמצא בגוף, כן אמרו [שבת קה:] "מאי קראה 'לא יהיה בך אל זר' [תהלים פא, י]... איזהו אל זר שיש **בגופו** של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ובגו"א דברים פכ"ה אות ג [ד"ה אמנם] כתב: "ובגוף הוא החטא, שבו היצר הרע", ושם הערה 14. ובתפארת ישראל פט"ז [רמו:] כתב: "וכבר אמרנו כי גופו, שבו יצרו", ושם הערה 73. וכן חזר וכתב שם בפנ"ז [תתצו:], ושם הערה 44. וכ"ה בגבורות ה' פמ"ו [ריש קעט.], נתיב התורה פ"ט [א, מא:], נתיב העבודה ס"פ ח [א, קב:], ובח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פב:] כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכ"ה בח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. וראה נצח ישראל פי"ט [תיז.], ושם הערה 29 [הובא למעלה פ"ב הערה 1519]. וראה למעלה פ"ב הערות 282, 1552, 1566, ובסמוך הערה 121.

(94) "כי עפר אתה ואל העפר תשוב" [בראשית ג, יט]. ואמרו [ברכות יז.] "עד שלא נוצרתי איני כדאי, ועכשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרתי, עפר אני בחיי, קל וחומר במיתתי ["עפר אני" (רש"י שם)]". ומדגיש זאת כאן, כי העפר מורה על השפלות האדם, וכמו שאמרו [מגילה טז.] "אומה זו משולה לעפר ומשולה לכוכבים; כשהן יורדין, יורדין עד עפר, וכשהן עולין, עולין עד לכוכבים". ובגו"א במדבר פכ"ג אות י כתב: "עפר, שהוא דבר שפל", ושם הערה 49.

(95) צרף לכאן דברי הירושלמי קידושין פ"ד הי"א "אין יצר הרע מצוי בבית הקברות".

(96) כמו שהביא למעלה את הגמרא בב"ב טז., וקודם לכן אמרו שם בגמרא על השטן "יורד ומתעה, ועולה ומרגיז, נוטל רשות ונוטל נשמה", ופירש רש"י שם "יורד למטה ומתעה את הבריות לחטוא, ועולה למעלה ומרגיז את חמת המלך בהשטנותו, נוטל רשות להרוג את החוטא, מכיון שנתנו רשות".

(97) קהלת ח, ח "ואין שלטון ביום המות". ובח"א לב"ב טו. [ג, סח:] כתב: "כליון כוחו הוא התחלת מיתתו, ושייך לומר 'וימת'".

(98) בכת"י כתב משפט זה כך: "כי כל ענין יצר הרע לאבד את האדם, וכאשר יש לפניו יום המיתה, שהוא אבוד מן העולם הזה, אז מסתלק ממנו יצר הרע". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] הביא מאמר זה, וכתב : "ומה ענין יום המיתה לזה שיבטל בזה יצר הרע. אבל הפירוש הוא כי היצר הרע שהוא מגרה באדם לבטל את המציאות כאשר אמרנו, וכאשר יזכיר לו המיתה, שהוא בטול האדם, אין כאן עוד יצר הרע". ובדרשת שבת הגדול [קצז.] כתב: "כמו שאמר עקביא 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון'. כי יצר הרע גובר באדם כאשר יש לו רצונו בתאות לבו, אבל כאשר האדם הפך זה, שיש לפניו יום המיתה אז אין גובר עליו... כי יצר הרע אינו שולט רק מצד הבריאה, שהרי כתיב [בראשית ד, ז] 'לפתח חטאת רובץ', משיצא מן הרחם אל העולם חטאת רובץ [סנהדרין צא:]. וממילא כשמזכיר לו יום המיתה, שאין יצר הרע, אז מסתלק יצר הרע", וראה הערה 107.

(99) לשונו שם [תקכ:]: "מה שאמר 'כי יגיעת שניהם משכחת עון', שתלה הדבר בעמל ויגיעה, וזה כי החטא והעון נמצא כאשר יש כאן ישיבה, ואין כאן עמל. ודבר זה רמזו חכמים בפרק חלק [סנהדרין קו.] אמר רבי יוחנן, כל מקום שנאמר בו 'וישב' אינו אלא לשון צער... ובמדרש [ילקו"ש ח"א תשעא] מפרש עוד... אין ישיבה בכל מקום אלא קלקלה... וזה כי האדם שהוא בעמל, הנה כאילו לא נמצא בפעל השלימות מצד העמל שיש לו. ומי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה, ולא ימשוך אחר זה חסרון. אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה, וימשוך אחר דבר זה העדר וחסרון, כי אין השלמת דבר בעולם שאין דבק בו חסרון, ולפיכך ימשוך חסרון והעדר אחר זה. ואין דבר זה דומה כאשר האדם בעמל וחסר השלמה, והוא עומד אל ההשלמה, כי מאחר שהוא עומד אל ההשלמה, אין דבק בו חסרון. ודבר זה רמזו בפרק חלק [סנהדרין צא:], דאמרינן שם יצר הרע מאימתי נתן באדם, ואמר שנתן בו משעה שיוצא ממעי אמו... ומעתה יקשה לך, למה דוקא משיוצא לאויר העולם. אבל יש לדעת כי טעם זה כמו שבארנו, כי יצר הרע הוא השטן הוא המלאך המות, כמו שאמרו בפרק קמא דבבא בתרא [טז.], והיצר הרע שנתן באדם הוא עצמו השטן והמלאך המות, שמביאים האדם אל ההעדר והמיתה, והכל הוא ענין אחד. ולפיכך כל זמן שלא יצא האדם לאויר העולם, שלא נשלם, והוא מתנועע אל ההשלמה, אין דבק בו ההעדר, שהוא הפך ההויה, ולא ימצאו שני הפכים ביחד. אבל תכף שננער מבטן אמו, והוא נמצא בפעל בשלימות, ואינו עומד אל הויה עוד, אז דבק בו ההעדר, שהוא יצר הרע, הוא שטן, הוא מלאך המות, שדבק בכל הנמצאים... היצר הרע נתן באדם כאשר הוא בפועל. ולפיכך כאשר

הוא בשלימות הוייתו, ונקרא אז 'יושב', ואז נאמר 'כל ישיבה אינו אלא תקלה' כמו שאמרנו". ושם מאריך בזה עוד.

(100) בנתיב כח היצר פרקים ב-ד, שביאר שם הרבה מאמרים אודות שהיצה"ר נמשך לבעלי מעלה דוקא. ושם בפ"ד [ב, קלב:] כתב: "נקרא יצר טוב 'איש מסכן' [נדרים לב:], בעבור כי זהו תכלית הטוב אל האדם, שיהיה האדם נכנע כמו העני, שכאשר האדם נכנע מקבל האדם יראת השם. אבל כאשר האדם יש לו גבהות לב אין עליו יראת שמים, ובא לכלל כל החטאים. ולכך נקרא יצר טוב 'איש מסכן'. והפך נקרא יצר הרע 'מלך' [שם], כי יצר הרע מסיתו לגבהות הלב, שדבר זה סלוק יראת השם, כדכתיב [דברים ח, יד] 'ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך'" [הובא למעלה בהערה 40].

(101) "דבת שבע" [רש"י שם].

(102) "לבי חלל - יצר הרע חלל בקרבי, ואין לו כח לשלוט בקרבי". [רש"י שם].

(103) כי חללות הלב ענינה ענוה ושפלות, שהרי לשון הפסוק [תהלים קט, כב] במילואו הוא "כי עני ואביון אנכי ולבי חלל בקרבי". והרמב"ם בהלכות מלכים פ"ב ה"ו כתב: "צוהו [את המלך] להיות לבו בקרבו שפל וחלל, שנאמר 'ולבי חלל בקרבי', ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי, שנאמר [דברים יז, כ] 'לבלתי רום לבבו מאחיו'" [ראה להלן הערה 296]. הרי שחללות הלב היא שפלות לב הסותרת לגבהות הלב.

(104) בכך מיישב את שאלתו השניה על המשנה ["וכי אם יחשוב שבא מטפה סרוחה לא יעשה עבירה, דאין זה טעם כלל שלא יעשה עבירה"]. ומיישב שכוונת הענין היא להורות על שפלות האדם מצד תחילתו, וממילא לא יגבה לבבו, ובכך ינצל מסבת החטא, שהיא המצאות היצה"ר בקרבו. **ואודות הפחיתות** של טפה סרוחה, ראה דבריו בגבורות ה' פי"ח [פג:], שכתב: "וכאשר אמרו חכמים על ענין האדם שהוא בריה פחותה בעל חומר, אמרו 'הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי חטא, מאין באת מטפה סרוחה'. הרי כי החומר הפחות שבאדם הוא מן הטפה סרוחה, שהוא המים אשר הם בלי צורה. ומעלת משה רבינו ע"ה בהפך זה, שהופשט ונבדל מפחיתות זאת הטפה הסרוחה, והיה משוי מן המים". ושם בפס"ז [שיא.] כתב: "אם לא היה נברא האדם בעל בשר ואברים פחותים, לא היה אפשר שיהיה נמצא האבר הנכבד - הראש והמוח. כי איך אפשר זה, שהרי לפי טבע ומזג האדם שנברא מטפה סרוחה, הוא דבר פחות, אין החומר הזה סובל שיהיה הכל נבחר. רק נברא האדם, והאברים הפחותים קבלו הפחות, ונשאר לאברים הנכבדים הטוב". ולהלן פ"ד מי"ז [ד"ה ואל יקשה] כתב: "נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו העוה"ז... כי האדם שנברא

מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". ובנר מצוה [קיט:] כתב: "האדם נולד ערום שלא בכבוד, היינו מפני שהגוף נבראה מטפה סרוחה, ולכך נמצא בו הגנות ונולד ערום... [אך] צדיקים הנקברים בלבושיהם דרך כבוד, וטפה סרוחה כבר הלכה ואינה נמצאת במיתת האדם, כל שכן שיעמדו במלבושיהם ולא יהיו ערומים, רק יהיה האדם כולו כבוד" [הובא למעלה פ"א הערה 1560]. ובגו"א ויקרא פ"כ אות נה כתב: "אין דבר רחוק ומאוס כגון טפת זרע". ובגו"א במדבר פט"ו אות לה כתב: "ואין דבר מאוס ושפל מן הזרע". ובדרשת שבת הגדול [רח.] כתב: "אין דבר מאוס כמו טפה של שכבת זרע". וראה להלן פ"ד הערה 1552.

(105) בכך מיישב את שאלתו השלישית על המשנה ["וכן 'לאן אתה הולך' אין סבה שלא יעשה חטא"]. ומיישב שכוונת הענין היא להורות על שפלות האדם מצד סופו, וממילא לא יגבה לבבו, ובכך ינצל מסבת החטא, שהיא המצאות היצה"ר בקרבו. **ואודות שפלות** העפר, ראה הערה 94. ואודות "רמה ותולעה", הנה נאמר [איוב כה, ו] "אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה". ובנתיב הלשון פ"י [ב, צה:] כתב: "כי התולעים בודאי הם הפסד הדבר, שכאשר הדבר נפסד יוצא ממנו תולעים". ולמעלה פ"ב מ"ז [בביאור "מרבה בשר מרבה רמה"] כתב [תרטו:]: "פירוש 'רמה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא". ובחי"א לב"ב יז. [ג, עח.] כתב: "רימה ותולעה הוא הפסד גמור, והוא שייך לגוף, ודבר זה הוא הפסד לגמרי" [הובא למעלה פ"ב הערה 697]. ובפיוט לשחרית יום הכפור אומרים "איכה מעלה רמה אבקש, ומחר תהיה רימה אחותי" [הביאו כאן האברבנאל]. וראה להלן פ"ד הערה 261.

(106) לשונו בנצח ישראל פי"א [רעח.]: "דבר שהוא על ענין שתחילתו טוב, וסופו טוב, אע"ג שבאמצע אינו טוב, נחשב כאילו היה טוב מראשיתו עד הסוף. לכך אמרו ז"ל [ב"ב קכח.] לעניין פקח ונתחרש וחזר ונתפקח, דהוי כאילו היה פקח מראש ועד סוף" [הובא למעלה פ"א הערה 452, ולהלן הערה 885]. וכן אומרים בימים נוראים "אדם יסודו מעפר וסופו לעפר" [ראה להלן הערה 145]. וכן אמרו [סוטה יד.] "תורה תחילתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים", וכתב על כך בח"א שם [ב, נח:]: "מה שהתורה תחלתה חסד וסופה חסד, הוא מפני שעיקר התורה הטוב, רק מצד האדם צריך דין ומשפט, ויותר טוב היה שלא היה מחלוקת ביניהם, ולא היה צריך לדין ומשפט. ולא היה אדם חוטא, ולא היה צריך לארבע מיתות ב"ד... הרי כל כונת התורה אינו רק הטוב והחסד, לכך התחלת התורה בחסד... והסוף גם כן גמילות חסדים". וראה בזכור למרים [למרן

החפץ חיים] פרק יג במה שכתב בביאור משנתינו. וצרף לכאן דבריו בגו"א שמות פי"א אות ז, שכתב: "כי תחלת וסוף הדבר הוא עיקר לעולם". ולכך כאשר מצד תחילת האדם וסופו אינו נחשב, מוכח מכך שהאדם "אינו דבר לגמרי".

(107) יש לעיין, כי הגמרא בברכות [ה.] ביארה שיום המיתה לכשעצמו בולם את היצר הרע, וכמו שנתבאר, ואילו עקביא בן מהללאל לא ציין את יום המיתה, אלא שהאדם הולך "למקום עפר רמה ותולעה". ומדוע לא היה סגי לומר שהאדם הולך למות, מבלי לפרט "למקום עפר רמה ותולעה". ולכאורה היה ניתן ליישב ש"יום המיתה" שאמרו בגמרא הוא עצמו "למקום עפר רמה ותולעה" שאמר עקביא בן מהללאל, וכפי שכתב למעלה [לפני ציון 94]: "יזכור לו יום המיתה, שישוב הגוף אל העפר". אמנם בשאר ספריו ביאר שיום המיתה מצד עצמו [אף ללא ההשבה אל העפר] מורה על חדלון ואפסיות האדם, וכמובא בהערה 98. ויש לעיין בזה.

(108) כפי ששאל למעלה על המשנה בשאלתו הרביעית ["כי כאשר יחשוב האדם שאינו כלום, והוא בריה פחותה, יתייאש עצמו שעל כל פנים לא יגיע אל מעלה, ויבא לידי חטא, כי יאמר נואש למעשיו"]. וראה הערה 6.

(109) אודות שהאדם נעשה בעל מעלה באמצעות המצות, כן ביאר בהרחבה רבה בתפארת ישראל פרקים ז-ט. ולדוגמה, בתוך דבריו בפרק ט [קמה.] כתב: "וכן המצות שלא נדע טעמם באיזה צד הם הצלחת נפשו ויקנה בהם הצלחה עליונה, כי כבר אמרנו כי המצות האלו ראוים אל האדם, מצד כי המצות כלם שכליות אלהיות. שכך סדר השם יתברך, לא מה שחייב שכל האדם, רק מה שסדר השם יתברך בחכמתו. ולכך הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע המשותפת [לאדם ולבעלי חיים], ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך". ובהמשך שם [קמז:] כתב: "ואיך לא יקנה מדרגה אלהית על ידי המצות, כי המצות כולם, במה שהם מצות השם יתברך על האדם, אין ספק שזה התיחסות וחבור בין השם יתברך ובין האדם, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים. ומאחר שכך הוא, איך לא נאמר מה שמקבלים ישראל מצותיו וגזרותיו עליהם, שהוא יתברך יש לו יחוס אליהם וצירוף, מצד שהם מקבלים גזרותיו אשר השכל מחייב אותם. שבזה הצד מתקרבים ומתדבקים אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מהכל, ויקנו בשביל כך ההצלחה העליונה בשביל החבור והדבוק הזה. כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך, כמו שאמר הכתוב [דברים יא, כב] 'ולדבקה בו' כאשר האדם עושה רצונו, ומקבל גזרת

המלך והוא עבדו. זהו עצמו החבור והדבוק בו יתברך, ומוציא את האדם מן החמרי, ולהיות דבק בו יתברך". ובתפארת ישראל ר"פ ד [סח.] כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה, הם מצות התורה, שבזולתם היה נשאר בכח... והם הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל עולם העליון, להושיב אותו עם המלך ה' צבאות, עין בעין" [הובא למעלה בהקדמה הערות 20, 26, פ"א הערה 998, ופ"ב הערות 119, 231, ולהלן הערה 1101].

(110) ופירש רש"י שם "הן בעוון חוללתי - ואיך לא אחטא, ועיקר יצירתי על ידי תשמיש הוא, שכמה עונות באים על ידו". ובבאר הגולה באר החמישי [מו:] כתב: "ובמדרש [ויק"ר יד, ה] 'הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי', אפילו חסיד שבחסידים אי אפשר שלא יהא בו צד אחד מעון. אמר דוד, כלום נתכוין אבא ישי להעמידני, והלא לא נתכוין אלא לצורך עצמו. הרי אף אצל חסיד שבחסידים המעשה הזה הוא לתאותו, ולכך הוא גנאי". וכוונתו להקשות, איך היות האדם עשוי מטפה סרוחה היא סבה שהאדם ימנע מעבירה, הרי דוד המלך מבאר שדוקא מפאת כן החטא מסוגל לו. וכן האברבנאל העיר מפסוק זה.

(111) לשון המלבי"ם [תהלים נא, ז, בבאור הענין]: "הן - מבאר איך מחויב הוא מצד המשפט להעביר עונו, כי האדם בטבעו... הוא מוכן אל החטא שהוא מצד התאוה, כי בחטא יחמתני אמי, בעת החימום שנולד על ידי תאות המשגל נשאר בו טבע התאוה, שעל ידי זה עלול אל החטא שהוא מצד התאוה".

(112) צריך ביאור, מה נשתנה בין שאלתו למעלה ["כי כאשר יחשוב האדם שאינו כלום, והוא בריה פחותה, יתייאש עצמו שעל כל פנים לא יגיע אל מעלה, ויבא לידי חטא, כי יאמר נואש למעשיו"], לבין תשובתו כאן ש"אדרבה, בשביל שבא מטפה סרוחה יעשה מצות ויקנה לו מעלה, ולא ישאר בשפלותו", והרי יש כאן סברות הפוכות לגמרי. ויש לומר, שבשאלה הוא הבין שהאדם נמצא בתוך מגבלות חסרונותיו ["מאין באת ולאן אתה הולך"], ואינו יכול לפרוץ מעבר למגבלות אלו. אך בתשובה מתחדש שכוחם של מצות אינו רק לשפר את האדם, אלא לעשותו בריה חדשה, וביחס לבריה חדשה זו שצומחת ועולה מתוך מעשה המצות אין מגבלות אלו כ"כ מעכבות, כי זהו מעין תחיית המתים של הולדה חדשה, שאינה באה יותר מטפה סרוחה, אלא פנים חדשות באו לכאן. ואע"פ שאי אפשר להתנער לגמרי מחסרונות אלו, וסוף אדם למיתה מחמת שהוא שבא מטפה סרוחה [כמבואר להלן הערה 126], אך עם כל זה אין מקום ליאוש ולנפילת פנים כאשר בידי האדם ניתנת האפשרות להתרומם מעבר לחסרונותיו על ידי עשיית מצות.

וכן בגו"א בראשית פ"ו אות טז כתב:"כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים... ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה" [הובא למעלה פ"א הערה 1827, ולהלן הערה 1239]. **אך עדיין** קשה, שיוצא לפי דבריו כאן ש"מאין באת מטפה סרוחה" היא סבה שהאדם יעשה מצות ["בשביל שבא מטפה סרוחה יעשה מצות ויקנה לו מעלה ולא ישאר בשפלותו" (לשונו כאן)], ולא רק סבה שיפרוש מן העבירות, אך א"כ מדוע עקביא בן מהללאל לא אמר גם [תהלים לד, טו] "עשה טוב", ורק אמר "סור מרע" [כמבואר למעלה בהסברו הראשון אודות היחס שבין דברי עקביא לרבי (למעלה פ"ב מ"א, וראה כאן הערה 25), שרבי ביאר כיצד לעשות טוב, ואילו עקביא בן מהללאל ביאר כיצד לסור מן הרע]. ויש לומר, כי עשיית הטוב נאמרה כאן באופן של "אף על פי"; אע"פ שהאדם נברא מטפה סרוחה, עם כל זה יש בידו את האפשרות לעשות מצות ולקנות מעלה גדולה, ולא להשאר בשפלותו. אך אין כאן סבה ישירה לעשיית טוב, אלא סבה ישירה לפרישה מן העבירה.

(113) המשך הפסוקים שם [פסוקים ב, ג] "כציץ יצא וימול וגו' אף על זה פקדת עינך ואותי תביא במשפט עמך". וביאר שם המלבי"ם בבאור הענין "האדם שהוא פחות וגרוע מצד שני קצות חייו, כי מצד קצהו הראשון הוא ילוד אשה, נולד מטפה טמאה וניזון מדם הנדות, עובר במעבר השתן מקום טומאה וגיעול, ומצד קצהו האחרון הוא קצר ימים... הלא הענף מתדמה תמיד אל שרשו, והצמח מתדמה אל זרעו שצמח ממנו, וא"כ האדם שנולד מטמא כי הוא ילוד אשה מזרע ודם הנדה שהוא דבר טמא, איך יוכל להפך טבעו שלא יהיה אחד עם פחיתות שורש מולדתו ומקבת בור נקרתו, והוא א"כ עלול לטומאה מלידה ומבטן ומהריון", ומשמע מכך שדוקא מפאת היותו ילוד אשה, לכך אין להעמידו במשפט על עבירות שעשה, ואיך עקביא בן מהללאל מבאר להיפך, שדוקא מפאת כן יפרוש מן העבירה. וכן הקשה האברבנאל [הובא למעלה בהערה 6]. ופסוקים אלו הובאו כאן בביאור הגר"א למשנה.

(114) נראה להטעים את לשונו שכתב "**חס ושלום** שיהיה זה התנצלות שיחטא האדם", כי בשאר מקומות ביאר שהיות האדם בעל חומר היא גופא הסבה לקשר שיש בין האדם להקב"ה ולתורה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ח [תכג.], וז"ל: "כי האשה הכנה לתורה, כי האשה נותנת לבן החומר, וכאשר תתן לו חומר טוב, הוא בעל תורה ושכל זך" [הובא למעלה פ"ב הערה 1074]. וכן אמרו למעלה [פ"ב מ"ט] שמעלתו של רבי יהושע היא "אשר יולדתו", שזכה לקבל מאמו חומר טוב, שהוא נושא לכח הנפשי, וכמבואר שם [תרצב:]. ובגבורות ה' פס"ו [שה:] כתב: "ויש לשאול, הנה השמים כסאו

והארץ הדום רגלו [ישעיה סו, א], ויהא שכינתו בעליונים, ולמה בחר לשכון בתחתונים... למה צריך בתחתונים שהם עפר רימה ותולעה... כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עילת הכל, רצונו בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול. נמצא, כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור. וזה הוא החבור הגמור גם כן, כאשר המקבל חפץ ומשתוקק אל המשפיע שיקבל ממנו, והמשפיע חפץ ומשתוקק להשפיע. והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון [סוכה ה:], וכתיב [שמות כה, כ] 'ופניהם איש אל אחיו'" [הובא למעלה פ"ב הערה 382, וראה להלן הערות 181, 808]. ואם נבאר שהיות האדם "ילוד אשה" היא הצדקה לחטאיו, הרי בזה אנו מבטלים את הבסיס הקיים לקשר שבין עליונים לתחתונים.

(115) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות טו [ד"ה אמנם]: "כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסד:] כתב: "כי אי אפשר שיהיו התחתונים עומדים בדין". ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "כי התחתונים הם בעלי גשם ובעלי חומר, ואין עמידה לחומר במשפט, לפי שהמשפט הוא שכלי, ואין עמידה לגשמי". ובתפילת שחרית ליום ב' של ר"ה אומרים "ואיך יצדקו קרוצי גושיו במשפט". וראה למעלה פ"ב הערה 1657. **ומעתה הולך** לבאר תשובה שניה על השאלה הרי האדם עלול להגיע ליאוש אם יבהיר לעצמו את שפלותו. וראה הערה 122 בישוב זה של השאלה.

(116) כמבואר למעלה מציון 35 ו אילך.

(117) פירוש - אם הטעם של "מאין באת מטפה סרוחה" הוא סבה שהאדם לא יחטא, היה מקום להקשות שאדרבה, זה גופא סבה שיחטא, שיתייאש ממעשיו, וכמו שהקשה למעלה. אך לאחר שנתבאר ש"טפה סרוחה" אינה שוללת את החטא לכשעצמו, אלא שהיא שוללת את סבת החטא [היצר הרע], שוב אין מקום להקשות שיש בכך להעצים את החטא, כי בהסתלק היצה"ר ממילא אין חטאים, וכמו שמבאר.

(118) לשונו להלן פ"ד מי"א: "גורם החטא הוא החומר, ואם לא היה החומר היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל", וראה שם בהערות. ובנצח ישראל פמ"ו [תשעה.] כתב: "בימי המשיח יסולק יצר הרע... לכך אין בו חובה". ושם בתחילת פ"נ [תתי.] כתב על ימי המשיח: "יסתלק היצר הרע מן האדם, ויטו הבריות לב אחד לעבוד את יוצר הכל... שיהיו הכל צדיקים". וראה למעלה הערה 80. ואמרו חכמים [ברכות יז.]

"רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות", ופירש רש"י שם "שאור שבעיסה - יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו". ובנצח ישראל פ"ב הקדיש את הפרק כלו לבאר שהחטא מצוי בישראל רק מחמת גרוי היצה"ר, ולולא כן היו ישראל דומים לאבות הקדושים. וראה תפארת ישראל פ"א [לג:], שביאר שם שלולא היצה"ר היה אדם נמשך מעצמו אל המצות, וחלקו הובא למעלה הערה 38. והרמב"ם בהלכות גירושין פ"ב ה"כ כתב "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו שהוא שתקפו". וראה להלן הערה 161.

(119) בא לבאר כיצד שני דברים אלו ["מאין באת ולאן אתה הולך"] מביאים בפרט לסילוק היצר הרע. ולמעלה [מציון 104 ואילך] ביאר שהם מסלקים את גבהות הלב, ועתה יוסיף לבאר יותר. וראה הערה 122.

(120) כי הגוף הולך למקום עפר רימה ותולעה, והגוף הוא זה שנוצר מטפה סרוחה, כי הנשמה ניתנה לאדם על ידי הקב"ה, וכמו שאמרו חכמים [נדה לא.], שהקב"ה נותן לאדם עשרה דברים, ואביו ואמו נותנים לו עשרה דברים. וכתב על כך בגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה וציוה] בזה"ל: "עשרה דברים שנותן הקב"ה כולם נפשיים קדושים, ועשרה דברים שנותנים אביו ואמו הם כולם גופניים. כמו שמסיק שם [נדה לא.] כיון שמת האדם, נוטל הקב"ה חלקו, וחלק אביו ואמו מוטל לפניהם. כי הנפש תשוב אל האלקים, והגוף מונח". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקי.] כתב: "כי האב מוליד הבן מצד הגשמית, לא מצד השכלי, שאין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 9].

(121) כמבואר למעלה הערה 93.

(122) כי יצר הרע בא לאדם מחמת גבהותו [כמבואר למעלה הערה 40], וכאשר האדם נוכח בשפלות עצמו, מעתה מסתלק ממנו היצר הרע. ויש לעיין, מדוע כאן מוסיף שהטעמים "מאין באת ולאן אתה הולך" מבטלים במיוחד את **הגוף**, הוספה שלא הודגשה למעלה בדבריו [מלפני ציון 104 ואילך], שכתב שם: "כי כאשר מסתכל מאין בא, מטפה סרוחה, שמצד התחלת האדם אינו נחשב לכלום, ולאן הוא הולך, שמצד סופו אינו כלום גם כן... הרי מבטל גבהותו לגמרי כאילו אינו דבר", ולא ייחד כלל את הדיבור על הגוף. ונראה, שכאן בא ליישב את השאלה [הרביעית על המשנה] כיצד אמרינן שהיות האדם נברא מטפה סרוחה מונעתו מהעבירה, הרי יש מקום לומר להיפך, שהיא תביאו לידי עבירה מפאת שיתייאש ממעשיו. ולכך מיישב שאם דברי המשנה

היו מוסבים על כל קומת האדם, היה מקום לתמיה זו [שהאדם יחשוב שהוא כולו בריה פחותה]. אך הואיל ודברי המשנה מוסבים רק על חלק הפחות שבקומת האדם [הגוף], ולא על כל קומתו, לכך אין מקום שיתייאש מעצמו, כי פחיתות בחלק אחד מחלקי האדם אינה פחיתות בכלליות האדם.

(123) מהמשך לשונו משמע שמקשה כיצד אפשר לומר על הגוף שהוא פחות ושפל [מפאת שבא מטפה סרוחה], כאשר בהמשך המשנה אומרת שהגוף עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים, ובכך יש לרומם את הגוף ולהחשיבו. וכיצד אפשר להשפיל ולרומם בו זמנית.

(124) שהוא לתחיית המתים. וכן האברבנאל ביאר שהסיפא איירי לזמן תחיית המתים. וראה למעלה הערה 12 בביאור ההכרח לכך. וכן תוספות ר"ה סוף טז: כתבו "ליום הדין, כשיחיו המתים... ואע"פ שכבר נדונו אחר מיתתן בגן עדן או בגיהנם מפני הנפש, עדיין יהיה דין אחר אם יזכהו לחיי העולם הבא, שהוא קיים לעולם, ויש שכבר קבלו דינם בגיהנם, ומתוך כך שמא יזכו". וראה להלן פ"ד סוף מכ"ב.

(125) שהוא למשך חיי העולם הזה. והוא עפ"י יחזקאל ז, יג "ועוד בחיים חיתם", ופירש רש"י שם "כל ימי חייהם".

(126) אך לזמן התחיה הגוף יתנקה מהטפה סרוחה, וכפי שכתב להלן פ"ד סוף מי"ז: "כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה... ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". ובנר מצוה [קכ.] כתב: "טפה סרוחה כבר הלכה ואינה נמצאת במיתת האדם", ושם הערה 347. ולהלן פ"ד מכ"ב [ד"ה דע כי] כתב: "לתחיית המתים אפשר שיהיה האדם חי ולא ימות, כי אז אין האב ואם שיהיו סבה אל האדם, רק השם יתברך הוא יהיה סבה". וראה למעלה הערה 112. **ובזה מיישב** את שאלתו החמישית על המשנה ["ועוד, כי אם האדם הולך אל מקום רמה ותולעה, איך יתן דין וחשבון"]. ועל כך מבאר ש"דין וחשבון" אינו מוסב על זמן הקבורה [כי הוא מקום "עפר רמה ותולעה"], אלא על הזמן התחיה, שהאדם יעמוד גם עם גופו. וראה למעלה הערה 12.

(127) בא ליישב את שאלתו השביעית על המשנה ["ולשון 'מאין באת ולאן אתה הולך' שאמר, ולא 'מאין ולאין', או שהיה לו לומר 'מאן ולאן', לשון אחד"]. ולהלן יישב את שאלתו הששית [מדוע נאמר "**לידי** עבירה"].

(128) כהקדמה לדבריו, ראה בבאר הגולה באר השלישי [רצט.], שכתב: "פירוש המלה של 'אֵין' כמו [תהלים קכא, א] 'מֵאַיִן יבא עזרי', [בראשית כט, ד] 'מֵאַיִן אתם'... רוצה

לומר איה הוא דבר זה, כמו [בראשית לט, יא] 'והנה אין איש בבית', רוצה לומר איה הוא זה ["שפירושו, אפילו אם תחפש לא תמצא דבר" (לשונו בגו"א דברים פכ"ה אות יא)]... לשון 'אין' מלשון 'איה', ולשון זה משמע חפוש, איה הוא זה כאשר תחפוש אותו... הלשון משמע איה תמצא זה, אף אם תחפש. לכן דרשו [קידושין ג:, מהפסוק (שמות כא, יא) "ויצאה חנם אין כסף"] 'אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר'. שהרי לשון זה משמע איה הוא זה, שראוי שיהיה כאן. ולא יאמר לשון זה אלא אם יש כסף במקום אחר, ויאמר איה הוא כאן, כמו שהוא במקום אחר. ומזה נלמד כי יש כסף במקום אחר". וכן בגו"א דברים פכ"ה אות יא כתב: "וכן דרשינן 'אין כסף' לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר... שמשמע שיש כסף במקום אחר. שאם לא כן, לא יאמר 'איה כסף', דמשמע שראוי להיות כאן כסף כמו שיש במקום אחר, רק שכאן אצל אדון זה אין כסף. ודבר זה מובן לכל". נמצא שלשון "מאין" הוא כמו "אין", שהוא כמו "איה", שהוא לשון ששייך רק על דבר שנמצא בעולם, והשאלה היא איה מקומו. אך דבר שלא נמצא כלל בעולם, לא שייך לומר אודותיו לשון "מאין", כמו שלא שייך לומר לשון "איה" על דבר שאינו נמצא בעולם. אך לשון "אנה" [או "לאן"] הוא על דבר שאינו נמצא כלל בעולם, וכמו שיבאר]. וכן מבואר בכת"י כאן, ויובא בהערה 136.

(129) פירוש - מדובר על הליכה שעדיין לא הגיעה ליעודה וסופה, והשאלה היא לאן חותרת הליכה זו. ועיקר הנקודה הוא שמדובר על דבר שעדיין לא בא לעולם, והשאלה היא על דבר עתידי.

(130) והיא תיבת "אנה" בתוספת מ"ם המוצא בתחילתה.

(131) אלא נמצא באמצע דרכו, גם אז שייך לומר "מאין", וכמו שמצינו [שופטים יז, ט] "ויאמר לו מיכה מאין תבוא ויאמר אליו לוי אנכי מבית לחם יהודה ואנכי הולך לגור באשר אמצא".

(132) וכך אדם שנמצא בעולם הזה, שעדיין לא הגיע אל המנוחה והנחלה, מ"מ אפשר כבר לשאולו "מאין באת".

(133) נראה להגיה "לאין אתה הולך", שזו היתה שאלתו השביעית למעלה [לפני ציון 15]: "ולא אמר 'מאין ולאין'" [דמדוע יאמר על העתיד לשון מ"ם המוצא "מאין אתה הולך"]. והביאור הוא, שלשון "אין" שייך על דבר שכבר בא לעולם, ואי אפשר לשאולו ["לאין"] על דבר שעדיין לא בא לעולם.

(134) נראה להגיה "מאן באת", שזו היתה שאלתו השביעית למעלה [אחרי ציון 15] "שהיה לו לומר 'מאן ולאן' לשון אחד".

(135) כמו שכתב למעלה פ"א מי"ח [תלח.]: "כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה התנועה לצאת לפעל. וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה". ולמעלה פ"ב מ"ח [תרמו:] כתב: "אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו". הרי שתנועה ומנוחה הם תרתי דסתרי, ולכך "תנועה עדיין לא נגמרה". וראה להלן הערה 324, שגם שם ביאר שההליכה היא התנועה אל המטרה.

(136) בכת"י כאן הרחיב יותר, וז"ל: "והטעם, כי דבר שכבר נגמר, רק שאין ידוע איה הוא מקום, שייך לשון 'מאין', שהלשון הזה הוא מלשון 'איה', וכמו שהאדם שואל על זה דבר שהוא נאבד ממנו איה דבר זה, כך שואל איה הוא המקום שבאת משם, כי כבר באת משם, רק שאני איני יודע איה הוא. אבל לשון 'אנה' הוא על המקום שעדיין לא בא לשם, רק שהוא חושב ללכת לשם, ועל זה שואל אנה תלך, כלומר לאיזה מקום אתה רוצה ללכת לשם, ועל זה שייך 'אנה' על המחשבה שבאדם שהוא רוצה ללכת למקום מיוחד", והובא בהוצאת לונדון בשולי העמוד. וראה בספר השרשים לרד"ק, שורש אין.

(137) הרי שנאמרה לשון ביאה ולשון "אנה" ביחד ["אנה אני בא", ותרגם אונקלוס "לאן אנא אתי"], ומדוע במשנה אמר "מאין באת", ולא "מאן באת".

(138) כמו שפירש רש"י שם "אנה אברח מצערו של אבא", ופירושו לאיזה מקום אברח, הרי מדובר על ביאה שטרם נעשתה, והיא כמוו לשון הליכה.

(139) "מאין באת".

(140) כמו שאמר בתחילת רות רבה "'שמעה עמי ואדברה' [תהלים נ, ז], מאין זכיתם שתקראו 'עמי', מ'ואדברה', ממה שדברתם לפני בסיני ואמרתם [שמות כד, ז] 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע'". ובמדרש תהלים מזמור א אמרו "אברהם לא היה לו אב שילמדו תורה, מאין למד. תני רבי שמעון בן יוחאי, מלמד שזימן לו הקב"ה שתי כליותיו כשני רבנן והיו נובעות ומלמדות אותו חכמה כל הלילה". ובפרקי דרבי אליעזר פכ"ה אמרו "אמרו אנשי סדום, העני הזה מאין הוא חי". ואין הכוונה שם למקום. אמנם הרד"ק בספר השרשים, שורש אין, כתב: "'מאין אתם' [בראשית כט, ד], 'מאין יבא עזרי' [תהלים קכא, א], ענינו על שאלת מקום, כמו 'אנה'".

(141) לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש אן: "'אן הלכתם' [ש"א י, יד], שאלה על מקום. ובתוספת ה"א [דברים א, כח] 'אנה אנחנו עולים'. [תהלים קלט, ז] 'אנה אלך מרוחך'". אך שם הביא דוגמאות אחרות שאינן שייכות למקום, וכלשונו: "'עד אנה אשית עצות

בנפשי' [תהלים יג, ג], 'עד אנה ינאצוני' [במדבר יד, יא], עד מתי. וכן [איוב ח, ב] 'אן תמלל אלה'". וכן נאמר [שמות טז, כח] "ויאמר ה' אל משה עד אנה מאנתם לשמור מצותי ותורתי", ותרגם אונקלוס שם "עד אימתי אתון מסרבין". אך לא קשה, כי כבר כתב בתפארת ישראל תחילת פכ"ו: "כי הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבינים" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 202]. ולכך מטבע לשון האמור על מקום יכול להאמר גם על זמן.

(142) פירוש - תיבת "מקום" נאמרה במשנה ["למקום עפר וכו'"] כי זהו הנושא כאן, ולכך נאמר לשון "לאן", ולא "לאין". ואם תאמר, הא תינח שאי אפשר לומר ברישא "מאן באת, מטפה סרוחה" [כי "אנה" נאמר על מקום דוקא], אך מדוע לא נאמר בסיפא "לאין אתה הולך, למקום עפר וכו'", הרי ניתן לומר "אין" גם על מקום, וכמו שנאמר [בראשית כט, ד] "ויאמר להם יעקב אחי מאין אתם ויאמרו מחרן אנחנו", ועדיין יקשה שאלתו מלמעלה [לפני ציון 15] מדוע "לא אמר מאין ולאין" [לשונו שם]. ויש לומר, שהתנא בא להורות שסוף האדם הוא "**מקום** עפר", מקום דייקא. וכדי לחדד נקודה זו נקט דוקא בתיבות "אן" ו"מקום".

(143) זו שאלה חדשה, שלא הקשה עד כה. והיא, שהואיל ורק נאמר בבבא השלישית לשון עתיד ["ולפני מי אתה **עתיד** ליתן דין וחשבון"], מוכח מכך ששתי הבבות הראשונות אינן עוסקות בעתיד. ועל כך מעיר, הרי אין האדם עפר בחייו, ורק יעשה כן לעתיד, ומדוע לא אמר "ואתה עתיד להיות עפר רמה ותולעה". וכן במסכת כלה תחילת פרק ששי אמרו "בן עזאי אומר, כל הנותן ארבעה דברים נגד עיניו שוב אינו חוטא; מנין בא, ולאן הוא הולך, ומה עתיד להיות, ומי הוא דינו. מאין בא, מליחה סרוחה... ולאן הוא הולך, למקום חשך ואפילה. ומה עתיד להיות, רמה ותולעה. ומי הוא דינו, מלך מלכי המלכים הקב"ה", הרי שנקט לגבי רימה ותולעה בלשון עתיד ["ומה עתיד להיות"], ומדוע עקביא בן מהללאל לא נקט כן. וכן הקשה האברבנאל [ועד כאן השאלה, ומכאן ואילך התשובה].

(144) הרי הפסוק נקט שהאדם בהוה הוא עפר ["כי עפר אתה"] , שלא אמר "ועפר תהיה". וכן הגר"א כאן הביא פסוק זה, וכן את הפסוק [קהלת יב, ז] "וישב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים וגו'".

(145) בחייו, אף שיסודו מן העפר [ראה למעלה הערה 106].

(146) במותו, וכמו שכתב רש"י [סנהדרין לח.] על הפסוק [איוב לח, יד] תתהפך כחומר חותם", "לאחר מיתתו של אדם מתהפך חותם שלו לחומר". והובא בגו"א בראשית פ"א אות סז. וראה למעלה פ"ב הערה 433.

(147) אף בעודו חי, כי סופו מוכיח על תחילתו.

(148) נראה שכוונתו לאפוקי מדברי האברבנאל, שהקשה מדוע בן עזאי במסכת כלה רפ"ו אמר שיש ארבעה דברים [השלשה של עקביא בן מהללאל, ועוד שהאדם הולך למקום חשך ואפילה, והובא בהערה 143], ואילו עקביא בן מהללאל אמר שיש שלשה דברים בלבד. וכתב ליישב בזה"ל: "והשני, ולאן אתה הולך, למקום חשך ואפלה, והוא רומז לקבר. והג', שהוא עתיד להיות עפר רמה ותולעה... אבל שתי אלה, רוצה לומר מקום חשך ואפלה, ורמה ותולעה, כללם עקביא בן מהללאל באומרו 'ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה'. כי במאמר הזה רשם ענין המקום באמרו 'ולאן אתה הולך למקום'. ורשם מה יעשה ממנו, והוא רמה ותולעה. הנה אם כן בכלל דברי עקביא בן מהללאל דברי בן עזאי". ולפי זה דברי עקביא בן מהללאל [בדבר השני] מחולקים לשנים; "לאן אתה הולך, למקום", ושבעתיד יהיה "עפר רמה ותולעה". ועל כך כותב המהר"ל ש"אין לעוות הלשון", כי גם "עפר רמה ותולעה" שייכים להוה, וכמו שביאר.

(149) מה שהביא כאן את הפסוק "כי עפר אתה ואל עפר תשוב". ומשמע שמבאר את הפסוק שהואיל ולבסוף האדם ישוב אל העפר, לכך אף בעודו חי "עפר אתה". נמצא ש"אל עפר תשוב" הוא סבה, ו"עפר אתה" הוא מסובב. ובפשטות ביאור הפסוק הוא להיפך; כי מחמת ש"עפר אתה" [סבה], לכך "אל עפר תשוב" [מסובב], כי כל דבר חוזר לשרשו. ומעין מה שכתב בנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:], וז"ל: "אם היה האדם בחיים שב אל האדמה, כלומר שיהיה לו מדת העפר, שהוא השפלות והפשיטות, ומפני כך כל דבר הוא חוזר אל יסוד שלו... ואז שייך לומר עליו 'וישוב העפר אל הארץ'". ואולי יש לומר, כי הוקשה לו על הבנה הפשוטה בפסוק "כי הלא קודם שחטא גם כן היה בבחינה זו, ולא נגזר עליו לשוב למקום שממנו לוקח" [לשון האור החיים הקדוש בראשית ג, יט]. וכן באגרות וכתבים פחד יצחק, עמוד פה, כתב: "הלא העיקר הנרצה בענין הוא גזירה של שיבה אל העפר, דעד השתא לא היה עומד האדם לחזור אל העפר, ומכאן ולהבא זה הוא גורלו. ואם כן מה זה שהקדים לה לגזירה זו הענין ש'עפר אתה'. והלא גם עד עכשו היה עפר, ומ"מ לא היה בכך שום גורם ושום הכרח של חזרה אל העפר. וממילא שאין בעובדא של היות האדם מן העפר שום נתינת טעם להכרח חזרתו אל העפר". ולכך

מבאר כאן המהר"ל שהפסוק נקרא מסופו אל התחלתו; מחמת שנגזר על האדם "ואל עפר תשוב" [סבה], לכך כבר מעכשו "עפר אתה" [מסובב].

(150) שאלתו הששית על המשנה [לאחר ציון 12]: "ועוד, לשון 'לידי עבירה' שאמר, והיה לו לומר שאין אתה עושה עבירה". וכן הקשה למעלה [פ"ב מ"א] על דברי רבי, ושם כתב ליישב בזה"ל [תקה:]: "ולפיכך אמר שיסתכל בג' דברים, ולא יבא יצר הרע, כי אם יסתכל בג' דברים, ודבר זה קל לעשות, לא יבא לידי יצר הרע. וזה שאמר 'ואין אתה בא לידי חטא', ולא אמר 'ואין אתה בא לחטא', כי 'ידי החטא' נקראו כאשר יצרו מתגבר עליו [בטרם יחטא בפועל], הם הידים שהם סמוכים לעבירה, כמו 'יד הירדן' [במדבר יג, כט]. ולפיכך אמר 'ואין אתה בא לידי חטא', ולא אמר 'ואין אתה בא לחטא'". אמנם כאן אינו יכול לתרץ כן, כי כבר נתבאר למעלה [סוף הערה 39] שמשנתינו עוסקת לאחר שהיצר הרע כבר התגבר על האדם, לעומת דברי רבי שעוסקים קודם להתגברות היצר. ולכך בהכרח ש"ידי עבירה" כאן צריך להתפרש באופן אחר מהמבואר למעלה. [אך עדיין יש לשאול מדוע לא ביאר למעלה כפי שיבאר כאן.]

(151) כמו [עזרא ג, י] "על ידי דוד מלך ישראל", "כלומר במצותו ובשליחותו" [לשון הרד"ק, ספר השרשים, שורש יד, בסופו]. ובלשון חכמים [ברכות ד:] "שלא תארע תקלה על ידי", [שבת לא.] "אבדתי על ידך ארבע מאות זוז", [סנהדרין כא:] "ראוי היה עזרא שתנתן תורה על ידו", [גיטין ז.] "אין הקב"ה מביא תקלה על ידם", ועוד. ורש"י כתב [בראשית ד, כה] "נקנסה מיתה על ידך", [שם ל, כז] "על ידך באה לי ברכה", [ישעיה יז, יב] "האומה שלקה ישראל על ידה", וכיו"ב.

(152) כי הידים הם הדבר הכי חיצון שיש לאדם, וכמו שכתב בנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.], וז"ל: "כי הידים הם עוד חיצוניות יותר מכל הגוף, לפי שהידים מתפשטין לחוץ ביותר מכל האברים... וזה אמרם [שבת יד.] מפני שהידים עסקניות הם. כלומר מפני כי התפשטות הידים בכל מקום בחוץ". וכן כתב בבאר הגולה באר הראשון [לד.]. וכן המקור של הקנין יד [לסוברים שהוא קנין יד ולא חצר] כתב הרמב"ן [בשיטמ"ק כתובות לא:] שהוא מחמת שאמרה תורה בגט [דברים כד, א] "ונתן בידה", ולכך פשוט הדבר שידו של אדם קונה לו, שאם ידו אינו קונה לו, מה אם כן קונה לו. ורש"י [שמות יד, לא], כתב: "הרבה לשונות נופלין על לשון 'יד', וכולן יד ממש הן, והמפרשו יתקן הלשון אחר ענין הדבור".

(153) פירוש - שלשת הדברים האלו מונעים את האדם מסבת החטא ["לידי עבירה"].

(154) כמבואר למעלה הערות 40, 46.

(155) הולך לבאר את ההכרח מדוע אי אפשר לומר "ואי אתה בא לעבירה" [בהשמטת תיבת "לידי"].

(156) פירוש - המשנה מבארת שעל ידי ההסתכלות בשלשה דברים אלו האדם לא יבא לעבירה. ואם בלאו הכי היתה אפשרות שהאדם לא יגיע בודאות לעבירה, מנין לתלות אי הגעה זו בהסתכלות בשלשת הדברים, כאשר גם בלעדיהן התוצאה תהיה שוה. ובעל כרחך שמונחת במלים אלו ["ואי אתה בא לעבירה"] ההכרה שמן הנמנע שלא יגיע אל העבירה אלא רק ע"י שלשת דברי המשנה.

(157) ואם תאמר, מדוע לולא שלשת דברי המשנה עדיין יש בידי האדם להנצל מהעבירה, אך לא יוכל להנצל מסבת העבירה, דמאי שנא. ונראה, כי יש הרבה מעצורים אפשריים שאדם לא יעשה עבירה, ואי אפשר לומר שלולא כך וכך בודאי יעשה עבירה, כי הרשות ניתנה לאדם לפרוש מן העבירה. אך סבת העבירה [גבהות הלב] היא מתרחשת באופן דממילא, וכפי שהתבאר למעלה בהערה 45, שאף לבהמה ולתינוק בן יומו יש גבהות לב שמביאה עליהם את היצר הרע. ונמצא שהאופן היחידי להנצל מכך הוא רק לעקור ב"קום ועשה" נטיה זו על ידי שישים על לבו את שפלותו ופשיטותו. ולכך אי אפשר לומר שללא שימת לב זו בודאי יבוא לעבירה, אך ניתן לומר שבודאי יבוא לסבת העבירה, הנמצאת בכל נברא באופן דממילא. ועדיין קשה, כיצד ניתן להנצל מן העבירה אע"פ שאינו ניצל מסבת העבירה, הרי למעלה ביאר [לאחר ציון 36] שאם סבת העבירה נשארת, בודאי שלבסוף יגיע גם לעבירה עצמה, וכלשונו: "שכל זמן שלא יסור הדבר שהוא סבה אל החטא, הוא בא לידי חטא". ויש לומר, שבודאי מחמת סבת העבירה יגיע לבסוף לעבירה ממש, אך זה גופא מוכיח שאינו מגיע ישירות לעבירה, אלא עובר קודם דרך סבת העבירה, ומשם לעבירה עצמה. נמצא שיש שלב בינים שנמצא בסבת העבירה, ועדיין לא הגיע לעבירה עצמה.

(158) אולי כוונתו בזה היא, שהקב"ה לא יביא את האדם לחטא עצמו, ואין צורך להתפלל על כך. וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ב אות יח: "אין הקב"ה מטעה שום בריה, אלא הבא לטמא פותחין לו [שבת קד.], אבל אין מסייע לו", ושם הערה 57. וכן הוא בח"א לע"ז נה. [ד, נז:]. ובנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ותמיה על] כתב: "איך אפשר לומר שהשם יתברך גרם ... שיעשה חטא... ואם כן למה נענש, הרי הקב"ה גרם החטא", ושם הערה 63. ולכך בהכרח שהתפילה היא שהקב"ה לא יביא את האדם לידי סבת החטא [שלא ינסה אותו בכך], ולא לידי החטא עצמו. אמנם לפי זה עדיין יקשה המשך לשון הגמרא שם "ולא לידי נסיון, ולא לידי בזיון", ומדוע שם לא נאמר "לא לנסיון ולא לבזיון".

(159) בא לבאר מה ענינו של הדבר השלישי "ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון", לאחר שנתבאר למעלה [הערה 39] שהיצה"ר אינו משגיח בעתיד, א"כ מהי התועלת בדבר השלישי.

(160) לאחר שנותן דעתו על "מאין באת ולאן אתה הולך", שאז בטל ממנו כח היצה"ר, וכמבואר למעלה [מציון 103 ואילך, ומציון 115 ואילך].

(161) אע"פ שאמר למעלה שללא יצה"ר אין האדם חוטא, וכלשונו [לאחר ציון 116]: "כאשר אין כאן יצר הרע אל החטא, אם כן מעצמו הוא ניצל מן החטא, כי בסלוק יצר הרע אין כאן חטא כלל", זהו כל עוד שיש דין ויש דיין, אך אם ח"ו יאמר שלית דין ולית דיין, יחטא אף ללא יצה"ר, "כי למה לא יחטא".

(162) הרי שיש דין ["דין וחשבון"], ויש דיין ["לפני מי אתה עתיד ליתן"].

(163) (א) מאין באת. (ב) לאן אתה הולך. (ג) יש דין ויש דיין.

(164) כמבואר למעלה [מציון 104 ואילך], שכתב: "כי כאשר מסתכל מאין בא, מטפה סרוחה, שמצד התחלת האדם אינו נחשב לכלום. ולאן הוא הולך, שמצד סופו אינו כלום גם כן, שהרי הולך למקום עפר רמה ותולעה. וכאשר מצד תחלתו וסופו אינו נחשב, הרי מבטל גבהותו לגמרי כאילו אינו דבר".

(165) עירובין יג: "תנו רבנן, שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים, נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא. והללו אומרים, נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. נמנו וגמרו, נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרעז:] הביא מאמר זה, וביאר שמחמת שיש לאדם נטיה אל הרע, לכך נוח לו שלא נברא משנברא. נמצא שהדין וחשבון עצמו נותן תוקף למסקנת הגמרא שמוטב לו לאדם שלא נברא משנברא, כי על ידי הדין וחשבון יתברר שעונשו מרובה משכרו, ובודאי שאז עדיף שלא נברא משנברא [ראה להלן הערה 1725]. הרי הדין וחשבון עצמו מורה על בטול האדם מצד עצמו. וצרף לכאן שכאשר אדם מת אומרים עליו שהוא "נפטר", ומוכח מכך שעצם החיים הוא היותו "חייב", וזהו ה"דין וחשבון" שמוטל על עצם חייו.

(166) גם המסילת ישרים פכ"ג [בביאור דרכי קניית הענוה] ביאר שהדבר השלישי שאמר עקביא בן מהללאל [דין וחשבון] מצטרף לשני הדברים הראשונים שאמר [מאין באת ולאן אתה הולך], וכלשונו: "כי באמת כל אלה הם נגדיים לגאוה, ועוזרים אל הענוה. כי בהיות האדם מסתכל בפחיתות חומרו וגריעות התחלתו, אין לו טעם לינשא כלל, אלא ליבוש וליכלם. הא למה זה דומה לרועה חזירים שהגיע למלוך, כל עת אשר יזכור ימיו הראשונים, אי אפשר לו שיתגאה. וכשיחשוב כמו כן שבסוף כל גדולותיו

ישוב לעפר מאכל לתולעת, כל שכן שיכנע גאונו וישכח שאון גאותו, כי מה טובו ומה גדולתו ואחריתו בושת וכלימה. וכשיחשוב עוד וידמה בלבו רגע הכנסו לפני הבית דין הגדול של צבא מעלה, בעת שיראה עצמו לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, הקדוש והטהור בתכלית הקדושה והטהרה, בסוד קדושים משרתי גבורה גבורי כח עושי דברו, אשר אין בהם כל מום, והוא עומד לפניהם גרוע פחות ונבזה מצד עצמו, טמא ומגואל מצד מעשיו, הירים ראש, היהיה לו פתחון פה... הנה ודאי שלו רגע אחד יצייר האדם בשכלו האמת הזה ציור אמתי וחזק, פרוח תפרח ממנו כל הגאוה, ולא תשוב אליו עוד".

הרי שביאר ש"דין וחשבון" מוסב על העמידה של האדם החוטא מול קדושת פמליא של מעלה ["לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה"], שהיא מביאה לבטול גאות האדם. אך המהר"ל מבאר שהדין וחשבון עצמו [של שכר ועונש] הוא מביא לבטול האדם מצד עצמו כאן בעוה"ז, כי הדין וחשבון מורה שמוטב לו לאדם שלא נברא משנברא.

(167) כן מובא במדרש שמואל בשם ה"ר משה אלשקאר.

(168) כי קודם יש לעשות חשבון מעשיו, ולאחר מכן ינתן הדין על כך. ולפי הבנה זו "דין" הוא גמר הדין.

(169) רש"י [שמות כח, טו] כתב: "'משפט' משמש ג' לשונות; דברי טענות בעלי הדין, וגמר הדין, ועונש הדין, אם עונש מיתה אם עונש מכות אם עונש ממון". וכהבנת תיבת "משפט" כך היא הבנת תיבת "דין"; השואלים הבינו ש"דין" האמור במשנה הוא כמו שתי ההבנות האחרונות של תיבת "משפט", ואילו התירוץ הוא ש"דין" האמור במשנה הוא כמו ההבנה הראשונה של תיבת "משפט", שהוא התחלת הדין. אמנם ק"ק לפי תירוץ זה, שא"כ לא נזכר במשנה העונש שינתן לבסוף על פרי מעלליו, אלא נזכרו תחילת הדין והחשבון, ולכאורה העיקר חסר מן הספר. [השווה לדברי החסיד יעב"ץ, שכתב כאן על הדבר השלישי: "כי בחשבך שיש לך לתת דין וחשבון, איך תוכל להתאפק לראות ברעה אשר תמצאך ביום שידובר בך".] ואולי יש לומר, שהחשבון גופא כולל בתוכו את העונש המתבקש, ומעין מה שכתב בבאר הגולה באר השלישי [רצ.]: "כי אש יצאה מן הדין הזה, שכל חשבון הוא דין, ששמשו חכמים בלשון זה בכל מקום 'עתיד ליתן דין וחשבון'. ומן החשבון שלהם, שהוא הדין והמשפט על פי חשבון המדוקדק, אבד מלכות שלהם" [הובא למעלה פ"א הערה 1603]. וכן למעלה פ"ב מ"א [תקב.] כתב: "החשבון, הוא השכר והעונש שיבא לבסוף". ושם בהערה 183 הובאו דבריו בגבורות ה' פמ"ז [קפג:], שכתב: "שאם הוא יתברך משגיח בבני אדם ובמעשיהם, ואינו עוזב אותם, אם כן בודאי הוא משלם להם גמולם גם כן. שאין סברא לומר שיהיה הוא יתברך רואה

מעשיהם, ומשגיח, ולא יפקוד על חטאם... ולכך מן ההשגחה נמשך השכר והעונש". ועוד יש לומר, שדברי עקביא בן מהללאל אינם מכוונים לעונש, אלא מכוונים לעצם העמדת האדם לדין, שבזה נראה שיש דיין ויש דין, ושכל מעשי האדם עומדים לבחינה מדוקדקת [כשני הסבריו למעלה]. ולשם כך אין צורך להתייחס אל העונש. ובמיוחד שדברי עקביא בן מהללאל באים לעקור מן האדם את גבהות לבו [כמו שביאר], ועקירה זו תיעשה מחמת עצם העמדתו לדין, אף ללא התייחסות ישירה אל העונש [שמעתי מרבי אברהם ספרא שליט"א].

(170) ולא אמר "עתיד לקבל דין".

(171) פירוש - הדין הוא פועל יוצא דממילא ממעשיו, ולכך נכלל במעשי האדם, וכאילו האדם עושה לעצמו את הדין. והרי זו סברת [שבת עה.] "פסיק רישא ולא ימות", שאע"פ שלרבי שמעון דבר שאינו מתכון פטור מחמת שאין המעשה מתייחס אל האדם [תפארת ישראל פמ"א (תרמא.)], מ"מ כאשר התוצאה היא מחוייבת המציאות ובלתי נמנעת, אזי היא מתייחסת לאדם. ולמעלה פ"ב מ"א [תצב:] כתב: "העונש הוא מצד העבירה, לא מצד הנותן" ושם בהערה 127 הובאו דבריו בח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] שביאר לפי זה את ההנהגה של "מדה כנגד מדה", וז"ל: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן השם יתברך, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן הש"י. ויש לך להבין את זה". וברי הוא לפי"ז שהאדם הוא "נותן" הדין.

(172) כמו שכתב בח"א לב"ב יב. [ג, סו:], וז"ל: "החכם יודע העתידות גם כן, שהרי יודע ומשיג דרכי ה'. ואם רואה לפניו רשע, משיג שכך יהיה לו לעתיד, וכן כל הדברים. עד שאם הוא חכם וגדול, יכול לדעת העתידות שיבאו, יותר מן הנביא. כי אין דבר במקרה, רק הכל הוא מסודר ממנו יתברך, והוא יתברך בא ממנו בסדר השכלי, ולכך האדם שהוא חכם, יודע אף העתידות" [הובא למעלה פ"א הערה 167]. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:] כתב: "קרא את היצר טוב 'חכם' [נדרים לב:], כי יצר טוב מכריע אותו להיות רואה את הנולד בכל מעשיו... כי אם הוא חוטא, סופו ליתן דין וחשבון, ולכך לא בא לידי חטא" [הובא למעלה הערה 39]. ולכך הדין נחשב למעשה של העבריין. ויש לעיין מדוע נקט דוקא בציור של "מי שבא על הערוה". ואולי משום שסתם "עבירה" ["ואין

אתה בא לידי עבירה"] הוא עריות, וכמו שכתב בנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.]: "בכל מקום קראו חכמים הערוה 'עבירה' סתם, ולא כן שום חטא" [ושם מבאר הדבר, והובא בחלקו למעלה פ"א הערה 283]. זאת ועוד, שהר"ן בנדרים נ: [ד"ה ומן] הביא שכאשר רבי עקיבא עמד בנסיון של עריות [כאשר מטרוניתא אחת באה לפניו], "רק שחק ובכה... רקקתי על שבאת מטיפה סרוחה, בכיתי על האי שופרא דבלי בארעא". הרי ששני הדברים הראשונים שהוזכרו במשנתינו הצילו את ר"ע מהערוה [שמעתי מידידי הרה"ג רבי מרדכי קורנפלד שליט"א].

(173) שאמרו שם "אמר רבה בר בר חנה, זימנא חדא הוה קא אזלינן במדברא, וחזינן הנהו אווזי דשמטי גדפייהו משמנייהו [רבה בר בר חנה הלך פעם במדבר, וראה שם אווזין שמנים ש"נופלות נוצה שלהן מרוב שומן" (רשב"ם שם)]. וקא נגדי נחלי דמשחא מתותייהו ["נזלו נחלי שמן" (לשון המתורגמן בעין יעקב שם) מתחת האווזים, המורה על שפע רב]. אמינא להו [רבה בר בר חנה אמר לאווזים], אית לן בגוייכו חלקא לעלמא דאתי [האם אקבל מבשרכם חלק לעולם הבא]. חדא דלי גדפא ["הגביהה לי הכנף, רמז זה חלקך לעתיד לבא" (רשב"ם שם)]. וחדא דלי אטמא [אווז אחד הגביה את ירכו]. כי אתאי לקמיה דרבי אלעזר, אמר לי עתידין ישראל ליתן עליהן את הדין ["שבחטאתם מתעכב משיח, ויש להם צער בעלי חיים לאותן אווזים מחמת שומנן" (רשב"ם שם)]". הרי שנקטו לשון נתינה על הדין. ובביאור המאמר, ראה בבאר הגולה באר החמישי [לד.], ובח"א שם [ג, צד.]. וכן אמרו [שבת צו:] "בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין". ובע"ז נד: אמרו "עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין".

(174) בא לבאר טעם שני כיצד שלשת הדברים שנקט בהם עקביא בן מהללאל גורמים לאדם שלא יבוא לידי עבירה. ועד כה ביאר ששני הדברים הראשונים שאמר ["מאין באת ולאן אתה הולך"] באים לבטל גבהות האדם, והדבר השלישי ["לפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון"] בא להורות שיש דין ויש דיין.

(175) פירוש - יחס של עלה ועלול הוא יחס של בורא ונברא, ומורה על התבטלות הנברא כלפי בוראו. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.]: "כי אין היראה רק שעושה עצמו לעלול, והוא אצלו כאילו אינו, כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עילתו... שהוא עושה עצמו כאילו אינו נמצא, וזהו אמיתת היראה... שיחשוב עצמו ללא כלום" [הובא למעלה פ"א הערה 792]. וקודם לכך כתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.], וז"ל: "כי יראת ה' שהאדם עלול מתדבק בעלה... מציל אותו מן הפגעים ומן מיתה משונה, כי בעל יראת ה' הוא חוסה תחת כנפי השכינה, הוא העלה... ולפיכך יראת השם שומרת אותו מן

הפגיעה... והתבאר לך ענין מעלת יראת שמים שעושה עצמו עלול, כאילו אינו כלל נגד העלה יתברך... כי עצם היראה מה שהאדם עלול אל העלה... ובמה שהאדם הוא עלול אינו נחשב כלום במה שהוא עלול תולה בעלתו... כי היראה מה שמחשיב עצמו לאין וללא כלום לפני העלה יתברך" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 1063, ולהלן הערות 937, 938, 1026, 1680].

(176) אודות דביקות העלול לעלה, כן כתב בבאר הגולה, באר הרביעי [תקנא.], וז"ל: "מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו, וכך השם יתברך שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה", ושם הערה 1377. ובתפארת ישראל ס"פ י [קסח:] כתב: "על ידי יראת שמים הוא דבק בו יתברך" [הובא למעלה פ"א הערה 395, ושם פ"ב הערה 493]. ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב:] כתב: "העלה עם העלול... מצטרפים ביחד, כמו שתראה האב והבן שהם מצטרפים, ויש להם חבור ביחד". ובנצח ישראל פכ"ג [תפג:] כתב: "כי כאשר האדם הוא עלול מן העלה... אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו", ושם הערה 16. ובנתיב הענוה פ"א [ב, ו.] כתב: "כי בעל ירא שמים, מצד שהוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, יש לו דביקות עם העלה". וראה להלן הערות 414, 1652, 1681.

(177) כי הדבקות בה' מונעת את אפשרות החטא, וכמו שכתב בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.]: "הכלל הוא, כי כאשר האדם עוסק בתורה, הוא נשמר מן יצר הרע עד שאינו בא לידי חטא, כי על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך, ואיך יבא לידי חטא" [הובא למעלה הערה 87]. ובבאר הגולה באר החמישי [קח:] כתב: "כי כאן כתיב [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו', ומאחר כי השם יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב 'וה' עמו', ולפיכך מי שהשם יתברך עמו, בודאי ובאין ספק השם יתברך נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבא לידי חטא. וזה שאמר [שבת נו.] 'אפשר שבא חטא לידו וה' עמו', פירוש כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו, איך יבא לידי חטא, כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאתו". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ו אות יט את הסעד והתמיכה שה' העניק לנח [רש"י בראשית ו, ט], וכלשונו: "ונראה לי לפי שהיתה השכינה עמו, והיה נח דבק בשכינה, ולפיכך לא בא לידי חטא, וזהו הסעד שעשה לו הקב"ה, שמי שדבק באחד, אי אפשר לו לזוז ממנו ולחטוא, וזה [בראשית ו, ט] 'את האלקים התהלך נח'". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קמ.] כתב: "במה שיש לצדיק התדבקות בו יתברך, ולפיכך השם יתברך 'רגלי חסידיו ישמור' [ש"א ב, ט] שלא יבוא לידי חטא, כי הצדיק יש לו דביקות בו יתברך, וראוי שיהיה השם יתברך שומר אותו מן החטא" [ראה להלן הערה

1683]. אמנם כאן מדגיש יותר את הדבקות בעלה, יותר מאשר הדבקות בהקב"ה, וראה הערה הבאה.

(178) כי הסרת האדם מן העלה היא גבהות הלב שדיבר עליה למעלה [ראה הערות 40, 45, 70]. אך כל עוד האדם רואה עצמו כעלול לעלה, הרי בזה גופא הוא מבטל עצמו לעלתו, ובכך הוא מופקע מכל גבהות לב הנצרכת לתפיסת היצה"ר והחטא. וכן כתב בח"א לסוטה ד: [ב, לא:], וז"ל: "כל גבה לב הוא יוצא מרשות העלה לגמרי, כי אינו תחת רשות הקב"ה רק כאשר הוא משפיל עצמו, ואז הוא תחת רשות הקב"ה כאשר עושה עצמו עלול. אבל כאשר הוא גבה לב, כאילו יוצא מרשות הקב"ה, שהרי הוא גבה לב, ובזה הוא יוצא מרשות הקב"ה... כל גבה לב אינו מחשיב עצמו עלול אל השם יתברך". ובנתיב הענוה פ"ד [ב, י.] כתב: "האדם שהוא גס רוח אינו מחשיב על עצמו משפט עלול, שאם היה מחשיב עצמו עלול, לא היה מחשיב עצמו בעל מעלה, שהרי הוא עלול. ולפיכך כאשר יש בו גסות רוח, מוציא עצמו מרשות העלה". וראה הערות 181, 185, 203, 1228.

(179) פירוש - החטא הוא הסרה מן השם יתברך. וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה], וז"ל: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו", ושם הערה 97. וכן כתב להלן פ"ו תחילת מ"ח: "מסלקים הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך על ידי חטא... על ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה". ובנתיב העבודה ר"פ יג [א, קיז:] כתב: "החטא היא היציאה מן השווי, ודבר זה הסרה מן השם יתברך". ובנצח ישראל פי"א [רעז.] כתב: "כל חטא הוא הסרה מן השם יתברך". ושם פנ"ו [תתע:] כתב: "יש בחינה בישראל שהם נבדלים מן השם יתברך, ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם חטא". הרי שהחטא יוצר הבדלה ["כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלקיכם" (ישעיה נט, ב)], וכן החטא הוא פועל יוצא מההבדלה [הובא למעלה בהקדמה הערה 16, וראה להלן הערה 1686].

(180) למעלה [מלפני ציון 104 ואילך].

(181) כי כל חשיבות עצמית שיש לנברא מפקיעה אותו מרשות העלה, וכמבואר למעלה הערה 178. ולמעלה פ"א מי"ג [שמה:] כתב: "מה שהרבנות קוברת בעליה [פסחים פז:], כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך... ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל הבעל השררה שהוא המושל על האחר, ואינו עושה עצמו מקבל, רק פועל ומושל באחר, אינו מקבל הקיום והחיים". ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "לעולם

הוי קבל וקיים", ופירש רש"י שם "הוי קבל - הוי ענו ותחיה. 'קבל' לשון אפל, עשה עצמך אפל ושפל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "הקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע... והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור... והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון [סוכה ה:]", ושם הערה 902. ובח"א לסוטה ה. [הוצאת כשר ח"א עמוד כז]: "הקטון והשפל מוכן לקבלה יותר מכל. כמו שהגדול מוכן להשפיע, כך הקטון מוכן לקבל" [ראה למעלה הערה 114, ולהלן הערה 808]. ובנצח ישראל פי"ז הערה 93 נתבאר שהמקבל נקרא "קטן". וכן ביאר בנתיב העבודה ר"פ ו שמתנאי התפילה שהמתפלל ישפיל את עצמו לה', כמו כל מקבל שמשפיל את עצמו. ועל בעל גאוה, שמייחס לעצמו חשיבות רבה, אמר הקב"ה [סוטה ה.] "אין אני והוא יכולין לדור בעולם" [הובא למעלה פ"א הערה 1223, ופ"ב הערה 382]. ובח"א לסוטה ה. [ב, לד.] כתב: "אין בעל הגאוה לרצון השכינה, מפני שאינו משפיל עצמו להיות נכנס תחת רשות השכינה ולהיות נחשב עלול אל העלה". וראה להלן הערה 1706.

(182) כן ביאר למעלה [מלפני ציון 104 ואילך] לפי הסברו הראשון, וכלשונו: "וזה שאמר כאן 'הסתכל בג' דברים ואי אתה בא לידי עבירה'. כי כאשר מסתכל מאין בא, מטפה סרוחה, שמצד התחלת האדם אינו נחשב לכלום. ולאן הוא הולך, שמצד סופו אינו כלום גם כן, שהרי הולך למקום עפר רמה ותולעה. וכאשר מצד תחלתו וסופו אינו נחשב, הרי מבטל גבהותו לגמרי כאילו אינו דבר. שאילו היה נחשב מצד תחלתו, אף שלא היה נחשב מצד סופו, וכן אם היה נחשב מצד סופו, אף שלא היה נחשב מצד תחילתו, היה בו חשיבות מה. אבל כאשר מצד תחילתו וכן מצד סופו אינו נחשב לכלום, כאילו אינו דבר לגמרי. ומפני זה יש סלוק יצר הרע לגמרי, כי אין יצר הרע לאדם רק כאשר יחשוב עצמו בריאה חשובה, וכאשר אין נחשב לעצמו בריאה, אין שולט בו יצר הרע". וראה להלן הערה 186.

(183) אף שאין לו חשיבות מצד עצמו, כי סוף סוף אין הכנעתו נובעת מהכרת עלתו, אלא מפאת שפלותו העצמית. ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז.] כתב: "עיקר מה שצריך שיהיה האדם בהכנעה, שיהיה מכיר שיש לו עלה". וכן כתב הרמב"ם בהלכות תענית פ"א ה"ג: "אבל אם לא יזעקו ולא יריעו [על הצרות הפוגעות בהם], אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו, וצרה זו נקרה נקרית, הרי זו דרך אכזריות, וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה צרות אחרות. הוא שכתוב בתורה [ויקרא כו, כז-כח] 'והלכתם עמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי', כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו אם תאמרו שהוא קרי, אוסיף לכם חמת אותו קרי".

(184) כי במה שיעמוד למשפט לפני ה', זה מורה שהוא נכנע לפניו, והוא כיחס הנתין אל המלך. וכן תיבת "ענוה" המורה על שפלות והכנעה, קשורה לתיבת "לענות", שהאדם יענה על מה שישאל [וזהו "דין וחשבון"], וכמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות לפאה פ"א מ"ב: "יש מי שיקרא ענוה בוי"ו, ופירושו מה שתענה הארץ, אם זרע רב או מעט". ובנתיב הדין פ"א [א, קפה:] כתב: "על ידי המשפט הקב"ה מתעלה בעולמו, כדכתיב [ישעיה ה, טז] 'ויגבה ה' צבאות במשפט'. כי השם יתברך אשר אליו המשפט בפרט, כאשר המשפט הוא בעולם הזה, אז מתגבה השופט על הנשפט... ובזה מקבלים עליהם מלך המשפט ומגביהים אותו. ולפיכך כתיב 'ויגבה ה' צבאות במשפט'". ועוד אודות השייכות בין מלכות למשפט, הנה בתפארת ישראל פמ"ו [תשיג:] כתב: "המשפט הוא שייך למלכות". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "כי הכסא שייך בו משפט... כי אין דבר מתייחס למשפט כמו הכסא. ולפיכך כאשר עלה שלמה בכסא, היה מכריז 'לא תטה משפט' [דברים טז, יט], כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". ולשון המקרא [תהלים קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד". ובדרשה לשבת תשובה [עב:] כתב: "המשפט ראוי למלך במה שהוא מלך, כדכתיב 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". וראה גבורות ה' ס"פ כט [קטז:]. ובנצח ישראל פ"מ [תשח:] כתב: "כי המלך הוא מיוחד... שהוא מנהיג את העם, ועושה להם משפט", ושם הערה 28. ובח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:] כתב: "אי אפשר שיבוא המשפט רק ממי שהוא כמו מלך, שאינו חסר. כי אם הוא חסר, אין ספק שהמשפט הבא ממנו ג"כ חסר, ואין זה משפט גמור". וראה גו"א בראשית פי"ד הערה 26, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 828 [הובא למעלה פ"א הערה 1250].

(185) כי היצה"ר אינו שולט במי שהוא עלול, וכמבואר למעלה [הערה 178]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים שאין יצה"ר לעובר, שא"כ היה "בועט במעי אמו ויוצא" [סנהדרין צא:]. ומדוע לא אמרו בקיצור "היה בועט ויוצא", ומהי ההוספה "במעי אמו". אלא הם הם הדברים; ענינו של היצה"ר קשור למי שאינו בגדר עלול, אלא שיכול להתפס כעלה. אך העובר מופקע לגמרי מכך, כי אינו חולק שום מציאות לעצמו, אלא נחשב לגמרי כירך אמו [גיטין כג:]. לכך אם היה לעובר יצה"ר, לא היה יצרו מניחו שיהיה עלול, אלא היה תובע שיבעט במעי אמו ויצא - "במעי אמו" דייקא, כי אמו היא העלה בשבילו [שמעתי מגיסי הרה"ג ר' עקיבא אריה ברגמן שליט"א].

(186) שביאר שדברי עקביא מכוונים כדי לסלק את היצה"ר מן האדם, ואילו לפי הסברו השני דברי עקביא מכוונים כדי שהאדם יהיה עלול לה' יתברך. נמצא שההבדל בין

הסברו הראשון להסברו השני הוא, שלפי הסברו הראשון בטול חשיבות האדם ["מאין באת ולאן אתה הולך"] מסלק יצר הרע מהאדם, ואילו לפי הסברו השני בטול חשיבות האדם עושה את האדם עלול לגמרי כלפי ה'. ושני הפירושים שוים, כי כאשר האדם אינו סר מעילתו ונכנס תחת רשות העלה לגמרי [הסברו השני], הוא בזה מסלק את כח היצה"ר [הסברו הראשון], כי הדבקות בה' היא היא המסלקת כח היצה"ר, וכמו שיבאר בהמשך [ראה הערה 205].

(187) דרך המהר"ל להדגיש שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד, וכמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ ד: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובאור חדש [קלה:] כתב: "ועם כי נתבאר למעלה ענין זה ג"כ, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד [הובא למעלה פ"א הערה 286, פ"ב הערה 286, ועוד]. וזהו שכתב כאן "והוא הפירוש הראשון, כאשר תבין דברי אמת".

(188) פירוש - שני הדברים הראשונים שאמר עקביא בן מהללאל ["מאין באת, מטפה סרוחה. ולאן אתה הולך, למקום עפר רמה ותולעה"] הם כנגד ימין ושמאל, שימין הוא חסד, ושמאל הוא דין [כמבואר למעלה פ"ב הערות 351, 353]. ונראה לבאר דברי קודש אלו, שהנה רש"י כתב [בראשית יח, ב] ששלשה מלאכים באו לאברהם, "אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות" [לשון רש"י שם]. ובגו"א שם אות יד כתב: "ונראה כי מיני השליחות הם ג', שלא יוכל האחד לעשות שליחות חבירו; האחד - הוא טובה גמורה לעשות חסד. והשני - לעשות דין ורעה גמורה לאבד ולהשמיד. והשלישי - כמו ממוצע בין שניהם, ולקיים כל דבר שיהיה מקוים כמו שהוא דרך הנהגת העולם. והשתא לבשר את שרה ליתן לה בן, שהוא חסד גמור ליתן לעקרה [בראשית יא, ל] בן, היה מלאך אחד. ולהפוך את סדום היה מלאך אחר, שהוא אבוד וכליון לגמרי. ולרפאות את אברהם שיוכל לחיות הוא מלאך אחר, שזה אין טובה ואין רעה, רק שיהיה עומד קיים כמו דרך העולם. ומפני

שאלו דברים אינם זה כמו זה, ולפיכך אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, שאין זה שייך לשליחתו של זה" [הובא למעלה פ"א 408]. הרי שיצירת אדם בתחילתו ["מטפה סרוחה"] שייכת לחסד, ואבוד האדם בסופו ["למקום עפר רמה ותולעה"] שייך לדין. וכאשר אדם "יסתכל בשלשה דברים אלו, אין לו הסרה מן השם יתברך לא לימין ולא לשמאל" [לשונו כאן]. ופירושו, כאשר מסתכל במדות ימין ושמאל, אין לו הסרה מה' לימין ולשמאל. וכגון, הדבק בחסד ניצל מעריות [נתיב גמילות חסדים פ"א (א, קמז.), וראה נצח ישראל פל"ו הערה 42], כי עריות היא יציאה מצד ימין [כמבואר למעלה פ"ב הערה 730]. ולפי זה נראה שהדבק בדין ינצל מגזל, כי גזל היא יציאה מצד שמאל [כמבואר למעלה פ"ב הערה 731]. ולמעלה פ"ב מי"א [תשצח:] ביאר שעין הרע היא יציאה מצד השמאל, ויצר הרע הוא יציאה מצד ימין, ושנאת הבריות היא יציאה מן האמצע. וראה הערה הבאה, והערות 304, 682.

(189) פירוש - מלבד שאין לאדם הסרה מן השם יתברך לא לימין ולא לשמאל, הוא גם מקושר עם השם יתברך בעצם, ולכך אינו בא לידי חטא. ומסדר דבריו משמע שהדבר השלישי שאמר עקביא בן מהללאל ["ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון"] עושה שהאדם "מקושר עם השם יתברך", והוא האמצע בין ימין לשמאל. והוא כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 164] שבעוד ששני הדברים הראשונים של עקביא בן מהללאל הם מצד התחלתו וסופו של האדם, הרי הדבר השלישי הוא "מצד עצמו כאשר הוא נמצא... ועל זה אמר 'ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון', כלומר שכל המעשים אשר האדם עושה כל זמן שהוא נמצא יש לו לתת עליהם דין וחשבון" [לשונו שם]. ועצם הדבר הוא כנגד אמצע הדבר, שאינו נוטה לימין ולשמאל, וכמבואר למעלה פ"ב הערות 1222, 1568.

(190) כי "כאשר האדם נכנס תחת רשות העלה לגמרי, הוא מסולק מן היצר הרע... כי מצד השם יתברך הסתלקות יצר הרע לגמרי" [לשונו להלן].

(191) מדרש זה הובא גם בפירוש רש"י, האברבנאל, החסיד יעב"ץ, ובביאור הגר"א כאן.

(192) פירוש - תיבת "בוראך" שהוזכרה בפסוק כוללת בתוכה עוד שתי תיבות; "בארך", "בורך".

(193) לשון רש"י קהלת יב, א "וזכור את בוראך - תמן תנינן עקביא בן מהללאל אומר הסתכל בשלשה דברים וכולי, וממקרא זה דרש; 'וזכור את בוראך', שתתן דין וחשבון לפניו. וזכור את בורך, קברך מקום עפר רמה ותולעה. וזכור בארך, באר שנבעת ממקורה, היא טפה סרוחה של זרע ושל לובן".

(194) מבאר שדרשות חז"ל, ובמיוחד דרשות שהן בבחינת "לשון נופל על לשון", אינן מנותקות מהפשט, אלא הן עומק הפשט. וזהו יסוד מוסד במשנת המהר"ל, ונביא לכך את דבריו בגו"א בראשית פ"ד אות כד, שהעיד על דבריו שהם "כלל גדול ושורש גדול ומפתח גדול" בהבנת דרשות חז"ל שהן על הדרך של "לשון נופל על לשון". הנה נאמר שם [בראשית ד, כ] "ותלד עדה את יבל הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה", ופירש רש"י "ומדרש אגדה, בונה בתים לעבודה זרה, כמה דאת אמר [יחזקאל ח, ג] 'סמל הקנאה המקנה'". הרי שרש"י השוה תיבת "מקנה" ל"קנאה", וכאילו היה נאמר "יושב אוהל ומקנא". והגו"א שם התעכב על שני קשיים; (א) תיבת "המקנה" נכתבה באות ה"א בסופה, ואילו תיבת "המקנא" היא תיבה המסתיימת באות אל"ף. (ב) בתיבת "המְקנה" המ"ם חרוקה, ואילו בתיבת "המָקנא" המ"ם שוואית. וליישב זאת כתב: "אבל אני אומר לך דרך החכמים בפירושיהם ובדרשותיהם, והוא **כלל גדול** לכל הדרשות שהם על דרך זה. וכבר גילה לך רש"י [בראשית ג, טו] כי דרך הכתוב לכתוב לשון נופל על לשון. והנה גם חכמים מודים שפשט הכתוב 'יושב אוהל ומקנה' כמשמעו, אבל דקדקו הם מלשון הכתוב, שהיה ראוי לכתוב 'הוא היה אבי כל רועי צאן' כדכתיב תמיד בכל המקומות, ולמה כתב לשון כזה 'הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה'. אלא מפני שהוא לשון נופל על לשון, דודאי רועי מקנה שלו לא היו אלא לעבודה זרה. כי העבודה זרה שהיה עובד היה במרעה מקנה, וזה מענין עבודתם, והיו כל מעשיו ברועי מקנה לעבודה זרה. ולפיכך כתב לך 'יושב אוהל ומקנה' לשון נופל על לשון, כי זה 'המקנה' היה 'מקנא'. והשתא אתי שפיר, ואין צריך לצאת חוץ מן הפירוש. וכן אמרו חכמים ז"ל [יבמות כד.] בכל התורה אין המקרא יוצא מידי פשוטו, והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא **שורש גדול ומפתח גדול** להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר". ויסוד זה הזכיר בגו"א כשלשים פעם [כמלוקט בספר המפתח לגו"א ערך דרשות]. וה"ה לדידן, בודאי תיבת "בוראך" נשארת על כנה [ומובנה שהקב"ה הוא הבורא, והאדם הוא הנברא], וגם חז"ל מעולם לא התכוונו לחלוק על כך. רק הואיל והתורה נקטה בתיבת "בוראך", יש בכך רמז לתיבות נוספות הדומות לתיבת "בוראך", וכמו שיבאר. וראה להלן הערה 512.

(195) כי היחס של עלה ועלול הוא היחס של בורא ונברא. וכן בח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.] כתב: "כי השם יתברך הוא עלה אל העולם, והוא ברא אותו". ובח"א לסנהדרין קא. [ג, רלב:] כתב: "לא נמצא דבר מעצמו, וצריך פועל או עלה לאותו דבר". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כא:] כתב: "מצד העלה הוא [האדם] נמצא ממנו, שלכך נקרא 'עלה'" [ראה

למעלה בהקדמה הערה 27]. ובתפארת ישראל פל"ו [תקכז.] כתב: "מכבד את אביו ואת אמו, שהם שותפין עם הקב"ה ביצירה של אדם... ושם 'עלה' יאמר על שלשתן". וכן הוא בתפארת ישראל פמ"א הערה 5, ובנר מצוה ח"א הערה 31.

(196) כפי שכתב בח"א לשבת קיח: [א, נח.], וז"ל: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו. ולכך אינו נמצא תמיד, אבל היה נעדר מצד עצמו, וימצא אחר כך, כי נמצא מצד עלתו" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 77]. וראה הערות 198, 809.

(197) "שתזכור מקורך מאין באת, מטפה סרוחה של שכבת זרע" [לשון רש"י כאן]. וראה הערה 200.

(198) כמו שנאמר [בראשית ג, כב] "ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל חי לעולם". ופירש רש"י שם "ומשיחיה לעולם הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה". ובגו"א שם אות לח כתב: "ולומר אלוה. אף על גב דכל הבריות יחיו לעולם, יהיו טועים אחר האדם, מפני כי הנולדים אחריו לא ידעו מתי נברא האדם, והוא קודם לכלם, אבל אותן הנבראים לא יחשבו עצמם אלהים כאשר יהיו נבראים, ולא יוכל לומר קין לאדם 'אני אלהים' שהרי אדם הולידו". הרי מציאות תמידית של העלול גורמת להשוותו אל העלה. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תפד:], ושם הערה 1011. ובנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה א"א, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם עלה ועל זה שם עלול, הרי נבדל העלה מן העלול" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 77]. וזהו מה שכתב כאן שאם לא היה לאדם סוף ותכלית היה "דומה אל העלה", ולא היה ניכר ההבדל ביניהם. ולהלן פ"ד מי"ז [ד"ה ואל יקשה] כתב: "ואל יקשה לך למה צריך העוה"ז, יברא העוה"ב בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעוה"ז שהוא התחלה, ואח"כ יושלם... מצד הפעולה עצמה, שהיא עלולה, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה, ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והיא העוה"ז, עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה עצמה. ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא

המיתה, וזהו העוה"ז... וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחילתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדול. אבל בתחילה הוא קטן, ואין לו מעלה שמגיע אליו בסוף". וראה להלן הערה 809.

(199) כפי שבדרך כלל הכתוב מכנה את הקב"ה, וכמו שנאמר [דברים ח, יח] "וזכרת את ה' אלקיך כי הוא נותן לך כח לעשות חיל וגו'". ובאמת זו הפעם היחידה בכל הכתובים שהקב"ה מתכנה בשם תואר "בוראיך".

(200) המורה על ההתחלה, כי מי הבאר נובעים ממקורם, ואינם באים ממקום אחר, נמצא שהבאר הוא התחלת המים שבקרבו. והמלבי"ם [משלי ה, יח] כתב: "המקור מציין המקום שמשם יתחיל נביעת המעין המתפשטים בעומק האדמה". ועוד אודות מקור הבאר, ראה גו"א בראשית פכ"ד אות יג, ונצח ישראל פנ"ד [תתמז.].

(201) כי הבור מורה על מקום הקבורה, וכמבואר בהערה 193.

(202) שלשתן - מאין באת ["בארך"] ולאן אתה הולך ["בורך"] ולפני מי אתה עתיד לתת דין וחשבון ["בוראך"]. ולא ביאר כאן כיצד "בוראך" מורה על נתינת דין וחשבון. אך הוא מובן מעצמו, כי המושכל הראשון שיש ביחס של עלה ועלול הוא שהעלול חייב את מציאותו לעלה, ומתוך כך יחוייב העלול לתת לפני עלתו דין וחשבון. ובתפארת ישראל פל"ה [תקיא:] כתב: "לא יתכן כלל שלא יבא גזרה ומצוה מן השם יתברך, אשר הוא העלה, על האדם, שהוא העלול. שאם לא כן יהיה האדם ברשות עצמו, ודבר זה לא יתכן כי אם שיקבל עליו עול העלה, ויהיה ברשות העלה" [הובא למעלה פ"א הערה 387]. וברור שאם לבסוף לא יהיה דין וחשבון, עדיין "יהיה האדם ברשות עצמו".

(203) כי היצה"ר ניזון מגבהות הלב של האדם, שכל ענינה היא פריקת העול [כמבואר למעלה הערות 40, 45]. לכך מן הנמנע הוא שהנכנס תחת רשות העלה לגמרי יהיה נתון לשליטת היצר הרע. והרי כך אמר הנזיר מן הדרום ליצרו הרע [נדרים ט:] "רשע, מה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך". נמצא שהיצה"ר מתגבר באדם רק כאשר "אינו מחשיב עצמו עלול אל העלה" [לשונו למעלה (לפני ציון 178)], אלא חושב שהעולם שייך לו.

(204) מציון 76 ואילך.

(205) כי קריאת שמע מורה על אחדות ה' [דברים ו, ד].

(206) ובזה שני טעמיו לביאור המשנה הם אחד, וכמבואר למעלה הערות 186, 190. ועוד אודות ששלשת הדברים שאמר עקביא בן מהללאל קשורים להיות האדם עלול גמור, צרף לכאן דברי רבי צדוק הכהן בספר פרי צדיק פרשת יתרו, אות יא, שכתב:

"ובמשנה 'הסתכל בג' דברים ואי אתה בא לידי עבירה וכו', מאין באת מטיפה סרוחה, ולאן אתה הולך וכו', ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וכו"... ויש לומר שזה ענין מה שנאמר [סוטה ה.] בש"ר בושה סרוחה רימה. 'בושה' היינו הבושת פנים מהשם יתברך [וזהו "לפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון"]... 'סרוחה' זו ליחה סרוחה, 'רימה' לאן אתה הולך וכו'". והרי "בשר" מורה על העלול הגמור, וכמבואר בנתיב העבודה פ"ו [א, צב:], שכתב: "כל שאין משים עצמו כבשר, ופירש שכבר הלכה הצורה ממנו, והוא כבשר שהלכה הצורה ממנו, ובזה האדם עלול מקבל לגמרי, שסר צורתו, שעל ידי צורתו האדם הוא מה שהוא. וכאשר האדם עושה עצמו כבשר, שהלכה הצורה ממנו, נחשב כאילו אינו כלל... אבל אם מחשב עצמו מה, אף אם מחשיב עצמו כמו עשב, סוף סוף יש לו צורה, ומצד הצורה כל נמצא הוא דבר בפני עצמו מה שהוא, ואין זה עלול גמור כאשר הוא בריה בפני עצמו. ולפיכך אמר [סוטה ה.] 'אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן יראה עצמו כבשר', ואז ראוי לקבל כמשפט העלול, אשר הוא מקבל מן העלה" [ראה למעלה פ"ב הערות 173, 1410]. וכן ראה נצח ישראל פ"ט [רלג.], ושם הערה 81. נמצא שעקביא בן מהללאל מורה לאדם שיהיה בבחינת "בשר", שהוא עלול גמור אל עלתו יתברך.

(207) והרי זהו המשך הפסוק שם [קהלת יב, א] "וזכור את בוראך בימי בחורתיך", ו"בימי בחורתיך" מורה באצבע שמיירי בזמן שכחו של היצה"ר נמצא באדם. וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ב ה"א "אי זו היא תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו, ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשלון כח. כיצד, הרי שבא על אשה בעבירה, ולאחר זמן נתייחד עמה, והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו, ובמדינה שעבר בה, ופירש ולא עבר, זהו בעל תשובה גמורה. הוא ששלמה אמר 'וזכור את בוראיך בימי בחורותיך'". וכן כתב השל"ה הקדוש [מסכת ראש השנה, הצעות לתשובה שלישית]: "מי שהוטבע בחטא ימים רבים או שנים, אבל שב בימי בחרותו בעודנו בתוקפו ובגבורתו, ונתחרט מאותו הדרך, וכבש את יצרו ועשה תשובה שלימה, עליו נאמר 'וזכור את בוראיך בימי בחורותיך וגו', רצונו לומר בעוד שאתה בתקפך, ורשאי לעשות עבירה כבראשונה, ואינו עוזבה בסבת מונע אלא ביראת חטא. ועל דא אמרו [יומא פו:] היכי דמי בעל תשובה, כגון שבא עבירה לידו ופירש ממנה. מחוי רב יודא באותו פרק ובאותו אשה ובאותו מקום. רצונו לומר שהבחרות והאשה עומדים, ואין דבר מונע". אם כן הפסוק מבאר שזכירת בוראך מביאה לסילוק כחו של היצה"ר, וכמו שהתבאר כאן.

(208) פירוש - לשון "הסתכל" מורה על התבוננות ועיון שכלי, וכפי שביאר בגו"א במדבר פכ"ד אות יד. וכאן לכאורה אין מדובר בכך, אלא מדובר שהאדם ידע מאין בא ולאן הולך, ומה שייך כאן ענינה של הסתכלות והעמקה. ולשון המשנה [למעלה פ"ב מ"א] הוא "רבי אומר... והסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עברה; דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבים". וכתב על כך שם [תקו.] וז"ל: "למה אמר 'הסתכל בג' דברים', ולא אמר 'דע מה למעלה ממך וכו'".

(209) כפי שהקשה למעלה פ"ב מ"א [תקה.] על המשנה שם, וכלשונו: "ויש להקשות, רבי בא ללמד שיסתכל האדם בג' דברים, ממה נפשך; אם אין האדם שומר לעשות המצוה ושלא לעשות עבירה, אם כן דבר זה גם כן לא ישמור לעשות שיסתכל בג' דברים תמיד. ואם האדם שומר לעשות מה שראוי, יצוה אותו שלא יעשה שום עבירה, ויעשה כל המצות. ואם לא ישמור לעשות, גם זה לא ישמור".

(210) פ"ב סוף מ"א [תקו:].

(211) לשונו למעלה [שם]: "אבל מה שאמר 'הסתכל בשלשה דברים' בא לבאר לך ענין מופלג מאוד בחכמה, כי ציור בריאת האדם מה שלא נברא שום בריאה, שהולך האדם בקומה זקופה, ואין בריאה כמו האדם שהולך בקומה זקופה". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון להלן משנה יד [לאחר ציון 1404] כתב: "בריאתו של אדם בזקיפה, ולא כמו שאר בעלי חיים הולכי שחוח, כי מי שהולך שחוח הוא מורה על שיש עליו אדון, ולפיכך הולך שחוח כמו עבד שהולך שחוח לפני אדון שלו... וכל הבעלי חיים הולכים שחוח מפני שהם תחת האדם, שהוא מלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים". ולהלן פ"ה סוף משנה כא כתב: "כי תמצא האדם שהוא בלבד הולך בקומה זקופה יותר מן כל שאר בעלי חיים... כי האדם מצד שלימותו יש לו דבר זה שהולך בקומה זקופה... טעם זה כי האדם מפני שהוא מלך בתחתונים, ולכך הוא הולך בקומה זקופה דמיון המלך. ושאר הנבראים הולכים שחוח לפניו". ובתפארת ישראל פט"ז [רנ.] כתב: "כי כל הנבראים כולם הולכים כפופים, פניהם יורד למטה. אבל האדם הולך קומם, מפני שהוא מלך הנמצאים התחתונים, והמלך ראוי שיהיה הולך בזקיפה. ובתחתונים אין על האדם. ולפיכך כל בעלי חיים הולכים כפופים, כמו העבד שהוא כפוף מפני המלך, והאדם בלבד הוא עומד בזקיפה... כלל הדבר כי מה שהולך בקומה זקופה הוא מיוחד לאדם למעלתו יותר על בעלי חיים". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [רלה.], נתיב העבודה פ"י [א, קח.], נתיב יראת השם

ס"פ ב [ב, כו:], דרשה לשבת תשובה [עז.], ח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא.], ועוד [הובא למעלה פ"ב הערה 208].

(212) נראה לבאר אי מקריות זו בצירוף שני יסודות שכתב; (א) בתפארת ישראל פ"ד [סט.] כתב: "כי אין מקרה לכמו דברים אלו האלקיים", ושם הערה 11 [הובא למעלה פ"א הערה 656]. (ב) בהמשך שם [עז.] כתב: "האברים של אדם הם שלימות צורת האדם. כי אל תחשוב כמו שחשבו קצת בני אדם, והם הרופאים, כי האברים של אדם הם טבעיים, כמו שאר בעלי חיים. כי אין הדבר כך כלל, כי רופאי אליל המה, לא ידעו באמת תאר האדם ואיבריו, שכולו אלהי. ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם, ועל ידי אבריו, שהם רמ"ח, נברא בצלם האלהים" [ראה להלן הערות 610, 1429]. וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [נח.], וז"ל: "וכאשר תבין את זה אז תבין מעלת צלם האלקי שבאדם. והפלסופים לא ראו והביטו רק הטבע, כמו הרופאים לא ידעו ולא יבינו רק הטבע, ולכך לא עמדו על הבריאה הזאת, הוא האדם. כי יצירת האדם בפרט, הכל הוא ענין אלקי, ולא טבעי". ומצירוף שני יסודות אלו להדדי עולה, כי בלתי אפשרי לומר שיהיה באדם דבר שהוא מקרי, כי כל עניני האדם הם דברים אלקיים [וק"ו שקומתו הזקופה שייכת לזה, שהיא מורה על הצלם אלקים של האדם (כמבואר להלן משנה יד)], ואין דברים אלקיים במקרה.

(213) כפי שכתב להלן בתחילת משנה ט, בביאור המשנה שם "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת", וז"ל: "מה שאמר 'יראת חטאו', והלא אינו חוטא, ולמה אמר 'חטאו', והוי ליה לומר 'כל שיראתו מן החטא קודמת למעשיו'. ואין זה קשיא, כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב [קהלת ז, כד] 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'. ואמר כל שיראת חטאו שהוא מוכן לו, היראה מן החטא שהוא מוכן אליו קודמת למעשה. ובא לומר כי מפני שידע האדם כי אינו בלא חטא, ולכך הוא ירא שלא יחטא".

(214) פ"ב סוף מ"א [תקו:], ויובא בהערה 216.

(215) לשון הגמרא שם "כשחלה רבי יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו... אמרו לו, רבינו, ברכנו. אמר להם, יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם. אמרו לו תלמידיו, עד כאן ["בתמיה, כלומר ולא יותר ממורא בשר ודם" (רש"י שם)]. אמר להם, ולואי ["שיהא כמורא בשר ודם, שאם כן תחדלו מעבירות הרבה" (רש"י שם)]. תדעו, כשאדם עובר עבירה ["בסתר ממורא הבריות, ויודע שהכל הוא גלוי להקב"ה, ואינו מניח בכך (רש"י שם)], אומר שלא יראני אדם".

(216) לשונו למעלה פ"ב סמ"א [תקו:]: "כי זה האדם אשר הוא בעולם הזה, אין השם יתברך לנגדו. ולפיכך הוא בא לידי חטא, עד שבשביל זה אמרו חכמים 'יהי רצון שיהיה מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם'. מפני כי האדם הוא על הארץ, ורואה לפניו מלך בשר ודם, ויש כאן יראת בשר ודם, אבל האדם אין רואה השם יתברך". וכן ביאר למעלה פ"ב מ"ד [תקנה:] את דברי המשנה שם "אל תאמן בעצמך עד יום מותך", שהאדם מסוגל לחטוא. והפסוק [תהלים טז, ח] "שויתי ה' לנגדי תמיד" לא סותר לזה, אדרבה מוכיח יסוד זה, שרש"י פירש שם "שויתי ה' לנגדי תמיד - בכל מעשי **שמתי** מוראו לנגד עיני", הרי יש צורך בשימה מיוחדת כדי לחוש את מורא ה', אך בסתמא "אין כנגדו מורא שכינה" [הובא למעלה פ"ב הערה 210].

(217) יבאר שהקומה זקופה של האדם מסייעת לו להבחין בשלשה דברים שאמר עקביא.

(218) מעין מה שאמרו [ברכות כה:] "לבו רואה את הערוה... עקבו רואה את הערוה". והרשב"א שם כתב שאף עיניו רואות את הערוה, ורק שלא נקטו כן בגמרא כי "לעיניו רואות את הערוה ליכא למיחש, דכיון שעיניו חוץ למים, ומסתכל בחוץ אינו רואה הערוה", אך לולא כן אף עיניו רואות הערוה. , הרי מכף רגל עד ראש יש ראיית ערוה.

(219) מה שאין כן בבהמות, שהולכות שחוחות ולא בקומה זקופה, לכך אינן רואות את ערותן.

(220) אין כוונתו שיש לאדם להסתכל על מילתו, שהרי כתב בבאר הגולה באר החמישי [קכג.] "אדם הרואה בערותו נוטל ממנו חוזק וכח של האבר הזה, כי ראוי שיהיה האבר הזה במכוסה, לכך גלוי ערוה מבטל הכח. וכאשר רואה בערוה נטל כחו ממנו", ושם הערה 681. וכן אמרו [שבת קיח:] "אמר רבי יוסי, מימי לא נסתכלתי במילה שלי", ופירש רש"י שם "מרוב צניעות". ובנתיב הפרישות פ"ב [ב, קטו:] כתב: "כי מה שלא נסתכל במילה שלו דבר זה קדושה, כי העין כח הנפש [הובא למעלה פ"ב הערה 1163], והיה מתרחק מן הפחיתות מצד נפשו". אלא כוונתו כאן היא שהאדם נוצר באופן שהאבר הוא כנגדו, ומכך ישכיל להתבונן מאין האדם בא.

(221) פירוש - מפאת שהאדם הולך בקומה זקופה, לכך ההסתכלות כלפי הארץ היא לכיון מטה. אך בהמה שהולכת שחוחה, אינה מביטה על הארץ לכיון מטה, אלא בצורה ישרה ואנכית. ובב"ק כז: אמרו "בא אחר ונתקל בה ושברה, פטור. אמאי פטור, איבעי ליה לעיוני ומיזל... לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים". ובתוספות [ד"ה לפי] כתבו "והא דתני [ב"ק נב:] שור פקח ביום פטור, דשור עיניו למטה, ומיבעי ליה לעיוני

טפי מאדם". הרי שקומתו הזקופה של אדם עושה את הסתכלותו לכיון הארץ הסתכלות כלפי מטה [ולכך אין דרך בני אדם להתבונן בדרכים], אך אצל בהמה אין בהתבוננות זו משום הסתכלות כלפי מטה [ולכך מוטל עליה להתבונן יותר]. וראה הערה הבאה.

(222) פירוש - ידע להשכיל מה יהיה סופו, וכמו שאמר "לאן אתה הולך, למקום עפר רימה ותולעה". וצריך ביאור, שהרי בהמה שאינה הולכת בקומה זקופה, יכולה יותר בנקל להתבונן על הארץ [כמבואר בהערה הקודמת], ומדוע הסתכלות זו אצל האדם נתלית בקומתו הזקופה. ובשלמא שתי ההסתכליות האחרות שאמר עקביא בן מהללאל ["מאין באת", "לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון"] שייכות לקומתו הזקופה של האדם [כמו שמבאר], ואינן יכולות להתקיים אצל בהמה ההולכת שחוחה. אך ההסתכלות על הארץ מתקיימת אצל הבהמה בפשטות, ואילו אצל האדם היא בדרך "אף על פי"; אף על פי שהאדם הולך בקומה זקופה, מ"מ הוא גם מסתכל כלפי מטה, ואיך הסתכלות זו היא פועל יוצא מקומתו הזקופה של האדם. ונראה לומר, כי "למטה" מורה על הארץ, שהיא היסוד התחתון ביותר. וכמו שכתב בבאר הגולה באר החמישי [כא:], וז"ל: "ולא נמנה עמהם יסוד העפר לטעם מופלג, כי יסוד הזה שיש לו המטה במוחלט, אינו מתחבר עם הג' יסודות שאין להם המטה במוחלט. ולפיכך הארץ יסוד נבדל לעצמו". ובח"א לב"ב עג: [ג, פח:] כתב: "כי היסוד הזה שיש לו המטה במוחלט, אינו מתחבר עם השלשה, כי הארץ שהיא כמו מרכז, יסוד נבדל לעצמו, ודבר זה ארוך לבארו". ובדרשת שבת הגדול [רד.] כתב: "כי הארץ בשביל כך הוא יסוד הכל, והוא נושא הכל, שהרי הבריות הולכין על הארץ, והכל הוא על הארץ, בשביל כי יסוד הארץ הוא התחתון, והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ. ולפיכך יש לארץ קיום ביותר מצד הש"י, אשר מחזיק השפלים יותר מכל מפני שפלותם" [הובא למעלה פ"א הערות 527, 547]. לכך הסתכלות האדם כלפי מטה מורה שהולך למקום עפר רמה ותולעה.

(223) לשונו למעלה פ"ב סוף מ"א [תקו:]: "מפני כי האדם הוא על הארץ... אין רואה השם יתברך. ולפיכך ברא השם יתברך את האדם בקומה זקופה, כדי שיסתכל כלפי מעלה, וידע הקב"ה שהוא יושב בשמים, ולא יבא לידי חטא", ושם הערות 213, 214.

(224) לשונו למעלה פ"ב סוף מ"א [תקז:]: "וזה שאמר הכתוב [קהלת ג, יד] 'והאלקים עשה שיראו לפניו', כלומר שהקב"ה עשה את האדם באותו ענין שיראו לפניו, כי בראו להביט למעלה, להתירא מן השם יתברך שהוא יושב בשמים. על כן אמר 'הסתכל בג' דברים' כמו שברא הקב"ה את האדם להסתכל למעלה, ולא יבא לידי חטא".

(225) נראה שכוונתו לומר, שהנה למעלה שאל שתי שאלות [לפני ציון 208], וכלשונו: "ובדברי עקביא גם כן יש להקשות, כמו שבארנו בפרק רבי אומר, שאמר שיסתכל בג' דברים, ולא אמר שידע מאין בא, ומה שייך לשון 'הסתכל'. גם אין בטוח שיקבל מוסר זה שיסתכל, יותר מאילו היה אומר לאדם שלא יחטא. דאם לא יקבל זה אם היה אומר שלא יחטא, גם כן לא יקבל זה שיסתכל בג' דברים". ותשובה על שאלתו הראשונה מצאנו [שלשון "הסתכל" מורה שיתבונן על אופן בריאתו (בקומה זקופה), ויסיק מכך שנברא כדי שיתרחק מן העבירה], אך מהי התשובה על שאלתו השניה. וצריך לומר, שזה גופא התשובה גם על שאלתו השניה, שאין "הסתכל" הוראת דברי מוסר ותוכחה גרידא, אלא שיפקח עיניו ויראה את החכמה הגנוזה בהיותו בעל קומה זקופה. ועל קומתו הזקופה של האדם כתב להלן [משנה יד (ד"ה וזה שאמר)]: "וזה שאמר איוב [איוב יט, כו] 'ומבשרי אחזה אלוק', כי כאשר יתבונן האדם בציור גופו, יכול האדם לעמוד לדעת את השם יתברך". **ועל כך** כתב כאן "אך כי לא קשה כל כך, ועיין למעלה בפרק רבי אומר". כי גם שם שאל על רבי את השאלה השניה ששאל כאן על עקביא, ויישבה באופן אחר, וכלשונו [תקה.]: "ויש להקשות, רבי בא ללמד שיסתכל האדם בג' דברים, ממה נפשך; אם אין האדם שומר לעשות המצוה ושלא לעשות עבירה, אם כן דבר זה גם כן לא ישמור לעשות שיסתכל בג' דברים תמיד... וזה בודאי יש לתרץ, כי דבר זה קל הוא לעשות, אבל המצות טורח עליו, ויצרו משיאו לעבור. ולפיכך אמר שיסתכל בג' דברים, ולא יבא יצר הרע, כי אם יסתכל בג' דברים, ודבר זה קל לעשות, לא יבא לידי יצר הרע". וכך גם ניתן ליישב כאן.

משנה ב

(226) עומד על סמיכות משניות. ודע, שזו הפעם הראשונה ששאל כן, שאע"פ ששאל למעלה הרבה פעמים על סמיכות המאמרים [פ"א הערות 709, 852, 888, פ"ב הערות 379, 416, 478, ועוד], מ"מ שאל כן רק על מאמרים שהוזכרו באותה משנה, אך לא שאל כן על משניות נפרדות. ואף שלמעלה פ"ב תחילת מ"ד כתב: "ויש לשאול, מה ענין זה לזה שנזכר לפניו, שחבר דברים אלו יחד" [ומדובר שם על חבור המשנה למשנה שקדמה לה], שם הוא משום שהמשניות חוברו על ידי אמירת "הוא היה אומר", וכמבואר שם. אך לא נמצא עד כה ששאל כפי ששואל כאן, אך מכאן ואילך יקשה כן הרבה פעמים. ונראה טעם הדבר, כי עד כה סדר המשניות תאם לסדר הזמנים של התנאים, כי דברי המוסר נאמרו לפי סדר הדורות, וכמו שנתבאר למעלה פ"א הערות 261, 308, 658, 1443, 1801, ועוד. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקיב.] כתב: "כי סמיכות המאמרים כפי הדורות

של החכמים כמו שהיו זה אחר זה", ושם הערה 226 [הובא למעלה הערה 18], וכן הוא להלן פ"ד תחילת משנה ב. ועד כה סדר זה היה ברור למדי; קבלת משה רבינו עד סוף קבלת הזוגות, ומשם ואילך הקבלה של זרע הלל. לכך לא היה מקום לעורר על כך עד כה. אך עתה שהמשנה הראשונה נאמרה על ידי עקביא בן מהללאל, והמשנה הזאת על ידי חנניא סגן הכהנים, א"כ אין בזה רצף טבעי של הדורות, לכך כאן לראשונה יש לשאול מדוע משנה זו באה בעקבות המשנה שלפניה. וראה להלן מהערה 287 ואילך בישוב שאלה זו.

(227) כי "בשלומה של מלכות יש שלום בעולם" [לשון הרבינו יונה כאן]. ובאור חדש [קכג:] כתב: "כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו [את אחשורוש מזממת בגתן ותרש (אסתר ב, כב)], אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם [ראה להלן הערה 638], ולכך אמרו 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו', ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו". ולכך "דבר הגון וראוי להתפלל בשלומה של מלכות". ובבאר הגולה באר השביעי [תח.] כתב: "מה שעוד אמרו [המתלוננים נגד חז"ל] כי תקנו חכמי ישראל בתפלותיהם דברים שאינם ראוים, עד שאף כנגד המלכות דברו [כוונת המתלוננים לברכת המינים בשמו"ע]. ואם היה הדבר כמו שחשבו הם, היה דבר זה סותר דברי עצמם... והרי משנה ברורה שנויה במסכת אבות 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו'. וידוע כי מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות' אין הכוונה שיתפלל על מלכות ישראל, שאם כן לא היה צריך לתת טעם 'שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו', שעל מלכות ישראל יש לו להתפלל ששלום מלכות הוא קיום של ישראל להמשיך שלומם וגדולתם ורוממותם והצלחתם. ולכך מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלמה של מלכות' היינו שאר מלכות שאינו מישראל, ואם כן איך יתקנו הפך זה. ולא זה בלבד רק שהיה נגד הכתוב, מה שהוזהרנו על ידי נביאים שיש לנו להתפלל בשלום המלכות אשר הגלינו שמה. שכך כתיב על ידי הנביא ירמיהו [ירמיה כט, ד-ז] 'כה אמר ה' צבאות אלקי ישראל לכל הגולה אשר הגליתי מירושלים בבלה בנו בתים ושבו ונטעו גנות ואכלו את פרים קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תתנו לאנשים ותלדנה בנים ובנות ורבו שם ואל תמעטו ודרשו את שלום העיר אשר הגליתי אתכם שמה והתפללו בעדה אל ה' כי בשלמה יהיה לכם שלום'. הרי כי ציוה אותנו

להתפלל בעד המקום אשר הגלינו שמה אל ה', ואיך יתקנו הפך זה חס ושלום לעבור דברי הנביא".

(228) כמו שאמרו [פסיקתא רבתי פרשה מז] "הספינה הזו מהלכת בים, אם אין לה קברניטין, אובדת היא. כך הם ישראל, אפילו הם כמה אוכלוסים, אם אין להם מנהיג אינם יכולים לעמוד... משה בדורו, יהושע בדורו, שמואל בדורו". הרי שנקטו בלשון "אינם יכולים לעמוד", ומדוע תנא דידן נקט בלשון "איש את רעהו חיים בלעו". וראה להלן הערה 286 בישוב שאלה זו.

(229) אין כוונתו שהאדם נברא יחד עם הנקבה בגוף אחד [לעומת שאר המינים], כי זה מזכיר במשפט הבא. גם אין לומר שכוונתו שבשאר המינים נבראו הרבה זוגות ביחד, ואילו האדם נברא זוג אחד בלבד, שהרי כתב הרמב"ן [בראשית א, כב] "שהנבראים בכל בעלי הנפש היו שנים בלבד, זכר ונקבה למיניהם, כענין באדם, והוצרכו לברכה שירבו מאד. אבל בצמחים צמחו על פני כל האדמה רבים מאד כאשר הם היום". אלא כוונתו שבכל הנבראים האחרים נאמר "למינהו" [בראשית א, פסוקים יב, כא, כה], ולא נזכר כן אצל האדם, וזה מורה ששאר הנבראים נבראו הרבה מינים ביחד [ומכל מין נברא זוג אחד], ואילו האדם נברא יחידי. ובגו"א בראשית פ"ב אות יט [ד"ה וכדי] כתב: "הבעל חי במה שהם ממינים רבים מחולקים, ואין אחד הכל. אבל האדם שהוא יחיד, שהרי לא תמצא שני מינים ממנו, אין לומר שהוא חלק, ולכך הוא הכל". ובספר העקרים, מאמר שלישי פרק ב, כתב: "ההבדל שיש בין יצירת האדם ליצירת הבעלי חיים... כי ביצירת הבעלי חיים הזכיר הכתוב 'למינה' [בראשית א, כד], 'למינהו' [שם פסוק כא], ואמר [שם פסוק כה] 'ויעש אלהים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה ואת כל רמש האדמה למינהו'. להורות כי בבעלי חיים אין הבדל בין תכלית מין אחד לתכלית מין אחר, ובין יצירת הזכר ליצירת הנקבה, כי המכוון מכולם תכלית אחד בלבד כולל, והוא קיום המין, שזהו שלמות המציאות... אבל באדם שאין הכונה ביצירתו קיום המין בלבד, אבל קיום האיש, לא נאמר ביצירתו 'למינהו'". ובפחד יצחק, שבועות, מאמר טז, אות ח, כתב: "אמרו רבותינו הקדמונים, כי בעוד שקיום בעלי חיים הוא בסוג ובמין, ואשר על כן נאמר ביצרתם 'למינו', הנה קיומו של אדם הוא ביחידיות אישיותו... ויחידיות זו של אישיות אדם מפקיעתו מתורת סוג ומין, שלא נאמר ביצרת אדם 'למינו'". וכן חזר וכתב שם מאמר כא, אות ג.

(230) כפי שהיה אצל שאר נבראים, שנבראו זכר ונקבה [רש"י בראשית ב, כ].

(231) בכת"י כתב משפט זה כך: "ולא היה זה, כי זכר ונקיבה היו בגוף אחד, והכל כדי שיהיה האדם נברא יחידי". וכן נאמר [בראשית א, כז] "ויברא אלקים את האדם וגו' זכר ונקבה ברא אותם", ופירש רש"י שם "שבראו שני פרצופים בריה ראשונה, ואחר כך חלקו", ומקורו בב"ר ח, א. ובגו"א בראשית פ"א אות סט כתב: "ואם תאמר, ולמה נברא האדם דו פרצופין יותר מכל הנבראים. אמנם דבר זה דבר מופלא בחכמה מאד, שכמו האדם שהוא יחיד בתחתונים, שהרי לא נמצא בתחתונים בעל דעה והשכל, ולפיכך ראוי שתהיה בריאתו באחדות גמור, ואילו היה נבראה הנקבה בעצמה, אין זה יחידי, שהרי כל אחד ואחד בפני עצמו. ולפיכך לפי סגולתו שמסוגל באחדות בתחתונים, נבראו דו פרצופין, באחדות לגמרי". ודברים אלו יתבארו יותר בסמוך. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תקמז.], שגם שם דן מדוע אדם וחוה נבראו בגוף אחד, יותר מכל הנבראים.

(232) "לפיכך נברא יחידי להראותך שמאדם אחד נברא מלואו של עולם" [רש"י שם], וראה מציון 237 ואילך.

(233) "וכל אחד ברא את שלו" [רש"י שם].

(234) "ועוד, לכך נברא יחידי, להראות לדורות הבאים גדולתו של הקב"ה, שבחותם הראשון כל הדורות טבועות, שלא היה תחלה אלא חותם אחד" [רש"י שם].

(235) "חותם - היינו אותו ברזל שהצורה חקוקה בו. טובע כמה מטבעות בחותם אחד - כל המטבעות שאדם טובע על ידי ברזל אחת, כולן דומין" [רש"י שם].

(236) "כלומר חשוב אני כעולם מלא, לא אטרד את עצמי מן העולם בעבירה אחת" [רש"י שם].

(237) כמו שפירש רש"י שם [הובא בהערה 232]. ובח"א שם [ג, קמה:] ייחס פירוש זה לרש"י, וכמובא בהערה 240.

(238) פירוש - אי אפשר להוכיח מיחידיות אדה"ר ליחידיות האדם בימינו, וכמו שמבאר.

(239) פירוש - אם אדה"ר לא היה יחידי, אלא היו נבראים אז כמה בני אדם.

(240) כן הקשה בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:], וז"ל: "לפיכך נברא האדם יחידי וכו'. מדברי רש"י נראה כי טעם זה מפני שמן אדם אחד נולד כל העולם, ומזה נראה שהאדם הוא כל העולם. ואין זה דמיון לגמרי, שאם מן אדם הראשון נולד כל העולם, מפני שלא היה עוד אדם, ונולד ממנו כל אדם. אבל עתה סוף סוף יש בני אדם הרבה, ולמה נחשב כאילו היה מאבד כל העולם".

(241) כמו שאמרו חכמים [סוטה מו.] "מפני מה אמרה תורה [דברים כא, ד] הביא עגלה בנחל. אמר הקב"ה, יבא דבר שלא עשה פירות, ויערף במקום שאין עושה פירות, ויכפר על מי שלא הניחו לעשות פירות. מאי פירות, אילימא פריה ורביה, אלא מעתה אזקן ואסריס הכי נמי דלא ערפינן". ולכאורה קשה, הא תינח קושיתו מסריס, שלא הוליד מימיו, לכך אינו כמו "כל העולם כולו". אך זקן שהוליד בצעירותו, מה מקום יש להקשות שלא יחשב לעולם מלא, דנהי שעכשיו אינו מוליד יותר, אך הרי הוליד בעבר, ומצאצאיו יהיה כל העולם. ובשלמא בגמרא בסוטה ניחא שכללו זקן יחד עם סריס, ששם להדיא מדובר על מכאן ולהבא ["שלא הניחו לעשות פירות"], ועל כך הוקשה שלפי טעם זה לא יערפו העגלה על זקן וסריס, אך מה שייך לומר כאן זקן. ויש לומר, שהואיל ועתה הזקן אינו מוליד יותר, א"כ מעתה הוא אינו נחשב ככל העולם כולו, והעובדה שצאצאיו יולידו אינה מועלת לו, כי הולדה זו מנותקת ממנו. ואע"פ שבצעירותו [לפני שהוליד] הוא היה כמו כל העולם כולו, אך עתה שאינו מוליד יותר, שוב אינו יכול להתפרנס מעברו. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [מגילה י:] על הפסוק [ישעיה יד, כב] "והכרתי לבבל שם ושאר ונין ונכד נאום ה'", "שם - זה הכתב". וביאר באור חדש [סג.]: "כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמן מה שהיא אומה זאת, וכל מהות הוא ציור שכלי... ועל דבר זה מורה הכתב... ואמר שהכתב יכרת מהם עד שלא יהיה להם המהות אשר היה להם קודם... ולכך מה שהקשו בתוספות [שם] הרי עדיין יש להם כתב לבבל, דבר זה אינו קשיא, כי אם עדיין יש בידם כתב זה, זהו בשביל שהיה להם כבר כתב, ונשאר הכתב אצלם בשביל שהורגלו בכתב שהיה להם כבר, ומ"מ אין ראוי שיהיה להם כתב, אחר שנאבד מן האומה המהות שלהם כבר... ודבר זה ידוע לכל משכיל ענין זה". והפחד יצחק, פסח [מאמר ג, אות ב] הביא את דברי המהר"ל הללו מאור חדש, וכתב: "דלעולם אין שום דרגא מתייחסת לבעליה לגמרי אם לא היו בעליה ראויים לקנות דרגא זו עכשיו, אבל אם כל עצמה של דרגא זו אינה קנויה לבעליה עכשיו אלא מפני שהיתה קנויה לו מכבר, הרי זה פגם גדול בשלימות הקנין" [הובא למעלה פ"ב הערה 940, ולהלן פ"ד הערה 35]. והוא הדין לדידן; אין דרגת "כל העולם כולו" שייכת לאדם אלא רק כשהוא בהוה ראוי להקרא כך. אך אם דרגה זו אינה שייכת לו בהוה, אלא נמצאת אצלו מפאת ימים עברו, שוב אין לו שייכות בעצם למעלה זו.

(242) "ציור החכמה" - הוא ההבנה השכלית של שורש הדבר שלפניו, שממנו משתלשל הדבר שלפניו כענף העולה מהשורש. וכמו שכתב בנתיב התורה פי"ד [א, ס:], וז"ל: "כי האומות הם שרוצים להתחכם בחכמה הזאת [אסטרונומיה] ביותר, והיו מתחכמים בזה

בחכמה עצומה מאוד מאוד, כאשר ידוע, ותמיד באו אחרים אחריהם ובטלו טרחם אשר טרחו, ועמדו עליהם. וכמו שבא אחד [כוונתו לקופרניק, שבשנת שמ"ג גילה שכדור הארץ מקיף את השמש, ולא להיפך], שהיה נקרא בעל תכונה חדשה, אשר נתן ציור אחר, וכל אשר הבינו הראשונים אשר לפניהם, ונתנו הראשונים ציור ומהלך לכוכבים ומזלות ולגרמים השמים, סתר את כלם, ונתן ציור חכמה חדשה". הרי ש"ציור החכמה" פירושו ההבנה השכלית של שורש הדבר, שממנו עולה הדבר שלפניו. וראה גו"א שמות פל"ח הערה 20, ולהלן הערה 279.

(243) כמו שיבאר. ובכלליות השריש כמה פעמים שהרוחני הוא אחד, ואילו הגשמי הוא מרובה ומחולק, וכמובא להלן הערה 251. ולכך המחייב שהבהמות יהיו הרבה [כמשפט החומרי], הוא המחייב שהאדם יהיה יחידי [כמשפט הרוחני].

(244) לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עח.]: "הוא מלך בתחתונים, שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו' וירדו בדגת הים ובעוף השמים'", ושם הערה 61. ולהלן משנה יד [ד"ה וזה שתקנו] כתב: "הולך האדם בזקיפה... וכל הבעלי חיים הולכים שחוח, מפני שהם תחת האדם, שהוא המלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים... כי בריאת האדם בעולם הגשמי שיהיה האדם מלך בתחתונים, כמו השם יתברך על הכל... כי האדם מצד מה יש לו המציאות ביותר מכל הנמצאים זולת השם יתברך, שכל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור. אף כי בודאי הוא תחת העלה השם יתברך, מכל מקום 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז], ובעולמו אשר שם האדם, הוא מלך, ואין עליו רק השם יתברך, והוא מושל בכל... וזהו שאמר הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמינו כדמותינו וירדו בדגת הים וגו'", מה ענין זה לזה שאמר כי 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים וגו'. אבל פירוש זה כי הכל הוא אחד, כי מצד שהאדם נברא בצלם אלהים, שהוא מורה על שיש לו בעולמו המציאות שאין עליו כמוהו לבד השם יתברך. ואם לא היו אחרים תחת רשותו, מה כחו יותר מכל שאר הנבראים אשר בארץ. אבל אמר שיהיה רודה בהכל, והכל יהיה תחת רשותו". ולהלן פ"ה סוף מכ"א כתב: "כי תמצא האדם שהוא בלבד הולך בקומה זקופה, יותר מן כל שאר בעלי חיים... וכבר פירשנו טעם זה כי האדם מפני שהוא מלך בתחתונים, ולכך הוא הולך בקומה זקופה, דמיון המלך. ושאר הנבראים הולכים שחוח לפניו". וראה הערה 259.

(245) לשונו בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ]: "האחדות והמלכות הוא דבר אחד, כי ה'אחד העם' [בראשית כו, י] הוא המלך [רש"י שם]". ונמצא בספריו שני טעמים לכך; (א) כי המלך מקשר את בני מלכותו להיות אחד, וכיצד יתקשרו על ידי שנים. (ב) המלך נבדל מבני עמו, והנבדל הוא אחד. ואודות טעמו הראשון, כן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר], וז"ל: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני... ולכך אמרה 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד', כי כל מלך צריך שיהיה מיוחד, ולא יהיה לו שתוף אל זולתו כלל, רק מיוחד בעצמו" [ראה להלן הערות 261, 282, 294]. ואודות טעמו השני, כן כתב בח"א לשבועות ט. [ד, יא:], וז"ל: "ועוד נרמז דבר זה בלשון 'אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד', כי הכתר נבדל מבעל הכתר, כאשר הכתר הוא על ראשו [ראה למעלה פ"א הערה 1279]. ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך גם כן הוא נבדל מן הכלל גם כן... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש [הוריות יא:]. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי הוא פרטי. ולכך כל מלך הוא אחד, שאין הכללי מתחלק. לכך... אי אפשר שיהיו שני מלכים משתמשים בכתר אחד". וכן הוא בגו"א שמות פי"ז סוף אות יג, שכתב: "כי המלכות גם כן הוא האחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד" [הובא למעלה פ"ב הערה 1390]. ושני הטעמים האלו הם כנגד שני הסבריו שכתב כאן. וראה להלן הערות 294, 495.

(246) כן כתב באור חדש [סח.], וז"ל: "אמרו ז"ל שאם אין מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו. ודבר זה בארנו במקומו בחבור דרך חיים, כי האדם מצד שהוא אדם אשר נברא שהוא מושל בתחתונים, נברא יחידי, כי כך ראוי מצד עצם הבריאה. ולכך כל אדם רוצה לבלעות את חבירו שלא יהיה נמצא אחר זולתו. לכך המן, אילו היה מלך, לא היה מבקש לאבד את הכל, אבל זה היה אדם, לכך היה רוצה לבלעות את ישראל. ודבר זה נרמז בכתוב [תהלים קכד, ב-ג] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם אזי חיים

בלעונו', כמו שאמר גם כן 'איש את רעהו חיים בלעו' כמו שאמרנו, כי האדם נברא יחידי, שתראה מזה כי כן בטבע בריאתו של אדם שיהיה יחידי. וזה מפני כי האדם הוא מלך בתחתונים, כי תחתיו כל הנבראים התחתונים, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד. ואם מתרבה האדם, והם הרבה בעולם, דבר זה מצד השם יתברך, שהוא מלך מלכים, ורוצה ברבוי. כי מצד השם יתברך, שהוא מלך מלכים, אין ראוי שיהיה האדם מלך. וסוף סוף בטבע ראוי שיהיה האדם יחיד מצד שהוא מלך בתחתונים, וזהו מצד עצמו, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד [ראה להלן הערה 281]. וכאשר האדם מקבל מלכותו יתברך, אז ראוי שיהיה הרבוי, מצד שהשם יתברך חפץ ברבוי. אבל המן לא היה מקבל מלכותו יתברך, והיה רוצה לבלעות הכל. וזה שאמר 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם"'.

(247) כי כל העולם נברא בשביל האדם היחידי, וכמו שהתבאר.

(248) דברים אלו מבוארים היטב בגו"א בראשית פ"ב אות לו, כי בטרם בריאת אדם נאמר על הבהמות [בראשית א, כה] "**ויעש** אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על הבהמות [בראשית ב, יט] "**ויצר** ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם" [הובא למעלה פ"א הערה 1499]. ולכך האדם הוא "צורת העולם" ביחס לשאר הנבראים, כי האדם נותן לשאר הנבראים השלמה והגדרה, וכמו שמבאר.

(249) אודות שהצורה משלימה את מי שהיא צורה לו, כן כתב בח"א לבכורות ח: [ד, קכח:], וז"ל: "ראוי אל הצורה להשלים הדבר המתחבר אליו, כאשר ידוע מענין הצורה, שהיא השלמת החומר" [הובא למעלה פ"א הערות 1499, 1501]. ובגו"א בראשית פ"ב אות מב כתב: "האדם הוא צורת כל המינים, והוא נותן להם שלימות... הוא צורה לכל התחתונים הבעלי חיים הבלתי מדברים" [ראה למעלה פ"ב הערה 1032]. ושם שמות פי"ח תחילת אות ז כתב: "המשלים הוא כמו צורה אל מי שהוא משלים אותו". ובנתיב

העבודה פי"א [א, מט:] כתב: "התלמיד חכם הוא במדריגת הצורה לשאר בני אדם... כי הצורה נותן הקיום". ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "השלום עצמו שהוא משלים הכל, כמו הצורה שהיא השלמה". ובגבורות ה' פי"ט [פז:] כתב: "כי משה משלים ישראל כולם, ובזה הוא צורת ישראל... שהרי הוא כמו צורה אל האומה הזאת". ושם פנ"ו [רמט.] כתב: "החומר אינו רק התחלה, כי הצורה היא שלימות הנמצא... כי החומר נקרא התחלה, והצורה נקרא תכלית ושלימות". וכן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תרטז.]. ובבאר הגולה באר החמישי [נה:] כתב: "והכל נמשך אחר הצורה, והיא השלמת הכל... כמו שהוא ראוי אל הצורה, שהוא משלים הכל". וכן חזר וכתב שם [סב:]. וראה להלן הערות 260, 1294, 1876.

(250) כמו שכתב למעלה פ"א מ"ב [קסז:]: "ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום כי הכל נברא בשביל האדם". ובקידושין פב: אמרו "מימי לא ראיתי צבי קיץ וארי סבל ושועל חנוני... והם לא נבראו אלא לשמשני". ובתנחומא שמיני אות ב אמרו "אמר [הקב"ה], לא בראתי את הכל אלא בשביל אדם, ועכשיו הוא מת מה הנאה יש לי". ורש"י בראשית א, א כתב: "בראשית ברא בשביל התורה... ובשביל ישראל". ובקה"ר ז, יג אמרו "בשעה שברא הקב"ה את אדה"ר, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, ואמר לו... כל מה שבראתי, בשבילך בראתי". ובספרי המהר"ל יסוד זה הוזכר במקומות רבים, וכגון; גו"א בראשית פ"א אות ס [ד"ה אמנם], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם ר"פ יז, שם פל"ג [תפח:], באר הגולה באר השני [ריד:], שם באר הרביעי [שעג.], שם באר החמישי [קלא.], שם באר השביעי [שסז:], דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], להלן פ"ה סוף משנה א, שם תחילת משנה כב, שם פ"ו מ"י [ד"ה אבל נראה], ועוד [הובא למעלה פ"א הערה 348]. וכל זה שייך להיות האדם צורה אל התחתונים, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ד [עג:]: "מלכות האדם היא שהוא מוליך שלימות אל כל התחתונים, כי הכל נברא לעבוד האדם ולשמשו, ובזה הוא צורה אל כל התחתונים, ומוליך שלימות אל הכל, כמו המלך שהוא משלים את הכל". וראה להלן הערה 762.

(251) מפאת רוחניותה, וכמבואר למעלה הערה 245. ובנצח ישראל פנ"ג [תתלז:] כתב: "על ידי משה היו עם אחד לגמרי. כמו שאדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם אדם אחד עליו רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת. ודברים אלו הם דברים ברורים מאוד למי שיבין דברי חכמה. ולכך היו ישראל על ידי משה לעם אחד. כי... משה היה מלך להם [זבחים קב.], והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם". ובכלליות השריש כמה פעמים

שהרוחני הוא אחד, ואילו הגשמי הוא מרובה ומחולק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". ומקור מפורש הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי" [ולמעלה פ"ב הערה 173 הובאו מקורות נוספים ליסוד זה, וראה להלן הערות 490, 1689].

(252) מפאת היותו צורה לעולם. ובתפארת ישראל פ"ל [תנט:] כתב: "האדם נחשב כל העולם... כי האדם צורת כל העולם". דוגמה לדבר; אמרו חכמים [מכילתא שמות יח, א] "שקול משה כנגד כל ישראל". ובבאר הגולה באר החמישי [סו:] כתב: "מדריגת משה כי הוא היה צורת כל ישראל, עד שאמרו עליו שקול משה נגד ישראל. וזה בשביל שהיה צורה אל ישראל, ואין ספק שהצורה במה שהוא צורה אל הכל, הוא שקול נגד אשר הוא צורה אליו, ודבר זה מבואר". וכן בגו"א שמות פי"ח אות ז כתב: "שקול משה כנגד כל ישראל... כי משה היה משלים את ישראל בכל דבר, ודבר המשלים שקול נגד הכל בעבור שהוא משלים הכל. ואם לא היה משה משלים את ישראל... לא היו נחשבים לעם ישראל, ולפיכך היה משה נחשב ככל ישראל... אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע, ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי, ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובתפארת ישראל פכ"ט [תמג.] כתב שני הסברים אלו כאחד, וכלשונו:

"דבר זה מורגל בפי חכמינו כי משה עומד נגד כל ישראל. ופירשנו אותו בחבור גור אריה בפרשת יתרו, והעיקר הוא כי מה שהיה משה מדרגתו נבדל, כמו הצורה שהיה משלים כל ישראל... כי נחשב משה כמו צורה אל כלל ישראל, ולפיכך אי אפשר לומר רק שהיה משה שקול נגד הכלל כולו, ודבר זה מבואר מאד למי שיש בו חכמה". ובדיוק כשם שמשה שקול נגד כל ישראל מפאת היותו צורת ישראל, כך האדם שקול נגד כל העולם מפאת היותו צורת העולם.

(253) כן כתב בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:], וז"ל: "ולפיכך הפירוש כי בצורת העולם ובענין הצורה אין צריך לרבוי האדם, ולפיכך נברא האדם יחידי בלבד, שכך ראוי אל הצורה, אשר נמשל אליו האדם, שנחשב כמו צורה לתחתונים. אבל כל בעלי חיים שהם בעלי חומר בערך האדם, והרבוי מצד החומר בא, ולפיכך נבראו דרך רבוי. ומפני כי האדם הוא עיקר, ובשבילו ברא השם יתברך העולם, כאשר ידוע במקומות הרבה, ולכך אמר המאבד אדם אחד כאילו אבד כל העולם, שהרי אין צריך לרבוי בני אדם. ואם נתרבו אחר כך, אין זה מחיוב העולם, כי מצד העולם אין צריך רק אדם יחידי, כמו שנברא האדם יחיד. ולפיכך המאבד נפש אחת מישראל כאילו אבד כל העולם. שהרי אל בריאת העולם אין צריך רק אדם אחד, כמו שהיה בעת הבריאה, מפני כי האדם הוא כמו צורה לתחתונים". ובגו"א דברים פ"ד תחילת אות כא כתב: "האדם הוא צורת התחתונים עד הרקיע, שהוא לעליונים, וכדכתיב [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. אם כן התחתונים כולם, כמו שהם, האדם הוא צורתן, שאם לא היה האדם היו התחתונים בריאה חסירה, שהם בעלי חומר בלבד, ואין בהם שלימות כלל. ומה שנברא האדם בתחתונים הוא השלמת התחתונים. ונמצא שהאדם השלמת כל הנמצאים התחתונים, שהוא לבד בריאה שלימה, והוא משלים כל התחתונים. עד שאתה שואל על הים שהוא בקצה העולם מה הוא השלמת צורתו, תשיב שהאדם הוא המשלים את מציאות התחתונים. הרי האדם צורת הכל... שהאדם הוא הכל". וראה תפארת ישראל פ"ט [קנג:], ושם הערה 98. ולהלן פ"ה סוף מ"א כתב: "וכבר התבאר אצל 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות' כי העולם נברא בשביל כל יחיד ויחיד, כמו שמבואר שם".

(254) "שלא יאמר אדם לחבירו אבא גדול מאביך" [המשך לשון המשנה סנהדרין לז.].

(255) שבת פח: "דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא, בריך רחמנא דיהב אוריאן תליתאי, לעם תליתאי", ופירש רש"י שם "אוריאן תליתאי - תורה נביאים וכתובים, לעם תליתאי - כהנים לוים וישראלים". וראה למעלה פ"א מ"ב [רב:] ושם הערה 510 בביאור

המאמר. ועכ"פ מבואר שאין כל ישראל שוים וזהים איש לרעהו, אלא יש בתוכם קבוצות שונות.

(256) גרוי - קטטה ומריבה. וכמו שנאמר [דברים ב, ט] "אל תתגר בם מלחמה", וכן "מתגרת ידך" [תהלים לט, יא], "כלם ענין התערב הריב. וכן תרגם אונקלוס [ישעיה יט, ב] 'וסכסכתי מצרים במצרים', ואגרי מצראי במצראי" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש גרה].

(257) לשונו בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.]: "ומפני שלום הבריות, פירוש התקשרות העולם. שאם היה נברא בעולם שני בני אדם, לא היה התקשרות העולם. כמו אילן שענפיו הם מרובים, מתקשרים כולם על ידי השורש, ובו נעשים אחד. וכך כל העולם והדורות מתקשרים על ידי אדם הראשון, ואלמלא זה לא היה קשור לעולם, והיה העולם בטל".

(258) לשון המשנה [סנהדרין לז.]: "לפיכך נברא אדם יחידי... שלא יהו המינים אומרים הרבה רשויות בשמים", ופירש רש"י שם "וכל אחד ברא את שלו".

(259) של האדם, שנאמר [תהלים ח, ז] "תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו". ולמעלה נתבאר שהאדם הוא מלך בתחתונים, וראה הערה 244. ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [ד"ה ויש] כתב: "כי העולם התחתון נתן הקב"ה לבני אדם, כדכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'... שכל התחתונים תחת רשותו". ובבאר הגולה באר הששי [רלח.] כתב: "כי האדם בתחתונים הוא מושל, כדכתיב בקרא 'וירדו בדגת הים וגו'", ושם הערה 603. ובדרשת שבת הגדול [ריג.] כתב: "האדם נברא מלך בתחתונים, שהשם יתברך נתן הכל תחת האדם, כדכתיב 'וירדו בדגת הים וגו'". ובתפארת ישראל פ"ד [עח:] כתב: "האדם מושל בנמצאים גם כן, וכדכתיב 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'".

(260) כמבואר בהערה 249. ובתפארת ישראל פ"ד [עח.] כתב: "הוא [האדם] מלך בתחתונים... שעל ידי זה הוא שלימות כל התחתונים".

(261) כפי שמלך מאחד את עמו להיות אחד [כמבואר בהערה 245], כך האדם מאחד את העולם להיות אחד, וכן מבואר להלן הערה 264. ועוד אודות המלך, כן כתב בח"א לסוטה יא. [ב, מה:]: "המלך המולך עושה העם כאיש אחד". ובסמוך כתב: "המלך הוא מקשר ומאחד הכלל, כי זהו ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל", ושם הערה 282.

(262) למעלה פ"א מי"ח [תלב.], שכתב: "על ידי האדם מתקשרים כל ג' עולמות, כאשר הוא כולל שלשתן... ואם לא כן, לא היה העולם מתקשר עד שיהיה כאן עולם אחד, אבל

היה העולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד. ולפיכך על ידי האדם, שהוא כלול מאלו ג' עולמות, הם מקושרים ביחד, ובלא זה היה העולם מהורס. ורמזו חכמים איך האדם מקשר כל העולמות... האדם הוא מקשר ומאחד את העולם, עד שהוא מקושר לגמרי, והוא עולם אחד".

(263) אודות שלא יצא עולם מחולק מפועל אחד, כן כתב כמה פעמים בספריו. וכגון, להלן פ"ה מ"א [ד"ה ועוד תדע] כתב: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד". וכן שם במשנה יז [ד"ה ויש לשאול] כתב: "העולם הוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן הש"י שהוא אחד". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב, ודרשת שבת הגדול [קצד:]. וראה תפארת ישראל פל"ח הערה 137, נר מצוה [טז.], גבורות ה' פ"ס [רסד.], נצח ישראל פ"ג [מג.], ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 164. ובגו"א בראשית פ"א אות סב כתב: "כל העולם צריך להיות מקושר עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים, וכבר ביאר זה הרמב"ם בספר מורה נבוכים [א, עב], והאריך בענין הנפלא לבארו. והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם". ובבאר הגולה באר החמישי [טז:] כתב: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו... עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א] פרק ע"ב בדבר זה מאוד", ושם מאריך בזה. ומעין זה כתב בנצח ישראל ר"פ כא, וז"ל: "אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה, שאין הדבר הזה כך כלל... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי" [הובא למעלה פ"א הערות 1611, 1625]. וראה הערה הבאה, והערה 1304.

(264) לשונו בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.]: "שלא יהיו המינים אומרים. פירוש כי הנברא מורה על הפועל הבריאה. וכבר תמהו איך יחייב מן הסבה הראשונה, שהוא אחת, רבוי הנמצאים, כי ראוי היה שלא יהיה מן אחד רק אחד. והעמידו סברות, עד שקיימו את

הרבוי הנמצא בעולם מפועל אחד. אמנם רז"ל אמרו שאילו היה נברא אדם אחר עמו, היה לך לומר כיון שימצא הרבוי, והרבוי הוא מפועלים מתחלפים, אז יש לומר שיש כאן ח"ו רשויות הרבה. אבל עתה שכל העולם נברא בשביל האדם, והאדם אחד, ואם יש הרבה נמצאים כלם משמשים אל הצורה היחידה שהוא האדם, שוב אין קשיא איך ימצא הרבוי, כי הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל. כמו המלך בעם שעל ידו מתקשר העם עד שנעשה עם אחד בשביל המלך שהוא מולך עליהם והם עבדיו [ראה הערה 282], כך כל בריאות העולם הם מצטרפים אל האדם שהוא אחד, ועכשיו שהאדם אחד העולם אחד, ונמצא הכל מן פועל אחד. לכך נברא האדם יחיד, שאם לא היה יחידי, היו המינים אומרים שיש הרבה רשויות בשמים". ושם לדף לח. [ג, קמח:] כתב: "ידוע כי הפועל שהוא אחד יבא ממנו פעולה אחת, ודבר זה הסכימו עליו הכל... ומה שנברא האדם יחידי שלא יאמרו הרבה רשויות הם. כי אם לא היה נברא האדם יחידי, רק הרבה וכל העולם נברא בשביל האדם, וכאשר יש יותר מאדם אחד אם כן אין העולם אחד. ולפיכך היו אומרים כמו שהעולם אינו אחד, ג"כ הפועלים הם יותר מאחד, כי לעולם מפועל אחד יבא פעולה אחת. וכאשר הפעולה אחת גם כן הפועל אחד, כי הפעולה מתיחס ודומה אל הפועל. ודבר זה הסכימו עליו הכל, כמו שנמצא בדבריהם שהאריכו בזה טענות עצומות איך יבא הרבוי מן הפועל שהוא אחד. ורז"ל התירו הקושיא כמו שכתבנו לפני זה, ויעיד על זה התורה כי לכך נברא האדם אחרון [סנהדרין לח.], כדי שיהיה האדם מקשר העולם עד שהעולם הוא אחד, כמו שראוי שיבא פעולה אחת מפועל אחד". וכן כתב אות באות בדרשת שבת הגדול [קצד:]. **ובנצח ישראל** פ"ג [מב:] כתב: "אך אנחנו המאמינים בתורת משה, אנו אומרים כי הוא יתברך ברא הכל. והקושיא איך יבוא הרבוי מן האחד הפשוט, אנו אומרים כי מן השם יתברך אשר הוא אחד נשפע ממנו דבר אחד, והוא ראשית הבריאה. ואחר כך הושפע עוד על הראשית. וחילוק גדול יש, כי כאשר הראשית כבר נמצא, אז יושפע על זה עוד. שאילו הושפע מאיתו שני דברים כל אחד בפני עצמו, היה קשה איך יושפע מן האחד שני דברים מחולקים. אבל יושפע ממנו דבר אחד, והוא ראשית הבריאה, ואחר כך הושפע על הראשית. והרי חלוף ורבוי הנמצאים הם מצד המקבל. כי אף כי מן האחד לא יושפע רק אחד, מכל מקום כאשר נמצא האחד אשר הוא אחד, אז מצד המקבל אשר הוא נמצא עתה שייך תוספת, כאשר המקבל ראוי אל מה שיתוסף עליו, ולכך הכל הוא מצד המקבל". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 164, ופ"א הערה 1625.

(265) לשון המשנה [סנהדרין לז.]: "ולהגיד גדולתו של הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, כולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו". ופירש רש"י שם "ולהגיד גדולתו - ועוד, לכך נברא יחידי להראות לדורות הבאים גדולתו של הקב"ה, שבחותם הראשון כל הדורות טבועות, שלא היה תחלה אלא חותם אחד. חותם - היינו אותו ברזל שהצורה חקוקה בו. טובע כמה מטבעות בחותם אחד - כל המטבעות שאדם טובע על ידי ברזל אחת כולן דומין".

(266) נראה לבאר זאת, שבהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "'הגדולה' [דה"י א כט, יא] זו מעשה בראשית [ברכות נח.]... כל מעשה בראשית נקרא 'גדולה' שכל הנבראים הם גדלותו של הקב"ה, שבראם. כמו שתקנו [בתפילת "עלינו לשבח"] 'לתת גדולה ליוצר בראשית'. וכן אמרו זה הלשון בכמה מקומות 'להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים, שהאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, וכולם הם דומות זו לזו, אבל הקב"ה וכו'". נמצא שכל מעשה בראשית מורה על גדולתו של הקב"ה. וכך באמת אמרו באליהו רבה פ"ב: "'מה גדלו מעשיך ה" [תהלים צב, ו]. בא וראה כמה מיני בהמות ומיני חיות ומיני עופות יש בעולם, וכמה מיני דגים יש בים, קולו של זה דומה לזה [בתמיה], או מראה של זה דומה לזה, או שמא דעתו של זה דומה לזה, או שמא טעמו של זה דומה לזה. הא לא קול ולא מראה ולא דעה ולא טעם של זה דומה לזה. וכך שנו חכמים במשנה 'להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומות זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע את כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד דומה לחבירו. לכך נאמר 'מה גדלו מעשיך ה'". הרי ששלל הגוונים של הבריאה מורה על גדולתו של הקב"ה, ולא היה צורך להורות זאת דוקא באמצעות בריאת אדם יחידי. וראה להלן הערה 277.

(267) הולך לבאר שדוקא מפאת שהאדם נברא יחידי, לכך בתוך צורת אדם האחידה יש מקום שלכל אדם תהיה צורה מיוחדת ומובהקת לעצמו. אך אם האדם לא היה נברא יחידי, היו כל הבריות דומות לגמרי אחת לרעותה, ולא היה ניתן להבדיל ביניהן.

(268) כי "כלנו בני איש אחד נחנו" [בראשית מב, יא], וכן "הלוא אב אחד לכולנו" [מלאכי ב, י]. וברי"ה יט. אמרו ישראל למלכות הרשעה "לא אחיכם אנחנו, ולא בני אב אחד אנחנו, ולא בני אם אחת אנחנו, מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות". ובנצח ישראל ר"פ ב [כ.] כתב: "כשאנו חוקרין ומעיינים בחפוש הנבראים כלם, תמצא סדר אחד, לא יצאו מסדרם, ולא ישנו את חוקם, שהדומה מוליד

את הדומה. כי לא יצא חמור מסוס, וסוס מחמור, ואדם מבהמה, ובהמה מאדם. וכל הצמחים כלם, מזרע חטים לא יצא שעורה, משורש צפע יצא נחש". וכן כתב בנתיב הענוה פ"ו [ב, יג.]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 79, ובסמוך הערה 275.

(269) אודות שההבדל בין הבריות ["מתחלפים בצורתם"] יוצר החבור בין הבריות ["אם היה רוצה לחזור ולדבר עמו"], כן כתב להלן משנה יז [ד"ה אם אין דעת]: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא חי מדבר, כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים. ודבר זה נקרא 'דעת', דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם... כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר, שיודע אמתת הדברים בהבדל שלהם", וראה שם בהערות. ואודות שההבדל בין הדברים הוא מצד הצורה, ולא מצד החומר, כן כתב בנתיב הפרישות פ"א [ב, סוף קיג:], וז"ל: "הצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים. רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת [קידושין ז.], מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת. ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד שיש להם איש אחד ביחד. הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין ההבדל מצד החומר", וראה להלן הערה 770.

(270) יש להקשות, כי בגמרא שם [סנהדרין לח.] אמרו טעם אחר לשנוי שיש בין בני אדם, שזה לשון הגמרא: "תנו רבנן, להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, וכולן דומין זה לזה. אבל הקב"ה טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו... ומפני מה אין פרצופיהן דומין זה לזה, שלא יראה אדם דירה נאה ואשה נאה, ויאמר שלי היא ["ואין אדם מכחישו הואיל ואין היכר ביניהן" (רש"י שם)], שנאמר [איוב לח, טו] 'וימנע מרשעים אורם וזרוע רמה תשבר' ["וימנע מרשעים אורם - קלסתר פניו, ומתוך כך שלא יהא קלסתר פנים דומה לשל חביריהם 'וזרוע רמה תשבר', שאינו יכול לומר שלי הוא" (רש"י שם)]. תניא, היה רבי מאיר אומר, בשלשה דברים אדם משתנה מחבירו; בקול, במראה, ובדעת. בקול ובמראה משום ערוה ["שלא יתחלף לאשה בבעלה לא ביום מפני המראה, ובלילה מפני הקול" (רש"י שם)], ובדעת מפני הגזלנין והחמסנין ["אם יודע מה בלב חבירו יחפש מצפוניו וידע היכן ממונו" (רש"י שם)]", ומדוע ביאר כאן טעם אחר. זאת ועוד,

כי הגמרא ביארה שהסבה ש"אין פרצופיהן דומין זה לזה" היא כדי להבדיל ולהפריד בין הבריות, ואילו כאן מתבאר שהסבה היא כדי להביא לדביקות וחבור בין הבריות, שיוכל לחזור ולדבר עם האדם שדיבר עמו קודם לכן. ומדוע נקט בטעם הפוך מטעם הגמרא. וצ"ע. **ואולי יש** לחלק בין "מתחלפים בצורתם" [לשונו כאן] לבין "אין פרצופיהן דומין זה לזה" [לשון הגמרא]. ומוכח כן מהגמרא, וכפי שהעיר בעל הערוך לנר [שם], וז"ל: "צריך לבאר, מאי פריך 'ומפני מה אין פרצופיהן דומין', דהא כבר אמר 'להגיד גדולתו של הקב"ה'. אכן קושייתו הוא כך, דודאי ההבדל בגופי בני אדם הוא להגיד גדולתו של הקב"ה, אכן אכתי צריך טעם למה ההבדל הזה הוא דוקא בפרצוף ולא באחד משאר האברים", עיי"ש בהמשך דבריו. ומוכח מכך ש"גדולתו של הקב"ה" לחוד, ו"אין פרצופיהן דומין זה לזה" לחוד. ושאלת הגמרא היתה מדוע ההבדל בין הבריות צריך להיות במקום הבולט והמובהק ביותר ["פרצופיהן"], ולא סגי במקום שאינו בולט כ"כ. ועל כך תירצה הגמרא שיש צורך גדול שההבדל בין הבריות לא יהיה ניתן לטשטוש כלל, כדי למנוע הגזל ושאר מילי. נמצא שאע"פ ש"גדולתו של הקב"ה" מחלק בין הבריות, אך אין בו די כדי להפריד בין הבריות באופן מוחלט. ודעת המהר"ל היא ש"גדולתו של הקב"ה" מחלקת בין הבריות רק עד כמה שיוכל להכיר עם מי שדיבר אתמול, ואילו "אין פרצופיהן דומין" מבדיל ביניהם לגמרי. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג:] כתב: "כי הפנים של אדם... הוא עיקר האדם, שבו יוכר ויובדל". ובגו"א שמות פל"ג אות יט כתב: "האחור אין בו הכרה אמיתית, רק ההכרה האמיתית הוא בפנים". וראה למעלה בהקדמה הערה 211, ופ"ב הערה 346, ולהלן הערה 1496.

(271) פירוש - ברבוי זה כל אדם ואדם הוא "יחיד", שלא קדם אליו אדם אחר עם הרבוי שלו.

(272) פירוש - לא היה אז מעבר מיחיד לרבים, אלא מרבים לרבים, ולא היה מקום לשום התחדשות בדורות המאוחרים יותר על פני הדורות הראשונים יותר.

(273) אודות הגדרת "תוספות", הנה נאמר [ויקרא כז, יג] "ואם גאל יגאלנה ויסף חמישיתו על ערכך", ופירש רש"י שם "בבעלים החמיר הכתוב להוסיף חומש... ולא שאר כל אדם". ובגו"א שם [אות ז] ביאר את הטעם מדוע הבעלים מוסיפים חומש, וז"ל: "כל דבר קדושה צריך להעלות, ואם יפדה אותו בשויו מה העלאה יש, דמעלין בקודש ואין מורידין [ברכות כח.], שזהו ענין הקדושה... ולפיכך צריך להוסיף חומש, שבזה יהיה מעלה הקדושה שהיתה מקודם". ובנקודה זו כתב [שם]: "אמנם עדיין צריך לתת טעם למה חומש. ודבר זה בו חכמה עמוקה, כי לא נקרא תוספות רק חומש, והוא דבר

מבואר בחכמה, כי אין הב' תוספות על א', ואין ג' תוספות על ב', ואין ד' תוספות על ג', ודבר זה מפני כי השטח הוא שנקרא השלם, מפני שיש לו ד' קצוות. ולפיכך לא נקרא חלק ד' תוספות. אך חלק חמישי נקרא תוספות, מפני שהשלם הוא הד', והחמישי נקרא תוספות. לכך כאשר צריך להוסיף, צריך להוסיף חלק חמישי, שהרי החמישי הוא תוספות". הרי שהגדרת "תוספות" היא הוספת דבר שלא היה נכלל במה שהיה לפני התוספת. והואיל ואדה"ר היה "יחידי", נמצא שרבוי צאציו הוא הוספה על מה שהיה נמצא באדה"ר עצמו. אך אם היו נבראים הרבה בני אדם בתחילה, לא היה רבוי הצאצים בגדר "תוספות" עליהם, כי כבר היה זה לעולמים אשר היה מלפנינו ברבוי שהיה בדור הראשון עצמו.

(274) כי "טבע המוליד בנולד" [אגרא דכלה רפו.]. ועיין בשם משמואל פרשת נצבים שנת תרע"ו.

(275) אודות ש"כלם נכללים בשם אדם", כן כתב בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה ואפשר], וז"ל: "כי אדם [הראשון] הוליד כלל בני אדם... וכל העולם נקראים 'בני אדם'". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלח:] כתב: "כי אדם הראשון היה התחלה, ובכח התחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה לכל... כי אדם הראשון יצאו ממנו כל המין מבני אדם. ומפני כך כלל המין שיצא מן אדם הראשון דומה אליו לגמרי, כי התולדה ראוי שיהיה דומה למוליד". ובגבורות ה' פס"ז [שיא.] ביאר לפי זה מדוע כל הפמליא של מעלה השתתפה ביצירת אדה"ר [רש"י בראשית א, כו], כי הפמליא של מעלה מורכבת משבעים המלאכים המייצגים את שבעים האומות, והואיל ובכחו של האדה"ר רבוי האומות, דין הוא שהם ישתתפו ביצירתו. וראה למעלה הערה 268, ולהלן הערה 602.

(276) דברים אלו מבוארים היטב בפחד יצחק שבועות, מאמר כא, אות ב, וז"ל: "אדם נברא יחידי. מתוכה של עובדא יסודית זו בוקעים שני קולות מתחלפים; הקול הראשון מכריז ואומר 'כולנו בני אב אחד נחנו', ראש היחוס שלנו הוא אדם יחיד. ואם כן בודאי שכולנו איננו אלא פרקים פרקים של קומה אחת, וכולנו איננו אלא חלקים חלקים של שלמות אחת. והרי זה מקור נאמן לאיחוד אדם. אולם הקול השני מכריז ואומר טבע המוליד בנולד. ומכיוון שראש היחוס שלנו הוא אדם יחידי, ממילא גם בכל אחד ואחד מאתנו טבועה היא מדת היחידות של ראשית מחצבתנו. 'בשר ודם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, כולן דומין זה לזה. והקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדה"ר, ואין אחד מהם דומה לחברו'. והרי זה מקור נאמן ליחוד אדם. ונמצא, דאותה עובדא יסודית של

'אדם נברא יחידי' הרי בית אב לשתי תולדות מתחלפות, ויש לנו מקור משותף גם ליחוד אדם וגם לאיחוד אדם".

(277) יש לעיין, כיצד יישב בדברים אלו את מה שהעיר למעלה [לפני ציון 266]: "ואין הפירוש שבשביל כך נברא יחידי כדי להגיד לך גדולתו של הקב"ה, כי אפשר שהיה נראה גדולתו של הקב"ה מצד אחר". ובעל כרחך יש לומר, שדוקא יחודיות האדם כפי שנתבארה כאן יש בה להורות על גדולת הקב"ה בדרך שאינה יכולה להמצא בשום מקום אחר, ודבר זה צריך ביאור. ונראה שנוכל לעמוד על ענין זה לפי דבריו בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמו.], שכתב: "ולהגיד גדולתו כו'. פירוש להגיד כי הוא יתברך כחו מתפשט, ואינו כמו בשר ודם שטובע בחותם אחד, וכולן דומות זו לזו, מפני כי כחו אינו מתפשט רק במה שהוא פועל, ולכך דומה זה לזה, שכמו שהיה טובע זה, כך הוא טובע השני, ואין חלוק ביניהם, לכך הם דומות זו לזו. אבל השם יתברך כחו מתפשט לכמה, וכאשר טובע בני אדם בטביעה אחת, יש שנוי ביניהם, כי פעולה אחת שלו מתפשט. לכך יש בו רבוי כאשר מתפשט הפעולה שלו. ואם היה האחד דומה לשני, לא היה זה התפשטות הפעולה כלל, ולכך אין דומה האחד לשני, וזה מבואר". נמצא ש"גדולת הקב"ה" היא כח ההתפשטות של הקב"ה, שהיא כח הבריאה של הקב"ה [כמבואר למעלה הערה 266]. ובצירוף דברים אלו עם דבריו כאן עולה, שאין לך דבר המורה על כח זה של הקב"ה יותר מאשר יצירת אלף אלפי אלפים ורבי רבבות בני אדם, שיש לכל אחד ואחד מהם את יחודיותו של אדה"ר. שהרי יחודיות זו של אדה"ר מקיפה עולם ומלואו [כמבואר בארוכה בגו"א דברים פ"ד אות כא]. והרי יחודיות זו חוזרת ומתחדשת בכל לידת אדם בעולם [כפי שנתבאר כאן], עד שמחמת כן כל אדם נחשב ל"עולם קטן" [כמבואר למעלה פ"א הערה 827]. לכך הגלוי המובהק לכח הבריאה וההתפשטות של הקב"ה נמצא ביתר שאת וביתר עוז ביצירת האדם בחותמו של אדה"ר, ואשר גם ניחון ביחודיותו של אדה"ר. והרציתי דברים אלו למו"ר שליט"א, והוטבו בעיניו. **מן הראוי** לצרף לכאן דברי העלי שור, חלק שני, עמוד תיד, שכתב: "אדם הראשון נברא 'יחידי', ויחודיות זו היא נחלת כל בני העולם. אדם המעלה את ענין יחודיותו על דעתו צריך להזדעזע; הרי מכל בני העולם החיים עכשיו, אין אף אחד שהיה דומה לו. ועד סוף כל הדורות, לא יהיה אף אחד הדומה לו באותו הרכב של כחות, תכונות, סגולות, מעלות וחסרונות. לפיכך כל אדם הוא 'יחידי', עד שהוא חייב לומר 'בשבילי נברא העולם'".

(278) פירוש - לאחר שהובאו במשנה ארבעה טעמים לצורך שאדם יברא יחידי, הסיקה המשנה "לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם". וארבעה טעמי המשנה

הם: (א) אדם אחד נחשב כל העולם מפאת היותו צורה לעולם. (ב) שלום הבריות, שבאו כלם מהתחלה אחת. (ג) שלא יאמרו הרבה רשויות בשמים. (ד) להודיע גדולתו של הקב"ה שטבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו.

(279) "ציור העולם" - הוא תפיסת העולם מצד עצם אמיתותו השכלית. וראה למעלה הערה 242.

(280) אודות שהאדם הוא בגדר "הכל", לעומת שאר הנבראים, הנה נאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'", ופירש רש"י שם "צבר עפרו מכל האדמה מארבע רוחות שכל מקום שימות שם תהא קולטתו לקבורה", ובגו"א שם [אות יט, ד"ה וכדי] כתב: "כי מפני שהאדם נברא מכל האדמה, אם כן הוא הכל... ועניין זה שנברא מכל האדמה, רוצה לומר שאין האדם כמו שאר נמצאים, שהם נוטים ביצירתם אל דבר מה מיוחד שנתייחד כל נמצא ונמצא לפי טבעו, ויש לו טבע מיוחד, ולפיכך הוא נברא בחלק... אבל האדם אין לו טבע מיוחד, ויש בו כח כללי... שהבעל חי במה שהם ממינים רבים מחולקים, ואין אחד הכל. אבל האדם שהוא יחיד, שהרי לא תמצא שני מינים ממנו, אין לומר שהוא חלק, ולכך הוא הכל. ונברא מכל האדמה, רוצה לומר כי האדמה יש לה ב' בחינות; האחת, מצד החלק. והשני, מצד הכל זולת בחינת חלקיו. והאדם נברא בבחינת הכל מן האדמה, והבעל חי בבחינת החלק מן האדמה... כיון שנברא [האדם] מכל האדמה, הוא הכל, ואינו דבר חלקי... ואינו חוץ ממנו. וראוי הוא שיהיה נברא מכל האדמה בעבור השכל שבו, שאינו דבר פרטי, לכך האדם דבר כללי. והרי הוא נברא יחידי, שדבר זה מורה שהאדם אינו חלק, והוא הכל. לכך נברא מכל האדמה", ושם מאריך בזה עוד. ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנ:] כתב: "כלל הדבר, כי האדם הוא הכל, ומחמת זה נברא מכל הארץ" [ראה להלן הערה 611]. וראה עוד בגו"א דברים פ"ד אות כא. ובתפארת ישראל פי"ב [קפח.] כתב: "מטעם זה לא נאמר 'טוב' אצל האדם, רק אצל [בראשית א, לא] 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד', ודרשו ז"ל [ב"ר ט, יב] 'מאד' זה אדם. ולא נאמר בפירוש 'כי טוב' אצל בריאת האדם, כי האדם הוא הכל. ולכך נאמר 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד', אותיות 'אדם', לומר כי האדם הכל" [הובא למעלה פ"א הערה 350]. ובסנהדרין לח: אמרו שבריאת האדם השתרעה על פני כל שעות היום. וכתב על כך בתפארת ישראל פט"ז [רמח:] בזה"ל: "בא לבאר מציאות האדם ומהותו, לומר שהאדם הוא הכל. ולפיכך אילו לא היה בריאתו כל שנים עשר שעות, שהם כל היום, שהיום הוא המציאות, ולילה הוא העדר... לא היה האדם רק חלק ומקצת. ודבר זה אינו, כי האדם הוא הכל. ומפני זה היה נמשך בריאתו אל

כל היום, שהוא כל המציאות" [הובא למעלה פ"ב הערה 1481]. ובדרשת שבת תשובה [עז.] כתב: "האדם בתחתונים הוא הכל, וכל הנבראים הם לשמשו. ולכך האדם יש בו כל ששה קצוות, שהרי ראשו הוא לשמים, וכאילו דבק ראשו בשמים, ורגליו לארץ, גופו לארבע רוחות. ובזה נראה כי האדם הוא הכל, כי הבהמה אין ראשה לשמים, ולכך אין לומר כאילו ראשה בשמים". ובח"א ליבמות סד. [א, קמא.] כתב: "האדם הוא נחשב הכל, כמו שאמרו ההורג נפש מישראל כאילו הרג את כל העולם כולו".

(281) מה שמדגיש שזהו "**מצד העולם** היה די לעולם באדם יחידי, ואין צריך לזולתו", יוסבר היטב על פי דבריו באור חדש [סח.], שכתב שם: "בטבע בריאתו של אדם שיהיה יחידי. וזה מפני כי האדם הוא מלך בתחתונים, כי תחתיו כל הנבראים התחתונים, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד. ואם מתרבה האדם, והם הרבה בעולם, דבר זה מצד השם יתברך, שהוא מלך מלכים, ורוצה ברבוי. כי מצד השם יתברך שהוא מלך מלכים, אין ראוי שיהיה האדם מלך. וסוף סוף בטבע ראוי שיהיה האדם יחיד מצד שהוא מלך בתחתונים, וזהו מצד עצמו" [הובא למעלה בהערה 246]. ולפי זה ההדגשה היא שכל זה "מצד העולם", ולא מצד הקב"ה. ובכת"י [הובא בהערה 283] כתב "מצד האדם ראוי שיהיה האדם יחידי", ולא כתב "מצד העולם".

(282) כן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר], וז"ל: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד" [הובא בהערה 245]. ובגבורות ה' ס"פ יד [עא:] כתב: "כי המלך המולך עושה העם כאיש אחד, כי כולם תלוים במלך" [ראה הערה 261]. ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "נקרא 'ארבה' על שם הרבוי. והרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד. לכך נקרא המין אשר הוא מתרבה, כמו הארבה, 'קמצא' שמו [גיטין נה:], שהוא מחולק. ועל זה אמר [משלי ל, כז] 'מלך אין לארבה', פירוש כי המלך מאחד הכלל עד שהם אחד, ואלו, לגודל רבוי שלהם הם מחולקים, ואין בהם אחדות, הוא המלך, אשר הוא מאחד את הכל". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רז:]. והרמב"ם בספר המצות מ"ע קעג כתב: "ציונו למנות עלינו מלך, יקבץ כל אומתנו וינהיגנו". וראה למעלה הערה 264, ולהלן הערות 284, 1308, ופ"ד הערה 1015.

(283) לשונו בכת"י כאן: "ולפיכך אמר שאם לא היה מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעהו, כלומר כי מצד האדם ראוי שיהיה האדם יחידי, ולכך כל אחד רוצה לבלוע השני, שלא יהיה נמצא כלל בעולם". דוגמה לדבר; בנר מצוה [נא.] ביאר שיש לשלש מלכיות הראשונות [בבל, פרס, ויון] היו מדות מיוחדות, אך מלכות הרביעית [אדום] "היא מבקשת שתהיה היא הכל, ולא יהיה אחר עמו במציאות כלל. ולא כן הג' ראשונות... מלכות רביעית רואה עצמה שהיא כל ואין זולתו, ולכך היא רוצה שלא יהיה נמצא אחר, ולכך הוא משחית הכל". הרי מי שתופס עצמו שהוא הכל, הוא מבקש הכל, ושולל את מציאותם של אחרים. וכך הוא האדם, שהוא הכל, לכך במהותו הוא שולל מציאותם של אחרים.

(284) קצת קשה, מדוע כח המאחד של המלכות נתלה במיוחד ובמסוים ב"**מוראה** של מלכות", ולא בסתם מלכות. והרי בכל המקבילות שהובאו למעלה בהערה 282 [המורות על כח האחדות של המלך] לא הוזכר כלל "מוראה של מלכות", אלא מלך ומלכות סתם, ומאי שנא הכא. ויש לומר, כי אין משנתינו באה ללמדנו רק שהמלכות מאחדת את הכלל, אלא שבנוסף לכך היא באה ללמדנו שהמלכות מדכאת ומבטלת את רגש היחידיות המקונן בכל אדם, עד שיותר אינו תופס עצמו שהוא "כל העולם", אלא שהוא חלק מכלל בני האדם הנתונים למרותו של המלך. ובטול עצמיות זו אינה יכולה להעשות אלא מתוך "מוראה של מלכות" דייקא, כי היראה היא המביאה לבטול האדם, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:]: "הירא מן אחר מבטל עצמו לגמרי נגד אותו שהוא ירא ממנו... והוא אינו נחשב לכלום... יראתו מורה שהוא מבטל עצמו" [הובא למעלה פ"א הערה 792]. וכן מבואר ברמב"ן [ויקרא יט, יט] אודות חוקים, וז"ל: "החוקים הם גזירת מלך אשר יחוק במלכותו בלי שיגלה תועלתם לעם, ואין העם נהנים בהם, אבל מהרהרין אחריהם בלבם, ומקבלים אותם ליראת המלכות" [הובא למעלה פ"א הערה 279]. הרי שקבלת דבר הסותרת לאדם ולהבנתו יכולה להעשות דוקא מפאת "מוראה של מלכות". נמצא שאמנם סתם מלכות היא מאחדת, אך איחוד זה בא לעולם רק לאחר שמוראה של מלכות מבטלת את חשיבות האדם.

(285) בנצח ישראל פכ"ה [תקכח.] הביא שאחד מאומות העולם שאלוהו מדוע המחלוקת מצויה בישראל יותר מאשר אצל האומות. והמהר"ל השיב לו [תקל.] בזה"ל: "כי עם הקדוש הזה מצד עצמם ראוים אל החשיבות והמעלה יותר מכל האומות... והחשוב מצד טבע עצמו יבקש המעלה... כאשר הם מדמים בעצמם כי הם ירשו ארץ בלבד, ואין עוד אחר. לכך אינם חפצים במעלת האדם, הן גדולה או קטנה. ואין ספק

כי מדה זאת [המחלוקת] גרוע למאוד, אך הדבר הזה יוצא מתכונה טובה, הוא תכונת החשיבות". וראה להלן פ"ד הערה 1022.

(286) בכך מיישב את שאלתו השניה למעלה [לאחר ציון 226]: "ועוד, אף כי דבר הגון וראוי להתפלל בשלומה של מלכות, אבל מה שאמר 'שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו', ולא היה די לומר שאלמלא מורא מלכות אין הבריות יכולים לעמוד". ומתרץ, שהסכנה האורבת לבני אדם [לולא מוראה של מלכות] אינה רק משום שכאשר "אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה" [שופטים יז, ו], אלא שאז לא יוטל שום רסן על המלכות שיש לכל אדם המרגיש נאמנה "בשבילי נברא העולם". וכאשר הסכנה היא מחמת כן, התשוקה הבוערת בכל אדם היא לעקור את מציאותו של השני עד שישאר בעולם רק המציאות של עצמו, וכפי שביאר כאן. וצרף לכאן דברי הרד"ק בספר השרשים, שורש בלע, שכתב: "בלע ענין השחתה", לעומת אכילה שיש בה גם הוית הניזון, וכמוזכר ברמיזה בגו"א בראשית פמ"א אות ו, וזהו הביאור ל"חיים בלעו". וראה להלן הערה 425. **ויש להקשות** ממאמר חכמים [ע"ז ג: -ד.] "מאי דכתיב [חבקוק א, יד] 'ותעשה אדם כדגי הים', למה נמשלו בני אדם כדגי הים... מה דגים שבים, כל הגדול מחבירו בולע את חבירו, אף בני אדם, אלמלא מוראה של מלכות, כל הגדול מחבירו בולע את חבירו. והיינו דתנן 'רבי חנינא סגן הכהנים אומר, הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו'" [מאמר זה הובא כאן ברע"ב ובבאורי הגר"א]. ואם הבליעה של "איש את רעהו חיים בלעו" מיוחדת היא לאדם מחמת חיובו לומר "בשבילי נברא העולם", כיצד נמצאת הקבלה ודמיון לכך אצל דגי הים, הרי בודאי אצל דגי הים אי אפשר לבאר את בליעתם באופן דומה, אך מקרא מלא הוא "ותעשה אדם כדגי הים". זאת ועוד, שבנתיב הצניעות פ"א [ב, קד.] כתב: "בפרק המוצא [עירובין ק:], אמר רבי יוחנן אלמלי לא נתנה תורה לישראל, למדנו צניעות מחתול, וגזל מנמלה, ועריות מיונה, ודרך ארץ מתרנגול... לא כמו שיש אומרים כי הגזל בשביל כך הוא רע שאם לא כן 'איש את רעהו חיים בלעו'... שאין הדבר כך כלל, שאם כן לא היה ראוי שיהיה נמצאים דברים אלו בבעלי חיים" [הובא למעלה בהקדמה הערות 116, 127]. הרי שביאר שהנהגת "איש את רעהו חיים בלעו" אינה ראויה שתמצא אצל בעלי חיים, אך הרי היא נמצאת אצל דגי הים. וצ"ע. וראה להלן הערה 429, בישוב שאלות אלו.

(287) בא ליישב את שאלתו הראשונה למעלה [לפני ציון 226]: "יש לשאול בזה, מה ענין מאמר רבי חנינא סגן הכהנים אל מאמר עקביא בן מהללאל [למעלה משנה א]".

(288) לשון המשנה הוא "הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עברה; דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון".
(289) היא גבהות לב, וכמבואר בסמוך. וראה למעלה הערה 40 בביאור גבהות לב.
(290) "ולכך צריך שיסתכל בשלשה דברים לסלק הגבהות" [לשונו בכת"י]. ופירושו, שמטרת ההסתכלות בשלשה דברים שהוזכרו במשנה א היא לבטל מן האדם גבהות הלב [כמבואר למעלה מציון 40 ואילך]. וכדי להורות לאדם עד היכן עלולה להגיע גבהות לבו, הובאו דברי רבי חנינא סגן הכהנים כאן, כדי לחזק את צורך האדם לבטל ממנו גבהות לבו, וכמו שמבאר. נמצא שמשנה ב היא חיזוק למשנה א.
(291) "מפני שהאדם נברא מלך בתחתונים" [לשונו בכת"י].
(292) והאדם נמשך אחר הסדר, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין קח: [ג, רנח.]: "כי כל הנמצאים נמשכים אל הסדר המציאות הראוי מצד הסדר הכללי שבהם". ובנצח ישראל פי"ד [שמא.] כתב: "ואחר הסדר נמשך הכל". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפב.] כתב: "בעלי חיים... יש להם סדר במין שלהם בטבע, וכמו שיש למין האדם מלך מסדר ענייניהם, כך יש לכל המינים שנמשכים אחר הסדר בעצמם, והטבע הוא מלך שלהם, עד שעניניהם מסודר" [ראה להלן הערה 644].
(293) "בעצמו" - בעצם מהותו.
(294) שהרי "אין שני מלכים משמשים בכתר אחד" [חולין ס:], וכמבואר למעלה הערה 245. ובגו"א דברים פי"א אות לז כתב: "טעם פשטא מפסיק התיבה בנגינתה מן התיבה שאחריה, ולכך נקרא טעם זה 'מלך', שכל טעם שנגינתו מפסיק התיבה מן תיבה שאחריה נקרא 'מלך', שכל מלך עומד בעצמו, אינו נמשך לאחר" [הובא למעלה פ"א הערה 188]. ובח"א לסנהדרין כא. [ג, קלט:] כתב: "דע כי מה שהוזהר המלך במצות 'לא ירבה' [דברים יז, טז-יז], כי נקרא המלך אחד, וכל אשר הוא רבוי נאסר לו. ובשלשה דברים יוצא המלך ממה שהוא נקרא אחד; על ידי סוסים הרבה, ועל ידי כסף וזהב הרבה, ועל ידי נשים הרבה. לכך כתיב כל אחד מאלו שלשה 'לא ירבה'. והדברים האלו ידועים למביני מדע למה הוזהר המלך על אלו, ובהם לא יצא מענין המלכות שהוא אחד". **ומוסיף כאן** שכמו שהמלך הוא יחיד, כך היחיד הוא בבחינת מלך, וכמבואר בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר], וז"ל: "קראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו" [הובא למעלה בהערה 245].

(295) פירוש - יש לדאוג ולודא, ולעשות את מה שנצרך.
(296) כמו שנאמר על מלך [דברים יז, כ] "לבלתי רום לבבו מאחיו וגו'". והרמב"ם בהלכות מלכים פ"ב ה"ו כתב: "צוהו [את המלך] להיות לבו בקרבו שפל וחלל, שנאמר [תהלים קיט, כב] 'ולבי חלל בקרבי', ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי, שנאמר [דברים יז, כ] 'לבלתי רום לבבו מאחיו'" [הובא למעלה הערה 103].
(297) כמבואר למעלה בהערה 40 שלכך מכוונים דברי עקביא בן מהללאל.
(298) ההבדל בין פירושו השני לפירושו הראשון הוא, שלפי פירושו הראשון נסמכו דברי רבי חנינא לדברי עקביא משום שדברי רבי חנינא הם "תנא דמסייע" לדברי עקביא בן מהללאל, והוא שיש לאדם לחשוש מאוד מפני נטיתו לגבהות לב [שהרי מחמת כן עלול לבלוע את חברו], ולכך עליו להסתכל בשלשה דברים שאמר עקביא בן מהללאל. אך לפי הסברו השני סמיכות הדברים נעשתה מחמת ששני המאמרים עוסקים באותו נושא [גבהות לב האדם], ולא משום שאחד מסייע לשני.
(299) כמו ששנינו בנגעים פ"א מ"ד "רבי חנינא סגן הכהנים אומר, מראות נגעים ששה עשר, עקביא בן מהללאל אומר שבעים ושנים". ומתוך שנחלק עם עקביא בן מהללאל, משמע שחי עמו באותו זמן. ועוד, כי עקביא בן מהללאל היה אחר שמעיה ואבטליון, שהוא בשלהי תקופת בית שני, וכמבואר למעלה הערה 17. וחנינא סגן הכהנים היה גם בזמן הבית, שאמר שראה האש של קודש שהיתה רבוצה על המזבח ככלב [יומא כא:], וכן הוא ראה את החורבן וחי גם אחר כך, כמבואר בתענית יג., שאמר ש"כדאי הוא בית אלקינו לאבד עליו טבילה פעם אחת בשנה" [שלא להטביל בתשעה באב]. א"כ היה באותו זמן של עקביא בן מהללאל [ראה תולדות תנאים ואמוראים, חלק שני, עמוד 509].
(300) כי היה חי לאחר החורבן, שהרי רבי יוסי בן קסמא הזהיר אותו שיחשוש לרומיים ש"מן השמים המליכוה שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו ועדיין היא קיימת" [ע"ז יח.]. הרי שרבי חנניה בן תרדיון חי לאחר החורבן כפי שרבי חנינא סגן הכהנים חי אחר החורבן [ראה הערה קודמת]. ומה שכתב "או קרוב לזמן", נראה שזה כתב ביחס של רבי חנניה ב"ת לעקביא בן מהללאל, שאין לכאורה שום ראיה שהם חיו באותו זמן, כי עקביא בן מהללאל חי לפני החורבן [ראה הערה קודמת], ושמא לא היו באותו זמן. אך מ"מ היו בזמן קרוב אחד לשני.
(301) פירוש - כשם שסדר המשניות בפרק ראשון הוא כפי סדר הדורות וסדר הקבלה [ראה הערה 226], כך סדר המשניות בשאר הפרקים הוא לפי סדר הדורות.

(302) כן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.], והזכיר שם את דבריו כאן, שכתב: "הנה לפי מה שנפרש לקמן בעזרת השם, כי סמיכות המאמרים כפי הדורות של החכמים כמו שהיו זה אחר זה". וכן כתב להלן [ליד ציון 421], תחילת משנה יב [ושם הערה 1162], ועוד. ולהלן פ"ד תחילת מ"ב כתב: "כבר בארנו לך פעמים הרבה שדרך התנא לשנות יחד החכמים שהיו בדור אחד, והדעת נותן כך כמו שתמצא שהתחיל התנא בפרק 'משה קבל' לסדר הקבלה וסדר דברי מוסר שלהם כפי מה שהיו בדור אחד, וכאשר היו זה אחר זה. ולפיכך בכל מקום כאשר היו שני חכמים בזמן אחד, סדר את דבריהם ביחד. כי התנא בא לומר כי החכמים האלו שהיו אבות העולם, למדו מוסר לבנים, כמו שכתוב [משלי א, ח] 'שמע בני מוסר אביך'. וכאשר היו שנים בדור אחד, והיו בזמן שלהם אבות העולם, ראוי לסדר דבריהם ביחד, כאשר ביחד היו אבות, לא זה בפני עצמו, ולא זה בפני עצמו בלבד. ובן עזאי ובן זומא היו בזמן אחד חבירים, איך לא יזכור דבריהם ביחד, וזה בודאי הוא הנכון".

(303) לשון האברבנאל כאן: "ראוי לעיין במאמר הזה איך מפסוק 'ובמושב לצים לא ישב' הביא ראיה על שנים שאין ביניהם דברי תורה, כי שם לא נזכר שנים, ולא דברי תורה". והרמב"ם בפירוש המשנה כאן עמד על כך, ותירץ: "ראייתו ש'מושב לצים' יקרא כל מושב שלא ידברו בו דברי תורה מסוף הפסוק, אשר אמר [תהלים א, ב] 'כי אם בתורת ה' וגו'", כאילו אמר שמפני שהיה חפצו בתורת ה' לא ישב במושב לצים, אשר אין בו תורת ה'". וכן הוא ברבינו יונה כאן, ובבאורי הגר"א כאן. ובתוספות יו"ט כאן הובא הסבר נוסף בשם החסיד יעב"ץ, וז"ל: "הרי זה מושב לצים - דאין ליצנות גדולה ממי שאומרים לו מנה זהובים שעה אחת וכל שתמנה יהיה שלך, והוא בטל, הוא ודאי מתלוצץ מן הזהובים ומבזה אותם. כן הבטל מדברי תורה אחר שיודע השכר הגדול הזה, אינו כי אם לץ... כך פירש במדרש שמואל בשם החסיד ז"ל". ובחסיד יעב"ץ שלפנינו הוסיף: "וכשגנה הנביא ישעיה את אנשי דורו שהיו בטלים מהתורה, קראם 'אנשי לצון', שנאמר [ישעיה כח, יד] 'לכן שמעו דבר ה' אנשי לצון', והיא הוראה אמתית על כל דברי אלה".

(304) כי יש להזכיר את ישות הדבר לפני העדר הדבר, וכמו שנקטו בשאר משניות שבמסכתא, וכגון בסמוך משנה ה אמרו "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות... וכל הפורק ממנו עול תורה נותנין עליו עול מלכות". וכן הוא להלן משניות ט, י. ולהלן פ"ד מ"ו אמרו "כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות, וכל המחלל את התורה גופו מחולל על הבריות". ושם מ"ט אמרו "כל המקיים את התורה מעוני סופה

לקיימה מעושר, וכל המבטל את התורה מעושר, סופה לבטלה מעוני". ושם מי"א אמרו "העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד, והעובר עבירה אחת, קונה לו קטגור אחד". ושם פ"ה מי"ח אמרו "כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו, וכל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה", וכיו"ב. וטעמא רבה יש בדבר, שהרי ה"יש" שייך לימין, והעדר שייך לשמאל, והימין קודם לשמאל, שהוא שני, וכפי שכתב בגבורות ה' פ"ע [שכג.]: "הימין נקרא יד אחת, והיא ראשונה, ואין בה שניות. ויד השמאלית נקראת יד שנית". וכן כתב בגבורות ה' פל"ט [קמה:]. ומעין זה כתב הפחד יצחק ר"ה מאמר ד, אות ח, וז"ל: "הרצון של מתן שכרם של זכויות הוא הרצון המקורי הפועל בתור כח ראשון. ואילו הרצון של תשלום עונשם של חובות הוא רצון הפועל בתור כח שני, שאינו אלא נמשך מן הרצון המקורי לשם שיווי המשקל של מאזני המשפט. ואם באנו למנות אבות ותולדות ברצון, היינו אומרים שענין המתן שכר הוא פעולתו של רצון - אב, ואילו ענין תשלום העונש הוא פעולתו של רצון - תולדה". וראה גו"א ויקרא פי"ט הערה 155, תפארת ישראל פל"ח הערה 141, ובאר הגולה באר שני הערה 151 [הובא למעלה פ"א הערה 194]. וראה למעלה הערה 188. ואע"פ שלהלן משנה ג אמרו קודם "שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה", ואחר כך אמרו "אבל שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה", כבר העיר כן במשנה שם [לפני ציון 514], ויישב הדבר, עיי"ש.

(305) כן גרס במשנה. ויש הגורסים "מנין שאפילו אחד... מעלה עליו הכתוב כאילו קיים את התורה כולה", ולא ש"קובע לו שכר". ולהלן יביא גרסה נוספת למשנה. וראה להלן ציון 377.

(306) לשון האברבנאל: "באומרו מנין שאפילו אחד, שנאמר 'ישב בדד וידום', כי הנה זה הכתוב לא דבר מאדם שעוסק בתורה, ולא מקביעות שכר". ולהלן [לאחר ציון 377] כתב: "ואף כי הכתוב הזה אינו מדבר במי שהוא עוסק בתורה, רק מדבר במי שהוא מקבל עליו עול מלכות שמים". ועיין בפירוש המשניות לרמב"ם ובתויו"ט מה שכתבו על זה.

(307) גרס במשנתינו "אחד שיושב ועוסק בתורה", ולא "אחד שיושב ושונה", וראה להלן הערה 784.

(308) מעיר כאן שני דיוקים; (א) לגבי שנים נאמר "דברי תורה", ולגבי אחד נאמר "עוסק בתורה", בהשמטת תיבת "דברי". (ב) לגבי שנים לא הוזכר לשון "עסק", אלא "ואין ביניהם דברי תורה", ואילו לגבי יחיד נאמר "עוסק בתורה". וכן הקשה החסיד

יעב"ץ. נמצא ששאל על חלק זה של המשנה ארבע שאלות; (א) מה הראיה מהפסוק "ובמושב לצים לא ישב" [התשובה מציון 319 ואילך]. (ב) היה לו להקדים הבבא של "שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה" לבבא של "שנים שיושבין ואין ביניהן דברי תורה" [התשובה בהערה 316]. (ג) מה הראיה מהפסוק "ישב בדד וידום כי נטל עליו". (ד) מדוע תיבת "**דברי** תורה" נאמרה רק בשנים שלומדים, ולא באחד שלומד, ואילו "עסק" התורה הוזכר רק באחד שלומד, ולא בשנים [התשובה מציון 326 ואילך, וכן להלן במשנה ו לאחר ציון 784].

(309) בא לבאר, שאע"פ שאמרו במשנה "שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה", ובפשטות משמע שיש כאן שנים שיושבים ושותקים, מ"מ אין זו הכוונה, אלא שהם יושבים ומדברים דברים בטלים. ואע"פ שזה לא נזכר להדיא במשנה, אך הואיל וא"א שישבו שנים ללא דברים ביניהם, ואין מדובר בדברי תורה, ממילא שמעינן שהם מדברים ביניהם דברים בטלים. ואודות שישיבה משותפת של שנים מחייבת דיבורים ביניהם, כך נאמר [עמוס ג, ג] "הילכו שנים יחדו בלתי אם נועדו". ובסוטה מט. אמרו "שני תלמידי חכמים המהלכין בדרך, ואין ביניהן דברי תורה, ראוין לישרף באש, שנאמר [מ"ב ב, יא] 'ויהי המה הולכים הלוך ודבר והנה רכב אש וגו', טעמא דאיכא דיבור, הא ליכא דיבור ראוין לישרף". הרי המתחייב מהליכתם המשותפת הוא דיבור ["טעמא דאיכא דיבור"], ו"דיבור" סתמא קאמר, ורק שאצל תלמידי חכמים דיבורם הוא בדברי תורה. וכן בח"א שם [ב, פח.] כתב: "דבר זה מחמת שהם הולכים בדרך ומתחברים ביחד, וראוי שיהיו מדברים דברי תורה. ואם אינם עושים כן, מתחייב להם שריפה כמו שמתחייב שריפה לכל מי שהוא מתנגד אל הדברים האלקיים. ואלו שנים שהם תלמידי חכמים, ראוי שיהיו דבורם בדברי תורה, ואם אינם מדברים הם מתנגדים אל התורה, וראוים להשרף". והביאור הוא, שהליכה או ישיבה משותפת מורה על חבור מסוים ביניהם, וכל חבור מתבטא בדבור, שהרי משום כך מצינו ש"כל זמן שהרשע [לוט] היה עמו [עם אברהם], היה הדבור פורש ממנו" [רש"י בראשית יג, יד], כי מציאות הרשע מפקיעה משייכות אברהם אל ה'. וצרף לכאן דברי המשנה בכתובות יג. "ראוה מדברת עם אחר", ובגמרא שם איתא "מאי מדברת... רב אסי אמר, נבעלה". הרי שדיבור הוא סוג של חבור [הובא למעלה פ"א הערה 105].

(310) לשונו בנתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט.]: "כי האדם נמשך ביותר אחר הליצנות, ונפשו נהנה בליצנות... כי הליצנות דבר שאין בו ממש... דבר אפס ותוהו לגמרי". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח:] כתב: "הליצנות הוא דבר שאינו מן מציאות העולם, שהרי הוא

ליצנות והבאי". ולהלן פ"ו מ"ז [בקנין הכ"ד של תורה] כתב: "ואין ספק כי ההתול הוא הפך השכל, כי הליצנות הוא דבר שאין בו ממש, רק היתול, והשכל מה שראוי לפי האמת, ולפיכך השחוק מבטל השכל". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "הליצנות הם דברי הבאי, שעושה מעשים שאין בהם ממש כלל, כמו שהוא כל ליצנות... שהולך אחר דברי הבאי ודברי בטלה". והגר"א [משלי א, כב] כתב על הליצנות: "בני אדם מרחיקים עצמם מן התורה... מחמת שחפצים לדבר דברים בטלים, אף שאין בזה הנאת עולם הזה, מ"מ הוא מתוק אצלם". ושם בהערה 113 הובאו דבריו ממקום אחר שכתב: "והם יושבי קרנות, ומדברים דברי ליצנות בלי שום תועלת, רק שהנאתם בזה". וראה להלן הערות 427, 1065.

(311) פירוש - כשם שכל דברי ליצנות הם דברי בטלה [כמבואר בהערה הקודמת], כך כל דברי בטלה הם דברי ליצנות.

(312) כמו שיבאר, וא"כ מאי שנא שנים שיושבים [שזהו מושב לצים] לעומת אחד המספר.

(313) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תנח:]: "אדם השחוק אצלו הוא כאשר מתחבר רצונו אל דבר אחד לגמרי. רק כי האדם אין רצונו מתחבר רק לדברים אשר הם ערבים לו, והם דברי התול כמו שאמרו רבותינו ז"ל [ראה פסחים קיב:] שאני לצנותא דמשכא דעתיה טפי, יורה שאין האדם דעתו מתחבר לדבר רק כמו הלצנות, שמפני שהוא התול, מתחבר דעתו ורצונו לו ביותר. כי השגות המושכלות וכיוצא בזה, הוא קשה על האדם, ואין דבר שמתחבר אליו רצונו רק הליצנות והשחוק". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסו.] כתב: "כי האדם חושק לדברים אלו, כמו שהאדם בוחר בדברי שחוק וכיוצא בזה מן השבושים, כאילו היה מועיל להם".

(314) פירוש - אין זה דומה לדברי שחוק וליצנות. כי כדי שדברי הבאי יחשבו כדברי שחוק וליצנות, צריך שני דברים; (א) דברים של בטלה. (ב) דברים המושכים את הלב מחמת רוב הנאתם. וכאשר אדם מספר לחברו ספורי הבאי, אע"פ שיש בזה את הדבר הראשון, אך אין בזה את הדבר השני.

(315) "אף האדם נמשך אחר זה" - האדם גם נמשך אחר זה [כאשר יש כאן ישיבה של שנים].

(316) נמצא שמחלק בין דברי בטלה הנאמרים ללא ישיבה לשם כך [שאין בזה את ההמשכה של דברי ליצנות], לבין דברי בטלה הנאמרים על ידי ישיבה לשם כך, "ודבר זה תולה בישיבה" [לשונו להלן סמוך לציון 326]. ונראה ביאור הדבר, כי "ישיבה" מורה

על קביעות ושייכות לדבר שלמענו נתיישבו [כמבואר בשו"ע אור"ח סימן קסז סעיף יא, ושם בסימן רעא סעיף י, וראה גו"א בראשית פי"ח הערה 38]. ובאור חדש [עט:] כתב: "נחשבים ישראל יושבים, והאומות תלויים בישראל, שכל דבר שהוא עיקר... נקרא יושב". הרי ישיבה מורה על קביעות ועיקר. וכאשר שנים מתיישבים כדי לדבר דברי הבאי, בזה הם מגדירים שדברי ההבאי האלו הם דברים של עיקר שראוי להמשך אחריהם. וראה להלן הערות 326, 909. **ובזה מיישב** את שאלתו השניה למעלה [לפני ציון 304 "דהוי להקדים 'שנים שיושבים ועוסקים בתורה', ולמה התחיל ב'אין ביניהם דברי תורה'"], כי אין הכוונה ב"שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה" שסתם אינם לומדים [שאז בודאי היה ראוי להקדים "שנים שיושבים ועוסקים בתורה", שהיש קודם לאין], אלא הכוונה היא שהם עוסקים בדברי הבאי ובטלה, ולא רק בהעדר דברי תורה.

(317) בהמשך המשנה [ד"ה ומפני כי, וד"ה ועוד יתבאר].

(318) לשונו להלן משנה ו [לאחר ציון 781]: "ולפיכך אמר למעלה 'שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה, שהוא מושב לצים', כי ראוי שיהיו אצל שנים דברי תורה כאשר הם שנים, כי הם כנגד מדריגת הצורה, שהיא מדריגה שניה, ששייך במדריגה זאת התורה ביותר. לא כאשר הוא אחד, כי האחד הוא כנגד המדריגה חמרית, היא מדריגה ראשונה, אשר לא שייך שם כל כך דברי תורה. וכאשר אין ביניהם דברי תורה נקרא זה 'מושב לצים', אחר שראוי שיהיה אצלם דברי תורה" [ראה להלן הערה 623]. ובנצח ישראל פי"ח [תג.] ביאר שכאשר שנים לומדים היטב ביחד, "שאינו דוחה דברי חבירו בישיבה, כאשר שמע דבר ממנו הוא מקבל דבריו, ומסכים ומודה על האמת, ושומע דברי חבירו, וכל זה הוא שלימות הישיבה... שיש להם הכנה לישיבת התורה". הרי לימוד התורה של שנים הוא פסגת מעלת ה"ישיבה", ועומד כנגד זה "מושב לצים". **ודברים אלו** מבוארים היטב על פי מה שכתב הגר"א [משלי א, כג], וז"ל: "בכל דבר שאדם עושה, נותנים לו רוח ממרום, והוא המסייע אותו לעשות עוד דברים כאלה. וזה הרוח אינו נח ושקט עד שעושה עוד דברים כאלה, והוא נהנה מהם. ומזה יש לו נחת רוח, הן בדבר מצוה, והן בדבר עבירה. וזהו מצוה גוררת מצוה, ועבירה גוררת עבירה [להלן פ"ד מ"ב]. וכל דבר עבירה שהיא גדולה, גם הרוח הבאה ממנה היא גדולה, ומתאוה עוד יותר לעבירה. וכן בדבר מצוה גדולה, בא רוח ממקום קדוש מאוד, ומתאוה מאוד למצוה, ונהנה מאוד מחמת זה המצוה. וידוע שהמצוה הגדולה מכל המצות היא לימוד התורה. ולהיפך, דברים בטלים וליצנות שהם היפך התורה, ולכן יש הנאה מדברים בטלים ולצנות יותר מכל העבירות, אף שאין בזה עולם הזה. אך מחמת שרוח הטומאה גדולה עד מאוד,

והיא כמעיין הנובע, היפך התורה שהיא כמעין הנובע... רק ההנאה היא מחמת שהוא היפך התורה, והיא עבירה גדולה ורוח הטומאה נובע". ואלו דבריו כאן. וראה להלן הערה 516, שגם שם נתבאר שכאשר אין האדם עושה את הדבר הראוי והמתבקש, בזה גופא נמצא התייחסות לדבר ההפכי לדבר המתבקש. וראה להלן הערה 783.

(319) בא ליישב את שאלתו הראשונה על חלק זה של המשנה [לפני ציון 303] "יש לשאול, הראיה שהביא מן 'ובמושב לצים לא ישב', שאינו נזכר בזה שהוא אינו עוסק בדברי תורה, ובאולי הוא כמשמעו שהוא מתלוצץ".

(320) שהרי "הישיבה אין זה מעשה נחשב כלל אל הליצנות, ואם כן למה אמר 'ובמושב לצים לא ישב'" [לשונו להלן], וכמו שנאמר [משלי כד, כא] "עם שונים אל תתערב" [ראה למעלה פ"ב הערה 1025].

(321) ולא אמר "עם חטאים לא עמד", וכדרך שאמר "בדרך חטאים", כך ניתן לומר "ובמושב לצים".

(322) פירוש - הדרך אל החטא, אף טרם שחטא בפועל, היא התחלת החטא. וכמו שנאמר [ישעיה נה, ז] "יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבתיו", הרי שהדרך עומדת כנגד המחשבה; כשם שהמחשבה היא התחלת החטא, כך הדרך היא התחלת החטא. ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "פסח הוא חודש האביב, פירוש התחלת דבר, והוא נגד התחלת הנמצא, אמנם שבועות הוא עיקר הדבר. וידעת כי כאשר אמרנו כי ההתחלה הוא דרך ומדריגה אל האמצעי, כאשר הוא התחלה. לכך היה מונין מן הפסח אל עצרת, ולא היה מונין אל סוכות, בעבור שהסוכות הוא בסוף". וכשם שההתחלה היא דרך להמשך, כך הדרך היא התחלה להמשך. **דרשו חכמים** [ע"ז יח:] "מאי דכתיב 'אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב', וכי מאחר שלא הלך היכן עמד, ומאחר שלא עמד היכן ישב, ומאחר שלא ישב היכן לץ. אלא לומר לך שאם הלך סופו לעמוד, ואם עמד סופו לישב, ואם ישב סופו ללוץ". ופירש רש"י שם "אם הלך סופו לעמוד - הלך משמע בהעברה בעלמא, סופו לעמוד ולהתעכב ביניהם מעט. והכי קאמר, אשרי שלא הלך, ומתוך שלא הלך לא עמד, ומתוך שלא עמד לא ישב. הא אם הלך סופו לעמוד כו'". ובנתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט.] כתב: "ביאור זה, כל דבר נמשך לתכלית שלו. ולפיכך אמר שאם הלך, וההליכה אינה השלמה, שכל הליכה היא להגיע אל תכלית... אל המעשה שירצה לעשות. ולפיכך אמר שאם הלך סופו שיהיה נמשך עד העמידה, שהעמידה יותר קרוב אל גמר ותכלית, שהרי אינו הולך עוד". הרי פסוקנו עוסק בשלבים המקדימים אל החטא. וראה למעלה הערה 37.

(323) פירוש - הפסוק בא להורות שאשרי האדם ["אשרי האיש"] המרחיק עצמו אף מהתחלת החטא, והוא שאף לא עמד בדרך המוליך אל החטא. ומדויק מהמשך לשונו שמבאר "לא עמד" שאף לא התקרב אל דרך החטא, והעמידה קודמת להליכה. אמנם בגמרא [הובאה בהערה הקודמת] דרשו שהעמידה היא שלב שני להליכה. וכן אמרו חכמים [שבת יג.] "אמרי נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב".

(324) כי "ההליכה אינה השלמה, שכל הליכה היא להגיע אל תכלית... אל המעשה שירצה לעשות" [לשונו בנתיב הליצנות פ"ב (ב, ריט.), והובא בהערה 322]. ולמעלה [משנה א] כתב: "כלל הדבר, כי ההליכה היא תנועה, וכל תנועה עדיין לא נגמרה", ושם הערה 135.

(325) והרי המקרא יתלה את המוסבב בסבתו האמתית ולא הצדדית, וכן השריש הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א: "היאך תלה הכתוב... בדבר שאינו עיקר ולא הסיבה, אלא נקרה קרה" [הובא למעלה פ"א הערה 8, וראה להלן הערה 576, ופ"ד הערות 1009, 1771]. ולכאורה לפי זה מקשה על שתי לשונות ישיבה שנאמרו כאן ["**ובמושב** לצים לא **ישב**"], אך למעלה כתב: "שהיה לו לומר 'ועם לצים לא ישב'", הרי שלא הוקשה לו סיפא דקרא "לא ישב", אלא רק רישא דקרא "ובמושב לצים". ואולי לא קשה לו סיפא דקרא, כי היא המשך ללשונות שנאמרו קודם לכן ["לא הלך", "לא עמד", "לא ישב", וכמו שדרשו בגמרא (ע"ז יח:), והובא למעלה הערה 322], אך "מושב לצים" מורה על חבור הישיבה לליצנות, ועל כך הקשה שאין חבור זה מובן.

(326) למעלה [מציון 311 ואילך, וראה הערה 316]. ואמרו חכמים [ע"ז יח:] "אין הולכין לאיצטדינין ["לאיצטדינין - מקום שמנגחין את השור" (רש"י שם)] מפני מושב לצים... אין הולכין לטרטיאות ["לטרטיאות - פלטין, וכל דבריהן כשהן נאספין לשחוק וללצון" (רש"י שם)] ולקרקסיאות... מפני מושב לצים". הרי שהגדרת "מושב לצים" הוא קביעות מקום אסיפה מיוחד לשם כך, וזהו שכתב כאן "ודבר זה תולה בישיבה". ולהלן משנה ו [ד"ה ומה ששנים] כתב: "יש לפרש כמו שאמרנו למעלה אצל 'שנים שיש ביניהם דברי תורה', כי שנים נקראו שעשו עצמם קביעות, כאשר יושבים יחד שנים, ואי אפשר מבלתי קביעות".

(327) עירובין נג: "ברוריה אשכחתיה להההוא תלמידא דהוה קא גריס בלחישה, בטשה ביה ["בעטה בו" (רש"י שם)], אמרה ליה לא כך כתוב [ש"ב כג, ה] 'ערוכה בכל ושמורה', אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך, משתמרת. ואם לאו, אינה משתמרת. תנא תלמיד אחד היה לרבי אליעזר שהיה שונה בלחש, לאחר שלש שנים שכח תלמודו... אמר ליה

שמואל לרב יהודה, שיננא, פתח פומיך קרי, פתח פומיך תני, כי היכי דתתקיים ביך, ותוריך חיי ["שתאריך ימים" (רש"י שם)], שנאמר [משלי ד, כב] 'כי חיים הם למצאיהם ולכל בשרו מרפא', אל תקרי 'למצאיהם', אלא 'למוציאיהם' בפה". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ולפיכך אמר] ביאר המאמר. ובנתיב התורה פ"ד [א, כב.] הביא מאמרים נוספים המלמדים על חשיבות לימוד התורה בפה, וכתב שם [א, כג.] בזה"ל: "בא לבאר באיזה ענין יהיה למוד התורה, ואמר שלמוד התורה אין ראוי שיהיה במחשבה בלבד, רק בדבור. וזה מפני כי האדם הוא חי מדבר, דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא'. והתורה שעליה נאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך', כאשר מוציא התורה בדבור, שהוא חיות האדם, ואז הדבור שהוא החיים של אדם דבק בתורה, שהיא אורך ימיו של אדם, ועל ידי זה מאריך ימים. אבל אם עוסק בתורה על ידי המחשבה בלבד, והמחשבה מקבל התורה, אין המחשבה היא החיים אצל האדם שיקבל על ידי התורה אורך חיים, רק כאשר מוציא התורה בפה, שהוא הדבור, שהוא חיים של אדם, אז בוודאי דבק בתורה שהוא אריכות ימיו של אדם על ידי הדבור, שהוא חיותו של אדם. וראוי להבין זה מאוד. ואמר ותתקיים בידך, דבר זה מבואר, כי כאשר מוציא התורה לפעל על ידי הדבור, ובשביל זה יש קיום אל התורה, כי אז יש לתורה זאת דביקות אל האדם עצמו, שהוא חי מדבר. אבל כאשר הוא עוסק בתורה במחשבה בלבד, כאילו אין האדם עצמו עוסק בתורה, כי אין המחשבה הוא האדם, רק הדבור. ולפי הנראה אין צריך לברך כלל על התורה כאשר עוסק במחשבה".

וראה שו"ע אור"ח סימן מז סעיף ד, ובביאור הגר"א שם והמשנה ברורה שם ס"ק ז.

(328) סברה זו מצויה בכמה מקומות בספריו. וכגון, דעת המהר"ל היא שאין איסור לשון הרע נוהג כאשר מדבר בפניו של המתגנה, אלא רק כשמדבר שלא בפניו, וכפי שכתב בנתיב הלשון פ"ז [ב, עז.], וז"ל: "אין לשון הרע כאשר האדם יש לו מריבה וקטטה עם אחרים, שאין זה נתלה בלשון, שכאשר הוא לפניו יכול להכות אותו ולהרגו... ויותר, אף אם לא היה בפניו, רק שאם היה בפניו אותו שאומרים עליו לשון הרע לא היה מקפיד האומר, וגם לפניו היה אומר, אין זה לשון הרע, כיון שאם היה בפניו לא היה זה לשון הרע, והוא אינו מדקדק בזה לומר שלא בפניו, אין זה לשון הרע בעצמו. כי צריך שיהיה הלשון בעצמו לשון הרע, וזה שהיה אומר דבר זה אף בפניו, אין זה לשון הרע בעצמו. רק אם מדקדק שלא לומר בפניו, רק שלא בפניו, דבר זה תולה בלשון דוקא, והוא שנקרא לשון הרע דוקא בלשון". ופירושו, שכאשר התורה אסרה לשון הרע, האיסור נאמר רק באופן כשהפגיעה בחבירו היא דוקא אפשרית על ידי הלשון. אך כאשר חבירו עומד

לפניו, הרי הפגיעה בחבירו אפשרית גם בשאר האופנים, ואין הפגיעה דרך דיבור אלא היכי תמצא אחת מני רבות לפגוע בחבירו, ובכגון דא אין כאן פגיעה היחודית לדיבור, ולכך אינה נכללת באיסור לאו דלשון הרע [ראה הערה 331]. והוא הדין בנוגע לענייננו; "דברי תורה" הם דיבורים שאי אפשר היה בלעדי דיבור, אך כאשר ניתן ללמוד בלי דיבור, שוב אין הדיבור נצרך בעצם, אלא הוא היכי תמצא אחת מני רבות ללימוד, ובכגון דא אין כאן לימוד יחודי לדיבור, ולכך אינו נכלל ב"דברי תורה". וראה בגו"א בראשית פי"ג אות טו בתירוצו השני, ונר מצוה [קח.], ושם הערה 244, שגם שם נתבאר שכאשר הדבר יכול להעשות בכמה אנפי, ממילא אין אחד מהאנפי יחודי לדבר, שהרי ניתן להגיע לאותה תכלית באופנים אחרים. וכן הרמב"ן [בראשית כז, מא], כתב: "'ויאמר עשו בלבו' [שם], אמר רבי אברהם יתכן שגלה סודו לאחד מאוהביו. ואין צורך, כי ההסכמה בדבר אשר ימלך אדם עם לבו תקרא אמירה עם הלב, אף על פי שיהיה בה דבור בשפתים". והטעם הוא, שהואיל ולא בעי שם דיבור, לכך אף שיהיה שם דיבור בשפתים זה יחשב אמירה עם הלב. וראה הערה 334.

(329) פירוש - לא רק שהלומד יחידי יכול ללמוד ללא דיבור, אלא שבפועל אכן מצוי שילמד ללא דיבור, אלא רק במחשבה. וצרף לכאן את יסודו שכאשר אדם חושב בעומק הוא שותק, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין קא. [ג, רלב.]: "כאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר" [הובא למעלה פ"א הערה 1465, וראה להלן הערה 387].

(330) כי אי אפשר שילמד ללא המחשבה, אך אפשר שילמד ללא הדיבור. ובכת"י כתב משפט זה כך: "ולפיכך לא נקרא זה 'דברי תורה'". וציור הפוך כתב בגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה אמנם]: "פעולת המעשה מתייחס אל הגוף הפועל. ולפיכך חטא במעשה מתייחס אל כלי המעשה, לפי שהמעשה אי אפשר בלא כלי המעשה. אבל אפשר שיחטא בלא מחשבה, כאשר יחטא בשוגג, שחוטא האדם בלא מחשבה". הרי דבר שאי אפשר בלעדיו נקרא "עיקר", ודבר שאפשר בלעדיו נקרא "טפל".

(331) כאמור [הערה 328] שכך היא דעתו גם לגבי איסור לשה"ר, שהוא נוהג רק שלא בפני המתגנה, שאז האפשרות היחידה לפגוע בו היא רק על ידי דיבור. ובספר חפץ חיים הלכות לשון הרע כלל ב הקשה על המהר"ל מדין מוציא שם רע, שנאמר דוקא בפני האשה [רש"י דברים כב, יד], והגמרא [כתובות מו.] ביארה שאזהרת מוציא שם רע נלמדת מהפסוק [ויקרא יט, טז] "לא תלך רכיל בעמך", הרי שפסוק זה [שהוא אחד מהפסוקים של איסור לשון הרע] מוסב גם על אמירת גנאי בפני המתגנה, ומוכח שאיסור לשה"ר הוא גם בפניו. ולפי דבריו כאן ניתן ליישב קושיא זו, כי במוציא שם רע אי אפשר

להוציא שם רע אלא רק על ידי אמירה, ולא ניתן לעשות כן באופנים שונים, והואיל ובדיבור תליא, הוה ליה איסור של לשון הרע. וכשם שהלימוד בשנים נקרא "דברי תורה" משום שאי אפשר בלא דיבור, כך במוציא שם רע לעולם הוי בגדר "לשון הרע", משום שאי אפשר בלא דיבור. ובכת"י כתב משפט זה כך: "רק כאשר הם שנים, שאז צריכים שיהיה כל אחד מוציא מן הפה לאחר, ואז נקרא זה 'דברי תורה'".

(332) הלימוד בשנים.

(333) אלא מחשבה פנימית, וכמו שכתב באור חדש [קעט:]: "'וחנה היא מדברת על לבה'... כי הלב הוא התחלת המחשבה והדעת אשר יחשוב בלבו", ועם כל זה לא נמנע המקרא מלכנותו בלשון דבור.

(334) וכן הרמב"ן [בראשית כז, מא] כתב: "ההסכמה בדבר אשר ימלך אדם עם לבו תקרא אמירה עם הלב" [ראה הערה 328].

(335) הלומד יחידי.

(336) ולא "עוסק **בדברי** תורה". ובזה מיישב את שאלתו הרביעית על חלק זה של המשנה, שהקשה למעלה [לאחר ציון 306]: "ועוד קשה, שאמר תחלה 'אין ביניהם דברי תורה', ואצל אחד אומר 'ועוסק בתורה', והוי ליה לומר אצל שנים גם כן 'ואין עוסקים בתורה', או הוי ליה לומר אצל אחד גם כן 'ועוסק בדברי תורה'". ומיישב שכאשר היחיד לומד תורה אין זה בגדר "דברי תורה", שאפשר שילמד במחשבה בלבד.

(337) מוסיף עוד דיוק לשוני; לא נאמר ביחיד לשון "יושב ולומד תורה", אלא "יושב ועוסק בתורה", ומבאר ש"עוסק" משמע דרגה פחותה מ"לומד". וכן בנתיב התורה פ"ז [א, לב.] כתב: "כי 'עסק' נקרא כל שמתעסק ופונה אל דבר, אף כי אין כאן מעשה, מכל מקום פונה אליו ועוסק בו. ולכך מברכין 'לעסוק'". וראה הערה 340.

(338) ברכות יא:, וטור אור"ח סימן מז סעיף ה כתב שכך היא נוסחאת האשכנזים.

(339) מלשון זה משמע שברכת התורה היא מדרבנן, שכתב "כי הברכה נתקנה על יחיד". וזה דלא כדעת הרמב"ן [סהמ"צ בהוספותיו למ"ע מצוה טו], רשב"א [ברכות מח:], חינוך [מצוה תל], מאירי [ברכות כא.] ועיין בשאגת אריה סימן כד. אמנם יש אחרונים הסוברים שברכת התורה בצבור בלבד מצותה מן התורה, אבל ברכת התורה ביחיד אינה אלא מדרבנן [באר שבע סוטה לג., שו"ת משכנות יעקב סימן ס]. ולשון המהר"ל לפי"ז מאיר, שכתב כאן "וזה מפני כי הברכה נתקנה על יחיד", הרי ברכת התורה שהיא מדרבנן ["נתקנה"] היא על היחיד [לעומת ברכות התורה שאומרים בשעת קריאת התורה, שהיא על רבים, והיא מהתורה].

(340) דע, שבהקדמה לתפארת ישראל [ג:] כתב לכאורה את ההיפך, וז"ל: "עם שיש לפרש שלכך אנו מברכין 'לעסוק בדברי תורה', מפני שהברכה הזאת היא ברכת המצות, שחייב לברך על כל מצות עשה. ואין מצות עשה רק בדבר שיש בו מעשה, שהרי נקרא 'מצות עשה', שחייב לעשות [ראה להלן הערה 384]. ולכך יש לברך 'לעסוק', דהיינו למוד תורה במעשה. וזה כאשר הוא מוציא הדבור, זה נקרא עסק בתורה, שהדבור נחשב מעשה. אבל 'למוד' נקרא הבנת הדבר מה שלמד, ואין הברכה רק על מעשה המצוה. ואם למד בעיון לבד, אין לו לברך 'לעסוק בדברי תורה', שזה נאמר על המעשה". הרי שביאר שם ש"לעסוק" מורה על הדיבור בפה, ואילו "ללמוד" מורה על המחשבה והעיון. ואילו כאן ביאר להיפך; "לעסוק" מורה על לימודו של היחיד, שאינו בגדר "דיבור", ואילו "ללמוד" מורה על לימודם של שנים, המחייב דיבור. וצ"ע. **ואולי יש** ליישב על פי מה שכתב בנתיב התורה פ"ז [א, לב.], וז"ל: "ומה שמברכין 'לעסוק בדברי תורה' ולא 'ללמוד תורה'... כי למוד שייך גם במחשבה, וברכה זאת שמברכין על התורה היא כמו ברכת המצות שהוא על מעשה, ולכך מברך 'לעסוק בתורה'... עד כי נראה שאין צריך לברך כאשר למד תורה בעיון ובמחשבה בלבד, רק צריך שיעשה מעשה, והדבור הוא מעשה נחשב [ראה למעלה פ"ב הערה 1414]... ומכל מקום אין מכאן ראיה, כי אפשר לפרש ההפוך, כי 'עסק' נקרא כל שמתעסק ופונה אל דבר, אף כי אין כאן מעשה, מכל מקום פונה אליו ועוסק בו, ולכך מברכין 'לעסוק'". הרי שמסתפק בהגדרת תיבת "לעסוק" [האם היא מורה על מעשה או על מחשבה]. ולכך דבריו כאן הם לפי הצד ש"לעסוק" מורה על מחשבה, ואילו דבריו בתפארת ישראל הם לפי הצד ש"לעסוק" מורה על המעשה. וראה להלן הערה 386 שמוכח משם שדבריו כאן הם אליבא הצד השני בנתיב התורה. **ומצינו בספריו** חמישה הסברים לכך שברכת התורה נתקנה בלשון "לעסוק" ולא בלשון "ללמוד"; (א) הברכה נתקנה על המעשה. (ב) הברכה נתקנה גם אם אינו מכוון להלכה [שני הטעצים הם בהקדמה לתפארת ישראל (ג:-ה:), ובנתיב התורה פ"ז (א, לב.)]. (ג) הברכה נתקנה ללומד יחידי [טעמו כאן]. (ד) "כי כך משמע לשון 'למד' שהוא למד מאחר, אבל אם למד בעצמו לא הוה... ולכך אנו מברכין 'לעסוק בתורה' ולא 'ללמוד בתורה', דלשון 'ללמוד' משמע ללמוד מאחר, ואין מברכין על זה, רק שעוסק בתורה" [לשונו להלן פ"ה מי"ד (רנד.)]. (ה) "בתלמוד תורה אנו מברכין 'לעסוק בדברי תורה',שכל עסק שיש בו בתלמוד תורה הוא המצוה, אף על גב שאינו מבין מה שאמר, רק שגורס כך ואינו מבין, הוי נמי מצוה. לכן הברכה 'לעסוק בדברי תורה'" [לשונו בגבורות ה' ס"פ סב (רפג:)].

(341) ואם תאמר, הרי ביאר עד כה שאין לומר "דברי תורה" בלומד יחידי [כי יכול ללמוד במחשבה], ולכך במשנה אמרו "יושב ועוסק בתורה" [ולא "יושב ועוסק בדברי תורה"]. ואילו עכשיו מבאר שברכת התורה ["לעסוק בדברי תורה"] נתקנה על לומד יחידי, ומשמע מכך שניתן לומר "דברי תורה" על לומד יחידי. וצ"ע.

(342) בהמשך המשנה, ולהלן משנה ו [לאחר ציון 781].

(343) "כי בשנים הם דברי תורה ביותר" [לשונו למעלה לפני ציון 317], "כי שנים הם כאשר מדברים דברי תורה היא תורה גמורה, שהתורה היא כאשר מוציא בפה, וזה נקרא תורה גמורה" [לשונו למעלה לפני ציון 327]. ומקום המצאות התורה הוא מקום השראת שכינה, וכמו שמבאר.

(344) פירוש - בס"פ משפטים [שמות כד, א-יד] דובר על מעמד הר סיני, ומיד בתחילת פרשת תרומה [שמות פרק כה] דובר על עשיית המשכן. וכן הרמב"ן בתחילת פרשת תרומה כתב: "כאשר דבר השם עם ישראל פנים בפנים עשרת הדברות... הנה הם קדושים ראוים שיהיה בהם מקדש להשרות שכינתו ביניהם, ולכן צוה תחלה על דבר המשכן, שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו... והנה עקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה, שהוא הארון, כמו שאמר [שמות כה, כב] 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת', על כן הקדים הארון והכפרת בכאן, כי הוא מוקדם במעלה... וסוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר... והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני" [הובא למעלה פ"א הערה 108].

(345) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתנו:]: "כי כאשר היה התורה עם ישראל, מיד היה השם יתברך עמהם. ולפיכך מיד אחר נתינת התורה אמר הכתוב [שמות כה, ג] 'ויקחו לי תרומה', 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' [שם פסוק ח]... וזה מורה כי קשר התורה בו יתברך, והתורה היא עמו". וראה הערה 353.

(346) לשון המדרש שם: "משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה, ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו".

(347) אבי הבת לחתנו.

(348) לשון המדרש שם: "אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא. לפרוש ממנה, איני יכול. לומר לך אל תטלה, איני יכול, לפי שהיא אשתך".

(349) "קיטון - חדר" [מתנות כהונה שם].

(350) "שאיני יכול להניח את בתי" [המשך לשון המדרש שם].

(351) <>"לומר לכם אל תטלוה, איני יכול" [המשך לשון המדרש].

(352) "שנאמר 'ועשו לי מקדש'" [המשך לשון המדרש].
(353) כן כתב בנתיב התורה פ"ו [א, כח:], בביאור מאמר חז"ל [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המקשיבים זה את זה בהלכה, הקב"ה שומע לקולם... ואם אין עושים כן גורמים לשכינה שתסתלק מישראל", וז"ל: "כאשר הם נוחים זה לזה בתורה, ומקשיבים זה לזה בתורה, הם נעשים אחד לגמרי על ידי התורה, שהיא אחת. וכאשר אינם מקשיבים זה לזה להיות מתחברין ביחד, וכאילו היה חס ושלום חלוק בתורה, לכך השכינה מסתלק מישראל. כי אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם תורה, שהיא אחת, לכך הקב"ה, שהוא אחד, הוא עם ישראל. ודבר זה תמצא במדרש בפרשת תרומה על 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'. וזה אמר אחר שנתן להם התורה על הר סיני, כי השם יתברך שהוא אחד מתחבר עם התורה שהיא אחת. ולכך כאשר אין מקשיבין זה לזה, כאילו היה חס ושלום חלוק בתורה, דבר זה גורם שתסתלק השכינה מישראל כאשר אין התורה אחת, כי לכך השכינה בישראל בשביל שיש להם תורה אחת, כמו שהוא יתברך אחד". וראה למעלה פ"א הערה 1420. וכן הזכיר בקצרה בתפארת ישראל פנ"ו [תתנו:], והובא בהערה 345. וראה להלן הערה 373.
(354) אודות הקשר והיחס של אדם אל בתו, ראה דבריו בנצח ישראל פ"ז [קסד:], שכתב: "כי כל לשון 'בן' ו'בת' הוא מלשון בנין. כי 'בן' מלשון בנה, ו'בת' גם כן מלשון 'בנת', שכן בתרגום יאמר 'בנתא'. ולכך "בתו" [שמות כא, ז] התי"ו דגושה, להורות על הנו"ן החסירה, כי הבן והבת הם בנין אב... ויותר נקראת הבת בנין האב, והוא דבר נפלא ואין כאן מקומו. וראיה לזה, כי הבת היא ברשות אביה, ואין הבן ברשות אביו, שנאמר [במדבר ל, יז] 'בנעוריה בית אביה'... והוא מובן ממה שאמרו חז"ל [נדה לא.] האיש מזריע תחלה יולדת נקבה, שנאמר [בראשית מו, טו] 'ואת דינה בתו'". וכן כתב בח"א לב"ק נ. [ג, ט.], וז"ל: "והבת יותר זרע אביה מן הבן, כדכתיב 'ואת דינה בתו', ואמרו [נידה לא.] איש מזריע תחילה יולדת בת, ולפיכך הבת היתה ניצלת... ונעשה לה נס בזכות אביה, ולבנו לא נעשה נס". וראה גו"א בראשית פמ"ו אות ו, ובמדבר פכ"ז הערה 27. וכן רמז ליסוד זה באור חדש [קפז.]. וראה הערה 361.
(355) פירוש - דעת הסוברים האלו היא שיש התאמה עמוקה בין התורה לאדם בלבד, אך לא שיש התאמה עמוקה בין התורה לבין הקב"ה, והקב"ה נתן את התורה לישראל מפאת התאמתה למקבלים בלבד. וכן הביא דעה זו בתפארת ישראל פ"כ [רצו.], וז"ל: "כי אין מצות התורה נושא שלה ענין גשמי, כאשר יראה האדם בתחלת המחשבה, שהתורה כל עניניה סדר ונמוס קיום האדם הגשמי בלבד... הוא קיום קיבוץ בני אדם, כמו שחשבו

מקצת בני אדם". וכן הביא דעה זו בתפארת ישראל ר"פ ח [קל:], שם פכ"ו [יובא בהערה הבאה], ושם פס"א [תתקנא.]. ומעין זה ביאר בתפארת ישראל פ"ט [קמט.] את החילוק בין התורה לשאר חכמות האדם, וז"ל: "כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע ומביא אותו אל הדביקות בו יתברך... התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים, שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה ג"כ האדם הוא שכלי, מ"מ מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השי"ת, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השי"ת, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השי"ת באמצעות התורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה [הובא למעלה פ"א הערה 1166].

(356) פירוש - אם אין בתורה אלא התאמה עם המקבלים, כיצד היא תשמש סבה לדביקות עם הנותן, הרי מקבלים לחוד ונותן לחוד. וכתב כאן ש"התורה **סבה ודרך** להביא את האדם להיות עם השם יתברך". ותיבת "סבה" תבואר בהמשך ההערה, ואילו תיבת "דרך" היא מורה שהתורה מביאה את האדם לעולם הבא, וכפי שכתב בסוף הפרק [משנה יח]: "וזה שנקרא תורת משה 'תורה', מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא". וכן מבואר בתפארת ישראל פכ"ו [שצו:], שכתב: "כל מצות התורה הם אלקיים, ואין התורה דת טבעית, או דת נימוסית, או דרך ארץ לקיום הישוב, כמו שאמרנו כי קצת אנשים שחשבו כי התורה היא נימוס בני אדם. אבל התורה היא אלקית, שכל דבריה אלקיים. ומפני כך על ידי זה זוכה לעולם הבא, ואם היו דבריה נמוסיים, לא היה זוכה על ידם לעולם הבא". וראה להלן הערות 376, 648, 2124. ולמעלה פ"א מי"ג [שמז:] כתב: "כי על ידי התורה **של האדם** הדביקות בו יתברך", ושם [הערה 1232] הוקשה מהי ההדגשה "של אדם", וקושי זה קיים במיוחד לפי דבריו כאן. **ואודות שהתורה** מדביקה את האדם עם ה', כן כתב בהרבה מקומות, וכגון בבאר הגולה באר הראשון [פג.] כתב: "על ידי דברי תורה האדם יש לו דביקות בעליונים". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "אין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה". ובנתיב התורה פ"ה [א, כו.] כתב: "אין אדם מתקרב אל הש"י כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו" [ראה למעלה פ"א הערה 1241, ופ"ב הערה 120]. ובנצח

ישראל פ"ב [כט:] כתב: "כי על ידי התורה יש לישראל דביקות אל הקב"ה". ובהקדמה לתפארת ישראל [טז:] כתב: "כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך... לגמרי בכל צד". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השי"ת, שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה... החבור הגמור שיש אל האדם עם השם יתברך על ידי התורה". ובגו"א במדבר פט"ו אות יח כתב: "והחבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו", וראה שם הערה 61. וכן הוא בדרשה לשבת תשובה [סח.]. ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם דבר אחד". [ראה למעלה פ"א הערות 523, 1166, 1233]. וראה להלן הערות 641, 946.

(357) "עוד יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה" [לשון הרמב"ן בהקדמתו לתורה, ומקורו בזוה"ק ח"ב פז.]. ותורה שבכתב נאצלת משם הויה, ותורה שבע"פ משם אדנות [שערי אורה אמצע שער ב (עמוד 46 בנדפס), אדרת אליהו תחילת פרשת בראשית]. ושם הויה מורה על אמיתתו יתברך [נצח ישראל פמ"ב (תשכח:)]. זאת ועוד; יסוד נפוץ הוא בספרי המהר"ל שאין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"ד [תקד:], וז"ל: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ד [א, סוף יז:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". הרי שדביקות התורה בהקב"ה מחייבת את דביקותו של לומד התורה בהקב"ה, וכמו שכתב בהספד [עמוד קצ, (דפוס ב"ב)]: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1166].

(358) מוסיף בזה שלא רק שתכלית וסוף התורה היא להביא את האדם אל השם יתברך, אלא שכאשר האדם לומד תורה, והוא **בדרך** להיות עם השם יתברך, כבר אז הקב"ה נמצא עם האדם. ונראה שאין זה רק משום ההנהגה הכללית ש"המתנועע אל דבר הוא נחשב עמו לגמרי ביותר... כאילו הוא דבר אחד עם מי שאליו התנועה" [לשונו להלן פ"ד מי"ח (ד"ה ופירוש זה)], אלא שיש בזה הנהגה מיוחדת לתורה דוקא. וכמו שכתב הנפש החיים שער ד פרק ו, וז"ל: "ויכוין להתדבק בלימודו בו בתורה בו בהקב"ה, היינו להתדבק בכל כחותיו לדבר ה' זו הלכה, ובזה הוא דבוק בו יתברך ממש כביכול, כי

הוא יתברך ורצונו חד כמו שכתוב בזוהר. וכל דין והלכה מתורה הקדושה, הוא רצונו יתברך, שכן גזרה רצונו שיהא כך הדין, כשר או פסול טמא וטהור אסור ומותר חייב וזכאי. וגם אם הוא עסוק בדברי אגדה, שאין בהם נפקותא לשום דין, גם כן הוא דבוק בדבורו של הקב"ה, כי התורה כולה בכלליה ופרטיה ודקדוקיה, ואפילו מה שהתלמיד קטן שואל מרבו, הכל יצא מפיו יתברך למשה בסיני". ושם בפרק י כתב: "בשעת העסק והעיון בתורה, ודאי שאין צריך אז לענין הדביקות כלל, כנ"ל שבהעסק ועיון לבד הוא דבוק ברצונו ודבורו יתברך, והוא יתברך ורצונו ודבורו חד... דקב"ה ואורייתא חד". ושם בפרק יט כתב: "התורה כולה שמותיו של הקב"ה, כמאמרם ז"ל [ברכות כא.] מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר [דברים לב, ג] 'כי שם ה' אקרא וגו'". וכן למדו [זוה"ק ח"ג קיח.] שהעוסק בתורה שכינה שרויה עמו, דכתיב [שמות כ, כא] 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי כו'". הרי שהלימוד עצמו הוא דביקות גמורה בה', ולכך "השם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו". ובהספד [עמוד קצ (דפוס ב"ב)] כתב: "כי כאשר עוסק בתורה לשמה אז יש לעולם קשור עם השם יתברך, והעולם הוא תחת צלו של הקב"ה על ידי התורה... ולא שהוא מגין על הלומד לשמה בלבד, רק על כל העולם".

(359) לשון הרמב"ם שם: '"ילד'. הענין המובן מזאת המילה ידוע, והוא הלידה, [דברים כא, טו] 'וילדו לו בנים'. ואחר הושאלה זאת המילה להמצאת הדברים הטבעיים, [תהלים צ, ב] 'בטרם הרים יולדו'... והושאלה עוד לחידושי המחשבות ומה שיחייבוהו מן הדעות והסברות, כמו שאמר, [תהלים ז, טו] 'וילד שקר'. וממנו נאמר, 'ובילדי נכרים ישפיקו', יספיק להם בדעותם. כמו שאמר יונתן בן עוזיאל ע"ה בפרוש זה 'ובנימוסי עממיא אזלין'. ועל זה הענין, מי שלימד איש ענין אחד והועילהו דעת, כאילו הוליד האיש ההוא [סנהדרין יט:], באשר הוא בעל הדעת ההוא".

(360) פירוש - בין אם תבאר שהחכמה תקרא תולדה [כרמב"ם], או שתבאר שהחכמה היא המושכל המתחייב מאמיתת השם יתברך [כדבריו למעלה], ממ"נ יתבאר לך ש"המושכל נמשל לתולדה".

(361) אודות שסתם תולדה היא "בת", כן כתב בח"א לסנהדרין יא. [ג, קלה:] בביאור מדוע אומרים "בת קול", ולא "בן קול", וז"ל: "לכך נקרא 'בת קול', כלומר זה שנולד ונגזר מן השמים כך. ולא נקרא 'בן קול', כי הבת מיוחסת יותר לתולדה מן הבן. כי אע"ג שהבן נולד, מתייחס בעצמו לפועל. אבל הבת מתיחסת בעצמו ג"כ לתולדה... כי כל נקבה

אינה פועלת, עד שהבת היא תולדה לגמרי". וצרף לכאן את מאמרם [סוטה ב.] "בת קול יוצאת ואומרת 'בת פלוני לפלוני'", ולא אמרו "פלונית לפלוני", וראה הערה 354. ובנצח ישראל פמ"ד [תשנז:] כתב: "מדמה הנשמה הנבדלת לבת מלך [ויק"ר ד, ב], כי הנשמה היא נאצלת מן השם יתברך". **והנה להלן** פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן הש"י, ולכך התורה נקראת 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך. והעץ אשר הוא נטוע בעיקר מקבל מן העיקר, וכך התורה מקבלת מן העיקר, הוא הש"י, החיים. ולפיכך כאשר אוחז ומחזיק בתורה היא עץ חיים אליו, ועל ידי זה יושפע עליו החיים מן השם יתברך". הרי ש"בת" ו"עץ" מורים שהתורה אצולה מה' כבת מאביה וכעץ מעיקרו. ויש לבאר מהו ההבדל בין מה שמורה שם "בת" לבין שם "עץ". ויש לומר, ששם "בת" מורה שהקב"ה אינו יכול להתנתק מהתורה ["לפרוש הימנה איני יכול"], ואילו שם "עץ" מורה שהתורה לא יכולה להתנתק מה'. והטעם הוא, ששם "בת" מורה שהתורה היא כהקב"ה עצמו, וכמו שכל בת באה מאמיתת אביה, כך התורה באה מאמיתת ה', והקב"ה אינו יכול לפרוש כביכול מעצמו [ראה להלן הערות 373, 376]. אך שם "עץ" מורה על קרבת התורה לה', שכשם שהעץ הוא קרוב וניזון מעיקרו, כך התורה קרובה וניזונת מה', ולכך התורה אינה יכולה להתנתק מה' כפי שהעץ אינו יכול להתנתק מעיקרו. וראה למעלה בהקדמה הערות 46-43.

(362) "בתי שנתתי לך יחידית היא" [שמו"ר לג, א].

(363) לשונו בתפארת ישראל פי"ז [רסא:]: "כמו שהשם יתברך מחוייב המציאות, כן התורה דבריה מחוייבים ומוכרחים מן השם יתברך, אשר סדר וגזר כך". ושם פי"ח [ערב.] כתב: "וזה כי התורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו]. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת, כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה. וכאשר יאמר האדם 'ראובן אינו בבית' הוא שקר, אבל הוא שקר במקרה, כי היה אפשר שיהיה בבית. אבל האמת שהיא אמת בעצם, היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה" [הובא למעלה פ"א הערה 1688].

(364) "והמחויב הוא מיוחד, וזהו הבת יחידה" [לשונו בהמשך].

(365) להלן פ"ו מ"י [הפרק שם מתחיל במלים "שנו חכמים בלשון המשנה", ולכך נקרא "פרק שנו", וכן הוא למעלה בהקדמה ציון 206, ולהלן ציון 659], בביאור המשנה שם "חמשה קנינים קנה הקב"ה בעולמו, ואלו הן; תורה קנין אחד וכו'", וכתב לבאר שם [ד"ה אך כי]: "ואמר 'תורה קנין אחד', הרי התורה היא ענין אחד בלבד, ולכך הוא קנין אל השם יתברך. וכבר בארנו זה למעלה כי התורה היא אחת לגמרי, שלכך פתח עשרת הדברות באל"ף, והעולם נברא בב' [מדרש שיביא בסמוך], לומר כי אין דבר יותר אחד כמו התורה. כמו שאמרו במדרש 'אני אחד והתורה היא אחת והאל"ף אחת', כי התורה היא כוללת, והכל בה, ואם כן אי אפשר שיהיה דבר זולתה. כי הדבר שהוא חלק בלבד, אפשר שיהיה עוד דבר שהוא החלק השני. אבל דבר שהוא הכל, אי אפשר שיהיה עוד אחר עמו. וכיון שהתורה היא אחת, הוא קנין לגמרי אל השם יתברך, שלא תוכל לומר שאין התורה לגמרי אל השם יתברך, כי יש עוד דבר עמה, כי אין עוד דבר עם התורה". אמנם שם לא ביאר שהתורה היא אחת משום שכל דבריה מחוייבים, אלא משום שהיא כוללת הכל, ואינה חלק. נמצא שיש שני טעמים לכך שהתורה היא אחת; (א) כל דברי התורה מוכרחים. (ב) התורה כוללת הכל. ושני טעמים אלו נתבארו בנצח ישראל פ"י הערה 30, ושם פמ"ה הערה 29. הטעם הראשון כתב כאן, נצח ישראל פ"י [רמט.], באר הגולה באר הראשון [פא:], שם באר השני [קיח.]. הטעם השני כתב להלן פ"ו מ"ב, תפארת ישראל פל"ד [תקג:], שם ס"פ מו [תשכא. (הובא בהערה 371)], נצח ישראל פמ"ה [תשסד:], דרוש על התורה [כז.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:], וחלקם יובאו בהערות הבאות.

(366) אותיות דרבי עקיבא [הוצאת רש"א ורטהימר, חלק ב, עמוד תג], וכן בנצח ישראל פמ"ה [תשסג.] הביא מדרש זה בשם "מדרש אותיות דרבי עקיבא". והובא בילקו"ש סוף רמז א, וראה הערה הבאה.

(367) לשון הילקו"ש שם: "נכנס [אות] בי"ת ואמר לפניו, רבונו של עולם רצונך שתברא בי את העולם, שבי אומרים בכל יום [תהלים פט, נג] 'ברוך ה' לעולם אמן ואמן'. השיב הקב"ה הן, [תהלים קיח, כו] 'ברוך הבא בשם ה'". מיד קבלו הקב"ה וברא בו את העולם בבי"ת, שנאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא'. ואל"ף כיון שראה את הקב"ה שקבל ממנו לברא את העולם, עמד לו לצד אחד ושתק, עד שקרא לו הקב"ה ואמר לו אל"ף מפני מה אתה שותק ואין אתה אומר לי כלום. השיב אל"ף ואמר לו, רבונו של עולם מפני שאין בי כח לומר לפניך כלום, שכל האותיות מחושבים במנין מרובה, ואני במנין מועט. בי"ת בשתים, גימ"ל בשלשה, וכן כולם, ואני באחד. השיב הקב"ה ואמר לו אל"ף אל

תתירא, שאתה ראש לכולן כמלך, אתה אחד ואני אחד והתורה אחת, שאני עתיד ליתן בך לעמי ישראל שנאמר 'אנכי ה' אלהיך'". וכן הביא מדרש זה להלן פ"ו תחילת מ"ב, נצח ישראל פמ"ה [תשסג.], תפארת ישראל ר"פ לד [תצח:], דרוש עה"ת [כו.], באר הגולה באר הרביעי [תקכד.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, ריז:]. וראה להלן הערות 464, 666.

(368) כן כתב בנצח ישראל פ"י [רמט.], וז"ל: "ישראל עליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד" [הובא למעלה פ"א הערה 1616]. ובבאר הגולה באר הראשון [פא:] כתב: "כי דת הנימוסית שהניחו בני אדם לקיים קבוץ בני אדם יחד, גם היא מיישרת את בני אדם, שאין איש את רעהו חיים בלעהו, ויש לחשוב כי דברי חכמים הם גם כן כך, שאינם רק כמו דת הנמוסית, כדי לקיים הקבוץ של בני אדם בלבד, ואפשר שיהיה מתקן הקבוץ באופן אחר. ועל זה אמר [חגיגה ג:] 'אי מה דרבון מטולטל, אף דברי תורה הם מטולטלים', כלומר שלא תאמר שאין דברי תורה מוכרחים להיות באופן זה דוקא, והם כמו דת הנימוסית, שאינו לפי השכל רק לשמור הקבוץ, ואפשר שיהיה באופן אחר גם כן, ויהיו שומרים הקבוץ גם כן. ואם כן יהיו דברי חכמים מטולטלים ממקום למקום, כאשר אפשר לשנותן לענין אחר, ויהיו גם כן טובים לאדם. ועל זה אמר כי דברי תורה הם כמסמרות נטועים, שהמסמר תקוע במקומו בחוזק, כך הם דברי תורה. שמפני שהם לפי השכל, והשכל מחייב אותם, הם חזקים, ואין מזיז אותם ממקומם". וראה שם הערות 266, 269, שצוטטו שם מקורות נוספים ליסוד זה. וראה הערה 371.

(369) שנאמר [בראשית א, א] "בראשית ברא", וכמובא בהערה 367. ובנצח ישראל פט"ו [שסו:] כתב: "ועוד יש לך לדעת, כי עולם הבא הוא עולם השני, כי עולם התחתון הוא ראשון לאדם, ונברא העולם בב' של 'בראשית ברא', כי יש עולם שני. ותמצא כי אותיות 'בכר' הכל שניים; הב' באחדים, הכ"ף בעשרות, הרי"ש במאות. ולכך אמר יעקב לעשו [בראשית כה, לא] 'מכרה בכורתך לי', הוא עולם הבא, שהוא עולם שני" [הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 6]. הרי שסבת בריאת העולם באות בי"ת היא משום שמכלל בריאת העולם הוא גם בריאת עוה"ב, כי "אף עוה"ב נברא בששת ימי בראשית, שהרי כתוב [קהלת א, ט] 'אין כל חדש תחת השמש'. וכן דרשו בב"ר [יב, י] שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית, שהרי כתיב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים',

מטעם ש'אין כל חדש תחת השמש'" [לשונו בגו"א בראשית פ"א סוף אות כא, והובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 38]. וראה תפארת ישראל פל"ח הערה 138. **ודע**, שבשאר ספריו ביאר באופן אחר מדוע בריאת העולם היא באות בי"ת, וכגון בנצח ישראל פמ"ה [תשסד:] כתב: "רוצה לומר שהבי"ת מורה ברכה... ולכך לא היה אות ראוי לברוא בו את העולם רק הב', מפני שבו הברכה. כי בבריאת העולם, רבוי מינים הם בעולם, וזהו הברכה. ולכך התחיל הבריאה בבי"ת, שבו רבוי וברכה". ובתפארת ישראל פל"ד [תצט:] כתב: "העולם נברא בבי"ת, מפני שהוא לשון ברכה... כי בריאת עולם הוא הרבוי שהוא מן השם יתברך, ראוי שיהיה נברא בבי"ת, שהוא התחלת הרבוי והברכה... שהבריאה היא הברכה בעולם" [הובא למעלה פ"א הערה 324]. ובדרוש על התורה [כו:] כתב: "כי העולם אין ראוי להבראות בשום אות זולת הבי"ת, באשר בו הרבוי. והרי אף בתחלת הבריאה כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ', הרי הם שנים ויוצאים מן האחדות. וכן [שם פסוק ב] 'תהו ובהו', וכן חשך ואור [שם פסוקים ב, ג]. ולא היה שם דבר פחות משנים, כי כן ראוי לעולם שיש בו הרבוי. ולכך פתח בבי"ת, מפני שמצד זה הבי"ת יש בו ברכה, כי הברכה היא ברבוי, ועצם הבריאה גם היא ברכה במה שיצא רבוי חלוקי נבראים לפעל".

(370) ולכך "זה מעלת התורה על העולם" [לשונו למעלה], במה שהתורה מתחילה באל"ף, והעולם מתחיל בבי"ת. ולהלן פ"ו תחילת מ"ב כתב: "התחלת בריאת העולם היא בבי"ת, ואילו התחלת התורה היא באל"ף שנאמר 'אנכי ה' אלקיך', להודיע כי מעלת התורה היא קודמת", ושם מאריך בזה. ובנצח ישראל פ"ג [מז.] כתב: "[התורה] נבראת קודם הכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו מפעליו מאז'. כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם... כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו. ודבר זה ראשון והתחלה". ורש"י [בראשית א, א] כתב "התורה נקראת [משלי ח, כב] 'ראשית דרכו'". וכתב שם בגו"א אות ז [ד"ה אמנם]: "עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]... התורה היא ראשית הכל ממנה נשתלשל הכל". ובב"ר א, א אמרו "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם" [הובא למעלה פ"א הערה 323]. ולמעלה פ"א מ"ב [קסא:] כתב: "התורה הוא ראשון וקודם על הכל".

(371) "מיוחד" - נבדל ומושכל. ובבאר הגולה תחילת הבאר השני [קיח.] כתב: "כאשר מעיין בדבר ימצא דבריהם הם גוף הדבר ועצמן של דברים, לא כמו הדברים שהם דברים

נמוסים אשר הונחו שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואינם עצם הדבר וגוף הדבר. אבל דברי חכמים הם גוף ועצם הדבר, שכך ראוי שיהיה לפי עצמו, לא בדרך הנחה בלבד, כמו שמניח דת הנימוסית שיהיה כך, שזה אין עצמו של דבר, כי אין מחויב שיהיה כך דוקא". הרי "מחויב" הוא עצם הדבר, וזהו "מיוחד". ולהלן פ"ד מכ"ב [לאחר ציון 2085] כתב: "הידיעה שאפשר שיהיה בענין אחר, אין זה ידיעה גמורה".

(372) פירוש - הקב"ה אינו יכול להפרד מהתורה [ראה למעלה הערה 361].

(373) לשונו בתפארת ישראל פמ"ו [תשכא.]: "ואמר עוד כאשר נתן השם יתברך התורה לישראל אי אפשר שיהיה פורש מן התורה, וכביכול הקב"ה בעצמו נלקח עם התורה. ומדמה דבר זה למלך שיש לו בת יחידית. והמשל הזה עם שהוא נראה פשוט, הוא עמוק מאד. וכאשר תבין המשל הזה תדע להבין מה שציוה מיד 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'. כי התורה היא דרכי ה' אשר סדר השם יתברך את הנמצאים, ובפרט העם אשר בחר בו. והסדר הזה הוא סדר אחד, כי התורה היא אחת. ואם נתן לבני נח תורה מיוחדת, ונתן גם כן לישראל תורה מיוחדת, אז לא היה אל השם יתברך חבור גמור אל אחד מהם. כי אי אפשר שיהיה חבור גמור לשני דברים מחולקים, שאם כן יהיו שני דברים ענין אחד, ודבר זה מבואר לכל מי שיש בו חכמה ומדע, כי דבר זה אי אפשר. אבל התורה היא סדר אחד בלבד, שאין עוד תורה, ואם כן צרוף וחבור השם יתברך אל התורה, שהיא אחת, צירוף וחבור גמור. שכמו שאי אפשר לומר שיהיה דבר אחד מצורף לשני דברים לגמרי, כך אי אפשר שיהיה לדבר שהוא אחד, צירוף וחבור מחולק. ולכך השם יתברך יש לו צירוף וחבור גמור בלתי מחולק אל התורה, שהיא אחת. ולפיכך מיד אחר שנתנה התורה לישראל ציוה [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש', שיהיה לו חבור מיוחד עם ישראל, כאשר יש להם דרכי ה' המיוחדים אשר אין עוד". וראה למעלה הערה 353.

(374) פירוש - אין אל ה' נטיה מדבר שהוא מיוחד ונבדל. ובתפארת ישראל פי"ד [רטז.] הביא את דברי הגמרא [סוטה כא.] "מאי פרשת דרכים... זה תלמיד חכם ויום המיתה... זה תלמיד חכם יראת חטא". וכתב שם [רכב:] לבאר: "פירוש 'פרשת דרכים' נקרא המדרגה המיוחדת שאין לה הסרה ונטיה כלל מן השם יתברך. ובשביל כך נקרא 'פרשת דרכים', רצה לומר הדרך המיוחד והנבדל משאר דרכים, אשר בו יגיע למחוז חפצו, ושוב לא יטה ימין ושמאל... זה תלמיד חכם ויום המיתה. [כי] כאשר האדם בגופו החמרי, אינו עומד במדרגה המיוחדת האחרונה, והוא נוטה מן השם יתברך, כיון שהוא עם גופו החמרי. אבל כאשר הוא יום המיתה, בהסתלק הגוף, אז נפשו עומדת על המדרגה המיוחדת שהיא נוכח ה' לגמרי, וזהו 'פרשת דרכים'. ולרב נחמן 'פרשת

דרכים' זה תלמיד חכם ויראת חטא. כי אף שיש בו חכמה ומצות, צריך שיהיה זה עם השם יתברך, וזהו נקרא 'פרשת דרכים', והוא הדרך המיוחד שהוא נוכח ה'. וזהו יראת שמים, שהוא עם השם יתברך לגמרי מבלי נטיה ממנו. לכך נקרא פרשת דרכים 'יראת שמים'". וראה למעלה הערה 353.

(375) מעין זה מצינו ביחס של הקב"ה למשפט, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.], וז"ל: "מה שהמשפט הוא לאלקים יותר מכל [דברים א, יז], כי המשפט מחויב, והשם יתברך הוא מחויב המציאות, וכל אשר זולתו אינו מחויב המציאות, זולת השם יתברך. ולפיכך המשפט שהוא מחויב הוא בפרט אל השם יתברך, ולא לשום בריאה, במה שהמשפט מחויב... ואין כאן חציצה בין השם יתברך ובין המשפט, לכך המשפט לאלקים לגמרי". ובנתיב הדין ר"פ א [א, קפה.] כתב: "ובמדרש [דב"ר ה, ז] 'שופטים ושוטרים' [דברים טז, יח], אמר רבי לוי למה הדבר דומה, למלך שהיה לו בנים הרבה, והיה אוהב את הקטן יותר מכלן. והיה לו פרדס אחד, והיה אוהבו יותר מכל מה שהיה לו. אמר המלך, נותן אני את הפרדס הזה, שאני אוהבו מכל מה שיש לי, לבני הקטן, שאני אוהבו מכל בני. כך אמר הקב"ה, מכל האומות שבראתי איני אוהב אלא לישראל, שנאמר [הושע יא, א] 'כי נער ישראל ואוהבו', ומכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין, שנאמר [ישעיה סא, ח] 'כי ה' אוהב משפט'. אמר הקב"ה, נותן אני מה שאהבתי, לעם שאני אוהב... המשפט בפרט הוא אל השם יתברך, כי השם יתברך מחויב המציאות, ואינו אפשרי. והמשפט שהוא מחויב גם כן, שהרי הוא משפט ודין, לכך הוא יותר חביב אל השם יתברך מכל הדברים שאינם מחוייבים כמו המשפט. וזה שאמר כאן 'מכל שבראתי בעולמי איני אוהב כמו המשפט', שהוא דבר מחויב והדין נותן, שראוי לאהוב דבר שהוא מחויב לגמרי" [הובא למעלה פ"א הערות 959, 960].

(376) אודות שהתורה מסודרת מן ה' ולכך אינה נפרדת מן ה', כן מתבאר מדבריו בתפארת ישראל פל"ז [תקס.], שהביא שם שחכמים [שבת קה.] עמדו על תיבת "אנכי" [שמות כ, ב], ורבי יוחנן דרש שם שהוא נוטריקון "אנא נפשי [אני בעצמי" (רש"י שם)] כתבית יהבית", וכתב שם לבאר: "מהות התורה שהוא **הסדר** האלקי, אשר היא **מסודרת** מן השם יתברך בעצמו, וזהו מהות התורה. ולפיכך דרשו נוטריקון 'אנא נפשי כתבית יהבית', שהוא יתברך בעצמו **סדר** אותה ונתן אותה". ויש לשאול, איפה מוזכר בדברי רבי יוחנן ענינו של "סדר", שהמהר"ל שם הזכירו שלש פעמים. ויש לומר, כי לדעת רבי יוחנן תיבת "אנכי" באה להורות על יחוס התורה להקב"ה, לאמור שהתורה משתלשלת מהקב"ה. והשתלשלותה של התורה מהקב"ה, אין פירושה אלא שהתורה

מסודרת מן הקב"ה. כי היחס של התורה ליוצרה עובר דרך סדורה של תורה. וכן בתפארת ישראל פי"ז [רסב.] כתב: "התורה היא מסודרת מן השם יתברך בעצמו". ובח"א לנדרים פא. [ב, כה.] כתב: "ועוד יש לך להבין, כי אין עצם התורה במה שמצות של תורה הם משפטים צדיקים והם אמת וישרים, כי לא זה עצם התורה. רק כי עצם [התורה] במה שהמשפטים והחוקים הם משפטי השם יתברך אשר נתן וסדר... כי העיקר גם כן במה שהוא משפטי השם יתברך שסידר הוא". הרי שהשתלשלותה של התורה מהקב"ה אין פירושה אלא שהתורה מסודרת מן הקב"ה. וכאשר הקב"ה מכריז ואומר [ישעיה נא, ד] "תורה מאתי תצא", תורף הכרזה זו הוא שהתורה מסודרת ממנו יתברך. הרי שחבור התורה לה' הוא בכך שהתורה מסודרת על ידי ה', וכאן שמבאר את חבור התורה לה' [כבת], הוסיף לכתוב שהתורה "מסודרת מן השם יתברך סדר מחויב" [הובא למעלה בהקדמה הערה 45]. וראה למעלה הערות 356, 376, ולהלן הערות 648, 957.

(377) כך גרס במשנה, ולא "אפילו אחד... כאילו קיים את כל התורה כולה", וראה למעלה הערה 305.

(378) שאלתו השלישית למעלה על חלק זה של המשנה [לאחר ציון 304]: "ועוד קשה, מה שהביא ראיה שהקב"ה קובע שכר לאחד שיושב ועוסק בתורה, שנאמר [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', שלא נזכר שם שעוסק בתורה, גם לא נזכר קביעת שכר".

(379) שנאמר שם [איכה ג, כז-כח] "טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו ישב בדד וידום כי נטל עליו", וביאר הראב"ע שם "נטל עליו - העול" [ראה הערות 389, 402].

(380) כפי שפירש רש"י שם "ישב בדד - מי שאירע לו אבל וצרה ישב גלמוד... כי נטל עליו - כי בעל הגזרות נשא עליו הגזירה זו". הרי שסיפא דקרא איירי במי שמקבל עליו גזירת הקב"ה, וראה הערה 388.

(381) כמו שנאמר [ויקרא כו, ג] "אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו וגו'", ופירש רש"י שם "שתהיו עמלים בתורה". וכתב בגו"א שם אות ב: "מה שאמר 'שתהיו עמלים בתורה', הינו מפני שכתוב הלמוד בלשון הליכה, כי ההליכה יש בה טורח ועמל, כך תהיו עמלים ויגיעים... וכן הא דשני למכתב 'בחוקתי תלכו' ואחר כך כתב 'ואת מצותי תשמורו', מפני... שיש טורח בלמודם יותר, לכך כתב אצל החוקות הליכה, המורה על הטורח".

(382) אודות שמצות ה' הן "גזירות השם יתברך אשר גזר על האדם", כן כתב בתפארת ישראל פ"ו [קו:]: "כי המצות שנתן השם יתברך... הם גזירות מצד השם יתברך, הגוזר על עמו גזירות, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו" [הובא למעלה פ"ב הערה 81]. ובהמשך

שם כתב [קח.]: "המצוה עלינו כמלך הגוזר על עמו", ושם הערות 26, 35, 68. ובנתיב האמונה פ"ב [א, סוף רט.] כתב: "תורה שהיא לשון הוראה, מה שהמלך גוזר ומורה לעם מה שיעשו ומה שלא יעשו". וכן בבאר הגולה באר השלישי [רעד.] כתב: "כשבא ליתן תורה לישראל, בא לגזור גזירות כמו מלך שבא לגזור גזירות על עמו". ושם באר השביעי [תטו:]. ורש"י [מגילה כה.] כתב על המצות ש"אינן אלא גזירת מלך להטיל עלינו עולו, ולהודיע שאנחנו עבדיו ושומרי מצותיו". וראה להלן הערה 403.

(383) אע"פ ש"עול של הקב"ה הם מצותיו שהם כלם ביחד עול על האדם" [לשונו להלן].

(384) לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [ג:]: "אין מצות עשה רק בדבר שיש בו מעשה, שהרי נקרא 'מצות עשה', שחייב לעשות" [הובא בהערה 340].

(385) ואם תאמר, שמא איירי במצות לא תעשה, שעליהן ניתן לומר "ישב בדד וידום". ויש לומר, כי נרמז בפסוק זה השכר שנוטל [כמבואר בסמוך], ואין נטילת שכר על מצות לא תעשה, אלא רק על מצות עשה, וכפי שכתב למעלה פ"ב מ"א [תפח:]: "במצות לא תעשה אין שכר עליהן בעצמם כלל, רק בשביל הצער, ולא בשביל המצוה עצמה", וראה שם הערה 109, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. וראה הערה 387.

(386) שאף שחייב שיוציא בפה [כמבואר למעלה הערה 340], ודיבור נחשב כמעשה [כמבואר למעלה פ"ב הערה 1414], מ"מ הלומד יחידי דיבורו נחשב כמחשבה [כמבואר למעלה הערה 334]. וזהו סיוע למה שנתבאר למעלה [הערה 340] שבספר זה נוקט שלימודו של יחידי אינו נקרא מעשה, ולכך הברכה היא "לעסוק בדברי תורה", "כי 'עסק' נקרא כל שמתעסק ופונה אל דבר, אף כי אין כאן מעשה, מכל מקום פונה אליו ועוסק בו, ולכך מברכין 'לעסוק'" [לשונו בנתיב התורה פ"ז (א, לב.), והובא למעלה בהערה 340].

(387) ויש לשאול, הרי ישנן מצות עשה שאינן במעשה אלא במחשבה, וכמו מצות אהבת ה' [דברים ו, ה], יראת ה' [דברים י, כ], וכיו"ב. ובביאור הלכה סימן א [ד"ה הוא כלל] העתיק מלשון החינוך בהקדמתו, שישנן שש מצות תמידיות ש"כל רגע שיחשוב בהן קיים מצות עשה", עיי"ש. ונהי שלא מדובר בפסוק זה במצות לא תעשה, וכמבואר למעלה הערה 385, אך מנין שלא מדובר באחת ממצות עשה התמידיות, שקיומן במחשבה, וניתן לומר עליהן "ישב בדד וידום". ועוד קשה, שכתב למעלה "אין לך יותר שמקבל עליו גזירת השם יתברך כמו מי שיושב ועוסק בתורה", ומשמע מכך שמצות תלמוד תורה היא המצוה המובהקת ביותר להורות על קבלת גזירת ה' מצד האדם. אך בהמשך כתב "ובשאר מצות אין לפרש, כי מצות יש בהם קום עשה, ולא שייך בזה

'ישב בדד וידום'", ומשמע מכך שאף שאר מצות שוות לתלמוד תורה בענין זה [להורות על קבלת גזירת ה' מצד האדם], רק שאין שאר מצות נכללות בלשון הפסוק "בדד ישב וידום", כי "יש בהם קום עשה". ואם כן לאן נעלמה הדגשתו הראשונה שמצות ת"ת מורה זאת ביותר מכל. ובעל כרחך שהיות שאר מצות ב"קום עשה" [לעומת מצות ת"ת] אינו חילוק סתמי גרידא, אלא שהוא חילוק מהותי המחזיר למצות ת"ת את משפט הבכורה, וצ"ע כיצד דבר זה נעשה. **אמנם בכת"י** כתב בלשון זו: "ובשאר מצות אין לפרש, כי אין שייך בשאר מצות 'ישב בדד וידום', רק בדברי תורה, שכאשר הוא מעיין בדברי תורה, הוא יושב דומם. ולכך לא אמר שמדבר דברי תורה, כמו שאמר בשנים שיושבים ומדברים דברי תורה, רק אמר שעוסק בדברי תורה, וזה משמע שאינו מדבר, רק יושב ומעיין" [ראה הערה 406]. ושמעתי ממו"ר שליט"א שכוונת הדברים היא, שהמיוחד במצות ת"ת הוא שקיומה העיקרי הוא כאשר יושב ומעיין להבין דבר ה', ואז האדם הוא שומע, והשם יתברך הוא הוא המדבר. ואין לך קבלת עול גדולה מזו כאשר האדם עמל ויגע להיות שומע דבר ה', ואינו אלא כלי קבול לדבר ה'. והעומק בזה הוא שאין עמילות בתורה בגדר עשיה מצדו של העמל, אלא התבטלות מצדו של העמל, המנסה לקלוט ולקבל דיבורי ה'. מה שאין כן בשאר מצות תמידיות, אף שקיומן במחשבה ולא במעשה, מ"מ האדם שם הוא בגדר פועל ועושה, ולא בגדר שומע ומקבל. לכך רק במצות ת"ת נאמר "ישב בדד וידום", שמצד האדם יש דממה ושקט מחמת שעשה עצמו כאפרכסת לשמוע דבר ה'. וראה תפארת ישראל פל"ח הערה 17, שגם שם נתבארה סברה מעין זו.

ובסנהדרין קא. אמרו "תנו רבנן, הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר, והקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו, מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו, רבונו של עולם, עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". וכתב שם בח"א [ג, רלב.] בזה"ל: "עשוני בניך ככנור שמנגנים בו. דבר זה הוא שנוי לתורה, כי הכנור הוא הפך התורה. כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה, וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרו בפה בלבד, ואין בהם חכמה עמוקה. וכאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר. ומי שעושה התורה כמין זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלי, דבר זה בטול לתורה" [ראה למעלה הערה 329]. והעומק בזה הוא שכאשר התורה היא רק דברים הנאמרים בפה, אזי התורה היא מצד האדם הלומד, וכשאר מצות הנעשות על ידי האדם. אך כאשר סותם פיו, אז התורה היא מצד הנותן, והאדם אינו

אלא מקבל דברו יתברך. ודפח"ח. וראה להלן הערה 392 שנתבאר שם שזו העדיפות שיש למי שמצוה ועושה על פני מי שאינו מצוה ועושה. וראה להלן הערה 394.

(388) לכאורה לא הוזכר במקרא קבלת גזירת ה' **באהבה**, אלא קבלת גזירה סתמא קאמר [ראה הערה 380]. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר שכנראה המהר"ל למד שתיבת "נטל" ["כי נטל עליו"] מתפרש בשני אופנים; נָטַל ועול, וכן מעשה נטילה ולקיחה של העול מצדו של המקבל [ראה תויו"ט ואברבנאל כאן]. וכאשר אדם לוקח על עצמו דברים, הנך רואה בטוי לאהבה. וכן כתב בבאר הגולה באר הראשון [עב.], וז"ל: "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, הרבה גזירות גזרתי על עצמי יותר ממה שגזרת עלי, וקיימתים [עירובין כא:]. וביאור ענין זה, כי כנסת ישראל מתפארים יותר בגזירות שגזרו על עצמן, והם גזירות דרבנן, שעשו זה לעצמם בלא גזירת המקום עליהם... ודבר זה מורה... על העבודה מאהבה, שהעובד מיראה אינו מוסיף על העבודה, אחר שהוא אינו מחויב בדבר. אבל מי שמוסיף על העבודה, הוא מורה על שהוא עובד מאהבה" [הובא למעלה פ"א הערה 295]. ונראה להוסיף שלא בחנם נקט הפסוק בציור של אהבה, כי כל קבלת גזירת ה' חייבת להעשות מאהבה, וכפי שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא:], וז"ל: "הדעת נותן שיקבל עליו דין השם יתברך, ויצדיק דינו, ויאמר אמת משפטו שהביא עליו, וזה מצד אהבת השם יתברך". ופירושו, כי קבלת הדין אפשרית רק מתוך ההכרה ש"כל מאי דעביד רחמנא לטב עביד" [ברכות ס:]. הכרה זו בנויה על אהבת ה', שבכך האדם יודע שכל מה שהקב"ה עושה לו הוא לטובתו, ולכך יכול אז לקבל עליו את הדין. ועל כך נאמר [משלי כז, ו] "נאמנים פצעי אוהב ונעתרות נשיקות שונא". וכתב שם המלבים "נאמנים פצעי אהב - וגם אם האוהב מכהו ליסרו להשיבו אל דרך הטוב, בכל זאת האהבה נאמנה, שכל זה מרוב האהבה, וכמו שאמר [דברים ח, ה] 'כאשר ייסר איש את בנו ה' אלקיך מיסרך'". ובאבות דרבי נתן פ"ח מ"ו איתא "יחיד יושב ועוסק בתורה, שכרו מתקבל במרום, שנאמר 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'. משלו משל למה הדבר דומה, לאחד שהיה לו בן קטן, הניחו ויצא לשוק. עמד ונטל את המגילה, והניחה בין ברכיו, והיה יושב והוגה בה. כיון שבא אביו מן השוק, אמר ראו בני קטן שהנחתיו ויצאתי לשוק. מה עשה, מעצמו למד ונטל את המגילה, והניחה בין ברכיו, והיה יושב ולומד בה. הא למדת שאף יחיד שיושב ועוסק בתורה שכרו מתקבל במרום". הרי להדיא העמידו את משנתינו בציור ש"מעצמו למד ונטל את המגילה".

(389) שעל כך נאמר [איכה ג, כח] "כי נטל עליו", ו"עליו" הוא "עול" [ראה הערה 379].

(390) בכדי לבאר עיקריות זו נקדים את דברי רש"י [דברים יא, כט] שביאר שבהר גריזים "פתחו בברכה, 'ברוך האיש אשר לא יעשה פסל ומסכה וגו'. כל הארורים שבפרשה [דברים כז, טו] אמרו תחלה בלשון 'ברוך', ואחר כך הפכו פניהם כלפי הר עיבל, ופתחו בקללה". וכתב שם הגו"א אות לד: "וקשיא, למה נכתבו הקללות בפרשת כי תבא [דברים כז, טו-כו], ולא נכתבו הברכות. ונראה שעיקר המצוה היו הקללות, כדי שיהיו ישראל מקבלים את התורה באלה ובשבועה [רש"י דברים כז, כו], אלא שפותחין לעולם בזכות תחלה [סנהדרין לג.], הקדים הכתוב הברכה. ולעולם עיקר המצוה הקללות, כדי שיקבלו התורה". סתם הגו"א ולא פירש מדוע עיקר המצות הוא הקללות, ולא הברכות. אמנם נקודה זו מבוארת היטב בפחד יצחק, פסח, מאמר סו, אות ד, וז"ל: "יכולים אנו לצייר לעצמנו אדם, הסר מרע לכל ענפיו, ועושה טוב לכל סעיפיו, וכל העבודה הזו נעשית היא מתוך מצב הנפש של אדם מתנדב לעבודה. מרגיש הוא אדם זה יפה יפה את יקרותה של עבודה זו, אבל אינו מרגיש את שעבודו לעבודה זו... משל לאדם הפורע חובו מתוך תנועת הנפש של נותן מתנה. וזו היא מהותה של אותה פריקת עול, שכל עצמה אינה אלא חוסר עבודה". ומשם עבר לבאר את הענין של קבלת עול, וז"ל: "העבודה שבלב דקבלת עול מצות איננה סתם החלטה של קיום מצות. כי החלטת קיום מצות אפשר לה להיות החלטה של נדבת הלב, בעוד שקבלת עול מצות עיקר ענינה הוא השתעבדות הנפש לקיום מצות, השתעבדות דוקא. קבלת עול מצות אינה מתקיימת רק ע"י ההרגשה ביקרת קיום המצות גרידא, אלא שהיא דורשת דוקא את ההרגשה באסון העדר הקיום. הנאה גדולה היא לו לאדם להעניק מתנות, אבל העדר הנאה זו איננה אסון. אולם כשאדם איננו יכול לצאת ידי חובת 'עבד לוה לאיש מלוה' [משלי כב, ז], הרי עולמו חשך בעדו... וזהו המהלך של קבלת עול מצות, שכולל הוא בתוכו גם את צד ה'הן' וגם את צד ה'לאו'. כי על כן האדם המקבל ע"ע עול מצות, צריך הוא לפרש לעצמו את האסון של ביטולן". וזהו כונת הגו"א שעיקר המצות הוא בקללות. וכן חזר וכתב הגו"א דברים פכ"ז אות ז. ואף כאן נבאר, שכל קבלת עול היא "עיקר העבודה", כי רק בכך יש השתעבדות לעבודה, והפקעה גמורה מהרגשת התנדבות לעבודה.

(391) כפי שכתב להלן פ"ד מ"ב [ד"ה ודע כי]: "ודע כי כל התשלומין למעשה שעשה, הן לטוב הן לרע, התשלומין הם דבר אחד עם המעשה, והוא נמשך אחר המעשה. כי אין מעשה הטוב בלא תשלומין טובים, ואין מעשה רע בלא תשלומין רעים. כי לכך נקרא הפרעון 'תשלומין', כי המעשה בלא הפרעון הוא חצי דבר, שהרי צריך לתת לו שכרו, ושכרו על זה הוא השלמה למעשה שעשה. ולפיכך הפרעון מלשון 'השלמה',

שמשלים מה ששייך למעשה. וכן אם לוה ממנו, כאשר פורע לו הוא משלים מה שצריך אל ההלואה שלוה ממנו, ודבר זה פשוט". ולמעלה פ"ב מט"ז [תתכט.] כתב: "הפועל, שהיה כאן עמל, וראוי אליו התשלומין שהוא בסוף העמל". **אמנם מלשונו** משמע שיש כאן דין מיוחד בעבודה, שהיא נושאת שכר ותשלומין. וראה להלן הערה 445 בביאור הדבר. וראה נצח ישראל פמ"ח הערה 33.

(392) "מאחר שאמר 'טוב לגבר', אין לך קביעת שכר יותר מזה, שאמר הכתוב שכאשר מקבל עליו גזירת המקום, טוב אליו, והוא קביעת השכר" [לשונו להלן]. ועוד אודות השייכות בין עול לבין קבלת שכר, הנה אמרו חכמים [קידושין לא.] "גדול מצוה ועושה ממי שאינו מצוה ועושה", ופירש רש"י [סוטה כא. ד"ה הא] "כיון דאינה מצווה אין שכרה גדול כמצווה ועושה". ובח"א לקידושין שם [ב, קלט.] כתב לבאר: "כי המצווה ועושה, הוא מצד העלה שמחייב אותו לעשות, וכל מי שאינו מצווה ועושה הוא מצד האדם עושה המצוה, ולא מצד השם יתברך, והוא יותר מעלה ויותר מדריגה כאשר המצוה מצד השם יתברך, שהוא העלה, ואילו המצוה שאינו מצווה, והאדם עושה מעצמו, זה מצד האדם, דבר זה אינו כל כך במדריגה, וזה ידוע".

(393) "את כולם השוה להיות שלוחים לדיבור זה" [רש"י ויקרא יא, ב].

(394) משום שקבלת עול היא עיקר העבודה, וכל עבודה עומדת לתשלומין, וכמו שביאר. ויש להעיר, כי כאן ביאר שהשכר שניתן על "וידום אהרן" הוא מה שנעשו אהרן ובניו שלוחים לומר פרשת מאכלות אסורות. אמנם מצינו קודם לזה שאהרן הכהן קבל שכר הנוגע רק לעצמו, וכפי שפירש רש"י [ויקרא י, ג] "וידום אהרן - וקבל שכר על שתיקתו, ומה שכר קבל, שנתייחד עמו הדיבור, שנאמרה לו לבדו פרשת שתויי יין [שם פסוקים ח-יא]". ובגו"א שם אות ג כתב: "לכך נכתב [ששתק], שקבל שכר על שתיקתו, שנתייחד עמו הדבור, מדה כנגד מדה; הוא שתק מן הדבור, ונתייחד עמו הדבור". וביאור הדברים הוא שאין שתיקה של קבלת הדין אלא שמיעת דבר ה' וקבלתם [ראה למעלה הערה 387], לכך שתיקה זו מזכה את בעליה בהמשכת דיבורי ה' אליו. וקצ"ע מדוע לא הביא ענין זה כאן, ובמיוחד שכתב "שקבל [אהרן] מדת השם יתברך בדמימה, **ומיד** קבל שכר", והרי קבלת השכר של יחוד הדיבור בפרשת שתויי יין מוזכרת בתורה מיד אחר שתיקת אהרן, ואילו קבלת השכר של אמירת פרשת מאכלות אסורות מוזכרת רק בהמשך [ויקרא יא, א].

(395) אף אם לא היה נאמר בהקשר זה הפסוק "טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו", וכל שכן שנאמר פסוק זה, וכמו שמבאר.

(396) כמבואר למעלה [לפני ציון 387] שרק כאשר לומד יחידי הוא בגדר "ישב בדד", כי אין בלימודו דיבורים, וראה למעלה הערה 387. ובסמוך יבאר מדוע אין דבר זה נמצא בשנים שלומדים.

(397) פירוש - אין לך קבלת גזירה ועול יותר ממי שעוסק בתורה יחידי, כי בזה מקבל על עצמו כל גזירה ועול שיש בעולם, כי כולם נזכרו בתורה. נמצא שהלומד תורה יחידי מקבל על עצמו את כל מה שכתוב בתורה, "וכל גזירה וכל עול הוא נזכר בתורה".

(398) כן היא הגרסא במשניות הנדפסות בדפוס ראשון של דרך חיים, וכן היא הגרסא של הרמב"ם, ושל רבי מאיר [הובאה ברביני יונה]. וראה בתויו"ט ובמדור שנויי נוסחאות המודפס במשניות.

(399) מהתמיה שהיתה על הגרסא הראשונה ["הקב"ה קובע לו שכר"], ש"לא נזכר שם שעוסק בתורה, גם לא נזכר קביעת שכר" [לשונו למעלה לפני ציון 306].

(400) וזה יותר רחוק מאשר לומר שהקב"ה קובע לו שכר, כי סוף סוף הוזכר בסמוך למקרא זה קביעות שכר ["טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו"], וכמבואר למעלה. אך לכאורה לא נזכר כלל במקום זה שכאילו קבל עליו כל התורה כולה.

(401) פירוש - לפי הפירוש שאמר למעלה לגרסא הראשונה ["הקב"ה קובע לו שכר"], תתבאר היטב גם הגרסא השניה ["כאילו קיים את כל התורה כולה"], וכמו שמבאר.

(402) ו"עליו" הוא מלשון עול, וכפי שביאר שם הראב"ע [הובא למעלה בהערה 379], וההכרח לבאר כן הוא משום שנאמר לפני כן תיבת "עול" ["טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו"]. וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 379] "דכתיב 'טוב לגבר כי ישא עול מנעוריו', ואמר אחר כך לפרש העול הזה 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'".

(403) כמו שאמרו [ר"ה כח.] "מצות לאו ליהנות ניתנו", ופירש רש"י שם "לא ליהנות ניתנו - לישראל, להיות קיומם להם הנאה, אלא לעול על צואריהם ניתנו". ובמגילה כה. כתב על המצות ש"אינן אלא גזירת מלך, להטיל עלינו עולו, להודיע שאנחנו עבדיו ושומרי מצותיו". ובברכות לג: כתב "מצותיו... לא לרחמים עשה, אלא להטיל על ישראל חקי גזרותיו להודיע שהם עבדיו ושומרי מצותיו וגזרות חוקותיו, אף בדברים שיש לשטן ולנכרים להשיב עליהם, ולומר מה צורך במצוה זו". ובתפארת ישראל פ"ו [קז:] כתב: "מצות התורה לא נתנו ליהנות, רק לעול על האדם... המצוה עלינו כמלך הגוזר על עמו". וראה למעלה הערה 382. ובתפארת ישראל פט"ז [רמה.] כתב את ההכרח שינתנו מצות אל האדם, וז"ל: "מופת שלישי והוא מופת ברור חיוב תורה מן השמים. וזה כי ראש עפרות תבל הוא האדם, ובשבילו נברא הכל. וצריך שיהיה האדם שהוא ראש בתחתונים,

מסודר תחת השם יתברך, שהוא עלת הכל. שאם לא כן יהיה האדם בפני עצמו מסולק מן השם יתברך; הוא ראש בתחתונים, כמו השם יתברך שהוא אלוה בעליונים [ראה להלן הערה 637]. רק שצריך אתה לומר במה שמקבל האדם גזרת העלה, היא התורה מן השמים, שהוא לעול על האדם, ובזה הוא מסודר תחת רשות העלה מה שיעשה ומה שלא יעשה... לכך אם לא היה מצווה במעשיו, היה הוא חלוק בתחתונים, כי היה רשות לעצמו, ולא היה לו קשור וסדר בעלתו. ודבר זה אי אפשר שיהיה האדם נבדל מן העלה ויהיה ברשות עצמו" [הובא למעלה פ"א הערה 456]. ובהמשך הפרק שם [רנב.] הביא את דברי הגמרא [סנהדרין לח:] שאדה"ר נצטווה ביום בריאתו [בשעה תשיעית] בשבע מצות. וכתב שם: "אחר שהושלם [אדה"ר] בכל, נצטוה מן השם יתברך בשבע מצות... אם היה בלא גזרה מן השם יתברך, היה האדם לעצמו, ולא היה עליו עול מלכות שמים, והיה הוא אלוה חס ושלום... ויש לו עלה, צריך שיקבל הוא גזרת העלה, שבזה אינו לעצמו, ונצטוה בז' מצות". הרי כל מטרת המצות היא להכניס את האדם תחת רשות העלה על ידי הטלת עולו של מקום עליו. וראה הערה 408.

(404) כמבואר למעלה לפני ציון 382, וראה הערה 387 בביאור הענין.

(405) פירוש - הואיל וכל המצות הן עולו של הקב"ה, לכך עולו של הקב"ה הוא כל המצות. והמקבל על עצמו עולו של הקב"ה, מקבל בזה את כל מצות התורה.

(406) יש להקשות, כי זה פשיטא, שהרי בפסוק נאמר "ישב בדד וידום", וזה רק יכול להתקיים בלומד יחידי, כי שנים שלומדים חייבים לדבר זה עם זה, וכמבואר בכת"י [הובא בהערה 387], ואין זה "וידום". ויש לומר, כי בודאי הפסוק אינו מוסב על שנים שלומדים, וזו אינה צריכה לפנים. אך כאן מוסיף שבשנים שלומדים אין קבלת עול מצד עצמם, וללא שום שייכות ללישנא דקרא. ודע, שדבריו כאן הם כנגד דברי התויו"ט בסוף המשנה, שכתב "והא דמוסיף באחד 'והקב"ה קובע לו שכר', לאו למעוטי שנים משכר, אלא משום דבאחד פריש ליה קרא בהדיא, כדכתיב 'כי נטל עליו'... דמיניה תילף במכל שכן לשנים".

(407) "כי אי אפשר כאשר שנים יושבים יחד שלא יהיה ביניהם איזה דברים" [לשונו למעלה לפני ציון 309].

(408) פירוש - קבלת עול צריכה להיות דבר הסותר לנטיתו הטבעית של האדם. והואיל ולימודם של שנים אינו סותר לנטיה זו, "ודרך שנים להיות נושאים ונותנים ביחד בתורה" [לשונו כאן], לכך מן הנמנע שדבר זה יחשב לקבלת עול. דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פכ"ז [תטו.] כתב: "אמנם מה ששואלים בני אדם, כי אם חג השבועות

הוא בשביל שנתן לנו התורה, למה כתב [במדבר כח, כו] 'וביום הבכורים בהקריבכם מנחה', ולא כתב 'ביום מתן תורה', מאחר שעיקר היום טוב הוא בשביל התורה, כמו שאנו אומרים 'זמן מתן תורתנו'. אין זה שאלה כלל, כי השם יתברך נתן למועדים זמן אשר הם שמחת ישראל אשר זכו אל הטוב. כמו שאמר בחג המצות, שבו יצאו ישראל מבית עבדים [שמות כג, טו]. וסוכות [ויקרא כג, מו] 'כי בסוכות הושבתי אתכם'. וביום הכפורים [ויקרא טז, ל] 'כי ביום הזה יכפר עליכם'. ובחג השבועות, התורה שנתנה בו, נתנה מהשם יתברך, והיא לעול על ישראל. והרי אומות העולם מכחישי ה' לא היו רוצים לקבל התורה [ע"ז ב:]. ואף כי אנו אומרים 'זמן מתן תורתנו', היינו משום שקבלנו התורה בעצמנו, ואמרנו [שמות כד, ז] 'נעשה ונשמע'. אבל מכל מקום השם יתברך, הנותן התורה, היה כופה ההר עליהם שיקבלו התורה בעל כרחם [שבת פח.], מפני שהיא עול עליהם. ואיך יכתוב בתורה 'זמן מתן תורה', שנתן השם יתברך בגזרתו על האדם. ומזה הטעם לא נכתב גם כן בראש השנה הטעם שהוא יום הדין [ר"ה טז.]. מפני כי הדין מצד עצמו אינו מקובל ואינו נוח לאדם, ולכך לא תלה המועד בזה". הרי שדבר שהוא "עול", אינו מקובל ונוח לאדם. וכן לאידך גיסא; דבר שהוא נוח ומקובל, אינו יכול להיות עול. ולימודם של שנים, ש"דרך שנים להיות נושאים ונותנים ביחד בתורה", אינו יכול להחשב לקבלת עול. **ומענין זה** ראוי לצרף דברים שכתב בספר "עובר אורח" לאדר"ת זצ"ל, אות נב, וז"ל: "אמרתי מכבר על שיחות תורה של תלמידי חכמים, כשבאים לשוחח איש את רעהו, וחורזין מענין לענין בחידושים ופלפולים, שבכל זאת אינו דומה ללימוד עצמו. ואני מצטער תמיד על ביטול הזמן מכיוצא בזה". ובספר הזכרון למרן בעל הפחד יצחק, עמוד טו, איתא: "יצא לנו מין בריה משונה ששמה 'רעדן אין לערנען', שלא תואר לה ולא הדר, ושקורטוב החידוד שבה בטל בתרי רובא של כרכורים משונים ונגיחות תמות ומועדות, ופזור זמן לריק ולבטלה". וביאור הדבר הוא על פי המתבאר כאן, שהואיל ו"דרך שנים להיות נושאים ונותנים ביחד בתורה", ואין בלימודם של שנים כפיית היצר, לכך אפשרי הוא שלימודם יעשה באופן שנוח וקל לאדם לעשותו, ויחסר מכך העיון והעמל האמיתי.

(409) כי יש בכך חריגה מהדרך הסלולה והנוחה. ואודות הקשיים שיש בלימוד תורה, הנה אמרו בתנחומא פרשת נח, אות ג: "לא תמצא תורה שבע"פ אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה... תורה שבע"פ שהיא קשה ללמוד, ויש בה צער גדול, שהוא משולה לחשך... שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות, והיא עזה כמות, וקשה כשאול קנאתה. לפי שאין לומד אותה אלא מי

שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו... ללמדך שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול, ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה". ולכך הלומד תורה יחידי מקבל על עצמו עולו של הקב"ה, וכמו שנתבאר.

(410) "ועול הקב"ה הם מצותיו, שהם כלם ביחד עול על האדם" [לשונו למעלה לפני ציון 403].

(411) למעלה [לפני ציון 327], שכתב: "שנים הם כאשר הם מדברים דברי תורה היא תורה גמורה, שהתורה היא כאשר מוציא התורה בפה, וזה נקרא תורה גמורה. וזה שייך בשנים, שצריך להוציא הדבור בפה. אבל אחד, אפילו אם מוציא מן הפה, הרי אפשר שיהיה בלא דבור, לכך אפילו אם מוציא הדבור בפה, לא נקרא זה דבור של תורה כלל... ולפיכך אמר ש'שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה השכינה שרויה עמהם'. כי כאשר הם שנים, וכבר אמרנו כי התורה שלהם נקראת 'דברי תורה', לכך השכינה עם התורה. ודבר זה מבואר בתורה, כי תיכף ומיד שנתנה תורה לישראל צוה לעשות המשכן".

(412) מה שכתב שהלומד יחידי "אין שכינה עמו" לכאורה סותר לסוף משנה ו, שאמרו שם "ומנין אפילו אחד [ששכינה עמו], שנאמר [שמות כ, כא] 'בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך'". ולהלן [ציון 418] ירמוז לקושי זה.

(413) לא מצאתי גרסא זו במקום אחר, וגם אינה מופיעה ב"שנויי נוסחאות" הנדפס במשניות.

(414) אודות הצירוף שיש בין עבד לאדונו, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפג:] בביאור הדעה [ברכות לא.] שאין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה, וז"ל: "כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל האדון שלו... צריך לעמוד מתוך שמחה של מצוה... שהעבד יש לו צירוף אל האדון, והוא עבד לאדון הכל, וזהו צירוף וחבור אל העלה יתברך. לכך יש לעמוד מתוך שמחה של מצוה, ששמח בשביל שהוא עבד מקבל גזרותיו ומצותיו עליו". ובגבורות ה' פ"ס [רסב:] כתב: "כי באיזה ענין הם [ישראל] שלו [של הקב"ה], ומה הם צריכים לו, כי אם להקריב לפניו לעבוד לו, ובעבודה הם שלו". הרי שצירוף העבד אל אדונו נעשה ע"י עבודתו, שהיא קבלת עולו וגזרתיו ומצותיו. ואודות שקיום כל התורה הוא סבה להשראת שכינה, ראה בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.], שכתב: "כי יש לאדם שהוא העלול, חבור עם העלה. וצרוף וחבור זה הוא על ידי התורה, שהיא גזירת השם יתברך. והתורה היא ברית והחבור בעצמו שבין האדם לבוראו, ולכך נקראו [דברים ט, ט] 'לוחות הברית', לפי שהתורה היא הברית והחבור בין הקב"ה ובין האדם" [הובא למעלה פ"א הערה 82]. וראה למעלה הערה 176.

(415) כי אין ביחיד "דברי תורה", וכמו שביאר למעלה [מציון 326 ואילך], ולכך אין כאן מחייב להשראת שכינה.

(416) וקביעות שכר היא "יותר מזה" [מהשראת שכינה], כי נמצא שלגרסא זו היחיד מקבל שכר כפול; השכר של השראת שכינה שנזכר גם אצל שנים שלומדים, ובנוסף לזה קביעות שכר שנזכר רק אצל היחיד. א"כ קביעות השכר היא "יותר מזה", כי היא ניתנת בנוסף להשראת שכינה שיש גם בשנים.

(417) והסבר זה נקרא "כפשוטו" [כמו שאמר למעלה "ו'אפילו' דקאמר הוא כפשוטו"], כי לפי הסברו הקודם המשנה נאמרה בלשון "אף על פי"; אע"פ שאין השכינה שורה ביחיד, אפילו הכי הקב"ה קובע לו שכר. אך לפי הסבר זה המשנה נאמרה בניחותא; אפילו היחיד זוכה להשראת שכינה ולקביעת שכר. וראה הערות 420, 435.

(418) לכאורה כוונתו לסוף משנה ו, שאמרו שם "ומנין אפילו אחד [ששכינה עמו], שנאמר [שמות כ, כא] 'בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך'", הרי שיש השראת שכינה גם באחד, ואילו לפי הגרסא הקודמת אין השראת שכינה באחד.

(419) נראה שכוונתו לדבריו להלן משנה ו, שביאר שם שיש השראת שכינה גם באחד שלומד, אף שאינה כדרגת שנים שלומדים [לפני ציון 717]. אך לא הזכיר שם את הסתירה שלכאורה יש בין משנתינו למשנה שם.

(420) נראה שכוונתו לומר שלפי פירוש זה תיבת "ואפילו" מוסברת כפשוטה, ואין צריך לדחוק ולומר שנאמרה בדרך "אף על פי", וכמבואר בהערה 417.

(421) למעלה בהסברו השלישי [לאחר ציון 298], ויובא בהערה הבאה.

(422) לשונו למעלה [לאחר ציון 298]: "אבל הפירוש שנראה ברור, כי נסמכו יחד, מפני כי עקביא בן מהללאל ורבי חנינא סגן הכהנים היו בזמן אחד, ולכך הוקבעו הוקבעו ביחד. וכן נראה שקבע אחר זה דברי רבי חנניא בן תרדיון 'שנים שיושבים וכו', מפני שאלו היו בזמן אחד, או קרוב לזמן. ומְסַדֵר דבריהם ביחד, כמו שסִדֵר דורות הקבלה זה אחר זה. וזה עיקר הטעם כאשר תמצא דברים בלתי מקושרים ביחד, הוא בשביל סבה זאת, שהיו בזמן אחד, או קרוב לזמן אחד, ומסדר דבריהם ביחד". וראה למעלה פ"ב ציון 226.

(423) פירוש - למעלה [מציון 287 ואילך] ביאר בשני הסבריו ראשונים שיש קשר מהותי בין דברי עקביא בן מהללאל לדברי רבי חנינא סגן הכהנים, ולכך נסמכו להדדי [ורק בהסברו השלישי ביאר שהסמיכות נעשתה מחמת קשר של זמן]. ומעתה יבאר סמיכות דברי רבי חנניא בן תרדיון לדברי רבי חנינא סגן הכהנים באופן מהותי.

(424) פירוש - רבי חנינא סגן הכהנים ביאר שהאדם מצד שהוא אדם היה נבלע על ידי זולתו, וכמבואר למעלה. ולכך כל עוד שאין לאדם אלא מעלת "אדם" [ללא מעלת התורה], אין הוא חולק שום חשיבות לעצמו, וכמו שמבאר.

(425) כי בליעה מורה על העדרו המוחלט של הבלוע, וכמו שמצינו שרש"י פירש [בראשית מא, ל] את הפסוק "ונשכח כל השובע", "הוא פתרון הבליעה". והגו"א בראשית פמ"א אות ו עמד על כך מדוע העדיף רש"י לבאר שהמכוון הוא לבליעת השבלים שבחלום פרעה [בראשית מא, ז], ולא לאכילת הפרות שבחלום פרעה [שם פסוק ד], וכתב לבאר: "פירש רש"י שהוא פתרון הבליעה, ולא אמר שהוא פתרון האכילה, כי מן הבליעה יש ללמוד יותר, שהוא רמז על שנשכח כל השובע" [ראה למעלה הערה 286]. ובנצח ישראל פל"ד [תרמח.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תסט] שעשרת השבטים נבלעו בין האומות. וכתב לבאר שם [תרנא:]: "עשרת השבטים הכח שיש להם נסתר ונעלם ולא נגלה, כאילו אינם כלל... שגלו בין האומות ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם", וראה שם הערות 88, 104. וכן רמז ליסוד זה להלן פ"ה מי"ז לגבי בליעת קרח ועדתו [במדבר טז, לב], שכתב שם [ד"ה ואחר כך]: "מחלוקת זו לגמרי שלא לשם שמים, ולא היה קיום לאותה מחלוקת כלל... כמו שתראה שפצתה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים. ודבר זה שהוא בליעה לגמרי ראוי למחלוקת שהיא שלא לשם שמים לגמרי". וכן הוא ברמז בגבורות ה' פמ"ג [קסב.].

(426) מקום שאין בו דברי תורה ["שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה הרי זה מושב לצים"].

(427) אודות ששחוק וליצנות הם דבר ש"אין בו ממש", כן כתב למעלה [לאחר ציון 309]: "כי אין התלוצצות רק דברי שחוק ודברי התול, ואין בהם ממש", וראה הערה 310.

(428) פירוש - הואיל ומקומם של שנים שאין ביניהם דברי תורה הוא "מושב לצים", והליצנות היא דבר שאין בו ממש, לכך האדם עצמו ללא תורה הוא נברא שאין בו ממש. ואודות שהאדם נגדר על פי פעולותיו ודיבוריו, ופעולה ודיבור שאין בהם ממש מורים על האדם שאין בו ממש, כן ביאר במה שאמרו [קידושין פב.] "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.]: "ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ולפיכך ראוי לו הגיהנם, כי הגיהנם דבק באדם מצד החומר... שהוא ההעדר דבק בחומר. ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו

עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה. ומאחר שעסק שלו בגוף החמרי, לא מצד הצורה כלל, אי אפשר שלא יהיה מתחבר עם הגיהנם. כי כל דבר מתחבר אל אשר הוא מינו. ומאחר כי כל ענין אומנות שלו בחומר, שהוא העדר הצורה, דביקותו בגיהנם, שהוא ההעדר, ואין לו שלימות כלל... ורמזו חכמים אלו דברים בכמה מקומות, שכן אמרו [למעלה פ"א מ"ה] אל תרבה שיחה עם אשה, שכל המרבה שיחה עם האשה הוא יורד לגיהנם. ושם בודאי הטעם משום שהוא נמשך אחר החומר, היא האשה, כמו שהארכנו בזה במסכת אבות עיין שם [שם עמודים רנג:-רס:]. וכן דבר זה, כי הרופא שכל משא ומתן שלו בחומר ובגוף, שדבק בו ההעדר, ולכך קונה הדביקות בו, והוא בעל גיהנם" [ראה למעלה פ"ב הערה 314]. הרי כשם ששיחה עם אשה מורה על העדר המדבר, כך דברי התלוצצות מורים על העדר המדבר.

(429) ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [ע"ז ד.] "מה דגים שבים כל הגדול מחבירו בולע את חבירו, אף בני אדם, אלמלא מוראה של מלכות כל הגדול מחבירו בולע את חבירו. והיינו דתנן, רבי חנינא סגן הכהנים אומר, הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו". ומדוע דוקא אצל הדגים מצינו בליעה זו, ולא בשאר חיות הטורפות, אלא "אריה דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל" [ערכין טו:]. אך כבר השריש המהר"ל שאין לדגים מציאות שלימה, וכלשונו בנצח ישראל פל"ט [תשב.]: "ואשר תדע כי הדגים אין בהם שלימות הבריאה, תדע מן התורה, שכל בעלי חיים צריכין שחיטה, ודגים באסיפתם בלבד [חולין כז.]. וגם תראה בעצם בריאתן, וזה כי האדם יש בו הדבור, ושאר בעלי חיים יש בהם קול הדבור, והדגים אין בהם אף קול הדבור". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, ריד:] כתב: "ויש לך לדעת עוד כי אין דבר יותר רחוק מן המציאות כמו הדגים, שהרי שאר בעלי חיים הם ביבשה, ואילו הדגים בים הם רחוקים ונבדלים מן המציאות מאוד". ובנר מצוה [כא:] כתב: "הדגים שהם בים אין להם שחיטה, וזה מפני שאין להם המציאות, כי המציאות הוא בישוב". ולכך רק אצל דגים מצינו שבולעים זה את זה, כי הבליעה מורה על העדר מציאותו של הנבלע [כמבואר בהערה 425], ואין זה אלא אצל הדגים, שאינם נשחטים, ואינם בעלי קול, ואינם בישוב. **והשתא דאתיא** להכי, נוכל לישב את מה שהוקשה למעלה בהערה 286, שהוקשה שם כיצד ביאר המהר"ל שבליעת איש את רעהו נובעת ממעלת האדם שנברא יחידי, הרי הגמרא השוותה בליעה זו לבליעתם של דגים, ובודאי אין אצל הדגים המעלה שנבראו יחיד. אמנם לפי המתבאר כאן ניחא, שהוקשה למהר"ל כיצד שייכת בליעה בין בני אדם, דבשלמא אצל הדגים ניחא, כיון שאינם בעלי מציאות שלימה, ומחמת כן הדג הגדול

בולע את הדג הקטן. אך בני אדם שהם בעלי המציאות המובהקת ביותר בעולם, כיצד תימצא ביניהם בליעה המורה על העדר מציאות. והרי אף בין בעלי החיים הטורפים לא מצינו שהם בולעים זה את זה, ומדוע שהדבר ימצא בין בני אדם. ועל כך ביאר שדוקא משום שיש לאדם את מעלתו שהוא נברא יחידי, לכך הוא חותר לבטל מציאותם של שאר בני אדם שהם כיוצא בו. ומה שקיים אצל דגים באופן דממילא, קיים אצל בני אדם מפאת שהאדם נברא יחידי. נמצאת אומר, שהאדם עם מעלתו הוא כדגי הים נטולי מעלה. באופן שהמקביל היחידי לבליעת "איש את רעהו חיים בלעו" יכול להמצא רק אצל דגי הים, ולא אצל שאר נבראים. ודו"ק.

(430) כמבואר במשנתינו שאף הלומד יחידי שכינה עמו.

(431) מעין זה אמרו חכמים [ב"מ עא.] "'למה תביט בוגדים תחריש כבלע רשע צדיק ממנו' [חבקוק א, יג], אמר רב הונא, צדיק ממנו בולע, צדיק גמור אינו בולע". וכתב שם בח"א [ג, סוף כט:] בזה"ל: "מפני שהצדיק הגמור נבדל מן הרשע, כמו שנבדל האור מן החושך, וכמו שדרשו ז"ל [ב"ר ג, ח] על 'ויבדל אלקים בין האור ובין החושך' [בראשית א, ד], שהבדיל בין מעשה צדיקים, שנקראו אור, ובין מעשה הרשעים, שנקראו חושך. ומפני זה אין כח הרשע מגיע אל הצדיק. אבל כאשר אינו צדיק גמור, מפני שאינו נבדל מן הרשע, שהרי אינו צדיק גמור, ולכך אותו בולע. כי הרשע הגמור כחו יותר להרע, כי הרע כחו על הרע. ולא כן צדיק גמור, שהוא נבדל מן הרשע". **ועוד אודות** שאדם ללא תורה הוא חסר מעלה, כן כתב למעלה פ"א מ"א [קמא:], וז"ל: "הפחותים, והם בני אדם שאינם לומדים". ואמרו חכמים [פסחים מט:] "עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת", וכתב לבאר זאת בנתיב התורה פט"ו [א, סד.] בזה"ל: "כי מצד אשר הוא ע"ה היה מותר לנחרו. אף על גב דודאי אסור לנחרו, והממיתו חייב מיתה, אבל זהו מצד שהוא בכח להיות תלמיד חכם, כי כל עם הארץ הוא בכח להיות תלמיד חכם, והרי נחשב תלמיד חכם בכח, ומצד הזה ראוי אליו החיים. אבל מצד שהוא ע"ה, היה מותר לנחרו ביום הכפורים. וזה מורה על פחיתות גדול, שאין לו החיות רק מצד הדבר שהוא בכח עליו. ולא כך התלמיד חכם, שהחיות אליו מה שנמצא בו תורה בפעל. ודבר זה מבואר, והוא פירוש אמת אין בו ספק". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שסט:], והוסיף: "ואם מת ולא יצא שכלו אל הפעל, נמצא כי למפרע היה מותר לנוחרו ביום הכפורים, וזה גנות וגנאי". וראה להלן פ"ד מ"ה [ד"ה ובהכי יתורץ] שהזכיר שם ברמיזה יסוד זה [הובא למעלה פ"א הערה 225].

משנה ג

(432) אלא מדובר שם על שבטי יהודה ובנימין ש"ביין שגו ובשכר תעו... במשתה ובתענוג העולם" [רד"ק ישעיה כח, ז]. וכן הקשה כאן האברבנאל, וז"ל: "כי הנה לא גנה הכתוב שמה לפי שלא אמרו דברי תורה, כי אם שהיו שכורים, ואין הנדון דומה לראיה". וראה בפיהמ"ש לרמב"ם ובביאורי הגר"א כאן שעמדו על קושי זה. והתשובה היא מציון 519 ואילך.

(433) וגם שם הפסוק שהביא לראיה [יחזקאל מא, כב] "וידבר אלי זה השלחן לפני ה'" לא נזכר בו שדיברו עליו דברי תורה, אלא נזכרו בו מדות המזבח. וכן הקשה כאן האברבנאל, וז"ל: "הנה הפסוק הזה הוא ביחזקאל, והוא ידבר על המזבח, ולא ידבר על שולחן האדם שאמרו עליו דברי תורה". והתשובה היא מציון 501 ואילך.

(434) לשון האברבנאל: "מה ענין אומרו 'מזבחי מתים', והיה לומר 'כאילו אכלו קיא וצואה', כי זהו מה שנזכר בכתוב, לא זבחי מתים". והתשובה היא מציון 525 ואילך.

(435) לשון האברבנאל: "הכתוב [בישעיה] לא דיבר בשלשה, כי אם סתם, ולמה לא יובן בשנים, כדרשת רבי חנניא בן תרדיון... ולמה לא אמר 'ואפילו אחד', כמו שאמר רבי חנניא". והמהר"ל רק הקשה משנים ולא מאחד. ואולי כי לשיטתו למעלה יש מקום להסתפק האם השכינה שורה עם אחד שלומד [ראה למעלה הערות 412, 417]. והואיל ובמשנה שלנו מדברים על מעלת "לפני ה'", לכך אין זה ברור שמעלה זו תימצא בלומד יחידי. אך בודאי שהיא קיימת בשנים שלומדים, שהרי אמרו עליהם למעלה ש"שכינה שרויה ביניהם". ותשובה היא מציון 475 ואילך.

(436) לשונו למעלה פ"ב מ"ט [תשכה.]: "ואמר [שם] 'הלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום'. וזה כי 'לה' הארץ ומלואה', והכל הוא אל השם יתברך, ולפיכך נחשב הלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום". ובגבורות ה' פס"ד [רצג:] כתב: "'לה' הארץ ומלואה'... כי בודאי הכל הוא להקב"ה, ואין לבריאה דבר מצד הדין והמשפט... כי אין לבריה שום דבר מצד הדין, והכל הוא של הקב"ה". וכן ביאר להלן תחילת משנה ז [ראה שם הערה 821]. ובתחילת דרשת שבת הגדול [קצג:] כתב: "כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים, שנאמר 'לה' הארץ ומלואה' [ברכות לה.]... כי מה שחל עליהם שם קדושה, כמו שחל קדושה על הקרבן שבו עובדין אל השם יתברך. וכן הנמצאים כולם יש בהם שבח השם יתברך, לכך שם קדושה עליהם, שעומדים לשבחו ולפארו, ואם יאכל בלא ברכה הרי נהנה מקדשי שמים". וכן הוא בגו"א ויקרא פ"כ אות ו [הובא למעלה פ"ב הערה 1251]. וצרף לכאן מאמרם [חולין קלט.] "מנה זה לבדק הבית, ונגנבו או

נאבדו... ריש לקיש אמר, כל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתיה, דכתיב 'לה' הארץ ומלואה'", ופירש רש"י שם "אינן אבודין, שבכל מקום שהם, של הקדש הן". ורש"י ב"ק סו: כתב "גזל קרבן דחבריה... לא קנייה, דקרבן אינו נגזל, דכל היכא דאיתיה - בי גזא דרחמנא איתיה".

(437) מה שמוסיף "ומה שבארץ" כוונתו להדגיש שרק דברים השייכים לארץ [שהם מן התחתונים] נכללים במקרא "והארץ נתן לבני אדם", אך דברים שיש לאדם שהם מן העליונים, אין הם שייכים ל"והארץ נתן לבני אדם". ובגו"א בראשית פ"א תחילת אות לג כתב: "כי הארץ הזאת שנוי יש לה, שהיא בלבד נחשבת מן התחתונים, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. יורה בזה כי שינוי יש בין הארץ ובין השמים, כי השמים הם מן העליונים, והארץ מן התחתונים". דוגמה לדבר; נאמר [ויקרא כה, כג] "והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי", וכתב על כך הספורנו שם: "כי לי הארץ - הגליל הוא ארץ ה'. כי גרים ותושבים אתם עמדי - באותו הגליל, שאינו בכלל 'והארץ נתן לבני אדם'". הרי שארץ ישראל אינה משתייכת לתחתונים הנכללים בפסוק "והארץ נתן לבני האדם", אלא היא שייכת לעליונים, אע"פ שבפועל היא נמצאת בתחתונים. ובתפארת ישראל פ"נ [תשצא:] כתב: "במה שהארץ הזאת קדושה, והיא ארץ של השם יתברך, וכדכתיב [יחזקאל לו, כ] 'הלא עם ה' אלה ומארצו יצאו', נקראת ארץ ישראל ארצו של הקב"ה, ואין הארץ לאדם מצד האדם עצמו, כי אם מתנה היא מן השם יתברך" [הובא בהקדמה הערה 104]. וראה הערה הבאה.

(438) פירוש - האדם הוא תחתון, ולכך נתנו לו רק הדברים התחתונים, ולא ראוי לו יותר מזה. וכמו שבנצח ישראל פל"א [תרג:] הביא את המדרש בזה"ל: "ובמדרש רבות פרשת האזינו [דב"ר י, ב], ברא הקב"ה את העליונים לעליונים, ואת התחתונים לתחתונים. שכן כתיב [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ואודות שאין לאדם יותר מעבר לתחתונים, כן כתב בנצח ישראל פי"ז [שפח.]: "ואמרו כי התחתונים הם עד עשרה, וכמו שאמרו [סוכה ה.] מעולם לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה, לקיים מה שנאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'" [ראה למעלה פ"ב הערה 672, ולהלן הערות 795, 821, 1493].

(439) הולך לבאר ששני הפסוקים הללו ["לה' הארץ ומלואה" ו"השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"] מלמדים אותנו שכל מה שלא נכלל בקרא של "והארץ נתן לבני אדם" [תהא הסבה אשר תהא], מיד הוא נכלל בקרא של "לה' הארץ ומלואה". וכל מקום שהנך רואה שיש לאדם דבר שאינו משום הנאמר "והארץ נתן לבני אדם", דע לך

שהנך רואה נתינה ישירה מהקב"ה משום הנאמר "לה' הארץ ומלואה", וכמו שיבאר להלן. וראה ציון 454.

(440) "נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו" [תהלים קלו, כה], ועל כך אמרו [פסחים קיח.] "הקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה", ובביאור המאמר ראה גבורות ה' פס"ה [שב.]. וכן נאמר "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון" [תהלים קמה, טז]. ובתענית ב: אמרו שאחד מהמפתחות שלא נמסרו לידי שליח הוא מפתח פרנסה, ולמדו כן מהפסוק "פותח את ידך וגו'", ופירש רש"י שם "פותח את ידך - ולא שליח". ובביאור המאמר ראה גבורות ה' פנ"ב [רכו.]. וראה למעלה פ"א מ"ב [קצה.].

(441) פירוש - הפסוק "והארץ נתן לבני אדם" מורה שהקב"ה נתן לאדם קיום מסויים, וחלק מקיום זה הוא גם נתינת פרנסה לאדם. וכמו שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קס:]: "כי השם יתברך משלים חסרון כל הנבראים, ועל השם יתברך להשלים את החסר לאדם". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "כי על השם יתברך להשלים את כל העולם, שהוא בראו, והוא ברא את העני, וצריך לפרנסו" [הובא למעלה פ"א הערה 73]. דוגמה לדבר; בגו"א במדבר פכ"ו אות טז [ד"ה אמנם] כתב: "כיון דכל אחד נטל חלק בארץ ישראל... אין ספק בזה שהיו יכולים להתפרנס ממנה, דכיון דהקב"ה הנחיל אותם את הארץ, אין ספק שהיה מנחיל אותם ארץ שהיה די להם... דאין לומר כלל כי הקב"ה נתן להם הארץ שלא היה מספיק ליושב בה".

(442) לשונו בגו"א שמות פי"ח אות א [ד"ה אמנם]: "התורה מדריגתה על השמים, וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', ודרשו ז"ל [שבת ל:] 'בכל עמלו שיעמול תחת השמש' אין לו יתרון, אבל בדבר שהוא על השמש יש לו יתרון, והיא התורה שהיא על השמש". וכן הוא בגבורות ה' פל"ד [קכט.]. ובתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "כי הדברים הטבעיים הם בארץ, והתורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ולהלן פ"ה מ"כ [ד"ה ואמר אחר] כתב: "התורה מתעלה עד למעלה... שמגיע עד העולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ ומגיע למעלה מן השמים". וראה למעלה פ"א הערה 1615.

(443) ולא לאדם. וכן כתב בתפארת ישראל פ"נ [תשפח:], וז"ל: "התורה אינה ראויה לאדם מצד עצמו, כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם. ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', לשון נתינה, דבר שאינו מענין האדם". וכן הוא בתחילת דרוש על המצות [נ:].

(444) בכת"י כתב משפט זה כך: "דאינו ממון של עבדיו, רק ממון האדון, כך נחשב זה ממון גבוה, והוא מפרנס וכו'". וכמו שאמרו במשנה [קידושין נב:] "המקדש בחלקו בין קדשי קדשים בין קדשים קלים אינה מקודשת", וביארה הגמרא שם "מאי טעמא, כי קא זכו משלחן גבוה קא זכו". וכתב הרמב"ם שם בפירוש המשניות שלו בזה"ל: "הדברים שלוקח הכהן מקדשי הקדשים ומקדשים קלים ממון גבוה הם, וכהנים משלחן גבוה קא זכו, ולא נתן להם הקב"ה אלו החלקים אלא לאכילה, לא שיעשה בהם אלא זה". הרי כאשר זוכים משולחן גבוה, אין זה ממון האוכלים, ורק רשאים לאוכלו, ותו לא. והתויו"ט כאן השוה את האמור כאן "משולחנו של מקום" לשולחן גבוה של כהנים. וכן פירש רש"י [קידושין נג.] "ושמעינן מינה דלאו ממונו הוא, אלא משלחן גבוה הוא דזכו".

(445) לשונו בתפארת ישראל פנ"ט [תתקכב.]: "סובר התנא בפרק קמא דקידושין [לט:], דאמר שכר מצות בהאי עלמא ליכא... ויש לשאול על זה, הרי אמרה תורה [ויקרא כו, ג] 'אם בחקותי תלכו וגו" [ומובטח שם שכר בעוה"ז (גשם, תבואה, שלום, וכיו"ב)]. אבל כבר אמרנו כי גם 'אם בחקותי' אין זה שכר מצות, רק שהכתוב אמר 'אם בחקותי תלכו', השם יתברך יתן לכם הטוב, לא שדבר זה שנותן לכם הוא שכר המצות, דודאי השכר אינו בעולם הזה, רק לעולם הבא. רק כאשר תהיו עובדין אל השם יתברך, אז השם יתברך אשר אתם עובדים לו יתן לכם הטוב, אבל אין זה שכר המצוה". והביאור בדבריו שם הוא כדבריו כאן, שאין מתן השכר בפרשת בחוקתי בגדר ממון העבדים [שאז יש מקום לשאול ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא], אלא זהו מצד שהקב"ה, שדואג לעבדיו שיוכלו להמשיך ולעובדו בשופי ובמנוחה. וזהו לשונו שם "כאשר תהיו עובדין אל השם יתברך, אז השם יתברך **אשר אתם עובדים לו** יתן לכם הטוב". ומהי ההדגשה "אשר אתם עובדים לו", ומה היה חסר אם מלים אלו לא היו נאמרות. אלא שאיירי בדאגתו של האדון לשלום עבדיו, ולא במתן שכר. וכן כתב כאן "והוא מפרנס עבדיו אשר עובדים אותו". והפחד יצחק, פסח, מאמר מד אות ז, כתב: "עבדי השם מופקעים הם מעניני עצמם, ממילא כשיש להם בקשה אצל רבם, הרי גם מלוי בקשה זו מצרכי הרב הוא".

(446) משנה ב [מציון 343 ואילך], שנתבאר שם שהשכינה נמצאת במקום שהתורה נמצאת, ותיכף לאחר מתן תורה נצטוו ישראל להקים את המשכן.

(447) נמצא שהעמיד את ביאור המשנה על היחס שבין הפסוק "לה' הארץ ומלואה" לעומת הפסוק "והארץ נתן לבני אדם", שעל ידי אמירת דברי התורה מופקעת סעודה זו מהפסוק "והארץ נתן לבני אדם", וממילא היא משתייכת לפסוק "לה' הארץ ומלואה", ולכך נחשבת לזכיה משלחן גבוה. אמנם בנתיב העבודה פי"ז [א, קל:], בהסברו השני,

כתב קצת בסגנון אחר, וז"ל: "ועוד דע לך, מה שאמר כי שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משלחנו של מקום. שהמזבח נקרא 'שלחן של מקום' מפני שעליו אכילת הזבח אשר מקריב לצורך גבוה. וכך נקרא השלחן אשר עליו אוכלים עבדיו יתברך 'שלחנו של מקום', כי אכילת עבדיו מוטל על האדון, וכאשר עבדיו מתפרנסים נקרא זה גם כן צרכי גבוה. וזה כאשר אומרים עליו דברי תורה, מפני כי בזולת זה לא יתכן לומר שהם אוכלים משלחנו של מקום, כי איך יתכן לומר שהוא שלחנו של מקום, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', ואין שלחנו של מקום בארץ, רק כאשר מדברים על השלחן דברי תורה. ואף כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', מכל מקום השם יתברך עם התורה, כמו שאמרו שם שהשם יתברך הוא עם התורה. ולכך נחשב כאילו אכלו משלחנו של מקום, כאשר כל אדם עבד אל השם יתברך, ופרנסתו מן השם יתברך". נמצא שגם כאן וגם בנתיב העבודה ביאר שעל ידי אמירת דברי תורה מופקעת סעודה זו מ"והארץ נתן לבני אדם". אך לאחר שנעשית הפקעה זו, מתפצלות הדרכים; כאן ביאר שאז ממילא מתקיים הפסוק "לה' הארץ ומלואה", וזוכים משולחן גבוה. ואילו בנתיב העבודה ביאר שאז ממילא מוטלת פרנסת העבדים על האדון, ונכללת בצרכי האדון, כפי שהמזבח הוא "שולחן של מקום" מפאת שהוא צורך גבוה. ודייק לה, שכאן הביא את הפסוק "לה' הארץ ומלואה", והזכיר פעמיים את הזכיה משולחן גבוה, אך לא הזכיר את המלים "צורך גבוה". ואילו בנתיב העבודה לא הזכיר את הפסוק "לה' הארץ ומלואה" ואת הזכיה משולחן גבוה, אך הזכיר פעמיים את המלים "צורך גבוה". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד.] כתב: "שלשה שאכלו על שלחן אחד, ואין ביניהם דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים. וזה מפני כי האכילה היא כמו אכילת כהנים, דמשלחן גבוה זכו, דמיון המלך שיש לו עבדים נזונים משלחן המלך. וכאשר מדברים עליו דברי תורה, כאילו אכלו משלחן גבוה, כיון שכל אכילה ראוי שיהיה משלחן גבוה". ונראה שדבריו שם נוטים לדבריו כאן, שהזכיר שם את הזכיה משולחן גבוה, כפי שכתב כאן.

(448) דוגמה לדבר; נאמר [דברים י, יח] "עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה", ופירש רש"י שם "ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה ודבר חשוב הוא זה, שכל עצמו של יעקב אבינו על זה נתפלל וכו'". וכתב על כך הגו"א שם [אות טו]: "ואם תאמר, ולמה הוא חשוב דבר זה כשנותן לו בגד ללבוש, דהא כל אדם בעולם יש לו בגד ללבוש ולחם לאכול. ויש לומר, דהכי פירושו, כי לשאר בני אדם אין הקב"ה נותן לו רק העושר, וכיון שאינו מזמין לפניו לחם לאכול ובגד ללבוש, רק ממון, והוא עצמו עושה

ממנו בגדים. סוף סוף, לא נתן לו דבר חשוב בשעה שנתן לו, רק שהוא עשה ממנו דבר חשוב. אבל הגר מזמין לפניו בגד ולחם, שהוא דבר חשוב בעצמו. ונראה כי חשוב הגר אצל השם יתברך, ולא יאמר שהגר הוא פחות ושפל אצל השם יתברך, כמו שהוא אצל האדם". וזהו היחס בין אכילה משלחן גבוה לאכילה רגילה.

(449) כי רק על ידי דברי תורה מופקעת סעודה זו מ"והארץ נתן לבני אדם", מפאת רוממות התורה. אך אם יעשה מצות אחרות בזמן סעודתו, וכגון שיתפלל על שלחנו, אף שבזה הוא מורה שהוא עבד ה' [כי התפילה נקראת "עבודה", וכמבואר למעלה פ"ב הערה 1391], מ"מ לא יאמר בזה שאוכל משלחן גבוה, כי אין בידי מצות להפקיע את הסעודה מהפסוק "והארץ נתן לבני אדם", כי גם המצות נעשות על ידי גוף האדם, כמבואר למעלה בהקדמה [ט.], ופ"א סוף מי"ד [שסא:]. **ואם תאמר**, אם על ידי אמירת דברי תורה האדם אוכל משולחן גבוה במסגרת הפסוק "לה' הארץ ומלואה", מדוע שיצטרך אז לברך. שהנה אמרו חכמים [ברכות לה.] "כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה, כאילו נהנה מקדשי שמים, שנאמר 'לה' הארץ ומלואה'. רבי לוי רמי, כתיב 'לה' הארץ ומלואה', וכתיב 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', לא קשיא, כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה ["הרי היא לבני אדם" (רש"י שם)]". ואם על ידי אמירת ד"ת יש השפעה ישירה מה', וזוכה משולחן גבוה, מדוע יש צורך בברכה, הרי כל הברכה רק מאפשרת את "והארץ נתן לבני אדם", אך אם בלא"ה אינו אוכל במסגרת זו, אלא במסגרת "לה' הארץ ומלואה", ברכה למה לי [שאלת בני יקירי הבה"ח ר' משה יונה נ"י]. ובאמת יש לשאול כן על אכילת כהנים מהמזבח, שהיא משולחן גבוה, ולא מצינו שיפטרו מחיוב אמירת ברכות [הערת האברך החשוב רבי נסים איברן שליט"א]. ושמעתי מהגאון רבי יונתן דיוויד שליט"א לבאר, כי הואיל וסוף סוף האדם הוא בעל גוף, והאכילה היא קיום הגוף [כמבואר בנתיב העבודה פי"ז (א, קלא.)], לכך מן הנמנע שלא תהיה באכילת אדם משום הוצאה מרשות קדשי שמים. ולכך אף על פי שהאדם אוכל משולחן גבוה, מ"מ מידי מעילה לא יצאנו. והאופן היחידי שלא תהיה באכילה זו משום מעילה הוא רק על ידי הברכה, שהיא הפדיון להקדש שחל על המאכל [כמבואר להלן משנה ז]. ורק לאחר שברך, והרשות ניתנה, מעתה יש בידי האדם לאכול משולחן גבוה [ע"י אמירת ד"ת], או לאכול כשאר נבראים.

(450) לשון הגמרא שם "וכי לפני אלהים אכלו, והלא לפני משה אכלו, אלא לומר לך כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו שכינה", והובא ברש"י שמות יח, יב.

(451) כפי שהתורה עם השם יתברך, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"א [א, מו:], וז"ל: "מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם תורה נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה" [ראה למעלה פ"א הערה 703]. ובנתיב התורה פ"ט [א, לח.] כתב: "מעלת ומדרגת לומדי תורה אי אפשר לפרש מעלתם ומדריגתם העליונה כאשר אתם התורה, עד שאמרו בפרק שור שנגח ד' וה' [בב"ק מא.] תניא שמעון העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה, כיון שהגיע ל'את ה' אלהיך תירא' [דברים י, כ] פירש, ואמרו לו תלמידיו כל אתין שדרשת מה תהא עליהן. אמר להם, כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך אקבל שכר על הפרישה, עד שבא רבי עקיבא ולימד 'את ה' אלהיך תירא' לרבות תלמידי חכמים, עד כאן", ושם הקדיש את כל הפרק לבאר את מעלתו הנבדלת של התלמיד חכם [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 879]. ולמעלה פ"א מ"ה [רסג.] כתב: "הדבוק בחכמים הוא אהבת השם יתברך". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.] כתב: "והדבר שהיא תולדה וענף אל אהבת השם יתברך הוא אהבת חכמים, שכאשר אחד אוהב את אחד, כל אשר הוא שייך אליו ודבק בו הוא גם כן אוהב אותו. וכבר התבאר כי הת"ח הוא עם השם יתברך ודבק בו... ולפיכך האוהב את החכמים, שהם יודעי התורה, כאילו אוהב את השם יתברך". ובנתיב יראת השם ר"פ ה [ב, לד.] כתב: "כבר בארנו, כי אהבת החכמים נמשך אחר אהבת השם יתברך, כי מי שאוהב את השם יתברך אוהב את החכמים גם כן" [הובא למעלה פ"א הערה 787]. ובבאר הגולה באר השביעי [שסו.] כתב: "הדבק בתלמידי חכמים כאילו דבק בשכינה, ודבר זה מפני כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי" [הובא למעלה פ"ב הערה 322, וראה להלן הערה 947, ופ"ד הערה 312].

(452) אודות שמעלתו של הת"ח היא נבדלת משאר בני אדם, כן ביאר בנתיב התורה ר"פ ט [א, לח.] את דרשת רבי עקיבא [ב"ק מא.] "'את ה' אלקיך תירא' [דברים י, כ] לרבות תלמידי חכמים", וז"ל: "מעלת ומדרגת לומדי תורה, אי אפשר לפרש מעלתם ומדריגתם העליונה כאשר אתם התורה, עד שאמרו בפרק שור שנגח ד' וה'... שבא רבי עקיבא ולימד 'את ה' אלהיך תירא' לרבות תלמידי חכמים... ורצה בזה כי יש לשתף יראת חכמים עם יראת שמים, כי יראת חכמים השלמה ליראת שמים... וזה כי יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה... ותלמידי חכמים

שהם נבדלים מן שאר אדם גם כן מצד השכל שיש בתלמיד חכם, כמו שהוא יתברך נבדל מהכל, מפני כך התלמיד חכם שיש לו דביקות עם השם יתברך בערך שאר אדם, והשם יתברך נבדל מהכל, והתלמיד חכם נבדל משאר אדם, ולפיכך אם אין לאדם יראה מן תלמיד חכם... בזה עצמו כאילו יש לו שתוף עם השם יתברך. כי לפי ערך שאר בני אדם, התלמיד חכם יש לו דביקות עם השם יתברך, והוא נבדל משאר אדם, והרי זה מבטל היראה של השם יתברך... וזה אשר אינו ירא מתלמיד חכם, אשר התלמיד חכם נבדל ממנו ויש לו דביקות בו יתברך בערך שאר אדם, הרי הוא מבטל יראת שמים, שהתלמיד חכם דבק בו יתברך וטפל אליו יתברך בערך שאר בני אדם" [הובא למעלה פ"א הערה 879]. וכן כתב למעלה פ"א סוף מ"ד [רמו:], וז"ל: "ויהיה מתאבק בעפר רגליהם, וישתה בצמאה דבריהם, כי כל אלו דברים הם נמצאים גם כן בשכל, שהוא נבדל מן האדם... כנגד זה יהיה מתאבק בעפר רגליהם, שדבר זה מורה על שהוא נבדל מן התלמיד חכם, שהוא השכל", ושם הערה 703. וראה להלן הערה 473.

(453) פירוש - בסעודה שת"ח מסיב בה אז השם יתברך בכבודו ובעצמו הוא המפרנס את כל המסובים, וכמו שמבאר. דוגמה לדבר; בנתיב גמילות חסד פ"ד [א, קסא.] כתב: "ידוע כי הצדיקים מיתתן בידי הקב"ה, ולא בידי מלאך המות כלל" [ראה להלן הערה 657]. וכמו כן אכילת ת"ח אינה בהנהגה הרגילה של "והארץ נתן לבני אדם", אלא בהנהגה מיוחדת של "זיו השכינה".

(454) כמבואר בהערה 439.

(455) אודות ש"זיו השכינה" מורה על פרנסה ישירה מהקב"ה, כן כתב להלן פ"ג מט"ז [ד"ה ואמר ונהנין], וז"ל: "ואמר 'ונהנין מזיו השכינה', רצה לומר כי האדם על כל פנים מצד שהוא עלול, אי אפשר שיהיה שלם לגמרי מצד עצמו. ועל זה אמר שיושלם האדם על ידי העלה עצמה, שיהיו נהנים מזיו השכינה, והוא יתברך יהיה משלים אותם, וזהו שאמר שיהיו נהנים מזיו שכינה. והנה אין למעלה ממדריגה זאת, כאשר יהיה השלמת האדם על ידי השם יתברך בעצמו, שיושפע עליהם זיו שכינה, רוצה לומר שיהיה השם יתברך משלים את מציאותם, והוא יתברך צורה להם", וראה הערה 472.

(456) מבאר טעם שני מדוע שלחן שנאמרים עליו דברי תורה נחשב לשלחנו של מקום. ועד כה ביאר שדברי התורה מפקיעים אכילה זו מידי "הארץ נתן לבני אדם", וממילא היא משלחן גבוה. אך מעתה יבאר שכאשר נאמרים דברי תורה על השלחן, יש כאן פרנסה לנפש ולגוף, ופרנסה כפולה זו דומה לפרנסה שהקב"ה מפרנס.

(457) כפי שכתב בנצח ישראל פנ"ד [תתמו.]: "ויש לשאול, למה... המן על ידי משה [תענית ט.]... כי ראוי היה משה שעל ידו היה המן, שהוא פרנסת ישראל, בשביל שהיה פרנס הדור ומנהיג הדור. כי נקרא המנהיג והמלך בפרט 'פרנס' [ערכין יז.], לפי שהוא משלים את חסרון הדור, כמו שהפרנסה משלמת חסרון האדם. ולכך משה שהיה פרנס ומלך ישראל בפרט, כמו שהתבאר למעלה, ראוי שיהיה מפרנס וזן את ישראל, עד שיהיה פרנסת ישראל על ידו. ולכך המן, שהוא פרנסת ישראל, היה על ידי משה". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כי המלך הוא שלימות האומה... ויתקן כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו ענין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים". ובגו"א שמות פכ"ב אות כב כתב: "לכך יקרא המנהיג 'פרנס', כי הפרנס מחיה את העם". ובנתיב הענוה ס"פ ה [ב, יב:] ובח"א להוריות י. [ד, נח:] כתב: "הלב הוא מלך על כל האברים, משלח הפרנסה והחיות לכל האברים" [הובא למעלה פ"א הערה 864].

(458) אפשר להטעים זאת על פי דברי הפחד יצחק ר"ה מאמר יא, אות טו, שכתב: "ידועים הם דבריהם של חכמי הלשון, כי ההבדל בין מלוכה וממשלה הוא, כי ממשלה היא שלא ברצונו של מי שמושלים עליו, ומלוכה היא ברצונו של מי שמולכים עליו [ראב"ע בראשית לז, ח, וראה גו"א בראשית פי"ז אות א]. בודאי שזה נכון. אבל אין זה אלא חיצוניות הדברים. בפנימיותם של דברים, גנוזה היא ההכרה העדינה כי ה'אדם שבאדם' אינו אלא הדעת שבו. ומכיון שהשם מלוכה לא יונח אלא על הדומה, שכן אריה נקרא מלך החיות [חגיגה יג:] מפני שגם הוא חיה. אבל אם האדם שליט על החיות, אינו אלא מושל ולא מלך, מפני שאין האדם מסוג הבעל חי... מדת המלוכה דורשת דוקא את ההשתייכות לסוג אחד, ובדרך ממילא משתלשל מזה שאין מדת המלוכה נוהגת אלא בזמן שהמלוכה מתקיימת היא מדעתו של זה שמולכים עליו" [הובא למעלה פ"א הערה 178]. ולכך מלך בשר ודם מפרנס עמו בצרכי הגוף, שבזה יש צד השוה בין המלך לעמו.

(459) בראשית ב, ז "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה".

(460) "הוא המן" [לשונו להלן].

(461) לשונו בח"א למנחות צט: [ד, פו:]: "האדם אל התורה כמו הדג שהוא במים, ששניהם שייכים זה לזה, ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים, כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה" [הובא למעלה פ"ב הערה 251]. ובבאר הגולה באר השני [קיט:] כתב: "דברי חכמים הם פרנסת השכל ביותר טוב, ואין למעלה מזה שמפרנס השכל". ולהלן משנה

יז [ד"ה ופירוש אם] כתב: "כי התורה פרנסת האדם... ואין דבר זה צריך ראיה, כי התורה היא פרנסת הנפש, כמו שהלחם הוא פרנסת הגוף. כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר, והתורה משלמת הנפש, ועל ידי שניהם אלו פרנסת האדם, עד שיש לו פרנסה בכל". ובמשנה יח כתב: "כי החכמה היא פרנסת הנפש".

(462) ופירש רש"י שם "אין טוב לאדם שהוא בלא תורה". ומביא פסוק זה כדי להורות על חסרון הנפש בלי תורה וחכמה [ראה בהקדמה לבאר הגולה הערה 50], ובכך רואים שהתורה היא פרנסת הנפש, כי נפש ללא תורה כגוף ללא פרנסה. וכן הביא פסוק זה להלן פ"ו מ"י [ד"ה ואלו ג'], וז"ל: "הדעת היא שלימות הנפש , גם נפש בלא דעת לא טוב".

(463) ביציאת מצרים, שעליה אמרו חכמים [מכילתא שמות כ, ג] "אני הוא שקבלתם מלכותי במצרים", שאז נעשנו עבדי ה' [ויקרא כה, נה].

(464) ותחילת עשרת הדברות ["אנכי"] נחשבת לתחילת התורה, וכמבואר למעלה [הערה 367].

(465) כי המן ירד להם לראשונה ביום טז אייר [רש"י שמות טז, א], ו"אנכי ה' אלקיך" שמעו ביום ו' או ז' סיון [שבת פו:], נמצא שפרנסת הגוף קדמה לפרנסת הנפש בכשלשה שבועות. **ויש לדון** שכתב כאן "ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, **אחר** שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן". וכן בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב "מיד שהוציאם היה מפרנס אותם במן, שהוא פרנסת הגוף, **ואחר כך** נתן להם התורה מיד, שהיא פרנסת הנפש". ומדוע מדגיש שפרנסת הגוף [המן] באה לפני פרנסת הנפש [התורה]. ונראה, שהרי ביאר שפרנסת הגוף והנפש מקבילה לבריאת הגוף והנפש, וכמו שכתב בנתיב העבודה הנ"ל "השם יתברך, כמו שברא את האדם בגופו ובנפשו, כך הוא מפרנס הגוף והנפש" [הובא בהערה 467]. וכן כאן כתב "מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש". ובבריאת האדם, קודם נברא הגוף, ולאחריו הנפש, וכפי שכתב בגו"א דברים פכ"ה אות ג [ד"ה אמנם]: "ארבעים יום של יצירת הולד, וביום האחרון, הוא יום הארבעים, מקבל הולד הנשמה, ובכל ל"ט הוא בריאת הגוף", ושם הערה 12. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקטו.] כתב: "קדמה דרך ארץ לתורה [ויק"ר ט, ג]. ודבר זה נמשך כפי היצירה של אדם, שתמיד החכמה והשכל באים אחר הדברים שאינם שכלים לגמרי", ושם הערה 243. ולכך ברי הוא שקודם תבוא פרנסת הגוף, ולאחריה פרנסת הנפש [ראה להלן הערה 766, שנתבאר שם שהחומר הוא מדריגה ראשונה, והצורה היא מדריגה שניה]. זאת ועוד, כל ענין המן אינו אלא מהדורא תנינא של בריאת העולם,

וכפי שכתב בגו"א שמות פט"ז אות א [ד"ה ומפני]: "הקב"ה היה רוצה להוריד המן ביום ראשון, דכמו שהיה הקב"ה מקדש יום השביעי שלא ירד המן ביום השביעי שהוא שבת [רש"י שמות כ, י], כך התחלתו בתחלת ימי המעשה, שהוא יום ראשון. ולפיכך התחיל המן ביום א', כי היה דומה לימי בראשית, שהיה התחלת הבריאה ביום א', ויום השבת, ביום השביעי, כך היה במן". וכמו שבמע"ב גופא נברא קודם הגוף ואחר כך הנפש, כך ירידת המן [שהיא מהדורא תנינא של מע"ב] קודמת למתן תורה. וזהו לשון חכמים [תנחומא בשלח אות כ] "לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן". **והנפקא מינה** מזה תהיה מתי לדבר דברי תורה אלו, האם לפני או אחרי המזון. ולהדיא כתב בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] בזה"ל: "אמנם נראה שדבר זה שיהיו מדברים דברי תורה על השלחן, צריך שיהיה אחר הסעודה, אבל תוך הסעודה אמרו בפרק קמא דתענית [ה:]... אין משיחין בסעודה". וזהו לשיטתו שפרנסת הנפש באה לאחר פרנסת הגוף. אמנם במשנה ברורה סימן קע סק"א כתב: "אין משיחין בסעודה - אפילו בד"ת... ומצוה על כל אדם ללמוד תורה על שלחנו, שכל שלחן שלא אמרו עליו ד"ת כאילו אכלו מזבחי מתים... ועכ"פ יאמר איזה מזמור. וטוב לומר אחר ברכת המוציא [תהלים פרק כג] 'מזמור ה' רועי לא אחסר' דהוא ד"ת ותפלה על מזונותיו". ולשון הגמרא [מגילה יב:] "ישראל אוכלין ושותין מתחילין בדברי תורה" משמע יותר כמהר"ל.

(466) לשון הגמרא שם "'דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד' [קהלת יב, יא]. למה נמשלו דברי תורה לדרבן, לומר לך מה דרבן זה מכוין את הפרה לתלמיה להוציא חיים לעולם, אף דברי תורה מכוונין את לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים... כולם נתנו מרועה אחד, אל אחד נתנן, פרנס אחד אמרן", הרי שמשה רבינו נקרא "פרנס" בקשר לדברי תורה שאמר. ולהלן פ"ה מי"ז [ד"ה וזה אמרם] ובבאר הגולה באר הראשון [פ.] ביאר את המאמר. וראה בגו"א שמות פכ"ב אות כב, ושם הערה 187. וראה בהקדמה של מרן החפץ חיים למשנה ברורה, שביאר בהטעמה רבה שהתורה היא פרנסת הנפש.

(467) זה לשונו בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.]: "הדבר שהוא עבודת השם יתברך, כאשר מדבר על שלחנו דברי תורה, כהא דתנן 'שלשה שאכלו על שלחן אחד וכו'". ופירוש דבר זה בארנו במקומו, וכאן נזכיר דבר זה בקיצור. כי מה שאמר כאשר מדברין על השלחן דברי תורה כאילו אכלו משלחנו של מקום, רוצה לומר כמו המלך שהוא מפרנס את משרתיו, והם מאוכלי שלחנו, אותם הם קרובים אל המלך ביותר כאשר הם מאוכלי שולחנו, והם ראשונים להתפרנס מן המלך, יותר משאר משרתיו. וכן השם

יתברך מפרנס כל הנמצאים כלם, ומכל מקום הקרובים אליו לגמרי נאמר עליהם שהם מאוכלי שלחנו [ראה להלן הערה 498]. ויש לך לדעת כי האדם צריך לפרנסה, הן פרנסת הנפש, הן פרנסת הגוף. פרנסת הגוף הוא מזונות הגשמי, ופרנסת הנפש הוא התורה, שנקראת לחם, כדכתיב [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי'. ולכך כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, והיה מלך עליהם, וישראל הם עבדיו, מיד שהוציאם היה מפרנס אותם במן, שהוא פרנסת הגוף, ואחר כך נתן להם התורה מיד, שהיא פרנסת הנפש. עד כי השם יתברך, כמו שברא את האדם בגופו ובנפשו, כך הוא מפרנס הגוף והנפש. ולכך כאשר אומרים על השלחן דברי תורה, ומעתה יש להם פרנסה לנפש ולגוף, נקרא השלחן הזה כאילו אכלו משלחנו של מקום, אשר עליו אוכלים אשר הם קרובים אליו ביותר. כי פרנסת השם יתברך הוא בגוף ובנפש, כמו אלו שמדברים על השלחן דברי תורה, שמתפרנסים בגופם ובנפשם". ופירושו, שהואיל והסעודה היא קבלת הקיום, לכך כאשר קבלה זו היא לגוף ולנפש, הרי היא דומה לאופן שבו הקב"ה פרנס את ישראל במדבר כאשר בא למלוך עליהם, לכך סעודה זו מתייחסת אל הקב"ה, שהוא מלכם, וממילא האוכלים הם עבדי המלך, היושבים ראשונה במלכות. אך אם לא מדברים דברי תורה, נמצא שיש כאן קבלה לגוף ולא לנפש, ולכך אין קבלה זו מתייחסת אל הקב"ה הזן את עבדיו, אלא כפי שהקב"ה זן את שאר הנבראים, ואין האוכלים שייכים לאוכלי שולחן המלך.

(468) פירוש - אולי נייחס את השלחן שאין בו דברי תורה לאדם עצמו, שהרי [תהלים קטו, טז] "הארץ נתן לבני אדם", ויש ביד בני אדם לפרנס את עצמם.

(469) פירוש - אע"פ שיש בידי האדם לפרנס עצמו, אך עושה כן רק מתוך מה שהקב"ה מפרנס הכל, וכלשונו למעלה [לאחר ציון 447]: "אם לא אמרו עליו דברי תורה, אף כי הוא יתברך מפרנס הנבראים, נחשב זה כי נתן להם פרנסה, ומתפרנסים בעצמם". ואם כן עדיין יקשה, הרי אין לאדם מעצמו כלום, "דלית ליה מגרמיה כלום" [זוה"ק ח"א קסח:], ולכך אי אפשר להחשיב את האדם עצמו למקור פרנסתו. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "כל אדם עבד אל השם יתברך, ופרנסתו מן השם יתברך". וראה למעלה פ"א הערה 454 אודות שאין לעבד שום מציאות מצד עצמו. וצרף לכאן דברי רש"י [סוכה ט. ד"ה על החגיגה] שכתב: "שלמי חגיגה שם שמים חל עליהם לאוסרן עד לאחר הקטרת אימורין, דזכו בהו בתר הכי משלחן גבוה, כעבד הנוטל פרס". ועוד כתב רש"י [ביצה כא. ד"ה כהנים] "כהנים משלחן גבוה קא זכו - בחזה ושוק, והוא הדין לבעלים בשאר הבשר,

כעבד הנוטל פרס מבית רבו". וכן כתב רש"י [דברים י, ט] על הלוים "ה' הוא נחלתו - נוטל פרס מזומן מבית המלך".

(470) לשונו בכת"י כאן: "אבל כאשר אין מדברין עליו דברי תורה, שיהיה זה שלחן גבוה נקרא, זה פרנסת עצמם, והרי הם עושים עיקר מה שהם אוכלים למלאות גופם, אשר הוא דבר מת. וכאשר הם עושים זה עיקר, נחשב זה זבחי מתים, כאשר הם עושים עיקר גופם המת. ולא כן כאשר על שלחן שלהם התורה, שאז נחשב זה שאכלו משלחן גבוה". ובח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.] כתב: "כי המיתה לאדם מצד הגוף... שאין מיתה מצד השכל, רק מצד הגוף". ובנתיב התורה פ"ג [א, יג:] כתב: "כי המיתה מצד הגוף, לא מצד השכל הנבדל, ואין לשכל הנבדל עסק במיתה". וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קנח.], ושם פמ"ז [תשכח.], וראה להלן הערה 861. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.], ושם הוסיף לבאר השויון לעבודה זרה, ויובא בהערה 518. **ולפי הסבר** זה, הצורך לומר דברי תורה הוא כדי שתהיה כאן פרנסת הנפש, ולא רק פרנסת הגוף. והנה בתפארת ישראל פ"ה [פט:] ביאר שסעודת פורים היא "ענין גשמי לגמרי... כי אין ביום זה קדושה כלל, והאכילה והשתיה הוא דבר גשמי מענין העולם הזה, שהוא כולו גשמי". ולכאורה לפי זה לא יהיה חיוב לומר דברי תורה בסעודת פורים, כי אכן סעודת פורים מיועדת לפרנסת הגוף בלבד. ויל"ע בזה. והרמ"א [אור"ח סימן תרצה סעיף ב] כתב: "טוב לעסוק מעט בתורה קודם שיתחיל הסעודה", אך משמע שבסעודה עצמה אינו מחוייב.

(471) "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלקית" [לשון הפחד יצחק פסח מאמר טו, אות ד, והובא למעלה בהקדמה הערה 145]. וכאן כוונתו שהשם יתברך מפרנס את הנפש האלקית.

(472) פירוש - בעוה"ב מסולק הגוף הגשמי, ואין שם אלא את הנפש האלקית, והיא מקבלת את פרנסתה מהקב"ה, שזהו "זיו השכינה", וכמבואר למעלה הערה 455. ובנתיב התורה פ"ג [א, יד.] כתב: "ומה שאמר 'ונהנין מזיו השכינה', הוא מה שיקבלו מן השם יתברך". ובח"א לב"ב עד: [ג, קה:] כתב: "כי מדריגת עולם הבא אין שום קבלת מעלות... שבמדריגת עולם הבא הכל בהשלמה... והקיום שלהם הוא מן השם יתברך בעצמו, וזהו אמרם 'נהנים מזיו השכינה'". ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "וזהו שאמרו [ברכות יז.] 'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו שכינה', רצו במה שאמרו 'צדיקים יושבים' על הקיום שיהיה לצדיקים, שנקרא ישיבה. ובמה שאמרו 'ועטרותיהם בראשיהם' יורה שהם נבדלים מן כל גשמות, וזהו ענין העטרה שבראשם, כי כל חמרי מתפעל משועבד, אבל הצדיקים הם

יהיו בלתי חומר, וזהו העטרה המורה מלכות, וזה ענין נפלא וברור. ואמרו 'ונהנים מזיו שכינה', כי זהו הנאת הנבדל השכלי, כמו שאמרנו שאין לו הנאת הגוף, שהוסר ממנו, אם כן הנאתו בזיו שכינה, כי זה מתייחס אל השכל, כמו שהעין נהנה במראיו... יאמר שנהנה מזיו השכינה, כי יהנה השכל במה שהוא מתיחס לו, כמו שאמרנו". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנט:] כתב: "הזיו אל הנפש, ששייך אליו זיו והוד... עד שהיה האדם מקבל מן הזיו אשר הוא לפני ה'". וראה להלן הערה 474.

(473) וצרף לכאן דברי חכמים [ב"ק עא:] שרב נחמן הסביר שבבוקר אמר בסרה טובה ממה שאמר לערב שלפניו, וביאר זאת "והאי דלא אמרי לך באורתא, דלא אכלי בשרא דתורא". וכתב על כך הפחד יצחק שבת, מאמר ז אות ג, בזה"ל: "היינו דהחיות של בשר השור נתהפכה אצל רב נחמן להחיות של סברא בדברי תורה". הרי שמאותו מאכל שהגוף מקבל פרנסתו, אף השכל מקבל פרנסתו. ואודות שהתלמיד חכם הוא שכלי, כן מבואר למעלה בהערות 451, 452, ובהערה הבאה. ואודות שהתלמיד חכם הוא בגדר "שכלי", כן כתב בבאר הגולה באר השני [קעב:], וז"ל: "מדת השכל בתלמיד חכם", ועל פי זה ביאר שם מדוע תלמיד חכם הוא נוקם ונוטר כנחש [יומא כב:], ושם הערה 336. ובנתיב התורה פי"א [א, מט:] כתב: "תלמיד חכם יש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון". ובנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "תלמידי חכמים... [הם] אותם שיש בהם השכל". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "החכם בו שכל נבדל מן החמרי", וראה שם הערה 41. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] ביאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי. ובנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצג.] כתב: "ובפרק שני דייני גזירות [כתובות קה:] אמר אביי, האי צורבא מדרבנן דמרחמי ליה בני מאתיה [ת"ח שבני עירו אוהבים אותו], לא משום דמעלי טפי, רק משום דלא מוכח להו במילי דשמיא [אין זה משום מעלתו, אלא משום שאינו מוכיח אותם במילי דשמיא], עד כאן. פירוש, כבר אמרנו כי הת"ח בעם הוא דומה כמו השכל בגוף... והשכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל. ולפיכך האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מאתיה, אי אפשר שיהיה זה רק משום שאין עליו משפט השכל, דלא מוכח להו במילי דשמיא. ומזה הצד יש כאן חיבור ואהבה... ויש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור, וזה מבואר". וראה דבריו בח"א למכות יא. [ד, ב.] בביאור הגמרא שם ש"קללת חכם אפילו בחנם היא באה", שתלה זאת "כי הת"ח יש לו השכל" [הובא למעלה פ"א הערה 688].

(474) כן ביאר יותר בגו"א שמות פי"ח אות כו, וז"ל: "מכאן שהנהנה מסעודה שתלמידי חכמים מסובין וכו'. ביאור זה, כי הסעודה שיש בה תלמידי חכמים נחשב כאילו נהנו מזיו שכינה, כי זאת הסעודה, ראוי לתלמיד חכם להיות נהנה מזיו השכינה. כי כל דבר הוא נהנה לפי מה שהוא; הגוף נהנה ממה שהוא שייך לו להתפרנס מדבר הגשמי, אבל תלמיד חכם במה שהוא שכלי, הנאתו הוא מהמתיחס לשכל, שהוא כמו שהעין הוא נהנה כאשר יראה ויביט דברים נאים וצורות משובחות שהם נאים לעין, כך עין השכל גם כן נהנה בראות הזיו וההוד מן השכינה, שזהו הנאת השכל [ראה למעלה פ"ב הערה 1162]... ולכך אמרו מפני שהוא יושב עם תלמיד חכם בסעודה, ותלמיד חכם מצד השכל ראוי להיות נהנה מזיו השכינה, יאמר כאילו נהנו מזיו השכינה". **ויש לשאול**, הואיל והתורה היא פרנסת הנפש, וזהו ה"זיו השכינה" שיש כאן, מדוע דוקא היושב בסעודה שת"ח מיסב בה הוא נהנה מזיו השכינה [כי שכל הת"ח מתפרנס מהסעודה], הרי לכאורה אם ישב וילמד עם ת"ח יהיה עוד יותר הנאה מזיו השכינה, "כי השם יתברך הוא שמפרנס השכל" [לשונו כאן]. ונראה שהמשך לשון הגו"א שם בא ליישב שאלה זו, שכתב: "ודוקא יושב בסעודה, כי אל הישיבה דשייך דוקא בסעודה, שייך לומר כאילו נהנה מזיו שכינה, כמו שאמרו 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו שכינה'. וזה דבר מופלג בחכמה". ונראה ביאורו, כי המיוחד בסעודה היא שאז האדם עוסק בקיומו, ותיבת "סעודה" גופא היא מלשון סעד וקיום [גו"א בראשית פ"א אות נב, לפני ציון 214]. לכך דוקא המיסב בסעודה שת"ח מיסב בה, הוא שותף לקיום שהקב"ה משפיע באותה עת על הת"ח, ונהנה מזיו השכינה. מה שאין כן כאשר לומד תורה יחד עם הת"ח, אע"פ שהת"ח מקבל מכך את קיומו, מ"מ אין זו עת של השפעת קיום מצד הקב"ה. וזהו שכתב בגו"א שם "כי אל הישיבה דשייך דוקא בסעודה שייך לומר כאילו נהנה מזיו השכינה". כי "ישיבה" מורה על הקיום [כמבואר בהערה 472, וכן להלן פ"ו מ"ט (ד"ה והביא אלו), שכתב: "הישיבה מורה על הקיום... ואין ההליכה דבר מקוים, שלא נשאר הולך תמיד"], ולכך השעה שהת"ח עוסק בקיומו היא דוקא בשעת הסעודה, ולא בשעה אחרת. ובנצח ישראל פל"ג [תרלה.] כתב: "לשון סעודה אינו רק לשון 'סעד', שהוא החיזוק והקיום שיהיה להם... כל סעודה יש ברכה, וכדכתיב [דברים ח, י] 'ואכלת ושבעת וברכת'. כי מפני הברכה שנתן השם יתברך לאדם, יש לו לברך השם יתברך אשר מאתו הברכה, ובשביל זה נראה כי הוא יתברך מבורך [ראה להלן הערה 498]... לעתיד יעשה הקב"ה גם כן סעודה לצדיקים, שיתן קיום לצדיקים". וראה להלן הערה 1846.

(475) בא ליישב את שאלתו הרביעית למעלה [לאחר ציון 434]: "מנין לומר שלשה דוקא, ולמה לא אמר שנים, כמו שאמר למעלה [משנה ב] 'שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה', וכאן אמר שלשה".

(476) ורק שלשה יוצרים אחדות זו, וכמו שיבאר.

(477) כגון בציורים שנקט בשו"ע אורח חיים סימן קצה, סעיפים א-ב, וז"ל: "שתי חבורות שאוכלות בבית אחד, או בשני בתים, אם מקצתן רואים אלו את אלו ["אפילו כשאוכלים כל אחת על שלחן בפני עצמו" (משנה ברורה שם סק"א)], מצטרפות לזימון... ואם יש שמש אחד לשתיהן, הוא מצרפן... אכלו מקצתן בבית, ומקצתן חוץ לבית, אם המברך יושב על מפתן הבית, הוא מצרפן". וראה בביאור הלכה סימן קסז סי"א ד"ה אא"כ ישבו, ושם סימן קצה ס"א ד"ה שתי חבורות שהביא מחלוקת אם יש צירוף בשני שלחנות. ובסמוך כתב [ד"ה ועוד ישן]: "ודבר זה עצמו מה ששלשה חייבין לזמן".

(478) פירוש - אחד מהמאפיינים המובהקים של "שולחן גבוה" הוא היותו שולחן אחד, וכמו שיבאר. לכך ההתדמות לשולחן גבוה מחייבת שהסועדים יתאחדו לחבורה אחת.

(479) רומז לדברי רש"י [במדבר טז, ו] "אמר להם [משה לקרח ועדתו], בדרכי הגוים יש נימוסים הרבה וכמרים הרבה... אנו אין לנו אלא ה' אחד, ארון אחד, ותורה אחת, ומזבח אחד, וכהן גדול אחד", ומקורו בבמד"ר יח, ח, והובא למעלה פ"א מי"ב [שלג:], שכתב: "יהיו ישראל עם אחד, וזה כאשר היה להם משכן אחד, ומזבח אחד". ובנצח ישראל פ"ד [נט:] כתב: "כי ישראל הם מתאחדים על ידי בית המקדש שהיה להם; כהן אחד, מזבח אחד, ונאסרו הבמות [מגילה י.], שלא היה פירוד וחלוק בישראל" [הובא למעלה פ"א הערה 1162]. ושם בפ"ה [פא.] כתב: "כי על ידי בית המקדש וירושלים נעשה כל ישראל כאיש אחד, לפי שהיה להם מזבח אחד, ולא היו רשאים לבנות כל אחד ואחד במה לעצמו, עד שעל ידי בית המקדש היו ישראל עם אחד". **אמנם כאן** כתב "מזבח אחד לאל אחד", וכן בנצח ישראל ר"פ נד [תתמד.] כתב: "בעבודה במשכן ובמזבח, שהוא אחד, אל השם יתברך שהוא אחד". וכן בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "וכאשר השלחן אחד הוא דומה למזבח השם יתברך, שהוא אחד לאל אחד". הרי שתלה את אחדות המזבח באחדות ה' [ראה להלן ציון 492], ואילו בשאר מקומות הנ"ל תלה זאת באחדותם של ישראל. אמנם זה לא קשה, וכפי שביאר באור חדש [קפח.], וז"ל: "בגמרא [מגילה טז.] 'אם מזרע היהודים מרדכי' [אסתר ו, יג], אמרו ליה אם בשאר שבטי ישראל קא אתי יכלת ליה, ואם משבט יהודא מנשה ואפרים ובנימין קא אתי, לא יכלת ליה... ולפי פירוש זה 'אם מזרע היהודים הוא' פירושו אם הוא מעיקר היהודים.

ואלו ג' שבטים, יהודה יוסף ובנימין, הם עיקר. וזה מפני כי באלו שבטים היה בחלקם השכינה, בחלק יהודה היה בירושלים, בחלק יוסף משכן שילה, ובחלק בנימין היה מזבח... ומפני כי השכינה מתחבר להם ביותר. ולכך השם יתברך יש לאלו דביקות, והשם יתברך אתם לנצח את אויב, ובפרט למשול על המן, כי אלו שבטים על ידם ישראל הם אחד, כי ע"י בית המקדש ישראל אחד, ונאסרו הבמות, והיה להם מזבח אחד... ולכן אלו ג' שבטים הם גוברים על עמלק, שמבטל האחדות, שאין השם אחד עד שיכרות זרעו של עמלק [רש"י שמות יז, טו]. שתראה מזה כי עמלק מבטל האחדות מן השם יתברך, ואלו ג' שבטים על ידם הם ישראל עם אחד, ומורה זה כי יש להם אל אחד, ובכח השם יתברך שהוא אחד, מבטל כח עמלק שהוא כנגד זה... ולכך אמר 'אם מזרע היהודים', כלומר שהוא מזרע יהודים שעל ידם נראה אחדותו של הקב"ה". הרי שחזר וחיבר להדדי כמה פעמים שאחדות ה' ואחדות ישראל הם אחד. ולכך ברי הוא שמזבח אחד מורה על אחדות ישראל ואחדות ה' להדדי. ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פו.] כתב: "וכן אמרו במדרש... שבת וישראל מעידין על הקב"ה שהוא אחד", וראה שם הערה 155. ובהמשך שם [צח:] כתב: "הלא כאשר השם יתברך יהיה אחד ושמו אחד, אז יהיו ישראל גם כן אחד לגמרי... תקנו במנחה בשבת 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'", ושם הערה 211. ובנר מצוה [יג.] כתב: "האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד", ושם הערה 67. ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.] כתב: "ישראל הם עם אחד, יש להם קל אחד". ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "אחדותו יתברך ואחדותם של ישראל הם בבחינת הא בהא תליא... ועלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני הייחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה. יחידה ליחדך".

(480) כמו שיבאר בסמוך. ובגבורות ה' פ"ט [נח.] כתב: "השנים נקראו 'שנים' מפני השניות, וכל שניות אין בו אחדות [ראה הערה 486]. אבל בג' אין בו שניות בעבור השלישי הנוסף המקשר את השנים... ובשנים אין האחדות, רק השניות". וכן כתב בנצח ישראל פמ"ה [תשסג:], ויובא בהערה 487.

(481) כאן נקט שמספר שנים הוא התחלת הרבוי, וכן כתב בדרוש עה"ת, תפארת ישראל פל"ד [יובא בהערה הבאה], תפארת ישראל פל"ח [תקפו.], נצח ישראל פ"ה [פו.], וגו"א דברים פכ"ז אות ט. אך מצינו שגם ביאר שמספר שלש הוא התחלת הרבוי, וכגון בגבורות ה' פ"ח [נ:] כתב: "הדברים האלו ידועים מענין יון... שהיא מלכות שלישית, והשלישי הוא התחלת הרבוי. אמרו חכמים [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' שנים, 'רבים'

שלשה. רצו בזה כי התחלת הרבוי הוא שלשה. לכך מלכות יון שהיא מלכות שלישית, היתה גדולה ומרובה בשררות ובממשלות". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג.] כתב: "כי התחלת הרבוי הוא שלשה, לכך הוצרכו להרוג בהם ג' ימים וג' לילות לעקור הרבוי, ומזה תבין מה שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". וראה בנצח ישראל פ"ו הערה 58 שגם שם נתעוררה קושיא זו. ונראה לבאר, שיש שני סוגי רבוי; (א) הפך מאחדות. (ב) הרבה והמון. מספר שנים הוא התחלת הרבוי המופקע מאחדות, ומספר שלשה הוא התחלת הרבוי של הרבה והמון, כפי שהיה הרבוי למלכות יון. [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א, ודפח"ח]. וחילוק זה מדוייק מאוד בלשונות של המהר"ל כאשר עסק בענין זה [אור חדש קנז:, שם קעא., ח"א לכתובות יז. (א, קנא.), ועוד]. וראה להלן הערות 494, 624, 711.

(482) לשונו בתפארת ישראל פל"ד [תצט:]: "כי הבי"ת בפרט הוא התחלת הרבוי... אף כי שאר אותיות יש בהן רבוי יותר, מכל מקום הב' הוא התחלת הרבוי". וכן כתב בדרוש על התורה [כו:] "כי בבי"ת בעצמה היא הברכה, מפני שהיא התחלת הרבוי, שהוא הוא הברכה. והמופת החותך, כי עצם הבי"ת היא ברכה במה שמספרה שנים, התחלת הרבוי, רוב מעוט שנים". אמנם בנצח ישראל פמ"ה [תשסג:] כתב באופן אחר, וז"ל: "הב' מורה הברכה... ואע"ג שג' וד' הוא יותר, אין זה קשיא, כי הג' הוא חוזר לאחדות" [ראה הערה קודמת]. הרי שבתפארת ישראל ובדרוש עה"ת ישב קושי זה בכך שאות בי"ת היא "התחלת הרבוי", ואילו בנצח ישראל ישב זאת שמספר שנים [אות בי"ת] לעולם לא יתאחד. וכאן בדרך חיים כתב את שניהם: "כי שנים הם מחולקים, ואין למספר זה מאחד כלל [כדבריו בנצח ישראל]... כי שנים הם התחלת הרבוי [כדבריו בתפארת ישראל ובדרוש עה"ת]". ונראה שחד הם, כי כבר נתבאר שהעיקר מתגלה בהתחלה [למעלה פ"א הערה 1150], ובארמית ההתחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר" [שם, ולהלן הערה 925, ופ"ד הערה 1239]. ולכך התחלת הרבוי [מספר שנים] היא בהכרח עיקר הרבוי, ועיקר זה מתגלה בכך שאין במספר שנים אחדות כלל. נמצא שדבריו בתפארת ישראל ובדרוש עה"ת מורים על הסימן ששנים הם עיקר הרבוי ["התחלת הרבוי"], ודבריו בנצח ישראל מורים על הסבה ששנים הם עיקר הרבוי [אינו מתאחד]. וראה נצח ישראל פמ"ה הערה 23, ותפארת ישראל פל"ד הערה 10.

(483) לשונו בגבורות ה' פ"ט [נח.]: "היו האבות שלשה [ברכות טז:], וזה מפני שהשנים נקראו 'שנים' מפני השניות... אבל בג' אין בו שניות... ולכך נקראו ג' אבות בעבור שהם מתאחדים להיות אבות ביחד לישראל" [ראה הערה 489]. וכן הוא בנתיב העבודה פ"א

[א, עח.], ויובא בהערה 497. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "ודוקא כאשר הם ג' שאכלו, כי על ידי שלשה השלחן הוא שלחן אחד, שצריך שיהיה שלחן אחד כמו שהמזבח אחד, כך השלחן ראוי שיהיה אחד. ובשלשה שאכלו עליו הוא שלחן אחד, וזה כי דווקא שלשה, הם מתחברים יחד, והם נעשים אגודה אחת. כמו שבארנו במסכת אבות גם כן דבר זה באריכות. כי אין מספר שיש לו חבור וקישור יחד כמו שלשה. ולכך אמרו [סוכה יג.] אין אגודה בפחות משלשה", וראה להלן הערות 714, 733.

(484) כן כתב בתפארת ישראל פי"ח [רעז.], וז"ל: "כל מספר בעולם יש בו שלמות, חוץ ממספר שנים... והשנים אין בו שלימות כלל, כי אי אפשר לחבר קצה אל קצה על ידי שני קוים, שזה נקרא שלמות כאשר תתחבר הראש בסוף, שאז הוא שלם, בעבור שלא תוכל להוסיף עליו דבר. אבל בשלשה קוים נעשה שלם, שתחבר הסוף בראש... אבל שנים לא תוכל לחבר הסוף בראש שיהיה שלם... ולפיכך השנים חסר שלמות... ובשביל כך לא נאמר בשני 'כי טוב' [רש"י בראשית א, ז], שלא נאמר 'כי טוב' רק על דבר השלם, ודבר שאינו מושלם אינו טוב".

(485) לשונו למעלה פ"ב תחילת מ"י: "הם אמרו שלשה דברים וכו'. יש לשאול, למה בחרו כל אחד ואחד לומר שלשה דברים, לא פחות ולא יותר... כי ג' דברים אפשר שיהיו מן ענין אחד, ויש קשור זה בזה, ודבר זה מסגולת השלשה שהם מתקשרים, כאשר תניח אותם זה אצל זה על ידי האמצעי שהוא בין שתיהם. ולפיכך סגולת השלשה שיש להם קשור ביחד. וכאשר האדם מזכיר את אחד, יזכיר גם את השני ואת השלישי... ולפיכך כל אחד אמר ג' דברי מוסר, ואלו ג' דברי מוסר הם ענין אחד ודבר אחד". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:] כתב: "כי הראשון והשני אינו כלל אחד, רק הכלל הוא בשלשה, שכך תמצא בכל דבר שאין לו צירוף לשנים, רק לשלשה, הן לזמון, הן לכמה דברים, שהשלשה הם כלל אחד ואגוד". וראה להלן הערה 498.

(486) שהרי "שנים" מלשון שניות [כמבואר בהערה 480], והשניות המירבית היא שתי הקצוות שהם הפכים, ואינם מתאחדים כלל. ובגבורות ה' פ"ט [נח.] כתב: "כי שלשה יש בו ראש וסוף ואמצע... ראשון נגד ראש... ומפני כי השני הוא שנוי אל הראשון, ולפיכך השני הוא נגד הסוף, כי והסוף הוא משתנה מן ההתחלה, שזה התחלה וזה סוף". הרי שהשני עומד בקצה המרוחק ביותר מן הראשון.

(487) לשונו בנצח ישראל פמ"ה [תשסג:]: "כי השנים הם כנגד שני הפכים, והם מחולקים ואין להם אחדות כלל. ולכך שנים יש בו הרבוי, ואין בו אחדות, אחר שהם כנגד שני הפכים אשר לא יתאחדו. אבל מן שנים ואילך אי אפשר שיהיו שלשה הפכים,

ולפיכך בג' יש התאחדות, ולא בשנים שיש בו רבוי". וכן כתב בח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:].

(488) לשונו באור חדש [קיג.]: "כי השם יתברך נתן החן אל אסתר, לכך היתה בינוני, כי הדבר שהוא במצוע הוא יפה אל הכל... וכן מה שאמר [מגילה יג.] ירקרקות היתה, בא לומר כי אסתר נתן השם יתברך אותה להיות מולכת על כל האומות, עד שיהא שייכית אל הכל, וראויה היא למלכות הזה, שהוא מסוף העולם עד סופו. ולכך אמר [שם] כי היתה בינונית, וכן ירקרקות, שהוא גם כן בינונית בין השחור ובין הלבן, כי הבינוני שייך אל הכל".

(489) והרי תיבת "שליש" פירושה האדם שנמצא בין שני הצדדים, וכמו שאמרו [ב"מ כא.] "ויוצא מתחת ידי שליש", ופירש רש"י שם "שאין הלוה מוציאו, ולא המלוה, אלא שליש שביניהם". ועוד אמרו [ב"ב קסח.] "והשליש את שטרו", וביאר שם הרשב"ם "המלוה והלוה מסרוהו ביד שליש, שהרי טורח היה להם לכתוב שובר, וסמכו על השליש". וזה מורה באצבע ש"על ידי השלישי יש חבור להם". ועוד אודות שהשלישי מחבר הפכים, כן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות ו, וז"ל: "ומזה תבין כי הבל וקין היו הפכים זה לזה, כי זה רועה צאן שמהם הצמר, וזה עובד אדמה שממנה הפשתן. ומפני שהיו הפכים לא היה אפשר להתקיים יחד... עד שנולד שת והוא יסוד הכל, שממנו הושתת העולם, והוא יסוד ושורש כל הפכים". ושם אות י [ד"ה אמנם] כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות שהם הפכים", ושם הערה 67. ובגבורות ה' פ"ט [נח.] כתב: "השלישי אין מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל. ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד אמצעי", וראה למעלה פ"א הערה 200. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "הנקבה שהיא כמו החומר, והזכר הוא כמו הצורה, והקב"ה מחבר אותם כאחד, שהרי שתף הקדוש ברוך הוא שמו ביניהם, היו"ד באיש והה"א באשה [סוטה יז.]. הנה על ידי שמו נעשה זיווג אחד, כי שמו מאחד ומקשר אותם בחבור אחד גמור. הנה יש שלשה בחינות, האחד החומר, השני הצורה, השלישי מצד חבור החומר והצורה". ובנצח ישראל פ"א [טז:] כתב: "כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל", ושם הערה 58. ושם פ"ה [פה.] כתב: "כל אמצע יש לו ימין ושמאל". וזהו משפט האמצעי שהוא מאחד את הקצוות על ידי שהוא עצמו מורכב באופן שוה משתי הקצוות. וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ועוד], שבית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, וכלשונו: "בית המקדש במה שהוא בית וועד השכינה, ושם יבא האדם לעבוד את ה',

יש בו שני הצדדים; מתיחס לעליונים ותחתונים, והכל שוים בו. ולא יאמרו העליונים 'לנו הוא זה', במה שרשות בני אדם בו. ולא יאמרו בני אדם 'לנו הוא זה', במה שהוא מקדש ה'". וראה בבאר הגולה באר הששי [רצה:, הובא למעלה פ"א הערה 1387]. דוגמה נוספת; בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] כתב אודות משה רבינו, וז"ל: "כי זה משה האיש הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה... כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים, כמו שאמרו [דב"ר יא, ד] שנקרא משה 'איש האלהים' [דברים לג, א], מחציו ולמטה היה איש, ומחציו ולמעלה היה אלהים. ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם... היה למשה משפט האמצעי, שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו'". וראה למעלה פ"ב הערה 995, ולהלן הערות 683, 730, 733.

(490) אודות שהקב"ה מתחבר לאחדות ולא לחילוק, כן ביאר להלן פ"ד תחילת מי"ב בביאור המשנה שם "כל כנסיה שהיא לשם שמים סופה להתקיים", עיי"ש. ובגו"א בראשית פי"ב אות ד כתב: "אין הקב"ה מייחד שמו על יחיד פרטי, רק על אומה שלימה". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקלב.] כתב: "ראוי להטיב עם הצבור שהם כלל... כי הוא השם יתברך עם הצבור", ושם הערה 323. ורש"י [דברים לג, ה] כתב: "בהתאספם יחד [של שבטי ישראל] באגודה אחת, ושלום ביניהם, הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם", וראה בגו"א שם אות ה. והרי אף האבנים שמתחת למראשתיו של יעקב נעשו לאחת [רש"י בראשית כח, יא]. ובגו"א שם אות יז כתב: "דבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו [אל יעקב] רבוי כלל, רק אחדות". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". ומקור מפורש הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי" [הובא למעלה בהערה 251, ולהלן הערה 1689. ולמעלה פ"ב הערה 173 הובאו מקורות נוספים ליסוד זה].

(491) סועדים על השולחן, כי שלשה הם מתאחדים, ולא שנים.

(492) כמבואר בהערה 479.

(493) ולא מספר שתים. וצרף לכאן כי מספר שלשה שייך למלכות, וכלשונו בנצח ישראל פי"ז [שפז:]: "מספר שלשה ראוי אל החמה, כי השנים שהוא זוג, אין בו אחדות

כלל, ואין זה שייך למלכות, שהמלכות הוא אחד. רק מספר ג', שאינו זוג, יש בו אחדות, והוא ראוי אל החמה". וכמו שהמלכות היא אחת, כך בהכרח שמספר שלשה הוא אחד.

(494) בגו"א ויקרא פ"ז אות כח ביאר שהוזקקו שלשה כהנים בהנפת קרבן שלמים, משום שנאמר [משלי יד, כח] "ברוב עם הדרת מלך", וכמבואר במנחות סב., ושנים לא סגי לזה, וכמבואר שם בהערה 198. הרי שהדרת מלך מחייבת שיש תחת המלך רבים, וזהו משלשה ואילך, ולא בשנים. ועוד, שבנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "כי הדבר הנבדל לא יתרבה ולא יתחלק כלל, והחלוק והרבוי הוא מצד הנושא החמרי, שמצד הזה יבא הרבוי והחלוק". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרפח:] כתב: "כי על העבד נאמר [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.], רצה לומר כי הוא נוטה אל החומר", ושם הערה 1049, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. נמצא "כי עבדי המלך הם רבים", כמשפט החומרי שמתרבה ומתחלק. ובנצח ישראל פל"ח [תרצג.] כתב: "ישראל הם אומה יחידה לגמרי, והאומות הם רבים". ובגו"א דברים פכ"ה אות כה כתב: "ענין ישראל עם האומות כמו איש עם האשה, וישראל האיש אחד, ויכול להיות לאיש אחד הרבה נשים, וישראל הם אחד גם כן, והאומות הרבה". וזהו ממש היחס בין המלך שהוא יחיד, לעבדים שהם רבים.

(495) אודות שהמלך הוא אחד, כן נתבאר למעלה [משנה ב לאחר ציון 244]: "דבר זה ידוע כי ראוי שיהיה המלך אחד, כי אין ראוי שיהיו שני מלכים, ודבר זה נתבאר בדברי חכמים [חולין ס:] אין שני מלכים משמשים בכתר אחד", ושם הערה 245.

(496) פירוש - עבדי המלך הם צריכים להיות רבים המתאחדים, ואינם יכולים להיות רבים לחוד [כי עובדים למלך אחד], או אחד לחוד [כי העבדים הם רבים], אלא דוקא רבים המתאחדים. וכפילות זו יכולה להתבטאות רק במספר שלשה, המורה על רבים ['"ימים' שנים, 'שלשה' רבים" (רש"י ויקרא טו, כה)] המתאחדים. "**דוגמה לדבר**; בדרשת שבת הגדול [קצז:] ביאר מדוע הלקיחה של קרבן פסח היה בעשור לחודש [שמות יב, ג], וז"ל: "אמנם בעשור לחודש היה לקיחתו, וזה כי אחר ההתחלה אין אחדותו בעולם, שהרי נמצאו המלאכים וחמה ולבנה... אמנם נמצא בעולם גם אחדותו יתברך מצד שמעידים על אחדותו אחר שנברא העולם, הם ישראל, שהם מעידים על הש"י שהוא אחד, כמו שנאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'... כי ישראל הם עם אחד בארץ, והנה יש בהם רבוי, והרבוי הזה אחד, כאשר הם עם אחד. וכאשר יש כאן רבוי שהוא אחד, יש קודם מי שהוא אחד לגמרי ואן בו רבוי, וזהו השם יתברך שהוא אחד לגמרי... והנה ישראל הם כמו [האות] היו"ד, שהיו"ד הוא רבוי והוא אחד. שהיו"ד יש

בו עשרה שהוא רבוי, ואלו עשרה הם כמו אחד לגמרי, שהרי היו"ד כמו אחד, שאתה מונה אחד, שנים, שלשה, ארבעה, כך אתה מונה עשרה, עשרים... והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד... כי הוא רבוי שיש בו אחדות... וכמו כן ישראל". וכן ביאר בנצח ישראל פ"י [רמו:] שישראל הם הרבוי המתאחד בבריאה.

(497) לשונו בנתיב העבודה פ"א [א, עח.]: "כי שלשה אבות ביחד בנו שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד]... וכבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי, שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה, כמו [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם'... ולכך אמר כי האבות הם שבנו שבעה מזבחות ביחד [פירוש - אך לא שכל אב בנה בעצמו שבעה מזבחות], כי האבות אין בהם הרבוי בפעל, שדבר זה אין ראוי לאותם שהם אחד, ויש להם קשר אחד, שיש בהם הרבוי בכח, אבל לא בפעל. לכך היו האבות שלשה, כי שלשה הם רבים... ואלו שלשה יש להם הקשור ביחד. ודבר זה גם כן מבואר במקום אחר ממה שאמר הכתוב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'... ואמרו במדרש [ב"ר סח, יב] מה החבל הזה משולש, כך יעקב שלישי לאבות. פירוש כי יעקב הוא השלישי המחבר והמקשר האבות, עד שהם קשר אחד, כמו החבל הזה שהוא משלשה חוטים, והוא מקושר ביחד כמו שהוא החבל. הרי כי האבות הם רבוי מקושר, ובכח שלהם הוא רבוי, אבל לא שיהיה בהם הרבוי בפעל. ולכך השלשה אבות שיש בהם הקשור והאחדות בנו שבעה מזבחות ביחד, ומורה זה על הקשור האחדות, ולא על הרבוי בפעל. וכך ראוי שתהיה העבודה אל השם יתברך, כי הוא יתברך אחד בפעל, ובכחו הוא הרבוי".

(498) לשונו בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.]: "כמו המלך שהוא מפרנס את משרתיו, והם מאוכלי שלחנו, אותם הם קרובים אל המלך ביותר כאשר הם מאוכלי שולחנו, והם ראשונים להתפרנס מן המלך, יותר משאר משרתיו. וכן השם יתברך מפרנס כל הנמצאים כלם, ומכל מקום הקרובים אליו לגמרי נאמר עליהם שהם מאוכלי שלחנו" [הובא למעלה בהערה 467]. והואיל ושלשה שאוכלים מצטרפים ליחידה אחת, ובזה הם דומים למלך שהוא אחד, לכך ניכר יותר בסעודתם שהיא באה ישירות מפרנסת הקב"ה לנבראים. מה שאין כן בשנים שאכלו, שהם אינם מתאחדים ליחידה אחת, לכך אין היכר בולט שסעודתם מתייחסת אל הקב"ה. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "השלחן אשר אוכלים עליו שלשה נקרא השלחן אחד, כאשר יש עליו שלשה שהם מתחברים יחד, כמו שאין צירוף לזימון בפחות משלשה. וכאשר השלחן אחד הוא דומה למזבח השם יתברך, שהוא אחד לאל אחד. וכאשר מדברים עליו דברי תורה, אז

שייך לומר שהוא שלחנו של מקום, והבן זה מאוד". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:] כתב: "השלשה הם מתקשרים ומתחברים יחד. ודבר זה תמצא בכל מקום שהשלשה מתחברים, ונקרא מספר שלשה 'אגוד'. ולפיכך ברכת זמון הוא בשלשה, שמתחברים יחד לברכה, ופחות משלשה לא, ודבר זה בארנו אצל שלשה שאכלו על שלחן אחד". וראה למעלה הערה 485, ולהלן הערה 733.

(499) כי על קבלת ברכה יש לברך את מקור הברכה, וכמו שכתב בנצח ישראל פל"ג [תרלה:]: "כל סעודה יש ברכה, וכדכתיב [דברים ח, י] 'ואכלת ושבעת וברכת'. כי מפני הברכה שנתן השם יתברך לאדם, יש לו לברך השם יתברך אשר מאתו הברכה, ובשביל זה נראה כי הוא יתברך מבורך" [הובא למעלה הערה 474]. וראה להלן משנה ז בביאור חיוב ברכה.

(500) פירוש - כאשר שלשה אוכלים, וגם מדברים דברי תורה, יש כאן "גבוה מעל גבוה"; כי מספר שלשה לחוד משייך את השולחן להקב"ה, ודברי תורה לחוד משייכים את השולחן להקב"ה, וצירופם להדדי משייך ביותר את השולחן להקב"ה. וראה הערה 498.

(501) "שלשה שאכלו על שולחן אחד ואמרו עליו ד"ת, כאילו אכלו משולחנו של מקום ברוך הוא, שנאמר [יחזקאל מא, כב] 'וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה'".

(502) כן הקשה כאן האברבנאל, וז"ל: "הנה הפסוק הזה הוא ביחזקאל, והוא ידבר על המזבח, ולא ידבר על שולחן האדם שאמרו עליו דברי תורה" [הובא למעלה הערה 435].

(503) כי "השולחן אשר לפני ה'" מתייחס ללחם שעליו, וכמו שכתב רש"י [שמות כא, א] "כשולחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם". וכן כתב [שמות כה, כד] "השולחן שם עושר וגדולה, כמו שאומרים 'שולחן מלכים'". והטעם הוא כשולחן מורה על שלימות, וכפי שכתב בנצח ישראל פי"ט [תלא:]: "וזה שאמרו בברכות [ה:]... אין אדם זוכה לשתי שלחנות. כלומר, הסעודה שהיא השלימות אל האדם, אין אדם זוכה לשתי השלימות, שאם היה לך השלמה בעולם הזה, לא יהיה לך השלמה בעולם הבא". ולכך ברי הוא שהשלימות של שולחן מתייחסת ללחם שעליו. ולולא הפסוק ביחזקאל היינו אומרים שהמזבח הוא מתייחס לזבח שמקריבים עליו, וכן לכך שמזין עליו דם [יבואר בהמשך], אך לא מתייחס ללחם של הקב"ה. ואע"פ שנאמר [במדבר כח, ב] "קרבני לחמי לאשי", וזה מורה שהקרבן הוא לחם ה', כבר ביאר בנתיב העבודה פ"א [א, עז:] שאין הכוונה לכך, וז"ל: "כי כאשר מקריבין אליו קרבן, מורה זה כי הכל שלו. וכאשר הכל הוא שלו... אין כאן חסרון, כי הוא הכל ואינו חסר. ולכך נאמר בקרבנות 'את קרבני לחמי לאשי

ריח ניחוחי לה", כי האדם כאשר אין לו לחם הוא חסר, והלחם הוא השלמתו, עד שאינו בחסרון. לכך הקרבנות נקראים 'קרבני לחמי לאשי', על שם שהקרבן מורה על השלמתו שאינו חסר". אם כן אין ללמוד מהפסוק "קרבני לחמי לאשי" שהמזבח הוא השולחן שעליו לחם ה', כי כוונת הפסוק רק להראות שכשם שהלחם משלים חסרון האדם, כך הקרבנות מורים שה' שלם ואינו חסר דבר, אך לא שהמזבח הוא השולחן שעליו לחם ה'. אך הפסוק ביחזקאל מלמדנו שהמזבח נקרא שולחן מפאת שעליו נמצא לחם הקב"ה.

(504) ואע"פ שאמרו [קידושין נב:] לגבי אכילת אדם מן המזבח "משולחן גבוה קא זכו", זהו רק לאחר גלוי הפסוק מיחזקאל שהמזבח אכן נקרא שולחן, אך לולא הפסוק באמת אי אפשר היה לומר כן.

(505) ו"שלחנו של מקום" הוא כנוי למזבח, אך לפי ההו"א הזו לא נקרא כן משום הלחם שעליו.

(506) אך לא שאוכלין עליו.

(507) פירוש - הואיל והמזבח נקרא "שולחן" משום שעליו לחם ה', מעתה ניתן להקביל ולהשוות את שולחנו של האדם [כשאומר עליו ד"ת] למזבח, ולהחשיב לחם האדם כלחם הקב"ה. דוגמה לדבר; על הפסוק הנ"ל ביחזקאל אמרו חכמים [ברכות נה.] "כל זמן שבית המקדש קיים, מזבח מכפר על ישראל, ועכשיו שלחנו של אדם מכפר עליו", ופירש רש"י [חגיגה כז.] "בהכנסת אורחין".

(508) בשני טעמים; (א) התורה מפקיעה את שולחן האדם מ"והארץ נתן לבני אדם" [למעלה מציון 435 ואילך]. (ב) ע"י ד"ת השולחן מתייחס אל השם יתברך, המפרנס הגוף והנפש [למעלה מציון 456 ואילך].

(509) פירוש - אין צורך בראיות להורות שעל ידי אמירת ד"ת נעשה שולחנו של האדם כמו שולחנו של מקום, כי הם דברי סברא ודעת, העומדים בזכות עצמם אף ללא ראיה. ועל כיוצא בזה אמרו חכמים [ב"ק מו:] "למה לי קרא, סברא הוא".

(510) מוסיף טעם שני ללימוד הנעשה מהפסוק "זה השולחן אשר לפני ה'". ועד כה ביאר שהפסוק מלמדנו שהמזבח נקרא "שולחן ה'", וממילא הסקנו ששולחן האדם הנאמרים עליו ד"ת יכול להדמות לשולחן ה'. אך מעתה יבאר שהפסוק מלמדנו ישירות ששולחן אדם הוא כמו מזבח, וכמו שמבאר.

(511) כן אמרו בגמרא [ברכות נד:] "ואמר רב יהודה, שלשה דברים המאריך בהן מאריכין ימיו ושנותיו של אדם... המאריך על שלחנו... דלמא אתי עניא ויהיב ליה. דכתיב [יחזקאל מא, כב] 'המזבח עץ שלש אמות גבוה' וכתיב [שם] 'וידבר אלי זה השלחן

אשר לפני ה", פתח במזבח וסיים בשלחן". הרי מחמת ש"פתח במזבח וסיים בשלחן" למדנו שיש לשלחן אדם שויון למזבח. וכן ביאר להלן לגבי שלחן שלא אומרים עליו דברי תורה [ראה הערה 524]. והאברבנאל הביא עוד שני פסוקים המורים שהמזבח נקרא שולחן; "שלחן ה' נבזה הוא" [מלאכי א, ז], "המה יבואו אל מקדשי והמה יקרבו אל שולחני לשרתני" [יחזקאל מד, טז].

(512) פירוש - אל תטריח את עצמך לבאר שהשלחן שהוזכר בפסוק אינו מתייחס למזבח אלא לשלחן אדם [כפי שביארו כאן רש"י, רע"ב, ואברבנאל], דודאי אין מקרא יוצא מידי פשוטו [יבמות כד.], והפסוק איירי במזבח בלבד. אך מתוך שלא נקרא בשם "מזבח" אלא בשם "שלחן", יש כאן רמז שאף שלחנו של אדם נחשב כמו מזבח. **נמצא שמבאר** שדרשות חז"ל, ובמיוחד דרשות שהן בבחינת "לשון נופל על לשון", אינן מנותקות מהפשט, אלא הן עומק הפשט. וזהו יסוד מוסד במשנת המהר"ל, ונביא לכך את דבריו בגו"א בראשית פ"ד אות כד, שהעיד על דבריו שהם "כלל גדול ושורש גדול ומפתח גדול" בהבנת דרשות חז"ל שהן על הדרך של "לשון נופל על לשון". הנה נאמר שם [בראשית ד, כ] "ותלד עדה את יבל הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה", ופירש רש"י "ומדרש אגדה, בונה בתים לעבודה זרה, כמה דאת אמר [יחזקאל ח, ג] 'סמל הקנאה המקנה'". הרי שרש"י השוה תיבת "מקנה" ל"קנאה", וכאילו היה נאמר "יושב אוהל ומקנא". והגו"א שם התעכב על שני קשיים; (א) תיבת "המקנה" נכתבה באות ה"א בסופה, ואילו תיבת "המקנא" היא תיבה המסתיימת באות אל"ף. (ב) בתיבת "המְקנה" המ"ם חרוקה, ואילו בתיבת "המָקנא" המ"ם שוואית. וליישב זאת כתב: "אבל אני אומר לך דרך החכמים בפירושיהם ובדרשותיהם, והוא **כלל גדול** לכל הדרשות שהם על דרך זה. וכבר גילה לך רש"י [בראשית ג, טו] כי דרך הכתוב לכתוב לשון נופל על לשון. והנה גם חכמים מודים שפשט הכתוב 'יושב אוהל ומקנה' כמשמעו, אבל דקדקו הם מלשון הכתוב, שהיה ראוי לכתוב 'הוא היה אבי כל רועי צאן' כדכתיב תמיד בכל המקומות, ולמה כתב לשון כזה 'הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה'. אלא מפני שהוא לשון נופל על לשון, דודאי רועי מקנה שלו לא היו אלא לעבודה זרה. כי העבודה זרה שהיה עובד היה במרעה מקנה, וזה מענין עבודתם, והיו כל מעשיו ברועי מקנה לעבודה זרה. ולפיכך כתב לך 'יושב אוהל ומקנה' לשון נופל על לשון, כי זה 'המקנה' היה 'מקנא'. והשתא אתי שפיר, ואין צריך לצאת חוץ מן הפירוש. וכן אמרו חכמים ז"ל [יבמות כד.] בכל התורה אין המקרא יוצא מידי פשוטו, והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא **שורש גדול ומפתח גדול** להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר". ויסוד זה

הזכיר בגו"א כשלשים פעם [כמלוקט בספר המפתח לגו"א ערך דרשות, והובא למעלה הערה 194]. ואף כאן, בודאי הפסוק איירי במזבח בלבד, אך מחמת שלא נקט בלשון "מזבח" אלא בלשון "שלחן" יש כאן רמז שאף שלחנו של אדם נחשב מזבח.

(513) פירוש - הסברא המחייבת ששלשה שאכלו ואמרו ד"ת כאילו אכלו משלחנו של מקום, היא גופא המחייבת גם לאידך גיסא, שאם לא אמרו ד"ת כאילו אכלו מזבחי מתים, וכמו שיבאר, שהרי "ידיעת ההפכים הוא אחד" [נצח ישראל ר"פ א, והובא למעלה פ"א הערה 589] .

(514) כי יש לשנות קודם את מציאות הדבר והפן החיובי, ולאחריו את העדר הדבר והפן השלילי, וכמבואר למעלה הערה 304.

(515) מבאר מעתה את הרישא מדוע "כאילו אכלו מזבחי מתים".

(516) פירוש - כאשר לא נעשית פעולה מתבקשת, הרי אי עשיית אותה פעולה אינה רק בגדר "שב ואל תעשה" גרידא, אלא היא "קום ועשה" של הסרה וסילוק. דוגמה לדבר; רש"י כתב [שמות יח, ו] שיתרו אמר למשה [באמצעות שליח] שמשה יצא לקראתו, לכבודו של יתרו. וכתב על כך הגו"א שם אות טו: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול, היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל". הרי שאי נתינת כבוד מתבקש אינו רק העדר כבוד, אלא הוא גנאי ובזיון [הובא למעלה פ"א הערות 1028, 1333, וראה להלן פ"ד הערות 254, 1410]. ולמעלה פ"א מט"ו [שסג:] כתב: "וכן 'והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות', כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו". ובפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת מ [עמוד סט], כתב: "ראובן ושמעון הם שני תלמידי חכמים. ראובן גדול משמעון במדרגתו בתורה. אלא שלעומת זאת, ראובן הוא במדרגת ה'בינוני' שבתניא [פ"א, פי"ב, וכו'], ושמעון הוא במדרגת 'צדיק גמור' שבתניא. הנה אם לוי מכבד את שמעון יותר מראובן, הרי הוא בכלל מבזה תלמיד חכם". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1137. ולמעלה [משנה ב] ביאר שכאשר שנים ראוים לדבר דברי תורה, אך במקום זאת מדברים דברים בטלים, זה גופא נחשב ל"מושב לצים", וכלשונו [לאחר ציון 316]: "כאשר ראוי לדבר דברי תורה, וזה כאשר הם שנים ביחד, כי אז ראוי להם לדבר דברי תורה, כי בשנים הם דברי תורה ביותר... וכאשר הם מסירים עצמם מדברי תורה כאשר ראוי להם דברי תורה, נחשב דבר זה בערך התורה מה שהם

יושבים ועוסקים בשיחה - 'מושב לצים' לגמרי, כאשר הם מסירים עצמם מדברי תורה אשר ראוי להם". הרי הסרה מדבר המתבקש, היא מיוחסת אל הדבר שהוא הפכי לגמרי לדבר המתבקש. וראה ציון 523.

(517) כפי שכתב למעלה פ"א מ"ב [קפ.]: "כי אין ספק כי עבודה זרה הפך העבודה שהיא אל השם יתברך", ושם הערה 407. וכשם שע"ז היא מעשה הסרה וסילוק מה', כך הסרה וסילוק מה' הוא מעשה ע"ז. ובנתיב הענוה פ"ד [ב, י.] כתב: "כל אדם שיש בו גסות הרוח, כעובד ע"ז [סוטה ד:]... כי בודאי נחשב כאילו עובד ע"ז, וזה כי ענין ע"ז שרוצה להוציא עצמו מרשות הקב"ה, שהוא עילת הכל, והכל תחת רשות העילה. והאדם שהוא גם רוח אינו מחשיב על עצמו משפט העלול, שאם היה מחשיב עצמו עלול לא היה מחשיב עצמו בעל מעלה, שהרי הוא עלול. ולפיכך כאשר יש בו גסות רוח, מוציא עצמו מרשות העלה, ודבר זה נחשב ע"ז כאשר מוציא עצמו מרשות העלה". ונאמר [בראשית ב, יח] "לא טוב היות האדם לבדו וגו'", ופירש רש"י "שלא יאמרו שתי רשויות הן, הקב"ה בעליונים יחיד ואין לו זוג, וזה בתחתונים אין לו זוג". וכתב שם הגו"א אות לד [ד"ה ועוד]: "ועוד התבונן במלת 'לא טוב' אשר בו דרשו חכמים ז"ל [פדר"א פי"ב] שלא יאמרו כי הוא אלוה בתחתונים, ותמצא מבואר כי מלת 'לא טוב' מבאר לך דבר זה. לפי שהוא נאמר על כל דבר שהוא רע ויוצא חוץ מהשם יתברך, כמו עבודה זרה שהוא אינו טוב, כי הוא יתברך הוא הטוב האמתי, ויאמר דבר זה 'אינו טוב' לפי שהוא מעשה אלוה אחר. ואם היה האדם נברא יחידי, יהיה בזה דבר אחדות בתחתונים, ויהיה דבר אחדות חוץ ממנו יתברך, שהוא האחד האמיתי, ודי בזה". הרי שיציאה מהקב"ה גופא נדונת כמעשה ע"ז. וראה להלן הערות 548, 1231.

(518) בתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] ביאר שהואיל והקב"ה הוא העיקר, ו"בעל עובד ע"ז מכון לדבר שהוא חוץ וחיצון, מתנגד אל העיקר, הוא השם יתברך... והדבר שהוא חוץ וחיצון, הם ארבע, נגד ארבעה צדדין... וכנגד אלו באו ד' לאוין אלו" [בעשרת הדברות]. וזהו שכתב כאן ש"מסלקים השלחן שלפני השם יתברך לצד אחר". וכן להלן סוף משנה ד [לפני ציון 634] כתב: "והסלוק מן התורה מסלק עצמו לצד אחר, והוא יוצא מרשותו של הקב"ה לגמרי". **וכך כתב** בכת"י כאן: "לכך כאשר אין שלחנו שלחן גבוה - הוא אל השם יתברך, רק עיקר אכילתו הוא למלאות גופו, שהוא דבר מת, ולכך עושה עיקר הע"ז, שהוא דבר מת, ולכך נקרא 'זבחי מתים'". וכן ביאר יותר בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.], וז"ל: "וכאשר אין מדברים על השלחן דברי תורה, אין פרנסה זאת מתיחס אל השם יתברך, אשר פרנסתו הוא לגוף ונפש, ואין פרנסתו רק לגוף, אשר אין חיות לגוף.

ולכך נקרא כאילו אכלו מזבחי מתים, כי הע"ז נקרא מת, כי אין בו שום כח, והוא כמו המת. ולכך כאשר אין מדברים על השלחן דברי תורה, אם כן אין פרנסתו רק פרנסת הגוף, שהוא מת בעצמו, לכך אין השלחן הזה ראוי אל השם יתברך, שהוא יתברך הוא חי וקים. ולכך פרנסת השם יתברך שמפרנס את נפש האדם שיש לו חיים על ידי התורה, שהיא חייו של אדם. ואף כי מפרנס גם כן הגוף, זה הוא כדי שיקנה האדם חיי הנפש, כי כל פרנסת הגוף אינו רק כדי שיקנה חיי הנפש החיים הנצחיים. ואשר אין עושים כך, רק פרנסתם הכל גופני, דבר שהוא מת, הם סרים מן השם יתברך, והם קרובים אל הע"ז, לכך הוא נחשב כאילו אכלו מזבחי מתים, והם דבקים בע"ז כאשר אין על שולחנו דברי תורה". ונאמר [תהלים קו, כח] "ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים", ורש"י הביא פסוק זה כאן. וכן רש"י כתב [במדבר ח, ז] "והעבירו תער - מצאתי בדברי רבי משה הדרשן לפי שנתנו כפרה על הבכורות, שעבדו עבודה זרה, והיא קרויה זבחי מתים, והמצורע קרוי מת, הזקיקם תגלחת כמצורעים". ובגו"א במדבר פי"ט סוף אות כז כתב: "והעבודה זרה והמת ענין אחד, שהרי תיקרא עבודה זרה 'מת', 'ויאכלו זבחי מתים'". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד.] כתב: "כיון שכל אכילה ראוי שיהיה משלחן גבוה, ואם אינם מדברים דברי תורה, אין השלחן הזה שלחן גבוה, ולפיכך הוא בהפך, כאילו אכלו מזבחי מתים... וכאשר אין שלחן גבוה, נחשב השלחן לעבודה זרה". וכן נגע בענין זה בקצרה בגבורות ה' פי"ט [פט:].

(519) בא ליישב את שאלתו הראשונה על המשנה [למעלה לפני ציון 432]: "יש לשאול, למה נחשב כאשר אין מדברים על השלחן דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים, הרי בפסוק שהביא לראיה לא נזכר שם החטא שלא אמרו על שלחן דברי תורה".

(520) "שהרי קרא הכתוב המזבח לעבודה זרה 'שלחן'" [לשונו בסמוך].

(521) אולי צ"ל "מזבח הקב"ה", ולא "שלחן הקב"ה".

(522) ולכך הלשון שנמצא כלפי הקב"ה ["שלחן גבוה"], נמצא להבדיל גם אצל ע"ז ["שלחנות"]. ובגו"א שמות פי"ב אות כז כתב: "העבודה זרה הוא תכליתם של העובדים, וגם היא התחלתם של הטועים אחריה". הרי יחס עע"ז לע"ז הוא להבדיל כיחס העובד אל הקב"ה. ובנתיב יראת השם פ"א [א, כא:] כתב: "היראה היא מגיע אל עצם אלהותו יתברך, שהרי תרגום של 'אלהות' הוא 'דחלא' [בראשית נ, יט], שהוא לשון מורא. ומזה תראה כי היראה הוא עצם האלהות. ובלשון חכמים [סנהדרין סד.] 'הוציא יראתו מחיקו'". והרי לשון זו של חכמים עוסקת בע"ז, ומ"מ למד ממנה שהיראה היא עצם האלקות.

(523) פירוש - יש הסרה של השלחן מה', וכמבואר למעלה הערה 516.
(524) כמו שביאר לגבי מזבח ה', שנקרא בכתוב [יחזקאל מא, כב] בשם "שלחן", כדי ללמדנו על שלחנו של אדם כשאומר עליו דברי תורה [למעלה מלפני ציון 510 ואילך].
(525) בא ליישב את שאלתו השלישית על המשנה [לאחר ציון 433]: "ועוד, שאמר 'כאילו אכלו מזבחי מתים', ובקרא לא כתיב 'זבחי מתים', רק 'קיא צואה'".
(526) בא לאפוקי מדברי האברבנאל, שהאריך טובא לבאר את הפסוקים שנאמרו בישעיה פרק כח, פסוקים א-ט, ובנוגע לפסוקנו כתב: "והמשיך לזה 'כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום', להגיד שלרוב שכרותם ושטיפתם במאכל ומשתה, היה כל שולחנם מהאנשים האלה... מלא קיא צואה בלי מקום, רוצה לומר שהיו מתמלאים כל כך מהמאכל והמשתה, שלא יוכלו להתנועע מהשולחן, ושם יעשו צרכיהם מדרך הפה, שהוא הקיא, ומדרך המטה, שהיא צואה, מבלי שיפרדו למקום נפרד לעשות צרכיהם... והוא אומרו בלי מקום. או יהיה פירושו כי לרבוי המאכל והמשתה יצטרכו להקיא ולהשתין ולצאת, לפי שאין בגופותיהן ואצטומכתן מקום להכנס שמה כל כך מחוץ, ולכן בסבת רוב ההכנסה מהמאכל והמשתה יצא מיד שם בהיותם על השולחן מה שלא יוכלו לסובלו, וזה שאמר 'בלי מקום', רוצה לומר בלי היות מקום בגופם שיוכל לשאת כל מה שיאכלו. ולפי שהיה כל זה להעדר דרכי התורה והתעסקותה... הנה א"כ קרא זה 'זבחי מתים' להיותם כאנשים מתים שאין להם שכל, ואור עיניהם גם הם אין אתם". ורש"י פירש כאן "בלי מקום בלי שמזכירין שמו של מקום שם".
(527) פירוש - מתוך שלא הבינו כראוי את המלים "בלי מקום", לכך הבינו את המלים "קיא צואה" כמלים העומדות בפני עצמן. אך יש לקרוא את הפסוק בנשימה אחת - "קיא צואה בלי מקום", ו"בלי מקום" מבאר את המלים "קיא צואה", וכמו שיבאר.
(528) מפרש "קיא צואה" שהוא דבר אחד, והוא הקיא שיוצא מן האדם, ולא כרד"ק שם [ישעיה כח, ח] שביאר שהם שני דברים, כמו "קיא וצואה", וחסר וי"ו השימוש [ראה הערה 533]. והמהר"ל מפרש תיבת "צואה" מלשון יציאה, וכפי שביאר הרמב"ם במו"נ [ג, ח] וז"ל: "וה'צואה' נקראת כן מגזרת 'יצא'".
(529) הוא המקום המקבל את המאכל, וכמו שכתב בספר הישר, השער הראשון, סוף אות ח: "כי צריך להיות בבטן אצטומכא, שתהיה כמו שק קטן לקבל המאכל והמשתה, ושיהיו לו שני פיות,אחד למעלה לקבל, ואחד למטה דוחה הרפשים והשמרים הנשארים". והכתב והקבלה [דברים יד, כא] כתב: "מקום בשול המאכל הוא האסטומכא, עיין פירוש הברטנורא שבת ספכ"ב [משנה ו]. ואפשר דלשון 'אסטומכא'

הוא מלשון 'מצטמק ויפה לו', שהוא לשון בשול". וז"ל הרע"ב שבת פכ"ב מ"ו "אפקטויזין - להקיא. ופירושו, אפיק טוי זיין. כלומר, להוציא המזון ממקום בשולו שהיא האצטומכה. אפיק, מוציא. טוי, מתבשל... זיין, מזון". והרמב"ם במו"נ ח"א פל"ב כתב: "'דבש מצאת אכול דיך פן תשבענו והקאותו' [משלי כה, טז]... והדבש בטבעו, כשירבו ממנו, יעורר האיסטומכא ויבא הקיא... אוכל הדבש, אשר אם יאכל בשיעור יזון ויערב לו. ואם יוסיף יאבד הכל. לא אמר, 'פן תשבענו וקצת בו', אלא אמר 'והקאותו'".

(530) אודות שע"ז נקראת "עבודה זרה", ראה דבריו בח"א לסנהדרין סד. [ג, קסה:], שכתב: "העבודה זרה אינו מכלל סדר המציאות כלל, אבל הע"ז דבר זר, יוצא מכלל סדר המציאות, ולכך נקרא 'עבודה זרה'". וראה נר מצוה ח"א הערה 347, גו"א שמות פכ"ב הערה 262, תפארת ישראל פמ"ו הערה 10, ובבאר הגולה באר השביעי הערה 147. אמנם כאן מבאר את הזרות הזו ביחס לקרבנות ע"ז דייקא. והענין יבואר על פי דבריו בנצח ישראל פי"ב [שיג.], שכתב: "אין לישראל דביקות עם הע"ז כל כך, כי ע"ז נקראת 'אלהים אחרים' [שמות כ, ג], שהם אחרים לעובדיהם [רש"י שם], ובשביל כי הע"ז באמת נבדל מהם, אי אפשר להיות כאן דביקות גמור, שהוא זר לעובד, שכך נקרא 'עבודה זרה'". והרי ענין הקרבנות הוא לקרב את המקריב אל זה שמקריבים לפניו את הקרבן [כמבואר למעלה פ"ב הערה 1237, קחנו משם]. והואיל ואי אפשר להדבק לע"ז, לכך הקרבת הקרבן היא מעשה זר בעצם.

(531) בא לאפוקי מדברי הרמב"ם כאן, שכתב: "קראה ישעיהו ג"כ 'קיא צואה', לבזותה כמו שתקרא עבודת כוכבים עצמה 'גלולים' ו'שקוצים'". ומבאר שאין כאן קריאת שם לע"ז [שתקרא "צואה"], אלא הגדרת ענינה של ע"ז.

(532) כפי שישראל התלוננו על המן [רש"י במדבר כא, ה] "בלחם הקלוקל - לפי שהמן נבלע באיברים קראוהו 'קלוקל', אמרו עתיד המן הזה שיתפח במעינו, כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא".

(533) פירוש - אם כוונת הפסוק היה להורות על מיאוס הע"ז, לכך אכן היה ניתן לומר שיש כאן קריאת שם של "צואה" [והיינו מפרשים הפסוק "קיא צואה" כמו "קיא וצואה" עם וי"ו השימוש (ראה הערה 528)], כמו שע"ז נקראת "שקצים", ו"גלולים". אך כוונת הפסוק להורות על זרות הע"ז, וזה ניתן להורות רק על ידי "קיא צואה", ולא "צואה" סתם, כי אע"פ שהצואה היא מאוסה, אך היא בדרך הטבע ומנהגו של עולם, משא"כ "קיא צואה", שהוא חריגה מוחלטת מן הטבע ומנהגו של עולם. וראה הערה 538. ועיקר תירוצו על השאלה [מדוע לא אמר "מלאו זבחי מתים"] הוא שאין כוונת הפסוק לקרוא

שם לקרבנות ע"ז ["קיא צואה"], דודאי שמם הקודם ["זבחי מתים"] עומד על מקומו, אלא שכוונת הפסוק להורות על ענין הע"ז, שהוא דבר זר ונכרי, היוצא לגמרי מסדר העולם.

(534) אודות ש"מקום" מורה על מדריגת העומד בו, כן כתב בגו"א במדבר פ"י אות כח, וז"ל: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר... ימשך אחר זה כמה מעלות וכמה ברכות, לפי מקום מעלתו וחשיבותו", ושם הערה 102. ובגבורות ה' ר"פ ע כתב: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו 'ממלא מקום אבותיו', כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו, שאם הדבר חשוב יש לו מקום חשוב לפי ענינו, והענין הזה מבואר נגלה מאד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג:] כתב: "כי הכל לפי מה שהוא, יש לו מקום". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנו:] כתב: "כאשר יש לו מקום מיוחד, מורה על מעלה מיוחדת, כי נזכר שם 'מקום' על המעלה בכל מקום", ושם הערה 48. וראה למעלה פ"א הערה 678 במה שנתבאר שם, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. וכן הוא להלן הערות 588, 680, 1721.

(535) לכאורה כוונתו לדבריו להלן פ"ד מ"ג, אך שם קיצר מאוד בענין זה. ועוד, שאם כוונתו לכך, היה אומר "וכמו שיתבאר עוד במקומו". וכן להלן במשנה הבאה [ד"ה ופירוש דבר] ביאר ענינו של מקום, אך קשה לומר שכוונתו כאן לדברים שכתב במשנה הסמוכה. וכנראה כוונתו למקום אחר, ולא נתברר לי מקומו. ובתפארת ישראל פ"ז [קכג.] כתב: "כל דבר בעולם יש לו מקום, כמו שאמרו 'אין לך דבר שאין לו מקום'. כאילו היה המקום שייך לאדם, עד שהמקום נכנס בגדר של כל דבר. ולכך צריך לכתוב בגט שם המקום [גיטין לד:]... כי המקום שייך לאדם ונכנס בגדרו", וראה שם הערה 69, ולהלן הערה 600.

(536) קרבנות ע"ז.

(537) כי דבר המשתייך לסדר העולם, יש לו מקום בעולם. ואילו דבר שאינו משתייך לסדר העולם, אין לו מקום בעולם, כי המקום הוא חלק מסדור הדבר. וכן כתב בגו"א דברים פ"ל אות א [ד"ה אבל]: "כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך [ראה להלן הערה 555]. והגלות הוא שינוי סדר בעולם, שיהיה גולה ממקומו המיוחד והמסודר לו. וכאשר שב מן הגלות, אף אצל האומות כתיב [ירמיה מח, מז] 'ושבתי'. לפי שהדבר הזה מגיע לו, שהגלות היפך רצונו אשר סדר העולם, וכאשר שב למקומו, גם כן דעתו יתברך שב ונח ושקט... שזה רצונו שיהיה

הכל מסודר על מקומו, ולא יהיה גלות לשום נמצא", ושם הערות 4-6. דוגמה נוספת לדבר; אמרו חכמים [נדרים מא.] "כיון שהגיע קיצו של אדם, הכל מושלין בו". ובח"א שם [ב, כ.] כתב: "כי אין לך אדם שאין לו מקום בפני עצמו, ואין דבר נכנס לתוך מקום חבירו לדחות אותו. וכיון שהגיעו קצו, שוב אין לו מקום בעולם הזה, וכיון שאין לו מקום בעולם הזה, נכנס כל אחד ברשותו ומושל עליו. שכבר נסתלק מעליו מה שאין אחד נוגע במוכן לחברו [יומא לח:], ודבר זה פשוט וברור". הרי שהעדר מציאות בעולם ["הגיע קיצו"] מתבטא בהעדר מקום בעולם. וראה להלן פ"ד הערות 236, 252.

(538) יש להעיר, שלפי דבריו כאן מתבאר ש"בלי מקום" נאמר רק על "קיא צואה", ולא על "צואה" סתם, כי "קיא צואה" היא חריגה גמורה מסדר העולם, לעומת צואה סתם [ראה הערה 533]. אך בדרוש לשבת תשובה [עד.] כתב שאף בצואה סתם יש "בלי מקום", וכלשונו: "הטינוף מבטל את המקום אשר הוא שם, עד שאינו נחשב מקום לכל דבר שבקדושה. ולכך צוה השם יתברך שיצא מי שרוצה לעשות צרכיו חוץ למחנה, וכדכתיב [דברים כג, טו] 'והיה מחניך קדוש'. ומזה תדע כי הטינוף המיאוס הוא מבטל מעלת המקום אשר האדם שם... ולכך כאשר האדם נכנס לבית הכסא למקום מטונף, צריך לומר 'התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא' [ברכות ס:]... וזה שאמר הכתוב 'כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום', כי הצואה מבטל המקום שהוא שם עד אשר אין נחשב למקום כלל, וזה כי כל שלחנות שלהם מלאו קיא צואה, שהיא בלי מקום". הרי שהביא שם את פסוקנו, וביאר על פיו ש"הצואה מבטל המקום", ולא חילק כלל בין קיא צואה לצואה עד כמה שנוגע לבטול המקום. ויל"ע בזה. ועיין עוד באור חדש [קמז.] שביאר שהמיאוס של ע"ז מתבטא בעשיית צרכים של אדם.

(539) עומד על תיבת "**מלאו** קיא צואה", שביאר עד כה שאין כוונת הפסוק לקרוא שם לקרבנות ע"ז ["קיא צואה"], אלא שכוונת הפסוק להורות על ענין הע"ז, שהוא היוצא לגמרי מסדר העולם, וא"כ מה שייך לכאן "מלאו", שמורה לכאורה שיש כאן בפועל קיא צואה. וכן להלן [לאחר ציון 550] כתב: "לכך נחשב שלחנות שלהם מלא קיא צואה, אף על גב שאין השלחן מלא".

(540) דברים א, כח "ערים גדולות ובצורות בשמים", ופירש רש"י שם "דברו הכתובים לשון הבאי", ומקור המאמר בחולין צ:, ופירש רש"י שם "לשון הדיוט שאינו מדקדק בדבריו ומוציא בפיו דבר שאינו, ולא שיתכון לשקר, אלא לא דק". ובתמיד כט. אמרו "'בשמים' סלקא דעתך, אלא גוזמא".

(541) מתרץ תירוץ שני מדוע נאמר "מלאו קיא צואה", ויבאר שמלוי זה יוסבר על פי המשך הפסוק "בלי מקום".

(542) כמו שכתב בגבורות ה' פ"ע [שכ.]: "כי הוא יתברך מצד עצמו אין לו מקום וגבול מקיף אותו... שהשמים ושמי השמים לא יכלכלו כבודו". הרי מקום הוא "גבול ומקיף", ולכך אינו שייך כלפי מעלה. ובתפארת ישראל פ"ז [קכג:] ביאר ששס"ה מצות לא תעשה מקבילות למקום, וכלשונו: "נתן לו שס"ה מצות לא תעשה, שיעמוד בסדר שלו, שלא יצא מן הסדר שנבראעליו... ויש לו [לאדם] מקום אשר הוא בו, אשר המקום מגביל הדבר שלא יצא... וכך נתן שס"ה מצות לא תעשה... מצות מגבילין את האדם שלא יצא חוצה ויעבור אלו שס"ה מצות, והם מקומו". וכן כתב בדרוש על התורה [טז.]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; מצינו שמקום נקרא "גבול", כמו [שמות י, יד] "ויעל הארבה על כל ארץ מצרים וינח בכל גבול מצרים וגו'". וכן [שמות יג, ז] "ולא יראה וגו' שאור בכל גבולך". וכן [ירמיה לא, טז] "ושבו בנים לגבולם". וכן [ישעיה ס, יח] "ולא ישמע עוד חמס שוד ושבר בגבוליך". ובלשון חכמים "קדשי הגבול" [קידושין סט:], ופירש רש"י שם "תרומה הנאכלת בכל מקום". ובחגיגה כב: כתב "תרומה - הנאכלת בכל גבול ארץ ישראל". הרי "מקום" נקרא על שם הגבול. ובכתובות כד: כתב "קדשי הגבול - תרומה שהיא נוהגת בגבולין חוץ למקדש ולירושלים". הרי שמקום נקרא "גבולין", כי הוא מגביל את השטח. וראה גו"א בראשית פ"י אות ו.

(543) כפי שביאר למעלה [ראה הערה 530]. ורש"י שמות כב, ל כתב "ללמדך שהכלב נכבד ממנו" [מהנכרי העובד ע"ז]. וביאר הגו"א שם אות לד בזה"ל: "ומה שהכלב הוא יותר טוב מן עובד עבודה זרה, כי הכלב נברא שאי אפשר להיות טוב במינו, והוא שלימות הבריאה בזה המין. ולא כן עובד עבודה זרה, שהרי הוא אדם, ובמה שהוא אדם אינו שלימות הבריאה, רק העובדים השם, והם עמו. כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם. אבל העובד עבודה זרה אינו צורת העולם... ולמה צריך עובד עבודה זרה, ואינו מצורת העולם" [ראה להלן פ"ד הערה 237].

(544) ולכך נאמר "**מלאו** קיא צואה", לאמור מלוי העובר על גדותיו, שאינו מוגבל בתוך מסגרת מסוימת.

(545) כי הם מסדר העולם וצורתו. ולמעלה [פ"א מ"ב] אמרו שאחד שהעולם עומד "על העבודה", וכתב שם לבאר [קצא.]: "ודבר זה בארו חכמים ז"ל [יומא לח.] באמרם; כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא

בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש חס ושלום דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד השם יתברך לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר 'ועל העבודה', כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר חס ושלום שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו. וכל אשר משמש לזולתו, אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני. וממילא כאשר אין עובדין הקב"ה, וסרים מאתו, מחויב להם החורבן והאבדון מן העולם, כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו". והזהירו חכמים על קביעות מקום לתפילה [ברכות ו:, וראה בנתיב העבודה פ"ד (א, פו.) בביאור הדבר]. והרי התפילה היא כנגד עבודת הקרבנות [ברכות כו:], ולכך ברי הוא "שהקרבנות של השם יתברך יש להם מקום". ודייק לה, שכאשר אברהם ראה לראשונה את הר המוריה בעקידת יצחק, נאמר [בראשית כב, ד] "וירא את המקום מרחוק". ונאמר [בראשית כח, יא] "ויפגע במקום וילן שם וגו'", ופירש רש"י שם "לא הזכיר הכתוב באיזה מקום, אלא במקום הנזכר במקום אחר, הוא הר המוריה שנאמר בו 'וירא את המקום מרחוק'". וכתב שם הגו"א אות יא בזה"ל: "ואם תאמר דילמא 'המקום הנזכר' הוא חברון, שהוא נזכר יותר בסמוך מן הר המוריה, ולמה פירשו בו שהוא הר המוריה, שהוא יותר רחוק. ויש לומר, דכיון דכתיב "ויפגע במקום"... ורוצה לומר במקום שהוא ידוע ומבורר במה שהוא מקום מיוחד מן הארץ בלבד. לא חברון, שזה אינו ידוע במה שהוא מקום בלבד, רק במה שהוא עיר, ולא מצאנו מקום שהוא ידוע ומבורר במה שהוא מקום רק הר המוריה, דכתיב 'וירא את המקום מרחוק'". וראה להלן הערה 552.

(546) ולכך מיושבת שאלתו השלישית על המשנה [למעלה לאחר ציון 433]: "ועוד, שאמר 'כאילו אכלו מזבחי מתים', ובקרא לא כתיב 'זבחי מתים', רק 'קיא צואה'". והתשובה היא שהכל נמשך אחר סיפא דקרא "בלי מקום", שאין "קיא צואה" קריאת שם חדשה לקרבנות ע"ז, אלא הגדרת הזרות והיציאה מן הסדר שיש בע"ז, שהואיל ואין לע"ז מקום, לכך היא נפלטת ממציאות העולם כפי שהקיא נפלט מן האצטומכא של אדם.

(547) ב"ר סח, ט "מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו 'מקום', שהוא מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו". ו"מקומו של עולם בכלל" פירושו של כל העולם כולו. ובגו"א בראשית פל"ז אות מ [ד"ה וכל] כתב: "ודע לך כי הוא יתעלה משותף לכל הבריות, ויש לכל הבריות חלק בהקב"ה... כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם

'מקום', מפני שהוא כולל הכל, כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו", ושם הערה 276. ובגבורות ה' פנ"ג [רלא.] כתב: "קרא השם יתברך 'מקום', כי המקום בו עומד הדבר אשר הוא מקום לו, והמקום עודף עליו, והוא יתברך מקומו של עולם מפני שהוא כולל הכל, ואין נמצא יוצא ממנו, ועודף [הקב"ה] עליהם מבלי תכלית, לכך ראוי לקרותו 'מקום'... שנקרא 'מקום' בעבור שהוא כולל הכל". ובסגנון אחר ביאר בח"א לשבת קמה: [א, עז.], וז"ל: "נקרא הישוב 'מקום', והמ' נוספת, ושורש המלה 'קום', כי מקומו הוא קיום שלו. והוא יתברך שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל" [הובא למעלה פ"א הערה 641]. וראה להלן הערות 549, 590, 605, 615, 940.

(548) כפי שכתב למעלה: "כי העבודה זרה הוא סלוק והסרה מן השם יתברך", ושם הערה 517. ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לג.]: "יקרא עבודה זרה 'תועבה' [דברים ז, כו], מפני שהע"ז הוא זר מרוחק, יוצא מן רשות השם יתברך להדבק באלילים". ובגו"א בראשית פ"ו אות כז כתב "העובד ע"ז חוטא בו יתברך, לכך השם יתעלה נפרע ממנו בעצמו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תעד:] כתב: "עבודה זרה... הוא חטא שהוא מתנגד אל כבודו יתברך לעשות אלהים זולתו... וזהו התנגדות אל ה'... ולפיכך בע"ז יש חרון אף".

(549) נקודה זו מבוארת גם באור חדש [קנד:], בביאור הפסוק [אסתר ד, יד] "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", וכלשונו: "ויש לפרש עוד מה שאמר 'ממקום אחר' רוצה לומר כי הקב"ה נקרא 'מקום' מפני שהוא יתברך מקיים הכל, ומפני כך נקרא ג"כ המקום שהוא מקום אל העומד בו בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו... ולכך אמר כי יבא ריוח והצלה ליהודים ממקום אחר, ובזה המקום לא יהיה כח אל הצר הצורר, הוא המן הרשע. כי הוא יתברך נותן קיום אל הכל, ולא אל הרשע, וממקום זה יבוא הצלה לנו. ומה שאמר 'ממקום אחר', כלומר כי הוא יתברך שנקרא 'מקום' אינו מקום לזרע עמלק. ולכך כאשר אנחנו בגלותינו, נתרחקנו בעונינו מן המקום, הוא השם יתברך, לכך הצורר הזה, הוא זרע עמלק, מצר לנו, שכך עשו ויעקב אינו יכולים לעמוד ביחד. אבל ריוח והצלה, שיהיה לנו ריוח ממנו, כאשר אין לנו שיתוף עמו, וזהו 'ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר'". הרי כשם שאין הקב"ה נותן מקום לרשע ולעמלק, כך בדיוק הוא היחס לעבודה זרה.

(550) כמו שאמרו למעלה במשנה א "ואתה עתיד לתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה". אמנם למעלה פ"ב מ"ט אמרו "אחד הלוה מן האדם כלוה מן המקום",

וראה ברש"י ותויו"ט שם. אמנם לפי מה שיבאר [שהקב"ה כולל הכל], ניחא גם שם מדוע המשנה נקטה בשם "המקום", ויתאים מאד עם דבריו שם בביאור המשנה [תשכה.], וראה שם הערה 1252. אך עדיין יש להעיר, מדוע לא העיר כן שם, והמתין עם דיוק זה למשנתינו.

(551) כן גם דייק בגו"א בראשית פל"ז אות מ [ד"ה וכל], בביאור דברי רש"י [בראשית לז, לג] שכאשר אחי יוסף מכרו את יוסף, "החרימו וקללו את כל מי שיגלה, ושתפו להקב"ה עמהם", וז"ל: "ולא קשיא, שמא הקב"ה אינו מסכים עמהם. כי היו משתתפים להקב"ה עמהם שהם לא יגלו הדבר, ולא היה השתוף כלל שהשם יתברך לא יגלה, אלא היה השתוף לענין זה שיהיו עשרה בכח החרם שלא יגלו הם את הדבר. ודע לך כי הוא יתעלה משותף לכל הבריות, ויש לכל הבריות חלק בהקב"ה, ובאותו דביקות שיש להקב"ה עמהם - שתפו אותו, ולפיכך היו יכולים לשתף את הקב"ה לומר שעם הקב"ה אנו מחרימין במה שהוא יתברך עמנו. ולא היה כוונתם רק על דבר זה שיהיה החרם בעשרה, כי הוא מקומו של עולם, והוא כולל את הכל, ושתפו את הקב"ה עמהם. וזהו שאמרו בפרקי דרבי אליעזר [פל"ח] 'ראובן לא היה שם, ואין החרם מתקיים רק בעשרה, מה עשו שתפו **המקום** עמהם, ואף **הקב"ה** דכתיב ביה 'מגיד דבריו ליעקב' [תהלים קמז, יט] ולא גילה הדבר מפני החרם'. הנה דקדקו מאוד, התחיל ב'מקום', וסיים 'ואף הקב"ה לא גלה הדבר', ולא אמר כי 'שתפו להקב"ה עמהם', רק 'כי שתפו המקום'. והוא סוד הזה, כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם 'מקום' מפני שהוא כולל הכל, כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו, שבכך היו יכולים שפיר לשתף הקב"ה שהוא עם הכל, והוא יהיה עמהם בחרם הזה, שיהיו י' בחרם שלהם. כי כאשר הם ט', הקב"ה מצטרף עמהם, וכמו שפירש רש"י בפרשת וירא [בראשית יח, כח]. והקב"ה לא גילה הדבר, הוא מפני החרם שעשו שבטים, שהיה שומע להם, לא שהיו יכולים להחרים עליו חס ושלום, אלא כי הוא יתברך מפני שאינו מקיל בחרם השבטים, וחשוב הוא בעיניו, שמע לגזירתם, והנה קבל גזירתם, ולא גילה הדבר" [הובא למעלה פ"ב הערה 380].

(552) העמיד את קרבן ע"ז כדבר שמופקע ממקום, כי הוא מתנגד לשם "מקום" של הקב"ה. ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה המקראות שעליהם אמרו חכמים שהקב"ה הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו [ב"ר סח, ט] הם שלשה; [בראשית כח, יא] "ויפגע במקום וילן שם", וכן [שמות לג, כא] "ויאמר ה' הנה מקום אתי ונצבת על הצור", וכן [תהלים צ, א] "מעון אתה היית לנו בדור ודור". ובלשון המדרש שם: "'ויפגע במקום'... מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו 'מקום', שהוא מקומו של עולם, ואין

עולמו מקומו. מן מה דכתיב 'הנה מקום אתי', הוי הקב"ה מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו [ראה רש"י שמות שם]... מן מה דכתיב 'ה' מעון אתה' הוי הקב"ה מעונו של עולמו, ואין עולמו מעונו". והנה שלשה פסוקים אלו עוסקים להדיא בענינה של תפילה, שעל הפסוק "ויפגע במקום" פירש רש"י "ורבותינו פירשו לשון תפלה... ולמדנו שתקן תפלת ערבית". ועל הפסוק "הנה מקום אתי", הרי קודם לכן [פסוק יט] נאמר "ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך וגו'", ופירש רש"י שם "הגיעה השעה שתראה בכבודי... לפי שאני רוצה וצריך ללמדך סדר תפלה". והפסוק "מעון אתה" מתחיל במלים "תפלה למשה איש האלקים ה' מעון אתה היית לנו וגו'". הרי שתואר "מקום" כלפי מעלה נאמר במיוחד ובמסוים ביחס לתפלה, שהיא עבודת ה' [ראה הערה 545]. ולכך ברי הוא שע"ז, שהיא עומדת בתכלית ההתנגדות לעבודת ה', תהיה משוללת לגמרי ממעלת "מקום". ומדוייק לפי זה מדוע "בלי מקום" [ישעיה כח, ח] לא נאמר על ע"ז עצמה, אלא על קרבן ע"ז ["תקרובת של עבודה זרה" (לשונו לאחר ציון 547)]. כי הדבר שהוא סדר העולם בעצם הוא עמוד העבודה, ולכך הואיל ו"הקרבנות של השם יתברך יש להם מקום" [לשונו לפני ציון 545], לכך כנגד זה עומד דוקא קרבן ע"ז, שהוא עבודה לאל זר. **ובנתיב העבודה** פי"ז [א, קלא.] הביא את משנתינו, ולאחר שביארה, כתב: "ולפיכך יתבונן האדם על המעלה הגדולה כאשר על שלחנו דברי תורה כאשר אוכלים שלשה. והפך זה, שכמה גדול החסרון כאשר הם שלשה ואין מדברים דברי תורה, שנחשב כאילו אכלו מזבחי מתים".

משנה ד

(553) שאמרו במשנה הקודמת: "שלשה שאכלו על שולחן אחד ולא אמרו עליו ד"ת, כאילו אכלו מזבחי מתים... אבל שלשה שאכלו על שולחן אחד ואמרו עליו ד"ת, כאילו אכלו משולחנו של מקום". וראה סוף הערה 552.

(554) שגם במשנה זו דובר על העונש החמור המוטל על מי שמסלק עצמו מדברי תורה, וכמו שיבאר. ובסוף המשנה ביאר שכוונתו ל"המפנה לבו לבטלה", וכלשונו: "ומפני שאמר למעלה 'שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משלחנו של מקום, ואשר אין אומרים עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים', שמזה נלמד כי על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך, והסלוק מן התורה מסלק עצמו לצד אחר, והוא יוצא מרשותו של הקב"ה לגמרי. לכך סמך אחר זה, כי המפנה לבו לבטלה הוא יוצא גם כן מסדר העולם ומשמירתו, ולכך מתחייב בנפשו כאשר יוצא מן הסדר". וראה הערה 635.

(555) אודות שה' סדר העולם כפי הראוי, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פכ"ד [שנה.] כתב: "הקב"ה הוא מסדר הכל, ונותן סדר לנמצאים". ובנצח ישראל פ"א [יג:] כתב: "כי הוא יתברך המסדר המציאות, אי אפשר שיבוא מאתו דבר יוצא מן הסדר". ושם ר"פ לא [תקצד.] כתב: "כי הוא יתברך סדר את העולם, וחפץ בסדר הנמצאים". ושם בהמשך הפרק כתב [תרד:]: "הוא יתברך סדר העולם כסדרו". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב:] כתב: "כי הש"י סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו". ובנתיב התורה פ"א [א, ג.] כתב: "התורה בעצמה היא סדר הכל. ולכך כאשר רצה השי"ת לברוא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו". ובגו"א דברים פ"ל אות א [ד"ה אבל] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך" [הובא למעלה הערה 537].

(556) פירוש - מכלל סדר העולם נכלל גם סדר שמירת העולם. וכמו שכתב בבאר הגולה באר הראשון [מב:], וז"ל: "החכימה הטבע לתת לאברים שמירה שלא יתקלקל האבר, כמו שתראה העינים שיש להם מכסה, שלא יבא לעין קלקול. וכן יש הרבה אברים אשר יש להם שמירה שלא יתקלקלו... וכן עשתה הטבע הצפרנים לאצבעות היד והרגלים, שלא יהיו נקופים בתנועת האדם, ושערות הראש שמירה לראש. וכן כל אבר ואבר לפי חשיבותו, יש לו שמירה מבחוץ... וכן לכל דבר שבעולם יש שמירה ותיקון גם כן, שהשם יתברך סדר אותו בחכמתו שיהיה נשמר מן ההיזק, ודבר זה ידוע למי שיודע בענין זה... וכל אשר תחת השמש יש לו שמירה" [חלקו הובא למעלה פ"א הערה 220]. ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "כי הוא יתברך שומר ומנהיג העולם, עד שהוא עומד על תיקונו... אלו המלאכים אשר הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [ד"ה ומה] כתב: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם, וממונים עליו". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.]. ובתנא דבי אליהו רבא ס"פ ל איתא: "הקב"ה יושב ומשמר מי שיש בו ד"ת לאמיתו... מכאן אמרו אם עושה אדם שתים או שלש טובות מוסרין מלאך אחד לשומרו, שנאמר [שמות כג, כ] 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך'". ובכלליות אמרו בע"ז מ: "ברוך המקום שמסר עולמו לשומרים". וראה להלן ציון 638. **אמנם נראה** עוד שמבאר שהסדר גופא הוא השומר, וכמו שכתב בנתיב הלשון פ"ג [ב, ע.]: "כל אשר תחת הסדר, יש בו שמירה". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [א, ו:], וז"ל: "התורה, שהיא סדר המציאות, שומרת אותו ומוליכה אותו שלא יבא לידי העדר". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסט:] כתב: "כאשר יעסוק בתורה יש לו חבור ודבוק אל סדר המציאות, והוא השומר אותו מכל רע, שלא

יבא עליו דבר חוץ מן הסדר" [הובא להלן הערה 586]. וראה תפארת ישראל פי"ד הערה 41, ונר מצוה ח"א הערה 22, ולמעלה פ"א הערה 1372.

(557) והם הדברים שנמנו במשנה; הנעור בלילה, המהלך בדרך יחידי,והמפנה לבו לבטלה, וכמו שיבאר.

(558) לשונו להלן בסוף המשנה: "כי המפנה לבו לבטלה הוא יוצא גם כן מסדר העולם ושמירתו, ולכך מתחייב בנפשו כאשר יוצא מן הסדר. כי מצד הסדר האדם הוא תחת השם יתברך, אשר הוא שומר העולם". ואמרו חכמים [שבת לב.] "אדם יוצא לשוק ["מצויים שם מריבות ובעלי דינים נכרים וישראלים" (רש"י שם)], יהי דומה בעיניו כמי שנמסר לסרדיוט ["להוליכו לפני השופט" (רש"י שם)]". וכתב שם בח"א [א, כ.] בזה"ל: "פירוש האדם כאשר הוא בביתו המיוחד, יש לו שמירה. וכאשר הוא יוצא לשוק, שם שולטין הכחות אשר הם שולטין בבריות, ולכך הוא דומה למי שנמסר לסרדיוט, כלומר שהוא ברשות אחר. ואין הפירוש שיהיה בביתו תמיד ולא יהיה נמסר לסרדיוט, אבל ר"ל כי צריך שיהיה האדם מתבודד בתורה ובמצות, וזה נקרא שהוא בביתו, כי ביתו הוא אצל הקב"ה אשר הוא מקום הכל. וכשהוא פונה לעסקים אחרים, זה נקרא שיוצא לשוק לעסקים אחרים, וזה דומה שנמסר לסרדיוט". הרי כאשר האדם יוצא משמירתו, הוא נתון לכל הסכנות האפשריות. ובתפארת ישראל פ"ח [קלג:] כתב: "כל אשר יוצא מן הסדר מביא לו זה אבוד הנפש לגמרי". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רז.] כתב: "דבר זה הפסד גמור כאשר יוצא מן הסדר".

(559) לשונו בנתיב התורה פ"ט [א, מ.]: "כי עיקר העולם הזה והווייתו הוא ביום, ובלילה אין הוויית העולם הזה, ונחשב בלתי נמצא. כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל. ומטעם זה אמרו 'לא איברא לילה אלא לשינתא', כלומר שאין נחשב הוויית העולם רק ביום, ולא אברא לילה אלא לשינתא, כי בשינה נחשב לגמרי האדם כאילו אינו". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד.] כתב: "הלילה ג"כ אברא לשנתא, שהשינה אחד משששים במיתה [ברכות נז:], שכך הלילה הוא העדר האור".

(560) בחידושי **ההלכות** שלו לעירובין סה. כתב: "לא איברא לילה אלא לגירסא. דבר זה ענין עמוק, כמו שידוע כי הלילה ראוי דוקא לתורה... כי היום נוהג מנהגו של עולם הזה, שהוא עולם הגשמי. וכאשר היום עובר, אין הנהגת העולם עולם גשמי, והוא זמן אשר שייך לרוחנים. ולכך כל הרוחנים נגלים בלילה. וכל זה מפני שהיום הוא הנהגות העוה"ז הגשמי". וראה בתפארת ישראל פ"ע [תתשג.]. ובנתיב התורה פ"ט [א, מ.] כתב: "כאשר אין הוויית העולם הזה הגשמי בלילה, ראוי שיהיה נמצאת התורה בלילה, שהתורה

השכלית הוא גם כן סלוק הגשמי". וקודם לכן ר"פ ד [א, טז.] כתב: "כי הלילה הוא הסתלקות העוה"ז הגשמי, ועיקר העוה"ז הוא ביום, אבל בלילה נחשב כאין העולם הזה בטל. ולכך מיוחד הלילה אל התורה". ובנר מצוה [קי.] כתב: "היום הוא מיוחד להנהגת העולם הזה הטבעי, והלילה הוא מיוחד אל הדבר שהוא אחר הטבע... וכן אמרו ז"ל [עירובין סה.] לא איברי סיהרא אלא לגירסא. וכל זה מפני כי התורה אינה טבעית, רק היא תורה אלקית". וראה ח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד.], ותפארת ישראל פס"ח הערה 47. והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ג כתב: "אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה. לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה, יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתיה ושיחה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה". ובשו"ע אור"ח סימן רלח סעיף א כתב: "צריך ליזהר בלימוד הלילה יותר מבשל יום, והמבטלו עונשו מרובה". ובמשנה ברורה שם סק"א כתב: "כדאמרינן לא איברי לילא אלא לגירסא, וכיון דלכך נברא הלילה, על כן צריך ליזהר בה יותר".

(561) שהוא גורס או ישן בלילה.

(562) פירוש - לילה הוא הזמן שאדם מפקיד רוחו ונשמתו ביד ה', וכמו שמבאר. ואף שבפסוק שמביא ["בידך אפקיד רוחי"] מוזכרת רק רוח, ולא נשמה, אך שגור בפי הכל שהנשמה ג"כ מופקדת בידי ה', וכמו שאומרים בתפילת עמידה "ועל נשמותינו הפקודות לך", וביאר על כך האבודרהם [שם] "שנאמר 'בידך אפקיד רוחי', שנפשות האדם הם בידו פקדון בכל לילה עד שיקיץ".

(563) ופסוק זה מוסב על הלילה, וכמו שדרשו חכמים [תנא דבי אליהו רבה פ"ב] "בכל יום אדם נפדה, בערב רוחו של אדם ניטלת הימנו וניתנת לבעל הפקדון, ולבקר מחזירים אותה אליו, שנאמר 'בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי ה' אל אמת'". וכן ביאר בכמה מקומות, וכגון בנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "בלילה היא [הנפש] מבקשת המנוחה והמרגוע, ועל ידי השינה חוזרת לתקונה. וכמו שדרשו [ילקו"ש ח"ב רמז תשב] על פסוק [איכה ג, כג] 'חדשים לבקרים רבה אמונתך'; בשר ודם, אדם מפקיד בידו פקדון חדש, והוא מחזיר אותו אליו בלוי ומקולקל. והאדם מפקיד רוחו ונפשו ביד הקב"ה, והוא יגע ומקולקל, שנאמר 'כי בידך אפקיד רוחי', והוא מחזיר אותה אליו כאילו היא חדשה, וזהו 'חדשים לבקרים רבה אמונתך'". ובנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.] כתב: "מצות קריאת שמע, צונו הש"י ליחד שמו ערבית... כי כך מחויב בערבית להודיע כי בלילה, בהעדר האור, כל הנבראים כאילו יש בהם העדר, הוא החושך. ואז

יש ליחד שמו, כי הוא יתברך אחד מצד הזה שכלם יש בהם העדר, כמו שמורה הלילה, והוא קיים, לכך הוא אחד... בערב אליו נאסף הכל, והכל נמסר בידו, כדכתיב 'בידך אפקיד רוחי'". ובדרשת שבת הגדול [קצו.] כתב: "כאשר הולך לישון, יפקיד רוחו באוצר הקב"ה, שהנשמות באות משם, ושם גנוזות ושם שבות, שנאמר 'בידך אפקיד רוחי'... ובלילה שהוא ישן ואינו עובד את בוראו, מפקיד אל השם יתברך הפקדון, הוא הנשמה אשר נתן השם יתברך אליו, ובזה נראה כי האדם אינו דבר לעצמו, רק הכל אל השם יתברך". ולא זכיתי להבין מדוע רק כאן מביא גם סיפא דקרא ["פדית אותי ה' קל אמת"], ואילו בשאר המקומות בספריו הסתפק בהבאת הרישא בלבד ["בידך אפקיד רוחי"]. **ואף על פי** שבכל המקורות האלו איירי בשינה, ולא בגירסא, אך הוא הדין גם כאשר גורס בלילה, שהלילה הוא הזמן המסוגל ללימוד תורה מפאת שאז בטל העולם הזה, והעולם שב אל ה', וכמבואר למעלה [הערה 560]. ולכך עצם מהותו של הלילה הוא השבת הנמצאים אל ה'. ולכך כאשר ישן או לומד בלילה כפי הסדר [שהלילה נברא לשינה ולגירסא], בזה הוא מצטרף למהות הלילה שהיא "בידך אפקיד רוחי". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "הלילה מיוחד שהנמצאים שבים אל השם יתברך, כי הלילה הוא כמו סלוק עולם הזה, והוא שב אל העלה. ולכך הלילה נחשב כמו מיתה וסלוק, כי הלילה הוא שהכל שב אל העלה יתברך".

(564) רש"י שמות יב, כב "ולילה רשות למחבלים הוא, שנאמר [תהלים קד, כ] 'בו תרמוש כל חיתו יער'". ובנתיב התורה פ"א [א, ו:] כתב: "המזיקים אינם שולטים רק בלילה". וכן כתב שם בסוף פי"ג. והרע"ב כאן כתב "הרי זה מתחייב בנפשו, לפי שלילה הוא זמן למזיקים". וראה ציון 573.

(565) ואם תאמר, מדוע הכניס לכאן שבלילה המזיקים שולטים, דדל מהכא שליטה זו, סוף סוף הנעור בלילה חורג מסדר העולם, כי הלילה נברא לשינה או לגירסא, וכאשר אינו עושה כן הוא יוצא מסדר ושמירת הקב"ה, ובכך מתחייב בנפשו. וההפקעה הזו משמירה של הקב"ה היתה יכולה להתרחש אף אם הלילה לא היה נתון לשליטת המזיקים. והמשך המשנה יוכיח, שאמר "המהלך בדרך יחיד, והמפנה לבו לבטלה", וזה איירי אף ביום, ומ"מ מתחייב בנפשו מפאת שיוצא משמירת הקב"ה בעולם. ומדוע לגבי הנעור בלילה הוצרך להוסיף שבלילה "נתנה רשות למזיקין להיות שולטין בו". ובסמוך כתב: "כיון שבלילה אין הסדר להיות נעור, ולפיכך מה שהוא נעור בלילה הוא יוצא מן הסדר ומן השמירה", ולא הזכיר כלל שבנוסף לכך נתנה רשות למזיקין לשלוט בלילה. ואולי לרווחתא דמילתא הוסיף כן. ויל"ע בזה. **ועוד יש** להעיר, כי לפי דבריו

כאן מתבאר שלימוד תורה בלילה מועיל נגד המזיקים מפאת שהלומד תורה מופקד בידו של הקב"ה, ושמירת הקב"ה עליו. אך בנתיב התורה פ"א [א, ו:] כתב הסבר אחר, וז"ל: "כאשר עוסק בתורה דבר זה נקרא 'אור', והאור הוא יום... וכמו שביום לא נמצאו המזיקים... כך כאשר עוסק בתורה יש לו אור, שאין נמצא בו המזיקים". **ומכאן יבאר** "המפנה לבו לבטלה", ורק לאחר מכן יבאר "המהלך בדרך יחידי", ומשמע מכך שזו היתה גרסתו במשנה [הנעור בלילה, המפנה לבו לבטלה, והמהלך בדרך יחידי], ולא כגירסא שבמשניות שלפנינו [הנעור בלילה, המהלך יחידי, והמפנה לבו לבטלה]. וכן בסמוך [לאחר ציון 571] הביא שיש גורסין "הנעור בלילה ומפנה לבו לבטלה" [ולא "הַמפנה לבו לבטלה"], והכריע שלא כגירסא זו, אלא שיש לגרוס "המפנה" [עם ה"א הידיעה]. אך לא חלק על גירסא זו מצד שהביאה "מפנה לבו" בצמוד ל"נעור בלילה". וכן משמע מדבריו בסוף המשנה [ראה הערה 639].

(566) פירוש - שמירת הקב"ה על האדם חלה כאשר אותו אדם נוהג בסדר של עולם, ולא יוצא מן הסדר, וכמבואר למעלה.

(567) פירוש - הכל פועלים ותורמים את חלקם בהפעלת העולם. וכן ביאר בתפארת ישראל תחילת פ"א [כח.], וז"ל: "הנבראים אשר ברא ה' יתברך בעולמו, כלם הם פועלים בעולם אשר נבראו בו, וכל אחד - לפי מעלתו וחשיבותו - גודל פעולתו. הנה השמים וכל צבא השמים כולם פועלים; מסבבים הרקיע, ופועלים בתחתונים כמו שבראם השם יתברך וסדר אותם. וכן התחתונים כולם פועלים; הארץ היא שפועלת ומוציאה צמחה, וכל אשר הוא יוצא מן הארץ - היא פועלת. וכן המים פועלים; מרוים ומצמיחים האדמה. והרוח גם כן מגדל הכל, כמו שהוא ידוע. וכן האש, כמו החמה, מחמם ומגדל הכל. וכן כל בעלי חיים וכל המינים שבעולם, לא לתהו בראם, רק נאמר עליהם [בראשית א, כח] 'פרו ורבו ומלאו את הארץ'. עד שאין אחד בטל, והכל פועלים בעולם אשר נבראו בו". [וזו הדגשתו שם "פועלים בעולם **אשר נבראו בו**", שפועלים ותורמים את חלקם בהפעלת העולם אשר הם משתייכים אליו. וראה שם בהערה 20].

(568) שגם הוא יושב בטל, ומדוע "המפנה לבו לבטלה" חולק מקום לעצמו, הרי לכאורה הוא כלול במי שנעור בלילה. או שמקשה מדוע "המפנה לבו לבטלה" חייב אף ביום, ואילו הנעור בלילה" חייב רק בלילה ולא ביום.

(569) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [שבת לג.] "כל הממרק את עצמו לעבירה ["מפנה לבו לכך, ממרק עצמו משאר עסקים להתעסק בעבירות" (רש"י שם)], חבורות ופצעין יוצאין בו". וכתב שם בח"א [א, כו:] בזה"ל: "הממרק עצמו לדבר עבירה. פירש רש"י מפנה לבו

לכך, ומורה דבר זה על שהוא בעצמו נפש חוטא. כי כאשר יצר הרע מגרה באדם, הרי החטא הזה חוץ מן האדם, כי יצר הרע מגרה בו. אבל מי שמפנה עצמו לדבר עבירה, הרי הוא חסר בעצמו. ולפיכך חבורות ופצעים יוצאים בו בעצמו, לפי שכל חוטא חסר הוא, שזה לשון חוטא, כמו [מ"א א, כא] 'והייתי אני ובני שלמה חטאים', רוצה לומר חסרים. ומי שהוא ממרק עצמו לדבר עבירה, הרי הוא חסר בעצמו" [הובא למעלה פ"א הערות 743, 1496]. וכן כתב בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו:], וז"ל: "כי המביא עצמו לידי הרהור יותר חמור בצד מה ממי שחוטא במעשה ולא בא ההרהור על ידי עצמו, מפני כי לא נקרא שהוא בעצמו רע, רק כי הוא נמשך אחר היצר הרע אשר הוא המסית את האדם. אבל המביא עצמו לידי הרהור הוא בעצמו רע... וזה נקרא 'רע' כאשר מביא עצמו לידי הרהור" [הובא למעלה הערה 68]. וזהו בדיוק ההבדל בין "המפנה לבו לבטלה" לבין אחד שיושב בטל בלי הפנית הלב.

(570) לכך אע"פ שעכשו בפועל הוא יושב בטל, אך הואיל וסו"ס לא הפנה לבו לבטלה, הרי הוא "**עומד** לעסוק בצרכי העולם", ואין צריך לעסוק בצרכי העולם תמיד, שהרי "פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא" [ברכות יז:].

(571) אע"פ שאינו מפנה לבו לבטלה, אלא יושב בטל ללא הפנית הלב, מ"מ הואיל ואיירי בלילה, יש בבטלה זו משום יציאה מסדר ושמירת העולם, וכמו שנתבאר למעלה. מה שאין כן ביום, שלא נאמר על היום "לא אברא אלא לשינתא ולגירסא", לכך אין בישבת בטל משום יציאה מסדר ושמירת העולם.

(572) ולא "הַמפנה לבו לבטלה", לעומת מה שביאר עד כה. ועיין בתויו"ט שהאריך בזה.

(573) פירוש - ביאור הקשר בין "הנעור" ל"מפנה לבו לבטלה" הוא שמחמת שנעור בלילה, ולילה לאו זמן מלאכה הוא, לכך נמצא שהוא מפנה לבו לבטלה.

(574) כמבואר בהערה 564. והוצרך לבאר שהסבה היא מחמת מחבלים, ולא מחמת יציאה מסדר השמירה של העולם [כפי שביאר עד כה], כי הואיל ו"הנעור בלילה" אינו חולק מקום לעצמו, אלא הוא מקושר עם הפנית הלב לבטלה, בעל כרחך שאין היציאה מן הסדר מפאת העדר שינה גרידא, אלא מפאת שיושב בטל בלילה, ואין התורה משמרתו, וממילא נתון לשליטת המזיקים והמחבלים.

(575) לשון התויו"ט: "והמפנה לבו לבטלה - ונוסחא אחרינא 'ומפנה'. והיא גירסת הר"ב שכתב כן; 'הנעור וכו' ומחשב וכו" [לשון הרע"ב: "הנעור בלילה והמהלך בדרך יחידי, ומחשב בלבו דברי הבאי"]. וכן כתב במדרש שמואל על לשון הר"ב דגרס 'ומפנה', ולא גרס 'והמפנה'".

(576) פירוש - אם עיקר החומרא בנעור בלילה הוא שמפנה לבו לבטלה, אזי לא היה לתנא להתלות את הענין כלל בנעור בלילה, אלא במה שמפנה לבו לבטלה בלילה. ואודות שיש לתלות את המסובב בסבתו האמתית, ולא בסבתו הצדדית, כן השריש הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א: "היאך תלה הכתוב... בדבר שאינו עיקר ולא הסיבה, אלא נקרה קרה" [הובא למעלה פ"א הערה 8, ופרק זה הערה 325]. ובסמוך[מציון 581 ואילך] יישב הערה זו.

(577) כי הלילה נברא לשינה או לגירסא [ראה למעלה הערות 559, 560], וכאשר אינו עושה לא את זה ולא את זה, הוא יוצא מסדר העולם, ולכך מתחייב בנפשו.

(578) אינו מתחייב בנפשו, כי אינו נכלל בדברי המשנה.

(579) מעין מה שכתב הרא"ש בב"ב פ"א סוף סימן כו לגבי הגדרת "תורתו אומנותו", וז"ל: "ונראה שת"ח שיש לו אומנות, או קצת משא ומתן להתפרנס כדי חייו ולא להתעשר, ובכל שעה שהוא פנוי מעסקו מחזר על דברי תורה, ולומד דברי תורה, הוא הנקרא 'תורתו אומנותו'" [הובא למעלה פ"ב הערה 580, וראה להלן הערה 823]. הרי ש"המלאכה שהיא צורך תורה" נחשבת לתורה. וכן מצינו ביחס של יששכר וזבולון, וכפי שכתב רש"י [דברים לג, יח] "שמח זבולון בצאתך וישששכר באהליך - זבולון וישששכר עשו שותפות, זבולון לחוף ימים ישכון, ויוצא לפרקמטיא בספינות ומשתכר, ונותן לתוך פיו של יששכר, והם יושבים ועוסקים בתורה. לפיכך הקדים זבולון ליששכר, שתורתו של יששכר על ידי זבולון היתה". וכן כתב רש"י במקום אחר [סוטה כא.], וז"ל: "שמעון אחי עזריה - תנא הוא במשנה קמייתא דזבחים [ב.], ולמד תורה על ידי אחיו, שהיה עוסק בפרקמטיא כדי שיחלוק בזכות למודו של שמעון, לכך הוא נקרא על שם עזריה אחיו". ובפחד יצחק שבועות מאמר כב אות ה כתב: "השותפות של יששכר וזבולון מיוחד הוא אך ורק לתורה. אם אחד קונה תפילין לחבירו, בודאי שדבר גדול עשה, ושכר הרבה יטול, אבל לא ייאמר עליו שהוא נעשה שותף למצות תפילין של חבירו. אבל בתורה, זה יוצא לסחורתו, וזה יוצא לתורתו, ובעל הסחורה נעשה שותף לבעל התורה". ושם מבאר ענין זה.

(580) פירוש - כל מלאכה [שהיא "דרך ארץ"] היא מצוה, ולכך מן הנמנע שעשיית מלאכה תהיה בגדר של "מתחייב בנפשו", שהרי מצוה קא עבד. ולהלן משנה יז [ד"ה ופירוש אם] כתב: "דרך ארץ היינו המלאכה שהאדם עושה כדי שימצא פרנסתו, וכל דבר שהוא צורך העולם, הן משא ומתן, וכל סדר הנהגת העולם שיש לאדם לנהוג בעולם, הכל נכלל בכלל דרך ארץ". ובסוף נתיב דרך ארץ [ב, רנ:] כתב: "כי דרך ארץ הוא הנהגת

העוה"ז. ומי שאין נוהג בדרך ארץ, ואינו בעל עולם, אינו נחשב מן המציאות כלל. על כן אל יקל האדם בדברים שהם דרך ארץ, כי קדמה דרך ארץ לתורה, כמו שאמרו במדרש [ויק"ר ט, ג] 'לשמור את דרך עץ החיים' [בראשית ג, כד], 'דרך' זה דרך ארץ, 'עץ החיים' זו התורה... ואי אפשר המציאות אל התורה אם אין דרך ארץ, וכמו שאמרו [להלן משנה יז] 'אם אין דרך ארץ אין תורה'. ומזה נלמד כי דרך ארץ הוא יסוד לתורה, שהוא דרך עץ החיים" [הובא למעלה פ"ב הערה 241, וראה להלן הערה 1915].

(581) כפי ששאל למעלה [ראה הערה 576].

(582) פירוש - היה ניתן אז לבאר שנוהג בבטלה כדי שישן, שמסיר מלבו כל דאגה כדי שיוכל לישון. וכן נאמר [קהלת ה, יא] "והשבע לעשיר איננו מניח לו לישון", וביאר הראב"ע שם "ידוע כי העשיר יפחד ביום ובלילה על עשרו מן המלך וחומסים וגנבים, וענין 'שבע' רוב ממון, שיחשב בלילה מחשבות איך תשבע נפשו מעושר".

(583) כי אם ישן אינו נותן עצמו לרשות המחבלים, וממילא אין בכך "מתחייב בנפשו".

(584) התויו"ט העתיק דברים אלו בשם הדרך חיים, והוסיף שזהו הסבר דחוק, וכלשונו: "ולגרסת 'ומפנה' **צריך לדחוק** דהא דלא קאמר רק 'והמפנה לבו לבטלה בלילה', משום דאי הכי הוה משמע שמפנה לבו לבטלה כדי שיישן".

(585) מעין מה שכתב למעלה פ"א מ"ב [קסט:]: "ראוי שיהיה טוב אל זולתו מבני אדם אשר הם נמצאים עמו, כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו", ושם הערה 354.

(586) בתפארת ישראל פס"ב [תתקסט.] הביא מאמרם [עירובין נד.] "המהלך בדרך ואין עמו לויה, יעסוק בתורה" [וכן הביאו בקיצור להלן פ"ו מ"ט (ד"ה פירוש דבר)], וכתב לבאר: "ביארו בזה אם הולך בדרך ואין לו לויה, יעסוק בתורה. שהתורה במה שהיא סדר המציאות, וכאשר יעסוק בתורה יש לו חבור ודבוק אל סדר המציאות, והוא השומר אותו מכל רע, שלא יבא עליו דבר חוץ מן הסדר [הובא למעלה הערה 556]. וזה שאמר 'המהלך בדרך ואין לו לויה יעסוק בתורה', שיתחבר אל סדר המציאות, ויהיה נשמר מן הרע, שהוא חוץ לסדר המציאות. כי ההולך בדרך צריך לויה מפני כי הוא פורש מן הישוב שהוא עצם המציאות, כי 'לא לתוהו בראה רק לשבת יצרה' [ישעיה מה, יח], וההולך בדרך הרי פורש מן הישוב אל אשר הוא בלתי מיושב. ומפני כי אין המציאות שם כלל, יש לו לחוש שיבא אל העדר מציאות. ולכך אמרו [ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד] כל הדרכים בחזקת סכנה, מפני שאין שם ישוב, וצריך לויה שיתחברו אליו אנשים, עד שלא יהיה יחידי. ולפיכך אמר שאם אין לו לויה יעסוק בתורה, שאז בודאי לא יהיה

בסכנה". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [א, ד:], וז"ל: "רוצה לומר שהדרכים הם בחזקת סכנה... וטעם הדבר שהדרכים הם בחזקת סכנה, כי הדרכים אין שם ישוב האדם, ודבר כמו זה הוא נבדל מן עיקר העולם, כי עיקר העולם הוא הישוב, ודבר זה יוצא מן הישוב. ולפיכך שולטים שם הפגעים אשר הם מתנגדים אל העולם, ולכך יש לחוש שישלטו בו פגעים אשר אינם מסדר העולם. ולפיכך אמר ההולך בדרך ואין לו לויה, ובודאי כאשר יש לו לויה הרי הם מתחברים אליו בני אדם, וכיון שיש אצלו אדם נחשב זה כאילו היה בישוב העולם, ואין נקרא זה שפורש מן הישוב. אבל זה שאין לו לויה וחבור אל הישוב, מה יעשה ויהיה לו חבור, יעסוק בתורה... ואם נחשב לאדם לויה כאשר יש לו התחברות אל בני אדם כי אז אינו נחשב שהוא לעצמו, ולכך כאשר יש בני אדם עמו יש לו לויה, שאז הוא מתחבר אל הבריות שהם בעולם, ואם הדבר הזה הוא לויה שלו, כל שכן כאשר יתחבר אל התורה שהיא סדר כל העולם, ובה נמצא הכל, שיש לו לויה גמורה שמתחבר אל העולם, ואינו נבדל ממנו שיהיו שולטין בו הפגעים, ודבר זה מבואר". וראה להלן הערות 618, 632, 884, 1039.

(587) לשון רש"י [סוטה מו:, שגם שם הובא המאמר]: "לא נתיישב - והיינו 'לא ישב אדם שם', לא גזר אדם הראשון יישוב שם".

(588) "טבעי להם" ראוי ומתאים להם. וזהו יסוד נפוץ מאד בספריו, וכגון בגו"א שמות פי"ב אות סז [ד"ה ודע] כתב: "ודע, כי הארץ אשר יושב בה האדם הוא מתייחס אחריה, מפני כי כל דבר מתייחס אל המקום אשר הוא מקומו. ולא מתיחס הדבר אל דבר בענין המקרה, רק כאשר הוא מקומו לפי ענינו וטבעו, ואז אף כאשר הוא חוץ ממקומו ויש לו מקום אחר, הוא מתייחס אל המקום אשר הוא מקומו הטבעי, בעבור שזהו המקום לפי טבעו ועצמותו, ומתייחס אליו בטבע. כי אם תקח חלק ארץ ותשים אותו באויר, לא תאמר כי מקום חלק הארץ הזה הוא האויר, שאין זה מקומו כלל, אבל נקרא מקומו תכלית המטה, שהוא מקום הארץ". ובגו"א בראשית פכ"ה סוף אות יט כתב: "המקום מקבל את האדם, יקרא האדם על שמו". ובנצח ישראל פט"ז [שעז:] כתב: "כי כל אדם יש לו מקום מיוחד", ושם הערה 64. ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו... כי ראוי להם [לישראל] ארץ הקדושה, כמו שהם קדושים". ובגבורות ה' פ"ח [מו.] כתב: "כמו שהארץ קדושה... כך ישראל קדושים, ולפיכך הארץ מתייחס לישראל בענין זה. כי הארץ קדושה במעלתה הנבדלת מן הפחיתות ומן התיעוב, וכן ישראל... וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם. וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו. ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם הארץ שהוא

אחד בלבד, לפי שהוא באמצע העולם" [הובא למעלה פ"א הערה 678]. ובנצח ישראל פנ"ו [תתסה.] כתב: "כאשר תתבונן בכל הדברים אשר יש להם מקום, הנה מקום שלהם מתיחס וראוי להם. כי כל דבר לפי מה שהוא, יש לו מקום מיוחד. ואין דבר בעולם שלא יהיה לו מקום מתיחס לו... עד שאם הדבר יצא ממקומו המיוחד לו, הוא נחשב אליו אבוד. וראוי לאומה הזאת, שהיא עיקר בעולם, שיהיה מקום ישיבתם בארץ שהוא עיקר העולם. כי ארץ ישראל שהיא ארץ קדושה, ראוי לעם קדוש. והנה יש לישראל שהם עם קדוש, מקום מתיחס להם כראוי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג.] כתב: "ודע, כי לכל דבר ודבר יש מקום ומדריגה מיוחד בפני עצמו בעולם, שאין מקום זה כמו זה [ראה להלן פ"ד הערה 248]. נתן אל ישראל מקום בעולם הראוי לישראל, ולאומות יש מקום בעולם הראוי להם. כי יש דבר שמקומו הראוי לו בפנימיות הטרקלין, דהיינו שיש לו מדריגה הפנימית בעולם. ויש שמקומו בחדר החיצון מן הטרקלין, שמדריגתו מדריגה חצונית. הכל לפי מה שהוא - יש לו מקום". וראה למעלה הערות 534, 535, ולהלן הערה 600.

(589) עד כאן ההו"א, ומכאן ואילך דחייתה.

(590) לכאורה בגבורות ה' פנ"ג [רלא.] כתב לא כן, שזה לשונו: "קרא השם יתברך 'מקום' כי המקום בו עומד הדבר אשר הוא מקום לו, והמקום עודף עליו. והוא יתברך מקומו של עולם מפני שהוא כולל הכל, ואין נמצא יוצא ממנו, ועודף עליהם מבלי תכלית, לכך ראוי לקרותו מקום" [הובא למעלה פ"א הערה 641, וכאן הערה 547]. הרי המגדיר של מקום הוא היותו "עודף" על העומד בו, ואילו כאן כתב שהמקום "אינו עודף עליו". וצ"ע.

(591) פירוש - ענינו של מקום שהוא מקבל את האדם [כמבואר בהערה 588], ולכך לא יתכן שיהיה מקום לבטלה שאינו משמש את האדם, שאם כן זה יסתור את ענינו של מקום. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [שבת עז:] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא דבר אחד לבטלה". ובח"א שם [א, מא:] כתב: "מפני כי הכל נברא בשביל האדם, ולפיכך אי אפשר שלא ישמשו כל הנבראים לצורך האדם, ולא לצורך עצמן".

(592) כמו שנאמר כמה פעמים במקרא [ישעיה ה, ט, ירמיה מו, יט, שם מח, ט, שם נא, כט, צפניה ב, ה, ועוד].

(593) יש להעיר, כי בנצח ישראל פנ"ו [תתסה.] כתב: "והנה נבאר בראיות ברורות כי מורה פיזור ישראל בכל העולם על מעלה אלקית שלהם. וזה כי כאשר היו ישראל בארצם, היה מקומם כאשר ראוי... אבל כאשר גלו מן הארץ, אם היו גולים למקום אחד פרטי, אין זה מתייחס אל ישראל, כי ישראל הם עיקר העולם. וכבר אמרנו כי ראוי שיהיה

המקום מתיחס לבעל המקום. ולכך נתפזרו ישראל בכל העולם, שכך ראוי לאומה שהיא כל העולם, שיהיה מקומם בכל העולם". ואילו כאן שלל את האפשרות שכל העולם יהיה מקומם של בני אדם. ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 607 במה שהוקשה שם.

(594) ואי אפשר לומר שמקומם הוא מקום האדם, כי בגבורות ה' פכ"ב [צו.] כתב: "אי אפשר שיעמדו יחד הדברים הטבעיים והדברים אשר אינם טבעיים, שאין מקום אחד מיוחד לשני דברים מחולקים". ובפסחים קיח. אמרו "בשעה שאמר הקב"ה לאדם [בראשית ג, יח] 'וקוץ ודרדר תצמיח לך', זלגו עיניו דמעות, אמר לפניו רבש"ע, אני וחמורי נאכל באבוס אחד".

(595) הרי שמתייחסות אל הארץ, ומחוייב מכך שיהיה להם מקום בארץ. וכן כתב לאידך גיסא בנצח ישראל פנ"ד [תתמז]: "כי הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא [דביאל ז, יג] 'ענן שמים'", ושם הערה 32. ובאר הגולה באר החמישי [לו.] כתב: "כל עוף... מיוחס אל הרוחני... ונקרא [בראשית א, ל] 'עוף השמים'".

(596) לכאורה כוונתו שרואים שיש מיני בהמות וחיות וצמחים ואילנות שנמצאים במקום אחד, ואינם נמצאים במקום אחר, הרי מוכח שלנבראים הטבעיים יש מקומות המיוחדים להם, שהרי אינם נמצאים בכל מקום. וכמו שאמרו [תנחומא קדושים, אות י]: "שאין אדם יודע מקום כל נטיעה ונטיעה היכן הוא נוטע, אבל שלמה שהיה חכם נטע כל מיני אילנות... אפילו פלפלין נטע שלמה בארץ. וכיצד היה נוטען, אלא שלמה חכם היה, והיה יודע עיקר משתיתו של עולם... והיה שלמה יודע איזה הוא הגיד שהוא הולך לכוש, ונטע עליו פלפלין, ומיד היו עושין פירות". הרי שפלפלין גדלים רק בכוש, וכיו"ב. ונאמר "גם צפור מצאה בית ודרור קן לה" [תהלים פד, ד].

(597) פירוש - אע"פ שנקראו "חית הארץ", ויש לחיות מקום בארץ, אך לא מצאנו שיש לכל בעלי החיים מקום מיוחד בארץ, אלא שהם נמצאים בכל מקום.

(598) פירוש - הואיל ואין לבעלי חיים חשיבות בפני עצמם [אלא טפלים לאדם], לכך אין להם מקום בפני עצמם. ובקידושין פב. אמרו "חיה ועוף... לא נבראו אלא לשמשני". ורש"י [בראשית ו, ז] כתב "מאדם ועד בהמה - הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה, מה צורך באלו". ולמעלה פ"א מ"ב [קסז.] כתב: "יש לך לדעת כי הנבראים כולם תלוים באדם, שהם נבראים בשביל האדם, ואם אין האדם כמו שראוי להיות, היה הכל בטל. וכמו שכתוב בדור המבול [בראשית ו, ז] 'ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם ועד בהמה עד עוף השמים וגו'". ובמדרש [ב"ר כח, ו] משל למלך שהיה משיא את בנו, ועשה לו חופה וסיידה וכיירה. כעס המלך על בנו, התחיל המלך

לשבר בקנקנים. אמר המלך, כלום עשיתי אלא בשביל בני, בני אבד וזו קיימת, ולפיכך 'מאדם ועד בהמה ועד עוף השמים', עד כאן. הרי כי הנבראים כולם הם בשביל האדם, וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם". ולהלן פ"ה מ"א [ד"ה שמאבדין את] כתב: "כל מעשה בראשית תלוים באדם, שכל הנבראים משמשים לאדם".

(599) כי מי שלא נברא בעבור לשמש זולתו, אלא נברא בעבור עצמו, הוא נחשב בעל מציאות בעצם. וכן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [ע:], וז"ל: "ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א]... ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו', כמו שאמרו רז"ל [מגילה י:] 'מעשה ידי טובעים בים, ואתם רוצים לומר שירה', הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל, לכך אין עליהם שם 'מעשה ידיו'... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". ובתפארת ישראל פי"ז [רסב:] כתב: "כי ישראל נקראו 'בנים' למקום... כי הבן אינו נברא לשמש את האחר". וכן כתב להלן סוף משנה יד. ובגבורות ה' פ"ס [רעא:] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפלים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל". ושם פס"ד [רצד.] כתב: "ישראל הם נמצאים ממנו בעצם ובראשונה, ושאר הברואים אין מציאותם בעצם ובראשונה, רק שהם טפלים לישראל, ולא ברא כל העולם אלא לשמש את ישראל". הרי שיחס ישראל אל האומות הוא יחס האדם אל שאר הנבראים. וכן כתב להדיא בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], וז"ל: "ישראל הם מן השם יתברך נבראים, כי אף על גב שכל הנבראים הם מן השם יתברך, מכל מקום אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל. כי שאר האומות הם טפלים בבריאה. וכמו שברא השם יתברך שאר הנבראים בשביל האדם, ולא נבראו לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל, ואם כן ישראל הם הבריאה שבאה מן השם יתברך". וראה להלן הערה 1647. **אמנם לפי** צריך להיות שאין לאומות מקום מיוחד, שהרי הם "טפלים אל האדם ["אתם קרויים 'אדם'" (יבמות סא.)], והם משמשים לו" [לשונו כאן]. אך להדיא מצאנו בתורה שניתנה ירושה לעשו את הר שעיר [דברים ב, ה], וכן למואב ניתנה ער לירושה [שם פסוק ט], וכן הוא עם בני עמון [שם פסוק יט]. אמנם ממקום שבאת תתיישב הערה זו, שהרי כך פירש שם רש"י [דברים ב, ה]: "ירשה לעשו - מאברהם. עשר עממין נתתי לו [בראשית טו, יט-כא]; שבעה לכם, וקיני וקניזי וקדמוני, הן עמון ומואב ושעיר, אחת מהם לעשו,

והשתים לבני לוט. בשכר שהלך אתו למצרים ושתק על מה שהיו אומרים על אשתו אחותו היא, עשאו כבנו". הרי מקומם בא להם לא מפאת עצמם, אלא מפאת יחוסם לאברהם. אך זה לא יספיק, כי בגבורות ה' פ"ח [מו:] כתב: "לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם. וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג.] כתב: "ודע, כי לכל דבר ודבר יש מקום ומדריגה מיוחד בפני עצמו בעולם, שאין מקום זה כמו זה. נתן אל ישראל מקום בעולם הראוי לישראל, ולאומות יש מקום בעולם הראוי להם. כי יש דבר שמקומו הראוי לו בפנימיות הטרקלין, דהיינו שיש לו מדריגה הפנימית בעולם. ויש שמקומו בחדר החיצון מן הטרקלין, שמדריגתו מדריגה חצונית. הכל לפי מה שהוא - יש לו מקום" [הובא למעלה הערה 588]. אם כן מוכח שאף לשאר אומות יש מקומות מיוחדים, אע"פ שלא נבראו אלא להיות טפלים ומשמשים לישראל. ויל"ע בזה.

(600) לשונו בתפארת ישראל פ"ז [קכג:]: "כל דבר בעולם יש לו מקום, כמו שאמרו [להלן פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'. כאילו היה המקום שייך לאדם, עד שהמקום נכנס בגדר של כל דבר. ולכך צריך לכתוב בגט שם המקום [גיטין לד:]... כי המקום שייך לאדם ונכנס בגדרו", וראה שם הערה 69, ולמעלה הערה 535. ובנתיב התשובה ס"פ ה כתב: "כי המקום הוא גם כן צורך האדם, ויקרא האדם על שם מקומו, כאילו היה המקום גם כן מכלל חלקי האדם. והרי צריך לכתוב שם המקום בגט, כי אי אפשר שלא יהיה לאדם מקום, ונקרא האדם על שם מקומו. ומפני שנקרא האדם על שם מקומו, ולפיכך הוא שייך גם כן לאדם". וראיה זו מכתיבת שם המקום בגט הביא גם בח"א לר"ה טז: [א, קח.], ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.].

(601) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסג:]: "פירוש, הגזירה הזאת אינה גזירה בדבור, כי למה יגזור על זה, ולא יגזור על זה". וכן כתב בח"א לסוטה מו. [ב, פה.]: "ואין הגזירה בפה, עד שיקשה לך למה גזר אדם על זאת, ולא גזר על זאת". וכן הקשה למעלה [לאחר ציון 587] "ויש לשאול, למה גזר על זו, ולא גזר על זו". ויבאר שאין זו גזירה בדבור, אלא לפי ענין האדם.

(602) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסג.]: "כי אדם הראשון ממנו יצאו כלל בני אדם, והוא נחשב כמו כלל בני אדם, שהרי שמו היה 'אדם', ועליו נאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובח"א לב"מ פה: [ג, מב:] כתב: "במה שהיה נקרא 'אדם' סתם, היה אדם הראשון כולל כל בני אדם". ובגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה ואפשר] כתב: "כי אדם הוליד כלל בני אדם... וכל העולם נקראים 'בני

אדם"'. וראה למעלה הערה 275. ולא מצאתי מקורו שלכך אדה"ר נקרא "אדם" סתם משום שהוא כולל כל בני אדם. אמנם בגו"א בראשית פ"י אות ד כתב: "כל שם אשר יש לו פירוש כזה, שהוא לשון להב ["להבים" (בראשית י, יג), ופירש רש"י שם "שפניהם דומים ללהב"] וכיוצא בזה, על כרחך נקראים על עניין מה, דאין אדם קורא אותו בשם להב אלא אם כן יש לו שייכות, דאם לא כן למה יקרא אותו בשם להב, אחר אחר שאין לו שייכות לו". וכן חזר וכתב שם פל"ו אות יב. והואיל ושם "אדם" הוא שם אשר יש לו פירוש, בעל כרחך שאצל אדה"ר מתגלה ענינו של "אדם" ביותר, ועל כך פירש "שהוא כולל כל מין האדם".

(603) פירוש - המקום של ההתחלה הוא המקום של הכל, כי ההתחלה כוללת את הכל, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ל [קיח:]: "האבות כוללים התולדות שיצאו מהם גם כן". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל. רק כי אינו בענין קרוב, רק בענין רחוק, כי הכל הוא בכח התחלה, ואינו בפועל הנגלה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1473]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלח:] כתב: "כי אדם הראשון היה התחלה, ובכח התחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה לכל... ובכחו הכל. וידוע כי אדם הראשון יצאו ממנו כל המין מבני אדם". וכן הוא בח"א לב"מ פה: [ג, מב:]. ולמעלה פ"א מי"ח [תסד:] כתב: "כי ההתחלה הוא התחלה אל הכל", וראה שם הערה 1817 שלוקטו שם מקבילות נוספות ליסוד זה. **דוגמה לדבר**; הפסוק הראשון שבתורה ["בראשית ברא וגו'"] כולל בתוכו את כל התורה, וכמו שביאר הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא, ר"פ ה]. ולא עוד, אלא שכל התורה נכללת בשש אותיותיה של תיבת "בראשית" והדגש של הבי"ת [הגהתו של ר' שמואל לוריא שם, והוא על פי דברי הגר"א לתיקוני זוהר סוף תיקון יח (הובא למעלה פ"א הערה 1817)]. וראה להלן הערה 925.

(604) שהוא התחלת האילן, כי כל שורש הוא ההתחלה. וכן כתב בנצח ישראל פנ"ט [תתקטו:]: "כי אברהם הוא התחלה... משל זה, האילן יש לו התחלה, הוא השורש, אשר ממנו מתפשט כלל האילן. וכך אברהם הוא התחלה אל העולם" [הובא למעלה פ"ב הערה 1020]. וראה להלן הערה 814.

(605) פירוש - מקומו של האילן בארץ הוא התחלת האילן [השורש], וזה מורה שהתחלתו של הדבר היא גם מקומו של הדבר. וכך אדם הראשון, שהוא התחלת כל מין האדם, הוא גם מקומם של כל מין האדם. וכן מבואר בנתיב העבודה פ"ד [א, פז.], וז"ל:

"בדבר זה היה מיוחד אברהם, כי הוא היה התחלה אל כל העולם, שכן אמרו [ב"ר יב, ט] בשביל אברהם נברא העולם, והיה כמו העיקר שהוא התחלה וראשון. והעיקר צריך אל מקום שעומד בו, ולפיכך אברהם שהיה התחלה לעולם, יש לו מקום מיוחד אצל השם יתברך, שהוא מקומו של עולם, והדבר הזה ברור... שהיה אברהם ראש והתחלת העולם, לכך יש לו מקום אצל מי אשר הוא התחלה אליו" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 43]. ובגו"א בראשית פ"ד אות יז ביאר את דברי רש"י שם [בראשית ד, טז] "ומצינו רוח מזרחית קולטת בכל מקום את הרוצחים", וז"ל: "הטעם כי מזרח נקרא 'קדמה' [שמות כז, יג] מלשון התחלה, כי הוא התחלת העולם, והרוצח שנגזר עליו שיהיה נע ונד, אין דבר קולטתו רק דבר שהוא התחלה, כי התחלה הוא שקולט הכל. ודבר זה ידוע שההתחלה מקבל וקולט הכל, שהכל נבנה על ההתחלה, ולפיכך רוח מזרחית קולטת ומקבל כל הנדים" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 320]. הרי שההתחלה היא מקום שקולטת את ההמשך המשלשל מאותה התחלה.

(606) פירוש - המקום הוא נקבע על פי העומד בו, ולא שהעומד בו נקבע על פי המקום [ראה למעלה פ"א הערה 678]. וזה תואם לשיטתו שהנושא נקבע על פי הנשוא, ולא להיפך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ואולי], וז"ל: "כי זה המחלוקת אשר יש לי עם אותם האנשים, כי הם יביטו אל הטבע בלבד, מעיינים במורכב, וכל מה אשר יגזורו על המורכב יגזרו על נשואו, והוא הצורה והנפש, שהצורה נתלה בנושא. וכאשר נגזר על המורכב מיתה והפסד, יגזרו על הצורה גם כן. ואני אומר ההפך, כי כל אשר נגזר על נשואו, והוא הנפש לפי עניינו, נגזר על החומר שהוא טפל אצלו, ולפי ענין הצורה בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע. שאם הצורה ראויה מצד עצמה להמשך המציאות, יתחבר לה דומה, הוא החומר שראוי לזה גם כן. כלל הדבר, כפי אשר ראוי לצורה יש לה חבור חומר" ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "דע כי הגודל הוא לפי מדריגות הדבר. ולפיכך תמצא כי הראשונים אשר היה להם מדריגה אלקית ביותר, היו מתוארים בגדלות ביותר. ובמסכת שבת [צב.] משה רבינו כמה הוי, עשר אמות ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה, מתחבר אליו הגוף לפי ערך" [הובא למעלה פ"ב הערות 502, 990, 1104].

(607) ומדריגת אדה"ר אינה מחייבת שכל הארץ יהיה מקומו. וק"ק, כי נאמר על בריאת אדה"ר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'", ופירש רש"י שם "צבר עפרו מכל האדמה מארבע רוחות, שכל מקום שימות שם תהא קולטתו לקבורה",

ומשמע מכך שמקומו של אדם הראשון הוא בכל העולם, בלי יוצא מן הכלל, ולא כדבריו כאן. וראה למעלה הערה 593 במה שהוקשה שם.

(608) שהמקום נקבע בהתאמה למדריגת האדם, ואין מדריגת האדם מחייבת שכל הארץ תהיה מקומו, וכלשונו למעלה [מציון 605 ואילך]: "וזהו שאמר 'כל ארץ שגזר עליה אדם הראשון', לומר כי המקום מתחייב מן הדבר אשר הוא אליו מקום, ולא נתחייב מן האדם שיהיה כל הארץ אליו למקום".

(609) מעין מה שכתב בתפארת ישראל פ"ו [צט:], וז"ל: "כי איך יעלה על הדעת שיתנו סבה מספקת לכל בעל חי; מספר גידיו ואבריו, לכל אחד סבה ותארו המיוחד... ואל תשגיח ברופאים ובחכמי הטבע, שאם נתנו סבה, הוא לאחד מני אלף. ואף אשר נתנו, אין כן האמת הברור, כמו שידוע למי שיעיין בדבריהם... שלא נדע גופו ותוארו... על השלמות, ואם לא היה נברא על זה התאר לא היה לו חיותו ושלמותו הגופני שיהיה מקוים... אם לא שהיו נותנים לנו סבות בכל הדברים הטבעיים באדם ובצמחים, ודבר זה אינו נמצא".

(610) אודות החכמה האלקית שיש באברי האדם, כן כתב בתפארת ישראל פ"ד [עז.], וז"ל: "האברים של אדם הם שלימות צורת האדם. כי אל תחשוב כמו שחשבו קצת בני אדם, והם הרופאים, כי האברים של אדם הם טבעיים, כמו שאר בעלי חיים. כי אין הדבר כך כלל, כי רופאי אליל המה, לא ידעו באמת תאר האדם ואיבריו, שכולו אלהי. ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם, ועל ידי אבריו, שהם רמ"ח, נברא בצלם האלהים" [הובא למעלה הערה 212]. ובדרוש לשבת תשובה [עז.] כתב: "וכן כל האברים שבאדם, אם שהם נמצאים גם כן בבעלי חיים, מורים הם על הפעולות אשר אצל השם יתעלה, עד שהאדם נברא בצורתו הגשמית לגמרי בצלם אלקים. והנה פעולות השם יתעלה באים מאתו טוב אל המקבל, ובאים מאתו פעולות להפך, והם ימין ושמאל. ולכך יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם ימין ושמאל. וזה מורה כי עין ה' לפעמים להטיב, ולפעמים להרע. וכן האזנים, שהוא שומע תפלה מבני אדם, והוא לטוב. ושומע קנטור שלהם לרעה. רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד - שנים, ודבר זה לא יתכן". ובח"א לנדרים לב: [ב, יב.] כתב: "ואלו עשרה איברים הם... נגד עשר ספירות בלימה" [הובא למעלה פ"ב הערה 677]. ולמעלה פ"ב מ"ז [תריא.] ביאר כיצד חמשה אברי אדם קרובים לנשמה, וחמשה אחרים קרובים אל הגוף. ולהלן פ"ד מי"ד [ד"ה והנה כתר] כתב: "לגוף האדם יש מדריגה

עליונה, כאשר תדע ותבין מן רמ"ח אברים של אדם". ובבאר הגולה באר השלישי [רנז:] כתב: "אמנם מה שלא היה כסוי לאוזן בעצמו, כמו שהוא לעינים ולפה. אם יאמרו לך הרופאים או בעלי הטבע דברים טבעים לזה, אל תאבה להם ואל תשמע להם, כי רופאי אליל המה, לא ידעו בחכמת היצירה והבריאה כלום. אבל דבר זה הוא מפני שהאוזן הוא משמש הקבלה בלבד... ושלימות הקבלה בעצמו שיהיה פתוח לקבל, ולא שיהיה לו סתימה בעצמו של אוזן שנברא לקבלה... ולפיכך האוזן שהוא כלי הקיבול, ראוי שאין בו סתימה בעצמו. והדברים האלו הם דברי חכמה מאוד". וראה להלן הערה 1429, ופ"ד הערה 1237.

(611) בביאור השייכות בין אברי האדם למקומות בעולם, ראה בח"א לסנהדרין לח. [ג, קנ.], שכתב: "מכל העולם הוצבר עפרו. פירוש כי האדם הוא כל העולם, ומתיחס האדם אל כל העולם בכללו, ולפיכך מכל העולם הוצבר עפרו. וידוע כי האדם יש בו אברים חשובים ואברים פחותים, ולכך נברא מכל העולם, כי בעולם גם כן יש מקומות חשובים ופחותים ובינונים, הכל לפי מקומות העולם... כלל הדבר, כי האדם הוא הכל, ומחמת זה נברא מכל הארץ, וכל אבר נברא לפי מעלתו מן מקום מתדמה מתיחס אל האבר ההוא, וזה מבואר" [ראה למעלה הערה 280]. הרי שביאר שהאדם נברא מכל העולם, ולכך אבריו מקבילים למקומות העולם, כי משם באו. ובסגנון קצת אחר כתב בח"א לסוטה מו. [ב, פה.], וז"ל: "האדם נקרא על שם אדמה [ב"ר יז, ד], שנברא מן האדמה, ואליו נתנה האדמה, והיא מתיחסת אל האדם לגמרי. ותמצא אברים חשובים ויש פחותים לפי מה שהם, ולפי ערך האברים כך הם חלקי האדמה". ולפי הסבר זה אין שויון אברי האדם לחלקי העולם מחמת שהאדם נברא מכל העולם, אלא מחמת שיש יחוס ושייכות בין האדם לאדמה, ולכך כל מה שנמצא בעולם תמצא לכך הקבלה באדם. ובפירושי המהר"ל מהדורת כשר לסוטה [מו.], ח"א עמודים פא-פב, ביאר את הגמרא בסוטה כפי שביאר הגמרא בסנהדרין, שההקבלה בין אברי האדם למקומות העולם היא מפאת שהאדם נברא מכל העולם.

(612) המשך לשונו בח"א לסוטה מו. [ב, פה.]: "כי יש באדם ראש, וכנגד זה יש ארץ ישראל, שהוא ראש עפרות תבל. וכן יש באדם עגבותיו, והם תחתית האדם, כנגד זה יש מקום שהוא עמוק כמו מצולה. וכן כל ארץ וארץ יש לו התיחסות אל האדם. ואלו מפני חשיבותם ראוי להם הישוב. וכן יש באדם אברים בלתי חשובים, וזה גוזר שאותו מקום אינו ישוב כלל, לפי ערך אדם הראשון, שלו נתנה הארץ, נגזר ממנו ישוב הארץ. וכן אמרו במסכת סנהדרין אדם הראשון ראשו מארץ ישראל, גופו מבבל, אבריו משאר

ארצות". וכן הוא בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנ:], וז"ל: "ראש מבבל וכו'. עתה מפרש המקומות לפי הענינים. הגוף אשר הוא כולל כל האברים, שממנו יוצא וגדל הכל, הוא מבבל, כי שם בלל ה' שפת כל הארץ, ומשם הפיצם. כך מן הגוף מתפשטים ומתחלקים האברים. לכך מדמה הגוף אל בבל, כי שם היו יושבים תחלה כל בני אדם בבקעה אחת ומשם הפיצם. ראשו מן ארץ ישראל, מעלת הראש שהוא מתרומם, וכך ארץ ישראל גבוה מכל העולם. ושאר אברים שהם פחותים נבראו משאר ארצות שאין להם חשיבות".

(613) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסג:]: "כי תמצא באדם יש אבר שהוא עיקר האדם, כמו הראש, וכנגד זה הוא בארץ גם כן מקום שהוא ראש ומעולה מן כל הארץ, והוא ארץ ישראל. וכן יש אבר שהוא אינו חשוב כ"כ, וכך הוא בארץ. שעל זה נאמר כל ארץ שגזר עליו אדם הראשון להתיישב - נתיישב, כי הישוב הוא לפי האדם. וכן אמרו בפרק אחד דיני ממונות אדם הראשון נברא ראשו מארץ ישראל... ויש דבר באדם שאינו נחשב כלל, וכנגד זה יש בארץ שהוא אינו ישוב כלל".

(614) "שראוי שיהיה לאדם" [הוספה בכת"י]. ואמרו בגמרא [סוטה מו:] "רב כהנא אלויה לרב שימי בר אשי מפום נהרא עד בי ציניתא דבבל ["מקום הוא ובו דקלים הרבה" (רש"י שם)], כי מטו התם אמר ליה, ודאי דאמריתו הני ציניתא דבבל משני אדם הראשון איתנהו. אמר ליה אדכרתן מלתא, דאמר רבי יוסי ברבי חנינא מאי דכתיב [ירמיה ב, ו] 'בארץ לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם', וכי מאחר שלא עבר היכן ישב, אלא ארץ שגזר עליה אדם הראשון לישוב, נתישבה, ארץ שלא גזר עליה אדם הראשון, לא נתישבה". וכתב על כך בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסג.] בזה"ל: "ומה ענין זה אל מה שהיה מלוה אותו. אבל כיון שהמצוה של לויה מפני כי כל היוצא מן הישוב שם שולטים המזיקים לאדם, ולכך אמר בודאי דאמריתו כי הני צנייתא דבבל מימות אדם הראשון, כלומר כי יש מקומות מסוגלים לישוב יותר מן מקומות אחרים, עד כי הני ציניתא דבבל מימות אדם הראשון הם ראויים לישוב. והיה מרמז לו כאשר הגיעו לציניתא דבבל, ששם אין צריך לויה כל כך, ומשם היה חוזר למקומו. אבל אותם מקומות שאינם מסוגלים לישוב, ואין ישוב בני אדם, שם צריך בהם לויה ושמירה יותר... והנה מפני זה צריך האדם אל לויה כאשר הולך במקום שלא גזר עליו אדם הראשון לישוב, ואין האדם שולט שם, והאדם הוא יחידי, והוא נבדל מן הישוב אשר שם כח האדם, וצריך לויה... ואין מושלים בו הדברים אשר מושלים בדרך שאינו מן הישוב כאשר יש לו לויה". וראה למעלה הערה 586.

(615) צרף לכאן, שעל הפסוק [ויקרא כו, ה] "והשיג לכם וגו' וישבתם לבטח בארצכם", דרשו בספרא [שם] "בארצכם אתם יושבים לבטח, ואי אתם יושבים לבטח חוצה לה". והעומק בכך שהספרא עומד על תיבת "בארצכם", שלא נאמר "וישבתם לבטח בארץ", כי "בארצכם" מורה על היות ארץ ישראל מקומם של ישראל, ומכך נגזר שרק בה יושבים ישראל לבטח, וכמבואר כאן. וכן אמרי אינשי "ביתי הוא מבצרי".

(616) וזה לשונו באור חדש [קנד:]: "מפני שהוא יתברך מקיים הכל [לכך נקרא "המקום"], ומפני כך נקרא ג"כ המקום בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו". וכן כתב בח"א לשבת קמה: [א, עז.], וז"ל: "נקרא הישוב 'מקום', והמ' נוספת, ושורש המלה 'קום', כי מקומו הוא קיום שלו. והוא יתברך שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל". ובנצח ישראל ס"פ ט [רמב.] כתב: "כי המקום נותן קיום ליושביו, שלכך נקרא 'מקום'... ודבר זה מבואר בכתוב במה שאמר [ויקרא כו, לח] 'ואכלה אתכם ארץ אויביכם'. ואין דבר שהוא סבה למעוט ישראל כמו הגלות". וכן הוא בנתיב העבודה פי"ז [א, קכח:], ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.]. וראה למעלה פ"א הערות 641, 1536, ובפרק זה הערות 547, 549, ולהלן הערה 940.

(617) על פי שלשה מקומות אחרים בספריו נראה שכוונתו למאמרם [גיטין פח.] "צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שהגלה גלות צדקיהו ועדיין גלות יכניה קיימת... שהקדים שתי שנים ל'ונושנתם' [דברים ד, כה]". ושלשת המקומות הם; (א) בנתיב העבודה פ"ה [א, פח.] כתב: "כי המקום הוא מקיים את הדבר שהוא מקומו... ולכך נקרא 'מקום' שהוא מקיים את הדבר שהוא עומד בו... כאשר הוא במקומו הוא מקויים, וכאשר יוצא מן המקום אשר הוא טבע אליו הוא נפסד ונאבד... וכבר העידו על זה חכמים במקומות הרבה, ואין להאריך כאן, והארכנו בזה אצל 'טובה עשה הקב"ה שהקדים גלות ישראל שתי שנים אל 'ונושנתם'". (ב) באור חדש [קנד:] כתב: "נקרא גם כן המקום... בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו, וכמו שהארכנו בזה בסוף גיטין אצל טובה עשה הקב"ה עם ישראל שהגלה שתי שנים קודם 'ונושנתם'". (ג) בח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "והוא יתברך... נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל... וכבר הארכנו בזה בספר הנצח ובספר גור אריה אצל 'ונושנתם בארץ', עיין שם". ולכך כנראה כוונתו כאן. **וזה לשונו** בגו"א דברים פ"ד אות טז: "ודבר זה עשה לטובת ישראל שהגלה אותם בתחלת הגבול שלהם, שאם המתין עד סוף הגבול חס ושלום, היה מקוים בהם 'ואבדתם מהרה' [דברים יא, יז]. כי ארץ ישראל מקום של ישראל, וכל דבר שאין לו מקום ראוי שיהיה נאבד, שכל דבר בעולם צריך למקום, וכמו שאמרו חכמים [להלן פ"ד

מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'. ואם היו חס ושלום שם כל הזמן שנתן להם השם, אז לא היה להם שום דבר בארץ, והיו כמו דבר שאין לו מקום, ודבר שאין לו מקום הוא נאבד. ועכשיו שלא היו שם כל הזמן, רק עד הגבול ולא יותר, וגלו הימנה, לא יאמר בזה שאין להם מקום ויגיע להם אבוד חס ושלום, שהרי לא היו שם כל הזמן, ויש מקום להם, ודבר זה ענין ברור". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ד [תקט.], ובח"א לגיטין שם [ב, קל.].

(618) לשונו בח"א לסוטה מה: [ב, פב:]: "כי כח האדם הוא יותר כאשר הוא תוך כלל בני אדם, שאז יש לו כח הרבים. וכאשר האדם הוא יחידי נפרד, יש לו כח פרטי, ואז פגעים פוגעים בו. ולכך כאשר מלוין אותו כאשר נפרד מן הבריות, ואין מניחין אותו לצאת עד שעור מיל... זה מורה כי אינו פרטי, רק הרבים מתחברים אליו... ואם מניחין אותו לצאת יחידי, הרי נחשב יחיד, וכאילו אין לו שם בכלל הבריות, ואז פגעים שולטים עליו... שהרי הלויה מורה שהוא תוך הכלל, וכאשר הוא תוך הכלל אף העליונים מתלוים אליו, עד שאינו ניזוק כאשר הוא תוך הכלל". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסג.] כתב: "הישוב הוא לאדם, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'והארץ נתן לבני אדם'. וכל אשר נתן לאדם אין מושלים כ"כ אשר מחריבים ומפסידים הישוב, כמו גזלנים ולסטים ורוחות רעות וכל המזיקים אינם מושלים שם... כי כל יוצא מן הישוב, שם שולטים המזיקים לאדם... והאדם הוא יחידי והוא נבדל מן הישוב אשר שם כח האדם". וראה למעלה הערה 586.

וכן למעלה פ"א מ"י [שטז.] הביא את מאמרם [פסחים פז:] שהשררה והרבנות מקצרות ימיו של אדם, וביאר שם: "כי בעל השררה הוא מיוחד לעצמו כאשר מנהיג עצמו ברבנות ובשררה, ובזה נבדל מן הכלל, עד שהוא נחשב יחידי ופרטי בעצמו, וכמו שהתבאר, כי בעל השררה מיוחד לעצמו, שמפני זה אמרו [למעלה פ"ב מ"ג] 'אל תתודע לרשות, שאין מקרבין את האדם רק בשביל הנאתן'. ודבר זה ידוע כי היחידי והפרטי אין כחו כמו מי שהוא הכלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים. ובעל השררה הוא מיוחד בעצמו שאינו תוך הכלל של שאר הבריות... והוא דבר מבואר, כי כח הכללי בודאי יותר מקוים, כמו שתראה שהכללים הם מקוימים, וכל אשר הוא יש לו כח הכללי יש לו קיום", ושם הערה 1085.

(619) לשונו בח"א לסוטה מה: [ב, פב:]: "כאשר מלוין אותו כאשר נפרד מן הבריות... שאי אפשר להם להיות תמיד עמו, וצריכים להיות בביתם, וזה מורה כי אינו פרטי, רק הרבים מתחברים אליו". הרי שכאשר כל אחד נמצא בביתו, אין בכך הפקעה מהרבים, כי זהו מנהגו של עולם, "שאי אפשר להיות תמיד עמו".

(620) "לאחד נראה השד ומזיקו" [רש"י שם].

(621) לשונו להלן משנה יד [ד"ה וזהו שאמר]: "וזהו שאמר הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמינו כדמותינו וירדו בדגת הים וגו", מה ענין זה לזה שאמר כי 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים וגו". אבל פירוש זה כי הכל הוא אחד, כי מצד שהאדם נברא בצלם אלהים, שהוא מורה על שיש לו בעולמו המציאות, שאין עליו כמוהו לבד השם יתברך. ואם לא היו אחרים תחת רשותו, מה כחו יותר מכל שאר הנבראים אשר בארץ. אבל אמר שיהיה רודה בהכל, והכל יהיה תחת רשותו".

(622) אמרו חכמים [שבת קנא:] "כל זמן שאדם חי, אימתו מוטלת על הבריות, כיון שמת בטלה אימתו". ובח"א שם [א, פ:] כתב: "פירוש מפני כבוד הצלם אשר הוא נבדל, ולפיכך מוראו של אדם שנברא בצלם אלקים, על כל חיות השדה. והצלם הזה דוקא כאשר הוא חי, ולא כאשר הוא מת... שהצלם הזה הוא ענין אלקי באדם... שאין על האדם צלם אלקים אשר בו נברא האדם רק כאשר הוא אדם באמת, ואינו עושה מעשה בהמה. וכאשר הוא עשה מעשה בהמה, אין נחשב הצלם האלקי הזה אצלו, והוא בטל אצל החומר... ואין הפירוש שמשתנה צורת האדם אל הבהמה להיות בצורה אחרת, רק כי נטל מן הצלם שלו כחו ומוראו, עד שנחשב כמו בהמה, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"א הערה 1473, ולהלן הערה 1382]. ובנצח ישראל פנ"ה [תתנד:] כתב: "כאשר אדם בשלימותו כתיב [בראשית ט, ב] 'ומוראכם וחתכם על כל חית הארץ'. וכאשר אין אדם צדיק, ואינו מקבל כח מן השם יתברך, אז הארי גובר", ושם הערה 32. וכן כתב בח"א לגיטין סח: [ב, קכח.]. וראה להלן פ"ד הערה 1936.

(623) שבת קנא: "נקטינן אריה אבי תרי לא נפיל". וכתב שם בח"א [א, פ:] בזה"ל: "דוקא על שנים, אבל על יחיד נפל, כי אשר הוא פרטי לגמרי כאשר האדם יחידי, לא נמצא הצלם האלקי אצל האדם הפרטי, שהוא חמרי. אבל כאשר הם שנים נמצא הצלם האלקי... כי האחד הוא כנגד מדריגה החמרית, והשנים הוא כנגד הצורה... ולכך כאשר יש כאן שנים, שהמספר הזה כנגד הצורה, כי החומר הוא מדריגה ראשונה, והצורה מדריגה שניה [ראה למעלה הערה 318, ולהלן הערות 766, 774]. וכאשר יש שנים, אז יש כאן צלם אלקי לאדם, לא נפל אריה עליהו. כי האדם הפרטי גובר עליו האריה מצד כחו החמרי, כי האריה יש לו על האדם התגברות מצד כחו החמרי, ומצד כח זה הוא נופל על האדם, שכחו החמרי יותר מכח האדם. אבל כאשר הם שנים, ויש לשנים כח נבדל מצד הצלם האלקי, ולפיכך לא נפל אריה על שנים".

(624) כמבואר להלן משנה ו שיש מעלה לעשרה הלומדים, וכן לחמשה, שלשה, שנים, וגם לאחד. ושם ביאר את חילוקי הדרגות הללו, ובתוך דבריו כתב שם [ד"ה ומה שאמר]:

"שיותר יש לאדם לעסוק בתורה בעשרה מבחמשה, ויותר יש לעסוק בתורה בחמשה מן שלשה, ויותר יש לעסוק בתורה בשלשה מן שנים, ויותר יש לעסוק בתורה בשנים מן אחד. כי אף על גב כי השכינה עם אחד, אין דביקות השכינה עם אחד כמו עם שנים, ויותר יש עם שלשה מבשנים, ויותר בחמשה מן בשלשה, ויותר בעשרה מן חמשה".

(625) אודות שהתורה היא שכל נבדל מן הגשם לגמרי ראה למעלה הערה 91.

(626) אמרו חכמים [ברכות סג:] מאי דכתיב [ירמיה נ, לו] 'חרב אל הבדים ונואלו', חרב על צוארי שונאיהם של ת"ח שיושבין ועוסקין בתורה בד בבד", וראה למעלה פ"א מ"א [קמו:] שהביא המאמר. ובנתיב התורה ר"פ ו כתב: "לפי מה שהתורה היא השכל העליון, שהוא נבדל מן האדם, ושכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי, ולכן צריך האדם אל הכנה שיקנה השכל הנבדל. וזה שיהיה קנין התורה בחבורה, שעל ידי חבורה קונה השכל הנבדל. ואין דומה אל החכמה שהוא מתחכם מעצמו, שאותו שכל עומד בגשם, ואינו שכל נבדל. רק השכל שהוא נקנה בחבורה, השכל הזה נבדל לגמרי מן הגוף [ומביא המאמר הנ"ל]... וביאור זה, כי השכל עומד בגוף, וצריך שיהיה שכל נבדל מן הגוף. ואם הוא לומד תורה על ידי החבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא היה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל". ולהלן פ"ו מ"ז איתא שהקנין העשירי של תורה הוא "דבוק חברים", וכתב שם על כך שם: "כי האדם כאשר הוא יחידי אינו מקבל התורה [ומביא שם את המאמר "חרב על הבדים"]... כי עיקר התורה ע"י שנים דוקא. כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל" [הובא למעלה פ"א הערה 252, ולהלן הערה 779].

(627) כפי שיבאר להלן במשנה ו [ד"ה אמנם הפירוש]: "כי ראוי השכינה עם בני אדם מצד התדמות במה. ומפני כי הוא יתברך הכל, הוא נמצא במספר שהוא מתיחס דומה לזה", ושם מבאר מדוע מספר שלש מדמה יותר אל הקב"ה מאשר מספר שנים.

(628) נראה שההשוואה בין תורה לבין צלם אלקים היא כפי מה שהשריש בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.], שכתב: "כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח, כמנין אברי האדם [מכות כג:], ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה הוא פירוש זה באיזה ענין מגיע האדם

למעלה זאת, והוא על ידי מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם, שהם צלמו" [הובא למעלה פ"א הערה 373, ופ"ב הערה 1493]. לכך יש לצלם ולתורה גדרים דומים.

(629) לכך אמרו [ברכות מג:] "שלשה אינם רואים ואינן ניזוקין". ואודות שראיה היא חבור [ולכך העדר ראיה הוא העדר חבור], הנה אמרו חכמים [מגילה כח.] "אסור לאדם להסתכל בצלם דמות רשע...עיניו כהות". וכתב על כך בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.] בזה"ל: "וביאור דבר זה כי אסור להסתכל בצלמו, כי אם יביט בו יהיו עיניו מתחברים אל הרע, ולכך אסור להסתכל ברשע... עיניו כהות, כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות. ולפיכך כאשר מסתכל בו, עיניו מתחברים ודבקים אל ההעדר, ולכך עיניו כהות... שמקבלים עיניו העדר הראיה גם כן". ובבאר הגולה באר החמישי [קכב:] כתב: "כי החבור בזנות נקרא 'ראיה'", ושם הערה 675. ובגבורות ה' פכ"א [צג:] כתב: "כי הראיה יותר חבור לדבר מן הזכירה". וכן הוא בח"א לב"מ פה: [ג, מא.], גו"א שמות פכ"א הערה 75, ובנצח ישראל פכ"ח הערה 47.

(630) לא מצאתי שהאריך בזה בשאר ספריו.

(631) הלשון "ממעט בצלם אלקים" רומז למאמר חכמים [יבמות סג:] "כל מי שאין עוסק בפריה ורביה כאילו ממעט הדמות". ובביאור הדבר ראה בח"א לשבת לב: [א, כב.], שכתב: "האדם קודם שהוליד הוא אדם פרטי, וכל פרטי גשמי. וכאשר יוליד האדם, ובכחו הכללית, היינו הבנים, שוב אין פרטי, רק יש לו כח כללי". ובח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.] כתב: "כי האדם שיש לו בן אין נחשב פרטי, בעבור כח התולדות שהם ממנו, ובזה נחשב כללי... כי ע"י התולדות של אדם יצא האדם מן השם פרטי ונחשב כללי, שהרי כחו על רבים". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "מי שעוסק בפריה ורביה הוא כמו כללי, ואינו נחשב עוד פרטי". וזהו המיעוט בצלם שהזכיר כאן באדם ההולך יחידי.

(632) כי הדרך היא בחזקת סכנה [ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד], והשטן מקטרג בשעת סכנה [רש"י בראשית מב, ד]. ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסט:] כתב: "כי ההולך בדרך צריך לויה מפני כי הוא פורש מן הישוב שהוא עצם המציאות, כי 'לא לתוהו בראה רק לשבת יצרה' [ישעיה מה, יח], וההולך בדרך הרי פורש מן הישוב אל אשר הוא בלתי מיושב. ומפני כי אין המציאות שם כלל, יש לו לחוש שיבא אל העדר מציאות. ולכך אמרו כל הדרכים בחזקת סכנה, מפני שאין שם ישוב" [הובא למעלה הערה 586].

(633) סדר המשנה למעלה הוא להפך [שקודם אמרו שלשה שלא אמרו דברי תורה], אך למעלה [לאחר ציון 513] ביאר ש"מן הסברא היה לו לשנות קודם הסיפא 'שלשה שאכלו ויש ביניהם דברי תורה', רק מפני ששנה לפני זה [משנה ב] 'שנים שיושבים

ואין ביניהם דברי תורה', קבע אחריו 'שלשה שיושבים ואוכלים ואין ביניהם דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים'", ונקט כאן כפי המתחייב מהסברא.

(634) כמו שהתבאר למעלה בהרחבה. ומה שכתב כאן "מסלק עצמו לצד אחר", כן מבואר למעלה [לאחר ציון 515], שכתב: "וכאשר אין מדברים עליו דברי תורה, הרי השלחן הזה יש לו הסרה מן השם יתברך, אשר היה ראוי להעלות השלחן זה עד שיהיה לפני השם יתברך. וכל הסרה מן השם יתברך הרי הוא נוטה אל העבודה זרה, כי העבודה זרה הוא סלוק והסרה מן השם יתברך. ולפיכך אמר שאם אין מדברים עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים, שהרי מסלקים השלחן שלפני השם יתברך לצד אחר", ושם הערה 518 נתבאר הבטוי "לצד אחר". וראה להלן הערה 641.

(635) את משנתינו. ולא ידעתי מדוע חזר לומר נקודה זו, הרי כבר אמרה בקצור בתחילת ביאור משנתינו [ראה למעלה הערה 554].

(636) כמבואר למעלה מציון 566 ואילך, שסדר העולם ש"נברא שיהיה פועל, ולא יהיה בטל, ואז הכל תחת השמירה שסדר השם יתברך העולם. אבל זה שמפנה לבו לבטלה, כלומר שהוא נמשך אחר הבטלה... שמבקש הבטול" יוצא מסדר ושמירת העולם.

(637) כי ה' הוא העלה, והאדם הוא העלול, ומצד הסדר הראוי העלול נמצא תחת העלה, וכמו שכתב בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:]: "כי כאשר האדם כועס הוא יוצא מן הסדר הראוי, וכל כך יוצא מן הסדר, עד שאין השכינה נחשב אצלו [נדרים כב:]... כי האדם הוא מסודר עם השם יתברך, שהוא עלה לו, וכאשר כועס הוא יוצא מן הסדר, ולכך אף השכינה אינה חשוב כנגדו, כי אינו מכיר עלתו יתברך כאשר יוצא מן הסדר" [הובא למעלה פ"ב הערה 1498]. ובתפארת ישראל פט"ז [רמה.] כתב: "כי ראש עפרות תבל הוא האדם, ובשבילו נברא הכל, וצריך שיהיה האדם, שהוא ראש בתחתונים, מסודר תחת השם יתברך, שהוא עלת הכל. שאם לא כן, יהיה האדם בפני עצמו מסולק מן השם יתברך; הוא ראש בתחתונים, כמו השם יתברך שהוא אלוה בעליונים" [הובא למעלה הערה 403, וראה להלן הערה 936].

(638) כמבואר למעלה הערה 556, קחנו משם. ובאור חדש [קכג:] כתב: "כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם" [הובא למעלה הערה 227].

(639) יש לשאול, שאם משנה זו הובאה כאן כדי להסמיך "המפנה לבו לבטלה" למשנה הקודמת, מדוע הוזכר "המפנה לבו לבטלה" בסוף המשנה [לאחר "הנעור בלילה והמהלך בדרך יחידי"], ולא בתחילתה. והא תינח ש"הנעור בלילה" קדם ל"המפנה לבו לבטלה", כי "הנעור בלילה" הוא רק בלילה, ואילו "המפנה לבו" הוא אפילו ביום

[כמבואר למעלה לפני ציון 566], אך מדוע הוקדם "המהלך בדרך יחידי" ל"המפנה לבו לבטלה", דשניהם ביום. אלא זו ראיה נוספת למה שנתבאר למעלה סוף הערה 565 שגירסת המהר"ל במשנה היא "הנעור בלילה והמפנה לבו לבטלה והמהלך בדרך יחידי", ודו"ק.

משנה ה

(640) בנוסף לסמיכות המאמרים שבין משנה ד למשנה ג.

(641) כמבואר למעלה בסוף משנה ד מציון 633 ואילך. ובנתיב התורה פ"ה [א, כו.] כתב: "אין האדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה, כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו". ובנתיב התורה פ"ט [א, מ:] כתב: "מכל מקום לדברי הכל התורה שנתן השם יתברך לאדם, על ידה הקירוב והדביקות הגמור אל השם יתברך, כי התורה היא שכלית, ועל ידי התורה סלוק הגופני, ויש לו דביקות עם השם יתברך" [ראה למעלה פ"א הערות 1166, 1241, ובפרק זה הערה 356]. ולמעלה פ"א מי"ג [שמט:] כתב: "כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר דביקות בו יתברך".

(642) כי על ידי קבלת עול תורה האדם נדבק בהשם יתברך, ונמצא מעל ומעבר לעול מלכות ועול דרך ארץ, וכמו שהולך ומבאר.

(643) ברכות לה: "תנו רבנן, 'ואספת דגנך' [דברים יא, יד] מה תלמוד לומר, לפי שנאמר [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', יכול דברים ככתבן, תלמוד לומר 'ואספת דגנך', הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל. רבי שמעון בן יוחי אומר, אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה". ומדברי רבי שמעון בן יוחאי נלמד לדברי רבי ישמעאל, שההנהגה של דרך ארץ ומנהגו של עולם שהזכיר הוא "לחרוש ולזרוע ושאר צרכיו". ובביאורי הגר"א כאן הביא תחילת דברי הגמרא שם.

(644) כן מבואר בבאר הגולה באר הרביעי [תעו:], וז"ל: "כאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו'". ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים. והוא יתברך מושל על כל, מכל מקום יש לשמש שֵם ממשלה. וכאשר בני אדם אינם עוברים את העולם הטבע לעבוד את ה' כמו שראוי לעשות, רק הם נשארים בעולם הטבע... תחת החמה, אשר העולם הזה התחתון הוא תחתיו, בזה עושים הם החמה למלך, כאשר אינם

מקבלים מלכות שמים על כל, רק נשארים אצל החמה". ולהלכה מצינו שאם ראה אדם באצטגנינות יום שאינו טוב לעשות בו מלאכה, לא יעשה, ולא יסמוך על הנס [פסחים סד:], שאסור ללכת נגד המזלות [בית יוסף יורה דעה סימן קעט בשם הרמב"ן בתשובה, ורמ"א שם סעיף ב]. וכן מצינו שביאר שהטבע נקרא "מלך", וכמו שכתב בנתיב הזריזות פ"א [ב, קפב.]: "כמו שיש למין האדם מלך מסדר ענייניהם, כך יש לכל המינים שנמשכים אחר הסדר בעצמם, והטבע הוא מלך שלהם" [הובא למעלה בהערה 292]. וממילא מתבאר ש"האדם הוא משועבד להנהגת הטבע".

(645) "הנהגה הנימוסית" היא הנהגה של המלכות התלויה בבחירתו של המלך, וכמו שכתב באור חדש [קלז.] שהמן הרשע טען כנגד ישראל "שיש להם חקים אשר אין טעם והבנה להם, כמו כל החקים שבתורה, ואינם כמו דת נימוסית, אשר הוא תקון המלך כדי לקיים קבוץ המדינה". ואודות לשונו "אשר **מתחדש** מן הבחירה", הנה אמרו חכמים [קידושין לב:] "יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום", וכתב לבאר בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו.], וז"ל: "מה שאמר שיצר הרע מתחדש בכל יום... בעבור כח היצר הרע שהוא כח שטן כח מלאך המות, שזה הכח אינו דבר טבעי אשר הוא תחת השמש [שעל כך נאמר "ואין כל חדש תחת השמש" (קהלת א, ט)], אבל כחו בא מן הכח אשר הוא על השמש. ומפני זה נאמר על היצר הרע שהוא מתחדש בכל יום על האדם, שכל דבר שכח שלו הוא בא ממדריגה עליונה שהוא על הטבע, נקרא כי הוא מתחדש בכל יום ויום". והואיל ואיירי כאן בהנהגה שניה, הרי היא באה ממקום עליון יותר מאשר הטבע [שהוא הנהגה ראשונה], ולכך יש כאן התחדשות מן הבחירה [ראה למעלה הערה 42]. ולהלן [הערה 657] מבואר שהאדם השכלי הוא למעלה מהטבע, וזו ההתחדשות שהוזכרה כאן.

(646) ביחס שבין שתי הנהגות אלו, הנה להלן פ"ה מ"ד אמרו "עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, ועשרה על הים", וכתב שם לבאר [ד"ה ויש להקשות]: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים. ויראה לומר, כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי... ומפני כי ההצלה היא בשנים; האחד ההצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע. והמתנגד שהוא האדם, שהוא בעל שכל, מצד מה הוא יותר קשה מן המתנגד הטבעי, כי המתנגד הזה מחשב תמיד בחכמתו להתגבר על מתנגדו, ולפיכך מצד מה הוא קשה מן הדבר הטבעי, שהוא הולך לפי טבעו... ומצד מה אינו קשה כל כך, כי אפשר שישתנה דעתו ויבטל מן מה שהיה מתנגד. אבל הטבעי

אינו כך, כי לעולם הוא עומד. ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים, שהיו באים עליהם בכח ובגבורה, והיו עומדים בפניהם שלא יצאו מתוכם, והשם יתברך הוציא אותם. וגם עשה עמהם ניסים על הים, שהוא מתנגד הטבע, שלא היו עוד תחת רשות פרעה, הוציא את ישראל מתוך הים, וקרע להם הים הטבעי שהיה עומד בפניהם. והרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי, וממתנגד בעל שכל". וראה בסמוך הערה 649, שכינה את ההנהגה השניה על שם הבחירה של האדם.

(647) ברכות יז. "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב ["שאין אנו עושים רצונך" (רש"י שם)] שאור שבעיסה ["יצר הרע שבלבבנו, המחמיצנו" (רש"י שם)] ושעבוד מלכיות". הרי שהאדם משועבד לטבע [יצה"ר, וכמבואר להלן ציון 657 שמלאך המות הוא מורה על הטבע, ומלאה"מ ויצה"ר חד הם (ב"ב טז.)], ומשועבד למלכות ["שעבוד מלכיות"]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תפ.] כתב: "הנה במה שכל בני אדם הם תחת המלך". ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב כתב: "כי העיר [החמור] מיוחד לתשמיש ולכל צרכי האדם, והעם למלך כמו העיר לאדם, לפי שהאדם רוכב ומושל עליו. וזהו שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס - מלך', כי דומה הרוכב למלך מפני שהוא רוכב על הבהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם", וראה שם הערה 68. אוזן מלים תבחן, כאשר אחי יוסף התרעמו ליוסף, נאמר [בראשית לז, ח] "ויאמרו לו אחיו המלוך תמלוך **עלינו** אם משול תמשול **בנו** וגו'". מדוע ברישא אמרו "עלינו" ובסיפא "בנו". אלא שכאשר איירי במלכות, האדם הוא תחת המלך, כי קבלוהו ברצון עליהם [ראה גו"א בראשית פי"ז אות א]. מה שאין כן בממשלה, שנעשה בעל כרחו ושלא ברצון האדם, ולכך ממשלתו היא "בנו", אך לא "עלינו". וזהו שביאר שם הראב"ע "המלוך תמלוך או משול תמשול, אנחנו נשימך מלך, או אתה תמשול בנו בחזקה".

(648) ההדגשה בשלש המלים "שנתן השם יתברך" באה לבאר מדוע המקבל עליו עול תורה [שהיא ההנהגה השלישית] יש לו דביקות עם השם יתברך, ועל כך כתב שהואיל ותורה ניתנה על ידי השם יתברך, לכך הדבק בתורה דבק בנותן התורה, ומעין מה שכתב למעלה במשנה ב [לפני ציון 355], וז"ל: "התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך, ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם

האדם כאשר עוסק בתורה". **ואודות הנהגת** העולם על ידי התורה, הנה אמרו חכמים [ברכות לג:] "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך... משתיקין אותו... מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזרות". ובתפארת ישראל פ"ו [קא:] כתב: "שאין ראוי שיהיו מדות השם יתברך, אשר הוא מנהיג עולמו בתמידות, על ידי רחמים, רק בדין ובגזרה. כי הגזרה הוא לפי חכמתו יתברך, ודבר זה ראוי למלך אשר מולך על הכל, להנהיג באמת וביושר. אבל הרחמנות אין בו מדת אמת, כי מרחם אף שאינו ראוי. ועם כי הוא יתברך עושה בודאי רחמים עם הבריות, מכל מקום עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו... הנהגה התמידית היא דין לפי שהוא יושר, ודבר זה ראוי. והאומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך', הוא עושה מדותיו שהוא יתברך מנהיג בהן עולמו, רחמים, שהוא מנהיג עולמו בתמידות ברחמים, ודבר זה הוא יציאה מן היושר, מה שאין ראוי". הרי שמצות ה' הן הנהגת ה' את העולם בתמידיות [ראה להלן פ"ד הערה 1427]. ואודות שהתורה היא סדר אלקי, ראה למעלה בהקדמה הערות 25, 45, ובפרק זה הערה 376.

(649) "למעלה מן הטבע" זו כנגד ההנהגה הראשונה, ו"למעלה מן הבחירה" זו כנגד ההנהגה השניה, וראה הערה 646 בביאור שהנהגה זו נקראת על שם הבחירה של האדם.

(650) בנתיב העבודה פ"ז [א, צו:] ביאר גם שיש שלש הנהגות בעולם, כאשר שתי ההנהגות הראשונות שהזכיר שם מקבילות להנהגה הראשונה והשלישית שהזכיר כאן, וז"ל: "ודע עוד כי אלו ג' ברכות, דהיינו ברכת יוצר אור, אהבה רבה, אמת ויציב, הם באים על ג' הנהגות. ההנהגה הראשונה היא הנהגת סדר עולם. השנית היא הנהגת שכלית, ודבר זה למעלה מן הטבע. הנהגה הג' הוא הנהגה שלא בטבע, מה שמחדש נסים ונפלאות, וזהו הנהגה שלישית. ולא תמצא הנהגה יותר מאלו שלשה; האחת היא הנהגה בסדר הטבעי, השניה הנהגה בסדר השכלי, הג' היא הנהגה שלא בטבע. ולכך כנגד זה ג' ברכות; 'יוצר המאורות' הנהגה של המאורות בסדר הטבע. ואחר כך על התורה, היא הנהגה שכלית. הנהגה ג' היא הנהגה שלא בטבע, כמו שהיה יציאת מצרים". נמצא שההנהגה הראשונה והשלישית שהזכיר כאן [הנהגת הטבע והנהגת התורה] מקבילות לשתי ההנהגות הראשונות שהזכיר שם.

(651) נראה להטעים זאת, שהנה יש לשאול מדוע אמרו "כל המקבל עול תורה מעבירין וכו'", ולא אמרו "כל הלומד תורה", או "כל העוסק בתורה" [עיין בשמירת הלשון ח"א שער התורה פרק ג מה שעמד על זה]. אלא שקבלת עול עומדת כנגד האפשרות שילמד

תורה במנותק מנותן התורה, וכפי שכתב בנתיב התורה ס"פ ז [א, לב:], בביאור דברי הגמרא [נדרים פא.] שחורבן הארץ היה משום שלא ברכו בתורה תחילה, וז"ל: "ויש לשאול, מאחר שמצוה לברך בתורה תחלה, אם כן למה לא היו מברכים בתורה תחלה. אבל פירוש דבר זה, כי הברכה יש לו לברך בפה וגם בלב, וראוי שלגודל הטובה שנתן השם יתברך את התורה, כן ראוי שתהיה הברכה בכל לבבם, כפי רוב הטובה שנתן להם התורה... שהרי אף כי המצות הם עול על האדם, ועם כל זה מקיים המצוה ומברך השם שנתן לו המצות, ודבר זה הוא ברכה גמורה בכל לבבו, כאשר הוא מברך השם יתברך על דבר שנתן לו, והיא לעול אליו, ולפיכך אין צריך שיהיה כל כך בכל לבו. אבל תלמידי חכמים שעוסקים בתורה, ואוהבים התורה, וחפצים בה מצד עצם התורה שהיא חכמה, כי כל אדם בטבע אוהב החכמה, ולפיכך אין למוד התורה מורה על אהבת השם יתברך בשביל שנתן להם התורה. ולפיכך אין הברכה של תורה דומה אל ברכת המצות, שהוא לעול על האדם, אלא אם היה מכוין ביותר כאשר מברך על התורה... ודבר זה הוא קשה ביותר שיעשה זה, ולא נמצא, וזה שאמר 'שאין מברכין בתורה תחלה'". הרי ביאר שקבלת עול מסירה את החשש שמא תנותק המצוה והתורה מנותנה, אך ללא קבלת עול עדיין קיים החשש שמא תנותק המצוה והתורה מנותנה. ולכך ברי הוא שאם מקבל עליו עול תורה "אז הוא עם השם יתברך". וראה להלן הערה 663.

(652) אודות שהטבע הוא מצד עולם הזה, כן כתב בנצח ישראל פי"ט [תכט.], וז"ל: "כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "הטבע הוא שליח של הקב"ה לפעול בעולם הזה, וכל דבר בעולם השם יתברך פועל על ידי הטבע, והוא שליח המקום". ובגבורות ה' פנ"ח [רנז:] כתב: "דע כי העולם הזה הוא עולם הטבע, וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים, הביא אותם מעולם העליון, הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים", ומעין זה כתב להלן פ"ה מ"ו [ד"ה אבל אם]. ובח"א לע"ז ג. [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". ובאור חדש [קפג.] כתב: "כי הטבע הוא חמרי, כאשר ידוע". ובנצח ישראל פ"ב [לה.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, ואין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ושם בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". **ואודות שמלכיות** הן מצד עולם הזה, הרי כך אמרו [ברכות לד:] "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", הרי ששעבוד מלכיות הוא מצד עולם הזה. ובנצח ישראל ר"פ כא [תמד.] כתב: "כי המלכיות האלו [ארבע מלכיות] הם מתייחסים מצד עולם הזה, אשר העולם הזה... הוא עולם גשמי כאשר ידוע,

ומצד הזה אין בו קדושה... וכנגד זה עמדו בעולם... האומות שהם נוטים אל הגשמי... ומפני כי העולם הזה הוא גשמי, והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם... כנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה". וכן כתב בתחילת נר מצוה [ד:], וז"ל: "ואם כן יש לשאול, על מה זה ולמה זה סדר השם יתברך בעולמו שיהיו ד' מלכיות. וביאור זה כי ראוי שיהיו נרמזים אלו ד' מלכיות בראשית הבריאה. כי אלו ד' מלכיות שהם מושלים בעולם, לא היו רק בשביל כי אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון. והחסרון הזה הם ד' מלכיות, לפי שהמלכיות האלו ממעטים כבוד השם יתברך בעולמו. וכאשר נברא העולם מן השם יתברך, היה ראוי שיהיה הכל תחת רשות השם יתברך, כי השם יתברך ברא הכל. ולכך הכל ראוי שיהיה נברא לכבודו. אבל כאשר נמצא ממנו הבריאה, אי אפשר שיהיה בלא חסרון. ואין דבר זה מן השם יתברך, כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל. אבל החסרון הוא מצד חסרון העולם, שהוא העלול. ומזה ימשך החסרון, שהיו המלכיות מושלים בעולם, והם יוצאים מן כבוד השם יתברך". ובדרוש על התורה [כט:] משמע שאף מלכות ישראל שייכת לעוה"ז, שכתב שם "וכל זה בעולם הזה, אשר שייך בו מלכות", ושם איירי בפסוק [שמות יט, ו] "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו'", וכמובא בהערה הבאה. וראה ציון 665.

(653) לשונו בדרוש על התורה [כט:]: "ואמר [שמות יט, ד] 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש', רוצה לומר שתמשלו בזולתכם, זהו 'ממלכת'. וכדי שלא יאמרו כי לעתים ימשלו אחרים בהם, אמר 'כהנים', שאין מי שימשול על הכהן המשועבד אל השם יתברך, עד שאי אפשר לזולתו לשעבד בו". ובסוטה ה: אמרו "כל השם אורחותיו בעולם הזה, זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה", וכתב שם בח"א [ב, לה:]: "כי השם דרכיו, שאין עושה מעשה בדעת ראשון כלל, רק אומר אם יעשה יארע לו כך וכך, ויבא לידי רע, ולפיכך זוכה ורואה בישועת אלוקינו, שהנהגתו לא על פי הנהגה הראשונה שהיא הנהגת הטבע, רק הנהגה עליונה אלקית יותר למעלה מהנהגה ראשונה. כשם שהנהגתו אינו כהנהגה ראשונה, דהיינו דעת ראשון, רק הוא הנהגה עליונה, והבן זה". ובפירוש החסיד היעב"ץ כאן כתב: "כי הדבק במלך מלכי המלכים, ועובד אותו, איך ישועבד למי שלמטה ממנו".

(654) בגמרא שלפנינו ליתא לתיבות "אומה ולשון", אבל כך היא הגירסא בעין יעקב, ודרכו להביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה בהקדמה הערה 30, ובפרק זה הערה 76].

(655) בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "'אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כלכם', חבלתם מעשיכם [שעשו את העגל] 'אכן כאדם תמותון'".

(656) בתפארת ישראל פל"ה הביא מאמר זה, וכתב לבאר [תקיז.]: "פירוש כי מה שאמר הכתוב 'אלהים אתם' רוצה לומר שאין מיתה בבני אלהים, ו'בני עליון' רוצה לומר כשם שהוא יתברך על כל, כך תהיו בתחתונים עליון על כל האומות עכו"ם, שהם בתחתונים. וכאשר חבלתם 'כאדם תמותון', שלא תהיו חירות ממלאך המות, וכאחד השרים שהם נופלים ממדרגתם, כך תהיו אתם נופלים. ומפני כך כאשר נתנו להם לוחות הראשונות היו במעלה הזאת... הא לא קבלו ישראל את התורה רק שלא יהיו אומה ולשון שולטין בהם".

(657) אמרו חכמים [יבמות סג:] שאשה רעה היא קשה ממות, וכתב על כך בח"א שם [א, קלח.], וז"ל: "כי המות אינו רק העדר בלבד, אבל האשה שהיא אדם שכלי, והיא רע, וזהו יותר ממה ששולט עליו המות. שלא יבא המות רק בטבע ובהנהגות העולם, שדבק באדם ההעדר, וזהו מצד החומרי. אבל האשה שהיא אדם שכלי, ובא ממנה הרע בדבר שהוא מצד השכלי, הוא יותר רע" [ראה למעלה הערה 645]. ובנתיב גמילות חסד פ"ד [א, קסא.] כתב: "ידוע כי הצדיקים מיתתן בידי הקב"ה, ולא בידי מלאך המות כלל" [הובא למעלה הערה 453], כי הצדיקים אינם נמסרים לטבע [כמבואר בגבורות ה' פס"א (רעז:)]. ובגבורות ה' פס"ד [רצה:] כתב: "המיתה טבעית לבני אדם מצד החומר". ובב"ב ט: אמרו שצדקה מצלת מן המיתה, וכתב על בח"א שם [ג, סג.] בזה"ל: "הצדקה מעשה אלקי בלתי טבעי, והיא קודש אל הש"י. ולפיכך הצדקה מבטלת המיתה, שהמיתה היא מצד עולם הזה הטבעי, והצדקה שיש לה מדריגה ומעלה אלקית, מבטלת המיתה... המיתה מצד ההעדר שדבק בחומר, והוא מצד עולם הזה, אבל הצדקה היא מצד הצורה, ובזה הצדקה יש לה מדריגה נבדלת לגמרי על העולם".

(658) לשונו בח"א לב"ב ח: [ג, נט:]: "מיתה חרב... המיתה שהיא טבעית כהנהגת העולם מעצמו, וחרב שלא כהנהגת העולם לגמרי, על ידי האדם". ואודות שפועל האדם הוא אינו טבעי, הנה בתפארת ישראל פ"ב הקדיש את כל הפרק לבאר ענין זה, ובתוך דבריו שם כתב [נא:]: "מעשה האדם, במה שהוא פעל האדם שהוא בעל שכל, יותר במדרגה מן הטבע, שהוא כח חמרי בלבד... כי פעל השכל הוא על הטבע".

(659) להלן פ"ו מ"ג, ונקרא "פרק שנו", כי המשנה הראשונה בפרק מתחילה במשפט "שנו חכמים בלשון המשנה". וכן הזכיר למעלה בהקדמה [נ:], ובפרק זה [לפני ציון 365].

(660) בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות... כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא. והחומרי הוא השפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקראים שפלים, והקדושים נקראים גבוהים" [הובא למעלה פ"א הערות 372, 1546]. וכמו שההולך לא"י נקרא שהוא עולה, כך הלומד תורה הוא מתעלה. ולמעלה פ"א מ"ב [קעד.] כתב: "ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר... ולפיכך שלימות". ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון" [הובא למעלה פ"א הערה 381]. וראה הערה 664.

(661) בח"א לע"ז ה. [ד, ל:] ביאר את דברי הגמרא שם "לא קבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהן", וז"ל: "ביאור זה, כאשר נתן השם יתברך להם התורה השכלית, אשר השכל נבדל מן החומר אשר דבק בו ההעדר... וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד [ראה הערה 780]. וכאשר נתנה תורה לישראל, אשר התורה אין לה צירוף וחיבור כלל אל החומר, בשביל שאין לתורה שום צירוף אל החומר לא שייך בה העדר אשר דבק בחומר, ובשביל זה התורה נחשב מציאות גמור יותר מכל, שאין דבק בזה העדר כלל. וראוי בשביל זה אל התורה שם 'אור' [משלי ו, כג], כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר, כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב אות ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא כח ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות אשר נקרא בשם 'אור'... וכאשר ראוי אל התורה המציאות, אין שולט עליו העדר לפי חוזק המציאות אשר יש אל התורה, שהוא שכל נבדל מן החמרי לגמרי". וכן הוא בתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:].

(662) בתפארת ישראל פמ"ז [תשכז.] הביא את המדרש [ויק"ר יח, ג] "אל תקרי חרות, אלא חירות... חירות מן המלכיות". וכתב שם לבאר [תשלג.] בזה"ל: "המלכיות הם מתנגדים לישראל תמיד, וידוע כי ההתנגדות הוא מפני כי ישראל הם נבדלים, ומכחישי ה' הם חמריים... ומפני זה אמר שמי שעוסק בתורה, שהוא שכל נבדל מן החומר, אין שולטין בו המלכיות, שכח שלהם חמרי, ולכך הוא חירות מן המלכיות". וראה להלן הערה 684.

(663) מדבריו כאן משמע שההתעלות שיש ללומד תורה היא הסבה שלבסוף הוא יהיה בן חורין משתי הממשלות הללו, וכן מבואר בהמשך דבריו. אך להלן פ"ו סוף מ"ג כתב

שההתעלות היא מעלה הבאה **לאחר** שנהיה בן חורין, וכלשונו: "ואמר שכל העוסק בתורה מתעלה, רוצה לומר שאין זה בלבד שהוא בן חורין, אבל הוא מתעלה, וזה כי הוא מתעלה מן העולם הזה השפל, ולכך אמר שכל העוסק בתורה מתעלה". ויל"ע בזה. והנה כאן משווה את משנתינו עם המשנה "כל מי שעוסק בתלמוד תורה", אך שם לא אמרו בלשון "המקבל עליו עול תורה", אלא "מי שעוסק בתלמוד תורה", וראה למעלה הערה 651, ויל"ע בזה.

(664) כמבואר בהערה 661. ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסד.] הביא מאמרם [ירושלמי פאה פ"א ה"א] שהעולם הזה אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה, וכתב לבאר: "כי במה שהתורה היא השכל הגמור, והשכל מתעלה על הגשמי, ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שהיא שכלית". ובתפארת ישראל פ"ב [מח:] כתב: "ודבר זה מבואר במקומות הרבה שמצות התורה הם יותר במדריגה ובמעלה מן הטבע... כי הנהגת הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, ואילו התורה היא על הטבע, והיא מדרגה שמינית" [הובא למעלה פ"ב הערה 236]. וכן הוא להלן פ"ו תחילת מ"ב, ושם ציין לדבריו בביאור המשנה [להלן פ"ה מכ"ב] "הפוך בה והפוך בה דכולא בה". ולהלן פ"ד סוף מי"ד כתב: "הדבר שהוא נבדל בלתי גשמי הוא על האדם, מתעלה עליו, דומה אל השכל שהוא נבדל מן הגשמי, והוא בראש האדם". וראה להלן הערה 1925.

(665) כמבואר בהערה 652.

(666) לשונו להלן פ"ו תחילת מ"ב: "כי התורה היא על העולם הטבעי, ודבר זה בארנו פעמים הרבה איך התורה היא על העולם... ודבר זה רמזה התורה כי התחלת בריאת העולם היא בבי"ת ["בראשית" (בראשית א, א)], ואילו התחלת התורה היא באל"ף, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלהיך' [ראה למעלה הערה 367], להודיע כי מעלת התורה היא קודמת. ורמז זה דוד במזמור [תהלים פרק יט] 'השמים מספרים כבוד אל', שזה המזמור יש בו ז' פסוקים... עד 'תורת ד' תמימה' הוא השמיני, וידוע כי העוה"ז נכלל בז', שהם ימי בראשית, והתורה היא על העולם, ולכך סדר פסוק 'תורת ה' תמימה', שהוא מדבר מן התורה, בפסוק שמיני. וזה טעם כי מזמור תמניא אפי [תהלים פרק קיט] יש בו שמונה פסוקים, מפני שכל המזמור מיוסד על התורה, שהיא על העולם הזה, שהוא נכלל במספר ז', שהם ז' ימי בראשית, והתורה היא על העולם, ולכך ראוי לה מספר שמונה".

(667) זו נקודה שניה, והיא שיש צורך בדרך ארץ מחמת שתי סבות; (א) אי אפשר לאדם בלא פרנסה, והוא צריך לפרנס עצמו כדי שיוכל לקיים עצמו במאכל ובמשתה

וכיו"ב. (ב) אי אפשר לתורה ללא מלאכה, וכפי שכתב למעלה במשנה ד [לפני ציון 578]: "כי מי שעושה מלאכה... אף על גב שאינו עוסק בתורה, [מ"מ] כל תורה שאין עמה סופה להיות בטילה [למעלה פ"ב מ"ב], ולפיכך המלאכה היא צורך התורה". לכך בנקודה הראשונה כתב "פרנסה", ובנקודה השניה כתב "מלאכה", וכן בנקודה השניה כתב שהמלאכה היא "כדי שיעסוק בתורה", ולא כדי להתקיים.

(668) לשון הרבינו יונה כאן: "שלא יצטרך לעשות מלאכה הרבה לצורך פרנסתו, ובמעט יספיק לו לכדי חייו, כי מלאכת הצדיק מתברך ונפשו שמחה בחלקו". ומעין זה הוא ברמב"ם וברע"ב כאן.

(669) צרף לכאן את דברי הרמב"ם הידועים בסוף הלכות שמיטה ויובל פי"ג הלכות יב-יג, שכתב: "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו, מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו, ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים... לפיכך הובדלו מדרכי העולם, לא עורכין מלחמה כשאר ישראל, ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם... ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם, אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלהים, ופרק מעל צווארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו, כמו שזכה לכהנים ללוים".

(670) זהו המשך המשנה "וכל הפורק ממנו עול תורה נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ".

(671) כמשפט ההפכים, שהמרחיק עצמו מהפך אחד, בזה גופא מקרב עצמו להפך השני, וכמו שכתב בבאר הגולה באר השני [קיח.]: "מפני שהוא מתרחק מן השכל... יש לו חבור אל הפך זה" [ראה למעלה בהקדמה הערה 137, פ"א הערות 1098, 1246, ופ"ב הערה 465]. ולהלן תחילת משנה ח כתב: "הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו... ולכך הפורש מן התורה הוא הפך המציאות, שאין מציאות יותר רק אל התורה, ולפיכך השוכח דבר אחד מתלמודו מתחייב בנפשו". ולכך הפורק מעליו עול תורה, שהוא למעלה מן העוה"ז, בזה גופא מחבר את עצמו אל העוה"ז.

(672) דוגמה לדבר; נאמר [דברים א, ח] "ראה נתתי לפניכם את הארץ בואו ורשו את הארץ וגו'", ופירש רש"י שם "בואו ורשו - אין מערער בדבר, ואינכם צריכים למלחמה.

אילו לא שלחו מרגלים לא היו צריכים לכלי זין". הרי שהיתה לישראל את האפשרות להכנס לארץ ישראל באופן שהוא למעלה מן הטבע, וללא צורך במלחמות, אך על ידי חטא המרגלים ישראל מסרו עצמם אל הטבע, ובכך גופא הביאו על עצמם את הצורך לכבוש את הארץ במהלך של טבע על ידי מלחמה וכלי זין.

(673) כמו שנאמר [שמות כה, כד] "וצפית אותו זהב טהור, ועשית לו זר זהב סביב", ופירש רש"י שם "זר זהב - סימן לכתר מלכות, שהשלחן שם עושר וגדולה, כמו שאומרים [יבמות מו.] 'שלחן מלכים'". ורש"י [יומא עב:] כתב "ושל שולחן סימן לכתר מלכות, שהשולחן הוא סימן לעושר מלכים". ולהלן פ"ו מ"ו אמרו "אל תתאוה לשלחנם של מלכים", וביאר שם בזה"ל: "וזה שאמר 'ואל תתאוה לשלחנם של מלכים', שלא יתאוה לעושר של מלכים. כי עיקר המלכות הוא העושר, ולכן אמרו 'שלחן של מלכים', וכמו שאמרו ז"ל במסכת בבא בתרא [כה:] הרוצה להעשיר יצפון, וסימנך שלחן בצפון. הנה השלחן הוא סימן עושר, שהמלך יש לו ערים ומדינות וכסף וזהב" [ראה הערה 682].

(674) כמו שנאמר על אחשורוש [אסתר א, ד] "בהראותו את עושר כבוד מלכותו", ודרשו [אסת"ר ב, ב] "סעודת ארץ ישראל הראה להם", וכתב על כך באור חדש [פב.], וז"ל: "זהו כבוד עושרו מה שהראה לו סעודת ארץ ישראל, וזהו עושר כבוד מלכותו כאשר לו שלחן מלכים מפרנס הכל, כמו שהכתוב מספר כבוד מלכותו של שלמה, ומספר ענין שלחנו מ"א י, ה]. ולכך אמר 'סעודת ארץ ישראל הראה להם', כי דווקא בא"י כתיב [דברים ח, ח] 'לא תחסר כל בה', והיה אפשר להיות לו שלחן מלכים כאשר היה לו הדברים שהם בסעודת ארץ ישראל, כי שם נמצא הכל, וזהו 'כבוד עשרו' כאשר יש לו שלחן מלכים".

(675) מה שמדגיש שהמנורה בדרום והשולחן בצפון, כי בהמשך דבריו יבאר ש"עול מלכות ועול דרך ארץ הם שני דברים מחולקים, זה כנגד זה", וראה הערה 681.

(676) "כי העולם הטבע נברא בשבעה ימי בראשית" [לשונו בכת"י]. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח". וכן כתב בדרשת שבת תשובה [פב:]: "כי שבעה ימים הם ימי טבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ב [מח:], ושם פי"ט [רפח:], גבורות ה' פ"מ [קנד:], שם פמ"ז [קפד:], נר מצוה [פז:], ח"א לשבת כא: [א, ה.], ח"א לנדרים

לא: [ב, ה:], ח"א לסוטה יב. [ב, נב:], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ח"א לע"ז [ד, לג.], ועוד. ובסנהדרין לח. אמרו "'וחצבה עמודיה שבעה' [משלי ט, א], אלו שבעת ימי בראשית". והתוספות שם [ד"ה חצבה] כתבו: "בשבעה ימים נברא העולם, שאע"פ שבששה ימים נברא העולם, מ"מ היה חסר מנוחה עד שבא שבת בא מנוחה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1533, ועיי"ש בשאלה מתי הבריאה מתייחסת לששה ימים, ומתי לשבעה ימים]. וראה הערה 679.

(677) ילקו"ש ח"א רמז תשיט [ר"פ בהעלותך] "למה שבעה נרות... כנגד שבעת ימי בראשית", ועיין בתורה שלימה פרשת תרומה פסקא רו, שהביא מקורות נוספים לכך. ובנר מצוה [פז:] כתב: "כי קודש הקדשים הוא אחר שבעה, וזהו השמיני. ולמה קודש הקדשים אחר השבעה, כי הנהגת עולם הטבע הוא תחת מספר ז', כי בז' ימים נברא העולם הזה הטבעי, ולפיכך מה שאחר הטבע הוא תחת מספר שמונה, כי שמונה הוא אחר ז' ימי הטבע... ובהיכל עצמו היה המנורה ובה שבעה נרות". ובאור תורה לרבי אייזק חבר, אות קיג [ד"ה ומנורה בדרום], כתב: "וז' נרותיה הם ז' ימי בראשית". וידועים הדברים שהמנורה מורה על תורה שבעל פה, וכמו שכתב רבי צדוק הכהן בהרבה מקומות, וכגון בפרי צדיק פרשת פקודי אות ז, כתב: "המנורה כנגד תורה שבעל פה, שעל זה אמרו [שמו"ר לו, ב] בא והאיר לי... ולא בשמים היא כו', נצחוני בני כמו שאמרו [ב"מ נט:]... והמנורה היינו התורה שבעל פה, שזוכה האדם ביגיעו". ושם בפרשת בהעלותך אות ב, כתב: "ועל זה אמר משה רבינו ע"ה לאהרן שבהדלקת המנורה יהיה המכוון שלו שמי שיעמוד מול פני המנורה, היינו מי שיכין עצמו לקבל אור תורה שבעל פה... יאירו שבעת הנרות, היינו הנר האמצעי שהוא שבת, מדת מלכות בת שבע, שכלול מכל שבעת הנרות". והתורה שבע"פ עומדת כנגד מספר שבע, כמו שכתב רבי צדוק בפרי צדיק פרשת בראשית, אות ה, וז"ל: "וכן שבת הזמן לזכות לתורה, דכולי עלמא בשבת נתנה תורה [שבת פו:], וכן התורה שבעל פה, כמו שכתוב בזוהר הקדוש [ח"א מז:] 'יום השביעי' [בראשית ב, א] דא תורה שבעל פה, דאיהו יום שביעי. והיינו מלכות פה, תורה שבעל פה קרינן לה [תקו"ז יז.]".

(678) כי ההיכל הוא מקומו של העם, וכפי שפירש רש"י [שמות כו, לא] "פרוכת - לשון מחיצה, ובלשון חכמים פרגוד, דבר המבדיל בין המלך ובין העם". וראה הערה הבאה.

(679) דברים אלו מבוארים היטב בדרשת שבת תשובה [פב:], שכתב: "ואמר [ויקרא טז, ג] 'בזאת יבא אהרן', ובמדרש [ויק"ר כא, ו] בזכות התורה... ובזכות המילה... ורוצה לומר מפני שיש בישראל מעלה זאת שאינם נתונים תחת הטבע שהיא גשמית, אבל

מדרגתם על הטבע הגשמית, ולכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני [ויקרא יב, ג]. כי שבעה ימים הם ימי הטבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית. וביום השמיני, שהוא על מספר שבעה, צוה המילה, מה שחסר בטבע הגשמית, שהיא הערלה. ולכך ראוי לכהן להיות נכנס לפני ולפנים [ביום הכפורים], שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים', בזכות המילה, ובזכות התורה שהיא על טבע הגשמית. ולכך כל ההזאות שהיו ביום הכפורים לפני ולפנים היו שמונה, אחת למעלה ושבע למטה [רש"י ויקרא טז, יד], וזה כי האחת למעלה היא כנגד המדרגה שהיא על הטבע, שהיא למעלה, ושבע למטה שהם כנגד הטבע. וזה, כי כאשר נכנס לפני ולפנים, ודבר זה ביום הכפורים אשר היה לו עינוי נפש, הוא הסרת הגוף הגשמי, ונכנס במחיצה שהוא על הגשמי, הוצרך הזאות אחת למעלה ושבע למטה, ושאר הזאות הם שבע בלבד [ויקרא ד, ז, ושם טז, יט]". וכן כתב בנר מצוה [פח:]. הרי שההיכל עומד תחת מספר שבע, שהוא מורה על עולם הזה, וכפי שכתב בנצח ישראל פי"ט [תכח:], בביאור דברי הגמרא בערכין יג: שכנור שהיה במקדש היה של שבעה נימין, וכתב שם: "כי השיר מורה על שלימות... כי שלימות של העולם הזה אינו רק עד ז', כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד.] כתב: "העולם הזה מיוסד על מספר שבעה, הם שבעת ימי בראשית" [הובא למעלה פ"ב הערה 1533]. ואילו קודש הקדשים עומד תחת מספר שמונה, שהוא "עולם העליון". ואודות מדריגת העולם העליון, ראה למעלה פ"א מי"ח [תכב:], שהאריך בזה. ואודות שהתורה באה מהעולם העליון, כן כתב להלן סוף משנה יד, ושם בהערות. ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] כתב: "התורה היא מן עולם העליון, הוא עולם הבא... כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון".

(680) הנה ביאר כאן את מעלת התורה על פי מיקומה, שהואיל והתורה נמצאת בארון, והארון נמצא בקודש הקדשים, לכך נדע שמעלת התורה היא יותר ממעלות המלכות ודרך ארץ, כי הכלים המורים על כך [השולחן והמנורה] נמצאים בהיכל, ולא בקודש הקדשים. ואודות שחשיבות המקום יורה על חשיבות העומד בו, כן כתב בגו"א במדבר פ"י אות כח, וז"ל: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר". אך בנר מצוה [פז:-פט:] ביאר לאידך גיסא, שמעלת קודש הקדשים היא יותר ממעלת ההיכל, וכלשונו: "כי קודש קדשים

הוא אחר שבעה, וזהו השמיני... קודש הקדשים הוא קדוש נבדל מן הטבע, ולכך בקודש הקדשים היה הארון והתורה, שהיא שכלית בלתי גשמי. והתורה נתנה גם כן אחר הז'... ובהיכל עצמו היה המנורה ובה שבעה נרות". ולכך שם הראה את מעלת המקום על פי מעלת העומד, שהתורה עומדת תחת מספר שמונה, ואילו המנורה עומדת תחת מספר שבע. וכן כתב בגבורות ה' ר"פ ע, וז"ל: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם... כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו, שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו" [הובא למעלה הערה 534]. נמצא שמעלת קודש הקדשים מורה על מעלת התורה [כדבריו כאן], ומעלת התורה מורה על מעלת קודש הקדשים [כדבריו בנר מצוה]. וראה להלן פ"ד הערה 1312.

(681) שהשולחן בצפון, והמנורה בדרום [ראה הערה 675]. וכן נאמר בתורה [שמות מ, כד] "וישם את המנורה באוהל מועד **נוכח** השולחן וגו'". וראה הערה הבאה.

(682) נראה לבאר דברי קודש אלו, שבא להורות שהמנורה מתייחסת לימין, והשולחן לשמאל. והוא, שהיחס של דרום וצפון הוא יחס של ימין ושמאל, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ה [פה:]: "כי דרום נקרא ימין בכתוב, וממילא צפון הוא שמאל". והפסוק [בראשית יג, ט] "אם השמאל ואימינה" תרגם אונקלוס "אם את לציפונא אמא לדרומא". וכן בח"א לתמיד לא: [ד, קמט.] כתב: "מדריגת אברהם בדרום, וכמו שרמז הכתוב במה שאמר [בראשית יב, ט] 'הלוך ונסוע הנגבה', וידוע דבר זה למבינים", ואילו הצפון מיוחס ליצחק, כמבואר למעלה פ"א מ"ב [ר.]. ובאור תורה אות קיג [ד"ה מנורה בדרום] כתב: "מנורה כנגד אברהם, שהוא חסד, ומנורה בדרום, כידוע". והשולחן מורה על עשירות [ראה הערה 673], והעשירות היא מדת יצחק [גו"א בראשית פי"ב אות ה]. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקלז:] ביאר שאברהם הוא מימין, ויצחק הוא משמאל. ולכך "הם שני דברים מחולקים זה כנגד זה".

(683) כי התורה מתייחסת ליעקב, וכפי שביאר למעלה פ"א מ"ב [ר.], ומדת יעקב היא האמצע, וכמבואר למעלה פ"א הערה 200, פ"ב הערה 355, ובפרק זה הערה 489. ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "יעקב היה קדוש ונבדל ביותר מכל האבות". ולהלן פ"ה סוף מ"כ ביאר שהתורה היא סדר האמצעי בין שתי הקצוות.

(684) בנצח ישראל פ"י הביא את מאמרם ש"כל העוסק בתורה... כאילו פודה לי ולבני מבין האומות". וכתב לבאר [רסח.] בזה"ל: "ועוד צריך יותר התרוממות עד שהוא מתעלה מבין מדריגת האומות לצאת חוץ לרשות האומות, וזהו על ידי התורה, שהתורה מתעלה על הכל, כמו שאמרו חכמים בברייתא, דשנו [להלן פ"ו מ"ג] כל העוסק בתורה

מתעלה". ובעירובין נד. אמרו "מאי דכתיב [במדבר כא, יח-יט] 'וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות'... אם אדם משים עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו, תורה ניתנה לו במתנה. וכיון שניתנו לו במתנה נחלו אל... וכיון שנחלו אל עולה לגדולה, שנאמר 'ומנחליאל במות'". ובנתיב התורה פ"ב [א, יב.] כתב: "כאשר מקבל התורה, הוא חלק השי"ת, לפי שיוצא מן הגשמי להיות לו מדריגה השכלית, ואז נחלו אל. והאדם מתעלה למעלה כאשר הוא חלק השם יתברך". ובח"א לנדרים נה. [ב, כא:] הוסיף בזה: "ואז הוא מתעלה כאשר יוצא מן הגשמי, שהוא העוה"ז, והוא מתעלה אל השם יתברך". ובאור חדש [סז.] הביא את דברי הגמרא [מגילה יא.] ש"בשביל עצלות שהיה להם לישראל שלא עסקו בתורה נעשה שונאו של הקב"ה מך", וכתב לבאר: "כי מזה יש ללמוד כמה גדול כח התורה, ולא אמר שלא עסקו במצות... כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה היה המן, שהוא מזרע עמלק, גובר. ודבר זה ידוע מאוד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה [ומביא שם את המשנה הנ"ל מאבות]... ואם היו עוסקים בתורה היו מתעלים ע"י התורה, והיו גוברים על המן שהיה רוצה להתגבר עליהם... שע"י התורה ישראל מתעלים... ועל ידי זה שהשם יתברך מתעלה, ואז משפיל האויבים של ישראל". וראה בנתיב התורה פ"ו [א, כז:]. ושם בפי"ב [א, נג.] כתב: "שיש לתורה התעלות... עד שער החמישים".

משנה ו

(685) לשון האברבנאל בשאלתו השלישית: "כמו שעשה רבי חלפתא חלוק בחמשה, למה לא עשה גם כן משבעה ושמונה ותשעה וששה. ולמה גם כן כמו שעשה חלוקה בשלשה ובשנים, לא עשה חלוקה בארבעה. ובכלל, שכמו שעשה מאחד לשנים, ומשנים לשלשה, היה ראוי שיעשה משלשה לארבעה, וכן ממספר למספר באחדים ובעשרות".

(686) לשון האברבנאל בשאלתו בראשונה: "למה זכר מספר חמשה שלשה ושנים, והיה ראוי שיזכור לבד דין היחיד, ומקל וחומר נלמוד לשנים ולשלשה ולחמשה ולעשרה".

(687) מהפסוק [מלאכי ג, טז] "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע וגו'". וכן שאל האברבנאל בשאלתו הרביעית, וז"ל: "אם נסתפק רבי חלפתא עם הראיה שהביא רבי חנניא מפסוק 'אז נדברו יראי ה" לענין השנים, למה לא נסתפק גם כן לענין האחד עם הראיה שהביא מהפסוק 'ישב בדד וידום', והוצרך להביא פסוק אחר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי'".

(688) לגבי חמישה.

(689) כן שאל האברבנאל בשאלתו החמישית, וז"ל: "מה הראיה שהביא על מנין החמשה מפסוק 'ואגודתו על ארץ יסדה', והנה שם בכתוב לא נזכר חמשה. ומה שפירש הרמב"ם [כאן] שאגודת היד הם חמשה אצבעות, הנה שם לא נזכר יד ולא אצבעות". נמצא ששאל כאן ארבע שאלות: (א) מדוע דוקא נזכרו המספרים של עשרה, חמישה, ושלשה [התשובה מציון 708 ואילך]. (ב) היה מספיק לומר אחד, ונדע בק"ו מספרים גבוהים יותר [התשובה מציון 716 ואילך]. (ג) לגבי אחד, למה לא הובא הפסוק "ישב בדד וידום", כפי שהובא במשנה ב [לא ברור היכן ישב שאלה זו, וראה הערה 752]. (ד) מה הראיה מהפסוק "ואגודתו על ארץ יסדה" לגבי חמשה [התשובה מציון 713 ואילך].

(690) סנהדרין ב. "מנין לעדה שהיא עשרה, שנאמר [במדבר יד, כז] 'עד מתי לעדה הרעה הזאת' ["לעדה הרעה - במרגלים כתיב" (רש"י שם)], יצאו יהושע וכלב". ובברכות כא: איתא "אמר קרא [ויקרא כב, לב] 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. מאי משמע, דתני רבי חייא אתיא 'תוך' 'תוך', כתיב הכא 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', וכתיב התם [במדבר טז, כא] 'הבדלו מתוך העדה', ואתיא 'עדה' 'עדה', דכתיב התם [במדבר יד, כז] 'עד מתי לעדה הרעה הזאת', מה להלן עשרה, אף כאן עשרה". ובכתובות ריש עה. אמרו "עשרה, 'עדה' כתיב בהו".

(691) כמו שנאמר [שמו יב, יט] "שבעת ימים שאור וגו' כי כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש ההיא מעדת ישראל וגו'", ותרגם אונקלוס שם "מכנישתא דישראל". ובספר השרשים, שורש יעד, כתב: "נקרא הקהל 'עדה' 'קריאי העדה' [במדבר כו, ט], 'עדת ה" [במדבר כז, יז], לפי שהם נזמנים בקהלם יחד". וראה במלבי"ם באילת השחר אות רסז.

(692) הולך לבאר שכל המספרים עד עשרה הם מספרים חסרים, אך מספר עשרה הוא מספר שלם, ולכך מספר עשרה הוא מספר של כלל.

(693) פירוש - כך הוא נוהג גם לגבי עשרים, שלשים, ארבעים, וכיו"ב, שסופר עד עשרה, ומתחיל שוב לספור אחד. ובשיחת מלאכי השרת לרבי צדוק הכהן, פרק שלישי, כתב: "ידוע שבמספרים המספר עשרה הוא מספר שלם, וכך סופרים יחידות עשרות מאות אלפים ורבבות, לעולם עשרות עשרות".

(694) להלן פ"ה פ"א [ד"ה ופירוש זה, וד"ה ועוד תדע], שם משניות ב-ג [ד"ה ויש להקשות], בביאור שהקב"ה נהג בארך אפים עד עשרה דורות, וכן שאברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות [ושאר עשרה דברים המוזכרים במשניות שם]. ולגבי נסיונותיו של אברהם אבינו, כתב: "שהיה אברהם מנוסה בכל מיני נסיונות שהם מחולקים,

שלפעמים אחד עומד בנסיון זה, ואינו עומד בנסיון אחר. אבל הקב"ה היה מנסה את אברהם בכל חלקי נסיון, שהחלקים אשר הם מחולקים מגיעים עד עשרה, ולא יותר, כי אחר עשרה הוא חוזר אל אחד, ובזה נתנסה בכל הנסיונות".

(695) להלן משנה יג [ד"ה ודוקא העשירי], נצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [דה והבן], שם במדבר פכ"א אות לג [ציון 165], נתיב הצניעות פ"ג [א, קח.]. ובאור חדש [קלט:] כתב: "כי י' מספר כללי, והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר י' חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שמונה אחד, שנים. ומזה תראה כי כאשר הם י' נשלם המספר".

(696) כי עצם העובדה שאפשר להוסיף על הקיים, מורה שהקיים הוא חסר, הזקוק לתוספת, וכמו שיבאר בסמוך [לפני ציון 706]. ובנצח ישראל פל"ב [תריט.] כתב: "אמרינן בפרק החולץ [יבמות מז:]... קשים גרים לישראל כספחת... וביאור ענין זה, כי הספחת שהוא גדל באדם, הוא הוספה לאדם השלם, וכל יתור כנטול [חולין נח:], והוא חסרון אל מי שיש בו תוספות. וכן הגר הוא תוספות על ישראל, כי ישראל הם בעצמם עם אחד, בני אברהם יצחק ויעקב, כמו אדם אחד. כאשר נתחבר הגר עליהם, הרי יש כאן תוספות. וכל תוספות מבטל השלימות, כמו שמבטל הספחת, שהוא נוסף, שלימות האדם, שמבטל שלימות צורתו, והוא חסרון באדם. ומפני כך הספחת הוא קשה לאדם. וכן הגרים, שאינם רק תוספת בלבד, הם קשים לישראל". ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". ובתפארת ישראל פט"ז [רמ.] כתב: "ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל. שאם יש בו תוספת, לא היה זה שלימות" [הובא למעלה פ"ב הערה 693].

(697) כמו שכתב להלן משנה טז [לפני ציון 1844]: "כי הוא יתברך שלם בתכלית השלימות". ולהלן פ"ד מי"ז כתב: "הוא השם יתברך שהוא שלם בתכלית השלימות". ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה ואין לומר] כתב: "כי השם יתברך הוא השלם לגמרי, עד שאי אפשר שיחסר שלימותו". ובנצח ישראל פי"ב [שיג.] כתב: "השם יתברך, שהוא השלם האמיתי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלט:] כתב: "כי הוא יתברך השלם בתכלית השלימות". ובהמשך שם [תד.] כתב: "הוא יתברך, אשר הוא שלם בכל השלימות". וכן הוא בנתיב התורה פי"ח [א, עה:], גבורות ה' פ"ט [נח:], ועוד.

(698) לשונו בח"א לשבת ל: [א, יד:]: "אין השכינה שורה על דבר חסר, רק על השלם, ולפיכך כאשר נפשו אינו בשמחה, והיא בחסרון, אין השכינה שורה". ואמרו חכמים [שבת צב.] "אין שכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה", וכתב לבאר בח"א

שם [א, מו.]: "דבר זה מבואר, כי אין ראוי שתשרה שכינה על דבר חסר, ולפיכך צריך אל כל אלו שיהיה האדם שלם, ואז אפשר שתשרה שכינה עליו". ומקורו בזוה"ק ח"א רטז:, שאמרו שם: "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב... ובגין כך כל אינון שנין דיוסף אתפרש מאבוי ויעקב הוה עציב, לא שריא ביה שכינתא". ובתקו"ז ג: אמרו "איהו לא שריא באתר פגים, הדא הוא דכתיב [ויקרא כא, יז] 'כל אשר בו מום לא יקרב', אוף הכי בנשמתא פגימא לא שרייא". ובויק"ר לו, ג אמרו "אין שכינה שורה במקום טומאה".

(699) בתקו"ז [מא: (תקון יט)] איתא "אין שכינה שורה בפחות מעשרה", ובסנהדרין לט. אמרו "כל בי עשרה שכינתא שריא". ובספר התניא, אגרת הקודש, פרק כג, כתב: "שמעתי מרבותי, כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד, אף שאינם מדברים בדברי תורה, תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית משכינתא דשרי עלייהו, עד שהיה מתבטל ממציאותו לגמרי". וראה הערה 792.

(700) ברכות כא: "כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה". ותוספות עירובין צב: [ד"ה תשעה] כתבו "דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה". ועיין בראש ברכות פ"ז אות כ שביאר שאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה מפני שהשכינה שורה על כל עשרה מישראל. ובשיחת מלאכי השרת לרבי צדוק הכהן, פרק שלישי, כתב: "וידוע שבמספרים המספר עשרה הוא מספר שלם... וכן נהגו חז"ל בכמה מקומות לחשוב עשרה למספר שלם, כמו אין עדה פחות מעשרה [ברכות כא:], כל בי עשרה שכינתא שריא [סנהדרין לט.], וכהנה הרבה". ולהלן כתב: "מספר עשרה הוא מיוחד בכל מקום למדריגת הקדושה", ושם הערה 797.

(701) "ומן מעלה הראשונה" [הוספה בכת"י]. ולהלן משנה יג [ד"ה ודוקא העשירי] כתב: "כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד" [ראה להלן הערה 793]. דוגמה לדבר; בגבורות ה' פי"ב [סד:] כתב לגבי רבוי ישראל במצרים, וז"ל: "כל זמן שהיה הדור הראשון של שבעים נפש קיים, לא היו פרים ורבים. כי אלו שבעים היו נמנים מוגבלים בשעור ובמספר, שהוא שבעים נפש, **והאחרים שלא היו במספר שבעים נפש בטלים אצל שבעים נפש**. וכאשר כתיב [שמות א, ו] 'וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא', אז הבנים שלא היו נמנים, ולא עלו במספר, היו פרים ורבים מאוד [שם פסוק ז]... כי הדבר שאינו שלם ואינו בפעל, הולך ומשתוקק לצאת אל הפעל. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם, והיו נמנים, לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש, ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים, ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין

מאוד לצאת אל הפעל" [הובא למעלה פ"ב הערה 249]. הרי כל עוד שהכלל הראשון היה קיים, א"א להוסיף עליו, וכל הוספה בטלה אל הכלל. אך לאחר שהכלל הראשון נסתלק, מעתה אין ההוספה נגדרת כטפילה לכלל, ולכך היו מתנועעים אל השלמתם. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקיז:] כתב: "השלם בכל, אינו יוצא מידי שלימותו".

(702) נאמר [בראשית לא, ז] "ואביכן התל בי והחליף את משכורתי עשרת מונים וגו'", ופירש רש"י "עשרת מונים - אין מונים פחות מעשרה". ובגו"א שם אות ב כתב: "אין מנין בפחות מעשרה. משום דדרך בני אדם לספור עד עשרה, ואחר כך חוזרים למנות 'אחד שנים', ולפיכך 'עשרת מונים' הם עשר מנינים. ואם תאמר, למה לא אמר 'ותחלף משכרתי מאה'. ויש לומר דכך היה אומר, כמו שדרך המונים מונים עד עשרה, וחוזרים למנות 'אחד שנים', כך היה עושה לבן, אמר 'נקודים יהיה שכרך' [שם פסוק ח] ואחר כך 'טלואים', עד עשרה פעמים היה משנה. אחר כך חוזר לומר לא יהיה כך שכרך, אלא 'נקודים יהיה שכרך', כמו שאמר בראשונה. וזה גנאי גדול לו ורשעה גדולה, דאילו היה אומר 'מידי אחריני יהיה שכרך', היה לו קצת טענה לומר 'טעיתי ודבר זה יהי שכרך'. אבל עכשיו כי מתחלה אמר 'עקודים', וחזר לומר 'נקודים', ואחר כך 'טלואים', ואחר כך 'ברודים', וחזר לומר 'עקודים', ואחר כך חזר עוד ממנו, זה היה גנאי גדול לו". אם כן מה שכתב כאן "ואין זה תוספות, כיון שאתה חוזר למנות אחד", זהו עומק הגנאי של לבן הרשע, שלא הציע ליעקב משכורת חדשה, אלא חזר כל פעם אל הצעתו הראשונה.

(703) וכן רש"י [במדבר יד, כז] כתב: "לעדה הרעה וגו' - אלו המרגלים, מכאן ל'עדה' שהיא עשרה". וכן פירשו רש"י והרע"ב במשנה כאן.

(704) להלן משנה יג [ד"ה ודוקא העשירי], וז"ל שם: "דוקא העשירי הוא קודש לד', מפני כי מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין המספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר', 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה מפני כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד... כי הפרטיים הם חלקים בלבד, וכל חלק הוא חסר מפני שהוא חלק בלבד, אבל העשירי אשר הוא משלים למספר עשרה, אינו פרטי, ולא שייך בו חלק, לכך אינו חסר".

(705) להלן פ"ה מ"א [ד"ה ועוד תדע], ושם מ"ב [ד"ה ויש להקשות]. ובשני המקומות הללו ביאר שכל החלקים השונים וחילופי הפרטים מגיעים עד למספר תשע, ולא יותר. וכן הוא בגו"א דברים פ"ד אות כ [צב:], ושם הערה 136. ולהלן במשנה י [לפני ציון 1068] כתב: "כל עשרה נחשבים צבור".

(706) כאן מוכיח שמספר עשרה הוא שלם [בנוסף להיות כלל], שאם היה חסר ולא שלם, היתה לו הוספה והשלמה, והואיל ואין למספר עשרה הוספה והשלמה [כמו שביאר], ממילא מוכח שהוא שלם.

(707) כמבואר בהערה 698. ובזה עונה על שאלתו הראשונה של האברבנאל [שלא הובאה], וז"ל האברבנאל: "למה הגביל רבי חלפתא מנין העשרה, האם נאמר שהיה דעתו שדוקא בעשרה תשרה שכינה, ולא בהיותם יותר מעשרה, הרי כתיב [משלי יד, כח] 'ברב עם הדרת מלך', וזכותא דרבים עדיפא". ועל כך מיישב, שאף אם יהיו מרובים מעשרה, מ"מ "אינו יוצא מן הכלל הראשון" [לשונו למעלה לפני ציון 701], כי אין הוספה על השלימות של עשרה.

(708) בא ליישב שאלתו הראשונה על המשנה: "למה עשרה דווקא, וכן למה חמשה דווקא, ולמה שלשה דווקא" [לשונו למעלה].

(709) לשונו בגו"א במדבר פ"ג סוף אות יז: "כמו האחד... שהוא יסוד מספר, ובעצמו אינו מספר, רק שנמנה עליו", ושם הערה 58. וכן שם דברים פ"ד אות כ [צב:] כתב: "כי האחד הוא יסוד המספר, ואינו מספר בעצמו, אבל הוא יסוד מספר", ושם הערה 135. ובגבורות ה' פנ"ד [רמב.] כתב: "כי האחד הוא יסוד מספר, ואינו מספר". וכן כתב להלן פ"ה מי"ז [ד"ה ואתה תדע], וז"ל: "האחד אינו מספר, ואינו נכנס בכלל מספר... האחד אינו מספר, והוא יסוד והתחלת המספר". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז:] כתב: "אחד אינו מספר". ובגבורות ה' תחילת פל"א ביאר קצת יותר, וז"ל: "כי האחד אין בו רבוי, ואינו נקרא מספר". ונראה לבאר, כי תיבת "מספר" קשורה לספירה, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הראשון [קג:], וז"ל: "כי לשון 'מספר' הוא ספירה של אחד אחד". ואחד אינו נספר ונמנה, וכמו שכתב בגו"א במדבר פ"ג אות ה, וז"ל: "לא שייך מנין באדם פרטי לומר 'תפקוד איש פלוני'". ותוספות קידושין ב. [ד"ה היבמה] כתבו "בחדא מילתא אין לשנות מניינא". וראה הערה הבאה.

(710) כי "שנים תחילת הרבוי" [לשונו למעלה משנה ג, לפני ציון 481], ובמקום של רבוי יש מספר וספירה, וכמבואר בהערה הקודמת. ולהלן [לפני ציון 741] כתב: "כי שנים הם התחלת המספר, אשר כל מספר יש בו חבור אחדים".

(711) לשונו בגבורות ה' תחילת פל"א: "השלישי תמיד יותר מוכן לקבל השלימות, בעבור שהוא מספר שלם, כי האחד אין בו רבוי, ואינו נקרא מספר. ומספר שנים אינו מספר שלם, כי אין בו רק זוג, ואין בו נפרד. אבל שלשה בעבור שיש בו זוג, ויש בו נפרד, נקרא זה מספר שלם. ובעבור שהשלישי הוא מספר שלם, מוכן הג' יותר לקבל

השלימות, ולפיכך הובחר לוי, שהוא השלישי, להיות יוצאים ממנו הגואלים [משה אהרן ומרים], בעבור הכנתו שיש לשלישי אל קבלת השלימות". ולמעלה הערה 481 נתבאר שאע"פ שנמצא שמכנה גם מספר שנים וגם מספר שלש "תחילת הרבוי", מ"מ יש הבדל ביניהם, שיש שני סוגי רבוי; (א) רבוי שהוא הפך מאחדות. (ב) רבוי שהוא הרבה והמון. מספר שנים הוא התחלת הרבוי המופקע מאחדות, ומספר שלשה הוא התחלת הרבוי של הרבה והמון, אך הוא רבוי שמתאחד, וכמו שיבאר כאן [ראה הערה 718].

(712) לשון הראב"ע בפירושו הארוך לשמות ג, טו: "שנים תחלת מספר הזוגות, ושלשה תחלת מספר הנפרדים".

(713) בא ליישב את שאלתו הרביעית בתחילת המשנה, שכתב: "שהביא ראיה מן 'ואגודתו על ארץ יסדה', ולא נזכר שם מנין כלל, ואם כן מה ראיה הביא".

(714) שמתחברים ונאגדים בו שני מיני מספרים שונים. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב שמספר שלשה הוא אגודה, וכלשונו: "דוקא שלשה הם מתחברים יחד והם נעשים אגודה אחת... כי אין מספר שיש לו חבור וקישור יחד כמו שלשה, לכך אמרו [סוכה יג.] אין אגודה בפחות משלשה" [הובא למעלה הערה 483]. כן יקשה בעצמו בסמוך בשם התוספות בסוכה שם [לפני ציון 735], ויחלק בין מספר חמשה שהוא "אגודה שלימה", לבין שלשה שאמנם הוא "אגודה", מ"מ אינו "אגודה שלימה".

(715) וכנראה משום כך לא זכר את המספרים שהם מעל לחמשה [עד עשרה], כי אין במספרים אלו הוספה על מספר חמשה, כי בחמשה נמצאו שני המספרים [הזוג והנפרד], ומה יוסיפו על כך שאר המספרים.

(716) שאלתו השניה על המשנה, שכתב: "כיון שאפילו אחד, שנים ושלשה וחמשה ועשרה למה לי".

(717) כפי שביאר למעלה במשנה ב [לאחר ציון 326], וז"ל: "שנים הם כאשר הם מדברים דברי תורה היא תורה גמורה, שהתורה היא כאשר מוציא התורה בפה, וזה נקרא תורה גמורה. וזה שייך בשנים, שצריך להוציא הדבור בפה. אבל אחד, אפילו אם מוציא מן הפה, הרי אפשר שיהיה בלא דבור, לכך אפילו אם מוציא הדבור בפה, לא נקרא זה דבור של תורה כלל. ופעמים הרבה אינו מוציא מן הפה, רק בעיון בלבד בלא דבור, ולפיכך אין הדבור עיקר, רק המחשבה. רק כאשר הם שנים, שאי אפשר בלא דבור כלל, זה נקרא 'דברי תורה'... כי השם יתברך עם התורה לגמרי. וזה שאמרו כי שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה השכינה שרויה ביניהם, כי השם יתברך עם התורה, לא יפרד מן התורה". וראה להלן מציון 758 ואילך.

(718) כי שלשה הוא רבוי שמתאחד, לעומת שנים שהוא רבוי שאינו מתאחד, ולכך מספר שלשה מתקרב יותר למספר עשרה מאשר מספר שנים.
(719) כי בחמשה יש מספר זוג ומספר נפרד, לעומת מספר שלשה שיש בו רק מספר נפרד, לכך מספר חמשה מתקרב יותר למספר עשרה מאשר מספר שלשה.
(720) כי עשרה הוא מספר של כלל, ואין עליו תוספת, לעומת מספר חמשה "שאינו מספר של כלל, ושייך עליו תוספות" [לשונו למעלה לאחר ציון 708], "ולפיכך כל המספרים שעד עשרה הם חסרים, והשם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר, ומפני כך אין השכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה" [לשונו למעלה מציון 695 ואילך].
(721) יבאר שדירוג המספרים במשנה נעשה על פי "צד השוה" עם הקב"ה, שככל שצד השוה בולט יותר, כן דביקות בשכינה מרובה יותר.
(722) כפי שביאר למעלה [מציון 696 ואילך] שהואיל וה' הוא השלם, לכך שכינתו תמצא במיוחד עם עשרה, שהוא מספר שלם. ובתפארת ישראל פ"ט [קמב.] כתב: "כל הדברים הטובים, כמו הצדקה ולעשות משפט, דבר זה אין צריך לפרש כי על ידם הוא זוכה אל הצלחה אחרונה. וזה כי בדברים ההם יש לו ההתדמות וההתיחסות אל השם יתברך, במה שאלו הדברים הם דרכי השם יתברך... ההתיחסות הזה הוא הדבוק בו יתברך, וכמו שאמרו בפרק קמא דסוטה [יד.] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו' [דברים יג, ה], וכי אפשר להדבק בשכינה, אלא הלוך אחר מדותיו. הרי כי ההתדמות אליו במעשים מה שאפשר, נקרא הליכה אחריו, וההליכה אחריו הוא דבוק בו יתברך. כי ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד. והדברים אשר הם הפכים זה לזה, אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה". ובדרוש לשבת תשובה [עט.] כתב: "כי ההדמות אל השם יתעלה במעשיו, מביא אל האדם הקירוב והדיבוק בו יתעלה שמו. ולהפך זה גם כן, הריחוק מן מעשיו יתעלה הוא הגורם הריחוק ממנו. וזה התבאר לך פעמים הרבה ממה שאמרו בסוטה סוף פרק ראשון [יד.], אמר רבי חמא בר חנינא, מאי דכתיב [דברים יג, ה] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו', וכי אפשר לאדם להלוך אחר השכינה, אלא הדבק במדותיו; מה הוא מלביש ערומים... כמו שמבואר שם. וצוה הקב"ה שיהיה האדם הולך אחר מדות הקב"ה, מפני כי הדברים המתדמים יחד יש להם חבור ביחד. ואשר הם הפכים אין להם חבור ודבוק יחד. וכאשר יתדמה אל בוראו, אף שבודאי אי אפשר להתדמות אל בוראו ויוצרו, רק מה שאפשר להתדמות מן המדות הטובות והמשובחות, בזה יהיה לו דביקות וחבור בו יתעלה. ואשר הוא עושה הפכו,

הוא מתרחק ממנו בתכלית הריחוק" [הובא למעלה פ"ב הערה 231]. והרמח"ל בדרך ה' ח"א פרק ב, כתב: "הנה התכלית בבריאה היה להטיב מטובו יתברך לזולתו... ואולם גזרה חכמתו, שלהיות הטוב שלם, ראוי שיהיה הנהנה בו בעל הטוב ההוא. פירוש, מי שיקנה הטוב בעצמו, ולא מי שיתלוה לו הטוב בדרך מקרה. ותראה שזה נקרא קצת התדמות, בשיעור שאפשר, אל שלימותו יתברך. כי הנה הוא ית"ש שלם בעצמו, ולא במקרה, אלא מצד אמתת ענינו מוכרח בו השלימות, ומשוללים ממנו החסרונות בהכרח... אך להתדמות לזה במקצת, צריך שלפחות יהיה הוא הקונה השלימות שאין אמתת ענינו מכריח לו, ויהיה הוא מעדיר מעצמו החסרונות שהיו אפשריים בו. ועל כן גזר וסידר שיבראו עניני שלימות ועניני חסרון, ותברא בריה שיהיה בה האפשרות לשני הענינים בשוה, ויותנו לבריה הזאת אמצעיים שעל ידם תקנה לעצמה את השלימיות ותעדיר ממנה את החסרונות, ואז יקרא שנתדמית במה שהיה אפשר לה לבוראה, ותהיה ראויה לידבק בו וליהנות בטובו" [הובא למעלה פ"ב הערה 930].

(723) לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כא [צג:]: "כמו שהשם יתברך הוא הכל, ואין חוץ ממנו, כך ראוי הוא שהאדם שהוא נברא בצלמו הוא כולל כל עולמו, דהיינו שהאדם הוא בתחתונים, והכל נקרא עולמו עד הרקיע, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובדרשת שבת הגדול [קצג.] כתב: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שאם כן היה נראה ח"ו שיש דבר זולת השם יתברך. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 158]. ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו" [הובא למעלה פ"א הערה 77]. וראה להלן הערה 1295.

(724) כמבואר למעלה מציון 690 ואילך.

(725) יסוד נפוץ בספריו, וכמו שכתב בהקדמה [טו:]: "ארבע מלכיות הם כנגד ארבע רוחות העולם", ושם הערה 52 הובאו מקבילות רבות לכך. ובגבורות ה' פכ"ג [קא:] כתב: "מספר ארבע מתיחס לגלות, לפי שמספר ארבע הוא נגד ארבע רוחות, שהפיזור הוא בד'

רוחות". ושם פ"ס [רסט:] כתב: "לפיכך הם ארבע כוסות... וכל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה, יש בו רבוי מחולק לארבע. כי מספר זה הוא מספר הרבוי שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים, ואלו דברים הם ארבע לשונות של גאולה. וסוד הזה הוא מבואר בתורה [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן, כשהוא בא אל עולם הטבע, הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים, כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי" [הובא למעלה פ"א הערה 1147]. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ו אות כא [ד"ה ויש], גבורות ה' פ"ו [לז:],שם ר"פ י [ס:], ועוד. ולהלן פ"ה מט"ו [ד"ה וכך בארנו] כתב: "כי מספר ארבעה אין בו רק פירוד ולא אחדות כלל, מפני שהוא כנגד ארבעה רוחות שהם מחולקים לגמרי, ואין מספר כמו זה".

(726) לשונו בבאר הגולה באר הששי [סוף רסט:]: "הצדדין מתחלפים גם כן בעצמם, במה שזה צד מזרח, וזה צד מערב". ושם בהמשך [שא:] כתב: "כי הצדדין הם מחולקין. וזה כי הצדדין הם משתנים בענינם, כי צד מזרח אינו כמו צד מערב בענינו, וצד מערב אינו כמו צד מזרח, וצד דרום אינו כמו צד צפון בענינו, וצד צפון אינו כמו צד דרום בענינו, כי כל אחד משתנה. וכן אמרו בפרק ב' דבתרא [ב"ב כה:] 'מן החדר תבא סופה' [איוב לז, ט], זה רוח דרומית וכו', כמו שמבואר שם כל רוח ורוח מיוחד". והפסוקים שם [איוב לז, ט-י] הם; "מן החדר תבוא סופה וממזרים קרה מנשמת אל יתן קרח ורוחב מים במוצק". ודרשו על כך בגמרא [ב"ב כה:]: "'מן החדר תבא סופה' זו רוח דרומית, 'וממזרים קרה' זו רוח צפונית, 'מנשמת אל יתן קרח' זו רוח מערבית, 'ורחב מים במוצק' זו רוח מזרחית". ואודות שהצדדים השונים מורים על מהויות שונות, כן כתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יח], וז"ל: "ארבע רוחות... מחולפים ומחולקים, שכל צד נגד השני... כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח... ואל המערב הוא שכנגדו, ששם שוקע האור, התיחס הפסד הנמצאים. ואל הדרום, שזה הצד נקרא 'ימין' בכל מקום, ושם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתייחס לשם הכח הגדול. וצד צפון הפך זה, כמו שיקרא צד 'דרום' ששם השמש דר ברומו של עולם, כך יקרא צד 'צפון', ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתייחסים הדברים הצפונים בלתי נגלים שהשם יתברך פועל בעולם, והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים". ובנצח ישראל פכ"א [תמה.] כתב: "ד' רוחות העולם, אלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. וכנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה". ובגבורות ה' פנ"ח [רנח.] כתב: "ארבע צדדים, אשר כל צד הוא בפני

עצמו". ובח"א לתמיד לא: [ד, קמט:] כתב: "כל רוח מרוחות העולם יש לו ענין מיוחד". **דוגמה לדבר**; נאמר לגבי המרגלים [במדבר יג, כא] "ויעלו ויתורו את הארץ ממדבר צין עד רחוב לבוא חמת", ופירש רש"י שם "הלכו בגבוליה באורך וברוחב כמין גם". וכתב שם הגו"א [אות יג]: "ואם תאמר, למה הלכו באורך וברוחב, אם רצו לעמוד על כל הארץ, עדיין לא הלכו בכל מקום. ויראה שהארץ משתנה באורך וברוחב, כי הארץ שקרובה יותר למזרח או למערב, משתנה. וכן מצפון לדרום, דרך הארצות להשתנות. וזה סיבת כל שינוי הארצות שהם בעולם, משתנים בשביל זה, לפי הקרוב והרחוק ממזרח וממערב ומצפון ומדרום. ולפיכך הלכו בארץ באורך וברוחב. והשתא הלכו ממזרח למערב, ומצפון לדרום, ועמדו על כל הארץ. לאפוקי אם היו הולכין באלכסון, שלא היו הולכין ב' הרוחות. וכשהלכו כמין גם יונית, כבר הלכו כל הרוחות, ואינם צריכים יותר, אף על גב שלא הלכו המקומות כלם בפרט".

(727) ראה בנצח ישראל פנ"ו [תתסו:] במה שביאר בנוגע לפסוק זה.

(728) כי אין חמשה צדדין, אלא ארבעה צדדין בלבד, ואם כן החמישי הוא כנגד נקודת האמצע העומדת בתוך ארבעה הצדדין, וכמו שמבאר. ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התפשטות הקו הוא השטח... ויש לשטח הזה חמשה, דהיינו ד' קוים לד' רוחות, והאמצע אשר ביניהם, הוא הנקודה האמצעית, והם חמשה". וכן הוא בח"א לכתובות סז: [א, קנד:], ובנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב:, וראה למעלה פ"א הערה 1389]. ולמעלה פ"א משניות יב-טו [שעד:] כתב: "נתנה תורה לישראל בה' קולות [ברכות ו:]... שהקול היה יוצא לכל ד' רוחות, וקול חמישי באמצע".

(729) לשונו בנצח ישראל פ"א [טז.]: "האחד שהוא באמצע בתוך הארבע, הוא מאחד ומקשר פיזור הארבע אליו". כמו כן ביאר שהאות ה"א מורכבת משני חלקים; מאות ד, ומאות י. האות ד מורה על הפיזור בארבע קצוות, והאות י הקטנה מורה על האחדות של האמצע, וכמו שכתב להלן פ"ה מ"א [ד"ה ויש לדעת], וז"ל: "כי הדל"ת מורה על רוחב ואורך, כאשר בצורת ד' קו נמשך ברוחב וקו נמשך באורך, וזהו רוחב ואורך... והנקודה שהיא בתוך הד', עד שנעשה אות ה'. והנקודה היא יו"ד נבדלת מן הד', עד שהה"א יש בה שני דברים, דל"ת וגם יו"ד. הדל"ת מורה על התחלת התפשטות הגשמי, והיו"ד מורה שהעוה"ז מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העוה"ז גשמי מכל וכל. ולכך היו"ד היא בתוך הד', והד' מקבל היו"ד. ואין היו"ד נוגע, כי אין הדבר שהוא נבדל מעורב עם הגשמי. ולכך היו"ד הוא נבדל מן הד', ואינו נוגע". ובנר מצוה [יז.] כתב: "דבר זה מורה הה"א, כי הה"א יש בה ד', אשר הד' מורה על ד' רוחות, ויו"ד הקטנה שבתוך הד'

הוא אחד, כנגד האמצעי, והאחד מצטרף אל הכל והוא מקשר הכל. ולפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה [מנחות כט:], כי העולם הזה יש בו חלוק, ועם כל זה הוא עולם אחד, כי הריבוי הזה הוא לאחד" [הובא למעלה פ"א הערה 1147].

(730) אודות שהאמצעי מקשר ומחבר הכל, כן כתב בנצח ישראל פ"א [טז:], וז"ל: "כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ושם פ"ה [פה.] כתב: "כל אמצע יש לו ימין ושמאל". ובגו"א בראשית פ"ד אות י כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות". ושם שמות פכ"א סוף אות ג כתב: "כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסג:] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל... ומתחבר הכל אליו... שהכל מתחבר אל האמצעי". וזהו משפט האמצעי שהוא מאחד את הקצוות על ידי שהוא עצמו מורכב באופן שוה משתי הקצוות. וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ועוד], שבית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, וכלשונו: "בית המקדש במה שהוא בית וועד השכינה, ושם יבא האדם לעבוד את ה', יש בו שני הצדדים; מתיחס לעליונים ותחתונים, והכל שוים בו. ולא יאמרו העליונים 'לנו הוא זה', במה שרשות בני אדם בו. ולא יאמרו בני אדם 'לנו הוא זה', במה שהוא מקדש ה'". וראה בבאר הגולה באר הששי [רצה:, הובא למעלה פ"א הערה 1387]. דוגמה נוספת; בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] כתב אודות משה רבינו, וז"ל: "כי זה משה האיש הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה... כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים, כמו שאמרו [דב"ר יא, ד] שנקרא משה 'איש האלהים' [דברים לג, א], מחציו ולמטה היה איש, ומחציו ולמעלה היה אלהים. ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם... היה למשה משפט האמצעי, שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו'" [הובא למעלה הערה 489]. וראה הערה הבאה.

(731) לשונו בגבורות ה' פכ"ג [קא:]: "כי החמשה, ארבע לארבע רוחות, ואחד באמצע, והאחד שהוא באמצע הוא מאחד כל הארבע, שכל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד. ולפיכך חמשה הם אגודה, כמו ששנינו במסכת אבות 'מנין לחמשה שיושבים ועוסקים בתורה וכו', שנאמר 'ואגודתו על ארץ יסדה", כמו שנתבאר בספר דרך חיים... וראיה לזה כי החמשה הוא התאחדות, כי אות ה"א, שמספרה חמשה, לא תתחלק [בהבהרתה], וכל האותיות הם מתחלקים, חוץ מן הה"א, שאין חלוק לה, כאשר יבטא ה"א אין חלוק, ולאפוקי כל האותיות יכול לחלק מבטא שלהם כאשר ידוע". ושם פנ"ח [רנח.] כתב: "אלו ד' צדדין, אינם מתאחדים הצדדין המחולקים רק על ידי אמצעי שהוא בתוכם,

שהוא אינו צד בפני עצמו, והוא החמישי... וזה אמרם ז"ל במסכת אבות 'מנין לחמשה שישבו ועוסקים בתורה ששכינה ביניהם, תלמוד לומר 'ואגודתו על ארץ יסדה"... ולמה האגודה בחמשה דוקא, והיינו כי ארבע מפני שהם מחולקים, כי הצדדים הם מחולקים זה מזה, וכאשר יש חמשה הוא אגוד אחד על ידי אמצעי המאחד את הארבעה. כי כאשר יש אמצעי, על ידו מתאחדים כל הארבע, ולפיכך חמשה הם אגודה... ולפיכך היד שיש בה חמש אצבעות הוא כלל שלם".

(732) פרקים כג, נח, והובאו בהערה הקודמת.

(733) שביאר שם שלשה הסברים [מלפני ציון 475 ואילך] לכך, ודבריו כאן נוטים להסברו השלישי [מלפני ציון 486], שכתב: "השנים הם כנגד שתי הקצוות, שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלשי יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "ודוקא כאשר הם ג' שאכלו, כי על ידי שלשה השלחן הוא שלחן אחד, שצריך שיהיה שלחן אחד כמו שהמזבח אחד, כך השלחן ראוי שיהיה אחד. ובשלשה שאכלו עליו הוא שלחן אחד, וזה כי דווקא שלשה, הם מתחברים יחד, והם נעשים אגודה אחת. כמו שבארנו במסכת אבות גם כן דבר זה באריכות. כי אין מספר שיש לו חבור וקישור יחד כמו שלשה. ולכך אמרו [סוכה יג.] אין אגודה בפחות משלשה" [הובא למעלה בהערה 483]. ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:] כתב: "השלשה הם מתקשרים ומתחברים יחד. ודבר זה תמצא בכל מקום שהשלשה מתחברים, ונקרא מספר שלשה 'אגוד'. ולפיכך ברכת זמון הוא בשלשה, שמתחברים יחד לברכה, ופחות משלשה לא. ודבר זה בארנו אצל 'שלשה שאכלו על שלחן אחד'... כי שלשה מתחברים יחד" [הובא למעלה הערה 498].

(734) "דאף על גב ששלשה הם נקראים 'אגודה', אין אגוד גמור כמו שהוא חמשה, שהוא מקשר ואוגד את הארבע, שהם כל ארבע הצדדים המחולקים, וזה יותר אגוד שלם. ולא כן שלשה, שאין השלשה אגוד שלם" [לשונו בסמוך]. ומבואר מדבריו שההבדל בין אגוד של חמשה לאגוד של שלשה נעוץ בהבדל שבין מספר ארבע למספר שנים, שמספר ארבע "הם כל ארבע הצדדים מחולקים", ואין לך התפשטות גדולה מזו [שהיא כנגד ארבעה צדדים, וכמבואר בהערה 725. ובגבורות ה' פנ"ח (רנח:) כתב: "חלקי הרבוי הוא

ארבע, וזה מפני שיש במספר ארבע חלוק ורבוי כל הצדדין"], ולכך אגידת התפשטות זו היא "אגוד שלם", כי הנך מאחד את כל הפרטים. מה שאין מספר שנים, שאין בו התפשטות כה גדולה, ולכך אין אגידתו אגוד שלם.

(735) שנאמר [שמות יב, כב] "ולקחתם לכם אגודת אזוב", ולמדו מזה לפרה אדומה שמצותה בשלשה לקחים, שנאמר [במדבר יט, יח] "ולקח אזוב", ומבואר בספרי שם שלמדו כן בגז"ש "מה להלן שלשה, דאין אגודה בפחות משלשה, אף כאן שלשה" [לשון תוספות סוכה יג. ד"ה מצות].

(736) לשון תוספות שם: "בשלש שמיה אגד - תימה דבמסכת אבות משמע דפחות מחמשה לא שמיה אגד, דתנן עשרה שישבין ועוסקין בתורה שכינה ביניהן, שנאמר 'אלהים נצב בעדת אל'. ומנין אפילו חמשה, שנאמר 'ואגודתו על ארץ יסדה'. ומנין שאפילו שלשה, שנאמר 'בקרב אלהים ישפוט'".

(737) לשון תוספות שם: "ואית ספרים דגרסי איפכא; דחמשה נפקא לן מ'בקרב', משום דא'עדת' דרישיה דקרא קאי, ובלשון 'בקרב' משמע אמצע, כלומר בחצי עדה, דהיינו חמשה, ישפוט. ושלשה נפקא לן מ'ואגודתו על ארץ יסדה'. ובפרק קמא דברכות [ו.] לא משמע כן, דאמר התם; מנין לעשרה שמתפללין ששכינה ביניהם, שנאמר 'אלהים נצב בעדת אל'. ומנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה ביניהם, שנאמר 'בקרב אלהים ישפוט'". [קצת צ"ב שמבאר כוונתם של תוספות במה שהוכיחו מהגמרא בברכות, בעוד שתוספות עצמם ביארו כוונתם]. והנה תוספות הביאו את הגמרא בברכות שאמרו "ומנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה ביניהם", וכן הוא בגמרא ובעין יעקב שלפנינו, וכן יביא גמרא זו בסמוך, ולא כפי שכתב כאן "ומנין ששלשה שיושבין ועוסקין בתורה ששכינה עמהם".

(738) לשון תוספות שם: "ושמא דאף על גב דבעלמא חשיבא אגודה בשלשה, האי קרא ד'ואגודתו על ארץ יסדה' לא מיתוקם אלא בחמשה, משום דכתיב [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ', וביד יש בה חמש אצבעות". והדוחק מבואר, כי אין ה"יסדה" המוזכר בפסוק "ואגודתו על ארץ יסדה" שוה לנאמר "אף ידי יסדה ארץ", כי בראשון מדובר בדבר שנוסד על הארץ [ראה רד"ק שם], ואילו בשני מדובר ביסוד הארץ עצמה.

(739) "ואין אגודה פחות משלש" [רש"י שבת קט: ד"ה שלשה].

(740) ראה הערה 734. ובגבורות ה' פנ"ח [רנח.] כתב: "ומה שהקשו התוספת דמשמע שם גבי אזוב דאף בפחות מחמשה הוי אגוד, דודאי אף בפחות הוי אגוד, אבל אינו אגוד שלם, כי חמשה הוי אגוד שלם, ואין קושיא כלל".

(741) כי בשלשה יש מיהא "אגוד" [כמו שהתבאר], לעומת שנים, שאין בו "אגוד" כלל.
(742) מה שאין באחד שאינו מספר כלל, וכמבואר למעלה בהערות 709, 710.
(743) "עדה קרויה בעשרה, שנאמר [במדבר יד, כז] 'עד מתי לעדה הרעה הזאת', יצאו כלב ויהושע" [רש"י שם].
(744) "ואין בית דין קרוים 'אלהים' אלא בג'" [רש"י שם].
(745) "ממתין להם שם" [רש"י שם].
(746) "אשר יזכר שמי על פי מצותי ודברי" [רש"י שם].
(747) קושית הגמרא, שאם שכינה נמצאת כבר באחד, שנים מבעיא.
(748) פירוש - שמא תאמר שדין הוא עשיית שלום בלבד הוא, ואינו בגדר תורה.
(749) "קודם שיהיו כל העשרה, 'נצב בעדת אל' מעיקרא משמע" [רש"י שם].
(750) "כדכתיב 'ישפוט', בשעת המשפט" [רש"י שם].
(751) ומה חידש בעל המאמר בגמרא שהשכינה עם שנים שלומדים, ואחד שלומד, הרי כך נשנה במשנתינו. וקצת תמוה שהעיר [בשאלתו הקודמת] על השנוי שיש בין המשנה לגמרא במספר שלשה, אך לא העיר על השנוי שיש במספר עשרה, שהמשנה אמרה "עשרה שיושבין ועוסקין בתורה", ואילו הגמרא אמרה "מנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם", ובשתיהן הלימוד נעשה מהפסוק "אלקים נצב בעדת קל". וי"ל בזה.
(752) פירוש - משנתינו לא באה להשמיענו דבר מיוחד שיש בכל מספר ומספר, אלא שלכל המספרים יש דביקות אל השכינה, ורק עוצמת הדביקות משתנית בין המספרים. ואולי בזה מונח התירוץ על שאלתו השלישית על המשנה [לפני ציון 687] "למה לא הביא ראייתו של רבי חנינא בן תרדיון, שהביא ראיה לאחד מן 'ישב בדד וידום'". והתירוץ הוא שמשנתינו עוסקת בדביקות שכינה, ודביקות זו נאמרת בפסוק [שמות כ, כד] "בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך". מה שאין כן במשנה ב, שם המשנה באה לומר ש"אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שהקב"ה קובע לו שכר", ולזה מתאים הפסוק [איכה ג, כח] "ישב בדד וידום כי נטל עליו", וכמבואר למעלה מציון 388 ואילך. ואף לפי הגירסא של משנה ב שאמרו שם "אפילו אחד שעוסק בתורה שהשכינה עמו והקב"ה קובע לו שכר" [כמובא למעלה לפני ציון 413], מ"מ גם לפי גירסא זו לא איירי רק בדביקות בשכינה, אלא גם במתן השכר, וזה אינו יכול להלמד אלא מהפסוק "ישב בדד", וכמבואר למעלה [מציון 388 ואילך].
(753) פירוש - את כל המספרים, ולא יספיק לומר "אחד" [ונדע את המספרים הגבוהים יותר בקל וחומר].

(754) בגמרא שלפנינו בעל המאמר הוא רבין בר אדא בשם רבי יצחק, וכפי שהביא למעלה.

(755) פירוש - בעל המאמר בגמרא מחדש שיש בכל מספר ומספר דבר מיוחד שנמצא רק אצלו, ולא במספר אחר, ולא הרי זה כהרי זה, לעומת רבי חלפתא שמחדש שלכל המספרים יש דביקות בה'.

(756) מה שאין כן לשלשה שיושבין בדין, יש רבותא, שאף הדין נחשב כתורה, ולא שלמא בעלמא.

(757) פירוש - המקשן סבר שאין לשנים דבר בפני עצמו, ולכך הקשה שהואיל ובאחד יש שכינה, מה הרבותא שיש בשנים. ואי אפשר לתרץ על כך ש"טובים השנים מהאחד", כי זהו תירוץ מועיל למשנתינו, שלא באה אלא ללמדנו דרגות שונות של דביקות שכינה. אך לגמרא זה לא יספיק, כי שם בעי דבר מיוחד בפני עצמו לכל המספרים שנקט בהם. ולכך שם תירצה הגמרא שאכן יש דבר מיוחד בפני עצמו בלימודם של שנים, שדבריהם נכתבים, וכמו שמבאר.

(758) ועל כך נאמר [עמוס ג, ג] "הילכו שנים יחדו בלתי אם נועדו", כמבואר למעלה מציון 309 ואילך, וראה הערות 316, 326.

(759) "קביעות" - דבר עומד וקיים, ואינו בטל מעצמו. ועל כך נאמר [ירמיה לב, יד] "למען יעמדו ימים רבים". וכן אמרו [מגילה יד.] "נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה". ובבאר הגולה באר השביעי [תכו.] כתב: "כי הכותב בספר אין כוונתו רק ללמוד, ואין כאן דבר שיהיו מכוונים להכעיס כדי לקנטר". ושם בהערה 400 הובאו דברי מו"ר שליט"א שביאר, כי הכתיבה מעצם ענינה עומדת לימים רבים, ואילו הקנטור אין כחו אלא לשעתו ולמקומו, ולכך אין אדם כותב ע"מ לקנטר, כי אין אדם כותב דברים שהם רק לשעה. וראה להלן הערה 776.

(760) למעלה פ"ב מ"א [תקב:], בביאור דברי המשנה שם "וכל מעשיך בספר נכתבין".

(761) לשונו להלן משנה טז [ואמר והחנות פתוחה]: "ואמר [שם] 'והפנקס פתוח והיד כותבת', רוצה לומר כי מעשי האדם נרשמים לפני הקב"ה, כמו שכבר בארנו, כי אין האדם כמו שאר בעלי חיים, כי האדם עיקר המציאות בעולם, וציור המציאות - הן לטוב הן לרע - הוא על ידי האדם. אם האדם עושה טוב, יש ציור טוב. ואם רע, יש כאן ציור רע. ודבר זה נקרא 'הפנקס פתוח והיד כותבת', וכמו שבארנו למעלה אצל [פ"ב מ"א] 'וכל מעשיך בספר נכתבין', עיין שם. והיד הוא יד האדם שעושה המעשה, כותבת, כי כל מעשה אדם נרשמים".

(762) פירוש - העולם נקבע ונגדר על פי מעשה האדם, מחמת שהאדם הוא עצם העולם. וכן כתב למעלה פ"א מ"ב [קסז:], וז"ל: "הנבראים כולם הם בשביל האדם, וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם. וכאשר התבאר לך כי כל העולם הוא קיים בשביל האדם, אם כן האדם צריך שיהיה בו הטוב, ואז ראוי אליו הקיום, וכאשר ראוי אליו הקיום, ראוי לכל העולם הקיום, שהכל תלוי באדם". וראה למעלה הערה 250.

(763) למעלה פ"ב מ"א בביאור "וכל מעשיך בספר נכתבין" [תקב:], וז"ל: "והדבר עמוק במה שאמר 'וכל מעשיך נכתבין בספר'. כלומר שמעשה האדם יש להם ציור מושכל, כמו שיש לעולם ציור מושכל, כי לפי מעשה בני אדם כך הוא ציור המושכל של עולם, והוא קיים. וזה שאמר 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר האדם שמעשיו אין להם רושם בציור המושכל של עולם, שדבר זה אינו, כי מעשה כל אדם יש להם ציור מושכל שהוא קיים. וזהו הספר, כי הספר שם מצויר הכל, וכך מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים. וזה שאמר משה [שמות לב, לב] 'ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת'. ופירוש זה מחני נא מציור מושכל המציאות, אשר השם יתברך כתב וצייר אותו הציור המושכל שהוא קיים. וכן פירוש 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר כי אין רושם וזכר למעשה האדם אשר עשה, ואם כן לא יבא לדון עליהם. ועל זה אמר כי אין הדברים כך, רק מעשיו יש להם רושם, כי יש להם ציור מושכל קיים, כמו שיש לעולם ציור מושכל קיים, כך יש למעשה בני אדם. כי אין ספק כי ציור המושכל של עולם לפי הצדיקים והרשעים שהם בעולם, כי כאשר יש רשעים בעולם, הנה ציור המושכל - שיוצא העולם מן הסדר. וכאשר יש צדיקים בעולם, הנה ציור של עולם צדק ואמת. וכן מה שאמרו [ר"ה טז:] שלשה ספרים נפתחים בראש השנה, הם אלו דברים אשר אמרנו, כי מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים במציאות, וציור של צדק ואמת הוא ציור בפני עצמו, וציור של רשעים ציור בפני עצמו, וציור בינונים ציור מיוחד בפני עצמו, והם הם שנפתחים בראש השנה. ועל זה אמר 'וכל מעשיך בספר נכתבין'". וראה להלן הערות 788, 1823.

(764) כי כך הוא לשון הפסוק [מלאכי ג, טז] "ויקשב ה' וישמע ויכתב בספר זכרון". וכן אומרים בתפילת ימים נוראים "אמת כי אתה הוא דיין ומוכיח... ותזכור כל הנשכחות, ותפתח את ספר הזכרונות, ומאליו יקרא, וחותם יד כל אדם בו".

(765) "דבר קבוע" - דבר קיים ועומד, ודברים קבועים חורתים את רישומם בעולם שהוא דבר קבוע. דוגמה לדבר; בעדים זוממים אמרו "כאשר זמם" [דברים יט, יט], ולא כאשר

עשה [רש"י שם]. ובגו"א שם אות יא [ד"ה ואם] כתב: "ואם היינו באים ליתן טעם בדבר, יותר היה נראה ליתן טעם דהכתוב אומר גבי עדים זוממין [דברים יט, יט] 'ובערת הרע בקרבך', פירוש דבר שהוא רע. והמחשבה של אדם אינו דבר קיים, שהיום יחשוב על דבר, ומיד יסור מחשבתו ממנו. ולפיכך עדים זוממין, שאינם עושים מעשה בידיהם, והרע מה שעשו [הוא] מה שחושבים במחשבתם רע, והכתוב אומר 'כאשר זמם', כלומר בשביל שחשב להמית אותו. לכך אינם נהרגין אלא אם עדיין במחשבתו, שמבקשים להרוג. אבל אם כלתה המחשבה, שנגמר המעשה, שסר מהם אז המחשבה שלהם, לא יתכן בזה 'ובערת הרע'. בשלמא גבי מעשה שהאדם עושה בידים, כיון שעשה בידים המעשה, יש קיום לו מה שעשה המעשה. אבל עידי זוממין לא עשו שום מעשה, רק שעלה על דעתם לעשות לאחיו, ולפיכך דווקא כאשר עדיין לא הרגו - והמחשבה של עדים זוממין עדיין מקוים - אז יש להרוג. אבל אם עברה המחשבה, כיון דהמחשבה אינה עוד, לא יתכן בו 'ובערת הרע' בדבר שאינו נמצא... ודבר שאינו מעשה, חמור קודם שנגמר מן אחר שנגמר; שקודם שנגמר הרי הוא נמצא עדיין במחשבתו, ובענין הראשון. לכך גבי עדים זוממין, חמור קודם שנהרג מאחר שנהרג". ובבאר הגולה באר השני [קכו:] כתב: "כאשר המחשבה עוד בנמצא, וזהו קודם שהרגו, שאז נמצא המחשבה... ואז שייך [דברים יט, יט] 'ובערת הרע מקרבך'. אבל כאשר נעשה הדין, ושוב אינו נמצא עוד מחשבת העדות, ואין כאן רושם מעשה. שאילו הרגו בידים, אף שכבר עבר, הלא עשה המעשה, והמעשה הוא לפנינו... אבל כאשר לא נמצא המחשבה, שכבר עברה, אין כאן דין". הרי שמחשבה אינה בעולם לאחר שכלתה, אך מעשה נמצא בעולם אף לאחר שנעשה, כי למעשה יש "רושם מעשה", ובמחשבה אין רושם כזה. והיחס שבין מחשבה למעשה הוא הוא היחס בין אחד שלומד לשנים שלומדים, שהרי אחד שלומד הוא כמו שלומד במחשבה, שאע"פ שמוציא המלים בפיו, מ"מ מידי מחשבה לא יצא [כמבואר למעלה במשנה ב, מציון 327 ואילך]. מה שאין כן בשנים הלומדים, שעשו קביעות ללימוד המחייב דיבור [שם], לכל לימודם עושה רושם בעולם.

(766) אודות שהחומר הוא מדריגה ראשונה של הנמצא, והצורה היא מדריגה שניה, כן ביאר בכמה מקומות. וכגון, אמרו חכמים [ערכן ל:] "כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה, נעשית לו כהיתר", וכתב על כך בח"א שם [ד, קמג:] בזה"ל: "כי החטא הוא שנוי לאדם, ואין האדם בקלות יוצא מן הסדר. אבל כאשר עבר חטא ושנה בה, הוקבע השנוי. ומה שאמר 'ושנה בה', ידוע דבר זה ממה שאמרו [פסחים סא.] 'שנה עליו הכתוב לעכב', כי כל שני פעמים לחזק הדבר שיהיה כך קבוע, לא בענין אחר. ודווקא שני פעמים, כי

דבר זה ידוע מענין הצורה, שיש לה מדריגה שניה. כי החומר יש לו מדריגה ראשונה, ואין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגה הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה, ואין שנוי לה כלל [ראה הערה 771], כאשר ידוע. ולפיכך אמרו בכל מקום 'שנה עליו הכתוב לעכב'. וכן כאשר עושה שני פעמים, נחשב המעשה ההוא מעשה קבוע, ואין נחשב לעושה שהוא שנוי מן הסדר. ולכך נעשה לו כהיתר, כלומר שאינו יוצא מן הסדר, ויש לך להבין את זה". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רח.] כתב: "החומר הוא חלש מאוד". ובח"א לשבת קנא: [א, פ:] כתב: "כי האחד הוא כנגד מדריגה החמרית, והשנים הוא כנגד הצורה, וזה מבואר בכמה מקומות... כי החומר הוא מדריגה ראשונה והצורה מדריגה שניה" [הובא למעלה הערה 623]. ובנצח ישראל פמ"ט [תתה:] כתב: "ובמדרש [איכ"ר סוף פרשה א], חטאה בכפלים 'חטא חטאה ירושלים' [איכה א, ח]... וביאור זה, כפל חטא של ישראל, כי לפי מעלת צורתן האלקית, אין ראוי שיהיה בישראל חטא. כי האומות שחוטאים מפני שעצמן הם בעלי חומר, לכך לא נחשב החטא שלהם בכפל, כמו החטא של ישראל שנחשב חטאם בכפל, כי הכפל מורה על הצורה. כי אצל האומות הצורה בטילה אצל החומר, ולכך אין להם מדריגה שניה, רק מדריגה חמרית בלבד. אבל ישראל בעצמם יש להם מעלת הצורה, ולכך חטאם בכפל מצד הצורה, שהיא שנית על מדריגת החומר". וכן כתב שם פנ"א [תתכב.]. ובתפארת ישראל פי"ב [קצה.] כתב: "הצורה באה באחרונה, והחומר קודם, כי הצורה הוא המשלים, ראוי שיהיה באחרונה. ולפיכך נברא האדם באחרונה לכל מעשה בראשית... כי יש על האדם משפט הצורה, שהיא באה באחרונה" [הובא למעלה פ"ב הערה 243, וראה למעלה הערה 465].

(767) כאן נוגע בעוד יסוד נפוץ בספריו; הגשמי הוא בכח, והנבדל הוא בפועל. וכן כתב בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:]: "כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד'". ובנצח ישראל ס"פ ל [תקצב.] כתב: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ה [קעא:], וז"ל: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום... לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה". ובח"א לחולין פט. [ד, קג.] כתב: "כל גשם הוא בכח ולא בפעל".

וכ"ה בנתיב השלום פ"ב [א, רכד.], נתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:], וח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.]. ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". ולהלן פ"ד מי"ח [ד"ה ויש לך] כתב: "החומר הוא בכח תמיד ואינו בפעל... שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות". ובע"ז ג. אמרו "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ופירש רש"י שם "בערב שבת - בעולם הזה". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא.] כתב: "כי העוה"ז הוא עולם הגשמי, אשר הוא בכח תמיד. ולפיכך בעוה"ז שייך מצות ומעש"ט... לפי שהעולם יוצא אל הפעל, כאשר הגשמי הוא בכח ויוצא אל הפועל. אבל בעוה"ב האדם שם הוא בפועל, ולא שייך שם יציאה אל הפועל כאשר אינו גשמי, ולפיכך העוה"ב הוא שביתה מנוחה, ואין שם יציאה אל הפעל... ולפיכך אמר, מי שטרח בער"ש, הוא יום המעשה, ואז יאכל בשבת, כי השבת הוא יום המנוחה, ובלתי יציאה אל הפעל, רק הכל במנוחה, ולפיכך המצות אינם שייכים רק לעוה"ז בלבד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכו.] כתב: "כל דבר שהוא בכח ויוצא לפועל, אין יציאתו לפועל כי אם על ידי הקב"ה, שהוא בלבד בפועל הגמור, וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח. וכל אשר יש לו צירוף גשמי, אי אפשר שיהיה בפועל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפועל הגמור. ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מ"מ יש להם יחוס וקירוב אל הגשם, ולכך אינם בפועל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות, כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית - אינו בפועל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות. כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית אינו בפעל, כי המציאות בפעל כאשר הוא שלם כבר ואינו חסר". וראה למעלה פ"א הערה 249, ולהלן פ"ד הערות 1091, 1591, ובבאר הגולה באר השני הערה 141, ושם בבאר הרביעי הערות 874, 1060.

(768) אודות שהצורה היא נמצאת בהבלטה יתירה, כן כתב בגבורות ה' פס"ז [שיג:], וז"ל: "כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא. וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא. ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי... הפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה, שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא". ובבאר הגולה באר החמישי [נו:] ביאר על פי זה את המצוה של מילה, וז"ל: "כי האבר הזה בו נחשב האדם בפעל, כי כבר אמרנו כי על ידי האבר הזה נקרא 'איש', ויש לאיש מדריגת הצורה, ועל ידי זה נחשב בפעל הגמור. ודבר זה הוא סוד המילה, שצריך להסיר הערלה אשר הוא

כמו מכסה לאבר הזה, והערלה מונע עד שלא נמצא האדם בפעל, כי כל אשר יש לו כסוי ואטימא אינו נמצא בפעל הנגלה. והרי על ידי אבר הזה הוא איש, אשר האיש נחשב צורה, שעל ידי הצורה הוא בפעל הגמור. ולכך צריך להסיר הכסוי והאטימא שהוא הערלה, עד שיהי' איש בפעל, כמו שראוי אל הצורה שהוא נמצא בפעל. ודווקא אל ישראל נצטווה המילה, מפני שיש אל ישראל מעלת ומדריגת הצורה, כמו שהתבאר פעמים הרבה, ולפיכך ראוי ומחויב להסיר הערלה". וזהו שכתב כאן "ובצורה הדבר נמצא ונרשם בפועל לגמרי". וראה הערה 775.

(769) פירוש - בצורה הדבר נמצא כפי מה שהוא, במלוא הבהירות.

(770) לשונו בבאר הגולה באר הראשון [סד:]: "כי צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר". כי כל הבדלה היא מצד הצורה, ולא מצד החומר, וכמו שביאר בנתיב הפרישות פ"א [ב, סוף קיג:], וז"ל: "הזכר נמשל בצורה... והצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים, רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת [קידושין ז.], מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת, ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד, שיש להם איש אחד ביחד, הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין הבדל מצד החומר" [הובא למעלה הערה 269]. וכן כתב בח"א לסוטה יג: [ב, נו:]: "כי הצורה נותנת הכרה והבדל לכל דבר עד שיאמר עליו כי הוא זה". וכן הוא בח"א לשבועות יח: [ד, יד:].

(771) כמבואר בהערה 766, וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בגו"א במדבר פל"א אות יח כתב: "ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו], שעומדים במעשיהם ולא יקבלו שינוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שינוי". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], וז"ל: "ואצל ישראל, אף המדה הפחותה שבהם יורה על השכל. שמהמדה הפחותה שהם קשי עורף אינם חוזרים מדרכיהם. וזה יורה על העמידה והקושי, וזהו מענין השכל שאין לו השתנות... [לעומת] החומריות, שנקל להשתנות, כמו כל חומר שנקל לקבל שנוי". ועוד אודות שהצורה אינה מתפעלת, לעומת החומר, ראה נצח ישראל פ"ה הערה 430. וכן מבואר יותר בח"א למנחות נג: [ד, פד.], וז"ל: "וכן מה שאמר רבי יוחנן [שם] אח"כ 'נמשלו ישראל לזית, מה זית אינו מוציא שמנו רק ע"י כתישה וכו'... וכך ישראל, אשר בהם הנפש הנבדלת, אינם חוזרין למוטב כאשר ראוי אל הנפש הנבדלת, רק ע"י

יסורין להסיר החומרי, אז הנפש הנבדלת מאירה כראוי. ודבר זה אינו באומות, שאם הם רשעים אפשר שיהיו חוזרים למוטב בעצמם במה שהם חומריים בעלי שנוי, לכך אפשר בהם השתנות בהם מן הרע למוטב, כמו שאמרו ז"ל [ירושלמי סנהדרין פי"א ה"ה] כי הגוים קרובים אל התשובה, כמו שנמצא בנינוה שהיו חוזרים בתשובה [יונה ג, ח]. מה שאין כן בישראל, שהם עם קשה עורף. ודבר זה הסבה, שכל אשר נוטה אל החומר הוא מיד משתנה מענין לענין. אבל בישראל א"א שיחזרו למוטב מעצמם, רק ע"י יסורין, שע"י יסורין מסולק החומרי, עד שהנפש טהור ונקי מן הפחיתות החומרי".

(772) "קיום" - שאינו משתנה, אלא הוא מקוים, שעומד כל הזמן בקיומו ובמקומו. ובזה הצורה היא ההפך הגמור של מים, וכמו שכתב בגבורות ה' פי"ד [ע.], וז"ל: "ידוע לכל משכיל כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום באשר הם נגרים ארצה. ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם. וכן החושך לא נאמר בו בריאה ויצירה". ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "אין המים דבר מקוים, והם נגרים ונשפכים... אבל הצורה הוא דבר מקוים, כמו שידוע מענין הצורה". ובגבורות ה' פכ"ד [קג.] כתב: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה [דברים לד, ז] 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף, מפני זה לא היה מקבל חולשה, שכל כח גוף מקבל חולשה במה שהוא מוטבע בגוף. אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה, ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם" [הובא למעלה פ"ב הערה 1064].

(773) כמבואר למעלה פ"א משנה יב-טו [שסד:], וז"ל: "בא שמאי ואמר, כי אמת הוא שמדה הזאת שלא לעמוד על מדותיו היא מדה טובה, ודבר זה שייך במילי דעלמא. אבל שיהיה האדם נוטה לגמרי אל מדה זאת, שלא יהיה מעמיד מדותיו כלל, ורוצה להנהיג הכל על דרך שלא לעמוד במדותיו, דבר זה אינו טוב, כי במילי דשמיא ראוי שיהיה תורתו קבע. ואם כל מדת האדם שאינו מעמיד על ענינו יהיה גם כן הנהגתו במילי דשמיא כך, ולא יהיה קביעות לאדם בתורתו, ודבר זה אינו ראוי. שכשם שראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד, לכך ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו. ודבר זה ראוי לאדם במילי דעלמא דוקא, כי במילי דעלמא האדם הוא בעל חומר, לכך ינהג כמנהגו. אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי, ראוי שיהיה תורתו קבע, ולא יוותר כלל, ולא

יעבור קביעתו רק כאשר ראוי אל השכל, ויעמיד המדה שלא ישנה", וראה שם הערה 1338, כי הוא יסוד נפוץ מאד בספריו. וכן למעלה פ"ב מ"ט [תרצ:]: "כי הדבר שהוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי", ושם הערה 1064, ולמעלה הערה 56.

(774) שבת קנא: "נקטינן אריה אבי תרי לא נפיל". וכתב שם בח"א [א, פ:] בזה"ל: "דוקא על שנים, אבל על יחיד נפל, כי אשר הוא פרטי לגמרי כאשר האדם יחידי, לא נמצא הצלם האלקי אצל האדם הפרטי, שהוא חמרי. אבל כאשר הם שנים נמצא הצלם האלקי... כי האחד הוא כנגד מדריגה החמרית, והשנים הוא כנגד הצורה... ולכך כאשר יש כאן שנים, שהמספר הזה כנגד הצורה, כי החומר הוא מדריגה ראשונה, והצורה מדריגה שניה. וכאשר יש שנים, אז יש כאן צלם אלקי לאדם, לא נפל אריה עליהו. כי האדם הפרטי גובר עליו האריה מצד כחו החמרי, כי האריה יש לו על האדם התגברות מצד כחו החמרי, ומצד כח זה הוא נופל על האדם, שכחו החמרי יותר מכח האדם. אבל כאשר הם שנים, ויש לשנים כח נבדל מצד הצלם האלקי, ולפיכך לא נפל אריה על שנים" [הובא למעלה הערה 623].

(775) כמו שנאמר [במדבר יא, כו] "וישארו שני אנשים במחנה וגו' והמה בכתובים וגו'", ופירש רש"י "והמה בכתובים - במבוררים שבהם לסנהדרין, ונכתבו כולם נקובים בשמות". הרי שהכתיבה מורה על הבירור. ובדהי"א כח, יט נאמר "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל וגו'". וצרף לכאן דברי רש"י [דברים לג, ב] "אש דת - שהיתה כתובה מאז לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה", ובגו"א שם אות ד, כתב: "דבר זה סוד מופלא, כי התורה נקראת בשתי שמות; נקראת בשם 'חסד', 'ותורת חסד על לשונה' [משלי לא, כו], ונאמר [משלי ג, יז] 'דרכיה דרכי נועם'. ונקראת בלשון 'אמת', 'תורת אמת היתה בפיהו' [מלאכי ב, ו]. כי המצוה בעצמה עשייתה הוא הטוב ונועם. ולפיכך היה יסוד התורה אש לבנה. וכאשר תשכיל במצוה תמצא אותו אמת ונכון הוא. כמו כבוד אב ואם, ושמירת שבת, טוב ונועם הוא, וכאשר תשכיל בו נמצא שהוא ראוי ומחוייב לעשות. נמצא כי עיקר המצוה הוא טוב וחסד, וזהו מורה אש לבנה, כי הלובן מורה הטוב והזכות, דומה לאור שהוא טוב. והצורה, היא אש שחורה, כי השחור מורה על רשימה מבוארת היטב, כך התורה דבריה מבוארים ברורים" [הובא למעלה פ"א הערה 1687]. הרי שהכתב הוא "רשימה מבוארת היטב". **ואולי לפי** זה אפשר לבאר מדוע התחייבות הבעל בנשואין נקרא בשם "כתובה", שלכאורה אין שם זה מובן, שהרי כל שטר הוא נכתב. אך המיוחד בכתובה הוא שההתחייבות חלה אף בלא הכתיבה, שהרי

זהו תנאי בית דין [כתובות נא.], וכל סבת הכתיבה היא כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה [ב"ק פט:], "דאטו מי הוי טעמא אלא משום דהאשה חוששת שמא יגרשנה בלא כתובה, ועושה בעילתו בעילת זנות" [לשון המנחות קנאות מכתב קא]. נמצא שכל מטרת הכתובה היא להורות שחיוב הבעל הוא חיוב ברור ומפורש, ולכך הוא נקרא על שם הכתיבה, שהכתב גופא הוא "מברר הדבר עד שנמצא מבורר ומפורש" [לשונו כאן].

(776) כמבואר בהערה 759. ובמגילה [סוף טו:] איתא "'וימצא כתוב' [אסתר ו, ב], 'כתב' מבעי ליה ['כתוב' משמע שהיה כתוב מחדש, 'כתב' משמע מעיקרא, וימצא כתוב ספר זכרון לפניו אשר הגיד מרדכי" (רש"י שם)], מלמד ששמשי מוחק ["סופר המלך שונא ישראל היה" (רש"י שם)] וגבריאל כותב... ומה כתב שלמטה שלזכותן של ישראל אינו נמחק, כתב שלמעלה לא כל שכן". ובאור חדש [קעח:] כתב: "ואמר אם כתב של מטה אינו נמחק אצל ישראל, כתב של מעלה על אחת כמה וכמה. ופירוש זה, כי ישראל מעשיהם נמצאים ומבוררים, אף כתב של מטה שהוא בעולם הגשמי, וכמו זה, דרכו להיות נמחק ונתבטל, כי הם מעשים חמרים, כמו מה שעשה מרדכי לאחשורוש שהגיד על בגתן ותרש, כל שכן כתב של מעלה, פירוש ענין אלקי, שזה יש לו ציור אלקי למעלה, המצוה שעושה, שדבר זה אינו נמחק. ומה שאינו נמחק כתב של מטה, מפני כי ישראל הם עצם המציאות, ולכך כל מעשיהם יש להם המציאות גם כן, ואינו נמחק ואינו בטל עוד. כי ישראל בעצמם הם נבדלים מן הגשמי, רק הם בלתי גשמיים, ולכך מעשיהם מסולקים מן החמרי הגשמי אשר יש לו ההפסד, ודבר זה מבואר". ובסנהדרין כא: אמרו על עזרא הסופר "אף על פי שלא ניתנה תורה על ידו, נשתנה על ידו הכתב" ["בא עזרא וכתב בו את התורה בכתב אשורית" (רש"י שם)]. ובח"א לסנהדרין שם [ג, קמא.] כתב: "וכאשר תדע עוד, כי נתן על ידי עזרא כתב המאושר באותיות, כי לשון 'אשור' שייך בכתב, כי הכתב הוא קיים, וזה לשון 'אישור', לא הדיבור, שאינו קיים. ואל זה ראוי עזרא, כמו שהיה על ידו ביאה שניה, דקיימא לן קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא [חגיגה ג:], וקדושה שניה קדשה לשעתו וקדשה לעתיד לבא [רמב"ם הלכות בית הבחירה ספ"ו]. ולכך על ידי עזרא נתנה בכתב המאושר, שהוא קיים, כי הכתב יש לו קיום, ולא כן הדבור, שהכתב עומד קיים, וראוי שיהיה הכתב על ידי עזרא".

(777) אודות הברירות של הצורה - ראה הערה 768. ואודות הקיום של צורה - ראה הערה 772.

(778) כי העדר שכחה מורה על הקיום, וכמו שכתב בבאר הגולה באר השלישי [רסג:]: "כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר... כי השכחה מורה

כי הנשכח אין לו מציאות, שהוא נשכח ממנו כמת". וממילא דבר שנכתב לזכרון, מורה על קיום ומציאות. **וצרף לכאן** דבריו בתפארת ישראל ס"פ כז [תטז.], שכתב: "הזכירה שנזכר... לפני הקב"ה הוא לטובה, וכך הוא הזכירה בכל מקום". ובירושלמי סוטה פ"ג ה"ד אמרו "כל זכרונות שנאמרו בתורה לטובה". ומדוע כל זכרון הוא לטובה. אמנם לפי המתבאר כאן הדבר מחוור למדי, כי הטוב הוא המציאות [גו"א שמות פ"ד אות א, ושם הערה 1, ולהלן הערה 893]. וכן כתב בח"א לשבת ל. [א, יב:]: "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב". והואיל ונתבאר שהזכרון חלה על המציאות [לעומת הנשכח שאין לו מציאות], ממילא ברור הוא שכל זכרון הוא לטובה.

(779) ואודות שהלומד יחידי אינו זוכה לברירות של תורה, אמרו חכמים [ברכות סג:] מאי דכתיב [ירמיה נ, לו] 'חרב אל הבדים ונואלו', חרב על צוארי שונאיהם של ת"ח שיושבין ועוסקין בתורה בד בבד, ולא עוד אלא שמטפשים", וראה למעלה פ"א מ"א [קמו:] שהביא המאמר. ובנתיב התורה ר"פ ו [א, כו.] כתב: "לפי מה שהתורה היא השכל העליון, שהוא נבדל מן האדם, ושכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי, ולכן צריך האדם אל הכנה שיקנה השכל הנבדל. וזה שיהיה קנין התורה בחבורה, שעל ידי חבורה קונה השכל הנבדל. ואין דומה אל החכמה שהוא מתחכם מעצמו, שאותו שכל עומד בגשם, ואינו שכל נבדל. רק השכל שהוא נקנה בחבורה, השכל הזה נבדל לגמרי מן הגוף [ומביא המאמר הנ"ל]... וביאור זה, כי השכל עומד בגוף, וצריך שיהיה שכל נבדל מן הגוף. ואם הוא לומד תורה על ידי החבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא היה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל. ועוד כאשר נושאים ונותנים ביחד, הרי השכל הזה אינו שכל פרטי של יחיד, ואם כן הוא שכל שהוא נבדל, כאשר הוא נבדל מן היחיד הפרטי". ולהלן פ"ו מ"ז איתא שהקנין העשירי של תורה הוא "דבוק חברים", וכתב שם על כך שם: "כי האדם כאשר הוא יחידי אינו מקבל התורה [ומביא שם את המאמר "חרב על הבדים"]... כי עיקר התורה ע"י שנים דוקא. כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל" [הובא למעלה הערה 626, וראה להלן הערה 790].

(780) כמבואר למעלה בהערות 771, 772. ולמעלה פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר, שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר", ושם הערה 731, והוא יסוד נפוץ בספריו. ובח"א לע"ז ה. [ד, לא.] כתב: "מצד השכל של אדם וצורתו אין ראוי שיהיה העדר ומיתה, וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד" [הובא למעלה הערה 661]. ובנתיב התורה פ"ג [א, יג:] כתב: "כי המיתה מצד הגוף, לא מצד השכל הנבדל, ואין לשכל הנבדל עסק במיתה". ובח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.] כתב: "כי המיתה לאדם מצד הגוף... שאין מיתה מצד השכל, רק מצד הגוף". וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קנח.], ושם פמ"ז [תשכח., והובא למעלה הערה 470].

(781) לשונו להלן פ"ד סוף מי"א: "דבר זה מבואר מאוד לחכמי בינה, ואין ספק בזה כלל למי שמבין דברי חכמים כי כן פירוש דבריהם, שכולם נאמרו בחכמה עליונה, ולא באומדנא, רק בשכל מבורר". וראה למעלה פ"ב סוף מ"ט [תשכז.], שכתב כדברים האלו. ובבאר הגולה בסוף הבאר השני [רמז.] כתב: "והארכנו בזה לבאר לך, כי כל דבריהם הם בחכמה עליונה, כי כאשר גבהו שמים מארץ, כן גבהו מחשבותיהם ממחשבותינו". ולהלן פ"ה מט"ו [ד"ה הארכנו בזה] כתב: "וכל אלו דברים ידועים בחכמה עליונה, ואי אפשר לפרש יותר, והנה יבין האדם הדברים האלו על אמתתם, כי אין להאריך". ובנצח ישראל ס"פ ז כתב: "באלו הדברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה... ואם תתבונן מאוד מאוד, תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". וראה למעלה במבוא [עמודים 17-16].

(782) כמבואר למעלה. ואודות ש"מדריגה ראשונה לא שייך כל כך דברי תורה", צרף לכאן את דבריו למעלה בהקדמה [נב:] שכתב ש"על המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו, אך בעיון, לא בדעת הראשון". וזהו יסוד נפוץ בספריו שלא להכריע בהבנת דברי חז"ל על פי המושכל הראשון. וכגון, בתחילת הבאר הרביעי [שיג:] כתב: "והנני משתטח ארצה, בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים". ושם בבאר השלישי [רפב:] כתב: "שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים", ושם הערה 180. ושם בבאר השביעי [תו:} כתב: "כי דבריהם צריכים באור והבנה, לכך האדם אשר יקח דבריהם בהבנה ראשונה, אין עומד על דבריהם, והוא רחוק להם", ושם הערות 243, 337. ובגו"א שמות פט"ו אות לג כתב: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה,

וקרובים כאשר מדקדק בהם". ובגו"א ויקרא פ"ז אות ד כתב על מדרש חכמים: "ודברי תימה הן בתחילת הדעת". וכן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [ה:]: "ודרך האמת רחוק משימצא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 218]. הרי שאי אפשר לעמוד על ד"ת מתוך מדריגה ראשונה ומושכל ראשון, וזאת משום ש"מדריגה ראשונה לא שייך כל כך דברי תורה".

(783) כפי שכתב למעלה במשנה ב, לאחר ציון 316: "כאשר ראוי לדבר דברי תורה, וזה כאשר הם שנים ביחד, כי אז ראוי להם לדבר דברי תורה, כי בשנים הם דברי תורה ביותר... וכאשר הם מסירים עצמם מדברי תורה כאשר ראוי להם דברי תורה, נחשב דבר זה בערך התורה מה שהם יושבים ועוסקים בשיחה - 'מושב לצים' לגמרי, כאשר הם מסירים עצמם מדברי תורה אשר ראוי להם". ונראה לבאר, כי ענינה של ליצנות הוא לבטל חשיבות [כמבואר בפחד יצחק פורים ענין א, אותיות ד, ו]. וכאשר השעה היא ראויה לדברי תורה, ובמקום זאת משוחחים אז בדברים בטלים, אין כאן רק המשכה לאחר דברים בטלים והעדר חשיבות, אלא שיש בכך הפקעה מדברי תורה ובטול חשיבות, וזו הרי מהותה של ליצנות.

(784) פירוש - למעלה במשנה ב אמרו "שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה שכינה שרויה ביניהם... מנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה [כן גרס שם, וראה למעלה הערה 307] שהקב"ה קובע לו שכר". ועומד על כך שבשנים אמר "דברי תורה", ובאחד אמר "עוסק בתורה". וכן שאל למעלה על משנה ב בשאלתו הרביעית [לאחר ציון 306], וז"ל: "ועוד קשה, שאמר תחלה 'אין ביניהם דברי תורה', ואצל אחד אומר 'ועוסק בתורה', והוה ליה לומר אצל שנים גם כן 'ואין עוסקים בתורה', או הוי ליה לומר אצל אחד גם כן 'ועוסק בדברי תורה'". ומעיר בזה שני דיוקים; (א) לגבי שנים נאמר "דברי תורה", ולגבי אחד נאמר "עוסק בתורה", בהשמטת תיבת "דברי". (ב) לגבי שנים לא הוזכר לשון "עסק", אלא "ואין ביניהם דברי תורה", ואילו לגבי יחיד נאמר "עוסק בתורה". וראה שם למעלה [מציון 326] כיצד יישב שאלות אלו. וכאן מוסיף הסבר נוסף.

(785) כפי שכתב למעלה פ"ב מ"ז [תריב.]: "וכן כח הדברי שהוא שכלי". ובבאר הגולה באר החמישי [נב:] כתב: "כי הפה הוא אל הדבור, אשר הדבור הוא שכלי, כמו שאמרנו בכמה מקומות". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בח"א לערכין טו. [ד, קלב:] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי אין אל הבעל חי הדבור, רק האדם שהוא שכלי יש לו הדבור", ועיי"ש, כי מאריך לבאר יסוד זה. ובדרוש על התורה [י:] כתב: "הדבור אי אפשר בלא שכל. והתינוק שאינו מדבר, לא בשביל שאינו יכול לדבר, רק מפני שהוא חסר

דעת ושכל, ולכך נקרא 'שכל הדברי'". ועוד אודות שדיבור הוא שכלי [ולכך התינוק אינו מדבר], ראה גבורות ה' פכ"ח [קיב:]. ובח"א לגיטין נז. [ב, קיז:] כתב: "לא היה ראוי לצאת לפעל חורבן בית אלקינו כי אם על ידי הלשון, כי אין לך מחריב ומשחית רק הלשון, כי הלשון שהוא אל הנפש המדברת אשר הוא שכלי, הוא מחריב בית המקדש שהוא קדוש... כי הדבור אל האדם שהוא שכלי, לכך על ידי זה חרב הבית". ובנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי הבעלי חיים אין להם הדבור, רק האדם שהוא שכלי, וזהו צורת האדם". וראה בנתיב התשובה פ"ג הערה 6, ושם פ"ה הערה 85. ולמעלה פ"א הערה 1464 נתבאר שעם כל זה, אין השכל הדברי שכלי לגמרי כפי שכל המחשבה [הובא למעלה פ"ב הערה 680].

(786) כפי שכתב למעלה פ"א מי"ז [תד:]: "כח הדברי הזה כמו צורה, כי צורת האדם חי מדבר". ובבאר הגולה באר החמישי [נב.] כתב: "וכן הפה, שבו הוא חי מדבר, דבר זה נחשב כמו צורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1500].

(787) לכאורה אין כוונתו לגוף ממש, כי בנוגע לגוף כתב למעלה פ"א מי"ז [שצט.]: "וזה שאמר 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', רוצה לומר כי השתיקה יפה ונאה וראוי לגוף מצד הגוף, שכל גוף אינו פועל כלל. כי הפעולה מתיחס אל הנפש, שהנפש פועלת ולא הגוף. לפיכך אמר במה שהאדם בעל גוף... ראוי לו השתיקה... כי הגוף אינו פועל, וראוי לו ההעדר מן הפעולה", ושם הערה 1479, ופ"ב הערה 1602. אלא נראה שכוונתו לנפש החיוני, שהיא נמצאת אף אצל הבהמה, וכפי שכתב למעלה פ"ב מ"ח [תרנא:]: "כי המלאכה היא לנפש בלבד, לא לנפש שכלי, שהרי המלאכה היא גם כן לבהמה... עמל מלאכה היא לנפש החיוני", ושם הערה 864. והצד התחתון של הרוחניות נקראת "גוף", וכפי שנתבאר למעלה פ"ב הערות 254, 984.

(788) כמבואר בהערה 763, קחנו משם. ופירושו, כי לבני אדם ולמעשה בני אדם יש ציור המושכל, כפי שיש לעולם ציור מושכל, ולכך מעשי בני אדם מעצבים את הציור המושכל העולה מהעולם, וכמו שמבאר והולך. ו"ציור מושכל" פירושו מהות רוחנית העולה משלל פרטים רבים הנתונים תחת הציור. ורש"י [שמות לב, לב] פירש "מספרך - מכל התורה כולה". ובגו"א שם אות כח כתב על כך: "אין דברי חכמים כדברי רש"י, שיהיה פירוש 'מספרך אשר כתבת' התורה, שהרי מזה למדו רז"ל [ר"ה טז:] כי ג' ספרים נפתחים בראש השנה, אחד של צדיקים, ואחד של רשעים, ואחד של בינונים; 'מחיני נא' זה ספרן של רשעים, 'מספרך' זה ספרן של צדיקים, 'אשר כתבת' זה ספרן של בינונים. ודעת רז"ל הוא כי הספר הזה הוא ציור הנמצאות, והנמצאות הם מתחלקים לג' חלקים;

צדיקים, רשעים, בינונים. ואמר משה 'מחני נא מספרך אשר כתבת', רוצה לומר מציור העולם, אשר הוא ספר העולם" [הובא למעלה פ"ב הערה 192].

(789) ו"ציור המציאות" הוא הכתיבה, כי הכתב הוא ציור שכלי לדברים הנכתבים, וכמו שביאר באור חדש [סג.]: "יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמו, מה שהיא אומה זאת. וכל מהות הוא ציור שכלי מה שהוא. ועל דבר זה מורה הכתב, כי כל כתב הוא ציור הדבר. ומפני כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמה, והמהות הוא ציור מה שהוא הדבר, ולכך יש לכל אומה ואומה כתב בפני עצמו". וראה בתפארת ישראל פמ"ז הערה 45, שם פס"ח הערה 31, ועוד. ובח"א לסנהדרין כא: [ג, קמא.] כתב: "הכתב הוא ציור השכלי, שהרי כאשר הוא כתוב יכול ללמוד בציור השכלי מה שכתוב לפניו, מבלי שצריך להוציא מן הפה כלל". וכן הוא להלן פ"ו מ"ג [ד"ה ומה שאמר (הובא למעלה פ"ב הערה 190)].

(790) כי הצורה היא מדריגה שניה, וכפי שביאר עד כה. ובהערה 779 הובאו עוד שני טעמים לבאר מדוע הלימוד בשנים הוא שכל נבדל; (א) שכל אחד מוציא שכלו אל השני, ולגבי השני הוא שכל נבדל, שלא עמד בגוף. (ב) שנים שנושאים ונותנים ביחד אינו שכל פרטי של יחיד, ולכך הוא שכל נבדל.

(791) דברים אלו מבוארים היטב בתפארת ישראל פמ"ז [תשלא.], שכתב: "עוד הביא ראיה דכתיב [שמות לב, טז] 'והמכתב מכתב אלהים חרות על הלוחות', ודרשו 'אל תקרי חרות, אלא חירות' [שמו"ר לב, א]... והוא ענין נפלא לומר כי כל שכל הוא ציור שכלי. והפרש יש בין שכל האדם לתורה השכלית, כי אף שהאדם נמצא בשכלו ציור הדברים, אין דבר זה כמו שהוא ציור השכל בתורה. כי ציור שכל האדם מפני שהוא בחומר, אי אפשר שיהיה שכל ברור, שהרי הוא בחומר. ומפני זה נאמר 'חרות על הלוחות', והיה המכתב בשני עבריהם [שמות לב, טו], כמו שאמרו רבותינו ז"ל [שבת קד.] מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים. כי זה מורה על שכל ברור, ויש ציור וחקיקה גמורה, עד שהם כתובים משני עבריהם... ולכך דרשו 'אל תקרי חרות אלא חירות'. כי דבר זה בעצמו מה שציור השכלי שבתורה הוא שכל ברור, במה שהוא נקי מסולק מן החמרי לגמרי, ואינו כמו שכל האדם שהוא עומד בחומר. ומפני זה מסולקת התורה מן החמרי, אשר בו דבק ההעדר, והוא חירות מן ההעדר, שהוא מלאך המות, שההעדר הוא דבק וכרוך בחומר, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה הערה 91]. ואלו דבריו כאן ש"דבר זה הוא ציור שכלי, כמו שראוי אל התורה השכלית... אשר השכל יש לו ציור שכלי". וראה שם בתפארת ישראל הערה 42.

(792) לשונו למעלה [לאחר ציון 695]: "כיון שעשרה אין עליו תוספות... והשם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר. ומפני כך אין השכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה". ומדגיש כאן שאין דביקות יותר מאשר עשרה עם שכינה, ויש לעשרה ההכנה הגמורה לקבלת השכינה. ובתקו"ז [מא:] איתא "אין שכינה שורה בפחות מעשרה", ובסנהדרין לט. אמרו "כל בי עשרה שכינתא שריא". ובספר התניא, אגרת הקודש, פרק כג, כתב: "שמעתי מרבותי, כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד, אף שאינם מדברים בדברי תורה, תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית משכינתא דשרי עלייהו, עד שהיה מתבטל ממציאותו לגמרי" [הובא למעלה הערה 699].

(793) כן כתב להלן המשנה יג [ד"ה ודוקא העשירין]: "אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד" [ראה למעלה הערה 701]. דוגמה לדבר; במשנה [ברכות מט:] אמרו לגבי ברכת הזימון "אחד עשרה ואחד עשרה רבוא ["כלומר הכל שוה משראויים להזכיר את השם אין צריכין לשנות" (רש"י שם)]... אמר רבי עקיבא, מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובים ואחד מועטים אומר 'ברכו את ה'"" ["מה מצינו בבית הכנסת משהגיעו אין חילוק בין רבים ומועטים, אף כאן אין חילוק" (רש"י שם)]. והלכה כרבי עקיבא [ברכות נ.]. הרי "שאין חילוק בין עשרה ובין מאה ובין אלף". ונראה עוד, שיש לדייק מדוע כתב כאן "בין עשרה **ובין מאה** ובין אלף", והיה סגי שיאמר "אחד עשרה ואחד אלף", ומאה בכלל. והרי להלן במשנה יג כתב "עשרה ואלף נחשבים כאחד", ולא הזכיר מאה. אלא שנראה שכתב כן לאפוקי מדעתו של רבי יוסי, הסובר לגבי ברכת הזימון [ברכות מט:] שיש הבדל בברכת הזימון בין עשרה, מאה, אלף, ורבוא מברכים, כמבואר במשנה שם. לכך כתב כאן שלהלכה קיימא לן שאין הבדל ביניהם. וממו"ר שליט"א שמעתי שהעומק בזה הוא שדבריו מכוונים כנגד שלש דרגות שונות, וכמבואר בח"א לבכורות נז: [ד, קל.]: "מספר של עשרות נגד התחתונים... ומספר של מאה נגד האמצעי, ומספר אלפים נגד העליונים, ודבר זה אמת ומבואר" [ראה תפארת ישראל פל"ח הערה 126, ובסמוך הערה 798]. ולכך לא הזכיר כאן רבבה [אע"פ שרבי יוסי הזכיר אותו], כי שיטתו היא שאין רבבה מספר [ח"א לסנהדרין צה: (ג, קצז:)], אלא הוא מלשון רבוי [גו"א דברים פ"ד הערה 143]. ובברכות מז: אמרו "לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים, שאפילו מאה באים אחריו... נותנין לו שכר כנגד כולם". והמהרש"א שם בח"א שלו כתב: "דכל בי עשרה שכינתא שריא [סנהדרין לט.],

והם י' ראשונים שהביאו השכינה לבית הכנסת, והבאים אחר כך אינן עושין כלום בזה, רק מה שמתפללין עם הי' שהביאו השכינה לשם". וראה להלן הערה 1291.

(794) עפ"י הפסוק [מיכה ב, יג] "ויעבור מלכם לפניהם וה' בראשם", וכפי שיביא פסוק זה בהמשך.

(795) "כי עד עשרה רשות תחתון" [לשונו בגו"א במדבר פכ"א אות לג (שנח:)]. ובנתיב העבודה ס"פ יד [א, קכב:] כתב: "ויש לדעת כי רשות האדם נחשב עד עשרה... כי מספר עשרה שייך לארץ". וראה למעלה פ"ב מ"ז [תרט:] שהביא מאמר זה, ושם הערה 672. ובנצח ישראל פי"ז [שפח.] כתב: "אמרו כי התחתונים הם עד עשרה, וכמו שאמרו [סוכה ה.] מעולם לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה, לקיים מה שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'" [ראה למעלה הערה 438]. ובח"א לבכורות נז: [ד, קל.] כתב: "כי מספר של עשרות נגד התחתונים, כמו שאמרו [שבת ז.] רשות הרבים תופס עד עשרה". ואע"פ שמדובר שם בעשרה טפחים, ואילו כאן מדובר בעשרה אנשים, מ"מ רואים מכך שעד עשרה הוא רשות תחתונים. וכן למעלה פ"ב מ"ז הקביל למאמר זה עשרת אברי האדם, ועשרת הדברות. וראה בגו"א במדבר פכ"א הערה 176, שהקביל עשר אמות לעשרה טפחים אלו. ומוכח מכל זה שמספר עשרה הוא השייך לתחתונים, ולאו דוקא טפחים.

(796) פירוש - כאשר הקב"ה כביכול בא אל התחתונים, שייך לומר שהתחתונים הם מקבלים פניו, שהרי שכינתו באה אל התחתונים, והאדם מקבל השכינה כבעל בית שמקבל את האורח, וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.], בביאור מאמרם [סנהדרין מב.] שכל המברך על החודש [הלבנה] כאילו מקבל פני שכינה, שכתב: "כי יש לך לדעת כי הירח הוא בפרט קרוב אל האדם, כאשר ידוע כי הירח בגלגל התחתון... ושייך בירח קבלת פנים ביותר מכל הכוכבים, מפני כי הירח הוא מן העליונים, ויש בו קבלת פנים, כי יש לירח חבור אל התחתונים כמו שאמרנו, כאשר הוא בגלגל התחתון. והוא דומה כמו אורח שבא אל בעל הבית, והבעל בית מקבל פניו... וכן הירח הוא מן העליונים, ויש לו התיחסות מה אל השם יתברך, כי שכינה יש לה חבור אל האדם, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה שכינה עמהם... וכן הירח יש לו חבור לאדם שהיא בתחתונים... כאשר מקבל פני הירח, אשר יש לו דמיון זה שהוא עם האדם כמו שהוא יתברך אל האדם, שנחשב קבלתו כאילו מקבל פני שכינה".

(797) ונאמר [ויקרא כז, לב] "העשירי יהיה קודש", ו"אין דבר שבקדושה פחות מעשרה" [לשונו למעלה, וראה שם הערה 700]. ובנצח ישראל פ"ח [רו.] כתב: "מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא קדושה, כי כן אמרו [ברכות כא:] אין קדושה בפחות מעשרה". ושם פנ"ט [תתקה.] כתב: "מדריגה הנבדלת שיש בישראל והקדושה ראוי לה מספר י', ולכך יש כאן עשר קדושות", ושם הערה 41. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח.]. ובנר מצוה [פו:] כתב: "היו"ד מורה על מדרגה קדושה, כי העשירי הוא קודש בכל מקום", ושם הערה 88. ולהלן פ"ה מ"ו [ד"ה וכל זה] כתב: "כבר התבאר כי כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה, כמו שהתבאר למעלה כמה פעמים, והוא דבר מבואר מאד. ולפיכך שנו במשנה [שם] 'עשרה דברים נבראו בין השמשות של ערב שבת', כי מפני שהזמן של ערב שבת בין השמשות יש בו בחינה של קדושה, במה שהוא יוצא משמת ימי המעשה שהם חול, ולכך נבראו בזמן זה עשרה דברים, כמו שנברא העולם בכל ששת ימי בראשית בעשרה מאמרות, מצד שהעולם דבק במדריגה העליונה, שמורה על זה מספר עשרה, כמו שהתבאר. וכך נבראו עשרה דברים מצד הזמן שהוא בין השמשות, כי מצד שהוא בין השמשות יש בו קדושה, וכל קדושה שייך אליו עשרה".

(798) כמבואר בסוף ההערה הקודמת. ובערכין יג: אמרו שהכנור שיהיה במקדש לעתיד לבא יהיו בו עשרה נימין. ובנצח ישראל פי"ט [תכט.] כתב על כך: "לעתיד שלא יהיה טבע גשמית כלל, השלימות יהיה נבדל לגמרי, אז יהיה הכינור של עשרה נימין, כי העשרה נימין מורה על קדושה אלקית, כי העשירי יהיה קודש [ויקרא כז, לב], ומורה על עולם הבא שהוא קדוש". וכן כתב שם בפל"ב [תרטו.]. ולהלן פ"ה מ"א [ד"ה ופירוש זה] כתב: "כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה... העולם הבא נברא ביו"ד [מנחות כט:], מפני כי היו"ד מספרה עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה, ולכך השכינה עם מספר זה". ובגבורות ה' פנ"ח [רנז:] כתב: "דע כי העולם הזה הוא עולם הטבע, וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים, הביא אותם מעולם העליון, הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים... ולעולם תמצא כי הדבר שהוא קדוש ונבדל לגמרי הוא העשירי, כי העשירי תמיד קודש לה'... ומפני כך כאשר הביא השם יתברך הנסים מן העולם הקדוש הנבדל אל עולם טבע החמרי, היו עשר, כי מדריגת עולם הנבדל, שהוא נבדל מן עולם הטבע, נחשב עשר נגד עולם הזה, כי העשירי הוא הקודש". ויש להבין כיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו בח"א

לבכורות נז: [ד, קל.], שכתב: "מספר של עשרות נגד התחתונים... ומספר של מאה נגד האמצעי, ומספר אלפים נגד העליונים, ודבר זה אמת ומבואר" [הובא בהערה 793].

(799) בנתיב העבודה פ"ה [א, פח.] הביא את מאמרם [ברכות ח.] שהמשכים והמעריב לבית כנסת זוכה לאריכות חיים, וכתב על כך: "אמנם הפירוש הברור במאמר הזה כאשר משכים ומעריב לבית הכנסת גורם לו החיים, כי השם יתברך הוא אלהים חיים, וכאשר האדם בא לביתו ראוי לו החיים, כדכתיב בקרא [משלי ח, לה] 'כי מוצאי מצא חיים'. ודבר זה נקרא כי מצא השם יתברך, כי הליכה לבית השם יתברך להתפלל **בעשרה**, נקרא זה שמצא השם יתברך. כמו מי שנכנס לביתו של בעל הבית, יאמר שמצא בעל הבית. ומפני שהוא אלקים חיים, אשר מוצא אותו דבק בחיים לגמרי... וזה שאמר 'כי מוצאי מצא חיים', רוצה לומר כי מוצאו הם מתדבקים בו, וראוי להם החיים, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים'". הרי כאשר הם עשרה, כביכול האדם בא למקום הקב"ה [ולא שהקב"ה בא למקום האדם]. וברור שכבוד הקב"ה במקומו אינו קשור למקבלים, אלא נמצא שם לכשעצמו.

(800) "כראוי" - שבארמונו של המלך נמצא המלך לפני העם, וכמו שמבאר.

(801) ורש"י פסחים ז: כתב "ויעבר מלכם לפניהם - יקדים לילך בראש".

(802) כי בהעדר המקבל לא יהיה כאן נותן, וכמו שכתב למעלה פ"א מ"א [קכה:]: "מה מועיל כח הנותן כאשר יש חסרון במקבל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסט.] כתב: "כי אין הפועל פועל רק כאשר יש כאן מקבל מוכן לקבל הפעל", ושם הערה 933. וכן נאמר [דברים לב, יח] "צור ילדך תשי ותשכח אל מחוללך", ופירש רש"י שם "רבותינו דרשו, כשבא להיטיב לכם, אתם מכעיסין לפניו, ומתישים כחו מלהיטיב לכם". וביאר הגו"א שם אות יב בזה"ל: "ודע, כי ענין זה, שכאשר יש מקבל יש נותן, וכאשר אין מקבל, דהיינו כאשר אין ישראל ראויים לקבל, אז כאילו אין מקבל. וכאשר אין מקבל, יסולק כח הנותן. וזהו התשת כח, כי כאשר אין כאן מקבל, אז לא נמצא כח פועל. ודבר זה ענין נפלא מאוד". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלה:] כתב: "'כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו' [משלי י, כו]... כי הפסוק הזה מדבר על העצל במעשים, ואינו זריז במצות ובתורה. והשליח הוא האדם, והמשלח הוא השי"ת אשר שלח האדם, וברא האדם בעולמו לעמל, וכדכתיב [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד וגו'"... והשינים והעינים הם כלים פועלים... ואומר הכתוב כמו שמבטל החומץ והעשן הכלים האלו שאינם יכולים לפעול, כן העצל גורם שלא יוכל לפעול אשר שלחו... ורמז, העצל במעשים, שאינו עושה מצות, גורם אל השי"ת שהוא ברא את האדם בעולם, ושלחו לפעול מצות ומעשים, וגורם

העצל אל השי"ת שאינו פועל בעולם, שרוצה השי"ת לפעול הטוב בעולם. ועל זה אמר הכתוב 'צור ילדך תשי', ופירושו, כאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום, כאילו ח"ו יש בו תשות כח, ואינו פועל בעולם". וצרף לכאן, כי כל עוד שלא בא אדם והתפלל על גשמים, הקב"ה לא המטיר גשמים, וכמבואר ברש"י [בראשית ב, ה]. והגו"א שם אות יב כתב על כך: "כלומר, ואסור לעשות טובה לאיש שאין מכיר בטובה, ולפיכך כל זמן שלא היה האדם, לא המטיר". וראה שם הערה 29, שנתבאר כי בכדי לעשות טובה, צריך שיהיה מקבל לטובה זו, ולכך אסור לעשות טובה למי שכופר בה. ובשבת י: אמרו "הנותן מתנה לחברו, צריך להודיעו". וביאר זאת בח"א שם [א, א.]: "פירוש, כאשר נותן מתנה לחברו, כשם שהוא נותן כך ראוי שיהיה מקבל גמור לזאת המתנה, דאל"כ, אין כאן נתינה כאשר אין מקבל לאותה מתנה... שאם לא הודיעו אין מקבל לזאת המתנה". וכן כתב בנתיב התורה פ"ח [א, סוף לו:]. ובתפארת ישראל פמ"א [תרנב.] כתב: "שכל נותן יש לו מקבל", וראה שם הערה 75, ובנר מצוה ח"ב הערה 432 [הובא למעלה פ"א הערה 125].

(803) קצת קשה, שנאמר [שמות יט, טז] "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר וגו'", ופירש רש"י "מלמד שהקדים על ידם, מה שאין דרך בשר ודם לעשות כן שיהא הרב ממתין לתלמיד. וכן מצינו ביחזקאל [ג, כב-כג] 'קום צא אל הבקעה ואקום ואצא אל הבקעה והנה שם כבוד ה' עומד'". הרי מצינו שאף ביחיד [הנביא יחזקאל] הקב"ה הקדים, ולא חיכה שהמקבל יהיה קודם. ונראה, שמקור הדברים הוא בגמרא [נדרים ח.], שאמרו שם "האומר לחבירו נשכים ונשנה פרק זה, עליו להשכים", ולומדים כן מהפסוק שנאמר ביחזקאל. וביאר הר"ן [ד"ה עליו] שם שיש בזה ענין אחר, וכלשונו: "עליו להשכים - מסתברא לי דהכי קאמר, כיון שאמר 'נשכים' הרי קבל עליו שיהא הוא מעורר בדבר, כשם הוא מעורר מעכשיו... דעליו להשכים כדעבד קודשא בריך הוא". ופירושו, שהואיל והקב"ה הוא יזם את המפגש עם יחזקאל, לכך מונח בכך שהוא יהיה הראשון בכך, ואין לזה שייכות למשנתינו.

(804) קצת יש להעיר על לשונו להלן פ"ה מ"א [ד"ה ופירוש זה], שכתב: "השכינה עם עשרה, ולא פחות מעשרה, כמו שבארנו למעלה אצל עשרה שיושבים ועוסקים בתורה שהשכינה עם עשרה. שמזה תדע מה שמספר עשרה **מקבל** כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה". ולכאורה לפי דבריו כאן אין בעשרה קבלת שכינה כלל.

(805) נראה לבאר יותר את החילוק בין שלשה לעשרה, על פי דברי הפחד יצחק חנוכה מאמר יא, אות ח, שכתב: "החוק השולט בהשפעת השכל הוא 'מתלמידי יותר

מכולם' [מכות י.]. כלומר, לא רק שהשכל אינו מתחסר על ידי ההשפעה לזולת, אלא שאדרבא, השפעה זו מביאה היא לו תוספת כח. מיוחד הוא חוק זה רק להשפעת החכמה. והחיות הפנימית של החוק הזה מתפרשת היא מתוך דיבורו של המהר"ל שהשכל גר הוא בעולם הזה [גבורות ה' ס"פ ט (נט:), וראה להלן הערה 1403]. כלומר, מהותו של השכל שייכת היא בעצם לחיי עולם הבא, ולתקופת אחרית הימים. אלא שדירתו בעולם הזה איננה אלא דירת עראי של גר השוכן במקום רחוק ממקום מושבו הקבוע. ובדרך משל נאמר; אם נראה חכם עוזב מקום משכן חכמתו הקבוע, ומתגורר לפרקים במקום רחוק מן החכמה, הלא נבין כי בבחינת ה'חכמה לעצמו' לא היה בא למרחק, כי מצד חכמתו לעצמו יותר נוח לו במקומו הקבוע. ורק הצורך להשפיע הוא שהביאו לחיות חיי גר במרחקים. הוא הדין והיא המידה בכח השכל. השכל הוא גר בעולם הזה... ותכונת הגרות של השכל מעידה היא כמאה עדים כי מהותו של השכל, מהות של השפעה היא. ועל כן אנו אומרים, שמכיון שכל כוחות החיים הם בבחינת תושבים בעולם הזה, לכן אין ענין ההשפעה אצלם אלא בבחינת 'היכי תמצא', ויתכן הוא הדבר שישמשו לצינור של השפעה. אבל כח השכל, שהוא בבחינת גר בעולם הזה, הרי ענין ההשפעה הוא עצם מהותו... וזה הוא סוד המהלך של 'ומתלמידי יותר מכולם'. סגולת הגרות של השכל היא היא הגורמת כי פעולה של השפעת השכל, תהא פעולה של רכישה תוך כדי הענקה". והנה בשלשה השכינה נמצאת אצל התחתונים, ולא במקומה הנבדל, וכל המצאות שכינה בתחתונים היא כדי להשפיע על התחתונים כנותן המשפיע על המקבל, וכחכם העוזב מקום משכן חכמתו הקבוע בכדי להשפיע על התלמידים. ובזה קיי"ל שאין נותן ללא מקבל [ראה הערה 802], ולכך יש צורך בהמצאות מקדימה של המקבל לפני בוא הנותן. אך בעשרה, שמדריגתם מגיעה עד עולם הנבדל, א"כ אין השכינה נמצאת כאן בגדר של נותן [שנבוא ונאמר שיש צורך בהקדמת המקבל], אלא השכינה נמצאת במקומה הראוי והנבדל. והואיל ובעשרה אין השכינה יוצאת ממקומה בכדי להשפיע, לכך אין צורך בהמצאות מוקדמת של המקבל.

(806) קשה, כי רש"י [בראשית יח, א, ברוב הדפוסים] כתב "בקש [אברהם] לעמוד, אמר לו הקב"ה שב, ואתה סימן לבניך שעתיד אני להתיצב בעדת הדיינים, והן יושבין, שנאמר [תהלים פב, א] 'אלקים נצב בעדת קל'", ומקורו בב"ר מח, ז. ובביאור עמידה זו כתב בגו"א שם אות ז בזה"ל: "ויש בזה דבר נפלא למה הקב"ה ניצב עם דיינים, לפי שאין כאן ישיבה של הקב"ה בעולם הזה השפל, ולפיכך הוא עומד, והדיינים ישיבתם במקום הזה". הרי שביאר את העמידה הנאמרת בפסוק "נצב בעדת קל" שהקב"ה עומד

בעולם השפל. אך הרי מפסוק זה גופא למדו בגמרא את מעלת עשרה, שאמרו [ברכות ו.] "מנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם, שנאמר 'אלקים נצב בעדת קל'", ופירש רש"י "מנין לעשרה וכו' - עדה קרויה בעשרה". והואיל וביאר כאן שעשרה מגיעים עד עולם הנבדל, ולא שהשכינה יורדת לתחתונים, אם כן מה מקום יש לעמידה זו, שכל מהותה היא בטוי על המצאות הקב"ה בעולם השפל. ובמלים אחרות, צמד המלים "נצב בעדת" הוא לכאורה סותר עצמו מיניה וביה, כי "נצב" מורה על שהקב"ה עומד בעולם השפל, ואילו "בעדת" מורה שאיירי בעשרה שמעלתם מגיעה עד העולם הנבדל. וצ"ע.

(807) כן כתב במקומות מספר. וכגון, בנצח ישראל פי"א [רחצ:] כתב: "כי מצד שהוא יתברך עלה ופועל, ואין עלה בלא עלול... והעלול הזה האומה שבחר בה השם יתברך. ומזה תוכל לדעת ולהבין כי דבר זה שבחר בישראל מחויב מצד העלה" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 105, וראה בסמוך הערה 817]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שצ:] כתב: "הוא יתברך עילה אל ישראל... ויש דביקות אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עלה בלא עלול". וכן הוא שם בהמשך [תקנה.]. ובגבורות ה' פכ"ג [צט.] כתב: "הוא יתברך נקרא 'עלה' בפרט לישראל... כי אי אפשר להיות בלא ישראל, לפי שהם עלולים... שאין עלה בלא עלול... שלכל עלה צריך שיהיה לו עלול". ושם פס"ח [שיד.] כתב: "ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה". וכן כתב בח"א ליבמות סד. [א, קמא:]: "הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים [יבמות סד.], שהם יסודי עולם, כי התפילה היא התקשרות העלול בעלה... ודבר זה אינו שייך באחר כי אם בצדיק שהוא נחשב עלול, בפרט בישראל שנקראו 'בנים' למקום. כלל הדבר, כי השם יתברך רוצה וחפץ שיהיה העלול נתלה בעלה, ולא יהיה נפרד מאתו. והתפילה היא התקשרות עלול בעלה... וכל אשר מתפלל הוא עלול אל השם יתברך... ולכך אמר שהוא יתברך מתאוה לתפילתן של צדיקים, וזה מפני כי אין עלה בלא עלול כלל". ובסוטה ד: אמרו "כל אדם שיש בו גסות הרוח... כאילו כופר בעיקר", וכתב שם בח"א [ב, לא:] כתב: "כי כאשר אין האדם עלול, אין כאן עלה, ולפיכך הוי כאילו כופר בעיקר, וכל גבה לב אינו מחשיב עצמו עלול אל השם יתברך, וכאשר אין עלול אין כאן עלה".

(808) בבאר הגולה באר הרביעי [תנט:] כתב: "ובגמרא קאמר [ע"ז ג:], ומכי חרב בית המקדש, דליכא שחוק לפניו, מאי עביד. יושב ומלמד תורה לתינוקות של בית רבן... פירוש שיש להשם יתברך התחברות ביותר אל הנמצאים, מה שהוא יתברך מוציא שכל

ודעת בני אדם אל הפעל. ודבר זה הוא התחברות אליהם, כמו הרב לתלמיד, שהרב רוצה מאוד וחפץ להשפיע לתלמיד, כמו שאמרו [פסחים קי"ב.] יותר ממה שהעגל רוצה לינק, הפרה רוצה להניק.... כי המשפיע יותר חפץ להשפיע ממה שהמקבל חפץ לקבל... והבן איך לא אמרו שיושב ומלמד תורה לגדולים, שהקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע, אבל הגדול אפשר גם כן שיהיה משפיע לקטן ממנו. והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור". וראה למעלה פ"ב הערה 382, ובפרק זה הערות 114, 181.

(809) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 194]: "כי מצד שיש לאדם עלה, הוא השם יתברך שבראו, הנה האדם הוא עלול. והעלול יש לו התחלה של אין, שאם לא כן לא היה עלול מצד ההתחלה שלו". ובח"א לשבת קיח: [א, נח.] כתב: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו. ולכך אינו נמצא תמיד, אבל היה נעדר מצד עצמו, וימצא אחר כך, כי נמצא מצד עלתו" [הובא למעלה בהערה 196]. ולמעלה פ"א מי"ח [תטו:] כתב: "השם יתברך הוא הסבה ועלה לעולם". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר' [סנהדרין לח:], כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו" [הובא למעלה פ"א הערה 1536]. וכשם שעיקר ושורש האילן קודם לאילן [ראה הערה 604], כך העלה קודם לעלול.

(810) כמבואר למעלה [מציון 692 ואילך].

(811) פירוש - כאשר האדם נבחן מצד היותו נברא של ה', הרי בחינה זאת מחייבת שיהיה הנברא שלם. שהרי "לא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג], ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו", ושם הערה 197. "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)]. "חס ושלום יהיה חסרון במעשה ידיו, ואין חסרון במעשה ידיו" [לשונו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" (עא:), ושם הערות 77, 78]. וראה בבאר הגולה בבאר הרביעי הערה 841, ולמעלה פ"א הערה 327. והחסרון שיש בעולם הוא מצד העלול, וכמבואר בנר מצוה [ה:], וז"ל: "כאשר נמצא ממנו הבריאה, אי אפשר שיהיה בלא חסרון. ואין דבר זה מן השם יתברך, כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל. אבל החסרון הוא מצד חסרון העולם, שהוא העלול, ומזה ימשך החסרון". נמצאת אומר, שכאשר הנברא נבחן

מצד עלתו, מחוייב שהוא יהיה בתכלית השלימות. וכאשר הנברא נבחן מצד היותו עלול, מחוייב שיהיה בעל חסרון. וראה להלן פ"ד הערות 1124, 1519.

(812) כי כאשר יש שלימות מצד הנבראים, ניתן לבאר את יחס ה' אליהם כיחס המתחייב מצד העלה, והואיל והעלה קודם לעלול, לכך ה' מקדים לעשרה.

(813) כי יחס העלול לעלתו הוא שכל קיום העלול אינו אלא מצד עילתו, וכמבואר בנצח ישראל פי"ג [שלד:], שכתב: "כל אשר הוא עלול יש בו הנפילה מצד עצמו, רק הקמתו מצד העלה, אבל מצד עצמו יש לו נפילה, ואין הקמתו רק מצד השם יתברך, שהוא העלה... כי זהו ענין העלול". וכן כתב שם ס"פ כט [תקפג.]: "כי האדם הוא עלול, ואין לעלול קיום מצד עצמו, כי אם מצד העלה... שיש לעלול קיום בעלתו". וכן כתב בקיצור בבאר הגולה באר הששי [רמז.], ושם הערות 642-640. ובנתיב העבודה ר"פ ו [א, צ.] כתב: "שיהיה מכיר ויודע כי הוא יתברך עלתו, והעלול מקבל מן העלה, עד כי נפשו תולה בעילה, הוא השי"ת, וממנו יתברך חיותו וכל אשר צריך אליו". ושם ביאר שכל יסוד התפילה הוא זה, שהעלול מתחבר לעילתו. וכ"ה בנתיב יראת השם פ"ב [ב, ריש כו.]. וכן כתב בח"א לשבת קיח: [א, נח.]: "כל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 129]. וראה למעלה פ"ב הערה 1410, ולהלן הערה 938.

(814) כי הסבה קודמת למסובב, וכאשר הקשר הוא מצדו של העלול, אזי העלול קודם, כסבה הקודמת למסובב. ואודות שהסבה קודמת למסובב, כן כתב בגבורות ה' פכ"ב [צה:], וז"ל: "יאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו". וכן הוא בגו"א בראשית פל"א אות ח והערה 21, שם מדבר פ"כ הערה 80, שם דברים פ"ו אות ג והערה 15, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15. ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו. שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16, שהביאו שם את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום". וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [קלא.], וז"ל: "התכלית קודם אל הכל, כי הכל נברא בשביל התכלית". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות טז לגבי ישראל, וז"ל: "שהם [ישראל] ראשונים לכל הנבראים", וגם שם אין כוונתו שנבראו קודם לשאר האומות, אלא שהם

סבת שאר האומות, וכמבואר שם בהערה 167 [הובא למעלה פ"א הערה 1761, ולהלן הערות 964, 2041].

(815) דוגמה לדבר; כתב רש"י [בראשית מז, לא] "השכינה למעלה מראשותיו של חולה", ובנצח ישראל פ"י [רסד.] ביאר זאת בזה"ל: "והטעם... הוא, שהכתוב אומר [ישעיה נז, טו] 'את דכא ושפל רוח אשכן', שזהו ממדת השם יתברך ששכינתו עם אשר הוא דכא... ולכך החולה שהוא דכא, השם יתברך עמו בפרט". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל שהשכינה שורה על הענו והדכא, וכפי שכתב בנתיב התורה פי"ב [א, נב.], וז"ל: "אלמנה ויתום השי"ת קרוב להם, שנאמר 'אני אשכון את שפל רוח', והוא יתברך יריב ריב שלהם, ודבר זה מצד מידת הענוה שהוא על הכל". וכן כתב בנתיב הענוה פ"א [ב, ב.], גבורות ה' פכ"ג [קי:], אור חדש [קיד.], ודרשת שבת הגדול [רב:]. וראה נצח ישראל פי"ב [שי:] ששם ביאר יותר טעמה של הנהגה זו [הובא בקצרה למעלה פ"ב הערה 1238].

(816) פירוש - כאשר הנברא נבחן מצד עלתו [עשרה], כל חסרון הוא מגרע בקשר עם העלה. אך כאשר הנברא נבחן מצד היותו עלול [שלשה], כל חסרון הוא סבה וחיזוק לקשר עם העלה.

(817) נמצא שהחילוק בין עשרה לשלשה הוא שבעשרה החבור לנבראים הוא מצד העלה, ובשלשה החבור הוא מצד העלול. **דוגמה לזה**; בדרשת שבת הגדול [רה.] כתב: "נראה שהוקשה, מה שאמר [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו'", מבלי שיוקדם לפניו מעלת אברהם. שראוי לומר קודם שהיה צדיק, ובשביל כך נגלתה השכינה ואמרה 'לך לך מארצך'. וכמו שתמצא אצל נח, שקודם זה מקדים מעשיו [בראשית ו, ח] 'ונח מצא חן בעיני ה'', ואחר כך כתיב [שם פסוק יג] 'ויאמר ה' לנח וגו'". וכאן מיד כתיב 'ויאמר ה' אל אברם', מבלי הקדמה ממעשה אברהם כלל. וקושיא זאת הקשה הרמב"ן ז"ל בפירושו לתורה [בראשית יב, ב], כמו שתמצא בדבריו. וכבר פירשנו קושיא זאת בכמה מקומות [ראה להלן פ"ה סוף מי"ז], כי דבר זה היה להודיע כי הש"י בחר באברהם ובזרעו מצד עצמו, ולא בחר הש"י באברהם וזרעו אחריו מצד המעשים שגרמו... כי הבחירה באברהם ובזרעו היה מצד עצם אברהם ובזרעו, מבלי מעשה... ולפיכך לא כתיב לפני זה צדקת אברהם, שהיה משמע כי בשביל המעשים בחר באברהם ובזרעו, והיה משמע כאשר אין המעשים בטל הבחירה. ואצל בני נח המעשים גורמים. ובמדרש [ילקו"ש ח"ב, שיב], מעלה זו יש בין ישראל לבני נח, דאילו בישראל כתיב [יחזקאל לז, כז] 'והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם'. ואילו בבני נח

כתיב [ירמיה ל, כא] 'מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה' והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים', עד כאן. הרי לך כי זה הפרש אשר יש בין ישראל לבני נח. דאילו בני נח הם צריכים לקרב עצמם, ואז הש"י מקרב אותם. אבל ישראל, הש"י מקדים אותם לקרב, אף שלא קרבו ישראל עצמם. כלומר כי אין תולה אהבת הש"י לישראל מצד צדקתם, רק כי הוא יתברך בחר באומה זאת בעצם, שרוצה בהם, והם בניו בעצמם, ואין הבן צריך לקרב עצמו אל האב, רק האב מקרב הבן. לכן יש לפרש שלא הקדים בתורה צדקת אברהם, לפי שקרבו השם יתברך ואמר לו 'לך לך מארצך'". וכן הוא בנצח ישראל פי"א [רפו:, והובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 35]. הרי שיש בחירה בעצם [יחס ה' לישראל], ויש בחירה במעשים [יחס ה' לבני נח]. הבחירה בעצם היא מצדו יתברך [העלה], ואילו הבחירה במעשים היא מצד המקבל [העלול]. וזהו היחס שבין עשרה לשלשה; היחס לעשרה הוא כיחס ה' לישראל, שהוא מצד העלה [כמבואר בהערה 807], ואילו היחס לשלשה הוא כיחס ה' לבני נח, שהוא מצד העלול.

משנה ז

(818) פירוש - המשנה הקודמת מבארת שהשכינה שורה בכל מקום, בבחינת "לית אתר פנוי מיניה לא בעלאין ולא בתתאין" [תקו"ז צא: (תיקון נז)], ממילא מוכח שאין אדם חולק מקום לעצמו, והכל הוא מכוון אל השם יתברך, ועל כך נסמכה לכאן משניתנו ואמרה "תן לו משלו שאתה ושלך שלו". ונקודה זו תתבאר יותר בהערה 821.

(819) ומכך לכאורה משמע שיש לאדם קנינים השייכים לו, ולא ש"כל אשר לאדם הוא אל השם יתברך". ולפי המבואר בהערה הקודמת שאלתו היא כלפי מעלה, שלכאורה מוכח מפסוק זה ששכינת הקב"ה היא בשמים, ולא בארץ. וכן מוכיח המשך לשונו.

(820) לשונו בתפארת ישראל פל"ט [תרא.]: "כי לא שייך לומר כי שמו יתברך נבדל מן העולם הזה, כי בודאי העולם הוא תלוי בו יתברך, וממנו הכל, וכל אשר בעולם הוא ממנו, ואין השם יתברך נבדל מן העולם". ובנתיב הדין פ"א [א, קפו.] כתב: "אף שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים, ולכך נקרא הוא יתברך 'קדוש', שהקדוש הוא נבדל מהכל. ועם כל זה משרה השם יתברך קדושתו בתוך ישראל".

(821) בכת"י כאן הוסיף: "רק פירוש הכתוב 'והארץ נתן לבני אדם' שיהיו הבריות נהנין מן העולם, וכדאמר בפרק כיצד מברכין וכו'", ומביא שם את המאמר שמובא בסמוך. ולמעלה פ"ב מ"ט [תשכה.] כתב: "ואמר [שם] 'הלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום'. וזה כי 'לה' הארץ ומלואה', והכל הוא אל השם יתברך, ולפיכך נחשב הלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום". ובגבורות ה' פס"ד [רצג:] כתב: "'לה' הארץ ומלואה'... כי בודאי

הכל הוא להקב"ה, ואין לבריאה דבר מצד הדין והמשפט... כי אין לבריה שום דבר מצד הדין, והכל הוא של הקב"ה". וצרף לכאן מאמרם [חולין קלט.] "מנה זה לבדק הבית, ונגנבו או נאבדו... ריש לקיש אמר, כל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתיה, דכתיב 'לה' הארץ ומלואה'", ופירש רש"י שם "אינן אבודין, שבכל מקום שהם, של הקדש הן". ורש"י ב"ק סו: כתב "גזל קרבן דחבריה... לא קנייה, דקרבן אינו נגזל, דכל היכא דאיתיה - בי גזא דרחמנא איתיה" [הובא למעלה הערה 436]. **אך דבריו** צריכים ביאור, הרי למעלה [ריש משנה ג] כתב: "דע כי כל הנמצאים, והעולם ומלואו, הכל הוא אל הקב"ה, דכתיב 'לה' הארץ ומלואה'. ונתן אל האדם הארץ ומה שבארץ, דכתיב 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', כי האדם אין ראוי שיהיה לו יותר, רק מה שהוא בארץ". ועל כל פנים מיהא מה שבארץ ניתן לאדם, ואינו מכלל "לה' הארץ ומלואה" [ראה שם הערה 438]. וכן בגבורות ה' פס"ב [רעט:] ביאר שהפסוק "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" מורה שיש לאדם מקום משלו בארץ, וכלשונו: "וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני האדם', אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו" [הובא למעלה פ"א הערה 84]. הרי שמבחינה מסויימת שמים לחוד, וארץ לחוד, ולא כדבריו כאן. וביותר קשה, שבנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט.] כתב דברים הנראים כסותרים לדבריו כאן, שזה לשונו: "כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. ולא נתן לאדם שום קנין, ואין ראוי לאדם שום קנין, כי הכל הוא אל השם יתברך. רק בשביל כי 'השמים שמים לה", ומצד הזה נתן הארץ ואשר בה לאדם... שאין ראוי שיהיה נמצא לאדם העושר והקניינים הגשמיים רק מפני שהוא יתברך לא ישתתף עם האדם, ו'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". **ונראה שיש** בזה שלשה הסברים אפשריים להגדיר יחס ה' לתחתונים; (א) ה' מסולק לגמרי מן התחתונים. (ב) ה' משתתף לגמרי עם התחתונים. (ג) ה' נמצא בתחתונים בבחינת "נוגע ואינו נוגע". ומשלש אפשריות אלו כמובן השלישית היא הנכונה. והנה פעמים המהר"ל בא לאפוקי מהאפשרות הראשונה, ופעמים בא לאפוקי מהאפשרות השניה, ולכך בהשקפה ראשונה נראה שיש סתירה בדבריו, אך לכשנדייק בלשונו הזהב נבחין שאין כאן כל סתירה; דבריו כאן באים לאפוקי מהאפשרות הראשונה [לומר שה' מסולק מהתחתונים], שכך כתב: "לא שיהיה השם יתברך **מסולק** מן העולם הזה". ומאידך גיסא בגבורות ה' הנ"ל בא לאפוקי מהאפשרות השניה [לומר שה' משתתף עם התחתונים], שכתב שם: "שלא תאמר כי הוא יתברך **משותף** לתחתונים, ואין הדבר כך, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני

האדם'". ולכך גם מכוונים דבריו בנתיב יראת השם הנ"ל, שכתב שם: "שאין ראוי שיהיה נמצא לאדם העושר והקניינים הגשמיים רק מפני שהוא יתברך לא **ישתתף** עם האדם, ו'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'" [ראה למעלה פ"א הערה 84, שגם שם נתבאר שאין הקב"ה משתתף ומתאחד עם התחתונים]. נמצאת אומר שאם רק היה את הפסוק "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" היה מקום לחשוב שהקב"ה מסולק מהתחתונים. ומאידך, אם רק היה את הפסוק "לה' הארץ ומלואה" היה מקום לחשוב שהקב"ה משתתף עם התחתונים. אך לאחר שנכתבו שני הפסוקים, הרי האופן ליישב אותם הוא לומר שהקב"ה אינו מסולק מהתחתונים, אך גם אינו משתתף עמם, אלא הוא יתברך נמצא בתחתונים בבחינת "נוגע ואינו נוגע". [ובהמשך יביא את דברי הגמרא הידועים (ברכות לה.) שיישבו את שני הפסוקים על ידי שאמרו "כאן קודם ברכה, כאן לאחר ברכה". והמתבאר כאן הוא עומק דברי הגמרא שם, וכפי שיכתוב בסמוך]. **והוא הדין** בנוגע לבעלות האדם על קניניו. אם הקב"ה היה מסולק מהתחתונים, היתה לאדם בעלות גמורה על קניניו. ומאידך, אם הקב"ה היה משותף עם התחתונים, לא היתה לאדם שום בעלות על קניניו. עכשו שנתבאר שהקב"ה אינו מסולק מהתחתונים אך גם אינו משותף עמם, נגדרת בעלות האדם על קניניו באופן ש"כל אשר לאדם הוא אל השם יתברך", לאמר יש לאדם בעלות על קניניו ["כל אשר לאדם"], אך היא מכוונת כלפי מעלה ["הוא אל השם יתברך"], בבחינת [למעלה פ"ב מי"ב] "כל מעשיך יהיו לשם שמים".

(822) כמו מה שאמרו בשמו"ר לג, א "משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה. ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש ממנה איני יכול... אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך קיטון אחד [חדר אחד] עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי". וכן רבי טרפון אמר לרבי עקיבא [קידושין סו:] "כל הפורש ממך כפורש מן החיים". ובזבחים יג. אמרו "בלשון הזה אמר לו, עקיבא, כל הפורש ממך כפורש מחייו". הרי שלא פרש מר"ע כי ההתחברות אליו נצרכת לו כסם החיים [ראה להלן הערות 872, 1009, 1031]. וכן אמרו [למעלה פ"ב מ"ג] "הוו זהירין ברשות, שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן, נראין כאוהבין בשעת הנאתן".

(823) נאמר [שמות כה, ב] "דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה וגו'", ופירש רש"י שם "לי לשמי". וכתב על כך הגו"א [אות א]: "דאם לא כן הרי 'לה' הארץ ומלואה' [תהלים כד, א], וכתיב [תהלים נ, יב] 'אם ארעב לא אומר לך', 'כי לי כל חיתו יער וגו' [שם פסוק

י], ולפיכך צריך לומר 'לי לשמי'" [הובא למעלה פ"ב הערה 48]. והפסוקים שם בתהלים [נ, ט-יב] הם "לא אקח מביתך פר וגו' כי לי כל חיתו יער בהמות בהררי אלף ידעתי כל עוף הרים וזיז שדי עמדי אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה". ומפסוקים אלו למדו בסוף מנחות [קי.] "ושמא תאמר לאכילה הוא צריך, תלמוד לומר 'אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה'... לא לרצוני אתם זובחים אלא לרצונכם אתם זובחים". ולמעלה פ"ב מ"א [תפ.] כתב: "השם יתברך לא יקבל טוב מן הבריות כלל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקטז:] כתב: "לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושום לומר כך". וראה להלן פ"ד הערה 2012. **ויש לדון**, כי דל מהכא הטעם "שהרי הכל הוא אל השם יתברך", עדיין מן הנמנע שהקב"ה יקבל מאחרים, שהרי "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל. כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל" [לשונו בגבורות ה' פמ"ד (קע:)]. ולהלן פ"ד מ"א [ד"ה והטעם הוא] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר, שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ולכך ברי הוא שחלילה לומר שהקב"ה יקבל טוב מן הבריות. ובנתיב התורה פ"ד [א, כ:] כתב שגם ת"ח אינו מקבל מאחרים, וכלשונו: "תלמיד חכם יש לו השכל אשר הוא פשוט לגמרי, והפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו. כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל... תלמיד חכם כאשר יש לו מדת השכל, שאינו מקבל כלל, שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט... כי כל מקבל הוא חמרי גשמי, שהשכל הוא פשוט אינו מקבל. ועתה בזמן הזה נהפך הדבר בעוונותינו הרבים, שחושבים כי גדר של תלמיד חכם שיקבל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1233]. ומה הצורך לשלול קבלה כלפי מעלה משום ש"הכל הוא אל השם יתברך", הרי קבלה זו נשללת גם מת"ח, אע"פ שאין הכל מכוון אליו. ושאלה זו היא בעצם על הפסוק בתהלים, ששם שללו קבלה אצל הקב"ה משום "כי לי תבל ומלואה". וצ"ע. **ואולי יש לומר**, שלמעלה [פ"ב מ"ט] אמרו שהלוה ואינו משלם היא דרך רעה שיש להתרחק ממנה. ולאחר שביאר שמדת הפשיטות היא לא לקבל מאחרים, הוסיף [תשכא.]: "כי ההלואה בעצמה, אף על גב שהוא מקבל מזולתו, אין דבר זה יוצא מגדר הפשיטות כלל, כי כן הנבראים כולם צריכים זה לזה, תלוים זה בזה", וראה שם הערה 1234. הרי כאשר מקבל כפי שצרכו מחייב, אין בכך הפקעה מגדר הפשיטות [ראה למעלה הערה 579 לגבי גדר ת"ח שתורתו אומנותו, שאף אם מתפרנס מאומנות "כדי חייו, ולא להתעשר", הוא עדיין בגדר "תורתו אומנותו"]. וכדי לאפוקי אף מקבלה כזו כלפי מעלה, ביאר שאצל הקב"ה מעיקרא אין

אצלו שום צורך כלל, כי הכל שלו, ולכך אין אצלו שום קבלה, גם לא סוג קבלה שאצל התחתונים היא אינה יוצאת מגדר הפשיטות.

(824) "כנהנה מן ההקדש, דכתיב [תהלים כד, א] 'לה' הארץ ומלואה', כדאמרינן לקמן" [רש"י שם].

(825) "הרי היא לבני אדם" [רש"י שם].

(826) דע, שמאמר זה הובא בארבעה מקומות נוספים בספריו; נתיב העבודה תחילת פי"ד, תחילת דרשת שבת הגדול, גבורות ה' פס"ד [רצג:], ובגו"א ויקרא פ"כ אות ו, ויובאו בהערות הבאות.

(827) לשונו בדרשת שבת הגדול [קצג:]: "ומעתה יש לשאול, אם קדשי שמים הם, אם כן למה יוצאים לחולין על ידי ברכה". וכן בנתיב העבודה פי"ד [א, קכ.] כתב: "אבל יש עיון בדבר, איך הברכה מוציא הפרי לחולין". ודבריו כאן באים ליישב שאלה זו.

(828) בסמוך, ולהלן פ"ו לאחר מ"י אמרו: "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'".

(829) לשונו בנתיב העבודה פי"ד [א, קכ:]: "מפני שכל העולם אל השם יתברך, שהוא ברא את הכל. וכל דבר שהוא להקב"ה הוא קודש, כמו כל קדשים. ואין עליך לומר כי אף שבראם, הרי אל השם יתברך אין משמשים כלום, לא כמו שאר קדשים שהם משמשים לעבודתו יתברך, ולכך הם קודש, אבל אין שייך זה בכל הנבראים. דזה אינו, כי הכל נברא לשמש את השם יתברך, כי הכל ברא לכבודו יתברך, כי מן הנבראים כלם ומבריאתם נראה כבוד מעשיו, ולכך הכל קודש אל השם יתברך, כמו שאר קדשי שמים שהם משמשים אל השם יתברך, כמו שאמרנו". ובדרשת שבת הגדול [קצג:] כתב: "וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות... והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים כמו השרצים אין נראה בהם שבח יוצר הכל, אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים אשר בהם נראה שבח יוצר הכל". וראה למעלה פ"ב מ"ט [תשכה.], שכתב: "ואמר [שם] 'הלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום', וזה כי 'לה' הארץ ומלואה', והכל הוא אל השם יתברך, ולפיכך נחשב הלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום", ושם הערות 1251, 1252.

(830) פירוש - "ברוך" הוא שיש אצלו כ"כ הרבה ברכה, עד כדי שיוכל להשפיע גם לאחרים. וכן כתב בגו"א בראשית פי"ב אות ג, בביאור דברי רש"י שם [בראשית יב, ג]

"והיה ברכה - הברכות נתונות בידך... מעכשיו אתה תברך את אשר תחפוץ", וכתב על כך בזה"ל: "אמר הכתוב שכל כך תהיה מתברך, שתהיה יכול לברך אחרים כשתרצה, ובכלל ברכת 'ואברכך' הוא... שכל כך תהיה הברכה עד שתוכל לברך אחרים". ושם פכ"ד אות מג [סד"ה ואם] כתב: "מי שבירך את אחר, הוא עצמו ברכה שאינו פוסק". וכן כתב שם פכ"ה אות ט, וז"ל: "הרי הקב"ה נתן הברכות לאברהם, דכתיב 'והיה ברכה', ואברהם נתנו ליצחק לברך מי שירצה [רש"י בראשית כה, ה], ואם כן עשה אותו מקור הברכה, ואין לך ברכה שבירכו יותר מזה". ושם שמות פכ"ה אות ד [רסא.] כתב: "הרע עין הוא חסר, אבל מי שיש לו לב טוב ונותן בעין יפה, זהו עשיר, שהרי יש לו הרבה, שנותן ומשפיע לאחרים, וזהו מפני הרבוי שנמצא אצלו, וכמו שאמרו [להלן פ"ד מ"א] 'איזה עשיר השמח בחלקו'".

(831) פירוש - כאשר הפרי ניתן לאדם מפאת שה' ברוך ומשפיע לאחר, שוב אין בזה מעילה, כי להדיא הפרי אז הוצא מרשות הקב"ה, וניתן לרשות האדם. כי מהות הברכה היא הכנסת השפע לתוך רשותו של מקבל, ולא שהשפע נשאר אצל הנותן. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ד [א, קכא.], וז"ל: "ויש לך להבין עוד בחכמה, כי מי שנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו מעל, וזה כי כל העולם הוא אל השם יתברך, וכדכתיב 'לה' הארץ ומלואה'. ומאחר שהוא אל השם יתברך... הוא קודש, שכל דבר שהוא אל השם יתברך הוא קודש... אך כאשר הוא נותן ברכה על הפרי שאוכל, מצד הברכה שהוא יתברך ברוך, לכך הוא משפיע ברכתו לאחר, ויוצא לאחר. כי זה ענין ברוך, שהוא משפיע לאחר, ובזה יוצא הפרי לחולין מן השם יתברך, במה שהוא משפיע לאחר. ולכך הנהנה מן עולם הזה בלא ברכה כאילו מעל, ובברכה הוא יצא לחולין אל האדם, מצד שהוא יתברך ברוך, ולכך משפיע ונותן לאחר, הוא האדם, וזה מבואר". וכן יבאר כאן בהמשך.

(832) לשונו בגו"א ויקרא פ"כ אות ו [ד"ה ואני]: "הטעם הזה ידוע, כי במה שהארץ וכל אשר בה לה', שם קודש חל עליו, כמו כל דבר שהוא לה' הוא מקודש לשמו יתברך, והנהנה ממנו מעל [ויקרא ה, טו-טז]. והרי הכל הוא לה', וחל שם שמים עליו, והנהנה ממנו מעל, כמו מי שנהנה מדבר דשם שמים נקרא עליו, ועל זה אמר 'לה' הארץ ומלואה'". וכאן מבאר ששמו של הקב"ה חל על כל הנבראים משום "שכל הנבראים נבראו לכבודו", וכן ביאר בנתיב העבודה פי"ד [א, קכא.], ובתחילת דרשת שבת הגדול [קצג:]. אמנם בגו"א לא הזכיר סברה זו, ורק סתם ואמר "במה שהארץ וכל אשר בה לה'... ועל זה אמר 'לה' הארץ ומלואה'". וכן בגבורות ה' פס"ד [רצג:] ביאר כדבריו בגו"א,

שזה לשונו: "פירוש דבר זה, כי בודאי הכל הוא להקב"ה, ואין לבריאה דבר מצד הדין והמשפט, רק בשביל שהוא יתברך מבורך, ובשביל כך משפיע לנמצאים. לפיכך קודם שנתן הברכה אל הקב"ה הכל הוא להקב"ה, כי אין לבריה שום דבר מצד הדין, והכל הוא של הקב"ה. רק מצד שהוא ברוך, ומשפיע הטוב לנמצאים, מזה הצד יכולים הבריות לחיות". הרי שביאר שהכל אל הקב"ה לא מחמת שהכל נברא לכבודו, אלא מחמת שאין לבריה דבר מצד הדין והמשפט, וממילא כל נברא חב את קיומו אל ה'. ועוד אודות "ברוך אתה", ראה הרשב"א בחידושי ההגדות שלו [עמוד טז], שכתב: "הברכה לשון תוספת ורבוי, מלשון [שמות כג, כה] 'וברך את לחמך ואת מימך'... וגורמת לרבות הרחמים על בריותיו". וכן כתב הרשב"א בשו"ת ח"ה סימן נא: "באמת לשון ברכה תוספת ורבוי הוא", וראה ברבינו בחיי דברים ח, י. והרד"ק בספר השרשים שורש ברך כתב: "תוספת טובה". וכן הוא בנפש החיים שער ב פרקים ב, ד. וראה נצח ישראל פ"ה הערה 193, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 1192, ולהלן הערה 1299.

(833) המשך לשונו בגו"א ויקרא פ"כ אות ו: "אמנם כשנותן הברכה לה', אז נעשה חולין. וזה כי הברכה שהוא מברך מגיע עד המדריגה שהוא יתברך מברך ומשפיע, ומצד אשר הוא יתברך נותן ומשפיע לנמצאות, אז הוא חולין בודאי. כי בצד אשר הוא משפיע הוא זולת הצד אשר הכל שלו. כי מצד אשר הכל שלו, שם שמים חל עליהם. אבל מצד הברכה, שהוא נתינת הברכה, אין כאן שם שמים חל עליהם כלל, והוא חולין מזה הצד בעצמו. נמצא כי המברך על הפרי עולה למדריגה אשר שם השפע והברכה להשפיע, ומזה הצד אין שם שמים חל עליהם, כי הברכה היא להשפיע אל הזולת, ולפיכך אז הוא מותר לאדם, ואינו מועל. כי בברכה הוא יתברך נותן הארץ לבני אדם, על ידי ברכתו והשפעתו". **ובנצח ישראל** פל"ג [תרלה.] ביאר שזו הסבה שמברך ברכת המזון לאחר שאכל, וכלשונו: "כל סעודה יש ברכה, וכדכתיב [דברים ח, י] 'ואכלת ושבעת וברכת', כי מפני הברכה שנתן השם יתברך לאדם, יש לו לברך השם יתברך אשר מאתו הברכה, ובשביל זה נראה כי הוא יתברך מבורך". הרי אמירת 'ברוך' [בברכה ראשונה] היא סבה לקבלת השפע [כדבריו כאן], וכן אמירת 'ברוך' [בברכה אחרונה] היא מסובב מקבלת השפע [כדבריו בנצח ישראל].

(834) בנתיב העבודה פי"ד [א, קכ.] בטעמו הראשון [וטעמו השני שם הוא כדבריו כאן], וז"ל: "והנה יש לך לדעת כי כל קדושה היא יוצאת לחולין על ידי פדיון, וזה כי כאשר נותן דמיו תחתיו, הנה על דמיו חל הקדושה... ומפני שכל העולם אל השם יתברך, שהוא ברא את הכל, וכל דבר שהוא להקב"ה הוא קודש כמו כל קדשים... אבל כאשר ברא הכל

לכבודו, והוא מכיר את השם יתברך מפועל ידיו, שהרי נותן הודאה על הפרי שבראו, הנה דבר זה הוא כבוד השם יתברך גם כן, דהיינו הברכה על הפרי שבראו, ולכך יוצא הפרי לחולין כאשר האדם נותן ברכה אל השם יתברך אשר ברא אותו, כי זה תמורת זה". וכטעם הזה כתב גם בדרשת שבת הגדול [קצג:], וז"ל: "כי מה שחל עליהם שם קדושה, כמו שחל קדושה על הקרבן שבו עובדין אל השם יתברך, וכן הנמצאים כולם יש בהם שבח השם יתברך, לכך שם קדושה עליהם, שעומדים לשבחו ולפארו. ואם יאכל בלא ברכה, הרי נהנה מקדשי שמים. וכאשר האדם נותן שבח אל השם יתברך על הפרי שברא, ומקלס אותו, אז מותר ליהנות ממנו. וקלוס שנותן האדם על הפרי, שאומר 'ברוך אתה ה' בורא פרי', בזה הוא נותן שבח במקום הפרי, ואז מותר ליהנות מן העולם". ובשני המקומות הללו המשיך לשאול, שאם הברכה מועילה מצד פדיון, מדוע אין כאן הוספה של חומש המוטלת על הפודה הקדש [ב"מ נה:], עיי"ש. ולא הבנתי שאלתו, הרי הפודה מוסיף חומש רק כשפודה הקדש שהיה שלו [שם]. ובגו"א ויקרא פכ"ז אות ז ביאר את הדבר בשני טעמים, ומדוע שתהיה הוספת חומש בברכת הנהנין.

(835) חוזר בזה לתחילת דבריו שסמיכות המשניות הוא להורות ש"כל אשר לאדם הוא אל השם יתברך".

(836) שאז היה פירושו שהארץ היא מלאה מכבוד ה', אך הארץ עצמה עומדת מחוץ לכבוד, שהיא הנושא והכבוד הוא הנשוא. וכמו הפסוק [ישעיה יא, ט] "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", שפירושו שהארץ תהיה מלאה בדעה, אך הארץ עצמה עומדת מחוץ לדעה, שהיא הנושא, והדעה היא הנשוא. וכן נאמר [חבקוק ב, יד] "כי תמלא הארץ לדעת את כבוד ה'", הרי הארץ היא המקום שיהיה בו מלוי כבוד ה', אך הארץ עצמה אינה חלק מכך.

(837) יש להעיר, שאם כן מהו פשר הפסוק [תהלים קיג, ד] "ה' על השמים כבודו", הרי "מלא כל הארץ כבודו". וכן בגבורות ה' פס"ב [רעט:] כתב: "וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני האדם', אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו... ואין מצטרף הכבוד אל התחתונים" [הובא למעלה הערה 821]. והרי הארץ גם כן נבראה לכבוד ה', ומדוע רק "על השמים כבודו". ואולי יש לומר, שדוקא על פי דיוקו כאן בפסוק מיושבת שאלה זו, שאם היה נאמר "הארץ מלאה מכבודו", היה זה אכן סותר לפסוק "על השמים כבודו". אך עכשו שנאמר "מלא כל הארץ כבודו", אין פירושו שכבוד ה' נמצא ושוכן בארץ, אלא שעצם המצאות הארץ היא מורה על כבודו, כי אף

היא נבראה לכבוד ה'. אך עדיין לא נאמר בזה שמקום משכן כבוד ה' הוא בארץ, וזה רק נאמר בקשר לשמים "על השמים כבודו". נמצא שכבוד ה' בארץ הוא מחמת בריאת הארץ, ואילו כבוד ה' בשמים הוא מחמת קרבת ה' אל השמים. **ודברים אלו** מפורשים בבאר הגולה באר הרביעי, שהביא שם [תקנ.] מפרקי דר"א [פרק ג] שהשמים נבראו מאור לבושו, והארץ נבראה משלג שתחת כסא הכבוד. וכתב לבאר זאת שם [תקנה:] בזה"ל: "הנבראים כולם נבראו לכבודו יתברך, כדכתיב [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו'. והכבוד הוא מצד שתי בחינות; משל המלך, יש לו הכבוד מצד שיש לו שרים גדולים וחשובים קרובים אליו, והם שלו, והם כבודו. השני, מצד אשר הוא מלך מולך ומושל על הכל, אף אשר הם רחוקים ממנו. והנה לפי זה 'אור לבושו' רוצה לומר מצד הכבוד שהכל מתחבר אליו, כמו הלבוש שמתחבר אל הלובש. ומזה הצד נבראו השמים, וכמו שאמר הכתוב [תהלים יט, ב] 'השמים מספרים כבוד אל'. והארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד, רוצה לומר מצד הכבוד אשר הכל הוא תחת רשותו, והוא מושל על הכל. ולכך אמר 'משלג שהוא תחת כסא הכבוד'". והם הם הדברים. וראה בבאר הרביעי שם הערות 442, 1406.

(838) כמו שאמרו במדרש [ילקו"ש שמות רמז שצח] "משל למה הדבר דומה למלך שהיה חייב לו אחד מאה מנה, שלח עליו שליח ואמר לו בוא ועשה עם המלך חשבון, היה מצר. שלח עליו אחר ואמר לו בוא ועשה עם המלך חשבון, שוב היה מצר. מה עשה המלך, עמד בלילה ונטל כיס אחד ונתן לתוכו מאה מנה, וזרקו דרך החלון. ועמד וקבל הכיס, והתחיל להיות שמח. ואחר כך שלח עליו אחר, אמר לו בוא ועשה עם המלך חשבון, בא ופרע לו מה שהיה חייב לו. נמצא זה פורע חובו, והמלך נוטל את שלו. כך הבריות, עשה אדם עבירה חייב עליה מיתה, והקב"ה ממתין לו עד שישא אשה, והוא מוליד בן ראשון ושני, הקב"ה חוזר ונטלו הימנו, נמצא זה פורע את חובו, והקב"ה נוטל את שלו". **אמנם מה** שכתב כאן "למה ירע לבבו כאשר נותן אל השם יתברך משלו", רומז בזה לפסוק [דברים טו, י] "נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלקיך בכל מעשיך ובכל משלח ידך", ומדוע התורה לא הסירה את רוע הלב מהטעם שנאמר כאן ["נותן אל השם יתברך משלו"], אלא הוצרכה להבטיח ששוב ינתנו לו עוד ברכות בכל מעשה ידיו. ויל"ע בזה.

(839) פירוש - עומד על כך שהמשנה הביאה את הפסוק מדוד לא כראיה חזקה, אלא כדמות ראיה, שלשון המשנה הוא "וכן בדוד הוא אומר 'כי ממך הכל ומידך נתנו לך'", ולא אמר "כמו שנאמר 'כי ממך הכל וגו'"".

(840) הפסוק שנאמר בדברי הימים הוא "על אותו מעשה שקיבץ כסף וזהב לבית המקדש אמר דוד פסוק זה" [לשון רש"י כאן].

(841) לשון התויו"ט כאן [בהביאו מדרך חיים]: "ומשום דאיכא למדחי דדלמא דוד שאני שהתנדב לבית המקדש, שהשם יתברך צוה עליה בפרטות 'והיה בהניח ה' אלקיך וגו'... לכך לא אמר 'כמו שנאמר כי ממך הכל וגו'", לפי שאינה ראיה גמורה". וכוונתו לפסוק [דברים יב, י-יא] "ועברתם את הירדן וגו' והניח לכם מכל אויבכם מסביב וגו' והיה המקום אשר יבחר ה' אלקיכם בו לשכן שמו וגו'", ומפסוקים אלו למדו בגמרא [סנהדרין כ:] שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ להכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה.

(842) כמו שאמרו במדרש [ויק"ר כז, ב] "רוה"ק אומרת 'מי הקדימני ואשלם' [איוב מא, ג], מי קלס לפני עד שלא נתתי לו נשמה. מי מלל לשמי עד שלא נתתי לו בן זכר. מי עשה לי מעקה עד שלא נתתי לו גג. מי עשה לי מזוזה עד שלא נתתי לו בית. מי עשה לי סוכה עד שלא נתתי לו מקום. מי עשה לי לולב עד שלא נתתי לו דמים. מי עשה לי ציצית עד שלא נתתי לו טלית. מי הפריש לפני פאה עד שלא נתתי לו שדה. מי הפריש לי תרומה עד שלא נתתי לו גורן. מי הפריש לפני חלה עד שלא נתתי לו עיסה. מי הפריש לפני קרבן עד שלא נתתי לו בהמה", הרי הקב"ה נותן לאדם את האמצעיים בכדי שיוכל לקיים את צוואתו [עיין במאירי והאברבנאל שהביאו מדרש זה לביאור המשנה]. ועל קיום מצות אמרו חכמים [ע"ז ג.] "אין הקדוש ברוך הוא בא בטרוניא עם בריותיו". והחפץ חיים כתב בהקדמה להלכות אסורי לשון הרע בזה"ל: "התורה ירדה לסוף דעת האדם, שבכחו להיות נזהר מזה העון [של לשה"ר], דאי לאו הכי אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו". ובמשך חכמה [בראשית ט, ז] כתב: "פרו ורבו וכו' - לא רחוק הוא לאמר הא שפטרה התורה נשים מפו"ר וחייבה רק אנשים [יבמות סד:], כי משפטי ה' ודרכיו 'דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' [משלי ג, יז]. ולא עמסה על הישראלי מה שאין ביכולת הגוף לקבל. ומכל דבר האסור, לא מנעה התורה בסוגה ההיתר, כמו שאמרו פרק כל הבשר [חולין קט:]. ומשום זה לא מצאנו מצוה להתענות רק יום אחד בשנה [ויקרא כג, כז], וקודם הזהירה וחייבה לאכול [ברכות ח:]. וכן לא מנעה המשגל מכל בריה לבד ממשה רבינו [שבת פז.]... וא"כ נשים שמסתכנות בעיבור ולידה, ומשום זה אמרו מיתה שכיחא [תוספות כתובות פג: ד"ה מיתה]... לא גזרה התורה לצוות לפרות ולרבות על אשה", ושם מוסיף בזה דברים.

(843) שמו"ר לה, א: "לא היה העולם ראוי להשתמש בזהב, ולמה נברא, בשביל המשכן ובשביל בית המקדש".

(844) מ"א י, כז "ויתן המלך [שלמה] את הכסף בירושלים כאבנים". וקודם לכן כתוב [שם פסוק כא] "אין כסף לא נחשב בימי שלמה מאומה". ושלמה הוא זה שבנה את בית המקדש [מ"א ו, א]. אולם לא מצאתי מקורו שהעושר שהיה בימי שלמה היה כדי שיוכל לבנות את הבית. ובתנחומא בלק אות א איתא: "נתן לדוד עושר, לקח הבית לשמו. נתן להמן עושר, לקח אומה שלמה לטבחה". ובאור חדש [סוף קכז.] הביא את המדרש [אסת"ר ז, ד] שאמרו שם "יבוא המן ויכנוס... ואחר כך יבוא מרדכי ויטול ממנו, ויבנה בית המקדש", וכתב שם [קכח.]: "ונראה שאין צריך לפרש כי מרדכי אסף עושר ממש, ומזה נבנה בית המקדש. רק כאשר ראוי למרדכי העושר, ומכח הכנה הזאת שראוי מרדכי לעושר נבנה בית המקדש, כי על פנים בנין בית המקדש צריך לעושר, ועל ידי מרדכי היה העושר מגיע אל ישראל, כאשר מרדכי היה מכלה את המן וזרעו אשר הם מוכנים לאסף העושר".

(845) אולי משום שאמרו [ירושלמי גיטין פ"ג סוף ה"ז] "לית ציבור כוליה מעני", והרשב"א [גיטין ס.] כתב "שאין צבור עני", ולכך העשירות שניתנת לצבור אינה ראיה לעשירות שניתנת ליחד.

(846) כן כתב המקנה [קידושין לב.], וז"ל: "אמרו במשנה דאבות 'תן לו משלו, שאתה ושלך שלו, שנאמר 'כי ממך הכל ומידך נתנו לך". והיינו שלא יחשוב האדם על ממונו שהוא שלו, אלא אף שהוא בידו הכל הוא של הקב"ה, דאף שהוא בידו הוא ברשות הקב"ה, כמו שכתבו התוספות בבכורות [יג: ד"ה דבר] דלא שייך קנין משיכה מרשות גבוה, שבכל מקום הוא רשות של הקב"ה נמצא. אף שנותן הקב"ה לאדם, לא קנה אותו מן הקב"ה, כיון שעדיין הוא ברשותו. וזהו שאמר הכתוב 'ומידך נתנו לך'... 'ומידך' היינו מרשותך נתנו לך". ומעין זה בחסיד יעב"ץ כאן.

(847) מלפני ציון 818 ואילך. ומבאר בזה שאין במאמר "תן לו משלו" משום חיית והפסקה בין משנה ו ל"המהלך בדרך", כי גם מאמר זה ["תן לו משלו"] הוא נסמך למשנה ו, ולכך אנו עדיין עומדים סמוך ונראה למשנה ו.

(848) גרס "יחידי", ורש"י במשנה כתב "ולא גרסינן 'יחידי'". ובשנויי נוסחאות שבדפוסי המשנה כתב "ולא גרסינן 'יחידי', אלא אפילו בחבורה".

(849) מעין דברי לוט, שכאשר פרש מן אברהם אמר "אי אפשי לא באברם ולא באלקו" [רש"י בראשית יג, יא]. וכן "כל השונא את ישראל שונא את מי שאמר והיה עולם" [רש"י במדבר י, לה]. הרי הפורש מדבר המקורב לה', פורש בזה גם מה'. ואודות שהפורש מן התורה פורש בזה מנותן התורה, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ו [תב.]

בביאור דברי הגמרא [שבת פט.] "מאי 'הר סיני' [שמות יט, יח], שירדה שנאה למכחישי ה'", וכתב לבאר: "התורה היא המעלה העליונה, והיא קרובה אל השם יתברך. ומי שמרחיק אוהבו וקרובו של אחד, מרחיק גם כן אותו שהוא קרוב לו. ולכך התורה, שהיא קרובו ואוהבו של השם יתברך, כאשר רחקו אותה עכו"ם [ע"ז ב:], נתרחקו מן השם יתברך ריחוק גמור". ובנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 71] כתב: "ואמר שם [חגיגה ט:], אמר רבי יהודא בן לקיש, כל תלמיד חכם הפורש מן התורה עליו הכתוב אומר [משלי כז, ח] 'כצפור נודד מקנו כן איש נודד ממקומו'. ואומר [ירמיה ב, ה] 'מה מצאו אבותיכם בי עול כי רחקו מעלי', עד כאן. ורוצה לומר, כמו הצפור יש לו קן אשר הוא מקום לו, ואי אפשר שיהיה בלא קן, מפני שהוא נודד ומעופף תמיד, וצריך אליו מקום למנוחתו. וכן האדם הגשמי, שהוא בעל שנוי וחלל [מלשון "חלה גם ילדה" (ישעיה סו, ח), שהוא לשון התפעלות], ואין עומד האדם על ענין אחד, והתורה היא מקום קביעתו ומנוחתו. לכך התורה נחשבת קן אל האדם, מפני שהתורה עומדת נצחית... ולפיכך הפורש מן התורה, כאילו פורש מן השם יתברך, אשר הוא מקומו וקן אליו על ידי התורה". ודברים אלו נאמרו ב"תלמיד חכם הפורש מן התורה", והוא הדין לכל אדם השונה ומפסיק את לימודו, שהוא פורש מהתורה ומנותן התורה. וכן בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:] כתב: "כאשר אוהב את השם יתברך, אי אפשר שלא יאהב את ברואיו. ואם הוא שונא הבריות, אי אפשר שיאהב את השם יתברך אשר בראם" [הובא למעלה פ"א הערה 878]. ולמעלה פ"א משניות ו-ז [רפא.] כתב: "מי שהוא אוהב השם יתברך, אוהב את הבריות שהם ברואיו יתברך. כי מי שהוא אוהב את אחד, הוא אוהב את כל אשר שייכים לו ומצורפים אליו".

(850) ברכות לב: "תנו רבנן, מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, בא שר אחד ונתן לו שלום, ולא החזיר לו שלום. המתין לו עד שסיים תפלתו. לאחר שסיים תפלתו אמר לו, ריקא... כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום, אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי. אמר לו, המתן לי עד שאפייסך בדברים. אמר לו, אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם, ובא חברך ונתן לך שלום, היית מחזיר לו. אמר לו, לאו. ואם היית מחזיר לו מה היו עושים לך. אמר לו, היו חותכים את ראשי בסייף. אמר לו, והלא דברים קל וחומר; ומה אתה, שהיית עומד לפני מלך בשר ודם, שהיום כאן ומחר בקבר, כך, אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, שהוא חי וקיים לעד ולעולמי עולמים, על אחת כמה וכמה. מיד נתפייס אותו השר ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום".

ואע"פ שבגמרא דובר על "עומד לפני המלך", מ"מ לא היתה זו עמידה ריקנית, אלא שהיה אותו חסיד עומד ומתפלל אל ה', ומדבר עם המלך. וראה הערה הבאה.

(851) למדים אנו מדבריו שהלומד תורה הוא נחשב כ"עומד לפני המלך ומדבר עם המלך". ובשלמא שהלומד תורה הוא "עומד לפני המלך", ניחא, כי זה נתבאר במשנה ו שהשכינה נמצאת עם הלומד תורה. אך כאן מוסיף שהלומד תורה הוא גם "מדבר עם המלך". ובאמת על לימודם של שנים הובא במשנה הקודמת את הפסוק [מלאכי ג, טז] "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע". ונראה לבארו על פי דברי הרמב"ן [דברים ו, יג], שכתב: "וכך אמרו בספרי [דברים יג, ה] בפסוק [שם] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו ואותו תיראו ואת מצותיו תשמרו ובקולו תשמעו ואותו תעבודו', 'עבודו בתורתו עבודו במקדשו'. ירצה לפרש כי אחרי שהזהיר בשמירת כל המצות כלן ולשמוע בקולו, יהיה 'ואותו תעבודו' לעבדו במקדש בקרבנות... ודרשו עוד 'עבודו בתורתו', ללמוד התורה ולהגות בה, וגם היא עבודה לפניו". והואיל ולימוד תורה הוא "עבודה לפניו", ממילא הוא גם דיבור עם ה'. ובתנא דבי אליהו רבה פי"ח אמרו "מאי [איכה ב, יט] 'שפכי כמים לבך נכח פני ה", מכאן אמרו כל תלמיד חכם שיושב וקורא ושונה ועוסק בתורה, הקב"ה יושב כנגדו וקורא ושונה עמו". **ומדוייק עוד** מדבריו, שדוקא כשפסק ממשנתו ואמר "מה נאה אילן זה" אז נחשב שפורש מן התורה, אך אם היה פוסק ממשנתו והולך בטל, לא היה זה נחשב שפורש מן התורה. וכן במשל עם המלך כתב "ופוסק מלדבר עם המלך, **ומדבר עם אחר**, הרי זה פורש מן המלך", אך אם היה עומד ושותק אין זה נחשב פרישה מן המלך. וכן אמרו [חגיגה יב:] "כל הפוסק מדברי תורה, ועוסק בדברי שיחה, מאכילין אותו גחלי רתמים" [ראה הערה הבאה]. ואולי הטעם הוא שהואיל ובמוקדם ומאוחר יצטרך להפסיק מדיבורו עם המלך, כי לא יוכל לדבר עמו לעולם, לכך אין הפסקת הדיבור נחשבת לפרישה מהמלך. ורק כאשר הוא מפסיק את דיבורו עם המלך בקום ועשה, אז נזה נחשב שפורש מהמלך. וראה להלן הערה 1034.

(852) כמובא בהערה 850 שעל פגיעה מעין זו במלך היה מתחייב סייף.

(853) בשבת נו. מבואר [לשיטת רש"י] שאוריה החתי היה נחשב מורד במלכות וחייב מיתה משום שכינה את יואב "אדוני" [ש"ב יא, יא] בנוכחות דוד. והרמב"ם בהלכות מלכים פ"ג ה"ח כתב "כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו... שנאמר [יהושע א, יח] 'כל איש אשר ימרה את פיך [יומת]'. וכן כל המבזה את המלך או המחרפו יש למלך רשות להרגו". ונמצא שמבאר את המשנה שחייב מיתה ["כאילו מתחייב בנפשו"] משום מרידה במלך, שלכך נסמכה משנה זו למשנה ו. **ויש בזה** הטעמה

מיוחדת; הנה אמרו חכמים [חגיגה יב:] "כל הפוסק מדברי תורה, ועוסק בדברי שיחה, מאכילין אותו גחלי רתמים, שנאמר [איוב ל, ד] 'הקוטפים מלוח עלי שיח ושרש רתמים לחמם'" [ובביאורי הגר"א הביא כאן גמרא זו]. ומדוע על אותו מעשה עבירה נאמרו שני עונשים שונים; במשנה אמרו "כאילו מתחייב בנפשו", ואילו בגמרא אמרו "מאכילין אותו גחלי רתמים". אלא הם הם הדברים; במשנה מדובר בהפסקה הנתפסת כמעשה פרישה מהקב"ה, וכמו שביאר, ובזה יש ענין של מורד במלכות, שחייב מיתה. אך בגמרא דובר על בהפסקה הנתפסת כמעשה פרישה מנעימות התורה, שכך מורה הפסוק "הקוטפים מלוח עלי שיח", וכמו שביאר בנתיב התורה פט"ו [א, סג.], וז"ל: "פירוש הפוסק מדברי תורה, שכל דברי תורה יש להם טעם טוב, כדכתיב [תהלים יט, יא] 'ומתוקים מדבש ונופת צופים', ועוסק בדברים בטלים, שדברים בטלים אין בהם ממש וטעם. ולכך 'גחלי רתמים לחמם', כי מאחר שהוא מחליף התורה שיש לה טעם טוב, בדבר שאין לו טעם, לכך לחמם שיהיו טועמים הוא גחלי רתמים. כאשר אינו רוצה בדבר שיש לו טעם טוב, מאכילין אותו גחלי רתמים... ומביא הכתוב 'הקוטפים מלוח', התורה תקרא מלוח, כי המלח נותן טעם אל הכל. ו'הקוטפים' שהוא פוסק התורה עלי שיחה בטילה, גחלי רתמים לחמם". וכן כתב בח"א לע"ז ג: [ד, כו.]. ונמצא שזהו הטעם להשתנות העונשים; במשנתינו העונש הוא "כאילו מתחייב בנפשו", כמשפט המורד במלכות. ואילו בגמרא העונש הוא "מאכילין אותו גחלי רתמים", כמשפט המחליף דברים של טעם בדברים חסרי טעם. **זאת ועוד**, שהמשנה פירטה את תוכן ההפסקה ["מפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה"], ואילו הגמרא בחגיגה רק אמרה "כל הפוסק מדברי תורה, ועוסק בדברי שיחה", מבלי לפרט את תוכנם של ה"דברי שיחה". אמנם להלן [ד"ה וכן זה] ביאר שהרבותא באמירת "מה נאה אילן זה" היא שגם אז הוא נקרא פורש מדברי תורה, ו"אף על גב שהוא לא כיון לפרוש מן התורה, רק מפני שפגע בדבר זה, והוה אמינא שאין זה נקרא פרישה מן התורה, שהפרישה היינו שהוא מתכוין לפרוש, וזה היה בשביל שפגע בזה" [לשונו להלן]. ונראה שהוה אמינא זו רק שייכת עד כמה שהנך דן באם יש בהפסקה זו משום פרישה מן המלך, שאז יש מקום לומר שהואיל ולא נתכוון לפרוש, רק שפגע באילן, אין זה נחשב שפורש מן המלך ומורד בו. אך עד כמה שהנך דן באם יש בהפסקה זו משום פרישה מנעימות התורה [שמחליף דברים של טעם בדברים חסרי טעם], בזה אין שום הו"א לחלק ולומר שהואיל ופגע באילן יהיו המלים "מה נאה אילן זה" דברי טעם. לכך בגמרא אין צורך לפרט את תוכנם של ה"דברי שיחה", וסגי לומר "דברי שיחה" סתם. **ודע**, שהגר"א הביא כאן מאמר נוסף [ב"ב עט.]

"כל הפורש מדברי תורה אש אוכלתו". והמהר"ל בנתיב התורה פט"ו [א, סב:] הביא מאמר זה [ולאחריו את המאמר הנ"ל על מחגיגה], וכתב: "כי החוטא במדריגת התורה, שהיא אש, נפרע באש. כפי חטאו בדבר שהוא חזק ותקיף חטא, ובדבר זה בעצמו יהיה נפרע, היינו בתוקף האש יהיה נפרע... שכבר היה לו התורה שמדתה אש, לכך נפרע ממנו באש" [הובא למעלה פ"ב הערה 541]. הרי שוב חזינן שמדובר מצד התורה עצמה, וכל מה שנתבאר לנו בנוגע למאמר בחגיגה, כחו יפה בנוגע למאמר זה. והנה במאמר הזה בב"ב לא הזכירו כלל לאיזה מקום פרש, ורק אמרו "כל הפורש מדברי תורה", ואילו במאמר בחגיגה אמרו "כל הפוסק בד"ת ועוסק בדברי שיחה", כי בגמרא בב"ב מדובר על עצם הפרישה, ואילו בגמרא בחגיגה מדובר על קלקול טעם האכילה, שפרש מדברים של טעם, ועבר לדברים חסרי טעם, וכמו שהתבאר. ובמשנה שלנו הוסיפו לבאר שאמר "מה נאה אילן זה", וכפי שנתבאר למעלה.

(854) בא לבאר טעם שני ל"מתחייב בנפשו" שיש בפורש מהתורה. ובעוד שטעמו הראשון הוא שהפורש מן התורה הוא מעין מורד במלכות, הרי טעמו השני הוא שהפורש מן התורה פורש משכליות התורה, וממילא עומד כנגד החיים שיש לתורה, וכמו שיבאר. ואין להקשות, שלפי טעמו השני כיצד תוסבר סמיכות המשניות, הרי כל הכרחו לטעמו הראשון היה לבאר נקודה זו ["מפני שאמר לפני זה שהשם יתברך עם האדם כאשר הוא שונה... ההולך בדרך יחידי ושונה ומפסיק ממשנתו... פורש ממי שהוא עמו כאשר הוא שונה"]. ויש לומר, כי שכליות התורה אינה אלא בטוי "שהשם יתברך עם האדם כאשר הוא שונה", כי אין דבר קרוב אל השם יתברך כמו תורה [ראה להלן הערה 863], ולכך הפורש מן התורה פורש מהקב"ה, ולכך הוא נדון כפורש מהשכל.

(855) כפי שיבאר בסמוך שכאשר שונה אין מלאך המות יכול לשלוט בו. והחזו"א בקובץ אגרות א, לג, כתב: "השגחתו יתברך הוא בכל דור ודור על היחידים ששתלן בכל דור להורות חוקיו ומשפטיו לישראל, וכשהן מעמיקין בהלכה הן בשעה זו כמלאכים, ורוח ממרום שורה עליהן".

(856) כפי שכתב להלן תחילת משנה ח: "כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים. ומפני כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור... לכך הפורש מן התורה הוא הפך המציאות, שאין מציאות יותר רק אל התורה, ולפיכך השוכח דבר אחד מתלמודו מתחייב בנפשו".

וראה בסמוך ציון 868. **דוגמה לדבר**; הנזיר מביא חטאת במלאות ימי נזרו [במדבר ו, יד]. וכתב על כך הרמב"ן [שם] בזה"ל: "וטעם החטאת שיקריב הנזיר ביום מלאת ימי נזרו, לא נתפרש. ועל דרך הפשט כי האיש הזה חוטא נפשו במלאת הנזירות, כי הוא עתה נזור מקדושתו ועבודת השם, וראוי היה לו שיזיר לעולם, ויעמוד כל ימיו נזיר, וקדוש לאלקיו. כענין שאמר [עמוס ב, יא] 'ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריכם לנזירים', השוה אותו הכתוב לנביא, וכדכתיב [שם פסוק ח] 'כל ימי נזרו קדוש הוא לה". והנה הוא צריך כפרה בשובו להטמא בתאוות העולם". הרי אם לא היה מעיקרא נזיר, לא היה מוטל עליו להביא קרבן חטאת מפאת היותו שקוע בתאוות העולם, אך דוקא משום שהיה נזיר ופרש ממדריגה זו, לכך הוא מחוייב בקרבן חטאת.

(857) כמו שיבאר שאין מיתה שולטת בעוסק בתורה. ונאמר [שמות כ, טו] "וכל העם רואים את הקולות וגו'", ופירש רש"י שם "מלמד שלא היה בהם אחד סומא... שלא היה בהם אלם... שלא היה בהם חרש". וכתב על כך הגו"א שם אות כב: "טעם הדבר הוא ידוע, כי המתדבק בתורה מתדבק במדריגה אשר אין שם חסרון, רק שלימות, והבן זה היטב". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשל.] כתב: "וכאשר ראוי אל התורה המציאות, אין שולט עליו ההעדר, לפי חוזק המציאות אשר יש אל התורה, שהוא שכל נבדל מן החמרי לגמרי, ולכך אין דבק בה ההעדר". וראה למעלה הערה 91, ולהלן ציונים 870, 891.

(858) שאמרו שם שנודע לדוד שיום מותו יהיה בשבת, ולכך "כל יומא דשבתא ["של כל שבתות השנים" רש"י שם) יתיב וגריס כולי יומא", ופירש רש"י שם "שלא יקרב מלאך המות אליו, שהתורה מגינה ממות כדאמרינן בסוטה [כא.]". וראה למעלה סוף הערה 85, ולהלן הערות 1704, 1705.

(859) שאמרו שם "לא הוה מצי מלאך המות למקרב ליה [לרבה בר נחמני] מדלא הוה קא פסיק פומיה מגרסיה".

(860) כמו שאמרו במו"ק כח. "רב חסדא לא הוה יכיל ליה [מלאך המות], דלא הוה שתיק פומיה מגירסא... רבי חייא לא הוה מצי למיקרבא ליה". וכן אמרו במכות י. "ואי בעית אימא, מאי 'קולטין', ממלאך המות, כי הא דרב חסדא הוה יתיב וגריס בבי רב, ולא הוה קא יכול שליחא דמלאכא דמותא למיקרב לגביה, דלא הוה שתיק פומיה מגירסא". ובע"ז ה. אמרו "לא קבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהן". ולהלן במשנה יז [אחרי ציון 1703] כתב: "כמו שתמצא בדברי חכמים הרבה מאד שהיו רוצים לדבק ולאחוז בעץ החיים, היא התורה, לסלק מהם המיתה. כמו שמצינו בפרק במה מדליקין, ובכמה חכמים, כמו רבה בר נחמני".

(861) כמו שאמרו [קידושין ל:] "בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין. ואם אתם עוסקים בתורה אין אתם נמסרים בידו... ואם אין אתם עוסקין בתורה, אתם נמסרים בידו". וכתב שם בח"א [ב, קלה.] בזה"ל: "כי התורה היא גוברת על היצר, מצד אשר לא שייך בתורה ההעדר, כי השכל הוא שלם בפעל, ובפרט התורה הוא על הכל, ואין במדריגת התורה שולט ההעדר. ולכך התורה אינו מניח להתגבר היצר הרע, שהוא ההעדר אשר הוא דבק בחומר. כי מאחר שנמשך האדם אחר שכל התורה, אין היצר הרע, שהוא ההעדר הדבק בחומר, גובר עליו. ולכך התורה הוא תבלין אל היצר". וראה למעלה במשנה א בביאור כיצד לימוד תורה מועיל כנגד היצר הרע [מציונים 92-84], ושם הערות 91, 92. וראה הערה 856. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכח.] כתב: "מצד השכל אין ראוי שיהיה העדר ומיתה, וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד... כי ההעדר דבק בחומר כאשר ידוע. וכאשר נתנה תורה לישראל, אשר התורה אין לה צירוף וחבור כלל אל החומר... וכאשר ראוי אל התורה המציאות, אין שולט עליו ההעדר" [הובא למעלה בחלקו בהערה 470].

(862) כי הפורש מהמציאות מעמיד את עצמו כהפך המציאות, ולכך "נדחה מציאותו". דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פי"ח [רעג.] ביאר מדוע קרח ועדתו היו חייבים להאבד, וז"ל: "וכאשר היו חולקים על דבר שמציאותו הכרחי [התורה], אי אפשר שיהיה אדם כזה נמצא, כי המוכרח במציאות הדבר שהוא כנגדו הוא מוכרח שלא יהיה נמצא, אחר שהפכו מוכרח. ולכך כאשר היו חולקים על התורה, שכל דבריה מוכרחים במציאות, המתנגד לזה מוכרח שאין לו מציאות כלל. ולכך כתיב [במדבר טז, לג] 'ויאבדו מתוך הקהל וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה'. שהיו מוכרחים להיות בלתי נמצאים כלל".

(863) יש להעיר, כי כאן מבאר שהפורש מדברי תורה חייב מיתה מחמת **שפורש** מדבר שהוא חיים. אך למעלה הטילו עונש מיתה גם כשלא למד תורה מעיקרא כדבעי, ולא רק שלמד ופרש, שאמרו [פ"א מי"ג] "ודלא מוסיף, יסף, ודלא ילף, קטלא חייב". וכתב לבאר זאת [שמח.]: "על ידי התורה של האדם הדביקות בו יתברך... ולפיכך נאמר על התורה [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך' [פסוק שיביא גם כאן בהמשך]... כי התורה עצם החיים. ולפיכך מאן 'דלא מוסיף יסיף, ודלא יליף קטלא חייב'. פירוש, אם אינו מוסיף להיות עמל בתורה, הוא יסיף מן העולם, כלומר שמת קודם זמנו. וזה כי כבר התבאר, כי האדם שנקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה [ב"ר יז, ד], שהיא בעלת חומר, ודבק בחומר האדם ההעדר... ולפיכך צריך האדם להוסיף בתורה השכלית, שהיא הפך

החומר, והיא חיותו של אדם. וגם שעל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך [ראה הערה 854]... כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך. ולפיכך בתורה יש החיים. וזהו 'דלא מוסיף יסיף', ופירוש דלא מוסיף, שאינו יגע ועמל בתורה, אף על גב שלמד התורה, רק שאינו עמל בדבר, ואינו מגביר השכל על החומר שדבק בו ההעדר, ולפיכך הוא יסיף. ומאן דלא יליף, פירוש שאינו לומד כלל, חייב בדין קטלא. כי מרחיק עצמו מן התורה, ואדם כזה מתנגד אל התורה, ומביא אליו המיתה, לפי שמרחיק עצמו ממנה". ואם דברים אלו נאמרים גם בלא למד מעיקרא כדבעי, מהי הרבותא שיש כאן בפורש מדברי תורה. ובנתיב התורה פט"ו [א, סב:] כתב על המאמר [ב"ב עט.] "כל הפורש מד"ת אש אוכלתו" [הובא למעלה בסוף הערה 853], בזה"ל: "ודווקא כאשר כבר הגיע למדריגת התורה ופורש ממנה, אבל מי שלא הגיע לזאת המדריגה כלל, אין לומר שיהיה נפרע באש. כי כמה בני אדם שלא הגיעו למדריגת התורה, כי האדם בעל אדמה, ואינו שכלי, לכך לא נקרא שפירש מן התורה. רק אם כבר הגיע למדריגת התורה, ופירש ממנה, נפרע ממנה באש". הרי שפורש לחוד, והלא לומד לחוד. וי"ל בזה.

(864) פירוש - המשנה לא אמרה שהמפסיק ממשנתו הרי זה מתחייב בנפשו, אלא אמרה "מעלה עליו הכתוב כאילו מתחיב בנפשו", ומדוע לא אמרו בקיצור שמתחייב בנפשו כמו לגבי הניעור בלילה. ואין כוונתו לומר ש"מעלה עליו הכתוב כאילו וכו'" נשמע פחות מ"הרי זה מתחייב בנפשו", ו"מתחייב בנפשו" משמע ממש, כי גם "מעלה עליו הכתוב כאילו" מתפרש מיתה ממש, וכמו שכתבו כאן הרבינו יונה והמאירי. וראה בביאורים לפירוש הגר"א אות טז שהוכיח שאף אם הגירסא היא "מעלה עליו הכתוב כאילו וכו'" עדיין ניתן לפרש שמתחייב בנפשו ממש. אמנם רש"י במשנתינו גרס "הרי זה מתחייב בנפשו".

(865) לשון המדרש שמואל כאן: "ועוד, שאין אנו יודעים איזה כתוב הוא זה. ובשלמא רבי דוסתאי ברבי ינאי הבא אחריו אמר 'מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו', והביא ראיה לדבריו 'שנאמר [דברים ד, ט] רק השמר לך ושמור נפשך וגו'". אמנם זה התנא סתם דבריו, ואמר 'מעלה עליו הכתוב', ולא הזכיר איזה כתוב". ורש"י כאן כתב "לא גרסינן 'מעלה עליו הכתוב', דהא לא כתיב קרא". וראה בתויו"ט שהביא את הסבר הדרך חיים וההסבר של המדרש שמואל.

(866) הולך לבאר שהכתוב של משנתינו הוא הכתוב הנזכר במשנה הבאה. וכן ביארו האברבנאל והמדרש שמואל, והובא בתויו"ט כאן.

(867) של המשנה הבאה ["השוכח דבר אחד ממשנתו"].

(868) כמבואר למעלה הערה 856, ולהלן תחילת משנה ח, וראה להלן הערה 1143.
(869) בנתיב אהבת השם בתחילת פ"א [א, לח.] דן שם בארוכה האם אהבה תפול בין הפכים, או בין הדומים, ומסיק "מצינו בחוש כי בני אדם שהם מתדמים... אוהבים זה את זה. ואמרו חכמים [ב"ק צב:] לא לחנם הלך הזרזיר אצל העורב, אלא מפני שהוא מינו... וראיה לזה מן התורה, כי אף שצוה השם יתברך מורא אב ואם [ויקרא יט, ג]... לא מצינו שצוה על אהבת אביו ועל אהבת אמו... דבר זה מפני שאין אלו שוים, ומכיוון שאינם שוים ודומים לא יפול ביניהם אהבה כלל, רק יראה בלבד". וכן להלן משנה יד [לפני ציון 1607] כתב: "והדומה יאהב את הדומה בטבע". וכן כתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.], ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלז.]. ובדרשת שבת הגדול [רא.] כתב: "כי הדומה מתחבר אל הדומה, כי לעולם הדומה יאהב את הדומה". וראה להלן הערות 1396, 1607, 1911.
(870) כמבואר למעלה הערה 857.
(871) כמבואר בפסחים מט: שפסוק זה נדרש על התורה, וראה למעלה פ"א הערה 1234. ולהלן פ"ד מ"ה [ד"ה אמנם יש] ביאר יותר, וז"ל: "התורה מצד עצמה ראויה שתהא נמצאת בעולם ביותר ממה שנמצאו הדברים הגשמיים, אשר אין ראוי להם המציאות כמו הדבר שהוא שכלי, שראוי לתורה המציאות... כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות גם כן, כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים. והרי כתיב בתורה 'כי היא חייך ואורך ימיך', ואם כן ראוי המציאות אל התורה, באשר היא נותנת המציאות... כי ראוי המציאות אל הדברים השכלים".
(872) בנתיב התורה הקדיש את כל פרק טו לבאר החומרא שיש בפורש מן התורה, ופתח את הפרק בזה"ל: "כאשר האדם סר מן התורה, אין צריך לפרש ולבאר עונשו, שהוא מניח הדבר שהוא חייו ואורך ימיו, כמו שאמר 'כי היא חייך ואורך ימיך'". וכן רבי טרפון אמר לרבי עקיבא [קידושין סו:] "כל הפורש ממך [מתורתך] כפורש מן החיים". ובזבחים יג. אמרו "בלשון הזה אמר לו, עקיבא, כל הפורש ממך כפורש מחייו" [ראה למעלה הערה 822, ולהלן הערות 1009, 1031].
(873) כמו שאמרו להלן סוף משנה ח "אינו מתחייב עד שישב ויסירם מלבו", וראה להלן ציונים 880, 894.
(874) ובכך מיושבות שתי השאלות ששאל למעלה [מלפני ציון 864]; (א) מדוע אמר כאן "מעלה עליו הכתוב כאילו וכו'", ולא אמר "מתחייב בנפשו", כפי שאמר בניעור בלילה. (ב) איפוה נמצא הכתוב הזה. ועל כך מיישב שמשנתינו נסמכת על המשנה הבאה, ושם נמצא הכתוב [דברים ד, ט] "השמר לך ושמור נפשך מאוד", והטעם שהשוכח דבר אחד

ממשנתו חייב מיתה כחו יפה גם לגבי משנתינו, ששניהם פורשים מדברי תורה. ולכך אמר "מעלה עליו הכתוב כאילו וכו'", ולא "מתחייב בנפשו", כי בא להורות שילפינן דבר זה מהכתוב, ולא שזו סברה בלבד. מה שאין כן חיוב מיתה של "הניעור בלילה" אינו נלמד מהכתוב, ולכך אמר "הרי זה מתחייב בנפשו".

(875) מעתה בא ליישב מדוע נקט במשנה שאומר "מה נאה אילן זה, ומה נאה ניר זה", ולא סתם שהפסיק במשנתו בדבורים של שיחה. ולכאורה שאלה זו היה יכול לשאול גם למעלה, ואינה קשורה לכך שהפסוק שעליו סומך התנא הוא "השמר לך מאוד ושמור נפשך וגו'".

(876) בדרך הילוכו, כפי שאדם פוגע באילנות שבצדי הדרכים.

(877) "שהרי פרישה אצל [להלן משנה ח] 'השוכח דבר אחד ממשנתו' אינו חייב עד שיסירם מלבו" [לשונו להלן]. ולמעלה [לפני ציון 853] נתבאר שהפרישה כאן היא משום מרידה במלכות, וכל מהותה של מרידה היא דוקא כשמתכוין לכך, וכמו שאמרו בגמרא [ימא לו:] "'פשעים' אלו המרדים", ופירש רש"י שם "המרדים - העושה להכעיס".

(878) שנאמר [שמות ט, כה, דברים כ, יט] "עץ השדה". וראה גו"א ויקרא פכ"ו אות ה שביאר שכל האילנות הם בשדה, אך רק אילנות סרק בטלים לגבי השדה, ולכך נקראים "עץ השדה".

(879) אודות שהשדה הוא רחוק מן האדם, כן מבואר ברמב"ם הלכות עירובין פ"ז ה"ה, וז"ל: "הקונה שביתה ברחוק מקום, ולא סיים מקום שביתתו, לא קנה שביתה שם. כיצד, היה בא בדרך ואמר שביתתי במקום פלוני, או בשדה פלונית, או בבקעה פלונית, או ברחוק אלף אמה או אלפים ממקומי זה, הרי זה לא קנה שביתה ברחוק".

(880) לעומת "מה נאה ניר זה" שאינו נראה שפורש שהרי "זה מפני שהיה אצל הנירה" [הוספה בכת"י]. כי פירוש של "ניר" הוא "תלם המחרישה, כמו [ירמיה ד, ג] 'נירו לכם ניר'" [לשון הרע"ב], ושייך שהאדם יעבור ליד התלם. וזה לשון התויו"ט כאן: "מה נאה ניר זה - דלא תימא דוקא אילן, שהוא רואהו מרחוק, ואומר 'מה נאה', שזהו ודאי שמפסיק. אלא אפילו ניר, שנמצא בצדו כשהוא מהלך, אפילו הכי הוי הפסק, דרך חיים".

(881) בכת"י הוסיף: "עם כל זה מתחייב בנפשו, כי מה שאמר 'מה נאה נירה זו' הוא בשביל שהוא חושק אל הטיול ואל הנאתו, ודבר זה בודאי הוא פרישה מן השם יתברך", וראה להלן הערה 1034.

(882) המאירי כאן עמד על ענין זה, וכתב: "ואמר שלא סוף דבר בעוסק במשנת קבע, ואין לו להפסיק לעסקי העולם, אלא אפילו במשנת עראי, כגון המהלך בדרך להכרח צרכיו, ושונה בדרך הלוכו, אין לו לפסוק ממנה לשיחה בטילה". אמנם המהר"ל יבאר באופן אחר, וראה הערה הבאה.

(883) מעין זה כתב במדרש שמואל בשם הרשב"ם, וז"ל: "לא נקט 'דרך' אלא לפי שאלו [אילן וניר] מצויין בדרך, ואדם עשוי להסתכל בהם". אם כן מדובר שפגע בהם בדרך הילוכו.

(884) רש"י [בראשית מב, ד] "פן יקראנו אסון - ובבית לא יקראנו... מכאן שהשטן מקטרג בשעת סכנה". ובעירובין נד. אמרו "המהלך בדרך ואין לו לויה, יעסוק בתורה". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסט:] כתב: "ביארו בזה אם הולך בדרך ואין לו לויה, יעסוק בתורה. שהתורה במה שהיא סדר המציאות, וכאשר יעסוק בתורה יש לו חבור ודבוק אל סדר המציאות, והוא השומר אותו מכל רע, שלא יבא עליו דבר חוץ מן הסדר. וזה שאמר 'המהלך בדרך ואין לו לויה יעסוק בתורה', שיתחבר אל סדר המציאות, ויהיה נשמר מן הרע, שהוא חוץ לסדר המציאות. כי ההולך בדרך צריך לויה מפני כי הוא פורש מן הישוב שהוא עצם המציאות, כי 'לא לתוהו בראה רק לשבת יצרה' [ישעיה מה, יח], וההולך בדרך הרי פורש מן הישוב אל אשר הוא בלתי מיושב. ומפני כי אין המציאות שם כלל, יש לו לחוש שיבא אל העדר מציאות. ולכך אמרו [ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד] כל הדרכים בחזקת סכנה, מפני שאין שם ישוב, וצריך לויה שיתחברו אליו אנשים, עד שלא יהיה יחידי. ולפיכך אמר שאם אין לו לויה יעסוק בתורה, שאז בודאי לא יהיה בסכנה". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [א, ד:], וז"ל: "רוצה לומר שהדרכים הם בחזקת סכנה... וטעם הדבר שהדרכים הם בחזקת סכנה, כי הדרכים אין שם ישוב האדם, ודבר כמו זה הוא נבדל מן עיקר העולם, כי עיקר העולם הוא הישוב, ודבר זה יוצא מן הישוב. ולפיכך שולטים שם הפגעים אשר הם מתנגדים אל העולם, ולכך יש לחוש שישלטו בו פגעים אשר אינם מסדר העולם. ולפיכך אמר ההולך בדרך ואין לו לויה, ובודאי כאשר יש לו לויה הרי הם מתחברים אליו בני אדם, וכיון שיש אצלו אדם נחשב זה כאילו היה בישוב העולם, ואין נקרא זה שפורש מן הישוב. אבל זה שאין לו לויה וחבור אל הישוב, מה יעשה ויהיה לו חבור, יעסוק בתורה... ואם נחשב לאדם לויה כאשר יש לו התחברות אל בני אדם כי אז אינו נחשב שהוא לעצמו, ולכך כאשר יש בני אדם עמו יש לו לויה, שאז הוא מתחבר אל הבריות שהם בעולם, ואם הדבר הזה הוא לויה שלו, כל שכן כאשר יתחבר אל התורה שהיא סדר כל העולם, ובה נמצא הכל, שיש לו לויה גמורה שמתחבר

אל העולם, ואינו נבדל ממנו שיהיו שולטין בו הפגעים, ודבר זה מבואר" [ראה למעלה הערות 556, 586, 632].

(885) פירוש - כאשר לבסוף חזר לתלמודו, אזי אין השעה שלא למד נחשבת לפרישה מהתורה [אלא לבטול שעה], שהרי לבסוף חזר לתלמודו, וסופו מוכיח על תחילתו. ומעין זה כתב בנצח ישראל פי"א [רעח.], וז"ל: "כיון שהם [ישראל] טובים מצד עצמם, שכך נבראו מן השם יתברך בשלמות... ותחלת בריאתם היה בטוב ובשלימות, רק כי אחר כך מצד עצמם נעשו רעים. ואל דבר זה יש סלוק והסרה מן החטא, כי ישובו מדרכם. ודבר שהוא על ענין שתחלתו טוב, וסופו טוב, אף על גב שבאמצע אינו טוב, נחשב כאילו היה טוב מראשיתו עד הסוף. לכך אמרו ז"ל [ב"ב קכח.] לענין פקח ונתחרש וחזר ונתפקח, דהוי כאילו היה פקח מראש ועד סוף" [הובא למעלה הערה 106]. והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג ה"ד כתב: "היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות על ידי אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו, יעשה המצוה, ויחזור לתלמודו". והדגשת הרמב"ם לבסוף "ויחזור לתלמודו" לכאורה אינה מובנת, דפשיטא שלבסוף יחזור לתלמודו. ומבאר הגר"ז [שו"ע הרב הלכות ת"ת פ"ג ה"א] שרק כאשר לבסוף יחזור לתלמודו רשאי להפסיק למצוה, אך אם יעקר מתלמודו אינו רשאי להפסיק. ולפי המתבאר כאן מובן היטב חילוק זה.

(886) ולא לפי הזמן, ועלול להתרחש במקרה ובפתאומיות. ואודות שהפגעים הם מקרה שהוא לפי רגע, כן כתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב.], וז"ל: "ובפרק הרואה [ברכות ס.], תנו רבנן, מעשה בהיילל הזקן שהיה בא בדרך, ושמע קול צווחה, ואמר, מובטח אני שאין זה בתוך ביתי. עליו הכתוב אומר [תהלים קיב, ז] 'משמועה רעה לא ייירא נכון לבו בטוח בה"... דבר זה כי השמועה רעה, כאשר הוא שומע דבר פתאום ענין שהוא רע, וזה אין ראוי למי שהוא בוטח בה' שישמע שמועה פתאום בפעם אחד. ואם לא היה שמועה רעה, רק היה בביתו הרע מעט מעט, וכל דבר כמו זה נעשה בזמן. וכיון שלא באה בפעם אחת, רק מעט מעט בזמן, אין הבטחון יכול לעמוד נגד זה שלא יבא דבר רע מעט מעט, שכך הוא הנהגת עולם שנמצא בו הרע. אבל שיבא אליו שמועה פתאום, דבר זה אינו, כי כל דבר שהוא בלא המשך זמן אינו בהנהגת עולם הזה, כי עולם הזה הוא תחת הזמן. ולכך אמר היילל על השמועה רעה שהוא מובטח שאינו בתוך ביתו, כי השמועה הרעה הוא כמו פגע שיפגע באדם פתאום, והוא בלא זמן, והוא מן השם יתברך, ואינו דומה למעשה שהוא נעשה בזמן, אבל השמועה שישמע האדם שהוא בלא זמן רק בפתע פתאום, ובשביל ששם בטחונו בו יתברך אין ראוי שישמע שמועה רעה בלא

זמן". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלז.] כתב: "היסורים הם לפי רגע בלבד, כמו שהוא ענין המקרה לפי רגע". ובנצח ישראל פ"מ [תשז:] כתב: "ענין פתאומי אינו מסדר העולם". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמ.] כתב: "אין לעת המשך זמן כלל, ואינה כמו שעה, כי יש לכל שעה ושעה מן היום המשך זמן, אבל העת שהיא רגע מן היום, אין לה המשך זמן".

(887) ולכוונה זו מטין דברי רש"י כאן, שכתב: "הרי זה מתחייב בנפשו - כלומר מסתכן בנפשו, כי כשעוסק בתורה אין רשות לשטן להזיקו, וכיון שפוסק על דברים בטלים, ניתנה לו רשות".

משנה ח

(888) למעלה מציון 866 ואילך, וכן למעלה פ"א הערה 1246, ובפרק זה הערות 671, 856, 868.

(889) מה שכתב שהאש בורחת ופורשת מן המים, ולא להיפך, שהמים בורחים ופרשים מן האש, הוא משום שלמים אין סבה לברוח ולפרוש, שכאשר אש ומים נפגשים, האש נכבית, והמים גוברים, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ה [תקלד:], וז"ל: "כבר בארנו במקומות הרבה, כי האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'. ועוד [שם קמד, ז] 'והצילני ממים רבים מיד בני נכר'. וכדכתיב [שיה"ש ח, ז] 'מים רבים לא יוכלו לכבות האהבה'. ועוד [ישעיה יז, יב] 'הוי המון עמים רבים כהמות ים'. ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:] 'מימינו אש דת למו' [דברים לג, ב], אמרו דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים, ואת ישראל לאש. ואלו שני דברים, האש והמים, אם נתערבו ביחד, המים מכבין האש. ואם האש עומד רחוק מן המים, ונבדל ממנו, אז האש מכלה ומייבש המים, עד שלא נשאר דבר בו, ומתיש כחו. ואלו דברים ברורים, והם סגולת ישראל באמת. כי אם מתערבין ומתחברין ישראל לאומות, אז המים, שהם האומות, גוברים עליהם לגמרי, כמו שגוברים המים על האש כאשר מתערב האש לגמרי עם המים. ואם נבדל האש מן המים, הרי האש בכוחו מבטל המים, עד שאין נמצאים. וכך אם ישראל נבדלים מן האומות, ועומדים בפני עצמם, הרי הם גוברים על האומות, שהם נקראים 'מים רבים', עד שהם מבטלים אותם, עד שאינם נמצאים". הרי שהאש מתבטלת למים, ולא להיפך. וכן בנתיב הבושה פ"א [ב, ר:] כתב: "כי מי הוא שהוא יותר תקיף מן האש, ועם כל זה הוא ממהר לקבל התפעלות מן המים, שהם מבטלים כחו". אך עם כל זה לא ביאר שם שהאש "בורח ופורש מן המים" כפי שכתב כאן. ובאמת צריך ביאור, היכן מצינו שהאש בורחת ופורשת מן המים. ויל"ע בזה. ואודות יחס האש למים,

הנה. וילי"ע בזה. ועוד אודות ההפכיות הקיימת בין אש ומים, ראה למעלה פ"א הערות 538, 570. ובח"א לב"ב עג: [ג, צב:] כתב: "המים בימין, הפך האש שהוא בשמאל". וכן הוא להלן פ"ה מי"ז [ד"ה ויש לשאול].

(890) לשונו למעלה [לפני ציון 866], וז"ל: "ופירוש זה, כי בסמוך אמר 'השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו', ומביא ראיה לזה דכתיב 'השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח וגו". ובודאי הטעם הוא כמו שבארנו, כי כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים [זה] אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". וראה להלן הערה 1143.

(891) כמבואר למעלה [לאחר ציון 869]: "כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות גמור, ואין דבק בו ההעדר, ולכך התורה נקראת [דברים ל, כ] 'חייך ואורך ימיך'", וראה למעלה הערה 857. **דוגמה לדבר**; נאמר [במדבר יט, ב] "זאת חוקת התורה וגו' ויקחו אליך פרה אדומה תמימה וגו'", ופירש רש"י שם "ויקחו אליך - לעולם היא נקראת על שמך, פרה שעשה משה במדבר". וכתב על כך בגו"א שם אות ג בזה"ל: "וקשיא, מה מעלה יש בזה שהפרה היתה נקראת על שמו. ונראה, מפני שסוד פרה אדומה לא נגלה רק למשה [במדב"ר יט, ו], ולפיכך תלה פרה אדומה במשה שהוא עשאה. כי המצָווה לעשות דבר, ומבין ענין המעשה... נתלה במצָווה היודע דבר אל אמתתו. ומזה הטעם נראה שהיתה פרה אדומה שעשה משה דוקא למשמרת לדורות [רש"י שם פסוק ט], ולא פרה אחרת, כי כל דבר שכלי יש לו קיום, וכן כל דבר הקרוב אל השכל, לאפוקי דבר שאינו שכלי, אין לו קיום. ולפיכך היה קיום לפרה שעשה משה, כי הוא נעשה על פי השכל והדעת, וכל דבר הנמשך אחר השכל יש לו קיום. ולפיכך פרה שעשה משה, כיון שעשה אותה על פי הדעת והשכל, יש לה קיום. וזה שיסד הפייט [יוצרות לפרשת פרה, סוף ד"ה "אצורה ומפורשה"] 'שכל הפרות כלות, ושלך עומדת' מזה הטעם, וכל זה שנעשית הפרה בהשגת השכל, שהוא דבר מקוים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 208]. וראה בנתיב התשובה פ"ח הערה 134, ולמעלה הערה 91, ולהלן הערה 2003.

(892) יסוד נפוץ מאוד מאוד בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה [כא:] כתב: "אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון". ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אשר דבק בחומר ההעדר", ושם הערה 18, שם פמ"ח הערה 68. וכן למעלה פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "כי החומר דבק בו הרע... הדבר

שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור - הוא טוב לגמרי". וכן למעלה פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעז.] כתב: "כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר, וזה שאמר 'ולא עם הארץ חסיד' [שם], כי אין חסידות בכל מקום רק מדת הטוב, שמדה זו לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר". וכן למעלה פ"ב מ"ז [תרטו.] כתב: "אמרו מרבה בשר מרבה רמה. פירוש הבשר הוא גוף האדם בעצמו. והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש רמה הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה, כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד... רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה, וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם", ושם הערה 698. ולמעלה משנה א [ד"ה ועוד בארנו] כתב: "ועוד בארנו לך פעמים הרבה מאוד כי היצר הרע הוא השטן, אינו דבק רק בחומר, שלכך לא נאמר סמ"ך בכתוב עד שנבראת האשה... כי האשה היא שנוטה אל החומר, ובה דבק השטן, הוא היצר הרע, ודבר זה בארנו פעמים הרבה", ושם הערה 90. ולהלן פ"ד מי"א [ד"ה ואמר אחד] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה". ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 329, ולמעלה בהקדמה הערה 76, שם פ"א הערות 731, 896, 1360, ושם פ"ב הערות 277, 386, 698.

(893) ואמרו חכמים [להלן פ"ו מ"ג] "אין טוב אלא תורה", והטוב הוא המציאות, וכמבואר למעלה פ"א מ"ב [קסב:]. ובגו"א שמות פ"ד אות אות א כתב: "הטובה היא מציאות" [הובא למעלה בהערה 778]. ולכך ברי הוא "שאין מציאות יותר רק אל התורה". וצרף לכאן, שאמרו חכמים [קידושין לג:] "כל תלמיד חכם שאין עומד מפני רבו נקרא

רשע, ואינו מאריך ימים, ותלמודו משתכח, שנאמר [קהלת ח, יג] 'וטוב לא יהיה לרשע ולא יאריך ימים כצל אשר איננו ירא מלפני האלהים'". ופירש רש"י שם "וטוב לא יהיה לרשע - אין טוב אלא תורה, שנאמר [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב' אלמא תלמודו משתכח". הרי ששכחת התורה היא ההפך מ"אין טוב אלא תורה". הרי ששכחת התורה היא ההפך מהמציאות, וכמו שמבאר כאן.

(894) כי גם השוכח דבר אחד ממשנתו הוא פורש מן התורה, וכמבואר בהמשך המשנה "הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו". וזה לשונו למעלה [משנה ז, לאחר ציון 872]: "ולפיכך אמר 'מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו', והיינו הכתוב שמדבר במי ששוכח דבר מתלמודו, שגם הוא פורש מן התורה, ושם אמר הכתוב 'השמר לך ושמור נפשך'... שהרי פרישה אצל השוכח דבר אחד ממשנתו אינו חייב עד שיסירם מלבו".

(895) "ששכחה בעל כרחו מפני שחמורה עליו" [לשון רש"י כאן].

(896) פירוש - השכחה לא אירעתה מפאת שתקפה עליו משנתו, אלא משם שישב בטל ולא חזר על משנתו, וממילא משנתו נשתכחה ממנו.

(897) וכן פירש הרע"ב בתחילת המשנה: "כל השוכח דבר אחד ממשנתו - בשביל שלא חזר עליה, מעלין עליו כאילו מתחייב בנפשו". וכן כתב הרבינו יונה כאן, וז"ל: "שלא נתן לבבו במה שלמד, כי השכחה מצויה תמיד בבני אדם, והיה לו לחזור ההלכה הרבה פעמים ולחשוב בה כל היום וכל הלילה עד אשר לא תוכל לסור מלבו, ולא עשה, והרי הוא מתחיב בנפשו".

(898) ומתמעט מזה שאם שכח משנתו בלא שהסירם מלבו בקום ועשה, אלא בשב ואל תעשה נשתכח תלמודו משום שלא חזר עליו [וזהו שכחה דממילא], אין הוא נכלל בדברי המשנה.

(899) פירוש - מה שמתמעט לבסוף נכתב בהו"א כרבוי במשפט המתחיל במלים "יכול אפילו"; אם מתמעט לבסוף שכחה מחמת שתקפה עליו משנתו, אזי בהו"א יכתב הרבוי במלים "יכול אפילו תקפה עליו משנתו". ואם מתמעט לבסוף שכחה דממילא [בלא שהסירם מלבו], אזי בהו"א יכתב הרבוי במלים "יכול אפילו לא הסירם מלבו". והואיל ולמסקנה משמע שנתמעט שכחה דממילא, לכך בהו"א הרבוי היה צריך להיות בציור זה ["יכול אפילו לא הסירם מלבו"].

(900) צריך ביאור, מהו הלשון "ומכל מקום", ובדרך כלל אינו מתחיל כך את תשובתו, אלא במלים "ויש לומר", "ויש לתרץ", וכיו"ב. ונראה, ששאל למעלה שתי שאלות; (א)

יש סתירה בין הרישא וסיפא של המשנה לגבי מה יהיה הדין בשכחה דממילא הנובעת מהעדר חזרה. (ב) לפי מסקנת המשנה [שממעטים שכחה דממילא] היה למשנה לנסח את ההו"א במלים "יכול אפילו לא הסירם מלבו". ועכשו מיישב את שאלתו השניה בלי כל קשר לשאלתו הראשונה, שאף אם תאמר שהרישא רק באה למעט תקפה משנתו, והסיפא באה למעט שכחה דממילא [ותהיה סתירה בין הרישא לסיפא], מכל מקום שפיר בתחילה אמרנו "יכול אפילו תקפה עליו משנתו", ולא "יכול אפילו לא הסירם מלבו", וכמו שמבאר. ולכך כתב "ומכל מקום אין זה קשיא", ופירושו שהשאלה השניה על כל פנים אינה קשה, וללא תלות בישוב השאלה הראשונה. [ודע, שהביאור בדברי המהר"ל בסמוך הוא דוחק בלשונו, אך כך לכאורה עולה היא ההבנה מדברי התויו"ט שהביא את דברי המהר"ל האלו (הובא בהערה 909)].

(901) פירוש - המשוכל ראשון בפסוק הוא שמדובר בכל שכחה, אף שכחה מחמת ש"תקפה עליו משנתו", וכמו שמבאר.

(902) פירוש - אולי נבאר שהמושכל ראשון בפסוק הוא שמדובר רק בשכחה הנובעת מהסרת הדברים מלבו, ואז לא נאמר ש"בכל ענין איירי". ומעתה ידחה אפשרות זו.

(903) פירוש - בפסוק הזה [דברים ד, ט] יש רישא וסיפא; ברישא נאמר "רק השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך", ובסיפא נאמר "ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך". ולאחר שהמשנה הביאה את הרישא כמקור ל"כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחיב בנפשו", שאלה על כך "יכול אפילו תקפה עליו משנתו", והשיבה שמהסיפא יש מיעוט לכך. אך כל עוד שלא הובא המיעוט מהסיפא, אין שום סבה שנגביל את הרישא שלא איירי בכל ענין, וכמו שמבאר.

(904) פירוש - אם לא היה נאמר המיעוט שבסיפא ["ופן יסורו"], בודאי שלא היינו מגבילים את רישא דקרא לאופן של הסרה, שהרי הסרה לא נאמרה ברישא דקרא, ובהעדר תיבת הסרה - הגבלה מנין.

(905) ובזה מיישב את שאלתו השניה למעלה ["וכך הוה ליה למימר 'יכול אפילו לא הסירם מלבו'"], ומבאר שלא היה שייך לומר כך באותו שלב במשנה, כי באותו שלב דובר על רישא דקרא בלא המיעוט של סיפא דקרא ["ופן יסורו"], ובהעדר מיעוט דסיפא בודאי היינו מרבים את הכל, אפילו תקפה עליו משנתו. וכל זה ללא מיעוט דסיפא דקרא, אך לאחר המיעוט, מעתה נמעט גם שכחה דממילא. ומעכשיו ידייק בלישנא דקרא, ומתוך כך יצא ישוב לשאלתו הראשונה [אודות הסתירה בנוגע לשכחה דממילא].

(906) פירוש - אם היה נאמר "פן תסירם", היינו מבארים שהפסוק מדבר רק כשכוונתו להביא להסרת הדברים מהלב, אך אם סתם יושב בטל, וכתולדה מכך נעשתה הסרה זו, לא היינו מכללים הסרה זו בפסוק.

(907) "ומפנה לבו לבטלה" שיושב בטל ומתעצל לשנן את תלמודו.

(908) עומד על לשון "עד שישב ויסירם מלבו", זאת אומרת שעשה כאן שני דברים; (א) ישב. (ב) הדברים הוסרו מלבו. אך היה יכול לומר באופן אחר; "עד שיסירם מלבו", ודל מהכא פעולת הישיבה.

(909) כי הישיבה מורה שיש כאן קביעות לדבר, וכמו שביאר למעלה [משנה ב] לגבי "מושב לצים", וכמבואר למעלה הערה 316. וכך לדידן, שהיתה כאן ישיבה שהביאה את ההסרה של דברי תורה, וזהו "שפונה לבו אל הבטלה".

(910) לשון התויו"ט כאן [בשם הדרך חיים]: "עד שישב ויסירם מלבו - כלומר שישב ויפנה לבו לבטלה, ובזה יסירם מלבו. ואף על פי שאינו מתכוין שעל ידי כך יסורו מלבו. דהא לא כתיב 'פן תסירם', אלא 'פן יסורו', ומאליהם משמע". ולהלן [לפני ציון 1025] כתב: "אם שכח דבר אחד מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו. ופירוש זה כמו שבארנו, כאשר מפנה לבו אל הבטלה". **והמשך לשון** התויו"ט הוא: "והכי דייק לישנא דמתניתין, מדלא תני 'יכול אפילו לא הסירם', לפי שלא נתמעט אלא תקפה בלבד, אבל הסרה דממילא נמי באזהרה ד'פן יסורו'. כך פירש בדרך חיים". ולכאורה כך ביאר המהר"ל כל עוד שלא היה מיעוטא דסיפא, אך לאחר שנאמר מיעוט זה שוב אין לומר שרק באנו למעט תקפה עליו משנתו. ואולי התויו"ט הבין שכך אמר המהר"ל לפני שישב את שאלתו הראשונה, ורק התמודד עם השאלה השניה. אך לאחר שנתבאר שהואיל ולא נאמר "ופן תסיר" אלא "ופן יסורו", לכך לא בעי שיתכוין להסירם מלבו, ממילא קמה וגם נצבה הדיוק הראשוני, שרק באנו למעט תקפה עליו משנתו, ולא שכחה דממילא. **ובתפארת ישראל** פנ"ו [תתעה.] געֹר בדרך הלימוד של בני דורו, ובתוך דבריו כתב: "ויותר על כל, שאינו מבקש ואינו חפץ שיהיה קיום אל תורתו, שאינו חוזר על למודו. והראשונים עם גודל הכנה שהיה להם לקנות התורה, כמו שאמרנו, היו גורסין יום ולילה בתורה עד שקנו התורה... והם [אנשי דורו] אינם חפצים כלל שתהיה התורה קיים אצלם, ועומדים בעונש הגדול אשר אמרו 'השוכח דבר אחד ממשנתו', ואיך הוא השכחה בכל". וכן בדרוש על התורה [מה.] כתב כן, וז"ל: "ואילו היו בני האדם נותנין לבם לדבר זה [לחשיבות החזרה], ירוצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפו לרדוף אחר חזרת תלמודם יותר ויותר מאשר הם רודפים עתה אחר הפלפול שאין בו ממש... ומה נאמר

ומה נדבר, וכי יצטרך להאריך בזה, הרי אמרו 'השוכח דבר אחד ממשנתו כאילו מתחייב בנפשו', לכן אין להאריך בעונש הגדול שבזה, כי אין הפה יכול לדבר והלב להרהר את כל החסרון שיגיע מזה".

משנה ט

(911) להלן במשנה י [לאחר ציון 1020] ביאר את סמיכות משנתינו למשנה שלפניה, וז"ל: "מפני ששייך דברי רבי חנינא בן דוסא למאמר שלפניו שאמר 'השוכח דבר אחד מתלמודו מתחייב בנפשו', ובא רבי חנינא בן דוסא לומר כי אין אל חכמה קיום רק עם יראת חטא, וצריך שיהיו מעשיו מרובים מחכמתו, שאז יש לתורה קיום, לא זולת זה. ולפיכך אם אין בו יראת שמים אין יסוד אל תורתו".

(912) "קודמת למעשיו" לאו דוקא, אלא כוונתו "קודמת לחכמתו", וכפי שמוכח בהמשך דבריו [ד"ה מקשין]. וכן בסמוך כתב "קודמת למעשה", וכוונתו "קודמת לחכמה". וכקושיתו הקשה גם במדרש שמואל בשם הרב רבי משה אלמושנינו, וז"ל: "הוה ליה למימר 'כל שיראתו מהחטא קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת'... שהכינוי היה ראוי שיהיה ביראה מהחטא, ולא בחטא עצמו. כי איך ייחד החטא לו אם עדיין לא יצא אל המציאות, והוא ירא ממנו, ומשתדל שלא יבא לעולם". ושם יישב זאת באופן אחר. **שמעתי להקשות**, שחזינן מהמהר"ל שמבאר ש"יראת חטאו" היא כמו יראה מן החטא שלו, והסמיכות של "חטאו" מוסבת על תיבת "חטא", שהחטא הוא שלו [ולכך הקשה הרי עדיין לא חטא]. אך בפשטות הסמיכות מתייחסת לתיבת "יראה", ולא לתיבת "חטא", כי תיבת "חטא" מתארת את סוג היראה [כי יש יראת העונש, ויש יראת הרוממות, וכיו"ב], וא"כ הסמיכות חוזרת לנושא, שהוא "יראה". וכמו שמצינו [דניאל ט, כד] "עיר קדשך", שאין הכוונה לקדושתך, אלא לעיר שלך שהיא קודש. וכן נאמר [תהלים טו, א] "מזמור לדוד ה' מי יגור באהלך מי ישכן בהר קדשך", שאין "הר קדשך" מתפרש קדושתך, אלא הר שלך, וכמו "אהלך" שהוזכר לפניו. וכן "משיח צדקך" [בקדושה של שחרית דשבת], אין הכוונה לצדקתך, אלא למשיח שלך. וכן הכתובים שנקראים "דברי קדשך" [בקדושה של תפילת העמידה], אין הכוונה לקדושתך, אלא לדברים שלך שהם קודש. ולפי זה "יראת חטאו" פירושה היראה שלו [מהחטא], ולא שהחטא שלו. וכן מצויין בדפוסי המשניות כוכבית בסמוך לתיבת "שיראת", ונכתב שם בזה"ל: "בא ו' הכנוי מחובר אל הסומך 'חטא', ושעורו יראתו יראת חטא, כלומר יראתו מהחטא. וכמו בכתבי הקודש [ישעיה ב, כ] 'אלילי כספו', [ירמיה ד, יד] 'מחשבות אונך', ועיין תויו"ט". וכוונתו להעיר על התויו"ט כאן, שציטט דברים

אלו של המהר"ל [ד"ה שיראת חטאו]. ומוכיח מהפסוקים הנ"ל שאות הכנוי מוסבת על התיבה הראשונה ולא השניה, כי לא שייך לומר ש"אלילי כספו" יתפרש אלילים של כספו, כי אין כספו עובד אלילים, ובעל כרחך הפירוש הוא אליליו העשויים מכסף. וכן הוא "מחשבות אונך". וצ"ע. **ומו"ר שליט"א** תירץ, שאע"פ שזה ודאי נכון, מ"מ דעת המהר"ל היא שאם לא היה שום קשר בין התיבה השניה לבעלים, א"א היה להרכיב על התיבה השניה את האות הסמיכות. וכגון "דברי קדשך", בודאי שהכוונה היא לדברים שלך שהם קדושים, ולא לקדושתך. אך לא היה ניתן לומר כן לולא העובדה שה' הוא אכן קדוש, כי אי אפשר שאות הסמיכות תתייחס רק לתיבה שלפניה, ולא לתיבה של עצמה. והוסיף לבאר על פי זה, שאע"פ שבלעם הרשע אמר דברי תורה וקדושה, מ"מ מפאת רשעותו לא יהיה ניתן לומר על דבריו "דברי קדשך", או "דברי קדשו", כי בלעם עצמו מופקע לגמרי מכל קדושה, ומן הנמנע שתיבת קדושה תאמר באופן שהיא מתייחסת אליו בצורה כל שהיא. והרה"ג ר' דניאל גלוברמן שליט"א הביא ראיה לדבר, שנאמר [שופטים טז, יג] "מחלפות ראשִי" [שערות ראשי], ואות יו"ד הכנוי מתייחסת לתיבת "מחלפות", והכוונה שערותי על הראש. אך עם כל זה היו"ד מנוקדת בחיריק [לשון יחיד], ולא בפתח [לשון רבים]. וזה מורה באצבע שאע"פ שאות הכנוי מתייחסת לתיבה שלפניה, מ"מ היא לא זזה ממקומה לגמרי, ויש לה התייחסות לתיבת עצמה ["ראש"], ולכך היא מנוקדת בחיריק [לשון יחיד. וכן יש להוכיח מ"אלילי כספו", "מחשבות אונך", "משערות ראשי" (תהלים מ, יג), ו"בחצרות קדשי" (ישעיה סב, ט)]. והוא הדין גם ל"יראת חטאו", דבודאי הכוונה הפשוטה היא ליראה שלו מן החטא. אך אם לא היתה שום שייכות בין אותו אדם לחטא, א"א היה לומר עליו "יראת חטאו", כשם שא"א לומר על דברי בלעם "דברי קדשו". ולכך שואל המהר"ל מהו הקשר בין הירא מהחטא לחטא, הרי איירי באדם שלא חטא כלל. ולשון המדרש שמואל שהובא בתחילת ההערה נוטה לכיון זה.

(913) לשונו בח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז:]: "כי האדם בעצמו מוכן הוא לחטוא, שהרי הוא אדם בעל גוף, אשר הוא מוכן לחטא". ושם ביאר שיש מחלוקת תנאים בדבר, שלעומת דעה זו סוברת הדעה השניה "כי אין אדם בא לחטא רק כאשר הוא נמשך אחר מעשים שאין בהם ממש... שפונה מדברי תורה, ואז הוא בא לידי חטא". ולמעלה פ"ב מי"ג [תתב:] כתב: "כי האדם מצד גופו אינו עם השם יתברך", ושם הערה 1592. ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה הי"ז] כתב: "החוטא בזנות... החטא הוא בגופו, אשר מוכן לחטא", ושם הערה 65. ובגו"א בראשית פ"ו סוף אות יד הביא שדעת רש"י היא ש"אפשר לעולם

בלא רשעים", אך הוא סבר "שאי אפשר לעולם בלא רשעים" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 34]. ובתפארת ישראל פכ"ה [שעג:] כתב: "על ידי שחטא האדם [הראשון] היה בעולם דבר חדש, שהגיע המיתה לבני אדם. ודבר זה לא יתכן שיהיה במקרה... רק מוכן היה האדם לחטוא", ושם הערה 13.

(914) בתפארת ישראל פט"ז הביא את מאמרם [סנהדרין לח:] אודות בריאת אדה"ר שהשתרעה על פני שתים עשרה שעות, כאשר בשעה "עשירית סרח". וכתב לבאר [רנג.] בזה"ל: "האדם יש בו נטיה אל העדר גם כן, ולפיכך בעשירית חטא, כי יש באדם נטיה אל החסרון. וגם זה נכנס בגדר הבריאה, כי 'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', ולכך מה שחטא בעשירי הוא שייך לבריאתו. וכמו שנכנס גם כן בגדר היום שעה עשירית, שאז האור מתחיל להיות כהה, וכך החטא של אדם גם כן נכנס בגדר האדם, שדבק ההעדר בעצם האדם. וכן הדין, שודאי כיון ש'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', אם כן אי אפשר שיהיה בלא זה". וראה נתיב התשובה פ"א הערה 106, ותפארת ישראל פמ"ח הערה 90. ובגו"א בראשית פ"ו אות יא כתב "'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', וחטא נמשך לאדם מצד עצם האדם". **והנה כאן** ובגו"א הנ"ל הדגיש את תיבת "אדם" שבפסוק ["כי **אדם** אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא"], וזה מורה שהאדם מוכן לחטא. אמנם בדרשת שבת הגדול [ריש רב.] הדגיש את תיבת "בארץ" שבפסוק כסבת החטא ["כי אדם אין צדיק **בארץ** אשר יעשה טוב ולא יחטא"], וכלשונו שם: "כי האדמה ממנו החטא, מפני שהאדמה היא חומרית מצד החומר, ולכך כתיב 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', שהרי הוא בעל חומר נברא מן האדמה, ולכך בא החטא". וכן בגו"א בראשית פ"א תחילת אות לג כתב: "אבל כי הארץ הזאת שנוי יש לה, שהיא בלבד נחשבת מן התחתונים, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז]. יורה בזה כי שינוי יש בין הארץ ובין השמים, כי השמים הם מן העליונים, והארץ מן התחתונים, ובעבור חסרונה היא מחסרת מן השלימות תמיד. וזהו שאמר 'אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', פירוש כי אי אפשר להיות האדם צדיק בארץ, אשר יעשה תמיד הטוב והשלימות 'בארץ' שהיא מוכנת תמיד אל החסרון, בעבור חסרון שלה" [ראה להלן הערה 1692]. ויש נפקא מינה גדולה בזה, שהנה רש"י [בראשית ו, ו] כתב על הפסוק שם "וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ וגו'", "נחמה היתה לפניו שבראו בתחתונים, שאילו היה מן העליונים היה ממרידן". ובגו"א שם אות יא כתב: "פירוש 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', וחטא נמשך לאדם מצד עצם האדם. ולפיכך אם היה האדם מן

העליונים, בעבור שהחטא נמשך אל עצם האדם, אם היה בין עליונים היו בגדר אחד עם האדם, והיה נכנס בגדר העליונים החטא, והיה נמצא בהם גם כן יציאה מן הסדר אשר ראוי להם... ויש שסובר בב"ר [כז, ד] שאילו עשאו מן העליונים לא היה חוטא, וסבירא ליה שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף" [ראה למעלה בהקדמה הערה 142]. ובזה פליגי שתי הדעות בב"ר, שהדעה הראשונה סוברת שאף אם האדם היה נברא רק מהעליונים, היה בו החטא, משום שהחטא קשור לעצם האדם. ואילו הדעה השניה בב"ר סוברת שהדגשת הפסוק היא בתיבת "בארץ", אך אם האדם היה נברא בעליונים לא היה בו החטא [ראה גו"א שם הערה 36]. ויש לעיין בזה.

(915) יש לשאול, שלכאורה פסוק זה מורה שכל אדם חוטא בפועל [כמבואר בהערה הקודמת, וכן הוא למעלה פ"ב מ"י (תשפז:)], ולא רק שכל אדם מוכן לחטא, ומדוע הגביל את הלימוד מהפסוק לכך ש"כל אדם מוכן לחטא". ויש לומר, כי "יראת חטא" היא יראה מחטאים שחוששש שיעשה בעתיד, ולא שירא מהחטאים שעשה בעבר, וכמו שכתב למעלה פ"א מ"ה [ערב:] היראה גורם שלא יעשה חטא... ולפיכך נקרא 'יראת חטא'". והואיל ומדובר במשנתינו בעתיד, הוצרך לבאר שיראה זו מבוססת על הכנת האדם לחטא. לכך, אע"פ שהפסוק מורה שהאדם חוטא בפועל [ולא רק שיש בו הכנה לחטא], מ"מ עד כמה שנוגע לביאור משנתינו אין אנו לומדים מהפסוק אלא שהאדם מוכן לחטא.

(916) לשונו למעלה פ"ב מ"ד [תקנה:]: "לפיכך אמר [שם] 'אל תאמן בעצמך עד יום מותך', כלומר אל תאמן בעצמך שאין אתה בעל עבירה עד יום מותך", ושם הערה 430. ולמעלה סוף משנה א [לאחר ציון 212] כתב: "האדם בעל חטא, וקרוב אל החטא... שלכך אמרו [ברכות כח:] הלואי שיהיה עליכם מורא שמים כמורא בשר ודם, כי האדם אין כנגדו מורא שכינה". ולשון המסילת ישרים פכ"ד הוא: "יראת החטא היא כמו חלק מיראת הרוממות שזכרנו, וכמו מין בפני עצמו. והיינו כי הנה ענינה הוא שיהיה האדם ירא ודואג תמיד על מעשיו, פן נתערב בם איזה שמץ חטא, או פן יהיה שם איזה דבר קטן או גדול שאינו לפי גודל כבודו יתברך ורוממות שמו... יראת החטא היא בכל עת ובכל שעה, שהנה בכל רגע הוא ירא פן יכשל ויעשה דבר או חצי דבר שיהיה נגד כבוד שמו יתברך, ועל כן נקראת 'יראת חטא', כי עיקרה יראה מן החטא שלא יכנס ויתערב במעשיו מחמת פשיעה והתרשלות, או מחמת העלם יהיה באיזה דרך שיהיה. והנה על זה נאמר [משלי כח, יד] 'אשרי אדם מפחד תמיד', ופירשו ז"ל [ברכות ס.] ההוא בדברי תורה כתיב. כי אפילו בשעה שאינו רואה המכשול לנגד עיניו, צריך שיהיה לבו חרד

בקרבו פן טמון הוא לרגליו והוא לא נשמר. ועל יראה זאת אמר משה רבינו ע"ה [שמות כ, יז] 'ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו', כי זה עיקר היראה שיהיה האדם ירא ומזדעזע תמיד עד שלא תסור יראה זו ממנו, כי על ידי זה ודאי לא יבוא לידי חטא, ואם יבוא, כאונס יחשב. וישעיהו אמר בנבואתו [ישעיה סו, ב] 'ואל זה אביט אל עני ונכה רוח וחרד על דברי'. ודוד המלך השתבח בזה, ואמר [תהלים קיט, קסא] 'שרים רדפוני חנם ומדברך פחד לבי'" [הובא למעלה פ"א הערה 844].

(917) כן הביא בתויו"ט בשם המדרש שמואל. וכן הוא במדרש שמואל לפנינו בתחילת ביאור משנתינו.

(918) כן יש גורסים בסיפא, וכמו שהביא התויו"ט [סד"ה כל שיראת] בשם המדרש שמואל. והגירסא שלפנינו היא "כל שחכמתו קודמת ליראת חטאו". ובכת"י כאן כתב כגירסא שלפנינו, ונדפס בשולי העמוד של מהדורת לונדון.

(919) קושיא זו גם נמצאת במדרש שמואל בהמשך המשנה בשם הרב רבי יוסף בן נחמיאש.

(920) מהמשך דבריו מוכח ששואל על הרישא וסיפא דמשנתינו מרישא וסיפא שנאמרו להלן [משנה יז]. שאמרו שם "אם אין יראה אין חכמה, אם אין חכמה אין יראה", ואם כן רישא דהתם ["אם אין יראה אין חכמה"] סותרת לסיפא דהכא ["כל שחכמתו קודמת ליראת חטאו"], שהרי אם אין יראה אין חכמה, וכיצד ניתן לומר שחכמתו קדמה ליראתו. וסיפא דהתם ["אם אין חכמה אין יראה"] סותרת לרישא דהכא ["יראת חטאו קודמת לחכמתו"], שהרי אם אין חכמה אין יראה, וכיצד ניתן לומר שיראתו קדמה לחכמתו.

(921) עד כאן יישב את שאלתו הראשונה, ומעתה מיישב את שאלתו השניה.

(922) שהרי יראתו קדמה לחכמתו, נמצא שבשעת קדימה זו היתה לו יראה ללא חכמה. ואע"פ שאמרו [להלן משנה יז] "אם אין חכמה אין יראה", מכל מקום התחלת יראה יכולה להעשות בלא חכמה, וכמו שיבאר בהמשך.

(923) שעל יראת חטא גמורה אמרו להלן [משנה יז] שהיא תלויה בחכמה ["אם אין חכמה אין יראה"], ולכך היא אפשרית רק כשיהיה חכם. נמצא שיש יראה שאינה תלויה בחכמה [התחלת יראה], ויש יראה שתלויה בחכמה [יראה גמורה].

(924) דבר זה צריך ביאור, שמהו ההבדל בין חכמה גמורה ויראה גמורה [התלויות זו בזו], לבין תחילת חכמה ותחילת יראה [שאינן תלויות זו בזו]. ונראה, שבסמוך יבאר כי תלות החכמה ביראה היא משום מדריגתה הגדולה של חכמה, וכלשונו: "כי לפי גודל מדריגת החכמה, אין קיום אליה אצל האדם שהוא בעל גוף, רק מצד השם יתברך". אך

"חכמה מה" היא חכמה ראשונית ובסיסית המצויה אצל בני אדם מצד טבע בריאתם, ואינה ניזונת דוקא מחבורם אל ה', וכמו שאמרו חכמים [איכ"ר ב, יג] "חכמה בגוים תאמין". הרי ישנה חכמה בעולם שאינה תלויה ביראת חטא [ראה להלן תחילת משנה יז שהביא שדואג ואחיתופל היו חכמים ולא היתה בהם יראת שמים]. ובנתיב הענוה פ"א [ב, א.] כתב: "אפשר שיהיה חכם ולא יהיה ירא אלקים, כמו שתמצא יש בני אדם שיש בהם חכמה, ואין בהן יראת שמים" [ראה להלן הערה 962]. הרי שחכמה אנושית אינה תלויה בקרבת אלקים, מה שא"כ חכמה אלקית. והחכמה האנושית היא תחילה לחכמה אלקית, וכפי שכתב בנצח ישראל פל"א [תקצט.] "השכל האלקי מקבל מן השכל האנושי גם כן כאשר צריך לו". והגר"א למשלי כב, יב, כתב: "הדיין צריך לשני דברים; אחד, שיהיה בקי בתורה לידע הדין לאשורו. והשני, שיהיה בקי בישובו של עולם, ולהבין בחכמה דברי העדים ובעלי דינין אם כנים דבריהם, ואין בפיהם עולה. כי אם יהיה בקי בתורה, אם יטענו שקר על כרחך ידונם לפי דבריהם, ואם לא יבין רמאותם יהיה הדין אמת לפי דבריהם, אך אינו לאמיתו של תורה... תדרוש את העדים שלא יאמרו שקר, ואחר כך תדע הדין מן התורה... ולכן ברא הקב"ה באדם שתי עינים; אחת לחכמה בתורה, ואחת לענייני העולם". ומעין זה איתא במחשבת חרוץ אות כ, ובפוקד עקרים אות ד. **והוא הדין** ליראה, שיש יראה אנושית, ויש יראה אלקית, שהיא "יראה גמורה". וכמו שכתב להלן [משנה יז], וז"ל: "החכמה היא מדריגה ליראת שמים, שעל ידי החכמה יבא לידי יראת שמים... כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך, אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך. וכך האדם שהוא בעל חכמה, נחשב קרוב אל השם יתברך, עד שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. אבל הבור מצד שהוא רחוק מן השם יתברך, שהוא בעל חומר בלבד, והוא רחוק מן המלך, אי אפשר שיהיה ירא חטא, ולפיכך על ידי החכמה מגיע אל יראת שמים". וברור שכל זה אייריי ביראת הרוממות, אך יראת העונש אינה במריגה זו, וכפי שכתב המסילת ישרים פכ"ד, וז"ל: "יש יראת העונש, וזהו המין האחד. ויש יראת הרוממות, וזהו המין השני... יראת העונש, כפשוטה, שאדם ירא מעבור את פי ה' אלקיו מפני העונשים אשר לעבירות, אם לגוף, ואם לנפש. והנה זאת קלה ודאי, כי כל אדם אוהב את עצמו, ויירא לנפשו... ואין יראה זו ראויה אלא לעמי הארץ, ולנשים אשר דעתן קלה, איך אינה יראת החכמים ואנשי הדעת. המין השני הוא יראת הרוממות, והוא שהאדם ירחק מן החטאים, ולא יעשה מפני כבודו הגדול יתברך שמו, כי איך יקל, או איך יערב לבו של בשר ודם שפל ונמאס לעשות דבר נגד רצונו של הבורא יתברך

ויתעלה שמו. והנה זאת היראה אינה כל כך קלה להשיג אותה, כי לא תולד אלא מתוך ידיעה והשכלה להתבונן על רוממותו יתברך... כל אלה דברים מתולדות השכל המבין ומשכיל". הרי ביאר להדיא שיראת העונש אינה ניזונת מהחכמה [ונמצאת אצל קלי דעת], ואילו יראת הרוממות ניזונת רק מהחכמה והידיעה. ואל תאמר שיראת העונש אינה התחלה ליראת הרוממות, כי בפחד יצחק יוה"כ סוף מאמר יח מתבאר שאדם שיש לו רק יראת הרוממות, ולא יראת העונש, מסוגל לעבור על כל העבירות שבתורה.

(925) שהרי היה יכול להתחיל ביראה, אך במקום זאת התחיל בחכמה, וזה מורה שאצלו החכמה עיקר, כי ההתחלה מורה על העיקר, ולכך בארמית ההתחלה נקראת "מעיקרא", לשון עיקר. ובבאר הגולה באר השלישי [ער.] כתב: "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [הובא למעלה פ"א הערות 1150, 1817, ופרק זה הערות 482, 603, ולהלן פ"ד הערה 1239]. וראה להלן הערה 955.

(926) קשה, כי כאן מבאר שהמשנה שוללת שההתחלה תהיה בחכמה קצת [כי אין לה קיום], אך בנתיב התורה פי"ד [א, נו:] כתב לכאורה להיפך, שזה לשונו שם: "מה שאמרו [להלן משנה יז] 'אם אין יראה אין חכמה', ועוד אמרו [שם] 'אם אין חכמה אין יראה', ושואלין על זה אם כן אי אפשר שימצא אחד מהם. שהיראה תלויה בחכמה, שצריכה שתהיה החכמה קודמת, שהרי אמרו 'אם אין חכמה אין יראה'. וגם צריך שתהיה היראה קודם החכמה, שהרי 'אם אין יראה אין חכמה', אם כן אי אפשר שיהיה אחד מהם נמצא. ובארנו בזה כי בודאי אם אין חכמה קצת, אין יראה, **שצריך שתהיה קודמת החכמה קצת**. ואם אין יראה, אין חכמה העליונה, כי אי אפשר לקנות החכמה העליונה אם לא שקדם היראה" [ויובא להלן הערה 1955]. הרי שביאר שיש להתחיל עם "חכמה קצת", לעומת דבריו כאן. אך נראה שזה לא קשה, כי בודאי צריך להתחיל עם "החכמה קצת", כי היא התנאי ליראה, ומבלעדה האדם מרוחק מה', ולא יקבל את יראתו, וכמבואר להלן משנה יז [לאחר ציון 1946]. אמנם משנתינו באה לבאר כיצד יהיה **קיום** לחכמה, שלאחר שהאדם החל עם קצת חכמה, הרי לולא יראת שמים לא יהיה קיום לאותה "קצת חכמה", והיא תעדר כדבר החסר את השלמתו, וכמבואר להלן משנה יז [הערה 1955].

(927) כפי שיבאר בסמוך. וכן מבואר בהרחבה בספר נפש החיים שער ד פרק ה. וראה הערה 943.

(928) "קבעת עתים - לפי שאדם צריך להתעסק בדרך ארץ, שאם אין דרך ארץ אין תורה, הוצרך לקבוע עתים לתורה דבר קצוב, שלא ימשך כל היום לדרך ארץ" [רש"י שם].

(929) "בפריה ורביה - היינו 'חוסן'" [רש"י שם].

(930) "צפית לישועה - לדברי הנביאים" [רש"י שם].
(931) "הבנת דבר מתוך דבר - היינו 'דעת'" [רש"י שם].
(932) "קב חומטין - ארץ מלחה, ומשמרת את הפירות מהתליע" [רש"י שם].
(933) מאמר זה הובא בתפארת ישראל פ"י [קסד.], נצח ישראל פכ"ט [תקפג.], באר הגולה באר הששי [רמו:], נתיב יראת השם פ"ב [ב, כו:], דרוש על התורה [לא:], ובח"א לשבת לא. [א, טז.], וחלקם יובאו בהערות הבאות. וידידי הרה"ג ר' משה בן זאב שליט"א הקשה, שלא נזכר במאמר זה שהיראה ["קב חומטין"] צריכה להיות קודמת לחיטים, ואדרבה, המשמעות הפשוטה היא שהחטים קודמים ["עירבת לי **בהן** קב חומטין"]. והרי הדגשת משנתינו היא שיראת חטא צריכה להיות קודמת לחכמתו, ואיפה הדגשה זו נמצאת במאמר זה. וצ"ע.
(934) אודות מעלתה הגדולה של החכמה, כן כתב בנתיב הענוה פ"א [ב, א.], וז"ל: "כי ע"י החכמה האדם מגיע ליראת שמים. כמו שאמרו חכמינו ז"ל [למעלה פ"ב מ"ה] 'אין בור ירא חטא'. שמזה תראה כי החכמה היא מדרגה ומעלה עליונה, שעל ידה מגיע האדם ליראת שמים. כי על ידי החכמה מכיר האדם את עלתו, וירא מפניו. ודבר זה אין צריך ראיה" [הובא למעלה פ"ב הערה 498, ולהלן הערה 961]. ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.] כתב: "החכמה והנבואה... הם מעלות עליונות, אשר כל אחת ואחת מדריגה בפני עצמה... יש לכל אחד סדר מיוחד עם השם יתברך כאשר תבין" [הובא למעלה פ"א הערות 172, 200]. והרמב"ן בב"ב יב. כתב: "נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון. נבואת החכמים, שהיא בדרך חכמה... יודעים האמת ברוח הקדש שבקרבם". הרי שהשגת החכמה היא "נבואת החכמים". ובתפארת ישראל פ"י [קסא:] ביאר את השייכות בין חכמה לקדושה. ולמעלה בהקדמה [כו.] כתב: "ארץ ישראל היא הארץ הקדושה, אשר הארץ הזאת היא נבדלת, יש בה השכל יותר משאר ארצות, ואם לא כן שהיה לארץ ישראל מעלה זאת, לא היה אוירא דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:] ביותר משאר ארצות, ולא היה בארץ ישראל דוקא הנבואה", ושם הערה 96. ולהלן פ"ד מ"א [ד"ה ועוד יש] כתב: "כי החכמה היא נבדלת מן האדם שהוא הנושא לחכמה, ודבר זה בארנו כמה פעמים, כי החכמה באדם שהוא בעל גוף נבדלת ממנו... ולפיכך אין ראוי שיקרא האדם 'חכם' בשביל החכמה שבו, כי מה ענין האדם שהוא בעל גוף אל החכמה". וראה להלן הערה 2072.
(935) לשונו בכת"י: "ואין הגוף והשכל יש להם חבור ביחד, ולכך אין קיום אל השכל רק מצד השם יתברך וכו'". וכן בגבורות ה' פכ"ח [קיב.] ביאר מאמרם [נדה ל:] שכאשר

הולד יוצא לאויר העולם "בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה", וז"ל: "בעוד שלא יצא לאויר העולם אז נשמתו נבדלת, ואז היא שכלית לגמרי, וידע כל התורה. ובעת יציאתו נגמר בריאתו, והנשמה תתחבר לחומר, וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף... וזה משכח כל התורה, שאינו שכלי לגמרי" [הובא למעלה פ"א הערה 1533]. וכן למעלה פ"ב מי"ב [תתא:] כתב: "כי האדם במה שהוא אדם בעל גוף, אין התורה שלו, לא כמו אם היה בלתי גוף, היה התורה לו מעצמו". ולהלן פ"ד מ"א [ד"ה ועוד יש] כתב: "החכמה היא נבדלת מן האדם, שהוא הנושא לחכמה... כי החכמה באדם שהוא בעל גוף, נבדלת ממנו... כי מה ענין האדם שהוא בעל גוף אל החכמה". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא.] כתב: "התורה, שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא האדם בעל גוף". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקט:] כתב: "החכמה נבדלת מן האדם הגשמי", ושם הערה 79. ובירושלמי יומא פ"ח ה"א אמרו "בששימש מטתו מבעוד יום, ושכח ולא טבל. והא תני מעשה ברבי יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל בצנעה ביוה"כ, אית לך למימר באותו הגוף הקדוש בשוכח [בתמיה]". הרי ש"הגוף הקדוש" אינו בר שכחה. ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל ירושלמי כרך ד אות לא כתב על כך: "פירוש, דקדושה היא חכמה [זוה"ק ח"ב מג:], ושכחה הוא באחורים דחכמה התנגדות החכמה... ולכן אי אפשר לגוף קדוש שיהא שוכח". והם הם הדברים שנתבארו כאן. וראה להלן הערות 972, 987, 1029, 1245, ופ"ד הערה 42. **נמצא שמבאר** שמפאת היות האדם בעל גוף, לכך מן הנמנע שתהיה לתורה קיום אצלו, אם לא שהקיום בא מצד השם יתברך. ואם תאמר, שבדרוש על התורה [טז:] כתב שהתורה יכולה להתקיים באדם לכשיסלק את גופו, וכלשונו: "קבלת התורה אפשרית היינו כאשר אין האדם נמשך אחר תאוות הגוף... וכאשר האדם פורש עצמו מתאוות הגוף... אז הוא ראוי אל קבלת התורה, ולא זולת זה. וזהו שאמרו בשבת [פג:] אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'זאת התורה אדם כי ימות באהל'. ורצה לומר בהיות שהתורה היא שכל גמור, והשכל הוא נבדל מן הגוף לגמרי, איך אפשר שיהיו שני הפכים בנושא אחד, דהיינו התורה שהיא שכל גמור, והאדם בעל גוף. לפיכך אי אפשר שיהיה קיום לתורה רק במי שממית עצמו ומסלק את גופו לגמרי. אמנם כאשר מסלק את גופו לגמרי, אז בודאי התורה השכלית מתקיימת בו". וכן ביאר להלן פ"ד מ"י, וראה למעלה פ"ב הערה 1579. הרי ש"כאשר מסלק את גופו לגמרי אז בודאי התורה השכלית מתקיימת בו", ואילו כאן ביאר שזהו מן הנמנע, והאופן היחידי שהתורה תתקיים בו הוא "רק מצד השם יתברך שהוא העלה". ויל"ע בזה.

(936) "שהוא העלה" - שמשפיע על הנמצאים כל עוד הם מבטלים את עצמם לעלה, כמשפט ויחס העלול לעלה [ראה למעלה הערה 637], וכמו שמבאר. ועוד אודות שהחכמה היא שפע שניתן לאדם מה', הנה החכמה שהוזכרה כאן היא "חכמת התורה בפרט" [לשונו להלן (לפני ציון 945)], ולגבי התורה כבר אמרו חכמים [מגילה ו:] "לאוקמי גירסא ["שלא תשתכח ממנו" (רש"י שם)] סייעתא מן שמיא ["ויש יגע ואינו מוצא" (רש"י שם)]". ועוד אודות שהזכיה בתורה היא רק אפשרית מצדו של הקב"ה, הנה אמרו [נדרים לח.] "בתחלה היה משה למד תורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה, שנאמר [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לוחות העדות כתובים באצבע אלקים'". וכתב על כך בח"א שם [ב, יג:]: "בארו בזה מדריגת התורה, שאין לה צרוף וחבור אל האדם לפי מעלתה העליונה. לכך היה משה משכח התורה כשלמדה, כי התורה היא נבדלת אלקית, ואינה שייך התורה לאדם, מצד שהאדם הוא בעל גוף. לכך לא היה חבור אל משה אל התורה, רק מצד מה שנותן השם יתברך ומשפיע לאדם, ובצד הזה היה החבור... כי משה הוא בפני עצמו, והתורה היא נבדלת מן האדם לגמרי. ולכך מתחלה כאשר נתנה, היה לומד ומשכחה, כי לא היה לה שום חבור לאדם הגשמי... והמתנה היא באה מן השם יתברך לגמרי אל האדם, אע"ג כי מצד האדם עצמו אין ראוי זה, רק כי הש"י משפיע אל האדם, והוא מקבל". וכן הוא בתפארת ישראל פ"נ [תשפו.-תשפח.], ושם הערות 21, 25. ובנצח ישראל פל"א [תקצז:] כתב: "יש לך לדעת, כי החכמות הם שתים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הוריש לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא נתן זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 100].

(937) לשונו בכת"י: "הנה האדם עלול אל השם יתברך, והוא יתברך עלתו לגמרי". וזה לשונו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.]: "כי אין היראה רק שעושה עצמו לעלול, והוא אצלו כאילו אינו, כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עילתו... שהוא עושה עצמו כאילו אינו נמצא, וזהו אמיתת היראה... שיחשוב עצמו ללא כלום". וקודם לכך כתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.], וז"ל: "ענין מעלת יראת שמים שעושה עצמו עלול, כאילו אינו כלל נגד העלה יתברך... כי עצם היראה מה שהאדם עלול אל העלה... ובמה שהאדם הוא עלול אינו נחשב כלום במה שהוא עלול תולה בעלתו... כי היראה מה שמחשיב עצמו לאין וללא כלום לפני העלה יתברך" [הובא למעלה הערה 175]. ושם ר"פ ג כתב:

"כי יראת שמים מה שהאדם הוא עלול אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"ב הערה 493]. וראה להלן הערות 1026, 1226.

(938) לשונו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כ:]: "ומפני כי עצם היראה מה שהוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, והעלול יש לו קיום בעלה, ולפיכך אמר שלמה גם כן [משלי י, כז] 'יראת ה' תוסיף חיים ושנות רשעים תקצורנה'. ודבר זה רוצה לומר כי מי שיש בו יראת השם, מפני שהוא עלול גמור ראוי שיהיה מקבל הקיום מן העלה יתברך, ולפיכך 'יראת ה' תוסיף חיים'. ואילו 'שנות רשעים', אשר הם סרים מן העלה יתברך, שנותם תקצורנה, שאין להם קיום מן העלה. וכן אמר עוד שלמה [משלי יד, כו] 'ביראת ה' מבטח עוז ולבניו יהיה מחסה'. הכתוב הזה מגיד לך כי יראת השם יתברך, שהאדם הוא העלול אל העלה יתברך, דבר זה גורם לו שהוא יתברך מבטח עוז נותן לו הקיום ולבניו אחריו. רוצה לומר לא לו לבדו בלבד, רק אף לבניו אחריו. והכל מצד שהוא עלול אל העלה, ומפני כך העלה נותן קיום אליו וכל אשר משתלשלים ממנו. כי העיקר הוא נותן קיום אל האילן, ובזה מקבלים הענפים קיום מן העלה. ועוד אמר [שם פסוק כז] 'יראת ה' מקור חיים לסור ממוקשי מות'. ורוצה לומר כי יראת ה' שהאדם עלול מתדבק בעלה, שהוא המקור שממנו החיים לסור ממוקשי מות. רוצה לומר כי לא דבר זה בלבד שנותן יראת השם יתברך הקיום אליו, רק שהוא מציל אותו מן הפגעים ומן מיתה משונה. כי בעל יראת ה' הוא חוסה תחת כנפי השכינה, הוא העלה, כמו שיתבאר, ולפיכך יראת השם שומרת אותו מן הפגיעה, שהם מוקשי מות. והתבאר לך ענין מעלת יראת שמים, שעושה עצמו עלול כאילו אינו כלל נגד העלה יתברך" [הובא בחלקו למעלה הערה 175]. ובבאר הגולה באר הששי [רמו:] כתב: "בכל מקום נמצא כי יראת שמים הוא קיום הדבר, והדבר זה בארו לנו חכמים במסכת שבת [לא.] על הכתוב שאמר [ישעיה לג, ו] 'והיה אמונת עתך חוסן ישועות חכמת ודעת יראת ה' היא אוצרו', אם יש בו כל המדות, אם אין כאן יראת ה', אינו נחשב לכלום. אבל יראת ה' היא אוצרו המקיים הכל, כמו האוצר שהוא מקוים, וכמו שהוא המשל שהביא לשם 'משל לאדם שאמר לחבירו העלה לי קב חטים וכו'". וכמו שאמר הכתוב [משלי י, כז] 'יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצרנה'. ודבר זה כי בעל יראת השם יתברך הוא עושה עצמו עלול אל השם יתברך, והעלול יש לו קיום מצד העילה כאשר ידוע". ובנצח ישראל פי"ג [שלד:] כתב: "כל אשר הוא עלול יש בו הנפילה מצד עצמו, רק הקמתו מצד העלה, אבל מצד עצמו יש לו נפילה, ואין הקמתו רק מצד השם יתברך, שהוא העלה... כי זהו ענין העלול". ובנתיב העבודה ר"פ ו [א, צ.] כתב: "שיהיה מכיר ויודע כי הוא יתברך עלתו, והעלול מקבל מן

העלה, עד כי נפשו תולה בעילה, הוא השם יתברך, וממנו יתברך חיותו וכל אשר צריך אליו". וכן כתב בח"א לשבת קיח: [א, נח.]: "כל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 129]. וראה למעלה פ"ב הערה 1410, ובפרק זה הערות 813, 976.

(939) פירוש - אין לאדם את היכולת לקיים את חכמתו, מפאת רוממות מדריגת החכמה, שהיא מעבר לתפיסת האדם. אך כאשר האדם הוא ירא שמים, הרי הוא משליך את עצמו בידיו של ה', וכל קיומו נמסר לעלתו, ואז תתקיים אף חכמתו, כי הפקיד את עצמו וכל אשר לו בידיו של עלתו. ובנצח ישראל פכ"ט [תקפג.] כתב: "ואמר שאף שיש בו כל הדברים, צריך ליראת ה'. זהו אף כי יש בו המעלות שיש לעליונים, צריך ליראת שמים. כי האדם הוא עלול, ואין לעלול קיום מצד עצמו, כי אם מצד העלה [ראה להלן הערה 1873]. וכאשר אין בו יראת שמים, הרי נשאר העלול בעצמו, ואין קיום לעלול בלא עלה. אבל כאשר יש בו יראת ה' יתברך, אז הוא מקוים על ידי העלה, שיש לעלול קיום בעלתו. ולפיכך כתיב [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו', כי האוצר הוא מקיים. ואמר כי יראת ה' הוא המקיים את הכל, והוא דומה לקב חומטין המקיים את התבואה, שאם אין כאן קב חומטין, אף על גב שהתבואה יפה וטובה, אין קיום אל התבואה רק מצד קב חומטין, אשר הוא מקיים הכל. וכך אף על גב שיש באדם כל המעלות, סוף סוף אין לעלול קיום כלל בלא העלה, וצריך אל העלה המקיים אותו, וזהו על ידי יראת ה', שנראה כי יש לאדם עלה, שהוא מתירא ממנו יתברך" [ראה להלן הערה 976]. וכן כתב אות באות בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כו.]. ובתפארת ישראל פ"י [קסד.] כתב: "ואמר אף כי יש בידו כל החכמות, אין החכמות בעצמם הם עיקר בהשארות וקיום הנפש. אף כי הם הכשר לקנות מדרגה יותר עליונה, מכל מקום אין זה עצם הקיום הנצחי בעצמו. כי עצם הקיום הוא השם יתברך בלבד, אשר הוא נותן המציאות לכל על ידי הדבקות בו יתברך. וזה שאמר שהוא משל למי שאמר לשלוחו העלה לי חטים לעליה לתת אותם באוצר, והעלה לו ואמר לו אם ערבת שם קב חומטין, אשר הוא המעמיד ומקיים את התבואה, מוטב. ואם לאו, מוטב שלא העליתה". **והנה במקומות** האלו ביאר שקיומו של **האדם** הוא רק באמצעות יראת שמים, אמנם כאן מבאר שקיום **החכמה** הוא רק באמצעות יראת שמים. [וכן הוא בדרוש על התורה (לב.) שכוונת המאמר היא שאין לחכמה קיום ללא יראת שמים]. אמנם נראה שגם כאן מבאר שקיום האדם [ולא רק החכמה] הוא רק כשהוא עלול, שכתב: "וכאשר הוא עלול אל השם יתברך... הנה יש אל העלול קיום מצד עלתו. ולפיכך כאשר האדם ירא שמים... אז חכמתו יש לו קיום

מצד עלתו". הרי שפתח בקיום האדם, וסיים בקיום החכמה. ועל כרחך כוונתו כאן היא שמכלל קיום האדם הוא קיום חכמתו, וקיום החכמה הוא כענף העולה מהשורש של קיום כל האדם.

(940) "והוא עלה אל הכל" [לשונו בכת"י]. וזה לשונו בח"א לשבת לא. [א, טז.]: "ואף על פי כן יראת ה' היא אוצרו. פירוש הקיום הנצחי הוא על ידי יראת השם יתברך, שנקרא יראת השם יתברך 'אוצרו'. כי האוצר מכניסין לשם לקיום, ולכך נקרא אוצר. וכך הדבר הזה בעצמו, אף אם היה לו כל התורה כולה, אין הקיום אלא בשביל יראת ה'. והדבר הזה, כי העלול במה שהוא עלול, אין לו קיום בעצמו, רק מה שיש לו מן השם יתברך, אשר הוא העלה, ומצד עצמו אין קיום לאדם, רק מצד השם יתברך, אשר הוא מקיים הכל". והרי על שם כך נקרא הקב"ה "מקום", שהוא מקיים את הכל, וכמבואר למעלה פ"א הערות 532, 1536, ופרק זה להלן הערות 547, 1690. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה במאמר של הגמרא איתא "משל לאדם שאמר **לשלוחו** העלה לי כור חיטין וכו'", ומדוע דובר על משלח ושליח, ולא בחיטים של עצמו ששכח לערב בהם קב של חומטין. אמנם לפי דבריו כאן הדבר מחוור היטב, שכל הצורך של החכמה ביראה הוא משום שאין החכמה שייכת לאדם, אלא היא מרוממת ונעלה מעבר לתפיסת האדם. ולכך במשל דוקא נקטו בחיטים שאינם שייכים לו, אלא שייכים לזולתו, כי אי שייכות זו היא הסבה העקרית לצורך בקב של חומטין.

(941) ופסוק זה מורה שקיום החכמה הוא על ידי יראת ה', וכפי שביאר בנתיב יראת השם פ"א [ב, כ.]: "דוד המלך לא רצה לומר רק שבח היראה, ולכך אמר 'ראשית חכמה יראת ה", כלומר שהחכמה היא תלויה ביראת השם, והיא ראשית אל החכמה. כי אם אין יראת השם אין חכמה" [ראה להלן הערה 1941]. ובאבות דרבי נתן פכ"ב מ"א איתא "רבי חנינא בן דוסא אומר, כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת, שנאמר 'ראשית חכמה יראת ה'". וכן הוא בבאור הגר"א כאן. והנה כאן מבאר את הפסוק "ראשית חכמה יראת ה'", שתחילתה של החכמה היא יראת ה'. אך בתחילת נתיב הענוה פ"א [ב, א.] כתב "החכמה הכנה שעל ידה מגיע אל יראת השם, וכמו שאמר 'ראשית חכמה יראת השם'" [הובא להלן הערה 962]. ומכך משמע שהחכמה היא ראשיתה של היראה, ולא שהיראה היא ראשיתה של החכמה. ויל"ע בזה.

(942) בסמוך, ולהלן משנה יז "אם אין יראה אין חכמה".

(943) ודייק לה, שאמרו חכמים [ברכות נח.] "הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו **ליראיו**", הרי תלו את החכמה ביראה. ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה.] כתב:

"מה שאמר 'ליראיו', כי מצד היראה קונים החכמה". ולא אמרו "שחלק מחכמתו ליראי אלקים", אלא "ליראיו", שזה מורה על זיקת העלול בעלה, וכמו שביאר כאן. ואם תאמר, מדוע מדה זו נוהגת רק ביראה, ולא באהבה. דע, שבתפארת ישראל פ"י [קסד:] עמד על כך, וכתב: "כי מי שיש בו יראת שמים הוא דבק לגמרי בו. ולא כן האהבה, אף כי הוא הדבוק בו יתברך, אין מחשיב עצמו כאילו אין לו מציאות, רק שהוא מתחבר אליו כמו שני אוהבים שמתחברים זה לזה. אבל היראה, מפני שהירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום, ומבטל מציאותו אצל אחר, וכאשר הוא מבטל מציאותו אצל השם יתברך, נמצא שאין לו מציאות מצד עצמו, רק מה שיש לו מן השם יתברך. וזהו קיומו בודאי, כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך", ושם הערה 62, ולהלן הערות 953, 1230.

(944) פירוש - לא רק רוממות מדריגת החכמה מחייבת שקיומה הוא רק מצד השם יתברך, אלא שיש לחכמה קשר מיוחד ובעצם עם הקב"ה, ולכך קיומה הוא רק באמצעות יראת שמים, וכמו שמבאר.

(945) כמו שאמרו בתנחומא וילך אות ב: "אין חכמה אלא תורה". ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "החיטים מחכימים [סנהדרין ע:]... ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת [ר"ה טז.], שבו ניתנה תורה [פסחים סח:], והיא החכמה". ובנר מצוה [כט:] כתב: "התורה... בפרט היא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית,... שהיא החכמה על הכל". ובנתיב התשובה ר"פ א כתב: "כי התורה שהיא חכמה... שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר". וראה למעלה פ"ב הערה 490, ולהלן הערות 994, 1235.

(946) יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכגון בבאר הגולה באר הראשון [פג.] כתב: "על ידי דברי תורה האדם יש לו דביקות בעליונים". ובנתיב התורה פ"ה [א, כו.] כתב: "אין אדם מתקרב אל הש"י כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו". וכן כתב בנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.], נצח ישראל פ"ב [כט:], הקדמה לתפארת ישראל [טז:], ושם פמ"ח [תשסב:]. וקודם לכן כתב שם בפ"ט [קמט.]: "כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע ומביא אותו אל הדביקות בו יתברך... התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים, שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה ג"כ

האדם הוא שכלי, מ"מ מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השי"ת, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השי"ת, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השי"ת באמצעות התורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. וכן הוא בגו"א במדבר פט"ו אות יח, דרשה לשבת תשובה [סח.], ודרוש על התורה [לג.]. וכן כתב למעלה פ"א מי"ג [שמז:], שם פ"ב מ"ה [תקע:], ובפרק זה במשנה ב [לאחר ציון 353]. וראה להלן ציון 977. **וטעמא רבה** יש בדבר, שהרי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וממילא ברור הוא שהאדם קונה דביקות גמורה אל ה' על ידי התורה. ואודות שאין דבר קרוב להקב"ה יותר מתורה, כן כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקד:], וז"ל: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ד [א, סוף יז:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן הש"י, ולכך התורה נקראת 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך". הרי שדביקות התורה בהקב"ה מחייבת את דביקותו של הלומד תורה בהקב"ה, וכמו שכתב בהספד [עמוד קצ, (דפוס ב"ב)]: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1166, וראה למעלה הערה 356, ולהלן הערה 1626].

(947) למעלה פ"א מ"ה [רסג.]: "ואמרו 'לאהבה את ה' אלהיכם ולדבקה בו' [דברים יא, כב], וכי אפשר להדבק בשכינה, והלא אש אכלה הוא, אלא הדבק בחכמים ותלמידיהם ומעלה עליך הכתוב כאילו דבק בשכינה, עד כאן. הרי הדבוק בחכמים הוא אהבת השם יתברך, ולכל הפחות הוא ענף מן אהבת השם יתברך". ואע"פ שקיצר שם מאד בדבריו, אך גם בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.] התייחס לדברים אלו, וכלשונו: "והדבר שהיא תולדה וענף אל אהבת השם יתברך הוא אהבת חכמים, שכאשר אחד אוהב את אחד, כל אשר הוא שייך אליו ודבק בו הוא גם כן אוהב אותו. וכבר התבאר כי הת"ח הוא עם השם יתברך ודבק בו... ולפיכך האוהב את החכמים, שהם יודעי התורה, כאילו אוהב את השם יתברך, ובדבר הזה הארכנו בפרק משה קבל, עיין שם". ובנתיב יראת השם ר"פ ה [ב, לד.] כתב: "כבר בארנו, כי אהבת החכמים נמשך אחר אהבת השם יתברך, כי מי שאוהב את השם יתברך אוהב את החכמים גם כן". נמצא שאהבת חכמים היא סבה

לאהבת השם [כמבואר בנתיב אהבת השם פ"א], וכן מסובב ממנה [כמבואר בנתיב יראת ר"פ ה]. וראה בדרוש על התורה [לח.]. ולמעלה במשנה ג [לפני ציון 451] כתב: "התלמיד חכם הוא עם השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ט [א, לח.] כתב: "מעלת ומדרגת לומדי תורה אי אפשר לפרש מעלתם ומדריגתם העליונה כאשר אתם התורה, עד שאמרו בפרק שור שנגח ד' וה' [בב"ק מא.] תניא שמעון העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה, כיון שהגיע ל'את ה' אלהיך תירא' [דברים י, כ] פירש, ואמרו לו תלמידיו כל אתין שדרשת מה תהא עליהן. אמר להם, כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך אקבל שכר על הפרישה, עד שבא רבי עקיבא ולימד 'את ה' אלהיך' תירא לרבות תלמידי חכמים, עד כאן", ושם הקדיש את כל הפרק לבאר את מעלתו הנבדלת של התלמיד חכם. ובבאר הגולה באר השביעי [שסו.] כתב: "הדבק בתלמידי חכמים כאילו דבק בשכינה, ודבר זה מפני כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי" [הובא למעלה הערה 451].

(948) ולכך הדבק עם בעלי החכמה [תלמידי חכמים] כאילו דבק בהקב"ה, "כי החכמה היא עם השם יתברך".

(949) לשונו להלן [ד"ה ואמר לפני]: "כי השם יתברך הוא יסוד החכמה, כי אצלו שבה החכמה ושם ביתה, שהיא האמצעית בין השם יתברך ובין האדם, כי על ידי החכמה יש לאדם דביקות בו יתברך".

(950) "בית החכמה" מקבל החכמה, כי "בית" הוא מקבל, וכפי שכתב בח"א לב"ב נח. [ג, פג.] "כל מקבל הוא 'בית' לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו" [הובא למעלה פ"א הערה 690]. ובח"א לסוטה לט. [ב, עז:] כתב: "כי הבית הוא מקבל, כמו שכתיב [יחזקאל מד, ל] 'להניח ברכה אל תוך ביתך', ושם מקבל הברכה והחיים".

(951) בגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה והנה] כתב: "ממחצית השקל נעשו האדנים [רש"י שמות כה, ב]. וידוע כי האדנים הם בית קבול שבו היו עומדין הקרשים [רש"י שמות כו, יז], והם יסוד הבנין... אדן המקבל צורת הבנין". וכן כתב להלן פ"ה מ"ב [ד"ה ואחר כך].

(952) והכל חוזר ליסודו, וכמו שיבאר בהמשך. ועוד אודות שה' מקבל החכמה [ולכך הדבק בת"ח כאילו דבק בשכינה], הנה אמרו [ב"מ נט:] שהקב"ה קבל את הכרעת תלמידי החכמים בבית מדרש, ואמרו שם "אשכחיה רבי נתן לאליהו, אמר ליה מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא, אמר ליה, קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני בני", וראה על כך בבאר הגולה באר הרביעי [שסג.].

(953) לשונו בתפארת ישראל פ"י [קסד:]: "כי מי שיש בו יראת שמים הוא דבק לגמרי בו. ולא כן האהבה, אף כי הוא הדבוק בו יתברך, אין מחשיב עצמו כאילו אין לו מציאות, רק שהוא מתחבר אליו כמו שני אוהבים שמתחברים זה לזה. אבל היראה, מפני שהירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום, ומבטל מציאותו אצל אחר, וכאשר הוא מבטל מציאותו אצל השם יתברך, נמצא שאין לו מציאות מצד עצמו, רק מה שיש לו מן השם יתברך" [הובא למעלה בהערה 943, וראה להלן הערה 1230]. ובח"א לשבת לא. [א, טז.] כתב: "ודבר זה הוא קיום העלול, לא מצד אהבת הש"י, כי האהבה מצד שהיא בין שני דברים, אין בזה הקיום מן הש"י, שסוף סוף יש לכל אחד ענין בפני עצמו, ואין לעלול קיום בצד עצמו, רק מצד העלה. ולפיכך יראת ה' היא אוצרו בלבד, כי מי שיש בו יראת שמים הוא מבטל צורתו לגמרי אצל הש"י, שהרי יראת השם על פניו, וכאלו הוא אין דבר בו בעצמו, רק הכל הוא הש"י. וכאשר הוא בעצמו אין דבר, רק הכל מן הש"י, הנה זה נמסר לגמרי אל הש"י... שהירא שמים מבטל מציאותו לגמרי אצל הש"י, ומוסר עצמו לגמרי אל הש"י, ומפני כך יקבל הנצחית, ולכך יראת ה' היא אוצרו, והבן הדברים האלו".

(954) הולך לחזור על שני הסבריו שאמר עד כה. [(א) הירא הוא עלול, וקיומו וכן קיום חכמתו הוא מצד עלתו. (ב) החכמה בפרט נמצאת עם ה', והירא הוא עם ה'].

(955) כי העיקר מתגלה בהתחלה, וכמבואר למעלה הערה 925.

(956) עד כאן הסברו הראשון, ומעתה יביא את הסברו השני.

(957) אודות שמקום החכמה ["היא התורה בפרט" (לשונו למעלה)] הוא עם ה', הרי כך נאמר [ישעיה נא, ד] "תורה מאתי תצא". ולמעלה משנה ב [לאחר ציון 375] כתב: "כי השם יתברך עם התורה, לא יפרד מן התורה במה שהתורה מסודרת מן השם יתברך סדר מחויב, ודבר זה אין הפרד והפרש מאתו יתברך", ושם הערה 376. ובהקדמה לתפארת ישראל [יד.] כתב: "התורה נמצא מאתו יתברך".

(958) נאמר [בראשית כא, כא] "וישב במדבר פארן ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים", ופירש רש"י שם "ממקום גדוליה... היינו דאמרי אינשי זרוק חוטרא לאוירא אעיקריה קאי". ובגו"א שם אות כג כתב: "כל דבר הולך אחר עיקרו ויסודו". ובפסחים פז: אמרו "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבבל אלא מפני... ששיגרן לבית אמן ["אברהם מאור כשדים יצא" (רש"י שם)]. משל לאדם שכעס על אשתו, להיכן משגרה, לבית אמה. והיינו דרבי אלכסנדרי, דאמר, שלשה חזרו למטעתן, אלו הן: ישראל, כסף מצרים, וכתב לוחות". ובכלליות אמרו [ב"מ פה.] "תורה מחזרת על אכסניא שלה", והאכסניא

המובהקת ביותר של תורה היא השם יתברך. ולהלן פ"ה מ"כ [ד"ה ומפני שכל] כתב: "כל דבר שואף אל מקומו, כמו שתראה כי האש הוא חוזר ובא אל אש, והמים חוזרין ושבין אל מים, והרוח אל רוח, והעפר אל עפר, כי כל אחד חוזר למקומו". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "כל דבר הוא חוזר אל יסוד שלו, כמו המים הם שבים ליסוד המים... [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר אל הארץ'". ובנתיב התשובה פ"ד [לפני ציון 110] כתב "כי הוא יתברך התחלת הכל... כי הכל ראוי לשוב אל דבר שהוא התחלה לו" [הובא למעלה פ"ב הערה 1306]. ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "כי הנפש הזאת שהיא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה, וכמו שאמר הכתוב [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים'". וראה למעלה הערה 149.

(959) יש להעיר, כי בהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב שיש לתלמידי חכמים קושי להדביק את התורה לנותן התורה, וכלשונו: "כי התלמיד חכם לבו דבק אל התורה, כי חביבה התורה על לומדיה. ובשביל אהבתם לתורה, דבר זה מסלק אהבת המקום בשעה זאת שבאים ללמוד. כי כאשר באים ללמוד תורה, ואהבתם אל התורה, אין בלמוד שלהם האהבה אל השם יתברך במה שנתן תורה, כי אין האהבה לשנים, כי כל אהבה היא דבקות בנאהב, ואם דבק בזה אינו דבק באחר. ולפיכך אהבת התורה שהיא חביבה עליהם, דבר זה מסלק שאין הברכה בכל לבו אל השם יתברך במה שנתן התורה... שהם דבקים ורודפים אחר התורה עצמה בלבד, ואינם דבקים בו יתברך במה שהוא יתברך סבה לתורה". והואיל והתורה [החכמה] "היא שבה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך", כיצד ניתן לומר שתורה לחוד ונותן התורה לחוד, ואהבת התורה מסלקת אהבת נותן התורה, הרי התורה מצד עצמה רדופה ללכת לבית אביה, ואף אם לומדיה אינם מחברים את התורה למקורה, מ"מ התורה מצד עצמה תדבק במקורה. ויש לעיין בזה.

(960) כמבואר להלן משנה יז "אם אין חכמה אין יראה", שכתב שם: "החכמה היא מדריגה ליראת שמים, שעל ידי החכמה יבא לידי יראת שמים, כמו שבארנו אצל [למעלה פ"ב מ"ה] 'אין בור ירא חטא', כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך. וכך האדם שהוא בעל חכמה, נחשב קרוב אל השם יתברך, עד שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. אבל הבור, מצד שהוא רחוק מן השם יתברך, שהוא בעל חומר בלבד, והוא רחוק מן המלך, אי אפשר שיהיה ירא חטא, ולפיכך על ידי החכמה מגיע אל יראת שמים... ויראת שמים נמשך אחר החכמה". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקע.]. וראה הערה הבאה.

(961) כמבואר בהערה הקודמת. ובנתיב הענוה פ"א [ב, א.] כתב: "כי על ידי החכמה האדם מגיע ליראת שמים, כמו שאמרו חכמינו ז"ל 'אין בור ירא חטא', שמזה תראה כי החכמה היא מדרגה ומעלה עליונה, שעל ידה מגיע האדם ליראת שמים. כי על ידי החכמה מכיר האדם את עלתו, וירא מפניו, ודבר זה אין צריך ראיה" [הובא למעלה פ"ב הערה 498, ולמעלה 934]. ומעין זה אמרו ג"כ לגבי ענוה, ש"ענוה מביאה לידי יראת חטא" [ע"ז כ:}, וכתב לבאר בח"א שם [ד, נב:]: "כי כאשר הוא בעל ענוה יש לו התקרבות אל השם יתברך, מצד המדריגה הזאת שהיא ענוה. וזה שאמר הכתוב [משלי כב, ד] 'עקב ענוה יראת ה"... כי הענוה מביא לידי יראת ה'" [הובא למעלה פ"ב הערה 498]. הרי שהחכמה והענוה מביאות לידי יראת ה' משום שהחכמה והענוה מקרבות את האדם אל ה', ומחמת התקרבות זו נופלת על האדם יראת שמים. וראה בתחילת נתיב הענוה פ"א שביאר את ההבדל בין ענוה וחכמה בנקודה זו [הובא בחלקו בהערה הבאה].

(962) דברים אלו מבוארים יותר בתחילת נתיב הענוה פ"א [ב, א.], שכתב: "כאשר הוא בעל ענוה אי אפשר שלא יהיה ירא שמים, לא כמו החכמה שאפשר שיהיה חכם ולא יהיה ירא אלקים, כמו שתמצא יש בני אדם שיש בהם חכמה, ואין בהן יראת שמים. ואם שודאי החכמה הכנה שעל ידה מגיע אל יראת השם, כמו שאמר [תהלים קיא, י] 'ראשית חכמה יראת השם', מכל מקום אינו דבר מוכרח ודאי, כי החכמה היא הכנה וסולם שעל ידה מגיע אל יראת השם, מכל מקום אפשר שישאר עומד בסולם, ולא יגיע למעלת היראה. אבל כאשר האדם בעל ענוה, והוא משפיל עצמו, אם כן בודאי משפיל עצמו כנגד בוראו... החכמה אף כי היא מביאה אל יראת השם, אין דבר זה בודאי, רק כי היא הכנה בלבד, ולפיכך נקרא יראת השם ראש לחכמה, ואין הראש טפל לגוף, אבל מן הגוף עולה לראש, ולכך מן החכמה בא לידי יראה" [ראה למעלה הערות 924, 941]. הרי שהחכמה היא מבוא לתחילת יראת שמים, אך לא מעבר לכך.

(963) כאשר חכמתו קודמת ליראתו.

(964) כי הסבה קודמת למסובב, ולכך החכמה היא היסוד שעליו נבנה בנין היראה [כשחכמתו קודמת ליראתו]. ואודות שהסבה קודמת למסובב, כן כתב בגבורות ה' פכ"ב [צה:], וז"ל: "יאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו". וכן הוא בגו"א בראשית פל"א אות ח והערה 21, שם מדבר פ"כ הערה 80, שם דברים פ"ו אות ג והערה 15, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15. ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו. שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". וראה במבוא לדרשות המהר"ל

עמוד 16, שהביאו שם את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום". וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [קלא.], וז"ל: "התכלית קודם אל הכל, כי הכל נברא בשביל התכלית". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות טז לגבי ישראל, וז"ל: "שהם [ישראל] ראשונים לכל הנבראים", וגם שם אין כוונתו שנבראו קודם לשאר האומות, אלא שהם סבת שאר האומות, וכמבואר שם בהערה 167 [הובא למעלה פ"א הערה 1761, ובפרק זה הערה 814].

(965) בגו"א דברים פ"ו תחילת אות ז זועק מרה על דרך הלימוד של בני דורו, על שאינם לומדים בתחלת לימודם את היסודות [מקרא ומשנה], וז"ל: "הם נוהגים כמו אדם הסכל, אשר יראה אומן אחד בונה חומה חופר יסוד עמוק לחומה עד שיהיה קיום לחומה, והסכל חושב כי דבר זה מעשה הבל, כי למה יחפור מתחת לארץ, ואין צריך לו רק יעמיד החומה על קרקע שוה, ואין צריך ליסוד החומה, וגורם בזה שהחומה קודם שתבנה ראשון ראשון - מתרוסס, וכך בארצות אלו". ולמעלה פ"א מ"ב [קסא.] כתב: "כי צריך לבנות קודם היסוד", ושם הערה 319. ולהלן משנה יז כתב: "אי אפשר להיות הדבר בלא יסוד", ושם הערה 1990.

(966) דוגמה לדבר; להלן פ"ה מ"ג עמד על כך שהדורות שלפני אברהם אבינו חטאו ונפלו, ואילו אברהם אבינו עמד, וז"ל: "הכל נמשך אחר גוף האדם, שהוא נחשב יסוד ועיקר האדם. וכאשר היסוד הזה הוא לפי מה שראוי להיות, מסולק מן הפחיתות, אחר כך מוסיף ומתעלה מעלה מעלה, עד שקונה מדריגה העליונה. ודומה דבר זה אל השורש מן האילן, שהוא חזק, שהוא גדל ומתעלה מעלה מעלה. אבל כאשר אין מעלתו מצד השורש, רק עיקר המעלה מצד שהוא מקבל מדריגה עליונה, ואין לו המעלה מן השורש, דבר זה אינו נחשב מעלה, וברוב הוא מגיע אל החסרון לגמרי... כי צריך שיהיה השורש והיסוד לפי הענפים אשר הם לאילן. ומפני זה תבין הדברים האלו, כי אדם הראשון אשר היה נברא בצלם אלהים, והיה מקבל המדריגה העליונה, וכן כל הדורות שמן האדם ועד נח, היו קרובים אל המדריגה העליונה הזאת, ולגודל המדריגה שהיתה בהם, לא היה להם יסוד לפי ערך המעלה הזאת, ולפיכך היו דומים לאילן שענפיו מרובים מן השרשים, והיה תוספות זה חסרון... ואחר כך היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות, ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם, וכמו שאמרו

ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה בגופו של אדם. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו, ומקבל הוד הצלם האלהי כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי... והיה אברהם הפך כל דורות הראשונים; כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפים מרובים מן שרשיו. ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם הכל, לפי שהיו שרשיו מרובים". **ובדרוש על התורה** [לב:] הסביר לפי זה שכל מעמד הר סיני נעשה באופן שהיראה תוקדם לתורה, וכלשונו שם: "קודם שבא השם יתברך לתת התורה על הר סיני, בא בקולות וברקים וענן כבד [שמות יט, טז] כדי שיקנו יראת שמים, לשיהיה התורה קיום אצלם מה שאי אפשר זולת זה. לכך נגלה עליהם בקולות וברקים, בעבור תהיה יראתו על פניהם לבלתי יחטאו, ככתוב בפירוש [שמות כ, יז] בסוף הענין הזה". וראה להלן הערות 1257, 1927.

(967) פירוש - החכמה אינה יכולה להתקיים באדם בעל גוף מבלי שהיא תהיה מושתתת על יסודות נאמנים, וכמו שמבאר.

(968) אודות שהחכמה היא קנין, הנה נאמר [משלי ד, ה] "קנה חכמה קנה בינה", ונאמר [משלי טז, טז] "קנה חכמה מה טוב", ונאמר [משלי יח, טו] "לב נבון יקנה דעת" [ראה למעלה פ"א הערה 1508]. וכן תיבת "זקן" היא נוטריקון "זה שקנה חכמה" [ראה קידושין לב:, ולמעלה פ"א הערה 165, ולהלן הערה 1062]. ולמעלה פ"א תחילת מי"ח [תט:] כתב: "השכל הוא קנין לאדם, כמו שאמרו ז"ל אין 'זקן' אלא שקנה חכמה". ובהמשך שם [תיד:] כתב: "השכל מגיע לאדם כשגדל, והוא קונה השכל". הרי דבר שאינו עם האדם מצד טבעו, בהכרח שהוא נמצא אצלו רק לאחר שקנה אותם, וכמבואר שם הערה 1532. וראה למעלה פ"א הערה 351. ולהלן משנה יג [לאחר ציון 1235] כתב: "יש לך לדעת כי האדם הזה אינו כמו שאר הנבראים, כי שאר הנבראים אין לאחד קנין יותר ממה שנברא בעת בריאתו. אבל האדם נברא חסר... ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם. ושלשה דברים הם אשר האדם קונה; האחד, השכל והחכמה, כי נברא האדם בלא דעת, ויקנה הדעת. ודבר השני, המעשים הטובים והישרים, שהם קנין לאדם, כי לא נולדו אלו המעשים עם האדם, לכך הם נחשבים קנין לאדם. השלישי, עושרו וממונו".

(969) פירוש - קנין חכמה הוא מרוחק מהאדם, כי החכמה היא קנינו של האדם רק כשידע את הדברים כפי מה שהם, ותהיה לו ברירות גמורה בהם. וכמו שאמרו חכמים

[שבת קמה:] "'אמור לחכמה אחותי את' [משלי ז, ד], אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה, אמרהו, ואם לאו אל תאמרהו". ובבאר הגולה תחילת הבאר הששי [קמ:] כתב: "שתהיה החכמה מחוברת אליו לגמרי, רוצה לומר ברור בודאי, ואז הדבר ההוא בשכלו ובדעתו בחבור הגמור" [הובא למעלה פ"א הערה 1425, וראה להלן הערה 2112].

(970) "שהוא נוסף על הקרקע המקבל הבנין", וכך "החכמה נוספת על האדם" [לשונו בסמוך].

(971) פירוש - אין החכמה דבר השייך לאדם בעצם, אלא הוא דבר הנוסף על האדם, כפי שהבנין נוסף על הקרקע. ואודות שאין החכמה האדם עצמו [אלא קנינו], כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תט:], וז"ל: "השכל הוא קנין לאדם... הדבר השני הוא האדם בעצמו, שהוא חי מדבר". ובהמשך שם [תיד:] כתב: "השכל אין זה האדם עצמו... והוא קונה השכל". ובנתיב העושר תחילת פ"א [ב, רכב.] כתב: "העושר והחכמה... כשם שהעושר הוא זולת האדם והוא קנינו, כך החכמה הוא זולת האדם, והוא קנה החכמה" [הובא למעלה פ"א הערה 1508]. ובתפארת ישראל פ"ו [קמ.] הביא שהפילוסופים חושבים ש"על ידי המושכלות יקנה האדם הנצחיות" [לשונו שם], ואילו דעת תורה היא שהאדם קונה הנצחיות באמצעות מעשים ישרים וטובים [ראה להלן הערה 1084]. והם הם הדברים, שדעת תורה היא שהמושכלות הם מחוץ לאדם עצמו, וכיצד באמצעות דבר שהוא מחוץ לאדם יקנה האדם הנצחיות.

(972) פירוש - לא רק שהשכל הוא נוסף על האדם מפאת שהאדם נולד מבלעדי החכמה [ועליו לקנותה במשך חייו], אלא האדם הוא בעל גוף, והגוף מתנגד לשכל, ולכך החכמה והשכל יחשבו לדבר הנוסף על האדם. ואודות שהגוף סותר לחכמה ולשכל, כן מבואר למעלה הערה 935.

(973) ובכך החכמה היא נוספת על האדם, ולכך שייך בה נפילה והעדר קיום. ואודות ששייכת נפילה וסילוק לדבר שאינו בעצם [אלא הוספה], כן כתב למעלה בהקדמה [יח.], וז"ל: "האדם מקבל החיות, ואפשר שיסולק החיות שקבל. אבל 'עץ החיים' [בראשית ג, כד], שהעץ הוא החיים עצמו, אין לו הפסק". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלא:] ביאר כיצד יש לארבע המלכיות קץ ותכלית, ואילו למעלת ישראל אין קץ ותכלית, וז"ל: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה... אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר. כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות,

וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם. אבל ישראל לא היו מקודם לעם, כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים, אין שם 'עם' עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם. ולא תוכל לומר עליהם כי קודם היו עם, וקבלו המלכות, רק כאשר יצאו ממצרים הגיע להם מעלתם העליונה. ואיך אפשר שיהיה דבר זה בטל מהם, כי לא היו ישראל בלא אותה המעלה". וכן ביאר בנצח ישראל פ"י [רנ.]. הרי שדבר שנתקבל, ניתן להבטל, לעומת דבר שהוא בעצם קשור למהות האדם [הובא למעלה בהקדמה הערה 59]. ולהלן משנה יג כתב: "דבר שנקנה לאדם, ולא נולד עמו, כשם שהוא נקנה לאדם, כך אפשר ההסרה ממנו, כי כל קנין אפשר ההסרה".

(974) בכת"י כתב כאן בזה"ל: "צריך שיהיו מעשיו מרובין מחכמתו. וזה כי כבר אמרנו [ראה הערה 971] כי אין האדם עצמו הוא שכלי, רק כי האדם הוא בעל גוף, והחכמה שמקבל האדם הוא נחשב כמו בנין שבונה האדם על הקרקע, ומקבלת הקרקע הבנין". ועוד אודות שהחכמה היא בנין, הרי למעלה [לפני ציון 948] הוכיח ממעלת תלמידי חכמים את מעלתה של החכמה. והנה אמרו [ברכות סד.] "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר [ישעיה נד, יג] 'וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך', אל תקרי 'בניך' אלא 'בוניך'". ובשבת קיד. אמרו "מאי 'בנאין', אמר רבי יוחנן אלו תלמידי חכמים, שעוסקין בבנינו של עולם כל ימיהן". ואם החכמה לא היתה בנין, לא היה לכאורה מקום לכנות תלמידי חכמים על שם הבנין.

(975) הולך להביא את שני הטעמים שהביא למעלה [מציון 934 עד ציון 953]. וכן חזר והביאם מציון 954 ואילך. ועתה חוזר להביאם בפעם השלישית. וצריך להבין מה ראה לחזור על כך שלש פעמים בכזו סמיכות.

(976) כי אין לעלול קיום מצד עצמו, אלא רק מצד עלתו, וכפי שכתב בנצח ישראל ס"פ כט [תקפג.], וז"ל: "כי האדם הוא עלול, ואין לעלול קיום מצד עצמו, כי אם מצד העלה... אף על גב שיש באדם כל המעלות, סוף סוף אין לעלול קיום כלל בלא העלה, וצריך אל העלה המקיים אותו" [הובא למעלה בהערה 939]. ובנצח ישראל פי"ג [שלד:] כתב: "כל אשר הוא עלול יש בו הנפילה מצד עצמו, רק הקמתו מצד העלה, אבל מצד עצמו יש לו נפילה, ואין הקמתו רק מצד השם יתברך, שהוא העלה", והובא למעלה הערה 938.

(977) כמבואר למעלה בהרחבה בהערה 946.

(978) "דעה חכמה לנפשך" [מפזמון "דרור יקרא"]. ולמעלה משנה ג [לאחר ציון 460] כתב: "התורה שהיא פרנסת הנפש, כי נפש בלא דעת לא טוב [עפ"י משלי יט, ב]... ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש", ושם הערה 462. ולהלן משנה יח כתב: "כי החכמה היא פרנסת הנפש". ובהקדמה לבאר הגולה [יא:] כתב על העדר החכמה, ש"נפש האדם הוא חסר מן הראוי", ושם הערה 50. ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה אמנם] כתב: "חלק הנפשיי שהוא המחשבה", וראה שם הערה 25. ולמעלה פ"ב מ"ט [תרצ.] כתב: "אליעזר בן הורקנוס בור סיד שאינו מאבד טפה. שבח אותו בכח נפשי, שיש לו תכונה טובה בכח הנפשי. ואמר שיש לו כח הזוכר, שכח הזוכר הוא כח נפשי, והוא המשובח מכל, שבו עומד קנין החכמה. ודבר זה בעצמו מורה שנפשו הוא נבדל בלתי מוטבע בחומר. כי הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי. ולפיכך אמר כי נפשו בור סיד שאינו מאבד טפה, רצה לומר שיש לו כח נפשי נבדל, לכך הדברים שמקבלים כח הזוכר מקוימים ואין להם שנוי, כמו שיש לדברים החמרים אשר הם בעלי שנוי... ולכך קרא רבי אליעזר מצד כח הנפשי שבו 'בור סיד שאינו מאבד טפה' מן דבר שמקבל ועומד בו", ושם הערה 1066. ובדרוש על התורה [מז.] כתב על בני דורו: "וכאשר יכלו ימי הילדות והשחרות, יראו נפשם חסירה מן הדעת, וערומה מכל חכמה, ולא נמצא אתם דבר" [הובא למעלה פ"ב הערה 745]. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכב.] כתב: "דבר זה מתיחס אל נפש האדם, שהוא נושא משא, שהוא נושא ההכנה לקבל השכל, ובזה מגיע עד השכל על ידי ההכנה שבנפש לקבל השכל, ושם ינוח, כי אין מגיע יותר". וראה הערה 1004.

(979) כמו שביאר למעלה פ"א מי"ג [שנב.], וז"ל: "בפרק הרואה [ברכות נה.], אמר רבי יהודא, ג' דברים מקצרין ימיו ושנותיו של אדם; מי שנותנין לו כוס לברך ואינו מברך, ומי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא, והמנהיג עצמו ברבנות... הרי כי זכרו ג' אלו דברים ביחד; נותנין לו ספר תורה לקרות, וכוס של ברכה לברך, ומנהיג עצמו ברבנות. כי שלשה דברים אלו שצריך אל החיים; כי מן השם יתברך בא החיים אל כל חי, ועל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שאמרנו כמה פעמים, ובשביל כך מקבל החיים. והאדם הוא שמקבל החיים. וכאשר הוא מרחיק מאחד מהם, מקצר ימיו ושנותיו של אדם. וכאשר נותנין לו כוס לברך ואינו מברך, מרחיק עצמו מן השם יתברך, אשר מאתו שפע הברכה... והתורה, אשר על ידה הדביקות בו יתברך, והיא כמו אמצעי בין הקב"ה ובין האדם, עד שעל ידי התורה מקבל החיים. וכאשר ירחק

מן התורה שעל ידה הדביקות בו יתברך, מקצר ימיו ושנותיו של אדם. והמנהיג עצמו ברבנות, אינו רוצה להיות מקבל משפע החיים, כי המנהיג עצמו ברבנות עושה עצמו מושל באחר לפי שררתו ורבנותו, ואינו עושה עצמו מקבל, כי הקבלה שייך למי שהוא משפיל עצמו... ולכך אלו שלשה מקצרין ימיו של אדם", ושם הערה 1260. הרי כדי שדבר הניתן מהעליונים אל התחתונים [האמצעי (חכמה)] יתקיים אצל התחתונים, צריך שתהיה התקשרות תמידית לעליונים ולתחתונים כהדדי.

(980) "החכמה, היא התורה בפרט, היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, עד כי דביקות האדם בו יתברך על ידי התורה" [לשונו למעלה לפני ציון 945].

(981) כמשפט האמצעי שהוא מחובר לשתי הקצוות, וכמבואר בהערה 979. ואודות כך, ראה בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] שכתב: "היה [משה רבינו] כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם". ובנצח ישראל פ"ט [רלא.] כתב: "כי הדבר שהוא בין שני דברים, יש לו חבור אל שניהם, ובזה מקשר אותם", ושם הערה 65. וראה למעלה פ"ב הערה 995, ובפרק זה הערה 489.

(982) כפי שכתב למעלה פ"א מי"ז [שצט:]: "כל גוף אינו פועל כלל, כי הפעולה מתיחס אל הנפש, שהנפש פועלת, ולא הגוף". ולמעלה פ"ב מי"ב [תת:] כתב: "מה שאמר 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים', דבר זה מוסר לנפש, כי בו תלויים פעולת ומעשה האדם כולם, כי הנפש הוא הפועל, ולכך הפעולות הם באים מן הנפש". ולהלן פ"ד מי"ד [ד"ה אמנם המלכות] כתב: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא המנהיג את כל איברי האדם... ולפיכך כנגד זה הוא המלך... ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש הפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל. וזה שאמר הכתוב [משלי כא, א] 'לב מלך ביד ה", וזהו כי המלך דומה אל הלב, ששם הנפש החיוני". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "התנועה היא מן הנפש", וראה שם הערה 32, שזהו יסוד נפוץ בספריו. וראה עוד תפארת ישראל פנ"ד [תתמא:] ושם הערה 36, ושם פנ"ז [תתצח:] ושם הערה 49. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "כל פעולה אשר יפעול אדם מתייחס אל הנפש, שהוא כח פועל, כאשר ידוע". ובבאר הגולה בבאר השני [קעו:] כתב: "הפעולה מצורף לזה הנפש הפועלת", ושם הערה 359. וראה למעלה פ"א הערות 806, 817, 1479, ופ"ב הערות 864, 1582. **ויש להעיר**, כי הרבה פעמים יחס את המעשה לגוף, וכפי שכתב למעלה בהקדמה [יא:]: "כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף", ושם בהערה 31 הובאו מקבילות נוספות

לכך. ולהלן [משנה יז ד"ה וזה שאמר], בביאור המשנה "כל שמעשיו מרובין מחכמתו למה הוא דומה, לאילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובין, ואפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו, אין מזיזין אותו ממקומו", כתב: "כל שמעשיו מרובין מחכמתו וכו'. כי המעשים מתייחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצוה בשכל, רק המצות שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף, וכן לולב, וכן כל המצות הכל הם בגוף... המעשים שייכים לאדם במה שהוא בעל גוף... וכאשר מעשיו מרובין נחשב לאילן ששרשיו מרובין, כי שורש האדם הוא הגוף". הרי שביאר שם שביחס של מעשים לחכמה, המעשים מתייחסים לגוף. ואילו כאן ביאר שביחס של מעשים לחכמה, המעשים מתייחסים לנפש. אמנם זה לא קשה, וכפי שכתב בגו"א שמות פי"ד סוף אות כא, וז"ל: "יד אדם, הוא הבשר, מקבל הדבר, אע"ג שעיקר הפועל הוא הנשמה, לא הבשר, מ"מ המקבל הוא הבשר, ופועל הקבלה הוא הנשמה" [הובא למעלה פ"א הערה 1585]. ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "אם אין הנפש, הגוף הוא אבן דומם ואינו בעל מעשה", אך כשיש נפש אין הגוף יותר בגדר "אבן דומם". נמצא שהנפש מפעילה את הגוף, ולכך המעשה מתייחס לנפש הפועלת, ולגוף הנפעל על פי הנפש. וראה להלן הערה 2060 ופ"ד הערה 1243.

(983) אודות שהמעשים הטובים מזככים את הנפש, כן כתב הרבה פעמים בתפארת ישראל. וכגון, שם בפרק ז [קטז:] כתב: "המצות בעצמם מצרפים נפש האדם להשיב אותה אל ה'... כי הנפש שהיא עומדת בגוף נוטה עצמה אל הטבע, והיא באמת נפש אלקית מלמעלה, רק שהיא עומדת בגוף. וצריך להוציא אותה מן הטבע, ולהיות לה דביקות בו יתברך, וזהו על ידי המצות, אשר מעשה המצות הוא לפי השכל... ואז יש לו דביקות בו יתברך", ושם הערה 19 [ראה להלן פ"ד הערה 1602]. ושם ס"פ ח [קלו.] כתב: "כל המצות הם לפי סדר השכלי ראוים לאדם, ולכך הם מזכים ומצרפים את נפשו עד שהיא צרופה וזכה". וכן כתב שם ס"פ יד. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ד [ב, לב:], נצח ישראל פל"א [תרט.], ועוד. ובח"א לחולין ז. [ד, צב:] ביאר לפי זה את הדמיון שבין מצוה למצה, וז"ל: "מצוות אלקיות מזככים הנפש, וכדכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצוה מזכך הנפש, עד שהנפש זכה ושלימה כמו נר... כי המצה נבדלת מן השאור עד שהיא נקיה לגמרי מן השאור, כמו שנקי האדם על ידי המצוה מן הגוף שבו היצר הרע, שהוא השאור... ואני אומר, וכך מוכיחים דברי חכמה, כי 'מצות' ו'מצוה' בשביל כך קרובים בשם. כי המצוה היא כמו מצה, כי כאשר עושה המצוה מזדכך נפשו מן פסולת החמרי, כמו שמזוכך המצה מן הפסולת של שאור, שהוא מתיחס אל החטא.

ולכך אמרו [מכילתא שמות יב, יז] 'אם מצוה בא לידך אל תחמיצנה'. מדאמרו לשון 'אל תחמיצנה' אצל המצוה, שמע מינה דמצוה גם כן לשון מצה... וגם כן דרשו [שם] 'ושמרתם את המצות' [שמות יב, יז], אל תקרי 'ושמרתם את המצות' אלא 'את המצוות', שאם בא לידך מצוה אל תחמיצנה. הרי כי הכל ענין אחד" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 1184].

(984) כי במיעוט מעשים אין נפשו מזדככת כפי הראוי, ואינה ראויה להיות להיות נושא לחכמה המרובה מהמעשים.

(985) שהרי "אם אין יסוד אין בנין" [רא"ש ב"ב פ"א סימן יז]. דוגמה לדבר; הנה מצינו שאברהם אבינו הוא נחשב לבעל המעשים, ונחשב למקור החכמה. אודות היותו בעל המעשים, כן ביאר למעלה פ"א מ"ב [ר:], וז"ל: "כי אברהם שימר התורה במעשה, אבל למוד התורה היה ליעקב בפרט". ואודות היותו מקור החכמה, כן ביאר בגבורות ה' פכ"ט [קטו:]: "חכמה מתייחס לאברהם מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו... ואמרו [ב"ר סא, א] שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים והיו מלמדים לו תורה ומצות". וכן בתפארת ישראל ר"פ כ [רצד.] כתב: "כי מעלת אברהם דבקה בחכמה העליונה, לכך היה אברהם בפרט מיוחד אל התורה, שהוא השכל העליון, כאשר ידוע". ובב"מ פז. אמרו "עד אברהם לא היה זקנה", וכתב שם בח"א [ג, נא.], וז"ל: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד" [הובא למעלה פ"א הערה 195, ופ"ב הערה 502, וראה להלן הערות 1146, 1367, 2103]. **ובביאור שילוב** זה של חכמה ומעשים אצל אברהם, כתב להלן פ"ה מ"ג [בביאור מעלת אברהם אבינו לעומת הדורות שלפניו] בזה"ל: "ואחר כך היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות, ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם. וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים... ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר [ראה הערה 1004], אז מקבל

בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו, ומקבל הוד הצלם האלקי כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי... והיה אברהם הפך כל דורות הראשונים, כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפים מרובים מן שרשיו. ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם הכל, לפי שהיו שרשיו מרובים".

(986) לשונו בכת"י: "וכן צריך שיהיה אל הבנין קיום מצד עצמו, כי יש בנין שצריך חזוק מצד עצמו, כי כאשר יעמוד מגדל גבוה בארץ, הוא נופל". ומדויק מלשונו, שאע"פ שקיום החכמה נעשה הן מצד ה' והן מצד האדם, ואידי ואידי הם היסודות לקיום החכמה, מ"מ יש הבדל בין שני הקיומים הללו; הקיום המגיע מהאדם הוא דומה לקבלת הבנין, שנעשה כלי מוכשר לקבלת החכמה. ואילו הקיום המגיע מה' הוא הבנין עצמו ["מצד השם יתברך אשר הוא קיום של הבנין עצמו" (לשונו כאן)]. והביאור הוא, שנפש האדם היא "נושא ומקבל אל החכמה" [לשונו למעלה לפני ציון 978], ואילו ה' הוא משפיע את החכמה עצמה. אמור מעתה; נפש האדם מקבילה לקרקע שעליה נבנה הבנין, ואילו שפע ה' מקביל לבנין עצמו.

(987) לשונו בכת"י: "הראשון זכר כנגד מה שצריך חזוק אל הבנין עצמו שאינו נופל, וזהו על ידי היראה, שאז השם יתברך מקיים אותו. והשני זכר שצריך שיהיה לו מקבל, וכאשר מעשיו מרובין, והמעשים הם מזכים הנפש ומטהרין אותו, עד שהוא זך, ואז הוא ראוי שיקבל התורה, והיא מתקיימת בו". ולמעלה פ"א מי"ז אמרו "לא המדרש עיקר אלא המעשה", וכתב שם לבאר [תא.]: "אף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר היא המעשה, רק שהמדרש שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה. ודבר זה יתבאר אצל 'כל מי שמעשיו מרובים וכו'". **והנה כאן** ביאר שתלות החכמה במעשים היא משום שרק באמצעות המעשים הנפש תזדכך כראוי לקלוט את החכמה. אמנם מצינו שבשאר מקומות שביאר זאת מחמת שהחכמה היא עליונה מדי בשביל האדם, ולכך בהעדר מעשים החכמה תפרח ממנו. וכגון, אמרו [יבמות קט:] "כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו. מאי טעמא... אמר קרא [דברים ה, א] 'ולמדתם ועשיתם', כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה". וכתב לבאר זאת בנתיב התורה פי"ז [א, עב.]: "מעלת המצוה, שבזולת המצוה אין השלמה לאדם. ואף כי השלמת התורה היא על הכל, עם כל זה אם אין המצות אין כאן תורה. וזה שאמרו בפרק ב"ש [יבמות קט:] תניא רבי יוסי אומר כל האומר אין

לו תורה... אפילו תורה אין לו... וביאור זה מה שאמר כי אף תורה אין לו, כי התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות שהם מתיחסים לאדם לגמרי... כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה, שהאדם הוא חמרי, והתורה היא שכל פשוט. אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית. ולכך אמר שאם האדם יאמר אין לו אלא תורה, אפילו תורה אין לו". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקסו:], ובתחילת דרוש על המצות [נ:, והובא למעלה פ"א הערה 1486]. וראה נצח ישראל פכ"ג [תפח.], ושם הערה 57. וכן כתב בנתיב התורה פ"ז [א, לא., והובא למעלה בהקדמה הערה 34, ולמעלה פ"ב הערה 582]. ובח"א לקידושין מ: [ב, קמג:] כתב: "כי המעשה הוא עיקר, אבל התלמוד שהוא למד לעשות אינו עיקר כמו המעשה, שהרי התכלית לעשות, כי אין האדם שכלי, כי אילו היה שכלי לגמרי, היה התורה שלו עיקר. אבל האדם אינו שכלי לגמרי, ולכך מעשה עיקר, שהמעשה על ידי האדם כפי אשר ראוי שיהיה צדיק ע"י מעשה. שכל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל. ודבר זה בארנו במסכת אבות [פ"א מי"ז] אצל 'לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר', ובכמה מקומות" [והובא למעלה פ"א הערה 1485, וראה למעלה פ"ד הערה 1125]. ולכאורה הם שני טעמים שונים. ונראה לומר, שיש בזה שתי הדגשות; (א) עיקר האדם הוא המעשים, ולא המדרש. (ב) קיום המדרש גופא תלוי במעשים, וללא המעשה אף למדרש לא יהיה קיום. דבריו שבשאר מקומות באים לבאר את ההדגשה הראשונה, ואילו דבריו כאן [ולמעלה פ"א מי"ז שהביא שם ממשנתינו] באים לבאר ההדגשה השניה. אמנם עדיין קשה, שלמרות ההבדל בין שתי ההדגשות הנ"ל, עם כל זה הביא בשני המקומות כתנא מסייע את המשנה [למעלה פ"א מי"ז] "לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר" [למעלה פ"א מי"ז, ובח"א לקידושין מ:], וכיצד מסתייע ממשנה אחת להדגשות שונות. ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 2073.

(988) לא מצאתי מקורו. וכן בתויו"ט כאן הובאה שאלה זו בשם הדרך חיים.

(989) כמו חכמי יון, שהרמב"ם במו"נ ח"ב ס"פ כב כתב: "כל מה שאמר ארסטו בכל המציאות אשר מאצל גלגל הירח עד מרכז הארץ, הוא נכון בלי פקפוק, ולא יטה ממנו אלא מי שלא הבינו". וכן בנתיב התורה פי"ד [א, נט:] כתב: "וכך הם דברי הרמב"ם ז"ל בחבורו, כי מה שאמרו חכמי האומות במה שהוא תחת גלגל הירח יש לשמוע להם, כי היו חכמים בעולם הטבעי". והרמב"ם באגרת לחכמי קהל עיר מארשילייא כתב: "חכמי

יון, שהם חכמים ודאי... והם הפילוסופים שחברו בחכמות, ונתעסקו בכל חכמה". ומאידך גיסא ידוע כמה היו חכמי יון מקוקלים במעשיהם.

(990) קצת קשה, מדוע לא שאל כן על רישא דמשנתינו ["כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת"], שמצינו הרבה מחכמי האומות שאינם יראי חטא, ומ"מ חכמתם מתקיימת. ונראה, כי זה ברור שהחכמה שיש לחכמי אומות העולם אינה קשורה לדביקות בה'. שהרי על חכם מחכמי אומות העולם מברך "שנתן מחכמתו לבשר ודם" [ברכות נח.], ולא "שחלק מחכמתו ליראיו". ובנתיב התורה פי"ד [א, נט.] כתב על כך: "ומה הפרש בין זה לזה. אבל ההפרש אשר יש בין זה לזה, כי לשון נתינה משמע אינו מן עצם החכמה שהיא אל השם יתברך, כי האומות אמר עליהם 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם'... אבל לישראל השפיע החכמה העליונה האלקית". ולכך ברי הוא שאין קיום חכמת האומות מותנה ביראת ה'. אך עדיין הוקשה לו, שמכל מקום הקיום של כל חכמה [אף של האומות] אמור להיות מותנה בנפש האדם, המזדככת על ידי מעשים, ועם כל זה מצינו חכמי האומות שחכמתם היתה מרובה ממעשיהם. וראה להלן ציון 1003, שנקודה זו מבוארת להדיא מתוך דבריו. **אמנם עדיין** יש לשאול, מדוע שאל כן מחכמי האומות, ולא מרשעי ישראל שחכמתם מרובה ממעשיהם. והרי להלן תחילת משנה יז כתב: "אם אין חכמה אין יראה, והרי מצינו דואג ואחיתופל שהיו חכמים, ולא היה בהם יראת שמים", ומדוע כאן לא שאל מרשעי ישראל. ויל"ע בזה.

(991) פירוש - רבוי ההכנה שנמצא אצלו מכשיר אותו להיות מקבל לחכמה, וזה מכריע את העדר רבוי המעשים. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית לז, לג] "ויכירה ויאמר כתונת בני חיה רעה אכלתהו וגו'", ופירש רש"י "נצנצה בו רוח הקודש, סופו שתתגרה בו אשת פוטיפר". וכתב שם הגו"א אות לט: "אף על גב דרוח הקודש היה מסתלק ממנו, כדכתיב לקמן [בראשית מה, כז] 'ותחי רוח יעקב אביהם', ש'שרתה עליו שכינה שפירשה הימנו כו" [רש"י שם]. זה דוקא שריית שכינה, רוח הקודש לגמרי, אבל 'נצנצה בו רוח הקודש' אין זה שריית שכינה ממש. והא ד'נצנצה בו רוח הקודש', אף על גב שלא היה בו תועלת, דהא לא היה מבין דבר רוח הקודש שנצנצה בו, אלא מפני כי רוח הקודש קרובה אליו תמיד, בא אליו רוח הקודש, מרוב ההכנה שהיה לו לרוח הקודש". הרי הכנה מרובה לדבר מכריעה את הסבות שעומדות כנגד אותו דבר. וכן מצינו לאידך גיסא; בנתיב התורה פי"א [א, מט:] הביא את מאמרם [ברכות מב.] "תיכף לתלמיד חכם ברכה", וכתב על כך: "אולי יקשה לך, אם כן למה תמצא תלמידי חכמים עניים. דבר זה אינו שאלה, וזה כאשר אינם מוכנים מצד עצמם לקבל הברכה מצר רוע מזל שלהם, כי צריך שיהיה

מוכן לקבל הברכה מצד עצמו. אבל כאשר יש מקבל מוכן, רק שחסר לו להביא הברכה אל העולם הזה, אז תלמיד חכם מביא הברכה". הרי הכנה חלושה מונעת קבלת דבר שהיה צריך להתקבל. ומעין זה כתב להלן פ"ד מ"ט.

(992) צריך לומר "כל שמעשיו מרובין מחכמתו", כי הקשה מכך. ועכ"פ מכך משמע שהחכמה תלויה ברבוי מעשים.

(993) שאין להם הכנה כל כך מרובה לחכמה.

(994) כמבואר בהערה 945.

(995) "אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים, תאמין... יש תורה בגוים, אל תאמין" [איכ"ר ב, יג]. ולהלן פ"ד מט"ו כתב: "שאף האומות נקראים חכמים, אבל בני תורה לא נקראו. וכן אמרו במדרש... תורה באומות אל תאמין". וראה בנר מצוה [ל.], ושם הערה 176. אמנם לשונו "דלא שייך באומות כלל" מורה יותר לדברי חכמים [סנהדרין נט.] "עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר [דברים לג, ד] 'תורה צוה לנו משה מורשה', לנו מורשה ולא להם... מאורסה... בסקילה". ובתפארת ישראל פס"ח [תתרסט:] ובח"א לסנהדרן שם [ג, קסג:] ביאר זאת.

(996) כפי שכתב בנתיב התורה ר"פ ב [א, י.]: "מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואל"כ לא יקבל אותה. וההכנה שצריך לתורה הם דברים הרבה מאוד, עד שהוא ראוי אל התורה. כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלהי. לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים, וצריך לדבק במדה שהיא שכלית" [הובא למעלה פ"א הערה 1345]. וראה הערה 999.

(997) למעלה לאחר ציון 967.

(998) אודות שאין התורה חכמה אנושית, כן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [יט:], וז"ל: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי' [תהלים יט, ח], שעל ידי התורה נעשה חכם. כי התורה מעידה על הנמצאים לברר כל דבר, והיא נאמנה מחכימת הפתי, עד שנחשב שכלי ביותר". וכן הוא בבאר הגולה בתחילת הבאר השני, וז"ל: "כי חכמים ז"ל היה בידם מקובל דברי חכמה חכמת אלקית... ולפיכך האדם שאין בידו דרכים אלו, רק דרכים טבעיים ושכל אנושי, רחוק מהם דבריהם... כי כמה דברים אשר הם בתורה הם רחוקים מהשגת האדם, בשביל שדברי תורה אלקיים נבדלים ביותר מהשגת האדם", ושם הערה 10. ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת,

והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי... והוא קונה מעלה נבדלת יותר אף מן המלאכים, כי להם לא ניתנה התורה, שהיא שכל האלקי הנבדל לגמרי". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] כתב: "אין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם ג"כ אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות". ולמעלה פ"א מ"ב [קע:] כתב: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה שהוא השכל האלקי... כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה באשר הוא נבדל מן הבהמית, ואין זה רק על ידי התורה השכלית". ובח"א לשבת לב. [א, כא.] כתב: "עמי הארץ הם חסרי השכל האלקי, אף כי יש להם שכל האנושי, הנה הם חסרים השכל האלקי". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 135, ובנר מצוה [ח"א] הערה 174. וראה למעלה פ"א הערות 247, 695. [הובא למעלה בהקדמה הערה 13].

(999) לשונו להלן משנה יג: "ויותר מהכל נקרא קנין לאדם התורה האלהית. כי לגודל מעלתה ורוממותה מן האדם, עד שהיא תורת ה', אינה קרובה אל האדם... התורה האלהית שהיא רחוקה מן האדם, שהתורה היא אלהית לגמרי, והאדם הוא גשמי. ולפיכך התורה יותר נקל להסרה מן האדם. ודבר זה בארנו למעלה אצל 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו', עיין שם. וזה אמרם בפרק שני דחגיגה [טו.]... דברי תורה שקשים לקנותם ככלי זהב וככלי פז, ונוחין לאבדם ככלי זכוכית... כי התורה מצד מדריגתה ומעלתה העליונה, שהיא חכמה אלהית, היא קשה לקנות כזהב וככלי פז, שהם דברים שהם אינם עם האדם, ורחוקים שימצא האדם אותם. וכך דברי התורה קשה להגיע אליה להיות קנין אל האדם במה שהתורה היא שכל עליון אלהי. ומפני זה עצמו יש להם הסרה, שנוחים להשבר ככלי זכוכית, שהדבר שאיננו שייך אל האדם והוא רחוק ממנו אינו מתחבר אל האדם, לכך הוא נוטה להסתלק מן האדם, וזהו שאמר ונוחין להשבר ככלי זכוכית".

(1000) מדבר על חכמת האומות, כי שאל למעלה [לאחר ציון 988] "שמצאנו מן האומות הרבה מאוד שחכמותיהם מרובה ממעשיהם, וחכמתם מתקיימת". ובבאר הגולה באר החמישי [נח:] כתב: "חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם פנימית, סתרי חכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום" [הובא למעלה בהקדמה הערה 12, ולהלן פ"ד הערה]. ובנצח ישראל פל"א [תקצז:] כתב: "יש לך לדעת, כי החכמות הם שתים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הוריש לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא נתן זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות. אמרו במדרש [איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש תורה באומות - אל תאמין, שנאמר [איכה ב, ט] 'אין תורה בגוים'. אם יאמר לך יש חכמה באומות - תאמין, שנאמר [עובדיה א, ח] 'והאבדתי חכמה מאדום וגו', אם כן אית בהו. והאדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך". וראה שם הערה 59, כי הוא יסוד נפוץ בספריו [הובא למעלה בהקדמה הערה 100, ולהלן פ"ד הערה 1341]. וכן כתב להלן תחילת משנה יח, וז"ל: "חכמה אנושית וכיוצא בזה מן החכמות, שיודעים גם כן האומות".

(1001) שהיא תהיה תלויה ביראת חטא [קשר לעלה] ובמעשים [זכוך הנפש].

(1002) ולכך אין חכמה זו תלויה במעשים ובזכוך הנפש [הכשרת האדם להיות מקבל], כי בלא"ה החכמה האנושית ראויה לאדם מצד עצם היותו אדם, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 8. ובנתיב התורה פ"ז [א, לג.] כתב: "כי כל אדם בטבע אוהב החכמה" [הובא למעלה פ"ב הערה 22]. ובנתיב התורה פי"ד [א, נח.] כתב: "אי אפשר שיהיה העולם בלא דעת, כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת... וכאילו אינו אדם". וכן כתב בהקדמה לבאר הגולה [ט:], וז"ל: "כי האדם במה שהוא אדם אי אפשר שלא יהיה לו שכל, דאם כן כבהמות נדמה", ושם הערה 39. ובתפארת ישראל פ"נ [תשפז:] כתב: "עצם מדרגת האדם שיהיה מקבל המושכל, ואם לא היה מקבל המושכל יהיה מציאות האדם לבטלה" [הובא למעלה פ"א הערה 73, וראה להלן הערה 2000]. **ובכת"י כאן** כתב: "כי החכמה ראוי אל האדם בודאי, רק חכמה אלקית אין האדם ראוי לה, לכך נקראת [תהלים א, ב] 'תורת ה', רק כאשר כבר קבלה נקראת תורתו" [בדפוסים הקודמים ציינו לדברי הכת"י האלו, אך

ציטטום בצורה חלקית, ובמקום מוטעה (לאחר ציון 998)]. וכוונתו לדברי הגמרא [ע"ז יט.]: "אמר רבא, בתחילה נקראת על שמו של הקב"ה, ולבסוף נקראת על שמו, שנאמר [תהלים א, ב] 'בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה'", ופירש רש"י [קידושין לב:] "ובתורתו יהגה - 'כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה', בתחילה היא נקראת תורת השם, ומשלמדה וגרסה היא נקראת תורתו". הרי רק לאחר יגיעה ולימוד נחשבת התורה של האדם, אך מעיקרא היא "תורת ה'" מפאת ריחוקה מהאדם. וראה להלן הערה 1247. אמנם להלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואומר לי] הסיק מגמרא זו שהתורה שייכת לאדם יותר מכסף וזהב, וכלשונו שם: "כי יש הפרש בין הכסף והזהב ובין התורה, כי הכסף והזהב הוא אל השם יתברך, דכתיב [חגי ב, ח] 'לי הכסף ולי הזהב', ואילו התורה היא של האדם, שהרי כך אמרו בפרק קמא דע"ז [יט.] אמר רבא מתחלה נקראת התורה על שמו של הקב"ה, שנאמר 'בתורת ד' חפצו', ולבסוף נקראת על שמו שנאמר 'ובתורתו יהגה יומם ולילה'. והרי לך מבואר כי התורה היא של אדם, ואילו כסף וזהב הוא נחשב של הקב"ה, ואינו של אדם". ויל"ע בזה.

(1003) פירוש - על אחת כמה וכמה שחכמה אנושית לא תהיה תלויה בהתקשרות אל ה' [יראת חטא], שבודאי אין מדריגת חכמה זו מגיעה למעלה אלקית עד שנאמר שהקב"ה הוא בית החכמה ויסוד שלה [כפי שאמר למעלה לגבי תורה]. ונקודה זו נתבארה למעלה בתחילת הערה 990. ועוד אודות שחכמה אנושית אינה מגיעה אל השם יתברך, כן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קמט:], וז"ל: "ויש לך להבין כי בשביל כך נקראת ה'תורה' בשם הזה, ולא נקראה בשם 'חכמה ותבונה ודעת', שהרי על התורה נאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים'. אבל לומר, כי התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך שהוא נבדל לגמרי מהכל, אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה שהיא מורה הדרך אל השם יתברך שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך". ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לא:] כתב: "על ידי התורה יש לו פתח ושער לכנוס אל בית דירה, ואם לא כן המקום סגור. כי האדם הגשמי יש לו מסך מבדיל ומחיצה בין

השם יתברך ובין האדם הגשמי, ועל ידי התורה יש לו פתח" [הובא למעלה בהקדמה הערה 13].

(1004) פירוש - רק קיום חכמת התורה האלקית מחייב יסוד הבנוי על ההתקשרות לעלה [יראת חטא], ויסוד הבנוי על נפש האדם [מעשים], לעומת קיום חכמה אנושית, וכמו שמבאר. ואם תאמר, כשם שהחכמה האנושית היא "חכמה הראויה אל האדם בודאי", כך התורה ראויה לאדם בודאי, וכמו שאמרו למעלה פ"ב מ"ח "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך", וביאר שם [תרמה:] בזה"ל: "לכך נוצר האדם, כמו שנוצר האדם שיאכל וישתה, ודבר זה בטבע בריאתו, וכן נוצר האדם שילמוד תורה בעמל". ואם עמילות בתורה דומה לאכילה ושתיה [שהן בטבע בריאתו], במה שונה קיום חכמת התורה מקיום חכמה אנושית, הרי אידי ואידי הם "חכמה הראויה אל האדם בודאי". ויש לומר, כי "לכך נוצרת" מוסב על יצירת הנשמה, שהיא אכן דבוקה ומוכנה לקליטת דברי תורה. אך גופו של האדם [שהוא יסוד האדם (ראה הערה 985)] אינו מוכן לכך, ומפאת גוף האדם התורה מרוחקת מהאדם. וכן בח"א למנחות צט: [ד, פו:] כתב: "האדם אל התורה כמו הדג שהוא במים, ששניהם שייכים זה לזה, ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים, כך **הנשמה הנבדלת** צריכה אל התורה" [הובא למעלה פ"ב הערות 251, 841, ופרק זה הערה 461]. וכן למעלה משנה ג [לפני ציון 461] כתב: "התורה שהיא פרנסת הנפש". וראה הערה 978.

משנה י

(1005) בכך שהמשנה פותחת במלים "הוא היה אומר", הרי שמשנתינו היא המשך דבריו של רבי חנינא בן דוסא. וכן כתב למעלה פ"ב תחילת מ"ד, וז"ל: "בספרים שלנו גרסינן 'הוא היה אומר', וקאי על... שנזכר לפני זה. ויש לשאול, מה ענין זה לזה שנזכר לפניו, שחבר דברים אלו יחד". וראה להלן הערה 1376.

(1006) במשנה הקודמת [משנה ט].

(1007) באופן שיחס החכמה ליראת חטא ומעשים הוא כיחס רוח המקום לרוח הבריות, שכשם שקיום החכמה תלוי ביראה ומעשים, כך קיום רוח המקום תלוי ברוח הבריות, וכמו שמבאר.

(1008) כמו חכמה ויראה, חכמה ומעשים, וה"ה רוח המקום ורוח הבריות.

(1009) דוגמה לדבר; רבי יוחנן העיד על לימודו בצוותא עם ריש לקיש ש"כי הוה אמינא מילתא הוה מקשי לי עשרין וארבע קושיתא ומפריקנא ליה עשרין וארבעה פרוקי, וממילא רווחא שמעתא" [ב"מ פד.]. ולכך לאחר מותו של ריש לקיש [שם] "הוה קא אזיל

וקרע מאניה וקא בכי ואמר היכא את בר לקישא, היכא את בר לקישא, והוה קא צוח עד דשף דעתיה מיניה ["נעקרה ממנו דעתו ונשתטה" (רש"י שם)]. בעו רבנן עליה ונח נפשיה". הרי שמפאת קשורו של ריו"ח עם ריש לקיש, לא היה לו קיום בלעדיו. וכן רבי טרפון קרא על רבי עקיבא [קידושין סו:] "כל הפורש ממך כפורש מן החיים". ובזבחים יג. אמרו "בלשון הזה אמר לו, עקיבא, כל הפורש ממך כפורש מחייו" [ראה למעלה הערה 822]. הרי שמרוב דביקותו ברבי עקביא תחשב פרישתו ממנו כמיתה. והרמב"ם בהלכות רוצח פ"ז ה"א כתב: "חיי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד כמיתה חשובין". ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "בחבור הזה הם קיימים, כי אין לאחד מהם קיום זולת השני... כי אין קיום לחצי דבר" [ראה להלן הערה 1923].

(1010) מה שכתב "רוחו של מקום **ורצונו** הוא דבק ברוח הבריות", כי "רוח" מתפרש כרצון, וכמו שכתב רש"י [שמות טו, ט] "נפשי - רוחי ורצוני". ונאמר [יחזקאל א, כ] "על אשר יהיה שם הרוח ללכת ילכו שמה וגו'", ופירש רש"י שם "הרוח - הרצון של הקב"ה". וכן נאמר [יחזקאל יג, ג] "אשר הולכים אחר רוחם", ופירש רש"י שם "רוחם - כמו רצונם". וכן נאמר [מ"ב יט, ז] "הנני נותן בו רוח וגו'", ופירש הרד"ק שם "רוח - רצון". וכן נאמר [ישעיה לד, טז] "כי פי הוא צוה ורוחו הוא קבצן", ופירש הרד"ק שם "ורוחו - פירוש רוח פי האל, על דרך וברוח פיו כל צבאה, ר"ל רצונו וחפצו, והוא קבצן שיבאו כולם בארץ כותי". והאור החיים הקדוש [במדבר טז, כב] כתב "פירוש 'הרוחות' הוא לשון מחשבה ורצון, על דרך אומרו [יחזקאל כ, לב] 'והעולה על רוחכם'". וכן הוא בגר"א [משלי טז, ב]. הרי רוח ורצון בני חדא בקתא אינון. ואמרו חכמים [תנחומא בחוקותי אות ג]: "אם יעשו רצוני אין שכינתי זזה מביניהן. למה... **נתאוה** הקב"ה, כשם שיש לי דירה למעלה, כך יהא לי דירה למטה". הרי שהתקשרות ה' עם עולמו נעשית היא על ידי רצונו יתברך [הובא למעלה פ"ב הערה 380]. **ובכת"י כאן** כתב: "שבא התנא לאשמועינן על היראה ועל המעשים שהם נזכרים לפני זה, ואחר כך בא להזהיר שימצא בו נחת רוח ורצון בוראו, שהוא עוד יותר גדול. וזה אמרם 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו'".

(1011) פירוש - הכללים [הצבור] דבקים בה' משום שרצון ה' מתאחד לגמרי עם הצבור, וכפי שכתב למעלה פ"ב תחילת מ"ד [תקמה:], ויובא בהערה 1018. ופתגמא דאמרי אינשי הוא "קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. ובמגילה כט. אמרו "חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן". ובגו"א בראשית פי"ב אות ד כתב: "אין הקב"ה מייחד שמו על יחיד פרטי, רק על אומה שלימה" [ראה למעלה

הערה 490]. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי", ושם הערה 32. ובנר מצוה [קכו.] כתב: "הפורש מן הצבור הוא נחשב כמו מין ואפיקורס, וכדאמרינן בפרק קמא דראש השנה [יז.] המינין והמסורות והמשומדים, והאפיקורסים... ושפירשו מדרכי צבור וכו'. והיה נראה הטעם שנחשב עם המינים, מפני כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור, וכאשר פורש מן הכלל, ואין הצבור נחשב בעיניהם להיות נמשך אחריהם, הנה בזה הוא פורש מן השם יתברך עצמו, כמו שהם המינים ושאר כופרים דחשיב שם". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] כתב: "כבר התבאר ענין הפרישה מדרכי הצבור, שהוא פרישה מן השם יתברך, כי הוא יתברך נקרא 'אלקי ישראל' [שמות ה, א]. ולפיכך ראוי שיהיה נחשב הפורש מן הצבור שהוא פורש מן השם יתברך, ודבר זה מבואר". ובנתיב העבודה ס"פ ה [א, צ:] כתב: "כי הרשע מוציא עצמו מן הכלל, וכמו שאמרו [הגדה של פסח]... ולפי שהוציא עצמו מן הכלל, כפר בעיקר". וכן הרבינו יונה בשערי תשובה שער ג אות קסח כתב שהפורש מן הצבור פורש מהקב"ה. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם", הרי שחבור השכינה עם האדם מתבטא במקום שיש עשרה. וראה בנתיב התשובה פ"ח [ד"ה הה']. ובבאר הגולה באר הרביעי [תנה:] כתב: "אף כי בודאי שאין השם יתברך מתאחד עם הנמצאים, והוא נבדל מהם, רק שרצונו מתאחד עמהם", ושם הערה 869. ובכד הקמח ערך רשות [ב, עמוד שסא] כתב: "בכל מקום שהצבור עומדין שם שכינה שורה... יראת הצבור בכלל יראת ה' יתברך". [הובא למעלה פ"ב הערות 323, 325, 426, 427]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; המגלה עמוקות [פרשת ויצא] כתב: "'צבור' בגימטריה 'רחמים'". והם הם הדברים שנתבארו כאן, שהרי אין הרחמים אלא דבקות ואחדות, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:]: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים". והואיל וה' דבוק בצבור, דין הוא שדביקות זו תהיה שקולה ודומה ל"רחמים". וראה להלן פ"ד תחילת מי"ב, ושם הערה 1011.

(1012) להלן פ"ו מ"ז מבואר שהקנין השלשים של התורה הוא "אהוב", וכתב לבאר שם בזה"ל: "פירוש 'אהוב'... שיהיה אהוב מקובל על הבריות, כי גם בזה קרוב הוא אל התורה. שהרי כל מי שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו. וכאשר רוח

המקום נוחה הימנו, אז יושפע מן השם יתברך עליו מחכמתו". ובסנהדרין קג: אמרו "כיון שנעשה אדם רש מלמטה ["שיש לו שונאין, ואין רוח הבריות נוחה הימנו" (רש"י שם)], נעשה רש מלמעלה ["בידוע ששונאין אותו מלמעלה" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, רמ.] כתב: "דבר זה כל שרוח הבריות נוח הימנו רוח המקום נוח הימנו, ודבר זה בארנו במסכת אבות אצל 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו'. וזה שהיו שונאים אותו, ולא היה רוח הבריות נוח הימנו, נעשה רש למעלה גם כן, אחר שרוח הבריות אין נוחה הימנו".

(1013) מדובר שם ברוח הקודש, וכמו שתורגם שם "וית רוח קודשי אתן במיעיכון", והובא שם ברד"ק. וכן במצודת דוד שם כתב "ואת רוחי וגו' - רוצה לומר אחזיר לכם רוח הנבואה מה שהיה נחסר כל ימי הגולה". וכן נאמר [ישעיה נט, כא] "ואני זאת בריתי אותם אמר ה' רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך וגו'", וכתב שם הרד"ק: "כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם, וזהו שאמר 'רוחי אשר עליך', זאת רוח טהרה שאתן בתוכה שלא יחטאו עוד. וזהו שאמר יחזקאל 'ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו וגו'". וזהו שאמר ישעיהו 'רוחי אשר עליך', כי זאת הרוח היתה בנביא, ואמר לו שאותה הרוח תהיה לישראל". וכן נאמר [יואל ג, א-ב] "והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנתיכם זקניכם חלמות יחלמון בחוריכם חזינות יראו וגם על העבדים ועל השפחות בימים ההמה אשפוך את רוחי".

(1014) פירוש - נאצל מן רוח המקום רוחו של אדם, שרוח המקום היא הרוח החופפת על האדם. וכן כתב כאן התויו"ט, וז"ל: "וטעמא דכתיב 'ואת רוחי אתן בקרבכם', הרי רוח הבריות רוח המקום". ואם תאמר, הרי פסוק זה מדבר לעתיד לבא [כמבואר בהערה הקודמת], ומנין להוכיח מכך שגם כיום "נאצל מן רוח המקום רוח האדם". ושמעתי ממו"ר שליט"א לתרץ, שהואיל ו"אין הצבור מתים" [תמורה טו: (ראה למעלה פ"ב הערה 333)], א"כ כל צבור וצבור הוא בבואה של העתיד לבא, בבחינת "יעקב אבינו לא מת" [תענית ה:], ולכך לגבי צבור אין נפק"מ בין מה שיהיה לעת"ל לבין מה שנמצא כיום, וניתן להוכיח על מהות הצבור בהוה גם מפסוק העוסק עם העתיד לבא.

(1015) פירוש - נאמר שם שהקב"ה יאציל מרוחו של משה על שבעים האיש מזקני ישראל. ואם תאמר, איך מוכח משם ש"נאצל מן רוח המקום רוח האדם", הרי שם מדובר על שה' יעביר מרוחו של משה לרוחם של הזקנים, ולא שרוח זו באה מה'. אמנם לפי הרמב"ן שם מבוארת היטב כוונתו, שכך כתב שם הרמב"ן: "'וירדתי ודברתי עמך שם ואצלתי', ענין הכתוב להגיד כי בעת הדבור עם משה יהיה האצילות, וממנו הוא ["מן הדבור ההוא יהא נאצל אצלם" (טור)]. וכן אמר במעשה [שם פסוק כה] 'וירד ה' בענן

וידבר אליו'... השם מדבר עם משה, ומאצילות רוח משה הם יודעים הנבואה ההיא... וזה טעם 'ואצלתי', שאניח אצלי מן הרוח אשר אני שם עליך ושמתי עליהם... כי אין נבואתם רק מן הרוח אשר ידבר במשה, וממנו הוא להם". הרי שהמקור להאצלה זו היא רוח ה' הנאצלת למשה. **אך עדיין** קשה, איך ניתן להוכיח מרוחם של הנביאים לרוחם של הבריות [שהיא נאצלת מה']. וכי אין הבדל בין נביאים לבין שאר אנשים. ויש לומר, שהנבואה מורה על המעלה העליונה של ישראל בכלליות, וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"א [לד:], וז"ל: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם, ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם, ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת". ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה, שיש להם השכל - על ידי הכנה שבהם - על שאר בעלי חיים, שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלהיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חי שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן. וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 98]. ולכך מעלת הנבואה [שהיא רוח הנאצלת ממרום] מורה שלכל ישראל מעלה זו, והרי על כך אמרו חכמים [פסחים סו.] "הנח להן לישראל, אם אין נביאים הן, בני נביאים הן". ובפירוש הגר"א למשלי [טז, ד] נכתב: "כשהיו נביאים היו הולכין אצל הנביאים לדרוש את ה', והיה הנביא אומר על פי משפט הנבואה דרכו אשר ילך בה [האדם] לפי שורש נשמתו ולפי טבע גופו... ומשבטלה הנבואה היה רוח הקודש בישראל, ואיש רוחו הוא יודיענו [ישעיה מ, יג] איך להתנהג, ורוח הקודש יש לכל אדם ואדם". הרי מעלת הנבואה נמצאת אצל כל אדם בזעיר אנפין. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [שבת קנג.] "איזהו בן עולם הבא, אמר ליה [ישעיה ל, כא] 'ואזניך תשמענה דבר מאחריך לאמר זה הדרך לכו בו'", ופירש רש"י שם "מאחרי מטתך כשתמות תשמע כשיאמרו זה הדרך שהלך בה זה לכו בה, מובטח שהוא בן העולם הבא". ובח"א שם [א, פז.] כתב: "פירוש, המיתה של אדם שידבר ממנו, וכפי מה שהוא מדברים ממנו. כי המיתה מחדש דבר זה, שאם הוא צדיק וכשר ומיתתו הוא לחיי עולם הבא, מתחדש

דבר זה שידברו בני אדם דבר זה. וכמו שהיה שורה הרוח על הנביאים להגיד את דבר הנעלם, כך באה הידיעה מן המת על האדם שידברו ממנו מהו ענינו, ולא ישקרו בו, כי הדבר הזה הוא קרוב אל האדם לקבל". הרי שבני האדם מסוגלים לקלוט דברים נעלמים כפי שהרוח שורה על הנביאים.

(1016) כאן נקט "נאצל רוח של מקום **על** רוח הבריות", משמע שרוח המקום ורוח הבריות הם שני דברים שונים, ואינן בבחינת אב ותולדה, ורק שרוח המקום נאצלת על רוח הבריות הקיימת זה מכבר. אמנם לפני כן כתב "נאצל **מן** רוח המקום רוח האדם", משמע שרוח המקום היא האב, ואילו רוח הבריות היא תולדה מרוח המקום. וכן בסמוך כתב "מן רוח המקום נאצל רוח הבריות", וכפי המשפט שכתב למעלה. ויש לעיין בזה.

(1017) נאמר [משלי כז, כא] "איש לפי מהללו", וביאר שם הגר"א "האדם הוא לפי מהללו, כמו שאמרו חז"ל 'אם רוח הבריות נוחה הימנו כו'... והיינו כמו שמהללין את האדם בעולם הבא". ובחובת הלבבות שער יחוד המעשה פ"ה כתב: "אמרו רבותינו, זכרונם לברכה 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו'... כמו שכתוב [משלי טז, ז] 'ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו'. וכן מי שכל הבריות מקטנם ועד גדולם מודים ומשבחים אותו, ורוצים את מעשיו, ראיה היא כי האל יתברך זרע לו אהבה בלבות בני אדם, ושם לו שם טוב על לשונם, וזה אין הבורא עושה אותו לשונאיו. והוא לראיה ברורה וגדולה על רצות הבורא אותו".

(1018) לשונו שם [תקמה:]: "דבר זה הוא רצונו של מקום, כי כל ענין הצבור הוא רצונו. וראיה לזה, כי אמרו בפרק קמא דברכות [ח.] 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון' [תהלים סט, יד], אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא... ודבר זה ענין עמוק כי אין מקטרג לצבור, במה שהם צבור אשר יש להם כח כללי, ובצד הכלל אין חטא, כי החטא הוא בפרטים, אבל הכללי לא שייך חטא וקטרוג... הצבור הם דבוקים ברצונו יתברך, כאשר ידוע". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקלא:] ביאר שהמתעסק עם הצבור נקרא שעוסק "לשם שמים", משום שמילי דצבור הם מילי דשמיא, וכלשונו שם: "שיש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, ודבר זה הוא לשם שמים, כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים".

(1019) וצרף לכאן מאמרם [ב"ב קטז.] "כל שאינו מניח בן ליורשו הקב"ה מלא עליו עברה", ובח"א שם [ג, קכד.] כתב בזה"ל: "דבר זה ענין מופלג מאוד בחכמה מה שרמז

בכאן, כי האדם שיש לו בן אין נחשב פרטי, בעבור כח התולדות שהם ממנו, ובזה נחשב כללי... כי ע"י התולדות של אדם יצא האדם מן השם הפרטי, ונחשב כללי, שהרי כחו על רבים... ולפיכך אם אין לאדם תולדות, מתמלא עליו רוגז, כי הרצון הוא בכללי. ודבר זה בארנו בפ"ק דברכות אצל 'ואני תפילתי לך ה' עת רצון', אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין. ולפיכך אם אין מניח בן ליורשו, שזה מסולק מן הכלל, והוא פרטי, על זה מתמלא רוגז. וכמו שרצון הש"י הוא בכלל, כמו כן רוגז הש"י כאשר הוא פרטי לגמרי ואין לו בן". ובח"א לע"ז ד. [ד, כח:] כתב: "כי אע"ג שהקב"ה זועם בכל יום, הצבור מסולקים מן הזעם. כי הצבור דבקים ברצון הש"י, וכמו שדרשו ז"ל 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון', בשעה שהצבור מתפללין. כי הצבור מגיעים עד הרצון העליון כמו שידוע למי שמבין בחכמה. ולפיכך מסולקים הם מן הזעם הזה. ויש לך להבין זה איך הצבור מסולקים מן הזעם, ודבקים ברצון" [הובא למעלה פ"ב הערה 390].

(1020) שנקרא "רבי חנינא בן דוסא", ולכך יש מקום לומר ש"רבי דוסא בן הרכינס" הוא אביו של רבי חנינא. וכן כתב בספר כפתור ופרח פרק מד, וראה הערה 1024.

(1021) כמבואר למעלה פ"ב תחילת מ"א [תעג.] שיש להזכיר האב והבן ביחד, ושם הערה 3. וכן חזר וכתב למעלה שם תחילת מ"ח [תרלז:], ושם הערה 801. וכן שם מ"ב [תקיב:] כתב: "אין צריך לתת טעם למה נזכר דברי הבן אחר האב".

(1022) אע"פ שראוי להקדים את מאמר האב, כסדר התולדות. וראיתי שהעירו על דברי המהר"ל מדברי תוספות ב"מ ד: סוף ד"ה אין [השני], שביארו שם שניתן להזכיר את הבן לפני האב, וכפי שאמרו [ב"מ ז.] גבי שנים אדוקים בשטר, דפליג בזה רבי עם רשב"ג אביו, ורבי הוזכר שם לפני אביו. אמנם נראה שזה לא קשור כלל לדברי המהר"ל כאן, כי שאני הכא שדברי רבי דוסא הובאו לכאן רק מפאת היותו אביו של רבי חנינא, שאז פשיטא שיש להקדים את דברי האב לדברי הבן, וכסדר התולדות. מה שאין כן בגמרא הנ"ל בב"מ, הרי דעת רשב"ג הובאה שם לא מפאת היותו אביו של רבי, אלא מפאת שחלק על דברי רבי, לכך אין קפידא בזה אם דעת הבן תוזכר ראשונה.

(1023) פירוש - מכלל "השוכח דבר אחד ממשנתו" הוא הלומד תורה מבלי שתוקדם לכך יראה, או מבלי שמעשיו יהיו מרובים מחכמתו, כי לימוד זה בודאי ישתכח ולא יתקיים מחמת היותו ללא יסוד, וכמו שהתבאר למעלה.

(1024) בספר "תולדות תנאים ואמוראים" כרך א, עמוד 324, כתב: "יש שרוצים לומר שרבי חנינא בן דוסא הוא בנו [של רבי דוסא בן הרכינס]. אבל רחוק לומר כן, יען שרבי חנינא בן דוסא היה עני כל ימיו [כמבואר בתענית כד:, ואילו ביבמות טז. מסופר על רוב

עשרו של רבי דוסא בן הרכינס]... וגם תמיד מזכירו בשם רבי חנינא בן דוסא, ולא בשם 'רבי דוסא'". ושם בעמוד 481 הוסיף: "אין שום ראיה שהיה [רבי חנינא] בנו, ואדרבא מאבות פ"ג שמביא מקודם דברי רחב"ד, ואחר כך דברי רבי דוסא בן הרכינס, משמע שלא היה בנו". והמהר"ל שדחה ראיה זו, מסתפק בדבר, ולכך מבאר את הסמיכות שבמשנתינו לפי שני צדדי הספק.

(1025) כמבואר למעלה סוף משנה ח, ושם הערה 910. ומדגיש זאת כדי לחבר את משנתינו למשנה זאת, כי גם משנתינו עוסקת במפנה לבו לבטלה, וכמו שיבאר.

(1026) נראה שבא לומר ש"יראת חטא" היא ההפך הגמור ל"מפנה לבו אל הבטלה", ולכך משנה ט נסמכה למשנה ח בבחינת "ידיעת ההפכים אחת"; משנה ח עוסקת במי ששוכח משנתו מחמת שמפנה לבו לבטלה, ומשנה ט עוסקת במי שמקיים משנתו מחמת יראת חטא. והביאור הוא, שהמפנה לבו לבטלה מפקיע עצמו מהיות עבד העובד את אדונו, ופורק מעליו עול עלתו בכך שבהיפקרא ניחא ליה. ואילו יראה היא הכנעת עצמו לאדונו והשתעבדותו לעלה [ראה למעלה הערות 175, 937]. לכך הפנית הלב לבטלה עומדת היא כנגד יראת חטא.

(1027) "דברי טיול" הם דברים הנעשים ללא מטרה מוגדרת, אלא לשם שעשוע בלבד. וכגון, באור חדש [קיז:] כתב: "שהוא היה מתהלך, כמו האדם שהוא הולך דרך טיול, לא לעשות דבר, רק שהוא הולך דרך טיול". ובנתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט:] כתב: "כי ענין הלצנות דברי הבאי הבל וריק, מעשים שאין בהם ממש, רק הכל תוהו... שהוא בדברים שהם טיול האדם מעניני שחוק אשר נמשך לזה לב האדם, ונהנה בו השומע... טרטיאות וקרקסיאות, ששם כל מיני ליצנות שנמשך האדם אחריהם". וראה להלן פ"ד הערה 884.

(1028) כפי שיבאר יותר בסמוך. ואודות שיש דברים שהם בעצם הפקעה מדברי תורה, כן ביארו חכמים [שיהש"ר א, ג]: "מה השמן הזה כוס מלא שמן בידך, ונפל לתוכו טיפה של מים ויצאת כנגדה טיפה של שמן, כך אם נכנס... ללב דבר של ליצנות, יצא כנגדו דבר של תורה".

(1029) כפי שאמרו בתנחומא נח, אות ג: "לא תמצא תורה שבעל פה אצל מי שיבקש עונג העולם, תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה". ולמעלה פ"ב מי"ב [תת.] כתב: "מצד מה שהאדם בעל גוף, ואינו מוכן אל התורה", ושם הערה 1579. וראה למעלה הערה 935. וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:], וז"ל: "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם [ניטין נז:]. דבר זה ענין מופלא, כי התורה

והגוף שהם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי, שהם כמו שני דברים שאינם מתדמים ומתיחסים ביחד, שאין להם עמידה ביחד. ולפיכך אין התורה מתקיימת רק במי שממית עצמו על התורה. ואדם כמו זה גופו אינו נחשב כלל, וכאילו אינו גופני כלל, שהרי הוא ממית ומסלק עצמו על התורה, ובזה התורה מתקיים, שהרי אינו בעל גוף. אבל מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית". ולמעלה פ"א מ"ה אמרו "כל זמן שאדם מרבה שיחה עם האשה, גורם רעה לעצמו, ובוטל מדברי תורה, וסופו יורש גיהנם", וכתב לבאר [רנו:]: "וזה שאמרו גם כן 'ובוטל מדברי תורה', כי האשה חמרית... ולפיכך כל המרבה שיחה עם האשה מבטל מדברי תורה, כאשר הוא פונה לשיחת האשה החמרית, שהוא הפך דברי תורה. ואין דבר זה דומה כאשר הוא פונה לדבר שיחת חולין או שאר דבר, שאין דבר זה מבטל אותו מדברי תורה, ותכף שפוסק מדבר זה חוזר אל התורה. אבל השיחה עם האשה, בזה הוא פונה אל האשה החמרית ומתדבק בה, כי האדם מתדבק באשה, ודבר זה נקרא הסרה לגמרי מן התורה כאשר הוא פורש להרבות שיחה עם האשה החמרית, ובזה נמשך הבטול מדברי תורה". הרי גם לאחר שפסק את שיחתו עם האשה בוטל מדברי תורה, כי התדבק בדבר שהוא הפך התורה, ואין התורה מתקיימת אצל מי שהעמיד עצמו במצב ההפכי לתורה. **וכן מדויק** לשון המשנה [שם]; כי הנה בכל מקום מצינו את הבטוי "בטול תורה" [ברכות ה., ועוד], אך לא מצינו את הבטוי "בוטל מדברי תורה", כפי שנמצא במשנה למעלה. והרי היה אפשר לומר גם שם "גורם רעה לעצמו, ומבטל דברי תורה", ומדוע נקט בלשון "בוטל מדברי תורה". אלא שהם הם הדברים. הבטלה האמורה כאן אינה מוסבת על הדברי תורה, אלא על הגברא, שהוא נעשה לאחד שרחוק ופרוש מדברי תורה. ואין סוף ענין המשנה לומר שהמרבה שיחה עם האשה מבטל דברי תורה, אלא שהגברא גופא נהפך להיות אחד שבוטל **מ**דברי תורה. והביאור הוא כנ"ל, שהואיל והמרבה שיחה עם האשה הדביק את עצמו לחומריות האשה, הרי בזה הוא נעשה לגברא המרוחק לגמרי מהתורה [אף במכאן ולהבא], ולכך הוא "בוטל מדברי תורה" [הובא למעלה פ"א הערה 744].

(1030) כמו שאמרו למעלה פ"ב מ"ז "מרבה תורה מרבה חיים". ולהלן פ"ו מ"ח אמרו "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא, שנאמר [משלי ד, כב] 'כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא'... ואומר [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר'". וכן דרשו [ילקו"ש ח"ב רמז שסז] "עשרה דברים נקראו

חיים; הקב"ה... תורה נקראת חיים, שנאמר 'עץ חיים היא'. ישראל נקראו חיים... חכמים נקראו חיים". ולמעלה בהקדמה [יט:] כתב: "התורה היא 'עץ חיים', שהיא נותנת חיים למי שאוחז בה, דהיינו לומדיה", ושם הערה 66. ולמעלה פ"א מי"ג [שמט.] כתב: "על ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר דביקות בו יתברך. ולפיכך בתורה יש החיים", ושם הערות 1233, 1242. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ז [תרכג.]. וראה למעלה הערות 327, 856. ובבאר הגולה באר השביעי [שעו:] כתב: "שאילו היה לו [לעם הארץ] הכנה אל החיים, היה בא לכלל תורה, שהיא החיים", ושם הערה 74 [הובא למעלה פ"ב הערה 1144]. וראה להלן הערה 1703.

(1031) כי הפורש מהתורה הוא פורש מהחיים, וכמו שכתב למעלה במשנה ז [לאחר ציון 871]: "הפורש מן התורה הוא מתנגד אל החיים, והמתנגד אל החיים בודאי הוא מתחייב בנפשו. ולפיכך אמר [שם] 'מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו', והיינו הכתוב שמדבר במי ששוכח דבר מתלמודו, שגם הוא פורש מן התורה, ושם אמר הכתוב [דברים ד, ט] 'השמר לך ושמור נפשך'". ובנתיב התורה הקדיש את כל פרק טו לבאר החומרא שיש בפורש מן התורה, ופתח את הפרק בזה"ל: "כאשר האדם סר מן התורה, אין צריך לפרש ולבאר עונשו, שהוא מניח הדבר שהוא חייו ואורך ימיו, כמו שאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך'". וכן רבי טרפון אמר לרבי עקיבא [קידושין סו:] "כל הפורש ממך [מתורתך] כפורש מן החיים". ובזבחים יג. אמרו "בלשון הזה אמר לו, עקיבא, כל הפורש ממך כפורש מחייו" שרבי טרפון אמר לרבי עקיבא" [ראה למעלה הערות 822, 872, 1009].

(1032) פירוש - לאחר שהשוה בין משנתינו למשנה ח, מעתה עומד על ההבדלים שביניהם; שבעוד שבמשנה למעלה דובר על אחד השוכח דבר אחד ממשנתו, הרי שכחה זו לא הוזכרה במשנתינו. ומאידך, במשנה למעלה דובר על שיושב בטל, ואילו במשנתינו דובר על שעושה מעשה.

(1033) כי מדובר שם "כאשר מפנה לבו אל הבטלה" [לשונו למעלה לפני ציון 1025]. ודבריו יוסברו על פי מה שכתב למעלה פ"ב מט"ו [תתיא:], בביאור המשנה שם "רבי טרפון אומר, היום קצר, והמלאכה מרובה וכו'", וז"ל: "דע כי בא רבי טרפון לומר שאל יפנה אל הבטלה, רק אל התורה, כי יש לפניו מלאכה גדולה לעשות, ואם יפנה אל הבטלה הרי הוא פושע נקרא לגמרי... כי מוטל על האדם לעסוק בתורה כאילו בא לגמור הכל".

(1034) כמו שאמרו במשניות למעלה, וכגון במשנה ד אמרו "הנעור בלילה, והמהלך בדרך יחידי, והמפנה לבו לבטלה, הרי זה מתחיב בנפשו". ובמשנה ז אמרו "המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר 'מה נאה אילן זה, ומה נאה ניר זה', מעלה עליו הכתוב כאלו מתחיב בנפשו". אמנם היא גופא קשיא, שבמשנה ז מבואר שהפרישה מן התורה היא אף בשיחה בעלמא שאומר "מה נאה אילן זה", ומדוע כאן הפרישה מן התורה היא רק כאשר "הוא נוטה אחר תאוותיו והבלי העולם". אמנם לפי דבריו בכת"י למעלה לא קשה, שלמעלה בהערה 881 הובאו הדברים, וז"ל: "עם כל זה מתחייב בנפשו, כי מה שאמר 'מה נאה ניר זו' הוא בשביל שהוא חושק אל הטיול ואל הנאתו, ודבר זה בודאי הוא פרישה מן השם יתברך". ועוד אפשר לומר, שלמעלה דובר שהיה באמצע משנתו, ופסק ממשנתו כדי לומר "מה נאה אילן זה", ולכך מתחייב בנפשו אף שלא פנה אל ההבלים. וכן מבואר למעלה [מציון 847 ואילך] שחומרת מעשיו היא משום שהיה באמצע לימודו, ופסק מכך. מה שאין כן במשנתינו, שלא היה באמצע משנתו, לכך הוא מתחייב בנפשו רק אם פנה אל ההבלים. וראה למעלה הערה 851.

(1035) למעלה בהקדמה [לה:], שם פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], ולהלן פ"ד מי"ד [ד"ה ויש לשאול], ושם מכ"ב [ד"ה ורז"ל חלקו].

(1036) בחידושי **ההלכות** שלו למסכת שבת [לא:] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף... ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות". וראה למעלה פ"ב הערות 978, 997. **ודע שכאשר** המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא גוף. וכ"כ ברמז להלן פ"ד מי"ד [ד"ה ויש לשאול] לגבי קדושת הגוף. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם". וראה בנתיב התורה פ"י [א, מה:] שביאר שקדושת א"י בעולם מקבילה לגוף שבאדם [הובא למעלה בהקדמה הערה 133].

(1037) חלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. לדוגמה; בנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו

ודעתו". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עט:], וז"ל: "יש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף". וכ"ה בתפארת ישראל פ"א [לא:], ושם הערה 29, נתיב התורה ספ"ב [א, יב:], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], גבורות ה' פ"ח [נא.], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], נר מצוה [כג:], ושם הערה 129, בהמשך שם [מז:], ושם הערה 256, באר הגולה באר הששי [קסג.], ושם הערה 139, אור חדש [נה.], ועוד. וכן הוא בספר דרך חיים הרבה פעמים, וכמצויין בהערה 1035.

(1038) להלן פ"ד מכ"ב אמרו "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם", וכתב שם לבאר: "ורז"ל חלקו אלו הכחות כמו שהתבאר לך כמה פעמים מאוד, כי החלק האחד הם כוחות הגופניים, החלק הב' הם כחות הנפשיים, החלק הג' הם כחות השכליים... אם יצא מן השער באלו ג' כחות, הרי יוצא מן העולם. שהאדם הוא בעולם על ידי אלו ג' כחות, כי האדם בעולם על ידי כח נפשי, אם הוא יוצא על ידי כח זה מן השער, הוא נוטה אל ההעדר, כי נפש האדם יש לו שער בכל דבר, ואם יוצא מן הגדר בתוספות הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון. ולפיכך אמר כי הקנאה אשר יבא מן כח הנפשי... ולפיכך הקנאה פעל נוסף, ומביא ההעדר לאדם מצד כח נפשי. וכן התאוה שהוא מצד כח הטבעי, שהוא מתאוה לדבר שלא היה צריך לאדם, הנה הדבר הזה הוא תוספות, שכח הטבעי הזה הוא יוצא מן הגבול הראוי לו, ולפיכך יגיע לו העדר. שכל כח מן אלו כחות כאשר הוא יוצא מן השער ומן הגבול מה שאין צריך ואין ראוי לו, מביא לו ההעדר והמיתה. והכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד... וכאשר הוא יוצא מן השער ברדיפת הכבוד יותר מן הראוי, הרי מגיע לו חסרון והעדר מצד הכח הזה. כלל הדבר, כי על ידי אלו ג' דברים הנפש של האדם יוצא מגבול שלו אשר ראוי לנפש, ולכך אמר לשון 'מוציאין אותו מן העולם', כלומר מפני שהוא יוצא באלו שלשה דברים מן הגבול אשר ראוי לנפש, לכך יש לאדם יציאה בהן מן העולם". ולמעלה פ"ב מי"א אמרו "עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם", וכתב לבאר שם [תשצו:] כי על ידי עין הרע אדם יוצא לקצה נפשיי, ועל ידי יצה"ר האדם יוצא לקצה גופני, ומחמת כן מוציא את עצמו מן העולם. וראה להלן ציון 1060.

(1039) לשונו למעלה פ"א מ"ב [קסט:]: "ראוי שיהיה [האדם] טוב אל זולתו מבני אדם אשר הם נמצאים עמו, כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו".

וראה למעלה הערה 586 שנתבאר שם שכח האדם הוא רק אם נמצאים עמו שאר בני אדם, ולכך המהלך יחידי מתחייב בנפשו.

(1040) כן ביאר בח"א לר"ה יח. [א, קיט.] לגבי המחלוקת אודות שבני אדם נדונים בראש השנה "כמעלות בית מרון" או "כחיילות של בית דוד", שהדעה הראשונה סוברת שהאדם נדון מצד היותו אדם פרטי, והדעה השניה סוברת שהאדם נדון מצד הצטרפותו לכלל. ובסוף כתב שם "כי הידיעה ביצורים על שני צדדים, כי הם מתקשרים בקשר אחד ומסודרים בסדר אחד הכל ביחד. וזהו כחיילות בית דוד. אמנם יש לכל אחד ואחד מדריגה בפני עצמו גם כן במה שהוא אדם זה... כי האדם גם כן פרטי, והוא עם זה נקשר בקשר ובסדר כלם יחד, והרי הוא בכלל ופרט". ובבאר הגולה באר השני [קכו.] כתב "ודאי יהיה נפקד [האדם] על חטאו בכלל ופרט", ושם הערה 79. **דוגמה לדבר**; נאמר [בראשית כא, יז] "וישמע אלקים את קול הנער וגו' באשר הוא שם", ופירש רש"י שם "לפי שהיו מלאכי השרת מקטרגים... והוא משיבם, עכשיו מה הוא צדיק או רשע, אמרו לו צדיק. אמר להם לפי מעשיו של עכשיו אני דנו, וזהו 'באשר הוא שם'". ובגו"א שם אות כא כתב: "אמרו לו צדיק וכו'. אף על פי דרשע היה כדלעיל שאין 'מצחק' [שם פסוק ט] רק גלוי עריות ועבודה זרה ושפיכות דמים [רש"י שם]. ואין זה קשיא, כי לא היו יכולים המלאכים לקטרג אותו שלא להעלות הבאר בשביל חטאו, שהרי הקב"ה משיב כי לכך מעלה לו הבאר בשביל להוציא אומה שלימה הישמעאלים, ובשביל חטא ישמעאל, שהיה יחיד, אין לבטל האומה". הרי שישמעאל מצד היותו אדם פרטי היה בודאי רשע שעבר על ג' עבירות חמורות, אך מצד היותו אדם כללי [אבי האומה הישמעאלית] הוא נחשב לצדיק.

(1041) דוגמה לדבר; בספר שערי אורה [השער השני הספירה התשיעית] כתב: "בתפילת הציבור אין כל ממונה וכל שוער יכול לעכב, אלא כשהציבור מתפללים תפילתם נכנסת ומתקבלת על כל פנים. וזהו סוד 'פנה אל תפלת הערער ולא בזה את תפלתם' [תהלים קב, יח], 'את תפילתו' לא נאמר, אלא 'את תפילתם'. ופירוש הפסוק 'פנה אל תפלת הערער', כלומר כשהיחיד מתפלל בודקין את תפילתו אם היא ראויה להתקבל, וכמה מערערים יש עליה. אבל כשהציבור מתפללין, 'לא בזה את תפילתם', אף על פי שאין תפילתם כל כך הגונה, מקבלים אותה מלמעלה" [הובא בשל"ה הקדוש הגהות למסכת תמיד, נר מצוה יג, הגה"ה ראשונה, ומקורו בזוה"ק ח"א רלד.]. ובתענית ח. אמרו שתפילת יחיד מתקבלת רק אם נאמרה בכוונה, ואילו תפילת צבור מתקבלת אף בלי כוונה. הרי שכאשר האדם מצטרף לצבור, זכות הצבור חלה גם עליו, והוא נכלל

בחוזק שיש לצבור. אך כאשר הוא עומד ביחידיותו, אזי הוא נדון כפרטי בלבד, ואינו מצטרף למעלת הצבור [הובא למעלה פ"ב הערה 422]. ובגבורות ה' פל"ח [קמב.] ביאר שקרבן פסח ראשון הוא כנגד עבודת הצבור, וקרבן פסח שני הוא כנגד עבודת היחיד.

(1042) הנה בדרך כלל כאשר המהר"ל מחלק את האדם לארבעה חלקים, החלוקה היא גוף, נפש, שכל, וממון [כמבואר למעלה פ"ב מ"ה (תקצ:), ושם הערה 588], או גוף, נפש, שכל, והחלק הרביעי הוא כולל את שלשת החלקים הקודמים. וכגון, בנתיב התשובה פ"ה [ד"ה אמנם הרביעי] כתב: "אמנם הרביעי הוא אשר כולל כולם. כי אלו שלשה דברים הם החלקים, והאדם כולל שלשתן... דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'". וכן כתב בנצח ישראל פ"ד [סה.]. ובנצח ישראל פי"ח [תח:] כתב: "הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית, מצד כלל האדם". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "כל דבר מורכב מן חלקיו... כמו הבית שהוא מורכב מחלקיו, והם העצים והאבנים שהם חלקיו, ועצם צורת הבית". ושם בפס"ו [שז.] כתב: "האדם בכללו הוא כולל חלקיו כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם. וזה דבר... כמו הבית, שחלקיו הם העצים והאבנים, ואחר כך נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת חלקיו". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], נר מצוה [כג:, מז:], ובדרשת שבת הגדול [רכד:], והובא למעלה פ"ב הערות 588, 1009. אמנם החלוקה שכתב כאן [גוף, נפש, שכל, והצטרפות לכלל] לא מצאתיו בשאר ספריו.

(1043) להלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשרים של התורה הוא "מיעוט שינה", וכתב שם לבאר: "ודע כי השינה הוא ענין גופני ביותר, וכמו שהתבאר למעלה אצל 'שינה של שחרית', עיין שם איך השינה ענין גופני. וכאשר האדם נמשך אחר הגוף ביותר, מתרחק מן השכלי, ופירוש זה ברור". ובב"ב י. אמרו "תלמידי חכמים מנדדין שינה מעיניהם בעולם הזה, והקב"ה משביען מזיו השכינה לעולם הבא", וכתב שם בח"א [ג, סג.] בזה"ל: "כי כאשר מסלק שנתו מסלק הגוף, ודבר זה בארנו אצל 'שינה של שחרית' במסכת אבות, שבשעה שישן הוא בעל גוף גמור, כי אז אין הנפש פועלת, והיא בטילה. ומי שמסלק הגוף ראוי שישבע מזיו שכינה, שיהיה נבדל לגמרי בלתי גוף. כי כאשר האדם גובר על גופו, ומסלק אותו, הרי הוא זוכה לראות פני שכינה, כאשר הוא בלתי גוף לגמרי". ובח"א לב"ב נז: [ג, פב.] כתב: "המיטה הוא לגוף, כי האדם כאשר ישן לא נשאר רק הגוף, כאשר בארנו במקומות הרבה, ועיין אצל 'שינה של שחרית' במסכת אבות".

ובח"א לסנהדרין עא. [ג, קע:] כתב: "מי שהוא ישן בבית מדרש... נמשך אחר השינה, שהוא בטול הנפש" [הובא למעלה פ"ב הערה 543].

(1044) על פי הפסוק [קהלת ה, יא] "מתוקה שנת העובד", ומוסיף ששינה של שחרית היא "מתוקה לגמרי" כי היא שינה לשם שינה ועצלות, כי היא המשכת שינת הלילה לשחרית, שאינו מתעורר משינת הלילה [כמבואר בהערה הבאה], ו"מי שישן כל הלילה אין לו שום התנצלות, דהרי כבר נח כל הלילה" [לשון תפארת ישראל כאן אות סה]. ובאבות דרבי נתן תחילת פכ"א אמרו "שינה של שחרית כיצד, מלמד שלא יתכוון אדם לישן עד שתעבור עליו זמן קריאת שמע, שאם ישן עד שתעבור עליו זמן ק"ש, נמצא בטל מן התורה. שנאמר [משלי כן, יד] 'הדלת תסוב על צירה ועצל על מטתו'" [הובא בביאור הגר"א]. ובנוסח אחר ברש"י כאן איתא "שינה של שחרית... עריבה לו לאדם ונמשך בה, ומבטלתו מן התורה". ובסמוך כתב "כי בשחרית האדם הוא עצל מחמת השינה".

(1045) אודות שינה של שחרית, הנה בנתיב העבודה פ"ג [א, פב:] ביאר מדוע נתקנה תפילה בשחרית, וז"ל: "כי ראוי שישעבד האדם עצמו אל השם יתברך בעבודתו הן בגופו... ומפני שבשחרית שינה של שחרית היא עריבה על האדם ביותר, וקראו ז"ל 'שינה של שחרית', וכאשר האדם ישן שינה של שחרית, וחפץ ותאב האדם להיות נמשך אחר השינה, שהוא גופני ביותר, כי אין לך שהוא גופני כמו הישן, שלא נשאר רק הגוף, ואין הנפש פועל כלל. ובארנו זה אצל 'שינה של שחרית' עיין שם. וצריך להתגבר האדם ולעמוד משינתו ולהתפלל, ובזה משעבד האדם גופו אל השם יתברך כאשר גובר על גופו".

(1046) "שר חשוב" [מתנות כהונה שם].

(1047) לפני במדרש איתא "קרוכין", ופירשו "עגלה חשובה" [מתנות כהונה שם].

(1048) "שיר" [רש"י שם]. והוא "שבח וברכה כגון 'יחי אדוני המלך'" [מתנות כהונה שם].

(1049) כי הגדרת "קדושה" היא הבדלה מהגוף, וכפי שכתב בגו"א ויקרא פי"ט אות ג: "שם 'קדושה' נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו... נקרא 'קדוש' רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף" [הובא למעלה פ"א הערה 415]. ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [לפני ציון 67] כתב: "כל קדוש יש לו מעלה נבדלת מן הגוף". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיא:] כתב: "אין הקדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופנים, ויהיה לו מדריגת העליונים, שהם קדושים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר, הוא יותר קדוש ויותר נבדל". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד.] כתב: "כבר זה התבאר פעמים הרבה, שאין ענין הקדושה

רק שהוא נבדל מן החומר, כי זהו ענין הקדושה", ושם הערה 108. ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף". ולהלן פ"ה מ"ט [ד"ה ודבר זה] כתב: "כל קדושה היא נבדלת מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך, שהוא נבדל מן הגופנית, ודבר זה בארנו הרבה מאד, שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החמרי". וראה למעלה פ"ב הערות 495, 1647.

(1050) ואם תאמר, שבכמה מקומות ביאר שמעלת ישראל [לעומת האומות] היא שאכן החומר שלהם בטל למעלת נפשם, ולא ביאר שהשינה מפקיעה מקביעה זו. וכגון, בנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'... וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, **ואז הם צורה נבדלת בלבד**. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד... והתבאר לך שיש בישראל כאילו היה החומר בטל אצל הנפש... וכאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר". ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "'אתם קרוים אדם וכו'... אמר אשר הוא אדם בשלימות, אשר אינו נוטה לחומרי יותר מדאי - הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה מבלי נטיה חומרית. והרי אצל האומות בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועימו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". ובנר מצוה [כד.] כתב: "ואין האומות קרויים אדם... כי הצלם האלקי לא נתן רק לישראל, ולא לאומות... כי אצל ישראל צלם האלקי הוא עיקר, והכל טפל אצל הצלם" [הובא למעלה פ"ב הערה 524, וראה להלן הערה 1575]. והרי מעלה זו של ישראל באה להם מאדה"ר, ועל שמו ומחמתו הם נקראים "אדם". ואילו כאן מבאר שאדה"ר גופא מפאת שישן, אין הגוף בטל אצל הנשמה, אלא אדרבה, הנשמה בטלה אצל הגוף. וצריך לומר, שדבריו כאן מוסבים על שעת השינה, שאז הנשמה בטלה לגוף, ואילו דבריו על מעלת ישראל אינם נאמרים על שעת השינה. ומ"מ כלפי המלאכים שביקשו לומר לפני אדה"ר "קדוש", הרי אמירת

"קדוש" מחייבת הפקעה גמורה מהגוף, והואיל וחלק מהיום האדם ישן [ואז נשמתו בטלה לגופו], לכך מן הנמנע שיאמר עליו "קדוש".

(1051) אמרו חכמים [קידושין מט:] "עשרה קבים שינה ירדו לעולם, תשעה נטלו עבדים, ואחד נטלו כל העולם כולו", ובח"א שם [ב, קמז.] כתב: "השינה שייכת לעבדים כאשר ישן בטל ממנו הנפש, ונעשה כולו חמרי, שהרי בשעת שינה אין לפניך רק הגוף. וכן אמרו ז"ל בשעה שברא הקב"ה את האדם בקשו מלאכי השרת להשתחות לו, מה עשה הקב"ה, הפיל עליו תרדימה, וידעו כי הוא אדם בעל אדמה גשמית. ודבר זה בארנו במקום אחר, והעבדים שהם חמריים, כי זהו ענין העבד, ולכך אמר שהשינה הוא בעבדים". וראה להלן פ"ד סוף הערה 2020.

(1052) אמרו חכמים [שבת קנא:] "אסור לישן בבית יחידי", ובח"א שם [א, פא.] כתב: "פירוש, כאשר האדם ישן נחשב כמו מת, שהרי שינה אחת מששים במיתה, ובטל בזה מקצת הצלם, כי אין הצלם חשוב רק כאשר הוא בחיים חיותו". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כל הנמצאים בעולם עם התחלת השקיעה הם נוטים עם הערב אל השינה, והוא כמו מיתה והעדר" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 228]. ובח"א לגיטין סח. [ב, קכו.] כתב: "כי השינה הוא בטול אל הישן, כמו שאמרו חכמים שינה אחד מן ששים מן המות... מגיע אליו בטול מה".

(1053) ואם תאמר, מדוע הוצרך להדגיש בתחילה שהשינה היא גופנית, הרי מספיק שיבאר שהשינה היא אחת מששים של מיתה, ולכך הנוטה אחר השינה מביא על עצמו העדר ומיתה, מבלי לומר שהשינה היא גופנית. והרי מציון 1051 ואילך ביאר שהשינה היא העדר האדם, ולא חזר לבאר שהשינה היא גופנית, ומדוע בתחילה הוצרך לזה. ויש לומר, שהצורך לומר שהשינה היא גופנית אינו כדי להסביר מדוע שינה של שחרית מוציאה את האדם מן העולם [כי לזה באמת היה סגי לומר שהשינה היא אחת מששים של מיתה], אך הצורך בזה הוא להורות כיצד ארבעה הדברים שהוזכרו במשנה מקבילים לארבעה חלקי האדם, ו"שינה של שחרית" היא כנגד הגוף של האדם. **ויש להעיר**, שבח"א לסנהדרין יז. [ג, קלז.] כתב: "מחמת טרדה אין השכינה שורה עליו, כי לכך עיקר הנבואה היא בחלום בעת השינה, בשעה שאין הנפש פונה לעסקים של עולם". ואיך השינה היא שעתה היפה של קבלת הנבואה משום שאז הנפש בטלה מטרדות היום, אך הרי כאן ביאר שזה גופא הסבה שאז האדם הוא חומרי ביותר, מחמת ש"כל כוחותיו הנפשיים בטלים". וכיצד יתכן שהשעה שבה האדם הוא גופני וחומרי תהיה השעה המסוגלת ביותר לקבלת נבואה. ונראה ליישב לפי דברי הגר"א למשלי [יט, כג],

שכתב: "נתן הקב"ה לאדם בטבעו שיישן, כדי שיעלה נשמתו לישיבה של מעלה, ושם מגלין לה רזי תורה, ומה שא"א לאדם ללמוד בשבעים שנה, לומד שם בשעה אחת". הרי שבשעת השינה נמצא שהנשמה לחוד, והגוף לחוד. ומעתה נאמר שהשינה היא ירידה לגוף שנהפך להיות חסר חיות ["המחזיר נשמות לפגרים מתים" (ברכות ס:)], אך היא עליה לנשמה, ודבריו כאן מוסבים על החלק הגופני של האדם. והרי כך מצינו גם במיתה ממש, שהמיתה היא ירידה לגוף, אך היא עליה לנשמה המשתחררת מכבלי הגוף, וכפי שכתב בהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קעח], וז"ל: "לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה... ואף כי משה רבינו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי... ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העוה"ז... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עילוי אל הצדיק מדבר זה" [הובא למעלה פ"ב הערה 854]. אך עדיין קשה, שאם השינה היא מעלה לנשמה ופחיתות לגוף, מדוע היא מוציאה את האדם מן העולם, הרי יצא הפסדו בשכרו. ויש לומר, שלא דובר כאן בשינה הנצרכת לאדם, אלא בשינה שהיא מעבר לנצרך ["שינה של שחרית"], ואין בשינה זו אלא הגררות אחר הגוף, ללא שום תועלת רוחנית, ולכך היא מוציאה את האדם מן העולם.

(1054) פירוש - נפש האדם שוכנת בלב, ולכך "יין ישמח לבב אנוש" מורה על השייכות של יין לנפש. וכן כתב להלן פ"ד מט"ו [אחרי ציון 1385]: "והיין הוא אל הנפש, כי היין משמח לבב אנוש". ואודות שהנפש היא שוכנת בלב, הרי כך רמז למעלה בפ"ב מ"ה [תקצא.], שכתב: "וידוע כי הכעס הוא מן הנפש, [דברים יט, ו] 'כי יחם לבבו'". הרי הנפש והלב שייכים להדדי. ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "כי נפש בפרט הוא החום... ונפש כל אדם הוא בלב, שהוא חום טבעי, אשר הוא בלב, אשר מזה החום בא התנועה וכל שאר הכחות, והוא ידוע". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר] כתב: "וחם [בן נח] הוא כח הנפש, ונושא כח הנפש החיוני הוא חום טבעי בלב אדם, לכך נקרא 'חם'". ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כוחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה... ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב". ובנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "וכן התפילין של יד הם נגד הלב, ששם הנפש", ושם הערה 65. ובדרוש על התורה [כט.] כתב: "יש חוטא בנפשו בנקימה ונטירה ושנאה שבלב, והחמדה, וכל הדברים שהם לנפש". ובדרוש לשבת תשובה [עב.] כתב: "הקנאה היא בלב בלבד, והנפש היא בלב" [הובא למעלה פ"ב הערה 592, ולהלן פ"ד הערה 1249].

זאת ועוד, כי השמחה שייכת לנפש, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תצו:], וז"ל: "דע כי השמחה הוא מצד הנפש, כי השמחה הוא כאשר האדם הוא בשלימותו, ואין שלימות רק אל הנפש, ולא אל הגוף החמרי... ואדרבא מצד הגוף החמרי שהוא בכח ימצא התוגה. ולפיכך כאשר האדם מרקד יש בו השמחה יותר, כי הנפש בשלימות כחה, ואז נמצא השמחה". ובאור חדש [רג.] כתב: "כי השמחה הוא לנפש". ולכך הואיל והיין **משמח**, וכן היין קשור ל**לבב אנוש**, מוכח מכך שהיין שייך לנפש האדם. וצרף לכאן את מאמרם [תענית יא.] "מה תלמוד לומר [במדבר ו, יא] 'וכפר עליו מאשר חטא על הנפש', וכי באיזה נפש חטא זה [הנזיר], אלא שציער עצמו מן היין". הרי צער מהיין נקרא "חטא על הנפש", וכמבואר כאן.

(1055) של הלילה, וכמבואר בהערה 1044.

(1056) ברכות ד: "חכמים עשו סייג לדבריהם, כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא, ואשתה קימעא, ואישן קימעא, ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל, וחוטפתו שינה, ונמצא ישן כל הלילה". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב אודות תפילת ערבית בזה"ל: "וכאשר הוא בערב, אשר האדם כבר הוא יגע מן העסקים והטרדות שהיה לו עד אותה שעה, ונפשו מבקשת מנוחה... ובלילה היא [הנפש] מבקשת המנוחה והמרגוע, ועל ידי השינה חוזרת לתקונה... שהוא יגע מן התנועה ומבקש המנוחה, ועם כל זה משעבד נפשו ומתפלל".

(1057) בנצח ישראל פי"ג [שכב.] הביא את דברי הגמרא [שבת פט:] שאמרו "לא בסבי [אברהם] טעמא, ולא בדרדקי [יעקב] עצה", וכתב לבאר: "אין כח וחוזק הדבר רק באמצע [כנגד יצחק], לא בתחלה שעדיין אינו בכחו, ולא בסוף שכבר אינו בכחו, רק האמצע יש לו כח" [ראה להלן הערה 1073]. וכן כתב בח"א לשבת עז: [א, מג.]: "האדם הוא חלש בטבע לעת זקנותו מפני כי הוא קרוב לקיצו... והוא בגבורתו באמצע... כח וגבורת האדם באמצע ימיו".

(1058) פירוש - היין משמח במיוחד כאשר האדם הוא בכחו ביותר. ונראה הטעם, כי שמחה מורה על שלימות, וכפי שכתב להלן פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר כי]: "כי השמחה מצד השלימות, ודבר זה ביארנו בכמה מקומות", וראה למעלה פ"א הערה 1067, ופ"ב הערה 274. ולכך מן הנמנע שהשמחה תהיה כאשר האדם הוא בחסרון [בשחרית ובערבית], ולכך בהכרח שהשמחה תהיה בצהרים, שאז האדם הוא בכחו ביותר.

(1059) כפי שכתב למעלה פ"ב מ"ז [תריד.] "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". ובחולין נח: אמרו "כל יתר כנטול דמי". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בגו"א

במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ודע] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". ועפי"ז ביאר את חסרונו של בעל הגאוה בנתיב הענוה פ"ז [ב, יח.], ח"א לסוטה ט: [ב, לח:, והובא למעלה פ"א הערה 871], ובח"א לע"ז יח: [ד, מז.]. וכיצד צדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג., והובא למעלה פ"ב הערה 706), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. וראה עוד בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], ובגו"א בראשית פמ"א אות מד, ובח"א לשבת קל. [א, ע:] לגבי שבעל ערלה נחשב חסר. ובנצח ישראל פל"ב [תריט.] ביאר לפי"ז מדוע גרים קשים לישראל כספחת [יבמות מז:], כי "כל תוספת מבטל השלימות" [לשונו שם]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] ביאר לפי"ז שיעקב היה איש חלק נטול תוספות, ואילו עשו היה בעל שיער, שהיתה בו התוספת שהיא חסרון. ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". ובתפארת ישראל פט"ז [רמ.] כתב: "ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל. שאם יש בו תוספת, לא היה זה שלימות", ושם הערה 31. ובדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רוצה לומר כאילו חסריה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". וכן כתב להלן פ"ד מכ"ב [הערה 1865], פ"ה מי"ט [ד"ה וכן רוח], ושם פ"ו מ"ז [ד"ה ואולי תאמר], ועוד [והובא למעלה פ"ב הערה 693, וראה למעלה הערה 696, ולהלן הערה 2074].

(1060) שהוא הנפש, וכמבואר למעלה בהערה 1038.

(1061) כפי שנאמר [מ"א יב, ח] "ויעזב את עצת הזקנים אשר יעצהו ויועץ את הילדים וגו'", הרי שזקנים וילדים הם הפוכים.

(1062) קידושין לב: "אין 'זקן' אלא מי שקנה חכמה", ופירש רש"י שם "אין זקן אלא זה שקנה חכמה - ולשון נוטריקון דבר הכתוב" [ראה למעלה הערה 968]. ולמעלה פ"א מ"א [קלא:] כתב: "והזקינים שמדרגתם החכמה, כי אין זקן אלא זה שקנה חכמה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקי:] כתב: "כי הזקן הוא חכם, שאין זקן רק שקנה חכמה". ולהלן פ"ה מכ"א [ד"ה ואמר בן ששים] כתב: "ואמר בן ששים לזקנה. פירוש שהוא זקן, והוא עוד חכם יותר, כי כאשר הוא זקן, והכחות הגשמיים חלשים, אז כח השכלי מוסיף יותר ויותר. וכמו שאמרו ז"ל [קדושין לב:] אין זקן אלא מי שקנה חכמה, מוכח מזה כי הזקן הוא שראוי אל החכמה... וכמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין,

דעתן נוספות עליהן. וכל זה מפני כי בהחלש הכחות הגופניות, כח השכלי גובר יותר". וכן כתב באור חדש [קטז.]. ובב"מ פז. אמרו "עד אברהם לא היה זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] קישר זאת לחכמה שהביא אברהם לעולם [הובא למעלה פ"א הערה 165]. ומה שכתב "**שכל** שיחתם הוא חכמה", אולי רומז בזה למאמרם [ע"ז יט:] "אפילו שיחת חולין של ת"ח צריכה תלמוד, שנאמר [תהלים א, ג] 'ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח'", וראה בתפארת ישראל פנ"ט [תתקכח:] בביאור המאמר, וכן למעלה בהקדמה [נג:].

(1063) כמבואר בקרא [מ"א פרק יב], שעצת הילדים היתה לרועץ. וכן אמרו [מגילה לא:] "אם יאמרו לך זקנים סתור, וילדים בנה, סתור ואל תבנה, מפני שסתירת זקנים בנין, ובנין נערים סתירה, וסימן לדבר רחבעם בן שלמה".

(1064) כי אע"פ שיש הרבה אופנים של שיחות בטלה, מ"מ המשנה נקטה דוקא בשיחת ילדים, כי "ילדים" עומדים לעומת "זקנים", וההפקעה הגמורה מהחכמה של זקנים היא שיחת ההבל של ילדים.

(1065) כפי שכתב להלן פ"ו מ"ז [בקנין הכ"ד של תורה] לגבי הליצנות, וז"ל: "ואין ספק כי ההתול הוא הפך השכל, כי הליצנות הוא דבר שאין בו ממש, רק היתול, והשכל מה שראוי לפי האמת, ולפיכך השחוק מבטל השכל". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "הליצנות הם דברי הבאי, שעושה מעשים שאין בהם ממש כלל, כמו שהוא כל ליצנות... שהולך אחר דברי הבאי ודברי בטלה" [הובא למעלה הערה 310]. וראה להלן פ"ד מכ"א בביאור ההבדל בין הלומד מן הקטנים ללומד מן הזקנים.

(1066) אודות שמהותה של בית כנסת היא מקום אסיפה וכינוס לקדושה [ולא רק היכי תמצא לתפילה, שהרי אינו נקרא "בית תפילה"], כן כתב בנתיב העבודה פ"ה [א, פט:], וז"ל: "ובפרק קמא דברכות [ח.], אמר רבי לוי, כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו, ואינו נכנס לשם להתפלל, נקרא שכן רע... ויש לפרש שהוא שכן רע אל בני אדם, וזה כי בית הכנסת בו מתאספים בני אדם להתפלל. והנה שמו מעיד כי הוא המקום מוכן שיתאספו ביחד בני העיר להתפלל ליוצרם, והתפלה מיוחדת שתהיה באסיפה בצבור. ואם אינו נכנס לשם, הרי אינו מבקש החבור והאסיפה הזאת להתאסף לתפלה, וזה נקרא 'שכן רע', כי כן ענין שכן רע שהוא פורש מן שכנו שהוא עמו". ושם בס"פ ה [א, צ:] כתב: "אמר רבי חלבו [ברכות ו:] המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע... כי בית הכנסת הוא מתאסף הכל ביחד... ומפני זה אמר שנקרא 'רשע', כי הרשע מוציא עצמו מן הכלל. וכמו שאמרו [הגדה של פסח] 'רשע מה הוא אומר וכו' עד ולפי שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר'. וזה שהתפלל אחורי בית הכנסת, הוא פורש עצמו מן הצבור שהם בבית

הכנסת, ולפיכך הוא רשע שמוציא עצמו מן הכלל, ודבר זה מבואר". והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "כוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים זהו, שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לקל שבראם והמציאם". ומכל הדין מוכח שבית כנסת הוא מקום אסיפה של צבור לדבר שבקדושה. ובאור חדש [קנה:] כתב: "'לך כנוס את כל היהודים' [אסתר ד, טז], דבר זה רמזה לו על התפילה, שיתפללו, ובדבר זה שייך 'לך כנוס', כאשר ילכו לבית הכנסת להתפלל, ולא יתפלל כל אחד בביתו, רק תהיה תפילת צבור... ובלשון זה שאמרה 'לך כנוס את כל היהודים' משמע שיכנס אותם יחד" [הובא למעלה פ"ב הערה 388].

(1067) כי התעסקות בעניני הבאי סותרת למציאות העולם, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצט:] בביאור דברי חכמים [סוטה מב.] שכת ליצנים אינה רואה פני השכינה, וז"ל: "הליצנות הם דברי הבאי, שעושה מעשים שאין בהם ממש כלל, כמו שהוא כל ליצנות. ולפיכך אין רואה פני שכינה... כי הוא יתברך ברא כל העולם, ואין בעולם דבר אחד של ריקן והבל ושל בטלה [שבת עז:], רק כל הבריאה הוא לצורך. אף שרואה האדם ויחשוב כי דבר זה הוא לבטלה, אבל אין הדבר כך כלל, רק הכל לצורך. לכך אין רואה פני שכינה הלץ, שהולך אחר דברי הבאי ודברי בטלה". הרי שדברי הבאי עומדים כנגד מציאות העולם, כי במציאות העולם אין דבר אחד לבטלה, ואילו דברי הבאי הם בטלים ומבוטלין מצד עצמם. וכך נסקרת אסיפה של עמי הארצות.

(1068) "אין דבר שבקדושה פחות מעשרה [ברכות כא:], וכמבואר למעלה במשנה ו מציון 699 עד ציון 707. אמנם צריך ביאור, מנין לומר ש"ישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ" איירי בעשרה, ולא בפחות מעשרה. ואולי משום שאסיפה של קדושה היא בעשרה, ממילא אסיפה הפוכה לקדושה היא גם בעשרה, כי להפכים יש מספר שוה, וכפי שבנצח ישראל פ"ח [רה:], וז"ל: "כי הזמן הזה [שבין יז תמוז לתשעה באב] מיוחד שהוא מתנגד אל הקדושה, ולפיכך... אירע בו עשרה דברים, כי מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא קדושה", ושם הערה 47.

(1069) מעין מה שאמרו [סנהדרין עא:] "כנוס לרשעים, רע להן ורע לעולם".

(1070) אם רומז בזה לדברים שכתב במקום אחר, אזי לא מצאתיו. אך נראה שדבריו הסמוכים באים לבאר יותר את כוונתו. ובכת"י לא הביא את דבריו הסמוכים, אלא סיים במשפט "שאי אפשר לבאר אותו בבירור גמור". הרי שדבריו הבאים הם תוספת ביאור, שלא נכתבו מעיקרא.

(1071) הולך לבאר שארבעת הדברים שהוזכרו במשנה הם כנגד ארבע פינות המרכבה, שהן כנגד חסד [אברהם], גבורה [יצחק], תפארת [יעקב], ומלכות [דוד]. ואודות כך ראה בגו"א בראשית פכ"ד אות מג, ושם הערה 177.

(1072) לשונו בנתיב העבודה פ"ג [א, פג:]: "וכל אחד [מן האבות] תקן כפי מדתו; אברהם תקן תפלת שחרית בהתחלת היום, כי היה אברהם התחלה באבות, והיה דומה אברהם לשחרית, שהוא התחלת היום, והוא יתברך התחלה אל העולם". והתחלה מורה על מדת החסד, בבחינת [תהלים פט, ג] "כי אמרתי עולם חסד יבנה", הרי שהתחלת כל דבר הוא בחסד, וכמו אברהם אבינו, שמדתו חסד ["חסד לאברהם" (מיכה ז, כ)], והוא "תחילה לגרים" [חגיגה ג.]. ועוד אודות שמדת החסד קודמת לשאר מדות, ראה נתיב החסד פ"א [א, קנ.], ח"א לסוטה יד. [ב, נח:], גו"א במדבר פ"ב סוף אות ב, ופחד יצחק ר"ה מאמר א, אות ד [הובא למעלה פ"א סוף הערה 548].

(1073) המשך לשונו בנתיב העבודה פ"ג [א, פג:]: "ותקן יצחק תפלת מנחה, שהוא אחר חצות היום, והוא השלמת העולם, ודבר זה ידוע לחכמי אמת". ובנצח ישראל פי"ג [שכב.] כתב: "כח מדת הדין הוא באמצע, כי אין ספק כי המשפט והדין יש לו כח יותר, ואין כח וחוזק הדבר רק באמצע... ולכך הלוים אינם כשרים לעבודה רק מבן שלשים עד בן חמישים [במדבר ד, ג], כידוע שמדת הלוים מדת הדין, ולכך ראוי שיהיו בתוקפם ובחזקם... באמצע ימיהם. וכך האבות שהם שלשה, אין מדה זאת לראשון שבהם, ולא לאחרון שבהם, רק ליצחק שהוא באמצע. כי כל דבר הוא בחזקו ובתקפו באמצע, ולכך האמצעי שבאבות נתן לו המדה הזאת", וראה למעלה הערה 1057.

(1074) אודות שרבוי בנים שייך ליעקב, כן כתב בגבורות ה' פנ"ד [רלט:], וז"ל: "'ורב' [דברים כו, ה] בזכות יעקב, שתראה כי הוליד י"ב שבטים תכופים, שלא היה בכל האבות שנתברך ברבוי בנים כמו יעקב, וכתיב [בראשית כח, ג] 'ואל שדי יברך אותך ויפרך וירבך'". ובאור חדש [קע:] כתב: "יעקב נתברך בבנים, שהיה לו י"ב בנים... וזהו בודאי ברכת יעקב, שהיה מיוחד לזה מכל האבות". והרי מדת יעקב היא תפארת [זוה"ק ח"א נז:, וראה למעלה פ"א הערה 200], ונאמר [משלי יז, ו] "עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם".

(1075) ו"כנסת ישראל" היא מדת מלכות [זוה"ק ח"ג קמו., קצז.], וכמבואר בנצח ישראל פ"ד הערה 83, ולמעלה פ"א הערה 179.

(1076) כי שלשת האבות ודוד המלך הם יסודות העולם, כנפי שמתבטא ביסודות של אמ"ש ועפר, כי יסוד המים כנגד אברהם, ויסוד האש כנגד יצחק, ויסוד האויר כנגד יעקב, ויסוד העפר כנגד דוד, וכמבואר למעלה פ"א הערה 571.

(1077) לא מצאתי מקורו.

(1078) מעין כך ביאר המאירי את משנתינו, שמדובר בבעלי תענוג, שכתב: "הוא בא להזהיר מן התענוגים והמותרות, והזכיר שהם שינה של שחרית, ויין של צהרים. ואלו בודאי הם מותר גמור, כי בשינה של שחרית, יספיק לו שינת הלילה. ויין של צהרים, יספיק לו יין שבתוך המזון. ואין אלו באים אלא דרך תענוג שהאדם נשתקע בהם, ומונעים השלימות ממנו. ואחר כך העיר האדם שיזהר משאר הדברים ההמוניים והמושכים לב האדם, וגורמין לו בטילה. והזכיר שהם שיחת הילדים וישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ".

(1079) לשונו להלן בתחילת המשנה הבאה: "כי השם יתברך משלם לחוטא בהפך מה שרוצה ומה שחפץ. ולפיכך מי שעושה עולם הזה עיקר, ודוחה השכלי מפני שחפץ בעולם הזה, והם אותם שנזכרים לפני זה [במשנתינו] שהם בעלי תענוג, אמר שעונשם הוא שלא עלתה בידם תשוקתם, ומוציא אותם מן העולם הזה שרודפים אחריו", ושם הערה 1096. והנה לא רק שתשוקתם לא עלתה בידם, אלא אף חלקם שהיה להם בעוה"ז נלקח מהם. ועל כך אמרו [סוטה ט.] "סוטה נתנה עיניה במי שאינו ראוי לה, מה שביקשה לא ניתן לה ["שאסורה לבועל" (רש"י שם)], ומה שבידה נטלוהו ממנה. שכל הנותן עיניו במה שאינו שלו, מה שמבקש אין נותנין לו, ומה שבידו נוטלין הימנו".

(1080) כפי שיבאר בתחילת דבריו למשנה הבאה.

משנה יא

(1081) פירוש - הם הפך מהדברים שהוזכרו במשנה הקודמת.

(1082) אודות שהעולם הזה הוא עולם גשמי, כן מבואר למעלה פ"א מ"ה [רס.], ושם הערות 770, 771, ושם משנה י [שיב:] והערה 1062. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 39]. ובנצח ישראל פט"ו [שס.] כתב: "אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה האלקית, אין ראוי להם". וכן כתב למעלה פ"ב מ"י [תשפה:], ושם הערה 1491. וראה למעלה בפרק זה הערות 652, 767, ולהלן הערות 1095, 1104, 1420, 1925.

(1083) "כי השם יתברך משלם לחוטא בהפך מה שרוצה ומה שחפץ. ולפיכך מי שעושה עולם הזה עיקר, ודוחה השכלי מפני שחפץ בעולם הזה, והם אותם שנזכרים לפני זה שהם בעלי תענוג, אמר שעונשם הוא שלא עלתה בידם תשוקתם, ומוציא אותם מן העולם הזה שרודפים אחריו" [לשונו בסמוך].

(1084) כשיטת הפילוסופים המזלזלים במעשים הגשמיים, וכפי שכתב בתפארת ישראל ר"פ ו [צח.]: "יש מבני אדם... ההולכים בדרכי הפילוסופים... תמוה בעיניהם מאד... שיזכה האדם הצלחה נצחית בעולם הנבדל על ידי המצוה שהיא גשמית, ואמרו, כי מה יועיל מעשה הגשמי אל הנפש לקנות על ידי זה שתחיה נצח בעולם הנבדל, במקום שאין שם מעשה גשמי". ושם ר"פ ט [קמ.] כתב: "הפילוסופים... יתנו שם ותפארת אל השכל... והעיקר אשר הביאם לזה שהיה רחוק מהם שיהיה המעשה הגשמי הצלחת הנפש הנבדל, ולכך עזבו את מעשה האדם, ונשענו על השכל" [ראה למעלה הערה 971]. ושם פ"י [קנח.] כתב: "ולדבריהם [של הפילוסופים] אם היה קונה המושכלות, ואף אם יעשה מעשים הבלתי רצוים אל ה', היה קונה השארות, ובזה פרקו עול יראת שמים". ובבאר הגולה באר החמישי [מד:] כתב: "כי הרבה מחכמים [הפילוסופים]... אומרים כי זה חרפת האדם ובשתו וכלימתו חבור איש עם אשתו, עד שאמרו בהסכמה מוחלטת חוש המשוש חרפה הוא לנו [ראה למעלה פ"ב הערה 678]... ראוי להרחיק את דעת זה, כי אין בחבור איש עם אשתו שום דבר של פחיתות כלל".

(1085) שמזלזל בענינם של הקרבנות. ובביאור הגר"א הובאו כאן הפסוקים [יחזקאל כב, ח] "קדשי בזית ואת שבתתי חללת", וכן [ש"א ב, כט] "למה תבעטו בזבחי ובמנחתי וגו'".

(1086) מעין מה שאמרו [מנחות עג:] "שלמי העובדי כוכבים עולות ["עובד כוכבים שנדר להביא שלמים, עולות הן, ואין נאכלין" (רש"י שם)]... סברא, עובד כוכבים לבו לשמים ["כוונתו הוא שיהא קרבנותיו כליל לשמים, ולא שיאכלו (רש"י שם)]". ולפי זה "המחלל את הקדשים" נאמר רק לגבי קרבנות הנאכלים על ידי בעליהם, ולא לגבי קרבן עולה.

(1087) כמו שפסק הרמב"ם בהלכות שביתת יום טוב פ"ו הלכות יז, יח: "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים... חייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו... והאנשים אוכלין בשר ושותין יין, שאין שמחה אלא בבשר, ואין שמחה אלא ביין".

(1088) יש להבין לפי הסבר זה, מדוע מדובר רק באדם שמבזה את המועדות, ולא באדם שמבזה גם את השבתות, שהרי גם בשבת יש דיני אכילה ושתיה מצד עונג שבת, וכמו שפסק הרמב"ם בהלכות שבת פ"ל ה"ד: "איזה הוא עונג, זה שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר, ומשקה מבושם לשבת, הכל לפי ממונו של אדם. וכל המרבה בהוצאת שבת ובתיקון מאכלים רבים וטובים הרי זה משובח". ובשלמא לפי הסברו האחרון במשנה לא יקשה, כי אכן איירי דוקא במועדות [התלויים בגלגלים (ראה הערה 1129)]. אך לפי הסבר זה ["שאין הצלחה אלקית בזה שהיא אכילה ושתיה גופנית בלבד"], מדוע יוגבל הבזיון למועדות בלבד. וצ"ע. וכן הוקשה להלן הערה 1107.

(1089) מבאר בבא זו ["המפיר בריתו של אברהם אבינו"] לפני הבבא של "המלבין פני חבירו ברבים" [דלא כגירסא שבמשנה שלפנינו], וכן כתב שלש פעמים בהמשך. וכן גירסא זו מובאת בשנויי נוסחאות הנדפס בשולי המשניות, ובסנהדרין צט. אמנם בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.] גרס במשנתינו "מלבין פני חבירו ברבים" קודם ל"מפיר בריתו של אברהם אבינו" [כגירסא שלפנינו]. וכן כתב להלן [לפני ציון 1145] בהסברו האחרון למשנה. וראה הערה 1145 בישוב הדבר.

(1090) וברמב"ן [בראשית יז, ט] פירש שזו גופא הסבה לטעם המילה, וכלשונו: "ואמרו בטעם המילה, ששם זכרון באבר התאוה רב המהומה והחטא, לבל ישתמשו בו רק במצוה ובמותר". ובבאר הגולה באר החמישי [נז.] כתב: "כי באו [חכמים] להסיר הדעת הנפסד שאומרים כי האבר הזה מרוחק מצד עצמו, ויש בו הגנות והחרפה. ואם כן היה זה גנאי לאדם, אשר [נברא] בגנות וחרפה, והיה מורה על מיעוט שלימות האדם. לכך באו חכמים ועקרו הדברים אלו, כאשר יבין אותם. ואין הדברים כמו שאמרו, רק כי כל מעשה ה' אמת, אין גנאי ובזיון בהם, ובפרט באדם, רק הכל בשלימות".

(1091) של האדם המוזכר במשנתינו.

(1092) כפי שכתב בח"א לבכורות ח: [ד, קכד:]: "ודבר זה בארנו לך פעמים הרבה, כי דבר זה הוא כל הכוונה של פילוסופים, להשפיל את האדם עד תחתית האדמה, הפך דעת חכמי ישראל שנתנו לאדם הצדיק מדריגה עליונה יותר מן המלאכים. ודבר זה תמצא בדברי הפילוסופים, שהם השפילו האדם עד שאול, וחכמי ישראל הגביהו האדם הצדיק את מדריגתו ומעלתו". וכן רמז לזה בבאר הגולה באר החמישי [נח:].

(1093) כמבואר בהערה 1084. ואודות שהמצות הן נעשות על ידי כלים גשמיים, כן כתב למעלה בהקדמה [ט:]: "המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה היא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף", ושם הערות 24,

31. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". וכן כתב קודם לכן בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.], ושם הערה 23. ולהלן משנה יז [לאחר ציון 2053] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב, וכן כל המצות, הכל הם בגוף, וכמו שנתבאר למעלה בהקדמה, כי המצוה הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". וכן הוא בנתיב התורה פ"א [א, ו.]. וכן כתב בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.], וז"ל: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'", ושם הערה 34. וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד. ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 24, ולהלן הערה 2054].

(1094) ולפי זה איירי רק בפירוש המצות. אמנם אמרו [סנהדרין צט:] "מגלה פנים בתורה כגון מאי, כגון מנשה בן חזקיה", ופירש רש"י שם "שהיה דורש באגדות של דופי". והובא קודם לכן שם בגמרא, שאמרו "מנשה בן חזקיה שהיה יושב ודורש בהגדות של דופי, אמר וכי לא היה לו למשה לכתוב אלא [בראשית לו, כב] 'ואחות לוטן תמנע', [שם פסוק יב] 'ותמנע היתה פלגש לאליפז'", ופירש רש"י שם "לא היה לו למשה לכתוב אלא ואחות לוטן תמנע - בתמיה, דבר שאינו צריך הוא, וכן היה מלגלג ואומר שכתבו משה שלא לצורך, ולקמיה מפרש דהיינו מגלה פנים בתורה", וזה לכאורה אינו קשור לפירוש המצות. ויל"ע בזה. **וצרף לכאן** דברי המסילת ישרים פי"ג, שכתב: "ונמצא אם כן האדם שומם ומענה ולא נהנה מן העולם כלל, וחז"ל אמרו שעתיד אדם לתן דין לפני המקום על כל מה שראו עיניו ולא רצה לאכל הימנו, אף על פי שהיה מותר לו והיה יכול, ואסמכוה אקרא [קהלת ב, י] 'וכל אשר שאלו עיני לא אצלתי מהם'". וכן הובא במגן אברהם סימן רכז ס"ק יד.

(1095) כמבואר בהערה 1082. ובכמה מקומות ביאר זאת למעליותא, וכגון בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט.] כתב: "כי עולם הבא הוא הפך העולם הזה הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העולם הזה, אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עולם הזה,

כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו [ב"ב י.] עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה, ותחתונים למעלה, והשיב לו עולם ברור ראית. שמזה תדע כי העולם הבא הוא הפך עולם הזה לגמרי, שזה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי", ושם מאריך בזה. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה הוא כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב וחבריו, כלומר שאין ראוי לו כלל עה"ב, ראוי לו עה"ז לגמרי, שהם הפכים. ולא אברא עה"ב אלא לר' חנינא בן דוסא וחביריו [שם], כי אין ראוי לעולם הבא רק מי שאין לו עולם הזה, כמו שהיה ר' חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל וזה גשמי". אמנם כאן מדובר באחד שמבזה עניני הגוף שבתורה, וחושב שההצלחה האלקית היא רק בדברים שכליים, ואין לזה שייכות למדריגת הצדיקים המוכנים לחיי העולם הבא, ואינם מוכנים לחיי העולם הזה.

(1096) מעין מה שאמרו [סוטה ט.] "סוטה נתנה עיניה במי שאינו ראוי לה, מה שביקשה לא ניתן לה ["שאסורה לבועל" (רש"י שם)], ומה שבידה נטלוהו ממנה. שכל הנותן עיניו במה שאינו שלו, מה שמבקש אין נותנין לו, ומה שבידו נוטלין הימנו". ומעין זה מצינו גם במקרא [משלי י, כד] "מגורת רשע היא תבואנו", ופירש רש"י שם "מגורת רשע - מה שהוא ירא יבא לו, דור הפלגה יראו ואמרו [בראשית יא, ד] 'פן נפוץ', וסופן כתיב [שם פסוק ח] 'ויפץ ה' אותם משם'". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנה:] ביאר שעל ענין זה נאמר הפסוק [תהלים קיב, י] "רשע יראה וכעס שיניו יחרוק ונמס", שכתב: "דרך הרשעים, כאשר לא יוכלו לעשות דבר ולפעול רע, מתחדש בהם התשוקה אל הרע יותר, ומבקשים לאכול בני אדם בשיניהם, כאשר לא יוכלו לפעול רע... ואמר הכתוב 'רשע יראה וכעס שיניו יחרוק ונמס', הרי הרשע כשלא יכול לעשות, חורק שיני רשעתו, והדבר זה ידוע". ואם נאמר על כך פסוק, כנראה שזו ההנהגה המצויה עם רשעים, אשר אינם מצליחים לבצע זממם.

(1097) אודות שהחפצים בתענוגי העוה"ז דוחים את השכלי, כן מבואר במדרש תנחומא נח, אות ג, שאמרו שם: "ללמדך שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה".

(1098) בבחינת "כל הרודף אחר העולם הזה, העולם הזה בורח ממנו". אמנם לכאורה בדרשת שבת תשובה [עג.] כתב לא כן, שזה לשונו: "הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו, כי אין הרדיפה אחר הכבוד כמו מי שרודף אחר השכר ואחר הריוח, שזה בודאי כאשר הוא רודף אחר הריוח, ו'יד חרוצים תעשיר' [משלי י, ד]. אבל מי שרודף אחר

הכבוד, ובודאי מה שרודף אחר הכבוד אין זה כבודו ותפארתו, והוא גנאי לו שאינו שפל ברך. ומאחר שדבר זה אינו כבודו, והוא גנאי לו, איך ישתדל הכבוד בדבר שהוא הפך הכבוד". הרי שהרודף אחר העושר אכן יתעשר, ולכאורה דלא כדבריו כאן. אמנם ממקום שבאת מיושב, שלשון הפסוק שם במילואו הוא "ראש עושה כף רמיה ויד חרוצים תעשיר", וביאר הגר"א שם "כלומר, מי שעושה 'כף רמיה' כדי שיתעשר, אותה 'כף רמיה' עושה אותו לראש ומתרושש. אבל 'ויד חרוצים', ששוקל באמת, 'תעשיר'". הרי רק כשרודף אחר עולם הזה שלא כדין אזי יהיה העוה"ז בורח ממנו, אך אם רודף אחריו כדין אזי "יד חרוצים תעשיר".

(1099) אודות שהעולם הבא הוא כולו שכלי, ראה למעלה הערה 1082, ובסמוך הערה 1104. ואמרו [ברכות יז.] "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה... אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו השכינה". ובגו"א בראשית פ"א אות נב האריך לבאר שאין בעולם הבא מעשה גשמי. וכן הוא בתפארת ישראל ר"פ ו [צח.]. ועוד אמרו חכמים [ערכין יג:] שהכנור שבמקדש היה של שבעה נימין, ולעולם הבא יהיה בו עשרה נימין. ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב על כך: "כי שלימות של עוה"ז אינו רק עד ז', כי העוה"ז הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית... ולעתיד, שלא יהיה טבע גשמית כלל, אבל השלימות יהיה נבדל לגמרי, אז יהיה הכנור של עשרה נימין. כי העשרה נימין מורה על קדושה אלקית, כי העשירי הוא קודש, ומורה על עולם הבא שהוא עולם קדוש, ועולם הבא נברא ביו"ד [מנחות כט:], ולכך כנור של עולם הבא הוא עשרה נימין" [הובא למעלה בהערה 798]. ושם בפט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי", ושם הערה 82. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי" [הובא למעלה פ"א הערה 770]. וראה בבאר הגולה באר הראשון [סג.].

(1100) מעין ענין זה מבואר במסילת ישרים פי"ג, שהביא מאמרים הנראים כסותרים אודות הפרישות, שיש מאמרי חז"ל המשבחים אותה, ויש שלא, ולבאר זאת כתב: "הפרישות הטוב, שלא יקח מן העולם בשום שימוש שהוא משתמש ממנו, אלא מה שהוא מוכרח בו מפני הצורך אשר לו בטבעו אליו... אך הפרישות הרע הוא כדרך הסכלים אשר לא די שאינם לוקחים מן העולם מה שאין להם הכרח בו, אלא שכבר ימנעו מעצמם גם את המוכרח, וייסרו גופם ביסורין ודברים זרים אשר לא חפץ בהם ה' כלל, אלא אדרבא חכמים אמרו [תענית כב:] אסור לאדם שיסגף עצמו... הרי לך הכלל

האמיתי; שכל מה שאינו מוכרח לאדם בעניני העולם הזה, ראוי לו שיפרוש מהם. וכל מה שהוא מוכרח לו מאיזה טעם שיהיה, כיון שהוא מוכרח לו, אם הוא פורש ממנו הרי זה חוטא".

(1101) אודות שהאדם קונה הצלחה אחרונה באמצעות המצות, כן ביאר בהרחבה רבה בתפארת ישראל פרקים ז-ט. ולדוגמה, בתוך דבריו בפרק ט [קמה.] כתב: "וכן המצות שלא נדע טעמם באיזה צד הם הצלחת נפשו ויקנה בהם הצלחה עליונה, כי כבר אמרנו כי המצות האלו ראוים אל האדם, מצד כי המצות כלם שכליות אלהיות. שכך סדר השם יתברך, לא מה שחייב שכל האדם, רק מה שסדר השם יתברך בחכמתו. ולכך הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע המשותפת [לאדם ולבעלי חיים], ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך". ובהמשך שם [קמז:] כתב: "ואיך לא יקנה מדרגה אלהית על ידי המצות, כי המצות כולם, במה שהם מצות השם יתברך על האדם, אין ספק שזה התיחסות וחבור בין השם יתברך ובין האדם, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים. ומאחר שכך הוא, איך לא נאמר מה שמקבלים ישראל מצותיו וגזרותיו עליהם, שהוא יתברך אשר הוא נבדל יש לו יחוס אליהם וצירוף, מצד שהם מקבלים גזרותיו אשר השכל מחייב אותם. שבזה הצד מתקרבים ומתדבקים אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מהכל, ויקנו בשביל כך ההצלחה העליונה בשביל החבור והדבוק הזה. כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך, כמו שאמר הכתוב [דברים יא, כב] 'ולדבקה בו' כאשר האדם עושה רצונו, ומקבל גזרת המלך והוא עבדו. זהו עצמו החבור והדבוק בו יתברך, ומוציא את האדם מן החמרי, ולהיות דבק בו יתברך". ובתפארת ישראל ר"פ ד [סח.] כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה, הם מצות התורה, שבזולתם היה נשאר בכח... והם הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל עולם העליון, להושיב אותו עם המלך ה' צבאות, עין בעין" [הובא למעלה הערה 109].

(1102) לכאורה לא ברור מדוע הביא כאן את דברי המשנה ש"עולם הזה פרוזדור אל עולם הבא". והנראה שכוונתו לומר שהמשל של פרוזדור וטרקלין מורה לא רק שהדרך לעוה"ב מותנת בהנהגת האדם בעוה"ז, אלא שהאופן להגיע לעוה"ב עובר דרך המעשים השייכים לעוה"ז, ומעשים גשמיים השייכים לעוה"ז הם מכלל הפרוזדור המוליך אל הטרקלין שבעוה"ב. ולכך אין מקום לתמוה איך מעשים גשמיים יזכו את בעליהם בעולם

הנבדל, כי אדרבה, הדרך היחידה להגיע לטרקלין הוא רק באמצעות הפרוזדור, וכל ההנהגות השייכות לפרוזדור הן הן המוליכות את האדם אל הטרקלין.

(1103) פירוש - עד כה ביאר את משנתינו ואת המשנה הקודמת בחדא מחתא [שה' מעניש את החוטא הפך ממחשבתו]. אך עכשיו מפריד בין הדבקים, ומבאר שהביאור במשנה הקודמת היא כפירושו הראשון שם [שארבעה הדברים שהוזכרו שם הם כנגד ארבעה חלקי האדם, וכאשר יש העדר באחד מחלקיו בזה האדם יוצא מן העולם], וממילא אין לביאור המשנה הקודמת שום שייכות למשנתינו. ולכך יבאר את משנתינו באופן חדש, וזהו המשך דבריו כאן "ופירוש דברי רבי אלעזר וכו'".

(1104) אודות שהעוה"ב הוא "עולם הקדוש", ראה למעלה הערה 1099. ובנצח ישראל פט"ו [שס.] כתב: "הנה התבאר לך מדברי חכמינו ז"ל שאין ראוי עולם הזה אל ישראל עם קדוש. כי עולם הזה, שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו הקדושה האלקית, אין ראוי להם. רק עולם הבא, הוא עולם הקדוש הנבדל, ראוי להם. ולכך אף אם אתה רואה העולם הזה שאינו מיוחד לישראל, אל יהא תמיה בעיניך כלל, שאין מיוחס עולם הזה להם", ושם הערה 82 [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 118]. ובח"א לב"ב עה: [ג, קיג:] כתב: "ההפרש שיש בין קדושה של עוה"ז והקדושה של עוה"ב, כי הקדושה של עוה"ז עיקר הדבר הוא חול, ומקבל קדושה. אבל קדושה של עוה"ב, היא כולה קדושה אלקית". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "עוה"ב הוא עולם קדוש, נבדל מן הגשמי". ובנתיב התורה פ"י [א, מה:] הביא את מאמרם [פסחים קיג.] "שלשה מנוחלי העולם הבא, אלו הן; הדר בארץ ישראל, והמגדל בניו לתלמוד תורה, והמבדיל על היין במוצאי שבתות", וכתב שם [א, מו.] לבאר: "ודע עוד כי האדם יש לו שלשה דברים זה למעלה מזה; האחד הוא גוף המקבל הנשמה, ואם האדם רוצה שיזכה אל העולם הקדוש, שהוא עולם הבא, צריך שיהיה גופו אשר הוא מקבל הנשמה גוף קדוש. ועוד יהיו כחות שלו אשר הם כחות נפשו בקדושה, ואז ראוי אל עולם הבא הקדוש. ועוד יותר שתהיה הנשמה שממנו כחות אלו קדושה לגמרי מן הגוף. כי אלו שלשה דברים הם באדם; הגוף, והנשמה, והכחות של הנשמה... ואשר הוא זוכה לעולם הבא הקדוש הוא על ידי שמקדש עצמו באלו שלשה דברים. וכאשר הוא דר בארץ ישראל אדמה קדושה, ובזה מקדש גם כן אדמה שלו, הוא בגופו. והגוף של אדם נברא מן האדמה של ארץ ישראל, וכאשר יש לו קדושה מצד הגוף, יש אליו הכנה אל עולם הבא. וכאשר מגדל בניו לתלמוד תורה, ובניו הם כחות שיצאו ממנו, בזה כחות שלו הם קדושים ונבדלים מן הגשמים. וכאשר מבדיל במוצאי שבת, בדבר זה נשמה שיש לאדם נפש

יתירה בשבת נבדל לגמרי מן החול, עד שיש לו נפש קדושה לגמרי... ואז ראוי אל עולם הבא". הרי שהקדוש זוכה לעוה"ב הקדוש, ומיניה ילפינן שהחוטא בדברים קדושים נאבד מן העוה"ב הקדוש. ובח"א לסנהדרין מט. [ג, קסב.] כתב: "הריגתו הוא לסלק ממנו פחיתות החטא, ולקדש אותו שיכנס אל מקום קדוש, הוא העולם הבא". וראה הערה הבאה. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; להלן פ"ה מ"ד [ד"ה ויעקב שהיה] כתב: "יעקב שהיה תכלית וסוף האבות, מורה על סוף ותכלית ישראל... ותכלית ישראל שיהיה נצחי... לכך אמרו [תענית ה:] יעקב אבינו לא מת, והנה הוא בטובה נצחית אשר לא יסולק כלל, מורה על טוב ישראל שיהיו נצחיים. ומפני כי יהיה העולם הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות, ולפיכך מורה על זה מה שאמרו רבותינו ז"ל שיעקב לא מת". ולהלן פ"ה מ"ו כתב [ד"ה וזה שאמר]: "כי היה לו ליעקב מדה זאת שהיה קדוש נבדל, כמו שכתוב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'". הרי יעקב הוא המורה על חלק ישראל לעוה"ב, והוא האב שנקרא "קדוש", ואין אלו אלא שני צדדים של מטבע אחד; הקדוש מורה על העולם הקדוש, שהוא העוה"ב.

(1105) כמבואר בהערה הקודמת. ואודות שעוה"ב נבדל מן הגוף, כן כתב בהקדמה לדרוש על התורה [ה:], וז"ל: "מדרגת עולם הבא שאין בו גוף לגמרי, ו'עין לא ראתה אלהים זולתך' [ישעיה סד, ג]". ובנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפח.] כתב: "הזריזות במצוה על ידי זה המצוה היא אלקית לגמרי, ולא כן כאשר האדם עושה המצוה בעצלה, שהעצלה הוא מן הגוף, ואין המצוה אלקית. ולכך ראוי שיהיה האדם זוכה על ידי מצוה אלקית לגמרי אל עולם הבא הנבדל מן הגוף". וראה להלן הערה 1552. אמנם לא הבנתי מדוע הוסיף כאן את המלים "נבדל מן הגוף", ולא הסתפק במלים "לא יהיה לו חלק לעולם שהוא קדוש", וכפי שיבאר את שאר חלקי המשנה.

(1106) בגבורות ה' פרק מו הקדיש את כל הפרק לבאר את קדושת המועדים של שלש הרגלים והימים הנוראים, עיי"ש. וכן הוא בקצרה בנר מצוה [עח.]. וראה הערה הבאה.

(1107) יש לשאול, שלפי זה מדוע לא דובר במשנה במי שמבזה את השבתות, שהרי קדושת שבת יתירה מהמועדים, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"מ [תרכד:], וז"ל: "כי לא תמצא בכל המועדים שיש מיתה מי שמחלל קדושתו, חוץ מן השבת, שמחלל קדושתו ראוי לו ההעדר. וזה מורה על קדושה עליונה של שבת". ובח"א לשבת קיח. [א, נה.] כתב: "כל יום טוב שהוא קדוש אסור להיות בצער ואסור בהספד... הקדושה הגמורה כמו שהוא קדושת שבת, שהיא קדושה גמורה יותר מקדושת כל המועדים". ומעין זה הוקשה למעלה בהערה 1088. ואולי אפשר ליישב על פי דבריו בח"א למכות כג. [ד, ד.],

בביאור דברי הגמרא שם "כל המבזה את המועדות כאילו עובד עכו"ם", וז"ל: "דבר זה מבואר, כי המועד הוקבע שיהיו חוגגין אל השם יתברך ועובדים עבודתו יתברך, והוא נקרא 'מועד' מלשון [שמות כה, כב] 'ונועדתי לך'. כי השנים שהם מתחברים ומתועדים יחד, נקרא 'מועד'. וכן הרגל הוא שיהיה השם יתברך מתוועד עם עמו ומתחבר להם. ומי שמבזה את המועדות, כאילו אינו רוצה בחבור הזה, ומתדבק באחר. ולכך אמרו... [יומא נד.] כשהיו ישראל עולים לרגל היו מגביהין להם הפרוכת והיו מראים להם [את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואמרים להן ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה]. כי עליתם לרגל הוא עצם החבור שנקרא 'מועד', ולפיכך אז היו מראים להם זה. ולכך אמר 'המבזה את המועדות', ולא אמר 'המבזה הרגלים' כלישנא דקרא". והרי אף במשנתינו נאמר "המבזה את המועדות", ולא "המבזה את הרגלים", נמצא שגם משנתינו עוסקת בחבור של התוועדות שישנו במועד דייקא, ולא בשבתות. ודו"ק. וראה להלן הערה 1599.

(1108) שבת קלז: "המברך אומר 'אשר קידש ידיד מבטן חוק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קדש על כן בשכר זאת אל חי חלקנו צוה להציל ידידות שארינו משחת למען בריתו אשר שם בבשרנו ברוך אתה ה' כורת הברית'". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.] כתב: "והמפיר בריתו של אברהם הוא גוף הקדושה שנתן השם יתברך באדם, וכמו שאמרו בברכה 'אשר קדש ידיד מבטן', ואין לך מצוה שהוא קדושת האדם מבטן כמו המילה". הרי שציטט שם את הרישא דברכה ["אשר קידש ידיד מבטן"] ולא הסיפא דברכה ["אות ברית קודש"] כפי שעשה כאן. ובביאור חלקי הברכה ראה בח"א לשבת שם [א, ע.].

(1109) לשון הגמרא שם: "בשעה שחרב בית המקדש מצאו הקב"ה לאברהם שהיה עומד בבית המקדש... אמר לו [הקב"ה לאברהם] בניך חטאו וגלו. אמר לו... היה לך לזכור ברית מילה, אמר לו 'ובשר קודש יעברו מעליך'", ופירש רש"י שם "שהעבירו מעליהם המילה". ובנצח ישראל פי"ט [תיד.] הביא את המאמר ובארו. ובאור חדש [רג.] כתב: "המילה שהיא בגוף האדם, והיא מצות קדושה, שהרי כתיב 'ובשר קדש יעברו מעליך', זהו המילה. וכך תקנו בברכה 'וצאצאיו חתם באות ברית קודש'".

(1110) ב"מ נח: "כל המלבין פני חבירו ברבים כאילו שופך דמים... דאזיל סומקא ואתי חוורא". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג:] כתב: "כי מי שמלבין חבירו הוא שמכבה אור הפנים, שהוא האדם, כמו שמכבה את הנר. וזה נקרא שפיכות דמים של אדם, כי צלם הזה יש לו ענין נפלא מאוד, והוא צורתו של אדם. ולפיכך מי שמלבין ומבטל את צלם

פניו, עד שהוא מלבין אותו ומכבה את אורו, זה נקרא שפיכות דם. כי אין שפיכת דם רק ביטול האדם, וזה שמלבין את פניו של אדם הוא מבטל את תואר הכרתו של אדם, שהוא צלמו, והוא בטול האדם גם כן, כי צלמו הוא האדם. וכאשר בא לברא את האדם אמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו', לא אמר 'נעשה אדם בעל שכל', רק 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', מוכח כי עיקר האדם הוא צלמו ודמותו. ולפיכך אמר 'המלבין פני חבירו כאילו שופך דמים', כי המלבין מבטל צורת האדם, כי הפנים של אדם הוא הכרתו, שהוא עיקר האדם שבו יוכר ויובדל [ראה למעלה הערה 270, ולהלן הערה 1496]. והכתוב אומר [בראשית ט, ו] 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלהים עשה את האדם', שמזה תלמוד כי לכך שופך דם האדם חייב מיתה מפני שהאדם נברא בצלם אלהים, וצלם זה הוא מבטל כאשר שופך דם האדם [ראה להלן הערה 1596]. והמלבין את פניו הרי מבטל צלמו גם כן כאשר מלבין פניו, והוא צלמו אשר נברא בצלם אלהים, והבן הדברים האלו". וכן כתב בח"א לב"מ נח: [ג, כב:]. וראה למעלה פ"ב מי"ד [תשפג:-תשפו.] שהאריך בזה. וראה להלן הערות 1131, 1132, 1495, 1549.

(1111) להלן משנה יד [מציון 1457 ואילך]. ובח"א למכות כג: [ד, ו:] כתב: "כי התורה היא לאדם מצד המעלה העליונה שיש לאדם על הכל במה שנברא האדם בצלם אלקים, שלא תמצא דבר זה במלאכים, כמו שבארנו [להלן משנה יד] אצל 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'". וכן הוא להלן ציון 1130.

(1112) לשונו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.]: "'המלבין פני חבירו', דבר זה הארכנו ובארנו במקומו מאוד, כי האדם אשר צלמו הוא צלם אלקים, כדכתיב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', ולכך באדם דבק בפרט בפניו ענין אלקי. והמלבין פני חבירו, ומבטל פנים זה שהוא צלם אלקים, הוא מסולק מן עולם אשר הוא קדוש נבדל בלתי חמרי". וראה להלן הערות 1132, 1549, 1574.

(1113) "רק" - מלבד.

(1114) לשונו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה:]: "כי סבר ר"א דטעם שהמבזה דבר ה' היינו האומר אין תורה מן השמים או מגלה פנים בתורה שלא כהלכה לכך אין לו חלק לעוה"ב [שם בגמרא], כי הוא מבזה דבר ה', כמו זה האומר אין תורה מן השמים, או מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, **ואין דבר אלקי יותר מזה**, ואיך יהיה לו חלק בעולם הקדוש הבלתי גשמי האלקי, ולכך אין לו חלק בעה"ב". וכבר נתבאר כי אין דבר קרוב אל ה' יותר מהתורה [ראה למעלה פ"א הערה 523, ופרק זה הערה 361]. ובתפארת ישראל פכ"ו

[תב.] כתב: "כי התורה היא המעלה העליונה, והיא הקרובה אל השם יתברך" [הובא למעלה הערה 849].

(1115) לשונו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.]: "כי אלו חמשה דברים במה שעל אלו חמשה יפול שם קדושה אלקית נבדלת, וכל מי שמבטל אלו דברים אין ראוי לעוה"ב הנבדל, ופירוש זה ברור מאוד".

(1116) שנאמר [ישעיה כו, ד] "כי ביה ה' צור עולמים", וכמבואר במנחות כט: ורש"י בראשית ב, ד.

(1117) ובביאור המאמר הזה ראה נר מצוה [טו.] שהאריך בזה [יובא בחלקו בהערה 1120], ובסוף דבריו שם [יז:] כתב: "לפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה, כי העולם הזה יש בו חילוק... ועולם הבא שהוא אחד לגמרי, נברא ביו"ד" [הובא למעלה פ"א הערה 1147, וראה למעלה הערה 729, ולהלן הערות 1352, 2139].

(1118) בגבורות ה' פס"א [רעו:] הביא את מאמרם [פסחים קיח.] שבהלל יש חמשה דברים [יציאת מצרים, קרי"ס, מתן תורה, תחיית המתים, וחבלו של משיח], וכתב לבאר: "כלומר הלל זה יש בו חמשה דברים כוללים אשר היו בעולם דברים בלתי טבעיים, ודבר זה מפני שהקב"ה ברא עולמו בה', שנאמר [בראשית ב, ד] 'בהבראם', בה"א בראם [רש"י שם], וה"א אות נבדל שנעשה על ידי נשימה בלבד, ואין צריך להוציא אותו על ידי חתוך הלשון באחת המוצאות. ומפני זה הה"א הזאת אות רוחני, שאין בו רק רוח הנשימה [ראה למעלה הערה 731, ולהלן סוף הערה 1307]. ובשביל זה היה מקבל העולם מעלה אלהית רוחנית, בשביל שנברא העולם בה"א אות רוחני, והם חמשה דברים אלו שהם בעולם, וכולם הם דברים עליונים נפלאים ונבדלים מן הטבע". ויש לעיין כיצד חמשה הדברים של המשנה מקבילים ותואמים לחמשה הדברים שבהלל. וכן להלן פ"ה מ"א [ד"ה ויש לדעת] ביאר שהאות יו"ד הנמצאת בתוך האות ה"א [שבה נברא העוה"ז] "מורה שהעולם הזה מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העולם הזה גשמי מכל וכל". וראה נצח ישראל ס"פ מה [תשסח.], ולהלן ציון 1138.

(1119) בדרוש לשבת תשובה [עח:] הביא את מאמרם [סוטה מב.] שארבע כתות אינן רואות פני השכינה; כת חנפים, כת לצים, כת שקרנים, וכת מספרי לשון הרע. ושם הקביל את ארבע כתות אלו כנגד ארבע אותיות שם הויה, כאשר כת הלצים היא הנוגדת לאות ה"א הראשונה שבשם הויה, וכלשונו: "הה"א הראשונה [מורה] על שהוא יתעלה מחוייב המציאות בעצמו... וכת לצים הולכים אחר דברי הבלים והבאי שאין להם מציאות... ראוי שיהיה מרוחק מן השם יתעלה אשר הוא מציאות מחוייב". וראה

עוד בנצח ישראל פל"ה [תרסד.] הביא את מאמרם [סנהדרין צז.] שבדור שבן דוד בא יהיו חמשה דברים היוצאים מסדר העולם ["נערים ילבינו פני זקנים, וזקנים יעמדו לפני נערים, ובת קמה באמה וכלה בחמותה, ופני הדור כפני כלב, ואין הבן מתבייש מאביו"] מפני שהעולם נברא בה' משמו יתברך, שמספרו חמשה. כנגד זה אמר כי בחמשה דברים יהיה יוצא מן הסדר העולם. כי הסדר הוא על ידי הה"א משמו יתברך, ולכך על ידי חמשה יוצא העולם מן הסדר לגמרי". ויש לעיין כיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שביאר שהחמשה דברים שהוזכרו במשנה סותרים לאות ה"א שבשם הויה.

(1120) שמעתי לבאר דברי קודש אלו כי האות יו"ד מורה על המחשבה [רש"י שמות טו, א], שהיא חכמה [זוה"ק ח"ב כ., שם ח"ג י:]. ואילו האות ה"א מורה על המעשה בפועל [אור חדש (עב:), תיקוני זוהר ת' סא, (צג:)], שהיא הבינה [שם ח"ב קכג.]. וכאשר החכמה אינה באה לידי מעשה, אין היא משמשת דבר. דוגמה לדבר; בנר מצוה [טו.] כתב: "כי שם י"ה ברוך הוא, היו"ד מן שם י"ה מורה שהוא יתברך אחד ואין בו חלוק כלל, כי היו"ד שהיא קטנה, אי אפשר לחלקה, רק היא אחת. ולכך היו"ד מורה על שהוא יתברך אחד [ראה להלן הערה 1352]. והה"א מורה, כי אל תאמר כי הוא יתברך אחד ואין כחו יתברך על הכל, והוא כמו שאר דבר שהוא אחד, ואין כחו על הכל, אבל השם יתברך הוא אחד, וכחו מתפשט אל הכל. וזה מורה הה"א משמו הגדול". הרי האות יו"ד משמשת לומר שהרבוי המתפשט מה' [מהאות ה"א] בא ממקור אחד [האות יו"ד]. אך אם לא היתה אות ה"א, לא היתה יו"ד משמשת דבר. ובגבורות ה' פכ"ה [קו.] כתב: "השם של ד' אותיות שם הוי"ה [מורה שה'] נבדל מן הנמצאים, ולכך התחלתו ביו"ד, והוא משמש לנסתר, כמו כל יו"ד בראש". ובדרשת שבת הגדול [ריא:] כתב: "כי היו"ד משמשת בראש התיבה כמו 'יאמר' 'ישמור', מורים על הנסתר, כי הוא יתברך נבדל מהכל". הרי שאות יו"ד בשם הויה היא היו"ד מאותיות אית"ן, וברי שהיא נועדה להטיית המילה שבאה בעקבותיה, אך בלעדיה אין היא משמשת דבר. וראה הערה הבאה.

(1121) לשונו בגבורות ה' פכ"ה [קו.]: "השם של ד' אותיות שם הוי"ה... בזה השם תכלית הכל, ובו עומד הכל, כי הוא יתברך צורה אחרונה לכל הנמצאים. ולפיכך בא ביו"ד בראשו, כי היו"ד מורה על תכלית וצורה אחרונה, כי היו"ד היא בסוף כל מספר, לא יעלה רק עד עשרה... שם הוי"ה שהוא יתברך צורת כל הנמצאים, וכל דבר יש לו עמידה בצורתו, הרי בו עומד הכל. ודברים אלו עמוקים מאוד". הרי שאות יו"ד מורה על תכלית העולם [אות ה"א], בבחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה", ולכך בלא אות ה"א "אין היו"ד משמש דבר".

(1122) הולך לבאר שחמשת הדברים במשנה מקבילים לשלשת העולמות [עולם התחתון, עולם האמצעי, ועולם העליון], והאדם שהוא עולם בפני עצמו, המורכב משני חלקים, גוף ונפש.

(1123) כי "ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג, והובא למעלה פ"א הערה 412]. וראה למעלה פ"א הערה 1548 שנתבאר שם שחצר המשכן שבו מזבח העולה הוא כנגד העולם התחתון, כי שם מקריבים הקרבנות, כי שם בעלי חיים מקבלים הפסד. ולמעלה פ"ב מי"א [תשצא:] כתב: "אין לבהמה כח נפשי נבדל... כי הנפש לבהמה אינו נחשב רק כגוף", ושם הערה 1522.

(1124) לשונו למעלה פ"א מי"ח [תיז.]: "הנה ידוע כי אמרו העולמות הם ג'. העולם השפל הזה, הוא עולם התחתון, עד עולם הגלגלים, הוא נקרא 'עולם השפל', אשר הוא עולם הויה והפסד, ודבר זה לא שייך רק בעולם התחתון". הרי "עולם התחתון" הוא "עולם השפל".

(1125) שנאמר [בראשית א, יד] "ויאמר אלקים יהי מאורות ברקיע השמים וגו' והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים", ופירש רש"י שם "ולמועדים - על שם העתיד שעתידים ישראל להצטוות על המועדות, והם נמנים למולד הלבנה", ושם בגו"א אות מב ביאר שהמועדים נמנים גם לחמה.

(1126) שהוא העולם האמצעי, וכמבואר למעלה פ"א מי"ח [תיט.]. ואודות שהמאורות מתייחסים לעולם הגלגלים, ראה בבאר הגולה באר הששי [רב:], ושם הערה 403. וב"פירוש מהמלות הזרות" שבסוף המורה נבוכים, בביאור "גלגל", כתב: "הוא גדול מן הכוכב, שהוא נושא הכוכב, ובו הוא קבוע, והכוכב כחלק ממנו".

(1127) שהם גוף ונפש, וכפי שכתב למעלה פ"ב מ"ט [תערב:]: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים... כי יפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש", ושם הערה 976.

(1128) אודות שהברית מילה היא בגופו של אדם, כן כתב להלן פ"ה מ"ג [ד"ה ואחר כך], וז"ל: "אברהם היה לו מדריגת הגוף בשלימות... ולכך נתנה לאברהם ברית מילה בגופו של אדם".

(1129) כי מפאת גופו האדם משתייך לתחתונים, ומפאת צלמו הוא משתייך לעליונים, וכפי שיבואר בהערה 1133.

(1130) כמבואר למעלה הערה 1111.

(1131) כי הלבנת פנים היא אבוד הצלם, וכמבואר למעלה הערה 1110. וכבר השריש שהבזיון שחש האדם הוא מפאת שנברא בצלם אלקים, וכפי שכתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה אמנם כי]: "הכבוד והבזיון שייך בצלם הזה, שהוא צלם אלהים... וכדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'. והפך זה גם כן, כי הצלם ראוי אל הכבוד... כי הכבוד הוא שייך לאדם בשביל שהוא צלם אלהים". וכן למעלה פ"א מט"ו כתב [שסג:]: "וכן 'הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות', כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו. וכל זה ענף מן היראה, שלא לבזות את האדם שנברא בצלם אלקים", ושם הערה 1334. ובנתיב אהבת ריע פ"א [א, נה.] כתב: "כי הגוף אינו מתבזה, רק צלם אלקים, כדכתיב 'בעיר צלמם תבזה". וכן כתב שם בפ"ג [ב, סב.]: "אל ינהג בזיון באדם במה שנברא בצלם אלקים". ובח"א לב"מ נח: [ג, כד.] כתב: "כי המלבין פניו אינו כמו שאר דבר שעושה לחבירו, שזה מבזה צלם אלקים בעצמו, שאינו דבר גופני כמו שאר עניני האדם, כי הגוף אינו מתבזה, רק הנפש, כדכתיב 'בעיר צלמם תבזה'. ופירוש 'צלמם' הוא צלם אלקים שלהם - תבזה, ומפני שהבזיון הוא דבק בדבר שהוא אלקי, ראוי לקבל עונשו במקום שאין הגוף שולט כלל" [הוא עוה"ב (הובא למעלה פ"ב הערה 1487)].

(1132) כמבואר למעלה הערות 1110, 1112. ועוד אודות שהצלם הוא בפנים [מקום הכרת האדם], כן ביאר להלן משנה יד [ליד ציונים 1447, 1495], נצח ישראל פט"ז [שעב:], וגבורות ה' פס"ז [שיג:]. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ט.] כתב: "כי חלק ראשון ועליון הוא צלמו, כי האדם נברא בצלם אלהים, וזהו מעלתו העליונה... [ועל ידי] בושה מקבל הצלם בושה מפני פחיתתו, כי הבושה מכסה הפנים אשר בו הצלם".

(1133) כפי שכתב הרמב"ן [בראשית ב, א]: "צבא הארץ הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים, וכל הצומח, גם האדם. וצבא השמים, שני המאורות, והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים... וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". הרי האדם משתייך לצבא הארץ [מפאת גופו], ולצבא השמים [מפאת נפשו (הובא למעלה פ"א הערה 1317, ולהלן הערה 1505)]. ולמעלה פ"א מי"ד [שסא.] כתב: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". וכן למעלה פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה

142, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 359 [הובא למעלה פ"ב הערה 668]. וראה להלן הערות 1137, 2045.

(1134) כפי שכתב למעלה פ"א מי"ח [תכט:]: "ולהם נתן התורה מן העולם העליון". ועוד אודות שהתורה היא מהעולם העליון, כן כתב בהרבה מקומות, וכגון בתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:] ביאר את ענינם של 'שנים מקרא ואחד תרגום', ובתוך דבריו כתב שם: "והוא כנגד ג' עולמות, כי התורה היא מהעולם העליון". ובנתיב התורה ספ"ב [א, יא:] כתב: "התורה היא הפקר לעולם... לפי שהתורה אינה מעולם הזה רק מעולם העליון". וכן כתב הרבה פעמים בספר זה; למעלה סוף מ"ה [ראה שם הערה 442], להלן סוף משנה יד. ולהלן פ"ה מ"כ [ד"ה ואמר אחר] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. ולפיכך בית המקדש והתורה צמודים יחדיו, מפני כי בית המקדש קדושת העולם הזה, והתורה מתעלה עד למעלה. ועל ידי בית המקדש, שהוא בארץ ישראל, ועל ידי התורה, שמגיע עד עולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ ומגיע למעלה מן השמים". וכן כתב להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה כי יש], ושם פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר הוי צנוע]. ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:] כתב לבאר את דברי הגמרא שם "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", וז"ל: "ולפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו" [הובא למעלה פ"א הערה 1615, ולהלן הערה 1640].

(1135) אודות שלשת העולמות, ראה דבריו למעלה פ"א מי"ח [תיז.], שהאריך בזה. וענינם של ג' העולמות הוא ענין נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא ראה בגו"א בראשית

פ"ו אות לג, ושם הערה 165, שם שמות פי"ח הערות 27, 35, נתיב התורה פ"א [א, ח:], נתיב העבודה פי"ג [א, קיח:], נתיב האמת פ"ג [א, רב.], נצח ישראל פ"ג [נא.], שם פט"ו [שסד.], תפארת ישראל פ"נ [תשפח:], להלן פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה], שם פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר], אור חדש [עד.], ח"א לסוטה מא: [ב, עח.], ועוד. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים הכוכבים והמזלות. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה [הובא למעלה פ"א הערה 1545].

(1136) כן כתב בתפארת ישראל פ"ד [עב:], וז"ל: "החלק השני הוא האדם בלבד, שהוא חלק שני נגד כל המציאות. שהוא בפני עצמו, אינו נכלל עם שאר הנמצאים, שהרי בשביל האדם נברא הכל [ראה למעלה הערה 250], ואיך יהיה נכלל העבד עם אדוניו, דבר זה לא יתכן כלל, ולפיכך הוא חלק בפני עצמו". וכן למעלה פ"א מ"ה [רסט:] כתב: "האדם עצמו, הוא עיקר בעולם, והוא כמו עולם קטן, עולם בפני עצמו", ושם הערה 827. ולמעלה פ"א מי"ח [תכז:] כתב: "כי כאשר ברא השם יתברך אלו שלשה עולמות, היו צריכין לקשר ולחבר יחד... ועל ידי האדם היה קשור אלו ג' עולמות, כי האדם הזה אשר ברא השם יתברך, הוא נברא מלמטה ומלמעלה. ולפיכך ראוי שיהיו נמצאים בו כל ג' עולמות, שהאדם הזה כלול מהם. והדבר הזה ראוי ומחויב, כי מאחר שהאדם הזה מהעליונים ומהתחתונים, ראוי שיהיה נמצא בו מה שמיוחדים בו כל ג' עולמות... ועל כל פנים דבר זה מבואר כי האדם שקול כנגד הכל", ושם הערות 1610, 1612. וראה להלן הערה 1919.

(1137) רש"י בראשית ב, ז "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים. לפי שביום ראשון נבראו שמים וארץ. בשני ברא רקיע לעליונים. בשלישי [בראשית א, ט] 'תראה היבשה' לתחתונים. ברביעי ברא מאורות לעליונים. בחמישי [בראשית א, כ] 'ישרצו המים' לתחתונים. הוזקק בששי לבראות בו מעליונים ומתחתונים, ואם לאו יש קנאה במעשה בראשית, שיהיו אלו רבים על אלו בבריאת יום אחד". ובאור חדש [פו.] כתב: "כי האדם הוא גשמי, וזה מצד העולם התחתון הגשמי. ויש בו הנשמה שנתנה לו מן השמים, והאדם מקבל אותו, ויש בו השכל הנבדל, והוא מצד עולם העליון השכלי".

(1138) כמבואר למעלה הערה 1118.

(1139) הוספה בכת"י: "כי כל אלו חמשה דברים הם דברים קדושים אלקיים, לכך המבזה ואינו עושה, אין לו חלק בעולם הקודש".

(1140) מתבאר מדבריו שגם העולם העליון שייך לבריאה שנבראה עם האות ה"א, ומיישך שייכי לעולם הזה. וכן בנתיב העבודה פ"ו [א, צה.] כתב: "שצריך להתעלות עד שלשה עולמות... שיש שלש מעלות עד עולם הבא". אך בנתיב העבודה פי"א [א, קיב:] כתב "עולם העליון שהוא נקרא עולם הבא... זכרו ג' עולמות... והוא נאמר על עולם הבא שהוא עולם העליון, ולפיכך תקנו לשון 'יהא שמיה רבה מברך' ביו"ד, מפני שהוא נאמר על עולם הבא, שהוא לעתיד. גם היו"ד הוא יסוד עולם הבא, [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים'". וכן בגו"א שמות פי"ח סוף אות א כתב "כי התורה היא מהעולם הג', מעולם הבא". ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "ולכך ישראל שהם מזומנים ומוכנים לעולם הבא, יכולין לברך כך 'אמן יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא', עד עולם העליון, הוא עולם הבא. אבל המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר... ולכך כאשר מזכירין 'לעלם ולעלמי עלמיא', ובזה מדריגת ישראל יותר קרוב אל השם יתברך מן המלאכים" [הובא למעלה פ"א הערה 1550, ולהלן הערות 1547, 1853]. וכן להלן פ"ו מ"ט [ד"ה אבל מלוין] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים, כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי למדריגת עולם הבא אין ראוי שיהיה רק על ידי תורה ומעשים טובים, כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים, שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ומכל זה מוכח שהעולם העליון משתייך לעוה"ב, שנברא באות יו"ד, ודלא כדבריו כאן. **והנראה**, שלהלן פ"ה מ"א כתב: "עולם הזה נברא בה"א, כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים, שהוא עולם גשמי, ומ"מ דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה. והה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד. ויש לדעת כי הדל"ת מורה על רוחב ואורך, כאשר בצורת ד' קו נמשך ברוחב וקו נמשך באורך, וזהו רוחב ואורך... והנקודה שהיא בתוך הד', עד שנעשה אות ה'. והנקודה היא יו"ד נבדלת מן הד', עד שהה"א יש בה שני דברים, דל"ת וגם יו"ד. הדל"ת מורה על התחלת התפשטות הגשמי, והיו"ד מורה שהעוה"ז מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העוה"ז גשמי מכל וכל. ולכך היו"ד היא בתוך הד', והד' מקבל היו"ד. ואין היו"ד נוגע, כי אין הדבר שהוא נבדל מעורב עם הגשמי. ולכך היו"ד הוא נבדל מן הד', ואינו נוגע". הרי בתוך יצירת העוה"ז יש קבלת "מעלה עליונה נבדלת", והיא קבלה מהעולם העליון, וכמבואר בנצח ישראל פי"ח [תא.]. ואם כן דבריו

כאן מוסבים על אותה מעלה עליונה שיש לעולם הזה, והמתבטאת באות יו"ד הנמצאת באות ה"א.

(1141) בא לבאר הסבר שני, בהתאם למהלכו במשנה, וכמבואר בהערה 1103. ובתחילת המשנה הביא הסבר ראשון [שה' יתברך משלם לחוטא בהפך מה שרוצה], ולפיו המשנה איירי באחד הבז לדברים גשמיים. אך לפי מהלכו יבאר להיפך, שגם משנתינו עוסקת באחד הנמשך אחר דברים גשמיים..

(1142) כמבואר למעלה במשנה י [מלפני ציון 1043], שכאשר נמשך אחר השינה הוא נוטה אחר הגוף ביותר, ונעשה גופני לגמרי, ובזה סותר את החלק הגופני של האדם, ומביא על עצמו העדר ומיתה.

(1143) כי כאשר מתרחק מדבר אחד, בזה גופא מתקרב אל הפכו, וכפי שביאר בתחילת משנה ח, וז"ל: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו", ושם הערה 890. ולמעלה במשנה ז [לפני ציון 866] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים [זה] אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". וראה להלן פ"ד הערה 894.

(1144) ולפי זה מאמרו של רבי אלעזר המודעי נסמך רק לבבא הראשונה של רבי דוסא בן הורכנוס ["שינה של שחרית"], ולא להמשך דבריו של רבי דוסא בן הורכנוס.

(1145) עד כה ביאר ארבע פעמים שהבבא של "המפיר בריתו של אברהם אבינו" נזכרה לפני הבבא של "המלבין פני חברו ברבים" [ראה למעלה ציונים 1089, 1109, לאחר ציון 1118, וציון 1129], וכן הוא בגמרא [סנהדרין צט.]. אך כאן מבאר ש"המלבין פני חבירו" קודם ל"מפיר ברית של אברהם אבינו". וכן גרס במשנתינו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.]. וראה למעלה הערה 1089. ווהנראה לבאר, שהמהר"ל מבאר את המשנה כפי ההתאמה הפנימית לסדר הספירות, וכפי שעשה להלן במשנה [פ"ה מ"ה] בביאור "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש", שהזכיר "ולא נצחה הרוח לעמוד העשן" לפני "לא כבו גשמים אש המערכה", ובמשנה שלפנינו הסדר הפוך, עיי"ש. ולכך כאן ובח"א לסנהדרין שמבאר את חמשת הדברים שבמשנה שהם מקבילים לספירות [יבואר בהמשך], מבאר את המשנה כפי הסדר הזה. ולפי זה מיושבת הקושיא מלמעלה פ"ב מ"ה [תקעח.] הערה 530, שהוקשה שם שבמשנה אמרו "אין בור ירא חטא, ולא עם

הארץ חסיד", ואילו המהר"ל ביאר שם [רק לפי הסברו האחרון] "לא עם הארץ חסיד ואין בור ירא חטא". והביאור הוא כנ"ל, שכאשר בא לבאר את המשנה על פי חכמה פנימית [כפי שעשה שם], אזי מבאר את הסדר בהתאם לכך, ויש לנקוט חסד לפני גבורה. וכן מוכח להלן סוף משנה יד [ראה שם הערה 1645], שביאר את המשנה שם בסדר השונה מהנאמר במשנה.

(1146) שמעתי מהגאון רבי ישראל אליהו וויינטרויב שליט"א לבאר שכוונת הדברים היא כנגד הספירות מלכות, קצוות [חג"ת נה"י], בינה, חכמה, וכתר. כי "המחלל את הקדשים" מורה על מלכות, שמתגלה כבוד שמים בדיוטא התחתונה, "שהקדושה חל על בהמה, שהיא בעולם התחתון" [לשונו למעלה (לפני ציון 1123)]. "המבזה את המועדים" מורה על הקצוות, ויוסבר לפי דבריו בסוף הקדמה שלישית לגבורות ה' [כא] שביאר כיצד המועדים נכללים בפסוק [דה"י א כט, יא] "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד וגו'", עיי"ש. "המלבין פני חבירו" הוא כנגד הצלם [כמבואר למעלה הערה 1110], והצלם הוא בינה [פירוש הגר"א לספרא דצניעותא פרק ד, וראה להלן הערה 1639]. "המפיר בריתו של אברהם אבינו" מורה על חכמה, כי אברהם אבינו הוא מקור החכמה, וכמבואר למעלה הערה 985. "המגלה פנים בתורה שלא כהלכה" מורה על כתר [זוה"ק ח"ג רנה.], וכן מבואר במדרש שהביא בתפארת ישראל פל"ד [תצח:]. וזהו שכתב כאן שהתורה "היא חכמה העליונה".

(1147) כי "שכר של עולם הבא שהוא סוד כתר" [מגלה עמוקות על ואתחנן, אופן קצז], ואמרו [שבת קד.] "וקושר לך כתר לעולם הבא".

(1148) לשונו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.]: "ובמסכת אבות גרסינן כך; 'המחלל את הקדשים, והמבזה את המועדות, והמלבין פני חבירו ברבים, ומפיר בריתו של אברהם אבינו, והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה'. ויש להבין דברים אלו מאוד, כי כל אלו הם הדרך אל עולם הבא, וכאשר חוטא בכל אלו דברים, בטל העולם הבא אצל אותו אדם. והבן אלו דברים איך מתחיל מלמטה, עד המדריגה העליונה. ונראה כי אף באחד מכל אלו אין לו חלק לעלם הבא, והבן זה". ובכת"י כאן כתב: "ומתחיל מלמטה למעלה, עד המעלה האחרונה, הוא המגלה פנים בתורה שלא כהלכה".

(1149) לשון המשנה שם: "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא, האומר אין תחיית המתים מן התורה, ואין תורה מן השמים, ואפיקורוס. רבי עקיבא אומר, אף הקורא בספרים החיצונים. והלוחש על המכה ואומר [שמות טו, כו] 'כל המחלה אשר שמתי במצרים

לא אשים עליך כי אני ה' רופאך'. אבא שאול אומר, אף ההוגה את השם באותיותיו". ובתפארת ישראל פט"ו [רכו.] ביאר את המשנה.

(1150) כי תיבת "אלו" באה למעט [חולין נד.], וכפי שפירש רש"י שם "'כל היכא דתני 'אלו' מיעוטא משמע, אלו ותו לא". ויש מתרצים [תוספת אור הערה 30] על פי הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג, שהביא שם עשרים וארבעה אנשים שאין להם חלק לעולם הבא, ובהלכה יד כתב: "כל אחד ואחד מעשרים וארבעה אנשים אלו שמנינו אע"פ שהן מישראל, אין להם חלק לעוה"ב. ויש עבירות קלות מאלו ואעפ"כ אמרו חכמים **שהרגיל בהן** אין להם חלק לעוה"ב... ואלו הן המכנה שם לחבירו, והקורא לחבירו בכינויו, והמלבין פני חבירו ברבים, והמתכבד בקלון חבירו, והמבזה תלמידי חכמים, והמבזה רבותיו, והמבזה את המועדות, והמחלל את הקדשים". נמצא שהחמשה שהוזכרו במשנה אכן אינם בגדר אחד עם אלו שהוזכרו במשנה בסנהדרין, כי רק אם "רגיל בהן" אינו בן עוה"ב, לעומת אלו שהוזכרו במשנה בסנהדרין שאינו בן עוה"ב אף אם אינו רגיל בהן.

(1151) לשונו בתפארת ישראל פט"ו [רכז:]: "אם אומר שאין התורה מן השמים, זה שהוא מתנגד לעצם עולם הבא. כי כבר אמרנו כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע, ונותנת לו מדרגה נבדלת. וכאשר אין תורה מן השמים, אין כאן מדרגה נבדלת, ואיך יקנה העולם הבא. שאין עולם הבא רק קנין העולם הנבדל מן הגשמי. ולפיכך כאשר אין תורה מן השמים, אין כאן עולם הבא הנבדל. ועוד, כי עולם הבא הוא החיים הנצחיים, וכאשר אין תורה אין כאן חיים נצחיים, דכתיב [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך'. ולכך התורה היא עצם עולם הבא", ושם הערה 17. והם הם דבריו כאן, שהאומר "אין תורה מן השמים" שולל את ענין הקדושה מהאדם הגשמי. ובבאר הגולה באר הששי [רפג:] כתב "כי המבזה את החכמים אמרו בפרק חלק שהוא בכלל האומר אין תורה מן השמים", וראה שם הערה 841, שביאור דבריו שם הוא על פי דבריו כאן.

(1152) "מן הפסוק הזה שכתוב 'כי דבר ה' בזה', דבזיון הוא" [רש"י שם].

(1153) הרי הדעות הקודמות למדו מהפסוק רק דבר אחד ["אין תורה מן השמים", "אפיקורס" וכו'], ואיך רבי אלעזר למד מכך חמשה דברים.

(1154) למעלה [לאחר ציון 1150] רק אמר ש"כל הני חמשה הם בכלל 'אין תורה מן השמים'... כי לא יבא דברי ה' ותורתו אל האדם שהוא בעל גוף", אך כאן מוסיף אפשרות שהם בכלל "מגלה פנים בתורה שלא כהלכה", ולא ביאר כיצד. אמנם הדברים מפורשים יותר בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה:], שכתב שם: "מכאן אמר רבי אלעזר. נראה דהכי

פירושו, מאחר שאנו דורשין מן 'דבר ה' בזה' שמי שהוא מבזה דבר ה' ומגלה פנים בתורה שלא כהלכה אין לו חלק לעולם הבא, יש לדרוש גם כן כל אלו דברים, דהיינו המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות וכו'. כי סבר ר"א דטעם שהמבזה דבר ה' היינו האומר 'אין תורה מן השמים' או 'מגלה פנים בתורה שלא כהלכה' לכך אין לו חלק לעולם הבא, כי הוא מבזה דבר ה'... ואין דבר אלקי יותר מזה, ואיך יהיה לו חלק בעולם הקדוש הבלתי גשמי האלקי, ולכך אין לו חלק בעוה"ב, וכך הוא הדין המחלל הקדשים, מפני שעליהם שם הקדושה האלקית... המגלה פנים בתורה שלא כהלכה... כי הוא מבזה התורה אלקית השכלית".

(1155) בכת"י כתב הסבר אחר, וז"ל: "כי כל הנך חמשה הם בכלל 'אין תורה מן השמים', כי לאו דוקא כאשר אומר אין התורה כולה מן השמים, אלא אף אם אומר אין מצוה זאת מן השמים, כאילו הוא כופר בכל התורה כולה [סנהדרין צט.]. ולכך המחלל הקדשים, כיון שהוא מחלל אותם, כאילו אמר אין קדושתם מן השמים, כמו שנתבאר למעלה. וכן המבזה את המועדות, כיון שהוא מבזה אותם, כאילו אמר שהם אינם מן השמים. והמלבין פני חבירו ברבים, הוא מבזה מצות [ויקרא כה, יז] 'לא תונו איש את עמיתו'. וכן המפיר בריתו של אברהם, והיינו שאמר כי אין ראוי שתהיה הברית שהוא החבור אל השם יתברך בדבר שהוא ערוה, כי גנאי הוא זה. ולכך אמר 'המפיר ברית', ולא אמר 'המפיר המילה'".

(1156) כן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [נח:], וז"ל: "ולכך אשמועינן [סנהדרין צ.] דבהנך חטאים... אף אם רובו זכיות אינו כלום, ואין להם חלק לעולם הבא. ולכך קתני קודם [שם] 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', ובתר הכי קאמר 'ואלו שאין להם חלק לעולם הבא'. וכונתו במה שאמר 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', רוצה לומר מפני שיש עליהם שם 'ישראל', שהרי אמר 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא'. וקאי סיפא על זה 'אלו שאין להם חלק לעולם הבא וכו'", כי כל כך גדול רשעות של אלו, עד שאינם בכלל 'ישראל' נחשבים, ואין עליהם שם 'ישראל', שיוצאים מן כלל ישראל, עד שאין להם חלק לעולם הבא. אפילו יש עמהם מצות ומעשים טובים הרבה, אין להם חלק לעולם הבא, שהרי יוצאים מכלל ישראל".

(1157) כן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [נח.], וז"ל: "היינו דוקא היכא דחציו זכיות וחציו חובות, ובהדי חובות איכא חדא מהנך עבירות, מכרעת חדא מן הנך עבירות. אבל ברובו זכיות, אפילו איכא הנך עבירות, נחשב צדיק בשביל רוב מצות

שעשה. וכהאי גונא צריך לומר כמו שנפרש לקמן בעזרת השם אצל הך משנה 'המחלל את הקדשים'".

(1158) לפי זה מה שאמר במשנתינו "אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא" הכוונה שיש בידו מחצה זכיות, אך אם יש בידו יותר ממחצה זכיות, אזי יש לו חלק לעולם הבא. אמנם יש להעיר מלשון הספרי [במדבר טו, לא], שאמרו שם: "מכאן אמר רבי אלעזר המודעי המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמפר בריתו של אברהם אבינו, אע"פ שיש בידו מצוות **הרבה** כדאי הוא לדחותו מן העולם". ובנצי"ב שם כתב: "מצוות הרבה, כלומר רובו זכיות, ואשמענין דלא נימא דדוקא כשמחצה זכיות ומחצה עוונות הרי זה מכריעו... קא משמע לן דאפילו רובו זכיות כדאי אותו העון לדחותו מחיי העולם הבא" [כן העיר בתוספת אור הערה 30]. אך המהר"ל ישיב על כך שגם מחצה על מחצה נחשב "הרבה", וכמו שכתב בדרוש על התורה [כה.], וז"ל: "כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים שאין זה בחירה, **כי החצי הוא כמו ההכל**, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו **את הרוב** אל ההכל" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 133, וראה להלן הערה 1731]. והואיל והחצי הוא כמו הכל והרוב, שפיר אפשר לומר על מחצה זכיות "מצוות הרבה".

משנה יב

(1159) יומא עו. "וכבר היו רבי טרפון ורבי ישמעאל וזקנים יושבין ועוסקין בפרשת המן, והיה רבי אלעזר המודעי יושב ביניהן". ובספר תולדות תנאים ואמוראים, כרך ב, עמוד 820 כתב על רבי ישמעאל: "חכמי יבנה היו חבריו, כרבי טרפון ורבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי ורבי אלעזר המודעי", ומביא לכך מקורות נוספים. והרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות כתב: "הכת השנית אחר החורבן; רבי טרפון, רבי עקיבא, ורבי אלעזר המודעי, ורבי אלעזר בן עזריה, ורבי ישמעאל, ורבי יהושע בן קרחה". ומה שכתב כאן ש"רבי ישמעאל היה מיד אחר רבי אלעזר המודעי", נראה להוכיח כן, כי רבי ישמעאל היה נער קטן בימי החורבן [גיטין נח.], ואילו רבי אלעזר המודעי היה בזמן רבי יוחנן בן זכאי [ב"ב י:], וריב"ז נפטר סמוך לחורבן [תוספות שבת נד: ד"ה הוה]. הרי שרבי אלעזר קדם לרבי ישמעאל.

(1160) כמו שמצינו [סנהדרין נא:] "אמר ליה רבי עקיבא, ישמעאל אחי". וכן [יומא עה:] "אמר רבי ישמעאל, צאו ואמרו לעקיבא, עקיבא, טעית". וכן כתב להלן בתחילת משנה יג.

(1161) למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.], ובפרק זה למעלה משנה ב [לפני ציון 298, ולאחר ציון 421].

(1162) כן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.], וז"ל: "הנה לפי מה שנפרש לקמן בעזרת השם, כי סמיכות המאמרים כפי הדורות של החכמים כמו שהיו זה אחר זה". ולמעלה משנה ב [לפני ציון 299] כתב: "אבל הפירוש נראה ברור, כי נסמכו יחד, מפני כי עקביא בן מהללאל ורבי חנינא סגן הכהנים היו בזמן אחד, ולכך הוקבעו הוקבעו ביחד. וכן נראה שקבע אחר זה דברי רבי חנניא בן תרדיון 'שנים שיושבים וכו", מפני שאלו היו בזמן אחד, או קרוב לזמן. ומְסַדֵר דבריהם ביחד, כמו שסִדֵר דורות הקבלה זה אחר זה. וזה עיקר הטעם כאשר תמצא דברים בלתי מקושרים ביחד, הוא בשביל סבה זאת, שהיו בזמן אחד, או קרוב לזמן אחד, ומסדר דבריהם ביחד". וכן כתב שם [ליד ציון 421], וז"ל: "וכבר בארנו כי נראה סדר סמיכות אלו המאמרים מפני שהיו האומרים בזמן אחד, או זה אחר זה, ולפיכך נסמכו ביחד". וראה להלן הערות 1376, 1912.

(1163) פירוש - הואיל ודברי המוסר שבמסכת זו נאמרו על ידי אבות הדורות מפאת היותם אבות הדורות, לכך מן הדין הוא שסדר הרצאת דבריהם יהיה בהתאם לסדר הדורות.

(1164) פ"א מ"א [קיא.], וז"ל: "כי כל מוסר ראוי הוא לאב, ולו נאה להוכיח את בנו, כדכתיב [משלי א, ח] 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך'. כי האב במה שהוא אב, כבר סר ממנו הילדות והשחרות, וכן האם, והם בעלי מוסר, ולפיכך ראוי לאב לייסר את בנו בדברי מוסר... ומפני שרצה לדבר במסכתא הזאת מן המוסרים הטובים והישרים, התחיל לומר כי יש לקבל מוסר מן האבות. ואלו הם אבות העולם בודאי, כי נחשב משה אב לעולם בודאי. ונחשב יהושע מן אבות העולם, שהוא קבל התורה ממשה, ומפני זה נקרא יהושע אב בעולם. וכן הזקינים, וכן הנביאים, וכן אנשי כנסת הגדולה, כלם בשביל קבלתם התורה הם אבות עולם. וכן אנטיגנוס איש סוכו נחשב אב לעולם, שהוא קבל התורה משמעון הצדיק... ולפיכך יש לאדם לקבל מוסר שלהם, כמו שעל הבן ראוי לקבל מוסר האב, כדכתיב 'שמע בני מוסר אביך'. ולכך אצל אנשי כנסת הגדולה, אחר שהזכיר 'ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה', אמר 'הם היו אומרים ג' דברים', כלומר שהם היו אבות העולם לפי שקבלו התורה, ומפני כך ראוי ונאה להם

לתת מוסר לעולם, אותם שנחשבו אבות העולם. לכך נקראת מסכתא זאת מסכת 'אבות', כי במסכתא הזאת נשנה המוסר שלמדו אבות העולם".

(1165) לשונו להלן פ"ד תחילת מ"ב: "כבר בארנו לך פעמים הרבה שדרך התנא לשנות יחד החכמים שהיו בדור אחד, והדעת נותן כך כמו שתמצא שהתחיל התנא בפרק 'משה קבל' לסדר הקבלה וסדר דברי מוסר שלהם כפי מה שהיו בדור אחד, וכאשר היו זה אחר זה. ולפיכך בכל מקום כאשר היו שני חכמים בזמן אחד, סדר את דבריהם ביחד. כי התנא בא לומר כי החכמים האלו שהיו אבות העולם, למדו מוסר לבנים, כמו שכתוב [משלי א, ח] 'שמע בני מוסר אביך'. וכאשר היו שנים בדור אחד, והיו בזמן שלהם אבות העולם, ראוי לסדר דבריהם ביחד, כאשר ביחד היו אבות, לא זה בפני עצמו, ולא זה בפני עצמו בלבד. ובן עזאי ובן זומא היו בזמן אחד חבירים, איך לא יזכור דבריהם ביחד, וזה בודאי הוא הנכון". וראה להלן הערות 1376, 2096.

(1166) "בעצמם" - בעצם ענינם, ולא רק סמיכות דורות, אלא סמיכות ענינית. וכן הוא להלן צייון 1209.

(1167) פירוש - מאמר משנתינו לא הובא מיד לאחר תחילת משנה י, אע"פ ששם סמיכותו ומקומו.

(1168) פירוש - כפי שכתב למעלה תחילת משנה י, ויובא בהערה הבאה.

(1169) לשונו למעלה תחילת משנה י: "מאמר זה ["כל שרוח הבריות נוחה הימנו"] נסמך עם שני מאמרים הראשונים 'כל שיראת חטאו קודמת וכו', וכל שמעשיו מרובים מחכמתו וכו", שבא התנא [במשנה ט] לאשמועינן קשור החכמה עם יראת חטא, וקשור החכמה עם המעשים, שיש להם קשור וחבור ביחד, ואל יפרדו. ואחר כך בא להודיע כי רוח המקום הוא גם כן מקושר ומחובר עם רוח הבריות, וכל מי שרוח הבריות נוחה הימנו, גם כן רוח המקום נוחה הימנו. והמשפט הוא אחד לגמרי גם כן עם הראשונים; שאם רוח הבריות מרובה, אז יש קיום לדבר הזה מה שרוח המקום נוחה הימנו. כי הדברים שהם קשורים יחד, אין להם קיום לאחד זולת השני, כמו שהוא בענין זה, כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות... וזה אמרם 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו'". באופן שיחס החכמה ליראת חטא ומעשים הוא כיחס רוח המקום לרוח הבריות, שכשם שקיום החכמה תלוי ביראה ומעשים, כך קיום רוח המקום תלוי ברוח הבריות.

(1170) שאמרו שם [משנה ח] "כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחיב בנפשו... הא אינו מתחיב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו".

(1171) לשונו למעלה משנה י [לאחר ציון 1022]: "מפני ששייך דברי רבי חנינא בן דוסא ["כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו"] למאמר שלפניו שאמר [משנה ח] 'השוכח דבר אחד מתלמודו מתחייב בנפשו', ובא רבי חנינא בן דוסא לומר כי אין אל חכמה קיום רק עם יראת חטא, וצריך שיהיו מעשיו מרובים מחכמתו, שאז יש לתורה קיום, לא זולת זה. ולפיכך אם אין בו יראת שמים אין יסוד אל תורתו... כי למעלה אמר שיהיה נזהר בדברי תורה שלא ישכח אותם, ואם שכח דבר אחד מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו. ופירוש זה כמו שבארנו כאשר מפנה לבו אל הבטלה. ואחר כך סמך 'כל שיראת חטאו קודמת', לומר כי קיום החכמה שלא תסור ממנו על ידי יראת חטא, ולכך אם רוצה שיהיה קיום אל חכמתו יהיה עמו יראת חטא".

(1172) פירוש - עיקר המאמר הוא משנה ח ["כל השוכח דבר אחד ממשנתו"], והמאמרים שבאו בעקבותיו ["כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו" (משנה ט), ו"כל שרוח הבריות נוחה הימנו" (משנה י)] נאמרו אגב גרירא. ולכך הוקדמו הדברים המתקשרים לעיקר המאמר [והם סוף משנה י, ומשנה יא, שהם מתקשרים למשנה ח], לדברים המתקשרים למאמרים שהובאו אגב גריריא [משנה יב המתקשרת למשנה י], וכמו שיבאר.

(1173) "שינה של שחרית ויין של צהרים וכו' מוציאין את האדם מן העולם".

(1174) שרבי אלעזר המודעי אמר חמשה דברים; "המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמלבין פני חבירו ברבים, והמפיר בריתו של אאע"ה, והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה וכו' אין לו חלק לעולם הבא", וזה דומה למאמרו של רבי דוסא, וכמבואר בהמשך דבריו.

(1175) למעלה במשנה יא [לאחר ציון 1140] בזה"ל: "מאמר של רבי אלעזר המודעי נסמך אחר מאמר רבי דוסא בן הורכנוס, כי שניהם ענין אחד. כי 'שינה של שחרית' הוא שנמשך אחר ענינים הגופנים, ומוציא אותו מן העולם הזה. ואלו חמשה גם כן שהוא מתרחק מן הדברים הקדושים, ונמשך אחר דברים הגשמיים, ומוציאים אותו מן העולם הבא".

(1176) מביא טעם שלישי לסמיכות המשניות.

(1177) ובסמוך יבאר שמדובר בהנהגתו עם החשובים ממנו, עם הקטנים ממנו, ועם השוים לו. וזהו שכתב כאן "כי יהיה נוהג כבוד בכל אחד כפי מדריגתו".

(1178) מעין מה שכתב למעלה פ"ב מ"י [תשפג.], וז"ל: "כי מה שאמר רבי אליעזר [שם] 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך' הוא ענין גדול מאד להביא את האדם לעולם הבא...

ואל יקשה לך כי למה דבר זה מביא לחיי עולם הבא, כי דבר זה יש להבין מדבר זה שאמרו חכמים כל המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא, ומזה תבין כי ההפך הוא, הזהיר בכבוד חבירו, הוא הדרך לחיי עולם הבא", ושם מאריך לבאר זאת.

(1179) מעין זה ביאר למעלה פ"א מ"ו בביאור המשנה "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות", שכתב שם [רפ.]: "ואלו ג' דברים הם בג' חלקים של בני אדם; חלק האחד, באותם שנחשבים בעלי מעלה בערך שלו, כמו הרב. והחלק הב', באותם אשר הם דומים לו, בני אדם שהם בני גילו, כמו חבירו. החלק הג', בשאר בני אדם, אף באותם שהם למטה ממנו במדרגה, וזה שאמר 'והוי דן כל אדם לכף זכות', אפילו הוא פחות ממך, אל יהא דן אותו לכף חובה. כלל הדבר בזה, שלמד מוסר האדם הנהגתו עם הבריות, כי אי אפשר שיהיה האדם בלבד, רק יש חבור אל הבריות לכל אשר ראוי לו; הן לרב, הן לחבר, הן לשאר בני אדם". וראה להלן פ"ד הערה 1462.

(1180) כן פירש כאן רש"י בפירושו השני: "קל לראש - לראשי העיר ושופטיה, שלא תתגאה כנגדם, אלא תעבדם ותקבל פניהם". וכן הרע"ב כאן ביאר: "הוי קל לראש - לפני אדם גדול זקן ויושב בראש בישיבה, הוי קל לעבוד עבודתו ולשמש לפניו". וכן הוא כאן ברבינו יונה. וראה הערה הבאה.

(1181) לשון הרמב"ם כאן: "כשתעמוד לפני אדם גדול המעלה, שים עצמך לנגדו קל, ושמש אותו ועמוד לפניו כאשר ירצה, ואל תוקיר נפשך לו".

(1182) כגון, אמרו חכמים [ב"ק ס:] "לאדם שיש לו שתי נשים, אחת ילדה ואחת זקינה. ילדה מלקטת לו לבנות, זקינה מלקטת לו שחורות, נמצא קרח מכאן ומכאן". ובחגיגה יד. אמרו "כתוב אחד אומר [דניאל ז, ט] 'לבושיה כתלג חיור ושער ראשה כעמר נקא', וכתיב [שיה"ש ה, יא] 'קוצותיו תלתלים שחורות כעורב'. לא קשיא, כאן בישיבה, כאן במלחמה. דאמר מר אין לך נאה בישיבה אלא זקן, ואין לך נאה במלחמה אלא בחור". ורש"י מכות כ: כתב "במלקט - שערות לבנות מתוך שחורות, דכיון דאדם מקפיד על שער לבן אחד שבין שערותיו שחורות, כדי שלא יראה זקן". וכן הוא בב"ר נט, א, ש"שחורי ראש" הם בני אדם צעירים.

(1183) לשון הרמב"ם: "וכשתהיה עם השחור השער, רוצה לומר עם צעיר השנים".

(1184) ואם תאמר, איך התיבות "והוי מקבל **כל אדם** בשמחה", מוגבלות רק כלפי אלו שהם שוים ודומים לו, ולא לכל בני אדם, וכמשמעותן הפשוטה. ויש לומר, כי ההנהגה עם בני אדם השוים ודומים לו היא משום שהם בני אדם כמוהו, ומצד שם "אדם" נגזר שיתנהג כלפיהם באופן מיוחד. אם כן בודאי שכל בני אדם נכללים בזה, רק שכלפי

אלו שעליונים או פחותים ממנו יש עוד הנהגה הנגזרת מכך, ואילו כלפי אלו השוים לו נשארת ההנהגה של "אדם" על כנה. וממוצא דבר למדנו שההנהגה כלפי אלו השוים והדומים לו היא מפאת שהם בני אדם כמוהו, ולכך הנהגה זו נאמרה בלשון "כל אדם". וכן כתב בח"א לגיטין סב. [ב, קכג:], וז"ל: "התלמיד חכם נבדל מהכל, [לכך] כופלים שלום לתלמיד חכם. ואפילו אם הנותן לו שלום גם כן תלמיד חכם, מכל מקום הנותן שלום אין נותן לו מצד שהוא תלמיד חכם, רק מצד שהוא סתם אדם". הרי בשעה שהפערים בין בני אדם אינם קיימים, ממילא חורת ההנהגה של "סתם אדם" למקומה. וראה להלן פ"ד הערה 1462. **ואודות השייכות** בין שמחה לכבוד, ראה במאמרי פחד יצחק, סוכות, מאמר פד, שכתב: "לפי עצמת השמחה שבה הוא מקיים המצוה, מראה עד כמה היא יקרה אצלו... אדם מראה ערך המצוה אצלו על ידי השמחה". הרי ששמחה לקראת דבר מורה על ערכו וחשיבתו של הדבר. ובסוף ביאור המשנה כתב: "צריך לקבל אותו בשמחה כאילו בא אליו אדם גדול, שהוא שמח לקראתו".

(1185) ערך שחר, שכתב: "'הוה ממטי ליה לדידיה ולחמריה לשחוור' [ב"ב מז.], פירוש היה מוסרו לעבודת המלך, כגון אנגריא... הוי קל לראש ונוח לתשחורת".

(1186) במשנה ד"ה ונוח לתשחורת. והולך ומביא את פירוש רש"י.

(1187) הדבק לשר. ורש"י [ברכות נו.] כתב "משחרי לך פרסאי - עושים בך עבודת המלך... ולשון חכמים 'הדבק לשחוור וישתחוו לך'".

(1188) "היה מוסר אותו ואת חמורו לפקיד" [רשב"ם שם].

(1189) ורש"י שלפנינו הוסיף עוד ראיה, וז"ל: "ודוגמתו בתורה [במדבר טז, טו] 'לא חמור אחד מהם נשאתי', ומתרגמינן 'שחרית'".

(1190) ועל כך אמר "הוי קל לראש". ובפסחים סו. מסופר שהלל הראה את המקור לבני בתירא שקרבן פסח דוחה שבת, ואז "מיד הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא עליהם", ופירש רש"י [ב"מ פה.] "בני בתירה שהיו נשיאים, ובשביל שראו להלל שהיה גדול בתורה ועלה אצלן מבבל, עזבו נשיאותן ומינוהו נשיא עליהן". הרי תלמיד חכם הוא "ראש". וכן נאמר [במדבר יד, ד] "ויאמרו איש אל אחיו נתנה ראש ונשובה מצרימה", ופירש רש"י שם "נתנה ראש - נשים עלינו מלך. ורבותינו פירשו לשון עבודה זרה". הרי ש"ראש" מורה על חשיבות בעצם. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקט.] כתב: "המלכות, שהוא הראש", ושם הערה 1142. ושם בבאר השביעי [שפד:] כתב: "כי הנשיא או המלך, אשר הם על העם, נקראים 'ראש', שהם כמו ראש האדם". ובשבת סא. אמרו "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראש תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". ובגיטין נו: אמרו

"כל המיצר לישראל נעשה ראש", ובנצח ישראל פ"ה [קלח.] כתב: "דבר זה ענין נפלא מאוד למבינים למה המיצר לישראל נעשה ראש. וזה, מפני כי ישראל הם עליון במעלה ובמדריגה, שנאמר [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל הארץ'. וכשהוא מיצר לישראל, אז הוא נעשה ראש לאותם שנקראו 'ראש'. ויש לך לדעת, כי זה נאמר כשישראל בגלות ובצרה, לפי שישראל ראוים לצרה בעונותינו הרבים, ומאחר שראוי היה לישראל גלות, המיצר להם הוא דבר שראוי להיות, ולפיכך נעשה ראש, שיורש את כוחם". הרי "ראש" מורה על המעלה.

(1191) ולא מצד כחו ושלטונו. ואודות מעלתו המופלגת של התלמיד חכם, ראה נתיב התורה פרקים ט-יא שהאריך בזה טובא, ובפי"א [א, מו:] כתב: "מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם תורה נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה" [ראה למעלה פ"א הערה 703]. ובנתיב התורה פ"ט [א, לח.] כתב: "מעלת ומדרגת לומדי תורה אי אפשר לפרש מעלתם ומדריגתם העליונה כאשר אתם התורה, עד שאמרו בפרק שור שנגח ד' וה' [בב"ק מא.] תניא שמעון העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה, כיון שהגיע ל'את ה' אלהיך תירא' [דברים י, כ] פירש, ואמרו לו תלמידיו כל אתין שדרשת מה תהא עליהן. אמר להם, כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך אקבל שכר על הפרישה, עד שבא רבי עקיבא ולימד 'את ה' אלהיך' תירא לרבות תלמידי חכמים... כי התלמיד חכם שיש לו התורה אין אל מעלתו גבול והשלמה", ושם הקדיש את כל הפרק לבאר את מעלתו הנבדלת של התלמיד חכם [הובא למעלה הערה 451].

(1192) דוגמה לדבר הוא היחס שבין השכל והנפש; בנר מצוה [כו:] כתב: "אף כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מכל מקום אינו כל כך בממשלה והכח... כח השכלי אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש", ושם הערות 144, 147. ומעין זה הוא ההבדל בין נשיא למלך, וכפי שביאר בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], וז"ל: "ההפרש שיש בין נשיא ובין המלך, כי הנשיא - העם תחתיו מצד מעלתו והתנשאות אשר יש לו, שלכך נקרא 'נשיא' מצד המעלה שיש לו, והוא מתנשא עליהם. אבל המלך מושל בעם... כי מעלת הנשיא שמפני התנשאו על העם הוא מנהיג העם. ומעלת המלך מצד שהוא נבדל מהם הוא מנהיג אותם". הרי הנשיא הוא מרומם

ומתנשא, אך אין לו כחות ממשלה, לעומת מלך. ובדיוק כנגד זה נמצא השכל שבאדם, כי הוא החלק המרומם שבאדם, אך אין לו מצד עצמו כחות ממשלה. אמור מעתה; הנשיא הוא כנגד השכל, והמלך הוא כנגד הנפש [הובא למעלה פ"א הערה 817]. וראה בספר הזכרון למרן בעל "פחד יצחק" זצ"ל [עמודים נו-נז], שנתבאר שם שזהו ההבדל בין עשו לישמעאל, שלעשו יש אלופים ["אלופי עשו" (בראשית לו, טו)], ואילו אצל ישמעאל נאמר [בראשית כה, טז] "נשיאים לאומותם", אך לא לשון "אלופים", ונכתב שם בזה"ל: "עשו באמת זכה למלכות... ואילו לישמעאל ישנם רק נשיאים, לשון של כבוד וגדולה, אבל בלי הכח של מלכות", ושם מאריך בזה.

(1193) אודות שמעלת הנאהב היא סבת האהבה, כן כתב למעלה פ"א מ"ג [רכז.], וז"ל: "עיקר האהבה כאשר אוהב את השם יתברך מצד עצמו, כאשר יכיר גדולתו ורוממותו, והוא אמת, ודבריו ומצותיו אמת, ולכך הוא אוהב לעשות מצותיו". וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב הלכות א, ב, וז"ל: "האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו, שנאמר [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלהיך', ונאמר [דברים ו, יג] 'את ה' אלהיך תירא'. והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו. בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד [תהלים מב, ג] 'צמאה נפשי לאלהים לאל חי'". וראה בהגהות מיימוניות שם אות א. וכן הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד הי"ב כתב: "בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו, ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם כיוצא בו, ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים, מוסיף אהבה למקום, ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא". וראה דבריו בהלכות תשובה פ"י ה"ו, ובמו"נ ח"ג פכ"ח. ובתפארת ישראל פנ"ח [תתקיא:] רמז ליסוד זה, שכתב: "כי ראוי לעבוד למלך **גדול** שלא על מנת לקבל פרס, כמו שאמרו ז"ל 'אל תהיו כעבדים וכו'" [הובא למעלה פ"א הערה 622].

(1194) אודות שאהבה מביאה לדביקות, כן כתב למעלה פ"א מ"ג [רכט:], וז"ל: "כי מדרך מי שאוהב את אחד, לבו קשורה בו". כי "אהבה הוא עצם החבור" [לשונו בבאר הגולה באר החמישי (מח:)]. ובנצח ישראל פנ"ב [תתל.] כתב: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה שנקרא ריע] כתב: "לשון 'ריע' רק על שנים שיש להם שתוף וחבור יחד. אבל האהבה מצד מה הוא יותר, שנפשו קשורה בנאהב. תדע לך דכתיב [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. אם כן גדול לשון

אהבה מלשון ריע, כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ודוקא כאשר] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [ר' דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נב.] כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "ומה שאין אהבה לעצמו, מפני כי האהבה הוא התשוקה אל הנאהב, ואין כאן תשוקה כי הוא עצמו. ולכך האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד, ויש בזה תשוקה. ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה". ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב". וכידוע הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד" [הובא למעלה פ"א הערה 635, ולהלן הערה 1590].

(1195) מעין מה שנאמר על יעקב אבינו [בראשית כט, א] "וישא יעקב רגליו וגו'", ופירש רש"י שם "משנתבשר בשורה טובה והובטח בשמירה נשא לבו את רגליו ונעשה קל ללכת". וכן נאמר [שיה"ש א, ד] "משכני אחריך נרוצה". ורומז בזה שהאהבה היא סבה לעשיה, ולהתגברות על קשיים. ואודות שאהבה היא סבה לעשיה, כן ביאר למעלה פ"א מ"ה [ערב.], וז"ל: "ויש לך לדעת כי ההפרש שבין האהבה ובין היראה, האהבה גורמת מצות המעשה, שמפני שהוא אוהב השם יתברך, אוהב מצותיו לעשות ככל אשר יצוה. והיראה גורמת שלא יעשה חטא, כי מי שהוא ירא מאחד ירא שלא יעבור דבריו... וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפירוש ראשון על דברי אנטיגנוס [למעלה פ"א מ"ג], שאומר 'ויהי מורא שמים עליכם'; כבר בא בתורה [המצוה] ביראה, והוא אומרו [דברים י, כ] 'את ה' אלהיך תירא', ואמרו חכמים עבוד מאהבה עבוד מיראה. ואמרו, האוהב לא ישכח דבר ממה שהיה לעשות, והירא לא יעשה דבר ממה שהוזהר מעשותו, כי ליראה מבוא גדול במצות לא תעשה, עד כאן לשונו. הרי לך מבואר כי הדברים שיש לעשות תלויים באהבה, ומה שלא לעשות תלוים ביראה", וראה הערה הבאה. **ואודות שהאוהב** מתגבר על הקשיים הנצבים בדרכו [כפי שביאר כאן שהאוהב מתגבר על עצלות ועפריות הגוף (ראה למעלה פ"ב הערה 1458)], כן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:], וז"ל: "אצל האהבה כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך'... ולא נאמר שיירא השם יתברך בכל לבבו. רק כי האהבה מצד עצמו של אדם, לכך האהבה היא מקובלת יותר

על האדם... אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול... משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבואו עליו - אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה... אבל היראה, שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה, ואין זה השלמתו, אבל הוא נגד האדם... ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו - אפשר שיש ביטול אל היראה... האהבה היא מצד האדם עצמו, כי האהבה הוא השלמתו... ולכך אף שהוא טורח עליו לא יבוא בטול אל האהבה. מה שאין כן ביראה, ולפיכך אפשר כאשר הדבר הוא טורח עליו, מניחו לגמרי". ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן הוא בתפארת ישראל פס"א [תתקנא:], ושם הערה 25, דרוש על התורה [סוף לד.], באר הגולה באר הראשון [עב:], ושם הערה 226, ונצח ישראל פ"ב [כב:], ושם הערה 28. וכן רמז לכך בגו"א ויקרא פי"ט ריש אות י, ושם הערה 32 [הובא למעלה פ"א הערה 843, ולהלן הערה 2079]. ולהלן פ"ה מכ"ב [ד"ה ותירוץ דבר] בביאור "לפום צערא אגרא", כתב: "כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם, וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל השם יתברך בכח ובגבורה שלו אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל השם יתברך".

(1196) זו מדת היראה, שלא לעבור על דבריו של המיירא, וכמבואר בתחילת ההערה הקודמת שהיראה היא מבוא למצות לא תעשה. נמצא ש"קל לראש" מורה על אהבה ועשיה, ואילו "ונוח לתשחורת" מורה על יראה והתבטלות.

(1197) פירוש - כשם שלפי פירושו הראשון הבבא "והוי מקבל את כל האדם בשמחה" מלמדת את האדם כיצד לנהוג עם הבריות בכבוד [ראה הערה 1184], כך הוא ביאור הבבא גם לפי פירושו השני.

(1198) נראה כוונתו שהחלוקה היא על פי ימין שמאל ואמצע, כי "קל לראש" מורה על אהבה [כמבואר למעלה], והיא כנגד ימין. ו"נוח לתשחורת" מורה על יראה [שם], וקבלת כל אדם בשמחה היא הנהגת הכבוד [כמבואר בהערה 1184], אשר שייכת לאמצע. וזהו חסד, גבורה, תפארת.

(1199) ו"בשמחה" היא דרגה נוספת מעבר ל"סבר פנים יפות", וכמו שכתב כאן הרמב"ם "צריך שתקבל כל אדם... בשמחה, וזה יותר ממה שאמר שמאי 'בסבר פנים יפות'". ובמדרש שמואל בשם הרב רבי ישראל איתא: "הוא יותר ממה שאמר שמאי... כי יכול האדם להראות פנים יפות ובלבו הוא הפך. אך בשמחה חייב שינהיג האדם את נפשו בשמחה עד שתהיה בשמחה בטבעה".

(1200) המקבל את פניו.

(1201) פירוש - זהו צער לאדם המתקבל כאשר אין חברו [המקבלו] נהנה ממנו.

(1202) כאשר מונע ממנו הרגשת צער ובזיון. וכן כתב למעלה פ"א מט"ו [שסג.]: "וכן שמאי... מזהיר על היראה, מה שלא יעשה... וכן 'הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות', כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו. וכל זה ענף מן היראה שלא לבזות את האדם שנברא בצלם אלקים" [ראה למעלה הערה 516].

(1203) פירוש - המתקבל הגיע כדי לעזור למקבל פניו, וברור הוא שאז המקבל נהנה מבואו.

(1204) פירוש - המקבל שלח להביא את המתקבל אליו, וברור הוא שאז המקבל נהנה לראות את המתקבל, שהרי שלח לקרוא לו.

(1205) פירוש - לא מספיק שתהיה למקבל קורת רוח והנאה מבואו [כדי למנוע בזיון המתקבל], אלא צריכה שתהיה לו שמחה מבואו, שזה מורה על הפלגת ערכו וחשיבתו של האדם המתקבל, וכמבואר למעלה הערה 1184. נמצא שאזהרת שמאי היא בבחינת [תהלים לד, טו] "סור מרע", ואילו אזהרת רבי ישמעאל היא בבחינת [שם] "עשה טוב".

משנה יג

(1206) למעלה תחילת משנה יב [לפני ציון 1160].

(1207) כמו שמצינו [סנהדרין נא:] "אמר ליה רבי עקיבא, ישמעאל אחי". וכן [יומא עה:] "אמר רבי ישמעאל, צאו ואמרו לעקיבא, עקיבא, טעית".

(1208) לא מצאתי מי שיגרוס כן, וכן לא הובא במדור "שנויי נוסחאות" שבדפוסי המשנה.

(1209) "בעצמם" - בעצם ענינם, ולא רק סמיכות דורות, אלא סמיכות ענינית. וכן הוא למעלה ציון 1166.

(1210) בבחינת "צהלתו בפניו ואבלו בלבו" [חובות הלבבות, שער הפרישות, פרק ד].

(1211) כפי שביאר למעלה במשנה יב מציון 1183 ואילך.

(1212) עפ"י קהלת ב, ב "לשחוק אמרתי מהולל ולשמחה מה זו עושה", ובשבת ל: דרשו שכוונת הפסוק לשמחה שאינה של מצוה. ובח"א לשבת שם [א, יד:] כתב: "כאשר השמחה היא של מצוה, אז השלימות הזה שלימות אלקי, ושלימות הזה ראוי לשבח. אבל השלימות שאינו אלקי, רק שלימת גופני, מה זאת, כי אין זה מעלה ושלימות כאשר השלימת הזה גשמי, אבל הוא חסרון שהוא נוטה אחר הגשמי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תנט.] גם הביא המאמר ממסכת שבת, וכתב: "השמחה היא טוב כאשר השמחה היא ראויה מצד עצמה, והוא שמח, אז הוא טוב. אבל כאשר השמחה הוא של הבל וריק, זאת השמחה אינה ראוי, והיא הבל". וכן כתב כאן במדרש שמואל: "בא רבי עקיבא על דברי רבי ישמעאל לפרש, כי אע"פ שאמר רבי ישמעאל שיהא מקבל כל אדם בשמחה, עם כל זה צריך שלא ימשך שמהשמחה ימשך הדבר להיות שחוק, כי קרובים הם זה אל זה".

(1213) כן כתב בקצרה באר הגולה באר הרביעי [שסו.]. ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה הכ"ד במעוט שחוק] כתב: "אין השחוק דומה לשמחה, שעיקר שמחה בלב, אבל השחוק אינו בלב בלבד, רק אף במעשה". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שסו.]. ובנצח ישראל פכ"ג [תפט.] כתב: "אמר שם [ברכות לא.] רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי, אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר [תהלים קכו, ב] 'אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה', אימתי ימלא שחוק פינו, בזמן ש'יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה' [שם]... ביאור זה, כי האדם בעולם הזה אין ראוי שימלא שחוק פיו, כי מה שממלא שחוק פיו הוא בשביל השלימות, שהוא בפעל הגמור. ולא כך השמחה שהוא שייך בלב, דכתיב [תהלים ד, ח] 'נתת שמחה בלבי'. אבל השחוק - הוא בפעל, כאשר יש לו שחוק. ולכך אמר אסור שימלא שחוק פיו בעולם הזה, כי השחוק, שהוא בפעל לגמרי, ודבר זה אינו ראוי לעולם הזה כלל. כי המדריגה הזאת אינו בעולם הזה, לפי שהאדם אינו בשלימות ובפעל. רק לעתיד, ואז נאמר 'אז ימלא שחוק פינו', כי יאמרו 'הגדיל ה' לעשות עם אלה'. כי כאשר יהיה לעתיד, והגדיל עם אלה מה שלא היה קודם, שלא היה האדם בפעל השלימות. לכך אין לו השחוק, שהוא שמחה בפעל, רק השמחה היה לו, שעיקר השמחה בלב, ואינו בפעל, רק לעתיד אז יהיה בעולם השחוק". ובפרי צדיק לר"ח אדר אות ד כתב: "אבל באמת נראה דשחוק ושמחה הוא ענין אחד, רק דשמחה בלב, ושחוק הוא התגלות השמחה שבלב", והוכיח כן מכמה מקומות. וראה להלן הערה 1593, שחילק שם בין אהבה גלויה שהיא בפועל, לאהבה נסתרת שהיא בכח.

(1214) לכאורה פתח בחילוק אחד, וסיים בחילוק אחר. כי פתח בחילוק שבין "השמחה טובה, דהיינו שיהיה מראה שמחה כנגד שאר אדם", לעומת "השמחה בעצמה מה זאת עושה", שהיא אינה טובה. אך בהמשך חילק בין שמחה לשחוק, שכתב "אף כי השמחה אין ראוי להרחיק, אבל השחוק שהוא שמחה יתירה ראוי להרחיק". והמתבאר שיש כאן ג' דרגות; (א) שמחה רק כלפי הבריות בבחינת "צהלתו בפניו ואבלו בלבו". (ב) שמחה בלב, והיא שמחה בעצם. (ג) שמחה בלב המתגלית אף כלפי חוץ, והיא הנקראת "שחוק". והנפקא מינה בין שני החילוקים האלו תהיה בדרגה באמצעית, שהיא שמחה בלב, שלפי חילוקו הראשון יש לפסולה, ולפי חילוקו השני אין לפוסלה. וצ"ע. ועוד יש להעיר, שבחילוקו הראשון כתב את הצד החיובי [שמחה כלפי הבריות] בלשון: "השמחה טובה". ואילו בחילוקו השני כתב את הצד החיובי בלשון: "אף כי השמחה אין ראוי להרחיק", אך לא אמר שהיא טובה, רק שאין להרחיקה. ואולי ליישב כל זאת, נבאר שזהו באמת ההבדל בין דיוקא דרישא לדיוקא דסיפא. שהמשנה הראשונה התירה שמחה כלפי הבריות, אך שמחה בלב אינה נכללת בהיתר זה. אך המשנה השניה אסרה את השחוק, אך שמחה בלב אינה נכללת באיסור זה. באופן שהשלב האמצעי [שמחה בלב] אינו נכלל בהיתר של הרישא, ואפשר להתרעם "מה זאת עושה", אך גם אינו נכלל באיסור של הסיפא, ולכך "אין ראוי להרחיק".

(1215) "בעניני תשמיש שמתוכם ניכר שבא אלי לשכב עמי" [לשון הספורנו שם]. וכן נאמר שלשה פסוקים אחר כך [בראשית לט, יז] "ותדבר אליו וגו' בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בי", וראה הערה הבאה.

(1216) יש להעיר, שמשמע מלשונו שהולך להביא מקורות נוספים המורים שהערוה נקרא "שחוק", אך חזר והביא את הפסוק שכבר הובא למעלה. ומ"מ רש"י [בראשית כא, ט] כתב "מצחק - לשון גילוי עריות, כמו דתימא [בראשית לט, יז] 'לצחק בי'". וכן רש"י שמות לב, ו כתב "לצחק - יש במשמע הזה גלוי עריות, כמו שנאמר 'לצחק בי'". ובגו"א בראשית פכ"א אות ח [ד"ה ודבר] כתב: "הם נקראים 'צחוק' לפי שהם יוצאים מהנהגת העולם, שהצחוק הוא דבר שאינו כמנהג המציאות, כי לכך נקרא 'צחוק', כלומר דבר בלתי מציאות רק צחוק, וכל אלו... יוצאים מן הסדר אשר הולך עליו מציאות העולם וסדורו... אין דבר פשוט שנקרא 'צחוק' רק גילוי עריות, וזה ידוע, דגילוי עריות הוא צחוק בעצמו. ועבודה זרה גם כן קרא 'צחוק' [רש"י שם], מפני שהוא מעשה תעתועים וצחוק. ושפיכות דמים נקרא 'צחוק' [רש"י שם], מפני שהמעשה בזה כמו הצחוק, דבר שאין בו מציאות, כך השפיכות דמים, מפני שאין המעשה מעשה של מציאות, נקרא

'צחוק'... גילוי עריות הוא דבר מבורר מאוד דנקרא 'מצחק' יותר". **ונראה ביאורו** לפי מה שכתב בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד], וז"ל: "סוד עריות סדר המציאות וחבורם זה עם זה... שהשם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה... שהעריות כולם התרחקות מדבר שאין ראוי החבור, ויהיו הנמצאים עומדים בחקם וגבולם שנתן השם יתברך להם. ולכך נקראים העריות 'חוק', כדכתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו' גבי עריות... כי השם יתברך המציא הנמצאים, ונתן להם חוק, ולא יצאו מחקם, וזהו כולל כל הנבראים שיש להם חוק שישמרו חקם, והעריות שהוא החבור במי שאין ראוי לו, הוא יציאה מן החוק". ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.] כתב: "אצל עריות כתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו', וקראו חכמים את העריות חוק, כמו שפרשו ז"ל [מכילתא שמות טו, כה] 'שם שם לו חוק ומשפט', 'חוק' אלו העריות. כי השם יתברך נתן חוק לאדם שלא יקרב אל הערוה, וכדכתיב [ויקרא יח, ו] 'לא תקרבו לגלות ערוה', וכל זה מפני החוק שיש לעריות. ומי שהוא בא על הערוה עובר החוק שכתיב בערוה". ובנתיב הלשון פ"ח [ב, פ:] כתב: "כי העריות הם נקראים 'חוק' בכל מקום, ובעל גלוי עריות יוצא מן החוק ומן הסדר". ובח"א לב"ב פח: [ג, קיז:] כתב: "כי עריות הוא דבר קשה מאוד... וקושי שלהם מה שכתיב בעריות 'את חקותי תשמרו', שנתן הקב"ה חוק שאל יתחבר האדם אל שאר בשרו, וכאשר הוא עושה זה, עובר החוק שסדר הקב"ה. ומי שעובר חוק וגדר וגבול שנתן השם יתברך, הוא דבר קשה מאוד, כאשר משנה החוק... כי השנוי ממה שחקק הקב"ה הוא קשה". הרי שאיסור עריות נובע מסדר הנמצאים, ולכך גלוי עריות הוא יציאה "מן הסדר אשר הולך עליו מציאות העולם וסדורו" [לשונו בגו"א שהובא למעלה], ומשום כן נקרא "צחוק". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; על הפסוק [בראשית כא, ג] "ויקרא אברהם את שם בנו וגו' יצחק", דרשו חכמים [ב"ר נג, ז] "יצא חוק לעולם". הרי שתיבת "צחוק" גונזת בתוכה את תיבת "חוק", וכנראה משמעותה במובן השלילי היא "יציאה מן החוק". והואיל ואיסור עריות נקרא "חוק", ממילא שפיר הוא שגלוי עריות נקרא "צחוק".

(1217) ופירש רש"י שם "ראהו משמש מטתו". ובגו"א שם אות ז כתב: "דאם לא כן מנא ידע שהיא אשתו. ואין לומר שראה שנשקה וחבקה, חדא, 'מצחק' כתיב, ולא נקרא 'מצחק' רק משמש מטתו, כדכתיב [בראשית לט, יד] 'הביא לנו העבד עברי לצחק בנו', ושם פירוש לתשמיש, שאמרה שרצה לשמש עמה. ועוד דקלות ראש כזה לא היה נוהג יצחק, שהרי אמרו חכמים [למעלה פ"א מ"ה] 'אל תרבה שיחה עם האשה באשתו אמרו', וכל שכן בקלות ראש בחבוק ונשוק [הובא למעלה פ"א הערה 800]. ומה שהיה משמש

מטתו ביום [ואמרו חכמים (שבת פו.) "ישראל קדושים הם, ואין משמשין מטותיהן ביום"], דקיימא לן במסכת שבת בפרק רבי עקיבא [פו.] תלמיד חכם מאפיל בטליתו". הרי שהנהגת יצחק היתה "בקדושה ובפרישות", ועם כל זה הוא נקרא "מצחק". **ונראה ביאורו** על פי דבריו בבאר הגולה באר הרביעי [תנח.], שכתב: "עצם השחוק אינו רק חבור והתאחדות עם הדבר, לא זולת זה, ולפיכך אמרו [ע"ז ג:] שהוא יתברך משחק עם הלויתן. ואדם השחוק אצלו הוא כאשר מתחבר רצונו אל דבר אחד לגמרי. רק כי האדם אין רצונו מתחבר רק לדברים אשר הם ערבים לו, והם דברי התול... כמו הלצנות, שמפני שהוא התול, מתחבר דעתו ורצונו לו ביותר. כי השגות המושכלות וכיוצא בזה, הוא קשה על האדם, ואין דבר שמתחבר אליו רצונו רק הליצנות והשחוק [הובא למעלה הערה 313]. אבל עצם השחוק בעצמו הוא התאחדות הרצון עם דבר אחד, ואין השחוק בעצמו הוא ההתול. ואילו היה השחוק גנאי מצד עצמו, היה תמיה מאוד. אבל אין השחוק גנאי מצד עצמו, שהרי כתיב [תהלים קכו, ב] 'אז ימלא שחוק פינו', ואם כן אין השחוק גנאי מצד עצמו. רק מפני שהשחוק של אדם הוא בדברי הבאי וריק, כי אל דבר זה ימשך דעת האדם ורצונו, וזה גנאי גדול". והוא הדין לנדון דידן; לשון צחוק ושחוק נאמר על החבור וההתאחדות, ולכך הוא יכול להאמר על חבור הנעשה בקדושה ובפרישות, או להבדיל על חבור של איסור. והואיל וטבע בני אדם להמשך אחר דברים ערבים להם, לכך אצלם קיים החשש שהשחוק וקלות ראש יוביל לחבור של איסור. וראה להלן הערה 1233.

(1218) כפי שביאר להלן פ"ד סוף מ"ב: "כי מה שמצוה גוררת מצוה היינו מצוה שהיא דומה אל הראשונה. וכן אצל עבירה, ובזה שייך גרירה, אבל לא... שאינו דומה כלל". ולכך צחוק אחד מביא צחוק אחר. וכן נתבאר בתפארת ישראל ר"פ ל [תמו.], ושם הערה 4. ובכלליות ביאר למעלה פ"א מי"ז [תג:] ש"כל חסרון גורר עוד חסרון", ושם הערה 1495. וראה בסמוך הערה 1231. ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:] כתב: "זהו אשר מרגיל האדם לערוה, כמו שאמרו ז"ל [כתובות נט:] שהבטלה מביא לידי זימה. וכל שכן כאשר יש עם זה הטיול, שהאדם נכסף אליו, כמו צידת עופות וחיות, שמביא לידי זימה... ודבר זה עוד יותר מביא לידי זימה, וכמו שאמרו ז"ל 'שחוק וקלות ראש מרגילין האדם לידי ערוה'". ולהלן משנה יז [לפני ציון 1909] כתב: "מן הרע נמשך יותר רע, כי השחוק וקלות ראש שהוא רע, מרגילין ומוליכין את האדם לערוה, ודבר זה מצד ההתדמות אשר ביניהם... השחוק וקלות ראש והערוה מתדמים ומתיחסים במה שהם דברים רעים, ולכך נמשך זה אחר זה".

(1219) הולך לבאר שהחטא של גלוי עריות סותר לחלוטין לקדושת השם יתברך. וכן בלעם אמר על הקב"ה [סנהדרין קו.] "אלקיהם של אלו שונא זימה הוא". ובנידה טז: אמרו "ארבעה דברים הקב"ה שונאן... הנכנס לביתו פתאום... והאוחז באמה ומשתין מים, ומשתין מים ערום לפני מטתו, והמשמש מטתו בפני כל חי". ובנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיט:] כתב לבאר שארבעה דברים אלו סותרים לצניעות, ובתוך דבריו כתב שם: "כי השם יתברך אשר הוא קדוש בתכלית הקדושה, שונא אלו דברים... כאשר נכנס לביתו פתאום, כי באולי עושים שם מלתא דצניעות, וזה שנכנס לביתו פתאום ואינו מקפיד על זה, הקב"ה שהוא קדוש ומופרש מן הדבר שהוא יוצא מן הצניעות, הוא שונא אותו... והאוחז באמה ומשתין מים, כי דבר זה ערוה וזנות, והוא משחית זרעו, והקב"ה שונא אותו כאשר אינו נוהג בקדושה ובפרישה".

(1220) בפשוטו מדובר שם בחיוב בעל קרי לצאת מחוץ למחנה שכינה ולויה [שם פסוק י], וכן בחיוב כסוי הצואה [שם פסוק טו]. וראה ברמב"ן שם פסוק י. ויש בזה הטעמה מיוחדת; שנאמר שם [דברים כג, יג] "ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ", ופירש רש"י שם "מחוץ למחנה - חוץ לענן", והגו"א שם אות יג כתב "דהיינו חוץ לשלשה מחנות, דהא כתיב 'ויצאת'". אך לפי"ז יש להעיר מדוע כתב רש"י "חוץ לענן", ולא כתב "חוץ לשלש מחנות". והרי לגבי מצורע [ויקרא יג, מו] גם כן נאמר "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו", ושם פירש רש"י "חוץ לשלש מחנות", ומדוע בפרשת כי תצא כתב רש"י "חוץ לענן". אמנם לפי דבריו כאן הענין מחוור למדי, כי רש"י בא להורות על סבת יציאתו מן המחנה, כי הענן הוא סבת היציאה. ודבר זה מתבאר מדברי רש"י [בראשית כד, סז] שכתב "כל זמן ששרה קיימת היה... ענן קשור על האוהל". והגו"א שם אות מג כתב: "כי הענן הכבוד הוא שכינת הכבוד יתברך, וזהו לכבוד הקדושה והטהרה, כי הטהרה מביא לידי רוח הקודש... ולפיכך שרה שהיתה שומרת הטהרה מן הנדות, זכתה שיהיה ענן הכבוד שורה על האוהל". הרי שענן הכבוד במיוחד מורה על הקדושה והטהרה, ולכך הוא הוא המחייב את יציאת האיש וכסוי הצואה מחוץ למחנה, ולכך כתב רש"י "חוץ לענן". וכן הרמב"ן בדברים שם כתב: "הטעם בכיסוי הצואה, כי המחנה כולו כמקדש ה', וממנו נלמד למקום התפילה שנרחיק מן הצואה ארבע אמות [ברכות כה.]". והם הם הדברים.

(1221) "מה ערוה... מסלק שכינה" [ספרי דברים כג, י]. ובב"ב ס. אמרו "ראה שאין פתחי אהליהם מכוונין זה לזה, אמר ראויין הללו שתשרה עליהם שכינה", ובח"א שם [ג, פה:] כתב: "רוצה לומר, כי מאחר שהם צנועים, פרושים מכל דבר ערוה, וראוי

שתשרה שכינה עליהם, כי השכינה שורה במקום שאין ערוה, כדכתיב [דברים כג, טו] 'ולא יראה בך ערות דבר וסר מאחריך'. מזה יש ללמוד כי הצניעות מביא השכינה, והפך זה מסלק השכינה". וכן כתב בח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.]. ובנצח ישראל פ"ד [נט.] ביאר שגלוי עריות נקרא טומאה, ולכך גורם לסילוק שכינה, ש"אין השם יתברך שורה בתוך טומאתם".

(1222) לשונו בח"א לע"ז יז. [ד, לט:]: "הערוה הוא סילוק והסרה... דהיינו כי הוא יתברך קדוש בתכלית הקדושה, ואילו הערוה הוא הפך הקדושה, שהוא פונה ונמשך אל החמרי לגמרי... ולכך בודאי הוא הסרה מן השם יתברך".

(1223) כמבואר בהערה הקודמת. לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעט.]: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר". ובגבורות ה' פמ"ז [קצ:] כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא' מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר או מצורפים אל החומר" [הובא למעלה הערה 495]. וכן הוא בח"א לחולין צא: [ד, קט.], בביאור דברי הגמרא שם שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש", וכתב שם בזה"ל: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש [בו] השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'". ובנצח ישראל פכ"ז [תקסא:] כתב: "השם יתברך שהוא קדוש בכל הקדושות". וכן הוא בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.]. ובבאר הגולה באר השני [קעד:] כתב: "הוא יתברך רחוק בתכלית מן הגשם, ונבדל ממנו לגמרי". וכן הוא להלן פ"ה מ"ט [ד"ה ודבר זה], והובא למעלה פ"ב הערה 1647.

(1224) לשונו למעלה פ"א מ"ב [קפ:]: "גלוי עריות, שהולך אחר זנות הגוף, שהיא גלוי עריות. ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור. וכן אמרו ז"ל כי מעשה הזנות הוא מעשה בהמה. ובמסכת סוטה [יד.] מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה. ולדבר זה אין צריך ראיה כי הזנות מעשה בהמה חמרית. ועוד אמרו ז"ל [תנחומא נשא אות ה] 'כי תשטה' [במדבר ה, יב], למה נאמר, ללמד שאין המנאפים מנאפים עד שיכנס בהם רוח שטות, עד כאן. למדנו מזה כי אין הולך האדם אחר זנות רק כאשר יכנס בו רוח שטות, שהוא כמו בהמה בעלת חומר, ואז יש ניאוף. ולפיכך הזנות של גלוי עריות הוא הפך מדריגת התורה, שהיא תורה שכלית, והזנות מעשה חמרי". **וראיה זו** ממנחת סוטה הביאה המהר"ל בהרבה מאוד מקומות בספריו להורות שתאות העריות הינה מעשה בהמי חומרי. וננקוט בדוגמאות מספר; בגבורות ה' פ"ד [כט.] כתב: "ידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין, לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה. כי ענין הזנות הוא מתאוות הגוף". ובגבורות ה' פס"ו [שז.] כתב: "גלוי עריות הוא... מחמת יצרו שבגוף המתאוה לעריות, ודבר זה מבואר בכמה מקומות שחטא עריות הוא לגוף, וכמו שאמרה תורה בסוטה שיהא קרבנה שעורים, שהיא עשתה מעשה חמור, כך קרבנה יהא מאכל חמור. הרי כי חטא הערוה הוא ענין חומרי גופני". וכן הוא להלן פ"ה מ"ט [ד"ה ודבר זה]. ובנצח ישראל פ"ה [קלד:] כתב: "גילוי עריות, הוא רע לעצמו, מה שדבק בו הפחיתות המגונה, והוא פחיתות חומרי, שהוא כמו בהמה כאשר הולך אחר זנות, שהוא תועבה חומרית, והוא כמו בהמה חומרית. כמו שאמרו חכמים ז"ל אצל מנחת סוטה, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה, מן השעורים. וכבר התבאר דבר זה במקום אחר", ושם הערות 525, 526. וכ"ה בנצח ישראל פ"ז [קצה:]. ובבאר הגולה באר הששי [קסה.] כתב: "כל זנות הוא מצד הגוף, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ורמזו ז"ל בענין הסוטה, היא עשתה מעשה בהמה, אף קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה, ודבר זה ידוע כי כל זנות הוא חומרי, שנמשך אחר תאותו החומרית, וא"צ ראיה", ושם הערה 150. ובדרוש לשבת תשובה [ריש עח.] כתב: "העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי. ואמרו חכמים ז"ל אצל סוטה, למה קרבנה שעורים, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה". וכן כתב בח"א לזבחים פח: [ד, סח.], וז"ל: "עריות וזנות חטא הזה הוא בגופו, כאשר אדם עושה מעשה

זנות, מעשה הזה הוא מעשה בהמה, ולכך קרבנה של סוטה שזנתה, שעשתה מעשה בהמה, קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה ממש". וראה בדרוש עה"ת [יא.], ח"א לע"ז ה: [ד, לב.], ובבאר הגולה באר החמישי הערה 669, ועוד. ורש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] כתב: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג: "ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', ר"ל פרוש מעניני עוה"ז, שהוא גוף". ובדרוש שבת תשובה [עח.] הוסיף: "ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". וראה עוד גו"א במדבר פי"א אות ג, וח"א לשבת קלג: [א, עא.], נתיב התשובה פ"א הערה 18, ועוד. וראה למעלה בהקדמה הערה 114 [הובא למעלה פ"א הערה 415].

(1225) לשונו בתפארת ישראל פ"ט [קמג:]: "וכן העריות, שהוא זנות, והוא ענין חמרי, ואין לו גדר קדושה, הוא רחוק מן השם יתברך, אשר הוא קדוש בתכלית הקדושה, ולכך ראוי אליו הכריתה והפירוד ממנו יתברך".

(1226) העמיד כאן ב"זה לעומת זה" יראת שמים מול שחוק וקלות ראש, ולכך העומד ביראתו אינו נוהג בשחוק וקלות ראש, כי ירא מן הה'. וכן הרבינו יונה כתב: "שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה, רצה לומר כי כובד ראש **והיראה** הם סיג לעריות, שכל זאת המשנה בסייגים מדברת". וכן כתב למעלה פ"א מ"ה [רסה.]: "ומכל שכן אל תרבה שיחה עם האשה, שדבר זה קלות ראש ופריקת עול יראת שמים". וכן אמרו חכמים [ברכות ל:] "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש ["הכנעה" (רש"י שם)]". ובגמרא [שם] אמרו "מנא הני מילי... מהכא [תהלים ב, יא] 'עבדו את ה' ביראה וגו'", ופירש רש"י שם "תפלה שהיא לנו במקום עבודה, עשו אותה ביראה". הרי יראה מחייבת "כובד ראש", שהוא להיפך מ"קלות ראש". ובנצח ישראל פכ"ג [תפב:] הביא גמרא זו, וכתב לבאר: "כי המתפלל אל השם יתברך מורה על שהאדם עלול מן העלה, שהרי צריך האדם אל השם יתברך. ומפני כך אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, להראות שהוא עלול מן העלה". והרי זו מהותה של היראה, שעושה עצמו עלול לעלתו, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.], וז"ל: "כי אין היראה רק שעושה עצמו לעלול, והוא אצלו כאילו אינו, כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עילתו... שהוא עושה עצמו כאילו אינו נמצא, וזהו אמיתת היראה... שיחשוב עצמו ללא כלום" [הובא למעלה פ"א הערה 792]. וכן

כתב למעלה במשנה ט [לאחר ציון 936]: "כי כאשר האדם ירא שמים, הנה האדם עלול אל השם יתברך לגמרי". ולמעלה פ"א מ"ה [רסד:] כתב: "כי מי שהוא ירא שמים הוא נכנע, ואין לו גבהות רוח".

(1227) מוסיף בזה שהירא שמים "ירא הוא מן השם יתברך **שהוא כנגדו**". כי יראתו נובעת מפאת היותו תמיד עומד לפני המלך. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקסח:]: "'אין בור ירא חטא', כי יראת שמים שהוא מקבל היראה מן השם יתברך, ומי שחסר תורה... אין מקבל היראה מהשם יתברך... כי כאשר האדם קרוב אל המלך, הוא ירא ממנו, ולא ירא ממנו כאשר האדם הוא רחוק ממנו... כי היראה מן המלך כאשר הוא קרוב אל המלך". ובנתיב הבושה פ"א [ב, ר.] כתב: "מדת הבושה היא מדת היראה". וכשם שהבושה שייכת רק בנוכחות זולתו, כך היא המדה ביראה. וכן נאמר [תהלים טז, ח] "שויתי ה' לנגדי תמיד וגו'", ופירש רש"י שם "שויתי ה' לנגדי תמיד - בכל מעשי שמתי **מוראו** לנגד עיני". והרמ"א בתחילת אורח חיים כתב [בשם המו"נ ח"ג פנ"ב]: "'שויתי ה' לנגדי תמיד' הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים, אשר הולכים לפני האלקים. כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כישיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול. ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדבורו במושב המלך. כל שכן כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקב"ה אשר מלא כל הארץ כבודו עומד עליו, ורואה במעשיו, כמו שנאמר [ירמיה כג, כד] 'אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה" מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השי"ת ובושתו ממנו תמיד".

(1228) כפי שכתב למעלה במשנה א [לאחר ציון 175]: "כאשר מחשב האדם עצמו שהוא עלול, ויש לו התדבקות בעלה, אינו בא לידי חטא. כי אין החטא והיצר הרע נמצא רק כאשר האדם הוא סר מן העלה, ואינו מחשיב עצמו עלול אל העלה".

(1229) כמבואר בהערה 1226. ובח"א לסנהדרין קא: [ג, רלה:] כתב: "כי כאשר התפילין על האדם צריך שיעמוד באימה וביראה, כי שם ה' נקרא עליו. דאין לעמוד בקלות ראש כאשר יש תפילין עליו, מפני מורא מלכות שמים". ובגו"א שמות פי"ט סוף אות כ ביאר מדוע התורה הקפידה במעמד הר סיני על טומאת קרי ["אל תגשו אל אשה" (שמות יט, טו)] יותר משאר טומאות, וז"ל: "אף על גב דבלאו הכי היו טמאי מתים וטמאי שרץ ונבלה ומצורע וכל הטומאות, לא הקפידה תורה על זה, רק על טומאת קרי הבא מקלות ראש, ואין השם יתברך שוכן כבודו עמהם, אבל שאר הטומאות, שאינם באים מחמת קלות ראש, לא". הרי חזינן שקלות ראש היא הפקעה מהשראת שכינה. וכאן

מחדד את הדבר, שקלות ראש עומדת במיוחד ובמסוים כנגד יראת ה'. והואיל ומעמד הר סיני נעשה "בעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו" [שמות כ, יז], לכך מן הנמנע שמעמד הר סיני יעשה ביחד עם קלות ראש.

(1230) "כי מי שיש בו יראת שמים הוא דבק לגמרי בו" [לשונו בתפארת ישראל פ"י (קסד:)]. וראה למעלה הערות 943, 953. ולכך הסתלקות מן היראה היא התחלת ההסרה וההרחקה מן השם יתברך.

(1231) כי הסרה והרחקה אחת מוליכה להסרה והרחקה גמורה, וכמבואר למעלה בהערה 1218. וכן כתב למעלה במשנה ג [מציון 515 ואילך] בביאור המשנה שם "שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים", וז"ל: "כי מפני שראוי שיהיו מדברים על השלחן דברי תורה כאשר הם שלשה, כמו שאמרנו, כי ראוי שיהיה הכל אל השם יתברך. וכאשר אין מדברים עליו דברי תורה, הרי השלחן הזה יש לו הסרה מן השם יתברך, אשר היה ראוי להעלות השלחן זה עד שיהיה לפני השם יתברך. **וכל הסרה מן השם יתברך הרי הוא נוטה אל העבודה זרה**, כי העבודה זרה הוא סלוק והסרה מן השם יתברך. ולפיכך אמר שאם אין מדברים עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים, שהרי מסלקים השלחן שלפני השם יתברך לצד אחר". הרי שהסרה אחת מוליכה להסרה גמורה. אמנם יש לשאול, מדוע כאן ההסרה מה' מוליכה לערוה, ואילו למעלה ההסרה מה' מוליכה לע"ז.

(1232) קצת קשה לומר "וזהו לשון דברי חכמים ז"ל **בכל מקום**" כאשר נמצא כן ["המשחקים בתינוקות"] רק במקום אחד. ואולי כוונתו ללשון שחוק, ולאו דוקא לצמד המלים "המשחקים בתינוקות". וכגון במשנה בכתובות נט: הביאו את דברי רבי אליעזר האומר שהבטלה מביאה לידי זימה, ואילו רבי שמעון בן גמליאל אומר שהבטלה מביאה לידי שעמום. ועל כך אמרו בגמרא [כתובות סא:] "איכא בינייהו דמיטללא בגורייתא קיטנייתא ונדרשיר", ופירש רש"י שם "משחקת בכלבים דקים ושחוק... לידי זימה איכא, לידי שיעמום ליכא, דאין שיעמום אלא ביושב ותוהא ובטל לגמרי". וכן בבאר הגולה באר החמישי [פט:] הביא גמרא זו בזה"ל: "איכא בינייהו דמשחקת בכלבים". ובסוטה ז. אמרו במשנה "היו מעלין אותה לבית דין הגדול שבירושלים, ומאיימין עליה כדרך שמאיימין על עדי נפשות, ואומר לה, בתי, הרבה יין עושה, הרבה שחוק עושה... עשי לשמו הגדול שנכתב בקדושה שלא ימחה על המים". ושם בדף לב: אמרו "על מה נטמאת, על עסקי שחוק וילדות". וכן אמרו [חגיגה ה:] "אפילו שיחה יתירה שבין איש

לאשתו מגידים לו לאדם בשעת מיתה", ופירש רש"י שם "שיחה יתירה - דברי שחוק שלפני תשמיש".

(1233) לשון הגמרא [נדה יג:] "תנו רבנן, הגרים והמשחקין בתינוקות מעכבין את המשיח. בשלמא גרים, כדרבי חלבו, דאמר רבי חלבו קשין גרים לישראל כספחת. אלא משחקין בתנוקות, מאי היא... דנסיבי קטנות דלאו בנות אולודי נינהו", ופירש רש"י שם "דנסיבי קטנות - והוא ראוי להוליד, נמצא בטל מפריה ורביה כל ימי קטנותה". וכאשר התשמיש הוא תכלית לעצמו, ולא היכי תמצא להולדת בנים, הרי הוא נקרא בלשון "שחוק". אמנם למעלה [לאחר ציון 1216] ביאר שבלשון התורה תשמיש נקרא לשון "שחוק", שנאמר [בראשית כו, ח] "והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו", ושם איירי לתכלית בנים, וכמו שביאר בגו"א בראשית פמ"א אות מג, שלכך הותר ליצחק לשמש מטתו בשנות הרעב, כיון שעדיין לא קיים מצות פריה ורביה עד שיהיה לו גם בת. ובעל כרחך לומר שלשון תורה לחוד, ולשון חכמים לחוד.

(1234) "מסורת סייג לתורה, מעשרות סייג לעושר, נדרים סייג לפרישות, סייג לחכמה שתיקה". ובהמשך דבריו יתבאר מדוע לא פתח ב"נדרים סייג לפרישות", אם הסבה שנקט כאן בסייגים היא להורות את הסייג לפרישות, שהוא להפך מ"שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה" [ראה להלן הערה 1285].

(1235) פירוש - הבבא הראשונה של הסייגים היא "מסורת סייג לתורה", ולאחריה נאמר "מעשרות סייג לעושר", ורק בבבא הרביעית והאחרונה נאמר "סייג לחכמה שתיקה", ולכאורה היה ראוי שלאחר הבבא הראשונה העוסקת בתורה, תבוא הבבא העוסקת בחכמה, ולא זו העוסקת בעושר [התשובה על כך ראה להלן הערה 1285]. ואודות השייכות בין תורה לחכמה, ראה למעלה במשנה ט [לפני ציון 945] שכתב: "החכמה, היא התורה בפרט". ובתנחומא וילך אות ב אמרו: "אין חכמה אלא תורה". ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "החיטים מחכימים [סנהדרין ע:]... ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת [ר"ה טז.], שבו ניתנה תורה [פסחים סח:], והיא החכמה". ובנר מצוה [כט:] כתב: "התורה... בפרט היא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית,... שהיא החכמה על הכל". ובנתיב התשובה ר"פ א כתב: "כי התורה שהיא חכמה... שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר". וראה למעלה פ"ב הערה 490 [הובא למעלה הערה 945, ולהלן הערה 1397].

(1236) כפי שכתב למעלה פ"ב מ"ח [תרמט.]: "האדם נברא לעמל, שלא יהיה בעל הנחה כלל, רק יוציא שלימתו אל הפעל תמיד בלי הנחה. שכך ראוי מצד טבע הבריאה,

שכל הנבראים נבראו שיהיו בשלימות, ולא יהיו חסרים, והאדם הזה אי אפשר שיבא אל ההשלמה עד שיהיה בעל הנחה לגמרי. וזהו מה שלא נאמר באדם 'כי טוב' יותר מכל הנמצאים, כי כל הנמצאים הם נבראים ויש להם שלימותם, אבל האדם לא נברא בהשלמה, ולא נמצא האדם בהשלמה. וזהו שלימתו בעצמו, שהוא מתנועע אל הפעל, ומוציא שלימתו תמיד אל הפעל. ודבר זה הוא שלימתו, שאם הוא אינו יוציא שלימתו אל הפעל כלל, הרי אין לו השלמה כלל, ולכך צריך שיהיה יוציא שלימתו תמיד אל הפעל". וכן כתב למעלה פ"א מ"ב [קסח:], וז"ל: "כי האדם חסר ו'עיר פרא אדם יולד', ואחר כך מתעלה האדם אל המדריגה, עד שהוא טוב. ולפיכך צריך האדם לקנות מעלת הטוב". והוא יסוד נפוץ בספריו, וכגון בתחילת דרוש על התורה [ט:] כתב: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... אבל לכך נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים. כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל... לא כן מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה - הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל. אבל האדם לא נקרא רק שיהיה הוא מוציא שלימותו אל הפעל, בבחינת האדמה הזאת, אשר ממנה נוצר, וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל נחשב אדמה בכח בלבד. והעברי"ם הביטו, כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה. כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם, כן נתן השי"ת הנשמה הטהורה והזכה, חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף כאשר מוטבע החטה באדמה. ואם אין האדם מוציא צמחיו ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי 'בור' [להלן פ"ב מ"ה], כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה, ואינה מוציאה דבר" [הובא למעלה פ"א הערה 1826]. וכן חזר וכתב שם בהמשך [סוף יא:], נתיב התורה פט"ו [א, סג. (ראה להלן הערה 2046)], ובתפארת ישראל פ"ג [נז:]. [הובא למעלה פ"ב הערה 856].

(1237) כי קטן אין בן דעת [גיטין כב:]. וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 33. ולהלן [לפני ציון 1365] כתב: "האדם בעל חומר ואינו שכליי, שהרי נולד האדם בלא שכל".
(1238) כמו שנאמר [משלי טז, טז] "קנה חכמה מה טוב", ונאמר [משלי ד, ה] "קנה חכמה קנה בינה", ונאמר [משלי יח, טו] "לב נבון יקנה דעת", וכן [משלי יז, טו] "לקנות חכמה". ובתפארת ישראל פי"ח [רעד:] הביא מאמר חכמים [ב"ב עג:] על "ההוא טעייא" [סוחר ישמעאל" (רשב"ם שם)]. וכתב על כך לבאר: "קרא השכל 'טעייא', וזה כי השכל הוא החוקר על הדברים ומשוטט בעולם לארכו ולרחבו. ואף בדברים הנבדלים הוא חוקר ועומד עליהם. וזהו ענין הטעייא, כי הטעייא הוא סוחר ישמעאל, שהוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה, ולכך נקרא השכל 'טעייא', כי הטעייא גם כן הוא סוחר סובב ומקיף הארץ, וקונה הסחורה. ונקרא מה שקונה הסוחר 'לקח', כך השכלי הוא שקונה המושכלות, והם קנין שלו. ולכך נאמר על החכמה [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ובפרק קמא דקידושין [לב:] דרשו 'והדרת פני זקן' [ויקרא יט, לב], אין זקן אלא מי שקנה חכמה... ולפיכך שם העצמי הראוי אל השכל הוא שם 'טייעא', שהוא סוחר חוזר על הדברים שקונה". ועוד. ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "שההוא טייעא סוחר ישמעאל, שהוא מסבב בכל מקום למשא ומתן שלו לקנות הדברים אליו. וכן נקרא הכח המשיג, לפי שהוא בעל משא ומתן בדברי חכמה עד שיקנה הדברים שהם בחוץ אליו. כי החכמה הוא קנין בכל מקום, כדכתיב 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ואמרו חכמים בפרק קמא דקדושין 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', 'אין זקן אלא שקנה חכמה'. ולכך נקרא 'זקן', זה קנה. ומפני זה נקרא כח המשיג והקונה החכמה בשם הסוחר, המחזיר אחר קנין דברים להביא את הדברים אל עצם נפש המקבל. וכן קראו השכל 'שכל נקנה'. ואם כן כח המשיג נקרא 'קונה', וזהו הטייעא שהוא קונה". וכן כתב בנצח ישראל פל"א [תקצח:], ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב:]. ולמעלה פ"א תחילת מי"ח [תט:] כתב: "השכל הוא קנין לאדם, כמו שאמרו ז"ל אין 'זקן' אלא שקנה חכמה", ושם הערה 1508. ובהמשך שם [תיד:] כתב: "השכל מגיע לאדם כשגדל, והוא קונה השכל". הרי דבר שאינו עם האדם מצד טבעו, בהכרח שהוא נמצא אצלו רק לאחר שקנה אותו, וכמבואר שם הערה 1532. וראה למעלה פ"א הערה 351, ולהלן הערה 1357. ובנתיב התורה פי"ד [א, נז:] עמד על נוסח המטבע "אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה", ומדוע בבבא השניה אמרו "אנוש", ולא "אדם" כפי שאמרו בבבא הראשונה, וז"ל: "ואמר אחר כך 'ומלמד לאנוש בינה', כי אחר שקנה קצת דעת, שוב לא נקרא 'אדם', שזה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה חמרית [ב"ר

יז, ד], רק נקרא 'אנוש', ואז אמר 'ומלמד לאנוש בינה'". ובויק"ר א, ו אמרו "דעה קנית מה חסרת, דעה חסרת מה קנית".

(1239) כפי שנאמר [בראשית ו, ט] "אלה תולדות נח, נח איש צדיק תמים היה בדורתיו וגו'", ופירש רש"י שם "למדך שעיקר תודותיהם של צדיקים מעשים טובים", וכתב שם הגו"א אות טז בזה"ל: "מה שהמעשים טובים נקראו 'תולדות', דכתיב [ישעיה ג, י] 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', שהמעשים הם פרי שמוליד האדם... כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים, כי התולדות לאו בגופו, ואילו מעשים טובים הם בגופו, ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה". ובדרוש על התורה [ט:] כתב: "ולכך נקראים מעשי האדם הטובות 'פרי', כדכתיב [ישעיה ג, ו] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. וכן המעשים הרעים נקראים 'פרי', [משלי א, לא] 'ויאכלו מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו', כדאיתא בקדושין [מ.]. כל זה מפני שהאדם נקרא על שם האדמה, ופירות האדמה הזאת הם המעשים; אם טובים - הרי הוציאה פירות טובות. אם רעים - הרי קוץ ודרדר הצמיחה. ודבר זה מבואר בכמה מקומות, עד שאמרו [רש"י בראשית ו, ט] שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים" [הובא למעלה פ"א הערה 1826, 1827, ובפרק זה הערה 112]. וכן הוא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [עז:], ופ"א מי"ח [תסה:]. הרי האדם לא נולד עם מעשים טובים, אלא אדרבה, מעשים טובים הם המולידים את האדם.

(1240) לשונו בנתיב העושר פ"א [ב, רכב.]: "העושר והחכמה הם דומים לגמרי בענין זה, כי כשם שהעושר הוא זולת האדם, והוא קנינו, וכך החכמה הוא זולת האדם, והוא קנה החכמה... וכן בדברי חכמים יקרא עניות בין שהוא עני ממש, ובין שהוא עני בתורה. כמו שאמרו [קידושין מט:] מאי עניות, עניות של תורה. וכן יקרא עשיר כאשר הוא עשיר בחכמה, כי כמו שהעשירות של נכסים קנינו של אדם, כך יקרא חכמה קנין לאדם. וכן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה'". ושם מאריך בזה. ולמעלה פ"א תחילת מי"ח [תט:] כתב: "השכל הוא קנין לאדם... החלק השלישי הוא ממונו, שנחשב קנינו... ושני דברים [אלו] הם קנינו". ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואלו ז'] כתב: "העושר שהוא קנין האדם, כמו שבארנו פעמים הרבה. ואחר כך זכר החכמה, כי החכמה גם כן קנין לאדם, שהרי האדם צריך לקנות החכמה, כמו שקונה העושר". ובאור חדש [סה.] כתב: "ואלו שני דברים, החכמה והעושר, שניהם הם נקראים קנין, והאדם קונה אותם, כמו שאמרו 'אין זקן אלא שקנה חכמה'. ובכל מקום אמר על החכמה שהוא קנין האדם כמו העושר".

(1241) ואם תאמר, שמתבאר מדבריו ששלשת קניני האדם אינם נמצאים בשאר נבראים. ובשלמא קניני חכמה ומעשים טובים ניחא, אך קנין העושר נמצא לכאורה גם בבהמות, וכמו שאמרו חכמים [שבת קנה:] "לית דעתיר מחזירא", ופירש רש"י שם "שכל מאכל ראוי לו ומוצא לאכול, ואף מאכילין לו הרבה". וכן בגו"א בראשית פמ"ה אות ח ביאר שאפשר לומר על בהמות לשון "מוריש ומעשיר", והוכיח כן מהפסוק [דברים כח, מב] "יירש הצלצל", שרש"י פירש שם "יירש - יעני". ויש לומר, שמ"מ אין לבהמה קנין ממוני, ואין לה בעלות על נכסיה, ועשירותו של החזיר היא בכך שיש לו מזונות מצויים כפי הצורך, אך בודאי שאין אצלו עשירות של בעלות וקנין. **ועל פי** זה יוסבר מדוע לא נקטה המשנה בקנין נוסף שיש לאדם, והוא בניו, שהרי על כך נאמר [בראשית ד, א] "קניתי איש את ה'". והתשובה היא כנ"ל, שאין בניו של אדם רכושו של האדם, ואינם שייכים לו. אמנם עדיין תקשי, שהרי יש לאב בעלות ממונית על בתו, שעל כך נאמר [במדבר ל, יז] "בנעוריה בית אביה", ודרשו מכך [כתובות מו:] "כל שבח נעורים לאביה" [ראה למעלה הערה 354]. וצריך לומר, שמ"מ אין הבת כשפחה כנענית שלו, אלא שיש לו זכויות בבת, והיא ברשותו לענין זה, אך לא שהיא שייכת לאביה.

(1242) כפי שכתב למעלה במשנה ט [לאחר ציון 972] לגבי חכמה, וז"ל: "כמו שהבנין שייך בו נפילה, כך שייך בחכמה, שקנה המושכלות... כי החכמה נוספת על האדם". ואודות ששייכת הסרה וסילוק לדבר שאינו בעצם [אלא הוספה], כן כתב למעלה בהקדמה [יח.], וז"ל: "האדם מקבל החיות, ואפשר שיסולק החיות שקבל. אבל 'עץ החיים' [בראשית ג, כד], שהעץ הוא החיים עצמו, אין לו הפסק". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלא:] ביאר כיצד יש לארבע המלכיות קץ ותכלית, ואילו למעלת ישראל אין קץ ותכלית, וז"ל: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה... אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר. כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות, וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם. אבל ישראל לא היו מקודם לעם, כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים, אין שם 'עם' עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם. ולא תוכל לומר עליהם כי קודם היו עם, וקבלו המלכות, רק כאשר יצאו ממצרים הגיע להם מעלתם העליונה. ואיך אפשר שיהיה דבר זה בטל מהם, כי לא היו ישראל בלא

אותה המעלה". וכן ביאר בנצח ישראל פ"י [רנ.]. הרי שדבר שנתקבל, ניתן להבטל, לעומת דבר שהוא קשור למהות האדם [הובא למעלה בהקדמה הערה 59, ולמעלה הערה 973].

(1243) פירוש - בדרך כלל סייג וגדר נתפסים כדברים המונעים את האדם להגיע אל העבירה, וכמו שאמרו למעלה פ"א מ"א "ועשו סייג לתורה", ופירש רש"י שם "עשו משמרת למשמרתו כדי שלא יבוא לידי איסור של תורה". וכן ביאר שם למעלה [קמז.]. וכך גם יבאר את הסייג של "נדרים סייג לפרישות" [ראה להלן הערה 1363]. אך שונה מכך הם שלשת הסייגים האחרים שהוזכרו במשנה ["מסורת סייג לתורה", "מעשרות סייג לעושר", ו"סייג לחכמה שתיקה"], שהם לא נועדו להרחיק את האדם מן העבירה, אלא הם נועדו לאפשר לאדם לשמור על קניני תורה, חכמה ועושר, ולא יאבדם מפאת קלות הסרתם ממנו.

(1244) פירוש - הדבר שהוא הכי קנין לאדם, שאינו קשור לאדם מצד עצמו, ורק ניתן אליו כקנין הבא אליו מבחוץ הוא תורה, וכמו שמבאר.

(1245) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, אמרו חכמים [נדרים לח.] "בתחלה היה משה למד תורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה". ובח"א לנדרים שם [ב, יג:] כתב: "בארו בזה מדרגת התורה, שאין לה צרוף וחבור אל האדם לפי מעלתה העליונה. לכך היה משה משכח התורה כשלמדה, כי התורה היא נבדלת אלקית, ואינה שייך התורה לאדם, מצד שהאדם בעל גוף, לכך לא היה חבור משה אל התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 118]. ובנצח ישראל פ"ה [עז.] הביא את דברי הגמרא [ברכות ס.] שהעמידו את הפסוק [משלי כח, יד] "אשרי אדם מפחד תמיד" - "ההוא בדברי תורה כתיב", ש"אשרי אדם מפחד תמיד שמא תשתכח ממנו, שמתוך כך הוא מחזיר לשנותם תמיד" [רש"י שם]. וכתב שם לבאר [עח.]: "כי התורה שבאדם אי אפשר לקנות אותה בשלימות, לפי שדברי תורה עומדים ומוכנים להשתכח, בעבור שאין האדם, שהוא בעל גוף, קונה החכמה שהיא שכלית, שהיא הפך הגוף, עד שיהיה לו קנין גמור, ודבר זה ידוע. וכמו שאמרו במסכת חגיגה [טו.] שדברי תורה קשים לקנות, וקלים להשתכח [מאמר שיביא בסמוך]. לכך מוקמינן להא דכתיב 'אשרי אדם מפחד תמיד' בדברי תורה, שאין לאדם בתורה קנין בשלימות, ודבר זה ראוי לו לפחד... וזה מפני שאין התורה קנין בשלימות לאדם, ובזה ראוי לו לפחד". וכן הוא בדרוש על התורה [לד: (יובא בהערה 1257)]. ובתפארת ישראל פכ"ו [שצב:] כתב: "התורה אינה מתייחסת לאדם, כי האדם בעל גשם, ואילו התורה היא שכלית, ולפיכך אין לתורה התיחסות לאדם כלל, לריחוק מעלתה מן האדם, והיא

מובדלת מן האדם". וראה שם פ"נ [תשפו.], ופנ"ו [תתעג:, (יובא להלן הערה 1257)]. וכן כתב בנתיב התורה פ"ד [א, כב. (יובא להלן בהערה 1256)]. ובנתיב התורה פ"ז [א, לא.] כתב: "התורה היא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, הוא אדם בעל גוף". ולהלן פ"ד תחילת מ"ז כתב: "האדם נחשב גר בתורה, כי התורה היא מעולם הנצחי... וכאשר האדם מתחבר לשעה אל התורה הנצחית דבר זה נקרא 'גירות' בודאי. הרי לך כמה האדם יחשוב עצמו שאינו יודע כלום בתורה... בשביל עומק המושג... העמוקים מני ים". ובדרוש על המצות [נ:] כתב: "התורה מצד עצמה אין לה חבור אל האדם כלל, כאשר היא שכל אלקי נבדל. לכן צריך להתעצם ולהתחבר אליה". ולמעלה פ"ב הערה 1385 לוקטו מקורות נוספים ליסוד זה. וראה למעלה הערה 935.

(1246) חכמה, מעשים טובים, ועושר.

(1247) פירוש - החכמה, מעשים טובים ועושר, הם קרובים אל האדם, ומתייחסים אל האדם. כי "סייג לחכמה שתיקה" מדבר בחכמה של דברי רשות [רע"ב כאן], והחכמה האנושית קרובה אל האדם, וראויה לאדם מצד עצם היותו אדם, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 8. ובנתיב התורה פ"ז [א, לג.] כתב: "כי כל אדם בטבע אוהב החכמה" [הובא למעלה פ"ב הערה 22]. ובנתיב התורה פי"ד [א, נח.] כתב: "אי אפשר שיהיה העולם בלא דעת, כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת... וכאילו אינו אדם". וכן כתב בהקדמה לבאר הגולה [ט:], וז"ל: "כי האדם במה שהוא אדם אי אפשר שלא יהיה לו שכל, דאם כן כבהמות נדמה", ושם הערה 39. ובתפארת ישראל פ"נ [תשפז:] כתב: "עצם מדרגת האדם שיהיה מקבל המושכל, ואם לא היה מקבל המושכל יהיה מציאות האדם לבטלה". ולמעלה בהערה 1002 הובאו מקורות אלו, וכן לשונו בכת"י שם שכתב: "כי החכמה ראוי אל האדם בודאי, רק חכמה אלקית אין האדם ראוי לה, לכך נקראת [תהלים א, ב] 'תורת ה", רק כאשר כבר קבלה נקראת תורתו". וכן המעשים טובים מתייחסים אל גוף האדם, כי נעשים על ידי הגוף, וכפי שנתבאר למעלה הרבה פעמים שהמעשה מתייחס אל הגוף [ראה למעלה בהקדמה הערה 31]. והעושר הוא קנין גשמי, וכפי שכתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:], וז"ל: "העושר הוא דבר גשמי, וכל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן ותחת השנוי... ולפיכך העושר משתנה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 32, ופ"ב הערה 446]. ובכת"י כאן כתב: "וגם מפני שהם קנינים גופנים".

(1248) פירוש - ישנו קנין. וכוונתו לקנין אחר, ולא לשלשה קנינים שהוזכרו עד כה, אלא לקנין שהוא יותר קרוב אל האדם.

(1249) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [עירובין נד.] "אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות, לא נשתכחה תורה מישראל". וכתב על כך בדרוש על התורה [לט:] בזה"ל: "ביאור הדבר, שאם לא נשתברו הלוחות היתה תורת השם יתברך לישראל בחבור גמור. כי הלוחות הראשונות מעשה אלהים המה, והמכתב מכתב אלהים הוא חרות [שמות לב, טז], לא כלוחות אחרונות שבעצמם היו רק מעשה משה, והמכתב מכתב אלהים [רש"י שמות לד, א], ואם כן לא היה מתחבר הכתב אל הלוחות. ואילו היה גוף הלוחות שנתנו לישראל מעשה אלהים גם כן, עד שהיה הכתב שבהם מתחבר אליהם לגמרי, היה האדם המקבל גם כן גוף מוכן לתורה לגמרי, כפי הראוי. כי האדם המקבל התורה, הוא כמו הלוחות המקבלים הכתב, ובחינה אחת להם, ולא היתה התורה סרה מישראל, באשר היה האדם מקבל מוכן לה. אבל עתה שהיה גוף הלוחות מעשה אדם, והמכתב מכתב אלהים, ואין כאן חבור גמור לכתב אל הלוחות, כמו כן אין האדם במעלה והכנה העליונה לקבל התורה באופן שתתחבר אליו לגמרי... וזה גורם שנשתכחה והוסרה תורה מישראל". הרי שאם הלוחות הראשונות לא היו משתברות, היתה התאמה גמורה ושלימה בין האדם לבין התורה, והיו לומדים תורה ולא שוכחים.

(1250) חכמה, מעשים טובים, ועושר.

(1251) כי אף החכמה האנושית היא שכלית, ומרוחקת קמעא מהאדם הגופני, וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"ט [קנ.]: "כי שאר החכמות אינן מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי" [ראה להלן הערה 1365]. וכן אין האדם נמשך בטבעו אחר מעשים טובים, ובודאי שהיצה"ר הנמצא בגוף האדם [שבת קה:] מעכב. וכן כתב להלן [לאחר ציון 1359]: "כי אם ילך אדם אחר טבעו, אין אל האדם מעשים טובים כלל". ואף העושר מרוחקת קמעא מהאדם, וכמבואר בתחילת נתיב העושר פ"א [ב, רכב.]. ושם בפ"ב האריך בזה, ויובא בחלקו בהערה 1283.

(1252) שכתב שם [לאחר ציון 997] בזה"ל: "כי עיקר טעם זה מה שאין חכמתו מתקיימת [בלי יראה], הוא מצד הריחוק שיש לחכמה מן האדם עצמו, עד שנחשבת החכמה בנין נוסף. ודבר זה שייך ביותר בתורה, שהיא חכמה אלהית, ואין התורה חכמה אנושית. ולפיכך צריך אל התורה האלהית יסוד וחזוק ביותר, ואם לא כן אין לתורה קיום למדריגת התורה... אבל החכמה שהיא אנושית, כמו חכמת האומות, אין שייך כל זה, כי החכמה ראויה אל האדם בודאי... רק בתורה שייך דבר זה, ודברים אלו מבוארים".

(1253) בגמרא שלפנינו אין את המלים "האלהים אפילו ככלי חרס" [עיין שם בהגהות הב"ח אות ז], אך הן נמצאות בגירסת העין יעקב. ודרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב [ראה בהקדמה הערה 30].

(1254) מאמר זה מובא גם בגבורות ה' פע"ב [שכז.], תפארת ישראל פנ"ו [תתסז:, תתעג:], נצח ישראל פ"ה [עח: (הובא במקצתו למעלה הערה 1245)], נתיב התורה פ"ד [א, כב.], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:], ובדרוש על התורה [לד:], וחלקם יובאו בהערות הבאות.

(1255) לשונו בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:]: "שכבר נתבאר במקומות הרבה כי אצל התורה נחשב האדם שבור... והטעם בארנו בפרקים [כוונתו לדבריו כאן] כי קשה על האדם לקנות דבר שאינו שייך אל האדם, כי תורת ה' היא, לא תורת האדם... ולפיכך קשה לקנות התורה... כי לא יתחבר השכל עם האדם, שהוא גשמי, חבור גמור. ולכך בדברי תורה יש לאדם לפחד תמיד, כי בדבר הזה שהוא התורה נחשב האדם כלי שבור, והוא נוח להשתבר, ולכך יש לו לפחד תמיד, מפני שהוא קרוב אל השבירה... לפיכך אמרו בפרק אין דורשין [חגיגה טו.] 'לא יערכנה כסף וזהב וכל כלי פז' [ר' איוב כח, יז], אלו דברי תורה, שקשים לקנות כזהב, ונוחים להשתבר ככלי זכוכית". ובגבורות ה' פע"ב [שכז.] כתב לבאר: "הדברים האלקיים הם נבדלים מן הדברים הטבעים, ובמעט דבר יוסרו הדברים האלקיים. ומשל זה האדם, שהוא מקבל השכל, אע"ג שאין הפסד בשכל מצד עצמו, יש בו שכחה והסרה בקלות מצד המקבל... שהתורה היא שכל האלקי, קשה לקנות ככלי זהב ופז, שמפני שהם [כלי זהב] יקרים, ואינם נמצאים עם האדם, קשים לקנותן, כך דברי תורה קשים לקנותן מפני שרחוק לאדם, שהוא טבעי, השכל, ובשביל זה נוח לאבדן ג"כ ככלי זכוכית, שכיון שהשכל נבדל מן האדם הטבעי, לכך נקל הוא הסרה ביותר". ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ועוד יש] כתב: "אין ספק כי יש דבר מעלה בכסף וכן בזהב, שאם לא כן לא היה הכסף והזהב חשוב יותר מן האבן".

(1256) כמבואר בהערה 1245. ובנתיב התורה פ"ד [א, כב.] כתב: "כי השכל הוא נבדל מן האדם, ומפני כך האדם צריך אליו יגיעה ועמל לקנות השכל האלהי, וכמו שאמרו בחגיגה... וזה מפני ריחוק התורה, שהיא השכל העליון מן האדם, לכך קשה על האדם לקנותן שיהיה מתחבר התורה עם הגוף הגשמי, וקשים הם לקנותן ככלי כסף וכלי זהב. והפך זה, מטעם זה קלים לאבדן, מפני ריחוק שלהם מן האדם. ולכך צריך האדם אל הכנות הרבה לקנות השכל... שהשכל העליון הוא רחוק מן האדם".

(1257) כמבואר בהערות הקודמות. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעג:] כתב: "השכל אשר אינו מתייחס אל האדם - אין לו קיום אצל האדם, ובפרט התורה שהיא שכל עליון אלקי על הכל, ובשביל כך אין דבר קל להיות נאבד מן האדם כמו התורה". ובדרוש על התורה [לד:] כתב: "ובחגיגה... רוצה לומר כי מצד שהתורה היא השכל הנבדל, קשה היא לקנות כי אם על ידי העמל הגדול, כמו שאמרנו. ואל זה צריך האהבה... ונוסף על זה ג"כ מצד שהיא השכל הנבדל, היא קלת ההסרה וההסתלקות מן האדם, ואל זה צריך היראה שיירא מלאבדה. ונראה לומר כי ענין זה רמז גם כן כאן הכתוב במה שהיו קולות וברקים וענן כבד [שמות יט, טז]. כי קול ה' בכח [תהלים כט, ד] לקנות על ידו היראה הצריכה קודם לכל [ראה למעלה הערה 966]... והברק הוא להודיע כי התורה נמשלה לברק, אשר בהרף עין יעבור מנגד עיני האדם, 'התעיף עיניך בו ואיננו' [משלי כג, ה], כך היא קלת ההסרה והאבוד אצל האדם, אשר מפני כך צריך ליראה לירא מלאבדה כאמור. וענן כאשר לענין קניית התורה נמשל גוף האדם לענן כבד, שאינו מהיר וזריז לעסוק בה, שזהו הענין השני הפך הברק. שהברק על שנוחין לאבדן, והענן הכבד שקשה לקנותן מצד הגוף העצל וכבד".

(1258) מדגיש כאן שהתורה יותר מרוחקת מן האדם מאשר שאר קניני האדם [שהוזכרו למעלה; דעת, מעש"ט, ועושר]. אמנם מאידך גיסא אמרו [להלן פ"ו מ"ט] "בשעת פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות, אלא תורה ומעשים טובים בלבד". ובבאר הגולה באר השני [קפז:], לאחר שביאר כיצד יאוש מועיל באבידה, כתב: "ומזה נלמוד ענין הממון ומדריגתו, שלא יעשה בממון כאילו היה גופו ונשמתו [הובא למעלה פ"ב הערה 265], שהרי כאשר אינו עם האדם אין לו חלק בו. ולכך כאשר האדם מסתלק מן העולם, ואינו אצל ממונו, אין מלוין אותו כסף וזהב. אבל תורה ומעשים טובים מלוין אותו, והם עם האדם, לא יסורו ממנו. וזה ההפרש שיש בין קנין תורה ומעשים טובים [לקנין ממון]... ובזה נדע ענין העושר" [ראה להלן פ"ד הערה 139]. נמצא שיש קושי רב יותר בקנין תורה מאשר בקנין ממון, אך מאידך גיסא, לאחר שהתורה אכן נקנתה לו, היא יותר מחוברת אל האדם מאשר קנין ממון.

(1259) ומיד בסמוך יבאר מהי "מסורת", וכיצד היא מועילה כנגד שכחת התורה.

(1260) "הנגינות קרויין טעמים" [רש"י מגילה ג.].

(1261) "מה שנמסר במסורה" [ר"ן נדרים שם]. ותוספות והרא"ש שם מבארים "חסרות ויתרות", וכמוהם יבאר המהר"ל כאן, ובתפארת ישראל פס"ה [תתרטז:], ויובא בהערה הבאה.

(1262) ובכך יש העמדת לשון המקרא כדבעי, ויועיל לזכרון [מבואר להלן]. ובתפארת ישראל פס"ה [תתרטז:] ביאר את החכמה וההעמקה שיש במסורת, וכלשונו: "ומה שאמר... 'ויבינו במקרא'... ואמרי לה 'אלו המסורת', פירוש המסורת הוא הכתוב שנמסר לנו מלא או חסר, ודבר זה הבנה גדולה יותר. מפני שהמלא והחסר לא בא בלא טעם, רק טעם חכמה יש בכל דבר למה נמסרה תיבה זאת חסירה, ולמה נמסרה תיבה זאת מלאה, ושייך בזה לומר 'ויבינו במקרא'. כי אין לחשוב כמו שחשבו בני אדם שיהיה כך מפני שכך דרך בני אדם, לפעמים כותב תיבה מלאה, ולפעמים שכותב אותה חסרה. כי כל אלו דברים הם דברי בורות, שאין ראוי לחשוב על דברי תורה כך, שהם דברי אלהים חיים. וכמו שכל מעשה אלהים אשר פעל ועשה בעולמו אין להוסיף ואין לגרוע, כמו שאמר הכתוב [קהלת ג, יד] 'כי כל אשר יעשה האלהים וגו' עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע', כל שכן בדבריו הנאמנים, שאין להוסיף ולגרוע מהם אפילו נקודה אחת. שהתוספת והגרעון שייך בדברי בני אדם, שמוסיף וגורע כפי רצונו. אבל בדברי אלהים חיים לא שייך תוספת וגרעון. ולכך האומרים כך אינו רק דברי שטות, ולא ראו גדולת ה' וגדולת תורתו, כי אילו ידעו, לא היו אומרים שאפשר תוספת נקודה או גרעון כלל, רק הכל משוער בלי תוספת ובלי גרעון. ולפיכך רבותינו ז"ל, יודעי התורה, דרשו מן חסירות ויתירות שבמקרא כמה וכמה דברים". וראה ברע"ב כאן.

(1263) לא מצאתי מקורו.

(1264) ובנתיב התורה ס"פ ד כתב: "אין התורה נקנית אלא בסימנים, כי צריך האדם להניח סימנים בתורתו, ועל ידי זה התורה נתקיימת בידו, כי אז נרשם הענין שלמד בכח הזוכר בשביל הסימן וזוכרו... ועוד נתבאר זה אצל 'מסורת סיג לתורה', שאין התורה ניקנית אלא על ידי סימנים, עיין שם".

(1265) פירוש - רב תחליפא שהיה מארץ ישראל שמע את דבריו של רב חסדא, והלך ואמרם לרבי אבהו, ורבי אבהו השיב לו שאתם למדים את הוראת רב חסדא מהפסוק "שימה בפיהם", אבל אנו למדים אותה מהפסוק הבא.

(1266) פירוש - הפסוק אומר שבימי מלחמת גוג ומגוג כאשר יראו עצם אדם מן הנופלים שבאו על ירושלים, הם יבנו אצלו ציון, והוא סימן המורה על שיש כאן עצם מת, כדי שיבדלו ממנו הולכי דרכים ולא יטמאו. נמצא ש"ציון" הוא מורה על סימן.

(1267) פירוש - "מודע" לאדם הנו קרוב משפחתו [ראה רות ב, א], ונקרא כך משום שסתם אדם יודע ומכיר את קרוביו. אף הסימן מכונה "מודע", מכיון שבעזרתו האדם

יודע ומכיר היטב את הדבר המסומן. וכן בתורה, בעזרת הסימנים ידע אותה, ויזכרנה היטב.

(1268) פירוש - בודאי הסימנים באו אלינו מהמסורת הנוגעת לאופן כתיבת התורה.

(1269) כגון [שבת קטו:] "'ויהי בנסוע הארון ויאמר משה' [במדבר י, לה-לו] פרשה זו עשה לה הקב"ה סימניות מלמעלה ולמטה ["בתחלה ובסוף 'ויהי בנסוע הארון'"] לומר שאין זה מקומה". וכן יש נקודות שרבות על הכתב, או הכתב רבה על הנקודות [רש"י בראשית יח, ט]. וכן הסימנים שבתהלים [קז, כב-כז] נדרשו בגמרא [ר"ה יז:] "עשה להן סימניות כאכין ורקין שבתורה".

(1270) לשון רש"י שם במילואו: "סימנין - סימני השמועות זו אחר זו, וסימני חכמים, כדרך שיש בהש"ס". ובשבת קד. פירש רש"י "סימנים - של סדר שמועות דתנא או אמורא בגירסא דלא תשכח אחת מהן, כגון אלו שבש"ס".

(1271) לשון הרבינו יונה כאן: "מסורת - אלו המסורות והטעמים שמסרו חכמים לתלמידיהם, והם סיג לתורה שבכתב, שלא תמצא הספרים חלוקים כי אם במקומות מעטים. מה שאין כן בספרי התלמוד, כי בכמה מקומות הגרסאות מתחלפות". הרי שביחס לתורה שבכתב יש מסורה כיצד הם נכתבים, ולכך רק במקומות מועטים נמצא שהספרים חלוקים, אך בתורה שבע"פ אין לנו מסורה ברורה, ולכך נמצא שהגרסאות מתחלפות.

(1272) פירוש - כשם שנאמר במשנתינו "מסורת סיג לתורה [שבכתב]", כך הוא הדין לתושבע"פ, עד שנוכל לומר "סימנים סיג לתורה [שבע"פ]".

(1273) אודות שהנגלה הוא בפועל, כן כתב בגבורות ה' ס"פ סז, וז"ל: "הירך הוא הפך הפנים, כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא, וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא, ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי. והירך שהוא בסתר... הפך הפנים, שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא, והירך הוא בסתר מקום חושך". וראה למעלה הערה 768. ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה ויש עוד] מובא שם לשונו בכת"י, שכתב: "כי האדם על ידי הפנים ניכר ונמצא בפעל, כי על ידי הפנים היא הכרתו, ועל ידי הכרתו הוא נמצא בפועל הגמור" [ראה להלן הערה 1496]. ולהלן פ"ה מ"ג [ד"ה עשרה נסיונות] כתב: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט כתב: "כי הקבורה שהוא הטמנה,

מורה שהוא בכח לדבר העתיד כשיחיו המתים, כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 768, ולהלן הערה 1592.

(1274) לשונו בנתיב התורה פ"ד [א, כב:]: "הדבר שהוא בכח אינו נחשב שהוא נמצא, ולא נחשב שהוא בעל תורה בפעל השלימות רק אם תכף שישאל אותו, האדם משיב על זה, ובזה נראה שהוא בעל תורה בפעל השלימות... היינו שתכף מיד שישאל אותו האדם בדברי תורה, תכף משיב לו, ואצל זה התורה נחשב נמצא בפעל השלימות... ולא כשמגמגם בדברי תורה, כי אצל זה אין התורה בפעל, רק בכח, שצריך התלמיד חכם לחפש בספרים, ממילא על ידי זה אינו נחשב שלם בפעל". וכן נאמר [דברים ו, ז] "ושננתם לבניך וגו'", ופירש רש"י "לשון חדוד הוא, שיהיו מחודדים בפיך, שאם ישאלך אדם דבר לא תהא צריך לגמגם בו, אלא אמור לו מיד". ובגו"א שם תחילת אות ז כתב: "והטעם, כי צריך שתהיה נקרא 'תורתו', דכתיב [תהלים א, ב] 'ובתורתו יהגה יומם ולילה', וגם נקראת קנינו, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'. ואם מגמגם בהן אין זה 'תורתו', ולא נקרא קנינו, שלא נקרא 'קנינו' אלא אם שלו הוא, ואם מגמגם בתורה ומסופק בה, אינו שלו לגמרי". ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה ואיך לא] כתב כנגד דרך לימודם של בני דורו בזה"ל: "וכשבא דין אחד לפנינו, או הוראה אחת, אנו מחפשין בחורין ובסדקין, ויותר מביעור חמץ למצוא דבר, ומחפשים בסימנים עד שימצא מבוקשו או דמיונו אשר מדמה לו, ואז יאמר יגעתי ומצאתי תאמין". **ועוד אודות** שהאדם הוא בעל תורה רק עד כמה שהתורה נמצאת עמו, כן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כו.], וז"ל: "אל יעלה על דעתך שהאדם הוא נחשב בעל תורה בשביל שאם יש לפניו משנה או גמרא שיכול לפלפל ולישא וליתן להקשות ולעקור הרים, אל תאמר כי זה בעל תורה, שהרי אין התורה עמו, רק שהוא חכם ויודע לפלפל. אבל מה שייך לומר עליו שהוא בעל תורה. רק אם התורה היא עמו קודם, ויכול לפלפל ולישא וליתן בתורה, זהו שהוא חכם בתורה אשר היא עמו. אבל שיקראו שם 'בעל תורה' כאשר הובא לפניו שיטת הלכה, והוא מקשה ומתרץ בה, מה שייך אליו שם 'בעל תורה', דבר זה אינו כלל, רק שהוא חכם ויודע לפלפל" [הובא למעלה פ"א הערה 371, ופ"ב הערה 1063]. וכן למעלה פ"ב מ"ט [תרצ:] כתב: "כח הזוכר הוא משובח מכל, שבו עומד קנין החכמה". הרי קנין החכמה נמצא אצל האדם כפי בהירותו של כח הזוכר. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעט.] כתב: "לכך היו אומרים [פסחים נ.] 'אשרי מי שבא לכאן וגמרא בידו', כי כאשר הגמרא בידו [בהישג ידו, ובידעתו] הוא שכלי, ולא כן כאשר אין עמו התורה, ותורתו הוא הספר המונח על השלחן, שבשביל זה אינו אדם שכלי". **ובדרוש על התורה** [מח.] כתב: "ובפרק הניזקין [גיטין ס:] אמר רבי

יוחנן, לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל פה, שנאמר [שמות לד, כז] 'כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל'. והנה יש להקשות, למה דוקא בשביל תורה שבעל פה. אבל פירוש הדבר, כי כל ברית הוא בין השנים שיש להם חבור יחד בעצמם. הנה מפני כי תורה שבכתב מונחת בארון, ואיננה עם האדם בעצמו, לכן איננה כריתת הברית לחבר את ישראל בעצמם אליו יתברך. אבל תורה שבעל פה, שהיא עם האדם, עד שבזה האדם בעצמו הוא בעל תורה, והוא הברית וחבור שיש לאדם בעצמו עם השם יתברך. ודי והותר שאנו כותבין התורה שבעל פה. אשר לא נתנה להכתב בחכמה זאת גזורה מאתו יתברך, לשלא יבטח האדם בעורות הבהמות המתות אשר התורה כתובה עליהם, ותהיה התורה עמו בפיו על ידי תורה שבע"פ, אשר זולתה אין לעמוד על דבר מדברי תורה שבכתב [ראה הערה 1278]. ולפיכך די בצרה שאנו כותבים את שבעל פה לשלא תשתכח, אבל מכל מקום אין הכתיבה מבטלת הברית ממנה, דסוף סוף לא ניתן להכתב. ולא נחשב כתיבתה כתיבה כאשר לא נתנה להכתב, רק שתהיה סדורה בפה האדם, [ואז] עדיין הברית קיים באשר הוא. אבל אנחנו אשמים שהתורה מונחת על השלחן הערוך, ובפינו אין דבר. וכי כרת הקב"ה ברית עם השלחן, שהתורה מסודרה ונמצאת בו בעצמו. העבודה והמעון כי אין חס ושלום ברית, ונחשב זה כאילו חס ושלום אין תורה". וראה להלן הערה 2111.

(1275) פירוש - הסימנים מאפשרים שהתורה תמצא אצל האדם, ולכך ענין הסימנים נלמד מהפסוק "שימה בפיהם", "בפיהם" דייקא, שהתורה מושמת בפיו של האדם, שאז התורה נמצאת אצלו. ואודות שהתורה היא אצל האדם רק כאשר היא בפיו של האדם, כן כתב בנתיב התורה פ"ד [א, כב.]: "אימתי אין התורה משתכחת מן האדם, ונמצאת עם האדם, כאשר דברי תורה על שפתיו תמיד, שהוא למד בהם וחוזר עליהם, ואז התורה עמו. ובלא זה, לפי ריחוק התורה מן האדם, אין נחשבת שהתורה היא עמו, רק אם התורה היא על שפתיו. אבל מי שלמד בעיון, אין השכל עם האדם, שהוא גשמי... כי כאשר מוציא התורה לפעל על ידי הדבור... אז יש לתורה זאת דביקות אל האדם עצמו, שהוא חי מדבר. אבל כאשר הוא עוסק בתורה במחשבה בלבד, כאילו אין האדם עצמו עוסק בתורה, כי אין המחשבה הוא האדם, רק הדבור" [הובא למעלה הערה 327], ושם מאריך לבאר זאת.

(1276) צריך ביאור, לשם מה הוסיף נקודה זו, שיש בני אדם ריקים לגמרי שהסימנים לא יועילו להם [ובכת"י ליתא לדברים אלו]. ונראה לומר, שאגב אורחא מוכיח ממשנתינו שאין ללמוד כפי שלמדו בני דורו, שזעק על כך מרה, וכגון להלן פ"ו מ"ז [ד"ה אמר

יהודה], ומכלל טענותיו נמצא "שאין אחד חוזר על למודו, ולמודו היום כפי שעורו, ולמחר משתכח ממנו" [לשונו שם]. ובגו"א דברים פ"ו אות ז [ד"ה ואז] ביאר שדרך לימוד קלוקל זה מביא ש"יפרוש מן התורה לגמרי, לא ישא בידו מאומה, לא מקרא ולא משנה ולא תלמוד ולא דרך ארץ". ולהלן פ"ו מ"ז יתבאר שענין זה היה בנפשו של המהר"ל, ואשר צעק עליו ככרוכיא במקומות רבים בספריו. ולכך אגב אורחא מוכיח מתועלת הסימנים שיש ללמוד באופן שיהיה בידו קנין תורה, שאם לא נשאר בידו דבר, מאי אהני ליה סימנים. וכן בגו"א דברים פ"ו אות ז, לאחר שביאר שהתורה צריכה להיות ברורה ונהירה לו [הובא בהערה 1274], עבר לדבר באורך על קלקול סדר הלימוד של בני דורו.

(1277) המאירי, חובות הלבבות שער החמישי, שער יחוד המעשה, פרק ה, מילי דאבות, והחסיד יעב"ץ.

(1278) לשון מילי דאבות: "הכוונה ב'מסורת' היא על הקבלה שבעל פה, שהיא הלכה למשה מסיני, כי גדר ושמירה שלא יפרש כל אחד הכתוב כפי מה שירצה, אלא כפי המקובל לנו מפי ה', כי הביאור שיבאר מחבר הספר עצמו הוא הביאור האמיתי". ואודות שהקבלה והתורה שבע"פ הם פירוש התורה, כן כתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה: "כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו, שנאמר [שמות כד, יב] 'ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה'. 'תורה' זו תורה שבכתב, 'והמצוה' זו פירושה... ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ז [תח:]. ושם ר"פ סח [תתרסב.] כתב: "התורה שנתן השם יתברך לישראל, כוללת התורה שבכתב, היא התורה שהיא לפנינו, והתורה שבעל פה, הוא פירוש המצוה". ובגו"א שמות פט"ו סוף אות ל כתב: "אין לתת תחילה תורה שבעל פה [לפני תושב"כ], כי התורה שבעל פה הוא פירוש תורה שבכתב" ובגו"א ויקרא פכ"ו אות ח [ד"ה ואף] כתב: "כי מדרש חכמים הם פירוש על התורה איך יקיים המצוה". ובדרוש על התורה [מח.] כתב: "תורה שבע"פ, אשר זולתה אין לעמוד על דבר מדברי תורה שבכתב" [הובא בהערה 1274]. ומקור לזה הוא במדרש תנחומא נח, אות ג, שאמרו שם: "יתברך שמו של מלך מלכי המלכים הקב"ה... ונתן לנו התורה בכתב רשמו ברמז צפונות וסתומות, ופרשום בתורה שבעל פה, וגילה אותם לישראל".

(1279) לשון המאירי כאן: "לשון 'מסורת' מענין קבלה, מלשון 'מסורת היא בידינו מאבותינו' [יומא כא.]... ואמר שדברי הקבלה הם סיבת שמירת התורה. הרי שכתוב בתורה [דברים טז, ב] 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר', ובאה הקבלה לפרש [פסחים

ע:] צאן לפסח, ובקר לשלמי שמחה וחגיגה. וכן כתוב [דברים טז, ז] 'ובשלת ואכלת' עם אומרו [שמות יב, ט] 'אל תאכלו ממנו נא ובשל', אלא שפירשה הקבלה [מכילתא שם] שאותו בישול הוא צלי, וכן בכמה דברים".

(1280) כפי שכתב לאידך גיסא בתפארת ישראל פס"ו [תתרלב.]: "הנה שאין ללמוד מפירושו, כמו שכתב כי לא באו לו דבריו בקבלה". ובדרוש על התורה [לו:] כתב: "חכמת התורה, אמרו בה שלא ילמדנה האדם מעצמו, כי אם בקבלה". ובהקדמה לבאר הגולה [י.] כתב: "המושכלות והחכמות אשר הם עמוקות, אי אפשר שישיג אותם האדם בעצמו, כי אם מרבו, אשר רבו גם כן קבלם", ושם הערה 42. ולמעלה פ"א משנה טז [שפט:] כתב: "אם אין לו רב אין לו תורה ברורה, רק התורה בספק, ודבר זה אין ראוי להיות, רק תהיה תורתו ברורה" [הובא למעלה פ"א הערה 91]. ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "וכבר שמעתי בקבלה מרבותי". וראה בבאר הגולה באר השביעי הערה 332. וכל זה בנוגע לתורה שבע"פ, אך לגבי תורה שבכתב כתב בגו"א דברים פ"ד אות ח בזה"ל: "בתורה שבכתב שייך נתינה, לפי שאפשר תורה שבכתב, אחר שהיא כתובה לפני האדם, ללמוד אותה מעצמו". וכן בגו"א ויקרא פכ"ו אות יח [ד"ה ואף] כתב שאין ענין של "שמיעה" בתורה שבכתב, וכלשונו: "אבל אין התורה שבכתב נקרא 'שמיעה', שהרי התורה שבכתב היא כתובה לפני כל אדם". וכן מבואר להדיא בקידושין סו. שלימוד תושב"כ אינו מזקיק את חכמי התורה. ורש"י שבת קלח: כתב: "תורה שבכתב הרי כתובה ומונחת, יקראו ויראו".

(1281) שהם קניניו של האדם; חכמה, מעשים טובים, ועושר [למעלה לאחר ציון 1236]. וכנגד העושר אמר "מעשרות סייג לעושר", וכנגד מעשים טובים אמר "נדרים סייג לפרישות", וכנגד החכמה אמר "סייג לחכמה שתיקה", וכמו שיבאר.

(1282) פירוש - העושר הוא קל הסרה מהאדם יותר מאשר שני הקנינים האחרנים שהוזכרו במשנה [מעשים טובים וחכמה]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכה:] כתב: "האדם אשר נתן לו השם יתברך העושר, יש לו לשמור שלא יהיה יורד מעושר שלו, כי העושר הוא קל הסרה מאוד, ולכן צריך לשמור עצמו מזה". ובהמשך שם [ב, רכז.] כתב: "ואמר במדרש הזה [במדב"ר כב, ח] כי נקראו 'נכסים', שנכסים מזה ונגלים לזה... העושר קרוב אל הסלוק וההסרה עד שהוא נחשב כמו האדם שהוא סוגר עינו, ונכסה ונאבד עושרו ממנו, ונגלה לאחר. לכך נקרא 'נכסים', שנכסים מזה, ונגלים לזה כל כך במהירות, וכדכתיב [משלי כג, ד-ה] 'אל תיגע להעשיר מבינתך חדל התעיף עיניך בו ואיננו כי יעשה לו כנפים כנשר יעוף השמים'... וכך אמרו [שבת קנא:] גלגל שחוזר בעולם...

ולפיכך העושר משתנה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1141]. ושם מאריך בזה טובא, ומבאר שתיבת "מעות" פירושה "מה הדבר נחשב, שהוא לעת מה, ואינו דבר תמידי", וכן תיבת "זוזי" פירושה "שזזים מזה וניתנים לזה". ועל כך נאמר [משלי כז, כד] "לא לעולם חוסן", ופירש רש"י שם "כי לא לעולם חוסן - שאם אתה עשיר בכסף ובזהב, שמא לא יתקיים לעולם, לכך אל תבזה דברים קטנים שלך".

(1283) להלן פ"ד מ"א [ד"ה ועוד יש] ביאר כיצד החכמה מצטרפת אל האדם, וז"ל: "ועוד יש לך לדעת כי החכמה היא נבדלת מן האדם, שהוא הנושא לחכמה. ודבר זה בארנו כמה פעמים כי החכמה באדם שהוא בעל גוף, נבדלת ממנו. ושם 'חכם' בא על האדם מצד עצמו, ולפיכך אין ראוי שיקרא האדם חכם בשביל החכמה שבו, כי מה ענין האדם, שהוא בעל גוף, אל החכמה. רק מפני שהיה משתוקק לקבל החכמה, וכאשר החכמה היא אל האדם בענין זה, מתעצם הנושא, שהוא אדם המקבל, עם החכמה שמקבל, כמו שמתעצם החומר שהוא הנושא, עם הצורה שמקבל. אבל אם לא היה משתוקק הנושא, שהוא החומר, אל קבלת הצורה הזאת, כאילו אין כאן קבלת צורה לגמרי, וצריך שיהיה כאן השתוקקות לקבלת הצורה". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצ:] כתב: "פירוש הכתוב שאמר [משלי ז, ד] 'אמור לחכמה אחותי את', שיהיה האדם מתחבר אל החכמה, כי 'אחותי' מלשון אחוי. ורוצה לומר שתהיה החכמה מתחברת עם האדם לגמרי, ואין החכמה נע ונד אצלו כאשר הדבר מסופק אליו, כי יש לו פנים לכאן ולכאן, וזה נקרא שאין לחכמה חבור ואחוי אליו. וזה פירוש 'אמור לחכמה אחותי את', שיש לאדם לחבר ולאחות החכמה עמו, ולא תהיה החכמה נע ונד כלל, רק היא ברורה אצלו לגמרי, ואין ספק לו בה, ואז היא אחותו, וכאשר היא ברורה היא עמו לגמרי", וראה להלן הערה 2111. וכן בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד:] כתב: "החכמה מצד עצמה היא שכלית, וכאשר קבל האדם החכמה, היא עומדת בחומר, ודבר זה ירידה כאשר הוא עומד במקבל".

(1284) לשונו בנתיב העושר פ"ב [ב, רכז.]: "כי אין העושר כמו החכמה והגבורה שהם לעצם האדם, כי החכמה היא לאדם עצמו, וכן הגבורה, לכך אלו שתי מעלות אינם קרובים אל הסלוק וההסרה. אבל העושר קרוב אל הסלוק וההסרה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1141]. ושם בהמשך הפרק [ב, רכח.] כתב: "כאשר תבין מה שאמרנו כי העושר הוא זולת האדם, ובזה אינו דומה לשאר מעלות, ואז תוכל לדעת ולהבין מה שאמר הכתוב [קהלת ה, ט] 'אוהב כסף לא ישבע כסף'. וכן תבין מה שאמרו [חולין מו.] עשירין מקמצין. ואף כי דבר זה הפך המושכל, אבל מפני כי העשיר מוכן הוא למדת העושר, ואין העושר כמו החכמה שאם למד חכמה נקרא שהוא שבע מן החכמה, אבל העשיר

אינו שבע. שאילו היה העושר עומד באדם כמו החכמה, אז היה שבע ממנו. אבל אין העושר עומד בו, ולכך אינו שבע ממנו, כי דבר שאינו עומד בו לא יקבל שביעה ממנו כלל. ועל שם זה נקרא 'כסף', כי תמיד אצלו הכוסף, שהוא נכסף ואל ישבע ממנו, כאשר התבאר" [הובא למעלה פ"א הערה 1049, וראה להלן פ"ד הערה 142].

(1285) ובזה מיישב שכתב למעלה [לפני ציון 1235]: "ויש לשאול, כי היה ראוי להזכיר החכמה אחר התורה, וזכר העושר אחר התורה". והתשובה היא שהמשנה הולכת לפי סדר רבוי שמירתם, ולכך פתחה בדבר הזקוק ביותר לשמירה [תורה], ולאחריו הדבר השני הזקוק ביותר לשמירה [עושר], ולאחריו מעש"ט וחכמה. ובזה מיושבת השאלה למעלה [בהערה 1234] מדוע לא פתחו את המשנה ב"נדרים סייג לפרישות" הואיל ובבא זו היא סבת לסמיכות משנתינו למשנה הקודמת. והתירוץ הוא, שהתנא נקט לפי סדר רבוי שמירתם.

(1286) ובזה מדביק את ממונו אל ה', ודביקות במקור הברכה השכלי מביאה ברכה, וכפי שכבר השריש את השייכות שבין הברכה לשכל. וכגון, בנתיב התורה פי"א [א, מט:] כתב: "אמרו [ברכות מב.] תכף לתלמיד חכם ברכה במעשה ידיהם. כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידם תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך על ידי תלמיד חכם שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם" [הובא למעלה פ"א הערה 1269]. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ט סוף אות כב. וכן מתבאר מדבריו בח"א לשבת קיט. [א, סא:], שכתב: "וטעם המעשר שהוא זוכה לעושר, דבר זה בארנו בכמה מקומות מה שאמרה תורה 'עשר תעשר' בשביל שתתעשר... כי העשירי בכל מקום הוא נבדל וראוי אל השם יתברך [יבואר בהמשך], ולכך יש עם המעשר הברכה גם כן, והארכנו בזה אצל 'מעשרות סייג לעושר' במסכת אבות... וכאשר יש בעושר שלו העשירי שהוא לה', אין ספק שדבק בעושרו הברכה העליונה... כי העשירי הוא אל השם יתברך, וכיון שהוא אל השם יתברך, ואינו כמו שאר הט' שהם שייכים לאדם [יבואר בהמשך] וכל דבר שהוא ראוי אל השם יתברך הנה יש לו מדריגת המליאה והשלימה בלתי חסרון, כי אין חסר רק התחתונים, אבל העליונים אינם חסרים, ודבר זה ידוע. ולפיכך ראוי העשירי אל הש"י מצד עצמו... וכאשר ראוי אל השם יתברך מצד עצמו, הנה עושרו דבק במדריגה השלימה מבלתי חסרון, וזהו בעצמו העושר". וראה הערה 1288. **יש לדייק** בלשונו, שכתב "כי האדם כאשר יתן **ממון** שלו אל השם יתברך, הנה תבא הברכה מן השם יתברך אל **הממון** שלו, כי הקריב מן **עושרו** אל השם יתברך. ולכך צוה השם יתברך

לתת אחד מן עשרה אליו, ובזה הקריב **ממון** שלו לרשות השם יתברך". הרי שכתב שלש פעמים תיבת "ממון", ופעם אחת תיבת "עושרו". ויש לעיין בזה.

(1287) הנה נקט שלש פעמים שנתינת מעשר היא נתינת ממונו אל ה'. והדבר צריך ביאור, דבשלמא אם היה מדובר במעשר עני, ניחא, שזהו בגדר "מתנות עניים", ו"מתנות עניים" הן נתינה לה', וכפי שכתב בגו"א ויקרא פכ"ג תחילת אות כד: "כי הקרבת הקרבן הוא שנותן ממונו לה', וכן הנותן לקט שכחה ופאה לעניים נותן ממון שלו לעניים, שזהו כמו קרבן לה', שגם מתנת העניים לה' נחשב, שהרי כתיב [משלי יט, יז] 'מלוה ה' חונן דל'... הרי נתינתו לעני נתינה להשם יתברך, וזהו כאילו הקריב קרבן... כלל הדבר, מאחר שהשם יתברך חייב אותו לתת המתנות אלו לעני, הרי [זה] רצון השם יתברך לגמרי, ולפיכך כאילו הקריב קרבן לו יתברך". אך הרי הפסוק [דברים יד, כב] "עשר תעשר" נאמר בעיקרו על מעשר שני, שלשון הפסוקים שם [כב, כג] הוא "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היצא השדה שנה שנה ואכלת לפני ה' אלקיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך תירשך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים", וכמו שביארו רש"י ורמב"ן שם, וכן הוא ברש"י שבועות טז. [ד"ה אלא]. ומדוע יש במעשר שני, הנאכל לבעליו בירושלים, משום נתינה אל ה'. ושמעתי מרבותי שליט"א לתרץ, כי שיטת רבי מאיר היא שמעשר שני הוא ממון גבוה [קידושין נב:], ולמד כן [שם נג.] מהפסוק [ויקרא כז, ל] "וכל מעשר הארץ מזרע פרי הארץ וגו' לה' הוא", ופסוק זה עוסק במעשר שני [רש"י שם, וראה גו"א שם אות כב], וכך קיי"ל להלכה [רמב"ם הלכות מעשר שני פ"ג הי"ז], לכך זהו נתינה לה', שהרי על כך נאמר "לה' הוא".

(1288) בכת"י כתב כך: "והנה טעם זה, כי האדם כאשר יתן ממון שלו אל השם יתברך, ובפרט העשירי הוא קודש אל השם יתברך, כמו שהוא כל עשירי [יבואר בהמשך], ובשביל זה ממון של אדם הוא אל השם יתברך, והוא יתברך מקיים עושרו כאשר הוא אל השם יתברך, ולכך 'מעשרות סייג לעושר'", וכמבואר למעלה הערה 1286.

(1289) כמו שנאמר [ויקרא כז, לב] "העשירי יהיה קודש לה'". ובנצח ישראל פ"ח [רטו:] כתב: "כי כל מקום תמצא כי העשירי הוא קדוש... כמו במעשר דכתיב 'העשירי יהיה קודש', וכמו ביום הכפורים שנקרא 'קדוש' [ישעיה נח, יג "ולקדוש ה' מכובד", ודרשו (שבת קיט.) "זה יום הכפורים", והוא בעשירי בתשרי]... הרי העשירי הוא קדוש לה'". וכן כתב שם בפי"ט [תכט.], שם פל"ב [תרטו.], ודרשת שבת הגדול [קצז., ריט:]. ובנר מצוה [פו:] כתב: "והיו"ד מורה על מדרגה קדושה, כי העשירי הוא קודש בכל

מקום" [ראה למעלה הערה 797]. ובגבורות ה' פנ"ח [רנז:] כתב: "לעולם תמצא כי הדבר שהוא קדוש ונבדל לגמרי הוא העשירי, כי העשירי תמיד קודש לה'".

(1290) כפי שכתב למעלה תחילת משנה ו: "מספר זה ידוע ומפורסם בכל מקום, שנקרא מספר עשרה 'עדה' [סנהדרין ב.], ושם 'עדה' נאמר על הכלל, שאין כלל ועדה פחותה מעשרה. והדבר נראה מן מספר עשרה, שהרי כל מספר לא יעלה רק עד עשרה, וכאשר יגיע אחר עשרה מתחיל כבראשונה למנות אחד, וכן לעולם, אין המספר מגיע יותר מן עשרה, כי אחר עשרה חוזר לספור אחד עשרה". ובכת"י כאן כתב: "ועוד יש להבין כי העשירי המשלים לעשרה, שהוא מספר כללי, כי אחר עשרה חוזר למנות 'אחד עשר', 'שנים עשר', לכך מזה נראה כי כל המספר נכלל בעשרה". וכן הוא בגבורות ה' פ"ח [מו:]. וראה להלן הערה 1335.

(1291) לשונו למעלה במשנה ו [לפני ציון 701]: "ועדה היא עשרה, כי שם 'עדה' בא על הכלל, ואין הוספה על הכלל, כי אף אם אתה מוסיף על הכלל, אינו יוצא מן הכלל הראשון. ודבר זה נמצא במספר עשרה, כי אחר שנים יש להוסיף עליהם למנות שלשה, ארבע, וכן עד עשרה. אבל בעשרה יש משפט הכלל, שאין כאן תוספות, וכאשר אתה מוסיף עליו במספר, צריך למנות אחד עשר, שנים עשר, ואין זה תוספות, כיון שאתה חוזר למנות 'אחד'. ולפיכך אין עדה פחותה מעשרה", ושם הערות 701, 702. ובברכות מז: אמרו "לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים, שאפילו מאה באים אחריו... נותנין לו שכר כנגד כולם". והמהרש"א שם בח"א שלו כתב: "דכל בי עשרה שכינתא שריא [סנהדרין לט.], והם י' ראשונים שהביאו השכינה לבית הכנסת, והבאים אחר כך אינן עושין כלום בזה, רק מה שמתפללין עם הי' שהביאו השכינה לשם" [הובא למעלה הערה 793].

(1292) לשונו למעלה במשנה ו [לפני ציון 792]: "כי עשרה הם מוכנים אל השכינה לגמרי, עד שאין חילוק בין עשרה, ובין מאה, ובין אלף", ושם הערה 793 צויין שכאן לא הזכיר מאה, עיי"ש. דוגמה לדבר; במשנה [ברכות מט:] אמרו לגבי ברכת הזימון "אחד עשרה ואחד עשרה רבוא ["כלומר הכל שוה משראויים להזכיר את השם אין צריכין לשנות" (רש"י שם)]... אמר רבי עקיבא, מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובים ואחד מועטים אומר 'ברכו את ה'" ["מה מצינו בבית הכנסת משהגיעו אין חילוק בין רבים ומועטים, אף כאן אין חילוק" (רש"י שם)]. והלכה כרבי עקיבא [ברכות נ.]. הרי "שאין חילוק בין עשרה ובין מאה ובין אלף". ובברכות מז: אמרו "לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים, שאפילו מאה באים אחריו... נותנין

לו שכר כנגד כולם". והמהרש"א שם בח"א שלו כתב: "דכל בי עשרה שכינתא שריא [סנהדרין לט.], והם י' ראשונים שהביאו השכינה לבית הכנסת, והבאים אחר כך אינן עושין כלום בזה, רק מה שמתפללין עם הי' שהביאו השכינה לשם".

(1293) סנהדרין ב. "מנין לעדה שהיא עשרה, שנאמר 'עד מתי לעדה הרעה הזאת' ["במרגלים כתיב" (רש"י שם)], יצאו יהושע וכלב".

(1294) משנה ו [מציון 702 ואילך]. ובעוד שכאן ביאר שהמספרים עד עשרה הם "פרטיים", לעומת העשירי שמשלים לכלל, הרי למעלה ביאר שהמספרים עד עשרה הם "חסרים", לעומת עשרה שהם כלל ושלם, וכלשונו שם [לאחר ציון 695]: "כיון שעשרה אין עליו תוספות, אבל יש תוספות עד עשרה, ולפיכך כל המספרים שעד עשרה הם חסרים. והשם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר. ומפני כך אין השכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה". אמנם בסמוך יבאר "כי הפרטיים הם חלקים בלבד, וכל חלק הוא חסר, מפני שהוא חלק בלבד", ושם הערה 1298.

(1295) לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כא [צג:]: "כמו שהשם יתברך הוא הכל, ואין חוץ ממנו, כך ראוי הוא שהאדם שהוא נברא בצלמו הוא כולל כל עולמו, דהיינו שהאדם הוא בתחתונים, והכל נקרא עולמו עד הרקיע, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובדרשת שבת הגדול [קצג.] כתב: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שאם כן היה נראה ח"ו שיש דבר זולת השם יתברך. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו" [הובא למעלה הערה 723]. ובגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "המים והאש הם שני הפכים... ולא תמצא כח הכולל הכל, זולת השם יתברך, כי כל המלאכים, זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא הכל" [ראה להלן הערה 1838].

(1296) לשונו להלן פ"ה מ"א [ד"ה ויש לך]: "ויש לך להבין... כי יש תשעה 'ויאמר' [בראשית פרק א], והעשירי שהוא 'בראשית' [בראשית א, א] הוא כולל הכל,

כנגד העשירי שהוא המקשר והמאחד החלקים, ולכך בכוחו הכל. לפיכך תמצא ט' 'ויאמר' בפסוק, כי 'ויאמר' הוא בא על דבר פרטי... ומאמר העשירי הוא 'בראשית' והוא כולל הכל... כי לכך לא נאמר בזה 'ויאמר', כי השמים והארץ כוללים הכל... ולפיכך 'בראשית' הוא כנגד העשירי, שהוא מחבר הכל, כולל הכל, והוא כנגד הבחינה שהוא מצד הפועל, הוא השם יתברך, שהוא אחד כולל הכל... ועיין בפרק עקביא משם תבין כי העשירי בכוחו הכל". וראה ציון 1318.

(1297) הולך לבאר שכשם שמספר עשרה הוא הכלל, והמספרים עד עשרה הם הפרט, כך עשרה הוא שלם, והמספרים עד עשרה הם חסרים.

(1298) לשונו למעלה פ"א מי"ח [תכ.]: "וידוע כי החלק חסר, שהרי הוא חלק בלבד". ובנצח ישראל ר"פ כה [תקכב:] כתב: "ידוע כי הדבר שהוא שלם, אינו ממהר להיות נשבר, כמו הדבר שאינו שלם רק הוא חלק... כי הדבר שהוא חלק בלבד אינו חזק, והוא מוכן לקבל התפעלות יותר. ודבר זה התבאר פעמים הרבה, כי החלק הוא חסר בעצמו ואינו חזק, שהרי הוא חלק בלבד, ואינו שלם", ושם הערה 11. ובח"א לשבת קיט. [א, סב.] כתב: "והחלק הוא חסר". וכן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קו:]. ובגו"א בראשית פ"ל אות יח כתב: "אין חלק דבר הוא בפעל ובשלימות, ואינו רק בכח... כי החלק אינו בפעל ובשלימות, שהרי הוא חלק". ובתפארת ישראל פל"ה [תקכא.] כתב: "כי החלק אינו שלם", ושם הערה 81. ובגו"א דברים פ"ד כא [ד"ה ועוד] כתב: "אין דבר אלקי חלק בלבד, כי החלק הוא לגשם שמתחלק. ומאחר שהאדם נברא בתחתונים בצלם אלקי, אי אפשר שלא יהיה לצורתו, אשר הוא צלם אלקים, [צורה] כוללת בתחתונים".

(1299) כי ברכה היא רבוי, וכמבואר למעלה הערה 832. ובכת"י הוסיף את המלים "ומזה הצד באה הברכה". וראה להלן הערה 1354.

(1300) כפי שכתב למעלה פ"א משנה ב [קסו.]: "השם יתברך העיד על הכללים שבהם הטוב, אף על גב שנמצא בפרט שלהם החסרון, ולפיכך הפרטים מקבלים העדר בודאי, אבל הכללים הם עומדים". ולמעלה פ"א מ"י [שיז.] כתב: "ודבר זה ידוע כי היחידי והפרטי אין כחו כמו מי שהוא הכלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים. ובעל השררה הוא מיוחד בעצמו שאינו תוך הכלל של שאר הבריות, ולפיכך אמרו [פסחים פז:] 'אוי לרבנות שקוברת את בעליה'. והוא דבר מבואר, כי כח הכללי בודאי יותר מקוים, כמו שתראה שהכללים הם מקוימים, וכל אשר הוא יש לו כח הכללי יש לו קיום". וביבמות סד. אמרו שמי שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה. ובח"א שם [א, קמא.] כתב: "יש לך לדעת ולהבין כי מי שהוא עוסק

בפריה ורביה נחשב שהוא כללי, כי פריה ורביה מעמיד הכלל, והכללי הוא בחיים, שהרי הכללים הם עומדים קיימים בלא שינוי. וזה שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה, שהוא יוצא מן הכללי אשר הוא קיים לעולם". ובתפארת ישראל פי"ז [רסה:] ביאר לפי"ז מדוע התורה לא ניתנה לאבות, וז"ל: "איך יהיה ניתן הסדר התמידי, אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב, כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב, רק כאשר יצאו ממצרים אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא כי... מספר ששים שהוא מספר כללי. ובחלק יש שנוי, לא בדבר שאינו חלק". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [שסא.], ושם הערות 286, 309. וכן הוא בגו"א דברים פ"א אות לב, שם פי"ב אות ה [ד"ה ועוד], נתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא:] והובא למעלה פ"ב הערה 332.

(1301) אמרו במשנה [סוטה מח.] "המעשרות נטלו את שומן הדגן", ופירש רש"י [שם מט.] "בעון פיסוק מעשרות פסק שומן הדגן, כשמו של מעשר דאיקרי 'חלב', כדכתיב [במדבר יח, יב] 'כל חלב יצהר וגו'". ובנצח ישראל פכ"ב [תעו.] כתב על כך: "זהו כמו שאמרו ז"ל 'עשר בשביל שתתעשר', נמצא כי המעשר גורם הרבוי. ולפיכך כאשר אין מעשר, בטל השומן, שהוא הרבוי, רק יש כאן כחישות, כמו [ש"ב יג, ד] 'מדוע ככה אתה דל'".

(1302) לשונו בח"א לשבת קיט: [א, סא:]: "העשירי הוא העושר, ולכך שם 'עושר' ו'עשירי' בלשון אחד. וזה תבין... כי עד מספר ט הם חלקים, עד העשירי, שאינו עוד חלק... כי ט' הם חלקים, והחלק הוא חסר, אינו שייך אל השם יתברך, כי החלק הוא חסר. אבל העשירי אינו חלק עוד, וראוי הוא אל השם יתברך ביותר, מה שאינו חלק. ולפיכך אמר הכתוב 'עשר בשביל שתתעשר', כי כאשר יפריש העשירי הזה נבדל מן התשעה, יש בממונו המדריגה הבלתי חסירה, ולכך באה הברכה בממונו. וכל אלו דברים ברורים מאוד, אי אפשר לפרש כאן יותר, ויתבאר בגזרת הנותן חיים לאדם במסכת תענית, שאמרו שם 'עשר תעשר', 'עשר בשביל שתתעשר'". ולא זכינו לחידושי אגדות למסכת תענית.

(1303) לשונו להלן פ"ה מ"ח: "כמו שאמרו בפרק קמא דתענית 'עשר תעשר', 'עשר בשביל שתתעשר'. וכבר התבאר זה למעלה אצל 'מעשרות סייג לעושר', ושם התבאר

הטעם כי השם יתברך צוה שיתן אחד מן עשרה, כאילו אמר שיתן מן עושרו שנתן השם יתברך, אחד אל השם יתברך. ולפיכך דוקא אחד מן עשרה, כי עד עשרה הם פרטיים, ואין בפרטי עושר. אבל העושר הוא בעשרה, שאינו מעשר פרטי. וכבר בארנו כי הפרטיים הם עד עשרה, ולא עשרה בכלל. ולפיכך נקרא 'עשר' בלשון עושר, כלומר שהוא דבר של עושר. ומפני שהוא נותן מן עושרו אל השם יתברך, ראוי לעושר, וזהו 'עשר בשביל שתתעשר', רצה לומר שתתעשר לגמרי". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 434, ובסמוך ציון 1318.

(1304) יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכגון למעלה בביאור המשנה "כל ישראל" [פז:], כתב: "ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש, שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה שהם ישראל, הם גם כן אחד", ושם הערות 162, 163, 164. וכן כתב למעלה פ"א מי"ח [תלב.], ושם הערה 1625. ולמעלה במשנה ב [לאחר ציון 258] ביאר שלכך אדה"ר נברא יחידי [סנהדרין לז.], וכלשונו: "וזה כי על ידי שכל התחתונים הם נתונים תחת רשותו [של האדם], והאדם משלים את כולם, בשביל זה העולם הוא אחד, כמו שבארנו למעלה גם כן. לפיכך אף אם הרבה נבראים בעולם, כיון שהאדם משלים כל הנבראים, ובאדם אחד נחשב העולם כולו שהוא אחד. ואם היו שנים, אם כן היה העולם מחולק ולא אחד, והיו אומרים כי מן הפועל שהוא אחד, לא יצא רק פעל אחד. ולפיכך היו אומרים כי ההתחלות הם יותר מאחד, שלא יצא עולם מחולק מפועל אחד. לפיכך נברא האדם יחידי, שעתה מורה העולם, שהוא עולם אחד, על פועל אחד", ושם הערות 263, 264. וכן כתב להלן פ"ה מ"א [ד"ה ועוד תדע], ויובא בהערה 1307.

(1305) "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא יחיד, ואין יחידות כמוהו בשום פנים" [העיקר השני]. והרמב"ם בפירוש המשניות בהקדמה לפרק חלק כתב: "היסוד השני, יחוד השם יתברך. כלומר שנאמין שזה שהוא סבת הכל אחד, ואינו כאחד הזוג, ולא כאחד המין, ולא כאיש האחד שנחלק לאחדים רבים, ולא אחד כמו הגוף הפשוט האחד במנין, שמקבל החלוק לאין סוף. אבל הוא השם יתברך אחד באחדות שאין כמותה אחדות, וזה היסוד השני, מורה עליו מה שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובגו"א בראשית פ"ב אות לד כתב: "שאין ראוי האחדות אלא ליחיד

הקב"ה, ומאחר שהוא [האדם] אינו אלוה, בהכרח שיהיה לו זוג, ולא היה ראוי לו אחדות... שאין ראוי לאדם האחדות מצד עצמו, שאם היה ראוי לו האחדות, היה אלוה".

(1306) דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פל"ח הצביע על כך שיש בדיבור של "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" [שמות כ, ג] ארבעה לאוין. וכתב לבאר [תקעו:]: "ודע כי החיצונית הראשון הם ד' חיות המרכבה [יחזקאל א, י], שעליהן כסא כבודו יתברך [ישעיה ו, א]. שכסא כבודו הוא אחד לישב על הכסא, והתחלה החיצונית הוא מן הכסא ולמטה, והם ארבע חיות הקודש". הרי הדבר שיוצא מאחדותו הוא נוטה לרבוי [ארבע, כנגד ארבעה צדיים, וכמבואר שם בתפארת ישראל]. ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.] כתב: "היציאה מן האחדות נחשב כאילו דבק בע"ז לגמרי, שהוא יוצא מן האחדות".

(1307) לשונו להלן פ"ה מ"א [ד"ה ועוד תדע]: "העולם הזה ראוי שיהיה נברא בעשרה מאמרות [שם], כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל, כמו שבארנו בכמה מקומות ענין זה, ולכך צריך שתהיה הפעולה שהוא העולם אחד. הבחינה השנית, הרבוי, שראוי שימצא בעולם מצד עצמו של עולם, שהיא הפעולה עצמה. כי אי אפשר שלא יהיה לעולם בחינה מצד עצמו גם כן, והבחינה הזאת הוא הרבוי, כי אין אחד רק השם יתברך. והרבוי הם החלקים אשר בעולם, והם נקראים חלקים פרטיים, וראוי שיהיו תשעה, כי זהו כל החלקים, כמו שנתבאר למעלה בפרק עקביא ענין זה, שיש אל הפעולה אחדות מצד שהיא מן הפועל שהוא אחד, ויש לה ריבוי חלקים מצד הפעולה עצמה, שהיא מתפשטת, כמו שהתבאר למעלה. דמיון זה, האילן שיש לו ענפים הרבה מחולקים, והם חלקי האילן. ויש אל האילן עיקר אחד, הוא מקשר ומאחד כל החלקים. ובחינה זאת היא מצד כי הפעולה היא מן הפועל שהוא אחד, לכך יש בפעולה גם כן האחדות, והבחינה האחרת מצד הפעולה כי הפעולה מצד עצמה אין בה אחדות, רק ריבוי, עד שיש כאן י'. ולפיכך ראוי שיהיה המספר עשרה, כי לא יושלם המספר רק על ידי עשרה... ולפיכך נברא העולם בעשרה מאמרות, כמו שראוי אל הפעולה שיהיה בה בחינה מצד הפעולה עצמה, ובחינה מצד הפועל. והבחינה מצד עצמה הוא הריבוי, והם ט'. והבחינה מצד הפועל הוא העשירי, שהוא כנגד הפועל. הרי לך כי עשרה מאמרות שנברא בו העולם מורה על שלימות העולם, ואשר העולם מקבל קדושה מן השם יתברך, כמו שראוי למספר עשרה". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [קצז:]. ובנר מצוה [יז.] כתב: "דבר זה מורה הה"א, כי הה"א יש בה ד', אשר הד' מורה על ד' רוחות, ויו"ד הקטנה שבתוך הד' הוא אחד, כנגד האמצעי, והאחד מצטרף אל הכל והוא מקשר הכל. ולפיכך

באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה [מנחות כט:], כי העולם הזה יש בו חלוק, ועם כל זה הוא עולם אחד, כי הריבוי הזה הוא לאחד" [הובא למעלה הערה 729]. וראה נצח ישראל פי"א הערה 22, ובסמוך הערה 1336. **נמצא שהאות ה"א** מורה, איפוא, גם על הפיזור, וגם על כח האחדות שיאחד את הפיזור. דוק ותראה, שכפילות זו מתבטאת בעוד פן שנמצא באות ה"א; כי מחד גיסא "כל האותיות הם גוף אחד, חוץ מן הה"א שיש בה שני חלקים" [נתיב הנדיבות פ"א (ב, רמב:)]. אך מאידך גיסא, "אות ה"א לא תתחלק, כי כל האותיות מתחלקים [במבטא, כמו א-לף], חוץ מן הה"א שאין חילוק לו כאשר יבטא ה"א" [גבורות ה' פכ"ג (קא:), וראה למעלה הערות 731, 1118]. והחילוק הנמצא בכתיבה לעומת האחדות הנמצאת במבטא, הם הם שני הצדדים שיש באות ה"א.

(1308) כפי שכתב בנצח ישראל פ"ה [פא:]: "הרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד" [הובא למעלה הערה 282]. ועולם הזה נקרא מחד גיסא "עולם הרבוי" [גבורות ה' פ"ס (רסט:)], ומאידך גיסא הוא נקרא "עולם הפירוד והחילוק" [גו"א בראשית פמ"ח אות יב]. וכן מצינו לגבי מספר שבע, שמחד גיסא כתב בנצח ישראל פי"ד [שנב:] כתב: "כי החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו'". ומאידך גיסא ביאר כי שבעה מורה על הרבוי, וכגון בח"א לקידושין כט: [ב, קלג.] כתב: "כי השבעה תמצא תמיד על מספר הרבוי, כמו 'בדרך אחד תצא אליו ובשבעה דרכים ינוסו'". הרי למד מפסוק אחד ששבעה מורה על החילוק ועל הרבוי, ולפי דבריו כאן אלו הם שני צדדים של מטבע אחת.

(1309) לשונו בגבורות ה' פי"ב [סו:]: "כי כל צד יש לו התפשטות באורך ורוחב". וכן בח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התפשטות הקו הוא השטח, כי הקו אין לו התפשטות רק באורך, ואילו התפשטות הקו הוא לאורך ורוחב" [הובא למעלה פ"א הערה 1389].

(1310) לשונו בח"א לקידושין ל. [ג, קלד.]: "ותדע עוד להבין כי המשך הדבר הוא בשלשה, כי הקו שיש בה המשך יש בו שלשה גבולים, התחלה אמצע סוף". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "כל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים". וכן כתב שם פנ"ז [תתפא:]. וכן כתב להלן פ"ה מ"ו [ד"ה ויש עוד]. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנח.] כתב: "הגשמי הוא בעל שעור, והוא התפשטות הגשם, שנעשה משלשה גבולים; הראש והסוף והאמצע". ובח"א לב"ב עג: [ג, פח.] כתב: "הדבר שיש לו המשך... שייך לו מספר ג', ותבין זה מן השם 'שלש',

לשון שלשלת, שיש לו שלשול, המשך". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, סוף קא.], ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח:]. וראה להלן ציון 1343.

(1311) לשונו בגבורות ה' פ"ח [מז.]: "כל דבר בעולם יתחלק לתשעה, לפי שכל דבר אשר אפשר בו חלוק, יש בו ראש ואמצע וסוף, ולדבר זה יתחלק, ודבר זה ידוע. ובענין זה תמצא בו ט' חלקים לכל צד, שכאשר תניח דבר שיש בו חלוקה בכל צד, לא כמו הקו אשר אין בו חלוקה רק באורך, ולא ברוחב, אבל דבר שיש בו חלוקה באורך וברוחב, עולה מספרו ט'. ומזה נדע שכל מספר לא יעלה יותר רק עד ט', שכל זמן שאין במספר יותר מט', נקראים 'חלקים', שכל אחד ואחד מחולק לעצמו, שהרי יש לכל אחד ואחד צד בפני עצמו, ולכך הם 'חלקים'... ולכך ט' מספר החלקים". ושם בפי"ב [סו:] כתב: "כי כל אורך נעשה על ידי שלש נקודות, שהם הראש והאמצע והסוף... וכאשר תעשה אורך ורוחב... הרי הם תשעה", ושם צייר רבוע המורכב מתשע נקודות. ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:] כתב: "מספר הפרטים, דהיינו עד ט' שהוא מספר הפרטים", ושם הערה 136.

(1312) לשונו בגבורות ה' פ"ח [מז.]: "אבל כאשר יש עוד אחד, ששוב לא תוכל לחלקם שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז הם כלל אחד, ואינם חלקים לעצמם. ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד". ושם פי"ב [סו:] כתב: "כל זמן שאין העשירי הם מחולקים בחלקים, והעשירי הזה הוא נבדל מכל החלקים לעצמו, והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול, שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול" [ראה להלן הערה 1341]. ובנתיב התורה ר"פ א [א, ג:] כתב: "כי מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי, והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו. אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר. ולכך היו"ד מורה על מספר עשרה, כי היו"ד היא קטנה, עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת. ומורה לך כי עשרה הם מסודרים יחד, עד שהם כמו דבר אחד. ולכך גם כן מספר עשרה הוא אחד במספר קטן [ראה להלן הערה 1340], כי העשרה הם כלל אחד לגמרי". וכן הוא בנתיב הצניעות פ"ג [ב, קז:]. וראה להלן פ"ד הערה 944.

(1313) פירוש - בכל דבר בעולם תמצא בחינה של אחדות ובחינה של רבוי.

(1314) כמו שכתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנג.], וז"ל: "כי האחדות הוא בשני פנים; האחד, הוא הדבר שהוא בעצמו אחד. והשני, אם כי אינו אחד מצד עצמו, ויש לו חלקים, והחלקים נעשים אחד על ידי דבר המאחד אותו. כמו שהוא הענין באדם, שיש

לאדם איברים מחולקים, וכולם הם מתאחדים על ידי הנשמה הנבדלת". וכן כתב שם בפנ"ג [תתלז:], והובא למעלה הערה 251. ובבאר הגולה באר השביעי [שסד.] כתב: "כי האדם נקרא בשם 'אדם' בשביל נפש המדברת שבו, כדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה'... ובודאי גם על גופו הוא שם 'אדם', מפני שכל האברים מתחברים אל נפש המדברת, ועל כולם יקרא שם 'אדם'" [הובא למעלה פ"א הערה 698].

(1315) כן ביאר בדרשת שבת הגדול [קצז:] לגבי שבר"ח ניסן משה נצטוה לדבר אל בני ישראל על קרבן פסח, ובעשור לחודש היתה לקיחתו [רש"י שמות יב, ג], וכתב שם לבאר: "מצות התורה על הקרבן באחד לחודש, כי האחד בחודש מורה על התחלת העולם, אשר בו היה השם יתברך אחד... אמנם בעשור לחדש היה לקיחתו. וזה כי אחר ההתחלה אין אחדותו בעולם, שהרי נמצאו המלאכים, וחמה ולבנה שעובדים אליהם האומות. אמנם נמצא בעולם גם אחדותו יתברך מצד שמעידים על אחדותו אחר שנברא העולם, הם ישראל, שהם מעידים על השם יתברך שהוא אחד... כי ישראל הם עם אחד בארץ, והנה יש בהם רבוי, והרבוי הזה אחד כאשר הם עם אחד. וכאשר יש כאן רבוי שהוא אחד, יש קודם מי שהוא אחד לגמרי ואין בו רבוי, וזהו השם יתברך שהוא אחד לגמרי... והנה ישראל הם כמו היו"ד, שהיו"ד הוא רבוי, והוא אחד. שהיו"ד יש בו עשרה, שהוא רבוי, ואלו עשרה הם כמו אחד לגמרי. שהרי היו"ד כמו אחד, שאתה מונה אחד, שנים, שלשה, ארבעה. כך אתה מונה עשרה, עשרים, והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים, וכן שלשים כמו שלשה, וארבעים כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד. והנה היו"ד שהיא עשרה, שהם כמו אחד, כי הוא רבוי שיש בו אחדות, וזה מורה על האל"ף שהוא קודם במספר האחדים, והוא אחד לגמרי בלא שום רבוי. וכמו כן ישראל, והם בתחתונים, שיש בהם הרבוי, והם מעידים על השם יתברך שהוא קודם והוא אחד בעליונים ובתחתונים".

(1316) פירוש - מוסיף טעם שני מדוע העשירי קודש לה', והוא שהעשירי כולל הכל, כפי שהקב"ה כולל הכל, וכמו שביאר למעלה [ראה הערה 1296]. וזהו בנוסף לטעמו הראשון שהעשירי הוא אחד, כנגד הקב"ה שהוא אחד.

(1317) כפי שכתב בגבורות ה' פ"ס [רסד.]: "כי הפך הדבר מה שחשבו [הפילוסופים], כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים, הדבר הוא הפך זה, כי מפני שהוא אחד, הוא הכל, שהרי אין בלתו. ולפיכך מאתו באו ההפכים... כי ההפכים הם גם כן הכל, בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל. ולפיכך ראוי שיצאו ההפכים מן אותו שהוא מיוחד, כי ראוי שיהיה ממנו הכל, כי ההפכים הם הכל, ואין חוץ מהם".

וראה למעלה הערה 264. ולהלן פ"ה מי"ז כתב: "כי הוא יתעלה ויתברך הוא המאחד שני הפכים, כי אף אם מחולקים והפכים הם בעצמם, מכל מקום מצד השם יתברך הם מתאחדים. כי הוא יתברך שהוא אחד, הוא סבה לשני הפכים. ומה שהוא סבה לשני הפכים, דבר זה בעצמו אחדותו יתברך. שאם לא היה הוא סבה רק לדבר אחד, כאילו תאמר שהוא סבה לאש, ואם כן חס ושלום יש עוד סבה להפך האש, הם המים, שהם הפך האש. ומפני כי הוא יתברך סבה להפכים, הוא יתברך אחד, שהרי אין זולתו, כי הוא סבה אל הכל, ואף אם הם הפכים. והרי בשביל ההפכים אשר הוא סבה להם, הוא יתברך אחד. ודבר זה בארנו במקומות הרבה בספר גבורת השם, כי השם יתברך שהוא אחד, הוא סבה להפכים". וכן בגו"א דברים פ"ד אות כא [צג:] כתב: "השם יתברך הוא הכל, ואין חוץ ממנו", ושם הערה 149. ולמעלה במשנה ו [לאחר ציון 722] כתב: "ומפני כי הוא יתברך הכל, הוא נמצא במספר שהוא מתיחס ודומה לזה. ומפני כי עשרה הוא מספר כללי אשר אין תוספת עליו, ולכך הוא יתברך עם עשרה, כי הוא מספר שהוא הכל. ולכך מספר זה מתיחס אל השם יתברך, שהוא הכל", ושם הערה 723. אמנם כאן מדגיש שכל זה נובע מהיות הקב"ה אחד ואין זולתו. וכן כתב בנתיב העבודה פ"ג [א, פד:]: "כי הכל שב אל השם יתברך, מפני שאין זולתו יתברך... שהוא יתברך מפני שהוא אחד, הכל שב אליו, כי אין זולתו יתברך". וכן כתב שם ר"פ ז.

(1318) להלן פ"ה מ"א, והובא בחלקו למעלה הערות 1296, 1307. וכן להלן פ"ה מ"ח, והובא למעלה הערה 1303.

(1319) כמבואר למעלה. והנה בעוד שכאן ביאר שהמספרים עד תשע הם פרטיים וחסרים לעומת העשירי שהוא כללי ושלם, הרי בח"א לסוטה מט. [ב, פט:] הוסיף עוד פן, וכלשונו שם: "הטעם שאמרו 'עשר בשביל שתתעשר' בארנו במקום אחר, כי העשירי אשר הוא מפריש, נגד העצם שהוא עיקר. כי מי שמבין דברי חכמה יודע כי העצם הוא אחד, וט' מקריים. וציוה השם יתברך שהאדם יקח ט' חלקים, וחלק אחד יתן אל השם יתברך, לומר המקריים שאינו עיקר שייכים לאדם, אבל אל השם יתברך שהוא עיקר שייך העשירי, אשר הוא נגד העצם ועיקר. ומפני שהוא מפריש העשירי כנגד אשר הוא עיקר והעצם, יש בו עשירות, מפני שהוא עומד בעצמו. ולא כן המקרה, שהוא חבור שאינו עומד בעצמו. ולפיכך קראו ז"ל [פסחים קיט.] העושר 'היקום ברגליהם' [דברים יא, ו], הוא ממונו של אדם, שמעמיד את האדם על רגליו. ולפיכך אמרו 'עשר בשביל שתתעשר', כי העשירי הזה הוא נגד העצם אשר הוא עומד בעצמו ואינו חסר... דבר זה הוא העשירי, שהוא נגד עיקר הדבר, שהוא העצם והגוף. ועוד בארנו זה באריכות

במסכת אבות אצל 'מעשרות סייג לעושר'". וכן כתב בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמו.], וראה להלן הערה 1355. ובגבורות ה' פנ"ז [רנה:] כתב: "כי העצם הוא אחד, והמקריים שהם לעצם הם תשעה... כי העשירי הוא העצם". וראה דבריו למעלה פ"ב מ"ז [תרלא:], שהאריך בזה, ושם הערה 785.

(1320) הנה בכל הסבריו ביאר שהעשירי הוא העיקר והעצם והשלם, העומד מצד הפועל. אמנם בקידושין מט: אמרו "עשרה קבין חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה א"י, ואחד כל העולם כולו". ובח"א שם [ב, קמה:] כתב: "כי הוא יתברך חלק המציאות לפי חכמתו, ויש שהם נוטים לדבר אחד, עד שהם נבדלים מכל שאר הנמצאים. ומכל מקום אחר שכל הדברים הם מעורבים יחד ונכללים יחד, אי אפשר שלא יהיו נוטלים חלק אחד, והוא העשירי. אשר העשירי הוא חלק נקרא, והוא טפל, נמשך אחר שהוא עיקר, כמו שידוע מענין העשירי, אשר הוא טפל אצל התשעה". ובנצח ישראל פ"ח [ריד.] כתב: "כי העשירי נגרר אחר הט'... והוא השלמה לו, שהוא משלים לעשרה, שהוא סוף החשבון. ולפיכך אמרו חז"ל [ברכות מז:] קטן משלים לעשרה, מפני שאין בעשירי רק השלמה, לכך אף קטן משלים לעשרה". וראה גם תפארת ישראל פמ"ה הערה 85. ולכאורה הדברים אינם נראים כעולים בקנה אחד, ויל"ע בזה.

(1321) שמות ג, טו, בפירושו הארוך.

(1322) פירוש - כאשר תעמיד את תשע הספרות הראשונות בצורת עיגול [או תשע אותיות הראשונות של האל"ף בי"ת].

(1323) לשון הראב"ע שם: "הנה כל המספרים הם תשעה מדרך אחת... ואם תכתוב התשעה בעיגול ותכפול הסוף עם כל המספר, תמצא האחדים שמאלים, והעשרות הדומות לאחדים לפאת ימין. ובהגיעך אל חמשה, שהוא אמצעי, אז יתהפכו המספרים להיות העשרות אחדים, והאחדים עשרות", ודברים אלו יתבארו לפנינו. ובדפוסי דרך חיים הקודמים הושמט העיגול. והולך לבאר, שכאשר תשים את תשע הספרות בעיגול, תמצא בהן את כל התוצאות האפשריות למכפלות של תשע, הרי שבאמצעות מספר תשע מגיעים לכל המספרים כסדר, ובזה נשלם היקף העיגול.

(1324) פירוש - אם תכפיל ט' כפול ט' [תשע כפול תשע], התוצאה תהיה פ"א [שמונים ואחד].

(1325) פירוש - האות הראשונה מצד ימין [אל"ף] והאות הראשונה מצד שמאל [חי"ת] הן כמו פ"א [81], כאשר אות אל"ף עומדת במדריגת האחדים [כמו ספרת 1 במספר 81], האות חי"ת עומדת במדריגת העשרות [כמו ספרת 8 במספר 81].

(1326) פירוש - תכפיל טי"ת על חי"ת [והוא תשע כפול שמונה], והתוצאה היא שבעים ושנים.
(1327) פירוש - מספר 72 הוא אותיות בי"ת וזי"ן [שתי האותיות השניות שבכל צד], כאשר האות בי"ת עומדת במדריגת האחדים, והאות זי"ן עומדת במדריגת העשרות.
(1328) פירוש - כאשר תכפיל תשע כפול שש, התוצאה היא 54, והמתבטאת בשתי האותיות התחתונות כאן, כאשר האות דל"ת עומדת במדריגת האחדים [כמו ספרת 4 במספר 54], והאות ה"א עומדת במדריגת העשרות [כמו ספרת 5 במספר 54].
(1329) לשון הראב"ע שם: "ובהגיעך אל חמשה, שהוא אמצעי", ופירושו שמספר חמש הוא הספרה האמצעית מתוך תשע הספרות הראשונות, ארבע לפניו, וארבע לאחריו, ולכך היא עומדת על חצי העיגול. וכן ביאר בתפארת ישראל פכ"ב [שלב.].
(1330) כך צריך לומר, וכמו שכתב במשפט הקודם "העשרות על ימין והאחדים על השמאל". ופירושו, כאשר תכפיל תשע כפול חמש [שהוא 45], הדל"ת וההה"א יתהפכו, שהדל"ת תהיה עומדת במדריגת העשרות [כמו ספרת 4 במספר 45], וההה"א תעמוד במדריגת האחדים [כמו ספרת 5 במספר 45]. והיפוך זה מורה שהנך עומד על עיגול, שהרי בעיגול היקף חציו השני של העיגול [מלמטה למעלה] הוא בדיוק להיפך מהיקף חציו הראשון של העיגול [מלמעלה למטה], ולכך הדרך שעברת בהיקף החצי הראשון יתהפך במדויק בהיקף החצי השני.
(1331) פירוש - תוצאות המכפלות השונות של מספר תשע מגיעות לכל המספרים הנמצאים בעיגול לפי הסדר, ונמצא שעל ידי מספר תשע השלמת את הקפת העיגול. אך בשאר מספרים, אין בתוצאות הכפלתם הקפת העיגול לפי הסדר, וכן אין אין מגיעות לכל המספרים הנמצאים על העיגול. הרי שמספר תשע כולל את כל המספרים הנמצאים על העיגול.
(1332) נראה שכוונתו לדברים שכתב למעלה בהקדמה בביאור משנת "כל ישראל" [סד:], שזה לשונו: "יש בארץ מה שלא תמצא בכל היסודות, שהיא עומדת באמצע כל העולם, שהיא הנקודה האמצעית. ומפני שהארץ באמצע כל העולם, ואינו נוטה לאחד מן הקצות, אשר כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה, ואלו הארץ שהיא באמצע, כמו נקודה בתוך העיגול, אין שייך בה קצה וסוף". ולמעלה פ"א מט"ו [שעו.] כתב: "נתנה התורה בה' קולות, שעל ידם התפשטה התורה בכל העולם... כי על ידי אחד אין ראוי שתתפשט התורה בכל העולם, רק על ידי חמשה". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "כי האחד אין בו התפשטות כלל, והוא כנגד הנקודה שהיא אחת,

ואין בה התפשטות כלל". ובהספד [נדפס בסוף ספר גו"א במדבר הוצאת "יהדות", עמוד קעט] ביאר שם "אדם" על פי אותיותיו [אל"ף דל"ת מ"ם], ובנוגע לאות אל"ף כתב: "כי האדם כאשר נולד ויצא לאויר העולם, תחילה כאשר נולד אין לו התפשטות כלל, כי הוא קטון מאוד... ולכך מתחלה הוא האל"ף, כי... האל"ף אין לה התפשטות כלל". וכן הוא בנצח ישראל פי"ז [שצג.], ושם הערה 101. ובאור חדש [קסב.] כתב: "כי אחד אין בו התפשטות כלל, ושנים הם תחלת התפשטות, כי אחד אין לו התפשטות כלל". וכן הוא בח"א לנדה ל: [ד, קנח: (הובא למעלה פ"א הערה 1392)]. וראה להלן הערה 1351.

(1333) "ותדע כי כל אשר מתפשט, תחלת ההתפשטות שלו מן הנקודה ומתפשט לארבעה צדדין... ודבר זה במרובע גמור, אבל כל ההתפשטות אינו רק בעיגול, שהוא ההתפשטות השוה מבלי זויות" [לשונו בסמוך].

(1334) לשון הראב"ע שם [שמות ג, טו]: "והנה כל המספרים הם תשעה", והוכיח כן על ידי העיגול, וכמו שנתבאר.

(1335) מקשה על הראב"ע, שאיך כתב שהמנין אינו עולה על ט', והרי המנין מגיע לי'. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 1289]: "אין המספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר', 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה", ושם הערה 1290.

(1336) כמבואר למעלה [אחרי ציון 1303]: "ולפרש לך למה הפרטים אין מגיעים רק עד ט', דבר זה יש לך לדעת, כי כל אשר הושפע מן השם יתברך, אי אפשר רק שיהיה לו שתי בחינות. וזה שהוא ראוי שיהיה אחד, מצד שהושפע מן השם יתברך שהוא אחד, לכך כל דבר שבא ממנו הוא גם כן אחד. והבחינה השנית, מצד המושפע עצמו, שאי אפשר שיהיה אחד לגמרי בכל צד, כי כל אשר הושפע מן השם יתברך נוטה מן האחדות אל הרבוי, כאשר הוא יתברך בלבד אחד, נמצא אשר מושפע מאתו נכנס במדריגת הרבוי. ואי אפשר שלא יהיה בו בחינת של אחדות גם כן, כי הושפע מן השם יתברך שהוא אחד, והפעולה דומה אל הפועל שהוא אחד. ולפיכך אי אפשר רק שיהיה בדבר שהוא מושפע מן השם יתברך שתי בחינות; שיש בו אחדות מצד הפועל, ומתחלק מצד בחינת המושפע". ולכך העשירי מחויב להשלים ולאחד את הפרטים, כנגד האחדות שמחוייבת בבריאה.

(1337) אודות שהנקודה שבעיגול היא אחת ללא התפשטות, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תק:], וז"ל: "אין עיגול בלא אמצעי, וידוע כי האמצעי שהוא תוך העיגול, הוא נבדל מכל העיגול, כי האמצעי הוא עומד בפני עצמו, אינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, לא לפנים ולא לאחור, ובשביל זה האמצעי הוא נבדל מן הכל". ובח"א לחולין

פט. [ד, קב.] כתב: "הנקודה שהיא באמצע העיגול... נחשב מקומה כאילו אינו כלל, שהרי הנקודה שהיא באמצע העיגול הוא כאילו אין בו ממש כלל... הנקודה נחשבת כאילו אינה".

(1338) כפי שביאר למעלה שהעיגול הוא ההתפשטות הראשונה מן הנקודה. ורביני בחיי [דברים ג, כד] כתב: "ועל כן יאמר 'אתה החלות' [שם], ונתתה בי כח והשגה להשיג הנקודה האמצעית, שכל הענפים משתלשלין ומשתרגין ממנו, והיא כנקודה בתוך העגול, שהיא תחלת העגול".

(1339) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקא:]: "מתחברים כל הנקודות שהם על העיגול עם האמצעי, במה שהם פונים אליו". ובנתיב התורה פי"ג [א, נד.] כתב: "הנקודה שהיא אחת באמצע העיגול... היא מקשרת כל הקוים היוצאים מן העיגול". ובתפארת ישראל פל"ג [תצ:] כתב: "האדם עיקר המציאות בעולם, כמשל הנקודה שהיא בתוך העגול, מגבלת כל העגול; הימין והשמאל, הגבוה והמטה. וזה על ידי הנקודה שהיא עיקר ואמצע העגול, ולכך היא מגבלת הכל. וכך כל הנמצאים נקראים כפי אשר הם מתייחסים אל האדם, שהוא עיקר המציאות". **ומה שכתב** "כי הנקודה היא **אחת באמצע** העיגול, מקשר כל העיגול", הרי תלה את כח הנקודה לקשר את העיגול מחמת שהיא אחת, ומחמת שהיא באמצע. ואודות שרק האחד הוא יכול לאחד, כן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.], וז"ל: "כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה המלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים". ואודות שהאמצע הוא המאחד, כן כתב למעלה במשנה ו [לאחר ציון 729], וז"ל: "כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל", ושם בהערה 730 הובאו מקבילות לכך. וראה להלן ציון 1353.

(1340) כפי שכתב בגו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.]: "כי היו"ד יש לה חבור... אל מספר עשרות, שהרי תמנה 'עשר' 'עשרים' 'שלשים'". ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה 'עשרה' 'עשרים' 'שלשים' 'ארבעים' ו'חמשים', כמו שאתה מונה 'אחד' 'שנים' 'שלשה' 'ארבעה'". ובדרשת שבת הגדול [קצח.] כתב: "עשרה הם כמו אחד לגמרי... כמו אחד שאתה מונה 'אחד' 'שנים' 'שלשה' 'ארבעה', כך אתה מונה 'עשרה' 'עשרים', והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים. וכן 'שלשים' כמו שלשה, ו'ארבעים' כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר, כי עשרה הם כמו אחד". **אך יש** להעיר, שבשני מקומות אחרים בספריו כתב שאין מספר עשרה דומה לאחד; באור חדש [קסב:] כתב: "מספר עשרה אינו דומה כמו אחד לגמרי, רק מספר מאה דומה לאחד. לפי

שמונין בו מספר 'אחד מאה' 'ב' מאות' 'ג' מאות', אבל מספר של עשרה המנין 'עשרים' 'שלשים', ואין מונין 'ב' עשרה' 'ג' עשרה' כמו שמונין 'א' מאה' 'ב' מאות' 'ג' מאות', לכך ב' מאות הוא כמו שנים". ובגבורות ה' פנ"ד [רמב.] כתב: "המאה נחשב כמו אחד, שהרי כשתגיע למאות ימנה האדם 'מאה אחת' 'שתי מאות', כמו שימנה א' ב' ג'. ואין חלוק בין המספרים, רק שאב"ג הוא פרטי, ומספר מאות הוא כללי... ולא תוכל לומר שיקח שלשים או ארבעים, שאין נחשב עשרה כמו אחד. שאם היה עשרה כמו אחד, היה מונה האדם 'אחד עשרה' כמו שימנה האדם אב"ג, אבל כשיאמר ב' עשרה יאמר 'עשרים', ומן שלשה עשרה יאמר 'שלשים', וכן כולם, לכך אין זה דומה לאחד. אבל המאות ימנה כך 'מאה אחת', 'שתי מאות', וכן כולם, וכמו שתאמר 'שנים' כך יאמר 'מאתים'". ויש לעיין בזה. וראה בתפארת ישראל פל"ד הערה 39. ודע, שבכמה מקומות ביאר שעשר הוא כמו אחד, משום שעשר במספר קטן הוא אחד [נתיב התורה פ"א (א, ג:), והובא למעלה הערה 1312, תפארת ישראל פל"ד (תקה:), ואור חדש (קעא.)].

(1341) לשונו בגבורות ה' פי"ב [סו:]: "העשירי הוא נבדל מכל החלקים לעצמו, והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול" [הובא למעלה הערה 1312].

(1342) שהם ארבעת צדדי המרובע, וכמו שיבאר.

(1343) למעלה [לפני ציון 1310].

(1344) דע, שמצוי שהמהר"ל יבאר שיש לגשם י"ב חלקים, אך כוונתו שם לי"ב גבולי אלכסונים, וכגון בבאר הגולה באר הששי [רנד.] כתב: "י"ב חלקים הם חלוקי הגשם, כאשר כל הגשם יש לו ששה רחקים; והם המעלה והמטה, וארבע צדדין, שהם; מזרח, מערב, דרום, צפון. ואלו ששה צדדין יש להם שנים עשר גבולי אלכסנים, שהם; גבול מזרחית רומית, וגבול מזרחית תחתית, גבול דרומית רומית, גבול דרומית תחתית, גבול מערבית רומית, גבול מערבית תחתית, גבול צפונית רומית, גבול צפוני תחתית, גבול מזרחית דרומית, גבול דרומית מערבית, גבול מערבית צפונית, גבול צפונית מזרחית, אלו הם י"ב גבולים שיש לכל גשם... אשר כל גשם הוא מתחלק לאלו י"ב הגבולים, שאין זה כזה", וראה שם בהערות שהוא יסוד נפוץ בספריו. אך שם דובר על קוביא, ואילו כאן מדובר על מרובע, ולכך אין מספר י"ב מתייחס לאלכסונים, אלא לסך החלקים שיש בארבעת הצדדים. ולא מצאתי בשאר ספריו שיבאר כפי שביאר כאן.

(1345) שיש בבריאה [והם שמים וארץ, וכמו שיבאר בסמוך].

(1346) והם כוללים את כל ההתפשטות, וכמו שכתב להלן פ"ה תחילת מ"א: "כשברא שמים וארץ נכלל בזה כל העולם... שהרי הכל נברא ביום הראשון... כאשר ברא שמים וארץ שהם כלל העולם... כי השמים והארץ הם הכל". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [ריט:].

(1347) פירוש - השמים הם בצורת כדור, שחלקו הפנימי חלול, ובמרכזו נמצא הארץ. וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"ד: "כל הגלגלים האלו מקיפין את העולם הן עגולין ככדור, והארץ תלויה באמצע". וכן הוא ברמב"ן ובראב"ע לאיוב כו, ז. וכן כתב בגו"א במדבר פ"ב סוף אות א, וז"ל: "השמים... מסבבים אותה [הארץ] מכל הצדדים". וכן בח"א לב"ב עד. [ג, ק:] כתב: "כי הארץ היא באמצע הכדור". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [רס.]: "הארץ באמצע השמים, כמו שהוא באמת". ואודות שהארץ גופא היא כדורית, כן כתבו התוספות ע"ז מא. ד"ה ככדור, וז"ל: "שהעולם עגול, כדאיתא בירושלמי [ע"ז פ"ג ה"א] שאלכסנדרוס מוקדון עלה למעלה עד שראה כל העולם ככדור, ואת הים כקערה, פירוש ים אוקינוס שמקיף את כל העולם". וכן מבואר בזוה"ק ח"ג י. ועוד אמרו חכמים [במדב"ר יג, יד] "'מזרק אחד כסף' [במדבר ז, יג], כנגד העולם שהוא עשוי ככדור הנזרק מיד ליד". ובבאר הגולה באר הששי [קצז.] כתב: "הארץ כדורית", ושם הערה 370. וכן כתב שם בהמשך [שה.]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 46, ושם פ"ב הערה 560.

(1348) זה לשון ספר ליקוטי מאמרים לרבי צדוק הכהן, אות טז: "היינו שה' יתברך פינה מקום כביכול, שצמצם עצמו, והניח מקום ואויר פנוי לקבל נבראים. והנה סביבותיו מכל צד הוא אור אין סוף, וממילא הוא אותו מקום תמונת עיגול, כי הרי ההצטמצמות היה בשוה לכל צד, כי למה יצטמצם באיזה צד יותר, מאחר שהוא אין סוף, לא שייך גביה צד, שנאמר דלצד זה נצטמצם יותר. וכיון שהוא בכל צד בשוה, הוא תמונת עיגול וכדור. וכך כלל הבריאה שלעינינו משמים וארץ הם עגולים וכדורים".

(1349) רש"י עירובין יד: "מכדי כמה מרובע יתר על העגול רביע - דהא כל עיגול שרחבו אמה יש בו היקף שלש אמות... ואם היה מרובע אמה על אמה, היה לו היקף ארבע אמות, אמה לכל רוח, נמצא מרובע יתר על העגול רביע". הרי כאשר העיגול הוא שלש מאות, המרובע הוא ארבע מאות, וה"ה כאשר המרובע י"ב חלקים, העיגול הוא ט' חלקים.

(1350) של שמים וארץ, שהם בצורת עיגול. נמצא שמספר תשע כולל את כל החלקים, כי העיגול מתחלק לתשעה חלקים [שהרי המרובע מתחלק לי"ב חלקים].

(1351) כמבואר למעלה בהערה 1332. ובתפארת ישראל פס"ו [תתרלו:] כתב: "הנקודה האמצעית שאין לה רוחב ואורך כלל, רק היא נקודה בלבד". ואודות שההתפשטות היא לגשמי, כן ביאר בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט.], וז"ל: "סגולה שהוא לגשם הוא התפשטות, שמסוגל בו הגשם, שיש לו רחקים". וכן למעלה פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק", ושם בהערה 552 הובאו מקבילות רבות לכך. ולהלן פ"ה מט"ו [ד"ה וכדי שתבין] כתב: "ידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא [ספר היצירה פ"ד] 'היכל הקודש' אשר ביניהם. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע השש קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם. ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש' אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו". ובח"א לנדרים לט. [ב, יד.] כתב: "כי כל גשם יש לו התפשטות צד, שזהו ענין הגשם, התפשטות הרחקים, והאמצעי שעומד באמצע מתיחס [אל] דבר בלתי גשמי שאין לו רוחק, ולכך נקרא 'היכל הקודש', המקודש מן הגשמי".

(1352) לשונו בדרשת שבת תשובה [עט.]: "כי אות היו"ד [של שם הויה] מורה על שהוא אינו גוף, כי גדר הגוף הם הרחקים המתחלקים כאשר ידוע, והיו"ד אין אות קטן מאות זה, ואין לו שעור ברוחב ואורך שיתחלק, ולכך האות יו"ד מורה על בלתי גוף וגשם. לכך האות הזה הוא עשירי, שהעשירי הוא קודש לה' מן הגשם" [הובא למעלה פ"ב הערה 552]. ובתפארת ישראל פמ"ט [תשעה:] כתב: "כי היו"ד מורה על התיחדות. וזה בשביל קטנות היו"ד, שהדבר שהוא קטן אין בו רבוי, וכולל רק המיוחד". ובנתיב התורה פ"א [א, ג:] כתב: "כי היו"ד היא קטנה עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [קצח.], וגו"א בראשית פי"ז תחילת אות ג, ובאור חדש [סב.]. ובנתיב האמת פ"א [א, קצט.] כתב: "היו"ד שהיא ראשונה בשמו הגדול יתברך, מורה על שהוא אחד. כי היו"ד אין חלוק בעצמה, כי האותיות אפשר לחלקם, כי הוי"ו אפשר לחלק ולעשות ממנה שני יודי"ן, חוץ מן היו"ד שהיא אות קטן, א"א לחלקה לשנים". וכן כתב בנר מצוה [טו:, יח. (הובא למעלה הערה 1117)], ולהלן סוף הפרק [הערה 2139]. וראה למעלה הערה 1120.

(1353) כמבואר למעלה הערות 1338, 1339.

(1354) "כי העושר הוא כאשר השם יתברך נתן אליו קנין עד שאין האדם חסר, כי זהו ענין העושר" [לשונו בנתיב העושר פ"ב (ב, רכד.)]. וענין העושר הוא הברכה והרבוי [כמבואר למעלה הערה 1299]. וכן נאמר [בראשית כד, א] "ואברהם זקן וגו' וה' ברך את אברהם בכל", והוא עשירות [רמב"ן שם], וכן מבואר בח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:].

(1355) נמצא שביאר כאן שלשה הסברים ל"עשר כדי שתתעשר"; (א) כאשר אדם יתן ממונו אל הקב"ה, תבוא ברכה מהקב"ה אל ממונו [למעלה לאחר ציון 1285]. (ב) העשירי משלים לעשרה, שהם כלל, ובזה דבק בהקב"ה מצד שהקב"ה כולל הכל [למעלה מציון 1294 ואילך]. (ג) העשירי הוא כמו הנקודה האמצעית שבעיגול, שיש בה הכל [הסברו האחרון]. ובהערה 1319 הובאו דבריו מח"א לסוטה מט. [ב, פט:] שביאר הסבר רביעי; העשירי הוא נגד העצם והעיקר, והט' חלקים הם כנגד המקריים, והעצם עומד בעצמו.

(1356) פירוש - למעלה ביאר [לאחר ציון 1236] שיש לאדם ארבעה קנינים; (א) חכמה. (ב) מעשים טובים. (ג) עושר. (ד) תורה. ועד כה ביאר את שתי הבבות הראשונות ["מסורת סייג לתורה", "מעשרות סייג לעושר"] שהן כנגד הקנינים של תורה ועושר. ומעתה יבאר את שתי הבבות הנותרות ["נדרים סייג לעושר", "סייג לחכמה שתיקה"], ויבאר שהן כנגד שני הקנינים הנותרים; מעשים טובים, וחכמה. וראה הערה 1363.

(1357) פירוש - הגדרת קנין היא רכישת דבר שלא נולד עמו בטבע [כמבואר למעלה הערה 1238], ואין בטבע האדם בשעת הוולדו לעשות מעשים טובים, וכמו שמבאר.

(1358) רש"י בראשית ח, כא "מנעריו - 'מנעריו' כתיב, משננער לצאת ממעי אמו נתן בו יצר הרע". והרמב"ן שם כתב: "כי יצר לב האדם רע מנעוריו - מלמד עליהם זכות, שיצירתם בתולדת רעה בימי הנעורים, ולא בימי הזקנה, ואם כן אין להכות את כל חי... וטעם המ"ם, כי מתחלת הנעורים הוא בהם, כמו שאמרו [ב"ר לד, י] משננער לצאת ממעי אמו נתן בו יצר הרע". וכן הביא למעלה פ"ב מ"ב [תקכב:], וביאר שם מדוע קודם לכן [בהיותו עובר במעי אמו] אין יצה"ר.

(1359) כי היצר הטוב נכנס באדם בהיותו בן יג שנים, וכמו שאמרו במדרש [קה"ר ד, ט] "'טוב ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל' [קהלת ד, יג], 'טוב ילד מסכן וחכם' זה יצר טוב, ולמה נקרא שמו 'ילד', כי אין מזדווג לאדם אלא מבן י"ג שנה ולמעלה... 'ממלך זקן וכסיל' זה יצר הרע... ולמה קורא אותו 'זקן', שהוא מזדווג לו מילדותו ועד זקנתו".

(1360) לשונו בתפארת ישראל פ"א [לג:]: "הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו

האלקית, ודבר זה בודאי הם פעולות המיוחדות לו וראוים לו. ואם תשאל ותאמר אם כן, הרי כל הפעולות המיוחדות לכל אחד ואחד מן הנבראים, הפעולות מתחייבות ממנו מעצמו, ואינו משנה פעולותיו. ולמה לא נמצאו גם כן פעולות האלקיות, הם המצות, מן האדם מעצמו. דבר זה אין שאלה, כי אם ראוי שיהיו אלו הפעולות באות מן האדם, הלא יצר הרע שברא באדם הוא מביאו אל הפעולות הרעות, שבאות ממנו מצד יצר הרע שבו... כי היצר הרע מעכב", וראה למעלה הערות 38, 1251.

(1361) לפני ציון 47. ולשון המאמר הוא "אמר רבי שמעון הצדיק, מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא אלא אחד. פעם אחת בא אדם אחד נזיר מן הדרום, וראיתיו שהוא יפה עינים וטוב רואי, וקווצותיו סדורות לו תלתלים. אמרתי לו, בני, מה ראית להשחית את שערך זה הנאה. אמר לי, רועה הייתי לאבא בעירי, הלכתי למלאות מים מן המעיין, ונסתכלתי בבבואה שלי, ופחז עלי יצרי, ובקש לטורדני מן העולם. אמרתי לו, רשע, למה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, במי שהוא עתיד להיות רמה ותולעה, העבודה שאגלחך לשמים. מיד עמדתי ונשקתיו על ראשו, אמרתי לו, בני, כמוך ירבו נוזרי נזירות בישראל. עליך הכתוב אומר [במדבר ו, ב] 'איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'".

(1362) לשונו למעלה פ"א מ"א [קמז.]: "וכל זה יתבאר לקמן בעזרת השם אצל 'נדרים סייג לפרישות', כי מעשה האדם אינם מוגדרים בעצמם, וצריכים גדר וסייג". והרמב"ם בסוף הלכות נדרים פי"ג הכ"ג כתב: "מי שנדר נדרים כדי לכונן דעותיו, ולתקן מעשיו, הרי זה זריז ומשובח. כיצד, כגון מי שהיה זולל, ואסר עליו הבשר שנה או שתים. או מי שהיה שוגה ביין, ואסר היין על עצמו זמן מרובה, או אסר השכרות לעולם. וכן מי שהיה רודף שלמונים ונבהל להון, ואסר על עצמו המתנות או הניית אנשי מדינה זו, וכן מי שהיה מתגאה ביופיו, ונדר בנזיר וכיוצא בנדרים אלו, כולן דרך עבודה לשם הם, ובנדרים אלו וכיוצא בהן אמרו חכמים 'נדרים סייג לפרישות'". ובביאור הגר"א לשו"ע יו"ד סימן רג סעיף ח כתב שמקור דברי הרמב"ם הוא מעובדא דשמעון הצדיק. ובפירוש הגר"א הביא כאן מה שנאמר [רות ג, יג] "חי ה' שכבי עד הבוקר", שבועז נשבע ליצרו [רות רבה סוף פרשה ו]. ולהלן בתחילת המשנה הבאה, בביאור סמיכות המשניות, כתב: "מאחר שהאדם חביב, ויש לאדם מעלה עליונה מאד, נתן השם יתברך ויתעלה ברוך הוא פרשת נדרים, שיעשה האדם סייג וגדר שלא יתקלקל מעלתו שנברא בצלם אלקים. ולכך נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, שיזיר עצמו מן היין, שלא יבא לקלקול [רש"י במדבר ו, ב]". והרע"ב כאן כתב: "בזמן שאדם מתחיל בפרישות ומתירא שלא יעבור, מקבל עליו בלשון נדר שלא יעשה כך וכך, ועל ידי כך הוא כובש את יצרו".

(1363) יש להעיר, שהואיל ובבא באה לבאר כיצד ישמור את קנין המעשים הטובים שעושה האדם [כמבואר בהערה 1356], מדוע נקט בנדרים שהם סייג לפרישות מן העבירה, ולא בנדרים שהם מביאים לזרוזי נפשיה לעשות מצות. והרי בנדרים ח. אמרו "מנין שנשבעין לקיים את המצוה, שנאמר [תהלים קיט, קו] 'נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך'. והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא, אלא הא קא משמע לן דשרי ליה לאיניש לזרוזי נפשיה", ופירש רש"י שם "דשרי ליה לאיניש לישבע כדי לזרז עצמו לקיים את המצוה". והגר"א כאן הביא מאמר זה. ואם כן קשה, מדוע לא נקטו בנדר המעורר את אדם למעשה טוב, ורק נקטו בנדר המעורר את אדם שיפרוש מן החטא, והרי בבא זו מכוונת כנגד מעשים טובים. ונראה, כי למעלה ביאר [לאחר ציון 1241] שהסייגים של המשנה נועדו לאפשר לאדם לשמור את קניניו שרכש, ולא יאבדם. ובשלמא לגבי שלשת הקנינים של תורה עושר וחכמה, שפיר מובן כיצד האדם יוכל לאבדם לאחר קנייתם; כי עלול הוא לשכוח את תלמודו וחכמתו, ולרדת מנכסיו. אך מה שייך לומר שהאדם יאבד את מעשיו הטובים שכבר נעשו ונשלמו [מלבד הציור הרחוק של (קידושין מ:) "תוהא על הראשונות"]. ובעל כרחך שהאופן היחידי שיאבד מעשיו הטובים שכבר נעשו הוא בעשיית עבירות, שעל כך אמרו [סוטה כא.] "עבירה מכבה מצוה", וכמבואר להלן פ"ד מי"א [ד"ה ועוד יש], שכתב: "שאפשר שיהיה כנגד המצוה שהוא פרקליט הטוב, יש כנגדו קטיגור שהיא העבירה, ומבטלת המצוה שהיא פרקליט אחד". ולכך הסייג לשמירת מעשים טובים שכבר נעשו הוא פרישה מן העבירה שעלולה להעשות. וראה למעלה הערה 1243.

(1364) פירוש - נגד הקנין הרביעי והאחרון שבמשנה [חכמה].

(1365) לשונו למעלה [לפני ציון 1236]: "האדם נברא חסר, כי 'עיר פרא אדם יולד' [איוב יא, יב], ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם... כי נברא האדם בלא דעת ויקנה הדעת". ו"עיר" הוא חמור ["ועניני החמור בעודו קטן" (רד"ק ספר השרשים, שורש עיר)], וזהו שכתב כאן "שהאדם בעל חומר, ואינו שכלי, שהרי נולד האדם בלא שכל", וראה למעלה הערה 1251. ולהלן פ"ה מכ"א כתב: "בן חמש למקרא... ודבר זה מפני כי האדם נולד בלא שכל לגמרי, וכאשר האדם בן חמש מתחיל השכל באדם".

(1366) לשונו למעלה פ"א מי"ז [שצו.]: "ופירוש 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', רוצה לומר במה שהאדם בעל גוף יפה לו השתיקה. וזה כי הדבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני, שהדבור כח גופני, ואינו שכלי לגמרי. לכך ראוי לו השתיקה, שלא יבא לידי טעות ושבוש. כי כאשר הוא פועל בכח הדברי, מבטל כח

השכלי... לכך ישתוק, ויהיה פועל בכח השכלי אשר אינו גופני כמו שהוא כח דברי, שלא ימלט מן הטעות. ויש לדעת כי השכל והגוף הפכים זה לזה, ולפיכך אמר 'אין לגוף טוב אלא שתיקה'... שיפה לו השתיקה, כדי שיוכל לפעול בכח השכלי. וזה בא ללמד כי כאשר ישתוק האדם, אז השכל פועל פעולתו, שאי אפשר שיהיו פועלים אצל האדם ב' דברים מתחלפים, השכל והגוף. ולפיכך אם כח הגוף - שהוא השכל הדברי - פועל, אין השכל העיוני פועל, ויבא לידי טעות. לכך ראוי שישתוק ולא יפעול כח הדברי, ואז השכל יפעל פעולתו. וזה שאין טוב לגוף רק השתיקה, שודאי יפה ונאה לגוף שישתוק, ויתן מקום אל השכל שיפעל פעולתו, ויהיה הגוף טפל מפני זה אצל השכל, וטוב שיהיה הגוף זנב לאריות. ואם מרבה דברים, אז השכל בטל אצל הגוף, ויהיה השכל זנב לשועל, ואין כאן שכל כלל. ולכך אמר 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' מטעם אשר אמרנו. ומפני זה כל כסיל מרבה דברים, שהשכל והגוף שני הפכים, והחכם כאשר יפעל תמיד בשכלו, ואינו פועל בדבור הגופני... כי השתיקה יפה ונאה וראוי לגוף מצד הגוף, שכל גוף אינו פועל כלל, כי הפעולה מתיחס אל הנפש, שהנפש פועלת ולא הגוף. לפיכך אמר במה שהאדם בעל גוף, ונפש המדברת כח מוטבע בגוף, שאינו כח שכלי נבדל, ראוי לו השתיקה מן הדבור, מפני כי הגוף אינו פועל, וראוי לו ההעדר מן הפעולה. ובפרט הדבור הוא פועל גדול, מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים, ואין ראוי לגוף פועל זה. ודבר זה, שהוא השתיקה, בודאי יפה לו", ושם בהערות 1462-1482.

(1367) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנר מצוה [סד:] כתב: "כאשר יש בטול לגשמי, אז אין מעכב ומבטל אל השכלי הנבדל, והשכל נשאר בלבד, כאשר פסו תמו כח הגוף. כמו לעת הזקנה, אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". ואמרו חכמים [שבת קנב.] "תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינים, חכמה נתוספת בהם". וכתב לבאר זאת בח"א שם [א, פב:]: "פירוש, כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם, כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל, זה קם. שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה". וכן הוא בגבורות ה' פנ"ב [רכח:]. וראה להלן פ"ד מכ"א הערה 1806, פ"ה מכ"א [ד"ה ואמר בן ששים], נצח ישראל פט"ו [שסד.], אור חדש [קטז.], ח"א לב"מ פז. [ג, נא. (הובא למעלה הערה 985, ולהלן הערה 1412)], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], נתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ובדרוש לשבת תשובה [פב:]. וראה מורה נבוכים ח"ג ס"פ נא.

(1368) כמבואר בהערה הקודמת. ואודות שאין ההפכים נמצאים כאחד, כן כתב בבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:], וז"ל: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בדברים פ"י ריש אות ט. ולהלן פ"ו תחילת מ"ה כתב: "איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:] ושם הערה 174, שם פכ"ג הערה 2, דרוש על התורה [י:, טז:], באר הגולה באר השלישי הערה 55, שם בבאר הרביעי הערה 1292, ועוד ועוד. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה. והחובת הלבבות בשער השמיני פרק ג כתב: "וכבר אמר אחד מן החכמים, כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא". [וראה למעלה פ"א הערות 429, 744, 1470, ופ"ב הערות 256, 567, ולהלן פ"ד הערה 667].

(1369) פ"א מי"ז, וכמובא בהערה 1366. וראה להלן פ"ד סוף משנה ז, שחזר שם בקיצור על דברים אלו.

(1370) "מסורת סייג לתורה, מעשרות סייג לעושר, נדרים סייג לפרישות, סיג לחכמה שתיקה".

(1371) כפי שנאמרו שלש הבבות הקודמות. והחסיד היעב"ץ כתב: "סייג לחכמה שתיקה. יש להשגיח למה שינה ולא אמר 'שתיקה סייג לחכמה'".

(1372) כפי שביאר למעלה פ"א מ"א [קכו.] שלכך אמרו שם במשנה "משה קבל תורה מסיני **ומסרה** ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים, ונביאים **מסרוה** לאנשי כנסת הגדולה", הרי פתח במסירה וסיים במסירה, וכתב שם לבאר: "הוסיף לומר 'ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה', אף על גב דלא אמר מסירה אצל יהושע לזקנים, וכן אצל הזקנים לנביאים, מפני שבא לומר כי עד הנה, דהיינו נביאים לאנשי כנסת הגדולה היה דרך מסירה, ומכאן ואילך לא היה כאן מסירה, רק דרך קבלה". דוגמה לדבר; אמרו [יומא לג., וכן בתפלת שחרית] "אביי מסדר מערכה... מערכה גדולה **קודמת** למערכה שניה של קטורת... וקטורת קודם לאברים, ואברים למנחה, ומנחה לחביתין, וחביתין לנסכין, ונסכין למוספין, ומוספין לבזיכין, ובזיכין **קודמין** לתמיד של בין הערבים" [כך הגרסא בכל הסדורים, אמנם בגמרא שלפנינו ליתא לתיבת "קודמין"]. הרי שפתח ב"קודמת",

וסיים ב"קודמין", כאשר ביני לביני הושמטה תיבת "קודמת". הרי שלקראת הסוף חוזרת התיבה שעמה פתח את הענין, בכדי להורות שהוא אחרון [הובא למעלה פ"א הערה 127]. ובהמשך יבאר יותר מדוע כאשר מגיעים לאחרון באופן דממילא מקדימים את המאוחר ומאחרים את המוקדם.

(1373) כי יש לאדם ארבעה קנינים [תורה, עושר, מעשים טובים, ותורה], ולא יותר, וכמבואר למעלה מציון 1236 ואילך.

(1374) דברים הצריכים לגדור.

(1375) בכת"י כאן האריך יותר, וזה לשונו: "אין כאן רק ארבעה, וכיון שאין רק החכמה שהיא צריכה [סייג], אם כן הבבא הרביעי מדברת מן החכמה, לכך אמר 'סייג לחכמה שתיקה'. אבל בבא ג', שיש כאן עוד שנים, ואין ידוע במה מדבר, אם מן הפרישות או מדבר מן החכמה, ולכך אמר 'נדרים סייג לפרישות'. אבל בבא הרביעית, שהיא בסוף, וידוע כי בבא האחרונה מדברת מן החכמה, כי אין עוד, ולפיכך אמר בזה הלשון 'סייג אל החכמה שתיקה', כי החכמה ידוע מיד שאנו צריכין לדבר בה, שהוא הרביעי הנשאר". הרי הבבא פותחת בחידוש שנמצא בה; בבבות שלפני האחרונה יש חידוש בסוג הקנין שהנך עוסק בו, כי לא ידוע מראש באיזה קנין ינקוט, כי יש לפניך יותר מקנין אחד. אך כשהנך מגיע לבבא האחרונה, כבר ברור מראש באיזה סוג קנין ידובר, ובכך אין כל חידוש, לכך נקט התנא בחידוש הנמצא בו, והוא הסייג שבקנין.

משנה יד

(1376) פירוש - רבי יהודה הנשיא [מסדר המשניות] קבע את מאמרו של רבי עקיבא דוקא כאן, כי "הוא היה אומר" מוסב על התנא שהוזכר במשנה הקודמת, והוא רבי עקיבא. והנה למעלה ביאר כמה פעמים שסמיכות המאמרים היא לפי סדר הדורות, ולכך נשנו זה אחר זה מאמרים שאינם קשורים בעצם מחמת שנאמרו על ידי תנאים שחיו בזמן אחד. וכגון למעלה תחילת משנה יב כתב: "כבר אמרנו כי העיקר שנזכרו לפי מה שהיו זה אחר זה. כי המסכתא הזאת נקראת מסכת 'אבות', ויש להזכיר דבריהם כפי מה שהיו האבות זה אחר זה, ולמדו מוסר לעולם. ומפני זה התחיל המסכתא [למעלה פ"א מ"א] 'משה קבל תורה מסיני ומסרה', זכר סדר שלהם זה אחר זה, כמו שפרשנו למעלה. ולכך זכר בכל מקום החכמים כפי המשך הדורות זה אחר זה". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.]. ולמעלה משנה ב [לפני ציון 299] כתב: "אבל הפירוש נראה ברור, כי נסמכו יחד, מפני כי עקביא בן מהללאל ורבי חנינא סגן הכהנים היו בזמן אחד, ולכך הוקבעו ביחד... וזה עיקר הטעם **כאשר תמצא דברים בלתי מקושרים ביחד**, הוא בשביל

סבה זאת, שהיו בזמן אחד, או קרוב לזמן אחד, ומסדר דבריהם ביחד". וכן כתב שם [ליד ציון 421, וראה להלן הערה 1912]. ואם זו סבה מספקת לסמיכות מאמרים שונים משני תנאים, כל שכן שזו סבה מספקת לסמיכות מאמרים שונים מתנא אחד, ואם כן מדוע ראה צורך לבאר סמיכות המאמרים שנאמרו על ידי תנא אחד. וכן למעלה תחילת משנה י עמד על סמיכות המאמרים שנאמרו על ידי תנא אחד [ראה שם הערה 1005].

ונראה לומר דאדרבה, סברת סמיכות הזמנים כחה יפה דוקא בשני תנאים, ולא בתנא אחד, כי חשיבות סמיכות הזמנים היא משום שמוסר אבות הדורות צריך להאמר דוקא על פי סדר הדורות, וכמו שכתב להלן פ"ד תחילת מ"ב, וז"ל: "כבר בארנו לך פעמים הרבה שדרך התנא לשנות יחד החכמים שהיו בדור אחד, והדעת נותן כך כמו שתמצא שהתחיל התנא בפרק 'משה קבל' לסדר הקבלה, וסדר דברי מוסר שלהם כפי מה שהיו בדור אחד, וכאשר היו זה אחר זה. ולפיכך בכל מקום כאשר היו שני חכמים בזמן אחד, סדר את דבריהם ביחד. כי התנא בא לומר כי החכמים האלו שהיו אבות העולם, למדו מוסר לבנים, כמו שכתוב [משלי א, ח] 'שמע בני מוסר אביך'. וכאשר היו שנים בדור אחד, והיו בזמן שלהם אבות העולם, ראוי לסדר דבריהם ביחד, כאשר ביחד היו אבות, לא זה בפני עצמו, ולא זה בפני עצמו בלבד. ובן עזאי ובן זומא היו בזמן אחד חבירים, איך לא יזכור דבריהם ביחד, וזה בודאי הוא הנכון". וכל זה שייך בשני תנאים, אך בתנא אחד, אם כבר הוזכרו דבריו, אין צורך להזכיר עם כך שאר דברים שאמר [אם אינם קשורים בעצם], כי כבר יצאנו ידי חובת סדר הדורות במאמרו הראשון, ומדוע הוצרכנו להביא מאמר נוסף. וא"כ השאלה אינה מדוע רבי עקיבא הובא אחר רבי עקיבא, אלא מדוע ר"ע הובא פעמיים. ובעל כרחך שיש כאן סמיכות בעצם, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן פ"ד הערה 228.

(1377) אודות שעושים שמירה וגדר לכרם, כן הוזכר בכמה מקומות. וכגון בישעיה ה, א-ב נאמר "אשירה נא לידידי שירת דודי לכרמו כרם היה לידידי בקרן בן שמן ויעזקהו ויסקלהו ויטעהו וגו'", ופירש הרד"ק שם "ויעזקהו - פירוש גדרו סביב, מתרגומו 'טבעת עזקא' שהיא עגולה מסבבת. והרוצה לטעת כרם גודרו תחילה, כדי שלא תכנס שם חיה ותשחית הנטעים". וכן נאמר [שיה"ש ח, יא] "כרם היה לשלמה בבעל המון נתן את הכרם לנטרים וגו'". ובמדרש תהלים תחילת מזמור י איתא: "משל למה הדבר דומה, לאדם שהיה לו כרם, והיו ליסטים מבקשין ליכנס בתוכו, ולא היו יכולין, שהיה לו גדר. מה עשו, פרצו את הגדר, ואחר כך נכנסו לכרם. כך אומות העכו"ם מזדווגין לישראל, שהן כרמו של הקב"ה, שנאמר [ישעיה ה, ז] 'כי כרם ה' צבאות בית ישראל'. והם מחרפין

להקב"ה, ואחר כך באין על ישראל". ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב כתב: "נקרא ירושלים 'כרם', שנאמר [ישעיה ה, א] 'כרם היה לידידי', וממשיל ירושלים לגפן הנטוע, שהגפן נטיעה נכבדת בארץ ומהוללת, כך ירושלים נטיעה נכבדת בארץ". ובמדרש תנחומא משפטים אות יז איתא: "חביבים הייתם לפני כאדם שיש לו כרם יפה, מעדרו ומסקלו ומנכשו". ובנתיב התורה פט"ז הביא את המדרש [דב"ר ד, ד] שהשוה את התורה לכרם שנעבד, וכתב שם לבאר [א, ע:]: "ועוד יש לך להבין, כי מדמה התורה שנתן השם יתברך לאדם, לכרם שנעבד... ולכך מדמה זה לכרם, מפני שהכרם צריך לעבוד אותו ביותר מכל, וכן האדם צריך לעבודה". ומעמילות זו נובעת חביבות הכרם, וכמו שאמרו [ב"מ לח.] "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חבירו", ופירש רש"י שם "קב שלו - חביבה עליו על ידי שעמל בהן" [ראה למעלה פ"א הערה 401].

(1378) כי אין הירק נחשב למאכל חשוב, וכמו שאמרו בב"ק קיט: "כשות וחזיז ["שחת של תבואה חטין ושעורין בעודן ירק" (רש"י שם)], אין בהם משום גזל". ובתנחומא פנחס אות יז כתב: "למדך תורה דרך ארץ מן הקרבנות, שאם ילך אדם לאכסניא וקבלו, ביום ראשון מקבלו יפה ומאכילו עופות, בשני מאכילו דגים, בשלישי גבינה, ברביעי מאכילו ירק, כך פוחת והולך עד שמאכילו קטניות".

(1379) אודות הזיקה בין חביבות לשמירה, הנה נאמר [דברים לב, י] "ימצאהו בארץ מדבר וגו' יצרנהו כאישון עינו", ואמרו על כך חכמים [במדב"ר ב, ו] "עד היכן חבבן, עד היכן שומרן, עד היכן נצרן, כביכול עד כאישון עינו". ואמרו [ב"ב ה.] "רוניא אקפיה רבינא מארבע רוחותיו ["ד' שדות היו לרבינא סביבות ארבעה מצריו של רוניא וגדרן" (רש"י שם)]... יומא חד הוה קא גדר דיקלי ["רוניא היה גודר תמרים מדקל שבשדהו" (רש"י שם)]... אמר ליה, גלית דעתך דמינח ניחא לך". ופירש רש"י שם "אמר ליה רבינא, גלית אדעתיך שחביבין הדקלין עליך וניחא לך בשמירתן". הרי שחביבות הדבר מחייבת שמירת הדבר. וכן יעקב אבינו לא רצה לשלוח את בנימין עם אחיו למצרים [בראשית מב, ד], כי היות בנימין ילד זקונים [שם מד, כ] חייבה שתהיה לו שמירה מיוחדת. וצרף לכאן את הפסוק [בראשית יח, יט] "כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו'", שרש"י פירש שם שהוא לשון חבה, והרמב"ן פירש שם שהוא "להיות שמירתו דבקה בו תמיד". ולמתבאר כאן רש"י והרמב"ן שני צדדים של מטבע אחת. וצרף לכאן דברי הרמב"ן בפירושו לאיוב לו, ז, וז"ל: "כי החסיד הגמור הדבק באלקיו תמיד ולא יפרד הדבק במחשבתו בו בענין מענייני העולם, יהיה נשמר תמיד מכל מקרי הזמן, אפילו ההוים בטבע, וישתמר מהם בנס יעשה לו תמיד, כאילו יחשב מכת העליונים,

אינם מבני ההויה וההפסד למקרי העתים. וכפי קרבתו להדבק באלקיו, ישתמר שמירה מעולה". וראה להלן הערה 1659, ופ"ד הערה 870.

(1380) ומעלתו היא שניחון בצלם אלקים, וכמו שיבאר. וכרך כאן את חביבות האדם ["מאחר שהאדם חביב"] עם חשיבות האדם ["ויש לאדם מעלה עליונה מאד"]. וכן למעלה כתב: "מי שיש לו כרם חביב, לפי מדריגת הכרם שיש לו, עושה סייג אליו". ומבואר מדבריו שהחביבות היא פועל יוצא מהחשיבות. ומעין זה כתב הרמב"ם בספר המצות מ"ע ג, וז"ל: "היא שצונו לאהבו יתעלה. וזה שנחשוב ונתבונן במצותיו ומאמריו ופעולותיו, עד שנשיגהו, ונהנה בהשגתו בתכלית ההנאה, וזאת היא האהבה המחוייבת... בהתבוננות תעלה בידך ההשגה ותגיע ההנאה, ותבא האהבה בהכרח... וזה שאתה כשתאהב איש אחד, תספר בשבחיו ותרבה בהם". הרי אהבה וחביבות הן התענגות על מעלת הנאהב וחשיבותו. וראה להלן הערה 1396. אמנם להלן [לפני ציון 1606] כתב: "ואמר לשון 'חביב אדם', ולא אמר 'גדול אדם'", הרי שחביבות לחוד, וחשיבות לחוד. ונראה, שאע"פ שחשיבות וחביבות בני חדא בקתא אינון, מ"מ החביבות היא פועל יוצא מהחשיבות, ואינן שני דברים זהים.

(1381) במדבר פרק ל [ר"ן נדרים כג., עח.]. ואם תאמר, מה בא להדגיש ש"נתן השם יתברך ויתעלה ברוך הוא פרשת נדרים", ומה היה חסר רק היה נכתב "ויש לאדם מעלה עליונה מאד, ולכך יעשה האדם סייג וגדר שלא יתקלקל מעלתו על ידי נדרים", מבלי לומר שהקב"ה הוא שנתן פרשת נדרים. ונראה, שבא ליישב את השאלה, מדוע לא נאמר שכשם שחביבות הכרם בעיני בעליו גורמת שישמור את כרמו שלא יוזק, כך חביבות האדם בעיני יוצרו תגרום שה' ישמור את האדם שלא יחטא. ועל כך מיישב שאכן זו הסבה שהקב"ה נתן פרשת נדרים, כדי שהאדם יוכל לשמור על עצמו מהחטא. ואין להקשות שהקב"ה ישמור את האדם מלחטוא בפועל, שזה לא יתכן, שא"כ בטלת בזה את הבחירה החופשית, שהיא יסוד האדם. ולכך המירב שניתן לעשות אכן נעשה, בדמות נתינת פרשת נדרים. אך עדיין קשה, מדוע חביבות האדם כלפי ה' מחייבת את האדם בשמירה. וראה הערה 1384 בישוב שאלה זו.

(1382) כמבואר במשנה הקודמת [מציון 1356 עד ציון 1363] שנדרים מועילים שלא ימשך האדם אחר יצרו. ואודות שהאדם מקלקל מעלת צלם האלקים אם חוטא, הנה אמרו חכמים [שבת קנא:] "אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה", ובח"א שם [א, פא.] כתב: "שאין על האדם צלם אלקים אשר בו נברא האדם רק כאשר הוא אדם באמת, ואינו עושה מעשה בהמה. וכאשר הוא עשה מעשה בהמה, אין נחשב הצלם

האלקי הזה אצלו, והוא בטל אצל החומר... בטל כח הצלם הזה ומוראו ונמשל כבהמות. ואין הפירוש שמשתנה צורת האדם אל הבהמה להיות בצורה אחרת, רק כי נטל מן הצלם שלו כחו ומוראו, עד שנחשב כמו בהמה, ודבר זה מבואר". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנד:] כתב: "כאשר אדם בשלימותו כתיב [בראשית ט, ב] 'ומוראכם וחתכם על כל חית הארץ'. וכאשר אין אדם צדיק, ואינו מקבל כח מן השם יתברך, אז הארי גובר", ושם הערה 32. וכן כתב בח"א לגיטין סח: [ב, קכח.], והובא למעלה הערה 622. וראה להלן הערה 1451. **ויש בזה** הרגשה מיוחדת; בב"ר [לד, יד] איתא "דרש רבי עקיבא [תנא דידן], כל מי שהוא שופך דמים מעלים עליו כאילו הוא ממעט את הדמות. מאי טעמא, [בראשית ט, ו] 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך', מפני מה, [שם] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'". הרי שהפסוק המורה לנו על חביבות האדם, הוא הפסוק המנמק לנו איסור רציחת האדם. והואיל וחביבות האדם מחייבת שיעשה האדם לעצמו סייגים כנגד העבירה [כי בכל עבירה ועבירה יש בה משום מעוט הדמות], נמצא שבכל עבירה ועבירה יש בה משום אבק רציחה. וראה להלן הערה 1596.

(1383) רש"י במדבר ו, ב "למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, שהוא מביא לידי ניאוף". ונזירות היא נדר, שנאמר [במדבר ו, ב] "נדר נזיר לה'". וכן הרמב"ם הלכות נזירות פ"א ה"א כתב "הנזירות הוא נדר מכלל נדרי איסר, שנאמר 'כי ידור נדר נזיר וגו'". וכן בגו"א במדבר פ"ו אות א כתב "הנזירות הוא נדר".

(1384) קצת קשה, כי ביאר כאן שחביבות האדם מחייבת את שמירת האדם [בדמות נדרים], כפי שחביבות הכרם מחייבת את שמירת הכרם [בדמות גדר]. אך הרי חביבות האדם היא כלפי ה' [כמבואר בהמשך], ושמירת האדם מוטלת על האדם עצמו [שידור נדרים]. מה שאין כן בכרם, הרי חביבות הכרם היא גם כן כלפי בעל הכרם. נמצא שחביבות הכרם ושמירתו הן כלפי אותו אדם, ואילו חביבות האדם ושמירתו מתפצלות לשתים; חביבות כלפי ה', ושמירה כלפי האדם. וראה הערה 1381, ששם נתבאר מדוע הקב"ה אינו עושה את הגדר הנצרך לשמירת האדם. אך עדיין יקשה, שנהי שהקב"ה אינו עושה כן, מדוע מוטל על האדם לעשות כן, ולנהוג על פי חביבותו כלפי ה'. ואולי יש לומר, שהואיל ורצון ה' הוא שהאדם ישמור על צלמו מפאת חביבות הצלם בעיניו יתברך [ולכך נתן לאדם פרשת נדרים], לכך מוטל על האדם לקיים רצונו יתברך, ולשמור על צלמו באמצעות פרשת נדרים. שהרי רצון ה' מחייב אף ללא ציווי מפורש על כך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה אבל]: "מצות עשה יש לעשות ולקיים

[אף ללא ציווי ה'], כי זה הוא רצונו של מקום, ויש קבול שכר על זה", ושם הערה 101. וראה על כך בקובץ שיעורים ח"ב, קונטרס דברי סופרים סימן א סקי"ז, ובאור שמח ריש הלכות קריאת שמע ד"ה לכן, שביארו שרצון ה' מחייב מצד עצמו [הוזכר למעלה בהקדמה הערה 27]. ולכך יש לאדם לשמור צלמו מפאת חביבות הצלם בעיני ה'. ואולי לכוונה זו מטין דברי רש"י כאן שכתב "חביב אדם שנברא בצלם - לכן מוטל עליו לעשות רצון קונו", ו"רצון קונו" הוא גופא שמירת מעלת הצלם.

(1385) אברבנאל, והחסיד יעב"ץ. וישאל כאן שבע שאלות על המשנה.

(1386) לשון האברבנאל: "במה שאמר 'חביב אדם'... 'חבה יתירה נודעת לו', ויראה שהוא מאמר מותר, כי אחרי שאמר 'חביב אדם שנברא בצלם', מה לו לומר שנית 'חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם'". וכן החסיד יעב"ץ כתב: "ואומר שיש לדקדק שני דברים. האחד, הכפל בכולם 'חבה יתרה', ולכאורה נראה שלא חדש דבר" [וקושיתו השנית תובא בהמשך].

(1387) כן הקשה האברבנאל. וכן יש לשאול על הבבא האחרונה של המשנה, שאמרו בה "חבה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה", דמאי היא הרבותא בזה. ואע"פ שכאן לא שאל כן להדיא, אך להלן [מציון 1624] מיישב שאלה זאת גם כן.

(1388) לשון האברבנאל: "למה עשה ראייתו בענין הצלם מפסוק 'כי בצלם אלקים עשה את האדם', ולא מ'ויברא אלקים את האדם בצלמו'... כי היה ראוי לו לעשות ראייתו מהפסוק הראשון שבא בתורה על זה, ולא ממה שאחריו". הרי שנימק את עדיפות הפסוק מבראשית פרק א משום שהוא פסוק מוקדם יותר. וכן כתב כאן התויו"ט. אמנם החסיד יעב"ץ כתב טעם אחר, וז"ל: "כי אמר 'כי בצלם אלהים עשה את האדם', והיה יותר ראוי לומר [בראשית א, כז] 'ויברא אלהים את האדם בצלמו', או [שם פסוק כו] 'נעשה אדם בצלמנו', כי בזה הפסוק שהביא, במקרה בא בו שנברא בצלם". הרי שנימק זאת משום שבפסוק שבפרק א נזכרה בריאת הצלם, ואילו בפסוק שמובא במשנה נזכר הצלם אגב אורחה לאיסור רציחה ["שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם"]. וראה להלן ציון 1595.

(1389) לשון האברבנאל: "למה הביא ראיה בענין הבנים מפסוק 'בנים אתם לה' אלקיכם', ולא הביא ראיה ממה שאמר משה לפרעה על ישראל 'בני בכורי ישראל'. והיה ראוי שיעשה ראייתו מזה הפסוק, לפי שהוא קודם למתן תורה, שנזכרה בחבה השלישית, לא מ'בנים אתם לה' אלקיכם' שבא במשנה תורה". וכן כתב כאן התויו"ט. והחסיד יעב"ץ לשיטתו מבאר את עדיפות הפסוק באופן אחר, וז"ל: "אמר 'בנים אתם

לה' אלהיכם' [דברים יד, א], כי בא שם במקרה, כיון שאתם בנים לה' 'לא תתגודדו' [שם], והיה ראוי שיאמר שנאמר 'בני בכורי ישראל'".

(1390) לשון האברבנאל: "האומה שהיא חלק מהמין שנבדלה משאר חלקי המין האנושי כפי התורה שניתנה להם, ומאותה בחינה תוריית שקבלו נקראו 'בנים למקום'. הנה אם כן ענין הכלי חמדה הוא ענין הבנים, ושניהם אחד. ומה ראה להבדיל מהם, ולזוכרו בשני חביבין". אך ישנו הבדל בין שאלת האברבנאל לשאלת המהר"ל; האברבנאל שואל שתואר "בנים" הוא מסובב מקבלת התורה ["מאותה בחינה תוריית שקבלו נקראו 'בנים למקום'"], ואילו המהר"ל שואל להיפך; תואר "בנים" הוא סבה לנתינת התורה ["כי בשביל שהם בנים למקום נתן להם התורה"], וכפי שהוא סדר משנתינו [שבבא השניה הוזכר תואר בנים, ובבבא השלישית הוזכרה התורה (שמעתי מידידי הרב יצחק גבאי שליט"א)]. ולכאורה מרש"י [דברים ו, ז] מבואר כאברבנאל, שכך כתב שם: "ושננתם לבניך - אלו התלמידים. מצינו בכל מקום שהתלמידים קרוים 'בנים', שנאמר 'בנים אתם לה' אלקיכם'", ומקורו בספרי שם. הרי רש"י מוכיח מהפסוק שבמשנתינו שהתלמידים קרויים בנים. וזה שייך להאמר רק באופן ששם "תלמידים" קדם לשם "בנים", שאז יוכח שהתלמידים קרויים בנים. אך אם שם "בנים" קדם לשם "תלמידים", שוב אינך יכול להוכיח שהתלמידים קרויים בנים, שהרי נקראו "בנים" אף קודם להיותם "תלמידים". אך מפשטות לשון מדרש התנחומא [פרשת כי תשא אות לד], משמע כמהר"ל, שאמרו שם: "אמר להם הקב"ה לעכו"ם, אתם אומרים שאתם בני, איני יודע, אלא מי שמסטורין שלי אצלו הם בני. ואיזו היא, זו המשנה שנתנה על פה". ושיטת המהר"ל היא שאכן תואר "בנים" אינו נובע ממתן תורה, אלא מכך שישראל הם עלולים בעצם, ונבראו לעצמם, ולא לשמש לזולתם, וכמבואר להלן בסוף משנה זו.

(1391) לשון האברבנאל: "באומרו שניתן להם כלי חמדה, כי למה לא אמר שנתן להם את התורה או את הלקח טוב. ומה לו לזכור 'כלי חמדה', שלא בא בכתוב שזכר שהוא [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'".

(1392) לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ח: "הרי מפורש בתורה ובנביאים שאין הקב"ה גוף וגוייה, שנאמר [דברים ד, לט] 'כי ה' אלהיכם הוא אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת', והגוף לא יהיה בשני מקומות. ונאמר [דברים ד, טו] 'כי לא ראיתם כל תמונה'. ונאמר [ישעיה מ, כה] 'ואל מי תדמיוני ואשוה', ואילו היה גוף היה דומה לשאר גופים". ובפירוש המשניות לרמב"ם בהקדמה לפרק חלק, היסוד השלישי, כתב: "היסוד השלישי, שלילת הגשמות ממנו, וזהו שנאמין כי האחד הזה שזכרנו אינו

גוף ולא כח בגוף, ולא ישיגוהו מאורעות הגופים, כמו התנועה והמנוחה... ואמר הנביא 'ואל מי תדימיוני ואשוה יאמר קדוש', אילו היה גוף דומה לגופים... והיסוד השלישי הזה הוא מורה עליו מה שנאמר 'כי לא ראיתם כל תמונה', כלומר לא השגתם אותו בעל תמונה, לפי שהוא כמו שזכרנו, אינו גוף ולא כח בגוף". וכן העיקר השלישי הוא "אני מאמין באמונה שלמה. שהבורא יתברך שמו אינו גוף, ולא ישיגוהו משיגי הגוף, ואין לו שום דמיון כלל". ובהלכות תשובה פ"ג ה"ז כתב הרמב"ם: "חמשה הן הנקראים מינים; האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג, והאומר שיש שם מנהיג אבל הן שנים או יותר, והאומר שיש שם רבון אחד, אבל שהוא גוף ובעל תמונה", ועיי"ש בהשגת הראב"ד. והרמב"ם במו"נ ח"א פ"א כתב: "'צלם' ו'דמות'. כבר חשבו בני אדם, כי 'צלם' בלשון העברי יורה על תמונת הדבר ותארו. והביא זה אל הגשמה גמורה, לאומרו 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', וחשבו שהאלוה על צורת אדם, רצוני לומר תמונתו ותארו, והתחיבה להם ההגשמה הגמורה", וראה להלן הערה 1564. ובבאר הגולה הבאר הששי [רלו.] כתב: "וזה שאמר הכתוב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו'. והרי כתיב [דברים ד, טו] 'כי לא ראיתם כל תמונה'". וראה להלן ציון 1399.

(1393) במורה נבוכים ח"א פ"א, ובהלכות יסודי התורה פ"ד ה"ח. וזה לשונו בהלכות יסודי התורה [שם]: "נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו האל, והדעת היתרה המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו, ועל צורה זו נאמר בתורה [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', כלומר שתהיה לו צורה היודעת ומשגת הדעות שאין להם גולם, כמו המלאכים שהם צורה בלא גולם, עד שידמה להן. ואינו אומר על צורה זו הניכרת לעינים, שהיא הפה והחוטם והלסתות, ושאר רושם הגוף, שזו 'תואר' שמה, ואינה הנפש המצויה לכל נפש חיה שבה אוכל ושותה ומוליד ומרגיש ומהרהר, אלא הדעה, שהיא צורת הנפש, ובצורת הנפש הכתוב מדבר 'בצלמנו כדמותנו'". וכך ביאר במו"נ ח"א פ"א. **ובכת"י כאן** הוסיף דברים בביאור שיטת הרמב"ם, וז"ל: "אין מוכח כך, כי צלם ודמות הם באים על התמונה ועל התאר. וצריך לומר, כי שם צלם ודמות בא על מה שיוכר בו הדבר, כי הצלם והדמות בו הכרת הדבר, ומפני כי הכרת העליונים הוא במה שהם שכלים בלתי גשמי, והאדם גם כן יש לו השכל, לכך נאמר כי האדם בצלם אלקים נברא, כי הכרתו של האדם מה שהוא שכלי, כמו הכרת השם יתברך, אשר הכרתו מה שהוא יתברך בלתי גשמי". ומעין זה כתב להלן [ראה להלן ציונים 1445, 1556].

(1394) בהמשך המשנה [מד"ה וכי זה (ואילך)], וראה להלן הערה 1511. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קפט.], וז"ל: "אם לא היה דעת רז"ל לומר כי חביבות שלו על כל העולם, אף מן המלאכים, לא היה צריך לומר כי האדם חביב, דודאי חביב מן כל בעל חי. אלא שרצו בזה לומר מצד שהוא בצלם אלהים חביב אף מן המלאכים". וכן כתב בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:], וז"ל: "ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים... לכך אמר במסכת אבות חביב האדם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם, ולשון 'חביב' רוצה לומר כי חביב אף מן המלאכים" [ראה להלן הערה 1459].

(1395) ולכך "חביב אדם שנברא בצלם" בהכרח שאינו מוסב על השכל והחכמה שבאדם [וכרמב"ם], שבזה לא היתה לאדם חביבות יתירה יותר ממלאך, כי גם למלאך יש השכל והחכמה. וכן אמרו חכמים [חגיגה טז.] "ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמות. שלשה כמלאכי השרת; יש להם דעת כמלאכי השרת ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת וכו'" [ראה להלן הערות 1408, 1423, ממה שהוקשה מגמרא זו]. ועוד אמרו [שבת יב:] "אין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי", ומשמע שמכירין בשאר שפות. ובגו"א בראשית פ"ג אות לז כתב: "גם המלאכים יש להם מדע ושכל". ובתפארת ישראל פל"ג [תצ.] כתב: "המלאכים משכילים, ושכלם בפועל". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ח כתב: "כל הצורות האלו [המלאכים] חיים ומכירין את הבורא, ויודעים אותו דעה גדולה עד למאוד".

(1396) פירוש - אף אם תבאר שכוונת התנא היא להצביע על היות האדם בעל חכמה ודעת כלפי שאר הנמצאים שבתחתונים, ולא כלפי מלאכים. וכן בגו"א בראשית פ"ג אות לז כתב "כן הוא [האדם] יחיד בתחתונים בחכמה ושכל... האדם יחיד בחכמתו בתחתונים". ואם תאמר, לאן נעלמה הסברה שאמר למעלה "ועל כרחך פירושו שהוא חביב אף מן המלאכים, כי מה שהאדם חביב מן הבהמה, וכי דבר זה צריך לומר", ואיך כאן מבאר שמדובר ביחס לשאר נבראים בתחתונים. אמנם כד מדייק בלשונו תראה שלא קשה, כי למעלה דיבר על חביבות האדם, ואילו כאן מדבר על מעלת האדם ["כי יש לאדם המעלה היתירה שהוא בתחתונים"]. ונהי שאין צורך לבאר שהאדם חביב מן הבהמה, אך יש צורך לבאר שהאדם נעלה מן הבהמה. ודו"ק. וראה למעלה הערה 1380, ולהלן ציון 1606. וטעם הדבר, כי חביבות ואהבה תפול רק בין הדומים, וכמו שכתב בנתיב אהבת ה' פ"א [ב, לח.], וז"ל: "כי עיקר האהבה הוא לריע שלו, מפני שהם שוים ודומים, ולכך שייך בהם אהבה... שאינם שוים ודומים לא יפול ביניהם אהבה

כלל". ולמעלה משנה ז [לפני ציון 869] כתב: "הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו", ושם הערה 869. וכן להלן בשלהי המשנה [לאחר ציון 1605] כתב: "ואמר לשון 'חביב האדם', ולא אמר 'גדול האדם', כי מעלה זו בפרט גורם החבה, כי מה שנברא האדם בצלם אלקים ובדמותו... והדומה יאהב את הדומה בטבע, ולכך 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'". ולכך אין צורך לומר שהאדם חביב לפני ה' יותר מאשר הבהמות. אך כאשר לא מדובר על חביבות ואהבה, אלא על מעלה, ניתן לומר שמעלת האדם יתירה מכל שאר הנבראים.

(1397) "ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה" [דברים ד, ו]. ועוד אודות שהתורה היא "חכמה ודעת", ראה למעלה במשנה ט [לפני ציון 945] שכתב: "החכמה, היא התורה בפרט". ובתנחומא וילך אות ב אמרו: "אין חכמה אלא תורה". ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "החיטים מחכימים [סנהדרין ע:]... ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת [ר"ה טז.], שבו ניתנה תורה [פסחים סח:], והיא החכמה". ובנר מצוה [כט:] כתב: "התורה... בפרט היא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית... שהיא החכמה על הכל". ובנתיב התשובה ר"פ א כתב: "כי התורה שהיא חכמה... שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר". וראה למעלה הערה 1235.

(1398) שאם תבאר כדברי הרמב"ם שענין הצלם הוא החכמה והשכל שיש לאדם, תקשי לך שחביבות זו של האדם נמצאת גם בבא האחרונה של המשנה ["חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה"]. ובעל כרחך שחביבות הצלם חולקת מקום לעצמה, ואינה נכללת בחביבות של התורה. **נמצא ששאל** כאן שבע שאלות; (א) מהי הרבותא שנודע לאדם שנברא בצלם [התשובה ראה מציון 1587 ואילך]. (ב) מהי הרבותא שנודע לישראל שנקראו "בנים למקום" [התשובה נכללת בתשובה הקודמת]. (ג) מדוע לא הביא ראיה מהפסוק "ויברא אלקים את האדם בצלמו" [התשובה ראה מציון 1595 ואילך]. (ד) מדוע לא הביא את הפסוק "בני בכורי ישראל" [התשובה ראה מציון 1597 ואילך]. (ה) חביבות התורה שייכת להיותם בנים, והוי חבה אחת [התשובה ראה מציון 1636 ואילך]. (ו) מדוע התורה נקראת כאן "כלי חמדה" [התשובה ראה מציון 1610 ואלך]. (ז) מהו "צלם אלקים" [התשובה ראה הערה 1480].

(1399) כמבואר בהערה 1392.

(1400) פירוש - ניתן לבטא דבר רוחני ונבדל באמצעות ציורים גשמיים, וכמו שמבאר.

(1401) פירוש - אין מעליו שום אדון וכיו"ב.

(1402) פירוש - הבטוי הגשמי להיות ה' יתברך נעלה מכל סוג אדון, הוא לצייר דבר גשמי שעומד בקומה זקופה, וכמו שיבאר.
(1403) להלן [מהקטע הבא ואילך]. ואודות ששכל האדם משיג הדברים המופשטים כפי מה שהם, כן ביאר בתחילת הקדמה ראשונה לגבורות ה', וז"ל: "כי הפרש יש בין החכמה ובין הנבואה; כי החכם ישיג מצד שכלו, ומכיון שהוא ישיג מצד שכלו, יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר. אבל הנביא יקרא 'חוזה' או 'רואה', ששייך רואה במה שהוא רואה הדבר מבחוץ... ולפיכך אמרו חכמים [ב"ב יב.] 'חכם עדיף מנביא'. וביאור זה כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ... ומפני זה יותר עדיף החכם, אשר הוא משיג ויודע הדברים הנעלמים, ומוציא אותם משכלו מעצמו". ובתפארת ישראל פי"ח [ערה.] כתב: "כי השכל הוא החוקר על הדברים... ואף בדברים הנבדלים הוא חוקר ועומד עליהם". וראה הערה 1409. ובגבורות ה' ס"פ ט [נט:] כתב: "כי השכל הוא גר בעולם הגשמי" [הובא למעלה הערה 805], הרי שאין השכל משתייך למהלכים של גשם.
(1404) פירוש - מה שנמצא אצל הקב"ה בצורה שכלית ונבדלת, מתבטא אצל האדם הגשמי באופן גשמי, ועל כך אפשר לומר "בצלמו", וכמו שמבאר.
(1405) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פ"ה סוף משנה כא כתב: "כי תמצא האדם שהוא בלבד הולך בקומה זקופה יותר מן כל שאר בעלי חיים... כי האדם מצד שלימותו יש לו דבר זה שהולך בקומה זקופה... טעם זה כי האדם מפני שהוא מלך בתחתונים, ולכך הוא הולך בקומה זקופה דמיון המלך. ושאר הנבראים הולכים שחוח לפניו". ובתפארת ישראל פט"ז [רנ.] כתב: "כי כל הנבראים כולם הולכים כפופים, פניהם יורד למטה. אבל האדם הולך קומם, מפני שהוא מלך הנמצאים התחתונים, והמלך ראוי שיהיה הולך בזקיפה. ובתחתונים אין על האדם. ולפיכך כל בעלי חיים הולכים כפופים, כמו העבד שהוא כפוף מפני המלך, והאדם בלבד הוא עומד בזקיפה... כלל הדבר כי מה שהולך בקומה זקופה הוא מיוחד לאדם למעלתו יותר על בעלי חיים". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [רלה.], נתיב העבודה פ"י [א, קח.], נתיב יראת השם ס"פ ב [ב, כו:], דרשה לשבת תשובה [עז.], ח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא.], נצח ישראל פנ"ט [תתקו:], ועוד [הובא למעלה פ"ב הערה 208, ובפרק זה הערה 211]. וראה בסמוך ציונים 1418, 1422. וזהו עומק הברכה [ברכות ס:] "זוקף כפופים", שניתן לאדם קומה זקופה, שהיא בטוי לצלם אלקים. וראה להלן הערה 1423 שהובאה שם הגמרא [חגיגה טז.] שקומתו הזקופה של אדם דומה לקומתם הזקופה של המלאכים, והקושי שיש בכך. ובדרשת

שבת תשובה [עו:] כתב: "האדם נברא ויש לו פנים ויש לו אחור... ולא תמצא בבהמה ובשום בעלי חיים שיהיה להם גב ופנים", וכל זה משום הקומה הזקופה של אדם. וראה להלן הערה 1554.

(1406) לשונו בבאר הגולה באר הששי [רלו.]: "וזה שאמר הכתוב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו', והרי כתיב [דברים ד, טו] 'כי לא ראיתם כל תמונה'. רק פירוש זה, כי אם בא האדם לעשות דבר סימן המורה על השם יתברך שהוא מלך מושל על הכל [דהי"א כט, יב], היה עושה דבר זקוף לסימן, כלומר מי מושל עליו, והוא אלקי הכל ויכול על הכל. ולא יעשה דבר שחוח לסימן, כי הוא יתברך מלך העולם וראוי להיות זקוף, ודבר זה נקרא 'צלם אלקים', כי הצלם אינו רק סימן מה, להורות תואר אשר נעשה עליו הצלם והדמות. שאם אדם צייר בגוונין ובסמנין, הרי בודאי לא נמצא סמנין למי שעשה עליו הציור [פירוש, כאשר אדם מצייר אדם אחר בגוונים וסמנים, לא ימצאו באדם שצוייר גוונים וסמנים, כי האדם לחוד, וציורו לחוד]. ועל כרחך אתה צריך לומר כי נקרא 'צלם אלקים' הזקיפה שיש לאדם, וזהו צלם במה שהוא יתברך הוא זקוף שהוא על הכל, ואינו שחוח לפני שום נמצא. וראוי שיהיה האדם בצלם אלקים, כי האדם בתחתונים הוא מושל, כדכתיב בקרא [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים וגו" [ראה להלן הערה 1502]. ולפיכך האדם הוא צלם אלקים, כי אם היה עושה תאר וצלם אל השם יתברך שהוא אל מושל על התחתונים ועליונים, היה עושה דבר זקוף, שזה מורה על שאין עליו דבר. ולפיכך נאמר על האדם שהוא נברא בצלם אלקים בשביל זה". וצרף לכאן מאמרם [ברכות מג:] "ואל יהלך בקומה זקופה, דאמר מר המהלך בקומה זקופה אפילו ארבע אמות, כאילו דוחק רגלי שכינה, דכתיב [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו'". ופירש בשיטמ"ק שם "מלא כל הארץ כבודו - פירוש שחייב לראות את עצמו כאילו שכינה על ראשו". ובח"א לסנהדרין פא. [ג, קעא:] כתב: "כי מי שהולך בקופה זקופה אין עליו יראת בוראו. ואמרו קידושין [לא.] שמי שהולך בקומה זקופה כאילו דוחק רגלי שכינה". ובח"א לב"ק טז. [ג, ב.] כתב: "כי האדם אשר נברא לעבוד השם יתברך, אף כי הוא נברא להיות זקוף ולהיות מלך, יש לו לבטל זקיפתו אצל השם יתברך" [הובא למעלה פ"ב הערה 214, ולהלן הערה 1492]. הרי ש"קומה זקופה" מורה על מלכות האדם, ולכך היא צריכה להתבטל כלפי ה'. **וקצת קשה**, כי בח"א לסנהדרין קי: [ג, רסח.] כתב: "איתמר קטן מאימתי בא לעולם הבא... משעה שנולד... סבר שהאדם כאשר נולד נגמר צורתו ותארו, אשר נברא האדם בצלם אלקים. ואז ראוי אל עולם הבא מצד מעלת צלם אלקים שבאדם" [ראה להלן הערה 1553]. ואם הצלם

מתבטא בקומה זקופה, הרי אין לתינוק בן יומו קומה זקופה. אמנם למעלה נתבאר [פ"א הערה 1533] שהאדם נקרא "חי מדבר" בשעת הוולדו, אף שאינו יכול לדבר בפועל. וכמו כן אדם נקרא בעל קומה זקופה בשעת הוולדו.

(1407) אודות שהפסוק מדבר מצד המקבל, וכפי ראות האדם הגשמי, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פל"ג הקדיש את כל הפרק לבאר כיצד הכל נסקר מצדו של האדם, ובתוך דבריו כתב שם [תפז.]: "כי מה שאמר הכתוב [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני', וכיוצא בזה, הם נאמרים כלפי האדם, כי כך נמצא השם יתברך אצל האדם, שהיה יורד מן השמים על הר סיני. וכיון שכך הוא אצל האדם, אף כי באמתת עצמו אין הדבר כך, רק שכך נמצא אל האדם, יאמר עליו כפי מה שהוא נמצא אל האדם... ויותר מזה אף שמו יתברך נקרא כאשר הוא אל האדם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תיז:] כתב: "ודע כי בכל מקום שתמצא בכתוב ובדברי חכמים לשון כזה, חס ושלום שיעלה על דעתם לומר שיהיה דבר זה אצל הבורא, כי מי שמספרים כבוד אל יותר מהם. אך הכל הוא מצד המקבל, כי דעת רז"ל, והוא דעת התורה, שכל הדברים האלו הם מצד המקבלים, שהוא יתברך נמצא אל המקבלים כמו שהם מוכנים לקבל, ונראה להם השם יתברך כפי מה שהמקבל ראוי לו, מבלי שיהיה הדבר הזה בעצמו יתברך כך, רק שכך האדם מקבל מאתו יתברך. ודבר זה הוא יסוד גדול מאוד, גלו אותו חכמים במדרשיהם הפנימיים והנעלמים". וכן הוא בנצח ישראל פי"ט [רלה:], שם פכ"ב [תע:], גבורות ה' פכ"ג [צט:], שם פ"ע [שכ.], גו"א בראשית פ"ו אות יב, שם שמות פ"ג אות ב, וח"א לע"ז ג: [ד, כה.]. וראה בפרקי מבוא לנשמת חיים, עמוד 43, ולהלן הערה 1665.

(1408) לשונו בדרשה לשבת תשובה [עז.]: "כי ביצירה זאת שיצר השם יתעלה את האדם, יצירתו עליונה, עד שמבשרו יחזה אלוה [ראה להלן הערה 1429]. שהרי האדם נברא בצלם אלהים... וברא היוצר הצורה בצלמו ודמותו הכל, שיהיה בריאתו שלימה ותמימה. ולא שהשם יתעלה יש לו דמות וצורה, רק ברא האדם בדמיון הגשמי, כמו שהוא היוצר יתעלה בלתי גוף. וזה כי השם יתעלה בעליונים מלך על כל הנמצאים עליונים ותחתונים, ובדמות זה ברא השם יתעלה האדם בדמותו הגשמי. שהרי תבניתו וצלמו של אדם מורה כי האדם מלך הנמצאים התחתונים. ולכך האדם בלבד הולך בקומה זקופה, יותר מכל הנמצאים התחתונים, שהם הולכים שחוח, כמו עבד שהוא שחוח לפני רבו. והנה האדם שהוא הולך בקומה זקופה יש בדמותו הגשמי דמיון מלך מלכי המלכים", ושם מאריך בזה עוד. ואודות שעוה"ז הוא עולם גשמי, כן נתבאר למעלה פ"א הערות 770, 1184. **ויש להקשות**, כי אמרו חכמים [חגיגה טז.] "ששה דברים נאמרו

בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת; יש להם דעת כמלאכי השרת, ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומספרים בלשון הקודש כמלאכי השרת". והנה למעלה [לפני ציון 1393] דחה את שיטת הרמב"ם המבאר ש"צלם" היינו השכל והדעת, כי דבר זה נמצא גם במלאכים, ו"חביב אדם" נאמר ביחס למלאכים. ומעתה תקשה קושיא זו לדידיה גם כן, שאיך ניתן לבאר ש"צלם" היינו קומה זקופה, הרי דבר זה נמצא גם במלאכים, ו"חביב אדם" נאמר ביחס למלאכים. וצ"ע.

(1409) כמבואר בהערה 1403, ששכל האדם משיג דברים נבדלים לגמרי, מפאת שהוא עצמו נבדל. ולמעלה פ"ב מ"ח [תרמח.] כתב: "ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי, כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה... כי הוא כח בגוף... אבל יש לאדם שכל נבדל גם כן", ושם הערה 852. ובתפארת ישראל פי"ג [רט:] כתב: "המחשבה היא המדריגה היותר עליונה, היא מדרגת עולם הבא". ובנפש החיים שער א, פרק ד, כתב: "גם על זאת יחרד לב האדם, שהוא כולל בתבניתו כל הכחות והעולמות... אם כן בעת אשר יתור האדם לחשוב בלבבו מחשבה אשר לא טהורה בניאוף ר"ל, הרי הוא מכניס זונה סמל הקנאה בבית קודש הקדשים העליון". הרי ש"שכל האדם הוא נבדל".

(1410) "ביום דבר ה' אליכם בחורב מתוך האש" [המשך הפסוק שם]. ועבודה זרה חלה במחשבתו של האדם [ראה למעלה פ"ב הערה 1619], ששם שכל האדם, ולכך "אסרה התורה כל צלם וכל דמות לאדם אשר הוא בעל שכל נבדל" [לשונו כאן].

(1411) במעמד הר סיני. וזה לשון המשך חכמה בהקדמתו לספר שמות: "כל ישראל שמעו שהקב"ה מדבר למשה פנים אל פנים, וכולם הגיעו למעלת הנבואה וראו איך הקב"ה מדבר עמו". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ח ה"ג כתב: "לפי שנבואת משה רבינו אינה על פי האותות... אלא בעינינו ראינוה ובאזנינו שמענוה כמו ששמע הוא". ובסמוך יבאר שהואיל ונבואת משה היתה באספקלריא המאירה, לכך אין בה כל דמות וצלם, וה"ה לישראל במעמד הר סיני, ששמעו "כמו ששמע הוא".

(1412) והעולה מזה, כי דוקא משום שהאדם הוא גשמי ונמצא בעולם התחתון והגשמי, לכך הוא ב"צלם אלקים". אך כאשר הוא במדריגה רוחנית נבדלת [כישראל במתן תורה], אזי מופקע האדם מהיות "צלם אלקים". ויש בזה הטעמה מיוחדת. שהרי "בן תשעים לשוח" [אבות פ"ה מכ"א] משום שהוא "אדם חסר, והוא הולך שחוח... כי האדם מצד שלימותו יש לו דבר זה שהולך בקומה זקופה... וכאשר הוא בן תשעים הוא אדם חסר, שאינו בשלימותו, ומתחיל להיות הולך שחוח" [לשונו שם בסוף המשנה]. והרי כאשר

אדם הוא זקן, הוא רוחני ביותר, וכפי שכתב בח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וז"ל: "כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... ומפני כך ציוה בתורה [ויקרא יט, לב] 'מפני זקן תקום והדרת פני זקן', כי הזקן הוא כאילו כאשר היה מסולק מן הגשמי, והוא נבדל, ולפיכך יש לכבדו" [הובא למעלה בהערה 1367]. הרי שבן תשעים הוא מחד גיסא רוחני ונבדל, ומאידך גיסא צלם אלקים שלו נמצא בירידה, שהולך שחוח מפאת חסרונו. ולכאורה הדברים סותרים זה לזה. אמנם הם הם הדברים; דוקא משום שהזקן נעשה רוחני ונבדל, לכך אין הוא משמש יותר כדוגמה לצלם אלקים. וכפי שהיה צורך לומר לישראל במעמד הר סיני "לא ראיתם כל תמונה" מפאת שהגיעו למדריגה נבדלת, כך הזקן הולך שחוח מפאת שהגיע למדריגה נבדלת, ששם אין ענין ל"צלם אלקים". וראה למעלה פ"ב מ"א הערה 172, שמעין נקודה זו נתבארה שם, שהתורה יכולה לומר "עיני ה'" [לשון רבים], אך חכמים נמנעו מלומר כן, ואמרו "עין רואה" [לשון יחיד], כי הואיל וחכמים מדברים לפי השכל והמופשט, לכך אין בדבריהם שום לשון העלול להתפרש כהגשמה, מה שא"כ דברי תורה שנמסרו לנביא, שם ניתן לומר "עיני ה'".

(1413) נראה שכוונתו לומר, שבברכה זו אמרו "בצלם דמות **תבניתו**", ולא אמרו "בצלם דמות הקב"ה", או "בצלם דמות אלקים". ו"תבניתו" מוסבת על הבריאה, שהרי "'תבנית' לשון בנין" [רש"י פסחים פז.]. וראה להלן ציון 1571.

(1414) יבמות מט: "כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה, משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה".

(1415) לשונו בח"א ליבמות מט: [א, קלב.]: "משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה, נקרא כאשר היתה הנבואה לא בדמיון, וכדכתיב [במדבר יב, ח] 'ומראה ולא בחדות'. וכאשר הנביא היה כן, אי אפשר לראות השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים, ולכך אי אפשר לראות אותו פנים אל פנים. אבל כאשר יראה בדמיון, דבר זה אין חיבור לשכינה לומר שהשם יתברך נבדל מכל הנמצאים, ולפיכך באספקלריא שאינה מאירה אפשר לראות השם יתברך. כי זה ההפרש יש בין אספקלריא המאירה לשאינה מאירה, כי האספקלריא המאירה רואה הדבר באמתתו כאשר הוא". ובגבורות ה' פמ"ז [קפה:] כתב: "כי כאשר תתבונן במדריגת משה תמצא בו שלא היה אדם טבעי שהוא תחת הזמן, שכן תמצא שעמד ארבעים יום בלא אכילה ושתיה [דברים ט, ט], ולא כהתה עינו ולא נס ליחו [דברים לד, ז], והיה מסתכל באספקלריא המאירה, ולא היה מונע לו מן החמרי העכור מלהסתכל באספקלריא המאירה". וראה להלן הערה 1432.

(1416) פירוש - משה רבינו ע"ה אמר שהקב"ה הודיעו שמן הנמנע שהוא יראה את השם יתברך. ורש"י במדבר יב, ח "ומראה ולא בחידות - ומראה זה מראה דבור, שאני מפרש לו דבורי במראות פנים שבו, ואיני סותמו לו בחידות... יכול מראה שכינה, תלמוד לומר 'לא תוכל לראות את פני'". ובפירוש המשניות לרמב"ם לכלים פ"ל מ"ב, כתב: "יקראו החכמים המכסה הבהיר מאד אשר לא יסתיר דבר מאחוריו 'אספקלריא המאירה', ואמר על צד המשל בהשגת משה רבינו ע"ה לאלהות, שהוא השיג הבורא יתברך על תכלית מה שאפשר האדם מאשר הוא בחומר ההשגה שישיגהו. כמו שאמר יתברך מזה 'כי לא יראני האדם וחי'". ובתפארת ישראל פכ"א הביא את דברי הספרי [דברים לד, י] שאמרו שבלעם היה יודע מי מדבר עמו, שנאמר [במדבר כד, ד] 'אשר מחזה שקי יחזה', ואילו משה רבינו לא היה יודע כן. וכתב לבאר זאת [שכ.]: "מה שלא היה יודע משה מי מדבר עמו, היינו 'כי לא יראני האדם וחי', כי אי אפשר להתחבר עם השם יתברך. ודבר זה היה למשה, שנסתכל באספקלריא המאירה, והיה לו דבקות אל השם יתברך, ולפיכך אי אפשר שיהיה יודע מה שידבר השם יתברך עמו". ובסמוך יביא את מאמרם [יבמות מט:] בהבדל בין נבואת משה [שאמר "כי לא יראני האדם וחי"] לעומת נבואת ישעיה [שאמר (ישעיה ו, א) "ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא"].

(1417) לשונו בנצח ישראל פכ"ב [תסו.]: "השם יתברך הוא נגלה לנמצאים כדמות אדם, אף שאין דמות ודמיון לו יתברך, מכל מקום כך הוא נראה לנמצאים כדמות זה, כמו שאמר [יחזקאל א, כו] 'ועל הכסא דמות כמראה אדם', וכמו שהתבאר בחבור דרך חיים. ונאמר עליהם [יחזקאל א, ה] 'דמות אדם להם'". וצרף לכאן מאמרם [מכילתא שמות טו, ב] "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל וכל שאר הנביאים", ולמדו כן מהפסוק [שם] "זה קלי", "משמע שראו אותו" [לשון הגו"א שם אות ז]. הרי שהנביאים רואים בדמות, ומבחינה זו ראתה שפחה על הים אף מעבר לכך. אך בודאי ששפחה לא תוכל לראות כנבואת משה, שהיא נבדלת לגמרי.

(1418) כמבואר בהערה 1406.

(1419) פירוש - בכל מקום יש את הדיבורים התואמים לו. והואיל והעוה"ז הוא עולם הגשמי, לכך יתואר בו הכל [אף השם יתברך] במושגים גשמיים.

(1420) כי זהו היחס בין הנושא הגשמי לנשוא הרוחני. וכן כתב בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.], וז"ל: "קרא הגוף בגד שהוא מלבוש הנשמה". ורבינו בחיי [בראשית יח, ח] כתב: "וכבר ידעת כי הנפש היא נקראת אדם, לא הגוף, כי הגוף אינו אלא מלבוש הנפש. וכן הכתוב מעיד [איוב י, יא] 'עור ובשר תלבישני', באר כי הגוף הוא המלבוש, והנפש

שהיא האדם מתלבשת בו". והעוה"ז נחשב לגוף, וכמו שכתב בגו"א ויקרא פי"ט סוף אות ג: "עניני עולם הזה, שהוא גוף". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי" [הובא למעלה הערה 1082]. וממילא יחס העוה"ז לעולם הנבדל הוא יחס של הגוף לנפש, שהוא יחס של מלבוש למתלבש. והשפת אמת בליקוטים, פרשת בראשית כתב: "כמו גוף האדם לבוש לנפש, ונפש לרוח כו', כן העולם לבוש ומכסה להתורה. ולכך כמו שהגוף בציור הנפש... כן העולם נברא בעשרה מאמרות, נגד כלל התורה שהיא עשרת הדברות". ובספר פתחי שערים נתיב עיגולים ויושר, פתח יא, כתב: "כל מה שהוא יותר עליון הוא יותר פנימי, וכל מה שהוא יותר גרוע במדרגתו, הוא יותר חיצון, ומלבוש לפנימי שבו. שא"ק מתלבש תוך אצילות, ואצילות בבריאה, ובריאה ביצירה, ויצירה בעשיה. כל עולם מלבוש לעולם שמעליו". וראה למעלה פ"א הערה 771 ופ"ב הערה 1022 שנתבאר שם שיחס העוה"ז לעוה"ב הוא יחס של אשה לאיש. ובפחד יצחק שבועות תחילת מאמר ד כתב: "כדרך שמצאנו שבזמני קודש יש לו לגוף בגדים מיוחדים, כמו כן יש לבושים מיוחדים למחשבות קודש, כי על כן המלה הנה לבוש המחשבה".

(1421) כמו שנאמר [ישעיה סג, א] "מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה זה הדור בלבושו". ובגו"א בראשית פל"ח אות ט [ד"ה ויש] כתב: "יש באדם היכרא... האחד, בצורה העצמית שלו. הב', במלבושים שלו, שבהם ניכר ונבדל משאר בני אדם... היכר ראשון הוא צורתו. הב' הוא דומה לצורה, כי האדם יתואר במלבושין, ונותין לו צורה גם כן". ובגו"א שמות פי"ט אות יח [ע.] כתב: "אזור מתניו של אליהו זכור לטוב, שאין ספק שהאזור שהיה במתניו היה מורה על ענינו ועל תארו, כי המלבושים הם שמורים על תאר שלו, ומכל שכן כאשר הכתוב [מ"ב א, ח] מתאר אותו במלבוש מיוחד". ובח"א לע"ז יא: [ד, לז:] כתב: "כי הלבוש הוא תוארו של אדם, ואינו אדם, רק שהוא תואר לאדם... כי היה ליעקב צלם אדם הראשון... וזה ירש יעקב ממנו, כך ירש עשו את בגדי אדם הראשון... ועל ידי הבגדים מתדמה כאדם, אף כי אינו אדם באמת" [ראה להלן הערה 1476, ופ"ד הערה 158].

(1422) למעלה ד"ה ויש לפרש, ושם הערות 1405-1408.

(1423) יש להקשות, כי אמרו חכמים [חגיגה טז.] "ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת; יש להם דעת כמלאכי השרת, ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומספרים בלשון הקודש כמלאכי השרת". אם כן כיצד ניתן לומר שקומה זקופה של אדם מורה על היותו מלך על הכל,

ושאין עליו בתחתונים, הרי בקומתו הזקופה דומה האדם למלאכי השרת, ומלאכי השרת הם עבדים, וכמבואר בסוף משנה זו. אמנם אמרו בריש קהלת רבה "'חזיתי איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב' [משלי כב, כט], קרי ביה 'לפני מלאכים יתיצב'". הרי ש"מלך" ומלאך" בני חדא בקתא אינון, וקומתם הזקופה של מלאכי השרת כנראה קשורה למלכות שיש בהם. וראה למעלה הערה 1408.

(1424) אודות היושר שיש בו יתברך, ראה דבריו בתפארת ישראל פי"א [קע:], שכתב: "והנה מן הדברים אשר הם ידועים, כי אין דבר שהוא יותר ראוי להתדבק בו יתברך רק היושר, ואשר הוא יוצא מן היושר הוא מתרחק. כי על היושר לא נקרא שם יציאה, ולא שם רחוק כלל, רק שם יציאה נקרא על היוצא מן היושר, ובזה שייך יציאה ורחוק. והיושר הוא בתורה, ולפיכך על ידי התורה הוא שקונה הקירוב והחבור בו יתברך, כי אין ליושר יציאה כלל... כי התורה היא היושר בעצמו, אשר היושר הוא קירוב וחבור אליו יתברך". ובח"א לנדה יג. [ד, קנג:] כתב: "דבר שהוא באורח מישור מתיחס ביותר אל השם יתברך. והפך זה, כל דבר שהוא נוטה מן המישור, הוא כח חיצון". ובח"א לכתובות קד. [א, קסא:] כתב: "הצדיק שהולך כל ימיו בדרך הישר, לכך ראוי שיהיה עם השם יתברך, שהוא הישר בעצמו" [הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 131].

(1425) הרי "קומה זקופה" מורה על היושר. וכן למעלה [סוף משנה א] ביאר ש"קומה זקופה" של אדם נעשתה כדי שיסתכל למעלה ויזכור את בוראו, וכן שידע מאין בא ולאן הוא הולך [למעלה הערות 223-220].

(1426) "אני מאמין באמונה שלמה. שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם" [העיקר העשירי]. ולשון הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק הוא: "כי הוא השם יתברך יודע מעשיהם של בני אדם, ואינו מעלים עינו מהם. לא כדעת מי שאמר עזב ה' את הארץ, אלא כמו שנאמר [ירמיה לב, יט] 'גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם וגו'. 'וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וגו'' [בראשית ו, ה], ונאמר [בראשית יח, כ] 'זעקת סדום ועמורה כי רבה'. זהו מורה על היסוד העשירי הזה". וראה למעלה פ"ב הערה 183.

(1427) כן כתב בגו"א דברים פי"א אות ז, וז"ל: "נראה שדיוק רז"ל 'לטובה ולרעה', מדכתיב 'עיני ה'', דהוי למכתב 'עין ה'', כמו 'עין ה' אל יראיו' [תהלים לג, יח], וכשהוא פעמים לטובה ופעמים לרעה שפיר כתיב 'עיני ה'' לשון רבים". וכן כתב בדרשה לשבת תשובה [עז.], ויובא בהערה 1429. אך קצת קשה, שנאמר [תהלים לד, טז] "עיני ה' אל צדיקים וגו'", ופירשו בשיר השירים רבה [ח, יב] "בשעה שישראל עושין רצונו של

הקב"ה, הוא מביט אליהם בשתי עיניו, הדא הוא דכתיב 'עיני ה' אל צדיקים', ובשעה שאין עושים רצון הקב"ה, מביט להם בעינו אחת, שנאמר [תהלים לג, יח] 'הנה עין ה' אל יראיו'". הרי שהבטה בשתי עינים נדרשת להבטה טובה יותר מאשר הבטה של עין אחת. ויל"ע בזה.

(1428) דוגמה לדבר; בבאר הגולה באר הרביעי [תכב.] כתב: "וזה כי לפעמים יבא ממנו יתברך דבר, ואפשר להיות יותר גדול, כמו שכתוב [שמות ח, טו] 'ויאמרו החרטמים אצבע אלקים היא', ונקראת המכה 'אצבע', שאפשר להיות יותר מכה גדולה, לכך הוא מייחס המכה למקצת, לומר 'אצבע אלקים היא'. וכאשר המכה היא בתכלית, ואי אפשר להיות יותר גדול, יאמר [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה', כי היד הוא הכל, ואין דבר יותר... כמו שאמר 'יד ה" כאשר המכה היא בתכלית". הרי שהקב"ה יתואר בעולם הגשמי במונחים גשמיים.

(1429) ולפי זה הלשון "**מבשרי** אחזה אלוק" אינו נאמר בדרך "אף על פי", שאע"פ שמדובר בחלק הבשר שבאדם, מ"מ גם מדיוטא תחתונה זו ניתן לחזות אלוק, אלא אדרבה, הואיל ו"בשר" מורה על החלק הגשמי ביותר באדם [כמבואר בבאר הגולה באר החמישי הערה 290], לכך דוקא "מבשרי אחזה אלוק". והשל"ה הקדוש מסכת חולין, פרק דרך חיים תוכחות מוסר [כה] כתב: "אברי האדם רומזים לדברים עליונים, כמו שאמר איוב 'ומבשרי אחזה אלוה', אף כי הברית הקדוש, ולכן אין ראוי לגלותם, כי כבוד אלהים הסתר אבריו". ועוד אודות החכמה האלקית שיש באברי האדם, כן כתב בתפארת ישראל פ"ד [עז.], וז"ל: "האברים של אדם הם שלימות צורת האדם. כי אל תחשוב כמו שחשבו קצת בני אדם, והם הרופאים, כי האברים של אדם הם טבעיים, כמו שאר בעלי חיים. כי אין הדבר כך כלל, כי רופאי אליל המה, לא ידעו באמת תאר האדם ואיבריו, שכולו אלהי. ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם, ועל ידי אבריו, שהם רמ"ח, נברא בצלם האלהים" [הובא למעלה הערות 212, 610]. ובדרוש לשבת תשובה [עז.] כתב: "וכן כל האברים שבאדם, אם שהם נמצאים גם כן בבעלי חיים, מורים הם על הפעולות אשר אצל השם יתעלה, עד שהאדם נברא בצורתו הגשמית לגמרי בצלם אלקים. והנה פעולות השם יתעלה באים מאתו טוב אל המקבל, ובאים מאתו פעולות להפך, והם ימין ושמאל. ולכך יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם ימין ושמאל. וזה מורה כי עין ה' לפעמים להטיב, ולפעמים להרע. וכן האזנים, שהוא שומע תפלה מבני אדם, והוא לטוב. ושומע קנטור שלהם לרעה. רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר,

וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד - שנים, ודבר זה לא יתכן" [הובא למעלה בהערה 610]. ובח"א לנדרים לב: [ב, יב.] כתב: "ואלו עשרה איברים הם... נגד עשר ספירות בלימה". ולמעלה פ"ב מ"ז [תריא.] כיצד חמשה אברי אדם קרובים לנשמה, וחמשה אחרים קרובים אל הגוף. ולהלן פ"ד מי"ד [ד"ה והנה כתר] כתב: "לגוף האדם יש מדריגה עליונה, כאשר תדע ותבין מן רמ"ח אברים של אדם". ובבאר הגולה באר השלישי [רנז:] כתב: "אמנם מה שלא היה כסוי לאוזן בעצמו, כמו שהוא לעינים ולפה. אם יאמרו לך הרופאים או בעלי הטבע דברים טבעיים לזה, אל תאבה להם ואל תשמע להם, כי רופאי אליל המה, לא ידעו בחכמת היצירה והבריאה כלום. אבל דבר זה הוא מפני שהאוזן הוא משמש הקבלה בלבד... ושלימות הקבלה בעצמו שיהיה פתוח לקבל, ולא שיהיה לו סתימה בעצמו של אוזן שנברא לקבלה... ולפיכך האוזן שהוא כלי הקיבול, ראוי שאין בו סתימה בעצמו. והדברים האלו הם דברי חכמה מאוד" וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [נח.], וז"ל: "וכאשר תבין את זה אז תבין מעלת צלם האלקי שבאדם. והפלוסופים לא ראו והביטו רק הטבע, כמו הרופאים לא ידעו ולא יבינו רק הטבע, ולכך לא עמדו על הבריאה הזאת, הוא האדם. כי יצירת האדם בפרט, הכל הוא ענין אלקי, ולא טבעי" [הובא למעלה הערות 212, 610].

(1430) מביא גמרא זו להוכיח שבעולם הגשמי ניתן לצייר את הקב"ה במונחים גשמיים, מה שאין כן בעולם נעלה יותר.

(1431) לשון הגמרא שם "כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה, משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה", ופירש רש"י שם "נסתכלו באספקלריא שאין מאירה - וכסבורים לראות ולא ראו, ומשה נסתכל באספקלריא המאירה, וידע שלא ראהו בפניו".

(1432) כמבואר למעלה הערה 1415. וראה בגו"א במדבר פי"א אות ו, בביאור דברי רש"י שם [במדבר יא, טו] "תשש כחו של משה כנקבה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה. וכבר הארכנו בזה בחבור גבורת ה' [פי"ח] אצל [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתהו', ובכמה מקומות, שזה עיקר עצם משה, שהיה נבדל מן החומר. ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה [שבת פז.], ונקרא [דברים לג, א] 'איש אלקים'" [הובא למעלה פ"א הערה 163]. ורש"י [במדבר ל, ב] כתב "הנביאים נתנבאו ב'כה אמר ה", מוסיף עליהם משה שנתנבא בלשון 'זה הדבר'". ובגו"א שם [אות ו] כתב: "ונראה, כי ענין זה הוא תולה בנבואת משה רבינו עליו השלום ומדריגתו, כי הנבואות הם שתים; האחת הוא שנתנבאו בה כל הנביאים על מעשה ה' והנהגתו בעולם,

לכל אשר נעשה בעולם. והמדריגה של משה היה כולל זה, וכולל גם כן להתנבאות על המצות והתורה שצוה לו השם יתברך מפיו. וזאת המדריגה היא אינו דומה לראשונה, כי המדריגה הראשונה בדברים אשר יחדש ויעשה בעולם, והמדריגה של משה רבינו עליו השלום היא התורה, מה שהשם יתברך רוצה שיהיה נוהג תמיד בעולם מבלי שינוי, והוא סדר מציאות כללי בעולם. כי בתורה אשר נתן השם יתברך על ידי משה, סידר את ישראל בסדר כללי, לא בענינים המתחדשים בפרטים מן הסבה הראשונה, שזה אין המדריגה כל כך. ובשביל זה תבין למה היה משה רבינו עליו השלום מתנבא באספקלריא המאירה, יותר מכל שאר נביאים. כי הענינים הכוללים הם מופשטים מן החומר, ומושכלים ביותר. ומדריגת שאר הנביאים היה למטה מזה, בענין אשר הוא יחדש בעולם ויעשה, לא בענינים הכוללים... ובשביל זה היה מתנבא ב'זה הדבר', המורה על הנבואה באספקלריא המאירה, השייך למצוה אשר נתן השם יתברך לישראל. כי מצות התורה הם בענינים כוללים, לכך הם יותר מושכלים" [הובא למעלה פ"א הערה 169].

(1433) פירוש - משה רבינו אינו מסתכל בתמונה גשמית, אלא בתמונה הנבדלת מהגשם. ויש בזה הטעמה מיוחדת; למעלה ביאר [לפני ציון 1410] שבמעמד הר סיני נאמר [דברים ד, טו] "כי לא ראיתם כל תמונה", ולכך "כאשר הגיעו ישראל אל המעלה הנבדלת בלתי גשמית, ובמדריגה הזאת אין צלם ודמות" [לשונו שם]. וכאן מבאר שהוא הדין לנבואת משה רבינו, שראה באספקלריא המאירה, ולכך נאמר לו [שמות לג, כ] "כי לא יראני האדם וחי". וכך נאה וכך יאה, שהרי הרמב"ן השריש לנו [דברים לד, י] "שכל נבואתיו של משה כיום מתן תורה", ולכך דין הוא שיהיה צד השוה בין מתן תורה לנבואת משה, המתבטא באיסור ראית דמות ותמונה.

(1434) לכאורה בנצח ישראל פמ"ט [תתה.] הגדיר את נבואת ישעיה באופן הדומה לנבואת משה, שכתב: "מעלת ישעיה הנביא, שהיה לו צורה אלקית גם כן, לכך היה משבח את ישראל מה שצורתן נבדלת... לפיכך אמר [ילקו"ש ח"ב רמז תמג] כל הנביאים קבלו נבואתם נביא מפי נביא. וזה כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא, לפיכך כל הנביאים שלא היה צורתן כל כך נבדלת מן החומר, היה מבדיל החמרי בין השם יתברך ובין האדם, לכך היה צריך לקבל נבואה שלהם מנביא אחר. אבל ישעיה, שהיה נפשו שהיא צורתו נבדלת, ולא היה החומר שלו מסיך ומבדיל בין השם יתברך ובין האדם, אין לו אמצעי, ומקבל הנבואה מן השם יתברך בעצמו". וצריך לומר, שמכל

מקום אין נבואתו של ישעיה נבדלת מהחומר לגמרי כנבואתו של משה רבינו. וראה הערה 1436.

(1435) אודות ש"פה אל פה" מורה על בהירות נבואת משה, כן כתב בתפארת ישראל פכ"א [שיח:], וז"ל: "כי מה שהיה מדבר עם משה פנים אל פנים [שמות לג, יא] , שהיה משה עומד עם השם יתברך, הכל הוא הקירוב והדיבוק עמו... שכל נבואת משה נבואה ברורה, כמו שהיה הדבור עמו פנים אל פנים ופה אל פה. לכך לא היתה נבואתו רק נבואה ברורה". ובתיקוני זוהר סוף תיקון לח איתא "משה ימלל בשכינתא, הדא הוא דכתיב 'פה אל פה אדבר בו'". וראה פחד יצחק שבועות, מאמר ג, פרק ב.

(1436) שנאמרה בנבואת ישעיה. ויש להעיר, שכאן מחלק בין נבואת משה לנבואת ישעיה, ועדיפותה של נבואת משה היא בכך שנאמרה "פה אל פה". אך בירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב אמרו שהיה ישעיה שקול כמשה, ולמדו זאת מההשוואה ל "פה אל פה", שכך אמרו שם: "והכתיב [מ"ב כא, טז] 'וגם דם נקי שפך מנשה הרבה מאד עד אשר מלא את ירושלים פה לפה', וכי איפשר לבשר ודם למלאות את ירושלים דם נקי פה לפה. אלא שהרג את ישעיהו, שהיה שקול כמשה דכתיב ביה 'פה אל פה אדבר בו'" [ירושלמי זה הובא בח"א ליבמות מט: (א, קלב.)]. הרי שאף ישעיה משתייך לדרגה של "פה אל פה", ועם כל זה הוא ראה את ה' כמראה אדם. ונראה, ששאלה דומה לזו הקשה הרמב"ן בס"פ בהעלותך [במדבר יב, ו], שלאחר שביאר את ההבדל נבואת משה לשאר נביאים, כתב: "ואל תחוש למה שאמרו בשמואל ששקול כמשה... כי בעבור שהזכירו עמו חשבוהו רבותינו לגדולה, לא שישוו הנבואות חלילה להם". ומעין כך נתרץ על הירושלמי הנ"ל.

(1437) "דמחוור יתיר מן דין - כי דניאל לא השיג אלא קול אדם, אך יחזקאל השיג דמות אדם על כסא הכבוד" [פירוש מהרז"ו שם]. ובפירוש המיוחס לרש"י בב"ר שם איתא "שכמו שקורין הצורה 'אדם', כך קורין היוצר 'אדם'". ובמדב"ר יט, ה, אמרו "גדול כוחן של נביאים שמדמין דמות גבורה של מעלה לצורת אדם".

(1438) פירוש - מתוך שאמרו "גדול כחן של נביאים", משמע שמדובר בדבר שלולא כוחם המרובה של הנביאים אי אפשר היה לאומרו. וכן כתב שם היפה תואר, וז"ל: "פירוש, אף שהדבר הזה הוא נראה כעין הגשמה, אבל כחן של הנביאים גדול מאוד, והרשו לעצמן דבר זה", וכן מבואר במו"נ ח"א פמ"ו [יוזכר בסמוך]. ועל כך מעיר שמהו החידוש, שהרי הנביאים לעולם ראו את הקב"ה בדמות [כמו שיבאר מיד], שנאמר על שאר נביאים [במדבר יב, ו] "אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו",

ופירש רש"י "במראה אליו אתודע - שכינת שמי אין נגלית עליו באספקלריא המאירה, אלא בחלום וחזיון".

(1439) פירוש - לפי הרמב"ם כוונת מאמרם היא שמדמים את התחתונים לעליונים, שמיחסין את הצורה התחתונה [הצלם] ליוצרה העליון [הקב"ה]. ויש בין מפרשי המורה נבוכים מחלוקת בביאור כוונת הרמב"ם, ומפרש כאן כהבנת האברבנאל [שם]. ובסמוך יבאר שאם לכך היתה כוונת חכמים, אין בזה רבותא יותר מהנאמר בקרא [בראשית ט, ו] "בצלם אלקים עשה את האדם".

(1440) פירוש - כחם של הנביאים הוא לדמות את העליונים לתחתונים, ואת הגדול לקטן, וכמו שמבאר.

(1441) פירוש - ההדגשה של חכמים היא שיש בידי הנביאים לדמות את הקב"ה ליצירתו ולמעשה ידיו. ואם היו אומרים "שמדמין היוצר לצורה", לא היה מודגש שמדובר בדמיון של היוצר למעשה ידיו, אלא בסתם דמיון בין הקב"ה לצורת אדם. והאופן שניתן לומר כך הוא רק אם תוקדם תיבת "צורה" לרישא, ואחר כך יאמר בסמיכות "יוצרה", וזהו שאמרו "שמדמין הצורה ליוצרה".

(1442) ב"ב יב. "חכם עדיף מנביא, שנאמר [תהלים צ, יב] 'ונביא לבב חכמה' ["ונביאים יש להן לבב חכמה" (רש"י שם)], מי נתלה במי, הוי אומר קטן נתלה בגדול".

(1443) לשונו בתפארת ישראל פמ"ו [תשז:]: "וכן צורת אדם, כי היא הצורה שנראה בה השם יתברך לנביאים", ושם הערה 11. ונראה שהביא מדרש זה כאן, כדי להוכיח ממנו ששאר נביאים היו מתנבאים באספקלריא שאינה מאירה, ולכך אף הרשו לעצמם לדמות היוצר אל צורה שבראה. ומתוך כך נבין שבודאי ניתן לומר ש"צלם אלקים" הוא דמיון הצורה אל יוצרה, כי כאשר איירי בעולם הגשמי, אין מניעה מלומר שגופו הגשמי של האדם מורה על יוצרו הנבדל.

(1444) ודבר זה מתבטא בקומתו הזקופה של האדם, וכמו שביאר למעלה. וצרף לכאן את מאמרם [אבות דרבי נתן פ"א מ"ז] "מה חשב נחש הרשע באותה שעה. אלך ואהרוג את אדם, ואשא את אשתו, ואהיה מלך על כל העולם כולו, ואלך בקומה זקופה". הרי ההליכה בקומה זקופה מיישך שייכי ל"מלך על כל העולם". ובח"א לב"ק טז: [ג, ב.] כתב: "כי האדם היה מלך על התחתונים, וכן הנחש היה מלך בחיות בתחתונים קודם שנתקלל. והיה האדם בלבד הולך בקומה זקופה, וגם הנחש היה הולך בקומה זקופה קודם שנתקלל. וכך אמרו במסכת סוטה [ט:] אמר הקב"ה, אני אמרתי לנחש יהא מלך

על כל בהמה וחיה, עתה [בראשית ג, יד] 'ארור יותר מכל בהמה וחיה'. אני אמרתי שילך בקומה זקופה, עכשיו [שם] 'על גחונך תלך'".

(1445) פירוש - אע"פ ש"צלם" ו"דמות" נאמרו על צורה ותבנית, מ"מ לפעמים הם נאמרו על המאפיין העיקרי של הצורה והתבנית, ולא על הצורה והתבנית בפועל. וכמו שביאר בכת"י [הובא למעלה בהערה 1393], וז"ל: "כי שם צלם ודמות בא על מה שיוכר בו הדבר, כי הצלם והדמות בו הכרת הדבר, ומפני כי הכרת העליונים הוא במה שהם שכלים בלתי גשמי, והאדם גם כן יש לו השכל, לכך נאמר כי האדם בצלם אלקים נברא, כי הכרתו של האדם מה שהוא שכלי, כמו הכרת השם יתברך, אשר הכרתו מה שהוא יתברך בלתי גשמי". וזה לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש צלם: "ענין צלם כענין דמות, והוא פעמים נופל על הצורה מורגשת... ופעמים על הצורה שאינה מורגשת, אלא צורה מחשבית, רצוני לומר ערך ודמיון במעלה, וזהו 'בצלם אלקים', 'בצלמנו כדמותנו'... שיהיה נערך אליו ודומה לו בענינו בחכמתו ובמעלתו", וראה להלן הערה 1555.

(1446) לשונו בנתיב אהבת ריע פ"א [א, נג.]: "כבר בארנו אצל 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים', כי הצלם הזה הוא אור עליון שזורח על האדם, וכמו שהתבאר שם. ואור זה הוא אור עולם הבא, כאשר תבין בחכמה. ולכך אמרו [ב"מ נט.] 'המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא', כי הוא מכבה ומפסיד את האור הצלם הזה אשר אורו מן עולם הבא, ולכך אין לו חלק לעולם הבא גם כן" [הובא למעלה פ"ב הערה 1488, ולהלן הערה 1549]. ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "כי אדם נברא בצלם אלקים, ומפני כך היה לצלמו יופי והדר, דכתיב אצל צלם של אדם [תהלים ח, ו] 'הוד והדר תעטרהו'. ולפיכך היה לפניו של אדם ההדר והנוי, וכל נוי והדר הוא אור, וזהו אור הפנים שהיה לאדם הראשון, שהיה אור פניו שלו מאירים בשביל הצלם האלקים שנברא בו". וראה להלן הערה 1478.

(1447) תרגום; צלם פניהם השתנה. וראה להלן הערות 1495, 1557.

(1448) אמרו חכמים [ברכות ו:] "כיון שנצטרך אדם לבריות פניו משתנות ככרום", ובסמוך [לפני ציון 1527] יבאר המאמר. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] כתב: "הבושה הוא הפסד מה, כי הבושה הוא כבוי וביטול אור הפנים, שהפנים הוא עיקר המציאות". ובאור חדש [קצג:] כתב: "'ופני המן חפו' [אסתר ז, ח]. קשיא, מה הוצרך לומר 'ופני המן חפו'. ונראה לומר כי עתה התחיל להיות פניו חפו, ולבסוף נתלה... לכך התחלת דבר זה כי פני המן חפו, והוא הבושה, כי הבושה שהוא השתנות הפנים, עליון על הכל. כי הבושה מגיע אל זיו וקלסתר הפנים, שהוא לאדם מעולם העליון. ולכך אמרו 'המלבין

פני חבירו', ומבטל זיו וקלסתר הפנים, 'אין לו חלק לעולם הבא' [ב"מ נט.]. ולכך כאשר באה הפורעניות על המן, התחיל בזה מה שאמר 'ופני המן חפו'".

(1449) לשונו בח"א למכות כג: [ד, ו:]: "כמו שבארנו אצל 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'... וצלמו רמ"ח אברים, אף כי הם גשמיים, הוא נבדל בלתי גשמי לגמרי. ולכך נקרא 'צלם אלקים', כי שם צלם נאמר על הזיו של בעל הצלם, כדכתיב 'וצלם אנפוהי אשתנו'. ואין השנוי לדבר הגשמי שבאדם, רק לזיו שהוא האור של הפנים, שהיה משתנה זיו ואור שלו, והזיו והאור מורה על דבר נבדל מן הגשמי, כמו שהתבאר שם". וראה למעלה הערה 1132.

(1450) מהבהמות ואף מן המלאכים, וכמו שיבאר. ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה נאמר [בראשית מא, ב] "והנה מן היאור עולות שבע פרות יפות מראה וגו'", ופירש רש"י שם "יפות מראה - סימן הוא לימי שובע שהבריות נראות יפות זו לזו, שאין עין בריה צרה בחברתה". והגו"א שם [אות ג] נתקשה מדוע רש"י בא לפתור את החלום, כאשר יוסף יעשה כן בהמשך הפרשה. ואפשר לבאר, שעל הפסוק [בראשית כט, יז] "ועיני לאה רכות ורחל היתה יפת תואר ויפת מראה" פירש רש"י "תואר - הוא צורת הפרצוף... מראה - הוא זיו קלסתר". ולכך הוקשה לרש"י בחלום פרעה, כיצד ניתן לומר על פרות "יפות מראה", הרי אין לבעלי חיים "זיו קלסתר" שהוא צלם אלקים, וכמבואר כאן. ובאמת כאשר פרעה חזר על החלום באזני יוסף, נאמר [בראשית מא, יח] "והנה מן היאור עולות שבע פרות בריאות בשר ויפות תואר וגו'". הרי שפרעה נקט בלשון "יפות תואר" ולא "יפות מראה", כי ידע שאי אפשר לומר על פרות שיש להם "זיו קלסתר". ולכך רש"י מיד ביאר בתחילת חלומו של פרעה ש"מראה" מתפרש כ"סימן הוא לימי השובע שהבריות נראות וכו'", והסימן מוסב על בריות בעלי צלם אלקים.

(1451) לשון האלשיך לשמות לד, יא: "יהיה הענין מאמרנו על פסוק [בראשית ט, ב] 'ומוראכם וחתכם תהיה כו'. כי איך ארי אוכל אדם, אך הוא אשר לו צלם אלהים בפניו, אור פניו יפיל מורא על חית השדה. אך אשר אין צלמו בו בעונו, כבהמה נדמה לעיני החיה, ותמיתהו. נמצא כי פני הצדיק הם המבעיתים את חיות השדה". וראה למעלה הערה 1382.

(1452) תהלים כז, א "לדוד ה' אורי וישעי וגו'". וכן נאמר [מיכה ז, ח] "כי אשב בחשך ה' אור לי". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "השם יתברך הוא נבדל מן הגשם, ומפני כי הוא יתברך נבדל מן הגשם נקרא השם יתברך 'אור', כמו שנתבאר דבר זה בכמה מקומות, כי האור אינו גשמי, וכן להפך, כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור נקרא

שהוא בחושך". ובח"א לסוטה יב. [ב, נב:] כתב: "כשנולד [משה] נתמלא הבית אורה, והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם. וזה ידוע כי אין באור דבר גשמי מורגש, לפיכך נקרא השם יתברך בשם 'אור', כדכתיב 'ה' אורי וישעי'". וראה בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ולהלן הערות 1524, 1890.

(1453) לשונו בנר מצוה [צג.]: "כי כל שהוא מסולק מן הגשמי הוא אור בהיר, כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר. והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק... ומפני כי מקום בית המקדש הוא נבדל מן הגשמי, כאשר ידוע מענין בית המקדש שהוא נבדל ומסולק מן הגשמי. ובשביל זה אמרו בפרק קמא דבתרא [בבא בתרא ד.] על הורדוס כבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, שהם אורו של עולם, לכך יעסוק בבית המקדש, שהוא אורו של עולם. ולכך אמרו שהאור שאינו גשמי, רק מסולק מן הגשמי, נברא ממקום בית המקדש [ב"ר ג, ד]. והדברים ידועים למשכילים ולנבונים". וכן כתב בהרבה מקומות, וכגון בנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע" [ראה להלן הערה 1533]. וכן הוא בנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:], ח"א לקידושין מט: [ב, קמו.], ח"א לב"מ פד. [ג, לה.], גו"א דברים פ"ד אות כ [פט.], באר הגולה באר השני [רלד.], ועוד. ובנתיב האמת פ"א [א, סוף קצו:] כתב: "כי האור יש לו מדריגה נבדלת מן החומר, ודבר זה בארנו בהקדמה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור' [יובא בסמוך]. ועוד בארנו דבר זה במקומות הרבה, כי האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי. ותראה כי הדברים שאינם מאירים הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה, ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי". וראה למעלה בהקדמה הערות 3, 86, פ"א הערה 1236, פ"ב הערה 1091, ולהלן הערות 1532, 1883, 1968.

(1454) לשונו למעלה בהקדמה [ט.]: "ופירוש 'נר מצוה ותורה אור', רוצה לומר כי המצוה דומה לנר, אשר האור שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה. ואינו אור מופשט מן הגוף, שיהיה אור בהיר, רק עומד ונתלה בדבר שהוא גוף, ובשביל כך אינו אור בהיר. וכך המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף, ובמעשה אשר יעשה האדם בעל גוף, דבק

בו האור האלהי, מה שמעשה הזה מעשה שכלי אלהי, מצות בוראו ורצונו של השם יתברך, לכך המצוה נקראת 'נר'. אבל התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר", ושם הערה 29.

(1455) אודות שהאדם מקבל הנשמה עם הגשם, כן כתב בתפארת ישראל ר"פ יג [ר:], וז"ל: "כי נראה בעיני האדם כי דברי התורה הם כדברים פחותים ושפלים, אין בזה תמיה. כי קרה לתורת האדם מה שקרה אל האדם. כי האדם עומד בתחתונים, עם שיש לו נשמה שהיא חצובה מתחת כסא כבודו יתברך ממדרגה עליונה. גם זורח עליו צלם אלקים שהיא המעלה העליונה. כך הם מצות התורה, עם שהם דברים גשמיים, יש להם סוד פנימי שהוא עומד ברומו של עולם... ולפיכך כמו האדם עצמו, אשר הוא עומד בעולם הזה, ונשמתו מגיע עד עולם הבא, וכך התורה והמצות שמחויב האדם לפעול, הם בדברים שהם בעולם הזה, ותכלית מדרגתם עומדים ברומו של עולם".

(1456) בתפארת ישראל פכ"ד [שסא:] הוסיף לבאר, שלא רק שהצלם מתקבל אצל האדם למרות היותו גשמי, אלא דוקא מפאת היותו גשמי, ויובא להלן הערה 1464. ואודות היחס שבין הנשמה לצלם, ראה דבריו בתפארת ישראל פי"ג [רח.] שכתב: "האדם גם כן יש לו מדרגות אלו; האחד, הגוף הנגלה. השני, הנשמה הנעלמת. השלישי, המדרגה שיש באדם, שהוא מוכן לעולם הבא... וזהו מדרגה אחרונה... והוא צלם אלקים שנברא בו האדם". וראה למעלה פ"ב הערה 1490.

(1457) פירוש - המלאך נבדל בעצם מהחומר, וכמו שכתב להלן פ"ד מי"א, וז"ל: "אם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא" [ראה להלן הערה 1669]. ובנתיב התשובה פ"ז [ד"ה ורבי אליעזר] כתב: "הנבדל מן אכילה ושתיה, זהו מדרגת המלאך, שאינו בעל גוף". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך, שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 23]. ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "כי הקדושה שנתן השם יתברך למלאכים, שהם נבדלים מן החמרי". וראה להלן הערה 1533.

(1458) בח"א לחולין צא. [ד, קד.] השוה בין מעלת יעקב אבינו למעלת המלאך שנאבק עמו [בראשית לב, כד], וז"ל: "כי יש מעלה ביעקב מה שאין במלאך... כי צורת תם חקוקה בכסא הכבוד. ויש מדריגה ומעלה במלאך, במה שהוא שכלי נבדל, ויעקב על כל פנים אדם, ולא היה נבדל". ובח"א לשבת קנב: [א, פד.] כתב: "כי המלאכים הם יותר עליון

במעלה [מן הצדיקים], במה שהם מן העליונים". ובגו"א בראשית פי"ח אות טו כתב: "המלאכים הם עליון במעלה ובמדריגה מן האדם". וראה להלן הערות 1507, 1509.

(1459) ולכך מעלתו עדיפה על מעלת המלאכים. וכן ביאר בתפארת ישראל פי"ב [קפד:], וז"ל: "שהם אומרים [הפילוסופים] כי האדם פחות היצירה שפל הבריאה מן הגלגלים, ומכל שכן מן המלאכים... וכבר התבאר בחבור גבורות ה' [פרקים מד, סו-סט] כי אין רוח חכמים נוחה בזה, והוא הפך האמונה לגמרי. ולא תמצא דבר זה בדברי חכמים, רק ההפך... וגלו דבר זה במקומות הרבה מאד, ודרשו זה [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא גדול - השומר או הנשמר... ועם שהאדם הוא בעל חומר, הנה מצד צלם אלקים שנברא בו, יש לו מעלה... אשר בשביל מעלת צלם הזה שייך אליו התורה... להורות כי האדם מצד צורת צלמו, שהוא בצלם אלהים, הוא חביב... הפך בני אדם שממעטין מדרגת האדם. ואם לא היה דעת רז"ל לומר כי חביבות שלו על כל העולם אף מן המלאכים, לא היה צריך לומר כי האדם חביב, דודאי חביב מן כל בעל חי [ראה למעלה הערה 1394]. אלא שרצו בזה לומר מצד שהוא בצלם אלקים, חביב אף מן המלאכים. ואמר כי יש כאן חבה על חבה במה שנתן להם כלי חמדה". וכן כתב בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:], ויובא בהערה 1465. ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "ואולי תאמר, דסוף סוף יקשה איך אפשר לומר דיותר יהיה חביב האדם בעל חומר, מן המלאך שהוא בלא גוף. דלא יקשה דבר, כי אף אם צורת האדם בחומר, אין החומר עצם מעצמו, ומעלת האדם מפני צורתו, אף שהוא בחומר... לפי שאין החומר עצמותו. ומאחר שמצד עצמותו יש לאדם מעלה גדולה... ולא יגרע מעלתו בשביל החומר, בפרט בישראל אשר החומר בטל אצל הצורה... אמנם אני אומר כי כל האומר כי המלאכים הנבדלים הם יותר במעלה מן ישראל, שהם אדם באמת, אשר נקראו 'בנים' לו יתברך, אין רוח חכמים נוחה הימנו... כי דבר זה נתבאר בספר דרך חיים בפירוש מסכת אבות המסכתא המהוללה... כי ישראל הם עם קרובו מכל הנמצאים", וכן כתב בהמשך הפרק, ושם בפרקים סז-סט מאריך בזה טובא. ושם בפס"ז [שיא:] כתב: "וקצת החוקרים מדעתם ושכלם על המציאות, הרחיקו זה מאוד ומאנו ללכת בדרך הזה, מפני שיהושע נפל על פניו לפני מלאך אלהים [יהושע ה, יד]... הרבה דברים שמורים כי המלאך הוא נכבד מן האדם. ולא הבינו החלוק, כי בודאי מה שאנו אומרים כי האדם נכבד מן המלאך היינו מפני צורה המינית שלו, שיש בו צורת האדם, והוא צלם אלהים. וכמו שאמרו חכמים 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', וכמו שהארכנו בספר דרך החיים אצל 'חביב האדם' ענין מעלה זאת... [אך] הצורה

הזאת נתלה בחומר, יש לצורה הזאת בטול מה, ובשביל כך נפל יהושע לפני המלאך. כי למעלתו הנבדלת אשר יש למלאך, אין לו בטול כלל. אבל אצל האדם, כל אדם לצורתו יש בטול מן החומר. ומכל מקום מצד עצם הצורה המינית נבחר האדם מן המלאכים. ומפני כך לא נפל יהושע על פניו רק לפי שהוא פרט, והפרט יש לו חסרון זה מה שהצורה נתלה בחומר, אבל מצד הכלל אין כאן חסרון זה כלל". וכן כתב שם בסוף הפרק [שיג.]. וראה להלן הערה 1668, ופ"ד הערה 1541.

(1460) בהמשך המשנה [ראה מציון 1533 ואילך]. ולהלן פ"ה תחילת מכ"ב כתב: "כי דעת חכמינו שהם חכמי אמת כי האדם הוא יותר במעלה מן השמים ומכל צבאיהם, וכמו שהארכנו בזה בכמה מקומות". ובבאר הגולה באר החמישי [פד:] כתב: "לפי מדרגת צורתו של אדם יש לו צורה חשובה מיוחדת, שלא נמצא במלאכים, במה שהוא בצלם אלקים, ומצד הזה הוא מיוחד נבדל מן המלאכים". ובתפארת ישראל פל"ג [תפח:] כתב: "האדם הוא העיקר בעולם... שכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי אל תשגיח באנשים שאמרו כי הגלגלים והמלאכים הם יותר במעלה ממין האדם, שכבר בארו חכמים לא במקום אחד, רק בכמה מקומות, כי כל העליונים נבראו לשמש האדם. ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה". וכן הוא שם להלן פל"ז [תקמח:]. וכן כתב בנתיב האמת ס"פ ג [א, רה:], ח"א לב"ב עד. [ג, קא:], ועוד. וראה גו"א בראשית פי"ח אות טו, ושם הערה 72.

(1461) לשונו שם: "כי לשון בריאה נאמר על הצורה הנבדלת האלקית שדבק בנבראים. וזה כי האדם כתיב בפירוש [בראשית ט, ו] 'בצלם אלקים עשה את האדם', שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלקי. וכן בשמים וארץ שהם כלל העולם, אין ספק שדבק בהם ענין אלקי... וכן התנינים הגדולים, שהכתוב מפרש [בראשית א, כא] שהם תנינים גדולים... עד שהם בריאה נפלאה דבק בהם ענין האלקי... כי כל הנבראים יש בהם דבר זה... שכל הנבראים נבראו בשלימות קומתן. ולא שתאמר כי מתחילה היו קטנים ואחר כך היו גדולים, כמו עגל ונעשה שור, רק מתחלה נברא שור... במעשה בראשית מה שיש להם בסוף היה להם מתחלת בריאתן... כי הצבי והפאר שהיה ראוי לכל אחד אחר כך, היה לו מתחלה כאשר נבראו כל אחד ואחד, ומיד היה להם כל זה. ובאדם נקרא דבר זה 'צלם אלקים' כמו שהתבאר".

(1462) לשונו בגבורות ה' פנ"ב [רכו.]: "הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר... ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מכל מקום יש להם יחוס וקירוב אל הגשם... שאין מדריגתם בתכלית השלימות". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [ד"ה אמנם] כתב: "כי כל

הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים". ונאמר [איוב ד, יח] "הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה". ובמו"נ ח"ג ס"פ יג כתב: "וענין 'תהלה' הוא ענין 'לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו], רצוני לומר היותם בעלי חומר. ואף על פי שהוא הזך שבחומרים, ואשר אורו יותר עצום, אמנם בערך השכלים הנפרדים הוא חשוך, עכור, בלתי זך".

(1463) "נושא" פירושו משרת חומרי לדבר נעלה יותר, וכאן כוונתו לגוף האדם הנושא את הצלם. ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרעד.] כתב: "כוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש... והגוף הוא נושא לנפש". ובגו"א בראשית פ"ב סוף אות יט כתב: "כל כח בעולם הוא צריך אל נושא" [הובא למעלה פ"ב הערה 984].

(1464) נקודה זו מבוארת היטב בתפארת ישראל פכ"ד [שסא:], וז"ל: "האדם אשר יש לו המעלה העליונה שהוא נברא בצלם אלקים, והצלם הזה מקבל אותו גוף הגשמי, וכך התורה בעצמה, עם מעלתה העליונה על כל, הרי היא נתלית ועומדת בדברים הגשמיים, הם המצות המעשיות. וכמו שאין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף, יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה. וכן התורה, לפי מעלת השכל הזה, צריך לזה נושא גשמי, הוא האדם. כי מפני שהמצות כל כך הם שכליים, אין עומדים בעצמם, רק צריך שיהיה להם מקבל גשמי, כמו שהוא בצלם אלקים שבו נברא האדם, שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל" [הובא למעלה פ"ב הערה 990]. וראה להלן הערה 1535.

(1465) פירוש - למרות היות האדם בעל גוף גשמי, מ"מ מתקבל אצלו הצלם, שהוא דבר הנבדל לגמרי, ובעל פשיטות ביותר, וכמו שמבאר. ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "אף כי התחתונים הם בעלי גשם, יש לישראל קדושה על המלאכים. וביאור זה כי הקדושה שנתן השם יתברך למלאכים, שהם נבדלים מן החמרי, אבל לא נתן להם רק קדושה אחת. אבל לישראל נתן להם שתי קדושות, מפני שהאדם בעל חומר... וכדי להרחיק את האדם מן החמרי, נתן לו שיהיה קודש קדשים, שלא נמצא דבר זה במלאך. אף על גב שתמצא אצל המלאך קדושה, כדכתיב [דניאל ד, יד] 'ומאמר קדישין שאלתא'. אבל שיהיה קודש קדשים - דבר זה לא נמצא בהם. אבל האדם נמצא אצלו שהוא קודש

קדשים, והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה, ובזה האדם קודש קדשים, כי התורה היא קודש קדשים. ובודאי המלאך יש לו מדריגה זאת שנמצא קדושתו בפעל אצלו, ודבר זה לא נמצא אצל האדם כי הוא גשמי. אבל מצד שהאדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה, שאין המלאכים מגיעים שם... ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים, כי דבר זה בודאי ובבירור, כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים למקום שאין נכנסים מלאכי שרת. ולכך אמר במסכת אבות 'חביב האדם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'". והתורה וצלם אלקים שייכים להדדי, וכמבואר להלן הערה 1626. וראה להלן ציון 1536.

(1466) חגיגה טז. "יש להם [לשדים] כנפים כמלאכי השרת". וכן נאמר [ישעיה ו, ב] "שרפים עומדים ממעל לו שש כנפים", ובנצח ישראל פכ"ב [תסה:] ביאר שכוונת הפסוק היא למלאכים.

(1467) לעופות, וכמו שנאמר [בראשית א, כא] "ויברא אלקים וגו' ואת כל עוף כנף למינהו וגו'".

(1468) פירוש - אין הכנפים חיצונים למלאך, אלא הם חלק מעצם המלאך. ודברים אלו מבוארים היטב בנצח ישראל פכ"ב [תסו:], שכתב: "הכנפים הוא עצם מה שהוא מלאך. וזה כי המלאך פועל פעולתו במהירות, בעבור שאין בו כבידות החמרי, רק כאילו יש להם כנפי רוח [תהלים קד, ג]. ולפיכך מתיחס למלאך כנפים. וזה עצם המלאך, שהוא נשלח מן השם יתברך לעשות שליחות... רק מהות המלאך, והמורה על המהות הזה הם הכנפים".

(1469) כן כתב בח"א לחולין צא. [ד, קד.], וז"ל: "כבוד הצלם אינו למלאכים כי אם לאדם... ואדרבה למלאכים יש כנפיים, כמו שהארכנו במקום אחר בענין זה". אמנם יש להעיר, שבח"א לב"ב עג: [ג, צד:] כתב: "הכנפים הם 'כנפי רוח' [תהלים קד, ג], שעל ידי הכנפים הוא פורח באויר... והנה רמז בזה על הרוחני בלתי גשמי... והכנפים מורים על דבר רוחני". וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [מ.], ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט.]. ואולי יש לומר שהאפשרות לעוף ולהתרומם אכן מורה על רוחניות, אך העובדה שהדבר נקרא בשם "כנפים" מורה נטיה לבעלי חיים הגשמיים, שאל"כ היה נמצא שם אחר לכנפים.

(1470) לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "אי אפשר שלא יהיה אף למלאכים שום צירוף אל החומר. כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם

אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר" [הובא למעלה פ"ב הערה 1647]. ולמעלה פ"ב מ"ט [תשכב:] כתב: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות", ושם בהערה 1238 הובאו מקבילות נוספות לכך. וכן כתב להלן פ"ה מ"ו [ד"ה ומה שכתב], וז"ל: "הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, עד שלא יוגדר בדבר מה". ובא לבאר שרק הקב"ה פשוט בתכלית הפשיטות [ולא המלאכים], ופשיטותו יתברך חלה על הצלם שניתנה לאדם.

(1471) פירוש - האדם מקבל את אותו ניצוץ עליון, שהוא נבדל ופשוט לגמרי. ובנצח ישראל פ"ד [סב:] כתב: "נתן הנשמה אל האדם, שהוא ניצוץ כבודו יתברך"

(1472) אודות ריחוקו של העקב, כן כתב בהקדמה לנצח ישראל [ד:], וז"ל: "כי שם 'יעקב' מלשון שהיה יעקב מקטין עצמו כמו עקב, ואין דבר יותר שפל מן העקב". והרבינו בחיי כתב בר"פ עקב [דברים ז, יב]: "כי העקב שפל הגוף". והרד"ק בספר השרשים, שורש עקב, כתב: "העקב סוף הגוף". ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנו:] כתב: "ההעדר דבק באדם בעקב, כמו שאמר הכתוב [בראשית ג, טו] 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', כי הוא סוף האדם שבו כרוך הנחש אשר הוא נושך וממית. ודבר זה בארנו במקומות הרבה כי ההעדר דבק בנמצאים בסוף הווייתם... הוא הרגל שבו דבק ההעדר". ועוד אודות שפלות הרגל, ראה למעלה פ"א הערה 686, ולהלן הערה 1514.

(1473) פירוש - עקביו של אדה"ר שוים לגלגלי חמה [ופניו הם למעלה מגלגלי חמה]. ובח"א למכות כג: [ד, ז.] כתב: "ביאור זה שבא לומר כי אדם הראשון נברא בצלם אלקים, והוא בפרט היה לו המעלה האלקית הזאת בשלימות. ואמר כי עקביו, שהם סוף מעלת הצלם, וסוף מעלת הצלם מתחבר אל הגוף, והם כדמות גלגל חמה. ואין בו ספק כי הצלם של פנים יש לו מעלה נבדלת יותר, כי הפנים יותר יש עליו שם צלם. ובזה אי אפשר היה להסתכל, אבל הסתכל בעקביו, שהוא סוף מדריגת הצלם. וסוף מדריגת הצלם יש לו חבור אל הגשם, הוא הגוף, ואין לו מעלה נבדלת מכל וכל. ועם כל זה עקביו, שהם סוף הצלם, הוא כמו גלגל חמה, כי סוף הצלם של אדם מתחבר לגוף, ולכך מעלתו כמו החמה, אשר אור של חמה הוא בגשם... וכבר התבאר כל זה אצל 'חביב האדם וכו'", עיין שם, והבן הדברים הגדולים האלו". וראה להלן הערה 1495.

(1474) פירוש - החמה היא פסגת החומר, מפאת שהיא כולה אור. וכן כתב למעלה פ"א מ"א [קלא.], וז"ל: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל", ושם בהערה 162 הובאו מקבילות נוספות לכך. ובתפארת

ישראל פ"ד [פ.] כתב: "החומר היותר עליון הוא לשמש, כי יש לו חומר זך", ושם הערה 75. וכן כתב בח"א לב"ב נח. [ג, פד:], ויובא להלן בהערה 1516.

(1475) לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קפח:]: "ביאור זה, כי עקביו, שהוא סוף שפלותו של אדם, ולהם מדרגה חמרית שהוא שפל, ואלו הם כמו גלגל חמה. ואילו הפנים יש להם מדריגה בצורה. כי כבר אמרנו שהאדם נחשב כמו צורה לנמצאים, והנמצאים כלם, אף החמה שהוא ראש לעולם, הוא כמו מדרגת החומר אליו. ולפיכך אמר 'נסתכלתי בשני עקביו של אדם הראשון והם כמו גלגל חמה', ודבר זה בארנו במקום אחר". ולהלן [ראה הערה 1513] יביא שוב מאמר זה, בציון שם הפרק בב"ב [חזקת הבתים], וכן בציון שם המאן דאמר [רבי בנאה], דבר שלא עשה כאן. ולא הבנתי הבדלים אלו.

(1476) ב"ר ב, ג "'ויקרא אלקים לאור יום' [בראשית א, ה], זה יעקב". ובספר פרי צדיק, פרשת בהעלותך, אות י, כתב: "'וירא אלקים את האור כי טוב', זה כנגד יעקב, ששם נשאר האור לעולמי עד, שכבר מטתו שלימה, ולא יוכל שום איש מישראל לעקור חס ושלום שם ישראל ממנו, אף שיגדל עונות חס ושלום, מכל מקום אף על פי שחטא ישראל הוא [סנהדרין מד.]. וכן נדרש בבראשית רבה 'ויקרא אלהים לאור יום' זה יעקב, שהוא נשאר בקביעות לעולמי עד". וכאן כוונתו למדריגת צלם אלקים של יעקב, וכמו שכתב בח"א לחולין צא: [ד, קח.]: "יעקב היה קדוש יותר מכל, לכך צורתו, רוצה לומר צורתו המופשטת, הוא חקוק בכסא הכבוד [זוה"ק ח"א רכב.], למעלת הצלם אשר היה ליעקב, כמו שאמרנו לך מעלת הצלם האלקי אשר היה ליעקב, עד כי צורתו המופשטת, לא צורתו המוטבעת, רק צורתו המופשטת חקוקה בכסא הכבוד... כל כך מגיע מעלת הצורה". ובגבורות ה' פס"ז [שיב:] כתב: "צורת יעקב לפי שלו יש צלם אלהים ביותר, המעלה הזאת בכסא... וזהו שאמרו צורת יעקב חקוקה בכסא הכבוד... וכאילו אמרו שיש ביעקב ענין נבדל אלקי, שאותו ענין בעצמו שייך בכסא". ובח"א לע"ז יא. [ד, לז.] כתב: "ויש לך לדעת כי יעקב נקרא 'אדם' מפני שהיה לו צלם אלקים אשר הוא לאדם... וכבר התבאר כי היה ליעקב צלם אדם הראשון... מעלת יעקב הוא הצלם האלקי באמת שהיה לאדם הראשון, וזה ירש יעקב ממנו" [הובא למעלה הערה 1421]. וראה להלן ציון 1538.

(1477) "על שהיה קלסתר פניו מבהיק כדאמרינן בב"ב שופריה דרבי אבהו מעין שופריה דרבי יוחנן, דנפקי זיהרורית מיניה כדמפרש התם" [רש"י כתובות יז.]. ובב"מ פד. כתב רש"י "שופרי - זיהרורי תוארו וקירון עור פניו".

(1478) לשונו בגבורות ה' פס"ז [שיב.]: "אצל יעקב כמעט שהיה בטל החומר אצל הצורה האלהית... [כי] מעלת יעקב שהיה קדוש... ולפיכך אמרו בפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פד.] שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון. כי עיקר הצלם האלהי הזה חל על הפנים של אדם, כי זה צורתו בודאי, ולפיכך אמרו כי שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון. שמפני שהיה יעקב נבדל במעלתו מענין החומר עד שקדוש יקרא לו, היה מקבל הצלם האלהי בשלימות, והיה שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון, שנברא בצלם אלהים". ובגו"א בראשית פל"ז אות ז, כתב: "כי יעקב נשתנה מכל שאר הנבראים בזיו איקונין, כדאמרינן בשוכר את הפועלים 'שופריה דיעקב כעין שופריה דאדם', אשר הוא צלם אלקי". וכן הזכיר בקצרה בנצח ישראל פט"ז [שעב:], תפארת ישראל פנ"ב [תתכד.], ח"א לע"ז יא: [ד, לז.], ובח"א לחולין צא. [ד, קד.]. ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם וכו'. פירוש, כי אדם [הראשון] נברא בצלם אלקים, ומפני כך היה לצלמו יופי והדר, דכתיב אצל צלם של אדם [תהלים ח, ו] 'הוד והדר תעטרהו', ולפיכך היה לפניו של אדם ההדר והנוי. וכל נוי והדר הוא אור, וזהו אור הפנים שהיה לאדם הראשון, שהיה אור פניו שלו מאירים בשביל הצלם האלקים שנברא בו. ואור זה שייך ליעקב גם כן ביותר, כי לדבר שהוא בלתי גשמי שייך אור, ולא אל דבר גשמי... שתמצא שכל אשר נבדל מן הגשמי, מתיחס לאור... ולפיכך יעקב שמעלתו ומדריגתו שהיה נבדל מן הגשמי, לכך היה לו פנים מאירים. וזה אמרם 'שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון', כי יעקב היה קדוש נבדל מן החומר לגמרי, עד שהיה קדוש. ודברים אלו מבוארים במקומות הרבה מאד". וראה למעלה הערה 1446.

(1479) כי כאשר האדם חי, יש בו צלם אלקים המרתיע את חיות, מה שאין כן כאשר מת. ובח"א לשבת קנא: [א, פ:] כתב: "הצלם הזה דוקא כאשר הוא חי, ולא כאשר הוא מת... שהצלם הזה ענין אלקי באדם... כי אין הצלם חשוב רק כאשר הוא בחיים חיותו".

(1480) ובזה תירץ את שאלתו השביעית למעלה על המשנה [לאחר ציון 1391]: "ועוד, עיקר הפירוש של 'בצלם אלקים נברא האדם', לא ידענו מה הוא הצלם הזה". ומפרש כאן שני הסברים; קומתו הזקופה של האדם, או האור הנבדל הדבק באדם.

(1481) בא לבאר הסבר נוסף במעלת אור הצלם. ועד כה ביאר שהאור מורה על הדבר הנבדל הבלתי גשמי, ומעתה יבאר שהאור מורה על המציאות הגמורה. דוגמה לשני הסברים אלו; בית המקדש נקרא "אורו של עולם" [ב"ב ד.]. בח"א לב"ב שם [ג, נז:] ביאר זאת בזה"ל: "יש לך לדעת הטעם מה שנקרא ביהמ"ק אורו של עולם. והוא מבואר

ממדרש חכמים שאמרו [ב"ר ג, ד] האורה מהיכן נברא... ממקום בהמ"ק נבראת האורה, שנאמר [יחזקאל מג, ב] 'והנה כבוד אלהי ישראל בא מדרך הקדים', ואין כבודו אלא ביהמ"ק... כי ביהמ"ק הוא נבדל מן הגשמי, וכל נבדל הוא מתייחס לאור, כי האור אינו גשמי כלל, ולפיכך ביהמ"ק אורו של עולם, ומשם התפשט האור בבריאה". אמנם להלן פ"ה מ"ה [ד"ה ויש לשאול] ושם סוף מ"כ [יובא בהערה הבאה] ביאר שביהמ"ק נקרא "אורו של עולם" מחמת שהוא עיקר מציאות העולם, כי האור הוא מציאות. הסברו הראשון למשנתינו הוא כדבריו בח"א לב"ב [שהאור הוא נבדל], ואילו הסברו השני למשנתינו הוא כדבריו להלן בפרק ה [שהאור הוא המציאות].

(1482) כן ביאר בהרבה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], ונצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. ולהלן פ"ה סוף מ"כ כתב: "אמרינן בבבא בתרא בפ"ק [ד.] על הורדוס שכבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, וכבה אורה של תורה, ילך ויתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש, שנקרא 'אורו של עולם' כדאיתא התם. ולמה נקראו אלו שנים [תורה וביהמ"ק] אורו של עולם, כי אלו שניהם הם עיקר מציאות העולם... ולפיכך אלו שנים, דהיינו בית המקדש והתורה, ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו. ולפיכך כאשר האדם מתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש והתורה, נצול מחושך של גיהנם... כי המתעסק בעיקר מציאות העולם, נצול מן העדר המציאות, הוא הגיהנם". וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [נ:], שם ר"פ לד [קכו:], שם פמ"א [קנה.], תפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], ועוד. הרי שהמציאות נקראת אור, והאור נקרא מציאות. ולהלן בשלהי משנה טז [לפני ציון 1877] הזכיר את דבריו כאן, וז"ל: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור, כמו שהתבאר בפרק זה באריכות".

(1483) פירוש - האור הוא ה"יש" שבבריאה, עד שמציאותו שכל דבר נקבע למציאות על פי האור שנמצא בו, וכמו שמבאר. ובח"א לשבת לג: [א, סוף כז.] כתב: "כי תלמוד

תורה הוא שמוציא האדם לפעל, שלכך נקרא התורה 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', וזה כי האור הוא מוציא את ראות העין לפועל. ויותר ראוי שיהיה הוא עצמו בפעל, כאשר מוציא את אחר לפעל, ולפיכך כאשר הוא בעל תורה, שנקראת 'אור', על ידי זה הוא בפעל". ובבאר הגולה באר הששי [קנה.] כתב: "כי האור מתיחס לעולם, שכפי מדריגת העולם ומעלתו, האור זורח עליו", ושם הערה 84. וראה להלן הערה 1878.

(1484) שהוא לשון של העדר, וכמו שיבאר.

(1485) בתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר". וראה להלן הערה 1812.

(1486) פירוש - כי דבר שנסתר מחמת החושך, אין הכוונה שהוא קיים ורק שאינו נראה, אלא שמבחינה מסויימת הוא אינו קיים, וכמו שיבאר בסמוך. ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.] כתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא נחשב כאילו מת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל" ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי בחושך, אע"ג שהדבר נמצא, אינו נחשב נמצא". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", והוא משום שבלילה העדר האור.

(1487) פירוש - הפסוקים הללו מורים ש"חושך" הוא לשון של מניעה, וכמו שכתב הרד"ק בספר השרשים, שורש חשך [השני]: "'ואחשוך גם אנכי' [בראשית כ, ו]... והנפעל 'לא יחשך כאבי' [איוב טז, ו], כולם ענין מניעה". ו"מניעה" פירושה העדר ואי עשיה. וראה הערה הבאה. ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "החושך הוא העדר האור, אשר האור הוא המציאות, כמו שמבואר דבר זה בכמה מקומות, וכמו שהוא לשון 'חושך' מלשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', פירושו שלא היית מעדיר בנך ממני... לשון 'חושך' בא על העדר, כי כאשר אין אור, בזה יש העדר הכל. כי באור הכל נמצא, ובחושך הכל נעדר, ולכך הסומא נחשב נעדר כמו מת".

(1488) לשונו להלן פ"ה סוף מ"כ: "החושך הוא העדר המציאות, כמו שביארנו פעמים הרבה דבר זה למעלה, שנקרא 'חושך' מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי אותך מחטוא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך את יחידך', שהוא לשון העדר".

ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו'". ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "אין עוה"ז אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה' [פסחים ב:], כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר. לכן נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת בנך וגו'. אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עוה"ז, שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה, ועוה"ב שהוא המציאות דומה ליום [שם], שהוא אמיתות המציאות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], וח"א לנדה כד: [ד, קנו:]. וראה להלן הערות 1877, 1878.

(1489) בכת"י כתב משפט זה כך: "ומפני כי האור מורה על המציאות, יאמר כי האדם נברא בצלם אלקים".

(1490) לשונו בנצח ישראל פ"ל [תקפו:]: "כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר". ובגבורות ה' פ"ז [מג.] כתב: "כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים, הרי הוא נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר". וראה להלן הערה 1805.

(1491) כי קיומו מצד עצמו, ולא שנתלה באחרים. ולמעלה פ"א מ"א [קלה:] כתב: "מדריגת המלך בפני עצמו, שהרי המלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם, רק עומד בפני עצמו". ובגו"א דברים פי"א אות לז כתב: "טעם פשטא מפסיק התיבה בנגינתה מן התיבה שאחריה, ולכך נקרא טעם זה 'מלך', שכל טעם שנגינתו מפסיק התיבה מן תיבה שאחריה נקרא 'מלך', שכל מלך עומד בעצמו, אינו נמשך לאחר" [הובא למעלה הערה 294]. ובח"א לסוטה מב. [ב, פ.] כתב: "כי דוד היה מלך ישראל... ולכך הוא איש אשר אינו נתלה בזולתו, כי כן ענין המלך אשר הכל תולין בו, והוא עומד בעצמו". ובבאר הגולה באר החמישי [עא:] כתב: "המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם". ובתפארת ישראל פכ"א [שכא:] כתב: "כי אין המלך בכלל שאר בני אדם", ושם הערה 55 [הובא למעלה פ"א הערה 188]. ולהלן בסוף המשנה ביאר שזו עדיפות ישראל על כל שאר הנמצאים, ששאר הנמצאים הם נבראו בשביל ישראל, ואילו ישראל נבראו לעצמם, ולא לשמש לזולתם. וראה להלן הערה 1562.

(1492) לשונו בח"א לב"ק טז. [ג, ב.]: "כי האדם אשר נברא לעבוד השם יתברך, אף כי הוא נברא להיות זקוף ולהיות מלך, יש לו לבטל זקיפתו אצל השם יתברך" [הובא למעלה הערה 1406].

(1493) כפי שכתב למעלה תחילת משנה ג: "דע כי כל הנמצאים, והעולם ומלואו, הכל הוא אל הקב"ה... ונתן [הקב"ה] אל האדם הארץ ומה שבארץ, דכתיב 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', כי האדם אין ראוי שיהיה יותר, רק מה שהוא בארץ... שעם זה שהוא השם יתברך מפרנס הנבראים, לא נחשב שלחן גבוה, כי 'הארץ נתן לבני אדם'". ובנצח ישראל פל"א [תרג:] כתב: "ובמדרש רבות פרשת האזינו [דב"ר י, ב], ברא הקב"ה את העליונים לעליונים, ואת התחתונים לתחתונים. שכן כתיב [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". וכן כתב בנצח ישראל פי"ז [שפח.]. ובגבורות ה' פס"ב [רעט:] ביאר שהפסוק "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" מורה שיש לאדם מקום משלו בארץ, וכלשונו: "וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'" [ראה למעלה פ"ב הערה 672, ובפרק זה הערות 438, 795, 821].

(1494) כמו שיבאר. ויש להבין, שהואיל וכתב כאן שאף בתחתונים "אין עליו [על האדם] רק השם יתברך", לשם מה הביא את הפסוק "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". ובשלמא אם פסוק זה היה מורה שהאדם בתחתונים הוא מלך מוחלט, ואין מעליו שום שלטון, היה בכך להורות שהאדם הוא מלך בתחתונים באופן מלא וגמור. אך הואיל וגם לאחר שנאמר הפסוק עדיין אמרינן ש"אין עליו רק שם יתברך", ו"כי בודאי הוא תחת העלה השם יתברך", ורק שאין זה סותר להיות האדם מושל בכל, דבר זה היה יכול לומר אף ללא הפסוק. והנראה, כי בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט.] כתב: "כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. ולא נתן לאדם שום קנין, ואין ראוי לאדם שום קנין, כי הכל הוא אל השם יתברך. רק בשביל כי 'השמים שמים לה'", ומצד הזה נתן הארץ ואשר בה לאדם... שאין ראוי שיהיה נמצא לאדם העושר והקניינים הגשמיים רק מפני שהוא יתברך לא ישתתף עם האדם, ו'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'" [הובא למעלה הערה 821]. ולכך, לולא הפסוק "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" לא היה ניתן לבאר כיצד יתקיימו שני המקראות הללו; מחד גיסא יש לאדם מלכות בתחתונים, ומאידך גיסא האדם הוא כפוף לה'. כי כפיפות זו היתה מתפרשת מפאת שהכל עומד במחיצת ה', ובמחיצתו יתברך אין לאף נמצא שום חשיבות כל שהיא, וכמבואר בנתיב יראת השם הנ"ל. וכן בגו"א בראשית פ"י אות ב כתב: "וכתב [בראשית י, ח] 'הוא היה

גבור ציד', כלומר שבחו של נמרוד להיות גבור ציד לפני ה'. ופשוטו של מקרא הוא שהיה מלך תקיף... מכל מקום בזה שמזכיר הכתוב תקפו וכחו לפני ה', תלמוד שהיה ממריד בהקב"ה, שאין שייך גבורה לפני ה', והוא החל להיות גבור לפני ה' במקום שראוי לו ההכנעה". אך לאחר שהפסוק בא וחילק בין השמים לארץ, והעליונים לחוד והתחתונים לחוד, מעתה ניתן לבאר שיש לאדם מלכות בתחתונים אע"פ שהוא גם כפוף לה', כי כפיפות קומתו להקב"ה נעשית מבחירתו החפשית, ולא משום שנכפה עליו לבטל את מציאותו בנוכחות המלך. ולכך עם היות האדם מלך בתחתונים, מ"מ הוא כפוף לגמרי לה'. מה שאין כן אצל המלאכים, שמפאת היותם מן העליונים [כמבואר בסמוך], הרי שאין להם שום מלכות מצד עצמם, וכמבואר להלן הערות 1497, 1498, 1526, 1544. וראה להלן הערה 1695.

(1495) שהרי נאמר [דניאל ג, יט] "וצלם אנפוהי אשתני" [הובא למעלה לפני ציון 1447]. וראה למעלה הערות 768, 1110, 1132, 1473, ולהלן הערה 1557.

(1496) לשונו בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג:]: "כי הפנים של אדם... הוא עיקר האדם, שבו יוכר ויובדל". ובגו"א שמות פל"ג אות יט כתב: "האחור אין בו הכרה אמיתית, רק ההכרה האמיתית הוא בפנים". וראה למעלה בהקדמה הערה 211, ופ"ב הערה 346, ופרק זה הערות 270, 1110. ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "כי הפנים הוא אמתת מציאות הדבר, שאין הדבר נמצא ונגלה רק בפנים שלו". ובח"א לשבת קנב. [א, פג.] כתב: "כי הפנים מורים על המציאות, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד". ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה ויש עוד] כתב: "ואמר [קה"ר ט, ח] שאותן שתלמודם בידם פניהם זקופות... וזה כי האדם ניכר ונמצא מה שהוא על ידי הפנים... ובלא הפנים אין האדם ניכר מה שהוא. לפיכך אותם אשר תורתם אתם, יש להם מציאות גמור, כי התורה נותן מציאות האדם. ודבר זה בארנו הרבה איך התורה השכלית נותן המציאות... ולכך אותם אשר הפנים זקופות תורתם אתם, ולכך פניהם, שהוא מציאות שלהם, הוא נגלה ונמצא. אבל אותם אשר אין תורתם אתם פניהם נמוכות, כלומר שאין להם מציאות גמור. כי האדם ניכר ונמצא בפנים שלו, עד שהפנים של אדם הוא מציאתו. לכך אותם אשר תורתם אתם פניהם זקופות ונגלה, ואותם שאין תורתם אתם פניהם נמוכות". וראה למעלה הערה 1273, ולהלן הערה 1558.

(1497) בכת"י כתב משפט זה כך: "כי המלאכים אין להם אור המציאות כל כך, כי לא נתן להם דבר זה שיהיה מושל ורודה כמו שהוא אצל אדם".

(1498) פירוש - המלאכים בטלים לגמרי לה'. ואף שהאדם גם כן "בודאי הוא תחת העלה השם יתברך... ואין עליו רק השם יתברך" [לשונו למעלה], אך לא מצאנו אצל המלאכים שניתן להם מקום משלהם ומלכות משלהם, כי המלאכים הם בעליונים, לעומת האדם שהוא בתחתונים, ועל כך נאמר "והארץ נתן לבני אדם", וכמבואר למעלה הערה 1494. וכן להלן במשנה טו [לאחר ציון 1662] כתב: "וכן מה שאמר 'הרשות נתונה', דבר זה כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה, נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין האדם מוכרח במעשיו... ואם רואה שהאדם רוצה לעשות חטא, אין הקב"ה מונע ממנו החטא מלעשות, אלא הרשות נתונה לו. ודבר זה מפני כי האדם נברא בצלם אלקים, ויש לו דמיון בזה גם כן אל השם יתברך, שהוא נברא בצלם אלקים. ואין הדבר הזה נמצא אל המלאכים, שאין הבחירה בהם, והם עושים כפי אשר הקב"ה מנה אותם לעשות, ולא ישנו את שליחתם. אבל האדם שנברא בצלם אלקים יש לו סגולה זאת, שהוא ברשות עצמו, כמו השם יתברך שהוא עושה מה שירצה. וכך האדם יש רשות בידו לעשות מה שירצה, והוא בעל בחירה". וכן בתפארת ישראל פכ"ד [שנז:, שסב., שסח:] ביאר שאין למלאכים צלם אלקים, אך שם ביאר זאת משום שאין למלאכים נושא גשמי.

(1499) כן עמד על כך החזקוני שם, ומתוך כך ביאר ש"על כרחנו 'בצלמנו כדמותנו'... כמו שאני שליט עליכם, כן הוא יהיה שליט על כל התחתונים".

(1500) פירוש - היות אדם נברא בצלם אלקים הוא דבר אחד עם היות האדם רודה בדגים ובבהמות, וכמו שמבאר.

(1501) פירוש - אין מעל האדם נברא אחר כמוהו, אלא רק הבורא יתברך, וכמו שמבאר. ובחגיגה יג: אמרו "מאי דכתיב [שמות טו, א] 'אשירה לה' כי גאה גאה', שירה למי שמתגאה על הגאים. דאמר מר, מלך שבחיות ארי, מלך שבבהמות שור, מלך שבעופות נשר, ואדם מתגאה עליהן, והקב"ה מתגאה על כולן ועל כל העולם כולו". וראה הערה 1525.

(1502) וכן מבואר בפסוקים שבתהלים ח, ו-ט "ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו צנה ואלפים כלם וגם בהמות שדי צפור שמים ודגי הים עבר ארחות ימים". הרי ששלטון האדם בתחתונים הוא משום "ותחסרהו מעט מאלקים", שהוא הוא הצלם אלקים שניתן לאדם. ואף לפי פירושו הראשון [שקומתו הזקופה של האדם מורה על צלם אלקים] יתבאר כך, שהואיל והקומה זקופה מורה שהאדם הוא מלך, לכך עליו לרדות בשאר הנמצאים, שאל"כ במה תתבטא מלכותו. וכן מבואר להדיא בדבריו בבאר הגולה באר הששי [רלז:], שכתב: "כי

נקרא 'צלם אלקים' הזקיפה שיש לאדם... וראוי שיהיה האדם בצלם אלקים, כי האדם בתחתונים הוא מושל, כדכתיב בקרא 'וירדו בדגת הים וגו'". וראה למעלה הערה 1406. ובדרשת שבת הגדול [ריג.] כתב: "האדם נברא מלך בתחתונים, שהשם יתברך נתן הכל תחת האדם, כדכתיב 'וירדו בדגת הים וגו'". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [ד"ה ויש לך] כתב: "העולם התחתון נתן הקב"ה לבני האדם, כדכתיב 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'". ובתפארת ישראל פ"ד [עז:] כתב: "נברא [האדם] בצלם האלקים, ומצד הזה הוא מלך בתחתונים, שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו' וירדו בדגת הים ובעוף השמים'". וראה למעלה הערה 244. **ויש לדון** בזה, כי מדבריו כאן ומתפארת ישראל הנ"ל משמע שהואיל והאדם עשוי בצלם אלקים, לכך הוא מושל בעולם. ואילו מדבריו בבאר הגולה הנ"ל משמע להיפך; שהואיל והאדם הוא מושל בעולם, לכך ניתן לו צלם אלקים. וצ"ע.

(1503) הולך לברר האם צלם האלקים של אדם נעלה יותר מהמלאכים, או לא.

(1504) "כדמותנו - כדמות המלאכים" [חזקוני בראשית א, כו]. ומשמע מכך שגם למלאכים יש צלם ודמות של האדם. וכן רש"י פירש שם "לפי שהאדם בדמות המלאכים, ויתקנאו בו".

(1505) ולא אמר שהוא בצלם המלאכים, הרי שהאדם הוא למעלה מהמלאכים.

(1506) רמב"ן [בראשית ב, א]: "צבא השמים [הם] שני המאורות והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים, כענין [מ"א כב, יט] 'ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומדים עליו וכו'. וכן [ישעיה כד, כא] 'יפקוד ה' על צבא המרום במרום', והנה בכאן רמז על יצירת המלאכים במעשה בראשית" [הובא למעלה הערה 1133, ולהלן הערה 1669]. וכן בח"א לחולין צא. [ד, קד.] כתב: "אמנם המלאכים מפני שהם מן עליונים, בזה כוחם בודאי יותר". ובגבורות ה' פס"ז [שיב:] כתב: "כי המלאכים הם תחת השם יתברך יושבים ראשונה במלכות לפני אלקים... מעלתם מצד שהם נבראים עליונים נבדלים". ולהלן פ"ד מי"ז כתב: "ואל יטעה אותך אדם לומר כי פעולתו [של הקב"ה] העליונים, והם המלאכים". ובהקדמה לתפארת ישראל [יא:] כתב: "כי המלאכים הם עליונים", ושם הערה 60. וכן כתב שם בפכ"ד [שנד:].

(1507) כי המלאכים הם הממונים על התחתונים, וכפי שכתב בגו"א בראשית פל"ב אות ב [ד"ה ומה], וז"ל: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם, וממונים עליו" [הובא למעלה הערה 556]. ואודות שיחס החומרי לנבדל הוא כיחס התחתון לעליון, כן כתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:], וז"ל: "ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות... כי א"י קדושה

מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחמרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקראים שפלים, והקדושים נקראים גבוהים" [הובא למעלה הערה 660].

(1508) בבחינת "מי נתלה במי, קטן נתלה בגדול" [ב"ב יב.], וכך האדם נתלה במלאכים העליונים ממנו.

(1509) פירוש - הואיל והתחתונים הם בעלי חומר, ואילו המלאכים הם נבדלים בעצמם, בודאי מתוך הסתכלות זו המלאכים הם עליונים יותר מהאדם. וכמו שכתב בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] "ובודאי המלאך יש לו מדריגה זאת שנמצא קדושתו בפועל אצלו. ודבר זה לא תמצא אצל האדם, כי הוא גשמי". ולמעלה [לפני ציון 1457] כתב: "כי זה ההפרש שיש בין האדם ובין המלאך, כי המלאך נבדל בעצמו, ומצד הזה הוא במדריגה יותר עליונה", ושם הערות 1457, 1458.

(1510) מלשון זה משמע שהפסוק השני [בראשית א, כז] "ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו וגו'" עוסק ב"האדם בפרט", ואילו הפסוק שלפניו עוסק בכלל התחתונים, ולא באדם בפרט. אך זה א"א לומר, שהרי גם בפסוק שלפניו דובר להדיא רק על בריאת האדם, שנאמר [בראשית א, כו] "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וגו'". אלא נראה שכוונתו לומר שרק על בריאת אדם נאמר שנברא בצלם אלקים, ולא נאמר כן על שאר הנבראים. ולפי זה המלים "אמנם האדם **נאמר בפרט עליו** 'בצלם אלקים וגו'" פירושן שעל האדם בלבד נאמר שנברא בצלם אלקים.

(1511) פירוש - ישנן שתי בחינות ביחס האדם למלאכים; מחד גיסא המלאכים עליונים יותר, כי הם בעצם עליונים. אך מאידך גיסא האדם עליון המהמלאכים מפאת היותו בעל צלם אלקים. ועל שתי בחינות אלו נאמרו שני הפסוקים הללו; הפסוק הראשון [פסוק כו] עוסק בבחינה הראשונה, שהמלאכים עליונים מהאדם. ואילו הפסוק השני עוסק בבחינה השניה, שהאדם בעל צלם אלקים עליון המהמלאכים. וראה למעלה לפני ציונים 1459, 1471. וכן למעלה [אחרי ציון 1393] כתב: "כי מה שנאמר כאן 'חביב אדם', על כרחך פירושו שהוא חביב אף מן המלאכים... וכמו שיתבאר". אך לא זכיתי להבין דבריו הקדושים, שהרי בפסוק שנזכר שהאדם הוא תחת המלאכים, נאמר [בראשית א, כו] "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרמש על הארץ". וקשה, הרי רדיית האדם בבעלי חיים היא בטוי להיות האדם מלך בתחתונים, וכמו שביאר למעלה. נמצא, איפוא, שבפסוק

שנזכר שהאדם הוא תחת המלאכים, גם נזכרה בו מלכות האדם בתחתונים. והרי בחינת המלכות מחייבת שיהיה האדם נעלה מהמלאכים, ולא תחתם. וצ"ע.

(1512) "אדם גדול וחשוב היה, לפיכך ניתן לו רשות ליכנס בקברי צדיקים" [רשב"ם שם].

(1513) מאמר זה כבר הביא למעלה [לאחר ציון 1471]. ושם כתב "וזהו אמרם במסכת בבא בתרא נסתכלתי בשני עקביו וכו'". ושם לא ציין את הפרק ושם המאן דאמר, כפי שציין כאן [ראה סוף הערה 1475]. וכן קצת תימה, שאינו מזכיר כאן שכבר הביא מאמר זה למעלה.

(1514) "שהרי הוא רחוק מן הפנים, שהוא עיקר הצלם" [לשונו למעלה לפני ציון 1472]. וראה שם הערות 1473, 1474, שנתבאר שם שפלות העקב.

(1515) "כי אור הצלם... הוא דומה לגלגל חמה, שהוא הזוהר העליון" [לשונו למעלה לפני ציון 1474].

(1516) לשונו בח"א לב"ב נח. [ג, פד:]: "ביאור זה כי כאשר הוא מדריגה אחרונה לאדם, אשר הוא בצלם אלקים, והיינו עקביו, יש לו הזיו, אשר הוא כגלגל חמה, שהוא יותר על הכל בזיו והדר. ופירוש הזיו האמור כאן, כי צלמו אלקי הוא, ואינו גשמי, וכל דבר נבדל מן הגשמי מתיחס אליו הזיו. ולכך תקרא התורה 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'ותורה אור'... ומפני כי האדם נברא בצלם אלקים, זיו שלו, דהיינו עקביו, הם כמו גלגל חמה. וביאור זה כי אין בעולם דבר יותר זך מן הגלגל, מכל הדברים הגשמיים. ומכל מקום עקביו, והם סוף מדריגתו צלם אלקים שלו, הוא כמו גלגל חמה, שהוא עליון על כל הדברים הגשמים. כי הזיו של אדם הראשון הוא נבדל מן הגשם, ואילו גלגל חמה אינו נבדל. ולפיכך סוף צלמו, שהם עקביו, שהוא סוף צלמו, כי עיקר צלמו הוא הפנים, הוא כמו גלגל חמה. ועיין במסכת אבות אצל חביב האדם, שם בארנו באריכות".

(1517) כפי שיהושע אמר לשמש לעמוד דום, ויובא בסמוך [הערה 1523].

(1518) מחמת שהאדם מושל עליהם. ובתפארת ישראל פי"ב [קפח:] כתב: "ביאור זה, כי עקביו, שהוא סוף שפלותו של אדם, ולהם מדרגה חמרית שהוא שפל, ואלו הם כמו גלגל חמה. ואילו הפנים יש להם מדריגה בצורה. כי כבר אמרנו שהאדם נחשב כמו צורה לנמצאים, והנמצאים כלם, אף החמה שהוא ראש לעולם, הוא כמו מדרגת החומר אליו. ולפיכך אמר 'נסתכלתי בשני עקביו של אדם הראשון והם כמו גלגל חמה', ודבר זה בארנו במקום אחר" [הובא בהערה 1475].

(1519) בהקדמה שניה [טו], שהאדם עליון יותר מהשמש והגלגלים, ויובא בסמוך.

(1520) ויק"ר כ, ב אמרו "תפוח עקיבו ["בעקב יש בשר בולט כמו תפוח עגול" (פירוש מהרז"ו שם)] של אדם הראשון היה מכהה גלגל חמה, קלסתר פניו על אחת כמה וכמה. ואל תתמה, בנוהג שבעולם אדם עושה דיסקרי ["קערות" (מתנות כהונה שם)], אחד לו ואחד לביתו. של מי עושה נאה, לא את שלו. כך אדם הראשון נברא לתשמיש של הקב"ה, וגלגל חמה לתשמישן של בריות". וכן בתיקוני זהר [י:] אמרו "בקדמיתא כתנות אור דבהון עקבו הוה מכהה גלגל חמה".

(1521) בנתיב השלום פ"ב [א, רכב.], שכתב שם: "מדיגת משה הוא למעלה מן השמש והירח, ודבר זה ברור כי מאחר שהיה מעמיד השמש והירח בחצי השמים, כמו שדרשו במדרש [תנחומא אחרי אות ט] אין קטן אומר לגדול עמוד, רק הגדול אומר לקטן עמוד, כמו שבארנו בחבור גבורות השם [הקדמה ב']". הרי שהזכיר שם את דבריו בהקדמה השניה לגבורות ה', וכפי שיזכיר כאן בסמוך.

(1522) ב"ר ו, ט : "אמר ליה [יהושע לגלגל חמה] כשם שלא דוממתי מזה [מהתורה], אף אתה דום מלפני. מיד [יהושע י, יג] 'וידם השמש וירח עמד'. אמר רבי יצחק, אמר ליה [יהושע לגלגל חמה], עבדא בישא ["אמר לו שלא בדרך כבוד, כי היה השמש מסרב, והוצרך לגעור בו" (פירוש מהרז"ו שם)], לא זבינא דאבא את ["יהושע אמר כן אל החמה, עבד רע ומורד, וכי אין אתה עבד נמכר לאבי יוסף" (מתנו"כ שם)], לא כך ראה אותך אבא בחלום [בראשית לז, ט] 'והנה השמש והירח וגו' ["משתחוים לי כעבד מקנת כסף שמשתחוה לאדוניו" (פירוש מהרז"ו שם)], מיד 'וידום השמש וירח וגומר'".

(1523) בהקדמה שניה [טו], וז"ל: "אבל רז"ל בעלי האמת אומרים... היה יהושע מעמיד השמש, מפני שהשמש היא גשמית, ויהושע שהיה לו התורה השכלית, היה אפשר לו למשול עליה... ובבראשית רבה [מביא המדרש שהזכיר כאן]... הנה בארו ז"ל במדרש מפני שהשמש היא בעלת חומר, ולכך קרא השמש 'עבד', כאשר נתבאר פעמים הרבה מאוד, כי החומר הוא עבד... ואין בן חורין רק השכל... וידוע כי החמרי הוא משועבד לשכלי ומושל עליו, ולכך היה מושל יהושע על השמש הירח... וכן מה שהשמש השתחוה לפני יוסף היה זה גם כן מפני כי יוסף היה מעלתו נבדל מן ענינים הגופנים... כלל הדבר, שיש לאדם הצדיק מעלה יותר מן השמש, כי נשמתו נבדלת מן החומר, ואילו השמש עיקר מעלת השמש גשמית, שהיא עצם גשמי. ובשביל שכל מעלתה גשמית, היא משועבדת לשכל. ולפיכך לא היה רחוק אצל רז"ל שתהיה עמידת השמש לצדיקים כמו אלו, כי דבר זה גורם, שהחומר משועבד לשכל ולנבדל".

(1524) לשונו למעלה פ"א מ"ב [קעז:]: "כי אין במציאות רק השם יתברך, שהוא מחויב המציאות", "וכל דבר שמחויב שיהיה, יש לו המציאות הגמור" [לשונו בבאר הגולה באר הששי (קנו:)]. ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "יש לפרש מה שחותמו [של הקב"ה] אמת [שבת נה.], כי כל הנמצאים, אף על גב שכולם ברא השם יתברך באמת, מ"מ יש בהם בחינה שהם נוטים חוץ מן האמת. שהרי כל הנמצאים אפשרים מצד עצמם, ואינם מחויבים. אבל השם יתברך מחויב המציאות. וכבר התבאר כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר, שהאמת הוא נמצא לגמרי, והשקר אין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר. ושאר הנמצאים, אע"ג שהם נמצאים, כיון שהם אפשרים מצד עצמם, ומצד עצמם אפשר שלא יהיו נמצאים, הנה אין אתם האמת הגמור. כלל הדבר, כי השם יתברך הוא האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות בעצמו, והוא עצם האמת, ואין זולתו... כי הוא יתברך האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות, ומאתו נותן קיום אל הכל. כי מכח אמת שלו, שהוא אמת גמור, שהוא מחויב המציאות, בו מקוים הכל". ובאור חדש [קמט.] כתב: "ובמדרש [אסתר רבה ח, ד] אמרו כלשון זה, 'ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה' [אסתר ד, ה], אמר מימיהם של ישראל לא באו לצרה כמו זאת, שמא כפרו ישראל ב'זה אלי ואנוהו' [שמות טו, ב]... כי מלת 'זה אלי' מורה על שהוא יתברך נמצא, כי כך משמע מלת 'זה', כי זהו שנמצא לפניך, ונקרא בשם 'זה', כי הוא מחויב המציאות לגמרי... ואין דבר יותר מחויב שיהיה נמצא כמו השם יתברך, שהוא מחויב המציאות". ובסוף דרוש לשבת תשובה [עט:] כתב: "האות השני [מהשם המיוחד] הוא הה"א, מורה כי הוא יתעלה מחויב המציאות. כי לשון ה"א כמו 'הא לכם זרע', רוצה לומר הנה נמצא לכם זרע. ובכל התלמוד ובמשנה כאשר שמשו בלשון 'הא לך' שמורה מלה 'הא' על הישות ועל המציאות, ודבר זה ידוע". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [שעז.], ושם הערה 385, תפארת ישראל פי"ז [רסא:], ושם הערה 27, נתיב הדין פ"א [א, קפו.], נתיב כח היצר [ב, קכג:], נתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.], ח"א לב"ק נ. [ג, ט:], ח"א לב"ב פח: [ג, קיח:], ועוד [הובא למעלה פ"א הערה 393]. וראה למעלה הערה 1452, ולהלן הערה 1890.

(1525) "כנוי" - כיוצא בו. וכן למעלה [לפני ציון 1501] כתב "שאין עליו כמוהו".

(1526) כמבואר למעלה הערה 1494, שהואיל ו"הארץ נתן לבני אדם" [תהלים קטו, טז], לכך בעולמו של האדם אין מי שמעליו, והאדם הוא מלך גמור.

(1527) "הוא זל בעיניהם" [רש"י שם].

(1528) כפי שביאר בגו"א שמות פ"ד אות יג את דברי רש"י שם [שמות ד, יט] ש"העני חשוב כמת", וז"ל: "דבר זה ידוע, כי העני שאין לו חיות מעצמו, רק שהוא מקבל מזולתו, ובעצמו אין עומד בו החיות, הרי הוא כמת. כי החי הוא שצריך שיהיה חי מעצמו, ולא נתלה מזולתו. ולפיכך 'העני חשוב כמת'. וזהו שאמר שלמה [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה', פירוש כי ההסתפקות בעצמו הוא החיות, שהרי מי שאינו מסתפק בעצמו והוא חסר עד שהוא רוצה לקבל תמיד מזולתו, זה הוא חסר, והחסר יש בו ההעדר, אשר הוא המיתה. אבל השונא מתנות, והוא מסתפק בעצמו, זהו החיות, שלא יחסר דבר, והוא שלם. והעני אשר בעצמו חסר וצריך לזולתו, הוא כמת בעבור חסרונו, וזהו הנכון" [הובא למעלה פ"א הערה 1055]. ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג:] כתב: "כי המעיין שנקרא 'מים חיים' [שיה"ש ד, טו] מפני שהוא נובע מעצמו נקרא 'מים חיים', ואין מקבל מזולתו... ולפיכך העני נחשב כמו מת [נדרים סד:], לפי שהוא מקבל מאחר, ואינו חי כלל מעצמו, ודבר זה לא נקרא 'חי', רק מי שהוא חי מעצמו זה נקרא שהוא חי". וראה להלן הערה 1713. ולמעלה פ"א מ"י [שה:] כתב: "כי 'גדולה המלאכה שמכבדת את בעליה' [נדרים מט:], שלא יגיע לאדם בזיון עד שיהיה צריך לבריות ויתבזה", ושם הערות 1027, 1029.

(1529) "כי כאשר יקרה לאדם דבר מה, משתנה לו הזיו של הפנים והאור שלו" [לשונו למעלה לפני ציון 1448], וראה שם הערה 1448. ואמרו חכמים [ביצה לב:] "כל המצפה על שלחן אחרים עולם חשך בעדו ["כנגדו, כלומר חושך פרוס לפניו, הכל עליו כחושך" (רש"י שם)]... אף חייו אינם חיים". ו"עולם חשך בעדו" הוא בטול האור והזיו של הצלם.

(1530) פירוש - רק לאדם ניתנה מעלה זו של היותו מציאות גמורה, ולא לשאר נבראים, וכמו שביאר.

(1531) לשונו למעלה תחילת משנה ח: "כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור, ודבק בחומר ההעדר, אשר פירשנו הרבה מאד", וראה שם הערות 891, 892, כי הוא יסוד נפוץ. ולמעלה בסוף משנה ז [לאחר ציון 860]: "כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר", ושם הערה 861.

(1532) כפי שכתב למעלה פ"א מי"ג [שמח:], וז"ל: "כי כבר התבאר, כי האדם נקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה [ב"ר יז, ד], שהיא בעלת חומר, ודבק בחומר האדם ההעדר", ושם הערות 1237, 1238. ובגו"א בראשית פ"א אות לג [ד"ה ולקמן] כתב: "כי

מפני שהאדם נברא מן האדמה, והיא שגרמה לאדם לחטא, לפי שהאדמה היא חומרית, כמו שאמר [בראשית ג, יט] 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב', ודבר החומרי סבה לחטא. כמו שהאם שממנה נולד הבן סבה לחטא הבן, שהיא נותנת גם כן החומר שממנה נוצר... לכך כאשר באה הקללה לאדם, באה גם אל הדבר שהיא סבה לחטא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 78, ופ"א הערה 1236]. ולמעלה [לאחר ציון 1452] כתב: "כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל", ושם הערה 1453.

(1533) כי המלאכים נבדלים מן החומר, וכמבואר למעלה הערה 1457. וראה להלן ציון 1543. ואודות הזיקה בין אור לבין חומריות, כן כתב בנצח ישראל פ"ז [קצ:], וז"ל: "תדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "כל אשר הוא גשמי יותר הוא עכור וחשוך יותר... ויסוד המים חומרו יותר עב, והוא גשמי יותר... והארץ חומר שלה יותר עב ויותר גס, הוא חושך לגמרי". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "כל דבר שהוא יותר גשמי הוא יותר חשוך, כמו הארץ שיש לה חומר עב היא חשוכה". אמנם כאן אינו שואל מצד שהאור הוא נבדל, אלא מצד שהאור מורה על המציאות, וכיצד יתכן שתהיה לאדם אור מציאות יותר ממלאכים. וראה למעלה הערה 1453.

(1534) מציון 1457 ואילך.

(1535) לשונו למעלה [לאחר ציון 1462]: "אבל האדם, מה שמקבל האדם הוא כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא, יש לדבר נבדל המקבל האדם פשיטות יותר... רק השם יתברך הוא פשוט בתכלית הפשיטות לגמרי, והאדם מקבל כח נבדל פשוט עומד בנושא, הוא זיו העליון אשר הוא זורח עליו, ומקבל אותו הניצוץ האדם". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסא:] כתב: "האדם אשר יש לו המעלה העליונה שהוא נברא בצלם אלקים, והצלם הזה מקבל אותו גוף הגשמי, וכך התורה בעצמה, עם מעלתה העליונה על כל, הרי היא נתלית ועומדת בדברים הגשמיים, הם המצות המעשיות. וכמו שאין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף, יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה. וכן התורה, לפי מעלת השכל הזה, צריך לזה נושא גשמי, הוא האדם. כי מפני שהמצות כל כך הם שכליים, אין עומדים בעצמם, רק צריך שיהיה להם מקבל גשמי, כמו שהוא בצלם

אלקים שבו נברא האדם, שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל" [הובא למעלה הערה 1464].

(1536) כמבואר בתחילת ההערה הקודמת. וזה לשונו בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:]: "אף כי התחתונים הם בעלי גשם, יש לישראל קדושה על המלאכים. וביאור זה כי הקדושה שנתן השם יתברך למלאכים, שהם נבדלים מן החמרי, אבל לא נתן להם רק קדושה אחת. אבל לישראל נתן להם שתי קדושות, מפני שהאדם בעל חומר... וכדי להרחיק את האדם מן החמרי, נתן לו שיהיה קודש קדשים, שלא נמצא דבר זה במלאך. אף על גב שתמצא אצל המלאך קדושה, כדכתיב [דניאל ד, יד] 'ומאמר קדישין שאלתא'. אבל שיהיה קודש קדשים - דבר זה לא נמצא בהם. אבל האדם נמצא אצלו שהוא קודש קדשים, והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה, ובזה האדם קודש קדשים, כי התורה היא קודש קדשים. ובודאי המלאך יש לו מדריגה זאת שנמצא קדושתו בפעל אצלו, ודבר זה לא נמצא אצל האדם כי הוא גשמי. אבל מצד שהאדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה, שאין המלאכים מגיעים שם... ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים, כי דבר זה בודאי ובבירור, כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים למקום שאין נכנסים מלאכי שרת. ולכך אמר במסכת אבות 'חביב האדם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'" [הובא למעלה הערה 1465].

(1537) "וזה ענין התאבקות המלאך עם יעקב, שנעשה יעקב מתנגד אל המלאך לגמרי, מה שלא תמצא בכל שאר הנבראים" [לשונו בגבורות ה' פס"ז (שיב:)].

(1538) למעלה מציון 1475 ואילך, ושם הערה 1476.

(1539) פס"ז [שיב:], וז"ל: "מפני המעלה הזאת שהיה ליעקב, והוא מיוחד בה בלבד, מטעם אשר לא נתבטל הצלם האלקי שלו בחומרו, לכך היה מתאבק המלאך עמו, שהיה מתנגד הוא אל המלאך. ולא היה מתאבק עם שאר הנבראים, שהם חומריים נחשבים, ואין כאן התגברות זה על זה. חוץ מן יעקב, מפני שהיה קדוש, היה כאן התגברות, והיה מתאבק המלאך עמו... כי המלאך במה שנבדל מן החומר יש לו מעלה, ויעקב אף על גב שהוא אינו נבדל מן החומר כל כך, מכל מקום במה שיש לו צלם אלקים... ולכך לא יכול לו המלאך, חוץ ממקום אחד, שהוא הפך הפנים... הירך הוא להפך... כי הירך הפך הפנים... ולכך שם היה יכול לו, כי שם הצורה בטילה אצל החומר אף אצל יעקב. והדברים האלו הם סתרי החכמה מאוד, ומכל מקום מבואר נגלה לך שהאדם נבחר". וכן הוא בח"א לחולין צא. [ד, קג:].

(1540) מיישב תירוץ שני על השאלה ששאל למעלה "איך אפשר לומר כי יהיה אור המציאות לאדם יותר ממה שהוא למלאכים".
(1541) למעלה [לאחר ציון 1490].
(1542) פירוש - דוקא מפאת היות האדם נמצא בתחתונים, לכך הוא מלך גמור שאינו נתון לרשות אחרת, שעל כך נאמר [תהלים קטו, טז] "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". וכן כתב למעלה [לאחר ציון 1490]: "האדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור. אף כי בודאי הוא תחת העלה השם יתברך, מכל מקום השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', ובעולמו אשר שם האדם, הוא מלך, ואין עליו רק השם יתברך, והוא מושל בכל", ושם הערה 1494.
(1543) כמבואר למעלה הערות 1457, 1533.
(1544) שהם עומדים לפני המלך, ואינם מלך בעליונים, לעומת האדם שהוא מלך בתחתונים, וכמו שמבאר. וראה למעלה הערה 1494, ולהלן הערה 1695.
(1545) מיישב תירוץ שלישי על השאלה ששאל למעלה "איך אפשר לומר כי יהיה אור המציאות לאדם יותר ממה שהוא למלאכים". ועד כה תירץ שהאדם מקבל אור שהוא ניצוץ עליון, וכן האדם הוא מלך בתחתונים. ומעתה יתרץ שאור הצלם הוא מדריגת האדם לעוה"ב, ושם אין לאדם גוף.
(1546) פירוש - יש למלאכים יותר מציאות מהאדם בעולם הזה, כי בעולם הזה האדם הוא בעל גוף, ואין לדברים החומריים המציאות כל כך, וכפי שביאר למעלה [לפני ציון 1531]. ובדרוש לשבת תשובה [סו:] כתב: "יש הפרש בין האדם ובין המלאך, כי המלאכים קיימים הם לכל הפחות כל ימי עולם, מה שאין כן באדם, שאינו מקויים כל ימי מעמד וקיום העולם, אבל הוא מקויים זמן מה מן העולם, הוא חלק שביעית מימי העולם", ושם מחשבן שימי האדם הראשון היו אמורים להיות אלף שנה, שהן שביעית משבעת אלפים שנה של ימי העולם הזה.
(1547) והמלאכים אינם בני עולם הבא, וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ג [רי:]: "אין שייך למלאכים עולם הבא". ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד - אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת" [הובא למעלה הערה 1140]. ובדרוש לשבת תשובה [סו:] כתב:

"המלאכים נבראים, לא היו, ולעתיד לא יהיו גם כן". וראה למעלה פ"ב הערה 1485. ובנתיב העבודה פי"א [א, קיג.] כתב: "בעולם הבא מעלת ישראל על המלאכים".

(1548) לשונו שם [תשפג.]: "ויש לך לדעת, כי מה שאמר רבי אליעזר [למעלה פ"ב מ"י] 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך' הוא ענין גדול מאד להביא את האדם לעולם הבא... ואל יקשה לך כי למה דבר זה מביא לחיי עולם הבא, כי דבר זה יש להבין מדבר זה שאמרו חכמים [ב"מ נט.] כל המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא, ומזה תבין כי ההפך הוא, הזהיר בכבוד חבירו, הוא הדרך לחיי עולם הבא... כי כאשר הוא נוהג כבוד באדם שנברא בצלם אלקים, כי האדם נברא בצלם אלקים, ומפני זה ראוי לעולם הבא. כי אין ראוי לאדם עולם הבא, רק בשביל צלם אלקים אשר הוא לאדם מן העליונים, וכדכתיב בכתוב 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו'. ומפני זה ראוי האדם לחיי עולם הבא. ולפיכך אמר כאשר תהיו נזהרים בכבוד חבריכם, וזה מצד שנברא בצלם אלקים, לכך יהיה לכם עולם הבא, ולא תהיו חס ושלום מבזים את הצלם, שבו תלוי עולם הבא", ושם מאריך בזה עוד.

(1549) וכן למעלה במשנה יא אמרו "המחלל את הקדשים, והמבזה את המועדות, והמלבין פני חבירו ברבים... אין לו חלק לעולם הבא". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג.] כתב: "מה שאמר 'הזהרו בכבוד חבריכם' [ברכות כח:], כבר בארנו דבר זה בפרק רבי אומר למה על ידי דבר זה זוכה לעולם הבא, כי הכל הוא בשביל המעלה העליונה שברא השם יתברך את האדם בצלם אלהים, כי מעלה זאת מגיע עד עולם הבא, כי אי אפשר להיות דבר על מעלה זאת מה שנברא האדם בצלם אלהים. וכמו שבארנו דבר זה אצל 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים', כי מעלה ומדריגה זאת אינה למלאכים, ומאחר שמדריגה זאת אינה למלאכים, אם כן מדריגה זאת מגיע עד עולם הבא. וכאשר מכבד את צלם אלהים הזה, דבק בעולם הבא, כיון שנותן כבוד אל האדם שנברא בצלם אלהים. וכבר בארנו אצל 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים', כי הצלם הזה הוא אור עליון שזורח על האדם, וכמו שהתבאר שם. ואור זה הוא אור עולם הבא, כאשר תבין בחכמה. ולכך אמרו 'המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא', כי הוא מכבה ומפסיד את האור הצלם הזה אשר אורו מן עולם הבא, ולכך אין לו חלק לעולם הבא גם כן" [הובא למעלה פ"ב הערה 1488]. וכן כתב בח"א לב"מ נח: [ג, כב:]. וראה למעלה פ"ב מי"ד [תשפג:-תשפו.] שהאריך בזה. וראה למעלה הערות 1110, 1131, 1132, 1495, 1548. ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.] כתב: "'המלבין פני חבירו', דבר זה הארכנו ובארנו במקומו מאוד, כי האדם אשר צלמו הוא צלם אלקים, כדכתיב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים

את האדם בצלמו', ולכך באדם דבק בפרט בפניו ענין אלקי. והמלבין פני חבירו, ומבטל פנים זה שהוא צלם אלקים, הוא מסולק מן עולם אשר הוא קדוש נבדל בלתי חמרי".

(1550) לא נתברר לי כוונתו, כי בהמשך הספר דרך חיים לא חזר לברר יותר מאמר זה. ואולי כוונתו לדבריו בנתיב אהבת ריע שהובאו בהערה הקודמת.

(1551) לשונו באור חדש [צד.]: "הבזיון שהוא לצלם האדם... הוא בטול מן העולם הבא... כי הצלם האלקים הוא מוכן אל עוה"ב, ובארנו דבר זה אצל 'המלבין פני חבירו אין לו חלק עוה"ב', עיין בחבור דרך חיים ושם הוא מבואר". וכן כתב בח"א לכתובות סז: [א, קנד:], ח"א לסוטה י: [ב, מג.], וח"א לגיטין נז. [ב, קיא:]. ובח"א לב"מ נח: [ג, כג:] כתב: "כי אין לך החטא של אשת איש מגיע שיהיה נאבד מן העולם הבא, שנברא ביו"ד משמו הגדול [מנחות כט:]. אמנם המלבין את פני חבירו ברבים, ידוע כי הצלם אלקים שנברא בו האדם הוא מן מדריגת עולם הבא, ולפיכך המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא כלל. ויש לך להבין זה מאוד, והוא מבואר בפרקים אצל המלבין פני חבירו... כי המלבין פניו אינו כמו שאר דבר שעושה לחבירו, שזה מבזה צלם אלקים בעצמו, שאינו דבר גופני כמו שאר עניני האדם... ומפני שהבזיון הוא דבק בדבר שהוא אלקי, ראוי לקבל עונשו במקום שאין הגוף שולט כלל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1487].

(1552) ברכות יז. "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה... אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכא:] כתב: "זריזות במצות ראוי לו עולם הבא, וזה כי הזריז צריך שיהיה גובר על גופו, כי גופו יש בו העצלות מאוד, וכאשר גובר על גופו בזריזות, שדבר זה סילוק הגוף, לכך ראוי לו עולם הבא, ששם סילוק הגוף לגמרי". וכן כתב בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפח.]. ולמעלה בתחילת משנה יא כתב: "המחלל את הקדשים ראוי שלא יהיה לו חלק בעולם שהוא קודש ונבדל מן הגוף, וזהו עולם הבא, שהוא קדוש לגמרי", ושם הערה 1105. אמנם להלן פ"ו מ"ט [ד"ה אבל מלוין] כתב: "התורה היא שלימות הנפש... והמעשים הם שלימות הגוף... כי עולם הבא לגוף ולנשמה", הרי שיש עולם הבא גם לגוף. ויל"ע בזה. **ומה שכתב** "חרפת הגוף והחומר", יתבאר על פי יסודו שהכבוד הוא ההתרחקות מהחומר, וכמו שכתב להלן פ"ו סוף מ"ד: "מה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר. ולכך אמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו', כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד". וכן כתב בח"א לנדרים לא: [ב, ה.]

"אין כבוד בדבר החמרי", וראה למעלה בהקדמה הערה 116. וזהו שכתב כאן "**חרפת** הגוף והחומר". וראה להלן הערה 1620.

(1553) נראה שהוקשה לו, שאם הצלם מורה על מדריגת האדם לעולם הבא, הרי הצלם הזה נמצא באדם תיכף בשעת הוולדו, ולכאורה אז עדיין אין האדם מוכן לעולם הבא. ועל כך מבאר ש"תיכף ומיד נברא האדם שיהיה מוכן לעולם הבא", וכמו שיבאר. ובח"א לסנהדרין קי: [ג, רסח.] כתב: "איתמר קטן מאימתי בא לעולם הבא... משעה שנולד. פירוש למאן דאמר משעה שנולד סבר שהאדם כאשר נולד נגמר צורתו ותארו, אשר נברא האדם בצלם אלקים. ואז ראוי אל עולם הבא מצד מעלת צלם אלקים שבאדם" [הובא למעלה סוף הערה 1406].

(1554) לשונו בגו"א בראשית פ"ב אות יח: "אע"ג שלא היה עדיין אותה יצירה, שהיא לעתיד, כיון שנברא האדם בכח על אותה יצירה שלעתיד, יש בו ב' יצירות עתה. לכך יצירה אחת כתיב בפירוש, ויצירה השניה נתרבה באות יו"ד, לפי שלא היתה יצירה לגמרי, והיה כמו נקודה קטנה... וילפינן מזה דבר גדול, שיש לאדם חלק לעולם הבא". ובתפארת ישראל פי"ג [רח.] כתב: "המדרגה שיש באדם, שהוא מוכן לעולם הבא. וזה שאמרו חכמים 'וייצר ה' אלקים', שתי יצירות, אחת בעולם הזה, ואחת בעולם הבא... והוא צלם אלקים שנברא בו האדם, ועל ידי זה יש בו המעלה האחרונה, היא עולם הבא. ודבר זה בארנו במקום אחר ביותר". וכן הוא בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו:], ובנתיב התשובה פ"ב [מלפני ציון 46 ואילך]. **ובדרוש לשבת תשובה** [עו:] כתב: "וגם במדרש זה יש לדקדק, באיזה צד יצר בשני עולמות... אבל ביאור זה, כי החכמים האלו באו להגיד אל האדם כי נברא האדם בעולם הזה ולעולם הבא... ואלו שני עולמות נרמזים שהאדם נברא ויש לו פנים ויש לו אחור, ובזה חקוקים באדם שני עולמות אשר רמז הכתוב 'וייצר' בשני יודי"ן. ולא תמצא בבהמה ובשום בעלי חיים שיהיה להם גב ופנים [כי אין להם קומה זקופה (ראה למעלה הערה 1405)]. וידוע כי הפנים בו זיו והדר והוד, וכדכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו', וזה מרמז לך על אור עולם הבא, שהוא כולו זיו והדר. אבל הגב אין בו ענין זה כלל, והוא שייך לעולם הזה... ועוד יש לך לדעת, כי 'אחור וקדם צרתני' [תהלים קלט, ה], האחד האחור בעולם הזה, והפנים לעולם הבא. כי אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו. אבל בפנים של אדם יש היכר בין אדם לאדם. וכך יש היכר בין אדם לאדם בעוה"ב, ואין היכר בין אדם לאדם בעוה"ז. ומראה לך כשם שהליכת אדם וכל תנועותיו הוא לפנים, כך יהיה כל תנועות

האדם לעוה"ב, ונקרא אז שהולך לפנים, ולא לאחור. ואם נמשך אחר הנאת עולם הזה, אז הולך לאחור" [חלקו הובא למעלה בהקדמה הערה 5].

(1555) שהצלם מורה על המציאות הגמורה. וחוזר בזה לעיקר דבריו, לבאר את ענינו של הצלם שיש לאדם. ועד כה ביאר שלשה הסברים ל"צלם אלקים"; (א) הקומה זקופה של אדם. (ב) אור הצלם המורה על דבר נבדל בלתי גשמי. (ג) אור הצלם מורה על המציאות הגמורה. ודבריו להלן באים לבסס את הסברו השלישי, שהצלם מורה על המציאות. וראה להלן הערה 1581.

(1556) פירוש - מילות "צלם" "תבנית" ו"תמונה" נאמרו על הכרת הדבר [כגון הצלם בא על פניו של אדם], וכמו שיבאר. וכן כתב הרד"ק בספר השרשים, שורש צלם: "ענין צלם כענין דמות, והוא פעמים נופל על הצורה מורגשת". ושם בסוף שורש בנה כתב: "'תבנית המשכן' [שמות כה, טן], דמות המשכן וצורתו, 'תבנית יד אדם' [יחזקאל י, ח], דמות יד אדם וצורתה". ושם בשורש מון כתב: "'כי לא ראיתם כל תמונה' [דברים ד, טו]... המלה הזאת נופלת על צורת הדבר ועל תבניתו המובן בחושים". וכן ביאר בכת"י [הובא למעלה הערות 1393, 1445], וז"ל: "כי שם צלם ודמות בא על מה שיוכר בו הדבר, כי הצלם והדמות בו הכרת הדבר".

(1557) כמבואר למעלה הערות 1447, 1495.

(1558) "כי מציאות האדם בפנים שלו, שבו הוא ניכר האדם, ונמצא מה שהוא, וזהו מציאותו" [לשונו למעלה לאחר ציון 1495], וראה שם הערה 1496.

(1559) למעלה [מציון 1401 ואילך, ומציון 1421 ואילך], שהאדם הוא היחידי ההולך בקומה זקופה, בעוד שבעלי החיים הולכים שחוח, ובזה ניכר שהאדם הוא מלך התחתונים.

(1560) מביא כגירסת העין יעקב לחגיגה טז., שאמרו שם "'ה' צבאות שמו' [ישעיה מח, ב], אות הוא בצבא שלו". ובגמרא שלפנינו איתא "אדון הוא בצבא שלו". ודרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 76]. וכן הובא ברש"י סנהדרין צב. [ד"ה שתי], ראב"ע שמות ג, טו, שם תהלים פ, ה, רמב"ן וראב"ד בתחילת פירושם לספר היצירה.

(1561) "פירוש, שאין בכל המלאכים דומה לו" [לשון הערוך ערך אות (מובא לאחר ערך את)].

(1562) פירוש - הכרת האדם היא הכרה אלקית, שכפי שה' ניכר, כך האדם ניכר. והכרה זו היא מצד מלכותו, כי המלך נבדל מן העם [ראה למעלה הערה 1491]. ובתפארת

ישראל פ"מ [תריט:] כתב: "ענין המלך, שהוא נבדל משאר בני אדם, ואינו נכלל עמהם", ושם הערה 63. וזהו יסוד עתיק בספרי המהר"ל. ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "המלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם". ובאור חדש [פ.] כתב: "חשיבות המלך כאשר מתנשא על העם, ודבר זה הוא עיקר למלך... חשיבות מלכותו במה שהוא מתנשא עליהם". וראה עוד בהקדמה השלישית לגבורות ה' [כ], אור חדש [קפא.]. ולהלן פ"ד מ"ה [ד"ה ומה שאמר] כתב: "המלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 155, ופ"א הערות 998, 1279 [הובא למעלה פ"א הערה 188].

(1563) "הכרת אלקים" שה' ניכר מצד היותו נבדל ומרומם מהכל, וכך האדם ניכר בתחתונים.

(1564) הם אלו שנתקשו בהבנת המושג "צלם אלקים". וכן כתב הרמב"ם במו"נ ח"א פ"א: '"צלם' ו'דמות'. כבר חשבו בני אדם, כי 'צלם' בלשון העברי יורה על תמונת הדבר ותארו. והביא זה אל הגשמה גמורה, לאומרו [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', וחשבו שהאלוה על צורת אדם, רצוני לומר תמונתו ותארו, והתחיבה להם ההגשמה הגמורה" [הובא למעלה הערה 1392].

(1565) כן מבואר במו"נ ח"א פרקים כו, כט, לג. ושם בפרק מו כתב: "כאשר לא יושגו אלו הפעולות כולם בנו אלא בכלים גשמיים, הושאלו לו אלו הכלים כולם... והכלים אשר יהיה בהם השמע והראות והריח, והם האוזן והעין והאף... שהוא יתעלה מכל חסרון, הושאלו לו הכלים הגשמיים, להורות בהם על פעולותיו. והושאלו לו הפעולות ההם להורות בהם על שלמות אחד, אינו עצם הפעולה ההיא. והמשל בו, שהנה הושאלו לו העין והאוזן והיד והפה והלשון, להורות בהם על הראות והשמע והפעולה והדיבור". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א הלכות ח, ט, כתב: "הרי מפורש בתורה ובנביאים שאין הקב"ה גוף וגוייה... אם כן מהו זה שכתוב בתורה... 'עיני ה", 'אזני ה" וכיוצא בדברים האלו. הכל לפי דעתן של בני אדם הוא, שאינן מכירין אלא הגופות, ודברה תורה כלשון בני אדם [ברכות לא:], והכל כנויים הן". וכן הוא ברבינו בחיי [בראשית א, כז, שם ו, ו ד"ה ויתעצב].

(1566) כן כתב בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנד:]: "ואני אומר, וכן ראוי לומר". ובח"א לחולין ז. [ד, צב:] כתב: "ואני אומר, וכך מוכיחים דברי חכמה".

(1567) כפי שביאר למעלה פ"ב מ"א [תצח:]: "מה שאמר [שם] 'עין רואה' בלשון יחיד, ולא אמר 'עינים רואות', מפני שבא לומר שאין אל השם יתברך עיני בשר, ויש לו שתי

עינים כמו שיש לאדם, שזה אינו חס ושלום שהוא יתברך רואה הנעשה מבני אדם בעיני בשר. ולכך אמר 'עין רואה', כלומר שיש אל השם יתברך הראיה מה שנעשה מבני אדם", ושם הערה 173. וכן כתב השל"ה, פסחים, הקדמה לשון הקודש, דרוש ג, וז"ל: "ועתה שמעו אלי ותחי נפשיכם... כבר חקר הרב במורה נבוכים על תוארי הגוף הנאמרים בהשם יתברך; 'אזני ה", 'עיני ה", 'ידי ה"... וכל שיעור קומת האדם הוזכר בפסוקים בו יתברך, אשר בודאי על זה נאמר [יחזקאל א, כו] 'ועל הכסא דמות מראה אדם'. אמנם צריך ידיעה בלב להבין, הלא הוא יתברך אינו גוף ולא כח בגוף. ובספר מורה נבוכים כתב בביאור התוארים מה שכתב... אמנם להבין ולהשכיל היטב... מבואר גם כן בפרדס פרק א' משער ערכי הכינויים, כי העין לא יקרא 'עין' מפני העין ממש, אלא מפני הראות הנקרא 'עין' באמת. וכן היד לא נקרא 'יד' בעצם, אלא מפני פעולות הנמשכות. ובגיטין פרק המגרש [פה:] אמרו 'ידים שאינם מוכיחות הוויין ידים או לא', רצה לומר ענין לקיחה. וכן פרש"י ז"ל 'ידים' בית אחיזה לדבר כו'. וכן [קידושין ג:] 'קטנה אין לה יד', אין הכוונה שהיא גידמת, אלא הכוונה כח קבלה לקבל קידושין וגירושין. וכן לשון המורגל בדברי רז"ל [נדה ג.] 'רגלים לדבר', שרצו לומר עמידת וסמיכת הענין, וכן הוא הביאור בכל האיברים". ושם מאריך בזה טובא.

(1568) כן חלק על דעת הרמב"ם אודות הפסוק [שמות יט, כ] "וירד ה' על הר סיני", שדעת הרמב"ם היא [מו"נ ח"א, פרקים כז, כח, מח] שיש בזה חשש לגשמות, ולכך אונקלוס נזהר בזה. ואילו דעת המהר"ל שאין בזה חשש לגשמות [ראה תפארת ישראל פל"ג (כולו), גו"א בראשית פ"ו אות יב, ובאר הגולה באר הרביעי (תיז.)].

(1569) כמבואר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 162, ופ"ב הערה 776. וכן יבאר להלן פ"ד מ"ד [ד"ה ואמר אחד], ושם סוף משנה יד. וכן הוא בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד:]: "כי השם בא על המהות שהוא מופשט מן הגשמי".

(1570) אודות שהעליונים משבחים את ה', כן אומרים בתפילת ראש השנה "כל שנאני שחק, באומר מאדירים... כל מלאכי מעלה, בדעה מדגילים.. כל עריצי עליונים, בזמר מזמרים... כל רשפי רומה, בקול מקדישים... כל צובאי צבא, בלמד מלמדים", וכיו"ב הרבה.

(1571) כן הביא ברכה זו למעלה [לאחר ציון 1412], וראה שם בהערה 1413.

(1572) פירוש - לאחר שאמר שלשה ביאורים ל"צלם אלקים" [ראה הערה 1555], מסכם ואומר שכל דבריו יוצאים משורש אחד נאמן. ודרכו להדגיש שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד, וכמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ ד: "והכל שורש אחד אמת, וגזע

צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובאור חדש [קלה:] כתב: "ועם כי נתבאר למעלה ענין זה ג"כ, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". ולמעלה פ"א מ"ב [ריב.] כתב: "כי הכל הולך אל מקום אחד, ושורש אחד אליו", ושם הערה 557. ולמעלה פ"ב מי"ד [תשצט.] כתב: "ופירשנו הדבר בבחינות שונות זה מזה... כי אף אם הם הבחינות שונות, הכל שורש אחד אמיתי, אין ספק בזה כלל למי שמבין". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד, ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:]. וראה למעלה הערה 187, ולהלן פ"ד הערה 1921.

(1573) ולא "חביב ישראל". ועד כה ביאר את ענין הצלם של האדם, ומעתה יבאר את שאר חלקי המשנה. ודע, כי מכאן ואילך דבריו הם כמעט אות באות כדבריו בנצח ישראל פי"א [דש.].

(1574) "כי האדם הוא הבריאה השלימה שבכל הנמצאים, שהרי נברא בצלם אלקים, ואין שלימות יותר מזה כאשר נברא בצלם אלקים" [לשונו בנצח ישראל פי"א (שג:)]. ולמעלה במשנה יא [לאחר ציון 1110] כתב: "כי האדם נברא בצלם אלקים, ואין לך מעלה וקדושה זאת בכל הנבראים, אף במלאכי מרום... ולפיכך דבר זה הוא המעלה היותר עליונה בעולם".

(1575) ענין זה מבואר בהרבה מקומות בספרי המהר"ל. ועולה מדבריו ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים 'אדם', ולא כן אומות העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר, וכדוגמה לכך "המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות". [לשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח. וכן יבאר כאן בהמשך, למעלה פ"ב מ"ה (תקעו:), תפארת ישראל פ"א (מב:), נצח ישראל פי"ד (שדמ.), גבורות ה' פמ"ד (קסז.), באר הגולה באר השני (רכ:), ונר מצוה (כד.)]. (ב) ישראל נבראו לאחר כל האומות, כפי שאדה"ר נברא לאחר כל הנבראים [תפארת ישראל ס"פ יב, שם ר"פ יז, גבורות ה' פל"ט (קמז.), ובגו"א פרשת בראשית פ"א אות ז]. (ג) לישראל יש את התורה [תפארת ישראל פי"ב (קפט:)]. (ד) אין לישראל שום חוזק מצד עצמם, ו"משפט אדם עליהם, כי האדם הוא מה לשפלותו בעצמו, וכן ישראל הם שפלים וירודים בעצמם. והאדם, השם יתברך מגביה אותו על כל התחתונים, וכך השם יתברך מגביה ישראל" [לשונו בדרשת שבת הגדול (סוף רג:), וכן כתב באור חדש (קפח:)]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 146, פ"א הערה 1614, ופ"ב הערה 524.

(1576) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".
(1577) כפי שנאמר בהמשך המשנה "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום... חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה".
(1578) "בין מעלה זאת ובין שאר מעלות שזכר אחר כך, שאינם רק לישראל, ואין חלק ונחלה כלל לשאר אומות, ולא כן שם 'אדם' וכו'" [לשונו בנצח ישראל פי"א (דש.)].
(1579) לשונו בנצח ישראל שם [דש:]: "מכל מקום יש לאומות שם 'אדם' במה, כי נקראו 'אדם' בשביל הצלם האלקי, כדכתיב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו'". ובגבורות ה' פס"ז [סוף שיא:] כתב: "כל מין האדם נברא בצלם אלקים". ובח"א לע"ז ב: [ד, כ:] כתב: "בודאי גם האומות נקראים 'אדם'". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [רלט:], ויובא בהערה 1581. וראה בתויו"ט כאן שהאריך לבאר נקודה זו.
(1580) לשונו בנצח ישראל שם [דש:]: "רק שאצל האומות צורת האדם בטילה אצל הגוף, כי מצד הגוף החומרי נתבטל הצלם האלקי הזה שהוא לאדם, וכאילו היה הכל חומרי, ואין כאן צלם האלקי הזה... שהוא בטל ואינו נחשב לכלום". ושם בפי"ד [שדמ:] כתב: "אצל האומות... כאילו הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [הובא למעלה פ"א הערה 1474]. ובגבורות ה' פמ"ד [קסז:] כתב: "אצל האומות בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועימו טפל, הטפל בטל אצל העיקר". ושם בפס"ז [שיב.] כתב: "העכו"ם שהם חומריים ביותר, הצורה הזאת בטילה אצל החומר, ונעשית הצורה חומרי" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 146]. וכן הוא בנר מצוה [כד:].
(1581) לשונו בנצח ישראל שם [שה.]: "לכך אמר 'חביב אדם', ולא אמר 'חביבין ישראל שנבראו בצלם אלקים', מפני כי יש להם לאומות הצלם הזה שנברא בו האדם במה". ומבואר מדבריו שעיקר מעלת הצלם נמצא בישראל בלבד, ורק שאצל האומות נמצא הצלם באופן "שאינו נחשב לכלום". אמנם בבאר הגולה באר הששי [רלט:] כתב: "הצלם הזה כולל כל בני אדם, הן ישראל הן אומות, הכל יש לו צלם אלקים, שהולך זקוף... 'חביב האדם שנברא בצלם', ודבר זה כולל כל מין בני אדם". הרי שכתב ללא ספק ש"הצלם הזה כולל כל בני אדם, הן ישראל הן אומות", ואילו כאן כתב שאין הדבר כך, ואצל הגוים הצלם "אינו נחשב לכלום". ועוד, בבאר הגולה כתב "הכל יש לו צלם אלקים, שהולך זקוף", ובאמת לפי זה מה מקום יש לחלק בענין זה בין ישראל לאומות, הרי סו"ס גם האומות הולכות בקומה זקופה. והנראה בזה, כי שאלה אחת מתורצת בחברתה, שכאן ביאר שלשה הסברים למושג "צלם אלקים"; (א) הקומה זקופה שיש לאדם. (ב)

האור שיש לאדם בפניו, המורה על הנבדל. (ג) האור שיש לאדם בפניו המורה על המציאות [ראה למעלה הערה 1555]. הרי שיש כאן שתי הגדרות שונות לצלם אלקים; (א) קומה זקופה. (ב) זיו ואור הצלם. [וראה תפארת ישראל פ"ד (עט:) שכתב: "יהיה הפירוש מה שיהיה בלשון 'צלם אלקים', סוף סוף יש באדם דבר אלקי נבדל", ושם הערה 73]. וכאן הענין מתחלק לפי נושאים; (א) בהגדרה הראשונה [קומה זקופה] אין שום הבדל בין ישראל לגוי, ו"הכל יש לו צלם אלקים, שהולך זקוף" [לשונו שם בבאר הגולה]. (ב) בהגדרה השניה [אור וזיו הצלם], בזה ישנו הבדל בין ישראל לגוי, ואין האור של ישראל שוה לאור של הגוי. ולכך בבאר הגולה שביאר שהצלם מתבטא בקומה זקופה, כתב באופן חד משמעי שצלם זה כולל בתוכו את ישראל והאומות בצורה שוה. אך כאן הולך לפי טעמיו האחרונים שהצלם מתבטא באור וזיו, ולכך כתב שאין הצלם הזה נמצא אצל האומות כפי שהוא נמצא אצל ישראל, כי אצל האומות "אינו נחשב לכלום".

(1582) מבאר טעם נוסף מדוע אמרו במשנה "חביב אדם" ולא "חביבין ישראל", אך גם לפי טעם זה יתבאר שלאומות יש בחינה מסויימת של מעלת הצלם, אך הטעם שהתנא לא אמר "חביבין ישראל" הוא מטעם אחר, וכמו שיבאר.

(1583) פירוש - הפסוקים העוסקים בהיות האדם צלם אלקים נאמרו לאדם הראשון [בראשית א, כז] ולנח [שם ט, ו (הפסוק המובא במשנתינו)]. ואם תאמר, שפתח במלים "כאשר נברא האדם", וזהו בפשטות מוסב על אדה"ר בלבד, אך סיים במלים "היה מעלה זאת לאדם ולנח". ובעל כרחך לומר, שגם נח הוא נחשב "כאשר נברא האדם", כי הצלת נח מהמבול אינה אלא מהדורא תנינא של בריאת אדם, וכמבואר בגו"א בראשית פ"ו אות ה, ושם הערה 30, ונצח ישראל ס"פ מו.

(1584) בגו"א שמות פל"ב אות טו כתב: "נח לא יקרא אב לישראל, אע"ג שכל ישראל יצאו ממנו, וכן שם לא נקרא אב, שלא נקראו אבות לישראל אלא אברהם יצחק ויעקב [ברכות טז.]". הרי שהדורות שקדמו לאברהם אינם בגדר ישראל. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:] כתב: "כי לא נקראו 'בני ישראל' רק בשביל התורה. ומורה זה כי 'בני ישראל' בגימטריא תר"ג, נגד תר"ג מצות, בלא עשרת הדברות". ולכך פשיטא שאדה"ר ונח אינם נקראים בשם "ישראל" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 20].

(1585) כפי שכתב בתפארת ישראל ס"פ כו [תד.]: "כי קודם מתן תורה היו האומות עיקר המציאות בעולם, וכאשר היה מתן תורה היו חרבים כל האומות שהיו... ולפיכך נקרא 'חורב' [שבת פט:]". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכט:] ביאר שכאשר ניתנה התורה לישראל נחרבו אומות העולם, שהן הופקעו מעיקריות העולם, וכלשונו שם:

"אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פט:], אמר רבי אבהו, הר חורב שמו, שממנו ירד חורבן לאומות העולם. וביאור זה, כי כאשר בחר בישראל, שוב נחרבו שאר אומות, שנאמר [ירמיה נ, יב] 'אחרית גוים מדבר ציה וגו'", שאינם נחשבים לדבר. וזה תמצא מבואר, כי קודם שעמדו ישראל, היו נביאים באומות, כמו בלעם, אליפז, וצופר הנעמתי, וכיוצא בהם [ב"ב טז:]. וכאשר עמדו ישראל, לא היו נביאים באומות, והדברים האלו מבוארים. וזה נקרא שנחרבו האומות". וקודם לכן בבאר השני [רכ:] כתב: "האומות, כאשר נתנה התורה לישראל... הם חמריים". **ובגו"א בראשית** פ"ד אות כז דן שם בפטור של האומות מפריה ורביה [סנהדרין נט:, ותוד"ה והא], וכתב [ד"ה והקשה] בזה"ל: "היה נראה דתלמודא דריש [שבני נח אינם מצוים בפו"ר] מדכתיב גבי פריה ורביה [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה לשבת יצרה', וזה לא יתכן בבני נח, שנאמר עליהם [ישעיה מ, יז] 'כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו'. ומכל מקום קודם מתן תורה בודאי נצטוו בני נח על פריה ורביה, כדכתיב 'פרו ורבו' שני פעמים [בראשית ט, פסוקים א, ז], חדא למצוה וחד לברכה [רש"י שם פסוק ז]". סתם הגו"א שם ולא פירש מדוע אכן קודם מתן תורה נצטוו האומות על פריה ורביה, כאשר ביאר שהאומות אינן שייכות למצוה זו מפאת היותן "תוהו" בעצם. אמנם לפי דבריו כאן הענין מחוור היטב, שגדר ה"תוהו" של האומות חל עליהן רק ממתן תורה ואילך, אך קודם לכך אין הן בגדר "תוהו", ושפיר נצטוו על מצות פריה ורביה [הובא למעלה פ"א הערה 400]. **דוגמה נוספת**: בזבחים קטז. אמרו "כשניתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, וכל [מלכי] עובדי כוכבים אחזתן רעדה בהיכליהן... נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו, מה קול ההמון אשר שמענו, שמא מבול בא לעולם... מבול של מים... מבול של אש... אמר להן כבר נשבע שאינו משחית כל בשר. ומה קול ההמון הזה ששמענו, אמר להם חמדה טובה יש לו בבית גנזיו שהיתה גנוזה אצלו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם, וביקש ליתנה לבניו". ומדוע חשבו מלכי אומות העולם שמתן תורה הוא מבול. אלא הם הם הדברים. מתן תורה הוא חורבנם של האומות, ולכך תלו חורבן זה במבול של מים ואש. וענה להם בלעם, שאכן חורבנם הגיע, אך לא בדמות מבול הוא בא, אלא בדמות מתן תורה לישראל הוא בא.

(1586) פירוש - הואיל ומעלת הצלם נמצאת אצל אדם הראשון ונח, שהם התחלת האדם [כמבואר בהערה 1583], לכך מוכח שמעלה זו שייכת לאדם במה שהוא אדם. ואם כן אין זו מעלה השייכת לישראל מצד מעלת ישראל, אלא מצד מעלת אדם [ורק שישראל הם כיום ה"אדם"]. והואיל ולא איירי כאן במעלת ישראל, אלא במעלת האדם, לכך אמר

"חביב אדם" ולא "חביבין ישראל". ווהראיה שמעלה זו שייכת לאדם מצד מעלת אדם היא מאדה"ר ונח. שכל דבר שנמצא בהתחלה הוא משתייך אל עצם הדבר, כי ההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה. ולכך כל מה שנמצא אצל אדה"ר ונח הוא משתייך בעצם לאדם. ובדרוש לשבת תשובה [סז:] כתב: "כי אדם הראשון נקרא 'אדם', כי לו בלבד היה מה שראוי אל האדם". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל". וראה למעלה הערות 603, 605. ולמעלה פ"א תחילת מי"ב [שלא:] כתב: "באותו יום שנברא העולם בא מחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה", ושם הערה 1150. הרי שדבר המתרחש בתחילה יש לו שייכות עצמית לדבר.

(1587) כפי שהקשה למעלה [לאחר ציון 1385] בשאלתו הראשונה על המשנה. ותשובתו כאן [אודות עדיפות חבה שנודעת] תהיה התשובה גם על השאלה השניה ["מה בא להוסיף במה שאמר 'חבה יתירה נודעת להם', ובודאי כיון שנקראו 'בנים למקום', דבר זה נודע לו"].

(1588) אודות שחבור ה' לאדם הוא מחמת שיש לאדם צלם אלקים, כן כתב בגו"א דברים פכ"א אות כ, וז"ל: "הצורה המשותפת עם הקב"ה... שהוא צלם אלקים... ואין דבר בעולם שיש לו שיתוף עם השם יתברך רק בצורה, שנאמר [בראשית א, כז] 'בצלם אלקים ברא אותו'". ובבאר הגולה באר הששי [רלט:] כתב: "ויש לצלם האדם התקרבות אל השם יתברך". ובתפארת ישראל פ"ט [קנ:] כתב: "ואין ספק כי האדם ראוי לזה [לדביקות עם ה'], מצד כי האדם נברא בצלם אלקים בדמותו, וזה הקירוב היותר, כמו שאמר התנא האלקי 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'... שבשביל מעלה זאת ראוי אל הדבוק בו יתברך". וקודם לכן [קמג.] כתב שם: "כי ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד, והדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה" [הובא למעלה פ"א הערה 178, ובפרק זה הערות 722, 1911]. ולמעלה במשנה ו [לפני ציון 722] כתב: "כי כבר התבאר כי ראוי שתהיה השכינה עם בני אדם מצד ההתדמות במה".

(1589) "כי מעלה זאת בפרט גורם חבה, כי מה שנברא האדם בצלם אלקים ובדמותו... והדומה יאהב את הדומה בטבע, ולכך 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'" [לשונו להלן]. ובנצח ישראל פי"א [שה:] כתב: "אבל ביאור ענין זה, שבא לומר כי דבר זה מה שנברא

האדם בצלם אלקים, גרם לו החבור והדביקות אל השם יתברך, עד שיצא אל הפעל מה שהוא חביב אל השם יתברך, עד שהיה מקבל האדם האהבה והחבור מן השם יתברך". נמצא שיש כאן שני שלבים; (א) הדמיון יוצר חבור ודביקות. (ב) חבור ודביקות מביאים אל אהבה גלויה שיוצאת אל הפעל. ובח"א ליבמות מח: [א, קלא.] כתב: "כי אהבה הוא בין שנים שיש להם חיבור ביחד, כמו שיש לישראל [אל ה'], שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', אבל האומות אין להם קירוב כלל אל השם יתברך". וראה להלן ציון 1658.

(1590) החבה והאהבה, כי היא יוצאת אל הפעל. וכן כתב בנצח ישראל פי"א [שה:], וז"ל: "ולפיכך אמר 'חבה יתירה נודעת לו כו", ורוצה לומר שנודע לו החבה הזאת, ויצאה אל הפעל הגמור". ואודות שאהבה היא דביקות וחבור, כן כתב למעלה פ"א מ"ג [רכט:], וז"ל: "כי מדרך מי שאוהב את אחד, לבו קשורה בו". כי "אהבה הוא עצם החבור" [לשונו בבאר הגולה באר החמישי (מח:)]. ובנצח ישראל פנ"ב [תתל.] כתב: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה שנקרא ריע] כתב: "לשון 'ריע' רק על שנים שיש להם שתוף וחבור יחד. אבל האהבה מצד מה הוא יותר, שנפשו קשורה בנאהב. תדע לך דכתיב [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. אם כן גדול לשון אהבה מלשון ריע, כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". וכידוע הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד" [הובא למעלה הערה 1194].

(1591) בא לבאר ההבדל בין חבה נודעת לנאהב ובין חבה שאינה נודעת לנאהב. ועד כה ביאר שהחידוש במשפט "חבה יתירה נודעת להם" הוא שהתנא מגלה לנו שמחמת הצלם יש לאדם חבור אל ה', ו"החבה יתירה נודעת להם" היא סימן ובטוי לזה. אך מעתה יבאר ש"חבה יתירה נודעת להם" היא גופא מדריגה נוספת על גבי החבה של "חביב אדם שנברא בצלם". וראה הערה 1600.

(1592) מעמיד כאן את ההסתר כדבר שהוא בכח, ואת הגלוי כדבר שהוא בפועל. וכן כתב למעלה במשנה יג [לאחר ציון 1272]: "התורה אין לה מציאות גמור אצל האדם, וצריך לעשות סייג אל התורה שלא תסור התורה מן האדם. וזהו על ידי מסורת וסימנים, כי הדבר שיש לו סימן נותן הכרה אל האדם, עד שנמצא אצלו בפועל, ונגלה לגמרי אליו. ולא שיהיה בכח אל החכמה, רק בפועל לגמרי. ואם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל". ועוד אודות שהנגלה הוא בפועל

והנסתר הוא בכח, כן כתב בגבורות ה' ס"פ סז, וז"ל: "הירך הוא הפך הפנים, כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא, וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא, ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי. והירך שהוא בסתר... הפך הפנים, שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא, והירך הוא בסתר מקום חושך". וראה למעלה הערה 768. ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה ויש עוד] מובא שם לשונו בכת"י, שכתב: "כי האדם על ידי הפנים ניכר ונמצא בפעל, כי על ידי הפנים היא הכרתו, ועל ידי הכרתו הוא נמצא בפועל הגמור" [ראה למעלה הערה 1496]. ולהלן פ"ה מ"ג [ד"ה עשרה נסיונות] כתב: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט כתב: "כי הקבורה שהוא הטמנה, מורה שהוא בכח לדבר העתיד כשיחיו המתים, כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 768 [הובא למעלה הערה 1273]. ובח"א לנדרים לב. [ב, ו:] כתב: "דבר שאינו בפעל הנגלה הוא בכח נחשב".

(1593) כפי שכתב בבאר הגולה באר השביעי [שעא.] לגבי עם הארץ, שאע"פ שהוא בכח להיות תלמיד חכם, "מכל מקום יש לדעת גודל פחיתותו, מה שאין שלימותו רק בכח, ואין לו דבר בפועל". וראה למעלה הערה 1213. ולהלן פ"ו סוף מ"י כתב: "ואין לומר כי למה נברא העולם, וכבוד השם יתברך בעצמו הוא, ואין צריך לכבוד הזה מה שהוא יתברך מלך העולם, ואם כן למה נבראו כולם. גם קושיא זאת אין בזה ממש כלל, כי השם יתברך הוא השלם לגמרי, עד שאי אפשר שיחסר שלימותו. ואין ספק כי הדבר שהוא בפעל הוא יותר שלם ממה שהוא בכח. ולפיכך אף על גב שהשם יתברך בכוחו יכול לעשות כרצונו, דבר זה אינו רק בכח, וכאשר הוא בפעל המציאות דבר זה נחשב שלימות לגמרי, שהוא בפועל. ולפיכך המציא השם יתברך את העולם בפעל, עד שמלכותו יתברך הוא בפעל, ולא שיהיה זה בכח בלבד". ובנצח ישראל פי"א [שו:] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי מה שאמר 'חבה יתירה נודעת לו', כי הפרש יש בין חבה שהיא נודעת לשאינה נודעת, ולכך אמר 'חבה יתירה נודעת', כלומר בשביל שהחבה היא יתירה כל כך עד שהיא נודעת, ואינה אהבה מוסתרת. ודבר זה ברור".

(1594) פירוש - לפי שני הסבריו ל"חבה יתירה נודעת להם" מתבאר שהתנא מורה לנו על החבור הקיים בין ה' לאדם; לפי הסברו הראשון, משפט זה מוכיח כן, שמתוך שיש חבה יתירה, מוכח שיש לאדם חבור גמור עם ה' מפאת צלמו. ולפי הסברו השני,

משפט זה מבאר שהחבה היא בפועל, ולכך היא בטוי לחבור גמור. וביאורו, כי כל אהבה היא חבור ודביקות [כמבואר למעלה הערה 1590], ואהבה שהיא בפועל היא גדולה יותר מאהבה שהיא בכח. נמצא שהדביקות והחבור מגיעים לפסגתם באהבה שהיא בפועל. ובבאר הגולה באר השני [רמב.] הביא את מאמרם [יבמות סב:] "תנו רבנן, האוהב את שכניו, והמקרב את קרוביו, והנושא את בת אחותו, והמלוה סלע לעני בשעת דחקו, עליו הכתוב אומר [ישעיה נח, ט] 'אז תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנני'". ובתוך דבריו שם כתב [רמה.]: "זכר סדר הקירוב; מתחלה אמר 'האוהב את שכניו', ואין האהבה רק בנפשו, ואין זה קירוב בפעל המעשה, רק אהבה בלבד. ואחר כך 'והמקרב את קרוביו' אליו, וזהו בודאי קירוב, והוא יותר קירוב [ראה להלן הערה 1779]. ואחר כך אמר 'והנושא בת אחותו', והוא קירוב עוד יותר, כי אשתו כגופו [ברכות כד.]. ויותר מהכל כאשר מלוה לענין בשעת דוחקו, שדבר זה הוא חסרון כיס אליו, והוא מחסר עצמו ומלוה לאחר, דבר זה הוא חבור גמור כאילו נחשבים אדם אחד לגמרי". הרי ככל שהאהבה היא בפועל נגלה, יש בה יותר חבור.

(1595) כפי ששאל למעלה בשאלתו השלישית על המשנה, וכמבואר למעלה הערה 1388.

(1596) כן כתב כמעט אות באות בנצח ישראל פי"א [שה:]. ורש"י סנהדרין עד. [ד"ה סברא] כתב אודות דברי הגמרא שם שבשפכיות דמים יהרג ואל יעבור: "סברא הוא שלא תדחה נפש חבירו... דכי אמר רחמנא לעבור על המצות משום [ויקרא יח, ה] 'וחי בהם', משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל. והכא גבי רוצח, כיון דסוף סוף איכא איבוד נשמה, למה יהא מותר לעבור, מי יודע שנפשו חביבה ליוצרו יותר מנפש חבירו, הלכך דבר המקום לא ניתן לדחות". הרי שאיסור רציחה הוא משום חביבות הנפש ליוצרה. ועוד אודות שאיסור שפ"ד היא מחמת מדרגת האדם שנעשה בצלם, כן כתב בתפארת ישראל פל"ו [תקכז:], וז"ל: "'לא תרצח' [שמות כ, יג] הוא ראש חמשה דברות אחרונות... והחוטא בזה הוא חוטא בעצם מדרגת העלול, שנברא בצלם אלקים". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסד.] כתב: "כתיב [בראשית ט, ו] 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם', הרי לך כי עיקר שפיכות דמים הוא בשביל שמבטל צלם האלקים שיש לאדם". ובבאר הגולה באר השני [קכד.] כתב: "כי חמור מאוד מאוד שפיכות דם האדם, אשר נברא בצלם אלקים". ולהלן פ"ה מ"א [ד"ה ונראה עוד] כתב: "ההורג ומפסיד בהמה אין עליו עונש, וההורג אדם שנברא בצלם אלקים חייב מיתה, מפני שיש באדם ענין אלקי". וראה למעלה הערות 1110, 1382.

(1597) כפי ששאל למעלה בשאלתו הרביעית על המשנה, ושם הערה 1389.
(1598) רש"י דברים יד, א "לא תתגדדו - לא תתנו גדידה ושרט בבשרכם על מת, כדרך שהאמוריים עושין, לפי שאתם בניו של מקום, ואתם ראויין להיות נאים, ולא גדודים ומקורחים". וראה בגו"א שם אות א [ד"ה אבל] שביאר שני טעמים נוספים מדוע שם "בנים" הוא סבה לאיסור גדידה. ובנצח ישראל פי"א [רעח.] כתב כהסברו הראשון שם, וז"ל: "ואמר הכתוב 'בנים אתם לה' אלקיכם לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם'. ומה ענין השם הזה, שנקראו 'בנים', אל המצוה הזאת. וכבר בארנו זה בחבור גור אריה, שהכתוב רוצה לומר כי אתם בנים נמצאים מן אמיתת העלה, ובשביל כך יש להם גם כן מציאות אמיתי, שעל זה יבוא שם 'בן'... ולכן אל תתגודדו למת, שהיה דרך שלהם לעשות השחתה בעצמם בשביל ההשחתה שהגיע למת. ואמר כיון שיש לכם מציאות אמיתי מקוים, שהרי אתם נקראים 'בנים', בשביל שאתם נמצאים מן אמיתת השם יתברך, ודבר שיש לו מציאות גמור אמיתי אין ראוי שימצא בו השחתה, שהוא הפך המציאות. בפרט כאשר עשה בשביל מת, וכאילו היה הפסד בישראל. וישראל יש להם המציאות הגמור, לכך לא תתגודדו על מת, ולא תעשו בכם השחתה. כי אם תעשו בכם השחתה, הרי זה היה מורה שאין לישראל מציאות אמיתי. כי אין ראוי שיהיה השחתה לדבר שיש לו מציאות אמיתי. והדברים האלה ברורים מאד".
(1599) כן כתב בנצח ישראל פי"א [שו.]. וצרף לכאן מאמרם [יומא נד.] "בשעה שהיו ישראל עולין לרגל, מגללין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה ["הכרובים מדובקין זה בזה ואחוזין ומחבקין זה את זה, כזכר החובק את הנקבה. 'מעורים' לשון דיבוק" (רש"י שם)], ואומרים להן **ראו חבתכם** לפני המקום כחבת זכר ונקבה". הרי החבה הנודעת ["ראו חבתכם"] היא עצם החבור. ובנתיב העבודה פ"ו [א, צב.] כתב: "ודבר זה נרמז בכרובים שהיו פניהם זה כנגד זה, דבמסכת יומא אמרו כשהיו עולים לירושלים היו מגביהים להם הפרוכת, ואמרו ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר לנקבה, וזהו החבוב הגמור". וראה למעלה הערה 1107.
(1600) מבאר טעם שני לעדיפותה של חבה נודעת לנאהב על פני חבה שלא נודעת לנאהב. ועד כה ביאר שחבה נודעת יצאה אל הפעל לעומת חבה מוסתרת.
(1601) פירוש - המודיע אהבתו לנאהב מבקש בזה את אהבתו של הנאהב. וכן נאמר [בראשית לב, ה] "ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה ואשלחה להגיד לאדוני למצוא חן בעיניך", ופירש רש"י שם "ואשלחה להגיד לאדוני להודיע שאני בא אליך. למצוא חן בעיניך שאני שלם עמך ומבקש אהבתך". וראה בגו"א שם אות ט. הרי יעקב הודיע לעשו

את אהבתו ["אני בא אליך"], ובזה הוא ביקש את אהבת עשו כלפיו. וצרף לכאן דברי רש"י [במדבר לג, א] שכתב על פירוט המסעות בתורה בזה"ל: "רבי תנחומא דרש בו דרשה אחרת, משל למלך שהיה בנו חולה, והוליכו למקום רחוק לרפואתו. כיון שהיו חוזרין, התחיל אביו מונה כל המסעות; אמר לו כאן ישננו, כאן הוקרנו, כאן חששת את ראשך וכו'". וכתב על כך הגו"א שם אות ג: "ואם תאמר, וכל זה מה נפקא מיניה שהוא מספר בדברים אלו. יש לומר, שכמו שהאב מספר כמה טורח הגיע לו עד בואו למקום הזה, והודיע לו איך היה מטפל עמו משום אהבתו אליו, כך השם יתברך היה מטפל עם ישראל בשביל אהבתו אליהם, ובשביל כך יזכרו ישראל הטובות שעשה להם, ויעבדו אותו בכל לב" [הובא למעלה פ"א הערה 618].

(1602) נראה לבאר אי הודעה זו, כי כל ענינה של אהבה היא התאחדות בין האוהבים [כמבואר למעלה פ"א הערה 636], ולכך מהות האהבה מחייבת הדדיות גמורה בין שני הצדדים, שאל"כ תחסר באחדות שביניהם. ולכך, כאשר צד אחד מודיע לצד השני את אהבתו, הרי ההודעה עצמה מחייבת שהצד השני יגיב בהתאם, שאם לא תחסר בהדדיות המתחייבת האהבה. לכך "אם לא היה מבקש אהבתו, לא היה מודיע לו החבה", כי פעולה חד צדדית סותרת במהותה לאחדות הנמצאת באהבה.

(1603) הנאהב.

(1604) שהרי ציוה בתורתו [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך וגו'", מוכח ש"השם יתברך רוצה שיהיה גם כן ישראל אוהבין אותו". וראה להלן הערה 1633. ומה שכתב "שיהיה גם כן **ישראל** אוהבין אותו", אע"פ שהבבא הראשונה של המשנה נקטה ב"חביב אדם", ולא ב"חביב ישראל", מ"מ כבר נתבאר למעלה [מציון 1573 ואילך] שעיקר מעלת הצלם נמצא אצל ישראל בלבד.

(1605) על ידי שאמר [בראשית ט, ו] "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם". וכן ביאר הרבי עקיבא איגר שהברכה שלפני קריאת שמע [שחרית] היא "הבוחר בעמו ישראל באהבה", וז"ל: '"ואהבת את ה' אלקיך' [דברים ו, ה]. יש להבין, דהלא לאהוב לא יכול על ידי כפיה, והאיך כתב בלשון צווי לאהוב את הקב"ה. ויש לומר, דהנה אנו חותמין קודם קריאת שמע 'הבוחר בעמו ישראל באהבה', ואם הוא אוהב אותנו, מוכרחים אנו לאהוב אותו, על דרך [שיה"ש ו, ג] 'אני לדודי ודודי לי'" [חוט המשולש עמוד קפב בשם הרעק"א]. ואם תאמר, מדוע המשנה מביאה פסוק שמודיע לאדם את אהבת ה' אליו באמצעות דין של שפיכות דמים, ולא פסוקים שבהם הקב"ה אומר להדיא שהוא אוהב את ישראל. וכגון [דברים כג, ו] "ולא אבה ה' אלקיך לשמוע אל

בלעם וגו' כי אהבך ה' אלקיך", וכן [מלאכי א, ב] "אהבתי אתכם אמר ה'", וכן [ירמיה לא, יט] "הבן יקיר לי אפרים", וכיו"ב. ויש לומר, כי מגמת המשנה להורות על מעלת הצלם ["חביב אדם שנברא בצלם"], והוראה זו נעשית באמצעות פסוק שימחיש שחיבת ה' לצלם היא מרובה כל כך עד שהיא נודעת לנאהב. ולכך, נהי שהפסוקים הנ"ל מבטאים את אהבת ה' לישראל בצורה מפורשת, אך אין אהבה זו נתלית בצלם האדם, ולכך אין הם יכולים להורות על "חביב אדם שנברא בצלם". ולהלן [מציון 1627 ואילך] ירחיב יותר בענין זה, ויביא את מאמרם [שבת י:] "הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו".

(1606) והרי חביבות לחוד, וחשיבות לחוד, וכמבואר בשו"ע אור"ח סימן ריא בדיני קדימה בברכת הנהנין על פירות, שחביבות הפירות עומדת לעומת חשיבות הפירות. וראה למעלה הערות 1380, 1396, 1589. ובפשטות שאלה זו היא על לשון המשנה, ואינה קשורה להסבריו למעלה על "חיבה יתירה נודעת".

(1607) בנתיב אהבת השם בתחילת פ"א [ב, לח.] דן שם בארוכה האם אהבה תפול בין הפכים, או בין הדומים, ומסיק "מצינו בחוש כי בני אדם שהם מתדמים... אוהבים זה את זה. ואמרו חכמים [ב"ק צב:] לא לחנם הלך הזרזיר אצל העורב, אלא מפני שהוא מינו... וראיה לזה מן התורה, כי אף שצוה השם יתברך מורא אב ואם [ויקרא יט, ג]... לא מצינו שצוה על אהבת אביו ועל אהבת אמו... דבר זה מפני שאין אלו שוים, ומכיוון שאינם שוים ודומים לא יפול ביניהם אהבה כלל, רק יראה בלבד". וכן כתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.], ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלז.]. ובדרשת שבת הגדול [רא.] כתב: "כי הדומה מתחבר אל הדומה, כי לעולם הדומה יאהב את הדומה". ולמעלה במשנה ז [לפני ציון 869] כתב: "הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". וראה הערה הבאה. ומה שכתב "כדכתיב 'כדמותנו'", ולא הסתפק בצלם אלקים שהזכיר קודם, כי אולי מבאר את תיבת "בדמותנו" גופא מענין של דמיון. וכן מבואר ברד"ק ספר השרשים שורש דמה, שהתיבות "דמיתי" [תהלים קב, ז], "דמות" ו"דמיון" [תהלים יז, יב] כולן שייכות לשורש דמה.

(1608) לשונו בנצח ישראל פי"א [שז.]: "כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, ובשביל כך הוא הבריאה השלימה ביותר, וראוי שיהיה דביקות האדם אל השם יתברך מצד שלימות בריאתו, שהרי נברא בדמותו, והדומה אוהב ומצורף לדומה לו". ובתפארת ישראל פי"ב [קפט.] כתב: "'חביב אדם שנברא בצלם אלקים'... להורות כי האדם מצד צורת צלמו, שהוא בצלם אלקים, הוא חביב". וכן כתב קודם לכן בפ"ט [קנא.].

(1609) גורס את המלים "שבו נברא העולם", ויש נוסחאות אחרות שאין בהן מלים אלו. וראה בשנויי נוסחאות למשניות. וכן בתפארת ישראל פי"ב [קפט.] כתב: "ואמר 'חביבן ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'". וכן כתב נצח ישראל פי"א [שג:], ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:].

(1610) בא לענות על שאלתו הששית על המשנה [למעלה לאחר ציון 1390] "מאי 'כלי חמדה' דקאמר, כי למה קראו התורה 'כלי חמדה'". ובתחילה יבאר את תיבת "כלי", ולאחריה תיבת "חמדה".

(1611) ב"ר א, א "'ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום וגו" [משלי ח, ל]... 'אמון' - אומן, התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה. בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין, אינו בונה אותה מדעת עצמו, אלא מדעת אומן... כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם".

(1612) לשונו להלן פ"ה תחילת משנה כב: "'הפוך בה והפוך בה דכולא בה'. דבר זה צריך פירוש איך נמצא בתורה הכל, שאמר דכולה בה. ודבר זה רמזו במדרש [ב"ר א, א] 'ואהיה אצלו אמון' [משלי ח, ל], אל תקרי 'אמון' אלא 'אומן', שהיה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם עד כאן. וכבר בארנו כי התורה היא הסדר השכלי שסדר השם יתברך סדר הנהגתו של אדם, ומתחייב זה הסדר מאתו בראשונה. ולפיכך נקראת התורה, שהיא סדר האדם, 'ראשית', שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו'. ולפי סדר התורה סידר השם יתברך סדר העולם, עד שהכל נמשך אחר התורה. כי כך ראוי שהאדם הוא יותר במעלה על כל העולם, כי בשביל האדם נברא הכל. ולפיכך אחר תורת האדם וסדר שלו, נמשך סדר העולם, כי ברא השם יתברך העולם לפי מה שראוי אל סדר האדם. וזה שאמר 'שהיה מביט בתורה וברא העולם', כי אחר סדר התורה נמשך סדר העולם. וזה שאמר 'הפוך בה דכולא בה', כלומר כאשר ישיג בתורה, הנה הוא משיג בכל סדר המציאות, אחר כי דרכי העולם הזה יוצאים מן דרכי התורה, וקשורים דרכי העולם עם דרכי התורה, עד שהכל יוצא מן התורה, שהיא סדר האדם. נמצא כי הכל הוא בתורה". ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר שנקרא] חזר על דברים אלו.

(1613) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בבאר גולה באר הרביעי [תמו:] כתב: "כי התורה היא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה. ודבר זה ידוע מאוד מדברי חכמים, במדרש [ב"ר א, א] אמרו, הקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם. והתורה אומרת [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', ואין 'ראשית' אלא תורה, שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו', עד כאן. הרי כי התורה היא סדר ונמוס

הנמצאים. ואין בזה ספק, כי התורה בה מבואר איך ינהג האדם במעשיו בכל הנהגתו, וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו [להלן פ"ה מכ"ב] הפוך בה דכולה בה". ובנתיב התורה ר"פ א כתב: "כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל... שאין התורה רק סדר מציאות העולם בכללו. וזה שאמרו במדרש שהיה מביט בתורה וברא את עולמו, רוצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה אמנם עיקר] כתב: "כי זה ענין כל התורה, שהיא סדר העולם שסידר השם יתברך את העולם", וראה שם הערה 141. ובגבורות ה' פ"ע [שכב.] כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם, כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה" [הובא למעלה פ"א הערות 323, 1756]. וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], נתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.], דרוש על המצות [נא:], ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד. וראה למעלה הערות 376, 555. **וממו"ר שליט"א** שמעתי הערה נפלאה בזה. שהנה לשון חכמים הוא "היה מביט בתורה וברא את העולם", ולמה לא אמרו בקיצור "היה ברא את העולם לפי התורה", ומה ההדגשה שהבריאה נעשתה על פי **הבטה** בתורה דוקא. אמנם בהלכות כתיבת ספר תורה שנינו "צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב" [שו"ע יו"ד סימן רעד סעיף ב]. ואף הקב"ה נהג כן בבריאת העולם, ולכך "היה מביט בתורה וברא את העולם". ולמדנו מאמר זה של חכמים, שלא רק שהעולם נברא על פי התורה, אלא שיש לעולם גופא גדר של תורה, עד כדי כך שבריאתו מחייבת הבטה בתורה קדומה יותר. באופן, שאין בריאת העולם אלא מהדורא תנינא של תורה. ודפח"ח.

(1614) פירוש - הסדר שבתורה הוא גופא המוציא לפועל את העולם, ומביאה לכך שהעולם יברא, וכמו שמבאר.

(1615) לא מצאתי את מקורו. ובח"א לב"מ לג. [ג, כ.] כתב כן בשם "אמרו הראשונים" [יובא בהערה הבאה]. ובמהדורת כשר [שם] לא ציינו למי כוונתו.

(1616) בב"מ לג. אמרו שהחושש יותר מדי מעניות לבסוף יבוא לידי עניות. ובח"א שם [ג, יט:] כתב: "פירוש, כי האדם בקל פועל בעצמו יותר ממה שיפעל בזולתו, כי כאשר הוא פועל בעצמו אין דבר מתנגד לו, לא כאשר יפעול בזולתו, כאשר המקבל מתנגד לו, אין מניח לפעול בו. וכאשר הוא מתירא מן עניות, הרי יתן לעניות מקום לפעול בו ובא אליו הדבר. וכמו שאמר איוב [איוב ג, כה] 'ואשר יגורתי יבא לי'. כי כאשר הוא ירא מן דבר אחד, והוא בעצמו מקטין עצמו לפני אותו דבר שהוא ירא ממנו, ובזה פועל בו אותו דבר. ובפרט העניות שהוא ההעדר, וכאשר נותן עצמו אל ההעדר מקבל ההעדר, שהוא רודף אחריו תמיד, ודבר זה ברור... וגם דבר זה עצמו שהוא הנפילה, אמרו הראשונים שהיראה מזה מביא לידי זה. כי אם יקח אדם לוח אחד של עץ ומניחו על הנהר לעבור על הנהר מן הקצה אל הקצה, קרוב הוא אל הנפילה כאשר עובר עליו. ואם הוא מונח על הארץ, לא היה נשמט רגליו ממנו. וזה בשביל כי המחשבה שמחשיב על הנפילה פועל באדם, כי השכל הוא הפועל הגמור... שהמחשבה והשכל הוא פועל באדם". [ראה להלן פ"ד הערה 760. אמנם לפי"ז יש לבאר מדוע יש מצוה להיות ירא מן החטא, הרי "כאשר הוא ירא מן דבר אחד, והוא בעצמו מקטין עצמו לפני אותו דבר שהוא ירא ממנו, ובזה פועל בו אותו דבר". ואולי יראת חטא אינה יראה מהחטא, אלא יראה מה' שציוה על הדבר, וירא מלעבור על דבריו]. והרמב"ן [בראשית יט, יז] כתב: "כי הראות ... בכל החליים הנדבקים יזיק מאד וידביקם, וכן המחשבה בהם... ולכן היתה אשתו של לוט נציב מלח [שם פסוק כו], כי באתה המכה במחשבתה כאשר ראתה גפרית ומלח היורד עליהן מן השמים, ודבקה בה". ובספר אבן שלמה פ"ה בהערת המגיה שם אות ד, כתב: "מצינו שלפעמים תפעל המחשבה גם על הגוף, כענין שאמרו חז"ל [כתובות מו.] על הפסוק [דברים כג, י] 'ונשמרת מכל דבר רע', שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי קרי בלילה. וכן ידוע מה שכתבו החוקרים הטבעים כי כן נתאמת אצלם בנסיונות רבות המעידות על אמתת הדבר. והוא ממה שקרה לתלמיד אחד שהיה להחכם בחכמת הרפואה, אשר כל כך הפעילו עליו מחשבותיו שחשב בדבר פרטי המחלות, עד שכל המחלות עברו עליו ונתדבקו בגופו".

(1617) כמו עניות [מבואר בהערה הקודמת]. וכן אמרו חכמים [קידושין מ:] שהתלמוד מביא לידי מעשה, ובדרוש על המצות [נב:] כתב: "פירוש הדבר, כי התלמוד לא שהוא הכנה בלבד למעשה, רק שהוא עצמו מוציא המעשה לפעל... כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר הפעל, אם כן היא פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם פועלת הגמר, וגמר שלה הוא המעשה... זהו שאמר שהתלמוד מביא לידי מעשה, רוצה לומר שהתלמוד בעצמו פועל וגומר גם המעשה, כאשר יפעל הזרע הצמיחה לאילן. ומצד הזה ראוי שיהיה תלמוד גדול, כי לעולם האב גדול מהתולדה היוצאת ממנו... הרי לך כי השכל מוציא המעשה אל הפעל". ובנתיב התורה פ"ה [א, כה:] כתב: "כבר אמרו 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה'. ואין הפירוש כמו שמבינים כי כאשר לומד תורה ידע אחר כך לקיים התורה על ידי שלמד התורה, וזה אינו, כי בשביל כך אין גדול התורה. אבל הפירוש הוא כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית, פועלת באדם הגשמי שיצאו המצות שבתורה לפועל. ומפני שהתורה היא עלה, ופועל למעשה המצות כמו שאמרנו, בשביל כך אמר 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', כי התורה היא עלה פועלת, וידוע כי העלה גדול מן אשר הוא עלול" [ראה להלן הערה 2103]. **ועל כך** נאמר [איוב ג, כה] "כי פחד פחדתי ויאתיני ואשר יגרתי יבא לי". וכן נאמר [משלי כט, כה] "חרדת אדם יתן מוקש". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא.] כתב: "וזה שאמר הכתוב [משלי כט, כה] 'חרדת אדם יתן מוקש ובוטח בה' ישוגב'. ורוצה לומר כי כאשר האדם יחרד, מורה זה על מעוט בטחון אשר יש לו בו יתברך, ודבר זה יתן אליו מוקש. כי הוא הפך מה שאמר 'בוטח בה' ישוגב', שרוצה לומר שהוא מתחזק ביותר בשביל בטחונו ששם בו יתברך, כי כאשר יחרד מורה כי אין לו בטחון כלל, ודבר זה מוקש אליו. ובפרק הרואה [ברכות ס.], ההוא תלמידא דהוי שקיל ואזיל אבתריה דרבי ישמעאל ברבי יוסי, חזייה דקא מפחד. אמר ליה, חטאה את, דכתיב [ישעיה לג, יד] 'פחדו בציון חטאים'... ביאור זה, כי המפחד הפך הבוטח בו יתברך, שהבוטח בו יתברך אינו ירא, כמו שאמר שלמה 'חרדת אדם יתן מוקש ובוטח בה' ישוגב'... כי הפחד גורם שיבואו יסורים על עצמו, כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו אין צריך שיהיה ירא מן השבירה כאשר הוא חזק, אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה. וזה שהוא מפחד מוכח שאינו שלם, והוא כמו כלי רעוע... ולכך הוא מוכן לשבירה לגמרי. וההוא דמפחד, דאמר חטאה את, כי החטא קרוב לו השבירה בשביל חטאו, ולכך הוא מפחד תמיד" [הובא למעלה פ"א הערה 901]. ורבינו

בחיי בכד הקמח [ערך בטחון (עמוד עה)] כתב: "יאמר החרדה שיחרד מן האדם הוא חטא לנפשו, ונותנת לו מוקש ומגברת האויב עליו ומקרבת הצרה אליו".

(1618) לשונו בדרוש על המצות [נב.]: "התורה תחלה, שהיא ההתחלה לעולם, והיתה התחלה זאת מוציאה הכל אל הפעל, שלכך נקראת 'אומן', כאומן הזה שכל שהוא פועל יצא לפעל על ידו בגזירת המלך שעליו על זה. כך השם יתברך על ידי התורה השכלית, שהיא התחלה, הוציא את כל לפעל... ועם ראשית זה ברא העולם, כי הראשית סבה לשיצא הגמר לפעל... שזהו שהיה מביט בתורה וברא העולם. ולכך התורה השכלית, שהיא ההתחלה, מוציאה גם כן המעשה אל הפעל".

(1619) להלן פ"ד מ"ה כתב: "וכבר בארנו בפרק שלפני זה כי המחשבה השכלית פועלת... [ואם] התחיל בלמוד כדי ללמד אחרים, בודאי השכל גורם שיצא לפועל. כי התורה גורמת זה בעצמה, כי השכל הוא שפועל עד שיצא לפועל. ועיין למעלה אצל חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה".

(1620) בכת"י כאן הוסיף: "ולכך התורה היא כלי. ולא תאמר כי היא כלי כמו שאר כלי חמדה, כי הדבר השכלי הוא נחמד, אבל הגשמי והחמרי אין חמדה בו". ונראה ביאורו, כי להלן פ"ו סוף מ"ד כתב: "מה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר. ולכך אמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו', כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד". וכן כתב בח"א לנדרים לא: [ב, ה.] "אין כבוד בדבר החמרי" [הובא למעלה הערה 1552]. ולהלן פ"ו מ"ו אמרו "ואל תחמוד כבוד יותר מלמודך", הרי ש"כבוד" ו"חמדה" מיישך שייכי להדדי [ראה הערה הבאה]. ולכך כשם שאין כבוד בחמרי גשמי, כך אין חמדה בחמרי גשמי. ומעתה יבוא לבאר כיצד לשון "חמדה" [הקשורה לראיה] תפול על תורה.

(1621) כן כתב להלן פ"ו תחילת מ"ו, וז"ל: "ואצל כבוד לשון 'חמדה', כי הכבוד למראה". ובגבורות ה' ס"פ כד כתב: "כי החמדה אינו רק חמדת העין". ובדרשת שבת הגדול [ריד:] כתב: "תאוה לעינים הוא חמדת הדבר, שהלב חומר ועינו שואל. ובודאי ענין אחד הוא חמדת העין וחמדת הלב, כי חמדת העין הוא חמדת הלב". וכל ענין של "מציאת חן" הוא לעינים [בראשית ו, ח, שם יח, ג, שם יט, יט, ועוד]. הרי שחמדה שייכת לראית העין.

(1622) הנה נאמר על דברי תורה [תהלים יט, יא] "הנחמדים מזהב ומפז רב וגו'", ובהקדמה לתפארת ישראל [כב:] כתב: "כי המצוה... השכל גם כן מחייב המצות מצד סוד שכלי. ועל זה אמר כי מה שהמצוה יש בה סוד שכלי אלקי הם 'נחמדים מזהב

ומפז רב', שהם נחמדים לראיית העין, ומצות התורה הם יותר נחמדים לראיית השכל. שכמו שיפול לשון ראייה על העין, כך יפול ראייה על השכל, כי לשון 'ראה' משמש כאחד לשניהם, כמו שאמר [למעלה פ"ב מ"ט] 'רואה אני דברי פלוני'. לפיכך אמר כי השכל האלקי בתורה יותר נחמד לראיית השכל מזהב ומפז, שהוא נחמד לראיית העין". וזהו שכתב כאן שהחמדה העיקרית היא לשכל, שעולה על החמדה של זהב ופז. ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "כמו שהעין הוא נהנה כאשר יראה ויביט דברים נאים וצורות משובחות שהם נאים לעין, כך עין השכל גם כן נהנה בראות הזיו וההוד מן השכינה, שזהו הנאת השכל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1162, ובפרק זה הערה 474].

(1623) לשונו בתפארת ישראל פמ"ו [תשיח.]: "הזהב יש לו מעלה מיוחדת מה שהוא נחמד לעיני האדם, ונהנה האדם ממנו, כדכתיב 'הנחמדים מזהב ומפז רב'... והנה התורה דבריה... הם נחמדים ומקובלים על השכל, ונהנים בה עיני השכל שהוא המקבל בהשגתו, כאשר ישכיל בתורה". וצרף לכאן את דברי האור החיים הידועים [דברים כו, יא] על הפסוק "ושמחת בכל הטוב וגו'", שכתב: "ירמוז במאמר 'בכל הטוב' אל התורה, כאומרם ז"ל [להלן פ"ו מ"ד] 'ואין טוב אלא תורה'. שאם היו בני אדם מרגישין במתיקות ועריבות טוב התורה, היו משתגעים ומתלהטים אחריה, ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה, כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם".

(1624) "חבה יתירה נודעת להם שנתן להם כלי חמדה" [לשון המשנה]. ובא ליישב כאן שאלה דומה לשאלות שהקשה למעלה [לאחר ציון 1385] על שתי הבבות הראשונות של המשנה [אם כי לא שאל כן למעלה], דמאי היא הרבותא שאמר "חבה יתירה נודעת", שודאי דבר זה נודע להם. וראה למעלה הערה 1387.

(1625) מציון 1591 ואילך, שישנה עדיפות לחבה גלויה על פני חבה מוסתרת, וביאר זאת בשני טעמים, וכפי שיחזור ויביאם כאן.

(1626) נראה לבאר זאת, כי למעלה [לאחר ציון 1606] כתב: "כי מעלה זאת בפרט גורם חבה, כי מה שנברא האדם בצלם אלקים ובדמותו... והדומה יאהב את הדומה בטבע. ולכך 'חביב אדם שנברא בצלם אלקים'". וכל ענין נתינת התורה היא להעצים ולהוציא לפועל את צלם האלקים שבאדם, וכפי שכתב בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.]: "כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח [מכות כג:], כמנין אברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה כולה הוא פירוש באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא על ידי מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם, שהם צלמו" [הובא למעלה הערה 628]. אמנם

בסמוך יבאר שמעלת הצלם היא מצד התחתונים, ואילו מעלת התורה היא "מן העולם העליון, וזהו עוד יותר מעלה, שהיא החכמה העליונה". ומכך משמע שיש לתורה מעלה נוספת מלבד מהיותה מביאה את מעלת הצלם לפסגתה. **ובעל כרחך** כוונתו שהתורה עצמה היא חבור עם השם יתברך. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכגון בבאר הגולה באר הראשון [פג.] כתב: "על ידי דברי תורה האדם יש לו דביקות בעליונים". ובנתיב התורה פ"ה [א, כו.] כתב: "אין אדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו". וכן כתב בנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.], נצח ישראל פ"ב [כט:], הקדמה לתפארת ישראל [טז:], ושם פמ"ח [תשסב:]. וקודם לכן כתב שם בפ"ט [קמט.]: "כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע ומביא אותו אל הדביקות בו יתברך... התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים, שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה ג"כ האדם הוא שכלי, מ"מ מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השי"ת, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השי"ת, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השי"ת באמצעות התורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. וכן הוא בגו"א במדבר פט"ו אות יח, דרשה לשבת תשובה [סח.], ודרוש על התורה [לג.]. וכן כתב למעלה פ"א מי"ג [שמז:], שם פ"ב מ"ה [תקע:], ובפרק זה במשנה ב [לאחר ציון 353]. **וטעמא רבה** יש בדבר, שהרי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וממילא ברור הוא שהאדם קונה דביקות גמורה אל ה' על ידי התורה. ואודות שאין דבר קרוב להקב"ה יותר מתורה, כן כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקד:], וז"ל: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ד [א, סוף יז:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן הש"י, ולכך התורה נקראת 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר,

וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך". הרי שדביקות התורה בהקב"ה מחייבת את דביקותו של הלומד תורה בהקב"ה, וכמו שכתב בהספד [עמוד קצ, (דפוס ב"ב)]: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [הובא למעלה הערה 946].

(1627) לאחר ציון 1591. ובנצח ישראל פי"א [שו:] כתב: "והוסיף לומר 'חבה יתירה נודעת להם', כי דבר זה שנתן להם התורה שהיא חמדה, הוא גורם שהשם יתברך הוא אוהב שלהם, ומפני זה החבה בפועל ובשלימות". וזהו שאומרים בתפילת ערבית "אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת תורה ומצות חוקים ומשפטים אותנו למדת", שהאהבה מתבטאת בכך שנתן לנו כלי חמדה.

(1628) לשונו למעלה [לפני ציון 1600]: "ועוד יש הפרש בין חבה נודעת לו ובין חבה שאינה נודעת לו. כי החבה הנודעת מודיע לו החבה לפי שמבקש אהבתו, ואם לא היה מבקש אהבתו לא היה מודיע לו החבה. אבל מי שמודיע החבה לאוהבו, לכך הוא מודיע לו החבה, שאומר אני אוהב אותך, כדי שגם הוא יתקרב עצמו אליו ויאהב אותו. ולכך אמר 'חבה יתירה נודעת לו', כלומר שהחבה היא יתירה כל כך, עד שהיא נודעת אל הנאהב, ואינה אהבה מוסתרת. מפני שהשם יתברך רוצה שיהיה גם כן ישראל אוהבין אותו, ולכך היה מודיע להם החבה".

(1629) "חבה על חבה"; החבה הראשונה היא עצם הטובה שעושה למען הנאהב, והחבה השניה היא עצם בקשת אהבתו של הנאהב.

(1630) כפי שכתב למעלה פ"א מ"י [שיד:]: "כי מי שנותן מתנה לאחר, ואותה מתנה מקובלת ואהובה על המקבל ביותר, איך אפשר שלא יאהב מאוד מי שנותן המתנה אליו", ושם הערה 1070. וראה למעלה פ"א הערות 189, 618, 832, ושם פ"ב הערה 1709.

(1631) כן פירש רש"י [שם]: "צריך להודיעו - צריך להודיעו שמידו באה לו, שמתוך כך יהא אוהבו". וכן אמרו [שם, וביצה טז.] "הנותן פת לתינוק צריך להודיע לאמו", ורש"י בביצה שם פירש: "צריך להודיע את אמו - לעשות לו אות וסימן, שאם יאכלנו קודם שיבא לאמו תראה את האות, ותשאלנו מי עשה לך כך, והוא יאמר פלוני, וגם נתן לי פת, ומתוך כך ידעו אביו ואמו שהוא אוהבם, ותרבה אהבה ורעות בישראל". ובח"א לשבת י: [א, א.] כתב לכאורה הסבר אחר בזה, וז"ל: "פירוש, כאשר נותן מתנה לחבירו, כשם שהוא נותן, כך ראוי שיהיה מקבל גמור לזאת המתנה, דאל"כ אין כאן נתינה כאשר אין מקבל לאותה מתנה. ואם אין יודע מי נתן לו, אין זה נקרא מקבל כאשר אינו יודע

ממי מקבל. ולפיכך צריך להודיע, כדי שיהיה מקבל לאותה מתנה, שאם לא הודיעו אין מקבל לזאת המתנה" [הובא למעלה פ"ב הערה 47]. **אמנם נראה** שגם דבריו שם בנויים על דברי כאן, שכתב שם ש"אין זה נקרא מקבל כאשר אינו יודע ממי מקבל". ותקשי לך היא גופא טעמא בעי, דמדוע שם "מקבל" תלוי בידיעת המקבל את הנותן. ובעל כרחך צריך לומר, שהואיל ומטרת הנתינה היא להרבות אהבה בין הנותן למקבל [כמבואר שם בתוספות ד"ה הנותן], לכך כל עוד שמטרה זו לא תושג [מפאת שאין המקבל יודע מי הוא הנותן], ממילא אין כאן מקבל **לאותה** נתינה. וזהו המשך דבריו שם, שכתב: "רק אם הוא עני, וצריך פרנסה, אז אין צריך להודיע, כי לא היה מכוין רק לפרנסו". וביאור הדברים, שכאשר מטרת הנתינה אינה להרבות אהבה, אלא להשלים את חסרונו של המקבל, אזי אין שם "מקבל" תלוי בידיעת המקבל את הנותן, כי אף ללא ידיעה זו יש "מקבל" לנתינה מפאת חסרון המקבל. אך כאשר כל מהותה של הנתינה היא להרבות אהבה, שם אמרינן שאם אין המקבל יודע מיהו הנותן, חסר בעצם הקבלה, עד כדי כך שאין שם "מקבל" חל כלל.

(1632) עם ישראל.

(1633) שהרי ציוה בתורתו [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך וגו'", וראה למעלה הערה 1604. ואודות שעשיית המצות היא קיום רצון ה', ראה למעלה פ"א הערה 386.

(1634) כי הביא כאן שני פירושים לבאר את עדיפותה של אהבה גלויה על פני אהבה נסתרת; (א) אהבה גלויה היא אהבה שיצאה לפועל. (ב) אהבה גלויה מקפלת בתוכה בקשת אהבת הנאהב. ועל כך כתב כאן "אך פירוש ראשון הוא עיקר", וכמו שמבאר.

(1635) נראה שכוונתו לומר שהמלים "חבה יתירה נודעת לו" מורות יותר על הפירוש הראשון מאשר על הפירוש השני, שהרי לפי הפירוש השני העדיפות באהבה גלויה היא משום שיש בה בקשת אהבתו של הנאהב. אם כן אין רבוי האהבה סבה לעדיפות זו, אלא היא **סימן** לכך, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1603]: "שהחבה היא יתירה כל כך עד שהיא נודעת אל הנאהב, ואינה אהבה נסתרת". מה שאין כן לפי הפירוש הראשון, עצם רבוי האהבה הוא הדבר הנרצה, שרבוי האהבה הוא **הסבה** לעדיפותה של האהבה.

(1636) בא ליישב את שאלתו החמישית על המשנה [לאחר ציון 1389]: "ועוד קשיא, שאמר 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה וגו'". כי לפי הנראה כי הכל חבה אחת, כי בשביל שהם בנים למקום נתן להם התורה, שהיא כלי חמדה". ויבוא לבאר שאין "הכל חבה אחת", אלא יש כאן גובה על גבוה בחבה.

(1637) כוונתו לשלש הספירות העליונות, והן [מלמטה למעלה]; בינה [צלם], חכמה [תורה], כתר [בנים], וכפי שיבאר.
(1638) מציון 1400 ואילך, שביאר שם שהקומה זקופה של אדם מורה על היותו מלך בתחתונים, כפי שהקב"ה הוא מלך על הכל. וכן כתב למעלה [לפני ציון 1444]: "כי בריאת האדם בעולם הגשמי שיהיה האדם מלך בתחתונים, כמו השם יתברך על הכל". וכן ביאר שאור הפנים מורה על מעלת הצלם, כי האור הוא מציאות, ומה שהאדם רודה בבעלי חיים הוא "כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, שהוא מורה על שיש לו בעולמו המציאות, שאין עליו כמוהו,לבד השם יתברך. ואם לא היו אחרים תחת רשותו, מה כחו יותר מכל שאר הנבראים אשר בארץ" [לשונו למעלה לאחר ציון 1500].
(1639) שמעתי מחכ"א לבאר שמעלת הצלם היא בינה, שהרי אור הצלם מורה על העוה"ב [ראה למעלה לפני ציון 1548], ועוה"ב הוא "עלמא דאתי איהו בינה" [זוה"ק ח"ב כז:], וצלם אלקים "דא שכינתא עלאה" [תיקוני זהר תיקון סט, קטז:]. וכן בפירוש הגר"א לספרא דצניעותא פרק ד מבואר שהצלם הוא בינה. וענין "בינה" להעביר לשבע התחתונות את מעלת הספירות העליונות. וראה למעלה הערה 1146.
(1640) אודות שהתורה באה מן עולם העליון, כן כתב למעלה בסוף משנה ה [לאחר ציון 678], ש"התורה היא בארון [שמות כה, טז], שהוא בבית קדשי הקדשים, שהוא כנגד מדריגת העולם העליון". ולמעלה פ"א מי"ח [תכט:] כתב: "ולהם [לישראל] נתן התורה מן העולם העליון". ובתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:] ביאר את ענינם של 'שנים מקרא ואחד תרגום', ובתוך דבריו כתב שם: "והוא כנגד ג' עולמות, כי התורה היא מהעולם העליון". ובנתיב התורה ספ"ב [א, יא:] כתב: "התורה היא הפקר לעולם... לפי שהתורה אינה מעולם הזה רק מעולם העליון". וכן כתב למעלה סוף מי"א [שם הערה 1134]. ולהלן פ"ה מ"כ [ד"ה ואמר אחר] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. ולפיכך בית המקדש והתורה צמודים יחדיו, מפני כי בית המקדש קדושת העולם הזה, והתורה מתעלה עד למעלה. ועל ידי בית המקדש, שהוא בארץ ישראל, ועל ידי התורה, שמגיע עד עולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ ומגיע למעלה מן השמים". וכן כתב להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה כי יש], ושם פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר הוי צנוע]. ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון,

ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:] כתב לבאר את דברי הגמרא שם "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", וז"ל: "ולפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו" [הובא למעלה פ"א הערה 1615].

(1641) וזהו כנגד הספירה של חכמה, שהיא מעל לבינה.

(1642) לשון הגמרא לפנינו: "מלאך אחד שהוא עומד בארץ, וראשו מגיע אצל החיות. במתניתא תנא סנדלפון שמו, הגבוה מחברו מהלך חמש מאות שנה, ועומד אחורי המרכבה וקושר כתרים לקונו". ובתוספות שם [ד"ה וקושר] כתבו: "וקושר כתרים לקונו - מתפילתן של צדיקים הוא עושה עטרות". ומקור הדברים בזוה"ק ח"ב רמו., שאיתא שם "עד דאתא סנדלפון רב ממנא, רוח עלאה, דשליט על כלא, וכד סיימי ישראל כלהו צלותין, נטיל לון מהאי רקיעא, וסלקא וקשיר לון קשרין וכתרין למאריה כמה דאוקמוה". ואודות שהתפילה מגיעה עד הכתר, כן כתב בשערי אורה השער השני, הספירה התשיעית, וז"ל: "לפי שהתפילות עולות עד הכתר, התקינו במוסף 'כתר יתנו לך ה' אלקינו'. כלומר, כל התפילות של יוצר שהתפללו ישראל עולות עד הכתר. ולפיכך אנו אומרים 'כתר יתנו לך' בתפילת מוסף ולא בתפילת יוצר, כי בתפילת יוצר עדיין לא הגיעו התפילות עד הכתר, אבל בתפילת מוסף כבר הגיעו התפילות עד הכתר, כי כבר נשלמו תפילות יוצר ועלו לכת"ר". ומקורו בזוה"ק ח"א קלז., עיי"ש. ובנתיב העבודה פ"ב [א, פב.] כתב: "עד היכן מגיע תפלת האדם, עד רצון העליון".

(1643) מחדש כאן שהסבה שמתפילתן של ישראל נעשה כתר להקב"ה היא משום שישראל הם בניו של מקום, ו"עטרת זקנים בני בנים". ונראה לבאר דברי קודש אלו על פי שלשת היסודות הבאים; (א) הכבוד והשבח של האב עולה הוא דוקא מבניו, וכך ביחס של הקב"ה לישראל. (ב) עיקר כבוד הקב"ה הוא היות ה' אחד בעולמו ואין זולתו. (ג) בתפילת ישראל יש את הגלוי המובהק לאחדות ה'. ובנוגע ליסוד הראשון [שהכבוד עולה דוקא מבנים], כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תד.], וז"ל: "תפילין דמארי עלמא

'עטרת זקנים בני בנים', שהאב מתעטר בבנים, כאשר הבנים יש להם שבח, ולפיכך הוא יתברך מתעטר בשבח בניו, והם התפילין של הקב"ה [ברכות ו.]. ואל תתמה כי איך שייך לומר דבר זה, שיהיה הוא יתברך, אשר הוא שלם בכל השלימות, יהיה מתעטר ומשתבח בשבח עלוליו, אשר הם מעשי ידיו. שדבר זה אין שאלה כלל, כי הכתוב שאומר 'עטרת זקנים בני בנים', רוצה לומר כי שבח זה הוא מצד הזולת, והוא תוספת שבח. כי השבח שהוא אל השם יתברך בוודאי לדבר זה אין סוף, רק כי שבח זה ופאר זה הוא מצד הזולת, והוא תוספת שבח. ולכך הוא יתברך מתפאר בשבח עלוליו, שהם מעשה ידיו. ואף אם אין היצירה דומה ליוצרם, ואין העלול כמו העילה, מ"מ יש כאן תוספת שבח ופאר מצד שהשבח הוא מצד הזולת. ולפיכך דבר זה התפילין של השם יתברך כמו שאמרנו, שדבר זה הוא תוספת פאר שהוא מצד הזולת". **ובנוגע ליסוד** השני, כן כתב בנר מצוה [יא.], וז"ך: "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו", ושם הערה 58 [הובא למעלה פ"א הערה 1412]. ובנוגע ליסוד השלישי, כן כתב בנתיב העבודה פ"ג [א, פב.], וז"ל: "ובפרק קמא דתענית [ב.], תניא, 'לאהבה את ה' אלקיכם ולעבדו' [דברים יא, יג], זו תפלה. או אינו אלא עבודה, תלמוד לומר [שם] 'בכל לבבכם', איזה עבודה שהיא בלב, הוי אומר זו תפלה. הרי התפלה היא עבודה אל השם יתברך. ומה שנקרא התפלה 'עבודה'... כי התפלה שמתפלל האדם אל השם יתברך מורה שהאדם נתלה בו יתברך, וצריך אליו ואין לו קיום זולתו. והנה זהו אלקותו יתברך, שכל הנמצאים צריכים אליו ותלוים בו יתברך, עד שהכל אל השם יתברך. ולפיכך התפלה היא עבודה אל השם יתברך, ולא היראה מן השם יתברך, שאין זה נקרא 'עבודה', כי אין זה מורה שהאדם נתלה בו יתברך. אבל התפלה מורה שהאדם נתלה בו יתברך, והוא יתברך הכל, ברוך הוא וברוך שמו על הכל. שכל ענין התפלה שהוא מתפלל אל השם יתברך לפי שהוא צריך אל השם יתברך, נתלה בו יתברך, ואין קיום לו בעצמו כי אם בו יתברך. ולכך מתפלל אליו על כל צרכו. וכאשר האדם נתלה בו יתברך, כאילו הוא נקרב אליו, שכל אשר הוא תולה באחר - הוא נקרב נמסר אליו, ולפיכך התפלה היא עבודה גמורה אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"ב הערה 1391]. ומצירוף היסודות הללו להדדי מתבאר שמחמת שישראל הם בניו של מקום, לכך מתפילותיהם עולה אחדות ה' הגמורה ביותר, ואחדות זו היא כתר לה'.

(1644) שהיא מעלת כתר, וכמו שנתבאר. והכל קשור למעלת "בנים", כי שם "בנים" מורה שישראל הם עיקר הבריאה, שנבראו לעצמם ולא לשמש זולתם [יבואר בהמשך].

ואם אלו שהם עיקר הבריאה מבטלים את עצמם אל ה' בתפילתם, כל שכן שמונח בכך התבטלות שאר הבריאה אל ה'.

(1645) תמוה, שמבאר את הבבא האמצעית ["חביבין ישראל שנקראו בנים למקום"], לאחר שביאר את הבבא השלישית ["חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה"]. וכן עשה בנצח ישראל פי"א [שז.], ושם בהערה 280 הוקשה הדבר. אמנם לפי מה שנתבאר למעלה בהערה 1145 לא קשה, שנתבאר שם שמפרש את סדר המשנה בהתאם לחכמה הפנימית, ולא כפי הסדר הנאמר במשנה. והואיל ועל פי החכמה הפנימית הסדר הוא בינה [צלם] חכמה [תורה] כתר [בנים], לכך מבאר המשנה על פי סדר זה. ושם הובאו עוד דוגמאות לדבר.

(1646) ולא נבראו כדי לשמש את זולתם, וכפי שיבאר.

(1647) כן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [ע:], וז"ל: "ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א]... ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו', כמו שאמרו רז"ל [מגילה י:] 'מעשה ידי טובעים בים, ואתם רוצים לומר שירה', הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל, לכך אין עליהם שם 'מעשה ידיו'... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". ובתפארת ישראל פי"ז [רסב:] כתב: "כי ישראל נקראו 'בנים' למקום... כי הבן אינו נברא לשמש את האחר". ובבאר הגולה באר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל... כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים' [דברים יד, א]... כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר שאינו לעצמו, רק משמש לאחר". ושם בבאר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר הנמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקרא בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ז [קפו.], שם פ"ס [רעא:], שם פס"ד [רצד.], ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:]. ובגו"א דברים פכ"ה ריש אות כה אף הביא לכך פסוק, וכלשונו: "כל האומות נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו'. וכן כתב באור חדש [עט:, רא.], ח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:], ח"א לחולין קט: [ד, קיד:], ועוד [ראה למעלה פ"א הערה 455, ובפרק זה הערה 599].

(1648) אודות שהמלאכים נקראים "עבדים", כן מבואר בתנחומא [בובר] בשלח אות יג, ובילקו"ש ח"ב רמז תשצט, והובא בגבורות ה' ר"פ סח, וז"ל: "אמרו שהמלאכים נקראים 'עבדים', מפני שהם נבראים לצורך העולם, כי הם ממונים על עניני העולם, כמו העבד שהוא ממונה על צורך הבית. ויורה שמם עליהם, שנקרא 'מלאך' מלשון שליחות, שהוא נשלח לעשות רצונו של הקב"ה [ראה להלן הערה 1670]. אבל ישראל הם נקראים 'בנים', כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... והמלאכים אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר". ובתפארת ישראל פי"ב [קפה:] כתב: "דרשו [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא הגדול, השומר או הנשמר. וזהו באמת דעת חכמים. וקראו המלאכים... שהם עבדים משמשים אל הנבראים".

(1649) הרי שנבראו לעצמם, ולא לזולתם, כי הכל נברא בשבילם. ואודות שהכל נברא בשביל ישראל, כן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל [פח:], וז"ל: "כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל". וכן רש"י בראשית א, א כתב "בשביל ישראל [נברא העולם], שנקראו [ירמיה ב, ג] 'ראשית תבואתה'", וראה גו"א שם אות ז. ובבאר הגולה באר השלישי [רסד.] כתב: "אבל ישראל הם הכל, כי כל העולם לא נברא אלא בשביל ישראל, כמו שאמרו בכמה מקומות... שכל המציאות נבראו בשביל ישראל". וכן הוא שם בבאר הרביעי [שצ:], ושם הערה 464, נר מצוה [יד:], נצח ישראל פט"ו [שנו.], ושם הערה 2. ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי מקומם [של ישראל] כל העולם. ודבר זה ראוי לישראל, כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו, ומפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם. לכך כאשר הוגלו מן הארץ, הוגלו בכל העולם", ושם הערה 39. וכן הוא באור חדש [קלג., קמג., קעח.].

(1650) כמבואר בהערה 1647. והנה בעוד שכאן ביאר תואר "בנים" משום שנבראו לעצמם ולא לשמש זולתם, הרי בנצח ישראל ר"פ יא כתב עוד הסבר, וז"ל: "יש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל בנים לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים'... אבל שאר האומות,

שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 76]. וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א [רלג:]. ולכאורה זהו טעם אחר מדבריו כאן, שישראל הם "בנים" משום שנבראו לעצמם, ולא לשמש לזולתם. אמנם בתפארת ישראל פי"ז [רסב.] שילב בין שני הטעמים, שכתב: "ישראל הם מחויבים מצד העלה בעצמה, כי כל עלול אף שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחויב מצד עלתו יתברך. אבל שאר הנבראים ומכחישי ה' אינם מחויבים מצד העלה, כי הם נבראו לשמש זולתם, ואין זה דבר שהוא מחויב... כי ישראל נקראו בנים למקום, כדכתיב 'בנים אתם לה' אלקיכם', כי הבן אינו נברא לשמש את אחר, ולכך על ישראל משפט העלול שהוא מחויב מצד העלה. ולא כן המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים שלוחים משמשים לזולתם". הרי שביאר תואר "בנים" משום שישראל "מחויבים מצד העלה בעצמה" [שהוא הטעם שהם עלולים מאמתת עצמו יתברך] בד בבד עם כך שלא נבראו לשמש לזולתם. ונראה שהטעם שלא נבראו לשמש לזולתם הוא סימן לשם בנים, ואילו הטעם שהושפעו מאמתת עצמו הוא הסבה לשם בנים, ודו"ק.

(1651) כמלוקט בהערות 1647, 1650.

(1652) אודות דביקות הבן לאביו, ראה דבריו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] שכתב: "וכן האהבה שיש מן השם יתברך אל ישראל, כמו שאמר הכתוב [מלאכי א, ב] 'אהבתי אתכם'. ותקנו רז"ל [תפילת ערבית] 'אוהב עמו ישראל'. אף כי האהבה הוא בין השווים ודומים, מכל מקום שייך אהבה בו יתברך, כי ישראל נקראו בנים למקום, וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר. וישראל הם מן השם יתברך נבראים... ומאחר שישראל הם מעשה ידיו, ויש כאן צירוף גמור, שייך בזה אהבה גם כן יותר מן האהבה אשר בין אוהבים. כי גם אהבה זאת שהוא אל דבר שבא ממנו הוא קרוב להיות כמו דבר אחד, ומזה הצד שייך אהבה. ואצל בשר ודם האב אוהב הבן, ואין אהבת הבן אל האב כל כך, וזה כי הבן יוצא ממנו, והוא בשר מבשרו, שייך בזה אהבה. אבל אין האב יוצא מן הבן, ולכך אין שייך אהבה כל כך שיאהב הבן את האב". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקיג:] כתב: "כי בנו הוא עצם מעצמו ובשר מבשרו". ובהמשך שם [תקנא.] כתב: "מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו" [הובא למעלה הערה 176]. וכן כתב בח"א לשבת כג: [א, ז:]. והרמב"ן [בראשית כה, לד] כתב: "אהבת האב לבנו הבכור קלה להבין".

(1653) רומז בתיבת "ובזה תדע **תמיד** מעלת ישראל" שמשנתינו מלמדת אותנו שהבחירה בישראל אינה יכולה להשתנות, אלא קיימת תמיד. וכן ביאר בנצח ישראל פי"א [רפט:], ששלשה דברים הם המביאים לבחירת ה' בישראל; (א) נתינת התורה. (ב) ישראל הם עלולים בעצם. (ג) ישראל הם שלמים בעצמם. ולאחר שהביא את משנתינו ובארה היטב, כתב [שז.]: "הנה לך שלשה דברים אשר אמרנו אשר הם הסבה מה שבחר השם יתברך בישראל, וקרבם אליו. וזכרם התנא האלקי בדעת ובחכמה; הראשון, כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, ובשביל כך הוא הבריאה השלימה ביותר, וראוי שיהיה דביקות האדם אל השם יתברך מצד שלימות בריאתו, שהרי נברא בדמותו, והדומה אוהב ומצורף לדומה לו. והשני, מצד התורה שהיא סדר העולם, שאי אפשר לעולם זולתה... ואין לתורה מקבל זולת ישראל, כמו שהתבאר למעלה. והשלישי, מצד אשר הם מצורפים אל השם יתברך, מצד שהוא יתברך עלה להם, והם עלולים מאמתתו יתברך. הרי לך ג' דברים אלו שהם הסבות אשר בחר השם יתברך בישראל, ולקחם אליו. ואלו הסבות **אין בטול להם בשום צד**. וכאשר האדם משכיל ומבין, ימצא כי כל אלו השלשה הם ענין אחד, ואי אפשר לפרש יותר מזה". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 105, במה שנתבאר שם.

משנה טו

(1654) נראה שמקשה כן בלשון שאלה ["יש לשאול"], למרות שלמעלה במשניות הקודמות בפרק זה העיר כן בניחותא ["אחר ששנה התנא וכו'" (תחילת משניות ד, ז), "גם זה המאמר נסמך בכאן" (תחילת משנה ה), "מאמר זה נסמך עם שני מאמרים הראשונים" (תחילת משנה י), "המאמר הזה נסמך אחר מאמר וכו'" (תחילת משנה יב), "נראה כי מאמר זה קבע בכאן" (תחילת משנה יד), "אחר שהתחיל לדבר מן וכו'" (תחילת משנה טז). אמנם בתחילת משנה ב הקשה כלשונו כאן, וראה שם הערה 226]. כי הוקשה לו, שהואיל ומאמר זה הוא המשך דברי רבי עקיבא [כמבואר כאן ברמב"ם, ויובא להלן], ולא נאמר כאן הלשון "הוא היה אומר" [כמו שנאמר להלן במשנה טז], משמע שזהו המשך המאמר הקודם, והוא עמו מאמר אחד. ועל כך שואל "מה ענין הכל צפוי וכו' אל מה **שאמר** 'חביב אדם שנברא בצלם אלקים'". וכן למעלה פ"ב תחילת מ"ב [תקיא:] כתב: "מה ענין זה לזה, והיה לו לומר 'הוא היה אומר וכו'", שהיה משמע מוסר בפני עצמו". וכן שם במשנה ד [תקנג.] כתב: "ועוד קשה, אלו דברים היאך יש להם חיבור ביחד... שאין לאחד ענין אל אחר, והיה לו לומר בכל אחד ואחד 'הוא היה אומר', כמו שאמר באותם שזכר אחריו". וראה למעלה פ"ב הערות 223, 418, שבשני מקומות

אלו הנ"ל גם האברבנאל הקשה כן. וכן נמצא שהקשה כאן בשאלתו התשיעית, וז"ל: "כי כיון שבמאמר הראשון [משנה יג] אמר 'רבי עקיבא אומר', ובמאמר השני [משנה יד] 'הוא היה אומר חביב אדם שנברא בצלם', ובמאמר הרביעי האחרון [משנה טז] 'הוא היה אומר הכל נתון בערבון', למה אם כן לא נזכר במאמר השלישי [משנתינו] 'הוא היה אומר הכל צפוי וכו", כמו שאמר בשאר".

(1655) שהוא דומה בצלמו לעליונים, וכמבואר למעלה במשנה הקודמת לאחר ציון 1606.

(1656) מה שכתב "לשם שמים" לכאורה אינו מובן, שהרי משנתינו לכאורה עוסקת בכל המעשים, וראה בסמוך הערה 1659.

(1657) מבאר המלים "הכל צפוי" שפירושו שהקב"ה "צופה המעשה בעת עשיתו" [לשונו להלן]. ולא כשיטת הרמב"ם שהקב"ה צופה ויודע את העתיד להיות. ולהלן [לאחר ציון 1744] יביא את פירוש הרמב"ם, ויחלוק עליו בנקודה זו. וראה הערה 1664.

(1658) מצד צלמו, וכמו שביאר במשנה הקודמת [לפני ציון 1588], וז"ל: "כי דבר זה שנברא האדם בצלם אלקים גרם שהשם יתברך יש לו חבור עם האדם", ושם הערות 1588, 1589.

(1659) כפי שכתב הרמב"ן [בראשית יח, יט]: "כי ידעתיו למען אשר יצוה... והנכון בעיני שהיא ידיעה בו ממש, ירמוז כי ידיעת השם שהיא השגחתו בעולם השפל, היא לשמור הכללים, וגם בני האדם מונחים בו למקרים עד בא עת פקודתם. אבל בחסידיו ישום אליו לבו לדעת אותו בפרט, להיות שמירתו דבקה בו תמיד, לא תפרד הידיעה והזכירה ממנו כלל, כטעם 'לא יגרע מצדיק עיניו' [איוב לו, ז], ובאו מזה פסוקים רבים, כדכתיב [תהלים לג, יח] 'הנה עין ה' אל יראיו', וזולת זה". וראה בסמוך הערה 1661.

ולמעלה [הערה 1656] הוקשה מה שכתב כאן "כל מעשיו שהוא עושה **לשם שמים** נראים ונגלים לפני הקב"ה", שהרי לכאורה משנתינו עוסקת בכל המעשים. ובמיוחד שלהלן כתב [לפני ציון 1738]: "ומה שאמר 'הכל צפוי', ולא אמר 'הכל צופה', מפני שאפילו הרע שאין השם יתברך רוצה בו, אף זה צפוי מלפניו, אבל 'צופה' היה משמע שמבקש לראות והוא הדבר הטוב... ועל זה אמר 'הכל צפוי', בין טוב ובין רע". אמנם נראה שלא קשה, כי כאן מבאר שמעלת הצלם מועילה שהאדם הוא קרוב אל השם יתברך, ובודאי שקירבה זו תלויה במעשים, שהרי על כך אמרו חכמים [עדיות פ"ה מ"ז] "מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחיקוך". וכן בבאר הגולה באר הששי [תתעב:] כתב:

"הראשונים, בשביל חסידותם ומעשיהם הטובים, השם יתברך קרוב להם". הרי שתלה קרבת אלקים של בעלי מעלה במעשיהם הטובים. ולכך בעל צלם אלקים יכול לשמור על קרבת אלקים שלו רק כל עוד שעושה מעשיו לשם שמים, אך כאשר עושה מעשים שאינם טובים, הוא בבחינת "טובל ושרץ בידו" [ראה תענית טז.], ואינו זוכה לקרבת אלקים. אך דבריו להלן [שביאר שה' מביט גם במעשים הרעים], הם לפי הסברו השני [שיביא בסמוך], שמעלת הצלם המביאה להבטת ה' עליו אינה משום קירבה לה', אלא משום היות בעל הצלם מציאות גמורה, ולטעם זה אין הבדל בין מעשיו הטובים לשאינם טובים.

(1660) כפי שכתב למעלה במשנה הקודמת [לאחר ציון 1481]: "ועוד יש לך לדעת להבין מענין אור הצלם הזה, כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי אור... ומפני כי האור מורה על המציאות, יאמר כי צלם האדם, שהוא אור המציאות של אדם, בצלם אלקים. וזה כי האדם מצד מה יש לו המציאות ביותר מכל הנמצאים, זולת השם יתברך. שכל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור... לכך עיקר הצלם בא על הפנים דוקא, כי מציאות האדם בפנים שלו, שבו הוא ניכר האדם ונמצא מה שהוא, וזהו מציאותו. ומזה הצד האור והזיו של אדם, שהוא אור המציאות, הוא יותר מן המלאכים, כי המלאכים אין להם אור המציאות בעולם, אשר הם שנכנסים תחת רשות העלה יתברך", ושם מאריך בזה עוד. **והקדים לומר** לפירושו השני "**ומכל שכן** לפי הפירוש שאמרנו וכו'". ונראה לבארו על פי מה שנתבאר בהערה הקודמת, כי לטעמו הראשון "הכל צפוי" נובע מקרבת אלקים של בעל הצלם, וקרבה זו מותנית בעשיית מעשים טובים דייקא. אך לטעם זה "הכל צפוי" נובע מחשיבות בעל הצלם, וחשיבות זו אינה מותנית בעשיית מעשים טובים, אלא היא מחמת היות האדם מציאות גמורה. והואיל וטעם זה חל גם על מעשים רעים, לכך הוא "כל שכן" לעומת הטעם הקודם שחל רק על מעשים טובים.

(1661) כפי שנאמר על ארץ ישראל [דברים יא, יב] "ארץ אשר ה' אלוקיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה", הרי מעלת ארץ ישראל מתבטאת בכך שעיני ה' בה בתמידיות. ובדרשת שבת הגדול [רה:] כתב: "נגלה עליו [על אברהם] השם יתברך, ואמר לו [בראשית יב, א] 'לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך'.

כלומר כי אין ראוי להיות ההשגחה בך ובזרעך כל זמן שאתה עם הרשעים, ובפרט כאשר יש לך חבור אליהם, כגון שהם ארצו ומולדתו ובית אביו, ולכך אין השגחה בך בשביל הרשעים שהוא מתחבר אליהם. ועל זה אמר 'לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך'... ואמר [שם] 'אל הארץ אשר אראך', והיא ארץ ישראל, אשר שם ההשגחה בפרט, דכתיב 'עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה עד אחרית שנה'. ולפיכך ארץ ישראל מיוחדת להשגחה, ואז תהיה ההשגחה בך ובזרעך". **דוגמה נוספת**; רש"י כתב [ויקרא כו, מב] "ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח". ובגו"א שם אות נא כתב: "דבר זה ענין גדול למה אפרו של יצחק נראה תמיד, כי מפני שיצחק מסר נפשו למדת הדין, להיות נשחט ונשרף על קדושת השם, מדת הדין אינו נסתר כלל, והוא ידוע למבינים". והטעם שמדת הדין אינה נסתרת מבואר בבאר הגולה באר הששי [קנו.], שכתב: "אין דבר אשר לו המציאות הגמור כמו שיש לדין, כי הדין הוא דבר מחויב שיהיה, וכל דבר שמחויב שיהיה יש לו המציאות הגמור", ושם הערה 92. הרי דבר שיש לו מציאות גמורה [כמו מדת הדין], הוא דבר שנראה לפני ה'. **דוגמה נוספת**; למעלה בהערה 1659 הובא שהצדיקים לעולם נגלים ונראים לפני ה', וזהו מפאת היותם בעלי מציאות, וכפי שכתב בגו"א במדבר פ"כ אות ב [שיח.]: "במיתת הצדיק כפרה לכל העולם, כי הצדיק עיקר המציאות, ונחשב סלוק גופו סלוק לכל העולם, ובשביל סלוק זה נסתלק החטא", ושם הערה 12. הרי שארץ ישראל, אפרו של יצחק, והצדיקים, לעולם נראים לפני ה'. והצד השוה בשלשת דברים אלו הוא שהם בעלי מציאות. ולכך האדם שהינו בעל צלם אלקים, נראה ונגלה לפני ה'.

(1662) כפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [שעו:]: "השם יתברך אשר הוא מחוייב המציאות, רחוק ממנו דבר שהוא במקרה, כי הוא יתברך מחוייב המציאות, והמקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה". דוגמה נוספת; בגו"א בראשית פ"ו אות טו כתב: "כאשר הרשעים מסלקין השכינה, ומסתיר [הקב"ה] פניו מן העולם, ואז כאשר מדבר מן הצדיק נקרא זה 'זכירה'... אבל כשאין מדבר מן הרשעים, 'הנה עין ה' אל יראיו' [תהלים לג, יח], תמיד לא יסולק מהם" [הובא למעלה פ"ב הערה 195]. הרי שהרשעים גורמים להסתרת פני ה' מן העולם, וזהו מפאת שהרשעים אינם ברי מציאות, שהרי אף בחייהם הם קרויים מתים [ברכות יח:]. ובע"ז ג: אמרו "אין ג'יהנום לעתיד לבא, אלא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה ומקדירה, רשעים נידונים בה, וצדיקים מתרפאים בה". ובח"א שם [ד, כו:] כתב: "פירוש דבר זה, כי הרשעים מציאות תוהו ובוהו וחושך, וכאשר יבא עליהם השמש, פירוש אור המציאות שיהיה לעתיד, הם נדונין בו. משל מי שלא יוכל

לראות את אור השמש, נדון באור כאשר תעמיד אותו נגד האור. וכן לעתיד, הרשעים שאין להם מציאות של מה, כאשר יזרח בעולם אור המציאות, כי השמש הוא אור המציאות, נדונו בה הרשעים, שאי אפשר שיעמדו עמו". וכן אמרו על אברהם [רש"י בראשית יג, יד] "כל זמן שהרשע [לוט] עמו, היה הדבור פורש ממנו". וראה תחילת ההערה הקודמת. **וקצת קשה**, שנתבאר שהרשעים אינם נחשבים למציאות. וכן בגו"א דברים פ"א אות כט כתב: "כי כל מעשה הרשע רעות והבל והבאי... מעשה הבלי תעתועים" [הובא למעלה פ"ב הערה 602]. אם כן, מדוע במשניתנו נשנה שהקב"ה מביט אף על מעשי הרשעים [ראה הערה 1659], אך הרי הם ומעשיהם נטולי מציאות. ויל"ע בזה.

(1663) מבאר שהבחירה החופשית של אדם נובעת מפאת היותו בצלם אלקים, ובזה הוא דומה ליוצרו, שאינו מוכרח במעשיו. וכן כתב הספורנו [בראשית א, כו, ד"ה כדמותנו]. וכן כתב בעבודת הקודש ח"ד פ"ה, וז"ל: "נפלאתה החכמה העליונה מחשבת תמים דעים להמציא השלמות להשלים הנברא, וזה השלמות יהיה בתת לו בחירה ורצון, כדמותו בצלמו להדמות אליו. וזה בשומו לפניו כל הדרכים, והוא יבחר הטוב בעיניו". ומעין זה כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ה ה"א, וז"ל: "רשות לכל אדם נתונה, אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק, הרשות בידו. ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע, הרשות בידו. הוא שכתוב בתורה [בראשית ג, כב] 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע', כלומר הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם, ואין מין שני דומה לו בזה הענין, שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע, ועושה כל מה שהוא חפץ, ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע". והמשך חכמה [בראשית א, כו] כתב: "נעשה אדם בצלמנו - הצלם האלקי הוא הבחירה החפשית בלי טבע מכריח, רק מרצון ושכל חפשי". וכן כתב עוד [ויקרא יט, יח], וז"ל: "אמנם יש עוד במין האדם ביחוד ענין מורה על שלמות הבורא יתברך... והוא מה שמצאנו ענין הבחירה במין האדם, שתלוי כל מעשיו ברצונו החפשי, והבלתי תלוי בזולתו, אשר זה אין בשום נברא. וכמו שפירשו הקדמונים פסוק 'הן האדם היה כאחד ממנו כו". ועל זה אמרו 'חביב אדם שנברא בצלם, שנאמר [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם". שזה הבחירה הוא רק באלקים... וזה צלם האלקים הבחירה ורצון הבלתי מוכרח". וכן כתב רבי צדוק הכהן במחשבת חרוץ אות ג, וז"ל: "האדם שנברא כצלמינו וגו' להיות כח הבחירה בידו". ומבואר מזה שהיתה לאדם בחירה חופשית אף קודם החטא. ועיין

בשם משמואל האזינו שנת תרע"ח, ובחלק המועדים שבת תשובה שנת תרע"ו, שהאריך בנקודה זו. וראה להלן הערה 1724.

(1664) כן ביאר כאן הרמב"ם ששני המשפטים הראשונים של המשנה ["הכל צפוי", ו"הרשות נתונה"] נאמרו בדרך של "אף על פי". אך הרמב"ם מבאר "הכל צפוי" מוסב על העתיד [שהקב"ה יודע עתידות], ועם כל זה הרשות נתונה, שאין ידיעתו יתברך את העתיד סותרת את הבחירה. אך המהר"ל מבאר כרש"י, ש"הכל צפוי" אינו מוסב על העתיד, אלא על ההווה, ש"כל מה שאדם עושה בחדרי חדרים, צפוי וגלוי לפני הקב"ה" [לשון רש"י כאן], ועם כל זה הקב"ה מאפשר לאדם לחטוא, וכמו שיבאר [ראה הערה 1657].

(1665) לשונו להלן: "'הכל צפוי', שהוא יתברך צופה המעשה בעת עשיתו, ונותן לו רשות לעשות, ואין מוחה לו לעשות הרע". ועל כך נאמר [יומא לח:] "בא ליטמא פותחין לו", ופירש רש"י שם "כיון שבא אדם לטמא ולהיות רשע, פותחין לו פתח הטומאה ליכנס בה, כלומר מספיקין בידו ואין מונעין ממנו מן השמים לעכבו". ועוד אמרו [מכות י:] "בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו, מן התורה, דכתיב [במדבר כב, יב] 'לא תלך עמהם', וכתיב [שם פסוק כ] 'קום לך אתם'". ורש"י בחומש הביא דרשה זו [במדבר כב, לה], ושם בגו"א אות מט כתב: "ולפיכך [הקב"ה] לא רצה למנוע ממנו הדרך, אחר שרצה [בלעם] לילך אתם". ובח"א למכות י: [ד, א:] כתב: "בדרך שהאדם רוצה לילך מוליכין וכו'. פירוש דבר זה ענין מופלג, כי הכל לפי האדם המקבל, כמו שהתבאר דבר זה בכמה מקומות [ראה למעלה הערה 1407]. ולפיכך אמר 'בדרך שהאדם רוצה לילך מוליכין אותו', מאחר שחפץ האדם בדבר, עושין לו רצונו, בין טוב ובין רע. ואין עושין לו דבר בעל כרחו, כמו ענין זה שהוא [בלעם] חפץ ללכת, אף שהוא לרע אליו, אין מוחין בידו". וכן כתב באור חדש [צא.], וז"ל: "'לעשות כרצון איש ואיש' [אסתר א, ח], כלומר כל אחד אשר הוא מבקש לעשות, אין מעכב עליו, וזהו 'כרצון איש ואיש', כלומר שכל איש ואיש יעשה כרצונו, הן לטוב הן לרע. וכבר בארנו כי אחשורוש עשה סעודה שתהיה דומה לסעודה שהשם יתברך עושה לבני אדם בעולמו, כי השם יתברך מניח אל כל אחד לעשות רצונו, ובידו הבחירה לעשות כפי מה שירצה, הן הצדיק הן הרשע, נותן לו לעשות רצונו, כמו שאמרו [יומא לח:] 'הבא לטהר מסייעין לו הבא לטמא פותחין לו'" [הובא למעלה פ"ב הערה 406]. ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קמ.] כתב: "כיון שבא לטמא נפתח לו השמירה, שהיא מן העליונים, ואין כאן מחזיק אותו עוד אל הטהרה. ובודאי קודם שבא ליטמא נחשב כאילו יש מחיצה עד שאינו בא כל כך לידי טומאה, אבל

כאשר בא ליטמא תכף ומיד פותחין לו ליטמא, שהרי אמרו 'בדרך שהאדם רוצה ללכת מוליכין אותו, וכיון שחפץ לצאת, מה שהוא חפץ לצאת נעשה לו, ולכך פותחין לו השמירה... שאם רוצה לטמא וחפץ לצאת מן השמירה, אז בדרך שרוצה ללכת מוליכין אותו, ומסלקין ממנו שמירתו, וזה נקרא שפותחין לו". וכן כתב בח"א לשבת קד. [א, מז:], והוסיף בנקודה זו: "ולא אמר 'מניחין אותו ליכנס' [למקום הטומאה], שבא לומר אע"ג שיש שומרים שהם על הפתח, אם נוקש על הפתח ודוחה הדלת, הם מסלקים ידם מן הפתח, וזה נקרא 'פותחין לו', ומ"מ מועיל שמירתם שיהיה [הבא ליטמא] דוחה בכח עד שהוא צריך דחיה, ובלא דחיה אינו נכנס". וכן כתב בח"א לע"ז נה. [ד, נז:]. ובגו"א במדבר פכ"ב אות יח כתב: "אין הקב"ה מטעה שום בריה, אלא הבא לטמא פותחין לו, אבל אין מסייע לו" [הובא למעלה הערה 158]. וראה להלן הערה 1818.

(1666) פירוש - הואיל והאדם נברא בצלם אלקים, לכך גם בנוגע לבחירה חופשית יש לו דמיון אל השם יתברך [בנוסף לדמיון של קומה זקופה ואור הפנים, וכפי שנתבאר במשנה הקודמת].

(1667) האדם.

(1668) כיון שאין להם צלם אלקים, וכמבואר למעלה לפני ציון 1459.

(1669) סנהדרין מב. "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם", והרי "צבא השמים" כולל גם את המלאכים [רמב"ן בראשית ב, א, והובא למעלה הערה 1506]. ובאליהו זוטא פי"ב אמרו "לא ברא הקב"ה את היצה"ר אלא רק בשביל בשר ודם... למה הדבר דומה, למלך שהיו לו עבדים, והיו יושבין מעבר לחומה של ברזל, והיה המלך מכריז עליהם ואומר כל מי שירא אותי והוא אוהב אותי יעלה על החומה של ברזל, ויבוא אצלי... איזה מהן חביב , הוי אומר אותן שעלו על החומה... מה שאין כן במלאכי השרת". והמשך חכמה [בהקדמה לספר שמות] הוכיח ממדרש זה שאין למלאכים בחירה חופשית, אלא הם מוכרחים במעשיהם. ולהלן פ"ד מי"א כתב: "אם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא" [ראה למעלה הערה 1457]. וראה בשל"ה הקדוש [תולדות אדם, בית ישראל (תליתאה, ב)] שכתב: "ואל תתמה על דברי, שהרי מצינו גם כן במלאכי עליון בחינת בחירה קצת, שהרי מלאכי סדום חטאו שתלאו הגדולה בעצמם, ואמרו [בראשית יט, יג] 'כי משחיתים אנחנו', ונענשו שנדחו ממחיצתם קל"ח שנה. כדאיתא במדרש רבה [ב"ר נ, ט] 'כי משחיתים אנחנו', רבי לוי בשם רבי שמואל בר נחמן, מלאכי השרת על ידי שגלו מסתורין של

הקב"ה נדחו ממחיצתן קל"ח שנה". ושם מיישב הדבר. וראה עוד רש"י בראשית יט, כב, וגו"א שם אות כח.

(1670) כי "מלאך" הוא מלשון "שליח", וכמבואר בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], שם פס"ח [שיד.], וראה למעלה הערה 1648. וכן הוא בספר השרשים לרד"ק שורש אלך. ובגו"א בראשית פי"ח אות יא כתב: "ענין המלאך הוא השליחות, ולכך נקרא 'מלאך' לשון שליחות, ושמות המלאכים הוא לפי השליחות שנשתלחו. לכך אם מלאך אחד עושה שתי שליחות, היה מלאך אחד שני מלאכים... שעיקר עצמות המלאכים השליחות, שלזה הם נבראים לעשות שליחות". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ז [רסג.], ובנצח ישראל פכ"ב [תסז:]. ורש"י [שמות כג, כ] כתב: "הנה אנכי שולח מלאך שהוא שליח, ואינו עושה אלא שליחותו". ובגו"א בראשית פל"ב אות לג כתב בתמיה: "איך רשאי המלאך לשנות לו שמו, דאין זה שליחותו".

(1671) ואינו מוכרח במעשיו, "כי מי יאמר לך מה תפעל" [תפילת נעילה ליוה"כ]. ובנצח ישראל פי"א [רפט:] כתב: "השם יתברך ברא העולם הזה ברצונו". והרמב"ן [בראשית ב, ט] כתב: "והנה אחרי אכלו מן העץ היתה בידו [של אדה"ר] הבחירה, וברצונו להרע או להטיב בין לו בין לאחרים, וזו מדת אלקים".

(1672) לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רמה:]: "האדם מיוחד מכל הנמצאים שהוא בעל בחירה רצונית לעשות מה שירצה. ואינו כמו העליונים, שהם עושים רצון קוניהם בלא שינוי וחלוף כלל, רק עומדים על מתכונתם אשר נבראו. זולת האדם, אשר הוא בעל בחירה רצונית לעשות. ולכך אם לא היה [האדם] מצווה במעשיו, היה הוא חלוק בתחתונים, כי היה רשות לעצמו, ולא היה לו קשור וסדר בעלתו". וראה למעלה הערה 1498, ולהלן הערות 1695, 1809. ובתולדות יצחק בראשית א, כו, כתב: "המלאכים אינן בעלי בחירה, אלא כאילו בטבע עושים פעולותיהם, ולפי שאין בעל בחירה אלא הקב"ה, ורצה לעשות כבוד למין האנושי, עשהו בעל בחירה כמוהו, ולכן יש לו יצר טוב ויצר רע. שמי שאין לו בחירה, אין לו יצר טוב ויצר רע, שהמלאך כולו יצר טוב". ובגו"א בראשית פ"א אות נד כתב: "האדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים". וצרף לכאן את דבריו הידועים של האור החיים [בראשית לז, כב-כג] על הפסוקים "וישמע ראובן ויצלהו מידם וגו' ויאמר אליהם ראובן אל תשפכו דם השליכו אותו אל הבור הזה וגו' למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו", שכתב: "ויצילהו מידם - פירוש לפי שהאדם בעל בחירה ורצון, ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה. מה שאין כן חיות רעות, לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים. והוא אומרו 'ויצילהו מידם' פירוש מיד הבחירי.

ובזה סתר אומרו [שם פסוק כ] 'ונראה מה יהיו חלומותיו וגו", כי הבחירה תבטל הדבר, ואין ראיה אם יהרגוהו כי שקר דיבר". וראה להלן הערה 1732.

(1673) שידיעת טוב ורע של האדם [שהיא תנאי קודם לבחירה (ראה הערה 1729)] נובעת מדמיון האדם אל הקב"ה.

(1674) הרי ידיעת טוב ורע היא קיום ל"והייתם כאלקים".

(1675) פירוש - כיצד יתכן שדוקא בעטיו של חטא ועון יתרומם האדם להיות כאלקים. ובנתיב התמימות פ"א [ב, רו:] כתב: "ולכן הקושיא שהקשה הרמב"ם ז"ל בספרו מו"נ, וכי נותנים שכר על העבירה. שמפני שעבר מצות השם יתברך נתן לו שכר שידע בין טוב ובין רע, והיה משכיל יותר ממה שהיה לאדם קודם".

(1676) מו"נ ח"א פ"ב, וז"ל: "הקשה לי אדם מלומד לפני שנים קושיה גדולה, צריך להתבונן בקושיא ובתשובתנו בתירוצה... אמר המקשה, נראה מפשט הכתוב כי הכונה הראשונה באדם שיהיה כשאר בעלי חיים, ללא שכל וללא תבונה, ולא יבדיל בין טוב לרע. וכאשר המרה, הביא לו מריו את השלמות העצומה המיוחדת לאדם, והוא שיהא לו כח ההבחנה המצוי בנו, שהוא נכבד מכל הענינים המצוים בנו, ובו מהותינו. והנה זה תימה, שיהא עונשו על מריו לתת לו שלמות שלא היה לו, והוא השכל. ואין זה אלא כדבר מי שאמר כי איש מן האנשים המרה והרבה לפשוע, ואז נלקח ונעשה כוכב בשמים". וכן הביא את דברי הרמב"ם האלו בבאר הגולה באר החמישי [מו.].

(1677) שביאר שבודאי אף קודם החטא היה לאדם השכל, אלא שאז ידע לחלק בין השגת אמת ושקר, ואילו לאחר החטא ידע לחלק בין טוב ורע, וחילוק זה לא ידע לפני החטא. שלפני החטא האדם עסק במושכלות, וידע להבחין הבחנה מרוממת יותר שבין אמת לשקר, ואילו לאחר החטא ירד ממדרגתו השכלית למדרגה גופנית, ומעתה השגתו היא בטוב ורע, ולא באמת ושקר. וזה לשון הרמב"ם שם: "השכל אשר השפיע ה' לאדם שהוא שלימותו הסופית הוא אשר ניתן לאדם לפני מריו, ועליו נאמר בו שהוא בצלם אלקים ובדמותו, ובגללו דובר עמו ונצטוה... כי לא יהיה הצווי לבהמות, ולא למי שאין לו השכל, כי בשכל יבדיל בין האמת והשקר, וזה היה מצוי בו בשלימותו ותמותו. אבל הטוב והרע במפורסמות [דברים שנתקבלו אצל בני אדם שהם טובים או רעים, וכמו גלוי עריות], לא במושכלות. לפי שאין אומרים השמים כדוריים - טוב, והארץ שטוחה - רע, אלא אומרים אמת ושקר [אמת שהשמים כדוריים ושקר שהארץ שטוחה]. וכך בלשונינו אומרים על הנכון והשוא 'אמת ושקר', ועל הנאות והמגונה 'טוב ורע'. ובשכל ידע האדם האמת מן השקר, וכך הוא בכל הענינים המושכלים. וכיון שהיה בשלימות...

לא היה לו כח [חוש תאוה] שמתעסק במפורסמות כלל, ולא השיגן, עד שאפילו היותר מפורסמת במדות לגנאי, והיא גלוי הערוה, לא היה זה רע בעיניו, ולא הרגיש את גנותו. וכאשר חטא ונטה אחרי תאוותיו הדמיוניות ותענוגות חושיו הגופניים... נענש שנשללה ממנו אותה ההשגה השכלית, ולפיכך המרה את הציווי אשר מחמת שכלו נצטווה בו... ושקע בהבחנת הרע והטוב... ולפיכך אמר 'והייתים כאלקים יודעי טוב ורע', ולא אמר 'יודעי שקר ואמת', או 'משיגי שקר ואמת'... שנעשית לו תכונה אחרת שבה הוא משיג גנות, מה שלא היה משיג גנותו מקודם". וכן בגו"א בראשית פ"ג אות יא כתב: "כי לא היה האדם יודע רק אמיתת מציאות הבורא והשגת העולם, ולא ידע בדברים שהם רעים, וכן כתבו הרב במורה הנבוכים".

(1678) יבאר הסבר דומה להסבר הרמב"ם [שהאדם קודם החטא לא ידע טוב ורע], אך לא יתלה זאת ברוממות האדם קודם החטא [וכרמב"ם], אלא שקודם החטא היה האדם דבוק בהקב"ה, ולאחריו לא היה דבוק כ"כ בהקב"ה.

(1679) לשונו בגו"א בראשית פ"ג אות לז: "'יודעי טוב ורע' על דרכי הצניעות... דהשם יתברך יודע דרכי הצניעות. אף על גב דאין אצלו צורך, ולא שייך בו זה, מכל מקום הוא יודע הכל. והרי פשוט הוא דהוא יודע שהוא מגונה מי שעומד ערום [יבמות סג:]. אבל האדם לא היה משיג זה שיש בושה בעומד ערום, אם לא שנכנס בו היצר הרע. כי דבר זה הוא נקרא תוספות השגה, כי מי שאין לו יצר הרע רחוק הוא ממנו להשיג דבר הצניעות, ודבר פשוט הוא, ולכך קאמר [בראשית ג, כב] 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע'". וראה להלן פ"ד הערה 1917.

(1680) פירוש - האדם הוא נברא, ויש מעליו בורא, ויש לאדם להתבטל לעלתו. וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"ה [תקיא:], וז"ל: "לא יתכן כלל שלא יבוא גזרה ומצוה מן השם יתברך, אשר הוא העלה, על האדם שהוא העלול. שאם לא כן, יהיה האדם ברשות עצמו, ודבר זה לא יתכן, כי אם שיקבל עליו עול העלה, ויהיה ברשות העלה" [הובא למעלה הערה 202]. ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.] כתב: "כי אין היראה רק שעושה עצמו לעלול, והוא אצלו כאילו אינו, כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עילתו... שהוא עושה עצמו כאילו אינו נמצא, וזהו אמיתת היראה... שיחשוב עצמו ללא כלום". וקודם לכך כתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.], וז"ל: "כי יראת ה' שהאדם עלול מתדבק בעלה... מציל אותו מן הפגעים ומן מיתה משונה, כי בעל יראת ה' הוא חוסה תחת כנפי השכינה, הוא העלה... ולפיכך יראת השם שומרת אותו מן הפגיעה... והתבאר לך ענין מעלת יראת שמים שעושה עצמו עלול, כאילו אינו כלל נגד העלה יתברך... כי עצם

היראה מה שהאדם עלול אל העלה... ובמה שהאדם הוא עלול אינו נחשב כלום במה שהוא עלול תולה בעלתו... כי היראה מה שמחשיב עצמו לאין וללא כלום לפני העלה יתברך" [הובא למעלה הערה 175]. וראה הערה הבאה.

(1681) כי העלול דבק בעלתו, וכמו שכתב למעלה מ"א [לאחר ציון 174]: "דע כי האדם הוא עלול מן השם יתברך, שהוא עלה אליו... ויש לו התדבקות בעלה". ועוד אודות דביקות העלול לעלה, כן כתב בבאר הגולה, באר הרביעי [תקנא.], וז"ל: "מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו, וכך השם יתברך שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה", ושם הערה 1377. ובתפארת ישראל ס"פ י [קסח:] כתב: "על ידי יראת שמים הוא דבק בו יתברך". ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב:] כתב: "העלה עם העלול... מצטרפים ביחד, כמו שתראה האב והבן שהם מצטרפים, ויש להם חבור ביחד". ובנצח ישראל פכ"ג [תפג:] כתב: "כי כאשר האדם הוא עלול מן העלה... אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו", ושם הערה 16. ובנתיב הענוה פ"א [ב, ו.] כתב: "כי בעל ירא שמים, מצד שהוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, יש לו דביקות עם העלה". [הובא למעלה הערה 176]. וראה למעלה הערה 414, ולהלן הערה 1691.

(1682) מנחות נג: "יבוא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים... 'מטוב' זה הקב"ה דכתיב [תהלים קמה, ט] 'טוב ה' לכל'". ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "'מטוב הוא הקב"ה', שהוא קדוש ונבדל מן החומר בלי תכלית, כאשר מקדישין אותו מלאכי השרת [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש'". וראה למעלה בהקדמה הערה 90, ופ"א מ"ב [קעג.], ולהלן ציון 1762, ופ"ד הערה 1914.

(1683) פירוש - העלה הוא הטוב בעצם, ולכך הדבק בטוב אינו בא לידי רע. ולמעלה במשנה א [לאחר ציון 175] כתב: "כאשר מחשב האדם עצמו שהוא עלול, ויש לו התדבקות בעלה, אינו בא לידי חטא. כי אין החטא והיצר הרע נמצא רק כאשר האדם הוא סר מן העלה, ואינו מחשיב עצמו עלול אל העלה". ופירושו, כי הדבקות בה' מונעת את אפשרות החטא, וכמו שכתב בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.]: "הכלל הוא, כי כאשר האדם עוסק בתורה, הוא נשמר מן יצר הרע עד שאינו בא לידי חטא, כי על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך, ואיך יבא לידי חטא". ובבאר הגולה באר החמישי [קח:] כתב: "כי כאן כתיב [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו', ומאחר כי השם יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב 'וה' עמו', ולפיכך מי שהשם יתברך עמו, בודאי ובאין ספק השם יתברך נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבא לידי חטא. וזה

שאמר [שבת נו.] 'אפשר שבא חטא לידו וה' עמו', פירוש כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו, איך יבא לידי חטא, כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאתו". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ו אות יט את הסעד והתמיכה שה' העניק לנח [רש"י בראשית ו, ט], וכלשונו: "ונראה לי לפי שהיתה השכינה עמו, והיה נח דבק בשכינה, ולפיכך לא בא לידי חטא, וזהו הסעד שעשה לו הקב"ה, שמי שדבק באחד, אי אפשר לו לזוז ממנו ולחטוא, וזה [בראשית ו, ט] 'את האלקים התהלך נח'". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קמ.] כתב: "במה שיש לצדיק התדבקות בו יתברך, ולפיכך השם יתברך 'רגלי חסידיו ישמור' [ש"א ב, ט] שלא יבוא לידי חטא, כי הצדיק יש לו דביקות בו יתברך, וראוי שיהיה השם יתברך שומר אותו מן החטא" [הובא למעלה הערה 177]. אמנם כאן מוסיף עוד, שלא רק שדביקות בה' יש בה למנוע מהאדם עשית רע, אלא אף יש בה למנוע מהאדם ידיעת הרע. וראה הערה 1685 בביאור הדבר.

(1684) וכשם שהקב"ה יודע טוב ורע, כך בעל צלם אלקים צריך לדעת טוב ורע.

(1685) דברים אלו צריכים ביאור, דמדוע דביקות האדם בה' תביא לכך שהאדם יהיה מסולק מידיעת הרע, דלכאורה דביקות בה' לחוד, והיקף ידיעותיו לחוד, וכיצד הדביקות תקבע את הידיעה. ונראה, שאמרו חכמים [דב"ר א, יב] "ומה מי שעובד עבודת כוכבים הרי הוא כמותו, שנאמר [תהלים קטו, ח] 'כמוהם יהיו עושיהם וגו', מי שעובד להקב"ה לא כל שכן שיהיה כמותו". הרי הדבק בה' מחיל על עצמו מסגולותיו יתברך, בבחינת "שיהיה כמותו". וראה בגבורות ה' פ"ז [מג:] בביאור חטא מי המריבה [במדבר כ, י], שביאר שם שהדבק בה' מתעלה למדרגה נבדלת שאין בה כל חסרון ומכאוב. ולכך הדבק בה', שהוא הטוב האמיתי, חל עליו מטובו יתברך, ואין לו בעולמו אלא "אמרו צדיק כי טוב" [ישעיה ג, י], ומן הנמנע שידע את הרע. וצרף לכאן את יסודו שידיעה היא חבור, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה.]: "נקרא החבור 'ידיעה', כי הידיעה הוא חבור היודע בידוע" [הובא למעלה בהקדמה סוף הערה 12]. לכך אין ידיעת הרע אלא חבור לרע, ואין אפשרות לחבור מעין זה כאשר האדם דבק בטובו יתברך.

(1686) אודות שקודם החטא היה האדם דבק בה', ולאחריו לא, כן כתב בנצח ישראל פנ"ז [תתצא.], וז"ל: "קודם שחטא האדם... היה דבק לגמרי בכח קדוש פנימי. עד שחטא, ולא היה עוד דבק לגמרי בכח קדוש פנימי", ושם הערה 136. ואודות שהחטא מפריד בין האדם לה', כן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה], וז"ל: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו", ושם הערה 97. וכן כתב להלן פ"ו תחילת מ"ח: "מסלקים הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך על ידי חטא... על ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה". ובנתיב

העבודה ר"פ יג [א, קיז:] כתב: "החטא היא היציאה מן השווי, ודבר זה הסרה מן השם יתברך". ובנצח ישראל פי"א [רעז.] כתב: "כל חטא הוא הסרה מן השם יתברך". ושם פנ"ו [תתע:] כתב: "יש בחינה בישראל שהם נבדלים מן השם יתברך, ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם חטא". הרי שהחטא יוצר הבדלה ["כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלקיכם" (ישעיה נט, ב)], וכן החטא הוא פועל יוצא מההבדלה [הובא למעלה בהקדמה הערה 16, ובפרק זה הערה 179].

(1687) לשונו להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה ויותר מזה]: "כי הידיעה של טוב ורע הוא ידיעה יתירה, וכדכתיב 'והייתם כאלקים יודעי טוב ורע'. ודבר זה כי האדם קודם שחטא היה דבק בו יתברך, וסבתו היה השם יתברך, אשר הוא הטוב הגמור, לכך לא ידע רק הטוב בלבד. כי הוא יתברך אינו רק הטוב, והוא יתברך שאין לו סבה כלל, הוא יודע טוב ורע. ולפיכך קודם שחטא לא היה נבדל מסבתו יתברך, ולא היה יודע רק הטוב בלבד... שקודם היה האדם דבק בו יתברך לגמרי, ולכך לא ידע טוב ורע, רק הטוב בלבד. ואחר שחטא וידע טוב ורע, לא היה עוד דבק בו יתברך לגמרי... רק הוא יתברך יודע טוב ורע, כי אין לו סבה, ולכך יודע הטוב ורע. והבן הפירוש הזה שהוא ברור. אף על גב כי כבר בארנו למעלה [משנתינו כאן] קצת בענין אחר, הכל דרך אמת אין ספק בזה". וההבדל בין דבריו כאן לדבריו שם הוא, שכאן מבאר שמחמת שלאחר החטא האדם לא פנה אל עלתו, לכך היה יודע אז טוב ורע. אך להלן ביאר לאידך גיסא; מחמת שלאחר החטא האדם ידע טוב ורע, לכך לא היה עוד דבק בו יתברך לגמרי.

(1688) פירוש - מה מעלה יש בידיעת הרע עד שהיא נחשבת ל"והייתם כאלקים" [בראשית ג, ה].

(1689) פירוש - המעלה בידעת הרע [בנוסף לטוב] היא שאז יש לאדם חכמה כוללת ושלימה. ולכך הביא כאן אף את רישא דקרא ["ונפקחו עיני שניכם"], דבר שלא עשה עד כה, כדי להורות שיש בידיעה כללית משום פקיחת עינים לעומת ידיעה חלקית. והספורנו כתב [בראשית ג, ה]: "שתשיגו באכילתו תוספת ידיעה, ובה תהיו כאלקים, שלמים במדע". ואודות שהשלם הוא אלקי, והמחולק הוא גשמי, כן כתב בגבורות ה' פמ"ג [קסג.], וז"ל: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". ומקור מפורש הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא

שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי" [למעלה פ"ב הערה 173 הובאו מקורות נוספים ליסוד זה, וראה למעלה הערות 251, 490]. וראה להלן הערה 1699.

(1690) כי אין לעלול שום קיום ללא עלתו, וכמו שכתב בח"א לשבת לא. [א, טז.]: "כי העלול במה שהוא עלול, אין לו קיום בעצמו, רק מה שיש לו מן השם יתברך, אשר הוא העלה, ומצד עצמו אין קיום לאדם, רק מצד השם יתברך, אשר הוא מקיים הכל" [הובא למעלה הערה 940]. ובנצח ישראל פי"ג [שלד:] כתב: "כל אשר הוא עלול יש בו הנפילה מצד עצמו, רק הקמתו מצד העלה, אבל מצד עצמו יש לו נפילה, ואין הקמתו רק מצד השם יתברך, שהוא העלה... כי זהו ענין העלול". ובנתיב העבודה ר"פ ו [א, צ.] כתב: "שיהיה מכיר ויודע כי הוא יתברך עלתו, והעלול מקבל מן העלה, עד כי נפשו תולה בעילה, הוא השם יתברך, וממנו יתברך חיותו וכל אשר צריך אליו". וכן כתב בח"א לשבת קיח: [א, נח.]: "כל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו" [ראה למעלה בהקדמה הערה 129, ופ"ב הערה 1410, ובפרק זה הערות 813, 938, 976].

(1691) מפאת דביקותו בעלתו, וראה הערה 1681. והמסילת ישרים ס"פ א כתב: "ראוי לו [לאדם] שתהיה כל פנייתו רק לבורא יתברך, ושלא יהיה לו שום תכלית אחר בכל מעשה שיעשה, אם קטן ואם גדול, אלא להתקרב אליו יתברך, ולשבור כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו, הן הנה כל עניני החומריות והתלוי בהם, עד שימשך אחריו יתברך ממש כברזל אחר אבן השואבת".

(1692) כי התחתונים אינם מחוברים לגמרי אל ה', וכפי שביאר בבאר הגולה באר הרביעי [תקנד:], וז"ל: "כי הארץ אין לה צירוף אל השם יתברך, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'והארץ נתן לבני אדם'". וקודם לכן שם [תפא:] כתב: "מצד העולם הזה התחתון, יש לעולם הזה פירוד מן השם יתברך", ושם הערה 997. ובנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "כי מצד שהארץ היא בלבד מן התחתונים, מוכנת היא לשנוי ולשקר, ואינה מקבלת הגזירה מן השמים, ואינה נמשכת אחר גזירת העליונים, וזה מצד שהיא מן התחתונים, ואינה מן העליונים, וזה שאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'" [הובא למעלה פ"א הערה 1148]. ובגו"א בראשית פ"א תחילת אות לג כתב: "אבל כי הארץ הזאת שנוי יש לה, שהיא בלבד נחשבת מן התחתונים, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז]. יורה בזה כי שינוי יש בין הארץ ובין השמים, כי השמים הם מן העליונים, והארץ מן התחתונים, ובעבור חסרונה היא מחסרת מן השלימות תמיד. וזהו שאמר 'אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', פירוש

כי אי אפשר להיות האדם צדיק בארץ, אשר יעשה תמיד הטוב והשלימות 'בארץ' שהיא מוכנת תמיד אל החסרון, בעבור חסרון שלה" [הובא למעלה הערה 914]. וראה להלן הערות 1719, 1968.

(1693) לשון פרקי דרבי אליעזר פי"ב: "היה סמאל שר גדול בשמים... וירד וראה כל הבריות שברא הקב"ה בעולמו, ולא מצא בהם חכם להרע כנחש... והיה דמותו כמין גמל, ועלה ורכב עליו... כך הנחש כל מעשים שעשה וכל דברים שדיבר, לא דיבר אלא מדעתו של סמאל". ובזוה"ק ח"ג ק: ברע,מ איתא "בשעתא דפתי סמאל לאדם ארכיב על נחש כמין גמל". ובזהר חדש פרשת כי תשא איתא: "דא נחש דרכיב עליה סמאל". ובדרוש על המצות [נו.] כתב: "והן הן מעשה נחש הקדמוני ורוכבו סמאל הרשע, עולה ומסטין יורד ומתעה בני אדם". וכן הזכיר זאת בח"א לסוטה ט. [ב, לח.], ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז.]. ומביא זאת כאן כדי להורות שעצת הנחש מביאה להסרה ונטיה מה', שהרי זהו ענינו של סמאל, שהוא מסית בני אדם שיסורו מה'. וכן כתב בח"א לגיטין נז: [ב, קיז.], וז"ל: "מזרע טיטוס לא היו מבנים שלו תחת כנפי השכינה, כי כחו כח סמאל הרשע, שאין לו חלק בו יתברך, והוא נבדל מן הקדושה לגמרי, ואינו מצטרף אל הקדושה... כח סמאל נקצץ ונכרת מן השם יתברך... ולכך לא היה מכניס מבניו תחת כנפי השכינה".

(1694) הרמב"ן [בראשית ב, ט] ביאר שאין לומר שהנחש שיקר לאשה במה שאמר "והייתם כאלקים", וכלשונו: "ואם תאמר כחש לה, הנה [בראשית ג, כב] 'ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע'. וכבר אמרו [פירקא דרבינו הקדוש, בבא דשלשה, טז] שלשה אמרו אמת ואבדו מן העולם, ואלו הן; נחש, ומרגלים, ודואג האדומי והבארותי".

(1695) שיהיה ברשות עצמו, כי הוא מלך בתחתונים, וכמבואר למעלה הערה 1672 שלולא שהאדם נצטוה מאת ה' במצות, היה ברשות עצמו, ללא קשור וסדור בעלתו. ולמעלה הערות 1494, 1544, נתבאר שמפאת היות האדם בתחתונים, ו"הארץ נתן לבני אדם" [תהלים קטו, טז], לכך יש לאדם מלכות בתחתונים, לעומת המלאכים. וראה להלן ציון 1737.

(1696) "יחיד בתחתונים כמו השם יתברך בעליונים" [מתנו"כ שם].

(1697) שכשם שהקב"ה יודע טוב ורע, כך האדם העשוי בצלם אלקים יודע טוב ורע. וראה הערות 1723, 1737.

(1698) לשון הפסוק במילואו [בראשית ג, כב] "ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם".
(1699) מדגיש כאן פעמיים תיבת "כוללים", כי למעלה [לאחר ציון 1687] כתב: "ובאולי תשאל, מה מעלה הוא זה בידיעת הרע. בודאי דבר זה מעלה בחכמה, כאשר חכמת האדם **כוללת** בידיעת הטוב והרע, וכמו שאמר הכתוב [בראשית ג, ה] 'ונפקחו עיני שניכם והייתם כאלקים יודע טוב ורע'", ושם הערה 1689. הרי שמדריגת האדם לאחר החטא כוללת בחובה את שלימות כל החלקים [טוב ורע], ומתוך כך יבוא לחיים נצחיים ה"כוללים כל ימי עולם".
(1700) של חכמה כוללת.
(1701) "וכבר בארו כי 'עץ החיים' הזה הוא התורה, כמו שהתבאר" [לשונו בסמוך].
(1702) של תורה. וכן בכת"י כאן כתב: "כי קנין הידיעה התורה מביא האדם וכו'".
(1703) למעלה בהקדמה [יט.] כתב: "התורה היא 'עץ חיים', שהיא נותנת החיים למי שאוחז בה, דהיינו לומדיה, כמו שאמר 'עץ חיים היא למחזיקים בה'". וראה שם הערה 66, ובפרק זה הערה 1030.
(1704) אצל דוד המלך, שנאמר לו שימות בשבת, ולכך "כל יומא דשבתא ["של כל שבתות השנים" (רש"י שם)] הוה יתיב וגריס כולי יומא", ופירש רש"י שם "שלא יקרב מלאך המות אליו, שהתורה מגינה ממות, כדאמרינן בסוטה [כא.]". ובסוטה שם אמרו שהתורה מגינה על הסוטה שלא תמות.
(1705) ב"מ פו., שאמרו עליו "לא הוה מצי מלאך המות למקרב ליה מדלא קא פסיק פומיה מגרסיה". ולמעלה במשנה ז [לאחר ציון 854] כתב: "כאשר האדם שונה, הנה עומד במדריגה השכלית. וכאשר הוא פורש מזה, מביא אליו המיתה, כאשר פורש מן השכל שהוא התורה. והפך זה העוסק בתורה, לפי גודל מדריגה השכלית שהוא דבק בה, אין שולט בו ההעדר כלל. כמו שאמר בכמה מקומות שאין מלאך המות יכול למשלוט ביה דלא פסיק פומיה מגירסא; ובמסכת שבת בפרק במה מדליקין [שבת ל:] אצל דוד המלך. ובפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פו.] אצל רבה בר נחמני, ובכמה מקומות. וכל ענין זה מפני כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר". ומה שכתב "ובכמה חכמים", כן אמרו במו"ק כח. "רב חסדא לא הוה יכיל ליה [מלאך המות], דלא הוה שתיק פומיה מגירסא... רבי חייא לא הוה מצי למיקרבא ליה". וכן אמרו במכות י. "ואי בעית אימא, מאי 'קולטין', ממלאך המות, כי הא דרב חסדא הוה יתיב וגריס בבי רב, ולא הוה קא יכול שליחא דמלאכא דמותא למיקרב

לגביה, דלא הוה שתיק פומיה מגירסא". ובע"ז ה. אמרו "לא קבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהן" [הובא למעלה בהערה 860]. ולמעלה פ"א הערה 1242 נתבאר שישנן שתי סבות מדוע התורה מפקיעה ממיתה; (א) היא שכלית, הפך החומר. (ב) היא מדביקה את האדם אל ה'. וראה להלן הערות 1717, 1838.

(1706) כשאכל מעץ הדעת. וכפי שכתב הרמב"ן [בראשית ב, יז]: "ועל דעת רבותינו אלמלא שחטא [האדה"ר] לא מת לעולם".

(1707) לשונו בכת"י: "ועניין זה אין ראוי, מאחר שפירש מן השם יתברך לעבור מצות השם יתברך". ואודות שגזירת המיתה באה על אדה"ר מחמת שנפרד ונפרש מהקב"ה, כן כתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה ויותר מזה]: "אחר שחטא וידע טוב ורע לא היה עוד דבק בו יתברך לגמרי, והגיע לו המיתה, כמו שאמרנו למעלה". ובנתיב התמימות פ"א [ב, רו.] כתב: "אדם הראשון קודם שחטא והיה עם השם יתברך... ובחכמה זאת [של ידיעת טוב ורע] הסיר [הנחש] את האדם מן השם יתברך... והוא שהיה גורם את המיתה לאדם". ועוד אודות שהדביקות בה' היא סבת החיים, הנה נאמר [תהלים לו, י] "כי עמך מקור חיים וגו'". וכן נאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "זה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור'... ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות... על ידי חטא... בא לשון 'כרת'... [כי] על ידי החטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר חיים, שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים'. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח:]. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים". וכן כתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה ורבי יהודה] כתב: "כאשר הוא עם השם יתברך הוא חי לעולם, כמו שבארנו פעמים הרבה, דכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', שעל ידי הדביקות בו יתברך, שהוא חי וקים, האדם גם כן חי וקים לעולם". ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום', שהם ג"כ יהיו נצחיים כמו שהוא יתברך נצחי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 17. וראה למעלה פ"א הערה 1222, ופ"ב הערה 739, ופרק זה הערות 181, 1720].

(1708) "מצד עצמו" - מלים אלו מתחברות לתחילת המשפט; "וכאשר נגזר המיתה על האדם מצד עצמו", ופירושו שהחיות של האדם מצד עצמו אינה יכולה להתקיים יותר כאשר חטא ונטה מה', ולכך מעתה יוכל לחיות רק על ידי גורמים החיצונים לו.

(1709) פירוש - כשם שערי המקלט מאפשרות לרוצח בשוגג לחיות ולהנצל מגואל הדם המבקש להמיתו [דברים ד, מב], כך האכילה מעץ החיים תאפשר לאדה"ר לחיות ולהנצל מגזירת המיתה.

(1710) ויק"ר ט, ג. והביא כן למעלה בתחילת ההקדמה [יד:], וביאר שם מדוע התורה נקראת "עץ" [שהיא נטיעה חזקה עם ה'], ומדוע היא נקראת "החיים" [שאין לה הפסק].

(1711) "להתעצם בתורה" שהתורה תתחבר אליו להיות חלק מעצמותו. וכן בנתיב התשובה פ"ה [לפני ציון 8] כתב: "העז פנים הוא מתעצם בחטא, וכאשר מתעצם בחטא אין הסרה לחטא הזה, כאשר החטא מתעצם בו". וכן להלן פ"ד מ"א [ד"ה ועוד יש] כתב: "שהיה משתוקק לקבל החכמה, וכאשר החכמה היא אל האדם בענין זה, מתעצם הנושא, שהוא האדם המקבל, עם החכמה שמקבל".

(1712) לשונו בח"א לב"ב עה. [ג, קט.]: "כי הסחורה אינו עצם האדם, כמו שהוא האוכל, שמתעצם בו האדם". והרא"ם [בראשית מא, ד] כתב: "כי האכילה היא מורה על הפוך המזון לעצם הנזון, שהוא הויית הניזון", והגו"א שם [פמ"א אות ו] הסכים עמו [הובא למעלה פ"ב הערה 697]. וצרף לכאן דבריו בנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:], שכתב: "יש לך לדעת, כי תשמיש נקרא 'אכילה' בין באשה ובין באיש. באשה כתיב [משלי ל, כ] 'אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און'. באיש נאמר [בראשית לט, ו] 'כי אם הלחם אשר הוא אוכל'. ועוד כתיב [משלי ה, טו] 'שתה מים מבורך'. וכן בדברי חכמים [כתובות סד:] אוכלת עמו מלילי שבת ללילי שבת, וקאמר שם שהוא תשמיש, כדאיתא התם [כתובות סה:]. כלל הדבר, קבלת דבר יקרא 'אכילה', שהאדם מקבל דבר שהוא אוכל. והאשה מקבלת בודאי האיש, והאיש מקבל את האשה, כי כל חבור, האחד מקבל את האחר, ושניהם מקבלים זה מזה, כמו שהוא כל חבור בעולם. ולכך נקרא הבעילה 'אכילה' בין לאיש ובין לאשה, כאשר האחד מקבל את האחר, כמו שמקבל את האכילה. וזה שאמר 'כי אם הלחם אשר הוא אוכל'".

(1713) יסוד גדול יש בדברים אלו, והוא שהאדם יכול להיות נזון וחי רק מעצמו, בבחינת "מיניה וביה". ולכך האפשרות היחידה שהאדם יהיה נזון לגמרי ממאכלו הוא רק על ידי ש"מתעצם בו האוכל - עד שממנו ניזון לגמרי". אך אם המאכל לא היה מתעצם ומתחבר אל אוכלו, לא היה ניתן לאוכלו להיות נזון ממנו לגמרי. והביאור הוא, כי כמה פעמים ביאר שעצם החיים הוא שהאדם אינו מקבל מאחרים, אלא חי מצד עצמו. וכמו שביאר בגו"א בראשית פכ"ט אות ז, בביאור דברי רש"י שם [בראשית כט, יא] ש"העני חשוב כמת", וז"ל: "לפי שאין לו חיות מצד עצמו, שכל החיים יש להם קיום מצד עצמם בלבד,

ואינם צריכים לזולתם. והעני אין לו חיות מצד עצמו, רק מצד אחרים, לכך מצד עצמו הוא חשוב כמת. ולפיכך כתיב [ויקרא כה, לו] 'וחי אחיך עמך', שאחרים מחיים אותו. וזהו שאמר [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה', כי אחר שהוא שונא להיות חי מאחרים, אם כן יש לו חיות מעצמו, לפי שאינו מקבל החיות מאחרים. שאין ענין החיות רק החיות מעצמו, שלכך נקרא המעין שהוא נובע מעצמו ואין מקבל מאחר 'מעיין חיים' [שיה"ש ד, טו], מפני שהוא מעצמו נובע, וזהו החיים". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות יג. ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג:] כתב: "כי המעיין שנקרא 'מים חיים' [שיה"ש ד, טו] מפני שהוא נובע מעצמו נקרא 'מים חיים', ואין מקבל מזולתו... ולפיכך העני נחשב כמו מת [נדרים סד:], לפי שהוא מקבל מאחר, ואינו חי כלל מעצמו, ודבר זה לא נקרא 'חי', רק מי שהוא חי מעצמו זה נקרא שהוא חי" [ראה למעלה פ"א הערה 1055, ופרק זה הערה 1528]. ולכך האופן שהאדם יתפרנס ויחיה ממאכלו, הוא רק כאשר המאכל יתחבר ויהיה לחלק מעצמותו, ואז הוא חי מעצמו, ולא מזולתו. ודו"ק. וראוי לצרף לכאן את אמרתו של מרן בעל הפחד יצחק זצ"ל, שאמר שהאדם גדל ממאכל שהוא מעכל, ולא ממאכל שהוא אוכל. והם הם הדברים.

(1714) כאשר היה בגן עדן [בראשית ב, ח], וכמו שיבאר. ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לד.] כתב: "ואין ספק כי מעלת האדם בגן עדן קודם שחטא היה מאוד מאוד גדולה". ובתפארת ישראל פכ"ה [שעב:] כתב: "כאשר נכנס האדם לגן עדן, שזהו תכלית שלמות האדם". ושם פל"ה [תקכ.] כתב: "כי באמת קודם שחטא האדם, והיה בגן עדן, לא היתה אותה מדרגה שיהיה בגן עדן ראויה לעולם הזה, ואינה בכלל המציאות עולם הזה".

(1715) אודות השייכות בין מעלת האדם למאכלו, הנה אמרו חכמים [פסחים קיח.] "בשעה שאמר הקב"ה לאדם [בראשית ג, יח] 'וקוץ ודרדר תצמיח לך', זלגו עיניו דמעות. אמר לפניו, רבונו של עולם, אני וחמורי נאכל באבוס אחד". הרי לאחר שחטא, ירד גם במאכלו. ובגו"א בראשית פכ"ה אות לא כתב: "כי יש אוכל אכילתו כבהמה, ואינו מחשיב עצמו, אבל ישראל ועשו אין נוהגין כך, רק מתקנין תקון הראוי לאדם להחשיב עצמו... לא כמו ישמעאל שאינם מקפידים על מאכלם". ובבאר הגולה באר הששי [קמח:] כתב: "אלמלי לא חטא האדם, היה מקום האדם בגן עדן, ומזונותיו פירות גן עדן. ובשביל שחטא, אז סידר השם יתברך עניין האדם, כמו שספרה התורה [בראשית ג, יח] 'קוץ ודרדר תצמיח לך'. הרי שהשם יתברך סידר הנהגת האדם לפי מדריגתו ומעלתו". וכן מבואר בנפש החיים שער ב ס"פ ו בהגהה, שכתב שם: "קודם חטא אדה"ר היו מאכליו מבוררים ונקיים מכל סיג ופסולת, ואמרו [סנהדרין נט:] שהמלאכים היו

צולין לו בשר ומסננין לו יין... ואחר החטא, שעירב רע בטוב במזון העולמות, כתיב 'קוץ ודרדר'". וראה הערה הבאה.

(1716) אודות המעלה הגדולה שיש באכילת פירות גן עדן, כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ואל], וז"ל: "האדם הטבעי הגשמי הוא ניזון בדבר חומרי גופני גשמי, כך נזון הרוחני לפי ענין שלו, רוצה לומר שמקבל קיום ופרנסה... והרי אתה רואה בעיניך כי כאשר היה האדם בגן עדן היה עמו אכילה, כדכתיב בפירוש [בראשית ב, יז] 'מכל עץ הגן אכל תאכל', ואין ספק כי מעלת האדם בגן עדן קודם שחטא היה מאוד מאוד גדולה, והרי היה בו אכילה ושתיה בודאי... ויהיו דומים לפירות הגן עדן... כי הם דברים יקרים עליונים מושפעים מאתו יתברך, וכשיקבל אותם יקנה השלמה וקיום ודבוק בעילה וסבה המקיים הכל". וראה דבריו בח"א לב"ב עד: [ג, קה:].

(1717) אודות השייכות בין תורה לחיים, ראה למעלה הערה 1705. אמנם כאן תלה את החיים דוקא בעמידה "על כל **סודי** התורה". ונראה, כי למעלה [הערה 1705] נתבאר שישנן שתי סבות מדוע התורה מפקיעה ממיתה; (א) היא שכלית, הפך החומר. (ב) היא מדביקה את האדם אל ה'. ושתי מעלות אלו נמצאות במיוחד בדברי האגדה של תורה [שבהם נמצאים כל סתרי תורה, וכמבואר בבאר הגולה באר הששי הערות 1063, 1118, 1119], וכפי שביאר בבאר הגולה באר הששי [שכו:], וז"ל: "על ידי האגדות מכיר בוראו, שהם דברי חכמה אלקית למי שמבין את דבריהם, לא למי שאין לו חכמה ודעת כלל, ואינו משיג רק דברים הגשמיים אשר הם לפניו... כל דברי אגדה חכמת התורה היא, שעל זה אמרו [ספרי דברים יא, כב] אם רצונך להכיר את יוצר הכל, עסוק באגדה". הרי ששתי מעלותיה של תורה המפקיעות ממיתה [שכליותה וקירבתה אל ה'] נמצאות במיוחד בחלק האגדתא של תורה. ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר נותנין] כתב: "נגלין לו רזי התורה, שהם סודות התורה, ועיקר התורה".

(1718) ולשון שליחות יד מורה על קירבתו לדבר, וכפי שתרגם אונקלוס שם "דלמא יושיט ידיה".

(1719) "נוטה אל התחתונים" פירושו נטיה מדביקות בה', וכמו שכתב משפט זה בכת"י: "מפני שכבר היה נוטה מן השם יתברך כאשר שמע אל הנחש". ואודות שהתחתונים נוטים מן ה', כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תפא:], וז"ל: "מצד עולם הזה התחתון, יש לעולם הזה פירוד מן השם יתברך", ושם הערה 997. ובהמשך שם [תקנד:] כתב: "כי הארץ אשר אין לה צירוף אל השם יתברך במה שהיא מן התחתונים, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'והארץ נתן לבני אדם', ובענין זה נבראה הארץ". וראה נר מצוה [י:], ושם הערה

53 [הובא למעלה פ"א הערה 1148]. ובנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "כי מצד שהארץ היא בלבד מן התחתונים, מוכנת היא לשנוי ולשקר, ואינה מקבלת הגזירה מן השמים, ואינה נמשכת אחר גזירת העליונים, וזה מצד שהיא מן התחתונים, ואינה מן העליונים, וזה שאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'" [הובא למעלה הערה 1692]. וכאשר אדה"ר אכל מעץ הדעת, היתה לו הסרה מן העלה, ובכך היה נוטה אל התחתונים. וראה להלן הערה 1968.

(1720) כי חיים באים מחמת דביקות בה', ולאחר שחטא נפרד האדה"ר מן עילתו, ועל כך באה אליו המיתה, וכמבואר למעלה הערה 1707. וזה לשון הרד"ק שם [בראשית ג, כב]: "הנה מתחלה לא מנעהו מעץ החיים, אבל צוהו לאכול ממנו... כי הוא בכלל כל עצי הגן. וכל זמן שיאכל מעץ החיים, יאריך חיותו עד שיחיה שנים ארוכות... אבל בעברו על מצות האל, ואכל מהעץ אשר מנעהו ממנו... לפיכך לא רצה שישאר בגן עדן, פן ישלח ידו ולקח ויאכל גם מעץ החיים, כמו שהיה אוכל וחיה זמן רב... וראוי לגרשו מן הגן בעבור זה, כדי שלא יאכל מעץ החיים".

(1721) אודות שמקומו של אדם מורה על מעלתו [ולכך בירידת אדה"ר ממעלתו הוצרך להיות מגורש מגן עדן], כן כתב בגו"א במדבר פ"י אות כח, וז"ל: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר... ומפני שהמקום יורה על מעלת העומד בו, ימשך אחר זה כמה מעלות וכמה ברכות, לפי מקום מעלתו וחשיבותו", ושם הערה 102. ובגבורות ה' ר"פ ע כתב: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו 'ממלא מקום אבותיו', כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו, שאם הדבר חשוב יש לו מקום חשוב לפי ענינו, והענין הזה מבואר נגלה מאד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג:] כתב: "כי הכל לפי מה שהוא, יש לו מקום". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנו:] כתב: "כאשר יש לו מקום מיוחד, מורה על מעלה מיוחדת, כי נזכר שם 'מקום' על המעלה בכל מקום", ושם הערה 48. וראה למעלה פ"א הערה 678 במה שנתבאר שם, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. וכן הוא למעלה הערות 534, 588, 680.

(1722) משמע מלשונו שאין הגירוש מג"ע משמש כהיכי תמצא שיהיה אדה"ר עומד בריחוק מקום ובכך תהיה הדרך לעץ החיים נעולה בפניו, אלא הגירוש מג"ע הוא עצמו גירוש ממעלת אדה"ר קודם החטא, ובירידה זו ממעלתו מתרחק האדם מעץ החיים,

כי אינו שייך לעץ החיים. ואודות שאין אדם ניזון מאכילה שאינה תואמת לו, כן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:], וז"ל: "מה שהוא לפי טבעו מקבל הנער, כמו שסדר השם יתברך אוכל לילד חלב אמו, שהוא דבר מקובל אליו, ולא סדר לו מן המזונות אשר אינם לפי ערכו. והמזונות לפי שהם ערכו מקבל אותם, מגדל את גופו לפי טבעו. ואחר כך מקבל מזונות יותר לפי טבעו, עד אשר גדלו".

(1723) ובכך הוא דומה לעלתו. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 1696] לגבי ידיעת טוב ורע, וז"ל: "כי מה שהאדם יודע טוב ורע הוא מצד יחידתו בעולם הזה התחתון, דוגמת השם יתברך בעליונים". ויש בזה הטעמה מיוחדת; על הפסוק [בראשית מט, טז] "דן ידין עמו כאחד משבטי ישראל" דרשו חכמים [ב"ר צט, יא] "'כאחד' כיחידו של עולם שאינו צריך סיוע במלחמה, שנאמר [ישעיה סג, ג] 'פורה דרכתי לבדי', כך שמשון העומד מדן אינו צריך אחרים שיסייעו אותו, בלא חרב, אלא בלחי חמור [שופטים טו, טז]". הרי שדרשו "כיחידו של עולם" שמורה על בחירה חופשית מוחלטת, ללא שום תלות בזולתו, וזו היא יחידיותו של האדם, וכדבריו כאן.

(1724) לכאורה צריך לומר "להיות כאלקים בעל בחירה חופשית" [ולא "יודע טוב ורע"]. אלא שבחירה חופשית מאפשרת עשיית הרע, וקודמת לה ידיעת טוב ורע, באופן שידיעת טוב ורע היא תנאי לבחירה חופשית. וראה להלן הערה 1729. ואודות שהבחירה החופשית נובעת מצלם אלקים, כן כתב למעלה [לאחר ציון 1662]: "מה שאמר 'הרשות נתונה', דבר זה כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה, לכך נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין האדם מוכרח במעשיו", וראה שם הערה 1663.

(1725) ואם תאמר, וכי לא עדיף לאדם להיות בעל בחירה, ואז יקבל שכר על בחירתו, מאשר להיות מוכרח במעשיו, ולא יקבל שכר על בחירתו. וכן אומרים בתחילת תפלת זכה בערב יוה"כ: "אתה בראת את האדם להיטיב לו באחריתו. ובראת לו שני יצרים יצר טוב ויצר רע, כדי שתהיה הבחירה בידו לבחר בטוב או ברע, כדי לתת לו שכר טוב על טוב בחירתו, כי כן גזרה חכמתך". ויש לומר, שעל כך אמרו [עירובין יג:] "תנו רבנן, שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. נמנו וגמרו, נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרפ.] כתב: "נח לו שלא נברא משנברא, כי יש באדם הרע, אשר הוא מקלקל הטוב". וכן בח"א לע"ז ה. [ד, ל:] כתב: "מוטב לאדם שלא נברא משנברא... שמצד האדם עצמו טוב לו שלא נברא... שבעל כרחו של אדם הוא נברא" [הובא למעלה פ"ב הערה 1012]. הרי שאע"פ שהשכר ניתן רק על

הבחירה, אך הואיל ועלול להיות שעונשו יהיה מרובה משכרו, לכך עדיף לאדם שלא נברא משנברא. וראה למעלה הערה 165 שנקודה זו התבארה שם. והרי אנו מתפללים "אל תביאני לידי נסיון" [ברכות ס:], אע"פ שהשכר על עמידה בנסיון מרובה יותר מהעדר נסיון [קידושין לט:], עם כל זה החשש מכשלון מחייב אותנו שנתפלל שלא נבוא לידי נסיון, וה"ה לנדון דידן. וראה פחד יצחק ר"ה מאמר ז, אותיות ה-ט.

(1726) שאע"פ שידיעת טוב ורע היא "מעלה בחכמה כאשר חכמת אדם כוללת בידיעת טוב ורע" [לשונו למעלה לאחר ציון 1688], מ"מ אין היא מעלה לאדם, שמעתה עלול להתחבר אל הרע.

(1727) אך לא שזה לטובת האדם. ובכת"י כאן הוסיף: "רק הנחש שהיה מסית האדם אל החטא, אמר לו זה דרך הסתה שיהיה כאלקים".

(1728) לשון הרמב"ן [בראשית ב, ט]: "והנה אחרי אכלו מן העץ היתה בידו הבחירה, וברצונו להרע או להטיב בין לו בין לאחרים. וזו מדת אלקים מצד אחד, ורעה לאדם בהיות לו בה יצר ותאוה".

(1729) יש לבאר מהו היחס שבין ידיעת טוב ורע לבחירה חופשית. שהרי בפסוק הוזכרה רק ידיעת טוב ורע ["והייתים כאלקים יודעי טוב ורע" (בראשית ג, ה)], ולא בחירה חופשית. וגם מצד הסברה ידיעה לחוד, ועשיה לחוד. אך כאן דימה בין ידיעת טוב ורע לבחירה חופשית, והשוה ביניהן. וכן הרמב"ן [הובא בהערה הקודמת] השוה ביניהן. והענין מבואר בספר נפש החיים שער א פ"ו בהגהה, וז"ל: "קודם החטא לא היה כלול אז [האדה"ר] רק מכל העולמות וכחות הקדושה לבד, ולא מכחות הרע. אבל אחר החטא, נכללו ונתערבו בו גם כחות הטומאה והרע... והוא ענין עץ הדעת טוב ורע. והענין כי קודם החטא, עם כי ודאי שהיה בעל בחירה גמור להטות עצמו לכל אשר יחפוץ להטיב או להיפך ח"ו, כי זה תכלית כוונת כלל הבריאה... אמנם לא שהיה ענין בחירתו מחמת שכחות הרע היו כלולים בתוכו, כי הוא היה אדם ישר לגמרי, כלול רק מסדרי כחות הקדושה לבד. וכל ענייניו היו כולם ישרים קדושים ומזוככים טוב גמור, בלי שום עירוב ונטיה לצד ההיפך כלל. וכחות הרע היו עומדים לצד וענין בפני עצמם חוץ ממנו, והיה בעל בחירה ליכנס אל כחות הרע ח"ו, כמו שהאדם הוא בעל בחירה ליכנס אל תוך האש. לכן כשרצה הס"א להחטיאו, הוצרך הנחש לבא מבחוץ לפתות, לא כמו שהוא עתה שהיצר המפתה את האדם הוא בתוך האדם עצמו, ומתדמה להאדם שהוא עצמו הוא הרוצה ונמשך לעשות העון, ולא שאחר חוץ ממנו מפתהו. ובחטאו שנמשך אחר פתוי הס"א, אז נתערבו הכחות הרע בתוכו ממש, וכן בהעולמות, וזהו עץ הדעת

טוב ורע, שנתחברו ונתערבו בתוכו ובהעולמות הטוב והרע יחד זה בתוך זה ממש... וזה שאמרו רז"ל [שבת קמו.] כשבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא. רוצה לומר בתוכה ממש. ומאז גרם על ידי זה **ערבוביא גדולה במעשיו**, שכל מעשי האדם המה בערבוביא והשתנות רבים מאד, פעם טוב ופעם רע, ומתהפך תמיד מטוב לרע, ומרע לטוב. וגם המעשה הטוב עצמה, כמעט בלתי אפשר לרוב העולם שתהיה כולה קדש זכה ונקיה לגמרי, בלי שום נטיה לאיזה פניה ומחשבה קלה לגרמיה. וכן להיפך, בהמעשה אשר לא טובה, גם כן מעורב בה לפעמים איזה מחשבה לטוב לפי דמיונו. וגם הצדיק גמור שמימיו לא עשה שום מעשה אשר לא טובה, ולא שח מימיו שום שיחה קלה אשר לא טובה ח"ו, עם כל זה כמעט בלתי אפשר כלל שמעשיו הטובים עצמם כל ימי חייו יהיו כלם בשלימות האמיתי לגמרי, ולא יהיה אפילו באחת מהנה שום חסרון ופגם כלל. וזה שאמר הכתוב [קהלת ז, כד] 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'. רוצה לומר שאי אפשר שלא יהיה על כל פנים קצת חסרון במעשה הטוב עצמה שעושה". נמצא שעל ידי שאדה"ר אכל מעץ הדעת טוב ורע, בכך הכניס לעצמו את הערבוביא של טוב ורע, וממעתה מן הנמנע שמעשיו ימלטו מערבוביא של טוב ורע, וזו הבחירה החופשית של האדם. וכל זה נובע מהיות האדם בצלם אלקים, וכמו שביאר.

(1730) שהרי הבהמה עושה פעם כך, ופעם אחרת, והרי אין לבהמה צלם אלקים.

(1731) פירוש - בחירה מחייבת שיהיו כמה צדדים [ראה למעלה הערה 1158], אך אצל בהמה אין יותר מצד אחד, שטבעה מכתיב לה את התנהגותה. ומאותה סבה שהבהמה עשתה אתמול כך, הרי מאותה סבה גופא היא עושה היום אחרת, ואין כאן שני צדדים, "כי הטבע הוא אחד". ואודות שאין לבהמה בחירה, ראה דבריו בגו"א בראשית פ"ח אות יט, ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנט.].

(1732) אודות ההבדל בין אדם לבהמה בענין של בחירה, הנה במעשה בראשית נאמר על העופות והדגים [בראשית א, כב] "ויברך אותם אלקים לאמר פרו ורבו וגו'", ופירש רש"י שם "לפי שמחסרים אותם וצדין מהם ואוכלין אותם הוצרכו לברכה". ובגו"א אות נד כתב: "ואם תאמר מין האדם, שאין צדין אותם, למה נתברך [בראשית א, כח]. ויש לתרץ, כיון שהאדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים, ואפשר שבכונה יכול להתבטל מפריה ורביה מפני שום דבר שאינו רוצה לעסוק בפריה ורביה, לכך נתברך כדי שלא ישב בטל. אבל בבהמות שאינו בעל חכמה, והוא עוסק בפריה ורביה כטבעו, לכך אילו לא היה צדין מהן לא נתברך". וראה למעלה הערה 1672.

(1733) "חכמי האומות" [רש"י שם].

(1734) יש לתמוה, מה ראה כאן לשאול שיאבדו עובדי ע"ז יותר משאר עוברי עבירה שיש בעולם. והנראה, שהמיוחד בע"ז שהיא התרסה גמורה כנגד הקב"ה ["כי ע"ז הוא סלוק והסרה מן השם יתברך" (לשונו למעלה מ"ג לפני ציון 517), וראה שם הערות 517, 548], ולכך נשאלה על כך השאלה מדוע הקב"ה מאפשר את קיומה בעולם. ונהי שתירצו היטב על ע"ז עצמה, אך לא תירצו על עובדיה. והואיל ואפשר לקיים את העולם ולהמנע מע"ז על ידי איבוד עובדיה, לכך הדרא קושיא לדוכתא מדוע ה' מאפשר זאת, ואינו מאבד את עובדיה. וראה בח"א לע"ז שם [ד, נו.] שביאר כיצד הגמרא שם בהמשך מתייחסת לאבוד שאר ע"ז שאין לעולם צורך בהם. אך מ"מ לא שאלו שם מעובדיה כפי ששאל כאן.

(1735) משמע מלשונו שאם העונש של עובדי ע"ז היה ניכר ומוחש, אזי היתה מתבטלת הבחירה לא רק ביחס לע"ז, אלא ביחס לכל מציאות הבחירה ["לא היה האדם בחירי כלל"]. ונראה ביאורו, שהרמב"ן [במדבר טו, כב] כתב: "כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה בין במצות לא תעשה, שאם יש אלוה זולתו, יראתו ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום" [ראה למעלה פ"א הערה 407]. וכשם שע"ז סותרת לכל המצות, כך כל המצות סותרות לע"ז. ולכך בהבטל הבחירה ממצות ע"ז, תתבטל הבחירה מכל המצות.

(1736) כי "הכל צפוי" מחמת הצלם, כי הצלם מורה על קרבתו של האדם אל ה', ועל מציאות נודעת, וכפי שביאר בתחילת המשמנ [לאחר ציון 1654 ואילך], ומעתה יבאר "הרשות נתונה".

(1737) ולכך הוא יחיד בעולם התחתון, דוגמת יחידיות ה' בעליונים. וראה למעלה הערות 1695, 1697.

(1738) קושית האברבנאל, וז"ל: "למה אמר 'הכל צפוי' בלשון נפעל, ולא זכר הצופה אותו, והיה ראוי שיאמר 'הכל צופה הקב"ה', וכמו שנאמר בתפלות ראש השנה [מוסף, בחזרת הש"ץ] תואר וכינוי לשם 'צופה ומביט עד סוף כל הדורות'".

(1739) כפי שכתב בגו"א שמות פ"ד אות א: "הטובה היא מציאות, והוא יתברך רוצה במציאות, ואינו חפץ בהעדר". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלד.] כתב: "הוא יתברך חפץ ומבקש הטוב בכל כוונתו וחפצו". ובנצח ישראל פל"א [תרד:] כתב: "כי השם יתברך חפץ בקיום", ושם הערה 110.

(1740) ירמיה לב, יט "גדל העצה ורב העלילה אשר עיניך פקחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו", ובע"ז יח. אמרו שפסוק זה הוא של צדוק הדין.

(1741) לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש צפה: '"בקר אערוך לך ואצפה' [תהלים ה, ד]. 'ואני בה' אצפה' [מיכה ז, ז].... הוא קרוב לענין תוחלת, כי המיחל לאחר מביט לו".
(1742) לשון הפסוק במלואו "טהור עינים מראות רע והביט אל עמל לא תוכל למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו". ופירש הרד"ק שם: "טהור עינים - אתה שאתה טהור עינים, שלא תוכל לראות רע, כי אתה טוב ובוחר בטובים ומואס ברעים, ולא יאות לך שתראה רע. 'ותביט אל עמל', כלומר שתסבול עושי רע, ותניחם לעשות הרע. וטעם 'לא תוכל' לסבול דבר שהוא הפך חכמתך וטובתך. וכן אמר דוד [תהלים ה, ה] 'לא יגורך רע'".
(1743) ראה למעלה הערה 1659 מה שהוקשה שם מדבריו כאן, וישוב הדבר.
(1744) בפירוש המשניות שלו למשנתינו. וראה במבוא אודות מיעוט הזכרת שאר מפרשי המשנה בדרך חיים.
(1745) לשון הרמב"ם: "זה המאמר כולל דברים גדולים מאד, וראוי היה זה המאמר לרבי עקיבא". וצרף לכאן דברי רבינו גרשום לב"ב יב: "רבי עקיבא, דקים לן דלא היה מעולם גברא כוותיה". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשמא.] כתב: "כי רבי עקיבא היה גדול בתורה".
(1746) כוונתו לפרקים שקדמו לפירושו למסכת אבות, והם שמונה פרקים, ובפרק השמיני האריך לבאר ענין הבחירה.
(1747) לשון התויו"ט כאן: "כתב הר"ב בשם הרמב"ם [ואינו בר"ב שלפנינו], שפירש 'הכל צפוי' כל מעשה בני אדם מה שעשה ומה שעתיד לעשות, הכל גלוי לפניו".
(1748) ברמב"ם שלפניונו "יתחייב ההכרח".
(1749) לשון הרבינו יונה כאן: "ואמר רבנו משה ז"ל, כמה הדבר הוא מן המופלאים, שאע"פ שהרשות נתונה לאדם לעשות רצונו, והקב"ה יודע מה יש לו לעשות קודם המחשבה וקודם המעשה, ולא בהכרח יעשה האדם את הטוב ואת הרע, כי אם ברצון לבו, והשם יתעלה יודע תחלה מה יהיה רצונו, ואפילו המעשים השקולים שאפשר שיהיו ואפשר שלא יהיו, את הכל יודע תחלת כל המעשה, והוא פלאי". והתויו"ט כאן כתב: "לא תאמר כיון שהקב"ה יודע מה שיעשה האדם, א"כ הוא מוכרח במעשיו שיהיה צדיק או רשע, כי 'הרשות נתונה' בידו וכו'. שאין ידיעת השם יתברך כידיעתינו. ואע"פ שאנו אומרים בו ידיעה כמו שאנו אומרים ידיעה בנו, אין זה אלא בשתוף גמור. וכמו שאין בנו כח לדעת אמתת מציאתו יתברך, כמו שנאמר [איוב יא, ז] 'החקר אלוה תמצא אם עד תכלית שדי תמצא', כך אין בנו כח להשיג ולמצוא דעתו, כי הוא ודעתו אחד. לא כדעת האדם שהוא ודעתו שנים. הוא שהנביא אומר [ישעיה נה, ח] 'כי לא

מחשבותי מחשבותיכם'. אלו דברי הרמב"ם בסוף הח' פרקים שהקדים למסכת זו, ושנוי בחבורו פ"ה מהלכות תשובה, ומשולש בספרו המורה פרק עשרים מחלק השלישי, ושם האריך".

(1750) ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג "ואין הקב"ה רואה את הנולד". וראה באור שמח הלכות תשובה פ"ה שהאריך טובא בביאור משנתינו "הכל צפוי והרשות נתונה". ובביאור ההכרח לומר שה' רואה את העתיד, ראה במו"נ ח"ג פ"כ.

(1751) כפי שביאר למעלה [לפני ציון 1665]. ויש להעיר, שבגו"א ויקרא פ"י אות ב פירש את משנתינו כרמב"ם, וז"ל: "כבר אמרו חז"ל 'הכל צפוי והרשות נתונה'. פירוש, שאע"ג שהקב"ה צופה העתידות כולם, מ"מ אין האדם מוכרח במעשיו, אלא הרשות נתונה לו לעשות מה שירצה". הרי שמפרש "הכל צפוי" על העתיד, וכרמב"ם, ולא כדבריו כאן שאיירי על ההווה. וצ"ע.

(1752) רומז ללשון "**הכל** צפוי", שבשלמא לרמב"ם ניחא, ש"הכל" בא לרבות אף את העתיד. אך אם הכוונה רק להווה, מהי ההדגשה בתיבת "הכל". ועל כך מיישב ש"הכל" בא לרבות אף את הרע, ולא רק את הטוב. והרי מחמת הרע נאמר "צפוי", ולא "צופה" וכפי שביאר למעלה, ולכך פשיטא שאפשר להכליל את הרע בדברי המשנה.

(1753) הבן.

(1754) כפי שכתב למעלה פ"א מ"א [קיא:]: "ראוי לאב לייסר את בנו בדברי מוסר". ובנתיב התשובה פ"ח ביאר את עשרים וארבעה דברים שהרמב"ם מנאם [בהלכות תשובה פ"ד] שהם מעכבים התשובה, והדבר השלישי הוא "הרואה בנו בתרבות רעה, ואינו ממחה בידו" [שם הלכה א]. וכתב לבאר בזה"ל [לאחר ציון 26]: "דבר זה אין הדעת סובל והוא זר, שיראה בנו יוצא לתרבות רעה ואינו מוחה. וחטא כמו זה הוא הסרה לגמרי, ולכך החטא הזה אדוק בבעל החטא ביותר, ומתעצם החטא בו ומעכב התשובה" [הובא למעלה פ"א הערה 38].

(1755) פירוש - כאשר אדם שונא את האדם שבא לעבור עבירה [אך אין כוונת המהר"ל לצייר ציור שהאב שונא את בנו, כי מדוע יצייר ציור שכמעט אינו בנמצא].

(1756) פירוש - הגמרא שם ביארה שעושים היכר לעוברים ושבים שלא יבואו לאכול פירות האסורים [כרם רבעי, ערלה]. ועל כך אמרו בגמרא "במה דברים אמורים בשביעית, דהפקר נינהו, אבל בשאר שני שבוע ["שהן באים לגזול" (רש"י שם)] הלעיטהו לרשע וימות ["יניחם ויאכלו דבר האסור, הלעיטהו לרשע וימות" (רש"י שם)]".

(1757) משוה בין ההנהגה עם רשע ["הלעיטהו לרשע וימות"] להנהגה עם שונאו, משום שהצד השוה בשניהם הוא שלא צריך להיות אכפת לזולתו ממעשי החוטא; ברשע הוא משום שהחוטא גרם לעצמו פסידא, ואנו אומרים [כתובות ג.] "איהו הוא דאפסדת נפשיה". וכמו שכתב הריטב"א ב"מ לה. "וכי תקנה לרשיעי עבדיינן, מה לנו אם הוא נשבע לשקר, הלעיטהו לרשע וימות". ואילו בשונא, הרי באופן דממילא לא אכפת לזולתו ממעשי שונאו. באופן, שהצד השוה שבין רשע לשונא הוא שויון הנפש שמפגין זולתו כלפי מעשיו.

(1758) שעל כך נאמר [משלי ג, יב] "כי את אשר יאהב ה' יוכיח וגו'", ובפירוש הגר"א שם כתב: "כי אין דרך להוכיח רק לאוהב אשר לבו דואג על רעהו, ורואה שהולך בדרך אשר אינו טוב לו, הוא מוכיח. וכן מסתמא כאשר מוכיח אותך הקב"ה, מסתמא אוהב אותך... כי אין דרך לייסר רק אב לבנו. ואפילו לאוהב, אם אינו שומע לתוכחתו, אז הוא עוזב אותו לילך בדרך אשר חפץ. אבל אב את בנו, אם אינו שומע לתוכחתו, אעפ"כ אינו עוזב, אלא מוכיחו ביסורים, עד שעוזב הדרך הרע. והיינו מחמת אהבתו אשר גדלה עליו יותר מן הכל, כן לבו כאב על רעתו, וחפץ בהצדקו, על כן מייסר אותו להיטב לו". וראה להלן הערה 1767.

(1759) מעין מה שאמרו [ע"ז ד.] "אמר להו אמשול לכם משל למה הדבר דומה, לאדם שנושה משני בני אדם אחד אוהבו ואחד שונאו. אוהבו, נפרע ממנו מעט מעט. שונאו, נפרע ממנו בבת אחת", ופירש רש"י שם "נפרע ממנו מעט מעט - כן ישראל נפרע מהן הקב"ה את כל עונותיהן בעוה"ז, כדי שיזכו ליום הדין. ועובדי כוכבים אינו נפרע מהן כלל, כדי לטרדן מן העוה"ב".

(1760) פירוש - אף כאשר ה' מביא פורענות על העולם.

(1761) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "עיקר התורה הוא הטוב... ולא יהיה שום רע בעולם. ואם יש שום רע - כוונת התורה שיהיה התכלית והסוף אל הטוב, אף אם נמצא בעולם הרע, יהיה בסוף מסולק, עד שיהיה הטוב נמצא, לא הרע. לכך אף אם נזכר בתורה ד' מיתות ומלקות וכמה עונשים, הכל כדי שיהיה סוף טוב, כאשר הרע מסולק מן העולם על ידי מיתות בית דין ושאר עונשים. ותכלית שלהם הם להעלות על העולם הטוב, ולהסיר הרע, ויהיה חוזר הכל אל הטוב, וכמו שבארנו אצל 'בטוב העולם נדון', עיין שם". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב:] כתב: "כאשר היה השם יתברך מחריב ירושלים, ודבר זה בודאי הוא רע... אינו רע מצד השם יתברך, כי הוא עושה דין ומשפט לבער הרע והחטאים מן העולם. ופעל זה מצד שהוא יתברך

הטוב שונא הרע". וכן כתב בתפארת ישראל פ"כ [רצה.]. ושם פנ"ט [תתקכד:] כתב: "אף כאשר אמרה התורה להרוג ולשרוף ולסקול, כל זה הוא להעמיד הטוב והנועם, ולבער הרע". ובגו"א דברים פכ"ח אות ז [ד"ה ובזה] כתב: "יסורין של הקב"ה הוא להטיב באחריתם, כי אין דבר רע יוצא מאתו... אין הקב"ה מביא רע בעצם, כי אם לנקותם מן החטא להטיב להם באחריתם" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 24]. ובבאר הגולה באר השני [קמג.] כתב: "הוא נדון לחובה, כי גם זה טוב לסלק הרע מן העולם, כדכתיב [דברים יט, יט] 'ובערת הרע מקרבך'", ושם הערה 150.

(1762) כמבואר למעלה הערה 1682. ולכך אין מקום לסלקא דעתך שאין ה' חפץ בטוב העולם. ומה שבכל זאת ה' אינו מוחה באדם הבא לעבור עבירה, כי ה' נתן לאדם בחירה חופשית, ולכך מן הנמנע שה' ימנע ממנו מלעבור עבירה, כי בכך נתבטלה בחירה חופשית. וכן כתב בגו"א דברים פכ"א אות יז [שדמ.], וז"ל: "בית דין של מטה מכריחין לקיים המצוה [כתובות פו.], ובית דין של מעלה נותנין רשות".

(1763) לשונו בנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 42]: "הוא יתברך טוב, והטוב רוצה בטוב ולא ברע שיהיה לרשע" [הובא למעלה פ"א הערה 591]. ובנצח ישראל פ"ה [קטז.] כתב: "כי מי שהוא טוב לא יבוא ממנו רע כלל, ואיך יבוא רע... ממי שיש בו דבר טוב". ובגבורות ה' פ"ז [מ:] כתב: "אין רע יורד לעולם מצד עצמו, שמאתו יתברך יבוא הטוב" [הובא למעלה פ"ב הערה 127]. ובכלליות אמרו [ב"ר נא, ג] "אין דבר רע יורד מלמעלה", והובא ברמב"ן במדבר יא, יט. וראה בנתיב התשובה פ"א הערה 57.

(1764) "לברך על מדת פורענות בלבב שלם" [רש"י שם].

(1765) ולכך היתה לגמרא סלקא דעתך שיברך על הרעה "הטוב והמטיב", כי האף הרעה באה ממדת טובו יתברך, וכמו שמבאר.

(1766) וזה לשונו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא:]: "ובמשנה [ברכות נד.] חייב האדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה... ובדבר זה יש שאלה גדולה, שאף אם הדעת נותן שיקבל עליו דין השם יתברך, ויצדיק דינו ויאמר אמת משפטו שהביא עליו... אבל מכל מקום למה חייב לברך וליתן הודאה אל השם יתברך על זה. ויש לך לדעת כי הברכה שהוא מברך השם יתברך הוא בשביל הטוב שיש בו יתברך. ומה שמגיע מן הרעה אל האדם, אף כי היא רעה מצד המקבל, על כל פנים מורה על שהוא יתברך הוא הטוב, ומצד שהוא יתברך טוב, אינו רוצה ברע, כי כל טוב שונא את הרע. ומפני שהוא שונא הרע, מביא הרע על עושי רע. ולכך יש לו לברך השם יתברך אף על הרע, כי גם הרע הוא מצד הטוב, שהשם יתברך הוא הטוב, אינו חפץ ברע". ובהמשך שם [ב, מב:] כתב:

"מאחר שהטוב והרע שניהם מן התחלה אחת, יש לברך על הרע כמו על הטוב. כי אף אם המעשה הוא רע, הוא יתברך מבורך, ומצד הזה בא הטוב והרע. רק מפני כי אצל המקבל, שהוא מקבל הדין על חטאו, יש לו לברך 'ברוך דיין אמת', שהוא דין אמת אל המקבל, והדין הוא טוב בעצמו. ואף אצל המקבל שהוא רע בעצמו, מכל מקום הוא טוב לכפר עליו מחטאו ולבער החטא מן העולם, ולכך יקבל אותו בשמחה". ושם מאריך בזה עוד.

(1767) צריך ביאור, אולי אף אצל האדם אפשרי שהרע יבוא מתוך הטוב, שהרי [תהלים צז, י] "אוהבי ה' שנאו רע", ומפאת כן ישתוקקו לביעור הרע. ואב המוכיח את בנו יוכיח, וכמובא למעלה הערה 1758. ואולי כוונתו שאכן יכול להמצא אצל האדם שעושה הרעה מצד הטוב שבו, אך לרוב אין זה כך, אלא שעושה הרעה מצד הרע שבו. והכלל [ברכות נט.] "אין קטיגור נעשה סניגור" מורה על חלוקה מוחלטת של רע וטוב מהדדי, עד שהאחד מפקיע מהשני. מה שאין כן אצל הקב"ה, לעולם כל מה שעושה הוא מצד הטוב שבו.

(1768) לשונו בכת"י: "רק דן את האדם אם הוא זכאי מצד כולו, ואם הוא חייב כולו". ופירושו, שאין הדין על המעשה לכשעצמו במנותק מהאדם העושה [ולפי זה לא יהיה הבדל בין אם העושה הוא צדיק או רשע], אלא הדין הוא על המעשה ביחס לאדם העושה, ואינו דומה דינו של צדיק העושה חטא לדינו של רשע העושה חטא, וכמו שמבאר.

(1769) ר"ה טז: "ג' כתות ליום הדין; אחת של צדיקים גמורין, ואחת של רשעים גמורין ואחת של בינונים", ופירש רש"י שם "רשעים גמורים - רובם עונות. בינונים - מחצה על מחצה". הרי שצדיקים הם רובם זכויות, ורשעים הם רובם עונות. וכן הביא גמרא זו להלן בסוף הספר בביאור "רצה הקב"ה לזכות את ישראל", והוכיח ממנה "דרובו עונות, אף שעשה מעוט מצות הוי בכלל נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם" [לשונו שם]. ובירושלמי פאה פ"א ה"א [סוף ה.] אמרו "רובו זכיות יורש גן עדן, רובו עבירות יורש גיהנם". ובתפארת ישראל פ"ס [תתקלו.] כתב: "כי ראוי שיהיה התשלומין לאדם כפי אשר הוא, צדיק או רשע... צדיק גמור שיש בו מיעוט עבירות, שכיון שהוא בעל מיעוט עבירות, אינו רשע לפי האמת, שהרי הוא צדיק בעצמו שרובו זכיות. ומה שיש לו מיעוט עבירות, אין זה עצמו... וכן ההפך, כאשר יש לו מיעוט זכיות... אין זה עצמו של אדם ואמתתו, שהרי אין עצמותו ואמתתו שהוא צדיק, רק עצמותו ואמתתו שהוא רשע, רק שיש לו מיעוט זכיות, והמיעוט אין זה עצמותו ואמתתו" [הובא בשלימותו להלן הערה 1786]. והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"א כתב "כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכיות

ועונות, מי שזכיותיו יתירות על עונותיו - צדיק, ומי שעונותיו יתירות על זכיותיו - רשע, מחצה למחצה בינוני".

(1770) פירוש - אם כוונת המשנה היתה לומר שכל מעשה יהיה נידון בפני עצמו, בודאי שגם אז היה משמע שאין לאדם לעשות אף חטא אחד, אך מ"מ לא היה מודגש עד כמה האדם יכול להזיק בחטא אחד. אך כאשר המשנה אומרת "הכל לפי רוב המעשה", אז מודגש שכל חטא וחטא עלול להטות את הכף לצד חובה, ואז כל דינו של האדם ישתנה לחומרה, ולא רק הדין לגבי החטא שנעשה, וכמו שמבאר.

(1771) לשון הגמרא שם "רבי אלעזר ברבי שמעון אומר, לפי שהעולם נידון אחר רובו, והיחיד נידון אחר רובו. עשה מצוה אחת, אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות. עבר עבירה אחת, אוי לו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף חובה, שנאמר [קהלת ט, יח] 'וחוטא אחד יאבד טובה הרבה', בשביל חטא יחידי שעשה זה, אבד ממנו ומכל העולם טובה הרבה". ופירש רש"י שם "לפי שהעולם נידון אחר רובו כו' - יראה אדם עצמו כאילו שקול, כל העולם שקול כמחצה צדיקים וחסידים ומחצה רשעים, וכאילו מעשיו שקולים כמחצה על מחצה. עשה מצוה אחת נמצאו זכיותיו מכריעין, ונמצא צדיק, ועל ידו כל העולם הוכרע להיות רובן צדיקים".

(1772) והסברא לומר כך היא שיחס המעוט לרוב הוא כיחס הטפל לעיקר, וכבר השריש כמה פעמים שהטפל בטל אל הרוב, וכמו שכתב בגו"א דברים פ"ד סוף אות כא: "כי בטל הטפל אצל העיקר... ואין בחינה בטפל, רק בעיקר". ושם פל"ב אות ז כתב: "העבירה שעשה [הצדיק] הוא מיעוט, ואינו עיקר, ודבר בטל הוא אצל זכות הצדיק". ובגבורות ה' פמ"ד [קסז:] כתב: "כל דבר שיש עיקר, ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר". ולהלן פ"ד שלהי מט"ז כתב: "הדבר הטפל בטל אצל העיקר" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 146]. וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 334, תפארת ישראל פס"ו הערה 194, ונר מצוה [כד:]. ותוספות ב"ק כז: כתבו "גבי דיינים... חשיב מיעוט דידהו כמי שאינו". ובח"א לר"ה יז. [א, קיג:] כתב: "כלל הדבר, כי כאשר רוב האדם הוא צדיק אז אע"ג דמעוטו פושע בגופו, הרי אזלינן בתר רובו, ורובו הוא צדיק. ומכיוון דרובו הוא צדיק, נחשב צדיק בכלל. ואם רובו רשע, הרי הוא רשע ברובו, והוי ככולו רשע" [הובא למעלה פ"ב הערה 1011, ולהלן פ"ד הערה 1482].

(1773) כמו שמצאנו אצל רשעים גמורים, שמ"מ קבלו שכר על מצות אחת שקיימו. וכגון עשו קבל שכר [שישלוט בעוה"ז] על שכיבד את יצחק [זוה"ק ח"א קמו.]. וכן עוג מלך הבשן קבל שכר פסיעות [שהאריך ימים] על שהלך להודיע לאברהם על שביית

לוט [ב"ר מב, ח]. ופרעה מלך מצרים קבל שכר על שאמר [שמות ט, כז] "ה' הצדיק", שזכה לקבורה [רש"י שמות טו, יב].

(1774) לשונו של המסילת ישרים פרק ד: "עוד אמרו [יבמות קכא:] 'וסביביו נשערה מאד' [תהלים נ, ג], מלמד שהקב"ה מדקדק עם חסידיו כחוט השערה. אברהם, הוא אברהם האהוב לקונו, עד שהכתוב אמר עליו [ישעיה מא, ח] 'אברהם אהבי', לא פלט מן הדין מפני דברים קלים שלא דקדק בהם, על שאמר, 'במה אדע' [בראשית טו, ח], אמר לו הקב"ה חייך [בראשית טו, יג] 'ידע תדע כי גר יהיה זרעך' [שמו"ר ה, כב]. ועל שכרת ברית עם אבימלך בלא צוויו של מקום [בראשית כא, לב], אמר לו הקב"ה חייך, שאני משהה בשמחת בניך שבעה דורות [ב"ר נד, ד]. יעקב, על שחרה אפו ברחל, שאמרה לו [בראשית ל, א] 'הבה לי בנים', אמרו במדרש [ב"ר עא, ז], זה לשונו 'אמר לו הקב"ה, כך עונים את המעוקות, חייך שבניך עומדים לפני בנה'. ולפי שנתן את דינה בתבה כדי שלא יקחנה עשו [רש"י בראשית לב, כב], אף על פי שכונתו היתה ודאי לטובה, אך לפי שמנע חסד מאחיו, אמרו במדרש [ב"ר עו, ט] אמר לו הקב"ה 'למס מרעהו חסד' [איוב ו, יד], לא בקשת להשיאה דרך התר הרי היא נשאת דרך אסור. יוסף, לפי שאמר לשר המשקים [בראשית מ, יד] 'כי אם זכרתני אתך' נתוספו לו שתי שנים [רש"י בראשית מ, כג]". ושם מביא דוגמאות נוספות לזה.

(1775) פירוש - מאי הנפקא מינה שדנים את האדם לפי "רוב מעשה", אם בלאו הכי הרשעים מקבלים שכר על המעשה הטוב שעשו, והצדיקים נענשים על המעשה החטא שעשו.

(1776) יש לדייק בלשונו, שלגבי הצדיק כתב "הוא זוכה לעולם הבא", ואילו לגבי הרשע כתב "**ראוי להיות** נאבד מן העולם הבא", אך לא שבהכרח יהיה נאבד בפועל מן העולם הבא. ואולי יתבאר על פי דברי תוספות בר"ה סוף טז:, שאמרו שאף לאחר הדין בגיהנם [שהוא לרשעים (ב"ב טז.)], "עדיין יהיה דין אחר אם יזכהו לחיי העולם הבא, שהוא קיים לעולם, ויש שכבר קבלו דינם בגיהנם, ומתוך כך שמא יזכו" [לשונם שם]. ולכך אפשרי שאף רשע בדינו יזכה לבסוף לעוה"ב.

(1777) פירוש - הנפקא מינה הנובעת ממה שדנים את האדם לפי "רוב המעשה" היא לגבי עוה"ב, שרובו צדיק זוכה לעוה"ב, ורובו רשע נאבד מן העוה"ב. אך בודאי שהמיעוט שלהם לא יתבטל ויהיה כמאן דליתא, וכפי שביאר למעלה. ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סא.] כתב: "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא [סנהדרין צ.], כאשר אין רובו עוונות, שאז יש לו חלק לעולם הבא".

(1778) המסילת ישרים בפרק ד ביאר שא"א בשום אופן לומר שהקב"ה יעלים עינו משום מעשה קטן שעשה האדם, בין לטוב ובין למוטב, כי תהיה בכך סתירה למשפט אמת, וכלשונו: "הוא מה ששלמה המלך עליו השלום אומר [קהלת יב, יד] 'כי את כל מעשה האלקים יביא במשפט וגו". כי כאשר אין הקב"ה מניח מלשכוח כל מעשה טוב קטן כמות שהוא, כן לא יניח מלשפוט ולהוכיח כל מעשה רע קטן כמות שהוא. ולהוציא מלב הרוצים להתפתות ולחשוב שלא יעלה האדון ברוך הוא בדיניו הדברים הקלים, ולא יקח חשבון עליהם, אלא כללא הוא [ב"ק נ.] כל האומר הקב"ה ותרן הוא, יתותרו מעוהי... וזה דבר פשוט ומבורר, כי הנה אל אמת ה', והוא מה שאמר משה רבנו עליו השלום [דברים לב, ד] 'הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עול וגו". כי כיון שהקב"ה רוצה במשפט, הנה כך הוא עובר על המשפט המעלים את העין מן החובה כמו מן הזכות. על כן אם משפט הוא רוצה, צריך שיתן לכל איש כדרכיו וכפרי מעלליו בתכלית הדקדוק, בין לטוב בין למוטב. והיינו 'אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא', שפירשו ז"ל [ספרי שם] לצדיקים ולרשעים, כי כך היא המדה, ועל הכל הוא דן, ועל כל חטא הוא מעניש, ואין להמלט". וראה הערה 1798.

(1779) כפי שאמרו למעלה [פ"ב מ"ג] "הוו זהירין ברשות, שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן, נראין כאוהבין וכו'". הרי שאהבת המלך מתבטאת בכך שמקרב את האדם אליו, וכמו שביאר שם [תקמ.]. ובבאר הגולה באר השני [רמה.] ביאר שהאהבה גופא היא דרגה ראשונה, ואילו מעשה של קירוב הנאהב היא דרגה שניה [הובא למעלה הערה 1594].

(1780) ומכל מקום נשארת שנאתו של המלך כלפיו, במה שהוא שונא אותו.

(1781) עיקר חידושו הוא שדבר שהוא עיקר אינו מתבטל מחמת דבר שהוא טפל לו. ולכך, אין העבירות המועטות שעושה הצדיק מפקיעות ממנו שם "צדיק", כפי שאין המצות המועטות שעושה הרשע מפקיעות ממנו שם "רשע". ובתפארת ישראל פס"ו [תתרמא:] כתב: "אין הטפל מבטל העיקר כלל, כי דבר זה אי אפשר לומר", ושם הערה 194. ובפחד יצחק ר"ה מאמר יח אות ב כתב: "'רובו זכיות' איננו סכום של כמה זכיות יחידות, ו'רובו עבירות' איננו סכום של כמה עבירות יחידות. דאם בסכום עסקינן, כי אז היה מדרגת 'רובו זכיות' משתנית משעה לשעה ומרגע לרגע. כי בהזדמן לו לאדם זה, שרובו זכיות, כמה כשלונות בדרכו, הרי הוא מפסיד את מעלתו של 'רובו זכיות'. ענין זה של חילוף מדרגה משעה לשעה אינו מתקבל על הדעת, דהלא כל עבירה וכל מצוה המזדמנות לו, עלולות הן לשנות את תארו הכללי. אמנם כי 'רובו זכיות' הוא

קו באפיו של אדם. והוא הוא הקו המושרש ביחסו של אותו אדם אל הטוב ואל הרע. 'רובו זכיות' זו היא מדה בנפש. המדה הזו יוצרת בנפש בעליה את המצב של הכרעה לצד הטוב בעיצומה של הנפש. וממילא כשם שאפשר לו לאדם, אשר מדתו היא מדת הסבלנות, ליפול לפעמים ברשת הכעס, ואעפ"כ מדתו שהיא מדת הסבלנות בעינה עומדת, ממש כמו כן אפשר לו לאדם שמדתו היא מדת 'רובו זכיות' להיות נמצא במצב של רובו עבירות, ואעפ"כ מדתו שהיא מדת 'רובו זכיות' אינה נפגעת על ידי כך, והרי היא עומדת בתקפה ובגבורתה. אלא שכשם שיש הבדל תהומי בין אותו כעס שהוא בא מאדם שהכעסנות היא מדתו, ובין אותו הכעס המתפרץ מן האדם אשר מדתו היא מדת הסבלנות. כמו כן, יש הבדלה תהומית בין אדם ש'רובו זכיות' היא מדתו, אלא שהוא נמצא עכשיו במצב המתנגד למדתו, ועכשיו עוונותיו הם רובו של אותו אדם, ובין אדם שעוונותיו המרובים מזכיותיו הם בהתאם למדתו. בקיצור; רובו זכיות או רובו עבירות, אינם סיכום של פרטים, אלא מדה בנפש".

(1782) תענית יא., קידושין מ:, וכמו שיביא בסמוך.

(1783) יבאר כאן כי רוב הוא עיקר, ומעוט אינו עיקר, וכמבואר למעלה הערה 1772. וכן כתב רבינו יונה בשערי תשובה שער רביעי אות א, וז"ל: "ועל ידי התשובה נסלח רוב עונו, וסר עיקר העונש".

(1784) לשונו בח"א לקידושין מ: [ב, קמג:]: "קרוב הוא להיות [הצדיק] נפרע בעולם הזה [על עוונותיו], בשביל שהוא מעט ואינו עיקר האדם, וראוי שיהיה תשלום שלו בעולם שאינו עיקר, והרי דומה עולם הזה לפרוזדר בפני עולם הבא, שהוא דומה לטרקלין [להלן פ"ד מי"ז]. וידוע כי הפרוזדר אינו עיקר, רק הטרקלין עיקר. והמצוה אצל הצדיק הוא עיקר, ותשלום המצוה בעולם שהוא עיקר. וההפך הוא ברשע, כי החטא אצלו עיקר, ולכך פרעון החטא שלו בעולם הבא, שהוא עיקר".

(1785) לשונו למעלה בס"פ ב: "ולפיכך אין קשיא אם אין הרשע נפרע מיד על חטאיו, וכן אם אין הצדיק נפרע על מעשיו הטובים, כאשר עיקר התשלומין הוא בעולם הבא, ודבר זה מבואר". ולהלן ס"פ רביעי כתב: "כי קודם שעשה מעשים טובים היה רובו חייב, והיה עליו דין גדול, כי הכל לפי רוב המעשה. וכאשר עשה מעשים טובים, אז נעשה רובו זכאי, ואין כאן הדין הא' שהיה נדון להיות רשע לגמרי".

(1786) רש"י [דברים לב, לב, ד] כתב "אל אמונה - לשלם לצדיקים צדקתם לעולם הבא... ואין עול - אף לרשעים משלם שכר צדקתם בעולם הזה". והגו"א שם אות ז, כתב: "ואם תאמר, כיון דהרשע עשה מצוה גמורה כמו שעשה הצדיק, למה יהיה משלם לרשע

מצותו בעולם הזה, ולצדיק בעולם הבא. ואין זה קשיא, כי הצדיק אשר הוא צדיק בכל, הנה עיקרו הוא צדיק, והעבירה שעשה הוא מיעוט, ואינו עיקר, ודבר בטל הוא אצל זכות הצדיק. ויש לו תשלומין בעולם הזה, שהוא דבר שאינו עיקר, כמו שהעבירה שהיא מיעוטה אינו עיקר. והרשע הוא היפך, שאם הוא רשע גמור, תשלומין שלו הוא במקום שהוא עיקר, והוא בעולם הבא. אבל המצוה שאינה עיקרית, תשלומין שלה בדבר שאינו עיקר, והוא בעולם זה, שאינו עיקר". וראה בח"א לב"מ פג: [ג, לא.].

(1787) בעוד שכאן חילק בין עיקריות העוה"ב להעדר עיקריות העוה"ז, הרי בתפארת ישראל פ"ס [תתקלו.] חילק מעין כן, אך ביאר שהעוה"ב הוא העולם האמיתי, ואילו העוה"ז אינו עולם אמיתי, וכלשונו: "כי ראוי שיהיה התשלומין לאדם כפי אשר הוא, צדיק או רשע. וזה שייך בעוה"ב, אשר הוא עולם האמתי, לא בעוה"ז. שמצד עוה"ז שהוא עולם גשמי, אין העולם הזה עולם האמת לשלם אל האדם בו כפי מה שהוא, צדיק או רשע באמת, בלא תוספות וגרעון [ראה להלן הערה 1839]. לכך אשר הוא רוב זכיות, תשלום שכרו הוא העולם הבא. וכן בהפך, כאשר רובו חייב, והוא רשע, תשלומין שלו בעולם הבא, אשר שם נוהג הכל כפי מה שהוא באמת. אבל צדיק גמור שיש בו מיעוט עבירות, שכיון שהוא בעל מיעוט עבירות אינו רשע לפי האמת, שהרי הוא צדיק בעצמו שרובו זכיות, ומה שיש לו מיעוט עבירות אין זה עצמו, ולכך משלם לו חטא שלו בעולם הזה, כי אחר שאינו רשע באמתתו, ראוי שיהיה תשלום שלו בעולם שאינו אמתי. וכן ההפך, כאשר יש לו מיעוט זכיות, משלם לו בעולם הזה זכיותיו. כי דבר זה ראוי למיעוט זכיות, במה שאין זה עצמו של אדם ואמתתו. שהרי אין עצמותו ואמתתו שהוא צדיק, רק עצמותו ואמתתו שהוא רשע, רק שיש לו מיעוט זכיות, והמיעוט אין זה עצמותו ואמתתו. ולפיכך ראוי שיהיה תשלום שלו בעולם שאינו עולם האמתי, והוא עולם הזה, שמצד שהוא עולם גשמי, אינו עולם האמתי".

(1788) "ביסורין הבאים עליהם" [רש"י שם].

(1789) "כלומר מעט ממנו" [רש"י שם].

(1790) "כך נפרעין מן הצדיקים מעט עוונות שבידם, ונמצאו כולם נקיים" [רש"י שם].

(1791) "בטובה שמשפיעים להם" [רש"י שם].

(1792) "מעט ממנו, אף אלו יש בידם מיעוט טובות וזכיות" [רש"י שם].

(1793) "קבלת שכרם היא קציצת נופם" [רש"י שם].

(1794) שהעוה"ב הוא עיקר, והעוה"ז אינו עיקר. ובהתאם לכך עיקר האילן מורה על העוה"ב, ונוף האילן על העוה"ז.

(1795) לשונו בח"א לקידושין מ: [ב, קמג:]: "לאילן שכולו עומד וכו'. פירוש, כל הצדיק יש לו דביקות בטהרה. וכאשר יש בצדיק חטא מה, הרי הנוף נוטה למקום טומאה, ומ"מ העיקר שלו הוא צדיק, רק שנוטה למקום הטומאה בדבר מה, וזה נקרא 'נופו נוטה למקום טומאה'. וקרוב הוא להיות נפרע בעולם הזה, בשביל שהוא מעט ואינו עיקר האדם, וראוי שיהיה תשלום שלו בעולם שאינו עיקר... והמצוה אצל הצדיק הוא עיקר, ותשלום המצוה בעולם שהוא עיקר. וההפך הוא ברשע, כי החטא אצלו עיקר, ולכך פרעון החטא שלו בעולם הבא, שהוא עיקר. כלל הדבר בזה, כי הדבר שבא מן השם יתברך הוא בשלימות, הן השכר על המצות, הן העונש. ומאחר שהוא כך, אין ראוי שיהיה הצדיק שעשה מצות הרבה, ויש לו שכר טוב אצל השם יתברך, אין ראוי שיהיה שכרו בעולם הזה. כי כל מה שהשם יתברך עושה לו בעולם הזה אינו הרבה, שהוא לזמן מה, ואם כן לא יהיה לצדיק כמו שהוא מדת השם יתברך, אשר [תהלים לו, ז] 'צדקתו הוא כהררי אל'. וכן אין ראוי שיהיה הרשע נפרע על חטא שהוא עושה בעולם הזה, כי הוא רשע. ולכך בצדיק, כיון שענפיו שלו נוטים למקום טומאה, והם עבירות שלו, נפרע בעולם הזה שהוא מעט, כי עד כמה יהיה, ונשאר כולה טהור. ולעולם הבא משלם לו שכרו, שהוא כהררי אל. והפך הוא הרשע, שנופים מעט שלו נוטים למקום טהרה, משלם לו על מעט מצות שעשה בעולם הזה, שהוא מעט. ונשאר עומד כולו במקום טומאה, ולעולם הבא נפרע על חטא שלו, ואז [תהלים לו, ז] 'משפטו תהום רבה'". ובתפארת ישראל פ"ס [תתקמא.] הביא המשל של אילן, שמורה שהעוה"ז הוא הכנה והויה לעוה"ב, וכמובא בהערה הבאה.

(1796) שהצדיק מקבל שכרו בעוה"ב ועונשו בעוה"ז, והרשעים להיפך. ראה בתפארת ישראל פ"ס שהקדיש את כל הפרק לבאר מדוע שכר הרשעים הוא בעוה"ז, לעומת שכר הצדיקים שהוא לעוה"ב, וכתב שם ששה טעמים; (א) בעולם הטבעי ניתן שכר טבעי, וזהו שכר הרשעים, אך שכר הצדיקים הוא רוחני, ולא שייך לעוה"ז. (ב) העולם הגשמי אינו עולם האמיתי, ושכר הרשע אינו אמיתתו, לעומת שכר הצדיקים [מעין ביאורו כאן]. (ג) בעוה"ז יש חילוק, והתשלומין הם על מקצת, וזה שייך לשכר הרשעים, אך שכר הצדיקים אינו יכול להכלל במסגרת המצומצמת של עוה"ז. (ד) העוה"ז מכין לעוה"ב, ושכר הרשעים ניתן בעוה"ז בכדי שיקבל את דינו בעוה"ב. (ה) שכר הרשעים אינו שלימות גדולה, וממהרת להתגלות בעולם הזה. (ו) שכר רשעים הוא חריגה מהסדר, ולכך הקב"ה חפץ לשלם שכרם בעוה"ז, בכדי שהכל יחזור לסדר.

(1797) פירוש - אין הכוונה ב"רוב המעשה" רובו זכיות או רובו חובות [כפי שביאר עד כה], אלא "רוב המעשה" מתפרש רבוי המעשים, שהקב"ה דן את כל המעשים אחד לאחד, ואם יש הרבה, הדין יתרבה, ולא תאמר שמחמת רבוי המעשים ה' יעלים עינו מהפרטים, וכמו שמבאר.

(1798) לשון המסילת ישרים פ"ד: "כך עולות בכף הקלות כמו החמורות, כי לא ישכיחו החמורות את הקלות, ולא יעלים הדין עינו מהם כלל, כאשר לא יעלים מהחמורות, אלא על כולם ישגיח ויפקח בהשוואה אחת לדון כל אחד מהם, ולהעניש אחר כך על כל אחד כפי מה שהוא", והמשך דבריו הובא בהערה 1778.

(1799) יש לעיין כיצד החלק האחרון של המשנה ["והכל לפי רוב המעשה"] מתקשר לחלקים שלפניו. שבשלמא שלשת החלקים הראשונים מתקשרים היטב, וכפי שביאר למעלה שמדריגת הצלם [שהוזכרה במשנה הקודמת] מחייבת שיהיו מעשי האדם צפוים וגלוים לפני ה' ["הכל צפוי"], וכן מדריגת הצלם מחייבת שתהיה בחירה חופשית ["הרשות נתונה"]. ואל תאמר שבחירה חופשית היא בגדר "הלעיטהו לרשע וימות", כי ה' דן את העולם במדת טובו ["ובטוב העולם נדון"]. אך מהו הקשר של "הכל לפי רוב המעשה" לכל זה. ואולי יש לומר, שהחלק האחרון "הוא אזהרה לאדם שלא יעשה אף חטא אחד" [לשונו למעלה לפני ציון 1770], ומזהיר את האדם שהואיל ויש לו בחירה חופשית, ידע להשמר מכל חטא. וכן לפי הסברו השני שאירי ברבוי המעשה, הרי המשנה היא אזהרה נמרצת לאדם שידע שעל כל מעשה יש דין, ואין הקב"ה מעלים עינו אפילו ממעשה אחד.

משנה טז

(1800) על ידי מיתה או על ידי יסורין, וכמו שיבאר.

(1801) הזכיר "נשמה" והביא פסוק על "נפש". וכן בנתיב התורה פט"ז [א, ע:] כתב: "הנפש שהוא באדם, השם יתברך מקבל נשמתו אשר בידו נפש כל חי... ולפיכך אמר השם יתברך אם תשמור את מצותי שבאו מן השי"ת לתחתונים, כמו שאמרנו, גם אני אשמור נשמתך, שהיא באה מן התחתונים, והיא עולה למעלה ליד הקב"ה". וכן הרבה פעמים קרא לנשמה נפש [גו"א בראשית פ"ו סוף אות יא, נתיב התורה ס"פ י, דרשת שבת תשובה (פא:), ועוד]. ולמעלה פ"ב מ"ט [תשא.] כתב: "כאשר תבין סוד הנשמה, שנאמר [איוב לב, ח] 'ונשמת שדי תבינם', ומשם אצולה הנשמה. ולכך יש חמשה שמות לנשמה [ב"ר יד, ה]; נפש, רוח, נשמה, יחידה, חיה". ובדרשת שבת תשובה [פא:] כתב:

"יש לנפש חמשה שמות; נפש, רוח, ונשמה, יחידה, חיה. נמצא שיש חמשה שמות לנפש". הרי שהשמות "נפש" ו"נשמה" הם שמות המתחלפים זה בזה.

(1802) דברים רבה ד, ד "אמר בר קפרא, הנפש והתורה נמשלה בנר. הנפש, דכתיב [משלי כ, כז] 'נר ה' נשמת אדם'. והתורה, דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. אמר הקב"ה לאדם, נרי בידך ונרך בידי. 'נרי בידך' זו התורה, 'ונרך בידי' זו הנפש. אם שמרת את נרי, אני משמר את נרך. ואם כבית את נרי, אני מכבה את נרך, מנין, דכתיב [דברים ד, ט] 'רק השמר לך ושמור נפשך מאד'". ובנתיב התורה פט"ז [א, עא.] הביא את המדרש. וברש"י על המשנה איתא "על כל מעשה יש לו ערב להקב"ה, דנשמתו של אדם ערב בכל".

(1803) בכת"י כתב משפט זה כך: "כמו האדם שנותן ערבון לאחד, ובזה הוא ברשותו". דוגמה לדבר; רש"י ויקרא כו, מב כתב: "וזכרתי את בריתי יעקוב - בחמשה מקומות נכתב [יעקב] מלא ואליהו חסר. בחמשה מקומות יעקב נטל אות משמו של אליהו ערבון שיבוא ויבשר גאולת בניו". ובגו"א שם אות מט כתב: "וטעם המדרש הזה, רמז לך כי אליהו לא נברא רק שיגאל את ישראל, ולדבר זה עומד. ומכיון שהוא עומד לזה, ולא היה זה עדיין, לפיכך נטל אות מאותיות שמו של אליהו לערבון אצל יעקב, כלומר אליה אין שמו שלם, מפני שכל עצמו עומד לגאול את ישראל בני יעקב, לכן אות משמו נמצא אצל יעקב, לפי שהוא משלים את שם אליה כשיגאול את בניו. וכל זמן שזה לא נעשה, שמו חסר". הרי שאליהו אינו יכול לסור מהתפיסה של יעקב, כי כל עוד הערבון נמצא בידי יעקב, אליהו הוא חסר בעצם. וראה להלן ציון 1810.

(1804) והקב"ה יכול להמיתם, ואינו מחוסר גביה, כי הערבון כבר נתון בידו. ובסליחות אומרים "אשר בידו נפש כל חי, ורוח כל בשר איש. הנשמה לך והגוף פעלך, חוסה על עמלך. הנשמה לך והגוף שלך, ה' עשה למען שמך". וכן "ערבון" מורה על חוב המוטל על בעל הערבון שמחמתו הוזקק להפקיד מעיקרא את הערבון ברשות המלוה, וכך יש חוב על האדם לקיים רצון ה', ונשמתו נתונה ערבון על כך ביד ה'.

(1805) כמו שמצינו לגבי מלאכת צד בשבת, שחייב עליה רק כשתופס את הבהמה והיא תחת רשותו, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות שבת פ"י הי"ט, וז"ל: "הצד דבר שדרך מינו לצוד אותן, חייב, כגון חיה ועופות ודגים. והוא שיצוד אותן למקום שאינו מחוסר צידה, כיצד, כגון שרדף אחרי צבי עד שהכניסו לבית, או לגינה, או לחצר, ונעל בפניו... אבל אם רדף אחר צבי עד שנכנס לטרקלין רחב ונעל בפניו, הרי זה פטור, שאין זו צידה גמורה, שאם יבא לקחתו צריך לרדוף אחריו ולצוד אותו משם. לפיכך הצד ארי אינו

חייב עד שיכניסנו לכיפה שלו, שהוא נאסר בה". ובסנהדרין פא: אמרו "מאי דכתיב [קהלת ט, יב] 'כי גם לא ידע האדם את עתו כדגים שנאחזים במצודה רעה', מאי 'מצודה רעה', אמר ריש לקיש, חכה". ובח"א שם [ג, קעב.] כתב: "פירוש, כאשר נצוד הדג בתוך המצודה, אינו ברע. אבל החכה מצודתו שנצוד בו הוא רע אליו, שנוקב את הדג, ולכך נקרא 'מצודה רעה'. וכן בני אדם, אילו היה מיתתו כמו שראוי על מטתן, אינו כל כך ברע. אבל מיתתן הוא בשבי, כמו הדג אשר נצוד במצודה רעה". הרי "מצודה" מקבילה ושוה לשבי, ולכך "מי שהוא במצודה הוא ברשות אחר", וראה להלן הערה 1813. ולמעלה במשנה יד בהערה 1490 הובאו מקבילות המורות שכל משועבד נמצא ברשות משעבדו. ואין לך משועבד גדול יותר מהלכוד במצודה. וביחזקאל [יז, כ] ה' אומר על צדקיהו "ופרשתי עליו רשתי ונתפש במצודתי והביאותיהו בבלה ונשפטתי אתו שם מעלו אשר מעל בי". [ואולי "רשות" היא מלשון "רשת", שהיא גופא מצודה].

(1806) כמו שנאמר [תהלים קלט, ז-י] "אנה אלך מרוחך ואנה מפניך אברח. אם אסק שמים שם אתה ואציעה שאול הנך. אשא כנפי שחר אשכנה באחרית ים. גם שם ידך תנחני ותאחזני ימינך". והמלבי"ם שם פסוק ז כתב: "אנה - א] איך אוכל ללכת מן המצודה שאני בה ואנה אמצא שביל ונתיב שדרך שם אלך מרוחך, ואצא מן המצור. ב] גם אם הייתי יכול לברוח מן המצור, אנה מפניך אברח, לאיזה מקום אברח ששם לא אהיה תחת רשותך". וא"כ חידוש המשנה הוא שאל תאמר שהאדם עומד ברשות עצמו וה' יכול להכנס לרשות האדם ולהענישו, אלא שמעיקרא האדם נתון ברשות ה', ואין ה' מחוסר גביה בכדי להעניש את האדם.

(1807) כמו שנאמר [ויקרא יט, י] "וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט לעני ולגר תעזוב אותם אני ה' אלקיכם", ופירש רש"י שם "אני ה' אלקיכם - דיין להפרע, ואיני גובה מכם אלא נפשות, שנאמר [משלי כב, כג] 'אל תגזל דל וגו' כי ה' יריב ריבם וגו'"". וכן רש"י [דברים א, ט] כתב: "אמר שלמה, אין דייני אומה זו כדייני שאר האומות, שאם דן והורג ומכה וחונק ומטה את דינו וגוזל, אין בכך כלום. אני אם חייבתי ממון שלא כדין, נפשות אני נתבע, שנאמר [משלי כב, כג] 'וקבע את קובעיהם נפש'".

(1808) צריך ביאור, מדוע "כי הכל הוא ברשות הקב"ה" מחייב יסורין, ולא מיתה. ואולי כי הערבון מקורב יותר לה' מאשר רשותו, כי הערבון הוא ביד ה', ואילו הרשות אינה בידו, אלא תחת מרותו. והואיל והערבון נאמר על הנשמה, ממילא הרשות נאמרת על הגוף, שהיא מרוחקת יותר מה'. וכבר השריש הרבינו יונה בשערי תשובה [השער הראשון אות יג] שהנפש מקורבת אל ה' יותר מהגוף, וכלשונו: "נאמר [ישעיה נז, טז]

'כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי'. ביאורו, כאשר יעטוף ויצטער הרוח שהוא מלפני, כי הוא מן העליונים, ויעטפו נשמות אשר אני עשיתי, לא אריב עוד ולא אקצוף, כי איך לא אחון וארחם על נפש יקרה אשר הוא מלפני ונשמות אני עשיתי... כי היגון יבא מאת טוהר הנשמה העליונה, ונרצתה בזה יותר מאשר תרצה ברוב יסורי הגוף ומכאוביו. והמשל בזה, כי המלך יחמול על חניכיו ילידי ביתו הקרובים אליו, והם מאצילי ארץ הנכבדים, ויתן להם חנינה, יותר מחמלתו על הרחוקים והפחותים. ואמר 'ונשמות אני עשיתי' לקרבתן אל העליונים, אף על פי שהגוף והכל מעשי ידיו... ועוד אמרו רז"ל [נדה לא.] שלושה שותפים יש באדם; אביו ואמו והקב"ה. ולפי שאין לאב ולאם שותפות בנשמה, על כן אמר 'ונשמות אני עשיתי'". ובסליחות אומרים "הנשמה לך והגוף פעלך... הנשמה לך והגוף שלך", שמכך רואים שהנשמה מקורבת לה' יותר מהגוף. והואיל ויסורין חלים על הגוף וממעטים את הגוף [כמבואר למעלה בהקדמה הערות 106, 108], לכך הרשות המתייחסת לגוף מחייבת יסורין, ואילו הערבון המתייחס לנשמה מחייב מיתה.

(1809) כי הערבון מורה על ההמצאות ברשות אחרת. וכן כתב בנצח ישראל פ"א [יג:], וז"ל: "ידוע שאני ממשכנם, ונתתי אותם [את ישראל בגלותם] ברשות אחרים... שיהיו ישראל עומדים ברשות אחר... כמו המשכון שנכנס לרשות אחר". וכן כתב שם בפכ"ד [תקיד.]. וכל לוה שיש לו משכון ביד חבירו, אינו יכול להקדישו [רמ"א שו"ע יו"ד סימן רנח סעיף ז], כיון שאינו ברשותו [יש"ש ב"ק פ"ה סו"ס לד]. וזה מורה על היסורין, שהאדם נתון ברשותו של ה' ליסרו ולהענישו. ובתפארת ישראל פט"ז [רמה:] כתב: "כי היה [האדם] רשות לעצמו, ולא היה לו קשור וסדר בעלתו, ודבר זה אי אפשר שיהיה האדם נבדל מן העלה, ויהיה ברשות עצמו" [ראה למעלה הערה 1672].

(1810) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1802]: "כמו האדם שנותן ערבון לאחד, עד שאי אפשר לסור מן אשר בידו הערבון", וראה הערה 1803.

(1811) כמו שאמרו [להלן פ"ד מכ"ב] "הילודים למות", ושם ביאר [ד"ה דע כי] בזה"ל: "כי מצד שהוא נולד ראויה לו המיתה, וזה כי הנולד הוא שנולד אחר שלא היה בעולם. וכמו שנולד אחר שלא היה, כך יפסד מן העולם הזה... הילודים מאב ואם... אי אפשר לומר שיהיה קיים לעולם, אחר שנולד מאב ואם". ובברכות יז. אמרו "סוף אדם למות, וסוף בהמה לשחיטה, והכל למיתה הם עומדים". ובהספד הביא מאמר זה, וכתב [קעט]: "כי נקרא בשם 'אדם' מפני כי האדם כאשר נולד ויצא לאויר העולם, תחילה כאשר נולד אין לו התפשטות כלל, כי הוא קטון מאוד. עד אחר כך מתפשט כחו יותר בעולם... כי

מן הא' שאין לה התפשטות כלל מגיע אל הד', שהד' יש לה התפשטות בארבע רוחות העולם... עד המיתה, שנרמז במ"ם הזאת היא מ"ם סתומה, מורה על מיתה סתומה, כי המ"ם הוא מיתה... כי סוף שלו הוא למיתה... שהיא סתומה, שכך מורה המ"ם הסתומה שהיא בסוף השם". וכן נאמר [תהלים פט, מט] "מי גבר יחיה ולא יראה מות ימלט נפשו מיד שאול סלה", וראה בהספד בביאור הכרחיות המיתה [קעח]. וראה להלן פ"ד הערות 284, 1557.

(1812) כפי שכתב בנתיב העבודה ר"פ ט: "כי אין הגיהנם רק ציה וצלמות [ברכות טו:], ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנם שם מציאות כלל. ולכך נקרא... 'צלמות' ששם המיתה. ורוצה לומר ההעדר, שכל מיתה הוא העדר, והוא לחוטאים שהם בעלי חסרון, ולכך משפטם בגיהנם". וראה למעלה בהקדמה הערות 13, 23, 76. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר" [הובא למעלה הערה 1485].

(1813) לשון הפסוק שם "כי גם לא ידע האדם את עתו כדגים שנאחזים במצודה רעה וגו'". והרבינו יונה כתב כאן: "ומצודה פרוסה על כל החיים זו המיתה שנגזרה, ואין האדם יכול להמלט ממנה, כדגים שנאחזים במצודה רעה". וכן רש"י כתב כאן "ומצודה פרוסה על החיים - המות, שאינו יכול להשמט מיום המיתה ומיום הדין". וכן מבואר בפירוש הגר"א שהביא את הפסוק [איוב יח, ח] "כי שולח ברשת רגליו ועל שבכה יתהלך", ושם מדובר על המיתה שנגזרה על האדם, וכמבואר בפירוש הגר"א לאיוב שם. וראה למעלה הערה 1805, שהובאו שם דבריו מח"א לסנהדרין פא: [ג, קעב.] שביאר שהמת מיתה טבעית על מיטתו אינו נכלל ב"מצודה רעה", ורק מיתה של שביה היא בגדר "מצודה רעה". ואילו כאן מבאר שכל מיתה נכללת ב"מצודה רעה", ויש לעיין בזה. ועל כל פנים כאן כוונתו היא שמחמת שהמתיה היא העדר, וההעדר הוא רע, לכך המצודה הזאת נקראת "מצודה רעה". ואודות שההעדר הוא רע, כן כתב למעלה פ"א מ"ה [רנג:], וז"ל: "דבק בו ההעדר, שהוא רע... שאין יותר רע מן ההעדר, ודבר זה ידוע". ונצח ישראל פי"ט [תכג:] כתב: "ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועל] כתב: "כי השי"ת, שברא את העולם, בראו בטוב, דאצל כל אחד נאמר 'כי טוב', וכאשר נוטה אל הרע יוצא מן מציאות העולם... שהמציאות

הוא טוב, וההעדר הוא רע, לכך הנוטה אל הרע, נוטה אל ההעדר שהוא רע". ובח"א לקידושין פב: [ב, קנד:] כתב: "אין ראוי שיהיה נברא דבר זה בחסרון, כי החסרון הוא ההעדר אשר דבק בו, ואם היה בעל ההעדר, אין ראוי לו המציאות, ולכך בכל הנבראים נאמר 'כי טוב', שהם טובים ואין העדר בהם, ולכך ראוי להם הבריאה, ולכך נברא האדם בלא חסרון". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב" [הובא למעלה פ"א הערה 726].

(1814) מהסברו הראשון, שביאר שהערבון הוא המיתה, והמצודה היא היסורין, שעתה מבאר להיפך.

(1815) רבינו יצחק ב"ר שלום ז"ל כתב על כך: "יש מפרשים כי זהו ["ומצודה פרוסה וכו'"] משל ליום המיתה אשר אין מנוס ממנה, ועליה אמר שלמה ע"ה 'כדגים הנאחזים וגו'". ולפי פירוש זה קשה לי, כי היה לו להזכיר ענייני העולם תחלה, ואח"כ יום המיתה ואח"כ העונש, והיה לו לומר הכל נתון בערבון, והחנות פתוחה כו', עד והגבאים מחזירין תדיר בכל יום ומצודה פרושה על כל החיים, ונפרעין מן האדם וכו'. כי היאך הזכיר מיד צרכי האדם באמרו 'הכל נתון בערבון', ואחר כך הזכיר יום המיתה, ואחר כך חוזר לצרכי האדם, ואחר כך הזכיר העונש". ונראה שלמהר"ל זה לא קשה, כי אין הכוונה לומר שהמיתה תתרחש בסוף, אלא שכל ימי האדם מתחלתם מושפעים מכך שבסוף תהיה המיתה, והרי לכך בני אדם נקראים מיום הוולדם "בני תמותה" [תהלים עט, יא], וסוף מעשה במחשבה תחילה.

(1816) פירוש - אין שום מעשה שהוא נשגב ומעבר להשגת האדם, אלא כל המעשים הם בהישג ידו, וכמו שמבאר.

(1817) כפירוש רש"י כאן, שכתב: "החנות פתוחה - שכל מי שירצה לשתות יין יכנס לשם, כך האדם אם יבא ליטמא פותחין לו".

(1818) צריך ביאור, הרי דבר זה כבר אמרו רבי עקיבא במשנה הקודמת, שאמר שם: "הכל צפוי והרשות נתונה", וכפי שביאר למעלה [מלפני ציון 1663 ואילך], וז"ל: "כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה, לכך נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין אדם מוכרח במעשיו... ואם רואה שהאדם רוצה לעשות חטא, אין הקב"ה מונע ממנו החטא מלעשות, אלא הרשות נתונה לו", ושם הערה 1665. ומדוע שונה שוב "והחנות פתוחה". ויש לומר, שלא בא לומר שוב שיש בחירה חופשית [כי זה כבר נשנה במשנה הקודמת,

וכנ"ל], אלא בא לומר שאל נחשוב שיש בעולם חסרון מחמת בחירה חופשית, אלא הכל יושלם בסעודה שתהיה לבסוף, וכמו שיבאר בהמשך. ועוד יש לומר, שבא לבאר שהכל נזקף בחשבון, וכמו בחנות שניתן לאדם לקחת מכל מה שלבו חפץ, אך לבסוף עליו לשלם על כך, וה"ה לבחירה החופשית של אדם, שלבסוף יבואו עמו חשבון על כל מה שבחר ועשה.

(1819) ולא ביאר את הבבא "והחנוני מקיף", ואולי לא גרסה. ורש"י שפירש "והחנוני מקיף יין בהקפה באמנה לבני אדם, כך הקב"ה ארך אפים לרשעים". וכך ביארו שאר מפרשי המשנה. אך המהר"ל לא יבאר כן, כי כך ביאר את האמור בהמשך "וכל הרוצה ללות יבוא וילוה".

(1820) למעלה סוף משנה ו [לאחר ציון 760], ויובא בהערה 1822.

(1821) כי הכל נברא בשביל האדם, וכלשונו למעלה [פ"א מ"ב (קסז:)]: "כי הנבראים כולם הם בשביל האדם, וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם... כי כל העולם הוא קיים בשביל האדם... שהכל תלוי באדם". ובח"א לנדרים לב. [ב, ו.] כתב: "כי אם לא היה האדם, לא ברא הקב"ה שמים וארץ. כי האדם בלבד ראוי לו המציאות, והכל בשבילו נבראו ויצאו לפעל, אחר שראוי אליו המציאות בצד עצמו. אבל שאר הנבראים לא נמצאו בצד עצמם, רק שנבראו לשמש את האדם. ודבר זה מבואר, כי התחתונים נבראו בשביל האדם לשמש". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ג הקדיש את כל הפרק לבאר את עיקריות האדם, ובמיוחד ראה שם בשלהי הפרק [תצא:, (הובא למעלה פ"ב הערה 1561)].

(1822) לשונו למעלה סוף משנה ו [לאחר ציון 760]: "ופירוש הכתיבה הזאת, כבר אמרנו שהאדם ומעשה האדם הוא מכלל ציור העולם, ואין האדם דומה לשאר בעלי חיים שאינם נחשבים, אבל האדם מפני מעלתו, הוא עצם העולם. ואם האדם ומעשיו טובים, יש כאן ציור משובח וטוב. וכן להיפך אם האדם רע, שיש כאן ציור בעולם, לפי ענין האדם נרשם בעולם, וזהו הספר שנכתב בו הכל, כמו שהתבאר בפרק רבי אומר [פ"ב מ"א (תקב:, ויובא בהערה הבאה)]".

(1823) וזה לשונו שם [תקב:]: "והדבר עמוק במה שאמר 'וכל מעשיך נכתבין בספר'. כלומר שמעשה האדם יש להם ציור מושכל, כמו שיש לעולם ציור מושכל, כי לפי מעשה בני אדם כך הוא ציור המושכל של עולם, והוא קיים. וזה שאמר 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר האדם שמעשיו אין להם רושם בציור המושכל של עולם, שדבר זה אינו, כי מעשה כל אדם יש להם ציור מושכל שהוא קיים. וזהו הספר, כי

הספר שם מצויר הכל, וכך מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים. וזה שאמר משה [שמות לב, לב] 'ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת'. ופירוש זה מחני נא מציור מושכל המציאות, אשר השם יתברך כתב וצייר אותו הציור המושכל שהוא קיים. וכן פירוש 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר כי אין רושם וזכר למעשה האדם אשר עשה, ואם כן לא יבא לדון עליהם. ועל זה אמר כי אין הדברים כך, רק מעשיו יש להם רושם, כי יש להם ציור מושכל קיים, כמו שיש לעולם ציור מושכל קיים, כך יש למעשה בני אדם. כי אין ספק כי ציור המושכל של עולם לפי הצדיקים והרשעים שהם בעולם, כי כאשר יש רשעים בעולם, הנה ציור המושכל - שיוצא העולם מן הסדר. וכאשר יש צדיקים בעולם, הנה ציור של עולם צדק ואמת. וכן מה שאמרו [ר"ה טז:] שלשה ספרים נפתחים בראש השנה, הם אלו דברים אשר אמרנו, כי מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים במציאות, וציור של צדק ואמת הוא ציור בפני עצמו, וציור של רשעים ציור בפני עצמו, וציור בינונים ציור מיוחד בפני עצמו, והם הם שנפתחים בראש השנה. ועל זה אמר 'וכל מעשיך בספר נכתבין'", ושם הערה 193.

(1824) כי מעשי אדם מתייחסים לידיו, ועל כלם אמרינן [דברים ב, ז] "מעשה ידיך", וכמבואר ברמב"ן שם. וכן ראה בגבורות ה' פמ"ד [קסח:] בביאור תפילין של יד, שמורה על הפעולה.

(1825) פ"ב מ"א [תקב:], ולמעלה סוף משנה ו [לאחר ציון 760]. וכן בפירוש הגר"א הביא את הפסוק [איוב לז, ז] "ביד כל אדם יחתום". ובתענית יא. אמרו "בשעת פטירתו של אדם לבית עולמו, כל מעשיו נפרטין לפניו, ואומרים לו כך וכך עשית במקום פלוני, ביום פלוני, והוא אומר הן. ואומרים לו חתום, וחותם, שנאמר 'ביד כל אדם יחתום'". הרי החתימה מתייחסת למעשי האדם.

(1826) לשונו בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא:]: "השם יתברך מאריך אפו אם הוא חוטא וכמו שאמרו ז"ל [ב"ר סז, ד] 'כל האומר הקב"ה ותרן יותרו לו חייו, רק דמאריך אפיה וגבי דליה'. והמדה הזאת שהוא מדת הפשיטות, שאינו ממהר לכעוס, ומאריך אף. ובמדה זאת ברא השם יתברך את האדם, שנושא וסובל מעשיו, דהיינו חטאו". ובמסילת ישרים ספ"ד כתב: "ואם תאמר, אם כן, מדת הרחמים למה היא עומדת, כיון שעל כל פנים צריך לדקדק בדין על כל דבר... אמנם, מדת הרחמים היא הנותנת... שיותן זמן לחוטא ולא יכחד מן הארץ מיד כשחטא... וכן אריכות הזמן איננו ותרון על החטא, אלא סבלנות קצת **לפתוח לו פתח תקון**". אם כן רבי עקיבא בא לומר שיש לאדם למהר

ולעשות תשובה, כי הזמן שניתן לאדם משעת העבירה עד שעת פרעון העונש אינו נועד אלא כדי לאפשר לו שיעשה תשובה בטרם שיענש, וכמבואר במסילת ישרים הנ"ל.

(1827) פירוש - מחמת שהמשנה קראה לעונש "הלואה", מוכח מכך שדיני הלואה חלים על העונש, ושיש במתן העונש הנהגה של מאריך אף. כי סתם הלוואה שלשים יום [רמב"ם הלכות מלוה ולוה פי"ג ה"ה], ואין המלוה רשאי לתבעו קודם לכן [מכות ג:], וה"ה לעונש. וראה להלן הערה 1841.

(1828) לשון רש"י: "והגבאין - אלו שלוחי מקום". והרמב"ם כאן כתב: "ואמרו 'הגבאים מחזירין תדיר', משל על המות ושאר עונשים הבאים על האדם".

(1829) ויק"ר כב, ג "בכל הקב"ה עושה שליחותו, אפילו על ידי נחש, אפילו על ידי צפרדע, ואפילו על ידי עקרב, ואפילו על ידי יתוש. טיטוס הרשע נכנס לבית קדשי הקדשים... התחיל מחרף ומגדף כלפי מעלה... אמר לו הקב"ה, רשע, חייך בבריה פחותה ממה שבראתי משׁשת ימי בראשית אני פורע ממך... זימן לו הקב"ה יתוש אחד, ונכנס לתוך חוטמו, והיה אוכל והולך עד שהגיע למוחו, התחיל מנקר את מוחו". ובשמו"ר י, א, אמרו "אמר להן הקב"ה... בכל אני עושה שליחותי, אפילו על ידי נחש, אפילו ע"י עקרב, ואפילו ע"י צפרדע. תדע לך שכן, שאלולי הצרעה, היאך היה הקב"ה פורע מן האמוריים. ואלולי הצפרדע, היאך היה פורע מן המצריים".

(1830) כמבואר בילקו"ש ח"ב רמז תתכ אודות מכת הצפרדעים במצרים, וז"ל: "כל מקום שהיו רובצים שם מים, היו נעשו צפרדעים בבתי השיש ובתי הפסיפסים. מה היו עושין הצפרדעים, היו בוקעות ועולות לתוכן ואומרות אנו שלוחי המקום, והיו נבקעות מלפניהם". ולשון הראב"ד בהלכות תענית פ"ב ה"ט "אם היו נושכין וממיתין אפילו צרעין ויתושין וזבובים, כי כלם שלוחי המקום הם". ובב"מ צג: אמרו במשנה "זאב אחד אינו אונס, שני זאבים אונס. רבי יהודה אומר, בשעת משלחת זאבים אף זאב אחד אונס", ופירש רש"י שם "בשעת משלחת זאבים - שחיה רעה משולחת בגזירת המלך, קופצת היא על אדם אחד".

(1831) אודות יסורי הצדיקים, ראה דבריו בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד.] שכתב: "ואמר [ברכות ה.] אם לא מצא [חטא], יתלה שהם יסורין של אהבה. ופירוש 'יסורין של אהבה' כי כאשר האדם הוא צדיק, וראוי אל מעלה עליונה, והאדם מצד הגוף יש בו צד מה שאינו ראוי אל אותה מעלה, שאין האדם ראוי אל אותה מעלה מצד החסרון שהוא דבר בחומר, והקב"ה מביא עליו יסורין כדי למרק הנפש, שהוא דבק בחומר, ולסלק חומר שלו ממנו, כדי להביא אותו אל המעלה העליונה שאין האדם זוכה לה.

שהגוף יש בו פחיתות, והיסורים ממרקים הנפש, ומסלקין הנפש מן פחיתות החמרי, עד שהוא טהור... בודאי הם יסורים של אהבה, שגם דבר זה מצד חסרון של אדם, שאין ראוי למעלה העליונה עד שימרק אותו מן החמרי על ידי יסורין, כי היסורין מסלקין את האדם מן פחיתות החמרי, עד שראוי האדם עד מעלה העליונה. ולפיכך נקראו 'יסורין של אהבה', כי מצד שהשם יתברך אוהב אותו, ורוצה לקרב את האדם אליו להיות דבק בו יתברך, ויש לאדם מניעה ועכוב שאין ראוי אל הדביקות בו, לכך מביא השם יתברך עליו יסורין למרק את חטאו, עד שראוי אל הדביקות, ולכך נקראו 'יסורין של אהבה'. לא שהפירוש הוא כי בשביל אהבה הוא מביא עליו יסורין, שודאי דבר זה אין ראוי, רק שהשם יתברך אוהב אותו וחפץ בו, ומצד שהוא חפץ בו רוצה השם יתברך לקרב אותו אליו, ואין לו המעלה הזאת, ולכך ממרק השם יתברך פחיתות חומר שלו, עד שהוא ראוי אל הדביקות וזה מבואר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 106]. ונמצא ש"יסורין של אהבה" הם יסורין שאינם באים על החטא. וכן להלן פ"ד מט"ז [ד"ה ומכל מקום] כתב: "יש יסורין על הצדיק בלא חטא, וכדאיתא בפרק קמא דברכות... דיסורין של אהבה הם". וכן להלן פ"ה מ"ג [ד"ה ויש עוד]. ואילו כאן כתב שהיסורין של צדיק "הם פרעון על חטא" שמקבלם באהבה. **וצריך לומר**, שיש לחלק בין יסורין שמקבלם באהבה, ליסורין של אהבה. היסורין הראשונים הם על פרעון חטא, והיסורין השניים הם אינם על פרעון חטא. ודבריו כאן מדברים על אדם שמצדיק עליו את הדין, ומתוך כך מקבל היסורין באהבה. וכן ביאר רש"י [בראשית כז, כח (ברוב הדפוסים)], שכתב: "מהו 'האלהים' [שם], בדין. אם ראוי לך יתן לך, ואם לאו לא יתן לך. אבל לעשו אמר [שם פסוק לט] 'משמני הארץ יהיה מושבך', בין צדיק בין רשע יתן לך. וממנו למד שלמה כשעשה הבית סידר תפלתו; ישראל שהוא בעל אמנה, ומצדיק עליו הדין, לא יקרא עליך תגר, לפיכך [מ"א ח, לט] 'ונתת לאיש כדרכיו אשר תדע את לבבו'. אבל נכרי מחוסר אמנה, לפיכך אמר [שם פסוק מג] 'ואתה תשמע השמים וגו' ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי', בין ראוי בין שאינו ראוי תן לו, כדי שלא יקרא עליך תגר". ו"פרעון מדעתו" עוסק במדרגת ישראל שהוא בעל אמנה ומצדיק עליו את הדין.

(1832) ברכות ה: "אמר ליה, חביבין עליך יסורין. אמר ליה, לא הן ולא שכרן", ומאמר זה מובא להלן פ"ד מט"ז. ומאידך, רבי עקיבא [בעל המימרא של משנתינו] אמר [סנהדרין קא.] "חביבין יסורין", ושם הוכיח כן מהמקרא. ומבאר כן לאפוקי משאר מפרשי המשנה שביארו ש"נפרעין שלא מדעתו" איירי שאינו זוכר את חטאו, וממילא אינו יודע מדוע באו עליו יסורין. אך לפי המהר"ל איירי שיודע שחטא, ואינו מתכחש לכך, אך עם כל

זה אינו רוצה ביסורין, ואינם חביבים עליו. וכגון, הרע"ב כתב בזה"ל: "לדעתו - פעמים שזוכר את חובו ואומר יפה דנתני. ושלא לדעתו - פעמים ששכח וקורא תגר כנגד דינו של מקום". וכן ביאר כאן הרבינו יונה, וז"ל: "כיצד לדעתו, כשיודע וזוכר העון שעשה, וכשבאת הפורענות עליו, מכיר ומשגיח כי מפני אותו החטא הוא, אשריו, שעל ידי זה מצדיק עליו את הדין, וחוזר בתשובה, ומתכפר לו העון. ושלא מדעתו כיצד, כגון שיסורין באין עליו ואינו זוכר החטאים שעשה, ויש שחושבין כי לא בדין יבואו להם היסורין, כי אומרים 'צדיקים אנחנו ולא חטאנו', ולמה בא עלינו הרעה הגדולה הזאת, וימותו בלא תשובה". וכן ביאר המגן אבות. אך כאמור המהר"ל אינו לומד כך, וכנראה סברתו היא שכל עוד שאינו מקבל היסורין ברצון ובחביבות, יהיה הטעם לכך אשר יהיה, זהו נקרא "שלא מדעתו". ומדוע שנעמיד את המשנה דוקא בציור שאינו זוכר חטאו, הרי ה"ה נמי בזוכר אך אינו רוצה ביסורין, והם אינם חביבים עליו.

(1833) יש להבין, מה המשנה מלמדת אותנו בזה שנפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו, ומה היה חסר אם המשנה היתה סותמת ואומרת "ונפרעין מן האדם", מבלי לפרט שפרעון זה נעשה מדעתו ושלא מדעתו. ובשלמא שאר הדברים שנאמרו עד כה במשנה, ניחא, שבאים ללמדנו את אפשרות החטא ועונשו. אך מהי הרבותא שנפרעין מן האדם בין מדעתו ובין שלא מדעתו. ואף שנמצא רבותא מסויימת בכך שנפרעין מן האדם שלא מדעתו, עדיין תיקשי לך מהי הרבותא בכך שנפרעין מן האדם מדעתו, שהרי היה ניתן לומר רק "ונפרעין מן האדם אפילו שלא מדעתו". וצ"ע.

(1834) "שלוחי המקום אשר על ידיהם נעשה הדין" [לשונו למעלה].

(1835) דוגמה לדבר; הנה אבוהון דכל מלאכי חבלה הוא מלאך המות. ובתפארת ישראל פכ"ד הביא את מאמרם [שבת פט.] שכאשר עלה משה למרום לקבל תורה, נתחברו אליו כל המלאכים, ו"אף מלאך המות מסר לו דבר" ["להקטיר מחתות קטורת בשעת מגפה ולעמוד בין המתים ובין החיים" (רש"י שם)]. וכתב שם לבאר [שסד:]: "התורה הוא סדר כל הנמצאים, כמו שאמרו ז"ל [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא העולם... ולפיכך כל המלאכים יש להם חבור אל משה מצד התורה, שהיא סדר כל הנמצאים... ואף מלאך המות מסר לו דבר, כי אף המלאך המות יש לו חבור וצירוף אל התורה, מפני שהכל מסודר מן התורה, אף המלאך המות, שהוא העדר הנמצאים, מכל מקום הוא מסודר מן התורה, שהיא סדר העולם". הרי שמלאך המות הוא מסודר בסדר של העולם. וכן נאמר [בראשית א, לא] "והנה טוב מאוד", ודרשו חכמים [ב"ר ט, י] "זה מלאך המות". הרי שמלאך המות הוא נזכר במעשה בראשית, א"כ בודאי שהוא חלק מסדר העולם. ובח"א

לכתובות עז: [א, קנח.] כתב: "כי מלאך המות מצד מה הוא סבה לדבוק העליון, כי מצד שהגוף נעדר, הוא קונה התדבקות במדרגה הנבדלת. ולפיכך מלאך המות שהוא כח מפסיד הגוף, מגביה ומקרב אותו אל מקום מדרגתו, אחר שהמיתה הוא העדר הגוף, ועל ידי זה קונה האדם הדבוק העליון אחר המיתה". הרי שמלאך המות משתייך לטוב של הבריאה, וברי הוא שלכך הוא מסודר בסדר הבריאה. וה"ה לכל שאר שלוחי חבלה.

(1836) כי שלוחו של הקב"ה מתייחס לגמרי אל הקב"ה, וכמו שאמרו חכמים [תנחומא ויגש אות ו] "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". וה"ה לשאר שלוחיו של מקום.

(1837) עד כאן ההוה אמינא לומר שהגבאים אינם שלוחי המקום.

(1838) כמו שנאמר [שמות כג, ז] "מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרוג כי לא אצדיק רשע", ופירש רש"י שם "אני לא אצדיקנו בדיני, אם יצא מידך זכאי יש לי שלוחים הרבה להמיתו במיתה שנתחייב בה". ובתענית יח: אמרו "אנו נתחייבנו כליה למקום, ואם אין אתה הורגנו, הרבה הורגים יש לו למקום, והרבה דובין ואריות יש לו למקום בעולמו שפוגעין בנו והורגין אותנו". ונראה מלשונו, שההבדל בין אם הגבאים היו פועלים מעצמם לבין שהם שלוחי המקום הוא שה' "פועל הכל", ולכך "אין מציל מידו". אך אם הגבאים היו פועלים מעצמם, הואיל ואינם "פועלים הכל", לכך היה ניתן לאדם לשמור עצמו מהם. ונראה ביאורו, כי בגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "לא תמצא כח הכולל הכל זולת השם יתברך, כי כל המלאכים, זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה. אבל השם יתברך הוא הכל" [ראה למעלה הערה 1295]. ולכך אם הגבאים היו פועלים מצד עצמם, הואיל והם אינם כוללים הכל, ניתן היה לאדם לשמור עצמו מהם, שהיה יכול לשים את עצמו במקום שהוא מעבר לשליטתם. אך לאחר שהגבאים הם שלוחי המקום, לכך אינם מוגבלים בשום דבר, וישיגו את האדם בכל מקום. ואם תאמר, הרי למעלה במשנה טו [לפני ציון 1704] הביא כמה מאמרים שהראו שכאשר בני אדם עסקו בתורה [כמו דוד המלך (שבת ל:), רבה בר נחמני (ב"מ פו.)], בכך הם ניצלו ממלאך המות. הרי שהאדם יכול לשמור עצמו מהגבאים, אף שהם שלוחיו של מקום. אמנם ממקום שבאת מוכח להיפך, שלמעשה לבסוף מלאך המות קיים שליחותו, והלימוד בתורה רק עיכב לזמן מה את קיום שליחותו.

(1839) אודות שהאמת היא ללא תוספת ומגרעת, כן כתב בתפארת ישראל פ"ס [תתקלו.] כתב: "כי ראוי שיהיה התשלומין לאדם כפי אשר הוא, צדיק או רשע. וזה שייך בעוה"ב,

אשר הוא עולם האמתי, לא בעוה"ז. שמצד עוה"ז שהוא עולם גשמי, אין העולם הזה עולם האמת לשלם אל האדם בו כפי מה שהוא, צדיק או רשע באמת, בלא תוספות וגרעון" [הובא למעלה הערה 1787]. ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל" [הובא למעלה פ"א הערה 200]. ולהלן פ"ה מ"ז כתב: "כי האמת אין לו נטיה מן היושר כלל... שהרי הוא האמת בעצמו, ולא שייך אצלו נטיה". ובבאר הגולה באר השני [קלה.] כתב: "ואם הוא פחות אפילו כחוט השערה, בית דין לא יעשו אף כחוט השערה יותר מן האמת והצדק, והקב"ה יתן לו דינו הצדק בלא פחות ולא יותר". ושם בבאר הששי [רכו:] כתב: "מה לי אם ישקר הרבה או ישקר מעט, סוף סוף לא ידע אמתת הדבר", ושם הערה 558. ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "אי אפשר שיהיה האמת שנים, שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה" [הובא למעלה פ"א הערה 286]. ובגו"א שמות פי"ח אות לא ביאר ש"דין אמת לאמיתו" [ב"ב ח:] הוא לאפוקי שודא דדיינא [ב"ב לה.], שהוא הכרעת הדין לפי סברתו של הדיין, והוא דבר התלוי בשיקול הדעת [רשב"ם שם, והובא למעלה פ"א הערה 1526]. וכן נאמר [שמות יט, ו] "אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל", ופירש רש"י שם "אלה הדברים - לא פחות ולא יותר", וראה גו"א שם אות יב.

(1840) במה שאמר במשנה הקודמת "והרשות נתונה", ובמשנתינו "החנות פתוחה".

(1841) "וכל הרוצה ללוות יבוא וילוה", וביאר למעלה [לאחר ציון 1825] "דבר זה נאמר על שאין השם יתברך נפרע מיד מן האדם, אבל הוא מלוה לזמן, ונפרע ממנו לבסוף", וראה למעלה הערות 1826, 1827.

(1842) שבני אדם נענשים על חטאיהם, כי העונש הוא ההעדר. וכמו שכתב על הגיהנם [מקום עונשם של החוטאים] למעלה פ"א מ"ה [רנח.]: "כל השמות שיש לגיהנם מורים על מי שבא לשם שהוא בעל העדר בודאי". ובנצח ישראל פל"ו [תרפ.] כתב: "אין הגיהנם רק חסרון המציאות... שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבואו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון" [הובא למעלה פ"א הערה 753].

(1843) פירוש - אין ראוי לומר שמטרת העולם ותכליתו היא להעניש החוטאים, כי זהו חסרון בעולם, וא"א לומר שתכלית העולם היא לחסרון, וכמו שמבאר.

(1844) כמו שכתב למעלה תחילת משנה ו: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ולהלן פ"ד מי"ז [לפני ציון 1520] כתב: "הוא השם יתברך שהוא שלם בתכלית השלימות". ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה ואין לומר] כתב: "כי השם יתברך הוא השלם לגמרי, עד שאי אפשר שיחסר שלימותו". ובנצח ישראל פי"ב [שיג.] כתב: "השם יתברך, שהוא השלם האמיתי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלט:] כתב: "כי הוא יתברך השלם בתכלית השלימות". ובהמשך שם [תד.] כתב: "הוא יתברך, אשר הוא שלם בכל השלימות". וכן הוא בנתיב התורה פי"ח [א, עה:], גבורות ה' פ"ט [נח:], ועוד.

(1845) לשונו בנצח ישראל פס"א [תתקלא.]: "ומפני כי מתיחס פעל זה [חורבן הבית] אל השם יתברך, אשר הוא השלם בתכלית השלימות, והנה בא מאתו חסרון אל העולם, הוא חורבן הבית הקדוש, שהוא שלימת כלל העולם. לכך מצד השם יתברך בעצמו ראוי שיושלם דבר זה, כי הוא השלם, וראוי שישלים הכל. ואין ראוי שיבוא מאתו יתברך חסרון... ועל זה אמר [ב"ק ס:] 'אני הוא שהצתי אש בציון, ואני עתיד לבנותה באש'. שרצה לומר אני הוא בעצמי שעשיתי פעל זה, לגודל כח וחוזק הפעולה במדת הדין, שהוא חורבן הבית, ובא חסרון מן אשר הוא השלם בתכלית השלימות. ולכך ראוי שיושלם חסרון זה על ידו. ולכך כתיב [זכריה ב, ט] 'ואני אהיה לה חומת אש', כי החומה הוא בנינה וקיומה בחוזק מן השם יתברך בעצמו". וביבמות סג. אמרו "אין פורענות בא לעולם אלא בשביל ישראל", ובח"א שם [א, קלז:] כתב: "כי אין לומר שהש"י מביא פורעניות על האומות בשביל חטא שלהם, זה אינו, כי הש"י לא בא ממנו רק הטוב, וכל הדברים הבאים מן הש"י הם טובים ולא רעים. ואם אתה אומר שהפורענות בא לעולם בשביל לאבד האומות, הרי היה זה רע, ואין בא מן הש"י רק הטוב. ואם הפורענות בא להחזירם למוטב, דבר זה לא שייך באומות... שהאומות כל זמן שבא עליהם פורענות הם יותר רעים ומקולקלים ביותר, שנאמר [ישעיה ח, כא] 'והיה כי ירעב והתקצף וקלל במלכו ובאלקיו'... האומות, אם יסורין באים עליהם הם מחרפין ומגדפין. ואם כן למה בא הפורענות, אלא הכל בשביל שישראל ילמדו מוסר ויחזרו למוטב. ומפני כך, כל שבא מן הש"י הוא טוב, אף הפורענות, וכמו שאמרו במדרש [ב"ר ט, ח] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד' [בראשית א, לא], אפילו מדת היסורין. מפני שהיסורין הם כפרת עון וסלוק החטא. ולא שייך זה באומות, כי אין בהם מדה זאת כלל. לכך אי אפשר לומר שתבא הפורענות לעולם רק שילמדו ישראל מוסר ובזה הכל טוב". ולשון המדרש הנ"ל הוא "'הנה טוב מאד', זו מדת יסורין. וכי מדת יסורין טובה מאד, אתמהא, אלא שעל ידיה הבריות באים לחיי העולם הבא".

(1846) "כל ענין הסעודה אינו אלא קיום מלשון 'סעד'" [לשונו בגו"א בראשית פ"א אות נב, לפני ציון 214]. ובנצח ישראל פל"ג [תרלה.] כתב: "לשון סעודה אינו רק לשון 'סעד', שהוא החיזוק והקיום שיהיה להם... כל סעודה יש ברכה, וכדכתיב [דברים ח, י] 'ואכלת ושבעת וברכת'. כי מפני הברכה שנתן השם יתברך לאדם, יש לו לברך השם יתברך אשר מאתו הברכה, ובשביל זה נראה כי הוא יתברך מבורך... לעתיד יעשה הקב"ה גם כן סעודה לצדיקים, שיתן קיום לצדיקים" [הובא למעלה הערה 474]. ובבאר הגולה באר השני [רב:] ביאר לפי זה את שלש סעודות שבת, וז"ל: "כי השבת הוא שהשם יתברך ברא העולם והשלים אותו, לכך צוה השם יתברך שישבות האדם ביום הזה ששבת השם יתברך ממלאכתו, והשלים אותו. ולא יאמר אף כי השלים העולם, הוא עולם חסר בדבר מה. ועל זה בא עונג שבת, לומר כי השם יתברך השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה [ראה להלן הערה 1882]. ומפני כך ראוי שיהיה מקיים ג' סעודות בשבת, כי אם לא יאכל סעודה בלילה כאשר נכנס שבת, א"כ יש כאן חסרון, שכן דרך האדם שיאכל סעודה בלילה, כאשר יכנס שבת. ואם לא יאכל שני סעודות ביום גם כן, היה זה חסרון, ואין ראוי שיהיה חסרון בשבת. ולפיכך יש לאכול ג' סעודות, דהיינו אחת בלילה כמו שדרך לאכול בלילה, ושתים ביום, שלא יהיה לאדם חסרון בשבת, שעל זה באה מצות שבת, כי הכל נברא בהשלמה מן השם יתברך". הרי שסעודה מורה על שלימות והעדר חסרון.

(1847) רומז בזה לספקו להלן האם הסעודה הזאת היא הנאה מזיו השכינה, או אכילת בשר לויתן [ראה הערה 1897].

(1848) לשונו להלן פ"ד מי"ז: "לפיכך פשוט וברור ואין ספק בזה כלל שאז [לעוה"ב] יהיה עולם שלם בשלימות. כי הדבר שהדעת מחייב שיהיה פעולה שלימה, הוא העולם, מן הפועל שהוא שלם, הוא השם יתברך. כי כפי מדריגת הפועל, כך הוא פעולתו. ואם לא היה רק עולם הזה, והיה העולם חסר, אין ראויה פעולה זאת לפועל השלם, שהוא השם יתברך, שהוא שלם בתכלית השלימות. כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים שיש לפעולה התיחסות אל הפועל. כי הפועל שהוא חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד קרירות. וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו. ומעתה איך אפשר שיהיה העולם הזה בלבד מן השם יתברך, והוא אינו דומה ומתיחס לו. כי הנבראים שבו כולם מתים, והוא יתברך הפועל חי וקים לעולם. והנבראים שבעולם הזה יש להם שם אכילה ושתיה פריה ורביה, והפועל, הוא השם יתברך, אין בו כל המדות האלו. ואף אם תאמר כי אי אפשר שיהיה הנברא חס

וחלילה דומה אל הבורא, מכל מקום דבר כמו זה, שאין כאן שום התיחסות, דבר זה אי אפשר".

(1849) כאן מבאר את השלימות שיש בסעודה זו. ובנתיב התשובה פ"ב ביאר את החסרון למי שלא ישתתף בסעודה זו, שהביא שם את דברי הגמרא [שבת קנג.] שאמרו לגבי הסעודה שתהיה לעת"ל שהמלך עושה סעודה לעבדיו, שהצדיקים יושבים ואוכלים, והרשעים יעמדו ויראו. וכתב לבאר זאת בזה"ל [לפני ציון 42]: "ומדבר זה יש ללמוד דבר עמוק גדול מאוד; שכר הצדיקים, ועונש הרשעים. וזה שאמר 'המלך זימן את עבדיו לסעודה'. כלומר כי כל בני אדם מוכנים הם לסעודת המלך מצד עצמם, וכאשר אין לו הדבר שראוי ומוכן לו, הוא בצער. ואל יאמר כי אף אם אין לו המעלה לעתיד, מה יהיה צערו. ולכך אמר שהוא משל למלך שזימן את עבדיו לסעודה, ואם חסר דבר שהוא ראוי לו, בודאי צער הוא לו... כי לעתיד האדם מוכן אל עולם הבא, ועל זה נברא האדם, כדכתיב [בראשית ב, ז] 'וייצר' בשני יודי"ן, יצירה בעולם הזה ויצירה בעולם הבא [ב"ר יד, ה]. ולעולם הבא, כאשר היה ראוי לו עולם הבא, והוא אינו מקבל עולם הבא, דבר זה אין למעלה הימנו בחסרון, והחסר הוא בצער. ולכך מדמה למלך שהזמין את עבדיו, כלומר שהם מוכנים אל הסעודה, וכאשר הם חסרים ממה שהיו מוכנים לו, זהו חסרון. וכך הרשעים, שבמקום שהיו מוכנים אל קבלת המעלה העליונה, יהיו הם חסרים מה שראוי להם, ודבר זה מבואר. וענין הסעודה הזאת בארנו אצל 'והכל מתוקן לסעודה', עיין שם".

(1850) "שבעו מזיו השכינה כאילו אכלו ושתו" [רש"י שם].

(1851) לשונו בח"א לב"ב עד: [ג, קה:]: "בארו ענין זה כי מדריגת עולם הבא אין שום קבלת מעלה... שבמדריגה עולם הבא הכל בהשלמה [ראה להלן הערה 1890]. וזה שאמרו שאין בו אכילה ושתיה, רק צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם. שהישוב הוא קיום, שכל מקום שנאמרה 'ישיבה' אצל שאינם גוף מורה על הקיום, שהיושב יש לו קיום בישיבתו, כי העומד צריך לישב. וכן כתב הרמב"ם ז"ל [מו"נ א, יא] בשתוף שם ישב" [ראה להלן הערות 1861, 1874]. וכן כתב להלן פ"ו מ"ט [ד"ה והביא אלו]. וצרף לכאן דבריו בח"א לשבועות ט. [ד, יג.] שביאר שאין קרבן חטאת בשבת [לעומת המועדים], וז"ל: "כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין חטאת ביום השבת". והרי שבת היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], ולכך ברי הוא שהאדם

בעוה"ב "אין צריך להשלמה". וראה למעלה משנה ג הערה 472. וראה להלן פ"ד הערה 1536, 1537.

(1852) לשונו בתפארת ישראל פנ"ח [תתקו.]: "כי אין ספק שהתורה שנתן השם יתברך היא תקון העולם הזה, ובשביל תקון עולם הזה להיישיר בני אדם אל תכלית הטוב, שיהיו טובים בעולם הזה... כי הש"י ברא את העולם הזה, והעולם הזה הוא בעל חסרון בודאי, ובו ברא יצר הרע, ונראה כאילו היה הבריאה חסרה, וצריך להשלמה. ואין השלמת העולם רק בתורה, שהיא מסלקת היצר הרע... אבל עולם הבא הוא בשלמות מצד עצמו, ואין בו חסרון, ואין התורה תועלת אל עולם הבא לתקן אותו, ולכך לא נזכר עולם הבא בתורה". ובתפארת ישראל פרק ג הקדיש את כל הפרק לבאר שהמיוחד בבריאת אדם שהוא זקוק להשלמה ולהוציא מהכח אל הפועל את עצמו [ראה למעלה פ"א הערה 1486].

(1853) דע, שכאן העמיד את מצב האדם בעוה"ז לעומת מצב האדם לעוה"ב, שבעוה"ז האדם זקוק להשלמה, ואילו לעוה"ב לא יהיה זקוק להשלמה. ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] ביאר שהא בהא תליא, שדוקא משום שהאדם מקבל השלמתו בעוה"ז, לכך יזכה לעוה"ב, לעומת המלאכים שאינם מתהווים בעוה"ז, ולכך לא יזכו לעוה"ב, וכלשונו: "ישראל, שהם מזומנים ומוכנים לעולם הבא... אבל המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת. ודבר זה רמזו חכמים במדרש [במדב"ר כ, כ] גם כן; 'כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל' [במדבר כג, כג], לעתיד לבא יהיה מחיצתן של ישראל לפנים ממחיצות המלאכים, ומלאכי השרת שואלים אותם מה הורה לכם הקב"ה, זהו 'כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל'" [ראה למעלה הערה 1140].

(1854) אודות שאכילה ושתיה באות להשלים את חסרון האדם, כן כתב הרמב"ן [בראשית ב, יז]: "גם מתחילה היה [האדה"ר] אוכל מפרי העץ ומזרע הארץ [בראשית א, כט], אם כן היתה בו התכה וסבת הויה והפסד". ובכסף מזוקק [הובא שם בהערת הרב שעוועל] כתב: "היה האדם מעותד למיתה מתחילה, שהרי ניתך ממנו בכל יום מליחות השרשי, לכן הוצרך למזון כדי למלאות החסרון". ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לג:] כתב: "לא שייך אכילה רק באדם ולא במלאכים, וזה כי האדם בעבור שהוא מן התחתונים, והאדם בריאה חסירה שאפשר להשלים. ולפיכך האכילה היא לאדם

להשלים מה שחסר... אבל המלאכים אין הדבר חסר בהם, עד שתאמר שאפשר בהם להשלים עצמם, ולפיכך הם עומדים בקיומם כאשר נברא, ואין צריך להם אכילה... והאכילה משלים אותו מה שמשלים אותו, וכן השתיה משלים אותו מה שמשלים אותו השתיה, ולכל אחד יש השלמה בפני עצמו". וכן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קה.], והוסיף שם בזה"ל: "על ידי האכילה והסעודה שהוא קבלת השלמה שתהיה לצדיקים לעתיד, הוא על דרך שאמר הכתוב [דברים ז, טז] 'ואכלת את כל העמים'. ואין הפירוש שישמיד העמים כולם עד שלא יהיו נשארים, דאם כן היה לו לכתוב 'והשמדתם את כל העמים'. אבל מה שאמר 'ואכלת כל העמים' מפני שלא תמצא אומה שאין לה מדריגה מה ומעלה מה שהם מיוחדים בה. ואמר הכתוב 'ואכלת את כל העמים' שהם ירשו את מדריגתם מה שהם מיוחדים, ויהיה בטלים, וישראל יושלמו באותה מדריגה שהיה להם בעולם". ובח"א לב"ב עה. [ג, קט.] כתב: "כי האכילה הוא השלמת האדם, ובזולת זה האכילה הוא חסר". ולמעלה פ"א מ"ד [רמה:] כתב: "כי האדם שלא ישתה הוא חסר, ובשתיה יושלם. ולפיכך הוא שותה בצמאה, והוא להוט מאד אחר השלמת חסרון שלו". וראה להלן פ"ד הערה 1526.

(1855) שהרי אמרו [נדרים סד:] ארבעה חשובים כמת... מי שאין לו בנים". ורש"י [בראשית טז, ב] כתב: "אולי אבנה ממנה - לימד על מי שאין לו בנים שאינו בנוי, אלא הרוס". וראה בגו"א בראשית פ"ל אות ג בביאור הדבר [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 57], וכן בגבורות ה' פע"א [שכו.], וח"א ליבמות סד. [א, קמא.]. ובנר מצוה [קטז.] כתב: "כאשר יהיה לו בנים תלמידי חכמים, בזה יהיה לו עולם הזה לגמרי". ובכתובות סד. אמרו שאשה יכולה לבקש גט מבעלה אם אינו מוליד בנים, מחמת שאומרת "בבאה מחמת טענה דאמרה בעינא חוטרא לידא ומרה לקבורה", ופירש רש"י שם "חוטרא לידא - רוצה אני שיהא לי בן שיחזיק בידי בזקנותי ואשען עליו, וביום מותי יקברני". ובנתיב התורה פי"ח [א, עו:] כתב: "האשה והבנים הם השלמה לאדם, ועל ידם האדם הוא שלם". ובתפארת ישראל פט"ז [רנא:] כתב: "פריה ורביה, דבר זה באין ספק מדרגה נוספת לאדם, כי האדם הוא פרטי בעצמו בלבד. ומה שיש בו התולדה ופריה ורביה אינו נחשב פרטי, שהרי בכחו הרבוי בלי גבול, ומזה הצד אינו פרטי. ודבר זה הוא מדרגה יותר עליונה, מה שהאדם כללי", ושם הערה 103. וראה להלן פ"ד הערה 1526.

(1856) לשונו בנצח ישראל פכ"ט [תקעט:]: "לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה. והאדם אי אפשר שלא יהיה בעל משא ומתן, לכך אי אפשר שלא יהיה מקבל זה מזה. אבל כאשר משא ומתן שלו באמונה, ואינו נוטל מה שאינו

ראוי לו, הרי אינו מקבל מן אחר רק מה שראוי... ואם לקח וקנה דבר מאחד, נותן דמיו, ובזה הצד הוא נבדל מן הגשמי, אשר הוא מקבל". הרי שאין בעליונים משא ומתן משום שאינם מקבלים להשלים חסרונם. ולכך האדם בעוה"ב אינו בעל משא ומתן.

(1857) כמבואר למעלה פ"ב מ"ט [תרסז.] שעין הרעה היא השורש לקנאה. ולהלן פ"ה מי"ט כתב: "הנה עין הרע הוא כח הקנאה בעצמו". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא:] כתב: "כי הלב רע יש לו קנאה כאשר יש לחבירו שום טובה ושום מעלה. הפך לב טוב, שהוא שמח במה שיגיע מן הטוב לחבירו, וזה מקנא בו, אינו רוצה שיהיה לחבירו אותה מעלה, והמדה הזאת רעה מאוד" [הובא למעלה פ"ב הערה 933]. ובחו"א לשבת קנב. [א, פה:] כתב: "כל מי שיש בו קנאה הוא חסר, שאם לא היה חסר לא היה מקנא במה שיש לאחר. אבל בשביל שיש קנאה בלבו, כאשר יראה דבר מעלה וכיוצא בזה בחבירו, יש בו קנאה, שהוא אדם חסר... אבל מי שאין קנאה על אחר בלבו, מסתפק במה שיש לו, והנה הוא שלם בעצמו... כלל הדבר, כי מי שיש קנאה בלבו דבק בו החסרון וההעדר. שאם לא היה דבק החסרון והעדר, לא היה מקנא על מה שיש לזולתו מן המעלה, והיה משמח בשלו. ומאחר שהוא בעל העדר מקנא באחר וחפץ באותו דבר. ולפעמים אינו חפץ כלל באותו דבר שיש לזולתו, רק שהוא מקנא בזולתו שאינו רוצה שיהיה לזולתו מה שיש לו, ודבר זה עוד יותר בעל העדר, שחפץ שלא יהיה לחבירו מעלה או ממון או מה שיהיה, והנה הוא בעל העדר לגמרי. ולא תמצא מדה בכל המדות שהוא נחשב יותר בעל העדר, ממי שנמצא בו הקנאה על דבר שיש אל זולתו, עד שלא יהיה לו מה שיש לו. הפך אהרן שהיה שמח בגדולת אחיו [שמות ד, יד], ואדם כזה הוא שלם לגמרי, והוא דבק בשלימות. ומפני שהוא דבק בשלימת, הוא שמח בשלימת זולתו. ומפני זה [ש]היה לב שלם, אין דבק בו קנאה המורה על חסרון וההעדר".

(1858) פירוש - בודאי כאשר יש לאדם שונא ואויב, נחשב דבר זה לחסרון לשנוא [מלבד החסרון לשונא עצמו], וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:]: "כל אשר יש לו מתנגד, אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד" [הובא למעלה פ"ב הערה 1560]. ולמעלה פ"ב מי"א [תשצז.] כתב: "שנאת הבריות מוציא את האדם מן העולם, מפני שהוא מתנגד אל עצמו, שהרי הבריות הם האדם עצמו אשר ברא השם יתברך בעולם. וכאשר יש כאן שנאת הבריות, הוא מתנגד אל האדם עצמו על ידי שנאת הבריות, ובזה נוטה אל ההעדר הגמור, כי שנאת הבריות ששונא אותם עד שלא יהיה נמצא האדם, דבר זה העדר גמור. ואיך אפשר שיהיה לו קיום בעולם, כאשר הוא מתנגד אל עצמו, והוא נוטה אל ההעדר, כאשר שונא את הבריות, הרי הוא הפך

עצמו, כי הבריות הם האדם. וכן אם הבריות שונאים אותו... מפני שיש כאן התנגדות והפך אל עצמו, ובזה הוא נוטה אל ההעדר לגמרי. כי הפך האדם, שהוא המציאות, הוא העדר בעצמו".

(1859) פירוש - האדם בעוה"ב אינו בעל תנועה, לעומת האדם בעולם הזה שהוא לעולם מתנועע אל השלמתו, וכמו שמבאר.

(1860) אמרו חכמים [סנהדרין פח:] "איזהו בן עולם הבא... שייף עייל שייף ונפיק", ובח"א שם [ג, קעה.] כתב: "פירוש, כאשר הולך בנחת ויוצא בנחת, שהוא בעל השקט ומנוחה, ולכך אינו הולך במהירות, וזהו ראוי לעולם הבא, כי עולם הבא הכל השקט ומנוחה" [הובא למעלה פ"ב סוף הערה 1498]. ובדרוש על התורה [כז:] כתב: "איתא בברכות [יז.] גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים, שנאמר [ישעיה לב, ט] 'נשים שאננות וגו". אמר ליה רב לרבי חייא, נשים במה זכיין, באקרויי בנייהו לבי כנשתא, ובאתנויי גברייהו לבי רבנן, ונטרן לגברייהו עד דאתי מבי רבנן, עד כאן. הנה מבואר נגלה כי יש לשאול למה ועל מה גדולה ההבטחה שהבטיח לנשים. ואם שכר הנשים גדול בשביל שמסייעים לבניהם ולבעליהם לתורה, כל שכן היה ראוי להיות יותר גדול שכר אנשים הלומדים אותה. אמנם יש לך להבין זה ממה שאמר הכתוב שהביא 'נשים שאננות', כי האיש במה שהוא גבר, איננו בעל שאנן והשקט, מצד התגברותו והתפעלו, בכן אינם מוכנים גם כן כל כך אל השאנן והמנוחה, הוא העולם הבא, שהוא המנוחה בעצמו. אבל הנשים ראויים ומוכנים לה מצד עצמם, שאינם בני פעולה והתעוררות מצד עצם בריאתן, לפיכך גדולה ההבטחה שהבטיחן הקב"ה יותר מן האנשים, מצד השאנן ושלוה אשר המה מוכנים לו, כי זהו חלק הנשים, וראויות לזה ביותר. ובמעט הסיוע שמסייעים לתורה שכרם גדול מאד, כאשר כבר הם מוכנים אל השאנן, וכל המוכן לדבר מה, בנקל ישיגו מצד תכונתו. אבל האנשים צריכים מצד זה שיהיו עמלים וטורחים בתורה מבלי מנוח לילה ויום".

(1861) ראה הערה 1851. ורש"י [בראשית לז, ב] כתב: "ביקש יעקב לישב בשלוה, קפץ עליו רוגזו של יוסף. צדיקים מבקשים לישב בשלוה, אמר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא, אלא שמבקשים לישב בשלוה בעולם הזה". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכא:] כתב: "מי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה... אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה". ואמרו חכמים [סוטה מ:] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד", ופירש רש"י שם "אלא למלכי בית דוד - שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה". דוגמה לדבר; שבת נקראת "תכלית מעשה שמים

וארץ" [תפילת ערבית דשבת], כי הואיל והקב"ה נח ביום השביעי, בהכרח זה מורה שהגיע אל תכליתו, שאל"כ, לא היה נח ביום זה, אלא היה ממשיך במלאכתו, וכמבואר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:], וז"ל: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל. וזה, כי גם השמים הם פועלים, אבל אין מנוח להם. וזה כי אין בפעולתם ההשלמה, ומאחר שאין בפעולתם ההשלמה, אין כאן שביתה והפסק, כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה. אבל השם יתברך, כיון ששבת, יש בפעולתו ההשלמה. ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה". ובגבורות ה' ר"פ מה [קעא.] כתב: "כי הדבר שהוא מתנועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו. שאם היה בעל שלימות, היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה אין בה שלימות גמור. ולפיכך העכו"ם במה שאינם שלימי צורה... אמרו חכמים עליהם [סנהדרין נח:] כותי ששבת חייב מיתה, לפי שנאמר עליהם [בראשית ח, כב] 'יום ולילה לא ישבותו'. כי הם דבר שאין לו השלמה. אבל ישראל במה שהם בעלי שלימות, יש להם שבת. כי השבת מורה על ההשלמה, וזהו ענין הצורה שהוא שלימות הדבר. אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכחות הגשם, ואין הגשם בפעל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום. ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה. לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה". ולמעלה פ"ב מ"ח [תרמו:] כתב: "הדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח... שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה" [הובא למעלה פ"ב הערה 271].

(1862) לשונו בגו"א שמות פי"ח אות כו: "העטרה מורה מלכות". ובנתיב התורה פ"ג [א, יד.] כתב: "כי מה שאמרו שעטרותיהם בראשיהם, דבר זה נאמר על מעלת עצמו, כי אין יותר במעלה מן המלך שיש לו עטרה בראשו". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ואח"כ הביא] כתב: "ועוד כי בכתוב הזה מוסיף עוד לומר [משלי ד, ט] 'עטרת תפארת תמגנך'. ודבר זה מורה על מעלת עולם הבא, וכבר התבאר זה בדברי חכמים, ובארנו אותו למעלה מה שאמרו במסכת ברכות בפרק היה קורא 'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה רק צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם', וזה עצמו שאמר כאן 'עטרת תפארת תמגנך'". וראה בנצח ישראל פכ"ג [תק.], ושם פ"מ [תשט:]. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג:] כתב:

"כי אין דבר עליון באדם רק הראש", ושם הערה 131. וכן כתב להלן פ"ה תחילת מי"ט, וז"ל: "כי הראש יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל". ולכך עטרה על הראש מורה על עליונות גמורה. וכן כתב להלן פ"ו מ"ו [ד"ה ואמר וכתרך], וז"ל: "כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה על הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אליו ראוי תכשיט של כבוד".

(1863) לצדיקים היושבים בעולם הבא.

(1864) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תסז:]: "הכתר מורה על מעלה היותר עליון, שאין אחר זה עוד, כי זהו ענין הכתר, שאין על המלך מעלה. ומפני שהתורה היא יותר עליון, ולכך יש על האותיות שבה תגין, לומר לך שאין מעלה אחריה עוד". ולהלן פ"ד מי"ד [לפני ציון 1136] כתב: "אין ראוי שיהיה עולה על הכתר דבר".

(1865) אך המלך ישלוט עליהם. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין קיא:] "עתיד הקב"ה להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק", וכתב על כך בח"א שם [ג, ער.]: "כי העטרה היא נבדלת מן האדם, כי העטרה היא על ראש האדם נבדל מן האדם, ועם זה שהעטרה היא נבדלת מן האדם, מכל מקום העטרה היא חבור, מצורף אליו. ומכל מקום העטרה אין לה חבור וצרוף גמור, שהרי היא עטרה על ראשו. וכך השם יתברך שהוא עטרה לראש הצדיק, מצורף אליו, ומ"מ הוא נבדל ממנו, כמו שהעטרה היא בראש האדם, מצורף אל האדם, ונבדל מן האדם". הרי שהעטרה אינה מפקיעה לגמרי משלטון של מלך אחר, שהרי הקב"ה עצמו הוא יהיה העטרה בראש כל צדיק וצדיק.

(1866) באור חדש [קפ:] ביאר *שיש* בזה *שלש* דרגות; עטרה שיש לכל אדם, תכשיט שניתן בראש המלך, וכתר המלכות עצמו, וכלשונו: "אמר המלך [אסתר ו, ו] 'מה לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו'... 'ואשר נתן כתר מלכות בראשו' [שם פסוק ח], פירוש 'ואשר נתן להיות כתר מלכות בראשו', כי בודאי דרך בני אדם להיות להם גם כן דבר תכשיט בראשם, כמו עטרת חתנים... ולכך בא לפרש 'ואשר נתן להיות כתר מלכות', כלומר שנתנו אותו בראשו של מלך להיות כתר על ראשו. ומכל מקום אפשר שיהיה כתר זאת גם כן לאחר, אבל לא יהיה לו כתר מלכות, רק תכשיט. ואם אין נותנין רק לענין המלכות, היה זה נחשב כאילו נותנין לו המלכות. ולכך לא כתב 'והַכתר אשר נתנו בראש המלך', שא"כ היה כאילו נותנין לו המלכות כאשר יתנו בראשו כתר מלכות. לכך אמר כי אותו תכשיט שנתן בראש המלך להמליכו, יהיה נתון בראש של זה אשר המלך חפץ ביקרו. אבל לא יהיה כתר מלכות, כי אף אם נתן לכתר מלכות בראש המלך, מ"מ יכול להשתמש בו אף שלא להיות כתר מלכות אל אשר יהיה נותן אותו בראשו. כמו

שאמרנו כי דרך להיות עטרה אף לשאר אדם, ולכך אמר המן הדבר שנתן להיות כתר מלכות בראשו של מלך ינתן אל איש זה ג"כ בראשו, רק אצלו לא יהיה כתר מלכות". וזהו דיוק לשונו למעלה [לפני ציון 1862] "כמו המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש".

(1867) "דכתיב [ויקרא כה, ט] 'תעבירו שופר', והדר [שם פסוק י] 'וקראתם דרור'" [רש"י שם].

(1868) "דכתיב [ויקרא כה, י] 'וקדשתם את שנת החמישים'" [רש"י שם].

(1869) "אם רצה לשום עטרה בראשו להראות שיצא חפשי" [רש"י שם].

(1870) צרף לכאן מה שאמרו חכמים [גיטין מ.] "כשרבו הניח לו [לעבד] תפילין [יצא לחירות]". והביאור הוא, שתפילין של ראש הוא כתר על האדם, וכפי שכתב בנצח ישראל פכ"ג [תפה:], וז"ל: "תפילין של ראש, הם כתר על האדם ופאר עליו", ושם הערה 35. ולכך כאשר מניח תפילין על עבדו משחררו, כי הכתר על ראש העבד מורה שאינו נתון יותר לשליטתו של רבו. וראה בנתיב העבודה פ"ט [א, קד.] שכתב מעין זה. ולפי זה דין הגמרא בגיטין הוא משום תפילין של ראש, ולא משום תפילין של יד.

(1871) "אליעזר עבד אברהם הוה" [רש"י יבמות סב.]. לשונו למעלה פ"ב מ"ט [תרפח:]: "ולכך תמצא גם כן העבד, אשר יש לו לעבד משפט האשה, אשר היא נוטה אל החומר, ולכך ערך של עבד אם נגחו השור שלשים שקלים [שמות כא, לב] גם כן. כי על העבד נאמר 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור, רצה לומר כי הוא נוטה אל החומר". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון, להלן פ"ו מ"ג [ומה שאמר] כתב: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], 'עם הדומה לחמור'. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר. ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות... שאין לך בן חורין רק העוסק בתורה. כי אף המלך שהוא בן חורין, לא נקרא בן חורין בערך מי שעוסק בתורה. וזה כמו שאמרו [להלן פ"ו מ"ו] 'ואל תתאוה לשלחנם כי שלחנך גדול משלחנם וכתרך גדול מכתרם'. כי המלך אף ע"ג שהוא מלך, הנה יש לו יראה באולי ימרדו בו בני מלכותו, ובשביל כך אינו בן חורין לגמרי. שלא יקרא בן חורין רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד. וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי... כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". וכן כתב בהקדמה שניה

לגבורות ה' [טו], שם פ"ד [לא.], שם פ"ט [נו.], שם פט"ז [עז.], שם פי"ט [פה:], שם פמ"ד [קסו.], שם פמ"ה [קעא.], גו"א שמות פי"ח אות כו, תפארת ישראל פל"ז [תקמג.], נצח ישראל פ"ז [קצו.], נתיב יסורין פ"א [ב, קעה:], ח"א לגיטין ז. [ב, צד:], ח"א לקידושין כב: [ב, קלב.], ח"א למנחות מד. [ד, פ.], ועוד [הובא למעלה פ"ב הערה 1049].

(1872) לשונו בגו"א שמות פי"ח אות כו: "ובמה שאמרו 'ועטרותיהם בראשיהם' יורה שהם נבדלים מן כל גשמות, וזהו ענין העטרה שבראשם, כי כל חמרי מתפעל משועבד, אבל הצדיקים הם יהיו בלתי חומר, וזהו העטרה המורה מלכות, וזה ענין נפלא וברור". ובאור חדש [רה.] כתב: "כי היה למרדכי לבוש מלכות, וזה מורה על כבוד אלקי. והיה לו עטרה של מלכות, וזהו מעלה לגמרי, כי הלבוש כיון שהוא לבוש אל הגוף אינו כל כך מעלה אלקית, כמו שהוא העטרה, שהוא על הראש, שהוא נבדל אלקי לגמרי, עד שהיתה אימתו מוטלת על הבריות. כי המלך שהוא נבדל מן העם, יש לו היראה... כי מפני שהוא נבדל מהכל יש יראה לפניו, ועל זה מורה העטרה, שהיא על הראש". ובח"א לגיטין ז. [ב, צד:] כתב: "ומפני הקדמה הזאת [של נעשה לנשמע (שמות כד, ז)] ראוים לכתר ועטרה, שהרי ירדו ק"ך רבוא מלאכי שרת וקשרו לכל אחד מישראל שני כתרים, אחד כנגד 'נעשה' ואחד כנגד 'נשמע' [שבת פח.]... וכבר בפרשנו כי ראוים ישראל לכתרים בשביל 'נעשה ונשמע', שהיו ישראל דומים למלאכים הנבדלים, שהם מקדימים נעשה לנשמע, כדאיתא במסכת שבת [שם]. וכאשר יש להם דמיון אל המלאכים הנבדלים, ראוים אל הכתר. והפך זה, אשר הם בעלי חומר, ומרוחקים מן הכתר, ועליהם נאמר 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור, והם עבדים, לא מלאכים, כמו שפירשנו במקום אחר. ולעולם הבא שיהיו נבדלים מן החומר לגמרי, נאמר עליהם 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהן'". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "הכתר מורה על מעלה נבדלת". וראה נתיב התשובה פ"ד הערה 26.

(1873) פירוש - אע"פ שהאדם יהיה שלם לעת"ל, מ"מ עדיין שם "עלול" עליו, ומחמת כן לעולם יתחייב שיקבל את השלמתו מעלתו, וכמו שמבאר. ובנצח ישראל פכ"ט [תקפג.] כתב: "ואמר שאף שיש בו כל הדברים, צריך ליראת ה'. זהו אף כי יש בו המעלות שיש לעליונים, צריך ליראת שמים. כי האדם הוא עלול, ואין לעלול קיום מצד עצמו, כי אם מצד העלה. וכאשר אין בו יראת שמים, הרי נשאר העלול בעצמו, ואין קיום לעלול בלא עלה. אבל כאשר יש בו יראת ה' יתברך, אז הוא מקוים על ידי העלה, שיש לעלול קיום בעלתו. ולפיכך כתיב [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו', כי האוצר הוא מקיים. ואמר כי יראת ה' הוא המקיים את הכל, והוא דומה לקב חומטין המקיים את התבואה [שבת

לא.], שאם אין כאן קב חומטין, אף על גב שהתבואה יפה וטובה, אין קיום אל התבואה רק מצד קב חומטין, אשר הוא מקיים הכל. וכך אף על גב שיש באדם כל המעלות, סוף סוף אין לעלול קיום כלל בלא העלה, וצריך אל העלה המקיים אותו, וזהו על ידי יראת ה', שנראה כי יש לאדם עלה, שהוא מתירא ממנו יתברך" [הובא למעלה הערה 939]. ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לג.] כתב: "כי הכל צריך להתפרנס מן העלה הראשונה, שבשפע שלו קיימים הכל".

(1874) לשונו בח"א לב"ב עד: [ג, קה:]: "במדריגת עולם הבא הכל בהשלמה, וזה שאמרו שאין בו אכילה ושתיה, רק צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם... והקיום שלהם הוא מן השם יתברך בעצמו, וזהו אמרם 'נהנים מזיו השכינה'". ובנתיב התורה פ"ג [א, יד.] כתב: "כי יקבל שביעה מן השם יתברך... והוא מה שרמזו חכמים 'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו שכינה'. כי מה שאמרו שעטרותיהם בראשיהם, דבר זה נאמר על מעלת עצמו, כי אין יותר במעלה מן המלך שיש לו עטרה בראשו. ומה שאמר 'ונהנין מזיו השכינה' הוא מה שיקבלו מן השם יתברך. ואלו שני דברים ידועים בחכמה מאוד, כי הם שני מדריגות עולם הבא". **וביאור** שתי מדרגות אלו נמצא בבאר הגולה באר החמישי [לט.], וז"ל: "דע כי הטוב המקוה לצדיקים כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. ופירשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז], לעולם שכלו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... והוא שרמז עליו דוד עליו השלום [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 84]. ונראה לפי זה כי "עטרותיהם בראשיהם" מורה שהם נבדלים מן החומר [כמבואר כאן], וזהו הטוב הנצחי, ואילו "ונהנים מזיו השכינה" זהו הטוב הגמור, שמקבלים קיומם מהקב"ה, והוא התעונג העליון ביותר, וכמבואר בהערה הבאה. וראה גו"א בראשית פ"א הערה 200, ולהלן פ"ד הערה 110.

(1875) לשונו בגו"א שמות פי"ח אות כו: "ואמרו 'ונהנים מזיו שכינה', כי זהו הנאת הנבדל השכלי, כמו שאמרנו שאין לו הנאת הגוף, שהוסר ממנו, אם כן הנאתו בזיו שכינה, כי זה מתייחס אל השכל, כמו שהעין נהנה במראיו. אף על גב שאין הזיו גשמי חס ושלום, מה בכך, שלא נקרא הדבר 'זיו' בשביל הגשמות שבו, רק נקרא 'זיו' מפני

שהוא רחוק מהגשמות העב והעכור. ולפיכך יאמר שנהנה מזיו השכינה, כי יהנה השכל במה שהוא מתיחס לו". וראה למעלה הערות 455, 472.

(1876) אודות שהצורה משלימה את מי שהיא צורה לו, כן כתב בח"א לבכורות ח: [ד, קכח:], וז"ל: "ראוי אל הצורה להשלים הדבר המתחבר אליו, כאשר ידוע מענין הצורה, שהיא השלמת החומר". ובגו"א בראשית פ"ב אות מב כתב: "האדם הוא צורת כל המינים, והוא נותן להם שלימות... הוא צורה לכל התחתונים הבעלי חיים הבלתי מדברים" [ראה למעלה פ"ב הערה 1032]. ושם שמות פי"ח תחילת אות ז כתב: "המשלים הוא כמו צורה אל מי שהוא משלים אותו". ובנתיב העבודה פי"א [א, מט:] כתב: "התלמיד חכם הוא במדריגת הצורה לשאר בני אדם... כי הצורה נותן הקיום". ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "השלום עצמו שהוא משלים הכל, כמו הצורה שהיא השלמה". ובגבורות ה' פי"ט [פז:] כתב: "כי משה משלים ישראל כולם, ובזה הוא צורת ישראל... שהרי הוא כמו צורה אל האומה הזאת". ושם פנ"ו [רמט.] כתב: "החומר אינו רק התחלה, כי הצורה היא שלימות הנמצא... כי החומר נקרא התחלה, והצורה נקרא תכלית ושלימות". וכן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תרטז.]. ובבאר הגולה באר החמישי [נה:] כתב: "והכל נמשך אחר הצורה, והיא השלמת הכל... כמו שהוא ראוי אל הצורה, שהוא משלים הכל". וכן חזר וכתב שם [סב:, והובא למעלה הערה 249].

(1877) למעלה משנה יד, בביאור מעלת הצלם [מציון 1481 ואילך]. וכתב שם: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור", ושם הערה 1488. וכן כתב הרבה פעמים, וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], ונצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. ולהלן פ"ה סוף מ"כ כתב: "אמרינן בבבא בתרא בפ"ק [ד.] על הורדוס שכבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, וכבה אורה של תורה, ילך ויתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש, שנקרא 'אורו של עולם' כדאיתא התם. ולמה נקראו אלו שנים

[תורה וביהמ"ק] אורו של עולם, כי אלו שניהם הם עיקר מציאות העולם... ולפיכך אלו שנים, דהיינו בית המקדש והתורה, ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו. ולפיכך כאשר האדם מתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש והתורה, נצול מחושך של גיהנם... כי המתעסק בעיקר מציאות העולם, נצול מן העדר המציאות, הוא הגיהנם". וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [נ:], שם ר"פ לד [קכו:], שם פמ"א [קנה.], תפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], ועוד. הרי שהמציאות נקראת אור, והאור נקרא מציאות [הובא למעלה הערה 1482].

(1878) לשונו בבאר הגולה באר השני [רלח.]: "ותדע כי האור [שנברא במוצאי שבת (פסחים נד.)] הוא השלמה למעשה בראשית, כי האור הוא השלמה למעשה בראשית, כי האור הוא מוציא ראות האדם אל הפעל, כאשר יושב בחושך בלילה, מוציא האור ראות האדם אל הפעל... כי האור הזה הוא השלמה אל האדם להוציא אל הפעל ראות שלו". ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח.] כתב: "אבל נחשב התלמיד חכם כמו גלגל חמה [סנהדרין קא.] המוציא עין האדם אל הפעל, כי האור מוציא הראות של אדם אל הפעל, עד שהוא רואה, וכך הת"ח בלמוד שלו מוציא האדם אל הפעל, עד שהוא בשלימותו".

(1879) מוסיף יותר, שהואיל והאור מוציא את הראות לפעל, לכך גם מציאות האדם היא גם כן בפעל. והענין יוסבר על פי דבריו בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], שכתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא חשוב כמת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל". אם כן "ראות האדם" מגיעה היא לכל האדם, כי הסומא חשוב כמת, וסדר הדברים הוא כדלהלן; (א) האור מוציא את ראות האדם לפועל. (ב) ראות האדם היא כל האדם, כי הסומא חשוב כמת. וראה למעלה הערות 1452, 1483, 1488.

(1880) לשונו למעלה [משנה יד לפני ציון 1524]: "כי יש לאדם זיו ואור הצלם שיש להשם יתברך, כי השם יתברך מחויב המציאות". וראה למעלה הערות 1452, 1524.

(1881) הוא שנאמר [תהלים לו, ט-י] "ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם כי עמך מקור חיים באורך נראה אור". והנה הפסוק הראשון ["ירויון מדשן ביתך וגו'"] עוסק בעוה"ב, וכמו שדרשו חכמים [סנהדרין ק.] "כל המרעיב עצמו על התורה הקב"ה משביעו לעולם הבא, שנאמר 'ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם'". ובנתיב התורה פ"ג [א, יג:] הביא את המאמר, וכתב עליו: "השלימות מה שיקבל מן השם יתברך, הוא מה שאמר 'הקב"ה משביעו לעולם הבא', כי יקבל שביעה מן השם יתברך, וכמו שהביא ראיה 'ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם'. והוא מה שרמזו חכמים 'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה'...

ומה שאמר 'ונהנין מזיו השכינה' הוא מה שיקבלו מן השם יתברך". הרי שחיבר את שני המאמרים הללו להדדי, ובכך חיבר את שני הפסוקים הללו להדדי, ונמצא שעוה"ב הוא "באורך נראה אור".

(1882) לשונו בנצח ישראל פל"ו [תרעז:]: "השבת מורה שהשם יתברך ברא את העולם בשלימות, ואין חסרון בו. וראוי על זה להיות עונג כראוי, כי העונג מורה על שלימות העולם בלא צער, רק בעונג". ובבאר הגולה באר השני [רג.] כתב: "ולא יאמר [האדם], אף כי השלים [הקב"ה] העולם, הוא עולם חסר בדבר מה, ועל זה בא עונג שבת, לומר כי השם יתברך השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה" [הובא למעלה הערה 1846]. ובח"א לשבת קיח. [א, נד:] כתב: "יש לך לדעת, כי העונג אין לו צר, שכל דבר שיש לו צר אינו בעונג כלל, ומי שהוא בעונג אין לו צרות".

(1883) כפי שכתב למעלה [משנה יד לאחר ציון 1451]: "כי השם יתברך נקרא 'אור', כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל, ודבר זה ביארנו בהקדמה אצל [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', שהאור מורה על דבר נבדל בלתי גשמי. וזהו ענין הצלם, שהכתוב רצה לומר כי האדם הזה הגשמי דבק בו ענין נבדל לגמרי בלתי גשמי, וזה זיו צלמו... ומצד האור הנבדל הדבק באדם כאשר הוא מסולק ומופשט מן הגשמי, הוא צלם אלקים לגמרי", ושם הערה 1452.

(1884) כמו כל אור שמוציא את כח הראות של האדם אל הפעל, וכמו שביאר למעלה [לפני ציון 1879], וכך האור המתוק טוב הוא "טוב לעינים". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלה.] כתב: "מצד שהוא יתברך הטוב הגמור, מבקש שיפעל הטוב, שכל אשר הוא טוב, מבקש לפעול הטוב". ובדרך ה' לרמח"ל ח"א פרק שני כתב: "הנה התכלית בבריאה היה להיטיב מטובו יתברך שמו לזולתו... ובהיותו הוא לבדו יתברך שמו הטוב האמיתי, לא יסתפק חפצו הטוב אלא בהיותו מהנה לזולתו בטוב ההוא עצמו שהוא בו יתברך מצד עצמו, שהוא הטוב השלם והאמיתי". וכן כתב בדעת תבונות סימן יח, וז"ל: "מחוק הטוב הוא להטיב, וזה הוא מה שרצה הוא יתברך שמו, לברוא נבראים כדי שיוכל להטיב להם, כי אם אין מקבל הטוב, אין הטבה". וכן כתב בכללי פתחי חכמה ודעת, כלל ראשון, וז"ל: "כי ברצותו להטיב, רצה להמציא נמצאים שיקבלו טובו".

(1885) לשונו למעלה פ"א מ"י [שיג:]: "כי עצם עולם הבא שיהיו נהנין מזיו השכינה". וכן כתב המסלת ישרים ר"פ א, וז"ל: "הנה מה שהורונו חכמינו זכרונם לברכה הוא, שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו, שזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים להמצא. ומקום העידון הזה באמת הוא העולם

הבא, כי הוא הנברא בהכנה המצטרכת לדבר הזה... שעל ידי האמצעים האלה המזדמנים לו כאן יוכל להגיע אל המקום אשר הוכן לו, שהוא העולם הבא, לרוות שם בטוב אשר קנה לו על ידי אמצעים אלה".

(1886) לשונו למעלה [לאחר ציון 1845]: "ועל זה אמר 'והכל מתוקן לסעודה', והסעודה הזאת היא השלימות לגמרי, כי האדם כאשר יסעוד, על ידי הסעודה משלים חסרונו עד שלא נמצא אצלו חסרון. ולכך אמר 'והכל מתוקן לסעודה', הוא השלמת העולם עד שיהיה שלם בלא חסרון, ותהיה הסעודה איך שתהיה, הכונה בזאת הסעודה השלמת המציאות, עד שיושלם בלא חסרון. וזהו בודאי לעולם הבא, שאז יהיה העולם בשלימות בלא חסרון. וזה פירוש הסעודה הנזכרת כאן". ומבאר כאן שהסעודה היא השלמה ממציאותו יתברך, שהצדיקים יושלמו ממציאותו יתברך.

(1887) ואילו במאמר הנ"ל [ברכות יז.] אמרו שבעוה"ב "אין בו לא אכילה ולא שתיה". ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לא:] כתב: "ואמר [ב"ב עד:] ש'מלחה לצדיקים לעתיד לבא'. ובאור דבר הזה מה שאמרו 'ומלחה לצדיקים לעתיד לבא'. שממנו יובן שהצדיקים אוכלים, והנה הרבה בני אדם בהגיעם אל המאמר הזה הם מתמרמרים מאוד נגד המאמר הזה... כאשר חברו אליו מאמר חכמים במקום אחר [ברכות יז.] ש'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו שכינה'".

(1888) מבשר לויתן.

(1889) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות נב [לב.]: "מה שנאמר במקום אחר העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, זה נאמר על מתן שכרה, שהוא עולם הבא בודאי, ושם לא תהיה אכילה ושתיה בעולם הבא, רק 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם', כי אז לא יהיו צריכים לאכילה, רוצה לומר הקיום, שכבר קבלו אותו קודם עולם הבא. אבל הסעודה אשר רמזו בכאן [מבשר לויתן] שתהיה לצדיקים לעתיד, הוא קודם עולם הבא", ושם מאריך לבאר זאת. וכן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קה:], ויובא בהערה הבאה.

(1890) לשונו בח"א לב"ב עד: [ג, קה:]: "אמנם אל תאמר כי זהו [סעודת בשר לויתן] מדריגת עולם הבא, כי אין הדבר כך, כי סוף סוף מורה קבלת השלימות על חסרון, שיש שם חסרון עד שהוא צריך אל השלמה. אבל מדריגת עולם הבא אמרו 'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, רק צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה'. בארו ענין זה כי מדריגת עולם הבא אין שום קבלת מעלה לומר שיהיה בו אכילה ושתיה, שהרצון בזה קבלת השלמה, שבמדריגת עולם הבא הכל בהשלמה". וראה למעלה הערה 1851.

(1891) אף אם תאמר שסעודת בשר לויתן תהיה בעולם הבא, ולא קודם לכך.
(1892) כפי שכתב למעלה בהקדמה [כח.]: "עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה, ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי", ושם הערה 103.
(1893) כבר נתבאר בתפארת ישראל פי"ב הערה 81, שכאשר המהר"ל כותב "בארנו זה **במקומו**", ולא בלשון היותר מצוי בספריו "ביארנו במקום אחר", כוונתו לחידושי האגדות שלו על אתר. ושם הובאו מקבילות רבות לענין זה. וכן כתב להדיא בהקדמה לבאר הגולה [יז.], וז"ל: "כי בעזרת המחיה חיים יתבארו הדברים למושבותם על סדר התלמוד. ולפיכך אם יבקש האדם יותר, ימצא במקומו", ושם הערה 93. וכן גם כאן כוונתו לח"א לב"ב שם, ויובא בהערה הבאה [ראה למעלה פ"א הערה 1082].
(1894) כן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קד:], וז"ל: "הדבר הזה בעיני האדם הוא [רחוק], כי האדם אינו משיג רק הדבר המוחש, וכאשר רואה לחוש האכילה והשתייה, והם גשמיים, יחשוב שכל מה שנאמר עליו אכילה [היא] גשמית, ולפיכך הוא רחוק בעיני האדם שיהיה כאן אכילה ושתיה אחר הסתלק הגוף. ואין ספק בדבר הזה, כי אין מוכרח שיהיה עצם האכילה בדברים גשמיים בבשר וביין דוקא, רק עצם האכילה נקרא כאשר האדם מקבל דבר המשלים אותו, דבר זה הוא עצם אכילה, ואף אם אינו בדברים גשמיים. ועתה ראה והבן, כי יעלה על דעתך שהאדם כאשר היה בגן עדן ואכל פירות גן עדן, שהיו הפירות כמו הפירות שהם אצלינו גשמיים, שאין ספק שפירות גן עדן מתיחסים אל גן עדן. רק שכל אשר מקבל האדם להשלים עצמו נקרא 'אכילה', יהיה דבר גשמי או מה שהוא", ושם מאריך בזה.
(1895) כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [לב:], וז"ל: "ואל תאמר כי אכילה זאת, שהיא סעודה שתהיה לעתיד, כמו שהוא אכילה זאת שהיא אצלינו. אבל האכילה הזאת לא תהיה אכילה שהיא מן כח המתאוה, אבל תהיה סעודה המקיים וסועד את האדם ונותן לו קיום, לכך תקרא 'סעודה'. ואין לומר אם כן יהיה לו גם כן אכילה ושתיה תאוות הגוף, זה אינו כלל קשיא, כי האכילה ושתיה שהם תאוות הגופניות לא תהיה, כי מדריגות סעודה זאת בלא דברים אלו, אבל ענין הסעודה נאמר על הקיום בלבד, ואין ספק שתתחלף הסעודה הזאת כהחלף המדריגות אשר בין העולם הזה ובין עולם הבא, מכל מקום שם 'סעודה' תהיה שם. ואם יאמר, בשלמא בעולם הזה ימצא שם סעודה בעבור החום הטבעי המעכל, וכיוצא מן טבע הגוף, ולא שייך בזה לעתיד לומר כך. הנה אין זה קשיא, שאם האדם הטבעי הגשמי הוא ניזון בדבר חומרי גופני גשמי, כך נזון הרוחני לפי ענין שלו, רוצה לומר שמקבל קיום ופרנסה, וזהו ה'אכילה והשתיה' של

דבר הרוחני, והשתא יהיה הערך שוה. ואיך יהיה דבר זה קשה לך, שהרי בעולם הזה יש חלוף בין הפרנסה; כי האדם ניזון בדבר דק כמו הלחם והבשר, והבהמה נזונת מתבן, וכן כל דבר לפי ענינו ניזון, נמצא כי יש לצדיקים לעתיד סעודה. ואם היו אומרים שתהיה הסעודה בבשר ויין, היה קשה מאד, אבל הם אמרו שהסעודה תהיה בלויתן, וכן בהמות בהררי אלף [ב"ב עד:], ויין המשומר לעתיד [ברכות לד:], וזיז שדי, וכלם הם מציאות ראויים לפי ערך הסעודה".

(1896) הרי שסעודת לויתן לחוד [קודם עוה"ב], וסעודת העוה"ב לחוד.

(1897) א"כ מה שכתב למעלה [לפני ציון 1847] "'והכל מתוקן לסעודה'... תהיה הסעודה איך שתהיה", רומז לספקו כאן, האם איירי בסעודת לויתן, או לסעודת "נהנין מזיו השכינה".

משנה יז

(1898) יקשה על המשנה חמש שאלות.

(1899) פירוש - אי אפשר שתהיה תורה, ואי אפשר שתהיה דרך ארץ, וכמו שמפרש.

(1900) לשון המדרש שמואל כאן: "ראוי לעורר שנראים דבריו סותרים זה לזה. כי באמרו 'אם אין תורה אין דרך ארץ' נראה שאי אפשר לקנות הדרך ארץ אם לא שקדמה עליה קניית התורה מקודם. ואחר כך אומר 'אם אין דרך ארץ אין תורה', שאי אפשר לקנות התורה אם לא שקדם אליה מתחלה דרך ארץ. וזו הקושיא שייכא בכל החלוקות כולם". וכן כתב התויו"ט כאן, וז"ל: "[אם] בא התנא לומר על קדימה ואיחור, שצריך שיקדם האחד לחברו... אין גם אחד מהם יהיה במציאות. שאם אין האחד אלא א"כ שיקדם לו האחר, וכל אחד יש לו דין קדימה על חבירו, נמצא שאי אפשר שימצא המאוחר בלא הקודם, ושניהם מאוחרים, נמצא ששניהם אינם נמצאים". ובנתיב התורה פי"ד [א, נו:] שאל כן ביחס שבין חכמה ויראה, והובא בהערה 1955. וראה להלן מציון 1929 ואילך בישוב שאלה זו.

(1901) "'דרך ארץ' היינו המלאכה שהאדם עושה כדי שימצא פרנסתו, וכל דבר שהוא צורך העולם, הן משא ומתן, וכל סדר הנהגת העולם שיש לאדם לנהוג בעולם, הכל בכלל 'דרך ארץ'" [לשונו להלן, וראה 1916].

(1902) כי יחס של תלות הוא יחס של סבה ומסובב, ויחס זה מחייב שייכות בין אחד לשני. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו

הצטרפות והתיחסות אליו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 23, ובפרק זה הערה 1457, ולהלן הערה 2022]. וראה להלן הערה 1927 בישוב שאלה זו.

(1903) צריך לומר "אם אין יראה אין חכמה", וכדמוכח מהמשך דבריו.

(1904) דואג היה מעבדי שאול [ש"א כא, ח], ואחיתופל היה יועץ דוד [ש"ב טו, יב]. ובירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב אמרו "דואג גדול בתורה היה". ובמדרש שוחר טוב קיט, ג אמרו על דואג ואחיתופל "למדו כל דקדוקי תורה". ובסנהדרין קו: אמרו שהקב"ה אמר לדואג "לא גבור אתה בתורה" [בתמיה]. ועוד אמרו עליהם [שם] ששאלו ארבע מאות בעיות במגדל הפורח באויר, ומ"מ "לא הוה סלקא להו שמעתא אליבא דהלכתא, דכתיב [תהלים כה, יד] 'סוד ה' ליראיו'", הרי שלא היו יראי השם. וכן אמרו עליהם [סנהדרין צ.] שאין להם חלק לעולם הבא, והם ירדו לגיהנם [שוח"ט מט, ב], והיו להוטים אחרי לשון הרע [ירושלמי פאה פ"א ה"א]. וראה למעלה סוף משנה ט הערה 990. ובסוטה כ. אמרו "דואג ואחיתופל מי לא הוו עסקי בתורה, אמאי לא הגינה עלייהו", ופירש רש"י שם "מיצר הרע, שהחטיאם ועשאם רשעים גמורים". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.] כתב: "הכלל הוא כי כאשר האדם עוסק בתורה, הוא נשמר מן יצר הרע, עד שאינו בא לידי חטא... ובאולי יהיה קשה לך הלא אחיתופל ודואג למה לא שמרה התורה אותם מן החטא, הלא דבר זה אין קשיא כלל. שלא אמרו כאן רק מי שמבקש לסלק יצר הרע ממנו, והם לא בקשו לסלק אותו על ידי תורה, ואם הגיע להם יצר הרע, לא היו מושכין אותו לבית המדרש, ולכך באו לידי חטא". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רמט:] כתב: "דואג ואחיתופל, מפני שגם הם חכמים גדולים מאוד, והיו רשעים". ובסוף נתיב השלום כתב: "אחיתופל שהיה חכם". וראה להלן הערה 1955 בישוב שאלה זו.

(1905) שחכמה נתלית ביראה, ואילו בינה ודעת נתלות זו בזו. וראה להלן מציון 1956 בישוב השאלה.

(1906) כי מפרשי המשנה ביארו "אם אין קמח אין תורה" פירושו "שאם אין לו מה יאכל היאך יעסוק בתורה". וכן הוא ברע"ב, ולכך היה יותר מתאים לומר "לחם" מ"קמח", כי "לחם" מורה על מאכלו של אדם. וראה להלן מציון 2018 בישוב השאלה.

(1907) אינו מיישב בזה את שאלותיו, אלא מבאר את סמיכות המשניות, ולאחר מכן יבוא לישב את שאלותיו. וק"ק, מדוע כאן שינה מסדר שנקט במשניות הקודמות, שלמעלה ביאר קודם את סמיכות המשניות, ולאחר מכן את השאלות על המשניות [כמו למעלה תחילת משניות י, יב, יג, יד, וכיו"ב].

(1908) כמו שכתב למעלה בהקדמה [לו:]: "כי מי שהוא רע בעצמו, נפשו מתאווה לדבר שהוא רע בעצמו, אף כי אין לו שום הנאה בזה, רק בשביל שהוא רע הוא נמשך אל הרע בטבע", ושם הערה 136. וכן אמרו להלן [פ"ד מ"ב] "עבירה גוררת עבירה". ובח"א לנדרים פא. [ב, כה.] כתב: "וידוע כי החטא שהוא הסרה ראשונה מן השם יתברך, גורם הסרה אחרת, עד שיבא אל הסרה גמורה, כי עבירה גוררת עבירה לגמרי".

(1909) במשנה יג, שביאר שם שני הסברים; (א) הערוה עצמה היא נקראת "שחוק", ולכך הצחוק מביא צחוק אחר, שהוא ערוה [לפני ציון 1218]. (ב) העומד בשחוק וקלות ראש מסולק מיראת ה', עד שהוא מגיע לערוה, שהיא מעשה המרוחק לגמרי מה' [לפני ציון 1231].

(1910) קצת קשה, כי רבי עקיבא עצמו נקט גם בציור של טוב הנמשך אחר הטוב, שאמר בהמשך המשנה שם: "נדרים סייג לפרישות", וביאר המהר"ל שם [לפני ציון 1234] בזה"ל: "ואחר שאמר איך השחוק וקלות ראש מרגילין האדם לערוה, אמר אחר כך כי יש דברים שהם הפך זה, שהם מביאים אותו לפרישות וקדושה, וכמו שאמר 'נדרים סייג לפרישות'". ומדוע רבי אלעזר בן עזריה היה צריך להורות שהוא הדין שהטוב נמשך אחר הטוב, בעוד שרבי עקיבא עצמו כבר אמר כן.

(1911) אודות שהדומים זה לזה נמשכים זה אחר זה, כן אמרו [ב"ק צב:] "מנא הא מילתא דאמרי אינשי, מטייל ואזיל דיקלא בישא גבי קינא דשרכי ["דרך דקל רע ליגדל בצד אילן סרק" (רש"י שם)]. אמר ליה דבר זה כתוב בתורה, שנוי בנביאים, ומשולש בכתובים, ותנן במתניתין, ותנינא בברייתא. כתוב בתורה, דכתיב [בראשית כח, ט] 'וילך עשו אל ישמעאל'. שנוי בנביאים, דכתיב [שופטים יא, ג] 'ויתלקטו אל יפתח אנשים רקים ויהיו עמו'. ומשולש בכתובים, דכתיב 'כל עוף למינו ישכון ובני אדם לדומה לו'. תנן במתניתין [כלים פי"ב מ"ב] כל המחובר לטמא טמא, כל המחובר לטהור טהור. ותנינא בברייתא רבי אליעזר אומר לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב, אלא מפני שהוא מינו". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח.] כתב: "כי בני אדם שהם מתדמים באומה אחת אוהבים זה את זה, ואמרו חכמים [ב"ק צב:] לא לחנם הלך הזרזיר אצל העורב אלא מפני שהוא מינו" [ראה למעלה הערה 869]. ובתפארת ישראל פ"ט [קמב.] כתב: "כל הדברים הטובים, כמו הצדקה ולעשות משפט, דבר זה אין צריך לפרש כי על ידם הוא זוכה אל הצלחה אחרונה. וזה כי בדברים ההם יש לו ההתדמות וההתיחסות אל השם יתברך, במה שאלו הדברים הם דרכי השם יתברך... ההתיחסות הזה הוא הדבוק בו יתברך, וכמו שאמרו בפרק קמא דסוטה [יד.] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו' [דברים יג, ה], וכי אפשר

להדבק בשכינה, אלא הלוך אחר מדותיו. הרי כי ההתדמות אליו במעשים מה שאפשר, נקרא הליכה אחריו, וההליכה אחריו הוא דבוק בו יתברך. כי ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד. והדברים אשר הם הפכים זה לזה, אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה". ובדרוש לשבת תשובה [עט.] כתב: "כי ההדמות אל השם יתעלה במעשיו, מביא אל האדם הקירוב והדיבוק בו יתעלה שמו. ולהפך זה גם כן, הריחוק מן מעשיו יתעלה הוא הגורם הריחוק ממנו. וזה התבאר לך פעמים הרבה ממה שאמרו בסוטה סוף פרק ראשון [יד.], אמר רבי חמא בר חנינא, מאי דכתיב [דברים יג, ה] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו', וכי אפשר לאדם להלוך אחר השכינה, אלא הדבק במדותיו; מה הוא מלביש ערומים... כמו שמבואר שם. וצוה הקב"ה שיהיה האדם הולך אחר מדות הקב"ה, מפני כי הדברים המתדמים יחד יש להם חבור ביחד. ואשר הם הפכים אין להם חבור ודבוק יחד. וכאשר יתדמה אל בוראו, אף שבודאי אי אפשר להתדמות אל בוראו ויוצרו, רק מה שאפשר להתדמות מן המדות הטובות והמשובחות, בזה יהיה לו דביקות וחבור בו יתעלה. ואשר הוא עושה הפכו, הוא מתרחק ממנו בתכלית הריחוק" [הובא למעלה פ"א הערה 178, פ"ב הערה 231, ובפרק זה הערה 722].

(1912) פירוש - אין צריך להסברו הראשון לביאור סמיכות המשניות מפאת חבור מהותי ביניהן, כי כבר נתבאר למעלה כמה פעמים שסמיכות המשניות היא לפי סדר הדורות, ולכך נשנו זה אחר זה מאמרים שנאמרו על ידי תנאים שחיו בזמן אחד, אף ללא קשר מהותי ביניהם. ומשמע מלשונו שהסבר זה עדיף על פני הסברו הקודם, עד שכתב על הסברו הראשון "שאין צריך לזה". אמנם בשאר מקומות משמע שקישור מהותי עדיף על פני קישור של סדר הדורות, והסבר זה יאמר רק כאשר אין למצוא הסבר מהותי יותר. וכגון למעלה תחילת מ"ב כתב: "וזה עיקר הטעם כאשר תמצא דברים בלתי מקושרים ביחד, הוא בשביל סבה זאת, שהיו בזמן אחד, או קרוב לזמן אחד, ומסדר דבריהם ביחד". וכן למעלה תחילת מי"ב ביאר בתחילה את סדר המשניות על פי סדר הדורות, ואחר כך הוסיף: "ויש לפרש כי נסמכו המאמרים בעצמם". וכן שם בתחילת מי"ג כתב: "כבר בארנו למה סדר רבי עקיבא אחר מאמר רבי ישמעאל שלפני זה, מפני שהיו חבירים בזמן אחד... או אם אתה רוצה לחבר המאמרים בעצמם, יש לפרש וכו'". הרי שלכתחילה עדיף למצוא קישור עצמי ומהותי, ודלא כדבריו כאן. ויל"ע בזה. ואולי יש לומר כי עדיף למצוא קשר מהותי, אך מאידך גיסא אין צורך להדחק במציאת קשר מהותי, כי סדר הדורות הוא גם סבה מספקת. ולכך אם ניתן למצוא ברווחה קשר מהותי, יש לעשות

כן. אך אם הדבר כרוך בדוחק, אין צורך לזה. וכנראה כאן ההסבר הראשון [המהותי] היה נראה קצת דוחק בעיניו, לכך אמר שאין צורך להכנס לדוחק זה [ראה להלן פ"ד הערה 172.

(1913) כגון למעלה תחילת משנה יב כתב: "כבר אמרנו כי העיקר שנזכרו לפי מה שהיו זה אחר זה. כי המסכתא הזאת נקראת מסכת 'אבות', ויש להזכיר דבריהם כפי מה שהיו האבות זה אחר זה, ולמדו מוסר לעולם. ומפני זה התחיל המסכתא [למעלה פ"א מ"א] 'משה קבל תורה מסיני ומסרה', זכר סדר שלהם זה אחר זה, כמו שפרשנו למעלה. ולכך זכר בכל מקום החכמים כפי המשך הדורות זה אחר זה". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.]. ולמעלה משנה ב [לפני ציון 299] כתב: "אבל הפירוש נראה ברור, כי נסמכו יחד, מפני כי עקביא בן מהללאל ורבי חנינא סגן הכהנים היו בזמן אחד, ולכך הוקבעו ביחד... שהיו בזמן אחד, או קרוב לזמן אחד, ומסדר דבריהם ביחד". וכן כתב שם [ליד ציון 421], ולהלן פ"ד תחילת מ"ב. וראה למעלה הערות 299, 1162, 1376, ולהלן הערה 2096.

(1914) יומא פה. "וכבר היה רבי ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך". ועוד אודות שרבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא היו בזמן אחד, כן אמרו בהגדה של פסח "מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, שהיו מוסבין בבני ברק". ובגיטין פג. אמרו "לאחר פטירתו של רבי אלעזר, נכנסו ארבעה זקנים להשיב על דבריו, אלו הן; רבי יוסי הגלילי ורבי טרפון ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא". וכן בסוכה מא: אמרו "מעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא שהיו באין בספינה". ובסנהדרין סז: אמרו "אמר לו רבי אלעזר בן עזריה, עקיבא, מה לך אצל הגדה, כלה מדברותיך ולך אצל נגעים ואהלות". וכן הוא שבת מ., עירובין מא:, יבמות טז., סנהדרין קא., מכות כד., מנחות פט., ועוד. והרמב"ם בהקדמה לפיהמ"ש כתב: "הכת השנית אחר החורבן, רבי טרפון, רבי עקיבא, ורבי אלעזר המודעי, ורבי אלעזר בן עזריה, ורבי ישמעאל".

(1915) מחלק בין מלאכה לבין משא ומתן, כאשר משא ומתן נגדר כ"צורך העולם". והענין יבואר על פי דבריו למעלה משנה ה [תקפז:], שכתב: "האדם הוא בעל משא ומתן, נותן לזה ומקבל מזה, בשביל כך הוא דומה אל עולם הזה, הוא עולם ההרכבה, שהם מקבלים זה מזה... הסוחר שהוא בעל משא ומתן זה עם זה, ואינו דומה לבעל מלאכה, שהוא עושה מלאכה לעצמו, אף כי הוא מוכר אחר כך, אין עקר הריוח רק מה שעשה מלאכה לעצמו, והרויח במלאכה. אבל הסוחר שאינו מרויח רק מה שהוא

מוכר לאחרים ומקבל מן אחרים, ודבר זה הוא הריוח, כי לא השביח בעצמו דבר, כמו בעל מלאכה שעשה מלאכה וזהו הריוח... הוא מתיחס אל התחתונים בעלי גשם, שהם מקבלים זה מזה, מפני שהם גשמיים בעלי חומר". הרי ש"משא ומתן" שונה ממלאכה, ומ"מ הוא צורך העולם. וכן למעלה פ"ב מ"ב [תקכו:] כתב: "ואם היו הרבה חכמים שלא היה להם מלאכה, היה להם משא ומתן, שהוא כמו מלאכה", ושם הערה 296.

(1916) נמצא שכלל ב"דרך ארץ" שלשה דברים; (א) מלאכה ופרנסה [כן ביאר למעלה ס"פ א (תסז:), ובפרק זה במשנה ד, ושם הערה 580]. (ב) צורך העולם, וכמו משא ומתן. (ג) צורך העולם, וכמו סדר הנהגת העולם שיש לאדם לנהוג. והחלק השלישי הוא ענין של מוסר ומדות, וכפי שכתב למעלה בהקדמה [כ:], וז"ל: "מפני כי דרך ארץ הוא תוכחת מוסר". ובהמשך שם [מ:] חיבר לזה את משנתינו, שכתב: "הנה יחדו מסכתא זאת לדבר מן המוסרים שראוים אל האדם לעשות ומה שלא יעשה... וזה כמו שחברם הכתוב ביחד, במה שאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר'... וכמו שאמר 'לשמור את דרך עץ החיים' [בראשית ג, כד], 'דרך' זה דרך ארץ, 'עץ החיים' זו התורה [ויק"ר ט, ג]. הרי שמקדים דרך ארץ לתורה, והם שני מדריגות זו על זו, נתלה האחד בשני, כמו שיתבאר עוד בעזרת השם יתברך אצל 'אם אין דרך ארץ אין תורה', לכך שייך דברי מוסר אל ההלכות". ולהלן פ"ו מ"ז [בקנין הט"ו של תורה] כתב גם כן ש"דרך ארץ" היא מדות טובות, וכלשונו: "דרך ארץ הם המדות הטובות, כמו שאמרו ז"ל 'אם אין דרך ארץ אין תורה', כדלעיל". וכן בנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמט.] ביאר שיש "דרך ארץ" הכוללת מוסר, ויש "דרך ארץ" מחוץ למוסר, וכלשונו: "הדברים אשר הם דרך ארץ הם כל דברי מוסר שכוללת מסכת אבות... הוא ההנהגה הישרה והיפה על הבריות. ויש מהם אשר אם לא ילך בהם הוא חטא ועון גדול, וצריך להיות נזהר בהם. ולכך נקראו 'דברי מוסר', שמייסרים את האדם שלא ילך בדרך רע... ואותן דברים זכרו במסכת אבות... כמו שאמרנו בהקדמת המסכת. ושאר דברים אשר הם יפים וטובים, ולא נקראו רק 'דרך ארץ', והם הרבה מאוד... לאותן אין צריך לתת טעם, כי הם ידועים שיהיה נוהג כמנהגו של עולם. והעיקר הוא במאכלו, כי האדם כאשר אין נוהג בדרך ארץ במאכל שלו, שהוא רעבתן, הוא מגונה על הבריות ביותר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 72, וראה בסמוך הערה 1926].

(1917) בראשית א, לא "ויהי ערב ויהי בוקר יום **ששי**", לעומת שאר ימים, שלא נאמרה בהם הוספת אות ה"א. ורש"י [שבת פח.] כתב: "יום ששי - מאי שנא דכתיב ה' ביום גמר מעשה בראשית".

(1918) לשון הגמרא שם: "אמר ריש לקיש, מאי דכתיב [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה"א יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, ואמר להם, אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין. ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו", ופירש רש"י שם "מלמד שהתנה כו' - 'הששי' משמע הששי המיוחד במקום אחר... אף כאן 'ויהי ערב ויהי בקר' של גמר בראשית תלוי ביום הששי, והוא ששי בסיון, שנתנה בו תורה, מריבוי דה' דריש ביה נמי הא". ובגו"א ויקרא פי"ב אות א כתב: "אין התורה אלא גמר תיקונם, ובשביל כך אמרו [שבת פח.] הוסיף ה"א בשישי, לומר שכל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. וזהו מפני שאין גמר בריאתן רק על ידי התורה, שהיא מתקן העולם, והוא עיקר תיקונו. ואם לא יקבלו, יחזור לתוהו ובוהו, שאין כאן תקון". וכן הביא מאמר זה למעלה פ"א מ"ב [קעא., קפט.], להלן פ"ה מ"א [ד"ה ולכך אמרו], נתיב התורה ר"פ א, גבורות ה' פמ"ו [קעז.], תפארת ישראל פל"ב [תעז.], שם פנ"ח [תתקז:], נצח ישראל פי"א [רצא:], גו"א שמות פי"ט אות כב [ד"ה אבל], בהספד [קצ], ח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.], ועוד. וראה הערה 1923. וצרף לכאן מאמרם ז"ל [סנהדרין סוף צז.] "ששת אלפים שנה הוי עלמא; שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים משיח", הרי העולם ללא תורה נגדר כ"תוהו" [הובא למעלה פ"א הערה 446].

(1919) כי האדם הפרטי הוא "עולם קטן", וכל מה שמתרחש בעולם, נמצאת לו הקבלה באדם הפרטי. ואודות שהאדם הוא "עולם קטן", ראה למעלה פ"א מ"ה [רסט:], ושם הערה 827, ולמעלה הערות 277, 1136.

(1920) "כי דרך ארץ הנהגת סדר העולם, והתורה הוא הנהגה אלקית, שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה" [לשונו להלן].

(1921) כי ללא השלמתו הוא נשאר בחסרונו, ו"כל דבר שהוא חסר בעצמו אין קיום לו" [לשונו למעלה פ"ב מ"ב (תקכה:), ושם הערה 288]. וכן למעלה פ"א מי"ח [תלו:] כתב: "[השבת] הוא קיום העולם... שהיה [הקב"ה] משלים כל המלאכה של ששת ימי בראשית, וההשלמה היא קיום הכל", ושם הערה 1652. הרי ששבת ותורה משלימות את מעשה בראשית, וזו ההטעמה שיש במאמר חכמים [שבת פו:] "כולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ז [תיג:], וז"ל: "כי יום השבת הוא השלמת העולם, ונתינת התורה לעולם הוא השלמת העולם". דוגמה לדבר; בבאר הגולה באר השני [ריט:] כתב: אין בריאת האדם שלימה כי אם על ידי האשה" [הובא למעלה פ"ב הערה 393]. ועל האדם ללא אשה נאמר [בראשית ב, יח] "לא טוב היות האדם לבדו

וגו'", ופירש שם הרמב"ן "וטעם 'לא טוב'... שלא יתקיים כן. במעשה בראשית הטוב הוא הקיום" [הובא למעלה פ"א הערה 336]. הרי שאין קיום ללא השלמתו. וראה הערות 1924, 1982.

(1922) אודות שהעוה"ז הוא עולם טבעי, כן התבאר למעלה הערה 652, קחנו משם. ולמעלה פ"א מי"ח [תסז:] כתב: "אמר [למעלה פ"ב מ"ב] 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', כי דרך ארץ ג"כ הוא מעשה האדם, רק שהוא למטה מן התורה ומן המצות, שהם מעשה האדם בהנהגת העולם בלבד". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקיד.] כתב: "מדריגת דרך ארץ למטה מן מעשה המצות, שהם המעשים האלקיים, אשר הם למעלה מן דרך ארץ, שהוא לצורך הנהגת העולם". ולמעלה בהקדמה [מא.] כתב: "מקדים דרך ארץ לתורה, והם שני מדריגות זו על זו, נתלה האחד בשני, כמו שיתבאר עוד בעזרת השם יתברך אצל 'אם אין דרך ארץ אין תורה".

(1923) ובביאור השלמת התורה למעשה בראשית, מצינו בספריו ארבעה הסברים; (א) למעלה פ"א מ"ב [קפט.] ביאר זאת מצד שללא תורה ההעולם החומרי נשאר בפחיתותו, שכתב: "אמר 'על התורה', כי קיום העולם בעצמו הוא התורה... כי שלימות העולם הוא בשביל התורה, כמו שרמז גם כן בקרא 'יום הששי', ואמרו ז"ל מלמד שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שתלוים ועומדים עד ששה בסיון, אם יקבלו התורה מוטב, ואם לאו יחזרו לתוהו ובוהו. ודבר זה כי לפחיתות העולם, אם לא היה בעולם התורה, לא היה נחשב העולם לכלום, כי מה הוא. ולפחיתותו כאילו היה העולם תוהו ובוהו, ואין בו ממש, לכך היה חוזר העולם לתוהו ובוהו לגמרי, אם לא על ידי התורה, שהיא החשיבות והמעלה העליונה בעולם, שעל ידי זה ראוי העולם אל הבריאה", ושם הערות 445-447. (ב) בנצח ישראל פי"א [רצא:] ביאר זאת מצד שהתורה היא סדר העולם, וללא סדר אין לעולם קיום, שכתב: "אמרו ז"ל [שבת פח.] שאם לא היו מקבלים התורה היה הקב"ה מחזיר כל העולם לתוהו ובוהו, וכל מעשי בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון, אם יקבלו ישראל התורה מוטב, ואם לא יחזיר כל העולם לתוהו ובוהו. וזה מפני כי אם אין כאן תורה, בטל חוק וסדר העולם מה שראוי לה להיות נוהג, וסדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר". וכן כתב בנתיב התורה ר"פ א. (ג) בדרוש על התורה [לג.] ביאר זאת מצד שלולא תורה אין לעולם חבור אל העליונים, שכתב: "כי אין קיום לחצי דבר. ולפיכך אמרו שנתוספה ה"א בששי... כי שמים וארץ היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון, אם יקבלו ישראל את התורה מוטב, ואם לאו יחזור העולם לתוהו ובוהו. כל זה מפני כי על ידי התורה יש חבור לעליונים ותחתונים, ואם יקבלו התחתונים התורה,

אז הוא החבור הזה, ואז יש להם הקיום מצד התחברם יחד. ואם לאו, יחזור הכל תהו ובהו, שאי אפשר להתקיים בהפרדם והתרחקם בריחוק והבדל מחולק. ואם כן מצד שהתורה מחברתן היא מקיימת אותם" [הובא למעלה הערה 1009, ולהלן הערה 2007]. וכן כתב בהספד [קצ], ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.]. (ד) להלן פ"ה מ"א [ד"ה ולכך אמרו] ביאר זאת מצד שלולא תורה בטלים ישראל, ואז כל העולם בטל, שכתב: "כי כל מעשה בראשית תלוים באדם, שכל הנבראים משמשים לאדם... והשלמת האדם הוא בתורה... ולכך התנה הקב"ה תנאי עם מעשה בראשית שאם אין התורה בטלים ישראל, ואם ישראל אינם, אין ראוי אל שאר בני אדם הבריאה, ואם אין האדם, שאר הנבראים למה". ודברי תורה הם כפשיט יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה ניצוצות.

(1924) כי "כל דבר שהוא חסר בעצמו אין קיום לו" [לשונו למעלה פ"ב מ"ב (תקכה:)]. ולמעלה פ"א מ"ב [קסה:] כתב: "כי כאשר יש בנברא חסרון, ולכך אינו טוב, ודבר שהוא חסר קרוב אל ההעדר, שמגיע אל ההעדר לגמרי". ובגבורות ה' פכ"ג [צז:] כתב: "דבר שאין בו מום וחסרון הוא מקוים לנצח, שכל הפסד שמגיע אל דבר לא יגיע רק מפני מום וחסרון, אבל דבר שאין לו מום יש לו קיום נצחי". ואמרו חכמים [שבת קד.] "קושטא קאי, שקרא לא קאי". ובתפילת ימים נוראים אומרים "וכל הרשעה כולה כעשן תכלה כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ" [הובא למעלה פ"ב הערה 288].

(1925) אודות שהעולם הזה הוא עולם גשמי, כן מבואר למעלה פ"א מ"ה [רס.], ושם הערות 770, 771, ושם משנה י [שיב:] והערה 1062. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 39]. ובנצח ישראל פט"ו [שס.] כתב: "אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה האלקית, אין ראוי להם". וכן כתב למעלה פ"ב מ"י [תשפה:], ושם הערה 1491. וראה למעלה בפרק זה הערות 652, 767, 1082, 1095, 1104, 1420.

(1926) פירוש - רק כאשר המקבל החומרי נמצא בשלימותו, אז הוא מסוגל לקבל את השלמתו האלקית. אך כל עוד שיש חסרון במדריגה הראשונה, אזי אי אפשר למדריגה השניה לחול. דוגמה לדבר; בנר מצוה [צה.] כתב: "לא הוקם בארץ [המשכן] עד אחד בניסן [שמות מ, ב], כי אין התחתונים ראוים לקבל האור הזה, הוא אור בית המקדש, רק כאשר העולם בשלימות, והוא בחודש ניסן, שאז העולם בשלימות, ואז הוקם המשכן בארץ, להיות השלמה אחרונה אל העולם", ושם הערה 137. ובהמשך שם [קב:] כתב: "כאשר הושלם העולם, קבל העולם צורה אלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם

מקבל הנשמה האלקית... וכך העולם כאשר הושלם, וזה היה ביום השבת, שבו הושלם העולם, ואז היה מקבל הצורה" [הובא למעלה פ"ב הערה 243]. ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפד.] כתב: "אין חבור וקבלה לזאת המעלה העליונה לתורה, כי אם על ידי שלמות קודם לו, והוא הכנה לקבל שלימות התורה... תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם, כי אם על ידי השלמת כח אחד [הקודם לשכל], והוא מקבל השכל הנבדל" [הובא למעלה פ"ב הערה 243]. ולהלן פ"ה מ"ג ביאר שהדורות שלפני אברהם אבינו חטאו ונפלו, כי נחסרה מהם שלימות הגוף, לעומת אברהם שהיתה לו שלימות הגוף, ולכך היה יכול לקבל מעלות נוספות. ושם במשנה כא כתב: "ואמר 'בן שמונה עשרה לחופה', פירוש דבר זה כי האדם אין גידול שלו בקומתו עד שהוא בן שמונה עשרה, ונשלם אז גידול שלו... ומאז חייב להשלים עוד עצמו באשה... וכל זמן שאינו בן שמונה עשר, לא נשלם קומתו בגופו הוא עצמו, ולכך אין צריך להשלים עצמו באשה... אבל כאשר הוא בן שמונה עשרה, שכבר נשלם עצמו בגופו, יש לו להשלים עצמו באשה". וכן ביאר שהקלקול בסדר הלימוד הוא מחמת שמדלגים לשלב הבא [גמרא] בטרם השלימו את השלב הקודם [מקרא ומשנה] כדבעי [גו"א דברים פ"ו אות ז, ותפארת ישראל פנ"ו (תתסח.)]. ובח"א לב"ב עג: [ג, צז.] כתב: "כי הגוף כאשר הוא בשלימות, אז הנפש... רוכב עליו" [הובא למעלה פ"א הערה 809, וראה בסמוך הערה 1931]. **ועוד אודות** שהמצות הן למעלה מן הנהגת העולם הטבעי, כן כתב בתפארת ישראל פ"ב [מח:], וז"ל: "ודבר זה מבואר במקומות הרבה שמצות התורה הם יותר במדריגה ובמעלה מן הטבע. ובמזמור [תהלים יט, ב] 'השמים מספרים כבוד אל וגו", ואחר כך התחיל לומר [שם פסוק ח] 'תורת ה' תמימה', עד סוף המזמור. ויש מן תחלת המזמור עד 'תורת ה' תמימה' שבעה פסוקים, ואחר כך 'תורת ה' תמימה'. כי הנהגת הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, ואילו התורה היא על הטבע, והיא מדריגה שמינית. ועל פי טעם זה 'מזמור אשרי תמימי דרך' [תהלים פרק קיט] שהוסד על התורה, יש בו שמונה אלפ"א בית"א. שהתורה היא מדריגה שמינית, שהיא על הטבע שנברא בשבעה ימי בראשית. וכן כל דבר שהוא על הטבע, והוא תיקון מה שחסר הטבע, הוא אחר השבעה. וזה הוא טעם מילה בשמיני, כי האדם מצד הטבע נברא עם הערלה, והוא פחיתות הטבע. והמילה היא תיקון הטבע, ולפיכך תיקון הזה הוא ביום השמיני, לפי שהוא אחר הטבע שנברא בשבעת ימי בראשית". וכן הוא להלן פ"ו תחילת מ"ב [הובא למעלה פ"ב הערה 236, ולמעלה בפרק זה הערה 664].

(1927) אודות שדרך ארץ היא הנהגת העולם בשלימות, ראה למעלה הערה 1916. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקיג:] כתב: "אמר [שם] 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', ודבר זה ידוע, כי דרך ארץ, שהוא צריך אל הנהגת העולם, הוא קודם מן המצות בצד מה, דהיינו כי האדם צריך קודם לדרך ארץ, ואחר כך אל התורה... דרך ארץ הוא לצורך הנהגת העולם". ובזה מיישב שאלתו השניה על המשנה [לאחר ציון 1900], ששאל "ועוד, מה ענין תורה לדרך ארץ, שיתלה התורה בדרך ארץ". ולהלן פ"ו תחילת מ"א כתב שפרק ששי "אינו מן המשניות, כי המשניות אינם רק ה' פרקים בלבד... ויש לך לדעת כי אלו חמשה פרקים שם התנא כנגד חמשה חומשי תורה, שכמו שהתורה יש לה חמשה חומשים, כך יש ה' פרקים בדרך ארץ, שהם דברי מוסר. כי 'אם אין תורה אין דרך ארץ, ואם אין דרך ארץ אין תורה', ולפיכך תלוים זה בזה. ושני הדברים שהם תלויים זה בזה ראוי שיהיה נחשב זה כזה. ולכך שם ה' פרקים בדרך ארץ גם כן, כמו שיש בתורה חמשה חומשים". הרי שיש שויון מוחלט ותלות הדדית בין תורה ודרך ארץ.

(1928) למעלה [משנה ט] שנינו: "כל שחכמתו קודמת ליראת חטאו, אין חכמתו מתקיימת", וכתב לבאר שם [לאחר ציון 964]: "ראוי שיהיה היראה יסוד לחכמה, ואז הוא דומה כמו מי שבונה היסוד תחלה, ואחר כך בונה על היסוד מה שראוי לבנות, ואז מקוים הבנין כראוי. אבל אם חכמתו קודמת, דומה למי שהוא בונה הבנין בלא יסוד, ואין לדבר זה קיום כלל. ולפיכך אמר 'אין חכמתו מתקיימת', והדבר הזה הוא מבואר למי שיש בו חכמה", ושם הערה 966. ולהלן [לפני ציון 2017] כתב: "שכאשר אין הקודם, אין הדבר שהוא יותר במעלה נמצא, ואם נמצא הוא חסר ואינו בשלימות, ואין לו קיום כלל".

(1929) "שהרי התורה א"א שתמצא, שצריך דרך ארץ קודם, ודרך ארץ א"א שיהיה נמצא, שהרי התורה קודמת, א"כ אין אחד נמצא" [לשונו למעלה בשאלתו הראשונה על המשנה, וראה הערה 1900].

(1930) ורק לא למדה בפועל, אך בכח הוא מוכן לתורה.

(1931) בכת"י כאן הוסיף: "כי יש בו תורה, והיא אצלו בכח, וזה כאשר הוא מוכן לתורה". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שסט:], וז"ל: "כל אדם, אף אם אינו בעל תורה, הוא בכח להיות בו תורה, שכל שעה אפשר שיקבל התורה. ומפני שהוא בכח על זה, הוא כמו שאר אדם שיש בו תורה. וכמו התינוק, אף שאינו יודע דבר, מכל מקום מצד הכח אשר הוא מוכן לתורה... הוא בכח להיות תלמיד חכם".

(1932) לשונו למעלה פ"ב מ"ב [תקיד:]: "שלא ישנה סדר הראוי, רק שיהיה קודם דרך ארץ, ואחר כך התורה, וזהו [שם] 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', שדרך ארץ קודם... ודבר זה נמשך כפי היצירה של אדם, שתמיד החכמה והשכל באים אחר הדברים שאינם שכלים לגמרי. וכך ראוי שיהיה האדם נוהג גם כן, שמתחלה ילמד דרך ארץ, שאין זה ענין שכלי, ואחר כך יקרב אל התורה השכלית, וזה 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ'", ושם הערה 243. ואמרו חכמים [ברכות כח.] "מעלין בקודש ולא מורידין", ובנר מצוה [עט.] כתב: "מעלין בקודש ואין מורידין. כי הקדושה היא מעלה עליונה, ואין מגיע אל מדריגה הזאת העליונה מתחלה, רק כי עולה אליה מדרגה אחר מדרגה עד האחרון, מצד כי האדם מתעלה באחרונה אל קדושה יותר". ובנצח ישראל ס"פ כו [תקנד.] כתב: "ואין לך לשאול, סוף סוף היה אפשר בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור, שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו [בראשית א, ב], עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור [בראשית א, ג] להשלים הבריאה. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדריגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך היה נמצאו שני הבתים הקודמים... וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא שלימתו האחרון". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקלה:], וז"ל: "כי העולם הזה נברא במעלה העליונה, ואשר אינו כ"כ במעלה, הוא יותר קודם שיהיה נמצא מן אשר הוא יותר במעלה, שהוא מאוחר להיות נמצא. ודבר זה מבואר ליודעי חכמה שכך הוא. ולכך כל האומות היו נמצאים קודם ישראל, וכן בבריאת העולם כל בעלי חיים ושאר דברים היו נבראים קודם שנברא האדם, ואין ספק בזה". וכן הוא בגו"א ויקרא פי"ב אות א, שכתב: "האשה נבראת תחלה, כי אף על גב לענין שלקח צלע מצלעותיו [בראשית ב, כא] זה היה אחר בריאת האדם, סוף סוף בריאת חוה תחלה, דהא כתיב [בראשית ה, ב] 'זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם'. כי נמצא כי קודם לכן מיד נבראת הנקיבה דיו פרצופין [ב"ר ח, א], ויצירת הנקיבה תחלה. שכן נותן סדר הבריאה; הבהמה, ואחר כך האשה, ואחר כך הזכר, כיון שאתה רואה שהיצירה היה לעולם אשר יותר במדריגה - באחרונה, גם כן כאן היה באחרונה הזכר, שהוא יותר חשוב. ומזה הטעם אמרו רז"ל [נידה מה:] שהאשה ממהרת להיות גדולה יותר מהאיש, דהבת בת י"ב ויום אחד, והבן בן י"ג ויום אחד, שזהו תשלום גדלות. וכל זה, שכל דבר שלם יותר, בא באחרונה שלימותו. ולפיכך יצירת הזכר

באחרונה, לא בראשונה". ובנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, ס.] כתב: "ולא היה מתחיל בבת קול, כי צריך לעלות ממדריגה התחתונה אל העליונה, ולפיכך התחיל לומר 'חרוב זה יוכיח' [ב"מ נט:], עד שאמר [שם] 'מן השמים יוכיחו'". וראה בסמוך ציון 1936.

(1933) הראוי בכח אל התורה.

(1934) צריך ביאור, דבשלמא אדם הראוי בכח אל התורה, אך אינו בפועל בעל תורה, עדיין תמצא בו דרך ארץ, כי חסרון התורה בפועל אינו מונע דרך ארץ, כי "צריך בודאי שימצא קודם דרך ארץ, שהוא המדריגה התחתונה, ואחר כך העליונה" [לשונו למעלה]. אך לאידך גיסא, שנמצאת בו מעלת התורה ללא מעלת דרך ארץ בפועל, מדוע לא יהיה העדר דרך ארץ חסרון גדול, הרי כאן לא נוכל להצדיק זאת במה שהמדריגה התחתונה צריכה לבוא לפני המדריגה העליונה, דאדרבה, היא גופא נותנת שדרך ארץ תוקדם לתורה. ואם תבאר שכל עוד שהחסרון הוא בפועל ולא בכח אין זה כ"כ חסרון, וסגי לן במה שיש לו הכנה בכח אל המעלה, א"כ מדוע הוצרך לבאר למעלה שאדם ללא תורה [אך עם דרך ארץ] אינו מנוע מהתורה משום שהמדריגה התחתונה קודמת לעליונה, הרי אף ללא סברה זו נבאר שאין זה חסרון, וכפי שאנו אומרים גם לאידך גיסא, כאשר יש את המדריגה העליונה [תורה] ללא המדריגה התחתונה [דרך ארץ]. וצ"ע.

(1935) לפי זה תורה יכולה להקדים לדרך ארץ, וכן דרך ארץ יכולה להקדים לתורה, והסדר אינו מעכב, ורק הפקעה מאחת תפקיע גם מכנגדו. ובכת"י כתב הסבר נוסף שלא נזכר כאן, וז"ל: "ועוד, כי פירושו 'אם אין תורה' כפי מה שראוי לאדם להיות לו תורה, כשם שהוא חסר מן התורה, כך חסר דרך ארץ. וכן אם יש בו דרך ארץ בחסרון, כשם שיש לו דרך ארץ בחסרון, כך נמצא התורה בחסרון, לא כמו שהוא ראוי. אבל אינו מדבר שלא יהיה כלל תורה בו, או שלא יהיה בו דרך ארץ כלל, מזה אינו מדבר". ולכך אין לשאול "איך אפשר שיהיה נמצא אחד מהם", משום שלא נאמר כאן שהתורה היא תנאי לדרך ארץ, ודרך ארץ היא תנאי לתורה [שאז יקשה כנ"ל], אלא נאמר כאן שחסרון באחד יביא לחסרון בשני. וצרף לכאן דברי הרופא רבי ברוך שיק משקלוב, שכתב: "שמעתי מפיו הקדוש [של הגר"א], כי כפי שיחסר לאדם ידיעות משארי החכמות, לעומת זאת יחסרו מאה ידות בחכמת התורה, כי התורה והחכמה צמודים יחד" [אוצרות הגר"א עמוד 275].

(1936) כמבואר למעלה לפני ציון 1932.

(1937) ויקרא רבה ט, ג "עשרים ושש דורות קדמה דרך ארץ את התורה", ופירש המהרז"ו שם: "עשרה דורות מאדם ועד נח, ועשרה דורות עד אברהם, הרי עשרים

דורות. יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, משה, הרי כ"ו דורות". ובהקדמה [יד., מג.] הביא מדרש זה. ובביאור משנת "כל ישראל" [עו:] כתב: "ואחר דרך ארץ נמשכת התורה, וכמו שיתבאר לקמן בעזרת השם אצל 'אם אין דרך ארץ אין תורה', עיין לקמן. וכן היה בעולם, כי תחלה נברא העולם, ואחר כך היה נוהג העולם בדרך ארץ בלא תורה, ואחר זה באה התורה, וכמו שהתבאר במדרש למעלה כ"ו דורות קדמה דרך ארץ את התורה". ובפסחים קיח. איתא "אמר רבי יהושע בן לוי, הני עשרים ושש 'הודו' [תהלים פרק קלו] כנגד מי, כנגד עשרים ושש דורות שברא הקב"ה בעולמו, ולא נתן להם תורה, וזן אותם בחסדו".

(1938) והנהגה תחתונה קודמת להנהגה עליונה, וכמבואר בהערה 1932.

(1939) למעלה [מציון 1916 ואילך].

(1940) הרי שיש הבדל בין הנאמר ברישא ["אם אין תורה אין דרך ארץ"] לנאמר בסיפא ["אם אין דרך ארץ אין תורה"]; "אם אין תורה אין דרך ארץ" פירושו שלולא התורה הדרך ארץ שקנה האדם מכבר לא תתקיים בידו. ואילו "אם אין דרך ארץ אין תורה" פירושו שלולא דרך ארץ לא יגיע כלל לתורה. ולפי זה גם הרישא וגם הסיפא מסכימות שבסדר הקדימה, דרך ארץ קודמת לתורה. ולכך מיושבת השאלה "איך אפשר שיהיה נמצא אחד מהם". ונמצא שיישב את השאלה הזו בשלשה אופנים; (א) אם אין האדם מוכן כלל לתורה או לדרך ארץ, לא יוכל לזכות כלל בכנגדו [דרך ארץ או תורה], אך הראוי לתורה או הראוי לדרך ארץ, יוכל לזכות בכנגדו, וסדר קדימתן אינו מעכב. (ב) דרך ארץ קודמת לתורה, ולולא דרך ארץ לא יגיע לתורה, ולולא התורה לא תתקיים בידו דרך ארץ, והסדר הוא בדוקא, שדרך ארץ קודמת לתורה. (ג) מה שתירץ בכת"י [הובא בהערה 1935] שחסרון בתורה ובדרך ארץ מביא לחסרון בכנגדו, וסדרן אינו מעכב.

(1941) לכאורה מהמשנה למעלה [המחייבת שיראת חטא תוקדם לחכמה] ניתן לבאר את תלות החכמה ביראה ["אם אין יראה אין חכמה"], אך לא ניתן לבאר על פיה גם את תלות היראה בחכמה ["אם אין חכמה אין יראה"]. ומשמע מדבריו ששני הדברים מוסברים על פי המשנה למעלה. ונראה לבאר, כי כאשר היראה היא התחלת החכמה, ממילא מונח בזה שהיראה והחכמה הן דבר אחד, וכמו שכתב בנתיב יראת השם תחילת פרק א, וז"ל: "בספר משלי [ט, י] 'תחלת חכמה יראת ה' ודעת קדושים בינה', שלמה המלך עליו השלום אמר 'תחלת חכמה יראת ה'... כי שלמה בא לשבח גם כן החכמה, כמו שהוא מספר בכל הספר שבח החכמה. ולכך אמר 'תחלת', כי לשון תחלה משמע שהיראה הוא התחלת החכמה, וכאילו החכמה ויראת השם יתברך דבר אחד לגמרי.

ודבר זה מעלת החכמה, כי דבר שהוא התחלה לדבר, הוא דבר אחד עמו. ודבר זה כמו שאמרו 'אם אין יראה אין חכמה, ואם אין חכמה אין יראה', ששניהם כמו דבר אחד, ואי אפשר שיהיה האחד בלא השני, וכמו שבארנו בפרקים, כי אלו שניהם תלוים זה בזה, והם כמו דבר אחד לגמרי... ולכך אלו שניהם הם כמו דבר אחד... ואם אין אחד, לא נמצא השני, וזהו 'תחלת חכמה יראת השם'", ושם מבאר טעם הדבר [הובא בחלקו למעלה הערה 941]. וכל זה לפי הסבר זה, אך בהמשך יביא הסבר שני המבאר שתכלית החכמה היא יראה, ולא שתחילת החכמה היא היראה, וכמו שיתבאר.

(1942) למעלה מציון 920 עד ציון 966, וביאר שם שמדריגתה הגבוהה של החכמה מחייבת שהאדם יהיה ירא שמים ועלול אל עלתו, כי קיום החכמה הוא רק מצדו של הקב"ה, ושם האריך בזה טובא.

(1943) שביאר למעלה [מציון 1916 ואילך] שיחס דרך ארץ לתורה הוא כיחס האמצעי לתכלית ושל הנשלם למשלימו, וכך יבאר היחס שבין חכמה ליראה. ובתחילה יבאר ש"אם אין יראה אין חכמה" דומה ל"אם אין תורה אין דרך ארץ", שבשניהם כאשר חסרה התכלית, אזי האמצעי אינו מקויים.

(1944) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים", ופירש רש"י שם "עיקרה של תורה שיהא עמה תשובה ומעשים טובים".

(1945) לשונו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כ:]: "פירוש [תהלים קיא, י] 'ראשית חכמה יראת ה", רוצה לומר כי העיקר מן החכמה יראת השם, כי ראשית הדבר עיקר הדבר. ורוצה לומר כי עיקר החכמה מה שקונה האדם על ידי החכמה יראת השם. וכן מוכח בפרק היה קורא [ברכות יז.], שאמרו שם שלא יהיה האדם קורא ושונה, ויהיה בועט באביו או ברבו או במי שגדול ממנו בחכמה ובמנין, שנאמר 'ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם', עד כאן. משמע דפירוש 'ראשית חכמה' היינו כי עיקר החכמה היא היראה, ולכך אמר דוד 'ראשית חכמה יראת ה", שרוצה לומר שעיקר החכמה מה שעל ידה מגיע ליראת השם יתברך, ובלא זה אין החכמה נחשבת".

(1946) בכת"י כתב משפט זה כך: "והנה יראת שמים תכלית חכמה, וכאשר הדבר בלא תכלית, הוא דבר בטל". ועד כה ביאר "אם אין יראה אין חכמה". ומעתה יחל לבאר "אם אין חכמה אין יראה".

(1947) לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקסח:]: "וזהו שאמר 'אין בור ירא חטא'. כי יראת שמים, שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. ומי שחסר התורה, שהיא החכמה האמיתית, אין מקבל היראה מהשם יתברך. ודבר זה אמרו גם כן 'אם אין חכמה, אין

יראה', כמו שיתבאר. ודבר זה ברור, כי כאשר האדם קרוב אל המלך, הוא ירא ממנו. ולא ירא ממנו כאשר האדם הוא רחוק ממנו, שאז אינו מתפעל ואינו ירא כלל". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ט [תרצז.], וז"ל: "וכאשר הוא בור, שאין בו חכמה, אי אפשר שיהיה ירא שמים כמו שבארנו, כי ירא שמים הוא שמתפעל מן השם יתברך והוא ירא ממנו, ודבר זה שייך אל מי שהוא קרוב אל השם יתברך. כי מי שהוא רחוק מן המלך, בוודאי אינו ירא ממנו. רק מי שהוא קרוב אליו, והוא אצלו, ואז הוא ירא ממנו, ולפיכך 'אין בור ירא חטא'. ובארנו זה למעלה אצל 'אין עם הארץ חסיד ואין בור ירא חטא', גם יתבאר עוד אצל 'אם אין חכמה אין יראה, ואם אין יראה אין חכמה'. כי אלו שני דברים, יראת שמים וחכמה, הם קשורים ודבוקים יחד, אשר אי אפשר להיות אחד כאשר אינו נמצא האחר". וכן כתב בנתיב התורה ס"פ ה [א, כו.], ויובא בהערה 1955. אמנם בגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] נראה שכתב להיפך, שביאר שם את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וכתב בזה"ל: "דע, כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו, הוא נבדל ממנו, שהרי כל מי שמתירא נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב, עד שנעשה אחד עם האוהב, והיפך זה המתירא, שהוא נבדל מן אותו שהוא מתירא, וזהו עצם היראה. וכל עוד שמבדיל עצמו ממנו היראה יותר, וזה ידוע. דרך משל, מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך. ולפיכך היראה היא במקבל היראה, כאשר הוא נבדל ממנו מן אשר הוא מתירא" [הובא למעלה פ"א הערות 636, 1041]. וכיצד דברים אלו תואמים לדבריו כאן שההתקרבות למלך היא סבה ליראה. **ונראה קודם** להורות על שרשה של כפילות זו, כי הרי הגדרתה של יראת שמים היא "שעושה עצמו עלול כאילו אינו כלל נגד העילה יתברך" [לשונו בנתיב יראת השם פ"א (ב, כא.)]. ושם בר"פ ג [ב, כו.] כתב "כי יראת שמים מה שהאדם הוא עלול אל השם יתברך". וביחס זה שבין העילה והעלול גופא מצינו את אותה כפילות, שהרי כך כתב בבאר הגולה, באר הרביעי [תקנא.], וז"ל: "יש לעלול שתי בחינות; הבחינה האחת מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו, וכך השם יתברך שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה. הבחינה השנית, מצד שהש"י עילה, והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול, שזה עילה וזה עלול". והואיל ויראת שמים היא שהאדם מרגיש את עצמו כלפי השם יתברך כעלול אל עילה, בהכרח שתימצא בה אותה כפילות; מחד גיסא יחס של נבדל, ומאידך גיסא יחס מסויים

של התקרבות. ולכך תמצא, שלפעמים תוגדר יראה כהרגשת מרחק והבדלה בין האדם לשי"ת [כמבואר בגו"א הנ"ל], ולפעמים תוגדר כדביקות בו יתברך [כמוגדר כאן], וכן בתפארת ישראל ס"פ י [קסח:] כתב: "על ידי יראת שמים הוא דבק בו יתברך". **וממו"ר שליט"א** שמעתי לישב זאת, כי ישנם שני סוגי התקרבות אל המלך; יש התקרבות למלך מצד האדם שבו, ועל כגון הא קבע המהר"ל שהתקרבות מעין זו [שאוכל עמו, ומתנהג עמו כשוה לשוה] פוגעת ביראה. אך ישנה התקרבות שהיא במסגרת גינוני מלכות. והיא כאשר המתקרב יודע נאמנה שהוא מתקרב אל מלך כנשלט לשולט. ועל התקרבות מעין זו קבע המהר"ל שהיא הכרחית להרגשת יראה. שהרי אז, אדרבה, מלכות המלך תחול עליו ביתר שאת, יותר מכאשר הוא מנותק לגמרי מן המלך, שאז אין המלכות חלה עליו כלל, ואין ליראה על מה לתפוס. [ודוק ותראה, שבגו"א כתב "יש לו קירוב **ושייכות** אליו", ואילו בשאר המקומות הנ"ל כתב רק קירוב, מבלי לומר "שייכות".] ולכך, אף ההתקרבות המועילה ליר"ש היא בגדר הבדלה והפרשה של המלך מנתינו, ועל הבדלה והפרשה זו נסובים דבריו בגו"א [הובא למעלה פ"ב הערה 493].

(1948) לשונו בנתיב התורה ס"פ ה [א, כו.]: "כאשר נתרחקו מן התורה, שאין התורה עם האדם... לא נמצא יראת שמים, כאשר אין עמו התורה. כמו שאמרו 'אם אין חכמה אין יראה'. ופירוש זה, כי היראה כאשר האדם יש לו קירוב אל השם יתברך, אז מקבל יראתו, דומה למלך בשר ודם, אין האדם מקבל יראתו רק כאשר מתקרב אליו. ואין האדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה, כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו, ואז מקבל היראה" [הובא למעלה פ"ב הערה 496]. וכן כתב בח"א לחולין צב.[ד, קיד.] שעל ידי התורה השכלית יש לאדם קירוב ודיבוק אל השם יתברך, ומתגבר בכך על חומריות הגוף. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 1240] כתב: "כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר דביקות בו יתברך". ולמעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 380] כתב: "הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה... ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה", ושם הערה 381.

(1949) "יקרא האדם מצד שאין בו החכמה 'בור', מפני שהוא ריק מן החכמה" [לשונו למעלה פ"ב מ"ה תקסו:)].

(1950) לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקע.]: "והאיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך... והוא מבואר בעצמו כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך. ולפיכך נחשב מי שאין בו חכמה ותורה שהוא רחוק מן השם יתברך. וכבר אמרנו לך כי היראה מן המלך כאשר הוא קרוב אל המלך, על כן הבור שהוא חסר החכמה, אין בו יראת חטא, שיהיה ירא מן השם יתברך, ודבר זה הוא מבואר".

(1951) לכך "אם אין חכמה אין יראה", כי רק על ידי החכמה מגיע ליראת שמים.

(1952) בא לסכם מדוע אם אין חכמה אין יראה, וכן מדוע אם אין יראה אין חכמה.

(1953) פירוש - לא תמצא התכלית אם לא יוקדם לה האמצעי.

(1954) לאחר ציון 1922, שכתב: "הנהגת התורה היא משלמת הנהגת העולם הזה הטבעי... ולפיכך אמר 'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי לדבר החסר אין קיום, רק שיושלם". וכן הוא להלן [לפני ציונים 2007, 2015].

(1955) לשונו בנתיב התורה פי"ד [א, נו:]: "מה שאמרו 'אם אין יראה אין חכמה', ועוד אמרו 'אם אין חכמה אין יראה', ושואלין על זה אם כן אי אפשר שימצא אחד מהם. שהיראה תלויה בחכמה, שצריכה שתהיה החכמה קודמת, שהרי אמרו 'אם אין חכמה אין יראה'. וגם צריך שתהיה היראה קודם החכמה, שהרי 'אם אין יראה אין חכמה', אם כן אי אפשר שיהיה אחד מהם נמצא. ובארנו בזה כי בודאי אם אין חכמה קצת, אין יראה, שצריך שתהיה קודמת החכמה קצת. ואם אין יראה, אין חכמה העליונה, כי אי אפשר לקנות החכמה העליונה אם לא שקדם היראה" [הובא למעלה הערה 926]. ולפי זה צריך לומר שבכך מיושבת שאתו השלישית על המשנה [לאחר ציון 1903], ששאל: "והרי מצינו דואג ואחיתופל שהיו חכמים, ולא היה בהם יראת שמים". והתשובה היא שאין משנתינו שוללת מציאות "חכמה קצת" ללא יראה, אלא מציאות "חכמה העליונה" ללא יראה, ועל כרחך שחכמתם של דואג ואחיתופל אינה בגדר "חכמה העליונה", אלא "חכמה קצת". ובסנהדרין קו: אמרו "אין תורתו של דואג אלא משפה ולחוץ". וברסיסי לילה אות כא כתב: "כאשר החכמה רק משפה ולחוץ, ואינו במעמקיו באמת, רק חכם למראית עין, אינו חכם בשלימות, ואין בנו תלמיד חכם". ובפרי צדיק פרשת וארא אות

ד כתב: "כל דיבורים, גם בדברי תורה, שלא ביראת שמים, נקרא 'משפה ולחוץ', דהיינו שאין רוצה להכניסם בלב".

(1956) בא ליישב שאלתו הרביעית על המשנה [למעלה לאחר ציון 1904] "מה הפרש יש בין חכמה לבינה ודעת".

(1957) לשונו למעלה פ"א מ"א [קמג.]: "חלקי החכמה הם שלשה, והם; חכמה, ובינה, ודעת... כמו שהם כתובים בכתוב [שמות לא, ג] 'ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת'. ועוד כתיב [משלי ג, יט-כ] 'ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו'. ותמצא בני אדם שהם טועים בחכמה, שסברתם הפך הסברא האמיתית... נקרא 'חכמה', שהוא סברת הלב". וכן הזכיר בקצרה למעלה פ"ב מ"ז [תרכה:], ושם הערה 748. ולהלן פ"ה מכ"א [ד"ה בן חמש] ביאר שהמקרא הוא כנגד חכמה [לעומת המשנה והתלמוד]. ורש"י [שמות לא, ג] כתב: "חכמה - מה שאדם שומע מאחרים ולמד". וכן הוא בנתיב התורה פי"ד [א, נז:], וגבורות ה' פנ"ב [רכח.].

(1958) והובא ברש"י שם [דברים א, יג].

(1959) לשונו בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח:]: "ויש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה', מלשון 'בן', כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד" [הובא למעלה פ"ב הערה 746]. ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "מושכלות שניות מה שידע דבר, ומוציא דבר מתוך דבר, וזה נקרא 'נבון'. כמו שאמרו [סנהדרין צג:] איזה נבון, המבין דבר מתוך דבר, והם המושכלות השניות". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.] כתב: "כי העוסק בתורה, שהוא מתרומם ומתעלה מעלה מן העולם הזה, זוכה לבינה, שזה עוד מעלה יתירה ממה שאמר שזוכה לתורה. כי בינה הוא שמבין דבר מתוך דבר, לא השגת התורה מה שהוא לפניו בלבד, רק אף הבינה". וכן הוא בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.]. ובדרוש על התורה [יח.] כתב: "כי החכמה מובנה פשוט, שמשיג הדבר בשלמות עם כל מה שיצטרף אליו. והתבונה הוא המבין ומוליד דבר מתוך דבר, כידוע שזהו ענין הנבון, שמוציא דבר מתוך דבר".

(1960) פירוש - לשולחני תגר, ולא לשולחני עשיר, שהוזכר כמשל לחכם.

(1961) לשונו למעלה פ"א מ"א [קמג:]: "הפלפול נקרא 'בינה', שמוציא דבר מתוך דבר על ידי פלפול". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ז [תרכה.]. ולהלן פ"ה מכ"א [ד"ה בן חמש] כתב: "התלמוד הוא להבין טעם הדבר... הוא הבינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול". ובתפארת ישראל פי"ח [ערה.] כתב: "קרא השכל 'טעייא' [סוחר], וזה כי השכל הוא החוקר על הדברים, ומשוטט בעולם לארכו ולרחבו... שם העצמי הראוי אל השכל הוא

שם טייעא, שהוא סוחר, חוזר על הדברים שקונה" [הובא למעלה פ"ב הערה 568]. וראה עוד למעלה פ"ב הערה 1508.

(1962) "אם אין דעת, הבדלה מנין" [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב], ובסמוך יזכיר ענין זה. וראה הערה 1965. **אמרו חכמים** [ברכות ס:] "כי שמע קול תרנגולא לימא 'ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה'". ובטור אור"ח סימן מו כתב: "על ידי הבינה אדם מבחין בין יום ובין לילה". הרי שתלו את יכולת ההבחנה וההבדלה בבינה, ולא בדעת, ודלא כדבריו כאן. וצ"ע. ועיין בספר דובר צדק אות ח מה שכתב בזה.

(1963) לשונו למעלה פ"א מי"ז [תד:]: "כי צורת האדם חי מדבר". ובבאר הגולה באר החמישי [נב.] כתב: "וכן הפה, שבו הוא חי מדבר, דבר זה הוא נחשב צורה". ושם בהמשך [קד.] כתב: "כי יאמר על האדם שהוא 'חי מדבר', אף שהוא אלם ואינו יכול לדבר. וזה כי מצד המהות המופשט הוא 'חי מדבר', ואף כי יש לו מונע מצד החומר שהוא מבטל הדבור, מכל מקום יאמר שהוא 'חי מדבר' במהות העצמי המופשט מן החומר, ומצד אותה בחינה נאמר עליו כך, אף כי יש לו מונע מצד החומר, עד שאינו מדבר, נאמר עליו שהוא 'חי מדבר'". ובדרוש לשבת תשובה [עז:] כתב: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד, שנים, ודבר זה לא יתכן". ובגו"א שמות פ"כ אות ה עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר", עיי"ש. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עה.], וז"ל: "האדם נקרא 'חי מדבר'". וכן להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ואמר עוד] כתב: "האדם הוא בעל חי מדבר... כי אונקלוס תרגם 'ויהי האדם לנפש חיה' [בראשית ב, ז] 'והות האדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". וכן בהספד [סוף קפ] כתב: "בשנה הרביעית [לחיי האדם] נעשה האדם חי מדבר, כאשר הוא האדם חי מדבר, ושם הזה לא יוסר מן האדם כל ימי חייו, ואף אם נעשה אדם גדול בתורה ובחכמה, שם 'חי מדבר', שהוא גדרו של האדם, יש עליו עד סוף חייו". וכ"ה בח"א לשבת לג. [א, כה:], ועוד. וראה בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב 'חי משכיל', ואני נמשכתי אחריהם" [הובא למעלה פ"א הערה 1500].

(1964) כפי שכתב למעלה פ"א מי"ז [ת.]: "ובפרט הדבור הוא פועל גדול, מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים", ושם הערה 1481. ולמעלה פ"ב מ"ח [תרמח.] כתב: "כי האדם

יש בו... נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת". ובגבורות ה' פכ"ח [קיב:] כתב: "פועל הדבור... אי אפשר זה בלא נשמה שכלית... הבהמה יש לה כלי הדבור ואין בה דבור, כי הבהמה אין לה נשמה שכלית". ושם פס"ד [רצא:] כתב: "החשוב ביותר הוא הדבור, שלא נמצא רק לאדם ולא למין בהמה, ומפני זה חשוב על הכל". וידוע שהבריאה מתחלקת ל"דומם, צומח, חי, מדבר" [ריש ספר הכוזרי].

(1965) דוגמה לדבר; יחס המקרא למשנה הוא יחס החכמה לדעת, וכפי שכתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתע:], וז"ל: "כי אלה השלש, שהם מקרא משנה גמרא, הם כנגד שלשה חלקי השכל, שנקראים חכמה דעת תבונה. שהתורה היא חכמה, והמשנה הוא הדעת. שבמשנה הוא יודע להבחין בין דבר לדבר, ודבר זה נקרא דעת, כאשר יבדיל בין דבר לדבר... והתבונה הוא הלימוד, שמוציא ומבין דבר מתוך דבר". וכן כתב להלן פ"ה מכ"א [ד"ה בן חמש], וז"ל: "כי המקרא יש בו חכמה, אבל המשנה היא הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר, וזה ענין המשנה. והתלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול, כל זה נקרא 'תלמוד'". וכן כתב לאידך גיסא, שמי שאינו מבדיל בין הדברים הוא משולל שכל, וכגון בבאר הגולה באר השני [קנז.] כתב: "היו יודעים [חז"ל] להבדיל בין הדברים כפי מה שהוא כל דבר. ולא כמו הכסיל שהוא הולך בחושך [קהלת ב, יד], ולא ידע בין דברים המותרים ובין דברים האסורים" [הובא למעלה פ"א הערה 229]. ובהמשך שם [קסו.] כתב: "ואם כן לא יהיה האדם יודע להבדיל בין דבר לדבר, רק יהיה נשמל כבהמות נדמה". ואמרו חכמים [עירובין ו:] "הרוצה לעשות כדברי בית שמאי, עושה. כדברי בית הלל, עושה... מחומרי ב"ש ומחומרי ב"ה, עליו הכתוב אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך'". הרי כסילות מתבטאת בכך שאינו מבדיל בין הדברים. וכן מצינו ש"מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" [מגילה ז:], הרי הבטוי לסילוק הדעת הוא שאינו יודע את ההבדלים בין הדברים. ובהקדמה לאור חדש [מט.] כתב: "לכך אמרו שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז יסולק השכל לגמרי... ואפילו בין ארור המן ובין ברוך מרדכי לא ידע, אף שבשביל ארור המן וברוך מרדכי הוא המשתה והשמחה עצמו, ואפילו זה אינו יורע. כל שכן שלא ידע להבחין בין דבר לדבר בשאר דבר". וכן נגע בנקודה זו למעלה, וכמבואר פ"ב הערה 1057, ופרק זה הערה 269.

(1966) לשונו בהמשך [לפני ציון 1976] "כי הדעת בו יודע אמתת הדבר כאשר הוא".

(1967) יש להבין, מהו השילוב בין "מצד אמתתו" לבין "ובהבדל שלו" [ובכת"י ליתא לתיבות "ובהבדל שלו"]. וכן למעלה [לאחר ציון 1961] כתב: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים". ונראה, שלמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [צב.] כתב: "בתורה הם עם ישראל, והם מיוחדים בתורה מכל האומות". ומהו הצורך בשתי נקודות אלו להדדי. אמנם כבר קבע שאין סוף הגדרת דבר במה שהוא נמצא, אלא במה שהוא נבדל ומיוחד משאר דברים, וכמבואר כאן. ובתפארת ישראל פ"ג [נז:] כתב: "ויראה ששמו מורה על דבר העצמי לו, שהוא מיוחד בו האדם מכל" [ראה להלן הערה 2046]. ולכך לא די לומר שישראל נעשו לעם על ידי התורה, אלא שבכך הם נשתנו ונתייחדו מכל האומות [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 172]. ובפחד יצחק חנוכה, תחילת מאמר ה, כתב: "בודאי ששמו של דבר מתיחס הוא אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו. וכבר הזכרנו דבריו של המהר"ל [בחידושי ההלכות שלו למסכת שבת] שביאר את פתיחת מסכת שבת [ב.] במלאכת הוצאה, דהוא משום דאין מלאכת הוצאה נוהגת ביום טוב. והכוונה היא כנ"ל, שהשם 'שבת' מתיחס הוא יותר אל המיוחד שבו, שהוא מלאכת הוצאה, מאשר אל שאר המלאכות, אשר בהן הוא משתתף עם המקראי קודש בכלל" [ראה להלן פ"ד הערה 69]. **דוגמה לדבר**; בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה וכן] ביאר שניתן לומר כלפי מעלה תארים כמו "וילך", "ויבא", "ויצא", וכיו"ב. ובתוך דבריו כתב: "ואם ישיב שאי אפשר לומר כך, דהרי 'כבודו מלא עולם' [קדושה דמוסף של ש"ק], והיה [הקב"ה] קודם לכן במקום ההוא ובכל העולם בשוה, ואם כן איך יתכן יציאה או ביאה. כל האומר זה **סותר פינת התורה**. שיהיה המקדש כאשר נתקדש בכבודו יתברך, כמו קודם שנתקדש בכבודו. ויהיה הר סיני קודם שבא כבודו, כמו אחר שבא שם, ואחר שסר הכבוד ממנו". הנה דחה לגמרי את דברי האומר שהקב"ה נמצא בכל מקום בצורה שוה. אך מ"מ צריך ביאור, מהו החרי אף הגדול הזה שכתב על האומר כן שהוא "סותר פינת התורה". ובע"כ מבואר מדבריו, שהאומר שהכל קדוש בשוה, אינו מרבה קדושה בעולם, אלא עוקרה משורשה, ולכך יש בכך לסתור פינת התורה. **והביאור הוא**, שאמרו חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי". וכהן שיש לו שש אצבעות בידו הוא בעל מום בדיוק כמו כהן שיש לו ארבע אצבעות בידו [בכורות מה., רמב"ם הלכות ביאת מקדש פ"ח הי"א]. הרי כאשר הדבר אינו נגדר ונגבל, אין כאן רבוי הדבר, אלא בטול הדבר, כי רק לאחר שניתן להגדיר מהו ה"לא", ניתן גם להגדיר את ה"כן", אך בלי שום "לא" אין גם שום "כן". [ראה תפארת ישראל פכ"ב הערה 29, ובאר הגולה באר השני הערה 303]. וראה הערה 1973.

(1968) הרי החכמה קשורה לארץ, התבונה לשמים, והדעת לתהומות, וכפי שיבאר.
(1969) שנאמר [תהלים קטו, טז] "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנד.] כתב: "השמים יש להם בחינה זאת שהעלול יש לו קירוב וצירוף אל העילה... הארץ אין לה צירוף אל השם יתברך במה שהיא מן התחתונים, שנאמר 'והארץ נתן לבני אדם', ובענין זה נבראה הארץ". וראה למעלה הערות 1692, 1719. ובגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.] כתב: "כי אין ספק לך כי השמים והארץ הם רחוקים זה מזה... כי השמים הוא זך ודק, ופשוט בתכלית הפשטות. והארץ, שהיא הנקודה האמצעית, עכור וגס... השמים שהם יותר דקים וזכים ופשוטים" [הובא למעלה הערה 1453].
(1970) פירוש - לתבונה יש עומק חכמה, שאין בחכמה רגילה. וכפי שביאר למעלה שהחכמה היא השגה ראשונה, ואילו הבינה היא השגה שניה [מבין דבר מתוך דבר]. ואינו מחלק כאן בין בינה לתבונה. וכן למעלה פ"א מ"א [קמג:] הביא פסוק זה, והשוה בין "בינה" ל"תבונה".
(1971) הרי שתבונה שייכת לחכמה עמוקה ["מים עמוקים"]. והגר"א שם הביא את דברי המדרש [ב"ר צג, ד] שדרשו על פסוק זה בזה"ל: "כתיב 'מים עמוקים עצה בלב איש וגו', לבאר עמוקה מלאה צונן, והיו מימיה צוננין ויפין, ולא היתה בריה יכולה לשתות הימנה. בא אחד ["איש נבון" (הגר"א שם)] וקשר חבל בחבל ונימה בנימה משיחה במשיחה, ודלה הימנה ושתה, התחילו הכל דולין הימנה ושותין". הרי שהנבון מצליח להגיע אל דברים עמוקים.
(1972) כן כתב בדרוש על התורה [יח:], וז"ל: "מייחס התבונה אל השמים... השמים הם יותר חשובים מן הארץ, ולכך בערך הארץ התבונה אל השמים, והחכמה אל הארץ".
(1973) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתע:]: "דבר זה נקרא 'דעת', כאשר יבדיל בין דבר לדבר. ולכך קבעו ההבדלה בחונן הדעת, והתבונה הוא הלימוד, שמוציא ומבין דבר מתוך דבר". וכן הזכיר ראיה זו בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיד.], ח"א לקידושין ל. [ב, קלד:], וח"א לשבועות יח: [ד, טו.]. ובפחד יצחק פורים, ענין כז, כתב: "עיקר סגולתה של הדעת הוא בכח ההתדבקות וההתקשרות הגנוז בתוכה ["והאדם ידע" (בראשית ד, א)]. ואדם שאינו יודע להפריד את עצמו מענין שאינו שייך לו, בעל כרחו שאינו יודע להתקשר עם הענין השייך לו. והוא הדין לאידך גיסא; אם אנו רואים אדם שיש בכחו להתאחד ולהתייחד עם ענין השייך אליו, מן ההכרח הוא שאדם זה יש בו כח

של הפרשה, והוא יודע להתבדל מן הענין שאינו שייך אליו. וזהו שאמרו 'אם אין דעת הבדלה מנין'".

(1974) פירוש - בקיעה היא הבדלה בין הדבקים, וכמו [תהלים עח, יג] "בקע ים ויעבירם", וכן [מ"א א, מ] "ותבקע הארץ בקולם". וזהו המקביל לדעת המבדילה בין דברים שוים, וכמו שכתב בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיד:]: "כי כל הבדלה הוא שמבדיל בין שני דברים שנראים שוים".

(1975) לפי זה אין קשר בעצם בין דעת לתהום, אלא יש קשר בין דעת לבקיעה, ולשון בקיעה נאמרה בתהום. וכן נאמר [בראשית ז, יא] "נבקעו כל מעינות תהום רבה". אמנם בדרוש על התורה [יח:] כתב בזה"ל: "התהום אשר אליו רוחק העומק ביותר... וכן מצינו לשון זה בעצמו 'ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו', הרי כי הדעת היא כאשר יורד לעומק הדבר, לכך אמר בדעתו תהומות נבקעו". וכן כתב בכת"י כאן, וז"ל: "ונותן הדעת אל התהומות, ואמר 'בדעתו תהומות נבקעו', כי הדעת יורד עד התהום ובוקע אותו, כי זהו ענין הדעת שהוא עומד על הדבר, אף אם הוא דבר עמוק ויורד עד התהום. וזהו שנאמר 'ובדעתו תהומות נבקעו'".

(1976) לשונו בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב:]: "כי הדעת הוא השגת הדברים כפי מה שהם בעצמם".

(1977) "בין שתי הזכרות" [רש"י שם].

(1978) לשונו בנצח ישראל פי"ג [שכה:]: "ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'". ושם פ"מ [תשיד:] כתב: "השם הוא מורה על עצם הדבר ואמיתתו... כי כל שם מורה על אמתת הדבר מה שהוא". ובגו"א שמות פ"ו אות ט כתב על שם הויה בזה"ל: "כי זה השם מורה על אמתת עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו". ובתפארת ישראל פל"ג [תצ.] כתב: "השם הוא מורה על אמתת הדבר". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 86, 162, 172, שנתבאר שם ששמו של דבר מורה על מהותו.

(1979) צרף לכאן את צמד המלים [שמות לג, יב] "ידעתיך בשם", ופירש הרמב"ן [בראשית ב, ט] "'ידעתיך בשם' בחרתיך מכל האדם". הרי בחירה בעצם היא ידיעה בשם.

(1980) וזה לשונו בתפארת ישראל פ"י [קסב.]: "הדעת הוא יותר עוד במדרגה [מהחכמה], שהדעת הוא מופשט לגמרי יותר מן החכמה. ולכן אמרו במסכת ברכות

'גדולה דעת שנתנה בין ב' אותיות השם, שנאמר 'כי אל דעות ה". ורצו בזה כי מי שיש בו מדרגת הדעת, הוא שיש לו דבקות לגמרי אל השם יתברך, ודבר זה ידוע למי שיודע ההפרש שיש בין החכמה והדעת". ובנתיב התורה פי"ד [א, נח:] כתב: "מה שהדעת נתנה בין שתי אותיות השם, כבר בארנו כי בעל הדעה דבק לגמרי בו יתברך, ולפיכך נתנה הדעת בין שני שמות... ואם היה הדעה נתנה רק עם שם אחד, אף כי היה מורה זה גם כן דביקות הדעת בו יתברך, אבל אין זה דביקות גמור, רק מצד מה יש לה דביקות הדעת בו יתברך. אבל כאשר הדעת נתנה בין שתי שמות, נמצא כי מצד הדעת לגמרי הדביקות בו יתברך".

(1981) כפי שיבאר בסמוך, שבינה היא יותר מדעת.

(1982) לשונו בכת"י כאן: "כי הדבר כאשר חסר המשלים אותו, אין קיום לו. והבינה יותר במעלה, והוא השלמה אל הדעת. וכאשר חסר ההשלמה, בטל גם מה שהוא קודם אליו". וכן ביאר למעלה [מציון 1920 ואילך] "אם אין תורה אין דרך ארץ", שהמדריגה התחתונה [דרך ארץ] אינה יכולה לעמוד ללא המדריגה העליונה [תורה], כי היחס שביניהן הוא יחס של הנשלם אל משלימו, והמדריגה התחתונה ללא המדריגה העליונה היא דבר חסר, ו"לדבר החסר אין קיום רק שישלם" [לשונו למעלה לפני ציון 1924]. ולהלן [לאחר ציון 2006] כתב: "ואם אין בינה אין דעת, כי אם אין המדריגה העליונה הזאת, והוא השלמת השכל כפי מה שראוי, לא ימצא גם כן הקודם, שאין זה רק חצי דבר, ואין לחצי דבר קיום".

(1983) ראה ברמב"ם בנוסח ברכות התפלה וסדורן, ובשו"ע אור"ח סימן קטו, ומשנה ברורה שם ס"ק א.

(1984) כי המבקש לא יבקש דבר גדול בתחילה, אלא דבר קטן, ומשם עולה לבקש דבר יותר גדול. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות לב לגבי תפילת יעקב, וז"ל: "יעקב עשה כדרך בני אדם, המבקשים מעט ואחר כך מוסיפים". וכן אמרו חכמים [סנהדרין קז.] לגבי תפילת דוד ש"דומה לסוחר כותי", ופירש רש"י שם "דרכו לפנות את סחורתו מעט מעט להעמידה על דמים מועטים", ושם הגמרא מבארת כיצד בתפילתו ביקש דוד בתחילה את המועט [מחילה על השגגות], ואחר כך ביקש את המרובה יותר [מחילה על הזדונות].

(1985) פירוש - ההבדל בין "חונן" ל"מלמד" הוא שחנינה מתארת את מעשה הנתינה, ובנוגע לדעת יספיק לאדם שהקב"ה יתן לו דעת בחנינה. אך "מלמד" מורה שאין כאן רק מעשה נתינה, אלא פעולה של לימוד, כי אין הבינה נמסרת מיד ליד אלא רק

באמצעות לימוד. נמצא שהדעת מועברת לאדם על ידי נתינה, ואילו הבינה מועברת לאדם באמצעות לימוד, ואינה דומה נתינה ללמידה. אמנם בנתיב התורה פי"ד ביאר שלשון חנינה מורה שאין האדם ראוי לזה, אלא שניתן לו במתנה, ויובא בהערה 1988.

(1986) ותיבת "כערכי" מורה על ערך ומעלה, וכפי שכתב להלן פ"ו מ"ד, וז"ל: "קראו [דוד לאחיתופל] 'רבו', דכתיב 'ואתה אנוש כערכי'. כלומר בודאי יש לך ערך עמי, שאם אני מלך, ואתה צריך לנהוג בי כבוד מפני המלכות, יש לך כנגד זה שאתה רבי, וצריך אני לנהוג בך כבוד בשביל שאתה רב שלי, דהיינו מלמדי חכמה". ולהלן פ"ד מ"ד כתב: "הנה אלו ג' שמות שיש לאדם; 'אדם' 'אנוש' 'איש'. שם 'איש' יאמר על הכח בלבד, ושם 'אדם' על שם האדמה בלבד, ושם 'אנוש' על שם שניהם, הכח והאדמה מתחברים יחד, וכח שלו מוטבע בחומר. ודבר זה תדע כי שם 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש', כי 'אדם' נקרא על שם האדמה, ו'איש' על שם הכח, ו'אנוש' בא על חבור הכח והאדמה יחד, ולכך מספר 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש'".

(1987) הוקשה לו, שכיצד אמר על בינה לשון חנינה, הרי בתחילת הברכה לשון חנינה נאמרה על דעת, ולא על בינה.

(1988) בנתיב התורה פי"ד [א, נז:] ביאר באופן אחר לשונות אלו, שכתב: "תקנו חכמים בברכות 'אתה חונן לאדם דעת', כי במה שהוא אדם בעל גוף, לכך הדעת, שהוא השכל הנבדל אליו, דרך חנינה, כמו מי שנותן מתנה לאחד דרך חנינה, אף שהוא אינו ראוי מצד עצמו, רק דרך חנינה. ולכך אמר לשון 'אתה', כי אל השם יתברך בפרט פעל זה. ואמר אחר כך 'ומלמד לאנוש בינה', כי אחר שקנה קצת דעת, שוב לא נקרא 'אדם', שזה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה חמרית [ב"ר יז, ד], רק נקרא 'אנוש', ואז אמר 'ומלמד לאנוש בינה', שהוא יותר על הדעת. ולכך אמר 'וחננו מאתך בינה דעה והשכל', כי כאשר לא יוקדם שום דבר, והשם יתברך משפיע מאתו בפעם אחד השכל והבינה והדעת, אז הכל הוא דרך חנינה. ולכך מקדים 'בינה', כי על דרך חנינה אין צריך להקדים הדעת". ונמצא שיש שני הבדלים בין דבריו כאן לבין דבריו בנתיב התורה; (א) לפי דבריו כאן לשון "חונן" נמוכה מלשון "מלמד", ואילו לפי דבריו בנתיב התורה הוא להיפך, שלשון "חונן" מורה על נתינה שהיא מעבר לדרגת אדם, ואילו לשון "מלמד" תואמת לדרגתו. (ב) לפי דבריו כאן אי אפשר לומר על בינה לשון חנינה, ואילו לפי דבריו בנתיב התורה ניתן לומר אף על בינה לשון חנינה. וראה להלן הערה 2000.

(1989) כמבואר למעלה לפני ציון 1924.

(1990) בגו"א דברים פ"ו תחילת אות ז זעק מרה על דרך הלימוד של בני דורו, על שאינם לומדים בתחלת לימודם את היסודות [מקרא ומשנה], וז"ל: "הם נוהגים כמו אדם הסכל, אשר יראה אומן אחד בונה חומה חופר יסוד עמוק לחומה עד שיהיה קיום לחומה, והסכל חושב כי דבר זה מעשה הבל, כי למה יחפור מתחת לארץ, ואין צריך לו רק יעמיד החומה על קרקע שוה, ואין צריך ליסוד החומה, וגורם בזה שהחומה קודם שתבנה ראשון ראשון - מתרוסס, וכך בארצות אלו" [הובא למעלה הערה 965]. וכבר אמרו "אם אין יסוד אין בנין" [לשון הרא"ש ב"ב פ"א סימן יז, והובא למעלה פ"א הערות 319, 1487, פ"ב הערה 1108, ולמעלה הערה 965, שבכל המקומות הללו נתבאר שללא היסוד אין קיום לבנין הסומך על היסוד]. וראה להלן הערה 2017.

(1991) לשונו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כ:]: "ואמר [משלי ט, י] 'ודעת קדושים בינה', כלומר מי שהוא קדוש והוא נבדל מן הגוף... דעת שלו הוא בינה, שהבינה בודאי יותר עליון מן הדעת". ובנתיב השתיקה פ"א [ב, צז.] כתב: "הנבון הוא יותר מן בעל דעת, כי הנבון הוא שמוציא דבר מתוך דבר". וראה למעלה פ"ב הערה 752, שגם שם נתבאר שהבינה היא יותר מהדעת [ועיי"ש מה שהוקשה משם]. וכן נאמר [דברים א, טו] "ואקח את ראשי שבטיכם אנשים חכמים וידועים וגו'", ופירש רש"י שם "אבל נבונים לא מצאתי". והגו"א שם [אות לד] ביאר ש"חכמים וידועים" הן כנגד חכמה ודעת, נמצא שמשה רבינו מצא בעלי חכמה ודעת, אך לא בעלי בינה, וזה תואם לדבריו כאן [ראה שם סוף הערה 130]. **ויש להבין** לפי זה, מדוע אמרו בכל מקום "חכמה בינה ודעת", כאשר הבינה באה רק לאחר הדעת. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתע:] עמד על כך, וז"ל: "כי אלה השלש, שהם מקרא משנה גמרא, הם נגד שלשה חלקי השכל, שנקראים חכמה דעת תבונה. שהתורה היא חכמה, והמשנה הוא הדעת... והתבונה הוא הלימוד שמוציא ומבין דבר מתוך דבר. והכתוב שאמר [שמות לא, ג] 'ואמלא אותו וגו' בחכמה ובתבונה ובדעת', דמשמע הדעת הוא יותר, שחשב אותו באחרונה [וקשה, שבינה יותר מדעת, כפי שלימוד הגמרא הוא יותר מלימוד המשנה]. מפני כי עיקר התבונה שמוציא דבר מתוך דבר הוא לקנות הדעת. ובודאי מי ששנה המשנה, הגיע אל ההלכה שהיא במשנה על ידי התבונה, ולכך נזכר זה אחרונה. אבל לענין ההשכלה, הלימוד הוא יותר במדרגת ההשכלה, וזה מבואר". ופירושו, הבינה היא אמצעי להגיע לדעת, כי כל הפלפולים הנעשים בגמרא מטרתם היא להגיע להבנת המשנה, כי על ידי שמבין דבר מתוך דבר עומד הוא על מהות הדבר הנמצאת במשנה. אם כן לענין מעלת הלימוד, בינה יתירה מדעת, אך לענין מטרת הלימוד, דעת יתירה מבינה.

(1992) כי הוא דבר חסר מצד עצמו, וזקוק להשלמתו, וכמבואר למעלה.
(1993) שו"ת הריב"ש סימן תלח. וכך הוא תחילת התשובה שם: "עוד שאלת לפרש לך 'אם אין דעת אין בינה, אם אין בינה אין דעת'". ובתחילה התייחס לפירוש הרמב"ם כאן, ואחריו כתב "אבל לפי הפשט נראה לפרש וכו'", וכמובא כאן בהמשך הדברים. וכן בגו"א במדבר פ"ח אות ג [קיד:] הביא דברים בשם הריב"ש.
(1994) לשון הריב"ש שם: "כי קרא 'דעת' ידיעת המושכלות ראשונות, כמו שהכל גדול מן החלק, ושהזוג כפל הנפרד, ודומה לזה". ופירושו, ש"דעת" היא ידיעת המושכלות הראשונות והבסיסיות המובנות לכל אדם.
(1995) לשון הריב"ש שם: "ו'בינה' הוא להבין המושכלות בלקיחת מופת עליהם מן המושכלות הראשונות".
(1996) לשון הריב"ש שם: "ולכן אמר ש'אם אין דעת', שהוא המושכלות הראשונות, 'אין בינה', שהוא המושכלות השניות, כי הראשונות הצעה אל השניות".
(1997) לשון הריב"ש שם: "ואם אין בינה, שהוא המושכלות השניות, אין דעת, רוצה לומר אין ידיעת המושכלות הראשונות כלום, לפי שאינם רק הצעה, והעיקר והתכלית הוא ידיעת המושכלות השניות".
(1998) כי הדעת לא נועדה אלא להיות היכי תמצא לבינה, ונמצא שהדעת משמשת את הבינה.
(1999) פירוש - הכתוב משבח את בצלאל שה' מילא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת, ואם "דעת" פירושה מושכלות ראשונות, מהו השבח הזה, הרי לכל אדם ואדם נהירין מושכלות ראשונות, ו"זיל קרי ביה רב הוא" [הוריות ד.]. ומעין זה תמה בבאר הגולה באר השלישי [רפט.] כתב: "הנה הפסוק הזה על כרחך אומר דרשני, שאם לא כן מה אמרו 'המושלים בואו חשבון תבנה ותכונן עיר סיחון' [במדבר כא, כז], כל אדם יכול לדבר כזה. למה תולה הדבר במושלי משל, המה החכמים אשר מעולם אנשי שם". ואכן רש"י שם פירש "דעת - רוח הקודש", וזו בודאי מעלה עליונה.
(2000) נראה שעומד על לשון "חנינה", שאינה מתאימה לדבר שיש לכל בני אדם. והענין יוסבר על פי דבריו בנתיב התורה פי"ד [א, נז:], שכתב: "כי הדעת והתבונה הוא יותר עליון מן החכמה, כי דבר זה הוא שכל נבדל לגמרי, לא כמו החכמה, שאין זה שכל נבדל לגמרי... וכן תקנו חכמים בברכות 'אתה חונן לאדם דעת', כי במה שהוא אדם בעל גוף, לכך הדעת, שהוא השכל הנבדל אליו, דרך חנינה, כמו מי שנותן מתנה לאחד דרך חנינה, אף שהוא אינו ראוי מצד עצמו, רק דרך חנינה... ולכך אמר 'וחננו מאתך בינה

דעה והשכל'... כי על תוספת בינה ודעת אנו מתפללין, ותוספת חכמה ובינה הוא דרך חנינה". וראה למעלה הערה 1988. וכן מצינו שלשון "חנינה" מורה על נתינה שהיא מעבר למתחייב, ובגדר מתנת חנם, וכמו שכתב רש"י [דברים ג, כד] "ואתחנן - אין 'חנון' בכל מקום אלא לשון מתנת חנם". ואם היה מדובר במושכלות ראשונות, אין זה בגדר מתנת חנם, וכמו שכתב בנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.]: "כי על השם יתברך להשלים את כל העולם, שהוא בראו, והוא ברא את העני, וצריך לפרנסו" [הובא למעלה הערה 441]. ולמעלה סוף משנה ט כתב: "צריך אל התורה האלקית יסוד וחזוק ביותר, ואם לא כן אין לתורה קיום למדריגת התורה... אבל החכמה שהיא אנושית, כמו חכמת האומות, אין שייך כל זה, כי החכמה ראויה אל האדם בודאי". וראה למעלה פ"א הערה 73, ובפרק זה הערה 1002, שאדם ללא מושכלות ראשונות הוא כבהמה שמציאותו תהיה לבטלה.

(2001) ואם "דעה" היא מושכלות ראשונות, במה היא דומה לבנין בית המקדש. ולהלן פ"ה תחילת מכ"א כתב: "וזהו אמרם במסכת ברכות, אמר רבי אלעזר, כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו. וביאור זה, כי האדם מתדמה אל בית המקדש, שכמו שבית המקדש הוא נבדל מכל האדמה, כך האדם נבדל מכל הנבראים שעל פני האדמה. אבל אם האדם הוא בעל חומר, אין לו דמיון אל בית המקדש, שהוא נבדל בקדושתו. אבל אם יש בו דעה, שהוא השכל הנבדל, ואז האדם נבדל בקדושתו מכל הנבראים שעל פני האדמה, כמו בית המקדש שהוא גם כן נבדל בקדושתו מכל האדמה. וזהו שנחשב כאילו נבנה בית המקדש בימיו, כי האדם עצמו הוא דמיון אל בית המקדש". ובודאי שאין לומר דברים אלו על "מושכלות ראשונות", שאינן נבדלות מן האדם. ועוד בביאור המאמר, ראה בנתיב התורה פ"ט [א, מ.], ושם פי"ד [א, נח.].

(2002) פירוש - אם לא שהריב"ש יבאר להיפך; במשנתינו "דעת" היא המושכלות השניות, ו"בינה" היא המושכלות הראשונות.

(2003) פירוש - לא נראה שתיבת "דעת" תוסבר כאן כמוסבת על מושכלות שניות, כי אז יתבאר שדעת היא יותר מבינה, וזה כבר הוכח למעלה שאין זה כך, אלא להיפך, שבינה נעלית מדעת. **ובכת"י הוסיף** כאן דברים, וז"ל: "והיה לו [לריב"ש] לומר כי הדעת הוא כאשר משיג דבר, ואין זה שמוציא דבר מתוך דבר, רק שהוא השגת הדבר. ו'בינה' הוא כאשר הוא מוציא דבר מתוך דבר. ומה שאמר 'אם אין דעת אין בינה', פירוש כי הבינה הוא יותר שכלי, והוא יותר רחוק מן האדם. לכך כאשר אין לו הדעת, שהוא יותר קרוב אל האדם, אין לו הדבר שהוא יותר רחוק, כמו הבינה. ו'אם אין בינה אין דעת',

כי השכל לגמרי, כמו הבינה, יש לו קיום ביותר, כי כל דבר שכלי מקויים [ראה למעלה הערה 891]. ועל ידי זה יש קיום אל הדעת, שהוא מצורף אל הבינה, כך יש לפרש".

(2004) למעלה [מציון 1956 עד ציון 1992].

(2005) כמבואר למעלה [לאחר ציון 1961].

(2006) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1989]: "וכן אם אין הדעת, שהוא מעלה למטה במדריגת הבינה, אין הבינה נמצא. כי הדעת הוא כמו יסוד אל הבינה, ואי אפשר להיות הדבר בלא יסוד. שהרי הדעת הוא ידיעת הדברים כמו שהם בעצמם, ודבר זה נקרא 'ידיעה'. וכאשר אין כאן דעת, לא יבא אל הבינה לעולם, שיבין דבר מתוך דבר".

(2007) כמבואר מציון 1981 ואילך. ואודות שאין קיום לחצי דבר, כן ביאר בדרוש על התורה [לג.], וז"ל: "בחבור הזה [של עליונים ותחתונים] הם קיימים, כי אין לאחד מהם קיום זולת השני, שמצד הקיום ראוי להיותם עולם אחד, כי אין קיום לחצי דבר. ולפיכך אמרו במדרש [שבת פח.] שנתוספה ה"א הששי בפסוק [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', לומר כי שמים וארץ היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל את התורה, מוטב. ואם לאו, יחזור העולם לתוהו ובוהו. כל זה מפני כי על ידי התורה יש חבור לעליונים ותחתונים, ואם יקבלו התחתונים התורה, אז הוא החבור הזה, ואז יש להם הקיום מצד התחברם יחד. ואם לאו, יחזור הכל תהו ובהו, שאי אפשר להתקיים בהפרדם והתרחקם בריחוק והבדל מחולק" [הובא למעלה הערה 1923]. וכן כתב אות באות בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.], וכן הוא בהספד [קצ]. וכן מצינו שלא היה קיום לרבי יוחנן בלי ריש לקיש [ב"מ פד.]. ורבי טרפון אמר על רבי עקיבא [קידושין סו:] "כל הפורש ממך כפורש מן החיים".

(2008) "כי התורה היא פרנסת הנפש, כמו שהלחם הוא פרנסת הגוף" [לשונו בהמשך].

(2009) ובחגיגה יד. דרשו את הפסוק על בעלי תלמוד. וכן הביא ראיה מהפסוק בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.].

(2010) ב"ר מג, ו, ושם נד, א אמרו "ואמר שלמה [משלי כה, כא] 'אם רעב שונאך האכילהו לחם'... מלחמה של תורה, היך מה דאת אמר 'לכו לחמו בלחמי'". וכן הוא בשמו"ר מז, ז, ויק"ר ל, א, במדב"ר יג, טו, ועוד.

(2011) אודות שהלחם משלים הגוף, כן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עז:], וז"ל: "על ידי העבודה נראה כי הוא יתברך... שלם בתכלית השלימות, ומסולק מכל חסרון. כי כאשר יש ח"ו זולתו, הרי חסר אותו שהוא זולתו, א"כ הוא חסר ח"ו. וכאשר אנו עובדין לפניו, הרי הכל שלו, וכאשר הכל שלו אין כאן חסרון, כי הוא הכל ואינו חסר. ולכך

נאמר בקרבנות [במדבר כח, ב] 'את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי לה", כי האדם כאשר אין לו לחם הוא חסר, והלחם הוא השלמתו, עד שאינו בחסרון. לכך הקרבנות נקראים 'קרבני לחמי לאשי', על שם שהקרבן מורה על השלמתו, שאינו חסר" [הובא למעלה הערה 503].

(2012) הנה לגבי השלמת הגוף כתב "כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר", ואילו לגבי השלמת הנפש כתב "והתורה משלמת הנפש", אך לא הוסיף לומר "עד שאינה חסרה". והענין יוסבר היטב על פי דבריו למעלה פ"א מי"ב [שס.], שכתב: "ובמדרש [ויק"ר ד, ב] עוד, אמר רבי לוי, 'גם הנפש לא תמלא' [קהלת ו, ז]... אמר רבי לוי, משל לעירני שהיה נשוי בת מלכים, אף על פי שמאכילה כל מעדני עולם, אינו יוצא ידי חובתו, למה, שהיא בת מלכים. כך כל מה שיפעל האדם עם הנפש, אינו יוצא ידי* חובתו, למה, שהיא מלמעלה, עד כאן... שלא יאמר האדם אפשר שיהיה נפשו מלא מצות ומעשים, כי האדם שאוכל ושותה הרבה, בודאי תמלא בטנו. על זה אמר 'גם הנפש לא תמלא', שתמיד עוד הנפש מבקש להשלים עצמה. ומביא רבי לוי משל זה, לעירני שהוא בן כפר, שהיה נשוי בת מלכים, שאי אפשר להעירני הזה שיוצא ידי חובתו עם בת מלכים. כך הנשמה שהיא מלמעלה, והיא נשאת לאדם בעל גוף, ואף אם האדם עושה כמה מצות ומעשים טובים, והם השלמה לנפש, מכל מקום לא תמלא הנפש, שתהא מושלמת בשלימות לגמרי - שהיא בעצמה מן השם יתברך - כפי מה שראוי אל הנפש. ומפני כך אינה שביעה ממה שעושה האדם בגופו תורה ומצות ומעשים טובים, לפי חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף, אין הנפש שהיא מלמעלה שביעה מזה לגמרי, כאשר ראוי לנפש, שהיא מן השמים". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ג [סד.]. ואלו דבריו כאן. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקיח.] כתב: "כי יש באדם גוף ונפש, והתורה היא שלימות הנפש", ושם הערה 251.

(2013) לשונו בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.]: "ויש לך לדעת כי האדם צריך לפרנסה; הן פרנסת הנפש, הן פרנסת הגוף. פרנסת הגוף הוא מזונות הגשמי, ופרנסת הנפש הוא התורה, שנקראת 'לחם', כדכתיב 'לכו לחמו בלחמי'. ולכך כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, והיה מלך עליהם, וישראל הם עבדיו, מיד שהוציאם היה מפרנס אותם במן, שהוא פרנסת הגוף. ואחר כך נתן להם התורה מיד, שהיא פרנסת הנפש [ראה הערה 2016]. עד כי השם יתברך כמו שברא את האדם בגופו ובנפשו, כך הוא מפרנס הגוף והנפש". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקיח.], ובפרק זה משנה ג [לאחר ציון 460].

ובבאר הגולה באר השני [קיט:] כתב: "דברי חכמים הם פרנסת השכל ביותר טוב, ואין למעלה מזה שמפרנס השכל" [הובא למעלה הערה 461]. וראה להלן הערה 2118.

(2014) כמו שאמרו למעלה [משנה ג] "שלשה שאכלו על שולחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים". הרי "קמח" ללא תורה הוא דבר חסר. ושם ביאר הדבר [לאחר ציון 456] בזה"ל: "כי השם יתברך הוא המלך, אשר כל מלך מפרנס עמו. והמלך אשר הוא בשר ודם, מפרנס עמו בצרכי הגוף, כי הוא בשר ודם. אבל מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש. וכמו שנתן השם יתברך פרנסת הגוף, כך נתן התורה שהיא פרנסת הנפש... ולכך מיד שבא השם יתברך למלוך על ישראל, אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, אחר שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן. ולפיכך השלחן שמדברים עליו דברי תורה, שפרנס בהם השם יתברך את ישראל, ומצינו אצל התורה לשון 'פרנס', כמו שאמרו בחגיגה [ג:] 'פרנס אחד אמרם', השלחן הזה שמדברים עליו דברי תורה הוא מיוחס אל השם יתברך, לפי שאוכלים עליו עבדי השם יתברך, אשר מקבלים פרנסה מן מלך שלהם, הן פרנסת הנפש, הן פרנסת הגוף. אבל כאשר אין מדברים עליו דברי תורה, והרי אי אפשר שמתיחס שלחן זה אל השם יתברך, כי השם יתברך מפרנס הגוף ומפרנס הנפש... לכך נחשב זה כאילו אכלו מזבחי מתים, שהרי אין כאן פרנסת הנשמה, רק הגוף שהוא מת, ולכך מתיחס השלחן הזה שאכלו מזבחי מתים". **ובכת"י כאן** הוסיף את הדברים הבאים: "כי הדבר המשלים צריך שיהיה בשלימות, וכאשר אינו בשלימות אינו נמצא. לכך אם אין תורה, שהוא גם כן פרנסת והשלמת הנפש, אין קמח, שהוא פרנסת והשלמת הגוף. וכאשר אין קמח אין תורה, כי אין תורה כאשר אין קמח, וחסר הדבר שהוא השלמת הגוף, חסר גם כן התורה, שהוא השלמת הנפש. ועוד, אם אין קמח וכו'" [מביא שם כהסבר שני המשך דבריו כאן (מציון 2015 ואילך)]. ופירוש הסבר זה הוא, כי הנפש והגוף הם שני חלקי האדם, וכאשר אחד מהם נמצא בחסרון, ממילא אף השני ימצא בחסרון, ולא בהשלמה. ואין זה משום שהשלמת הגוף **קודמת** להשלמת הנפש [כפי שיבאר בסמוך], אלא ששתי ההשלמות הללו תלויות זו בזו, ובהעדר האחת ממילא תחסר זולתה.

(2015) כפי שביאר למעלה "אם אין תורה אין דרך ארץ" [לפני ציון 1924], וכן "אם אין יראה אין חכמה" [לפני ציון 1955], ו"אם אין בינה אין דעת" [לפני ציון 2007].

(2016) כפי שהמן ניתן לישראל לפני מתן תורה, וכמו שביאר בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.]: "ולכך כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, והיה מלך עליהם, וישראל

הם עבדיו, מיד שהוציאם היה מפרנס אותם במן, שהוא פרנסת הגוף. ואחר כך נתן להם התורה מיד, שהיא פרנסת הנפש". [הובא למעלה הערה 2013].

(2017) כפי שביאר למעלה "אם אין דרך ארץ אין תורה" [ראה שם הערה 1928], ו"אם אין דעת אין בינה" [הערה 1990].

(2018) שאלתו החמישית על המשנה [לאחר ציון 1905]: "ועוד, 'אם אין קמח אין תורה', יותר הוי ליה לומר 'אם אין לחם אין תורה', ומה ענין 'קמח' לכאן".

(2019) ראה בש"ך סימן קט סק"י שהוכיח שתערובת של קמח נקראת "לח בלח", ונראה שזהו משום דקות הקמח. וכן הוא במשנה ברורה סימן תמז ס"ק לב.

(2020) יסוד נפוץ בספריו שהדק מתייחס לשכלי [והגס אל הגשמי]. וכגון, למעלה פ"ב מ"ה [תקעא:] כתב: "האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה, מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי". ובהמשך שם [תקפה.] כתב: "דבר זה ידוע כי מדת גס רוח מדה גשמית, אף כי אין זה גובה ממש הרי מדתו נוטה אל הגשמי, ויורה זה השם בעצמו שנקרא 'גס רוח', כי לשון גסות שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק. ודבר זה בארנו במקומות הרבה", ושם הערה 564. ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "המתגאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון 'גסות', כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק". ובגו"א בראשית פט"ו אות טו כתב: "כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב" ובדרשת שבת הגדול [ריז:] הוסיף: "כי הכל נמשך אחר הגוף... כאשר יש לו גוף וחומר הזך נמשך אל זה החכמה והשכל... אם יש לו עבות החמרי הוא עם הארץ, ולפיכך אחר הגוף והחומר הזך נמשך השכל... כי אהרן היה כולו קודש קדשים אל השם יתברך, מסולק מן החומר... כי הכהן מסולק מן החומר כמו המלאך, ולכך מקבל החכמה" [הובא למעלה פ"ב הערות 500-502]. ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו.] כתב: "דע, כי גסי הרוח הם נוטים אל הגשמית ביותר. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, מורה על זה שם 'גסות', כמו שיבא לשון 'דק' על השכל, כך יבא לשון 'גס' על הגשמי" [הובא למעלה פ"ב הערה 563]. ובגבורות ה' פי"ח [פד:] כתב: "הדקות הוא מעוט הגשמית, כי גדר הגשם הוא התפשטות הרחקים".

(2021) בא לבאר מדוע דוקא כאן דובר על קמח, ולא על לחם, בעוד שבשאר מקומות התורה גופא נקראת לחם [כמבואר למעלה לאחר ציון 2008].

(2022) כי יחס של תלות הוא יחס של סבה ומסובב, ויחס זה מחייב שייכות בין אחד לשני. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו" [הובא למעלה הערה 1902]. ובגו"א בראשית פי"ח אות מח: "לא ימשך דבר מן דבר, אלא דומה מן הדומה יבוא לעולם, ולא יוליד אדם רק שהוא אדם". ובנצח ישראל ר"פ יב כתב: "כי לא יבא דבר מדבר רק אם יש לו צירוף אליו". והואיל וכאן באים ליחס את התורה למאכל, יש לכנות את המאכל בלשון רוחנית.

(2023) כי השאור "היא המחמצת שמחמיצין בה העיסה", הרי ששאור לחוד, וקמח לחוד. והרמב"ם הלכות ביכורים פ"ו ה"כ כתב: "נשים שנתנו קמח לנחתום לעשות להם שאור".

(2024) ברכות יז. "רצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה", ופירש רש"י שם "יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפד:] כתב: "אשר היצר הרע הוא שאור שבעיסה". ובדרוש על התורה [כב.] כתב: "כי החמץ הוא היצר הרע, הוא השאור שבעסה המעכב". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רל:].

(2025) "יצר הרע מתגרה בך" [רש"י שם].

(2026) הרי שהתורה משחררת את האדם מהיצה"ר, ובודאי שהיא עצמה מסולקת מן היצר הרע. וזהו קו דמיון נוסף שבין תורה לקמח, שלשניהם יש סילוק מן השאור והיצה"ר. ולמעלה במשנה א [לאחר ציון 84] כתב: "כי התורה חירות מן היצר הרע, ואין יצר הרע שולט בתורה... וזה כי למעלת ומדריגת התורה, אין מגיע שם כח יצר הרע, וכדאיתא בפרק קמא דקידושין". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפד.] כתב: "כי לא יכול יצר הרע לשלוט על התורה, שהיא סדר הנמצאים אשר הם נבראים עליו. ולפיכך התורה היא תבלין ליצר הרע, שאינו יכול למשול על האדם ולהוציא את האדם עד שיצא האדם חוץ מן הסדר אשר ראוי, שזה אינו יכול. ומפני זה מעלת התורה שאין יצר הרע שולט עם התורה. ואם לא היתה התורה, שהיא רטייה ליצר הרע [קידושין ל:], שלא יוכל להוציא את האדם חוץ מן הסדר, לא היה נברא היצר הרע, שלא היה יכול האדם לעמוד נגדו. אבל התורה היא שמירה מן יצר הרע". וראה בדרשת שבת הגדול [רכ:]. ובדרוש על התורה [כא:] כתב: "התורה היא מושלת על היצר הרע, שכאשר יעסוק בה אין היצה"ר שולט בו, כדאיתא בקידושין [ל:] בני אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית

המדרש. אם אבן הוא נימוח, אם ברזל הוא מתפוצץ, שנאמר [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. הרי כי האש של תורה גובר על יצר הרע, עד שאיננו יכול לשלוט בלומדיה. ולכך נתנה באש [שמות יט, יח, וראה במדב"ר א, ז], להורות כי הוא אש השולט וגובר ביצה"ר... וזהו ענין שתי הלחם שבאו עם כבשי עצרת של חמץ, מה שהרחיקה התורה בכל ההקרבות את החמץ, חוץ מבשתי הלחם בחג השבועות [רש"י ויקרא ב, יב]... ולמה א"כ באו של חמץ דוקא. אבל טעם הדבר הוא, מפני כי החמץ הוא היצה"ר, הוא השאור שבעסה המעכב [ברכות יז.], אשר ראוי לאדם להרחיקו באמת כל עוד שיש בית מיחוש בעולם, אף בחשש רחוק מאוד שיבא על ידו לידי חטא. אמנם כאשר אין לחוש כלל אין להרחיקו. לכך ציוה השם להקריב חמץ, שהוא היצה"ר, בעצרת, הוא יום מתן תורה, ולא זולתו. כי התורה איננה מניחתו לשלוט באדם. כדאמרינן בקידושין [ל:] תנו רבנן, 'ושמתם' [דברים יא, יח] סם תם, נמשלה התורה כסם חיים. משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה, והניח לו רטיה על מכתו, ואמר לו בני, כל זמן שרטיה זו על מכתך אכול מה שהנאתך, ושתה מה שהנאתך, ורחוץ בין בחמין בין בצונן, ואין אתה מתייירא. ואם אתה מעבירה, הרי היא מעלה נומי. כך הקב"ה אמר להם לישראל, בני בראתי יצה"ר, ובראתי לו תורה תבלין. ואם אתם עוסקים בתורה, אין אתם נמסרים בידו, שנאמר [בראשית ד, ז] 'הלא אם תטיב שאת'. ואם אין אתם עוסקים בתורה, אתם נמסרים בידו, שנאמר [שם] 'לפתח חטאת רובץ'... ואם כחו של יצה"ר גדול, כחה של תורה יותר גדול". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.] כתב: "הכלל הוא, כי כאשר האדם עוסק בתורה, הוא נשמר מן יצר הרע עד שאינו בא לידי חטא, כי על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך, ואיך יבא לידי חטא" [הובא למעלה הערה 87].

(2027) כי לחם הוא ראוי לאכילה מיד, ומקביל למאכל אדם הראוי לאכול מיד. וכמו שאמרו [סוטה מח:] "כל מי שיש לו פת בסלו, ואומר מה אוכל למחר", הרי "פת" היא מאכל הראוי לבו ביום. ואם היה נאמר "אם אין לחם אין תורה" היינו מבארים את "אין תורה" מפאת הרעב, ולא משום השתדלות פרנסה, וכמו שמבאר. ואודות שמחמת רעב אינו יכול ללמוד, כן אמרו [ב"ב יב:] "קודם שיאכל אדם וישתה יש לו שתי לבבות", ופירש רש"י שם "כשהוא חלול בלא כרס מלאה [יש לו] כמה לבבות, שאינו מסכים לדעת שלמה". ובב"ק עא: אמרו "והאי דלא אמרי לך באורתא, דלא אכלי בשרא דתורא", ופירשו תוספות שם "שרוי בתענית היה". ובשו"ע אור"ח סימן תקעא סעיף ב כתב:

"תלמיד חכם אינו רשאי לישב בתענית מפני שממעט במלאכת שמים". והרע"ב כאן כתב: "מי שאין לו מה יאכל היאך יעסוק בתורה".

(2028) פירוש - אין פרנסתו מצויה לו מעבר למאכלו המיידי, אע"פ שיש לו לחם לאכול מיד. ובמ"א יז, יד נאמר "כי כה אמר ה' אלקי ישראל כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר עד יום תת ה' גשם על פני האדמה". ושם מדובר על פרנסה לטווח ארוך [רד"ק שם פסוק ט].

(2029) פתיחתא לאסת"ר א: "'והיו חייך תלואים לך מנגד' [דברים כח, סו], רבנן ורבי ברכיה אמרי 'והיו חייך תלואים לך' זה שהוא לוקח חטים לשנה... זה שהוא לוקח לו חטים לשלש שנים". רש"י פסחים מ. "חיטי שהן קשין משעורין, ואין ממהרין להחמיץ".

(2030) כי הקמח דרכו להתליע [ראה בבינת האדם שער איסור והיתר סוף כלל לה], מה שאין כן חטים.

(2031) נמצא שמחלק בין לחם, קמח, וחטים; לחם הוא מאכל לאותו יום, קמח הוא מאכל לכמה שבועות, וחטים הוא מאכל לשנה או חצי שנה. וכאשר אין לו חטים, אך יש לו קמח לכמה שבועות, אין לומר "אין תורה", כי "למה ידאג". אך כאשר אין קמח, "בודאי דואג על פרנסתו". והרבינו יונה כתב כאן: "אם אין קמח אין תורה, לפי שצריך להשתדל אחר פרנסתו, ואינו יכול לעסוק בתורה". וכן התויו"ט כאן כתב: "קמח - לא אמר 'חטים' או 'לחם', לפי שלא הצריכו שיהיו לו חטים. שדרך להכניסם לימים הרבה. וגם לא יסתפק בלחם שהוא ליום אחד או לשבוע אחד, שעליו נאמר [דברים כח, סו] 'והיו חייך תלואים' זה הסומך על הפלטר [מנחות קג:]. אלא באמצעם, שיהיה לו קמח לקצת ימים מוכן לעשות ממנו לחם. מדרש שמואל בשם לב אבות". **ויש להעיר**, כי אמרו חכמים [סוטה מח:] "כל מי שיש לו פת בסלו, ואומר מה אוכל למחר, אינו אלא מקטני אמנה". ובגו"א שמות פט"ז אות כג כתב: "שאם שאלו בשחרית מה יאכלו לערב, היו מחוסרי אמונה, כי מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל לאחר זמן הוא מחוסר אמונה". ובח"א לסוטה שם [ב, פז.] כתב: "כיון שכתיב [תהלים סח, כ] 'ברוך ה' יום יום', והוא יתברך מפרנס בריותיו כל יום ויום, וא"כ מי שיש לו פת בסלו ואמר מה אוכל למחר, הרי זה מקטני אמונה, שאין מאמין שהוא יתברך מפרנס עולמו. שאם היה מאמין בו, לא היה מסתפק מה אוכל למחר, שהוא יתברך מפרנס בריותיו". וביבמות סג: אמרו "אל תצר צרת מחר כי לא תדע מה ילד יום". א"כ לכאורה מאותו הטעם שאין לומר "אם אין חטים אין תורה" כך גם אין לומר "אם אין קמח אין תורה". ומעין זה הקשה היפה

ענף בתחילת פתיחתא דאסת"ר. **ואולי** יש לחלק, שאע"פ שאינו צריך להטיל ספק בכך שהקב"ה יפרנסו למחר, מ"מ מוטלת עליו חובת ההשתדלות לדאוג לפרנסתו למחר. והנה נאמר [דברים טו, יח] "וברכך בכל אשר תעשה", ודרשו חכמים [ספרי שם] "יכול אפילו יושב ובטל, תלמוד לומר 'בכל אשר תעשה'". הרי שחובת ההשתדלות נלמדת ממקרא זה, ולא מצינו שחובה זו הוגבלה רק לאותו יום. מה שאין כן כאשר דואג לזמן מרוחק, כאן סובר המהר"ל שאין ראוי להשתדל על דבר מרוחק כל כך. וווהענין יוסבר על פי דברי הבית הלוי [ר"פ מקץ], שכתב: "התורה התירה לאדם ההשתדלות בצרכי גופו, וכמו שאמר הכתוב 'וברכך בכל אשר תעשה'... ועיקר הענין יש לומר דזהו כלל לאיש הישראלי שיהיה לבו שוקט ובוטח בה', והא דהתירה התורה להשתדלות הוא משום דלא כל אדם יכול להגיע למדרגת הבטחון הגמור, ועל כן הותר לו ההשתדלות כדי שיהיה לו סיוע שיגיע למדריגת הבוטח. וצריך כל אדם לחדש לו מלאכה ועסק כדי שיהיה נקל לו לבטוח בה'. וכמו דמצינו בכל התורה שהתירה לפעמים כדי שיהיה לו סיוע לבא להמדרגה המבוקשת, וכמו שאמרו [פסחים נ:] 'לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה', הותרה שלא לשמה כדי שיהיה סיוע לבא לבחינת לשמה. ואם כן שיעור ההשתדלות הנרצה אינו שוה בכל אדם, רק כל אחד לפי ערכו. דמי שיכול להגיע לבטוח במעט מלאכה, אזי מה שירבה להשתדל יותר מכפי הנצרך לו, לזה השיעור כבר יחשב לו לחטא נגד מדת הבטחון. כי הרבה להלוך אחרי ההשתדלות, ולא בטח. ומי שבטחונו עדיין קטן משל חבירו, יוכל לעסוק במלאכתו יותר מחבירו, עד שגם הוא יהיה יכול להשקיט רוחו ולבו לבטוח בה'. דעיקר בחינת בטחון הוא השקטת רוחו ולבו להשליך על ה' יהבו". הרי היתר ההשתדלות הוא כפי הדאגה, ועינינה של ההשתדלות היא להסיר דאגה מלב האדם. ודעת המהר"ל היא שאין סבה לדאוג על זמן מרובה ומרוחק מההווה. ובהעדר דאגה, אין היתר השתדלות. וראה פחד יצחק פורים ענין כ.

(2032) בדרוש על התורה [כב:] כתב: "והוא הוא הטעם גם כן במצות הספירה, שציונו הוא יתברך לספור מיום היתר החדש והקרבתו, הוא י"ו בניסן, עד יום מתן תורה, הוא חג השבועות [ויקרא כג, ו-טז], לעורר על מאמרם ז"ל באבות 'אם אין תורה אין קמח, אם אין קמח אין תורה'... הנה רמז לנו כי היתר החדש והתורה תולים זה בזה, ובחסרון כל אחד מהם יחסר גם השני. ש'אם אין קמח אין תורה, ואם אין תורה אין קמח'. ועוד בביאור יותר, כי במה שלא הותר החדש עד כי כבר מתחילין לספור ולהכין אל התורה, יוחלט ש'אם אין תורה אין קמח'. ובמה שאין מתחילין מספר הזה גם כן עד יום היתר החדש,

לא קודם לו כלל, יובן ש'אם אין קמח אין תורה'... מפני כי הדבר הראשון וקודם כל הצריך אל התורה בעצם וראשונה הוא החדש, שהוא הפרנסה. ואחרי כן ידועים לנו מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם ממאמרם ז"ל באבות [להלן פ"ו מ"ז]. לכן הוגבלה הספירה במ"ט יום, שיספרו ביום הראשון, הוא יום החדש בעצמו, נגד היתר החדש והפרנסה, שהוא דבר ראשון הכרחיי ועצמיי לתורה קודם כל. נוסף עליו יספרו אחריו מ"ח יום, נגד מ"ח דברים, להכין את עצמם בכל הדברים שהתורה נקנית בהם, ואזי יקבלוה ביום מתן תורה. וכל זה הוראה ש'אם אין קמח וכו", וכן 'אם אין תורה אין קמח', הא אם יש תורה יש קמח, עד שאין לבעל תורה לדאג על פרנסה ולהתנצל בפריקת עסק תורה".

(2033) שאמר "אם אין תורה אין דרך ארץ", ורק אח"כ אמר "אם אין דרך ארץ אין תורה". וראה בתויו"ט כאן שהאריך בגרסאות השונות.

(2034) הרי שמקדים קמח לתורה, ולא כבבא ראשונה שהקדים תורה לדרך ארץ.

(2035) בבבא של תורה ודרך ארץ, שאמר תחילה "אם אין תורה אין דרך ארץ".

(2036) בכל הבבות הבאות לאחר מכן [שהקדים חכמה ליראה, ודעת לבינה, וקמח לתורה]

(2037) ילקו"ש ח"א רמז תיד: '"ויעש בצלאל את הארון' [שמות לז, א], זה שאמר הכתוב [תהלים קיט, קל] 'פתח דבריך יאיר'. כשבקש הקב"ה לבנות את העולם, נתעטף באורה וברא את עולמו... מן הקב"ה למדו הצדיקים שיהו מתחילין באורה. כשאמר הקב"ה למשה [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש', אמר משה לבצלאל פתח תחלה במלאכת הארון". הרי שיש לפתוח עם תורה.

(2038) דוגמה לדבר; נאמר [בראשית כו, ה] "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חוקותי ותורתי", ופירש רש"י שם "משמרתי - גזרות להרחקה על אזהרות שבתורה, כגון שניות לעריות ושבות לשבת. מצותי - כגון גזל ושפיכות דמים. חוקותי - כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז". וכתב שם בגו"א אות ה: "אף על גב שזה שלא כסדר הענין לזכור ההרחקות קודם המצות, [יש לבאר] שההרחקה קודם למצות לפי השגת האדם, ולכך נכתבו בתורה קודם, לפי שהם מדרבנן. וחכמת חכמים גזרו אותם והרחיקו אותם. ומאחר שהם דבריהם, הם קודמים לדברי תורה, שהיא רחוקה מהשגת האדם". וכן כתב לבאר בבאר הגולה באר הראשון [סב.] את דברי הגמרא [עירובין כא.] שהעובר על דברי סופרים חייב מיתה, ש"גזירת חכמים הם שכל אנושי... כי שכל זה קרוב אליו בעולם הזה מכח גזירת חכמים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 169, ופרק ב הערה 1337].

(2039) שהקדים תורה לדרך ארץ, ויראה לחכמה, ובינה לדעת. וראה בתויו"ט שהביא גירסא זו.

(2040) לעומת הבבות הקודמות, שאע"פ שיש תלות הדדית ביניהן, מ"מ אין האחת סבה גמורה לשניה.

(2041) כי לעולם יש להקדים הסבה למסובב, וכפי שכתב בגבורות ה' פכ"ב [צה:], וז"ל: "יאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו". וכן הוא בגו"א בראשית פל"א אות ח והערה 21, שם מדבר פ"כ הערה 80, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15. ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו. שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16, שהביאו שם את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום" [הובא למעלה פ"א הערה 1761, ובפרק זה הערות 814, 964]. **דוגמה לדבר**; נאמר [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", ופירש רש"י שם "ובכל נפשך - אפילו הוא נוטל את נפשך. ובכל מאודך - בכל ממונך. יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר 'בכל מאודך'". ובגו"א שם אות ג כתב: "שממונו חביב עליו מגופו. תימה, אם כן דיבר הכתוב נגד הסכלים, שהרי בני גד ובני ראובן, שחסו על ממונם יותר ממה שחסו על בניהם ונשותיהם, נאמר [קהלת י, ב] 'לב כסיל לשמאלו' [במדב"ר כב, ט], ולמה צריך לכתוב לדבר מאלו אנשים. ויראה לומר, דמי שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו, משום שהממון מחיה את האדם, שהוא סבה לחיותו, ודבר שהוא סבה לחיות שלו, הוא קודם לו במעלה בדבר מה, ולפיכך הוא אוהב אותו יותר מגופו. והשתא הא דכתב 'בכל מאודך', לא שרצה לומר בשביל שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו הוה אמינא שלא ימסור ממונו, רק בשביל שיש לממון מעלה, שהוא סיבה לו... שיש לממון האדם מעלה שהוא מחיה את הנפש" [הובא למעלה פ"ב הערה 598].

(2042) לשון התויו"ט כאן: "ובדרך חיים מיישב לפי שכבר הזכיר בבא ראשונה בחלוקה ראשונה 'אם אין תורה', לא רצו לסדר עוד כן. והיינו נמי טעמא שלא הסמיך בבא האחרונה הזאת לבבא הראשונה". ופירושו, שהתנא לא רצה להסמיך להדדי שתי בבות הפותחות באותן מלים, כאשר המגמה היא שונה זו מזו.

(2043) לשון התויו"ט כאן: "והואיל והיא אחרונה, יש עוד טעם שלא התחיל בה 'אם אין תורה וכו", שאם כן יסיים בתורה, וזה גנאי להזכירה אחרונה, עד כאן דבריו. ולפי דרכו אני אומר דלכך לא רצה להתחיל 'אם אין תורה וכו', שאם כן היה הסיום 'אין תורה'. וזה אין ראוי לסיים משום [קהלת ח, ג] 'אל תעמוד בדבר רע', כדפירש הר"ב בסוף מסכת מועד קטן [פ"ג מ"ט] וסוף מסכת ידים [פ"ד מ"ח]". וכן כתב בח"א לקידושין פב: [ב, קנד:]: "רוצה לסיים המסכתא בדבר טוב, שכן מצינו בכל מקום שמסיים דבריו בטובה". וראה בפירושי המהר"ל הוצאת כשר, כרך א, עמוד ט, שהעירו שגם שם סיים המהר"ל את הפרק הרביעי שלא כסדר, וכתבו לבאר זאת ש"מסתבר שהמחבר הקדים המאוחר כדי לסיים בדבר טוב", והביאו דוגמה לכך מח"א לסוטה מט. [ב, פו:]. וכן נתבאר בגו"א שמות פי"ב הערה 41.

(2044) מי שחכמתו מרובה ממעשיו.

(2045) כמו שכתב למעלה פ"ב מ"ט [תערב:], וז"ל: "כי האדם הוא מתחלק... לשני חלקים, לגוף ולנפש", ושם הערה 976. ובח"א לערכין טו. [ד, קלב:] כתב: "כי האדם יש בו שני חלקים, שהוא בעל גוף, והוא בעל שכל". ובבאר הגולה באר החמישי [קל:] כתב: "כי זה האדם הוא שכלי, מורכב מגוף ושכל". וכן כתב הרמב"ן [בראשית ב, א], וז"ל: "צבא הארץ הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים, וכל הצומח, גם האדם. וצבא השמים, שני המאורות, והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים... וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". הרי האדם משתייך לצבא הארץ [מפאת גופו], ולצבא השמים [מפאת נפשו]. ולמעלה פ"א מי"ד [שסא.] כתב: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". וכן למעלה פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 359 [הובא למעלה הערה 1133].

(2046) כי השם מורה על עיקר הדבר [ראה למעלה הערה 1967]. דוגמה לדבר; אע"פ שהשמים מורכבים מאש ומים [רש"י בראשית א, ח], מ"מ שם "שמים" נדרש לחד מאן דאמר מלשון "שם מים" [שם]. וביאר זאת הגו"א שם [אות כט] בזה"ל: "כי להך לישנא שדרש 'שמים' 'שם מים', רוצה לומר השם מורה מה עיקר השמים, וזהו 'שם מים'".

ובגבורות ה' פי"ח [פב:] כתב: "ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו" [הובא למעלה פ"א 163]. ובאור חדש [עא.] כתב: "כי שם 'אחשורש' מורה על עיקר מלכותו של אחשורש". ושם בהמשך [צ.] ביאר שאע"פ שיש בסעודה לחם ויין, מ"מ "עיקר הסעודה נקרא על שם היין". וזהו שכתב כאן שהשם מורה על השורש ועיקר הדבר. [ושורש ועיקר הוא דבר אחד, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ט "כי מן השורש והעיקר נמשך הכל. שאם נמצא חסרון בשורש, ימשך החסרון גם כן אל הנמשכים ממנו". הרי שפתח ב"שורש והעיקר" וסיים ב"שורש" בלבד].

(2047) יש להקשות, שבהרבה מקומות כתב לכאורה את ההיפך, שעיקר האדם הוא שכלו, ולא גופו. וכגון, בגו"א בראשית פ"ב אות לב כתב: "עיקר האדם במה שהוא חי משכיל, ובזה לא שייך לקיחה. שאע"פ שהוא לוקח גוף האדם... עיקר האדם הוא דעתו ושכלו". ושם שמות פי"ד אות י כתב: "עיקרו של אדם הוא דעתו ושכלו" [הובא למעלה פ"ב הערה 22]. ושם במדבר פט"ז אות ג כתב: "עיקר האדם הוא נפש המשכלת". ושם דברים פ"ד אות כא [צה.] כתב: "הענין האלקי שבאדם... זהו עיקר צורת האדם, אין אנו משגיחין עוד בשיעור הגוף, שהאדם עיקר שלו במה שיש בו ענין אלקי, ובטל אצלו הגוף, ואין בחינה בו, ולא היו בוחנין רק עיקר האדם", ושם הערה 156. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצט:] כתב: "כי השכל באדם... הוא האדם בעצמו, כי אין האדם רק שהוא בעל חי משכיל... שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל". ובנצח ישראל פי"ט [תטו:] כתב: "והחטא בשוגג אין זה לעצם האדם, כי עצם האדם הוא דעתו, והשוגג עשה בלא דעת". ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "אין הגוף של האדם עיקר האדם". ואילו כאן מבאר ש"שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו". ויש לומר, כי כוונתו כאן היא שהגוף הוא היסוד והבסיס של האדם, ואם האדם יתעלם מגופו, ויעסוק רק במושכלות, אזי הוא דומה לבנין בלא יסוד. וכן כתב להלן פ"ה מ"ג לגבי מעלת אברהם אבינו לעומת הדורות שלפניו, ויובא בסמוך הערה 2059. נמצא שעצם האדם הוא שכלו, אך יסוד האדם הוא גופו. וכמו באילן, שעצם האילן הוא ענפיו, אך יסוד האילן הוא שרשו. ובתפארת ישראל פנ"ב [תתכא:] כתב: "כי הגוף הוא עיקר האדם", ושם הערה 62. **ונראה לבאר** זאת על פי דבריו בנתיב התורה פט"ו [א, סג.], שכתב: "לכך נקרא בשם 'אדם' על שם אדמה, כי האדמה היא בכח, ויצאה אל הפעל. ולפי הסברה יותר ראוי שיהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה. אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל, נקרא אדם על שם 'אדמה'. וזהו כי דומה אל האדמה, שנזרע בו החטה שהוא זרע נקי, והאדמה מוציאה זרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה,

הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת. וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו, ולכך נקרא 'אדם'" [ראה למעלה הערה 1236]. הנך רואה שגם בנתיב התורה עמד על השאלה ששאל כאן [מדוע האדם השכלי נקרא ע"ש האדמה], ולכאורה תירץ שם באופן אחר מדבריו כאן. אך הם הם הדברים; בודאי שעיקר התבואה הוא החטה, אך אין החטה יכולה לעשות כלום ללא הבסיס של האדמה. ודמיון האדם אל האדמה הוא שבשניהם יש נושא גשמי לדבר נעלה יותר, והנושא הגשמי הוא הבסיס שעליו יצמח ויעלה המעלה העליונה יותר. וראה להלן מציון 2056 ואילך.

(2048) כמו שכתב בגו"א ויקרא פכ"ו אות ב, וז"ל: "יהיה עמל בתורה ולהעמיק בה תמיד יותר ממה שהעמיק בה קודם, וזה נקרא הליכה בתורה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1693]. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכז.] כתב: "נתן השם יתברך לגוף שעור הראוי כאשר שערה חכמתו. ונתן בו הנפש באדם בכח... נברא האדם בכח ולא בפועל, ויוצא אחר כך לפעל... ואחר כך מתפשט. וכך השכל הוא בכח, ואחר כך מתפשט יוצא אל הפעל". וראה להלן הערה 2102.

(2049) בכת"י ליתא למלים "מן השמים". ובגבורות ה' פל"ד [קכח:] כתב: "נשמת האדם הוא דבר רוחני, וזה יותר עליון, כי המאורות הם גשמיים, אבל הנשמה היא רוחנית... הנשמה היא למעלה מן השמים". ולמעלה במשנה ג [לפני ציון 442] כתב: "התורה היא למעלה מן השמים". ובנתיב הלשון ספ"ה כתב: "ראוי אל השכל, שהוא בשמים".

(2050) דע, שבהרבה מקומות הביא פסוק זה, אך ביארו שהאדם הוא אילן הפוך. וכגון למעלה פ"ב מ"ו [תקצט:] כתב: "הגולגולת הוא בראש, הוא דומה באדם כמו העיקר באילן. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כי האדם נחשב 'עץ השדה', ושורש שלו ועיקרו הוא הראש". ובנצח ישראל פ"ז [קפה:] כתב: "כי באמת האדם נקרא 'עץ השדה', דכתיב 'כי האדם עץ השדה', רק שהוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה תקוע בארץ, ואילו האדם שרשו למעלה, כי הנשמה הוא שורש שלו, והיא מן השמים. והידים הם ענפי האילן, הרגלים הם ענפים על ענפים, גופו עיקר האילן. ולמה הוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה, כי העץ חיותו מן האדמה, והאדם חיות נשמתו מן השמים". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ט אות יד, בהספד [קפו], ח"א לסוטה לו. [ב, עב:], שם מה. [ב, פב.], ח"א לגיטין נח. [ב, קיט.], ח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:], וח"א לנדה כה. [ד, קנח.. הובא למעלה פ"ב הערה 622]. ואילו כאן מבאר שהאדם אינו אילן הפוך, אלא דומה לאילן לגמרי "שעומד בארץ וענפיו מוסיפים והולכים ומתפשטים למעלה". ובנצח ישראל פ"ז הערה 53 נשארה שאלה זו ללא ישוב. אמנם לפי מה שנתבאר בהערה 2047 לא קשה,

כי מבחינה אחת שורש האדם הוא נשמתו, אך מבחינה אחרת שורש האדם הוא גופו; הנשמה היא עצם האדם, אך הגוף הוא יסוד האדם, וכמו שנתבאר.

(2051) בא לבאר כיצד ניתן ללמוד מפסוק זה אודות הדמיון שבין האדם לעץ, כאשר לכאורה לפי פשוטו של מקרא לא איירי בזה כלל, וכפי שיבאר.

(2052) לשון רש"י שם [דברים כ, יט]: "כי האדם עץ השדה - הרי 'כי' משמש בלשון דלמא, שמא האדם עץ השדה להכנס בתוך המצור מפניך להתייסר ביסורי רעב וצמא כאנשי העיר, למה תשחיתנו". ופירושו, שמדובר כאשר ישראל צרים על עיר, ויש מחוץ לעיר עץ, אזי אין להשחיתו, כי אין העץ בר הכי להכנס לתוך המצור ולסבול יסורי צמא ורעב כשאר אנשי העיר עד שיכנע, ולכך אין להשחיתו אם עומד חוץ לעיר. וכתב שם הגו"א [אות יז]: "ובא למילף כי אם נמצא אדם חוץ, שיש להשחיתו... כי אם האדם היה נמצא חוץ למצור, שיש להשחיתו". וזהו שתרגם אונקלוס שם "ארי לא כאנשא אילן חקלא למעל מקדמך בצירא" [כי לא כאדם הוא עץ השדה, לבא מפניך במצור]. ולפי פשוטו הפסוק מבאר שישנו הבדל בין עץ לאדם עד כמה שנוגע למצור ומלחמה. ולפי פשוטו של מקרא, אין לפסוק כל שייכות לנושא שדובר עליו כאן שהאדם דומה לעץ השדה מפאת שעומד בארץ כעץ השדה.

(2053) הרי שלפי הדרש נאמר כאן שויון בין האדם לעץ. ואע"פ שדובר כאן רק על השויון שבין תלמיד חכם לעץ, ולא על שוין האדם לעץ, אך תלמיד חכם הוא המורה על כל אדם, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:], וז"ל: "כי נקרא האדם 'עץ השדה', ובפרט תלמיד חכם נקרא עץ השדה, כמו שהתבאר בפרק קמא דתענית, עיין שם". הרי שמעלת התלמיד חכם היא שהוא יותר "אדם", אך מ"מ לא נפק מכלל "אדם".

(2054) לכאורה היה צריך לומר "הרי **אכילת** המצה הוא דבר גוף", כי המעשה נעשה בגוף, ולא משום שהחפצא של המצוה הוא דבר גוף [כפי שכתב "המצה הוא דבר גוף"]. וכן בסמוך כתב "וכן לולב", ולא כתב "וכן **לקיחת** לולב", ומשמע שמדובר בחפצא של המצוה, ולא במעשה המצוה. אמנם מיד אחר כך כתב: "וכן כל המצות הכל הם בְּגוף", ומכך משמע שמדובר במעשה המצוה, ולא בחפצא של המצוה. וצ"ע.

(2055) יש לעיין, כיצד המצות שקיומן בלב [אהבת ה', יראת ה', וכיו"ב] יחשבו שהן נעשות בגוף. וכאן כתב "וכן **כל** המצות **הכל** הם בגוף", משמע מכך שאיירי בכל המצות כולן. והביאור הלכה בבתחילת סימן א [ד"ה הוא] כתב לגבי שש המצות התמידיות בזה"ל: "שש מצות חיובן תמידי, לא יפסקו מעל האדם אפילו רגע אחד כל ימיו. וכל זמן וכל רגע **שיחשוב** בהן קיים מצות עשה". ואם קיומן במחשבה, אי אפשר לומר עליהן

"כי לא שייך מעשה המצות בשכל" [לשונו למעלה]. ועוד, במה הן שונות ממצות תלמוד תורה, שעליה כו"ע מודו שאינה תלויה בגוף, שנאמר [משלי ו, כג] "ותורה אור". וצ"ע.

(2056) לשונו למעלה בהקדמה [ט:]: "המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה היא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף", ושם הערות 24, 31. וראה למעלה הערה 330. ואודות שהמצות הן נעשות על ידי הגוף, זהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". וכן כתב קודם לכן בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.], ושם הערה 23. וכן הוא בנתיב התורה פ"א [א, ו.]. וכן כתב בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.], וז"ל: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'", ושם הערה 34. וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד. ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו" [הובא למעלה הערה 1093].

(2057) כמבואר למעלה בהערה 2047.

(2058) כמבואר למעלה מלפני ציון 2047 ואילך.

(2059) כן כתב להלן פ"ה מ"ג לגבי מעלת אברהם אבינו לעומת הדורות שלפניו, וז"ל: "ויש לך לדעת מן הדברים אשר בארנו למעלה אצל 'כל מי שמעשיו מרובים מחכמתו', שהכל נמשך אחר גוף האדם, שהוא נחשב יסוד ועיקר האדם. וכאשר היסוד הזה הוא לפי מה שראוי להיות, מסולק מן הפחיתות, אחר כך מוסיף ומתעלה מעלה מעלה, עד שקונה מדריגה העליונה. ודומה דבר זה אל השורש מן האילן שהוא חזק, שהוא גדל ומתעלה מעלה מעלה. אבל כאשר אין מעלתו מצד השורש, רק עיקר המעלה מצד שהוא מקבל מדריגה עליונה, ואין לו המעלה מן השורש, דבר זה אינו נחשב מעלה, וברוב הוא מגיע אל החסרון לגמרי, כמו שהתבאר למעלה, שהוא דומה לאילן שענפיו מרובים משרשו, שאין כאן עמידה וקיום לזה האילן, ואדרבה הוא מהורס ומקולקל כאשר הענפים יותר מן השורש. כי צריך שיהיה השורש והיסוד לפי הענפים אשר הם לאילן". ושם מאריך בזה. וראה להלן הערה 2103.

(2060) יש להעיר, כי דברים אלו כבר נשנו למעלה במשנה ט, שאמרו שם "הוא היה אומר, כל שמעשיו מרובין מחכמתו, חכמתו מתקיימת. וכל שחכמתו מרובה ממעשיו, אין חכמתו מתקיימת". ורק כאן נוסף המשל מן העץ, וכפי שכתב כאן התויו"ט, וז"ל: "כל שחכמתו מרובה ממעשיו וכו'. לא פירש בה הר"ב כלום, לפי שכבר נשנה כיוצא בזה במשנה ט', ולא בא התנא הזה אלא להודיע הענין במשל נאה זה". אמנם לכאורה המהר"ל ביאר את שתי המשניות הללו באופנים שונים; כאן ביאר שהצורך ברבוי מעשים הוא משום שהמעשים מתייחסים לגוף, והגוף הוא שורש ועיקר האדם, ולכך רבוי מעשים הוא כרבוי שרשים. אמנם למעלה במשנה ט [לפני ציון 979] ביאר שרבוי המעשים נצרך כדי לזכות את נפש האדם, ובכך תוכל נפשו לקבל את החכמה, וכלשונו שם: "וצריך שיהיה יסוד אל החכמה מצד המקבל, הוא נפש האדם, שהוא יסוד לקבל הבנין הזה, כמו הקרקע שהיא יסוד אל הבנין שנבנה עליו... ואמר עתה 'כל שמעשיו מרובין מחכמתו', כי המעשים שייכים לנפש האדם, והמעשים שהם טהרת וזכות הנפש שבאדם. וכאשר יש לו זכות וטהרת הנפש מצד המעשים, אז האדם יסוד ראוי אל החכמה. אבל כאשר חכמתו מרובה ממעשיו, הנה הוא בונה על היסוד - שהוא הנפש - יותר מן הראוי, ולפיכך אין חכמתו מתקיימת". וכיצד שני הסבריו עולים בקנה אחד. וצריך לומר, שדעת המהר"ל היא שהוספת המשל במשנתינו מורה שכוונת התנא אכן שונה היא מכוונת התנא למעלה במשנה ט; למעלה נתפסו המעשים כהיכי תמצא לביצור וחיזוק החכמה, ומצד קבלת החכמה נגעו בה. אך כאן המעשים נתפסים כחשיבות מצד עצמם, ולא כהיכי תמצא לקבלת החכמה, וכפי שמורה המשל. לכך למעלה ביאר שהמעשים מזככים את הנפש, המקבלת את החכמה, ובכך האדם הוא בר קיבול לחכמתו. ואילו כאן ביאר שהמעשים מתייחסים אל הגוף, שהוא עיקר ושורש האדם, וזו חשיבות המעשים מצד עצמם. אך עדיין יש להקשות, דסו"ס כאן המעשים מיוחסים לגוף, ואילו למעלה במשנה ט המעשים מיוחסים הנפש. אמנם זה לא קשה, וכפי שכבר נתבאר למעלה הערה 982, ששאלה זו וישובה הובאו שם.

(2061) כי בפשטות רבוי החכמה אינו יכול להחשב לגריעותא, וכפי ששאל למעלה. נמצא שהכל נקבע על פי רבוי המעשים בלבד.

(2062) ולא היה צריך להזכיר כלל את הענפים, וכמו שמבאר.

(2063) פירוש - התנא של המשנה לא נקט רק ברבוי המעשים והשרשים, אלא גם ברבוי החכמה, משום שמעלת רבוי החכמה אכן תקבע על פי היחס לכמות המעשים, ופעמים רבוי החכמה יהיה לרועץ, וכמו שמבאר.

(2064) אך מ"מ יש לו מעשים מרובים, רק שחכמתו מרובה עוד יותר. והולך להשוות כאן שני בני אדם; הראשון מרובה במעשים ובחכמה, אך חכמתו מרובה יותר, ואילו השני ממועט במעשים וחכמה, אך מעשיו יתרים מחכמתו.

(2065) השני.

(2066) המעוטה של השני.

(2067) פירוש - אין צורך שמעשיו יהיו מרובים יותר כדי למנוע את עקירתו מהשורש.

(2068) הראשון.

(2069) ממעשי השני.

(2070) הראשון.

(2071) בתמיה, "וכי בשביל שחכמתו מרובה - גרע" [לשונו למעלה]. וצריך ביאור, מה הוסיף בשאלתו השניה יותר משאלתו הראשונה, הרי כבר בשאלתו הראשונה קבע שלא מסתבר שרבוי החכמה יחשב לחסרון. ונראה כי בשאלתו השניה מגדיל עוד יותר את תמיהתו; שאלתו הראשונה עוסקת בשני בני אדם השוים במעשיהם, אך אינם שוים בחכמתם, והוקשה לו שלא מסתבר לומר שבעל החכמה המרובה יותר עלול להעקר יותר מבעל החכמה הקטן יותר. ואילו שאלתו השניה עוסקת בשני בני אדם שהראשון מרובה מהשני הן במעשים והן בחכמה, אך השני חכמתו מעוטה כל כך, שהיא אף פחותה ממעשיו המעוטים, ואילו הראשון חכמתו מרובה כל כך, שהיא אף מרובה ממעשיו הרבים. ומשמעות המשנה היא שהראשון עלול להעקר יותר מהשני. והוקשה לו על כך עוד יותר, שהואיל ומעשי הראשון מרובים משל השני, מדוע שקיום הראשון לא יהיה איתן יותר מהשני, כי קשה לומר שהחכמה מרובה של הראשון תהפוך לגמרי את היוצרות.

(2072) פירוש - על ידי קנין חכמה האדם מכניס את עצמו למדריגה עליונה שלא היה בה בטרם קנה את חכמתו, כי החכמה חלה על החכם, ואינה דבר שהיא מחוץ לעצמיותו. לכך צריכה להיות התאמה בין המעלת החכמה למעלת החכם, וכמו שיבאר. ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעב:] כתב: "כאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי", ושם הערה 502. ולמעלה פ"א מ"א [קלז:] כתב: "אין זקן אלא שקנה חכמה [קידושין לב:], והוא למעלה ממדריגת הנבואה". וכמו שמדריגת הנבואה חלה על הנביא, כך מדריגת החכמה חלה על החכם. וכך הוא לשון הרמב"ם בפ"ז מהלכות יסודי התורה פ"ז הלכות א-ב: "אין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה, גבור במדותיו, ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם, אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו

תמיד... ויהפך לאיש אחר ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה, אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים... הנביאים מעלות מעלות הן. כמו שיש בחכמה חכם גדול מחבירו, כך בנבואה נביא גדול מנביא". ובתפארת ישראל פי"ג [ריג:] כתב: "כל חכמה היא צירוף הנפש". ובבאר הגולה באר הששי [רמג:] כתב: "כי החכמים הגדולים, שהם אבות העולם, הם יותר קרובים אל ה' בעבור חכמתם העליונה ומעשיהם הגדולים". ובנתיב הענוה פ"א [ב, א.] כתב: "החכמה היא מדרגה ומעלה עליונה, שעל ידה מגיע האדם ליראת שמים". ועוד אודות מעלתה העליונה של החכמה, ראה למעלה הערה 934.

(2073) כי המעשים מתייחסים לגוף, והגוף הוא שורש ועיקר האדם, וכמבואר למעלה [לפני ציון 2047], לכך המעשים הם "האדם מצד עצמו", לעומת החכמה שנעלית מהאדם. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [יבמות קט:] "כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו. מאי טעמא... אמר קרא [דברים ה, א] 'ולמדתם ועשיתם', כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה". וכתב לבאר זאת בנתיב התורה פי"ז [א, עב.]: "מעלת המצוה, שבזולת המצוה אין השלמה לאדם. ואף כי השלמת התורה היא על הכל, עם כל זה אם אין המצות אין כאן תורה. וזה שאמרו בפרק ב"ש [יבמות קט:] תניא רבי יוסי אומר כל האומר אין לו תורה... אפילו תורה אין לו... וביאור זה מה שאמר כי אף תורה אין לו, כי התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות שהם מתיחסים לאדם לגמרי... כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה, שהאדם הוא חמרי, והתורה היא שכל פשוט. אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית. ולכך אמר שאם האדם יאמר אין לו אלא תורה, אפילו תורה אין לו". ובח"א לקידושין מ: [ב, קמג:] כתב: "כי המעשה הוא עיקר, אבל התלמוד שהוא למד לעשות אינו עיקר כמו המעשה, שהרי התכלית לעשות, כי אין האדם שכלי, כי אילו היה שכלי לגמרי, היה התורה שלו עיקר. אבל האדם אינו שכלי לגמרי, ולכך מעשה עיקר, שהמעשה על ידי האדם כפי אשר ראוי שיהיה צדיק ע"י מעשה. שכל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל. ודבר זה בארנו במסכת אבות [פ"א מי"ז] אצל 'לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר', ובכמה מקומות" [הובא למעלה הערה 987]. וראה בסמוך ציון 2080.

(2074) כי זו בחינת [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי", שיתר עצמו מביא לחסרון והעדר. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ז [תריד:]: "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". ולמעלה סוף משנה י [לאחר ציון 1058] כתב: "כי כל תוספת הוא כמו חסרון והעדר",

וראה שם הערה 1059, שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה. וכן מדויק מהמשך לשונו, וראה ציון 2076. ולהלן פ"ה מ"ג כתב: "הין דומים לאילן שענפיו מרובים מן השרשים, והיה תוספות זה חסרון, כמו שבארנו".

(2075) כפי שכתב בתפארת ישראל פ"י [קסה.], וז"ל: "מי שיש בו חכמה, ואין בו יראת שמים, הוא יותר רע [מאדם שאין בו חכמה כלל]. שהחכמה היא סבה להפסד כאשר מכיר בוראו, ואינו ירא מפניו. ודבר זה מבואר במקומות הרבה בדברי חכמים. והדעת נותן כי מי שיש בו חכמה ואין בו יראת שמים, הרי יש לו הפרש והבדל מן השם יתברך, אחר שראוי להיות לו דבקות בו, שהרי הדבקות הוא מכח החכמה. אבל אם אין בו חכמה, והולך אחר יצרו, הנה הוא נפרד מן השם יתברך כאשר יש לו ריחוק בעצמו מן השם יתברך. אבל זה שראוי מצד החכמה שיהיה לו קירוב אל השם יתברך, והוא סר מאתו, ודבר זה בודאי יותר רע". והפחד יצחק פורים, ענין כז, כתב: "בלבם של תלמידי חכמים מבקשי השם לוחשת תמיד החששא פן ואולי נדחקים הם בחזקת היד למקומות למעלה מראשם".

(2076) והיא בבחינת "כל יתר כנטול דמי" [חולין נח:], וכמבואר בהערה 2074.

(2077) בנתיב יראת השם פ"ד הביא מאמר זה, וכתב עליו [ב, לב.] בזה"ל: "פירוש ענין זה איך התורה נעשית לו סם חיים כאשר זכה, שאם האדם יש לו זכות הנפש במצות, אז קונה ע"י התורה עוד מדריגה עליונה. כי התורה היא שכל העליון אלקי, ראוי לאדם כאשר יש לו זכות הנפש. אבל כאשר הוא בעל חטא בעצמו, ונפשו מלא זוהמא, ויכנס למדריגה השכלית העליונה, הנה הטמא שאכל מן הקדשים, וכי אין זה גורם אליו המיתה [ויקרא ז, כ]. כך מי שלא זכה, ונכנס למדריגה שהיא קרובה אל השם יתברך, מביא לו דבר זה מיתה, שקרב אל דבר עליון בטומאתו ובזוהמת נפשו, ואיך לא יהיה גורם דבר זה אליו המיתה. ולפיכך 'זכה נעשית לו סם חיים, לא זכה נעשית לו סם המות'... ועוד, כי כאשר הוא חוטא אין ראוי לו המדרגה השכלית, וכאשר אין ראוי לו המדרגה השכלית, הדבר אשר יוצא מן הסדר הראוי היא המיתה בעצמה, ובפרט כאשר יוצא מן הראוי בדבר זה שהוא שכלי, שיש בו המיתה, ודבר זה מבואר".

(2078) דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פל"א [תסז.] כתב: "בפרק רבי עקיבא [שבת פח:], אמר רב חסדא, מאי דכתיב [משלי ח, ו] 'שמעו כי נגידים אדבר', נמשלו דברי תורה לנגיד [למלך]; מה נגיד יש בו להמית ולהחיות, אף דברי תורה יש בהם להמית ולהחיות. היינו דאמר רבא, למיימינים בה סמא דחייא, ולמשמאילים בה סמא דמותא... רצה לומר בזה כי התורה היא מן השם יתברך, ומי שיש בו תורה יש בו דבקות עם השם

יתברך. וכאשר הוא מתדבק עם השם יתברך, אין ספק כי דבר זה הוא מביא החיים, וכמו שאמר אחר כך 'למיימינים בה סמא דחייא'. אבל מי שירצה להתקרב אל השם יתברך שלא כראוי, הרי המתדבק לדבר שהוא נבדל, ואין ראוי הדבוק אליו, הוא ממית אותו [ראה למעלה פ"א מי"ג (שנא.)]. ולפיכך מי שיש בו תורה, והתורה הוא הקירוב אל השם יתברך, ואם הקירוב הוא זר, ואין ראוי להיות, הוא ממית אותו. ולכך התורה היא סמא דמותא למי שאין ראוי לו הקירוב. וזה שאמר כאן [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] כי האומות היו שומעים קול אלקים, ומתו. כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חמריים, ודבוק הזה אין ראוי להם, ולכך מתו. אבל ישראל הם אינם חמריים כמו שהם אומות העולם מכחישי ה', שהם נוטים אל החומר. אבל ישראל היה להם המעלה הנבדלת מן החומר... וראוי להם הדבוק עם השם יתברך. ומפני כך היו שומעים קול אלקים חיים, והיו חיים לעולם. שכל ששמעו קול אלקים חיים, היו חיים לעולם ולעולמי עולמים" [הובא למעלה פ"א הערות 1251, 1275]. וראה להלן פ"ו מ"ג שגם כן הביא מאמר זה.

(2079) זו הרוח הבאה ועוקרתו על פניו. ונמצא שמבאר את דברי הגמרא "זכה... לא זכה" בערך מעשיו, ש"זכה" פירושו שמעשיו מרובין מחכמתו, ו"לא זכה" פירושו שחכמתו מרובה ממעשיו. ומעין כן פירש רש"י שם, שכתב "זכה ללמוד לשמה ולקיימה". ומבאר כאן, שכאשר יש נטיה להעדר [חכמתו מרובה ממעשיו], אזי לכשיבוא דבר המתנגד אליו, יהיה נעדר לגמרי, כי נטית ההעדר תבוא לידי גלוי גמור בשעת בוא המתנגד. דוגמה לדבר; דברי רש"י [דברים ו, ה], שכתב: "ואהבת - עשה דבריו מאהבה, אינו דומה עושה מאהבה לעושה מיראה. העושה אצל רבו מיראה, כשהוא מטריח עליו, מניחו והולך לו". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב על כך: "אין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה... אבל הוא נגד האדם... ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו, אפשר שיש בטול אל היראה, מפני כי היראה אינה דבר עצמי והשלמתו של אדם" [הובא למעלה הערה 1195]. דוגמה נוספת; דברי החסיד יעב"ץ הידועים בספרו אור החיים, שהעיד שבגירוש ספרד אמונתם של היהודים פשוטי העם עמדה במבחן בשעת ההתנגדות, יותר מאשר אמונתם של אלו שהיו בגדר "חכמתם מרובה ממעשיהם", שכתב: "כי הן הנה הנשים הספרדיות באו והביאו את בעליהן למות על קדושת השם. והאנשים אשר היו מתפארים באלו החכמות, המירו את כבודם ביום מר. וזו ראיה גדולה ועצונה שאם לא התחכמו, אלא היו מן כת הפתאים, היתה פתיותם

מצלת אותם, ושומר פתאים ה'. אבל אחרי שלא נתפייסו להאמין בקבלה, ויצאו אל החקירה... על כן לא מכרו את אדמתם נחלת עולם הזה... והיו מן כת המשומדים, אשר אין להם תקנה".

(2080) כמבואר בהערה 2073.

(2081) ולכך מיושבת השאלה השניה, שהיה צריך להיות שאיתניות האדם תקבע לכאורה אך ורק על פי המעשים, ולא על פי החכמה כלל. ועל כך מיישב שככל שאדם מרבה בחכמה, כן הוא נכנס למדריגה עליונה יותר המחייבת בסיס חזק יותר של מעשים. ומעתה יבוא ליישב את שאלתו הראשונה.

(2082) ששאל למעלה [לפני ציון 2061] ש"כאשר האדם מעשיו מרובים וחכמתו מרובה, קרוב להיות נעקר ממי שמעשיו מרובים וחכמתו מעט. ודבר זה לא מסתבר, וכי בשביל שחכמתו מרובה - גרע".

(2083) בא לענות על שאלה נוספת, והיא; עד כה נתבאר שאילן שענפיו מרובים ביחס לשרשיו הוא עלול להעקר יותר מאשר אילן שענפיו מועטים עם כמות דומה של שרשים. אך עדיין יקשה, שאף אם יהיה אילן שענפיו מרובים ושרשיו מרובים כראוי, עדיין עלול האילן הזה להעקר יותר מאילן שענפיו מועטים ושרשיו מרובים כראוי, כי בפשטות עץ גדול [בעל ענפים ושרשים מרובים] נוטה להעקר יותר מעץ קטן, וסוף סוף מתבאר לפי זה שאף חכמה הנמצאת אצל האדם כהוגן, עלולה להפילו יותר מאשר אם לא היתה נמצאת.

(2084) שאין צורך להוסיף יותר מעשים.

(2085) נמצא שמיישב שכאשר יש אילן גדול שענפיו מרובים ושרשיו מרובים יותר, הרי הוא חזק ואיתן לא פחות מאילן קטן יותר, ואינו עלול להעקר יותר מהאילן הקטן. אמנם מלשונו משמע קצת שאמנם חוזק האילן הגדול אינו פחות מהאילן הקטן, אך גם אינו יותר מהאילן הקטן, שכתב: "כאשר אינו חסר שרשים, יש חוזק וקיום בודאי, **אף** אם ענפיו מרובים, כאשר אין לו חסרון שרשים". וכוונתו לומר שאין רבוי הענפים נחשב לגריעותא, אך מ"מ גם אינו נחשב למעליותא. אך באדם, בודאי מציאותו של אדם גדול, המרובה בחכמה ובמעשים כראוי, היא חזקה יותר מממציאותו של אדם קטן יותר, שנהי שמעשיו מרובים יותר מחכמתו, אך סוף סוף יש לו חכמה ומעשים הפחותים מאלו של אדם גדול, ויל"ע בזה.

(2086) למי שחכמתו מרובה ממעשיו.

(2087) למי שמעשיו מרובין מחכמתו.

(2088) שאלתו הי"ב של האברבנאל על המשנה [ולא הובאה עד כה], וז"ל: "מאין מצא רבי אלעזר בראיות שהביא ענפים מרובין או שרשים מעוטין, או ההפך. כי הנה לא נזכר דבר מזה בכתובים שהביא לראיה... שהאילן השתול במקום יבש כמדבר לא יראה כי יבוא טוב, להעדר המים. ובהפך אמר 'והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח'. הנה אם כן אין שלימות הענפים וטובת הפרי תלוי כי אם במים אשר לרגלם, ולא ברוב השרשים ומיעוט הענפים".

(2089) "אילן" לאו דוקא, שאין "אילן" במקרא בלשון הקודש אלא בלשון ארמית [דניאל ד, יא, וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 33]. אלא כוונתו ל"עץ", וכמבואר בהמשך דבריו.

(2090) לשון הפסוקים שם במילואם [ירמיה יז, ה-ו] "כה אמר ה' ארור הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרעו ומן ה' יסור לבו והיה כערער בערבה ולא יראה כי יבוא טוב ושכן חררים במדבר ארץ מלחה ולא תשב". ו"ערער" הוא עץ, וכפי שפירש רש"י שם בשני פירושים.

(2091) לשון הפסוקים שם במילואם [ירמיה יז, ז-ח] "ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח שרשיו ולא יראה כי יבא חם והיה עלהו רענן ובשנת בצרת לא ידאג ולא ימיש מעשות פרי".

(2092) בכת"י כתב כאן בזה"ל: "אבל מביא ראיה שהאדם נחשב כמו אילן, כדכתיב 'והיה כעץ שתול על פלגי מים', ואם כן למה קרא את שאינו הגון גם כן 'עץ'. אלא שההגון הוא כמו אילן ששרשו מרובה וענפים שלו מועטים, ואת שאינו הגון הוא כמו ששרשיו מועטים, וענפיו מרובים".

(2093) פירוש - לאחר שהפסוק השוה בין אדם שאינו הגון לעץ, נראה מצד הסברא לאוקמי שויון זה בציור שהאילן שרשיו מועטים וענפיו מרובים, והאדם שאינו הגון מעשיו מועטים וחכמתו מרובה, וכמו שמבאר.

(2094) כמו שביאר למעלה [מציון 2047 ואילך].

(2095) בא לאפוקי מהאברבנאל, שביאר את הפסוק הראשון ביחס לאדם שאין לו אמת נבואית, אלא סומך רק על חקירותיו, ואילו הפסוק השני עוסק באדם שעושה את תורתו עיקר, והמים בפסוק הם מי הנבואה.

משנה יח

(2096) בא לבאר את סמיכות המשנה הזאת לקודמתה, וכפי שעשה הרבה פעמים עד כה. ויש להעיר, כי רבי אליעזר בן חסמא היה תלמידו של רבי עקיבא, וכמו שאמרו

בויק"ר כג, ד, והובא כאן בתויו"ט. וכן בהמשך המשנה כתב התויו"ט "דרבי אליעזר חסמא תלמיד רבי עקיבא היה, והיה אחר החורבן, כמו שכתב הרמב"ם בפרק רביעי מן העשרה פרקים שבהקדמה לפירוש המשניות". וז"ל הרמב"ם שהזכיר התויו"ט: "הכת השנית אחר החורבן; רבי טרפון, **רבי עקיבא**, ורבי אלעזר המודעי, **ורבי אלעזר בן עזריה**, ורבי ישמעאל, ורבי יהושע בן קרחה, וחנניה איש אונו, ושמעון בן ננס, ויוחנן בן ברוקא, ורבי ישמעאל בנו, ורבי יוחנן בן גודגדא, **ורבי אלעזר חסמא**, ורבי יהודה בן תימא". והרי כמה פעמים כתב למעלה שסמיכות המשניות היא על פי סמיכות הדורות [ראה למעלה ציונים 298, 421, 1161, 1207, 1912, ועוד], וזהו הטעם העיקרי לסמיכות המשניות, וכפי שכתב למעלה בתחילת משנה יב: "וכבר אמרנו כי העיקר שנזכרו לפי מה שהיו זה אחר זה. כי המסכתא הזאת נקראת מסכת 'אבות', ויש להזכיר דבריהם כפי מה שהיו האבות זה אחר זה, ולמדו מוסר לעולם. ומפני זה התחיל המסכתא [למעלה פ"א מ"א] 'משה קבל תורה מסיני ומסרה', זכר סדר שלהם זה אחר זה, כמו שפרשנו למעלה. ולכך זכר בכל מקום החכמים כפי המשך הדורות זה אחר זה", ושם הערה 1165. וכן כתב למעלה בתחילת המשנה הקודמת, במה שדברי רבי אליעזר בן עזריה הובאו לאחר דברי רבי עקיבא, וז"ל: "אבל כבר אמרנו שאין צריך לזה [לחבר המשניות בעצם], רק מפני כי רבי אלעזר בן עזריה היה בדור אחד עם רבי עקיבא, ולכך סדר דבריו אחר רבי עקיבא, כמו שאמרנו פעמים הרבה, כי כאשר היו בדור אחד סדר דבריהם זה אחר זה. ולכך סדר דברי רבי ישמעאל [למעלה משנה יב] ורבי עקיבא [למעלה משניות יג-טז] ורבי אלעזר בן עזריה [למעלה משנה יז] דבריהם זה אחר זה, שאלו שלשתן בזמן אחד היו". והואיל ורבי אליעזר בן עזריה היה בזמנו של רבי עקיבא, ורבי אליעזר בן חסמא היה תלמידו של רבי עקיבא, א"כ הם שייכים לאותו זמן, וכפי שכתב הרמב"ם הנ"ל, וברור מאוד סמיכות משנה זו לקודמתה. ואף שבתחילת משנה יג ביאר את סמיכות המשניות גם על פי סדר הדורות וגם על פי סמיכות בעצם [שכתב שם: "כבר בארנו למה סדר רבי עקיבא אחר מאמר רבי ישמעאל שלפני זה, מפני שהיו חברים בזמן אחד... או אם אתה רוצה לחבר המאמרים בעצמם, יש לפרש שאמר לפני זה וכו'"], מ"מ יקשה מדוע כאן לא הזכיר כלל את סדר הדורות, ורק נקט בסמיכות בעצם. וצ"ע.

(2097) שהמעשים דומים לשרשי האילן, והחכמה דומה לענפי האילן, וכמו שהתבאר למעלה.

(2098) כי הכל יוצא מהשורש, וכפי שביאר בבאר הגולה באר השלישי [שב.] את יחס הדרש לפשט, וז"ל: "אמרו בפרק ב' דיבמות [כד.] אין מקרא יוצא מידי פשוטו. הרי

שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב. למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד... דומה לאילן אשר שרשו ועיקרו בארץ, נמשכים מעיקר שלו דברים, יש רחוק מן העיקר, ויש קרוב, מכל מקום כלם הם נמשכים מן השורש. וכן הוא בתורה; השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב, ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות". ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] כתב: "האילן שהוא נטוע אינו גדל רק בשביל העיקר, שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל. ומכל מקום תכלית גידול שלו להוציא פירות, ובשביל תכלית זה גדל וצמח. שאם אין הפרי שיצא בסוף, לא היה גדל, וזהו שגורם גידול שלו", וביאר לפי זה שזהו היחס שבין התורה וישראל, שהתורה היא שורש הבריאה, וישראל הם תכלית הבריאה [הובא למעלה פ"א הערה 1820]. ושם פי"ז אות י ביאר עונש כרת ועירי, וז"ל: "הבנים הקטנים שהם הענפים, נמשכים אחר השורש, כדאמרינן [שבת לב:] בעון האבות בנים קטנים מתים. ולפיכך כמו שהוא נכרת ומת קודם זמנו, כך בניו הקטנים מתים". וכן כתב שם בשמות פ"כ אות יא, וז"ל: "כי הבן הוא ענף האב, כמו שהענף הוא חלק מן השורש היוצא ממנו... ויוצא ונמשך הימנו הבן". ובגבורות ה' פ"ט [נז:] כתב: "חסרון השורש יתגלה ויתראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף, שבו יתגלה כח השורש" [הובא למעלה פ"ב הערה 721, ולהלן פ"ד הערה 1962]. ובהקדמה לתפארת ישראל [ט:] כתב: "כאשר הגיע נזק אל ענף היוצא מן האילן, אז העיקר שממנו יצא חוזר וגורם גדולו מן השורש, אשר היה סבה לגדול שלו שיצא. ובלא השורש אין קיום לאילן כלל". ובהמשך שם כתב [טו.]: "כמו מי שלקח אילן בלא שורש אשר ממנו האילן, אז אין נמשך פרי ממנו" [הובא למעלה פ"ב הערה 1108]. ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט:] כתב: "כי כאשר השורש נעקר ממקום חבורו, גם הענפים נעקרים ממקומו". ובח"א לחולין צא. [ד, קד:] כתב: "הענפים מצטרפים אל השורש, ומה שהוא שייך אל השורש שייך גם כן אל הענפים". ולהלן פ"ד מכ"ב [ד"ה וכדי שתדע] כתב: "כי כפי העיקר יוצאים הענפים". וכן להלן פ"ו ריש מ"ח כתב: "וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים".

(2099) כפי שכתב למעלה סוף משנה ט: "החכמה שהיא אנושית, כמו חכמת האומות". ובבאר הגולה באר החמישי [נח:] כתב: "חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם פנימית, סתרי חכמה, מה שידעו על פי הקבלה

מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום". ובנצח ישראל פל"א [תקצז:] כתב: "יש לך לדעת, כי החכמות הם שתים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הורישׁ לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא נתן זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות. אמרו במדרש [איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש תורה באומות - אל תאמין, שנאמר [איכה ב, ט] 'אין תורה בגוים'. אם יאמר לך יש חכמה באומות - תאמין, שנאמר [עובדיה א, ח] 'והאבדתי חכמה מאדום וגו", אם כן אית בהו. והאדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך". וראה שם הערה 59, כי הוא יסוד נפוץ בספריו [הובא למעלה הערה 1000].

(2100) כי חכמה אנושית לחוד, ומעשים לחוד, ואין שום תלות ביניהם, ומדוע יחשבו כענפים ושורש. מה שאין כן חכמת התורה, הרי היא עולה מהמעשים כענפים העולים מהשורש, וכמו שיבאר.

(2101) "קינין ופתחי נדה", וכמו שיבאר.

(2102) כפי שביאר למעלה במשנה הקודמת [לאחר ציון 2047] שכתב: "השכל שבאדם הוא מוסיף והולך ומתפשט תמיד, עד שהשכל הוא מתפשט למעלה מן השמים. והנה בזה הוא דומה האדם אל האילן שעומד בארץ וענפיו מסיפים והולכים ומתפשטים למעלה", ושם הערה 2048.

(2103) דברים אלו צריכים ביאור, שלכאורה אמרו חכמים את ההיפך, שבסוף פ"ק דקידושין [מ:] איתא "נשאלה שאלה זו בפניהם, תלמוד גדול או מעשה גדול... נענו כולם ואמרו תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה". ובדרוש על המצות [נב.] כתב על כך: "וקשה, וכי בשביל שהוא הכנה למעשה והביא לידי כך יהיה הוא גדול, וכי ההולך ללמוד, אשר ההליכה מביאה ג"כ לידי תלמוד, וכי בשביל כך תהא גדול מתלמוד גופיה, אשר מבורר הביטול בזה. אבל פירוש הדבר, כי התלמוד לא שהוא הכנה בלבד למעשה, רק שהוא עצמו מוציא המעשה לפעל, כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר הפעל, א"כ היא פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם פועלת הגמר, וגמר שלה הוא המעשה, שלא נתנה כי אם לתכלית המעשה, לא לזולת זה. זהו שאמר ש'התלמוד מביא לידי מעשה', רוצה לומר שהתלמוד בעצמו פועל וגומר גם המעשה, כאשר יפעל הזרע הצמיחה לאילן.

ומצד הזה ראוי שיהיה תלמוד גדול, כי לעולם האב גדול מהתולדה היוצאת ממנו... הרי לך כי השכל מוציא המעשה אל הפעל". ובנתיב התורה פ"ה [א, כה:] כתב: "כבר אמרו 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה'. ואין הפירוש כמו שמבינים כי כאשר לומד תורה ידע אחר כך לקיים התורה על ידי שלמד התורה, וזה אינו, כי בשביל כך אין גדול התורה. אבל הפירוש הוא כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית, פועלת באדם הגשמי שיצאו המצות שבתורה לפועל. ומפני שהתורה היא עלה, ופועל למעשה המצות כמו שאמרנו, בשביל כך אמר 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', כי התורה היא עלה פועלת, וידוע כי העלה גדול מן אשר הוא עלול" [הובא למעלה הערה 1617]. וכן בנתיב הזריזות פ"א [ב, קפו.] כתב: "יהיה למודו בחכמה שמצורף אליה המעשה, וזהו תלמוד תורה, שהיא חכמה מביא האדם לידי מעשה. ולא שיהיה למודו בחכמות בלבד, שבזה לא מצטרף אליהם שום מעשה". וכיצד כאן היפך את הסדר, וקבע שהחכמה מסתעפת מן המעשה, בעוד שבגמרא הנ"ל אמרו שהמעשה מסתעף מן החכמה. **וראה שהאברבנאל** הקשה כן על המשנה הקודמת בשאלתו התשיעית, שכתב: "איך עשה המעשים שורש, והחכמה ענפים, והנה הקנין אשר בנפש, שענינו החכמה, הוא שורש אל המעשים, והפעולות, והם במדרגת הענפים היוצאים מאותו שורש, לא שיהיו המעשים שורש לחכמה. ובסוף פרק קמא דקידושין [מ:] אמרו חז"ל... תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה, וזה הפך דברי השלם הזה" [ותשובתו שם אינה כביאור המהר"ל למשנה שם]. **ונראה שמדובר** כאן בשני דברים שונים; הגמרא של "תלמוד מביא לידי מעשה" איירי בחכמת התורה שמפעילה את המעשה, שכאשר לומד הלכות ציצית יבוא מתוך כך לידי עשיית ציצית. אך דבריו כאן איירי **במדריגת** החכמה, שרק לאחר שאדם תיקן את גופו על ידי מעשים המתייחסים לגוף, יוכל משם להגיע אל מדריגת החכמה. דוגמה לכך היא אברהם אבינו, שמחד גיסא מצינו שהיתה לו מדריגת הגוף בשלימות, וכפי שכתב להלן פ"ה מ"ג, וז"ל: "אברהם היה לו מדריגת הגוף בשלימות, ולפיכך היה מספר אברהם רמ"ח כנגד רמ"ח איברים שבאדם, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:], שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה בגופו של אדם [בראשית יז, י]. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, **אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה**, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו, ומקבל הוד הצלם האלקי כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי. כי היה אברהם... מתעלה תמיד מעלה מעלה. והיה

אברהם הפך כל דורות הראשונים, כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפים מרובים מן שרשיו. ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם, הכל לפי שהיו שרשיו מרובים". והנה קבע שהיתה לאברהם אבינו מדריגת הגוף בשלימות, לעומת הדורות שלפניו. אך מאידך גיסא קבע כמה פעמים שהיתה לאברהם אבינו מדריגת החכמה. וכגון בגבורות ה' פכ"ט [קטו:] כתב: "חכמה מתייחס לאברהם מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו... ואמרו [ב"ר סא, א] שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים והיו מלמדים לו תורה ומצות". וכן בתפארת ישראל ר"פ כ [רצד.] כתב: "כי מעלת אברהם דבקה בחכמה העליונה, לכך היה אברהם בפרט מיוחד אל התורה, שהוא השכל העליון, כאשר ידוע". ובב"מ פז. אמרו "עד אברהם לא היה זקנה", וכתב שם בח"א [ג, נא.], וז"ל: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד" [הובא למעלה הערה 985]. אמנם אין בזה אף התחלת קושיא, שברור לאחר שאברהם אבינו הגיע למדרגת הגוף בשלימות, משם טיפס ועלה אל מדריגת החכמה והשכל, וכפי שכתב להלן פ"ה מ"ג. נמצא שהמעשה קודם למדריגת החכמה, כפי שהגוף קודם לצורה. אך התלמוד מביא לידי מעשה, כי השכל פועל בגשמי. ודייק לה שכאן נקטו בלשון "חכמה, ובגמרא נקטו בלשון "תלמוד". **וכן ביאר** בתפארת ישראל פכ"ה [שפב.] שישראל עברו מיצ"מ עד למתן תורה משעורים [הקרבת העומר] עד לחטים [שתי הלחם], וז"ל: "כי אי אפשר לתורה רק שיהיה לה מקבל גשמי... ולכך היום הראשון מן החמישים, יש כאן הקרבת העומר מן השעורים, שהוא מאכל חמרי, כנגד נושא התורה, שהוא התחלה לתורה. וביום החמישים שהוא עצרת, ואז הקרבת שתי הלחם מן החטים [רש"י ויקרא כג, טז], ומאכל חטים ראוי לאדם השכלי".

(2104) ביולדת נאמר [ויקרא יב, ו-ח] "ובמלאת ימי טהרה לבן או לבת תביא כבש בן שנתו לעולה ובן יונה או תור לחטאת וגו' ואם לא תמצא ידה די שה ולקחה שתי תורים

או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת וגו'". ובמשנה זאת מדובר בקן סתומה, שלא פירשה בשעת לקיחתה איזה גוזל לחטאת ואיזה לעולה.

(2105) פירוש - יקח גוזל אחר לזווגו לגוזל השני שנשאר.

(2106) כגון במשנה ב אמרו שם "שתי נשים, לזו שתי קינים ולזו שתי קינים, פרח מזו לזו פוסל אחד בהליכתו". ושם במשנה ד אמרו "קן סתומה וקן מפורשת, פרח מן הסתומה למפורשת, יקח זוג לשני", וכיו"ב.

(2107) דינים אלו מפורטים במשנה בערכין פ"ב מ"א [ערכין ח.], שאמרו שם "אין פתח בטועה פחות משבעה ולא יתר על שבעה עשר". והוא, שאשה הרואה דם בתחילה, הרי היא נידה שבעה ימים, בין שראתה דם יום אחד בלבד, ובין שראתה כל שבעת ימים. ואם פסקה מלראות ביום השביעי לפנות ערב, הרי מן התורה טובלת היא בליל שמיני, והיא טהורה. אך אם ראתה דם מיום השמיני ואילך, היינו בתוך י"א יום שלאחר שבעת ימי הנידה, הרי זה דם זיבה. אם ראתה דם יום אחד בלבד, צריכה היא לשמור יום אחד בטהרה כנגד יום הטומאה, והיא נקראת "שומרת יום כנגד יום". וכן אם ראתה שני ימים רצופים, הרי היא שומרת את יום השלישי בטהרה. אבל אם ראתה דם שלושה ימים רצופים, הרי היא נעשית זבה גמורה, וצריכה היא לספור שבעה ימים נקיים מדם, וטובלת ביום השביעי, ומביאה קרבן ביום השמיני [ויקרא טו, כה-כט]. כל תחילת ימי הנידה נקראת בלשון המשנה "פתח" הנידה.

(2108) ב"ב עט: "סבר כרבי מאיר דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. אימור דשמעת ליה לרבי מאיר כגון פירות דקל דעבידי דאתו, הני מי יימר דאתו". הרי כאשר יש ספק אם יבוא, אין לו הדינים של ודאי יבוא.

(2109) פירוש - היה לבעל הקינים להזהר ולשמור שגוזלו לא יפרח ויאבד, כדי שלא יכנס לספק. ולכך היה מקום לומר שאין אנו נזקקים לו להחשיב את ספקו ל"גוף הלכה". (2110) כל ספק.

(2111) כפי שביאר למעלה פ"א מט"ז שרבן גמליאל אמר שם "והסתלק מן הספק", שכתב שם [שפה.]: "דע, כי ר"ג בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור", ושם הערות 1422, 1435. ובנתיב הדין פ"ב [א, קצ:] כתב: "פירוש הכתוב שאמר [משלי ז, ד] 'אמור לחכמה אחותי את', שיהיה האדם מתחבר אל החכמה, כי 'אחותי' מלשון אחוי. ורוצה לומר שתהיה החכמה

מתחברת עם האדם לגמרי, ואין החכמה נע ונד אצלו כאשר הדבר מסופק אליו, כי יש לו פנים לכאן ולכאן, וזה נקרא שאין לחכמה חבור ואחוי אליו. וזה פירוש 'אמור לחכמה אחותי את', שיש לאדם לחבר ולאחות החכמה עמו, ולא תהיה החכמה נע ונד כלל, רק היא ברורה אצלו לגמרי, ואין ספק לו בה, ואז היא אחותו, וכאשר היא ברורה היא עמו לגמרי". וראה למעלה הערות 1274, 1283.

(2112) לשונו בבאר הגולה תחילת הבאר הששי [קמ:]: "איתא בפרק חבית [שבת קמה:] 'אמור לחכמה אחותי את' [משלי ז, ד], אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה, אמרהו, ואם לאו, אל תאמרהו. הרי שהם הזהירו שלא יאמר החכם דברים שהם בלתי ברורים... והפירוש 'אמור לחכמה אחותי את', לשון 'אחות' מלשון אחוי. ואמר הכתוב שתהיה החכמה מחוברת אליו לגמרי, רוצה לומר ברור בודאי, ואז הדבר ההוא בשכלו ובדעתו בחבור הגמור. אבל דברים שהם מסופקים, ומכל שכן כשהם רחוקים, דבר זה אין לו חבור עמו. וזהו 'אמור לחכמה אחותי את', שאין לך חבור יותר כמו אחותך... כי אחותו היא עמו כמו בשר אחד לגמרי... לשון 'אח' ו'אחות' מלשון אחוי. לכך אם ברור לך הדבר וקרוב לך, כאחותך שהיא אסורה, אמור החכמה, ואם לאו, אל תאמר. הרי כי הם הזהירו שלא יאמר דברים שאינם ברורים" [הובא למעלה פ"א הערה 1425, ובפרק זה למעלה הערה 969]. הרי מהות החכמה היא שהיא מתחברת עמו לגמרי, לאפוקי מדברים מסופקים ואפשריים. ולהלן פ"ה מ"ג כתב: "דברים אלו דברים ברורים מאד, והם סתרי חכמה, רק שאי אפשר להאריך בזה, רק פתחנו פתח חכמה, ואל יהא לך ספק באלו דברים ברורים האמתיים".

(2113) לשון התויו"ט כאן [בשם הדרך חיים]: "הן הן גופי הלכות, לא בא למעט שאר הלכות שבתורה... דלרבותא נקטינהו, שאע"פ שאלו קינין ופתחי נדה הם חשבונות הבאים מחמת ספק שאירע בהם". ויש לעיין, מדוע אכן הם "גופי הלכות" למרות היותם ספיקות. ואולי יש לבאר שהספק שאינו נכנס לכלל חכמה הוא ספק הנובע מפאת חוסר ברירות ועיון, וכמבואר למעלה. אך ספיקות של קינין ופתחי נדה הם ספיקות במציאות, שאינם תלויים בחוסר ברירות ועיון. לכך אע"פ שהיה ניתן לכתחילה למנוע את הספק, אך לאחר שהספק נוצר, הוא מעתה המציאות שלפנינו, ונכלל בחכמה של תורה. ולהלן [לפני ציון 2141] כתב: "ולפיכך מה שנקט התנא 'קינין ופתחי נדה', לומר קינין ופתחי נדה שהם ספיקות, וההלכה מברר המעשה אשר יעשה והדרך אשר ילך מתוך עירוב וספק".

(2114) כן כתבו כאן רש"י והרע"ב "תקופות - ענין מהלך המזלות", וכן הוא בגר"א כאן. והתויו"ט כאן הוסיף על זה: "ועל שם שמקיפים העולם בהיקף, נקרא מהלכם 'תקופה'".
(2115) לשון התויו"ט כאן: "וגמטריאות... נראה לי שהוא שם מושאל ולקוח מלשון יון, שקוראים כן לחכמת המדידה והתשבורת. וחכמינו השאילו השם לכל עניני חשבון ומספר... וראיתי בדרך חיים שמפרש כך לגימטריאות דמשנתינו שרצה לומר חכמת המדידה והתשבורת עד כאן. ואם כן ראוין הדברים למי שאמרן, לפי שעל רבי אליעזר חסמא זה העיד רבי יהושע שיודע לשער כמה טפות יש בים כדאיתא בפ"ג דהוריות [דף י.]. וזהו חכמת ההנדסה שהקדמותיו המדידה והתשבורת. ולפי שהוא היה שלם גם בכל אלה, ראוי היה הוא שיאמר כן... ולפיכך זה הפירוש בגמטריאות, שהוא בחכמת המדידה והתשבורת, קרוב לשמוע".
(2116) לשון הרמב"ם בהלכות קידוש החודש פי"ז הכ"ד: "טעם כל אלו החשבונות, ומפני מה מוסיפים מנין זה, ומפני מה גורעין, והיאך נודע כל דבר ודבר מאלו הדברים, והראיה על כל דבר ודבר, היא חכמת התקופות והגימטריות שחברו בה חכמי יון ספרים הרבה, והם הנמצאים עכשיו ביד החכמים. אבל הספרים שחברו חכמי ישראל שהיו בימי הנביאים מבני ישששכר, לא הגיעו אלינו. ומאחר שכל אלו הדברים בראיות ברורות הם שאין בהם דופי, ואי אפשר לאדם להרהר אחריהם, אין חוששין למחבר, בין שחברו אותו נביאים, בין שחברו אותם גוים. שכל דבר שנתגלה טעמו ונודעה אמתתו בראיות שאין בהם דופי, אין סומכין על זה האיש שאמרו או שלמדו, אלא על הראייה שנתגלתה והטעם שנודע". ובאור חדש [צט:] כתב: "וקרא חכמי ישראל [אסתר א, יג] 'יודעי העתים', כי חכמי ישראל נודעים מחמת עבור השנה, שהיו חושבים תקופות ומזלות וכל אשר שייך לזה, והיה נמצא במורגש ולראת העין שכך הוא. ודבר ידוע כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוח הקודש, שידעו ענין הגלגלים ומהלך שלהם. אבל שיעמוד עליהם האדם משכלו לדעת מהלך תנועת הגלגלים וסבוב שלהם, דבר זה אי אפשר לעמוד עליו. ולכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים, בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה ולא יחטיאו אפילו כהרף עין". והרמב"ן בהקדמתו לספר המלחמות כתב: "כי יודע כל לומד תלמודנו... שאין בחכמה הזאת מופת ברור, כגון חשבוני התשבורת ונסיוני התכונה". הרי שבחשבוני התשבורת יש "מופת ברור".
(2117) "שאינם עיקרי הסעודה, רק הכשר סעודה" [לשונו בהמשך].
(2118) לשונו למעלה [לפני ציון 2008]: "'אם אין קמח אין תורה וכו'". כי התורה היא פרנסת האדם גם כן, והרי הכתוב קורא התורה בכל מקום 'לחם'; 'לכו לחמו בלחמי

ושתו ביין מסכתי' [משלי ט, ה], וכמו 'בביתי אין לחם ושמלה' [ישעיה ג, ז], שדרשו רז"ל על לחמה של תורה במסכת שבת [קכ.], ובכמה מקומות. ואין דבר זה צריך ראיה, כי התורה היא פרנסת הנפש, כמו שהלחם הוא פרנסת הגוף. כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר, והתורה משלמת הנפש, ועל ידי שניהם אלו פרנסת האדם, עד שיש לו פרנסה בכל".

(2119) לשון התויו"ט כאן: "פירוש 'פרפראות' הדברים הרגילים לבוא קודם הסעודה להמשיך האכילה. וגם הר"ב מפרש גם זה במשנה ה פרק ששי דברכות". ורש"י [סוכה כז.] כתב: "פרפראות - מיני מעדנים הפותחים את בני מעיים להיות לבו משוך אחר הפת ויאכל".

(2120) בפרקים י-יד.

(2121) לשונו שם בתחילת פ"י [קנו.]: "שואלים הם [בני אדם] על למוד התורה במצותיה ודקדוקיה, ובנזק השור והבור, וכיוצא בזה. שהיה נראה בדעתם כי יותר יצליח כאשר ישיג בענין היסודות ובמהות הגלגלים ובשכלים הנפרדים. לכך דעתם כי הצלחת האדם בהשגת הדברים האלו". ובתחילת פי"א [קע.] השיב על כך: "לא בשמים ולא רחוקה מאתנו תשובה שאלה זאת, אחר שהתבאר לך בפרק הקודם כי לא יקנה האדם ההצלחה האחרונה על ידי החכמה, רק עם הדבוק בו יתברך. ולפיכך השאלה למה לא יקנה האדם ההצלחה הנצחית על ידי ידיעת החכמה שעומד על ענין הטבע ומהות הגלגלים, והמלאכים שיקראו 'צורות הנפרדות'. ויהיה קונה ההצלחה בידיעת משפט היזק ארבעה אבות נזיקין ובחלוק תנור וכיריים, ושאר משפטי התורה. שזה היה שאלה אם היה קונה ההצלחה על ידי חכמה, היה ראוי לומר שכל אשר הוא יותר חכמה ראוי שתהיה על ידו ההצלחה הנצחית. אבל אין הדבר כך, רק ההצלחה מה שעל ידי החכמה יקנה הדבקות בו יתברך. ומעתה נבקש, איזה מן הדברים הם יותר ראוים אל הדבוק האלקי; אם הידיעה בגלגלים ובמהות ארבעה היסודות, או הידיעה במשפטי התורה. והרי הגלגלים בעצמם אין להם דבקות בו יתברך, ואם כן איך יקנה בזה ההצלחה האחרונה... וכן אם הוא למוד חכמה ובינה בענין היסודות והגלגלים, אין הנושא מצד עצמו נחשב, שכל הנבראים בעולם אין בהם השלימות הגמור. ולפיכך כאשר קונה הידיעה באלו דברים שאין מעלתם בעצמם כל כך, אי אפשר שיהיה זה הצלחתו של אדם האחרונה. אבל התורה שהיא דרכי השם יתברך, וגזירותיו אשר גזר השם יתברך. ואל יחשוב כאשר קונה הידיעה בארבעה אבות נזיקין שהוא קונה הידיעה בשור ובור... ויקשה לך כי היה יותר במדרגה כאשר יקנה ידיעת הגלגל, וכיוצא בזה מן הנמצאים. דבר זה היה קשיא אם היה קונה

ידיעה באדם עצמו, והמגיע אל האדם, אז היה אפשר לשאול קשיא זאת. אבל התורה היא גזרה מן השם יתברך ויתעלה שמו, והיא לעול על האדם, כמו שהיא כל התורה כולה שהיא גזרה ועול על האדם. לכך כאשר יקנה האדם הידיעה בהיזק ד' אבות נזיקין, וכיוצא בו ממשפטי התורה, נחשב זה שקנה הידיעה בגזרת השם יתברך ויתעלה שמו, אשר גזר על האדם הנהגתו. וזהו ההפרש הגדול שיש בין ידיעת התורה והידיעה בענין הגלגלים והיסודות עצמן. כי עצמן של דברים אלו אינם כל כך במדרגה... ואם כן לא קנה דבר מעלה כלל. אבל הידיעה בתורה, אף אם הידיעה בשור ובחמור ובשאר דבריה אשר אינם חשובים בצד עצמם, אין המדרגה של השגה הזאת מצד עצמם, רק מצד שדברים אלו הם גזרת השם יתברך ויתעלה שמו על הברואים, זהו מדרגת הידיעה הזאת... הכל מסדר השם יתברך ויתעלה שמו אשר סדר אותן, ומצד הזה העוסק בתורה הוא העוסק בסדר אשר סדר השם יתברך, ואין זה דבר מצד האדם. ואדרבה הגזרה היא עול על האדם. אם כן אין הידיעה הזאת מתיחסת שיקנה ידיעה באדם, רק הידיעה בגזרת השם יתברך וסדר שלו. ודבר זה הפוך כאשר יקנה הידיעה בגלגלים, שהוא בידיעת עצמן, ואין זה מדרגת מעלה כלל", ושם מאריך בזה טובא. ושם פ"ע [תתש.] כתב: "התבאר לך כי התורה... קרוב הדבר בפיך ובלבבך לעשותו, היא ההלכה בכל מצות התורה, ובארבע אבות נזיקין, ובארבעה שומרים, לא בשאר חכמות". וראה להלן הערה 2144.

(2122) כמבואר בהערה הקודמת. וראה עוד בתפארת ישראל פי"א [קעה.], ושם הערה 45. ולהלן בסוף המשנה כתב: "ואם היו בני אדם יודעין להבין הדברים, לא היו סרים מן ההלכה לעיין בספרים אחרים, שנואי נפש חכמים. ובספר התפארת הארכנו בזה לבאר דבר זה באריכות".

(2123) כמו שאמרו במשנה [חגיגה י.] "הדינין והעבודות הטהרות והטמאות ועריות יש להן על מה שיסמכו והן הן גופי תורה". וכן הוא בשבת לב., חולין ס:, וכריתות ה.

(2124) "וזה שנקרא תורת משה 'תורה', שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא" [לשונו בסמוך]. ובתפארת ישראל פכ"ו [שצו:] כתב: "כל מצות התורה הם אלקיים, ואין התורה דת טבעית, או דת נימוסית, או דרך ארץ לקיום הישוב, כמו שאמרנו כי קצת אנשים שחשבו כי התורה היא נימוס בני אדם. אבל התורה היא אלקית, שכל דבריה אלקיים. ומפני כך על ידי זה זוכה לעולם הבא, ואם היו דבריה נמוסיים, לא היה זוכה על ידם לעולם הבא" [הובא למעלה הערה 356].

(2125) לשונו בתפארת ישראל פ"ע [תתרצד:]: "ההלכה הם דברי תורה שהם באמת כך פירושם, לא יטו ימין ושמאל מן האמת, ולפיכך נקרא 'הלכה', שההולך בדרך אינו נוטה

מן היושר, לא לימין ולא לשמאל, כך דבר ההלכה אינו נוטה מנקודת האמת". ובבאר הגולה באר הראשון [צה:] כתב: "כי ההלכה היא הדרך הישר, שאינו סר מן היושר, והוא ההולך אל השם יתברך לגמרי. ולכך נקרא דבר זה 'הלכה', וכבר בארנו זה באריכות". וכן שם בבאר הששי [שכה.] כתב: "כי ההלכה הוא הלכה למעשה, ודבר שהוא הלכה למעשה אינו נוטה מן האמת הגמור", ושם הערה 1101. ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלו:] כתב: "ההלכה הוא הדרך שאינו יוצא לימין ולשמאל כלל, רק הולך בשווי, אינו סר לימין ולשמאל. ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך ביושר אינו נוטה מן הדרך הישר והשוה כלל, לא לימין ולא לשמאל". ועוד אודות שההלכה היא היושר שבתורה, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בנתיב התורה פ"א [א, ז., ויובא בהערה הבאה], אור חדש [רכ:], דרוש על התורה [מז.], ח"א לסוטה ז: [ב, לו:], ח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ:], ח"א לנידה עג. [ד, קסז:], ועוד.

(2126) לשונו בנתיב התורה פ"א [א, ז.]: "במסכת נדה [עג.], תנא דבי אליהו כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא... בארו בזה המעלה העליונה שיש לתורה, ובפרט מי ששונה הלכות. כי מי שחשב כי עיקר הלמוד לאדם בחכמה שישיג בנמצאים ובגלגלים ובמלאכים, ולא נתנה מדריגה זאת לתורה לנזיקין ולטומאה ולטהרה, דבר זה הוא מכשלה גדולה מאוד. גם בארנו זה אצל 'קינין ופתחי נדה', והבאנו המאמר הזה שם. ולכך במאמר הזה בא לומר כי עיקר הצלחת האדם כאשר למודו בהלכה. וביאור זה, כי ההלכה הוא אמתת התורה עד שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, וזה לשון 'הלכה' אשר שמשו בו חכמים, לומר הלכה כך וכך. כלומר הליכה היא יושר הדרך, שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל... ולכך דבר זה מביא אל חיי עולם הבא, כי הדרך אל עולם הבא צריך שלא יהיה נוטה לא לימין ולא לשמאל".

(2127) אודות שהקצה הוא סוף וקץ, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סה.] כתב: "כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה... שהחיים הוא דבר שאין לו סוף וקצה, כי הקצה הוא המיתה". ושם בהמשך [סח.] כתב: "כי כאשר אין יציאה לדבר לשום צד, אין לו קצה. והדבר שהוא יוצא לאחד מן הצדדין, יוצא אל הקצה, והקצה הוא סוף... שהרי היד האחת היא לימין, והשניה לשמאל, וכל אחת היא קצה בפני עצמה. לפיכך אילו היתה נטיה הזאת מן היד אחת, לא היתה הנטיעה הזאת נטיעה נצחית, מפני שהיתה יוצאת לקצה אחד, אשר כל קצה יש לו סוף". ובבאר הגולה באר הששי [קסט:] כתב: "כי ד' קצוות יש בהם העדר, לפי שכל אחד ואחד קצה", ושם הערה 179. ושם בהמשך [שד:] כתב: "כל דבר שהוא קצה, הוא הולך אל הקצה, אשר

בקצה דבק ההעדר". ובנצח ישראל פ"ח [רד:] כתב: "כי נקראו 'קצוות' שיש להם קצה וסוף. אבל השוה אינו הולך אל הקצה". וכן כתב שם פכ"א [תנ.], ובתפארת ישראל פ"נ [תשצד:]. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "הקצוות אינם טובים... כי החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות", ושם הערות 62, 65. וכן כתב בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד, ויובא בהערה הבאה]. ולמעלה פ"ב מי"ד [תשצב:] כתב: "יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע אשר נברא האדם עליו, ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם מיתה. ודבר זה מבואר שכל מיתה הוא קצה, אבל השיווי והמצוע הוא החיים, כמו שהארכנו למעלה בהקדמה, עיין שם", ושם הערה 1531. ולהלן פ"ה מ"ט [ד"ה השלישית שנקראת] כתב: "הטעם שנקראת [ארץ ישראל] 'ארץ החיים', כמו שארץ ישראל באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]... וכל דבר שיש לו מדריגת האמצעי ואינו נוטה אל הקצה, מתייחס אל החיים, כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין מיתה, שהמיתה היא הסוף ותכלית". ובח"א לכתובות קיא: [א, קסה.] כתב: "כל שהוא באמצע העולם מתיחס אליו החיים, והיוצא אל הקצה הוא המיתה, שהקצה הוא המיתה בעצמה. ודבר זה בארנו בהקדמת אבות, עיין שם ותמצא מבואר". וכן כתב בח"א לב"ב עג: [ג, צ:], וז"ל: "וימין ושמאל רוצה לומר שהם מחולקים זה מזה, וכל אחד נוטה אל הקצה אחר" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 47, 48, 71].

(2128) כמבואר בהערה הקודמת שהנצחיות שייכת להולך בדרך הישרה, ולא לנוטה ימין ושמאל. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [תענית ה:] שיעקב אבינו לא מת. ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד] כתב לבאר: "ידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה". ובגבורות ה' פנ"ד [רמב.] כתב: "יש בו חיות בעבור שיש בו שלישי, שהוא אינו קצה, כי השנים כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה. אבל האמצעי הוא שאין לו קצה. והוא סוד יעקב אבינו לא מת, במה שהוא שלישי לאבות והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ נ [תשצו.], ושם הערות 61, 68, אור חדש [רכ.], נתיב השלום [א, רטז:], נתיב התמימות

פ"א [ב, רו.], ח"א לשבת קיח: [א, נד:], דרוש על התורה [כד:], דרוש לשבת תשובה [עט:], ועוד [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 48].

(2129) לשון הגמרא שם: "משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפילה, ומתיירא מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים ומחיה רעה ומן הליסטין, ואינו יודע באיזה דרך מהלך. נזדמנה לו אבוקה של אור, ניצל מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים. ועדיין מתיירא מחיה רעה ומן הליסטין, ואינו יודע באיזה דרך מהלך. כיון שעלה עמוד השחר, ניצל מחיה רעה ומן הליסטין. ועדיין אינו יודע באיזה דרך מהלך, הגיע לפרשת דרכים ניצל מכולם".

(2130) לשונו בתפארת ישראל פי"ד [רכב.]: "וקאמר 'הגיע לפרשת דרכים וכו". פירוש 'פרשת דרכים' נקרא המדרגה המיוחדת שאין לה הסרה ונטיה כלל מן השם יתברך. ובשביל כך נקרא 'פרשת דרכים', רצה לומר הדרך המיוחד והנבדל משאר דרכים, אשר בו יגיע למחוז חפצו ושוב לא יטה ימין ושמאל". ובנתיב התורה פ"א [א, ז:] כתב: "כי פרשת דרכים הוא הדרך הפורש מן הדרכים שהם נוטים מן היושר, והוא הולך ביושר... אשר כל פרשת דרכים הדרך ההוא מביאו אל תכלית הליכתו שאין לו הסרה כלל... כי פרשת דרכים הוא הדרך הפורש מן הדרכים שהם נוטים מן היושר, והוא הולך ביושר... שיש לו ההליכה והדרך אל עולם הבא".

(2131) לשונו בתפארת ישראל פי"ד [רכב:]: "למר זוטרא 'פרשת דרכים' דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, שהוא הדרך אשר הוא נוכח ה'. כי ההלכה היא דרך הישר ודרך האמת... ולפי דברי הכל נקרא 'פרשת דרכים' המדרגה שהיא נוכח ה' מבלי נטיה ימין ושמאל. והתבאר בזה איך התורה היא המורה הדרך להביא את האדם לחיי עולם הבא, כי התורה היא המצרף את האדם... ובפרט מי ששונה הלכות, הם הפסקים והדינים שהם הלכה, כי מעלת התורה היא היושר באמת, וההלכה היא הדרך הישר בתורה, ולכך היא מוליכה את האדם בדרך היושר נכחו להתדבק בו יתברך, לא שאר חכמות".

(2132) בח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ:] ביאר שהוא הדין גם לאידך גיסא; כשם שאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא מביאה את האדם לעוה"ב, כך גם מי שמופקע מהעוה"ב, הוא מופקע מלאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ויובא בהערה 2137.

(2133) לשונו בתפארת ישראל פי"ד [רכג.]: "אבל אם אינו מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, אף על גב שגם הוא תורה, אין זה מדרגה אחרונה המיוחדת, רק כאשר מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא". ובנתיב התורה פ"א [א, ז.] כתב: "ההלכה הוא האמת

והישר. ואף ששאר התורה גם כן נקראת 'תורה', ויש עליה שכר גם כן, מכל מקום יש לו קצת נטיה מן דרך האמת. אבל תלמיד חכם דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, זה הדרך נקר 'פרשת דרכים', שהוא נבדל ומיוחד משאר דרכים... כי התורה היא שמביאה האדם אל השם יתברך ולהיות זוכה לעולם הבא, וביותר כאשר מכוין הלכה".

(2134) לשונו בנתיב התורה פ"א [א, ז]: "וזה שאמר 'כל מי ששונה הלכות מובטח שהוא בן עולם הבא, דכתיב [חבקוק ג, ו] 'הליכות עולם לו'. כלומר שיש לו ההליכה והדרך אל עולם הבא על ידי הלכות של תורה. ולכך אמר גם כן התנא 'קינין ופתחי נידה הן הן גופי הלכות', וכמו שהתבאר שם, לא שאר חכמות. והוא יתברך יתן חלקינו עם השונין הלכות, ועם השונים לשנות טעמים בדברים אחרים לא להתערב".

(2135) לעומת ספרי נביאים וכתובים שאינם נקראים "תורה" אלא "קבלה" [ב"ק ב:]. ורש"י [חולין קלז.] כתב: "תורת משה קרויה 'תורה', לפי שניתנה לדורות, ושל נביאים לא קרי אלא 'קבלה', שקבלו ברוח הקודש כל נבואה ונבואה לפי צורך השעה והדור והמעשה". וראה רש"י תענית טו. ד"ה ובקבלה. וכן בגו"א בראשית פ"א אות א העיר: "דוקא תורת משה נקרא 'תורה... וכן פירש הרד"ק [ספר השרשים שורש ירה] שלשון 'תורה' הוא לשון 'הוראה'" [הובא למעלה פ"א הערה 3]. ובזוה"ק ח"ג נג: אמרו תורה אמאי איקרי 'תורה', בגין דאורי וגלי במאי דהוה סתים דלא אתידע".

(2136) לשונו בנתיב התורה פ"א [א, ד.]: "ואמר 'ויורני' [משלי ד, ד], שהוא לשון 'הוראה', כמו שנקראת התורה בלשון זה, ולא נקראת בשם 'חכמה' כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש, כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא. ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 17]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קמט:], וז"ל: "ויש לך להבין כי בשביל כך נקראת התורה בשם הזה ["תורה"], ולא נקראה בשם 'חכמה ותבונה ודעת'. שהרי על התורה נאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים'. אבל לומר, כי התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה'. ודבר זה שיבא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם

אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך". **ודע**, שיש למהר"ל עוד שני הסברים ללשון "תורה"; בגו"א בראשית פ"א אות א כתב: "לשון 'תורה' הוא לשון הוראה, להורות לנו המעשה אשר נעשה. ולפיכך דוקא תורת משה נקרא 'תורה', מפני שבה כתובים המצות". וכן כתב בנתיב האמונה פ"ב [א, רט.]: "תורה היא לשון הוראה, מה שהמלך גוזר ומורה לעם מה שיעשו ומה שלא יעשו" [הובא למעלה הערה 382]. ובריש דרוש על המצות [נ.] כתב הסבר שלישי ששם "תורה" מורה על ההבנה, וכלשונו שם: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן השם יתברך על ידי משה. ולא נקראו בשם 'מצות', אף שהיה שם זה ראוי יותר, באשר הם מצות מאתו יתברך, מפני כי לשון 'מצוה' שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצטוה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו לשתהא ציוויו נעשית. והשם יתברך רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה', לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה. ובאולי תאמר אם כן היה ראוי לקרותם 'חכמה', שאין לך חכמה יותר מזה... אין הכוונה בתורה שנתן השם יתברך החכמה לבדה, רק שהיא מורה לאדם המעשה אשר יעשה, מה שאין בזולת מהחכמות, שאין כוונת תכליתם על המעשה, רק עצם החכמה בלבד. אבל התורה צריכה לשניהם; להבין החכמה שבמצותיה, ולעשותם על פי הידיעה ההיא. לכן יפול בזה לשון 'תורה' הכולל שניהם; להורות להם הידיעה בם, ואת המעשה אשר יעשה" [הובא למעלה פ"ב הערה 744]. וראה למעלה בהקדמה הערה 92 ופ"א הערה 1616 אודות שילובם של טעמים אלו להדדי.

(2137) נקודה זו תתבאר היטב על פי מה שכתב במקום אחר, שהנה אמרו חכמים [סנהדרין קו:] "דואג ואחיתופל... לא הוה סלקא להו שמעתתא אליבא דהלכתא ["לא זכו לקבוע הלכה כמותן" (רש"י שם)], דכתיב [תהלים כה, יד] 'סוד ה' ליראיו'". ובח"א שם [ג, רנ:] כתב: "ביאור זה, כי ההלכה הוא סוד ה' מגיע עד עולם הבא. וכמו שאמרו ז"ל במסכת סוטה 'הגיע לפרשת דרכים נצל מכלם', זה תלמיד חכם דמסיק שמעתא אליבא דהלכתא, ובארנו דבר זה עוד במסכת אבות אצל 'קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות וכו'. כי ההלכה נקרא שהולך עד עולם הבא. אבל אלו היו נטרדין מן עולם הבא, ולפיכך אין להם חלק בשמעתא אליבא דהלכתא, שעולה עד עולם הבא, והוא הסוד. כי עולם

הבא הוא הנעלם והנסתר, ויש להבין זה". והם הם הדברים שכתב כאן שהדרך לעוה"ב היא דרך צרה מאוד, כי היא הסוד של ה' ליראיו. ונקודה זו תתבאר יותר בהמשך דבריו.
(2138) "פירש הערוך בלע"ז בכפל, פירוש בשני עולמים, בעולם הזה ובעולם הבא" [מתנו"כ שם].
(2139) כמו שכתב למעלה משנה יד [לפני ציון 1352] "היו"ד אין לה התפשטות גשמי כלל". ועוד אודות קטנות היו"ד, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדרשת שבת תשובה [עט.] כתב: "כי אות היו"ד [של שם הויה] מורה על שהוא אינו גוף, כי גדר הגוף הם הרחקים המתחלקים כאשר ידוע, והיו"ד אין אות קטן מאות זה, ואין לו שעור ברוחב ואורך שיתחלק, ולכך האות יו"ד מורה על בלתי גוף וגשם. לכך האות הזה הוא עשירי, שהעשירי הוא קודש לה' מן הגשם". ובתפארת ישראל פמ"ט [תשעה:] כתב: "כי היו"ד מורה על התיחדות. וזה בשביל קטנות היו"ד, שהדבר שהוא קטן אין בו רבוי, וכולל רק המיוחד". ובנתיב התורה פ"א [א, ג:] כתב: "כי היו"ד היא קטנה עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [קצח.], גו"א בראשית פי"ז תחילת אות ג, ובאור חדש [סב.]. ובנתיב האמת פ"א [א, קצט.] כתב: "היו"ד שהיא ראשונה בשמו הגדול יתברך, מורה על שהוא אחד. כי היו"ד אין חלוק בעצמה, כי האותיות אפשר לחלקם, כי הוי"ו אפשר לחלק ולעשות ממנה שני יודי"ן, חוץ מן היו"ד שהיא אות קטן, א"א לחלקה לשנים". וכן כתב בנר מצוה [טו:, יח., והובא למעלה הערה 1352].
(2140) מעין דבריו הידועים של המסילת ישרים בסוף פרק ג, שכתב: "הא למה זה דומה, לגן המבוכה, הוא הגן הנטוע לצחוק, הידוע אצל השרים, שהנטיעות עשויות כתלים כתלים, וביניהם שבילים רבים נבוכים ומעורבים, כולם דומים זה לזה, והתכלית בם הוא להגיע אל אכסדרה אחת שבאמצעם. ואמנם השבילים האלה, מהם ישרים ומגיעים באמת אל האכסדרה, ומהם משגים את האדם ומרחיקים אותו ממנה. ואמנם ההולך בין השבילים הוא לא יוכל לראות ולדעת כלל אם הוא בשביל האמיתי או בכוזב, כי כולם שוים, ואין הפרש ביניהם לעין הרואה אותם, אם לא שידע הדרך בבקיאות וטביעות עין שכבר נכנס בם, והגיע אל התכלית שהוא האכסדרה. והנה העומד כבר על האכסדרה הוא רואה כל הדרכים לפניו, ומבחין בין האמתיים והכוזבים, והוא יוכל להזהיר את ההולכים בם, לומר זה הדרך לכו בו. והנה, מי שירצה להאמין לו, יגיע למקום המיועד. ומי שלא ירצה להאמין וירצה ללכת אחר עיניו, ודאי שישאר אובד ולא יגיע אליו. כן הדבר הזה; מי שעדיין לא משל ביצרו, הוא בתוך השבילים, לא יוכל להבחין ביניהם.

אך המושלים ביצרם, שכבר הגיעו אל האכסדרה, שכבר יצאו מן השבילים וראו כל הדרכים לעיניהם בברור, הם יכולים ליעץ למי שירצה לשמוע, ואליהם צריכים אנו להאמין... כללו של דבר, צריך האדם להיות מתבונן בשכלו תמיד בכל זמן ובזמן קבוע לו בהתבודדו, מה הוא הדרך האמיתי לפי חק התורה שהאדם צריך לילך בו... ואומר [איכה ג, מ] 'נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה'" [הובא בחלקו למעלה פ"ב הערה 53]. הרי שכדי להגיע לנקודת האמת יש צורך בהוראה ובהדרכה למען לא יטעה בדרכו. וראה עוד בתפארת ישראל פ"ז הערה 77 בביאור ההבדל בין "דרך" ל"נתיב", שדרך אינה צרה כל כך כמו נתיב. ולפי זה המהלך לעוה"ב הוא יותר "נתיב" מאשר "דרך".

(2141) כפי שביאר למעלה בתחילת המשנה [מלפני ציון 2104 ואילך].

(2142) יש כאן הד לדבריו בגבורות ה' פ"מ [קמט.], שכתב: "נקראת התורה 'דרך' [קידושין ב:], מפני שהתורה מביאה את האדם אל הצלחה האחרונה... שאין ענין התורה רק שתהא התורה מוליכה את האדם בדרך אשר ילך בה, וכדכתיב [שמות יח, כ] 'והודעת את הדרך אשר ילכו בה', וזהו הליכה אל ההצלחה האחרונה. והתורה גם כן דומה לדרך בענין אחר, שהרי ההולך בדרך אינו פונה ימין ושמאל, רק מכוון דרכו. כך התורה מכוון דרך האדם מבלי נטות ימין ושמאל". והרי גם כאן לשונו רומז לפסוק "והודעת את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון".

(2143) מעין מה שכתב למעלה פ"ב מ"א [תפ:]: "ואמר גם כן 'שיבור לו האדם', ולא אמר 'שידבק בה האדם'... מפני שהאדם דרכו לברר דרך הישר מבין דרך המעוקם, והולך בו. ולכך אמר 'איזה דרך הישר שיבור לו האדם'", ושם הערה 53. הרי "דרך ישרה" היא דרך הנבררת משאר דרכים. אמנם למעלה בהקדמה [כ.] כתב: "הדרך הישר אינו נוטה לימין ולשמאל, רק הולך ביושר, כי כל דרך הולך ביושר", ומשמע מכך שכל דרך היא דרך ישרה, ולא כדבריו כאן. ושם בהערה 70 נשארה שאלה זו בצ"ע.

(2144) ולכך הן "פרפראות לחכמה", אך לא "גופי הלכות", וכמבואר בתפארת ישראל פי"א [קע.], והובא בהערה 2121.

(2145) פירוש - במסכת קינים פרק ב דובר על עירבוב קינים מרובים אלו באלו, וכמו שם במשנה ג אמרו "לזו אחת [פירוש לאשה זו יש קן אחת], לזו שתים, לזו שלש, לזו ארבע... פרח מן הראשונה לשניה לשלישית וכו'", ושם עושה חשבון מורכב כיצד לדעת כמה גוזלות יצטרכו מעתה להביא.

(2146) לשון הרע"ב כאן: "ופעמים שהיא צריכה לטבול צ"ה טבילות לדברי האומר טבילה בזמנה מצוה". והתויו"ט כתב על כך: "וזה שכתב הר"ב שהיא צריכה לטבול צ"ה

טבילות, דברי ב"ש הן בברייתא בפרק המפלת דף כט:, אבל לבית הלל רק ל"ה. ואולי הוא טעות סופר בדברי הר"ב, וצריך להיות ל"ה. אך יש לומר דלהפליג אמר כדברי ב"ש, כי לא בא כאן לפסוק הלכות, לכך כשר היה הדבר לפניו לעשות הפלגה. ואע"פ שאינו אליבא דהלכתא, שהן דברי ב"ש. ועוד, דהרי התוספת מסקי התם [ל. ד"ה וש"מ] דהלכה כרבי יוסי בן יהודה שאמר דיה טבילה באחרונה. וא"כ אף דברי ב"ה נדחין, הלכך שפיר קאמינא דלא נתכוין הר"ב אלא להפליג, שהרי אף אילו היה מנקיט לדברי ב"ה היה נמי שלא כהלכה".

(2147) לשון התויו"ט כאן: "הן הן גופי הלכות - לא בא למעט שאר הלכות שבתורה, דהא לא ממעיט אלא תקופות וגימטריאות. אלא נקט הני לפי שהם דומים לתקופות וגימטריאות, שהם חשבונות, כן כתב בדרך חיים". ודוקא הדמיון החיצוני ביניהם מורה על עומק ההבדל שיש ביניהם, וכמו שכתב בדרוש על המצות [ס.], וז"ל: "השווי הזה גורם הפירוד וההבדלה לגמרי, שאינם מתחברים ביחד. והרי יעקב ועשו היו דומים גם כן בתואר התמונה ובקול. כי בתמונה היו דומים... ממדרש חכמים [מדרש תהלים יח, לב] 'ידך בעורף אויבך' [בראשית מט, ח], שהרג יהודה את עשו מאחוריו, ולמה הרגו מאחוריו, מפני שהיה קלסתר פניו דומה לשל יעקב... ודאי יעקב ועשו היו שוים בקול, שאם לא היו שוים בקול, רק ניכרים היו בקול, למה לא הכיר יצחק את יעקב, דהא טביעות עינא דקלא חשוב כמו טביעות עינא של הצורה [גיטין כג.]. אלא בודאי בקול שלהם היו שוים לגמרי, כמו שהיו שוים בתאר התמונה. ונאמר עליהם [בראשית כה, כג] 'שני לאומים ממעיך יפרדו', שאין להם שיתוף יחד כלל, ולא שום צירוף וחיבור כלל. ודבר זה תמצא הרבה, שהשווי הוא גורם פירוד. ואצל לוט כתיב גם כן [בראשית יג, ח] 'כי אנשים אחים אנחנו', ואמרו ז"ל [ב"ר מא, ו] שהיה קלסתר פניהם שוים. ונאמר עליהם [בראשית יג, ט] 'הפרד נא מעלי'... כי השווי והדמיון הוא ההבדל והפירוד הגמור. והכל ידוע לחכימין מתוך שני שעירים, אחד לה' ואחד לעזאזל [ויקרא טז, ח], ואלו שני שעירים היו דומים ושוים [יומא סב.]. וידוע כי אין חבור זכר לזכר, ואינם מתאחדים להיות אחד, וזה מפני שהם שוים ודומים, והם נבדלים זה מזה. אבל חבור היה אל דבר שאינו דומה לו, ומתחבר עמו להיות אחד. כלל הדבר; הדמיון באיזה דברים שהם מיוחדים לזה מורה על פירוד והבדל לגמרי, עד כי לא ישתתפו". ולכך עומק ההבדל בין גופי הלכה לפרפראות של חכמה נמצא דוקא בהשוואת דברים שוים זה לזה, וכמו קנים ופתחי נדה לעומת תקופות וגמטריאות, שהם עניני חשבון.

(2148) שנקט בקינים ופתחי נדה משום שהם עניני ספק, וההלכה מבררת המעשה אשר יעשו מתוך עירוב וספק.
(2149) לשונו להלן פ"ה מכ"ב: "אין לך מדה טובה הימנה, פירוש התורה היא על כל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד יותר מהכל, ולא כן שאר החכמות. ואלו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין מה שרמז החכם בזה, לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות, ועוזבין התורה תורת אמת אשר בצלה אנו חיים".
(2150) כפי שציין כמה פעמים בבאר הגולה באר הששי שאין ללמוד מספרי האומות, ואחת מטענותיו המרכזיות כנגד הספר מאור עינים היה שהוא ציטט הרבה מספרי האומות [ראה שם הערה 803]. ובנתיב התורה פי"ד [א, סא:] כתב: "אך לעשות דבר זה, להביא דבריהם לפרש בהם דברי תורה, ולהם אין חלק וזכרון בתורת משה, והרי [משלי י, ז] 'שם רשעים ירקב'. ובפרק חלק [סנהדרין קו:] 'גם אל יתצך לנצח' [תהלים נב, ז], דלא לומר הלכה בשם דואג. ואיך אמרו דברים מפי אלו אשר לא האמינו בתורת משה כלל. ולא מצאנו דבר זה בתלמוד להזכיר את אחד להביא ממנו שום דבר חכמה, את אשר לא היה לו חלק בתורת משה. ומקרוב זה שנתפשטו חבורים אלו, ונמשך דעות בני אדם אחר דבריהם להתחכם גם כן בדברים שמגיעים לעקרי האמונה".
(2151) כמלוקט למעלה בהערה 2121.

פרק ד

משנה א

(1) כפי שמוזכר הרבה פעמים בש"ס [ברכות ו:, שבת ל:, פסחים כב:, קידושין מט:, ב"ק מא., סנהדרין יז: (יובא בסמוך), הוריות ב:, וחולין פג.].
(2) פירוש - כאשר נאמר הבטוי "הדנין לפני חכמים" הכוונה היא לשמעון בן עזאי, ושמעון בן זומא [וחנן המצרי וחנניא בן חכינאי (מבואר בגמרא שם)]. והבטוי הזה נאמר במעשר שני פ"ב מ"ט, ובעדיות פ"א מ"י.
(3) אך לפי זה ק"ק שדוקא במקום שנמצא בו הטעם להשמטת שם "שמעון" מבן זומא ובן עזאי [סנהדרין יז:], שם הם הוזכרו בשמם המלא ["שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא"]. ועוד אודות שהעדר שם הוא העדר חשיבות, כן פירש רש"י [תהלים ד, ג] על הפסוק "עד מה כבודי לכלימה", שכתב: "עד מתי אתם מבזים אותי; [ש"א כב, ט] 'הראיתם את בן ישי', [ש"א כה, י] 'מי דוד ומי בן ישי', [ש"א כב, ח] 'בכרות בני עם בן ישי', [ש"א כ, ל] 'כי בוחר אתה לבן ישי', אין לי שם [בתמיה]". וכן כתב רש"י [במדבר יג, ל] "ויהס כלב אל

משה - לשמוע מה שידבר במשה. צווח ואמר 'וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם', השומע היה סבור שבא לספר בגנותו". ומנין לשומע שבא לספר גנותו, ועל כרחך משום שכינה את משה רבינו בשם "בן עמרם", המורה על העדר חשיבות. וכן כתב רש"י [במדבר כא, כ] "למה לא נזכר משה בשירה זו [של הבאר], לפי שלקה על ידי הבאר". וכן לא נזכר שמו של מלך בלע [בראשית יד, ב], לעומת שאר המלכים שנזכרו בשמם [שם], "מפני שמלך על עיר קטנה ואנשים בה מעט, ולא שם לו על פני חוץ" [לשון הרמב"ן שם, וראה להלן הערה 390]. וכן מבואר בגו"א ויקרא פ"ט סוף אות א, ושם הערה 7.

(4) מעין מה שביאר בהקשר אחר בגו"א בראשית פל"ז אות יד, שיוסף נקרא "בן זקונים" ליעקב [בראשית לז, ג], שכתב שם: "אף על גב דבנימין נולד אחריו, בעבור שהיה כמו ז' שנים בין לידת יוסף ובין לידת בנימין, כבר נקשרה האהבה ביוסף להיות ילד זקונים, וכך הוא נשאר אף אחר לידת בנימין, ואהב אותו [את יוסף] מכל אחיו".

(5) חנן המצרי, חנניא בן חכינאי ושמעון התימני [סנהדרין יז:]. ועם כל זה הם לא נקראו על שם אביהם, אלא על שם עצמם, ומאי שנא בן זומא ובן עזאי.

(6) פירוש - בן זומא ובן עזאי היו מפולפלים יותר משלשת האחרים, ולכך פקע שמם של בן זומא ובן עזאי בילדותם, ושם ילדותם [שנקראו ע"ש אבותם] נשאר להם גם כאשר הזקינו.

(7) לשון רש"י: "שמעון בן זומא ושמעון בן עזאי... לפי שלא האריכו ימים נקראו על שם אביהם". וכן הוא ברע"ב כאן. ורש"י [קידושין מט:] כתב: "בן עזאי ובן זומא - תלמידים היו ובחורים ולא באו לכלל סמיכה, ולא היו בימיהם כמותם בתורה, כדתנן [סוטה מט.] משמת בן עזאי בטלו השקדנים". וכן רש"י [חגיגה יד:] כתב על בן עזאי "לפי שמת בחור". וכן האברבנאל כאן הביא פירוש זה וכתב עליו שהוא "יותר נכון".

(8) בספר "תולדות תנאים ואמוראים" כרך ג [עמוד 1173] כתב על רבי שמעון בן זומא בזה"ל: "כפי הנראה נפטר בקוצר ימים, שהיה תלמידו של רבי יהושע [נזיר נט:], ונפטר בחיי רבו [תוספתא חגיגה פ"ב מ"ב]". ובהמשך שם כתב על רבי שמעון בן עזאי [עמוד 1209] בזה"ל: "רש"י פירש [חגיגה יד:] שמת בחור. ולפי הפשטות הגיע לימי זקנה, כי בזמן חכמי יבנה היה כבר מגדולי הדור שהיה מהדנין לפני חכמים [סנהדרין יז:], וחי עד שנתגדל רבי יהודה ודיבר אתו כדרך חברים [ברכות סב., יבמות ד.]". אמנם דעת המהר"ל היא שאף בן זומא הגיע לזקנה, שכתב כאן: "ואף אחר שהזקינו נשאר להם זה השם". נמצא שדעת רש"י היא ששניהם לא האריכו ימים, ודעת המהר"ל היא ששניהם הגיעו לזקנה, וישנה דעה שלישית האומרת שבן זומא נפטר בקוצר ימים, ואילו בן עזאי

הגיע לימי זקנה. אמנם אין הכרח לומר שהמהר"ל יחלוק על כך ועל רש"י לגמרי, כי רק ביאר שעד כמה שנוגע לביאור משנתינו "אין צורך" לומר שמתו בקוצר ימים, כי ניתן לבאר שנקראו ע"ש אביהם מטעם אחר. אך אין זה מחייב שישלול אפשרות זו [ששניהם או אחד מהם מת בקוצר ימים] אם כך יוכח ממקומות אחרים. וראה להלן הערה 171.

(9) יקשה על המשנה חמש שאלות.

(10) כפי שהקשה כאן האברבנאל בשאלתו השניה, וז"ל: "כי הנה באמת יראה שזה גדר התלמיד ולא גדר החכם, כי החכם באמת הוא היודע בשלימות הנמצאות בסבותיהם והתחלותיהם... וכמו שאמרו [שבת קיד.] 'איזהו חכם, כל ששואלין ממנו דבר הלכה בכל מקום ואומרה'. לא שיהיה גדרו 'הלומד מכל אדם', שהוא יותר מורה על חסרונו מעל שלימותו". וכן הקשה האלשיך בויקרא כא, ח-ט.

(11) את אות מ"ם של תיבת "מכל" כמ"ם המוצא, ולא כמ"ם היתרון.

(12) כפי שפירש שם הראב"ע, וז"ל: "מכל - יותר השכלתי מכל מלמדי". וכן בפירוש הראב"ע הארוך לספר שמות על הפסוק [שמות לו, ה] "ויאמרו אל משה לאמר מרבים העם להביא מדי העבודה למלאכה וגו'" כתב: "מ"ם 'מדי' נותר [מ"ם היתרון], כמ"ם 'מכל מלמדי השכלתי', כאשר פרשתיו". וכן כתב שם החזקוני. וכן כתב הראב"ע בקהלת א, ב. אמנם רש"י בתהלים שם [פסוק צח] ביאר את הפסוק כמשנתינו, שכתב: "מכל מלמדי השכלתי - מזה למדתי קצת, ומזה למדתי קצת". וצריך ביאור, מדוע הפירוש השני הוא יותר נראה מהפירוש של המשנה, שכתב כאן "כי נראה פירוש 'מכל מלמדי' יותר מכל מלמדי". ואולי מחמת המשך הקרא שם "כי עדותיך שיחה לי", ואיזו נתינת טעם יש בזה לרישא דקרא "מכל מלמדי השכלתי". אך לפירוש השני ניחא, וכפי שכתב שם הראב"ע "מכל - יותר השכלתי מכל מלמדי בעבור כי כל שיחתי היא תורתך, והנה היא תלמדני יותר מאשר למדוני מלמדי". ובאמת בהמשך כאשר המהר"ל יצדיק את פירוש המשנה, יטרח לבאר את קישור סיפא דקרא לרישא דקרא.

(13) "שהם [הזהב והפז] נחמדים לראיית העין [לבד], ומצות התורה הם יותר נחמדים לראיית השכל... כי השכל האלקי בתורה יותר נחמד לראיית השכל מן הזהב ומפז שהוא נחמד לראיית העין" [לשונו בהקדמה לתפארת ישראל (כג.)].

(14) כפי שביאר למעלה פ"א מ"י [שט.] את מאמרם [ברכות ח.] "גדול הנהנה מיגע כפיו יותר מירא שמים... אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא", שכתב: "כאשר הוא נהנה מיגיע כפו, מסתפק בודאי בשלו, ואינו חסר, ולכך הוא נהנה מיגיע כפו. ומפני זה נאמר עליו 'אשריך בעולם הזה וטוב לך בעולם הבא'. כי לאדם כמו זה, מאחר שהוא בריאה

שלימה בעצמו, כאשר מורה עליו מדת ההסתפקות שהוא בלא חסרון, לכך ראוי שיהיה לו עולם הבא בשלימות. ובעולם הזה גם כן, כיון שהוא מסתפק בעצמו ושמח בחלקו, השם יתברך מסייע לו שיהיה שלם לגמרי מבלי חסרון... כי זהו גדר ההסתפקות שאינו חסר, ואם כן הוא נחשב מציאות, וראוי שיהיה נוחל המציאות, שהוא עולם הזה ועולם הבא... שאין הדבר הזה רק למסתפק בעצמו, והוא מציאות שלם, ראוי שיהיה לו מציאות עולם הזה בשלימות מה שהוא, ומציאות עולם הבא בשלימות". וכן כתב להלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכד.] כתב: "כי העושר הוא כאשר השם יתברך נתן אליו קנין עד שאין האדם חסר, כי זהו ענין העושר... כי עיקר הברכה כאשר אינו חסר והוא מסתפק בעצמו, ודי לו בעצמו. ולפיכך העשיר כאשר יש לו נחת רוח בעשרו, והיא מדת ההסתפקות" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 1354]. ובנתיב התורה פ"ד [א, כא.] קרא לנתיב העושר שלו "נתיב ההסתפקות", וזה מורה להדיא ש"מדת ההסתפקות" היא היא מדת העושר [הובא למעלה פ"א הערה 1050]. וראה להלן הערות 76, 83.

(15) קידושין סז. "תנא איזו זו, למעוטי, איזו זו ותו לא".

(16) שאמרו שם "איזה עשיר... רבי טרפון אומר, כל שיש לו ק' כרמים ומאה שדות וק' עבדים שעובדין בהן ["בשדות עבודה הצריכה להם" (רש"י שם)]". וראה בנתיב העושר פ"ב [ב, רכד:] בביאור דעת רבי טרפון. ואם תאמר, מדוע לא העיר כן גם על הרישא ["איזהו החכם"], שמשמע שחכם הוא דוקא הלומד מכל אדם, ולא היודע התורה, ושישאל כיצד נמעט מהמשנה חכם היודע את התורה, כפי ששאל כאן לגבי מיעוט העושר של רבוי נכסים [שמעתי להקשות מהרב יוסף אפיריון שליט"א]. ונראה שלמעלה שאל יותר; הואיל ומושכל ראשון בהגדרת "חכם" הווא אדם היודע את התורה, ולא "הלומד מכל אדם", לכך הקשה מדוע המשנה השמיטה מושכל ראשון, ונקטה בדבר שאינו מושכל ראשון. אך לגבי עשיר, שניהם [השמח בחלקו והמרובה בנכסים] מסתברים באופן שוה, כי "השמח בחלקו" לא גרע מעשיר המרובה בנכסים, לכך אין לשאול כאן על שהיה לנקוט במסתבר יותר, כי שניהם מסתברים. אך מ"מ יש לשאול מהלשון "איזהו", שלמעוטי אתא, ומדוע נמעט עשיר המרובה בנכסים .

(17) פירוש - הואיל והפסוק אומר שמכבדי ה' יהיו מכובדים, מנין ללמוד מכך שגם מכבד הבריות יהיה מכובד, הרי יש מקום גדול לחלק ביניהם, כי הקב"ה הוא נוהג ב"מדה כנגד מדה" [ראה להלן הערות 125, 126], מה שאינו בהכרח בהנהגת הבריות אלו עם אלו. וכן האברבנאל בשאלתו הששית כתב: "גם הפסוק שהביא לא יוכיח, וזה כי עם היות שאמר 'כי מכבדי אכבד', לא יחוייב שיהיה כן בכל אדם".

(18) כמו שאמרו באבות דרבי נתן פכ"ג מ"א "בן זומא אומר, איזהו חכם, הלומד מכל אדם... איזו עלוב שבעלובים, זה שהוא עלוב כמשה רבינו... איזו עשיר שבעשירים, זה ששמח בחלקו". הרי הזכירו שם גם את המדה של "עלוב שבעלובים", ומדוע במשנתינו לא הזכירו אלא ארבע מדות אלו. וכן שאל האברבנאל כאן בשאלתו הראשונה, וז"ל: "מה ראה לדרוש ארבעת המעלות האלה, שהם חכמה וגבורה ועושר וכבוד, מבין שאר המעלות כולם". נמצא ששאל חמש שאלות על המשנה; (א) מדוע "חכם" אינו מי שיודע תורה הרבה [התשובה מציון 31 ואילך]. (ב) מנין ש"מכל מלמדי השכלתי" הוא שיש ללמוד מכולם, ולא שעלה על כלם [התשובה מציון 50 ואילך]. (ג) מדוע דוקא השמח בחלקו הוא העשיר, ולא מי שיש לו ממון הרבה [התשובה מציון 73 ואילך]. (ד) מה הראיה מ"מכבדי אכבד" שהמכובד הוא רק המכבד אחרים [התשובה מציון 124 ואילך]. (ה) מדוע פירש ארבע מדות אלו בפרט, ולא שאר מדות טובות [התשובה מציון 128 ואילך].

(19) "בא בן זומא ללמד על מעלות אלו שזכר, שהם שייכים בפרט אל האדם. שכל אותם מעלות אינם נחשבים מעלה כי אם כאשר הם באדם עצמו, כי אלו ארבע דברים שייכים לאדם ונכנסים בגדר האדם" [לשונו בסמוך].

(20) הוא רבי יהודה הנשיא, מסדר המשניות [תוספות ב"ב ב.].

(21) לשונו למעלה ריש פ"ב: "לגודל המוסר שנזכר בדברי רבי, שאמר 'איזה דרך שיבחר לו האדם', ודבר זה כולל כל מעשה האדם אשר יעשה, כמו שאמר 'איזה דרך שיבחר האדם', כלומר בכל דרכיו ובכל מעשיו אשר יעשה, יבחר לו דרך זה, שהיא תפארת לו. ומכיון שהמוסר הזה כולל כל מעשה האדם, קבעו ראש והתחלה. וכך דברי עקביא בן מהללאל בשביל טעם זה עצמו שם דבריו ראש הפרק, וכן דברי בן זומא גם כן, כמו שיתבאר בעזרת השם, שכל שהמוסר שלו כולל, התחיל בו הפרק". וכן ביאר למעלה ספ"א [תסה.]. ולמעלה ר"פ ג כתב: "יש לך לדעת, כי התחיל הפרק בדברי עקביא בן מהללאל, לגודל המוסר שנזכר בדברי עקביא; 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי חטא', לכך שם דבריו ראש הפרק... ושם דבריו ראש פרק, כי דבריו כוללים גם כן, כמו דברי רבי, ודבר זה מבואר". **והנה נאמר** [במדבר לא, כו] "שא את ראש מלקוח השבי וגו'", ופירש רש"י שם "שא את ראש - קח את החשבון". וכתב על כך בגו"א שם [אות כד] בזה"ל: "נקרא החשבון 'ראש', מפני כי הכלל הוא עיקר וראש לפרטים, שהפרטים יכנסו תחת הכלל, ולפיכך החשבון בכלל נקרא 'ראש'". הרי שיחס הכלל אל הפרט הוא

כיחס הראש אל הגוף, ולכך דברים שהם בגדר "כלל" הם ראשונים וקודמים לדברי מוסר פרטיים [הובא למעלה פ"ב הערה 6, ופ"ג הערה 20].

(22) אך אם יהיו לאדם ארבע מעלות אלו מצד גורם חיצוני, ולא יהיו "באדם עצמו", אזי לא יהיו מעלות אלו נחשבות למעלה, וכפי שיבאר בהמשך.

(23) הולך לבאר שחלקי האדם הם; שכל, נפש, וממון [וכבוד הוא דבר רביעי]. וכן ביאר למעלה פ"א מי"ח [תי.] שחלקי האדם הם; שכל, דיבור, וממון, ושם בהערה 1510 נתבאר שהכוונה לשכל, נפש, וממון, כי כח הדיבור משתייך לנפש. ולפי חלוקה זו אין גוף האדם חולק מקום לעצמו להחשב כאחד מחלקי האדם. וראה להלן הערה 136.

(24) כפי שביאר בנר מצוה [כט:] שמלכות יון עומדת כנגד החלק השכלי שבאדם מפאת שהיתה מבקשת החכמה, ושם מאריך טובא לבאר היחס של חכמה לשכל [הובא למעלה בהקדמה הערה 53]. ולמעלה פ"ב מ"ז [תרכו.] כתב: "החכמה והתבונה והדעת הם לנשמה, כמו שידוע", ושם הערה 751. ובתפארת ישראל פ"ט [קנ.] כתב: "כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי" [הובא למעלה פ"ג הערה 1251, וראה להלן הערה 527]. ובאור חדש [קמב.] כתב: "ויש אדם שיש לו שבח השכל, שהוא חכם". **ויש לעיין** בזה, כי בכמה מקומות ביאר שהחכמה היא לנפש האדם [ולא לשכל האדם], וכגון למעלה פ"ג מ"ט [לפני ציון 978] כתב: "הנפש הוא נושא ומקבל אל החכמה... נפש האדם [הוא] הנושא את החכמה... החכמה מצד המקבל, הוא נפש האדם". ושם בהערה 978 הובאו מקבילות רבות לכך, ושעל כך מזמרים ישראל "דעה חכמה לנפשך" [מפזמון "דרור יקרא"]. ובתפארת ישראל פי"ג [ריג:] כתב: "כל חכמה היא צירוף הנפש" [הובא למעלה פ"ג הערה 2072]. וכן ביאר בהקדמה לבאר הגולה [יא:] שחסרון חכמה הוא חסרון לנפש, ושם הערה 50. ואילו כאן מייחס החכמה לשכל, והגבורה לנפש. אמנם נראה שתיבת "נפש" יכולה לכלול גם את החלק השכלי של האדם, וזאת כאשר הנפש עומדת לעומת גוף וממון, שאז הנפש כוללת את כל המימד הרוחני של האדם, ומכלל זה גם את השכל. אך כאשר באנו לחלק בין השכל לנפש, אזי נפש לחוד ושכל לחוד. ולכך פעמים שהחכמה מתייחסת לשכל, ופעמים לנפש, כי הכל תלוי בשאלה לעומת אלו חלקים אחרים נאמרים הדברים. **דוגמה לדבר**; בכמה מקומות ייחס המהר"ל את חטא ע"ז לנפש האדם [גו"א שמות פכ"ה אות ד (רנח.), גבורות ה' פס"ו (שז.), נתיב היצר פ"א (ב, קכב:), ובח"א לקידושין ל: (ב, קלו:)], ובכמה מקומות ייחס זאת לשכל האדם [תפארת ישראל ס"פ כח (תלא:), דרשת שבת תשובה (עח.), נתיב הלשון פ"ו (ב, עו.), נתיב הכעס פ"ב (ב, רלט:), וח"א לזבחים פח: (ד, סח.)]. ובהערות לגו"א שמות

פכ"ה הערה 25 נתבאר שהכל נידון בערכין; ביחס לגוף וממון מתייחס חטא הע"ז לכח נפשי, אך ביחס לשכל, אזי מתייחס חטא ע"ז מתייחסת לשכל יותר מאשר לנפש. וראה למעלה פ"ב הערה 587.

(25) פירוש - השכל הוא אחד מחלקי האדם, ומשתייך אל מהות האדם. וכגון בגו"א בראשית פ"ב אות לב כתב: "עיקר האדם הוא דעתו ושכלו" [ראה להלן הערה 336]. אמנם למעלה פ"א מי"ח [תיד:] כתב: "השכל אין זה האדם עצמו... והוא קונה השכל". וכן למעלה פ"ג מ"ט [לאחר ציון 970] כתב: "כי אין החכמה האדם עצמו, אבל הוא בנין בלבד. וכל שכן כי האדם הוא בעל גוף, שאין נחשב השכל האדם עצמו". ונראה שלא קשה, כי בשני מקומות אלו "שכל" מתייחס לדעת, והדעת היא נקנית לאדם. אך כאן "שכל" מוסב על החלק האלקי של האדם, ועמו האדם נולד. וכבר כתב הפחד יצחק פסח מאמר טו, אות ד: "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלוקית" [הובא למעלה פ"ג הערה 471].

(26) כמו שכתב להלן פ"ה סוף מכ"ב: "כי מצד הגוף האדם הוא בעל בושה, ואינו בעל פעולה... ומצד הנפש יש בו עזות וגבורה, והוא בעל פעולה". ובאור חדש [קמב.] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; גוף ונפש... ויש לו עוד חלק ג', הוא השכל... ויש אדם שיש לו שבח מצד הנפש, כאשר הוא גבור חיל, כי הגבורה היא מצד הנפש". וכן כתב בקיצור בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכו.] כתב: "כי הגבורה שבאדם הוא מכח הנפש". ובח"א לסוטה מב: [ב, פא:] כתב: "כי הכח והגבורה הוא מצד הנפש... שפעל דבר זה הוא מצד הנפש". וראה להלן הערות 137, 303.

(27) ולהלן משנה כב [ד"ה כי לדעת] כתב: "כח נפשי הוא עיקר באדם". בח"א לגיטין סח: [ב, קכח:] כתב: "מר סבר נפשו עיקר האדם".

(28) "הקיום נאמר על העושר, שהוא נקרא בלשון 'יקום', כדכתיב [דברים יא, ו] 'ואת כל היקום אשר ברגליהם', ופרש"י ז"ל [שם] זהו העושר, שמעמיד את האדם על רגליו" [לשונו להלן לפני ציון 80]. ולמעלה פ"ב מ"ה [תקצב.] כתב: "גם הממון שייך לאדם, כמו שהתבאר הרבה פעמים, שעל ידי הממון יש לו עמידה וקיום, ודבר זה נמצא לרוב בדברי חכמים", ושם הערות 588, 596, 597, 598. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ.] כתב: "יש לך לדעת כי עושרו וקנינו של אדם הם כמו האדם עצמו, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות". ובגבורות ה' פמ"ז [קפז:] כתב: "אל תאמר כי העושר הוא הכסף והזהב, רק מעלת העושר שהוא נותן לאדם קיום וחוזק". וזהו שהדגיש כאן "והעושר קנייני

האדם", שאין העושר מותרות של כסף וזהב, אלא העושר הוא קנין האדם המאפשר את קיומו וחוזקו. ואודות הדגשתו "שאי אפשר לאדם זולתם", ראה להלן הערה 138.

(29) להלן סוף המשנה, שכתב: "כשם שהחכמה היא לכח השכלי, והגבורה לכח הנפשי, והעושר הוא קנינו של אדם ושייך לאדם, וכן הכבוד הוא מלבוש האדם שייך לאדם, שהכבוד מתלבש בו האדם, ונחשב הכבוד כמו מלבוש לאדם... הכבוד הוא גם כן שייך אל האדם והוא נחשב כמו מלבוש האדם". וראה שם הערה 158, שנתבאר שם שהמלבוש שייך לעצם האדם.

(30) כגון ה"מכובד" אינו מי שמכבדים אותו, כי זהו כבוד מצד זולתו, אלא "מכובד" הוא מי שהכבוד שייך לו מצד עצמו, וזהו "המכבד את הבריות", וכמו שיבאר בהמשך. וכן יבאר להלן בשלש המעלות הראשונות של חכמה, גבורה, ועושר. ובגבורות ה' פמ"ד [קסח.] כתב: "במה שימצא באדם שלימות בעצמו, כמו שהוא חכם גבור עשיר, שכל אלו שלימות אינו יוצא לזולתו".

(31) לעומת "חכמה" שאינה שם תואר לאדם, אלא שם דבר, וכמו שכתב בבאר הגולה באר השלישי [רצז:], וז"ל: "כל דבר שהוא טפל אצל דבר אחר נקרא נקיבה, כמו ה'חכמה' נקרא בלשון נקיבה, כי היא טפילה אצל האדם, שהוא בעל החכמה". אך שם "חכם" אינו טפל אצל האדם, ואדרבה, הוא מתאר את האדם עצמו. ובא ליישב את מה ששאל למעלה בשאלתו הראשונה על המשנה [לפני ציון 10] "למה לא יהיה 'חכם' מי שיודע תורה הרבה". ועל כך יבוא ליישב שלא כל חכמה המתקבלת אצל האדם מיוחסת למעלת האדם המקבל, ורק חכמה שנתקבלה אצל האדם בעקבות השתוקקותו של האדם להשיגה, היא היא המיוחסת למקבל ונותנת לו שם "חכם", וכמו שיבאר.

(32) דוגמה לדבר; נאמר [משלי כז, כא] "מצרף לכסף וכור לזהב ואיש לפי מהללו", לאמור שהאיש ניכר לפי מהללו. הנה רש"י שם פירש "על ידי שהבריות מהללות אותו במעשיו הטובים, נבחן לרבים אם טוב אם רע". וכן פירש הגר"א שם. אמנם הרבינו יונה שם פירש "ואיש לפי מהללו - פירושו, מעלות האדם לפי מה שיהלל; אם הוא משבח המעשים הטובים והחכמים והצדיקים, תדע ובחנת כי איש טוב הוא, ושרש הצדק נמצא בו... והמשבח מעשים מגונים או מהלל רשעים, הוא הרשע הגמור" [הובא למעלה פ"ב הערה 1146]. וכנראה הרבינו יונה ביאר כן משום שניחא ליה שההילול יהיה מצד האדם עצמו, ולא מצד זולתו, ולכך הילול האדם הבא מצד עצמו מורה על מעלתו יותר מהילול הבא מצד זולתו.

(33) דוגמה לדבר; נאמר [שמות טו, ג] "ה' איש מלחמה וגו'", ופירש רש"י שם "בעל מלחמות, כמו [רות א, ג] 'איש נעמי'... בעל". ובגו"א שם אות י כתב: "דאין לפרש 'איש של נעמי', דהרי הוא איש בפני עצמו אף אם לא היתה נעמי, כמו לשון 'אשה' כך הוא לשון 'איש'. וכמו שלשון 'אשה' אינה תולה במה שיש לה בעל, כך לשון 'איש' אינו תולה במה שיש לו אשה. ואם כן לא שייך לומר 'איש נעמי', שמצד שהוא 'איש' אין לו צירוף אל נעמי, רק מצד שהוא בעל. כי שם 'איש' נאמר על אדם זכר בלבד, ואין לו בשם הזה חבור אל אשה. ולכך צריך לפרש 'איש נעמי' כמו 'בעל נעמי', ולא יבא לשון 'בעל' אלא שיש דבר שהוא בעל לו, לכך אמר 'בעל נעמי'". ופירושו, שהואיל ושם "נעמי" אינו תואר לעצמו של "איש", שהרי הוא "איש" אף ללא "נעמי", לכך מן הנמנע הוא לבאר ששם "נעמי" ישמש שם תואר ל"איש". לכך הוצרכנו לבאר ש"איש" הוא כמו "בעל", שאזי שם "נעמי" אכן הוא מתאר את ה"בעל", הבעל של נעמי. וכן נאמר [בראשית כז, יא] "ויאמר יעקב וגו' הן עשו אחי איש שעיר וגו'", ובפשטות "איש שעיר" הוא שהאיש מתואר בשערו. אך רש"י פירש שם "איש שעיר - בעל שער". וביאר זאת הגו"א שם אות ו בזה"ל: "דאין לומר ד'איש שעיר' כמשמעו, שאין האיש במה שהוא איש - שעיר, אלא הוא בעל שער, ויקרא 'בעל שער' על שם השער שבו, אבל אין השער בו במה שהוא איש, ולכך צריך לפרש 'איש' - 'בעל'". הרי שאי אפשר שיבוא שם תואר על דבר שאינו קשור למהותו של הדבר, ולכך "איש שעיר" אינו שם תואר, אלא "איש בעל שער".

(34) פירוש - אף אם נמצא שהאדם יתואר בדבר שאינו משתייך לעצמותו. וכגון, בהערה הקודמת נתבאר שאין לפרש "איש שעיר" כפשוטו, שאין האיש נקבע לאיש מצד שערו, שהרי אף ללא שערו הוא נקרא "איש". אך עם כל זה מצינו שבני אדם תוארו מצד שערותם, וכגון [שיר השירים ה, יא] "ראשו כתם פז קוצותיו תלתלים שחרות כעורב". וכן נאמר [מ"ב א, ח] "איש בעל שער".

(35) אמרו חכמים [מגילה י:] על הפסוק [ישעיה יד, כב] "והכרתי לבבל שם ושאר ונין ונכד נאום ה'", "שם - זה הכתב". וביאר באור חדש [סג.]: "כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמן מה שהיא אומה זאת, וכל מהות הוא ציור שכלי... ועל דבר זה מורה הכתב... ואמר שהכתב יכרת מהם עד שלא יהיה להם המהות אשר היה להם קודם... ולכך מה שהקשו בתוספות [שם] הרי עדיין יש להם כתב לבבל, דבר זה אינו קשיא, כי אם עדיין יש בידם כתב זה, זהו בשביל שהיה להם כבר כתב, ונשאר הכתב אצלם בשביל שהורגלו בכתב שהיה להם כבר, ומ"מ אין ראוי שיהיה להם כתב, אחר שנאבד מן האומה המהות שלהם כבר... ודבר זה ידוע לכל משכיל ענין זה". והפחד יצחק,

פסח [מאמר ג, אות ב] הביא את דברי המהר"ל הללו מאור חדש, וכתב: "דלעולם אין שום דרגא מתייחסת לבעליה לגמרי אם לא היו בעליה ראויים לקנות דרגא זו עכשיו, אבל אם כל עצמה של דרגא זו אינה קנויה לבעליה עכשיו אלא מפני שהיתה קנויה לו מכבר, הרי זה פגם גדול בשלימות הקנין" [הובא למעלה פ"ב הערה 940, ופ"ג הערה 241]. והוא הדין לדידן; אין דרגת "חכם" שייכת לאדם אלא רק כשהיא משתייכת לאדם מצד עצמו, אך אם דרגה זו אינה שייכת לו מצד עצמו, אלא נמצאת אצלו מפאת גורמים חיצונים, שוב אין לו שייכות בעצם למעלה זו.

(36) פירוש - סבת החכמה צריכה להיות נעוצה במקבל, שהוא משתוקק לחכמה מצד עצמו. אך כאשר סבת החכמה תהיה מגורם שהוא זולת המקבל, אזי אין ראוי לקרותו "חכם". ומבאר בזה שאע"פ שאי אפשר להיות "חכם" מבלי שיהיה בעל חכמה, אך מאידך גיסא, לא כל בעל חכמה הוא "חכם". כי "חכם" הוא רק אדם שחכמתו התקבלה אצלו מצד מעלת עצמו, וזה אפשרי רק כאשר קדם לקבלת החכמה ההשתוקקות לחכמה, שאז החכמה נמצאת באדם מפאת מעלת המקבל, ומכתירה את בעליה בשם "חכם".

(37) מבאר כאן שההשתוקקות לחכמה מאפשרת שהחכמה תתקבל בעצם, ולא במקרה. דוגמה לדבר; בגבורות ה' פנ"ב [רכג:] כתב לבאר ההבדל בין פועל בעצם לפועל במקרה, וז"ל: "כי יש שני פועלים; האחד - הוא פועל במקרה. והשני - הוא פועל בעצם. הפועל במקרה - משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכוין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני - פועל בעצם ובכונה, כגון מי שרואה ביתו נשרף ומכבה אותו, זהו פועל בעצם, כיון שהיה כונתו הראשונה שהוא הכבוי מפני השריפה" [הובא למעלה פ"א הערות 59, 149, 776]. וכאשר האדם משתוקק לחכמה אזי החכמה מתקבלת אצלו כפי שהמים לכבוי השריפה מכבים את שריפת ביתו. אך כאשר אינו משתוקק לחכמה, אזי החכמה מתקבלת אצלו כפי שמטר מכבה את השריפה. ועוד אודות שההשתוקקות והאהבה לד"ת עושות את האדם לכלי קבול בעצם לד"ת, ראה להלן הערות 49, 544.

(38) והראיה שלא למד משאר בני אדם, החשובים פחות, ומוכח שלימודו מרבו הוא מחמת חשיבות רבו.

(39) יש להעיר, כי חכמים קבעו שאין לקבל תורה מהכל, שהרי אמרו [חגיגה טו:] "אם דומה הרב למלאך ה' צבאות, יבקשו תורה מפיהו. ואם לאו, אל יבקשו תורה מפיהו". הרי שאין ללמוד מהכל. ובנתיב התורה פ"ח [א, לז:] הביא מאמר זה, וכתב: "דבר זה

מבואר, כי בארנו בפרק משה קיבל [למעלה פ"א מ"א (קיח:)] כי התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף ביחד ביותר, ואין לך חבור כמו תלמיד והרב. ואם ילמד תורה מתלמיד חכם שאינו הגון, יהיה לו חבור וצירוף אל רשע, ודבר זה מדה פחותה, שהרי אמרו [למעלה פ"א מ"ז] 'אל תתחבר לרשע'" [ראה להלן הערה 1049]. וקשה לומר שחכמים יתנו עצה שתפקיע מהאדם שם "חכם". אך זה לק"מ, ומשני טעמים; (א) "הלומד מכל אדם" הוא סימן להיותו חכם, ולא סבה להיותו חכם, וכמבואר כאן. לכך, כל עוד שחפץ ללמוד מכל אדם, אע"פ שבפועל יתכנו שיהיו מונעים מלעשות כן, אין בכך הפקעה מהיותו "חכם". ואדרבה, ממקום שבאת מוכח שאלולא אזהרתם של חכמים, היה מעצמו לומד אף מרב שאינו דומה למלאך ה' צבאות. והרצון וההשתוקקות הם הם המכתירים את האדם בשם "חכם", ולא הלימוד בפועל. ולמעלה פ"א מ"א [קטז.] כתב "לא מכל אדם זוכה האדם ללמוד", ואילו כאן אמרו שיש ללמוד מכל אדם. אך אין בזה התחלת קושיא, כי כאן דובר על ה"בכח", ואילו למעלה דובר על ה"בפועל", וכמו שנתבאר. וראה שם הערה 69. (ב) בגמרא בחגיגה דובר על יחס של רב ותלמיד, וכמבואר בנתיב התורה הנ"ל, ואין זה "הלומד מכל אדם" בגדר דומה, שאע"פ שלומד מכל אדם, אין "כל אדם" נעשים לרבותיו, ואיסור חכמים נאמר רק ביחס של רב ותלמיד.

(40) כי כל מעלה מתייחסת אל האדם באם היא אינה תלויה בגורמים חיצוניים, אלא קשורה לאדם עצמו בבחינת "מיניה וביה". ומעין מה שאמרו להלן [פ"ה מט"ז] "כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר בטל אהבה. ושאינה תלויה בדבר, אינה בטלה לעולם". הרי רק אהבה שהיא בלתי מותנית נחשבת לאהבה. וכך רק קבלת חכמה שאינה תלויה בשום תנאי היא המכתירה את בעליה בשם "חכם". וצרף לכאן דברי המדרש [במדב"ר יד, ד] "מנין אתה אומר שאם שמע אדם דבר מפי קטן שבישראל יהא בעיניו כשומע מפי חכם שבישראל וכו'". **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [סוכה מט:] שגמילות חסדים גדולה מן הצדקה משום שצדקה היא לעניים, ואילו גמילות חסדים היא בין לעניים ובין לעשירים. וכתב על כך בנתיב גמילות חסדים ס"פ ב [א, קנד.] בזה"ל: "ההפרש שיש בין גמילות חסדים ובין צדקה, כי גמילות חסדים הוא מצד הנותן, שהוא עושה טוב, בין שמבקש המקבל ובין שאין מבקש. אבל הצדקה הפך זה, כי מפני שהמקבל צריך, לכך נותן לו מפני דחקו... [ולכך] צדקה לעניים דוקא, שהמקבל הוא עני, וצריך לקבל. ואילו העשיר אין צריך לקבל דבר כלל, ולפיכך צדקה לעניים דווקא. אבל החסד שהוא מצד שהוא איש טוב משפיע לאחרים, הן יהיה עני והן יהיה עשיר" [הובא למעלה פ"א הערה 1789]. הרי שמידה הטבועה באדם עצמו [כמו חסד ובקשת חכמה]

אינה תלויה בתנאים חיצוניים, והיא לכל, מבלי בחינה בין גדול לקטן, או עשיר ועני. וראה להלן ציון 56.

(41) בא לבאר הסבר שני מדוע היות האדם בעל חכמה גרידא אינו מספיק בכדי להקרא "חכם", וצריך גם ההשתוקקות לחכמה המתבטאת ב"לומד מכל אדם". ועד כה ביאר שההשתוקקות לחכמה מאפשרת שהחכמה תחשב מצד עצמו של המקבל. ומעתה יבאר שהשתוקקות לחכמה מאפשרת שהחכמה הנבדלת תשתייך לאדם למרות היותו בעל גוף. וראה להלן הערה 544.

(42) פירוש - מפאת שהאדם הוא נושא לחכמה, בזה גופא מונח שהחכמה היא נבדלת מן האדם, כי כל "נושא" הוא משרת גשמי למעלה רוחנית. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ט [תרעד.]: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע" [הובא למעלה פ"ב הערה 985, ופ"ג הערה 1463]. וראה למעלה פ"ג סוף הערה 2047.

(43) כמו שכתב למעלה פ"ג מ"ט [לאחר ציון 933]: "כי החכמה אין לה קיום אם לא מצד השם יתברך שהוא העלה, כי לפי גודל מדריגת החכמה אין קיום אליה אצל האדם שהוא בעל גוף, רק מצד השם יתברך". וכן בהמשך המשנה שם [לאחר ציון 970] כתב: "כי אין החכמה האדם עצמו, אבל הוא בנין בלבד. וכל שכן כי האדם הוא בעל גוף, שאין נחשב השכל האדם עצמו... כי החכמה נוספת על האדם". וכן ביאר למעלה פ"ג מי"ג "סייג לחכמה שתיקה" [מציון 1272 ואילך, וכן מציון 1364 ואילך]. וכן ביאר למעלה פ"ג סוף מי"ז [מלפני ציון 2072 ואילך]. וכן למעלה פ"ב מי"ב [תתא:] כתב: "כי האדם במה שהוא אדם בעל גוף, אין התורה שלו, לא כמו אם היה בלתי גוף, היה התורה לו מעצמו". ולהלן משנה יד [ד"ה אבל פירוש] כתב: "החכמה נבדלת מן האדם, מכל מקום הגוף נושא החכמה". ובגבורות ה' פכ"ח [קיב.] ביאר מאמרם [נדה ל:] שכאשר הולד יוצא לאויר העולם "בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה", וז"ל: "בעוד שלא יצא לאויר העולם אז נשמתו נבדלת, ואז היא שכלית לגמרי, וידע כל התורה. ובעת יציאתו נגמר בריאתו, והנשמה תתחבר לחומר, וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף... וזה משכח כל התורה, שאינו שכלי לגמרי". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא.] כתב: "התורה, שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא האדם בעל גוף". ובנתיב שם טוב

פ"א [ב, רמד:] כתב: "החכמה מצד עצמה היא שכלית, וכאשר קבל האדם החכמה, היא עומדת בחומר, ודבר זה ירידה כאשר הוא עומד במקבל" [הובא למעלה פ"ג הערה 1283]. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקט:] כתב: "החכמה נבדלת מן האדם הגשמי", ושם הערה 79. ובירושלמי יומא פ"ח ה"א אמרו "בששימש מטתו מבעוד יום, ושכח ולא טבל. והא תני מעשה ברבי יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל בצנעה ביוה"כ, אית לך למימר באותו הגוף הקדוש בשוכח [בתמיה]". הרי ש"הגוף הקדוש" אינו בר שכחה. ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל ירושלמי כרך ד אות לא כתב על כך: "פירוש, דקדושה היא חכמה [זוה"ק ח"ב מג:], ושכחה הוא באחורים דחכמה התנגדות החכמה... ולכן אי אפשר לגוף קדוש שיהא שוכח". והם הם הדברים שנתבארו כאן [הובא למעלה פ"ג הערה 935, ולהלן הערה 1377].

(44) שהיא נבדלת ממנו, וכיצד יקרא האדם ע"ש מעלה שהיא נבדלת ממנו. וכן למעלה פ"ג מי"ז [לאחר ציון 2044] כתב: "כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם האדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו". ולכך מן הנמנע שאדם שיסודו מעפר יקרא ע"ש מעלה הרחוקה ממנו [ראה להלן הערה 270]. ועוד אודות שצריכה שתהיה שייכות בין הדבר המתקבל למקבל, כן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפט.]: "ואין ספק שהמקבל יש לו יחוס עם הדבר שהוא מקבל". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקפ:] כתב: "מפני שהוא ביישן אין מקבל התורה, כי צריך שיהיה מתיחס המקבל אל מה שהוא מקבל. ובשביל שהתורה היא מתייחסת אל אש, אם האדם אינו מתייחס לזה, אין מקבל התורה", ושם הערה 542.

(45) "מתעצם הנושא" - מתחבר הנושא לחכמה [הנשוא], עד שהחכמה נהפכת להיות חלק מעצם מהותו. וכן כתב למעלה פ"ג מט"ו [לפני ציון 1711]: "שיהיה עץ החיים אכילתו לגמרי להתעצם בתורה, כי הדבר שאוכל ממנו, מתעצם בו האוכל, עד שממנו נזון לגמרי", ושם הערה 1711.

(46) פירוש - החומר והצורה הם הפוכים זה לזה ["החומר והצורה במה שזה חומרי וזה נבדל מן החומר הם הפכים" (לשונו בגבורות ה' פ"ד)], וכיצד יתחברו להדדי דברים ההפוכים זה לזה. ובעל כרחך שהדבר יעשה רק מפאת השתוקקות החומר אל הצורה, וכפי שיבאר בסמוך שעל כך נאמר [בראשית ג, טז] "ואל אישך תשוקתך".

(47) לשונו בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל:]: "אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר 'ואל אישך תשוקתך' [ב"ר כ, ז]... דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקת החומר אל הצורה, כי נעשו דבר אחד האיש והאשה

ביחד, והם בעצמם מחולקים, והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה, והם מחולקים בעצמם לגמרי". וכן כתב בדרוש לשבת הגדול [רא.].

(48) לשונו באור חדש [קד:]: "יותר מה שהאיש רוצה לישא, האשה רוצה להנשא. דבר זה מפני שהאיש חשוב יותר, ורוצה האשה להדבק באיש שהוא חשוב". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמז.] כתב: "כי היה בישראל שהיו משתוקקים אל העלה, והשתוקקות הזה הוא השתוקקות התחתונים אל העליונים, כמו השתוקקות הנקיבה אל הזכר". ויש לעיין כיצד מאמר זה עולה בקנה אחד עם מאמרם [פסחים קיב.] "יותר ממה שהעגל רוצה לינק, פרה רוצה להניק", ובבאר הגולה באר הרביעי [תס:] כתב: "הרב רוצה מאוד וחפץ להשפיע לתלמיד, כמו שאמרו 'יותר ממה שהעגל רוצה לינק, הפרה רוצה להניק'. ודבר זה מבואר במקום אחר, כי המשפיע יותר חפץ להשפיע ממה שהמקבל חפץ לקבל" [ראה להלן הערה 528]. והרי יחס האיש לאשה הוא יחס של משפיע למקבל [כמבואר בהערה הקודמת], ולפי זה האיש היה צריך לרצות לשאת יותר משהאשה רוצה להנשא, כפי שהפרה רוצה להניק יותר משהעגל רוצה לינק. ויש לעיין בזה.

(49) אודות שההשתוקקות והאהבה לד"ת עושות את האדם לכלי קבול בעצם לד"ת, כן כתב בדרוש על התורה [כג.], וז"ל: "והנה ההכנה הצריכה אליו [לקבלת התורה]... היא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה... כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו [עפ"י משלי כה, כה] כמים קרים על נפש עיפה". וכן כתב שם בהמשך הדרוש [לז:], וז"ל: "ועוד רמז לנו במה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים' 'וירד ה' על הר סיני' [שם פסוק כ], כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, כשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם ככל שאר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת... לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו'", ואחר כך 'וירד ה' וגו'", לומר כי צריך האדם מצד עצמו תשוקה והכנה אליה, קודם שמקבלה. ואין הקב"ה נותנה למי שאינו מוכן לה תחלה, וכדכתיב [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין'. כי הוא יתברך לא יתננה רק למי שמוכן אליה מצד עצמו בחשקו בה. לכן עלה משה מעצמו בלי ציווי השם, ואז 'ויקרא אליו ה' וגו'" [שם פסוק ג]. וכל ההכנה היא כאשר אוהב התורה, ותשוקתו אליה, שאז נקנית לו. ודבר זה עיקר גדול בתורה" [הובא למעלה פ"ב הערה 297]. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכו:] כתב: "כל כך חשקה נפשם בתורה, שהיה קיום לתורתם". וכן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כד.]. ושם פי"ד [א, נו.] כתב: "ההשתוקקות אל החכמה [היא תנאי לקבלתה], וכמו שאמרו 'איזהו

חכם הלומד מכל אדם', כלומר שלא יקרא 'חכם' רק אם משתוקק לה וחפץ ללמוד מכל אדם, וכמו שבארנו במקומו". וראה למעלה הערה 37, ולהלן הערות 544, 896, 1346.

(50) בא לענות על שאלתו השניה על המשנה [למעלה לאחר ציון 10], שכתב: "ועוד, שאמר שנאמר 'מכל מלמדי השכלתי', מנא ליה לפרש כך, כי נראה פירושו 'מכל מלמדי יותר מכל מלמדי, כמו [תהלים יט, יא] 'הנחמדים מזהב ומפז רב'".

(51) אף שזו האמת. וכמו שמצינו שתלמיד שהחכים ונעשה גדול מרבו, עדיין חייב הוא לכבד את רבו בכל דבר [ריטב"א (החדש) ב"מ לג., ור"ן קדושין לג. (יד. הדפי הרי"ף)]. ולא יאמר "רבי היה אומר כך, ואני אומר כך", שזה מבזה את רבו ברבים [שו"ת הרדב"ז ח"א סימן תצה]. וכן מצינו בגמרא שהיתה קפידא על תלמיד שהתנהג בפני רבותיו כאילו הוא מעל למדריגתם. וכגון, בב"ק פא: איתא "רבי ורבי חייא הוו שקלי ואזלי באורחא, אסתלקו לצידי הדרכים. הוה קא מפסיע ואזיל רבי יהודה בן קנוסא קמייהו, א"ל רבי לרבי חייא מי הוא זה שמראה גדולה בפנינו ["גדולתו - שהוא מראה לנו שהוא ירא שמים מאד, ואינו חושש לתנאי שהתנה יהושע, ומחזי כיוהרא" (רש"י שם)], א"ל רבי חייא שמא רבי יהודה בן קנוסא תלמידי הוא, וכל מעשיו לשם שמים. כי מטו לגביה חזייה, א"ל אי לאו יהודה בן קנוסא את גזרתינהו לשקך בגיזרא דפרזלא ["כלומר נדוי" (רש"י שם)]". וכן במו"ק טז. "רבי שמעון בר רבי ובר קפרא הוו יתבי וקא גרסי, קשיא להו שמעתא. אמר ליה רבי שמעון לבר קפרא דבר זה צריך רבי ["רבי אבוה דר"ש הוה" (רש"י שם)]. אמר ליה בר קפרא לרבי שמעון, ומה רבי אומר בדבר זה ["אין רבי בעולם היודע דבר זה" (רש"י שם)]. אזל אמר ליה לאבוה ["לפי תומו, ולאו משום לישנא בישא" (רש"י שם)], איקפד. אתא בר קפרא לאיתחזויי ליה ["לבקר את רבי, שהיה חולה שקבל עליו יסורין" (רש"י שם)], אמר ליה, בר קפרא איני מכירך מעולם ["רמז לו שאינו רוצה לראותו" (רש"י שם)]. ידע דנקט מילתא בדעתיה, נהג נזיפותא בנפשיה תלתין יומין". ויש לאדם "לעמוד על נפשו [שלא לבייש את רבו], כי העונש עצום מאוד מאוד" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (רפז:)].

(52) פירוש - זהו דבר מאוד מצוי שישכיל מעצמו ויעלה על מעלת רבותיו, וכמו שמבאר.

(53) כמו שנאמר [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד", וכן [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". ולמעלה פ"ב סוף מ"ט [תשכז.] כתב: "רק היינו צריכין קצת להרחיב הלשון באיזה מקום כדי ליתן הבנה לאדם, והחכם יוסיף חכמה ותבונה", ושם הערות 1269, 1514, 1515. ובגו"א בראשית פ"א תחילת אות נב כתב: "אציע מן המאמר הזה מה

שאפשר שיקנה קצת הבנה בזה, ואולי יקנה יותר מעצמו". ושם שמות פט"ו תחילת אות כג כתב: "והנה אבינה קצת הטעם, ותבין יותר משכלך". והוא המעבר מחכמה לבינה, וכמבואר למעלה פ"ג הערה 1959. והתויו"ט כאן כתב: "דאין לפרש שרוצה לומר שנעשה משכיל יותר מן מלמדיו, שאין זה חדוש, שלאחר שלמד האדם מלומדו הוא מתחכם ומשכיל בלמודיו, ואין חדוש שישכיל יותר ממה שהשכילו מלמדיו, דרך חיים".

(54) כמו שנאמר בפסוק הסמוך לזה [תהלים קיט, צז] "מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי". ואם כן קישור הפסוק הוא כך; הסבה שלמדתי מכל אדם היא כסבה שעדותך היא שיחתי, שהתורה כ"כ אהובה עלי עד שאיני מרפה ממנה. וראה הערה הבאה.

(55) קצת קשה, כי לפי ביאורו בפסוק היה ניתן גם כן לומר "איזהו חכם, מי שכל דיבורו בתורה", וכסיפא דקרא "כי עדותך שיחה לי", ומאי אולמיא רישא דקרא ["מכל מלמדי השכלתי"] מסיפא דקרא. וצ"ע.

(56) כפי שביאר למעלה [מציון 22 ואילך], וראה למעלה הערה 40.

(57) פירוש - אין בכך ליצור תוספת מעלה אצל המנצח, כי נשאר על מקומו כפי שהיה לפני שניצח את זולתו, וראה הערה 61.

(58) לכאורה בנצח ישראל ס"פ נ [תתיד.] כתב לא כן, שזה לשונו: "כי דבר זה דומה אל גבור גדול, אשר לו הכח על פעל גדול מאד, והוא נסגר בבית. וכי בשביל זה שהוא נסגר בבית לא יאמר שהוא גבור גדול, אף כי אי אפשר להוציא גבורתו אל הפעל". הרי שנקרא גבור גם בהעדרו של המנוצח, ואילו כאן כתב "אם לא היה המנוצח אין כאן גבורה". אמנם לק"מ, כי בנצח ישראל ביאר שלא בעי שיהיו המנוצחים לפנינו בפועל, וסגי שיהיו לפנינו בכח. אך מ"מ אין גבורתו נמדדת אלא ביחס לאחרים, אך לולא מציאותם של האחרים בעולם [אף לא בכח], שוב לא היה לנו כלי המדידה להבחין בגבורתו, וכמבואר בדבריו כאן.

(59) פירוש - יש כאן עוד טעם מדוע נצחון על זולתו אינו מורה על גבורה, כי עדיין יש לחקור; האם הנצחון בא לו מחמת גבורתו, או מחמת רוע מזלו של המנוצח. וכן כתב בגו"א בראשית פי"ד אות טו שנצחונם של ארבעת המלכים את חמשת המלכים [בראשית טו, ט-י] אינה בהכרח מורה על גבורתם, כי ניתן לומר ש"במקרה נצחו את החמשה מלכים, משום דמזלא גרם". וכן כתב בנר מצוה [פב.].

(60) אמנם בגו"א שמות פי"ז אות ד כתב: "כי הגיבור בכח נקרא 'גיבור'", וי"ל בזה.

(61) יש לשאול, שגם בכובש יצרו גבורתו באה מזולתו, והוא היצר הרע, ומאי שנא אדם מנוצח מיצר הרע מנוצח. ויש לומר, כי היצה"ר הוא חלק מהאדם, ונברא עמו מיום הוולדו [סנהדרין צא:], ולכך אין היצה"ר נחשב לדבר שהוא זולת האדם, אלא בשר מבשרו. וכן כתב הגר"א [משלי טז, לב], וז"ל: "התאוה באה מן הרוח... ולזה צריך לחשוב בעין שכלו תחבולות גדולות, כי הם איתו מיום הולדו... שהכל שומעין לו... שכל י"ג שנה נמשך אחר התאוה, ונשרשה בו, ואז קשה לו להפרד ממנה". ועוד, כאשר מנצח אדם אחר "אין זה רושם במנצח" [לשונו למעלה לפני ציון 57], והמנצח נשאר כפי שהיה קודם לכן. אך כאשר אדם כובש את יצרו, הרי הכובש מתעלה מזה, ונעשה כתוצאה מכך יותר בעל מעלה, ואין לך "רושם במנצח" גדול מזה. ואמרו [קידושין לט:] "ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה... כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה", ופירש רש"י שם "נוטל עליה שכר בעבירה שבא לידו וכפה יצרו ולא עבר, אין מצוה יתירה מזו". ובח"א לקידושין שם [ב, קמ:] כתב: "כי בשב ואל תעשה עומד על ענין הראשון, ולא קנה שום דבר. [אך] כשבא לידו דבר עבירה ונצול, כיון שבא דבר לידו, אם כן כאשר גובר על יצרו כאילו קנה מדריגה, שהרי היה גובר על יצרו, ולא הלך אחריו, ונצח אותו, וזהו קנין מעלה" [הובא למעלה פ"ב הערה 112].

(62) רש"י שמות לד, ו "ארך אפים - מאריך אפו ואינו ממהר ליפרע". וכן בנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 35] כתב: "'ארך אפים' פירוש שהוא מאריך באפו שלא להשחית האדם מיד, אף כי הוא חוטא, מכל מקום מאריך לו אף, אולי ישוב". ונקט בלשון "כבישת אף" [ולא "מאריך אף"] כדי להתאימו ל"כבישת היצר". וכן כתב רש"י [במדבר ו, כו] "ישא ה' פניו אליך - יכבוש כעסו".

(63) כך הכובש כעסו הוא ג"כ גבור. וכן אמרו חכמים [יומא סט:] "גבורתו, שכובש את כעסו". ובנצח ישראל פ"ה [קכד:] כתב: "האדם שהוא מתפעל, אם שומע חרופים, ואם ירצה לשתוק צריך לכבוש כעסו בחזקה".

(64) כי כבישת הכעס הוא אופן אחד של כבישת היצר. ובגו"א דברים פי"ב אות ה [ד"ה ועוד] כתב: "יצרו גובר עליו מפני כעסו". ורבינו יונה בשערי תשובה שער שלישי אות פב כתב: "המשבר כלים בחמתו... שתים רעות עשה; השחית ממון, והשליט את כעסו להעבירו על דברי תורה, כי מעתה יש עמו מלחמה מיצר הכעס להעבירו על דתו, כענין שכתוב [משלי כט, כב] 'ובעל חמה רב פשע'". ובארחות צדיקים שער השנים עשר כתב: "הזהר בך מאד שלא תעשה שום קלקול מתוך כעסך, כי אמרו רבותינו [שבת קה:] המקרע בגדיו והמפזר מעותיו והמשבר כלים בחמתו יהיו בעיניך כאילו

עובד עבודה זרה... ראה איך היצר הרע מתגבר באדם בעת הכעס". ובשמירת הלשון [ח"א שער התבונה פי"ג] כתב: "בעת הכעס, הפקר לגמרי אצלו התורה והמצות... ואמרו רבותינו ז"ל כל המקרע בגדיו בחמתו והמשבר כליו בחמתו והמפזר מעותיו בחמתו, יהיה בעיניך כעובד עבודה זרה וכו'. מאי קרא, [תהלים פא, י] 'לא יהיה בך אל זר', איזהו 'אל זר' שהוא בגופו של אדם, הוי אומר זו יצר הרע של כעס". הרי כעס ויצר בני בקתא חדא אינון. **ותימה**, כי לשון הפסוק במילואו הוא "טוב ארך אפים מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר" [והמהר"ל השמיט התיבות "מגבור ומושל"], ופירש רש"י שם "ומושל ברוחו - כובש את יצרו", וכן ביאר שם הרבינו יונה בהסברו השני, והגר"א. אם כן היה יכול להוכיח בפשטות מסיפא דקרא שכובש את יצרו דומה לגבור הלוכד עיר, ולא להוכיח כן מרישא דקרא, שאינו עוסק להדיא בכובש את יצרו, אלא בכובש כעסו, ואז הוצרך להשוות כבישת כעס לכבישת היצר. ואולי ניתן ללמוד סיפא דקרא כביאורו הראשון של רבינו יונה, שביאר ש"מושל ברוחו" אייריי ג"כ בכבישת הכעס, וכלשונו שם: "'ברוחו' בכעסו, כמו 'כל רוחו יוציא כסיל' [משלי כט, יא], שמושל בכעסו להעבירו שלא לנקום כעסו. והוא גדול מארך אפים, על כן אמר 'ומושל ברוחו מלוכד עיר', שהוא יותר מגבור". וכן פירש רבינו יונה כאן במשנה.

(65) של כובש עיר.

(66) בגו"א שמות פי"ז אות ד כתב: "לשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש'... ומי שהוא ירא אלקים אינו מתפתה לשום אדם, ולא ליצרו, לכך נקרא 'איש' [רש"י שמות יז, ט]. וזהו שאמרו 'איזה גבור הכובש יצרו', רוצה לומר שראוי להיות נקרא 'איש גבור' מפני שהוא עומד נגד יצרו, ואינו מתפתה אחריו". וראה להלן הערה 301.

(67) מבאר טעם שלישי מדוע אין המנצח את האחר נקרא "גבור". [ועד כה ביאר שני טעמים; (א) אין זו גבורה מצד עצמו אלא מצד זולתו. (ב) אולי הנצחון בא לו מפאת רוע מזלו של המנוצח, ולא מצד גבורת המנצח].

(68) כפי שכתב בנר מצוה [סג.]: "החיה כוחה הוא מצד גופה, ואם אין באדם מצד השכלי כח על החיה לצוד אותה בחכמה, שהוא כח האדם, אין האדם יכול לעמוד נגד החיה, מצד כח גופני הגדול אשר יש לחיה".

(69) מוסיף בזה שלא רק שמעלת אדם צריכה להיות מצד עצמו ולא מצד זולתו [וכפי שביאר עד כה הרבה פעמים], אלא מעלת אדם צריכה להיות מיוחדת לאדם במה שהוא אדם. והואיל וגבורה גופנית אינה מיוחדת לאדם, שהרי נמצאת אף אצל הבהמות ביתר

שאת, לכך אי אפשר שגבורה גופנית תיחשב למעלת אדם. דוגמה לדבר; הפחד יצחק חנוכה, תחילת מאמר ה, כתב: "בודאי ששמו של דבר מתיחס הוא אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו. וכבר הזכרנו דבריו של המהר"ל [בחידושי ההלכות שלו למסכת שבת] שביאר את פתיחת מסכת שבת [ב.] במלאכת הוצאה, דהוא משום דאין מלאכת הוצאה נוהגת ביום טוב. והכוונה היא כנ"ל, שהשם 'שבת' מתיחס הוא יותר אל המיוחד שבו, שהוא מלאכת הוצאה, מאשר אל שאר המלאכות, אשר בהן הוא משתתף עם המקראי קודש בכלל" [הובא למעלה פ"ג הערה 1967, וראה להלן הערות 290, 394]. וכך מעלת אדם צריכה להתייחס אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו עם בהמות וחיות.

(70) כפי שכתב הגר"א במשלי [טז, לב] על הפסוק שהובא במשנה ["טוב ארך אפים מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר"], וז"ל: "הלוכד העיר תלוי בשכל התחבולות, כמו שאמר [משלי כד, ו] 'בתחבולות תעשה לך מלחמה'... התאוה באה מן הרוח, וממנו ינוטעו כל התאות. ולזה צריך לחשוב בעין שכלו תחבולות גדולות, כי הם איתו מיום הולדו... ולכן ישים תחבולות גדולות להלחם בהן. ואמר שהמושל על מדת התאוה בהמצאו תחבולות, הוא טוב מהלוכד עיר ע"י תחבולות". הרי שניתן להתגבר על התאוה והיצה"ר רק באמצעות תחבולות וחכמה. ומקרא מפורש הוא, שנאמר [קהלת ט, יד-טו] "עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וסבב אתה ובנה עליה מצודים גדלים ומצא בה איש מסכן חכם ומלט הוא את העיר בחכמתו וגו'", ובגמרא [נדרים לב:] דרשו שהפסוק עוסק במלחמת האדם ביצר, שאמרו שם: "'עיר קטנה' זה הגוף, 'ואנשים בה מעט' אלו אברים, 'ובא אליה מלך גדול וסבב אותה' זה יצר הרע, 'ובנה עליה מצודים וחרמים' אלו עונות, 'ומצא בה איש מסכן וחכם' זה יצר טוב, 'ומלט הוא את העיר בחכמתו' זו תשובה ומעשים טובים". הרי שניתן להנצל מהיצר רק על ידי חכמה.

(71) אודות שרק האדם הוא בעל דעה וחכמה, ולא הבהמה, כן אמרו [קידושין כב:] "בהמה אדעתא דמרא אזלא ["על דעת הקורא אותה, לפי שאין לה דעת" (רש"י שם)], עבד אדעתיה דנפשיה קאזיל ["מדעת עצמו", (רש"י שם)]". ובחולין ה: אמרו "אלו בני אדם שהן ערומין בדעת, ומשימין עצמן כבהמה". ונאמר [תהלים לב, ט] "אל תהיו כסוס כפרד אין הבין", וכן נאמר [תהלים מט, כא] "אדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו". ורש"י [בראשית ב, ז] כתב: "אף בהמה וחיה נקראו 'נפש חיה', אך זו של אדם חיה שבכולן, שנתוסף בו דעה ודבור". וראה למעלה בהקדמה הערה 8, ולהלן הערה 165.

(72) כן פירש כאן הרבינו יונה, וז"ל: "גבורת הגוף שהוא הכח באדם, גם בבהמה הוא, כי לכולם יש כח לישא משאות... ומזה לא דיבר בן זומא. כי לא נקראת גבורה אך גבורת הלב... כי לא לבהמות גבורת הלב". ואמרו חכמים [מגילה טו:] "'ולגבורה' [ישעיה כח, ו] זה המתגבר על יצרו".

(73) בא ליישב את שאלתו השלישית על המשנה [למעלה לאחר ציון 13], שכתב: "ועוד, שאמר 'איזהו עשיר השמח בחלקו', אף כי בודאי ראוי לומר כי השמח בחלקו הוא עשיר גם כן, כאשר הוא מסתפק בעצמו, אך לשון 'איזהו עשיר', שמשמע כי דוקא השמח בחלקו הוא עשיר, וזולתו אינו עשיר. דבר זה קשיא בודאי, כי למה לא יהיה עשיר מי שיש לו מאה שדות ומאה כרמים ומאה עבדים עובדים אותם, כדאיתא בפרק שני דשבת [כה:]".

(74) מעין מה שכתב בח"א לב"מ מב. [ג, כא:]: "כי העני והעשיר שניהם שוים כשאין הכסף ביד העשיר, והוא גם כן עני". לאמר כסף המונח בתיבה אינו מצטרף לעצם האדם. וכן מבואר להלן הערה 154.

(75) כמו שכתב בדרוש על התורה [מח.] לגבי תורה, וז"ל: "ובפרק הניזקין [גיטין ס:] אמר רבי יוחנן לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל פה, שנאמר [שמות לד, כז] 'כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל'. והנה יש להקשות, למה דוקא בשביל תורה שבעל פה. אבל פירוש הדבר כי כל ברית הוא בין השנים שיש להם חבור יחד בעצמם. הנה מפני כי תורה שבכתב מונחת בארון, ואיננה עם האדם בעצמו, לכן איננה כריתת הברית לחבר את ישראל בעצמם אליו יתברך. אבל תורה שבעל פה, שהיא עם האדם, עד שבזה האדם בעצמו הוא בעל תורה, והוא הברית וחבור שיש לאדם בעצמו עם השם יתברך... אבל אנחנו אשמים שהתורה מונחת על השלחן הערוך ובפינו אין דבר. וכי כרת הקב"ה ברית עם השלחן שהתורה מסודרה ונמצאת בו בעצמו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1274].

(76) כתובות סח. "עני עני בדעת, עשיר עשיר בדעת", ופירש רש"י שם "עני בדעת - אין בדעתו ליתן לה נדוניית עשיר, אלא נדוניית עני". הרי שביאר "עני בדעת" שאינו נוהג בנדיבות, וממילא "עשיר בדעת" הוא הנוהג בנדיבות, וראה למעלה הערה 14, והערה הבאה. ונראה שבדוקא נקט בבטוי זה ["עשיר בדעת"], כי למעלה ביאר כי המעלות צריכות להיות מיוחדות לאדם, והמיוחד שבאדם הוא היותו בעל דעה וחכמה [למעלה לפני ציון 71], ולכך גם יחס כאן את מעלת העושר למיוחד שבאדם ["עשיר בדעת"]. וראה להלן ציון 88.

(77) בגו"א שמות פכ"ה אות ד ביאר בהרחבה כיצד שלש התרומות שנתנו ישראל במדבר [קרבנות, אדנים, ומשכן (רש"י שמות כה, ב)] היו מכוונות כנגד חלקי האדם; נפש [קרבנות], גוף [אדנים], וממון [משכן], ומחמת כן תרומת המשכן היתה בנדבה, עיי"ש. והוסיף שם [רס:] בזה"ל: "ואם תאמר, לפעמים יהיה לאדם הרבה ממון, ויתן נדבה מעט, ומי שהוא עני יתן הרבה, ולא יהיה זה שוה לפי ערך הממון, והיה ראוי שיתן אותו שיש לו ממון רב - הרבה, ואותו שיש לו מעט - מעט. כי אין הענין כן, כי אותן שיש להם הרבה, והם רע עין ועיניהם צרה ליתן, אינם עשירים בממון. אבל העשיר הוא שיש לו עין טוב ולב טוב, כי הרע עין הוא חסר. אבל מי שיש לו לב טוב ונותן בעין יפה, זהו עשיר, שהרי יש לו הרבה שנותן ומשפיע לאחרים, וזהו מפני הרבוי שנמצא אצלו, וכמו שאמרו 'איזה עשיר השמח בחלקו'. ולפיכך אמרה תורה שיתנו התרומה לפי נדבת הלב, כי כאשר צריך ליתן תרומה לפי הממון ולפי העושר, זהו לפי הנדבה. כי לאותו שיש לו נדבת לב ונתן לפי נדבת לבו, נותן לפי העושר. ואם הוא עשיר, ויש לו חסרון עין, אין זה עשיר, והרי כשנותן מעט, נותן לפי מיעוט עשירותו, והכל נכון" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 830]. ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין הכ"ז של תורה הוא "השמח בחלקו", וכתב שם: "השמח בחלקו בארנו למעלה שהוא אינו חסר בעצמו, שאם הוא אינו שמח בחלקו, לא יקבל אדם כמו זה השלמה בתורה, שהרי התורה היא לאדם להשלים עצמו, וזה חסר לעולם".

(78) "יגיע כפך כי תאכל אשריך וטוב לך" [תהלים קכח, ב].

(79) לשונו למעלה פ"א מ"י [שיא.]: "כי 'אשריך' היינו שיהיה מאושר, שהוא לשון חוזק, שלא יהיה לו נפילה, במה שהוא אדם משמח בחלקו, והוא שלם בלי חסרון. ודבר זה מורה על חוזק וקיום". ובנתיב התמימות פ"ב [ב, רח.] כתב: "דוד המלך אמר [תהלים קיט, א] 'אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה", כלומר שזהו מאושר ומקוים, כי 'אשרי' הוא מלשון [כתובות כא.] 'אשרינהו וקיימינהו'" [הובא למעלה פ"א הערות 609, 1057]. וראה להלן הערות 82, 103.

(80) לשונו בגבורות ה' פמ"ז [קפז:]: "אל תאמר כי העושר הוא הכסף והזהב, רק מעלת העושר שהוא נותן לאדם קיום וחוזק, וזהו שאמרו במדרש [פסחים קיט.] 'את כל היקום אשר ברגליהם' זהו הממון אשר מעמיד האדם על רגליו, ונותן לו חוזק". וכן כתב בנצח ישראל ס"פ לה [תרסו:]. וכן הזכיר בקצרה בח"א לסוטה מח: [ב, צ.]. ובח"א לב"ב עה. [ג, קט.] כתב: "כל קנין מורה על חוזק של בעל הקנין, כמו שאמרו ז"ל 'ואת כל היקום ברגליהם', זה הממון שמעמיד האדם על רגליו". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקצב:] כתב: "על

ידי הממון יש לו עמידה וקיום", ושם הערה 597. וראה למעלה הערה 28, ותפארת ישראל פמ"ה [תרצו:]. והרד"ק בספר השרשים, שורש קום, ג"כ ביאר שתיבת "יקום" הוא משורש קום, בתוספת יו"ד.

(81) פירוש - כאשר יהיה שמח ומסתפק בחלקו ["יגיע כפך כי תאכל"], אזי יהיה עשיר בעצם ["אשריך וטוב לך"], וכמבואר בהמשך דבריו.

(82) "אפילו אחת מאשוריו לא תמעד, והוא בלשון נקבה כמו רגל" [רד"ק ספר השרשים, שורש אשר]. והרמב"ן [שמות כ, יז] כתב: "כי אמר להם 'אל תיראו', כי זה אשר ראיתם היה שכשינסה ה' אלקים אתכם להודיע ערך אמונתכם, וישלח לכם נביא שקר שירצה לסתור מה ששמעתם, לא תמעד אשוריכם לעולם מדרך האמת, כי כבר ראיתם האמת בעיניכם. ואם כן יאמר, בעבור שיוכל לנסות אתכם לעתיד בא האלקים עתה, כדי שתהיו עומדים לו בכל נסיון". ולהלן פ"ו סוף מ"ה כתב: "כי לשון 'אשריך' מלשון 'לא תמעד אשוריו', והוא מלשון חכמים [כתובות כא.] 'ואשרנהו אשרתא דדייני', שהוא מלשון קיום וחוזק". וראה למעלה הערה 79, ולהלן הערות 99, 103.

(83) אודות שהנהנה מיגיע כפיו הוא השמח בחלקו, כן כתב מעלה פ"א מ"י [שט.], וז"ל: "כאשר הוא נהנה מיגיע כפו, מסתפק בודאי בשלו, ואינו חסר, ולכך הוא נהנה מיגיע כפו. ומפני זה נאמר עליו 'אשריך'... כי לאדם כמו זה, מאחר שהוא בריאה שלימה בעצמו, כאשר מורה עליו מדת ההסתפקות שהוא בלא חסרון... כיון שהוא מסתפק בעצמו ושמח בחלקו, השם יתברך מסייע לו שיהיה שלם לגמרי מבלי חסרון... כי זהו גדר ההסתפקות שאינו חסר". וכן כתב להלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה]. ובנתיב התורה פ"ד [א, כא.] קרא לנתיב העושר שלו "נתיב ההסתפקות", וזה מורה להדיא ש"מדת ההסתפקות" היא היא מדת העושר [ראה הערה 14].

(84) במשנה, שלאחר שהביאו את הפסוק "יגיע כפך כי תאכל אשריך וטוב לך" אמרו "'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא".

(85) פירוש - הראיה השניה מלמדת אותנו שמעלתו של השמח בחלקו והמסתפק בעצמו היא שאינו חסר, ומחמת אי חסרונו הוא זוכה לעולם הזה ולעולם הבא, וכמו שיבאר להלן [ד"ה ובפרק קמא].

(86) מעין מה שאמרו חכמים [ברכות לג:] "משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו", ובגבורות ה' ר"פ א כתב על כך: "כי אין לספר שבחו מצד האיכות, שאין לעמוד על שבחו עד היכן מגיע השבח ההוא שמספר. וגם מצד הכמות גם כן, שאין לגמור שבחו מצד הרבוי, ששבחו הם בלי

תכלית וקץ. ולפיכך אמר שהוא משל וכו', כי אם מקלסין אותו בשל כסף, הרי חלוף יש בין הכסף ובין הזהב מצד האיכות. ומה שיש לו אלף אלפי אלפים דינרי זהב, ומשבחים אותו באלף, הרי חלוף זה מצד הכמות". הרי שכל דבר הוא נחשב לחסר לעומת דבר המרובה ממנו.

(87) דוגמה לדבר; ביחס של דין ומשפט שהאדם עושה, כתב בנתיב הדין פ"א [א, קפו:] בזה"ל: "אין הדין כמו מדת החסד; כי יש חסד למעלה מן החסד, והקב"ה חסדו גדול יותר מחסד האדם. ואף שהאדם עושה חסד, אין חסד זה חסדי ה' לגמרי... אבל המשפט שהוא משפט אמת, אין לומר בזה כי משפט גדול מן משפט אחר" [הובא למעלה פ"א הערה 1642]. העשיר בממונו דומה למדת החסד, שלעולם ימצא אחר המרובה ממנו. אך המסתפק בשלו דומה למדת המשפט, שאי אפשר שימצא אצלם אחר המרובה ממנו. **ואם תאמר**, הרי היה יכול לומר סברה זו גם לגבי החכם, שאין החכם מי שיודע תורה הרבה [כפי ששאל למעלה (לפני ציון 10)] כי ביחס למי שיודע יותר הוא נחשב חסר. וכן הגבור אינו מי שמנצח זולתו [כפי ששאל למעלה (לאחר ציון 56)] כי ביחס לגבור יותר הוא נחשב חסר, ומדוע אמר סברה זו רק לגבי עשירות. ועוד, לא משמע מדבריו כאן שזהו ביאור שני לשאלתו מדוע עשיר לא יהיה מי שיש לו רבוי ממון גרידא [בנוסף לביאורו למעלה שרבוי הממון אינו שייך לאדם עצמו]. ונראה לומר, כי כאן בא לבאר את הראיה השניה של המשנה שהשמח בחלקו **אינו חסר**, ולכך זוכה לעוה"ז ולעוה"ב. ועד כמה שנוגע לנקודה של "אינו חסר" ביאר שזה יכול להמצא רק אצל השמח בחלקו, ולא אצל מי ש"יש לו כמה אלפים", משום שביחס לעשיר גדול יותר הוא יחשב חסר. אך אין זה תירוץ על השאלה מדוע עשיר לא יהיה מי שיש לו רבוי ממון גרידא, כי אף שהוא חסר לעומת המרובה ממנו, מכל מקום לא תהיה בכך הפקעה משם "עשיר". והואיל ולא נאמר למעלה שהחכם והגבור אינם חסרים, ממילא לא היה מקום לבאר אצלם שנחשבים חסרים לעומת המרובה מהם, כי נקודת "אין חסר" לא הוזכרה שם כלל, אלא הוזכרה רק בעשירות בראיה השניה של המשנה.

(88) בא ליישב שאם הסברא מורה שהשמח בחלקו הוא יותר עשיר, קרא למה לי.

(89) ראה למעלה הערה 76.

(90) מעין מאמר חכמים [ב"ב צח.] "כל המתגאה בטלית של תלמיד חכם ואינו תלמיד חכם, אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה". ובדרוש על המצות [סג.] כתב: "ואשר קורא אותם בשם 'רב' [את המקילים באיסור יין נסך] פוגם בכבוד התורה ובכבוד חכמים לקרוא רשע בשם רב וחבר ומלביש בטלית של חכמים את אשר הוא רשע למות". והפני

יהושע בהקדמתו [לפני מסכת ברכות] כתב: "ואף גם זאת יש מהם מגנבי דברים מגדולי ישראל, גנבו וכחשו ושמו בכליהם להתלבש בטלית שאינו שלו".

(91) אם רב רב, ואם מעט מעט. ועד כאן שאלתו, ומכאן ואילך תשובתו.

(92) פירוש - המלים "יגיע כפיך" מוסבות על מי ששמח בחלקו [כפי שיבאר בסמוך], ונאמר על כך מתן שכר של "אשריך וטוב לך". מוכח מכך שיש לאדם לשמוח בחלקו, ולא לחשוש שהדבר יחשב כמתלבש בטלית שאינה שלו.

(93) "דאם לא כן" - שאין כוונת הפסוק לאדם ששמח בחלקו, אלא לאדם שאוכל משלו ["יגיע כפיך"] ולא משל אחרים. וכן פירש המצודות דוד שם: "כי תאכל - כאשר תאכל יגיע כפיך, ולא תהנה מאחרים".

(94) פירוש - ההנאה הזו מיוחסת ליגיע כפיו, ולא למה שאוכל, וכמו שמבאר.

(95) לשונו בכת"י כאן: "שבשביל שבא לו העושר על [ידי] יגיע שלו, וכאשר אוכל אותו, נהנה ממנו ביותר". ולכך כאשר הוא אוכל, הנאתו באה לו מחמת שאוכל מיגיע כפיו דייקא, ולא מחמת האכילה גרידא. וראה למעלה פ"א הערה 1049.

(96) ב"מ לח. "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חבירו", ופירש רש"י שם "קב שלו חביבה עליו על ידי שעמל בהן". ולכך יש הנאה מיוחדת כאשר אוכל מיגיע כפו, כי אז אוכל מדבר שהוא שלו בתכלית.

(97) "רק ששמח בחלקו" - בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכב:] כתב: "כי הנהנה מיגיע כפו, אשר הם מעשה ידיו, ודי לו במה שיש לו, וזהו מדת הסתפקות. כי אם לא היה מסתפק בעצמו, לא היה נהנה מיגיע כפו, כי היה חסר תמיד, כמו שאמרו על אותם שעיניהם לא תשבע עושר [קהלת ד, ח]. אבל כאשר הוא נהנה מיגיע כפו, מסתפק בודאי בעצמו, ואינו חסר".

(98) מפרש שהשמח בחלקו הוא הנהנה משלו. ולכאורה זו דעת רבי מאיר [שבת כה:], שאמר "איזה עשיר, כל שיש לו נחת רוח בעשרו". ושם הביאו את דעת רבי טרפון הסובר שהעשיר הוא "כל שיש לו ק' כרמים ומאה שדות וק' עבדים שעובדין בהן". ויוצא לפי זה שהקשה למעלה לפי דעת רבי טרפון, שכתב [לאחר ציון 15]: "למה לא יהיה עשיר מי שיש לו מאה שדות ומאה כרמים וכו' כדאיתא בפרק שני דשבת", ומתרץ המשנה לפי רבי מאיר. וזה בודאי צ"ב מדוע שאל מתחילה לחד מ"ד, ותירץ לפי אידך מ"ד. ועיין בנתיב העושר פ"ב [ב, רכד.] בביאור הדעות השונות שהובאו בגמרא שם. ונראה לומר, שדבריו כאן מוסבים על כך שאין לומר שהעשירות נמדדת ברבוי ממון גרידא, וזה כו"ע מודו ביה, כי מה שנקט רבי טרפון ב"מאה כרמים" אינו רבוי ממון גרידא, אלא בסימן

עשירות בעושרו [כמבואר שם בנתיב העושר], ואילו מה שהמהר"ל נקט למעלה ב"מאה שדות ומאה כרמים" אינו אלא כדוגמה בעלמא לרבוי ממון. וא"כ אין הביאור שפתח ברבי טרפון וסיים ברבי מאיר, אלא פתח ברבוי ממון גרידא וסיים בעשירות בעצם. וכל הדעות בגמרא תואמות למסקנא זו, וכמבואר שם בנתיב העושר.

(99) כפי שביאר להלן פ"ו מ"ה את המשנה שם "כך היא דרכה של תורה; פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן... אשריך וטוב לך, אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא", שכתב שם [בסוף פירוש המשנה] בזה"ל: "ומה שאמר 'אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא', כי בודאי כאשר מסולק מאתו החומר הגופני בעולם הזה, אשר כל חסרון הוא מצדו, נאמר עליו 'אשריך בעולם הזה', אף על גב שאין לו טוב בעולם הזה, מ"מ נאמר עליו 'אשריך'... שהוא מלשון קיום וחוזק [ראה למעלה הערה 82], ובעולם הזה יש לו קיום. וטוב לו בעולם הבא, כאשר לא היה נמשך אחר הגוף בעולם הזה, רק היה כולו נבדל, ולפיכך בעולם הבא שאין שם אכילה ושתיה גופנית, אז יהיה טוב לו, כי זה האדם נבדל לגמרי מן החומר, ובעולם הבא שהוא נבדל, שם טוב לו". ובודאי שכל הדברים האלו כחם יפה גבי ירא שמים. ולמעלה פ"א מ"י [שיב:] כתב: "ירא שמים, אף כי הוא זוכה למדריגה עליונה", ושם הערה 1063.

(100) כן כתב בנתיב העושר פ"א [ב, רכג.], וז"ל: "כלל הדבר, כאשר הוא בריה שאינה חסירה בעצמה, לא יהיה חסר לא מן עוה"ז ולא מן עוה"ב. אבל ירא שמים, מפני יראתו אין זה מסתפק בעצמו, רק תמיד ירא באולי יחטא. אף כי דבר זה יראת שמים, מכל מקום לא תוכל לומר שהוא שלם עד שראוי לו עוה"ז והעוה"ב, אבל נאמר עליו 'אשרי' בלבד. וזה אף כי יש לירא שמים גם כן שכר בעולם הזה ובעולם הבא, מכל מקום שכרו של עולם הזה והעולם הבא נכללו שניהם בלשון 'אשרי', ואינו דומה למי שנהנה מיגיע כפו כי מעלתו מיוחד בעולם הזה בפני עצמו ובעולם הבא בפני עצמו, כפי מה שהוא עולם הזה וכפי מה שהוא עולם הבא, ובזה יש לו עיקר ועצם עוה"ז בשלימות, ועיקר עצם עוה"ב בשלימות. כי העה"ז והעה"ב מחולקים בעצמם, וכאשר אמר 'אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא', אם כן נתן לו עולם הזה בפני עצמו ועולם הבא בפני עצמו, ובזה יש לו עולם הבא בשלימות כפי מה שהוא. אבל ירא שמים נכללים באחד לומר 'אשרי' בלבד, ולכך אי אפשר לומר כי יש לו עיקר עולם הזה ועיקר עולם הבא, כי עיקר עולם הזה ועולם הבא הם נבדלים זה מזה" [הובא למעלה פ"א הערות 1061, 1064].

(101) אך לא הזכיר כאן יחודו לעולם הזה, לעומת דבריו בנתיב העושר [הובא בהערה הקודמת] ודבריו למעלה פ"א מ"י [שיא.], ויובא בהערה הבאה.

(102) משמע מלשונו שוב שעיקר החילוק בין הנהנה מיגיע כפיו לירא שמים הוא בנוגע לעולם הבא, אך עד כמה שנוגע לעולם הזה הם שוים, כי בשניהם נאמר לשון "אשרי", ורק מוסיף הנהנה מיגיע כפיו שנאמר אצלו גם הלשון של "טוב לך" לעוה"ב. אך כאמור בנתיב העושר פ"א [הובא בהערה 100] לא ביאר כך. וכן למעלה פ"א מ"י [שיא.] ביאר שגם בנוגע לעולם הזה יש חילוק ביניהם, שכתב: "ולפיכך כתיב 'אשריך' בעולם הזה, כי 'אשריך' היינו שיהיה מאושר, שהוא לשון חוזק, שלא יהיה לו נפילה, במה שהוא אדם משמח בחלקו, והוא שלם בלי חסרון. ודבר זה מורה על חוזק וקיום, וזהו שיש לו - מצד חוזק המציאות שיש לו - עולם הזה. ולעולם הבא יהיה לו הטוב לגמרי... ויהיה לו בעולם הזה כפי מה שראוי לעולם הזה, ויהיה לו לעולם הבא כפי מה שראוי לו לעולם הבא. אבל ירא ה' לא כתיב רק לשון אחד 'אשרי איש ירא ה", מפני שאין לירא שמים עולם הזה בשלימות כפי מה שהוא, ועולם הבא בשלימות כפי מה שהוא, שאין הדבר הזה רק למסתפק בעצמו, והוא מציאות שלם, ראוי שיהיה לו מציאות עולם הזה בשלימות מה שהוא, ומציאות עולם הבא בשלימות... לכך עושה חלוק ביניהם לומר 'אשריך בעולם הזה, וטוב לך לעולם הבא', כי הם מחולקים מצד עצמם. ולא כן ירא שמים, ואף כי הוא זוכה למדריגה עליונה, אין לו עולם הזה, דהיינו עולם הזה כפי מה שהוא, ועצם עולם הבא כפי מה שהוא, מפני שאין מעלת ירא שמים שהוא שלם לעצמו. ולפיכך לא נתן לו עולם הזה בפני עצמו בשלימות, ועולם הבא בפני עצמו בשלימות, רק אמר 'אשרי איש ירא ה". ולא אמר 'אשריך וטוב לך', כי אם היה לו שלימות עולם הזה כפי מה שהוא, ועולם הבא כפי מה שהוא, היה מחלק ביניהם, כי מחולקים הם בעצמם. ולכך אין לו עיקר עולם הזה... ואין לירא שמים עצם עולם הבא. ולפיכך נכללו עולם הזה ועולם הבא בשם אחד, כי אין מיוחד לו אחד מהם. שאם היה מיוחד לו עולם הזה וגם עולם הבא, מפני שעולם הזה ועולם הבא מחולקים, אין לכלול שניהם כאחד. והבן דברים אלו מאוד. ובפרק בן זומא עוד יתבאר זה". וכן בכת"י [יובא להלן הערה 111] ביאר כך. וקשה, מדוע כאן הזכיר רק את עוה"ב כנקודת החילוק ביניהם, ולא גם את העוה"ז. וצ"ע.

(103) בכת"י כתב דברים אלו כהסבר שני, אך הסברו הראשון אינו מופיע בנדפס, וז"ל שם [לאחר שהביא את המאמר ממסכת ברכות]: "ופירוש זה, כי פירוש 'אשריך' הוא נאמר על הקיום שיש אל הדבר ואינו נפסד, והוא מלשון [תהלים לז, לא] 'לא תמעד אשוריו'. וכן בכל מקום בא לשון 'אשרי' על החוזק שעומד קיים [ראה למעלה הערות 79, 82]. וזה מעלת העולם הזה כאשר הוא מקוים, והעולם הזה אין מעלתו טוב, שזה שייך לעולם הבא, שהוא כולו טוב [קידושין לט:]. ולפיכך אמר 'אשריך' נאמר על עולם

הזה, 'וטוב לך' נאמר על עולם הבא. ואשר משמח בחלקו ואינו מקבל מזולתו, רק משמח בחלקו מצד עצמו, הוא טוב, וזה ראוי אל עולם הבא, שהוא כולו טוב לגמרי. וכאשר מצד שהוא טוב בעצמו ראוי אל עולם הבא, מכל שכן הוא ראוי אל עולם הזה [ראה להלן הערה 829]. ולכך נאמר [על] השמח בחלקו והוא טוב בעצמו, עד שבשביל כך ראוי אל עולם הבא, מצד הזה שיהיה גם כן מקוים בעולם הזה, כי הקיום הוא קודם הטוב. אבל ירא שמים, מפני שהוא ירא שמים, ראוי אליו הקיום, כי הוא יתברך מקיים הכל, וכמו שהתבאר אצל [למעלה פ"ג מ"ט] 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו', עיין למעלה [שם לפני ציון 940]. לכך זה שהוא ירא חטא עליו נאמר 'אשריך', שהוא נאמר על הקיום, וזהו בעולם הזה, שמקבל הקיום מן השם יתברך. אבל בשביל יראת שמים אין השכר הוא הטוב, אע"ג כי בודאי יש לו ג"כ הטוב, אבל שיהיה הטוב בשלימות הגמור, זה אינו. רק כאשר משמח בחלקו ונהנה מיגיע כפו, שאז יש לו הטוב מצד עצמו, ולכך ראוי אל עולם הבא, שהוא כולו טוב, ועולם הזה גם כן, כמו שהתבאר. ויש לפרש גם כן כי אצל יראת שמים כלל הכתוב הכל בלשון 'אשרי'..." [ומביא שם את דבריו שנמצאים כאן לאחר ציון 99 ואילך]. ותמצית ההסבר היא שהנהנה מיגיע כפיו זוכה ל"טוב" של העוה"ב, ונכלל בזה גם זכיה לקיום בעוה"ז, ומכלל מאתיים מנה. אך הירא שמים זוכה לקיום השייך לעוה"ז, ולא נכלל בזה ה"טוב" של עוה"ב. וראה להלן הערה 109 שנתבאר שם שכאשר ראוי ל"טוב" של העוה"ז, ק"ו שראוי ל"טוב" של עולם הבא, שהוא כולו טוב.

(104) "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל. כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל" [לשונו בגבורות ה' פמ"ד (קע:), והובא למעלה פ"ב הערה 48]. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "כי הקבלה הוא מצד החסרון, שכל מקבל הוא חסר". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד", ושם הערה 157. ובח"א לשבת קנב. [א, פב.] כתב: "אין חסרון רק לחומר, והוא מקבל תמיד, אבל בעל התורה שיש בו השכלי, אין אפשר שיהיה חסר לגמרי, מאחר שאין החסרון רק בחמרי לא בשכלי". וכן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשלג.], ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג.], ויובא בהערה 109. וראה הערה 114.

(105) פירוש - השמח בחלקו מתפשט לגמרי ממדריגת החומר, שאינו חסר. ולשון "הפשיטות" שנקט כאן הוא מלשון התפשטות והתנערות ממדריגת החומר.

(106) כי החומר הוא סבה לחסרון ולהעדר, ולמסולק מן החומר יש הקיום והעמידה. וכן למעלה פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין

החומר, שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר", ושם הערה 731. וכן למעלה פ"ג מ"ו [לאחר ציון 779] כתב: "אין בחומר קיום כלל", ושם הערה 780. ולהלן פ"ה מי"ט כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכד.] כתב: "כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר". ולמעלה פ"א מ"י [שט.] כתב: "כי הנהנה מיגיע כפיו אשר הם מעשה ידיו, והוא אשר מסתפק במה שנותן השם יתברך אליו, ודי לו במה שיש לו... ואינו חסר... לאדם כמו זה, מאחר שהוא בריאה שלימה בעצמו... שהוא בלא חסרון, לכך ראוי שיהיה לו עולם הבא בשלימות, ובעולם הזה גם כן, כיון שהוא מסתפק בעצמו ושמח בחלקו, השם יתברך מסייע לו שיהיה שלם לגמרי מבלי חסרון... כי החסר הוא קרוב אל ההעדר, שהרי הוא חסר, שהוא התחלת ההעדר. ולפיכך מי שהוא מסתפק בעצמו, אינו חסר". וראה להלן הערות 536, 974.

(107) פירוש - ועל אחת כמה וכמה שיהיה לו כך בעולם הבא.

(108) אודות שהעולם הבא יש בו הפשיטות הגמורה מן החומר, כן כתב בנתיב התורה פ"י [א, מה:], וז"ל: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה". ובנצח ישראל פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי וזה נבדל מן הגשמי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי" [הובא למעלה פ"א הערה 770]. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 1095]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סג:], ושם הערה 39, ולהלן הערה 1593.

(109) כן כתב בנתיב העושר פ"א [ב, רכג.], וז"ל: "וגם תדע כי זהו עצם עולם הבא, כי אין עוה"ב רק שאין מקבל מזולתו. כי התבאר פעמים הרבה כי אין מקבל רק החומר, ואילו בעוה"ב, שאינו עולם גשמי, אין מקבל שם. והמסתפק בעצמו אין מקבל מזולתו, רק עומד בעצמו. ולפיכך עליו נאמר 'אשריך בעוה"ז וטוב לך לעוה"ב', כי יש לו מדה שראויה לעה"ב. וגם בעה"ז הוא מדה עליונה, כאשר הוא מסתפק בעצמו, ואין לו המדה החמרית, אשר הוא מקבל תמיד" [הובא למעלה פ"א הערה 1069]. ובביאור עדיפות הטוב שבעוה"ב על פני הטוב שבעוה"ז, ראה דבריו בח"א לחולין מד: [ד, צד:] בנוגע לדברי הגמרא שם שתלמיד חכם ש"רואה טרפה לעצמו... זוכה ונוחל שני עולמות, העולם הזה והעולם הבא", וכלשונו: "כי האדם שיש לו הסתפקות אינו חסר, והוא שלם, ומי שהוא שלם ואינו חסר ראוי שיהיה נמצא בעולם הזה ובעולם הבא, שהרי בכל יום

נאמר [בראשית פרק א] 'וירא אותו כי טוב', ומורה על שהדבר שהוא טוב ראוי שיהיה נמצא. וזה שכתוב אצלו 'אשריך וטוב לך', [ש]ראוי לו המציאות בעולם הזה בשביל זה, **ומכל שכן** שראוי לעולם הבא, שהוא כולו טוב [קידושין לט: (ראה למעלה הערה 103)], ולכך אמר שנוחל עולם הזה ועולם הבא". הרי שלעולם הבא "ששם יהיה לו טוב לגמרי", כי הוא עולם ש"כולו טוב" [הובא למעלה פ"א הערה 1059]. ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה והיינו דקאמר] כתב: "תלמידי אברהם, מפני שאין בהם החסרון, אבל יש להם השלימות, מצד השלימות שיש בהם ראוים לאכול בעולם הזה ונוחלין לעוה"ב, שהרי אין בהם חסרון והעדר. וכאשר מסולקים מן ההעדר הם ראוים אל עוה"ז ועוה"ב. וזה שנאמר [משלי ח, כא] 'להנחיל אוהבי יש', כי היש הוא הפך ההעדר והחסרון. 'ואוצרותיהם אמלא' דבר זה נאמר על האוצר הסמוי מן העין, והוא לעוה"ב, ודבר זה ימלא להם. והכל מפני שלימות ותמימות שיש בהם מבלי חסרון".

(110) עמודים שח:-שיד., והובאו בחלקם בהערות למעלה. ובהמשך דבריו שם [שיג:] הביא עוד נקודה, שלא הובאה כאן, וז"ל: "ועוד, כי עצם עולם הבא שיהיו נהנין מזיו השכינה [ברכות יז.], וזה מדת הנהנה מיגיע כפו, שהוא שמח ונהנה. ולכך אין לירא שמים עצם עולם הבא... והבן דברים אלו מאוד. ובפרק בן זומא עוד יתבאר זה". נמצא שהסברו שם הולך סביב הציר שהנהנה מיגיע כפיו תואם לעולם הבא מחמת ההנאה והשמחה שיש לו, לעומת זאת הסברו כאן הולך סביב הציר שהנהנה מיגיע כפיו תואם לעולם הבא כי אינו מקבל מאחר מחמת הסתלקותו מהחומר והחסרון. **נמצא שיש** בעוה"ב שני מאפיינים; (א) שמחה ועונג [כהסברו שם]. (ב) התפשטות מהחומר ושלימות בעצמו, המתבטא באי קבלה מאחר [כהסברו כאן]. ובגמרא [סנהדרין ק.] אמרו "כל המשחיר פניו על דברי תורה בעולם הזה, הקב"ה מבהיק זיוו לעולם הבא... כל המרעיב עצמו על דברי תורה, הקב"ה משביעו לעולם הבא", וכתב על כך בנתיב התורה פ"ג [א, יג:] בזה"ל: "שני דברים זכרו כאן, האחד היא שלימות ומעלת עצמו שיהיה לו לעתיד, והוא הזיו והאור. אשר כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור שהוא הפך האור מורה על ההעדר... הקב"ה מבהיק זיו שלו בעולם הבא, שיתן לו המציאות הגמור בעולם הנבדל, הוא עולם הבא הבלתי גשמי. והשני השלימות מה שיקבל מן השם יתברך, הוא מה שאמר 'הקב"ה משביעו לעולם הבא', כי יקבל שביעה מן השם יתברך... והוא מה שרמזו חכמים [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו שכינה. כי מה שאמרו ש'עטרותיהם בראשיהם' דבר זה נאמר על מעלת עצמו... ומה שאמר 'ונהנין מזיו השכינה' הוא מה

שיקבלו מן השם יתברך. ואלו שני דברים ידועים בחכמה מאוד, כי הם שני מדריגות עולם הבא". **וביאור** שתי מדרגות אלו נמצא בבאר הגולה באר החמישי [לט.], וז"ל: "דע כי הטוב המקוה לצדיקים כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. ופירשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז], לעולם שכלו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... והוא שרמז עליו דוד עליו השלום [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1874]. ונראה לפי זה כי "עטרותיהם בראשיהם" מורה שהם נבדלים מן החומר, וזהו הקיום הנצחי [כמבואר שם בפ"ג], ואילו "ונהנים מזיו השכינה" זהו הטוב הגמור, שמקבלים קיומם מהקב"ה, והוא התעונג העליון ביותר [כמבואר למעלה פ"א מ"י]. וראה למעלה פ"א הערה 1069, ופ"ג הערה 1874.

(111) בכת"י כאן אינו מופיע הדיבור הזה, ובמקומו נכתב שם כך: "וזה מפני כי השמח בחלקו ואינו רוצה לקבל מזולתו, זהו מתעצם במה שיש לו. וכאשר מתעצם במה שיש לו הוא עצם טוב, ולכך ראוי שיהיה לו עולם הזה בעצם, ועולם הבא בעצם. ולכך כתיב אצלו 'אשריך בעולם הזה וטוב לך בעולם הבא', וכל אחד ואחד יש לו הטוב, והוא מיוחד אליו. אבל אצל ירא אלקים אין לו כל אחד עד שהוא מיוחד אליו בעצם, ולכך כלל שניהם ביחד במה שאמר 'אשרי האיש', והבן זה".

(112) בא לבאר הסבר שני מדוע השמח בחלקו מיוחד לעולם הבא, והוא שיש בו מדת הפשיטות כאשר אינו מקבל מאחרים.

(113) לשונו שם [תשכא.]: "היפך שלו מי שאינו פשוט כלל, רק שמקבל מזולתו, כי מי שמקבל מזולתו אינו פשוט. ולפיכך הלוה ואינו משלם, בשביל שהוא לוה ואינו מחזיר, דבר זה נקרא שמקבל מזולתו, ובשביל כך הוא אינו פשוט, שאם היה פשוט היה מסולק מן הקבלה מזולתו, והיה מחזיר ומשלם. כי ההלואה בעצמה, אף על גב שהוא מקבל מזולתו, אין דבר זה יוצא מגדר הפשיטות כלל, כי כן הנבראים כולם צריכים זה לזה, תלוים זה בזה. וזה אם היה בו מדת הפשיטות היה פורע לחבירו, ולא היה נשאר אצלו מן חבירו, כי מי שיש בו מדת הפשיטות, עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו... הלוה ואינו משלם הוא נמשך אחר הקבלה מזולתו, שזה ענין הרכבה לגמרי, שאינו פשוט כלל".

(114) וזה לשונו בנתיב התורה פ"ד [א, כא.]: "ומה שאמר 'אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא', הכל מצד שיש לו מדה השכלית... מורה שיש לו מדת הפשיטות, שאינו

רוצה לקבל, וזהו מדה שכלית. ועל מדה זאת בפרט נאמר 'אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא', שעל ידי מדה זאת זוכה לעולם הזה ולעולם הבא. ודבר זה ארוך לבאר, וכבר התבאר פירוש זה בפרק בן זומא, שם תמצא עוד מבואר דבר זה, עיין שם. וגם בנתיב ההסתפקות נתבאר [יובא בהערה 116]. ואשרי חלקו אשר זוכה אל המדריגה המעלה הזאת. אבל בעונותינו לא רבים אשר הם בגדר תלמיד חכם, אשר לתלמיד חכם על כל ראוי לו מדת הפשיטות בפרט. ומדת הפשיטות שאינו מקבל כלל כמו שהוא ידוע, כי כל מקבל הוא חמרי גשמי, שהשכל הוא פשוט אינו מקבל. ועתה בזמן הזה נהפך הדבר בעוונותינו הרבים, שחושבים כי גדר של תלמיד חכם שיקבל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1233]. וראה להלן הערה 642.

(115) נמצא שביאר כאן בשני טעמים את מעלתו של השמח בחלקו בכך שאינו מקבל מזולתו; הנה כבר השריש כמה פעמים בספריו שהחומרי מקבל, לעומת הנבדל שאינו מקבל. ותלה חילוק זה בשני גורמים; (א) החומרי הוא חסר. (ב) החומרי הוא מורכב ולא פשוט. טעמו הראשון לקבלת החומרי מוזכר כאן, בגבורות ה' פמ"ד [קע:], ובעוד מקומות [הובאו למעלה הערה 104]. וטעמו השני נמצא בנצח ישראל פכ"ט [תקעט:], שכתב: "וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה. כי אם החומר הוא שמקבל. לכן לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה... כי החומר הוא שמקבל". וכן הוא למעלה פ"ב מ"ה [תקפח.]. ולהלן פ"ה מ"י כתב: "כי מי שמקבל מן אחרים יש לו מדריגה חמרית, כי החומר מקבל... שכל ענין החומר שהוא מקבל תמיד, כמו שבארנו אצל 'איזהו עשיר השמח בחלקו'... כי השכל הוא פשוט, אינו מקבל מזולתו, רק עומד בעצמו". וכן הוא בנתיב התורה פ"ד [א, כ:]. ובנתיב יראת השם פ"ב [ב, כד.] כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים... ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל. ולפיכך המשא ומתן מתייחס אל המורכבים שהם מקבלים מאחר, ואין במורכבים אחד עומד בעצמו. שאם היה עומד בעצמו, ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים".

(116) בנתיב העושר פ"א [ב, רכב:-רכג:], והובא בהערות הקודמות. אמנם גם שם כתב "ועוד יתבאר, ודבר זה עוד יותר עמוק". וכן הזכיר מאמר זה בדרוש לשבת תשובה [עד:],

(117) בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מד:] כתב: "מי שהוא ירא מהקב"ה יותר מיוחד אל עולם הזה, כי ההפרש שיש בין עולם הזה ובין עולם הבא, כי בעולם הזה נמצא בו היראה והפחד, אבל האהבה שהוא הטוב הגמור, אל זה ראוי עולם הבא... עולם הבא

הוא שייך אל אהבה, שהוא נמשך אחר השם יתברך באהבה ובטוב לב, ולכך ראוי אל עולם הבא שכולו טוב. ודבר זה בארנו בפרקים כי בעל היראה מיוחד לעולם הזה, ובעל האהבה, שבו הכל נחת רוח וטובה, ראוי אל עולם הבא. ובארנו זה אצל 'השמח בחלקו'". אמנם נראה שאע"פ שהזכיר שם את המלים "השמח בחלקו", אין כוונתו לדבריו כאן, אלא לדבריו למעלה פ"א מ"י [שיד: (ושם הערה 1068)], שביאר שם שהנהנה מיגיע כפיו מגיע למדת האהבה, וזו נקודה שלא נכתבה כאן. וכן להלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשרים ושבעה של תורה הוא "השמח בחלקו", והזכיר שם את דבריו כאן.

(118) למעלה [לאחר ציון 21], שהמעלה צריכה להיות באדם מצד עצמו, ולא מצד זולתו, ויובא בהערה 121.

(119) כפי שהקשה האברבנאל בשאלתו השישית על המשנה [לא הובאה עד כה], וז"ל: "באומרו 'אי זהו מכובד המכבד את הבריות', כי זה הגדר יצדק ב'מכבד', שהוא פועל הכבוד ונותנו, ולא יצדק ב'מכובד' המקבל את הכבוד מהבריות".

(120) אודות שהכבוד "הוא ביד אחרים המכבדים אותו", כן ביאר בנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:], וז"ל: "ואמר [עירובין יג:] 'כל המחזיר אחר הגדולה הגדולה בורחת ממנו'. ודבר זה כי עצם הכבוד הוא מזולתו, שאחרים נותנין לו כבוד, כמו שבארנו זה באריכות בפרק בן זומא, עיין שם [אולי כוונתו לדבריו כאן, אך אין זה "באריכות"]. ולפיכך הרודף אחר הכבוד שיהיה מגיע הכבוד אליו על ידי עצמו, הכבוד בורח ממנו, שהרי אין הכבוד לאדם מעצמו, רק מזולתו. ואם בורח מן הכבוד עד שאין הכבוד לגמרי ממנו, זה שראוי אליו הכבוד שהוא מזולתו, ולכך הכבוד רודף אחריו". וראה להלן הערות 154, 589, 621, 673, 1155.

(121) לשונו למעלה [לאחר ציון 21]: "בא בן זומא ללמד על מעלות אלו שזכר, שהם שייכים בפרט אל האדם. שכל אותם מעלות אינם נחשבים מעלה כי אם כאשר הם באדם עצמו... לכך אמר כי אלו דברים ראוים שיהיו לאדם מצד עצמו, כיון שהם שייכים לאדם, ולא שיהיו מצד זולתו".

(122) לשון המדרש שם: "'מי הוא זה מלך הכבוד' [תהלים כד, י], זה מלך מלכי המלכים הקב"ה, שהוא חולק כבוד ליראיו, לכך כתיב 'הכבוד'. כיצד, מלך בשר ודם אין יושבין על כסאו, והקב"ה הושיב לשלמה על כסאו, שנאמר [דה"א כט, כג] 'וישב שלמה על כסא ה' למלך תחת דוד אביו ויצלח'. מלך בשר ודם אין רוכבין על סוסו, והקב"ה הרכיב אליהו על סוסו... מלך בשר ודם אין משתמשין בשרביטו, והקב"ה מסר שרביטו למשה... הוי

[תהלים כד, י] 'ה' צבאות הוא מלך הכבוד', שהוא חולק מכבודו ליראיו". ובנצח ישראל פ"מ [תשח.] הביא המדרש.

(123) לשונו למעלה פ"ב מ"י [תשפח:]: "כי מה שאמר [שם] 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', מוסר זה שייך אל האדם במה שהוא אדם, שיש לכבד צלם האדם במה שהוא אדם. כאילו אמר יש לך לכבד את חבירך במה שהוא אדם נברא בצלם אלקים. ואם אין האדם עושה דבר, רק אינו מקפיד על חבירו שהוא אדם נברא בצלם אלקים, מורה על פחיתותו וחסרון מצד שהוא אדם. שאם היה אדם בעל מעלה כמו שראוי אל האדם מצד הצלם הזה, היה מכבד את חבירו שנברא בצלם אלקים". וראה להלן הערה 253. **דוגמה הפוכה** לזה כתב באור חדש [קל:], וז"ל: '"ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי וגו" [אסתר ג, ו]. במדרש [אסת"ר ז, י] בזוי בן בזוי, להלן כתיב [בראשית כה, לד] 'ויבז עשו את הבכורה', וכאן כתיב 'ויבז בעיניו'... שכך הוא רשעתו [של עשו] שהוא מבזה את הכל. ולכך אמר 'ויבז', למה מבזה הכל, מפני שהוא בזוי בעצמו, ולכך מבזה את הכל. ומפני כך אמר 'בזוי בן בזוי', כלומר שהוא מבוזה ומרוחק מהכל, כמו שאמר עובדיה אל עשיו [עובדיה א, ב] 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאוד', כלומר שאתה מרוחק מן כל הנמצאים, ומסולק אתה מהם, ומפני כך היה הוא מבזה את אחר כאשר הוא בזוי בעצמו... שכל אשר מרוחק מן הבריות, הוא בעצמו מרוחק ומאוס אליהם. ודבר זה נראה בתחילת בריאתו, שיצא עשיו כאדרת שער [בראשית כה, כה], ובודאי דבר זה מגונא ומאוס. ולפיכך עשיו, אף שיש לו הממשלה הגדולה מאוד, מכל מקום הוא בעצמו מבוזה ומגונה, והוא נבדל מן הבריאה, ולכך גם כן הוא מבזה את אחר. ולכך כתיב לשון 'ויבז', שמורה על הריחוק הגדול, וזה בעצמו מורה שהוא מרוחק" [הובא למעלה פ"ב הערה 1509]. וכשם ש"ויבז" מורה על בזיונו של המבזה, כך "מכבד" מורהה על כבודו של המכבד, כי רק אדם שהוא מכובד בעצם, יכול לחלוק כבוד וחשיבות לזולתו.

(124) בא לענות על שאלתו הרביעית על המשנה [למעלה לפני ציון 17]: "ומה ראיה היא זאת שהמכבד הבריות הוא מכובד". ופירושו, שלא נאמר בפסוק זה שהתנאי לכבוד הוא לכבד את הבריות, אלא נאמר בו שהמכובד [ה' יתברך] מכבד את מכבדיו, אך לא נאמר שה"מכובד" הוא רק מי שמכבד את מכבדיו.

(125) כמו שנאמר לאברהם אבינו [בראשית יב, ג] "ואברכה מברכיך ומקללך אאור וגו'", שטעם הדבר בפשטות הוא משום "מדה כנגד מדה".

(126) סנהדרין צ. "כל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה". ולהלן פ"ה סוף מ"ח כתב: "כי כל מדותיו של הקב"ה הם מדה כנגד מדה". וכן כתב בגבורות ה' פל"ב [קכב:] כתב:

"רק מפני שכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה". ובח"א לסנהדרין שם [ג, קעז.] כתב: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן הש"י, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן הש"י. ויש לך להבין את זה" [הובא למעלה פ"ג הערה 171, ולהלן הערה 180]. ובח"א לסוטה ח: [ב, לו:] כתב: "דבר זה מבואר, כי העונש ראוי באותה מדה, כלומר באותו הענין שהיה בו החטא. משל זה הסוטה קשטה עצמה לעבירה, המקום מנוולה [סוטה ח:]. וכי אין ראוי שהשם יתברך, אשר הנהגתו ביושר ובמשפט, וכאשר היה הקשוט בחטא, וכי אין ראוי לפי מדת המשפט להפוך החטא לנוולה, וזהו העונש ראשון שהיא ראויה אליו, ודבר זה מבואר. וכן כל העונשים המגיעים לאדם, הם מגיעים דבר דומה לחטא, כמו היא גלתה עצמה לעבירה, המקום גלה עליה. הירך התחיל בעבירה, לפיכך תלקה הירך תחלה [שם]. וכל זה כי העונש הזה הוא ראשון שיבוא עליו כאשר הוא דומה אל החטא, לפי שדבר זה הוא משפט הישר הגמור".

(127) כי הם ראוים לכבוד מחמת שהם נוהגים כבוד לזולתם.

(128) בנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:] כתב: "בפרק במה מדליקין [שבת כג:]... דמוקיר רבנן הוו ליה חתנותא רבנן... מאן דמוקיר רבנן, בשביל שמכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה, כמו שכתוב 'כי מכבדי אכבד'. ומפני זה יהיה לו חתנותא רבנן, שחתניו הם כבודו בלבד. ואין דומה דבר זה לבן, שהוא עצמו ובשרו של אדם. אבל חתנותא אינם עצמו, רק הם כבודו, שהכבוד דבק עם האדם בלבד, ואינו האדם עצמו. וכן חתניו הם כבודו בלבד, שהם דבקים בו, ודבר זה ידוע" [ראה להלן הערה 669]. אמנם להלן במשנה ו יתבאר שביחס לתורה יש הנהגה מיוחדת של "המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות", ושאינה נוהגת במכבד את הבריות, וכמבואר שם הערה 664.

(129) בא ליישב את שאלתו החמישית [והאחרונה על המשנה], שכתב [למעלה לאחר ציון 17] בזה"ל: "ועוד קשיא, למה בא לפרש אלו ארבע מדות בפרט, ולא בא לפרש מדות אחרות".

(130) פירוש - בארבע מדות אלו במיוחד מצוי הטעות שיתואר האדם בהן באופן לא נכון, וזהו כאשר אין מעלות אלו מצד עצמו של אדם, אלא מצד זולתו [ראה להלן הערה

140]. ולאפוקי מכך בא בן זומא ללמדנו שארבע מעלות אלו צריכות להאמר אך ורק כאשר הן מתארות את עצם האדם, וכמו שמבאר.

(131) כפי שביאר למעלה מציון 31 ואילך.

(132) כפי שביאר למעלה מציון 56 ואילך.

(133) כפי שביאר למעלה מציון 73 ואילך.

(134) אע"פ שכבר ביאר מדוע בן עזאי נקט באלו ארבע מדות, ולא משמע שבא כאן לבאר טעם שני, שא"כ היה אומר "ועוד", אך הואיל ולמעלה כתב [לאחר ציון 129] "מפני כי אלו המדות בפרט יתואר בהם האדם", בא לבאר מהו המקור לומר שבארבע מדות אלו בפרט יתואר האדם.

(135) לשון הפסוקים במילואם [ירמיה ט, כב-כג] "כה אמר ה' אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה'".

(136) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 22]: "בא בן זומא ללמד על מעלות אלו שזכר, שהם שייכים בפרט אל האדם... ונכנסים בגדר האדם; כי החכמה לשכל האדם, שהוא האדם. והגבורה לנפש האדם, שהוא האדם. והעושר קנייני האדם, שאי אפשר לאדם זולתם", ושם הערות 28-23.

(137) כמבואר למעלה הערה 26.

(138) צריך ביאור מהי הסבה "כי אי אפשר לו זולת זה", וכן הדגיש למעלה פעמיים [לפני ציון 28, ולפני ציון 136]. וצריך לומר, שחלקי האדם הם עצם האדם [כמובא בהערה הקודמת], ודבר שאי אפשר לאדם בלעדיו משתייך הוא לעצם האדם, וממילא נמנה על חלקי האדם ונחשב כאבר שהנשמה תלויה בו. ובנצח ישראל פנ"ב [תתל:] כתב: "כי הדבר שאינו בעצם, רק בשביל סבה מה, יש לו הסרה. אבל דבר שהוא כך בעצמו, אין לו הסרה, שכך הוא בעצמו". דוגמה לדבר; הרמב"ם בהלכות רוצח פ"ח ה"א כתב: "תלמיד שגלה לערי מקלט מגלין רבו עמו, שנאמר [דברים יט, ה] 'וחי', עשה לו כדי שיחיה. וחיי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד כמיתה חשובין". הרי בשביל בעלי החכמה נחשב התלמוד כחלק ממהותם, עד שבלעדי התלמוד חייהם אינם חיים. וראה פחד יצחק שבועות מאמר ד אות ב.

(139) בבאר הגולה באר השני [קפז:], לאחר שביאר כיצד יאוש מועיל באבידה, כתב: "ומזה נלמוד ענין הממון ומדריגתו, שלא יעשה בממון כאילו היה גופו ונשמתו, שהרי כאשר אינו עם האדם אין לו חלק בו. ולכך כאשר האדם מסתלק מן העולם, ואינו אצל

ממונו, אין מלוין אותו כסף וזהב. אבל תורה ומעשים טובים מלוין אותו [להלן פ"ו מ"ט], והם עם האדם, לא יסורו ממנו. וזה ההפרש שיש בין קנין תורה ומעשים טובים [לקנין ממון]... ובזה נדע ענין העושר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1258]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; בגו"א שמות פכ"ה אות ד [רנט.] כתב: "ידוע כי כל בני אדם שוים בגוף ובנפש, אין לאחד יותר מן השני, כי כמו שיש לזה כן יש לזה, אם דל אם עשיר... אך הממון, אותה בלבד אינה שוה בבני אדם, כי ליש בני אדם הרבה, וליש מעט". וברי שהחילוק הזה בין ממון לגוף ונפש [שנקט בגו"א], הוא גם החילוק בין ממון לשכל ונפש [שנקט כאן]. ודבר זה עצמו שהממון אינו נמצא בשוה אצל הכל [לעומת שאר חלקי האדם], הוא גופא מורה שהממון חיצוני יותר [לעומת שאר חלקי האדם]. שכבר השריש בגו"א ויקרא פ"ז אות ד [קמג:] ש"כל דבר שהוא עיקר אמרה תורה שיהיה לכל... בשוה". וראה שם הערה 43 שנתבאר שם שהדבר שהוא עיקר ועצם הוא נמצא בשוה אצל כולם [ראה בבאר הגולה באר החמישי הערה 516], ואילו דבר שאינו עיקר ועצם אינו נמצא בשוה אצל כולם. לכך השווי של השכל והנפש לעומת אי השווי של הממון הוא הוא המורה על עיקריות הראשונים לעומת אי עיקריות האחרון.

(140) פירוש - בשלשה דברים אלו הוצרך הנביא להזהיר ש"אל יתהלל", כי לולא כן בהחלט היה מקום לטעות שיתהלל, כי הם דברים השייכים לעצם האדם [ראה למעלה הערה 130]. וכן למעלה [לפני ציון 22] כתב: "שכל אותם מעלות אינם נחשבים מעלה כי אם כאשר הם באדם עצמו". ואודות שאין הלול לדבר שאינו בעצם, כן כתב בתפארת ישראל פמ"א [תרמב.], וז"ל: "ציונו לכבד את האבות [שמות כ, יב]. ואם היו התולדות הפרטים במקרה קרה, אין כאן כבוד אבות... שלא באה התולדה במקרה". וסדר הפסוק הוא; שכל, נפש, וממון, כי מתחיל במיוחד שבאדם, ומשם עובר לממונו.

(141) כי שניהם שייכים בעצם אל האדם [לעומת העושר]. ובתפארת ישראל פכ"ח [תכט.] כתב: "וידוע שהנפש יש לו חבור אל... השכל". ובח"א בכורות ח: [ד, קכא:] כתב: "ידוע כי נפש האדם אינו כמו נפש בעל חי, שאין נוסף על נפש בעל חי מדריגה יותר עליונה. אבל הנפש של אדם אין ספק שנוסף עליו השכל, שהוא מדריגה יותר עליונה, ודבר זה ברור אין ספק בו... כי השכל נוסף על הנפש... ודבר זה מתייחס אל נפש האדם שהוא נושא משא, שהוא נושא ההכנה לקבל השכל, ובזה מגיע עד השכל ע"י ההכנה שבנפש לקבל השכל, ושם ינוח כי אין מגיע יותר".

(142) כפי שכתב למעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1281]: "כי העושר שהוא קנין האדם, הוא בעל הסרה מן האדם יותר משאר קנינים... כי אין לעושר חבור אל האדם כלל,

ואינו דומה לחכמה שהיא עומדת באדם, ומצטרפת החכמה אל האדם. אבל העושר הוא לגמרי נבדל מן האדם". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז.] כתב: "כי אין העושר כמו החכמה והגבורה שהם לעצם האדם, כי החכמה היא לאדם עצמו, וכן הגבורה, לכך אלו שתי מעלות אינם קרובים אל הסלוק וההסרה. אבל העושר קרוב אל הסלוק וההסרה". ושם בהמשך הפרק [ב, רכח.] כתב: "כאשר תבין מה שאמרנו כי העושר הוא זולת האדם, ובזה אינו דומה לשאר מעלות, ואז תוכל לדעת ולהבין מה שאמר הכתוב [קהלת ה, ט] 'אוהב כסף לא ישבע כסף'. וכן תבין מה שאמרו [חולין מו.] עשירין מקמצין. ואף כי דבר זה הפך המושכל, אבל מפני כי העשיר מוכן הוא למדת העושר, ואין העושר כמו החכמה שאם למד חכמה נקרא שהוא שבע מן החכמה, אבל העשיר אינו שבע. שאילו היה העושר עומד באדם כמו החכמה, אז היה שבע ממנו. אבל אין העושר עומד בו, ולכך אינו שבע ממנו, כי דבר שאינו עומד בו לא יקבל שביעה ממנו כלל. ועל שם זה נקרא 'כסף', כי תמיד אצלו הכוסף, שהוא נכסף ואל ישבע ממנו, כאשר התבאר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1284].

(143) ולא "וְאל".

(144) "ואל יתהלל הַגבור בגבורתו", לעומת "אל יתהלל חכם", "אל יתהלל עשיר". ואודות ה"א הידיעה, ראה דבריו באור חדש [עב:] שכתב: "נראה כי מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשם יתברך ברא עולמו בה"א [מנחות כט:], ובה"א היה הכל נגלה ונמצא. כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א, ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1039]. וראה להלן הערה 393.

(145) בראשית ו, ד "הנפלים היו בארץ בימים ההם וגם אחרי כן אשר יבאו בני האלהים אל בנות האדם וילדו להם המה הגברים אשר מעולם אנשי השם", וראה ברמב"ן שם. ודמות ראיה לזה היא מה שנאמר [ירמיה י, ו] "מאין כמוך ה' גדול אתה וגדול שמך בגבורה", הרי בגבורה נאמר "גדול **שמך** בגבורה". וכן [ש"ב כג, ח] "אלה שמות הגבורים אשר לדוד וגו'". ובסמוך יביא את הפסוק [ש"ב כג, כב] "אלה עשה בניהו בן יהוידע ולו שם בשלשה הגבורים". וכן מצינו כמה פעמים שהיתה הודעת הגבורה, וכגון [תהלים קו, ח] "ויושיעם למען שמו להודיע את גבורתו". וכן [ירמיה טז, כא] "לכן הנני מודיעם בפעם הזאת אודיעם את ידי ואת גבורתי וידעו כי שמי ה'". וכן [תהלים קמה, יב] "להודיע לבני אדם גבורותיו וגו'", ולא מצאנו שיאמר "להודיע חכמתו". וכן [ש"ב יז, י] "והוא גם בן חיל אשר לבו כלב האריה המס ימס כי ידע כל ישראל כי גבור אביך ובני חיל אשר אתו". ובנתיב כח היצר פ"ג [ב, קכח:] כתב: "כל גבור הוא בעל שם, כי הגבור שמו נודע,

כדכתיב 'ולו שם בגבורים', כי השם לפי מה שהוא נחשב בריאה בעולם, ואינו נחשב שאין בו ממש. ולפיכך הגבור... הוא בעל שם". ואודות הדגשתו "כי דרך הגבור שעושה גבורה **באחרים** יוצא שמו בעולם על ידי הגבורה **שעושה באחרים**", ראה הערה 152.

(146) יש לשאול, מדוע דוקא כאן מכנהו "**והחכם** בן זומא", כינוי שלא הזכיר עד כה, אלא כתב עד כה "בן זומא" סתם. וראה להלן הערה 155 בישוב הדבר.

(147) כפי שביאר למעלה שהחכמה היא מעלת השכל, והגבורה היא מעלת הנפש, והעושר הוא קניניו של האדם. וכן יבאר שוב להלן [לפני ציון 157].

(148) ו"מכובד" לא נזכר בפסוק בירמיה [לעומת חכם גבור ועשיר שהוזכרו בו].

(149) כדרכו שכאשר מחלק את חלקי האדם לארבעה, החלק הרביעי הוא כולל את שלשת החלקים הקודמים; וכגון, בנר מצוה [מז:] כתב: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי... כי הדבור מן האדם, מה שנקרא האדם 'חי מדבר', הוא הכח הרביעי, אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו, שנקרא כל האדם 'חי מדבר'. וזה מפני שהדבור כולל כל הג' חלקים; כי הדבור על ידי הלשון, שהלשון הוא גופני. והוא צריך לפעול הדבור על ידי הנפש, שהיא נפש פועלת. וכל דבור הוא צריך גם כן אל השכל, שהרי הבהמה, שאינה שכלית, אין לה הדבור", ושם הערה 264. ובנתיב התשובה פ"ה [ד"ה האדם אשר] כתב: "ודע לך, כי אלו דברים [צדקה, צעקה, שנוי השם, ושנוי מעשה (ר"ה טז:)] ראוים שיהיו משנים את הגזירה. כי האדם יש בו ד' חלקים, שהם; הגוף, והנפש, והממון, אשר גם כן נחשב כמו אחד מחלקיו, כמו שהתבאר כמה פעמים. כי הממון של אדם גם נחשב חלק האדם, כמו שאמרו חכמים פעמים הרבה [ב"ק קיט.] הגוזל את חבירו שוה פרוטה, כאילו נוטל את נפשו. ועוד אמרו [סוטה יב.] הצדיקים חביב עליהם ממון שלהם יותר מגופם... אמנם הרביעי הוא אשר כולל כולם. כי אלו שלשה דברים הם החלקים, והאדם כולל את שלשתן, שיש בו הגוף והנפש והממון. דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'. והנה כאשר נגזר על האדם גזר דין, אם משנה אחד מן החלקים לטוב, כאילו היה אדם אחר, ובטלה הגזירה שנגזר עליו. ולפיכך דוקא אלו ד' דברים משנים הגזירה, כי המעשים הם לגוף האדם, כאשר צריך לעשות המעשים בגוף [מלוקט בהקדמה הערה 31]. וכאשר משנה לטוב חלק אחד מחלקיו, מבטל את הגזירה שנגזר על האדם. והתפלה היא לנפש, שכך נאמר אצל התפלה [ש"א א, טו] 'ואשפוך נפשי לפני אלקים'. כי האדם בתפלתו שופך נפשו ולבו לפני אלקים,

ומבטל נפשו. צדקה הוא בממון שלו. לפיכך אלו שלשה דברים הם מצד חלקי האדם. ושינוי השם הוא הכולל את כל שלשתן, כי השם אשר יקרא בו האדם, כולל כל חלקי האדם" [הובא למעלה פ"ב הערה 588].

(150) כפי שביאר להלן משנה כב [ד"ה והכבוד הוא], וז"ל: "הכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד. כי למדריגת זה הכח הוא מבקש הכבוד, כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב 'כבוד חכמים ינחלו', הרי הכבוד ראוי להיות אל השכלי, כי הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכתיב [ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם... כי הכבוד ראוי אל כח השכלי". ולהלן פ"ו סוף מ"ד כתב: "מה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות כי השכל ראוי לו הכבוד לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר, ולכך אמר 'כבוד חכמים ינחלו'. כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד". ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה והז' הוא] כתב: "כי הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך, היא מדריגה רוחנית, כמו שאמר הכתוב 'כבוד חכמים ינחלו', שתראה כי הכבוד ראוי אל החכמים דוקא. וזה מפני כי הכבוד הוא מן השם יתברך, היא מדריגה עליונה רוחנית, וכבר בארנו דבר זה". ובנתיב התורה ר"פ יא כתב: "הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים... שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי" [הובא להלן הערה 661]. וכן כתב בדרשת שבת תשובה [עב.]. וראה פחד יצחק שבועות מאמר טז, פרק שני שהאריך לבאר את היחס שבין חכמה לכבוד. וראה להלן הערותה 506, 660.

(151) בפסוק "אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הַגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו וגו'", וכמבואר למעלה.

(152) כמבואר למעלה הערה 145. ויש לדקדק, מהי הדגשתו שהכבוד המרובה שיש בגבורה הוא "כאשר מנצח אחד והוא מושל עליו", וכן כתב למעלה "כי דרך הגבור שעושה גבורה **באחרים** יוצא שמו בעולם על ידי הגבורה **שעושה באחרים**" [ראה סוף הערה 145]. ונראה, שבא לחדד את ההבדל בין הגבורה לשתי המעלות האחרות, שבעוד ששתי המעלות האחרות הן "לעצמו", ואינן צריכות להתבטא ביחס אל זולתו, הרי הגבורה [של ניצוח] במהותה צריכה להתבטאות כלפי חוץ ביחס לאחרים. נמצא שהגבורה מתגלית יותר מאשר שתי המעלות האחרות. ולמעלה פ"ג מי"ד [לאחר ציון

1591] כתב: "ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל עד שהיתה בגלוי. ובודאי הדבר שהוא בפעל יותר נחשב מן הדבר שהוא בכח ולא יצאת לפעל", ושם הערה 1592.

(153) ופירש הרשב"ם שם "הכבוד - עוצם ממון". והרס"ג שם כתב "הכבוד - העושר".

(154) בהרבה מקומות, וכגון בנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמג.] כתב: "מדת הכילות היא מדה מגונה, ובה האדם מתגנה ביותר. כי העושר הוא כבוד האדם, וכמו שאמר הכתוב 'ומאשר לאבינו עשה כל הכבוד'. וכמו שאמרו במסכת קידושין 'איזהו עשיר כל שמכבדין אותו מפני עושרו'. הרי העושר הוא כבוד האדם. והעושר נראה בוויתור, כאשר הוא מוציא ממון, כי מה בין העשיר ובין העני כאשר הממון הוא בביתו. אבל מעלת העושר נראה בהוצאה... כי כל כבוד הוא אצל אחרים [ראה למעלה הערה 120]. ולפיכך העושר שבו הכבוד, כאשר נראה העשירות שלו לאחרים שהוא וותרן להם, וזהו הכבוד שהוא בעושר. והפך זה הכילי, הוא מאוס". וכן כתב באור חדש [פ:]. ושם בהמשך [פב:] הביא את הפסוק [אסתר א, ד] "בהראותו את עושר כבוד מלכותו", וכתב: "עיקר מעלת העושר היא הכבוד... כמו שאמרו ז"ל במסכתא קידושין 'איזה עשיר כל שבני עירו מכבדין אותו מפני עושרו', הרי כי עיקר העושר הוא הכבוד". וראה נצח ישראל פ"ה [צז.], ושם הערה 198. ובח"א לגיטין נו. [ב, קב.] כתב: "כי העושר הוא הכבוד, כמו שאמרו 'על מנת שאני עשיר', כל שבני עירו מכבדין אותו מפני עושרו, כי אין כבוד וגדולה בלא עושר". וכן הזכיר בקצרה בח"א לשבת סב: [א, לז:], ובח"א לב"מ נט. [ג, כו.]. ובח"א לשבת קיט. [א, ס:] כתב: "העושר הוא הכבוד, והכבוד הוא העושר, כמו שבארנו פעמים הרבה". ובח"א לב"מ קיד. [ג, נו.] הוסיף בזה"ל: "המעלה שיש לו כאשר יש לו עושר, שיש לו הכבוד אשר ראוי אל החכמים, שנאמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו'". וראה להלן הערה 833, שנתבאר שהעושר הוא מעלת העולם הזה.

(155) "כי אלו ג' מדות כל אחת ואחת היא מעלה בפני עצמה מיוחדת, והכבוד הוא כולל את שלשתן" [לשונו למעלה]. ואולי מחמת כן הנביא [ירמיה ט, כב] לא הזכיר "כבוד", אלא רק חכמה גבורה ועשירות, כי בשלש מעלות אלו בפרט נמצא הכבוד, ואין צורך לחלוק לו מקום בפני עצמו. אך בן זומא הזכיר כבוד, כי מצד המקבל הכל מצטרף למדה כוללת אחת [ראה למעלה בהקדמה הערה 121]. ואולי מחמת כן כתב כאן "**והחכם** בן זומא" [כפי שהוקשה למעלה הערה 146], כי מדובר כאן בכחם של חכמי התורה שבע"פ, שהם המקבלים המחברים להדדי את המעלות העליונות.

(156) בא לבאר הסבר שני מדוע הוזכר כאן כבוד, ואין זה רק משום שמעלת הכבוד כוללת את שלש המעלות הקודמות [כהסברו הראשון], אלא שאף היא משתייכת למהות האדם, ומצטרפת אליו כמלבוש לאדם.

(157) כמבואר למעלה הערה 147.

(158) "וכן הכבוד הוא לאדם עצמו" [לשונו למעלה לפני ציון 29]. ואודות שהמלבוש שייך לעצם האדם, כן כתב בח"א לסנהדרין צ: [ג, קעח:], וז"ל: "כי המלבוש הוא שייך לאדם, והוא כגופו. שהרי כאשר נברא האדם, כמו שהשם יתברך ברא גוף האדם, כך כתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש אלקים כתנות עור וילבישם'. ואם כן המלבוש שייך לגוף האדם, והוא כמו גוף האדם". וכן כתב בקיצור להלן פ"ו מ"ו בביאור שבגדיו של אדם הראשון נבראו בערב שבת בין השמשות. ובגו"א בראשית פל"ח אות ט [ד"ה ויש] כתב: "יש באדם היכרא... האחד, בצורה העצמית שלו. הב', במלבושים שלו, שבהם ניכר ונבדל משאר בני אדם... היכר ראשון הוא צורתו. הב' הוא דומה לצורה, כי האדם יתואר במלבושין, ונותין לו צורה גם כן". ובגו"א שמות פי"ט אות יח [ע.] כתב: "אזור מתניו של אליהו זכור לטוב, שאין ספק שהאזור שהיה במתניו היה מורה על ענינו ועל תארו, כי המלבושים הם שמורים על תאר שלו, ומכל שכן כאשר הכתוב [מ"ב א, ח] מתאר אותו במלבוש מיוחד". ובח"א לע"ז יא: [ד, לז:] כתב: "כי הלבוש הוא תוארו של אדם, ואינו אדם, רק שהוא תואר לאדם... כי היה ליעקב צלם אדם הראשון... וזה ירש יעקב ממנו, כך ירש עשו את בגדי אדם הראשון... ועל ידי הבגדים מתדמה כאדם, אף כי אינו אדם באמת" [הובא למעלה פ"ג הערה 1421].

(159) פירוש - הכבוד הוא מלבוש האדם, ובכך הוא מצטרף ומתחבר אל האדם. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שפו:], וז"ל: "הנמצאים כולם הם לכבודו יתברך... ודבר שהוא כבודו נקרא 'לבוש' של הקב"ה. כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים, שרואים כבודו. ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים, לכך הכבוד נקרא מלבוש... לכך נאמר [תהלים קט, כט] 'יעטו כמעיל בשתם', כאילו הבושת הוא מלבוש של חרפה. והפך זה הכבוד, הוא מלבוש כבוד, וזה שכתוב [תהלים קד, א] 'הוד והדר לבשת'. כלומר, הכבוד שיש לו יתברך מן הנמצאים, הם לו מלבוש של הוד... והנה מתבאר כי הכבוד מן הנבראים נקרא 'מלבוש' של השם יתברך". וכן חזר וכתב שם בהמשך [שצח.]. ובח"א לע"ז יא: [ד, לז:] כתב: "פירוש 'בגדי אדם הראשון', כאשר ברא השם יתברך את האדם, ברא אותו בשלימות, ונתן לו כבוד, וכמו שאמר הכתוב [תהלים

ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים וכבוד והדר תעטרהו', ודבר זה נקרא מלבוש". וכן הוא בנצח ישראל פט"ז [שעד.]. וראה להלן הערות 329, 485.

(160) פירוש - רבי יוחנן קרא לבגדיו "מכבדיו", ופירש רש"י שם "שמכבדין בעליהן". הרי שהלבוש של אדם הוא כבודו של אדם [וכך גם כבודו של אדם הוא לבושו, וכמו שיבאר בהמשך]. ובשבת עז. אמרו "'לבושה' לא בושה", ופירש רש"י שם "לא בושה - למנוע הבושה".

(161) מדובר שם במפלת סנחריב מלך אשור, ולשון הפסוק במילואו הוא "לכן ישלח האדון ה' צבאות במשמניו רוזן ותחת כבודו ייקד יקוד כיקוד אש", ועל כך ביאר רבי יוחנן ש"'תחת כבודו' ולא כבודו ממש". ופירש רש"י שם "רבי יוחנן משמע ליה 'תחת כבודו' כמו 'תחת רגליו' [תהלים ח, ז], לשון תחתית, ו'כבודו' היינו בגדיו. והכי קאמר; תחת בגדיהם של חיילותיו של סנחריב יקד יקוד, ולא בגדיהם נשרפו". כלומר שנשרף גופם של חילות סנחריב, אבל בדרך נס לא נשרפו בגדיהם.

(162) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בנתיב העבודה פי"ח [א, קלד.] כתב: "כאשר האדם מעוטף בבגדו הוא דרך כבוד, כמו שהחשוב שיושב מעוטף בבגדו דרך כבוד... וכדקרי למאני מכבדתיה, ודבר זה אין צריך לפרש". וכן הוא בגבורות ה' פס"ה [ש:], באר הגולה באר הרביעי [שפח.], נר מצוה [קיט.], ח"א לשבת כג: [א, ז:], שם קמ: [א, עו.], ח"א לכתובות קה: [א, קסב:], ח"א לגיטין סח: [ב, קכט.], ח"א לב"ב נז: [ג, פב.], שם עד. [ג, קג.], ח"א למנחות מג: [ד, עט.], גו"א בראשית פ"ט אות טז, ושם דברים פ"ח אות ד, ועוד.

(163) מדובר שם שאבימלך אמר לשרה [בראשית כ, טז] "ולשרה אמר הנה נתתי אלף כסף לאחיך הנה הוא לך כסות עינים לכל אשר אתך", ופירש רש"י שם "ולשרה אמר - אבימלך לכבודה, כדי לפייסה, הנה עשיתי לך כבוד זה, נתתי ממון לאחיך, שאמרת עליו אחי הוא, הנה הממון והכבוד הזה לך כסות עינים". הרי שמדובר בחלוקת כבוד לשרה, וכבוד זה נקרא על שם מלבוש ["כסות דיקר"].

(164) בבאר הגולה באר הרביעי [שפח.] כתב כן לאידך גיסא; כמו שהכבוד נקרא "מלבוש", כך המלבוש הוא כבודו של אדם, וכלשונו: "כמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך המלבוש שבו נראה אצל הזולת, נקרא כבוד, שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה. וטעם זה כמו שאמרנו, כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת, כמו שהוא נראה הלבוש". נמצא שהצד השוה בין כבוד למלבוש הוא ששניהם נראים אצל הזולת. אמנם בח"א לשבת כג: [א, ז:] ביאר בעוד אופן את הצד השוה בין כבוד למלבוש, שאמרו שם בגמרא "דמוקיר

רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן", וכתב לבאר: "מאן דמוקיר רבנן, בשביל שהיה מכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה... ומפני זה יהיה חתנותא דרבנן, שחתניו הם כבודו לבד, ואין דומה לבן שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם, אבל חתנותא הם כבודו. כמו שנקרא בגדי אדם 'מכבדותי', שרבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה, שהם דבקים באדם. וכן חתניו דביקים הם על ידי קידושיו בבנותיו". הרי שהצד השוה בין כבוד למלבוש הוא ששניהם דבקים באדם. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תקנד.] ושם הערה 1395, ששני הצדדים האלו נתבארו שם. וראה להלן הערה 329.

(165) דברים אלו מבוארים יותר בגבורות ה' פמ"ז [קפז:], שכתב שם: "בפרק אין דורשין [חגיגה יג.] מה דכתיב [שמות טו, א] 'שירו לה' כי גאה גאה', שירו למי שמתגאה על גאים. ארבעה גאים בעולם; אריה בחיות, שור בבהמה, ונשר בעופות, ואדם גאה על כלם. נטלן הקב"ה וקבען בכסא הכבוד, שמתגאה על הגאים, עד כאן. וביאור זה כי המעלות נחלקים לארבע חלקים; האחד הוא החכמה, והשני הוא הגבורה, השלישי הוא העושר, הרביעי הכבוד. וכולם זכרם בן זומא באמרו 'איזה חכם', 'איזה גבור', 'איזה עשיר', 'איזה מכובד'. ואלו דברים חלק השם יתברך לברואיו. חלק מדת החכמה לאדם, שאין חכמה בתחתונים כי אם לאדם [ראה למעלה הערה 71]. וחלק מדת הגבורה לארי. וחלק מדת העושר לשור, כי אל תאמר כי העושר הוא הכסף והזהב, רק מעלת העושר שהוא נותן לאדם קיום וחוזק... כי השור יש לו חוזק ביותר ממה שיש לכל שאר בעל חי... ודבר זה מבואר על פי החכמה גם כן, כאשר ידוע כי פני השור מן השמאל [יחזקאל א, י], וזה צד צפון, שנקרא שמאל, ודרום ימין. ואמרו חכמים [ב"ב כה:] הרוצה להעשיר יצפין, ובדבר זה אין ספק. וחלק מדת הכבוד לנשר, כי אין מדת הכבוד רק התרוממות שהוא מתרומם, ואין בעל חי יותר מתרומם מן הנשר, אשר דרך הנשר בשמים... והנה אלו ארבע דברים ארבע מדריגות עליונות חלק השם יתברך לנמצאים... האדם מתגאה על כלם, כי האדם גאותו שהוא שכלי, וגאוה זאת על שאר המעלות, והוא יתברך מתגדל על כל". ואם כן, כוונתו כאן היא שארבעה הדברים שהזכיר בן זומא הם כנגד ארבע פנות המרכבה, וסדר הדברים תואם להשתלשלות של חסד, גבורה, תפארת ומלכות [חכמה, גבורה, עושר וכבוד], שזהו כנגד אברהם, יצחק, יעקב ודוד. וצרף לכאן שדוקא אצל דוד נאמר [מ"א א, א] "והמלך דוד זקן בא בימים ויכסוהו בבגדים ולא יחם לו", כי מדת הכבוד היא מלבוש, וכפי שנתבאר כאן. וראה למעלה פ"א הערה 571.

משנה ב

(166) למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.], פ"ג מ"ב [ליד ציונים 299, 421], שם תחילת מי"ב [הערה 1162], שם תחילת מי"ג [הערה 1207], ושם תחילת מי"ז [הערה 1913]. וכן הוא בפרק זה הרבה פעמים [להלן הערות 259, 323, 521, 888, 937, 1029, 1078].

(167) פירוש - דרך התנא המסדר את המשניות [רבי יהודה הנשיא (תוספות ב"ב ב.)] לסדר את המשניות בהתאם לסדר הדורות. וכן למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.] כתב: "הנה לפי מה שנפרש לקמן בעזרת השם, כי סמיכות המאמרים כפי הדורות של החכמים כמו שהיו זה אחר זה". ולמעלה פ"ג משנה ב [לפני ציון 299] כתב: "אבל הפירוש נראה ברור, כי נסמכו יחד, מפני כי עקביא בן מהללאל ורבי חנינא סגן הכהנים היו בזמן אחד, ולכך הוקבעו ביחד. וכן נראה שקבע אחר זה דברי רבי חנניא בן תרדיון 'שנים שיושבים וכו', מפני שאלו היו בזמן אחד, או קרוב לזמן. ומְסַדֵר דבריהם ביחד, כמו שסִדֵר דורות הקבלה זה אחר זה. וזה עיקר הטעם כאשר תמצא דברים בלתי מקושרים ביחד, הוא בשביל סבה זאת, שהיו בזמן אחד, או קרוב לזמן אחד, ומסדר דבריהם ביחד". וכן כתב שם [ליד ציון 421], וז"ל: "וכבר בארנו כי נראה סדר סמיכות אלו המאמרים מפני שהיו האומרים בזמן אחד, או זה אחר זה, ולפיכך נסמכו ביחד". ושם תחילת מי"ז כתב: "אבל כבר אמרנו שאין צריך לזה, רק מפני כי רבי אלעזר בן עזריה היה בדור אחד עם רבי עקיבא, ולכך סדר דבריו אחר רבי עקיבא, כמו שאמרנו פעמים הרבה, כי כאשר היו בדור אחד סדר דבריהם זה אחר זה. ולכך סדר דברי רבי ישמעאל [שם משנה יב] ורבי עקיבא [שם משניות יג-טז] ורבי אלעזר בן עזריה [שם משנה יז] דבריהם זה אחר זה, שאלו שלשתן בזמן אחד היו". ולהלן תחילת משנה יא [לאצר ציון 939] כתב: "וראיה לזה הפירוש, כי לא נמצאו מוסרי החכמים ביחד אותם שהיו רחוקים בזמן, אם לא שנראה מבואר כי המוסרים שייכים זה לזה. ולפיכך מבואר הפירוש הזה".

(168) לשונו למעלה פ"ג תחילת מי"ב: "המאמר הזה נסמך אחר מאמר רבי אלעזר המודעי, כי רבי ישמעאל היה מיד אחר רבי אלעזר המודעי. וכן רבי עקיבא שנזכר אחריו, חבירו של רבי ישמעאל הנזכר כאן, ולכך נזכרו זה אחר זה. וכבר אמרנו כי העיקר שנזכרו לפי מה שהיו זה אחר זה. כי המסכתא הזאת נקראת מסכת 'אבות' [ב"ק ל:], ויש להזכיר דבריהם כפי מה שהיו האבות זה אחר זה, ולמדו מוסר לעולם. ומפני זה התחיל המסכתא [למעלה פ"א מ"א] 'משה קבל תורה מסיני ומסרה', זכר סדר שלהם זה אחר זה, כמו שפרשנו למעלה. ולכך זכר בכל מקום החכמים כפי המשך הדורות זה אחר זה". וראה להלן ציונים 258, 323.

(169) כן כתב למעלה פ"א מ"א [קיא.], וז"ל: "כי כל מוסר ראוי הוא לאב, ולו נאה להוכיח את בנו, כדכתיב [משלי א, ח] 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך'. כי האב במה שהוא אב, כבר סר ממנו הילדות והשחרות, וכן האם, והם בעלי מוסר, ולפיכך ראוי לאב לייסר את בנו בדברי מוסר... ומפני שרצה לדבר במסכתא הזאת מן המוסרים הטובים והישרים, התחיל לומר כי יש לקבל מוסר מן האבות. ואלו הם אבות העולם בודאי, כי נחשב משה אב לעולם בודאי. ונחשב יהושע מן אבות העולם, שהוא קבל התורה ממשה, ומפני זה נקרא יהושע אב בעולם. וכן הזקינים, וכן הנביאים, וכן אנשי כנסת הגדולה, כלם בשביל קבלתם התורה הם אבות עולם. וכן אנטיגנוס איש סוכו נחשב אב לעולם, שהוא קבל התורה משמעון הצדיק... ולפיכך יש לאדם לקבל מוסר שלהם, כמו שעל הבן ראוי לקבל מוסר האב, כדכתיב 'שמע בני מוסר אביך'. ולכך אצל אנשי כנסת הגדולה, אחר שהזכיר 'ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה', אמר 'הם היו אומרים ג' דברים', כלומר שהם היו אבות העולם לפי שקבלו התורה, ומפני כך ראוי ונאה להם לתת מוסר לעולם, אותם שנחשבו אבות העולם. לכך נקראת מסכתא זאת מסכת 'אבות', כי במסכתא הזאת נשנה המוסר שלמדו אבות העולם".

(170) פירוש - הואיל ודברי המוסר שבמסכת זו נאמרו על ידי אבות הדורות מפאת היותם אבות הדורות, לכך מן הדין הוא שסדר הרצאת דבריהם יהיה בהתאם לסדר הדורות.

(171) אמנם לדעת רש"י [הובא למעלה תחילת משנה א (לפני ציון 7)] שבן זומא ובן עזאי לא האריכו ימים ונפטרו בעוד היותם בחורים, יקשה לומר שהיו כבר אז אבות העולם. ואולי דבריו כאן הם לשיטתו שלא ביאר שמתו בהיותם בחורים [ראה למעלה הערה 8]. ולהלן במשנה יב [לפני ציון 1031] כתב: "ונסמך מאמר זה לכאן, כמו שפירשנו כמה פעמים, כי היו החכמים האלו בזמן אחד או בזה אחר זה. כי הנה תראה כי ראש הפרק [משניות א, ב] בן זומא ובן עזאי, שהיו תנאים בימי רבי עקיבא. וכן רבי יוחנן בן ברוקה ורבי ישמעאל [להלן משניות ד, ה] כל אלו היו בדור אחד. ואחריהם נזכרים רבי יוסי [להלן משנה ו] ורבי מאיר [להלן משנה י] ורבי יוחנן הסנדלר [להלן משנה יב] ורבי אלעזר בן שמוע [להלן משנה יג] ורבי יהודה ורבי שמעון [להלן משנה יד], כולם היו בדור אחד. שתראה מזה כי נזכרו לפי הדור, ותראה דבר זה מבואר לפניך".

(172) מכאן משמע שההסבר הראשון לסמיכות המשניות [סדר הדורות] יאמר רק כאשר אין הסבר מהותי יותר, אך כאשר ניתן לפרש סדר המשניות בקשר מהותי, אזי עדיף לעשות כן. וכן למעלה פ"ג תחילת מי"ב ביאר בתחילה את סדר המשניות על פי סדר

הדורות, ואחר כך הוסיף: "ויש לפרש כי נסמכו המאמרים בעצמם". וכן שם בתחילת מי"ג כתב: "כבר בארנו למה סדר רבי עקיבא אחר מאמר רבי ישמעאל שלפני זה, מפני שהיו חבירים בזמן אחד... או אם אתה רוצה לחבר המאמרים בעצמם, יש לפרש וכו'". הרי שלכתחילה עדיף למצוא קשר עצמי ומהותי. אך למעלה פ"ג מי"ז [לאחר ציון 1907] טרח בתחילה לישב את סדר המשניות על פי קשר מהותי, ולאחר מכן כתב [לאחר ציון 1911]: "אבל כבר אמרנו **שאין צריך לזה**, רק מפני כי רבי אלעזר בן עזריה היה בדור אחד עם רבי עקיבא, ולכך סדר דבריו אחר רבי עקיבא, כמו שאמרנו פעמים הרבה, כי כאשר היו בדור אחד סדר דבריהם זה אחר זה". וכן להלן ריש משנה ד כתב: "שהיה החכם הזה עם החכמים הראשונים בזמן אחד... וזה עיקר הפירוש כמו שפרשנו. ואפשר לומר וכו'" [וביאר סמיכות מהותית]. ומשמע מכך שסדר הדורות הוא העיקר בביאור סמיכות המשניות, עד "שאין צריך" כל הסבר אחר. ויל"ע בזה. ואולי יש לומר כי עדיף למצוא קשר מהותי, אך מאידך גיסא אין צורך להדחק במציאת קשר מהותי, כי סדר הדורות הוא גם סבה מספקת. ולכך אם ניתן למצוא ברווחה קשר מהותי, יש לעשות כן. אך אם הדבר כרוך בדוחק, אין צורך לזה. וכנראה למעלה פ"ג מי"ז ההסבר הראשון [המהותי] היה קצת דחוק בעיניו, ולכך אמר שאין צורך להכנס לדוחק זה [הובא למעלה פ"ג הערה 1912, וראה שם הערה 2096]. וראה להלן ציונים 260, 324, 586, 658, 679, 941, 1035.

(173) למעלה במשנה א [לאחר ציון 22, ולאחר ציון 135]. ותמצית דבריו היא שחכמה גבורה עושר וכבוד [ארבעה הדברים שנקט בן זומא] הם כנגד שכל נפש ממון ומלבוש, שהם חלקי האדם.

(174) כפי שביאר למעלה בס"פ א [תסה.] את היחס שבין דברי רבי בתחילת פרק שני ["איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם"] למאמרים שבסוף פרק א, וכלשונו: "כי מוסר רבי הוא על מעשה האדם בכלל. וזה אינו דומה למה שזכר את רבן גמליאל [פ"א מט"ז] ורבן שמעון בנו [שם מי"ז] שהם על השלמת האדם עצמו במה שהוא אדם [מצד חלקי האדם; גוף ושכל]. אבל דבר זה מצד מעשיו הכוללים, כי ראוי שיהיה האדם מוציא מעשים אל הפועל, והמעשים נקראים תולדת האדם, כמו שביארו חכמים [קידושין מ.] כי מעשה הצדיק נקראים פירות אצל הצדיקים, וכדכתיב [ישעיה ג, י] 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', הרי לך כי המעשים פרי האדם ותולדות שלו. ודבר זה מופלג בפי החכמים, וכמו שפירש רש"י [בראשית ו, ט] שעיקר תולדות של אדם מעשים טובים. ולפיכך דברי רבי שאמר [למעלה פ"ב מ"א] 'איזה דרך שיבחר לו האדם', וכן מה שאמר

אחר כך [שם] 'הוי זהיר במצוה קלה כמו חמורה', הכל הם מעשה האדם הכוללים, והם תולדות האדם". ויחס דברי רבי למשניות שלפניו הוא בדיוק כיחס דברי בן עזאי לדברי בן זומא. ובגו"א בראשית פ"ו אות טז כתב: "כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים... ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזה יותר תולדה" [הובא למעלה פ"א הערה 1827, ולהלן הערה 1596].

(175) כי בן זומא דיבר על חלקי האדם השייכים לעצם בריאתו, ומעשים אינם נכללים בכך.

(176) כפי שכתב למעלה ספ"א [תסו:] אודות דברי רבי [שבתחילת פ"ב], וז"ל: "והנה ידוע כי אחר מעשה בראשית כתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', שהיו עושים תולדות, ודבר זה ענין בפני עצמו. וכנגד זה בא מוסר רבי, שיהא תולדות האדם טובים וישרים, ולא יהיו תולדות רעים וזרים. ולפיכך עשה מדברי רבי ראש הפרק, כי דבר זה כנגד ענין אחר, שאינו בכלל עשרה מאמרות, רק כנגד 'אלה תולדות שמים וארץ', וכנגד זה מעשה האדם, כי ראוי שיהיה האדם מוציא מעשים שלמים, וזה ענין בפני עצמו".

(177) כן העיר האברבנאל בהמשך המשנה, וז"ל: "ועם היות שהתנא לא אמר כאן 'קלה' בעבירה, כמו שאמרו במצוה". וכן הוא במדרש שמואל [התשובה על כך מציון 181 ואילך].

(178) עיין ברבינו יונה שרמז לקושי זה. [שתי התשובות על כך מציון 196 ואילך, וכן ראה הערה 220].

(179) קצת קשה, שבשאלתו הקודמת שאל [על הבבא "ששכר מצוה מצוה וכו'"] מאי קא משמע לן, ואילו בשאלתו האחרונה מקשה [על אותה בבא] מנא ליה לומר כך, וכיצד מקשה "מאי קמ"ל" ו"מנא ליה" בחדא מחתא. ויש לומר, כי בן עזאי מביא "ששכר מצוה מצוה" כחיזוק וסיוע לדבריו הקודמים ["מצוה גוררת מצוה"], שהרי חיבר את הדברים באות שי"ן סגולה ["שֶׁשכר מצוה"]. ועל כך קשה על בן עזאי לשיטתו, מה הצורך בחיזוק זה, ומדוע לא סגי רק לומר "מצוה גוררת מצוה", ומה בא להוסיף. אך שאלתו האחרונה היא באה לחלוק על דברי בן עזאי, דמנין לו לומר ששכר מצוה מצוה [עד שמביא זאת כחיזוק ל"מצוה גוררת מצוה"], אולי שכר המצוה אינו מצוה נוספת, אלא מתן שכר שהובטח לעושי רצונו [שתי התשובות על כך מציון 208 ואילך].

(180) יש לדקדק בלשונו, שכתב "שמא שכר המצוה הוא הטוב **שעושה** לו הקב"ה, ושכר עבירה עונשו מה **שמביא** השם יתברך עליו", דמדוע לגבי השכר כתב לשון עשיה,

ואילו לגבי העונש כתב לשון הבאה. ונראה לומר, שהנה אמרו חכמים [סנהדרין צ.] "כל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה", ובח"א שם [ג, קעז.] כתב: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן השם יתברך, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן השם יתברך. ויש לך להבין את זה" [הובא למעלה הערה 126]. ולכך מתן שכר הוא יצירה חדשה ועשיה מצדו של הקב"ה, אך מתן עונש אינו כך, אלא הוא הבאת העונש שכבר נמצא בעולם מפאת מעשה האדם. ואולי מחמת כן יוסבר מדוע לגבי השכר נקט בשם "הקב"ה", ואילו לגבי העונש נקט בשם "השם יתברך". כי הברכה של ה' מתגלה במתן שכר, שהוא השפעה לזולתו, וכפי שכתב למעלה פ"ג תחילת מ"ז, וז"ל: "ענין 'ברוך' שרוצה לומר 'ברוך' עד שהוא משפיע לזולתו. וכאשר אדם אומר 'ברוך אתה' רוצה לומר מצד שהוא 'ברוך' משפיע לאחר ובורא כל דבר", ושם הערה 830. וראה להלן הערה 538.

(181) בא ליישב את שאלתו הראשונה מדוע יש "מצוה קלה" ואין "עבירה קלה".

(182) עיקר חידושו הוא ש"מצוה קלה" אינה מצוה שהיא בעצם קלה, אלא היא מצוה שהיא קלה בעיני האדם, שנוח לו לעשותה. ומעין זה ביאר רש"י כאן בפירושו השני. ורש"י [ויקרא כה, לח] כתב: "אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים - על מנת שתקבלו עליכם מצותי, אפילו הן כבדות עליכם". ולפי זה בן עזאי מורה לנו את הדרך שנוכל לקבל על עצמנו את המצות הכבדות, והוא שנתחיל במצות הקלות לנו. ובלא"ה חייבים לומר כן, כי לפי פשוטו בן עזאי בא לומר שיש לעשות מצות ולהתרחק מעבירות, וכי אין זה מילתא דפשיטא, ולמה צריך משנה לומר זאת. אלא שבן עזאי בא להורות לאדם המתקשה במצות מסויימות, שיתחיל את עבודתו במצות הקלות לו, ומתוך כך יגיע לכל המצות.

(183) כמו שאמרו חכמים [קידושין סג:] "אין אדם חוטא ולא לו", והרמב"ם בפיהמ"ש מסכת דמאי פ"ד מ"ו כתב: "העיקר אצלינו אין אדם חוטא ולא לו... מפני שאין לו הנאה בזה". וכן "אטו בשופטני עסקינן, ומי פתי יסיר לעשות עבירה... כשאין לו הנאה מן העבירה" [לשון הכלי יקר ויקרא א, א].

(184) לשון התויו"ט כאן: "מן העבירה - ולא תנן 'הקלה' כמו במצוה, לפי דהא דתנן 'קלה' היינו שהיא קלה על האדם לעשותה, וכל העבירות הם קלות על האדם לעשותן, וכולם הם הנאה לאדם, לכך לא שייך למתני 'מן העבירה הקלה'. דרך חיים".

(185) מה שכתב שהמצות "שהם תרי"ג", יוסבר על פי דבריו בסמוך שביאר שגמטריה של "תורה" [עם שתי הדברות הראשונות] עולה לתרי"ג, וזה מורה שהתורה היא אחת ובה מקושרות כל המצות.

(186) למעלה פ"ב מ"ב [תקכח.] כתב דברים הדומים לדבריו כאן, וז"ל: "כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה. וזהו אמרם ז"ל [ירושלמי פאה פ"א ה"א] שקול דבר אחד מן התורה ככל העולם כולו, שנאמר [משלי ח, יא] 'וכל חפצים לא ישוו בה'. הרי כל דבר מדברי תורה כללי הוא נחשב. וזה הפירוש גם כן [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצוה שהאדם עושה הוא כמו נר, שהוא נר אחד פרטי. אבל התורה היא אור, שאין שייך ענין פרטי באור, כי הוא אינו חלק... ועוד כי אמרו [להלן פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה'". אמנם נראה שיש הבדל גדול בין דבריו כאן לדבריו למעלה; למעלה ביאר ש"נר מצוה" היא עשיית מצות, "ותורה אור" היא לימוד תורה. אך כאן מבאר שאידי ואידי עוסקים בעשיית מצות [שהרי בא לבאר את המשנה "מצוה גוררת מצוה"], ורק ש"נר מצוה" היא מצוה אחת, "ותורה אור" הן תרי"ג מצות ביחד. [ודייק לה שרק כאן הביא את המאמר שהגימטריה של "תורה" היא תרי"א, דבר שלא הזכיר כלל למעלה.] **ולפי הבנתו** כאן ניתן לבאר דיוק לשון הפסוק; הנה נאמר "כי נר מצוה ותורה אור", ולכאורה הואיל והרישא היא "נר מצוה" [הזכרת האור בתחילה], היה צריך להיות שבסיפא יאמר "ואור תורה" [הזכרת האור בתחילה], ולא "ותורה אור" [הזכרת האור לבסוף]. אך לפי דבריו כאן הענין מיושב; "נר מצוה" פירושו שהנר דומה למצוה יחידה, "ותורה" איירי ג"כ במצות [אלא שאיירי בכל המצות], לכך אין מקום להפריד בין תיבת "מצוה" לתיבת "תורה", כי שתיהן עוסקות באותו נושא ממש [מצות], וכאילו הפסוק אמר שנר הוא מצוה אחת, והרבה מצות הן כמו אור, והסיפא המשיכה בנושא שכבר נגעה בו הרישא [ראה נדרים ב: "ההוא דסליק מיניה מפרש ברישא"]. ולכך "נר מצוה ותורה אור".

(187) לשונו בנצח ישראל פ"י [רמט:]: "תורה מן השמים שהיא תורה אחת... כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם'". ולמעלה פ"ג מ"ב [לאחר ציון 361] כתב:

"ואמר שהיא [התורה] יחידה, כי מאחר שהתורה מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, ומפני כך דברי תורה מיוחדים. וזה הטעם שהתורה היא אחת". ושם בהערה 365 נתבאר שיש שני טעמים לכך שהתורה היא אחת; (א) כל דברי התורה מוכרחים. (ב) התורה כוללת הכל. ושני טעמים אלו נתבארו בנצח ישראל פ"י הערה 30, ושם פמ"ה הערה 29. הטעם הראשון כתב למעלה פ"ג מ"ב, נצח ישראל פ"י [רמט.], באר הגולה באר הראשון [פא:], ושם באר השני [קיח.]. הטעם השני כתב להלן פ"ו מ"ב, תפארת ישראל פל"ד [תקג. (יובא בהערה הבאה)], שם ס"פ מו [תשכא.], נצח ישראל פמ"ה [תשסד:], דרוש על התורה [כז.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, ריז:].

(188) נראה שכוונתו לשני מקומות בתפארת ישראל [ומכנה זאת "במקומו", כי הספר תפארת ישראל מוקדש כולו לבאר מעלת התורה], וזה לשונו שם בפי"א [קפא.]: "בשביל טעם זה תקרא התורה 'אור', שנאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. פירוש, כי המצוה הפרטית היא כמו נר, שהוא פרטי. והתורה בכללה היא אור גדול, והאור הוא רחוק מן הגשמי יותר מן הנר, מפני קטנותו שהוא נר יחידי, אין בו מדרגת האור כל כך. אבל האור שאינו דבר פרטי, יש לו מדריגה יותר, והוא פשוט יותר... שאין התורה השגות מחולקות כל מצוה ומצוה בפני עצמה, רק כל המצות שבה מתחברים אל מושכל אחד פשוט. ולפיכך כל התורה תקרא 'אור'... אבל המצוה, שהיא השגה יחידית... ולכך המצוה נקרא 'נר', והתורה 'אור'" [הובא למעלה פ"ב מ"ב הערה 308]. ושם פל"ד [תקג.] כתב: "התורה היא אחת, וזה כי כבר אמרנו כי התורה כמו סדר העולם עד שהעולם אחד, ולפיכך התורה היא אחת. וראוי שתבא התורה שהיא אחת, מן השם יתברך אשר הוא אחד. ולכך התחלת התורה באל"ף 'אנכי ה' אלקיך וגו'" [שמות כ, ב], כי התורה הפך העולם שהוא הרבוי, והתורה היא סדר העולם וקשור העולם עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד. ולפיכך התחלת התורה באל"ף... ומפני זה עשרת הדברות נאמרו בדבור אחד [מכילתא שמות כ, א], להורות על התורה שהיא אחת, וסדר אחד מקושר, כי מן עשרת הדברות יוצאים כל המצות, כי תרי"ג מצות נכללים בעשרת הדברות, ועשרת הדברות הם נאמרו בדבור אחד, מורה כי התורה היא אחת לגמרי כאשר ראוי לדבר שהוא סדר אחד". וראה להלן הערה 929.

(189) קצת קשה, שכתב לפני כן שגמטריה של "תורה" היא תרי"א, וכתב כאן "ובאו כל תרי"ג מצות במלת 'תורה'". ואולי אפשר ליישב על פי דבריו בנתיב האמונה פ"ב [א, רט.], שלאחר שהביא את המאמר הנ"ל ממסכת מכות, כתב: "ויש לך לשאול, למה

שמענו אלו שתים מפי הגבורה, והשאר מפי משה. אבל הפירוש כי משל הוא למלך בשר ודם, בתחילה כובש אומה אחת ומולך עליה, ואח"כ שולח שליח אליה לצוות מה שרוצה, וגוזר גזירותיו על האומה. אבל כל זמן שלא כבש אותה ולא מלך עליהם, אין שייך לומר שיגזור עליהם. וכן 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' שלא יפרקו עול ללכת אחרי אלהי נכר. ולפיכך אלו שתי דברות מפי הגבורה שמענו. אבל תורה שהיא לשון 'הוראה' מה שהמלך גוזר ומורה לעם מה שיעשו ומה שלא יעשו [הובא למעלה פ"ג הערה 382], וזה בודאי אחר שהוא יתברך מלך עליהם. ולכך מספר המצות חוץ מאלו שנים, שהם עצם מלכותו, תרי"א. ומכל מקום 'אנכי ה' אלקיך' בכלל תרי"ג מצות, דסוף סוף השם יתברך הוא לאלקים על ישראל, ואין לאדם לפרוק אלקותו יתברך". ומעין זה כתב בתפארת ישראל פכ"א [שיד.]. נמצא שמכלל תרי"א המצות ששמענו ממשה מונח בזה שכבר קבלנו לפני כן את מלכותו יתברך, כי א"א שיבואו מצות אלא רק לאחר שקבלנו מלכותו. ולכך בעומק תרי"א נמצא גם תרי"ג.

(190) אמרו חכמים [מנחות כט:] שרבי עקיבא היה דורש כתרי אותיות, ומשה רבינו לא היה יודע אותם. וכתב בח"א שם [ד, עז.] לבאר: "מה שהיה ר"ע מוכן אל השגות התגין שהם על האותיות, כי משה רבינו ע"ה היה משיג כלל התורה, אבל התורה היא כמו דבר אחד, כמו שפרשנו במסכת אבות אצל 'כי נר מצוה ותורה אור'. והתגין שעל האותיות הם השגות פרטיים היוצאים מן התיבות, כמו התג על האות. ולכך לא היה מוכן משה אל דבר זה. כי משה רבינו ע"ה כמו שהיה שקול כנגד כלל ישראל [רש"י שמות יח, א], ונחשב כמו הכלל, היה השגתו בכלל, לא בתגין שהם על האותיות, שהם השגות פרטיים. ור"ע היה משיג התגין, שהיה ר"ע אדם פרטי, לכך היה משיג בתגין שהם על האותיות". וראה להלן הערות 244, 929, 932.

(191) פירוש - כל דבר שכלי שהוא אחד, אינו נחלק. ונראה לבארו על פי מה שהשריש כמה פעמים שהרוחני הוא אחד, ואילו הגשמי הוא מרובה ומחולק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה

אמנם] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקוב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו [אל יעקב] רבוי כלל, רק אחדות", וראה שם הערות 70, 74, 90. ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השי"ת העוה"ז, כי העוה"ז יש בו חילוק... ועוה"ב שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]", ושם הערה 93. וכן הוא באור חדש [סב.]. וראה בתפארת ישראל פס"ב הערה 29, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 484. ומקור מפורש הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי" [הובא למעלה פ"ב הערה 173].

(192) לשונו בדרוש על התורה [כח:]: "מצוה גוררת מצוה. והטעם הזה בארנו בספר דרך חיים, כי כל המצות הם דבר אחד... וכל דבר גדול ורב שהוא כולו כאחד ביחד, אם האדם שומר קצתו, נמשך אחר זה לשמור בנקל את כולו, במה שכולו אחד. והגודר בשדהו, אם ימשוך בגדרה אמה אחת, בקל יגדור עוד יותר מאשר בתחלה, וכן תמיד, כל עוד שימשוך בגדר יותר נקל עליו לגדור גם הנשאר אחריו". ולהלן תחילת משנה ג כתב: "מצוה גוררת מצוה, ובזה למדנו שכל מצוה ומצוה דבר מיוחד בפני עצמו. שאם היו שתי מצות האחת כמו האחרת, לא שייך שתהא מצוה אחת גוררת אחרת לפי הטעם אשר אמרנו שמצוה גוררת מצוה, כי אין דבר אחד נחלק לשנים, וכל המצות הם דבר אחד, ולכך המצוה האחת גוררת האחרת. שזה דוקא שייך רק כאשר כל מצוה בפני עצמו, ומתחברים ביחד. אבל אם האחת כמו האחרת, אין אחת חצי דבר. ולפיכך אי אפשר לומר רק שכל מצוה ומצוה הוא דבר מיוחד, ומכל מקום הם מתחברים ביחד, וכאשר הוא מקיים מצוה אחת נחשב כמו דבר אחד שנחלק, ולכך מצוה אחת גוררת אחרת".

וראה להלן הערה 225. **ואודות** שהמתחיל סופו לגמור, הנה אמרו חכמים [ע"ז יח:] "מאי דכתיב [תהלים א, א] 'אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים וגו', לומר לך שאם הלך סופו לישב, ואם ישב סופו ללוץ", וכתב בנתיב הליצנת פ"ב [ב, ריט.] בזה"ל: "ביאור זה, כל דבר נמשך לתכלית שלו. ולפיכך אמר שאם הלך, וההליכה אינה השלמה, שכל הליכה היא להגיע אל תכלית, הוא הישיבה או אל המעשה שירצה לעשות. ולפיכך אמר שאם הלך סופו שיהיה נמשך עד העמידה, שהעמידה יותר קרוב אל גמר ותכלית, שהרי אינו הולך עוד. רק שאינו גמר, אבל הישיבה יותר גמר כאשר כבר יושב. והישיבה גם כן הוא מבקש לעשות המעשה. ועל זה אמר 'ישב סופו להתלוצץ', הוא המעשה שהוא מבקש לעשות" [הובא למעלה פ"ג הערה 322]. וכן אמרו [נדרים כ.] "אל תרבה שיחה עם האשה שסופך לבוא לידי ניאוף... כל הצופה בנשים סופו בא לידי עבירה", ובח"א שם [ב, ג.] ביאר: "כי השיחה היא חיבור לאשה במה, ולכך יבוא לידי ניאוף, כי כל התחלה באה לידי גמר... וכן מה שאמר הצופה בנשים, שגם הראיה התחלת הזנות, כי הראיה היא חבור אל האשה, ולכך הראיה היא התחלת זנות, ויבוא לידי גמר". ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "מזה הטעם צריך לרדוף אחר השלום, כי יש לאדם להיות נמשך אחר השלמתו, שכל דבר בעולם נמשך אחר השלמתו, כי כאשר הוא בלא השלמתו הוא חצי דבר, ומתנועע אל השלמתו, כמו הולד שהוא בבטן אמו מתנועע הויתו אל השלמתו. וכן כל הדברים בעולם כאשר אינם בהשלמה, מתנועע הויתו אל ההשלמה. כי הגרעין שהוא הזרע באדמה, תנועת הויתו אל ההשלמה. וכן כל הנבראים מתנועעים אל השלמתם. ולפיכך מחוייב האדם לרדוף השלום, אשר הוא ההשלמה של דבר" [הובא למעלה פ"א הערה 697]. וכן אמרו חכמים [נזיר כג:] "מתוך שלא לשמה בא לשמה", ובח"א שם [ב, כו:] כתב: "כי כאשר עושה המצוה שלא לשמה, הוא התחלת עבודת השם יתברך, וכל התחלה באה לידי גמר, לכך אומר שמתוך שלא לשמה בא לשמה". והמיוחד במצות הוא שכל מצוה היא התחלה למצוה השניה, ואף שהאדם לא קבע לעצמו שמצוה ראשונה היא התחלה למצוה השניה, מ"מ כך הן המצות מעצמן, ולכך גם "מצוה גוררת מצוה", כי כל המצות הן אחת, וכאשר התחיל במצוה אחת סופו לגמור שאר מצות. וראה במבוא לדרשות המהר"ל, עמודים 62-63, והערה הבאה, וכן הערה 582.

(193) וכן מצינו שבמצוה גופא אמרו חכמים "אם התחלת במצוה גמור אותה" [רש"י דברים ח, א]. ובנתיב התורה פי"ח [א, עה:] כתב לבאר: "כי המצוה היא אלקית בלתי גשמי, והדבר שהוא בלתי גשמי לא יתחלק. כי הדבר שהוא גשמי הוא מתחלק, אבל

הדבר שהוא בלתי גשמי אינו מתחלק כלל. ולפיכך כאשר התחיל המצוה אומרין לו גמור המצוה". וסברה זו כחה יפה ביחס לכלליות המצות, שכל מצוה ומצוה בפני עצמה היא בגדר "המתחיל במצוה" ביחס לכל המצות, ואף בזה אומרים לו גמור. נמצא ש"מצוה גוררת מצוה" ו"המתחיל במצוה אומרים לו גמור" ו"מתוך שלא לשמה בא לשמה" [ראה הערה קודמת] כולהו בני חדא בקתא אינון.

(194) כי יש להפכים גדרים דומים, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ח [רה:], וז"ל: "כי הזמן הזה [שבין יז תמוז לתשעה באב] מיוחד שהוא מתנגד אל הקדושה, ולפיכך... אירע בו עשרה דברים, כי מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא בקדושה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1068, ולהלן הערה 928].

(195) ואם תאמר, למעלה פ"ב מ"א [תפו.] הביא את המדרש [תנחומא עקב אות ב] שאמרו שם "לא תהא יושב ושוקל מצותיה של תורה, ורואה אי זו מצוה שכרה מרובה, ועושה אותה... משל למה הדבר דומה, למלך שהיה לו פרדס והכניס בו פועלים, ולא גלה להם המלך שכר נטיעות הכרם, שאילו גלה להם שכר נטיעותיו, הן רואין איזו נטיעה ששכרה הרבה, ונוטעין אותה, נמצאה מלאכת הפרדס מקצתה בטלה ומקצתה קיימת. כך לא גלה הקב"ה שכר כל מצוה ומצוה, שאילו גלה נמצאו המצות מקצתן קיימות ומקצתן בטלות". ולפי דבריו כאן עדיין יקשה, שאפשר היה לגלות מתן שכר המצות, ואף שזה יגרום שיתעסקו רק במצות בעלות שכר מרובה, מ"מ מכך יגיעו גם לשאר מצות, דקיי"ל "מצוה גוררת מצוה". זאת ועוד, מדוע שלא נאמר שמצוה שהיא בעלת שכר מרובה תיחשב מחמת כן גופא ל"מצוה קלה" של משנתינו ["שהיא קלה אליו" (לשונו למעלה)], שעל כך ציוה בן עזאי "הוי רץ למצוה קלה" כי ממנה יגיע לשאר כל המצות, דמאי נפק"מ אם המצוה קלה בעיניו מחמת רבוי שכרה או מחמת טעם אחר. וביותר קשה, כי בתפארת ישראל פס"א הביא מדרש זה ג"כ, וכתב שם לבאר [תקנג.] בזה"ל: "אמר שלכך לא כתבה התורה שכר של מצוה ומצוה בפירוש, שיהיו נעשים כל המצות. כי אם לא היו נעשים כל המצות, אין ראוים כלל לקבל מצות התורה, כי התורה היא אחת. ומאחר שהתורה היא אחת, ראוי שיהיו כל המצות בעשיה, לא מקצת המצות בלבד, רק הכל, ובזה התורה היא אחת. לכך נעלם שכר המצות, שלא יהיו נעשים מקצת המצות, ומקצת המצות בלתי נעשים". והרי זה גופא הטעם שאמרינן כאן "מצוה גוררת מצוה", כי התורה היא אחת, ולכך כאשר יעשה מצוה אחת אנו נחשיב זאת ל"חצי דבר", וזה עצמו הסבה שלבסוף יבוא לגמור ולעשות את שאר המצות. ולכך קשה, מדוע אם היה מתגלה השכר על המצות היינו נשארים בחצי הדרך, ולא היינו מגיעים מכך לקיום

מלא של כל המצות. ואין לומר שהואיל ואין כוונתו לשם שמים, אלא למתן שכר מרובה, לא יאמר על כך "מצוה גוררת מצוה", שהרי עדיין יאמר על כך [נזיר כג:] "מתוך שלא לשמה בא לשמה", וכמבואר בנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מח:] שהעושה מצות בשביל מתן שכר הוא עדיף מהעושה מצות שלא לשמה, וכלשונו: "מן מצוה שלא לשמה הוא בא למצוה לשמה, כי המעשה הוא אחד, ולפיכך הוא בא ממצוה שלא לשמה למצוה לשמה... ויש עוד מדריגה שאינו כל כך רחוק, ומכל מקום ג"כ אינו עיקר, והוא מי שעושה מצוה שיתן לו השם יתברך חיים או עושר, אע"ג שאין זה כל כך כמו מי שעושה המצוה להתכבד, שדבר זה בודאי שלא לשם שמים לגמרי, אבל זה עושה לשם שמים, רק שעושה כדי לקבל שכר בשביל המצוה". וא"כ מהו הצורך להסתיר שכר המצות, הרי אף אם יתגלה השכר מובטחים אנו ש"מתוך שלא לשמה בא לשמה", ומתוך לשמה יגיע לכל שאר המצות מחמת "מצוה גוררת מצוה". וצ"ע.

(196) בא ליישב את שאלתו השניה על המשנה [לאחר ציון 178], ששאל: "מאמר 'ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה' מה בא להוסיף עוד, הרי כבר אמר 'שמצוה גוררת מצוה', ולמה צריך לומר 'ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה'". וראה הערה 220.

(197) יש להבין, מהו הקשר בין "מצוה גוררת מצוה" ל"כל התחלות קשות". ונראה, שרש"י שם [שמות יט, ה] פירש קצת באופן אחר, שכתב: "אם עתה תקבלו עליכם, יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות". ושם בגו"א אות יא פירש שאם תקבלו את המצות עתה, אע"ג שהם עתה כבדים עליכם, אזי בעתיד יערב לכם, וזהו כמו מתן שכר עתידי כנגד קושי ההווה. וכך נבאר לפי דבריו כאן; אם תקבלו את המצות עתה, אע"ג שהם עתה כבדים, אזי בעתיד מצוה תגרור מצוה, וזהו כמו מתן שכר עתידי כנגד קושי ההווה. **אך במכילתא** שלפנינו [שם] לא אמרו כן, אלא כך הוא לשונם: "'ועתה אם שמוע תשמעו', 'ועתה' קבלו עליכם, שכל התחלות קשות. 'אם שמוע תשמעו', שמע אדם מצוה אחת משמיעין אותו מצוות הרבה, שנאמר 'אם שמוע תשמע'". הרי שיש במכילתא שתי דרשות; (א) "אם עתה תקבלו עליכם, יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות" [לשון רש"י שם]. (ב) "שמע אדם מצוה אחת משמיעין אותו מצוות הרבה". ואלו הן שתי דרשות נפרדות, וכמבואר בגו"א שם אות יא, וז"ל: "פירוש, מה שהוצרך הכתוב לומר 'ועתה', והוי ליה לומר אם שמוע תשמעו', הכי פירושו, אם עתה תקבלו עליכם עול המצוות, אף על גב שהוא כבד עליכם, יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות... הכל נרמז בלשון 'ועתה', שפירושו הכל תולה בזמן עתה, שאם תקבלו עתה - יערב לכם מכאן ואילך... אבל מכפל לשון 'שמוע תשמעו' דרשו במכילתא 'שמע

אחת משמיעים לו מצות הרבה"'. הרי ש"כל התחלות קשות" לחוד [נלמד מ"ועתה"], ו"שמע אדם מעט משמיעין אותו הרבה" לחוד [נלמד מכפילות "שמוע תשמעו"]. אך כאן חיבר אותם לדרשה אחת; "אם שמע אדם מעט משמיעין אותו הרבה, מכאן שכל התחלות קשות" [וכפי שהרא"ם שם למד]. ולפי המכילתא שלפנינו, לכאורה אין שום מקום לחשוב ש"מצוה גוררת מצוה" תשתייך להנהגה של "כל התחלות קשות", כי במכילתא לא חברו בין "שמע מעט משמיעין אותו הרבה" ל"כל התחלות קשות", ויל"ע בזה. ואודות "כל התחלות קשות", הנה בח"א לשבת קמ: [א, עו:] כתב: "ענין חדש כאשר לא הורגל ענינו... הוא נחשב שינוי... אמרו במכילתא בפרשת יתרו כל התחלות קשות, וזה מפני שההתחלה היא שנוי".

(198) המשך המכילתא [שם]: "שכח אדם מצוה אחת משכחין לו מצות הרבה, שנאמר 'אם שכח תשכח'". ורש"י [דברים יא, יג] כתב: "'אם שכוח תשכח' אם התחלת לשכוח, סופך שתשכח כולה, שכן כתיב במגילה אם תעזבני יום, יומים אעזבך".

(199) נמצא שמחלק בין הנהגת "מצוה גוררת מצוה" להנהגת "שמע מעט משמיעין אותו הרבה", ולא רק זאת, אלא כל כוונת בן עזאי בהוסיפו "ששכר מצוה מצוה" היא לומר לך חילוק זה. אמנם בגו"א דברים פי"א אות י כתב: "אם תשמע בישן תשמע בחדש. פירוש, אם תשמע מצות שכבר שמעת וידעת אותם, ואתה מקיים אותם, 'תשמע בחדש', הם מצות שהם חדשים לך, שהרי מצוה גוררת מצוה". וכן בדרוש על התורה [כח:] כתב: "כי על שלא יקשה עליו לקבלם מתחלה אמר 'אם שמוע תשמעו', ודרשו במכילתא שומע האדם מצוה אחת, משמיעים אותו מצות הרבה, כי מצוה גוררת מצוה. והטעם הזה בארנו בספר דרך חיים, כי כל המצות הם דבר אחד... לכן אין קשה על האדם לקבל המצות, זהו אם שמוע תשמעו". הרי שחיבר את ההנהגות האלו להדדי, ולא חילק ביניהן. ויל"ע בזה.

(200) משפט זה מוסב גם על השכר וגם על העונש; שכר המצוה ינתן לבסוף על כל המצות ביחד, ועונש העבירה ינתן לבסוף על הכל העבירות ביחד, וכפי שכתב להלן [לאחר ציון 213] בזה"ל: "כי השכר לא שייך ליתן עד שנתמלאה הסאה, שראוי אז לקבל השכר. וכן אין הקב"ה נפרע מן הרשע עד שנתמלאה הסאה". ונראה שהוסיף משפט זה כדי להורות שכל מצוה בפני עצמה היא חצי דבר, וצירוף המצות להדדי נעשה מחמת שכל המצות הן דבר אחד. לכך הפרעון מגיע לבסוף על הכל ביחד, כי עד אז לא נשלם המעשה, ואין פרעון על חצי מעשה, וכמבואר להלן הערות 202, 214.

(201) בא להסביר מדוע נקט התנא בלשון "שכר" ["שכר מצוה מצוה, ושכר עבירה עבירה"], הרי לפי ביאורו המצוה השניה נגררת אחר המצוה הראשונה משום שכל המצות הן דבר אחד, ומדוע גרירה זו תכונה בשם "שכר". ויבאר שכל "שכר" מעצם ענינו הוא השלמה למעשה שעשה, ולכך כל השלמה למעשה תכונה בשם "שכר".

(202) הנה בכמה מקומות ביאר ש"תשלומין" הוא מלשון השלמה ושלימות, אך באופנים שונים; כאן מבאר שהשכר הוא המשלים את המעשה, כי מעשה ללא שכר הוא חצי דבר, ונמצא שהשכר משלים את המעשה, ולכך השכר נקרא "תשלומין" [ולא מצאתי שיבאר באופן זה בשאר מקומות]. ואילו למעלה פ"ב מט"ז [תתכט.] כתב היבט אחר, וז"ל: "ענין השכירות מפני שנמשך אחר הפעולה, כי הפועל הוא עמל ומתנועע, וכל עמל ותנועה הוא בא אל המנוחה וההשלמה בסוף העמל. והתשלומין והפרעון הוא המנוח וההשלמה אשר מגיע אליו בסוף, כי בשביל זה היה עמל ומתנועע, בשביל התשלומין". הרי שביאר שמטרת הפועל היא לקבל השכר, לכך השכר הוא ההשלמה והמנוח שלבסוף. ובודאי שאי אפשר לומר כן על מתן עונש. ובנצח ישראל פי"ט [תכג.] הוסיף פן שלישי, שכתב: "התשלומין הם בסוף ובהשלמה. ודבר זה אמרו ז"ל גם כן באמרם [ב"מ סה.] אין שכירות משתלמת אלא בסוף. וכמו שהוא מורה הלשון שנקרא 'תשלומין' מלשון שלם, כאשר נשלם הדבר אז כאן השכר. ואין השכר רק בשביל שלימות הדבר, והשלימות הוא בסוף הדבר, כי אין השלימות בחצי דבר. ולפיכך אם האדם מבקש שכרו בעולם הזה, כאילו הוא מבקש שיהיה סופו בעולם הזה... ישראל, אשר מזומנים לעולם הבא, וכיון שכך הוא, אין ראוי שיקבלו השכר - שהוא שלימותם - בעולם הזה, אבל שכרם הוא בסוף, לכך שכרם אינו רק לעולם הבא" [הובא למעלה פ"ב הערה 1697]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ס [תתקמ.], וז"ל: "נקרא 'תשלומין'... כי התשלומין הם כאשר נשלם הדבר ונגמר". נמצא ש"תשלומין" מורה על גמר ושלימות הדבר שלמענו באו התשלומין, שכאשר נגמר ונשלם הדבר, יש בעבורו תשלומין. ובגו"א ויקרא פכ"ו אות יד הוסיף היבט רביעי, שהשכר גופא אינו בא באופן מקוטע וחלקי, אלא באופן שלם וגמור, שכתב: "ישראל מלאכתם מרובה, אין שכרם שהוא מרובה מתייחס לעולם הזה, דכיון שאין תשלומין לזה, כי אי אפשר לשלם ישראל שכרם משלם בעולם הזה הקצר, וכיון דאין תשלום לישראל בעולם הזה - אין שכרן כלל בעולם הזה, שאין תשלומי השם יתברך במקצת, רק בשלימות. שלכך נקרא 'תשלומין', שמשלים לו לגמרי. לכך אין מקבלין שום שכר בעולם הזה", ושם הערה 47 [ראה להלן הערה 214] .

(203) הלוה למלוה.

(204) שאע"פ ש"מלוה להוצאה ניתנה" [קידושין ו:], מ"מ כל זמן ההלואה היה ממונו של המלוה נמצא אצל הלוה, ובשעת הפרעון נמצא שחוזר הממון לבעליו. וצרף לכאן מה שאמרו בגמרא [כתובות פו.] "פריעת בעל חוב מצוה", וביאר בשו"ת הרדב"ז [ח"ב סימן תרי] שהמצוה היא שנאמר [ויקרא ה, כג] "והשיב את הגזלה", וזו מצוה כוללת כל עניני ממון של חברו שיש בידו באיזה אופן שהוא. ויש אומרים שאף אם המלוה אינו תובע את הלוה, מ"מ הלוה חייב לשלם [נתיבות המשפט סימן קד ס"ק א]. וממו"ר שליט"א שמעתי ש"חוב" הוא מלשון חבוי, שממון המלוה נמצא אצל הלוה בהחבא ובהסתר, כי כלפי חוץ נראה שהממון שייך ללוה, שהרי "מלוה להוצאה נתנה". אך בשעת הפרעון מתגלה שמעיקרא הוי ממון המלוה, ולכך "פרעון" הוא מלשון גלוי, וכמו [במדבר ה, יח] "ופרע את ראש האשה", שהסתר ההלואה נתגלה עתה לעין כל.

(205) לכך פרעון בהלואה הוא גם כן נקרא "תשלומין" ["הלוה ואינו משלם" (למעלה פ"ב מ"ט)], שמשלים את ההלואה, וכמו שביאר.

(206) וכמו ש"המעשה בלא הפרעון הוא חצי דבר" [לשונו כאן], כך "כאשר הוא עושה מצוה [אחת] הוא חצי דבר" [לשונו למעלה לאחר ציון 191].

(207) פירוש - הואיל והשכר הוא תשלומין, ותשלומין הם השלמה למעשה, נמצא ש"שכר" פירושו השלמת המעשה שעליו ניתן השכר. לכך "שכר מצוה מצוה" פירושו שהשלמת המצוה הראשונה היא באמצעות המצוה השניה שתבוא בעקבותיה.

(208) רש"י [ויקרא כו, ט] "ופניתי אליכם - אפנה מכל עסקי לשלם שכרכם, משל למה הדבר דומה למלך ששכר פועלים וכו', כדאיתא בתורת כהנים". ולשון התורת כהנים הוא "משלו משל למה הדבר דומה, למלך ששכר פועלים הרבה, והיה שם פועל אחד ועשה עמו מלאכה ימים הרבה. נכנסו הפועלים ליטול שכרם, ונכנס אותו הפועל עמהם. אמר לו המלך לאותו הפועל, בני, אפנה לך. הללו שעשו עמי מלאכה ממועטת, ואני נותן להם שכר מועט. אבל אתה, חשבון רב אני עתיד לחשב עמך. כך היו ישראל בעולם הזה מבקשים שכרם מלפני המקום, ואומות העולם מבקשים שכרם מלפני המקום. והמקום אומר להם לישראל, בניי, אפנה לכם, אומות העולם הללו עשו עמי מלאכה מועטת, ואני נותן לכם שכר מועט. אבל אתם חשבון רב אני עתיד לחשב עמכם, לכך נאמר 'ופניתי אליכם'". ושם בגו"א אות יד האריך לבאר את דברי המדרש. ואם כן מקשה, כיצד כאן אפשר לומר "שכר מצוה מצוה", כי איה מתקיים בזה **הטובה** שתיבת "שכר" מורה עליה.

(209) הראשונה שעשה, ומכלל המצוה הראשונה שעשה נכללת גם המצוה השניה, כי המצוה השניה היא דבר אחד עם המצוה הראשונה.

(210) כי כך הוא רצונו של העושה, ולפי מחשבת עושה המצוה אמר "שכר מצוה מצוה" [מבואר להלן]. ואודות שכאשר נותנים לאדם את רצונו זה גופא נקרא "שכר", מעין זה כתב בגו"א בראשית פ"ל אות ה, וז"ל: "כיון שהשם יתברך הבטיחו [לאברהם ששרה תלד בן (בראשית יז, יט)], אם כן בודאי היה [אברהם] חפץ מאוד בזה, שאין מבטיחין את האדם בדבר שאינו חפץ בו... כי מה שהוא רוצה הוא תפילתו, כי [תהלים קמה, יט] 'רצון יראיו יעשה'". וכן נאמר [תהלים כא, ג] "תאות לבו נתת לו", וראה ברמב"ן [בראשית כה, ח].

(211) בבחינת [מכות י:] "בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו", וזה גופא יכול להקרא "שכר" לאדם. ובח"א שם [ד, א:] כתב: "בדרך שהאדם רוצה לילך מוליכין וכו'. פירוש דבר זה ענין מופלג, כי הכל לפי האדם המקבל, כמו שהתבאר דבר זה בכמה מקומות. ולפיכך אמר 'בדרך שהאדם רוצה לילך מוליכין אותו', מאחר שחפץ האדם בדבר, עושין לו רצונו, בין טוב ובין רע. ואין עושין לו דבר בעל כרחו, כמו ענין זה שהוא [בלעם] חפץ ללכת אף שהוא לרע אליו, אין מוחין בידו. ואף שנראה דבר זה פשוט, הוא דבר עמוק" [הובא למעלה פ"ג הערה 1665]. וראה להלן הערה 529. **וזו תשובה** לשאלתו השלישית למעלה [לאחר ציון 178] ששאל: "מנין ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה, שמא שכר מצוה הוא הטוב שעושה לו הקב"ה, ושכר עבירה עונשו מה שמביא השם יתברך עליו". ומתרץ על כך כי לשון "שכר" שנקט כאן אינו קשור לשכר הבא על הטובה שיהיה לבסוף [וממילא גם אינו יכול לאפוקי ממנו], אלא שהמעשה השני הוא השלמה למעשה הראשון, ולכך הוא "שכר" למעשה הראשון.

(212) מעין זה כתב הגר"א [משלי א, כג], וז"ל: "בכל דבר שאדם עושה, נותנים לו רוח ממרום, והוא המסייע אותו לעשות דברים עוד כאלה. וזה הרוח אינו נח ושקט עד שעושה עוד דברים כאלה, והוא נהנה מהם ומזה יש לו נחת רוח, הן בדבר מצוה, או בדבר עבירה. וזהו 'עבירה גוררת עבירה', ו'מצוה גוררת מצוה'. וכל דבר עבירה שהיא גדולה, גם הרוח הבא ממנה היא גדולה, ומתאוה יותר לעבירה עוד. וכן בדבר מצוה גדולה, בא רוח ממקום קדוש מאוד, ומתאוה מאוד למצוה, ונהנה מאוד מחמת זה ממצות". הרי שב"מצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה" נאמרו שני דברים; (א) המעשה השני הוא המשכו והשלמתו של המעשה הראשון. (ב) יש לאדם העושה תאוה מרובה למעשה השני. והם הדברים שנתבארו כאן.

(213) בא לבאר טעם נוסף מדוע ה"שכר" שהוזכר במשנה אינו בא לאפוקי מהשכר שיהיה לבסוף. ובעוד שלפי טעמו הראשון ביאר ש"שכר" של תשלומי פועל לחוד, ו"שכר" של נתינת מצוה נוספת לחוד, הרי לפי הסברו השני יבאר שאכן חד הם, אך מ"מ האופן להגיע ל"שכר" של תשלומי פועל עובר דרך ה"שכר" של גרירת מעשה שני, ואין ה"שכר" השני מוציא מידי ה"שכר" הראשון.

(214) לא מצאתי מקורו לזה, כי אע"פ שכך אמרו חכמים לגבי העונש [סוטה ט., וראה הערה הבאה], אך לא מצאתי שיאמרו כן לגבי השכר, ואולי למד מסברה לדמות השכר לעונש. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בנצח ישראל פי"ט [תכג.], שכתב: "התשלומין הם בסוף ובהשלמה. ודבר זה אמרו ז"ל גם כן באמרם [ב"מ סה.] אין שכירות משתלמת אלא בסוף. וכמו שהוא מורה הלשון שנקרא 'תשלומין' מלשון שלם, כאשר נשלם הדבר אז כאן השכר. ואין השכר רק בשביל שלימות הדבר, והשלימות הוא בסוף הדבר, כי אין השלימות בחצי דבר". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ס [תתקמ.], וז"ל: "נקרא 'תשלומין'... כי התשלומין הם כאשר נשלם הדבר ונגמר". ובגו"א ויקרא פכ"ו אות יד הוסיף שהשכר גופא אינו בא באופן מקוטע וחלקי, אלא באופן שלם וגמור, שכתב: "ישראל מלאכתם מרובה, אין שכרם שהוא מרובה מתייחס לעולם הזה, דכיון שאין תשלומין לזה, כי אי אפשר לשלם ישראל שכרם משלם בעולם הזה הקצר, וכיון דאין תשלום לישראל בעולם הזה - אין שכרן כלל בעולם הזה, שאין תשלומי השם יתברך במקצת, רק בשלימות. שלכך נקרא 'תשלומין', שמשלים לו לגמרי" [הובא למעלה הערה 202]. נמצא שהשכר ינתן כאשר יש כאן שלימות מסויימת [הן מצד שלימות המעשה, והן מצד שלימות השכר], ולכך בעי "נתמלאה הסאה". וצרף לכאן, שכל שכר נקרא "עקב", וכמו שנאמר [תהלים יט, יב] "גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב". והרד"ק בספר השרשים, שורש עקב, כתב: "העקב סוף הגוף... וכן אמר על השכר 'עקב', לפי שהשכר סוף נמעשה". הרי מבואר שהשכר שייך רק לבסוף, ואשר מחמת כן נקרא בשם "עקב".

(215) סוטה ט. "אין הקב"ה נפרע מן האדם עד שתתמלא סאתו, שנאמר [איוב כ, כב] 'במלאות ספקו ["כל רצונו" (רש"י שם)] יצר לו ["תבואנו צרה" (רש"י שם)] וגו'". וכן הזכיר בקצרה בגו"א במדבר פכ"ז אות יג. ואע"פ שלשון המאמר הוא "אין הקב"ה נפרע מן האדם", כתב כאן "מן הרשע", ויוסבר היטב על פי דברי המהרש"א שם בח"א, שכתב: "נראה דכך היא המדה ברשעים, ד'במלאות ספקו' מיירי בהו... אבל במדת צדיקים אמרינן פרק קמא דע"ז [ד.] דנפרע מהן מעט מעט לטובתן, עיין שם". וראה למעלה הערה 200.

(216) מקישור דבריו משמע ש"עומדת" פירושה כאן כמו "תלויה ועומדת", שהמצוה שהיא יחידה, כאשר היא לכשעצמה, היא עומדת בחצי הדרך, שאין בה כדי למלאות הסאה.

(217) כי הקב"ה רוצה לשלם שכר לאדם, לכך הוא מזמין לאדם מצות נוספות שיאפשרו למלאת הסאה, ובכך יתאפשר מתן השכר. ואודות שהקב"ה חפץ להעניק שכר, הנה אמרו חכמים [סוטה לח:] שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, ובח"א שם [ב, עו.] כתב: "פירוש דבר זה, שהוא יתברך עלת הכל, ואי אפשר לעלה שלא ישפיע, וכאילו הוא דבר מחויב, כי כך ראוי לעלה להשפיע אל אשר הוא עלול לו. והנה ברכת כהנים הוא הברכה והשפע בכל צד, ולכך אמר שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, כי מתאוה העלה במה שהוא עלה להשפיע, ויותר מזה ממה שהתינוק רוצה לינק, האשה רוצה להניק [פסחים קיב.], כי כח המשפיע יותר גדול מן המקבל, כי זהו פועל וזה מקבל. לכך הקב"ה מתאוה לברכת כהנים. וכמו שאמרו ג"כ [יבמות סד.] הקב"ה מתאוה לתפילת צדיקים, כי הכל הוא ענין אחד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור. וזה הוא החבור הגמור גם כן, כאשר המקבל חפץ ומשתוקק אל המשפיע שיקבל ממנו, והמשפיע חפץ ומשתוקק להשפיע. והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון [סוכה ה:], וכתיב [שמות כה, כ] 'ופניהם איש אל אחיו'" [הובא למעלה פ"ב הערה 382].

(218) אע"פ שרצון הקב"ה הוא להטיב [גו"א שמות פ"ד אות א], אך הואיל וההנהגה בשכר היא סיוע שהדבר יגיע לשלימותו בכדי להעניק שכר, ממילא מתחייב שכך תהיה ההנהגה גם בעונשים, וזאת כדי לשמור על האיזון בין השכר לעונש. ובח"א לשבת קד. [א, מז:] בביאור המאמר "בא ליטמא פותחין לו, בא ליטהר מסייעין אותו" כתב: "דע כאשר האדם הוא בא לטהר ולהיות טוב בפעל לגמרי, מסייעין לו מן השמים שיהיה טוב בפעל לגמרי, שכבר בא לטהר ולהיות בפעל, והשם יתברך הוא בפעל מסייע למי שרוצה להיות בפעל... רק אם רוצה ומחשבתו להיות בפעל אז התחיל לצאת אל הפעל, מסייעין לו, שיהיה לגמרי בפעל, כמו שהוא יתברך בפעל, שהרי אינו על בריאתו אשר הוא בכח, והוא יתברך בפעל משלים הכל להיות בפעל. לכך הבא לטהר מסייעין לו, ומשלימין אותו עד שהוא שלם בפעל לגמרי כאשר התחיל להיות בפעל... אבל אם בא לטמא, מניחין לו, ואין מוחין בידו כלל... ודבר זה מפני שהוא סבר שהוא השלמתו, ומאחר שהוא סובר שהוא השלמתו, הנה פותחין לו מה שיחשוב שהוא השלמתו. אבל אם בא לטהר, שהוא השלמתו באמת, בודאי מסייעין לו יותר, כי דבר שהוא השלמה

באמת, הש"י שהוא משלים הכל, מסייע אליו שישלם לגמרי. ולפיכך הם ג' דברים; אם אינו בא לטמא ולא לטהר, אין מסייעין לו כלל, ואין פותחין לו דבר. ואם בא לטהר, הש"י מסייע לו, כי הוא יתברך משלים הכל, ומפני שבא להשלים עצמו, יושלם. ואם בא לטמא, והוא סבר שהוא השלמתו, ולפיכך פותחין לו". נמצא שבין לשכר ובין לעונש הקב"ה ממלא את סאת האדם, רק לשכר הוא אף מסייע לכך, ולעונש הוא "פותח" לכך. וראה למעלה פ"ג הערה 1665, ולהלן הערה 529.

(219) נמצא שביאר כאן שני הסברים ל"שכר מצוה מצוה, ושכר עבירה עבירה"; (א) המעשה השני משלים ומצטרף למעשה הראשון, וזה נקרא "שכר" כי כך הוא רצונו של העושה. (ב) האופן להגיע למתן שכר ועונש הוא רק לכשתתמלא הסאה, לכך כל גרירה של מעשה שני הוא תנאי במתן שכר ועונש הסופי. וראה להלן הערה 923, שנתבאר שם ששכר המצוה הוא השלימות הנמשכת אחר מעשה המצוה.

(220) זו תשובתו השניה על שאלתו השניה ששאל למעלה על המשנה [לאחר ציון 178], שכתב: "מאמר 'ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה' מה בא להוסיף עוד, הרי כבר אמר 'שמצוה גוררת מצוה'". ועל כך מבאר [בשני הסבריו] שיש כאן הנהגה מיוחדת למצות שהמצוה השניה נמשכת אחר הראשונה לא רק משום ש"כל ההתחלות קשות" [ראה הערה 197], אלא בעצם מצוה אחת מושכת מצוה שניה, כי המצות שייכות זו לזו בעצם.

(221) ש"מצוה גוררת מצוה" היא הנהגה שונה מההנהגה של "שמע אדם מעט משמיעין אותו הרבה"; "מצוה גוררת מצוה" היא משום ש"שכר מצוה מצוה", ואילו "שמע מעט משמיעין אותו הרבה" קשור ל"כל התחלות קשות", וכמו שביאר.

(222) וכן רש"י [דברים כב, ח] כתב: "אם קיימת מצות שלוח הקן סופך לבנות בית חדש, ותקיים מצות מעקה, שמצוה גוררת מצוה... לכך נסמכו פרשיות הללו". ושם בגו"א אות ט ביאר את הדמיון שיש בין המצות הללו, ומדוע מצוה אחת מוליכה למצוה השניה. הרי ש"מצוה גוררת מצוה" נאמר על מצות הדומות זו לזו.

(223) כפי שכתב בנתיב הענוה ס"פ ד [ב, יא:] בביאור דברי הגמרא [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות הרוח לבסוף נכשל באשת איש", וזה לשונו: "כי מי שיש בו גסות רוח הוא לעצמו, ואינו מדמה עצמו לשאר בני אדם. כי 'אשת רעהו' אמר הכתוב [ויקרא כ, י], וכאשר אחד הוא גס רוח, ומדמה עצמו במדריגה עליונה, כאילו מסולק ממנו האיסור של אשת איש, שהכתוב אומר 'אשת רעהו', ואין לזה ריע. וכיון שאין לגס רוח ריע, על זה אמר שסופו נכשל באשת איש, כי עבירה גוררת עבירה. כי כאשר בדעתו שאינו

משותף עם אחרים, גובר חטא זה עד שנכשל באשת איש, שהוא חטא דומה מתיחס אל זה, שאינו רואה בעצמו שהיא אשת רעהו, רק כאילו לא היה רעהו כלל, ויכשל באשת איש" [ראה להלן הערה 280]. הרי ש"עבירה גוררת עבירה" נאמר על עבירות הדומות זו לזו. וכן בתפארת ישראל פמ"ה [תרצג.] כתב: "כי אלו עברות בפרט [חמש דברות אחרונות (דברים ה, יז-יח)] גוררת האחת את האחרת... מצד שאלו המצות הם מתחברים כאחד, והעובר אחת, יותר קרוב שיבוא לעבור האחרת". ושם בהערה 17 נתבאר שמוכח מדבריו שם שהכלל של "מצוה גוררת מצוה" הוא רק במקיים מצות עשה, אך במקיים מצות לא תעשה לא יגרר מכך מצות לא תעשה שניה. לכך בחמש דברות האחרונות [שהן מצות לא תעשה] כתב שם שהגרירה תיעשה רק כאשר "עובר אחת, יותר קרוב שיבא לעבור האחרת", ולא כתב כן גבי המקיים אחת מחמש הדברות האחרונות. וטעם הדבר, כי שיטת המהר"ל היא שאין שכר על קיום מצות לא תעשה, וכמבואר למעלה פ"ב מ"א [תפח:], ושם הערות 109, 112. והואיל והכלל של "מצוה גוררת מצוה" נגדר כמתן שכר ["שכר מצוה מצוה", הן לפי הסברו הראשון למעלה, והן לפי הסברו השני], לכך אין כלל זה נוהג בקיום מצות לא תעשה.

(224) אין כוונתו שכל לשון גרירה נאמר רק כאשר הנגרר דומה לגורר, שהרי אמרו חכמים [שבת כב.] "גורר אדם מטה כסא וספסל". ורש"י [איוב ב, ח] כתב: "'גורר' ברי"ש אינו אלא לשון סחיבה, כמו 'גורר אדם מטה וספסל'". אלא כוונתו היא שהואיל ונאמר כאן לשון 'גרירה' [ולא לשון "משמיעין"], משמע שמדובר בכוחה של המצוה עצמה שהיא גופא גוררת את מצוה שניה, ולא שיש כאן סיוע מחוץ למצוה הראשונה המאפשר את גרירת המצוה השניה. ואם כן המצוה הראשונה היא כמו אב, והמצוה השניה היא כמו תולדה, בבחינת "תולדותיהן כיוצא בהן" [ב"ק ב.], "שהדומה מוליד את הדומה, כי לא יצא חמור מסוס, וסוס מחמור, ואדם מבהמה ובהמה מאדם" [לשונו בנצח ישראל ר"פ ב, והובא למעלה פ"ג הערה 268]. אך אדם בעל בחירה יכול לגרור אף מטה וספסל, כי גרירה זו נעשית מכח בחירתו, ולא מכח הדמיון אליו. וכן אמרו [ב"מ ד.] "מה לגלגול שבועה דעד אחד, שכן שבועה גוררת שבועה, תאמר בעדים דממון קא מחייב", הרי ש"גלגול שבועה" מתאפשר מחמת ששבועה גוררת שבועה הדומה לה.

(225) קשה, הרי למעלה [לאחר ציון 191] כתב: "כאשר הוא עושה מצוה שהוא חצי דבר, המצוה הזאת גוררת האחרת, עד שיעשה **כל** המצות, שהם דבר אחד", וכיצד כתב כאן שהגרירה נעשית רק למצוה הדומה לראשונה, "אבל לא כל מצוה שאינו דומה כלל". ונראה שיש בזה הדרגתיות; המצוה הראשונה גוררת מצוה שניה הדומה לראשונה,

והשניה גוררת את השלישית הדומה לשניה, והשלישית את הרביעית, עד שלבסוף נגיע לכל המצות. אך אין גרירה בין שתי מצות שאינן דומות להדדי.

(226) כי לשון "הרבה" מורה שיש כאן יציאה מגבולות המצוה הראשונה, והתפרסות אל מצות רבות אחרות.

(227) כפי שביאר למעלה [לפני ציון 198]. ואם תאמר, שיקשה לאידך גיסא, שמהו הצורך לומר את ההנהגה המצומצמת של "מצוה גוררת מצוה", אם בלאו הכי יש את ההנהגה הכוללת של "משמיעין אותו מצות הרבה". וזה לא קשה מידי, כי "מצוה גוררת מצוה" אינה הנהגה הנלמדת מפסוק [לעומת "משמיעין אותו מצות הרבה"], אלא זו מציאות ש"המצוה הראשונה עם מצוה זאת היא דבר אחד" [לשונו למעלה (לפני ציון 206)]. ולכך אין מקום לשאול למה לי את המציאות כאשר יש בלא"ה פסוק. אך יש מקום לשאול לכיון ההפוך; למה לי פסוק ["אם שמוע תשמע"] כאשר בלאו הכי יש מציאות ש"מצוה גוררת מצוה".

משנה ג

(228) בא לבאר קישור משנה זו לקודמתה, ששניהם נאמרו על ידי בן עזאי. והנה למעלה ביאר כמה פעמים שסמיכות המאמרים היא לפי סדר הדורות, ולכך נשנו זה אחר זה מאמרים שאינם קשורים בעצם מחמת שנאמרו על ידי תנאים שחיו בזמן אחד [ראה למעלה הערות 167, 168]. ואם זו סבה מספקת לסמיכות מאמרים שונים משני תנאים, כל שכן שזו סבה מספקת לסמיכות מאמרים שונים מתנא אחד. ואם כן מדוע ראה צורך לבאר סמיכות המאמרים שנאמרו על ידי תנא אחד. וכן למעלה פ"ג תחילת מ"י, ושם תחילת מי"ד עמד על סמיכות המאמרים שנאמרו על ידי תנא אחד. **ונראה לומר** דאדרבה, סברת סמיכות הזמנים כחה יפה דוקא בשני תנאים, ולא בתנא אחד, כי חשיבות סמיכות הזמנים היא משום שמוסר אבות הדורות צריך להאמר דוקא על פי סדר הדורות, וכמו שכתב למעלה תחילת משנה ב, עיי"ש. וכל זה שייך בשני תנאים, אך בתנא אחד, הואיל וכבר הוזכרו דבריו, אין צורך להזכיר עם כך שאר דברים שאמר [אם אינם קשורים בעצם], כי כבר יצאנו ידי חובת סדר הדורות במאמרו הראשון, ומדוע הוצרכנו להביא מאמר נוסף. וא"כ השאלה אינה מדוע בן עזאי הובא אחר בן עזאי, אלא מדוע בן עזאי הובא פעמיים. ובעל כרחך שיש כאן סמיכות בעצם, וכמו שמבאר והולך [הובא למעלה פ"ג הערה 1376].

(229) פירוש - כל מצוה היא מיוחדת ושונה מרעותה, באופן שאין שתי מצות זהות.

(230) כפי שביאר למעלה במשנה ב [לאחר ציון 190]: '"מצוה גוררת מצוה', כלומר שעשיית המצוה האחת היא התחלה לאחרת גם כן, מאחר שכל המצות הם דבר אחד, ולפיכך מצוה אחת גוררת מצוה אחרת. כי כל דבר שהוא אחד אינו נחלק כלל. וכאשר הוא עושה מצוה שהוא חצי דבר, המצוה הזאת גוררת האחרת, עד שיעשה כל המצות שהם דבר אחד... שכל התורה היא דבר אחת... ולפיכך מצוה גוררת מצוה".

(231) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [זוה"ק ח"ג ז:] "זווגא דדכר ונוקבא אקרי 'אחד'... מאי טעמא, בגין דדכר בלא נוקבא 'פלג גופא' אקרי, ופלג לאו הוא חד, וכד מתחברן כחדא תרי פלגי, אתעבידו חד גופא, וכדין אקרי 'אחד'". וכן ביאר בח"א לב"ב עד: [ג, קו.] שהזיווג הוא השלמת האדם, וכלשונו: "אמנם מה שאמר [שם] 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראו', באור זה... כי מה שחסר בזה - גילה בזה. כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'... ונמצא כי לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם... כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 177, ולהלן הערות 767, 1054]. הרי שדוקא משום ש"יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר" אז כל אחד בפני עצמו הוא פלג גופא, וחסר השלמה. אך אם שניהם היו זהים, לא היה נחשב האחד "פלג גופא". ונראה ביאורו, ששם "חצי דבר" יש לראשון אם החסרון שיש לו בפני עצמו יהיה נשלם כשיתחבר לשני. אך כאשר השני זהה לראשון, בעל כרחך שאין השני משלים את חסרון הראשון [כי גם לשני יש אותו חסרון], אם כן אין הראשון נחשב "חצי דבר" ביחס לשני, כי אין השני משלים את חסרון הראשון. ולמעלה פ"ג מי"ז [לפני ציון 2015] כתב: "כי כאשר חסר הדבר המשלים, בטל הדבר אשר הוא צריך אל ההשלמה".

(232) מה שנקט ש"כל מצוה יש לה **מקום** בפני עצמה", אולי רומז ליסוד שהמצות מכוונות כנגד האברים, וחיות האבר תלויה במצוה המקבילה לאבר, וכפי שכתב הגר"א [משלי יג, יג]: "בז לדבר יחבל לו - כי יש רמ"ח אברים באדם, וכנגדם רמ"ח מצות עשה, וכן כל דבר יש לו כח חיוני מן המצות. ולכן הבז לשום דבר מצוה הוא חובל את עצמו, כי הוא נעשה חסר, שחסר מכח החיוני שבאותה מצוה. וירא מצוה הוא ישלם - אבל הירא מלעזוב שום מצוה, ורואה לקיים כל דבר, יהיה שלם בכל אבריו". ובספר חומת הדת פי"ח למרן החפץ חיים הביא את דברי הגר"א האלו, וכתב: "כגון אם ביטל מצות תפילין בימיו ולא עשה תשובה, כשיקום לתחיה תחסר לו אותה היד שמניח עליה התפילין, וכן כהאי גוונא יקרה בשאר אברים, הגם דבעת מיתתו היו לו כל האברים,

אבל הלא נעשו אפר וצריך להחיותם, ובמה, בקיום מצות התורה, וכדכתיב [ויקרא יח, ה] 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', ממש על ידי עשייתם, וכיון שלא עשה אותן במה יחיו". ובהקדמה לשמירת הלשון כתב: "ידוע הוא דכל אדם יש לו רמ"ח איברים ושס"ה גידים רוחניים, ועליהם מלבשים הרמ"ח איברים ושס"ה גידים גשמיים, כמו שנאמר [איוב י, יא], 'עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תשככני', הרי שהזכיר הכתוב עור ובשר וגידים ועצמות... וכנגד זה נתן לנו הקב"ה רמ"ח מצות עשה ושס"ה לא תעשה... וכשאדם מקים בעולם הזה איזה מצוה באיזה איבר, שורה לעתיד לבוא אור ה' על אותו איבר, ואותו אור הוא המחיה את האיבר ההוא, וכן כל מצוה ומצוה. נמצא דכשהאדם מקים הרמ"ח עשין, אז הוא האדם השלם המקדש לה' בכל איבריו, וזהו מה שנאמר בפרשת ציצית [במדבר טו, מ] 'ועשיתם את כל מצותי והייתם קדשים לאלקיכם'. אבל אם חס ושלום תחסר לו מצוה אחת מרמ"ח עשין, שהשליכה אחר גוו, ולא עשה תשובה על זה, יחסר לו לעתיד לבוא בנפשו האיבר המכנה נגד המצוה ההיא... ומזה יוכל להתבונן כל אדם, איך שצריך להיות זהיר בכל התרי"ג מצות בכל כחו בימי חייו, כי הם הם הממשיכין חיותו לנצח באיברי וגידי נפשו. וזהו שכתוב בפרשת אחרי [ויקרא יח, ה] 'ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם וגו", ולא כתיב 'וחי עבורם', להורות לנו שאור המצוה גופא היא חיותו לעתיד לבוא". ולכך "כל מצוה יש לה מקום בפני עצמה", שהיא מחיה אבר המיוחד לה.

(233) כי אין שום מצוה שהיא נכללת בחברתה, אלא יש לכל מצוה את היחידיות שלה, ואי אפשר בלתה.

(234) שיש לכל מצוה את מקומה המיוחד.

(235) וזה מה שנאמר בסוף המשנה "שאין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום", וכמו שיבאר בהמשך.

(236) פירוש - אין לאדם לחשוב בלבו שהאדם השני הוא מיותר בעולם, שאין לו שום תפקיד בסדר העולם, ואינו מצטרף למציאות העולם. ובכת"י כתב כאן: "אל תהי בז לכל דבר. סמך מאמר זה לשלפניו, מפני שבא לומר כי זה שברא השם יתברך בעולם, אל תאמר כי אדם זה אינו נחשב לכלום, כי אינו נחשב דבר מיוחד בעולם, ואין לו חלק בעולם כלל". דוגמה הפוכה לזה; אמרו חכמים [נדרים מא.] "כיון שהגיע קיצו של אדם, הכל מושלין בו". ובח"א שם [ב, כ.] כתב: "כי אין לך אדם שאין לו מקום בפני עצמו, ואין דבר נכנס לתוך מקום חבירו לדחות אותו. וכיון שהגיעו קצו, שוב אין לו מקום בעולם הזה, וכיון שאין לו מקום בעולם הזה, נכנס כל אחד ברשותו ומושל עליו. שכבר

נסתלק מעליו מה שאין אחד נוגע במוכן לחברו [יומא לח:], ודבר זה פשוט וברור" [הובא למעלה פ"ג הערה 537]. הרי שכל אדם הוא בעל מקום בעולם, חוץ מאדם שהגיע לקיצו, שהוא נעדר ממציאות העולם ["הגיע קיצו"], ולכך הוא בהעדר מקום בעולם.

(237) כמו שאמרו [שמו"ר י, א] "אפילו דברים שאתה רואה אותן כאילו הם מיותרין בעולם, כגון זבובים ופרעושים ויתושין, הן היו בכלל ברייתו של עולם, שנאמר [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה'... אפילו דברים שאתה רואה אותן כאילו הן מיותרין בעולם, כגון נחשים ועקרבים, הן היו בכלל ברייתו של עולם". ואמרו חכמים [שבת עז:] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא דבר אחד לבטלה", וראה שם בח"א [א, מא: (הובא למעלה פ"ג הערה 591)]. וראה להלן הערה 256. **דוגמה הפוכה** לזה; למעלה פ"ג מ"ג [לפני ציון 537] כתב: "כל דבר בעולם אשר ברא השם יתברך יש לו מקום אשר הוא נברא עליו, שהוא מדריגתו ומקומו, וכמו שאמרו 'אין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום' [ראה להלן הערה 248]... אבל לדבר זה [קרבנות ע"ז] אין מקום לו, שכל כך הוא זר... בעבור שהוא נכרי וזר, ואינו בסדר העולם, אין לו מקום בעולם כלל". וכן רש"י [שמות כב, ל] כתב: "ללמדך שכלב נכבד ממנו" [מהנכרי עובד ע"ז]. ובגו"א שם אות לד כתב: "מה שהכלב הוא יותר טוב מן עובד עבודה זרה, כי הכלב נברא שאי אפשר להיות טוב במינו, והוא שלימות הבריאה בזה המין. ולא כן עובד עבודה זרה, שהרי הוא אדם, ובמה שהוא אדם אינו שלימות הבריאה, רק העובדים השם, והם עמו. כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם. אבל העובד עבודה זרה אינו צורת העולם, שהרי הישראל הוא צורת האדם, שהם נקראים 'אדם' [יבמות סא.], והוא צורתו של עולם, ולמה צריך עובד עבודה זרה, ואינו מצורת העולם" [הובא למעלה פ"ג הערה 543]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [מגילה כה:] "כל ליצנותא אסירא, בר מליצנותא דעבודת כוכבים דשרי". והקשה על זה הפחד יצחק פורים ענין א, וז"ל: "הלא ברור הוא דהיתר זה של ליצנות נאמר הוא בכל פרטיו של צד הרע... ואם כן למה נקטו חכמים הדוגמה להיתר זה דוקא חטא של עבודה זרה". אך לפי המתבאר כאן ניחא, שאכן מכל דבר שאינו מציאות ניתן להתלוצץ ממנו, שענין הליצנות הוא שאינו ממציאות העולם [כמבואר למעלה פ"ג הערה 310]. ובודאי שזה שרי בכל פרטיו של צד הרע, אך מ"מ נקטו חכמים בע"ז דוקא, כי בע"ז נתגלה בבירור העדר המציאות שבה, שהרי אף אין לה מקום. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" סוף הערה 126.

(238) פירוש - מזל בפני עצמו, וכמו שיבאר.

(239) נדרים לט: "בן גילו נוטל אחד משמים בחליו", וכתב הר"ן שם "בבן גילו - שנולד המבקר במזלו של חולה". וביבמות קכ. אמרו "כולי עלמא סימנין דאורייתא, הכא בשומא מצויה בבן גילו קמיפלגי, מר סבר שומא מצויה בבן גילו, ומר סבר אינה מצויה בבן גילו", ופירש רש"י שם "בן גילו - שנולד בפרק אחד ובמזל אחד". וכן רש"י [מגילה יא.] כתב "בן גילו - בן מזלו, שניהן דעת אחת היה להן". ובב"מ כז: כתב רש"י "בבן גילו - הנולד בשעתו, שנולדו במזל אחד".

(240) לשונו בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב:]: "כי השם יתברך ברא את האדם, וחילק פרנסה לכל אחד ואחד, ולא ברא השם יתברך שיהיו שנים מתפרנסים מדבר אחד, רק שיהיה לכל אחד פרנסה מיוחדת. ואפילו שתי שערות אינם מתפרנסים ממקום אחד, כדאיתא בפ"ק דבבא בתרא [טז.], אמר הקב"ה לאיוב הרבה נימין בראתי, וכל אחד בראתי לו גומא בפני עצמה שלא יינקו שתים מגומא אחת... ואם השי"ת נותן לכל שיער ושיער יניקה בפני עצמה, כ"ש וק"ו שהשם יתברך נותן לכל אדם יניקה בפני עצמו. וכדאמרינן במסכת יומא [לח:]... אין אדם נוגע במוכן לחבירו... פירוש ענין זה, כי השם יתברך סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אשר סידר אליו השם יתברך. ואם הוא נוגע במוכן לחבירו הרי נחשב זה כמו גזילה" [הובא למעלה פ"א הערה 1516]. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רט:]. ולשון הגמרא [יומא לח:] הוא "אין אדם נוגע במוכן לחבירו... אפילו כמלא נימא", ולפי דבריו כאן מאוד מחוור ההדגשה "כמלא נימא", שהרי הדבר נלמד מנימי האדם. ואע"פ שבח"א לב"ב יב. [ג, סז.] כתב: "מקשה דלמא הם בני חדא מזלא, כלומר אף על גב שבני אדם הם מחולקים, ואין זה רק כמו זה, מכל מקום אי אפשר שלא ישתתפו יחד, ולפעמים יש להם מזל אחד", צריך לומר שהכוונה שהם קרובים במזל. **ומה שהשווה** יניקה למזל, כי כל ענינו של מזל הוא השפעה, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:], וז"ל: "מלת 'מזל' שהוא מלשון שפע בלבד מן המשפיע... כי המשפיע משפיע מצד עצמו לכל מי שהוא מוכן לקבל השפע הזה מן המזל שעל ידו ההשפעה". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה.] כתב: "מה שנתן השם יתברך והשפיע אל עולמו, דהיינו מזלו שהוא בו, ומן מזלו הוא מקבל מה שהשפיע השם יתברך אל מזלו, והוא מקבל ממנו". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנב.] כתב: "היה עוג דבק במזל מן מזלות הרקיע, שהוא כח גופני גשמי, ומשם מקבל כחו".

(241) פירוש - המזל הוא ההשפעה שיש עולם, שהעולם ניזון מהשפעת העליונים לתחתונים, והשפעה זו תלויה במערכת הזמן, וזו נקבעת על פי המזל. ולמעלה פ"א מי"ח [תכג:] כתב: "העולם התחתון שהוא עולם ההויה, ואין הויה מעצמו, רק שמקבל הויה

מן הפועלים. וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים". וכמו שנאמר [דניאל ד, יד] "בגזירת עירין פתגמא". ואמרו [חולין ז:] "אין אדם נוקף אצבעו מלמטה, אא"כ מכריזין עליו מלמעלה". ובב"ר [י, ו] כתב: "אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל". ובבאר הגולה באר השני [קנ:] כתב: "רז"ל מפרשים לשון 'כשפים' 'שמכחישין פמליא של מעלה' [סנהדרין סז:]. פירוש, מה שנגזר מצבא העליונים על הארץ הם משנים ומבטלים. כי העולם הזה נוהג על ידי העליונים, והכשפים מבטלים אשר נגזר מצבא עליונים". ובגבורות ה' פס"ו [שו.] כתב: "כי במה שנקראים עליונים הם פועלים בתחתונים... והם כמו עלה נחשבים... אבל התחתונים במה שהם תחתונים הם עלולים בעצמם" [הובא למעלה פ"א הערה 1588]. ובח"א לע"ז יז. [ד, מא:] כתב: "כי הכל נתון תחת המזל". וראה להלן הערה 250.

(242) פירוש - הואיל והעולם מנוהל ומסודר על ידי המזל, נמצא שכל אדם שיש לו מזל בפני עצמו הוא מצטרף ומשתייך למציאות העולם. דוגמה לדבר; למעלה פ"א מי"ח [תלד:] כתב: "בכל מעשה בראשית [בראשית פרק א] נאמר 'אלקים', מפני שברא הקב"ה העולם במדת הדין. וזה אמרם [שבת י.] כל הדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי השם יתברך ברא העולם בדין, שהרי בכל מקום במעשה בראשית נאמר 'אלקים', והיושב בדין משתתף ומתחבר למדה זאת שברא הקב"ה את העולם, ובזה נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית", ושם הערה 1642. הרי שהמצטרף לסדר שמנהל את העולם, משייך את עצמו למהלך העולם.

(243) פירוש - כל בני אדם משלימים לעולם לאחד, ועושים את העולם שלם ללא חסרון וגרעון. הרי ש"משלים את העולם" פירושו שעושה את העולם לאחד. דוגמה לדבר; בנצח ישראל פמ"ב [תשכז.] כתב: "כי עיקר סגולת השלימות הוא האחדות, כי על דבר שהוא שלם נאמר שהוא אחד, כמו שכתוב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', רוצה לומר ויהי המשכן שלם. שתראה מזה שכל שלם הוא אחד, והאחד הוא שלם. כי הדבר שאינו אחד, רק מחולק, לא יפול עליו שלימות. והפך זה גם כן, הדבר שאינו שלם אינו אחד, שהרי הוא חלק בלבד. ואם דבר זה הוא חלק, יש עוד חלק, ואין כאן אחדות. והתבאר לך כי בימי המשיח, שאז יהיה העולם בשלימות... מתחייב שיהיה העולם אחד, שאם לא היה העולם אחד, לא היה בו שלימות". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רט:] כתב: "וראיה לזה כי

כאשר הדבר הוא שלם הוא אחד, שכך כתיב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', שהכתוב בא לומר שכבר נשלם המשכן, אמר שהיה המשכן אחד. אם כן השלמת הדבר הוא אחדותו. שאין ספק, כי כאשר הדבר מחולק לשני חלקים מחולקים, אינו שלם, שהרי כל אחד ואחד הוא חלק בלבד, ואין זה שלם. וכאשר הוא אחד הוא שלם, שאינו חלק. ולכך השלם הוא אחד, והאחד הוא שלם". וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [רסג:]. הרי שכל בני אדם יוצרים יחד שלימות, וכאשר אדם אחד נחסר הרי זה חסרון בכלל הנמצאים.

דוגמה לדבר; רש"י [במדבר א, א] כתב "מתוך חיבתן לפניו מונה אותם כל שעה; כשיצאו ממצרים מנאן, וכשנפלו בעגל מנאן לידע מנין הנותרים". והנה בחטא העגל נפלו שלשת אלפים איש [שמות לב, כח], שהם מחצית האחוז מקהל של ששים רבוא. ועם כל זה נקראו אז ישראל בשם "מנין **הנותרים**", ומשמע הפחותים [אור החיים שמות כח, י], אע"פ שהם תשעים ותשעה ומחצה אחוזים. הרי שחסרון של מיעוט מחיל על הרוב שם "נותרים", כי חסרונם מורגש בכל ישראל.

(244) כמבואר למעלה במשנה ב [לאחר ציון 185] שכתב: "יש לפרש כך מה שאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כלומר אל תחשוב כי המצוה האחת היא נר אחד, והתורה - שהיא כוללת כל תרי"ג מצות - הם נרות הרבה. אבל אין הדבר כך, כי המצוה היא נר אחד, אבל אין התורה שבה כל תרי"ג מצות נרות הרבה מחולקות שכל נר ונר לעצמו. אבל התורה שיש בה כל המצות, היא אור אחד, שהתחברו הנרות ונעשו אור אחד גדול, שהתורה היא אחת. וכבר בארנו במקומו כי התורה היא אחת. ובא הרמז במלת ה'תורה' שהוא בגמטריא תרי"א, ו'אנכי' ו'לא יהיה לך' [שמות כ, ב-ג] מפי הגבורה שמענו [מכות כג:]. ובאו כל תרי"ג מצות במלת 'תורה', לומר כי התורה היא אחת, ומקושרים כל המצות, עד שהם מושכל אחד לגמרי, ודבר זה ברור". וראה להלן הערה 929.

(245) לשונו בתפארת ישראל פמ"ט [תשסט.]: "כי התורה היא סדר המציאות, כאשר אתה מחסיר אות או מוסיף אות, הרי יש כאן תוספת או חסרון על סדר המציאות. וכמו שסדר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע' [קהלת ג, יד], וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם. וכן התורה כאשר יש בה תוספת או גרעון הוא חורבן כל העולם" [ראה למעלה פ"ב הערה 840]. ושם פס"ו [תתרל:] כתב: "התבאר לך כי תורת ה' תמימה ניתנה, ולא נתוסף דבר בה, לא אות, ולא נקודה, כאשר ראוי לדברי אלקים חיים, ברוך הוא ומבורך לעולמי

עולמים". ושם ר"פ סז כתב: "התבאר לך כי תורת ה' תמימה ושלימה בכל, ואין חסרון בה".

(246) לא ברורה הדגשתו "וכן כל אדם שברא הקב"ה **על האדמה**", ופשיטא שנברא על האדמה. וכן למעלה בתחילת ההקדמה ג"כ כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה", ומה שנתבאר שם [הערה 2] לא שייך לכאן. ואולי מדגיש בזה שכשם שהתורה מחברת את כל המצות לאור אחד, כך האדמה [שעליה נמצאים בני האדם] מחברת את כל בני האדם לעולם אחד, וכבחינת ארץ ישראל שהיא עושה את ישראל לעם אחד [נתיב הצדקה פ"ו (א, קפב.)].

(247) פירוש - כשם שאין מצות מיותרות בתורה, כך אין בני אדם מיותרים בעולם. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ח [קלג.], וז"ל: "כבר אמרנו שאף אם אין ידוע לנו טעם וסבה על כל דבר ודבר שנמצא באדם למה הוא כך, מכל מקום ידוע לנו שאין דבר אחד לבטלה. וכך סדר השם יתברך בחכמתו כל הנבראים עליונים ותחתונים. וכן ענין המצות למה הם כך; בודאי ידענו שכך נותן הסדר שסדר השם יתברך התורה, וכך מתחייב ממנו. ולכך אין לשאול על טעם המצות למה הם כך, כי כך גזר השם יתברך הסדר לפי חכמתו, ואין דבר אחד לבטלה". וכן ביאר שם פנ"א [תתא.] שאדם פרטי נשלם במצוה פרטית.

דמיון נוסף; בתנחומא ויגש אות ו אמרו "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית" [הובא למעלה פ"ג הערה 1836, ולהלן הערה 963]. וכן מצינו שבני אדם הם שלוחיו של מקום, וכפי שכתב בנתיב הצדק פ"א [ב, קלה:], וז"ל: "הפסוק [משלי י, כו] 'כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו'... נראה פירושו כי הפסוק הזה 'כחומץ לשנים' מדבר על העצל במעשים, ואינו זריז במצות ובתורה. והשליח הוא האדם, והמשלח הוא השם יתברך, אשר שלח האדם, וברא האדם בעולמו לעמל... ואמר הכתוב כמו שמבטל החומץ והעשן הכלים האלו שאינם יכולים לפעול, כן העצל גורם שלא יוכל לפעול אשר שלחו, שלא שלחו השם יתברך בחנם". וכשם שיש לכבד את המצות מפאת היותם שלוחי המקום לבני אדם, כך יש לכבד בני אדם מפאת היותם שלוחי המקום לקיים מצות. **ובתפארת ישראל** פנ"ו [תתנט.] כתב: "מספר 'בני ישראל' כמו מספר המצות, שהם תר"ג מצות, ועוד עשרה שהם עשרת הדברות, סך הכל תרי"ג". וכן הוא בנצח ישראל פ"ט [רלא:], ובדרוש על התורה [לז.]. הרי שוב חזינן דמיון גמור בין בני ישראל [שהם קרויים ביחוד "אדם" (יבמות סא.)], לבין מצות התורה. וראה להלן הערה 310.

(248) וסדורם בעולם מחייב את מקומם בעולם, וכמבואר להלן הערה 252. ולכך "אין לך דבר שאין לו מקום" מורה על החשיבות ומעלה שיש לכל דבר, שכל דבר בעולם חולק מקום לעצמו והוא בעל חשיבות לעצמו, ועומד ברשות עצמו, ולכך אין דבר בעולם שהוא מיותר וחסר חשיבות. וכן למעלה פ"ג מ"ג [לפני ציון 537] כתב: "כל דבר בעולם אשר ברא השם יתברך יש לו מקום אשר הוא נברא עליו, שהוא מדריגתו ומקומו, וכמו שאמרו 'אין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום'" [ראה למעלה הערה 237]. ובגבורות ה' פ"ח [מו:] כתב: "כל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו". ובגבורות ה' פכ"ט [קטו.] כתב: "כי הדברים אשר הם מחולקים, כל אחד יש לו מדריגה בפני עצמו, כמו שאמרו ז"ל 'אין לך דבר שאין לו מקום'. כלומר שיש לו מדריגה בפני עצמו שבו נבדל מזולתו, שאין לך דבר שנוגע במה שהוא מוכן ועומד לחבירו. וכאשר יש שני דברים שיש להם ענין אחד ומדריגה אחת, על כרחך הם אחד". ובנצח ישראל פ"א [ט:] כתב: "כי מקומם הראוי להם [לישראל] לפי סדר המציאות להיותם בארץ ישראל ברשות עצמם, ולא ברשות אחר. כמו כל דבר ודבר מן הנמצאים הטבעים יש להם לכל אחד מקום בפני עצמו, כמו שגזרו חז"ל 'אין לך דבר שאין לו מקום', וכל דבר הוא ברשות עצמו". ובנתיב העבודה פ"ד [א, פז.] כתב: "כי במה שהמקום מיוחד אל הדבר שהוא מקום לו, ואי אפשר שיהיה מקום אחד מיוחד לשני דברים, כאשר ידוע מענין המקום שלא יכלול דבר אחר עמו. שכל דבר יש לו מקום מיוחד, כמו שאמרו חז"ל 'אין לך דבר שאין לו מקום', כלומר שצריך שיהיה לכל דבר מקום מיוחד שהוא מקומו". ולמעלה פ"ג מ"ד [לאחר ציון 595] כתב: "אי אפשר לומר גם כן שלא יהיה מקום מיוחד לאדם, שדבר זה לא יתכן, שהרי האדם אינו גרוע משאר הנבראים טבעיים, שיש להם מקום מיוחד... האדם שיש לו מציאות בעצמו, יש לו מקום מיוחד. ומפני כי יש לכל אדם מקום, נכנס המקום בהכרת האדם לומר 'פלוני ממקום פלוני', ואם שינה שם עירה ושם עירו הוא נחשב כמו שינה שמו ושמה [גיטין לד:], וכל זה כי יש לאדם מקום מיוחד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג.] כתב: "לכל דבר ודבר יש מקום ומדריגה מיוחד בפני עצמו בעולם, שאין מקום זה כמו זה" [הובא למעלה פ"ג הערה 588]. ובגבורות ה' ר"פ ע [שכ.] כתב: "כל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, ובשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמר [שבת נא.] 'ממלא מקום אבותיו', כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו. שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו"[הובא למעלה פ"ג הערה 534]. ובגו"א דברים פ"ד אות טז הוסיף שיש ללמוד ממשנתנו לא רק שיש לכל דבר מקום לעצמו, אלא שלולא המקום אינו יכול להתקיים, וכלשונו: "כל דבר

שאין לו מקום ראוי שיהיה נאבד, שכל דבר בעולם צריך למקום, וכמו שאמרו חכמים 'אין לך דבר שאין לו מקום'... דבר שאין לו מקום הוא נאבד".

(249) "ובהמה לית ליה מזלא" [לשונו בגו"א בראשית פ"א אות סו]. ורש"י בב"ק שם כתב: "אדם דאית ליה מזלא - שיש לו דעת לשמור את גופו", ובשבת נג: כתב "מלאך שלו ומליץ עליו". אך המהר"ל סובר שהמזל קשור למערכת הזמן, וכמו שיבאר. ובח"א להוריות יב. [ד, נט:] כתב: "כי ראוי האדם בפרט שיהיה הנהגתו לא כמו בהמה, שאין מזל לבהמה, רק הנהגת הבהמה טבעית, והנהגת האדם היא רוחנית כי יש לו מזל... שאין הנהגת האדם כמו בהמה, שאין לה כח ומזל למעלה".

(250) כמבואר למעלה הערה 241, ש"מזל" הוא שייך למערכת הזמן. ואמרו חכמים [שבת קנו.] "לא מזל יום גורם, אלא מזל שעה גורם". ובגבורות ה' פל"ט [קמז.] כתב: "כבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד, לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם". וזהו הביאור הפשוט לדברי חכמים [ברכות ז:] "אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו", שהיינו שמזלו עומד לימינו. ובגבורות ה' פל"ו [קלד:] כתב: "לא הספיק בצקם להחמיץ, שגאולתם היתה בלא זמן, להודיע כי הגאולה שלהם מדריגה נבדלת, לא מצד המזל שהוא גשמי פועל בזמן... לפי שיצאו לא על ידי מזל ולא על ידי שאר כח שהם נופלים תחת הזמן, רק על ידי הקב"ה". וראה להלן הערות 408, 610.

(251) אך לא "שעה". הנה העמיד כאן את האדם לעומת שאר דברים; על אדם אמר "שעה", ועל שאר דברים אמר "מקום". אמנם למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פט:] כתב: "כל דבר צריך אל זמן ויש לו עת מיוחד, כמו שאמר הכתוב [קהלת ג, א] 'לכל יש זמן ועת לכל חפץ', ואמרו ז"ל 'אין לך דבר שאין לו מקום ואין לך אדם שאין לו שעה', שתראה מזה כי לכל דבר יש זמן מיוחד". הרי הביא את משנתינו וכתב עליה "שתראה מזה כי לכל דבר יש זמן מיוחד", ולא הזכיר "מקום" כלל. ולא עוד, אלא שצירף את משנתינו למקרא [קהלת ג, א] "לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים", ובמקרא זה לא דובר כלל על מקום, אלא על זמן ועת. ואולי ניתן ליישב זאת על פי דבריו בתפארת ישראל ר"פ כו [שצ.], שכתב: "כי הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבידנים" [הובא למעלה פ"ג הערה 141], ולכך "מקום" ו"זמן" קשורים להדדי, ולכך אין לתמוה אם נקט באותו מטבע לשון לשניהם. אך עדיין קשה, הואיל והמקרא אינו מונע עצמו מלומר "זמן" על שאר הנבראים, מדוע בן עזאי מונע עצמו מכך, ונוקט בתיבת "מקום" ולא בתיבת "שעה". ונראה, שהואיל ומגמת בן עזאי אינה להורות שהכל נתון תחת הזמן,

אלא להורות שהכל חשוב ואינו מיותר, לכך בענין זה אכן האדם מיוחד לעצמו; חשיבות האדם מתבטאת במזל, ואילו חשיבות שאר הנבראים מתבטאת במקום ולא במזל [כי רק לאדם יש מזל]. ונהי שתיבת "שעה" שייכת לענין הזמן, אך לא מצד שייכות זו היא הובאה כאן, אלא מצד שהיא מורה על מזל, וכמו שנתבאר. ולכך תיבת "שעה" נאמרה רק ביחס לאדם, ולא ביחס לשאר הנבראים.

(252) אודות שהקב"ה סידר את כל הנמצאים במקומותיהם, כן כתב בגו"א דברים פ"ל אות א [ד"ה אבל], וז"ל: "כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך. והגלות הוא שינוי סדר בעולם, שיהיה גולה ממקומו המיוחד והמסודר לו. וכאשר שב מן הגלות, אף אצל האומות כתיב [ירמיה מח, מז] 'ושבתי את שבות בני עמון' ["כאילו הוא עצמו צריך להיות אוחז בידיו ממש איש איש ממקומו" (רש"י דברים ל, ג)]. לפי שהדבר הזה מגיע לו, שהגלות היפך רצונו אשר סדר העולם, וכאשר שב למקומו, גם כן דעתו יתברך שב ונח ושקט... שזה רצונו שיהיה הכל מסודר על מקומו, ולא יהיה גלות לשום נמצא" [הובא למעלה פ"ג הערה 537]. ובנצח ישראל ר"פ כד כתב: "לפי סדר המציאות ראוי שיהיה כל דבר עומד במקומו אשר סדר לו השם יתברך". ולמעלה פ"ג מ"ג [לפני ציון 537] כתב: "בעבור שהוא נכרי וזר, ואינו בסדר העולם, אין לו מקום בעולם". ומכלל זה מבואר שהשייך לסדר העולם יש לו מקום בעולם.

(253) כי הוא בעל צלם אלקים, וכמו שביאר להלן משנה כב [ד"ה אמנם כי]: "הכבוד והבזיון שייך בצלם הזה, שהוא צלם אלקים... וכדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'. והפך זה גם כן, כי הצלם ראוי אל הכבוד... כי הכבוד הוא שייך לאדם בשביל שהוא צלם אלקים". וראה למעלה הערה 123. ולמעלה פ"ב מ"י [תשפח:] כתב: "כי מה שאמר [שם] 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', מוסר זה שייך אל האדם במה שהוא אדם, שיש לכבד צלם האדם במה שהוא אדם. כאילו אמר יש לך לכבד את חבירך במה שהוא אדם נברא בצלם אלקים. וראה להלן הערה 261.

(254) ועצם אי נתינת כבוד היא גופא נחשבת לבזיון, דוגמה לדבר; רש"י כתב [שמות יח, ו] שיתרו אמר למשה [באמצעות שליח] שמשה יצא לקראתו, לכבודו של יתרו. וכתב על כך הגו"א שם אות טו: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול, היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן

הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל". הרי שאי נתינת כבוד מתבקש אינו רק העדר כבוד, אלא הוא גנאי ובזיון. ולמעלה פ"א מט"ו [שסג:] כתב: "וכן 'והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות', כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו". ובפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת מ [עמוד סט], כתב: "ראובן ושמעון הם שני תלמידי חכמים. ראובן גדול משמעון במדרגתו בתורה. אלא שלעומת זאת, ראובן הוא במדרגת ה'בינוני' שבתניא [פ"א, פי"ב, וכו'], ושמעון הוא במדרגת 'צדיק גמור' שבתניא. הנה אם לוי מכבד את שמעון יותר מראובן, הרי הוא בכלל מבזה תלמיד חכם" [הובא למעלה פ"ג הערה 516].

(255) "ואל תהי מפליג לכל דבר", ופירש הרע"ב כאן "ואל תהי מפליג - מרחיק לכל דבר".

(256) לשונו למעלה [לאחר הערה 236]: "וכן 'אל תהי מפליג לכל דבר', והם שאר דברים שהם נבראים בעולם, שבא האדם להרחיקו ולהפליגו שאינו נחשב ממציאות עולם הזה", ושם הערה 237. ופירושו, שהמקום מורה שהדבר משתייך לסדר ומציאות העולם [כמבואר בהערה 252], והואיל ולכל הנבראים יש מקום, בהכרח שהם משתייכים לסדר ומציאות העולם, ולכך אין לאדם להרחיקם ממציאות העולם.

משנה ד

(257) פירוש - יראה לפרש גם כן כאן סמיכות המשניות כפי שנתבארה סמיכות המשניות למעלה, וכמו שמבאר והולך.

(258) לא מצאתי מקורו. ונראה מלשונו שאומר כן מצד הסברה.

(259) ראה למעלה הערות 169-166 שהובאו שם המקבילות שפירש כך את סמיכות המשניות.

(260) בא לבאר את סמיכות המשניות בקשר מהותי, ולא רק בקשר של סדר הדורות. ומדבריו כאן משמע שההסבר הראשון הוא העיקר, וראה למעלה הערה 172 שנתבאר שם שלפעמים עיקר ההסבר לסמיכות המשניות הוא עפ"י סדר הדורות, ולפעמים עדיף קשר יותר מהותי. וכן הוא להלן הערה 524.

(261) יש להקשות, כי הואיל וכבוד האדם נובע מהיותו בעל צלם אלקים [כמבואר למעלה הערה 253], מדוע יהא אדם רשאי לבזות את עצמו, הרי גם הצלם אלקים של עצמו מחייבו בהתנהגות של כבוד כלפי עצמו, וכמו שאמרו במדרש [ויק"ר לד, ג] "הלל הזקן, בשעה שהיה נפטר מתלמידיו, היה מהלך והולך עמם. אמרו לו תלמידיו, רבי להיכן אתה הולך, אמר להם, לעשות מצוה. אמרו לו, וכי מה מצוה זו. אמר להן, לרחוץ בבית המרחץ. אמרו לו, וכי זו מצוה היא. אמר להם, הן. מה אם איקונין של

מלכים, שמעמידים אותו בבתי טרטיאות ובבתי קרקסיאות, מי שנתמנה עליהם הוא מורקן ושוטפן, והן מעלין לו מזונות. ולא עוד, אלא שהוא מתגדל עם גדולי מלכות. אני שנבראתי בצלם ובדמות, דכתיב [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם' על אחת כמה וכמה". ועוד קשה, שהטעם שאמר כאן לבאר שאדם יבזה את עצמו ["תקות אנוש רמה"], כחו יפה גם לגבי חברו, שאף תקות חברו היא רמה, ומדוע טעם זה יהיה רק כלפי האדם עצמו, ולא כלפי זולתו. ונראה ששאלה אחת מתורצת בחברתה; אין לאדם לבזות את חברו אע"פ שתקות חברו רמה, כי בעשותו כן הוא פוגע בצלם אלקים של חברו, ואין חסרון הגוף של חברו [שהולך למקום עפר רמה ותולעה] מתיר לפגוע בצלם אלקים של חברו. אך כאשר אדם מבזה את עצמו, זה גופא האדרת כח הצלם שבו, כי באופן טבעי אין אדם מבזה את עצמו, וכמו שכתב בנתיב האמונה פ"ב [א, רי:], וז"ל: "כי מצד הטבע אין ראוי לבזות עצמו". ונמצא שכאשר מבזה את עצמו אין בזה פגיעה בצלם אלקים שלו, אלא אדרבה, יש בזה יתרון האדם מן הבהמה, ויתרון זה אינו אלא היות האדם מחונן בצלם אלקים. וראה להלן ציון 325.

(262) פירוש - הרמה [תולעים] מורה על פחיתות האדם, וכמו שאמר עקביא בן מהללאל [למעלה פ"ג מ"א] "ולאן אתה הולך, למקום עפר רמה ותולעה". ושם [לאחר ציון 104] כתב: "ולאן הוא הולך, שמצד סופו אינו כלום... שהרי הוא הולך למקום עפר רמה ותולעה". ונאמר [איוב כה, ו] "אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה". ובנתיב הלשון פ"י [ב, צה:] כתב: "כי התולעים בודאי הם הפסד הדבר, שכאשר הדבר נפסד יוצא ממנו תולעים". ולמעלה פ"ב מ"ז [בביאור "מרבה בשר מרבה רמה"] כתב [תרטו:]: "פירוש 'רמה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא". ובח"א לב"ב יז. [ג, עח.] כתב: "רימה ותולעה הוא הפסד גמור, והוא שייך לגוף, ודבר זה הוא הפסד לגמרי". ובפיוט לשחרית יום הכפורים אומרים "איכה מעלה רמה אבקש, ומחר תהיה רימה אחותי" [הובא למעלה פ"ג הערה 105]. ובח"א לב"מ פג: [ג, לא:] כתב: "הרמה והתולעה שולטין בדבר שראוי אליו ההעדר, ולא בדבר שראוי אליו המציאות" [הובא למעלה פ"ב הערה 697]. ובנצח ישראל פכ"ג [תפז.] כתב: "כי האדם אין נחשב לכלום, והוא בעל רימה ותולעה". ונאמר [תהלים כב, ז] "ואנכי תולעת ולא איש", ובמדרש [ילקוט שמעוני ח"ב תרפ"ו] '"ואנכי תולעת ולא איש וגו", מה התולעת היא בזויה, אף ישראל בזויים בעיניהם".

(263) וכן נאמר [תהלים טו, ד] "נבזה בעיניו נמאס ואת יראי ה' יכבד נשבע להרע ולא ימר".

(264) "סדר" - סמיכות [להלן מציון 276 ואילך].
(265) שבת קנב: "תניא רבי אליעזר אומר, נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים [את ה' אלקיך]'", ופירש רש"י שם "בצרור החיים וגו' - 'את ה' אלהיך', עמו בכסאו". ובדרוש על התורה [יג:] כתב: "כתיב על נפש הצדיק 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך', כדאיתא בשבת נשמותיהם של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד... ובודאי מפני שבאו ונבראו הנשמות מתחת כסא הכבוד, שמה הם שבים ללכת". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא.] כתב: "צריך להשיב הנפש בפעל ולעשות אותה רוחנית על ידי זכוך הנפש, ולהדבק בו יתברך על ידי העבודה אליו. שזהו תכלית ההצלחה, כמו שמעיד עליו הכתוב 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך'". והואיל וזו תכלית ההצלחה, בודאי ששאיפת אדם ותקותו היא להגיע לכך. וראה להלן הערה 275 במה שלא נקט שתקות אדם היא לתחיית המתים.
(266) כמו שנאמר [ירמיה לא, טז] "ויש תקוה לאחריתך נאם ה' ושבו בנים לגבולם", ופירש שם המצודות דוד "ויש תקוה - יש לך מקום לצפות לאחרית טוב לבניך". וכן נאמר [תהלים כז, יד] "קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'". והרד"ק בספר השרשים שורש קוה כתב: "כולם ענין הסבר והתוחלת". ובמדרש שמואל כתב שאלה זו בשם הר"ם אלמושנינו, וז"ל: "הנה המשנה הזאת קשת ההבנה עד מאד, שלא תפול מלת 'תקוה' רק על דבר שיקוה האדם ברצונו שיתאוה אליו, והנה אין איש שיקוה ונפשו איותה להיות רמה, והיה לו לומר 'שסוף אנוש רמה', אמנם מלת 'תקות' לא יכלתי להולמה". ועיין כאן בתויו"ט שהביא כמה מפרשים שנתחבטו בשאלה זו, וכתב עליהם: "אני אומר שמה שהביא לכל המפרשים ז"ל שנתלבטו בפירוש המלה הזאת, לפי שחשבו ששרשו 'קוה'", ושם סלל לו דרך אחרת בפירוש תיבת "תקות".
(267) שפתח ב"**הוי** שפל רוח", ולא אמר "**יהא** שפל רוח", וסיים "שתקות אנוש רמה", ולא "שתקותך רמה".
(268) כן דייק החסיד יעב"ץ, וכלשונו: "ועוד יש לדייק, שאמר 'שתקות אנוש' שלא לנכח, והיה ראוי שיאמר 'שתקותך רמה', כיון שהתחיל לנכח באומרו 'הוי'. וכמו שאמר [למעלה פ"ג מ"א] 'מאין באת ולאן אתה הולך', ולא אמר 'מאין בא האנוש ולאן הוא הולך'".
(269) ופירש המלבי"ם שם "כי אחרית לאיש שלום - הצדיק יש לו אחרית בעולם הנפשות שהיא אחרית האדם". ובדרשת שבת הגדול [רכו:] כתב: "לכך כתיב 'כי אחרית

לאיש שלום', ורצה לומר כי השלום ראוי שיהיה לאדם באחריתו, כי אז יושלם הדבר וינוח בשלום לגמרי. וכן כתיב [ישעיה נז, ב] 'יבא שלום ינוחו על משכבותם הולך נכחו', הרי לצדיק גמור נתן השם יתברך אליו השלום, כי הצדיק שהוא בעל שלימות, לכך ראוי לו השלום, שבו השלמת הכל" [הובא למעלה פ"א הערות 1567, 1569].

(270) ב"ר יז, ד "ואתה מה שמך, אמר לו אני נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". ולמעלה פ"ג מי"ז [לאחר ציון 2044] כתב: "כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם האדמה, שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו" [הובא למעלה הערה 44]. הרי בעוה"ז אדם נקרא על שם גופו, כי יסודו מעפר. ולמעלה פ"א מ"א [קמה.] כתב: "אין האדם שכלי לגמרי, ולפיכך ראוי שיהיה נוהג האדם כפי מדריגתו שהוא אדם. אף כי יש לו שכל, מכל מקום הוא בעל חומר עם זה".

(271) לשונו בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:]: "לא יתגאה האדם בעולמו, ויראה תכליתו שיהיה חוזר אל מקום עפר רמה ותולעה, ולא יתגאה בעולמו". ובחובות הלבבות שער השלישי שער עבודת אלקים בהקדמה, כתב אודות שפלות האדם בזה"ל: "כשנעיין במה שיש תוך גוף האדם מן הליכלוכים והטינופים... וכשהוא נמנע מן הרחיצה והנקיות ימים רבים, וכן כאשר ימות, כי זוהמתו יותר כבדה מכל זוהמת כל נבלות שאר בעלי חיים וצואתו יותר מסרחת מצואת שאר בעלי חיים, וריחה הכי מטריד, וכן שאר טינופיו". ושם בשער הכניעה ר"פ חמישי כתב: "אופני קנות הכניעה והדרך שמקל אותה על האדם הוא... אמר אחד מן החכמים בענין זה: אני תמה ממי שעבר במעבר השתן והדם פעמים, היאך יתגאה ויגבה לבו. כי המחשבה בזה ובדומה לו מענין האדם מחייבת הכניעה, כמו שאמר דוד המלך עליו השלום [תהלים קמד ג] 'ה' מה אדם ותדעהו', ואמר [איוב יד, א] 'אדם ילוד אשה', ואמר [תהלים כב, ז] 'ואנכי תולעת ולא איש', ואמר [איוב כה, ו] 'אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה'".

(272) שנשמתו תהיה צרורה עם ה' תחת כסא הכבוד, וכמו שכתב למעלה. ובהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קעח] כתב: "לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה... ואף כי משה רבינו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי... ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העוה"ז... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עילוי אל הצדיק מדבר זה". ושם מאריך לבאר יסוד זה [ראה להלן הערה 284]. ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה ולפיכך אמר] כתב: "כי כאשר

סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ה אות יג. וזהו מאמר חכמים [חולין ז:] "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן". ובתפארת ישראל פ"ג [סד.] כתב: "האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפועל" [הובא למעלה פ"ב הערה 854].

(273) אודות שהאדם בעוה"ז מתייחס בעיקר אל גופו, נראה לבאר זאת על פי דבריו בתפארת ישראל פ"ו [ק.], שכתב: "גופו ותוארו [של האדם], אשר הוא קיומו בעולם הזה". ולכך בעולם הזה האדם נערך כבעל גוף, כי קיומו בעולם הזה אינו אלא על ידי הגוף, וכל הגוף הוא בבחינת "אבר שהנשמה תלויה בו". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי העולם הזה הוא כולו גוף" [ראה להלן הערה 541], ולכך בעוה"ז הגופני האדם נתפס מצד גופו. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [ב"מ פו:] "לעולם אל ישנה אדם מן המנהג שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם, ומלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם". ובח"א שם [ג, מח.] כתב: "כאשר ירדו המלאכים למטה אכלו. ואין לשאול סוף סוף מלאכים הן, ואין צריכין לאכילה. דבר זה לא קשיא, כיון שירדו למטה, והיו נראים בדמות אנשים, היה האכילה שלהם גם כן מצד אותו דמות. ואין לך לומר כי לא היו אנשים, רק שכך נראים לאברהם, זה אינו, דודאי כיון שהכתוב אומר [ר' רש"י בראשית יט, א] 'ויבאו שני האנשים וגו", נתלבשו במלבוש אנשים. ואף כי בודאי היה זה מצד שהיו נגלים בתחתונים, אבל לא מצד עצמם, שלא נעשו לאנשים, מ"מ נאמר עליהם שם 'אנשים', וכך נאמר עליהם שאכלו". ובפרקי מבוא לספר "נשמת חיים" [עמוד 43] כתב לבאר יסוד זה, וז"ל: "כל הופעה של העולם העליון משהיא מתגלית לעיני בני אדם, היא מתקבלת בגוון טבעי... אנו דנים על ההופעה בלבד. כל הופעה אלקית כשהיא באה לבני אדם טבעיים, היא מתלבשת בלבוש העולם שהיא יורדת ומתגלית בו... כיוצא בזה 'אל ישנה האדם מן המנהג... מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם' [ב"מ פו:]. וכתב שם בח"א [ומביא דבריו שם]... התלבשות זו אינה דמיונית, אלא מציאות שנתהוותה בעולם הטבע. אכילת המלאכים בעולם הזה לא היתה חזיונית, אלא התרחשות של ממש. אך לא בהם עצמם, אלא בהופעתם. כיון שנתלבשו בדמות אנשים, יש לדמות הזאת הנהגה טבעית". ואם כן ק"ו לבני אדם עצמם, שכאשר הם נמצאים בעולם הזה הנהגתם בעצם היא הנהגה טבעית, ועל כך נאמר "תקות אנוש רמה". וראה להלן הערה 1589.

(274) כמו שאמרו חכמים [נזיר ד:] לגבי הנזיר מן הדרום "פחז עלי יצרי, ובקש לטורדני מן העולם. אמרתי לו, ריקה, מפני מה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, שסופך להיות

רמה ותולעה". ורש"י כאן כתב: "מאד התקן עצמך להיות שפל רוח, כי תקות אנוש רמה ותולעה, לפיכך מה לך אצל הגאוה".

(275) נקט כאן ב"זה לעומת זה" מצב האדם בעוה"ז [היותו בעל גוף], לעומת מצבו "כאשר תפרד הנשמה מן הגוף". אך מדוע אינו מתייחס לזמן תחיית המתים, שאז האדם יעמוד עם גופו ונשמתו. ועוד, למעלה הקשה [לפני ציון 1265] "והלא תקות אנוש הוא שנשמתו צרורה תחת כסא הכבוד", ומדוע לא אמר ש"תקות אנוש" היא לעמוד לקץ הימין לתחיית המתים. ועוד קשה, כי הואיל ובתחה"מ אדם יעמוד עם גוף שלם שאינו עומד להיות רימה [עיין הרמב"ן בסוף שער הגמול], מדוע שהאדם יהיה שפל רוח מחמת ש"תקות אנוש רימה", הרי התקוה היותר אחרונה היא שהאדם יעמוד עם גוף המנוער לגמרי מרימה. ובעל כרחך לומר שהגוף שינתן לאדם בתחה"מ אינו הגוף שיש לאדם בעוה"ז [כי הוא חוזר לגמרי להיות עפר (ראה למעלה פ"ג הערה 146)], אלא גוף אחר המתוקן לגמרי מכל החסרונות שהיו לגוף בעוה"ז [וזהו שכתב רש"י (בראשית ב, ז) "וייצר - שתי יצירות, יצירה לעולם הזה, ויצירה לתחיית המתים", כי הגוף לאחר תחה"מ תהיה יצירה חדשה]. לכך למשך ימי חיות האדם בעוה"ז, נמצא האדם בגוף שסופו רימה, ומכך נגזר ש"תקות אנוש רימה". ואין האדם בעוה"ז יכול לנחם עצמו מחמת הגוף השלם שיהיה לו בתחה"מ, כי גוף העוה"ז לחוד, וגוף תחה"מ לחוד. לכך, עד כמה שנוגע לאדם בעל גוף בעוה"ז, התכלית האחרונה שאליה הוא נושא את נפשו היא לזמן הפרדת הנשמה מן הגוף, שאז נשמתו המצויה בו כיום תהיה משוחררת מכבלי הגוף העכור. אך תחיית המתים שתהיה בעת שיעלה הרצון לפניו יתברך אינה שייכת אל האדם במצבו בעוה"ז, כי אז פנים חדשות יבואו לכאן, שאין זה אותו אדם בעל גוף כפי שהינו נמצא בעולם הזה. [וזהו הטעמה נוספת לכך שאין בתפילה בקשה ותחינה שתהיה תחיית המתים].

(276) בא לבאר הסבר שני לסמיכות המשניות; לפי הסברו הראשון דברי רבי לויטס נאמרו בדרך "אף על פי"; אע"פ שבן עזאי אמר שלא לבוז לשום אדם, מ"מ לעצמו יש לו לבזות. ולפי הסברו השני דברי רבי לויטס הם המשך בניחותא לדברי בן עזאי, וכמו שמבאר. ולהלן [לפני ציון 325] הזכיר את ביאורו הראשון בלבד.

(277) "אל תהי בז לכל אדם" [למעלה משנה ג].

(278) ולפי זה "הוי שפל רוח" לא נאמר כלפי עצמו [שיבזה את עצמו], אלא כלפי שאר בני אדם.

(279) משמע שגורס בדברי רבי לויטס "הוי שפל רוח בפני כל אדם". וכן התויו"ט כאן כתב "הוי שפל רוח - מדרש שמואל גורס 'בפני כל אדם', ועיין במשנה י'". וכוונתו ששם נאמר להדיא "והוי שפל רוח בפני כל אדם". וכן גורס גם לפי הסברו הראשון, וכמבואר להלן הערה 326. ויש להבין איך לפי הסברו הראשון [ש"שפל רוח" פירושו שיבזה עצמו] יתפרש "בפני כל אדם".

(280) "והוי שפל רוח בפני כל אדם, רוצה לומר שלא תהא שפל רוח בפני הגדולים לבד, אמנם בפני כל אדם, עד שכשתשב עם איזה אדם שיהיה יהא ספורך עמו כאילו הוא גדול במעלה יותר ממך, וזה כולו לברוח מן הגאוה" [לשון הרמב"ם להלן משנה י]. **אך צריך** ביאור, כיצד "שתקות אנוש רמה" היא סבה שישפיל עצמו בפני כל אדם. בשלמא לפי הסברו הראשון, ניחא, כי יש בזה סבה שלא יתגאה ביודעו מה יהיה סופו. אך מדוע יש בזה סבה להשפיל עצמו בפני אחרים, הרי אף הם סופם להיות רמה כמוהו. והרמב"ן באגרתו כתב: "כל אדם יהיה גדול ממך בעיניך. אם חכם או עשיר הוא, עליך לכבדו. ואם רש הוא ואתה עשיר או חכם ממנו, חשוב בלבבך כי אתה חייב ממנו, והוא זכאי ממך, שאם הוא חוטא הוא שוגג, ואתה מזיד". הרי שהרמב"ן נימק זאת מטעמים שונים, אך לא משום "שתקות אנוש רמה". וכן במדרש שמואל הביא כאן בזה"ל: "וכבר אמרו במוסרי הפילוסופים, שחסיד אחד היה מכבד את כל הבריות. ושאלוהו על זה, ואמר שהיה עושה כן בשביל שלא היה רואה איש שלא היה לו יתרון עליו; אם היה חכם או בעל מדות, זה מבואר. אם גבור או בעל קומה או עשיר ממנו, או בריא ממנו, היה חושב שהיה זה יותר נקשר בחסדו יתברך, יען חלק לו מטובו יותר הימנו. ואם הוא צעיר ממנו לימים, היה חושב שעונותיו יותר מועטים. ואם היה עני או חולה, היה חושב שיהיה לו יותר התנצלות ממנו ממה שלא עשה בעבודת בוראו ובדרכי הצדקה לחליו ולענשו ולעניו. ואם היה שכלו חסר ידיעה ממנו, היה חושב שיש לו התנצלות גדול על עונותיו, כי הוא דמות שוגג. ואם הוא חלש ממנו, או קצר הקומה, יש לו מעט מן הדברים החומריים, ולא יתגאה בהם". הנך רואה שמצא טעמים רבים להחשיב כל אדם כבעל מעלה יתירה מעצמו, אך אין הטעם משום "שתקות אנוש רמה". **והנראה**, כי רק לאחר שאדם תופס את עצמו בענוה הראויה והנכונה, אזי יוכל לתפוס את מעלות זולתו היתירות ממעלותיו. אך כל עוד שהוא בעל גאוה, אין הוא בר הכי להעריך ולהכיר נכונה במעלות חבריו, ובודאי לא להכיר שמעלותיהן יתירות ממעלות עצמו. וכן כתב בנתיב הענוה ס"פ ד [ב, יא:] בביאור דברי הגמרא [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות הרוח לבסוף נכשל באשת איש", וזה לשונו: "כי מי שיש בו גסות רוח הוא לעצמו, ואינו

מדמה עצמו לשאר בני אדם. כי 'אשת רעהו' אמר הכתוב [ויקרא כ, י], וכאשר אחד הוא גס רוח, ומדמה עצמו במדריגה עליונה, כאילו מסולק ממנו האיסור של אשת איש, שהכתוב אומר 'אשת רעהו', ואין לזה ריע. וכיון שאין לגס רוח ריע, על זה אמר שסופו נכשל באשת איש... שאינו רואה בעצמו שהיא אשת רעהו, רק כאילו לא היה רעהו כלל, ויכשל באשת איש" [הובא למעלה הערה 223]. הרי מציאותם של אחרים אינה ניכרת ונחשבת כלפי הגס רוח, וממילא רק השפל רוח יוכל להכיר נאמנה במעלותיהם של אחרים. **ודייק לה** לשון הפסוק [תהלים טו, ד] "נבזה בעיניו נמאס ואת יראי ה' יכבד וגו'", הרי התנאי לכבד יראי ה' הוא שיהיה "נבזה בעיניו". א"כ מבואר מכך שהאופן היחידי להכיר במעלת חברו הוא בהיותו שפל רוח [מפי בני הבה"ח ר' משה יונה שליט"א]. וכן ידועה תפילת רבי אלימלך מליזענסק "אדרבה תן בלבנו שנראה כל אחד מעלת חברינו ולא חסרונם". ומדוע יש צורך בתפילה מיוחדת של "תן בלבנו שנראה מעלת חברינו", הרי לא מצינו בקשה כזו על שאר דברים הנראים והגלוים. אלא מוכח מכך שראית מעלת חברינו אכן תלויה בזכות מיוחדת, והיא התבטלות גאות האדם הרואה, ועל כך בודאי ראוי להתפלל. וראה עוד בתניא חלק ראשון פרקים ל, לב. וכן מבואר מדבריו להלן משנה טז, ושם הערה 1464.

(281) בא לענות על שאלתו השניה למעלה [לפני ציון 266], שכתב: "וכי תקותו רמה, שאין אדם מקוה לזה, ולשון 'תקוה' נאמר על הדבר שהאדם מקוה לו".

(282) כמבואר בברכות יז., ויובא בהמשך דבריו, וראה הערה 284. ולהלן [לפני ציון 386] כתב: "כי האדם בר מיתה הוא בעצמו, וסופו למות".

(283) בגבורות ה' תחילת פכ"ב הביא מדרש זה, וכתב: "ביארו בזה, כמו שתמצא בבריאה כי האדם מוכן לעבוד בוראו, והבהמה לשמש האדם, הצמח למאכל הבעלי חיים, ואל דברים אלו הם מוכנים מתחלת בריאתם, כך אלו מעיקר בריאתם היו עומדים אל דברים אלו. ואין הדבר הזה במקרה קרה, כי המיתה לאדם במה שהוא אדם, וכן הנחש אחר עצם שלו נמשך פורענות, וכן כולם. לכך באלו כתיב לשון 'היה', שמיד בבריאתם היה להם דבר זה". ופורענות הנחש היא שהוא הביא מיתה לעולם, וכמו שכתב בהקדמה לאור חדש [נא.]: "האכילה הזאת [מעץ הדעת] שהביא המיתה היה על ידי נחש הקדמוני... וממנו המיתה בא לעולם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 80, ולהלן הערה 1883]. וכן בבאר הגולה באר הראשון [סו.] כתב: "הביא הנחש ההעדר והמיתה לעולם", ושם הערה 203.

(284) כמו שכתב למעלה פ"ג מט"ז [לפני ציון 1811], וז"ל: "כל הבריות החיים נתונים תחת המיתה, והוא ההעדר". ולהלן אמרו [משנה כב] "הילודים למות", ושם ביאר [ד"ה דע כי] בזה"ל: "כי מצד שהוא נולד ראויה לו המיתה, וזה כי הנולד הוא שנולד אחר שלא היה בעולם. וכמו שנולד אחר שלא היה, כך יפסד מן העולם הזה... הילודים מאב ואם... אי אפשר לומר שיהיה קיים לעולם, אחר שנולד מאב ואם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1811]. וראה להלן הערות 289, 386. **וקודם לכן** בהספד [קעח] הציע ארבעה הסברים לביאור הכרח המיתה, וז"ל: "כי המיתה היא מצד אלו דברים; האחד, כי האדם מת בטבע, ואין כח הטבע שיהיה האדם חי עוד. השני, כי כך ראוי לאדם המיתה, כי השם יתברך הוא חי וקיים לעולם, ואין ראוי שיהיה לאדם דבר זה, שאם כן יחזיק עצמו אלקות. וכאשר יראה האדם מיתתו, אז ידע שהוא בעל רימה ותולעה, ובזה מקבל היראה מן השם יתברך [ראה להלן הערה 1525]. השלישי, כי מתחילת הבריאה מוכן המיתה לאדם, כי ברא השם יתברך המלאך המות שממונה על המיתה, ואם לא היה המיתה בעולם, היה בריאתו של המלאך המות לבטלה. הרביעי, כי המיתה הוא בשביל זה כי קודם זה הוא בשר ודם, ובמיתתו מסתלק מן הגוף, ונעשה רוחני". ושם ביאר שלגבי מיתת צדיק אין הסברים אלו מספיקים [עיין שם], אלא מיתת הצדיק היא משום טעם נוסף, וכלשונו שם: "כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה, כי לפני זה היה למטה בארץ, במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה... וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת, ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העולם הזה... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עלוי אל הצדיק מדבר זה", וראה למעלה הערה 272.

(285) פירוש - אף שאינה רוצה וחפץ בזה, מ"מ שייך לומר שהוא מקוה לזה, כי בודאי יבוא.

(286) לשון התויו"ט כאן: "מצאתי כיוצא בזה לרש"י במשלי [יא, כג] בפסוק 'תאות צדיקים אך טוב תקות רשעים עברה', שפירש 'בטוחים ומקוים לגיהנם', עד כאן. שמע מינה שכיון שהוא בטוח שיהיה כך, יתכן שיאמר עליו תקוה". ושם חיבר זאת לפירוש הרמב"ם כאן. וכן רש"י [תהלים נו, ז] כתב: "יגורו יצפונו - המה אורבים ולנים במקום שהם מקוים שאני אלך שם", הרי שלשון "תקוה" הוא שחושבים שכך יתרחש לעתיד, הן לטוב והן למיטב.

(287) מיישב בזה את שאלתו השלישית על המשנה [למעלה לאחר ציון 216]: "ועוד קשה, כי התחיל לדבר לנוכח 'הוי מאוד שפל רוח', ומסיים בלשון נסתר, והוה ליה למימר 'שתקותך רמה'".

(288) לשון התויו"ט כאן: "וכתב בדרך חיים דהיינו טעמא דלא תנן 'שתקותך', לפי שאין אדם מקוה שיהיה רמה, אלא הכי קאמר שכל אנוש מעותד ומוכן לשיהיה רמה". ואודות שלשון נוכח הוא דיבור פרטי אל אדם מסויים, ואילו לשון נסתר הוא דיבור כללי אל הכל, כן נתבאר למעלה פ"ב מ"א [תפב.], ושם הערה 63, וכן שם משנה ו [תרג.].

(289) בהספד הביא מאמר זה, וכתב שאף שם "אדם" מורה על שסוף אדם למיתה, וכלשונו [קעט]: "כי נקרא בשם 'אדם' מפני כי האדם כאשר נולד ויצא לאויר העולם, תחילה כאשר נולד אין לו התפשטות כלל, כי הוא קטון מאוד. עד אחר כך מתפשט כחו יותר בעולם... כי מן הא' שאין לה התפשטות כלל מגיע אל הד', שהד' יש לה התפשטות בארבע רוחות העולם... עד המיתה, שנרמז במ"ם הזאת היא מ"ם סתומה, מורה על מיתה סתומה, כי המ"ם הוא מיתה... כי סוף שלו הוא למיתה... שהיא סתומה, שכך מורה המ"ם הסתומה שהיא בסוף השם". וכן נאמר [תהלים פט, מט] "מי גבר יחיה ולא יראה מות ימלט נפשו מיד שאול סלה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1811]. וראה הערה 284.

(290) לכך נמצא שבני אדם נקראים על שם מיתתם אף בחייהם, וכמו שנאמר [תהלים עט, יא] "בני תמותה". ואם המיתה לא היתה שייכת למהותם של בני אדם, לא היו נקראים על שמה, כי השם מורה על המהות [כמבואר למעלה פ"ג הערה 1569, ובסמוך הערה 394].

(291) ומדוע אמר פעמים "מאוד מאוד". ומפרשי המשנה [רמב"ם, רע"ב, ועוד] עמדו על כפילות זו.

(292) לשון הרע"ב: "אף על פי שבשאר מדות הדרך האמצעית היא המשובחת, במדת הגאוה אינו כן, אלא יטה עצמו לקצה האחרון של שפלות הרוח, לפי שהגאוה היא מאוסה ביותר. ועוד, שרוב בני אדם נכשלים בה, ולא בדילי אינשי מינה, לכך צריך לעשות לה הרחקה יתירה". ומקורו ברמב"ם כאן. וראה עוד בפרק רביעי משמונה פרקים. והרמב"ם בהלכות דעות פ"ב ה"ג כתב: "ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינונית, אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה האחר, והוא גובה לב, שאין דרך הטובה שיהיה אדם עניו בלבד, אלא שיהיה שפל רוח, ותהיה רוחו נמוכה למאד. ולפיכך נאמר במשה רבינו [במדבר יב, ג] 'ענו מאד', ולא נאמר 'ענו' בלבד, ולפיכך צוו חכמים 'מאד מאד הוי שפל רוח'".

(293) כי "אין דבר יותר פחות ושפל מן הרמה" [לשונו למעלה לפני ציון 262].
(294) לכאורה בגו"א כתב לא כן, שהנה המצורע מביא לטהרתו שני תולעת ואזוב [ויקרא יד, ד], ופירש רש"י שם "מה תקנתו ויתרפא, ישפיל עצמו מגאותו כתולעת וכאזוב". וכתב על כך בגו"א שם אות ד בזה"ל: "ואם תאמר, למה מזכיר שני דברים 'כאזוב ושני התולעת', יזכיר השפל יותר. ויש לתרץ, דודאי מתחלה יש להשפיל עצמו כתולעת, שהוא שפל מאד, שיתרחק מן העבירה, שהיה מתחלה חוטא בגאוה. ואם לא יפרוש לצד אחר לאחוז במדת השפלות מאד מאד, לא יצא מידי חטאו, כי יחזור לידי גאות שלו. לכך יהיה מתחלה כתולעת, עד שיתרחק מן העבירה ולא יהיה לבו גס עליו, ואחר כך יהיה כאזוב, ואין צריך להשפיל עצמו כתולעת. ולפיכך מקדים הכתוב 'שני התולעת' ואחר כך 'האזוב', כי השפלות יותר מדאי אין ראוי, כי כל מדה טובה בעולם יש לו מצוע, ושני הקצות אינם טובות. ועל דרך זה פירש הרמב"ם ז"ל בהקדמת מסכת אבות [פ"ד משמונה פרקים], כי מי שחטא בגאוה, כשיתקן דרכיו צריך לאחוז בקצה להשפיל עצמו יותר מדאי, עד שהוסר ממנו המדה המגונה, ואחר כך יעמוד בענוה. והוא גם כן שפלות, אלא שאין כל כך, כך יש לפרש". וכן בגו"א בראשית פ"א אות ס כתב: "הענוה היא מידה ממוצעת בין השפלות ובין הגאוה, שאין ראוי להשפיל עצמו יותר מדאי. וכן כתבו חכמים והרמב"ם בהקדמות שמונה פרקים". הרי שאין להיות שפל רוח יותר מדי אלא רק לזמן מוגבל כדי שיתרחק מהגאוה, ואילו כאן מבאר ש"צריך שיהיה שפל רוח לגמרי, עד שאי אפשר להיות יותר". **וברמב"ם גופא** קיימת סתירה זו, כי בהלכות דעות פ"ב ה"ג פסק שלא מספיק לנהוג במדת הענוה, אלא יש לנהוג בשפלות רוח גמורה [הובא בהערה 292], ואילו שם פ"א ה"ה כתב: "מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון, ויהיה שפל רוח ביותר, נקרא 'חסיד'... ואם נתרחק עד האמצע בלבד, ויהיה עניו, נקרא 'חכם'". וכתב שם הלחם משנה: "יש להקשות בדבריו טובא... דהרי בפרק שלאחר זה כתב שאסור לנהוג במדה בינונית במדת הענוה, אלא צריך שיהיה ענו מאד, ואיך כתב כאן שהעושה זה והולך בדרך בינונית נקרא 'חכם'" [עיי"ש בדבריו]. ובפרק רביעי לשמונה פרקים כתב שאף החסיד לא יטה בענוה לקצה האחרון, וכלשונו: "לא היו החסידים מניחים מתכונות נפשותיהם תכונה הממוצעת בשוה, אך היו נוטים מעט לצד היתר או החסר על דרך הסייג והשמירה. רצוני לומר על דרך משל, שהיו נוטים מן הזהירות לצד העדר הרגש ההנאה מעט. מן הגבורה, לצד מסירות נפשו בסכנות מעט. מטוב הלבב, לצד יתרון טוב הלבב מעט. מן הענוה, לצד שפלות הרוח **מעט**, וכן בשאר העניינים". הרי הזכיר את ההנהגת החסידים בשפלות רוח עם שאר הנהגות החסידים

שהיו נוטים מעט מדרך האמצעית, אך לא היו נוטים לגמרי מדרך האמצעית עד שהיו שפלי רוח לגמרי. וצ"ע בכל זה.

(295) אלא "שתקות **אנוש** רמה", והרי במשניות עד כה הזכירו הרבה פעמים "אדם" [למעלה פ"א משניות ה, ו, טו, פ"ב משניות א, ג, ט, יא, פ"ג משניות י, יב, יד, טז. ובפרק זה משניות א, ג, י, טו, כא, וכיו"ב], אך לא הזכירו עד כה אפילו פעם אחת תיבת "אנוש". וראה להלן הערה 300.

(296) ראה למעלה הערה 273. ובתחילת דרוש על התורה [ט:] כתב: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... אבל לכך נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים. כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל. ולכך נקראים מעשי האדם הטובות 'פרי', כדכתיב [ישעיה ג, ו] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. וכן המעשים הרעים נקראים 'פרי', [משלי א, לא] 'ויאכלו מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו', כדאיתא בקדושין [מ.]. כל זה מפני שהאדם נקרא על שם האדמה, ופירות האדמה הזאת הם המעשים; אם טובים - הרי הוציאה פירות טובות. אם רעים - הרי קוץ ודרדר הצמיחה. ודבר זה מבואר בכמה מקומות, עד שאמרו [רש"י בראשית ו, ט] שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים. לא כן מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה - הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל. אבל האדם לא נקרא רק שיהיה הוא מוציא שלימותו אל הפעל, בבחינת האדמה הזאת, אשר ממנה נוצר, וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל נחשב אדמה בכח בלבד. והעברי"ם הביטו, כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה. כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם, כן נתן השי"ת הנשמה הטהורה והזכה, חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף כאשר מוטבע החטה באדמה. ואם אין האדם מוציא צמחיו ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי 'בור' [למעלה פ"ב מ"ה],

כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה, ואינה מוציאה דבר". וכן חזר וכתב שם בהמשך [סוף יא:], ובתפארת ישראל פ"ג [נז:, (הובא למעלה פ"א הערה 1826)].

(297) כמו שאמרו [סוטה ה.] שתיבת "בשר" מורה על "**ב**ושה **ס**רוחה **ר**מה", הרי שהרימה חלה רק בבשר. וראה הערה 299. ונאמר [איוב ז, ה] "לבש בשרי רמה וגו'". וכן אמרו למעלה [פ"ב מ"ז] "מרבה בשר מרבה רמה". ובמדרש תהלים מזמור קיט [ד"ה במה יזכה] איתא: "מהו [תהלים טז, ט] 'אף בשרי ישכון לבטח', אלא אמר דוד, יודע אני שאין הרמה שולטת בבשרי". הרי בדרך כלל הרמה שולטת בבשר.

(298) ב"ר יז, ח "מפני מה האשה צריכה להתבשם, ואין האיש צריך להתבשם. אמר להם, אדם נברא מאדמה, והאדמה אינה מסרחת לעולם, וחוה נבראת מעצם. משל אם תניח בשר ג' ימים בלא מלח, מיד הוא מסריח". ועל כך נאמר [קהלת א, ד] "והארץ לעולם עומדת". ובנתיב התמימות פ"א [ב, רה.] כתב: "כי הארץ יש לה הקיום ביותר מכל היסודות, כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. והדבר הזה נראה בארץ, כי כל היסודות נעים; כי יסוד האש מתנועע, וכן יסוד הרוח, וכן יסוד המים, ואין הארץ מתנועעת רק נחה. ומפני כך יש קיום יותר לארץ מכל היסודות, כי כל תנועה הוא שנוי, ומפני כך יש שנוי אל כל היסודות, והארץ אין לה תנועה, לכך אין שנוי לה. וזה כי הכתוב אומר 'והארץ לעולם עומדת'". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלה.] כתב: "שכל הנמצאים נמצא בהם התנועה, ואילו הארץ אין בה כח תנועה כלל, ולכך היא קיימת... ולכך כתיב [תהלים לז, כט] 'צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה'" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 53].

(299) הנה בסוטה ה. אמרו "אדם - אפר דם מרה. בשר - בושה סרוחה רמה". הרי העמידו שם "אדם" לעומת שם "בשר". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] כתב: "שם 'אדם' נאמר על שם הווייתו, שהוא נברא מן האדמה, ומזה הצד הוא 'אפר דם מרה'. אבל שם 'בשר' לא נאמר מצד הוויתו, רק מצד החסרון שנמצא בו, ולפיכך מורה שם 'בשר' על הפסד וחסרון". הרי ששם "אדם" מורה על הוויתו ["שהוא נברא מן האדמה"], ושם "בשר" מורה על חסרונו. לכך ברי הוא ש"במה שהאדם בעל אדמה, אינו בעל רמה", שמצד הווית האדם אין בו חסרון. וראה להלן הערה 688.

(300) ותיבת "איש" הוזכרה כמה פעמים עד כה, וכמו למעלה פ"ב מ"ה "במקום שאין אנשים השתדל להיות איש", וכן למעלה פ"ג מ"ב "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו". ואילו תיבת "אנוש" לא הוזכרה כלל עד כה במשנה. וראה למעלה הערה 295.

(301) יסוד נפוץ בספר גור אריה. וכגון בבראשית פל"ז אות כח כתב: "גבריאל נקרא 'איש', שנאמר [דניאל ט, כא] 'והאיש גבריאל', כי נקרא גבריאל 'איש' שהרי נקרא 'גבריאל' מלשון 'גבר', וגבר הוא איש" [ראה למעלה פ"ב הערה 602]. ובגו"א שמות פי"ז אות ד כתב: "לשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש'... ומי שהוא ירא אלקים אינו מתפתה לשום אדם, ולא ליצרו, לכך נקרא 'איש' [רש"י שמות יז, ט]. וזהו שאמרו [למעלה משנה א] 'איזה גבור הכובש יצרו', רוצה לומר שראוי להיות נקרא 'איש גבור' מפני שהוא עומד נגד יצרו, ואינו מתפתה אחריו" [הובא למעלה הערה 66]. ובגו"א דברים פ"א אות כט [יז:] כתב: "לשון 'אנשים' משמש על גבורים וירא חטא, כי לשון 'איש' בא על גבור, וזה ידוע. וכך איתא במכילתא [שמות יז, ט], והביאו רש"י בפרשת בשלח אצל 'בחר לנו אנשים' [שם]. ומפני שהיו דתן ואבירם בעלי מחלוקת הגדולים, שחלקו על ה' ועל משה, ובשביל זה נקראו 'אנשים' [שמות ב, יג], שרצו להתגבר על משה במחלוקתם... וכן מה ש'אנשים' סתם בכל מקום כשרים [רש"י במדבר יג, ג], והיינו יראי אלקים, מפני שבהם גבורה, שאין דעתן קלות, והם מתגברים על יצרם. היפך הנשים, כי הנשים דעתן קלות [שבת לג:], ואילו יראי אלקים אין דעתן קלות. לכך אמרו במכילתא [שמות יז, ט] אין 'אנשים' אלא גבורים ויראי אלקים, רצה לומר גבורת הגוף והנפש. ודברים אלו ברורים".

(302) פירוש - החומר בפני עצמו אינו בעל רמה ["אדם"], והכח בפני עצמו אינו בעל רמה ["איש"], אך שילובם להדדי עושה שהאדם בעל רמה, וכמו שמבאר.

(303) לשונו בנתיב הלשון פ"ב [ב, סז:]: "מדריגת האדם שלשה בחינות; הראשונה היא החומר, ואחר כך אשר הוא כח מוטבע בחומר, ואחר כך הדבור השכלי, והוא צורת האדם הנבדלת". ומתבאר מזה כי "כח מוטבע בחומר" הוא כנגד הנפש של אדם [כי חלקי האדם הם; גוף, נפש, ושכל (ראה למעלה בהקדמה הערה 133)]. וכידוע הגבורה היא לנפש האדם [כמבואר למעלה הערה 26]. ובתפארת ישראל פכ"ד [שנג:] כתב: "'מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם ותפקדנו וגו" [תהלים ח, ה]. רצה לומר כי יש באדם שני דברים; הגוף והנפש. ואמר 'מה אנוש' נגד הנפש, 'ובן אדם' נגד הגוף, שהוא אדמה". ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה ולשון יצירה] ביאר שהנפש החיונית היא צורה מוטבעת בחומר, הנמצאת אצל אדם ובהמה כאחת. וראה להלן הערה 306.

(304) ענין זה מבואר בגבורות ה' פ"ד [לא.], שכתב שם: "יש לך לדעת ענין כנען, כי כמו שאמרנו למעלה כי ישראל הם כמו צורה נבדלת מן החומר, ויש צורה המוטבעת בחומר, וזאת הצורה היא צורה הפחותה... ומפני שהצורה המוטבעת היא צורה פחותה, נאמר

עליה [בראשית ט, כה-כו] 'ארור כנען וגו' ויהי כנען עבד למו'... שהצורה המוטבעת היא צורה, ואין לה שלימות אשר ראוי לצורה, שראוי שתהיה צורה נבדלת, והיא צורה חסירה וארורה. והצורה הזאת המוטבעת אינה בן חורין, רק משועבדת לצורה הנבדלת. וזה בשביל חסרון הצורה המוטבעת, שהיא צורה חסירה" [הובא למעלה פ"ב הערה 729]. הרי שצורה המוטבעת בחומר היא צורה חסירה וארורה, לכך חסרון זה מביא לרימה. ומ"מ שם "אנוש" הוא במעלה יותר משם "אדם", וכמבואר למעלה פ"ג מי"ז [לפני ציון 1986].

(305) ולשון הפסוק הוא [תהלים קד, טו] "ויין ישמח לבב אנוש", שהכוונה שהיין משמח את נפש האדם, וכמו שכתב להלן משנה טו "היין הוא דוקא אל הנפש, כי היין משמח לבב אנוש". ולמעלה פ"ג מ"י דובר על "יין של צהרים", וכתב שם לבאר [לפני ציון 1054]: "יין של צהרים הוא החטא בחלק השני, שהוא הנפש שבאדם. כי היין משמח לבב אנוש, שהוא הנפש שבאדם. ויין של צהרים הוא משמח האדם ביותר, וזה כי בשחרית האדם הוא עצל מחמת השינה, ובערב כבר הוא יגע מבקש לנוח, ובצהרים האדם בכחו ביותר, היין נותן לו כח ושמחה ביותר, עד שהוא שמח לגמרי". הרי השפעת היין על האדם מגיעה לפסגתה כאשר הנפש של האדם נמצאת במלוא כחה, והם הם הדברים שנתבארו כאן בשם "אנוש".

(306) שהם כנגד גוף [אדם], נפש [אנוש], שכל [איש], וכמבואר למעלה הערות 301, 303.

(307) כמבואר למעלה הערה 301.

(308) כמבואר למעלה הערה 296.

(309) אמנם גמטריה של "אנוש" היא 357, ושל "אדם" היא 45, ושל "איש" 311, נמצא ש"אדם" ביחד עם "איש" הוא 356. וכתב על זה התויו"ט כאן בזה"ל: "ואמר [הדרך חיים] ש'אנוש' במספר 'אדם' 'איש', שמצד חבור אדמה ואישות, רוצה לומר כחותיו, נעשה בשר שסופו רמה, עד כאן. והנה לא חס על אחד ש'אנוש' יותר במספר, שהאחד הוראה על החבור האדמה והאישות". אמנם בנתיב האמת פ"א [א, קצח:] השוה בין הגמטריה של "משה" [345] לגמטריה של "מדרבנן" [346], וכתב שאפשר להתעלם שהאחד הנוסף.

(310) כמה פעמים הראה על השווי שבין שני דברים בכך שהם בעלי גמטריה שוה. וכגון, בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנב.] כתב: "בכל מקום התורה וגמילות חסדים נזכרים זה אצל זה... והרי מספר שניהם אחד, כי 'גמילות חסדים' מספרו תרי"א, כמספר

'תורה'". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתס:] הראה שתר"ג מצות [ללא עשרת הדברות] הן צורת ישראל, וז"ל: "תר"ג מצות קרובים אל מקבל הברית, ומפני שקרובים אליהם, הם צורתם. לכך עולים אלו מצות, שהם תר"ג, כמספר 'בני ישראל'", וראה למעלה הערה 247. ובנתיב האמת פ"א [א, קצח:] השוה בין הגמטריה של "משה" לגמטריה של "מדרבנן". וכן כתב להלן פ"ה מ"ו בביאור השויון שבין השמות י"ה לשם הויה, ועוד.

(311) לשון הגמרא שם: "היכי דמי חילול השם, אמר רב כגון אנא, אי שקילנא בישרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר ["וכשאני מאחר לפרוע הוא אומר שאני גזלן ולמד ממני להיות מזלזל בגזל" (רש"י שם)]... רבי יוחנן אמר, כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין ["ואין הכל יודעין שנחלשתי בגרסתי, ולמדין הימני להבטל מתלמוד תורה" (רש"י שם)]. יצחק דבי רבי ינאי אמר, כל שחביריו מתביישין מחמת שמועתו ["מחמת שם רע שניוצא עליו" (רש"י שם)]... אמר רב נחמן בר יצחק כגון דקא אמרי אינשי שרא ליה מריה לפלניא ["ימחול יוצרו על מעשיו" (רש"י שם)]. אבי אמר, כדתניא, 'ואהבת את ה' אלקיך' [דברים ו, ה], שיהא שם שמים מתאהב על ידך ["לחבירך" (רש"י שם)]. שיהא קורא ["מקרא" (רש"י שם)] ושונה ["משנה" (רש"י שם)] ומשמש תלמידי חכמים ["ללמוד תלמוד היא יישוב טעמי המשניות מה טעמן ומהיכן למדו" (רש"י שם)], ויהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות. מה הבריות אומרות עליו, אשרי אביו שלמדו תורה, אשרי רבו שלמדו תורה, אוי להם לבריות שלא למדו תורה. פלוני שלמדו תורה ראו כמה נאים דרכיו כמה מתוקנים מעשיו, עליו הכתוב אומר [ישעיה מט, ג] 'ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר'. אבל מי שקורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ואין משאו ומתנו באמונה, ואין דבורו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו, אוי לו לפלוני שלמד תורה, אוי לו לאביו שלמדו תורה, אוי לו לרבו שלמדו תורה, פלוני שלמד תורה ראו כמה מקולקלין מעשיו, וכמה מכוערין דרכיו, ועליו הכתוב אומר [יחזקאל לו, כ] 'באמור להם עם ה' אלה ומארצו יצאו'". ולמעלה פ"א מ"י [שב:] הביא את המאמר, וכן הוא להלן במשנה זו [לאחר ציון 419], ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה גם בא]. וראה הערה הבאה..

(312) אודות מעלת התלמיד חכם, הנה למעלה פ"ג מ"ג [לפני ציון 451] כתב: "כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם מסיב בה כאילו נהנה מזיו השכינה [ברכות סד.]... כי מצד שהתלמיד חכם הוא עם השם יתברך, ואינו בכלל [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'... כי תכף ומיד שאין אתה אומר כי 'הארץ נתן לבני אדם', כמו הסעודה שתלמיד חכם מסיב בה, אז משלחן גבוה זכו, ונחשב כאילו נהנה האדם

מזיו השכינה, כי מגיע סעודה זאת עד זיו השכינה". ובנתיב התורה פי"א [א, מו:] כתב: "מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם תורה נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה". ובנתיב התורה פ"ט [א, לח.] כתב: "מעלת ומדרגת לומדי תורה אי אפשר לפרש מעלתם ומדריגתם העליונה כאשר אתם התורה, עד שאמרו בפרק שור שנגח ד' וה' [בב"ק מא.] תניא שמעון העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה, כיון שהגיע ל'את ה' אלהיך תירא' [דברים י, כ] פירש, ואמרו לו תלמידיו כל אתין שדרשת מה תהא עליהן. אמר להם, כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך אקבל שכר על הפרישה, עד שבא רבי עקיבא ולימד 'את ה' אלהיך' תירא לרבות תלמידי חכמים, עד כאן", ושם הקדיש את כל הפרק לבאר את מעלתו הנבדלת של התלמיד חכם. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.] כתב: "והדבר שהיא תולדה וענף אל אהבת השם יתברך הוא אהבת חכמים, שכאשר אחד אוהב את אחד, כל אשר הוא שייך אליו ודבק בו הוא גם כן אוהב אותו. וכבר התבאר כי הת"ח הוא עם השם יתברך ודבק בו... ולפיכך האוהב את החכמים, שהם יודעי התורה, כאילו אוהב את השם יתברך". ובנתיב אהבת השם תחילת פ"ב [ב, מו.] כתב: "התלמידי חכמים הם ראשונים אל השם יתברך אשר אלקותו עליהם בראשונה... אשר תורת השם נקרא עליו". ולמעלה פ"א מ"ה [רסג.] כתב: "הדבוק בחכמים הוא אהבת השם יתברך". ובנתיב יראת השם ר"פ ה [ב, לד.] כתב: "כבר בארנו, כי אהבת החכמים נמשך אחר אהבת השם יתברך, כי מי שאוהב את השם יתברך אוהב את החכמים גם כן". ובבאר הגולה באר השביעי [שסו.] כתב: "הדבק בתלמידי חכמים כאילו דבק בשכינה, ודבר זה מפני כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי" [הובא למעלה פ"ג הערה 451]. ובח"א לשבת קיט. [א, סא:] כתב: "המכבד ת"ח נקרא זה שמכבד את התורה, כי הוא עושה בשביל התורה [פירוש, המכבד ת"ח מכבדו מחמת מפני שהוא בעל תורה]. כמו שאמר רבי עקיבא [מו"ק כא:] כשבאו לנחמו, כל מה שעושים לא עושים בשביל עקיבא, רק בשביל כבוד התורה, וזה נכון" [ראה להלן הערה 667]. ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רל.] כתב: "רבנן הם התורה בעולם". והבטוי "יודע ומכיר את רבו" לקוח מדברי רש"י [בראשית י, ט] "על כל אדם מרשיע בעזות פנים יודע רבונו ומתכוין למרוד בו, יאמר זה כנמרוד גבור ציד". וכן נאמר על אנשי סדום [בראשית

יג, יג] "יודעים רבונם ומתכוונים למרוד בו". וכן הוא ברש"י ויקרא כו, יד. וראה להלן הערות 432, 660.

(313) רש"י פירש שם [יומא פו.] את החלול ה' בזה"ל: "כשאדם חשוב עובר עבירה ופורענות באה עליו, והכל אומרים מה הועילו לו, ראה החסידים והחכמים רעה באה עליהם. שנאמר [יחזקאל לו, כ] 'ויחללו את שם קדשי', ובמה חללוהו, [שם] 'באמור עליהם' הנכרים שגלו ביניהן 'ראו עם ה' אלה' [שם], ולא יכול להצילם שלא יגלו, נמצא שם שמים מתחלל וכבודו מתמעט". נמצא שרש"י מבאר שהעונש על החטא של ת"ח הוא שמביא לחלול השם, שהבריות יאמרו [מלאכי ג, יד] "שוא עבוד אלקים ומה בצע כי שמרנו משמרתו". אך המהר"ל מבאר שהחטא של ת"ח עצמו הוא שמביא לחלול השם, שהבריות יאמרו "לית דין ולית דיין", כי החטא של ת"ח אינו אלא מרידה בהקב"ה ופריקת עולו. וכן פירש רש"י [שבת לג.], וז"ל: "חילול השם - אדם גדול שבני אדם למדים הימנו ואינו נזהר במעשיו, נמצאו הקטנים מזלזלין בתורה על ידו, ואומרים זהו מבין שאין ממש בתורה ובמצות, ונמצא השם מתחלל, נעשה דבריו חולין". וכן כתב בכד הקמח ערך חלול השם. ובנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מו:] כתב לאידך גיסא בזה"ל: "דבר זה המביא אל האהבה כאשר התלמיד חכם, אשר תורת השם נקרא עליו, בהנהגה הישרה והראויה, אז גם אחרים נמשכים אחריו, ומקבלים אלקותו יתברך". ומכלל הן אתה שומע לאו; כאשר הת"ח אינו מתנהג כראוי, הוא מביא את האחרים לפריקת עולו יתברך באומרם "לית דין ולית דיין". וכן כתב כאן המפרש תפארת ישראל אות כה, וז"ל: "העובר עבירה בפרהסיא אפילו לתאבון, על כל פנים מחלל ומיקל כבוד שמו יתברך על ידי זה, שמגיד לכל שאינו חושש לציוויו... דלפי גדלו יודע שעיני הכל צופות עליו". וראה להלן הערה 432.

(314) כמו שאמרו חכמים [קידושין מ.] "נוח לו לאדם שיעבור עבירה בסתר ואל יחלל שם שמים בפרהסיא", והמאירי שם כתב: "שאין הבריות יודעות בה... שיעשה בסתר ואל יחלל שם שמים בפרהסיא. והוא שאמרו [שם] אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורים ויתכסה שחורים... ואין כאן חלול השם אחר שאין מכירין אותו". וכן הרבינו יונה כאן העיר על המשנה: "חלול השם האמור בתלמוד הוא פרהסיא". וכן התויו"ט כאן כתב: "כל המחלל שם שמים בסתר - ואם תאמר, והרי פירש הר"ב במשנה ח' פרק בתרא דיומא דחלול השם הוא חוטא ומחטיא. וכתבתי שם דהיינו החוטא ואחרים למדין ממנו. וכן כתב הר"ב במשנה ט' פ"ה דלקמן, אם כן לא משכחת לה בסתר... דודאי כל שעשה בסתר אין כאן חלול השם... ביחידות ואין רואה

לא הוי חלול השם כלל". וכן הקשה כאן המדרש שמואל בשם הרבינו אפרים. ובמסילת ישרים פי"א שכתב: "ענפי חלול השם הם רבים וגדולים, כי הרבה צריך האדם להיות חס על כבוד קונו, ובכל מה שיעשה צריך שיסתכל ויתבונן **שלא יצא משם** מה שיוכל להיות חלול לכבוד שמים חס וחלילה" [ומביא שם את המאמר מיומא פו. שהובא כאן]. ואיך שייך ש"יצא משם חלול לכבוד שמים" אם הדבר נעשה בסתר.

(315) לשון התויו"ט כאן: "ויש לומר, כמו שכתב בדרך חיים... כגון עשרה תלמידי חכמים ביחד, ואחד גנב, או נכנס לבית הזונה, ואין ידוע מי הוא". ומה שנקט ב"עשרה תלמידי חכמים" ופרש אחד מהם, כי זהו הציור המצוי בגמרא [פסחים ט:] "תשע חנויות כולן מוכרין בשר שחוטה, ואחת מוכרת בשר נבלה... ובנמצא הלך אחר הרוב", ופירש רש"י שם "בשר הנמצא בקרקע בין החנויות הלך אחר הרוב, דכל דפריש מרובה פריש". נמצא שתשעה מתוך עשרה הוא רוב מוחלט. וכן כתב בח"א לקידושין מט: [ב, קמה:]: "כמו שידוע מענין העשירי אשר הוא טפל אצל התשעה".

(316) מוסיף זאת, כי הואיל ו"בסתר" אינו מתפרש שהוא נעשה באיתכסא ובחשאי, אלא שאינו ידוע מי עשה החטא, בע"כ שגם "בגלוי" אינו מתפרש בפרהסיא ולעין כל, אלא שתתוודע לכל זהותו של החוטא.

(317) ממש, שאין אדם בעולם שראהו [עד כאן ההו"א].

(318) אך מיעוט אנשים אכן יודע מזה.

(319) פירוש - הואיל "בסתר" מתפרש שבודדים יודעים מהדבר, ממילא "בגלוי" מתפרש שרבים ידעו מהדבר, ולא רק בודדים. וכן אמרו חכמים [סוטה ג.] "אדם עובר עבירה בסתר, והקב"ה מכריז עליו בגלוי". וכן שם ט. "היא עשתה בסתר, המקום פירסמה בגלוי". ולהלן [ד"ה וטעם זה] יבאר הנהגה זו.

(320) אע"פ שהיו בודדים שראוהו.

(321) ו"גלוי" פירושו ידוע לכל, וכמו שנאמר [אסתר ג, יד] "גלוי לכל העמים".

(322) "סדר חכמים" סדר מאמרי התנאים במשניות.

(323) כמבואר למעלה הרבה פעמים, ראה הערה 166. ולפי זה רבי יוחנן בן ברוקא חי קרוב לזמנו של רבי לויטס. והנה מבואר [חגיגה ג.] שרבי יוחנן בן ברוקא היה תלמידו הגדול של רבי יהושע. וכן בן זומא [שהובא למעלה במשנה א] היה תלמידו של רבי יהושע [כמבואר למעלה בהערה 8]. אם כן חזינן שהתנאים שהוזכרו עד כה בפרקנו חיו בתקופה אחת.

(324) חותר למצוא סמיכות ענינית בין המשניות, ולא רק סמיכות של סדר דורות. ומדבריו כאן משמע שההסבר הראשון הוא העיקר, אך ניתן לבאר גם הסבר שני. וראה למעלה הערות 172, 260, שנתבאר שם שלפעמים עיקר ההסבר לסמיכות המשניות הוא עפ"י סדר הדורות, ולפעמים עדיף קשר יותר מהותי.

(325) "שאל יהא מבזה את אחר, אבל לעצמו יש לבזות" [לשונו למעלה לפני ציון 261]. וראה למעלה הערה 276 ששם נקט בהסבר שני לסמיכות שבין דברי רבי לויטס לדברי בן עזאי, אך כאן הזכיר רק את הסברו הראשון.

(326) מוכח כאן שאף לפי הסברו הראשון לסמיכות דברי רבי לויטס לדברי בן עזאי [ראה הערה קודמת] מ"מ יש לגרוס "בפני כל אדם". וראה למעלה הערה 279.

(327) יומא פו. "ארבעה חלוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש... עבר על עשה ושב, אינו זז משם עד שמוחלין לו... עבר על לא תעשה ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר... עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין, ויסורין ממרקין... אבל מי שיש חילול השם בידו, אין לו כח בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים לכפר ולא ביסורין למרק, אלא כולן תולין, ומיתה ממרקת", וראה להלן הערות 419, 450. ובנתיב התשובה פ"ג [מציון 52 ואילך] ביאר את המאמר, והובא בחלקו בהערה 439.

(328) הרי הטעם שלא יבזה את חברו הוא משום שחברו עשוי בצלם אלקים [רש"י שמות כ, כג, וכמובא למעלה פ"א הערה 1334], וק"ו שמחמת כן לא יחלל כבוד המקום. ועל כך אמרו חכמים [נדרים לט:] "בכבודי [של ה'] לא מחיתם, בכבוד בשר ודם מחיתם [בתמיה]". **ובספר נשמת חיים** על דרך חיים, כתב כאן [עמוד קה] העמקה בביאור סמיכות המשניות, וז"ל: "כאשר מחליט בעצמו שהוא שפל ונבזה, אזי יאמר למה לי לשמור עצמי, מי ילמד ממני. אזי מזהיר התנא שבל יפסיד הרגשתו במעלתו, שהוא תלמיד חכם מפורסם, וישמור עצמו שלא יבוא על ידי חלול השם חלילה... אם כן הגם שמדת השפלות מדה טובה, עם כל זה לא יפסיד הרגש מעלתו".

(329) וכן נאמר [ישעיה ו, ג] "מלא כל הארץ כבודו". ולכך כל חלול ה' עושה רושם, שמחלל כבוד ה' הנמצא בכל מקום. והרי זה בבחינת "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" [שמות כ, ג], שביאר שם הרמב"ן "וטעם 'על פני' כמו 'אם לא על פניך יברכך' [איוב א יא]... יזהיר לא תעשה לך אלהים אחרים, כי על פני הם, שאני מסתכל ומביט בכל עת ובכל מקום בעושים כן... והנה אמר לא תעשה לך אלהים אחרים, שאני נמצא עמך תמיד, ורואה אותך בסתר ובגלוי". וכך כל חלול ה' הוא נעשה במקום שאמור להיות

כבוד ה'. וראה להלן הערה 347. ולהלן [לפני ציון 354] כתב: "נעשה חלול ובטול הכבוד". **והנה כרך** כאן ביחד חלול שמו יתברך לחלול כבודו יתברך. וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ לט, וז"ל: "הדבור הקדוש השלישי [שמות כ, ז] 'לא תשא את שם ה' אלקיך'... כי החוטא בדבר זה, הוא חוטא בשמו יתברך, ומחלל כבודו יתברך... הנשבע לשקר מחלל שמו וכבודו יתברך, כדכתיב [ויקרא יט, יב] 'ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלקיך'". וכן נאמר [ישעיה מב, ח] "אני ה' הוא שמי וכבודי לאחר לא אתן ותהלתי לפסילים". הרי ש"שמי" הוא שייך ל"כבודי". ולהלן פ"ו מ"י אמרו "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'". הרי ש"שמי" ו"כבודי" שייכים להדדי. והביאור הוא, שהשם והכבוד שייכים אך ורק ביחס לזולתו. כי שימושו של שם הוא רק ביחס לזולתו הקורא בשמו. וכן הנהגה של כבוד ה' היא גלויו של הקב"ה כלפי זולתו, כי זו מהותה של כבוד, שהיא ההתפארות לזולתו [ראה פחד יצחק פסח, מאמר טז]. וכפי שביאר בבאר הגולה באר הרביעי [שפז.], וז"ל: "דבר שהוא כבודו נקרא 'לבוש' של הקב"ה, כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים שרואים כבודו. ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים. לכך הכבוד נקרא מלבוש... כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת כמו שהוא נראה הלבוש...וזה שכתוב [תהלים קד, א] 'הוד והדר לבשת', כלומר הכבוד שיש לו יתברך מן הנמצאים הם לו מלבוש של הוד... כי הכבוד מן הנבראים נקרא 'מלבוש' של השם יתברך" [ראה למעלה הערות 159, 164]. וראה גו"א שמות פל"ד אות יט, ד"ה וכאשר, ובנצח ישראל פ"ו הערה 83. והרי אף מדותיו של הקב"ה [שהן הן שמותיו (שמו"ר ג, ו)] נקראות ג"כ "מלבוש", וכמו שכתב בסוף דרשת שבת תשובה [פה.], וז"ל: "כי המדות שהוא יתעלה מתלבש בהן נקרא מלבוש שלו... שהוא מתלבש במדותיו". נמצא שהשם פועל במקום שהכבוד פועל, ושניהם יחד נגדרים כ"מלבוש" המתגלה לזולתו. ולכך המחלל שמו יתברך, בהכרח מחלל כבודו יתברך.

(330) צריך ביאור, שאכן הנהגה זו קיימת גם בשאר חטאים, וכמו שאמרו חכמים [סוטה ג.] "אדם עובר עבירה בסתר, הקב"ה מכריז עליו בגלוי", ורש"י כאן הביא גמרא זו. וכן שם ט. אמרו לגבי סוטה "היא עשתה בסתר, המקום פירסמה בגלוי". ובח"א שם ג. [ב, כט.] כתב: "הקב"ה מכריז עליו וכו'. כי ראוי **לכל חטא** שיהיה בגלוי יותר מן המצוה. וזה מפני כי העושה מצוה אינו עושה רושם והיכר בעולם [במהדורת כשר שם כתב: "כי העושה מצוה הוא דבק בו יתברך, אשר הוא יושב סתר"]. והפך זה החוטא, כאשר החוטא עושה היכר ורושם גדול בעולם [במהדורת כשר שם כתב: "אשר הוא מתרחק

ממנו יתברך, אשר הוא יושב סתר, בא לידי גלוי"]. ולכך העובר בעבירה בסתר הקב"ה מכריז עליו בגלוי, ומודיע חטאו, כי ראוי שיהיה בעל החטא בגלוי, והבן זה". ואולי יש לחלק בין "נפרעין ממנו בגלוי" [שנאמר רק על חילול ה'] לבין "הקב"ה מכריז עליו בגלוי" [שנאמר בכל החטאים]. כי הכרזה בגלוי אינה בהכרח פורענות, וכמו שפירש רש"י שם "הקב"ה מכריז בגלוי - שנותן בלב בעלה לקנאות לה, והדבר מתפרסם בגלוי", א"כ לא מדובר בפרעונות, אלא בפרסום הדבר. ושאלתו היא מדוע "נפרעין ממנו בגלוי" נאמר רק על חלול ה'.

(331) פירוש - לא נמצא בשאר חטאים שהתורה הקפידה כל כך על השוגג. ולהלן [לפני ציון 355] ישאל עוד שאלה, שלא מסתבר שיהיה שויון בין שוגג למזיד.

(332) פירוש - חלול שם שמים הוא שהוא פוגע בכבוד ה', וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 326] ש"ידאג שלא יחלל חס ושלום כבוד המקום... כי המחלל שם שמים מחלל כבודו יתברך".

(333) על פי הפסוק [איוב לה, ו-ז] "אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה לו אם צדקת מה תתן לו או מה מידך יקח". ובירושלמי נדרים פ"ט ה"א למדו מפסוקים אלו שאין המצות בגדר "כבוד המקום", כי המצות אדם עושה בעבור עצמו, ש"משמע לן מהמקרא שאינו מהנה אדם למקום בעשיית המצוה, אלא לנפשו הוא דמהנה... הכל לך ולעצמך" [פני משה שם (הובא למעלה בהקדמה הערה 121)]. וממילא גם אין העבירות בגדר פגיעה בכבוד ה', אלא פגיעה לנפשו. וראה להלן הערות 354, 388.

(334) שזו עבירה חמורה במיוחד, וכמו שביאר בגו"א ויקרא פכ"ד אות יג לגבי המקלל, שרש"י שם [ויקרא כד, יד] כתב שסומכים הדיינים והעדים ידיהם על ראשו ואומרים לו "דמך בראשך", וכתב לבאר בזה"ל: "כי המברך השם הרי כופר בעיקר, ולפיכך 'דמך בראשך', כי בראש שלך המיתה גם כן, כאשר חטא הזה הוא בראש ובעיקר גם כן, ולפיכך בא המיתה בראשך, ואין לך חיות". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנד.] כתב: "כופר בעיקר... אי אפשר שיהיה יותר מזה". וכן כתב בגבורות ה' פס"ו [שז.].

(335) הולך לבאר חטא בשוגג של חלול השם הוא יותר חמור מחטא בשוגג של שאר עבירות, אף אם כופר בעיקר בשוגג.

(336) לשונו להלן [לאחר ציון 394]: "כי חטא השוגג מתיחס אל גוף, שאצל הגוף שייך שוגג, כאשר הוסר מאתו השכל. ואילו היה אצלו השכל, לא שייך שוגג וטעות כלל, שאין השוגג רק כאשר הוסר מאתו השכל, ונעשה בעל גוף. ולכך חטא השוגג אינו במדריגת המזיד, שהוא החטא כאשר האדם הוא בדעתו ושכלו... כי מצד שהאדם בעל גוף, אין

החטא מצד המדריגה הנבדלת, רק מצד מדריגה גופנית... שהחוטא במזיד בודאי חטאו גדול, שהרי חטאו מצד השכל, שהוא נבדל בלתי גשמי... שהחטא השוגג הוא קל מפני שלא חטא במדריגה הנבדלת מן הגשמי, כי השוגג הוא עושה החטא בלא דעת והשכל, ואין זה נחשב רק לגוף הגשמי, ובמדריגה השפלה הוא מדריגה הגשמית, ולפיכך החטא הזה אינו חמור כל כך". והרי הדעת שבאדם היא העיקר שבאדם [גו"א בראשית פ"ב אות לב (הובא למעלה הערה 25], ולכך עבירה הנעשית בדעת האדם נעשית עם עיקר האדם, ודין הוא שהעונש יהיה חמור יותר מעבירה הנעשית ללא דעת האדם [שוגג], שעיקר האדם לא השתתף במעשה העבירה. וכן כתב להדיא בנצח ישראל פי"ט [תטו:]: "החטא בשוגג אין זה לעצם האדם, כי עצם האדם הוא דעתו, והשוגג עשה בלא דעת, והחטא שאינו בעצם האדם אינו נחשב כל כך".

(337) שהרי הוצרך לכפרת קרבן [שבת סט.]. ובתנחומא ויקרא אות ו אמרו '"נפש כי תחטא בשגגה מכל מצות ה" [ויקרא ד, ב], מהו 'בשגגה', ללמדך שכל החוטא בשגגה כאלו עובר על מצות ה'... מכאן אתה למד שכל החוטא בשגגה נקרא חוטא". ולשון הרמב"ם כאן: "אתה יודע מן הכתוב [במדבר טו, כז] שהשוגג יש לו חטא, ומפני זה צריך כפרה בקרבן". והרמב"ן [ויקרא א, ט] ביאר את טעם הקרבנות בזה"ל: "צוה השם כי כאשר יחטא יביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתודה בפיו כנגד הדבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאוה, והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלקיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו, לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו". והרי קרבן חטאת בא על השוגג [כריתות ב.], ומ"מ היה ראוי מעיקר הדין "שישפך דמו וישרף גופו".

(338) כן כתב בגו"א במדבר פל"ה אות ג [ד"ה אבל]: "כל שוגג היה לו להיות נזהר שלא יהרוג, ולכך חייב גלות, דאם לא כן, למה יגלה, דמה עשה, אלא שהיה לו להיות נזהר שלא יהיה חבירו נהרג על ידו" [ראה הערה 341]. והרמב"ם בהלכות שגגות פ"ה ה"ו כתב: "הבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה דם בשעת התשמיש, הרי אלו פטורין מקרבן חטאת, מפני שזה כאנוס הוא, ולא שוגג. שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק, ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא היה בא לידי שגגה. ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה, ואחר כך יעשה, צריך כפרה. אבל זה מה לו לעשות, הרי טהורה היתה, ושלא בשעת וסתה בעל, אין זה אלא אונס". והרבינו יונה כתב כאן "שאף השגגה נחשב לו עון...

שהיה לו להזהר שלא יבוא חטא על ידו, ולא נזהר, לפיכך חייבו הכתוב קרבן שיכפר לו" [ראה להלן הערה 357].

(339) שרק במזיד מצינו עונש מיתה [תוספתא שבועות פ"ג ה"ו] ומלקות [סנהדרין ח:], ולא מצינו עונש הניתן על שוגג.

(340) שחייב גלות על רציחת שוגג [במדבר לה, כה].

(341) לשון ספר החינוך מצוה תי: "משרשי המצוה, לפי שעון הרציחה חמור עד מאד, שבה השחתת העולם... ולכן ראוי למי שהרג אפילו שוגג, מכיון שבאת תקלה גדולה כזו על ידו, שיצטער עליה צער גלות, ששקול כמעט כצער מיתה, שנפרד האדם מאוהביו ומארץ מולדתו, ושוכן כל ימיו עם זרים". ובגו"א במדבר פל"ה אות ג [ד"ה אבל] כתב: "כל שוגג היה לו להיות נזהר שלא יהרוג, ולכך חייב גלות, דאם לא כן, למה יגלה, דמה עשה, אלא שהיה לו להיות נזהר שלא יהיה חבירו נהרג על ידו" [הובא בהערה 338]. ולכאורה זה סותר לדבריו כאן שביאר שחייב גלות משום שסוף סוף הרגו, ואילו בגו"א ביאר שחייב גלות משום שהיה לו להזהר. אמנם זה וזה גורם; בודאי המעשה מתייחס אל הרוצח מפאת שהיה לו להזהר, ואם לא היה יכול להזהר הוא אנוס, ו"למה יגלה, דמה עשה". אך חוסר הזהירות הזו נמצאת בכל שוגג ושוגג, ועם כל זה לא מצינו בשאר שוגג שיענש כפי שנענש ברוצח בשוגג. ועל כך צריכים אנו לדבריו כאן שהיחוד הזה הוא מחמת "דסוף סוף הרגו ועשה מעשה גדול".

(342) מלשונו משמע שדין זה ["אדם מועד לעולם בין שוגג ובין מזיד"] נוהג "בכל הנזיקין", והם עשרים וארבעה אבות נזיקין שהוזכרו בתנא דרבי חייא [ב"ק ד:]. ומצינו מחלוקת אחרונים אם גזלן בשוגג הוא נחשב לגזלן, וכגון אם לקח חפץ של חברו ונתנו לאחר וכסבור של האחר הוא. דעת הקצה"ח סימן כה סק"א שאינו כגזלן, כי הרבוי "שוגג כמזיד" לא נאמר בגזלן, אלא רק במזיק. ואילו המחנה אפרים גזלה סימן ז סובר שאם נתכוין לקנות את הדבר, אע"פ שלא נתכון לגזול הדבר, חייב. ודעת המהר"ל היא כדעת המחנה אפרים. וכן כתב להדיא להלן משנה ז [לפני ציון 710]: "אבל גזל חייב אפילו בשוגג".

(343) והתוצאה היא המחייבת. אך קשה, מדוע בנזיקין חייב אף על האונס [והוא אף באונס גמור לרמב"ן בב"מ פב.] משום שהתוצאה היא המחייבת, ואילו בגלות שג"כ מתחייבת על פי התוצאה, מ"מ אינו חייב אלא על השוגג, אך באונס פטור [רמב"ם הלכות רוצח פ"ו הלכות ג, יב]. ושמעתי מהגאון רבי יונתן דיוויד שליט"א לתרץ שבנזיקין התוצאה יותר מחייבת, כי התשלומין בנזיקין הם לניזק, ובכך יש תיקון

המעוות של הנזק, ולכך אף באונס מוטל על המזיק לשלם לניזק כדי להשלים את הפסדו. מה שאין כן בגלות, הרי אין הגלות בעצם תיקון המעוות של שפיכות הדמים, ולכך החיוב על תוצאת השפיכות דמים אינה נמצאת באונס. ודפח"ח. וראה להלן הערה 348. **ובספר פרישת כהן** לגאון רבי מנחם כהן שליט"א סימן מב אות ג כיון לדברי המהר"ל כאן, ומתוך חביבות דבריו נביאם כאן בהרחבה, וז"ל: "הנה יסוד דינא דאדם מועד לעולם, פשוט דרק בדין מזיק נאמר כלל זה דאדם מועד וחייב גם על השוגג, מה שאין כן בשאר חיובי העונשים לא מצינו כלל זה. דאדרבא, שוגג ומתעסק פטורים מעונש. והביאור הוא דשאני חיוב מזיק מחיובי העונש הבא על איסורים, דכל האיסורים החיוב הוא על מעשה האיסור שנעשה ע"י האדם, וכל מעשה שאין בו מזיד וכוונה התורה הפקיעה ממנו שם מעשה גמור. ולכן שוגג ומתעסק, דהוי מעשה גרוע, אינו חייב עליו. מה שאין כן בדין דאדם המזיק, שם אינו חייב על עשיית המעשה, אלא התם החיוב הוא על הנזק וההפסד שנעשה לחבירו, ולא שאני לן אם על המעשה היה שם מעשה גמור, דלא על המעשה מתחייב, אלא על ההפסד, וההפסד ישנו בכל גווני שעשה, בין בשוגג ובין במזיד. והיינו דכללא דאדם מועד לעולם אמרינן בגוונא דהמחייב הוא לא המעשה, אלא התוצאה שישנה בכל גווני. והנה מצינו ברציחה חידוש דבשוגג חייב גלות לכפרה. והנה הרוצח בשגגה מיירי בנשמט הברזל מקתו. והנה לו יצויר שחילל שבת בהאי גוונא, הרי אין צריך כפרה כלל, דהוי אין מתכון, וא"כ צ"ע במאי שאני דין רציחה שחייב כפרה גם במתעסק. ולפי האמור מיושב היטב, דאמנם כן דרציחה שאני משאר עבירות, דבשאר עבירות מתחייב רק על המעשה איסור בלבד. כגון המבשל בשבת נאסר מעשה הבישול [חולין יד.], אבל מה שנתהוה מאכל מבושל לית לן ביה. וכיון דהחיוב הוא על המעשה איסור, הרי דינו של מעשה ליעשות בכוונה. אבל ברציחה יש לומר דמלבד המעשה רציחה שהוא מעשה איסור, יש בו ענין נוסף, והוא התוצאה, דהיינו איבוד הנפש, ולזאת במתעסק אף דעל מעשה האיסור לא מתחייב, אבל על כל פנים התוצאה, דהיינו איבוד הנפש, ישנה, ועל התוצאה הוא דחייב אף במתעסק, דהרי עכ"פ התוצאה ישנה. והנה מצינו בתלמוד דפעמים השמוש הוא בלשון 'רציחה', ופעמים השמוש הוא בלשון 'שפיכות דמים'. ולהאמור הרי זה בדקדוק; דלשון רציחה קאי במקום דאיירי על המעשה הריגה, והמעשה קרוי בשם רציחה. והלשון 'שפיכות דמים' קאי על התוצאה של איבוד הנפש שיש כאן, וזה נקרא בלשון 'שפיכות דמים'. ועל דינא דשפיכות דמים מהני לחייב האדם אף בשוגג מדין אדם מועד לעולם, כמו בדיני מזיק, וכמו שנתבאר. והראוני למהר"ל בדרך חיים פ"ד מ"ד שביאר בדרך זה". ושם מאריך באופן נפלא ליישב

לפי זה עוד כמה דברים מוקשים, והביא שם את דברי הרמב"ם בהלכות רוצח פ"ה ה"ד, שכתב: "גר תושב שהרג את ישראל בשגגה, אע"פ שהוא שוגג, הרי זה נהרג, אדם מועד לעולם".

(344) אודות שבבין אדם לחבירו התוצאה היא הקובעת, צרף לכאן דבריו בדרוש על התורה [יד.], שכתב לגבי עשרת הדברות בזה"ל: "בעבור כי הראשונות [חמש הדברות הראשונות] המה דברים שבין אדם למקום... אמנם ה' אחרונות כלם דברים שבין אדם לחבירו. והיות כי האדם צריך שתי השלמות, אם השלמה האחת להשתלם עם קונו, והם דברות הראשונות. ואם שצריך להשלים עם זולתו מהבריות, בכל הדברים אשר לא תעשינה, וכדאיתא בקדושין [מ.] 'אמרו צדיק כי טוב' [ישעיה ג, י], וכי יש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים וטוב לבריות זהו צדיק שהוא טוב וכו'. לפיכך כל חמשה דברות אחרונות יש להם חבור והתייחסות יחד, בשהם שייכים לבריות אשר הוא חוטא נגדם. ולכך בפרשת ואתחנן המה באים בוי"ו החבור; 'ולא תנאף' [דברים ה, יז], 'ולא תגנוב' [שם], וכן כולם [שם ופסוק יח]. כי הוא חוטא אל הבריות, אשר יתחבר ויפעל בם החטא מה שהוא חוטא נגדם, ועושה רושם מצד המקבל... אשר מטעם זה יש לחמשה דברות אחרונות חבור וצירוף יחד ביותר. מה שאין כן בה' ראשונות, בשגם אם הוא חוטא לשמים, אין כאן רושם ופעולה מצד המקבל, כאמור [איוב ז, כ] 'חטאתי מה אפעל לך'. ונאמר עוד [איוב לה, ז] 'אם חטאת מה תפעל בו'. לכך אין להם חבור ודבוק יחד כאחרונות, שיש להם שייכות החבור יחד, באשר יש חבור רושם הפעל און בנפעל ומקבל, המה הבריות אשר נגדם החטא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 121]. הרי שבעבירות שבין אדם לחבירו הרושם שחל במקבל הוא המצרף את העבירות להדדי, דבר שאינו קיים במצות שבין אדם למקום. וראה הערה הבאה.

(345) הולך לבאר שבחלול ה' התוצאה היא הקובעת כמו בשפיכות דמים ונזיקין. והרבותא היא שאף על פי שחלול השם הוא חטא שבין אדם למקום, אשר בדרך כלל בזה אמרינן "אם חטאת מה תפעל בו" [ראה הערה קודמת], מ"מ בחלול השם התוצאה היא הקובעת כאילו היה מדובר בחטא שבין אדם לחבירו, וכמו שמבאר.

(346) כמבואר בהערה 329.

(347) יש בזה רמז ליסוד שהניח הנפש החיים בשער ג פרק ח, שכתב: "גם להיות ירא וחרד מזה מלעבור ח"ו על אחת ממצותיו יתברך, כי מלא כל הארץ כבודו, כמו שאמר הכתוב [ירמיה כג, כד] 'אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו כו' הלא את השמים ואת הארץ אני מלא'... והוא ענין חילול ה' הנאמר בכל מקום, כעין שפירש בזוהר [ח"א

ו.] פסוק [שמות לא, יד] 'מחלליה וכו", שהוא לשון חלל ופניית מקום. כן הענין כאן, שמראה ח"ו כאילו המקום שעומד בו הוא חלול פנוי ממנו יתברך, ואינו חושש מלעבור על מצותיו יתברך. וכענין זה מאמרם ז"ל [קידושין לא.] 'כל העובר עבירה בסתר כאילו דוחק רגלי השכינה"'. ובח"א לקידושין שם [ב, קלז:] כתב: "כי זה שעובר עבירה בסתר, הקב"ה מסתלק מאותו המקום, כי [תהלים ה, ה] 'לא יגורך רע', ובזה דוחק רגלי שכינה... כי מן זה המקום הקב"ה מסלק עצמו משם". וראה להלן הערה 354.

(348) אלא חלול השם דומה לנזיקין. ואע"פ שבנזיקין החמירו גם על אונס כרצון [ב"ק כו.], ואילו בחלול השם רק החמירו על שוגג כמזיד, אך לא על אונס כרצון [כפי שהוקשה לגבי גלות למעלה תחילת הערה 343], מ"מ אם חלל השם באונס, אין כאן חלול השם אף לא בתוצאה, שהרי אינו מפגין שום זלזול כנגד כבוד ה', שהרי הדבר נעשה באונס. מה שאין כן בשוגג, שהיה לו להיות נזהר שלא יחטא [כמבואר למעלה הערה 338]. אך בנזיקין, אף שהזיק את חברו באונס, מ"מ ההיזק לאחר נעשה, והתוצאה היא הקובעת ש"אונס כרצון".

(349) מה שנקט דוקא בערוה, כי גלוי עריות היא אחת מג' עבירות חמורות [סנהדרין עד.]. ולא היה יכול לנקוט בשפיכות דמים, שהרי בא לאפוקי ממנה ולהורות על עבירה שהמעשה הוא הקובע, ולא התוצאה. ונראה שגם לא היה יכול לנקוט בעבודה זרה, כי בכל ע"ז יש פגיעה בכבוד הקב"ה, שנותן עבוד לאלהים אחרים על פני ה', וזה עצמו הוא חלול ה'. וכמו שנאמר [ישעיה מב, ח] "אני ה' הוא שמי וכבודי לאחר לא אתן ותהלתי לפסילים". וכן כתב כאן הרבינו יונה, וז"ל: "עבודה זרה שהוא חלול השם, שאינו מודה לאלקותו". ולכך מג' עבירות חמורות, היה יכול לנקוט רק בערוה. ובבאר הגולה באר הרביעי [תעד:] כתב: "עבודה זרה הוא חטא שהוא מתנגד אל כבודו יתברך לעשות אלהים זולתו... וזהו התנגדות אל ה'" [הובא למעלה פ"ג הערה 548]. ולדעת רבי ישמעאל לא אמרו בעבודה זרה ייהרג ואל יעבור אלא בפרהסיא, משום חלול השם [סנהדרין עד.]. אך הרמב"ן [ויקרא יח, כא] כתב: "ולחלל את שם קדשי בעברם על העבירה החמורה לפני, כי כן יאמר בעבירות החמורות, [עמוס ב, ז] 'ואיש ואביו ילכו אל הנערה למען חלל את שם קדשי'", הרי שדעתו היא שאף בגלוי עריות יש חלול השם. וכן הרמב"ם [הלכות איסורי ביאה פי"ב ה"ו] כתב לגבי הבועל ארמית. וראה למעלה פ"ג הערה 172 שגם שם הוקשתה קושיא דומה.

(350) אודות שתשובה מבטלת את רושם החטא שנעשה בשוגג, כן כתב בגבורות ה' פל"א [קכ:], וז"ל: "התשובה שייכת לאדם בשביל שמעשה החטא בא מן האדם אשר הוא

בעל שנוי ותמורה, לכך אין מעשיו וחטאים שלו נחשבים מעשים גמורים. כי המעשה נחשב לפי העושה, והעושה הוא בעל גוף בעל שנוי ותמורה, אף המעשה שלו אינו מעשה גמור. שמתחלה בא המעשה מן האדם, אשר אפשר שישנה מעשה שלו מן רע לטוב. ולפיכך יכול לשנות מעשיו בתשובה, ונחשב המעשה כלא היה מעולם. אבל אם מתרה בו, ההעדאה והתראה זאת עושים לו שמעשיו שלו נחשבים מעשה יותר, שהרי העיד ולא שמע, וזהו מעשה גמור... כי נועל הקב"ה דרכי תשובה, שההתראה שהוא עובר נראה שהוא חוטא בשכלו ובדעתו. ואין תשובה רק לטעות שהוא בא מן גוף האדם, לא מן הדעת" [הובא בחלקו למעלה פ"ב הערה 1512]. ולהלן ריש משנה יד כתב: "כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר... ולפיכך השגגה שייך במעשים אשר הם שייכים לגוף החמרי". ובנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 30] כתב: "כי התשובה בשביל שיאמר 'חטאתי', והוא מתחרט על מעשיו. והחרטה שייכת לאדם במה שאין כל מעשיו שכליים. ולכך לא היה שייך תשובה כלל אם היה האדם שכלי. אבל מפני שהאדם אינו שכלי גמור, תשובה וחרטה שייך בו". ומבואר שמעשה שנעשה בשוגג נמחק מהעולם על ידי תשובה, כי התשובה מוחקת מעשים שבטעות יסודם. וראה להלן הערה 1595.

ויש להעיר, שאמרו חכמים במשנה [חגיגה ט.] "איזהו 'מעוות שאינו יכול להתקן' [ראה קהלת א, טו], זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר. אם תאמר בגונב וגוזל, יכול הוא להחזירו ויתקן", ופירש רש"י שם "והוליד ממזר - שהביא פסולין בישראל, ויהא זכרון, לפיכך אין עונותיו נמחקין בתשובה". הרי שלפעמים הבא על הערוה עושה רושם שאינו בר תיקון על ידי תשובה. אמנם המהר"ל בזה לשיטתו בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 63] שכתב שהמשנה שם איירי ללא תשובה, אך כאשר עושה תשובה, אף שהוליד ממזר, תשובתו מועילה, עיי"ש.

(351) עפ"י במדבר לה, לא, והוא פסוק הנאמר ברוצח [אך כאן בא לאפוקי מרציחה, אמנם בגמרא דרשו את הפסוק לכל חייבי מיתות (רש"י כתובות לה:)]. ומבאר שאם עבר במזיד על גלוי עריות, אין לו דמים, והוא חסר מציאות. וכן כתב בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.], וז"ל: "כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות". ובאור חדש [קל:] כתב: "כי אין ראוי שיהיה נמצא הרשע בפעל, כי כל רשע הוא רשע למות, כלומר כי ראוי שיהיה בטל מציאתו ויקבל העדר". וכאמור כאן איירי בדין מגלה עריות במזיד שחייב מיתה בבית דין [סנהדרין נג.], ותשובה לא מועילה לבטל עונש מיתה בבית דין [מכות יג:], וכמבואר בנתיב התשובה ר"פ ב בשני טעמים, עיי"ש.

(352) כמבואר במשנה [כריתות ב.] וגמרא [שבת סט.]. ויש לשאול, שלמעלה הזכיר שבשוגג מועילה תשובה ["ואם היה שוגג בזה, כיון שחזר בתשובה דבר זה הוא תקנה לו"], ולא הזכיר קרבן. ואילו כאן הזכיר קרבן ולא הזכיר תשובה. ואע"פ שחייבי חטאות ואשמות אין מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים [רמב"ם הלכות תשובה פ"א ה"א], מ"מ תמוה מדוע למעלה הזכיר תשובה, וכאן מזכיר קרבן. וצ"ע.

(353) אין כוונתו שתשובה לא מהני לרציחה, שהרי להדיא כתב בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 49] לא כך שזה לשונו: "התשובה היא מועלת לכל דבר, אף אם רצח והרג. ואף על גב שאי אפשר לתקן את אשר כבר היה מעוות, שהרג את הנפש, אפילו הכי התשובה מועלת. ויש לשאול, ולמה תהיה התשובה מועלת לזה, והרי אי אפשר להחזיר לאיש אשר נטל נשמתו ממנו... אבל דבר זה לא יקשה לפי הדברים אשר בארנו, כי נחשבו העבירות כשגגות, כאילו הרגו בשגגה, או אפילו כזכיות נחשבו אם שב מאהבה [יומא פו:]". אלא כוונתו כאן שמעיקר הדין התורה קבעה עונש גלות ברציחה, ולא קבעה שתשובה תספיק כפי שנהגה בשאר שגגות. אך ברור שבימינו שאין גלות נוהגת, שאין עכשיו ערי מקלט [עיין חינוך סוף מצוה תי], בודאי שתשובה תועיל. והרמב"ם הלכות תשובה פ"א ה"ג כתב "בזמן הזה שאין בית המקדש קיים... התשובה מכפרת על כל העבירות". וכן המסילת ישרים פ"ד ביאר שתשובה מועילה גם לבטל רושם הרציחה אף שנעשה במזיד, וכלשונו: "כי הנה באמת, איך יתקן האדם את אשר עיות וההטא כבר נעשה. הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה. היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות. אמנם, מדת הרחמים היא הנותנת... שהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה. דהיינו, שבהיות השב מכיר את חטאו ומודה בו ומתבונן על רעתו, ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא, כחרטת הנדר ממש, שהוא מתנחם לגמרי והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר ההוא, ומצטער בלבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר, ועוזב אותו להבא ובורח ממנו. הנה עקירת הדבר מרצונו יחשב לו כעקירת הנדר, ומתכפר לו. והוא מה שאמר הכתוב [ישעיה ו, ז] 'וסר עונך וחטאתך תכפר', שהעון סר ממש מהמציאות, ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע". ובזוה"ק ח"א נג. אמרו "כל חובי עלמא קב"ה מכפר עלייהו בתשובה".

(354) כאן ביאר שחלול הכבוד הוא **בטול** הכבוד [תיבה שלא זכר עד כה]. וראה למעלה הערות 329, 347. ואם תאמר, כיצד התיישבה שאלתו למעלה [לפני ציון 333] "ואף כי אם יחטא האדם, מה יפעל אל השם יתברך", הרי מבאר כאן חזור ושוב שבחלול ה'

יש רושם אף בשוגג, ש"נעשה חלול ובטול הכבוד". ויש לומר, שלהלן בסוף פ"ו ביאר את המשנה "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו", וכתב על כך בזה"ל: "מה שהקשה [הרמב"ם] כי הוא יתברך אין מקבל כבוד מזולתו, הן אמת שאין יתברך מקבל כבוד מזולתו, ובודאי [איוב לה, ו-ז] 'אם יצדק האדם מה יתן לו ואם יחטא מה יפעל לו', רק שהאדם נברא שהשם יתברך מלך עליו, ואין המלך מקבל הכבוד מה שיתן לו העם, כי הכבוד הוא מצד הממשלה שהוא מושל עליהם שלא בטובתו ומנהיגו. ואם האדם צדיק, הוא מלכו כשנותן לו שכרו. ואם אינו צדיק, הוא מלכו כאשר נפרע ממנו, שכאשר הקב"ה עושה נקמה בעוברי רצונו גם כן שמו מתגדל ומתקדש [ראה הערה 361]... ובשביל זה עצמו מה שהוקשה אל הרמב"ם ז"ל וכי השם יתברך מקבל כבוד מן האדם, אמרו חכמים [להלן משנה כב] 'על כרחך אתה נולד ועל כרחך אתה חי ועל כרחך אתה מת ועל כרחך אתה עתיד לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים', הכל הוא להודיע שאין דבר מצד עצמו של אדם, רק הכל הוא מן השם יתברך. ואם כן אין השם יתברך מקבל דבר מן האדם. ואם לא היה הכל בעל כרחו של אדם, היה השם יתברך מקבל כבוד מן האדם. אבל אין הדבר כך, רק הכל אצל האדם בעל כרחו, ולכך אין שייך לומר שיהיה מקבל השם יתברך מן האדם... ובאולי יאמר סוף סוף מקבל השם יתברך כבוד מן הנבראים. אין הדבר הזה כך כלל, כי מאחר שהכל מצד השם יתברך, ולא מצד האדם, לא נחשב שהוא מקבל דבר". נמצא שעל כל פנים בשלב הביניים שבין מעשה חלול השם עד לפורענות שתבוא על המחלל יש כאן "חלול ובטול הכבוד", וזהו הרושם שנוצר בעת המעשה של חלול השם. וראה להלן הערות 383, 384.

(355) זו שאלה חדשה שלא הוזכרה עד כה, והיא שפשטות לשון המשנה "אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם" היא שיש שויון בין השוגג למזיד, ועל כך מקשה שזה מן הנמנע, וכמו שמבאר. וראה למעלה הערה 331.

(356) לשון הרמב"ם כאן: "אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם - אתה יודע מן הכתוב שהשוגג יש לו חטא... אבל אינו כמזיד חלילה ליושר דרכו השם יתברך להשוות המזיד והשוגג בדבר מן הדברים". וכן אמרו חכמים [סנהדרין ח:] "לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד", הרי שיש הבחנה ביניהם. והמהרש"א בח"א לקידושין מ. כתב: "ודע מה שאמרו הכא 'אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם', חלילה לומר בדרכי ה' שיהיה שוה עונש שוגג כמזיד, אלא דהשוגג ודאי קצת חוטא הוא, וצריך כפרה ועונש, אבל אין לו עונש גדול כמזיד".

(357) לשון הרמב"ם כאן: "אבל כוונתו הנה שחלול השם אם יהיה במזיד או בשוגג נפרעין ממנו בגלוי; אם היה מזיד, עונש מזיד. ואם היה שוגג, עונש שוגג, אבל שני העונשים בגלוי". וכן כתב כאן הרבינו יונה, וז"ל: "לא שנפרעין ממנו על השוגג כמזיד, אלא שאף על השוגג נפרעין ממנו בגלוי, וכל אחד כפי עוונו ישא, מפני שאף השגגה נחשב לו עון... שהיה לו להזהר שלא יבוא חטא על ידו, ולא נזהר, לפיכך חייבו הכתוב קרבן שיכפר לו" [ראה למעלה הערה 338].

(358) בא ליישב את שאלתו הראשונה למעלה על המשנה [לפני ציון 330]: "מאי שנא חטא חלול שם שמים מכל החטאים, שיהיה נפרע מן האדם בגלוי".

(359) פירוש - יש לכך מקראות רבות. ובמכילתא ליתא לתיבות אלו, אך הן נמצאות בויק"ר כד, א, ובילקו"ש ח"ב רמז שעח.

(360) מביא פסוק קודם, ומ"מ כתב "מה כתיב אחריו". ובמכילתא לא נכתב כן, אך כך הוא ברש"י [שמות יד, ד].

(361) "אם [האדם] אינו צדיק, [הקב"ה] הוא מלכו כאשר נפרע ממנו, שכאשר הקב"ה עושה נקמה בעוברי רצונו גם כן שמו מתגדל ומתקדש" [לשונו להלן ספ"ו, והובא בהערה 354]. ובגו"א שמות פי"ד אות ד כתב: "כשעושה הקב"ה נקמה ברשעים, כל שאר העולם משבחים אותו". והנה אמרו חכמים [ב"ר ב, ה] "'והארץ היתה תהו ובהו' [בראשית א, ב] אלו מעשיהן של רשעים. 'ויאמר אלקים יהי אור' [שם פסוק ג] אלו מעשיהן של צדיקים. אבל איני יודע באיזה מהם חפץ, אם במעשה אלו ואם במעשה אלו, כיון דכתיב [שם פסוק ד] 'וירא אלקים את האור כי טוב', הוי במעשיהן של צדיקים חפץ, ואינו חפץ במעשיהן של רשעים". ותמוה, מה הפירוש "איני יודע באיזה מהם חפץ", ופשיטא שחפץ במעשי הצדיקים יותר. אך לפי המובאר כאן ניחא, שיש צד של כבוד שמים במעשי הרשעים שאינו נמצא במעשי הצדיקים, והוא בפורענותם. וכן כתב הדברי דוד לבעל הט"ז שמות יד, ד, וז"ל: "'אכבדה בפרעה' - כשהקב"ה מתנקם ברשעים כו'. ובפרשת שמיני בפסוק [ויקרא י, ג] 'בקרובי אקדש' כתב רש"י 'כשהקב"ה עושה דין בצדיקים מתירא כו". על פי זה פירשתי מדרש [ומביא המדרש הנ"ל]... ותמהו רבים על זה [עיין יפה תואר במדרש]. ולפי מה שזכרתי אתא שפיר, דמאחר שהשם יתברך מקודש גם ממעשה רשעים מכח שעושה דין בהם, הוה אמינא שחפץ בזה חס ושלום".

(362) כן ביאר בגבורות ה' פל"א [קכ.], וז"ל: "'ואני אקשה את לב פרעה' [שמות ז, ג]. יש מקשים, למה הרבה הקב"ה המכות על פרעה למען רבות מופתיו בארץ מצרים, ומאחר שהיה רוצה פרעה לשמוע, למה נוהג עמו כל כך להקשות את לבו עד שלא יוכל לשמוע,

ואם כן המכות עליו בחנם על לא פשעו. ואין זה קשיא של כלום, כי מפני שאמר פרעה [שמות ה, ב] 'מי ה' אשר אשמע בקולו', הרשע הזה ועמו היו גורמים שלא יהיה נודע שמו ה', כי הכל ידעו הכפירה, וגרם חלול שמו יתברך. לכך ראוי שיהיה נודע שמו ה' על ידם, כיון שהיו כופרים בשמו יתברך. ולכך אמר [שמות ז, ג-ה] 'ואני אקשה את לב פרעה למען רבות מופתי בארץ מצרים וידעו כי שמי ה", תחת אמרו 'מי ה' אשר אשמע בקולו'. ולפיכך חייב פרעה לתקן מה שקלקל כבר, עד שעל ידו יהיה נודע שמו יתברך. לכך הקשה לבו שלא ישמע, למען יביא עליו ה' מכות הכתובות, ואז יהיה נודע שמו יתברך".

(363) אף על פי שאיירי בחלול שם שמים בסתר, אך כבר ביאר למעלה [לאחר ציון 314] בשני הסברים שמדובר כאן בחלול השם שנודע לאחרים, וה"סתר" הוא שלא היה ברור ומפורסם מיהו שעשה את חלול השם. וראה הערה הבאה.

(364) ואין להקשות שמעיקרא שלא יתוודע שחטא וחלל שם כבודו, ולא יהיה צורך שיפרע ממנו לאחר מכן, כי כבר נתבאר [ראה הערה קודמת] שאיירי שבלא"ה יוודע שיש כאן חלול השם, אך לא יוודע מיהו הגורם הישיר לכך, וכדי לתקן הענין עד תומו יסבב הקב"ה שיתגלה לגמרי מיהו המחלל ש"ש בכדי להענישו לאחר מכן בגלוי.

(365) רש"י כאן בפירושו השני כתב: "הקב"ה נפרע ממנו בגלוי שעושה לו דבר שמודיע לכל שהוא עבר עליה ומגלה חרפתו ברבים, כדכתיב בדוד [ש"ב יב, יב] 'כי הנני מקים עליך רעה כי אתה עשית בסתר ואני אעשה הדבר הזה נגד כל ישראל ונגד השמש'". ועיקר ביאורו הוא שה"נפרעין ממנו בגלוי" אינו דבר נוסף על הפרעון, אלא שהוא חלק מעצם הפרעון, שהואיל וכל פרעון מסלק את החטא [כמבואר למעלה פ"ג מט"ו "ובטוב העולם נדון" (ראה שם מציון 1752 ואילך)], לכך בחלול ה' נכלל פרסום הפרעון בעצם הפרעון, ואינו חולק מקום לעצמו. וראה הערה 382.

(366) חוזר ומדגיש בזה שההשוואה בין שוגג למזיד בחלול השם אינה בחומרת הפרעון, אלא באיכות הפרעון, שעונשי שוגג ומזיד יעשו בגלוי.

(367) אם הכוונה היא לומר שאחד ששוגג ואחד מזיד נפרעין ממנו בגלוי.

(368) מבלי להוסיף את שתי התבות "בחלול השם".

(369) ולהלן יבאר שהחומרות הנוספות שיש לחלול השם ביחס לשאר חטאים הן שהפרעון בחלול השם הוא מיידי, וכן שחלול השם מכריע את כף המאזניים.

(370) שמשנתינו עוסקת בחומרות נוספות שיש בחילול השם, ולא רק בחומרא שנפרעין ממנו בגלוי.

(371) ובגמרא שלפנינו לא הזכירו תיבת "המקיף", אך בעין יעקב הזכירו כן, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה פ"ג הערה 76, ולהלן הערה 425]. ורש"י שם פירש: "אין עושין לו כחנוותי המקיף לאדם פעמים רבות, וגובה כל הקפותיו יחד, אין עושין כך מלמעלה למחללי השם, אלא נפרעין מיד".

(372) "שאם היתה כף המאזנים שקולה, ויש באחד העונות חילול השם, מכריע את הכף לחובה. והאי 'מקיפין' לשון עיוני, כמו אין מקיפין בבועי [חולין מו:], אקפינהו ואידמו [שם נ.], שמקריב זו אצל זו ומעיין אם דומות" [רש"י שם]. וראה הערה 378.

(373) מובא בתוספות שם ד"ה אין. ודע שדבריו [מכאן ועד לפני ד"ה והארכנו בזה] מובאים במילואם גם בח"א לקידושין מ. [ב, קמב.] בשינויים מעטים, שיובאו בהערות הבאות.

(374) פירוש - הלשון "אין מקיפין" אינו מורה על שלילת פרעון בסתר.

(375) פירוש - אף ללא הקושי הלשוני מהתיבות "אין מקיפין", עדיין אין משמעות המשנה "נפרעין ממנו בגלוי" מורה על דברי הגמרא בקידושין, וכמו שמבאר.

(376) כפי שביאר למעלה [לפני ציון 368]. ובח"א שם [ב, קמב.] כתב: "היינו כל חומר שיש לחילול השם על שאר עבירות. דאם לא כן, לא הוי לומר רק 'נפרעין ממנו בגלוי אחד שוגג ואחד מזיד', ומדאמר 'בחלול השם', רוצה לומר כל חומר שיש לחלול השם, אחד שוגג ואחד מזיד שוה".

(377) פירוש - חטא חלול השם אינו מתחבר לשאר חטאים, אלא שונה מהם, וכמו שמבאר.

(378) וכן הביא גמרא זו רש"י בקידושין שם [הובא בהערה 372]. ורש"י בחולין שם כתב: "אין מקיפין בבועי - בועה שניקבה בריאה היכא דלא ממשמשא ידא דטבחא, דליכא למיתלייה בטבחא, ואין ידוע אם קודם שחיטה אם לאחר שחיטה, אין מביאין בועה אחרת להקיף ולקרב אצלה ולנוקבה ולראות אם מראה הנקבים שוים".

(379) מדובר שם בהלכות יו"ט, ואמרו במשנה שם "אין מקיפין שתי חביות לשפות עליהן את הקדרה", ופירש רש"י שם "מקיפין - מקרבין זו אצל זו... לשפות עליהם קדרה - והאור בין שתי החביות... ואסר לה משום דדמי לבנין ומדרבנן, משום דמתחזי כאהלא".

(380) אע"פ שמצינו שיש עבירות נוספות שמכריעות את כף המאזניים, וכפי שביאר למעלה פ"ג סוף מי"א, וז"ל: "כי כל הני דחשיב התנא [סנהדרין צ:] 'האומר אין תורה מן השמים, והאומר אין תחית המתים מן התורה, ואפיקורס', כל הני אף על גב שיש לו כל המצות והמעשים והתורה, אין לו חלק לעולם הבא. אבל הני חמשה [המחלל את

הקדשים, והמבזה את המועדות, והמלבין פני חברו ברבים, והמפר בריתו של אברהם אבינו עליו השלום, והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה], דוקא אם חצי זכאי וחצי חייב, ואלו חמשה הם בכלל החובות, מכריעים לכף חובה". הרי שיש עבירות שמכריעות את שויון כף המאזנים כפי שחלול השם מכריע [והן חמשה דברים שהוזכרו למעלה במשנה], ויש עבירות המכריעות כנגד רובו זכיות [הדברים שהוזכרו בסנהדרין צ:], וזהו דבר שאף אינו נמצא בחלול השם. ואם כן מדוע כאשר חלול השם מכריע אנו אומרים "אין חלול השם דומה לשאר חטאים", הרי אף נמצא כן בשאר חטאים. ואם תתרץ שאף שאר החטאים הללו אינם דומים לשאר חטאים, וחלול השם עם החטאים שנזכרו למעלה ובר"פ חלק אינם דומים לשאר חטאים, תיקשי לך מדוע אמרו רק "אין מקיפין בחלול השם", הרי היו יכולים לומר ג"כ "אין מקיפין במחלל את הקדשים". ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 388.

(381) לאחר ציון 361.

(382) פירוש - כאשר אדם עובר על איסור שעטנז, הכפרה הגנוזה בעונש על כך היא דבר מחוץ לעונש עצמו, שכאשר יענש ויסבול יסורין ממילא יזכה לכפרה. לכך, אין עיכוב העונש מגדיל את החטא, וממילא ההנהגה להמתין לחוטא כדי לאפשר לו לעשות תשובה נשארת על כנה [ראה למעלה פ"ג הערה 1826]. אך כאשר חוטא בחלול ה', הרי כפרת החטא נמצאת בעונש עצמו, כי כבוד שמים העולה מהעונש הוא עצמו מוחק את רושם החטא [כי כאשר ה' מעניש עוברי רצונו אזי כבודו מתגדל (כמבואר למעלה מציון 358 ואילך)]. ודוקא משום שעצם העונש מוחק את החטא מן המציאות, לכך ההמנעות מן העונש היא הנותנת שהחטא ישאר במציאות. והואיל וכל ענינו של העונש הוא תיקון החטא [ראה למעלה הערה 365], ואילו עיכוב העונש בחלול ה' מגדיל את החטא, נמצא שעיכוב העונש בחלול ה' הוא סתירה גלויה מיניה וביה.

(383) כמבואר למעלה הערה 354, שבחטא חלול ה' לא אמרינן [איוב לה, ו] "אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה לו", כי מבטל כבוד ה' יתברך מן העולם.

(384) פירוש - אף שביאר למעלה [מציון 340 ואילך] שהתורה הקפידה על הרוצח בשוגג שיגלה משום שברציחה התוצאה היא הקובעת, והרי שפך דם. ושם השוה זאת לתוצאה של חלול השם, ולכך גם בחלול השם יתחייב בשוגג. ויקשה, מדוע לא מצאנו שעון רציחה יכריע את הכף כפי שעון חלול השם מכריע.

(385) כמבואר בתחילת המשנה [מציון 281 ואילך], וראה למעלה הערה 284.

(386) כי אין שנוי לדברים אלקיים. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ט [תרצ:], וז"ל: "כי הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כן הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי", ושם הערה 1064, והוא יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט שם. וראה למעלה פ"א הערה 1338, ופ"ג הערות 56, 773. ועל כך נאמר [תהלים קד, לא] "יהי כבוד ה' לעולם וגו'". וכן אומרים [קדושת שחרית דשבת] "תתגדל ותתקדש בתוך ירושלים עירך לדור ודור ולנצח נצחים". וראה להלן הערה 981.

(387) פירוש - חטא חלול השם חמור משאר חטאים בכך שרק הוא מכריע את כף המאזניים, ולא שאר חטאים, וזאת משום שבחטא זה הוא פועל כנגד כבוד ה' הנצחי. וצריך ביאור, שא"כ היה לחטא חלול ה' להכריע כנגד כל המצות, ולא רק כאשר הכף מחצה זכיות ומחצה חובות. ולהלן [מציון 414 ואילך] כתב הסבר שני מדוע חטא חלול השם שונה משאר חטאים [כי חוטא בשמו יתברך, שבא על מהות מופשטת שכלית], ועמד שם על שאלה זו, ויישב זאת, וישוב זה מהני גם לפי הסברו הראשון, עיי"ש.

(388) בח"א לקידושין מ. [ב, קמג.], לאחר שהאריך טובא בזה, כתב: "מעתה יש לפרש מה שאמר 'תנן אין מקיפין בחלול השם' כמשמעו, כי מה שאמר [כאן] 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', מזה עצמו נלמד דבר זה שאין מקיפין בחלול השם, הן מה שפירש מר זוטרא, והן מה שפירש מר בריה דרבינא, הכל נלמד מזה שאמר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'".

(389) משמע קצת מדבריו שביאר כן במקום אחר, וא"כ לא מצאתי מקורו. וגם בח"א לקידושין מ. [ב, קמב:] כתב אות באות כדבריו כאן.

(390) כמו שאמרו חכמים [יבמות טז.] "אתה הוא עקיבא בן יוסף ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו". וכן לא נזכר שמו של מלך בלע [בראשית יד, ב], לעומת שאר המלכים שנזכרו בשמם [שם], "מפני שמלך על עיר קטנה ואנשים בה מעט, ולא שם לו על פני חוץ" [לשון הרמב"ן שם, והובא למעלה הערה 3]. והרמב"ן רומז לפסוק [איוב יח, יז] "זכרו אבד מני ארץ ולא שם לו על פני חוץ". וכן נאמר [תהלים עו, ב] "נודע ביהודה אלקים בישראל גדול שמו". הרי על ידי השם נודע בעל השם בעולם.

(391) לשונו בנתיב התשובה פ"ג [לאחר ציון 68]: "החוטא בחלול השם עונשו שלא יהיה במציאות כלל, מפני שחטא בשמו יתברך, אשר שמו מורה על מציאותו. ולפי גודל השם, כך נודע מציאותו בעולם. ולפיכך אין ראוי לזה החוטא שיהיה כל עצמו נמצא בעולם, וראוי אליו המיתה עד שלא יהיה עצמו בעולם במציאות". ובנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מז.] כתב: "קידוש השם ברבים... כי עיקר השם שבו נודע ומפורסם לכל על ידי

שמו יתברך, ואם מקדש שמו בפרהסיא נקרא זה קדושת השם לגמרי, כאשר ראוי אל השם, שהרי הוא יתברך נודע ומפורסם לכל על ידי שמו. ולפיכך ראוי שיהיה מקדש שמו ברבים, שכך ענין השם".

(392) יש לשאול, מדוע הביא כאן פסוק אחר ממה שהביא למעלה; למעלה הביא את הפסוק [מלאכי א, יא] "גדול שמי בגוים" להוכיח "כי כל אחד על ידי השם נודע הוא בעולם", וכאן הביא את הפסוק [ירמיה טז, כא] "וידעו כי שמי ה'" להוכיח ש"שמו הוא בגלוי ונודע לכל", ומאי שנא. וצ"ע.

(393) ועוד אודות ששמו יתברך מורה על היותו נודע ונגלה בעולם, הנה באור חדש [עב:] כתב: "נראה כי מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשם יתברך ברא עולמו בה"א [מנחות כט:], ובה"א היה הכל נגלה ונמצא. כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א, ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה" [הובא למעלה הערה 144]. והרי ה"א זאת היא הה"א הראשונה משמו הגדול [מנחות כט:, וראה על כך בנתיב האמת פ"א (א, קצט:)]. א"כ מוכח שכל ענינה של אחת מאותיות שמו יתברך אינו אלא הודעה וגלוי, עד שהיא משמשת מקור לכל הודעה וגלוי שיש בעולם [ה"א הידיעה]. וראה להלן הערה 727.

(394) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ג מי"ד [לפני ציון 1569] כתב: "כי השם בא... על המהות". ובגבורות ה' פכ"ה [קו:] כתב: "כל שם מורה על מהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש" [וכן הוזכר למעלה הרבה פעמים; פ"א הערות 148, 166, 260, 752, 1214, פ"ב הערה 776, פ"ג הערות 1569, 1967, 2046, ולמעלה הערות 69, 290]. וכאן מוסיף "שבו הוא נבדל מזולתו" [תיבות שלא כתב בח"א לקידושין מ. (ב, קמב:)], וכן כתב בתפארת ישראל פ"ג [נז:], וז"ל: "ויראה ששמו מורה על הדבר העצמי לו, שהוא מיוחד בו האדם מכל". והפחד יצחק חנוכה, תחילת מאמר ה, כתב: "בודאי ששמו של דבר מתיחס הוא אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו. וכבר הזכרנו דבריו של המהר"ל [בחידושי ההלכות שלו למסכת שבת] שביאר את פתיחת מסכת שבת [ב.] במלאכת הוצאה, דהוא משום דאין מלאכת הוצאה נוהגת ביום טוב. והכוונה היא כנ"ל, שהשם 'שבת' מתיחס הוא יותר אל המיוחד שבו, שהוא מלאכת הוצאה, מאשר אל שאר המלאכות, אשר בהן הוא משתתף עם המקראי קודש בכלל" [הובא למעלה הערה 69].

(395) כן כתב להלן משנה יד [לאחר ציון 1088], וז"ל: "כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר, שאם אין החומר, השכל הוא בפועל, ואין בו שגגה וטעות. ולפיכך השגגה שייך במעשים אשר הם שייכים לגוף החמרי... אבל בשכל אין שייך טעות...

למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר ולא שם לבו על זה... ובמדריגת השכל אין שגגה כלל". והוא יסוד נפוץ בספריו, וכגון, בגו"א שמות פט"ו אות ג כתב: "'יעשו עגל בחורב' [תהלים קו, יט], וכל המזמור ההוא הוא לשון עתיד. ויראה לומר דגם שם כל המזמור נאמר על המחשבה, כלומר שהיו במזיד מחשבים לעשות העגל ובדעת, כי כאשר אמר לשון עבר 'עשו את העגל', הרי הוא במעשה בין שוגגין בין מזידין. וכאשר יאמר לשון עתיד הוא נאמר על המחשבה, כי המעשה היה מסודר על המחשבה שלהם מתחלה, לא היו שוגגין בזה" [ראה להלן הערה 1093]. ושם פכ"ה אות ד [ד"ה אמנם] כתב: "אפשר שיחטא בלא מחשבה, כאשר יחטא בשוגג, שחוטא בלא מחשבה". ובגבורות ה' פ"כ [צב:] כתב: "לא שייך שוגג במעלה האלקית... כי השוגג הוא לחמרי אשר הוא טועה ושוגג, לא לדבר אלקי, שאין שוגג בו" [ראה להלן הערה 1099]. וכן הוא בתפארת ישראל פמ"ט [תשעד.], נצח ישראל פי"ט [תטו:], נתיב התשובה פ"א הערה 31, ח"א לר"ה יז: [א, קיז.], ח"א לקידושין מ. [ב, קמב:], ח"א לב"מ לג. [ג, כ:], ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמב.]. וראה למעלה פ"ג הערה 2047, ופרק זה הערה 336. וצרף לכאן שתיבת "שגג" היא כמו תיבת "שגה" [כמו "שגיאה"], וכפי שכתב להלן [לפני ציון 441]: "אמר [תהלים יט, יג] 'שגיאות מי יבין' כנגד השגגות". וראה במלבי"ם פרשת ויקרא אות רמג [וראה להלן הערה 1089].

(396) לשונו למעלה [לאחר ציון 335]: "כי אם חטא במזיד ראוי שישלם לו כפי רשעתו, אבל אם הוא שוגג אינו ראוי שיחשב לו החטא כל כך, מאחר שלא עשה ברצון ובכונה. אף על גב שהשוגג נחשב בודאי חטא, דהיינו שהיה לו להיות נזהר שלא יחטא, אבל שוגג הוא, ולא החמירה בו התורה כל כך". וראה להלן הערה 951.

(397) לשונו להלן משנה יד [לאחר ציון 1186]: "כי מפני זה אמר [שם במשנה] 'וכתר שם טוב עולה על גביהן'. והטעם מה שכתר הזאת עולה על גביהן, כי השם מפני שהוא מורה על עצמו של בעל השם מופשט מן הגשמי, כי זהו ענין השם שהוא מופשט לגמרי, רק השם שהוא ענין שכלי בלבד. ואין זה דומה לתורה, כי כתר תורה אין ספק כי יש לחכמה התחברות אל האדם... אבל השם הטוב שהוא מופשט מן הנושא, הוא נבדל לגמרי, ולכך הוא על גביהן, כי השם בא על המהות המופשט מן הגשמי... וכתר שם טוב עולה על גביהן, כי אלו ג' הם כנגד האדם בחלקיו, וכתר שם טוב כנגד מהות האדם, כי השם בא על מהות המופשט". ולמעלה פ"ג מי"ד [לאחר ציון 1568] כתב: "כי מה ענין

השמות, שבאו על המהות של דבר, אל ענין הגשמות כלל... ואין גשמות בכל השמות, כי השם בא על הדבר המופשט מן הגשמי כמו שידוע מענין השם, המורה על המהות. ומאחר שהשם מורה על המהות, אין כאן דבר גשמי". ובנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד:] כתב: "שם טוב עולה, כי השם שהוא על המהות, והמהות הוא מופשט מן הגשמי... כאשר השם הוא המהות השכלי מופשט מן הגשמי לגמרי... לכך אין השם טוב כמו שאר מעלות, כי אדרבא הם מתחברים אל הגשמי", ושם מאריך בזה טובא [ראה להלן הערה 1189].

(398) נקודה זו מבוארת יותר בגו"א ויקרא פ"א אות לג, שרש"י פירש שם [ויקרא א, ד] שהעולה מכפרת על העשה ועל לאו שניתק לעשה. ובגו"א שם כתב: "הקשה הרמב"ן [שם], דהא קרבנות באים לכפר בשוגג, ומיתה בידי שמים ומלקות במזיד דוקא, ואם כן יש לומר דהעולה בא על חייבי מלקות שוגגין או חייבי מיתות שוגגין... ונראה כי ברור כי העולה תכפר דוקא על המזיד, כי אשר חטא במזיד הוא חוטא כשהוא בדעתו ושכלו, שהוא כולו קודש לה', לכך תהא העולה כליל לה' [ויקרא א, ט]. וכך מוכח במדרש רז"ל [ויק"ר ז, ג] שאמרו כי העולה באה על המחשבה, והביאו ראיה מדכתיב [יחזקאל כ, לב] 'והעולה על רוחכם וגו", וכל זה מפני שהעולה כליל לה'. ומזה הטעם סבירו להו גם כן דהעולה באה על המזיד שהוא עושה בדעתו ובמחשבתו". ובח"א לגיטין ו: [ב, צג.] כתב: "חלול השם, החטא הזה שחוטא בשכל, כי אין השם רק שכלי, כמו שבארנו בכמה מקומות שהשם הוא שכלי".

(399) אודות שהגשמי שפל, כן כתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:], וז"ל: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות [קידושין סט.]... וזה כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחומרי הוא השפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור... מתייחס אל א"י הגובה, דהיינו שיש להניח ראש הכדור א"י, עד שתהיה א"י בגובה... מפני מדריגת קדושתה, שהוא מתעלה על שאר הארץ. ומפני זה יאמר כאשר הולך אל א"י שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון" [הובא למעלה פ"ג הערה 660, וראה להלן הערה 579]. ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות". וראה להלן הערות 1217, 1307.

(400) מעין חטא של חלול השם הוא ת"ח הפורש מן התורה, שאמרו במשנה [חגיגה ט.] שהמקרא [קהלת א, טו] "מעוות לא יוכל לתקון" נאמר על תלמיד חכם הפורש מן התורה. וכתב לבאר זאת בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 69] בזה"ל: "פירש מן התורה, אף על גב שהוא חוזר אל התורה, הפרישה מן התורה כבר נעשה, וזהו 'מעוות' נקרא. ואם חוזר אל התורה, כאילו מתחיל מחדש, ואין זה תקנה אל הדבר שעשה, שפירש מן התורה. כי שאר חטא שאינו חטא בדבר שהוא שכלי, רק בדבר גשמי, לא נקרא זה 'מעוות לא יוכל לתקון', שאפשר הוא בתקון. כי אפשר כאשר עושה מצוה אחרת הוא תקון אותה מצוה כאילו לא בטל אותה. אבל השכלי אין בו תקון, כי אין בו השתנות, ולכך על הפורש מן התורה נאמר 'מעוות לא יוכל לתקון'". והואיל ו"כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה" [זוה"ק ח"ב פז.], לכך דין הוא שהחטא של חלול השם והחטא של פרישה מן התורה יהיו בגדר שאינו נמצא בשאר חטאים. וראה להלן הערה 981.

(401) פירוש - חטא חלול השם [אפילו בשוגג] דומה לחטא אחר הנעשה במזיד, כי הצד השוה בשניהם הוא שמדובר בחטא הנעשה במדריגה נבדלת ועליונה; בחלול השם זהו משום שמו יתברך, ובשאר חטאי מזיד זהו משום שהחטא נעשה בדעת ושכל, שהם נבדלים ובלתי גשמיים. מה שאין כן בשאר חטאי שוגג, הם הרי נעשים מחמת הגוף, ונמצאים במדריגה שפלה. לכך החילוק שבין מזיד לשוגג אינו קיים בחלול השם, כי אף השגגה של חלול השם נידונת כמזיד.

(402) מקשה על עצמו, איך אפשר לומר שחלול השם הנעשה בשגגה הוא חטא בדבר נבדל ושכלי, הרי החוטא עשה זאת בשוגג, ו"אין השוגג רק כאשר הוסר מאתו השכל, ונעשה בעל גוף" [לשונו למעלה לפני ציון 395].

(403) דברים אלו צריכים ביאור, שהרי כאשר חלל את השם בשוגג, החטא נעשה באופן המתייחס אל הגוף, כי הוסר מן החוטא השכל, וכמבואר למעלה. ואם כן, כיצד ניתן להשוות חלול השם בשוגג לחטא הנעשה במזיד ובדעת ושכל, הרי סוף סוף חלול השם בשוגג נעשה ללא דעת ושכל, אלא רק עם גופו, לעומת החוטא במזיד. ואע"פ ששמו יתברך הוא "במדריגה עליונה של השם", והחטא נוגע בדבר הקדוש והנבדל ביותר, אך החטא לחוד והחוטא לחוד, וכיצד דרגת החטא הנבדלת תחשיב את החוטא הגשמי לאינו גשמי. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בדרוש לשבת תשובה [סז:], שכתב: "המזכיר שמו [של הקב"ה] בחנם... אין בו יראת שמים כלל, כי אם היה ירא משמו, כמו שאין מי שירא ממלך בשר ודם נראה לפניו ונכנס אל ביתו, כי זה היה פריקת עול, כך הזכרת שמו יתעלה. כי אין שמו כמו שם אדם בשר ודם, אבל בשמו יתעלה ברא הכל בשתי

אותיות בלבד [רש"י בראשית ב, ד], ואם כן כאשר מזכיר שמו זהו פריקת עול ומורא של הקב"ה" [הובא למעלה פ"א הערה 638, וראה להלן הערה 1021]. נמצא שכאשר האדם עוסק עם שמו יתברך, אזי האדם עומד לפני הקב"ה בכבודו ובעצמו וכאילו הוא עומד במחיצה של עליונים, כי הקב"ה מתגלה אלינו באמצעות שמותיו הקדושים. וכאשר האדם עומד במחיצה של עליונים אין הוא נחשב לבעל גוף, וכמו שמשה רבינו אמר על עצמו [דברים ט, ט] "בעלותי ההרה לקחת לוחות האבנים וגו' ואשב בהר ארבעים וארבעים לילה לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי". ובב"מ פו: אמרו "לעולם אל ישנה אדם מן המנהג, שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם", ובח"א שם [ג, מח.] כתב: "מפני שעלה משה למרום, ולפיכך לא אכל. דאם לא כן, למה עשה הקב"ה את משה מלאך, והיה לנהוג עמו כמו שהוא אדם, שהוא שותה ואוכל. אלא כיון שבא בין המלאכים, היה לו מנהג שלהם לבלתי לאכול ולבלתי לשתות". וכשם שמשה רבינו אינו נחשב לבעל גוף בהיותו במחיצה עליונה, כך היא המדה באדם העוסק עם שמו יתברך, ולכך במקום עליון זה אין שוגג כלל. וזהו לשונו כאן "החטא [של חלול השם] הוא בדבר המופשט דלא שייך **שם** שגגה בזה".

(404) תפארת ישראל פל"ט [תקצד.]. ולא ידעתי מדוע לא הזכיר את הספר בשמו, וכפי שכתב בספר זה כמה פעמים [למעלה פ"ב ריש מי"א, סוף פ"ג, להלן פ"ו ריש מ"ב, שם משניות ו, ט].

(405) לשונו בתפארת ישראל שם: "אמנם צד החמור שבו [בדיבור של "לא תשא" לעומת שאר עבירות], זה כי כל החטאים, אף הכופר בעיקר, וכן עבודת אלילים, אשר החטא בו יתברך, מכל מקום האומר ח"ו אין אלהים, מכל מקום אין זה ממעט ממציאותו יתברך. אבל כאשר יש אלקים, והוא חוטא בשמו כאשר נשבע בשמו לשקר, דבר זה ענין אחר, והוא יותר חמור, במה שזה מחלל שמו המורה על עצמו, והוא מחלל שם כבודו [ראה להלן הערה 418]. משל זה, מלך מולך במדינה, ועיר אחת מורדת בו וממליכים מלך אחר למלך. ועיר אחרת מורדת במלך, מבזה את כבוד המלך, ואומרת כי המלך הזה מלך של שקר, ואין בו אמתות כלל. הנה העיר הראשונה, אף על גב שמרדה במלך והמליכה מלך אחר, מכל מקום לא עשתה דבר אל המלך בעצמו, רק מפני שהמליכה מלך אחר עליה. ודבר זה מצד המקבל, שמקבל עליו מלך אחר. והעיר השניה לא מרדה במלך להמליך אחר, אבל אמרה כי מלך שקר הוא, וחללה כבוד המלך בעצמו. ודבר זה יותר חמור מצד זה, שהיא חללה שם כבודו... ובחטא הזה נאמר [שמות כ, ז] 'כי לא ינקה ה", מה שלא נאמר בכל החטאים. שכל החטאים נאמר בהן [שמות לד, ז] 'ונקה'

כאשר ישוב בתשובה וישנה את מעשיו ממה שהיה כשהיה בחטאו, אז מנקה השם יתברך לשבים. וכאן כתיב 'לא ינקה' אף אם עשה תשובה. הנה דבר זה כאשר תדע ענין השם, שהוא מהות השכלי. ומאחר שחטא בדבר כמו זה, שהוא שכלי, והשכל אין לו שנוי, ולפיכך בעבירה של שבועת שוא נאמר 'לא ינקה ה", מאחר שהחטא הזה הוא בשם, שהוא המהות השכלי, אשר הוא עומד בלי שנוי" [ראה להלן הערה 981]. ובח"א לשבועות לח: [ד, טז.] הוסיף טעם שני לכך שנאמר "לא ינקה" בשבועת שוא, וז"ל: "מה שאמר כי בחטא הזה כתיב 'לא ינקה' אף אם עשה תשובה, הנה דבר זה כאשר תדע ענין זה השם, שהוא מהות שכלי. ומאחר שחטא בדבר כמו זה שהוא שכלי, והשכל מעמיד הדבר ואינו מוותר. כמו שאמרו ז"ל [יומא כג.] כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר איבה כנחש איננו תלמיד חכם. ולפיכך בעבירה של שבועת שוא נאמר 'לא ינקה ה", מאחר שהחטא הזה הוא בשם שהוא מהות שכלי, אשר השכל מעמיד ואינו מוותר". ובתפארת ישראל ובח"א שם האריך עוד טובא בחומרת שבועת שוא שהיא מפאת שחוטא בשם שהוא מהות שכלי.

(406) למעלה [לפני ציון 381 ואילך] כבר ביאר הסבר אחד את דברי מר זוטרא [שאין ממתינין לעונש שלא יהיה נמשך החלול], וכאן מבאר הסבר שני הקשור לעך שחוטא בשם שהוא מהות שכלי.

(407) לשון הגמרא שם: "כל עבירות שבתורה אם יש לו זכות תולין לו שנים ושלשה דורות, וכאן נפרעין ממנו לאלתר". ובגמרא שם הזכירו עוד חומרות שיש בשבועת שוא שאינן קיימות בשאר עבירות [תשובה לא מהני, נפרעין ממנו ומכל משפחתו, ונפרעין מכל העולם כולו], אך כאן הביא רק את החומרא הדומה לדברי מר זוטרא בקידושין.

(408) פירוש - כל דבר שהוא תלוי בגוף, הוא נתלה בזמן. וכן כתב למעלה בהקדמה [יא.], וז"ל: "ובמסכת סוטה [כא.]... תלה הכתוב [משלי ו, כג "כי נר מצוה ותורה אור"] את המצות בנר, ואת התורה באור; מה נר מאיר לפי שעה, אף המצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור; מה אור מגין לעולם, אף התורה מגינה לעולם, עד כאן. וביאור זה, כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף, וכל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן. ולכך המצוה שהיא על ידי גוף האדם, היא מגינה בזמן בלבד, וזה שאמר שהמצוה היא לשעה". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כי הדברים הם תחת הזמן, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם תחת הזמן. ואף נתינת המצות, לפי שהמצות, דהיינו עשייתם, נמשכים אחר האדם אשר הוא גשמי, ולפיכך היה זמן

מוגבל שתנתן המילה אל אברהם", ושם הערות 11, 12. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם בפכ"ה [שעו.], ושם הערה 26. וכן כתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:], וז"ל: "העושר הוא דבר גשמי, וכל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן ותחת השנוי... ולפיכך העושר משתנה". וכן הוא בנתיב התורה פי"ז [א, עד.], גבורות ה' פל"ו [קלד:], שם פנ"א [רכ.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד. **ובביאור הדבר**, ראה דבריו בגבורות ה' פמ"ו [קעה.], שכתב: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם, ודבר זה מבורר למי שעיין בחכמה. כי ההמשך והחלוק אשר יש לזמן הוא דומה להמשך וחלוק הגשם... ועוד כי הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר". ושם ביאר כיצד השביעי הוא קדוש בזמן ובמקום. ובבאר הגולה באר הששי [קפז:] כתב: "כי כל גשם יש לו ששה צדדין... ושלימות הגשמי הוא ששה... ובשביעי שהוא שבת קודש, הוא נבדל מן הששה ימים... כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים", וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 202. ומתבאר שמציאות הזמן היא מציאות גשמית ["הקלקולים נתלים בזמן" (לשון הפחד יצחק ר"ה מאמר כז בשם הגר"א)]. ולכך, רק דברים גשמיים נתונים תחת הזמן הגשמי, אך דברים רוחניים, שהם נבדלים ומרוממים מהגשם, הרי מכלל הבדלתם ורוממותם מהגשם יכלל גם הבדלתם ורוממותם מהזמן הגשמי [הובא למעלה בהקדמה הערה 32]. וראה להלן הערה 610.

(409) פירוש - הבטוי של היות הדבר תחת הזמן הוא שאין הוא יוצא לפעל מיד, אלא במשך הזמן. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב גם לאידך גיסא; הבטוי של היות הדבר תחת הזמן הוא שאין הדבר קיים לעולם, אלא יהיה לו הפסק, וכלשונו: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן... ולכך אמר שהמצוה לפי שעה, דהוא הזמן, שהאור אלקי שהוא במצוה הוא נתלה בגוף, כמו האור שהוא בנר הנתלה בגוף, שהוא השמן והפתילה, והוא לזמן". וכן בנתיב התורה פ"א [א, ו.] כתב: "המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף... והגוף יש לו התלות והשייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה [לעולם], כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק". אמנם אין בזה קושי, וכפי שביאר בגו"א שמות פי"ג אות ח, וז"ל: "כל הדברים אשר הם על הזמן, כל ענין הזמן שוה". ו"הזמן שוה" הוא הוא שיוצא מיד וקיים לנצח. וממילא דברים שהם תחת הזמן הם אינם מיידים, ואינם קיימים לעד. וראה הערה הבאה.

(410) לשונו למעלה בהקדמה [יב.]: "אבל התורה, שהיא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה, וכל דבר שאינו גוף אינו תחת הזמן. ולכך התורה מגינה לעולם, כאשר האדם דבק בתורה השכלית, שאין לה התלות בזמן כלל". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ד [ריז:], וז"ל: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". ובגו"א שמות פי"ב אות מב כתב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן", וכן כתב שם בפי"ג אות ח. ובאור חדש [נב.] כתב על נס פורים בזה"ל: "שלא תחשוב כי לא היתה הגאולה הזאת נס כמו שאר גאולות, שלא תמצא בגאולה זאת נס נגלה כלל, ולפיכך יש לחשוב כי הגאולה הזאת היה כמנהג של עולם, ולכך אמר שאינו כך... מפני שהש"י פעל דבר זה, והיה על ידי נס, ולכך לא היה נעשה ענין המגילה הזאת בזמן נמשך. כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן. אבל דבר שהוא מן השם יתברך, פעל זה נעשה בלא זמן נמשך. כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה, דכתיב [אסתר ה, ה] 'ויאמר המלך מהרו את המן וגו'", [שם ו, י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [שם פסוק יד] 'עודם מדברים ויבהילו את המן וגו'", הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן הש"י, ואינו תחת המשך הזמן".

(411) כן כתב אות באות בח"א לקידושין מ. [ב, קמג.]. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז:] כתב: "ומזה הטעם כל העבירות יש לו זכות תולה לו עד שנים ושלשה דורות, אבל בשבועת שקר נפרע מיד. כי החטא הוא במהות השכלי, אשר המהות השכלי אינו תחת הזמן, כמו שידוע מענין השכלי אשר אינו תחת הזמן, ולכך נפרע בחטא הזה מיד, ואינו ממתין כלל". וראה נצח ישראל פמ"ט הערה 57.

(412) לכאורה משמע שכוונתו לדברים שכתב עד כה בספר דרך חיים. ואכן למעלה פ"א מי"ב [שלח:] בביאור המשנה שם "רודף שלום" כתב גם כן שדברים הקשורים לשמו יתברך אינם בגדר של שהוי זמן, וכלשונו: "לפי מדריגה זאת צריך שיהיה נעשה ברדיפה, ולא יהיה נעשה בשהיה ועכוב זמן, כי כן כל הדברים לפי עלוי מדריגתם אין ראוי שיהיו נעשו בזמן. כמו שאמרו ז"ל [מכילתא שמות יב, ז] 'ושמרתם את המצות', אם בא מצוה לידך אל תחמיצנה, אל תקרא 'המֻצות', אלא 'המְצָוות'. כי המצוות הם דברים אלקיים, ולכך לא יהיו נעשים בשהיה ובעיכוב זמן... כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי שהוא תחת הזמן. לכך השלום למדריגתו הוא דבר אלקי, עד שאסור לומר שם זה בבית המרחץ, עד כי אמרו [שבת י:] כי שמו יתברך נקרא 'שלום'.

וזהו שאמר 'הוי רודף שלום', בלא שהיית זמן לגמרי". הרי שדבר הקשור לשמו יתברך נעשה בלא שהיית זמן. אמנם גם בח"א לקידושין מ: [ב, קמג.] כתב: "וכבר בארנו דבר זה", וקשה לומר שגם שם נתכוון לדבריו למעלה פ"א מי"ב. לכך נראה שכוונתו לדבריו בתפארת ישראל פל"ט [שהוזכרו בדבריו למעלה כאן, ונכתבו גם בח"א לשבועות לט. (ד, טז:)], והובאו בהערה הקודמת. וראה להלן הערה 612.

(413) כפי שביאר למעלה [לפני ציון 380], וכאן מבאר הסבר שני. ולמעלה ביאר שהמיוחד בחטא חלול השם הוא כי הוא פועל כלפי מעלה, ואילו שאר חטאים הם מצד העושה בלבד, כי מה יפעל אל השם יתברך.

(414) מקשה על עצמו, שאם חטא חילול השם כל כך שונה וחמור משאר עבירות, מדוע יש בידו רק להכריע את כף המאזניים השקולה, ולא גם להכריע כנגד רוב זכיות. אמנם לפי הסברו הראשון למעלה לא ביאר נקודה זו, וכפי שהוקשה למעלה בהערה 388.

(415) פירוש - כל מה שיש בשאר חטאים יש גם בחלול השם, אך מלבד זאת יש בחלול השם תוספת מסויימת ["שהחטא מגיע עד מדריגה העליונה"], אך אין חלול השם נחשב לעבירה מסוג אחר לגמרי, אלא בבחינת [ב"ק עד.] "יש בכלל מאתים מנה", וכמו שיבאר. **ומשמע מדבריו**, שאם חטא חלול השם היה נחשב לחטא שונה לגמרי משאר חטאים, היה בו כדי להכריע אף כנגד רובו זכיות. והביאור הוא כפי שביאר בתפארת ישראל פס"ב [תתקסה:], שהביא שם את הירושלמי [פאה פ"א ה"א] שכל מצות התורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה, וכתב על כך: "אפילו כל המצות שבתורה אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שהמצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. ולפיכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שפעל המצות על ידי פעל גשמי, שאין ערך לגשמי אל השכל. ולכך [פאה פ"א מ"א] 'תלמוד תורה נגד הכל', ודבר זה מבואר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 29]. וכן כתב להלן פ"ו מ"ב [ד"ה ולמאן דאמר]. וכן למעלה פ"ב מ"ט [תשב.] כתב: "לפיכך אמר 'אם יהיו כל חכמי ישראל בכף אחד, ורבי אליעזר בן הורקנוס בכף שניה, מכריע את כלם'. שידע ברבי אליעזר, כי לא היה הבדל בין רבי אליעזר בן הורקנוס ובין שאר חכמים בין רב ומעט, עד שיאמר ברבי אליעזר בן הורקנוס שיש לו כח הזוכר יותר משאר חכמים. אבל כאשר ראה בו שהיה כח זה אל רבי אליעזר בן הורקנוס שלא בטבע ומנהגו של עולם, ובשביל כך אמר שהוא מכריע את כלם. כי הדבר שהוא בלתי טבעי הוא יותר במעלה, עד שהוא מכריע את כל הדברים אשר הם מצד הטבע כמנהגו של עולם. מפני זה אמר שהוא מכריע את כולם, כי כך הוא הדבר שהוא שלא בטבע".

הרי דבר שהוא שהוא מסוג אחר הוא עומד כנגד כל השאר, וכך גם בחלול השם, אם היה נחשב לחטא אחר לגמרי משאר חטאים, היה מכריע כנגד כל המצות [ראה הערה 417]. ולמעלה הערה 380 שנתבאר שאכן ישנן עבירות מסויימות המכריעות כנגד כל המצות, וחלול השם היה נמנה עמהן אם היה שונה לגמרי משאר עבירות.

(416) בכת"י כתב משפט זה כך: "לכך אין החומר של חטא זה לומר כי החטא זה נשקל כמו שאר חטאים, כי זה אינו, כי סוף סוף הוא חטא אחד, רק כי בשביל חומר שלו מכריע".

(417) נראה לבאר כוונתו, כי חטא חלול השם מגיע למקום רחוק ונעלה יותר, ופוגע במקום ששאר חטאים אינם מגיעים לשם. אך מקום הפגיעה אינו הדבר הנשקל בכף המאזניים של זכיות מול חובות, אלא גוף המעשה עצמו של המצוה והחטא הוא הנשקל, ולא מקום הפגיעה. מה שאין כן ביחס של מצות תלמוד תורה לעומת שאר מצות [ראה הערה 415], הנה עצם מעשה המצוה של תלמוד תורה שונה ממעשה המצוה של שאר מצות, כי תלמוד תורה נעשה בכלים שכליים לעומת שאר מצות שנעשות בכלים גשמיים, ולכך "תלמוד תורה כנגד כולם". ואודות שכדי להכריע סגי בדבר מה, כן כתב בגבורות ה' פ"ט [נה:], שהביא שם את מאמרם [נדרים לב.] שמחמת חטאו של אברהם אבינו נשתעבדו ישראל במצרים, וכתב על כך בזה"ל: "ועתה לא יקשה לך כי כל כך שקול החטא זה של אברהם להביא עונש גדול על זרע אברהם. כי בודאי מצד עצמו ראוי שיהיה מתפרסם מציאות השם יתברך בעולם, כי מה היה נחשב העולם אם לא נודע ונתפרסם מציאותו יתברך בעולם. רק שצריך חטא מה להוציא דבר אל הפעל, דסוף סוף היה שיעבוד וצרה, ואין זה בלא חטא, ודבר כזה אין צריך רק חטא מעט וקטן להכריע... ולפיכך השיעבוד ראוי מצד עצמו, ומעט החטא מכריע דבר שהוא ראוי מצד עצמו". וכן להלן משנה טו כתב: "ומה שאמרו בפרק בתרא דשבת [קנו.] מזל מחכים, היינו שהמזל מכריע את האדם שיהיה יגע ומחזיר אחר התורה, והנה הוא מועיל לחכמה, וזהו 'מחכים' דקאמר. לא שיגרום לו לגמרי החכמה, רק שהוא מסייע לו, דהיינו שיגרום לו לטרוח אחר החכמה. ומכל מקום אין התורה תחת המזל, שיתן המזל אליו תורה לגמרי שתבא אחריו". הרי ש"מכריע" הוא דבר צדדי מצד עצמו, אך יש בידו כדי להכריע את הכף לצד אחד.

(418) לא מצאתי מקומו שביאר יותר את משנתינו או את דברי מר זוטרא ומר בריה דרבינא. שאמנם עשה כן בח"א לקידושין מ. [ב, קמב:], אך שם זהו אות באות כדבריו כאן [אם כי משפט זה לא נאמר שם], וקשה לומר שכוונתו לדברים זהים שכתב במקום

אחר. אך נמצא שביאר בכמה מקומות החומרא שיש בחלול השם, וכגון להלן פ"ה מ"ט בביאור המשנה שם "חיה רעה באה לעולם על שבועת שוא ועל חלול השם". וכן הוא בח"א לשבת לב: [א, כד:], ובנתיב יראת השם ס"פ ד [ב, לד., ויובא בהערה הבאה]. וראה למעלה הערה 405.

(419) שאמרו שם שיש כמה חילוקי כפרה, וחלול השם הוא החמור מכולם, ומובא להלן הערה 454. ובנתיב יראת השם ס"פ ד [ב, לד.] כתב: "בודאי החומר הזה שיש לחלול השם על כל החטאים, וזה כי כאשר עובד ע"ז אינו חוטא בו יתברך בעצמו, רק שעושה אלוה לעצמו. אבל חלול השם כאילו ח"ו אין אלוה כאשר שמו מחולל ח"ו, ולפיכך העבירה הזאת הוא החטא החמור והקשה מכל. וכבר התבאר באריכות במסכת אבות אצל [להלן פ"ה מ"ט] 'חיה רעה באה על חלול השם'. והחטא הגדול הזה שהוא על כל חטאים, עד שאמרו על החוטא הזה בפרט [יומא פו.] תשובה ויסורין תולין ומיתה מכפרת. ובארנו דבר זה בנתיב התשובה גם כן [פ"ג לאחר ציון 67], עיין שם החומר שיש בחטא הזה".

(420) זו גמרא נוספת שנמצאת אף היא ביומא פו. בהמשך העמוד [הפרק הוא "יום הכפורים", והוא פרק שמיני ביומא]. ולא נתברר לי מדוע מכנה אותה גמרא בשני שמות שונים ["במסכת יומא", "דפרק יום הכפורים"], וכן הלשון "ולפי ההלכה דפרק וכו'" הוא לשון שאינו מצוי בספריו.

(421) לשונו למעלה [לפני ציון 311]: "פירוש 'חלול שם שמים' כמו שמפרש בגמרא בפרק יום הכפורים [יומא פו.] שכל תלמיד חכם שעושה חטא דבר זה הוא חלול השם. שהתלמיד חכם יודע ומכיר את רבו, וגורם שיאמרו הבריות שודאי חס ושלום לית דין ולית דיין, שהרי זה הוא חכם יודע וחוטא". וכן כתב למעלה פ"ב מ"א [תעד.]: "כי כמה דברים שהם טובים בעצמם, שהאדם עושה אותם, והם תפארת אל העושה, אך אינם תפארת מן האדם, רוצה לומר שהאדם הרואה מגנה אותו על כך. ודרך זה, עם שבאמת הדרך הזה הוא תפארת לאדם עצמו, רק שיש חשד מן הרואה, אל יברר דרך זה לפי שצריך לצאת ידי שמים וידי הבריות. וכל שכן אצל תלמיד חכם, שהוא חלול השם אם נראה לבריות שאין המעשה הגון ונאה", ושם הערה 13.

(422) "וכשאני מאחר לפרוע הוא אומר שאני גזלן, ולמד ממני להיות מזלזל בגזל" [רש"י שם], וראה הערות 429, 436.

(423) "שאין דרך הטבח לילך ולתבוע הקפותיו, ועל הלוקח להביא לו מעותיו לביתו" [רש"י שם].

(424) "ואין הכל יודעין שנחלשתי בגרסתי, ולמדין הימני להבטל מתלמוד תורה" [רש"י שם], וראה ציון 430.

(425) "מחמת שם רע היוצא עליו" [רש"י שם]. ובגמרא שלפנינו המאן דאמר הזה הוא "יצחק דבי רבי ינאי", אמנם בעין יעקב איתא "רבי יצחק בר אבדימי", ודרכו של המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 371, ולהלן הערה 435.

(426) "ימחול יוצרו על מעשיו" [רש"י שם].

(427) למעלה פ"א מ"י [שב.], והובא למעלה הערה 311. ולשון הגמרא שם: "אביי אמר, כדתניא, 'ואהבת את ה' אלקיך' [דברים ו, ה], שיהא שם שמים מתאהב על ידך ["לחבירך" (רש"י שם)]. שיהא קורא ["מקרא" (רש"י שם)] ושונה ["משנה" (רש"י שם)] ומשמש תלמידי חכמים ["ללמוד תלמוד היא יישוב טעמי המשניות מה טעמן ומהיכן למדו" (רש"י שם)], ויהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות. מה הבריות אומרות עליו, אשרי אביו שלמדו תורה, אשרי רבו שלמדו תורה, אוי להם לבריות שלא למדו תורה. פלוני שלמדו תורה ראו כמה נאים דרכיו כמה מתוקנים מעשיו, עליו הכתוב אומר [ישעיה מט, ג] 'ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר'. אבל מי שקורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ואין משאו ומתנו באמונה, ואין דבורו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו, אוי לו לפלוני שלמד תורה, אוי לו לאביו שלמדו תורה, אוי לו לרבו שלמדו תורה, פלוני שלמד תורה ראו כמה מקולקלין מעשיו, וכמה מכוערין דרכיו, ועליו הכתוב אומר [יחזקאל לו, כ] 'באמור להם עם ה' אלה ומארצו יצאו'". ולמעלה פ"א מ"י [שב:] הביא את המאמר, וכן הוא להלן פ"ו מ"י [ד"ה גם בא], ובנתיב אהבת השם ר"פ ב [ב, מו.].

(428) רב ["דשקילנא בישרא ולא יהיבנא דמי לאלתר"] ורבי יוחנן ["דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין"].

(429) לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ה הי"א: "יש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם, ואע"פ שאינן עבירות, הרי זה חילל את השם. כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר". וכן המאירי [יומא פו.] כתב: "כל תלמיד חכם המביא עצמו לידי חשד, כגון שלוקח בהקפה במקום שאין רגילין בה, ועושה עצמו כשוכח כדי שלא יפרע, הרי זה חילול השם" [ראה הערה 439]. ומשמע מדברי המהר"ל והמאירי שהחלול השם אינו משום שמלמד לטבח לזלזל בגזל [כפי שרש"י ביאר שם (הובא בהערה 423)],

אלא החלול השם הוא הפגיעה בכבוד החכם שהבריות מרננות אחריו שאינו משלם לטבח. וראה להלן הערה 436.

(430) והבריות עלולות ללמוד מכך להבטל מתלמוד תורה, וכמו שפירש רש"י שם [הובא בהערה 424]. וראה בכפות תמרים ליומא שם שג"כ למד שרבי יוחנן בא לחלוק על רב, וכמהר"ל. אך המהר"ל ביאר כי ריו"ח בא להקל יותר ולומר שאי פרעון לטבח הוא חשדא בעלמא, ואינו חלול השם. ואילו הכפות תמרים ביאר לאידך גיסא, שרבי יוחנן בא להחמיר יותר, ומוסיף שיש חלול השם אף בעובר על עשה.

(431) פירוש - אי אפשר יהיה למצוא חטא אחר שיהיה קטן כמו זה, כי הגמרא נקטה בחטא שאין קטן הימנו.

(432) פירוש - התנהגותו של אותו ת"ח גורמת לבזיון ולבושה לשאר תלמידי חכמים, שהבריות מרננות שתלמידי חכמים אינם מתנהגים כשורה. וכאשר יש חלול כבודם של תלמידי חכמים, בזה מתחלל כבוד המקום גם כן, כי התלמידי חכמים מייצגים את הקב"ה, וכמבואר למעלה הערות 312, 313. וראה להלן הערה 660.

(433) כמו מה שאמרו שני החכמים הראשונים [אינו פורע מיד לטבח, ומהלך ד' אמות בלא תורה ותפילין].

(434) כן כתב המהרש"א ביומא שם בח"א שלו, וז"ל: "ודאמר כל שחביריו בושין מחמת שמועתו, זה הוא ודאי חלול השם גמור [לעומת שני המאן דאמרים הקודמים]. וכן מצינו בבני עלי שנאמר בהם [ש"א ב, כד] 'לא טובה השמועה וגו", ולא נתכפר להם עד שמתו במלחמה [שם ג, יד]".

(435) בגמרא שלפנינו [הובאה בהערה 427] לא אמרו "אשרי בני אדם שלא למדו תורה", אך נמצא כן בעין יעקב, וכדרכו להביא כגרסת העין יעקב [ראה הערה 425].

(436) דבר זה צריך ביאור, שאמנם חלול השם צריך שיהיה בגלוי ולא בסתר [ראה למעלה הערה 314], אך מדוע לא יהיה חלול השם כאשר עשה עבירה בין אדם למקום שנתפרסם לכל, אע"פ "שדבר זה אינו עם הבריות", ומאי טעמא ש"חלול השם הוא אצל הבריות" בלבד. ונראה, כי הבריות סולדות יותר מאדם המקולקל במדות מאשר אדם המקולקל כלפי שמיא, כי הנהגתו עם הבריות נוגעת להם ישירות, ואילו הנהגתו כלפי שמיא אינה נוגעת להם כ"כ. והואיל והת"ח משקף את הקב"ה, נמצא כאשר אין הנהגתו כראוי כלפי הבריות שם שמים מתחלל ביותר, כי אין דעת הבריות נוחה הימנו לחלוטין. וצרף לכאן את דברי הרא"ש פאה פ"א סוף מ"א שכתב: "כי הקב"ה חפץ יותר במצות שיעשה בהם גם רצון הבריות מבמצות שבין אדם לקונו". **אך עדיין** קשה, הרי דברי

רב עוסקים גם כן עם הנהגה שהיא שייכת לבריות, שכאשר אינו משלם לטבח "הוא אומר שאני גזלן, ולמד ממני להיות מזלזל בגזל" [רש"י יומא פו.], ולכאורה אין לך "אצל הבריות" גדול מזה. ואולי לכך ביאר למעלה [לפני ציון 429] שהחלול השם הוא "שגורם שאחרים חושדין אותו שלא יפרע לטבח", אך לא שלמדים ממנו לזלזל בגזל, אלא שיש בזה פגיעה בכבוד עצמו. והואיל ואין זה נוגע לשאר בני אדם, אלא רק כבוד עצמו של החכם, אין זה מספיק "אצל הבריות" כפי שהם דברי אביי [ראה למעלה הערה 429].

(437) לשונו בנתיב יראת השם פ"ד [ב, לג.]: '"ואהבת את ה' אלקיך' [דברים ו, ה], שיהא שם שמים מתאהב על ידך [יומא פו.]... כי אותו שהוא אל השם יתברך ראוי שיהיה מקובל על הבריות, והבריות נהנים ממנו על ידי שהוא מסודר במעשיו, והסדר לאדם הוא נאה ומקובל על הבריות. ולפיכך על ידי אדם זה שם שמים מתקדש. והפך זה שם שמים מתחלל ביותר כאשר מעשיו בלתי מתוקנים, ומביא דבר זה להרחיק ממנו יתברך". **ושם המשיך** לבאר מדוע שלש הדעות הראשונות לא אמרו את דברי אביי, וכלשונו: "והא דלא מפרש חלול השם בענין זה, רק מפרש היכי דמי חלול השם, רב אמר, כגון אנא דשקילנא בשרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר. רבי יוחנן אמר, כגון אנא דאזילנא ד' אמות בלא תפילין ובלא תורה. רב נחמן בר רב דימי אומר, כל שחביריו בושים משמועתו. ולא מפרשי דהא הוי חלול השם כגון שאין הנהגתו כראוי, שאין דבורו בנחת עם הבריות, יראה בודאי דלא הוי זה חלול השם גמור, רק שאין כאן קדוש השם שיהיה גורם זה אהבת השם, אבל אין זה חלול השם". ואביי סובר שאדרבה, רק בציור זה הוי חלול השם, כי זו הנהגה השייכת אל הבריות.

(438) אודות השייכות בין קידוש השם לחיים, הנה כאשר יש חלול השם זה מביא למיתה [כמבואר בהערה הבאה], וממילא ידעינן מכך שקידוש השם מביא לידי חיים. ועוד, כאשר שם שמים מתאהב על ידי האדם, בכך גופא האדם מתדבק אל ה', שהרי הוא מקיים בזה את המצוה של [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך", וכמו שדרשו בגמרא [יומא פו.]. ואהבת ה' היא דביקות בו יתברך, וכמו שכתב בגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר], וז"ל: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב". ודביקות בה' היא סבת החיים, וכמו שנאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום', שהם גם כן נצחיים, כמו שהוא יתברך נצחי". ובגו"א בראשית פמ"ט סוף אות כד כתב: "כי החיים יש להם דביקות אל השם יתברך ביותר, וזהו מעלת החיים 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים

כלכם היום'". ולהלן משנה כב [ד"ה ורבי יהודה] כתב: "כי כאשר האדם תמים הוא נמשך אחר השם יתברך... וכאשר הוא עם השם יתברך, אז הוא חי לעולם, כמו שבארנו פעמים הרבה, דכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', שעל ידי הדביקות בו יתברך שהוא חי וקים, האדם גם כן חי וקים לעולם" [ראה למעלה פ"ב 739].

(439) לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ה הי"א: "יש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם, ואע"פ שאינן עבירות, הרי זה חילל את השם. כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר". וכן המאירי [יומא פו.] כתב: "כל תלמיד חכם המביא עצמו לידי חשד, כגון שלוקח בהקפה במקום שאין רגילין בה, ועושה עצמו כשוכח כדי שלא יפרע, הרי זה חילול השם" [הובא למעלה הערה 429]. ובכמה מקומות אמרו חכמים שאדם חשוב צריך להחמיר על עצמו [שבת נא., ושם נסמן]. הרי שיש לת"ח להזהר במיוחד שלא יתחלל שם שמים על ידו. **ואודות** שחלול השם מחייב מיתה, כן אמרו חכמים [יומא פו.] "מי שיש חילול השם בידו, אין לו כח בתשובה לתלות, ולא ביום הכפורים לכפר, ולא ביסורין למרק, אלא כולן תולין ומיתה ממרקת". וכתב על כך בנתיב התשובה פ"ג [לאחר ציון 68] בזה"ל: "החוטא בחלול השם עונשו שלא יהיה במציאות כלל, מפני שחטא בשמו יתברך, אשר שמו מורה על מציאותו, ולפי גודל השם כך נודע מציאותו בעולם. ולפיכך אין ראוי לזה החוטא שיהיה כל עצמו נמצא בעולם, וראוי אליו המיתה עד שלא יהיה עצמו בעולם במציאות... ועוד יותר מזה, אין ראוי שיהיה בעולם המחלל שם כבודו, כי כל אשר ברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו [להלן פ"ו מ"י]. ומי שמחלל השם אין ראוי אליו המציאות, שהרי כל הנמצאים הם לכבודו יתברך. ומפני כך אין חלול השם מתכפר להם עד המיתה... המחלל שם שמים אין ראוי אליו המציאות". וראה להלן הערה 458.

(440) הולך להביא ראיה לדבריו שיש לאדם חשוב [כמו מלך ות"ח] להזהר במיוחד שלא יתחלל שם שמים על ידו, ושעל כך התפלל דוד המלך. ולכך קראו "דוד **המלך**", להורות על רוממותו של דוד. ובדרך כלל הוא כותב "אמר דוד" מבלי להוסיף "המלך" [כגון בגו"א בראשית פ"ח סוף אות טז, שם פי"ד סוף אות כא, שם שמות פי"ח סוף אות כג, למעלה פ"א מ"ג (רכד.), ועוד]. וכהקדמה לדבריו להלן יש להביא את מאמרם [סנהדרין קז.] "למה דוד דומה, לסוחר כותי ["דרכו לפנות את סחורתו מעט מעט להעמידה על דמים מועטים" (רש"י שם)]. אמר דוד לפני הקב"ה, רבש"ע [תהלים יט, יג] 'שגיאות מי יבין' ["מי יכול להשמר משגגות" (רש"י שם)], אמר ליה ["הקב"ה (רש"י שם)] שביקי

לך ["מחול לך" (רש"י שם)]. 'מנסתרות נקני', שביקי לך. 'גם מזדים חשוך עבדך' [שם פסוק יד], שביקי לך. 'אל ימשלו בי אז איתם', דלא לישתעו בי רבנן, שביקי לך. 'ונקיתי מפשע רב' שלא יכתב סורחני וכו'". הרי שדוד מבקש בפסוקים אלו בקשות שהן מהקל אל הכבד.

(441) כמבואר ברש"י [סנהדרין קז.], והובא בהערה הקודמת. וכן רש"י בתהלים שם כתב: "שגיאות מי יבין - אני נזהרתי בהם אבל אי אפשר להזהר שלא אשגה בהם". ובהקדמה לתפארת ישראל [כד.] כתב: "אמר 'שגיאות מי יבין וגו'", כלומר כי לפי מדרגת ומעלת הדבר צריך שיהיה האדם נזהר שלא יחטא. ולכך אמר 'שגיאות מי יבין' נגד אם יטעה בדברי תורה, שאי אפשר לגודל עומק שלהם שיבין כל הדברים על אמיתתם, ולכך אמר 'מי יבין'". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנג.] כתב: "דוד אמר אחר שסדר מעלת התורה שהוא נזהר במצותיו, בקש מלפני השם יתברך שימחול על השגגות, כי מי יבין אותן". וכבר נתבאר למעלה [הערה 395] ש"שגיאה" הוא מלשון "שגגה". וראה להלן ציון 684.

(442) לשונו בח"א לסנהדרין קז. [ג, רנג.]: "'ומנסתרות' הוא החטא שהיה סובר שהוא מותר, והוא אסור. ודבר זה לא נקרא שגגה, רק שטעה בתורה, והיה לו ללמוד. ולכך אמר 'ומנסתרות נקני'". ובהקדמה לתפארת ישראל [כד.] כתב: "ואחר כך אמר 'מנסתרות נקני' על שגגת מעשה, שלא ידע מן העבירה". וזה דלא כרש"י [סנהדרין קז:] שביאר "נסתרות - מזיד של צנעה". ומה שכתב "שהיה נסתר מעיני שכלו", הנה נאמר על דברי תורה [תהלים יט, יא] "הנחמדים מזהב ומפז רב וגו'", ובהקדמה לתפארת ישראל [כב:] כתב: "כי המצוה... השכל גם כן מחייב המצות מצד סוד שכלי. ועל זה אמר כי מה שהמצוה יש בה סוד שכלי אלקי הם 'נחמדים מזהב ומפז רב', שהם נחמדים לראיית העין, ומצות התורה הם יותר נחמדים לראיית השכל. שכמו שיפול לשון ראייה על העין, כך יפול ראייה על השכל, כי לשון 'ראה' משמש כאחד לשניהם, כמו שאמר [למעלה פ"ב מ"ט] 'רואה אני דברי פלוני'. לפיכך אמר כי השכל האלקי בתורה יותר נחמד לראיית השכל מזהב ומפז, שהוא נחמד לראיית העין". ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "כמו שהעין הוא נהנה כאשר יראה ויביט דברים נאים וצורות משובחות שהם נאים לעין, כך עין השכל גם כן נהנה בראות הזיו וההוד מן השכינה, שזהו הנאת השכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 1622].

(443) וכשיטת רבא [מכות ז:] ש"האומר מותר" הוא קרוב למזיד. וכן תוספות [מכות ט., ד"ה האומר] כתבו: "האומר מותר קרוב למזיד הוא, פירוש משום דהיה לו ללמוד".

(444) "גם מזדים - מן הזדונות" [רש"י תהלים יט, יד]. ורש"י סנהדרין קז. כתב "זדים - מזיד של פרהסיא". והרד"ק בספר השרשים שורש זוד כתב: "'גם מזדים חשוך עבדך', כלומר מהזדונות חשכני שלא ימשלו בי ואחטא במזיד".

(445) יומא פו. "עבר על לא תעשה ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר", הרי המזיד שטעון כפרה הוא מצות לא תעשה.

(446) פירוש - כאשר העבירות לא ימשלו בי, אז אהיה תמים [רש"י תהלים שם].

(447) שאמרו עליהם בגמרא [יומא פו.] "עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין, ויסורין ממרקין".

(448) ויסורין מושלים בגופו, וכמו שאמרו חכמים [ביצה לב:] "שלשה חייהן אינם חיים, ואלו הן; המצפה לשלחן חבירו, ומי שאשתו מושלת עליו, ומי שיסורין מושלין בגופו". ובברכות ה. אמרו "יסורין שממרקין כל גופו של אדם". ולמעלה בהקדמה [כח:] כתב: "היסורים שהם ממעטים את החומר וגוף האדם", ושם הערה 106. וראה להלן הערות 912, 980. אמנם כאן אינו אומר להדיא שהיסורין מושלים בגופו של אדם, אלא שהחטאים מושלים בגופו של אדם. והוצרך לומר כן, כי כך הוא לשון הפסוק "אל ימשלו בי", וזה נאמר על החטאים, וכפי ש"שגיאות" ו"זדים" נאמרו אודות החטאים. ואודות שהחטאים מושלים בגופו של אדם, ראה להלן הערה 1006.

(449) ראה הערה 419.

(450) כפי שכתב למעלה [לפני ציון 327]: "שלא יחלל חס ושלום כבוד המקום, כי החטא הזה חמור הוא על כל החטאים". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנג.] כתב: "כתיב 'ונקיתי מפשע רב', הם החטאים האלו הגדולים, אולי עשה חטא במרד ובמעל, שזה נקרא 'פשע'". ומקורו מהגמרא [יומא לו:] "'פשעים' אלו המרדים", ופירש רש"י שם "העושה להכעיס".

(451) לא מצאתי מי שיבאר כך את הפסוק, ומשמע מהמשך לשונו שאומר כן מדעתו.

(452) "שיש במיתתו כדי לכפר על כמה עונות" [רש"י שם].

(453) כמו [דברים ג, כו] "רב לך אל תוסף דבר אלי וגו'", ופירש רש"י שם "רב לך - שלא יאמרו הרב כמה קשה, והתלמיד כמה סרבן ומפציר" [מקורו מסוטה יג:]. ובגו"א שם אות כא כתב: "ובספרי [שם] משמע שפירושו 'רב', כלומר יש לך רב, כי אני רבך, ואל תתפלל עוד, שאין לתלמיד להפציר כל כך ברב, 'שלא יאמרו כו'". וראה בבעל הטורים שם. וכן [תהלים יט, יב] "גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב", ודרשו על כך במדרש תהלים שם "'בשמרם עקב רב' כל המשמר את התורה נעשה רב". וכן [שמות יט, כא]

"ונפל ממנו רב", ובילקו"ש שם אמרו "אפילו רב אחד מהן שיפול הרי הוא ככולן". ולהלן [לפני ציון 485] הביא את הפסוק [תהלים כה, יא] "וסלחת לעוני כי רב הוא", והביא שהילקו"ש שם ביאר שהקב"ה נקרא "רב". והאלשיך [אסתר א, ז] כתב: "דרך רבותינו ז"ל בכל לשון 'רב' לדרוש לשון רבנות או גדולה... כנודע לבקיאים בדבריהם".

(454) לשון הגמרא שם: "שאל רבי מתיא בן חרש את רבי אלעזר בן עזריה ברומי, שמעת ארבעה חלוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש. אמר, שלשה הן, ותשובה עם כל אחד ואחד; עבר על עשה ושב, אינו זז משם עד שמוחלין לו... עבר על לא תעשה ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר... עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין, ויסורין ממרקין... אבל מי שיש חילול השם בידו, אין לו כח בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים לכפר ולא ביסורין למרק, אלא כולן תולין ומיתה ממרקת".

(455) לשונו בנתיב התשובה פ"ג [לאחר ציון 52]: "כאשר תבין ענין התשובה, שהוא ההשבה אל השם יתברך. ולפיכך כאשר עבר מצות עשה, ומצות עשה אינו רק שאינו קונה המצוה מה שראוי לקנות, והוא חסר המצוה שראוי לאדם, לכך התשובה מכפר על זה, ותיכף מוחלין לו. וזה כי ראוי שיהיה התשובה מכפרת, אם לא שיש טעם בדבר שאין התשובה מכפרת. ולא תמצא דבר סברא שלא תהיה התשובה מכפרת כאשר עבר מצות עשה. כי אין מה שעבר מצות עשה רק שישב בטל מן המצוה, ולא קרב עצמו אל השם יתברך. ועל כן התשובה מכפרת, ששב אל השם יתברך". **אך צריך** ביאור, מדוע שדוד לא יתפלל אף על כך, דנהי שתשובה מכפרת מיד, מ"מ גם לכך בעי תפילה, וכפי שכתב הרבינו יונה בשערי תשובה, שער ראשון אות מב, וז"ל: "ועוד יתפלל בעל התשובה אל השם למחות כעב פשעיו וכענן חטאתיו, ושיחפוץ בו וירצהו ויעתר לו כאשר אם לא חטא... כי יתכן להיות העון נסלח ונפדה מן היסורים ומכל גזרה, ואין לה' חפץ בו, ומנחה לא ירצה מידו. ותאות הצדיקים מן ההצלחות להפק רצון מהשם ושיחפוץ בהם... על כן תראה בתפלת דוד בעת התשובה, אחרי שאמר [תהלים נא, ד] 'הרב כבסני מעוני ומחטאתי טהרני', התפלל עוד על הרצון, להיות רצון השם יתברך בו כקודם החטא, ואמר [שם פסוק יג] 'אל תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממני'. אחרי כן התפלל ואמר [שם פסוק יד] 'השיבה לי ששון ישעך', שיהיו נסי ה' וישעו מצויים אתו, ושתצלח עליו רוח אלקים כאשר בתחלה". ונראה, כי בפסוקים אלו דוד מבקש מחילה וכפרה על החטא, ולא את הריצוי, ועל כך מבאר המהר"ל שהואיל וכפרת מצות עשה נעשית בתשובה, דוד לא התפלל על כך כאן. אך בנוגע לכך שהקב"ה יחפוץ בו, בודאי שיש

על כך להתפלל, וכפי שאכן דוד עשה בהמשכו של אותו פרק, שאמר [תהלים יט, טו] "יהיו לרצון אמרי פי ה' צורי וגואלי", וכפי שביאר זאת בהקדמה לתפארת ישראל [כה.], וז"ל: "ואם אחר שיצרתני מעשי גרמו להרחיק אותי, הרי אתה גואלי מכל דבר, אף כי רוחקתי, עד שאני לרצון", וכמבואר שם הערה 140. ועוד יש לומר, שדברי רבי יונה הללו אינם נאמרים בבטול מצות עשה.

(456) ולכך אין מקרא יוצא מידי פשוטו, שאיירי בודאי בפשע חמור, אך גם דורשים שהפשע נעשה על ידי אחד שנוהג ברבנות. ואודות שהדרש אינו בא במקום הפשט אלא בנוסף לפשט, ראה למעלה פ"ג הערות 194, 512.

(457) ענינם של ארבעה חילוקי כפרה, והוא בנתיב התשובה פ"ג [לאחר ציון 47 ואילך].

(458) יש לדייק בלשונו שברישא כתב "שלא לסמוך לקרא בשם 'רב' רק מי שיהיה **שם שמים** מתאהב על ידו", ובסיפא כתב "לא מי שיתחלל **שם כבודו** על ידו", דמדוע נקט ברישא ב"שם שמים", ובסיפא ב"שם כבודו". ואולי כי בסיפא בא להורות את שורש הענין, שאין לחלוק כבוד לאדם הממעט מכבוד ה', וכמבואר למעלה הערה 439 שזו החומרא שיש בחלול השם. ומעין מה שאמרו בגמרא [ברכות יט:] "כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב". הרי כאשר יש חלול השם אין מקום להעניק כבוד לברואיו.

(459) פירוש - בנוסף לחלול השם שיש בדבר, יש גם פגיעה נוספת, שנותן כבוד התורה למי שאין ראוי לכך, וכפי שיתבאר מהמדרש שמביא מיד, שאסור ליתן כבוד התורה למי שאינו ראוי לזה.

(460) כן הוא בפסיקתא רבתי פרשה כב [ד"ה לא תשא], ובילקו"ש ח"ב רמז תתקמ, ושם רמז תתקסא.

(461) פירוש - מי שמוכן למסור נפשו בעד צאן מריעתו, הוא הראוי לקבל עליו שררה.

(462) "המתכבד בכתרה של תורה ונהנה בכבודה, ועושה אותה ככלי לעשות בו צרכיו, הרי נספה" [לשון רבינו יונה למעלה פ"א מי"ג].

(463) לשונו שם [שנד.]: "'ודאשתמש בתגא חלף'... פירוש זה כי לכך חלף מן העולם, מפני שהתורה יש לה קדושה אלקית, כמו כל דבר שהוא קודש ששם שמים חל עליו. והנהנה מדבר ששם שמים חל עליו, דינו כמו מי שנהנה מן הקדשים, וחייב מיתה. והטעם שהוא חייב מיתה, כי האדם שהוא בעל גוף וחומר, ואין ראוי שיתחבר האדם הגשמי אל הדבר שהוא קודש ונבדל מן האדם, והוא חלק שמים. וכמו שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף יבא לו המיתה, כמו שאמר [שופטים

יג, כב] 'אלהים ראינו נמות', כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים. וכך כאשר האדם הוא מתחבר להיות נהנה מדבר שהוא חלק שמים, חייב מיתה. ולכך קאמר 'ודאשתמש בתגא חלף', שהתורה היא שכלית ונבדלת מן האדם שהוא בעל חומר, ואין לאדם בעל חומר מציאות עם התורה. לכך אמר 'דאשתמש בתגא חלף', כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך. וכן התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל. לכך נקראו תלמידי חכמים 'מלכים', כדאמרינן בגיטין [סב.] מאן מלכי רבנן, שנאמר [משלי ח, טו] 'בי מלכים ימלוכו'. ודבר זה גורם שהנהנה מן התורה, הוא השכל הנבדל, חייב מיתה". וראה להלן ציון 598.

(464) שהוא כתר [ערוך ערך תג, והובא למעלה פ"א הערה 1278]. וראה להלן הערה 595.

(465) פירוש - לא רק שהכתר [תגא] מגדיר את התורה כדבר נבדל [כמבואר למעלה פ"א מי"ג, והובא בהערה 463], אלא שהתורה מגדירה את הכתר כדבר קדוש, ו"הרי זה [כתר] בא ללמד [על קדושת התורה] ונמצא למד [שהוא עצמו קדוש (פסחים כה:)]".

(466) הוריות יב. "תנו רבנן, כיצד מושחין את המלכים, כמין נזר". ורש"י בכריתות ה: פירש "כמו נזר - סביב על ראשו". ולהלן פ"ו מ"ו [ד"ה ואמר כתרך] כתב: "כי יש אל המלך מעלה אלקית בודאי... ולכך המלכים נמשחים בשמן המשחה. ואם לא היה במלכות צד קדושה אלקית, לא היה ראוי שיהיו נמשחים המלכים בשמן של קדושה". וראיה זו ממשיחת מלכים בשמן המשחה הביא בכמה מקומות בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פ"מ [תרכא.] כתב: "כנגד הקדושה שיש ביום הזה נקרא השבת 'מלכתא', כי המלך נמשח בשמן הקודש". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם... ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה שהוא קדוש". וכן כתב בח"א לסוטה י. [ב, מב.], ח"א לב"ב ג: [ג, נז.], ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:], ויובא בהערה 468. ואודות מעלתו הקדושה של שמן המשחה, ראה הוריות יא: שאמרו שם שכמה ניסים נעשו בשמן המשחה. וכתב שם בח"א [ד, נח:]: "ראוי הוא שיהיו ניסים נעשים בשמן המשחה, כי כל דבר שהוא קדוש ראוי לנס, כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש, ושמן המשחה, שבו היה מקדש הכל, ובזה נראה שהוא קדוש יותר מהכל, ולפי קדושתו ראוי שיהיו נעשים נסים". ובגו"א שמות פ"ל אות כ האריך מאוד לבאר קדושת השמן המשחה.

(467) לא מצאתי המקום בו ביאר למעלה קדושת הכתר והמלכים. אך אם כוונתו לכלליות הענין של "המשתמש בתגא חלף", זה כאמור נתבאר למעלה פ"א מי"ג [שנד.], ושם הערה 1279.

(468) לשונו להלן [לפני ציון 480]: "כל שררה היא מן השם יתברך, ומן גדולתו הוא נותן לאדם", וראה שם הערה 481.

(469) כי כשם שכל קדושה היא הבדלה, כך כל הבדלה היא קדושה, וכפי שביאר הפחד יצחק, פסח, מאמר מט, אות ו, וז"ל: "הנה בגאולתם של ישראל ממצרים שמענו מפי חכמים כי היא באה בזכות שלא שינו את שמם ולשונם ומלבושיהם [ויק"ר לב, ה]. ועלינו להבחין בזה, כי הבדלה זו אשר בה נתבדלו אבותינו במצרים, אין ענינה דומה להבדלה מן העמים אשר עליה הוזהרנו בהר סיני בשעה שנכנסנו לברית תורה ומצות [שמות יט, ה-ו]. והציור בזה הוא, דיש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו, ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו. ההבדלה מן העמים שהוזהרנו עליה מן התורה היא ההבדלה המתחייבת מן ההתרוממות. ולעומת זאת ההבדלה שאבותינו הבדילו את עצמם במצרים, היא ההבדלה היוצרת ששמשה גורם בהתהוותה של ההתרוממות". וראה עוד נצח ישראל פכ"ה הערה 39. לכך הואיל והמלך נבדל מן העם, לכך יש בו צד קדושה. ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "המלך הוא נבדל מן הכלל... ולכך יש למלך בשביל זה מעלת אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש" [הובא למעלה פ"ג הערה 245]. ובח"א לסוטה י. [ב, מב.] כתב: "כי המלכים יש להם מעלה נבדלת מן הגשמי, שהמלך נבדל משאר עמי הארץ [כ"ה הגירסא במהדורת כשר], ולכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, כמו כהן וכלי קודש". וראה להלן הערה 596.

(470) רש"י יבמות נו. "סתם זונה היינו מנאפת תחת בעלה, שטעתה מאחר בעלה לזרים". וכן רש"י גיטין עט: כתב: "סתם זונה היינו אשת איש שמזנה תחת בעלה לאחרים" [ראה למעלה פ"א הערה 411]. וברי שאין קידושין תופסין באשת איש [קידושין ז.]. ובנתיב התורה פ"ד [א, יח:] כתב: "בפרק חלק [סנהדרין צט.] 'נואף אשה חסר לב' [משלי ו, לב], אמר ריש לקיש זה הלומד תורה לפרקים... המאמר הזה בא לבאר כי התורה לפי מעלתה ומדרגתה אין ראוי שיהיה הלמוד בה שלא בקביעות, ודבר זה פחיתות גדול לתורה, כי הוא דומה למי שנואף עם אשה, שאין לו אשה מיוחדת... מי שיש לו אשה מיוחדת אומרים עליו שיש לו אשה, ומי שיש לו זונה אומרים עליו שאין

לו אשה כלל. כי הזונה שלא יחדה אליו, ודרך מקרה בא עליה, לא נקרא שיש לו אשה כלל. וכך הוא מי שלומד תורה לפרקים ובמקרה, אין נחשב שיש לו תורה, והוא אדרבה נחשב פחיתות, כמו שנחשב פחיתות כאשר יש לו זונה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1448, וראה להלן הערה 885]. והרי הפירוש של "מקודשת לי" הוא "מיוחדת לי" [תוספות קידושין ב:, ד"ה דאסר], ולכך שוב חזינן "שהאשה הזונה היא בלא קידושין, רק בזנות".

(471) אמרו חכמים [סוטה ד:] "כל האוכל לחם בלא נטילת ידים כאילו בא על אשה זונה", ובח"א שם [ב, כט:] כתב לבאר: "כי הזונה חסר לה הקדושה, ודבר זה ידוע, שהרי חסרה קידושין שמקדשין האשה. והזונה מה שהוא נמשך אחר הגוף בלא קדושה. וכך כאשר יאכל אכילתו הגופנית בלא קדושה, כי מים ראשונים עליהם נאמר [ויקרא יא, מד] 'והתקדשתם' [ברכות נג:], דבר זה ממש כאילו בא על אשה זונה. ויראה כי פירוש 'לא תהיה קדשה' [דברים כג, יח], רוצה לומר הפך הקדושה, כמו 'פן תקדש המליאה' [דברים כב, ט], שפרושו פן תסתאב [אונקלוס שם], שהוא הפך הקדושה".

(472) ועוד אודות הנהגת שררה שהיא גשמית ולא שכלית, ראה דבריו בח"א לר"ה יז. [א, קיב.] בביאור דברי הגמרא שם בגנות פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים, שכתב: "יש לך לדעת כי הכחות השכליות מנהיגים את הכחות הגופניות מבלתי שיטילו אימה עליהם, פירוש שאין מתפעל הכחות הנפעלים מן הכחות הפועלים בהם כלל. אבל הכחות הגופניות הפועלים, הם פועלים בכחות הנפעלים, ומטילים עליהם אימה יתירה. ולפיכך אמר כי מי שמטיל אימה יתירה על הצבור... אין הנהגתו מתיחס אל השכלי, רק לכח אחר מן כחות הגשמיות".

(473) כפי שהעיד משה רבינו על עצמו; "לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעתי את אחד מהם" [במדבר טז, טו], וכתב שם הרמב"ן: "וטעם 'לא חמור אחד מהם נשאתי', אמר מה שררה אני משתרר עליהם, כי מעולם לא לקחתי מהם אפילו חמור אחד לעשות צרכי כדרך המלכים או השרים, כי זה משפט המלוכה דכתיב [ש"א ח, טז] 'ואת חמוריכם יקח ועשה למלאכתו'... הזכיר הדבר הקטן שבדיני מלכות. וחזר ואמר 'ולא הרעתי את אחד מהם', לשומו במרכבתי ובמלאכתי כאשר יאות למלך, או להטות דינו ולבזות על כבודו, כי כלל על הרעות כולן".

(474) לשון המכילתא [שמות יב, א] "תמצא האבות והנביאים היו נותנין עצמם על ישראל. במשה מה הוא אומר [שמות לב, לב] 'ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת', [במדבר יא, טו] 'אם ככה את עושה לי הרגני נא הרוג אם מצאתי חן בעיניך ואל אראה ברעתי'... הא בכל מקום אתה מוצא האבות והנביאים נתנו נפשם על

ישראל". ובתנחומא שופטים אות ה כתב: "[משה] נתן נפשו על ישראל, שנאמר 'ועתה אם תשא חטאתם וגו', ונקראו על שמו שנאמר [שמות לב, ז] 'לך רד כי שחת עמך'". ובשם משמואל פרשת בהעלותך, שנת תרע"ד, כתב: "כי ידוע שמדתו של משה היתה שמסר נפשו עבור ישראל להיותם לעם ה'. ומפורש בכתוב שאמר 'ואם אין מחני נא'. וכבר אמרנו שזהו פירוש דברי המכילתא [שמות יט, יד] שלא היה משה פונה לעסקיו, אלא מן ההר אל העם".

(475) מדגיש בזה שקדושה היא פרישה מוחלטת מעניני הגוף והחומר, וכפי שכתב בגו"א ויקרא פי"ט אות ג, וז"ל: "שם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד.] כתב: "שכבר זה התבאר פעמים הרבה שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החומר, כי זהו ענין הקדושה". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז כתב: "כל 'קדוש' יש לו מעלה נבדלת מן הגוף". וכן כתב שם פל"ז אות ט, ושם הערה 127. ובנתיב הפרישות רפ"א [ב, קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושיים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר - הוא יותר קדוש ויותר נבדל", ועיי"ש שמאריך בזה. ולהלן פ"ה מ"ט [ד"ה ודבר זה] כתב: "כל קדושה שהיא נבדלת מן החמרי. שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית, ודבר זה ביארנו הרבה מאוד, שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החומרי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך". וראה למעלה פ"ב הערה 495, ופ"ג הערה 1049, ובסמוך הערה 484.

(476) ולכך שררה זו נקראת "ריב" כי היא מביאה לריב. ואודות שדבר נקרא על שם מה שמסובב ממנו, כן כתב בגו"א דברים פכ"ו אות יב, וז"ל: "בהרבה מקומות יקרא סבת הדבר בשם הדבר המסובב, ויקרא האבן כשהוא מונח במקום שראוי להכשיל בו בני אדם 'מכשול' [ישעיה ח, יד], על שם שנכשלים בו בני אדם, ולא יקרא 'מכשיל'". ובגבורות ה' פנ"ד [רלז:] כתב: "נוכל לפרש כי 'אובד' [דברים כו, ה] הוא שם, כמו [במדבר כד, כ] 'ואחריתו עדי אובד'. ונקרא לבן בשם 'אובד' [ולא "מאבד"], לפי שהוא אובד של יעקב, כלומר גורם ומסבב ליעקב אובד. כמו שיקרא האבן 'מכשול' מפני שהוא מביא מכשול לאחר, כך היה לבן נקרא 'אובד אבי' כלומר גורם ליעקב אבוד. כי

במקומות הרבה נקרא הדבר על מה שהוא גורם ומסבב". וכמו שהאבן נקראת "מכשול" מחמת שמסובב ממנה מכשול לבני אדם, כך שררה בלתי ראויה נקראת "ריב" מחמת שמסובבת ממנה מחלוקת ומריבה. וראה להלן הערה 955.

(477) בגו"א שמות פכ"א אות ז האריך לבאר את גנותם של בעלי השררה הממנים דיינים שאינם ראוים, ובתוך דבריו כתב שם [קלא.]: "ויותר קשה לסבול עולם מעול מלכות, שמפני שאין הכבוד נאה לו, והוא אינו נאה לכבוד. וכאשר יחשוב שאין אחד נוהג כבוד בו, ולא ירצה להיות כפוף תחתיו, מכניע אותו ומיצר לו ורודף אותו בכל הרדפה. וכן לשפלותו הוא מגרה באנשים חשובים ותלמידי חכמים, שיסבור כי אין החשובים והתלמידי חכמים רוצים להיות נכנעים תחתיו, ולכן הוא דורך על במתי החשובים והנכבדים ביותר להשפיל אותם".

(478) אע"פ שבמדרש הנ"ל הוא נקרא "רבי זעירא", ואילו כאן מכנהו "רבי זירא", כי זהו אותו אדם, וכמו שכתב בספר תולדות תנאים ואמוראים עמוד 387, וז"ל: "דבר זה מוסכם שרבי זירא בבבלי ורבי זעירא בירושלמי אחד הוא", ושם מוכיח את הדבר.

(479) לשונו בתפארת ישראל פל"ט [תרג.]: "ובמכילתא [שמות כ, ז] 'לא תשא את שם ה' אלקיך', למה נאמר, לפי שנאמר 'לא תשבעו בשמי לשקר' [ויקרא יט, יב], אין לי אלא שלא ישבע, שלא יקבל עליו להשבע מנין, תלמוד לומר 'לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא'... פירוש לכך כתיב 'לא תשא' לשון קבלה, ללמוד שמיד שהוא מקבל עליו להשבע, והשבועה ההיא שבועת שקר... אף על גב שעדיין לא נשבע לו. וזה כי הקבלה להשבע מיד הוא התחלת השבועה, שהרי עיקר השבועה שמקבל גם כן עליו הדבר שנשבע עליו, ולפיכך כאשר מקבל עליו להשבע על דבר מה, דבר זה התחלת השבועה, רק שהשבועה היא גמר הקבלה".

(480) שמות כג, א "לא תשא שמע שוא", ופירש רש"י שם "כתרגומו, לא תקבל שמע דשקר, אזהרה למקבל לשון הרע". וכן נאמר [שמות ל, יב] "כי תשא את ראש בני ישראל וגו'", ופירש רש"י "כי תשא - לשון קבלה, כתרגומו, כשתחפוץ לקבל סכום מנינם לדעת כמה הם", ושם בגו"א ריש אות ו. ורש"י שבועות לא. כתב "לא תשא - אזהרה למקבל".

(481) ברכות נח. "אפילו ריש גרגיתא מן שמיא מנו ליה", ופירש רש"י שם "ריש גרגיתא - בור הממונה על החופרין חפירות למלאותן מים כדי להשקות בהן שדותיהן". הרי ש"כל שררה היא מן השם יתברך, ומן גדולתו הוא נותן לאדם". וראה למעלה ציון 468. ואמרו חכמים [מגילה יא.] '"לא מאסתים' [ויקרא כו, מד] בימי כשדים, שהעמדתי להם דניאל חנניה מישאל ועזריה. 'ולא געלתים' [שם] בימי יוונים, שהעמדתי להם שמעון

הצדיק וחשמונאי ובניו ומתתיה כהן גדול. 'לכלותם' [שם] בימי המן שהעמדתי להם מרדכי ואסתר, 'להפר בריתי אתם' [שם] בימי פרסיים, שהעמדתי להם של בית רבי וחכמי דורות". ובאור חדש [ע.] כתב על כך: "בזה נראה כי לא עזב השם יתברך אותם, שהרי עדיין ימצא בהם גדולה, ובזה נראה כי לא נעזבו, לכך בכל מלכיות היו נמצאים מישראל קרובים אל המלכות שהצילו אותם מן הרע". הרי השפעת גדולה מורה "כי לא עזב השם יתברך אותם", וכמבואר כאן שכל שררה היא מן השם יתברך.

(482) כעין זה כתב בנתיב התורה פי"ד [א, נט:], בביאור דברי הגמרא [ברכות נח.] "הרואה חכמי ישראל אומר 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו'. חכמי עובדי כוכבים אומר 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם'", וכתב לבאר: "ומה הפרש בין זה לזה. אבל ההפרש אשר יש בין זה לזה כי לשון נתינה משמע אינו מן עצם החכמה שהיא אל השם יתברך, כי האומות אמר עליהם 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם'. כי במה שהם בשר ודם חמרים, השפיע השם יתברך להם חכמה, ואין זה מן אמתת חכמת השם יתברך, שהיא נבדלת אלקית. אבל לישראל השפיע החכמה העליונה האלקית" [הובא למעלה פ"ג הערה 990]. ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה.] כתב: "ועתה הבן ההפרש הזה, כי אצל חכמי אומות עולם מברך 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם', כי הנתינה הוא משמע שאין מקבלים עצם החכמה האמתית. אבל 'אשר חלק מחכמתו ליראיו' שאומר על חכמי ישראל, דבר זה מורה שהתפשטה אל החכמים מן חכמת השם יתברך החכמה העליונה. ולפיכך מצטרפים החכמים אל השם יתברך במה שהשפיע להם עצם החכמה, שכך משמע 'אשר חלק מחכמתו'. כי החולק עם אחר חולק עמו גוף הדבר, ואם לא כן לא נקרא שחולק אליו, מה שאין כן בלשון 'נתן'. ומפני כך יש דבקות וחבור גמור לחכמים עם השם יתברך".

(483) זהו המשך המדרש "אמר רבי אבהו, אני נקראתי 'קדוש', ואתה נקראת 'קדוש', הא אם אין בך כל המדות שיש בי לא תקבל עליך שררה".

(484) צריך ביאור מהי השייכות בין קדושה לכבוד שכתוצאה מכך תיחשב חלוקת קדושה לחלוקת כבוד. ויש לומר, כי בהמשך כתב: "כי השם יתברך ראוי לשררה בשביל קדושתו, שכל בעל שררה קדוש הוא". נמצא שכשם שבעל שררה הוא קדוש, כך הקדוש ראוי לשררה. ובסוטה לו: אמרו על יוסף שבזכות שכבש את יצרו הוא זכה להיות רועה ישראל, ובח"א שם [ב, עג:] כתב: "כי עתה היה יוסף נבדל מן הגוף, כאשר היה כובש את יצרו של זנות, ולפיכך משם זכה להיות רואה ומנהיג, לפי שהנבדל מנהיג את החמרי גם כן ומושל עליו... ולפיכך משם זכה להיות רועה". וכן בח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב:

"כי דבר זה שהוא [יוסף] נבדל, הוא מושל על אחרים, וכחו מוטל עליהם... שזכה יוסף בשביל מעלתו הנבדלת, היה מלך על אחיו". וראה להלן הערה 788. **ונראה ביאורו**, שכבר השריש שאין בחומר כבוד, אלא רק גנאי, וכמו שכתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט]: "כי כל נבדל הוא מפואר למי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת'... כי התפארת הוא ענין נבדל ואינו גשמי". וכן "אין כבוד בדבר החמרי" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)], וכן "הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, והחומרי אינו בעל כבוד" [לשונו בח"א לשבת קיג. (א, נ:)]. וכן כתב להלן פ"ו סוף מ"ד, וז"ל: "מה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר. ולכך אמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו', כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד" [הובא למעלה פ"ג הערה 1552, ולהלן הערות 589, 1873]. והרי ענין הקדושה היא הבדלה מהחומריות [כמבואר בהערה 475], ולכך הקדושה והכבוד בני חדא בקתא אינון. וכן בגבורות ה' פמ"ז [קפט.] כתב: "כי ישראל הם כבוד הקב"ה נגד האומות, במה שנראה קדושת ישראל ותורתם ומנהגם, וזהו הוד ותפארת השם יתברך, שהוא אלקיהם". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנה:] כתב שרק יעקב אבינו ראוי לומר "ברוך שם כבוד מלכותו" [פסחים נו.], כי יעקב היה קדוש ה'. ומקרא מלא הוא [שמות כט, מג] "ונקדש בכבודי". וכן הוא אומר [ישעיה נח, יג] "לקדוש ה' מכובד".

(485) ענין ההתלבשות הזאת מבואר היטב על פי דבריו למעלה סוף משנה א [לפני ציון 159], שכתב: "הכבוד הוא מלבוש האדם, שייך לאדם, שהכבוד מתלבש בו האדם, ונחשב הכבוד כמו מלבוש לאדם. כמו שאמר בפרק אלו קשרים [שבת קיג.] 'וכבדתו מעשות דרכך' [ישעיה נח, יג], 'וכבדתו' שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול, כי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותיה... הרי לך כי המלבושים הם כבודו. ולפיכך גם כן הכבוד נחשב כמו מלבוש לאדם, וכדכתיב [בראשית כ, טז] 'והנה לך כסות עינים', ותרגם אונקלוס 'הא לך כסות דיקר וגומר'. הרי שגם הכבוד 'כסות' נקרא". וראה שם הערה 159. והואיל וכאן אייריי באדם המתכבד בכבוד של שררה, לכך ניחא מאוד הלשון "מתלבש בשמו יתברך". ועוד אפשר לומר, כי כל התדבקות במדותיו יתברך נקראת התלבשות במדותיו. וכמו שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.] "כאשר יש לו מדה זאת שנותן ומשפיע מלחמו לאחר, בזה מתלבש במדת השם יתברך, אשר הוא משפיע אל הכל" [ראה להלן הערה 756]. ובנתיב הענוה פ"א [ב, א:] כתב: "כי מדת השם יתברך שאתו היא הענוה, וזו המדה היא עצמית אליו יותר מכל... ולפיכך בעל

ענוה הוא מתלבש במדת בוראו". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ.] כתב: "המוכיח הזה מתלבש במדת השם יתברך, ולפיכך נכנס בחלקו של הקב"ה". וביאור הדבר מבואר בסוף דרשת שבת תשובה, שכתב: "ואמר שנותנן [הקב"ה] על לבושיו, כי המדות שהוא יתעלה מתלבש בהן נקרא מלבוש שלו".

(486) לשונו בתפארת ישראל פל"א [תע.]: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות", ושם הערה 44.

(487) "שהם" - מדותיו יתברך שהאדם דבק בהן.

(488) וכן מצינו עוד שבנוגע ל"לא תשא שם ה' אלקיך לשוא" יש צורך שיהיו לאדם מדות תרומיות, וכפי שכתב רש"י [דברים ו, יג]: "ובשמו תשבע - אם יש בך כל המדות הללו, שאתה ירא את שמו, ועובד אותו, אז בשמו תשבע. שמתוך שאתה ירא את שמו תהא זהיר בשבועתך, ואם לאו, לא תשבע". וכן חזר וכתב רש"י [דברים י, כ] "את ה' אלקיך תירא - ותעבוד לו ותדבק בו, ולאחר שיהיו בך כל המדות הללו אז בשמו תשבע". הרי שדוקא לגבי נשיאת שמו יתברך חוזרת ונשנית ההקפדה "יש בך כל המדות הללו".

(489) "חבר" במובן הרחב הוא תלמיד חכם, כמו שאמרו [ב"ב עה.] "אין חברים אלא תלמידי חכמים, שנאמר [שיה"ש ח, יג] 'היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך'". וכן אמרו [תענית יד:] בנוגע לשאלת שלום בתענית צבור "חברים אין שאילת שלום", ורוצה לומר תלמידי חכמים. וכן אמרו [סנהדרין ח:] בנוגע להתראה למי שרוצה לעבור עבירה שיש בה עונש ש"חבר אין צריך התראה, לפי שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד". ונקרא הת"ח בשם זה כי חברתם זה לזה היא חברה נאמנה, כי היא חברה לשם שמים [פיהמ"ש לרמב"ם דמאי פ"ב מ"ג]. וכן אמרו [דרך ארץ זוטא רפ"ד] "תלמידי חכמים נאים בחבורה, ואין עמי הארץ נאים בחבורה". ובדרוש על המצות [סג.] כתב: "ואשר קורא אותם בשם 'רב' פוגם בכבוד התורה ובכבוד חכמים לקרוא רשע בשם 'רב' ו'חבר', ומלביש בטלית של חכמים את אשר הוא רשע למות... ואיך יהיה נקרא 'רב' ו'חבר', דבר זה הוא בזיון לתורה".

(490) על פי הפסוק [משלי ו, כג] "כי נר מצוה ותורה אור". ולהלן פ"ו סוף מ"י כתב "ואומר אני כי מפני שבדורו של הרב ז"ל [הרמב"ם] היו נמשכים אחר דעתם של חכמי גוים, שלא זרח עליהם אור התורה, הם הפלוסופים".

(491) על פי הפסוק [שיה"ש ב, טו] "אחזו לנו שועלים שועלים קטנים מחבלים כרמים וכרמינו סמדר". ולהלן משנה טו ביאר התויו"ט את הבטוי "ראש לשועלים", וז"ל: "שלא יהיה ראש לשועלים, כשעדיין לא הגיע להוראה, שעליהם נאמר [משלי ז, כו] 'רבים

חללים הפילה'. וידמו לשועלים, לפי שאלו כשירצו לשבת בכסא למשפט, ושיקבלו העם הוראותיהם, יעשו ערמות ותחבולות לגנוב דעת העם. ולכך אמר 'ראש לשועלים', כלומר שאפילו אתה רואה כי הרבה אשר מורים הוראות ואתה ראש וחשוב מהם, אל תקנא בחטאים האלה. ואני ממליץ עליהם מה שאמר שלמה המלך ע"ה 'אחזו לנו שועלים שועלים קטנים מחבלים כרמים', שהוא כרם ה' צבאות, והם קבוץ חכמים... ושוב מצאתי להרמב"ם בפרק ה' מהלכות תלמוד תורה [הלכה ד] שבהעתיקו מאמרם ז"ל על [סוטה כב.] 'רבים חללים הפילה' זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה. מסיים 'עליהם אמר שלמה בחכמתו אחזו לנו שועלים שועלים קטנים מחבלים כרמים כרם ה' צבאות', והנאני שכיונתי לגדול כמוהו". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלח:] כתב: "ועתה בעוונותינו הרבים, באו שועלים קטנים, נכנסו בגדר הזה, ופרצו פרצות בגדר שגדרו צדיקים יסודי עולם [שאסרו יין נסך], מנוחתם כבוד".

(492) בהתאם לדבריו למעלה ששם "רב" הוא אחד משמות הקב"ה. ומקור הבטוי הוא [ברכות טז:] "חתן אם רוצה לקרות קריאת שמע לילה הראשון קורא. רבן שמעון בן גמליאל אומר, לא כל הרוצה ליטול את השם יטול".

(493) לשון הרמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"ג ה"א "כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל... כל מי שירצה יבא ויטול". וביומא עב: אמרו "שלשה זירים הן; של מזבח, ושל ארון, ושל שלחן. של מזבח, זכה אהרן ונטלו. של שלחן, זכה דוד ונטלו. של ארון, עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח". וראה להלן משנה יד [ד"ה וזהו שאמרו] שביאר את המאמר. וכאן כוונתו לומר זאת לגנאי, שיש הנוטלים כתר תורה ואינם ראוים לכך.

(494) ועוד אודות שפלות הרבנות בימיו, ראה למעלה פ"א מ"ו [רעט:], שכתב: "ולא אמר 'קנה לך תלמיד', שאין ראוי לעשות דבר זה, לעשות האדם עצמו לרב, וליקח לעצמו שם חשיבות לומר 'תלמד ממני', כמו שעושים בארצות הללו". ובגו"א שמות פכ"א אות ז [ד"ה ובקצת] האריך לבאר את הגנות של הממנים דיינים שאינם הגונים.

(495) בגמרא הוזכר כמה פעמים שיש לסמוך על "מעשה רב" [שבת כא., שם קכו:, ב"ר סח., ב"ב קל:, נדה סה:]. והרשב"ם ב"ב קל: כתב "ומר סבר מעשה רב - כשמורין לעשות מעשה, אז יש לסמוך ולעשותו. אבל כשאומר הלכה כפלוני אין סומכין לעשות כן, עד שיאמרו הלכה למעשה... דאי אמר 'הלכה' איכא למימר דדרך למודו אמר הכי, אבל אם בא מעשה לידו, הוה מדקדק יותר, כדאמרינן בסמוך אין למדין הלכה מפי למוד, אבל משהורה לעשות שוב אין לפשפש אחריו". וכאן כוונתו לגנאי, שכדי שהבריות לא

יתנו חשיבות של "מעשה רב" למעשיהם של אותם שאינם ראוים לרבנות, היה מן הראוי שלא יקראו בשם "רב".

(496) והוא לשון התחלה, וכפי שפירש רש"י [שמות כח, מא] "ומלאת את ידם - כל מלוי ידים לשון חנוך הוא, כשהוא נכנס לדבר להיות מוחזק בו מאותו יום והלאה הוא". ורש"י בראשית יד, יד, כתב: "הוא ["חנוך"] לשון התחלת כניסת האדם או כלי לאומנות שהוא עתיד לעמוד בה". ולפי זה לא ברור מהו הגנאי שיש בדבר. ועוד, לא יובן המשך המשפט "רק שהתחיל לצפצף וכו'", כי גם עד כה עסק באלו שנותנים להם סמיכה. ולולא דמסתפינא, היה נראה לגרוס "וסומכים לקרא בשם 'רב' לא כל אשר ימלא ידו, רק שהתחיל לצפצף בקול בתלמוד". ופירושו, שסומכים לקרוא בשם "רב" לא לאלו שמילאו ידם כהוגן, אלא לאלו שהתחילו לצפצף בקול בתלמוד.

(497) וכן כתב בהקשר אחר בדרוש על התורה [מד.], כאשר גינה את דרך הלימוד של בני דורו, וז"ל: "באשר מתמצעים תמיד אנשים חוטאים ומחטיאים, אשר כל כוונתם בתורה רק לשם יוהרא, ומנעום מזה [מללמוד תחילה משניות], באמרם טוב שילמוד בנך פלפול הגמרא, בו יעלה מעלה מעלה, והוא לתהלה ותפארת לך ולבניך עד עולם... ומלמדים הנערים לצפצף כעוף המצפצף, ואינו יודע מה. זהו הנהגת הדור השפל ופחות ההולכים דרכי עקלקלות, ומפסידין שכר הגדול המיועד למשנה". וכן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכה.], וז"ל: "הנהיגו הדבר לבלות לכלות ימי הנער באין מועיל אל הנער, ויש שמעתיקין אותו אל הגמרא, מיד יצפצף הנער בקול דברים בלבד, ותמונת הפשט לא ידע להבין, אף דבר מה ממנו". הרי "לצפצף בקול בתלמוד" הוא ללמוד גמרא ללא הבנה.

(498) פירוש - כאשר נותנים חשיבות כה רבה לקריאת שם "רב", זה עצמו מביא לשכחת התורה, שלאחר שנקראו "רב" לא ישתדלו להמשיך ולהתייגע בלימוד התורה, וכמו שמבאר.

(499) אלא לומדים בשביל להקרא "רב", וכמו שכתב רש"י [דברים יא, יג] "לאהבה את ה' - שלא תאמר הרי אני לומד בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רב, בשביל שאקבל שכר, אלא כל מה שתעשו עשו מאהבה, וסוף הכבוד לבא", או שלומדים מפני אהבת החכמה, ולא לשם שמים [כמבואר להלן הערות 526, 527]. ואודות שאין כל בני אדם לומדים לשם שמים, כן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סא:], וז"ל: "כי אי אפשר שיהיו כולם צדיקים". ולמעלה פ"ב מ"א [תעו.] כתב: "כי אין כל הבריות יכולים לדעת הדרך המפואר". וכן בבאר הגולה באר הששי [קמט:] כתב: "אין ספק כי אין כלל העולם כולו צדיקים, עד הזמן שיקויים [דברים ל, ו] 'ומל ה' את לבבך ואת לבב

זרעך וגו'". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו סוף אות יד, וז"ל: "כי בריאת הרשעים הם מפני שאי אפשר לעולם בלא רשעים". ושם מביא שרש"י [בראשית ו, ו] חולק על זה, וסובר "שאפשר לעולם בלא רשעים, רק שנבראו מפני שיעמדו צדיקים ממנו", אך חלק על כך לשיטתו, וכתב: "ויותר היה נכון לומר מפני הצדיקים נבראו הרשעים, שאי אפשר לעולם בלא רשעים, ולא שבשביל שהרשעים יצאו מהם צדיקים". וכן בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:] כתב: "כי בודאי כמה רשעים בעולם" [הובא שם בהערה 34]. וראה למעלה פ"ג הערה 913, ולהלן הערה 1430.

(500) פירוש - אצל בני אדם צעירים ["קודם שיגיעו לשנים"] יש לחשוש יותר שלא ילמדו לשם שמים. ונקודה זו מבוארת יותר בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.], שכתב: "כאשר מגיע לימי הזקנה, וכבר סרו ממנו ימי הילדות, אשר בימי הילדות הוא אוהב לרדוף ולנצח בהלכה, הן בפלפול שיש בו ממש, הן בפלפול שאין בו ממש, ויכול לומר כי יודע ציד אני. ולעת זקנתו כבר סר תשוקה זאת מאתו, ומוצא עצמו חסר ויראה אחריתו... ולכן כאשר מגיע לעת זקנתו, כאשר רואה נפשו חסירה, ומבקש לקנות התורה, בודאי נאמר עליו 'כשרציתי לא רצית, אף עתה כשתרצה לא רציתי', כי אי אפשר לקנות התורה לעת זקנתו". וכן כתב בנתיב הזריזות פ"א [ב, קפו.], וז"ל: "בעת זקנתו, כאשר האדם רואה עצמו שהוא ערום בתורה, ואין דבר עמו, אז בודאי מבקש שתהיה התורה נמצאת אתו, ולא נמצא אצלו דבר. וכל זה הגיע לו, כי בעת ילדותו הלך אחר הבחורים ללמוד מה שהוא נכסוף אליו".

(501) מוסיף כאן בהערת אגב, שהלואי שמתוך שלא לשמה יגיעו ללמוד לשמה. ואמרו חכמים [פסחים נ:] "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". ומה שמוסיף כן בלשון תפילה ["**והלואי** שמתוך שלא לשמה יגיעו לשמה"], אע"פ שזו גמרא מפורשת, נראה לפרש כי כי במשנה הבאה כתב שהלומד בשביל הכבוד לא יאמר על כך דברי הגמרא הנ"ל, וכלשונו [לאחר ציון 618]: "שלומד כדי לדעת ענין התורה, שכמה בני אדם חפצים לדעת כל דבר, ובזה שייך לומר 'לעולם ילמד תורה אפילו שלא לשמה וכו'... [אך] אם למד על מנת שיכבדו אותו, נחשב גם כן דבר רע כאשר הוא רודף אחר הכבוד, ולא שייך לומר 'לעולם ילמד תורה אף שלא לשמה', רק כאשר למד לקנות ידיעה, שאין זה דבר רע כלל". אמנם שם מתפלפל בזה, ואינו אומר כן בודאות, ולכך יש מקום לתפילתו כאן. וראה להלן הערה 622.

(502) על פי הפסוק [קהלת ד, ח] "ולמי אני עמל ומחסר את נפשי מטובה". ומה שכתב "ומחסר נפשי משינה", כי להלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשרים של התורה הוא "מיעוט

שינה", וכתב שם: "במיעוט שינה, כי אם יש בו השינה אין לומד, דכתיב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'. כי התורה כך היא דרכה לעסוק בה יומם ולילה. ודע כי השינה הוא ענין גופני ביותר... וכאשר האדם נמשך אחר הגוף ביותר, מתרחק מן השכלי, ופירוש זה ברור". אך עדיין צריך ביאור מדוע נקט כאן דוקא בקנין זה מתוך מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם.

(503) פירוש - למה שאחכם יותר אם כבר בלא"ה יש לי את השם של "רב".

(504) בספריו כתב כמה דברים המביאים לשכחת התורה מישראל. וכגון בתפארת ישראל פנ"ו [תתנז:] ביאר ששכחת התורה מחמת ארבע סבות; קוצר המשיג, עומק המושג, קושי הפרנסה, וכובד הגלות. ושם [תתסה.] כתב: "אך בזמננו זה היה עוד סיבה נוספת [לשכחת התורה]", ושם מאריך לבאר כי הוא משום שבוש דרכי הלימוד. וכן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכו:], נתיב התורה פ"ה [א, כו:], ועוד. וראה להלן הערה 686.

(505) כן הוא במהרי"ק החדשים סימן מ [ד"ה ועל ענין], שכתב: "הנך סמוכין דנהיגי האידנא בעוונות הרבים, שכל הרוצה ליטול את השם נוטל... כי רבו בזמן הזה עד כי רבו המורים בתורה שלא כהלכה". וכן הוא בפסקי המהרי"ק סימן יז. וראה בשו"ת ציץ אליעזר חלק טז סימן נד [פרק ד אות ב], שאסף כעמיר גרונה את מראי המקומות הנוגעים לענין זה. והאברבנאל להלן ר"פ ששי כתב: "וכן היה המנהג בכל ספרד בהיות אנשי הגולה שמה על תלם, לא היה ביניהם סמיכה לשום אדם. אמנם אחרי בואי באיטאליאה מצאתי שנתפשט המנהג לסמוך אלו לאלו. וראיתי התחלתו בין האשכנזים כולם סומכים ונסמכים ורבנים. לא ידעתי מאין בא להם ההתר הזה, אם לא שקינאו מדרכי הגוים העושים דוקטורי, ויעשו גם הם. והלואי שיסמכו לרבנים אנשים הגונים, כי כבר כתבו הגאונים שבאלו הזמנים הבקיא בתלתא סדרי מועד נזיקין ונשים נקרא 'חכם'... ואיך אם כן יסמכו מי שאינו בקיא אפילו בגמרא אחת" [שמעתי מידידי הרב חיים גרוזמן שליט"א].

(506) פירוש - נהגו לתת סמיכה ללומדי תורה, כדי שינהגו בהם כבוד, אשר הם ראויים לכבוד. ואודות שחכמי התורה ראויים לכבוד, כן ביאר להלן משנה כא [ד"ה והכבוד הוא], וז"ל: "הכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד. כי למדריגת זה הכח הוא מבקש הכבוד, כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב 'כבוד חכמים ינחלו', הרי הכבוד ראוי להיות אל השכלי, כי הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכתיב [ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם... כי הכבוד ראוי אל כח השכלי". ולהלן פ"ו סוף

מ"ד כתב: "מה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות כי השכל ראוי לו הכבוד לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר, ולכך אמר 'כבוד חכמים ינחלו'. כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד". ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה והז' הוא] כתב: "כי הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך, היא מדריגה רוחנית, כמו שאמר הכתוב 'כבוד חכמים ינחלו', שתראה כי הכבוד ראוי אל החכמים דוקא. וזה מפני כי הכבוד הוא מן השם יתברך, היא מדריגה עליונה רוחנית, וכבר בארנו דבר זה" [ראה להלן הערה 1874]. ובנתיב התורה ר"פ יא כתב: "הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים... שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי". וכן כתב בדרשת שבת תשובה [עב.]. וראה פחד יצחק שבועות מאמר טז, פרק שני שהאריך לבאר את היחס שבין חכמה לכבוד [הובא למעלה הערה 150, ולהלן הערות 661, 1875].

(507) לאלו המעניקים סמיכה.

(508) אודות שיש לאדם לחוס על כבוד קונו, כן כתב בדרשת שבת הגדול [ר.], וז"ל: "ומה שאמר [להלן ספ"ו] 'כל מה שברא בעולמו, לא בראו אלא לכבודו'... לא בא לומר רק שאם אינו חס על כבוד יוצרו, אינו ראוי לו הבריאה. כמו שאמרו ז"ל [קידושין מ.] כל מי שלא חס על כבוד יוצרו מוטב לו שלא בא לעולם, כי לא ברא השם יתברך הכל אלא בשביל שיש בהם דבר זה, שהם נותנים לו כבוד". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכו:] כתב: "הלא כל אדם שיבקש כבוד קונו, ודורש התורה, ראוי שיהיה דוה לבו על זה". ו"כבוד התורה" שהזכיר כאן הוא הוא כבוד קונו, וכמו שכתב למעלה פ"א מ"י [שג.], וז"ל: "הדבר שהוא כבוד התורה, והוא כבוד המקום", ושם הערה 1008.

(509) לשונו בדרוש על המצות [סג.]: "שכמעט עקרו זאת המצוה [של איסור יין נסך] עם שאר מצות, על דרך [למעלה משנה ב] 'עבירה גוררת עבירה', עד כמעט שכבה גחלת התורה לגמרי". ו"גחלת" הוא לעומת "אור התורה", שכאשר האור דועך, הוא נמשל לגחלת. ומשמע מדבריו כאן שכבוי אור התורה ["גחלת התורה"] הוא בטול כבוד התורה, כי האור מורה על הכבוד, וכפי שביאר בבאר הגולה באר הרביעי [תקנה:], וז"ל: "ויש לפרש גם כן עוד, כי הכבוד נקרא 'אור' בכל מקום, כמו שנאמר [יחזקאל מג, ב] 'והארץ האירה מכבודו', [ישעיה ס, א] 'וכבוד ה' עליך יזרח', ודבר זה ברור". וקודם לכן [שפט.] כתב: "הכבוד מן האור הוא יותר כבוד משאר נמצאים, כי הוא מציאות של

הוד והדר". ובנתיב התורה פי"ב [א, נג.] כתב: "כי הכבוד נקרא 'אור', דכתיב 'והארץ האירה מכבודו'. וידוע כי אין הזיו ואור בעולם רק מפסח ועד עצרת, שאז האור הוא זך וטוב... והתורה נתנה בעצרת שהוא סוף הזמן שהוא זיו, וכל זה מורה על כבוד ואור התורה". ובח"א לכתובות קו. [א, קסב:] כתב: "כל דבר שהוא אור הוא הכבוד... ומן כבוד ה' יתברך נברא האורה, שהוא ג"כ הכבוד". וכן הוא בגבורות ה' פכ"ד [קג.]. הרי שכבוד נקרא אור, ואור נקרא כבוד. והפחד יצחק ר"ה, סוף מאמר יג, כתב: "האור יוצר את השראת הכבוד, שנלמד דבר זה מקרא דישעיה שנאמר שם [ישעיה כד, טו] 'באורים כבדו השם'". וכן אומרים [בפיוט "ידיד נפש"] "תאיר ארץ מכבודך". והרי נתבאר בבאר הגולה באר הרביעי [שפז:] שהכבוד הוא הנראה לעינים, ו"אור הוא המוציא את ראות העין לפועל" [לשונו בח"א לשבת לג: (א, סוף כז.), והובא למעלה פ"ג הערה 1483], לכך ברי הוא שהכבוד והאור שייכים להדדי.

(510) כן סיים את דברי תוכחתו בגו"א דברים פ"ו סוף אות ז, שכתב: "והוא יתברך ברחמיו ישיבנו אל תורתו, וידריכנו בנתיבות אמת ויושר". ולמעלה פ"א מי"ח [תמט.] כתב: "ואי אפשר לפרש יותר, והוא יתברך יזכנו בנתיב אמת ויושר". ובסוף ההקדמה לנתיבות עולם כתב: "הוא יתברך יאיר עינינו, וידריך אותנו בנתיב אמת ויושר, אמן". והצורך בהדרכה לדברי אמת ויושר הוא משום שדברים אלו הם עמוקים וקשים להשגה, וכפי שכתב בבאר הגולה בתחילת הבאר הרביעי [שיג:], וז"ל: "והנני משתטח ארצה בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים". ובהקדמה לתפארת ישראל [ה:] כתב: "כי תכלית מה שיכוין המניח דברי תורה לפני זולתו להחכים אותו בדברי אמת ויושר, ודרך האמת רחוק משימצא, ומכל שכן בדורות האלו שאבדה חכמה מבני אדם... אמנם להנצל מזה, כאשר יכוין מעשיו אל השם יתברך... גם עתה יתן לו תורתו, וידריך אותו בנתיבות אמת" [הובא למעלה פ"א הערה 1718].

משנה ה

(511) כדי שאחרים יוכלו לקרוא ממנו.

(512) פירוש - בנה בית כנסת שאחרים יוכלו להתפלל בתוכו.

(513) מעין זה הקשה על מאמר אחר בנר מצוה [קיד.], עיי"ש.

(514) כי רק בסיפא אמר "הלומד על מנת לעשות", משמע מכך שהרישא איירי בלומד ע"מ ללמד, אך לא ע"מ לעשות.

(515) לשונו שם [לפני ציון 979]: "צריך שיהיה יסוד אל החכמה מצד המקבל, הוא נפש האדם, שהוא יסוד לקבל הבנין הזה, כמו הקרקע שהיא יסוד אל הבנין שנבנה עליו... ואמר עתה 'כל שמעשיו מרובין מחכמתו', כי המעשים שייכים לנפש האדם, והמעשים שהם טהרת וזכות הנפש שבאדם, וכאשר יש לו זכות וטהרת הנפש מצד המעשים, אז האדם יסוד ראוי אל החכמה. אבל כאשר חכמתו מרובה ממעשיו, הנה הוא בונה על היסוד - שהוא הנפש - יותר מן הראוי, ולפיכך אין חכמתו מתקיימת".

(516) כן העיר כאן הרבינו יונה, וז"ל: "וחס ושלום שאין זה מדבר בלמד על מנת ללמד ולא לעשות, שזה אין מספיקין בידו ללמוד וללמד", ולכך ביאר את הרישא דמשנה באופן אחר. וראה הערה 577.

(517) הרי שנותנים לו מעבר לבקשתו; הוא ביקש ללמוד על מנת לעשות, וסיפקו בידו גם ללמוד וללמד.

(518) אלא רק כפי בקשתו; ללמוד וללמד, אך לא מעבר לכך [גם לעשות].

(519) פירוש - מדוע לא הזכירו במשנה את הציור הבא "הלומד על מנת ללמוד מספיקין בידו ללמוד", ואין לענות כי בלא"ה הוא בפועל כבר לומד, כי ניתן למצוא ציור שלומד במקצת, ויסייעו לו ללמוד יותר ממה שרצה ללמוד, וכמו שמבאר.

(520) להלן [לפני ציון 556] הבהיר שהציור של שאלה זו הוא "רוצה ללמוד מסכתא אחת **במקצת**... מספיקין בידו ללמוד כל המסכתא". ונמצא ששאל כאן חמש שאלות; (א) אם דין זה נוהג בשאר מצות, מדוע הוא נזכר רק אצל תלמוד תורה [התשובה הראשונה בהערה 530, והתשובה השניה בהערה 553]. (ב) אם דין זה אינו נוהג בשאר מצות, מדוע שינהג בתלמוד תורה [התשובה הראשונה בהערה 530, והתשובה השניה בהערה 553]. (ג) אם לומד שלא על מנת לעשות מדוע מספיקין בידו ללמוד וללמד, הרי אז אין חכמתו מתקיימת [התשובה מציון 576 ואילך]. (ד) מדוע ברישא אין מספיקין בידו גם לעשות, כפי שבסיפא מספיקין בידו גם ללמד [התשובה מציון 561 ואילך]. (ה) מדוע לא אמרו גם את הציור של "הלומד על מנת ללמוד [מסכתא אחת] מספיקין בידו ללמוד אותה מסכתא" [התשובה בהערה 560].

(521) בא לבאר את סמיכות משנה זו לקודמתה. ויש להעיר, שעל פי רוב מבאר תחילה את סמיכות המשניות, ולאחר מכן שואל על המשנה שאלות מספר. וכגון למעלה במשנה ב ביאר תחילה את סמיכות המשניות [ציונים 166-176], ולאחר מכן שאל על

המשנה כמה שאלות. וכן למעלה במשנה ד ביאר תחילה את סמיכות המשניות [ציונים 257-264], ולאחר מכן שאל על המשנה כמה שאלות. וכן נהג למעלה פ"ג תחילת משניות י, יב, יג, יד, ולהלן בתחילת משניות ו, ז, י, יא. ואילו כאן נהג להיפך; קודם הקשה על המשנה חמש שאלות, ורק לאחר מכן מבאר סמיכות המשניות. אמנם גם למעלה נהג כפי שנהג כאן במקום אחד, והוא בפרק ג תחילת משנה יז, ושם בהערה 1907 נשאלה שאלה זו. ונראה ליישב, שכאשר ביאור סמיכות המשניות הוא חלק מהתשובה על כמה מהשאלות שנשאלו, אזי יקדים את השאלות לפני ביאור הסמיכות, בכדי שביאור הסמיכות יחול גם על השאלות שנשאלו. אך כאשר ביאור הסמיכות לחוד, וביאור השאלות לחוד, אזי קודם יבאר את סדר הסמיכות, ולאחר מכן יבאר את השאלות. וכפי שיתבאר בסמוך, מתוך ביאור סמיכות משנה זו לקודמתה יעלה הישוב על כמה מהשאלות ששאל. וראה להלן הערה 1029, שגם שם נהג כפי שעשה כאן, שביאר סמיכות המשניות רק לבסוף.

(522) כפי שכאן רבי ישמעאל הוא בנו של רבי יוחנן בן ברוקא. ולהלן במשנה יב [לפני ציון 1032] כתב: "רבי יונן בן ברוקה ורבי ישמעאל... היו בדור אחד".

(523) פירוש - אין אתה צריך לחתור למצוא הסבר מהותי לסמיכות, כי די לך בסדר הדורות לבאר זאת. וכן ביאר למעלה הרבה פעמים, וכמלוקט למעלה בהערות 166-169. וראה להלן הערות 586, 658.

(524) בא לבאר את סמיכות המשניות בקשר מהותי, ולא רק בקשר של סדר הדורות. ומדבריו כאן משמע שההסבר הראשון הוא העיקר, וראה למעלה הערות 172, 260, שנתבאר שם שלפעמים עיקר ההסבר לסמיכות המשניות הוא עפ"י סדר הדורות, ולפעמים עדיף קשר יותר מהותי.

(525) כפי שיבאר בסמוך שמשנתינו עוסקת באלו שכוונתם לשם שמים, ולכך הם בגדר "אשר מעשיו לשמו יתברך ולכבודו".

(526) כפי שכתב בנתיב התורה פ"ז [א, לג.]: "תלמידי חכמים שעוסקים בתורה, ואוהבים התורה וחפצים בה מצד עצם התורה, שהיא חכמה, כי כל אדם בטבע אוהב החכמה. ולפיכך אין למוד התורה מורה על אהבת השם יתברך" [הובא בחלקו למעלה פ"ב הערה 22, ופ"ג הערה 1002]. אמנם מה שכתב כאן "ולא לשמה" לכאורה אינו מתפרש "ולא לשם שמים", שאם כן היה כותב "ולא לשם שמים" כפי שכתב כאן כמה פעמים. אלא כוונתו ל"תורה לשמה", שהלומד משום הרצון לקנות חכמה בלבד, אין זה נחשב "תורה לשמה". וראה בנפש החיים שער ד, פרקים ג, ד. **ואם תאמר**, בבאר

הגולה באר הרביעי [תנח:] כתב: "כי השגות המושכלות וכיוצא בזה הוא קשה על האדם, ואין דבר שמתחבר אליו רצונו רק הליצנות והשחוק" [הובא למעלה פ"ג הערות 313, 1217], וכיצד מבאר כאן "שהחכמה נכספת לכל". אמנם זה לא קשה, כי דבריו כאן איירי בכח, ואילו דבריו בבאר הגולה איירי בפועל, שלמעשה העצלות מונעת מהרבה בני אדם לפעול כפי שראוי. וכן שכתב המסילת ישרים פ"ו: "כי טבע האדם כבד מאוד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד:] כתב: "כי העצל הכל גוף, כי הנפש בטל אצלו לגמרי, ולפיכך אינו רוצה בתורה שהיא שכלי, כי הוא הכל גוף" [הובא למעלה פ"ב הערה 1458]. אך צורת אדם האמיתית משתוקקת מאוד לדעת החכמה, וכמבואר כאן. וראה להלן הערה 619 שנקודה זו התבארה גם שם. וכן כתב להדיא המורה נבוכים ח"א פל"ד [ד"ה והסבה השלישית].

(527) כמו שכתב רש"י [דברים יא, יג] "לאהבה את ה' - שלא תאמר הרי אני לומד בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רב, בשביל שאקבל שכר, אלא כל מה שתעשו עשו מאהבה, וסוף הכבוד לבא" [הובא למעלה הערה 499]. ומה שכתב ש"**ומכל שכן** אם לומד על מנת שיקרא רבי", כי הוא יותר רחוק מהלומד מחמת שהחכמה נכספת לו, כי החכמה היא שכלית, ומקורבת יותר אל הקב"ה, וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"ט [קנ.], וז"ל: "כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי" [הובא למעלה הערה 24]. ובתפארת ישראל פי"ג [ריג:] כתב: "כל חכמה היא צירוף הנפש" [הובא למעלה פ"ג הערה 2072]. אם כן הלומד בשביל החכמה אינו עושה דבר שהוא בעצם רע, רק שאינו עושה הטוב השלם. אך הלומד כדי שיתכבד עושה דבר רע, שמופקע לגמרי משייכות רוחנית, וכמבואר בח"א לשבת סג. [א, לט.] שזו מדריגת העולם הזה בלבד. וכן כתב להלן [לאחר ציון 618]: "הלומד כדי לדעת ענין התורה, שכמה בני אדם חפצים לדעת כל דבר... שאם למד על מנת שיכבדו אותו נחשב גם כן דבר רע כאשר הוא רודף אחר הכבוד... [אך] כאשר למד לקנות ידיעה, שאין זה דבר רע כלל". ולהלן משנה ט [לפני ציון 830] כתב: "עוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם", וזה כולל את שני הדברים שהזכיר כאן [שלומד משום אהבת החכמה, או בשביל כבוד עצמו].

(528) בכת"י כתב "לא לקנות חכמה בלבד". ודברים אלו צריכים ביאור, שאולי מלמד לאחרים כדי לדעת יותר טוב לעצמו, שהרי אמרו [תענית ז.] "מתלמידי יותר מכולן", וכפי שביאר להלן פ"ו מ"ז בקנין הי"א "פלפול תלמידים", עיי"ש. וכן אמרו [פסחים קיב.] "יותר משהעגל רוצה לינוק הפרה רוצה להניק", ובבאר הגולה באר הרביעי [תס:] כתב: "הרב רוצה מאוד וחפץ להשפיע לתלמיד, כמו שאמרו 'יותר ממה שהעגל רוצה

לינק הפרה רוצה להניק'. ודבר זה מבואר במקום אחר, כי המשפיע יותר חפץ להשפיע ממה שהמקבל חפץ לקבל" [הובא למעלה הערה 48]. ועוד אמרו [ע"ז לה:] "למה ת"ח דומה, לצלוחית של פלייטין. מגולה, ריחה נודף ["כשאתה מלמד תורה לתלמידים אז יצא לך שם" (רש"י שם)]. מכוסה, אין ריחה נודף. ולא עוד, אלא דברים שמכוסין ממנו מתגלין לו ["מעצמן בלא טורח כשהוא מלמדן" (רש"י שם)]. וכן בח"א שם [ד, נו:] כתב: "פירוש דבר זה, תלמיד חכם שהוא מגולה, דהיינו שאינו מעלים תורתו מן אחרים, ונושא ונותן בתורה עם אחרים, וגם במעשים שלו עושה חסד וצדקה ושלום בין הבריות, בזה ריחו נודף לכל אדם. וכמו זה נחשב שהוא נמצא בפעל ולא בכח כאשר ריחו נודף לכל, ולפיכך אמר שכשם שהוא מגולה בשמו ובחכמתו ובמעשים לכל העולם, כך מתגלין לו סודי התורה, שאינם נגלים לכל, נגלים לו". הרי כשמלמד לאחרים מלבד שיוצא לו שם, גם מתגלים לו סודי תורה בלא טורח שלא היו מתגלים לו באם היה לומד לעצמו. וכשם שבלומד לעצמו יש חשש שכוונתו היא רק לקנות הידיעה, כך נחשוש גם במלמד לאחרים שכוונתו היא רק לקנות הידיעה שבאה לו אך ורק באמצעות הרבצת תורה לתלמידים. ועוד, אולי חפץ ללמד לתלמידים מחמת שאז יצא לו שם [כמבואר שם], ומנין לומר שהמניע היחידי להרבצת תורה הוא כוונה לשם שמים בלבד. וצ"ע. וראה להלן הערה 1047.

(529) רומז למאמרם [שבת קד.] "הבא ליטהר מסייעין אותו". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קמ:] כתב: "הבא לטהר מסייעין לו לגמרי, ואף דבר שלא היה יכול לעשות מעצמו נעשה לו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1665]. וראה למעלה הערות 211, 218, ובסמוך הערה 548.

(530) ולכאורה לפי זה מיושבת שתי השאלות הראשונות ששאל על המשנה [(א) אם הנהגה זו קיימת בשאר מצות, מדוע הזכיר כן רק בנוגע לתלמוד תורה. (ב) ואם הנהגה זו אינה קיימת בשאר מצות, מדוע שתנהג בת"ת (ראה הערה 520)]. ועל כך מבאר שהנהגה זו שייכת לכל המצות, אך רק בלומד תורה [ע"מ ללמד ולעשות] ברור לנו לחלוטין שאין כוונתו אלא לשם שמים בלבד, ולכך יש לו את הסיוע של "הבא ליטהר". מה שאין בשאר מצות, חסר לנו הגלוי המובהק שכוונתו לשם שמים, ולכך המשנה נקטה רק במצוה שנעלה מעל לכל ספק שכוונת העושה היא רק לש"ש, וזו מצות תלמוד תורה.

(531) מדוע הלומד ע"מ ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד [ועד כה ביאר כי בודאי מתכוון לשם שמים].

(532) ויבאר מיד שני טעמים לכך; (א) התורה היא הטוב בעצם. (ב) אין ההעדר דבק בדברים השכליים.

(533) מנחות נג: "'יבוא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים', 'יבוא טוב' זה משה... 'ויקבל טוב' זו תורה, דכתיב 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'". ובתפארת ישראל פי"ב [קצ:] כתב: "כי התורה מיוחדת מכל הנבראים, שכל הנבראים יש בהם בחינה שמתיחסים אל החמרי. והתורה, מצד שהיא גזרת השם יתברך, אינה מתיחסת אל החמרי, רק אל גזרת השם יתברך, ומצד הזה אין בה בחינה חמרית כלל [ראה להלן הערות 594, 666]... 'ויקבל טוב' כבר התבאר כי התורה בפרט יותר מכל אין לה התיחסות אל החמרי, במה שהיא גזרת השם יתברך בלבד, כמו שהתבאר. וכל הנמצאים בצד עצמם הם מתיחסים אל החומר, ולפיכך תקרא התורה 'לקח טוב'". וכן אמרו להלן [פ"ו מ"ג] "אין טוב אלא תורה".

(534) למעלה פ"א מ"ב [קסב:], שם מ"י [שיא:], פ"ב מי"א [תשמז.], וראה הערה הבאה.

(535) לשונו למעלה פ"א מ"ב [קסב:]: "הנבראים נבראו בשביל שיש בהם הטוב, ואם לא היה בנמצאים הטוב, לא היו נבראים. כי הדבר שאינו טוב בעצמו, אין ראוי שיהיה לו המציאות, ויותר ראוי שיהיה נעדר, ולא יהיה לו המציאות. אבל מציאותו בשביל הטוב שיש בו... ואם לא היה נמצא בנבראים הטוב, לא היה ראוי להם הקיום, רק מצד הטוב שנמצא בכל אחד יש לו קיום. ומפני זה חתם בכל בריאה ובריאה במעשה בראשית 'וירא אלקים כי טוב'. וזהו בפרט כל בריאה ובריאה בפני עצמה. וכן בכלל כל הבריאה [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד'. ודבר זה, כי כאשר הדבר הוא טוב, אז ראוי לו הבריאה, שיהיה נברא ונמצא הדבר שהוא טוב. וכן אין לדבר קיום רק מצד הטוב", וראה שם הערה 329, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

(536) יסוד נפוץ מאוד מאוד בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה [כא:] כתב: "אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה". וכן למעלה פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "כי החומר דבק בו הרע... הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור - הוא טוב לגמרי". וכן למעלה פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעז.] כתב: "כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר, וזה שאמר 'ולא עם הארץ חסיד' [שם], כי אין חסידות בכל מקום רק מדת הטוב, שמדה זו לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר". וכן למעלה פ"ב מ"ז [תרטו.] כתב: "אמרו

מרבה בשר מרבה רמה. פירוש הבשר הוא גוף האדם בעצמו. והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש רמה הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה, כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד... רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה, וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם", ושם הערה 698. ולמעלה פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו] כתב: "ועוד בארנו לך פעמים הרבה מאוד כי היצר הרע הוא השטן, אינו דבק רק בחומר, שלכך לא נאמר סמ"ך בכתוב עד שנבראת האשה... כי האשה היא שנוטה אל החומר, ובה דבק השטן, הוא היצר הרע, ודבר זה בארנו פעמים הרבה", ושם הערה 90. ושם תחילת מ"ח כתב: "כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור, ודבק בחומר ההעדר, אשר פירשנו הרבה מאד". ולהלן משנה יא [ד"ה ואמר אחד] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה". ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון". ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אשר דבק בחומר ההעדר", ושם הערה 18, שם פמ"ח הערה 68. ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 329, ולמעלה בהקדמה הערה 76, שם פ"א הערות 731, 896, 1360, ושם פ"ב הערות 277, 386, 698, ושם פ"ג הערה 892, ולהלן הערה 974.

(537) פירוש - נאמר על התורה.

(538) לשונו למעלה פ"ג מ"ז [לאחר ציון 869]: "כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות גמור, ואין דבק בו ההעדר, ולכך התורה נקראת 'חייך ואורך ימיך'". ואודות שהנותן מציאות לאחרים הוא בעצמו בעל מציאות, כן כתב בגו"א שמות פ"ל אות כ, וז"ל: "שמן המשחה יותר קיים מכל... לגודל מעלתו שבו מקדשים אחרים". ובגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג כתב: "שיהיה מברך אחרי, ומי שברך את האחר, הוא עצמו ברכה שאינו פוסק" [ראה למעלה פ"ב הערה 1178]. ולמעלה פ"ג מ"ז [לאחר ציון 829]

כתב: "ענין 'ברוך' שרוצה לומר 'ברוך' עד שהוא משפיע לזולתו. וכאשר אדם אומר 'ברוך אתה' רוצה לומר מצד שהוא 'ברוך' משפיע לאחר ובורא כל דבר". וראה למעלה הערות 77, 180, ולהלן הערה 570. וכן אמרו [ב"ב יא.] "תניא אמרו עליו על בנימין הצדיק, שהיה ממונה על קופה של צדקה. פעם אחת באתה אשה לפניו בשני בצורת, אמרה לו, רבי פרנסני. אמר לה, העבודה שאין בקופה של צדקה כלום. אמרה לו, רבי אם אין אתה מפרנסני, הרי אשה ושבעה בניה מתים. עמד ופרנסה משלו לימים, חלה ונטה למות. אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע, אתה אמרת כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא, ובנימין הצדיק שהחיה אשה ושבעה בניה, ימות בשנים מועטות הללו. מיד קרעו לו גזר דינו. תנא הוסיפו לו עשרים ושתים שנה על שנותיו". ובביאור המאמר ראה בנתיב הצדקה פ"ג [א, קעה.]. ובתחילת ההקדמה לנתיבות עולם כתב: "כאשר עושה האדם צדקה יש לו חיים, מפני כי עיקר הצדקה שנותן חיים לעני, וכמו שהוא מחיה העני, בשביל זה ראוי אל חיים גם כן". ובח"א לשבת קנו: [א, צ:] כתב: "כי הצדקה מצלת ממיתה, מפני שנותן לעני ומשפיע לו חיים. כי העני נחשב כמת [נדרים סד:] מפני שאין לו פרנסה להתפרנס בו. ולפיכך הנותן צדקה לעני משפיע חיים לו להחיותו, ומכל שכן שהוא קודם וראשון על זה מי שנותן צדקה לתת חיים לאחר, שהוא קודם בחיים ודבק בחיים. ולפיכך הצדקה מביאה החיים, ודבר זה מבואר".

(539) בא לבאר שאם התורה היא בעלת מציאות כל כך מובהקת, מדוע התורה לא נמצאת בכל אתר ואתר בעולם.

(540) אודות שהעולם הזה הוא עולם גשמי, כן מבואר למעלה פ"א מ"ה [רס.], ושם הערות 770, 771, ושם משנה י [שיב:] והערה 1062. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 39]. ובנצח ישראל פט"ו [שס.] כתב: "אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה האלקית, אין ראוי להם". וכן כתב למעלה פ"ב מ"י [תשפה:], ושם הערה 1491. וראה למעלה בפרק ג הערות 652, 767, 1082, 1095, 1104, 1420, 1925.

(541) כפי שביאר בגבורות ה' ס"פ ט [נט:], וז"ל "כי השכל הוא גר בעולם הגשמי" [הובא למעלה פ"ג הערות 805, 1403, ולהלן הערה 691]. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי העולם הזה הוא כולו גוף", וכבר השריש כמה פעמים שהגוף והשכל הם הפכים, וכגון באור חדש [מט.] כתב: "תקנו ימי הפורים למשתה ושמחה שהוא הנאת הגוף, לכך צריך

שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף, עד שיסולק השכל לגמרי. כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם - השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו. לכך אמרו [מגילה ז:] שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז יסולק השכל לגמרי, והאדם נעשה גופני לגמרי". ולהלן פ"ו תחילת מ"ה כתב: "ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". וכן למעלה פ"א מי"ז [שצו:] כתב: "ויש לך לדעת כי השכל והגוף הפכים זה לזה" [ראה למעלה פ"א הערה 1471].

(542) לשונו להלן [לפני ציון 579]: "והתבאר לך בזה כי התורה ראויה לה המציאות בעולם, רק מפני מעלת התורה ושפלות העולם הזה, התורה רחוקה מן העולם". ויש להעיר, כי אמרו חכמים [ב"ב י:] "עולם הפוך ראיתי עליונים למטה ותחתונים למעלה", אך עם כל זה, תלמידי חכמים "כי היכי דחשבינן הכא, חשבינן התם", ובח"א שם [ג, סד:] כתב בזה"ל: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל... [אך] מי שיש לו מעלת השכל, כי השכל חשוב אף בעולם הזה, כי בלא שכל אין האדם כלום נחשב. ולפיכך חשיבותו בין בעולם הזה ובין בעולם הבא". ולפי זה מתבאר שמעלת השכל של תלמידי חכמים קיימת אף בעולם הזה הגשמי [ראה להלן הערה 829], ואילו כאן מבאר ש"לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי", ויש לעיין בזה. **ועוד אודות** שהתורה השכלית אינה נמצאת בעולם הגשמי, הנה למעלה פ"ג מ"ה אמרו "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. וכל הפורק ממנו עול תורה נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ", וכתב שם לבאר [לפני ציון 664]: "ויש לך להבין מה שאמר [להלן פ"ו מ"ג] ש'אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה', כי מפני שעוסק בתורה מתעלה על העולם הגשמי, כי השכל מתעלה על העולם הגשמי, ומפני זה הוא בן חורין מן הנהגת העולם הטבע, ומן המלכיות, שכל מדריגתם מצד עולם הזה, והעוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה, ולפיכך אמר כאן שמעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ... כי אז הוא אל השם יתברך לגמרי, ומתעלה מן עולם הזה. אבל אם פורק מאתו עול תורה, אז הוא נוטה אל העולם הזה הגשמי כאשר מסלק מאתו עול תורה, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולכך נותנים עליו עול מלכות ועול דרך ארץ, אשר הם מושלים מצד העולם הזה". ובבאר הגולה באר הראשון [סב:] כתב: "כי האדם אשר הוא טבעי, אם הוא חטא בדבר הטבעי, שיתקרב אל האש, הוא נכוה מיד, יותר משאילו היה חוטא בדברים האלקיים. שאם

אכל תרומה בטומאה, אף כי חטא בדבר קדוש אלקי, שהתרומה קדושה, אינו כמו מי שחטא בדברים הטבעיים, כי תכף שנותן אצבעו באש מיד נשרף האצבע. וזהו מפני שהאדם הוא טבעי בעצמו, ולכך בעוה"ז שהוא טבעי, אם עושה כנגד הטבע, ממהר לבא עונשו עליו. אבל מי שאוכל תרומה בטומאה, שחטא בדברים אלקיים לגמרי, עונשו יותר לעוה"ב שאינו טבעי. ואם בא עליו עונש בעולם הזה, אינו ממהר כל כך לבא". הרי שהשכלי אינו נמצא בעולם הזה הגשמי.

(543) על פי הפסוק [ישעיה סה, כד] "והיה טרם יקראו ואני אענה".

(544) אודות שהתורה נמצאת אל דורשיה ומבקשיה, הנה אמרו חכמים [ברכות נ.] שאע"פ שבכל הבקשות אין לאדם לבקש מה' הרבה ["שהשואל שואל כעני על פתח, שאינו מרים ראש לשאול שאלה גדולה" (רש"י שם)], מ"מ בדברי תורה יכול לבקש כאוות נפשו, ועל כך נאמר [תהלים פא, יא] "הרחב פיך ואמלאהו", ופירש רש"י שם "הרחב פיך - לשאול כל תאותך". והביאור הוא כדבריו כאן, כי הואיל והתורה היא המציאות המקויימת ביותר בעולם, לכך כאשר האדם מתעורר אל התורה היא תנתן לו לגמרי בהרחבה וללא הגבלה. אך טעמא בעי, שהואיל והעולם הגשמי מרוחק מן השכלי, מדוע כאשר "התחתונים מתעוררים אל התורה השכלית" מתבטל ריחוק זה, והתורה תענה לכל דורשיה ב"הנני". ויש לומר, כי היחס של החומר לצורה - יחס כפול הוא; מחד גיסא יש הבדלה והרחקה ביניהם, וכמבואר כאן. אך מאידך גיסא החומר מתחבר אל הצורה כאשר החומר משתוקק להיות נושא לצורה, וכפי שביאר למעלה במשנה א [לאחר ציון 41], וז"ל: "כי החכמה היא נבדלת מן האדם, שהוא הנושא לחכמה. ודבר זה בארנו כמה פעמים כי החכמה באדם שהוא בעל גוף נבדלת ממנו. ושם 'חכם' בא על האדם מצד עצמו, ולפיכך אין ראוי שיקרא האדם 'חכם' בשביל החכמה שבו, כי מה ענין האדם, שהוא בעל גוף, אל החכמה, רק מפני שהיה משתוקק לקבל החכמה. וכאשר החכמה היא אל האדם בענין זה, מתעצם הנושא, שהוא אדם המקבל, עם החכמה שמקבל, כמו שמתעצם החומר, שהוא הנושא, עם הצורה שמקבל... והוא שרמז השתוקקות החומר אל הצורה בכתוב [בראשית ג, טז] 'אל אישך תשוקתך'. ובדברי חכמים יודעי החכמה [יבמות קיג.] 'יותר משהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא', וכל זה כי השתוקקות החומר לקבלת הצורה להתעצם בו". לכך, כל עוד שהאדם לא התעורר לתורה, בודאי התורה מרוחקת ממנו, כי גשמיות העולם והאדם לחוד, ושכליות התורה לחוד. אך כאשר האדם מתעורר ומשתוקק לתורה, אזי גוף האדם וגשמיותו נהפכים להיות נושאים לתורה, והשלמתו היא דוקא בתורה, וכהשלמת אשה

ע"י בעלה, ובודאי שאז התורה תהיה מצויה לו ביותר, מפאת שהיא ראויה אל המציאות ביותר. וראה להלן הערה 581. וראה למעלה הערות 37, 49, ולהלן הערה 896 שנתבאר שהשתוקקות לתורה מכשירה את האדם לקבלתה.

(545) וכיצד מבאר כאן שהתורה נמצאת אל כל דורש, בשעה שאמרו שהתורה קשה לקניה כזהב ופז.

(546) לשונו למעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1252]: "וזה אמרם בפרק שני דחגיגה [טו.], שאל אחר את רבי מאיר אחר שיצא לתרבות רעה, מאי דכתיב [איוב כח, יז] 'לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז', אלו דברי תורה שקשים לקנותם ככלי זהב וככלי פז, ונוחין לאבדם ככלי זכוכית... הרי שאמר כי התורה מצד מדריגתה ומעלתה העליונה, שהיא חכמה אלהית, היא קשה לקנות כזהב וככלי פז, שהם דברים שהם אינם עם האדם, ורחוקים שימצא האדם אותם. וכך דברי התורה קשה להגיע אליה להיות קנין אל האדם, במה שהתורה היא שכל עליון אלקי. ומפני זה עצמו יש להם הסרה, שנוחים להשבר ככלי זכוכית. שהדבר שאיננו שייך אל האדם, והוא רחוק ממנו, אינו מתחבר אל האדם, לכך הוא נוח להסתלק מן האדם, וזהו שאמר 'ונוחין להשבר ככלי זכוכית'". ובנתיב התורה פ"ד [א, כב.] כתב: "כי השכל הוא נבדל מן האדם, ומפני כך האדם צריך אליו יגיעה ועמל לקנות השכל האלהי, וכמו שאמרו בחגיגה... וזה מפני ריחוק התורה, שהיא השכל העליון מן האדם, לכך קשה על האדם לקנותן שיהיה מתחבר התורה עם הגוף הגשמי, וקשים הם לקנותן ככלי כסף וכלי זהב. והפך זה, מטעם זה קלים לאבדן, מפני ריחוק שלהם מן האדם. ולכך צריך האדם אל הכנות הרבה לקנות השכל... שהשכל העליון הוא רחוק מן האדם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1256].

(547) פירוש - האדם מצד היותו בעל גוף תמיד צריך לחשוש שהתורה תאבד ממנו, אך התורה השכלית ראויה מצד עצמה אל המציאות ביותר. ובברכות ס. ביארו שהפסוק [משלי כח, יד] "אשרי אדם מפחד תמיד" עוסק בדברי תורה. ובנצח ישראל פ"ה [עז.] כתב לבאר: "ומוקי ליה ההוא בדברי תורה כתיב, שדואג שישכח תלמודו וחוזר על משנתו תמיד... כי התורה שבאדם אי אפשר לקנות אותה בשלימות, לפי שדברי תורה עומדים ומוכנים להשתכח, בעבור שאין האדם, שהוא בעל גוף, קונה החכמה שהיא שכלית, שהיא הפך הגוף, עד שיהיה לו קנין גמור, ודבר זה ידוע. וכמו שאמרו במסכת חגיגה [טו.] שדברי תורה קשים לקנות, וקלים להשתכח. לכך מוקמינן להא דכתיב 'אשרי אדם מפחד תמיד' בדברי תורה, שאין לאדם בתורה קנין בשלימות, ודבר זה ראוי לו לפחד". דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין צח.] שכאשר שאל רבי יהושע בן לוי

את המשיח אימתי יבוא, המשיח השיבו שיבוא היום, ועל כך נאמר [תהלים צה, ז] "היום אם בקולו תשמעון". ובנצח ישראל פמ"ה [תשסו:] כתב על כך: "מתבאר לך כי יש זמן מיוחד לקץ הגאולה. ואולי יקשה לך מה שאמרנו למעלה, שאמר המשיח 'עתה אתינא וכו'". כי הכל אמת נכון. כי מצד המשיח בעצמו אין מניעה כלל, ואין לו זמן מוגבל. רק כי יש מניעה מצד שהמקבל אינו מוכן, אבל אין מניעה מצד המשפיע. והיינו דאמר ליה 'היום אם בקולו תשמעו' [תהלים צה, ז], כלומר אם המקבל מוכן אין מניעה מצד המשפיע".

(548) לא רק משום ש"הבא ליטהר מסייעין בידו" [ראה למעלה הערה 529], אלא שהמחשבה השכלית מממשת את עצמה, וכמו שמבאר והולך.

(549) לשונו שם [לפני ציון 1609]: "אמר [שם במשנה] 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'. אמר 'כלי חמדה', מפני שהעולם נברא בתורה, כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו, כמו שבארנו במקום אחר. והסדר הזה היה מחייב את העולם. הנה התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם. ודבר זה מבואר כי השכל פועל בגשם, והביאו ראיה לזה איך השכל פועל בגשם, כי כאשר יניח האדם לוח שאינו רחב על נהר אחד, כאשר היה אדם עובר עליו, שמחשבת הנפילה גורמת כי תצא הנפילה אל הפעל. הרי כי המחשבה פועלת שיצא הדבר אל הפעל. וכמה דברים שהמחשבה פועלת. ומכל שכן הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה. וזה שאמר כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם".

(550) ופירש רש"י שם "מחשבה שאדם מחשב כך וכך אעשה, כך וכך תעלה בידי, מועלת להשבית הדבר, שאין מחשבתו מתקיימת, אפילו לדבר תורה, כגון האומר עד יום פלוני אסיים כך וכך מסכתות בגירסא", ואילו כאן מבאר שמחשבת תורה מועילה ללימוד תורה.

(551) למעלה פ"ב מ"ד אמרו "אל תאמר לכשאפנה אשנה, שמא לא תפנה", וכתב שם לבאר [תקנט.] בזה"ל: "כלומר שאין לאדם עמידה מקוימת אף שעה אחת, ולכך אל יאמר אשנה תוך שעה או שתים כשאפנה, ודעתו שאין האדם בעל שנוי כל כך בזמן קרוב, ולכל הפחות יש לאדם קיום זמן מה, וחושב בודאי שלא יבא לו עסק אחר בתוך שעה, ולכך ישנה תוך שעה. גם דבר זה אינו כלל, 'שמא לא תפנה', כי אין לאדם עמידה מקוימת אפילו זמן קצר, ושמא לא תפנה, כי יבאו לך עסקים אחרים, כי האדם בעל שנוי

תמיד". אמנם כאן אמרו יותר, שלא רק שהמחשבה לא תועיל לממש את רצונו ללמוד, אלא שהיא אף תגרע ותפריע בכך, ונקודה זו לא נתבארה במשנה "שמא לא תפנה". ויש לעיין בזה.

(552) פירוש - כל עוד שלא התחיל בלימוד אינו יכול לדעת כלל אם יעלה בידו לממש את מחשבתו, אך כאשר התחיל בלימודו אהני ליה הסגולה המיוחדת של תורה להוציא לפועל את מחשבתו. וראה למעלה פ"ב הערה 464. ואמרו חכמים [קידושין מ:] שהתלמוד מביא לידי מעשה, ובדרוש על המצות [נב.] כתב: "פירוש הדבר, כי התלמוד לא שהוא הכנה בלבד למעשה, רק שהוא עצמו מוציא המעשה לפעל... כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר הפעל, אם כן היא פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם פועלת הגמר, וגמר שלה הוא המעשה... זהו שאמר שהתלמוד מביא לידי מעשה, רוצה לומר שהתלמוד בעצמו פועל וגומר גם המעשה, כאשר יפעל הזרע הצמיחה לאילן. ומצד הזה ראוי שיהיה תלמוד גדול, כי לעולם האב גדול מהתולדה היוצאת ממנו... הרי לך כי השכל מוציא המעשה אל הפעל". וראה הערה 565. [הובא למעלה פ"ג הערה 1617, וראה פ"ג הערה 2103]. **והפחד יצחק** שבועות, מאמר מג אות ה, כתב: "לגבי מצוה אמרו 'מצוה גוררת מצוה' [למעלה משנה ב], ואילו לגבי תלמוד אמרו ש'התלמוד מביא לידי מעשה', ולא אמרו שהתלמוד גורר את המעשה, כדרך שאמרו לגבי מצוות". ולפי המבואר כאן הענין מחוור למדי; מצוה גוררת המצוה, כי הואיל וכל המצות הן דבר אחד, לכך אם עשה מצוה אחת תגרר בעקבותיה מצוה שניה, וכפי שביאר זאת למעלה [משנה ב (לפני ציון 193)]. אך התלמוד הוא המוליד והמוציא לפועל את המעשה שבא בעקבותיו, וכמו שאב מביא את בנו, ואין האב גורר את בנו, כך התלמוד מביא לידי מעשה, ולא גורר את המעשה.

(553) הובא בהערה 549. ובנתיב התורה ר"פ ח כתב: "כבר התבאר שעיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל... וזה מצד הרב המלמד, שאם אינו משפיע לאחרים, אינו נותן לתורה ענין השכל, שהוא משפיע אל הכל, ומוציא אחר מן הכח אל הפועל. וזה אמרם 'הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד', פירוש המוציא שכלו אל הפועל על מנת שיוציא אחר אל הפועל, וזהו אמתת השכל אשר הוא משפיע אל הכל, דבר שהתחיל לצאת אל הפעל יוציא לגמרי אל הפעל. ולכך זה שלמד על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד... כי השכל מוציא הכל אל הפעל לגמרי". ולהלן פ"ו מ"ז אמרו במשנה שהקנין המ"ד של תורה הוא "הלומד

על מנת ללמד", וביאר שם בזה"ל: "כי זה עצם התורה שילמד אחרים גם כן, ולא נתנה תורה שתעמוד אצלו, רק נתנה תורה ללמד לאחרים... כי עצם התורה היא שילמד אותה לאחרים", ובקנין מ"ה מאריך יותר בזה. ולכאורה שם מדגיש היבט אחר מדבריו כאן; שבעוד שכאן מבאר ששכליות התורה מממשת את עצמה, הרי להלן ביאר שמהותה של תורה היא ללמדה לאחרים, ולא שתעמוד אצלו. אך הם הם הדברים; מהות התורה היא ללמדה לאחרים משום ששכליות התורה תובעת את היציאה לפועל, וכפי שנתבאר כאן. וראה למעלה פ"ב הערה 1643. **ובזה מיישב** את שתי השאלות הראשונות ששאל למעלה; (א) אם "מספיקין בידו ללמוד וללמד" נוהג גם בשאר מצות, מדוע הוא נזכר רק אצל תלמוד תורה. (ב) אם דין זה אינו נוהג בשאר מצות, מדוע שינהג בתלמוד תורה [ראה למעלה הערה 520]. ועל כך מיישב שזהו דין מיוחד בתלמוד תורה, כי שכליות התורה מוציאה לפועל את הלימוד, משום שהמחשבה השכלית פועלת.

(554) אע"פ שלמד על מנת ללמד, ולא על מנת ללמוד.

(555) כפי שהביא למעלה סוף משנה ד בשם המדרש [לאחר ציון 461], וז"ל: "רבי מנחמא בר יעקב מייתי לה מן הדא; [משלי כה, ח] 'אל תצא לריב מהר', 'לרב' כתיב, לעולם אל תהי רץ אחר השררה למען 'פן מה תעשה באחריתה בהכלים אותך רעך' [שם], למחר באים ושואלים לך שאלות, מה אתה משיבם". ובספר נשמת חיים כתב בזה"ל: "כי ללמד לאחרים ההכרח שיהיה עשיר בדעת, כי רבי לא שנה וכו'". וכוונתו לדברי הגמרא [נדה סב:] "רבי לא שנה רבי חייא מנא ליה", ופירש רש"י [עירובין צב.] "רבי לא שנאה - למשנה זו במשנתינו. רבי חייא - שסידר וסתם את הברייתא, ותלמידו היה. מניין לו - זה הפירוש". הרי כאשר הרב לא ידע, מנין ידע התלמיד. ובכדי שגם התלמיד ידע הרה, מחוייב שרבו יהיה עשיר בתורה.

(556) תיבת "במקצת" מורה שהציור שעליו מדובר הוא שרוצה ללמוד מקצת מהמסכתא, והנדון הוא האם יסייהו ללמוד יותר ממה שרצה, ולסיים את כל המסכתא. וכפי ששאר ציורים במשנה איירי שרוצה ללמוד לדבר מסויים [ללמד, לעשות], ומסייעין בידו לעשות אף יותר מכך. וכן מה שכתב למעלה [לפני ציון 520]: "למה לא אמר 'הלומד מספיקין בידו ללמוד', שאם רצה ללמוד מסכתא אחת, מספיקין בידו ללמוד אותה המסכתא שחפץ ללמוד", כוונתו שרוצה ללמוד מקצת המסכתא, וכמו שנתבאר בהערה 520. וכן להלן [לאחר ציון 571] כתב: "אבל אם הוא רוצה ללמוד מסכתא אחת", צריך לומר שכוונתו ללמוד מקצת אותה מסכתא.

(557) ולכך אין צורך לסייע לו שיגיע רחוק יותר, כי גם מה שהוא כבר עושה הוא חשוב דיו, "כי נקרא למוד תורה אפילו אות אחת בלבד". ולהלן פ"ו מ"ד [ד"ה ועוד יש] כתב: "בתורה אין חילוק בין פרק לבין הלכה או פסוק או דבור או אות אחת, דסוף סוף תורה היא, ואין לחלק. דלפעמים אות אחת נחשב הרבה". ובדרוש על המצות [נב:] סלל לו דרך אחרת בישוב שאלה זו, וז"ל: "ולא אמר 'הלומד מעט מספיקין בידו ללמוד הרבה', דאין התורה בעצמה פועלת וגומרת רק כשילמוד לשם זה; ללמד או לעשות, שלימודו בעצמו הוא כדי להוציא לפעל, אזי התורה בעצמה גם כן פועלת. אבל אם ילמוד רק לקבל, אין התורה פועלת כלום, כאשר כל עצמו אינו למד לתכלית יציאה לפעל".

(558) לכך המלמד נזקק לסיוע מיוחד בכדי שיוכל להצליח בתפקידו, ויספיקו בידו ללמוד הרבה. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה נאמר [דברים ו, ז] "ושננתם לבניך ודברת בם וגו'", ופירש רש"י שם "ושננתם - לשון חדוד הוא, שיהיו מחודדים בפיך, שאם ישאלך אדם דבר לא תהא צריך לגמגם בו, אלא אמור לו מיד. לבניך - אלו התלמידים". ותמה על כך הפחד יצחק שבועות, תחילת מאמר כד בזה"ל: "כמה מן הפלא יש בזה, שחובה זו של 'מחודדים', אשר ענינה שייך בהחלט לדרך הלימוד, לא נאמרה בגוף מצות לימוד תורה, אלא שנקבעה במטבע המצוה של ללמד". ולפי המבואר כאן הענין מחוור, כי עד כמה שנוגע למצות "ללמוד", נהי שהמצוה המובחרת היא בלימוד כל התורה כולה, מ"מ המצוה מתקיימת גם באות אחת. אך כאשר איירי ב"ללמד", כאן יש הכרח גמור של ידיעת כל התורה, כדי שיהיה ביד המלמד האפשרות לענות על השאלות שישאל על ידי תלמידיו, ולכך ההוראה לדעת היטב את כל התורה נאמרה בללמד יותר מאשר בללמוד.

(559) זו סבה נוספת לכך שהמלמד זקוק לדעת תורה הרבה, כי מלבד שמוטל עליו להשיב לשאלות התלמידים שכבר באו אצלו [כפי שביאר עד כה], גם צריך שמעיקרא יהיה בידו האפשרות למשוך אליו תלמידים, ואם אין בידו תורה הרבה לא יבקשו ממנו תורה, ובודאי בהעדר מבקשים לא יוכל ללמד תורה. לכך חלק מהסיוע הנזקק למלמד תורה הוא שיהיה בידו האפשרות למשוך אליו תלמידים, וזה יתכן רק לכשיהיה בידו תורה הרבה. ואמרו חכמים [סנהדרין מב.] "במי אתה מוצא מלחמתה של תורה, במי שיש בידו חבילות של משנה", ופירש רש"י שם "מלחמתה של תורה - הוריותיה ולעמוד על בוריה ועל עיקרה, לא כאדם המפולפל ומחודד ובעל סברא, ולא למד משניות ובריתות הרבה, כי מהיכן יתגלה הסוד. אלא בבעל משניות הרבה, שאם יצטרך לו טעם בכאן ילמדנו מתוך משנה אחרת, או אם יקשה לו דבר על דבר, יבין מתוך משניות הרבה

שבידו הא מני פלוני היא, ששמענוהו במקום אחר אומר כך". הרי שרק מי שיש בידו תורה הרבה מסוגל להלחם במלחמתה של תורה.

(560) מה שאין כן אם לומד על מנת ללמוד לעצמו, אזי אין מספיקין בידו יותר ממה שיעשה. ובזה מיישב את שאלתו החמישית על המשנה ["למה לא אמר הלומד מספיקין בידו ללמוד, שאם רצה ללמוד מסכתא אחת מספיקין בידו ללמוד אותה המסכתא שחפץ ללמוד" (למעלה לפני ציון 520)], ועל כך מיישב שרק הבא ללמד זקוק לסיוע מיוחד, לעומת הלומד לעצמו. **ובדרוש על התורה** [נב:] כתב בסגנון אחר, וז"ל: "והוא ששנינו רבי ישמעאל אומר הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד... רצה לומר כשלומד התורה על מנת שתצא לפעל, דהיינו ללמדה לאחרים, היא יוצאת לפעל ההוא, ומספיקין בידו ללמוד וללמד. ופירוש 'ללמד' היינו שהמקצת שלמד מוציא הרבה לפעל, הן שילמד הוא יותר, הן ללמד לאחרים. כי ההתחלה היא סבה אל הכל, וכנטיעת ענף אחד מן הענפים העומדים ליטע, שהוא סבה והתחלה לנטיעת האחרים גם כן, שבנקל הם לנטוע אח"כ... וגם הוא סבה שמוציא הענף הזה עצמו הרבה ענפים אחרים לפעל, כן הוא למוד התורה". הרי מבאר שמספיקין בידו גם ללמוד, כי תורתו [שלמד מתחילה ע"מ ללמד] יוצאת אל הפועל הן כלפי עצמו והן כלפי אחרים. ואילו כאן מבאר שמספיקין בידו ללמוד משום שהוא חלק מה"ללמד".

(561) בא ליישב את שאלתו הרביעית למעלה [לאחר ציון 516]: "ועוד, מה טעם מי שהוא לומד על מנת לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד גם כן, ואילו הלומד על מנת ללמד אין מספיקין בידו לעשות".

(562) "שאין זה מעשה כלל" [לשונו בסמוך].

(563) הנעשה על ידי הגוף, לעומת הלימוד שאינו מעשה גוף. ואודות שהמעשה הוא על ידי הגוף, כן כתב למעלה בהקדמה [יא:]: "כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף... אבל התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". וכן כתב בח"א לקידושין מ: [ב, קמד.], וז"ל: "כל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל". וכן כתב בנתיב התורה פ"ז [א, לא.], שם פי"ז [א, עב:], נתיב התשובה פ"ה [ד"ה והנה כאשר], נתיב הלשון פ"ב [ב, סז.], נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ועוד. ובגו"א שמות פכ"ה אות ג [ד"ה אמנם] כתב: "וידוע כי פעולת המעשה מתייחס אל הגוף הפועל". וכן למעלה פ"א מי"ז [תא.] כתב: "כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל". ולמעלה פ"ג מי"ז [לפני ציון 2054] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם".

וראה בגו"א שמות פט"ו הערה 200 שנתבאר שם שהמעשה הוא החוליה האחרונה, והמחשבה היא החוליה הראשונה. וראה להלן הערות 1093, 1125.

(564) בפתיחה הכללית לספרי הפחד יצחק ביאר היטב נקודה זו, וז"ל: "חובות האיברים מתקיימת בכח העשיה שבגוף, ואילו עסק הלימוד מתקיים הוא בכח ההשגה שבשכל. ונמצא דבשעה שאנו אומרים שהלימוד מביא לידי קיום, אנו מתכוונים באמת לשפע ממקום ההשגה שבשכל, עד למקום העשיה שבגוף... הבדל תהומי הוא ההבדל בין מהירות התנועה של גלי אור, ובין מהירות התנועה של גלי הכוח השונים הפועלים בעולם. טיבו של הבדל זה נעוץ הוא בעובדא היסודית שהאור הוא הבריאה היותר זכה והיותר מפשטה בעולם הטבע. וכבר כתב החסיד לוצטו בפרק הזריזות [מסילת ישרים פ"ו] כי המונע את מהירות התנועה הוא הגסות אשר בעפריות החומריות... והוא הדין והיא המדה בחייה של אישיות האדם... חיי הנפש הפנימיים קרובים יותר אל ההפשטה של אור הנשמה, מאשר חיי המעשה החיצוניים. לכן תנועתם של גלגלי החיות הפנימית היא מהירה באין ערוך מתנועת גלגלי החיות החיצונית של כלי המעשה. ואשר על כן כשאדם לומד הלכות ציצית, והענין נקלט בכלי השגתו, הרי הדרך מן ההשגה הזו עד מעשה הלבישה של הציצית היא יותר ארוכה מאשר הדרך מן השגת אהבה בשכל עד התעוררות ענין האהבה בתחושתו. כי על כן גם ההשגה וגם התחושה הן מהדברים הנעשים בפנים, ותחומי פעולתם הם תכופים וסמוכים זה לזה".

(565) ואם תאמר, הרי נמנו וגמרו ש"תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה" [קידושין מ:], וכמבואר למעלה הערה 552. ובנתיב התורה פ"ה [א, כה:] כתב: "כבר אמרו 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה'. ואין הפירוש כמו שמבינים כי כאשר לומד תורה ידע אחר כך לקיים התורה על ידי שלמד התורה, וזה אינו, כי בשביל כך אין גדול התורה. אבל הפירוש הוא כי התורה היא פועלת **שיצאו המעשים** לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית, פועלת באדם הגשמי שיצאו המצות שבתורה לפועל. ומפני שהתורה היא עלה, ופועל למעשה המצות כמו שאמרנו, בשביל כך אמר 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', כי התורה היא עלה פועלת, וידוע כי העלה גדול מן אשר הוא עלול" [הובא למעלה פ"ג הערה 1617, וראה פ"ג הערה 2103]. ומדוע אם לומד על מנת ללמד לא יזכה גם לעשות, הרי "התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל". ויש לומר, שהכלל ש"התלמוד מביא לידי מעשה" נאמר רק אם לומד על מנת לעשות, אך אם לומד שלא על מנת לעשות, לא יאמר על כך שהתלמוד מביא לידי מעשה. וכמו שאמרו [יבמות קט:] "כל האומר אין לי אלא תורה, אפילו תורה

אין לו". ומדוע לא יאמר גם שם שהתלמוד מביא לידי מעשה. ובעל כרחך לומר שכאשר לומד שלא על מנת לעשות לא יאמר על כך שלימודו שמביא לידי מעשה. וכן מבואר בנתיב הזריזות פ"א [ב, קפה.], שכתב: "אם למד על מנת לעשות, ואז מספיקין בידו ללמוד ולעשות... רק שצריך שיהיה כונתו לעשות, ומספיקין בידו לעשות". ומעין זה כתב הרוח חיים [למעלה פ"א מי"ג], שכאשר אמרו על תורה ומצות [פסחים נ:] "מתוך שלא לשמה בא לשמה", היינו שהעסק בשלא לשמה יהיה על דעת שעל ידה יגיע ללשמה. אך אם יעסוק בתורה ובמצות שלא לשמה מבלי הכוונה להגיע ללשמה, אזי אינו מובטח שיגיע ללשמה.

(566) כי אז התורה חלה אף על גופו הגשמי.

(567) אמנם למעלה פ"ב מי"ג [תשסו.] כתב שדיבור הוא נחשב מעשה, וראה שם הערה 1414 שנלקטו שם מקורות נוספים שביאר כן, ואילו כאן כתב שללמד לאחרים "אין זה מעשה כלל". ויל"ע בזה.

(568) לשונו בנתיב התורה פ"ח [א, לד.]: "כל מי שלמד על מנת לעשות, שהתלמוד שלו יהיה לגמרי יוצא אל הפעל אף במעשה, מספיקין בידו ללמוד כו'. כי כבר אמרנו הדבר שמתחיל לצאת אל הפעל יוצא לגמרי אל הפעל, וזה שהיה כוונתו ללמוד ולעשות, דהיינו שיהיה יוצא אל הפעל אף במעשה, לכך מספיקין בידו שיצא לגמרי אל הפעל, כי השכל מוציא הכל אל הפעל לגמרי". וכן כתב בדרוש על המצות [נב:].

(569) כמו שאמרו חכמים [תענית ז.] "הרבה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר מרבותי, ומתלמידי יותר מכולן", ומשמע שכך הוא סדר הלימוד; מרב, מחבר, ומתלמיד. הרי קודם לימוד עצמו ללימוד אחרים. וכן אמרו חכמים [סנהדרין סח.] "הרבה תורה למדתי, והרבה תורה לימדתי". ועוד אודות שהשלמת עצמו קודמת להשלמת אחרים, כן ביאר להלן [פ"ה מכ"א] ש"בן שמונה עשרה לחופה", שכתב שם: "כל זמן שאינו בן שמונה עשר לא נשלם קומתו בגופו הוא עצמו, לכך אין צריך להשלים עצמו באשה, שהיא תוספת יותר על עצמו. אבל כאשר הוא בן שמונה עשרה, שכבר נשלם עצמו בגופו, יש לו להשלים עצמו באשה". וראה למעלה פ"ג הערה 1925.

(570) מוסיף כאן "עד שהוא חכם גדול", כי רק לאחר שיש שפע רב לעצמו, יוכל אז להעניק לאחרים, ולא קודם לכן. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ד אות מג [תיז.], וז"ל: "שיהיה מברך אחרים, ומי שבירך את אחר הוא עצמו ברכה שאינו פוסק" [הובא למעלה פ"ג הערה 830].

(571) נמצא שמבאר כאן שלשה הסברים מדוע אם לומד על מנת ללמד נכלל בזה גם לימוד עצמו; (א) כאשר רוצה ללמד לאחרים עליו לדעת הרבה, כדי שיוכל להשיב לשאלותיהם. (ב) תלמידים יבקשו לקבל ממנו תורה רק כאשר יש בידו תורה הרבה. (ג) סדר הדברים מחייב שלפני שישלים אחרים, ישלים עצמו קודם לכך.

(572) פירוש - הקב"ה מסייע לאדם לממש את רצונו ולהגיע אל תכליתו. ואם כדי להגיע אל תכליתו עליו להשלים עצמו בשלבים המסודרים קודם לתכליתו, הרי שיסייעו לו אף בכך, ו"יש בכלל מאתיים מנה" [ב"ק עד.]. אך כאשר קבע לעצמו ללמוד מסכת אחת, הרי בכל פרק ופרק שלומד כבר מקיים בזה את רצונו ותכליתו [שלומד את המסכתא], ואין צורך לסייעו מעבר לכך, כי סיוע כזה יחרוג מעבר להשגת מטרתו.

(573) כמבואר למעלה הערות 552, 565.

(574) כי יחס הלימוד למעשה הוא כיחס האב לתולדה [כמבואר למעלה הערה 552], ולעולם האב קודם לתולדה.

(575) פירוש - הלימוד על כל ציוריו [בין לעצמו ובין לאחרים] קודם למעשה, והואיל וגם ללמד לאחרים מכלל לימוד הוא, ולכך אף הוא נכלל בקדימה למעשה.

(576) בא ליישב את שאלתו השלישית על המשנה [לפני ציון 514], שהקשה: "ועוד, דרישא משמע שכונתו רק ללמוד ואינו מבקש לעשות המצות, והיה ראוי לדמותו למי שחכמתו מרובה ממעשיו, שאין חכמתו מתקיימת, וכאן אנו אומרים שמספיקין בידו ללמוד וללמד".

(577) מקור הבטוי הוא מהגמרא [כתובות קג:, ב"מ פה:, סנהדרין יא.], וכן כתבו להלן פ"ו מ"ז [ד"ה אמנם הסבה]. וכן הרבינו יונה כתב על המשנה "וחס ושלום שאין זה מדבר בלמד על מנת ללמד ולא לעשות" [הובא למעלה הערה 516]. וביומא עב: אמרו "אוי להם לשונאיהן של תלמידי חכמים שעוסקין בתורה, ואין בהן יראת שמים... אמר להו רבא לרבנן במטותא מינייכו לא תירתון תרתי גיהנם", ופירש רש"י שם "תרתי גיהנם - להיות יגעים ועמלים בתורה בעולם הזה ולא תקיימוה, ותירשו גיהנם במותכם, ובחייכם לא נהניתם בעולמכם". וראה בנתיב יראת השם פ"ד [ב, לב.] בביאור המאמר. ובודאי שצריך לומר על היורש גיהנם "חס ושלום לא תהא כזאת בישראל".

(578) אך מ"מ ראוי שאדם ילמד את לימודו למעשה, וכפי שכתב המשנה ברורה בהקדמתו, וז"ל: "והנה אף שלימוד התורה הוא שכל מה שהאדם לומד, אפילו בקדשים ובטהרות הוא מקיים מ"ע דת"ת, מ"מ עיקר לימוד האדם צריך להיות בלימוד המביא לידי מעשה, ועל כך אמרו חז"ל [ברכות ח.] 'אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות

יעקב' [תהלים פז, ב], אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות שביעקב. ועיין ביו"ד [סימן רמו] בש"ך שם [סק"ה] שהביא בשם הפרישה דצריך כל אדם ללמוד הלכות בכל יום, כדי שהלימוד יביאנו לידי מעשה".

(579) מעלת התורה ושפלות העוה"ז נובעות משכליות התורה ומגשמיות העוה"ז [ראה הערה הבאה], ושכלי הוא מרומם והגשמי הוא שפל, וכמבואר למעלה הערה 399.

(580) כפי שכתב למעלה [לפני ציון 539]: "כי מצד העולם הזה שהוא גשמי, ורחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי".

(581) פירוש - כאשר התורה יוצאת לפועל בעולם הזה. וכן כתב למעלה [לפני ציון 543]: "והתחתונים מתעוררים אל התורה השכלית". וראה הערה 543 שנתבאר שם שגשמיות העולם יכול לעכב או לסייע את האדם להגיע אל התורה.

(582) משמע מלשונו שהסיוע הניתן במשנה הוא מפאת שהואיל והאדם התחיל לכך מסייעין בידו לגמור, כי המתחיל סופו לגמור. ובביאור הדבר, ראה למעלה הערה 192.

(583) "מצד התורה" - כי מצד האדם שהוא בעל גוף התורה רחוקה ממנו, וכמבואר למעלה מציון 545 ואילך.

(584) הנה למעלה כתב פעמיים שהסיוע שבמשנה הוא משום שנותנים לו כפי מחשבתו שרצה; (א) לאחר ציון 528 כתב: "ולכך מספיקין בידו כפי אשר היתה מחשבתו, כי מאחר שכוונתו לשם שמים מסייעין אותו מלמעלה". (ב) לפני ציון 548 כתב: "כי כאשר כוונתו שתהיה תורה בעולם, כאשר ראוי לפי האמת שתהיה התורה בעולם, מספיקין בידו ללמוד וללמד כפי כונתו שרצה". אך הרי עיקר הדגשתו בפירוש המשנה הוא ששכליות התורה תובעת להתממש "כי המחשבה השכלית פועלת" [לשונו למעלה לפני ציון 549], ולא מצד מילוי מחשבתו ורצונו. וכאן כתב את שני הדברים ביחד; "כי ראוי שיהיה כך מצד התורה, ולפיכך מספיקין בידו כפי מחשבתו". והשאלה היא, האם הסיוע שהוזכר במשנתינו ניתן לאדם מחמת שכך היתה כוונתו מחשבתו ורצונו, או מחמת שהמחשבה השכלית פועלת. ואם תבאר ש"זה וזה גורם", יקשה מהו הביאור לשילובם של שני הטעמים הללו להדדי. וצ"ע.

(585) אין כוונתו שמתוך שלומד ע"מ ללמד וע"מ לעשות עלול ללמוד תורה כדי להתגדל בה, כי לא הזכיר מזה כלום. אלא כוונתו שהואיל והמאמר הקודם מלמדנו לשם מה יש ללמוד תורה [ללמד ולעשות], לכך נסמך לכאן המאמר הזה המלמדנו לשם מה אין ללמוד תורה.

(586) מה שלא ביאר שהמאמרים נסמכו משום שרבי ישמעאל ורבי צדוק היו בזמן אחד, וכפי שביאר את סמיכות המשניות הרבה פעמים [ראה למעלה מציון 521 ואילך], כי כאן רבי צדוק להדיא בנה דבריו על דברי רבי ישמעאל, שאמר "אל **תעשם** עטרה להתגדל בהם", ועל מה נאמר "תעשם", ובעל כרחך שזה מוסב על דברי תורה שהזכיר לפניו רבי ישמעאל. ובכגון דא, בודאי הסמיכות צריכה להיות מחמת קשר מהותי, ולא רק קשר של זמן אחד. וראה להלן הערות 658, 679.

(587) "לאכול" - כך גרס במשנה [ולא "לחפור"]. וכן רש"י מביא כאן גירסא זו. וכן הוא בשינויי נוסחאות הנדפס במשניות. ועל כל פנים מקשה על הכפילות שהוזכרה במשנה "אל תעשם עטרה להתגדל בהם", וכן "ולא קרדום לאכול מהן". ואין שאלתו מהו ביאור הדברים, כי זה פשוט שהרישא איירי שלא ישתמש בדברי תורה כדי שהבריות יכבדוהו ויקראוהו "רב", ואילו הסיפא איירי שלא ישתמש בדברי תורה לפרנסתו [כמו שביארו כאן רש"י, רבינו יונה, והרע"ב]. אך שאלתו היא מה הצורך לכפילות זו, ומדוע לא נילף אחד מהשני.

(588) פירוש - אין שום קשר בין התורה ובין רצונו של האדם להתגדל, ולכך בודאי שאסור להשתמש בתורה לצרכיו של האדם.

(589) למעלה פ"ג מי"ז [לפני ציון 2008] כתב: "ופירוש 'אם אין קמח אין תורה וכו", כי התורה היא פרנסת האדם גם כן, והרי הכתוב קורא התורה בכל מקום 'לחם'... כי התורה היא פרנסת הנפש כמו שהלחם הוא פרנסת הגוף. כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר, והתורה משלמת הנפש, ועל ידי שניהם אלו פרנסת האדם, עד שיש לו פרנסה בכל. ולפיכך אמר 'אם אין תורה', שהיא פרנסת הנפש, 'אין קמח'. כי הקמח שהוא הפרנסה הגשמית, דבר חסר, עד שיושלם בפרנסה הנפשית, היא התורה. ולפיכך 'אם אין תורה אין קמח', כי כאשר חסר הדבר המשלים, בטל הדבר אשר הוא צריך אל ההשלמה". נמצא שלולא התורה יחסר לאדם גם פרנסת הגוף, הרי שהתורה היא תנאי לפרנסתו, ומאפשרת את פרנסתו. וכן אמרו [ע"ז יט:] "כל העוסק בתורה נכסיו מצליחין", ויובא להלן במשנה ט [ראה להלן הערה 834]. וכן אמרו [ברכות מב.] "תיכף לתלמיד חכם ברכה". הרי שהתורה מביאה את פרנסת האדם, ולכך סלקא דעתך שאפשר להשתמש עם התורה לאכול הימנה. ולהלן משנה ט [לפני ציון 846] כתב: "כי התורה היא סבה אל העושר, כדכתיב קרא [משלי ג, טז] 'ובשמאלה עושר וכבוד'". **ואם תאמר**, הרי גם אמרו להלן [פ"ו מ"ד] "אין כבוד אלא תורה", וכמו שתורה מביאה קמח, כך תורה מביאה כבוד, ומדוע שבנקודה זו נחלק בין קמח לכבוד [שאלת בני הבה"ח משה יונה שליט"א].

ויש לומר, דבשלמא לגבי קמח, הרי הקמח הוא אותו קמח בין אם התורה מביאה אותו מעצמה, או שהאדם דורש אותו בעבור תורתו, ולכך סד"א שמותר לאדם לתבוע קמח בעבור תורתו. אך כאשר האדם תובע כבוד בעבור תורתו, הרי זהו כבוד פסול שאין לו שום שייכות ל"אין כבוד אלא תורה", כי הכבוד הכשר הוא שכלי, וכמו שכתב להלן פ"ו סוף מ"ד, וז"ל: "מה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר. ולכך אמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו'. כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד" [הובא למעלה הערה 484]. אך כאשר דורש כבוד עצמו, הרי זהו כבוד חומרי ולא שכלי, וכמו שכתב בנתיב הענוה פ"ו [ב, יד:], וז"ל: "כי רדיפת כבוד הוא גאוה, ובעל גאוה מרוחק מן הכבוד", וגאוה היא גשמית, וכמבואר להלן הערה 904. ואין שום ס"ד שאדם יוכל להשתמש בתורה כדי להשיג מאוויו החומריים. וראה למעלה הערה 120, ולהלן הערה 621.

(590) דברים אלו צריכים ביאור, כי לכאורה הביאור למשנה "אם אין תורה אין קמח" הוא באופן אחר, שאייר באדם העוסק רק בפרנסתו ללא לימוד תורה, ואומרים לו שאי אפשר שיהיה קמח ללא תורה, ועליו גם ללמוד תורה. אך לא שכאשר יעסוק בתורה הקב"ה יזמין לו פרנסתו ברווח, וכן המהר"ל לא הזכיר נקודה זו בביאורו למשנה שם. והרי זה כמו שאר הדברים שהוזכרו שם במשנה, וכגון "אם אין תורה אין דרך ארץ", שפירושו שאדם המשתלם רק בדרך ארץ ללא תורה, לא תעלה בידיו מדת דרך ארץ, כי לולא תורה אין דרך ארץ, והיא לא תצלח. אך בודאי שאין הכוונה שיעסוק בתורה, והקב"ה יזמין לו הליכות דרך ארץ ברווח. ומדוע כאשר חזרו ואמרו "אם אין תורה" ביחס לקמח, נפרש שהכוונה היא שהקב"ה יזמין בעבורו קמח ברווח. אמנם היסוד הזה אכן הוזכר למעלה, אך לא במשנה זו אלא במשנה אחרת, שאמרו [למעלה פ"ג מ"ה] "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", וביאר שם [לפני ציון 667] בזה"ל: "אף על גב שאי אפשר לאדם בלא פרנסה, וצריך הוא למלאכה כדי לעסוק בתורה, מכל מקום אין עליו עול דרך ארץ, כי פרנסתו מגעת לו בקלות כאשר מקבל עליו עול תורה, כי אז הוא אל השם יתברך לגמרי, ומתעלה מן העולם הזה", אך לא הוזכר כן במשנה של "אם אין תורה אין קמח", ויל"ע בזה.

(591) לשונו למעלה פ"א מ"י [דש.]: "דבר זה גורם בעונותינו בטול כבוד התורה, שאם לא היו הלומדים מתפרנסים מהם [מהבריות], היתה התורה מתעלה מעלה מעלה... אך עתה כיון שצריכים להם, כל רב קנה אדון לעצמו", ושם הערה 1023. ולהלן בסוף

המשנה כתב: "ובדור הזה... הבעלי בתים חושבים כי זהו עצם הלומדים להנות משל אחרים... ובזה הורידו והשפילו כבוד התורה עד לארץ". וראה להלן הערות 643, 653.

(592) מבאר שקבלת פרנסה מאחר היא בזיון, ואילו קבלת כבוד מאחר היא חשיבות האדם. דוגמה לדבר; בגו"א שמות פכ"ח אות טז כתב על בגדי כהונה בזה"ל: "נראה לי מה שלא כלל את המכנסים [שמות כח, מב] עם שאר הבגדים [שם פסוק מ], מפני שאין דומה מכנסים לשאר בגדים, כי מכנסים אינו מלבוש לכבוד, רק הוא לכסות הערוה [שם פסוק מב], ושאר מלבושים כלם כבוד הגוף הם. והרי המכנסים אינם רק להסיר הגנאי, והערוה לכסות, ושאר בגדים הם 'לכבוד ולתפארת' [שם פסוק ב], לכך נאמר אצל הבגדים 'לכבוד ולתפארת', ולא נאמר [שם פסוק מא] 'והלבשתם' על המכנסים, מפני שהלבוש נקרא אותו שאדם לובש בהם לכבוד ולתפארת. ובכל מקום לא יחבר המכנסים עם שאר מלבושי כבוד, שאינו דומה ואינו שוה להם". הרי שדבר שנועד להסיר חסרון אינו בגדר של "כבוד" [מכנסים], ואילו דבר שבא לרומם את האדם משתייך לגדר של "כבוד" [שאר בגדים]. וזהו היחס בין מזונותיו של אדם לגדולתו של אדם; המזונות באים להחיות את האדם שלא ימות ברעבונו ["שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה" (ברכות כט:)], ודומים למכנסים. אך גדולתו של אדם שייכת לרוממותו, ודומים לשאר בגדי כהונה.

(593) וכן כתב בתויו"ט בקיצור, וז"ל: "אל תעשם עטרה וכו' כלומר לא להתכבד בה, וגם לא להתפרנס בה, ותרווייהו צריכא, דרך חיים".

(594) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 539]: "כי מצד העולם הזה שהוא גשמי, ורחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי". וכן חזר וכתב בהמשך [לפני ציון 580]. ובתפארת ישראל פי"ב [קצ:] כתב: "כי התורה מיוחדת מכל הנבראים, שכל הנבראים יש בהם בחינה שמתיחסים אל החמרי. והתורה, מצד שהיא גזרת השם יתברך, אינה מתיחסת אל החמרי, רק אל גזרת השם יתברך, ומצד הזה אין בה בחינה חמרית כלל" [הובא למעלה בהערה 533].

(595) "תגא" - כתר. וזה לשון הערוך ערך תג: "'וישם כתר בראשה' [אסתר ב, יז], תרגומו 'ושוי תגא דמלכותא ברישה'. בלשון רומי כתר" [ראה למעלה הערה 464].

(596) לשונו למעלה פ"א מי"ג [שנה:]: "לכך אמר 'דאשתמש בתגא חלף', כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכא.] כתב: "שזה מורה עליו שם 'כתר', כי המלך על ידי שהוא מלך ויש לו כתר, הוא נבדל מן שאר העם". ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "כי הכתר מורה על

שהוא נבדל, כי המלך שיש לו כתר נבדל מן העם". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "הכתר מורה על מעלה נבדלת". וכן הוא בתפארת ישראל פס"ג [תתקפ.], ושם הערה 17. ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] ביאר שמיקומו של הכתר על הראש מורה על מהותו, וכלשונו: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר, כאשר הכתר הוא **על** ראשו. ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך ג"כ הוא נבדל מן הכלל". וכן בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:] כתב: "כל כתר נבדל מן אשר עליו הכתר, שהרי [הוא] עליו, נבדל ממנו. ואינו כמו המלבוש אשר הוא מצורף לגמרי". ולהלן פ"ו מ"ו [ד"ה ואמר כתרך] כתב: "הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה על הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אליו ראוי תכשיט של כבוד" [הובא למעלה פ"א הערות 1279, 1280, ולמעלה הערה 469]. ועוד אודות מעמדו הנבדל של המלך, ראה למעלה פ"א מ"א [קלה:], שכתב: "אין למלך צירוף וקשור אל אחת מן אלו מעלות, רק מדריגת המלך בפני עצמו, שהרי מלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם, רק עומד בפני עצמו", וראה שם הערה 188, ופ"ג הערות 1491, 1562.

(597) סנהדרין פג. "הזיד במעילה, רבי אומר במיתה, וחכמים אומרים באזהרה". והרמב"ם [הלכות מעילה פ"א ה"ג] פסק כחכמים, שכתב: "כל המועל בזדון לוקה". ולפי זה יקשה שכתב כאן דלא כהלכתא. ובכמה מקומות בספריו נקט כדבר פשוט שהנהנה מהקדש חייב מיתה [ראה למעלה פ"א הערה 1274]. וצ"ע.

(598) לשונו למעלה פ"א מי"ג [שנד.]: "'ודאשתמש בתגא חלף'... פירוש זה כי לכך חלף מן העולם, מפני שהתורה יש לה קדושה אלקית, כמו כל דבר שהוא קודש ששם שמים חל עליו. והנהנה מדבר ששם שמים חל עליו, דינו כמו מי שנהנה מן הקדשים, וחייב מיתה. והטעם שהוא חייב מיתה, כי האדם שהוא בעל גוף וחומר, ואין ראוי שיתחבר האדם הגשמי אל הדבר שהוא קודש ונבדל מן האדם, והוא חלק שמים. וכמו שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף יבא לו המיתה, כמו שאמר [שופטים יג, כב] 'אלהים ראינו נמות', כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים. וכך כאשר האדם הוא מתחבר להיות נהנה מדבר שהוא חלק שמים, חייב מיתה. ולכך קאמר 'ודאשתמש בתגא חלף', שהתורה היא שכלית ונבדלת מן האדם שהוא בעל חומר, ואין לאדם בעל חומר מציאות עם התורה. לכך אמר 'דאשתמש בתגא חלף', כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך. וכן התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל. לכך נקראו תלמידי חכמים 'מלכים', כדאמרינן

בגיטין [סב.] מאן מלכי רבנן, שנאמר [משלי ח, טו] 'בי מלכים ימלוכו'. ודבר זה גורם שהנהנה מן התורה, הוא השכל הנבדל, חייב מיתה", וראה למעלה ציון 463.

(599) עם המדריגה.

(600) בתפארת ישראל פל"א [תסז.] הביא את המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] שהאומות היו שומעות קול אלקים ומתו, וכתב על כך בזה"ל: "ומה שאמר כי העכו"ם שמעו ומתו, וישראל חיו... רצה לומר בזה כי התורה היא מן השם יתברך, ומי שיש בו תורה יש בו דבקות עם השם יתברך, וכאשר הוא מתדבק עם השם יתברך אין ספק כי דבר זה הוא מביא החיים... אבל מי שירצה להתקרב אל השם יתברך שלא כראוי, הרי המתדבק לדבר שהוא נבדל, ואין ראוי הדבוק אליו, הוא ממית אותו. ולפיכך מי שיש בו תורה, והתורה הוא הקירוב אל השם יתברך, ואם הקירוב הוא זר ואין ראוי להיות, הוא ממית אותו. ולכך התורה היא סמא דמותא למי שאין ראוי לו הקירוב. וזה שאמר כאן כי האומות היו שומעים קול אלהים, ומתו. כי איך יתחבר קול אלהים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חמריים. ודבוק הזה אין ראוי להם, ולכך מתו". ובנתיב התורה פ"ז [א, ל.] כתב: "כמו שהתורה היא סם חיים לתלמיד חכם שהוא עוסק בה לשמה, כך התורה היא סם המות לתלמיד חכם שאינו עוסק לשמה [תענית ז.]. ודבר זה בארנו אצל המשתמש בתגא חלף, כי המשתמש בדבר שהוא קודש אל דבר שהוא חול, מגיע אליו המיתה כמו מי שנהנה מקדשי שמים, כי אין מציאות לדברי החמרי עם הנבדל. ולפיכך אם נהנה האדם שהוא חול, מקדשי שמים, היא התורה, בא אליו המיתה, שאין אלו דברים שיש להם מציאות וחבור יחד, ונדחה הפחות והחול מן אשר הוא קודש. וכמו שאמר הכתוב [שופטים יג, כב] 'אלהים ראינו מות נמות', וכי אלהים הוא המיתה לאדם, אלא שאמר שאין לאדם להתחבר עם הקודש, והאדם שהוא חול נדחה. ולכך אמר אם האדם מחבר התורה שהיא קודש קדשים אל דבר שהוא חול, ראוי לאדם שיקבל המיתה. ודבר זה עושה העוסק בתורה שלא לשם שמים, רק להנאתו, שהוא חול, הנה הוא מחבר הקודש אל החול, לכך דבר זה ברור כי העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות" [הובא למעלה פ"א הערות 1275, 1276].

(601) בהספד [הנדפס בגו"א הוצאת יהדות, סוף ספר במדבר, עמוד קפג] כתב: "אמרו במסכת שבת [יד.] האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום. ומקשה ערום סלקא דעתך, אלא ערום בלא אותה מצוה [פירוש, אם נגע בס"ת בלא כסוי אף לשם מצוה, אין אותה מצוה נחשבת לו, מאחר שלא עשה כראוי]. וקשה, אם עשה חטא מה שאחז ספר תורה ערום, יהיה נפרע על חטאו, מכל מקום יהיה לו שכר על אותה מצוה. אבל הטעם הוא כמו

שאמרנו, כי אין לאדם שום חבור אל ספר תורה שבה השכל האלקי העליון. וכאשר התחבר אל התורה לקרות בספר תורה, ואחז אותו ערום בלא מטפחת, והרי אין לו חבור ודביקות אל התורה כל כך, ולכך אין לו שכר על אותה מצוה כאשר אחז אותה ערום. רק כאשר יש לו חבור לספר תורה על ידי מטפחת, ואינו אוחז אותה ערום בלא מטפחת, ואין לו חבור וקרוב אל התורה, ועל ידי מטפחת יש לו קרוב". וכן הוא בתפארת ישראל פי"ג [רה.]. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 165. וכן אמרו חכמים [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה עניות מצויה", ובח"א שם [ב, א.] כתב: "כי עם שמו יתברך לא יוכלו הנמצאים המורכבים לעמוד, שאינם פשוטים... כי עם שמו אינם יכולים הנמצאים כמו אלו לעמוד, וכיון שאין הנמצאים יכולים לעמוד, לכך כאשר הזכרת שם שמים מצויה שם עניות מצויה".

(602) למעלה פ"א מי"ג, והובא בהערה 598.

(603) מעין מה ששאלו בגמרא [כתובות קיא:] "'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום' [דברים ד, ד], וכי אפשר לדבוקי בשכינה, והכתיב [שם פסוק כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה'". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצב:] כתב: "כי התורה אינה מתייחסת לאדם, כי האדם בעל גשם, ואילו התורה היא שכלית. ולפיכך אין לתורה התייחסות לאדם כלל, לריחוק מעלתה מן האדם, והיא מובדלת מן האדם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1245]. **ואם תאמר**, מאי קשיא, הרי הרבה פעמים העיר הערה זאת, וישבה באופנים שונים, וכדלהלן; (א) כאשר אדם מסלק גופו בזה התורה תתקיים אצלו, שהרי אמרו חכמים [שבת פג:] "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה", וכפי שביאר להלן משנה י, פ"ו תחילת מ"ה, נצח ישראל פ"ז [קפב:], ובדרוש על התורה [טז:]. ובח"א לשבת פג: [א, מג:] כתב: "התורה שהיא שכלית, איך אפשר שתעמוד באדם חומרי, כי אלו שני דברים הם הפכים. ואין ראוי שיהיה השכל מתקיים אלא במי שממית עצמו על התורה, שמסלק גופו וגשמו בשביל התורה. ובשביל שהוא מסלק גופו בשביל התורה, הרי אין נחשב לו גופו בשביל התורה, ובאדם זה התורה השכלית מתקיימת. שלא תוכל לומר איך אפשר שתהיה התורה עומדת באדם שהוא בעל גוף, כי זה ממית עצמו על התורה, כלומר שלא נחשב לו גופו לדבר בשביל התורה, והרי אצל התורה אינו בעל גוף, ומסלק הגוף ממנו. ואצל זה התורה עומדת, לא מי שמחשיב גופו אצל התורה, אין ראוי שתעמוד התורה בו, והוא מבואר" [ראה להלן הערה 898]. (ב) על ידי יראת שמים, וכפי שכתב למעלה פ"ג מ"ט [לאחר ציון 933]: "כי החכמה אין לה קיום אם לא מצד השם יתברך שהוא העלה. כי לפי גודל מדריגת החכמה אין קיום אליה אצל האדם

שהוא בעל גוף, רק מצד השם יתברך, שהוא העלה. כי כאשר האדם ירא שמים, הנה האדם עלול אל השם יתברך לגמרי, וכאשר הוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, הנה יש אל העלול קיום מצד עלתו. ולפיכך כאשר האדם ירא שמים, ואז נחשב האדם עלול אל העלה, אז חכמתו יש לו קיום מצד עלתו, הוא השם יתברך, אשר מקיים הכל... כי אין קיום בפרט אל החכמה רק מצד הקשר העלול בעלה יתברך". (ג) על ידי מצות מעשיות, וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ז [א, לא.]: "'כל האומר אין לו אלא תורה אפילו תורה אין לו' [יבמות קט:]... כי התורה שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה, מצד שהיא שכל, כי אם באמצעית המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה". וכן חזר וכתב שם בפי"ז [א, עב.], וז"ל: "כי התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות, שהם מתייחסים לאדם לגמרי... כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה, שהאדם הוא חמרי והתורה היא שכל פשוט, אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית" [הובא למעלה פ"ב הערה 582, וראה למעלה פ"ג הערה 987, ולהלן הערה 1180]. **ודע**, שבנתיב התורה ביאר הרבה דרכים כיצד האדם הגשמי יוכל להתחבר אל התורה השכלית, וננקוט כאן בשתים מהן; (ד) על ידי ענוה, וכמו שכתב שם ר"פ ב, וז"ל: "מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואל"כ לא יקבל אותה. וההכנה שצריך לתורה הם דברים הרבה מאוד, עד שהוא ראוי אל התורה. כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי. לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים, וצריך לדבק במדה שהיא שכלית. ועיקר המדה שהיא שכלית היא הענוה... לכך אי אפשר לקנות התורה כי אם בעל מדה זאת". (ה) על ידי לימוד בחבורה, וכמו שכתב שם ר"פ ו, וז"ל: "לפי מה שהתורה היא השכל העליון, שהוא נבדל מן האדם, ושכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי, ולכן צריך האדם אל הכנה שיקנה השכל הנבדל. וזה שיהיה קנין התורה בחבורה, שעל ידי חבורה קונה השכל הנבדל, ואין דומה אל החכמה שהוא מתחכם מעצמו, שאותו שכל עומד בגשם ואינו שכל נבדל. רק השכל שהוא נקנה בחבורה, השכל הזה נבדל לגמרי מן הגוף". ובכלליות אמרו למעלה פ"ב מי"ב "התקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך", וכתב על כך שם [תת.]: "כדי להשלים האדם מצד מה שהאדם בעל גוף, ואינו מוכן אל התורה, אמר שיהיה מכין ומתקן לתורה, שאין התורה ירושה לו, כלומר שהוא בעל גוף... ולכך צריך שיהיה מכין עצמו בכל כחו ללמוד

תורה". וכן כתב בנתיב התורה פ"ד [א, כא.], וז"ל: "כבר אמרנו, כי האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית, לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר. ועיקר הכנה הזאת שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי, עד שהוא ראוי לקבל אותו, כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד". ובתחילת דרוש על המצות [נ:] כתב: "התורה מצד עצמה אין לה חבור אל האדם כלל, כאשר היא שכל אלקי נבדל, לכך צריך להתעצם ולהתחבר אליה במעשה ובידיעה". [ראה למעלה פ"ב הערה 1385, ופ"ג הערות 935, 1245]. ומדוע כאן מתעלם מאופנים אלו, ויל"ע בזה.

(604) פירוש - התורה נמצאת אצל האדם כשכן, אך לא כחבר, וכפי שביאר למעלה פ"ב מ"ט [תשיב.], וז"ל: "והבן ההפרש שיש בין החבר ובין השכן. כי החבר מתחבר לגמרי אל חבירו, ולא יפרד ממנו, והוא עמו. והשכן אינו רק כי דירתו עמו, והוא אליו שכן טוב. ודבר זה בעצמו ההפרש שיש בין אשר מתחבר לכח נפשי, ובין אשר מתחבר לכח השכלי. כי המתחבר לכח נפשי יש לו חבור ועירוב עמו. אבל אשר הוא מתחבר אל כח השכלי, אין לו עירוב עמו, רק יש לו עמו הקשר מציאות בלבד, מפני שכח השכלי הוא נבדל לגמרי, אין לו חבור ועירוב עם הנושא, רק שנמצא עמו, ויש עמו הקשר מציאות במה שהוא נמצא עמו, ואין לו עמו עירוב כלל. ולפיכך נקרא הכח אשר הוא מתחבר אל כח נפשי 'חבר', אשר הוא החבר מתחבר אליו. אבל הנושא לכח השכל נקרא 'שכן טוב', כי השכן אינו רק שנמצא דירתו עמו ואצלו, ואין לו עירוב עמו, רק חבור שכניי הוא לו". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, אבל במה שהשכל עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל... שהשכל נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, ונקשר עמו קשר מציאות, לא שיהיה מעורב השכל עם הגוף או עם כוחותיו, שדבר זה אינו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד:] כתב: "דמיון זה באדם; הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד". ולמעלה פ"א מ"ד [רמז.] כתב: "יש אל השכל מציאות עם האדם... שיש לו עמו הקשר מציאות,, שנמצא עמו, אבל לא עירוב וחבור לגמרי". ולהלן משנה יד [ד"ה ולא יקשה] כתב: "כתר תורה נבדלת מן האדם, ואף כי אמרנו שהתורה היא עומדת באדם, היינו שהשכל יש לו הקשר מציאות, דהיינו שהוא נמצא עם האדם, ומ"מ השכל נבדל מן האדם".

(605) אמרו חכמים [בנדרים סב.] "כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם", ובח"א שם [ב, כב.] כתב: "כי התורה שהוא השכל הנבדל, ובמדריגת הנבדל אין הגשמי נמצא כלל. וכאשר מחבר האדם הגשמי עם הנבדל, מאחר שבמדריגת הנבדל ובמעלתו אין מציאות לגשמי, לכך הוא נעקר מן העולם. וכן המשתתף הנאת העולם הזה הגשמי עם התורה השכלית האלקית נעקר מן העולם, מפני שאין מציאת להנאת עולם הזה עם התורה האלקית הנבדלת, כי לא ישתתפו אלו שניהם, ולכך נעקר מן העולם. והבן לשון 'המשתמש בכתרה של תורה', כי הכתר מורה לך על שיש לה מעלה נבדלת, כי כך מורה הכתר שהמלך נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והמשתמש בכתר הזה לצורך גופו, שהוא בעולם הזה, נעקר מן העולם". ואלו דבריו כאן.

(606) כמו שאמרו למעלה [פ"א מי"ג] "ודלא ילף קטלא חייב, ודאשתמש בתגא חלף", ומדוע לא אמרו "קטלא חייב" על שניהם.

(607) כפי שאמרו בהמשך משנתינו "ודאשתמש בתגא חלף. הא למדת, כל הנהנה מדברי תורה, נוטל חייו מן העולם".

(608) "ואם בבקר יציץ - מיד חלף" [רש"י תהלים צ, ו].

(609) ראה בספר השרשים לרד"ק שורש חלף, שהביא הרבה פסוקים עם תיבת "חלף", וכתב: "כולם ענין התחדשות התמורה", ו"התחדשות" שייכת למהירות.

(610) כמבואר למעלה הערות 250, 408. ובהקדמה [יב.] כתב: "כל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן... וכל דבר שאינו גוף אינו תחת הזמן", ושם הערות 32, 35. ולמעלה פ"ב מט"ו [תתיד:] כתב: "כי הוא יתברך נבדל מן הגשם, וידוע כי הבלתי גשם אין מלאכתו בזמן, רק הוא פועל בלתי זמן, וזהו הזריזות היותר", ושם הערה 1648.

(611) לשונו בנצח ישראל פכ"ב [תס.]: "כי משך הזמן הוא ערב ובקר וצהרים". ושם פכ"ז [תקנט:] כתב: "כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע ואל הסוף, וא"א בפחות מאלו ג' חלקים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1310]. ובגו"א במדבר פכ"ב ריש אות מא כתב: "כי הזמן יש לו ראשית אמצעי וסוף". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, קא.]. ובתפארת ישראל פכ"ה [שעט:] כתב: "כל דבר שהוא מחובר יש בו ראשון ואמצע וסוף. ולפיכך הזמן שהוא מחובר, חבור שלו הוא בשלשה, דהיינו ראש ואמצע וסוף". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקלג:] כתב: "כי הזמן יש בו קודם ומתאחר".

(612) כן ביאר למעלה במשנה ד מדוע העונש של חילול ה' ושבועת שוא בא מיד, וכלשונו שם [לאחר ציון 407]: "בשבועת שוא נפרע מיד, ואין מקיפין. וזה כי שאר

החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפעל מיד, אך יוצא העונש לפעל בזמן. אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל, ולפיכך אין מקיפין בחלול השם, ויוצא העונש לפעל מיד, כי חָטָא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל", שם הערה 412. **ואם תאמר**, שהואיל ותיבת "חלף" מורה על הזריזות [ולכך לא נקט הלל בלשון "נוטל חייו"], אם כן איך רבי צדוק אמר על דברי הלל "הא למדת כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם", הרי באמירת "נוטל חייו" ניטלה הזריזות הנמצאת בתיבת "חלף". ואולי אחר שהלל אמר "חלף", וגילה לנו את הזריזות שיש בדבר, שוב לא הקפיד רבי צדוק על כך, ואמר "נוטל חייו". וראה למעלה פ"א מי"ג [שנז:] שכתב ש"'חלף' אינו כל כך בכח ובחזקה", ושם הערות 1292, 1293.

(613) לפנינו בגמרא אמרו "כל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא".

(614) לפנינו בגמרא ובתוספות "האמר רב יהודה אמר רב". וגם בנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מח.] הביא מאמר זה בשם ריש לקיש.

(615) וכן כתבו תוספות בתענית ז, שאמרו שם "כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות", שכתבו שם [ד"ה וכל]: "וקשה והלא אמרינן לעולם יעסוק אדם בתורה אע"ג שאינה לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ויש לומר, דתרי שלא לשמה הוי; דמה שאמרינן 'לעולם יעסוק בתורה אפילו שלא לשמה', היינו כלומר כדי שיקרא רבי, או כדי שיכבדוהו. ומה שאמרינן הכא 'כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשה לו סם המות' היינו מי שלומד לקנטר".

(616) כי ברישא אמר "אל תעשם עטרה להתגדל בהם", וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 587], ועל עטרה זו הובאו גם דברי הלל "ודאשתמש בתגא חלף", הרי שמשתמש עם כתרה של תורה כדי להתגדל.

(617) פירוש - קודם לכן בגמרא אמרו שמן הראוי שלא לעשות מלאכה בערב שבת מן המנחה ולמעלה. ולאחר מכן הביאו שיש "שפל ונשכר, דלא עביד כולי שבתא, ולא עביד במעלי שבתא", ופירושו שאדם שאינו עושה מלאכה כל השבוע מפאת עצלותו [ולכך הוא "שפל"], מ"מ הוא מקבל שכר על שאינו עושה מלאכה בערב שבת. ופירש רש"י שם "ואף על גב דלאו לשום מצוה מיכוין, מצוה שלא לשמה מיהא הוי, דאמרינן לקמן יעסוק אדם במצוה ואפילו שלא לשמה".

(618) לשון תוספות: "ואומר ר"י, דהתם מיירי כגון שלומד כדי להתיהר ולקנטר ולקפח את חביריו בהלכה, ואינו לומד ע"מ לעשות. אבל הכא מיירי דומיא דההיא דלעיל 'יש

שפל ונשכר, דלא עביד כוליה שבתא ולא במעלי שבתא', שאין מתכוון לשום רעה, אלא מתוך עצלות, אפילו הכי [תהלים נז, יא] 'גדול עד שמים חסדו'".

(619) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 525]: "מי שלמד כדי לקנות הידיעה, אין זה מורה שהוא עושה לשם שמים לכבוד השם יתברך, כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל, ולא לשמה לכבוד הקב"ה". וקצת צריך ביאור, שנקט שם "שהחכמה נכספת **לכל**", וכן בנתיב התורה פ"ז [א, לג.] כתב: "**כל** אדם בטבע אוהב החכמה, ולפיכך אין למוד התורה מורה על אהבת השם יתברך" [הובא למעלה הערה 526], ואילו כאן מצמצם תופעה זו ל"**כמה** בני אדם חפצים לדעת כל דבר". אמנם לפי המבואר למעלה הערה 526 ניחא, שנתבאר שם שכל בני אדם אוהבים החכמה בכח, אך בפועל העצלות מונעת מהרבה בני אדם להתעסק בחכמה. ואם כן למעלה איירי על הבכח, ואילו כאן איירי על הבפועל, בבני אדם שהתגברו על העצלות. ומדויק כן מלשונו, כי למעלה כתב "שהחכמה נכספת לכל", הרי שדיבר על החכמה בעצם, ואילו כאן כתב "כמה בני אדם חפצים לדעת כל דבר", הרי שדיבר על בני האדם שבפועל רוצים לדעת הכל.

(620) פירוש - בזה יתורץ הסתירה בין משנתינו ["ודאשתמש בתגא חלף"] למימרא שבפסחים ["מתוך שלא לשמה בא לשמה"].

(621) ובביאור גנותו של הרודף אחר הכבוד, ראה למעלה הערות 120, 589. ובדרשת לשבת תשובה [עג.] כתב: "הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו, כי אין הרדיפה אחר הכבוד כמו מי שרודף אחר השכר ואחר הריוח. שזה בודאי כאשר הוא רודף אחר הריוח, 'ויד חרוצים תעשיר' [משלי י, ד]. אבל מי שרודף אחר הכבוד, ובודאי מה שרודף אחר הכבוד אין זה כבודו ותפארתו, והוא גנאי לו שאינו שפל ברך. ומאחר שדבר זה אינו כבודו, והוא גנאי לו, איך ישתדל הכבוד בדבר שהוא הפך הכבוד. ולפיכך כאשר רודף אחר הכבוד, בזה עצמו הכבוד בורח ממנו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1098, ולהלן הערה 672].

(622) ואם תאמר, הרי בגמרא [סנהדרין קה:] אמרו "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוה אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, שבשכר ארבעים ושתים קרבנות שהקריב בלק זכה ויצאה ממנו רות", והרי קרבנות אלו נעשו כדי לקלל את ישראל [במדבר כג, פסוקים יג, כז], ועם כל זה מחמתם זכה בלק שתצא ממנו רות. ומוכח אף כאשר עושה דבר רע, מ"מ יאמר על כך "מתוך שלא לשמה בא לשמה". ויש לומר, כי אמנם כוונת בלק היתה לרעה, אך בפועל קרבנות אלו הביאו ברכה על ישראל, ולא

קללה [במדבר כד, יא], ולכך יש בזה ענין של "מתוך שלא לשמה בא לשמה". וכן מבואר להדיא בח"א שם [ג, רמו:], שכתב: "מאחר שהקריב מ"ב קרבנות, וע"י הקרבנות ברך בלעם את ישראל, אם כן היה בלק סבה לקיום ישראל, כי הברכות הם קיום ישראל, ונתן השם יתברך אליו שיצאה ממנה רות, שיצא ממנה דוד מלך ישראל, שהיה קיום ישראל. ואף כי לא היה בלק מכוין לקיום ישראל, על זה אמרו 'לעולם יעסוק במצות שלא לשמה'". ועל כל פנים מבואר מדבריו שהכלל של "מתוך שלא לשמה בא לשמה" אינו נאמר על הלומד בשביל להתגדל. אמנם בסמוך יבאר לא כך. וזהו מה שרמז למעלה בסוף המשנה הקודמת [לפני ציון 501] שאמר על הלומדים בשביל להקרא רב "הלואי שמתוך שלא לשמה יגיעו לשמה", וכמבואר שם הערה 501.

(623) בא ליישב את קושית תוספות, שאין שום סתירה בין "כל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא" ל"מתוך שלא לשמה בא לשמה", שאפשר לקיים שניהם, כי בודאי עדיף ללמוד אף שלא לשמה מאשר לא ללמוד כלל, וכמו שמבאר.

(624) כי אם אינו לומד כלל בודאי לא יגיע לשום דבר.

(625) בבאר הגולה באר השביעי [שסט.] הביא מאמר זה, וכתב: "עוד יש לך לדעת אמיתת הפירוש הזה, מה שאמרו כי עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. דבר זה הוא מצד שאין בו תורה, ולכך מותר לנוחרו, אבל מצד שכל אדם אף אם אינו בעל תורה, הוא בכח להיות בו תורה, שכל שעה אפשר שיקבל התורה. ומפני שהוא בכח על זה, הוא כמו שאר אדם שיש בו תורה. וכמו התינוק אף שאינו יודע דבר, מכל מקום מצד הכח אשר הוא מוכן לתורה, או שהוא מוכן להתחבר אל החכמים, הוא יוצא ממשפט עם הארץ. וכיון שהוא בכח להיות תלמיד חכם, לא יאמר שהוא מותר לנוחרו. אבל מכל מקום המשפט באמתתו, שמותר לנוחרו, הוא מצד שהוא עם הארץ. ובא ללמדך גנות וגנאי עם הארץ, שמצד שהוא עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת, וזהו הפירוש הברור בדבר זה. כי רוצה לומר כמה גדול גנות וגנאי עם הארץ, כי מצד שהוא ע"ה היה מותר לנוחרו... ואם מת ולא יצא שכלו אל הפעל, נמצא כי למפרע היה מותר לנוחרו ביום הכפורים, וזה גנות וגנאי". וכן כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סד.], והובא למעלה פ"א הערה 225, ופ"ג הערה 431. וראה להלן הערות 909, 1103. ואם מותר לעקור עם הארץ שכבר נמצא בעולם מפאת שאינו לומד תורה, ק"ו שנוח לו שלא היה נברא מעיקרא.

(626) לשונו למעלה פ"א מי"ג [שנ.]: '"ומאן דלא יליף', פירוש שאינו לומד כלל, חייב בדין קטלא. כי מרחיק עצמו מן התורה, ואדם כזה מתנגד אל התורה, ומביא אליו

המיתה, לפי שמרחיק עצמו ממנה. וכך אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פ"ח:] נמשלו דברי תורה לנגיד, דכתיב [משלי ח, ו] 'שמעו כי נגידים אדבר', מה נגיד זה יש בידו להמית ולהחיות, אף דברי תורה יש בידם להמית ולהחיות. והנגיד ממית בכח המשפט, ולכך אמר 'קטלא חייב', רוצה לומר במשפט, מפני הרחקתו מן התורה".

(627) כן כתב בנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מח.], וז"ל: "מה שאמר שהעושה שלא לשמה מוטב לו שלא נברא, זה מפני כי כל הנבראים לא נבראו רק בשביל כבוד הקב"ה, ולפיכך אם עושה שלא לשמה מוטב לו שלא נברא. והא דאמרינן בפרק מקום שנהגו אמר ריש לקיש, לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, וכאן אמר 'מוטב לו שלא נברא'. כבר פרשנו זה בפרק משה קבל [לכאורה צריך לומר "בפרק בן זומא", כי כאן מקומו], ואף על גב דמוטב לו שלא נברא, מכל מקום יש לו שכר גדול". ולפי זה אין צורך לתרץ כתוספות ש"נוח לו שלא נברא" נאמר על הלומד לקנטר. ולכאורה מתבאר שלדעת המהר"ל יאמר גם על מי שלומד לקנטר "מתוך שלא לשמה בא לשמה", כי לא הוצאנו אף אחד מכלל זה. **אך דברים** אלו צריכים ביאור, שהרי כאשר לומד לשם כבוד עצמו הוא משתמש בתורה הנבדלת להנאתו, ונהנה מן הקדשים וחייב על כך מיתה [ראה למעלה הערה 597]. אך אם אינו לומד כלל, לכל הפחות אינו משתמש בכתר תורה להנאתו. וכי לא עדיף שלא ישתמש כלל בכתר תורה, מאשר שישתמש בו שלא כהוגן. והרי להלן פ"ו מ"ז [ד"ה ואם יאמר] כתב שעדיף שאדם ילמד אומנות ונגרות מאשר ילמד תורה בדרך הפלפולים והשקר. והנראה בזה, שכאשר אינו לומד תורה כלל, אין זה נחשב שביחס לתורה הוא נוהג ב"שב ואל תעשה", שהרי "דלא יליף קטלא חייב", וזהו משום ש"מרחיק עצמו מן התורה, ואדם כזה מתנגד אל התורה, ומביא אליו המיתה, לפי שמרחיק עצמו ממנה" [לשונו למעלה פ"א מי"ג, והובא בהערה הקודמת]. באופן שאין אפשרות של "לא אכפת" ביחס של הישראל אל התורה, אלא או שהוא מתחבר אל התורה, או שהוא מתנגד אל התורה, אך אין "שב ואל תעשה" ביחס של ישראל אל התורה [ראה פחד יצחק יוה"כ סוף מאמר ג]. לכך לעולם עדיף שילמד תורה אף שלא לשמה, מאשר לא ילמד כלל, כי ממה נפשך יש כאן מעשה של פרישה מהתורה. [ומה שכתב להלן פ"ו מ"ז שעדיף שיעסוק באומנות מאשר לימוד תורה בדרך שקר, שם טרח לבאר שלימוד תורה כזה אינו בכלל תורה].

(628) מדגיש שיש לגרוס "כל הנאות" ולא "כל האוכל הנאות", וכמו שיבאר. וכן רש"י שלפנינו כתב: "הכי גרסינן, 'כל הנאות', שמתהנה ומשתכר בהן, נוטל שכרו בעולם

הזה". וכן הוא ברבינו יונה כאן, וכן הובא בשם רש"י במדור שינויי נוסחאות המודפס במשניות.

(629) שבת מב: במשנה "אין נותנין כלי תחת הנר לקבל בו את השמן... ואין ניאותין ["נהנין" (רש"י שם)] ממנו, לפי שאינו מן המוכן", ופירושו שאסור ליהנות בשבת מן השמן שנטף מן הנר. ובמגילה סוף כח. אמרו "בתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש, אין אוכלין בהן, ואין שותין בהן, ואין ניאותין בהם", ופירש רש"י שם "ואין ניאותין - ואין מתקשטין לתוכו". ובמנחות כא: כתב רש"י "שהכהנים ניאותין בהן - נהנין מהן". ובשינויי נוסחאות שבמשנה הוסיף: "כמו [יומא יא.] 'הנשים ניאותות בהן כו", ו'עד שיאותו לאורו' [ברכות נא:]".

(630) כן הובא בשינויי נוסחאות שבמשנה, והביא כן בשם במדרש שמואל.

(631) כמו שאמרו ביומא יא. "מאי נאותות, מתקשטות", שהיינו מתכבדות. וכן פירש רש"י מגילה ריש כח:, והובא בהערה 629.

(632) לשון הגמרא שם "רבי טרפון אשכחיה ההוא גברא בזמן שהוקפלו המקצועות דקאכיל [רבי טרפון אכל תאנים שמצא בזמן שכבר הצניעו את הסכינים שקצצו בהן תאנים, ובא בעל התאנים ומצא שר"ט אוכל מתאניו]. אחתיה בשקא ושקליה ואמטייה למשדיה בנהרא [בעל התאנים שם את רבי טרפון בשק, ונטלו לזרקו בנהר]. אמר לו, אוי לו לטרפון שזה הורגו [רבי טרפון אמר על עצמו שאוי לו שהוא הולך עכשו למיתה]. שמע ההוא גברא, שבקיה וערק [בעל התאנים שמע שהאדם שהושם בשק הוא רבי טרפון, ולכך עזבו וברח]. אמר רבי אבהו משום רבי חנניה בן גמליאל, כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על דבר זה ["שהציל עצמו בכבוד התורה, דקאמר 'אוי לו לטרפון'" (רש"י שם)], אמר אוי לי שנשתמשתי בכתרה של תורה ["שהניחו כשהודיעו שהוא רבי טרפון, ולא הניחו אלא לכבוד תורתו" (ר"ן שם)]. ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם".

(633) למעלה פ"א מי"ג [שנו.].

(634) כתובות קה: "תניא [מ"ב ד, מב] 'ואיש בא מבעל שלישה ויבא לאיש האלקים לחם בכורים עשרים לחם שעורים וכרמל בצקלונו', וכי אלישע אוכל בכורים הוה, אלא לומר לך כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מקריב בכורים". וגמרא זו הובאה ברבינו יונה כאן.

(635) ברכות י:, שם לד:, שם סג:, כתובות קיא:, פסחים נג:, סנהדרין צב., שם קב:, ועוד.

(636) כגון, שאמרו [ברכות י:] "כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומהנהו מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידין". ושם לד: וסנהדרין צט. אמרו "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם, ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם, ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו". ובכתובות קיא: אמרו "כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה". ובסנהדרין צב. אמרו "כל שאינו מהנה תלמידי חכמים מנכסיו אינו רואה סימן ברכה לעולם". וביומא עא: אמרו "הרוצה לנסך יין על גבי המזבח ימלא גרונם של תלמידי חכמים יין".

(637) ראיה זו הביא גם הכסף משנה בהלכות ת"ת פ"ג ה"י. אך הרמב"ם בפירוש המשניות כאן האריך לבאר שאין לתלמידי חכמים לקבל שום ממון מהבריות, ואף לא קבלת דורון [יובא להלן]. מתוך כך העמיד את הגמרא של "המהנה מנכסיו לתלמידי חכמים" בציור שהת"ח יתנו ממונם לאדם לעשות בו סחורה, והשכר יהיה לת"ח. וראה ברבינו יונה רע"ב ואברבנאל כאן שהאריכו בזה טובא. וראה למעלה פ"א הערה 1023.

(638) כמובא בהערה 632.

(639) פירוש - רבי טרפון הצטער על שאמר להההוא גברא שהוא רבי טרפון, אך לא הצטער שההוא גברא הניחו לבסוף מחמת שהכיר בו שהוא רבי טרפון.

(640) אם כן רואים שאין לת"ח ליהנות מהתורה גם כשיוזמה לתת לו לא באה מהת"ח, שהרי רבי רצה לפרנס את רבי יונתן מפאת היותו ת"ח, מבלי שרבי יונתן אמר לו שהוא ת"ח, ועם כל זה רבי יונתן סרב לקבל מרבי. והרמב"ם כאן הוכיח ממעשה זה שאין לת"ח ליטול שום ממון מחמת היותו ת"ח.

(641) פירוש - רבי יונתן לא רצה ליהנות מכבוד התורה, כי אם היה עונה לשאלותיו של רבי שאכן קרא ושנה בזה גופא הוא מזרז את רבי שיפרנסו מחמת היותו בעל תורה, ולכך העדיף לא להשיב על שאלת רבי.

(642) אם התלמיד חכם היה אומר שיפרנסו אותו.

(643) לשונו בנתיב העושר פ"א [ב, רכג:]: "מי שהוא שונא מתנות, לא זה שאינו מקבל, אלא שונא הוא הקבלה, ולפיכך הוא ראוי אל החיים. כי המעין שנקרא 'מים חיים' [שיה"ש ד, טו] מפני שהוא נובע מעצמו נקרא 'מים חיים', ואין מקבל מזולתו. והבור אשר הוא מקבל לא נקרא מים חיים כלל. ולפיכך העני נחשב כמו מת [נדרים סד:], לפי שהוא מקבל מאחר, ואינו חי כלל מעצמו, ודבר זה לא נקרא 'חי', רק מי שהוא חי מעצמו זה נקרא שהוא חי [הובא למעלה פ"ג הערה 1528]. ודבר זה מבואר, כי כל

מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר [ראה למעלה הערה 106]. והפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר. ולכך 'שונא מתנות יחיה', ולפיכך לא היה רוצה לקבל כלל. והא דאמרינן בפרק קמא דברכות [י:] אמר רבא אמר רבי יצחק, כל הרוצה ליהנות, יהנה כאלישע... התם לא היה מתנה, רק שהיה בביתו, והיה נהנה ממנו, אבל לא היה מקבל ממנו מתנה דבר שהוא בעין... אבל האשה שהיה אלישע אצלה, היא היתה גם כן נהנה שאלישע מקבל ממנה, מפני שהיה אדם גדול, והיתה חפיצה שיהיה נהנה אדם גדול ממנה, ודבר זה חשיבות אליה, וכהאי גוונא מותר... שהרי גבי קדושין קיימא לן הכי [קידושין ז.] שאם היא נתנה אליו מתנה, ובמתנה זו תתקדש אליו, אם הוא אדם חשוב, מקודשת, דכיון שהוא אדם חשוב היא נהנה במה שמקבל ממנה... ושומר נפשו ירחק ממנו, והכל בודאי הולך אחר הכוונה, אם הוא שונא מתנות רק מכוין להחשיב הנותן שרי. אבל כאשר מכוין להנאת עצמו, בודאי האדם הזה יוצא מגדר זה מה שראוי אל הת"ח... ובפרט בדור הזה, כי מדה זאת גורמת שמתבזה בשבילה אשר בו ריח תורה, ודי בזה". ועוד אודות "שונא מתנות יחיה", ראה למעלה פ"ג הערות 1528, 1713. ואודות שאין לת"ח לקבל מאחרים, ראה למעלה פ"א הערה 1023, פ"ב הערה 1233, פ"ג הערה 823, ופרק זה הערה 114.

(644) כתובות קה. "אגר בטילא הוה שקיל [הדיין, "שהיה בטל ממלאכתו" (רש"י שם)]. ואגר בטילא מי שרי, והתניא מכוער הדיין שנוטל שכר לדון, אלא שדינו דין... הני מילי בטילא דלא מוכחא קרנא, בטילא דמוכחא הוה שקיל, דהוה תהי באמברא דחמרא ויהבי ליה זוזא", ופירש רש"י שם "דהוה תהי באמברי דחמרא - מריח באוצרות יין אי זה ראוי להתקיים, והקרוב להתקלקל ימכרוהו מיד, ושכר זה היה מצוי לו בכל יום".

(645) פירוש - השכר שנותנים לרב [לפרנסה, או עבור סדור קידושין] הוא שכר בטלה, כי מחמת היותו רב, לכך זמנו משועבד ללמד אחרים, ומחמת שיעבוד זה אינו עוסק במלאכה אחרת שהיה יכול להרוויח בה.

(646) להלן פ"ו מ"ז בקנין המ"ה הביא גמרא זו, ולמד ממנה שעיקר התורה היא כדי ללמדה לאחרים.

(647) כמו שפסק הטור יורה דעה סימן שלו, וז"ל: "אמרינן בענין עשיית המצות 'מה אני בחנם אף אתה בחנם', הילכך שכר החכמה והלימוד אסור, אבל שכר הטורח ושכר הבטלה מותר".

(648) כמו שאמרו בכתובות קה., והובא בהערה 644. וכן השו"ע חו"מ סימן ט סעיף ה כתב: "הנוטל שכר לדון, כל דיניו שדן בטלים... ואם אינו נוטל אלא שכר בטלתו, מותר,

והוא שיהיה ניכר לכל שאינו נוטל אלא שכר בטלתו. כגון, שיש מלאכה ידועה לעשות בשעה שיש לו לדון, אומר לבעלי הדין תנו לי שכר פעולה של אותה מלאכה שאתבטל ממנה... אבל אם אינו ניכר, כגון שאין לו מלאכה ידועה, אלא שאומר שמא יזדמן לי שכר בקניית סחורה וסרסרות, ובשביל זה מבקש שכר, אסור".

(649) מקור סברה זו הוא מתוספות בכורות כט. דה מה, שכתבו: "ואין לתמוה על דייני גזירות שבירושלים, שהיו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה. דבלאו לטעמא דאגר בטלה דמוכח שרי התם, כיון דכל עסקם היה על זה, ולא היו עוסקין בשום מלאכה, שעל כרחם צריכין להתפרנס. ומה שנוהגין עכשיו ללמוד תורה בשכר, אם אין לו במה להתפרנס שרי. ואפילו יש לו, אם הוא שכר בטילה דמוכח, שמניח כל עסקיו ומשא ומתן שלו, מסתברא דחשיב מוכח יותר מקרנא דתהי חמרא ושקיל זוזא". והשו"ע יורה דעה סימן רמו סעיף ה כתב: "מה שנהגו האידנא ללמד הכל בשכר אם אין לו במה להתפרנס, שרי. ואפילו יש לו, אם הוא שכר בטלה, דמוכח שמניח כל עסקיו ומשאו ומתנו, שרי". ובודאי מוכח כך כאשר מבטל תמיד בשביל לימודו.

(650) שאסר לקחת אף דורון, ואף אסר על תלמידי חכמים עניים לקחת צדקה, כל עוד יכולים להתפרנס ממלאכות אחרות. ובתוך דבריו כתב שם הרמב"ם: "לא היו מתירים לעצמם [תלמידי החכמים] לבקש ממון מבני אדם, והיו רואים שלקיחתן היה חילול השם בעיני ההמון, מפני שיחשבו שהתורה מלאכה מהמלאכות אשר יחיה בהם אדם, ותתבזה בעיניהם, ויהיה מי שעושה זה [במדבר טו, לא] 'דבר השם בזה'". וכן פסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג ה"י, וז"ל: "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה, ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חלל את השם, ובזה את התורה, וכבה מאור הדת, וגרם רעה לעצמו, ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה [אבות פ"ד מ"ה]... ועוד צוו ואמרו [למעלה פ"א מ"י] 'אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות'". ראה עוד ברמב"ם הלכות מתנות עניים פ"י הי"ח, ופירוש האברבנאל כאן, וטושו"ע יורה דעה סימן רמו סעיף כא, ובהג"ה שם. ומלשון המהר"ל משמע שאינו מסכים לדברי הרמב"ם, ומחשיבם לחומרא גדולה. והכס"מ הלכות ת"ת פ"ג ה"י דחה את ראיות הרמב"ם, והסיק דקיי"ל כל מקום שההלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג. ובתוך דבריו כתב: "וראינו כל חכמי ישראל קודם זמן רבינו [ר"ל הרמב"ם שכתב בפירוש כאן שלא ליטול שום דבר כלל] ואחריו נוהגים ליטול שכרן מן הצבור. וגם כי נודה שהלכה כדברי רבינו בפירוש המשנה, אפשר שהסכימו כן כל חכמי הדורות משום [תהלים קיט, קסו] 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'. שאילו לא היתה פרנסת הלומדים

ומלמדים מצוייה, לא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי, והיתה התורה משתכחת ח"ו, ובהיותה מצויה יוכלו לעסוק ויגדיל תורה ויאדיר". וראה בתויו"ט בכורות פ"ד מ"ו.

(651) ופירש רש"י שם "אסור לעשות מלאכה בפני שלשה - שגנאי הוא ושפלות לדור שכפופים לזה שאין לו מי שיעשה מלאכתו".

(652) מעין מה שפסק הרמ"א בשו"ע יורה דעה סימן רמו סעיף כא: "נהגו בכל מקומות ישראל שהרב של עיר יש לו הכנסה וספוק מאנשי העיר, כדי שלא יצטרך לעסוק במלאכה בפני הבריות, ויתבזה התורה בפני ההמון". אמנם המהר"ל כאן הוסיף שעל הקהל "לפרנס אותו בכבוד". ותו יש לדייק בדבריו, שכתב "אלא בודאי כיון שמנו אותו לשררה, על הקהל **גם כן** לפרנס אותו בכבוד", ומה באות התיבות "גם כן" ללמדנו. ונראה שבא לומר שכשם שכבוד השררה מחייב שלא יעשה מלאכה בפני אחרים, כך כבוד השררה מחייב שיפרנסוהו בכבוד, כי הכל נובע מכבוד השררה דוקא. ולא יתכן שכבוד השררה יחייב פרנסה שאינה של כבוד. [ודייק לה שכתב פעמיים תיבת "שררה", אע"פ שבגמרא אמרו "פרנס", אלא כוונתו להורות על הכבוד שיש במינוי].

(653) כן כתב בנתיב התורה פ"ד [א, כא.], וז"ל: "ועתה בזמן הזה נהפך הדבר בעוונותנו הרבים, שחושבים כי גדר תלמיד חכם שיקבל" [הובא למעלה פ"א הערה 1023]. וראה למעלה הערות 591, 643.

(654) פירוש - בעלי הבתים חושבים שעצם כבוד התורה הוא שלומדיה יהנו משל אחרים, ואף מוטל על לומדיה לשאול ולבקש בפה מהאחרים שיתנו להם מממונם. והוסיף כן לאור דבריו למעלה [לאחר ציון 637] שיש חילוק גדול בין אם הבריות באות מצד עצמן ונותנים לת"ח דורון [שזה מותר], לבין אם הת"ח מחזר להנות בשביל התורה.

(655) כפי שביאר למעלה פ"א מ"י [שג.] שזהו הגנאי הגדול ביותר, וכלשונו: "הדבר שהוא כבוד התורה, והוא כבוד המקום, והוא גורם לאהוב השם יתברך, כאשר אין תלמיד חכם צריך לבני אדם. הלא תראה כי היו אומרים שקר למצוא דברים לגנאי בשקר, אמרו בירושלמי במסכת שקלים [פ"ה ה"ב] 'והביטו אחרי משה עד בואו האהלה' [שמות לג, ח]... לגנאי; חמי שקיה וחמי כרעיה וחמי פרקיה, אכל מיהודאי ושתה מיהודאי ומדלי מיהודאי... ודברים אלו בשקר היו אומרים, כי משה העשיר מפסולותן של לוחות [נדרים לח.]. ועם כל זה היו אומרים בשקר, ואיך כאשר הוא האמת. ודבר זה גורם בעונותינו בטול כבוד התורה, שאם לא היו הלומדים מתפרנסים מהם, היתה התורה מתעלה מעלה מעלה". **בסנהדרין נב**: אמרו "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה) הוא יקר בעיניו" (רש"י

שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.] בזה"ל: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר 'כיון שנשבר שוב אין לו תקנה', כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי. כיון שנהנה ממנו, זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל, ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים" [הובא למעלה פ"א הערה 1019]. וזהו שכתב כאן שכאשר תלמידי חכמים מקבלים מהבריות "בזה הורידו והשפילו כבוד התורה עד לארץ".

(656) פירוש - הואיל ובעוונותינו אין לנו היום תלמידי חכמים, ממילא אין בהתנהגותם של אלו משום השפלת כבוד התורה, כי בלא"ה אין להם גדר של תלמידי חכמים. ואודות שאין כיום תלמידי חכמים, ראה שו"ת מהרי"ו סימן קסג [ונדפס גם בשו"ת מהרי"ק שורש קסג], ובספר האגודה חולין אות כג, הובא בשו"ת מהרי"ל סימן סז, ובברכי יוסף חו"מ סימן טו אות ג [ד"ה וראיתי בשם]. והרמ"א ביורה דעה סימן רמג סעיף ז כתב: "אבל אין דין ת"ח בזמן הזה לענין שיתן לו המבייש ליטרא דדהבא". אמנם המהר"ל בעיקר מתכוון שמחמת שבוש סדרי הלימוד אין לנו היום תלמידי חכמים, וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ד [א, כא.], וז"ל: "ועתה בזמן הזה בעוונותינו הרבים חושבים כי גדר של תלמיד חכם שיקבל, ובודאי דבר זה נמשך אל למודנו, שאילו היה הלמוד של דור זה כאשר הוא ראוי אל תלמיד חכם, היתה הנהגתנו במעשים מתיחסים לפי השכל גם כן, ודי בזה משום הכבוד". וכן בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכו:] כתב שהתוצאה משבוש דרכי הלמוד היא "שכמעט בעוונותינו הרבים דבר זה לא הניח תורה וחכמה וירא אלקים בינינו". וכן כתב בנתיב התורה ספ"ה.

משנה ו

(657) דע, ש"בזיון התורה" זו נקודה שלא הוזכרה בדבריו על המשנה הקודמת. ומכל מקום נראה לבארו, שכאשר משתמש בכתר תורה להנאתו, בזה מורה שהתורה אינה תכלית לעצמה, אלא היא אמצעי והיכי תמצא להשגת דברים להנאתו, וזה גופא בזיון התורה כאשר התורה נתפסת כאמצעי ולא כתכלית. כי דבר שלא עומד לשמש זולתו, אלא עומד לעצמו, הוא נחשב בעל מציאות בעצם. דוגמה לדבר; חשיבות ישראל לעומת

אומות העולם היא שישראל נבראו לעצמם, ואילו האומות נבראו לשמש זולתם, וכמו שכתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [ע:], וז"ל: "ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א]... ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו', כמו שאמרו רז"ל [מגילה י:] 'מעשה ידי טובעים בים, ואתם רוצים לומר שירה', הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל, לכך אין עליהם שם 'מעשה ידיו'... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'" [הובא למעלה פ"ג הערה 599]. דוגמה שניה; אמרו במשנה [ברכות נד.] "לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים... ולא יעשנו קפנדריא", ופירש הרמב"ם בפיהמ"ש שם: "'קפנדריא' שיעשה אותו לדרך לקצר דרכו. וזה כגון שיכנס בשער זה ויצא בשער שכנגדו כדי שיגיע למקום ידוע. כי אין ראוי להכנס במקום הנכבד ההוא תחילה אלא לענין מעניני תפלה ועבודה". הרי האיסור של קפנדריא הוא שהופך דבר שהוא תכלית לעצמו, לאמצעי לדבר אחר. וראה גו"א דברים פ"ח הערה 27 שנלקטו שם מקבילות ליסוד זה, וכן ראה להלן הערה 681.

(658) כן כתב היעב"ץ כאן: "יתכן לפרש טעם הסמיכות, כי העושה התורה עטרה, הנה הוא מחלל קדושת התורה, וגופו מחולל... אמנם השומט ידו מכל הנאמר, מכבד את התורה ומקדשה, וגופו מכובד על הבריות". ומה שלא מבאר את הסמיכות מצד שהיו באותו זמן, וכפי שביאר למעלה הרבה פעמים [ראה למעלה הערות 169-166, 523], כי נתבאר למעלה [הערה 172] שעדיף למצוא קשר מהותי כאשר הוא ביאור מרווח, רק שאין צורך להדחק במציאת קשר מהותי, כי סדר הדורות הוא גם סבה מספקת. לכך אם ניתן למצוא ברווחה קשר מהותי, יש לעשות כן. והואיל וכאן "מבואר הטעם למה נסמך למאמר שלפני זה", לכך יש לנקוט בהסבר זה. וראה להלן הערה 679.

(659) ואם תאמר, הרי נאמר בפסוק שרק בשמאל התורה יש עושר וכבוד, ולא בימין התורה, ואיך ניתן ללמוד מפסוק זה "כי התורה היא עצם הכבוד", והרי ימין חשוב משמאל [ח"א לב"ב עג: (ג, צא.)]. אך כוונתו מבוארת על פי גמרא ערוכה, שאמרו [שבת סג.] "מאי דכתיב 'אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד', אלא בימינה אורך ימים איכא, עושר וכבוד ליכא [בתמיה]. אלא למיימינין בה אורך ימים איכא, וכל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא". הרי שגם בימין התורה יש עושר וכבוד, ולהלן משנה ט [לפני ציון 823] הביא את המאמר ובארו. נמצא שהתורה היא עצם הכבוד.

(660) וכבר נתבאר [למעלה הערות 312, 432] שכבוד החכמים הוא כבוד התורה. ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רל.] כתב: "רבנן הם התורה בעולם". ואודות שהחכמים ראויים בפרט לכבוד, ראה למעלה הערות 150, 506.

(661) בנתיב התורה ר"פ יא הביא המאמר, וכתב: "וכבר בארנו זה אצל 'המכבד את התורה' במסכת אבות. וכל זה כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות. ואילו השכל הנבדל מן החומר, הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים, עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן, מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד. ומפני כך נקרא יניק וחכים גם כן בשם 'זקן' [קידושין לב:], ואין זקן אלא שקנה חכמה [שם]. וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד" [הובא למעלה הערה 150].

(662) פירוש - כאשר אדם מתחבר אל דבר שיש לו מעלה מובהקת, הרי אותה מעלה מובהקת מגיעה גם אל האדם המתחבר אל הדבר. וכך כאשר אדם מתחבר אל הכבוד, שהתורה היא עצם הכבוד, הרי הכבוד של התורה חל גם על האדם המתחבר אל התורה. וכן אמרו [שבת מח:] "כל המחובר לו הרי הוא כמוהו". ועוד אמרו [ב"ק צב:] "כל המחובר לטהור, טהור". ובבאר הגולה בבאר הראשון [קג.] כתב: "המחובר לטמא, טמא". ושם בבאר הששי [ריא:] כתב: "וכאשר הנשמה היא בגוף, יש עליה משפט גוף גשמי, שהגשמי מוגבל". ושם בבאר השביעי [שסד.] כתב: "אותם שיש להם חיבור וצירוף אל תלמיד חכם, נחשבים כמשפט תלמיד חכם, כי המחובר לדבר הרי הוא כמוהו" [הובא למעלה פ"ב הערה 500]. ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעא:] כתב: "כי האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי". ובגו"א שמות פכ"ה אות יז כתב: "כל המחובר לדבר, הרי הוא בטל אצלו [להיות] כמוהו", ושם הערה 151. וראה להלן הערה 690.

(663) פירוש - האופן היחידי להתחבר לכבוד הוא על ידי נתינת כבוד למכובד, ובזה גם מקבל הכבוד. ובסמוך יבאר מדוע כשלומד תורה אין בכך התחברות לתורה.

(664) פירוש - אין האדם עצם הכבוד, לכך ההתחברות אל האדם אינה מביאה לקבלת כבוד. ובנר מצוה [קיח:] כתב: "עולם הזה [האדם]... אינו כולו כבוד. כי יש בו הגוף שיש בו כמה דברים של גנות. גם בא לעולם שלא בכבוד, כאשר הוא ערום... גם נמצא בו הגנאי בצואה ובשתן ושאר דבר". **ואם תאמר**, הרי אמרו למעלה [משנה א] "איזהו המכובד, המכבד את הבריות". ויש לומר, ששם הכבוד שמתקבל אינו מחמת שהמכבד התחבר אל הכבוד, אלא הוא משום שעשה דבר המורה שהוא ראוי לכבוד, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 121]: "לכך אמר 'איזה מכובד המכבד את הבריות', וזה יחשב 'מכובד' כאשר עמו הכבוד, שכאשר מכבד את הבריות הנה הכבוד אתו... שהמכובד חולק כבוד לאחר, והכבוד הזה הוא מצד עצמו, לא מצד הזולת. והביא ראיה ממה שכתוב [ש"א ב, ל] 'כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו'... 'כי מכבדי' כאשר הם מכבדין אותו, הם בעלי כבוד. ומאחר שהם בעלי כבוד, אכבד אותם גם כן. ומזה תראה כי מי שמכבד את אחר הוא בעל כבוד, ולו נאה לכבד". א"כ אין הכבוד המתקבל אצל המכבד מחמת שהתחבר אל הכבוד, אלא מחמת שעשה מעשה המורה שהוא ראוי לכבוד [ראה שם הערה 123]. אך במשנתינו איירי שהכבוד של המכובד חל על המכבד מחמת החבור אל עצם הכבוד, והכבוד הזה רק שייך במכבד את התורה, שהיא עצם הכבוד.

(665) אודות שהלומד תורה מתחבר לתורה, כן אמרו חכמים [ברכות סג:] "חביבה התורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה מהר סיני". ועוד אמרו [עירובין נד:] "למה נמשלו דברי תורה לאילת, לומר לך מה אילה רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה... שמעלת חן על לומדיה". ובאליהו זוטא פרק יד אמרו: "אין דברי תורה נבלעים בלב האדם אלא במי שהוא עיף [צמא] להם". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי התלמיד חכם לבו דבק אל התורה, כי חביבה התורה על לומדיה", הרי "חביבות" היא דביקות. ובח"א לנדרים סב. [ב, כב.] כתב: "אם למד תורה לא מצד אהבת התורה, רק לכונה אחרת... אין לו חבור ודבוק אל התורה, כאשר לא ילמד תורה מצד עצמה... שאז אינו דבק בתורה כאשר אין כונתו רק לשם כבוד". אך אם לומד תורה כדבעי, הרי היא נבללת ונבלעת בדמו, ומתחברת עמו. ובהקדמה המפורסמת של האגלי טל כתב: "עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה". ושם מציין לעיין ברש"י סנהדרין נח. ד"ה ודבק, שכתב "ודבק ולא בזכר - דליכא דיבוק, דמתוך שאין הנשכב נהנה, אינו

נדבק עמו". הרי במקום שיש הנאה, יש גם דיבוק. והואיל והתורה חביבה על לומדיה, ממילא התורה נדבקת בלומדיה.

(666) נראה פירושו על פי מה שכתב בהקדמה לתפארת ישראל [יג:], וז"ל: "התלמיד חכם לבו דבק אל התורה, כי חביבה התורה על לומדיה, ובשביל אהבתם לתורה דבר זה מסלק אהבת המקום בשעה זאת שבאים ללמוד. כי כאשר באים ללמוד תורה, ואהבתם אל התורה, אין בלמוד שלהם האהבה אל השם יתברך במה שנתן תורה, כי אין האהבה לשנים. כי כל אהבה היא דבקות בנאהב, ואם דבק בזה, אינו דבק באחר. ולפיכך אהבת התורה, שהיא חביבה עליהם, דבר זה מסלק שאין הברכה בכל לבו אל השם יתברך במה שנתן התורה... שהם דבקים ורודפים אחר התורה עצמה בלבד, ואינם דבקים בו יתברך במה שהוא יתברך סבה לתורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 959]. והרי הכבוד של התורה הוא מחמת שכליות התורה [כמבואר למעלה בהערה 661], ושכליות התורה היא משום שהתורה היא דבר ה' [כמבואר למעלה הערה 533]. ולכך כאשר לומד תורה ומתחבר אליה דרך לימודו, הרי התחברות זו היא אל התורה מצד עצמה, ולא התחברות אל נותן התורה. ולכך אין בלימוד של תורה התחברות אל הכבוד של תורה.

(667) כי ההפכים אינם נמצאים יחד, כן ביאר למעלה פ"ג מי"ג [לפני ציון 1368], שכתב: "כי אין שני ההפכים נמצאו כאחד". ובבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בדברים פ"י ריש אות ט. ולהלן פ"ו תחילת מ"ה כתב: "איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:] ושם הערה 174, שם פכ"ג הערה 2, דרוש על התורה [י:, טז:], באר הגולה באר השלישי הערה 55, שם בבאר הרביעי הערה 1292, ועוד ועוד. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה. והחובת הלבבות בשער השמיני פרק ג כתב: "כבר אמר אחד מן החכמים, כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא". [הובא למעלה פ"ג הערה 1368]

(668) כי ההפך מהדבר הוא מרוחק מהדבר, כי ההפכים כוללים את הכל, וכמבואר להלן משנה כב [ד"ה וכל זה], וזהו משום שההפכים עומדים זה מול זה מהקצה אל הקצה, ולכך אין לך רחוק יותר מההפך.

(669) בנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:] כתב: "בפרק במה מדליקין [שבת כג:]... דמוקיר רבנן הוו ליה חתנותא רבנן... מאן דמוקיר רבנן, בשביל שמכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה, כמו שכתוב [ש"א ב, ל] 'כי מכבדי אכבד'. ומפני זה יהיה לו חתנותא רבנן, שחתניו הם כבודו בלבד. ואין דומה דבר זה לבן, שהוא עצמו ובשרו של אדם. אבל חתנותא אינם עצמו, רק הם כבודו, שהכבוד דבק עם האדם בלבד, ואינו האדם עצמו. וכן חתניו הם כבודו בלבד, שהם דבקים בו, ודבר זה ידוע" [הובא למעלה הערה 128]. וכן כתב בח"א לשבת כג: [א, ז:], ושם צירף זאת למשנתינו "המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות".

(670) אמנם לא ביאר מהי ההדגשה של "**גופו** מכובד על הבריות", ו"**גופו** מחולל על הבריות". והחסיד יעב"ץ ביאר זאת בזה"ל: "לשון 'גופו' כמו עצמו, כמו [פסחים קיד.] 'גופו של פסח', 'גופי הלכות' [ראה שבת לב.], וכן הרבה בלשונם ז"ל". ועיין ביערות דבש חלק ראשון דרוש יב שביאר "גופו" כפשוטו, שאיירי לאחר מותו, שאינו אלא גוף.

(671) פירוש - לאחר שביאר שהמכבד את התורה גופו מכובד משום שהוא מחובר אל הכבוד, א"כ הרודף אחר הכבוד הוא עוד יותר מחובר אל הכבוד, שהרי אץ ורודף אחריו, ומ"מ שנינו [עירובין יג:] "כל המחזר אחר הגדולה, הגדולה בורחת ממנו".

(672) לשונו בדרשת לשבת תשובה [עג.]: "הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו, כי אין הרדיפה אחר הכבוד כמו מי שרודף אחר השכר ואחר הריוח. שזה בודאי כאשר הוא רודף אחר הריוח, 'ויד חרוצים תעשיר' [משלי י, ד]. אבל מי שרודף אחר הכבוד, ובודאי מה שרודף אחר הכבוד אין זה כבודו ותפארתו, והוא גנאי לו שאינו שפל ברך. ומאחר שדבר זה אינו כבודו, והוא גנאי לו, איך ישתדל הכבוד בדבר שהוא הפך הכבוד. ולפיכך כאשר רודף אחר הכבוד, בזה עצמו הכבוד בורח ממנו" [הובא למעלה הערה 621]. ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין הל"ו של התורה הוא "מתרחק מן הכבוד", וכתב לבאר: "הל"ו, ומתרחק מן הכבוד, ואינו רודף אחר הכבוד. ודבר זה מבואר ממה שאמרו כי הרודף אחר הכבוד, הכבוד בורחת ממנו. והבורח מן הכבוד, הכבוד רודפת אחריו. ו'אין כבוד אלא תורה' [להלן פ"ו מ"ד], שעל ידי התורה האדם יורש הכבוד הגמור. ולפיכך אם בורח מן הכבוד, יורש כבוד התורה, שהיא עיקר הכבוד, וכבר בארנו זה באריכות

אצל 'המכבד את התורה'. ואם אינו בורח מן הכבוד, אינו ראוי לכבוד התורה". וראה הערה הבאה.

(673) פירוש - מלבד שהרדיפה לאחר כבוד היא גנאי ודחיית הכבוד [כמבואר בהערה הקודמת], הרי היא מופקעת מצד עצמה מלהחשב כהתחברות אל הכבוד. ונראה ביאורו על פי דבריו בנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:], שכתב: "ואמר [עירובין יג:] 'כל המחזיר אחר הגדולה הגדולה בורחת ממנו'. ודבר זה כי עצם הכבוד הוא מזולתו, שאחרים נותנין לו כבוד... ולפיכך הרודף אחר הכבוד שיהיה מגיע הכבוד אליו על ידי עצמו, הכבוד בורח ממנו, שהרי אין הכבוד לאדם מעצמו, רק מזולתו. ואם בורח מן הכבוד עד שאין הכבוד לגמרי ממנו, זה שראוי אליו הכבוד שהוא מזולתו, ולכך הכבוד רודף אחריו" [הובא למעלה הערה 120].

(674) לשון רש"י במשנה: "כל המכבד את התורה - שאינו מניחה אלא במקום קדוש, ולא על ספסל שיושבים בו בני אדם, גם לא תורה על גבי תורה". וכן פירש הרבינו יונה כאן, וז"ל: "איזהו כבוד התורה, שלא יניח ספרים בקרקע, ולא ישב בספסל ובכסא שהם עומדים שם כנגדם בשוה". וכן הרמב"ם בפיהמ"ש כאן מבאר שכבוד התורה הוא כבוד לספרים.

(675) "לעושר גדול כזה" [רש"י שם].

(676) לשון הגמרא במילואו הוא: "עשירים שבארץ ישראל במה הן זוכין, אמר לו בשביל שמעשרין... שבבבל במה הן זוכין, אמר לו בשביל שמכבדין את התורה. ושבשאר ארצות במה הן זוכין, אמר לו בשביל שמכבדין את השבת". וראה בח"א שם [א, סא.] בביאור המאמר.

(677) בח"א לשבת קיט. [א, סא:] כתב: "רש"י ז"ל פירש שמכבד את התורה, אינו יושב על הספסל שהתורה עליה. ופירש הוא זה על התורה עצמה [ולא על ת"ח]. ואין נראה כמו שבארנו במסכת אבות. אבל המכבד ת"ח נקרא שמכבד את התורה, כי הוא עושה בשביל התורה" [ראה למעלה הערה 312].

(678) לשון הגמרא "כמה טפשאי שאר אינשי, דקיימי מקמי ספר תורה, ולא קיימי מקמי גברא רבה. דאילו בספר תורה כתיב [דברים כה, ג] 'ארבעים', ואתו רבנן בצרו חדא". ובביאור המאמר, ראה נתיב התורה פי"א [א, מו:]. ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפו:] כתב, וז"ל: "כאשר תתבוננו במעשה השם יתברך, שכל אשר נברא צריך תקון ועשייה. הרי החטים צריכים תקון לעשות אותם כדי שיהיו מתוקנים לאדם, ולא נבראו מן השם יתברך שיהיו חטים גמורים. ובמדרש [ב"ר יא, ו] כל מה שנברא בששת ימי

בראשית צריך תקון ועשייה אחרת; כגון חטים צריכים לטחון, החרדל צריך להמתיק, התורמוס צריך להמתיק... ומפני כי התורה ניתנה מן השם יתברך על ידי הנביא, ומעלת השכל הוא יותר מן הנביא, וכמו שאמרו [ב"ב יב.] חכם עדיף מנביא. לפיכך כמו שפועל השכל הוא יותר גדול מן הטבע... כך פעולת השכל יותר גדול מן הנבואה, שכך אמרו ז"ל 'חכם עדיף מנביא'. ולכך החכמים הם הם תיקון והשלמה אל התורה [הובא למעלה פ"א הערה 167]... וזה אמרם כמה טפשאי הנהו גברי דקיימי מקמי ספר תורה ומקמי תלמיד חכם לא קיימי, הרי בתורה כתיב 'ארבעים יכנו', ואתו רבנן ובצרי חדא. דבר זה מורה על הדברים שאמרנו, כי בירור התורה הוא על ידי חכמים שיש להם שכל נבדל, והשכל למעלה מן הנבואה, והשכל מברר הכל [הובא למעלה פ"א הערה 1425]... כי כל הדברים הם שיושלמו על ידי האדם השכלי, וכך התורה באה לעולם כמו שבאו לעולם כל הדברים הטבעיים, שלא באו לעולם מבוררים לגמרי, רק כי האדם השכלי צריך לברר אותם".

משנה ז

(679) מה שכתב "בזה נראה", כי בשתי המשניות הקודמות ביאר את סמיכותן למשניות שקדמו להן מחמת שייכות ענינית [ראה למעלה הערות 586, 658], ולא משום שהיו בזמן אחד. ולכך מחלק בזה על ידי שאומר שכאן נראה יותר לבאר את הסמיכות לפי סדר הדורות. וראה למעלה הערות 166-169, 172.

(680) מכאן משמע שעדיף בעיניו לבאר את הסמיכות מצד סדר הדורות, ולא מצד שייכות ענינית. וראה על כך למעלה הערה 172.

(681) כפי שעושה המשתמש בתורה כדי להתגדל בה, שזהו בזיון התורה, וכמבואר למעלה הערה 657.

(682) "בלא עיון ובלא המתנה" [לשון הרע"ב כאן].

(683) סנהדרין קא. "הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר, והקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו, מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו, רבונו של עולם, עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". ובח"א שם [ג, רלב.] כתב: "הכנור הוא הפך התורה, כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה, וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרו בפה בלבד, ואין בהם חכמה עמוקה. וכאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר [ראה להלן הערה 736]. ומי שעושה התורה כמין זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלי, דבר זה בטול לתורה" [ראה למעלה פ"ג

הערה 387, ולהלן הערה 840]. הרי כאשר אדם מתייחס לתורה כאילו שאינה עמוקה, בזה הוא מבטל חשיבותה, והתורה חוגרת על זה שק.

(684) לשונו למעלה פ"א מ"א [קכג:]: "'משה קבל תורה מסיני. אמר אצל משה לשון קבלה, כי המקבל הוא מקבל לפי כחו, ולא קבל משה כל התורה, כדאיתא במסכת שבועות [ה.], דאמר שם; אלא מעתה גבי תורה דכתיב [איוב כח, כא] 'ונעלמה מעיני כל חי', מי איכא מאן דידע לה, והא כתיב [שם פסוק יג] 'לא ידע אנוש ערכה וגו'. אם כן אי אפשר לומר שקבל משה כל התורה כולה עד שידע כל התורה כולה, אלא קבל התורה מה שאפשר לקבל". ונאמר על דיני התורה [קהלת ז, כד] "עמוק עמוק מי ימצאנו" [נדה ט.]. ובדרוש על התורה [יח.] כתב: "אם העומק שכשאדם ירצה לעמוד על עומק איזה דבר מהתורה, הרי המושג ההוא בעצמו עמוק עמוק מי ימצאנו... ימצא אותו עמוק יותר מהתהום". ובח"א לתמורה טז. [ד, קמד.] כתב: "תשש כחו של יהושע ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות, ונולדו לו שבע מאות ספקות. כי התורה יש בה השגות עמוקות לגמרי, והם קל להשתכח. ובהשגות שאינם עמוקים כל כך לא שייך בהם שכחה, רק יבא בהם ספק. והבן כי שלש מאות הלכות נשתכחו, ושבע מאות ספיקות נולדו, סך הנזכר למעלה אלף הלכות. וידוע כי שלש יותר נבדלו מן השבעה, והשלשה הם השגות עמוקים, ולכך שלשה מאות נשתכחו. ושבעה מאות נולדו בהם ספיקות, שאין השגות כל כך עמוקות, והבן זה".

(685) גיטין מג. "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן". ובהקדמה לתפארת ישראל [כד.] כתב: "אמר 'שגיאות מי יבין וגו' [תהלים יט, יג], כלומר כי לפי מדרגת ומעלת הדבר צריך שיהיה האדם נזהר שלא יחטא. ולכך אמר 'שגיאות מי יבין' נגד אם יטעה בדברי תורה, שאי אפשר לגודל עומק שלהם שיבין כל הדברים על אמיתתם, ולכך אמר 'מי יבין'". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנג.] כתב: "דוד אמר אחר שסדר מעלת התורה שהוא נזהר במצותיו, בקש מלפני השם יתברך שימחול על השגגות, כי מי יבין אותן" [הובא למעלה הערה 441]. וכן כתב למעלה פ"א מ"א [קמג:], ויובא בהערה 693.

(686) כפי שכתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתנז:]: "כי שכחת התורה... האחת, קוצר המשיג. והשני, עומק המושג" [הובא למעלה הערה 504]. ובדרוש על התורה [לו:] כתב: "הרמב"ם ז"ל מנה בספרו [מו"נ א, לד] הסבות המונעות החכמה... קוצר המשיג, עומק המושג". **ואם תאמר**, מדוע זהו כבוד התורה אם יאמר שלא הגיע להוראה מפאת קוצר המשיג, הרי תולה הקלקלה בעצמו, ולא במעלת התורה. ויש לומר, כי גם זה מורה על

מעלת התורה, כי רק מפאת שכליות התורה לעומת גשמיות האדם, לכך יש כאן "קוצר המשיג" מבחינת האדם. אך אם התורה לא היתה כל כך שכלית, לא היה האדם הגשמי בגדר של "קוצר המשיג". וכן כתב שם בדרוש על התורה, וז"ל: "קוצר המשיג... כי בערך השגת התורה האלקית ידמה האדם בהשגתו להשגת האשה". הרי שידמה עצמו לאשה "בערך השגת התורה האלקית" [ראה להלן תחילת הערה 694]. ובשיטה מקובצת לב"ב קלג: כתב "בעתה אחישנה. פירש רבינו חננאל ז"ל אין לך להתבייש שעדיין לא הגעת להוראה, וכשתגיע להוראה לא תטעי". ובגמרא [סוטה כב.] דרשו לגנאי מי שלא הגיע להוראה - ומורה.

(687) הוא העולם הבא, וכמו שכתב להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ואלו שבע]: "חיי העולם הבא הנצחיים". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפג:] כתב: "האדם מוכן לו החיים הנצחיים, שהוא עולם הבא". ואודות שהתורה מגיעה מהעולם הבא, שהוא העולם העליון [להלן פ"ו מ"ט, ויובא בסמוך], כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תכט:], וז"ל: "נתן התורה מן העולם העליון", ושם הערה 1615. וכן למעלה פ"ג מי"ד [לפני ציון 1640] כתב: "נתן לאדם התורה מן העולם העליון". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:] ביאר את ענינם של 'שנים מקרא ואחד תרגום', ובתוך דבריו כתב שם: "והוא כנגד ג' עולמות, כי התורה היא מהעולם העליון". ולהלן פ"ה מ"כ [ד"ה ואמר אחר] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. ולפיכך בית המקדש והתורה צמודים יחדיו, מפני כי בית המקדש קדושת העולם הזה, והתורה מתעלה עד למעלה. ועל ידי בית המקדש, שהוא בארץ ישראל, ועל ידי התורה, שמגיע עד עולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ ומגיע למעלה מן השמים". וכן כתב להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה כי יש], ושם פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר הוי צנוע]. ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה אבל מלוין] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:] כתב לבאר את דברי הגמרא שם "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", וז"ל: "ולפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה

כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו". ובגו"א בראשית פי"ז אות ג כתב: "דע כי הוויות התורה הם מקויימים נצחיים לא ישתנו, כי ענין התורה והוויותיה באים ממקום שהוא למעלה מן ההפסד" [הובא למעלה פ"ג הערה 1640].

(688) אודות שהאדם הוא בעל הויה והפסד, כן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קפד:]: "כי האדם בעל חומר ובעל הויה והפסד". ושם פ"נ [תשצד.] כתב: "לא יקרה לתורה גם כן הויה והפסד... כי לא תכנס התורה בגדר האדם, שהוא בעל הויה והפסד", וראה למעלה פ"א הערות 1547, 1548. בסוטה ה. אמרו "אדם - אפר דם מרה. בשר - בושה סרוחה רמה", וכתב בנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] בזה"ל: "שם 'אדם' נאמר על שם הווייתו, שהוא נברא מן האדמה, ומזה הצד הוא 'אפר דם מרה'. אבל שם 'בשר' לא נאמר מצד הוויתו, רק מצד החסרון שנמצא בו, ולפיכך מורה שם 'בשר' על הפסד וחסרון". הרי ששם "אדם" מורה על הוויתו ["שהוא נברא מן האדמה"], ושם "בשר" מורה על חסרונו [הובא למעלה הערה 299].

(689) רש"י שמות כב, כ: "כל לשון 'גר' אדם שלא נולד באותה מדינה, אלא בא ממדינה אחרת לגור שם". ורש"י בראשית כג, ד, כתב: "גר ותושב אנכי עמכם - גר מארץ אחרת ונתישבתי עמכם". ובגבורות ה' ס"פ מד כתב: "נקרא 'גר', מלשון 'גרגיר', שהוא פרטי". ופירושו שאינו מצטרף לתושבי קבע, אלא הוא פרטי ועומד לעצמו. ובספר פלא יועץ, ערך גר, כתב: "בכלל מצות אהבת גרים [דברים י, יט] הוא לעזור ולסייע לאיש הנודד ממקומו והוא גר בארץ נכריה, ולאו דוקא גר צדק... וזיל בתר טעמא, דכתיב [שמות כג, ט] 'ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים', הרי בהדיא דקרא משתעי על מי שהוא גר בארץ נכריה בלי ריע ואח... וביותר יגדל המצוה הזאת על אשכנזי ההולך בין ספרדים, או ספרדי בין האשכנזים".

(690) כי כל חבור של אדם אינו אלא לשעה, כי היום כאן ומחר בקבר [ברכות כח:]. ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד כתב: "החיים באדם מקרה, כי הם חיים לשעה ומיד יוסר". אמנם למעלה בהקדמה [יא.] כתב: "במסכת סוטה [כא.], את זו דרש רבי מנחם בר רבי יוסי, תלה הכתוב את המצות בנר ואת התורה באור ["כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג)]; מה נר מאיר לפי שעה, אף המצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור; מה אור מגין לעולם, אף התורה מגינה לעולם, עד כאן. וביאור זה, כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף, וכל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע...

אבל התורה שהיא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה. וכל דבר שאינו גוף אינו תחת הזמן. ולכך התורה מגינה לעולם, כאשר האדם דבק בתורה השכלית, שאין לה התלות בזמן כלל". הרי כאשר אדם מתחבר לתורה, אין זה חבור לשעה, אלא חבור לנצח, כי נצחיות התורה חלה גם עליו, כפי ששאר מעלותיה של תורה חלות על המתחבר אליה [ראה למעלה הערה 662]. וכן אמרו להלן [פ"ו מ"י] "בשעת פטירתו של אדם, אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב, ולא אבנים טובות ומרגליות, אלא תורה ומעשים טובים בלבד... לעולם הבא", ומדוע חבור המלוה את האדם עד לעוה"ב נחשב "מתחבר לשעה אל התורה הנצחית". ויש לומר, שאמנם השכר על לימוד תורה הוא לנצח נצחים, אך מ"מ פעולות האדם בעוה"ז הן נחשבות לשעה, כי הואיל והאדם עצמו בעוה"ז אינו אלא לשעה, לכך כל מה שיעשה אינו אלא לשעה, ודיו לבא מן הדין שיהיה כנדון [ב"ק יח:]. ולכך כל מה שהאדם יעשה, מוטבע בחותמת של גרות ועראיות, אע"פ שהשכר שמור לו לעד.

(691) צרף לכאן את דבריו בגבורות ה' סוף פ"ט [נט:]: "כי השכל הוא גר בעולם הגשמי" [הובא למעלה בהערה 541]. וכאמור המקור לענין זה הוא דוד המלך, וכפי שהדגיש המדרש הנ"ל. אך קשה, שהרי אמרו חכמים [סוטה לה.] "מפני מה נענש דוד, מפני שקרא לדברי תורה 'זמירות', שנאמר [תהלים קיט, נד] 'זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי'. אמר לו הקב"ה, דברי תורה שכתוב בהן [משלי כג, ה] 'התעיף עיניך בו ואיננו', אתה קורא אותן 'זמירות', הריני מכשילך בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו", כמבואר שם בגמרא. ובתנחומא פנחס אות ח אמרו "את מוצא שאמר דוד 'זמירות היו לי חקיך', שקלות ורגילות עלי כזמירות. אמר לו הקב"ה, חייך שסופך לטעות בדבר שהתנוקות של בית רבן יודעין בו". הרי שדוד כינה את התורה בשם "זמירות", משום "שקלות ורגילות עלי כזמירות". וכיצד בד בבד החשיב דוד את עצמו שהוא גר בתורה, המורה "שאינו יודע כלום בתורה" [שמעתי להקשות מהבה"ח דוד בוכבינדר שיחיה]. ושמעתי ממו"ר שליט"א לתרץ, כי בודאי שהחבור של דוד לתורה היה חבור גמור, שהרי אמרו עליו חכמים [ויק"ר לה, א] "'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך' [תהלים קיט, נט], אמר דוד רבש"ע בכל יום ויום הייתי מחשב ואומר למקום פלוני ולבית דירה פלונית אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות" [הובא להלן פ"ו מ"ב (ד"ה ובמדרש)]. ובדרוש על המצות [נז.] כתב: "כל דבר בצד עצמו מתעורר אל הדבר שהוא דבק בו... אמרו במדרש 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך', אמר דוד לפני הקב"ה חשבתי דרכי כל יום למקום פלוני אני הולך והיו רגלי מביאות אותי

לבתי כנסיות ובתי מדרשות למקום הראוי... מעצמו אל אשר הוא דבק בו, ודבר זה מעצמו שלא בבחירה שלו, כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו". ובסוכה נג. אמרו שהלל אמר על עצמו "למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי". הרי הקשר של דוד לתורה הוא קשר טבעי וגמור [וזהו הענין של "רגלים" דייקא]. והרי גם אמרו על דוד [שבת ל:] שמלאך המות לא היה יכול לו משום "דלא הוה פסיק פומיה מגירסא", ולכך ניחא שקרא לדברי תורה "זמירות". אלא שעם כל זה בתורה גופא יש דרגות שונות, ודוד היה מחובר לגמרי לדרגות של הערבות והתענוג שבתורה, אך כאשר היה עליו להתייגע ולהכנס לעומקם של דברים, שם הרגיש את עצמו כמו גר, מחמת העומק השכלי הנורא של דברי תורה, ששם האדם מרגיש עצמו כגר, וכמו שכתב בסמוך ["ואין ספק כי זה בשביל עומק המושג, ומשפטיה העמוקים מני ים"]. ומ"מ דוד נענש על כך, שאין ראוי לקרוא לשום חלק של תורה "זמירות", כי על כל חלקי התורה נאמר "התעיף עיניך בו ואיננו". ודפח"ח.

(692) לשון הפסוק [איוב יא, ט] הוא "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים". ובגמרא בעירובין כא. העמידו שהפסוק עוסק בדברי תורה. וכאן החליף את הרוחב הים בעומק הים. וכן בבאר הגולה הבאר הראשון [קו:], כתב: "אלו הם דרכי חכמה וסודי התורה, שהם עמוקים מני ים". ובבאר הגולה בבאר הששי [ריז:] כתב גם כן: "דברי חכמים... העמוקים מני ים". וכן בנתיב השלום פ"ב [א, רכד:] כתב: "אלו דברים הם עמוקים מני ים". אמנם בדרוש על התורה [יח.] חילק להדיא בין אורך ורוחב התורה, לבין עומק התורה, וציטט שם את הפסוק "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" כמורים על האורך והרוחב, ואילו העומק מתבטא בפסוק אחר [משלי ג, כ] "בדעתו תהומות נבקעו". ויל"ע בזה. ואם תאמר, הרי ביאר עד כה שהאדם נחשב גר בתורה מפאת שהאדם חי לשעה, והתורה היא נצחית, ואילו כאן תולה זאת ב"עומק המושג ומשפטיה העמוקים מני ים", וכיצד שני דברים אלו עולים בקנה אחד. ויש לומר, כי נצחיות התורה מתבטאת בעומקה, כי צריך שהאדם יחיה לנצח כדי שיוכל להספיק ולעמוד על עומקה של תורה, בבחינת "לו יחיה גבר שנין אלפין לא יעול גבורתך בחושבניא" [זמירות לליל שבת].

(693) לשונו למעלה פ"א מ"א [קמא.]: "כי הדין צריך חכמה גדולה מאוד מאוד, עד שאפילו חכמים הגדולים צריכים תיקון, וכדאמרינן 'לית דחכים בדין'... כי הדין תולה בסברא בלבד, ואין לך דבר יותר בחכמה כמו הדין, כמו שאמרו [ב"ב קעה:] אין לך מקצוע בחכמה כמו דיני ממונות, וצריך להזהיר שלא יבא לטעות בסברת הלב. ולפיכך אמר [למעלה פ"א מ"א] 'הוו מתונים בדין'", וראה למעלה הערה 685. ומדגיש ש"לית

חכם בדין", שהוקשה לו שאם אדם צריך להחשיב עצמו שהוא גר בהבנת התורה, מדוע המשנה עסקה רק באחד שגס לבו בהוראה, ולא בכל מי שמחשיב עצמו לחכם בתורה. ועל כך מיישב שאין הכי נמי, אך במיוחד הדברים נאמרים בהוראה, ששם יש לאדם לחשוש יותר משפלתו בתורה. וראה להלן הערה 738 אודות יראת ההוראה.

(694) הנה כאן מבאר שיש להיות מתון בדין משום עומק המושג, אך למעלה פ"א מ"א [קמה.] ביאר זאת מצד קוצר המשיג, שכתב: "אין האדם שכלי לגמרי, ולפיכך ראוי שיהיה נוהג האדם כפי מדריגתו שהוא אדם. אף כי יש לו שכל, מכל מקום הוא בעל חומר עם זה. ולכך אמר 'הוו מתונים בדין', שאין האדם הכל שכל, ואם הוא ממהר לפסוק הדין בלא המתנה, כאילו היה האדם שכלי בלי חומר, שהשכל אשר הוא בלא חומר כלל אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף, ואין צריך המתנה. אבל אשר הוא בחומר, כמו שכל האדם, אינו שכל בפעל לגמרי. ולפיכך יש לאדם לנהוג כפי מה שראוי לאדם, שיהיה מתון בדין, ולא ימהר כאילו היה שכל בפעל בלי חומר". ובנצח ישראל פי"ח [תה.] צירפם להדדי, שכתב: "עומק הדין הוא ג"כ מכוסה ממנו. כי הדין מושכל מחויב [עומק המושג]... [ו]מפני שהוא מחויב ומוכרח הוא מכוסה מן בני אדם, במה שהאדם גשמי, ושכלו אינו שכל גמור, לא יוכל לעמוד על השכל המחוייב, שהוא הדין [קוצר המשיג]. ואילו היה יודע עומק הדין, היה האדם שכלי לגמרי, כי זהו אמיתות השכל, ולפיכך השכל המחויב הוא נבדל ממנו, שאי אפשר לדעת עומקו". ובעל כרחך לומר שזה וזה גורם; מפאת שהאדם הוא גשמי [קוצר המשיג], לכך נמנעת ממנו האפשרות לעמוד על עומק הדין [עומק המושג], וכמו שהתבאר למעלה הערה 686. וראה למעלה פ"א הערה 250. **והנה כאשר** כתב כאן ש"דבר זה אינו כבוד התורה", הרי מובן מאיליו שהתוצאה מכך תהיה שיחול עליו המשפט של המשנה הקודמת; "כל המחלל את התורה, גופו מחולל על הבריות", וסוף דבר של הגס לבו בהוראה שהוא עצמו יבוזה ויחולל. ויש בזה הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [סנהדרין ז:] "מנא הא מילתא דאמרו רבנן [למעלה פ"א מ"א] 'הוו מתונין בדין' ["רגילין בהמתנה, כדי לעיין בה יפה קודם שתחתכוהו" (רש"י שם)], דכתיב [שמות כ, כג] 'לא תעלה במעלות' ["בחזקה ובמרוצה" (רש"י שם)], וסמיך ליה [שמות כא, א] 'ואלה המשפטים'". ולפי מדרש חכמים הזה, כיצד נפרנס את המשכו של אותו פסוק, שהרי לשון הפסוק במילואו הוא "ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו". אלא הם הם הדברים; הואיל ולמדנו כאן שדיין שגס לבו בהוראה וממהר לפסוק מבטל כבוד התורה, ובטול כבוד התורה מביא ל"גופו מחולל על הבריות", לכך שפיר נאמר על כך "אשר לא תגלה ערותך

עליו", שענינו "גופו מחולל על הבריות". וראה בנתיב הדין פ"א [א, קפז.] שעמד על ענין זה, ולכאורה זהו העומק של דבריו שם.

(695) "פורק ממנו איבה וגזל ושבועת שוא" [המשך המשנה]. ומה שמבאר את הרישא ["החושך עצמו מן הדין"] לאחר הסיפא ["הגס לבו בהוראה"], כי הסיפא מסבירה את הסמיכות למשנה הקודמת, ששתיהן שייכות לבטול כבוד התורה. והואיל ובתחילה עמד על הסמיכות המשניות, לכך פירש קודם את הסיפא.

(696) פירוש - המשנה היתה צריכה להוסיף שהחושך עצמו מן הדין [הוא דיין המונע עצמו מלדון] פורק מעליו האיסור של "לא תטה משפט", בנוסף לכך שפורק מעצמו "איבה וגזל ושבועת שוא".

(697) בא למנוע את התשובה שאולי "לא תטה משפט" כלול ב"גזל" שנזכר בהמשך המשנה [אך בודאי שאין שום צד לומר שנכלל באיבה ושבועת שוא]. ועל כך מדגיש שאין זה כך, כי גזל לחוד, ועיות הדין לחוד, ואין הם נכללים יחד. ולהלן [לאחר ציון 706] יבאר נפק"מ להלכה בין עיות הדין לבין גזילה.

(698) לשון המשנה שם "על שלשה דברים העולם עומד; על הדין, ועל האמת, ועל השלום".

(699) אך יש עליו להתחשב גם בשני העמודים האחרים, של אמת ושלום.

(700) פירוש - לא רק שיש לדיין לחשוש לשני העמודים האחרים [אמת ושלום], אלא לפעמים שאף עמוד הדין עצמו שרודף אחריו להעמידו, שמא הדבר לא יעלה בידו, וכמו שמבאר.

(701) כמו שנאמר [ירמיה כא, יב] "בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט והצילו גזול מיד עושק וגו'", וכן נאמר [ירמיה כב, ג] "כה אמר ה' עשו משפט וצדקה והצילו גזול מיד עשוק וגו'". הרי שהדיין הוא מוציא את הגזל. ובב"מ יב. אמרו "גזל גמור... להוציאה בדיינין". ובפסיקתא רבתי פרשה לג אמרו: "אמר איוב, התורה איימה על הדיין שיהא עושה את הדין והשוטר שיהא מוציא את הגזל. אני לא עשיתי כן, אלא אני הייתי הדיין, ואני הייתי השוטר, ואף על פי שהיה השוטר עומד לפני, לא הייתי ממתין לו שהוא יוציא את הגזל, אלא כיון שהייתי דן את הדין, אני עומד הייתי על הגזלן ומשבר את שיניו להוציא מתוכם את הגזל. [איוב כט, יז] 'ואשברה מתלעות עול ומשיניו אשליך טרף'". והרבינו יונה בשערי תשובה שער ג אות כד כתב: "הדיינים שיש בידם להציל גזול מיד עושק, ויתום לא ישפוטו, משפט מות להם". והרמב"ן [שמות יח, כא] כתב על הדיינים בזה"ל: "אנשי אמת שונאי בצע, שהם אוהבים האמת ושונאים העושק, וכי יראו עושק

וחמס אין דעתם סובלת אותו. אבל כל חפצם להציל גזול מיד עושק". וכן כתב הרמב"ן שוב [דברים א, יז], וז"ל: "וטעם 'כי המשפט לאלקים הוא' [שם], כטעם 'כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט' [דהי"ב יט, ו], לומר כי לאלקים לעשות משפט בין יצוריו, כי על כן בראם להיות ביניהם יושר וצדק, ולהציל גזול מיד עושקו, ונתן אתכם [הדיינים] במקומו". והטור חו"מ סימן א, כתב: "על ידי הדיינין שדנין בין איש לחבירו העולם קיים, כי אלמלא הדין כל דאלים גבר... וזהו כוונת רבותינו ז"ל באמרם [שבת י.] כל הדן דין אמת לאמתו כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. כי הקב"ה ברא העולם להיות קיים, והרשעים שגוזלין וחומסין מחריבין אותו במעשיהם, וכמו שמצינו בדור המבול שלא נחתם גזר דינם אלא על הגזל [רש"י בראשית ו, יג]... נמצא שהדיין המשבר זרועות רמות הרשעים, ולוקח מידם טרף ומחזירו לבעלים מקיים העולם, וגורם להשלים רצון הבורא יתברך שמו שבראו להיות קיים, והרי כאילו נעשה שותף להקב"ה בבריאה" [הובא למעלה פ"א הערה 1517]. ולמעלה פ"א מי"ח [תמ.] כתב: "נקרא 'דיין' מצד שהוא דן את הדין". והמשנה ברורה סימן תב סק"ט כתב: "מצוה לשפוט להוציא גזילה מתחת ידו, וכשיש דין למטה אין דין למעלה [דב"ר ה, ה]". וראה למעלה פ"א מי"ח הערה 1710.

(702) יש להעיר, וכי הגזל הוא הפך הדין רק משום ש"הדיין הוא מוציא הגזל", הרי דל מהכא תפקידו של הדיין, מ"מ עצם ענינו של הגזל סותר לדין, כי מושכל ראשון הוא שאין ליטול ממונו של חבירו, וכמבואר למעלה פ"א מי"ח [תיא.]. וכן כתב בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נז.], וז"ל: "הגזל הוא הפך הדין, כאשר גוזל חבירו". ואולי יש לומר, שהואיל ואיירי כאן בדיין החפץ לעשות דין, לכך ההדגשה לעומת זה היא שעלול להיות שדיין זה יסתור לגמרי את מהותו, ולכך עליו לחשוך עצמו מן הדין. ולמעלה פ"א מי"ח [תכו.] כתב: "כי הדיין הוא שמחייב שיתן זה לזה כך וכך, וגם מחייב להחזיר למי שלקח מה שלא היה ראוי לו ליקח", ושם הערה 1599.

(703) מפרשי המשנה הסבירו ששנאה זו תהיה קיימת גם אם בעל הדין נתחייב כדין, שרש"י כתב: "פורק ממנו איבה - שלא ישנא אותו החייב". וכן הרבינו יונה כתב: "היוצא מבית דין חייב ישנא את הדיינים". והרע"ב כתב: "פורק ממנו איבה - שהיוצא מבית דין חייב שונא לדיין, שאומר בלבו לא הפך בזכותי". וכן מבואר בכתובות קה: שמי שיוצא זכאי אוהב את הדיין, ומי שיוצא חייב שונא את הדיין [ראה רש"י שם ד"ה מינייהו (מפי בני הבה"ח חנוך דוב שליט"א)]. אך המהר"ל מבאר שיש לחוש לאיבה זאת רק כאשר "מוציא הדיין ממון שלא כדין, ובעל דין בשביל כך נעשה שונא לדיין". וראה למעלה

פ"ב הערה 763 שנתבאר שם שמצוי הוא שהמפסיד בדין תורה מתרעם על הדיין, ומדוע כאן נאיד מזה, ופירש שמדובר באיבה שנובעת מהוצאת ממון שנעשתה שלא כדין. **ונראה** שאע"פ שבעל הדין היוצא חייב ישנא את הדיין ממה נפשך, מ"מ הסתירה לעמוד השלום היא רק כאשר שנאתו כלפי הדיין היא משום שהוצאת הממון נעשתה שלא כדין. אך אם הדבר נעשה כדין, ורק בעל הדין מסרב להפסיד, הרי שנאתו לדיין היא שנאת חנם הנטולת כל בסיס, ואין היא סותרת לעמוד השלום. וכן כתב בנתיב השלום פ"ג [א, רכז.], וז"ל: "לא בכל מקום [המחלוקת] היא מגונה, כי הריב טוב עם הרשעים ועוזבי התורה... אז יש לו להתגרות ברשע". זאת ועוד, שלמעלה פ"א מי"ח [תכא:] כתב: "כי השלום הוא כאשר כל אחד ואחד עומד מבלי שיכנס האחד לגבול האחר", ושם הערה 1571. אם כן, כאשר מוציא ממון מאחד לשני כדין, אין לך עשיית שלום גדול מזה, ושנאתו של בעל הדין שהפסיד אינה מערערת זאת. לכך האופן היחיד ששנאת בעל הדין תהיה הפך השלום הוא בממון שהוצא ממנו שלא כדין. מה שאין כן שאר מפרשי המשנה, שלא העמידו שה"איבה" שהוזכרה במשנה היא להפך מעמוד השלום, לכך הם נקטו שאיירי בכל שנאת בעל הדין שהפסיד, אפילו אם הפסיד כדין. **ואודות** שהמשפט הוא שלום, כן מבואר בגמרא [סנהדרין ז.], שאמרו שם "ההוא מבי דינא שקל גלימא ["מי שנטלו בית דין טליתו לפורעה לאחר" (רש"י שם)], ליזמר זמר וליזיל באורחא ["הואיל ודין אמת דנו, לא הפסיד כלום, אלא גזילה הוציאו מידו" (רש"י שם)]. אמר ליה שמואל לרב יהודה, קרא כתיב [שמות יח, כג] 'וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום'" ["ביתרו כתיב, ומשמע לא שנא זכאי ולא שנא חייב, כולן במשמע" (רש"י שם)]". הרי שפסיקת הדין היא עשיית שלום גם למי שיצא חייב [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א, וראה להלן הערה 765]. וכן כתב הרבינו בחיי בכד הקמח, ערך גאולה, וז"ל: "בא וראה כמה גדול כח המשפט, שאם אין משפט בעולם, אין שלום בעולם, שנאמר [זכריה ח, טז] 'אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם'... ומפני שהמשפט הוא סבת השלום, מצינו ביתרו כשנתן עצה למשה על דבר המשפט שהזכיר בה שלום, הוא שאמר 'אם את הדבר הזה תעשה וגו' על מקומו יבא בשלום'". אמנם קודם לכן אמרו [סנהדרין ו:] "במקום שיש משפט אין שלום, ובמקום שיש שלום אין משפט, אלא איזהו משפט שיש בו שלום הוי אומר זה ביצוע ["פשרה" (רש"י שם ו.)]". ומכך משמע שאין שלום בעשיית משפט [מפי בני הבה"ח משה יונה שליט"א]. והרד"ק [זכריה ח, טז] הביא את שתי הגמרות כשתי דעות, שכתב שם: "ומשפט שלום - כי אם תשפטו צדק, יהיה שלום בין בעלי הדינין. כמו שאמרו רז"ל במשל בני אדם דשקלי גלימיה מבית

דינא, זמיר ואזיל באורחא. והם הביאו פסוק על זה המשל 'גם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום', 'כל העם' אפילו המתחייב בדין. ורז"ל פירשו 'ומשפט שלום' על הפשרה, שאמר איזה משפט שיש בו שלום, הוי אומר זה בצוע".

(704) בפשטות כוונתו כי "שבועת שוא" שבמשנה היא שבועת שקר, וכפי שכתב כאן הרע"ב בפירושו השני, וז"ל: "קרי תנא לשבועת שקר 'שבועת שוא', כגון האומר לא לויתי, ולוה, דבשעת שבועה יצאה מפיו לשוא". וכוונתו לגמרא [שבועות כ:] "אכלתי ולא אכלתי שוא, ואזהרתיה מהכא [שמות כ, ז] 'לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא'", ופירש רש"י שם "אכלתי ולא אכלתי - כל שבועה לשעבר שאינה אמת קרויה 'שבועת שוא', דלשון 'שוא' לשון ולא כלום, כמו [ישעיה ה, יח] 'בחבלי השוא', [ירמיה ב, ל] 'לשוא הכיתי את בניכם'. אף כאן יצאתה מפיו לבטלה, ואזהרתיה מ'לא תשא', והמקרא הזה צריך להתרות בו". וכן הוא בתויו"ט כאן, עיי"ש. ובתפארת ישראל פמ"ה [תרצט:] כתב: "ומה שבדברות הראשונות כתיב [שמות כ, יג] 'שקר', ובאחרונות [דברים ה, יז] 'שוא'. דע, כי כל עדות שאינה אמת, הוא שקר מצד, ושוא מצד. וזה כי אם העיד; ראובן פרע השטר שיש לשמעון עליו, ולא היה דבר זה מעולם. הנה זהו שקר, והוא גם כן שוא. כי לשון 'שוא' הוא לשון חנם ובטלה, כי הוא אי אפשר שיהיה. כי לפי האמת שלא פרע, והוא העיד שפרע, הרי העיד דבר שוא ובטל".

(705) פירוש - אם התנא היה בא למנות כל הדברים שהדיין פורק מעצמו בהמנעותו מהדין, אז בודאי שהיה עליו לומר גם שפורק מעצמו "לא תטה משפט", וכפי שהקשה למעלה. אך מעתה נתבאר שכוונת התנא לציין שכאשר הדיין חותר להעמיד את עמוד הדין, הוא עלול להרוס את שלשת העמודים שהעולם עומד עליהם [דין, אמת, ושלום]. לכך צויין "גזל" כדוגמה אחת להיותו הפך מהדין, ואין צורך לציין דוגמאות נוספות, וכמו הטיית המשפט, שהיא ג"כ בודאי הפך הדין, וכמבואר להלן פ"ה סוף מ"ח.

(706) מדוע התנא לא נקט שפורק מעצמו "לא תטה משפט".

(707) כי המשנה אינה עוסקת ברשע העושה עוול במשפט במזיד, וכמו שאמרו בגמרא כמה פעמים "אטו ברשיעי עסקינן" [יומא ו., כתובות קה., גיטין ל:, קידושין לג.].

(708) שאז הוא נוטה מהדרך הראויה. והרד"ק בספר השרשים, שורש נטה, כתב: "פירושו הטו אותנו מדרך ה' לדרך אחרת". ורש"י בראשית לח, טז כתב: "ויט אליה אל הדרך - מדרך שהיה בה נטה אל הדרך אשר היא בה". אמנם ההעמק דבר [דברים טז, יט] כתב לא כן, וז"ל: "לא תטה משפט - על כרחך לא מיירי ביודע היכן הדין נוטה,

והוא פוסק להיפך. דזה אינו מטה משפט, אלא גורם לגזול כמשמעו. אלא בשעת חקירת הפסק לא יטה דעתו לצד הסברות לצד אחד".

(709) ופירש רש"י שם "אלא לפי מה שעיניו רואות - לידון, ויתכוין להוציאו לצדקו ולאמיתו, ושוב לא יענש".

(710) מצינו מחלוקת אחרונים אם גזלן בשוגג הוא נחשב לגזלן, וכגון אם לקח חפץ של חברו ונתנו לאחר וכסבור של האחר הוא. דעת הקצה"ח סימן כה סק"א שאינו כגזלן, כי הרבוי "שוגג כמזיד" [ב"ק כו.] לא נאמר בגזלן, אלא רק במזיק. ואילו המחנה אפרים גזלה סימן ז סובר שאם נתכוין לקנות את הדבר, אע"פ שלא נתכון לגזול הדבר, חייב. ודעת המהר"ל היא כדעת המחנה אפרים. וכן מבואר למעלה הערה 342.

(711) פירוש - אין קולא של שוגג נוהגת בגזל, כי השוגג כמזיד. והדברים תתבארים לפי מה שהשריש למעלה [משנה ד], שכאשר התוצאה היא המחייבת, אין נפק"מ בין שוגג למזיד, וכלשונו שם [לאחר ציון 339]: "דלא מצאנו בתורה שהחמיר על השוגג רק בהורג נפש, מטעם דסוף סוף הרגו, ועשה מעשה גדול, ומפני כך החמירה התורה עליו שיהיה גולה. והחמיר גם כן בכל הניזקין, כדאמרינן [ב"ק כו.] אדם מועד לעולם בין שוגג ובין מזיד בין אונס ובין ברצון. וכל זה מפני כי סוף סוף גרם דבר היזק לאחר". ולכך "לא שייך שוגג בגזל", כי מעשה הגזילה היא המחייבת, ומה לי שוגג ומה לי מזיד.

(712) בא להכריח את נקודתו, כי היה עדיין אפשר לומר שאין הדיין גזלן גמור, אלא עשה גרמי דגזל, שמתוך שפסק שלא כראוי, נחסר הבעל דין שלא כדין, אך לא היה כאן מעשה גזילה בידים [ואודות שחיוב הדיין הוא משום גרמי, כן מבואר בב"ח חו"מ סימן כה בדעת הרמב"ם]. לכך מצייר כאן אופן שהגזילה תיעשה בידים על ידי הדיין, והוי גזילה גמורה, ולא רק ציור של גרמי. ודברים אלו יוטעמו במיוחד לפי השיטה הסוברת שאין חייב על גרמי אלא במזיד, אבל אם גרם היזק של גרמי בשוגג פטור. כי לפי דעה זו חיוב גרמי אינו מן הדין, אלא משום קנס [תוספות ב"ק נד. ד"ה חמור, בשם ר"י, ותוספות כתובות לד. ד"ה סבר, בשם הריצב"א], ולא קנסו חכמים על שוגג [רמב"ן בדינא דגרמי בשם יש אומרים, מרדכי ב"ק פ"י סימן קפ בשם הרב רבי אביגדור, שיטמ"ק ב"ק קיז: בשם ה"ר יהונתן, ש"ך סימן שפו סק"א]. לכך חותר המהר"ל להעמיד את המשנה בציור שאינו של גרמי, שאז לדעתו כו"ע מודו ששוגג כמזיד.

(713) מקור ציור זה הוא מסנהדרין לג., שאמרו שם "כאן שנטל ונתן ביד ["מה שעשה עשוי" (רש"י שם)], כאן שלא נטל ונתן ביד ["אלא צוה לבעל דין והוא עושה מעצמו, מחזיר הממון מזה שקיבלו לזה שנתנו" (רש"י שם)]... חייב את הזכאי, כגון שנטל ונתן

ביד ["שפיר מצי לאוקמי מה שעשה עשוי, כדקתני בה שנטל מן הזכאי ממש מידו שלא כדין, ונתן לתובע" (רש"י שם)].

(714) ובגזל גמור שוגג כמזיד, כי זהו דינו של גזלן שחייב אף בשוגג. ועל ציור זה גופא כתב הש"ך חו"מ סימן כה סק"א כמהר"ל, שהדיין חייב, ואילו הקצה"ח שם סק"א חולק על הש"ך וסובר שנהי שהדיין הוא גזלן, אך אין גזילה בשוגג. וכאמור דעת המהר"ל היא שיש שוגג בגזילה.

(715) פירוש - מקשה על עצמו, שמבאר שהמשנה נקטה רק בדברים שחייבים עליהם אף בשוגג [ולכך המשנה לא נקטה ב"לא תטה משפט"], ונמצא ש"שבועת שוא" איירי בשגגה [שהדיין לא יודע שהנדון ישקר בשבועתו], אך א"כ מדוע "שבועת שוא הפך האמת" [לשונו למעלה לפני ציון 704], הרי עושה כן בשגגה, וכיצד שגגה תחשב הפך האמת.

(716) הולך לבאר שהשקר של הנשבע בשבועתו תולה בדיין. וקודם לכן יביא את פירוש רש"י, ולאחריו את פירושו המורה ששקר השבועה חל גם על הדיין.

(717) פירוש - בשלמא הנתבע שקבל על עצמו להשבע, ויודע שהוא נשבע לשקר, שפיר הוא נכלל ב"סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה". אך התובע, שנשבעין לו, מה עוול עשה.

(718) לשון רש"י שם "חלה על שניהן - ששניהן נענשין בה שלא דקדק למסור ממונו ביד נאמן, ובאו לידי חלול השם" [ראה להלן הערה 728]. נמצא שאשמתו של התובע היא שלא בירר מראש שהנתבע הוא אדם נאמן, ומתוך כך הגיעו לשבועה זו.

(719) לשון הגמרא שם [שבועות ריש לט.]: "כל העולם כולו נזדעזע בשעה שאמר הקב"ה בסיני [שמות כ, ז] 'לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא'. וכל עבירות שבתורה נאמר בהן [שמות לד, ז] 'ונקה', וכאן נאמר [שמות כ, ז] 'לא ינקה'. וכל עבירות שבתורה נפרעין ממנו, וכאן ממנו וממשפחתו, שנאמר [קהלת ה, ה] 'אל תתן את פיך ["שבועת שקר" (רש"י שם)] לחטיא את בשרך' ["את קרובך" (רש"י שם)], ואין 'בשרו' אלא קרובו, שנאמר [ישעיה נח, ז] 'ומבשרך לא תתעלם'".

(720) אודות שבני המשפחה הם מצטרפין זה אל זה, כן כתב בבאר הגולה באר השני [רמד.], וז"ל: "יש לאדם חבור אל קרוביו, שהם בשר ודם שלו". ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:] כתב: "כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו". לכך האבילות אינה מורה רק על ההפסד שהגיע למת, אלא גם על ההפסד שהגיע לשאר בשרו גופא.

(721) קשה, הרי בגמרא שם [שבועות לט.] המשיכו ואמרו "כל עבירות שבתורה נפרעין ממנו, וכאן ממנו ומכל העולם כולו". וכיצד נבאר שחומרת שבועת שקר היא משום "שהשבועה חלה על כל המצטרפין אל החוטא", וכי כל העולם כולו מצטרף אל החוטא. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצו:] ביאר את הענין באופן אחר, שכתב: "ומפני כך גם כן נפרע ממנו ומכל משפחתו. כי מאחר שחטא בשם, אשר שמו אינו חל על האדם פרטי, כמו שהתבאר דבר זה אצל מה שאמרו בפרק חלק [סנהדרין קז.] שאמר דוד שיהיו אומרים 'אלקי דוד', כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי. ולכך בחטא הזה נפרע ממנו וממשפחתו ומכל העולם, כמו ששמו יתברך הוא בכל העולם" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 1011]. הרי שביאר טעם שכוחו יפה למשפחתו ולכל העולם. אך הטעם שכתב כאן ["שהשבועה חלה על כל המצטרפין אל החוטא"] כוחו יפה רק אל משפחתו, אך לא לכל העולם. ונראה, שבלא"ה יש לשאול, שאם נפרעין מכל העולם, מדוע יוחד הדיבור על הנשבע ועל משפחתו ["ממנו וממשפחתו"], הרי היה סגי לומר "לכל העולם", והנשבע ומשפחתו נכללים בזה. ועל כרחך שאע"פ שנפרעין מכל העולם, מ"מ יש איזה דין מיוחד שנעשה בו ובמשפחתו. ובתפארת ישראל שם כנראה עמד על קושי זה, שהוסיף את המלים הבאות: "ומכל מקום הוא ראשון להיות נפרע, ואחר כך משפחתו, ואחר כך כל העולם". נמצא שההדגשה של "ממנו וממשפחתו" מורה על סדר הענישה; הוא ראשון, משפחתו שני, ושאר העולם שלישי. ומדוע הוא ומשפחתו קודמים לשאר העולם, אין זה אלא שהמצטרפים לעבירה נענשין קודם לאלו שלא הצטרפו אל העבירה, ושפיר ניתן לבאר שמשפחתו נענשת משום הצטרפותם אל העבירה.

(722) כי שבועת השומרים היא רק נעשית מחמת השתעבדות השומר כלפי המפקיד. ואע"פ שהשומר נשבע אפילו אם המפקיד לא טען כלפיו אשתבע לי [קצה"ח סימן פח ס"ק יז], מ"מ עצם השבועה נועדה להפטר מחיובו כלפי המפקיד. ואמרו חכמים [ב"מ לה:] ש"שבועה כדי להפיס דעתו של בעל הבית", ופירש רש"י שם "שלא יאמר פשעת בה". ובאור שמח הלכות טוען ונטען פ"א הי"ב כתב: "הא דחייבה התורה שבועת שומרין, אינו כשבועות דעלמא, רק הוא כדאמר הגמרא כדי להפיס דעתו של בעל הבית. דמן הדין אינו חשוד כלל, דאטו מי קא טעין ליה ברי. רק התורה חששה להפיס דעת בעל הבית שנתן ממונו לאחר לעשות בו כרצונו, וישיבנו בלא כלום, אבל אם אינו נשבע אינו חשוד כלל... ולכן אם לא ירצה הבעלים לדון עם השוכר, תו לית ליה מה לתבוע

כלל, ואין לבעלים מה ליתבע מהשואל". הרי שכל ענין השבועה הוא מחמת התובע, אך בלי שום תובע בודאי שלא היה נשבע שבועת השומרים מעיקרא.

(723) לכך העונש בא על התובע, ולא רק על הנתבע, כי אם העונש בא על משפחתו של הנשבע, ק"ו שתבוא גם על התובע השבועה, שהתובע בודאי שייך לשבועה. ולמעלה פ"א מ"ח [רצא:] ביאר באופן אחר, שהתובע נענש משום שנשתתף המחלוקת, וכלשונו: "מה שאמרו [שם] שכשבעלי דינין עומדים לפניך יהיו שניהם כרשעים, רוצה לומר דכיון דעל כל פנים האחד מן הבעלי דבר הוא עושה שלא כדין, וכן בעל הדבר הב', כיון שיש לו דין עמו, הרי הוא כמוהו. שכך אמרו [שבועות לט.] לענין שבועה, העומדים שם אומרים זה לזה 'סורו מעל אנשים הרשעים וגו'". ואמר שם [שבועות לט:] 'שבועת ה' תהיה בין שניהם', מלמד שהשבועה חלה על שניהם. וכל זה כיון שיש לו דין עמו, שניהם נקראים רשעים [פירוש - מחמת המחלוקת שביניהם], עד שקבלו את הדין, ואז שניהם כצדיקים... אבל קודם שקבלו הדין יהיו שניהם כמו רשעים, בשביל שהיה לזכאי דין עם החייב, ולכן בעת המחלוקת שלהן יהיו נחשבים שניהם כמו משפט החולקים, שהם רשעים".

(724) לכך העונש על שבועת שקר חל גם על הדיין, אע"פ שהדיין היה שוגג, כי הדיין מצטרף לזה מחמת שפסק שישבעו, והוא המשביע. ושבועת השומרים אע"פ שאינה נכללת ב"שבועת הדיינין", מ"מ הדיינים משביעים אותה [רמב"ן שבועות לח:].

(725) פירוש - העומדים שם מצטרפים לשבועה רק מחמת שהם נמצאים באותו מעמד ושומעים את השבועה, ולכך עליהם לסור משם, פן יספו בעונש שיש על שבועת שוא.

(726) פירוש - אין לדיין את האפשרות להסתלק משבועה זו [לעומת העומדים שם שמסתלקים מהשבועה על ידי שסרים משם].

(727) משנה ד [לפני ציון 390], שכתב שם: "וזה כי השם הוא גלוי של בעל השם, כי כל אחד על ידי השם נודע הוא בעולם, כמו [מלאכי א, א] 'גדול שמי בגוים', ועל ידי השם הוא מפורסם ונודע. ולפיכך אמר [שם] 'המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי', מפני שהיה מחלל שמו אשר הוא בגלוי ונודע לכל, וכדכתיב [ירמיה טז, כא] 'וידעו כי שמי ה". לכך נפרעין ממנו בגלוי, שיהיה נודע ונגלה לרבים כאשר חטא בחלול שמו, אשר על ידי שמו נגלה השם יתברך בעולם. ולפיכך אף אם חלל שם שמים בסתר, סוף סוף חטא בשמו אשר בו נודע ונגלה בעולם, ולפיכך נפרעין ממנו בגלוי", ושם הערות 390, 391, 393.

(728) כי שבועת שקר היא חלול ה', וכמבואר ברש"י [שבועות לט:], והובא למעלה הערה 718.

(729) לשון רבינו יונה כאן: "שכתוב [דברים טז, יח] 'שופטים ושוטרים', וכתוב [שם פסוק כ] 'צדק צדק תרדוף', שמצוה לדין את הדין".

(730) לכך הדיין חייב אף על השוגג, כי סוף סוף באה שבועת שוא על ידו. ולמעלה במשנה ד אמרו "אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם", הרי שלגבי חטא חלול השם השוגג כמזיד, וכמו שביאר שם בארוכה בכמה טעמים. והואיל ושבועת שוא היא שייכת לחלול השם [ראה הערה 728], לכך הדיין ענוש גם בשוגג.

(731) פירוש - זו עצה לדיין שלא ישב בדין עד ששני הצדדים יתפשרו ביניהם. וזהו הפירוש הראשון שהובא כאן ברש"י, שכתב: "שאינו רוצה לישב בדין אלא אם כן מתפשרין זה עם זה". ובפירושו השני פירש רש"י שזו עצה לבעל דין, "שמתפשר עם בעל דינו קודם שיבא לבית דין" [לשון רש"י]. והמשך לשון המהר"ל מורה שכוונתו לפירושו הראשון של רש"י. ורש"י הוכרח לכך, שאם תבאר כפשוטו שהמשנה מייעצת לדיין שיסתלק לגמרי מן הדין, יקשה, הרי מצוה עליו לדון, ואם יסתלק לגמרי מן הדין, מי ידון. לכך פירש רש"י שאין הכוונה שרצוי שהדיין יסתלק לגמרי, אלא שרצוי שיעשה פשרה, וכמו שאמרו חכמים [סנהדרין ו:] "מצוה לבצוע". ואודות שיש מצוה לדון, כן כתב כאן הרבינו יונה [הובא בהערה 729]. ואמרו עוד [תנחומא משפטים אות ב]: "'מלך במשפט יעמיד ארץ ואיש תרומות יהרסנה' [משלי כט, ד]. מלכה של תורה במשפט שהוא עושה, מעמיד את הארץ. 'ואיש תרומות יהרסנה', אם משים אדם עצמו כתרומה הזו שמושלכת בזויות הבית, ואומר מה לי בטורח הצבור, מה לי בדיניהם, מה לי לשמוע קולם, שלום עליך נפשי, הרי זה מחריב את העולם, הוי 'ואיש תרומות יהרסנה'. מעשה ברבי אסי כשהיה מסתלק מן העולם, נכנס בן אחותו אצלו מצאו בוכה. אמר לו, רבי, מפני מה אתה בוכה; יש תורה שלא למדת ולימדת, הרי תלמידיך יושבים לפניך. יש גמילות חסדים שלא עשית, ועל כל מדות שהיו בך היית מתרחק מן הדינין, ולא נתת רשות על עצמך להתמנות על צרכי צבור. אמר לו, בני, עליה אני בוכה, שמא אתן דין וחשבון על שהייתי יכול לעשות דיניהם של ישראל, הוי 'ואיש תרומות יהרסנה'". וכן כתב כאן האברבנאל, וז"ל: "אין הכונה שהממונה להיות דיין יברח ולא ישפוט, כי תתבטל בזה תורת הדיינים. אבל ענינו כמו שפירש רש"י שישתדל על הפשרה באופן שלא יצטרך לפסוק הדין על פי התורה... וזה שאמרו 'החושך עצמו מן הדין', שיעשה הדיין פשרה, ולא יצטרך ליקוב הדין את ההר".

(732) כוונתו מבוארת על פי מה שכתב כאן הרבינו יונה, וז"ל: "החושך עצמו מן הדין - אף על פי... שמצוה לדין את הדין, זהו במקום שאין שם דיינים אחרים, אבל כל זמן שיוכל לחשוך את עצמו מן הדין, טוב לו להשליך עולו על אחרים, מפני שמונע עצמו מכמה ספקות". וזו כוונתו כאן, שיש שם אחר שגדול הימנו, והאחר יוכל לדונם, ולכך שרי לדיין שבמשנתינו לסלק עצמו מן הדין, כי אינו עושה מצוה כאשר ידון אותם, כי [סנהדרין לב:] "הלך אחר בית דין יפה", ואין הוא "בית דין יפה". וכן כתב כאן בקיצור הרע"ב, וז"ל: "החושך עצמו מן הדין - במקום שיש גדול ממנו. אי נמי, אומר לבעלי הדין שיתפשרו". פירושו הראשון של הרע"ב הוא כמהר"ל, ופירושו השני כרש"י. והרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ג ה"י כתב: "כך היה דרך חכמים הראשונים בורחין מלהתמנות, ודוחקין עצמן הרבה שלא ישבו בדין, עד שידעו שאין שם ראוי כמותם, ושאם ימנעו מן הדין תקלקל השורה".

(733) למעלה פ"א מי"ז, שאמרו שם "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה... וכל המרבה דברים מביא חטא". ומה שכתב "מרבה דברים מרבה שטות", כוונתו למשנה הנזכרת, אע"פ ששם לא אמרו מלים אלו. וכן להלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשרים ושנים של התורה הוא "מיעוט שיחה", וכתב לבאר שם: "כבר התבאר זה למעלה כי מרבה דברים מרבה שטות, והארכנו במקומו אצל 'ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', כי השתיקה היא סימן חכמה, והמרבה שיחה אין בו סימן חכמה, שהשיחה מבטלת פעולת השכל. ולפיכך דבר הזה שהוא מיעוט שיחה הוא יסוד גדול אל החכמה". הרי שצירף את המימרא של "מרבה דברים מרבה שטות" למשנה למעלה. וראה במכלול המאמרים והפתגמים כרך ג, עמוד 1375 במקור המאמר. ובפסוק נאמר [קהלת ה, ב] "וקול כסיל ברוב דברים".

(734) הנה למעלה פ"א מי"ז [שצו.] לא העמיד את מהירות הדיבור לעומת עצירת הדברים בקרבו, אלא דיבור לעומת שתיקה, שכתב שם: "ופירוש 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', רוצה לומר במה שהאדם בעל גוף יפה לו השתיקה. וזה כי הדבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני, שהדבור כח גופני, ואינו שכלי לגמרי. לכך ראוי לו השתיקה, שלא יבא לידי טעות ושבוש. כי כאשר הוא פועל בכח הדברי, מבטל כח השכלי... לכך ישתוק, ויהיה פועל בכח השכלי אשר אינו גופני כמו שהוא כח דברי, שלא ימלט מן הטעות. ויש לדעת כי השכל והגוף הפכים זה לזה... כי כאשר ישתוק האדם, אז השכל פועל פעולתו, שאי אפשר שיהיו פועלים אצל האדם ב' דברים מתחלפים, השכל והגוף. ולפיכך אם כח הגוף - שהוא השכל הדברי - פועל, אין השכל

העיוני פועל, ויבא לידי טעות. לכך ראוי שישתוק ולא יפעול כח הדברי, ואז השכל יפעל פעולתו. וזה שאין טוב לגוף רק השתיקה, שודאי יפה ונאה לגוף שישתוק, ויתן מקום אל השכל שיפעל פעולתו, ויהיה הגוף טפל מפני זה אצל השכל, וטוב שיהיה הגוף זנב לאריות. ואם מרבה דברים, אז השכל בטל אצל הגוף, ויהיה השכל זנב לשועל, ואין כאן שכל כלל. ולכך אמר 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' מטעם אשר אמרנו. ומפני זה כל כסיל מרבה דברים, שהשכל והגוף שני הפכים, והחכם כאשר יפעל תמיד בשכלו, ואינו פועל בדבור הגופני". וכן חזר וכתב למעלה פ"ג סוף מי"ג בביאור "סייג לחכמה שתיקה" [לאחר ציון 1364, ויובא בסמוך בהערה 736]. וצריך לומר, שמכלל דברים אלו נכלל גם שהמהירות לדבר מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו מורה החכמה. וראה הערה הבאה.

(735) הובא בהערה הקודמת. ובגבורות ה' פכ"ח [קיב:] כתב: "ואמרו חכמים 'מרבה דברים מרבה שטות', כי הדבור פעל גשמי, כי ברוב דברים ירחק מן השכל. והנה התבאר לך מה שלא היה משה בעל פה ולשון". ובתחילת נתיב השתיקה [ב, צז.] כתב: "בספר משלי [יז, כא] 'חושך אמריו יודע דעת ויקר רוח איש תבונה'. שלמה רצה לומר כי מי שהוא מונע הדבור שלו מורה שהוא יודע דעת, ולכן מונע הדבור. ודבר זה פרשנו בפרקים אצל [פ"א מי"ז] 'כל המרבה דברים מביא חטא', כי כאשר מרבה דברים העיקר אצלו נפש המדברת, אשר נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר, ואינו נבדל לגמרי. ולכך מרבה דברים יותר מדאי, כי אין שכל שלו נבדל מן החמרי. אבל כאשר מונע הדבור, שאז מורה כי השכל שלו אינו מוטבע בחומר, רק נבדל ממנו, ולפיכך אינו מדבר הרבה, כי השכל הנבדל אצלו עיקר". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמז.] הסביר לפי זה מדוע נשים וכסילים וגוים הם מרבים בדברים, ויובא בהערה 741 [ראה למעלה פ"א הערה 1464].

(736) "כאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר" [לשונו בח"א לסנהדרין קא. (ג, רלב.), והובא בהערה 683]. ולמעלה פ"ג סוף מי"ג [שיא.] כתב: "'סייג לחכמה שתיקה' [שם במשנה], כמו שהתבאר שהאדם בעל חומר ואינו שכלי, שהרי נולד האדם בלא שכל. ולפיכך אמר 'סייג לחכמה' שיהיה האדם שכלי, שיהיה בעל שתיקה, ובשתיקה יקנה השכל. וכבר התבאר זה למעלה אצל 'ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' איך השתיקה היא סייג לחכמה, כי שם מבואר היטב כי השכל והכח הדברי מחולקים, כי כח הדברי כח גשמי, וכאשר יתגבר האחד יחלש האחר. והראיה הגדולה, לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי

השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים. ולפיכך ראוי שיהיה השכל גובר כאשר אין כחות הגשמים פועלים, וכאשר יפעל כח הדברי לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד, ודברים אלו מבוארים למעלה".

(737) אמנם לפי מה שביאר כאן, לכאורה סימן השטות אינו רק ב"גס לבו בהוראה", אלא כל מהירות לדבר היא סימן שטות, וכמו שכתב כאן [שהביא "מרבה דברים מרבה שטות"]. ולפי זה נבאר שנקט במשנה דוקא "גס לבו בהוראה" משום "רשע וגס רוח", שזה שייך רק בהוראה, וכמו שיבאר, אך "שוטה" נמצא בכל מי שממהר לדבר. אך בנתיב הדין פ"א [א, קפז:] כתב שזהו מיוחד להוראה, וכלשונו: "מי שאינו מתון בדין, אין הדין שכלי. כי אי אפשר שיקנה השכל רק על ידי עיכוב והמתנה. והממהר לפסוק, הוא שוטה וגס רוח... אזהרה לדיין שיהיה מתון בדין, כי גם מי שממהר לפסוק נוטה אל הגשמי... שהרי הוא שוטה שאין בו השכל, רק הוא גשמי". ולהלן פ"ו מ"ז בביאור הקנין השלשים ושבע של תורה, כתב: "'ולא מגיס לבו בהוראה'. כי מי שהוא גס לבו בהוראה, הוא שוטה ורשע וגס רוח. ומה שהוא שוטה מזה תדע כי הוא אינו ראוי לחכמה. וכבר בארנו דבר זה למעלה, כי מי שגס לבו בהוראה לפסוק מהר שהוא שוטה, כי מורה זה על בלתי צניעות, כי הצנוע בדרכיו אינו ממהר לפסוק, כי חכמתו צנוע עמו, וכתיב [משלי יא, ב] 'ואת צנועים חכמה', וממילא כי אם אינו צנוע, הרי הוא אויל, ואין ראוי לו החכמה". ונאמר [משלי יח, יג] "משיב דבר בטרם ישמע אולת היא לו וכלמה". וכתב המאירי [ב"ב צח:] "מדרכי התלמיד ההגון... שלא יהא נבהל להשיב, שנאמר 'משיב דבר בטרם ישמע אולת היא לו וכלמה'". וכן נאמר [משלי כט, כ] "חזית איש אץ בדבריו תקוה לכסיל ממנו", ופירש רש"י שם "אץ בדבריו - ממהר ונבהל להשיב. תקוה לכסיל ממנו - יש לכסיל תקוה יותר ממנו". והגר"א כתב שם: "כשהוא 'אץ בדבריו' אז 'תקוה לכסיל ממנו', שרואהו עושה מעשה כסיל". הרי שהממהר להשיב הוא כסיל. ולהלן פ"ה מ"ז אמרו "שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם... חכם אינו נבהל להשיב... וחלופיהם בגולם". וכתב שם: "ואינו נבהל להשיב, שאינו משיב במהירות עד שהוא נבהל להשיב, אבל המשיב בנחת משיב בישוב הדעת... ואינו נבהל להשיב, כי אם היה נבהל להשיב היה משיב במהירות, ואין זה סדר".

(738) כי יש להיות מיראי ההוראה, וכמו שכתב המאירי [סוכה כח.], וז"ל: "לעולם יהא אדם ירא בהוראה, ושלא לסמוך על סברתו אלא אחר העיון הגדול, ולא יהא בטוח בעצמו להורות אלא במה ששמע מפי רבו, או שהוא מקובל בו מפי חכם". ובשיטמ"ק כתובות עט. כתב: "ונוסחי עתיקי גרסי 'אני מיראי הוראה אני', וזו נוסחא נכונה, הריטב"א ז"ל".

והשל"ה הקדוש במסכת שבועות פרק נר מצוה [מז] כתב: "אם בא לידכם איזה הוראה, ותזכו להיות מורי הוראה, תהיו יראי הוראה, שלא תכשילו חס ושלום לרבים. וקודם שתורו הוראה, יהיה הדין ברור כשמש בלבבכם. ובכל נדנוד ספק ספיקא, תראו קודם בספר איך הדין ברור. ואם יש איזה פקפוק, אל תתביישו לדבר מזה עם לומדים... ויהיה יראת אלקים בלבבכם" [הובא למעלה פ"א הערה 962]. והרשע אינו ירא מהחטא, וכמו שנאמר [תהלים לו, ב] "נאם פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלקים לנגד עיניו". ואמרו חכמים [שבת לא:] "לא דיין לרשעים שאינן חרדין ועצבין מיום המיתה, אלא שלבם בריא להן כאולם".

(739) ענינו גאוה, וכמו שיבאר.

(740) כן אמרו בגמרא [סנהדרין ו:] גם כן אודות דיינות: "שמא יאמר הדיין מה לי בצער הזה". ועוד אודות שאף הרשע אינו נוהג סתם בטפשות, כן כתב בגו"א בראשית פל"ב סוף אות ה, וז"ל: "כי אף עשו הרשע היה רואה ביצחק אביו מה גרמה לו מצות השם יתברך וקיום תורתו, ולא שוטה היה, אך רשע היה".

(741) רומז ליסוד שהוראה מזקיקה ברירות, וכמו שאמרו [סנהדרין ז:] לגבי הדין "אם ברור לך הדבר כבוקר, אמרהו, ואם לאו, אל תאמרהו". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצ:] כתב: "נקרא 'משפט' ו'דין' כאשר הוא דין גמור ומחויב. ומפני כך אם הדבר ברור יותר עד שאין ספק בו, יאמר אותו, כי הוא נקרא דין ומשפט מחויב". ובגו"א שמות פ"ו אות ד כתב: "כל מי שמדבר במשפט, מדבר מבורר בשפה ברורה" [הובא למעלה פ"א הערה 297].

(742) אודות שהגס רוח רוצה להראות גדולתו כלפי חוץ, נראה לבאר זאת על פי שני מקומות; (א) למעלה פ"ב מ"ה [תקפה.] כתב: "דבר זה ידוע כי מדת גסות רוח מדה גשמית... ויורה זה השם בעצמו, שנקרא 'גס רוח', כי לשון 'גסות' שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק" [ראה להלן הערה 904]. (ב) בח"א לקידושין מט: [ב, קמז.] כתב: "כי החכמה מדריגתה עליונה פנימית, ולכך החכם אינו מרבה דברים. אבל הכסיל שאין בו החכמה הפנימית, מרבה דברים. וכן הנשים, לפי שפלות מדריגתם, אשר יש להם מדריגה שפלה נגלית, הם מרבים דברים. וכן הגוים אמרו חכמים [חולין קלג:] סתם גוי מרבה דברים. וכל זה שאין לו מדריגה העליונה הפנימית, רק המדריגה גשמית נגלית ולא פנימית, ולכך הגוי מרבה דברים". הרי הגשמי הוא חיצוני, מחמת שאין לו מדריגה פנימית. וצירוף שני המקומות הללו להדדי מלמדנו שהגס רוח שואף להראות מעלתו כלפי חוץ. **ולפי דבריו** יוסבר דיוק לשון המשנה; ברישא אמרו "החושך עצמו מן **הדין**", ובסיפא אמרו "הגס לבו **בהוראה**", ומדוע ברישא

נקט לשון "דין", ובסיפא לשון "הוראה" [מפי הבה"ח מנחם קניאל נ"י]. אך לפי דבריו הדבר מבואר היטב; ברישא הפרישה היא כבר משעת הדין, שהרי א"א לומר שהוא יושב בדין ופורש בשעת ההוראה. לכך נקטו בלשון "החושך עצמו מן הדין", שפורש מעיקרא, כבר משעת הדין. אך בסיפא הסבה שהוא ממהר לדון היא כדי להראות לכל "שכל התורה ברורה אצלו, והוא בעל הוראה", וברירות זו והיותו בעל הוראה נעשים רק בשעת ההוראה, ולא בשעת הדין שקדמה לה. לכך בסיפא נקט בלשון "הוראה", כי אותה הוא מבקש.

משנה ח

(743) כן שאל החסיד יעב"ץ כאן.

(744) מחבר את משנתינו עם סיפא דמשנה הקודמת, שדיברו שם על "הגס לבו בהוראה", וכן מבואר בירושלמי [יובא הערה הבאה]. אמנם הרבינו יונה ביאר כאן שמשנתינו מתחברת לרישא דמשנה הקודמת, וכלשונו: "גם זה מענין 'חושך עצמו מן הדין', אע"פ שמומחה לרבים דן אפילו יחידי [סנהדרין ה.], מדת חסידות היא שלא יעשה כן... ונמצא חושך עצמו מן הדין קצת". וכן ביארו החסיד יעב"ץ והאברבנאל.

(745) פירוש - הטעם שהמשנה אמרה "שאין דן יחידי אלא אחד", ולא "אלא הקב"ה", כי כוונת המשנה להורות על שורש הענין, שהקב"ה דן יחידי דוקא מפאת היותו אחד, ואילו האדם שאינו אחד, אין ראוי שידון יחידי. ואם האדם בכל זאת דן יחידי, אין זה אלא שהגיס דעתו ומחשיב עצמו יותר מדי. [וראה להלן הערה 750 בביאור השייכות בין "דן יחידי" לבין היות הקב"ה אחד]. וכן אמרו בירושלמי [סנהדרין פ"א ה"א] "שאמרו לו הרי את מקובל עלינו כשלשה, על מנת שתדיננו דין תורה, וטעה ודנן בשיקול הדעת, ישלם מביתו, שהגיס דעתו לדון יחידי דין תורה, דתנינן 'אל תהי דן יחידי שאין דן יחיד אלא אחד'". הרי שלדון יחידי נחשב להגסת דעת. והחסיד יעב"ץ כתב כאן: "ויתכן כי הדן יחידי ראוי שיקרא גס רוח, מטעם שאין דן יחידי אלא אחד, וכתיב [תהלים פט, ז] 'כי מי בשחק יערוך לה'".

(746) אודות שאין האדם אחד, הרי מחמת כן גופא נבראה חוה, וכמו שנאמר [בראשית ב, יח] "ויאמר ה' אלקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו", ופירש רש"י שם "שלא יאמרו שתי רשויות הן; הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג, וזה בתחתונים ואין לו זוג". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמה.] כתב: "שאין האדם אחד גמור, שהרי יש לו זיווג. וכבר בארו חכמים [פדר"א פי"ב] שאם לא היה לו זיווג, היו אומרים שהוא

אלוה בתחתונים. ולפיכך אמר 'לא טוב היות האדם לבדו וגו", שלא יאמרו שהוא אלוה בתחתונים". וכן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תרכט.], ויובא בהערה 755.

(747) אודות שהקב"ה לומד, כן אמרו חכמים [ע"ז ג:] "ג' שעות ראשונות [של היום] יושב הקב"ה ועוסק בתורה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמו.] ביאר את המאמר.

(748) מוסיף תיבת "משפט" להורות שאיירי בדבר של צדק ואמת, כי זהו המאפיין משפט, שהוא נעשה בשלימות וכדבעי. וכן כתב בח"א לשבת קנב: [א, פו.]: "המשפט הוא השלם ואין דבר שהוא יותר שלם מן המשפט, שאם היה חסר מה, היה חסר מן המשפט. ודבר זה בארנו ג"כ פעמים הרבה שאין דבר שלם מן המשפט... וזה שאמר [משלי כא, טו] 'שמחה לצדיק עשות משפט'. כי המשפט הוא דבר שלם, שאין דבר שלם יותר ממנו. ולכך הוא שמחה לצדיק שהוא שלם, ומן הדבר שהוא שלם יתחדש שלימות הנפש, שהוא השמחה". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא.] כתב: "המשפט יש בו השלמה כאשר תדע מן מדריגת המשפט, שהוא שלם, ואם הוא חסר במה, אינו דין, רק צריך שיהיה משפט שלם". ובגו"א בראשית פכ"ו סוף אות כא כתב: "הדין יש בו שלימות, שלכך הוא דין", ושם הערה 71. ובגו"א דברים פ"כ אות א כתב: "כל ענין הדין בלא תוספת ומגרעת, רק הכל דין שלם", ושם הערה 3. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג.] כתב: "כי המשפט צריך שלא יהיה בו שנוי כלל", ושם הערה 46. וכאשר מידת הדין אינה בשלימות, רועמת הטענה [ב"ק פה:] "לקתה מידת הדין" [הובא למעלה פ"א הערה 925].

(749) דוגמה לדבר; בגו"א בראשית פכ"ו סוף אות כא הסביר מדוע ראוי בימי האבות לישא אשה כשהוא בן ארבעים שנה, ולהוליד בנים כשהוא בן ששים שנה, כפי שעשה יצחק, כי מספרים אלו הם שלימות מספר, וכפי שביאר שם. ולאחר מכן כתב: "כתב לך הכתוב בן כמה שנה היה יצחק כשנשא [בראשית כה, כ], ובן כמה היה כשהוליד [שם פסוק כו]. ודוקא ביצחק מגלה לך הכתוב, מפני שזה נמשך אחר מדתו, במה שכל מעשיו בדין" [הובא למעלה פ"א הערה 837]. הרי דבר שענינו דין [כמדת יצחק], כל מעשיו נעשים בתכלית השלימות.

(750) הנה חזר כמה פעמים לבאר שרק מי שהוא אחד [הקב"ה] יכול לדון יחידי, ולא מי שאינו אחד [אדם], אך לא ביאר טעם לדבר. ואמנם בהמשך יבאר טעם לכך, אך קשה לומר שכוונתו כאן לטעם שיביא בהמשך. ועוד, משמע מדבריו שבכל דבר ודבר [לימוד, חסד, וכיו"ב], אף שאינו דין, מ"מ אין ראוי לאדם שיעשה אותו יחידי, אלא שבשאר דברים אין אנו מקפידים על זה כ"כ, ומתירים ביחידי, ורק בנוגע למשפט ודין

אנו מקפידים יותר, וחוששים לאינו ראוי, ולכך "אל תהי דן יחידי". וטעון ביאור, מהי הסברה שאין ראוי לאדם לעשות שום דבר יחידי. ונראה, כי כל מעשי הקב"ה מתייחסים לעובדת היותו יחידי, שהרי יחידיותו מתבטאת בכל אשר יעשה, כי הוא אחד בכל צד [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ב ה"י, באר הגולה באר השני (קסא:)]. וכן בספר דרך ה', חלק א פרק ראשון, כתב: "דרך משל, הזכרון כח אחד, והרצון כח אחר, והדמיון כח אחר, ואין אחד מאלה נכנם בגדר חבירו כלל. כי הנה גדר הזכרון גדר אחד, וגדר הרצון גדר אחר, ואין הרצון נכנס בגדר הזכרון, ולא הזכרון בגדר הרצון, וכן כלם. אך האדון יתברך שמו איננו בעל כחות שונים, אע"פ שבאמת יש בו ענינים שבנו הם שונים, כי הרי הוא רוצה והוא חכם והוא יכול והוא שלם בכל שלימות. אמנם אמתת מציאותו הוא ענין אחד שכולל באמתתו וגדרו כל מה שהוא שלימות. ונמצא שיש בו כל השלימיות לא כדבר נוסף על מהותו ואמתת ענינו, אלא מצד אמתת ענינו בעצמה שכוללת באמתה כל השלימיות". וכאשר אדם עושה מעשה יחידי, יש בכך דמיון אל הקב"ה, שאף הקב"ה עושה הכל יחידי מחמת היותו יחידי. לכך על מעשי אדם הנעשים יחידי רועמת הטענה "מי בשחק יערוך אל ה'" [תהלים פט, ז, וראה למעלה הערה 745]. ועל כך מבאר המהר"ל שבשאר מעשים אין אנו חוששים לכך, כי אין הם מזקיקים שלימות גמורה כ"כ שנתחשב בכל דבר שאינו ראוי, ושרי לעשותם יחידי. מה שאין כן לגבי דין, הרי כל סטיה מן הדין ומן הראוי מעכבת, שהרי הדין צריך להעשות כדבעי, ולכך בזה הורו חכמים "אל תהי דן יחידי".

(751) דוגמה לדבר; בגו"א דברים פ"כ אות א ביאר את דברי רש"י שם [דברים כ, א] "אין מחוסר אבר יוצא למלחמה", וכלשונו: "נראה שיש בזה דבר עמוק מאוד, כי צריכין שיעשה השם משפט באויביהם, ויעשה מדת הדין בהם. ולכך צריך שיהיו שלמים, כי אז מדת הדין עמהם, כי אין מדת הדין שורה אלא אם כן יש הכל שלם, שכל ענין הדין בלא תוספת ומגרעת, רק הכל דין שלם. ולפיכך מחוסר אבר אינו יוצא למלחמה". וכן הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ב ה"ו כתב "כשם שבין דין מנוקין בצדק כך צריכין להיות מנוקין מכל מומי הגוף" [ומקורו מהגמרא סנהדרין לו:]. וברי שהטעם לכך הוא שהואיל והדין מחייב שלימות, לכך נפסלים בעלי מומין. וראה להלן הערה 1231.

(752) שאינו משפט ודין [כגון לימוד תורה וכיו"ב]. ואם תאמר, הרי על בריאת אדם יחידי נאמר [בראשית ב, יח] "לא טוב היות האדם לבדו", שיאמרו שתי רשויות הן [רש"י שם], ולכך נבראה חוה כדי לאפוקי מיחידיות זו [ראה למעלה הערה 746]. נמצא שבריאת אדה"ר יחידי דומה למשנתינו "אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד",

שכפי שאין לדון יחידי, כך אין ראוי שיהיה אדם יחידי. והרי שם לא היה מדובר בדין ומשפט, אלא בבריאת אדם. ונראה שקושיא מעיקרא ליתא, שבודאי שאין לומר שבריאת אדה"ר וחוה קשורה כלל ל"אל תהי דן יחידי", שהרי בריאת אדה"ר וחוה נעשתה על ידי הקב"ה, ובודאי שהקב"ה דן יחידי. אלא שחוה נבראה משום שאי אפשר שישאר אדם יחידי, כי זה מביא לידי טעות וכפירה, והקב"ה לא יברא עולם שנקל לטעות בו. מה שאין כן במעשה האדם, בזה אומרת המשנה כי כאשר האדם יושב במשפט ודן יחידי, אין זה ראוי, כי כך הקב"ה עושה מפאת יחידיותו, ואין זו הנהגה הראויה לאדם, שאין האדם אחד.

(753) וכן כתב רש"י [שמות כ, א] "וידבר אלהים - אין אלהים אלא דיין, וכן הוא אומר [שמות כב, כז] 'אלהים לא תקלל' ותרגומו 'דיינא'". וכן כתב רש"י שם בהמשך [שמות כב, ח] "עד האלהים יבוא דבר שניהם - עד הדיינין יבוא דבר שניהם". וקודם לכן [שמות כא, ו] כתב רש"י "והגישו אדוניו אל האלהים וגו' - לבית דין". ובש"א ב, כה כתב רש"י "אלהים - דיין". ובגו"א בראשית פ"א אות טז כתב: "'אלקים' זה מדת הדין, שכן מספרו 'הוא דיין'". ובח"א לשבת נו: [א, לו:] כתב: "'אלקים' בגמטריא 'זה דיין'". ובסנהדרין ז: אמרו "כל המעמיד דיין על הצבור שאינו הגון, כאילו נוטע אשרה בישראל", וביאר שם בח"א [ג, קלג:]: "כי הדיין נקרא 'אלהים' בכל הכתוב, מפני 'כי המשפט לאלקים' [דברים א, יז], ולכך זה שהוא דיין ראוי שיהיה נקרא 'אלקים'... ולכך דיין שאינו הגון נקרא 'אשירה', כי האשירה היא אל זר. וכיון שהדיין נקרא 'אלקים', כאשר אינו הגון הוא אל זר, ולכך אמר 'כאילו נטע אשירה'" [הובא למעלה פ"א הערה 1589].

(754) ופסוק זה מורה שהמשפט הוא אלקי. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכגון למעלה פ"א מ"ח [רצד:] כתב: "עשיית המשפט הוא ענף קרוב מאהבת השם יתברך, כי מי שהוא אוהב השם יתברך, אוהב את משפטו, 'כי המשפט לאלקים', ולכך בשביל אהבת השם יתברך עושה משפט של השם יתברך באמת, כי זהו רצונו ביותר". ושם במשנה יח [תמב:] כתב: "הדין אל הקב"ה, שנאמר 'כי המשפט לאלקים', וכתיב [דהי"ב יט, ו] 'כי לא לאדם תשפטו כי המשפט לאלקים'". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח.] כתב: "כבר אמרנו כי נקרא שם 'אלהים' על הדיין, כמו שנקרא אל השם יתברך שם 'אלהים'. וכבר התבאר הטעם כי המשפט הוא לאלהים, וכאשר הדיין יש בידו המשפט, שהוא לאלהים, ראוי שיהיה נקרא אלהים. וכמו שתמצא 'אלהים אחרים'... כך תמצא בדיין אשר אינו דיין באמת וכראוי נקרא 'אלהים אחרים'... לכך אמר [סנהדרין ז:] כי הדיין שהעמידו בשביל כסף וזהב נקרא 'אלהים אחרים'". ורש"י [שמות כא, א] כתב: "לפניהם - ולא לפני גוים...

שהמביא דיני ישראל לפני גוים מחלל את השם ומיקר את שם האלילים להשביחה, שנאמר [דברים לב, לא] 'כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים', כשאויבינו פלילים זהו עדות לעלוי יראתם". ובגו"א שם אות ז כתב: "המביא דין בערכאות שלהם מייקר שם עבודה זרה, לומר חס ושלום כי צורם וכו'. וטעם זה ידוע, כי המשפט הוא לאלהים, כדכתיב 'כי המשפט לאלהים הוא'. ועוד כתיב [מ"ב יז, פו] 'ולא ידעו משפט אלהי הארץ', הרי כי המשפט תולה באלהות". ובגבורות ה' פס"ו [שה.] כתב: "תכלית היציאה [ממצרים] שהוא [הקב"ה] יהיה לישראל לאלהים... ופרשת 'אלה המשפטים' [שמות כא, א], כי מאחר שהוא לאלהים להם צריכים לקבל את משפטיו, כי כל אלהים יש לו משפט במה שהוא אלהים. ולפיכך המביא משפטו לפני ערכאות של עובדי עבודה זרה, מייקר שם עבודה זרה [רש"י שם], שמקבל עליו משפט אלהי נכר, שכל משפט שייך לאלהות. והרי בכל מקום אצל משפט כתיב 'אלהים'; 'ונקרב בעל הבית אל האלהים' [שמות כב, ז]... ולפיכך לאחר קבלת אלהותו - מיד קבלת משפטיו, שבזה הם עמו מה שמקבלים משפט אלהי ישראל, שודאי 'אלהים' נקרא המנהיג את העם, וכדכתיב [שמות לב, א] 'ועשה לנו אלהים שילכו לפנינו'. ואין הנהגה בלא משפט, שהמשפט הוא הנהגת העם. ולפיכך תבין כמה גדול עון המביא משפטו בערכאות של עובדי עבודה זרה, שיוצא ממשפט אלהי ישראל ונכנס תחת משפט אלהי נכר. כי כל אלהות יש לו הנהגה, ומביא משפטו בערכאות מייקר הנהגת אלהות אחר, שהרי מיד אחר קבלת מלכותו בסיני נתן להם משפטים השייכים לאלהותו". ובח"א לסוטה מז: [ב, פו:] כתב: "כי הדין הוא אלקי, כדכתיב 'כי המשפט לאלקים', ודבר זה בארנו במקומות הרבה". ובסנהדרין ז. אמרו "לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו וגיהנם פתוחה לו מתחתיו". וראה בנתיב הדין ר"פ ב [א, קצ.] בביאור הדבר. והרמב"ם בהלכות סנהדרין פכ"ג ה"ח הביא מימרא זו, והוסיף: "וידע את מי הוא דן ולפני מי הוא דן, ומי עתיד להפרע ממנו אם נטה מקו האמת, שנאמר [תהלים פב, א] 'אלקים נצב בעדת קל', ואומר 'ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה'". וראה פחד יצחק שבועות מאמר מד, אות ח. **ובביאור** זיקת המשפט לאלקות, הנה בח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.] כתב: "מה שהמשפט הוא לאלקים יותר מכל, כי המשפט מחויב, והשם יתברך הוא מחויב המציאות, וכל אשר זולתו אינו מחויב המציאות, זולת השם יתברך. ולפיכך המשפט שהוא מחויב הוא בפרט אל השם יתברך, ולא לשום בריאה, במה שהמשפט מחויב... ואין כאן חציצה בין השם יתברך ובין המשפט, לכך המשפט לאלקים לגמרי". וכן כתב בגבורות ה' פס"ו [שה.], נתיב התורה פט"ז [א, ע:], תפארת ישראל פנ"ד [תתמד:], ועוד. ובתפארת ישראל

פמ"ו [תשיב:] כתב בסגנון אחר, וז"ל: "ודבר זה ידוע, כי אין דבר שהוא מתיחס להשי"ת רק המשפט, דכתיב 'כי המשפט לאלקים הוא'. וזה מפני כי הצדקה והחסד אפשר שיהיה ג"כ בתחתונים, אבל שלא יהיו יוצאים מקו המשפט - אין זה רק אל השם יתברך, כי המשפט צריך שלא יהיה בו שינוי כלל, וזה אי אפשר לאדם". ובפחד יצחק שבועות מאמר מד אות ח כתב היבט נוסף, וז"ל: "מעשה המשפט, שבן אדם אחד ישפוט את בן אדם חבירו, הנה מעצם הווייתו אין הוא מסור כלל בידו של אדם. כי רק השופט כל הארץ, הוא בעל הכוחות כולם, בידו לשפוט את האדם. כמאמר הכתוב 'כי המשפט לאלקים הוא'. ובן אדם מה הוא שישפוט את בן אדם חבירו. ומפורש אמר להם יהושפט המלך לשופטים 'ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה"... מעשה המשפט הוא בעצם מעשה על אנושי" [יובא במילואו בהערה 756]. וראה בבאר הגולה באר השני [קמא.], ושם הערה 143 [הובא למעלה פ"א הערות 959, 1684]. וראה למעלה פ"ג הערה 375.

(755) אודות שהסימן המובהק לאלקות הוא היות אחד, כן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תרכט.], וז"ל: "אי אפשר שיהיה [האדם] אחד לגמרי מבלי הזדווגות בשום חבור אליו כלל, שאם כן היה חסר. שאי אפשר שיהיה נמצא דבר שהוא אחד לגמרי, רק השם יתברך שהוא אחד שלם. אבל שאר הנמצאים, אם הוא אחד לגמרי, הוא חסר. שאם היה אחד והוא שלם, היה הוא אלוה. כי הוא יתברך הוא אחד ואין זולתו... שאין ראוי שיהיה נמצא במציאות דבר שהוא אחד. וזה אמרם במדרש [פדר"א פרק יב] 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], שלא יאמרו כשם שהשם יתברך אלוה בעליונים, כך האדם אלוה בתחתונים, לכך 'אעשה לו עזר כנגדו', והוא זיווג שלו, שלא יהיה אלוה בתחתונים. ורצו בזה, כי אם היה האדם אחד, היה הוא אלוה, שאי אפשר שיהיה דבר אחד זולת השם יתברך" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 176].

(756) הנה גם כאשר האדם עושה חסד הוא בזה מתדמה אל הקב"ה, וכפי שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.]: "כאשר יש לו מדה זאת, שנותן ומשפיע מלחמו לאחר, בזה מתלבש במדת השם יתברך, אשר הוא משפיע אל הכל... כאשר יש לו מדה זאת הוא קרוב אליו יתברך, ולכך משרה שכינה עליו" [הובא למעלה הערה 485], ועם כל זה לא מצינו איסור עשיית חסד ביחידי, ומאי שנא. ויש לומר, כי חלוק דיינות מחסד, שהרי רק דיין נקרא בשם "אלקים", ואין בעל חסד נקרא כך. ובעל כרחך לומר שההבדל הוא שבעל חסד אכן מתלבש במדת בוראו, אך זה בא מחמת האדם שבמעשיו שלו הוא חותר

להדמות ולהדבק אל ה' וללכת בדרכיו. מה שאין כן בדיין, אין הדיין עושה מעשה מצדו בכדי להדמות אל ה', אלא המעשה משפט מעיקרא הוא מעשה אלקי מובהק, והדיין פועל מכח ההרשאה שניתנה לו מאת המלך. וכן ביאר הפחד יצחק שבועות, מאמר מד, אות ח, וז"ל: "החסד מסור הוא לכל אחד ואחד מעצם הווייתו. ועל כן שפיר הוא הדבר לומר לו לאדם, אותו מעשה חסד שאתה פועל, חובתך היא לפעול את החסד הזה מתוך הדעת של ההליכה בדרכיו [דברים כח, ט]. אבל מעשה המשפט, שבן אדם אחד ישפוט את בן אדם חבירו, הנה מעצם הווייתו אין הוא מסור כלל בידו של אדם. כי רק השופט כל הארץ, הוא בעל הכחות כולם, בידו לשפוט את האדם. כמאמר הכתוב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים הוא'... כל עצמה של מציאות השופט אין לה מקום כי אם בתורת שליחות של בעל המשפט השופט כל הארץ. והרי לכל משפט בעינן סמוכים דוקא. ועיקר ענינו של כל סמוך אינו אלא בזה שעל ידי הסמיכה שלו הוא נחשב כסמוך מפי הגבורה, כמבואר במשנה דראש השנה [ר"ה כה.]... מעשה המשפט הוא בעצם מעשה על אנושי, וכשהמשפט נעשה על ידי בני אדם, אין זה אלא השתמשות בשרביטו של מלך, בכחה של רשות מיוחדת שניתנה על כך מאת המלך". לכך רק בדיין מצינו את ההוראה "אל תהי דן יחידי", ולא בעשיית חסד. והעולה מזה, כי דוקא מפאת שהדיין הוא כ"כ קרוב לה' שנקרא "אלקים"], לכך אסור לו להיות דומה יותר מדי אל ה' [ולדון יחידי]. אך בעל החסד, מפאת שהוא מרוחק יותר מה', לכך רשאי להיות דומה אל ה', ולעשות חסד יחידי. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת. שהרי "בן תשעים לשוח" [להלן פ"ה מכ"א] משום שהוא "אדם חסר, והוא הולך שחוח... כי האדם מצד שלימותו יש לו דבר זה שהולך בקומה זקופה [כי זהו בטוי לצלם אלקים שבו]... וכאשר הוא בן תשעים הוא אדם חסר, שאינו בשלימותו, ומתחיל להיות הולך שחוח" [לשונו שם בסוף המשנה]. והרי כאשר אדם הוא זקן, הוא רוחני ביותר, וכפי שכתב בח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וז"ל: "כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... ומפני כך ציוה בתורה [ויקרא יט, לב] 'מפני זקן תקום והדרת פני זקן', כי הזקן הוא כאילו כאשר היה מסולק מן הגשמי, והוא נבדל, ולפיכך יש לכבדו". הרי שבן תשעים הוא מחד גיסא רוחני ונבדל, ומאידך גיסא צלם אלקים שלו נמצא בירידה, שהולך שחוח מפאת חסרונו. ולכאורה הדברים סותרים זה לזה. אמנם הם הדברים; דוקא משום שהזקן נעשה רוחני ונבדל, לכך אין הוא משמש יותר כדוגמה לצלם אלקים. וכפי שהיה צורך לומר לישראל במעמד הר סיני [דברים ד, טו] "לא ראיתם כל תמונה" מפאת שהגיעו למדריגה נבדלת [כמבואר למעלה פ"ג מי"ד לפני ציון 1410], כך הזקן הולך שחוח מפאת שהגיע

למדריגה נבדלת, ששם אין ענין ל"צלם אלקים". וראה למעלה פ"ב מ"א הערה 172, שמעין נקודה זו נתבארה שם, שהתורה יכולה לומר "עיני ה'" [דברים יא, יב, שהוא לשון רבים], אך חכמים נמנעו מלומר כן, ואמרו "עין רואה" [למעלה פ"ב מ"א, שהוא לשון יחיד], כי הואיל וחכמים מדברים לפי השכל והמופשט, לכך אין בדבריהם שום לשון העלול להתפרש כהגשמה, מה שא"כ דברי תורה שנמסרו לנביא, שם ניתן לומר "עיני ה'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1412]. והוא הדין לדידן; היושב בדין אינו יכול לשבת יחידי, מפאת שהדיין נקרא "אלקים", ואסור לו אז להיות דומה כ"כ אל ה'. אך העושה חסד יכול לעשות חסד יחידי, כיון שבלא"ה אין העושה חסד נקרא "אלקים", ולכך אין בזה קפידא שיעשה חסד יחידי, ויהיה דומה בזה אל ה'.

(757) הולך לבאר את הקשר בין יחידיותו של הקב"ה להיותו דן יחידי, ולכך לא שייך שאדם ידון יחידי. ועד כה לא ביאר נקודה זו, אלא רק ביאר שכל מעשי הקב"ה נעשים ביחידי, ולא רק דין, ורק בנוגע לדין יש להקפיד על האדם שלא ידון יחידי מחמת שתי סבות; (א) ביושב בדין הכל צריך להיות ראוי ונכון. (ב) היושב בדין נקרא "אלקים", ואין ראוי שהאדם ידמה אל הקב"ה לגמרי. ולפי זה היה שייך שהאדם ידון יחידי, רק שאין זה ראוי שהאדם יתנהג בדרך שהקב"ה מתנהג בה. אך מעתה יבאר שישנה זיקה מיוחדת בין יחידיותו של הקב"ה להיותו דן יחידי, ולא שייך שהאדם ידון יחידי, כי יחסר לו דבר המעכב את עשיית הדין.

(758) כפי שיבאר בסמוך שלכך דיין אינו יכול לדון קרובים, כי אינו נבדל מהם. ובבאר הגולה באר הרביעי [תנ:] כתב: "כי הדיין שהוא דן, הוא נבדל מבעל הדין, ופועל בו".

(759) כמו שנאמר [שמות ז, א] "ויאמר ה' אל משה ראה נתתיך אלהים לפרעה ואהרן אחיך יהיה נביאך", ופירש רש"י שם "נתתיך אלהים לפרעה - שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין". ואונקלוס תרגם שם "ואמר ה' למשה חזי דמניתך רב לפרעה". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד] כתב: "שם 'אלהים' פועל הנמצאים כלם, שהרי בכל מעשה בראשית נאמר 'ברא אלהים'". ובגבורות ה' פס"ה [שב:] כתב: "המלאכים נקראים 'אלהים'... מלאכים עליונים הפועלים בדברים שהם בעולם, ונקראים 'אלהים', שכל אלהים הוא פועל בעולם הזה... ולפיכך בכל מעשה בראשית נאמר 'אלהים', שבא השם הזה על שהוא יתברך פועל הכל" [הובא למעלה פ"א הערה 1588]. ובנתיב השלום פ"ב [א, רכב.] כתב: "לא נמצא בנבראים פעולה מהירה תמידית בכח גדול כמו התנועה של השמים, אשר הם מתנועעים תנועה תמידית מהירה. והשמש והירח הם המושלים והפועלים בתחתונים על ידי תנועתם, וכדכתיב [תהלים קלו, ח] 'את השמש לממשלת

היום ואת הירח לממשלת הלילה'. ודבר זה ידוע כי הפעולה הוא בכח מדת הדין, וכמו שבארנו פעמים הרבה מאוד כי כל מעשה בראשית אשר פעל ועשה השם יתברך נאמר בזה שם 'אלקים'". וכן כתב אות באות בח"א לנדרים לט. [ב, טו:], ובח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:]. וראה למעלה פ"א מי"ח [תכד.].

(760) דוגמה לדבר; השו"ע אור"ח סימן צא סעיף ד פסק: "הנחת יד על הראש לא חשיבא כסוי, ואם אחר מניח ידו על ראשו של זה משמע דחשיבא כסוי". וכתב שם המשנה ברורה סק"י: "לא חשיב כסוי, דהראש והיד חד גוף אינון, ואין הגוף יכול לכסות עצמו". ומקור הדברים הוא בתרומת הדשן סימן י, שביאר שם שהכסוי נועד להורות על אימה וכבוד, וזה לא שייך בדבר שהוא גופו. והביאור הוא, שרק דבר שהוא מחוץ לאדם יכול לפעול עליו אימה וכבוד, אך לא כשזה הוא עצמו. ובגו"א בראשית פכ"ד אות ב כתב: "כיון דצריך ליקח חפץ, אין לקיחת חפץ דבר שהוא גופו", ושם הערה 4. דוגמה נוספת; נאמר [בראשית ל, כה] "ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף ויאמר יעקב אל לבן שלחני ואלכה אל מקומי ולארצי", ופירש רש"י שם "כאשר ילדה רחל את יוסף - משנולד שטנו של עשו, שנאמר [עובדיה א, יח] 'והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש'. אש בלא להבה אינו שולט למרחוק, משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב". וכתב הגו"א שם [אות יח]: "ופירוש זה כי עשו מתנגד ליעקב, ובעבור שיעקב הוא חלק לבד, שהרי יעקב ועשו נולדו בבטן אחד, ויעקב חלק, אין הכח מן יעקב על עשו. אבל כאשר יצא כח יעקב לפעל, שהם הבנים, ובפרט יוסף שהוא נקרא בנו, אז נמצא בפעל ובשלימות". הרי שיעקב אינו יכול לפעול בעשו, משום שיעקב ועשו נולדו בבטן אחד, ואין אחד פועל בעצמו, אלא בזולתו. ולמעלה פ"א מי"ח [תכג:] כתב: "העולם התחתון שהוא עולם ההויה, ואין הויה מעצמו, רק שמקבל הויה מן הפועלים", ושם הערה 1585. וכדבריו כאן חזר וכתב להלן משנה כג [תקג:]. **ואם תאמר**, בב"מ לג. אמרו שהחושש יותר מדי מעניות לבסוף יבוא לידי עניות. ובח"א שם [ג, יט:] כתב: "פירוש, כי האדם בקל פועל בעצמו יותר ממה שיפעל בזולתו, כי כאשר הוא פועל בעצמו אין דבר מתנגד לו, לא כאשר יפעול בזולתו, כאשר המקבל מתנגד לו, אין מניח לפעול בו. וכאשר הוא מתירא מן עניות, הרי יתן לעניות מקום לפעול בו ובא אליו הדבר. וכמו שאמר איוב [איוב ג, כה] 'ואשר יגורתי יבא לי'. כי כאשר הוא ירא מן דבר אחד, והוא בעצמו מקטין עצמו לפני אותו דבר שהוא ירא ממנו, ובזה פועל בו אותו דבר. ובפרט העניות שהוא ההעדר, וכאשר נותן עצמו אל ההעדר מקבל ההעדר, שהוא רודף אחריו תמיד, ודבר זה ברור... וגם דבר זה עצמו שהוא הנפילה, אמרו הראשונים שהיראה מזה מביא לידי זה.

כי אם יקח אדם לוח אחד של עץ ומניחו על הנהר לעבור על הנהר מן הקצה אל הקצה, קרוב הוא אל הנפילה כאשר עובר עליו. ואם הוא מונח על הארץ, לא היה נשמט רגליו ממנו. וזה בשביל כי המחשבה שמחשיב על הנפילה פועל באדם, כי השכל הוא הפועל הגמור... שהמחשבה והשכל הוא פועל באדם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1616]. וכיצד כתב כאן ש"אין אחד פועל בעצמו". ונראה שסתירה זו בנין היא, וכמו שביאר בגו"א שמות פי"ג אות יח, שנאמר שם [שמות יג, כב] "לא ימיש עמוד הענן יומם וגו'", ופירש רש"י שם "לא ימיש - הקב"ה". וביאר שם הגו"א בזה"ל: "כי 'ימיש' הוא מבנין הפעיל, שהוא יוצא תמיד. ואם רצה לומר 'לא ימיש' הענן, היה ראוי להיות 'ימוש' בויו"ו, ולפיכך פירושו 'לא ימיש הקב"ה', והשתא הוי פועל יוצא. ואף על גב דכתיב [שמות לג, יא] 'ומשרתו יהושע לא ימיש מתוך האהל'. חלוק גדול יש כאן ליודעי לשון הקודש, כי אצל בני אדם שייך לשון יוצא, כי הוא המזרז את עצמו, והרי הוא יוצא בצד זה, כי האדם הוא המזרז את גופו. וכן פירושו; לא ימיש יהושע את עצמו, ומדבר על האדם כאילו היה כאן שני דברים, האחד דעתו, והשני גוף האדם. וכך כתב לקמן [שמות יד, י] 'ופרעה הקריב', ופירש רש"י [שם] הקריב את עצמו ומיהר לפני חיילותיו. וזה לא יתכן בענן, ולפיכך צריך לפרש 'לא ימיש' - הקב"ה". [וראה גו"א שמות פי"ד סוף אות כא, ולמעלה פ"ג הערה 982]. הרי לעולם "אין אחד פועל בעצמו, רק בזולתו", ורק האדם גופא כולל בתוכו שני דברים; הפועל [דעתו], והמקבל [גופו], ודעתו פועלת על גופו. וראה למעלה פ"א הערה 1585 שגם שם נתבאר יסוד זה.

(761) פירוש - משמעות "אחד" היא שהוא מיוחד ועומד לעצמו, ואינו מצטרף לשאר דברים. וכן אמרו בילקו"ש ח"א רמז תתלג: "אמר הקב"ה לישראל, בני, ראו כל מה שבראתי בראתי זוגות; שמים וארץ זוגות, חמה ולבנה זוגות, אדם וחוה זוגות, העולם הזה והעולם הבא זוגות. אבל כבודי יחיד ומיוחד בעולם, שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". וכן נאמר [בראשית כו, י] "כמעט שכב אחד העם", ופירש רש"י שם "המיוחד בעם, זה המלך". ובגמרא [יומא לד:] אמרו "מאי אחד, מיוחד שבעדרו". וראה הערה הבאה.

(762) בחולין צא: עמדו חכמים על הסתירה שבין שני פסוקים; [בראשית כח, יא] "ויקח מאבני המקום", משמע שלקח כמה אבנים. אך בהמשך שם נאמר [שם פסוק יח] "ויקח את האבן", משמע שהיתה אבן אחת בלבד. וכתב על כך בח"א שם [ד, ק:]: "אין לומר כדרך הפשטנים [הראב"ע והרד"ק שם פסוק יא] שלקח אבן אחד מאבני המקום, דזה אינו, שאין אבן אחד מקצת מן רבים. שאין דומה אבן אחד לרבים, שהרי זה יחיד וזה

רבים. ואם כן לא הוי זה מקצת. שכל קצת הוא חלק הכל, ולעולם כל דבר שהוא יחיד הוא נבדל לעצמו בעבור אחדותו, ומצד האחדות אין מצטרף לאחר. ולפיכך אי אפשר לומר שלקח אחד מן הכל, כי מצד שהוא אחד הוא נבדל לעצמו, ודבר זה מבואר מאוד". הרי "אחד" עומד כנגד "חלק", ולכך "אחד" נבדל לעצמו, ואינו משתתף עם אחרים, כי השותפות עם אחרים תגדיר אותו כחלק מהכלל, ולא שעומד לעצמו. נמצא שהמשמעות של "אחד" היא מיוחד, שעומד לעצמו. וכן בנתיב העבודה פ"ז [א, צו.] כתב: "אחר קריאת שמע קבעו ברכת 'אמת ויציב' [ברכות יב.], שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים על ידי נסים ונפלאות. וברכה זאת מתחייב מן ק"ש, כי בק"ש שהוא יתברך אחד, וזהו מלכות שמים. ומפני שהוא מלך נבדל מהכל, הוא מושל על הכל, עד שהוא יכול לעשות נסים ונפלאות בעולם, כמו שעשה במצרים. ולפיכך אחר ק"ש, שהוא מלכות שמים, בא הברכה של אמת ויציב, שהוא מחדש נסים ונפלאות שלא כמנהגו של עולם. כי אם היה לו שתוף עם הנמצאים, לא היה זה אחד. ובמה שהוא נבדל מן העולם, מושל עליו עושה בעולם כרצונו, ובזה הוא יתברך אחד". הרי שהאחד הוא נבדל, והנבדל הוא אחד. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ח תחילת אות יז: "כי דבר שהוא נבדל הוא אחד מכל צד, ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחד". וכן בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו:] כתב: "כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו... ולכך אמרה [הלבנה] 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד' [חולין ס:], כי כל מלך צריך שיהיה מיוחד, ולא יהיה לו שתוף אל זולתו כלל, רק מיוחד בעצמו. וכאשר נבראו שני המאורות בבריאה אחת, והיה כל אחד חלק בלבד, ושניהם ביחד כוללים כל האור, אם כן הם משתתפים יחד. והכתר, שהוא המלכות שיש להם, גם כן להם בשתוף, ואם כן שני מלכים משתמשים בכתר אחד". וכן ביאר להלן פ"ו מ"י [ד"ה וזה שאמר] את חמשת הקנינים שיש להקב"ה בעולמו, ובתוך דבריו כתב שם: "ולכך חמשה קנינים אל הקב"ה שאין להם שתוף עמהם, והם מיוחדים לגמרי כל אחד ואחד, ואין דבר עמהם בענין שלהם, שהם מיוחדים". וכן בב"ב עה. אמרו "עתיד הקב"ה לעשות שבע חופות לכל צדיק וצדיק", וכתב על כך בח"א [ג, קיב:] בזה"ל: "החופה הזאת שיהיה כל צדיק וצדיק מיוחד בפני עצמו, ולא יהיה הצדיק כמו שהוא בעולם הזה, שמשותפין כלם ביחד. אבל לעתיד יהיה לכל אחד חופה בפני עצמו, וזהו חשיבות ומעלה בפני עצמו, ולא יהיו כולם משותפין ביחד, רק כל צדיק וצדיק יהיה לו שבעה חופות, והוא תכלית התיחדות שיהיה אל צדיק. וזהו ענין החופה, שהחופה מיחד אשר תחתיו. ודבר זה ראוי לצדיק, כי הצדיק הוא מיוחד בפני עצמו, וכמו שאמרו

ז"ל [יומא לח:] בשביל צדיק אחד נברא העולם. שתמצא כי הצדיק מיוחד, ואין לו שתוף עם אחר, רק הוא מיוחד".

(763) להלן סוף משנה כב [ד"ה ותירוץ קושיא], נתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:], תפארת ישראל פי"ח [רעא.], ושם הערה 7, נצח ישראל פנ"ז [תתעח.], באר הגולה באר הרביעי [תמט.], ודרשת שבת הגדול [רכו:], וחלקם יובאו בהערה הבאה.

(764) אודות שעשית דין מורה על הריחוק, כן כתב בדרשת שבת הגדול [רכו:], וז"ל: "הקשור והחבור מבטל הדין. כי כל דין אינו רק על אחר, שהרי פסול לדין על קרובו [נדה מט:]. כי הקרוב הוא כמו גופו, לכך... אין כאן דין כלל". ובתפארת ישראל פי"ח [רעא.] כתב: "אם היה [הקב"ה] מצורף אליהם [לצדיקים], לא היה עושה דין בהם. כי הדין אשר עושה בצדיק מורה זה כי הוא יתברך נבדל לגמרי, אף מאוהביו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמט.] כתב: "מה שהוא [הקב"ה] דן את הנמצאים... אין זה חבור גמור אליהם, שהרי הדיין הוא פועל במקבל הדין, ואין זה חבור גמור". ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:] כתב: "העולם דבק בו יתברך לגמרי מצד החסד, אבל לא מצד המשפט. כי מצד המשפט השם יתברך נבדל מן העולם כאשר עושה בו משפט, כמו המלך שעושה משפט בעם, אשר המלך נבדל מן העם, ועושה בו משפט". וראה למעלה פ"ב הערה 436. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; בתפארת ישראל פנ"ט [תתקכג:] כתב: "יאמר על השם יתברך 'כי ה' אש אוכלה' [דברים ד, כד], רוצה לומר שהוא נבדל לגמרי מן העולם, ובמה שהוא נבדל מן העולם הוא פועל בעולם, כי הדברים אשר יתחברו ושוים ביחד, אינם פועלים זה בזה. אבל השם יתברך הוא אש, ואין לו שתוף עם הטבעי הגשמי, כמו שאין לאחד שתוף עם האש". וכן כתב בח"א לשבת קיט: [א, סה.]: "בשביל שהוא יתברך אש אוכלה, הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש" [הובא למעלה פ"ב הערה 537]. ולמעלה פ"א מ"ב [רי.] כתב: "שם 'אלקים' בו מתקשר יסוד האש... מדת הדין, שהוא שם 'אלקים'". אם כן מוכח שהדין מחייב הפרשה והבדלה, כי שם "אלקים" המורה על הדין, הוא מתקשר ליסוד האש, והמיוחד באש הוא שאי אפשר להתחבר אליה. ובתפארת ישראל פכ"ג [שמ:] כתב: "'אלקים', שהוא נבדל לגמרי", ושם הערה 23.

(765) קצת קשה, כי למעלה פ"א סוף מ"ט [רחצ.] כתב: "יש לדיין חבור אל אשר הוא דיין עליהם", ושם הערה 990. ושם תחילת מ"י [שא.] כתב: "כבא ביארנו לפני זה, כי יש לאדם חבור אל בני אדם שהוא דן ושופט אליהם... החבור שיש אל הדיין עם הצבור, שהדיין הוא לטובת הצבור לשפוט אותם". ואילו כאן מבאר שהדיין נבדל ממי שהוא דן

אותם. ואולי יש לחלק, שבשעת הדין עצמו בודאי יש הבדלה והרחקה מהדיין לבין אלו שהוא דן. אך לאחר שנעשה הדין, אשר הוא לטובת הנדון, נמצא שנעשה כאן מעשה של חבור וקירוב. ובגמרא [סנהדרין ז.] אמרו "ההוא מבי דינא שקל גלימא ["מי שנטלו בית דין טליתו לפורעה לאחר" (רש"י שם)], ליזמר זמר וליזיל באורחא ["הואיל ודין אמת דנו, לא הפסיד כלום, אלא גזילה הוציאו מידו" (רש"י שם)]. אמר ליה שמואל לרב יהודה, קרא כתיב [שמות יח, כג] 'וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום'' ["ביתרו כתיב, ומשמע לא שנא זכאי ולא שנא חייב, כולן במשמע" (רש"י שם)]". הרי שפסיקת הדין היא עשיית שלום גם למי שיצא חייב [הובא למעלה הערה 703].

(766) בשמו"ר ד, ג, אמרו "הדא הוא דכתיב [איוב כג, יג] 'והוא באחד ומי ישיבנו', דרש רבי פנחס, לפי שהוא יחיד בעולם, דן יחידי לכל באי עולם". והפסוק מאיוב הובא כאן בפירוש הגר"א. ובספר תקט"ו תפילות לרמח"ל, תפילה רכב, איתא: "אל אחד יחיד ומיוחד הרי אתה דיין יחיד".

(767) פסוק זה מורה שיש במספר שנים יתרון שאינו קיים במספר אחד, ולכך מספר אחד אינו נבדל מזולתו, אלא מצטרף לזולתו. וכן ביאר בח"א לב"ב עד: [ג, קו.], וז"ל: "מה שאמר [שם] 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראו', באור זה כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם, מצד אשר 'טובים השנים מן האחד', כי מה שחסר בזה גלה בזה, כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו', ודבר זה נמשך בכל התחתונים מצד כי טוב שנים מן אחד... כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון" [הובא למעלה הערה 231, ולהלן הערה 1054]. הרי שהאחד הוא חסר, וזקוק להשלמתו. ובנצח ישראל פי"ג [שלא.] כתב: "אין לנו"ן שום חבור, רק עומד בעצמו. לכך הנו"ן היא יחידה לגמרי, שאין לה שום חבור אל דבר מה. לכך הנו"ן גם כן מורה על ישראל, שהם עם אחד, ואין להם חבור אל מה. ולכך כתיב [עמוס ה, ב] 'נפלה בתולת ישראל', שהכתוב רמז כי ישראל הם כמו הנו"ן, שאין לה חבור. ולפיכך יש בעונותינו נפילה לאומה זאת ביותר, כמו שהכתוב אומר [קהלת ד, ט-י] 'טובים השנים מן האחד כי אם יפול האחד השני מקיימו ואילו אחד שיפול מי מקיימו'. ולכך כתיב 'נפלה בתולת'. ומטעם הזה אין נקרא 'אות נופל' בדקדוק הלשון רק הנו"ן הוא אות נופל [רש"י בראשית יז, יא], כי הנו"ן בפרט אין לה חבור ושיתוף לאחר". הרי ישראל הם מיוחדים בכך שאין להם חבור לאחרים, אך שאר נבראים מתחברים לאחרים כדי לקבל השלמתם.

(768) פסוק זה מורה שיש שלימות וחוזק במספר שלש שאין במספרים שלפניו. וכן כתב בתפארת ישראל פ"נ [תשצה.], וז"ל: "כי השלישי אין לו קצה, ואשר אין לו קצה אין לו הפסק כלל. אבל שנים הרי כל אחד מהם יש לו קצה, ולכך על השלשה אמר 'וחוט המשולש לא במהרה ינתק'... וכל זה בעבור כי השלישי אשר הוא בין השנים הוא באמצע, אשר האמצע אין לו קצה... ולכך הוא חזק יותר". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רב:] כתב: "מספר ג' בכל מקום מורה על החוזק, וכמו שאמר הכתוב 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק'. ובכל דבר כאשר ירצה להחזיק דבר מתחזק בשלשה. ולכך ג' שנים הוי חזקה לכל דבר בכל מקום". ובנצח ישראל פ"ה [צג:] כתב: "כל ישראל ענינם משולש; משולשים באבות, משולשים בכהנים לוים וישראלים, ולפיכך נקראים 'עם תלתאי' [שבת פח.]... כי משולשים הם ישראל, וזהו חזקם ותוקפם של ישראל, כדכתיב [דברים לב, ט] 'יעקב חבל נחלתו', רוצה לומר כי ישראל יש להם חוזק כמו חבל שחזקו בג' חוטין, כדכתיב 'וחוט המשולש לא במהרה ינתק'".

(769) כי במספרים אחד ושנים יש חסרון מסיום הנשלם רק על ידי הצטרפותם לזולתם, ורק במספר שלש יש שלימות שאינה זקוקה להצטרפות זולתם. ולמעלה פ"ג מ"ג אמרו "שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים", וכתב לבאר שם [לאחר ציון 479] בזה"ל: "אין נקרא 'שלחן אחד' רק על ידי שלשה, כי שנים הם מחולקים, ואין למספר זה מאחד כלל. ולפיכך לא תמצא מספר שנקרא לגמרי על שם רבוי כמו 'שנים', במ"ם הרבוי, כי שנים תחלת הרבוי, ולכך יבא מלת 'שנים' במ"ם הרבוי... ולא יתאחדו, ושלשה יש להם התאחדות כאילו הם דבר אחד, ולכך יבא מספר שלשה תמיד על דבר שיש להם חבור ביחד, ולא כן שנים". ושם מבאר בזה כמה הסברים.

(770) אודות שני דיינים, נחלקו בזה האמוראים; שמואל אמר שדיניהם דין, אלא שנקראו בית דין חצוף [סנהדרין ג.], שעברו על תקנת חכמים [רש"י שם]. ומבארים התוספות [סנהדרין ה: ד"ה שנים] שלאו דוקא שנים דיניהם דין, אלא אפילו אחד דינו דין, ולא אמרו שנים אלא להודיע שאפילו שנים הם בית דין חצוף. ורבי אבהו אמר שנים שדנו אין דיניהם דין [שם ב:]. יש שפסקו כשמואל שדיניהם דין [תוספות סנהדרין ג. בשם בה"ג], ויש שפסקו כרבי אבהו שאין דיניהם דין [רמב"ם הלכות סנהדרין פ"ב ה"י, טושו"ע חו"מ סימן ג סעיף ב. ועיין ש"ך ס"ק ה שכן דעת רוב הפוסקים]. וצריך להבין, מדוע אמרו כאן רק "אל תהי דן יחידי", ולא אמרו גם "אל תהיו דנין שנים", שהרי בין לשמואל ובין לרבי אבהו אין חילוק בין אחד לשנים. ובשלמא לפי הסברו הראשון ניחא, שרצו

להורות שהדן יחידי הוא גס לב, שמדמה עצמו אל הקב"ה שדן יחידי, וזה כמובן לא שייך להאמר בשנים. אך לפי הסברו השני שהטעם שלא לדון יחידי הוא משום שאין היחיד נבדל מבעלי הדינים, והרי גם שנים אינם נבדלים מבעלי הדינים, ויקשה מדוע המשנה הגבילה את דבריה רק לדן יחידי, ולא לדן בשנים. ואולי משום שהטעם של המשנה שייך להאמר רק בדן יחידי, שאמרו "שאין דן יחידי אלא אחד", ולעומת הקב"ה שדן יחידי, אמרו שהאדם לא ידון יחידי. אך אין הכי נמי שה"ה גם לדן בשנים, למר כדאית ליה, ולמר כדאית ליה.

(771) אמרו חכמים [כתובות יז.] "כי נח נפשיה איפסיק עמודא דנורא בין דידיה לכולי עלמא. וגמירי דלא אפסיק עמודא דנורא אלא אי לחד בדרא, אי לתרי בדרא". וכתב על כך בח"א לכתובות יז. [א, קנא.] בזה"ל: "כי היה נבדל מכל שאר הבריות, ולכך נפסיק עמודא בינו לשאר הבריות. ודבר זה לא נעשה אלא לאחד או לשנים, כי על שנים יש לומר שהם נבדלים משאר בני אדם. אבל לשלשה אין לומר שהם נבדלים משאר הבריות, כי שלשה הם רבים נקראים, כמו שאמרו [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה. ולא נקרא שהוא נבדל מן השאר רק אם הוא יחיד. לפיכך לא ימצא רק לאחד או לשנים, שנקראו יחידים, ועליהם אפשר לומר שהם נבדלים מן השאר". וכן בכתובות עז: חזרו על דברים אלו, ובח"א שם [א, קנו:] כתב: "ומה שאמר דגמירא דלא אפסוקיה עמודא דנורא אלא או לחד או לתרי בדרא, טעם זה כי עמוד האש אשר הוא מפסיק מורה על שהוא נבדל מן הכלל. וכל כלל אפשר שיש בו אחד או שנים נבדלים, אבל שלשה אי אפשר, כי שלשה נקראים 'רבים', ומפני שנקראים רבים אין זה נבדל, כי לא יקרא נבדל כאשר יכללו הרבה בענין אחד. ולכך אחד או שנים שייך לומר בהם שהם נבדלים, ואינם נכללים בכלל, ועליהם שייך לומר כי הם נבדלים מן הכלל. אבל שלשה או ארבע, אין לומר כי הם נבדלים". וזה לכאורה נראה כסתירה גלויה לדבריו כאן, שביאר ששנים אינם נבדלים משאר בני אדם, ואילו שלשה נבדלים משאר בני אדם. **ונראה**, כי יש לחלק בין שני סוגי נבדל; יש נבדל שמחמת הבדלותו הוא עומד לעצמו, ואינו זקוק להשלמה מזולתו. ויש נבדל שמחמת הבדלותו הוא נחשב לדבר נדיר וחריג, היוצא מן הכלל. דבריו כאן אייריי בנבדל הראשון, ששלשה בני אדם יושבים יחד לתכלית משותפת, ועל כך מבאר שהשלשה האלו יוצרים יחידה אחת שחולקת מקום לעצמה, והיא נבדלת ואינה מצטרפת לשאר בני אדם. כי הואיל ושלשה הוא מספר של שלימות [לעומת אחד ושנים], לכך יש בקבוץ של שלשה בני אדם יצירת שלימות עצמאית, הנבדלת משאר בני אדם. אך דבריו בח"א לכתובות אייריי בנבדל השני, שדרגתו המופלגת של אדם

תחשב לדרגה נדירה וחריגה היוצאת מכלל שאר בני דורו. ועל כך ביאר שכאשר דרגה זו נמצאת אצל שלשה בני אדם בדור, שוב אין היא נחשבת לתופעה נדירה וחריגה היוצאת מן הכלל, כי שלשה נחשבים ל"רבים", ואין רבים נחשבים לדבר נדיר וחריג. ונפקא מינה מבוארת תהיה בין שני סוגי הנבדל הללו; בנבדל הראשון ככל שהמספר יעלה כך הנבדלות של הבי"ד תעלה, ובי"ד של חמשה או שבעה דיינים יהיה עוד יותר נבדל ועומד לעצמו מאשר בי"ד של שלשה ["אע"פ שבי"ד של שלשה בי"ד שלם הוא, כל זמן שהן רבים הרי זה משובח" (רמב"ם הלכות סנהדרין פ"ב הי"ג)]. אך בנבדל השני, אדרבה, ככל שהמספר יעלה כך הנבדלות תפחת, כי הדרגה המופלגת הופכת להיות יותר מצויה ופחות נדירה.

(772) נראה לבאר רמז זה, כי כבר השריש כמה פעמים שמספר שלש מצרף את שני המספרים שלפניו, ויחד יוצרים יחידה אחת. וכגון, למעלה פ"א מ"א [קנג:] כתב: "כי מספר שלשה כולל הדבר, והפכו, והאמצע בין שניהם". וכן כתב לגבי שלשת האבות בגבורות ה' פ"ט [נח:], וז"ל: "השלישי אין לו מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני הקצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, הפך לזה, כי הדין צריך לרדת לעומק הדין עד הסוף, והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר... ויעקב נגד האמצעי" [הובא למעלה פ"א הערה 292]. ולכך מספר שלש יוצר יחידה אחת, וכפי שחסד גבורה ותפארת [מדות האבות] יוצרים יחידה אחת [חג"ת]. וראה למעלה פ"ב הערה 441.

(773) ומדוע כאן במשנה אמרו שלא ידון יחידי. וכן רש"י כאן במשנה כתב: "אל תהי דן יחידי - שאף על פי שיחיד מומחה דינו דין גמור, מ"מ אל תזקק עצמך לבא לידי כך, שאין שום אדם רשאי לדון יחידי, אלא הקב"ה שהוא יחיד". וכנראה כוונתו כפי מה שכתבו תוספות סנהדרין ה., ד"ה כגון: "כגון אנא דן דיני ממונות ביחידי - והא דתנן במסכת אבות אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד הקב"ה, עצה טובה קמ"ל, שלא יטעה. והא דאמר 'כגון אנא כו', היינו כלומר יכול לדון, ולא שהיה דן". וכן פירשו כאן הרמב"ם הרבינו יונה והרע"ב, וראה הערה 778.

(774) כי "מומחה" פירושו מנוסה בדינים, שהוא "גמיר וסביר" [סנהדרין ה., ושם תוד"ה מומחה], היינו חכם מובהק בדינים וידוע לרבים [חידושי הר"ן שם], ויודע לשקול בדעתו ושכלו ענינים שלא למד ולא שמע מעולם, ולדמות דבר לדבר [פרישה חו"מ סימן ג סק"א]. ובשם רבי שרירא גאון כתבו שהוא יחיד מומחה שבקי במשנה ובגמרא ובשיקול

הדעת, ומעיין בדינים כמה שנים וניסוהו כמה פעמים ולא ראו לו טעות [הרא"ש ור"ן שם].

(775) אודות השכל הנבדל שיש לתלמיד חכם, ראה דבריו למעלה פ"א מ"ד [רמב:], שכתב: "ואמר 'והוי מתאבק בעפר רגליהם'. כלומר שלא יהיו החכמים נחשבים אליו כמו דרך החברים, שבזה היה ממעט במעלת החכמה כאשר הוא עדיין אינו חכם כמותם. אבל יהיה מתחבר להם, דהיינו להשפיל תחת רגליהם. וזהו 'הוי מתאבק בעפר רגליהם', שהוא סוף שפלותם, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ויהיה מתאבק בהם להשפיל עצמו לגמרי, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ודבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן הוא נבדל מן האדם, ואם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל", ושם הערות 688, 689.

(776) דוגמה לדבר; הפרת נדרים היא ביחיד מומחה [רש"י במדבר ל, ב], והיא נמסרה ליותר מובהקין שבדור [ר"ן נדרים עח:]. ובביאור הדבר כתב בנתיב התורה פ"ח [א, לה.] בזה"ל: "הגזירה אין בה פשיטות, שהרי מצד הגזירה כך וכך יהיה, וכל גזירה ושבועה אין בזה פשיטות. לכך מומחה, שיש בו פשיטות השכל, אפשר לו לבטל הגזירה... ולכך יחיד מומחה מפר ומבטל הגזירה והנדר שנדר, שמזה תראה כי כל גזירה אין בה פשיטות... כי בטול הגזירה מצד פשיטות השכל. ודבר זה ידוע בסוד התורה, כי החכם המומחה מפר נדר שהוא הגזירה ביחיד". ופשיטות השכל שיש ליחיד מומחה להפר נדר, היא גם המאפשרת לו לדון יחידי.

(777) אך מצד הגוף הוא מצטרף לאחרים. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ברכות נח.] "הוא היה אומר, כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא פת לאכול; חרש וזרע וקצר ועמר ודש וזרה וברר וטחן והרקיד ולש ואפה, ואחר כך אכל. ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקנין לפני. וכמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא בגד ללבוש; גזז ולבן ונפץ וטוה וארג, ואחר כך מצא בגד ללבוש. ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקנים לפני". הרי שצרכי הגוף של אדם מחייבים אותו שיצטרף אל זולתו.

(778) לשון רבינו יונה כאן: "אף על פי שמומחה לרבים דן אפילו יחידי, מדת חסידות היא שלא יעשה כן עד שיקח חברים שידונו עמו ויסייעוהו". וכן כתב הרע"ב שמשנתינו היא "מדרכי החסידות". והרמב"ם כאן כתב: "התורה התירה לאיש מומחה לרבים לדון יחידי... אבל זהו דבר תורה, והזהיר [כאן]... על צד המוסר, ולא על צד האיסור". ולמעלה הערה 773 הובאו דברי תוספות שמשנתינו היא "עצה טובה קא משמע לן". ו"מדת חסידות" משמע לכאורה שזה יותר מחייב מאשר עצה טובה.

(779) הרי שדברי מוסר [מסכת אבות] ראוים לחסידא, ולכך מוסר המשנה הוא מדת חסידות. וראה למעלה בהקדמה [לא:-לח:] שהביא את המאמר מב"ק, וביארו בשני אופנים.

(780) מה שכתב "והתבאר לך **הלשון** שאין דן יחידי אלא אחד" כוונתו לשאלתו מדוע אמר "אלא אחד", ולא "אלא הקב"ה". ועל כך ביאר שהתנא נקט בסבת הענין, שדוקא מחמת שהקב"ה הוא יחיד, לכך הוא דן יחידי. אך אדם שאינו יחיד, אינו רשאי לדון יחידי.

(781) פירוש הו"א זו - המשנה איירי ביחס שבין הדיין לאלו שבאו לדון לפניו, ושהדיין לא יאמר לבעלי הדין "קבלו דעתי". וכהו"א זו פירש רש"י בפירושו הראשון.

(782) אחרי שבאו לפניו בדין. ומי שאומר שאינו חושש על גזירת בית דין אחר שבא לבית דין, מנדים אותו [רמ"א חו"מ סימן יא, סעיף א]. וראה להלן ציון 792.

(783) פירוש - למה שיסרבו לקבל את הדין.

(784) פירוש - הגמרא שם אומרת שאף היוצא חייב בדין יש לו לזמר ולשמוח בכך, "הואיל ודין אמת דנו, לא הפסיד כלום, אלא גזילה הוציאו מידו" [רש"י שם]. הרי הכל ששים ושמחים בפסק הדין, ומדוע מישהו מהצדדים יסרב לקבל את הדין.

(785) "בכל מילי" - בכל ויכוח שיהיה לאדם עם חבריו, ולא שאיירי דוקא בבית דין.

(786) "שהם רשאין לקבל, ולא אתה תכריח אותם על זה" [לשונו להלן].

(787) רומז בזה לדברי הרע"ב כאן, שכתב: "אל תהי דן יחידי - אע"פ שיחיד מומחה יכול לדון, מדרכי החסידות הוא, שאפילו מומחה לא יהא דן יחידי. ודוקא כשלא קבלוהו בעלי הדין עליהם לדיין, אבל קבלוהו בעלי הדין עליהם, דן יחידי [ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א], ואפילו מדרך חסידות". אם כן מדרכי החסידות המשנה שוללת שהדיין היחידי יכריח ויכפה את בעלי דיניו כנגד רצונם, אע"פ שמצד הדין יחיד מומחה יכול לכוף את האדם לדון לפניו אפילו בעל כרחו [תוספות סנהדרין ה. ד"ה דן, וראה תויו"ט כאן]. וזהו שכתב "שאל יהיה דן יחידי לדון **בכח** את אחר", אך שלא בכח, שרי לגמרי.

(788) והנבדל מושל באחרים. ובסוטה לו: אמרו על יוסף שבזכות שכבש את יצרו הוא זכה להיות רועה ישראל, ובח"א שם [ב, עג:] כתב: "כי עתה היה יוסף נבדל מן הגוף, כאשר היה כובש את יצרו של זנות, ולפיכך משם זכה להיות רואה ומנהיג, לפי שהנבדל מנהיג את החמרי גם כן ומושל עליו... ולפיכך משם זכה להיות רועה". וכן בח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "כי דבר זה שהוא [יוסף] נבדל, הוא מושל על אחרים,

וכחו מוטל עליהם. וכמו שזכה יוסף בשביל מעלתו הנבדלת שהיה מלך על אחיו, ועם שהיו מתנגדים אליו, היה ממשלתו עליהם" [הובא למעלה הערה 484].

(789) שהרי אמרו חכמים [במדב"ר כא, ב] "כשם שאין פרצופותיהן דומין זה לזה, כך אין דעתן שוין זה לזה, אלא כל אחד ואחד יש לו דעה בפני עצמו", ולכך אנו רשאי לכעוס על חבירו אם יש לו דעה שונה משלו. וצרף לכאן דבריו בגו"א בראשית פ"ב אות לב בביאור דברי רש"י [בראשית ב, טו] על הפסוק "ויקח ה' אלקים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה", שפירש רש"י שם "ויקח - לקחו בדברים נאים ופתהו ליכנס", וכתב בגו"א שם בזה"ל: "פירוש, שבאדם לא שייך לקיחה, לפי שעיקר האדם במה שהוא חי משכיל, ובזה לא שייך לקיחה. שאף על פי שהוא לוקח גוף האדם ברשותו, אין שכלו ודעתו יכול לקחת. ולפיכך פירש שלקחו בדברים, והשתא אתי שפיר, דלקח גם דעתו ברשותו בדברים. וכן בכל מקום שכתוב אצל האדם לקיחה מפרש אותו הרב בענין זה [בראשית טז, ג, שמות יד, ו, ויקרא ח, ב, ועוד], שפתהו בדברים, כדי שיבא הלקיחה גם כן על דעת האדם, שהוא עיקר האדם, ואם לא כן לא היה בא לקיחה על האדם, שעיקר האדם הוא דעתו ושכלו". הרי דעת האדם ניתנת להלקח רק בדברי נועם והשפעה, ולא בכפיה. ולכך אין זו מדה נכונה שיכעס על חברו שמסרב לקבל דעתו. והר"מ אלמושנינו כתב: "אין ראוי בשום צד לומר לאחרים 'קבלו דעתי', והוא שאין ראוי שיכריח הוא דעת אחרים מה שהוא בבחירתם, כי בחירת האדם ורצונו לא משתעבד לבחירת אחר זולתו". והאברבנאל כאן כתב: "כל אדם חפשי בסברתו ודעתו, לא אנוס ומוכרח".

(790) לבעלי הדינים העומדים לפניו. ומה שהקשה על כך למעלה שתי קושיות [לפני ציונים 782, 784], יבוא עתה ליישבן.

(791) וכן פסק השו"ע חו"מ סימן יד, סעיף ד, וז"ל: "יש אומרים שאם רואה הדיין שבעל דין חושדו שנוטה הדין מנגדו, צריך להודיעו מאיזה טעם דנו, אפילו אם לא שאל". והרמ"א שם הוסיף: "וכל שכן אם אומר כתבו לו מאיזה טעם דנתוני". והתוספות ב"מ סט: ד"ה כי כתבו "כי האי גוונא ודאי צריך לאודועיה - משמע דוקא הכא לפי שהיה לו פתחון פה לחשדו, קאמר דצריך לאודועיה משום [במדבר לב, כב] 'והייתם נקיים מה' ומישראל'".

(792) כמבואר בהערה 782.

(793) פירוש - לא מדובר שהדיין מנסה להשפיע על בעלי הדינים שיאותו לקבל על עצמם את הדין, כי דבר זה אינו נצרך, וכפי ששאל למעלה בשתי שאלותיו [(א) הם בלא"ה חייבים לשמוע לדין. (ב) הדין הוא לטובתם, ומדוע שיסרבו לו]. אלא מדובר

שהדיין מטעים את דבריו לבעל דין, ומראה לו את הסבות שפסק כפי שפסק. ולא יאמר לו רק שפסק יפה, מבלי להטעים זאת באזני בעל הדין.
(794) את דעתך.

משנה ט

(795) ברכות סא: "לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולרבי חנינא בן דוסא; לאחאב בן עמרי העולם הזה, ולרבי חנינא בן דוסא העולם הבא", ופירש רש"י שם "העולם הבא - שאין להם בעולם הזה כלום, כגון רבי חנינא בן דוסא שדי לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת [תענית כד:]". ושם בתענית אמרו "בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת; כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני דיו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת", ופירש רש"י שם "כל השבת היה ניזון בכך, חסר לחם היה, ומתגלגל היה בחרובין". ובחולין פו. פירש רש"י "די לו בקב חרובין - מתפרנס בצער ובצמצום". ובתענית כה. אמרו "ורבי חנינא בן דוסא מהיכן הוו ליה עזים, והא עני הוי". וראה להלן הערה 835.
(796) כגון רבי יהושע, שאמרו [ברכות כח.] "אמר רבן גמליאל הואיל והכי הוה איזיל ואפייסיה לרבי יהושע. כי מטא לביתיה חזינהו לאשיתא דביתיה דמשחרן ["כותלי ביתו של רבי יהושע שהיו שחורות" (רש"י שם)]. אמר לו מכותלי ביתך אתה ניכר שפחמי אתה. אמר לו אוי לו לדור שאתה פרנסו, שאי אתה יודע בצערן של תלמידי חכמים במה הם מתפרנסים, ובמה הם נזונים". ואמרו על רבי אלעזר בן פדת [תענית כה.] "רבי אלעזר בן פדת דחיקא ליה מילתא טובא, עבד מלתא ולא הוה ליה מידי למטעם, שקל ברא דתומא ושדייה בפומיה", ופירש רש"י שם "רבי אלעזר בן פדת - אמורא היה, והוא הנקרא מרא דארעא דארץ ישראל במסכת נדה [כ:], בעל הוראות היה, והוא שימש רבי יוחנן אחרי מות ריש לקיש, והיה דחוק ועני" [מובא להלן הערה 871]. ואמרו עוד [סנהדרין כ.] "דורו של רבי יהודה ברבי אילעאי... שהיו ששה תלמידים מתכסין בטלית אחת ועוסקין בתורה", ופירש רש"י שם "מתכסין בטלית אחת - עניים היו". ועל רבה בר נחמני אמרו שאפילו לחם שעורים לא היה בביתו במדה מספקת [מו"ק כח.], ואף לא ככר לחם לעירוב [עירובין סח.]. והרמב"ם פ"א מהלכות תלמוד תורה ה"ח כתב "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר". וכתב שם הכסף משנה "מצינו בגמרא כמה חכמים שהיו חולים ועניים... רבי חנינא בן דוסא בתענית [כד:], והלל בפרק הממונה [יומא לה:], שהיו עניים וכולם עוסקים בתורה". והסמ"ג מצות עשה, מצוה קסב, כתב: "גדולי חכמים היו עניים גמורים, כגון רבי יהושע בן חנניא במסכת ברכות [כח.], שאמר לו רבן גמליאל מכותלי ביתך ניכר שפחמי אתה. וכן רבי אלעזר במסכת

תענית [כה.], והרבה אחרים, והיו מגלגלים עצמם בצער גדול". והרמב"ן [בראשית כה, לד] כתב: "יש צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים בענין העושר".

(797) שמן הסתם היו מציינים דבר זה, וכפי שציינו לגבי פאפי יונאה [ב"ב כה:]. אך האברבנאל כאן כתב על הלל: "וכבר אמרו בפרק הממונה [יומא לה:] שהלל היה משתכר בכל יום בטרפעיק... וזה מורה על הפלגת עניות הלל בבחרותו, ואחר כך עלה לגדולה והיה נשיא בישראל, ונתקיים בו 'סופו לקיימה מעושר'". ואולי שאני הלל שידוע שנתמנה אחר כך להיות נשיא בישראל [פסחים סו.]. והאלשיך [ויקרא כה, לח] כתב: "והנה פשט דבריו [של תנא דמשנתינו] נראה כי אשר יקיים את התורה מעוני, יזכה להעשיר. וכל המבטלה מעושר, יעני. והנה עד ממהר רבי חנינא בן דוסא, שקיים את התורה מעוני, ולא העשיר עד יום מותו. וכן רבי אלעזר בן פדת, ורבה בר נחמני, ורבים עד אין קץ כיוצא בהם". וכן הקשה כאן היעב"ץ בשם רבינו יוסף בן ששון. ובנתיב התורה פי"א [א, מט:] הביא שם מאמר המורה שתלמידי חכמים הם מביאים עשירות, והקשה שם: "ואולי יקשה לך אם כן למה תמצא תלמידי חכמים עניים". וכן בח"א לשבת קיט. [א, סא.] הקשה: "ואף אם תלמיד חכם בעצמו אינו עשיר ואינו רגיל להיות עשיר". וכן מצינו בגמרא גופא, שאמרו שם [שבת קנא:] "נקטינן האי צורבא מרבנן לא מיעני. והא קא חזינן דמיעני, אם איתא שמיעני, אהדורי אפתחא לא מיהדר".

(798) בהמשך ביאורו למשנה יקשה את השאלות הבאות; (א) מדוע אמר "המקיים תורה מעוני", ולא אמר "העוסק בתורה מעוני". (ב) מדוע לא אמר "המקיים תורה מעוני סופו לקיימה שלא מעוני", ומה ענין העושר לכאן. (ג) מדוע לא אמר "מי שיש לו עושר ואינו עוסק בתורה", אלא ביאר שאינו עוסק בתורה מחמת עשירותו ["המבטל את התורה מעושר"]. (ד) מדוע לא אמר "המבטל תורה מעושר סופו שיעני", אלא אמר "סופו לבטלה מעוני". (ה) מדוע אמר "כל המקיים תורה מעוני", ולא "המקיים תורה בעוני". וראה להלן הערה 887.

(799) אינו מיישב את שאלתו מיד, אלא קודם לכן יבאר את המשנה, ורק בהמשך [מציון 858 ואילך] יבוא ליישב את השאלה מרבי חנינא בן דוסא וחבריו.

(800) לשון הפסוק במילואו "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל", ופירש רש"י שם "מרוב כל - בעוד שהיה לך כל טוב". והגו"א שם [אות יא] כתב: "בעוד היה לך כל טוב. דאין פירושו שלא עבדת בשמחה ובטוב לבב בשביל שהיה לך רוב כל, ובשביל זה היית מבעט בהקב"ה, שאין רוב טובה סבה שלא יעבדו אותו בשמחה. לכך פירושו 'מרוב כל' בעוד שהיה לך רוב כל. אבל לא ידעתי מי הכריחו לזה

לפרש המ"ם של 'מרוב' 'בעוד שהיה לך רוב כל', למה לא יפרש כמשמעו, 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה' בשביל שהיה לך רוב כל, ובשביל זה היה ראוי לך לעבדו בשמחה... והשתא המ"ם של 'מרוב' תשמש במקום 'מן', כי מן רוב כל שהיה לכם היה לכם לעבוד בשמחה. ואפשר כי מה שאמר [רש"י] 'בעוד היה לך כל טוב', לא פירש רק ענין הכתוב, שרוצה לומר בעוד שהיה לך רוב טוב היה לך לעבוד, כלומר שהיה לך לעבוד בעוד היה לך כל טוב, לעבוד מרוב טוב". והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ג כתב: "אמרו חכמים כל המבטל את התורה מעושר סופו לבטלה מעוני, וכל המקיים את התורה מעוני סופו לקיימה מעושר. וענין זה מפורש הוא בתורה, הרי הוא אומר [דברים כח, מז-מח] 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל ועבדת את אויביך'. ואומר [דברים ח, טז] 'למען ענותך להטיבך באחריתך'".

(801) כמו שאמרו [עירובין מא:] "שלושה דברים מעבירין את האדם על דעתו ועל דעת קונו, אלו הן; עובדי כוכבים, ורוח רעה, ודקדוקי עניות". ובקידושין מא. אמרו "רב כהנא הוה קמזבין דיקולי ["סלים שנשים נותנות שם פלכיהן" (רש"י שם)]. תבעתיה ההיא מטרוניתא... מי גרם לי לאו עניותא", ופירש רש"י שם "בתמיה, אם לא העניות לא הוצרכתי להיות עסקי במלאכת נשים". הרי העניות גורמת לאדם שצריך להשתדל אחר מזונו ומחייתו.

(802) לשונו בתפארת ישראל פ"ה [צ.]: "כי העני ידוע שאין לו עולם הזה כלל, ואין נהנה מטובת עולם הזה". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:] כתב: "העני... משולל מן העולם הזה לגמרי". ולמעלה פ"א מ"ה [רסד:] כתב: "העניים, שהם נכנעים". ונתיב התורה פ"י [א, מה.] כתב: "העני... אין לו גדולה וחשיבות... שהוא לשון הכנעה וענוה ועני, הכל לשון אחד". ובנתיב הענוה ר"פ ה [ב, יא.] כתב: "העני כשמו, שהוא נכנע לגמרי, מלשון [שמות י, ג] 'לענות מפני'" [הובא למעלה פ"א הערה 793, וראה להלן הערות 809, 833].

(803) לכך לבסוף יקיימה מעושר, וכפי שיבאר בסמוך. וכבמאמר מוסגר מוסיף את המשפט הבא ["ולקמן יתבאר וכו'"], ולאחריו יחזור לבאר מדוע לבסוף יקיימה מעושר..

(804) כי "מעוני" פירושו מחמת עוני, שלא אמר "בעוני". ויבאר דבר זה להלן [ד"ה וכבר פירשנו], ויובא בחלקו בהערה 818.

(805) לשונו בנצח ישראל פ"א [ט.]: "כל הדברים כאשר הם יוצאים ממקום הטבעי... הם חוזרים למקומם הטבעי. כי אם היו נשארים במקומם הבלתי טבעי להם, היה הבלתי טבעי נעשה טבעי, ודבר זה אי אפשר שיהיה הבלתי טבעי נעשה טבעי. משל זה, אם אתה מכריח את חלק האש שיהיה עומד בארץ, שמקומו הטבעי הוא למעלה, ואתה

מכריח אותו חוץ למקום הטבעי להיות עומד למטה... אם היה נשאר עומד שלא במקום הטבעי, כבר היה הבלתי טבעי נעשה טבעי". ושם פי"ד [שמא:] כתב: "כי הדבר שהוא כסדר נשאר קיים, ואף אם יש להם בטול לזמן מה, חוזר הכל אל הסדר". ושם ר"פ כג [תפב.] כתב: "כבר התבאר לך שכל דבר שיש בו שנוי... הוא חוזר אל הסדר". ושם פכ"ד [תקי:] כתב: "אם יש שנוי בסדר המציאות, הוא לפי שעה בלבד, ולבסוף יחזור אל סדר שלו".

(806) לכאורה היה יכול לומר יותר, שבלימוד תורה יש חזרה אל הסדר במיוחד ובמסוים, אף יותר מאשר שאר דברים שהם חוזרים אל הסדר. שהנה אמרו חכמים [עירובין נד.] "חש בראשו, יעסוק בתורה". וביאר זאת בתפארת ישראל פס"ב [תתקע:] בזה"ל: "'חש בראשו יעסוק בתורה'. כאשר הגיע אליו דבר יוצא מן הסדר הראוי, והוא חש בראשו, שזה הוא יציאה מן הסדר. כאשר יעסוק בתורה, שהוא סדר המציאות, דבר זה יחזיר אותו לסדר הראוי... וכאשר בו יציאה מן הראוי, כאשר מתחבר אל התורה, שהוא סדר המציאות, חוזר אל הסדר הראוי". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [א, ה.], וז"ל: "ואמר עוד 'חש בראשו וכו'. כי כאשר יבא שנוי לגוף, כמו כל הדברים שהם שנויים בגוף, על ידי התורה, שהיא סדר העולם, מחזרת את הגוף שהיה בו שנוי אל סדר שלו. כי אל סדר התורה נמשך הכל... ולפיכך אמר 'חש בראשו יעסוק בתורה'". הרי שיש לתורה במיוחד את הכח להחזיר את היציאה מן הסדר אל הסדר. וממילא כאשר ילמד תורה באופן שיסתור לסדר [כמו הלומד תורה מעונין], אזי התורה תחזיר את הדבר לסדר, ולבסוף ילמד תורה מעושר. והלא דברים קל וחומר; ומה אם התורה מחזירה את חולי הראש אל הסדר, ק"ו שהיא תחזיר את עצם הלימוד עצמו אל הסדר. ויל"ע בזה.

(807) וכמו שאמרו [סוטה מט.] "כל תלמיד חכם העוסק בתורה מתוך הדחק תפלתו נשמעת". ובכל מקום אמרו חכמים "כל העוסק בתורה" [ברכות ה., פסחים מט:, תענית ז., חגיגה ה:, מו"ק טז:, ב"ק יז., ע"ז יט., ועוד]. ואילו "כל המקיים את התורה" לא הוזכר בכל הש"ס אפילו פעם אחת, חוץ ממשנתינו.

(808) הולך לבאר שהלשון "כל שאינו עוסק בתורה מחמת עושר" יכול להתפרש בשני אופנים; (א) העושר מונע ממנו להתעסק בתורה בשב ואל תעשה. (ב) העושר מונע ממנו לעסוק בתורה בקום ועשה. מה שאין כן הלשון "כל המבטל את התורה מעושר" מתפרש רק באופן אחד; העושר מונע ממנו לעסוק בתורה בקום ועשה, וכמו שמבאר.

(809) פירוש - העושר מביא לו גבהות לב, ומחמת כן אינו עוסק בתורה, אך לא שמחמת שטרוד בנכסיו ועושרו לכך נמנע ממנו לעסוק בתורה. ואודות שעושר מביא לגבהות

לב, כן נאמר בתורה [דברים ח, יב-יד] "פן תאכל ושבעת ובתים טבים תבנה וישבת ובקרך וצאנך ירבין וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך המוציאך מארץ מצרים מבית עבדים". וכן נאמר [משלי ל, ט] "פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה'", ופירש רש"י "פן אשבע - מתוך עושר וכחשתי בהקב"ה מרוב גאוה". וכן כתב רבינו בחיי בכד הקמח, ערך עושר, וז"ל: "הנזק [שיש בעושר] שהרי בריבויו נמצאים נזקים רבים ומכשולות העצומים, כי הוא סבה למדת הגאוה וענות עזות... ואמר הכתוב בענין העושר 'ובקרך וצאנך ירביון וכסף וזהב ירבה לך וגו' ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך', לימדך הכתוב כי ריבוי העושר יביאנו לידי גאוה, וממנה יבא שישכח את השם יתברך". ובנתיב הענוה פ"ה [ב, יא.] כתב: "כי העושר מביא גסות רוח, כדכתיב 'השמר לך וגו' בתים טובים תבנה וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה ורם לבבך וגו". כי הגאוה והגסות רוח - העושר הוא הגורם. והרי העני כשמו, שהוא נכנע לגמרי מלשון [שמות י, ג] 'לענות מפני'" [ראה הערה 802]. וכן כתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכז.], ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:]. **ואודות שאדם** אינו עוסק בתורה מחמת גבהות לב, הנה אמרו בתנחומא נח אות ג: "כל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה". אך לא תלו זאת בהדיא בגבהות הלב. ועוד אמרו [עירובין נה.] "לא תמצא תורה בגסי רוח", וכפי שביאר למעלה פ"ב מ"ה [תקפב:]. ובנתיב התורה ס"פ ב כתב לבאר: "והגאות הוא מדה גופנית, שכשם שהענוה היא מדה שכלית... כך הגאות מדה גשמית. וכמו שהוא לשון 'גס רוח', שהגסות והעבות הוא לגשמי כמו שבארנו. ולכך כאשר גובר באדם מדה זאת, מבטל הוא השכלי" [הובא למעלה פ"ב הערה 564]. וראה למעלה פ"ב הערה 570, ולהלן משנה י [לפני ציון 907] שחזר על היסוד הזה שגאוה מפקיעה מלימוד תורה.

(810) מעין מה שאמרו למעלה [פ"ב מ"ז] "מרבה נכסים מרבה דאגה", וכפי שביאר שם [תרטז:]: "ואמר 'מרבה נכסים מרבה דאגה', כלומר שהרבוי הוא לחסרון גם כן. כי הנכסים צריך האדם להתעסק בהן שלא יפסדו, והרבוי בהם לא ימלט מן החסרון שיש בזה רבוי דאגה".

(811) התויו"ט כאן הביא דברים אלו אות באות, והוסיף: "והשתא דאתית להכי דתני רישא איידי דסיפא, הכי נמי 'מעוני' איידי דסיפא דתנן 'מעושר', דפירושו מחמת עושר, ואף על גב דהוה ליה למתני 'בעוני' בבי"ת, נראה לי". וראה להלן הערה 844. ולהלן [מציון 876 ואילך] המהר"ל יישב שאלה זו באופן אחר.

(812) שפירש שהעשירות היא סבה שלפי מנהג העולם וסדרו ראוי לאדם ללמוד תורה ביותר.

(813) כפי שכתב רבינו יונה למעלה פ"ב מ"ז: "אל יחשוב כי על עשרו ורוב נכסיו יבלה ימותיו בטוב ושנותיו בנעימים, והוא דואג עליהן כל השנה כולה. שאל אותו לחכם ויגדך, עשירים ויאמרו לך" [הובא למעלה פ"ב הערה 704]. ורש"י כאן במשנה ביאר "כל המבטל את התורה מעושר - שמתוך עשרו אין לו פנאי לעסוק". וכן הוא ברמב"ם כאן. והמסילת ישרים פ"א כתב: "כל עניני העולם, בין לטוב בין לרע, הנה הם נסיונות לאדם. העוני מצד אחד, והעושר מצד אחד. כענין שאמר שלמה [משלי ל, ט] 'פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה', ופן אורש וגנבתי וכו'". ואמרו למעלה [פ"ב מ"ז] "מרבה נכסים מרבה דאגה". ורבינו בחיי בהקדמה לפרשת צו כתב: "אמר החכם, רבוי העושר מזיק לנפש כרבוי הדם לגוף". ובנתיב התורה פ"ד [א, יט:] כתב בביאור המאמר הנ"ל ממסכת יומא בזה"ל: "כי יש לפעמים חסרון במה שצריך להתפרנס, ובשביל זה מבטל את התורה. ולפעמים יש לו תוספת שמסית אותו לבטל מן התורה, כמו העושר, שבשביל תוספת שיש לו מסית האדם לבטל מן התורה". ובדרוש על התורה [כא.] כתב: "מהידוע כי אלו דברים הם הם המעכבים ומונעים לתורה... כי לפעמים תמצא לאדם מניעה חיצונית מחוץ לגופו, או מחמת חסרון פרנסה, שצריך להשתדל ולהשיג די מחסורו אשר יחסר לו. או מפני שיש לו תוספות עושר וברכה, עד שצריך לעסוק בו ביותר ולהשתדל בקיומו" [ראה להלן הערה 834]. והרי אמרו חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי", וכמבואר למעלה פ"ג הערה 1059, ולהלן משנה כב [ד"ה ורז"ל חלקו], ופ"ה מי"ט [ד"ה וכן רוח]. נמצא שיש לעניות ולעשירות גדר דומה.

(814) לכאורה היה יכול להקשות כן לאו דוקא "על פירוש זה", אלא שבלא"ה יש כאן סתירה גלויה בין משנתינו לגמרא הנ"ל ביומא. שבגמרא ביומא אמרו שהעשירות היא סבה לבטול תורה, ואילו ממשנתינו אמרו "כל המקיים את התורה מעוני סופו לקיימה מעושר", ואם עשירות היא סבה לבטול תורה, א"כ איך אפשר להבטיח למקיים את התורה מעוני ש"סופו לקיימה מעושר", וכי מבטיחים לו שיבוא לבטול תורה, אתמהה [ראה להלן הערה 876]. ובעל כרחך שהעשירות שהוזכרה במשנתינו היא סבה לתורה, וזה כנגד הגמרא ביומא, יהיה הביאור במשנה אשר יהיה, ומדוע הגביל קושיא זו רק "על פירוש זה", שפירש שלפי סדר העולם העשירות היא סבה שילמד תורה. ובכת"י ליתא לתיבות "על פירוש זה". אמנם ראה להלן הערה 843 בישוב הערה זו.

(815) אודות שרבי אלעזר בן חרסום היה עשיר מופלג, כן אמרו בגמרא שם [יומא לה:]: "כלום עשיר היית יותר מרבי אלעזר, אמרו עליו על רבי אלעזר בן חרסום, שהניח לו אביו אלף עיירות ביבשה, וכנגדן אלף ספינות בים". אמנם חילוק זה צריך ביאור, שהרי ביאר בנתיב התורה פ"ד [הובא בהערה 813] שכשם שהחסרון של עוני מביא לבטול תורה, כך הרבוי של עושר מביא לבטול תורה. ואם הרבוי הוא הגורם, מה לי רבוי קטן ומה לי רבוי גדול, ומהו השיעור לרבוי. ועוד, הרי משנתינו סתמא קאמר "המבטל תורה מעושר", ומנין להגביל תיבת "מעושר" רק לעשיר קטן, ולא שאייר גם בעשיר גדול. ועוד, האם נחלק כן גם בין עני גדול לעני קטן. והנראה, שכאשר כתב "אינו עשיר גדול" פירושו שיש לו כדי מחסורו ברווח, ואינו צריך לדאוג על פרנסתו, אך לא שיש כאן רבוי ממון מעבר לכך. וכן ביאר כאן רבינו יונה, וז"ל: "וכל המבטל את התורה מעושר - שכמה פעמים וכמה שעות יש לו פנאי ללמוד, ואינו עושה, 'סופו לבטלה מעוני', שיצטרך לטרוח על פרנסתו ולא ימצאנה, עד כי לא יהיה לו פנאי לעסוק בתורה גם כי ירצה, מדה כנגד מדה". נמצא שאייר בעשירות העומדת כנגד עניות, שבעוד העוני הוא העדר פרנסה, הרי העושר שנזכר כאן הוא המצאות פרנסה ברווח, אך לא אייר בעושר מעבר לכך. וכן בנתיב התורה פ"ד [א, יח:] כתב: "כאשר אין לו עניות, ויש לו במה להתפרנס, בשביל עושרו לא יעזוב התורה, כמו שאמרו 'המבטל תורה מעושר סופה לבטל מעוני'". הרי שביאר להדיא שה"עושר" שהוזכר במשנתינו הוא ש"אין לו עניות, ויש לו במה להתפרנס", אך לא מעבר לכך. וכן אמרו חכמים [שבת קנה:] "לית דעתיר מחזירא" [אין עשיר מחזיר], ופירש רש"י שם "שכל מאכל ראוי לו ומוצא לאכול, ואף מאכילין לו הרבה", וראה גו"א בראשית פמ"ה אות ח [הובא למעלה פ"ג הערה 1241]. הרי כאשר מוצא פרנסתו ברווח זה נקרא "עתיר".

(816) במיוחד לפי מה שנתבאר בהערה הקודמת שלא איירי במשנתינו בעשירות מופלגת, אלא בעשירות שאין לה את החסרונות של עניות, ובשביל כך היה יותר מדוייק לומר "סופו לקיימה שלא מעוני", ולא "סופו לקיימה מעושר".

(817) כפי שביאר למעלה, שעל פי הטבע ומנהג העולם אי אפשר לעסוק בתורה בעוני, וכלשונו [לפני ציון 851]: "שצריך להשתדל אחר מזונו ומחייתו... שהוא בחיי צער עד מאוד, ועוסק בתורה, שעוסק בתורה שלא כפי המנהג וטבע העולם, לקיים תורה מחמת עוני".

(818) לכאורה העני לומד תורה למרות היותו עני, ולא מחמת היותו עני, ואיך ניתן לומר ש"מתחלה היה לו סבה לקיים את התורה, והוא העוני". ולמעלה [לאחר ציון 803]

כתב: "ולקמן יתבאר איך אפשר שהעוני היה סבה לקיים התורה, שאמר 'המקיים תורה מעוני'". ודבריו מתבארים להלן בהמשך המשנה, שכתב [ד"ה וכבר פירשנו]: "העוני הוא סבה לקיים התורה, כי דבר זה נקרא ש'מקיים התורה מעוני' כאשר הוא לומד תורה בעניותו, כי זה נקרא קיום התורה. אבל מי שלמד ואין חסר לו, אין זה נקרא קיום תורה, כי לפעמים לומד תורה דרך טיול, ולא נקרא זה קיום תורה. אבל זה נקרא קיום תורה כאשר לומד תורה מתוך הדחק, וזה בודאי קיום תורה". וראה להלן הערה 877.

(819) פירוש - הואיל והמעבר מהעוני אל העושר נעשה מחמת שהיוצא מן הסדר הוא שב אל הסדר, וכמו שנתבאר, לכך יש לעבור מסבה שאינה לפי הסדר אל סבה שהיא לפי הסדר, ולא לעצור באמצע הדרך, וכמו שיבאר.

(820) דוגמה לדבר; החולה נחשב שיצא מן הסדר [ראה למעלה פ"א הערה 207, פ"ב הערה 1548, וגבורות ה' פמ"ג (קסה.)], וכאשר שב לבריאותו, כתב על כך הר"ן [נדרים מא.]: "אחר שחלה ונתרפא, מתחזק בטבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו" [ראה נר מצוה ח"ב הערה 125]. ומדוע הוא אף יותר בריא ממה שהיה קודם חליו, ולא סגי שיחזור למצבו שלפני החולי. אלא הם הם הדברים; כאשר החולה יוצא מסדרו, ולבסוף חוזר אליו, הוא חוזר לעיקר הסדר, ומתחזק יותר ממה שהיה אף קודם לחליו. וכך הלומד תורה מחמת עוניו, אינו חוזר ללימוד תורה שאין בו עוני, אלא חוזר ללימוד תורה המתחייב מהסדר הראוי, ותהיה לו סבה הנעוצה בסדר ללימוד תורה.

(821) כפי שביאר למעלה [לפני ציון 815], שרבוי מופלג של עושר הוא סבה לבטול תורה, ואיירי במשנתינו "שאינו עשיר כל כך", וכמו שהתבאר למעלה בהערה 815.

(822) הולך לבאר הסבר שני המקשר את התורה לעשירות בעצם. ועד כה התבאר שאין זיקה מיוחדת בין תורה לעשירות, אלא שלימוד תורה מעושר הוא כסדר הראוי, ואילו בטול תורה מעושר הוא שלא כסדר הראוי, וההפך בעוני. אך מעתה יבאר שישנה זיקה מיוחדת בין תורה לעשירות, ולא רק מפאת "הסדר הראוי" נגעו בה, וכמו שיבאר.

(823) ורש"י בפירושו השני שם כתב "'מיימינין בה' עוסקין לשמה, 'משמאילים' שלא לשמה", וכך יבאר בסמוך. וראה למעלה הערה 659.

(824) מפאת קרבתה אל הקב"ה. ואודות שהתורה היא עליונה על הכל מפאת שייכותה אל הקב"ה, כן כתב בהרבה מאוד מקומות. וכגון, בח"א לנדרים פא. [ב, כד:] כתב: "כי התורה האלקית היא על העולם הזה... שהיא התחלת הכל... שהתורה היא אצילות מן השם יתברך... שהאציל את התורה, שהיא התחלת הכל. כי היא נבראת קודם שנברא העולם [נדרים לט:]". ולהלן פ"ו מ"ח כתב "כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך

כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך". וכן כתב בנתיב התורה פ"ד [א, סוף יז:]. ו"בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [לשונו בהספד (עמוד קצ)]. ו"אין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה" [לשונו בנתיב העבודה פט"ו (א, קכד.)]. ובתפארת ישראל פכ"ו [תב.] כתב: "כי התורה היא המעלה העליונה, והיא הקרובה אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 849]. ובתפארת ישראל פל"ד [תקד:] כתב: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה:] כתב על התורה ש"אין דבר אלקי יותר מזה". וראה למעלה פ"א הערות 523, 1166, פ"ב הערה 120, ופ"ג הערה 1114.

(825) כפי שכתב בגבורות ה' פ"ס [ער.]: "כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה". ובנצח ישראל פכ"ב [תעח.] כתב: "כי השבח הזה הוא מגיע עד עולם העליון, והוא כולל הכל". וכן כתב בנתיב העבודה פי"א [א, קי.]. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא:] כתב: "כי יש כולל הרבה ואין מעלתו גבוה, עליון ואינו כולל הכל, אבל ירושלים תהיה כוללת הכל ומעלתה עליון גם כן". ובנתיב התשובה תחילת פ"א כתב: "בספר משלי [א, כ] 'חכמות בחוץ תרונה'... שלמה המלך רצה לומר כי התורה שהיא החכמה, ולכך לא כתיב 'חכמה', רק 'חכמות', שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר". הרי מפאת שהתורה היא חכמה עליונה, לכך היא נקראת "חכמות" בלשון רבים, ולא "חכמה" בלשון יחיד. והביאור הוא כמבואר כאן, שככל שהדבר עליון ומרומם יותר, כך הוא כולל את כל מה שתחתיו. ובתפארת ישראל פ"ל [תנא.] כתב: "כאשר נתנה תורה לישראל, והיה יוצא למציאות התורה שהיא הכל, היה נמשך שנוי בכל. והיו 'קולות וברקים וענן כבד וקול השופר חזק מאד' [שמות יט, טז]... ואיך לא יהיו קול השופר וקולות וברקים וענן כבד, הרי התורה השכלית היא על עולם הגשמי, ואיך התורה באה אל העולם התחתון, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולא יבוא גם כן אותו שהוא למטה ממנו... לכך היה קול השופר, שדבר זה רמז על המציאות שיצא אל הפועל. וגם חלקי העולם הראשונים, שהם אש אויר מים. ולכך היו אלו דברים במתן תורה". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשטז:] כתב: "מעלת התורה אינו כמו שאר הדברים, שאין דבר אחד כולל הכל... אבל התורה כוללת הכל". וכן בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נט.] נגע בנקודה זו. ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה

אמרנו פעמים הרבה מאוד". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו". [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 74].

(826) ועל כך אמרו חכמים [להלן פ"ה מכ"ב] "הפוך בה והפוך בה דכולא בה", וכמו שביאר שם. ולהלן משנה י [לאחר ציון 926] כתב: "כי התורה כוללת הרבה, ומפני כך העדר התורה גורמת בטלים הרבה".

(827) שהרי בפירוש נצטווינו ללמוד תורה לשמה, כמו שפירש רש"י [דברים יא, יג] "לאהבה את ה' - שלא תאמר הרי אני לומד בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רב, בשביל שאקבל שכר, אלא כל מה שתעשו עשו מאהבה, וסוף הכבוד לבא".

(828) אודות ש"אריכות ימים" היא חיי העולם הבא, כן ביאר למעלה בהקדמה [כג.], וז"ל: "מה שכתוב בכל מקום [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', רוצה לומר שיהיה לך הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי". וכן דרשו חכמים [קידושין מ.] על פסוקים דומים שמדובר ב"דברים שאדם עושה אותן ואוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא", ופירש רש"י שם "יאריכון ימיך - לעולם הבא". ובגו"א שמות פכ"ה אות יז [ד"ה והקשה] כתב: "וידוע כי האורך ימים הוא העולם הבא". וכן כתב בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ג]. ובתפארת ישראל פי"ג [רז:] כתב: "כי מן עולם הבא ששם אריכות ימים ושנים, באים לו אריכות ימים ושנים". וראה עוד בנתיב התשובה ס"פ ב, ושם הערה 150, תפארת ישראל פי"ג הערה 58, ושם פט"ו הערה 18 [הובא למעלה בהקדמה הערה 84]. ובח"א לערכין טז: [ד, קמב:] כתב: "התורה היא ממדריגת עולם הבא". ולהלן פ"ו שלהי מ"ח כתב: "הכתוב 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', ומה שאמר 'אורך ימים' אי אפשר לפרש רק על עולם הבא, וכדאיתא בפרק שלוח הקן [חולין קמא.]. שאם בעולם הזה, הרי הוא מת, ואין נחשב זה אריכת ימים. ואפילו היה חי מאה שנים, הרי נקרא קצר ימים... אלא קרא בעולם הבא מדבר, שהוא ארוך". וראה הערה הבאה.

(829) כן כתב בח"א לשבת סג. [א, לט.] בביאור המאמר הזה, וכלשונו: "ומה שאמר זוכה לאורך ימים, פירוש כאשר עוסק בתורה לשם שמים, כאשר ראוי לתורה מצד עצמה. וכבר אמרנו כי מי שעוסק בתורה מתעלה, ולכך ראוי אליו אורך ימים, הוא עולם הבא, ומכל שכן אורך ימים בעולם הזה הוא ראוי לו, כי שם 'אורך ימים' לשניהם.

ומכל שכן שהוא זוכה לעושר וכבוד, שאלו דברים מצד עולם הזה. כי אם זוכה לדברים אשר הם למעלה מעולם הזה, כל שכן שראוי לדברים שהם מצד עולם הזה, כמו העושר והכבוד [ראה הערה 833]... כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון. ולפיכך אמרו כי למיימינים, דהיינו שלומד תורה לשמה כאשר ראוי להיות ללמוד התורה, זוכה מה שהוא ראוי אל התורה, והוא זוכה לאורך ימים הוא עולם הבא, הוא מדריגת התורה, שכל מקום שאמרו 'אורך ימים' הוא ליום שכלו ארוך". ולהלן פ"ו שלהי מ"ח כתב: "פירוש הכתוב שאמר 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', על דרך שאמרו חכמים 'למימינים בה אורך ימים איכא, כל שכן שעושר וכבוד איכא. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אריכות ימים ליכא. וטעם הדבר, כי מי שעוסק בתורה לשמה ראוי שיהיה לו אריכות ימים בעולם הבא, שהוא עושה לשמה של תורה, שהתורה היא למעלה מן העולם הזה הגשמי, שהיא תורה שכלית. ולפיכך ראוי שיהיה לו מדריגת עולם הבא, שהוא אורך ימים, וכל שכן שראוי שיהיה לו המדריגה התחתונה שלמטה מזה, שהוא טובת עולם הזה, שעולם הזה למטה ממדריגת עולם הבא". וראה למעלה הערה 103.

וצרף לכאן את דברי הגמרא [ב"ב י:] "כי הא דיוסף בריה דרבי יהושע חלש, אינגיד ["גוע ופרחה רוחו" (רש"י פסחים נ.)]. אמר ליה אבוה, מאי חזית. אמר ליה, עולם הפוך ראיתי; עליונים למטה ["אותם שהם עליונים כאן מחמת עושרן, ראיתי שם שהם למטה" (רש"י שם)], ותחתונים למעלה ["ראיתי עניים שהם בינינו שפלים, שם ראיתים חשובים" (רש"י שם)]. אמר ליה, עולם ברור ראית. ואנן היכי חזיתינן ["ואנן בעלי תורה, היאך אתינן, היאך יש חשיבותינו" (רש"י שם)]. אמר ליה, כי היכי דחשבינן הכא חשבינן התם" ["כי היכי דאיתינן הכא חשובים ונכבדים, הכי איתינן התם" (רש"י שם)]. הרי שהתורה נמצאת בעולם הבא וכן בעולם הזה, ולכך תלמידי חכמים הם חשובים בשני העולמות [ראה למעלה הערה 542]. ובתפארת ישראל ר"פ סב [תתקנח.] ביאר שאע"פ ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא [קידושין לט:], מ"מ שכר תורה בהאי עלמא איכא. וא"כ שוב מבואר שהתורה מושרשת בכל העולמות.

(830) בשביל הכבוד והפרנסה, או בשביל הנאת החכמה. כמו שכתב למעלה משנה ה [לאחר ציון 525]: "מי שלמד כדי לקנות הידיעה, אין זה מורה שהוא עושה לשם שמים לכבוד השם יתברך, כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל, ולא לשמה לכבוד הקב"ה". וראה למעלה הערות 527, 619.

(831) אודות ש"הנאת עצמם" היא "מדריגת עולם הזה בלבד", נראה ביאורו שאמרו חכמים [עירובין כב.] "היום לעשותם, למחר לקבל שכרם". נמצא שהעוה"ז הראוי

והנכון הוא כאשר הוא נתפס כמקום עבודה, וכפרוזדור לטרקלין, וכאמצעי לתכלית. אך כאשר מחפש בעוה"ז הנאת עצמו, אם כן אינו סובר "היום לעשותם", אלא "היום לקבל שכרם", ובכך מנתק את העוה"ז מהיותו אמצעי לתכלית, והופכו למטרה בפני עצמה. ועוה"ז העומד כתכלית ומטרה בפני עצמה נקרא "מדריגת עולם הזה", וזה נעשה כאשר חותר להנאת עצמו. וזהו שכתב כאן שהנאת עצמו היא מדריגת העולם הזה. וראה הערה הבאה.

(832) לשונו להלן פ"ו מ"ח: "אבל למשמאילים בה, אם עוסק בתורה להתכבד בתורה או שתהיה אליו קורדום לאכול, והם הנאות שהם בעולם הזה. ראוי שיהיה לו עולם הזה, כפי מה שעסק בתורה בשביל הנאת עולם הזה. אבל שיקנה מדריגת עולם הבא, בזה לא יקנה. ולפיכך אריכות ימים ליכא, וכבר בארנו זה למעלה". ובח"א לשבת סג. [א, לט.] כתב: "אבל למשמאלים, שלומדים בתורה בשביל הכבוד והעושר, שהוא בעולם הזה, זוכים למדריגת עולם הזה בלבד, והוא עושר וכבוד... שאינו לומד תורה כפי מה שהוא, שאינו לומד תורה לשמה, אינו מגיע אל המדריגה האחרונה שראוי לתורה, והוא עולם הבא, רק שקונה עושר וכבוד, ואין זה מדריגת עולם הבא, ודבר זה מבואר". ובח"א לב"ב טז. [ג, עב.] כתב: "גלו חכמים דעתם בזה במה שאמרו 'ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', למשמאלים בה עושר וכבוד. כי הכל לפי מה שהאדם נוהג, כך השם יתברך נוהג עמו; כי אם אינו צדיק גמור שעושה לשם שמים, גם כן הקב"ה נותן לו שכרו בעוה"ז, דהיינו בעולם הנגלה, הוא עוה"ז, ונותן השם יתברך אליו עושר וכבוד".

(833) כן כתב במספר מקומות, וכגון בנצח ישראל פנ"ט [תתקח:] כתב: "עניים, אשר אין להם העושר, שהוא מדריגת עולם הזה". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב: "כי העושר הוא הברכה של קניני עולם הזה". וכן כתב בח"א לשבת סג. [א, לט.], והובא בהערה 829. ובח"א לסוטה מט. [ב, פח.] כתב: "עצם העושר אין ראוי זה לישראל... שהוא קנין עולם הזה... כי ישראל הם מוכנים לעוה"ב... אין להם חלק בעוה"ז אשר הוא גשמי" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 90]. וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ קיד. [ג, נו. (הובא למעלה הערה 154)], וח"א לב"ב י: [ג, סד:]. ולמעלה [הערה 802] נתבאר שאין לעניים שום אחיזה בעולם הזה. ולהלן [לפני ציון 861] ביאר שהעניות היא ה"אין" של העולם הזה.

(834) לשונו בדרוש על התורה [כא:]: "מהידוע כי המעכבים ומונעים לתורה... מפני שיש לו תוספת עושר וברכה, עד שצריך לעסוק בו יותר... כי אם יחשוב האדם רבוי עושרו למונע, יראה כי התורה נתנה במים, הוא המטר, אשר היה עם נתינתה הוא ברכה

לעולם, כדכתיב [דברים לב, ב] 'יערוף כמטר לקחי', ואמרו בספרי [שם] מה מטר חיים וברכה לעולם, אף דברי תורה חיים וברכה לעולם. להורות שאם יעסוק בתורה, התורה היא לו למטר מים, ויתברכו נכסיו, באופן שגם אם לא יעסוק כל כך בעסקיו, יתן לו הש"י ברכה. והרי אמרו בע"ז [יט:] על פסוק [תהלים א, ב- ג] 'כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה והיה כעץ שתול על פלגי מים וגו' וכל אשר יעשה יצליח'. אמר רבי יהושע בן לוי, כל העוסק בתורה, נכסיו מצליחין. הרי לך אם עוסק בתורה, ומתוך כך אינו נותן דעתו ומחשבתו על נכסיו כ"כ, אף אם לא יהיה מטר על פני האדמה, גושמה ארצו מן הברכה. וכן הוא הדין בכל שאר דברים הצריכים לו, עד אשר מלאכתו נעשית. לכן מצד העושר התורה היא הפקר [בת השגה], ואיננו למונע ומעכב מלעסוק בה" [ראה למעלה הערה 813, ולהלן 843]. ובבאר הגולה באר הראשון [פד.] כתב: "התורה היא הברכה העליונה... ואמרו בשביל זה 'כל העוסק בתורה נכסיו מצליחים".

(835) יש להעיר, כי כמה פעמים כתב להיפך, שהמוכן לעוה"ב אינו מוכן לעוה"ז גם בנוגע לעשירות. וכגון, בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט.] כתב: "דבר זה יש לך להבין ממה שהתבאר בכמה מקומות, כי עולם הבא הוא הפך העולם הזה הגשמי. ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העולם הזה, אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עולם הזה, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו [ב"ב י:] עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ותחתונים למעלה. והשיב לו, עולם ברור ראית. שמזה תדע כי העולם הבא הוא הפך עולם הזה לגמרי, שזה גשמי וזה נבדל מן הגשמי... וכן אמרו עוד במסכת ברכות [סא:] לא נברא עולם הזה אלא לאחאב וחבריו, ועולם הבא לרבי חנינא בן דוסא וחביריו. כלומר כי אחאב שאין לו עולם הבא כלל, ולכך ראוי הוא אל עולם הזה. וכל דבר נברא בשביל דבר שראוי אליו לגמרי, ולכך לא נברא עולם הזה רק לאחאב. וכן רבי חנינא בן דוסא, שהיה לו עניות גדול, ודי לו בקב חרובין [תענית כד:, וראה למעלה הערה 795], ואם כן הוא הפך עולם הזה. ולפיכך ראוי ומיוחד אליו עוה"ב, ולכך לא נברא עולם הבא רק לרבי חנינא בן דוסא" [ראה למעלה פ"ג הערה 1095]. וכן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פח.], וביאר שלכך ישראל, והחכמים בפרט, אינם ראויים אל העושר [ראה להלן הערה 845]. וכיצד כאן מבאר שהזוכה לעוה"ב בודאי שיזכה גם בעוה"ז "דיש בכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.]. והנה בח"א לסוטה מט. [ב, פח.], לאחר שביאר יסוד זה, הוא עצמו הקשה כן, וז"ל: "ומה שאמרו חכמים 'כל העוסק בתורה נכסיו מצליחים', אין סותר לדבר זה. כי מפני שנמצא התורה עם האדם הגשמי, לכך מביאה אל האדם הברכה. אבל מצד עצם העושר, אין ראוי זה לישראל, רק שיהיה להם 'כל', ומצד הזה נמצא בישראל

העושר. וזהו מדריגות עולם הבא שהוא 'כל' כמו שאמרו במסכת בבא בתרא [יז.]. וזה בודאי ראוי לישראל. אבל מדריגות העושר בעצמו, שהוא קנין עולם הזה במה שהוא עולם הזה, אין ראוי לישראל. כי העולם הזה הוא עולם המורכב, ואין ראוי לישראל כי אם הפשיטות". ופירושו, שיש עושר מצד שתי סבות; (א) מצד היותו חלק מ"כל". (ב) מצד היותו שייך לעולם הזה. הסבה הראשונה שייכת לישראל, כי היא מצד מדריגת העוה"ב. אך הסבה השניה מופקעת מישראל.

(836) לא מחמת שהעוני מביא לטרדות פרנסה ומונע ממנו הלימוד [וכהסברו הראשון], אלא מחמת שעם התורה נמצא העושר, ולא העוני [כהסברו השני].

(837) צרף לכאן דברי הרמב"ן [בראשית כה, לד], שהביא את דברי הראב"ע [שם] שביאר שיצחק היה עני, והרמב"ן שם חלק עליו בחוזקה, וכתב: "כי 'ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה' [משלי י, כב], אבל היו האבות כולם כמלכים ומלכי גוים באים לפניהם". שהואיל והקב"ה הטעים לאבות בעוה"ז מעין עוה"ב [ב"ב יז., וראה בח"א שם (ג, עז.)], ובכלל העוה"ב נמצא העוה"ז, לכך מן הנמנע שלא היתה לאבות עשירות. ובנתיב התורה פ"ד [א, יח:] כתב: "גם אמרו אם ידבק בתורה ולא יקפיד על עניות, סוף שיגיע גם כן אל העשירות. ודבר זה מבואר בפרקים אצל 'המקיים את התורה מעוני', עיין שם".

(838) "לפי האמת" - לא רק מחמת שהעשיר אינו צריך לטרוח כ"כ אחר מזונותיו [וכהסברו הראשון], אלא ש"לפי האמת" התורה והעושר שייכים להדדי, וכמו שיבאר.

(839) כמו שאמרו [גיטין נט.] "תורה וגדולה במקום אחד". ורבי יהודה הנשיא זכה לתורה ולעשירות [ב"מ פה.]. ותוספות ברכות ה: [ד"ה לא] דחה את הגירסא ש"אין אדם זוכה לשתי שלחנות", משום "דהא כמה צדיקים זוכין לשתי שלחנות". הרי שאין העושר סבה לבטול התורה.

(840) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ה [קמג.] כתב: "כי כל דבר שהוא מתנגד אל האדם, הוא פועל בו, והוא דין שלו", ושם הערה 584. ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד", ושם הערה 10. ונאמר במלחמת מדין [במדבר לא, ו] "וישלח אותם משה אלף למטה לצבא אותם ואת פינחס בן אלעזר הכהן וגו'", ופירש רש"י שם "ומפני מה הלך פינחס, ולא הלך אלעזר... שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו, שנאמר [בראשית לז, לו] 'והמדינים מכרו אותו'". ובגו"א שם אות ט כתב: "שהלך לנקום נקמת יוסף. נראה לי שאין כוונת המדרש הזה [סוטה מג.] שפנחס זכר להם מה שעשו מדין ליוסף. כי גם

אהבתם גם שנאתם כבר אבדה [קהלת ט, ו], ואין זכר להם. אלא כך פירושו, כי אחר שראה משה שמכירת יוסף על ידי מדינים, ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן, לא היה מתגלגל על ידי מדינים מכירתו של יוסף. כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה. והיה יוסף היפך למדין; זה היה גדור מאוד בערוה, ומדינים הפקירו נשותיהן ובנותיהן בשביל ערוה כדי לזנות [במדבר כה, יח]... ומאחר שהוא... היפך למדין, יקבלו הם חובה שלהם על ידי פנחס, שהוא מזרעו של יוסף, שהיה גדור בערוה, היפך למדינים". ובאור חדש [סו.] כתב: "כי ישראל נקראו 'ישורון' [דברים לג, ה], כי היושר בהם בעצמם. ומפני שהאומות הם יוצאות אל הקצה, הם רוצים לאבד את ישראל אשר אינם יוצאים אל הקצה. מכל מקום לא יאמר על זה שהם הפך להם לגמרי. ולכך המצרים... לא רצו לאבד את הכל, רק 'כל הבן הילוד וגו' [שמות א, כב]... כי אין ההפך מתנגד לגמרי אל דבר שהוא ממוצע, אף על גב שהם נבדלים זה מזה, ומ"מ אין זה הפך לזה לגמרי. ולפיכך לא היה ההתנגדות הזה מה שהיה מתנגד להם פרעה ונבוכדנצר לכלותם ולאבדם לגמרי. אבל המן נקרא [אסתר ט, י] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני... כח עמלק, הרוצה לדחות את ישראל ולבטל אותם לגמרי. ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו 'ישורון', ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא נחש עקלתון, ולכך הוא הפך להם לגמרי". וראה למעלה הערה 683. וראה למעלה פ"ב הערה 1319. וכן נתבאר ששנאה נופלת על ההיפך לו [ח"א לנדה טז: (ד, קנד.), והובא למעלה פ"ב הערה 1528]. ולמעלה פ"ב מי"א [תשצט.] כתב: "אין דבר מתנגד לעצמו", ושם הערה 1572. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ג [תתקפט.].

(841) דוגמה לדבר; נאמר [קהלת ז, יב] "כי בצל החכמה בצל הכסף", ופירש רש"י שם "כל מי שישנו בצל החכמה, ישנו בצל הכסף, שהחכמה גורמת לעושר שיבא". וראה למעלה הערה 834, שהובאו דבריו מדרוש על התורה שביאר כיצד העושר אינו בהכרח מביא לבטול תורה.

(842) אמרו חכמים [קידושין מט:] "עשרה קבים גסות ירדו לעולם; תשעה נטלה עילם, ואחד כל העולם כולו... והאמר מר, סימן לגסות עניות, ועניות בבבל הוא דאיכא. מאי עניות, עניות דתורה". וכתב על זה בנתיב הענוה פ"ח [ב, יט.], וז"ל: "מוכח מן הגמרא כי כמו שגס רוח רחוק מן השכל הנבדל הפשוט, כך הוא ראוי לעניות ממש. דאמר מר סימן לגסות רוח עניות. אף על גב דמוקי לה בעניות של תורה, מכל מקום כיון דקאמר 'סימן לגסות רוח עניות'. וגם המקשה שם היה מבין אותו שהוא עניות ממש, עד דמתרץ

ליה התם עניות של תורה, משמע דבלשון זה הוי כל עניות, רק שיותר שייך לזה עניות של תורה מפני שזה בודאי עניות גמור ביותר. והכל הוא טעם אחד... כי העושר הוא ברכה ושפע מן השם יתברך. וכמו שהתורה נמשלת במים, כך הברכה והשפע מן השם יתברך נמשל במים. וכבר אמרנו כי המים מניחים מקום גבוה והולכים למקום נמוך, ולכך התורה ושפע העושר שהוא אינו מוגבל, אינו ראוי לגס רוח, שהוא מגביל עצמו".

(843) ולפי מהלכו השני מיושבות שתי השאלות ששאל למעלה [וישבן כבר לפי מהלכו הראשון]; (א) מצינו שהעושר מבטל מלימוד, ואיך המשנה נקטה כדבר פשוט שהעושר מאפשר את הלימוד [למעלה לאחר ציון 812]. (ב) הרי ראוי לומר "כל המקיים התורה מעוני סופו לקיימה שלא מעוני", "כי מה ענין עושר לכאן" [לשונו לפני ציון 816]. ולפי מהלכו השני שאלות אלו מתיישבות ברווחה, כי העושר שהוזכר במשנה אינו מחמת שהעושר הוא סבה למנוחת הנפש וללימוד, אלא שהתורה כוללת בתוכו גם את ברכת העושר. וכן הוזכר העושר במשנה [ולא רק "שלא מעוני"], כי מדובר כאן על העושר הנכלל בברכת התורה, ולא על העושר המאפשר לבעליו ללמוד תורה כדבעי. וראה למעלה הערה 814 שנתקשינו שם מדוע השאלה מרבי אלעזר בן חרסום היא רק לפי הפירוש הראשון, ולא לפי הפירוש השני. ומעתה מיושב היטב, כי לפי הפירוש השני, אע"פ שהעושר עלול להביא לידי בטול תורה, מ"מ הברכה של עושר אינה מחייבת בטול תורה, אם יחליט להתעסק פחות בממונו, וכפי שנתבאר בדרוש על התורה [הובא בהערה 834].

(844) פירוש - מדוע המשנה מעמידה את הציור שמבטל תורה **מחמת** עשירותו, וכן שמקיים תורה **מחמת** עוניו, ולא העמידה את הציור שמדובר בעשיר שאינו לומד תורה, ובעני הלומד תורה, אך לא מחמת העושר והעוני. ושאלה זו קשה רק לפי מהלכו השני, כי למהלכו הראשון לא קשה, כי כל היציאה מן הסדר היא דוקא מפאת שהעושר שהיה צריך לאפשר לו ללמוד תורה במנוחה, הוא הגורם לו שיבטל מלימודו, והוא הדין לעוני. וכפי שיישב למעלה שאלה זו [לאחר ציון 807], שכתב: "'המקיים התורה מעוני סופה לקיימה מעושר', ולא אמר 'העוסק בתורה מעוני', משום סיפא נקט כך; 'המבטל תורה מעושר', דלא בעי למימר 'כל שאינו עוסק בתורה מחמת עושר', דהוה אמינא משום גבהות לבו מעושרו אינו עוסק בתורה. ולכך אמר 'המבטל תורה מעושר', כלומר בשביל שצריך לעסוק בעושרו, ודבר זה מבטל תורתו. והכא נמי הכי קאמר 'המקיים תורה מעוני', שאין עסקיו מבטלין למודו, אלא מקיים למודו". אך למהלכו השני, שהסדר הוא

שהעושר מתחבר לתורה, והעוני מתחבר לבטול תורה, יקשה מדוע המשנה נקטה דוקא בציור שהעושר והעוני הם הסבות לקיום ולבטול התורה.

(845) כמבואר למעלה הערה 835 שברכת העושר מצד עצמה אף סותרת לתורה. ובח"א לסוטה מט. [ב, פח.] כתב: "החכמים אשר מצד תורתם אין ראוי להם העושר, אשר הוא מדריגת עולם הזה הגשמי. כי אלו שני דברים, דהיינו הנבדל והגשמי, לא יתחברו, כי הם דברים מחולקים, והם הפכים, שזה נבדל וזה גשמי". ועוד אמרו [שבת קיט.] "עשירים שבארץ ישראל במה הן זוכין ["לעושר גדול כזה" (רש"י שם)], אמר לו בשביל שמעשרין... שבבבל במה הן זוכין, אמר לו בשביל שמכבדין את התורה. ושבשאר ארצות במה הן זוכין, אמר לו בשביל שמכבדין את השבת". הרי שיש עשירות שאינה אדוקה בתלמוד תורה דוקא, אלא בשאר זכיות.

(846) "כי אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם אם הוא כנגדו והפך שלו, ואלו שני דברים, התורה והעושר, מתחברים יחד" [לשונו למעלה לפני ציון 841].

(847) ולמעלה במשנה ה [לאחר ציון 588] כתב: "הרי 'אם אין תורה אין קמח' [למעלה פ"ג מי"ז], אם כן התורה מביאה פרנסת האדם". ובתחילת משנה ו כתב: "כי התורה היא עצם הכבוד, כדכתיב 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד'". ואם התורה היא עצם הכבוד, א"כ מאותו מקרא גם אפשר ללמוד שהתורה היא עצם העושר.

(848) פירוש - הואיל והעושר מסובב מהתורה, אינו ראוי שהעושר יעשה לסבה המבטלת תורה, כי המסובב אינו מבטל את סבתו. ואמרו חכמים [ברכות י.] "כלום יש עבד שמורד ברבו... כלום יש בן שמורד באביו". ובח"א לנדה כד: [ד, קנו.] כתב על כך: "כי תמצא מה שהיה אבשלום רוצה לאבד את אביו דוד... שיהיה נמצא אצלו דבר זה שהיה רוצה לאבד את אביו, שעל ידי אביו הוא נמצא בעולם, ועתה בא לאבד את אשר גרם וסבה למציאתו. ואין זה דומה למי שהוא מבטל עצמו וממית את עצמו, הנה דבר זה מפני שלא היה סבה לעצמו, ולפיכך אפשר שיבא סבת הפסדו זו מעצמו. אבל שיהיה סבה להפסד אשר על ידו היה הוא נמצא, דבר זה קשה להיות". ובנצח ישראל פל"ח [תרצה:] כתב: "איך יצויר שיהיה העלול חולק על עלתו, שאם כן יהיה הדבר מתנגד לעצמו... אם מתנגד אל עלתו כאילו מתנגד לעצמו". ובנר מצוה [ו:] כתב: "כי אי אפשר שיצא דבר מן האחד, והוא כנגדו, שאם כן יהיה הדבר כנגד עצמו". ובגו"א ויקרא פ"כ אות יח כתב: "איך התורה בראה דבר שכנגד התורה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1572].

(849) פירוש - מדוע נאמר בסיפא "סופו **לבטלה** מעוני", וביארו שיבטל תורה מחמת העוני, ולא אמר "סופו שיעני", אך לא שיבטל תורה מעוני. ובסמוך יבאר גם את הרישא,

שנאמר בה "סופו **לקיימה** מעושר", ולא אמר "סופו שיעשיר", מבלי לומר שילמד תורה מעושר.

(850) פירוש - אם היה נאמר במשנה "סופו שיעני", ולא היה נאמר "סופו לבטלה מעוני", א"כ היה פירושו שהוא נעשה לעני אך אין הוא מבטל תורה מחמת כן, אלא מקיים התורה גם בהיותו עני. נמצא לפי זה שהתחיל ביציאה מן הסדר ["המבטל תורה מעושר"], וסיים ביציאה מן הסדר ["מקיימה מעוני"], וזה לא יתכן, וכמו שמבאר.

(851) וכל הנקודה של המשנה היא שהיציאה מן הסדר מביאה לחזרה אל הסדר, ולכך בהכרח שלבסוף שב אל הסדר באופן שמבטלה מעוני, ולא שסתם נעשה לעני.

(852) פירוש - בנוגע לרישא היה אפשר לומר "הלומד תורה והוא עני, סופו שיהיה עשיר", והיה בזה קיום מלא ליציאה מן הסדר שחוזר אל הסדר; כי לימוד תורה בעוני הוא חריגה מהסדר [כי התורה והעשירות שייכות להדדי], ולכך ישוב אל הסדר שילמד תורה בהיותו עשיר, ודל מהכא "מעוני" "מעושר". ורק נקטנו כך ברישא אגב הסיפא.

(853) ד"ה ויש לדקדק.

(854) וכפי שכבר ציין למעלה פעמיים בקצרה [לפני ציון 804, ולפני ציון 818].

(855) פירוש - אז הרישא שאמרה "מעוני" גם כן תובן היטב, ולא רק אגב סיפא נקט לה, וכמו שמבאר.

(856) אם לומד תורה, והוא עני [אך לא לומד מחמת היותו עני].

(857) פירוש - הואיל ונקודת המשנה היא שהיציאה מן הסדר מביאה לחזרה אל הסדר, שפיר מובן מדוע המשנה נקטה בציור "כל המקיים תורה מֵעוני", ולא שלומד תורה והוא עני, כי בציור של "מעני" יש יציאה בולטת מן הסדר המחייבת בהכרח חזרה אל הסדר, מה שאין כן כשלומד תורה והוא עני. ונראה הביאור, שאע"פ שנאמר "ובשמאלה עושר וכבוד", מ"מ אין זה מחייב שכל לומד תורה יהיה עשיר ומכובד, וכמו שיבאר בהמשך שאולי רוע מזלו מונע ממנו את העשירות והכבוד. מה שאין כן כאשר העוני נעשה סבה וגורם לתורה, בזה לא יועיל להסביר שהדבר נעשה מחמת רוע מזלו, כי סוף סוף תיקשי לך כיצד העוני [שאינו שייך לתורה] יהיה גורם וסבה לתורה. ובהכרח שהנך עומד לפני דבר שהוא לגמרי יציאה מן הסדר, ולא יהיה ניתן לטשטש זאת בהסברים צדדים.

(858) שהיו ענים, וכפי ששאל בתחילת ביאור המשנה, וז"ל: "יש לשאול, שכמה הם שקיימו התורה מעוני, כמו רבי חנינא בן דוסא וחבריו, ולא מצינו שקיימו את התורה מעושר".

(859) כפי שכתב למעלה פ"ב מ"ז [תריז.]: "כי הנכסים צריך האדם להתעסק בהן שלא יפסידו, והרבוי בהם לא ימלט מן החסרון, שיש בזה רבוי דאגה". ומעין מה שאמרו [ב"מ כט:] "מי שהניח לו אביו מעות, ורוצה לאבדן... ישכור פועלים ואל ישב עמהן". ועוד אמרו [חולין קה.] "מאן דסייר ["הולך ורואה קרקעותיו מה הן צריכות" (רש"י שם)] נכסיה כל יומא, משכח אסתירא ["מוצא סלע, מפני שמתקנם בכל הצריך" (רש"י שם)]. אביי הוה סייר נכסיה כל יומא ויומא. יומא חד פגע באריסיה דדרי פתכא דאופי ["משוי עצים שהיה גונבו" (רש"י שם)]. אמר ליה הני להיכא, אמר ליה לבי מר. אמר ליה כבר קדמוך רבנן". ופירש רש"י שם: "שאמרו שיהא אדם רואה נכסיו בכל יום ויראה מה יעשה". וכנראה כוונתו כפי שביאר הרבינו גרשום שם "דאנא חזיתיך, דאי לא הוה חזיתיך היית מגנבו ממני". ושם בגמרא מביאים עוד כמה מעשים המורים כמה מועיל הדבר שאדם יפקח על נכסיו. ובח"א שם [ד, קיד.] כתב: "כי כאשר יש לאדם השגחה ושמירה על שלו, גם השם יתברך שומר את ממונו מלמעלה, והוא סבה לשמירת ממון שלו". ובעיון יעקב שם וכן הים של שלמה שם [פ"ח ס"ס ט] למדו מגמרא זו שיש חיוב על האדם לפקח על נכסיו. והשל"ה שער האותיות, דרך ארץ, אות יא, כתב: "דרך ארץ בשלימות ממונו, הוא שיעיין תמיד שיהיה משומר מה שנתן לו השם יתברך, ושלא יהיה נפסד. ובפרק כל הבשר [מביא הגמרא הנ"ל]... והנה זה נאמר לענין שדות, מכל מקום יש ללמוד ממנו שיעיין האדם בכל אשר לו, ואם אינו בכל יום, מכל מקום יקבע בכל חדש יום אחד, וגם יתבונן במשא ומתן שלו, ואם רואה שההוצאה שלו היא יותר מהריוח שמרויח, יתבונן לצמצם כדי שלא יתמוטט" [הובא למעלה פ"ב הערה 703].

(860) לזכך אותם לגמרי. ובב"ר מד, א, אמרו "לא ניתנו המצות אלא לצרף בהם את הבריות". ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי, עד שאין האדם טבעי חמרי". ושם פ"ז [קטז:] כתב: "המצות בעצמם מצרפים נפש האדם להשיב אותה אל ה'" [ראה למעלה פ"ג הערה 983].

(861) כי בעולם הזה העניות היא העדר, כי העושר שייך לעולם הזה, והעדר עושר בעולם הזה הוא העדר של "אין" ביחס לעולם הזה, וכמבואר למעלה הערה 833.

(862) כפי שביאר בתפארת ישראל פ"ה [פט.] את המעשה עם רבי חנינא בן תרדיון, שנתחלפו לו מעות של פורים במעות של צדקה [ע"ז יח.], וזה היה סימן שהוא בן עולם הבא, וכלשונו: "הדבר רמז מופלג, כי מעות של פורים אינם עומדים רק לרבוי אכילה ושתיה... האכילה והשתיה הוא דבר גשמי מענין העולם הזה, שהוא כולו גשמי. ונתחלף מעות אלו במעות עניים, שמעות עניים הפך זה, כי העני ידוע שאין לו עולם הזה כלל,

ואין נהנה מטובת עולם הזה. ונתחלפו לו מעות פורים, שהוא הכל עולם הזה, במעות עניים, שאין להם חלק בעולם הזה, וחלק הכל לעניים. ודבר זה רמז שהוא יחליף העולם הזה בעולם הבא, ולא יהיה לו חלק כלל בעולם הזה, וכל חלקו שהיה ראוי לו בעולם הזה, שמור לו לעולם הבא... ולא היה חלקו בעולם הזה, רק הכל שמור לו לעולם הבא". ובח"א לע"ז יח. [ד, מד.] כתב: "ואמר שנתחלף לו מעות פורים במעות צדקה. והכונה בזה שנתחלף לו עולם הזה, שהיא אכילה ושתיה, במעות של צדקה שהוא לעניים. כי העני אין לו עולם הזה כלל, והוא מסולק מן עולם הזה, רק העני מבקש שיוכל לעמוד בחיותו, ואין מבקש התאוה הגופנית. ולפיכך אמרו [ברכות סא:] 'לא אברא עולם הבא אלא לרבי חנינא בן דוסא וחביריו', מפני שלא היה לו טובה והנאה בעולם הזה, ולכך מיוחד לעולם הבא. ואמר 'וחלקתים לעניים', כלומר מעות פורים היה מחלק אותן לעניים... ודבר זה מורה שנתחלף לו עולם הזה בעולם שאין בו אכילה גופנית".

(863) וזהו הצרוף והזכוך שיש לצדיקים. ונראה ביאורו, שכאשר אין אדם נוטל שכרו בעוה"ז, אזי השכר זה שמור לו לעולם הבא, שאין זה רק מחמת תשלומי השכר [שאם לא מקבל שכרו בעוה"ז, ממילא המקום היחידי הנותר לכך הוא עוה"ב], כי אז לא היה בזה שום צרוף. אלא שיש כאן תשלומין שבעצם שייכים לעוה"ב. שהנה בב"ב י: אמרו שיוסף בריה דרבי יהושע בן לוי ראה שלעת"ל יהיה עולם הפוך, "עליונים למטה ותחתונים למעלה", וכתב על כך בח"א שם [ג, סד:]: "שראה תחתונים שאין להם עה"ז, והם נבדלים ממנו, הם למעלה בעוה"ב. כי עה"ז הוא כולו גוף, ועה"ב נבדל לגמרי. ולפיכך אשר הם מוכנים אל עה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] 'לא אברא עלמא העוה"ז אלא לאחאב', כלומר שאין ראוי לו כלל עה"ב - ראוי לו עה"ז לגמרי, שהם הפכים. ו'לא אברא עה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחביריו', כי אין ראוי לעולם הבא רק מי שאין לו עולם הזה, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים; זה נבדל וזה גשמי... וכל אשר יש לו עולם הזה מצד העושר ושאר מעלות שהם גשמיים, בודאי הוא תחתון בעולם הנבדל. ולהפך ג"כ, אותו שהוא קטן ופחות בעולם הזה הגשמי, שהוא עני, זוכה אל עולם הבא, כי כאשר הוא מסולק מן הדברים הגשמיים, ראוי אל הנבדל" [הובא למעלה הערה 542]. וכן מבואר בארוכה בנצח ישראל פט"ו [שס:], שם פי"ט [תלא.]. ולכך העדר שכר בעוה"ז מורה על הכנה לעוה"ב, וזהו הצרוף של הצדיקים. והוא הדין לאידך גיסא; מי ששכרו מוכן לו לעוה"ב, מופקע הוא מקבלת שכרו בעוה"ז. וכמו שאמרו חכמים [ב"ר פד, ג] "בשעה שהצדיקים יושבים בשלוה ומבקשים לישב בשלוה בעולם הזה, השטן בא ומקטרג, לא דיין שהוא

מתוקן להם לעולם הבא, אלא שהם מבקשים לישב בשלוה בעולם הזה". הרי שההכנה לעולם הבא מונעת מהצדיקים שיקבלו שכר ושלוה בעולם הזה.

(864) משנה עוקצין פ"ג מי"ב "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות, שנאמר [משלי ח, כא] 'להנחיל אהבי יש'". וכן הוא בסנהדרין ק. "עתיד הקב"ה ליתן לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות, שנאמר 'להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא', 'יש' בגימטריא תלת מאה ועשרה הוי".

(865) כמו שאמרו [פסחים ב:] "עולם הבא הוא דומה ליום... העולם הזה הוא דומה ללילה", הרי שהעולם הבא הוא הישות. ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "העולם הזה שדומה ללילה... שאין עולם הזה אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה'. כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר, לכך נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר. כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת בנך וגו'". אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עולם הזה שאינו עיקר המציאות דומה ללילה, ועולם הבא שהוא אמיתות המציאות, דומה ליום, שהוא אמתות המציאות" [הובא למעלה פ"ג הערה 1488].

(866) בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:] כתב אודות ש"י העולמות בזה"ל: "פירוש שהמציאות נקרא 'יש', וכל המציאות הוא לצדיק... ומה שאמר 'עתיד הקב"ה להנחיל הצדיקים ש"י עולמות', רוצה לומר כי המציאות בעולם כפי הראוי למציאות הם במספר י"ש, לא פחות ולא יותר. ומה שאין ראוי אל המציאות אינו נמצא. ולפיכך אמר שהקב"ה עתיד להנחיל לצדיקים כל המציאות. ויש מפרשים אלו י"ש עולמות, דהיינו שהספירה העליונה היא כתר עליון, החצי ממספר 'כתר' הוא ש"י, כי כל כתר יש בו שני דברים; שהכתר מצורף למטה אל אשר הוא כתר לו, ואינו מצורף לגמרי, במה שכל כתר נבדל מן אשר עליו הכתר, שהרי הוא עליו, נבדל ממנו. ואינו כמו המלבוש אשר הוא מצורף לגמרי. ולפיכך החצי שייך אל העולם, ומזה הושפע ש"י עולמות בזה הצירוף שיש למדה הזאת, שהיא הכתר אל העולם, והם כל המציאות. ולפיכך הם ש"י עולמות". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט:] כתב טעם נוסף, וז"ל: "אמנם עיקר הפירוש מה שאמר שהיה יושב על י"ג כסאות, הוא מבואר ממה שאמרו עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות, כדכתיב 'להנחיל אוהבי יש', ואלו י"ש הם י"ג, כי היו"ד הוא עשרה, והשי"ן הוא שלשה במספר קטו"ן, וזהו י"ג". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלד:] כתב: "בארנו דבר זה אצל 'להנחיל אוהבי יש' כי הם נגד י"ג מדות, שהם מדת טובו של השם יתברך".

(867) שמעתי להקשות, כי לשון חכמים הוא [סנהדרין ק.] "עתיד הקב"ה ליתן לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות, שנאמר 'להנחיל אוהבי יש'", ואיפוה הוזכר בפסוק שאיירי דוקא בעולמות, הרי סתמא נאמר "יש", ומנין לנו שמוסב על עולמות. ולפי דבריו כאן ניחא, כי ה"יש" שיש בעולם אינו אלא העולמות שיהיו לעתיד לבא, ומלבדם אין שום מציאות אחרת הראויה להקרא "יש".

(868) מדגיש שביאור זה נאמר רק ב"צדיק גמור ותלמיד חכם". וכן בסמוך יבאר ש"מי שאינו צדיק גמור והוא תלמיד חכם עני יש לזה גם כן סבה", משמע שהסבה הראשונה אינה נאמרת אלא בצדיק גמור. וטעון ביאור חילוק זה. והנראה, שבתפארת ישראל פ"ס הקדיש את כל הפרק לבאר מדוע שכר הצדיקים הוא לעוה"ב, ועונש חטאם הוא בעוה"ז [קידושין מ:]. ובהסברו הרביעי שם [תתקמ.] כתב: "על החטא משלם לצדיק בעולם הזה, כי דבר זה כדי לעשות הצדיק נקי וטהור לעולם הבא... שיהיה שכרו משלם בעולם הבא... לצדיק גמור משלם לו חטאו בעולם הזה, כדי שיהיה צדיק גמור ויקבל שכרו בעולם הבא לגמרי". הרי של"צדיק גמור" יש עולם הבא גמור, מה שאין כן לצדיק שאינו גמור, גם אין עוה"ב גמור. לכך ההנהגה כלפי רבי חנינא בן דוסא וחבריו [שהקב"ה מונע מהן שום אחיזה בעוה"ז] היא שייכת רק בצדיק גמור. ועוד, אמרו חכמים [ב"מ עא.] "'למה תביט בוגדים תחריש כבלע רשע צדיק ממנו' [חבקוק א, יג], אמר רב הונא, צדיק ממנו בולע, צדיק גמור אינו בולע". ובח"א שם [ג, סוף כט:] כתב: "הצדיק הגמור נבדל מן הרשע כמו שנבדל האור מן החושך... מפני זה אין כח הרשע מגיע אל הצדיק. אבל כאשר אינו צדיק גמור, מפני שאינו נבדל מן הרשע, שהרי אינו צדיק גמור, ולכך אותו בולע, כי הרשע הגמור כחו יותר להרע, כי הרע כחו על הרע. ולא כן צדיק גמור שהוא נבדל מן הרשע" [הובא למעלה פ"ג הערה 431]. ובח"א לע"ז ד. [ד, כח.] כתב: "בצדיק שאינו גמור, שאותו יש לו צירוף וחיבור אל הרשעים, ולפיכך נכרת עמהם. אבל צדיק גמור, אין לו עירוב וצירוף כלל לרשעים, ונבדל מהם, ולכך אינו נכרת עמהם". ואם כן צדיק גמור הוא נבדל לגמרי מהעוה"ז, ולכך אין לו קבלת טובה בעוה"ז, ואילו צדיק שאינו גמור הוא מחובר גם לעוה"ז, ולכך עשוי לקבל טובה גם בעוה"ז.

(869) "אלא במזלא תליא מילתא" [המשך לשון הגמרא שם]. ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "ונמצא כי החיות הם השפעה, כמו העושר והפרנסה שהם השפעה מן השם יתברך. וזה אמרם 'בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא אלא במזלא תליא מלתא'. ורוצה לומר כי אלו השלשה בפרט הם השפעה מן השם יתברך, אם הבנים אם החיים ואם העושר, כל אלו הם השפעה שמשפיע השם יתברך אל האדם... ואין אלו

ג' תלוים בזכותא אלא במזל. כי כן מלת 'מזל' שהוא מלשון שפע בלבד מן המשפיע, ולכך אין זה תולה בזכותא, כי המשפיע משפיע מצד עצמו לכל מי שהוא מוכן לקבל השפע הזה מן המזל... ולכך בני חיי ומזוני, שהם השפעה, לאו בזכותא תליא מלתא אלא במזלא" [הובא למעלה פ"א הערה 1222]. ובנתיב הצדקה פ"ג [א, קעה:] כתב: "חיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא אלא במזלא תליא, ולפיכך יש עניות בלא חטא".

(870) מה שלא רצה לומר בהשקפה ראשונה שצדיק גמור יושפע מרוע מזלו, כי כבר השריש הרמב"ן שבצדיק גמור יש השגחה מיוחדת ביותר, שעל הפסוק [בראשית יח, יט] "כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו'" כתב הרמב"ן בזה"ל: "כי ידיעת השם שהיא השגחתו בעולם השפל היא לשמור הכללים, וגם בני אדם מונחים בו למקרים... אבל בחסידיו ישום אליו לבו לדעת אותם בפרט, להיות שמירתו דבקה בו תמיד, לא תפרד הידיעה והזכירה ממנו כלל, כטעם [איוב לו, ז] 'לא יגרע מצדיק עיניו', ובאו מזה פסוקים רבים, כדכתיב [תהלים לג, יח] 'הנה עין ה' אל יראיו'". וצרף לכאן דברי הרמב"ן בפירושו לאיוב לו, ז, וז"ל: "כי החסיד הגמור הדבק באלקיו תמיד ולא יפרד הדבק במחשבתו בו בענין מענייני העולם, יהיה נשמר תמיד מכל מקרי הזמן, אפילו ההוים בטבע, וישתמר מהם בנס יעשה לו תמיד, כאילו יחשב מכת העליונים, אינם מבני ההויה וההפסד למקרי העתים. וכפי קרבתו להדבק באלקיו, ישתמר שמירה מעולה" [הובא למעלה פ"ג הערות 1379, 1659]. וכן כתב המו"נ ח"ג פנ"א, וז"ל: "ולפיכך נראה לי כי כל מי שפגעה בו רעה מרעות העולם מן הנביאים או החסידים השלמים, שלא פגעה בו אותה הרעה אלא בעת ההעלם, ולפי ערך אורך אותו ההעלם או פחיתות הדבר אשר היתה... יהיה עוצם הפגע... והנה נתבאר לך כי סבת היות כל אחד מבני אדם מופקר למקרים... הוא היותו מוסתר מה'. אבל אם היה אלוקיו בקרבו, לא יגע בו רע כלל", ושם מאריך בזה טובא. לכך היתה סלקא דעתך שאי אפשר לבאר עניותו של צדיק גמור משום רוע מזל, עד שהוכיח מהגמרא בתענית שאף בצדיק גמור יש רוע מזל.

(871) לשון הגמרא שם: "רבי אלעזר בן פדת דחיקא ליה מילתא טובא, עבד מלתא ["הקיז דם" (רש"י שם)], ולא הוה ליה מידי למטעם". ופירש רש"י שם "רבי אלעזר בן פדת - אמורא היה, והוא הנקרא מרא דארעא דארץ ישראל במסכת נדה [כ:], בעל הוראות היה, והוא שימש רבי יוחנן אחרי מות ריש לקיש, והיה דחוק ועני" [הובא למעלה הערה 796]. ובנתיב התורה פי"א [א, מט:] הביא שם מאמר המורה שתלמידי חכמים הם מביאים עשירות, והקשה שם: "ואולי יקשה לך, אם כן למה תמצא תלמידי חכמים עניים. דבר זה אינו שאלה, וזה כאשר אינם מוכנים מצד עצמם לקבל ברכה מצד רוע מזל שלהם.

כי צריך שיהיה מוכן לקבל הברכה מצד עצמו". ומעין זה כתב בנר מצוה [קטו.], ושם הערה 317. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב.] כתב: "כי לפעמים אין האדם ראוי לדבר טוב מצד רוע מזל שלו". וראה תפארת ישראל פס"ב הערה 69, ולמעלה פ"ג הערה 991.

(872) פירוש - מזלו אינו מכריע אותו לשום צד.

(873) קשה, שאמרו חכמים [שבת קנא:] "אמר רב יוסף, נקטינן האי צורבא מרבנן לא מיעני. והא קא חזינן דמיעני, אם איתא שמיעני, אהדורי אפתחא לא מיהדר". ולפי דבריו כאן מה השאלה "והא קא חזינן דמיעני", הרי זה לא קשה, כי הקב"ה רוצה לתת להם עולם הבא מושלם, או שמזלו הוא רע, וכפי שכתב כאן. ועוד, מדוע מחמת קושיא זו חזר בו רב יוסף מדבריו הראשונים, ולא תירץ כדבריו כאן. וצ"ע.

(874) כפי שהסביר למעלה כמה פעמים [לאחר ציון 806, ולפני ציון 810].

(875) כי רק מחמת היותו עני הוא מקיים את תורתו, אך בהסתלק הסבה [העוני] יסולק המסובב [קיום התורה], וכמבואר בהקדמה לנצח ישראל [ב:], שכתב: "לא יתכן הסרת הסבה הזאת וישאר המסובב" [הובא למעלה פ"א הערה 438, ופ"ב הערה 1069].

(876) היה נראה לבאר שכוונתו היא שאם אצל אדם זה העשירות היא סבה לבטול תורה, איך אפשר להבטיחו שהשכר על קיום התורה מעוני הוא ש"סופו לקיימה מעושר", וכי מבטיחים לו שיבוא לידי בטול תורה [ראה למעלה הערה 814]. אך לא נראה שלכך כוונתו, שכתב "אין סברא לומר שיהיה זוכה אדם זה שיקיים התורה מעושר", והיה לו לומר "אין סברא לומר שיהיה זוכה אדם זה לעושר", ולמה לי האריכות "שיקיים התורה מעושר". לכך נראה שכוונתו היא, שהואיל והביאור במשנה הוא שהיציאה מן הסדר מביאה את החזרה אל הסדר, לכך אם אדם זה לומד תורה דוקא כשהוא עני, ולא כשהוא עשיר, א"כ אצלו התהפכו היוצרות, ולימוד תורה בעוני הוא הסדר, ולימוד תורה בעושר הוא היציאה מן הסדר, ומהיכי תיתי שיבטיחו לו שילמד תורה מעושר, כאשר אצלו יש בכך חריגה מהסדר. ולכך קשה מהו "מעוני", ומדוע לא נאמר "בעוני". וכבר הובא למעלה [הערה 811] תשובת התויו"ט על שאלה זו, שנקט "מעוני" אגב "מעושר".

(877) פירוש - העוני שלו מוכיח שמקיים התורה לגמרי, שמתגבר על הקשיים הנצבים בדרכיו, ולומד תורה מתוך הדחק, אך לא שלומד תורה מחמת היותו עני. והוא בבחינת [קה"ר ב, יב] "חכמה שלמדתי באף היא עמדה לי". וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב: "אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתיה, אלא במי שממית עצמו עליהן, ומצער גופו תמיד, ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה... וכן אמר שלמה בחכמתו... [קהלת ב, ט] 'אף

חכמתי עמדה לי', חכמה שלמדתי באף היא עמדה לי". נמצא שהעניות היא המבררת את הקשר האמיתי שיש לעני עם התורה.

(878) נראה שצריך להגיה "ועם כל זה לומד תורה ומבטל עסקיו".

(879) מה שמוסיף "וזה נקרא מקיים תורה לגמרי", הוא כדי לבאר מדוע לימוד תורה זה נתלה בכך שהוא עני או עשיר, שהרי אין הכוונה שלומד מחמת העוני והעושר, אלא שלומד למרות העוני והעושר, ובאיזה צד נתלה לימוד זה בעוני ובעושר כפי שהמסובב נתלה בסבה. ועל כך מבאר שאכן יש בלימוד תורה זה משום מסובב להיותו עני ועשיר, כי יש בכך קיום התורה לגמרי. וכן יבאר להדיא בהמשך.

(880) שהרי התחיל בלימוד תורה מעוני ["כל המקיים את התורה מעוני"], ומהיכי תיתי שמעתה ילמד תורה רק מחמת עושר.

(881) "כי העוני והעושר הם סבה לקיום התורה, כלומר שבלא זה לא נקרא 'קיום תורה'. והמ"ם של 'מעוני' והמ"ם של 'מעושר' רוצה לומר כי הקיום של התורה, שנקרא שהוא מקיים התורה, הוא מחמת העוני ומחמת העושר. ואין הפירוש שהעוני גורם שילמוד, או העושר גורם שילמוד, רק כי העוני גורם שיקרא 'מקיים התורה', וכן העושר גורם שיקרא 'מקיים את התורה'" [לשונו בהמשך].

(882) מציון 853 ואילך.

(883) לשונו למעלה [לאחר ציון 853]: "כי פירוש 'המקיים תורה מעוני' פירושו שהעוני הוא סבה אל למוד התורה, שפיר גם כן, דודאי אף על גב שהתורה בשמאלה עושר וכבוד, אין נקרא זה שלא כסדר, רק אם העוני הוא סבה אל קיום התורה, דבר זה הוא שלא כסדר שיהיה העוני סבה אל התורה, דבר זה בודאי הוא שב אל הסדר".

(884) "דרך טיול" היא דרך של דברים הנעשים לשם שעשוע בלבד, ללא מטרה מוגדרת. וכגון באור חדש [קיז:] כתב: "שהוא היה מתהלך, כמו האדם שהוא הולך דרך טיול, לא לעשות דבר, רק שהוא הולך דרך טיול". ובנתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט:] כתב: "כי ענין הלצנות דברי הבאי הבל וריק, מעשים שאין בהם ממש, רק הכל תוהו... שהוא בדברים שהם טיול האדם מעניני שחוק אשר נמשך לזה לב האדם, ונהנה בו השומע... טרטיאות וקרקסיאות, ששם כל מיני ליצנות שנמשך האדם אחריהם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1027].

(885) כן ביאר בנתיב התורה פ"ד [א, יח:], וז"ל: "כאשר האדם עוסק בתורה והוא עני, אז נחשב תורתו שהיא תורה בעצם, לא תורה שהיא במקרה, אחר שאין העוני מבטל תורתו. אבל כאשר הוא עוסק בתורה כאשר יש לו פנאי מעסקיו, נחשב תורתו שהיא במקרה,

וזהו פחיתות גדול לתורה, שאין המקרה נחשב מציאות כלל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1448]. וראה למעלה הערה 470. ועוד אמרו [קה"ר ז, ז] "איזהו תלמיד חכם, כל שהוא מבטל עסקיו מפני משנתו" [הובא למעלה פ"ב הערה 570]. ובשבת קיד. אמרו "איזהו ת"ח שבני עירו מצווין לעשות לו מלאכתו, זה שמניח חפצו ועוסק בחפצי שמים". וראה להלן הערה 895 שנתבאר שם שעומק החבור ורצון לדבר מתגלה כפי עומק ההקרבה והמסירות לדבר.

(886) נראה שבא ליישב, שלכאורה כאשר הוא לומד תורה למרות היותו עני ועשיר, הרי אז העוני והעושר הם **הסימן** לקיום התורה שלו, אך אין הם **הסבה** לקיום התורה. כי מתוך שלומד תורה אף כנגד העוני והעושר, מוכח מכך שהתורה היא אצלו בעצם, ולא במקרה. ועל כך מבאר, שמ"מ קריאת השם "מקיים תורה" יש רק מתוך שלומד בעוני ועושר, וא"כ עד כמה שנוגע לקריאת השם הרי העוני והעושר הם סבה לכך, ולא רק סימן לכך.

(887) כי שאל על המשנה חמש שאלות, וכולן מיושבות; (א) מדוע אמר "המקיים תורה מעוני", ולא אמר "העוסק בתורה מעוני" [למעלה (לאחר ציון 807) תירץ שאגב סיפא נקט לה, אך מעתה מיושב יותר, כי כאשר לומד תורה מעוני יש בכך קיום התורה]. (ב) מדוע לא אמר "המקיים תורה מעוני סופו לקיימה שלא מעוני", ומה ענין העושר לכאן [התירוץ הוא שהחזרה אל הסדר הראוי מחייב שילמד תורה מעושר (למעלה לאחר ציון 819)]. (ג) מדוע לא אמר "מי שיש לו עושר ואינו עוסק בתורה", אלא ביאר שאינו עוסק בתורה מחמת עשירותו [התירוץ הוא כי בודאי יש עושר בלא תורה, אך אין עושר שיהיה סבה לבטול תורה (למעלה לאחר ציון 845)] (ד) מדוע לא אמר "המבטל תורה מעושר סופו שיעני", אלא אמר "סופו לבטלה מעוני" [התירוץ הוא שם יהיה עני וימשיך לעסוק בתורה, אין זה כסדר, ורק שמבטל תורה מחמת עוניו זה כסדר (למעלה לפני ציון 851)]. (ה) מדוע אמר "כל המקיים תורה מעוני", ולא "המקיים תורה בעוני" [התירוץ הוא כי העוני מורה שראוי שיקרא "מקיים תורה", (כמבואר כאן)].

(888) יש להעיר, שלא ביאר לאורך כל המשנה טעם לסמיכות משנה זו לקודמתה [משנה ח; "אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד. ואל תאמר קבלו דעתי, שהן רשאין, ולא אתה"], דבר שביאר במשניות עד כה. וכנראה שהדבר פשוט, ואין צורך לאומרו. ונראה, כי בעל המימרא הקודמת הוא רבי ישמעאל, ובעל המימרא של משנתינו הוא רבי יונתן, ורבי יונתן [שהיה חברו של רבי יאשיה] היה תלמידו רבי ישמעאל, וכפי שהוכיח בעל "תולדות תנאים ואמוראים" כרך ב, ערך רבי יאשיה [עמוד 529].

ובחולין ע: איתא "אמר רבי יונתן, נמתי לו ["אמרתי" (רש"י שם)] לבן עזאי, למדנו נבלת בהמה טהורה שמטמאה... נבלת חיה טהורה לא למדנו, מנין... נם לי ומה ישמעאל אומר בדבר זה, נמתי לו וכו'". הרי שרבי יונתן היה בזמן בן עזאי ורבי ישמעאל. וכבר ביאר הרבה פעמים [ראה למעלה הערה 166, ולהלן ריש משנה יא] שסדר המאמרים הם כסדר הדורות. [אך עדיין ק"ק מדוע לא טרח לבאר זאת, כפי שעשה בשאר משניות].

משנה י

(889) שנאמר בסיפא של המשנה הקודמת "המבטל את התורה מעושר", שפירושו שמבטל התורה מחמת רבוי עושרו, וכפי שביאר למעלה במשנה כמה פעמים. וכן ביארו רש"י הרמב"ם והרע"ב את המשנה למעלה. וכהמשך לכך באה משנתינו ואומרת "הוי ממעט בעסק", ושלא יבטל תורה מחמת עושרו.

(890) ברכות לה: "רבי שמעון בן יוחי אומר, אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה". והנה אמרו חכמים [נדה ע:] "מה יעשה אדם ויחכם, ירבה בישיבה וימעט בסחורה". וכן אמרו להלן פ"ו מ"ז שהקנין העשרים ואחד של התורה הוא "מיעוט סחורה". ולכאורה גם על מאמרים אלו ניתן להקשות כקושיתו כאן, דפשיטא, שאל"כ אימתי תהא תורתו נעשית. ואולי יש לחלק בין "ממעט בעסק" ל"מיעוט סחורה", וכפי שכתב להלן פ"ו מ"ז בביאור הקנין העשרים וחמשה של תורה, וז"ל: "במעוט סחורה אשמועינן, אף על גב שאין זה רק משא ומתן, אפילו הכי אין לו לעשות, אף כי אין המשא ומתן תמיד, כמו שהוא המלאכה שהיא תמיד, אפילו הכי אין לו לעשות משא ומתן עיקר, ולכך הוצרך לומר וכו'" [ראה למעלה פ"ב הערה 296]. ממילא לא היה קשה על המאמרים הנ"ל, כי אף אם לא ימעט מסחורה, עדיין יתאפשר לו ללמוד הרבה, כי הסחורה אינה נוהגת בתמידיות. מה שאין כן עסק, שהוא צרכי הפרנסה הנוהגים בתמידיות, כאן יש מקום להקשות דפשיטא שימעט בזה, שאם לא כן אימתי תורתו תהיה נעשית.

(891) כי המאמר הראשון והאחרון עוסקים בלימוד תורה, ושלא להבטל ממנו, ואילו המאמר האמצעי נראה שלא קשור ללימוד תורה, אלא שיש לאדם להתנהג בשפלות רוח בפני כל אדם. וכן הקשו הרבינו יונה והחסיד יעב"ץ.

(892) מחמת שאינו עוסק בעסקיו מחמת הטורח והעצלה, ולכך עיתותיו בידיו ללמוד תורה. וצריך לומר שהטרחה והעצלות מונעות ממנו להתעסק עם עסקיו, אך אינן מונעות ממנו להתעסק בתורה.

(893) דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פ"מ [תריא:] כתב: "מה שאמר [שמות כ, יא] 'כי ששת ימים עשה ה", ולא אמר 'בְּששת ימים עשה ה", מפני שהיה משמע כי העולם נברא תוך ששת ימים, והזמן של ששת ימים היה עודף על המעשה, ובחצי יום כלתה המלאכה. ואם היה כך, לא היה יום השביעי מקודש מצד עצמו, רק מה שלא היה עוד מלאכה לעשות. ולכך כתיב 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ', לומר כי כל ששה ימים היה השם יתברך בורא העולם, עד סוף יום ששי. וגם בשבת היה ראוי שיהיה מלאכה, אלא שהשם יתברך רצה לקדש יום השביעי, ואם כן יום השביעי מקודש. וכן אמרו ז"ל [ב"ר ז, ה] בין השמשות נבראו השדים, ולא הספיק לגומרן עד שקדש היום, וקדש היום ולא גמרן. שמזה תראה כי קדושת היום היה גורם הפסק המלאכה, ולא שהפסק של המלאכה גורם קדושת היום". **וכן ביאר** נקודה זו בגו"א בראשית ב, ב, שנאמר שם "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וגו'". וכתב שם באות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה לא כתב 'ויכל אלקים ביום הששי'. אין זה קשיא גם כן, שאילו כתב 'ויכל ביום הששי', הייתי אומר שכלה המלאכה באמצע יום הששי. אבל השתא דכתיב 'ויכל אלקים ביום השביעי'... על כרחך צריך לפרש בהתחלת יום השביעי. ואין להקשות ואם היה פירושו שכלה המלאכה באמצע יום הששי, מה נפקא מיניה. ונראה שדבר גדול בא לומר, שלא תאמר כי שביתת שבת הוא במקרה, כלומר שלא היה עוד מלאכה לעשות, שהרי באמצע היום שבת ממלאכה בערב שבת. ואם כן לא היה זה מעלת שבת. שאילו היה לו מלאכה היה עושה עוד מלאכה אף בשבת. ולפיכך כתב 'ויכל אלקים ביום השביעי', דהיינו לגמרי ביום השביעי, שנראה כאילו כלה ביום השביעי, וכל כך המשיך הקב"ה המלאכה ולא שבת מן המלאכה אלא בשביל השבת, שהוא יום מנוחה. מזה אנו לומדין שהשבת בעצמו ראוי לשביתה. וכן אמרו רז"ל [ב"ר ז, ה] שבערב שבת בין השמשות ברא הקב"ה השדים, וקדש עליו היום, ולא גמר אותם". והוא הדין לדידן; יש הבדל גדול בין אם ממעט מעסקיו מחמת טרחה ועצלות, וממילא הוא עוסק בתורה, או שממעט מעסקיו כדי שיעסוק בתורה; בציור הראשון העסוק בתורה הוא במקרה, ואילו בציור השני הוא בעצם, וחשיבותו של לימוד התורה ניכרת רק בציור זה.

(894) פירוש - כאשר ממעט מעסקיו כדי ללמוד תורה, יש בזה פרישה מעניני העולם הזה ["שממעט עסקיו שהם צרכיו בעולם הזה" (לשונו להלן)], אך אם ממעט מעסקיו מחמת טרחה ועצלות, אין בזה פרישה מעניני העולם הזה. וכאשר פורש מעניני העולם בזה גופא מונח ההתדבקות במדריגה אלקית, שהפרישה מדבר אחד היא ההתדבקות בהפכו, וכפי שביאר למעלה פ"ג מ"ח, וז"ל: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר

אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו", ושם הערה 890. ולמעלה פ"ג מ"ז [לפני ציון 866] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים [זה] אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1143]. כך גם המסלק עצמו מענין העולם הזה, בזה גופא הוא מתדבק במדריגה אלקית.

(895) ועומק הרצון והחבור לדבר מתגלה כפי עומק ההקרבה והמסירות לדבר. וכן אמרו להלן פ"ה מכ"ב "לפום צערא אגרא", וביאר שם בזה"ל: "כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער, הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער... ודבר זה כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם, וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל השם יתברך בכח ובגבורה שלו אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל השם יתברך". וראה למעלה פ"ג הערות 65, 1195. וכך כאשר לומד תורה מתוך התגברות על קשיים, יש בכך להורות על זיקתו העמוקה לתורה. וראה למעלה הערה 885. והרמב"ן [דברים ז, ז] כתב "כי מאהבת ה' אתכם בחר בכם [שם פסוק ח], שראה אתכם ראויים להתאהב לפניו, ונבחרים לאהבה יותר מכל העמים. ולא הזכיר בזה טעם מן הבחירה, כי הנבחר לאוהב היודע לסבול את אוהבו בכל הבא עליו ממנו. וישראל ראויים לכך מכל עם, כמו שאמרו [ביצה כה:] שלשה עזים הם ישראל באומות, כי יעמדו לו בנסיונות, או יהודאי או צלוב [שמו"ר מב, ט]". הרי הבטוי של אהבה היא עמידה בנסיונות ויסורין [הובא למעלה פ"א הערה 883, עיי"ש].

(896) נמצא שהוא ראוי אל התורה מחמת שתי סבות; (א) "אז נראה כי **חפץ בתורה**, שהרי מניח עסקיו ועוסק בתורה". (ב) כאשר מסלק דברים הגופנים, ופונה אל התורה, במעשה הסילוק הזה גופא מונחת ההכנה לקנין התורה. ואודות הסבה השניה, כן יבאר בסמוך. ואודות הסבה הראשונה, הביאור הוא שההשתוקקות והאהבה לד"ת עושות את האדם לכלי קבול בעצם לד"ת, וכמו שכתב בדרוש על התורה [כג.], וז"ל: "והנה ההכנה הצריכה אליו [לקבלת התורה]... היא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה... כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו [עפ"י משלי כה, כה] כמים קרים על נפש עיפה". וכן כתב שם בהמשך

הדרוש [לז:], וז"ל: "ועוד רמז לנו במה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים' 'וירד ה' על הר סיני' [שם פסוק כ], כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, כשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם ככל שאר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת... לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו'", ואחר כך 'וירד ה' וגו'", לומר כי צריך האדם מצד עצמו תשוקה והכנה אליה, קודם שמקבלה. ואין הקב"ה נותנה למי שאינו מוכן לה תחלה, וכדכתיב [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין'. כי הוא יתברך לא יתננה רק למי שמוכן אליה מצד עצמו בחשקו בה. לכן עלה משה מעצמו בלי ציווי השם, ואז 'ויקרא אליו ה' וגו'" [שם פסוק ג]. וכל ההכנה היא כאשר אוהב התורה, ותשוקתו אליה, שאז נקנית לו. ודבר זה עיקר גדול בתורה" [הובא למעלה פ"ב הערה 297]. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכו:] כתב: "כל כך חשקה נפשם בתורה, שהיה קיום לתורתם". וכן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כד.]. ושם פי"ד [א, נו.] כתב: "ההשתוקקות אל החכמה [היא תנאי לקבלתה], וכמו שאמרו 'איזהו חכם הלומד מכל אדם', כלומר שלא יקרא 'חכם' רק אם משתוקק לה וחפץ ללמוד מכל אדם, וכמו שבארנו במקומו" [הובא למעלה הערה 49].

(897) להלן פ"ו מ"ה, נתיב התורה פ"ג [א, יג:], נצח ישראל פ"ז [קפב:], דרוש על התורה [טז:], דרשת שבת הגדול [ריד.], ח"א לשבת פג: [א, מג:], ח"א לגיטין נז: [ב, קיח:], ובח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסט.].

(898) לשונו בנצח ישראל פ"ז [קפב:]: "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם. דבר זה ענין מופלא, כי התורה והגוף שהם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי, שהם כמו שני דברים שאינם מתדמים ומתיחסים ביחד, שאין להם עמידה ביחד. ולפיכך אין התורה מתקיימת רק במי שממית עצמו על התורה. ואדם כמו זה גופו אינו נחשב כלל, וכאילו אינו גופני כלל, שהרי הוא ממית ומסלק עצמו על התורה, ובזה התורה מתקיים, שהרי אינו בעל גוף. אבל מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית". ובנתיב התורה פ"ג [א, יג:] כתב: "אין התורה השכלית מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה. וזה כמו שאמרנו כי הגוף מתנגד אל השכל, ולפיכך צריך שימות על דברי תורה, כלומר לסלק הגוף לגמרי כאילו אינו, ואז יש לתורתו קיום, כאשר האדם גובר על הגוף לגמרי, ובזה הוא שכלי. ודבר זה בארנו במקום אחר גם כן, כי זה עיקר הכנה שצריך אל האדם". ולהלן פ"ו מ"ה כתב: "כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל

והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי. שאיך יהיה אל התורה שהיא שכל קיום בגוף החמרי כיון שהם הפכים ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד. ולכך אמר שאין התורה מתקיימת רק אם ממית עצמו על התורה, שכאשר ממית עצמו על התורה עד שמסלק הגוף לגמרי בשביל התורה, ונמצא כי עיקר שלו הוא השכל, לא הגוף, ואז יש קיום אל התורה, שאין הגוף החמרי מונע אל התורה כלל כאשר האדם מסלק את הגוף החמרי כאלו אינו. וזה שכתוב 'וזאת התורה אדם כי ימות באוהל', שהאדם שהוא בעל אדמה צריך לסלק הגוף עד שראוי לשוב אל האדמה, אז יש קיום אל התורה, ואין כאן מתנגד אל התורה". ובח"א לשבת פג: [א, מג:] כתב: '"אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו על התורה'. וזה כי אדרבה התורה שהיא שכלית, איך אפשר שתעמוד באדם חומרי, כי אלו שני דברים הם הפכים. ואין ראוי שיהיה השכל מתקיים אלא במי שממית עצמו על התורה, שמסלק גופו וגשמו בשביל התורה. ובשביל שהוא מסלק גופו בשביל התורה, הרי אין נחשב לו גופו בשביל התורה, ובאדם זה התורה השכלית מתקיימת. שלא תוכל לומר איך אפשר שתהיה התורה עומדת באדם שהוא בעל גוף, כי זה ממית עצמו על התורה, כלומר שלא נחשב לו גופו לדבר בשביל התורה, והרי אצל התורה אינו בעל גוף, ומסלק הגוף ממנו, ואצל זה התורה עומדת, לא מי שמחשיב גופו אצל התורה, אין ראוי שתעמוד התורה בו, והוא מבואר". וכן כתב בשאר המקומות המובאים בהערה הקודמת. וראה למעלה פ"א הערה 744, פ"ב הערה 1579, פ"ג הערות 935, 1029, ובפרק זה הערות 603, 1381.

(899) אולי אפשר לבאר זאת על פי רש"י פסחים כא:, שכתב: "לא יאכל - מדקרינא 'לא יֵאָכֵל' משמע לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה, וסתם הנאות לידי אכילה הם באות, שלוקח בדמים דבר מאכל". נמצא שרוב עסקי האדם הם לצרכי אכילה, "שהם צרכיו בעולם הזה". ואודות ש"צרכיו" מורה על עניני העולם הזה, הרי בברכת השחר מברכים [ברכות ס:] "שעשה לי כל צרכי", ובגו"א דברים פ"ח אות ד כתב: "כי המנעלים אינם אלא להכרח האדם, שלא יקבל נזק ברגליו, ואינם לעצמם. וזהו שתקנו חכמים [ברכות ס:] כשלובש סודר שלו או טליתו לברך 'מלביש ערומים', בלשון לבישה. וכשהוא מסיים מסאני [נועל נעליו] 'שעשית לי כל צרכי', כלומר בשביל הכרח וצורך נבראו, לא בשביל עצמם כלל, שאין זה מלבוש לכבוד". ובסוטה לו: אמרו "לעשות צרכיו נכנס", ופירש רש"י שם "צרכיו - תשמיש". וכן פירש רש"י בפסחים קט:, וסנהדרין ריש פב: וכן כשאדם נזקק לנקביו זה נקרא "צרכיו" [סוטה לה.], א"כ מוכח שצרכיו של אדם

שייכים לעניני גוף, שהם עניני העוה"ז, וכמו שכתב בגו"א ויקרא פי"ט סוף אות ג: "רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף" [הובא למעלה פ"ג הערה 1420].

(900) ובזה מיישב את שאלתו הראשונה על המשנה ["מה בא רבי מאיר להשמיענו, וכי לא ידענו שיש לאדם למעט עסקיו ויעסוק בתורה, דאם לא כן תורתו אימתי תהיה נעשית" (לשונו למעלה לפני ציון 890)], שבודאי ידענו תמיד שיש לאדם למעט מעסקיו וללמוד תורה, אך ר"מ מחדש שצריך שימעט מעסקיו **כדי** ללמוד תורה, ורק כך יתעלה למדריגת התורה.

(901) נתיב התורה פ"ב [א, י:], שהוא המקום שבו ביאר עניני קנין התורה, ולכך קורא זה "במקומו". אמנם בדרך כלל כשכותב כן כוונתו לחידושי אגדות על אתר, וכמבואר למעלה פ"א הערה 1082, ופ"ג הערה 1893.

(902) לשונו בנתיב התורה שם: "אין להתורה שייכות כלל לגס רוח, שהוא בעל מדה גשמית. וראיה לזה כי לשון 'גסות' מורה על עבות וגסות, והעבות הוא לגשם. ועוד, הגשם יש לו רחקים מוגבלים, וזהו מדת 'גס רוח', שהוא מגביל עצמו בגדלות לומר כי כך וכך גדול הוא. לכך אין ראוי מדה זאת אל התורה, שהיא שכלית, ולא יכנס השכל בגדר הגבול, אשר הגבול הוא שייך אל דבר הגשמי" [הובא למעלה פ"ב הערה 564]. ולמעלה פ"ב מ"ה [תקפב.] הביא מאמר זה ג"כ, ובתוך דבריו שם כתב [תקפד:]: "כי אין לתורה ריחוק גשמי. ומפני זה עצמו רמז הכתוב שאין התורה בגסי הרוח, שמאחר שהכתוב רצה להודיע שאין אל התורה רוחק גשמי, לכך התורה היא הפך גס הרוח, שהוא מתדמה שיש לו הגובה על הכל, ומפני זה הגס רוח נוטה אל הגשמי, כי הגובה הוא רוחק גשמי. ודבר זה ידוע, כי מדת גס רוח מדה גשמית, אף כי אין זה גובה ממש, הרי מדתו נוטה אל הגשמי. ויורה זה השם בעצמו, שנקרא 'גס רוח', כי לשון גסות שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק... כי מדת גס הרוח, מדה זאת נוטה אל הגשמי... ומפני שבעל גס רוח מדתו נוטה אל הגשמי, אין ראוי לו התורה, ואין גס רוח מסוגל לתורה השכלית, כי הדברים אשר אינם מתיחסים זה לזה אינם מתחברים יחד" [ראה למעלה הערה 742].

(903) גם בנתיב התורה פ"ב [א, י.] הסמיך שני מאמרים אלו להדדי, וכתב שם: "מדת גס רוח שהוא מגביל עצמו בגדלות לומר כי כך וכך גדול הוא... וזה שאמר 'מה המים מניחין הגבוה והולכים למקום נמוך', פירוש כמו שתראה התפשטות המים לכל צד תמיד, ואין למים גדר וגבול. לא כמו הגשם שמתפשט כפי גדלו, אבל המים הם הולכים ומתפשטים תמיד מבלי גבול כלל. ולפיכך מניחין המים מקום גבוה, והולכים למקום נמוך. שמקום

הגבוה יש לו גבול, שהוא מוגבל בשטח שלו, והמים מניחין מקום הגבוה שיש לו גבול, והולכים למקום נמוך שלא יוגבל. וכך התורה שהיא שכלית ואין גבול לה, לכך מנחת מקום הגבוה, היינו גס רוח שמגביל עצמו שכל כך הוא גדול, והולכת למקום נמוך, הם שפלי רוח בעלי ענוה, שאין מגבילים עצמם, ואין מחשיבים עצמם לכלום, כאילו הם אינם דבר מוגבל, ומפני כך נמצאת התורה אצלם" [הובא בחלקו למעלה פ"ב הערה 663]. וכן כתב להלן פ"ו מ"ז בביאור הקנין השביעי של תורה [ענוה]. ובנתיב הענוה ר"פ ח [ב, יח:] כתב: "בעל גאוה שהוא יוצא מן הפשיטות, הוא נוטה אל הגשמי, ולכך אמרו בעירובין 'לא בשמים היא' [דברים ל, יב], לא בגסי רוח היא, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד. וזה שהביא משל מהמים שמניחין מקום גבוה והולכים למקום נמוך. כלומר כי המים אינם מוגבלים, כמו שהוא העפר, אבל הם מתפשטים, ואין המים מוגבלים. ולפיכך אין עמידה להם על המקום הגבוה, שהוא נבדל ומיוחד בעצמו. כמו שתראה שהמים מניחים מקום שהוא מוגבל, והולכים למקום שאינו מוגבל. וכך השכל שאינו מוגבל, אבל הוא שכל פשוט, מניח הגס רוח שהוא מוגבל, כי גס רוח מגביל עצמו בחשיבות מיוחד ומוגבל, לכך אינו נמצא אצלו התורה, כמו שלא ימצאו המים על הר גבוה, שהוא מיוחד לעצמו". וכן הוא בח"א לנדרים נ: [ב, כ:].

(904) לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקפה.]: "דבר זה ידוע כי מדת גסות רוח מדה גשמית... ויורה זה השם בעצמו, שנקרא 'גס רוח', כי לשון 'גסות' שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק". ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה וכן רוח] כתב: "רוח גבוהה מורה על החסרון שהוא שייך אל החמרי". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "כי המתגאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון 'גסות', כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו:] כתב: "כי הגסות אין בו תורה, כי הם שני הפכים; הגסות הוא מענין גשמי, שהוא מחשב עצמו גדול, וכל שם גדלות הונח על הגשם, שיש בו גודל... כי הגסות מלשון עבות, והוא נאמר על החומר העב והגס". וכן כתב בנתיב הענוה פ"ז [ב, יז.]. ובנתיב הענוה פ"ח [ב, יח:] כתב: "בעל גאוה הוא... נוטה אל הגשמי, ולכך אמרו... 'לא בשמים היא' לא בגסי רוח היא, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד... כי גס הרוח מגביל עצמו בחשיבות מיוחד ומוגבל, לכך אינו נמצא אצלו התורה". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו.] כתב: "ודע כי גסי הרוח הם נוטים אל הגשמית ביותר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, מורה על זה שם 'גסות', כמו שיבא לשון 'דק' על השכל, כך יבא לשון 'גס' על הגשמי. ולכך אמרו ז"ל סימן לגסות רוח עניות של תורה במסכת קדושין [מט:], ודבר

זה בארנו במקומות הרבה, כי גסי הרוח מדה גשמית". ובנתיב התורה ס"פ ב [א, יב:] כתב: "והגאות הוא מדה גופנית, שכשם שהענוה היא מדה שכלית... כך הגאות מדה גשמית, וכמו שהוא לשון 'גס רוח', שהגסות והעבות הוא לגשמי, כמו שבארנו. ולכך כאשר גובר באדם מדה זאת, מבטל הוא השכלי, וזה מבואר". וראה תפארת ישראל פ"ע [תתרצד:], ושם הערה 25. **ואמרו חכמים** [סוטה ה.] "כל אדם שיש בו גסות הרוח, אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם". ובנתיב הלשון פ"ה [ב, עד.] כתב: "אין השם יתברך דר עמו בעולם אחד. מפני שכבר אמרנו כי השם יתברך נבדל לגמרי מן הגשמי... ובעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי לגמרי. ולפיכך אין כאן חבור כלל, ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים... כי בעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי, והשם יתברך הוא נבדל מן הגשמי". ובח"א לחולין פט. [ד, ק:] כתב: "כל מי שהוא מגדיל עצמו הוא גשמי... ולפיכך האומות שמגדילים עצמם כאשר נתן להם מעלה יתירה, אין הקב"ה חפץ בהם, כי שנאוי ענין הגשמות אצל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מכל גשמות". ובח"א לערכין טו: [ד, קלו.] כתב: "שאין השם יתברך דר עמו בעולם אחד, מפני כי השם יתברך נבדל לגמרי מן הגשמי, ובעל הגאוה כמו שהתבאר במקומו ובכמה מקומות שהוא נוטה אל הגשמי לגמרי, ולפיכך אין כאן חבור כלל, ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים... הגאוה מרוחק מצד אחד מן השם יתברך, שבעל הגאוה הוא נוטה אל הגוף, ומפני כך הוא מרוחק מן השם יתברך". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "פירוש דבר זה, מפני כי מדת גס רוח הוא הפך מדת השם יתברך, כי מדת השם יתברך הוא מדת ענוה... וההפכים אין נמצאים יחד, ולכך אמר השם יתברך 'אין אני והוא יכולין לדור בעולם', כי דבר זה הם שני הפכים יחד, אשר דבר זה אי אפשר בשום פנים" [הובא בהערות למעלה פ"ב 563-567]. וראה למעלה הערה 589.

(905) בא לענות על השאלה, שהרי הרבה קנינים נצרכים כדי שהאדם יזכה לתורה, ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שיש מ"ח קנינים לתורה, ומדוע משנתינו הזכירה רק את הקנין השביעי שהוזכר שם, והוא ענוה. ועל כך מתרץ, כי הואיל ומשנתינו באה ללמד שהגשמיות מפקיעה מהתורה, ורק ההתרחקות מהגשמיות מזכה בתורה, לכך נקט בענוה, כי אין מדה נבדלת יותר ממנה. ובנתיב התורה ר"פ ב [א, י.] כתב: "ועיקר המדה שהיא שכלית היא הענוה... לכך אי אפשר לקנות התורה כי אם בעל מדה זאת", ושם מקדיש את כל הפרק לבאר יסוד זה. ובנתיב הענוה פ"א [ב, ב:] כתב: "הענוה היא הגדולה על כל הגדלות. וזה כי בעל ענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל. ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור, שהוא פשוט, והפשוט הגמור לא מוגבל... ודבר זה היא המעלה

העליונה על הכל". וכן האריך בזה שם בכל הפרק. ובסנהדרין פח: אמרו "שלחו מתם, איזהו בן עולם הבא, ענוותן ושפל ברך וכו'", וכתב שם בח"א [ג, קעד.] בזה"ל: "דבר זה מבואר, כי ראוי לעוה"ב, שהוא נבדל מן הגשמי, והוא עולם פשוט שאינו עולם הרכבה, רק מי שהוא בעל ענוה... כי בעל ענוה הוא פשוט... לכך עולם הבא, שהוא עולם נבדל פשוט, צריך שיהיה בעל ענוה... ואז ראוי לו עולם הבא, שהוא פשוט ונבדל".

(906) לשונו בנתיב התורה ר"פ ב [א, י:]: "במאמר הזה בא לבאר איזה מדה ידבק בה, עד שמצד אותה מדה אפשר שיזכה לתורה, וזולת המדה אי אפשר בשום אופן שיגיע אל התורה. והמדה הזאת היא הענוה. ומדה העצמית שגרמה למשה שהיה מקבל התורה, היא הענוה אשר היתה עמו יותר מעם כל אדם אשר על פני האדמה, ולכך זכה לתורה. וכמו שאמרו זכרונם לברכה באגדה בפרק רבי עקיבא [שבת פט.] הואיל ומעטת את עצמך תקרא התורה על שמך, שנאמר [מלאכי ג, כב] 'זכרו תורת משה עבדי'". ובנתיב הענוה ר"פ ח [ב, יח.] כתב: "מדת הענוה היא שגורם לו שזוכה אל התורה... כי הענוה יש בה הפשיטות ביותר, ולפיכך ראויה מדה זאת אל התורה, שהוא השכל הפשוט... ורמזו חכמים עליו בכמה מקומות, במסכת שבת בפרק רבי עקיבא [פט.] באגדה שאמרו שם 'הואיל ומעטת עצמך תקרא תורה על שמך'. והרי בארו כי הענוה הוא דבר עצמי לתורה, שאמרו שבשביל זה תקרא התורה על שמך, בשביל הענוה היתירה שהיתה במשה, כמו שהעיד הכתוב עליו [במדבר יב, ג] 'והאיש משה ענו מאד', מפני שהיה מיוחד בענוה היה מיוחד לתורה, וזה שהמדה הזאת היא הענוה היא פשיטות, והשכל הוא פשוט". ובתפארת ישראל פכ"ג [שמו.] כתב: "היה מיוחד משה לתורה בשביל מדת הענוה המורה על פשיטות שהיה מיוחד בה, שנאמר 'והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה'. וזה היה עצם יחוד משה לתורה. וכבר בארנו בחבור גבורות ה' [פס"ז] כי מדה זאת מיוחדת לתחתונים, והיא על כל המעלות בעבור הפשיטות... שהיה משה זוכה לתורה שהיא המעלה העליונה, וזה זכה בשביל הענוה שהיה מיוחד בה משה... כי עצם הכנת משה לתורה מה שהיה פשוט לגמרי מכל... כי בדבר זה התורה ראויה למשה, ומתיחסת לו ומיוחדת אליו, עד שתקרא [מלאכי ג, כב] 'תורת משה', כלומר התורה שהיא ראויה למשה בפרט, ושלו היא, ולא לאדם בעולם, מצד הכנתו זאת". ושם האריך בזה טובא. ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד.] כתב: "הענוה היא שכלית... כי משה לא זכה לתורה השכלית רק בשביל הענוה, כמו שבארנו במסכת שבת פרק רבי עקיבא". ובדרשת שבת הגדול [רטז:] כתב: "משה לא זכה אל התורה רק בשביל הענוה". ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר ומלבשתו] כתב: "הענוה היא מדה ומעלה נבדלת, והפך זה

גסות רוח, שהיא מדה שייכת אל מי שהוא חמרי, וכשמו כן הוא, שהגסות הוא שייך לחומר שיש בו גסות. ובארנו דבר זה למעלה כי משה רבינו עליו השלום שהיה איש האלקים [דברים לג, א], עד שהיה נבדל מן החומר לגמרי, ובו היה מדתו ענוה מכל האדם אשר על פני האדמה. שתראה מזה כי הענוה היא מדה נבדלת מן החומר. ולא זכה משה לתורה רק בשביל הענוה, וכמו שאמרו בפרק רבי עקיבא 'הואיל ומעטת את עצמך תקרא על שמך', מוכח שזכה משה לתורה בשביל הענוה". ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה הז' ענוה] כתב: "דבר זה כבר בארנו כמה פעמים, כי הענוה היא סבה ראשונה לתורה. וכמו שהיה אצל משה, שכל המעלות שהיו למשה לא היו סבה לתורתו, רק הענוה. ואמרו בפרק האיש מקדש [קידושין מט:] סימן לגסות הרוח עניות, ומפרש שם עניות של תורה. ומזה נלמד ההפך, כי סימן לענוה היא התורה... ויתבאר דבר זה בחלק הב' בעזרת השם יתברך" [ראה להלן הערה 933]. וכן כתב בדרוש על התורה [יט:]. וראה למעלה פ"א הערה 79.

(907) (א) "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה". (ב) "והוי שפל רוח בפני כל אדם". ובזה מיישב את שאלתו השניה על המשנה ["מה ענין 'והוי שפל רוח בפני כל אדם' בין 'הוי ממעט בעסק' ובין 'ואם בטלת וכו'" (לשונו למעלה אחר ציון 890)]. וכן כתב כאן החסיד יעב"ץ.

(908) אמרו חכמים [סנהדריו יט:] "כל המלמד את בן חבירו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו", וכתב על כך בח"א שם [ג, קלז.]: "שהרי האדם חסר, ובתורה יושלם. וכאשר נולד אין לו דעת כלל, וכאשר משלימו בשביל התורה הוא משלימו, וכל אשר משלים הדבר נקרא כולו על שמו. כי אחר ההשלמה אנו הולכין בכל דבר, ולא אחר המתחיל הדבר". ובנתיב התורה פ"ח [א, לד.] כתב: "שכאשר מלמד תורה לאחר, אותו אדם מקבל השלמה על ידו, כי האדם השלמתו בתורה, כי לפני זה אינו נחשב בריה, רק כאלו אין בו ממש, והוא עשאו". ובהקדמה לתפארת ישראל [כ.] כתב: "עוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא 'משמחי לב' [תהלים יט, ח], פירוש שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה. והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות". ולמעלה פ"א מ"ב [קע:] כתב: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית

העליונה, הוא התורה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר... ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו". ושם הערות 362, 366, 370 מבואר שאיירי בהשלמת האדם בלימוד תורה, ולא בקיום המצות. ובפרק א הערה 498 התבאר שאין דבר המשלים את האדם כלימוד תורה.

(909) לשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סג.]: "אמנם אשר הוא חסר מן התורה כמו עם הארץ, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם. כי האדם הוא בכח והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות. ולכך נקרא בשם 'אדם' על שם אדמה [ב"ר יז, ד], כי האדמה היא בכח, ויצאה אל הפעל. ולפי הסברה יותר ראוי שיהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה. אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל, נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזהו כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציאה זרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו. ולכך נקרא 'אדם'. והתורה והמעשים הם 'פרי', כמו שאמר הכתוב [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור', שהוא כמו שדה בור... הרי מי שהוא בלא תורה אינו בגדר האדם כלל, כי הוא אדם על ידי שיצא אל הפעל" [הובא למעלה פ"א הערה 362], וראה למעלה הערה 625.

(910) כן ביאר למעלה פ"ב מ"ב, שאמרו שם "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון", וכתב שם [תקיז.] לבאר: "כי האדם כאשר הוא שלם מבלי חסרון, הוא מסולק מן החטא, כי החטא הוא חסרון באדם, ולפיכך אין ראוי שיהיה נמצא

החטא באדם כאשר הוא שלם. והאדם כאשר הוא שלם בדרך ארץ וגם בתורה, הנה אינו חסר דבר, ומסולק מן החטא שהוא חסרון. אבל אם אינו בדרך ארץ, או שאינו בתורה, הרי הוא חסר תורה או שחסר דרך ארץ, ואחר חסרון נמשך חסרון. ולא כן כאשר הוא שלם בכל, אינו יוצא מידי שלימותו". ולמעלה פ"א מ"ב [קסה:] כתב: "דבר שהוא חסר קרוב אל ההעדר, שמגיע אל ההעדר לגמרי", ושם הערה 337. ולמעלה פ"א מי"ז בביאור המשנה שם "מרבה דברים מביא חטא", כתב [תג.]: "ובודאי דבר זה חסרון לאדם להיות נמשך אחר כח הדברי לגמרי, שהוא אינו שכלי לגמרי, ולכן נחשב זה חסרון כאשר נמשך אחריו, ואחר החסרון נמשך עוד חסרון, כי כל חסרון גורר עוד חסרון", ושם הערה 1495. ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר" [הובא למעלה פ"א הערה 337].

(911) מביא מאמר זה להורות שבטול תורה נחשב חסרון לאדם, הגורר בעקבותיו יסורין, וזהו "אם בטלת מן התורה, יש לך בטלים הרבה כנגדך", ומבאר ש"בטלים הרבה" הם יסורין.

(912) "כי היסורים הם חסרון באדם" [לשונו בנתיב היסורין ר"פ א (ב, קעג.)], וכל נתיב היסורין מבוסס על יסוד זה. ולמעלה בהקדמה [כח:] כתב: "היסורים ממעטים את החומר וגוף האדם, ומסלקים את פחיתותו", ושם הערות 106, 108, 119. וראה למעלה הערה 448. ולהלן פ"ו מ"ז מבואר שהקנין הי"ט של תורה הוא "קבלת יסורין", וכתב שם לבאר: "כי כאשר מקבל יסורין ראוי לתורה... כי התורה בפרט הוא השכל והחכמה שאינה מדה גופנית, ולפיכך אין אדם מגיע אל המעלה הבלתי גופנית רק בהתמעט הגופנית, והיסורין ממעטין הגופני עד שאפשר לו להגיע אל מדריגה השכלית. וזה שאמר כאן קבלת יסורין, שמקבל עליו התמעט הגוף החמרי ולסלק על ידי זה פחיתותו. כי היסורין מסלקין הגוף, וכמו שאמרו שם [ברכות ה.] אמר ריש לקיש נאמר ברית במלח 'ברית מלח עולם' [במדבר יח, יט], ונאמר ברית ביסורין [דברים כח, סט] 'אלה דברי הברית', מה ברית האמור במלח ממתיק הבשר, אף ברית האמור ביסורין ממרקין עונותיו של אדם, עד כאן. ובאור זה כי כשם שהמלח ממתיק הבשר, כך היסורין ממרקין פחיתות גופו ובשרו, עד שהוא ראוי למדה השכלית". וראה להלן הערה 980.

(913) כי אחר חסרון הראשון [שבא מחמת היסורין], מגיע חסרון שני, עד שנעדר לגמרי, וכפי שביאר למעלה.

(914) "חסרון של קנין" משמע מהמשך דבריו שזהו חסרון בעצם, היינו שמחסר מעצמו דבר שכבר קנוי ונמצא בידו, ומעתה לא יהיה נמצא בידו.

(915) דבריו יובנו על פי מה שכתב כמה פעמים בהבדל בין אם אדם עובר על מצות לא תעשה, לבין אם לא מקיים מצות עשה. וכגון, בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 29] כתב: "ומה שאמר [שבת קנג.] וכן אמר שלמה [קהלת ט, ח] 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר'. נראה שאמר זה שלמה כנגד בני אדם שחטאו בעשה, ולא תעשה. כי האדם החוטא בלא תעשה, הוא מתעב עצמו בעבירות, ונקרא שבגדים שלו מלוכלכים בצואה הרבה. ומי שלא קיים מצות עשה, לא נקרא שבגדים שלו מלוכלכים בחטא וצואה, שהרי לא עשה דבר. רק שנקרא שחיסר עצמו מן הקדושה העליונה, הם המצות. וזה נקרא 'שמן מעל ראשך אל יחסר'. וזה כי השמן בו מקדשים את האדם עד שהוא קדוש, ועל ידי שמקיים המצות עשה נקרא שהאדם מקבל תוספות קדושה. ולפיכך אמר הכתוב שהאדם ירחץ את בגדיו שלא יהיה בהם לכלוך חטא. ואל יהא חסר מן הקדושה העליונה, היא קדושת המצות. ואין זה בלא זה, כי צריכים שניהם; ללבן בגדיו שלא יהיה בהם לכלוך חטא, ויהיה לו קדושת המצות. ודבר זה מבואר. ומפני כך אמר הכתוב בזה הלשון 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר'". ושם פ"ג [לפני ציון 58] כתב: "כי אין מה שעבר מצות עשה רק שישב בטל מן המצוה ולא קרב עצמו אל השם יתברך... אבל כאשר עבר לא תעשה הוא דבר אחר, כי ההפרש שיש בין עשה ולא תעשה; כי העובר העשה לא עשה מעשה, וכיון שלא עשה מעשה, רק שלא עשה הגזירה והמצוה שהיה לו לעשות, לא יאמר בזה רק שחסר לו המצוה והמעלה שהיה לו לקנות... אבל מי שעושה מעשה חטא, נתרחק ממדריגתו הראשונה שהיה לו כבר, ויש בו פחיתות וטומאה בעצמו על ידי חטא, מה שאין כך כאשר הוא עובר מצות עשה". ובגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה והחילוק] כתב: "החילוק שיש בין עשה ובין לא תעשה ידוע לכל משכיל; כי מצות עשה הוא קנין מעשה... אם לא יעשה יהיה חסר המצוה שהיא קנין מעשה. אבל מצות לא תעשה, שאין המצוה קנין המעשה, רק שישב ולא יעשה, ואינו קונה שום דבר, ועיקר המצוה שלא יעבור רצון הבורא יתברך שאסר עליו" [הובא למעלה פ"ב הערה 109]. הרי ההבדל בין בטול מצות עשה לבין אם עובר על מצות לא תעשה הוא שהמבטל מ"ע לא נתלכלך בחטא [כי לא עשה מעשה], אלא שנחסר המעלה והקנין באם היה עושה המצוה. ואילו המבטל מצות לא תעשה, נתלכלך בחטא, כי בקום ועשה עבר על רצון ה'. וראה תפארת ישראל פ"כ [שג.], שכתב כן. וזהו שכתב כאן שהחסרון הראשון הוא שמחסר מקניניו שכבר היו בידו, "כמו כל עבירה

שהיא חסרון של קנין", וכוונתו לעובר על מצות לא תעשה. וכן להלן משנה יא [לפני ציון 956] כתב: "העבירה היא רע".

(916) וזה דומה לחסרון שיש לאדם כאשר לא מקיים מצות עשה, וכמבואר בהערה הקודמת. וכן כאן איירי באי קיום מצות עשה של תלמוד תורה.

(917) צרף לכאן דבריו בגו"א ויקרא פ"א אות לג [כח:] שנתבאר שם שאין חיוב קרבן על ביטול מצות עשה, אך יש קרבן על בטול מצות לא תעשה. ולפי דבריו כאן אודות שני החסרונות שיש, הדבר יובן היטב; כפרת הקרבן פועלת מחמת שהיא מקרבת את החוטא לאחר שנתרחק, וכפי שכתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה], וז"ל: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו [ראה להלן הערה 965], והקרבן שמקריבין אל ה' - כאשר יש לו קורבה אל ה' על ידי הקרבן, הוסר חטאו שנתרחק בשביל החטא, והקרבן בשביל זה הוא סלוק חטאו". ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "כל ענין הקרבנות אינו אלא קירוב ושלום. שכאשר חוטא האדם, העוונות הם מפרידים בין השם יתברך ובין האדם. והקרבנות הם מקריבים את האדם אל השי"ת אחר שחטא... הקרבן ג"כ הוא קירוב ושלום אחר שיש הפרד וחילוק". וכן הוא בח"א למנחות קי. [ד, צ.], שכתב: "כל ענין הקרבן אינו רק לקרב האדם אל הש"י, אחר שהיה רחוק". הרי שכפרת הקרבן היא משום שמבטל את המרחק שנוצר ע"י החטא. וכל זה הוא בבטול מצות לא תעשה, שכתוצאה מחטאו התרחק מה', ולכך טעון הבאת קרבן, כדי למחוק את הריחוק שנגרם מחמת החטא. אך במבטל מצות עשה, שאין בביטול זה משום התרחקות מה', אלא שלא התקרב דיו לה' [כמבואר בהערה 915], לכך בהעדר ריחוקו של החטא אין קירובו של הקרבן מחוייב [הובא למעלה פ"א הערה 459].

(918) בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד.], שכתב בביאור מאמר זה: "ופירוש זה, שיש לאדם לתלות היסורין קודם בחטא, ממה שיתלה בבטול תורה. כי החטא הוא בודאי ראשון אל היסורין, וקרובים הם אל החטא. שהחטא הוא חסרון באדם, שכן הוא לשון 'חטא', כמו [בראשית לא, לט] 'אנכי אחטנו', פירושו אנכי אחסרנו. 'והיה אני ובני שלמה חטאים' [מ"א א, כא], פירוש חסרים. וכאשר האדם חטא והוא חסר, ראוי שיבאו עליו היסורין שמחסרים האדם. אבל שיתלה בביטול תורה זה אינו, שאף אם מבטל תלמוד תורה אין חסר בעצמו, רק נקרא 'חסר' מפני שאפשר לו להשלים עצמו בתורה ביותר עד שהוא שלם. וכאשר עומד בחסרונו כמו שהוא נברא, ודבר זה בצד מה נקרא חסר, שהאדם נברא חסר, וצריך להשלים עצמו בתורה המשלמת את האדם. אבל לא כמו מי שהוא חוטא, כי החוטא מחסר עצמו לגמרי מן הדבר שהוא מצווה מן השם יתברך...

ולפיכך קודם הוא החטא לתלות בו היסורין, ממה שיתלה בביטול תורה. ומכל מקום אלו שניהם שיוצא האדם ממה שראוי אליו לעשות. לכך החטא הוא הראשון שיתלה בו היסורין, כמו שהתבאר. ואם לא מצא יתלה בבטול תורה, כאשר הוא חסר השלמה, ולכך יסורים באים עליו, כי מחמת היסורין נחשב האדם חסר". ולמעלה פ"ב מ"ו [תרד.] כתב: "אבל לתלות בחטא שהוא יותר רחוק, אין תולין. וכדאמרינן בפרק קמא דברכות [ה.] אם ראה אדם יסורין באין עליו, יפשפש במעשיו, ואם לא מצא יתלה בבטול תורה. ומכל מקום בראשונה יש לתלות בעון, כי היסורין יותר ראוים לבא על מי שחטא, משיתלה בדבר אחר".

(919) כן ביארו כאן הרבינו יונה והרע"ב [בהסברו השני], שה"בטלים" הם היסורין שה' מביא על המבטל תלמוד תורה.

(920) אולי מחמת כן התנא נקט באותה מילה פעמיים; "ואם **בטלת** מן התורה, יש לך **בטלים** הרבה כנגדך", והיה יכול לומר בסיפא "יש לך יסורין" וכיו"ב, אלא שבא להורות באצבע שהבטול הראשון הוא המביא את הבטולים שיבואו בעקבותיו, כי חסרון אחד גורר בעקבותיו חסרונות אחרים, וכמו שנתבאר.

(921) וזהו אדם העמל בתורה, ובכך חותר אל השלמתו. ולמעלה פ"ב מ"ב אמרו "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון", וכתב לבאר זאת [תקכ:] בזה"ל: "ועוד יש לך לדעת, מה שאמר 'כי יגיעת שניהם משכחת עון', שתלה הדבר בעמל ויגיעה, וזה כי החטא והעון נמצא כאשר יש כאן ישיבה, ואין כאן עמל... וזה כי האדם שהוא בעמל, הנה כאילו לא נמצא בפעל השלימות מצד העמל שיש לו. ומי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה, ולא ימשוך אחר זה חסרון. אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה, וימשוך אחר דבר זה העדר וחסרון, כי אין השלמת דבר בעולם שאין דבק בו חסרון, ולפיכך ימשוך חסרון והעדר אחר זה. ואין דבר זה דומה כאשר האדם בעמל וחסר השלמה, והוא עומד אל ההשלמה, כי מאחר שהוא עומד אל ההשלמה, אין דבק בו חסרון... התבאר לך מה שאמרו 'שיגיעת שניהם משכחת עון', כאשר האדם עמל בשני חלקיו, מסלקין העון, כי לא נמצא היצר הרע באדם כאשר אין אחד מחלקיו נמצא בפועל השלימות, ומסולק מן העון, כי אין יצר הרע מתגרה בו. ופירושו ברור הוא למביני מדע, כי בעל העמל מסולק מן החטא, שהוא עמל לצאת לפעל השלימות. וצריך שיהיו שניהם בעמל, כי אם אין שניהם בעמל, דהיינו לצאת לפעל מצד גופו כאשר עמל להשלים גופו בדרך ארץ, ולהשלים נפשו בתורה השכלית, ואז גופו

ונפשו מסולק מן החטא, ומסולק מן היצר הרע, ולא יבא לידי חטא. אבל אם אין שניהם בעמל, סוף סוף ימצא היצר הרע באחד מהם, ולא יאמר בזה שהוא מסולק מן החטא".

(922) כי כשם שחסרון ימשוך חסרון יותר, כך שלימות תמשוך שלימות יותר, וראה הערה הבאה.

(923) אודות שהשכר הוא השלימות הניתנת על מעשה המצוה, כן אמרו למעלה [משנה ב] "הוי רץ למצוה קלה... שמצוה גוררת מצוה... ששכר מצוה מצוה", וכתב לבאר שם [לאחר ציון 198]: "וזה כמו שאמרנו כי כאשר התחיל במצוה ראוי שיושלם הדבר, כי הדבר שהוא אחד אינו נחלק, רק יושלם. ולפיכך אמר ששכר מצוה שהשם יתברך נותן לו הוא זה שיעשה מצוה אחרת... כי כל התשלומין למעשה שעשה, הן לטוב הן לרע, התשלומין הם דבר אחד עם המעשה, והוא נמשך אחר המעשה, כי אין מעשה הטוב בלא תשלומין טובים, ואין מעשה רע בלא תשלומין רעים. כי לכך נקרא הפרעון 'תשלומין', כי המעשה בלא הפרעון הוא חצי דבר, שהרי צריך לתת לו שכרו, ושכרו על זה הוא השלמה למעשה שעשה. ולפיכך הפרעון נקרא מלשון 'השלמה', שמשלים מה שהוא שייך למעשה... ולפיכך אמר 'ששכר מצוה מצוה'... כי השכר לא שייך ליתן עד שנתמלאה הסאה, שראוי אז לקבל השכר... ולכך 'שכר מצוה מצוה', כי המצוה האחת עומדת, ולא נתמלאה הסאה. ולכך נותן הקב"ה אליו שיעשה עוד אחרת, עד שתתמלא הסאה, שאז ראוי לקבל שכר, ואז משלם הקב"ה השכר".

(924) פירוש - לא אמר במשנה "הרבה מבטלים", אלא "בטלים הרבה", ועומד על "מבטלים" לעומת "בטלים".

(925) פירוש - "מבטלים" הוא פועל יוצא [בנין פיעל], ואז היה פירוש המשנה שיהיו לו הרבה דברים המביאים אותו שיתבטל מלימוד תורה. ומעין זה פירש הרע"ב בפירושו הראשון. וכן פירש כאן התפארת ישראל, וז"ל: "שיענשוך מדה כנגד מדה, שאפילו שכשתרצה בסוף לעסוק בתורה, ישפכו לך קיתון על פניך".

(926) פירוש - "בטלים" הוא פועל עומד, ואינו יוצא, ולכך מוסב על האדם עצמו, שהמבטל תורה הוא עצמו יבוטל מפאת היסורין שיעמדו כנגדו.

(927) כפי שכתב למעלה משנה ט [לאחר ציון 823]: "כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל, ולעולם הדבר שהוא עליון, נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל", ושם הערות 824, 826.

(928) כי בטול הקדושה הוא באותו גדר של הקדושה עצמה, כי יש להפכים גדרים דומים, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ח [רה:], וז"ל: "כי הזמן הזה [שבין יז תמוז לתשעה

באב] מיוחד שהוא מתנגד אל הקדושה, ולפיכך... אירע בו עשרה דברים, כי מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא בקדושה" [הובא למעלה הערה 194]. לכך כשם שקיום התורה כולל הרבה, כך בטול התורה כולל הרבה מיני יסורין. ורבינו יונה בשערי תשובה שער השלישי אות יד כתב: "אמרו [ראה ספרי דברים יא, יג] כשם ששכר תלמוד תורה גדול מכל המצוות, כך עונש המבטל גדול מכל העבירות". וכן המאירי למעלה פ"ב מ"א כתב: "כשם ששכר תלמוד תורה גדול משכר כל המצות, כך עונש ביטול תורה גדול מכל העבירות".

(929) הנה למעלה ביאר שכל התורה היא דבר אחת, וכמו שכתב למעלה במשנה ב [לאחר ציון 184]. ולמעלה במשנה ד [לאחר ציון 243] כתב: "כל מצות התורה הם משלימים לתורה אחת, וכל התורה הוא מושכל אחד שלם בלי חסרון ובלי גרעון". אמנם כאן מוסיף יותר; לא רק שכל התורה היא אחת, אלא שכל דבר אחד בתורה הוא הכל. והוכרח לומר כן, כי במשנה נאמר שאם עמל בתורה מקבל שכר הרבה, ובודאי שאינו עמל על כל התורה כולה כאחת, אלא עמל על דבר אחד מן התורה, ועל כך יש לו "שכר הרבה". וכן כשבטל מדבר אחד של התורה, עומדים כנגדו "בטלים הרבה", הרי מוכח שדבר אחד של התורה נחשב ל"הרבה". **דוגמה לדבר**; נאמר בתורה [במדבר ח, ב] "דבר אל אהרן וגו' אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", ופירש רש"י שם "אל מול פני המנורה - נר אמצעי, שאינו בקנים, אלא בגוף של מנורה". ובגו"א שם תחילת אות ג כתב: "הקשו, דאם כן 'יאירו ששת הנרות' מיבעי ליה, דלא היו מאירים אל מול המנורה רק ששה". ובשלהי אות ג כתב: "אמנם הפירוש האמיתי אשר הוא ברור בעיני ונכון, כי הכתוב אמר 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' [במדבר ח, ב], ולא כתיב 'שבעה', שאילו כתב לך 'אל מול פני המנורה יאירו שבעה הנרות' היה קשיא, והרי לא היו שבעה נרות מאירים, רק ששה נרות, אבל 'שבעת' אינו בא על שבעה נפרדים, רק על כלל השבעה, על זה יאמר 'שבעת'... ועל הכלל של 'שבעת' יאמר שהם מול פני המנורה, אף על גב שלא שייך זה בכל שבעה נרות בכל אחד ואחד בפני עצמו, יאמר על כלל השבעה שהם 'מול פני המנורה', דהיינו מה שאפשר להיות מול פני המנורה, דהיינו ששת הקנים מול פני המנורה. שכיון שכל השבעה הם כלל אחד, אף על גב שאין כל אחד מול פני המנורה, יאמר כך. כי 'שבעה' הוא בא על שבעה נפרדים כל אחד ואחד בפני עצמו, וכיון שהשבעה הם נפרדים, צריך שיהיה כל אחד ואחד נגד המנורה. אבל 'שבעת' יאמר על הכלל שהם מול פני המנורה. וכן תמצא במדרש בראשית רבה [ג, ו]... שאמר שם כי האור הראשון לא היה משמש רק שלשה ימים, וברביעי נתלו המאורות.

ומקשה, והא כתיב [ישעיה ל, כו] 'ואור החמה יהיה כאור שבעת הימים', דמשמע שהיה משמש כל שבעה ימים. ומתרץ דלא היה משמש רק שלשה ימים, ואמר עליהם 'כאור שבעת הימים' כאדם האומר דבר זה אני מצניע לשבעת ימי המשתה, ואף על גב שאינו לכל ז' ימי משתה, אלא ליום אחד, עד כאן. וכל ענין זה מפני כי שבעת ימי בראשית כלל אחד, ולפיכך דבר שהיה במקצת הימים, יאמר שהיה בכולם, כי כל הימים דבר אחד. כמו שיאמר האדם 'הסכין חותך', אף על גב שאין חותך רק חוד הסכין, ולא כל הסכין. ולא יאמר 'חוד הסכין חותך', אלא כיון שכל הסכין אחד, יאמר שפיר 'הסכין חותך'. כך יאמר 'שבעת נרות מאירים מול פני המנורה', אף על גב שאין מאירים רק ששה אל מול פני המנורה, כיון שכל שבעת הנרות מנורה אחת, ואי אפשר לאחד בלא השני, דבר שהוא שייך במקצת נאמר על כל השבעה". ובפרקי מבוא לנשמת חיים [עמוד 36] כתבו על כך: "כאילו אתה אומר, כל יום מן השבעה יש בו תוכן השבעה, משום שמהות אחת לכל השבעה, וביחס למהות אין התחלקות ואין הריבוי מוסיף במהות. נמצא שכל יום קרוי שבעת ימי המשתה, וכל יום משבעת ימי בראשית נקרא שבעה". וכך התורה היא מהות אחת ויחידה, ולכך "אף דבר אחד מהתורה לא נחשב פרטי, אבל שקול שהוא כמו הכל". וראה הערה הבאה.

(930) פירוש - דבר אחד של התורה שקול הוא כמו הכל. וכן כתב להלן בתחילת משנה יא: '"אם עמלת בתורה שכר הרבה יש ליתן לך', ופירשנו בזה כי אף אם למד דבר אחד בתורה, אין נחשב לדבר אחד, רק להרבה. כמו שאמר בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא', ושם מנו ט' דברים, ועם התורה הם עשרה. ואמרו 'ותלמוד תורה כנגד כלם', כי רוצה לומר שיש בתורה שכר כללי, כי מספר עשרה הוא מספר כללי. וכאילו אמר שהעושה מצוה אחת שכרו דבר אחד, ואילו תלמוד תורה יש עליה שכר כללי. ולכך סמך אחריו [משנה יא] 'העושה מצוה אחת וכו", שבא לומר כי אצל המצוה אינו כך כמו שהוא בתורה שנותנין שכר הרבה על התורה, אף אם לא היה עוסק רק בדבר אחד, ואפילו הכי נותנין לו שכר הרבה. ואילו במצות אינו כך, רק כי העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד וכו'. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין המצוה". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסב.] כתב: "ואמר שבתלמוד תורה נוטל שכר כנגד כולם. וביאור זה כי התורה יש בה כל שלשה דברים; כי התורה תקרא משפט... ונקראת גם כן חסד גמור... והיא גם כן שלום... ולפיכך התורה כוללת שלשתן, וכאשר תדע, תבין כי התורה שקולה נגד אלו שלשה דברים". ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:] כתב: "ואמר 'ותלמוד תורה כנגד כולם' ביחד... ואין לומר בתורה

חלק, כי הדבר שהוא שכלי אין חלק שייך בו, כי החלק שייך לגשמי כאשר ידוע, לכך 'ותלמוד תורה כנגד כולם'" [הובא למעלה פ"ב הערה 306]. **דוגמה לדבר**; על מדריגת משה רבינו נאמר "שקול משה כנגד כל ישראל" [רש"י שמות יח, א]. ובגו"א שם אות ז [יב.] כתב: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע, ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם. כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלהי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור" [הובא למעלה פ"ג הערה 252].

(931) למעלה פ"ב מ"ב אמרו "כל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון, וכל העמלים עם הצבור יהיו עמלים לשם שמים". וכתב לבאר [תקכח.] בזה"ל: "חבר אלו שני דברים, דהיינו תלמוד תורה והעוסקים עם הצבור ביחד, כי הם מתדמים ומתיחסים. וזה כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה. וזהו אמרם ז"ל שקול דבר אחד מן התורה ככל העולם כולו, שנאמר [משלי ח, יא] 'וכל חפצים לא ישוו בה'. הרי כל דבר מדברי תורה כללי הוא נחשב. וזה הפירוש גם כן [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצוה שהאדם עושה הוא כמו נר, שהוא נר אחד פרטי. אבל התורה היא אור, שאין שייך ענין פרטי באור, כי הוא אינו חלק... ועוד כי אמרו [להלן פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה'. ולפיכך מחבר לזה 'כל העוסקים עם הצבור', דהיינו עם הכלל, [ד]אינו דומה למי שעוסק בדבר פרטי, שהרי זה מתעסק בדבר כללי". וראה להלן הערה 947.

(932) להלן פ"ו ריש מ"ב כתב: "ובירושלמי [פאה פ"א ה"א] רבי ברכיה ורבי חייא דכפר תחומין, חד אמר אפילו כל העולם כלו אינו שוה לדבר אחד מן התורה, וחד אמר אפילו כל מצות התורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה... ומזה תראה כי התורה היא נבדלת מן העוה"ז, כי התורה היא שכלית, וכל העולם הוא גשמי. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה, כי העולם אע"ג שיש בו חכמה, אין בהם החכמה העליונה, שהיא שכל גמור, רק שכל האדם נקרא. אבל התורה היא חכמה גמורה, ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה. ולמאן דאמר אף המצות, כי המצות הם ע"י מעשה האדם

הגשמי, ולפיכך כל מצות התורה, שהם מעשה אדם הגשמי, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. כי כל מצות התורה, אע"ג שיש בהם החכמה, הרי המצוה הוא ע"י מעשה גשמי, והתורה היא החכמה בלבד" [הובא למעלה פ"ב הערה 306]. וכן הוא בתפארת ישראל פס"ב [תתקסד.]. וצריך ביאור, מדוע כאן לא הביא את המשך הירושלמי [כפי שהביא להלן פ"ו מ"ב] ש"כל מצות התורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה", ובמיוחד שכאן איירי ביחס שבין כלליות התורה לפרטיות המצות ["ותלמוד תורה כנגד כולם"]. וכן הוקשה למעלה פ"ב סוף הערה 306, וצ"ע. וראה למעלה פ"ג הערה 664 ופרק זה הערות 190, 995.

(933) מה שכתב "**בחלק** בנתיבות עולם" [כן הוא בדפוס ראשון], כי מתייחס לספר נתיבות העולם כחלק השני של דרך חיים. וכן להלן פ"ו מ"ז בקנין השביעי של ההתורה, כתב: "ויתבאר דבר זה בחלק הב' בעזרת השם יתברך", ושם כוונתו לנתיבות עולם, וכמבואר למעלה הערות 903, 906. [ואולי יש להוסיף כאן "בחלק **הב**' בנתיבות עולם"].

(934) בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:], שכתב שם: "ואמר [פאה פ"א ה"א] 'ותלמוד תורה כנגד כולם' ביחד... ואין לומר בתורה חלק, כי הדבר שהוא שכלי אין חלק שייך בו, כי החלק שייך לגשמי כאשר ידוע, לכך 'ותלמוד תורה כנגד כולם'. וכך אמרו בירושלמי 'וכל חפצים לא ישוו בה' כל חפצים שהם כל המצות, אינם שווים לדבר אחד מן התורה. ופרשנו בזה מפני שהתורה היא שכלית, והדבר שהוא שכלי אינו חלק. ולא כן המצות, אע"ג שהם מצות התורה, מפני שהאדם עושה אותם בגוף, אשר הגוף הוא גשמי, ולכך שייך בהם חלק. אבל הדבר שהוא שכלי אינו חלק, לכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד בתורה. ומזה הטעם אמר כאן ג"כ 'ותלמוד תורה נגד כולם', כי לעולם השכלי אין שייך בו חלק, לכך 'תלמוד תורה כנגד כולם'. אבל המצות שייך בהם חלק". ובנתיב התורה פ"א [א, ח.] הביא גם כן את דברי הירושלמי הנ"ל, אך לא ביאר שם שאין בתורה חלק, לעומת מה שביאר כאן ובנתיב גמילות חסדים.

משנה יא

(935) למשנה הקודמת, כפי ששאר המשניות נסמכו למשניות שלפניהן, וכפי שביאר עד כה פעמים רבות [ראה למעלה הערה 166].

(936) בספר "תולדות תנאים ואמוראים", עמודים 181-182 הוכיח שהיו שני רבי אלעזר בן יעקב, ומשנתינו עוסקת בראב"י השני, וז"ל: "רבי אליעזר בן יעקב השני היה תלמידו של רבי עקיבא, בב"ר פרשה ס א-ג, שקא חשיב שבעה תלמידיו האחרונים; רבי מאיר, ורבי יהודה, וראב"י... ומצינו אותם תמיד ביחד, כירושלמי חגיגה פ"ג ה"א כשנכנסו

שבעה זקנים לעבר השנה בבקעת רימון ר"מ וראב"י... וכן מאמרו באבות פ"ד מי"א נסדר אחר דברי רבי מאיר".

(937) פירוש - סדר המשניות תואם לסדר הדורות. וכן כתב למעלה בתחילת משנה ב: "כבר בארנו לך פעמים הרבה שדרך התנא לשנות יחד החכמים שהיו בדור אחד. והדעת נותן כך, כמו שתמצא שהתחיל התנא בפרק 'משה קבל' לסדר הקבלה [למעלה פ"א מ"א], וסדר דברי מוסר שלהם כפי מה שהיו בדור אחד, וכאשר היו זה אחר זה. ולפיכך בכל מקום כאשר היו שני חכמים בזמן אחד, סדר את דבריהם ביחד. כי התנא בא לומר כי החכמים האלו, שהיו אבות העולם, למדו מוסר לבנים, כמו שכתוב [משלי א, ח] 'שמע בני מוסר אביך'. וכאשר היו שנים בדור אחד, והיו בזמן שלהם אבות העולם, ראוי לסדר דבריהם ביחד, כאשר ביחד היו אבות, לא זה בפני עצמו, ולא זה בפני עצמו בלבד. ובן עזאי ובן זומא היו בזמן אחד חבירים [סנהדרין יז:], איך לא יזכור דבריהם ביחד, וזה בודאי הוא הנכון". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.], ופ"ג משנה ב [לפני ציון 299], ושם [ליד ציון 421]. ולמעלה פ"ג תחילת מי"ב כתב: "המאמר הזה נסמך אחר מאמר רבי אלעזר המודעי, כי רבי ישמעאל היה מיד אחר רבי אלעזר המודעי. וכן רבי עקיבא שנזכר אחריו, חבירו של רבי ישמעאל הנזכר כאן, ולכך נזכרו זה אחר זה. וכבר אמרנו כי העיקר שנזכרו לפי מה שהיו זה אחר זה. כי המסכתא הזאת נקראת מסכת 'אבות' [ב"ק ל:], ויש להזכיר דבריהם כפי מה שהיו האבות זה אחר זה, ולמדו מוסר לעולם. ומפני זה התחיל המסכתא [למעלה פ"א מ"א] 'משה קבל תורה מסיני ומסרה', זכר סדר שלהם זה אחר זה, כמו שפרשנו למעלה. ולכך זכר בכל מקום החכמים כפי המשך הדורות זה אחר זה". ולמעלה פ"ג תחילת מי"ז כתב: "אבל כבר אמרנו שאין צריך לזה, רק מפני כי רבי אלעזר בן עזריה היה בדור אחד עם רבי עקיבא, ולכך סדר דבריו אחר רבי עקיבא, כמו שאמרנו פעמים הרבה, כי כאשר היו בדור אחד סדר דבריהם זה אחר זה. ולכך סדר דברי רבי ישמעאל [שם משנה יב] ורבי עקיבא [שם משניות יג-טז] ורבי אלעזר בן עזריה [שם משנה יז] דבריהם זה אחר זה, שאלו שלשתן בזמן אחד היו". וראה למעלה הערות 260, 323, 523, 888, ולהלן הערה 1030.

(938) אודות שדברי המוסר באו לתקן ולהשלים את האדם, כן כתב למעלה פ"א מ"א [קנג:], וז"ל: "מוסרי חכמים, שהם להשלים את האדם בכל צד... כי מספר שלשה כולל הדבר, והפכו, והאמצע בין שניהם, ולכך רוב המוסרים במסכתא זאת הם להשלים את האדם בדבר אחד, ובדבר שהוא הפכו, ובדבר שהוא כמו אמצעי ביניהם", ושם הערה 291. ואודות שדברי המוסר נאמרו כלפי חסרונות הדור, כן כתב למעלה פ"א מ"א [קמג.],

וז"ל: "כי אלו ג' דברים הם תקון הכל, ולכך בחרו אנשי כנסת הגדולה באלו ג' דברי מוסר, כי בדור שלהם היה שייך ביותר דבר זה. ועוד אלו שלשה דברים כלם הם בשביל חסרון השכל, שהתחיל הדור למתמעט מן החכמה". וכן חזר וכתב שם בהמשך המשנה [קמז:]. ושם תחילת משנה ב [קנט.] כתב: "תוכחות מוסר הם לפי הדור, ולפיכך לא נמצא מוסר קודם אנשי כנסת הגדולה".

(939) כמבואר בהערה 937, שרבי ישמעאל היה דור אחד אחרי רבי אלעזר המודעי. וכן למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.] כתב: "הנה לפי מה שנפרש לקמן בעזרת השם, כי סמיכות המאמרים כפי הדורות של החכמים כמו שהיו **זה אחר זה**". ולמעלה פ"ג משנה ב [לפני ציון 299] כתב: "אבל הפירוש נראה ברור, כי נסמכו יחד, מפני כי עקביא בן מהללאל ורבי חנינא סגן הכהנים היו בזמן אחד, ולכך הוקבעו ביחד. וכן נראה שקבע אחר זה דברי רבי חנניא בן תרדיון 'שנים שיושבים וכו", מפני שאלו היו בזמן אחד, **או קרוב לזמן**. ומְסַדֵר דבריהם ביחד, כמו שסִדֵר דורות הקבלה זה אחר זה. וזה עיקר הטעם כאשר תמצא דברים בלתי מקושרים ביחד, הוא בשביל סבה זאת, שהיו בזמן אחד, או קרוב לזמן אחד, ומסדר דבריהם ביחד". וכן כתב שם [ליד ציון 421], וז"ל: "וכבר בארנו כי נראה סדר סמיכות אלו המאמרים מפני שהיו האומרים בזמן אחד, או זה אחר זה, ולפיכך נסמכו ביחד". וכן מבואר בהרחבה להלן משנה יב מציון 1029 ואילך.

(940) שאז נוקטים בחכמים שחיו בזמנים מרוחקים זה מזה. כמו למעלה פ"ב מ"ד הובאו דברי רבן גמליאל בנו של רבי יהודה נשיא, ודברי הלל, אע"פ שהלל קדם לו ששה דורות [ראה שם הערה 418], וזאת משום שדברי הלל קשורים לדברי רבן גמליאל כמבואר שם [תקנג:]. וכן למעלה פ"ג מ"ד מובאת מימרא של רבי חנינא בן חכינאי, שהיה תלמידו של רבי עקיבא [חגיגה יד:], ולאחר מכן [משנה ה] מובאת מימרתו של רבי נחוניא בן הקנה, שהיה כבר גדול הדור בימי רבי יוחנן בן זכאי [ב"ב י:], וחי לפני החורבן [רמב"ם בהקדמתו לזרעים]. ובעל כרחך נסמכו משום שקשורים בעצם להדדי, וכפי שביאר למעלה פ"ג תחילת משנה ה. וכן למעלה פ"ג מ"ח מובאת מימרא של רבי דוסתאי ברבי ינאי, שהיה תלמידו של רבי מאיר [מבואר שם], ולאחר מכן [משנה ט] מובאת מימרא של רבי חנינא בן דוסא, שהיה תלמידו של רבי יוחנן בן זכאי [ברכות לד:], שחי לפניו. ובעל כרחך נסמכו משום קשר בעצם, וכמבואר למעלה פ"ג הערה 911.

(941) פירוש - אם תרצה לבאר שהמאמרים נסמכו בעצם. ומכאן משמע שההסבר הראשון לסמיכות המשניות [סדר הדורות] יאמר רק כאשר אין הסבר מהותי יותר, אך כאשר ניתן לפרש סדר המשניות בקשר מהותי, אזי עדיף לעשות כן. וכן למעלה פ"ג

תחילת מי"ב ביאר בתחילה את סדר המשניות על פי סדר הדורות, ואחר כך הוסיף: "ויש לפרש כי נסמכו המאמרים בעצמם". וכן שם בתחילת מי"ג כתב: "כבר בארנו למה סדר רבי עקיבא אחר מאמר רבי ישמעאל שלפני זה, מפני שהיו חבירים בזמן אחד... או אם אתה רוצה לחבר המאמרים בעצמם, יש לפרש וכו'". הרי שלכתחילה עדיף למצוא קשר עצמי ומהותי. אך למעלה פ"ג מי"ז [לאחר ציון 1907] טרח בתחילה לישב את סדר המשניות על פי קשר מהותי, ולאחר מכן כתב [לאחר ציון 1911]: "אבל כבר אמרנו **שאין צריך לזה**, רק מפני כי רבי אלעזר בן עזריה היה בדור אחד עם רבי עקיבא, ולכך סדר דבריו אחר רבי עקיבא, כמו שאמרנו פעמים הרבה, כי כאשר היו בדור אחד סדר דבריהם זה אחר זה". וכן להלן ריש משנה ד כתב: "שהיה החכם הזה עם החכמים הראשונים בזמן אחד... וזה עיקר הפירוש כמו שפרשנו. ואפשר לומר וכו'" [וביאר סמיכות מהותית]. ומשמע מכך שסדר הדורות הוא העיקר בביאור סמיכות המשניות, עד "שאין צריך" כל הסבר אחר. ואולי יש לומר כי עדיף למצוא קשר מהותי, אך מאידך גיסא אין צורך להדחק במציאת קשר מהותי, כי סדר הדורות הוא גם סבה מספקת. ולכך אם ניתן למצוא ברווחה קשר מהותי, יש לעשות כן. אך אם הדבר כרוך בדוחק, אין צורך לזה. וכנראה למעלה פ"ג מי"ז ההסבר הראשון [המהותי] היה קצת דחוק בעיניו, ולכך אמר שאין צורך להכנס לדוחק זה [הובא למעלה פ"ג הערה 1912, וראה שם הערה 2096]. וראה למעלה הערות 172, 260, 324, 586, 658, 679, ולהלן הערות 1035, 1079.

(942) למעלה לאחר ציון 928.

(943) פירוש - במשנה פאה פ"א מ"א נמנו שם ארבעה דברים, ובגמרא [שבת קכז.] נמנו עוד ששה דברים, וביחד עשרה דברים. במשנה פאה פ"א מ"א אמרו "אלו דברים שאדם אוכל פרותיהן בעולם הזה והקרן קימת לו לעולם הבא; כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחברו, ותלמוד תורה כנגד כלם". הרי ארבעה דברים. ובאבות דרבי נתן פ"מ מ"א אמרו "ארבעה דברים אדם העושה אותן, אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא, אלו הן; כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם". ובשבת קכז. איתא "ששה דברים אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא, ואלו הן; הכנסת אורחין, וביקור חולים, ועיון תפלה, והשכמת בית המדרש, והמגדל בניו לתלמוד תורה, והדן את חברו לכף זכות". והגמרא שם שאלה שיש סתירה בין הדברים, ותירצה [שבת קכז:] "הני נמי בהני שייכי", וכמבואר ברש"י שם. ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:] הביא

את המימרא של רבי יוחנן. ומכנה את המימרא של רבי יוחנן בשם "ברייתא", וכן כתב בגבורות ה' פ"ו [לח.], וכן התוספות ברכות יא: [סד"ה שכבר] כתבו שהיא ברייתא.

(944) אודות שמספר עשרה הוא מספר כללי, כן כתב בגבורות ה' פי"ב [סו:], וז"ל: "כל זמן שאין העשירי הם מחולקים בחלקים, והעשירי הזה הוא נבדל מכל החלקים לעצמו, והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול, שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול". ובנתיב התורה פ"א [א, ג:] כתב: "כי מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי, והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו. אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר. ולכך היו"ד מורה על מספר עשרה, כי היו"ד היא קטנה, עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת. ומורה לך כי עשרה הם מסודרים יחד, עד שהם כמו דבר אחד. ולכך גם כן מספר עשרה הוא אחד במספר קטן, כי העשרה הם כלל אחד לגמרי". וכן הוא בנתיב הצניעות פ"ג [ב, קז: (הובא למעלה פ"ג הערה 1312)]. ולמעלה פ"ג מ"ו [לאחר ציון 722] כתב: "מפני כי הוא יתברך הכל, הוא נמצא במספר שהוא מתיחס דומה לזה, ומפני כי עשרה הוא מספר כללי, כאשר אין תוספות עליו, ולכך הוא יתברך עם עשרה, כי הוא מספר שהוא הכל". וקודם לכן בתחילת המשנה שם [לאחר ציון 689] כתב: "פירוש המשנה הזאת שאמר 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', מספר זה ידוע ומפורסם בכל מקום, שנקרא מספר עשרה 'עדה', ושם 'עדה' נאמר על הכלל, שאין כלל ועדה פחותה מעשרה. והדבר נראה מן מספר עשרה, שהרי כל מספר לא יעלה רק עד עשרה, וכאשר יגיע אחר עשרה מתחיל כבראשונה למנות אחד, וכן לעולם, אין המספר מגיע יותר מן עשרה, כי אחר עשרה חוזר לספור אחד עשרה. ודבר זה יתבאר בפרק בעשרה, ובשאר מקומות, ואין להאריך בזה. ומכל מקום כיון שעשרה אין עליו תוספות, אבל יש תוספות עד עשרה, ולפיכך כל המספרים שעד עשרה הם חסרים. והשם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר. ומפני כך אין השכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה". ולמעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1288] כתב: "ודוקא העשירי הוא קודש לה', מפני כי מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין המספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה מפני כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד", ושם הערה 1290. וכן הוא להלן פ"ה משניות א, ה, בכמה מקומות.

(945) לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקסב.]: "ואמר שבתלמוד תורה נוטל שכר כנגד כולם. וביאור זה כי התורה יש בה כל שלשה דברים; כי התורה תקרא משפט... ונקראת

גם כן חסד גמור... והיא גם כן שלום... ולפיכך התורה כוללת שלשתן, וכאשר תדע, תבין כי התורה שקולה נגד אלו שלשה דברים". ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:] כתב: "ואמר 'ותלמוד תורה כנגד כולם' ביחד... ואין לומר בתורה חלק, כי הדבר שהוא שכלי אין חלק שייך בו, כי החלק שייך לגשמי כאשר ידוע, לכך 'ותלמוד תורה כנגד כולם'" [הובא למעלה הערה 930].

(946) ולא הרבה פרקליטין. ואם כן משנתינו נסמכה למשנה הקודמת בכדי להדגיש את החילוק וההבדל שיש בין שכר תורה לשכר מצות; שכר התורה הוא כללי ["שכר הרבה"], ואילו שכר המצוה הוא פרטי ["פרקליט אחד"].

(947) למעלה פ"ב מ"ב אמרו "כל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון, וכל העמלים עם הצבור יהיו עמלים לשם שמים". וכתב לבאר [תקכח.] בזה"ל: "חבר אלו שני דברים, דהיינו תלמוד תורה והעוסקים עם הצבור ביחד, כי הם מתדמים ומתיחסים. וזה כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה. וזהו אמרם ז"ל שקול דבר אחד מן התורה ככל העולם כולו, שנאמר [משלי ח, יא] 'וכל חפצים לא ישוו בה'. הרי כל דבר מדברי תורה כללי הוא נחשב. וזה הפירוש גם כן [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצוה שהאדם עושה הוא כמו נר, שהוא נר אחד פרטי. אבל התורה היא אור, שאין שייך ענין פרטי באור, כי הוא אינו חלק... ועוד כי אמרו [להלן פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה'. ולפיכך מחבר לזה 'כל העוסקים עם הצבור', דהיינו עם הכלל, [ד]אינו דומה למי שעוסק בדבר פרטי, שהרי זה מתעסק בדבר כללי" [הובא למעלה הערה 931].

(948) פירוש - יש הבדל נוסף בין שכר תורה לשכר מצוה. וכדבריו להלן כתב גם האברבנאל.

(949) לשון הרמב"ם כאן: "פרקליט הוא האיש המליץ טוב על האדם לשלטן". ורבינו יונה כתב כאן: "פרקליט הוא המליץ טוב על האדם לפני המלך". וכן הוא ברע"ב כאן. ובב"ב י. פירש רש"י "פרקליטין מליצי יושר של מלאכי השרת". ובזבחים ז: כתב רש"י "פרקליט - מליץ טוב". והתויו"ט כאן כתב: "פרקליט - בערוך 'מליצי רעי' [איוב טז, כ], תרגום [יונתן שם] 'פרקליטיי חברייי'". וראה בסמוך הערה 962.

(950) והוא הקטיגור, וכפי שכתב כאן הרמב"ם: "קטיגור הוא הפך זה, והוא המלשין האדם למלך ומשתדל להמיתו". ורש"י כתב כאן: "פרקליט אחד - מליץ יושר, שמטהו

לזכות, וכן הוא אומר [איוב לג, כג] 'אם יש עליו מלאך אחד מני אלף להגיד אדם ישרו'". הרי שהמליץ הטוב יכול להיות אחד מני אלף. ואמרו חכמים [שבת לב.] "פרקליטין של אדם; תשובה ומעשים טובים. ואפילו תשע מאות ותשעים ותשעה מלמדים עליו חובה, ואחד מלמד עליו זכות, ניצול, שנאמר 'אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף להגיד לאדם ישרו ויחננו ויאמר פדעהו מרדת שחת וגו'", והובא בפירוש הגר"א כאן. וכן הרע"ב כאן כתב "קטיגור - מליץ רע". וכן כתב בח"א למכות יא. [ד, ב:]: "מלאך מיכאל הפך סמאל הרשע, כאשר ידוע. כי מיכאל נאמר עליו [דניאל י, כא] 'ואין אחד מתחזק עמי על אלה כי אם מיכאל שרכם', והוא המליץ הטוב והישר, וסמאל הרשע הפך זה, מסטין ומקטרג". וראה להלן הערה 966.

(951) בתפארת ישראל פי"ד [רכ:], וז"ל: '"עבירה מכבה מצוה, ואין עבירה מכבה תורה'. פירוש, כל עבירה הוא מצד הגוף, שעל ידו באה העבירה. ולכך מבטלת העבירה המצוה שעושה בגוף. אבל אין העבירה, שהיא מעשה הגוף, מכבה ומקלקלת למוד התורה, שהוא השכל, שהוא למעלה, ואין הגוף מגיע עד שם". ולהלן בשלהי משנה כב חידש כי עבירה מכבה מצוה רק באדם בינוני, אך לא בצדיק, כי "הקב"ה משלם לצדיק חטאיו בעולם הזה, ושכר מצותיו לעולם הבא" [לשונו שם], לכך אין המצוה והעבירה בני חדא ביקתא אינון. והנה רבינו יונה בשערי תשובה [שער השלישי אות רט] כתב: "אמרו רבותינו זכרונם לברכה [סוטה כא.] דואג כיון שסיפר לשון הרע אף חכמתו לא עמדה לו, ולא הגינה עליו תורתו. ומה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה [שם] עבירה מכבה מצוה ואין עבירה מכבה תורה, שנאמר 'כי נר מצוה ותורה אור', על העובר עבירה דרך מקרה אמרו, ולא על הפורק עול אזהרת העבירה מעליו". ולכאורה אם התורה לעולם נמצאת במקום שהגוף אינו מגיע אליו, מה לי עבירה דרך מקרה, מה לי עבירה דרך פריקת עול. אמנם הם הם הדברים; כאשר עושה עבירה דרך מקרה, אזי העבירה מתייחסת לגוף, ועל כך אמרו חכמים "אין עבירה מכבה תורה". אך כאשר העבירה נעשתה דרך פריקת עול, זה גופא מורה שהעבירה מתייחסת אל השכל, כי ההזדה מתייחסת לשכל [כמבואר למעלה ציונים 336, 394], ולכך יש בידי עבירה כזו לכבות אף אור התורה.

(952) מקשה, כי לכאורה רק לאחר שיש בכף המאזניים זכיות וחובות, מגיע הפרקליט ומליץ טוב בפני המלך, כדי להכריע את הכף לטובה, וכמו שנתבאר. אך בשלב הראשון שבו שוקלים את הזכיות והחובות, עדיין לא הגיע תפקידו של הפרקליט להמליץ הטוב. נמצא שהמצוה לחוד והפרקליט לחוד, ואיך המצוה עצמה נקראת "פרקליט".

(953) רומז לפסוק [משלי ג, יז] "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום". ורש"י [דברים לג, ב] כתב "אש דת שהיתה כתובה מאז לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה". ובגו"א שם אות ד כתב: "אש שחורה על גבי אש לבנה כו'. דבר זה סוד מופלא, כי התורה נקראת בשתי שמות; נקראת בשם 'חסד', 'ותורת חסד על לשונה' [משלי לא, כו], ונאמר [משלי ג, יז] 'דרכיה דרכי נועם'. ונקראת בלשון 'אמת', [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת היתה בפיהו'. כי המצוה בעצמה עשייתה הוא הטוב ונועם, ולפיכך היה יסוד התורה אש לבנה. וכאשר תשכיל במצוה תמצא אותו אמת ונכון הוא, כמו כבוד אב ואם. ושמירת שבת טוב ונועם הוא, וכאשר תשכיל בו נמצא שהוא ראוי ומחוייב לעשות. נמצא כי עיקר המצוה הוא טוב וחסד, וזהו מורה אש לבנה, כי הלובן מורה הטוב והזכות, דומה לאור שהוא טוב. והצורה, היא אש שחורה, כי השחור מורה על רשימה מבוארת היטב, כך התורה דבריה מבוארים ברורים" [הובא למעלה פ"ג הערה 775]. הרי שמצות התורה הן הטוב בעצם. ובשבת סג. אמרו חכמים "כל העושה מצוה כמאמרה, אין מבשרין אותו בשורות רעות", ובח"א שם [א, לט:] כתב: "העושה מצוה כמאמרה. פירוש כתקנה, בלא שום החסרון כלל, רק כאשר היא המצוה בעצמה. לכך אין מבשרין אותו בשורת רעות, מפני שהוא מסולק מן הרע כאשר עושה המצוה כתקנה, שהמצוה היא הטוב. ואם היה עושה המצוה, ויש בעשייתה חסרון, החסרון הוא רע. אבל כאשר עושה המצוה כתקנה בלא שום חסרון בעולם, אין בזה שום רע... ולפיכך אמר אין מבשרין אותו בשורות רעות כלל, מפני שהוא מסולק מן הרע".

(954) כי הטוב מביא הטוב, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ח אות טז, וז"ל: "ומצאנו כי לעולם איש טוב מבשר טוב, שכן אמר דוד [ש"ב יח, כז] 'איש טוב זה ואל בשורה טובה יבוא'".

(955) פירוש - הדבר נקרא על שם התוצאה היוצאת ממנו. וכך המצוה נקראת "פרקליט", כי התוצאה מהמצוה היא הטוב. ואודות שדבר נקרא על שם מה שמסובב ממנו, כן כתב בגו"א דברים פכ"ו אות יב, וז"ל: "בהרבה מקומות יקרא סבת הדבר בשם הדבר המסובב, ויקרא האבן כשהוא מונח במקום שראוי להכשיל בו בני אדם 'מכשול' [ישעיה ח, יד], על שם שנכשלים בו בני אדם, ולא יקרא 'מכשיל'". ובגבורות ה' פנ"ד [רלז:] כתב: "נוכל לפרש כי 'אובד' [דברים כו, ה] הוא שם, כמו [במדבר כד, כ] 'ואחריתו עדי אובד'. ונקרא לבן בשם 'אובד' [ולא "מאבד"], לפי שהוא אובד של יעקב, כלומר גורם ומסבב ליעקב אובד. כמו שיקרא האבן 'מכשול' מפני שהוא מביא מכשול לאחר, כך היה לבן נקרא 'אובד אבי' כלומר גורם ליעקב אבוד. כי במקומות

הרבה נקרא הדבר על מה שהוא גורם ומסבב" [הובא למעלה הערה 476]. וכמו שהאבן נקראת "מכשול" מחמת שמסובב ממנה מכשול לבני אדם, כך המצוה נקראת "פרקליט" מחמת שמסובבת ממנה טובה לעושה המצוה. והתויו"ט נדרים פ"י מ"ג כתב: "ועוד נמצא בדבריהם 'מסור' [ר"ה יז.], ולא אמרו 'מוסר'... ואני שמעתי בדרשה מפי רבינו מהר"ר ליווא ז"ל שאמר בשם 'מסור', לפי שאף על פי שלשעתו הוא הפועל ומוסר אחרים, אבל קראוהו 'מסור' להורות כי בא יבא יומו ולא יאחר, והרי הוא נמסר" [הובא למעלה פ"ב הערה 376].

(956) כפי שכתב בסוף המשנה הקודמת [לאחר ציון 916], וז"ל: "חטא יש בו ענין רע... שיש בו הרע והחסרון", וראה שם הערה 915 בביאור הדבר.

(957) לכך העבירה נקראת במשנה "קטיגור". וכן כתב רבינו בחיי כאן, וז"ל: "המצוה עצמה היא לו פרקליט. וביאור 'פרקליט' מליץ זכות, כי המצוה עצמה עצמה היא המליץ, והיא השכר. וכן 'קטיגור' הוא מליץ חובה, והקטיגור הוא העבירה עצמה שהולכת עמו, והוא העונש שלו, שמדת החושך תחול עליו. וכן דרשו חז"ל [סוטה ג:] העושה מצוה אחת מקדמתו ומוליכתו לעולם הבא, שנאמר [ישעיה נח, ח] 'והלך לפניך צדקך'. והעובר עבירה מלפפתו ומוליכתו ליום הדין, שנאמר [איוב ו, יח] 'ארחות דרכם יעלו בתהו ויאבדו'".

(958) כי ההפך לקטיגור הוא סניגור, וכמו שאמרו חכמים [ברכות נט.] "אין קטיגור נעשה סניגור", ולא אמרו "אין קטיגור נעשה פרקליט". וכן הביא להקשות במדרש שמואל כאן.

(959) אמרו חכמים [ב"ב י.] "כל צדקה וחסד שישראל עושין בעולם הזה, שלום גדול ופרקליטין גדולין בין ישראל לאביהן שבשמים", וכתב שם בח"א [ג, סב:] לבאר: "כי על ידי החסד והצדקה בפרט האדם דבק בבוראו יתברך, כמו שכתוב במדות החסד והצדקה 'אחרי ה' אלקיכם תלכו וגומר', ודרשו ז"ל הפסוק [סוטה יד.] על גמילות חסדים דוקא, כמו שאמרו [דברים יג, ה] 'אחרי ה' אלקיכם תלכו', וכי אפשר ללכת אחרי השכינה, והלא נאמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא', אלא הלך אחרי מדותיו; מה הוא מלביש ערומים וכו'... במדת החסד האדם הולך אחרי מדותיו יתברך... ולפיכך החסד והצדקה הם פרקלטין טובים בין ישראל ובין אביהם שבשמים, כי הוא ענין פרקליט שהוא נכנס לפנים ומלמד זכות. כך החסד והצדקה שהאדם עושה נכנסים לפני השם יתברך, שמצד החסד והצדקה נקרא שהאדם הולך אחר הקב"ה לגמרי, כמו שידוע

למבינים [ראה להלן סוף הערה 1019]. לכך הם פרקליטין והם טובים, כי הדבק בטוב ניצול מן הרע, ולכך מלמד טוב על העושה טוב שיהיה ניצול מן הרע". וראה הערה 968.

(960) פירוש הבעל דין שהפרקליט בא להגן עליו, הוא עומד בחוץ, בעוד שפרקליטו נכנס לפנים. וכמו שאמרו חכמים [זבחים ז:] "חטאת למה באה לפני עולה, לפרקליט **שנכנס**, ריצה פרקליט, נכנס דורון אחר", ופירש רש"י שם "עולה דורון היא - אינה באה לכפר על עשה כפרה ממש, אלא אחר שכפרה התשובה על העשה, היא באה להקבלת פנים, כאדם שסרח במלך וריצהו על ידי פרקליטין, וכשבא להקביל פניו מביא דורון בידו".

(961) צרף לכאן דברי הקה"ר ז, כב, שאמרו "אמר הקב"ה, לא בראתי פרקליט טוב לגשמים כיום שמיני עצרת". והמיוחד בשמיני עצרת שהוא יום שישראל מתייחדים עם הקב"ה לבדם [רש"י במדבר כט, לה], וכמבואר בגבורות ה' פמ"ז [קפד.]. נמצא שהפרקליט עומד במקום "שאין רשות לאדם לכנוס שם".

(962) "מליץ בלבד" - הסניגור, שאינו רק מליץ בפני המלך, אלא הוא כעורך דין המטעים את טענות הבעל דין ומלמדו כיצד לטעון [ראה למעלה פ"א תחילת מ"ח (רפט.)]. אך הפרקליט עומד בפני המלך ומנסה לדבר על לבו. לכך בהכרח שהפרקליט עומד בפני המלך ללא שום חציצה והפרדה ממנו. ואודות היות הפרקליט מליץ, כן נתבאר למעלה הערה 949.

(963) כפי שכתב השל"ה [יומא פרק דרך חיים מוסר טז], וז"ל: "לשון 'מצוה' צוותא, כענין שאמרו [ברכות ו:] כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה. ומצוה אותיות יהו"ה בהיפוך שתי אותיות הראשונות, שהן מ"צ, באלפ"א בית"א דא"ת ב"ש הן אותיות י"ה". ובמדרש תנחומא ויגש אות ו, אמרו: "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית" [הובא למעלה פ"א הערה 1182, ופרק זה הערה 247, ולהלן הערה 1602]. וראה להלן הערה 988. ובילקו"ש ח"ב רתז תתלד איתא "שלשה אוהבים יש לו לאדם; בניו ובני ביתו, וממונו, ומעשיו הטובים. בשעת פטירתו מכניס בניו ובני ביתו ואומר, בבקשה מכם, הצילוני מדין המות הרע הזה. והם משיבין ואומרין לו [קהלת ח, ח] 'אין שלטון ביום המות'... והוא מכניס ממונו ואומר לו, הצילני. והוא משיב לו [משלי יא, ד] 'לא יועיל הון ביום עברה וצדקה תציל ממות'. והוא מכניס מעשיו הטובים ואומר לו, הצילני. והם אומרים לו, עד שלא תבא לדין אנו מקדימין לך". הרי שהטוב של מעשים טובים נכנס לפני השם יתברך.

(964) רומז בלשונו לכניסתו של הכהן גדול לפני ולפנים ["לא יתכן שיהיה האדם נכנס **לפני ולפנים** רק בשביל מדריגת המצוה", ועד כה כתב "נכנס לפני השם יתברך"]. ונאמר שם [ויקרא טז, ג] "בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר לחטאת ואיל לעלה", ודרשו על כך חכמים [ויקרא רבה כא, ו] "בזכות התורה... בזכות מילה". וביאר בדרשת שבת תשובה [פב:] בזה"ל: "רוצה לומר מפני שיש בישראל מעלה זאת שאינם נתונים תחת הטבע שהיא גשמית, אבל מדרגתם על הטבע הגשמית, ולכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני [ויקרא יב, ג]. כי שבעה ימים הם ימי הטבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית. וביום השמיני, שהוא על מספר שבעה, צוה המילה, מה שחסר בטבע הגשמית, שהיא הערלה. ולכך ראוי לכהן להיות נכנס לפני ולפנים [ביום הכפורים], שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים', בזכות המילה, ובזכות התורה שהיא על טבע הגשמית. ולכך כל ההזאות שהיו ביום הכפורים לפני ולפנים היו שמונה, אחת למעלה ושבע למטה [רש"י ויקרא טז, יד], וזה כי האחת למעלה היא כנגד המדרגה שהיא על הטבע, שהיא למעלה, ושבע למטה שהם כנגד הטבע. וזה, כי כאשר נכנס לפני ולפנים, ודבר זה ביום הכפורים אשר היה לו עינוי נפש, הוא הסרת הגוף הגשמי, ונכנס במחיצה שהוא על הגשמי, הוצרך הזאות אחת למעלה ושבע למטה, ושאר הזאות הם שבע בלבד [ויקרא ד, ז, ושם טז, יט]" [הובא למעלה פ"ג הערה 679]. וכן בנר מצוה [פח:] כתב: "באור זה, כי לא היה ראוי לבן אדם חמרי, לכנוס אל מקום שהוא קודש קדשים, נבדל מן הגשמי החמרי, אם לא שיש באדם המילה שהוא על הטבע גם כן, ובזכות זה היה נכנס אל קודש הקדשים, שהוא קודש נבדל מן הטבע". הרי שניתן להכנס למחיצה על גשמית רק באמצעות תורה ומצות. וזהו שכתב כאן "לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדריגת המצוה נכנס לפני השם יתברך".

(965) כי מהות העבירה היא התרחקות מה' [כמבואר למעלה הערות 915, 917], ולא שייך שהעבירה תגיע לעמוד לפני ה'.

(966) קצת קשה, שלמעלה [לפני ציון 949] כתב: "הפרקליט הוא מליץ הטוב, ואפשר כי נגד המליץ הטוב יש מליץ רע" [ראה שם הערה 950], ואילו כאן שלל את האפשרות שתהיה לעבירה פרקליט. וצריך לומר, שאע"פ שאין הקטיגור נכנס לפני ולפנים, ואינו עומד במקום שעומד הפרקליט המליץ טוב, מ"מ הוא פועל כנגד המליץ הטוב, ומנסה להכריע את הכף לצד חובה.

(967) במה שהמצוה נקראת "פרקליט".

(968) צרף לכאן דברי חכמים [סנהדרין צט:] "מאי קרא שנאמר [משלי טז, כו] 'נפש עמל עמלה לו כי אכף עליו פיהו', הוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר", ופירש רש"י שם "נפש עמל עמלה לו - מפני שעמל בתורה תורה עומלת לו.... תורה עומלת לו - שמחזרת עליו, ומבקשת מאת קונה למסור לו טעמי תורה וסדריה, וכל כך למה מפני שאכף שכפף פיהו על דברי תורה". ואין לך קיום של מצוה ה"מבקשת הטוב על בעל המצוה כאשר דבק במצוה" גדול מזה.

(969) מה שכתב "כאשר דבק במצוה" מבואר למעלה הערה 959, שאיירי בדביקות בהקב"ה. וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ ח: "כאשר הוא עושה המצוה, ודבק במצוה שהוא השכל אלהי, נדבק בו יתברך". ובח"א לשבת לב: [א, כב:] כתב: "ויש לדעת, כי האדם כאשר מקיים המצוה, יש לו דביקות בו יתברך, והדביקות בו יתברך גורם אריכות ימים בודאי כאשר יש לו דביקות בו יתברך".

(970) לשונו בח"א לשבת קכז. [א, סט.]: "כלל הדבר, מי שהוא דבק בטוב על ידי המצוה שהיא טוב, מקבל שפע טוב, והשפע הזה הם הפירות מן המצוה. וגוף המצוה קיים לעולם הבא, כי מצוה שהיא טוב יש לה פירות".

(971) הנה כאן לא חילק בין המצוה המביאה הטוב לבין העבירה המביאה הרע [מלבד שהמצוה היא "פרקליט... ומבקשת הטוב על בעל המצוה", לעומת העבירה שהיא "קטיגור"]. אמנם אמרו חכמים [סוטה ג:] "כל העושה מצוה אחת בעולם הזה, מקדמתו והולכת לפניו לעולם הבא... וכל העובר עבירה אחת בעולם הזה, מלפפתו והולכת לפניו ליום הדין... רבי אלעזר אומר, קשורה בו ככלב", ובח"א שם [ב, כט.] כתב: "מפני כי המצוה על ידה יש לו דביקת בעולם הבא, כמו שהארכנו במקומו שהמצוה היא הסולם שעל ידה מגיע עד העולם הבא, כי התורה היא מעולם הבא, ולכך המצוה היא מקדמתו ומוליכתו לחיי עולם הבא. והיפך זה העבירה, מביאה ליום הדין. כי אין העבירה רק שהוא יוצא חוץ מן הדרך הישר מה שראוי לעשות על פי הדין והמשפט, ולכך החטא שהוא היציאה מן הדין והמשפט, מביאה האדם ליום הדין, שיתן הדין מה שעשה נגד המשפט. ומה שאמר רבי אלעזר שהעבירה קשורה בו ככלב, רוצה לומר שאם נאמר החטא מלפפתו, אם כן יהיה לחטא התיחסות עם האדם, שהרי החטא דביקה בחוטא. וזה אין ראוי לומר, כי האדם עצמו בלא חטא, ולכך אין לומר 'מלפפתו', שהלפוף הוא דבק באדם. אבל כך ראוי לומר שהחטא קשורה בו ככלב, שאין לכלב שום חבור עם האדם. ואין לך בכל בעל חי שהוא יותר נבדל מן האדם כמו הכלב, שהכל מרחיקין אותו. ולכך אמר שהחטא קשורה בו ככלב דוקא, כי כך הוא ענין החטא אצל האדם".

(972) מהמשך דבריו לא משמע שכך גרס במשנה, אלא אומר כן מעצמו, שתשובה ומעשים טובים שוים להדדי בנוגע להיותם תריס בפני הפורענות.

(973) כך ביאר את המשנה הקודמת [משנה י] "אם בטלת מן התורה, יש לך בטלים הרבה כנגדך", שבטול תורה מביא בעקבותיו יסורין, כי חסרון אחד מוליך לחסרון שני [כמבואר מציון 908 ואילך].

(974) יסוד נפוץ ביותר בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה [כא:} כתב: "כי האשה היא נמשלת לחומר, אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה". ולמעלה פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "דבר זה בארנו בכמה מקומות... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע, ובארנו זה בהקדמה". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון". ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אשר דבק בחומר ההעדר", וראה שם הערה 18, שם פמ"ח הערה 68. ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וכן הזכיר יסוד זה פעמים הרבה בספר זה, וכגון למעלה פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעז.] כתב: "כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר, וזה שאמר 'ואין עם הארץ חסיד', כי אין חסידות בכל מקום רק מדת הטוב, שמדה זו לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר". ולמעלה פ"ב מ"ז [תרטו.] כתב: "אמרו מרבה בשר מרבה רמה. פירוש הבשר הוא גוף האדם בעצמו. והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש רמה הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה, כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד... רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה, וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם", ושם הערה 698. ולמעלה פ"ג תחילת מ"ח [לפני ציון 892] כתב: "החומר אין לו מציאות גמור, ודבק בחומר ההעדר, אשר פירשנו הרבה מאד". ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר". וכן נתבאר שהגיהנום דבק בחומר [תפארת ישראל פי"א הערה 16, שם פי"ח הערה 22, ושם פכ"ג הערה 51]. וכן כתב בח"א למנחות נג. [ד, פב.]. וצרף לכאן דבריו להלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] שבבלעם הרשע דבקו המידות הרעות [עין רעה, רוח גבוהה וכו'] מפאת חיבורו אל

החומריות, ולכך היה חסר ובעל העדר [הובא למעלה פ"א 377]. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 329, ולמעלה הערות 106, 536.

(975) בהקדמה [כא.], פ"א מ"ה [רנד.], ופ"ג מ"א [לאחר ציון 87].

(976) "ויסגור בשר תחתנה" [בראשית ב, כא].

(977) לשונו למעלה בהקדמה [כא.]: "והטעם הוא, כי האשה היא נמשלת לחומר, אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה, שהוא השטן [ב"ב טז.], ודבר זה יתבאר לקמן, ואין כאן מקום זה, אבל הוא דבר ברור". ולמעלה פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "וכמו שאמרנו למעלה בהקדמה כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, שהרי מבראשית עד שנבראת האשה לא כתיב סמ"ך, וכשנבראת האשה כתיב סמ"ך, ללמד לך כיון שנבראת האשה נברא השטן עמה. ופירוש ענין זה כמו שאמרנו, כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה. וכיון שהאשה יותר חמרית, נברא השטן עמה, שהשטן הוא מלאך המות, הוא הכח אשר ממנו העדר של הנבראים, כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר, שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר. וזה כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, והיינו בערך מעלת האיש, כי האיש הזכר הוא יותר במעלה, והאשה בערך מעלת האיש דבק בה החסרון וההעדר". ולמעלה פ"ג מ"א [לאחר ציון 87] כתב: "ועוד בארנו לך פעמים הרבה מאוד כי היצר הרע הוא השטן, אינו דבק רק בחומר, שלכך לא נאמר סמ"ך בכתוב עד שנבראת האשה, שנאמר 'ויסגור בשר תחתינה'. כי האשה היא שנוטה אל החומר, ובה דבק השטן, והוא היצר הרע. ודבר זה בארנו פעמים הרבה".

(978) כן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז, וז"ל: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. והוזכר פעמים רבות בספרי המהר"ל, וכגון בבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא נחשב כמו צורה". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר", ושם הערה 37. וכן הוא שם בפנ"א [תתח:], הערה 59. ובמסכת סוטה [יב.] אמרו "כל הנושא אשה לשם שמים, כאילו ילדה". וכתב על כך באור חדש [קיד.] בזה"ל: "אמרו במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה... ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי... כי החומר אין מציאותו בפעל... כי האשה נחשב כמו החומר ועל ידי האיש... נמצאת האשה בפעל. ולכך נחשב כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל". ובנתיב התורה פט"ו [א, סו.] הזכיר כן בקיצור. וראה נצח ישראל פ"ז הערה 311,

גו"א בראשית פ"ב אות מב, שמות פ"ו הערה 116, שם פי"ט הערות 94, 276, שם פל"ה הערה 114, שם במדבר פי"ד הערה 22, ושם פי"ט הערה 182. ובהקדמה לנתיבות עולם כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". וכן הוא בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] ביאר לפי זה מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים [קידושין ז.]. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:]. [הובא למעלה בהקדמה הערה 75, פ"א הערה 729, ופ"ב הערה 1043, וראה להלן הערה 1234].

(979) כאן מוסיף נקודה חדשה; ההעדר הדבק בחומר הוא מחמת כי החומר הוא נעדר שלימות, ופירושו שהחומר הוא נעדר צורה, והעדר הצורה הוא השורש להעדר הדבק בחומר. וכן כתב בנצח ישראל ס"פ ל [תקצב.], וז"ל: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר, שאינו נמצא בפועל". והרי הצורה היא זו המשימה כל דבר שיהיה בפועל, וכפי שביאר למעלה פ"ג מ"ו [לפני ציון 766]: "דע, כי החומר הוא מדריגה הראשונה של הנמצא, ואין לחומר מציאות בפועל רק בכח. והצורה היא המדריגה השניה, ובצורה הדבר נמצא ונרשם בפועל לגמרי", ושם הערה 768. נמצא שהעדר השלימות והצורה של החומר מחייב שהחומר ישאר בכח ולא בפועל, ומחמת כן גופא ההעדר ידבק בחומר.

(980) כי היסורין גופא הם מביאים למיעוט החומר, וכמבואר למעלה הערה 912. ולמעלה בהקדמה [כח:] כתב: "היסורים ממעטים את החומר וגוף האדם, ומסלקים את פחיתותו". נמצא שהיסורין באים מחמת פחיתות הגוף [כמבואר כאן], ולכך דין הוא שמטרתם לבער ולסלק את פחיתות הגוף שממנו באו [דבריו למעלה בהקדמה]. וכן כתב בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד.]: "הגוף יש בו פחיתות, והיסורים ממרקים הנפש ומסלקין הנפש מן פחיתות החמרי, עד שהוא טהור... כי היסורין מסלקין את האדם מן הפחיתות החמרי עד שראוי האדם עד מעלה העליונה, ולפיכך נקראו 'יסורין של אהבה' [ברכות ה.], כי מצד שהש"י אוהב אותו ורוצה לקרב את האדם אליו להיות דבק בו יתברך. ויש לאדם מניעה ועכוב שאין ראוי אל הדביקות בו, לכך מביא הש"י עליו יסורין למרק את חטאו עד שראוי אל הדביקות... ולכך ממרק השם יתברך פחיתות חומר שלו עד שהוא

ראוי אל הדביקות... עיקר יסורין של אהבה הבאים על האדם, כדי למרק ולזכך את האדם... כי היסורין של אהבה מסלקין וממריקין הנשמה שיש לה דביקות אל הגוף... שממעטין הגוף... הם זכוך הנפש עד שהם מביאים לדבק האדם אליו יתברך... כאשר חטא ונטה אחר הגוף, שממנו החטא, יש לו כפרה על ידי יסורין, שממעטין הגוף" [הובא למעלה פ"ג הערה 1831]. וראה למעלה הערה 448, ולהלן הערות 1005, 1441.

(981) יסוד נפוץ מאוד בספריו. כגון, למעלה פ"א מט"ו [שסד:] כתב: "מדה הזאת שלא לעמוד על מדותיו היא מדה טובה, ודבר זה שייך במילי דעלמא. אבל שיהיה האדם נוטה לגמרי אל מדה זאת, שלא יהיה מעמיד מדותיו כלל, ורוצה להנהיג הכל על דרך שלא לעמוד במדותיו, דבר זה אינו טוב, כי במילי דשמיא ראוי שיהיה תורתו קבע. ואם כל מדת האדם שאינו מעמיד על ענינו יהיה גם כן הנהגתו במילי דשמיא כך, ולא יהיה קביעות לאדם בתורתו, ודבר זה אינו ראוי. שכשם שראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד, לכך ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו. ודבר זה ראוי לאדם במילי דעלמא דוקא, כי במילי דעלמא האדם הוא בעל חומר, לכך ינהג כמנהגו. אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי, ראוי שיהיה תורתו קבע, ולא יוותר כלל, ולא יעבור קביעתו רק כאשר ראוי אל השכל, ויעמיד המדה שלא ישנה". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרצ:] כתב: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל". וצרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725]. **ועל פי** זה ביאר שישראל הם עם קשה עורף, ואילו אומות העולם קרובי תשובה הן, וכלשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח: "ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו], שעומדים במעשיהם, לא יקבלו שנוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שנוי. ובאומות הוא להיפך זה, ששבחו אותם חכמים שהם קרובים לשוב בתשובה. אמרו ז"ל [תנחומא שמיני, ט] האומות קרובי תשובה הם. ולפיכך כאשר נשלח יונה להתנבאות על נינוה, אמר, הגוים קרובי תשובה, ויחזרו

בתשובה, ולא תבא הפורענות, ויאמרו כי אני משקר, ולכך לא רצה ללכת להתנבאות [פרקי דר"א פ"י]. וזה מפני כי הם חומריים, ובעל החומר מוכן לשינוי, לכך ישנה מעשיו, שמקבל שנוי". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], תפארת ישראל פכ"ח [תכא:], נר מצוה [לב.], נתיב התשובה פ"א הערה 33, ועוד. וכן כתב בנצח ישראל פי"ד [שדמ:]. ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז.] כתב: "דבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי החומר משתנה ומתפעל, ולא כן הצורה". וראה עוד נצח ישראל פ"ה הערות 430, 432. **וכן נאמר** על משה רבינו [דברים לד, ז] "ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו לא כהתה עינו ולא נס ליחו", ובגבורות ה' פכ"ד [קג:] כתב: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת, יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף, מפני זה לא היה מקבל חולשה. שכל כח גוף מקבל חולשה במה שהוא מוטבע בגוף, אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה, ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם" [ראה להלן הערה 989]. וראה על כך בפחד יצחק פסח מאמר נח, אות ד. ובכלליות אומרים [העיקר התשיעי] "זאת התורה לא תהא מוחלפת". וכן נאמר [במדבר כג, יט] "לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם וגו'", וכן נאמר [מלאכי ג, ו] "כי אני ה' לא שיניתי ואתם בני יעקב לא כליתם" [הובא למעלה פ"ב הערה 1064]. וראה למעלה פ"ג הערה 771, ופרק זה הערות 386, 400, 405, ולהלן הערה 1590.

(982) לכך אין פורענות באה אלא על החומר, כי הפורענות גופא היא סוג של השתנות וקבלת התפעלות, שאינן חלות על הנבדל. וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ז [תשלד.]: "אין היסורין שולטין בו [במי שעוסק בתורה]. וידוע כי היסורים הם מפאת החומר בלבד, כי הצורה אין מקבלת שנוי" [ראה להלן הערה 995]. ובסוטה יב. אמרו שלידתו של משה רבינו היתה שלא בצער, וכתב על בגבורות ה' ס"פ טז בזה"ל: "וכאשר תבין עוד יש לך לדעת, כי העליונים שלא בצער, והתחתונים הם בצער תמיד. ואי אפשר לך לומר אלא כי הדברים העליונים אשר אין הצורה מוטבעת בחומר, אינם מתפעלים ומקבלים צער. והצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע, רק נוטים אל הצורה, לכך אינם מקבלים צער, וימשך הנהגתם אחר הצורה, שאין בה צער כלל. ולפיכך כאשר הולידה יוכבד את משה, שבו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, לא היה לאמו צער לידה. כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה ונבדל מן טבע החומר... אבל הכונה בזה היסורים אשר הם באים מפאת החומר כמנהגו של עולם, והצדיקים הנוטים אחר הצורה לא תמצא בהם הצער הזה, שהוא בשביל החומר".

(983) לשונו בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 83]: "יש לך לדעת ענין התשובה שהוא שב אל השם יתברך, ומסלק עצמו מן החטא. התשובה הזאת אי אפשר רק כאשר יש לו הפשיטות מן החטא לגמרי". ושם ר"פ ד כתב: "כאשר כבר חטא ושב בתשובה, דבר זה התרחקות יותר מן החטא ממי שלא חטא והוא צדיק. שזה שלא חטא אין צריך להתגבר על יצרו כמו מי שהוא בעל חטא, ושב בתשובה, שזהו צריך להתגבר על יצרו, ומתרחק מן החטא לגמרי... כי זהו ענין בעל התשובה, שהוא מתפשט ומסתלק מן החטא".

(984) לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתצג:]: "זה שפירש מן החטא, שהיה נוטה אל עולם הזה הגשמי, הוא יותר במעלה ממי שלא היה נוטה אחריו כלל. ולפיכך המדרגה זאת שהיא יציאה מן החטא, לא בא לו מצד עולם הזה, לפי שבעל תשובה מסלק החמרי אשר בו החטא, כי אין חטא נבדל מן החמרי, וסלוק החמרי אינו רק מצד עולם העליון, שאין במדרגה ההיא נמצא שום חמרי, ובאותה מדרגה עליונה הוא סלוק החמרי". ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 107] כתב: "וידוע עוד, כי התשובה מצד המדריגה העליונה, שהיא מדריגת הגאולה". ושם בתחילת פ"ד כתב: "כי התשובה אי אפשר רק מצד מדריגה יותר עליונה, שהיא התפשטות מן החטא". ושם בפ"ח הביא את הגמרא [ע"ז יז.] שאמרו "לא דיין לבעלי תשובה שמקבלין אותן, אלא שקורין אותן 'רבי'", וכתב לבאר [לפני ציון 138] בזה"ל: "כל זה מפני כי התשובה הוא סלוק הגשמי, שבו החטא. ולפיכך קורין אותו 'רבי' גם כן, כאילו היה שכלי. כי כאשר סילק את גופו על ידי התשובה... אז נעשה שכלי, וכאילו היה נבדל מן הגוף לגמרי".

(985) ראיה זו הביא בכמה מקומות. וכגון, בגבורות ה' פ"ע [שכב.] כתב: "אמנם התשובה היא הפשיטות מן הצד המזרח, וזה כי מזרח נקרא התחלה וקדם בכל מקום בכתוב. וכמו שיקרא מערב 'אחור', נקרא המזרח 'קדם' ו'פנים' [רש"י במדבר ב, ג]. ומצאנו מזרח הוא התחלת העולם, ומערב אחרית העולם. ואל התחלה מתיחס התשובה, כי כל בעל תשובה צריך הסתלקות החטא שלו, ואין דבר מסלק רק ההתחלה, כי ההתחלה היא נבדלת מן החטא, שהרי אין חטא בהתחלה, וכאשר יחזור להתחלתו נסתלק ממנו החטא... ואין קולט את בעל תשובה רק דבר שהוא התחלה, שדבר שהוא התחלה הוא הסתלקות החטא, שלא ימצא חטא בהתחלה. ולפיכך מתנועע הבעל תשובה תמיד אל המזרח, כי שם ימצא הסתלקות החטא. ואמרו כי התשובה נבראת קודם שנברא העולם, כי התחלה שחוזר עליו בעל תתשובה צריך שיהיה תחלה פשוטה נבדלת לגמרי. כי ההתחלה שאינו פשוטה, אינה נבדלת מן החטא. שכל דבר שאינו פשוט, והוא מורכב, הוא גשמי, והגשמי שייך בו החטא. ובעל תשובה צריך שיהיה

נבדל מן החטא. ואינו נבדל מן החטא ומסתלק ממנה רק בשביל התחלה הפשוטה הנבדלת, שאין שייך בה חטא לגמרי, ולא בהתחלה גשמית... ולכך מדריגת התחלה הזאת קודם שנברא העולם, ובאותה התחלה הפשוטה כח התשובה להיות נבדל מן החטא, ואם לא כן, לא היה אדם נבדל מן החטא. נמצא כאשר בעל תשובה נסתלק מן החטא, זהו בכח התחלה פשוטה מן הגשמית. וזאת התחלה הוא מה שגזר הש"י שיהיה לעולם התחלה פשוטה. ולפיכך כל בעלי תשובה מתנועעים אל צד המזרח שהוא התחלה, ובהתחלה הפשוטה היא הסתלקות החטא". ובנתיב התשובה ס"פ ב כתב: "התשובה נבראת קודם שנברא העולם, שמזה תבין ותדע כי מצד התשובה הוא במדריגה עליונה, אשר שם אריכות הימים והשנים". ושם בפ"ד [לאחר ציון 18] כתב: "לכך אמרו התשובה נבראת קודם שנברא העולם, אם כן התשובה היא על העולם הגשמי". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשמז.] כתב: "כי התשובה שישוב האדם מן החטא, ויקבל אותו השם יתברך בתשובה, הוא דבר גדול מאד המדרגה העליונה שיש לעולם. כי אחר שחטא האדם, ישוב אל התחלתו כאשר היה בראשונה. ובשביל כך אמרו במסכת פסחים בפרק מקום שנהגו [נד.] ובמסכת נדרים [לט:] שהתשובה נבראת קודם שנברא העולם, וכמו שבארנו בחבור גבורת ה', ושם מבואר שהיא על כל העולם".

(986) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "על ידי הגוף בא החטא, שאם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך". ובנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 125] כתב: "כל חטא בשביל שנמשך אחר הגשמי". ושם בפ"ד [לאחר ציון 30] כתב: "כי מצד הגוף החמרי הוא החטא... אבל מצד הנשמה, אין מצד הנשמה החטא". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [כב:] כתב: "דבר החומרי הוא סבה לחטא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 78]. ובח"א ליבמות קה. [א, קמו.] כתב: "כי החטא והעון הוא מצד החומר". ובח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.] כתב: "כי החטא הוא באדם מצד החומר". ושם בדף קו. [ג, רמז:] כתב: "כי האדם בעצמו מוכן הוא לחטוא, שהרי הוא אדם בעל גוף, אשר היה מוכן לחטא". ובתפארת ישראל פ"ד [פ:] כתב: "וידוע כי החטא הוא מצד החומר לא מצד הצורה". ושם פ"ע [תשא:] כתב: "כשהוא עוסק בתורה, דבר זה הוא הסתלקות הגוף, ואז אין נמצא החטא שהוא מצד החומר... כי מצד הגוף הגשמי החטא נמצא". ובבאר הגולה הבאר הראשון [ק:] כתב: "והחטא שהאדם חוטא הוא בא לאדם מצד החומר בלבד, כי מצד הצורה אין חטא כלל, ואלמלא לא היה החומר היה האדם קדוש וטהור מן החטא, רק כי ההעדר דבק בחומר. ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהיא חמרית בערך האיש, שהוא נחשב כמו צורה". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמז:] כתב: "כי

החטא הוא מן החומר, כאשר התבאר פעמים הרבה". אמנם עיין בגו"א בראשית פ"ו אות יא שביאר שיש בזה מחלוקת בב"ר [כז, ד], וכי מאן דאמר אחד סובר "כי החטא בא גם כן מהנשמה... ויש שסובר... שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף".

(987) לשונו בנתיב התשובה פ"ד [לפני ציון 42]: "בעלי תשובה מסלק החטא, דבר זה הוא סלוק הגוף... אשר הגוף הוא המונע המדריגה העליונה שהיא בעולם הבא, ולפיכך לעולם הבא, שהוא העולם שאין שם פחיתות הגוף, בעל תשובה יותר".

(988) לשונו בגו"א במדבר פכ"ג אות כד: "המצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלהית נפלאה, לכך היה אומר [בלעם] שכל מעשה האומה הזאת אינם מעשים פחותים ושפלים, אלא הם מעשים נוראים וגדולים, והם המצות, אשר הם מעשה אלהים. וכן אמרו חכמים ז"ל [יומא עא.] תלמידי חכמים שיושבים ודומים כנשים, ועושים גבורה כאנשים, כי התורה היא אלקית, וכאשר לומד ומתגבר בתורה, היא הגבורה עם הדברים האלקיים. וכן עשיית המצות היא כענין זה לגמרי, נקראים גבורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1182, וראה הערה 995]. ובנצח ישראל ס"פ נח כתב: "ואמר אחריו [במדבר כג, כד] 'הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף ודם חללים ישתה'. ובמדרש [ילקו"ש ח"א תשסט] 'הן עם כלביא יקום', אין אומה כיוצא באומה זאת; הרי הן ישנים מן התורה ומן המצות. עומדים משנתן כאריות, חוטפין קריאת שמע, [ו]ממליכים להקב"ה, ונעשים כאריות. מפליגין לדרך ארץ למשא ומתן, אם נתקל אחד מהם, או מחבלים באים ליגע באחד מהם, ממליך להקב"ה... רצו לפרש במדרש הזה כמו שהתבאר, כי ישראל הם עם השם יתברך מבלי חציצה. ולכך אין ראוי לשבח את ישראל בכח ובגבורה אנושית. אבל השבח הזה על גבורת אלקית, לא גבורה אנושית. ומה שהכתוב אומר 'הן עם כלביא יקום', רוצה לומר שכל ענין שלהם אינו דברים פחותים, רק עושים מעשים גדולים ונוראים, ודבר זה הם מצות אלקיים, וזה נקרא שהם 'עם כלביא יקום', כלומר שמעשיהם גדולים. ואין לך מעשה גדול יותר ממי שעושה מצות אלקית, כי לפי חשיבות המעשה - שהוא מעשה אלקי - נחשב המעשה גדול מאוד. ולפיכך מה שישראל עושים מצוה אלקית, דבר זה נחשב שהם 'עם כלביא יקום וכארי יתנשא'... כלל הדבר, הכתוב רצה לומר כי ישראל מעשיהם אלקיים כמו שראוי לאומה אלקית, וזהו 'הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא'". ובתפארת ישראל פ"ט [קמה.] כתב: "כי המצות כלם שכליות אלקיות... לכך הדבק במצות דבק בשכלי והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע המשותפת, ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך... ושוב לא יקשה כלל איך אפשר שיקנה האדם הצלחה

העליונה על ידי מעשה המצות, כי אין מעשה האדם מעשים טבעיים, אבל מעשיו הם על הטבע. ולפיכך על ידי מעשים אלו דבק בסדר השכלי... וכאשר האדם עושה המצוה שהיא מעשה השכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת, ומצרף נפשו מן הטבע החמרית הן גופו הן נפשו, כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי שעושה על ידי גופו", ושם הקדיש את כל הפרק לבאר ענין זה. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקיד.] כתב: "מעשה המצות, הם המעשים האלקיים", ושם הערות 235, 236. ובאור החיים [ויקרא יח, ד] כתב: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". וראה למעלה הערה 963.

(989) אודות חוזקו של הנבדל, כן ביאר בגבורות ה' פכ"ד [קג:], והובא בהערה 981. ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רח.] כתב: "החומר הוא חלש מאוד". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה" [הובא למעלה פ"ג הערה 766]. ובנתיב התורה פ"ח [א, לז.] כתב: "כי השכל הוא דומה לאבן ממש... כי האבן הוא דבר קשה מאוד, ודומה לדבר הנבדל מן החומר. כי החומרי קל להתפעל... לכך כל דבר שהוא נבדל קראו 'אבן', לפי שהאבן דבר קשה הוא". ושם בפי"ג [א, נד:] כתב: "החומר מתפעל בקלות, והשכל קשה, אינו מתפעל. לכך ארץ ישראל שהיא קדושה, האבנים שבה קשים כברזל, ואינם בעל חומר שקרוב להתפעל. ומזה תבין כי אשר רחוק מן החומר קשה ביותר... כי דמיון אחד הוא לשכל ולאבנים". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל התלמידי החכמים, מפני התורה שלהם, כי הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק". ובנר מצוה [סה:] כתב: "כח יעקב נקרא כח אבן, כי יעקב יש לו כח קדוש נבדל... לכך נקרא 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל', והארכנו במקום אחר כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר. לכך התורה לא נכתבה על לוח של זהב וכסף, רק על אבן". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ה [ב, עג.]. ובבאר הגולה באר הראשון [פב:] כתב: "השכל מחייב אותם, הם חזקים", ושם הערה 268.

(990) כן כתבו רש"י ורבינו יונה כאן ש"תריס" הוא מגן. ובתויו"ט כאן כתב: "כתריס - מגן, שכן תרגום 'ולא יקדמנה מגן' [מ"ב יט, לב] 'ולא יקדמינה בתריסין'... בערוך". וכן נאמר [דברים לג, כט] "מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך וגו'", ותרגם יונתן שם "טובכון ישראל מן כוותכון בכל עממיא עמא דמתפרקין בשום מימרא דה' והוא תריס סעודכון".

(991) כפי שכתב התפארת ישראל כאן: "תריס... הוא שריון". אמנם בשבת ס. אמרו במשנה "לא יצא האיש בסנדל המסומר... ולא בשריון ולא בקסדא". ואילו להלן [שבת סג.] אמרו במשנה "לא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת ולא בתריס ולא באלה", משמע ש"שריון" לחוד, ו"תריס" לחוד. והרע"ב על המשנה השניה כתב שם: "תריס - מגן עשוי כתבנית משולש". ובמדרש תהלים מזמור א אמרו: "'מגן' זה תריס... שהוא מקיף את האדם משלש רוחותיו".

(992) בכת"י כאן כתב כך: "כי הפורענות הוא מצד החומר, וכאשר האדם דבק בתשובה ומעשים טובים, שהם מעשים אלוקיים נבדלים מן החמרי, ולכך הם כתריס בפני הפורענות שהם מצד החמרי".

(993) הנה הבטוי "חכמי בינה" אינו מצוי בספריו, ונזכר רק כאן ובסוף דרוש לשבת תשובה [פה.]. וגם שם איירי בכפרה של חטא. ואולי רומז בזה למה שאמרו [זוה"ק ח"א עט:] "תשובה אתקרי בינה", וכן "מצות תשובה דא איהי בינה" [שם ח"ג קכב.]. ובתיקוני זוהר תיקון סא איתא "אימא עלאה עובדא כו' מעשה". והרמ"ק בפרדס רמונים שער כג פי"ג [ד"ה מעשה] כתב: "הרשב"י ע"ה קורא בתמידות אל הבינה מעשה, והחכמה מחשבה. והטעם כי כמו שהמעשה גלוי המחשבה, ועל ידי המעשה היא גמר המחשבה, כן ע"י הבינה הוא גמר ההויות המתהוות ע"י החכמה... ובזהר פרשת פקודי [ח"ב רלו.] פירש בפסוק [שמות לו, ד] 'ויבאו כל החכמים העושים', ימינא ושמאלא. והיינו חכמה ימין, ושמאל מעשה, והיינו שהמלכות נקרא חכמה, ומעשה בינה".

(994) לשונו למעלה בסוף ההקדמה [נ:]: "ואם כי רבו הפירושים; יש מקצר, ויש מאריך... ועל המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו, אך בעיון, לא בדעת הראשון. כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים. אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל. ואז ישפוט על הפירוש אם כיונו חכמים אליו או לא". ובבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג: "וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים", ושם הערה 188. ולמעלה פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא, כי דברים אלו אשר אמרנו הם דברי

חכמה". ובפ"ב תחילת מ"ה כתב: "כבר אמרנו פעמים הרבה שאין דברי חכמים רק חכמה, ואינם דברי אנשים שהם מדברים לפי סברות האדם". ופ"ב סוף מ"ח כתב: "וכבר בארנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא כלל, רק בדברי חכמה. ואלו דברים אין ספק כי הם דברי חכמים". ובפ"ב מ"ט [תערב:] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ובפ"ב תחילת מי"א כתב: "יש לדקדק במאמר הזה, למה אלו ג' דברים מוציאין את האדם מן העולם, כי אי אפשר לומר כי דברים אלו נאמרו באומדנא ובסברא". ובפ"ב מי"ד [תשפט:] כתב: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת". וכן להלן פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ואומדנא בלבד, כי מי שיעמיק בדבר חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה". וראה למעלה במבוא [עמודים 17-16], ופ"ג הערה 781.

(995) כן כתב קל וחומר זה בתפארת ישראל פ"ט [קמו:], וז"ל: "כאשר האדם עושה המצוה, שהיא מעשה השכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת... כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי שעושה על ידי גופו, **ומכל שכן** כאשר הוא עוסק בתורה השכלית, שבזה מתדבק נפשו בשכלי לגמרי, ובזה נפשו יוצאת מן הטבע החמרית". כי לימוד התורה הוא יותר שכלי ממעשה המצות, כי לימוד התורה נעשה בשכל, ואילו קיום המצות נעשה בגוף, וכפי שהתבאר הרבה פעמים [ראה בהקדמה הערה 29, ולמעלה הערה 932]. אמנם בגו"א במדבר פכ"ג אות כד השוה את לימוד התורה למצות, שכתב: "אמרו חכמים [יומא עא.] תלמידי חכמים שיושבים ודומים כנשים, ועושים גבורה כאנשים. כי התורה היא אלקית, וכאשר לומד ומתגבר בתורה, היא גבורה עם הדברים האלקיים. **וכן** עשיית המצות היא כענין זה לגמרי, נקראים גבורה" [הובא בהערה 988]. ואיך מוכיח מלימוד תורה לעשיית מצות, הרי לימוד תורה הוא יותר שכלי מעשיית מצות, וצ"ע. **ואודות** שלימוד תורה מציל מן הפורענות, כן כתב בתפארת ישראל פמ"ז [תשלד.], וז"ל: "אין היסורין שולטין בו [במי שעוסק בתורה]. כי היסורים מפאת החומר בלבד, כי הצורה אין מקבלת שנוי" [הובא למעלה בהערה 982]. ואמרו חכמים [ברכות ה.] "אמר רבי שמעון בן לקיש, כל העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעג.] כתב לבאר: "אם תרצה להיות נשמר מן היסורין, ילמד תורה, ואז יסורין בדילין ממנו, כדאיתא בפרק קמא דברכות [ה.] אמר רבי שמעון, כל העוסק בתורה יסורין בדילין ממנו... כי היסורים הם חסרון באדם, והתורה מסולקת

מן החסרון, רק התורה היא השלמת הכל. ולכך התורה מגביה ומעלה את האדם שאין יסורין שולטין בו, שהרי התורה היא תמימה, ובמדריגת התורה אין חסרון, רק תמימות". ומשמע מכך שישנו הבדל מסוים בין הגנת התורה מהיסורין להגנת המצות מהיסורין; התורה מעלה את האדם למקום שהיסורין לא מגיעים לשם, ואילו המצות מסככות על האדם שהיסורין לא יוכלו לפגוע בו. וזהו ההבדל בין "יסורין בדילין ממנו" לבין "כתריס בפני הפורענות". וראה עוד בנתיב העבודה פי"ט [א, קמד.] שהביא שם מאמרם [ברכות ה:] "כל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקין בדילין ממנו", וביאר זאת מצד כח התורה, וכלשונו: "כי טעם זה מצד שהתורה היא סבה להסתלקות המזיקים, כי התורה היא מושלת על המזיקין, ולפיכך המזיקין מסתלקים בשביל התורה". הרי שאין הגנה כנגד המזיקין, אלא יש הסתלקות המזיקים, וכמו שנתבאר. והאברבנאל כאן כתב: "וה'כתריס' הוא המגן, שאפילו יצא החנית מיד הגבור האיוב, יוכל להנצל ממנו במגן" וברכות כז: אמרו "המתן עד שיכנסו בעלי תריסין לבית המדרש", ופירש התוספות רא"ש שם "בעלי תריסין - תלמידי חכמים המגינים על הדור". הרי הוזכר לשון "תריס" בהגנתה של תורה. **ונראה** שמוסיף כן, כי ברישא דמתניתין ביאר שהמשנה באה להורות את ההבדל בין מצות לתורה [שבמצוה קונה פרקליט אחד, ובתורה נותנים לו שכר הרבה], ולכך מדגיש שסיפא דמתניתין אינו כן, אלא התריס בפני פורענות שהוזכר במשנה כחו עוד יותר יפה בנוגע לתלמוד תורה. ומקור הבטוי "בנו של קל וחומר" הוא מזבחים נ: שאמרו שם "וזהו קל וחומר בן קל וחומר בן בנו של קל וחומר".

(996) כן הוא באברבנאל כאן.

(997) לשון הגמרא שם: "עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין, ויסורין ממרקין, שנאמר [תהלים פט, לג] 'ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם'". ובנתיב התשובה פ"ג ביאר את המאמר.

(998) לשון האברבנאל: "ואין להקשות ממה שבא בפרק יום הכפורים תשובה תולה ויסורין ממרקין, ואם כן איך התשובה כתריס, שהרי היסורין באין למרק, שנאמר [תהלים פט, לג] 'ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם'". וכן הביא קושיא זו התויו"ט בשם האברבנאל.

(999) מה שמשוה את הפורענות מצד מעשה החטא למכה בעצמו של אדם, יוסבר על פי דבריו בנתיב התשובה פ"ג [לאחר ציון 62], שכתב: "ואם חטא בכריתות ומיתות בית דין, אין כח גם ביום הכפורים לכפר. וזה כי על ידי כריתות ומיתות בית דין מתרחק מן השם יתברך, עד שהוא בעל העדר, כי כריתות ומיתות בית דין חייבים עליהם מיתה...

וזה שעבר כריתות ומיתות בית דין מתחייב מחמת חטאו ההעדר, ולפיכך תשובה ויום הכפורים תולין, ויסורין ממרקין. כי מפני שהיסורין הם ממעטין נפש האדם וחיותו, כי כן אמרו [ביצה לב:] מי שיסורים שולטין בגופו חייו אינם חיים. וזה שהיה חייב מיתה, היסורין ממרקים, שהרי כבר אינו נחשב חי כאשר יסורין שולטין בגופו". הרי היסורין שבאים מחמת מעשה חטא הם כנגד חיוב מיתה שכבר חל עליו, וגברא קטילא הוא, וממילא זה דומה לגמרי ל"מכה בעצמו של אדם". וראה להלן ציון 1003.

(1000) כן הביא גמרא זו להלן במשנה כב, בביאור "הילודים למות", וז"ל: "בא ללמוד כי יש מיתה בלא חטא, כדקיימא לן במסכת שבת [נה:] יש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון. לכך אמר 'הילודים למות', רוצה לומר כי מצד שהוא נולד ראויה לו המיתה". ובגמרא שם [שבת נה.] אמרו "אמר רב אמי, אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון... אלא שמע מינה יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון, ותיובתא דרב אמי תיובתא". ובגו"א דברים פ"כ אות ט כתב: "והרא"ם פירש טעמיה דרבי יוסי משום דכיון דאין מיתה בלא חטא, אם כן למה יחזור בשביל שום מורך לב. ואין דבר זה טעם, דלא קיימא לן הכי כלל, אלא 'יש מיתה בלא חטא' במסכת שבת". וכן בח"א לר"ה טז. [א, קד:] כתב שלמסקנה קיי"ל שיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון.

(1001) אע"פ שמסקנת הגמרא היא שיש יסורין בלא עון, וכמבואר בהערה הקודמת, מ"מ כותב כן לדעת רב אמי הסובר שאין יסורין ללא עון [הובא בהערה הקודמת]. ובביאור הדבר, ראה בתויו"ט כאן שעמד על נקודה זו. וכהקדמה לדבריו יש לציין שרב אמי אמר שני דברים; (א) אין מיתה בלא חטא. (ב) אין יסורין בלא עון. וכאשר הגמרא שאלה עליו, היה זה על המימרא הראשונה שלו ["אין מיתה בלא חטא"], אך לא על המימרא השניה שלו ["אין יסורין בלא עון"], ועם כל זה מסקנת הגמרא שם היתה "שמע מינה יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון". והתוספות שם [ד"ה וש"מ] עמדו על כך וכתבו: "ושמע מינה יש מיתה בלא חטא ויש יסורים בלא עון - ואע"ג דמאי דקאמר 'אין יסורין בלא עון' לא איתותב". ומעתה נביא את דברי התויו"ט, וז"ל: "ובדרך חיים כתב דקיי"ל יש יסורין בלא עון, כדאיתא בפרק במה בהמה. ואפילו אין יסורים בלא עון, אין צריך עון גדול... והוצרך לפרש 'אפילו אין יסורין וכו", לפי דבמאי דאיתא התם יש יסורים בלא עון, י"ל דאיידי דיש מיתה בלא חטא, דביה איתותב רב אמי דאמר אין מיתה בלא חטא, נקט נמי אמלתיה דאמר ואין יסורין בלא עון, דיש יסורין בלא עון. וכלומר דכי היכי דאיתותב בהא וליתא למלתיה, הכי נמי ליתא למלתיה באין יסורין וכו'. אבל לפי האמת אפשר שאינו מוכרח, ויוכל להיות שכדברי רב אמי דאין יסורין וכו' כן הוא, דהא

לא איתותב בהא. וזה לשון התוספות שם; וש"מ יש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון, ואע"ג דבמאי דקאמר אין יסורים בלא עון לא איתותב, עד כאן לשונם". ונתבארו דברי המהר"ל. וראה עוד בח"א לשבת נה. [א, לב:].

(1002) שאמרו שם בגמרא "רב הונא תקיפו ["החמיצו" (רש"י שם)] ליה ארבע מאה דני דחמרא [ארבע מאות חביות יין]. על לגביה רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא ורבנן, ואמרי לה רב אדא בר אהבה ורבנן, ואמרו ליה לעיין מר במיליה ["יפשפש במעשיו" (רש"י שם)]. אמר להו, ומי חשידנא בעינייכו. אמרו ליה, מי חשיד קודשא בריך הוא דעביד דינא בלא דינא. אמר להו, אי איכא מאן דשמיע עלי מלתא לימא ["אם יש בכם ששמע עלי דבר שאני צריך לחזור בי, יודיעני" (רש"י שם)]. אמרו ליה, הכי שמיע לן דלא יהיב מר שבישא לאריסיה ["חלקו בזמורות הגפן" (רש"י שם)]. אמר להו, מי קא שביק לי מידי מיניה, הא קא גניב ליה כוליה ["וכי אינו חשוד בעיניכם שהוא גונב לי הרבה יותר מחלקו" (רש"י שם)]. אמרו ליה, היינו דאמרי אינשי בתר גנבא גנוב וטעמא טעים ["הגונב מן הגנב אף הוא טועם טעם גנבה" (רש"י שם)]. אמר להו, קבילנא עלי דיהיבנא ליה" [אני מקבל עלי שאתן לו חלקו]. ובשפת אמת שם כתב: "לכאורה נראה דוודאי ידע רב הונא דגניב ליה מן הזמורות יותר מהמגיע לו. וכן מבואר במרדכי [בב"ק פ"ג] דחלילה לו לר"ה לעכב מספק, עיין שם. ואעפ"כ חייבוהו חכמים לתת לו חלקו. וצ"ל הטעם דכיון דלקח שלא ברשות, גניבה בעלמא היא, והיה לו לתובעו לדין תורה, וחלקו צריך לתת לו. ולא אמרינן בכהאי גוונא עביד אינש דינא לנפשיה לעכב את של חבירו בידו". הרי שר"ה עבר על עבירה קלה, ומ"מ נתייסר בהחמצת ארבע מאות חביות יין.

(1003) כמבואר בהערה 999 שהיסורין באים במקום ההעדר ומיתה שנתחייב.

(1004) כי עונש החטא כבר חל על החוטא, ואין התריס מגן כנגד מכה שחלה בעצמו של האדם, וכמו שמבאר.

(1005) אלא מחמת היותם חומריים, והיסורין באים לזככם מחומריותם, וכפי שביאר בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד.], וז"ל: "פירוש 'יסורין של אהבה' [ברכות ה.], כי כאשר האדם הוא צדיק, וראוי אל מעלה עליונה, והאדם מצד הגוף יש בו צד מה שאינו ראוי אל אותה מעלה, שאין האדם ראוי אל אותה מעלה מצד החסרון הדבק בחומר, והקב"ה מביא עליו יסורין כדי למרק הנפש, שהוא דבק בחומרי, ולסלק חומר שלו ממנו, כדי להביא אותו אל המעלה העליונה שאין האדם זוכה לזה שהגוף יש בו פחיתות, והיסורים ממרקים הנפש ומסלקין הנפש מן פחיתות החמרי, עד שהוא טהור... כי היסורין מסלקין

את האדם מן הפחיתות החמרי עד שראוי האדם עד מעלה העליונה, ולפיכך נקראו 'יסורין של אהבה', כי מצד שהש"י אוהב אותו ורוצה לקרב את האדם אליו להיות דבק בו יתברך. ויש לאדם מניעה ועכוב שאין ראוי אל הדביקות בו... ולכך ממרק השם יתברך פחיתות חומר שלו עד שהוא ראוי אל הדביקות... עיקר יסורין של אהבה הבאים על האדם, כדי למרק ולזכך את האדם... כי היסורין של אהבה מסלקין וממריקין הנשמה שיש לה דביקות אל הגוף... שממעטין הגוף... הם זכוך הנפש עד שהם מביאים לדבק האדם אליו יתברך". [הובא למעלה הערה 980].

(1006) לשונו למעלה במשנה ד [לאחר ציון 445]: "ואחר כך אמר [תהלים יט, יד] 'אל ימשלו בי אז איתם', נגד החטאים החמורות, והם כריתות ומיתות בית דין, וזה שאמר 'אל ימשלו בי אז איתם', שאלו החטאים מושלים בגופו, מביאים עליו היסורים, כדאיתא בפרק יום הכפורים אצל ד' חלוקי הכפרה [יומא פו.]". ואע"פ שאיירי שם בחטאים החמורים, מ"מ ילפינן משם שיש לחטא הכח למשול בגוף האדם, ולכך היסורין הבאים מחמת החטא, ג"כ ימשלו בגופו, חלף החטאים שמושלים בגופו. אך לולא החטא, היו היסורין באים ללא ממשלה על גופו. ואודות שהחטא מושל באדם, כן כתב בתפארת ישראל ס"פ כט [תמב:], וז"ל: "כאשר חטאו [ישראל בעגל], ולא היו ראוים אל הכתרים האלו [שבת פח.], שאין בכתר הזה חטא, כי החוטא הוא משועבד אל חומרו ויצרו, ואינו מלך, שאילו היה מלך היה מושל על יצרו". ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 98] כתב: "כי בעל החטא הוא משועבד למלך זקן וכסיל, זה יצר הרע". ונאמר [קהלת ד, יג] "טוב ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל", ואמרו שם בקה"ר [ד, יג] "'ממלך זקן וכסיל' זה יצר הרע, ולמה קורא אותו 'מלך', שהכל שומעין לו".

(1007) להלן סוף משנה יב כתב: "תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפרענות. ובארנו לך כי התשובה היא ענין אלקי, וכן המעשים הטובים הם המצות האלקית. ודבר זה הוא כתריס בפני הפרענות, שעל ידם יש קיום לאדם, כי הדברים האלקיים הנבדלים יש להם קיום".

(1008) לשון רש"י: "כל כנסיה - כל קיבוץ. סופה להתקיים - עתידה שתהיה העצה קיימת ומצלחת. ושאינה לשם שמים - עצה שלה בטלה היא".

(1009) ולא "כל כנסיה שהיא לשם שמים", כי סבת קיום העצה היא מחמת שהעצה נעשתה לשם שמים, ולא מחמת שהכנסיה היתה לשם שמים. והרי יש לתלות את המסובב בסבתו האמיתית, ולא בסבה הנראית כצדדית. וכן הרמב"ם בהלכות תמידין

ומוספין פ"ז הי"א כתב: "היאך תלה הכתוב... בדבר שאינו עיקר ולא הסיבה, אלא נקרה קרה" [הובא למעלה פ"א הערה 8, ופ"ג הערות 325, 576].

(1010) וזו סבה שהעצה תהיה טובה, וכמו שנאמר [משלי יא, יד] "ותשועה ברוב יועץ", ופירש רבינו יונה שם "ברב יועץ - כי ברוב הדעות תמצא דעה מתוקנת ותצא הסכמה לאור ונכונה". וכן אמרו למעלה [פ"ב מ"ז] "מרבה עצה מרבה תבונה", ופירש הרע"ב שם "מרבה עצה - מי שמרבה ליטול עצה. מרבה תבונה - מבין דבר מתוך דבר מעצות שיועציו נותנים לו". אמנם המהר"ל שם [תרכה.] ביאר המשנה באופן אחר

(1011) אודות שהשם יתברך נמצא עם צבור, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, למעלה פ"ב מ"ב [תקלב.] כתב: "כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים". וכן כתב למעלה פ"ב תחילת מ"ד [תקמה:]. ופתגמא דאמרי אינשי הוא "קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. ובמגילה כט. אמרו "חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן". ובגו"א בראשית פי"ב אות ד כתב: "אין הקב"ה מייחד שמו על יחיד פרטי, רק על אומה שלימה". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי", ושם הערה 32. ובנר מצוה [קכו.] כתב: "הפורש מן הצבור הוא נחשב כמו מין ואפיקורס, וכדאמרינן בפרק קמא דראש השנה [יז.] המינין והמסורות והמשומדים, והאפיקורסים... ושפירשו מדרכי צבור וכו'. והיה נראה הטעם שנחשב עם המינים, מפני כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור, וכאשר פורש מן הכלל, ואין הצבור נחשב בעיניהם להיות נמשך אחריהם, הנה בזה הוא פורש מן השם יתברך עצמו, כמו שהם המינים ושאר כופרים דחשיב שם". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] כתב: "כבר התבאר ענין הפרישה מדרכי הצבור, שהוא פרישה מן השם יתברך, כי הוא יתברך נקרא 'אלקי ישראל' [שמות ה, א]. ולפיכך ראוי שיהיה נחשב הפורש מן הצבור שהוא פורש מן השם יתברך, ודבר זה מבואר". וכן הרבינו יונה בשערי תשובה שער ג אות קסח כתב שהפורש מן הצבור פורש מהקב"ה. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם", הרי שחבור השכינה עם האדם מתבטא במקום שיש עשרה. וראה בנתיב התשובה פ"ח [ד"ה הה']. ובכד הקמח ערך רשות [ב, עמוד שסא] כתב: "בכל מקום שהצבור עומדין שם שכינה שורה... יראת הצבור בכלל יראת ה' יתברך". [הובא למעלה פ"ב הערות 323, 325, 426, 427, ופ"ג הערה 1011]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; המגלה

עמוקות [פרשת ויצא] כתב: "'צבור' בגימטריה 'רחמים'". והם הדברים שנתבארו כאן, שהרי אין הרחמים אלא דבקות ואחדות, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"א [תתכט:]: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים". והואיל וה' דבוק בצבור, דין הוא שדביקות זו תהיה שקולה ודומה ל"רחמים". אמנם כאן מבאר שהקב"ה נמצא רק עם צבור מאוחד, שהוא בבחינת "כנסיה", ולא עם צבור מפולג.

(1012) "'יחד שבטי ישראל', כשהם עשוים אגודה אחת, ולא כשהם עשוים אגודות אגודות" [המשך לשון הספרי שם].

(1013) לשון הספרי שם: "וקשרם בהגונים ובעשתות". ובמשנה הראשונה בפרק חמישי של ב"ב [עג.] איתא "המוכר את הספינה מכר את התורן ואת הנס ואת העוגין", והערוך גרס "ואת ההיגין" [ערך הגן], והוא העוגן של הספינה. ו"עשתות" הוא חתיכה גדולה של ברזל [ערוך ערך עשת].

(1014) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, נאמר [שמות א, י] "הבה נתחכמה לו פן ירבה וגו'", ופירש רש"י שם "רבותינו דרשו, נתחכם למושיען של ישראל, נדונם במים, שכבר נשבע שלא יביא מבול לעולם". ובגו"א שם אות ז [יב:], כתב: "אמנם לי נראה לומר דרז"ל [סוטה יא.] דרשו הכתוב קרוב לפשוטו, שכתוב 'נתחכמה לו' בלשון יחיד, מפני שכוונתם היה שנתחכמו לאחדות העם, והוא יתברך המאחד את העם שעושה אותם תמיד גוי אחד. והיינו דקאמר 'נתחכמה למושיען', ולא אמרו 'נתחכם להקב"ה', מפני שלשון 'נתחכמה לו' דהוא מורה על אחדותם אשר הוא אתם תמיד ומאחד העם, הוא השם יתברך. וכאילו אמר נתחכמה לאחדותו של עם בצד אשר הם בו אחד, וזהו השם יתברך המאחד אותם". ובנצח ישראל פל"ח [תרצג:] כתב: "ודע כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד [דברים ו, ד], והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד... ישראל אומה יחידה, ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך... כי הוא יתברך אחדות ישראל". ובבאר הגולה באר השביעי [שצה.] כתב: "והנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם ומאחד אותם" [הובא למעלה פ"ב הערה 426].

ורש"י [בראשית מו, כו] כתב "עשו, שש נפשות היו לו והכתוב קורא אותן 'נפשות ביתו' [בראשית לו, ו], לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים [נפש] היו לו, והכתוב קורא אותן 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד". וראה דרשת שבת הגדול [סוף קצז: (הובא למעלה פ"ג הערה 496)] שהרחיב לבאר שאחדותם של ישראל נובעת מאחדותו של הקב"ה. וכן ביאר בנצח ישראל ר"פ י [רמו:], וח"א לכתובות סח. [א, קנה:]. ובאגרות וכתבים למרן הפחד יצחק, אגרת נה, כתב: "ועלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכונה בזה הוא דאלה שני היחודיים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה. יחידה ליחדך" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 155, 211].

(1015) כי המלך מקשר את בני מלכותו להיות אחד, וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר], וז"ל: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני... ולכך אמרה 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד', כי כל מלך צריך שיהיה מיוחד, ולא יהיה לו שתוף אל זולתו כלל, רק מיוחד בעצמו" ובגבורות ה' ס"פ יד [עא:] כתב: "כי המלך המולך עושה העם כאיש אחד, כי כולם תלוים במלך". ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "נקרא 'ארבה' על שם הרבוי. והרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד. לכך נקרא המין אשר הוא מתרבה, כמו הארבה, 'קמצא' שמו [גיטין נה:], שהוא מחולק. ועל זה אמר [משלי ל, כז] 'מלך אין לארבה', פירוש כי המלך מאחד הכלל עד שהם אחד, ואלו, לגודל רבוי שלהם הם מחולקים, ואין בהם אחדות, הוא המלך, אשר הוא מאחד את הכל". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רז:]. ולמעלה פ"ג מ"ב [לפני ציון 282] כתב: "כי המלך הוא מקשר ומאחד הכלל, כי זה ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל". ובתפארת ישראל פכ"א [שיד:] כתב: "והנה דבר זה שהוא קבלת מלכותו עליהם אינו לכל יחיד ויחיד, רק לכלל ישראל. שאין השם יתברך מיחד שמו על יחיד... רק על כל האומה... שאין השם יתברך מלך על היחיד, שאין מלך

בלא עם". והרמב"ם בספר המצות מ"ע קעג כתב: "ציונו למנות עלינו מלך, יקבץ כל אומתנו וינהיגנו" [הובא למעלה פ"ג הערה 282].

(1016) והמדרש לומד מכך שאחדותם של ישראל היא "כשישראל שוים בעצה אחת", ולא רק שאין מחלוקת ביניהם, אלא בעי שיהיה חבור ביניהם. וכן כתב באור חדש [רב:]: "יהיו יחד... ולא יהיה כל אחד בפני עצמו, ויעשה כל אחד מה שירצה, כי דבר זה שיהיה להם חבור, ובפרט לישראל שיהיו כאחד, ואז השכינה עמהם. ולכך כתיב [אסתר ט, טו] 'ויקהלו היהודים', שיהיה להם אסיפה וקהל ביחד, ואז שכינה עמהם" [הובא למעלה פ"א הערה 1190]. וכן כאשר ישראל קבלו מלכות ה' עליהם בהר סיני, היו "כאיש אחד בלב אחד" [רש"י שמות יט, ב], וכמבואר בהערה הבאה. אם כן מוכח גם משם שאחדות ישראל היא רק כאשר הם שוים בעצה אחת.

(1017) וכן רש"י [דברים לג, ה] כתב: "בהתאספם יחד באגודה אחת, ושלום ביניהם, הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם". ובגו"א שם אות ה כתב: "באגודה אחת הוא מלכם. וזהו מפני כי המלכות הוא האחדות, ולפיכך נקרא קריאת שמע קבלת מלכות שמים [ברכות יג.], אמרו בראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] זהו מלכות שלימה. לפיכך כאשר ישראל באגודה אחת, מלכותו עליהם. וכאשר נחלקים, ואין כאן אחדות, מלכותו, דהוא אחדות, אינו עליהן". **והנה משמע** מדבריו כאן שסדר הדברים הוא שקודם צריך שיהיה שלום בין ישראל, ולאחר מכן יהיה שלום בין ישראל לאביהם שבשמים. וכך גם ביאר את המשנה למעלה [פ"א מי"ב] שקודם אמרו "אוהב ושלום ורודף שלום אוהב את הבריות", ורק לבסוף אמרו "ומקרבן לתורה", וכמבואר שם [שמא.]. וכן בדרשת שבת הגדול [סוף רכה:] כתב: "אי אפשר שיהיה שלום, דהיינו החבור עם השם יתברך שהוא אחד, רק כאשר ישראל הם עם אחד". וכן חזר וכתב כן בהמשך הדרשה [רל.], וכן באור חדש [רב.] כתב: "כי דבר זה שיהיה להם חבור יחד, ובפרט לישראל שיהיו כאחד, ואז שכינה עמהם". אמנם בגו"א שמות פכ"א אות ג [הובא למעלה פ"א הערה 1171] כתב: "כי צריך שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, **ואחר כך** צריך שלום בין איש לחברו, נמצא הכל מקושר", ושם למד זאת ממה שקודם נאמרה בתורה פרשת מזבח [שמות כ, כא], ולאחריה פרשת משפטים [שמות כא, א]. ואולי יש לומר, שבודאי הצורך לשלום בין ישראל לאביהם שבשמים קודם לצורך לשלום בין איש לחברו [וכדבריו בגו"א], אך ה"בפועל" לכך הוא להקדים השלום בין איש לחברו, כי רק כך יתאפשר השלום שבין ישראל לאביהם שבשמים [ודבריו כאן]. וכמו שמצינו שהדבר האחרון להתגלות הוא הדבר הראשון שעלה במחשבה בבחינת "סוף מעשה במחשבה

תחילה" [גו"א שמות פ"ד אות טז], ו"עם שסדר ישראל שעלה מחשבתן של ישראל לפני הקב"ה קודם שנברא העולם, ביאתן לעולם הטבע באחרונה היה" [לשונו בגבורות ה' פכ"ט (קיד.), והובא למעלה פ"א הערה 1190].

(1018) דברים אלו מבוארים היטב בדרוש על התורה [כז.], וז"ל: "וכבר יתיישב בזה גם כן מה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלהים', כי כאשר הם באגודה אחת כאשר נכתב עליו [שם פסוק ב] 'ויחן ישראל', אזי גם מושלם בקרבם כמשה, שהיה למלך להם [זבחים קב.], מתעלה על ידי כך עד אל האלהים. מה שאין כן כאשר הם נפרדים ומחולקים, עד שאין שם עם אחד עליהם, ואינם רק יחידים כל אחד לעצמו, איך יתעלה אשר הוא מלך עליהם על ידיהם, ועל מי יתעלה. אם עם אין כאן, מלך אין כאן, כי אין מלך בלא עם. וגדולה מזה אמרו על השם יתברך כביכול במדרש [הספרי שהובא כאן], 'הבונה בשמים מעלותיו ואגדתו על ארץ יסדה' [עמוס ט, ו], אימתי נקרא שהקב"ה מתעלה על השמים, בזמן שישראל הם באגודה אחת למטה. ועוד האריכו שם. לכך כתיב 'ויחן שם ישראל' בלשון יחיד, וסמיך ליה 'ומשה עלה אל האלהים'".

(1019) לשונו בנצח ישראל פ"י [רס:]: "שתף שמו בהם [ירושלמי תענית פ"ב ה"ו], כלומר, שהם דביקים אל השם יתברך, ובזה אין האומות יכולים להם, כאשר שתף השם בשמם... שלא יהיו נאבדים בין האומות, והם דביקים בו, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם וגו'. ואינו דומה ל'ישמעאל', שאף כי גם אצלו שם 'אל', אינו דומה לשם 'ישראל'. כי נקרא 'ישמעאל' שהשם שמע תפילת הגר [בראשית טז, יא]. אבל אצל 'ישראל', לשון 'אל' מורה שיש בהם ענין אלקי, שהרי בשביל זה נקרא יעקב בשם 'ישראל', 'שרית עם אלקים ועם אנשים' [בראשית לב, כט]. ואם כן שם 'ישראל' רוצה לומר שהיה ביעקב ענין אלקי על שם 'שרית עם אלקים ותוכל', ולפיכך נקרא זהו 'שתף שמו בשמם'. ולכך אמר הכתוב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי מאחר ששתף השם בשמם, אם כן אם יכריתו אותם מן הארץ 'ומה תעשה לשמך הגדול', שדבר זה מגיע אל שמו". ובבאר הגולה באר החמישי [עד.] כתב: "ועל זה אין צריך להביא ראיה כלל, כי השם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. וכמו שמורה שם 'אל' אשר חתם השם יתברך בשם 'ישראל', מורה כי הוא יתברך צורה אחרונה להם". וראיה זו [ששם "אל" נמצא ב"ישראל"] הביא בכמה מקומות, וכגון בנצח ישראל פי"ב [שיג:] כתב: "הוא יתברך נחשב צורה אחרונה לישראל, וכמו שחתם שם 'אל' בשמם, עד שהם דביקים לגמרי בו יתברך, כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך".

וכן הביא ראיה זו פעמים הרבה בספר הנצח, וכמלוקט בנצח ישראל פי"ב הערה 30. וכן הוא באור חדש [נח:, קפח:]. ובאור חדש [קלו.] ביאר שמחמת ששם "אל" מופיע **בסוף** תיבת "ישראל", לכך יש בזה להורות שה' הוא צורה **אחרונה** לישראל. וראה להלן הערה 1042.

(1020) דבריו צריכים ביאור, שהיכן מוזכר בשם "ישראל" שאיירי ב"מקום שיש כנסיה שהם אסיפה אחת", עד שתלמד מזה ששם "אל" הנחתם ב"ישראל" מורה שה' נמצא במקום שנמצאת אחדותם של ישראל. ויש לומר, כי שם "ישראל" הוא השם של כלל האומה, ואינו שם ליחיד, וממילא בשם זה מונח הכנסיה והאסיפה. וכן כתב בח"א לנדרים לב. [ב, ח.], וז"ל: "אין מזל לישראל. פירוש מצד שם 'ישראל' שהוא השם החביב, אין מזל להם. אבל מצד שם 'יעקב', ומכל שכן מצד הפרט של כל אחד ואחד, שאף ששם 'ישראל' נקרא על כל יחיד ויחיד, אין היחיד כלל ישראל. ומצד הזה בודאי יש לו [מזל]. אבל מ"מ מאחר שאין מזל להם מצד שם 'ישראל', הוא לכלל ישראל, ובאותה מדריגה אין ישראל תחת המערכת כלל, לכך מועיל דבר זה קצת לכל יחיד גם כן, שהרי הוא תוך הכלל, שעליהם נקרא שם 'ישראל'. ולכך שם 'ישראל' שהוא לכלל ישראל, מגין על האדם אף כנגד המזל". וכן בתפארת ישראל פי"ז [רסה:] כתב: "כאשר יצאו ממצרים, ואז שם 'ישראל' עליהם". הרי רק כאשר נעשו לעם נתייחד להם שם "ישראל". וכבר נתבאר למעלה [הערה 1018] שבהעדר אחדות אין הם נקראים "עם", אלא אוסף של יחידים. ובנתיב התשובה ס"פ ז כתב: "כאשר הם באגודה אחת אז השם יתברך עמהם, כמו שבארנו במקום אחר".

(1021) אודות ששמו יתברך מקיים את הנמצאים, כן כתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [יא], וז"ל: "כי כולם נבראים בשמו יתברך, ומאחר שכלם נבראו בשמו יתברך אשר הוא נצחי קיים לעד, כמו ששמו קיים נצחי, כך ראוים מעשה בראשית התלוים בשמו להיות נצחיים". ובנצח ישראל פי"ג [שלו.] כתב: "השם יתברך, אשר שמו עליהם [על ישראל], מקים אותם". ובח"א לסנהדרין סז: [ג, קסו:] כתב: "כי שמו יתברך פועל הכל... וכמו שפעל משה בשמו יתברך על הים, ואין זה דבר יוצא מסדר העולם". ובח"א לשבועות לט. [ד, טז.] כתב: "ומה שאמר שכל העולם נזדעזע בשעה שאמר [שמות כ, ז] 'לא תשא וגומר', כל זה מפני כי בשמו יתברך נברא הכל, ומאחר שבשמו יתברך נברא הכל, ובשעה שאמר 'לא תשא את שם ה' אלקיך' לשוא, אם כן אפשר שיהיה אדם בעולם שישבע בשמו לשקר, כי בזה בטל העולם, וזהו הזדעזעות העולם בודאי". ובח"א לערכין טז. [ד, קמ:] כתב: "בשמו יתברך ברא הכל ומקיים הכל, ואם נשבע לשקר, אין

לזה שייכות אל העולם כלל, אשר בשמו מקוים הכל. ולכך כאשר אמר 'לא תשא שם ה' אלקיך לשוא' נזדעזע כל העולם, כיון שבשמו מקוים הכל". ובח"א לנדה ל: [ד, קנט:] כתב: "קיום האדם בשמו יתברך, שמקיים אותו השם יתברך". ובדרוש לשבת תשובה [סז:] כתב: "כי אין שמו [יתברך] כמו שם בשר ודם, אבל בשמו יתעלה ברא הכל בשתי אותיות בלבד [רש"י בראשית ב, ד], וא"כ כאשר מזכיר שמו זהו פריקת עול ומורא של הקב"ה" [הובא למעלה הערה 403, וראה להלן הערה 1042].

(1022) מדבריו כאן משמע שזהו דין מיוחד בכלל ישראל, שכתב כאן: "אחר שהשם יתברך עם כלל ישראל, ואם אין הכנסיה לשמו יתברך, אין הכנסיה מתקיימת, כלומר שיבא חילוק ופירוד ביניהם". וצרף לכאן, שבנצח ישראל פכ"ה [תקכח.] הביא שאחד מאומות העולם שאלוהו מדוע המחלוקת מצויה בישראל יותר מאשר אצל האומות. והמהר"ל השיב לו [תקל.] בזה"ל: "כי עם הקדוש הזה מצד עצמם ראוים אל החשיבות והמעלה יותר מכל האומות... והחשוב מצד טבע עצמו יבקש המעלה... כאשר הם מדמים בעצמם כי הם ירשו ארץ בלבד, ואין עוד אחר. לכך אינם חפצים במעלת האדם, הן גדולה או קטנה. ואין ספק כי מדה זאת [המחלוקת] גרוע למאוד, אך הדבר הזה יוצא מתכונה טובה, הוא תכונת החשיבות" [הובא למעלה פ"ב הערה 285].

(1023) כמבואר בהערה 1011, שהקב"ה נמצא עם הצבור.

(1024) כי אין לישראל שום קיום מצד עצמם, ושם "ישראל" גופא מורה זאת, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ל [תקפח.], וז"ל: "ישראל הם לגמרי אל השם יתברך, עד שאין להם מציאת עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם, לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות". וכן כתב באור חדש [קלג:], וז"ל: "רק מצד השם יתברך יש להם [לישראל] קיום, אבל מצד עצמם אין להם קיום. ודבר זה שאין לישראל הקיום רק מצד השם יתברך, מורה זה כי שם 'אל' בסוף השם של ישראל, כי בסוף שלהם... נותן להם השם יתברך קיום, אבל מצד עצמם יש להם סוף". וכן כתב שם בהמשך [קפח:]. ומשמע מדבריו כאן שזהו דין מיוחד בישראל, וראה הערות 1022, 1028.

(1025) למעלה פ"ג מ"ב אמרו "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה, איש את רעהו חיים בלעו". וכתב שם [לפני ציון 242] בזה"ל: "כי לפי מציאות העולם וציור החכמה, לא היה צריך שיהיה רק אדם אחד, ולא יותר. וכשם שראוי לפי ציור החכמה שיהיו שאר המינים הרבה, כך ראוי שיהיה נברא האדם יחידי. כי האדם הוא מלך בתחתונים, כמו שאמר הכתוב ביצירת האדם*, ודבר זה ידוע כי ראוי שיהיה המלך

אחד, כי אין ראוי שיהיו שני מלכים... כיון שכל אדם הוא כל העולם, עד שמצד העולם היה די לעולם באדם יחידי, ואין צריך לזולתו, ולפיכך אם לא היה מורא מלכות, כי המלך הוא מקשר ומאחד הכלל, כי זהו ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל, כי מפני שגוזר טבע העולם שיהיה האדם יחידי בעולם, אם אין מוראו של מלכות 'איש את רעהו חיים בלעו', עד שיהיה האדם כפי ציור העולם. שכך הוא הבריאה, שהרי כל אדם אומר 'בשבילי נברא העולם', והוא בלבד ראוי בעולם, ולכך היה בולע את רעהו חיים, עד שהוא נשאר בלבד. ולכך אמר 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מורא מלכות', שהוא מקשר האנשים הפרטים עד שהם מתחברים. ואם לא היה זה, כל אחד בולע את רעהו חיים, כי כל אחד כל העולם, ולכך היה האדם נמשך אחר זה, והיה בולע רעהו חיים, שלא יהיה נמצא רק הוא". ובסמוך יזכיר דברים אלו.

(1026) כמבואר בהערה הקודמת. ובנתיב השלום פ"א [א, ריג:] כתב: "השם יתברך עושה שלום בין כל הנמצאים, ואם לא היה השם יתברך עושה שלום בין ההפכים שהם בעולם, אין העולם מתקיים... ומצד השם יתברך אשר הוא כולל את הכל, שלום ביניהם". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה', והרי הוא יתברך אחד, ועל ידי זה מתאחדים ביחד מצד השם יתברך שהוא אחד... [וכאשר] אין הדביקות בו יתברך... [ו]אינו מתחבר עמו... אינם דבקים בעלה שהיה מקשר ומאחד הכל... והוא בפני עצמו... שכל אחד עושה בפני עצמו" [הובא למעלה פ"א הערה 1148].

(1027) בכת"י כתב כך: "אם אין הכנסיה לשם שמים, אם כן אין השם יתברך עם הכנסיה, ואז אין הכנסיה קיימת, כי כל אחד הוא לעצמו". ולמעלה פ"א מי"ב [שלא.] כתב: "העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין, כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד".

(1028) הובא בהערה 1025. ומדבריו משמע שאין זה דין מיוחד בישראל, אלא שגם לגוים ראוי להם החילוק והפירוד. אמנם למעלה [לפני ציון 1024] כתב: "אי אפשר שיהיה לישראל כנסיה רק כשהכנסיה היא לשמו יתברך", ומכך משמע שזהו דין מיוחד בישראל [כמבואר למעלה הערה 1024], ולא לגוים. ואולי זה גופא ההבדל בין שני הסבריו כאן; להסבר הראשון זהו דין מיוחד בישראל, שחתם שם "אל" בשם ישראל. אך להסבר השני, זהו דין הנוהג בכל בני אדם, שהרי המשנה [למעלה פ"ג מ"ב] "איש

את רעהו חיים בלעו" בודאי נאמרה על הכל. ובבאר הגולה באר השביעי [תח.] ביאר שה"מלכות" שהוכרה במשנה זו ["הוי מתפלל בשלומה של מלכות"] איירי במלכות של גוים, ולא במלכות של ישראל [הובא למעלה פ"ג הערה 227].

(1029) בא לבאר את סמיכות משנה זו לקודמתה. ויש להעיר, שעל פי רוב מבאר תחילה את סמיכות המשניות, ולאחר מכן מבאר את המשנה. וכגון למעלה במשנה ב ביאר תחילה את סמיכות המשניות [ציונים 166-176], ולאחר מכן ביאר את המשנה. וכן למעלה במשנה ד ביאר תחילה את סמיכות המשניות [ציונים 257-264], ולאחר מכן ביאר את המשנה. וכן נהג למעלה בתחילת משניות ו, ז, י, יא. וכן ביאר למעלה פ"ג תחילת משניות י, יב, יג, יד. ואילו כאן נהג להיפך; קודם ביאר את המשנה, ורק לאחר מכן מבאר את סמיכות המשניות. אמנם גם למעלה נהג כפי שנהג כאן בשני מקומות; בפרק ג תחילת משנה יז, ושם בהערה 1907 נשאלה שאלה זו. וכן למעלה משנה ה [לפני ציון 521]. ונראה ליישב, כאשר ביאור סמיכות המשניות הוא חלק מהביאור שנאמר במשנה, אזי יקדים לבאר את המשנה לפני ביאור הסמיכות, בכדי שביאור הסמיכות יתפרש כתוצאה מביאור המשנה. אך כאשר ביאור הסמיכות לחוד, וביאור המשנה לחוד, אזי קודם יבאר את סדר הסמיכות, ולאחר מכן יבאר את המשנה. וכפי שיתבאר בסמוך, מתוך ביאור המשנה ממילא מובנת סמיכות משנה זו לקודמתה [הובא למעלה הערה 521].

(1030) כמלוקט למעלה הערה 166. וראה למעלה הערה 939, שהיו חכמים שהיו ממש בזמן אחד, והיו חכמים שהיו זה אחר זה, אף שלא היו בדור אחד לגמרי.

(1031) חגיגה יד: "ארבעה נכנסו לפרדס; בן עזאי, בן זומא, אחר, ורבי עקיבא. אמר להם רבי עקיבא, כשאתם מגיעין אצל אבני שיש וכו'". ובב"ב קנח: אמרו "בן עזאי תלמיד חבר דרבי עקיבא הוה". ובברכות כב. אמרו "רבי עקיבא לחשה לבן עזאי". וביומא כה. אמרו "אמר בן עזאי לפני רבי עקיבא". ובן זומא היה בן גילו של בן עזאי, וכמבואר למעלה [הערה 171].

(1032) שהרי רבי ישמעאל היה בנו של רבי יוחנן ברוקה, וכמבואר הרבה פעמים בש"ס [שבת קטז:, שם קלג:, עירובין יט:, שם לח:, פסחים מח., ר"ה ח., יומא מד:, יבמות מב:, ב"ק קיד., נדה לב:, ועוד].

(1033) ב"ר סא, ג "י"ב אלף תלמידים היו לר"ע מעכו ועד אנטיפרס, וכולם בפרק אחד מתו, למה שהיתה עיניהם צרה אלו באלו. ובסוף העמיד שבעה; רבי מאיר, ורבי יהודה, רבי יוסי, ורבי שמעון, ורבי אלעזר בן שמוע, ורבי יוחנן הסנדלר, ורבי אליעזר

בן יעקב" [ראה להלן הערות 1078, 1110, 1315]. וקצת קשה מדוע השמיט כאן את רבי אליעזר בן יעקב [הובא למעלה תחילת משנה יא], שאף הוא אחד משבעת תלמידי רבי עקיבא.

(1034) כן כתב למעלה תחילת משנה יא [לפני ציון 939]: "גם זה המאמר נסמך, כי בזמן אחד היה רבי אליעזר בן יעקב עם רבי מאיר... וראיה לזה הפירוש, כי לא נמצאו מוסרי החכמים ביחד אותם שהיו רחוקים בזמן... ולפיכך מבואר הפירוש הזה".

(1035) פירוש - אם תרצה לפרש את סמיכות המאמרים באופן מהותי, ולא רק מצד סדר הדורות, וכמו שכתב למעלה במשנה יא [לפני ציון 941]: "ואם תאמר כי המאמרים נסמכו בעצמם". ומכאן משמע שההסבר הראשון לסמיכות המשניות [סדר הדורות] יאמר רק כאשר אין הסבר מהותי יותר, אך כאשר ניתן לפרש סדר המשניות בקשר מהותי, אזי עדיף לעשות כן. וכן למעלה פ"ג תחילת מי"ב ביאר בתחילה את סדר המשניות על פי סדר הדורות, ואחר כך הוסיף: "ויש לפרש כי נסמכו המאמרים בעצמם". וכן שם בתחילת מי"ג כתב: "כבר בארנו למה סדר רבי עקיבא אחר מאמר רבי ישמעאל שלפני זה, מפני שהיו חבירים בזמן אחד... או אם אתה רוצה לחבר המאמרים בעצמם, יש לפרש וכו'". הרי שלכתחילה עדיף למצוא קשר עצמי ומהותי. אך למעלה פ"ג מי"ז [לאחר ציון 1907] טרח בתחילה לישב את סדר המשניות על פי קשר מהותי, ולאחר מכן כתב [לאחר ציון 1911]: "אבל כבר אמרנו **שאין צריך לזה**, רק מפני כי רבי אלעזר בן עזריה היה בדור אחד עם רבי עקיבא, ולכך סדר דבריו אחר רבי עקיבא, כמו שאמרנו פעמים הרבה, כי כאשר היו בדור אחד סדר דבריהם זה אחר זה". וכן להלן ריש משנה ד כתב: "שהיה החכם הזה עם החכמים הראשונים בזמן אחד... וזה עיקר הפירוש כמו שפרשנו. ואפשר לומר וכו'" [וביאר סמיכות מהותית]. ומשמע מכך שסדר הדורות הוא העיקר בביאור סמיכות המשניות, עד "שאין צריך" כל הסבר אחר. ואולי יש לומר כי עדיף למצוא קשר מהותי, אך מאידך גיסא אין צורך להדחק במציאת קשר מהותי, כי סדר הדורות הוא גם סבה מספקת. ולכך אם ניתן למצוא ברווחה קשר מהותי, יש לעשות כן. אך אם הדבר כרוך בדוחק, אין צורך לזה. וכנראה למעלה פ"ג מי"ז ההסבר הראשון [המהותי] היה קצת דחוק בעיניו, ולכך אמר שאין צורך להכנס לדוחק זה [הובא למעלה פ"ג הערה 1912, וראה שם הערה 2096]. וראה למעלה הערות 172, 260, 324, 586, 658, 679, 941.

(1036) לשונו למעלה [לפני ציון 983]: "כי התשובה שהיא סילוק מן החטא, וכל סלוק מן החטא אי אפשר רק במדריגה נבדלת מן החומר... ורמזו החכמים עליו [נדרים לט:]

שהתשובה נבראת קודם שנברא העולם, דהיינו שהתשובה היא מעלה עליונה נבדלת מן העולם הזה הגשמי".

(1037) לשונו למעלה [לפני ציון 987]: "וכן המעשים הטובים, שכל מעשים טובים הם מעשים אלקיים בלתי טבעיים, שאין מעשי התורה מעשים טבעיים, אבל מעשים בלתי טבעיים. ובדבר זה אין ספק כי מצות התורה נבדלים בלתי טבעיים".

(1038) שביאר למעלה [לאחר ציון 972] שהיסורין חלים רק על החומרי משום שההעדר דבק בחומרי, והפורענות שהיא גם העדר, היא מפאת החומר. ומתוך כך מתבאר שהדברים הנבדלים יש להם קיום, כי אין ההעדר דבק בהם. וכן כתב למעלה פ"ג תחילת מ"ח: "התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור, ודבק בחומר ההעדר". **דוגמה לדבר**; נאמר [במדבר יט, ב] "זאת חוקת התורה וגו' ויקחו אליך פרה אדומה תמימה וגו'", ופירש רש"י שם "ויקחו אליך - לעולם היא נקראת על שמך, פרה שעשה משה במדבר". וכתב על כך בגו"א שם אות ג בזה"ל: "וקשיא, מה מעלה יש בזה שהפרה היתה נקראת על שמו. ונראה, מפני שסוד פרה אדומה לא נגלה רק למשה [במדב"ר יט, ו], ולפיכך תלה פרה אדומה במשה שהוא עשאה. כי המצֻוה לעשות דבר, ומבין ענין המעשה... נתלה במצֻוה היודע דבר אל אמתתו. ומזה הטעם נראה שהיתה פרה אדומה שעשה משה דוקא למשמרת לדורות [רש"י שם פסוק ט], ולא פרה אחרת, כי כל דבר שכלי יש לו קיום, וכן כל דבר הקרוב אל השכל, לאפוקי דבר שאינו שכלי, אין לו קיום. ולפיכך היה קיום לפרה שעשה משה, כי הוא נעשה על פי השכל והדעת, וכל דבר הנמשך אחר השכל יש לו קיום. ולפיכך פרה שעשה משה, כיון שעשה אותה על פי הדעת והשכל, יש לה קיום. וזה שיסד הפייט [יוצרות לפרשת פרה, סוף ד"ה "אצורה ומפורשה"] 'שכל הפרות כלות, ושלך עומדת' מזה הטעם, וכל זה שנעשית הפרה בהשגת השכל, שהוא דבר מקוים" [הובא למעלה פ"ג הערה 891].

(1039) כפי שיש קיום לתשובה ומעשים טובים. ובאבות דרבי נתן פ"מ מ"י אמרו "כל כנסיה שהיתה לשם מצוה, זו כנסת אנשי הגדולה. ושלא לשם מצוה זו, כנסת אנשי דור הפלגה". הרי שאמרו "כנסיה לשם מצוה", כי כנסיה לשם שמים שקולה למצוה, וכמבואר כאן.

(1040) שהוא לשון הפסוק [דברים לג, ה] "ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם וגו'", והובא למעלה. וכן נאמר [בראשית כח, ג] "והיית לקהל עמים", וכן הוזכר "קהל" הרבה

פעמים בתורה [בראשית מט, ו, שמות יב, ו, שם טז, ג, ויקרא ד, יג, שם טז, לג, ועוד], אך לא נמצאת בתורה לשון "כנסיה" בהקשר של צבור.

(1041) אותיות יו"ד ה"א.

(1042) יש להבין, מדוע לשם "ישראל" השם הנעוץ בהם הוא "א-ל", וכמבואר למעלה, ואילו השם הנעוץ בתיבת "כנסיה" היא יו"ד ה"א. והנראה, כי השם שננעץ בתיבת "ישראל" בא להורות על הדביקות הקיימת בין ישראל אל ה', וכפי שביאר בנצח ישראל פ"י [רס:], וז"ל: "שתף שמו בהם [ירושלמי תענית פ"ב ה"ו], כלומר, שהם דביקים אל השם יתברך, ובזה אין האומות יכולים להם, כאשר שתף השם בשמם... שלא יהיו נאבדים בין האומות, והם דביקים בו, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם וגו'" [הובא למעלה הערה 1019]. ולמעלה פ"א מ"ב [רט:] כתב: "שם 'אל' הוא מדת החסד". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח:] השרישׁ שרק באמצעות מדת החסד ניתן ללכת בדרכי ה', ולהדבק ולהדמות לה', ולא באמצעות שאר מדות [ראה למעלה הערה 959]. ולכך נאה ויאה, שדוקא השם המורה על מדת החסד הוא השם שייחתם בשם "ישראל", כדי להורות על דביקותם של ישראל בה'. אך השם שננעץ בתיבת "כנסיה" בא להורות על הקיום, וכפי שביאר כאן, ושם יו"ד ה"א הוא המורה על הקיום, וכפי שכתב בדרוש לשבת תשובה [סז:], וז"ל: "כי אין שמו [יתברך] כמו שם בשר ודם, אבל בשמו יתעלה ברא הכל בשתי אותיות בלבד [רש"י בראשית ב, ד], וא"כ כאשר מזכיר שמו זהו פריקת עול ומורא של הקב"ה" [ראה למעלה הערה 1021 שנתבאר שם שהשם המורה על הבריאה הוא השם המורה על הקיום]. ולכך חכמים בחרו בשם יו"ד ה"א להורות על הקיום שיש לכנסיה.

משנה יב

(1043) ולא "חביב עליך כשלך". וכן הוא בשנויי הנוסחאות הנדפס בשולי המשניות. וכן גרסו רש"י המאירי ורבינו יונה כאן. ועיין בתוי"ט. ולמעלה פ"ב מ"י אמרו "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", ויובא בהמשך.

(1044) מה שמבאר ששאלה זו היא "כל שכן", כי הפער בין תלמיד לחבר אינו כל כך גדול כפער שבין חבר לרב [וק"ו בין רב להקב"ה]. והרי יש "תלמיד חבר" [ב"ב קנח:], אך לא מצאנו "רב חבר". טלהלן [הערה 1073] נתבאר שהתלמיד לא גרע מחבר.

(1045) ומדוע הגבילו במשנה את כבוד התלמיד שיהיה ככבוד חברך, ולא אמרו "יהיה כבוד תלמידך כמורא שמים". נמצא ששאל על המשנה שלש שאלות: (א) מה הטעם שכבוד תלמידך יהיה ככבוד חברך [ראה התשובה להלן הערה 1053]. (ב) מה הטעם

שיהיה כבוד חברך כמורא רבך, ומורא רבך כמורא שמים [ראה התשובה מלאחר ציון 1053 ואילך]. (ג) אם כבוד התלמיד ככבוד החבר, וכבוד החבר כמורא רבך, ומורא רבך כמורא שמים, נמצא שכבוד חברך כמורא שמים [ראה התשובה מציון 1062 ואילך].

(1046) פירוש - החבור בין שנים נעשה כאשר יש בכך הטבה ותועלת אליהם, כי תועלת הדדית מביאה לחבור הדדי, כי קבלה יוצרת חבור. וכן מבואר למעלה פ"א מ"א [קלו.], שכתב: "הקבלה זה מזה, יש לאחד חבור וקשור אל האחד, כי זהו ענין הקבלה שבאה מזה לזה". וכן כתב בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.], בביאור מצות הלואה שנוהגת אף לעשיר [ב"מ עא.], וז"ל: "דבר זה כי ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שנקראים 'אחים', ואי אפשר שיהיו אחד אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי". ועוד אודות שהקבלה יוצרת דביקות בין המקבל והנותן, ראה רש"י [דברים כט, ג] "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה ולידבק בו" [הובא למעלה פ"א הערה 189, וראה שם הערה 82]. וראה גו"א במדבר פכ"ג הערה 7, נצח ישראל פל"ג הערה 43, ולמעלה פ"ב הערה 1709, ופ"ג הערה 1630. וראה בסמוך הערה 1048.

(1047) לשונו בגו"א שמות פי"ז אות ב: "כי התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד" [ראה להלן הערה 1073]. וכן אמרו חכמים [תענית ז.] "מתלמידי יותר מכולם". והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ה הי"ג כתב: "התלמידים מוסיפין חכמת הרב, ומרחיבין לבו. אמרו חכמים [תענית ז.] 'הרבה חכמה למדתי מרבותי, ויותר מחבירי, ומתלמידי יותר מכולם'. וכשם שעץ קטן מדליק את הגדול, כך תלמיד קטן מחדד הרב, עד שיוציא ממנו בשאלותיו חכמה מפוארה". ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין הי"א בתורה הוא "בפלפול התלמידים", וכתב שם לבאר: "הוא מחכים את רבו. ובפ"ק דתענית [ז.], אמר רב נחמן בר יצחק, למה נמשלו דברי תורה לעץ... מה עץ קטן מדליק את הגדול, אף דברי תורה, הקטנים מחדדין את הגדולים. והיינו דאמר רבי חנינא, הרבה תורה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר, ומתלמידי יותר מכולם, עד כאן. והטעם הוא מבואר מאד, כי הדבר דומה לעץ, שאין מקבל האור. וכן הת"ח גדול, מפני שהשגתו גדולה מאד, לכך אין מתחיל לשאול ולפלפל בחכמה, לפי גודל השגתו ופשיטות שכלו, אין בו פלפול, דהיינו השאלה. וצריך אל כל פלפול שאלה, לאפוקי הגדולים אין בהם השאלה, ולפיכך אמר שהקטנים מחדדים את הגדולים, מפני שהם שואלים ביותר, ואז צריך החכם להשיב. ומדמה זה לעץ קטן שהוא מדליק את הגדול, שהאש נאחז ביותר בקטן, וכך הוא הקטן הוא התחלת השאלה והפלפול, ולכך אמר 'בפלפול התלמידים', שעיקר הפלפול מן התלמידים. ולפיכך 'אמר הרבה תורה למדתי מרבותי', מפני שהם

מסרו לי החכמה. 'ומחבירי יותר מהם', מפני שהם שואלים זה את זה, ועומדים על עיקר החכמה. 'ומתלמידי יותר מכולם', כי הם מפלפלים ומחדדים יותר בשאלה, ודבר זה מבואר". וכן למעלה פ"א מ"א [קמ:] כתב: "אמר 'העמידו תלמידים הרבה', שעל ידי רבוי התלמידים תתברר התורה". וראה שם הערה 219, ולמעלה בפרק זה הערה 528.

(1048) כתב להדיא "**מקבל** תועלת", ולא "יש לו תועלת", וזה מורה באצבע שהקבלה היא זו היוצרת את החבור, וכמבואר למעלה הערה 1046.

(1049) בכת"י כאן הוסיף: "אף על גב כי זה רב וזה תלמיד, מכל מקום יש להם חבור ביחד. וכיון שיש להם חבור ביחד, על זה אמר 'יהיה כבוד [תלמידך] חביב עליך (כשלך) [כחברך]".

(1050) למעלה פ"א מ"א [קיח:], שכתב: "כי הרב שלימד תורה לתלמיד, יש לרב צירוף אל התלמיד, והתלמיד אל הרב, כי נקרא רב אליו, וזה נקרא תלמידו, עד כי יש להם צירוף ביחד. ודבר זה בכל רב ותלמיד בעולם, אף אם לא יהיה מיוחד אליו, על כל פנים הרב והתלמיד יש להם צירוף, במה שזה מלמד וזה מקבל. ולכך לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה' [אלא "משה קבל תורה מסיני"], כי זה היה משמע שיש כאן צירוף הרב והתלמיד ביחד, ואין זה כבוד כלפי מעלה". ובנתיב התורה ס"פ ג [א, טו:] כתב: "כי התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף יחד". ושם פ"ח [א, לז:] כתב: "כי בארנו בפרק משה קיבל כי התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף ביחד ביותר, ואין לך חבור כמו תלמיד והרב. ואם ילמד תורה מתלמיד חכם שאינו הגון, יהיה לו חבור וצירוף אל רשע, ודבר זה מדה פחותה, שהרי אמרו [למעלה פ"א מ"ז] 'אל תתחבר לרשע'" [הובא למעלה פ"א הערה 81]. וראה להלן הערה 1073.

(1051) כמו שנאמר [עמוס ג, ג] "הילכו שנים יחדו בלתי אם נועדו". ובלשון חכמים [ב"ק צב:] "לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב אלא מפני שהוא מינו". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1902]. ובגבורות ה' פ"ד [לא:] כתב: "ישראל ומצרים, אף על גב שהם הפכים, כי ישראל הצורה הנבדלת, ומצריים הם החומר, מכל מקום שייך יחוס ביניהם, כי החומר והצורה משלימים מציאות אחד, ודבר זה התיחסות בודאי... ואם לא היה זה שיש למצרים קצת התיחסות, לא היה אפשר שישראל יהיו גרים בארץ מצרים, אחר שלא היה כלל התיחסות ביניהם, לא יתכן שיהיו ישראל גרים ביניהם". ולהלן במשנה יז כתב: "כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל

הפועל. כמו שתראה בדברים הטבעיים שיש לפעולה התיחסות אל הפועל, כי הפועל שהוא חם מוליד חמימות, ופועל שהוא קר מוליד קרירות, וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו". ובנתיב התורה פ"ד [א, כא.] כתב כן גם לאידך גיסא, וז"ל: "כי אשר הוא דומה ומתיחס אל הדבר, ראוי שיהיו ביחד" [הובא למעלה הערה 603, ולהלן הערות 1145, 1370]. **והנה מצינו** בעשרת הדברות שחמש הדברות הראשונות הן מצות בין אדם למקום, וחמש הדברות השניות הן מצות בין אדם לחברו [רמב"ן שמות כ, יג, ותפארת ישראל פל"ו (תקכז.)], ומקום המפגש של הדברות הוא בדבור החמישי [כבוד אב (שמות כ, יב)], ובדיבור הששי ["לא תרצח" (שמות כ, יג)], הרי אע"פ שהדבור החמישי הוא סוף המצות בין אדם למקום, מ"מ יש בו בחינה בולטת של בין אדם לחבירו [ראה במנחת חינוך מצוה לג שנסתפק בכבוד אב אם הוא מצוה בן אדם למקום או מצוה בן אדם לחבירו, שמע מינה דאית בהו תרתי]. ומאידך, אע"פ שהדבור הששי הוא הראשון למצות שבין אדם לחבירו, בולטת בו המגמה של בין אדם למקום, וכפי שנאמר בתורה שאיסור רציחה הוא משום "כי בצלם אלקים עשה את האדם" [בראשית ט, ו]. הרי שכאשר שני דברים מצטרפים זה לזה, נראה כיצד יש התייחסות ושוין ביניהם.

(1052) עדיין יש להבין, כי הואיל ובין התלמיד והרב "**מצד מה** יש כאן צירוף והתחברות, כי הם מתחברים בענין הלמוד", ואילו עם חבירו "יש לו שווי וצירוף אליו **לגמרי**", מדוע ש"יהיה נחשב בעיני הרב הצירוף הזה שווי גמור, עד שיהיה נחשב לו כבודו ככבוד חבירו", הרי סוף סוף יש הבדל גדול בין החבור המוגבל של תלמיד ורב, לחבור הגמור שיש בין חברים. והרי אף המהר"ל הרגיש בהבדל זה, וכתב: "מכיון שהם מתחברים בענין הלמוד, מצד זה יש כאן שווי", אך מדוע שויון שהוא רק מצד אחד יהיה חביב כשויון שהוא מהרבה צדדים. ונראה, שעל כגון זה אמרו בגמרא [ב"מ צה.] "סברא הוא, מה לי קטלא כולה מה לי קטלא פלגא". ועוד אמרו [יבמות ז.] "מה לי חומרא זוטא, ומה לי חומרא רבה". והגו"א בראשית פי"ב סוף אות כז כתב: "מה לי אסורא רבה ומה לי אסורא זוטא". והבדל כמותי אינו מכריע בזה. והוא הדין לדידן; מה לי קשר בהרבה צדדים [של חברים], מה לי קשר בצד אחד [רב ותלמיד], סוף סוף יש כאן קשר של חברות. והרי אף בחברים גופא יש מן הסתם דרגות רבות, ולא נחלק בין הדרגות הללו. א"כ הוא הדין שלא נחלק בין צירוף חלקי לצירוף שלם [מפי בני הבה"ח חנוך דוב שליט"א]. אמנם להלן [לאחר ציון 1063] כתב: "יש לשקול **מפני הכבוד** כאילו היה לגמרי כך", ולא אמר שזהו משום "מה לי רבה מה לי זוטא", וראה שם הערה 1064 בביאור הדבר.

(1053) בזה מיישב את שאלתו הראשונה למעלה, שכתב: "ויש לשאול, מה טעם דברים אלו שיהיה כבוד תלמידו חביב עליו ככבוד חבירו". ועל כך ביאר שני טעמים; (א) הרב מקבל תועלת מהתלמיד, וקבלת תועלת היא ענינה של חברות. (ב) בין לרב ותלמיד יש חבור וצירוף בענין הלימוד, וכל חבור בעולם יוצר שויון מסוים. והנפקא מינה בין שני הטעמים תהיה בציור שהרב אינו מקבל שום תועלת מתלמידו, האם עדיין יאמר בזה "יהיה כבוד תלמידך חביב עליך ככבוד חברך"; לפי טעמו הראשון, לא. אך לפי טעמו השני, כן.

(1054) כמבואר בקרא [קהלת ד, ט-יב] "טובים השנים מן האחד אשר יש להם שכר טוב בעמלם כי אם יפלו האחד יקים את חברו ואילו האחד שיפול ואין שני להקימו גם אם ישכבו שנים וחם להם ולאחד איך יחם ואם יתקפו האחד השנים יעמדו נגדו וגו'", ופירש רש"י שם "טובים השנים - לכל דבר מן האחד, לפיכך יקנה לו אדם חבר, וישא אשה, אשר יש להם יותר ריוח בעמלם, הרבה מלאכה נעשית בשנים שאין היחיד מתחיל בה לבדו". ובסמוך יביא מקרא זה [ראה הערה 1058]. וההבדל בין שני חברים המקבלים זה מזה לבין רב המקבל תועלת מתלמידו הוא שאין הרב מקבל השלמתו מתלמידו, אלא תועלת. אך חברים מקבלים זה מזה את השלמתם. באופן, שרב ללא תלמיד אינו נחשב לחצי דבר, אך אדם ללא חברו נחשב פלג גופא. ורבי טרפון קרא על רבי עקיבא חברו [קידושין סו:] "עקיבא, כל הפורש ממך כפורש מן החיים". ולמעלה פ"א מ"ו [רעח:] כתב: "החבר לפעמים עושה צרכו, כמו דרך החברים לעשות זה לזה, וכל אחד הוא קנינו של חבירו, ולפיכך אמר [שם] 'קנה לך חבר'". ובארחות צדיקים השער החמישי [שער האהבה] כתב: "קנה לך חבר המוכיח אותך בעשותך שלא כהוגן, והמלמדך לעשות הטוב, והעוזר אותך בנפשו ובממונו, וזהו חברך הנאמן. אבל חבר המחניף והמיישר לך טעותך ושגגתך, והמנחם אותך על מעשיך הרעים, הסתלק מעליו" [הובא למעלה פ"ב הערה 1176]. אמנם כאן מדבר בחבר ללימוד תורה, וכמבואר בהערה הבאה.

(1055) דע, שלמעלה פ"ב מ"י [תשלג:] העמיד שמשנתינו איירי בחברים בתורה, וכלשונו שם: "מה שאמר לקמן 'יהי כבוד... חבירך כמורא רב', לקמן מדבר מחבירים שהם חבירים בתורה, וכאן [פ"ב מ"י, שאמרו שם "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך"] מדבר מכל חבירים שהם חבירים ביחד, אף אם אינם חבירים בתורה ללמוד תורה ביחד". ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשירי של תורה הוא "בדבוק חבירים", וכתב שם: "כי האדם כאשר הוא יחידי, אינו מקבל התורה. ובפרק קמא דתענית [ז.] א"ר יוסי בר חנינא, מאי דכתיב [ירמיה נ, לו] 'חרב על הבדים ונואלו', חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים

שעוסקים בתורה בד בבד, ולא עוד אלא שמטפשין... דבר זה בארנו למעלה [פ"ג מ"ב] אצל 'שנים שיושבים ועוסקים בתורה', כי עיקר התורה על ידי שנים דוקא. כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל, שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל... אבל כאשר הוא עוסק בתורה ורוצה להתחכם בתורה, שהיא שכל הנבדל לגמרי, כמו שבארנו למעלה אצל 'שנים שיושבין ועוסקין בתורה', בודאי השכל הנבדל הוא בשנים דווקא".

(1056) לשונו בגו"א שמות פי"ז אות ב: "'כבוד חבירך ככבוד רבך', מפני כי החבר לפי שהוא מתחבר לו הרי 'טובים השנים מן האחד' [קהלת ד, ט], ובזה מוסיף לו חכמה, והרי מצד מה כמו רבו". ובב"מ לג. אמרו "תלמידי חכמים שבבבל עומדין זה מפני זה וקורעין זה על זה", ופירש רש"י שם "עומדין זה מפני זה - כדין תלמיד לרב, לפי שהיו יושבין תמיד בבית המדרש יחד ומקשין ומפרקין, וכולם למדים זה מזה". ואודות שהרב משלים את התלמיד, כן יבאר בסמוך שהרב הוא עלה וסבה לתלמיד [ראה הערה 1060].

(1057) תלה את מורא מהרב בהשלמה שמקבל מהרב. וביאורו, כי כל מורא היא תוצאה של תלות, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ב [כא.], וז"ל: "על זה אמר [ישעיה א, ג] 'ידע שור קונהו'... שראוי היה שיהיו נמצאים בישראל, כי יש בעל חי כמו השור, מכיר מי שהוא תחתיו ותחת רשותו, אשר יכול [בעל השור] לעשות עמו כרצונו, והוא ירא מפניו", ושם הערה 15. הרי שהרגשת התלות יוצרת התבטלות אצל התלוי. ועוד, יחס של תלות הוא יחס של העלול אל העלה ושל המסובב אל סבתו, וכפי שיבואר בסמוך, וזהו היחס של יראה, וכמו שביאר בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.], וז"ל: "כי אין היראה רק שעושה עצמו לעלול, והוא אצלו כאילו אינו, כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עילתו... שהוא עושה עצמו כאילו אינו נמצא, וזהו אמיתת היראה... שיחשוב עצמו ללא כלום" [הובא למעלה פ"א הערה 792]. ולמעלה פ"ג מ"ט [לאחר ציון 936] כתב: "כי כאשר האדם ירא שמים, הנה האדם עלול אל השם יתברך לגמרי", ושם הערה 937. **ואם תאמר**, הרי השלמה יוצרת יחס של אהבה, וכפי שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:], וז"ל: "כי אף שצוה השם יתברך מורא אב ואם [ויקרא יט, ג], וכן צוה על מורא רבו [דברים י, כ], ולא מצינו שצוה על אהבת אביו ועל אהבת אמו ועל אהבת רבו. דבר זה, מפני שאין אלו שוים, ומכיון שאינם שוים ודומים, לא יפול ביניהם אהבה כלל, רק יראה בלבד. ואם כן יקשה לך כי אצל השם יתברך תמצא שניהם, האהבה [דברים ו, ה] והיראה [שם פסוק יג], ולמה זה, ואיך שייך אהבה אל השם יתברך, שאין ביניהם שוים דמיון כלל.

אמנם לפי מה שאמרנו לא יקשה, כי אף שהוא יתברך בשמים ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם. אבל פירוש הדבר כמו שאמרנו, כי השם יתברך הוא קיום האדם, ואי אפשר זולתו, ולפיכך שייך אהבה אליו. כי כל דבר הוא אוהב דבר אשר הוא השלמתו, והוא יתברך השלמת האדם". הרי ששם ביאר שההשלמה היא סבה לאהבה, ואילו כאן מבאר שהיא סבה ליראה. זאת ועוד, ששם בנתיב אהבת השם ביאר שיש מצוה של אהבת השם משום שהקב"ה משלים את האדם, וביאר שם שאין מצוה של אהבת רבו. אך הואיל והרב משלים את התלמיד, וכמבואר כאן, מדוע של תהיה מצוה של אהבת רב כפי שיש מצוה של אהבת ה'. וצ"ע.

(1058) לשונו בח"א לב"ב עד: [ג, קו.]: "מה שאמר [שם] כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראו, באור זה כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם, מצד אשר 'טובים השנים מן האחד', כי מה שחסר בזה גלה בזה, כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'. ודבר זה נמשך בכל התחתונים, מצד כי טוב שנים מן אחד, ונמצא כי לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם... כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון" [הובא למעלה הערות 231, 767].

(1059) לשונו למעלה פ"א מ"ב [קעז:]: "ובודאי יש לאדם יחס אל בוראו במה שבראו השם יתברך, והאדם נברא ממנו". ולמעלה פ"א מי"ח [תטו:] כתב: "השם יתברך, הוא הסבה ועלה לעולם". ולמעלה פ"ג מ"א [לאחר ציון 194] כתב: "כי מצד שיש לאדם עלה, הוא השם יתברך שבראו, הנה האדם הוא עלול", ושם הערה 195.

(1060) מדויק מלשונו שאין הרב סבה לחכמת התלמיד, אלא הרב הוא סבה לתלמיד שקבל ממנו חכמתו, אך אין הרב סבה מוגבלת רק לחכמת התלמיד, אלא לכל מציאותו של התלמיד. והביאור הוא, כי האדם ללא חכמה נחשב כבהמה, וכפי שכתב בנתיב התורה פי"ד [א, נח.], וז"ל: "אי אפשר שיהיה העולם בלא דעת, כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת... וכאילו אינו אדם". וכן כתב בהקדמה לבאר הגולה [ט:] "כי האדם במה שהוא אדם אי אפשר שלא יהיה לו שכל, דאם כן כבהמות נדמה". ובתפארת ישראל פ"נ [תשפז:] כתב: "עצם מדרגת האדם שיהיה מקבל המושכל, ואם לא היה מקבל המושכל יהיה מציאות האדם לבטלה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1002]. ולמעלה פ"א מ"א [קכ:] כתב: "כל רב הוא סבה שמקבל התלמיד התורה", ושם הערה 91. ולמעלה פ"א מט"ז [שפט:] כתב: "אם

אין לו רב אין לו תורה ברורה, רק התורה ספק, ודבר זה אין ראוי להיות, רק תהיה תורתו ברורה". ולמעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1279] כתב: "אין הקבלה [מן הרב] סייג לתורה, כי הקבלה מן הרב הוא גוף התורה שבעל פה, שאין התורה שבעל פה זולת הקבלה מפי הרב", ושם הערה 1280. וראה להלן הערה 1348. ובנתיב יראת השם פ"ה [א, לו.] כתב: "ובפרק חלק [סנהדרין קי.] אמר רב חסדא, כל החולק על רבו כאילו חולק על השכינה... כי יש לרב אל תלמידו דמיון לשכינה, כי הרב שהוא עלה לחכמתו, הרי הוא דומה אל העלה במה, ובשביל כך יש כאן שתוף במה לשכינה. ואף באביו ואמו אמרו כך [קידושין לא.] שהוקש כבודם לכבוד המקום. וכך הוא ברבו שהשלים אותו בתורה, כי אין האדם נחשב מציאות שלם רק בתורה. והרי הרב מביא אותו לעולם הבא, וכמו שאמרו [ב"מ לג.] לענין מציאה, מציאת אביו ומציאת רבו מציאת רבו קודמת, שזה הביא אותו לעולם הזה, וזה מביאו לחיי עולם הבא. ולכך אמר רב חסדא כל החולק על רבו כחולק על השכינה... וזה כי תמצא גם כן לענין הכבוד... כדאמרינן במסכת סוכה [כז:] חייב אדם להקביל את פני רבו ברגל... ובודאי דבר זה כי כמו שחייב להקביל פני שכינה ברגל [שמות כג, יז], חייב ג"כ להקביל פני רבו, מפני כי רבו שהוא עלה לו, יש לו דמיון אל השם יתברך, שהוא עלת הכל. הנה המתנגד אל רבו כאילו הוא מתנגד אל השכינה, כיון שעל שניהם נקרא שם עלה, ויאמר כי הוא מתנגד אל עלתו". נמצא שביאר כאן ג' דרגות; הרב מקבל מהתלמיד תועלת, החבר מקבל מחברו השלמה, והתלמיד מקבל מהרב את קיומו, באופן שהרב הוא עלה לתלמיד וסבתו.

(1061) כמו שמצינו גם שויון בין מורא אב למורא הקב"ה, שאמרו חכמים [קידושין ל:] "נאמר [ויקרא יט, ג] 'איש אמו ואביו תיראו', ונאמר [דברים ו, יג] 'את ה' אלקיך תירא ואותו תעבוד', השוה הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום". ובתפארת ישראל ר"פ מא [תרלח:] כתב: "פירוש דבר זה, בשביל כי הוא יתברך עלה לאדם, שהוא עלול. ונקרא גם כן על האבות שם עלה, ומשתתפים עם השם יתברך בתולדת האדם. שהוא יתברך, והאב, עלה לאדם אשר הוא עלול. לכך כל השותפים בו נקראים בשם 'עלה'. ולכך רב יוסף כאשר שמע כרעיה דאמיה שבאתה אליו, אמר 'איקום מקמי דשכינתא דאתיא' [קידושין לא:]... מפני כי השיתוף הזה שנקרא על האבות שם 'עלה' עם השם יתברך, שהוא עלה אל הכל. ובודאי אינם שוים לגמרי מכל וכל, רק כי בצד מה האם נקראת עלה, ולא שתהיה עלה לגמרי". וכפי ש"מצד מה הרב דומה למורא שמים" [לשונו כאן], כך בדיוק "בצד מה האם נקראת עלה" [לשונו שם בתפארת ישראל].

(1062) בא לענות על שאלתו השלישית על המשנה [למעלה לאחר ציון 1044], וז"ל: "ועוד, אם כבוד תלמידו ככבוד חבירו, וחבירו כמו רבו, ורבו כמורא שמים, אם כן יהיה כבוד תלמידו כמו מורא שמים".

(1063) "הוא בחינה שכלית ואין זה טבעי" [לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' (טז)]. ופירושו, שלא מדובר כאן בשויון גמור ומוחשי בין חבר לרב וכיו"ב, אלא בדמיון מצד ההבנה והשכל, ולכך יש בזה דרגות ובחינות שונות. וראה להלן סוף הערה 1066.

(1064) כמבואר למעלה הערה 1052. אמנם כאן מוסיף שהשויון בין הדברים הדומים זה לזה באופן חלקי הוא "מפני הכבוד". אך כאמור ראינו זאת גם ב"מה לי קטלא כולה מה לי קטלא פלגא" [ב"מ צה.], ו"מה לי אסורא רבה ומה לי אסורא זוטא" [לשונו בגו"א בראשית פי"ב סוף אות כז], ושם לא שייך הענין של כבוד. אך נראה שאין זה קשיא, כי ברבה וזוטא איירי בהבדל כמותי ביניהם, אך כאן איירי בהבדל ערכין ביניהם; כי כאמור למעלה [הערה 1060] יש כאן ג' דרגות שונות; תועלת, השלמה, וסבה ועלה של קיום. ונאמר במשנתינו שהתועלת תחשב להשלמה, וההשלמה תחשב לסבה ועלה. וזו עליה מדרגה לדרגה שאינה קיימת במעבר מזוטא לרבה, ולכך כאן תלה זאת "מפני הכבוד".

(1065) פירוש - שנבוא לומר שהתלמיד הוא כחבר, והחבר הוא כרב, וממילא התלמיד יהיה כרב, כל זה אין לומר, וכמו שמבאר.

(1066) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סוטה יז.] "תניא היה רבי מאיר אומר, מה נשתנה תכלת ["שהזקיקו הכתוב לציצית" (רש"י שם)] מכל מיני צבעונין, מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד". ומדוע לא אמרו ישירות "תכלת דומה לרקיע" [בשלמא לא אמרו כן לגבי כסא הכבוד, שאין אנו יודעים כיצד נראה כסא הכבוד, אך למה לא אמרו ש"תכלת דומה לרקיע"]. וליישב זאת כתב רש"י שם: "איצטריכו כל הני, משום דלא אשכחן קראי אלא ברקיע שדומה לכסא הכבוד, הילכך תכלת דומה לים, וים דומה לרקיע. דתכלת לא דמי לרקיע כל כך, אלא דומה לדומה, כמו תכלת דומה למראה הים, ואנן קחזינן דים דומה למראה הרקיע". וכן הריטב"א [חולין פט.] כתב: "מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונים וכו'. הא דאוריך כולי האי לומר שהתכלת דומה לים, והים דומה לרקיע, הוה ליה לומר שהתכלת דומה לרקיע. נראה הטעם לפי שאין תכלת דומה לרקיע ממש, אלא שעל ידי שהתכלת דומה לים קצת, והים דומה לרקיע קצת, נראה שהתכלת דומה לרקיע". אמנם לפי זה לא היה צריך להדגיש כאן שהדמיון הוא מ"בחינה שכלית", כי אף אם הדמיון הוא טבעי ומוחשי, מ"מ אין לומר שתכלת דומה לרקיע, אלא שתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע.

(1067) כן הוא במשניות שלפנינו; "יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך". וכן רש"י פירש כאן בפירושו השני, וכן הוא רש"י בחומש [שמות יז, ט], שכתב: "בחר לנו - לי ולך [למשה ויהושע], השוהו לו, מכאן אמרו יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך".

(1068) בכת"י כתב משפט זה כך: "כי כבוד שלו בודאי חביב עליו". ובב"מ לח. אמרו "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חבירו", ופירש רש"י שם "קב שלו - חביבה עליו על ידי שעמל בהן". הרי שלשון "חביבות" שייכת לדבר של עצמו. ואמרו חכמים [שבת קיט.] "אמר מר בר רב אשי, פסילנא ליה לצורבא מרבנן לדינא, מאי טעמא, דחביב עלי כגופאי, ואין אדם רואה חובה לעצמו". וראה בסמוך הערה 1072.

(1069) כן כתב רש"י כאן בפירושו השני, וז"ל: "אבל בכבוד חבירך לא מצי למתני 'חביב', שהרי אין לו חלק בכבודו של חבירו, דמה טיבו של כבוד חבירו אצל כבוד שלו".

(1070) פירוש - מתוך שאמרו למעלה [פ"ב מ"י] "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", מוכח שלא היה ידוע לנו כל כך מהי חביבות כבוד חבירו, עד שהוצרך הדבר להיות נלמד מכבוד עצמו. א"כ איך נעשה כבוד חבירו מלמד לחביבות של כבוד תלמידו. ומעין זה אמרו בגמרא [כתובות ב.] "תלי [תניא] בדלא תניא" [בתמיה]. והתויו"ט כאן כתב: "בדרך חיים הסכים לגרסת הספרים ["יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך"], דאין ידוע כבוד חבירו אם חביב עליו, ואיך יתלה בו הכבוד".

(1071) ללא תיבת "חביב".

(1072) שנקט בתיבת "חביב", "שכבודו חביב עליו" [לשונו למעלה]. ואודות שחביבות שייכת לדברים של עצמו, הנה אמרו חכמים [סוטה מז.] "שלש חנות הן; חן מקום על יושביו, חן אשה על בעלה, וחן מקח על מקחו". ובח"א שם [ב, פו.] כתב: "פירוש, כי ראוי שיהיה הדבר שהוא מצטרף אליו [נושא] חן בעיניו. והצירוף הוא על ג' פנים; האחד, כאשר יצטרפו שני דברים יחד, כמו האשה לאיש, שהוא זיוג שלו. ומפני שהאשה היא זיוג של אדם, מצטרפת אליו, לכך חן אשה על בעלה. וההצטרפות השני 'חן מקום על יושביו', כי [המקום הוא] המקבל את האדם היושב, בו ויש כאן הצטרפות, ולכך יש 'חן המקום על יושביו'. וחן הג' 'חן מקח על מקחו', כי בעל המקח מקבל המקח, ודבר זה גם כן הוא הצטרפות. הרי לך ג' מיני הצטרפות; הראשון, הצטרפות שני דברים יחד, והוא הזיוג. השני, חן מה שמקבל אותו, כי המקום אשר מקבל את האדם חנו על האדם. והשלישי, חן מקח על מקחו, הוא הפך זה, שהאדם מקבל את המקח, והמקום מקבל את האדם. הרי לך ג' דברים חלוקים שהם מצטרפים, ובכל אחד יש חן, כי כל דבר שמצטרף

אל דבר יש חן, ודבר זה ברור". ואם שייך לשון "חן" בדברים המצטרפים אל האדם, הוא הדין ששייך לשון "חביב" בדברים המצטרפים אל האדם.

(1073) נראה כוונתו, שהתלמיד לא גרע מחבר, לכך הטעם ל"כבוד חבירך חביב עליך כשלך" כחו יפה גם אצל כבוד התלמיד. והטעם ל"כבוד חבירך חביב עליך כשלך" נתבאר למעלה פ"ב מ"י [תשלב:], שכתב: "'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך'. כבר אמרנו בתחלת המסכתא [פ"א מ"ב (קסט.)] כי האדם צריך לג' דברים עד שהוא שלם; האחד, שיהיה שלם עם השם יתברך... הב', שיהיה שלם עם זולתו מן הנבראים. והג', שיהיה שלם בעצמו... וזה שהתחיל רבי אליעזר לומר 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', שכאשר יהיה האדם בעל מדה זאת, בודאי הוא שלם עם הבריות בכל דבר". ועצה זו כחה יפה גם ביחס לתלמידים. ובכת"י נכתבו כאן דברים לא ברורים, אך בתוך הדברים כתב: "ולפי הסברא כבוד תלמידו הוא יותר חביב עליו מצער חבירו". ואמרו חכמים [סנהדרין קה:] "בכל אדם מתקנא חוץ מבנו ותלמידו". אמנם בגו"א שמות פי"ז אות ב ביאר יותר, וז"ל: "כי התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד, לכך יהיה כבוד תלמידך ככבודך" [הובא למעלה פ"א הערה 81]. וראה למעלה הערות 1047, 1050.

(1074) כמו שאמרו חכמים [קידושין לא:] "תנו רבנן, איזהו מורא ואיזהו כיבוד. מורא; לא עומד במקומו, ולא יושב במקומו, ולא סותר את דבריו, ולא מכריעו. כיבוד; מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא". הרי מורא לחוד, וכנוד לחוד. ועיין ברבינו יונה כאן שעמד על קושי זה.

(1075) פירוש - אין דמיון בין כבוד למורא, אלא בין החביבות של כבוד לחביבות של מורא, דכשם שחס על מורא רבו, כך יחוס על כבוד חברו, ובזה אפשר שיהיה דמיון. ונקודה זו מבוארת להדיא בגו"א, שהנה נאמר [בראשית ג, כב] "ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע וגו'", ופירש רש"י שם "היה כאחד ממנו - הרי הוא יחיד בתחתונים כמו שאני יחיד בעליונים, ומה היא יחידתו, לדעת טוב ורע, מה שאין כן בבהמה וחיה". ובגו"א שם אות לז כתב: "הקשה הרא"ם, דאם 'טוב ורע' האמור כאן... פירשו יודעים טוב ורע, הוא השכל והמדע, מכל מקום לא שייך, דהרי אין השם יתברך יחיד בעליונים, דגם המלאכים יש להם מדע ושכל. ואין לומר כמו שאני יחיד באלקותי למעלה, כך הוא יחיד בשכל בתחתונים, דמה דמיון יש בין זה לזה, כך הם דברי הרא"ם... אין זה קשיא, דשפיר יש לפרש כמו שאני יחיד באלקותי בעליונים, במה שאני בורא הכל, כן הוא יחיד בתחתונים בחכמה ושכל. ומה שהקשה הרא"ם דאין זה דמיון, למה

אין זה דמיון, דסוף סוף משתוה לו ביחידות. וכן אמרו גבי אברהם [פסחים קיח.] בשעה שהשליכו לכבשן, אמר גבריאל לפני הקב"ה ארד ואציל את הצדיק מתוך הכבשן האש. אמר הקב"ה, אני יחיד בעולמי, ואברהם יחיד בעולם, 'נאה ליחיד להציל את היחיד'. אין זה שווי בענין האדנות והאלקות, רק כי הקב"ה יחיד בעולמו באלקותו, ואברהם יחיד בעולמו שהוא ראש לגרים [חגיגה ג.], והוא יחיד שנכנס תחת כנפי השכינה [ב"ר מב, ג]".

(1076) דבר זה צ"ע, שהרי כך הוא לשון הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ה ה"א: "כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו יתר מאביו. שאביו מביאו לחיי העולם הזה, ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא... אין לך כבוד גדול מכבוד הרב, ולא מורא ממורא הרב". ובספר המצות שלו, מצות עשה רט, כתב: "היא שצונו לכבד החכמים ולקום מפניהם, ולגדל אותם. והוא אמרו יתברך [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן'... ודע שעם היות מצוה זו מחוייבת לאנשים כלם בכלל, כלומר לכבד החכמים... דע שיש בכבוד דברים מיוחדים ונוספים על התלמיד, וזה כי כבוד התלמיד לרבו יש בו תוספת גדולה על הכבוד שהוא חייב לכל חכם, ויתחייב לו עם הכבוד המורא". וכיצד כתב כאן "שלא מצאנו שהוזהר על רבו לכבדו ביותר". ועל כרחך לומר, שדעת המהר"ל היא כדעת הראשונים שכבוד הרב נכלל במורא הרב, ואינו חולק מקום לעצמו. ועיין ברבינו יונה כאן שכך מבאר, וראה בתנחומא בהעלותך סימן כ שאמרו שם "ולנהוג בו מורא וכבוד, שנאמר [דברים ו, יג] 'את ה' אלקיך תירא'". הרי שהכל נלמד ממורא. **וכן מוכח** מתוספות ב"ק מא:, שבגמרא שם אמרו '"את ה' אלקיך תירא' לרבות תלמידי חכמים". וכתבו שם התוספות [ד"ה לרבות] בזה"ל: "ואם תאמר, 'מפני שיבה תקום' למה לי, תיפוק ליה מהכא". ובחידושי הגרי"ז בכורות ו: כתב על כך: "דברי התוס' צ"ע, דהלא איכא כבוד ואיכא מורא, וכדמפורש בגמרא וברמב"ם הלכות ממרים [פ"ו ה"ג] אי זהו מורא ואי זהו כבוד, עיין שם., וא"כ שפיר בעינן תרי קראי, חד למורא, וחד לכיבוד, ומאי מקשין התוס'. והנראה בזה דהנה הרמב"ם בכיבוד אב ואם כתב שתי מצות, לכבדם ולירא מפניהם, ואף מנאן כן בסה"מ [מצוות ר"י רי"א]. ובהלכות ממרים שם כתב 'אי זהו מורא ואי זהו כבוד וכו", היינו משום דדעתו דהם שתי מצוות. והנה בריש הלכות ת"ת [במנין המצות שבתחילת הלכות ת"ת] כתב: 'מצוה לכבד מלמדיה ויודעיה'. ואח"כ פירש שם [בפ"ה הל"א] כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ואמו ויראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו, עיין שם. הרי כלל הן כבוד והן מורא במצוה אחת של 'לכבד לומדיה', דאף דהויין שני דברים כבוד ומורא, מכל מקום

נכללין הן במצות כבוד, שמצוה זו מחייב בשני הדברים יחד אצל רבו. ומשום הכי נראה דהרמב"ם נקט לחילוק של 'איזהו כבוד ואיזהו מורא' בהלכות ממרים, ולא כתב כאן בהלכות ת"ת שהן קודמות, משום דאצל רבו אין ביניהם חילוק מצוה, ונכללין תרוויהו במצות כיבוד רבו... ולא שתהיה מצוה בפני עצמה כמו אצל כיבוד אב ואם. ועל כרחך מבואר כנ"ל. ולפי"ז נהי דהרמב"ם לומד זה המצוה מקרא ד'והדרת פני זקן', התוס' כתבו דידעינן מ'את ה' א' תירא', ובזה כבר נכלל הן כבוד והן מורא. מאחר שאצל רבו הן מצוה אחת המחייבת הב' דברים, וא"כ הקשו ל"ל הקרא ד'מפני שיבה תקום'". וכאמור דעת המהר"ל בזה כתוספות, שהכל נלמד ממורא רב, אך אין יחוד מסוים לכבוד רב.

(1077) כמו שאמרו בגמרא [פסחים כב:] "'את ה' אלקיך תירא' [דברים י, כ], לרבות תלמידי חכמים", ופירש רש"י שם "שיהא מורא רבך כמורא שמים", הרי הדרשה נדרשת למורא רבו. ועיין בברכי יוסף חו"מ סימן טו אות א [ד"ה אי בדעתו] שהכתוב מלמד דוקא על מורא רבו, ולא של שאר חכמים. וכן תוספות ב"ק מא: [ד"ה לרבות] כתבו שפסוק זה עוסק ברבו מובהק, שעל כך נאמר "מורא רבך כמורא שמים". וכן הוא ברשב"ם פסחים קח. ד"ה כמורא. אמנם יש ראשונים הלומדים שפסוק זה נאמר בכל ת"ח, ולאו דוקא ברבו [בה"ג מנין המצות עשה קנד, שערי תשובה שער השלישי אות קנה, שו"ת הרשב"א ח"א סימן תס, ועוד]. וכן מרש"י במשנתינו משמע שזה נאמר בכל ת"ח, ולאו דוקא ברבו, שכתב: "ומורא רבך וכו' דהא דרשינן 'את ה' אלקיך תירא', לרבות ת"ח, וכל שכן לרבו". ודעת המהר"ל היא כדעה הראשונה.

(1078) שהוא משום סדר הזמנים, וכמו שביאר למעלה הרבה פעמים [ראה למעלה הערה 166]. ולמעלה סוף משנה יב [לפני ציון 1033] כתב: "ואחריהם נזכרים רבי יוסי, ורבי מאיר, ורבי יוחנן הסנדלר, ורבי אלעזר בן שמוע, ורבי יהודה, ורבי שמעון, כולם היו בדור אחד", ושם הערה 1033.

(1079) ולא להסתפק בסמיכות של הזמן. וכן כתב למעלה הרבה פעמים, וראה למעלה הערה 941.

(1080) כמבואר למעלה פ"א מ"ו [רעז:], בביאור המשנה שם "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות", שכתב: "כי הרב והחבר חוץ לביתו, אך הם קרובים לו ביותר. ואחר כך שאר האדם, כי האדם נמצא עם רבו, ואחר כך עם חבירו, ואחר כך עם שאר האדם". ולפי זה במשנתינו לא הוזכרו שאר בני אדם.

(1081) שהסמיכות נקבעה לפי סדר הדורות.

משנה יג

(1082) לשונו בבאר הגולה באר הששי [שכד:]: "אין למדין הלכה מפי משנה [רש"י סנהדרין ק: ד"ה רבא], הטעם כי לא נתברר במשנה על ידי קושיות ותרוצים, כמו שנתבארה ההלכה שבגמרא, כי הגמרא בירור המשנה". וכן מבואר במבוא התלמוד לרבי שמואל הנגיד [נדפס בסוף מסכת ברכות], בהתחלה: "התלמוד נחלק לשני חלקים; משנה, ופירוש המשנה". והרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה [ד"ה כל אלו] כתב: "וענין שני הגמרות, הוא פירוש דברי המשניות, וביאור עמקותיה". ובקיצור כללי התלמוד שם [ד"ה הגמרא], כתב: "הגמרא היא טעמי ופירוש המשנה שחיברו רבינא ורב אשי... לפרש כל טעמי משנה". ובנתיב התורה ס"פ טו [א, סט.] כתב: "כי התלמוד הוא פירוש המשנה". ולהלן פ"ה מכ"א [ד"ה בן חמש] כתב: "מקרא משנה תלמוד, אלו שלשה דברים הם השגות חלוקות; מקרא הוא השגה מה, ואין ההשגה בשלימות ובבירור. אבל המשנה היא הידיעה בבירור. והתלמוד הוא להבין טעם הדבר, שאינו במשנה כלל. ולפיכך אלו שלשה דברים הם מחולקים. וכבר אמרנו כי מקרא משנה ותלמוד הם כנגד חכמה דעת בינה. כי המקרא יש בו חכמה, אבל המשנה היא הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר, וזה הוא ענין המשנה. והתלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול, כל זה נקרא תלמוד". ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה ונתחדש עוד] כתב: "אותן שמורים הלכה מתוך משנתם אין שמים לבם על התלמוד, והוא עיקר התורה. ומפני זה מבלי עולם הן [סוטה כב.], שמסלקין התלמוד מן העולם. ולא בשביל זה נשנית המשנה לפסוק הלכה מתוך המשנה, רק נשנית כדי לפרש טעם המשנה בתלמוד, ולפסוק הלכה מתוך התלמוד, לא מתוך המשנה". ובח"א לב"מ לג. [ג, כא.] כתב: "אם אנו מפרשים טעם המשנה, דבר זה הוא עצמו התלמוד... כי המשנה הוא הדין כמו שהוא, והתלמוד הוא מפרש טעם הדבר". וראה ח"א לע"ז יט: [ד, מט:], והערה הבאה.

(1083) פירוש - התלמוד מברר כל סוגי הבירור הנצרכים להבנת המשנה. וכן כתב הרמב"ם בהקדמה לסדר זרעים [ד"ה אחר], וז"ל: "התבודד רב אשי לחבר התלמוד... והיתה כוונתו... פירוש המשנה, וכל מה שנפל בה מדברים המכילים ענינים רבים ממחלוקת הפירושים, וטענות כל מפרש על חבירו, וגלוי טענת האמת, וזה ראשית הכוונות שנתכוון". וראה הערות 1087, 1088.

(1084) ובסמוך ישאל מדוע היות התלמוד "בירור טעם המשנה" לכך חמורה שגגת תלמוד, הרי אף המשנה שעומדת לעצמה, גם אצלה "טעם שאינו טעם הוא דבר שאינו אמת", ומהי החומרה הנוספת שיש בתלמוד מחמת שהוא בירור טעם המשנה.
(1085) והרי אמרו חכמים [סנהדרין לג.] "טועה בדבר משנה אתה", הרי שיש טעות בהבנת המשנה.
(1086) פירוש - מדוע דוקא בתלמוד מצינו שמלבד שיש להזהר בו במיוחד, נאמר בו ש"שגגת תלמוד עולה זדון", ומדוע לא מצינו שבמקרא או במשנה ששגגתם תעלה זדון.
(1087) כמבואר בהערה 1082. והנה אמרו חכמים [סוטה כב.] "אתמר, קרא ושנה [משניות], ולא שימש תלמידי חכמים... הרי זה כותי", ובביאור הדבר כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סח.]: "כי כותי אינו מבקש לעמוד על התורה ולהבין אותה, כי לא למדו כותיים התורה, רק מה שראו לפניהם במעשה עשו, ובזה החזיקו הכותיים. אבל שיהיה להם התורה, זה לא היה להם כלל. וכך מי שלמד המשנה בלי בירור טעם המשנה, חסר למוד התורה, שלא נחשבת המשנה למוד התורה, רק המשנה הוא איך יעשה המעשה. ומפני כך נקרא 'כותי', שאין לו התורה מצד הלמוד... זה שלא למד רק המשנה, נחשב כותי, שאין לו התורה מצד החכמה, רק שנהגו כך". ובח"א לסוטה שם [ב, סג:] כתב: "הרי זה כותי. פירוש, כי הכותי אינו רוצה רק בתורה שבכתב, ותורה שבכתב אין טעם לו. ולא כן התורה שבעל פה, שכל אשר אמרו חכמים הכל בטעם ובשכל. וזה שלמד המשנה כמו שאנו לומדין תורה שבכתב, בלי טעם המשנה, הרי זה כותי. ואם היו הכותיים חוקרים על המצות ולעמוד על בורים, הרי בודאי היו מקיימים את המצוה כמו שאמרו חכמים, כי הדעת והחכמה נותן לעשות המצוה כמו שאמרו חכמים. אבל עשיות המצות שלהם בלי דעת וחכמה. לכך נקרא 'כותי', שכל דבר שלא נתברר בחכמה נקרא זה תורת כותי, ולכך הלמד משנה בלי שיבין הטעם, הוא כותי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסט.] כתב: "התורה [המקרא] היא שורש שממנה מסתעף הכל, אבל התורה אין יכול להבנות ממנה ללמוד איכות ומהות המצוה איך יעשה אותה, עד שיבא אל המשנה, אשר המשנה היא ללמוד ממנה איכות המצוה ומהותה. אבל ללמוד מן המשנה כל החלוקים אשר שייכים למצוה, שהם חלוקים דקים, זה אינו, כי אם על ידי הלמוד, שמכח הטעמים יש ללמוד חלוקים הרבה... המשנה לא פרשה הדברים כלם בביאור ובפירוש גמור", ושם הערה 108. וכן הוא להלן פ"ה מכ"א [ד"ה בן חמש].
(1088) ועוד אודות יחס המשנה לגמרא, הנה נאמר [דברים ד, ו] "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם וגו'", ופירש רש"י שם "ושמרתם - זו משנה". וכתב שם בגו"א אות ב:

"ושמרתם זו משנה וכו'. ונראה, מפני כי לשון שמירה על הדבר השמור במוח של אדם, וזהו במשנה, לפי שהמשנה צורת כל מצוה ומצוה, ושייך בזה שמירה, שהם שמורים אצלו. אבל התלמוד, שהוא קושיות ופרוק, אין שייך בו שמירה, לפי שאינו עומד בחדר ששם הצורות שמורות, כי יש לו חדר אחר במוח, לא החדר ששם הצורות שמורות". ובגו"א דברים פי"ב אות לד כתב: "משנה נקרא עיקר המצוה איך שיעשה אותם... הם ההלכות הפסוקות, והם אצורות אצלו בשכלו, ובהם שייך שמירה. אבל בתלמוד לא שייך שמירה, לפי שהתלמוד הוא תירוץ קושיות וסברות, לא שייך בזה שמירה, כי אינו אוצר בדעתו אלא צורת הדברים, וזהו המשנה". ובגו"א ויקרא פכ"ב אות לז כתב: "המשנה היא העיקרים, כללי דברי התורה באיזה ענין הם, לא כמו התלמוד שהוא משא ומתן של הלכה, ולא נקרא זה שמירה, רק המשנה, שהוא גדר המצוה וציורה, זה נקרא שמירה, לפי שציור הדברים הוא שומר אצלו, ויש לו נושא בשכלו. אבל בתלמוד, מפני שהוא התחכמות השכל מה שמוסיף בחכמה, אין לו נושא, רק ציור הדבר יש לו נושא". ובח"א לב"מ לג. [ג, כ.] כתב: "חכמה הוא התלמוד, שהוא החכמה באמת, לאפוקי המשנה, שאין המשנה רק ללמוד המצוה כמו שהיא, ולעשות הבדל בין דין לדין, ולא ידע למה זה... ונקרא בלשון הכתוב 'ושמרתם', זו משנה, לפי שהמשנה הוא ציור המצוה בלבד, אין צריך כ"כ שיחכם בה, רק שיזכיר דבר המצויר, ולכך נקרא המשנה בלשון שמירה. אבל בתלמוד הוא נקרא 'למוד', ונקרא ג"כ חכמה... כי המשנה הוא הדין כמו שהוא, והתלמוד הוא מפרש טעם הדבר" [ראה להלן הערה 1115]. ובדרשת שבת הגדול [רכח.] כתב: "המשנה היא סדר לימוד המסודר יותר מן התלמוד, כי התלמוד אינו רק לפי הפלפול, כי מביא לפעמים להקשות ממקום זה על מקום אחר... לא לפי הסדר, אבל המשנה הוא לימוד מסודר כל דבר יחד לפי הסדר". וראה להלן הערה 1098. ולהלן [לפני ציון 1313] ביאר ש"כתר תורה" נאמר רק על תלמוד, ולא על מקרא ומשנה.

(1089) כפי שכתב למעלה [לפני ציון 441]: "אמר [תהלים יט, יג] 'שגיאות מי יבין' כנגד השגגות". ודמיון תיבת "שגג" ל"שגה" מורה זאת. וראה במלבי"ם פרשת ויקרא אות רמג [הובא למעלה הערה 395].

(1090) לשונו בגבורות ה' פ"כ [צב:] כתב: "לא שייך שוגג במעלה האלקית... כי השוגג הוא לחמרי אשר הוא טועה ושוגג, לא לדבר אלקי, שאין שוגג בו". ובח"א לב"מ לג. [ג, כ:] כתב: "אין טעות ושוגג בשכל, רק השוגג מצד הגוף החמרי, בזה שייך שוגג". ולמעלה משנה ד [לאחר ציון 394] כתב: "וזה כי חטא השוגג מתיחס אל גוף, שאצל הגוף שייך שוגג כאשר הוסר מאתו השכל, ואילו היה אצלו השכל לא שייך שוגג וטעות כלל, שאין

השוגג רק כאשר הוסר מאתו השכל ונעשה בעל גוף. ולכך חטא השוגג אינו במדריגת המזיד, שהוא החטא כאשר האדם הוא בדעתו ושכלו. ודבר זה שייך בכל החטאים, כי מצד שהאדם בעל גוף, אין החטא מצד המדריגה הנבדלת, רק מצד מדריגה גופנית". וראה למעלה הערות 336, 395.

(1091) לשונו בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 110]: "אמר ריש לקיש [יומא פו:], גדולה תשובה שזדונות נעשה להם כשגגות... דבר זה הוא מבואר מעצמו איך זדונות נעשה לו שגגות, כי לפי מדריגת ומעלת התשובה שהוא שב אל השם יתברך, אשר התשובה מגעת עד כסא הכבוד, ולפיכך נחשב החטא שגגה. דומה למי שהיה בלתי ידיעה, וקנה אחר כך מדריגה עליונה שנעשה חכם, לפי מדריגה עליונה שקנה, נקרא מה שעשה קודם זה, שעשה בשגגה. כי כאשר החוטא שב בתשובה, מסלק עצמו מן המדריגה החמרית שהיה בו החטא, ומגיע עד המדריגה הנבדלת. ומפני כך נחשב לו חטאו, מצד התשובה שעתה עומד בו, שגגה, כי השגגה הוא מצד החומר, אשר מבטל השכלי". ורומז כאן בלשונו שהחומר הוא בכח, והשכל הוא בפועל, וכפי שכתב למעלה פ"ג מ"ו [לאחר ציון 766]: "אין לחומר מציאות בפועל, רק בכח, והצורה היא המדריגה השניה, ובצורה הדבר נמצא ונרשם בפועל לגמרי", וראה שם הערה 767, שהוא יסוד נפוץ בספריו.

(1092) אודות שהחומר מעמעם את בהירות השכל, כן כתב למעלה פ"א מ"א [קמה:]: "אין האדם שכלי לגמרי, ולפיכך ראוי שיהיה נוהג האדם כפי מדריגתו שהוא אדם. אף כי יש לו שכל, מכל מקום הוא בעל חומר עם זה. ולכך אמר [שם] 'הוו מתונים בדין', שאין האדם הכל שכל, ואם הוא ממהר לפסוק הדין בלא המתנה, כאילו היה האדם שכלי בלי חומר, שהשכל אשר הוא בלא חומר כלל אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף, ואין צריך המתנה. אבל אשר הוא בחומר, כמו שכל האדם, אינו שכל בפעל לגמרי. ולפיכך יש לאדם לנהוג כפי מה שראוי לאדם, שיהיה מתון בדין, ולא ימהר כאילו היה שכל בפעל בלי חומר". כי מוגבלות השכל האנושי אינה אלא מחמת שהשכל האנושי מצורף לחומר, ואילו לא היה מצורף לחומר, היה השכל האנושי ברור וזך לגמרי, וכפי שכתב בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:], וז"ל: "כי כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין מונע לו מן החומר... וכאשר הנפש מוטבע בחומר, דבר זה משכח ממנו כל התורה". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי התורה הצריכה לעשות הלנת דין [סנהדרין לה.], מפני כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי. ולפיכך

צריך הלנת דין לבא אל הבירור... וכאשר הדין עומד באדם וילין עמו הדין, לא שייך לומר שהיה ממהר לפסוק קודם שראוי, שהרי לן אצלו הדין, ואז המשפט כמו שראוי לאדם בעל חומר". ובבאר הגולה באר השני [קמ.] כתב: "כבר אמרנו כי האדם מפני שהוא אדם גשמי, צריך שיהיה השכל שלו יורד לעומק, ואין השכל שלו בפעל. וצריך שיהיה מעיין בו עד שירד לעומק, ויצא אל הפעל, כמו שראוי אל שכל האדם שאינו בפעל" [הובא למעלה פ"א הערות 248, 249]. וראה בסמוך הערה 1096.

(1093) אודות שהמעשה מתייחס לגוף, כן ביאר הרבה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה בהקדמה [יא:] כתב: "אין מעשה האדם רק על ידי הגוף". וכן כתב בח"א לקידושין מ: [ב, קמד.], וז"ל: "שכל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל". וכן כתב בנתיב התורה פ"ז [א, לא.]: "המעשה שייך לגוף... [כי] המעשה שייך לאדם במה שהאדם גשמי". ובנתיב התורה פי"ז [א, עב:] כתב: "המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם". ובנתיב התשובה פ"ה [ד"ה והנה כאשר] כתב: "כי המעשים הם לגוף האדם, כאשר צריך לעשות המעשים בגוף", ושם הערה 105. וכן הוא בנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.], ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ועוד. ובגו"א שמות פכ"ה אות ג [ד"ה אמנם] כתב: "וידוע כי פעולת המעשה מתייחס אל הגוף הפועל", ושם הערה 26. וכן ביאר למעלה בפ"א הערות 246, 254, 1437, 1485, פ"ב הערה 588, פ"ג הערה 1247, ולמעלה הערה 563, ולהלן הערה 1125. ומדגיש בזה שהשגגה שייכת רק למעשים, אך אין שגגה במחשבה. וכן כתב בגו"א שמות פט"ו אות ג, וז"ל: "'יעשו עגל בחורב' [תהלים קו, יט], וכל המזמור ההוא הוא לשון עתיד. ויראה לומר דגם שם כל המזמור נאמר על המחשבה, כלומר שהיו במזיד מחשבים לעשות העגל ובדעת, כי כאשר אמר לשון עבר 'עשו את העגל', הרי הוא במעשה בין שוגגין בין מזידין. וכאשר יאמר לשון עתיד הוא נאמר על המחשבה, כי המעשה היה מסודר על המחשבה שלהם מתחלה, לא היו שוגגין בזה". וכן הוא בתפארת ישראל פמ"ט [תשעד.], ובח"א לר"ה טז. [א, קיז.. (הובא למעלה הערה 395)].

(1094) אודות שהשכל הוא המאיר לאדם החמרי, כן כתב למעלה בתחילת ההקדמה [ב.], וז"ל: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'. ואף אם זוהר השכל ונצוץ שלו לו לעינים, להורות לו הדרך אשר ילך בו, אין הדבר הזה רק מה שראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם, שנתן לו השם יתברך השכל, אשר הוא נר מאיר, ובהלו נר השכל על ראשו, ידע מה

שיעשה מצד שהוא אדם, לא במה שבחר השם יתברך בו, כמו שהם ישראל שבחר השם יתברך בהם מכל העמים, ודבר זה הוא למעלה מן השכל האנושי. ולכך אל דבר זה, שילך אחר בוראו ולהיות דבק עם השם יתברך... אין כח במאור הזה, שהוא השכל, להאיר דרכו אשר עליו מה שיש לו ללכת אחר בוראו... ודבר זה הוא למעלה מן השכל. לכך המאור אשר הוא להגיה חושך האדם אשר יושב בו, הוא התורה והמצוה. וזהו דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', רוצה לומר כי הם בלבד המאירים לאדם בחושך, עד שהלילה כיום יאיר". ובבאר הגולה באר השני [קפו:] כתב: "יש ללכת אחר השכל, שהוא נר מאיר לאדם, ולא ילך בחושך. ובכל מעשיו יהיה נמשך אחר השכל והדעת, וכמו שאמר הכתוב 'כי נר מצוה ותורה אור'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 6]. ובאור חדש [נה.] כתב: "כי הדלקת הנר מצוה הזאת, שהיא הדלקת הנר, תקן השכל שבאדם. כי ידוע כי השכל דומה לנר המאיר לאדם. וכאשר האשה מקיימת מצות הדלקת הנרות לשבת, שהוא מצוה אלקית, דבר זה תקון השכל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.] כתב: "נר הוא כנגד השכל, שנקרא נר, שהוא מאיר לאדם. ובכל מקום נקרא השכל נר, וכמו שאמרו במסכת שבת בפרק במה מדליקין [כג:] הזהיר בנר הויין לו בנים תלמידי חכמים, שנאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. ודבר פשוט שהשכל הוא הנר המאיר לאדם, ואין צריך דבר זה ביאור". וכן חזר וכתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.]. וראה להלן הערה 1100.

(1095) "אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות" [סוטה ג.]. ובח"א שם [ב, כט., ובמהדודרת כשר חלק א עמוד יח] כתב: "פירוש, כי אצל השכל לא תמצא חטא, לכך אמרו 'אין אדם חוטא אלא א"כ נכנס בו רוח שטות', ואז נעשה גשמי, ואז הוא חוטא. וכן שלמה קרא הרשע 'כסיל' בכל ספר קהלת, והבן זה היטב".

(1096) כמבואר בהערה 1092. ולמעלה פ"א מט"ז [שפה.] כתב: "דע, כי רבן גמליאל בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל". ולמעלה פ"א מי"ז [שצו.] כתב: "ופירוש 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', רוצה לומר במה שהאדם בעל גוף, יפה לו השתיקה. וזה כי הדבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני, שהדבור כח גופני, ואינו שכלי לגמרי. לכך ראוי לו השתיקה, שלא יבא לידי טעות ושבוש. כי כאשר הוא פועל בכח הדברי, מבטל כח

השכלי... לכך ישתוק, ויהיה פועל בכח השכלי אשר אינו גופני כמו שהוא כח דברי, שלא ימלט מן הטעות... ולפיכך אם כח הגוף שהוא השכל הדברי פועל, אין השכל העיוני פועל, ויבא לידי טעות. לכך ראוי שישתוק, ולא יפעול כח הדברי, ואז השכל יפעל פעולתו". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] כתב: "כי אין האדם שכלי לגמרי, והוא בא לידי טעות ושגגה בכמה דברים. ולכך יהיו כל מעשיו בהתבוננות הרבה, ויחשוב מעשיו אשר הוא עושה, שיביאו אותו לידי טוב, ולא יביאו אותו לידי רע". אמנם בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל.] כתב: "ואלו ב' דברים מטעים את האדם, כי לפעמים הטעות הוא בשביל כח המדמה, שאינו שכל, והוא כח יצר הרע בלבד. ולפעמים שכלו מביא אותו לידי טעות, ואמר כי אל השכל הזה אל יאמין האדם". ומכך מבואר שאף השכל מטעה את האדם. וצריך לומר ששם מדבר בשכל האנושי המחובר לחומר, וכמבואר בהערה 1094. וראה למעלה פ"ג הערה 2111.

(1097) כן הביא משל זה בח"א לב"מ לג. [ג, כ:], ויובא בסמוך הערה 1102.

(1098) לשונו בח"א לסוטה מד. [א, פא:]: "ג' דברים; מקרא הוא התחלת הבנת המצוה כאשר היא באה מן השם יתברך. ולא באה בהתחלה כל מצוה ומצוה בבירור אל האדם, כי דברי השם יתברך הם רחוקים מן האדם, לכך בירור המצוה בשלימותה לא נרמז בתורה, כי נזכר בתורה עשיית סוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה, עד שיובן ענין המצוה על בוריה. ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה בשלימות. ולכך הם ג' חלקים שאין זה כזה, ונקראים 'מקרא משנה תלמוד'". וראה למעלה הערה 1088.

(1099) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.]: "שגגת תלמוד עולה זדון, ובארנו דבר זה במסכת אבות שאין ראוי להיות שגגה במדריגה השכלית, כי השגגה הוא כאשר סר השכל מאתו, ואינו יודע מה שעושה. אבל בדבר שהוא שכלי, אין בשכל שגגה, ולפיכך 'שגגת תלמוד', שהוא דבר שכלי, 'עולה זדון', כי אין שייך בזה שגגה, אשר השגגה הוא מצד הגוף הגשמי, ולכך השגגה עולה זדון". וכן כתב בגבורות ה' ס"פ כ, וז"ל: "כי כאשר המעלה הזאת אלקית נבדלת, דבר כזה שהוא אלקי אין שוגג בו... וכן אמרו 'שגגת תלמוד עולה זדון', שהתלמוד הוא לחלק השכלי שבאדם, לכך אין שייך שם שוגג. כי השוגג הוא לחמרי, אשר הוא טועה ושוגג, לא לדבר אלקי, שאין שוגג בו" [ראה למעלה הערה 395].

(1100) הנה נתבאר למעלה [הערה 1094] שהשכל נקרא "נר". אך איך מוכח מהפסוק "החכם עיניו בראשו" ש"התלמידי חכמים אשר בראשם הנר המאיר", שהיכן הוזכר בפסוק השכל. אמנם במדרש [קה"ר שם] דרשו "'החכם עיניו בראשו', זה ת"ח שהוא רגיל במשנתו", ובדרוש על התורה [מא.] הביא את המדרש. וראה למעלה פ"א מט"ז [שפה:]. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.] כתב: "התורה היא נקראת 'אור', כי החכמה היא אור, הפך הכסיל אשר בחושך ילך, והחכם עיניו בראשו, הולך לאור השכל. ולפיכך נקראת התורה 'אור' כמו שהתבאר, שהשכל והאור מתיחסים ביחד. וכאשר זכה משה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור [שמות לד, כט, שמו"ר לג, א]. כי אין ספק שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר" [הובא למעלה פ"ב הערה 1206].

(1101) כן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [ב:]: "גדולי החכמים, שהם רחוקים מן הטעות", ושם הערה 6. ולמעלה פ"א מ"א [קמב:] כתב: "אמר 'ועשו סייג לתורה', כי הם צריכים גדר וסייג, ולא תלמידי חכצים, רק למי שאינו תלמיד חכם".

(1102) לשונו בח"א לב"מ לג. [ג, כ:]: "פירוש כי הת"ח הוא שכלי, לכך נחשב השוגג אליו כזדון, לפי שקרוב להיות מזיד, שאלו שם אל לבו על זה כאשר ראוי, לא היה טועה. ודומה למי שהוא הולך ובידו נר מאיר, ונתקל, דודאי זה אפשר לו להיות נזהר". וראה באור חדש [קמד.].

(1103) אודות פחיתותו של עם הארץ, כן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקעד.]: "עם הארץ הוא בעל חומר... שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החמרי". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרצו:] כתב: "יש לו [לעם הארץ] גסות החומר, ומפני כך נקרא 'עם הארץ', שהוא בעל חומר עב וגס כמו הארץ", ושם הערה 1091. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "עם הארץ אינו שכלי, רק טבעי חמרי". ובח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.] כתב: "עם הארץ אסור לאכול בשר [פסחים מט:], והטעם הוא כי עם הארץ שהוא חמרי לגמרי, אין ראוי שיהיה על הבהמה החמרית, כי גם עם הארץ הוא בהמי, ואין האחד ראוי שיהיו גובר על השני לאכול אותו". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שעו. (הובא למעלה פ"ב הערה 506)]. וראה למעלה הערה 625.

(1104) לשונו בח"א לב"מ לג. [ג, כ:]: "אבל עם הארץ הוא דומה אל האדם ההולך בחושך בלא נר, ונתקל, דבר זה נחשב אליו שוגג, כי סכלתו גורם לו, עד שנחשב שוגג בשביל סכלתו, ואפילו אם אינו שוגג".

(1105) לשון רש"י שם [ב"מ לג:]: "לעמי פשעם - 'עמי' דהיינו תלמידי חכמים, את חטאתם אני קורא 'פשע', שהיה להם לתת לב בטעמי משנתם שיבררו להם על העיקר, ולא יורו הלכה מתוך משנה שאינה עיקר. ולבית יעקב - שאר העם. חטאתם - אפילו פשע שלהם אני קורא 'חטאת'". הרי שרש"י פירש שהחטא של הת"ח שהוזכר שם הוא מחמת שמורה הוראה מתוך המשנה. ואילו המהר"ל מפרש שאיירי בכל חטא שעושה הת"ח, שהוא נחשב לזדון.

(1106) אודות שהת"ח הוא שכלי, כן ביאר בהרבה מאוד מקומות. וכגון, בנתיב התורה פ"י [א, מג.] כתב: "כי השמש מאיר בעצמו, אין לה גוף. כך התלמידי חכמים מצד השכל נחשבים נבדלים לגמרי, מסולקים מן הגוף, לכך מדמה אותן לשמש המאיר" [הובא למעלה פ"א הערה 162]. ובנתיב האמת פ"א [א, קצז.] כתב: "כי התלמיד חכם נבדל לגמרי מן הגשמי, עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 86]. וכן כתב בבאר הגולה בתחילת הבאר השביעי [שסד.]. ושם בבאר השני [קעב:] כתב: "מדת השכל בתלמיד חכם", ועל פי זה ביאר שם מדוע תלמיד חכם הוא נוקם ונוטר כנחש [יומא כב:], ושם הערה 336. ובנתיב התורה פי"א [א, מט:] כתב: "תלמיד חכם יש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון". ובנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "תלמידי חכמים... [הם] אותם שיש בהם השכל". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "החכם בו שכל נבדל מן החמרי", וראה שם הערה 41. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] ביאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי. ובנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצג.] כתב: "ובפרק שני דייני גזירות [כתובות קה:] אמר אביי, האי צורבא מדרבנן דמרחמי ליה בני מאתיה [ת"ח שבני עירו אוהבים אותו], לא משום דמעלי טפי, רק משום דלא מוכח להו במילי דשמיא [אין זה משום מעלתו, אלא משום שאינו מוכיח אותם במילי דשמיא], עד כאן. פירוש, כבר אמרנו כי הת"ח בעם הוא דומה כמו השכל בגוף... והשכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל. ולפיכך האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מאתיה, אי אפשר שיהיה זה רק משום שאין עליו משפט השכל, דלא מוכח להו במילי דשמיא. ומזה הצד יש כאן חיבור ואהבה... ויש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור, וזה מבואר". וראה דבריו בח"א למכות יא. [ד, ב.] בביאור הגמרא שם ש"קללת חכם אפילו בחנם היא באה", שתלה זאת "כי הת"ח יש לו השכל" [הובא למעלה פ"א הערה 688].

(1107) ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה המלים המורות על חטאי עמי הארצות הן "ולבית יעקב חטאתם". הרי כינה את עמי הארצות בשם "בית יעקב". ועל הפסוק [שמות יט, ג] "כה תאמר לבית יעקב וגו'" דרשו חכמים "אלו הנשים" [רש"י שם]. ומהו השויון הקיים כאן בין עמי הארצות לנשים שנשתתפו באותו שם. אלא שידוע שמדריגת האשה שהיא בעלת חומר [כמבואר למעלה פ"א מ"ה (רס.)], וזו מדריגת עמי הארצות. ולכך כאשר עמי הארצות מתייחסים לחומריותם הם נקראים בשם השוה לנשים, והוא "בית יעקב". וצרף לכאן מאמרם [ברכות סא.] שאמרו "מנוח עם הארץ היה, דכתיב [שופטים יג, יא] 'וילך מנוח אחר אשתו'". והם הם הדברים. וראה למעלה פ"א הערה 774.

(1108) צרף לכאן מאמרם [ביצה יא:] "אין שבות במקדש", ופירש רש"י [עירובין קב.] "אין שבות דרבנן במקדש, דלא גזרו שם". והטעם הוא שהכהנים זריזים הם, ויודעים להיזהר שלא יבואו לידי איסור תורה [מאירי ר"ה כט:]. ולא בלבד לכהנים, אלא אף לזרים אין שבות במקדש [מאירי פסחים סה:], ואף שהטעם הוא שכהנים זריזים הם, צריך לומר שבמקדש מצויים כהנים שמלמדים אותם להיזהר [עיין רש"י פסחים לו. ד"ה במקום זריזין]. הרי שהסייג אינו מיועד לאלו היודעים להבחין בין הדברים, כי הסייג נועד למנוע טעות ושגגה, ואינו נצרך לבעלי השכל ולמקום השכל. ובבאר הגולה באר השני [קנז.] כתב: "ודברים אלו הם דברי חכמה, שהיו יודעים להבדיל בין הדברים כפי מה שהוא כל דבר, ולא כמו הכסיל שהוא הולך בחושך, ולא ידע בין דברים המותרים ובין דברים האסורים". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיא:] כתב: "השכל מבדיל בין דבר לדבר, אבל החמרי אינו מבדיל" [הובא למעלה פ"א הערה 229].

(1109) צרף לכאן מאמרם [יבמות קכא:] "נאמר [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאד', מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה". ובגו"א בראשית פכ"ז אות ה כתב: "אין הקב"ה עם החוטא אף על גב שהוא בשגגה", הרי שבמחיצת השכל אין טעות ואין שגגה. ובשיטמ"ק לב"ק לג: כתב: "הוי רץ למשנה... השוגג אינו נדון בה כמזיד. אבל המתעסק בתלמוד חשובות עליו שגגות כזדונות, שהיה לו לדקדק על עצמו שלא יכשל אפילו בשגגה, לפי שמדקדקים עליו אפילו כחוט השערה, שנאמר 'וסביביו נשערה מאד', מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו אפילו כחוט השערה, ומי יוכל להשמר מזה. וכבר פירשו הוי זהיר בתלמוד ששגגת התלמוד עולה זדון. רבינו חננאל ז"ל". הרי שהמאמרים "הקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה" ו"שגגת תלמוד עולה זדון" בני בקתא חדא אינון. וכן הוא במאירי להלן משנה יט.

(1110) מלבד הטעם הפשוט שרבי יהודה [בעל המימרא במשנתינו] ורבי אליעזר בן שמוע היו באותו זמן, ששניהם היו תלמידי רבי עקיבא [ראה למעלה הערה 1033].
(1111) "שלמדו חכמה - סברת טעמי המשנה ולהבין שלא יהו סותרות זו את זו, וטעמי איסור והיתר והחיוב והפטור, והוא נקרא גמרא" [רש"י שם]. וכן הוא בפסקי הרי"ד ונמוקי יוסף שם.
(1112) פירוש - רבי יהודה בא להוסיף על דעת רבי מאיר, שלר"מ "רבו" הוא מי שלמדו חכמה [תלמוד], ומוסיף על כך רבי יהודה ש"רבו" הוא מי שלמדו חכמה וגם "כל שרוב חכמתו הימנו". ולפי זה גם רבי יהודה מסכים לר"מ ש"רבו" הוא רק מי שלמדו חכמה, ולא מקרא ומשנה. וכן משמע בכלה רבתי סוף פ"ב, שאמרו שם: "רבי יהודה אומר כל שרוב תלמודו ממנו". וכן מבואר בפסקי הרי"ד ב"מ לג:, ובהעמק שאלה שאילתא קלא, אות ג. וראה להלן פ"ו מ"ד שחזר והביא מאמר זה, וכתב: "ונראה דלפי דברי הכל, דוקא משנה שהם הלכות. אבל אם האיר עיניו בשאר מילי שאינן מצות התורה, לא הוה בכלל רבו".
(1113) הרי שלדעת רש"י רבי יהודה חולק על רבי מאיר, ולא שבא להוסיף על שדבריו.
(1114) מוסיף כאן "רבו מובהק" לפי מה שכתב בגבורות ה' פמ"ח [קצט:], וז"ל: "'מורא רבך כמורא שמים' זה לא שייך רק ברבו מובהק, דברבו שאינו מובהק לא שייך טעמא ד'מורא רבך כמורא שמים'" [הובא למעלה פ"א הערה 86]. וכן מבואר בתוספות ב"ק מא: ד"ה לרבות, שכתבו: "ברבו מובהק, כדתנן 'מורא רבך כמורא שמים'". אמנם יש חולקים וסוברים שאף ברבו שאינו מובהק אמרו "מורא רבך כמורא שמים" [תוספות רבינו פרץ פסחים קח., רא"ש פסחים פ"י סימן כ, ותוספות רא"ש שם, ושו"ת הרא"ש כלל יד סוף סימן ה, טושו"ע אורח חיים סימן תעב סעיף ה, וראה רשב"א ב"ק מא: ובהערות המהדיר].
(1115) מבואר מדבריו שאף אם נלמד את דעת רבי יהודה כרש"י [ש"רבו" יכול להיות במקרא או במשנה ללא תלמוד], מ"מ גם רבי יהודה יודה ש"מורא רבך כמורא שמים" יאמר רק ברבו שלימדו תלמוד, ולא ברבו שלמדו מקרא או משנה. ונקודה זו צריכה ביאור, שאם "רבו" הוא לאו דוקא בתלמוד, מדוע "מורא רבך כמורא שמים" יאמר דוקא בתלמוד. ונראה, שבביאור דעת רבי מאיר כתב שם בח"א [ג, כ.] בזה"ל: "רבו שלמדו חכמה. פירוש חכמה הוא התלמוד, שהוא החכמה באמת, לאפוקי המשנה, שאין המשנה רק ללמוד המצוה כמו שהיא, ולעשות הבדל בין דין לדין, ולא ידע למה זה, רק על פי החכמה. ולפיכך קאמר 'רבו שלמדו חכמה', שהוא הבנת הדבר על אמתתו" [ראה

למעלה הערה 1088]. נמצא שרק כאשר רבו מלמדו חכמה נחשב הדבר שהרב מסר לתלמיד דבר שלם ו"הבנת הדבר על אמתתו", אך לימוד ללא חכמה, הוא לימוד חלקי ומקוטע. והנה דעת רבי יהודה היא [לפי הבנת רש"י] שאף לימוד חלקי ומקוטע דיו להחשיב את מלמדו בשם "רבו", אך אין בזה די שיהיה "מורא רבך כמורא שמים", כי הטעם ל"כמורא שמים" הוא "שכשם שהשם יתברך עלה לאדם וסבתו, כך הרב הוא עלה וסבה לתלמיד שקבל ממנו חכמה" [לשונו למעלה לפני ציון 1059]. וקבלה חלקית ומקוטעת אינה יכולה להחשב "עלה וסבה לתלמיד", כי אין עלה וסבה לחצאין [ראה למעלה פ"א הערה 86 שנקודה זו התבארה שם]. לכך אע"פ ש"רבו" הוא אף המלמדו ללא חכמה, אך "מורא רבך כמורא שמים" הוא רק ברבו שלימדו חכמת התלמוד, וכמו שנתבאר. וצרף לכאן את הדעה שאי אפשר שיהיה לאדם אל רב מובהק אחד [רמ"א שו"ע יו"ד סימן רמב סעיף ד, והגר"א שם אות כו].

(1116) אודות מעלת התלמוד, ראה להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה וכבר התבאר] שביאר מדוע התלמוד הוא בלשון ארמית, וכלשונו: "כי יש לתורה שתי בחינות; כי התורה היא נתנה לעולם הזה, ומצד שנתנה התורה לעולם הזה היא בלשון הקודש, והעולם הזה נברא בלשון הקודש. אבל מצד שהתורה היא מעולם העליון, היא בלשון תרגום... וכן כל התלמוד חברו בלשון ארמי. ומה שאומרים כי לכך נתקן בלשון ארמי מפני שהיו בבבל שזה לשונם, זה אינו, כי תלמוד ירושלמי הוא בלשון ארמי גם כן, ולא היה לשונם בארץ ישראל לשון תרגום... אבל הדבר הוא כמו שפירשנו. ודווקא התלמוד, אבל המשניות הם בלשון הקודש, וזה מפני כי התלמוד הוא לברר משפטי התורה, ולבאר איך כולה נמצא בתורה. ודבר זה מפני כי התורה היא מעולם העליון, ולכך הכל הוא בתורה, והתלמוד היא מעלת התורה בפרט, ולכך היא בלשון ארמי".

(1117) אע"פ שמשנה זו היא המשך המשנה הקודמת, מ"מ ראינו לחלקה לשנים, כי כך היא החלוקה בדפוס ראשון. ובסוף המשנה [לאחר ציון 1302] יבאר את סמיכות המאמר הזה למאמר "שגגת תלמוד עולה זדון".

(1118) כי הרי יש כתר שם טוב שעולה על שלשת הכתרים הראשונים [תורה, כהונה, ומלכות].

(1119) כן מובאת שאלה זו ברש"י כאן. והאברבנאל כתב: "מה ענין אומרו ג' כתרים, והוא מנה ארבעה; כתר תורה, כתר כהונה, כתר מלכות, וכתר שם טוב". וראה להלן ציונים 1158, 1206 בישוב שאלה זו.

(1120) רש"י שמות כה, יא "זר זהב - כמין כתר מוקף לו סביב למעלה משפתו, שעשה הארון החיצון גבוה מן הפנימי, עד שעלה למול עובי הכפורת ולמעלה הימנו משהו, וכשהכפורת שוכב על עובי הכתלים עולה הזר למעלה מכל עובי הכפורת כל שהוא, והוא סימן לכתר תורה". וראה להלן הערה 1196.

(1121) רש"י שמות כה, כד "זר זהב - סימן לכתר מלכות, שהשולחן שם עושר וגדולה, כמו שאומרים שולחן מלכים". והבטוי "שולחן מלכים" נמצא כמה פעמים בגמרא [יבמות כד:, שם מו., שם עו., ע"ז לח., שם נט., ושם סח:]. ולהלן פ"ו מ"ו "ואל תתאוה לשלחנם של מלכים, ששלחנך גדול משלחנם". ושם פירש בזה"ל: "וזה שאמר 'ואל תתאוה לשלחנם של מלכים', שלא יתאוה לעושר של מלכים. כי עיקר המלכות הוא העושר, ולכן אמרו 'שלחן של מלכים'. וכמו שאמרו ז"ל במסכת בבא בתרא [כה:] הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון. הנה השלחן הוא סימן עושר, שהמלך יש לו ערים ומדינות וכסף וזהב. ועל זה אמר 'ואל תתאוה לשלחנם של מלכים', שאף אם יש למלכים רבוי עושר, מכל מקום התורה יש בה יותר עושר". ובח"א לב"ק לב. [ג, ה:] כתב: "וכן אמרו 'שלחן של מלכים', כלומר שיש בשלחן של מלכים כל תענוג". וראה אור חדש [פב.], ולמעלה פ"ג הערות 673, 674.

(1122) רש"י שמות ל, ג "זר זהב - סימן הוא לכתר כהונה".

(1123) לשון הגמרא שם: "אמר רבי יוחנן, שלשה זירים הן; של מזבח, ושל ארון, ושל שלחן. של מזבח, זכה אהרן ונטלו. של שלחן, זכה דוד ונטלו. של ארון עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח. שמא תאמר פחות הוא, תלמוד לומר [משלי ח, טו] 'בי מלכים ימלכו'".

(1124) קושיא זו צריכה ביאור, וכי הוי לעיכובא לשם "כתר" שיהיה כלי במקדש המורה עליו. ונהי שמצינו ששלשת הכתרים האחרים נמצאים בזרים של כלי המקדש, מ"מ אין זה מספיק כדי להקשות מדוע אין כלי המורה על כתר שם טוב, שסוף סוף מה המקור לומר שדינו של כתר הוא דוקא בהמצאותו בכלי המקדש. ועוד, הרי כלי המקדש נמצאים לא בכדי להורות על כתרים מסוימים, אלא כדי להיות כלי שרת במקדש. וכגון, השולחן נמצא במקדש לעבודת הלחם, והמזבח נמצא במקדש לעבודת הקרבנות, וכיו"ב [ראה רמב"ן בסהמ"צ מ"ע לג, ובהוספתיו למנין מ"ע]. אך לא מצינו שהכלי ימצא במקדש רק בשביל שיתתנוסס עליו זר וכתר. ואם אין צורך במשכן לכלי נוסף לעבודת המקדש, מה מקום יש להקשות שמ"מ יהיה כלי נוסף במקדש רק בכדי להורות על כתר שם טוב. ואם תבאר שאין קושיתו שיהיה כלי נוסף במקדש, אלא שעל אחד מהכלים

הנמצאים כבר במקדש [כגון הכיור וכנו, המנורה וכיו"ב] יתנוסס זר המורה על כתר שם טוב, גם זה לכאורה לא קשיא, שהרי בודאי שישנה זיקה ושייכות בין עבודת הכלי לכתר הנמצא בו, ומקום הוי סימן, ולא שנמצא עליו כתר סתם. וכגון הארון מורה על כתר תורה, כי נמצאים בו הלוחות ושברי לוחות וספר תורה [ב"ב יד:]. כמו כן השולחן מורה כל כתר מלכות, כי אומרים "שולחן מלכים", וההשפעה שבעולם עוברת דרכו [ראה רמב"ן שמות כה, כד]. אך לכאורה לא מצינו כלי שעבודתו שייכת בעצם לכתר שם טוב, ומה מקום יש להקשות שמ"מ יותן באחד מהכלים האלו זר המורה על כתר שם טוב. וצ"ע. **ונראה** שכוונתו להקשות, שהואיל וארבעת הכתרים האלו הוזכרו יחד במשנה, מכך מוכח שהם שייכים להדדי ויוצרים ביחד מהות אחת. וכמו שביאר בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], וז"ל: "ובפרק הרואה [ברכות נד:], אמר רב יהודה, שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם, ואלו הן; המאריך בתפלה, והמאריך בשלחנו, והמאריך בביית הכסא. ודברים אלו צריכים פירוש וביאור. וכבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה" [הובא למעלה פ"א הערה 660, וראה להלן הערות 1220, 1293]. והואיל והכתרים הללו הוזכרו יחד במשנה, לכך הם שייכים להדדי, ו"הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה" [ראה להלן ד"ה ויש לשאול]. לכך יקשה מדוע נפקד מקומו של אחד מהם מכלי המקדש, הרי שלשת הכתרים האחרים נמצאים בהם, ובהכרח שגם הכתר הרביעי אמור להיות שם, שאל"כ ימצא חסרון בכלי המקדש שיש בהם זרים חלקיים, ו"לא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג (קמו.), וראה למעלה פ"ג הערה 811, ולהלן הערה 1519].

(1125) אודות השייכות בין בעל מצוה לשם טוב, כן יבאר בהמשך נקודה זו. ולמעלה פ"ב מ"ז אמרו "קנה שם טוב, קנה לעצמו. קנה לו דברי תורה, קנה לו חיי העולם הבא". הרי שהעמידו "קנה שם טוב" לעומת "קנה לו דברי תורה", ובהכרח ש"שם טוב" מתייחס למעשים טובים. וכן כתב הר"א פריצול שם, וז"ל: '"קנה שם טוב קנה לעצמו', מי שקנה שם טוב בעשיית המעשים הטובים". ולמעלה ביאר שם [תרל.] בזה"ל: "אמר 'קנה שם טוב קנה לעצמו', רוצה לומר שקנה דבר שהוא שייך לעצמו, שבו נודע האדם עצמו... כי שאר המעלות אינן לעצמו כמו שם טוב, לפי שהשם שייך לעצמו, שהרי כל שם בא על עצם הדבר. ולפיכך כאשר יש לו שם טוב, קנה מעלה לעצמו של אדם. ונקרא שם טוב מעלה לעצמו יותר מכל המעלות". וכן כתב בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד.]. וכבר נתבאר שהמעשים מתייחסים אל האדם עצמו ["עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים" (רש"י בראשית ו, ט), וכמבואר למעלה פ"א מי"ז (תא:)]. ובח"א לקידושין מ:

[ב, קמג:] כתב: "כי המעשה הוא עיקר, אבל התלמוד שהוא למד לעשות אינו עיקר כמו המעשה, שהרי התכלית לעשות, כי אין האדם שכלי, כי אילו היה שכלי לגמרי, היה התורה שלו עיקר. אבל האדם אינו שכלי לגמרי, ולכך מעשה עיקר, שהמעשה על ידי האדם כפי אשר ראוי שיהיה צדיק ע"י מעשה. שכל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל. ודבר זה בארנו במסכת אבות [למעלה פ"א מי"ז] אצל 'לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר', ובכמה מקומות" [הובא למעלה פ"ג הערה 987]. ובנתיב התורה פ"א [א, ח.] כתב: "המעשה היא השלמת האדם, שמשלים האדם עצמו על ידי מעשה. ואף כי התורה בודאי יש לה מעלה עליונה מצד שהתורה היא שכלית, מכל מקום לענין זה שהמצוה משלמת האדם שהאדם שלם, וזה הוא יותר גדול... דמיון זה, כי אף שהיין יותר נחשב מן הלחם, כי היין משמח אלהים ואנשים, מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין, שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו. וכך המעשה שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, הוא יותר מן התורה, שאינה השלמת האדם" [הובא למעלה פ"א הערה 1486]. ולכך "שם טוב", המוסב על האדם עצמו, בהכרח שמוסב על מעשי האדם. וראה בההעמק דבר במדבר טז, ב שכתב: "אנשי שם - משמעו בשני אופנים; א' מפורסמים בשם לאנשי מעלה. ב' אנשי מעשה טוב, ועל זה כתיב [קהלת ז, א] 'טוב שם משמן טוב', ובמשנה אבות פ"ד וכתר שם טוב עולה על גביהן". וראה להלן ציון 1178.

(1126) הרי "נר" מתייחס למצוה ["נר מצוה"], ו"נר" מורה גם על נרות המנורה [ראה רש"י שבת כג:], הרי שהמנורה מתייחסת למצות. וכן כתב בנר מצוה [עה.], ושם הערה 8. וכן מבואר במדרש שמביא כאן [ראה הערה הבאה].

(1127) פירוש - המצוה שייכת אל שם טוב, וכן המצוה שייכת אל המנורה, וממוצא דבר מתבאר שהמנורה שייכת לשם טוב [כי שניהם שייכים למצוה]. וזה לשון המדרש שם: "כנגד שם טוב הוא המעשה, כמה דתנינן [למעלה פ"א מי"ז] 'לא המדרש הוא עיקר אלא המעשה' [ראה להלן הערה 1181], לפי שהמעשה הוא מכפר על האדם, כההוא דתנינן [למעלה משנה יא] 'תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות'. ואותו כתר הוא כנגד המנורה, לקיים מה שנאמר 'כי נר מצוה ותורה אור'", וראה להלן הערות 1129, 1165. **הנה מבואר** לפי זה שהארון מורה על כתר תורה ["המדרש"], ואילו המנורה מורה על כתר שם טוב ["המעשה"], וכלשונו כאן "אל מי שהוא בעל מצוה". ונראה ביאורו, כי כבר נתבאר למעלה הרבה פעמים שהמעשה הוא עם הגוף, ואילו המדרש הוא עם השכל [ראה למעלה הערה 1093]. ולמעלה פ"א מי"ז [תא.] כתב: "כי המעשה

הוא לגוף, והמדרש לשכל" [הובא למעלה הערה 563]. ובח"א לקידושין מ: [ב, קמד.] כתב: "כל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל, ודבר זה בארנו במסכת אבות אצל [למעלה פ"א מי"ז] 'לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר', ובכמה מקומות" [הובא למעלה פ"א הערה 1485]. ולמעלה [פ"ג מ"ה] אמרו "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", וכתב שם לבאר [לאחר ציון 672]: "וכאשר תבין דברי חכמה מאד, תדע איך המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי בבית המקדש שלחן בצפון [שמות מ, כב], והשלחן הוא שלחן מלכות, והוא כנגד הנהגת המלכות. ומנורה בדרום [שם פסוק כד], שיש בה שבעה נרות [שמות כה, לז], הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהם שבעה ימי הטבע, ודבר זה ידוע לחכמים. ואילו התורה במדריגה יותר עליונה, שאלו שנים הם בהיכל [שמות מ, פסוקים כב, כד], שהוא כנגד עולם הזה, ואילו התורה היא בארון [שמות כה, טז], שהוא בבית קדשי הקדשים [שמות מ, כא], שהוא כנגד מדריגת עולם העליון. ואלו דברים ברורים למי שמבין דברי חכמה עמוקה". הרי שהמנורה מורה על מדריגת העולם הזה, והארון מורה על מדריגת העולם העליון. ולכך ברי הוא שהמנורה מורה על המצות שהן לגוף, והארון מורה על המדרש שהוא לשכל. וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 1165.

(1128) נראה שכוונתו למאמרם [מנחות כט.] שמשה רבינו נתקשה בשלשה דברים; מנורה, שרצים, החודש. וכתב על כך בגו"א ויקרא פי"א אות ג [רכז:], וז"ל: "ואם תאמר... מי קושי שלהם יותר מכל הדבר, עד שהראה לו הקב"ה את אלו. דע לך כי זה הוא דבר נפלא מאוד לחכמים בענין זה, והוא דבר עמוק, כי אלו דברים הם רחוקים מן הנבואה, מפני שהם יוצאים מכלל מציאות העולם. וזה כי המנורה, מפני מדריגתה אשר היא עמוקה, כמו שידוע בסוד המנורה שהיא למעלה מכל המציאות, והוא ידוע ממה שהיתה המנורה מקשה [שמות כה, לא], לפי שהיא מעולם האחדות, לכך היה מקשה שכל גופה אחת, ולפיכך נרמז בלשון 'מקשה' כמה היתה קשה המנורה, ומפני זה לא היה יכול להשיג בהשגת הנבואה דבר זה, עד שהיה צריך להראות לו באצבע", ושם הערות 19, 20. הרי שהמנורה היא על כל שאר הכלים, שהרי לא מצינו שמשה רבינו נתקשה בעשיית שאר הכלים. והרמב"ן שמות כה, ל כתב: "חכמת המנורה בגביעיה וכפתוריה ופרחיה מאין תמצא ונעלמה מאד... וזה מאמרם שנתקשה משה במנורה". וצרף לכאן, שמכל כלי המקדש, הכלי היחידי המעיד עדות הוא המנורה, ועדותה היא שהשכינה שורה בישראל [רש"י ויקרא כד, ג]. וזה מורה באצבע על רום מדריגת המנורה [ראה להלן הערה 2027]. אך צריך ביאור, שהרי המנורה מורה על מדריגת העולם הזה,

ואילו הארון מורה על מדריגת העולם העליון [כמבואר בהערה הקודמת], ולכך אמרו [למעלה פ"ג מ"ה] "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", כי התורה הנמצאת בארון בקודש הקדשים, נמצאת במדריגה גבוהה יותר מהמנורה והשולחן. ואילו כאן מבאר שהמנורה היא למעלה מכלי המשכן האחרים. וצ"ע.

(1129) הנה המדרש הנ"ל מוסב על הפסוקים הבאים [במדבר ז, טו-טז]: "פר אחד בן בקר איל אחד כבש אחד בן שנתו לעולה שעיר עזים אחד לחטאת". ועל כך אמרו במדרש [במדב"ר יד, י]: '"פר אחד בן בקר וגו", שלשה מיני עולה אלו [פר, איל, וכבש] למה, כנגד ג' כתרים שנתן הקב"ה לישראל... כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות. כתר תורה, זה הארון... כתר כהונה, זה מזבח הזהב... כתר מלכות, זה השלחן... 'שעיר עזים וגו' **כנגד שם טוב**, הוא המעשה, כמה דתנינן 'לא המדרש הוא עיקר אלא המעשה', לפי שהמעשה הוא מכפר על האדם, כההוא דתנינן [למעלה משנה יא] 'תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות', **ואותו כתר הוא כנגד המנורה**, לקיים מה שנאמר 'כי נר מצוה ותורה אור'". הרי מתחילה לא כינה את מעלת "שם טוב" בשם "כתר", ורק בהמשך כתב "ואותו כתר הוא כנגד המנורה", ולכך נראה שמה שאמר בסוף שכתר שם טוב נמצא במנורה הוא הוספה מחוץ למדרש.

(1130) פירוש - מעתה שביארנו שאין כלי המקדש חסרים כתר, אלא שנמצא עמם גם כתר שם טוב בדמות המנורה, א"כ עוד יותר יקשה מדוע אין כתר למנורה. דבשלמא אם לא היה כלי שמורה כלל על כתר שם טוב, היה ניחא שאין שום כתר המקביל לכתר שם טוב. אך עכשו שנתבאר שיש כלי כזה [המנורה], ועם כל זה הוא נטול כתר, עוד יותר יקשה מדוע נפקד מקומו של הכתר. ולכך מסיק שזו הוספה במדרש. וכמה פעמים שלל מדרש שלפנינו, וטען שאין הוא מדרש. וכמו בנר מצוה [נג:] כתב בזה"ל: "ומצאתי במדרש כי נתנו למלכות בבל וזהב ביחד, ולמלכות יון הברזל. ולפי הנראה ברור כי טעות נפל בזה, כי אי אפשר לומר כך, ולא נמצא כך". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסג.] שלל גירסא של המדרש, וכתב: "ואינה נכונה כלל... כי איך אמרו ז"ל דבר שאין לו משמעות... ואיך יובן דבר זה... אין לו הבנה כלל, ולא דברו חכמים כלל בעניין זה".

(1131) לכאורה אין פירוש הכתוב "להעלות נר תמיד" שהנר עולה למעלה עוד, אלא "מדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה" [רש"י שם], וכפי שפירש בגו"א שם אות יא, וז"ל: "שיהא צריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה, ולא ידליק הפתילה ויניחנה והיא מדלקת עצמה והולכת". וכן נאמר בר"פ בהעלותך [במדבר ח, ב] "דבר אל אהרן ואמרת אליו בהעלותך את הנרות וגו'", ופירש רש"י שם "בהעלותך - על שם שהלהב

עולה כתיב בהדלקתן לשון עליה, שצריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה. ועוד דרשו רבותינו מכאן שמעלה היתה לפני המנורה שעליה הכהן עומד ומטיב". אך לא מצינו שלשון עליה מוסב על היות הנר עומד מעבר למנורה. וכן מה שנאמר [שמות כה, לז] "ועשית את נרותיה שבעה והעלה את נרותיה והאיר על עבר פניה", גם שם "והעלה" מתפרש להדליק [אונקלוס שם]. וצריך לומר, שמ"מ האש שבנר עולה למעלה [ולכך כל הדלקה נקראת "לעלות"], ובכך היא שייכת למקום גבוה יותר. וראה הערה 1135.

(1132) שנאמר [שמות כה, פסוקים כג-כה] "ועשית שולחן עצי שטים וגו' וצפית אותו זהב טהור ועשית לו זר זהב סביב ["סימן לכתר מלכות"] ועשית לו מסגרת טופח סביב ועשית זר זהב למסגרתו סביב". ופירש רש"י שם "מסגרת - כתרגומו גדנפא. ונחלקו חכמי ישראל בדבר [מנחות צו:]; יש אומרים למעלה היתה סביב לשולחן, כמו לבזבזין שבשפת שולחן שרים. ויש אומרים למטה היתה תקועה מרגל לרגל בארבע רוחות השולחן, ודף השולחן שוכב על אותה מסגרת. ועשית זר זהב למסגרתו - הוא זר האמור למעלה ופירש לך כאן שעל המסגרת היתה". ועל כל פנים לכולי עלמא הלחם היה נתון מעל לזר, ואין בכך לפגום בכתר מלכות, ומדוע העלת הנרות במנורה פוגמת בכתר שהיה אמור להיות שם.

(1133) לא הבנתי מדוע כתב לשון ספק ["אפילו **אם** היה הלחם עולה על הזר"], דפשיטא שמערכת הלחם היתה ממוקמת מעבר לזר, שהיו שש חלות זו מעל זו במערכת האחת [רש"י ויקרא כד, ו]. ואע"פ שלחם ראשון היה מונח על טהרו של שלחן [מנחות צז.], אך חמשת הלחמים הנוספים עמדו על הקנים בגובה, הרבה מעל הזר [ראה גו"א שמות פכ"ה אות כט].

(1134) מבאר כדעה שהזר היה נתון על השולחן, ולא מרגל לרגל [ראה הערה 1132]. ומבאר שהואיל והלחם הוא על השולחן [שמות כה, ל "ונתת על השולחן לחם פנים לפני תמיד"], והזר עולה למעלה מן השולחן, אע"פ שבפועל הלחם הוא גבוה יותר מן הזר, מ"מ הזר הוא על הלחם. וסברה מעין זו כתב בגו"א במדבר פ"י סוף אות לא, וז"ל: "הקשה הרא"ם, אחר כי שבעה עננים היו [רש"י במדבר י, לד], וסוכות שציוה הקב"ה הוא בשביל שהושיבם בסוכות [ויקרא כג, מג], והם היו ענני כבוד [רש"י שם], אם כן היה לעשות מצות סוכה בענין זה, אחד למעלה ולמטה ואחד לפניהם. וקושיא זאת אינה קושיא למבין, כי הענן שהיה מן השמים, בין שהיה למעלה בין שהיה מן הצד, הכל הוא נחשב למעלה, כמו השמים אשר הם על האדם. ואף על גב שהשמים הם תחת האדם, הם על האדם, שאין האדם על השמים. וכן בענן עצמו, שהוא בא מלמעלה משש

פאות העולם, נחשב הכל עליהם. תדע, דהא כתיב [במדבר יד, יד] 'וענך עומד עליהם', הרי כי כולם 'עליהם' נקרא, מפני כי הדברים אשר הם למעלה אין ראוי שיקראו תחת האדם, רק על האדם. לכך אין מצות סוכה רק למעלה, ולא למטה. כי אם היה עושה למטה או מן הצד, לא היה זה דומה לעננים, שהיו למעלה ולא למטה", ושם הערה 124. והזר שבשולחן דומה בזה לעננים, שאף על פי שבפועל הם תחת הדבר, מ"מ הם לעולם נחשבים מעליו.

(1135) כמו שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:], וז"ל: "אם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבאו עליו, אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה. כי מה שמשתוקק האש לעלות למעלה הוא דבר עצמי אליו, ואין בטול לדבר עצמי" [ראה להלן הערה 1528]. הרי שהאש והנר הן שואפות להתעלות. **והנה מבאר** כאן שהלחם הוא דין בשולחן, ואילו הנרות אינן דין במנורה, אלא יוצאות מעבר למנורה. וחילוק זה יובהר מאוד על פי מה שכתב בגו"א שמות פכ"ז אות יב בביאור החילוק שבין יחס הנרות למנורה לעומת יחס הלחם לשולחן, וז"ל: "והא דאמר בשלהי חגיגה [כו:] דאין מזהירין עמי הארץ ברגל שלא יגעו במנורה, רק בשלחן מזהירין אותם שלא יגעו, שלא יטמאו את השלחן. ומפרש טעמא בגמרא [שם] משום דבשלחן כתיב [שמות כה, ל] 'תמיד', אם יטמאו את השלחן, לא יהיה זה תמיד. אבל במנורה לא כתיב ["תמיד"]. ואף על גב דהיו מטמאין אותה, לא היה כל כך קפידא. ואף על גב דלפי מדרש זה דקאי ["תמיד"] על נר מערבי, נאמר גם כן 'תמיד' במנורה. אומר אני דחילוק גדול יש, דבשלחן כתיב 'תמיד', דאצל עשיית השלחן נאמר [שם] 'ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד', וכאילו כתיב דזה השלחן יהיה תמיד כדי שיהיה עליו לחם תמיד, דהא הכתוב מפרש עשיית השלחן, ואמר עליו שעשייתו הוא כדי ליתן עליו לחם תמיד. ולפיכך קאמר שהיו מזהירין עמי הארץ כדי שלא יטמאו את השלחן שנאמר בו 'תמיד'. אבל המנורה, אף על גב דכתיב ביה 'תמיד', לא קאי זה על המנורה, רק על הדלקת המנורה, והיא מלתא בפני עצמו. ואף על גב דכתיב 'תמיד' בהדלקה, כיון שאין במנורה עצמה 'תמיד', לא היו מזהירין על המנורה. ואף על גב דאם היו מטמאין המנורה לא היה כאן הדלקת הנר שהוא 'תמיד', אין זה קפידא כל כך. ולא היו מקפידין רק שלא יהיה חסר השלחן, שנאמר 'תמיד' אצל השלחן, כדכתיב 'ונתת על השלחן לחם הפנים וגומר'". הרי שהלחם הוא דין בשלחן, ואילו הנרות אינן דין במנורה, אלא דין בהדלקה. ולכך לעולם הלחם מתייחס לשולחן,

אף שבפועל נמצא מעליו, ואילו הנרות אינן מתייחסות למנורה, אלא שואפות להגיע לשרשם העליון.

(1136) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תסז:]: "הכתר מורה על מעלה היותר עליון, שאין אחר זה עוד, כי זהו ענין הכתר, שאין על המלך מעלה. ומפני שהתורה היא יותר עליון, ולכך יש על האותיות שבה תגין, לומר לך שאין מעלה אחריה עוד" [הובא למעלה פ"ג הערה 1864]. וצרף לכאן דברי רש"י אודות כתר תורה [שמות כה, יא], שכתב: "זר זהב - כמין כתר מוקף לו סביב **למעלה** משפתו, שעשה הארון החיצון גבוה מן הפנימי עד שעלה למול עובי הכפורת ולמעלה הימנו משהו, וכשהכפורת שוכב על עובי הכתלים **עולה הזר למעלה** מכל עובי הכפורת כל שהוא, והוא סימן לכתר תורה". הרי טרח לבאר פעמיים שהעליה והבליטה של הארון מעבר לכפורת היא היא הנחשבת לכתר תורה, וזאת משום ש"אין ראוי שיהיה עולה על הכתר דבר". וראה הערה 1139.

(1137) ראה בפירוש הגר"א כאן שגם כן ביאר ש"נגד שם טוב הוא המנורה, שנאמר [קהלת ז, א] 'טוב שם משמן טוב וגו'".

(1138) בא לבאר הסבר שני מדוע לא היה כתר במנורה. ועד כה ביאר שהואיל ונרות המנורה עולים מעלה מעלה, אי אפשר להניח כתר במנורה, כי הנרות יעלו מעבר לכתר, וזה מן הנמנע. ומעתה יבאר שכל כתר הוא מוגבל, ואילו שם טוב הוא ללא גבול, ולכך מופקע מכתר.

(1139) פירוש - הכתר הוא הגבול העליון של מדריגת בעל הכתר, שעד לשם מגיעה מדרגתו. וראה למעלה הערה 1136 שאין דבר עליון יותר מהכתר. ובאור חדש [קפא.] כתב: "מלך הוא נושא למעלה מכל העם, שהוא יותר גדול ויותר עליון מהם. וזה מורה הכתר, שהוא על הראש למעלה, מורה שהוא נישא למעלה". וראה להלן הערות 1183, 1205.

(1140) להלן יבאר ששלשת הכתרים שבמשנה מצטרפים ומתחברים אל האדם, ומפאת זה גופא יש גבול ותכלית למדריגה שהכתרים האלו מורים עליה.

(1141) לשונו להלן [לאחר ציון 1188]: "הטעם מה שכתר הזאת עולה על גביהן, כי השם מפני שהוא מורה על עצמו של בעל השם, מופשט מן הגשמי, כי זהו ענין השם שהוא מופשט לגמרי, שהוא ענין שכלי בלבד. ואין זה דומה לתורה, כי כתר תורה אין ספק כי יש לחכמה התחברות אל האדם... שם טוב אין לו מקום מוגבל, שהרי אמר [קה"ר ז, א] כי שם טוב הוא מסוף עולם ועד סופו... ומזה הטעם אמר 'ג' כתרים הם', ולא כלל עמהם כתר שם טוב לומר 'ד' כתרים הם', מפני כי אלו ג' כתרים מתדמים ביחד, שכל אלו ג'

כתרים יש להם שווי יחד. רק כתר שם טוב הוא מיוחד בעבור שאין גבול לכתר הזאת, מפני שהוא מסוף העולם ועד סופו. מה שלא תמצא בשאר הכתרים, כי הכתר הזאת הוא כתר מופשטת נבדלת לגמרי". וכן ביאר בנתיב שם טוב, ויובא להלן בהערות. וראה בסמוך הערה 1148.

(1142) דוגמה לדבר; בגבורות ה' ר"פ טו כתב: "'כל העוסק בבנין מתמסכן' [סוטה יא.]... כי הבנין הוא הפך הברכה, כי בברכה אין גדר וגבול. ולכך נאמר בברכה [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה', אין ברכה אלא בדבר הפרוץ ואין לו גדר וגבול, זהו ענין הברכה. והבנין הוא הפך זה, שבונה גבולים וגדרים, והעוסק בדבר שהוא הפך הברכה מתמסכן, והבן זה". הרי דבר שהוא בעל גבולים, הוא מגביל את הדבר ותוחם אותו בתחומין מוגדרים. אך מדריגה שהיא מעבר לגבולין ותחומין, מופקעת היא משום הגבלה ותחום. וכפי שהברכה מופקעת מבנין, כך מעלת שם טוב מופקעת מכתר.

(1143) כפי שנתבאר למעלה הרבה פעמים ששכל התורה נבדל מן האדם החומרי. וכגון, למעלה פ"א מי"ג [שנה:] כתב: "התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל". ולמעלה פ"א מי"ח [תנא.] כתב: "'עשה לך רב' [שם משנה טז], דהיינו השכל האמיתי, שהוא שכל התורה, שהוא נקרא 'שכל נבדל'". וראה למעלה הערה 775. ולמעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1254] כתב: "כי התורה מצד מדריגתה ומעלתה העליונה, שהיא חכמה אלקית, היא קשה לקנות כזהב וככלי פז, שהם דברים שהם אינם עם האדם, ורחוקים שימצא האדם אותם... במה שהתורה היא שכל עליון אלקי". וראה למעלה הערה 546. ובאור חדש [קמח:] כתב, וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן השם יתברך מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טו] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא

מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 91]. וראה להלן הערות 1213, 1274, 1360.

(1144) יש להקשות, כי שיטת רש"י היא שהיו שני ארונות, והארון שעשה משה היה יוצא עמהם למלחמה, ואילו הארון שעשה בצלאל היה נמצא בתוך המחנה, ולא היה יוצא עמהם למלחמה [רש"י דברים י, א]. ועל הפסוק הזה גופא [במדבר י, לג] כתב רש"י: "וארון ברית ה' נסע לפניהם דרך שלשת ימים - זה הארון היוצא עמהם למלחמה, ובו שברי לוחות מונחים, ומקדים לפניהם דרך שלשת ימים לתקן להם מקום חנייה". ופירש הגו"א שם אות ל: "זה הארון היוצא עמהם למלחמה וכו'. דאין זה ארון ששם לוחות שניות, דהא אותו ארון בתוך המחנה נוסע, דכתיב [במדבר ב, יז] 'ונסע אוהל מועד בתוך המחנות', וכתוב [במדבר י, כא] 'ואחר כך נסעו הקהתים נושאי המקדש', והוא הארון המקודש יותר". וכן נאמר [במדבר יד, מד] "וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה". ואם כן קשה, שעד שאתה מוכיח מהארון של משה שלא היה בתוך המחנה, הוכח מן הארון שעשה בצלאל [המקודש יותר] את ההפך, שהרי היה בתוך המחנה. זאת ועוד, הרי הכתר תורה שבכלי המשכן היה נעוץ בארון של המשכן שעשה בצלאל, כי הוא נזכר בעשיית כלי המשכן [שמות כה, יא], והיה מן הראוי שנלמד הלכות כתר תורה מן הארון שעליו מתנוסס הזר, ולא מן הארון שאין עליו הזר [ראה רמב"ן דברים י, א שחלק על רש"י וסובר שאין ארון אלא אחד]. וצ"ע. **ונראה**, שהנה אמרו חכמים [ב"ב צט.] "מקום ארון וכרובים אינו מן המדה... כרובים בנס היו עומדים", ובח"א שם [ג, קכא:] כתב: "מקום ארון אינו מן המידה. דבר זה מבואר מה שמקום ארון אינו מן המדה, מפני שאין משתתף ואין מצורף הארון, שבו התורה השכלית, אל שאר הבית. כי הארון הוא נבדל מכל הבית במדריגתו ובקדושתו, וכל דבר שהוא נבדל מן הגשמי אין ראוי שיהיה לו רוחק כלל. ואם יהיה לו מדה, יהיה הארון בכלל שאר כלי הבית המקדש שהיו בעלי מדה, ואין הדבר כך בארון, כי מפני שהוא נבדל לגמרי, אין ראוי שיהיה בכלל ומשותף כלל עם שאר בית המקדש. וזהו הטעם עצמו אשר אמר אחר כך ג"כ כי הכרובים בנס היו עומדים. כי גם הכרובים ראוי שיהיה להם המדריגה הנבדלת לגמרי, ואינם משותפים כלל עם שאר כלי הבית. ודומים הכרובים והארון לשכל האדם, אשר אין השכל, אשר הוא נבדל מן הגוף, מוטבע בגוף, שאם היה מוטבע בגוף, היה לו בודאי רוחק... אבל השכל שהוא נבדל, אשר אין לו רוחק כלל. ומפני כך אינו נכנס ברוחק, ואינו משותף עם שאר הגוף. וכך היה דבר זה, כי הארון שבו התורה השכלית, והכרובים שהשם יתברך נקרא [תהלים פ, ב] 'יושב הכרובים', לא היו מקבלים שום רוחק מן הקב"ה". וכן להלן

[לפני ציון 1202] כתב: "הארון הלא היה מונח בקדש הקדשים, שהיה נבדל מן האדם לגמרי, ולא נכנס שם אדם רק כהן גדול ביום הכפורים". ולכך הארון הנמצא בקודש הקדשים, אע"פ שהוא נמצא בתוך המחנה, מ"מ הוא חולק מקום לעצמו, כי הוא נבדל מהכל, ואין צורך שירחיק מהלך ג' ימים בכדי להיות נבדל מהכל. מה שאין כן הארון שעשה משה, שקדושתו פחותה מהארון של המשכן, שם בעינן ריחוק מהלך ג' ימים בכדי שיחשב נבדל מהכל.

(1145) לשונו בנתיב התורה פ"ד [א, כא.]: "כבר אמרנו, כי האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה, ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית, לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם, אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר. ועיקר הכנה הזאת שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי, עד שהוא ראוי לקבל אותו. כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד. ומפני כי השכל הוא עם האדם, ואין השכל מוטבע באדם לגמרי, רק השכל הוא נבדל מן האדם. וכך התלמיד חכם, שהוא במדריגת השכל בערך שאר בני אדם, אין ראוי שיהיה לו עירוב עמהם" [הובא למעלה הערה 603]. וראה הערה הבאה.

(1146) אודות ששכל האדם הוא בבחינת "נוגע ואינו נוגע", כן מבואר בכמה מקומות, וכגון, בנתיב התורה פ"ד [א, כא:] כתב: "ישים האדם עצמו כי לא יהיה אדוק עם הבריות, רק יהיה רואה ואינו נראה. כלומר שיהיה רואה את הבריות, ואל יהא נבדל מן הבריות לגמרי, עד שלא ישגיח עליהם. אבל ישגיח על הבריות, ובזה הוא רואה אחרים, אבל אינו נראה מהם, כי לא יהיה לו חבור וצירוף אל הבריות. וכאשר עושה כך, תלמודו מתקיים. כי כאשר יש לו יחוס ודמיון אל השכל, מקבל התורה השכלית. והשכל אשר הוא עומד באדם, יש לו דביקות באדם, ואינו דבוק עם האדם עד שיהיה מעורב לגמרי השכל עם הגוף. וכך יהיה תלמיד חכם עם הבריות בענין זה לגמרי, שהוא נבדל מן הבריות, ואינו נבדל לגמרי. כלומר שיהיה לו חבור עם הבריות, אבל לא יהיו הבריות מעורבין עמו, כי אם יהיו הבריות מעורבין עמו, הרי הוא דומה אל שכל שהוא מוטבע בחומר, ואם הוא מוטבע בחומר לא יקנה התורה השכלית". וראה הערה קודמת. ולמעלה פ"א מ"ד אמרו "יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם", וכתב שם [רמג.] לבאר: "יהיה מתאבק בהם להשפיל עצמו לגמרי, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ודבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן הוא נבדל מן האדם, ואם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל. ולא שיהיה נבדל לגמרי מן התלמיד חכם, שאם כן לא היה התלמיד חכם אצל האדם במדריגת השכל שהוא באדם,

שנמצא השכל בביתו, הוא גוף האדם הגשמי, שדומה לבית. כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל, ובזה האדם מתאבק בשכל. וכך יהיה נוהג עם תלמיד חכם בביתו, שיהיה נמצא תלמיד חכם בביתו, אבל לא יהיה לו חבור גמור אליהם, רק מתאבק בעפר רגליהם כאשר ראוי לנהוג. וכאשר ימצא השכל באדם, שהוא נבדל מן האדם, אין לו חבור גמור עמו, רק שנמצא עמו, והבן זה", ושם הערה 691, ולהלן הערה 1477. ולמעלה פ"ב מ"ט [תשיב.] כתב: "והבן ההפרש שיש בין החבר ובין השכן; כי החבר מתחבר לגמרי אל חבירו, ולא יפרד ממנו, והוא עמו לגמרי. והשכן אינו רק כי דירתו עמו, והוא אליו שכן טוב. ודבר זה בעצמו ההפרש שיש בין אשר מתחבר לכח נפשי, ובין אשר מתחבר לכח השכלי; כי המתחבר לכח נפשי, יש לו חבור ועירוב עמו. אבל אשר הוא מתחבר אל כח השכלי, אין לו עירוב עמו, רק יש לו עמו הקשר מציאות בלבד. מפני שכח השכלי הוא נבדל לגמרי, אין לו חבור ועירוב עם הנושא, רק שנמצא עמו, ויש עמו הקשר מציאות במה שהוא נמצא עמו, ואין לו עמו עירוב כלל. ולפיכך נקרא הכח אשר הוא מתחבר אל כח נפשי 'חבר', אשר הוא החבר מתחבר אליו. אבל הנושא לכח השכל, ואין לו עירוב עמו, נקרא 'שכן טוב', כי השכן אינו רק שנמצא דירתו עמו ואצלו, ואין לו עירוב עמו, רק חבור שכניי הוא לו". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "ואין ספק כי השכל אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, אבל במה שהשכל עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל... שהשכל נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, ונקשר עמו קשר מציאות, לא שיהיה מעורב השכל עם הגוף או עם כוחותיו, שדבר זה אינו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד:] כתב: "דמיון זה באדם; הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד" [ראה להלן הערות 1269, 1941]. ושם פ"נ [תתקל.] כתב: "התורה מצרף אל המקבל, ואינו מעורב עם המקבל כלל", ושם הערה 50. ובבאר הגולה באר השני [קיד:] כתב: "אין השכל האלקי חבור עם האדם, רק הקשר המציאות, שנמצא עמו ואינו מוטבע בו", ושם הערה 22. וכן כתב למעלה במשנה ה, ושם הערה 604. וראה להלן הערות 1159, 1203, 1273, 1367.

(1147) אודות שבמספר שלשה מתחיל הרוחק, וקודם לכך לא הוי רוחק כלל, כן כתב בנצח ישראל פכ"ו [תקמג.], וז"ל: "מהלך ג' ימים... וכמו זה הדרך מצאנו בכמה מקומות; [במדבר י, לג] 'ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים', [שמות ח, כג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר', [בראשית ל, לו] 'וישם דרך שלשת ימים בינו לבין יעקב וגו'. כי שעור זה לדרך

שיש לו רחוק, כי פחות מזה לא נקרא רחוק". ובהקדמתו לאור חדש [נז.] כתב: "כי שלשה... מורה הבדל, ופחות משלשה אין כאן הבדל גמור. סימן לדבר, פחות משלשה הוי כלבוד [שבת צז.], ובשלשה לא הוי לבוד". וכ"ה בח"א לחולין צא: [ד, קי.]. אמנם כאן מבאר גם לאידך גיסא; עד שלשה ימים אינו רחוק כל כך, אך מעבר לכך הוי מרחק מופלג. וכן כתב באור חדש [קנז:], וז"ל: "אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה יותר משלשה ימים... כי מאחר ששלשה ימים הם רבוי ימים, ואין מידת השם יתברך שיהיה הצדיק בצרות תמיד, ואם הצדיק בצרה זמן מה, אין [זה] קשיא, כי אי אפשר שלא יהיה דבר מה חסרון בצדיק, אבל שיהיה ג' ימים... כאילו היה תמיד בצרה, אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה כמו זו. וכך אמרו במדרש [ב"ר נו, א]... כי אין ראוי שיהיה הצדיק בצרה יותר מג' ימים". וראה תפארת ישראל פנ"ו הערה 190. ולהלן [לאחר ציון 1194] כתב: "כמו שתאמר כי פלוני זה רחוק מן העיר תוך ג' ימים, לא יאמר בזה שהוא נבדל ומופרש מן העיר לגמרי, כיון שהוא תוך ג' ימים".

(1148) להלן [ראה למעלה הערה 1141]. ובקה"ר ז, א אמרו "'טוב שם משמן טוב'; שמן טוב יורד, ושם טוב עולה. שמן טוב לשעתו, ושם טוב לעולם. שמן טוב כלה, ושם טוב אינו כלה. שמן טוב בדמים, ושם טוב בחנם. שמן טוב נוהג בחיים, ושם טוב נוהג בחיים ובמתים. שמן טוב בעשירים, ושם טוב בעניים ובעשירים. שמן טוב מהלך מקיטון לטרקלין, ושם טוב הולך מסוף עולם ועד סופו". וכן יזכיר ענין זה להלן. וראה להלן הערות 1179, 1192, 1197, 1208.

(1149) מבאר שהפסוק "להעלות נר תמיד" אינו מתפרש שמדליק את נר התמיד, אלא שתמיד יהיה הנר עולה ומתעלה. וא"כ תיבת "תמיד" אינה מוסבת על ה"נר", אלא על "להעלות". וכן ביאר בקצרה למעלה [לפני ציון 1142].

(1150) בא לבאר טעם שלישי. ועד כה ביאר שני טעמים; (א) הואיל והנרות עולים מעבר למנורה, מן הנמנע שהנרות ייעלו מעבר לכתר, ולכך אין למנורה כתר. (ב) הכתר נותן גבול ותחום למעלת הדבר, ואילו שם טוב הולך מסוף העולם ועד סופו, ואינו נתחם ונגבל. ומעתה יבאר טעם שלישי; מעלת שם טוב היא ביחס לזולתו, ולא ביחס לעצמו, והכתר שייך למעלת עצמו.

(1151) כפי שכתב בסמוך: "כי התורה כתר מורגשת בו בבעל התורה, שהאדם חכמתו אתו, ותורתו עמו", וראה הערה 1159. ובנתיב התורה תחילת פי"א [א, מו:]: "מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש

לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 451]. וכן למעלה פ"ג מי"ב [לאחר ציון 1190] כתב: "תלמיד חכם... יש לו מעלה מצד עצמו". וראה להלן הערה 1272 שהזכיר שם את דבריו כאן.

(1152) בגו"א בראשית פכ"ה אות מח דן שם לגבי מכירת הבכורה של עשו ליעקב [בראשית כה, לג], וז"ל: "קשה, מאי שייך מכירה בבכורה, וכי אם כהן רוצה למכור כהונתו לישראל יכול לעשות... ונראה לי, דווקא גבי כהונה שזכתה לו התורה, וישראל זר הוא נחשב [רש"י ויקרא כב, יב]. אבל קודם מתן תורה, שהיתה העבודה בבכורות [זבחים קיב:] מפני שהוא ראוי לכבוד, ולא מצאנו שזכתה לו מדין התורה, אלא שכך הוא מן הסברא והמשפט שיהיה הבכור הגדול והחשוב עובד, ולפיכך יכול למכור, דהא שלו הוא הכבוד, ויכול למחול. ודמיא להא דאמרינן [קידושין לב.] חכם שמחל על כבודו, [כבודו] מחול. וטעם הוי משום שהתורה שלו, ויכול למחול על כבודו [קידושין לב:]". ועל כל פנים מבואר שהכהונה שניתנה דוקא לכהן, כי התורה זיכתה לו, וא"כ כתר כהונה הוא בכהן. והמרדכי בגיטין אות תא חולק על הגו"א, וז"ל: "אי קאמר כהן אני מוחל על כבודי, כבודו מחול, כמו הרב שמחל על כבודו, דכבודו מחול, דאורייתא דיליה הוא. כל שכן כהן, שהכהונה ניתנה לו ולזרעו... שהכהונה שלהם, ולא דמי למלך שאין יכול למחול על כבודו [שם]". ולמרדכי בודאי שכתר כהונה הוא בכהן, ועוד יותר, שהרי לשיטתו הכהן הוא הבעלים על כהונתו.

(1153) שמעלת המלכות חלה על המלך, והראיה שהמלך נמשח בשמן המשחה, וכמבואר למעלה הערה 466.

(1154) פירוש - המעלות של תורה כהונה ומלכות חלות בבעל המעלה, והן נכרות ובולטות בו, וכמבואר בהערות הקודמות.

(1155) מעין מה שכתב למעלה במשנה א [לאחר ציון 117] לגבי כבוד, וכלשונו: "ואמר 'אי זה מכובד המכבד את הבריות' [שם]. ורוצה לומר גם כן כמו שאמרנו, שאין לומר שיקרא 'מכובד' מי שמכבדין אותו הבריות, הרי אין ראוי שיהיה בשביל זה נקרא 'מכובד', שדבר זה אינו בעצמו של המתואר, שהרי הכבוד הוא ביד אחרים המכבדים אותו, ובשביל שאחרים מכבדים אותו אין מעלת הכבוד נמצא באדם עצמו, וראוי שיהיה המעלה באדם עצמו". ועוד אודות שהכבוד "הוא ביד אחרים המכבדים אותו", כן ביאר בנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:], וז"ל: "ואמר [עירובין יג:] 'כל המחזיר אחר הגדולה הגדולה

בורחת ממנו'. ודבר זה כי עצם הכבוד הוא מזולתו, שאחרים נותנין לו כבוד... ולפיכך הרודף אחר הכבוד שיהיה מגיע הכבוד אליו על ידי עצמו, הכבוד בורח ממנו, שהרי אין הכבוד לאדם מעצמו, רק מזולתו. ואם בורח מן הכבוד עד שאין הכבוד לגמרי ממנו, זה שראוי אליו הכבוד שהוא מזולתו, ולכך הכבוד רודף אחריו".

(1156) ואם תאמר, הרי אף מלכות תלויה באחרים, שקיימא לן "אין מלך בלא עם", וכפי שכתב בגבורות ה' ס"פ מז: "שכאשר יש לו עם... אז הוא מלך, ובלא עם אין מלך". ובבאר הגולה סוף באר הרביעי [תקנז:] כתב: "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול" [הובא למעלה פ"א סוף הערה 547]. ויש לומר, שמ"מ חילוק גדול יש, שנהי שהמלכות תלויה באחרים, מ"מ היא חלה על המלך, והרי המלך הוא הנמשח בשמן המשחה, ולא העם. ונמצא שהורתה של מעלת המלכות היא אצל העם, אך לידתה אצל המלך. מה שאין כן מעלת שם טוב, הרי הורתה ולידתה לעולם אינן חלות אלא אצל האחרים, ובעל השם טוב אף אינו יודע מה חושבים עליו האחרים. וזהו בבחינת [פסחים נד:] "תנו רבנן שבעה דברים מכוסים מבני אדם, אלו הן; יום המיתה, ויום הנחמה, ועומק הדין, ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו". ולהלן [לפני ציון 1216] כתב: "כתר שם טוב אינו כתר לפניך, שהוא אצל המקבלים השומעים שמו".

(1157) ואם תאמר, למעלה פ"ב מ"ז [תרל.] בביאור "קנה שם טוב קנה לעצמו", כתב: "רוצה לומר שקנה דבר שהוא שייך לעצמו, שבו נודע האדם עצמו. ודבר זה נקרא שקנה לעצמו, והיא מעלה יתירה, כי שאר המעלות אינן לעצמו כמו שם טוב, לפי שהשם שייך לעצמו, שהרי כל שם בא על עצם הדבר. ולפיכך כאשר יש לו שם טוב, קנה מעלה לעצמו של אדם. ונקרא שם טוב מעלה לעצמו יותר מכל המעלות", ושם הערה 776. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שמעלת שם טוב אינה חלה כלל על האדם עצמו, לעומת שאר מעלות שנמצאות בבעל המעלה עצמו. אמנם זה לא קשיא, כי יש לחלק בין מהות המעלה לבין השגת המעלה. דבריו למעלה מוסבים על מהות המעלה, שמעלת שם טוב משקפת במיוחד את מהותו של בעל השם טוב, כי כל שם מורה על מהות בעל השם [כמבואר שם], ואין מעלה המורה על מהות בעליה כמעלת שם טוב. אך דבריו כאן מוסבים על השגת המעלה, שאין מעלת שם טוב מושגת ונתפסת אצל בעל המעלה [שהרי הוא אף אינו יודע על קיומה], אלא שמעלה זו מושגת ונתפסת רק אצל אחרים. דוגמה לדבר; על משה רבינו נאמר [שמות לד, כט] "ומשה לא ידע כי קרן עור פניו בדברו אתו". הנה מעלה זו מבטאת את דרגתו של משה רבינו [ראה הערה

1159], אך מ"מ היא נראתה רק אצל האחרים, ומשה רבינו עצמו לא ידע ממנה כלל. כך מעלת שם טוב מורה על מעלת בעל השם טוב, אך נראית רק אצל האחרים.

(1158) כפי מה שהקשה למעלה [לפני ציון 1119]. וכן להלן [לאחר ציונים 1206, 1299] יבאר שני הסברים נוספים לישוב שאלה זו.

(1159) כמבואר בהערה 1151. ועל כך נאמר [קהלת ח, א] "חכמת אדם תאיר פניו". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.] כתב: "כי משה 'קרן עור פניו בדברו אתו' [שמות לד, כט]. ודבר זה לא גרם הדבור בלבד, שהרי אף עם שאר נביאים דבר. רק שדבר עמו התורה, והתורה היא נקראת 'אור', כי החכמה היא אור... וכאשר זכה משה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור. כי אין ספק שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר" [הובא למעלה הערה 1100]. ומה שכתב "חכמתו **אתו** ותורתו **עמו**" יוסבר על פי דבריו להלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה], שכתב: "כי 'עמו' נאמר על שני דברים שאינם ביחד לגמרי, רק שזה עם זה. אבל 'אתו' הוא כמו 'אותו', שלשון זה נאמר כאשר מתחברים שני דברים לגמרי". והרי התורה אינה מתחברת אל האדם לגמרי, אלא סמוכה ונמצאת לידו, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"נ [תתקל.], וז"ל: "התורה מצרף אל המקבל, ואינו מעורב עם המקבל כלל", ושם הערה 50. ובבאר הגולה באר השני [קיד:] כתב: "אין השכל האלקי חבור עם האדם, רק הקשר המציאות, שנמצא עמו ואינו מוטבע בו", ושם הערה 22. וכן כתב למעלה במשנה ה, ושם הערה 604 [הובא למעלה הערה 1146]. מה שאין החכמה, שאינה בהכרח חכמה אלקית, היא יכולה להתחבר לגמרי אל האדם, וכפי שכתב בנתיב הדין פ"ב [א, קצ:], וז"ל: "פירוש הכתוב שאמר [משלי ז, ד] 'אמור לחכמה אחותי את' שיהיה האדם מתחבר אל החכמה, כי 'אחותי' מלשון אחוי, ורוצה לומר שתהיה החכמה מתחברת עם האדם לגמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 1283]. ולכך כתב כאן "חכמתו אתו ותורתו עמו". וראה להלן הערות 1190, 1203, 1273.

(1160) בבעל השם טוב, אלא כתר זה נמצא אצל אחרים, וכמו שביאר למעלה [לפני ציון 1155].

(1161) כפי שביאר למעלה שלא היה כתר במנורה, כי הכתר מורה על המעלה הנמצאת באדם עצמו, ואילו מעלת שם טוב אינה נמצאת אלא אצל אחרים. ולהלן [מציון 1215] חזר על דבריו כאן.

(1162) אלא נמצאת בהיכל בין במשכן [שמות מ, כד], ובין במקדש [מ"א ז, מט], וכפי שכתב למעלה פ"ג מ"ה [לפני ציון 678].
(1163) בין במשכן [שמות כו, לד], ובין במקדש [מ"א ח, ו]. וקצ"ב מדוע החליף מהלשון של "קדש הקדשים" ל"לפני ולפנים".
(1164) אע"פ שלשון המשנה הוא "כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת", ולא אמרו "כל שמעשיו קודמין לחכמתו", אך ברישא דמשנה שם אמרו "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו", ושם ביאר [לאחר ציון 967] שמעשים שוים ליראת חטא, ששניהם הם היסוד לחכמה. וכמו שהיסוד קודם לבנין, כך המעשים קודמים לחכמה.
(1165) כמבואר למעלה הערה 1127, שהמנורה מורה על המצות והמעשים.
(1166) כי הארון מורה על החכמה, וכמבואר למעלה הערה 1127, שיחס המנורה לארון הוא יחס של המעשה אל המדרש.
(1167) הולך לבאר את סדר הכלים של מזבח הזהב, שולחן, מנורה, וארון. ולשון הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א הלכות ו-ז הוא: "מזבח לקטורת ומנורה ושולחן שלשתן בתוך הקדש לפני קדש הקדשים. המנורה בדרום משמאל הנכנס, ושולחן מימין שעליו לחם הפנים, ושניהם בצד קדש הקדשים מבחוץ, ומזבח הקטורת משוך מבין שניהם לחוץ". הרי המזבח הזהב היה החיצוני מכולם, ולאחריו המנורה והשולחן העומדים זה מול זה, ולאחריהם היה הארון לפני ולפנים.
(1168) המורה על כתר כהונה [יומא עב.].
(1169) פירוש - עוד לפני שיש לאדם הדעת להבחין בין טוב לרע, כבר נולד עם קדושת כהונה, וכמו שמבאר. והדעת להכיר ברע ובטוב באה לאדם כשנעשה בן י"ג שנה, שרק אז נקרא בר דעת [גיטין כב:].
(1170) רש"י ויקרא כא, א "אמור אל הכהנים להזהיר גדולים על קטנים", וראה גו"א שם אות א.
(1171) "כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו" [לשונו להלן].
(1172) ועל כך מורה המנורה, וכמו שביאר למעלה.
(1173) מה שמדגיש שהמנורה והשולחן הם זה לעומת זה, כי כך נאמר בתורה [שמות מ, כד] "וישם את המנורה באוהל מועד **נוכח** השולחן וגו'". וכן כתב למעלה פ"ג מ"ה [ראה שם הערות 681, 682].

(1174) פירוש - האדם ראוי למלכות משעה שהוא נעשה גדול ומחוייב במצות. וכן פסק הרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"ז "הניח [המלך שמת] בן קטן, משמרין לו המלוכה עד שיגדיל, כמו שעשה יהוידע ליואש".

(1175) כמבואר להלן פ"ה מכ"א "בן שלש עשרה למצות בן חמש עשרה לתלמוד", ולמעלה [הערה 1087] נתבאר שרק התלמוד נקרא לימוד תורה, ולא המקרא והמשנה.

(1176) אודות שמדרגת התורה היא לפני ולפנים, כן כתב בדרשה לשבת תשובה [פב:], והובא למעלה הערה 964, קחנו משם. ובסוטה ד: אמרו "למד תורה, דכתיב בה [משלי ג, טו] 'יקרה היא מפנינים', מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים". וראה להלן הערה 1312.

(1177) גם שאלה זו מצטרפת לשתי השאלות ששאל עד כה, אשר מכוונות על הצד שנאמר שהמנורה מורה על כתר שם טוב. שעד כה שאל; (א) מדוע אין למנורה כתר. (ב) מדוע אין המנורה בקודש הקדשים, הרי "כתר שם טוב עולה על גביהן". ועתה שואל שאלה שלישית; שהואיל והשייכות של המנורה לשם טוב עוברת דרך מעשה המצוה ["נר מצוה"], מדוע נקראת מעלה זו בשם "שם טוב", ולא בשם "מעשה טוב", כפי שאמרו בשאר מקומות.

(1178) כמבואר למעלה הערה 1125.

(1179) כי הוא מופשט לגמרי, וכמבואר למעלה הערה 1148.

(1180) ומשנה זו הובאה למעלה במדרש [במדב"ר יד, י] כדי להסביר הטעם שכתר שם טוב עולה על גביהן, שאמרו במדרש שם "כנגד שם טוב הוא המעשה, כמה דתנינן [למעלה פ"א מי"ז] 'לא המדרש הוא עיקר אלא המעשה'" [והובא למעלה הערה 1127].

(1181) יבמות קט: "כל האומר אין לי אלא תורה, אף תורה אין לו". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא.] כתב על כך: "ביאור ענין זה, מצד כי התורה שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעית המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו. וכאשר כל ענינו ללמוד תורה בלבד, ואינו פונה אל המעשה שהוא שייך לאדם במה שהאדם גשמי". וכן חזר וכתב שם בפי"ז [א, עב.], וז"ל: "כי התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות, שהם מתייחסים לאדם לגמרי... כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה, שהאדם הוא חמרי והתורה היא שכל פשוט, אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית" [הובא למעלה הערה 603].

(1182) פירוש - בכתר תורה גופא נמצא עוד כתר, והוא כתר מעשים טובים.
(1183) "דיש בכלל מאתים מנה" [ב"ק עד:]. ובויק"ר ל, יב אמרו "מה אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח, כך ישראל יש בהם בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים [ראה להלן הערה 1954].... מה התמרה הזו [הלולב] יש בו טעם ואין בו ריח, כך הם ישראל יש בהם תורה ואין בהם מעשים טובים... מה הדס יש בו ריח ואין בו טעם, כך ישראל יש בהם שיש בהם מעשים טובים ואין בהם תורה... מה ערבה זו אין בה טעם ואין בה ריח, כך הם ישראל יש בהם בני אדם שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים". וברור שהאתרוג [שמורה על תורה ומעשים טובים] הוא יותר חשוב מן ההדס [שמורה רק על מעשים טובים].
(1184) כי כבר נתבאר למעלה [לאחר ציון 1138] שהכתר מורה עד היכן מגיעה מעלת הדבר, וכלשונו שם: "כי הכתר הוא תכלית המדריגה והמעלה של בעל הכתר", ושם הערה 1139. ולכך "כתר שם טוב" [המוסב על מעשים טובים] בהכרח שמורה על פסגת המעלה האפשרית שיש במעשים טובים. לכך אין לנו לעצור באמצע הדרך, אלא לומר שהמדובר הוא במעשים המופלגים ביותר, שאין מעשים יותר נעלים מהם.
(1185) כמו שאמרו בגמרא [כתובות קג:] "כמה גדולים מעשה חייא".
(1186) ראה בשם שמואל פרשת תצוה, שנת תרע"ג, שהביא דברים אלו של הדרך חיים, ונשא ונתן בהם.
(1187) מבאר מעתה כפי שנטה מתחילה לומר, והוא שהנאמר במדרש [שהמנורה מורה על כתר שם טוב] אינו מעיקר המדרש, אלא תוספת עליו, כי אין המנורה מורה על כתר שם טוב, ולא היה שום כלי במקדש המורה על כך. וממילא יבוא ליישב באופן אחר את השאלה ששאל למעלה [מדוע לא היה כלי במקדש המורה על שם טוב, כפי שהיו כלים לשלשת הכתרים האחרים].
(1188) פירוש - מה שהתנא אמר "וכתר שם טוב עולה על גביהן" גופא בא ליישב את השאלה הסמויה הזאת [מדוע לא היה כלי במקדש המורה על כתר שם טוב]. דאל"כ, מדוע הוצרך להשוות את כתר שם טוב לשלשת הכתרים הראשונים, ולא אמר סתם שיש עוד כתר של שם טוב. הרי בודאי גם בתוך שלשת הכתרים הראשונים גופא יש הבדלי דרגות ביניהם, וכתר תורה עולה על שני הכתרים האחרים [כמו שאמרו להלן פ"ו מ"ז "גדולה תורה יותר מן הכהונה ומן המלכות"]. אלא לא איירי בהשוואה בעלמא, אלא בביאור הסבה שלא היה כתר בכלי המקדש המורה על כתר שם טוב, וכמו שמבאר והולך.

(1189) כפי שביאר למעלה [סוף משנה ד] "אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם", וז"ל [לאחר ציון 393]: "דבר זה ענין אחר עוד מה שנבדל חטא זה משאר חטאים, כי כאשר הוא מחלל השם יתברך, אשר השם הוא מורה על המהות, כי השם הוא בא על מהות הדבר ועצמו שבו הוא נבדל מזולתו. ומפני זה ראוי שיהיה 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'... החטא בחלול השם, מצד כי השם הוא המהות המופשט, הנה אי אפשר לומר שיהיה החטא רק במדריגה עליונה נבדלת, שזה ענין השם שהוא בא על המהות המופשט. ולפיכך אמר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', שכמו שהחוטא במזיד בודאי חטאו גדול, שהרי חטאו מצד השכל, שהוא נבדל בלתי גשמי. וכך השוגג אשר חוטא בחלול השם, הוא החוטא במדריגה הנבדלת, שהרי השם בא על המהות המופשט השכלי בלבד". ולמעלה פ"ג מי"ד [לאחר ציון 1568] כתב: "כי מה ענין השמות, שבאו על המהות של דבר, אל ענין הגשמות כלל... ואין גשמות בכל השמות, כי השם בא על הדבר המופשט מן הגשמי כמו שידוע מענין השם, המורה על המהות. ומאחר שהשם מורה על המהות, אין כאן דבר גשמי". ובנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד:] כתב: "שם טוב עולה, כי השם שהוא על המהות, והמהות הוא מופשט מן הגשמי... כאשר השם הוא המהות השכלי מופשט מן הגשמי לגמרי... לכך אין השם טוב כמו שאר מעלות, כי אדרבא הם מתחברים אל הגשמי", ושם מאריך בזה טובא [הובא למעלה הערה 397].

(1190) אודות חבור החכמה לאדם, הנה למעלה [משנה א] אמרו "איזהו חכם הלומד מכל אדם", וכתב שם לבאר [לאחר ציון 40] בזה"ל: "כי החכמה היא נבדלת מן האדם, שהוא הנושא לחכמה. ודבר זה בארנו כמה פעמים כי החכמה באדם שהוא בעל גוף נבדלת ממנו. ושם 'חכם' בא על האדם מצד עצמו, ולפיכך אין ראוי שיקרא האדם 'חכם' בשביל החכמה שבו, כי מה ענין האדם, שהוא בעל גוף, אל החכמה, רק מפני שהיה משתוקק לקבל החכמה. וכאשר החכמה היא אל האדם בענין זה, מתעצם הנושא, שהוא אדם המקבל, עם החכמה שמקבל, כמו שמתעצם החומר, שהוא הנושא, עם הצורה שמקבל. אבל אם לא היה משתוקק הנושא, שהוא החומר, אל קבלת הצורה הזאת, כאילו אין כאן קבלת צורה לגמרי, וצריך שיהיה כאן השתוקקות לקבלת הצורה. והוא שרמז השתוקקות החומר אל הצורה בכתוב [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'. ובדברי חכמים יודעי החכמה [יבמות קיג.] 'יותר משהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא', וכל זה כי השתוקקות החומר לקבלת הצורה להתעצם בו. וזה שאמר כאן 'איזה חכם הלומד מכל אדם', שכאשר היה לו השתוקקות החכמה, אז ראוי שיקרא בשם 'חכם', שבא על האדם מצד עצמו". ולמעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1282] כתב: "כי אין

לעושר חבור אל האדם כלל, ואינו דומה אל החכמה שהיא עומדת באדם, ומצטרפת החכמה אל האדם", ושם הערה 1283. וראה למעלה הערה 1159 שעל צירוף החכמה אל האדם נאמר [משלי ז, ד] "אמור לחכמה אחותי את".

(1191) הנה אמרו חכמים [סנהדרין קה:] שבלעם בקש לומר ש"לא יהיה ריחן [של ישראל] נודף". וכתב לבאר בנצח ישראל פנ"ט [תתקו.] בזה"ל: "וכן מה שאמר 'לא יהיה ריחן נודף', רצה לומר שלא יהיה בעלי שם טוב". הרי שהשוה בין בעל שם טוב לריח נודף. וקשר זה מבואר בנתיב היצר פ"ג [ב, קכח.], שהביא שם את דברי הגמרא בעירובין [כא:] שאמרו "מאי דכתיב [שיה"ש ז, יד] 'הדודאים נתנו ריח', אלו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא", וכתב שם לבאר: "ופירוש ענין הריח הזה, כי הריח מורה על שאלו הכובשים יצרם הם החשובים, והם בעלי שם תפארת, כי הדבר שיש לו ריח נודע למרחקים, ובשביל כך מציאותו נודע בעולם... כי כל בעל שם טוב נודע שמו למרחוק, לכך נקרא שהוא בעל ריח, כי הריח נודע למרחוק. וכדכתיב [קהלת ז, א] 'טוב שם משמן טוב'. ודבר זה ראוי אל מי שגובר על יצרו, כי אין גבור אלא מי שכובש יצרו [למעלה משנה א], וכל גבור הוא בעל שם, כי הגבור שמו נודע, כדכתיב [ש"ב כג, כב] 'ולו שם בשלשה הגיבורים' [ראה למעלה הערה 145]... והשם הוא עצמו הריח, כמו שאמרנו... שהריח מורה על התפשטות השם". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [קצד.], וכלשונו: "השם הטוב נקרא 'ריח', מפני שהשם טוב הולך למרחקים, כדכתיב 'טוב שם משמן טוב', כלומר כי השם הטוב יותר הולך למרחקים מן שמן טוב". ובנצח ישראל פ"ה [קד.] כתב: "ידוע שכל ריח הוא לנשמה, אשר דרשו חכמים ז"ל [ברכות מג:] 'כל הנשמה תהלל יה' [תהלים קנ, ו], זו הריח, שהנשמה נהנית ממנו, ולא הגוף". וכן כתב בדרוש על המצות [נז.]. נמצא שהריח הוא דבר שאין לו נושא כלל, ולכך רק הנשמה היא זו שנהנית ממנו, א"כ מוכח שגם השם טוב הוא "מופשט מן הנושא, הוא נבדל לגמרי".

(1192) נקודה זו מבוארת יותר בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד:], וז"ל: "אמרו במדרש [קה"ר ז, א] 'טוב שם משמן טוב' [קהלת ז, א], שמן טוב יורד, ושם טוב עולה... פירוש כי מי שהוא בעל שם טוב, כל עוד שיש לו שם טוב יותר, השם טוב הוא מתעלה למעלה. ואין זה כאשר מקבל אחד מן המעלות, שזה נחשב אל המעלות שקבל ירידה. כי אם קבל החכמה, הרי החכמה מצד עצמה היא שכלית, וכאשר קבל האדם החכמה, היא עומדת בחומר, ודבר זה ירידה כאשר הוא עומד במקבל. אבל שם טוב עולה, כי השם שהוא על המהות, והמהות הוא מופשט מן הגשמי, ודבר זה נקרא עלייה, כאשר השם הוא המהות השכלי מופשט מן הגשמי לגמרי, ובזה הוא מתעלה. לכך אין השם טוב כמו

שאר מעלות, כי אדרבא הם מתחברים אל הגשמי, ודבר זה הוא דבר מופלג בחכמה". וראה למעלה הערות 43, 397, ולהלן הערות 1214, 1294.

(1193) הובא למעלה [לאחר ציון 1142].

(1194) לשונו למעלה [לאחר ציון 1146]: "לכך כתיב [במדבר י, לג] 'וארון ברית ה' נוסע לפניהם שלשה ימים'. ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמרו ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו", ובודאי מה שאמרו ישראל שילכו דרך ג' ימים, היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו". לכך לא היה הארון נבדל מהם לגמרי", ושם הערה 1147.

(1195) כן כתב בנצח ישראל פכ"ו [תקמג.], וז"ל: "מהלך ג' ימים... כמו זה הדרך מצאנו בכמה מקומות; [במדבר י, לג] 'ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים', [שמות ח, כג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר', [בראשית ל, לו] 'וישם דרך שלשת ימים בינו לבין יעקב וגו". כי שעור זה לדרך שיש לו רחוק, כי פחות מזה לא נקרא רחוק". ובהקדמתו לאור חדש [נז.] כתב: "כי שלשה... מורה הבדל, ופחות משלשה אין כאן הבדל גמור. סימן לדבר, פחות משלשה הוי כלבוד [שבת צז.], ובשלשה לא הוי לבוד". וכ"ה בח"א לחולין צא: [ד, קי.]. ובאור חדש [קנז:] כתב: "אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה יותר משלשה ימים... כי מאחר ששלשה ימים הם רבוי ימים, ואין מידת השם יתברך שיהיה הצדיק בצרות תמיד, ואם הצדיק בצרה זמן מה, אין [זה] קשיא, כי אי אפשר שלא יהיה דבר מה חסרון בצדיק, אבל שיהיה ג' ימים... כאילו היה תמיד בצרה, אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה כמו זו. וכך אמרו במדרש [ב"ר נו, א]... כי אין ראוי שיהיה הצדיק בצרה יותר מג' ימים" [הובא למעלה הערה 1147]. ובב"ק פב: אמרו "דתניא [שמות טו, כב] 'וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים', דורשי רשומות אמרו אין מים אלא תורה, שנאמר [ישעיה נה, א] 'הוי כל צמא לכו למים'. כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה, נלאו. עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהו קורין בשבת, ומפסיקין באחד בשבת, וקורין בשני, ומפסיקין שלישי ורביעי, וקורין בחמישי, ומפסיקין ערב שבת, כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה", וראה תפארת ישראל ס"פ נו. וכן בגו"א דברים פ"כ אות יד ביאר ששלשת הימים הראשונים של המלחמה נקראים "התחלת מלחמה", ולאחר מכן יצאנו מידי התחלת מלחמה. וכן בגו"א בראשית פכ"ב אות ח כתב שדעת האדם אינה מיושבת עליו כשבא מן הדרך עד יום השלישי.

(1196) כי הארון מורה על כתר תורה [יומא עב.], וכמבואר למעלה הערה 1120. וראה להלן הערה 1272.

(1197) "שם טוב הולך מסוף עולם ועד סופו" [קה"ר ז, א, והובא למעלה הערה 1148].

(1198) אודות שהשם מורה על מהות, ראה למעלה פ"ג הערה 1978, ולהלן הערה 1291.

(1199) דוגמה לדבר; בנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "האור בעצמו מסולק מן החומר לגמרי, וזה אמרם [חגיגה יב.] כי האור שנברא בששת ימי בראשית האדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו, וגנזו לצדיקים לעתיד לבא. רוצה לומר כי האור שנברא בששת ימי בראשית הוא אור גמור, מסולק מן החומר, ולפיכך האדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו, שאינו גשמי. לכך גנזו לצדיקים לעתיד לבא [שם], כאשר יהיה העולם מסולק מן הגשמי, יהיה משמש האור הנבדל מן הגשמי לגמרי. אבל בעולם הזה, שהצדיק יש לו גוף, אין ראוי לעולם רק אור שיש לו נושא גשמי, כמו החמה והלבנה. ולפיכך נגנז האור הראשון, שאינו בגוף, ונתן להם אור הזה שהוא בגוף" [ראה למעלה פ"א הערה 162]. הרי דבר שאין לו נושא גשמי הוא "מסוף העולם ועד סופו", ולכך האור הראשון ומעלת שם טוב נמצאים בכל העולם, כי אינם מוגבלים כלל על ידי נושא גשמי.

(1200) לשונו בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמה:]: "שם טוב הולך מסוף העולם עד סופו. דבר זה כי השם מורה על מהותו המופשט, כמו שבארנו פעמים הרבה, כי זה ענין השם שבא על מהותו המופשט. ולפיכך השם הולך מסוף העולם עד סופו, כי דבר כמו זה הוא בלתי מוגבל. אבל התואר יש לו מקבל, והמקבל אי אפשר שלא יהיה דבר גשמי, והתואר הזה מצטרף אל הגשמי, ולפיכך לא יאמר על התואר שהולך מסוף העולם עד סופו, כי הגשמי הוא מוגבל, וכל אשר מצטרף אליו מוגבל גם כן... ואילו שם טוב מסוף העולם ועד סופו". וראה להלן הערה 1291.

(1201) ואם תאמר, מהי המניעה שיהיה כלי המורה על מעלת שם טוב, אך לכלי הזה לא יהיה כתר, וכפי שביאר לפי מהלכו הקודם שהמנורה מורה על מעלת שם טוב, אך היא עצמה נטולה כתר. ויש לומר, שזהו דיוק לשונו כאן שכתב: "כי אם היה כלי במקדש מורה על הכתר, היה הכתר הזה במקום מוגבל". כי הואיל והכתר של שם טוב אינו מוגבל כלל, לכך א"א ששום כלי בעולם יורה עליו, אע"פ שהכלי עצמו יהיה ללא כתר, מ"מ הכלי בעצם נמצא במקום מוגבל, וא"א ששום כלי בעולם יורה על מעלה המופקעת מכל גבול. זאת ועוד, שכשם שמעלת שם טוב היא ללא נושא כלל, כך מעלת שם טוב אינה יכולה להיות קשורה לשום כלי כלל, שהרי אף אם הכלי יהיה ללא כתר, מ"מ יחס מעלת שם טוב לכלי הוא כיחס הנשוא לנושא, ואין יחס כזה למעלת שם טוב.

(1202) אודות שקודש הקדשים הוא מקום נבדל, והכהן נכנס בו רק ביוה"כ, כן כתב בדרשה לשבת תשובה [פב:], וז"ל: "כהן נכנס לפני ולפנים, שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים'... כי כאשר נכנס לפני ולפנים, דבר זה ביום הכפורים, אשר היה לו עינוי נפש, הוא הסרת הגוף הגשמי, ונכנס במחיצה שהוא על גשמי". וראה למעלה הערה 1144 שנתבאר שם שמקום הארון אינו מן המדה מפאת היות הארון נבדל משאר כלי הבית. ובנר מצוה [פח.] כתב: "קודש הקדשים הוא נבדל לגמרי... ודבר זה רמזו חכמים במדרש [ויקרא רבה כא, ו] 'בזאת יבא אהרן אל הקדש' [ויקרא טז, ג], בזכות המילה... באור זה, כי לא היה ראוי בן אדם חמרי לכנוס אל מקום שהוא קודש קדשים נבדל מן הגשמי החמרי, אם לא שיש באדם המילה, שהוא על הטבע גם כן, ובזכות זה היה נכנס אל קודש הקדשים, שהוא קודש נבדל מן הטבע. ולכך בקודש הקדשים היו הארון והתורה [שמות מ, כ-כא], שהיא שכלית בלתי גשמי... והארון שהוא האור עצמו, לכך נקרא 'ארון' מלשון 'אור', שהתורה היא אור" [הובא למעלה הערה 964]. וכן נגע בענין זה בגו"א במדבר פי"ח אות טו. ובנתיב התורה פ"י [א, מה.] כתב: "אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביוה"כ כי אם בבגדי לבן, לא בבגדי זהב [יומא ס.]. כי בית קדש הקדשים לקדושתו הוא מסולק מן עולם הזה הגשמי לגמרי, ולכך לא היה רשאי לכנוס לבית קודש הקדשים כי אם בבגדי לבן".

(1203) אע"פ שכתב למעלה [לאחר ציון 1195] "כי כתר תורה יש לו צירוף אל האדם", ואילו כאן כתב "כי הכתר של תורה נבדלת גם כן מן האדם", אך כבר נתבאר [למעלה הערה 1146] שהתורה היא בבחינת "נוגע ואינו נוגע" באדם, ולכך היא מצורפת אל האדם, אך אינה מחוברת לגמרי אליו. וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"נ [תתקל.], וז"ל: "התורה מצרף אל המקבל, ואינו מעורב עם המקבל כלל", והובא למעלה הערה 1159. וראה להלן מציון 1270, שחזר וביאר נקודה זו.

(1204) כמבואר למעלה הערה 1192.

(1205) הנה לא ביאר עד כה מהו העומק שכלי המקדש דוקא הם המורים על המעלות של תורה כהונה ומלכות, ודוקא עליהם התנוססו שלשת הכתרים שהוזכרו במשנה. אמנם להלן [לפני ציון 1309] כתב התייחס לנקודה זו בקצרה. וראה שם הערה 1309.

(1206) כפי שהקשה למעלה [לפני ציון 1119]. ולמעלה [לאחר ציון 1158] תירץ שאלה זו באופן אחד [שפירש שהכתר מורגש וניכר בבעל הכתר, ואילו כתר שם טוב אינו מורגש וניכר, ונתפס רק אצל זולתו], ומעתה יבאר אופן שני. ולהלן [לאחר ציון 1299] יבאר אופן שלישי.

(1207) שאינם מופשטים לגמרי, ומתחברים במדה מסוימת אל האדם, וכפי שביאר למעלה.

(1208) ביבמות טז. אמרו "אתה הוא עקיבא בן יוסף ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו".

(1209) הערות 1148, 1197, 1200.

(1210) נראה שאין כוונתו לומר שהואיל ונמצא חילוק כלשהו בין כתר שם טוב לכתרים האחרים, לכך כתר שם טוב חולק מקום לעצמו, שהרי לא כל חילוק הוא גם מחלק. אלא שעצם החילוק שיש בין כתר שם טוב לג' הכתרים הוא עצמו המחייב שלא יוזכר עמהם. כי המייחד את כתר שם טוב הוא היותו נבדל ומרוחק מן האדם הגשמי. והואיל ושלשת הכתרים שייכים במדה מסוימת אל האדם הגשמי, לכך הבדלתו של כתר שם טוב מהגשמי מבדילה אותו גם כן שלא יוזכר בחדא מחתא עם כתרים השייכים במקצת לחומרי. דוגמה לדבר; שבט לוי לא נמנו יחד עם שאר השבטים, וכפי שנאמר [במדבר א, מט] "אך את מטה לוי לא תפקוד ואת ראשם לא תשא בתוך בני ישראל", ופירש רש"י שם "כדאי הוא לגיון של מלך להיות נמנה לבדו". הרי שהמקודש יותר הוא חולק מקום לעצמו, ואינו נכלל עם אחרים.

(1211) פירוש - גם במקדש אין כתר שם טוב דומה לשלשת הכתרים האחרים, שהרי לא היה כלי המורה על כתר שם טוב, בעוד שהיו שלשה כלים [ארון, מזבח, ושולחן] המורים על שלשת הכתרים האחרים.

(1212) כי המקום והזמן הוא ענין אחד [תפארת ישראל ר"פ כו, וראה למעלה הערה 251], והואיל והזמן משתייך לדבר הגשמי [כמבואר למעלה בהקדמה הערות 32, 33], כך המקום הוא משתייך לדבר הגשמי. וכן אמרו [ב"ר סח, ט] "מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו 'מקום', שהוא מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו" [ראה למעלה פ"ג הערות 547, 552]. והטעם שאין העולם מקומו הוא שאין לנבדל הגמור שייכות למקום.

(1213) ועם כל זה יש כלי במקדש [הארון] המורה על התורה, ועל כתר תורה. ואודות שהתורה שכלית, כן כתב למעלה [לאחר ציון 539], וז"ל: "כי מצד העולם הזה שהוא גשמי, ורחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי". וכן חזר וכתב בהמשך [לפני ציון 580]. ובתפארת ישראל פי"ב [קצ:] כתב: "כי התורה מיוחדת מכל הנבראים, שכל הנבראים יש בהם בחינה שמתיחסים אל החמרי. והתורה, מצד שהיא גזרת השם יתברך, אינה מתיחסת אל החמרי, רק אל גזרת השם

יתברך, ומצד הזה אין בה בחינה חמרית כלל". וראה למעלה הערות 594, 1143, ולהלן הערה 1274.

(1214) לשונו למעלה [לאחר ציון 1188]: "והטעם מה שכתר הזאת עולה על גביהן, כי השם מפני שהוא מורה על עצמו של בעל השם, מופשט מן הגשמי. כי זהו ענין השם, שהוא מופשט לגמרי, שהוא ענין שכלי בלבד. ואין זה דומה לתורה, כי כתר תורה אין ספק כי יש לחכמה התחברות אל האדם, אף שהחכמה נבדלת מן האדם, מכל מקום הגוף נושא החכמה, והחכמה יש לה קשור עם האדם שהוא בעל גוף. אבל השם הטוב שהוא מופשט מן הנושא, הוא נבדל לגמרי, ולכך הוא על גביהן".

(1215) מה שכתב למעלה [לאחר ציון 1157] לפי המהלך הקודם, שהמנורה מורה על כתר שם טוב, שכתב שם: "ובזה יש לתרץ מה שאמר 'ג' כתרים הם', ולא מנה כתר שם טוב עמהם. שכך פירושו; ג' כתרים הם מורגשים ונראים לעין הכל. כי התורה, כתר מורגשת בו בבעל התורה, שהאדם חכמתו אתו ותורתו עמו. וכן הכהונה, וכן המלכות, כל הכתרים נראים ומורגשים. אבל כתר שם טוב אינו מורגש ואינו ניכר [בבעל השם טוב, אלא כתר זה נמצא אצל אחרים]. ולפיכך לא היה כתר במנורה, כיון שאין הכתר ניכר".

(1216) לשונו למעלה [לאחר ציון 1149]: "אין ראוי שיהיה כתר למנורה, כי הכתר הזאת משונה מן שאר הכתרים. כי שאר הכתרים, המעלה נמצא בבעל הכתר עצמו; כי התורה הוא בבעל התורה, וכן הכהונה, וכן המלכות, הכל נראה ונרגש בבעל הכתר. אבל בעל שם טוב, אין השם טוב נמצא בבעל שם טוב, כי מה ידע בעל שם טוב מן השם טוב אשר יש לו אצל אחרים. ולפיכך אין ראוי שיהיה הכתר במנורה, שאם כן היה מורה הכתר הזאת שיש [המעלה] במנורה עצמה, כי יש כתר בעצמו של בעל הכתר, ודבר זה אינו כלל, כי כתר זאת של שם טוב היא נמצאת אצל אחרים, לא אצל בעל השם טוב. ולפיכך פשוט הוא שאין ראוי שיהיה כתר בכלי, שהוא מורה על בעל הכתר".

(1217) אודות שהגשמי שפל והנבדל עליון, ראה בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:], שכתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות [קידושין סט.]... וזה כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחומרי הוא השפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור... מתייחס אל א"י הגובה, דהיינו שיש להניח ראש הכדור א"י, עד שתהיה א"י בגובה... מפני מדריגת קדושתה, שהוא מתעלה על שאר הארץ. ומפני זה יאמר כאשר הולך אל א"י שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל

שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות". [הובא למעלה הערה 399, וראה למעלה הערה 579]. ומה שכתב כאן "כי הדבר שיש לו קשור עם הגוף, שהוא באדמה" יוסבר על פי דבריו בגו"א שמות פי"ב אות סז [רלח:], וז"ל: "כי אם תקח חלק ארץ ותשים אותו באויר, לא תאמר כי מקום חלק הארץ הזה הוא האויר, שאין זה מקומו כלל, אבל נקרא מקומו תכלית המַטה, שהוא מקום הארץ". וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 586.

(1218) צרף לכאן את הבטוי "בני עלייה", וכמו שאמרו [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה והן מועטין", ופירש רש"י שם "ראיתי בני עלייה והן מועטין - רואה אני לפי מעשה הבריות שבני עלייה, כת המקבלין פני שכינה מועטים הם". הרי הנבדל והקדוש נקרא על שם העליה, וכפי שכתר שם טוב עולה על גביהן.

(1219) כפי ששאלו בגמרא כמה פעמים "מנינא למה לי" [שבת ו:, שם סט., כריתות ב:]. ורש"י שבת עג: כתב "מנינא למה לי - ליתני אבות מלאכות הזורע והחורש וכו', ואנא חזינא אי ארבעין נינהו". וכן להלן פ"ה תחילת מי"ט ופ"ו תחילת מ"י שאל "מנינא למה לי". וצריך ביאור, הרי היו כמה משניות עד כה שאמרו בהן מנינא, וכמו [למעלה פ"א מ"א] "הם אמרו שלשה דברים", וכן [שם משניות ב, יח] "על שלשה דברים העולם עומד", וכן [למעלה פ"ב מ"י] "הם אמרו שלשה דברים", וכן [למעלה פ"ג מ"א] "הסתכל בשלשה דברים", ומדוע כאן זו הפעם הראשונה ששואל "מנינא למה לי". ויל"ע בזה.

(1220) והמנין מדגיש ששלשת הדברים הללו הם דבר אחד, וכפי שביאר בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], וז"ל: "ובפרק הרואה [ברכות נד:], אמר רב יהודה, שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם, ואלו הן; המאריך בתפלה, והמאריך בשלחנו, והמאריך בבית הכסא. ודברים אלו צריכים פירוש וביאור. וכבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה" [הובא למעלה פ"א הערה 660, ופרק זה הערה 1124, ולהלן הערה 1293].

(1221) כפי שכתב בהקדמה [לה:]: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], פ"ג מ"י [לאחר ציון 1035], להלן משנה כב [שם הערה 1846], ועוד. ולמעלה פ"ב מ"ט [תערב:] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש. ולפעמים לשלשה חלקים... עד שנמצאו הרבה בחינות". וחלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה; בנצח

ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עט:], וז"ל: "יש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף". וכ"ה בתפארת ישראל פ"א [לא:], ושם הערה 29, נתיב התורה ספ"ב [א, יב:], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], גבורות ה' פ"ח [נא.], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], נר מצוה [כג:], ושם הערה 129, בהמשך שם [מז:], ושם הערה 256, באר הגולה באר הששי [קסג.], ושם הערה 139, אור חדש [נה.], ועוד. ובחידושי **ההלכות** שלו למסכת שבת [לא:] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף... ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות". וראה למעלה פ"ב הערות 978, 997, ולהלן הערות 1260, 1860. **ודע שכאשר** המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר להלן הערה 1237.

(1222) דברים אלו יובנו יותר על פי דבריו בגבורות ה' פמ"ז [קפח:], וז"ל: "ויש לדעת כי באדם הפרטי שלשה דברים; האחד השכל, והשני הנפש, והשלישי גוף האדם עצמו, וכל אחד מהם הוא חוזק מציאות האדם. וכלל ישראל שהם דומים לאיש אחד פרטי, כמו שהתבאר כמה פעמים. התורה נגד השכל, כי התורה היא שכל כלל ישראל. והמלכות בישראל נגד הנפש, כמו שהנפש הוא מנהיג אברי האדם, כך המלך מנהיג העם, שהם אברי האדם [ראה להלן הערה 1242]. והעם בעצמו נגד הגוף עצמו [הובא למעלה פ"א הערה 806]... כמו שבאדם כל אחד ואחד הוא נותן מציאותו וקיומו, והבן זה היטב". הרי שהכתרים ניתנו לישראל, כי כל ישראל דומים לאיש אחד פרטי, וכשם שקיום הפרטי על ידי שכל נפש וגוף, כך הוא קיום הכללי.

(1223) כפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ד אות טז [תג.]: "תורה היא שלימות השכל". ולמעלה פ"א מ"ב [קעד.] כתב: "הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה האדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה". ובהמשך שם [קפא.] כתב: "אין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החמרי רק על ידי התורה השכלית, ואין צריך לזה ראיה" [ראה להלן

הערה 1381]. ובגבורות ה' פמ"ו [קעז:] כתב: "הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים... ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה". ולהלן פ"ה מ"כ כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי. ואף כי האדם אין משיג כל התורה, מכל מקום יש לאדם השלמה בצד הזה שנתן לו התורה שבה הכל, ויש לו השלמה. כמו שאמרו [להלן פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'". ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל הוא בשלימותו".

(1224) והואיל והכהונה היא לעולם עוברת לבן, מוכח מכך שהיא קדושה התולה בגוף, ולא בנפש או השכל, וכמו שמבאר והולך. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקי.] כתב: "אין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי".

(1225) כי בן ובת שנולדו מכהן שבא על אשה האסורה לכהונה, כגון גרושה או זונה, נתחללו מקדושת כהונה [רש"י ויקרא כא, טו], והרי הוא כזר [רש"י פסחים עב: ד"ה בן גרושה], ואינו בכלל זרעו של אהרן [יבמות עד:]. ועיין רבי חיים הלוי הלכות איסורי ביאה פי"ז ה"ב שהוכיח שיש בחלל שני דינים; הפקעת דין כהונה, ופסלות של חללות.

(1226) לשון הרמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"ז: "מאחר שמושחין המלך, הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם, שהמלכות ירושה, שנאמר [דברים יז, כ] 'למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל'... והוא שיהיה הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה. היה ממלא ביראה אע"פ שאינו ממלא בחכמה, מעמידין אותו במקום אביו, ומלמדין אותו. וכל מי שאין בו יראת שמים, אע"פ שחכמתו מרובה, אין ממנין אותו למינוי מן המינויין שבישראל". הרי ש"אפשר שאין בנו מלך".

(1227) יומא עב: "שלשה זירים הן; של מזבח ושל ארון ושל שלחן. של מזבח, זכה אהרן ונטלו. של שלחן, זכה דוד ונטלו. של ארון, עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח", ואין הבן יורש גדולת אביו [עשרה מאמרות מאמר חיקור הדין ח"ב פי"ט]. וחכמים אומרים [נדרים פא.] "מפני מה אין מצויין ת"ח לצאת ת"ח מבניהן, אמר רב יוסף שלא יאמרו תורה ירושה היא להם. רב ששת בריה דרב אידי אומר, כדי שלא יתגדרו על הצבור. מר זוטרא אומר, מפני שהן מתגברין על הצבור. רב אשי אומר, משום דקרו לאינשי חמרי. רבינא אומר, שאין מברכין בתורה תחלה", וראה בהקדמה לתפארת ישראל [יג.] ובנצח ישראל פנ"ט [תתקי.] שהאריך בזה. ולמעלה פ"ב מי"ב אמרו "התקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך", ופירש רש"י שם "אל תאמר הואיל ואבא חכם

גדול היה, אף אני אהיה כן בלי שום טורח". וראה למעלה פ"ב הערה 1384. ולמעלה פ"א מי"ד [שנט.] כתב: "אף אם למד אביו תורה, אין יורש בנו ממנו דבר", ושם הערה 1306. וזהו ה"כל שכן" שכתב כאן; אם במלכות שמצינו בה ירושה, מ"מ היא אין בנו תמיד מלך, תורה שמעיקרא אין נוהג בה ירושה, "כל שכן שאין בנו של תלמיד חכם בודאי בעל תורה". ויש לדייק בלשונו שכתב "אין בנו של תלמיד חכם בודאי בעל תורה", דפתח ב"תלמיד חכם" וסיים ב"בעל תורה". וי"ל בזה.

(1228) של מלכות או תורה.

(1229) שאמרו שם "תנו רבנן, שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן, שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם, שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוך רגלים ובינה והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם". ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רנט:] כתב: "ידוע כי יש באדם בנפש עשרה דברים, ובגוף עשרה דברים, כדאיתא בפרק המפלת, ג' שותפין יש באדם, הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן שממנו; עצמות, וגידין, וצפורנים, ומוח שבראש, ולובן שבעין. אשה מזרעת אודם שממנו; עור, ובשר, דם, ושערות, ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו; רוח, ונשמה, וקלסתר פנים, וראיית העין, ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוך רגלים, דעה, בינה, והשכל, עד כאן. הרי עשרה דברים שנותן הקב"ה, ואביו ואמו נותנים גם כן עשרה דברים. ועשרה דברים שנותן הקב"ה כולם נפשיים קדושים, ועשרה דברים שנותנים אביו ואמו הם כולם גופניים, כמו שמסיק שם 'כיון שמת האדם נוטל הקב"ה חלקו, וחלק אביו ואמו מוטל לפניהם'. כי הנפש תשוב אל האלהים, והגוף מונח" [והובא למעלה פ"ג הערה 120].

(1230) דברים אלו מבוארים בנתיב התורה פי"א [א, מט:], בביאור מאמרם "ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ", ויובא להלן הערה 1263. ובהמשך דבריו כתב שם: "ובפרק קמא דע"ז [ג.], אמר רבי מאיר, אפילו גוי ועוסק בתורה, הרי הוא ככהן גדול. רצה לומר, אף שהגוי אין לו קדושה מצד הגוף, אם הוא עוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, שהוא נולד מטיפה קדושה לגמרי, כיון שהוא עוסק בתורה. כי השכל אין לו צירוף לגוף, והוא נבדל כמו שהתבאר למעלה. ואין התורה, שהוא שכל העליון, מתחבר לגוף. ואין לכהן גדול, שהוא קדוש, מעלה מיוחדת מצד השכל. ולפיכך אפילו גוי ועוסק בתורה, הוא ככהן גדול שעוסק בתורה". **ובנצח ישראל** פנ"ט [תתקט:] כתב: "החכמה נבדלת מן האדם הגשמי, לכך לא שייך בו ירושה. כי אין מוריש למי שאחריו

רק דבר שהוא גשמי. כמו האדם עצמו שהוא גשמי, לכך יש לו יחוס וקורבה אל בנו מצד הגשמית. כי האב מוליד הבן מצד הגשמית, לא מצד השכלי. שאין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי. ולפיכך לא שייך ירושה לבניו בתורה השכלית. ולכך אין מצוי שיצא תלמידי חכמים מתלמידי חכמים, כי התורה ראוי מצד עצמה שתהיה נבדלת מן הגשמי, ובזה שאינו מוריש התורה לבניו, בזה נראה כי התורה שכלית, בלתי גשמית. אבל אם התורה היתה יוצאת לעולם על ידי החכם, אין התורה שכלית, כי האב אין מוריש לבנו רק הגשמי. ולפיכך האדם מוריש לבנו כמו הקומה והנוי, ושאר הדברים אשר הם דברים גשמיים, או מתייחסים אל הגשמי. שכן אמרו במסכת עדיות [פ"ב מ"ט] חמשה דברים האדם זוכה לבנו וכו'. אבל דבר הנבדל מן האדם הגשמי לגמרי, כמו התורה, אין בזה ירושה, אחר שקורבת האדם לבנו הוא מצד הגשמי בלבד". וכן כתב בנתיב הענוה פ"ז [ב, טז:]. וראה להלן הערה 1976.

(1231) כי לא מצינו פסול זה בשליח צבור, וכמו שכתב המשנה ברורה סימן נג ס"ק יג: "אין מומין פוסלין אלא בכהנים, ולא בשליח צבור, ואדרבה, [תהלים נא, יט] 'לב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה'". ומדוע שיפסלו בכהנים. אמנם מצינו שמומים פוסלים גם בדיינים [יבמות קא:, וסנהדרין לו:], וכך נפסק להלכה [רמב"ם הלכות סנהדרין פ"ב ה"ו]. אך זה כבר נתבאר למעלה [הערה 751] שהואיל והדין מחייב שלימות, לכך נפסלין בעלי מומין מלדון. אך טעם זה אינו שייך גבי כהנים, ולכך שפיר מקשה מדוע מומים פוסלים בכהנים.

(1232) כי אע"פ שאין המום פסול בשאר חלקי האדם, מ"מ הוא פסול בגוף. ובכת"י כתב משפט זה כך: "ולפיכך המומין פוסלין, מפני שהם חסרון הגוף האדם".

(1233) שאמרו שם במשנה "כנסה סתם ונמצאו בה מומין תצא שלא בכתובה. כל המומין הפוסלין בכהנים פוסלין בנשים".

(1234) והנפש היא המושלת, וכפי שכתב בנר מצוה [כז.]: "כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר, כאשר ידוע... כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש... החלק הנפשי שבאדם, שהוא כח מושל". וכן יבאר בסמוך שכתר מלכות הוא כנגד הנפש, כי הנפש מנהיגה את כל איברי האדם כפי שמלך מנהיג את עמו. ולמעלה פ"א מ"ה [רסו.] כתב: "כי הנפש שבאדם יושב בגוף האדם, והוא בעל הבית", ושם הערה 806. וראה להלן הערה 1899.

(1235) פירוש - כשם שהאיש מושל באשה, כך הנפש מושלת בגוף. נמצא שהאיש הוא דומה לנפש, והאשה דומה לגוף. ואודות שהנפש מנהיגה את הגוף, כן מבואר למעלה הערה 1222, וכן בסמוך כתב: "וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם

מקבל ההנהגה מן הנפש". וצרף לכאן את היסוד שהאיש דומה לצורה והאשה דומה לחומר [כמלוקט למעלה הערות 977, 978], ולכך ברי הוא שהאשה דומה לגוף. ובח"א לב"מ נט. [ג, כד:] כתב: "האשה נבראת שהיא תחת ממשלת בעלה, כדכתיב בקרא 'והוא ימשול בך'". ואמרו חכמים [פסחים מט.] "כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, סוף מחריב את ביתו ומאלמן את אשתו". ובנתיב התורה פ"ג [א, מו:] כתב: "כי ראוי לו דבר זה ביותר, כי כאשר הוא מרבה סעודתו בכל מקום, ונמשך אחר הגוף, הנה הוא מבטל השכל והוא נעדר. והשכל נקרא 'איש' לגוף, ובסלוק השכל נעשה הגוף כמו אשה אלמנה שמת בעלה. וכמו שהתלמיד חכם זה כאשר מרבה סעודתו בכל מקום נחשב כאילו השכל אינו, ונשאר הגוף, שנחשב אשה לשכל, כמו אשה אלמנה. לכך נעשה לו גם כן דבר זה ממש, שמאלמן את אשתו... עד שישאר הגוף, שהוא כמו אשה, בלא מושל". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכה.] כתב: "ויש לך לדעת כי הגוף הוא קנין הנפש, כמו האשה שהיא קנין האיש, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.] כתב: "הנה השם יתברך ברא האדם מגוף ונפש, והגוף הוא חמרי והנפש הוא רוחני, והם שני הפכים [ראה להלן הערה 1267]. וכאשר האדם עומד כאשר ראוי, מבלתי נטיה לצד אחר, אז האדם עומד בשווי שלו, ודבק בו יתברך. ודבר זה נרמז באיש ואשה, כי הגוף הוא כמו אשה, והנפש כמו איש, ושם י"ה ביניהם כאשר יתחברו כראוי" [הובא למעלה פ"ב הערה 1545]. ובח"א לסנהדרין מט. [ג, קסב:] כתב: "בערך זה הגוף אצל הנפש, כמו ערך אשה לאיש, כמו שבארנו זה במקומות הרבה, כי האשה והאיש, והגוף והנפש, ערך אחד".

(1236) כי שניהם [כהנים ונשים] מורים על הגוף, ולכך מומים פוסלים בשניהם. וצרף לכאן דמיון נוסף; הנה אמרו חכמים [כתובות נט:] "אין אשה אלא לתכשיטי אשה", ופירש רש"י שם "שיקנו לה תכשיטין להתנאות בהן". ומאידך גיסא אמרו חכמים [זבחים יז:] "בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם, אין כהונתם עליהם", ופירש רש"י שם "כהונתן תלויה בבגדיהן, ואי לא, הוו להו זרים".

(1237) שהם מקבילים לרמ"ח מצות עשה [מכות כג:]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ד [עז.], וז"ל: "האברים של אדם הם שלימות צורת האדם. כי אל תחשוב כמו שחשבו קצת בני אדם, והם הרופאים, כי האברים של אדם הם טבעיים, כמו שאר בעלי חיים. כי אין הדבר כך כלל, כי רופאי אליל המה, לא ידעו באמת תאר האדם ואיבריו, שכולו אלקי. ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם, ועל ידי אבריו, שהם רמ"ח, נברא בצלם האלקים" [הובא למעלה פ"ג הערה 610]. ובתפארת ישראל פ"ז [קכד.] כתב: "לפיכך

מצות התורה אשר נתן לאדם, כנגד האדם... האדם בעצמו יש לו רמ"ח אברים שהם שלימות האדם, וכנגד זה נתן לו רמ"ח מצות עשה, שהם שלימות האדם". ולהלן פ"ה מ"ג כתב: "אברהם היה לו מדריגת הגוף בשלימות, ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם. וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה בגופו של אדם. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה... ומקבל הוד הצלם האלקי כפי המדריגה העליונה שראוי אליו". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רט:] כתב: "נתן לאדם רמ"ח מצות עשה כמספר אברי האדם, כי האדם אשר בריאתו לקנות מעלה יותר ממה שהיה לו קודם, יושלם ברמ"ח אברים. ולפיכך נתן לו רמ"ח מצות עשה, שיהיה לו בזה השלמה לגמרי להיות במעלה עליונה יותר". ובדרוש על המצות [נב.] כתב: "הרי לך כי השם יתברך היה מביט בתורה וברא העולם [ב"ר א, א]. ולפי זה מה שאמרו במסכת מכות [כג:] רמ"ח מצות עשה נגד אבריו של אדם, ושס"ה מצות לא תעשה נגד ימות החמה. אין פירושו שלכך נתן רמ"ח מצות עשה נגד אבריו של אדם... דזה אינו, כי התורה נבראת קודם הכל. רק שהמכוון הוא בהפך; שברא לאדם רמ"ח איברים לשיקיים רמ"ח מצות עשה".

(1238) מקורו מהגמרא [נדרים לב:], שאמרו שם בזה"ל: "ביקש הקב"ה להוציא כהונה משם, שנאמר [בראשית יד, יח] 'והוא כהן לאל עליון'. כיון שהקדים ברכת אברהם לברכת המקום, הוציאה מאברהם. שנאמר [בראשית יד, יט-כ] 'ויברכהו ויאמר ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ וברוך אל עליון'. אמר לו אברהם, וכי מקדימין ברכת עבד לברכת קונו. מיד נתנה לאברהם, שנאמר [תהלים קי, א] 'נאם ה' לאדני שב לימיני עד אשית אויביך הדום לרגליך', ובתריה כתיב [שם פסוק ד] 'נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן לעולם על דברתי מלכי צדק', על דיבורו של מלכי צדק. והיינו דכתיב 'והוא כהן לאל עליון', הוא כהן ואין זרעו כהן". ולפי זה מבואר שהכהונה לאברהם באה ממלכי צדק, ואיך כתב כאן "והכהן שהיה כהן צדק **ראשון** הוא אברהם אבינו", הרי מלכי צדק קדם לו. ונראה, כי הואיל וכהונתו של מלכי צדק לא הונחלה לזרעו, אם כן אין בכך רק חסרון ירושה לזרעו, אלא חסרון בכהונה של מלכי צדק גופא. שהרי הסימן המובהק לכהונה הוא שהכהונה עוברת בירושה לזרעו, וכפי שביאר כאן. והואיל וכהונתו של מלכי צדק לא הועברה לזרעו, יש בכך הפקעה מעצם הכהונה של מלכי צדק. ולכך הראשון שנעשה כהן בעצם הוא אברהם אבינו. **ודבר זה** מפורש בדבריו בגו"א, שהנה רש"י פירש [ויקרא כא, כב] "הייתי אומר בקדשי הקדשים... מצינו שהותרו לזר, שאכל

משה בשר המלואים". וכתב שם בגו"א אות לד בזה"ל: "הקשה הרא"ם על מה שאמר 'בקדשי הקדשים שהותרו לזר', הא דאמרינן בפרק טבול יום [זבחים קא:] משה רבנו ע"ה כהן גדול היה, וחולק בקדשי שמים, שנאמר [ויקרא ח, כט] 'מאיל המלאים למשה היה למנה', ואם כן לא הותרו לזר. ואין זה קשיא, דמכל מקום שפיר אמרינן דהותר לזרים, היינו למי שאין בניו כהנים". הרי שמחמת שבני משה לא היו כהנים, לכך אף משה רבינו עצמו נחשב לזר [וכן מבואר שם הערה 232]. ונתבארו דבריו כאן.

(1239) פירוש - הגמטריה של "אברהם" היא רמ"ח [נדרים לב:], ואברהם הוא הכהן צדק הראשון, אם כן מתגלה בזה שהכהונה היא קדושת הגוף, כי הכהן הראשון מורה על מהות הכהונה. ואודות שהעיקר מתגלה בהתחלה, כן כתב בבאר הגולה באר השלישי [ער.], וז"ל: "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר". ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר". [הובא למעלה פ"א הערות 1150, 1817, ופ"ג הערות 482, 603, 925, 955, ולהלן הערות 1470, 1961].

(1240) הנה בעוד שכאן ביאר שהכהונה מורה על קדושת הגוף, הרי בח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב בזה"ל: "כי ישראל נמשלים כאילו היה איש אחד... המלך דומה ללב, שהוא מלך האברים [ראה הערה 1248]... והכהנים הם כנגד המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה, כנגד הכהנים שהם קדושים וטהורים... וזהו מדריגת הכהנים, דכתיב [דברים לג, י] 'יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל'" [הובא למעלה פ"א הערה 16, ולהלן הערה 1284]. הרי שכתב שהכהנים מורים על הנשמה, ואילו כאן כתב שהכהנים מורים על הגוף. אלא הם הם הדברים; כאן לא כתב שהכהנים מורים על הגוף, אלא על "קדושת הגוף". וכן בח"א לקידושין שם לא כתב שהכהנים מורים על הנשמה, אלא על "המוח עם המצח אשר שם הנשמה הטהורה". נמצא שמקום המפגש של הגשמי עם הרוחני הוא קדושת כהונה. וצרף לכאן שבנר מצוה [פו.] ביאר ש"כהן" בגמטריה הוא שבעים וחמש. ואין זה אלא מקום המפגש של הטבע [שבע] עם מעל לטבע [שמונה], שהוא שבע וחצי, ששוה לשבעים וחמש. וכן ביאר באור חדש [קטז:], וז"ל: "דביקות ברוח הקודש, אותה מדריגה ראוי לה מספר ע"ה, שהם נחשבים אלו ע"ה כמו שבעה ומחצה, כי כל עשרה נחשב כמו אחד". ואברהם אבינו, שהוא הכהן הראשון, החל את מסעו לא"י בהיותו בן שבעים וחמש [בראשית יב, ד], וכמבואר באור חדש שם [קטו:]. **הנה מבואר** שכאשר המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא גוף. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר...

רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם". וראה בנתיב התורה פ"י [א, מה:] שביאר שקדושת א"י בעולם מקבילה לגוף שבאדם [הובא למעלה בהקדמה הערה 133].

(1241) כמבואר בהערה 1234.

(1242) לשונו בח"א לסנהדרין צח. [ג, סוף ריד:]: "המלך... דומה לנפש באדם הפרטי, כי הנפש [היא] מלך, ומנהיג האדם הפרטי כמו המלך. והדיינים והשופטים הם כמו כוחות הנפש, אשר הם משונים ובאים מן הנפש, עובדים עבודת הנפש. כך הדיינים מסודרים מן המלך, עובדים עבודת המלך לשפוט העם. והעם הם כמו האברים באדם הפרטי, המקבלים הנהגה" [הובא למעלה פ"א הערה 810]. וקודם לכן בח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח.] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה, כי העינים של אדם הם כמו זקני עדה... והנפש הוא המלך". ובגבורות ה' פמ"ז [קפח:] כתב: "המלכות בישראל נגד הנפש, כמו שהנפש הוא מנהיג אברי האדם, כך המלך מנהיג העם, שהם אברי האדם" [הובא למעלה הערה 1222].

(1243) כפי שכתב למעלה פ"א מי"ז [שצט:]: "כל גוף אינו פועל כלל, כי הפעולה מתיחס אל הנפש, שהנפש פועלת, ולא הגוף", ושם הערה 1479. **ויש להעיר**, כי הרבה פעמים יחס את המעשה לגוף, וכפי שכתב למעלה בהקדמה [יא:]: "כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף", ושם בהערה 31 הובאו מקבילות נוספות לכך. ולמעלה בביאור המשנה "כל שמעשיו מרובין מחכמתו למה הוא דומה, לאילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובין, ואפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו, אין מזיזין אותו ממקומו", כתב [לאחר ציון 2053]: "כל שמעשיו מרובין מחכמתו וכו'. כי המעשים מתייחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצוה בשכל, רק המצות שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף, וכן לולב, וכן כל המצות הכל הם בגוף... המעשים שייכים לאדם במה שהוא בעל גוף... וכאשר מעשיו מרובין נחשב לאילן ששרשיו מרובין, כי שורש האדם הוא הגוף". הרי שביאר שם שביחס של מעשים לחכמה, המעשים מתייחסים לגוף [ראה למעלה הערה 563, שהובאו שם מקבילות נוספות שהמעשה מתייחס לגוף]. ואילו כאן מבאר שהמעשים מתייחסים לנפש, ולא לגוף. אמנם זה לא קשה, וכפי שכתב בגו"א שמות פי"ד סוף אות כא, וז"ל: "יד אדם, הוא הבשר, מקבל הדבר, אע"ג שעיקר הפועל הוא הנשמה, לא הבשר, מ"מ המקבל הוא הבשר, ופועל הקבלה הוא הנשמה". ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "אם אין הנפש, הגוף הוא אבן דומם ואינו בעל מעשה", אך כשיש נפש אין הגוף יותר בגדר

"אבן דומם". נמצא שהנפש מפעילה את הגוף, ולכך המעשה מתייחס לנפש הפועלת, ולגוף הנפעל על פי הנפש [הובא למעלה פ"ג הערה 982].

(1244) לשונו בנר מצוה [כו:]: "אף כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מכל מקום אינו כל כך בממשלה והכח... כח השכלי אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש" [הובא למעלה פ"ג הערה 1192, ולהלן הערה 1924]. וצרף לכאן דבריו בגבורות ה' ס"פ ט [נט:] שכתב: "השכל הוא גר בעולם הגשמי" [הובא למעלה הערה 541, ולהלן הערה 1358], ולכך ברי הוא שאין לשכל שליטה וממשלה בעולם הגשמי. וראה להלן הערה 1899

(1245) לשונו בנר מצוה [כז.]: "כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר, כאשר ידוע. ולמטה ממנו כח הגופני, שאינו פועל כל כך. וכח השכלי, אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "כל פעולה אשר יפעול אדם מתייחס אל הנפש, שהוא כח פועל, כאשר ידוע". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "התנועה היא מן הנפש", וראה שם הערה 32, שזהו יסוד נפוץ בספריו. ובבאר הגולה בבאר השני [קעו:] כתב: "הפעולה מצורף לזה הנפש הפועלת", וראה שם הערה 359 [הובא למעלה פ"א הערה 1479]. ולמעלה פ"ב מי"ב [תת:] כתב: "ומה שאמר 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים', דבר זה מוסר לנפש, כי בו תלויים פעולת ומעשה האדם כולם, כי הנפש הוא הפועל, ולכך הפעולות הם באים מן הנפש", ושם הערה 1582. ולמעלה פ"ג מ"ט [לפני ציון 982] כתב: "כי המעשים שייכים לנפש האדם".

(1246) אודות שהמלך הוא מושל, הרי זהו דבר דפשיטא הוא, כי זהו עצם מלכותו. אך מהי כוונתו שהמלך "פועל". ונראה שהמלך פועל כל הזמן לאחד את בני עמו, ולעשותם חטיבה אחת. וכן כתב הרמב"ם בספר המצות מ"ע קעג, וז"ל: "היא שצונו למנות עלינו מלך מישראל, יקבץ כל אומתנו וינהיגנו" [הובא למעלה הערה 1015]. ולמעלה פ"ג מ"ב [לפני ציון 282] כתב: "ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל". וכמו שהנפש מאחדת את אברי הגוף בהנהגתה, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ג [תתלז:], וז"ל: "על ידי משה היו [ישראל] עם אחד לגמרי. כמו שבאדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם 'אדם אחד' עליו, רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת... ולכך היו ישראל על ידי משה לעם אחד... ומשה היה מלך להם

[זבחים קב.], הוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם" [הובא למעלה פ"ג הערה 251, 1314].

(1247) הולך להוכיח מפסוק זה בשני אופנים שהמלכות כנגד הנפש; (א) "לב" מורה על הנפש. (ב) "ביד ה'" מורה על הנפש, וכמו שמבאר.

(1248) פירוש - מתוך שהפסוק מייחד את הדבור על לב המלך, ולא על שאר אברי המלך, משמע מכך שמהותו של המלך מתבטאת בלבו, כי המלך דומה אל הלב. ואין בזה חידוש לומר שהלב דומה למלך, דזה פשיטא, שהרי הלב הוא מלך האברים [ראה נצח ישראל פל"ז (תרפה:), נתיב הענוה פ"ה (ב, יב:), ח"א לשבת קיח. (א, נה:), ועוד]. אלא החידוש הוא לאידך גיסא; המלך דומה ללב. וכן כתב בדרוש לשבת הגדול [רט:], וז"ל: "ידוע כי המלך דומה כמו הלב באדם, וממנו מתפשט החיות לכל האברים. והלב הוא אחד באדם... כי כמו שהלב הוא מיוחד, וכל האברים מקבלים ממנו החיות. כך המלך מיוחד, וכל העם מקבלים ממנו חיותם". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "המלך דומה ללב, מלך האברים".

(1249) לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקצא.]: "כנגד הנפש אמר [שם] 'ולא הקפדן מלמד'. וידוע כי הכעס הוא מן הנפש [דברים יט, ו] 'כי יחם לבבו', ולכך יזהיר את האדם שלא יהיה נמשך אחר מדת הנפש ביותר". ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "כי נפש בפרט הוא החום... ונפש כל אדם הוא בלב, שהוא חום טבעי, אשר הוא בלב, אשר מזה החום בא התנועה וכל שאר הכחות, והוא ידוע". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר] כתב: "וחם [בן נח] הוא כח הנפש, ונושא כח הנפש החיוני הוא חום טבעי בלב אדם, לכך נקרא 'חם'". ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כוחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה... ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב". ובנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "וכן התפילין של יד הם נגד הלב, ששם הנפש", ושם הערה 65. ובדרוש על התורה [כט.] כתב: "יש חוטא בנפשו בנקימה ונטירה ושנאה שבלב, והחמדה, וכל הדברים שהם לנפש". ובדרוש לשבת תשובה [עב.] כתב: "הקנאה היא בלב בלבד, והנפש היא בלב" [הובא למעלה פ"ג הערה 1054]. ולהלן משנה כב [ד"ה וכדי שתבין] כתב: "'וכי תאוה הוא לעינים' [בראשית ג, ו] הוא כנגד כח הנפשי... כי כח הראות תולה בכח נפשי... כי העין הוא כח נפשי, וכמו שאמרו [ע"ז כח:] 'שוריינא דעינא בלבא תליא'" ["מאור העין מעורין ואחוזין בטרפשי הלב" (רש"י שם ד"ה אפילו)]. ובח"א לנדרים סד: [ב, כג.] כתב: "הראיה הוא לנפש... ועינא בליבא - ששם הנפש -

תליא, כדאיתא במסכת ע"ז [כח:], כי העין יוצא מן הנפש, ודבר זה ידוע". וראה להלן הערה 1887.

(1250) הרי הנפש נמצאת ביד ה', כפי שלב המלך נמצא ביד ה'.

(1251) לשונו למעלה פ"ג תחילת מט"ז: "ואמר [שם] 'הכל נתון בערבון וכו'". פירוש הנשמה שהיא בידו של הקב"ה, כדכתיב [איוב יב, י] 'כי בידך נפש כל חי', הוא הערבון שיש לאדם ביד הקב"ה", ושם הערות 1801, 1802.

(1252) הנה למעלה [פ"א מ"ה (רסח.)] רמז לענין זה בקצרה, שכתב: "הנפש הוא אב בית דין. וזה דבר ידוע מדברי חכמים במדרש רבה [ויק"ר ד, א] 'ונפש כי תחטא' [ויקרא ה, א], אמרו שם הנפש נתונה במקום המשפט, והיא יוצאת ממקום המשפט... ואין להאריך במקום הזה, כי הוא דבר חכמה מופלאה". אך קשה לומר על דברים אלו ש"כבר בארנו למעלה כי הנפש ביד השם", כאשר נקודה זו לא הוזכרה שם כלל. על כן יותר נראה שכוונתו לדברים שכתב למעלה פ"ג תחילת מט"ז, וכמובא בהערה הקודמת. ולשון המדרש שם הוא: "ב' דברים ביד, נפש ומשפט. נפש, שנאמר [איוב יב, י] 'אשר בידו נפש כל חי'. משפט, דכתיב [דברים לב, מא] "ותאחז במשפט ידי'. הנפש נתונה במקום משפט, ונפש יוצאה ממקום משפט וחוטאת... [ויקרא ה, א] 'נפש כי תחטא בשגגה'". ובגבורות ה' פס"ו [שז:] כתב: "כאשר תשכיל בחכמה תבין איך הדין מפעולת הנפש, ובויקרא רבה בפרשת ויקרא, שני דברים הם בשמאלו של הקב"ה, המשפט והנפש. המשפט, דכתיב 'ותאחז במשפט ידי', הנפש 'כי בידך נפש כל חי', וכל מקום שנאמר 'יד' הוא שמאל [מנחות לו:]. אמרה תורה בראתי הנפש במקום המשפט, והיא יצאת וחוטאת, לכך כתיב 'ונפש כי תחטא וכו'". לפיכך הנפש מבקש המשפט, שהיא נבראת במקום המשפט, ואם אין משפט, הוא לחטא הנפש, ודבר זה ברור ופשוט למבין". ובח"א לסנהדרין קז: [ג, רנד.] כתב: "אנשי סדום עיקר חטאם היה בדין, שהיו יוצאים מן הראוי בדין. וחטא זה מתיחס אל הנפש, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הנפש הוא במקום המשפט, ובויקרא רבה [מביא המדרש שמביא כאן]... ולכך 'משפט' בגמטריא 'נפש', חוץ מאחת". וכן הזכיר מדרש בנתיב התורה פט"ז [א, ע.], נתיב אהבת ריע ר"פ ב [ב, נו:], ובח"א לב"מ נט. [ג, כד:]. וראה למעלה פ"ב הערות 353, 1479 [הובא למעלה פ"א הערה 820].

(1253) פירוש - הלב הוא מלך האברים [כמבואר בהערה 1248], וא"כ לבו של המלך הוא המלך שבמלך. ובסמוך כתב: "לב המלך... [הוא] הלב מן הלב".

(1254) פירוש - משנתינו עוסקת בשלשת כתרים המורים על קדושת חלקי האדם [גוף, נפש, ושכל]. וכשם שכתר כהונה מורה על קדושת הגוף [כפי שביאר למעלה], כך כתר מלכות מורה על קדושת הנפש [וכתר תורה מורה על קדושת השכל]. והואיל ולבו של המלך הוא המלך שבמלך, נמצא שלב המלך הוא כמו קודש הקדשים, לכך מפאת רום מעלתו הוא נמצא ביד ה'. ולהלן משנה כב [לפני ציון 2067] כתב: "כי המלך לפי מדרגתו הוא קרוב אל השם יתברך". ואודות שדברים נעלים נמצאים ביד ה', הנה רש"י פירש [בראשית א, כז] שבעוד ששאר נבראים נבראו במאמר, הרי האדם נברא בידים. ובתפארת ישראל פמ"ח [תשנט.] הביא את דברי הירושלמי [תענית פ"ד ריש ה"ה] שהלוחות היו ששה טפחים, ומשה תפס בשני טפחים, והקב"ה תפס בשני טפחים [ושני טפחים היה חלקן], וכתב לבאר שהשני טפחים שביד הקב"ה הם כנגד החלק החוקים הנסתרים מבני אדם. ולמעלה פ"ג תחילת מט"ז כתב: "הנשמה היא בידו של הקב"ה, כדכתיב [איוב יב, י] 'כי בידך נפש כל חי'". ובנתיב התורה פט"ז [א, ע:] כתב: "נשמתך שהיא באה מן התחתונים, והיא עולה למעלה ליד הקב"ה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1801]. וראה להלן הערה 2067.

(1255) ודרשו על כך חכמים [שבת יא.] "אם יהיו כל הימים דיו, ואגמים קולמוסים, ושמים יריעות, וכל בני אדם לבלרין, אין מספיקים לכתוב חללה של רשות. מאי קראה, אמר רב משרשיא, 'שמים לרום וארץ לעומק ולב מלכים אין חקר'".

(1256) לשונו למעלה פ"ב מט"ו [תתיג.]: "דוד אמר [תהלים קיט, צו] 'לכל תכלה ראיתי קץ וגו'". רוצה לומר לדבר שהוא בעל גבול ותכלית, כמו כל הדברים הגשמיים שהם בעלי גבול, יש להם קץ... אבל התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה". ובדרוש על התורה [יט.] כתב: "כל גשם הוא בעל גבול בודאי, ואי אפשר לדברים הגשמיים בעלי שעור ורוחק מוגבל... יחס אל התורה השכלית". ובנצח ישראל פ"ו [קנו:] כתב: "כי הגשם הוא בעל גבול ושעור, ואין הדבר שהוא נבדל בעל גבול כמו הגשמי. וכל אשר יש לו קירוב אל הקדושה האלקית הנבדלת, אין לו כל כך גבול". ובנצח ישראל פ"כ [תלד.] כתב: "כל דבר שהוא בעל גשם, או מתיחס אל גשם, הוא בעל תכלית, כי אי אפשר שיהיה גשם בלתי בעל תכלית, ודבר זה מבואר ליודעים... וכל גשם הוא בעל גבול, לכך יש סוף ותכלית לאלו. וזה שייך בגשם, אשר נמצא בו קץ ותכלית, וזהו בדבר שהוא גשמי". ובנר מצוה [סג:] כתב: "כל גוף גשמי והוא בעל קץ ותכלית... אבל השכל הנבדל אינו בעל תכלית, כי השכל אין לו גבול ותכלית". וראה למעלה פ"א הערות 1039, 1498,

ופ"ב הערה 1642. והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב "אילו היה היוצר גוף וגויה היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ".

(1257) הוא לב המלך, וכמו שכתב למעלה "לב המלך, שהוא המלך מן המלך".

(1258) לשונו בח"א לשבת יא. [א, ב:]: "כי כבר התבאר כי המלך הוא נבדל מן העם, ומפני שהוא נבדל משאר העם יש למלך מעלה נבדלת בלתי גשמית, מה שלא תמצא בשאר העם. והלב נבדל מן הגוף, כמו שהמלך נבדל מן העם, ולפיכך 'לב מלך אין חקר', כלומר כי הדבר הגשמי הוא שיוגבל, ולא דבר הנבדל, שאין לו גבול. ולכך אמרו 'אם היו כל הימים וכו", כלומר כי כל דברים אלו הם גשמיים, ויש להם קץ וסוף, כי כל דבר גשמי יש לו קץ וסוף. וחללה של רשות אין קץ וסוף. ונראה לי כפשוטו, 'חללה של רשות' כמה עמקו, לא יוכל להכתב, כי כבר אמרנו, כי הלב של הרשות הוא נבדל, ולפיכך אין לכתוב עמוק חללה, כי הדבר הנבדל אין לו גבול. והבן דבר זה היטב" [הובא למעלה פ"א הערה 1039]. ועוד אודות שהשכלי והנבדל הוא ללא גבול ותכלית, ראה למעלה פ"א הערה 1498, ופ"ב הערה 1643.

(1259) לשון הגמרא שם: "תנו רבנן, היה הוא ואביו ורבו בשבי, הוא קודם לרבו, ורבו קודם לאביו... חכם קודם למלך ישראל, חכם שמת אין לנו כיוצא בו, מלך ישראל שמת כל ישראל ראוים למלכות. מלך קודם לכהן גדול".

(1260) אודות שהשכל נעלה מן הנפש, כן כמבואר בנצח ישראל פל"ז [תרפו:], ושם הערה 30. והנפש נעלית מן הגוף הגשמי. ובחידושי **ההלכות** שלו למסכת שבת [לא:] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף... ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות" [הובא למעלה הערה 1221]. לכך החכם קודם למלך, כפי שהשכל נעלה מן הנפש. והמלך קודם לכהן גדול, כפי שהנשמה נעלית מן הגוף.

(1261) ביחס לישראל. וכמו שאמרו שם "ישראל קודם לממזר, שזה מיוחס, וזה אינו מיוחס. ממזר קודם לנתין, זה בא מטפה כשרה, וזה בא מטפה פסולה". הרי ביחס לישראל הממזר "אינו מיוחס", אך ביחס לנתין הממזר "בא מטפה כשרה". [לכך כתב בסמוך "אף על גב כי הכהן גדול מטפה קדושה **לגמרי**", כי הממזר אינו בא מטפה קדושה לגמרי, אע"פ שיש בה קדושה מסויימת].

(1262) לשונו בח"א להוריות יג. [ד, ס:]: "ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ. ומפני שמעלת כהן גדול, אע"ג שהיא גדולה, אינה שכלית. אבל הממזר, אע"ג שפגום הוא, זהו מצד הגוף, ובדבר זה לא יפגם השכל, כי השכל בפני עצמו נבדל מן הגוף. ולפיכך ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ. ודבר זה בארנו במסכת אבות באריכות".

(1263) דברים אלו מבוארים בנתיב התורה פי"א [א, מט:], שכתב: "במסכת הוריות [יג.]... ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ, עד כאן. ורוצה לומר, אף כהן שהוא קדוש, אין מעלתו כמו מעלת תלמיד חכם. כי הכהן אין קדושה שלו נבדלת מן הגוף, שאם היתה נבדלת לא היה יורש דבר זה מן האב, כי הוא אביו מצד הגוף, כדאמרינן בהמפלת [נדה לא.], ואינו אביו מצד הנשמה הנבדלת. ולכך אם האב תלמיד חכם, אינו מוליד בן תלמיד חכם, ואילו האב כהן, מוליד בן כהן גם כן. וכל זה מפני כי התלמיד חכם אשר יש לו שכל נבדל מן הגוף, והאב הוא אב לבן מצד הגוף. לכך אם האב תלמיד חכם, בשביל זה לא יוליד בן תלמיד חכם. והכהן קדושתו אינו נבדל מן הגוף, לכך אם האב כהן, הבן גם כן כהן. ולפיכך הממזר, אף כי יש לו פחיתות מצד הגוף מצד הטיפה פסולה שיש בו, מכל מקום אם הוא תלמיד חכם, אין לו חבור וצירוף אל הגוף, והוא קודם לכהן גדול עם הארץ. שאינם שווים במעלתן, כמו שהתבאר זה בפרקים אצל שלשה כתרים".

(1264) זהו הביאור בסמיכות הפסוקים שהוזכר במדרש, שהפסוק "לא יהיה לכהנים לוים וגו'" נסמך למלכות שהוזכרה לפניו, לרמוז שאין לכהנים שום חלק במלכות. ועיין ברמב"ן שם שביאר לפי זה את החטא שהיה במלכות בית חשמונאים, שהיו כהנים.

(1265) שהכהנים יתמנו למלכים יותר משאר ישראל המתמנים למלכים.

(1266) דוגמה לדבר; המשנה ברורה בסימן כה ס"ק נה כתב: "ביום שיש בו מילה ראוי שלא לחלוץ [התפילין] עד אחר המילה, כי מילה היא אות, ותפילין הם אות". הרי דברים הדומים זה לזה נמצאים יחד. אודות שהדומים זה לזה נמשכים זה אחר זה, כן אמרו [ב"ק צב:] "מנא הא מילתא דאמרי אינשי, מטייל ואזיל דיקלא בישא גבי קינא דשרכי ["דרך דקל רע ליגדל בצד אילן סרק" (רש"י שם)]. אמר ליה דבר זה כתוב בתורה, שנוי בנביאים, ומשולש בכתובים, ותנן במתניתין, ותנינא בברייתא. כתוב בתורה, דכתיב [בראשית כח, ט] 'וילך עשו אל ישמעאל'. שנוי בנביאים, דכתיב [שופטים יא, ג] 'ויתלקטו אל יפתח אנשים רקים ויהיו עמו'. ומשולש בכתובים, דכתיב 'כל עוף למינו ישכון ובני אדם לדומה לו'. תנן במתניתין [כלים פי"ב מ"ב] כל המחובר לטמא טמא, כל המחובר לטהור טהור. ותנינא בברייתא רבי אליעזר אומר לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב, אלא מפני

שהוא מינו". ובתפארת ישראל פ"ט [קמב.] כתב: "כל הדברים הטובים, כמו הצדקה ולעשות משפט, דבר זה אין צריך לפרש כי על ידם הוא זוכה אל הצלחה אחרונה. וזה כי בדברים ההם יש לו ההתדמות וההתיחסות אל השם יתברך, במה שאלו הדברים הם דרכי השם יתברך... ההתיחסות הזה הוא הדבוק בו יתברך, וכמו שאמרו בפרק קמא דסוטה [יד.] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו' [דברים יג, ה], וכי אפשר להדבק בשכינה, אלא הלוך אחר מדותיו. הרי כי ההתדמות אליו במעשים מה שאפשר, נקרא הליכה אחריו, וההליכה אחריו הוא דבוק בו יתברך. כי ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד. והדברים אשר הם הפכים זה לזה, אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה". וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [עט., והובא למעלה פ"ג הערה 1911].

(1267) אודות שהגוף והנפש הם הפכים, כן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:], וז"ל: "כמו שיש לגוף האדם נטיה אל הרע, הוא היצר הרע, שהוא מצד הגוף, וכך יש לנפש נטיה אל הרע, והוא יצרא דע"ז. כי אי אפשר שיהיה גוף האדם ונפש שלו מסולקים מן הרע, בעבור שהם הפכים, שזה גוף וזה נפש, וכבר התבאר בחכמה כי ההפכים כל אחד קצה מיוחד, והקצה נוטה אל הרע וההעדר. ולפיכך דבק בגוף האדם הרע, וכן דבק בנפש האדם הרע, ואלו הם יצרא דערוה ויצרא דע"ז". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.] כתב: "הנה השם יתברך ברא האדם מגוף ונפש, והגוף הוא חמרי, והנפש הוא רוחני, והם שני הפכים" [הובא למעלה הערה 1235].

(1268) כי ההכנה אל דבר אחד היא ההפקעה מהפכו. וכמו שהתבאר למעלה [הערה 894] שהפרישה מדבר אחד היא ההתדבקות בהפכו, כך ההכנה לדבר אחד היא ההפקעה מהפכו. ובגבורות ה' פ"ג [כז:] כתב: "כי מה שמוכן לו הצורה אינו מוכן לו החומר, ומה שמוכן לו החלק החמרי אינו מוכן לו הצורה". ובאור חדש [סה.] כתב: "מאחר שהצדיק מוכן לחכמה ודעת, שהיא קנין שכלי בלתי גשמי, אינו מוכן לקנינים גשמיים, הוא העושר". ובנתיב התורה פ"י [א, מד:] כתב: "כאשר גם דבר זה עינינו רואות כי העשיר מצד שהוא בעל העולם הזה, אינו מוכן לקבל הזרע שהוא מוכן אל התורה השכלית". ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט.] כתב: "כי עולם הבא הוא הפך העולם הזה הגשמי. ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העולם הזה, אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עולם הזה, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים" [הובא למעלה הערה 835].

(1269) כי השכל עומד כנגד הגוף וכן כנגד הנפש. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנד:], וז"ל: "דמיון זה באדם; הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד, ודבר זה ידוע ואין ספק בו" [הובא למעלה הערה 1146]. וראה בח"א לבכורות ח: [ד, קכב.]. ובנצח ישראל פל"ז [תרפו:] כתב: "הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא אלקית יותר מן הלב". הרי שהשכל יותר אלקי מהנפש. וראה להלן הערה 1941.

(1270) שבודאי בעל הכתר תורה יכול להיות בעל כתר מלכות או כתר כהונה, ואין כתר תורה מפקיע את עצמו משני הכתרים האחרים. וראיה לכך, שמצינו שהסנהדרין הם הממנים את המלך [רמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"ג] ואת הכהן הגדול [רמב"ם הלכות כלי מקדש פ"ד הט"ו]. הרי שכתר תורה הוא הממנה את כתר מלכות וכתר כהונה. וראה פחד יצחק שבועות מאמר לו אות ב.

(1271) כמבואר למעלה הערה 1203.

(1272) שהרי ארון הברית לא התרחק מעבר לשלשה ימים, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1192], וז"ל: "וזה שאמרו ז"ל במדרש [קה"ר ז, ג] כי הארון לא היה הולך לפני ישראל רק ג' ימים בלבד. שתראה כי יש לתורה חבור עם ישראל, כי מהלך ג' ימים אינו מרוחק לגמרי, כמו שהתבאר למעלה. כמו שתאמר כי פלוני זה רחוק מן העיר תוך ג' ימים, לא יאמר בזה שהוא נבדל ומופרש מן העיר לגמרי, כיון שהוא תוך ג' ימים. וזה מורה כי כתר תורה יש לו צירוף אל האדם". וקודם לכן כתב [לפני ציון 1150]: "אין ראוי שיהיה כתר למנורה, כי הכתר הזאת משונה מן שאר הכתרים. כי שאר הכתרים, המעלה נמצא בבעל הכתר עצמו; כי התורה הוא בבעל התורה, וכן הכהונה, וכן המלכות, הכל נראה ונרגש בבעל הכתר. אבל בעל שם טוב, אין השם טוב נמצא בבעל שם טוב, כי מה ידע בעל שם טוב מן השם טוב אשר יש לו אצל אחרים... כי יש כתר בעצמו של בעל הכתר, ודבר זה אינו כלל, כי כתר זאת של שם טוב היא נמצאת אצל אחרים, לא אצל בעל השם טוב... כי התורה, כתר מורגשת בו בבעל התורה, שהאדם חכמתו אתו ותורתו עמו. וכן הכהונה, וכן המלכות, כל הכתרים נראים ומורגשים. אבל כתר שם טוב אינו מורגש ואינו ניכר". הרי שמיהת כתר תורה מורגש ועומד בבעל הכתר.

(1273) אך לא מעורב עם האדם, ובבחינת "נוגע ואינו נוגע", וכמבואר למעלה הערה 1146. וראה גם הערות 1159, 1203. והרי התורה היא מאורסה לישראל [סנהדרין נט.], אך לא נשואה לישראל. וזה מורה באצבע שהקשר לתורה אינו קשר של עירוב וחבור, אלא קשר של סמיכות ומציאות.

(1274) לשונו למעלה במשנה ה [לאחר ציון 602]: "ואל יקשה לך, אם כן איך נמצאת התורה עם האדם, ואיך יתחבר הדבר הנבדל עם האדם הגשמי. דבר זה אין קשיא בודאי, כי אין כאן עירוב כלל, רק הקשר מציאות בלבד, לא הקשר עירוב כלל. אבל המשתמש בתורה לצרכו ולהנאתו הגשמית, בודאי הוא נהנה מן הקודש, והתחבר בדבר גופני אל דבר קודש שנבדל ממנו". ועוד אודות ששכל התורה נבדל לגמרי, ראה למעלה הערות 1143, 1213.

(1275) לשונו בסמוך: "בודאי אין לומר שיהיה האדם מוכן לכתר מלכות וכתר כהונה, שהם מחולקים, **כי הם עומדים באדם**, ומפני כך אשר הוא מוכן לזה, אין מוכן לזה. אבל השכל הוא נבדל מן האדם, לא שייך לומר כך עליו, ודבר מבואר הוא". ופירושו, כאשר המעלה חלה על האדם ונמצאת בו, יש בכך הפקעה ממעלה הפוכה, כי אי אפשר שהאדם עצמו יהיה דבר והיפוכו, בעל שתי מעלות מנוגדות. אך כאשר אין המעלה חלה על האדם, אלא שהיא חופפת מעל ראשו ונבדלת ממנו, שוב אין מעלה זו מפקיעה את האדם ממעלה הפוכה, כי אין מעלה זו תופסת את עצם האדם, אלא נבדלת מהאדם, ולכך אין בזה מניעה שתחול באדם מעלה הפוכה.

(1276) שכתר תורה נבדל מהאדם, ואילו שני הכתרים האחרים [מלכות וכהונה] אינם נבדלים מהאדם.

(1277) הנה לשון "זר" נאמר בשלחן ובמזבח, ומ"מ כאן חילק ביניהם, שכתב: "שבכתר של שלחן כתיב... ובזר המזבח כתיב", ומדוע נקט בתחילה בלשון "כתר" ובהמשך בלשון "זר". וי"ל בזה.

(1278) בשמו"ר [לד, ב] עמדו על דיוק זה, ואמרו: "אמר רבי שמעון בן יוחאי, ג' כתרים הם; כתר מלכות וכתר כהונה וכתר תורה. כתר מלכות זה השלחן... כתר כהונה זה המזבח... וכתר תורה זה הארון... ומפני מה בכולן כתיב 'ועשית לו', ובארון כתיב 'ועשו עליו', ללמדך שכתר תורה מעולה יותר מכולן; זכה אדם לתורה, כאילו זכה לכולן". וכן הביא ענין זה במשנה הבאה [ראה שם הערה 1366], ולהלן פ"ו מ"ו [ראה להלן הערה 1311].

(1279) כמו שאחי יוסף אמרו ליוסף [בראשית לז, ח] "המלוך תמלוך **עלינו** אם משול תמשול **בנו**", שכאשר הזכירו מלכות נקטו בלשון "עלינו", כי המלך הוא נבדל מן העם [כמבואר למעלה הערה 596]. וכן נאמר [דברים יז, טו] "שום תשים עליך מלך וגו'", ודרשו חכמים [כתובות יז.] "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, דאמר מר 'שום תשים עליך מלך', שתהא אימתו עליך". ובח"א שם [א, קנא:] כתב: "שום תשים וכו'.

נראה דדייק מדכתיב 'עליך', דהוה ליה למכתב 'שום תשים מלך', אלא שיהיה עליך, דהיינו שיהיה אימתו עליך". ובנצח ישראל פי"ט [תכז.] כתב: "ויש לפרש גם כן [תהלים צב, ב] 'טוב להודות לה', שהוא ברא הכל. ואחר שבראם, יש לו הכח להפסיד אותם, וזה שאמר [שם] 'ולזמר לשמך עליון', שהוא יתברך עליון ומושל עליהם". והרי כדי לעשות דין בשני צריך שעושה הדין יהיה נבדל ממנו [כמבואר להלן משנה כב (ד"ה ותירוץ קושיא), וראה למעלה פ"א הערה 988]. הרי "עליון" פירושו נבדל.

(1280) רש"י כתובות פב. "לאשר אשם לו - לאשר הקרן שלו", הרי "לו" מתפרש כ"שלו", שמורה על קנין. וצרף לכאן את דברי רש"י במדבר יא, כט "המקנא אתה לי - כמו בשבילי". ושם במדבר לד, יז כתב "אשר ינחלו לכם - בשבילכם". ובשמות יד, יד כתב רש"י "ילחם לכם - בשבילכם". והואיל ותיבת "לי" מתפרשת כ"בשבילי", פשיטא שאין תיבה זו מורה על הבדלה, אלא על שייכות.

(1281) דוגמה לדבר; היחס של עושר לחכמה הוא כיחס של התורה לשני הכתרים האחרים, וכמו שכתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.] וז"ל: "העושר הוא זולת האדם, ובזה אינו דומה לשאר מעלות. ואז תוכל לדעת ולהבין מה שאמר הכתוב [קהלת ה, ט] 'אוהב כסף לא ישבע כסף'. וכן תבין מה שאמרו [חולין מו.] עשירין מקמצין. ואף כי דבר זה הפך המושכל, אבל מפני כי העשיר מוכן הוא למדת העושר. ואין העושר כמו החכמה, שאם למד חכמה נקרא שהוא שבע מן החכמה. אבל העשיר אינו שבע, שאילו היה העושר עומד באדם כמו החכמה, אז היה שבע ממנו. אבל אין העושר עומד בו, ולכך אינו שבע ממנו. כי דבר שאינו עומד בו, לא יקבל שביעה ממנו כלל" [הובא למעלה פ"ג הערה 1284]. הרי שדבר העומד באדם חל בו, והוא שבע ממנו [כחכמה]. אך דבר שאינו עומד באדם, אין הוא חל באדם [כעושר], ולכך אינו שבע ממנו. נמצא שהעושר דומה בזה אל התורה, ששניהם אינם עומדים באדם. ובויקרא רבה כב, א, אמרו "אוהב כסף לא ישבע כסף, אוהב תורה לא ישבע תורה". ולפי המתבאר מובן היטב אי השביעה שבכסף ותורה.

(1282) בא לבאר מדוע התורה היא הפקר לכל, ואילו כהונה ומלכות אינן נמצאות לכל, אלא רק לנבחרים בלבד.

(1283) כי הואיל והכהונה עומדת באדם, לכך צריכה שתהיה התאמה גמורה בין הכהונה למקבליה, וללא התאמה זו אין הדבר יכול לעמוד באדם.

(1284) פירוש - דוקא הם המוכנים לזה, ולא שאר בני אדם. ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] ביאר שכל הכח של הכהנים הוא המצח עם המוח [ראה למעלה הערה 1240].

(1285) לשונו בגבורות ה' פ"ט [נה:]: "תבין זה מה שאמרו חכמים [יומא כב:] שאול באחת ולא עלתה לו, ודוד בשתים ועלתה לו. והיינו מפני שדוד היה ראוי למלכות מצד עצמו, שנתן השם יתברך המלכות לזרע יהודה, ולפיכך לא היה נדחה בקלות ונענש. אבל שאול, שלא היה ראוי מצד עצמו למלכות כמו דוד, נענש".

(1286) קשה, הרי בהרבה מקומות כתב שדוקא מפאת היות התורה שכלית ונבדלת מן האדם, לכך יש צורך שתהיה לאדם הכנה מרובה אליה, וכל נתיב התורה מבוסס על ענין זה. וכגון, שם בתחילת פ"ב [א, י.] כתב: "מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואל"כ לא יקבל אותה. וההכנה שצריך לתורה הם דברים הרבה מאוד, עד שהוא ראוי אל התורה. כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי. לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים, וצריך לדבק במדה שהיא שכלית". ושם בפ"ג [א, יג.] כתב: "והתבאר כי צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן אי אפשר לקבל התורה השכלית, רק צריך שיהיה גובר על גופו הגשמי, אשר הוא סבת הרחקה מן השכל הנבדל, ואז יש לתורתו קיום שעומד בו השכל האלקי, הוא התורה". ושם בפ"ד [א, כא.] כתב: "כבר אמרנו, כי האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה, ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית. לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר. ועיקר הכנה הזאת שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי עד שהוא ראוי לקבל אותו, כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד... כי השכל הוא נבדל מן האדם, ומפני כך האדם צריך אליו יגיעה ועמל לקנות השכל האלהי... וזה מפני ריחוק התורה, שהיא השכל העליון מן האדם, לכך קשה על האדם לקנותן שיהיה מתחבר התורה עם הגוף הגשמי, וקשים הם לקנותן ככלי כסף וכלי זהב. והפך זה, מטעם זה קלים לאבדן, מפני ריחוק שלהם מן האדם. ולכך צריך האדם אל הכנות הרבה לקנות השכל... שהשכל העליון הוא רחוק מן האדם" [ראה למעלה הערות 546, 603]. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי, כי לקבל התורה צריך הכנה". ובדרוש על התורה [לז:] כתב: "אין הדור זוכה לתורה זולת זה שאוהבים אותה עד שמוכנים לה, כי היא שכל נבדל אלקי, שצריך המקבל להיות מוכן לגמרי" [הובא למעלה פ"ב הערה 1385]. ובגבורות ה' פע"ב [שכח:] כתב: "כבר התבאר שדבר זה אי אפשר לומר כי העם אשר הם בלתי הכנה יקבלו דברים אלקיים, שצריך לכל הדברים הכנה. ואם לא היה

צריך אל הכנה, היה אפשר לומר גם כן כי יהיה החמור מקבל שכל האנושי. ואם כך הוא בדברים הטבעיים, בדברים העליונים כל שכן שצריך להם הכנה מיוחדת" [ראה להלן הערה 1405]. וכיצד כתב כאן שאין צורך בהכנה לתורה מפאת שהיא שכל נבדל, וזהו לכאורה טעם לסתור, כי אדרבה, דוקא מתוך שהתורה היא שכל נבדל, לכך יש צורך בהכנות רבות אליה. **ובעל כרחך** לומר שאיירי בשתי הכנות שונות; יש הכנה שפירושה שהדבר מעיקרא מיוחד ומוגדר לבני אדם מסויימים, ואינו נחלת הכלל. ויש הכנה לשם קנין הדבר. דבריו כאן מוסבים על ההכנה הראשונה, שמפאת שהתורה נבדלת מן האדם, לכך אין היא מתייחדת לבני אדם מסויימים, אלא היא הפקר לכל באי עולם, וכל הרוצה ליטול יבוא ויטול. אך יש הכנה הנצרכת לקנין התורה, כי ללא הכנה מתאימה יאבד הדבר מן האדם כפי שנאבדים ממנו כלי זכוכית, ולא יוכל לקנות דבר הנבדל ממנו ללא הכנה מתאימה. וראה הערה הבאה.

(1287) לשונו בתפארת ישראל פכ"ו [שצב.]: "ובמדרש עוד [במדב"ר א, ז], בשלשה דברים נתנה התורה; במדבר, באש, ובמים... מה אלו בחנם לעולם, אף דברי תורה בחנם לעולם, עד כאן. וביאור ענין זה, כי ראוי שתנתן התורה באלו שלשה, כי התורה אינה מתיחסת לאדם, כי האדם בעל גשם, ואילו התורה היא שכלית. ולפיכך אין לתורה התיחסות לאדם כלל, לריחוק מעלתה מן האדם, והיא מובדלת מן האדם. ולכך נתנה התורה באלו שלשה דברים, כי כל אלו דברים הם הפקר לעולם, וזה מורה שאינם מיוחדים לאדם. וכל דבר שאינו מיוחד לאדם, נבדל הוא ממנו" [הובא בחלקו למעלה בתחילת הערה 603, ולהלן הערה 1364]. ופירושו, מפאת רוממות התורה, התורה נמצאת אל כל בני האדם. ובע"ז ב: אמרו שהקב"ה החזיר את התורה על כל האומות [ורק ישראל הסכימו לקבלה], וביאר שם בח"א [ד, כ.] בזה"ל: "כי התורה היא מצד השם יתברך, לכך היא שייכת לכל, כי התורה היא החכמה העליונה ושייכת לכל האומות, רק מצד המקבל שייכת לישראל דוקא, אבל מצד התורה עצמה - אין גבול אליה, והיא מונחת לפני הכל... אם יש כאן מקבל". וכן כתב להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה ומזה הטעם], וז"ל: "כי כל כך מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל אף האומות. שלכך ניתנה תורה במדבר, במקום הפקר, עד שאפילו האומות שייכים אל התורה. וכל זה מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה שהיא על הכל והיא אל הכל, אם היו רוצים האומות לקבל התורה, רק הם לא רצו בתורה, אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל". וכן כתב בגו"א שמות פ"כ אות ז, ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:]: "כי

התורה שייך אל הכל, אך האומות לא היו רוצים לקבלה. וזהו מעלת התורה כאשר היא לכל". וראה למעלה פ"א הערה 73.

(1288) למעלה פ"ב מ"ח. ושם במשנה ט [תרצד.] ביאר מעלתו ואת שייכותה לכהונה, וכלשונו: "ואחר שאמר 'אשרי יולדתו', ומדבר בכח הגופני של אדם הנושא לכח הנפשי הנבדל, שבח רבי יוסי הכהן שהוא חסיד. ודבר זה הוא גם כן מעלה בכח הגופני של האדם, שהוא נושא השכל. וזה כי החסידות מורה על שיש לו חומר זך ודק ביותר עוד מן הראשון, וממנו החסידות אשר הוא מתחסד עם הבריות לעשות הטוב לפנים משורת הדין... כי החסידות הוא בשביל זכות וטוב החומר, וזה כאשר יש לו חומר זך ודק עוד יותר ממה שאמר לפני זה יהושע בן חנניא 'אשרי יולדתו', שהוא נאמר על החומר טוב שאין פחיתות בו כלל, וזה עוד נאמר על חומר זך ודק, שממנו מדת החסידות לעשות לפנים משורת הדין... ולכך אמר 'יוסי הכהן חסיד'. וראוי שיהיה בעל המדה הזאת כהן, כמו שנאמר [דברים לג, ח] 'תומיך ואוריך לאיש חסידך'. והדברים האלו ידועים לבעלי מדע ולבעלי בינה". ונראה שכוונתו לומר שהשבח של רבי יוסי הכהן ["חסיד"] מתבאר על פי דבריו כאן שכתר כהונה מורה על קדושת הגוף. ובגבורות ה' פמ"ה [קעד:] כתב: "כי הגוף הוא בצד ימינו של הקב"ה, ואם לא כן לא היה קיום לגוף לשפלותו. אבל יש לו קיום על ידי חסד, שנאמר [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'. והפך זה הנפש הוא בשמאלו של הקב"ה. וכן אמרו בויקרא רבה [ד, א] בפסוק [ויקרא ה, א] 'ונפש כי תחטא', הנפש ביד שמאלו של הקב"ה, שנאמר [איוב יב, י] 'אשר בידו נפש כל חי'. והטעם מבואר, כי הנפש לפי מעלתה יכולה לעמוד בדין ובמשפט, שהוא גם כן ביד שמאל". ווהואיל והגוף והכהונה והחסד הם מימין, לכך השבח של רבי יוסי כהן הוא "חסיד". וראה למעלה פ"ב הערה 1088, ובסמוך הערה 1302.

(1289) שהם כנגד חלקי האדם. ומדגיש זאת כדי להורות שכתר שם טוב אינו כנגד אחד מחלקי האדם, אלא כנגד כלליות האדם, וכמו שהולך ומבאר.

(1290) קצ"ב לשונו "**ולכך** כתר שם טוב הוא כנגד מהות האדם", שהרי השם מורה על המהות ללא תלות בשלשת הכתרים האחרים, ומדוע הגדרת כתר שם טוב תהיה פועל יוצא מהגדרת שלשת הכתרים האחרים.

(1291) אודות שהשם מורה על מהות, כן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פח:], ושם הערה 162, ולמעלה ציון 1198. ואודות ששם מורה על מהות מופשטת מן הגשמי, כן מבואר למעלה במשנה ד [לפני ציון 397], שכתב: "החטא בחלול השם, מצד כי השם הוא המהות המופשט, הנה אי אפשר לומר שיהיה החטא רק במדריגה עליונה נבדלת,

שזה ענין השם שהוא בא על המהות המופשט. ולפיכך אמר [שם] 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', שכמו שהחוטא במזיד בודאי חטאו גדול, שהרי חטאו מצד השכל, שהוא נבדל בלתי גשמי. וכך השוגג אשר חוטא בחלול השם, הוא החוטא במדריגה הנבדלת, שהרי השם בא על המהות המופשט השכלי בלבד". ולמעלה פ"ג מי"ד [לאחר ציון 1568] כתב: "כי מה ענין השמות, שבאו על המהות של דבר, אל ענין הגשמות כלל... ואין גשמות בכל השמות, כי השם בא על הדבר המופשט מן הגשמי כמו שידוע מענין השם, המורה על המהות. ומאחר שהשם מורה על המהות, אין כאן דבר גשמי". ובנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד:] כתב: "שם טוב עולה, כי השם שהוא על המהות, והמהות הוא מופשט מן הגשמי... כאשר השם הוא המהות השכלי מופשט מן הגשמי לגמרי... לכך אין השם טוב כמו שאר מעלות, כי אדרבא הם מתחברים אל הגשמי", ושם מאריך בזה טובא. ובנתיב שם טוב פ"א [ב, רמה:] כתב: "שם טוב הולך מסוף העולם עד סופו. דבר זה כי השם מורה על מהותו המופשט, כמו שבארנו פעמים הרבה, כי זה ענין השם שבא על מהותו המופשט. ולפיכך השם הולך מסוף העולם עד סופו, כי דבר כמו זה הוא בלתי מוגבל. אבל התואר יש לו מקבל, והמקבל אי אפשר שלא יהיה דבר גשמי, והתואר הזה מצטרף אל הגשמי, ולפיכך לא יאמר על התואר שהולך מסוף העולם עד סופו, כי הגשמי הוא מוגבל, וכל אשר מצטרף אליו מוגבל גם כן... ואילו שם טוב מסוף העולם ועד סופו" [ראה למעלה הערות 397, 1200].

(1292) "שהוא עצם" [הוספה מכת"י]. ובנתיב התשובה פ"ה [לפני ציון 95] כתב: "ודע לך, כי אלו דברים [צדקה, צעקה, שנוי השם, ושנוי מעשה (ר"ה טז:)] ראוים שיהיו משנים את הגזירה. כי האדם יש בו ד' חלקים, שהם; הגוף, והנפש, והממון... אמנם הרביעי הוא אשר כולל כולם. כי אלו שלשה דברים הם החלקים, והאדם כולל את שלשתן, שיש בו הגוף והנפש והממון. דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'. והנה כאשר נגזר על האדם גזר דין, אם משנה אחד מן החלקים לטוב, כאילו היה אדם אחר, ובטלה הגזירה שנגזר עליו. ולפיכך דוקא אלו ד' דברים משנים הגזירה, כי המעשים הם לגוף האדם, כאשר צריך לעשות המעשים בגוף. וכאשר משנה לטוב חלק אחד מחלקיו, מבטל את הגזירה שנגזר על האדם. והתפלה היא לנפש, שכך נאמר אצל התפלה [ש"א א, טו] 'ואשפוך נפשי לפני אלקים'. כי האדם בתפלתו שופך נפשו ולבו לפני אלקים, ומבטל נפשו. צדקה הוא בממון שלו. לפיכך אלו שלשה דברים הם מצד חלקי האדם. ושינוי השם הוא הכולל את כל שלשתן, כי

השם אשר יקרא בו האדם, כולל כל חלקי האדם". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרעט:] כתב: "כי יש לאדם ב' בחינות; האחת, מצד כחותיו המחולקים. הבחינה השנית, מצד שהוא אדם אשר בו כל החלקים ביחד". וראה למעלה פ"ב הערה 588, שם הערה 1009, ופ"ג הערה 1042, ולהלן הערה 1945.

(1293) כמו שביאר בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], וז"ל: "ובפרק הרואה [ברכות נד:], אמר רב יהודה, שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם, ואלו הן; המאריך בתפלה, והמאריך בשלחנו, והמאריך בבית הכסא. ודברים אלו צריכים פירוש וביאור. וכבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה" [הובא למעלה הערות 1124, 1220]. והואיל והכתרים הללו הוזכרו יחד במשנה, לכך הם שייכים להדדי, ו"הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה". ולמעלה [לאחר ציון 1218] כתב: "ויש לשאול, מנינא למה [לי], שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו".

(1294) והואיל והשם מורה על המופשט, לכך הוא נעלה יותר מהכתרים האחרים, המורים על חלקי האדם, ובהכרח שאינם מופשטים כפי השם. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 1187], וז"ל: "כי מפני זה אמר 'וכתר שם טוב עולה על גביהן'. והטעם מה שכתר הזאת עולה על גביהן, כי השם מפני שהוא מורה על עצמו של בעל השם, מופשט מן הגשמי. כי זהו ענין השם, שהוא מופשט לגמרי, שהוא ענין שכלי בלבד. ואין זה דומה לתורה, כי כתר תורה אין ספק כי יש לחכמה התחברות אל האדם, אף שהחכמה נבדלת מן האדם, מכל מקום הגוף נושא החכמה, והחכמה יש לה קשור עם האדם שהוא בעל גוף. אבל השם הטוב שהוא מופשט מן הנושא, הוא נבדל לגמרי, ולכך הוא על גביהן".

(1295) הוא אהרן וזרעו [יבאר בהמשך].

(1296) אודות שהכהנים נבחרו ונתבררו משאר ישראל, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ב [שכט.], וז"ל: "כי מתחלה נבחרו ישראל מן האומות, ואחר כך נבחרו הלוים מתוך ישראל. ואחר כך נבחרו הכהנים מן הלוים... והנה היה לאהרן ג' בחירות אלו. ולכך אמר משה [במדבר טז, ה] 'בקר ויודע ה' את אשר לו ואת הקדוש והקריב אליו ואת אשר יבחר בו יקריב אליו'. כלומר שיש באהרן ג' בחירות; נגד הראשון, מה שהובחרו ישראל מן האומות, נאמר 'ויודע ה' את אשר לו', ולא הזכיר כאן 'יקריב', מפני שאין ישראל

משמשים לפניו. אבל נגד מה שנבחרו הלוים אמר 'ואת הקדוש והקריב אליו', יקריב לשמושיה [אונקלוס שם]. ונגד מה שנבחרו הכהנים אמר 'ואת אשר יבחר בו יקריב אליו'", ושם ממשיך לבאר כיצד שם "אהרן" מורה על שלש הבחירות הללו.

(1297) אודות שדוד נבחר מתוך שאר ישראל, כן נאמר [מ"א יא, לד] "ולא אקח את כל הממלכה מידו כי נשיא אשתנו כל ימי חייו למען דוד עבדי אשר בחרתי אתו וגו'". ובתהלים עח, ע, נאמר "ויבחר בדוד עבדו ויקחהו ממכלאת צאן".

(1298) מה שמוסיף "מכל האומות", כי בבחירה של כהונה ומלכות ברור מאיליו ששאר ישראל לא נבחרו. אך כאשר לכל ישראל ניתנה התורה, א"כ מי נפקע מבחירה זו, ועל כך ביאר שאלו הן האומות. ואודות שבחירה מחייבת שיש כאלו שלא נבחרו, כן כתב בגבורות ה' ר"פ נד [רלה.] בביאור ההגדה, שהובאו שם הפסוקים [יהושע כד, ב-ד] "בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים ואקח את אביכם את אברהם וגו' ואתן לו את יצחק ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו וגו'", וז"ל: "יש לדקדק באלו הכתובים, למה הוצרך להאריך בכל זה... מה שאמר 'ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו', למה הוצרך להזכיר. ועוד שאמר 'בעבר הנהר ישבו אבותיכם תרח אבי אברהם ואבי נחור', למה הוצרך להזכיר נחור בענין זה, ואין לו ענין כלל אל אברהם, שאינו מזרעו. אבל עיקר הכתוב בא להגיד איך קרב הקב"ה את ישראל ובחר בהם. ואילו לא היו שאר אומות גם כן, מה שייך בזה בחירה בדבר שאין שם אחר. אבל בודאי היו שם אחרים, והקב"ה בחר בהם. וזה כי היה אברהם ותרח, ובחר הקב"ה באברהם. והיה יצחק וישמעאל, ושאר זרע אברהם, ובחר הקב"ה את יצחק. ונתן ליצחק את יעקב ועשו, ובחר הקב"ה ביעקב ובניו. הרי שלשה פעמים הוחזק לברר ולבחור דבר מדבר, עד שנעשה שלשה פעמים טפה קדושה ברורה שאין בה פסולת". וכן נאמר [שמות יט, ה] "ועתה וגו' והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", ופירש רש"י שם "סגולה - אוצר חביב... כך אתם לי סגולה משאר אומות. ולא תאמרו, אתם לבדכם שלי, ואין לי אחרים עמכם, ומה יש לי עוד שתהא חבתכם נכרת, 'כי לי כל הארץ', והם בעיני ולפני לכלום". הרי שכל בחירה מחייבת "שהוא נבחר מן השאר". וכן כתב בקיצור בבאר הגולה באר השני [קצז.]. ושמעתי ממו"ר שליט"א, שלכך בלשון הקודש אותיות "בחר" הן אותיות "חרב", כי הבחירה באחד גונזת בתוכה את חורבנו של מי שלא נבחר.

(1299) כפי ששאל למעלה על המשנה [לפני ציון 1118]. ועד כה ביאר שני הסברים לכך; (א) הכתר מורה על המעלה שחלה בבעל הכתר, ואילו מעלת שם טוב חלה אצל

אחרים, ולא אצל בעל השם [הובא למעלה לאחר ציון 1158]. (ב) אין גבול למעלת שם טוב, לעומת שלשת הכתרים הראשונים [הובא למעלה לאחר 1206]. (ג) מעתה יתרץ שכתר שם טוב מורה על המהות, ואינו נכלל עם שלשת הכתרים הראשונים המורים על חלקי האדם.

(1300) שלשת הכתרים של המשנה.

(1301) דוגמה לדבר; בנצח ישראל פ"ד [סה.] ביאר שבית המקדש הראשון היה כנגד ג' חלקי האדם, ובית המקדש השני היה כנגד הנפש בכללה המקשרת ומאחדת כל כחות [הובא למעלה פ"ב הערה 1040]. הרי שהמהות והחלקים נחלקו לשני בתים שונים, ולא שהמהות והחלקים היו בבית אחד. ולמעלה פ"ב מ"ט [תרפה:] ביאר שארבעה החומשים הראשונים הם כנגד חלקי הנשמה, ואילו חומש דברים הוא כנגד השורש הכולל הכל. וכבר ביארו תוספות [גיטין ב.] שחומש דברים אינו נכלל עם ארבעת החומשים הראשונים [מובא למעלה פ"ב הערה 1040]. הרי שוב חזינן שמהות בפני עצמה, והחלקים בפני עצמם. **והנה** לשון רש"י [דברים א, ו] הוא "רב לכם שבת - הרבה גדולה לכם ושכר על ישיבתכם בהר הזה; עשיתם משכן **מנורה וכלים**, קבלתם תורה וכו'". ותמוה מדוע המנורה חולקת מקום לעצמה, ואינה נכללת בתיבת "וכלים" שהוזכרה לאחריה. אך אם נבאר שרש"י למד שהמנורה מורה על כתר שם טוב [כפי שהביא בתחילת ביאור המשנה בשם המדרש (לאחר ציון 1124), אך הוא לבסוף דחה זאת] הוה ניחא, שכתר שם טוב אינו נכלל עם שאר כתרים, וכפי שמבאר כאן.

(1302) צרף לכאן דבריו למעלה פ"ב סוף מ"ז, שהמשנה שם מנתה עשרה דברים ["מרבה בשר מרבה רמה, מרבה נכסים מרבה דאגה, וכו'], והדבר העשירי שהובא שם הוא "קנה שם טוב קנה לעצמו". ושם [תרלא:] כתב: "האחרון מן העשרה 'קנה שם טוב קנה לעצמו'. ותמצא הראשונים אינם דבר עצמי, רק השם טוב הוא דבר עצמי לאדם, כמו שאמר 'קנה שם טוב קנה לעצמו'. והם כנגד ט' דברים שאינם עצם, והעשירי הוא העצם, אשר הוא נושא לט' מקריים, כאשר ידוע. ותמצא גם כן בעשרת הדברות, כי הראשון [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', כלומר שאני עיקר הכל, ושאר תשעה דברות אינם כך, והם כנגד העצם ותשעה מקריים. ואין ספק בפירוש זה לכל מי שמבין חכמה ודעת, ואין להאריך בזה במקום הזה. ולכך מסיים 'קנה שם טוב קנה לעצמו'". ובנתיב שם טוב פ"א [ב, רמו.] כתב: "כי השם מורה על המהות העצמי המופשט, ושאר המעלות הם תארים למקבל... ובכאן [קה"ר ז, א] הזכיר עשר מעלות שיש לבעל שם טוב. וידוע כי המאמר העצם הוא המאמר העשירי מן עשרה מאמרות... וכנגד זה אמר עשרה דברים בשם טוב,

אשר היא מעלה עצמית. ודבר זה תבין ממה שאמרו כי 'כתר שם טוב עולה על גביהן', וכתר שם טוב היא העשירית. והבן זה היטב כי אי אפשר לפרש יותר" [הובא למעלה פ"ב הערה 794]. ושמעתי לבאר שבשני המקומות הנ"ל כוונתו לספירת כתר. ונמצא שכתר שם טוב הוא כנגד כתר, ושלשת הכתרים שבמשנה הם כנגד חג"ת [כתר כהונה הוא כנגד חסד (ראה למעלה הערה 1288), כתר מלכות הוא כנגד גבורה, וכתר תורה הוא כנגד תפארת (כמבואר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 155)]. וראה להלן הערה 1958.

(1303) כבר נתבאר למעלה [הערות 521, 1029] שלפעמים מבאר את סמיכות המשניות מיד בתחילת ביאור המשנה, ולפעמים מבאר זאת בסוף ביאור המשנה [כפי שעשה כאן]. והטעם הוא, שכאשר הסמיכות אינה קשורה לביאור המשנה, אזי יקדים ביאורה לפירוש המשנה. אך כאשר הסמיכות היא פועל יוצא מביאור המשנה, יבארה לבסוף ביאור המשנה.

(1304) אין כוונתו כאן שכבר ביאר למעלה הטעם לסמיכות המשניות, אלא כוונתו לטעם של המשנה "ששגגת תלמוד עולה זדון", וכמו שמבאר והולך.

(1305) לשונו למעלה [לאחר ציון 1107]: "כלל הדבר, כי השגגה הוא מצד הגוף החמרי, ולא בשכל, שבמחיצתו אין טעות ואין שגגה. ולפיכך אמר שיהיה נזהר בתלמוד, שהוא חכמת התורה. וכל ענין התלמוד לברר הדבר בשכל, ובמחיצת השכל אין שגגה, ולכך 'שגגת תלמוד עולה זדון'".

(1306) כן ביאר למעלה פ"א מי"ג ולמעלה משנה ה "ודאשתמש בתגא חלף". וזה לשונו למעלה פ"א מי"ג [שנה:]: "לכך אמר 'דאשתמש בתגא חלף', כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך". וכן התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל. לכך נקראו תלמידי חכמים 'מלכים', כדאמרינן בגיטין [סב.] מאן מלכי רבנן, שנאמר [משלי ח, טו] 'בי מלכים ימלוכו'. ודבר זה גורם שהנהנה מן התורה, הוא השכל הנבדל, חייב מיתה". ולמעלה במשנה ה [לפני ציון 594] כתב: "'ודאשתמש בתגא חלף', שרוצה לומר כי התורה היא שכלית נבדלת מן ענייני עולם הזה הגשמי, שהיא החכמה אלהית. ולכך נקראת התורה 'תגא', כי הכתר מורה על המלכות, והמלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם. וכן התורה נבדלת מן ענין העולם הזה". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקכא.], וז"ל: "שזה מורה עליו שם 'כתר', כי המלך על ידי שהוא מלך ויש לו כתר, הוא נבדל מן שאר העם". ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "כי הכתר מורה על שהוא נבדל, כי המלך שיש לו כתר נבדל מן העם".

ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "הכתר מורה על מעלה נבדלת". וכן הוא בתפארת ישראל פס"ג [תתקפ.], ושם הערה 17.

(1307) ואודות שהנבדל הוא עליון, והחומרי הוא שפל, אודות שהגשמי שפל, כן כתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:], וז"ל: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות [קידושין סט.]... וזה כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחומרי הוא השפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור... מתייחס אל א"י הגובה, דהיינו שיש להניח ראש הכדור א"י, עד שתהיה א"י בגובה... מפני מדריגת קדושתה, שהוא מתעלה על שאר הארץ. ומפני זה יאמר כאשר הולך אל א"י שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות" [הובא למעלה הערה 399].

(1308) כפי שכתב למעלה פ"א מי"ג [שנה:]: "וכן התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל. לכך נקראו תלמידי חכמים 'מלכים', כדאמרינן בגיטין [סב.] מאן מלכי רבנן, שנאמר [משלי ח, טו] 'בי מלכים ימלוכו'. ודבר זה גורם שהנהנה מן התורה, הוא השכל הנבדל, חייב מיתה". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר, כאשר הכתר הוא **על** ראשו. ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך ג"כ הוא נבדל מן הכלל". וכן בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:] כתב: "כל כתר נבדל מן אשר עליו הכתר, שהרי [הוא] עליו, נבדל ממנו. ואינו כמו המלבוש אשר הוא מצורף לגמרי". ולהלן פ"ו מ"ו [ד"ה ואמר כתרך] כתב: "הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה על הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אליו ראוי תכשיט של כבוד" [הובא למעלה הערה 596]. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג:] כתב: "כי אין דבר עליון באדם רק הראש" [הובא למעלה פ"ג הערה 1862]. ואמרו חכמים [בסנהדרין קיא:] "עתיד הקב"ה להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק", וכתב שם בח"א [ג, ער:] בזה"ל: "פירוש כי העטרה היא נבדלת מן האדם, כי העטרה היא על ראש האדם, נבדל מן האדם. ועם זה שהעטרה היא נבדלת מן האדם, מכל מקום העטרה היא חבור מצורף אליו. ומכל מקום העטרה אין לה חבור וצרוף גמור, שהרי היא עטרה על ראשו. וכך השם יתברך שהוא עטרה לראש הצדיק מצורף אליו, ומכל מקום הוא נבדל ממנו, כמו שהעטרה היא בראש האדם מצורף אל האדם, ונבדל מן האדם" [הובא

למעלה פ"ג הערה 1865]. ועל כך מזמרים ישראל קדושים "דעה חכמה לנפשך והיא כתר לראשך" [מפזמון "דרור יקרא"] הרי שהחכמה היא כתר, והכתר נמשל לחכמה.

(1309) בא לבאר מהו העומק שכלי המקדש דוקא הם המורים על המעלות של תורה כהונה ומלכות, ודוקא עליהם התנוססו שלשת הכתרים שהוזכרו במשנה. ובביאור דבריו כאן שמעתי ממו"ר הגאון רבי יונתן דיוויד שליט"א, שהשייכות בעצם בין כלי המקדש לכתרים היא שהכתר מורה על מעלה הנבדלת מן האדם, שהרי היא נמצאת מעל לראשו [כמבואר בהערה הקודמת]. וכל מעלה כזאת בהכרח שמקורה העליון הוא מהשם יתברך, בבחינת תפילין של ראש [הנקראים אף הם "כתר" (כמבואר למעלה פ"ג הערה 1870)], שעליהם אמרו חכמים [ברכות ו.] "'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך' [דברים כח, י], אלו תפילין שבראש". נמצא שהכתר מורה על החבור לעליונים. והרי כל ענינו של המקדש הוא להיות מקום החבור לעליונים, וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סז:] "בית המקדש במה שהוא בית וועד השכינה" [ראה למעלה פ"א הערה 1411, ופ"ג הערה 489], ובית המקדש של מטה מכוון כנגד בית המקדש של מעלה [גו"א שמות פט"ו אות כא]. וכבר השריש הרמב"ן [ר"פ תרומה] שענין המשכן מתבטא בכלי המשכן [ארון, שולחן, ומנורה]. ולכך נאה ויאה שהכתרים יתנוססו על כלי המקדש, כי מהות הכתר מתגלית דרך כלי המקדש.

(1310) אודות קדושת המקדש, הנה רש"י [דברים ג, כה] כתב: "והלבנון - זה בית המקדש". וכתב שם בגו"א אות יח בזה"ל: "בית המקדש בתוכו מדמה ל'לבנון', שהוא מקום על הר מוציא אילנות, והאילנות הם נקראים 'לבנון', והם נבדלים מן הארץ לגמרי. כן בית המקדש הוא נבדל מן מקום הארץ בקדושתו, עד שהיה קודש קדשים. וזהו שדרשו ז"ל [יומא לט:] למה נקרא שמו 'לבנון', שהוא מלבין עונותיהם של ישראל. פירוש, כי מפני זה נקרא 'לבנון', על שהמקום הזה הוא נבדל בקדושתו ממקום הארץ, שהארץ היא חומרי ביותר, לכך בית המקדש מלבין עון ישראל. שהאדם שחטא, שנטה אחר יצר של חומרו, המקום הזה שהוא נבדל בקדושתו מן הארץ, שלכך נקרא 'לבנון' על שם שהוא נבדל מן הארץ החומרית ביותר, ולכך הוא מלבין עונותיהן, שכאשר יעבדו במקדש - שהוא קדוש אלהי - יסולק מהם החטא שהוא לאדם החומרי, ופירוש זה ברור". וכן כתב בגבורות ה' פע"א [שכד.], ובנצח ישראל פ"ה [קז:]. ומהמשך דבריו משמע כאן שבא לומר שהמזבח והשלחן נמצאים בהיכל [שמות מ, פסוקים כב, כו], לעומת הארון הנמצא בקודש הקדשים [שם פסוק כא].

(1311) כפי שביאר למעלה [מציון 1223 ואילך] שכתר תורה הוא כנגד השכל, וכתר כהונה הוא כנגד הגוף, וכתר מלכות כנגד הנפש, לכך "כתר תורה הוא קודש קדשים, שהוא יותר נבדל מן הגוף". וראה להלן סוף משנה טו, שגם שם ביאר שכתר תורה הוא נבדל מהאדם. ולהלן פ"ו מ"ו [ד"ה ואמר כתרך] כתב: "כי המעלה האלקית שיש אל מי שעוסק בתורה היא יותר מכתר מלכים. כי כתר מלכים מצטרף אל האדם הגשמי. ואף כי יש במלכות קדושה אלקית, הקדושה הזאת יש לה צירוף אל הגוף. אבל הכתר של תורה, דהיינו המעלה הנבדלת מן הגשמי שיש אל בעל תורה, היא נבדלת לגמרי מן הגשמי. ודבר זה מורה הכתוב, כי אצל זר המזבח הוא מרמז על כתר כהונה כתיב [שמות ל, ד] 'ועשית לו'. וכן אצל השלחן כתיב [שמות כה, כד] 'ועשית לו'. אבל בארון כתיב [שם פסוק יא] 'עליו' [כמבואר למעלה מציון 1276 ואילך]. שדבר זה רמז כי הכתר של תורה היא נבדלת לגמרי מן האדם הגשמי, שהוא נושא כתר זה, וכבר בארנו זה" [הובא למעלה הערה 1278, ולהלן הערה 1366]. ולהלן סוף המשנה הבאה [לפני ציון 1414] יחזור על דבריו כאן שהכתר מורה על מעלה נבדלת.

(1312) למעלה פ"ג מ"ה אמרו "כל המקבל על עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", וכתב שם לבאר [לאחר ציון 672]: "וכאשר תבין דברי חכמה מאד, תדע איך המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי בבית המקדש שלחן בצפון [שמות מ, כב], והשלחן הוא שלחן מלכות, והוא כנגד הנהגת המלכות. ומנורה בדרום [שם פסוק כד], שיש בה שבעה נרות [שמות כה, לז], הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהם שבעה ימי הטבע, ודבר זה ידוע לחכמים. ואילו התורה במדריגה יותר עליונה, שאלו שנים הם בהיכל, שהוא כנגד עולם הזה, ואילו התורה היא בארון [שמות כה, טז], שהוא בבית קדשי הקדשים [שמות מ, כא], שהוא כנגד מדריגת עולם העליון. ואלו דברים ברורים למי שמבין דברי חכמה עמוקה". הרי שהקודש הקדשים מורה על קדושת התורה. אודות שחשיבות המקום יורה על חשיבות העומד בו, כן כתב בגו"א במדבר פ"י אות כח, וז"ל: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר". אך בנר מצוה [פז:-פט:] ביאר לאידך גיסא, שמעלת קודש הקדשים היא יותר ממעלת ההיכל, וכלשונו: "כי קודש קדשים הוא אחר שבעה, וזהו השמיני... קודש הקדשים הוא קדוש נבדל מן הטבע, ולכך בקודש הקדשים היה הארון והתורה, שהיא שכלית בלתי גשמי. והתורה נתנה גם כן אחר הז'... ובהיכל עצמו היה המנורה ובה שבעה נרות". ולכך שם הראה

את מעלת המקום על פי מעלת העומד, שהתורה עומדת תחת מספר שמונה, ואילו המנורה עומדת תחת מספר שבע. וכן כתב בגבורות ה' ר"פ ע, וז"ל: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם... כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו, שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". נמצא שמעלת קודש הקדשים מורה על מעלת התורה [כדבריו כאן], ומעלת התורה מורה על מעלת קודש הקדשים [כדבריו בנר מצוה (הובא למעלה פ"ג הערה 680)]. ולמעלה [לפני ציון 1176] כתב: "מדריגת התורה, והיא בפני עצמה לפני ולפנים".

(1313) כפי שכתב למעלה [לפני ציון 1097]: "התלמוד הוא שכלי, לא היה לו לטעות... דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר, ולא שם לבו על זה. ולפיכך 'שגגת תלמוד עולה זדון' דוקא, שאין דבר שהוא הכל שכל כמו התלמוד, ולא מקרא ולא משנה, ואין בידו הנר מאיר כאשר למד דברים אלו". וראה למעלה הערות 1087, 10097, 1175 אודות מעלת התלמוד ביחס למקרא ומשנה. ועוד אודות שכתר תורה שייך לעמל התורה, צרף לכאן דברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ג, שכתב: "אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה. לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה, יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתיה ושיחה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה". וקודם לכן, שם בהלכות ה-ו כתב: "תחלת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד ואחר כך על שאר מעשיו... מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחת". הרי להדיא ביאר ש"מוכתר בכתר תורה" מתקיים דוקא בתלמוד.

(1314) פירוש - לכך סמך "שלשה כתרים הם" ל"שגגת תלמוד", כי הקדושה של כתר תורה מבארת מדוע "שגגת תלמוד עולה זדון", וכמו שביאר.

(1315) שהמאמרים נסמכו משום שנאמרו על ידי תנאים שחיו בזמן אחד, ורבי יהודה [בעל המאמר "הוי זהיר בתלמוד ששגגת תלמוד עולה זדון"] ורבי שמעון [בעל המאמר "שלשה כתרים הם"] היו מתלמידיו של רבי עקיבא, וכלשונו למעלה סוף משנה יב [לפני ציון 1029]: "ונסמך מאמר זה לכאן, כמו שפירשנו כמה פעמים כי היו החכמים האלו בזמן אחד או בזה אחר זה. כי הנה תראה כי ראש הפרק [למעלה משניות א, ב] בן זומא ובן עזאי, שהיו תנאים בימי רבי עקיבא. וכן רבי יוחנן בן ברוקה ורבי ישמעאל [למעלה משניות ד, ה] כל אלו היו בדור אחד. ואחריהם נזכרים רבי יוסי [למעלה משנה ו] ורבי מאיר [למעלה משנה י] ורבי יוחנן הסנדלר [למעלה משנה יב] ורבי אלעזר בן שמוע

[למעלה משנה יג] ורבי יהודה ורבי שמעון [משנתינו], כולם היו בדור אחד. שתראה מזה כי נזכרו לפי הדור, ותראה דבר זה מבואר לפניך". וראה למעלה הערה 1033, ולהלן הערות 1418, 1458, 1497, 1680.

משנה יד

(1316) כן ביארו רש"י והאברבנאל כאן. ויש להבין, מדוע מפרשי המשנה נכנסו לענין זה לבאר מיהו רבי נהוראי, ומאי נפק"מ בזה. והנראה, כי אע"פ שר"א בן ערך נקרא כאן בשם "רבי נהוראי", מ"מ בודאי לא מצינו שתמיד יקרא בשם "רבי נהוראי" [ראה למעלה פ"ב מ"ט ובחולין קו. שהוזכר בשמו, ולא בכנוי "נהוראי"]. ובעל כרחך לומר שנקרא כן רק במאמר שבולטת בו ההנהרה לעיני חכמים. והואיל וכאן הוא מכונה "נהוראי", מוכח שמאמר זה במיוחד מנהיר עיני חכמים. לכך מפרשי המשנה הביאו בריש דבריהם למשנתינו את דברי הגמרא הנ"ל, כדי להורות על רוממות משנתינו המזכה את בעליה בכנוי "נהוראי". אך עדיין קשה, שבגמרא שם הובאה דעה זו כדעה שניה, אך הדעה הראשונה סוברת שרבי נהוראי הוא רבי נחמיה, ומדוע כאן רש"י והמהר"ל מתעלמים מהדעה הראשונה. ובמיוחד שרש"י בסנהדרין כ: [ד"ה לא נאמרה] הכריע כדעה הראשונה. [אך האברבנאל באמת נזהר מזה, שכתב "החכם הזה רבי נהוראי אמרו בפ"ק דעירובין (יג:) שהיה שמו רבי אלעזר בן ערך או רבי נחמיה"]. ועוד קשה, שלהלן בסוף הביאור למשנה ביאר את סמיכות משנתינו למשנה הקודמת לפי הדעה שבעל המאמר הוא רבי נחמיה, וכלשונו [לאחר ציון 1417]: "פירוש סמיכת המאמרים ודברי רבי נהוראי בכאן, כי ללישנא קמא דברייתא [שבת קמז:] רבי נהוראי הוא רבי נחמיא, והוא בכל מקום בעל מחלוקת דרבי יהודה ורבי שמעון שנזכרים לפני זה, והוא הנכון". הרי שלהלן ביאר רק לפי הדעה הראשונה, ואילו כאן מבאר רק לפי הדעה השניה. ואולי יש לומר, שלנקודה שרוצה לומר כאן [שדברי המשנה מאירים במיוחד] אין זה בזה נפק"מ אם הכנוי "נהוראי" נאמר על תנא זה או על תנא אחר. ומ"מ תפס את הדעה הסוברת שהוא רבי אלעזר בן ערך מחמת שבגמרא שם מובא מעשה עם רבי אלעזר בן ערך הקשור לדברי משנתינו [כפי שיבא את דברי הגמרא בשלימותם להלן (לאחר ציון 1370)]. אך האברבנאל שלא הביא את הגמרא בשבת [קמז:], אלא את הגמרא בעירובין [יג:], ששם לא הוזכר המעשה עם ר"א בן ערך, אכן נקט בשתי האפשריות שנאמרו שם, מבלי להעדיף את הדעה השניה על פני הדעה הראשונה.

(1317) וראיה לדבר, שבילקו"ש למשלי פרק ב [המשך רמז תתקלב] אמרו "'אם תבקשנה ככסף וגו' [משלי ב, ד], אמר ריש לקיש, אם אין אדם הולך אחר דברי תורה, הם אינם

באים אחריו. וכן רבי נהוראי אומר, הוי גולה למקום תורה. ואם אדם מחפש אחריהן, מתוך כך זוכה לחכמה ולבינה" [ראה להלן הערה 1363]. וכן בילקו"ש לתהלים פרק א [רמז תריז] אמרו "רשב"ג בר רב יצחק היה שותל עצמו מחבורה לחבורה... תמן תנינן רבי נהוראי אומר הוי גולה למקום תורה". הרי שהביאו רק את ריש דברי רבי נהוראי ["הוי גולה למקום תורה"], מבלי להוסיף "ואל תאמר שהיא תבוא אחריך", ומדוע במשנה הוסיף כן רבי נהוראי.

(1318) ולא "ואל **תאמר** שהיא תבוא אחריך", אלא "ואל **תשען** שהיא תבוא אחריך", ומדוע נקט בלשון אמירה. ובמיוחד יקשה כן לפי דבריו שכתב: "כי במה שאמר 'הוי גולה למקום תורה' אשמועינן **שאל יסמוך** על זה שתבא אחריו", והואיל ועיקר אזהרת המשנה מכוונת לומר שלא יסמוך על האפשרות שהתורה תבוא אחריו, היה מן הראוי לומר "ואל תשען שתבא אחריך".

(1319) לכאורה אפשר לשאול לאידך גיסא; מדוע אמר בסיפא "ואל בינתך אל תשען", ולא אמר שם "ואל תאמר אשען על בינתי", כפי שאמר ברישא, ומאי אולמא לישנא דסיפא מלישנא דרישא. ונראה, כי עיקר שאלתו הוא שאין צורך באמירה כלל, אלא לומר רק את עיקר הענין, שהתורה לא תבוא אחריך, ומה ענין אמירה לכאן. ורק מוכיח מהסיפא שניתן לדלג על האמירה לגמרי, אך לא שמקשה מלשון הסיפא על לשון הרישא. וראה להלן הערות 1346, 1408.

(1320) שבא לו בירושה. וכמו שאמרו [חולין פד:] "מי שהניח לו אביו מעות ורוצה לאבדן וכו'", ופירש רש"י שם "כלומר מי שלא טרח בממון, וקל בעיניו לאבדו".

(1321) וכמו שכתב למעלה [משנה ט (לפני ציון 869)] לאידך גיסא; "אם נראה... תלמיד חכם עני, יש לזה גם כן סבה, שגורם זה רוע מזלו, דחיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא [מו"ק כח.]. ואפילו אצל צדיק גמור יש לומר כך, כי רוע מזלו גורם, וכדאשכחן גבי רבי אלעזר בן פדת במסכת תענית [כה.], שהיה מזלו רע כל כך מאוד עד שלא היה לו מזונות לגמרי", ושם הערות 871-869. ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "וזה אמרם 'בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא אלא במזלא תליא מלתא'. ורוצה לומר כי אלו השלשה בפרט הם השפעה מן השם יתברך, אם הבנים אם החיים ואם העושר, כל אלו הם השפעה שמשפיע השם יתברך אל האדם... ואין אלו ג' תלוים בזכותא, אלא במזל. כי כן מלת 'מזל' שהוא מלשון שפע בלבד מן המשפיע, ולכך אין זה תולה בזכותא, כי המשפיע משפיע מצד עצמו לכל מי שהוא מוכן לקבל השפע הזה מן המזל... ולכך בני חיי ומזוני, שהם השפעה, לאו בזכותא תליא מלתא אלא במזלא" [הובא למעלה הערה

869, ולהלן הערה 1822]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז.] ביאר מדוע העושר הוא דבר שמשתנה בקלות ועובר מזה לזה [הובא בחלקו למעלה הערה 408].

(1322) אודות שגזירת העושר מחזרת אחר האדם שתצא לפועל, כן מבואר בדברי חכמים הידועים [שבת קיט.] ש"יוסף מוקיר שבי הוה ["מכבד שבתות" (רש"י שם)], ההוא נכרי בשבבותיה דהוו נפישי נכסיה טובא. אמר ליה ["להאי נכרי" (רש"י שם)] כלדאי ["חוזים בכוכבים" (רש"י שם)], כולהו נכסי יוסף מוקיר שבי אכיל להו ["סופך ליפול בידו" (רש"י שם)]. אזל זבנינהו לכולהו נכסי, זבן בהו מרגניתא, אותבה בסייניה ["עשה לו כובע של לבד ושבצו במשבצות של זהב וקבע בו מרגליות, וקבע את זו עמהם" (רש"י שם)]. בהדי דקא עבר מברא אפרחיה זיקא, שדייה במיא, בלעיה כוורא, אסקוה... אמטיוה לגבי יוסף מוקיר שבי". וכתב בח"א שם לבאר [א, ס:]: "מה שאמר דאמרי ליה כלדאי כלהו נכסי יוסף מוקיר שבתא, רוצה לומר כי המזל מגיד לאדם מה שיגיע לו, וכמו שאמרו ז"ל [מגילה ג.] אף על גב דאיהו לא ידע, מזליה ידע. ומפני כי המזל ידע מה שיגיע לו, והאדם עצמו רוצה להיות נשמר, כי כל דבר יש בו שמירה מצד עצמו שלא יגיע לו מה שמזלו מגיד לו, ואדרבא, בשביל כך נעשה לו מה שנגזר עליו. כי אם היה האדם נוהג על פי מנהגו וטבעו, הנה הטבע רחוק ביותר מן גזירת השם יתברך, אבל מעשה האדם יותר קרובים אל גזירת השם יתברך. ולכך מעשה האדם קרובים שהשם יתברך יגמור גזירתו על ידי גמר מעשה האדם. ולפיכך כאשר המזל מגיד לו גזירתו, והנה האדם רוצה לשמור מן הגזירה, כי כל דבר יש לו כח מצד עצמו להיות שומר עצמו, והשם יתברך שהוא עליון על הכל גומר גזירתו על ידי זה שתצא הגיזרה לפעל. כמו שאמר כי כלדאי היו אומר כי כל נכסיו יהיו ליוסף מוקיר שבת, רוצה לומר כי מזלו היה מגיד לו. שהרי יש לו שמירה מצד עצמו מן ההפסד, לכך רצה להיות נשמר, ועשה דבר שעל ידי זה תצא הגזירה לפעל. וכל זה רמזו חכמים בכאן מה שאמרו לו כלדאי ומה שהיה מוכר נכסיו וזבין בו מה שזבין, כל הדברים האלו הם נעשים בלא ידיעת האדם, רק מעצמו נעשה, שהמזל מגיד לו אשר נגזר עליו, והכח שיש לאדם רוצה להיות נשמר. ובשביל כי כח האדם קרוב ביותר אל גזירת השם יתברך, לכך גומר השם יתברך גזירתו בשביל זה, ויש לך להבין דברים אלו. ומה שאמר דאותבה בסייניה, הכל לבאר כי האדם רוצה לשמור עצמו, והנה עושה בהפך, שקונה דבר שקל הוא להיות נאבד ממנו. וכל זה מצד גזירת השם יתברך, ויש לך להבין את זה".

(1323) כפי שביאר כמה פעמים שכאשר הגזירה נגזרה, אזי מספיק מעשה קטן כל שהוא שיעשה שהגזירה תצא אל הפועל. וכגון, בגבורות ה' פ"ט [נז.] הביא את מאמרם

[נדרים לב.] שמחמת חטאו של אברהם אבינו נשתעבדו ישראל במצרים, וכתב על כך בזה"ל: "כבר אמרנו לך למעלה שלא תביט אל החטא עצמו, אם קטן הוא החטא, שלא פרשו רז"ל רק שהיה כאן חטא יהיה קטן או גדול, שעל כל פנים השיעבוד והגלות ראוי מצד עצמו כמו שהתבאר. רק שבלא חטא לא היתה הגזירה יוצאת לפעל, ולכך בארו ז"ל שהחטאים האלו מכריעים ומוציאים לפעל הגזירה". וקודם לכן כתב [נה:]: "ודבר כזה אין צריך רק חטא מעט וקטן להכריע" [ראה למעלה הערה 417]. ובירושלמי קידושין פ"ג הי"ב אמרו "'אלהים מושיב יחידים ביתה' [תהלים סח, ז], אפילו ממזר אחד בסוף העולם וממזרת אחת בסוף העולם הקב"ה מביאן ומזווגן זה בזה".

(1324) ואם תאמר, הרי אמרו חכמים [סנהדרין צט:] "מאי קרא שנאמר [משלי טז, כו] 'נפש עמל עמלה לו כי אכף עליו פיהו', הוא עמל במקום זה, ותורתו עומלת לו במקום אחר", ופירש רש"י שם "תורה עומלת לו - שמחזרת עליו, ומבקשת מאת קונה למסור לו טעמי תורה וסדריה, וכל כך למה, מפני שאכף שכפף פיהו על דברי תורה". הרי שאף התורה מחזרת על האדם שתנתן לו, כפי שגזירת העושר מחזרת על האדם. ויש לומר, שעם כל זה אין הדבר ניתן לאדם אלא רק על ידי שטרח הרבה בתורה, וכפי שפירש רש"י קודם לכן "נפש עמל עמלה לו - מפני שעמל בתורה תורה עומלת לו". אך לא מצינו בתורה שיזכה בה ללא מעשה מצד הלומד. ובלא"ה לא קשה, כי שם בח"א [ג, רכז.] ביאר דלא כרש"י את "תורתו עומלת לו במקום אחר", וכלשונו שם: "והבן מה שאמר 'הוא עמל במקום הזה', הוא עולם התחתון, ותורתו שהיא בעצמו נבדלת מן הגוף, היא 'עומלת לו במקום אחר', דהיינו בעולם הנבדל, שעל ידי התורה הוא דבק בעולם הנבדל, אז מביאה לה התורה החיים". וראה להלן הערות 1346, 1822.

(1325) "בתורה" [רש"י שם].

(1326) בלשון הגמרא שלפנינו אמרו "לא יגעתי ומצאתי אל תאמן", אך בעין יעקב הגירסא היא "מצאתי ולא יגעתי אל תאמן", וכדבריו כאן. וכבר נתבאר הרבה פעמים [ראה למעלה הערה 371] שדרכו להביא כגירסת העין יעקב.

(1327) כי הדברים הנבדלים נעלים מהמזל. וכפי שכתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנב.], וז"ל: "ישראל מפני שאין כחם כח גשמי, לפי שהם מקבלין מן השם יתברך כח קדוש, אמרו ז"ל [שבת קנו.] אין מזל לישראל. כי מי שכחו כח גשמי יש לו מזל, שהוא כח ושפע גשמי. אבל ישראל הדבקים בה', אין כחם גשמי, ואין מזל להם" [ראה למעלה הערה 250]. ונאמר [קהלת א, ט] "ואין כל חדש תחת השמש", ופירש רש"י שם "בכל מה שהוא למד בדבר שהוא חליפי השמש, אין בו חידוש, לא יראה אלא מה שהיה כבר

שנברא בששת ימי בראשית. אבל ההוגה בתורה מוצא בה תמיד חדושי טעמים... וכן מצינו במסכת חגיגה [ראה שם יד:] שאמר רבי אליעזר בן הורקנוס דברים שלא שמעתן אזן במעשה מרכבה". והבית הלוי בדרוש טו כתב: "הענין דהנה מעשה עולם הזה נקראו במגילה זו 'תחת השמש', וכמו שהסביר המהרש"א בחידושי אגדות במסכת שבת [ל:] דהם תחת המזל והנהגה טבעיות. ותורה ומצות הם למעלה מן השמש, שאינם תחת המזל". וראה להלן הערה 1346. **ואם תאמר**, הרי אמרו [זוה"ק ח"ג קלד.] "הכל תלוי במזל, אפילו ספר תורה שבהיכל". כבר הקשה כן השערי אורה [השער השלישי והרביעי הספירה השמינית והשביעית], וז"ל: "וזהו שאמר ז"ל 'הכל תלוי במזל ואפילו ספר תורה שבהיכל'. ואל יעלה בדעתך כי במזלות של כוכבי שמים ספר תורה תלוי, שהרי כל העולם כולו בתורה נברא, והיאך תהיה התורה תלויה במזל אחר שהוא על ידי התורה. אלא סוד זה שאמר 'הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה שבהיכל' הוא המזל העליון, הידוע בכתר, שממנו תלויות הספירות וכל הנבראים כולם, ואפילו התורה תלויה בו. ונקרא 'מזל', כי ממנו נוזלים הכוחות בכל הספירות ובכל בני העולם. וגם ספר תורה מן המזל הזה שואב כוח וממנו הוא מקבל".

(1328) דייק בלשונו לומר שאין המזל "גורם שלא ילמד", אך לא כתב כן לגבי "שלא ישכח" כי אכן זכרון התורה תלוי בסייעתא דשמיא, ולא רק ביגיעה, וכמו שאמרו שם [מגילה ו:] "לא אמרן אלא לחדודי, אבל לאוקמי גירסא ["שלא תשתכח ממנו" (רש"י שם)], סייעתא מן שמיא היא ["ויש יגע ואינו מוצא" (רש"י שם)]". א"כ יגיעה אינה מספקת בנוגע לאוקמי גירסא [כמובא למעלה פ"א מ"א (קל:)], אך בנוגע לעצם הלימוד ["לחדודי"] יגיעה מועילה. [ולהלן (לאחר ציון 1367) שב והביא מאמר זה, וביארו על פי הסברו השני שם]. **אך טעמא** בעי, שאם אין למוד התורה מושפע מן המזל [ולכך היגיעה לחוד מועילה], מדוע אין היגיעה לחוד מספיקה גם כדי לאוקמי גירסא. ויש לומר, מה שאין היגיעה לחוד מועילה לאוקמי גירסא, אינה משום שהמזל מונע זאת, כי ברור שאין למזל שום מבוא בלימוד תורה. אך המניעה באה מחמת שהתורה היא נבדלת לגמרי מן האדם, ואינו בר הכי לקנותה. וכן כתב למעלה פ"א מ"א [קל.], וז"ל: "אמרו ז"ל [נדרים לח:] אצל 'ויתן אל משה ככלותו וגו" [שמות לא, יח] דמתחילה למד משה והיה משכח, עד שנתן הקב"ה אליו התורה במתנה. כי לאקומי גרסא סיעתא דשמיא, כדאיתא בפרק קמא דמגילה, ולא היה סייעתא דשמיא רק ביהושע, כי הוא ראוי לכך בודאי". הרי שהשווה בין "אוקמי גירסא" לשכחת משה רבינו את התורה. ובביאור שכחת משה כתב בח"א לנדרים שם [ב, יג:], וז"ל: "בארו בזה מדריגת התורה, שאין לה צרוף וחבור

אל האדם לפי מעלתה העליונה. לכך היה משה משכח התורה כשלמדה, כי התורה היא נבדלת אלקית, ואינה שייך התורה לאדם מצד שהאדם הוא בעל גוף. לכך לא היה חבור אל משה אל התורה, רק מצד מה שנותן השם יתברך ומשפיע לאדם, ובצד הזה היה החבור... כי משה הוא בפני עצמו, והתורה היא נבדלת מן האדם לגמרי, ולכך מתחלה כאשר נתנה היה לומד ומשכחה, כי לא היה לה שום חבור לאדם הגשמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 936].

(1329) יש לשאול, שאמרו בגמרא [שבת כג:] "הרגיל בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים", ובנר מצוה [קיד.] כתב: "וקשה, דהוי ליה לומר 'הרגיל בנר יהיה תלמיד חכם בעצמו', ולמה אמר כי יהיו לו בנים תלמידי חכמים". ובהמשך שם כתב [קטז.] בזה"ל: "אין זה קשיא, כי לפעמים אינו ראוי להיות תלמיד חכם, כאשר אין לו חכמה כלל". הרי שיכולה להיות מניעה לאדם היגע בתורה שלא יזכה לה "כאשר אין לו חכמה כלל", ואילו כאן שלל שהמזל ימנע מהאדם ללמוד תורה. ובעל כרחך שתבאר שאין מניעה זו [העדר חכמה] מחמת המזל, אלא מניעה בפני עצמה. אך א"כ מדוע כאן מבאר שההסבר היחידי לאי מציאת התורה לאחר יגיעתה הוא ש"המזל הוא גורם שלא ילמד", שמא אין זה מחמת המזל אלא מחמת ש"אין לו חכמה כלל". ולכאורה קושיא זו היא סתירה שבין שתי גמרות; במגילה ו: אמרו "יגעת ולא מצאת אל תאמן", ואילו בשבת כג: אמרו "דדחיל מרבנן הוא גופיה הוי צורבא מרבנן, ואי לאו בר הכי הוא, משתמען מיליה כצורבא מרבנן". הרי שיש מציאות של "לאו בר הכי הוא". ונראה שרש"י בשבת נשמר מזה, שכתב "ואי לאו בר הכי - שאינו רגיל לעסוק בתורה", אך לא שעוסק בתורה ועדיין אינו בר הכי. אך לפי מה שמבאר בנר מצוה הנ"ל שיש אדם המנוע מהבנת תורה מחמת ש"אין לו חכמה כלל", תקשי שא"כ איך אמרו "יגעתי ולא מצאתי אל תאמן", שמא אין לו חכמה כלל. וכן יש להקשות על דבריו בבאר הגולה בבאר השביעי [שע:], שכתב: "כל אדם הוא בכח להיות תלמיד חכם, שהרי אמרו 'יגעתי ולא מצאתי אל תאמין'". ושוב יקשה, הרי ישנה אפשרות ש"אין לו חכמה כלל", ואיך אפשר לומר שכל אדם הוא בכח להיות תלמיד חכם. ויל"ע בזה.

(1330) כמבואר למעלה שהמזל גורם שמעשיר, אף שלא טרח בעושר.

(1331) כמבואר למעלה [הערה 1321] שהמזל יכול למנוע מן האדם את העושר.

(1332) מוכח מדבריו כאן ש"מזל" ו"סייעתא דשמיא" הם דבר אחד, שעל מה שאמרו בגמרא שלמשא ומתן צריך סייעתא דשמיא, ביאר כאן שצריך שהמזל לא יהיה נגדו. הרי שסייעתא דשמיא היא אופן שהמזלות יפעלו לטובתו. וראה להלן הערה 1342.

(1333) שאמרו שם "איתמר רבי חנינא אומר, מזל מחכים, מזל מעשיר", ופירש רש"י שם "מזל מחכים - לפי המזל היא החכמה, כדאמר דבחמה נהיר וחכים". וקודם לכן אמרו "האי מאן דבארבעה בשבא [שנולד ברביעי בשבת] יהי גבר חכים ונהיר, מאי טעמא, משום דאיתלו ביה מאורות". ומקשה, שרואים מכך שאף החכמה תלויה במזל כפי שהעושר תלוי במזל, ודלא כמו שביאר.

(1334) כפי שביאר את מאמרם [שבת קנו.] "אין מזל לישראל", שכתב שם בח"א [א, פט:] בזה"ל: "בודאי ישראל גם כן תחת המזל, כאשר לא נביט אל צדקתם ומצותם. וכאשר הוא חצי זכיות וחצי חובה, בודאי המזל להם מכריע". הרי שהמזל אינו קובע לבדו, אך ב"חזי לאיצטרופי" הוא מועיל.

(1335) לפי זה כאשר אמרו בגמרא שם [שבת קנו.] "מזל מחכים, מזל מעשיר", לצדדין קתני; לגבי "מחכים" הכוונה היא שהמזל מסייע, אך אינו מביא החכמה לגמרי. אך לגבי "מעשיר" הכוונה היא שהמזל עושה הכל, ואף ללא שיטרח יזכה לעושר. וזהו דוחק מבואר. ואולי מחמת כן הביא הסבר שני לבאר "מזל מחכים", ולפיו לא תקשי קושיא זו.

(1336) כמו שכתב בתפארת ישראל פ"ט [קנ.]: "כי בודאי על ידי החכמה האדם גם כן הוא שכלי" [הובא למעלה הערה 24]. ובתפארת ישראל פי"ג [ריג:] כתב: "כל חכמה היא צירוף הנפש" [הובא למעלה הערה 527].

(1337) מה שכתב "תורת משה" ולא "תורה" סתם, כי "תורת משה" מורה על הקבלה מה', וכמו שאמרו [למעלה פ"א מ"א] "משה קבל תורה מסיני". ועוד, שכל ישראל עדים על נבואת משה שנאמרה מפי הגבורה, וכדברי הרמב"ם הידועים בפ"ח מהלכות יסודי התורה ה"א. וכן כתב בגו"א ויקרא פ"ח אות יב [קפא.], וז"ל: "עדיין לא נתאמת להם תורת משה עד מתן תורה, דכתיב [שמות יט, ט] 'וגם בך יאמינו לעולם'". ובנתיב יראת השם ס"פ ד כתב: "הכל מעידין כי דת תורת משה אמת".

(1338) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פ"ט [קמט:] כתב: "התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה

דבק עם השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השם יתברך באמצעות התורה". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקסט] כתב: "מי שחסר התורה, שהיא החכמה האמיתית, אין מקבל היראה מהשם יתברך". ולמעלה פ"ג מ"ט [לאחר ציון 993] כתב: "מה שאמר כאן 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו', מדבר בחכמת התורה בפרט, דלא שייך באומות כלל... מעלת התורה שהיא אלקית, והיא רחוקה מן האדם... שהיא חכמה אלקית, ואין התורה חכמה אנושית". ולמעלה פ"ג מי"ח [לאחר ציון 2120] כתב: "כי עיקר החכמה היא בתורה ובהלכות המצות, ודבר זה הצלחת האדם... ולא בשאר חכמות". ולהלן פ"ה מכ"ב [ד"ה ועוד פירוש] כתב: "שאין לך מדה טובה הימנה [מהתורה]... שהיא הדבר המביא אל השי"ת להתדבק בו יתברך ביחוד יותר מהכל, ולא כן שאר חכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין... לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות ועוזבין תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". ובתחילת נתיב התשובה כתב: "התורה... שהיא חכמה העליונה שאין אחריה דבר". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב: "ועוד הם [ישראל] נבדלים יותר במה שיש להם התורה השכלית, הנבדלת מכל חכמה". וראה הערה 1338. וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל. וכ"ה בח"א לשבת לב. [א, כא.], ח"א לקדושין לא. [ב, קלח.], ח"א לבכורות ח: [ד, קכג.], נתיב התשובה פ"א הערה 4, למעלה פ"ב הערה 490, ועוד.

(1339) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [נח:]: "חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם פנימית, סתרי חכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום" [הובא למעלה פ"ג הערה 1000].

(1340) לשון המדרש: "אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים, תאמן, הדא הוא דכתיב 'והאבדתי חכמים מאדום ותבונה מהר עשו'". ואם יש אבדון חכמה מהגוים, משמע שקודם לכן היתה להם חכמה. וכן ביאר בנצח ישראל פל"א [תקצח.].

(1341) לשונו בנר מצוה [כט:]: "כי כל ענין המלכות [יון] זה שהיו מבקשים החכמה, וכמו שהוא מבואר מן היונים, וכמו שיתבאר. ולכך היו נותנים דעתם על התורה ולבטל אותה מישראל, כי לא היו רוצים שתהיה החכמה, בפרט שהיא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית שהיה להם, כמו שהיא התורה שהיא החכמה על הכל. והחכמה הזאת שהיא על הכל לא שייך אל האומות, כמו שהוא מבואר במדרש. וכך אמרו במדרש 'מלכה ושריה בגוים אין תורה', אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים,

תאמין, שנאמר 'והאבדתי חכמים מאדום ותבונה מהר עשו'. אם יאמרו יש תורה בגוים אל תאמין, דכתיב 'מלכה ושריה בגוים אין תורה'. ולכך המלכות, הם היונים, לא היו מתנגדים לישראל כי אם בתורתם". ובנתיב התורה פי"ד [א, נט:] כתב: "במסכת ברכות [נח.] הרואה חכמי אומה"ע אומר 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם'. והרואה חכמי ישראל אומר 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו'. ומה הפרש בין זה לזה... כי לשון נתינה משמע אינו מן עצם החכמה שהיא אל השי"ת... ואין זה מאמתת חכמת השי"ת, שהיא נבדלת אלקית. אבל לישראל השפיע החכמה העליונה האלקית... אשר נתן משפט שכלי לגמרי לישראל... שאף הדברים הנגלים שהם בתורה הם שכל אלקי נבדל לגמרי. ולכך אמרו במדרש [איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים - תאמין... תורה בגוים - אל תאמין... כי אין חכמי האומות ראוים אל שכל האלקי הנבדל, שהיא התורה. וכך הם דברי הרמב"ם ז"ל בחבורו [מורה נבוכים ח"ב ס"פ כב], כי מה שאמרו חכמי האומות במה שהוא תחת גלגל הירח יש לשמוע להם, כי היו חכמים בעולם הטבעי. אבל מה שאמרו במה שהוא למעלה מן גלגל הירח, שזהו מה שאחר הטבע, אין לשמוע להם... שחכמת הטבע נקראת חכמה גמורה... רק שאין חכמתן חכמה אלקית נבדלת מן גשמי לגמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 989, ופרק זה הערה 482]. ובנצח ישראל פל"א [תקצז:] כתב: "יש לך לדעת, כי החכמות הם שתים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הוריש לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא נתן זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות. אמרו במדרש [איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש תורה באומות - אל תאמין, שנאמר [איכה ב, ט] 'אין תורה בגוים'. אם יאמר לך יש חכמה באומות - תאמין, שנאמר [עובדיה א, ח] 'והאבדתי חכמה מאדום וגו'", אם כן אית בהו. והאדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך", וראה שם הערה 59, כי הוא יסוד נפוץ בספריו [הובא למעלה פ"ג הערה 1000, ולהלן הערה 1356]. **וכך מוכח** מיניה וביה; שהרי בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.] כתב: "תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם האלהים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלהים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח, כמנין איברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה הוא פירוש זה באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא ע"י מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם שהם

צלמו" [הובא למעלה פ"ג הערה 628]. ולמעלה נתבאר [פ"ג מי"ד (ושם הערה 1580)] שאין לגוים מעלת הצלם בשלימות. וברי הוא שאין התורה שייכת לגוים, כי אם אין צלם - תורה מנין.

(1342) שוב מוכח שכאשר אומר כאן "סייעתא דשמיא" כוונתו היא למזל, שהרי כרך כאחד "מזל וסייעתא דשמיא". ולכך לא קשה ממה שאמרו [מגילה ו:] "לאוקמי גירסא ["שלא תשתכח ממנו" (רש"י שם)] סייעתא דשמיא ["ויש יגע ואינו מוצא" (רש"י שם)]", כי שם לא איירי בסייעתא דשמיא של המזלות, אלא בסייעתא דשמיא כפשוטה. וראה למעלה הערה 1332.

(1343) אודות ההבדל בין חכמת התורה ושאר חכמות בנוגע למזל, ראה דבריו בח"א לב"ב יב. [ג, סז.], שכתב: "אי אפשר שלא יהיה הש"י מוציא שכל האדם מכח אל הפעל. והוכיח זה עוד [שם בגמרא] מצד שיודע החכם השכל הפשוט, הוא הלכה למשה מסיני. כי שכל זה אי אפשר שתהיה הסבה אליו רק הש"י. אבל זה שמשיג שאר השגות... דעת חכמים כי דבר זה אין ראיה כ"כ, כי שמא מזליה הוא שמוציא שכל שלו אל הפעל, כי כאשר יש לו מזל מיוחד, הוא שגורם שיהיה לו ג"כ שכל מיוחד. וא"כ אין ראיה מזה. רק מדבר זה הוא ראיה ברורה, כאשר האדם משיג השגות עליונות, והם השגת אלקיות, בדברים שאינם תחת המזל, מזה יודע שהוא יתברך מוציא שכל האדם מכח אל הפעל, והדבר הזה ברור".

(1344) פירוש - אין הכוונה "הוי גולה למקום תורה" לומר שהתורה לא נמצאת בסמיכות למקומו, אלא שיש עליו לטרוח אחר התורה, כי התורה נקנית רק ביגיעה, מחמת שאינה תחת המזל. וראה להלן הערה 1358.

(1345) פירוש - אע"פ שנאמר "הוי גולה למקום תורה" [שפירושו "שיש לאדם לטרוח אחר התורה" (לשונו למעלה)], מ"מ אין זה שולל שיועילו מזל וסייעתא דשמיא, כי גם בשאר קנינים בדרך כלל יש לטרוח אחריהם, ומ"מ לפעמים נמצא שמזל וסייעתא דשמיא מועילים בהם. וכך היה מקום לחשוב שהוא הדין לגבי לימוד תורה.

(1346) בזה מתרץ את קושיתיו על המשנה, שהקשה [למעלה לאחר ציון 1316]: "ויש לשאול במאמר זה, שאמר 'הוי גולה למקום תורה ואל תאמר שתבא אחריך', כי למה צריך לומר 'ואל תאמר שתבא אחריך', כי במה שאמר 'הוי גולה למקום תורה' אשמועינן שאל יסמוך על זה שתבא אחריו, שאם לא כן, למה צריך שיהיה גולה למקום תורה. ועוד, דהוה ליה למימר 'ואל תשען שתבא אחריך', כמו שאמר אחר כך 'ואל בינתך אל תשען'". והתשובה היא שבסיפא לא מדובר על ה"למעשה" שהתורה לא תבוא אחר

האדם [שזה באמת ידענו כבר מהרישא], אלא הסיפא מבארת את טעם הדבר, שיש לגלות למקום תורה משום שהתורה אינה "בתורת" לבוא אחר האדם. לכך נאמר "ואל תאמר שהיא תבא אחריך", "**שלא יחשב** האדם באולי הוא אצל התורה כמו שהוא אצל שאר הקנינים, שהם באים אחריו" [לשונו למעלה], הרי מדובר על החשיבה והטעם שבדבר. לכך המשפט "ואל תאמר" אינו מיותר, והוא נאמר בלשון "ואל תאמר".

(1347) כל זה ההמשך של "ואל תאמר שהיא תבוא אחריך", והאופן שזה יהיה הוא "שחבריך יקימוה בידך", שאל תאמר שאינך צריך לגלות למקום שיש שם רב, כי חבריך יבואו למקומך, ויהיו לך במקום רב, כל זה אל תאמר, וכמו שמבאר. וכן בח"א לשבת קמז: [א, עט.] כתב כן בפירושו השני, וז"ל: "אי נמי, שהוא פירושו, ואל תאמר שהתורה תבוא אע"ג שאל תגלה למקום תורה, חבריך יקיימו אותה בידך, שהם יבואו וילמדו אותך תורה". וראה להלן הערות 1392, 1403.

(1348) המשך לשונו בח"א שם: "לא תעשה [כן], רק תגלה למקום תורה". וכן פירש הרע"ב כאן בפירושו הראשון, וז"ל: "ואל תאמר שהיא תבוא אחריך - תלמידי חכמים יבואו לכאן. שחבריך יקיימוה בידך - ואל תסמוך שחבריך כשיבואו מבית הרב יקיימו התורה בידך, שתלמוד מהם מה שלמדו הם מן הרב. אלא הוי גולה אתה בעצמך למקום הרב, שאינו דומה שומע מפי תלמיד לשמוע מפי הרב", וכן הביאו התויו"ט כאן. וכן ביארו הרבינו יונה והיעב"ץ כאן. וצרף לכאן דבריו למעלה פ"ג מי"ג [לפני ציון 1277], שכתב: "אין הקבלה [מרב] סייג לתורה, כי הקבלה מן הרב הוא גוף התורה שבעל פה, שאין התורה שבעל פה זולת הקבלה מפי רב", ושם הערה 1280. וראה למעלה הערה 1060.

(1349) כי מה שהוא לא יודע, מהיכי תיתי שחבריו ידעו, הרי הם שוים אליו, ובעל כרחך שרק מהרב מקבל את המושכלות העמוקות הנעלות ממנו. וכן כתב בהקדמה לבאר הגולה [י.]: "המושכלות והחכמות אשר הם עמוקות, אי אפשר שישיג אותם האדם בעצמו, כי אם מרבו, אשר רבו גם כן קבלם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1280]. ולהלן פ"ו מ"ז בקנין הי"א של תורה, כתב: "הרבה תורה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר [תענית ז.]... 'הרבה תורה למדתי מרבותי' מפני שהם מסרו לי החכמה. 'ומחבירי יותר מהם' מפני שהם שואלים זה את זה, ועומדים על עיקר החכמה". הרי מסירת החכמה באה מהרב, ובירור החכמה בא מחברים. אמור מעתה, החכמה היא מהרב, והבינה היא מעצמו או מחבריו. ורש"י [משלי ד, ז] כתב: "ראשית חכמה קנה חכמה - תחלת חכמתך למוד

מאחרים, קנה לך שמועה מפי הרב. ואח"כ בכל קנינך קנה בינה, תתבונן בה מעצמך להשכיל הטעמים דבר מתוך דבר". וראה בסמוך הערות 1355, 1365, 1400.

(1350) כן פירש רש"י כאן בפירושו הראשון, וז"ל: "שחבירך יקיימוה בידך - שכל ספקות שיש לך יאמרו לך". וראה להלן הערה 1402.

(1351) שיש לגלות ממקום מושבו, ולא ילמד תורה במקומו, כי זה עלול להחשב שהתורה באה אליו.

(1352) ומדוע שללו במשנה רק "שחבריך יקיימוה", הרי אף יש לשלול אם רבו בעיר ויקיימנה בידו, כי אין החסרון ב"חבריך יקיימוה" מפאת שהם חבריך, אלא מפאת שאז התורה באה אליו, ומה לי רבו ומה לי חבריו.

(1353) אף אם הרב נמצא בעיר, כי כל עוד שהאדם בא אל התורה, ולא שהתורה באה אליו, שפיר זה נחשב שהוא גולה למקום תורה. וצרף לכאן את מאמרם [ברכות סג:] "'ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה' [שמות לג, ז], והלא דברים קל וחומר; ומה ארון ה', שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל, אמרה תורה [שם] 'והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד' ["כלומר קראו הכתוב מבקש ה'" (רש"י שם)], תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה, על אחת כמה וכמה". הרי ש"מבקש ה'" אינו תלוי בריחוק מקום, אלא אף אם המבוקש נמצא בסמיכות מקום, מ"מ נקרא "מבקש ה'" כל עוד שבא כמקבל תורה. והביאור הוא, שכאשר אדם מעמיד את עצמו כמקבל, בזה גופא הוא יוצא ממקומו, כי בזה הוא מקטין ומשפיל את עצמו, וכפי שכתב למעלה פ"א מי"ג [שמה:], וז"ל: "הנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו", ושם הערה 1223. ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "הקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע. אבל הגדול אפשר גם כן שיהיה משפיע לקטן ממנו... והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון [סוכה ה:]". וראה למעלה פ"ג הערה 181.

(1354) פירוש - ההליכה לחבירו אינה נחשבת שמשפיל ומקטין את עצמו כלפי חבירו, כי חבירו לפעמים בא אצלו, ולכך אין בהליכה זו יציאה ממקומו של ההולך, אלא שההולך עדיין עומד במקומו, וממילא כל תורה שתבוא אליו תחשב שהתורה באה אחריו, ולא שהוא הולך אל התורה. וראה להלן הערה 1395.

(1355) כי בינה היא שמבין מעצמו דבר מתוך דבר [ראה למעלה הערה 1349]. ורש"י שמות לא, ג, כתב: "ובתבונה - מבין דבר **מלבו** מתוך דברים שלמד" [ראה למעלה פ"ג הערה 1959, ותחילת הפרק הערה 53, ובסמוך הערה 1365]. ולכך האזהרה "ואל בינתך אל תשען" באה לומר לאדם שלא יסמוך על חכמתו ולבו להשכיל בתורה מעצמו. ונאמר

[משלי ג, ה] "בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך אל תשען", ותרגם יונתן שם "סביר באלהא מן כלי לבך ועל ביונתא **דלבך** לא תסתמיך", הרי הוסיף תיבת "דלבך", וכמבואר כאן.

(1356) כי התורה היא גלוי הבאה מחוץ לאדם, שאין אדם יכול להשיגה מעצמו מחמת שהיא נבדלת לגמרי מן האדם. ובנצח ישראל פל"א [תקצז:] כתב: "יש לך לדעת, כי החכמות הם שתים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הוריש לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא נתן זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות... והאדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך" [הובא למעלה הערה 1341].

(1357) נאמר [משלי ג, ה] "בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך אל תשען", ופירש המלבי"ם שם: "בטח אל ה' בכל לבך - יען שחוקי החכמה נשגבים מבינת האדם, ואינו יכול להשיגם בכח בינתו. ואם ישען על בינתו תוליכהו שולל אל ההפך מדרכי החכמה. לכן אמר 'אל בינתך אל תשען', כי החכמה לא תושג אל האדם ע"י בינתו, רק היא נתונה מאלקים, וצריך לבטוח בה' בכל לבו וללכת כפי מצות ה' אשר צוה על חקי התורה והחכמה ומצותיה, ולא יסמוך על בינתו כלל", והם הם דברי המהר"ל.

(1358) ואם תאמר, אם אי אפשר שיסמוך על חברים משום שאין בכך מספיק "גולה למקום תורה", ק"ו שלא יסמוך על עצמו, כי בזה לגמרי מפקיע עצמו מגלות למקום תורה, ומאי קמ"ל בזה. והרבינו יונה כתב כאן: "ואל בינתך אל תשען - גם כי תהיה גולה למקום תורה ותלמד ותחכם, אל בינתך אל תשען, שלא תשען על סברתך, אך בעצת החכמים תעשה את הכל", ולפי זה ניחא, שאיירי שגולה למקום תורה. אך מהמהר"ל משמע שלומד כרש"י כאן בהסברו הראשון, שכתב: "ואל בינתך אל תשען - אל תאמר איני צריך ללכת לרב, אלא מעצמי יכול אני לירד לעומקה". ומהי הרבותא בזה לאחר שכבר נשלל הלימוד מחבריו. ויראה לומר, כי החסרון בלימוד מחברים הוא שאינו טורח אחר התורה, וכפי שכתב למעלה [לפני ציון 1344]: "שיהיה גולה למקום תורה, שיש לאדם לטרוח אחר התורה". ולכך היה מקום לחשוב שאם יטרח בעצמו ומעצמו, לא יהיה בכך חסרון שאינו גולה למקום תורה, כי סוף סוף טרח טובא בהבנת המושכלות האלו. זאת ועוד, הרי הטרחה גופא היא עצמה נחשבת שגולה מחוץ למקומו, כי הגדרת עמילות היא ש"מגביר השכל על החומר" [לשונו למעלה פ"א מי"ב (שנ.)], והואיל

ו"השכל הוא גר בעולם הגשמי" [לשונו בגבורות ה' ס"פ ט (הובא למעלה הערה 1244)], לכך בכל עמילות ויגיעה יש "גולה חוץ למקומו", כי נותן עצמו לידיו של הגר. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר כי "יגיעה" היא מלשון "להגיע", ששואף להגיע למקום שמעבר לעצמו. אם כן בכל יגיעה יש גלות חוץ למקומו, אף שעושה כן מדעת עצמו. קמ"ל משנתינו שעם כל זה אין הטרחה והיגיעה האלו מגיעות אל החכמה של תורה, הנמצאת מעבר להשגת האדם. וראה להלן הערה 1364.

(1359) בא לבאר הסבר שני מדוע "אל תאמר שהיא תבוא אחריך". ועד כה ביאר שהתורה היא למעלה מן המזל, ולפיכך התורה תבוא לאדם רק על ידי מעשי האדם, ולא על ידי מזל וסייעתא דשמיא. אך מעתה יבאר שהתורה נבדלת מן האדם, ודבר הנבדל מן האדם לא יבוא אל האדם אלא אם כן האדם רדוף אחריו. אם כן לפי הסברו הראשון המיוחד בתורה הוא שאינה מושפעת מהעליונים, ולפי הסברו השני המיוחד בתורה הוא יחסה לאדם שבתחתונים.

(1360) כן כתב הרבה פעמים למעלה. וכגון, למעלה פ"א מי"ג [שנה:] כתב: "התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל". ולמעלה פ"א מי"ח [תנא.] כתב: "'עשה לך רב' [שם משנה טז], דהיינו השכל האמיתי, שהוא שכל התורה, שהוא נקרא 'שכל נבדל'". ולמעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1254] כתב: "כי התורה מצד מדריגתה ומעלתה העליונה, שהיא חכמה אלקית, היא קשה לקנות כזהב וככלי פז, שהם דברים שהם אינם עם האדם, ורחוקים שימצא האדם אותם... במה שהתורה היא שכל עליון אלקי". והרי רק במשנה הקודמת ציין כן הרבה פעמים [ראה שם הערות 1143, 1145, 1159, 1203, 1213, 1271, 1274, ובהערות אלו נקלטו מקבילות רבות ליסוד זה].

(1361) פירוש - כל אחד הולך אחר השלמתו, וכאשר יתאחד עם אחר ויעשה עמו אחד, בהכרח שלפני התאחדות זו הוא חלק וחסר, ולכך הוא מוצא את השלמתו בהתאחדותו. ובגבורות ה' פ"ס [רסג:] כתב: "השלימות הוא אחדות, כדכתיב [שמות לו, יג] 'והיה המשכן אחד'. ופירושו כאשר היה שלם, אז היה נחשב אחד, שהרי החלק אינו שלם ואינו אחד, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה הערה 243].

(1362) אודות שכל דבר הולך אחר השלמתו, הנה אמרו חכמים [קידושין ב:] "דרכו של איש לחזר על אשה... משל לאדם שאבדה לו אבידה, מי חוזר על מי, בעל אבידה מחזר על אבידתו", וראה אור חדש [קד:]. ומאידך אמרו [כתובות פו.] "יותר ממה שהאיש רוצה לישא, אשה רוצה להנשא". ובב"ר סח, ג, אמרו "יש שהוא הולך אצל זיווגו, ויש שזיווגו בא אצלו. יצחק זיווגו בא אצלו... יעקב הלך אצל זיווגו". ובגו"א בראשית פמ"ו

אות ו כתב: "טעם הדבר במה שאמרו [נדה לא.] אשה מזרעת תחלה יולדת זכר [איש מזריע תחלה יולדת נקבה]... כי הזרע של נקיבה יותר שייך לזכר, מפני כי הזכר הוא מצטרף דווקא אל האשה יותר, והאשה מצטרף אל הזכר. ולפיכך כאשר האשה מזרעת תחלה, מפני כי האשה יש לה צירוף אל הזכר, מולידה גם כן בנים זכרים. וכאשר זרע שלה קודם, אז זרע הזכר טפל אצלה, ופעולתה עיקר. והזכר צירוף שלו תמיד אל הנקיבה, כי הנקיבה היא בת זוגו, ולפיכך כאשר הזרע שלו בא תחלה אז הוא עיקר. וכל התנועות מן המתנועע הולכות תמיד אל השלימות המתנועע. ותשלום הזכר הוא בנקיבה, ותשלום הנקיבה בזכר, שהרי בסדר הבריאה הזכר והנקיבה הם משלימים זה את זה. לכך יוליד כל אחד דבר שהוא השלמתו... והנה יפעול כל אחד ואחד השלמתו, וזהו נכון". ובנצח ישראל פ"ח [ריד.] כתב: "העשירי נגרר אחר הט'. ודבר זה ידוע... כי הי' נמשך ונגרר אחר הט', והוא השלמה לו, שהוא משלים לעשרה, שהוא סוף חשבון. ולפיכך אמרו חז"ל [ברכות מז:] קטן משלים לעשרה, מפני שאין בעשירי רק השלמה, לכך אף קטן משלים לעשרה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1320]. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רכז.], וז"ל: "ומזה הטעם צריך לרדוף אחר השלום, כי יש לאדם להיות נמשך אחר השלמתו. שכל דבר בעולם נמשך אחר השלמתו, כי כאשר הוא בלא השלמתו הוא חצי דבר, ומתנועע אל השלמתו. כמו הולד שהוא בבטן אמו מתנועע הויתו אל השלמתו. וכן כל הדברים בעולם כאשר אינם בהשלמה, מתנועע הויתו אל ההשלמה. כי הגרעין שהוא הזרע באדמה תנועת הויתו אל ההשלמה, וכן כל הנבראים מתנועעים אל השלמתם" [הובא למעלה הערה 192]. וכן הוא בנתיב השלום פ"ב [א, ריט.]. וראה להלן הערה 1370.

(1363) בילקו"ש משלי פ"ב [המשך רמז תתקלב] אמרו "'אם תבקשנה ככסף וגו" [משלי ב, ד], אמר ריש לקיש, אם אין אדם הולך אחר דברי תורה, הם אינם באים אחריו. וכן רבי נהוראי אומר, הוי גולה למקום תורה. ואם אדם מחפש אחריהן, מתוך כך זוכה לחכמה ולבינה" [הובא למעלה הערה 1317]. ומבואר מהילקו"ש כמהלך זה, שהדגשת המשנה *שיש* לאדם ללכת אחר ד"ת ולא שד"ת יבואו אחריו. ובמדרש משלי [פרק לא] אמרו "'היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה וגו" [משלי לא, יד], אם אין אדם גולה עצמו על דברי תורה, אינו למד תורה לעולם, ואין 'לחם' אלא דברי תורה, שנאמר [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי'". ומהמדרש הזה משמע כהסברו השני, שכפי שהסוחר צריך לחזר על סחורתו לא מפאת שהסחורה היא למעלה מהמזל, אלא מפאת שהסחורה מרוחקת מהסוחר, כך הלומד צריך לחזר על תורתו מפאת ריחוקה ממנו. **ויש בזה** הטעמה

מיוחדת; הנה לשון חכמים הוא [ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ה] "'היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה', דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר". הנה לא אמרו "דברי תורה עניים **במקום זה** ועשירים במקום אחר", אלא "עניים **במקומן**". ומדוע העניות של דברי תורה היא דוקא במקומן, ואילו העשירות היא דוקא באינו מקומן. אלא הם הם הדברים. הרי מפסוק זה ["היתה כאניות סוחר וגו'"] למדו במדרש משלי הנ"ל שהתורה מרוחקת מן האדם ונמצאת בהישג ידו רק כאשר יגלה ממקומו. לכך מתחייב מכך שדברי תורה עניים במקומן דוקא, כדי שיקיים בלימודו "הוה גולה למקום תורה". לכך העניות לעולם תמצא במקומן, ואילו העשירות לעולם תמצא במקום מרוחק.

(1364) כמו ישראל שקבלו את התורה במדבר, וכפי שביאר בתפארת ישראל פכ"ו [שצב:], וז"ל: "כי ראוי שתנתן התורה באלו שלשה [במדבר, באש ובמים (במדב"ר א, ז)], כי התורה אינה מתייחסת לאדם, כי האדם בעל גשם, ואילו התורה היא שכלית. ולפיכך אין לתורה התיחסות לאדם כלל, לריחוק מעלתה מן האדם, והיא מובדלת מן האדם. ולכך נתנה התורה באלו שלשה דברים, כי כל אלו דברים הם הפקר לעולם, וזה מורה שאינם מיוחדים לאדם... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא בישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע" [הובא למעלה הערה 1287]. נמצא שעצם נתינת התורה במדבר היה קיום למשנתינו "הוה גולה למקום תורה". **ובבאר הגולה** תחילת הבאר הרביעי [שיג:] כתב: "והנני משתטח ארצה בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים" [הובא למעלה פ"ג הערה 782]. ומדוע "כל דברי אמת ויושר נראים רחוקים בתחלת העיון" [ראה שם הערה 30 במה שנתבאר]. אך לפי דבריו כאן הענין מחוור, כי הואיל ודברי תורה נבדלים ומרוחקים מהאדם, לכך מן הנמנע שאורם של ד"ת יתגלה לאדם בתחילת עיונו, ורק לאחר ש"גלה" ממקומו הראשון יש בידו לקלוט דברי תורה. וכבר נתבאר למעלה [הערה 1358] שהיגיעה בתורה נחשבת ל"גולה ממקומו". **אך קשה**, כיצד יסוד זה עולה בקנה אחד עם הנאמר [דברים ל, יא-יד] "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת הוא ממך ולא רחוקה היא לא בשמים היא וגו' ולא מעבר לים היא וגו' כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשתו", ופירש רש"י שם "כי קרוב אליך - התורה נתנה לכם בכתב ובעל פה". ואם התורה היא דבר ש"קרוב אליך הדבר מאד", מדוע מוטל על האדם לגלות ממקומו כדי לקנותה. דע לך, שבנתיב הזריזות פ"א [ב, קפה.] הוא עצמו

הקשה כן, וז"ל: "אמר 'כי קרוב הדבר בפיך ובלבבך', ואין התורה כל כך קרובה אל האדם, והרי התורה היא רחוקה לגמרי מן האדם... אבל משה רבינו עליו השלום מדבר כי אם למד על מנת לעשות, ואז מספיקין בידו ללמוד ולעשות, ובשביל כך התורה היא קרובה אל האדם בתכלית הקרובה... רק שצריך שיהיה כונתו לעשות, ומספיקין בידו לעשות, וזהו 'כי קרוב וגו'. הרי יש לתורה שתי בחינות... שאין צריך רק להוציא התורה מפיו... אבל התורה בעצמה היא יותר רחוקה מן האדם... כי התורה היא שכל עליון לגמרי... ועם כל זה התורה קרובה מאוד אל האדם. שאף שהיא רחוקה מן האדם, מכל מקום השם יתברך מסייע לו ומספיקין בידו הכל, כמו שאמר הכתוב 'בפיך ובלבבך לעשותו'". וכן כתב בדרוש על המצות [נג.]. הרי מדובר בבחינות שונות; התורה בעצם מרוחקת ונבדלת מן האדם, אך כאשר לומד תורה כדבעי היא נמצאת מיד בהישג ידו.

(1365) כי בינה היא שמבין מעצמו דבר מתוך דבר, וכמבואר ברש"י [שמות לא, ג], שכתב: "ובתבונה - מבין דבר **מלבו** מתוך דברים שלמד" [ראה למעלה פ"ג הערה 1959, ופרק זה הערות 53, 1355]. ורש"י [משלי ד, ז] כתב: "ראשית חכמה קנה חכמה - תחלת חכמתך למוד מאחרים, קנה לך שמועה מפי הרב. ואח"כ בכל קנינך קנה בינה, תתבונן בה מעצמך להשכיל הטעמים דבר מתוך דבר" [הובא למעלה הערה 1349].

(1366) לשונו למעלה [לאחר ציון 1275]: "ודבר זה רמזה התורה, במה שבכתר של שלחן כתיב [שמות כה, כד] 'ועשית לו', ובזר המזבח כתיב גם כן [שמות ל, ג] 'ועשית לו', אבל אצל הארון כתיב [שמות כה, יא] 'ועשית עליו'. וידוע כי לשון 'עליו' משמע שהוא נבדל ממנו, אבל מלת 'לו' הוא מלת קנין, שהוא שלו, אינו נבדל ממנו... וזהו שאמרו [יומא עב:] כתר כהונה זכה בו אהרן וזרעו, כתר מלכות זכה בו דוד וזרעו, כתר של תורה מונח, כל הרוצה לזכות בו יזכה. ופירוש זה, כי לכתר כהונה צריך הכנה מיוחדת, ולכך זכה בה דוקא אהרן וזרעו, שהם מוכנים דוקא לזה. וכן כתר מלכות, צריך לכתר זה הכנה מיוחדת, וזכה בכתר זה דוד וזרעו, כי הם מוכנים לזה. ומפני כך, אשר מוכן לכתר זאת, אינו מוכן אל האחרת, כי הם מחולקים. אבל כתר תורה, מפני שהכתר הזאת הוא השכל הנבדל מן האדם, אין צריך בזה הכנה. ומפני כך היא מונחת לפני כל, כי אין צריך הכנה. והכל נרמז במה שבכתר הזאת כתיב 'עליו'". ולהלן פ"ו מ"ו [ד"ה ואמר כתרך] כתב: "כי המעלה האלקית שיש אל מי שעוסק בתורה היא יותר מכתר מלכים. כי כתר מלכים מצטרף אל האדם הגשמי. ואף כי יש במלכות קדושה אלקית, הקדושה הזאת יש לה צירוף אל הגוף. אבל הכתר של תורה, דהיינו המעלה הנבדלת מן הגשמי שיש אל בעל תורה, היא נבדלת לגמרי מן הגשמי. ודבר זה מורה הכתוב, כי אצל זר

המזבח הוא מרמז על כתר כהונה כתיב 'ועשית לו'. וכן אצל השלחן כתיב 'ועשית לו'. אבל בארון כתיב 'עליו'. שדבר זה רמז כי הכתר של תורה היא נבדלת לגמרי מן האדם הגשמי, שהוא נושא כתר זה, וכבר בארנו זה" [הובא למעלה הערה 1311].

(1367) אודות שהתורה אינה מתאחדת לגמרי עם האדם, כן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנד:], וז"ל: "דמיון זה באדם; הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד". ושם פ"נ [תתקל.] כתב: "התורה מצרף אל המקבל, ואינו מעורב עם המקבל כלל". ובבאר הגולה באר השני [קיד:] כתב: "אין השכל האלקי חבור עם האדם, רק הקשר המציאות, שנמצא עמו ואינו מוטבע בו". וכן כתב למעלה במשנה ה, ושם הערה 604 [הובא למעלה 1146].

(1368) כבר הביא גמרא זו למעלה [לאחר ציון 1324], וביארה לפי הסברו הראשון [שהתורה למעלה מן המזל].

(1369) נמצא שמבאר ש"הוי גולה למקום תורה" הוא אחד עם "מצאתי ולא יגעתי אל תאמן", שבשניהם הענין הוא שאין התורה נמשכת אחר האדם, אלא האדם צריך להמשך אחר התורה. וכן ביאר למעלה [לאחר ציון 1329] שויון זה, אך שם תלה זאת במזל ["כי אם אפשר לומר שמצא ולא יגע, אם כן המזל היה גורם" (לשונו לפני ציון 1330)], ואילו כאן תולה זאת בהמשכת האדם אחר התורה. **וראיה מוכחת** לדבריו כאן הם דברי הגמרא במנחות ז., שאמרו שם "אבימי מסכתא איתעקרא איתעקר ליה ["אבימי מסכתא דמנחות איעקר ליה, נשתכחה הימנו" (רש"י שם)]. ואתא קמיה דרב חסדא לאדכורי גמריה [בא לפני רב חסדא שיזכיר לו את הגמרא]. ולישלח ליה וליתי לגביה ["ולישלח ליה - לרב חסדא דליתי לגביה" (רש"י שם)], סבר הכי מסתייעא מילתא טפי", ופירש רש"י שם "מסתייע מילתא - משום 'יגעתי ומצאתי'". הרי הליכת אבימי לרב חסדא [במקום שרב חסדא יבוא אליו] היא קיום ל"יגעתי ומצאתי", וזהו לפי המבואר כאן שבעי שהאדם ימשך אחר התורה, ולא שהתורה תמשך אחר האדם. ולפי זה רש"י שם היה יכול לומר "מסתייע מילתא - משום 'הוי גולה למקום תורה'", וחד מנייהו נקט [מפי ידי"נ הרה"ג רבי הדר מרגולין שליט"א]. ושמעתי שמרן הגאון רבי חיים קרייסויטה זצוק"ל היה מקפיד שכאשר החזן עובר בתוך הקהל עם ספר תורה בידו, שיש להגביה את הילדים הקטנים כדי לנשק את הספר תורה, ולא שהחזן ינמיך קומתו כלפי הילדים.

(1370) כמבואר בהערה 1362. וכן ביאר למעלה [משנה ב (לאחר ציון 190)] שלכך "מצוה גוררת מצוה", כי כל המצות הן דבר אחד, ולכך "מצוה גוררת מצוה". וכן נאמר [עמוס ג, ג] "הילכו שנים יחדו בלתי אם נועדו". ובלשון חכמים [ב"ק צב:] "לא לחנם

הלך זרזיר אצל עורב אלא מפני שהוא מינו". ובנתיב התורה פ"ד [א, כא.] כתב כן גם לאידך גיסא, וז"ל: "כי אשר הוא דומה ומתיחס אל הדבר, ראוי שיהיו ביחד" [הובא למעלה הערה 1051].

(1371) "שם נהר שמימיו מלוחים" [רש"י שם].

(1372) "שם מדינה שיינה משובח" [רש"י שם].

(1373) "שהיו בעלי הנאה ועסוקים בכך, ולא היו עוסקים בתורה, ויצאו לתרבות רעה" [רש"י שם].

(1374) "לפורגיתא ודיומסית" [רש"י שם].

(1375) "אחר היין והרחיצה" [רש"י שם].

(1376) "נעקר תלמודו ושכחו" [רש"י שם].

(1377) כי הרדיפה אחר תענוגות משכחת תלמודו, וכמו שאמרו [פסחים מט.] "תנו רבנן, כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, סוף מחריב את ביתו... ותלמודו משתכח ממנו". ובנתיב התורה פ"ג [א, טו.] כתב: "פירוש, כי התלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, ואין זה ראוי אל התלמיד חכם במה שהוא תלמיד חכם שצריך שלא יהיה נמשך אחר התאוה, ודבר זה שהוא רבוי הסעודה בכל מקום ענין גופני... ואמר תלמודו משתכח, בעבור שהוא נוטה אל החמרי, בוודאי משתכח ממנו התורה". וראה למעלה פ"ב הערה 1065 שנתבאר שם שהחומריות מביאה לשכחת התורה. ובירושלמי יומא פ"ח ה"א אמרו "בששימש מטתו מבעוד יום, ושכח ולא טבל. והא תני מעשה ברבי יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל בצנעה ביוה"כ, אית לך למימר באותו הגוף הקדוש בשוכח [בתמיה]". הרי ש"הגוף הקדוש" אינו בר שכחה. ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל ירושלמי כרך ד אות לא כתב על כך: "פירוש, דקדושה היא חכמה [זוה"ק ח"ב מג:], ושכחה הוא באחורים דחכמה התנגדות החכמה... ולכן אי אפשר לגוף קדוש שיהא שוכח". והם הם הדברים שנתבארו כאן [הובא למעלה הערה 43, ולהלן הערה 2141].

(1378) זהו הסבר חדש למשנתינו. שמה שנאמר "הוי גולה למקום תורה" לא איירי בדרך קנין התורה ואופן לימודה [כפי שביאר בשני הסבריו הראשונים], אלא נאמר כאן הוראה כללית שיש לאדם לדור רק במקום תורה, וכפי שאמרו להלן [פ"ו מ"י] "איני דר אלא במקום תורה".

(1379) האנשים החיים במקום שאין בו תורה.

(1380) אודות שהחסר תורה נמשך אחר התאוות, צרף לכאן את דברי הרמב"ם הידועים בסוף הלכות איסורי ביאה פכ"ב הכ"א, שכתב: "וכן ינהוג להתרחק מן השחוק ומן

השכרות ומדברי עגבים, שאלו גורמין גדולים והם מעלות של עריות... מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה, וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה" [הובא למעלה פ"א הערה 417]. ולמעלה פ"ג מ"א [לפני ציון 66] כתב: "כי היצר הרע דרכו שיבא מחמת הבטלה". ובכתובות נט: אמרו "הבטלה מביאה לידי זימה". ובקידושין פא. אמרו "סקבא דשתא ריגלא", ופירש שם הערוך "כיון שאוכלין ושותין ובטלין ממלאכתן, מתייחדין ובאין לידי עבירה". וראה למעלה פ"ב הערה 266.

(1381) לשונו למעלה פ"א מ"ב [קפ:]: "גלוי עריות הוא הפך התורה... כי מעלת התורה שהיא השכל הנבדל מן החמרי לגמרי, ואין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החמרי רק על ידי התורה השכלית, ואין צריך לזה ראיה. והפך זה גלוי עריות, שהולך אחר זנות הגוף, שהיא גלוי עריות". וראה למעלה הערה 1223. ובמדרש תנחומא, נח, אות ג, כתבו: "ללמדך שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה". וראה למעלה פ"ג הערה 1097. ולהלן פ"ו מ"ה כתב: "אמר כאן 'כך היא דרכה של תורה', כי כך ראוי זה אל התורה במה שהיא תורה שכלית, שלא יהיה נמשך כלל אחר התענוגים, שהם תאות הגוף, ואז יש קיום אל התורה". ואמרו חכמים [סנהדרין קיא.] "לא תמצא תורה במי שמחיה עצמו עליה", וכתב שם בח"א [ג, רסט.] בזה"ל: "דבר זה מבואר ממה שאמרו [שבת פג:] אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו... כי האדם הוא בעל גוף, וכאשר מחיה עצמו, שהוא גופו, הוא בטול לתורה, שהיא שכלית, כאשר מחיה גופו שמעדנו בתענוגים שהם גופנים, לא תמצא בו התורה השכלית. כי השכל והגוף הפכים". וראה למעלה הערה 898, ובסמוך הערה 1389.

(1382) "מקפח" הוא מלשון לקצץ, וכמו שפירש רש"י [קידושין נב:] "לקפחני - כמו לקפח את שוקיו [סוטה מד.], לקצץ רגלינו". והערוך ערך קפח כתב: "תרגום [שמות יג, יג] 'וערפתו' ותקפיח [ובאונקלוס שלפנינו "ותנקפיה"]... תרגום [הושע ז, א] 'פשט גדוד בחוץ' ובמדבר ביממא קפחין, פירוש ענין קפיחה מכה והרג". ואודות גלותם של עשרת השבטים, ראה רש"י [בראשית ט, כא] שכתב: "רמז לעשרה שבטים... שגלו על עסקי היין", ושם בגו"א אות יד האריך לבאר הדבר.

(1383) ואם עושים כן בטל מהם שם "ישראל", וכפי שכתב בגו"א ויקרא פי"ח אות ג, וז"ל: "אין ראוי לישראל לעשות מעשים אלו [המתועבים בעריות], שדבר זה מרוחק

מישראל, ואם עושים דברים אלו הם מקלקלים מעלתם, ואין שם 'ישראל' עליהם" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 100].

(1384) כמבואר גו"א במדבר פל"א אות יח, וז"ל: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... ומכל שכן מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב [ויקרא יח, ג] כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה". וראה שם הערה 86. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלב.] כתב: "מדת הזנות [אינה נמצאת בישראל], כי המדה המגונה הזאת אין לה שורש טוב, רק רע בלבד, ודבר זה מורה על פחיתות גדול. אבל אצל ישראל אינו כך, כי הדבר הרע אשר ימצא בהם הוא יוצא ונולד מן תכונה טובה" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 100]. ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "ישראל שהם קדושים נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות העולם, ודבר זה התבאר גם כן במקומות הרבה עד שהוא ידוע מאד, כי מדרגת ישראל שאין להם פחיתות החומר, כמו שיש לאומות העולם". ובסוף גבורות ה' [שלא.] כתב: "הרי לך כי עיקר איסור זה [של יין נסך] שיהיו ישראל מובדלים מן העמים, ודבר זה תכלית מדריגת ישראל ומעלתן ההבדל הזה שהם מובדלים ומופרשים מן העמים, שלא יהיו כגויי הארץ". **וצרף לכאן**, שהביאור הלכה בסימן א [ד"ה הוא כלל] העתיק את דברי החינוך [בהקדמתו ובסימן כה] שיש שש מצות תמידיות, כאשר חמש הראשונות הן; להאמין שיש אלוק, לא להאמין לאלהים זולתו, ליחדו, לאהבו, וליראו. והמצוה הששית היא "שלא נתור אחר מחשבת הלב וראיית העינים, שנאמר [במדבר טו, לט] 'ולא תתורו אחרי לבבכם וגו'". ואמרו חכמים [ברכות יב:] 'אחרי לבבכם' זו אפיקורסות, 'ואחרי עיניכם' זו זנות... ובכלל זנות הוא מי שהוא רודף אחר תאות העולם מבלי שיכוין בהם כלל לכוונה טובה, כלומר שלא יעשה אותם כדי שיעמוד בריא ויוכל להשתדל בעבודת בוראו, רק כוונתו תמיד להרבות תענוגים גדולים לנפשו" [לשון הביאור הלכה שם]. ולכאורה יש להפלא, דבשלמא חמש המצות הראשונות הן יסודות

הדת, אך מדוע המצוה הששית נכללת עמם. אלא הואיל ומהות ישראל היא ההפרשה וההבדלה מ"התאות היתירות", לכך אף מצוה זו שייכת היא ליסודי הדת.

(1385) כמו שנאמר [בראשית יח, ד] "יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם וגו'". ובדרשה לשבת תשובה [פב.] כתב: "כאשר יש לגוף רחיצה, שהיא מעדן הגוף, עד שיש לו זיו... הרחיצה היא עדון הבשר". וצרף לכאן דבריו בדרשת שבת הגדול [ריז.], שכתב: "כי האש הוא אינו גוף, והפך זה הדברים שהם בעלי גוף, מתיחסים למים".

(1386) למעלה פ"ג מ"י דובר על "יין של צהרים", וכתב שם לבאר [לפני ציון 1054]: "יין של צהרים הוא החטא בחלק השני, שהוא הנפש שבאדם. כי היין משמח לבב אנוש, שהוא הנפש שבאדם". וראיתו מהפסוק "יין ישמח לבב אנוש" שהיין קשור לנפש, יכולה להתפרש בשלשה אופנים; (א) הלב הוא משכנו של הנפש. (ב) השמחה שייכת לנפש. (ג) תיבת "אנוש" מורה על הנפש. ואודות שהלב הוא משכן הנפש, הרי כך רמז למעלה בפ"ב מ"ה [תקצא.], שכתב: "וידוע כי הכעס הוא מן הנפש, [דברים יט, ו] 'כי יחם לבבו'". הרי הנפש והלב שייכים להדדי. ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "כי נפש בפרט הוא החום... ונפש כל אדם הוא בלב, שהוא חום טבעי, אשר הוא בלב, אשר מזה החום בא התנועה וכל שאר הכחות, והוא ידוע". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר] כתב: "וחם [בן נח] הוא כח הנפש, ונושא כח הנפש החיוני הוא חום טבעי בלב אדם, לכך נקרא 'חם'". ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כוחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה... ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב". ובנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "וכן התפילין של יד הם נגד הלב, ששם הנפש", ושם הערה 65. ובדרוש על התורה [כט.] כתב: "יש חוטא בנפשו בנקימה ונטירה ושנאה שבלב, והחמדה, וכל הדברים שהם לנפש". ובדרוש לשבת תשובה [עב.] כתב: "הקנאה היא בלב בלבד, והנפש היא בלב". ואודות שהשמחה שייכת לנפש, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תצו:], וז"ל: "דע כי השמחה הוא מצד הנפש, כי השמחה הוא כאשר האדם הוא בשלימותו, ואין שלימות רק אל הנפש, ולא אל הגוף החמרי... ואדרבא מצד הגוף החמרי שהוא בכח ימצא התוגה. ולפיכך כאשר האדם מרקד יש בו השמחה יותר, כי הנפש בשלימות כחה, ואז נמצא השמחה". ובאור חדש [רג.] כתב: "כי השמחה הוא לנפש". ואודות ש"אנוש" מורה על הנפש, כן מבואר למעלה הערה 305. ולכך הואיל והיין **משמח**, וכן היין קשור ל**לב**, וכן קשור ללבב **אנוש**, מוכחים שהיין שייך לנפש האדם. וצרף לכאן את מאמרם [תענית יא.] "מה תלמוד לומר [במדבר ו, יא] 'וכפר עליו

מאשר חטא על הנפש', וכי באיזה נפש חטא זה [הנזיר], אלא שציער עצמו מן היין". הרי צער מהיין נקרא "חטא על הנפש", וכמבואר כאן [הובא למעלה פ"ג הערה 1054].

(1387) לשונו בח"א לשבת קמז: [א, עח:]: "קפחו עשרת השבטים. פירוש, כי החמרי הוא מתנגד אל דבר הנבדל [ראה למעלה פ"ב הערה 1319]. וכאשר האדם נמשך אחר התאוה החמרית, מתרחק מן מדריגה הנבדלת. וזה שאמר חמרא דפרוגיתא ומיא דיומסת קפחו עשרת השבטים מישראל, שהיו נוטים אחר התאוה הגשמית. וזכר שני דברים, חמרא ומיא, נגד הגוף והנפש. כי המים מענגים את הגוף, ומעדנין אותו. והיין משמח הלב, שנאמר [תהלים קד, טו] 'ויין ישמח לבב אנוש'. ואלו שניהם קפחו עשרת השבטים, כי אלו שני דברים הם נוטים מן מדריגת ישראל, אשר מדריגת ישראל הוא השווי והיושר. אבל עשרת השבטים כאשר נמשכו אחר מיא דיומסית וחמרא פרוגיתא, להמשיך הגוף אחר עדונין והנפש אחר עדונין, היו נוטים מן מדריגת ישראל, אשר הוא האמצע. ומפני זה אלו שני דברים קפחו עשרת שבטים מן ישראל, והבן זה".

(1388) למקומות של היין והמים ["לפורגיתא ודיומסית" (רש"י שם)].

(1389) כמשפט ההפכים, שכאשר נוטה אל אחד בזה הוא מפקיע עצמו מכנגדו, וכמבואר למעלה הערה 835. ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין הכ"ג של תורה הוא "מיעוט תענוג", וכתב שם לבאר: "דבר זה כי הרודף אחר התענוגים הגופנים הרי הוא בעל גוף ובעל חומר, ואין ראוי שיקנה החכמה, שהוא הפך הגוף... תענוג יותר מדאי אל יעשה, משום שהוא נוטה בזה אל תאוות הגופניות, וזה הפך התורה".

(1390) עד כה ביאר שבמקומות אלו נמשכים אחר התאוות, אך עתה מוסיף "כי נמשכים אחר הדברים של עניני העולם הזה". אך היינו הך, וכפי שכתב בגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נה.], וז"ל: "'קדוש' רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף" [הובא למעלה הערה 899]. ובח"א לב"ב י. [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל" [הובא למעלה הערות 273, 541].

(1391) כן מבואר באבות דרבי נתן סוף פרק יד, שאמרו שם: "כשיצאו מלפניו [תלמידי רבי יוחנן בן זכאי מלפני רבם] הוא אמר [רבי אלעזר בן ערוך] אלך לדמסית, למקום יפה ומים יפים ונאים. והם אמרו, נלך ליבנה למקום שתלמידי חכמים מרובים, אוהבים את התורה. הוא שהלך לדמסית, למקום יפה ומים יפים ונאים, נתמעט שמו בתורה. הם שהלכו ליבנה, למקום שתלמידי חכמים מרובים ואוהבים את התורה, נתגדל שמם בתורה".

(1392) בא לבאר את ה"אל תאמר" של המשנה. ועד כה ביאר שאל תאמר שהתורה תבוא אחריך מחמת שהתורה מעל למזל, וכן התורה נבדלת מן האדם. אך עכשו שמבאר ש"הוי גולה למקום תורה" פירושו שיתרחק ממקומות הנמשכים אחר התאוות, ממילא המשך המשנה יתפרש בהתאם.

(1393) כהמשך המשנה "שחבריך יקימוה בידך", ולומד שזהו ההמשך של "אל תאמר", וכפי שביאר למעלה [ראה הערה 1347].

(1394) עד כאן ה"כן תאמר", ומעתה יבאר מדוע "אל תאמר" כך.

(1395) חידוש גדול למדים אנו מדבריו. והוא, שאע"פ שנמצא במקום שלומד עם חבריו תורה, מ"מ כל עוד שהוא נמצא שלא במקום תורה, השפעת המקום תגבר עליו, ולבסוף ישכח את התורה למרות לימודו עם חבריו. והביאור הוא, שאע"פ שלומד עם חבריו, מ"מ אין בכך הפקעה ויציאה ממקומו, כי חברים אינם מוציאים אותו ממקומו, וכמו שנתבאר למעלה הערה 1354. והאופן היחידי ללמוד תורה שלא במקום תורה הוא רק אם יוכל להחיל על המקום גדר חדש של מקום תורה [כמו שיבאר בסמוך בנוגע ללימוד מרב]. אך לימוד תורה שלא במקום תורה הוא דבר שלא יצלח ולא יעלה יפה, בבחינת [תענית טז.] "טובל ושרץ בידו". ולמעלה פ"ג מ"ד [לאחר ציון 599] כתב: "נכנס המקום בהכרת האדם לומר 'פלוני ממקום פלוני', ואם שינה [בגט] שם עירה ושם עירו הוא נחשב כמו שינה שמו ושמה [גיטין לד:]", ושם הערה 600. הרי המקום מגדיר את יושביו. ולכך אם דר שלא במקום תורה, הרי הוא נגדר באופן דומה, ולא אהני לכך שום דבר שהוא פחות מהפקעתו מהמקום. ועוד אודות השפעת המקום על יושביו, הנה רבקה אמנו נשתבחה ש"מקומה אנשי רשע ולא למדה ממעשיהם" [רש"י בראשית כה, כ]. ושם בגו"א אות יט [ו:] ביאר את השבח שבדבר.

(1396) ומדוע במשנה רק שללו חברים המקיימים בידו התורה, ולא אף אם רבו יקיים בידו התורה.

(1397) כמו שאמו למעלה [פ"א מ"א] "העמידו תלמידים הרבה", וכפי שביאר למעלה שרק על ידי רבוי תלמידים התורה מתבררת. ולהלן פ"ה מי"ח כתב: "כי לא נקרא רב אל תלמיד אחד, כי הרב הוא רב אל תלמידים הרבה, וקשור הרב בתלמידים, היינו דוקא כאשר התלמידים הם הרבה לרב אחד, ואז יאמר עליהם כי הרב עם תלמידיו, יש להם קשור וחבור אחד, ואין ראוי שיהיה הרב נפרד מן התלמידים והתלמידים מן הרב. אבל הרב עם תלמידים יחידים, אין כאן משפט תלמיד ורב שיהיה הם קשורים ביחד כלל".

(1398) אודות השפעת רב על מקומו, הנה רש"י כתב [בראשית כח, י] "יציאת צדיק מן המקום עושה רושם, שבזמן שהצדיק בעיר הוא הודה הוא זויה והוא הדרה, יצא משם, פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה". ובגו"א שם אות ח כתב: "נראה שמזכיר ג' דברים, לפי שהצדיק בעיר מדריך האנשים בקרבה ביראת שמים, שהוא מצות עשה ולא תעשה, והם מצות השם יתברך. והשני, שהוא משכיל אותם בחכמה. והשלישי, ללמד אותם מדות טובות והגונות הנזכרים במסכת אבות, והדומים לאלו המדות טובות והישרות. וכנגד הראשון אומר 'פנה הודה'... ויראת ה' הוא לו שבח בודאי. וכנגד החכמה שהוא מלמד אותם נאמר 'פנה זיוה' הנאמר על החכמה שהיא זיו, כדאמרינן בפרק מי שהחשיך [שבת קנו.] 'מאן דאתילד בד' בשבת יהא גבר חכים ונהיר', ופירש"י 'גבר זיותנא'. וכן 'חכמת אדם תאיר פניו' [קהלת ח, א]. 'הדרה' הוא רמז על המדות המשובחות שהם תפארת לעושיה" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 40].

(1399) צריך ביאור מדוע היותו שכלי נקראת דוקא על שם הבינה. ובשלמא לפי הסבריו הקודמים, ניחא, שאיירי שם על הצד שילמד תורה מעצמו, ויהיה מבין דבר מתוך דבר, וזה בודאי שייך דוקא לבינה [ראה למעלה הערות 1355, 1365]. אך לפי הסברו כאן, שאיירי שטוען שהוא אדם שכלי ואינו נמשך אחר התאוות, מה מקום יש לייחד את הדיבור לבינה דוקא. אך הענין מבואר על פי דבריו בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח:], שכתב: "יש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה' מלשון בן, כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד" [הובא למעלה פ"ג הערה 1959]. ולמעלה פ"ג מי"ז [לאחר ציון 1962] ביאר שהבינה היא יותר מן הדעת.

(1400) כפי שהקשה למעלה [לפני ציון 1349], ועתה מיישב שאלה זו לפי המהלך הזה.

(1401) פירוש - לא מדובר כאן בלימוד דברים חדשים, אלא במניעת שכחת התורה שכבר ידועה לו, והיתה כאן הוה אמינא שחבריו ימנעו ממנו את שכחת התורה, ושפיר נקרא הדבר "יקימוה בידך", ולא בשם לימוד.

(1402) לכאורה משפט זה ["ואינו מועיל לו תבונתו וחכמתו הגדולה"] מוסב רק על "ואל בינתך אל תשען", ולא על "שחבריך יקימוה בידך". אך לפי זה קשה, מדוע הזכיר כאן "וחכמתו", כאשר במשנה הוזכרה רק "בינתך". ועוד, הרי המשפט שלפניו איירי בביאור "וחבריך יקימוה בידך", והמשפט שלפני פניו איירי ב"ואל בינתך אל תשען", ועכשו יחזור לעסוק בלפני פניו, ולא בפניו, הרי זהו דוחק מבואר. ומתוך כך נראה, שמשפטנו מוסב על תרוויהו; "ואינו מועיל לו תבונתו" הוא כנגד "ואל בינתך אל תשען", והמשך המשפט ["וחכמתו הגדולה"] הוא כנגד "וחבריך יקימוה בידך". ולפי זה מתבאר

שהלימוד עם חברים הוא בגדר חכמה. וכן ביאר למעלה פ"ב מ"ז את המשנה "מרבה ישיבה מרבה חכמה", שכתב [תרכג:]: "ואמר אחר כך 'מרבה ישיבה', רוצה לומר שהוא מרבה להשיג בישיבת חבירים, 'מרבה חכמה'. כי אחר שזכר התורה זכר החכמה... הבנת טעמי התורה והשגת המצות, דבר זה הוא חכמה, והחכמה הוא ענין אחר והוא מעלה נוספת". ולהלן פ"ו מ"ז [סוף קנין יא] כתב: "ולפיכך אמר [תענית ז.] 'הרבה תורה למדתי מרבותי', מפני שהם מסרו לי החכמה. 'ומחבירי יותר מהם', מפני שהם שואלים זה את זה, ועומדים על עיקר החכמה" [ראה למעלה הערה 1350].

(1403) מעין זה ביאר בפירושו הראשון בח"א לשבת קמז: [א, עט.], שכתב: "רק הוא ילך אחר מקום התורה. ונתן טעם לדבריו שכאשר גולה למקום תורה, חביריו יקימו התורה בידו, על ידי שיוכל לשאול". וראה למעלה הערה 1347. וכן פירש כאן הרע"ב בפירושו השני, וז"ל: "שחבריך יקיימוה בידך - מפני מה אני אומר לך הוי גולה למקום תורה, שחבריך יקיימוה בידך, שאפילו אתה חריף ומפולפל ביותר, לא תתקיים התורה בך אלא על ידי חבריך, שתשא ותתן עמהם. והיינו דמסיים 'ואל בינתך אל תשען'". וכן ביאר כאן הגר"א.

(1404) ש"חבריך יקימוה בידך" הוא המשך ל"אל תאמר", ולא שחוזר לרישא "הוי גולה למקום תורה". וראה בתויו"ט כאן שהביא את שתי האפשרות האלו בביאור המשנה, ותלה זאת בשאלה האם הגירסא היא "שחבריך יקימוה בידך" [ואז הוא המשך ל"אל תאמר"], או "ושחבירך יקימוה בידך" [ואז הוא המשך ל"הוי גולה למקום תורה"].

(1405) פסוק זה מורה שהסרה רגעית מדברי תורה מביאה לאיבוד התורה, וכמו שאמרו [סוטה לה.] "מפני מה נענש דוד, מפני שקרא לדברי תורה 'זמירות', שנאמר [תהלים קיט, נד] 'זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי'. אמר לו הקב"ה, דברי תורה שכתוב בהן 'התעיף עיניך בו ואיננו' ["שאם תכפיל עיניך לסתום עין בהסח הדעת מהסתכל בהן מיד ואיננו" (רש"י שם)] אתה קורא אותן 'זמירות'". ובדרוש על התורה [לד:] כתב: "כי התורה נמשלה לברק, אשר בהרף עין יעבור מנגד עיני האדם, 'התעיף עיניך בו ואיננו', כך היא קלת ההסרה והאבוד אצל האדם, אשר מפני כך צריך ליראה לירא מלאבדה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1257]. וכן כתב בנתיב העושר פ"א [ב, רכב.]. וכוונתו, שהתורה היא קלת איבוד מחמת שהתורה היא נבדלת מן האדם. וכמו שכתב למעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1251], וז"ל: "התורה היא אלהית לגמרי, והאדם הוא גשמי, ולפיכך התורה יותר נקל להסרה מן האדם... וזה אמרם בפרק שני דחגיגה [טו.], שאל אחר את רבי מאיר אחר שיצא לתרבות רעה, מאי דכתיב [איוב כח, יז] 'לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי

פז', אלו דברי תורה, שקשים לקנותם ככלי זהב וככלי פז, ונוחין לאבדם ככלי זכוכית... הרי שאמר כי התורה מצד מדריגתה ומעלתה העליונה, שהיא חכמה אלהית... מפני זה עצמו יש להם הסרה, שנוחים להשבר ככלי זכוכית. שהדבר שאיננו שייך אל האדם, והוא רחוק ממנו, אינו מתחבר אל האדם, לכך הוא נוטה להסתלק מן האדם. וזהו שאמר 'ונוחין להשבר ככלי זכוכית'". ומפני שהתורה שכלית ונבדלת מן האדם, לכך האופן היחידי לקיימה הוא שאף האדם יהיה שכלי ונבדל, וכפי שכתב בנתיב התורה בתחילת פ"ב [א, י.], וז"ל: "מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואל"כ לא יקבל אותה. וההכנה שצריך לתורה הם דברים הרבה מאוד, עד שהוא ראוי אל התורה. כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי. לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים, וצריך לדבק במדה שהיא שכלית". ושם בפ"ג [א, יג.] כתב: "והתבאר כי צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן אי אפשר לקבל התורה השכלית, רק צריך שיהיה גובר על גופו הגשמי, אשר הוא סבת הרחקה מן השכל הנבדל, ואז יש לתורתו קיום שעומד בו השכל האלקי, הוא התורה". וכן כתב שם בפ"ד [א, כא.]. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי, כי לקבל התורה צריך הכנה" [הובא למעלה הערה 1286]. ולכך יש לאדם להתרחק מתאוות העולם הזה כדי לזכות בתורה.

(1406) בא ליישב, שאם כוונת המשנה היא לומר שיש לאדם לדור במקום תורה, מדוע התנא לא אמר כן בהדיא, וכפי שהתנא אמר להלן פ"ו מ"ט "איני דר אלא במקום תורה", ומדוע אמר יסוד זה בלשון "הוי גולה למקום תורה". ועל כך מיישב כי תנא דידן מוסיף שיש לגלות ממקומו כדי לדור במקום תורה אף אם העתקת מקומו היא קשה עליו, מ"מ עליו לעשות כן. ואודות הקושי בגלות, הרי אמרו חכמים [כתובות כח.] "טלטולי דגברא קשין מדאיתתא". ובגו"א דברים פי"א אות כג כתב: "שהרי גלות הוא קשה מצד שהיו גולים". ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמו:] כתב: "דע כי ראוי הגלות לכפרה, באשר הגלות נחשב לאדם קצת הסרה מן העולם הזה. וזה כי כל הדברים יש להם קיום במקום... והמקום נותן קיום לדבר שהוא במקום... ולכך נקרא 'מקום' שהוא מקיים הדבר שעומד בו. וכאשר גולה ממקומו, כאילו בטל קיומו. וכמו שהמיתה מכפרת על האדם, כך הגלות, שהוא בטול דבר שהוא קיומו, מכפר... ועוד, מי שגולה ממקומו כאילו בטל עצם האדם". ובנצח ישראל ס"פ ט [רמב.] כתב: "כי המקום נותן קיום ליושביו... ואין

דבר שהוא סבה למעוט ישראל כמו הגלות" [הובא למעלה פ"ג הערה 616]. ובסמוך יבאר שהגלות היא בזיון האדם, ובמשנה הבאה מוסיף שהגלות היא יסורין לאדם [ראה הערה 1455].

(1407) ועל כך אמרו [למעלה פ"ב מ"ד] "אל תאמן בעצמך עד יום מותך", שיש לאדם לעולם לחשוש שיתפתה אחר גופו, וכפי שביאר שם [תקנה:]. וראה למעלה פ"ג הערה 916.

(1408) בזה מיישב את שאלותיו על המשנה [למעלה לאחר ציון 1316], שכתב: "כי למה צריך לומר 'ואל תאמר שתבא אחריך', כי במה שאמר 'הוי גולה למקום תורה' אשמועינן שאל יסמוך על זה שתבא אחריו, שאם לא כן למה צריך שיהיה גולה למקום תורה. ועוד, דהוה ליה למימר 'ואל תשען שתבא אחריך'". והתשובה היא, שמשפט הזה ["ואל תאמר שהיא תבוא אחריו"] אינו רק מציין שלא יסמוך על כך שהתורה תבוא אחר האדם, כי זה באמת נאמר כבר ברישא. אלא שמשפט זה בא לומר שאף אם ילמד עם חבריו מ"מ זה לא יועיל להפקיע אותו מהמקום שנמצא בו, וכמו שנתבאר. והואיל והמשפט השני עוסק בציור אחר מהמשפט הראשון [לימוד עם חברים], לכך נאמר בו "ואל תאמר", ולא "ואל תשען", כי בא לאפוקי מחשיבה מוטעית הסוברת שלימוד עם חברים יועיל למנוע מעצמו הגלות ממקומו.

(1409) רש"י בראשית יב, ב "ואעשך לגוי גדול - לפי שהדרך גורמת לשלשה דברים; ממעטת פריה ורביה, וממעטת את הממון, וממעטת את השם. לכך הוזקק לשלשה ברכות הללו, שהבטיחו על הבנים ועל הממון ועל השם". ובגו"א שם סוף אות ג כתב: "כי בודאי הדרך ממעט השם כלפי אותה החשיבות שהיה במקומו, דאין אדם מכובד אלא בביתו". והפחד יצחק פסח, מאמר פא, אות ב, כתב: "הנה הדרך הוא מהדברים הממעטים את השם... כשאדם נכבד קבוע במקומו, שמו נמצא במזל של גידול ועליה, ככתוב [תהלים כט, ט] 'ובהיכלו כלו אומר כבוד'. אבל כשהוא מצטרך להיות נע ונד ממקומו, הרי טבעם של טלטולי הדרך הוא להמעיט את השם. וכמו שמצינו בתורה שבשעה שהגיע אברהם אבינו לפרשת לך לך, נזקק לברכה מיוחדת של [בראשית יב, ב] 'ואגדלה שמך'". ועוד אודות השייכות של מקום לכבוד, הנה בגו"א במדבר פ"י אות כח כתב: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר" [הובא למעלה פ"ג הערות 534, 1721].

(1410) וכן היעב"ץ כתב כאן: "רבי נהוראי אומר הוי גולה. הזהיר אזהרה זו בלשון גלות, לומר תתבזה ותהיה מטולטל ממקום למקום עליה, בוא ועשה כן כי ישועת ה' לעולם תהיה וצדקתו לדור דורים", וראה להלן הערה 1455. והגלות היא בזיון, שבמקום שיהיה מכובד בביתו הוא נטול כבוד, ונטילת כבוד במקום הראוי לכבוד נחשב לבזיון. ועצם אי נתינת כבוד גופא נחשבת לבזיון. כי כאשר לא נעשית פעולה מתבקשת, הרי אי עשיית אותה פעולה אינה רק בגדר "שב ואל תעשה" גרידא, אלא היא "קום ועשה" של הסרה וסילוק. דוגמה לדבר; רש"י כתב [שמות יח, ו] שיתרו אמר למשה [באמצעות שליח] שמשה יצא לקראתו, לכבודו של יתרו. וכתב על כך הגו"א שם אות טו: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול, היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל". הרי שאי נתינת כבוד מתבקש אינו רק העדר כבוד, אלא הוא גנאי ובזיון [הובא למעלה פ"א הערות 1028, 1333, וראה למעלה הערה 254, ולהלן הערה 1878]. ולמעלה פ"א מט"ו [שסג:] כתב: "וכן 'והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות', כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו". ובפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת מ [עמוד סט], כתב: "ראובן ושמעון הם שני תלמידי חכמים. ראובן גדול משמעון במדרגתו בתורה. אלא שלעומת זאת, ראובן הוא במדרגת ה'בינוני' שבתניא [פ"א, פי"ב, וכו'], ושמעון הוא במדרגת 'צדיק גמור' שבתניא. הנה אם לוי מכבד את שמעון יותר מראובן, הרי הוא בכלל מבזה תלמיד חכם" [הובא למעלה הערה 254, וראה להלן הערה 1468].

(1411) לפנינו בגמרא ובעין יעקב "אמר רבי שמואל בר נחמני".

(1412) "המנבל עצמו - ששואל לרבו כל ספקותיו, ואע"פ שיש בהם שחבריו מלעיגים עליו" [רש"י שם].

(1413) ביפה תואר שם מציין לאבות דר"נ פי"א מ"ב, שאמרו שם "בן עזאי דרשהו מענייני, אם מנבל אדם עצמו על דברי תורה, ואוכל תמרים חרובים, ולובש בגדים צואים, ויושב ומשמר על פתח של חכמים, כל עובר ושב אומר שמא שוטה הוא זה, לסוף אתה מוצא כל התורה כולה עמו".

(1414) כמו שאמרו באבות דר"נ שם "אמר רבי עקיבא, כל המגביה עצמו על דברי תורה למה הוא דומה, לנבלה מושלכת בדרך, כל עובר ושב מניח ידו על חוטמו, ומתרחק ממנה והולך. שנאמר 'אם נבלת בהתנשא ואם זמות יד לפה'". ומסמיך כאן המשניות

לפי דעת בן עזאי, שהאופן לזכות לכתר תורה הוא על ידי שינבל עצמו על דברי תורה, ויהיה גולה למקום תורה.

(1415) מבאר טעם שני לסמיכות המשניות, וכוונתו כאן להסברו השני למשנה למעלה [מציון 1359 ואילך], שטעם הגלות למקום תורה הוא משום שהתורה נבדלת מהאדם, ועל כן יש לאדם ללכת אחרי התורה, ולא שהתורה תבוא אליו.

(1416) בסוף המשנה הקודמת [לאחר ציון 1305], שכתב: "סמך אחריו המאמר של 'ג' כתרים', כי הכתר מורה על מדריגה בלתי גשמית, כמו שבארנו למעלה איך הכתר מורה על המדריגה בלתי גשמית. שלכך הכתר הוא תכשיט על הראש, כי הדבר שהוא נבדל בלתי גשמי הוא על האדם, מתעלה עליו, דומה אל השכל שהוא נבדל מן הגשמי, והוא בראש האדם. לכך כל אלו כתרים היו במקדש, שהוא קודש. וכתר תורה הוא קודש קדשים, שהוא יותר נבדל מן הגוף, ולכך היתה הכתר הזאת בקודש הקדשים".

(1417) מבאר טעם שלישי לסמיכות המשניות.

(1418) שהמאמרים נסמכו משום שנאמרו על ידי תנאים שחיו בזמן אחד, וכלשונו למעלה סוף משנה יב [לפני ציון 1029]: "ונסמך מאמר זה לכאן, כמו שפירשנו כמה פעמים כי היו החכמים האלו בזמן אחד או בזה אחר זה. כי הנה תראה כי ראש הפרק [למעלה משניות א, ב] בן זומא ובן עזאי, שהיו תנאים בימי רבי עקיבא. וכן רבי יוחנן בן ברוקה ורבי ישמעאל [למעלה משניות ד, ה] כל אלו היו בדור אחד. ואחריהם נזכרים רבי יוסי [למעלה משנה ו] ורבי מאיר [למעלה משנה י] ורבי יוחנן הסנדלר [למעלה משנה יב] ורבי אלעזר בן שמוע [למעלה משנה יג] ורבי יהודה ורבי שמעון [למעלה משנה יד], כולם היו בדור אחד. שתראה מזה כי נזכרו לפי הדור, ותראה דבר זה מבואר לפניך". וראה למעלה הערה 1315, ולהלן הערה 1458.

(1419) מה שרבי נחמיה חולק על רבי יהודה נמצא הרבה בש"ס, וכגון שבת כח., שם צח:, יומא ס., סוטה י., קידושין ל., מכות יא., זבחים קג., חולין נו., ועוד [ראה "תולדות תנאים ואמוראים עמוד 925]. ומה שחולק על רבי שמעון, נמצא בשבת לו., שם קכד:, וביצה לב.

(1420) ומלבד זאת רבי נחמיה היה אף מתלמידיו של רבי עקיבא, וכמבואר בב"ר סא, ג, וכמבואר בתוספות יומא מ: ד"ה כיון, וכפי ששאר התנאים שהוזכרו עד כה היו תלמידי רבי עקיבא. וראה למעלה הערה 1033.

משנה טו

(1421) כן הוא בש"ס בהרבה מקומות, וכגון ברכות יא:, עירובין כח:, פסחים קכא:, ביצה יב:, תענית יא:, מו"ק כו., יבמות קה., נדרים נז:, נזיר יט:, גיטין ס., קידושין כה., ב"ב כב., ע"ז לד., הוריות יב:, מנחות לז:, ועוד. וכן כתב כאן האברבנאל, וז"ל: "ויהיה פירוש 'אין בידינו' על קיצור שכלינו, כדאמרינן בגמרא 'לא הוה בידיה'". ורש"י סוטה לד: כתב "לא עלה בידינו - אין אנו יודעין לדרוש".

(1422) לשון הרע"ב כאן "אין בידינו - כמו לא הוה בידיה, כלומר אין הדבר הזה ידוע לנו מדוע דרך רשעים צלחה, ומפני מה הצדיקים מדוכאים ביסורין". וכן פירש רש"י בפירושו הראשון. והרבינו יונה כתב: "יש מפרשים... כי אע"פ שמן הדין הוא הוא 'רשע וטוב לו צדיק ורע לו', מ"מ אין אנו משיגים לטעם הדבר, והוא מן הדברים האמתיים שאין ידיעתנו משגת. וזהו מה שאמר ירמיהו עליו השלום [ירמיה יב, א] 'צדיק אתה ה' כי אריב אליך אך משפטים אדבר אותך מדוע דרך רשעים צלחה שלו כל בוגדי בגד'. ועל זה נאמר 'אין בידינו לא משלות הרשעים', שאנחנו יודעים באמת כי יש טעם בדבר, ואין אנו משיגים לדעת אותו". וכן הוא באברבנאל, שהביא נביאים נוספים שתמהו על כך. והיעב"ץ כתב כאן: "יש מפרשים אין בפינו טעם למה צדיק ורע לו רשע וטוב לו. ולשון 'בידינו', כגון 'לא הוה בידיה'". והמאירי כאן כתב: "רבי ינאי אומר אין בידינו משלות כו'. כבר ידעת שרוב הנביאים דיברו על מבוכת העדר הסדור מבני אדם, עד שנראה כמה רשעים בשלוה גדולה, וכמה צדיקים ביסורין מכאיבים מכלי עינים ומדאיבי נפש, כמעט שלא היה בהם בנביאים המפורסמים אחד שלא הרגיש בוה, אם ברמז אם בדבור קצת... שלא נתברר מתוך דבריהם אלא שהשאירו הענין על מבוכתו, כמאמר זה החכם שאמר 'אין בידינו משלות רשעים אף לא יסורי הצדיקים', כלומר שלא נודע אופני משפט זה".

(1423) רש"י שם "להודיעו דרכיו - מנהג מדת משפטיו, כגון מפני מה צדיק וטוב לו, רשע ורע לו, צדיק ורע לו, רשע וטוב לו".

(1424) גם הרמב"ן בשער הגמול [אות קיח (עמוד רעד)] מבאר שמשנתינו היא כשיטת רבי מאיר [הראני לכך בני הבה"ח חנוך דוב שליט"א].

(1425) לשון רש"י שם "את אשר אחון - את אשר יכמרו רחמי עליו לשעה, ואע"פ שאינו כדאי".

(1426) פירוש - הצלחת הרשע מוסברת משום שהקב"ה מרחם עליו לשעה בלבד, ואינה הצלחה נצחית, ולכך אין לתמוה מדוע "רשע וטוב לו", כי טובה זו נמשכת לשעה קלה בלבד מפאת רחמי ה'.

(1427) כי הנהגת רחמים אינה אלא לפי שעה. וכן ביאר את מאמרם [ברכות לג:] "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך... משתיקין אותו... מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזרות", וכתב בתפארת ישראל פ"ו [קא:] בזה"ל: "אין ראוי שיהיו מדות השם יתברך, אשר הוא מנהיג עולמו בתמידות, על ידי רחמים, רק בדין ובגזרה. כי הגזרה הוא לפי חכמתו יתברך, ודבר זה ראוי למלך אשר מולך על הכל, להנהיג באמת וביושר. אבל הרחמנות אין בו מדת אמת, כי מרחם אף שאינו ראוי. ועם כי הוא יתברך עושה בודאי רחמים עם הבריות, מכל מקום עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו... הנהגה התמידית היא דין לפי שהוא יושר, ודבר זה ראוי. והאומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך', הוא עושה מדותיו שהוא יתברך מנהיג בהן עולמו, רחמים, שהוא מנהיג עולמו בתמידות ברחמים, ודבר זה הוא יציאה מן היושר, מה שאין ראוי" [הובא למעלה פ"ג הערה 648]. לכך משה רבינו בודאי ידע שהנהגת "אף על פי שאין הגון" אינה הנהגה תמידית, אלא הנהגה לפי שעה בלבד. **דוגמה לדבר**; בכמה מקומות ביאר שכל נס הוא רק לפי שעה, ולא לתמידיות. וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סא.], לגבי שהאבנים מתחת לראשו של יעקב נעשו לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "בעת המראה היו האבן אחד כאשר עלה יעקב במעלתו, ואחר כך חזר להיות כמו בראשונה, כמו הרבה נסים, שהיה המטה לנחש [שמות ד, ג], שחזר לקדמותו [שם פסוק ד]". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [יז] כתב: "הבלתי טבעי אינו תמידי, אך הוא לפי שעה". ובנצח ישראל פ"נ [תתיג.] כתב: "הנס הוא לצורך שעה", ושם הערה 38. וראה באר הגולה באר הששי [שלג:], ונר מצוה [קי.], ובפחד יצחק פסח, קונטרס רשימות ה, אות ח. והביאור הוא, שכבר השריש בח"א לגיטין נו. [ב, קג.] שהנס בא לעולם מצד מדת הרחמים, וכלשונו: "כי הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים, ודבר זה ידוע גם כן אם יש לך לב להבין, כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והש"י מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים. כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך, רק שהוא לצורך, ודבר זה ממדת הרחמים". ובח"א לסנהדרין פב: [ג, קעב.] כתב: "כי הנסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הנסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול, שממנו הנסים", ושמו הגדול הוא שם הויה, המורה על מדת הרחמים [ב"ר לג, ג]. ולכך ברור שהנס הוא רק לפי שעה, כי הנהגת הרחמים היא רק לפי שעה, וכמו שנתבאר כאן.

(1428) פירוש - מדוע שכך תהיה ההנהגה אף לשעה אחת בלבד, כי אין "שעה אחת" סבה וטעם. דוגמה לדבר; בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנג.] ביאר שיעקב אבינו נשא שתי אחיות [בראשית כט, פסוקים כד, כח], אע"פ שזהו איסור תורה [ויקרא יח, יח], כי

הקב"ה הודיע ליעקב שיעשה כן, וכלשונו: "כי הפה שאסר הוא הפה שהתיר [כתובות טז.], ומי שהיה מודיע להם התורה, הודיע להם גם כן זה, והודיע ליעקב כי ראוי לו שישא שתי אחיות, כמו שנאמר לאליהו [מ"א יח, ל-מ] להקריב בחוץ". וקשה, הרי היתרו של אליהו היה רק מחמת הוראת שעה [יבמות צ:], ואיך ניתן להשוות זאת ליעקב שנשא שתי אחיות לא רק כהוראת שעה. ושמעתי לתרץ, שאף בהיתר של "הוראת שעה" אין ההיתר נובע מצד שהוא רק לפי שעה, כי מה לי היתרא רבא מה לי היתרא זוטא [ראה למעלה הערה 1052]. אלא שאף בהוראת שעה ההיתר נובע מצד הסברה של "הפה שאסר הוא הפה שהתיר". ומה שהוצרכו להיתר "הוראת שעה", אין זה נוגע לעצם ההיתר, אלא מתוך שנצטווינו לא לשמוע לנביא המצוה לעבור על ציווי ה' [דברים יג, ד], בזה נאמר שאם ציווי הנביא נאמר רק במסגרת של הוראת שעה מותר אז לשמוע בקולו, אף אם הוא עומד כנגד ציווי ה'. אך גם אז שורש ההיתר הוא מצד הסברה של "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", ו"הוראת שעה" מועילה לא לעצם ההיתר, אלא שלא יחשב דבר זה כעקירת דבר מהתורה. וכן מפורש ברמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג שכתב אודות מעשה אליהו הנביא בזה"ל: "ואילו שאלו את אליהו ואמרו לו היאך נעקור מה שכתוב בתורה [דברים יב, יג] 'פן תעלה עולותיך בכל מקום'. היה אומר לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם חייב... אבל אני אקריב היום בחוץ בדבר ה' כדי להכחיש נביאי הבעל". הרי שביאר ש"הוראת שעה" מועילה שמעשה זה לא יחשב כעקירת דבר מהתורה, אך לא שזהו טעם ההיתר. לכך משה רבינו לא הבין את ההנהגה של "רשע וטוב לו" אף שהיא רק לפי שעה, שסו"ס מהו טעם ההיתר, כי "לפי שעה" לכשעצמו אינו מבאר דבר זה.

(1429) הולך להביא מדרש המורה שמדת טובו של הקב"ה אכן אינה נתפסת על ידי משה רבינו.

(1430) והרי זה בבחינת "אם כן מצינו חוטא נשכר" [יבמות צב:], וזה לא יתכן.

(1431) בבחינת [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה והן מועטין", ופירש רש"י שם "רואה אני לפי **מעשה הבריות** שבני עלייה... מועטים הם". ועוד אמרו חכמים [יומא לח:] "ראה הקב"ה שצדיקים מועטין, עמד ושתלן בכל דור ודור". וכן השריש שהקדושה חלה רק על מקצת, ולא על הרוב, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ב [שלה.]: "כי לא יקבל כל הבית קדושה כמו המזוזה, שהוא דבר קדוש, והוא דבר במקצת מן הבית". ובנצח ישראל פ"ז [קצג.] כתב: "כי הדבר החשוב הוא מעט, והדבר שהוא הרבה אינו חשוב". ובבאר הגולה באר השני [קצו.] כתב: "כי הדבר ששייך לאלקות הוא מקצת, שהוא נבחר מהכל

[ראה למעלה בהקדמה הערה 12]. כמו שהיה שבט לוי נבחר מהכל, שהם י"ב שבטים, ובחר בשבט לוי מן השאר... כי לא שייך לאלקות רק דבר שהוא נבחר מן השאר, כמו שנבחר העשירי למעשר". וכן ביאר בגבורות ה' פ"ה [לה:], וז"ל: "ואם תשאל... ולמה לא תהיה בריאת אברהם בלבד... לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם, מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון. כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך, שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי. ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת העולם במדריגה אשר השלימות יש חלק ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד. והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וכן כתב בגבורות ה' פס"ז [שיא.]. ולמעלה משנה ד [לאחר ציון 498] כתב: "אין כל בני אדם כונתם בלמודם לשם שמים". **ועוד אודות** שאין כל בני אדם בעלי מעלה, כן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סא:], וז"ל: "כי אי אפשר שיהיו כולם צדיקים". ולמעלה פ"ב מ"א [תעו.] כתב: "כי אין כל הבריות יכולים לדעת הדרך המפואר". וכן בבאר הגולה באר הששי [קמט:] כתב: "אין ספק כי אין כלל העולם כולו צדיקים, עד הזמן שיקויים [דברים ל, ו] 'ומל ה' את לבבך ואת לבב זרעך וגו'"". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו סוף אות יד, וז"ל: "כי בריאת הרשעים הם מפני שאי אפשר לעולם בלא רשעים". ושם מביא שרש"י [בראשית ו, ו] חולק על זה, וסובר "שאפשר לעולם בלא רשעים, רק שנבראו מפני שיעמדו צדיקים ממנו", אך חלק על כך לשיטתו, וכתב: "ויותר היה נכון לומר מפני הצדיקים נבראו הרשעים, שאי אפשר לעולם בלא רשעים, ולא שבשביל שהרשעים יצאו מהם צדיקים". וכן בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:] כתב: "כי בודאי כמה רשעים בעולם". וראה למעלה פ"א הערה 595, פ"ג הערה 913, למעלה הערה 499, גו"א ויקרא פ"ו הערה 45, ושם דברים פכ"ה אות ב.

(1432) כי כל בני אדם שייכים לאוצר זה, ולא רק בעלי המעשה המועטים. וכן ביאר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סא:], שאע"פ שאין לומר שכל ישראל יהיו צדיקים מחמת מעשיהם, אך מאחר שנאמר [ישעיה ס, כא] "ועמך כלם צדיקים", על כרחך לא

איירי בצדיקים מחמת מעשיהם, אלא "שהם צדיקים בעצמם, בלא צד מצות ומעשים טובים" [לשונו שם]. וצריך ביאור, מדוע ניתן לומר ש"כל ישראל" הם "צדיקים בעצמם", אך לא ניתן לומר ש"כל ישראל" הם צדיקים מחמת מצות ומעשים טובים. והביאור הוא, שכאשר מדובר בצדקות שהיא בעצם, בהכרח שהיא באה מצד שכך הקב"ה בראם ["שהשם יתברך ברא את ישראל כסולת נקיה בלא פסולת" (לשונו שם בסמוך)], ולזה אין שום הגבלה. אך כאשר מדובר בצדיקים מחמת מצות ומעש"ט, זהו מצד המקבלים, והואיל והיצה"ר עדיין מרקד בתוכנו, מן הנמנע שכולם יהיו צדיקים, וכמו שאמרו [סוכה מה:] "ראיתי בני עליה והם מועטין", ופירש רש"י שם "רואה אני לפי **מעשה הבריות** שבני עלייה... מועטים הם" [הובא שם הערה 35].

(1433) לעומת הטובה שבאה מצד המקבלים. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו.] כתב: "'כי לעולם חסדו' [ברכה ראשונה בברכת המזון]. כלומר חסדו יתברך אין לו גבול ושיעור. ואם הש"י עושה חסד, אל תאמר כי יש לזה תכלית וגבול, 'כי לעולם חסדו', שאין קץ וגבול לחסדו יתברך. ויש לך לשאול, מפני מה נאמר דבר זה על חסד הש"י בפרט. וכן נאמר במזמור הודו [תהלים קלו, כה] 'כי לעולם חסדו'. וכן בהלל [תהלים קיח, א] 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו'. וזה יש להבין, כי כל הדברים הם מצד המקבל... כי הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד. חוץ מן החסד, כי החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו, שהוא טוב. ודבר שהוא מצד עצמו של הקב"ה, כמו שהוא יתברך מצד עצמו בלתי תכלית, וכך החסד שהוא עושה הוא לעולם בלתי קץ ובלתי תכלית, רק הוא לעולם. ולא כן המשפט והרחמים, כיון שהם מצד המקבל... וכמו שהמקבל הוא בעל תכלית, כן המשפט והרחמים יש לו תכלית. וזה שאמר 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו', רוצה לומר שיש לשבח הקב"ה כי הוא טוב, לכך 'כי לעולם חסדו', כמו שהוא יתברך אין קץ וסוף אליו, כך חסדי הש"י אין קץ וסוף אליו. אבל שאר דברים שהוא מצד המקבל, יש להם קץ ותכלית" [הובא למעלה פ"א הערה 124]. וראה הערה הבאה, והערה 2101.

(1434) והואיל ומדובר כאן בחסדו יתברך [כמבואר בהערה הקודמת], לכך תיבת "גדול" שייכת במיוחד, כי "גדול" מורה על חסד, וכפי שפירש רש"י [דברים ג, כג] "את גדלך - זו מדת טובך". ובנצח ישראל ר"פ נב כתב: "החסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול... כדכתיב [תהלים לו, ו] 'צדקתך כהררי אל'". וכן נמצא שאברהם אבינו מתואר בשם "גדול", וכפי שכתב באור חדש [קע:]: "אברהם היה לו הגדולה... ודבר זה ידוע, כי אברהם נקרא [יהושע יד, טו] 'אדם הגדול בענקים' [שמו"ר כח, א]". ובגו"א בראשית

פי"ב אות ה כתב: "ראוי 'ואעשך לגוי גדול' [בראשית יב, ב] לאברהם, כי אליו הגדולה". וזהו שאומרים בתפילת "עלינו": "לתת גדולה ליוצר בראשית", שהרי הבריאה היא בטוי לחסדו יתברך [הובא למעלה פ"א הערה 548].

(1435) בנצח ישראל^ פס"ב [תתקמב.] כתב: "ובספרי [דברים לג, כט], נתקבצו כל ישראל אל משה, אמרו לו משה רבינו, מה טובה עתיד הקב"ה ליתן לנו לעולם הבא. אמר להם איני יודע, מה אומר לכם, אשריכם מה מתוקן לכם... 'מה רב טובך אשר צפנת ליראך' [תהלים לא, כ], עד כאן. רצה לומר, כי בסוף דבריו היה אומר להם כי אי אפשר לפרש ולהגביל את מעלת ישראל, והצלחתם האחרונה... [וזהו] חילוק והפרש בין גאולה ראשונה ובין גאולה אחרונה; כי גאולה ראשונה היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות, וגאולה זאת יש לה הפסק, כי כל דבר שהוא מצד האדם יש לו הפסק. אבל גאולה אחרונה, אף כי תהיה על ידי המלך המשיח, תהיה מצד השם יתברך, אשר הוא מעמיד המשיח, ודבר זה נקרא כי השם יתברך הוא הגואל... לכך לא תהיה הפסק לדבר זה, וזה שאמר [ישעיה מה, יז] 'ישראל נושע בה' תשועת עולמים', וכמו שאמר 'מי כמוך עם נושע בה" [דברים לג, כט]". ודייק לשון [המקרא שהובא בספרי] "מה רב **טובך** אשר צפנת ליראך", ולא נאמר "מה רב הטוב אשר צפנת וגו'", אלא "טובך" דוקא, כי טוב ה' הוא ללא גבול. וצרף לכאן דברי רש"י [דברים א, יא] שכתב: "יוסף עליכם ככם אלף פעמים - מהו שוב 'ויברך אתכם כאשר דבר לכם' [שם]. אלא אמרו לו, משה, אתה נותן קצבה לברכותינו, כבר הבטיח הקב"ה את אברהם [בראשית יג, טז] 'אשר אם יוכל איש למנות וגו'". אמר להם, זו משלי היא, אבל הוא יברך אתכם כאשר דבר לכם", וגו"א שם אות כו.

(1436) שלא נמסרה לשום בריה. וכמו שאמרו חכמים [ר"ה כא:] "חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נתנו למשה, חסר אחת". והרמב"ן בהקדמתו לחומש כתב על השער שנחסר ממשה בזה"ל: "ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתעלה, שלא נמסר לנברא". וכן הוא בר"ן לנדרים לח. [הובא למעלה פ"א הערה 118]. הרי שמשה רבינו אינו יכול לעמוד על דבר שתולה באמתת השגתו יתברך. ואודות שמדת החסד "תולה באמתת השגתו יתברך", כן מבואר בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], וז"ל: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם, אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל הש"י יותר מכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו, ולכך מדת החסד שהוא הטוב, קרוב אליו יותר

מכל. וכאשר נברא העולם היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל". וראה למעלה פ"א הערה 195, ופ"ג הערה 1072.

(1437) אך דבר שהוא מצד עולם הזה, היה משה עומד עליו. וצרף לכאן מאמרם [מנחות כט:] שמשה רבינו לא היה יודע את הדרשות שדרש רבי עקיבא מהתגין. ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפג:] כתב לבאר: "אל תתמה מה שאמרו כי לא ידע משה רבינו ע"ה מאי קאמרי, ותאמר ח"ו כי מדרגת רבי עקיבא היה יותר מן משה רבינו ע"ה, חס ושלום לומר כך. אבל הכל נאמר על ענין שלא היה למשה רבינו ע"ה חבור אל התגין. ואין ספק כי היה למשה רבינו ע"ה גם כן השגה אל התגין, רק שלא היה לו חבור אליהן לגמרי, כמו שהיה למשה רבינו ע"ה חבור אל התורה עצמה. וזה לא היה פחיתות למשה רבינו ע"ה כלל, כי משה רבינו ע"ה היה לו עולם הזה גם כן, הוא עולם המורגש, עד שאמרו בפרק חלק [סנהדרין צח:] לא נברא העולם הזה אלא למשה, כדאיתא שם. וכן אמרו במדרש [ב"ר א, ד] בשביל משה נברא העולם... ואיך לא יהיה משה עיקר עולם הזה, שהרי הוא היה משלים את העולם על ידי התורה שנתנה על ידו. וראה איך היה שולט משה בעולם הזה, שהרי כבש סיחון ועוג, שני מלכי האמורי הגדולים [במדבר כא, כא-לה]... ומפני שהיה משה שולט גם כן בעולם הזה כמו שאמרנו, לכך לא היה למשה רבינו ע"ה חבור אל התגין. כי במה שהשגות דקות נבדלים מהתורה עצמה, אין למי שהוא בעולם המורגש שייכות בשלימות אל אותם השגות, והם נבדלים מאתו, ולא היה מוכן אל התגין". **עוד נרמז** בלשונו שעולם הבא הוא נבדל ממשה רבינו, וכמו שאמרו חכמים על העוה"ב [ברכות לד:] "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלקים זולתך'", ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ג] כתב: "מפני שהעולם הבא מצד עצמו נבדל מן האדם שהוא בעולם הזה, וכמו שהוא נבדל מן האדם, כך נבדל מהשגתו, ואין חבור לנביא לשם... וזהו הפירוש האמתי מה שלא נזכרו דברים אלו בתורה ובנביאים" [ראה למעלה פ"ב הערה 169, ולהלן הערה 1502]. הרי שמשה רבינו אינו יכול לעמוד על ענין העוה"ב, משום שהוא נגדר ב"אלקים זולתך", בלתי לה' לבדו. ועל כל פנים מבואר במדרש ביאור למשנתינו שאכן "אין בידינו לא משלות הרשעים", וכפי שמשה רבינו לא עמד על האוצר הגדול של מתנת חנם למי שאינו הגון.

(1438) אע"פ שנתבאר הרישא של "אין בידינו לא משלות הרשעים", וכמבואר במדרש הנ"ל, אך עדיין נשאר קשה המשך המשפט "ואף לא מיסורי הצדיקים", וכמו שמבאר.

(1439) שהרי כך אמרו בגמרא [ברכות ז.] "צדיק וטוב לו, צדיק גמור. צדיק ורע לו, צדיק שאינו גמור". ובספר העקרים מאמר רביעי פרק ז, כתב: "וגם הנביאים המאמינים בהשגחה ומפרסמים אותה בעולם והחכמים התורניים נמצאם מתלוננים על שתי המדות הללו, אם על טובות הרשע, אם על רעת הצדיק. ואע"פ שאין התלונות שוות, שהתלונה 'ברשע וטוב לו' אמתית וקשה מאד, מצד היות כל האנשים רואין בעיניהם רשעת הרשע בהיותו עובד ע"א ומגלה עריות ושופך דמים, ועושה עול וחמס מפורסם, ואין פחד אלהים לנגד עיניו, ועם כל זה מעשיו מצליחין. וזה מביא את כל האנשים לספק בהשגחה, כמאמר 'מדוע דרך רשעים צלחה' [ירמיה יב, א]. אבל התלונה מ'צדיק ורע לו' אינה קשה כל כך, שאין העול גלוי אל בני אדם, שהכל יודעין ש'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' [קהלת ז, כ], אם מועט ואם הרבה. ואם יגיעו לצדיק רעות, אין זה זר אצלם, שיאמרו אולי חטא בפועל במסתרים במקום אשר אין רואה אלא השם... הנה גלוי שאין הכרת הצדיק מסור לכל אדם, ש'האדם יראה לעינים' [ש"א טז, ז], ויחשבהו צדיק, 'וה' יראה ללבב' [שם] שאינו כן, אבל הוא רשע". ובהמשך דבריו העמיס חילוק זה על דברי משנתינו, שכתב: "וכן יראה מלשון התנא במסכת אבות שאין קושית 'צדיק ורע לו' שוה לקושית 'רשע וטוב לו', אמר; 'אין בידינו לא משלות הרשעים', כלומר שאין טעם 'רשע וטוב לו' ידוע לנו. ואחר כך אמר 'ואף לא מיסורי הצדיקים', רצה לומר אף יסורי הצדיקים, שיחשב שהטעם נודע לנו, אינו כן, וזה יורה לשון 'ואף', שלא אמר 'ולא מיסורי הצדיקים', וזה ממה שיורה שאין תלונת 'צדיק ורע לו' קשה כל כך, לפי שאין העולם מכירין מי הוא צדיק גמור". וכן ביאר כאן התויו"ט. אך המהר"ל לא ניחא בזה, שי תיבת "אף" לא תעלה ארוכה לכך, שאם אין מקום לשאול על "צדיק ורע לו", מדוע אמרה על כך משנתינו "אין בידינו לא מיסורי הצדיקים", הרי יש בידינו הדבר, שנעמיד זאת בצדיק שאינו גמור. ולכך יבאר באופן אחר את "יסורי הצדיקים". וכן הרמב"ן בשער הגמול [אות קיט (עמוד רעח)] כתב: "והנה תירץ צופר הקושיא הגדולה והמפורסמת שבזה הענין, מן הרשעים שטוב להם, כי הקושיא בצדיק ורע לו אינה נראית בעולם, שכל הנספה נאמר בו חייב היה כזאת".

(1440) ה., שאמרו שם "אם רואה אדם שיסורין באין עליו, יפשפש במעשיו... פשפש ולא מצא, יתלה בבטול תורה... ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם", ופירש רש"י שם "יסורין של אהבה - הקב"ה מייסרו בעולם הזה בלא שום עון, כדי להרבות שכרו בעולם הבא יותר מכדי זכיותיו".

(1441) אם כן יש טעם ליסורין אלו, וכפי שכתב בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד.], וז"ל: "ואמר [ברכות ה.] אם לא מצא [חטא], יתלה שהם יסורין של אהבה. ופירוש 'יסורין של אהבה' כי כאשר האדם הוא צדיק, וראוי אל מעלה עליונה, והאדם מצד הגוף יש בו צד מה שאינו ראוי אל אותה מעלה, שאין האדם ראוי אל אותה מעלה מצד החסרון שהוא דבר בחומר, והקב"ה מביא עליו יסורין כדי למרק הנפש, שהוא דבק בחומר, ולסלק חומר שלו ממנו, כדי להביא אותו אל המעלה העליונה שאין האדם זוכה לה. שהגוף יש בו פחיתות, והיסורים ממרקים הנפש, ומסלקין הנפש מן פחיתות החמרי, עד שהוא טהור... בודאי הם יסורים של אהבה, שגם דבר זה מצד חסרון של אדם, שאין ראוי למעלה העליונה עד שימרק אותו מן החמרי על ידי יסורין, כי היסורין מסלקין את האדם מן פחיתות החמרי, עד שראוי האדם עד מעלה העליונה. ולפיכך נקראו 'יסורין של אהבה', כי מצד שהשם יתברך אוהב אותו, ורוצה לקרב את האדם אליו להיות דבק בו יתברך, ויש לאדם מניעה ועכוב שאין ראוי אל הדביקות בו, לכך מביא השם יתברך עליו יסורין למרק את חטאו, עד שראוי אל הדביקות, ולכך נקראו 'יסורין של אהבה'. לא שהפירוש הוא כי בשביל אהבה הוא מביא עליו יסורין, שודאי דבר זה אין ראוי, רק שהשם יתברך אוהב אותו וחפץ בו, ומצד שהוא חפץ בו רוצה השם יתברך לקרב אותו אליו, ואין לו המעלה הזאת, ולכך ממרק השם יתברך פחיתות חומר שלו, עד שהוא ראוי אל הדביקות וזה מבואר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1801, ופרק זה הערה 980]. נמצא ש"יסורין של אהבה" הם יסורין שאינם באים על החטא. וכן כתב בקיצור להלן פ"ה מ"ג [ד"ה ויש עוד].

(1442) בנתיב היסורין ס"פ א [ב, קעה:] כתב: "מה שאמרו שם אח"כ רבי יוחנן חלש, על לגביה רבי חנינא, אמר ליה חביבין עליך יסורין, אמר ליה לא הן ולא שכרן. דשמעינן מזה שאין היסורין חביבין, דבר זה לא יקשה, כי בודאי יש לצדיק לדאוג שלא יוכל לעמוד ביסורין, ויעשה כמו שעשה איוב. ומפני כך אמר 'לא הן ולא שכרן' אם אפשר שיהיה פטור מהן. אבל בודאי ובודאי חביבין וחביבין כאשר סובל אותם, כי הם זכוך הנפש עד שהם מביאים לדבק האדם אליו יתברך".

(1443) בצדיק שאינו גמור.

(1444) וזהו לשון "**ואף** לא מיסורי הצדיקים", שפירושו שאע"פ שיש בידינו מיסורי הצדיקים שאינם צדיקים גמורים, אך אין בידינו יסורי הצדיקים שהם בגדר "יסורין של אהבה". וא"כ אין בידינו שלות הרשעים, וכן אפילו יסורי הצדיקים, שרובם מובנים יותר משלות הרשעים, מ"מ אין בידינו יסורי צדיקים שהם יסורין של אהבה.

(1445) כי זה אנו יודעים, וכפי שמבואר בגמרא [ברכות ה.] שיש צדיק ורשע שאינו גמור, וכפי שהעיר למעלה.

(1446) כמו שנאמר [מלאכי ג, יד] "אמרתם שוא עבד אלקים ומה בצע כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדרנית מפני ה' צבאות", וביאר שם המלבי"ם "אמרתם - שרוצה לומר שהם משיבים יקשה מיסורי הצדיקים שלא חטאו, ובכ"ז הם חיים חיי צער, ועל כן אמרתם שוא עבוד אלקים... מה בצע כי שמרנו משמרתו, הלא לא הרוחנו בזה מאומה, כי הלא הלכנו קדורנית מפני ה' צבאות, לריק יגענו בעבודתנו ואין לנו שכר כל מאומה, אבל בהפך". והרמב"ן [בראשית יח, כג] כתב: "ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע - אפו של הקב"ה היא מדת דינו. וחשב אברהם שהיא תספה צדיק עם רשע... לא יתכן גם במדת הדין להמית צדיק עם רשע, שאם כן יהיה כצדיק כרשע, ויאמרו שוא עבוד אלהים". הרי יסורי הצדיק מביאים לבני אדם לחשוב שמעשיו אינם מועילים לו כלל.

(1447) וכן נאמר [בראשית טז, ד] "ותרא כי הרתה ותקל גברתה בעיניה", ופירש רש"י שם "אמרה הגר, אין סתרה כגילויה, מראה עצמה כאילו היא צדקת ואינה צדקת, שלא זכתה להריון כל השנים הללו, ואני נתעברתי מביאה ראשונה". הרי הגר מבינה שהצלחה בעולם הזה מורה על צדקות, ויסורין מורים על רשעות. ועל כך באה משנתינו ללמד שאין הדבר כן, וכפי שביאר כאן. וראה בכוזרי מאמר הרביעי אותיות כא, כב, שביאר שם שהשפלות והיסורין אינן מורות על רשעות. אמנם לפי פירוש זה לא יוסבר מדוע אמר "**ואף** לא מיסורי הצדיקים", שמהו החידוש שיש ביסורי הצדיקים יותר משלות הרשעים. ובשלמא לפי הסברו הראשון ניחא, וכמבואר בהערה 1444, אך לפי הסברו השני זה עדיין קשה. ובאמת כאשר ציטט כאן את לשון המשנה השמיט את תיבת "אף", אך למעלה [לאחר ציון 1439] ציטט תיבת "אף". ויל"ע בזה.

(1448) פירוש - "אין בידינו" הוא כמו "אין כח בידינו", והדבר נעשה בעל כרחנו ובלית ברירה. ואודות ש"יד" מורה על כח, כן פירש רש"י [יחזקאל א, ג], וז"ל: "יד ה' - כל לשון יד האמורה בספר זה [יחזקאל] ובכל לשון נבואה אינה אלא לשון תוקף, שהנבואה תוקפת על כרחו כאדם משתגע". וכמו שכתב הרמב"ן [שבועות מא:] "אבל אין בידינו כח לדחותה מהלכה דהא רבי אמרה". ובחכמת אדם כלל ז סעיף יד כתב: "ומכל מקום כיון שנהגו כן בכל המקומות אין כח בידינו למחות".

(1449) וכן לא יגזור על מעשה הצדיק שהוא אינו טוב, ושאין לעשות כמוהו [אך לא הזכיר זאת, אלא רק את הטעות שעלולה להיות ממעשה הרשע, וראה להלן הערה

1454]. ובכת"י כאן הוסיף דברים, וז"ל: "רק בא לומר שיש רשעים בשלוה ויש צדיקים שהם [ב]יסורין. כי אחר כך הצדיק באים עליו יסורין, יהיה קורא תגר על השם יתברך, כמו שעשה איוב על זה [ב"ב טז., וילקו"ש איוב המשך רמז תתקח], שאולי עשה (מדה) [חטא], כי אין יודע, כי אע"ג שיחשוב כי הוא צדיק, אפשר שעשה חטא, ולא חטא ידוע, ולכך באים עליו יסורים. וכן להפך, אם רואה רשע שהוא בשלוה, לכך הוא רוצה שיקרא תגר על הקב"ה שמניח הרשע שיהיה יושב בשלוה, כי אפשר עשה דבר מה שהוא טוב, ובשביל כך הוא יושב בשלוה. ולכך אלא יהיה [מהרהר] אחר מדת השם יתברך, כך יש לפרש. אבל עיקר הפירוש פירשנו כבר".

(1450) שאין אנו יודעים לבאר הדבר, וכמו שביאר לפי הסברו הראשון [ראה למעלה הערה 1421].

(1451) "בידי כל הבריות" - כותב כן להדגיש ש"אין בידינו" מתפרש כמשמעו, שאין הבריות יכולות לבאר דבר זה. וזה לעומת פירושו הקודם ש"אין בידינו" מוסב על הרצון [אין זה רצוננו], ואז אינו קשור לכל הבריות.

(1452) שצדיק שאינו גמור עלול להיות בצרה, ואילו רשע שאינו גמור עלול להיות בשלוה, וכמבואר בגמרא [ברכות ז.].

(1453) מעין מה שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ב, וז"ל "אדם שעונותיו מרובין על זכיותיו, מיד הוא מת ברשעו... וכן מדינה שעונותיה מרובין מיד היא אובדת... וכן כל העולם כולו, אם היו עונותיהם מרובין מזכיותיהן מיד הן נשחתין... ושקול זה אינו לפי מנין הזכיות והעונות, אלא לפי גודלם. יש זכות שהיא כנגד כמה עונות, שנאמר [מ"א יד, יג] 'יען נמצא בו דבר טוב'. ויש עון שהוא כנגד כמה זכיות, שנאמר [קהלת ט, יח] 'וחוטא אחד יאבד טובה הרבה'. ואין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות, והוא היודע היאך עורכין הזכיות כנגד העונות".

(1454) קשה, מדוע לא הזכיר גם את הצד השני; שאל יאמר כי לא אעשה כטובות הצדיק שיש לו יסורין. וכן למעלה [לפני ציון 1449] הזכיר רק את הטעות שעלולה להיות ממעשה הרשע, ולא ממעשה הצדיק. אך קודם לכן [לפני ציון 1446] כתב "ואמר זה שאם האדם יראה רשע בשלוה, אל יאמר כי מעשיו הם טובים וצדיקים, וגם אני אעשה כך. או אם יראה צדיק אובד בצדקו, ויאמר שאין מעשיו טובים, שאילו היו מעשיו טובים לא היה ביסורין". ואולי נבאר שהחשש ממעשה הרשע חמור יותר, כי עלול ללמוד מהרשע לעבור בקום ועשה על רצון ה'. אך החשש ממעשה הצדיק הוא שימנע מלעשות כמעשה

הצדיק בשב ואל תעשה. והואיל ועבירה על רצון ה' בקום ועשה חמורה יותר מאשר עבירה בשב ואל תעשה [כמבואר ברמב"ן שמות כ, ח], לכך נקט בחשש החמור יותר.

(1455) כמו שאמר למעלה שהגלות קשה על האדם [ראה הערה 1406], והיא בזיון לאדם [ראה הערות 1409, 1410]. וכן היעב"ץ במשנה הקודמת דייק כך לשון המשנה, וכלשונו: "רבי נהוראי אומר הוי גולה. הזהיר אזהרה זו בלשון גלות, לומר תתבזה ותהיה מטולטל ממקום למקום עליה, בוא ועשה כן כי ישועת ה' לעולם תהיה וצדקתו לדור דורים" [הובא למעלה הערה 1410].

(1456) פירוש - ירצה לעשות כמעשה החוטאים, כי לדעתו אין זה ראוי שהצדיק יגלה מביתו ואילו הרשע יהיה יושב בשלוה בביתו. ונקט לשון קנאה בחוטאים, שכך הוא לשון המקרא [משלי כג, יז] "אל יקנא לבך בחטאים וגו'", ופירש רש"י שם "אל יקנא לבך בחטאים - בהצלחתם להיות רשע כמותם". וכן נאמר [תהלים לז, א] "לדוד אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עולה", ודרשו על כך חכמים [ברכות ז:] "'אל תקנא בעושי עולה' להיות כעושי עולה". ולהלן סוף משנה יח [לפני ציון 1673] כתב: "אם האדם רואה רשעים בעולם הזה שהם חשובים, ויש להם גדולה, אל יקנא לבו בחטאים, כי השם יתברך נתן להם עולם הזה לטורדן מן העולם הבא".

(1457) פירוש - תיבת "**אף** לא מיסורי הצדיקים" מתפרשת כך; סמיכות המשניות מחייבת שתוזכר במשנה רק שלות הרשעים, ולא יותר, כי בא לבאר מדוע לא יקנא ברשעים היושבים שלוים בבתיהם, בעוד שהוא גולה מביתו למקום תורה. ואגב אורחא מוסיפה המשנה שלא רק שאין בידינו משלות הרשעים, אלא גם אין בידינו "מיסורי צדיקים שהקב"ה מביא יסורין עליהם". ומוסיף "שהקב"ה מביא יסורין עליהם" כדי להדגיש שאין אנו דנים במשפט זה על יסורי הגלות שיש לו, כי מה שגולה ברצונו למקום תורה אינו בגדר "הקב"ה מביא יסורין", אלא מדובר בשאר יסורין שהקב"ה מביא על הצדיקים, ושלא הוזכרו כלל במשנה הקודמת, אף יסורין אלו אינם בידינו.

(1458) שהמאמרים נסמכו משום שנאמרו על ידי תנאים שחיו בזמן אחד, וכלשונו למעלה סוף משנה יב [לפני ציון 1029]: "ונסמך מאמר זה לכאן, כמו שפירשנו כמה פעמים כי היו החכמים האלו בזמן אחד או בזה אחר זה. כי הנה תראה כי ראש הפרק [למעלה משניות א, ב] בן זומא ובן עזאי, שהיו תנאים בימי רבי עקיבא. וכן רבי יוחנן בן ברוקה ורבי ישמעאל [למעלה משניות ד, ה] כל אלו היו בדור אחד. ואחריהם נזכרים רבי יוסי [למעלה משנה ו] ורבי מאיר [למעלה משנה י] ורבי יוחנן הסנדלר [למעלה משנה יב] ורבי אלעזר בן שמוע [למעלה משנה יג] ורבי יהודה ורבי שמעון [למעלה משנה יד],

כולם היו בדור אחד. שתראה מזה כי נזכרו לפי הדור, ותראה דבר זה מבואר לפניך". וראה למעלה הערות 1315, 1418, ולהלן הערות 1497, 1680. ורבי ינאי היה אביו של רבי דוסתאי [ראה תולדות תנאים ואמוראים עמוד 765], ורבי דוסתאי היה תלמידו של רבי מאיר [ראה למעלה פ"ג מ"ח, וראה תולדות תנאים ואמוראים עמוד 326]. נמצא שאביו [רבי ינאי] היה חי בתקופת רבי מאיר, ושייך לתקופת התנאים המוזכרים כאן.

(1459) (א) "הוי מקדים בשלום כל אדם". (ב) והוי זנב לאריות". (ג) ואל תהי ראש לשועלים".

(1460) "בענין הראשית" - בהנהגה השייכת למי שהוא בראש ["ואל תהי ראש לשועלים"]. וראה הערה הבאה.

(1461) לשונו להלן [לפני ציון 1477]: "ואחר כך אמר כנגד מדת השפלות, שיבחר להיות זנב לאריות, שיהיה שפל בערך האחרים שהם גדולים. וכנגד מדת הראשית אמר שאל יבקש שיהיה ראש לפחותים... ואל יהא ראש לשועלים".

(1462) אודות שיש ג' מיני הנהגות עם הבריות [ביחס לאלו שהם מעליו, מתחתיו, ושוים לו], כן ביאר למעלה פ"א מ"ו בביאור המשנה "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות", שכתב שם [רפ.]: "ואלו ג' דברים הם בג' חלקים של בני אדם; חלק האחד, באותם שנחשבים בעלי מעלה בערך שלו, כמו הרב. והחלק הב', באותם אשר הם דומים לו, בני אדם שהם בני גילו, כמו חבירו. החלק הג', בשאר בני אדם, אף באותם שהם למטה ממנו במדרגה, וזה שאמר 'והוי דן כל אדם לכף זכות', אפילו הוא פחות ממך, אל יהא דן אותו לכף חובה. כלל הדבר בזה, שלמד מוסר האדם הנהגתו עם הבריות, כי אי אפשר שיהיה האדם בלבד, רק יש חבור אל הבריות לכל אשר ראוי לו; הן לרב, הן לחבר, הן לשאר בני אדם". ולמעלה פ"ג מי"ב [לאחר ציון 1178] בביאור המשנה "הוי קל לראש ונוח לתשחורת, והוי מקבל את כל האדם בשמחה", כתב: "ויש לדעת כי ההנהגה שצריך אל האדם, שיהיה הנהגתו ישרה וטובה עם הבריות, נחלקת לג' חלקים; החלק האחד, איך יהיה הנהגתו עם גדולי המעלה ממנו, וזהו הנהגה אחת. החלק השני, איך יהיה הנהגתו עם בני אדם שהם קטנים ממנו. החלק הג', איך תהיה הנהגתו עם חביריו שהם בני גילו ודוגמתו, והם כיוצא בו. ולכך אמר שצריך שיהיה 'קל לראש', להיות נשמע לכל דבריו ולכל צוויו שלו יהיה קל. וזהו ההנהגה שהיא עם בני אדם שהם גדולים וחשובים ממנו, ותיכף שיאמר ויצוה דבר, יהיה נשמע לו. וכנגד ההנהגה השנית, הם בני אדם שהם קטנים ממנו, אמר 'ונוח לתשחורת', ופירוש ה'תשחורת' הם בני אדם שחורי ראש... ואמר שיהיה נוח להם, ולא ידבר עמהם בגבהות,

רק בנוח. ואם ישאל אחד משחורי ראש ממנו דבר, יהיה נוח לו, ולא יהיה קשה לו. וכנגד בני אדם שהם כיוצא בו ובני גילו, אמר 'והוי מקבל כל אדם בשמחה', שינהג כבוד בכל אדם. ובזה הוא יוצא ידי כל הבריות; הן בריות שהם גדולים וחשובים הימנו, הן בריות שהם קטנים הימנו, הן בריות שהם בערכו ודוגמתו". **ואם תאמר**, איך התיבות "הוי מקדים בשלום **כל אדם**" מוגבלות רק לבני אדם השוים ודומים לו, ולא לכל בני אדם, וכמשמעותן הפשוטה. וכן יש להקשות על דבריו למעלה פ"ג מי"ב, שאמרו שם "והוי מקבל **כל אדם** בשמחה", ומשמעותן הפשוטה של תיבות "כל אדם" היא "שינהג כבוד בכל אדם" [לשונו שם], ועם כל זה הגביל הנהגה זו רק כלפי אלו שהם שוים ודומים לו, וכמובא כאן. ויש לומר, כי ההנהגה עם בני אדם השוים ודומים לו היא משום שהם בני אדם, ומצד שם "אדם" נגזר שיתנהג כלפיהם באופן מיוחד. אם כן בודאי שכל בני אדם נכללים בזה, רק שכלפי אלו שעליונים או פחותים ממנו יש עוד הנהגה הנגזרת מפערים אלו, ואילו כלפי אלו השוים לו נשארת ההנהגה של "אדם" על כנה. וממוצא דבר למדנו שההנהגה כלפי אלו השוים והדומים לו היא מפאת שהם בני אדם, ולכך הנהגה זו נאמרה בלשון "כל אדם". וכן כתב בח"א לגיטין סב. [ב, קכג:], וז"ל: "התלמיד חכם נבדל מהכל, [לכך] כופלים שלום לתלמיד חכם. ואפילו אם הנותן לו שלום גם כן תלמיד חכם, מכל מקום הנותן שלום אין נותן לו מצד שהוא תלמיד חכם, רק מצד שהוא סתם אדם". הרי בשעה שהפערים בין בני אדם נופלים, ממילא חורת ההנהגה של "סתם אדם" למקומה.

(1463) שעל כך אמר "הוי מקדים בשלום כל אדם". אך אין לו להקדים שלום למי שגדול הימנו, וכמו שאמרו חכמים [שבת פט.] "אמר לפניו כלום יש עבד שנותן שלום לרבו". ובח"א לגיטין סב. [ב, קכג:] כתב: "אין שני דברים שהם מחולקים, האחד נותן שלום לאחר. כי השלום הוא בין השוין, וכמו שאמרו 'כלום יש עבד שנותן שלום לרבו', כלום קטן שנותן שלום לגדול. כי השלום שייך בין השוים". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסח:] כתב: "השלום מורה על השתוף, ואין העבד נותן שלום לרבו, מפני כי אין לעבד שתוף עם רבו... שאין שיתוף וחבור בין האדון ובין העבד". ואמרו חכמים [ברכות כז:] "הנותן שלום לרבו והמחזיר שלום לרבו... גורם לשכינה שתסתלק מישראל". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ.] כתב: "השלום הוא החבור". וכן כתב בנצח ישראל ס"פ כח. ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 122] כתב: "השלום הוא הדבוק שנותן לאחר". וראה בסמוך הערות 1466, 1468, 1489.

(1464) "וזה הוראה שאין אדם אחר שפל בעיניו" [לשונו בהמשך]. מבואר מדבריו שכיבוד הזולת והענקת חשיבות כלפיו מורה על ענוה. ונקודה זו התבארה למעלה [הערה 280] שרק לאחר שאדם תופס את עצמו בענוה הראויה והנכונה, יוכל אז לתפוס את מעלות זולתו כראוי. אך כל עוד שהוא בעל גאוה, אין הוא בר הכי להעריך ולהכיר נכונה במעלות חבריו. וכן כתב בנתיב הענוה ס"פ ד [ב, יא:] בביאור דברי הגמרא [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות הרוח לבסוף נכשל באשת איש", וזה לשונו: "כי מי שיש בו גסות רוח הוא לעצמו, ואינו מדמה עצמו לשאר בני אדם. כי 'אשת רעהו' אמר הכתוב [ויקרא כ, י], וכאשר אחד הוא גס רוח, ומדמה עצמו במדריגה עליונה, כאילו מסולק ממנו האיסור של אשת איש, שהכתוב אומר 'אשת רעהו', ואין לזה ריע. וכיון שאין לגס רוח ריע, על זה אמר שסופו נכשל באשת איש... שאינו רואה בעצמו שהיא אשת רעהו, רק כאילו לא היה רעהו כלל, ויכשל באשת איש". הרי מציאותם של אחרים אינה ניכרת ונחשבת כלפי הגס רוח, וממילא רק השפל רוח יוכל להכיר ולהחשיב מעלותיהם של אחרים. **ודייק לה** לשון הפסוק [תהלים טו, ד] "נבזה בעיניו נמאס ואת יראי ה' יכבד וגו'", הרי התנאי לכבד יראי ה' הוא שיהיה "נבזה בעיניו". א"כ מבואר מכך שהאופן היחידי להכיר במעלת חברו הוא בהיותו שפל רוח [מפי בני הבה"ח ר' משה יונה שליט"א]. וכן ידועה תפילת רבי אלימלך מליזענסק "אדרבה תן בלבנו שנראה כל אחד מעלת חברינו ולא חסרונם". ומדוע יש צורך בתפילה מיוחדת של "תן בלבנו שנראה מעלת חברינו", הרי לא מצינו בקשה כזו על שאר דברים הנראים והגלוים. אלא מוכח מכך שראית מעלת חברינו אכן תלויה בזכות מיוחדת, והיא התבטלות גאות האדם הרואה, ועל כך בודאי ראוי להתפלל. **וכן הוא** לשון רש"י [בראשית א, כו], שכתב: "נעשה אדם - ענותנותו של הקב"ה למדנו מכאן, לפי שהאדם הוא בדמות המלאכים ויתקנאו בו, לפיכך נמלך בהן". הרי הענקת חשיבות לזולת נגדרת היא כענוה.

(1465) פירוש - מתוך שהמשנה מורה "הוי מקדים בשלום כל אדם", מוכח שהמשנה באה לשלול עניית שלום שאינה הקדמת שלום. כי אם המשנה רק באה לשלול אי עניית שלום מוחלט, היה לה לומר "הוי משיב בשלום כל אדם". אך הדגשת "מקדים" מורה שלא מספיק להשיב שלום, אלא יש צורך להקדים שלום, וכמו שמבאר.

(1466) נראה לבאר זאת על פי דבריו בנתיב השלום פ"ב [א, ריט:], שכתב: "שהרי נתן לו שלום, ועל ידי השלום נעשו אחד, וכאשר הם אחד אז זה נותן שלום לזה, וזה נותן שלום לזה, עד כי שניהם אחד, שכך עושה השלום". וראה למעלה הערה 1463 שהשלום הוא חבור בין בני אדם. וכאשר בני אדם שפלים בעיניו, אם כן הוא נבדל מהם, ואינו

מעונין להתחבר אליהם, ולכך לא יקדים להם בשלום. ומעין זה נאמר בתורה [בראשית לז, ד] "ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו וישנאו אתו ולא יכלו דברו לשלום", ופירש הראב"ע שם "לשלום - אפילו לשלום". הרי כאשר אין חבור בין אנשים ממילא גם אין נתינת שלום ביניהם.

(1467) לכאורה אם בני אדם שפלים בעיניו, אף לא יחזיר להם שלום, וכמו שאמרו חכמים [תענית כ.] "מעשה שבא רבי אלעזר ברבי שמעון ממגדל גדור מבית רבו, והיה רכוב על החמור ומטייל על שפת נהר, ושמח שמחה גדולה, והיתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה. נזדמן לו אדם אחד שהיה מכוער ביותר. אמר לו שלום עליך רבי, ולא החזיר לו. אמר לו, ריקה, כמה מכוער אותו האיש, שמא כל בני עירך מכוערין כמותך". הרי שהגמרא מספרת ש"לא החזיר לו" שלום להקדמת השלום שאמר האיש המכוער, ודלא כדבריו כאן. ויש לומר, שאדרבה, ממקום שבאת מוכח כמהר"ל, שבלא"ה תקשי לך מדוע הוצרכה הגמרא לפרש ש"לא החזיר לו", הרי היה סגי לומר "אמר לו שלום עליך רבי, אמר לו ריקה, כמה מכוער וכו'", ובולטת היא העובדה שלא החזיר לו שלום. אלא מוכח מכך שאם לא היה מתפרש להדיא ש"לא החזיר לו", היינו אומרים שכן החזיר לו שלום [ורק הדבר לא צויין], אע"פ שהאדם המכוער היה שפל בעיניו, כי מחזירים שלום אף לאדם ששפל בעיניו. לכך היה צורך לגמרא לפרט "ולא החזיר לו" כדי להורות באצבע שלא החזיר שלום, והיה בכך חריגה מהמקובל. ועוד אמרו חכמים [ברכות ו:] "כל שיודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום, יקדים לו שלום... ואם נתן לו ולא החזיר נקרא גזלן", וראה בנתיב השלום פ"ב [א, ריט:] בביאור המאמר. וכן אמרו [ברכות לב:] "מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך. בא שר אחד ונתן לו שלום, ולא החזיר לו שלום, המתין לו עד שסיים תפלתו. לאחר שסיים תפלתו אמר לו ריקא... כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום, אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי". הרי אי עניית שלום מביאה לחיוב מיתה, ובעל כרחך שהמקובל בין הבריות הוא להחזיר שלום, ולכך אי עניית שלום היא מחייבת מיתה. נמצא שיש בזה שלש דרגות; (א) הענו מקדים שלום לכל אדם. (ב) מי שבני אדם שפלים בעיניו, אינו מקדים שלום אך משיב שלום. (ג) מי שגס לבו לגמרי בבני אדם אף אינו משיב שלום. ולהלן פ"ו מ"ט אמרו "אמר רבי יוסי בן קסמא, פעם אחת הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם אחד ונתן לי שלום, והחזרתי לו שלום". ושם הקשה על כך בזה"ל: "למה הקדים לו האדם שלום, והוה ליה לרבי יוסי להתחיל בשלום, שהרי אמרו על רבי יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם בשלום [ברכות יז.]". וראה הערה הבאה.

(1468) אודות שהקדמת שלום היא מעשה של קירוב בני אדם, כן מבואר למעלה [הערה 1463] שאמירת שלום יוצרת אחדות וחבור בין הבריות, ולכך היא קירוב בני אדם. וכן אמרו חכמים [ברכות יז.] "מרגלא בפומיה דאביי, לעולם יהא אדם ערום ביראה... ומרבה שלום עם אחיו ועם קרוביו ועם כל אדם, ואפילו עם נכרי בשוק, כדי שיהא אהוב למעלה ונחמד למטה, ויהא מקובל על הבריות. אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם, ואפילו נכרי בשוק". הרי הקדמת שלום היא "מרבה שלום עם אחיו". וממילא אי הקדמת שלום היא מעשה הרחקה, שכבר נתבאר למעלה [הערה 1410] שהמנעות מעשית מעשה מתבקש היא גופא נחשבת לעשיית ההפך.

(1469) ואם לא היו מקדימין לו בשלום, הוא לא היה עונה שלום, א"כ השלום נמצא אצלו במקרה, ותלוי בגורמים חיצוניים, ואין זה שלום בעצם.

(1470) כיסודו הידוע שההתחלה היא העיקר, וכפי שכתב בבאר הגולה באר השלישי [ער.], וז"ל: "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר". ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר", וכפי שנתבאר למעלה פ"א הערות 1150, 1817, ופ"ג הערות 482, 603, 925, 955, ולמעלה הערה 1239, ולהלן הערה 1961. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [סנהדרין יז.] "סנהדרין שראו כולם לחובה, פוטרין אותו". ובבאר הגולה באר השני [קמב:] כתב: "ועוד תדע להבין כי משפט מן ב"ד של מטה הכל הוא לזכות, כי הב"ד ראוי שיהיו צדיקים וישרים, ומן הצדיק והישר אינו בא ממנו בעצם רק הטוב. רק כאשר לא ימצא לו זכות, אז הוא נדון לחובה, כי גם זה טוב לסלק הרע מן העולם, כדכתיב [דברים יט, יט] 'ובערת הרע מקרבך'. ודבר זה במקרה, כאשר לא ימצא זכות. ולפיכך אמרו [סנהדרין לב.] פותחין לזכות ולא לחובה. וכל זה מפני כי מן ב"ד הצדק ראוי שיבא הצדק והטוב בעצם ובראשונה, קודם שיתחיל בחיוב, כי אין זה בעצם ובראשונה. ולפיכך ב"ד שראו כולם לחובה פוטרין אותו, וזה כי מצד שצריך להיות ב"ד של צדק ויבא מן הב"ד הצדק הטוב בעצם ובראשונה". **דוגמה נוספת**; ההבדל בין בריאת ישראל לבריאת האומות הוא ההבדל בין הנברא בעצם ובראשונה לנברא כטפל, וכפי שכתב בגבורות ה' פס"ד [רצד.], וז"ל: "ובמדרש [מדרש תהלים מזמור קטז] אין האזנים של מעלה כרויות אלא לי בלבד, שנאמר [תהלים מ, ז] 'חטאת ועולה לא חפצת אזנים כרית לי', וכתיב [תהלים יז, ו] 'הט אזניך ושמע'. פירוש, שהנמצאים הם מושפעים מאתו, וכמו שהם מושפעים מאתו מזה הצד ראוי שיקבל תפלתם להשלים חסרונם, שהרי המציא אותם, למה לא ישלים את חקם וחסרונם. לפיכך אמר 'אין אזנים של מעלה כרויות כי אם אל ישראל', כי הם נמצאים ממנו בעצם ובראשונה. ושאר

הברואים אין מציאותם בעצם ובראשונה, רק שהם טפלים לישראל. ולא ברא כל העולם אלא לשמש את ישראל. ומאחר שישראל נבראים מאתו יתברך בראשונה ובעצם, ראוי שיהיה משלים חסרונם בראשונה ובעצם. ולפיכך אין האזנים כרויות אלא לישראל, שומע תפלתם להשלים מה שיחסר להן". ובח"א לשבת קיט: [א, סב:] כתב: "ישראל הם נבראו מן הש"י בעצם, לא כמו האומת. שאף שהם נבראו מן הש"י, אינם נבראים ממנו בעצם. כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל. כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאה בעצם". נמצאת אומר שהפותח בשלום מתייחס לשלום כפי בריאת ישראל, והעונה בשלום מתייחס לשלום כפי בריאת האומות. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 76, פ"ג הערה 599, ופרק זה הערה 657.

(1471) פירוש - כאשר הוא פותח בשלום, א"כ הוא ה"בעלים" על השלום, שהשלום הוא שלו, כי הוא זה שיצר כאן את המצב של שלום. ומה שכתב "אף כי לא ידע כי יש לאחר שלום עמו", אין כוונתו שאמר שלום מתוך הספק, אלא שכוונתו היא שהפותח בשלום הוא יוצר כאן מצב של שלום, כי לפני שפתח בשלום לא היה כאן מצב של שלום, וא"כ פתיחה בשלום היא עשיית השלום, והעושה כאן הוא "בעל שלום". **דוגמה לדבר**; בתשובות הרא"ש כלל ג אות טו איתא שהשם "שלום" נמחק, וכלשונו: "אף על פי שהשם עצמו נקרא 'שלום', כיון שאינו שם העצם, אלא על ידי הפעולה נקרא כך, הוה ליה כמו 'הגדול הגבור והנורא'... שנמחקין". וקודם לכן הביא את מאמרם [שבת י.] "אסור לאדם ליתן שלום לחבירו בבית המרחץ, שנאמר [שופטים ו, כד] 'ויקרא לו ה' שלום'". נמצא ששם "שלום" הוא נמחק, ומ"מ אין לאומר בבית המרחץ. והנה בודאי שרי לומר בבית המרחץ הכנוים של "גדול גבור ונורא", ומאי שנא בשם "שלום". וביאר על כך מו"ר שליט"א, שהשם שיש ב"שלום" אינו בתיבת "שלום", אלא בהחלת שלום, שהאומר "שלום" לרעהו בזה גופא יוצר מצב של שלום. לכך נהי שתיבת "שלום" נמחקת, מ"מ אין לומר "שלום" בבית המרחץ, כי בזה עושה בפועל שלום, וזה גופא נקרא אחד מהשמות הקדושים. ולמד כן מדברי המהר"ל בנתיב השלום פ"א [א, רטו.]. שהנה אמרו חכמים [חולין קמא.] "גדול שלום שבין איש לאשתו, שהרי אמרה תורה שמו של הקב"ה שנכתב בקדושה, ימחה על המים", ופירש רש"י שם "ימחה על המים - פרשת סוטה יש בה הזכרות הרבה כתובות". וכתב לבאר זאת בזה"ל: "מה שאמר גדול השלום שהשם שנכתב בקדושה ימחה כדי לעשות שלום, דבר זה כי השם יתברך ג"כ שמו 'שלום', ולפיכך אמרה תורה שימחה השם על המים לעשות השלום. כי מחיקת

השם הוא בשביל שמו של השם יתברך, שהוא שלום. ודבר זה מבואר כי זה נקרא שהוא מוחק השם כדי לקיים השם שהוא שלום". הרי מוכח ששם "שלום" אינו נמצא בתיבת "שלום", אלא בעשיית שלום, שהרי אף מחיקת השם בפרשת סוטה נדונת ככתיבת שם שלום. לכך הפותח בשלום הוא הבעל השלום, שיוצר מצב של שלום, לעומת המחזיר שלום, וכמו שיבאר.

(1472) כי אין בענייתו יצירת מצב של שלום ועשיית שלום, כי חברו כבר מוכן לכך לפני שענה. לכך אין העונה שלום הבעלים על השלום, וכמבואר בהערה הקודמת. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ברכות נג:] "גדול העונה אמן יותר מן המברך". ובדרוש לשבת תשובה [סח:] כתב: "ויוסיף העונה בשבח המקום ממה שאמר המברך... ואם לא עשה כך גם כן הוא מקיל בכבוד שמו. כי המברך לא שמע השם רק מפי עצמו, והוא היה הקורא בעצמו. אבל העונה, אם לא היה מוסיף בשבח המקום כאשר שמע קריאת השם, מה הפרש יש בינו ובין המברך שלא שמע השם כלל. ולכך צריך הוא להוסיף... ומזה נדע כי גדול העונה אמן יותר מן המברך, במה שהוא שמע ההזכרה. ואיך יתכן שלא יענה מי ששומע הזכרת השם יותר ממי שלא שמע הזכרת שמו, שהוא המברך". הרי הראשון הוא היוצר את המצב, אך העונה הוא מסכים למצב שכבר נוצר על ידי חברו, לכך עליו להוסיף עוד.

(1473) שנאמר [תהלים לד, טו] "בקש שלום ורדפהו". ולמעלה פ"א מי"ב [שלז:] ביאר שני טעמים מדוע יש לרדוף אחר השלום, וחלקו הובא למעלה הערה 412. וראה עוד בנתיב השלום פ"ב [א, ריט.] מה שכתב בזה.

(1474) פירוש - עצם העובדה שהוא מתחיל בשלום, זה גופא נחשב שממהר ורודף אחר השלום. והביאור הוא כפי שנתבאר למעלה, כי הפותח בשלום הוא היוצר את השלום, ויצירת שלום יש מאין היא הבאת השלום אל מקום שלא היה השלום נמצא קודם לכן. וכן מבואר כאן בפירוש הגר"א.

(1475) אמרו חכמים [ברכות ו:] "כל שיודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום, יקדים לו שלום, שנאמר [תהלים לד, טו] 'בקש שלום ורדפהו'". וכתב על כך בנתיב השלום ר"פ ב [א, ריט.]: "אם יודע בחבירו שיתן לו שלום, צריך הוא שיקדים לו שלום, שאל"כ לא היה עושה השלום ברדיפה כאשר אינו מקדים שלום. וצריך לרדוף אחר דבר שהוא השלמה, כי קודם השלום הדבר חסר".

(1476) והנה מנהג ישראל הוא שהפותח בשלום אומר "שלום עליכם", והעונה בשלום מהפך הסדר ואומר "עליכם השלום". ושמעתי לבאר היפוך זה על פי דבריו כאן, שהנה

אמרו חכמים [נדרים י:] "מנין שלא יאמר אדם 'לה' עולה'... תלמוד לומר [ויקרא א, ג] 'קרבן לה'". וכתב השל"ה מסכת פסחים מצה עשירה [א] לבאר: "לעניות דעתי נראה לפרש דלמא אמר 'לה", וטרם אמרו 'עולה' ימות, כי אין אדם בטוח רגע כמימריה". והוא הדין לדידן, שהפותח בשלום אומר "שלום עליכם", כי אין לחשוש שאם ימות יוציא שם שמים לבטלה, שאף אם ימות לא הוציא שם שמים לבטלה, כי על ידי אמירת "שלום" בראשונה בזה גופא קיים רדיפת השלום, ושרי. מה שאין כן בעונה שלום, הואיל ואין ענינו שייך לרדיפת שלום, וכמבואר כאן, לכך אם יאמר "שלום" וימות הוברר שהזכיר שם שמים בחנם, שאינו יכול להפטר מכך מחמת שהוא רדף שלום, כי כל ענינו אינו בגדר זה.

(1477) צרף לכאן דבריו מלמעלה, פ"א מי"ז [שצח.], שכתב: "אין טוב לגוף רק השתיקה, שודאי יפה ונאה לגוף שישתוק ויתן מקום אל השכל שיפעל פעולתו, ויהיה הגוף טפל מפני זה אצל השכל, וטוב שיהיה הגוף זנב לאריות. ואם מרבה דברים, אז השכל בטל אצל הגוף, ויהיה השכל זנב לשועל, ואין כאן שכל כלל. ולכך אמר [שם] 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' מטעם אשר אמרנו". וכן נאמר [משלי כה, ו] "אל תתהדר לפני מלך ובמקום גדולים אל תעמוד". ונאמר עוד [משלי יג, כ] "הולך את חכמים יחכם ורועה כסילים ירוע", ופירש הרבינו יונה שם "הולך את חכמים יחכם - שהולך עמהם ונעשה כטפלה להם, יחכם. 'ורועה כסילים' שנעשה לראש, כלשון 'ונתתי לכם רועים כלבי ורעו אתכם' [ירמיה ג, טו], ירוע, ישבר... וכן אמרו ז"ל 'הוי זנב לאריות'", וכן הוא בביאור הגר"א והמלבי"ם שם. וראה בתויו"ט כאן שהביא שיש הגורסים במשנתינו את הפסוק "הולך את חכמים יחכם". וכן אמרו למעלה [פ"ג מי"ב] "הוי קל לראש". ולמעלה פ"א מ"ד אמרו "והוי מתאבק בעפר רגליהם", וכתב שם לבאר [רמב:]: "ואמר 'והוי מתאבק בעפר רגליהם', כלומר שלא יהיו החכמים נחשבים אליו כמו דרך החברים, שבזה היה ממעט במעלת החכמה כאשר הוא עדיין אינו חכם כמותם. אבל יהיה מתחבר להם, דהיינו להשפיל תחת רגליהם. וזהו 'הוי מתאבק בעפר רגליהם', שהוא סוף שפלותם, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ויהיה מתאבק בהם להשפיל עצמו לגמרי, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ודבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן הוא נבדל מן האדם, ואם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל. ולא שיהיה נבדל לגמרי מן התלמיד חכם, שאם כן לא היה התלמיד חכם אצל האדם במדריגת השכל שהוא באדם, שנמצא השכל בביתו, הוא גוף האדם הגשמי, שדומה לבית. כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל, ובזה האדם

מתאבק בשכל. וכך יהיה נוהג עם תלמיד חכם בביתו, שיהיה נמצא תלמיד חכם בביתו, אבל לא יהיה לו חבור גמור אליהם, רק מתאבק בעפר רגליהם כאשר ראוי לנהוג" [הובא למעלה הערה 1146].

(1478) המדה להיות ראש וראשון, וכמבואר למעלה הערה 1461.

(1479) אודות ששמו של דבר חל על כל חלקיו, כן ביאר בבאר הגולה הבאר השביעי [שסד.], וז"ל: "אותם שיש להם חיבור וצירוף אל תלמיד חכם, נחשבים כמשפט תלמיד חכם, כי המחובר לדבר הרי הוא כמוהו. וזה כי האדם נקרא בשם 'אדם' בשביל נפש המדברת שבו, כדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא'. ובודאי גם על גופו הוא שם 'אדם', מפני שכל האברים מתחברים אל נפש מדברת, ועל כולם יקרא שם 'אדם'. וכך כאשר האדם יש לו חבור אל השכל, הוא התלמיד חכם, כאשר יש לו חבור אליו נכנס בגדר עמו" [הובא למעלה פ"א הערה 698].

(1480) ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה בירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ח אמרו "מתניתין אמרה 'הוי זנב לאריות ולא ראש לשועלים', מתלא אמר [המשל אומר] הוי ראש לשועלים ולא זנב לאריות". ובספר "מכלול המאמרים והפתגמים" עמוד 565 כתב על דברי הירושלמי "הוא פתגם הרומי נגד אמיתת דברי חז"ל". וכך נאה וכך יאה. הרי אצל עשו הרשע מצינו שראש חולק מקום לעצמו, ואינו נכלל עם הגוף, שהרי ראשו קבור במערת המכפלה, ואילו גופו אינו נמצא שם [תרגום יונתן בראשית נ, יג]. ולכך אצל עשו ["אלוף מגדיאל - היא רומי" (רש"י בראשית לו, מג)] אמרינן "הוי ראש לשועלים", כי לשיטתו אין שם "שועל" חל הראש, שהרי הראש לחוד, והגוף לחוד. אך אצל ישראל קדושים אין נתק בין הראש לגוף, ולכך שם "שועל" חל גם על הראש, ולכך "אל תהי ראש לשועלים". וכן בלשון הקודש נקראים שומרי המלך בשם "שומרי ראש" [ראה ש"א כח, ב], ואילו בלשון לע"ז הם נקראים "שומרי גוף", כי הראש חולק מקום לעצמו.

(1481) ומה ראית לומר שיהיה "זנב לאריות", ולומר ששם "ארי" מכריע את שם "זנב", אולי נבאר הפוך, דשם "זנב" יכריע את שם "ארי".

(1482) והראיה שנאמר בתוכחה [דברים כח, מד] "הוא יהיה לראש ואתה תהיה לזנב". והרד"ק [ישעיה יט, טו] כתב: "ראש וזנב כפה ואגמון - הן משל על חכמי מצרים, החכמים והגדולים הם ראש, והפחותים זנב".

(1483) לשונו בגבורות ה' פמ"ד [קסז:]: "אשר הוא אדם בשלימות, אשר אינו נוטה לחמרי יותר מדאי, הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה מבלי נטיה חמרית.

והרי אצל האומות אז בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה, וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא כתב: "כי בטל הטפל אצל העיקר... ואין בחינה בטפל, רק בעיקר". ושם פל"ב אות ז כתב: "העבירה שעשה [הצדיק] הוא מיעוט, ואינו עיקר, ודבר בטל הוא אצל זכות הצדיק". וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 334, תפארת ישראל פס"ו הערה 194, ונר מצוה [כד:]. וראה למעלה פ"ג הערה 1772.

(1484) מקורו בזוה"ק ח"ב סוף קמז: "זנב דאריא, אריא... רישא דשועל, שועל... ושועל איקרי". וכן נאמר [ש"ב ג, ח] "ויחר לאבנר מאד על דברי איש בשת ויאמר הראש כלב אנכי אשר ליהודה וגו'", ופירש הרד"ק שם "הראש כלב אנכי - מלעיג אילו הייתי ראש כלבים, כלומר אפילו לא הייתי ממונה אלא על הכלבים שהייתי נקרא 'ראש כלב'... לא היה לך לבזותי כל כך היום". ובבאר הגולה באר החמישי [פג.] כתב: "והכתובים מורים על שפלותו [של הכלב], שכאשר זכרו בריאה פחותה אמר 'הראש כלב אנכי'... והדבר הוא מפורסם מן הבריות, עד שיספרו הכל בזה". הרי ששפלות הכלב חלה על ה"ראש כלב", והוא הדין ל"ראש לשועלים". וכן בפירוש הגר"א הביא כאן את הפסוק של "הראש כלב אנכי". **דוגמה לדבר**; רש"י [שמות יד, ז] כתב: "כשר שבגוים הרוג, טוב שבנחשים רצץ מוחו". ופירושו שה"טוב" שבו הוא גם טוב של גוי ונחש, ושם "גוי" ו"נחש" חל גם על הטוב שבו, ולכך "הרוג ורצץ מוחו".

(1485) אמרו חכמים [ברכות סא.] "'ויבן ה' אלקים את הצלע' [בראשית ב, כב], רב ושמואל, חד אמר פרצוף, וחד אמר זנב". ורבינו בחיי [בראשית ב, יח] כתב: "אין הנקבה נחשבה בבריאה, שאינה אלא כדבר נטפל אל העיקר לקוח ממנו לצורך תשמישו, ולפיכך קראוה ז"ל 'זנב'". וצרף לכאן את דבריו בבאר הגולה באר הרביעי [תקד:], שלאחר שביאר את מאמרם [תענית לא.] "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים בגן עדן", כתב: "והוא יתברך יכפר בעדנו, ויעשה אותנו זנב לזנב הצדיקים במחול הקדוש הזה", שפירושו שנתבטל לצדיקים, ושם "צדיקים" יחול גם עלינו. וראה להלן הערה 1672.

(1486) דוגמה לדבר; אע"פ שהעבד אינו חשוב לכשעצמו, מ"מ אמרו חכמים [שבועות מז:] "עבד מלך כמלך". ורש"י [דברים א, ז] כתב: "עד הנהר הגדול - מפני שנזכר עם ארץ ישראל קוראו 'גדול', משל הדיוט אומר 'עבד מלך מלך'. הדבק לשחוור [לשר] וישתחוו לך, קרב לגבי דהינא ואידהן קרב לגבי דהינא ואידהן ["אם נגעת במשוח בשמן תהא גם משוח בנגיעתו" (רש"י שבועות מז:)]".

(1487) ואם תאמר, הרי הראש הוא המלך האברים, ומדוע שיתבטל לגוף, וכמו שאמרו [שבת סא.] "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". ועוד אמרו [עירובין מא.] "בתר רישא גופא אזל". ויש לומר, שאם היה מדובר כאן ביחס של הראש לאברים, אז יש להעיר כן, אך כאן מדובר ביחס של הראש לשם "שועל", ושם "שועל" הוא צורת החיה הזאת, וכל חלקי החיה בטלים לצורת החיה.

(1488) בשלשה טעמים מדוע יש להקדים שלום לכל אדם [למעלה מציון 1468 ואילך]; (א) הפותח בשלום, השלום נמצא אצלו בעצם ובראשונה. (ב) הפותח בשלום הוא בעל שלום, שעשה ויצר את השלום. (ג) הפותח בשלום הוא רודף שלום.

(1489) אף שבעצם אין לעשות כן, וכמבואר בהערה 1493. וכן משום שכל ענין השלום הוא חבור ואחדות בין בני אדם, וכמבואר למעלה הערה 1463, ואין להתחבר ולהתאחד עם הרשעים, וכפי שאמר דוד [תהלים קלט, כא-כב] "הלוא משנאיך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי". ובתחילת נתיב הפרישות [ב, קיא.] כתב: "בספר משלי [ד, יד] 'באורח רשעים אל תבא ואל תאשר בדרך רעים'... שלמה המלך הזהיר לאדם שאל יהיה לאדם צרוף וחבור לרשע, כי אולי ילמד מן מעשיו הרעים... והזהיר את האדם שאפילו לשעה ולזמן מה אל יתחבר לרשע". ובנתיב התשובה פ"ח ביאר שהמעכב האחרון לתשובה הוא "המחבר לרשע, כאשר יש לו חבור ודביקות לרע, שנקרא חבר לאדם רע, ולא יוסר ממנו". והרי חכמים אף אסרו להסתכל בפניו של אדם רשע [מגילה כח.], וביאר זאת בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.] בזה"ל: "ביאור דבר זה, כי אסור להסתכל בצלמו, כי אם יביט בו יהיו עיניו מתחברים אל הרע, ולכך אסור להסתכל ברשע... כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות. ולפיכך כאשר מסתכל בו עיניו מתחברים ודבקים אל ההעדר" [הובא למעלה פ"ג הערה 629].

(1490) אך הצדיק עלול להחזיק עצמו כרשע, כמו שאמרו [נדה ל:] "ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה, היה בעיניך כרשע". אך הרשעים אינם כן, וכמו שאמרו חכמים [שבת לא:] "אמר הקב"ה לא דיין לרשעים שאינן חרדין ועצבין מיום המיתה, אלא שלבם בריא להן כאולם". ועוד אמרו חכמים [עירובין יט.] "רשעים אפילו על פתחו של גיהנם אינם חוזרין בתשובה".

(1491) כי מה שאינו מקדים שלום הוא משום שהבריות שפלות בעיניו, וכפי שביאר למעלה [הערה 1466].

(1492) משום דרכי שלום. ומעין מה שאמרו במשנה [גיטין סא.] "שואלין בשלומן [של גוים] מפני דרכי שלום", ופירש רש"י שם "אף על פי שמטיל על הנכרי שם שמים, שהשלום שמו של הקב"ה". ובשל"ה בווי העמודים פכ"ה כתב: "לפעמים יש היתר לומר לרשע שלום מפני דרכי שלום".

(1493) ומעיקר הדין אסור לברך לרשע, וכמו שמבואר בזוה"ק כמה פעמים. וכגון, בח"א קעא: איתא: "אסיר לאקדומי להו שלום לרשיעיא. וכיון דאסיר היכי אשכחנא דדוד אמר האי קרא לנבל ["ואמרתם כה לחי ואתה שלום וביתך שלום וכל אשר לך שלום" (ש"א כה, ו)]. אלא הא אוקמוה דלקב"ה קאמר... וחשיב נבל דעליה קאמר" ושם בניצוצי זהר אות ג כתב: "אף על גב דקמשבחי ליה לרבי יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום בשוק, אפילו נכרי [ברכות יז.], רשע גרע". וכן בזוה"ק ח"א רה. [יובא בהערה 1496]. וכן בזוה"ק ח"ב כג: איתא "מכאן אוליפנא דהא לבר נש חייבא אסור לאקדמא ליה שלם. ואי אצטריך, יקדים ליה כדוד דבריך ליה לקב"ה ואתחזי דבגיניה קאמר... לאו רמאות הוה". ושם בניצוצי זהר אות ח הביא מאגרא דפרקא אות קסה בזה"ל: "כמה הלכתא רבוותא נשמע מזה; (א) דאסור ליתן שלום לרשע. (ב) דאם נותן לו שלום ואמר בלשון שמתכוון לקב"ה, מותר, ולא מקרי רמאות. (ג) אם מתכוין לאיש אחר או לדבר אחר, והרשע סובר שנותן לו שלום, זה מקרי רמאות, עיין שם". וכן בכלה רבתי פרק שלישי אמרו: "איבעיא להו, רוצח נואף וחייבי כריתות, מה ליתן להם שלום. להחזיר לא מיבעיא, דכיון דקדים לך מהדר, אלא ליתן לו מאי. תא שמע, [ישעיה נט, ח] 'דרך שלום לא ידעו ואין משפט במעגלותם נתיבותיהם עקשו להם כל דרך בה לא ידע שלום', שמע מינה". ובספר החסידים סימן נא כתב: "כל מה שנוכל למעט בשאלת שלום של רשע יש לנו למעט, אך מפני דרכי שלום נוכל להקדים שלום לגדולים שבהם". ואודות לשונו כאן "הרי מברך רשע", צרף לכך את דברי רש"י [בראשית כה, ט], שכתב: "אע"פ שמסר הקב"ה את הברכות לאברהם, נתירא לברך את יצחק, שצפה את עשו יוצא ממנו". הרי אין לברך את הרשע. וכן פירש רש"י [בראשית א, כב] לגבי ברכת החיות, וז"ל: "אף החיות הוצרכו לברכה, אלא מפני הנחש העתיד לקללה, לכך לא ברכן, שלא יהא הוא בכלל". ונאמר [משלי י, ז] "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב", הרי הרשע מופקע מהברכה.

(1494) לשונו בנתיב התוכחה ספ"א [ב, קצב:]: "מה שאמר מותר להחניף לרשעים בעוה"ז, פירוש כי מה שיש לרשעים הצלחה בעוה"ז הוא חנופה נחשב להם, שאין זה להם במדת היושר ובאמת. וכמו שפירש רש"י ז"ל על 'אשר חלק ה' לכל העמים' [דברים

ד, יט], שהש"י החליק להם כדי לטרדם מן העולם. ודבר זה חנופה נחשב. ולפיכך מותר להחניף לרשעים בעולם הזה גם כן, כפי מדת הש"י שהוא נוהג בעולם עם הרשעים. ומה שהש"י מחניף לרשעים בעולם הזה, כדי לטרדם מן עוה"ב. לכך מותר ג"כ להחניף לרשעים בעולם הזה, שיקבלו שכר שלהם בעוה"ז, ולא יזכו לעולם הבא".

(1495) לשון הגמרא שם: "אף הקב"ה על גופן של צדיקים אומר [ישעיה נז, ב] 'יבוא שלום ינוחו על משכבותם', ועל נשמתן הוא אומר [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים'. על גופן של רשעים הוא אומר 'אין שלום אמר ה' לרשעים', ועל נשמתן הוא אומר [שם] 'ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע'". ולכאורה לפי זה היה צריך לומר שהפסוק "אין שלום אמר ה' לרשעים" נאמר על גופן של רשעים, ולא על "נפש הרשעים". ואולי אפשר ליישב זאת קמעא על פי דבריו בח"א שם [א, פד:], שכתב: "אבל הרשעים אין ראוי לגופם המנוח, וכל אשר אמרנו פה מן גוף אין הכונה כלל על גוף של בשר, דודאי זה אינו [כי מדובר לאחר מותם], רק על כח הגוף. שאין ספק כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם, והוא נקרא גוף של אדם. ובהפרד מן העולם הזה אז נאמר על הגוף הזה מה שאמר שינוח על משכבותם. ולפיכך אל תטעה לאמר שיהיה הכונה על הגוף הבשרי, שעל זה לא דברו" [הובא למעלה פ"ג הערה 787]. נמצא שהצד התחתון של הרוחניות נקרא "גוף", ולכך כוונתו כאן כאשר כתב "נפש הרשעים". וכן היה יכול להוכיח ממקום נוסף [כתובות קד.], שאמרו שם "בשעה שהרשע נאבד מן העולם, שלש כיתות של מלאכי חבלה יוצאות לקראתו. אחת אומרת 'אין שלום אמר ה' לרשעים'". הרי שפסוק זה נאמר לאחר מיתה. וכן ביאר בספר העקרים מאמר רביעי פנ"א. **ועל כל פנים** החילוק בין עוה"ז לעוה"ב הוא ברור, שכל הסבה שרשאי לומר שלום לרשעים הוא מן הטעם שמותר להחניף לרשעים בעולם הזה, וכמו שביאר. וזה גופא שרי כדי למעט מחלקם לעוה"ב, וכמו שנתבאר בנתיב התוכחה ס"פ א [הובא בהערה הקודמת]. אך לאחר שכבר הרשעים אינם נמצאים בעולם הזה, שוב אין שום היתר להחניף להם, כי טעם ההיתר אינו שייך במצב שלאחר מיתה.

(1496) שפירש שם שאין אנו יודעים לבאר את שלות הרשעים בעולם הזה [לפני ציון 1427], ומאיזו מצוה היא נובעת [לפני ציון 1453]. וקשה, שבזוה"ק ח"א רה. מבואר שהפסוק "אין שלום לרשעים" נאמר גם על עוה"ז, שאיתא שם "אסיר לאקדמא שלם לבר נש חייבא, דכתיב [ישעיה מח, כב] 'אין שלום אמר ה' לרשעים'", ומדובר שם במעשה שאחד סירב לומר "שלום" לשנים אחרים, בחושבו שהם רשעים. ובספר קב הישר סוף פרק לה הביא מאמר זה מהזוה"ק, וכתב: "הרי מבואר דאסור להקדים שלום אם אינו בר

נש זכאה, ומכ"ש שנוהגים כן למעלה שאין נותנים שלום לאדם רשע, כי שם אין מחניפים לרשעים כמו בעולם הזה, כי שם הוא עלמא דקשוט, ואין בה חנופה ואין נשיאות פנים, והכל נידון שם במדה ובמשקל ובקו הדקדוק. והא דבזמן הזה אנו מקדימין שלום לכל אדם, מבואר בספר הזוהר [ח"ב כג:] באם שהוא רואה שיוכל הרשע להתחזק עליו מותר להקדים לרשע שלום כדי שיוכל להנצל ממנו. ואפשר שזהו הטעם [ברכות יז.] דרבי יוחנן דהקדים שלום אפילו לנכרי בשוק". הרי שביאר את ההיתר לומר שלום לרשעים כדי שיוכל להנצל מהרשע, אך לא שהפסוק "אין שלום לרשעים" אינו חל בעולם הזה. ואע"פ שהוכיח ממסכת שבת שהפסוק "אין שלום לרשעים" נאמר לאחר מיתה, מ"מ עדיין אפשר לומר שהפסוק נאמר על עוה"ז גם כן, שהפסוק שולל שלום לרשעים בכל זמן, בין בעוה"ז ובין לאחר מותם. ויל"ע בזה.

(1497) שהמאמרים נסמכו משום שנאמרו על ידי תנאים שחיו בזמן אחד, וכלשונו למעלה סוף משנה יב [לפני ציון 1029]: "ונסמך מאמר זה לכאן, כמו שפירשנו כמה פעמים כי היו החכמים האלו בזמן אחד או בזה אחר זה. כי הנה תראה כי ראש הפרק [למעלה משניות א, ב] בן זומא ובן עזאי, שהיו תנאים בימי רבי עקיבא. וכן רבי יוחנן בן ברוקה ורבי ישמעאל [למעלה משניות ד, ה] כל אלו היו בדור אחד. ואחריהם נזכרים רבי יוסי [למעלה משנה ו] ורבי מאיר [למעלה משנה י] ורבי יוחנן הסנדלר [למעלה משנה יב] ורבי אלעזר בן שמוע [למעלה משנה יג] ורבי יהודה ורבי שמעון [למעלה משנה יד], כולם היו בדור אחד. שתראה מזה כי נזכרו לפי הדור, ותראה דבר זה מבואר לפניך". וראה למעלה הערות 1315, 1418, 1458, ולהלן הערה 1680. ורבי מתיא בן חרש היה תלמידו של רבי ישמעאל, וחי בזמן חורבן ביתר [ראה תולדות תנאים ואמוראים עמוד 914]. א"כ הוא שייך לדור שהיה אחר רבי עקיבא, וזהו הזמן שבו חיו התנאים שהוזכרו לפני משנתינו.

משנה טז

(1498) ומה הצורך במשל של "פרוזדור וטרקלין", הרי בפשטות "פרוזדור" רק מורה שהוא עומד לפני הכניסה לטרקלין, וזה כבר מבואר ממילא בכך שהעולם שבו אנו נמצאים נקרא "הזה" והעולם שלפנינו נקרא "הבא", ומה מוסיף המשל של פרוזדור וטרקלין, והרי אמרו חכמים [עירובין כב.] "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם", מבלי להזכיר המשל של פרוזדור וטרקלין. ואע"פ שמצינו שחז"ל הביאו משלים על יחס העוה"ז לעוה"ב, וכגון שאמרו [ע"ז ג.] "מי שטרח בערב שבת ["בעולם הזה" רש"י שם)] יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת". וברות רבה [שם] אמרו

"אין אתה יודע שעולם זה [איירי שם בעוה"ב] דומה לשבת, ועולם שבאת ממנו [עוה"ז] דומה לערב שבת. אם אין אדם מתקן בערב שבת, מה יאכל בשבת. ועוד עולם זה דומה לים, ועולם שבאת ממנו דומה ליבשה. אם אין אדם מתקן ביבשה, מה יאכל בים. ועוד העולם הזה דומה למדבר, ועולם שבאת ממנו דומה ליישוב. אם אין אדם מתקן ביישוב, מה יאכל במדבר". ומאי שנא המשל של פרוזדור וטרקלין [שהקשה עליו], מהמשלים של ערב שבת ושבת, ים ויבשה, ישוב ומדבר. ויש לומר, דשאני ושאני, כי המשלים הללו מבארים שרק בעוה"ז ניתן לתקן ולעשות, ואילו בעוה"ב כבר מאוחר מדי לתקן ולעשות, כפי שאי אפשר לתקן ולעשות בשבת, בים, ובמדבר, ואם לא עכשיו, אימתי. אך המשל של פרוזדור וטרקלין לכאורה רק מורה שהפרוזדור קודם לטרקלין, וזה אנו יודעים אף ללא המשל, וא"כ מהו הצורך במשל. וראה להלן הערות 1570, 1573.

(1499) פירוש - אם כבר הוצרכנו למשל, מדוע המשל נאמר רק בנוגע לעולם הזה ["העולם הזה דומה לפרוזדור"], ולא נאמר גם ביחס לעולם הבא [שלא אמר "העולם הבא דומה לטרקלין"], אלא רק בסוף המשנה נאמר "כדי שתכנס לטרקלין". באופן, שתיבת "פרוזדור" הוזכרה פעמיים במשנה ["העולם הזה דומה לפרוזדור", "התקן עצמך בפרוזדור"], ואילו תיבת "טרקלין" הוזכרה רק פעם אחת ["כדי שתכנס לטרקלין"]. וראה להלן הערה 1573.

(1500) אודות שראוי לאדם שידע את תכליתו, הנה בתחילת ההקדמה לבאר הגולה כתב: "במה ששלימות האדם בידיעת ובהשגת הנמצאים, היה יותר ראשונה לדעת ולהשיג מהות עצמו, ולא יהיה סכל בהשגת עצמו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 128, ופ"א הערה 358]. וברור הוא שתכלית האדם מגדירה את מהות האדם, וללא תכלית אין מהות, וכפי שכתב בדרוש על התורה [לב.]: "כל החסר תכלית הוא הבל, בשאין לו קיום". והמסילת ישרים פ"א האריך לבאר שתכלית האדם היא העוה"ב, ובתוך דבריו כתב: "כללו של דבר, האדם לא נברא בעבור מצבו בעולם הזה, אלא בעבור מצבו בעולם הבא, אלא שמצבו בעולם הזה הוא אמצעי למצבו בעולם הבא, שהוא תכליתו... נמצינו למדים, כי עיקר מציאות האדם בעולם הזה הוא רק לקיים מצוות ולעבוד ולעמוד בנסיון, והנאות העולם אין ראוי שיהיו לו אלא לעזר ולסיוע בלבד לשיהיה לו נחת רוח וישוב דעת למען יוכל לפנות לבו אל העבודה הזאת המוטלת עליו. ואמנם ראוי לו שתהיה כל פנייתו רק לבורא יתברך, ושלא יהיה לו שום תכלית אחר בכל מעשה שיעשה, אם קטן ואם גדול, אלא להתקרב אליו יתברך, ולשבור כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו... עד שימשך אחריו יתברך ממש כברזל אחר אבן השואבת. וכל מה שיוכל לחשוב שהוא

אמצעי לקורבה הזאת, ירדוף אחריו ויאחז בו ולא ירפהו. וכל מה שיוכל לחשוב שהוא מניעה לזה, יברח ממנו כבורח מן האש... כיון שביאתו לעולם אינה אלא לתכלית הזה, דהיינו, להשיג את הקירבה הזאת במלטו נפשו מכל מונעיה ומפסידיה". הרי שתכלית האדם מכתיבה את מהות האדם, ואדם המחוייב להשיג את עצמו, מחוייב בזה גם לדעת את תכליתו.

(1501) כן כתב כמה פעמים שיבוא לדבר ענין מסוים מפאת חשיבותו הרבה לבני אדם. וכגון, להלן פ"ה מי"ז [ד"ה אמנם יש] כתב: "ומפני כי אין דבר בעולם אשר האדם נמשך אליו יותר מן המחלוקת, ואין דבר בעולם אשר סופו לרע יותר מן המחלוקת, יש לבאר דבר זה, שידע האדם ויהיה נזהר מעונש המחלוקת". ובהקדמה לבאר הגולה [טז.] כתב: "ומעתה אם נחריש, ימצא לנו חטא ואשמה, כי נשמע דברי בזוי על חכמי עולם, ונשלם רעה תחת טובה, שהם כוונתו לזכות אותנו, הדור האחרון ריקי החכמה מחוסרי השכל, ואנחנו נחריש ולא נסיר חרפתם... אך נבאר קצת דבריהם, והוא יהיה עדות וראיה על שאר הדברים אשר דברו... כי באמונה דברו מה שדברו". ובח"א לשבועות ט. [ד, י:] כתב: "רק כדי להעמיד אותך על סוד הכפרה, כדי שיביא האדם כפרה על עצמו... הנה נבאר מאמר זה". וכן כתב בגבורות ה' פט"ז [עו:] לגבי התורה עצמה, וכלשונו: "הדברים שהם עיקר יסוד העולם, התורה מספר בהן באריכות. כמו אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם, וראוי לבאר היסוד על מה הוטבע העולם. ולפיכך לא יקשה לך למה מאריך לספר בענין שרה בת כמה היתה שרה כשנולד יצחק [בראשית יז, יז], שכן דרך הכתוב לספר באריכות אפילו מה שקרה לעבדי האבות, כל שכן מה שקרה להם בעצמם".

(1502) כן כתב כמה פעמים על כל דברי חז"ל. וכגון, בבאר הגולה באר הראשון [ק.] כתב: "כי להם [לחז"ל] בפרט היה מקובל בידם חכמה אלקית מפי אדון כל הנביאים. וכמו שאמרו [למעלה פ"א מ"א] 'משה קבל תורה מסיני ומסרה וכו'", וכך היו מקבלים החכמה האלקית זה מזה, דור אחר דור, עד דורות האחרונים". ושם בבאר הרביעי [שטז.] כתב: "וכאשר האדם... מתבונן בדבריהם [של חז"ל], נפלא בעיניו דבר זה. כי אין בדעת האדם להקיף על כל הדברים בכלל ובפרט, אם לא שקבלו החכמים הדברים מפי הנביאים". ובהמשך שם [תיג.] כתב: "והנה אנשי חקרי לב, כאשר חקרו על ענייני כאלו, כמו רעידת הארץ ורעמים וכיוצא בהם, היו תולים הכל בטבע, ולא הביטו אל יוצרם מרחוק. אבל חכמי ישראל, והם אנשי כנסת הגדולה, ומהם כמה נביאים, והנביאים קבלו מפי משה, שאין הדבר כך. כי קבלו הברכות על כל הדברים איש מפי

איש". וכן כתב שם בבאר החמישי [נח:], וז"ל: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות. כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים ועד משה רבינו עליו השלום" [הובא למעלה פ"ג הערה 1000]. ובח"א לב"ב עד: [ג, קד.] כתב: "אל תפן אל דברי המכחישים ענין הלויתן... כי אלו האנשים לא נמסר להם חכמת סדר העולם מפי החכמים, אשר קבלו מפי הנבואה. אבל החכמים אשר קבלו מן הנביאים ידעו ועמדו על סודו וענינו". וכן כתב בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.]. ובנתיב התורה פי"ד [א, סא.] כתב: "כאשר ישראל חושבים תקופות ומזלות, ונותנים טוב טעם ודעת... ואיך אפשר לעמוד על הרגעים ועל השעות שמסבב כל גלגל וגלגל. אבל חכמי ישראל שהיה הדבר מקובל בידם מפי משה מסיני, שמסר לו השם יתברך, הוא בלבד אפשר לו לדעת האמת... שהיו יודעים כל הדברים על אמתתם כפי מה שקבלו מפי הנבואה מפי משה, ולכך על זה נאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתם ובינתם לעיני כל העמים'". וכן כתב באור חדש [צט: (הובא למעלה פ"ג הערה 2116)]. ובסנהדרין [צ:] הובאו פסוקים שונים הנדרשים להורות על תחיית המתים ועולם הבא.

ואם תאמר, הרי אמרו חכמים [ברכות לד:] שהנביאים לא ראו את העוה"ב, שאמרו "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלהים זולתך'". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ג] כתב: "מפני שהעולם הבא מצד עצמו נבדל מן האדם שהוא בעולם הזה, וכמו שהוא נבדל מן האדם, כך נבדל מהשגתו, ואין חבור לנביא לשם... וזהו הפירוש האמתי מה שלא נזכרו דברים אלו בתורה ובנביאים" [הובא למעלה הערה 1437]. וכיצד כתב כאן שחז"ל ידעו על עוה"ב מן הנביאים. אמנם סתירה זו בנין היא, שהרי כל זה גופא נאמר על ידי הנביא ישעיה בפסוק "עין לא ראתה אלקים זולתך". נמצא שהנביאים ידעו שיש מושג של עוה"ב, רק לא ראו את מהותו, וכמו שנתבאר בהקדמתו לגבורות ה'. א"כ חז"ל קבלו מהנביאים שיש ענין של עוה"ב, ומהותו לא נתפרטה בנבואה אלא בהשגת חכמים.

(1503) כי כל הדתות מבטיחות למאמינהם שיש להם עולם הבא. וכן בתפארת ישראל פנ"ח [תתקיג.] כתב ששאר הדתות מבטיחות שכר עולם הבא. וכן הוא בכוזרי מאמר הראשון, קד-קי.

(1504) אודות שהחכמים משיגים מעצמם את ענין העוה"ב, כן כתב בתחילת ההקדמה הראשונה לגבורות ה' [ב], וז"ל: "ולפיכך אמרו חכמים [ב"ב יב.] חכם עדיף מנביא. וביאור זה, כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ... ולפיכך אי

אפשר שיבא כלל ענין עולם הבא והשארת נפש בנבואה, כיון שלא שייך בזה רואה או חוזה, כי דבר זה נבדל מן האדם... לכך עולם הבא והשארת הנפש יתבאר יותר בחכמה, שהחכם משיג הדברים הנעלמים יותר ממה שיתבאר בנבואה, לכך חכם עדיף מנביא, מה שהוא יכול להשיג דבר שאי אפשר בנבואה, שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ. ואיך אפשר להיות נכתב בתורה ענין עולם הבא, שאין זה מענין הנבואה, כי מי שידע החלוק אשר יש בין החכם ובין הנביא, ידע כי אי אפשר דבר זה, כי הנביאים היו מתדבקים בדבר שהם מתנבאים עליו" [הובא למעלה פ"ב הערה 169]. וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ז [תתצ.]. אמנם לא ביאר במקומות האלו כיצד "האדם החכם המבין בחכמה ודעת ימצא דבר זה בעצמו". אך למעלה פ"ג מט"ז [לאחר ציון 1839] ביאר יותר, וז"ל: "ומפני שהזכיר רבי עקיבא מן הנהגת העולם, שהאדם ניתן לו רשות לחטא, והשם יתברך נפרע אחר כך מן האדם, ודבר זה חסרון בעולם בודאי, ואין ראוי לומר שזה תכלית העולם, כי הוא יתברך שהוא שלם בתכלית השלימות, לכך אי אפשר לומר שברא את העולם לתכלית זה, כי אין זה תכלית טוב, ומן הטוב לא יצא רק הטוב. ועל זה אמר 'והכל מתוקן לסעודה', והסעודה הזאת היא השלימות לגמרי, כי האדם כאשר יסעוד, על ידי הסעודה משלים חסרונו עד שלא נמצא אצלו חסרון. ולכך אמר 'והכל מתוקן לסעודה', הוא השלמת העולם עד שיהיה שלם בלא חסרון, ותהיה הסעודה איך שתהיה, הכונה בזאת הסעודה השלמת המציאות, עד שיושלם בלא חסרון. וזהו בודאי לעולם הבא, שאז יהיה העולם בשלימות בלא חסרון. וזה פירוש הסעודה הנזכרת כאן" [ראה בסמוך הערה 1519]. וכן כתב בנצח ישראל פי"ט [תכד:], וז"ל: "כי יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו, דבר זה יחשב חסרון. ועל זה אמר... כי יש להודות השם יתברך על שלימות הבריאה, ושלא ימצא חסרון בבריאה, רק הכל בהשלמה. ומפני כי השלמה הזאת אינה רק מצד עולם הבא, ועל ידו יושלם הכל, כמו שיתבאר, ולכך אומר [תהלים צב, א] 'מזמור שיר ליום השבת', ופירשו ז"ל [סוף תמיד] ליום שכולו שבת, והוא מנוחה לחי עולמים. כי אף אם נראה בעולם הזה דבר מה שהוא חסרון, אבל מצד עולם הבא יושלם הכל". וכן יבאר בסמוך שחסרון העוה"ז מחייב שיהיה העוה"ב. וראה להלן ציון 1542. **והמסילת ישרים** פרק א כתב בזה"ל: "ותראה באמת שכבר לא יוכל שום בעל שכל להאמין שתכלית בריאת האדם הוא למצבו בעולם הזה. כי מה הם חיי האדם בעולם הזה, או מי הוא ששמח ושליו ממש בעולם הזה. 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה ורהבם עמל ואון' [תהלים צ, י]. בכמה מיני צער וחלאים ומכאובים וטרדות, ואחר

כל זאת, המות. אחד מני אלף לא ימצא שירבה העולם לו הנאות ושלוה אמיתית. וגם הוא, אילו יגיע למאה שנה כבר עבר ובטל מן העולם. ולא עוד, אלא שאם תכלית בריאת האדם היה לצורך העולם הזה, לא היה צריך מפני זה שתנופח בו נשמה כל כך חשובה ועליונה, שתהיה גדולה יותר מן המלאכים עצמם. כל שכן שהיא אינה מוצאה שום נחת רוח בכל עינוגי זה העולם... כי אין הנשמה אוהבת העולם הזה כלל, אלא אדרבא מואסת בו. אם כן ודאי לא היה בורא הבורא יתברך בריאה לתכלית שהוא נגד חוקה ונמאס ממנה. אלא בריאתו של האדם למצבו בעולם הבא היא. ועל כן ניתנה בו נשמה זאת, כי לה ראוי לעבוד, ובה יוכל האדם לקבל השכר במקומו וזמנו".

(1505) "אחר התחיה" אחרי תחיית המתים, וכמו שמבאר והולך.

(1506) כפי שיוכיח בסמוך. וכן כתב בתפארת ישראל פט"ו [רכז:], וז"ל: "כי אין עצם עולם הבא רק העולם שיבוא אחר התחיה". ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה אבל מלוין] כתב: "ודבר זה מוכח כי עולם הבא לגוף ולנשמה, וכן ראוי לומר, וכן הוא האמת, כמו שמבואר במקום אחר". ומה שמדגיש זאת הוא כדי לאפוקי משיטת הרמב"ם [כפי הבנת הרמב"ן בזה] ש"עולם הבא" הוא עולם הנשמות שלאחר המיתה, וכלשון הרמב"ן בשער הגמול [אות קכד (עמוד שח)]: "וכן יראה מדבריו [של הרמב"ם] שהוא משנה עלינו זמנו של העולם הבא, והוא לדעתו בא לאדם אחרי מיתתו מיד, והוא העונג והנועם שקרינו אנחנו אותו 'גן עדן'... שהוא מאמין שהעולם הבא הוא ההווה לאדם אחר המות מיד... שהוא יאמין בפירוש העולם הבא שהוא העולם הבא לנפשות אחרי מיתת הגופות מיד". והרמב"ן שם חלק עליו וסובר כמהר"ל כאן, וכלשונו שם [אות קכד (עמוד שב)]: "כל אלו דברים ברורים שעולם הבא האמור בכל מקום אינו עולם הנשמות והשכר המגיע להם מיד אחרי המיתה, אלא עולם הוא שעתיד הקב"ה לחדשו לאחר ימות המשיח ותחיית המתים... ומכל פנים נלמד בפירוש העולם הבא שהוא עולם שיש בו גוף ומקדש וכליו, ואינו עולם הנשמות, שכל אדם בו בחלק הראוי לו אחרי מיתתו מיד". וראה ברבינו בחיי [במדבר כג, י, דברים ל, טו], עבודת הקודש חלק העבודה פמ"ב, ושל"ה תולדות האדם, בית דוד, אות לא. והאברבנאל כאן [ד"ה ואמנם] כתב: "ראוי שנדע ראשונה על מה יפול זה השם של 'עולם הבא'... כי הנה הרמב"ם יחשוב שיאמר 'עולם הבא' על עולם הנשמות, לפי שהוא בא לאדם מיד אחר המות". וצירף לדעתו את דעת הראב"ע, רבי שלמה בן גבירול, רבינו יהודה הלוי והרב אלפסי. ושם מאריך בזה טובא, ומביא הרבה דעות האומרות שעולם הבא הוא לאחר תחיית המתים.

(1507) "שכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה" [המשך הגמרא שם].

(1508) פירוש - בהמשך הגמרא נתבאר שמדובר בתחיה כאשר יקומו המתים, כי הובאו שם דוגמאות מספר של אנשים שכבר מתו מן העולם, שיחזרו ויחיו.
(1509) פירוש - לאחר שידון מי יחיה לתחית המתים. וכן מבואר בתוספות ר"ה סוף טז:, שכתבו: "ליום הדין - כשיחיו המתים, כדמוכח קרא. ואע"פ שכבר נדונו אחר מיתתן בגן עדן או בגיהנם מפני הנפש, עדיין יהיה דין אחר אם יזכהו לחיי העולם הבא, שהוא קיים לעולם. ויש שכבר קבלו דינם בגיהנם, ומתוך כן שמא יזכו".
(1510) דניאל יב, ב "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם". ובסנהדרין צב. אמרו "מניין לתחיית המתים מן התורה, שנאמר... ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם".
(1511) כי אם תבאר שעולם הבא קודם לתחית המתים, א"כ איך המשנה מבארת שמי שאינו קם לתחית המתים אין לו חלק לעולם הבא, הרי אפשרי שיהיה לו עוה"ב לפני תחיית המתים, אע"פ שלא יקום אחר כך לתחיית המתים.
(1512) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "רבי יעקב".
(1513) "שאין תחיית המתים תלויה - באותו מתן שכר להודיעך שאין מתן שכר אלא לעולם הבא" [רש"י קידושין לט:]. ורש"י [חולין קמב.] כתב "שמתן שכרה בצדה - כגון כבוד אב ואם ושלוח הקן, שלא תוכל [שלא] להבין ממתן שכרה שעתידין המתים להחיות".
(1514) כי הגמרא הבינה ממתן שכר זה ש"אין לך מצוה בתורה... שאין תחיית המתים תלויה בה", הרי מדובר בשכר שיהיה לאחר תחיית המתים.
(1515) כמו שאמרו חכמים [תענית יא.] "כשם שמשלמין שכר לצדיקים לעולם הבא אפילו על מצוה קלה שעושין, כך משלמין שכר לרשעים בעולם הזה". וביבמות מז. אמרו "כך מודיעין אותו מתן שכרן, אומרים לו הוי יודע שהעולם הבא אינו עשוי אלא לצדיקים". ורש"י במשנה הבאה כתב: ""שאין עולם הבא אלא לשילום שכר על מה שקיים בעולם הזה". ובתפארת ישראל פ"ס [תתקלח.] כתב: "כי עצם השכר הוא מיוחד דוקא בעולם הבא, שהוא עולם המיוחד לשכר. וזה שאמר ריש לקיש [ע"ז ג.] 'היום לעשותם וכו' [דברים ז, יא]", ושם מאריך לבאר מדוע מתן שכר אפשרי רק בעולם הבא. וראה להלן הערות 1598, 1659.
(1516) "דאם לא כן" - ש"עולם הבא" הוא קודם לתחיית המתים, ומתן שכר מתקיים לפני תחיית המתים.

(1517) פירוש - אם שכר "עולם הבא" אינו דוקא לאחר התחיה, אלא אף לפניה, מנין לגמרא בחולין להוכיח שיש במתן שכר של כבוד אב ואם ושלוח הקן רמז לתחיית המתים, שמא הפסוק עוסק בשכר שיהיה לפני התחיה. ובעל כרחך ש"עולם הבא" [שהוא מקום מתן השכר] אינו אלא לאחר התחיה, והדרך היחידה לעולם הבא עוברת דרך תחיית המתים. וכן מוכח מרש"י [בראשית ב, ז], שהנה נאמר שם "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'", ופירש רש"י שם "וייצר - שתי יצירות, יצירה לעולם הזה ויצירה לתחיית המתים". אך לשון חכמים בב"ר יד, ה [מקורו של רש"י] הוא "יצירה לעולם הזה ויצירה לעולם הבא" [הובא למעלה פ"ג הערה 1554]. וברור שרש"י שינה לשונם מ"עולם הבא" ל"תחיית המתים" כי על כך נופל יותר לשון יצירה. אך אם "עולם הבא" הוא לפני תחיית המתים, איך רש"י יכול להעמיס על "עולם הבא" את תחיית המתים, שבאה לאחריו. ובעל כרחך שדעת רש"י היא שהדרך לעולם הבא עוברת דרך תחיית המתים, "ובכלל מאתיים מנה", ולכך ניתן להחליף "עולם הבא" עם "תחיית המתים". וכן בגו"א שם [אות יח] כתב: "והביא [רש"י] דברי בראשית רבה, משום דילפינן מזה דבר גדול, שיש לאדם חלק לעולם הבא". הרי שאע"פ שרש"י נקט ב"תחיית המתים", ברור שמונח בזה גם "חלק לעולם הבא". וכן רש"י [קידושין לט:] כתב: "שאין תחיית המתים תלויה - באותו מתן שכר להודיעך שאין מתן שכר אלא לעולם הבא" [הובא בהערה 1513]. הרי הגמרא דיברה על תחיית המתים, ורש"י מפרש זאת לעולם הבא. וראה להלן הערה 1537.

(1518) נראה לבאר את ה"לפיכך" שנקט, והוא שאם עולם הבא היה העולם שלפני התחיה, א"כ הוא היה המשך העולם הזה, שהרי לא נעשתה יצירה חדשה שתפקיע מהיצירה הראשונה של העוה"ז. ואם כן לא נאמר שהעולם ההוא יהיה "שלם בשלימות", שהרי העוה"ז אינו מושלם, ומהיכי תיתי שהעולם הבא [אם הוא המשך העוה"ז] יהיה כזה [ובע"כ ששלימות העולם תימצא בשלב מאוחר יותר]. אך עכשו שנתבאר שהעולם הבא הוא העולם שלאחר התחיה, ומחמת היצירה החדשה של תחיית המתים הוא עולם חדש המנותק מן העולם הזה, מעתה מתבאר שהוא עולם ה"שלם בשלימות", וכמו שמבאר.

(1519) כפי שיבאר בסמוך. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון, למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פז.] כתב: "ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל... ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו

שהוא יתברך אחד, כך הפעולה, שהם ישראל, הם גם כן אחד". ולמעלה פ"ג מט"ז [לאחר ציון 1839] כתב: "הנהגת העולם, שהאדם ניתן לו רשות לחטא, והשם יתברך נפרע אחר כך מן האדם, ודבר זה חסרון בעולם בודאי, ואין ראוי לומר שזה תכלית העולם, כי הוא יתברך שהוא שלם בתכלית השלימות, לכך אי אפשר לומר שברא את העולם לתכלית זה, כי אין זה תכלית טוב, ומן הטוב לא יצא רק הטוב", ושם הערה 1845 [הובא למעלה הערה 1504]. ולהלן פ"ה מ"א [ד"ה ועוד תדע] כתב: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד" [ראה להלן תחילת הערה 1528]. ובגו"א בראשית פכ"ח אות לג כתב: "דודאי גבי 'והשיבותיך' [בראשית כח, טו] שהקב"ה בעצמו יהיה הפועל, בודאי פעולתו בשלימות לגמרי, עד שיהיה השבה שלימה, שלא ילמוד מדרכי לבן". ובגו"א דברים פ"ח אות ג [קמו.] כתב: "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [הובא למעלה הערה 1124]. ולמעלה פ"ג מ"ו [לאחר ציון 810] כתב: "כי מצד אשר הוא יתברך עלה אל הנבראים, הם שלימים". ובבאר הגולה באר הרביעי [תנא:] כתב: "כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר" ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו", ושם הערה 197. וראה למעלה פ"א הערה 327. ובגבורות ה' ר"פ סו [שה.] כתב: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית. שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב. שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל האל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית".

(1520) אודות שהקב"ה הוא שלם בתכלית השלימות, כן כתב למעלה פ"ג מט"ז [לאחר ציון 1843], והובא בהערה הקודמת. וכן למעלה פ"ג תחילת משנה ו כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה ואין לומר] כתב: "כי השם יתברך הוא השלם לגמרי, עד שאי אפשר שיחסר שלימותו". ובנצח ישראל פי"ב [שיג.] כתב: "השם יתברך, שהוא השלם האמיתי". ובנצח ישראל פס"א [תתקלא.] כתב: "מפני כי מתיחס פועל זה אל השם יתברך, אשר הוא השלם בתכלית השלימות". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלט:] כתב: "כי הוא יתברך השלם בתכלית השלימות". ובהמשך

שם [תד.] כתב: "הוא יתברך, אשר הוא שלם בכל השלימות". ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "אי אפשר שימצא בתכלית השלימות, כי לא ימצא אחד שהוא בתכלית השלימות כי אם הקב"ה בלבד". וכן הוא בנתיב התורה פי"ח [א, עה:], נתיב העבודה פ"א [א, עז:], ועוד [הובא למעלה פ"ג הערה 1844].

(1521) מה שכתב "כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה וכו'" בפשטות כוונתו גם לדעת החוקרים. וכן משמע מדבריו בגבורות ה' פנ"ב [רכז.], שכתב: "הפועלים תמצא אותם מיוחדים, שלא יצא דבר מכל דבר. כמו שתראה... כי האדם יוליד אדם, והשור שור... והפעל הוא לפי ענין הפועל, ודבר זה נראה בכל דברים הטבעיים... הפעולה דומה מתיחס אל הפעל. כי כאשר נמשך מן האש פעולה, נמשך היבש, לפי ענין האש שהוא יבש. וכן הליחות מן המים תמיד מתיחס הפעולה אל הפועל, ודבר זה מוסכם מן המעיינים". וראה הערה הבאה.

(1522) לשונו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פז:]: "ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש, שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל". וזהו משל נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פ"א [כט.] כתב: "כל פעולה היא מתייחסת אל הפועל; כי החמימות, אשר הוא פעולת האש, מתיחס אליו. וכן הקרירות מתייחס אל המים, אשר פועלים הקרירות. וכן בכל הדברים מתיחסות הפעולה אל הפועל". ובגבורות ה' ר"פ לו [קלד.] כתב: "כי האש שיש בו טבע אחד, אינו פועל רק פעולה אחת - לחמם. והמים שיש בהם טבע אחד, אין פעולתם רק לקרר... שאמרו [איכה ג, לח] 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב', כלומר מן אחד לא יבוא דברים מחולקים". וכן כתב בנר מצוה [טז.], וז"ל: "כי תמיד מתחייב ונברא מן הפועל דבר שהוא מתייחס אל הפועל; כי מתחייב מן האש שהוא חם, וכן הקרירות מתחייב מן הפועל שהוא קר, וכן כל הפעולות הבאות מן הפועלים, כל אחת היא מתיחסת אל הפועל. ולכך גזרו ואמרו, מן הפועל שהוא אחד לא יבוא ממנו ג"כ רק פעולה אחת". ואף הטועים השתמשו ביסוד זה, וכלשונו בנצח ישראל פ"ג [מא.]: "היו הראשונים טועים אחר העבודה זרה, מחמת שהיו אומרים כי ההתחלה אי אפשר שתהיה אחת, שאם היה ההתחלה אחת, איך יבוא מזה רבוי בעולם. וכבר הסכימו על זה איזה חוקרים בחכמתם כי מן דבר שהוא אחד, לא יבוא רק אחד. כי הרבוי, אשר יש בו דברים מחולקים, איך יושפע זה, מדבר שהוא אחד, דברים שהם מתחלפים. כמו שאי אפשר שיושפע מן האש דבר שהוא חלופו, רק

האש פועל חמימות, והמים פועלים קרירות, ולא תמצא שיהיה דבר אחד פועל שני דברים מתחלפים, כך אי אפשר שיבואו דברים מתחלפים מן אשר הוא אחד. ולפיכך גזרו בדעתם שההתחלות הם רבות, וכפי רבוי ההתחלות יבואו רבוי הנמצאים בעולם". וכן הוא בח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז. (הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 162)]. וראה להלן הערה 1528.

(1523) כמו שאמרו [ב"ק ב.] "תולדותיהן כיוצא בהן". ובנצח ישראל ר"פ ב כתב: "כשאנו חוקרין ומעיינים בחפוש הנבראים כלם, תמצא סדר אחד, לא יצאו מסדרם, ולא ישנו את חוקם, שהדומה מוליד הדומה, כי לא יצא חמור מסוס, וסוס מחמור, ואדם מבהמה, ובהמה מאדם. וכל הצמחים כלם, מזרע חטים לא יצא שעורה, משורש צפע יצא נחש". וכן כתב בנתיב הענוה פ"ו [ב, יג.]. והובא למעלה פ"ג הערה 268, ולמעלה הערה 224.

(1524) ומיתה היא חסרון והעדר שדבק בנמצאים, וכמבואר בהמשך.

(1525) "ברוך חי לעד וקים לנצח" [מתפילת "ברוך שאמר"], וראה להלן הערה 2019. וחילוק זה בין ה' לבני אדם הוזכר גם בתורה, שנאמר [בראשית ג, כב] "ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל חי לעולם". ופירש רש"י שם "ומשיחיה לעולם הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה". הרי מציאות תמידית של העלול גורמת להשוותו אל העלה. ולמעלה פ"ג מ"א [לאחר ציון 197] כתב: "במה שיש לאדם עלה והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה". ובנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה א"א, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם עלה ועל זה שם עלול, הרי נבדל העלה מן העלול" [הובא למעלה פ"ג הערה 198]. ובהספד [קעח] כתב שלא רק שהמיתה מבדילה את האדם מן ה', אלא מהות המיתה נועדה כדי להבדיל בין האדם לה', וכלשונו: "כי המיתה היא מצד... כי כך ראוי לאדם המיתה, כי השם יתברך הוא חי וקיים לעולם, ואין ראוי שיהיה לאדם דבר זה, שאם כן יחזיק עצמו אלקות. וכאשר יראה האדם מיתתו, אז ידע שהוא בעל רימה ותולעה, ובזה מקבל היראה מן השם יתברך" [הובא למעלה הערה 284]. וראה להלן הערות 1527, 1537, 2020.

(1526) בעל כרחך שדברים אלו קשורים לחסרון שיש בעולם הזה, שהרי ביאר קודם שהעוה"ז הוא עולם חסר ומחמת כן אינו מתייחס אל ה', וכאן נוקט בדוגמאות מספר להורות זאת. אם כן אכילה ושתיה ופריה ורביה מורות על החסרון שיש לאדם. ודברים אלו מתבארים לפי דבריו למעלה פ"ג מט"ז [לאחר ציון 1849], שכתב: "וזה אמרם בפרק קמא דברכות [יז.], מרגלא בפומיה דרב, העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה, ולא פריה ורביה... ורצה לומר כי האדם בעולם הבא אין צריך להשלמה, לא כמו שהוא בעולם הזה שהאדם צריך לקבל השלמה, אבל יהיה האדם שלם במעלה יותר עליונה. ולכך לא יהיה צריך לאכילה ושתיה להשלים עצמו. ולא יהיה צריך לפריה ורביה להשלים עצמו בתולדות, כי התולדות הם השלמה לאדם", ושם הערות 1854, 1855. וראה בסמוך הערה 1535.

(1527) וחייב להיות הבדל בין הקב"ה לבני אדם, ולכך עדיין עוה"ז יכול להתייחס אל הקב"ה, מחמת שאין אפשרות לשויון גדול יותר ביניהם, וכמבואר בהערה 1525. ובנר מצוה [ד:] כתב: "אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 77]. ובנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "וזה כי הנברא מצד שהוא עלול, הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כן היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש [פרקי דר"א פי"ב] באמרם על בריאת האשה 'לא טוב היות האדם לבדו' [בראשית ב, יח], ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנג.], שכתב: "כל עלול הוא חסר מן העילה, שאין העלול במדריגת העילה, ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... שלא ישוו יחד העילה שהיא מחויבת מצד עצמה, והעלול אשר יש לו העדר מצד עצמו", וראה להלן הערה 2020.

(1528) יש להקשות, שכאן כתב ש"אין כאן שום התייחסות" בין העוה"ז והקב"ה, אך למעלה פ"א מי"ח [תלב.] כתב: "[אם] היה העולם מחולק, דבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד". ולהלן פ"ה מ"א [ד"ה ועוד תדע] כתב: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... ולכך צריך שתהיה

הפעולה, שהוא העולם, אחד". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ כא לגבי קדושת העוה"ז [יובא בהערה 1548]. וכיצד יסוד זה עולה בקנה אחד עם דבריו כאן. ויל"ע בזה. **ועוד קשה**, מדוע לא נאמר שאכן הקב"ה ברא את אדה"ר בשלימות, וללא מיתה, והאכילה ושתיה נעשו רק לתענוג [רמב"ן בראשית ב, יז], וגם הפריה ורביה לא נעשה להשלמת חסרונו, שהרי היה חי לעולם [ראה ע"ז ה. "אנו כמי שלא באנו לעולם", ופירש רש"י "לפי שהן חיים לעולם, וכל זמן שהן קיימין אין אנו חשובין כלום"]. ואז הפעולה אכן התייחסה לפועל [עיין בדעת תבונות סימן מ, שאם אדה"ר לא היה חוטא היה בשבת מקבל השלמתו, והיה בזה כמו בעוה"ב]. רק לאחר מכן אדה"ר קפח את מעשיו וחטא, והביא מיתה לעולם. וא"כ מעיקרא היה דמיון הפעולה לפועל בבריאת האדם, ורק לאחר מכן אדה"ר חטא, ויצר מצב שאין יותר דמיון הפעולה לפועל, ומדוע קלקול אדה"ר מחייב לומר שיהיה עוה"ב. ויש לומר, כי כבר השריש שהחטא הוא מקרה, ואי אפשר לומר שהחטא יבטל דבר שבעצם [נצח ישראל פי"א (שא.)]. והואיל ועצם מהות האדם צריכה להיות דומה במה לפועל, דמיון זה צריך לבצבץ ולעלות, ולא נאמר שהחטא מבטלו, כי אין בטול לדבר עצמי. וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:], וז"ל: "אי אפשר... לבטל דבר שהוא ענין עצמי. משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה. ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבאו עליו, אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה. כי מה שמשתוקק האש לעלות למעלה הוא דבר עצמי אליו, ואין בטול לדבר עצמי" [הובא למעלה הערה 1135]. והרי הדוגמה המובהקת לדמיון הפעולה לפועל היא החמימות שפועלת האש [כמלוקט למעלה הערה 1522]. וכשם שאין בטול להשתוקקות האש ולחמימותה, כך אין בטול לדמיון האדם אל הפועל, ואם חטא האדם מסתיר דמיון זה, מ"מ חייב להיות מקום אחר שדמיון זה יבהיק שבעתיים, וזהו עולם הבא.

(1529) נטמן מלפניו, מתחבא ממנו [ראה רשב"ם ב"ב נד: ד"ה באגי מיטמרי].

(1530) רש"י [ויקרא כו, יב] הביא המדרש בזה"ל: "והתהלכתי בתוככם - אטייל עמכם **בגן עדן** כאחד מכם, ולא תהיו מזדעזעים ממני. יכול לא תיראו ממני, תלמוד לומר 'והייתי לכם לאלקים'". הרי שהעמיד שאיירי בגן עדן. אך במדרש לא הוזכר "גן עדן", והובא כאן כדי להוכיח אודות העולם הבא, ולא אודות גן עדן.

(1531) ועל כך נאמר במדרש "הקב"ה עתיד לטייל בין הצדיקים".

(1532) פירוש "**ועם זה** השם יתברך שהוא הפועל נבדל מהם" הוא שלמרות הדמיון שיש בין הפועל לפעולה לעת"ל, עם כל זה הקב"ה עדיין נבדל מהצדיקים, וכמו שמבאר.

ועוד אודות שלעולם יהיה האדם עלול אל ה', ואף לעוה"ב, כן ביאר למעלה פ"ג מט"ז [לאחר ציון 1872], וז"ל: "ואמר [ברכות יז.] 'ונהנין מזיו השכינה'. רצה לומר כי האדם על כל פנים מצד שהוא עלול, אי אפשר שיהיה שלם לגמרי מצד עצמו, ועל זה אמר שיושלם האדם על ידי העלה עצמה, שיהיו נהנים מזיו השכינה, והוא יתברך יהיה משלים אותם, וזהו שאמר שיהיו נהנים מזיו שכינה. והנה אין למעלה ממדריגה זאת, כאשר יהיה השלמת האדם על ידי השם יתברך בעצמו, שיושפע עליהם זיו שכינה, רוצה לומר שיהיה השם יתברך משלים את מציאותם, והוא יתברך צורה להם".

(1533) אודות שביחס של העלה אל העלול יש מורא על העלול, כן כתב בנתיב יראת השם פ"א [א, כ.], וז"ל: "כי זה עצם היראה כאשר האדם הוא עלול אל העלה... מעלת יראת שמים שעושה עצמו עלול, כאילו אינו כלל נגד העלה יתברך... ואם יש עלול, הרי יש כאן בודאי יראה, כמשפט העלול", וכל הפרק שם מבוסס על יסוד זה.

(1534) פירוש - בעולם הבא, שהוא העולם שדיבר עליו כאן.

(1535) פ"ג מט"ז [לאחר ציון 1849], והובא במקצת בהערה 1526, ובהערה הבאה.

(1536) לשונו למעלה פ"ג מט"ז [לאחר ציון 1849]: "וזה אמרם בפרק קמא דברכות [יז.], מרגלא בפומיה דרב, העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה, ולא פריה ורביה... ורצה לומר כי האדם בעולם הבא אין צריך להשלמה, לא כמו שהוא בעולם הזה שהאדם צריך לקבל השלמה, אבל יהיה האדם שלם במעלה יותר עליונה. ולכך לא יהיה צריך לאכילה ושתיה להשלים עצמו. ולא יהיה צריך לפריה ורביה להשלים עצמו בתולדות, כי התולדות הם השלמה לאדם. ולא יהיה כאן משא ומתן, שצריך האדם להשלים חסרונו על ידי משא ומתן לקנות מה שצריך לו. ולא יהיה קנאה ושנאה, שדבר זה בעצמו חסרון גמור כאשר האדם שונא אחר, או מקנא באחר, כי הנפש השלימה אין מקנא באחר. וכן השונא, בודאי שונאו נחשב אליו חסרון. אבל העולם הבא יהיה שלם בלא חסרון. ואמר 'אלא צדיקים יושבים', כלומר שהעולם הבא אינו בעל תנועה כמו שהוא בעולם הזה, אבל העולם הבא יש שם ישיבה והנחה. ודבר זה מורה על כי האדם בשלימות בפועל, ואינו מתנועע אל ההשלמה, רק כבר הוא שלם, וכל אשר הוא שלם הוא נוח ויושב", ושם הערות 1854, 1855. ובח"א לב"ב עד: [ג, קה:] כתב: "בארו ענין זה כי מדריגת עולם הבא אין שום קבלת מעלה... שבמדריגה עולם הבא הכל בהשלמה. וזה שאמרו שאין בו אכילה ושתיה, רק צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם. שהישוב הוא קיום, שכל מקום שנאמרה 'ישיבה' אצל שאינם גוף מורה על הקיום, שהיושב יש לו קיום בישיבתו, כי העומד צריך לישב. וכן כתב הרמב"ם ז"ל [מו"נ א, יא] בשתוף שם ישב". וכן כתב

להלן פ"ו מ"ט [ד"ה והביא אלו]. וצרף לכאן דבריו בח"א לשבועות ט. [ד, יג.] שביאר שאין קרבן חטאת בשבת [לעומת המועדים], וז"ל: "כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין חטאת ביום השבת". והרי שבת היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], ולכך ברי הוא שהאדם בעוה"ב "אין צריך להשלמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1851]. וראה להלן הערות 1572, 1593.

(1537) קצת קשה, שאם מגמת חז"ל במאמר זה ["העוה"ב אין בו אכילה וכו'"] היא להורות ש"הפעולה מתיחסת במה אל בוראה", מדוע לא אמרו גם "העולם הבא אין בו מיתה", שהרי מיתה היא הדבר המובהק ביותר המפריד בין הפעולה לפועל בעוה"ז, וכמו שנקט למעלה [הערה 1525]. ויש לומר, כי לשטתו זה ברור מאוד, שהרי עולם הבא בא לאחר תחיית המתים, ופשיטא שלאחר תחיית המתים אין צורך לומר שלא ימותו יותר. ועוד, כי סילוק המיתה נעשה בתחיית המתים, וזהו לפני שיהיה עולם הבא, ולכך אי אפשר לתלות סילוק המיתה בחיי עולם הבא, כי אף לפני עוה"ב נעשה סילוק זה.

(1538) פירוש - מקשה על הוכחתו שחייב להיות העוה"ב [כי בעוה"ז האדם הוא בעל פחיתות מרובה ואינו דומה לה'], שמדוע לא נאמר שהדמיון של הפעולה לפועל מתקיים אף בעוה"ז בבריאת המלאכים, שאף בהם אין מיתה, אכילה ושתיה, ופריה ורביה. ואודות שאין במלאכים דברים אלו, כן מבואר בגמרא [חגיגה טז.], שאמרו שם "תנו רבנן, ששה דברים נאמרו בשדים, שלשה כמלאכי השרת, ושלשה כבני אדם. שלשה כמלאכי השרת; יש להם כנפים כמלאכי השרת, וטסין מסוף העולם ועד סופו כמלאכי השרת, ויודעין מה שעתיד להיות כמלאכי השרת... ושלשה כבני אדם; אוכלין ושותין כבני אדם, פרין ורבין כבני אדם, ומתים כבני אדם". הרי ששלשת הדברים האחרונים אינם קיימים במלאכי השרת. ועיין עוד ביומא עה: מחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל אם מלאכי השרת אוכלים.

(1539) שהרי המלאכים נבראו ביום שני [רש"י בראשית א, ה], אך מ"מ לא נזכרו בתורה.

(1540) והעדר שם והזכרה מורה על מיעוט חשיבות, וכמו שנתבאר למעלה הערה 3. ובגבורות ה' פי"ד [ע.] כתב: "מפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית. וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם. וכן החושך לא נאמר בו בריאה ויצירה" [הובא למעלה פ"ג הערה 772]. ואם המלאכים היו עיקר הבריאה, לא יתכן שהתורה לא תספר על בריאתם.

(1541) אודות שהאדם חשוב ועיקר יותר מן המלאכים, ומעלתו עדיפה על מעלת המלאכים, כן ביאר בהרבה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פי"ב [קפד:] כתב: "שהם אומרים [הפילוסופים] כי האדם פחות היצירה שפל הבריאה מן הגלגלים, ומכל שכן מן המלאכים... וכבר התבאר בחבור גבורות ה' [פרקים מד, סו-סט] כי אין רוח חכמים נוחה בזה, והוא הפך האמונה לגמרי. ולא תמצא דבר זה בדברי חכמים, רק ההפך... וגלו דבר זה במקומות הרבה מאד, ודרשו זה [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא גדול - השומר או הנשמר... ועם שהאדם הוא בעל חומר, הנה מצד צלם שנברא בו, יש לו מעלה... אשר בשביל מעלת צלם הזה שייך אליו התורה... להורות כי האדם מצד צורת צלמו, שהוא בצלם אלהים, הוא חביב... הפך בני אדם שממעטין מדרגת האדם. ואם לא היה דעת רז"ל לומר כי חביבות שלו על כל העולם אף מן המלאכים, לא היה צריך לומר כי האדם חביב, דודאי חביב מן כל בעל חי. אלא שרצו בזה לומר מצד שהוא בצלם אלקים, חביב אף מן המלאכים. ואמר כי יש כאן חבה על חבה במה שנתן להם כלי חמדה". וכן כתב בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:]. ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "ואולי תאמר, דסוף סוף יקשה איך אפשר לומר דיותר יהיה חביב האדם בעל חומר, מן המלאך שהוא בלא גוף. דלא יקשה דבר, כי אף אם צורת האדם בחומר, אין החומר עצם מעצמו, ומעלת האדם מפני צורתו, אף שהוא בחומר... לפי שאין החומר עצמותו. ומאחר שמצד עצמותו יש לאדם מעלה גדולה... ולא יגרע מעלתו בשביל החומר, בפרט בישראל אשר החומר בטל אצל הצורה... אמנם אני אומר כי כל האומר כי המלאכים הנבדלים הם יותר במעלה מן ישראל, שהם אדם באמת, אשר נקראו 'בנים' לו יתברך, אין רוח חכמים נוחה הימנו... כי דבר זה נתבאר בספר דרך חיים בפירוש מסכת אבות המסכתא המהוללה... כי ישראל הם עם קרובו מכל הנמצאים", וכן כתב בהמשך הפרק, ושם בפרקים סז-סט מאריך בזה טובא. ושם בפס"ז [שיא:] כתב: "וקצת החוקרים מדעתם ושכלם על המציאות, הרחיקו זה מאוד ומאנו ללכת בדרך הזה, מפני שיהושע נפל על פניו לפני מלאך אלהים [יהושע ה, יד]... הרבה דברים שמורים כי המלאך הוא נכבד מן האדם. ולא הבינו החלוק, כי בודאי מה שאנו אומרים כי האדם נכבד מן המלאך היינו מפני צורה המינית שלו, שיש בו צורת האדם, והוא צלם אלהים. וכמו שאמרו חכמים 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', וכמו שהארכנו בספר דרך החיים אצל 'חביב האדם' ענין מעלה זאת... [אך] הצורה הזאת נתלה בחומר, יש לצורה הזאת בטול מה, ובשביל כך נפל יהושע לפני המלאך. כי למעלתו הנבדלת אשר יש למלאך, אין לו בטול כלל. אבל אצל האדם, כל אדם לצורתו

יש בטול מן החומר. ומכל מקום מצד עצם הצורה המינית נבחר האדם מן המלאכים. ומפני כך לא נפל יהושע על פניו רק לפי שהוא פרט, והפרט יש לו חסרון זה מה שהצורה נתלה בחומר, אבל מצד הכלל אין כאן חסרון זה כלל". וכן כתב שם בסוף הפרק [שיג.]. וראה למעלה פ"ג מי"ד הערה 1459.

(1542) אודות שבעוה"ב יושלם הכל, כן ביאר למעלה פ"ג מט"ז, ובנצח ישראל פי"ט, והובאו למעלה הערה 1504, וראה להלן הערה 1587. והנה בתפארת ישראל פנ"ח [תתקח.] דן שם בכמה הסברים מדוע לא הוזכר בתורה שכר העולם הבא. ובהסברו הראשון לאותו הפרק כתב: "כי מה שנזכר שכר עולם הזה בתורה, כי התורה היא באה להשלים את העולם לסלק את חסרון עולם הזה... ואם אתה אומר שיהיה מזכיר בתורה עולם הבא כדי להיישיר האדם אל העולם הבא, אם כן לא היה די בעולם הזה להיישיר את ברואיו, רק כאשר מבטיח להם עולם הבא. אם כן היה נברא העולם הזה בעל חסרון, ולא היה שלם בצד עצמו עד כי יושלם מצד עולם הבא. ודבר זה אינו, כי השם יתברך השלים מעשיו מהעולם הזה מצד עצמו. אבל שיושלם מצד עולם הבא, זה אינו, מאחר שהוא עולם בפני עצמו, כל אחד שלמותו בעצמו... ואם כן איך יזהיר התורה, שנתן לעולם הזה, שאם ישמרו התורה יהיה להם עולם הבא, ולכך יעשו התורה והמצות, והעולם הזה עולם בפני עצמו, ושלמותו בעצמו, ולא מצד אחר". ולכאורה אין דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שיש חסרון גדול בעולם הזה, והשלמת העולם היא רק מצד העוה"ב. וראה שם בתפארת ישראל הערה 16, במה שנתבאר בישוב שאלה זו.

(1543) בא לשאול, שנהי שבעוה"ב תהיה הפעולה דומה לפועל, אך עדיין יקשה שבעולם הזה אין הפעולה דומה לפועל, והעוה"ז נשאר בחסרונו. ומדוייק כך מלשונו, שכתב "ועולם הזה שברא הקב"ה", ומדוע הוסיף את שתי התיבות "שברא הקב"ה", ופשיטא שהקב"ה ברא הכל. אלא כוונתו להקשות, איך מתקיים בעוה"ז דמיון הפעולה אל הקב"ה. [ועל כך יתרץ שהעוה"ז אינו חולק מקום לעצמו, אלא הוא טפל לעוה"ב, ו"הדבר הטפל בטל אצל העיקר" (לשונו למעלה לפני ציון 1483), ולכך הכל נקבע על פי העוה"ב].

(1544) לשון הרמב"ם כאן: "לטרקלין - טרקלין הוא ההיכל, ופרוזדור הוא בית שער. והמשל מבואר והכוונה ידועה, ש בעוה"ז יקנה האדם המעלות שבהן יזכה לעוה"ב, כי זה העולם אמנם הוא דרך ומעבר לעוה"ב". ורבינו יונה כתב כאן: "פרוזדור הוא בית שער... טרקלין הוא הבירה. ורוצה לומר, שאין העולם הזה אלא כדי לזכות בו לחיי העולם הבא". וכן הוא ברש"י וברע"ב כאן. ובח"א לקידושין מ: [ב, קמג:] כתב: "דומה

עולם הזה לפרוזדור בפני עולם הבא, שהוא דומה לטרקלין. וידוע כי הפרוזדור אינו עיקר, רק הטרקלין עיקר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1784]. וראה להלן הערה 1573.

(1545) אודות שהעוה"ז הוא טפל ומכין לעוה"ב, כן ביאר במסילת ישרים פ"א, וז"ל: "כללו של דבר, האדם לא נברא בעבור מצבו בעולם הזה, אלא בעבור מצבו בעולם הבא, אלא שמצבו בעולם הזה הוא אמצעי למצבו בעולם הבא, שהוא תכליתו. על כן תמצא מאמרי חכמינו ז"ל רבים כולם בסגנון אחד מדמים העולם הזה למקום וזמן ההכנה, והעולם הבא למקום המנוחה ואכילת המוכן כבר. והוא מה שאמרו 'העולם הזה דומה לפרוזדור'. כמו שאמרו ז"ל [עירובין כב.] 'היום לעשותם ומחר לקבל שכרם'. [ע"ז ג.] 'מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת'. [רות רבה ג, ג] 'העולם הזה דומה ליבשה והעולם הבא לים וכו'. וכאלה רבים על זה הדרך" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 223]. וברות רבה [שם] אמרו "אין אתה יודע שעולם זה [איירי שם בעוה"ב] דומה לשבת, ועולם שבאת ממנו [עוה"ז] דומה לערב שבת. אם אין אדם מתקן בערב שבת, מה יאכל בשבת. ועוד עולם זה דומה לים, ועולם שבאת ממנו דומה ליבשה. אם אין אדם מתקן ביבשה, מה יאכל בים. ועוד העולם הזה דומה למדבר, ועולם שבאת ממנו דומה ליישוב. אם אין אדם מתקן ביישוב, מה יאכל במדבר". וראה למעלה הערה 1498.

(1546) מקשה כן לאור דבריו למעלה, שבעולם הזה לא מתקיים דמיון הפעולה לפועל, ותכלית הבריאה מתקיימת רק בעולם הבא, אם כן מהו הצורך בעולם הזה, החסר, ומדוע לא נברא ישירות העולם הבא, כי אותו אנו מבקשים.

(1547) בבחינת [איוב ח, ז] "והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאוד". דוגמה לדבר; בנצח ישראל פכ"ו [תקנד.] ביאר את מעלת בית המקדש השלישי, ושהוא אינו בר חורבן. ואחר כך כתב: "ואין לך לשאול, סוף סוף היה אפשר בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור, שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו [בראשית א, ב], עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור [בראשית א, ג] להשלים הבריאה. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדריגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך היה נמצאו שני הבתים הקודמים... וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא שלימתו האחרון". ובנר מצוה [עט.] כתב: "מעלין בקודש ואין מורידין [ברכות כח.]. כי הקדושה היא מעלה עליונה, ואין מגיע אל מדריגה הזאת העליונה מתחלה, רק כי עולה

אליה מדרגה אחר מדרגה עד האחרון, מצד כי האדם מתעלה באחרונה אל קדושה יותר". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקיד:] כתב: "שלא ישנה סדר הראוי, רק שיהיה קודם דרך ארץ, ואחר כך התורה, וזהו [שם] 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', שדרך ארץ קודם... ודבר זה נמשך כפי היצירה של אדם, שתמיד החכמה והשכל באים אחר הדברים שאינם שכלים לגמרי. וכך ראוי שיהיה האדם נוהג גם כן, שמתחלה ילמד דרך ארץ, שאין זה ענין שכלי, ואחר כך יקרב אל התורה השכלית, וזה 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1932]. הרי שתחילת האדם היא לעולם בגדר "מצער", ורק לבסוף מגיע אל ה"ישגה מאוד". וצרף לכאן, שבלשון הקודש האדם בתחילת ימיו נקרא "צעיר" [בראשית כה, כג], והוא שורש "צער" [ספר השרשים לרד"ק, שורש צער], כי כל התחלה היא "מצער". וכאן יבאר את ההכרח לזה שהתחילה היא תמיד בחסרון ובהעדר.

(1548) כפי שביאר למעלה [מציון 1521 ואילך]. ובנצח ישראל פכ"א [תמד:] כתב: "אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה, שאין הדבר הזה כך כלל... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש. ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי. ובחינה זאת היא מצד הפועל, שהוא נבדל מן הגשמי. ויש בעולם הזה גם כן בחינה גשמית, וזה מצד הנברא עצמו, שהוא גשמי. וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם מצד בחינה קדושה בלתי גשמית" [הובא למעלה פ"ג הערה 1625]. הרי שיש בחינת "פועל" בעולם, ויש בחינת "פעולה" בעולם.

(1549) לשונו להלן משנה כב [לאחר ציון 2016] כתב: "'הילודים למות' [שם], רוצה לומר כי מצד שהוא נולד ראויה לו המיתה, וזה כי הנולד הוא שנולד אחר שלא היה בעולם, וכמו שנולד אחר שלא היה, כך יפסד מן העולם הזה". ובח"א לשבת קיח: [א, נח.] כתב: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו. ולכך אינו נמצא תמיד, אבל היה נעדר מצד עצמו, וימצא אחר כך, כי נמצא מצד עלתו" [הובא למעלה פ"א הערה 1560]. ולמעלה פ"ג מ"א [לאחר ציון 195] כתב: "העלול יש לו התחלה של אין, שאם לא כן, לא היה עלול מצד ההתחלה שלו". ובגבורות ה' תחילת פל"ד [קכז.] כתב: "מפני שהעולם נמצא אחר שהיה נעדר, יש חושך קודם מציאותו... וזה כי הוא יתברך נצחי, והעולם נמצא אחר ההעדר... וזהו

ההעדר דבק בעולם מצד התחלתו". וכן כתב בנתיב העבודה פט"ז [א, קכז.], ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט:], וראה הערה 1560. ובגמרא [סנהדרין צא.] אמרו קל וחומר שתהיה תחיית המתים בזה"ל: "דלא הוו, חיי. דהוי חיי, לא כל שכן". ופירש רש"י שם "אותן שלא היו מעולם, נוצרין ונולדין וחיין, אותן שהיו כבר, לא כל שכן שחוזרין וחיין". והביאור כדבריו כאן, שמי שנוצר לאחר שלא היה יש בו העדר, ומ"מ הוא נמצא בעולם, ק"ו שימצאו בעולם אלו שהיה כבר כאן, ובאים לעולם לאחר שהיו בו. וראה בסמוך הערה 1551.**ובכמה מקומות** ביאר שדבר שניתן לאדם יכול להנטל ממנו, משום שמעיקרא לא היה לו את הדבר. וכגון, למעלה בהקדמה [יח.] כתב: "האדם מקבל החיות, ואפשר שיסולק החיות שקבל. אבל 'עץ החיים' [בראשית ג, כד], שהעץ הוא החיים עצמו, אין לו הפסק". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלא:] ביאר כיצד יש לארבע המלכיות קץ ותכלית, ואילו למעלת ישראל אין קץ ותכלית, וז"ל: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה... אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר. כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות, וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם. אבל ישראל לא היו מקודם לעם, כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים, אין שם 'עם' עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם. ולא תוכל לומר עליהם כי קודם היו עם, וקבלו המלכות, רק כאשר יצאו ממצרים הגיע להם מעלתם העליונה. ואיך אפשר שיהיה דבר זה בטל מהם, כי לא היו ישראל בלא אותה המעלה". וכן ביאר בנצח ישראל פ"י [רנ.]. הרי שדבר שנתקבל, ניתן להבטל, לעומת דבר שהוא בעצם קשור למהות האדם [הובא למעלה פ"ג הערה 973]. ולמעלה פ"ג מי"ג [לפני ציון 1242] כתב: "דבר שנקנה לאדם, ולא נולד עמו, כשם שהוא נקנה לאדם, כך אפשר ההסרה ממנו, כי כל קנין אפשר ההסרה". וראה להלן הערה 2017.

(1550) של הפעולה.

(1551) שהיא התחלה לאחר העדר, וכמו שביאר. ועוד אודות שההתחלה היא סמוכה להעדר, ראה דבריו בגבורות ה' פ"ה [לג.], שכתב: "מה שנולד אברהם באור כשדים הוא ענין נפלא. כי לפי שאברהם היה התחלת העולם, ולפניו היה הכל תהו [ע"ז ט.], ואין בהם בריאה כלל. לכך הצטרף אברהם אל כשדים, שהם בריאה שאין בהם ממש [שהקב"ה

התחרט שבראם (סוכה נב:)]. כי כל התחלה, לפניה וסמוך לה העדר, שבשביל כך הוא התחלה. ולפיכך לא היה נולד אברהם בארץ אחרת, שאם כן לא היה התחלה, ומפני שאברהם הוא התחלה, היה נולד במקום שראוי להיות התחלה, שקודם התחלה הוא ההעדר. וזה נכון כאשר תבין", וראה הערה 1556.

(1552) אודות ההעדר והגנאי שיש לאדם מחמת שנולד מטפה סרוחה, ראה דבריו בגבורות ה' פי"ח [פג:], שכתב: "וכאשר אמרו חכמים על ענין האדם שהוא בריה פחותה בעל חומר, אמרו 'הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי חטא, מאין באת מטפה סרוחה'. הרי כי החומר הפחות שבאדם הוא מן הטפה סרוחה, שהוא המים אשר הם בלי צורה. ומעלת משה רבינו ע"ה בהפך זה, שהופשט ונבדל מפחיתות זאת הטפה הסרוחה, והיה משוי מן המים". ושם בפס"ז [שיא.] כתב: "אם לא היה נברא האדם בעל בשר ואברים פחותים, לא היה אפשר שיהיה נמצא האבר הנכבד - הראש והמוח. כי איך אפשר זה, שהרי לפי טבע ומזג האדם שנברא מטפה סרוחה, הוא דבר פחות, אין החומר הזה סובל שיהיה הכל נבחר. רק נברא האדם, והאברים הפחותים קבלו הפחות, ונשאר לאברים הנכבדים הטוב" [ראה להלן הערה 1562]. וכן כתב בנר מצוה [קיט:], ויובא בהערה 1563. ובגו"א ויקרא פ"כ אות נה כתב: "אין דבר רחוק ומאוס כגון טפת זרע". ובגו"א במדבר פט"ו אות לה כתב: "ואין דבר מאוס ושפל מן הזרע". ובדרשת שבת הגדול [רח.] כתב: "אין דבר מאוס כמו טפה של שכבת זרע" [הובא למעלה פ"ג הערה 104].

(1553) ואדם הראשון יוכיח, שנברא יש מאין, ולא מטפה סרוחה, ואם לא היה חוטא היה חי לעולם [ראה נתיב התמימות פ"א (ב, רו.)]. הרי שהמיתה באה לאדם מחמת שבא מטפה סרוחה [ראה למעלה פ"א הערה 1560, ולהלן הערות 1560, 1937].

(1554) כי אז האדם כבר אינו מגיע מטפה סרוחה, וכפי שיבאר בהמשך.

(1555) בא להורות שהתהליך העובר על האדם מיום הגיעו לעוה"ז עד להיותו בעוה"ב נמצא בזעיר אנפין בתוך חיי האדם בעולם הזה גופא מילדות לגדלות.

(1556) כי הואיל וכל התחלה היא סמוכה להעדר שקדם לה [כמבואר בהערה 1551], לכך אי אפשר לעבור מן הקצה לקצה, ובהכרח שההתחלה תהיה קטנה ופחותה, כיאה למי שסמוך להעדר. ואודות שכל מעבר צריך להעשות בהדרגתיות, כן ביאר בבאר הגולה באר הראשון [נו:], וז"ל: "כי הדבר שהוא קרוב לדבר הקשה הוא רך ממנו, אבל אי אפשר שיהיה האחד חטא קשה, והקרוב אליו לא נחשב חטא כלל, זה אינו, רק כי האחד הוא קשה וחמור, ומה שגזרו הוא קרוב לזה". כי לעולם ישנה הדרגתיות בדברים. וכן

כתב בגבורות ה' פל"ה [קלג.], וז"ל: "ור"א אומר [מכילתא שמות יב, ג] שצוה [הקב"ה את ישראל] בפסח מצרים שיקחו בעשור לחודש [שמות שם], מפני שהיו שטופים בע"ז... ביאור זה כי אי אפשר שיהיו ישראל לחלק ה' בפעם אחד אחר שהיו שטופים בע"ז, ולכך צוה עליהם שיקחו את פסח זה בעשרה לחודש [ניסן], כי הלקיחה היא פרישה קצת מע"ז לקרב אל הקב"ה, ואח"כ לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מע"ז לגמרי". וראה גו"א בראשית פל"ז הערה 240, שנתבאר שם שגם אין הנפילה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא נעשית בבת אחת, אלא בהדרגה. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסו:], ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ.], והובא למעלה פ"א הערה 658.

(1557) פירוש - רק לאחר זמן מתחיל לגדול, ועד סוף גידולו שוב יש זמן עד שיתרומם לגמרי. וראה להלן פ"ה מכ"א שביאר ש"בן שמונה עשרה לחופה", משום ש"האדם אין גידול שלו בקומתו עד שהוא בן שמונה עשרה, ונשלם אז גידול שלו כאשר הוא בן י"ח, ומאז חייב להשלים עוד עצמו באשה". ובהספד ביאר ששם "אדם" נקבע להורות על ההדרגתיות שעוברת על האדם, ויובא בהערה 1564.

(1558) משוה אדם לעולם. וכבר נתבאר למעלה פ"א מ"ה [רסט:] שהאדם הוא "עולם קטן", ולכך ניתן להשוות ביניהם. וראה למעלה פ"ג הערה 1919.

(1559) לשונו בנצח ישראל ר"פ לב [תריב.]: "כל הויה שהוא בעולם היא מתהוה מקצת אחר מקצת, כמו שתראה בכל הויות צמחים ובעלי חיים, שמתהוים מקצת אחר מקצת".

(1560) יש לשאול, הרי כל מעשה בראשית [ואדם הראשון בכללם] נבראו בשלימותם, וכמו שאמרו חכמים [חולין ס.] "כל מעשה בראשית בקומתן נבראו, בדעתן נבראו, בצביונם נבראו". ולהלן פ"ו מ"י כתב על כך: "רצה לומר שכל הנבראים נבראו בשלימות קומתן, ולא שתאמר כי מתחילה היו קטנים, ואח"כ היו גדולים, כמו עגל ונעשה שור, רק מתחלה נברא שור. ופירוש 'בדעתן', כי כאשר נברא האדם, תיכף נברא בשכלו, ולא כמו תינוק שאין בו דעת, ואח"כ מקבל הדעת. ואף עגל וכבש אין בו הדעת מתחלת בריאתו כמו שיש להם כאשר נעשה שור ואיל, ואין אל השועל הדעת כאשר נולד כמו שיש לו אח"כ, וכן כולם. אבל במעשה בראשית מה שיש להם בסוף, היה להם מתחלת בריאתן". ומדוע לא נמצאה במעשי בראשית את ההדרגתיות המתחייבת מפאת ההעדר שקדם להם. ויש לומר, ששאני מעשה בראשית, שנבראו בשלימותם מפאת היותם דבוקים ואדוקים בה' מתחילת הוויתם, ודבר הדבוק בה' מתחילתו אינו מתייחס להעדר שקדם לו. ורק לאחר חטאו של אדה"ר, שהעולם התרחק מה', אז נמצאת ההדרגתיות המתחייבת. וכן מבואר בדבריו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט:], שהביא שם מאמר

חכמים [סוטה יד.] "תורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים. תחילתה גמילות חסדים, דכתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם'. וסופה גמילות חסדים, דכתיב [דברים לד, ו] 'ויקבר אותו בגיא'". וכתב על כך בנתיב גמילות חסדים שם: "פירוש זה, שיש לתורה התחלה, ודבר שיש לו התחלה הרי הוא נמצא אחר ההעדר, אם כן ח"ו יש לחשוב כי התורה אינה נצחית, מאחר שנמצאת אחר ההעדר, אם כן שייך לה ההעדר. ולכך תחלת התורה גמ"ח, וזה מורה שאין בהתחלה זאת דבק ההעדר. שהרי גמ"ח הוא טוב, ואין דבק בטוב ההעדר, שהוא רע. ואדרבה הטוב הוא מורה שיש לתורה מצד ההתחלה דביקות אל השם יתברך, שהוא טוב. ומצד הזה התורה נצחית". הרי התחלה שדבוקה בה' אינה מתייחסת להעדר שקדם לה. וכפי שנמצא בתורה, כך היה נמצא בבריאה קודם החטא. ורק לאחר שחטא אדה"ר, והקב"ה הניח עליו ידו ומיעוטו [חגיגה יב.], מעתה כל התחלה מתייחסת להעדר שקדם לה, ועוברת מהלך של הדרגתיות מקטן לגדול.

(1561) פירוש - אמנם נתבאר עד כה שאי אפשר להתחיל ישר עם העוה"ב, כי ההתחלה מתייחסת אל ההעדר, ויש צורך לעבור במהלך של "בקטן החל ובגדול כלה" וכפי שהראה מאדם ואילן, אך מדוע יש צורך להתנתק מההתחלה באמצעות מיתה, ולא סגי בהגעה למעלתו בסוף מבלי להתנתק מתחילתו.

(1562) מה שכתב "מבשר ודם מטפה סרוחה", ולא "ומטפה סרוחה", כי אין כאן שני דברים, אלא דבר אחד; האדם נברא מבשר ודם מחמת שהוא בא מטפה סרוחה, והכל מתחיל עם הטפה סרוחה, וכמבואר למעלה הערה 1552. וראה הערה הבאה.

(1563) לשונו בנר מצוה [קיט:]: "האדם נולד ערום שלא בכבוד, היינו מפני שהגוף נבראה מטפה סרוחה, ולכך נמצא בו הגנות ונולד ערום... [אך] צדיקים הנקברים בלבושיהם דרך כבוד, וטפה סרוחה כבר הלכה ואינה נמצאת במיתת האדם, כל שכן שיעמדו במלבושיהם ולא יהיו ערומים, רק יהיה האדם כולו כבוד" [הובא למעלה פ"א הערה 1560]. וכן למעלה פ"ג מ"א [לאחר ציון 124] כתב: "הגוף המחטיא הזה בעודו בחיים חייתו הוא בא מטפה סרוחה", אך לאחר התחיה אין האדם מיוחס לטפה סרוחה. ולהלן משנה כב [לאחר ציון 2023] כתב: "לתחיית המתים אפשר שיהיה האדם חי ולא ימות, כי אז אין האב ואם סבה אל האדם, רק השם יתברך הוא יהיה הסבה".

(1564) לא מצאתי מקומו שהאריך לבאר זה, ומשמע מלשונו שמסתפק באם יבאר זאת במקום אחר. והנה בהקדמה לבאר הגולה כתב [טז:]: "אך נבאר קצת דבריהם והוא יהיה עדות וראיה על שאר הדברים אשר דברו. גם כי בעזרת המחיה חיים יתבארו הדברים

במקומם למושבותם על סדר התלמוד". הרי שגם שם נקט בבטוי "בעזרת המחיה חיים", וכוונתו לדברים שכתב בחידושי האגדות לש"ס. ולא זכינו לכל חידושיו על הש"ס. ואולי גם כאן כוונתו לחידושי אגדות על הש"ס. **ועל כל** פנים הוא נגע בענין זה [שהמיתה היא סילוק פחיתות האדם] בהספד [קעט], וז"ל: "כי נקרא בשם 'אדם' מפני כי האדם כאשר נולד ויצא לאויר העולם, תחילה כאשר נולד אין לו התפשטות כלל, כי הוא קטון מאוד. עד אחר כך מתפשט כחו יותר בעולם. ולכן מתחלה הוא הא', כי מן הא' שאין לה התפשטות כלל מגיע אל הד', שהד' יש לה התפשטות בארבע רוחות העולם. שכאשר האדם גדל מתפשט כוחו לד' רוחות. וכאשר עוד מוסיף בנים, הוא בא מן הד' שהוא ארבע, עד שהוא ארבעים [אות מ"ם], והיא גם כן ארבע במספר קטון. כי האדם מתפשט לד' רוחות, ועוד מתפשט כוחו יותר, עד כי התפשטות שלו מגיע עד המיתה, שנרמז במ"ם הזאת היא מ"ם סתומה... עד המיתה, שנרמז במ"ם הזאת היא מ"ם סתומה, מורה על מיתה סתומה, כי המ"ם הוא מיתה... כי סוף שלו הוא למיתה... שהיא סתומה, שכך מורה המ"ם הסתומה שהיא בסוף השם... כי האדם נולד אין לו הדבור, ומכל שכן החכמה, שאין בו רק החיות בלבד. ואין החיות נחשב שיש לו התפשטות, ואין זה רק התחלה. והאדם אשר גדר שלו 'חי מדבר' בתחלת לידתו הוא חי, אבל אין בו הדבור, רק שהוא בכח אל הדבור, ואינו בפעל. וכאשר עבר עליו ג' שנים, והוא בשנת הד', אז יש בו הדבור בפעל, ואז נקרא 'חי מדבר'... מורה כי המיתה לצדיק הוא מעלה אליו, כי השם 'אדם' רמז הכתוב כי זה האדם הוא תמיד מוסיף והולך, ומתחלה כאשר נולד לא היה כחו מתפשט בעולם... וסופו ואחריתו היא המיתה הסתומה. ומאחר שרמז כאן שהאדם תמיד מוסיף והולך, א"כ המיתה שנרמז גם כן כאן שהיא סוף המיתה, הוא עלוי כאשר הוא צדיק, כי הוא עלוי יותר ממה שהיה בחייו" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 1811].

(1565) אודות שכאשר מגיעה לעולם מעלה עליונה אזי אין יותר המהלך של "מוסיף והולך", אלא יש סילוק גמור של ההנהגה הקודמת, כן ביאר בנצח ישראל פל"ב [תריב.] לגבי ביאת המשיח, וז"ל: "כל הויה שהוא בעולם היא מתהוה מקצת אחר מקצת, כמו שתראה בכל הויות צמחים ובעלי חיים, שמתהוים מקצת אחר מקצת. ומעתה יש לך לשאול, הסבה שתראה בענין הגלות הפך זה. שקודם וסמוך לביאת הגואל נראה שפלות ישראל יותר ממה שהיה כבר, הן מצד שפלותם בעצמם, שכמעט נשתכחה תורה, ואין גדולה בישראל. והן מרודים ושפלים ובזוים בין האומות מאוד מאוד, כל שעה יותר ממה שהיה. ודבר זה שאלה גדולה". ושם ר"פ לה [תרנו.] כתב לתרץ: "במה שקודם

התבאר, כי כל הויה חדשה הוא הפסד הויה הראשונה, ולפיכך הוא הגורם שיהיה העדר הויה בעולם קודם שיתגלה המשיח, עד שיהיה כאן הפסד הויה הראשונה, ואז יתחיל ההויה מחדש".

(1566) או משום שזהו כבוד הטרקלין, ומעין דברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"ח ה"א, שכתב: "שמירת המקדש מצות עשה. ואע"פ שאין שם פחד מאויבים ולא מלסטים, שאין שמירתו אלא כבוד לו. אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין, לפלטרין שאין עליו שומרין". ומקורו בספרי על הפסוק [במדבר יח, ד] "וזר לא יקרב", וכמצויין בכס"מ שם. וכן אמרו [ע"ז יא.] "מלך בשר ודם יושב מבפנים ועבדיו שומרים אותו מבחוץ". או משום ההדרגתיות שבדבר, שאי אפשר לעבור מרחובה של עיר לטרקלין, שהוא מקום מושב המלך [רש"י ורע"ב כאן], מבלי שיהיו אמצעיים המתאימים לכך. וכי גם במקום יש הדרגתיות, וכפי שלא יתכן לומר שבסמוך לקודש הקדשים יהיה מקום שהוא חולין לגמרי, שהואיל וקה"ק הוא פסגת הקדושה, בעל כרחך שהמקום הסמוך לו נופל ממנו רק במעט [כמבואר בבאר הגולה באר הראשון הערה 159].

(1567) ולא תכלית לעצמו.

(1568) מוסיף בזה, שאע"פ שהעוה"ז אינו אלא התחלה ולא תכלית, מ"מ שמא תאמר שגם בעוה"ב תהיה התחלה מסויימת, ויהיו שתי התחלות; אחת בעוה"ז ואחת בעוה"ב. לאפוקי מכך כתב "שאין העולם הבא הוא התחלה", ואין בעוה"ב מושג של "התחלה", וההתחלה היא נמצאת רק בעולם הזה.

(1569) לשונו בנר מצוה [קיז.]: "כאשר האדם הוא נכנס בעולם הזה, שנקרא עולם הזה 'פרוזדור', והפרוזדור הוא התחלה בלבד".

(1570) מיישב בזה את שאלתו הראשונה על המשנה ששאל למעלה [לפני ציון 1498] "דלא הוה ליה למימר 'העולם הזה דומה לפרוזדור', רק הוי ליה למימר 'התקן עצמך בעולם הזה כדי שתכנס לעולם הבא'". והתשובה היא שהמשנה באה להורות את השורש להיות עולם הזה מקום התיקון לעוה"ב, והוא מחמת שהעולם הזה הוא דומה לפרוזדור, שעינינו הוא היותו התחלה לטרקלין, וכך העוה"ז הוא התחלה אל העוה"ב, ורק במקום ההתחלה יש אפשרות לתקן, וכמו שמבאר.

(1571) לשונו להלן בתחילת המשנה הבאה: "אמנם הקושיא מה טעם שייך התשובה דוקא בעולם הזה, כבר אמרנו שלכך נקרא העולם הזה 'פרוזדור', כמו שאמר 'והתקן עצמך בפרוזדור', כלומר שהעולם הזה אינו רק התחלה, כמו שהפרוזדור הוא התחלה. ובהתחלה הוא שייך תקון, כמו שהוא בעולם הזה, לא בדבר שהוא סוף ותכלית, כמו

שהוא עולם הבא. וכל מנוחה היא בסוף, כי התקון הוא שיבא אל המנוחה בסוף. ולפיכך התקון הוא בעולם הזה, שהוא התחלה, והמנוחה והשלימות הוא בעולם הבא, שהוא בסוף, ודבר זה בודאי ראוי לומר". ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה והביא אלו] כתב: "ידוע כי בעוה"ז נקרא שהאדם 'הולך', מפני כי ההולך הוא מתנועע ללכת אל מקום פלוני ושם ינוח. וכן העוה"ז הוא פרוזדור לתקן עצמו ולהכין עצמו אל העוה"ב... כי ההליכה היא הכנה ותקון אל הדבר שבא בסוף ההליכה, היא המנוחה והישיבה. וכן עוה"ז הוא תקון אל עוה"ב". ובדרוש לשבת תשובה [עז.] כתב: "כי עולם הזה הוא פרוזדור ליכנס לטרקלין, ויכול לתקן עצמו בתשובה ובמעשים טובים, כדי שיגיע אל עולם הבא".

(1572) כי הסוף ראוי אל ההשלמה והמנוחה [ראה להלן הערה 1586], ואילו התקון הוא ההליכה לקראת ההשלמה [כמבואר בהערה הקודמת], ולכך אין הסוף ראוי אל ההליכה לקראת הסוף. וכמו שרק בערב שבת טורח לשבת, אך אינו טורח בשבת עצמה [ע"ז ג.]. וצרף לכאן דבריו בח"א לשבועות ט. [ד, יג.] שביאר שאין קרבן חטאת בשבת [לעומת המועדים], וז"ל: "כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין חטאת ביום השבת". והרי שבת היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], ולכך ברי הוא "כי בדבר שהוא גמר וסוף, שם אין ראוי שיהיה התיקון" [ראה למעלה הערה 1536, ולהלן הערה 1588].

(1573) צריך ביאור, כיצד יישב את שאלתו השניה על המשנה [למעלה לפני ציון 1499], ששאל: "ועוד דהוה ליה לומר גם כן 'העולם הבא דומה לטרקלין'". ונראה, כי אין משנתינו באה ללמד על העוה"ז **לעומת** העוה"ב, וכפי שביארו חז"ל במאמרים שהובאו למעלה [הערה 1498, שהעוה"ז לעומת העוה"ב הוא כמו ערב שבת ושבת, יבשה וים, ישוב ומדבר], אלא אדרבה, שהעוה"ז מתחבר לעוה"ב כפי שפרוזדור מתחבר לטרקלין, והפרוזדור הוא "התחלת הטרקלין" [לשונו למעלה]. וזהו ההבדל שיש בין משנתינו למאמרי חז"ל האחרים העוסקים בענין זה, שהרי יש ערב שבת ללא שבת, ויש יבשה ללא ים, ויש ישוב ללא מדבר, אך אין פרוזדור ללא טרקלין, ופרוזדור ללא טרקלין אינו מועיל לכלום. ובח"א לקידושין מ: [ב, קמג:] כתב: "דומה עולם הזה לפרוזדור בפני עולם הבא, שהוא דומה לטרקלין. וידוע כי הפרוזדור אינו עיקר, רק הטרקלין עיקר" [הובא למעלה הערה 1544]. לכך לא היה מן הענין לומר שהעוה"ב דומה לטרקלין, כי אין משנתינו באה להעמיד את העוה"ז לעומת עוה"ב, אלא להעמיד את העוה"ז כמתחבר לעוה"ב, ובזה שקראנו לעוה"ז "פרוזדור" כבר נתקיימה מגמת המשנה. ודייק לה מלשון המשנה,

שאמרו "העולם הזה דומה לפרוזדור **בפני העולם הבא**", ולכאורה היה מספיק לומר "העולם הזה דומה לפרוזדור [מבלי לומר "בפני העולם הבא"], התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין". אלא הם הם הדברים; כל מגמת משנתינו היא להצמיד ולהדביק את העוה"ז לעוה"ב, ולהורות שהעוה"ז הוא המדרגה המקדימה לעוה"ב, וכיחס ההתחלה אל הסוף. לכך מן ההכרח היה לומר "בפני העולם הבא", כי אותה אנו מבקשים. [ולהלן בסוף המשנה הבאה (לאחר ציון 1663) יבאר את סמיכות משנתינו למשנה הקודמת].

משנה יז

(1574) (א) תשובה ומעשים טובים. (ב) חיי העולם הבא.

(1575) כי תשובה ומעשים טובים הם פעולות האדם הנעשים בימי חייו, ואילו החיים עצמם אינם מפעולות האדם, ואיך ניתן להשוות ביניהם. וראה הערה הבאה.

(1576) לשון האברבנאל: "קשה לי להולמו, לפי שכבר התבאר במה שאין ספק שהיחס והפחות והיתר לא יאמרו כי אם על הדברים שהם תחת מין אחד, לא על דברים שלא יכללם אפילו סוג אחד. והנה חיי העולם הזה או התשובה ומעשים טובים אשר יעשה האדם בו, אינם נכנסים תחת סוג אחד עם חיי העולם הבא. וכן הקורת רוח שבעולם הבא אין לו יחס ולא דמיון עם חיי העולם הזה. ואיך יצדק אם כן עליהם אומרו 'יפה זה מזה', כל שכן שהתשובה ומעשים טובים הם הכנה ומה שקודם התכלית, וחיי העולם הבא הם הצורה והתכלית. ואין ראוי שנאמר שמה שהוא קודם התכלית הוא יותר טוב מהתכלית, וההכנה יותר מהצורה... כי אם היה העולם הזה עולם העבודה, והעולם הבא עולם הגמול, איך יעשה יחס וערך מהעבודה לגמול, בהיותם מסוגים מתחלפים". הרי שביאר שאין להשוות את העולם הזה לעולם הבא. אך מהמהר"ל משמע שאינו שואל כן, שהרי השמיט את התיבות "בעולם הזה" כאשר ציטט את משנתינו, שכתב כאן פעמיים "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים [ולא הזכיר "בעולם הזה"] מכל חיי העולם הבא", משמע שאינו שואל מצד עוה"ז לעומת עוה"ב, אלא מצד תשובה ומעשים טובים לעומת חיים [כמבואר בהערה הקודמת]. ואודות שאין להשוות בין דברים שאינם שייכים זה לזה, כן כתב בח"א לב"ב עג: [ג, צו.], וז"ל: "להורות על המעלה הרמה והנשאה שלהם, שהיו נבדלים במעלתם מכל הדורות האלו. שכבר אמרנו לך כי היה דור הזה מיוחד, שאינו שייך כלל לדור הזה. ובאו עתה לומר לא היה שהיו מתחלפים הדורות ביתר ובמעט, שתמצא דור אחד יותר במעלה מדור אחר, דבר זה אינו, רק היו נבדלים לגמרי, כמו שני דברים שאינם שייכים זה לזה".

(1577) כי מפרשי המשנה ביארו שה"יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא" משום שאי אפשר בעוה"ב לעשות תשובה ומעשים טובים. וכגון, רש"י כתב כאן: "לפי שבאותו הזמן [של עוה"ב] לא יהיה נוהג תשובה ומעשים טובים, שאין עוה"ב אלא לשילום שכר על מה שקיים בעולם הזה". וכן כתב הרע"ב. וכן הרמב"ם פירש כאן: "אין אחר המות שלמות ולא תוספת, אמנם ישלים האדם ויוסיף מעלה בעולם הזה". וכן הרבינו יונה כתב כאן: "תשובה ומעשים טובים... מועילים בעולם הזה, ולא בעולם הבא, שאין דנים את האדם אלא בשעת מיתה".

(1578) "ולא למחר לעשותם - שלאחר מיתה לעתיד לבוא, אם בא לקיים מצות אינו מועיל, דמי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, כדאמר במסכת עבודה זרה [ג.]" [רש"י עירובין כב.]. ובע"ז ג. כתב רש"י "ולא למחר - דאינו יכול לעשותם לעולם הבא". ושם ד: כתב "ולא למחר לעשותם - דאין מצות לעתיד".

(1579) ק"ק, מדוע ציטט כאן את המשך המאמר ["היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם"], הרי עד כמה שנוגע לדבריו כאן מספיק לנו ריש הדברים ["היום לעשותם ולא מחר לעשותם"], שמכך רואים שתשובה ומעשים טובים אינם נוהגים אלא בעוה"ז, ולא לעוה"ב. וכן בדרשת שבת הגדול [רכ:] שהתייחס לענינינו, אכן ציטט רק את ריש המאמר, ולא את המשכו [מובא בהערה הבאה]. ויש לומר, שגם המשך המאמר מחייב שאין בעוה"ב תשובה ומעש"ט, שהעובדה שעוה"ב הוא מקום השכר היא גופא מחייבת שאין בעוה"ב תשובה ומעש"ט, כי מקום העבודה אינו מקום השכר ["שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" (קידושין לט:)], ומקום השכר אינו מקום העבודה. באופן ששני חלקי המאמר ["ולא מחר לעשותם", "ולמחר לקבל שכרם"] הם שני צדדים של מטבע אחת. ונקודה זו תבואר בהמשך [ראה הערה 1598].

(1580) לשונו בדרשה לשבת הגדול [רכ:]: "כי אם לא היה יצר הרע באדם, לא היה האדם מקבל שכר על המצות שבתורה. וראיה לזה, כי לעוה"ב שלא יהיה יצה"ר באדם, אז לא יהיו המצות, שכך דרשו ז"ל 'היום לעשותם' [דברים ז, יא], ולא למחר לעשותם. ולמה זה רק 'היום לעשותם', מפני שיש יצה"ר ויש קבול שכר על עשייתם, ולא למחר לעשותם, מפני שלא יהיה יצה"ר, ואין כאן קבול שכר על עשייתם" [הובא למעלה פ"ב הערה 106].

(1581) כי יותר מתאים להשוות "חיי עולם הבא" עם "חיי העולם הזה", ששניהם עוסקים עם חיים, מאשר להשוות "קורת רוח בעולם הבא" ל"חיי עולם הזה", שהנך משוה דברים מחולקים, ומעין מה שהקשה בשאלתו הראשונה על רישא דמשנתינו.

(1582) שהוא יותר לשון של יישוב הדעת, וכמו שכתב רש"י כאן "'קורת רוח' לשון נתקררה דעתו, שמתקררת ומתיישבת דעתו עליו מפני שמחה". וכן פירש רש"י עוד [ב"מ לד:] "דעבד לי נייח נפשאי - פעמים רבות עשה לי קורת רוח", הרי "נייח נפשאי" הוא קורת רוח, ולא "עונג כל כך". וכן בסוכה נה: פירש רש"י "שאהנה ממך - אין לי הנייה וקורת רוח בשל אלו, אלא בשלך", הרי שהנאה וקורת רוח הם שני דברים. ולהלן [לפני ציון 1629] כתב: "'קורת רוח' נאמר על הנחה בלבד... דעתו נחה". ובתנחומא זאת הברכה אות ז אמרו: "אמר ליה הקב"ה [למשה], אני אעשה לך קורת רוח, 'הנך שוכב עם אבותיך וגו" [דברים לא, טז]. אמר רבי אבהו, אין לשון 'הנך' אלא קורת רוח, שנאמר [איוב ג, יז] 'שם ינוחו יגיעי כח'". הרי קבורה היא קורת רוח, ובעל כרחך שאין זה עונג, אלא נייח נפשאי. ונראה להוכיח כן עוד, שהנה אמרו בתנא דבי אליהו פי"ח "מה מים הללו קורת רוח הן לכל באי העולם, בין בימות החמה בין בימות הגשמים, כך יהא אדם עושה קורת רוח להקב"ה לעולם כל ימי חייו". והרי מים אינם מורים על עונג, אלא על יישוב הדעת. וכמו שאמרו [ברכות מד.] "השותה מים לצמאו מברך 'שהכל נהיה בדברו'", ובגמרא [ברכות מד:] "לאפוקי למאן דחנקתיה אומצא" [מי שחונקת אותו אומצת בשר, ושתה מים לזרז הבליעה]. ופירשו תוספות שם "ודוקא מים, שאין לו הנאה כי אם לשתות מים לצמאו, והנאה דחנקתיה אומצא אין זה נחשב הנאה, אבל שאר משקים, לעולם הגוף נהנה מהן, שבכל ענין מברך, ואפילו חנקתיה אומצא". הרי מים אינם מענגים את האדם, אלא מיישבים את דעתו. וראה עוד רש"י חולין קכ. ד"ה לרבות.

(1583) כמו שנאמר [ישעיה נח, יג-יד] "אם תשיב משבת רגלך עשות חפציך ביום קדשי וקראת לשבת ענג וגו' אז תתענג על ה' והרכבתיך על במותי ארץ וגו'". וכן נאמר בעוד פסוקים לשון עונג [דברים כח, נד, איוב כב, כו, ועוד]. ואולי מתכוון לשאול, שהרי אמרו חכמים [ברכות נז:] ששבת היא מעין עולם הבא, ונאמר על שבת לשון עונג, וא"כ זהו הלשון התואם יותר לעולם הבא, מאשר הלשון "קורת רוח", שלא הוזכר כלל במקרא. וכן להלן [לפני ציון 1628] כתב: "ולשון 'קורת רוח' שאמר, שלא אמר 'עונג של עולם הבא'".

נמצא ששאל על המשנה ארבע שאלות; (א) מה שייך להשוות בין דברים שאינם שייכים זה לזה [תשובה ומעש"ט לחיים, ותשובה על כך ראה מהערה 1611 ואילך]. (ב) מדוע תשובה ומעש"ט נוהגים רק בעולם הזה [תשובה על כך ראה מציון 1584 ואילך]. (ג) במקום לומר "יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא" היה לו לומר "יפה שעה אחת של חיי העולם הבא", כדי להשוות חיים לחיים [התשובה על כך מציון 1618 ואילך]. (ד) במקום לומר "קורת רוח" היה לו לומר "עונג" [התשובה על כך מציון 1628 ואילך].

(1584) שאלתו השניה על המשנה. והנה הזכיר רק תשובה, ולא מעשים טובים, ונראה שהוא לאו בדוקא.

(1585) לשונו למעלה [לאחר ציון 1565]: "והנה התבאר לך מה שאמר בכאן כי 'העולם הזה דומה לפרוזדור, התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין'. כי כבר אמרנו כי העולם הבא אי אפשר שיהיה בתחלת הבריאה, כי מאחר שנברא העולם אחר ההעדר, הנה הוא דומה אל ההעדר, שהוא חסר. ומפני כך אמר 'העולם הזה דומה לפרוזדור', שאין הפרוזדור רק התחלת הטרקלין, שאין ראוי לבנות הטרקלין מבחוץ, ולא יהיה דבר לפניו כלל. אבל יש לבנות דבר שהוא קודם הטרקלין, ואחר כך הטרקלין. וזה ראיה ומופת על העולם הזה, שאינו רק התחלה בלבד, שאין העולם הבא הוא התחלה, רק העולם הזה הוא התחלה. והתחלה הזאת מן העולם הזה, בו אפשר לתקן עצמו שיגיע לעולם הבא, ולפיכך אמר 'התקן עצמך בפרוזדור וכו'". ודבר זה מפני כי כל תקון הוא התחלה למה שיהיה אחר כך. ומפני כי העולם הזה הוא התחלה, ועולם הבא הוא הסוף, ולכך אמר 'התקן עצמך בפרוזדור', שהוא התחלה, שתכנס לטרקלין, שהוא הסוף. כי בדבר שהוא גמר וסוף שם אין ראוי שיהיה התיקון, רק בפרוזדור, שהוא התחלה, ודבר זה מבואר".

(1586) אודות שהמנוחה היא בסוף לאחר העמל והיגיעה והתיקון, כן כתב למעלה פ"ב מט"ז [תתכט.], וז"ל: "כי הפועל הוא עמל ומתנועע, וכל עמל ותנועה הוא בא אל המנוחה וההשלמה בסוף העמל" [ראה למעלה הערה 202, ולהלן הערה 1632].

(1587) אודות שבעוה"ב יושלם הכל, כן ביאר במשנה הקודמת, ושם הערות 1504, 1542. ואודות שבעוה"ב יהיה הכל במנוחה, כן כתב בנתיב הכעס ס"פ א [ב, רלז:], וז"ל: "וידוע כי עוה"ז אינו עולם המנוחה... ועוה"ב הוא כולו מנוחה, כי עתה בעולם הזה אי אפשר להיות כולו מנוחה... [אך] לעתיד, שאז תהיה המנוחה שלימה השקט ובטח... מנוחה מכל צד". וכן נתבאר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 36, ופ"ב הערה 1498. ואודות הזיקה שבין מנוחה והשלמה, כן נתבאר למעלה פ"ב הערה 271, ופ"ג הערה 1861, ולהלן הערה 1660. **ועוד אודות** שההשלמה היא בסוף, הנה כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בגו"א בראשית פל"ה אות יב [קפ.] ביאר שבנימין הוא ההשלמה לכל השבטים, כי הוא סוף השבטים, ולכך נולדו עמו שתי תאומות [רש"י בראשית לה, יז]. ובתפארת ישראל פי"ז [רנט:] ביאר שאדם נברא לאחרונה, וישראל היו האומה האחרונה להבראות, מחמת ששניהם הם שלימות הבריאה. ובתפארת ישראל ס"פ מט כתב: "וההשלמה הוא בסוף". ובגבורות ה' פ"ע [שכא.] כתב: "כל השלמה הוא

באחרונה". ובדרשת שבת הגדול [רכו:] כתב: "וקשה, למה השלום באחרונה. וביאור זה, כי כל חותמי ברכות הם חותמים בשלום, כי השלום הוא סוף של דבר, כדכתיב [תהלים לז, לז] 'כי אחרית לאיש שלום', כי על ידי השלום הדבר הוא בשלימות, והשלימות הוא בסוף, כי בהתחלה אין הדבר בשלימות. וכאשר הדבר הוא בשלום הוא בשלימות, כי לכך נקרא 'שלום', כי כאשר הדבר בשלום הוא בשלימות לגמרי. וכבר אמרנו כי השלימות הוא בסוף, לכך השלום בכל הברכות הוא בסוף. ולכך כתיב 'כי אחרית לאיש שלום', ורצה לומר כי השלום ראוי שיהיה לאדם באחריתו, כי אז יושלם הדבר וינוח בשלום לגמרי... לכך קבעו ברכה זאת בסוף כל הברכות, כי השלמת הדבר הוא השלום [ומוכיח כן מברכת כהנים]... כי השלמת הדבר הוא השלום, כמו שאמר רבי בשעת פטירתו 'יהי רצון שיהא שלום במנוחתי' [כתובות קד.]", והובא למעלה פ"א הערה 1569. וכן הוא בנתיב השלום פ"א [א, רטו:], ובאר הגולה באר הרביעי [תנב.]. ובח"א לשבת נה. [א, לא:] ביאר שאות תי"ו מורה על השלימות, כי היא האות האחרונה. ובנצח ישראל ר"פ מב כתב: "כבר התבאר לך פעמים הרבה כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן... וסוף העולם מוכן שיהיה אלקי. וכמו האדם הזה, כאשר הוא בעיקר ימיו אינו אלקי, אבל כאשר הוא בסוף ימיו נסתלק ממנו כוחות הגשמי עד שהוא אלקי, ודבר זה גם כן אצל העולם". וכן הוא למעלה פ"א מי"ח [תכא.], ושם בהערות 1568, 1569, ולמעלה הערה 269.

(1588) פירוש - הואיל ויחס התיקון אל המנוחה הוא יחס ההתחלה אל הסוף, שהוא יחס העוה"ז אל העוה"ב, לכך התיקון נמצא במקום ההתחלה, שהוא בעוה"ז, ואילו המנוחה נמצאת בסוף, שהוא עוה"ב. לכך תשובה ומעש"ט, שהם מעשי תיקון, נמצאים רק בעוה"ז, ואינם נמצאים בעוה"ב, שאין תיקון במקום שהכל מתוקן. וצרף לכאן דבריו בח"א לשבועות ט. [ד, יג.] שביאר שאין קרבן חטאת בשבת [לעומת המועדים], וז"ל: "כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין חטאת ביום השבת". והרי שבת היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], ולכך ברי הוא "כי בדבר שהוא גמר וסוף, שם אין ראוי שיהיה התיקון" [לשונו למעלה לפני ציון 1572].

(1589) הנה לא כתב כאן רק שהעוה"ז הוא חומרי, אלא שהאדם הנמצא בו הוא חומרי. וביאורו, כי חומריות העוה"ז מגדירה את האדם בו כחומרי. וכן כתב למעלה משנה ד [לאחר ציון הערה 272]: "מצד עולם הזה הוא נקרא 'אדם' על שם האדמה". ואודות שהאדם בעוה"ז מתייחס בעיקר אל גופו, נראה לבאר זאת על פי דבריו בתפארת ישראל פ"ו [ק.], שכתב: "גופו ותוארו [של האדם], אשר הוא קיומו בעולם הזה". ולכך בעולם הזה האדם נערך כבעל גוף, כי קיומו בעולם הזה אינו אלא על ידי הגוף, וכל הגוף הוא בבחינת "אבר שהנשמה תלויה בו". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי העולם הזה הוא כולו גוף" [ראה למעלה הערות 541, 1390], ולכך בעוה"ז הגופני האדם נתפס מצד גופו. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [ב"מ פו:] "לעולם אל ישנה אדם מן המנהג שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם, ומלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם". ובח"א שם [ג, מח.] כתב: "כאשר ירדו המלאכים למטה אכלו. ואין לשאול סוף סוף מלאכים הן, ואין צריכין לאכילה. דבר זה לא קשיא, כיון שירדו למטה, והיו נראים בדמות אנשים, היה האכילה שלהם גם כן מצד אותו דמות. ואין לך לומר כי לא היו אנשים, רק שכך נראים לאברהם, זה אינו, דודאי כיון שהכתוב אומר [ר' רש"י בראשית יט, א] 'ויבאו שני האנשים וגו", נתלבשו במלבוש אנשים. ואף כי בודאי היה זה מצד שהיו נגלים בתחתונים, אבל לא מצד עצמם, שלא נעשו לאנשים, מ"מ נאמר עליהם שם 'אנשים', וכך נאמר עליהם שאכלו". ובפרקי מבוא לספר "נשמת חיים" [עמוד 43] כתב לבאר יסוד זה, וז"ל: "כל הופעה של העולם העליון משהיא מתגלית לעיני בני אדם, היא מתקבלת בגוון טבעי... אנו דנים על ההופעה בלבד. כל הופעה אלקית כשהיא באה לבני אדם טבעיים, היא מתלבשת בלבוש העולם שהיא יורדת ומתגלית בו... כיוצא בזה 'אל ישנה האדם מן המנהג... מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם' [ב"מ פו:]. וכתב שם בח"א [ומביא דבריו שם]... התלבשות זו אינה דמיונית, אלא מציאות שנתהוותה בעולם הטבע. אכילת המלאכים בעולם הזה לא היתה חזיונית, אלא התרחשות של ממש. אך לא בהם עצמם, אלא בהופעתם. כיון שנתלבשו בדמות אנשים, יש לדמות הזאת הנהגה טבעית". ואם כן ק"ו לבני אדם עצמם, שכאשר הם נמצאים בעולם הזה הנהגתם בעצם היא הנהגה טבעית. וזהו שכתב כאן "כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי" [הובא למעלה הערה 273]. וכן להלן [לפני ציון 1638] כתב: "וכל אשר הוא בעולם הזה הוא בעל שנוי".

(1590) יסוד נפוץ מאוד בספריו. כגון, למעלה פ"א מט"ו [שסד:] כתב: "מדה הזאת שלא לעמוד על מדותיו היא מדה טובה, ודבר זה שייך במילי דעלמא. אבל שיהיה האדם נוטה לגמרי אל מדה זאת, שלא יהיה מעמיד מדותיו כלל, ורוצה להנהיג הכל על דרך

שלא לעמוד במדותיו, דבר זה אינו טוב, כי במילי דשמיא ראוי שיהיה תורתו קבע. ואם כל מדת האדם שאינו מעמיד על ענינו יהיה גם כן הנהגתו במילי דשמיא כך, ולא יהיה קביעות לאדם בתורתו, ודבר זה אינו ראוי. שכשם שראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד, לכך ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו. ודבר זה ראוי לאדם במילי דעלמא דוקא, כי במילי דעלמא האדם הוא בעל חומר, לכך ינהג כמנהגו. אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי, ראוי שיהיה תורתו קבע, ולא יוותר כלל, ולא יעבור קביעתו רק כאשר ראוי אל השכל, ויעמיד המדה שלא ישנה". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרצ:] כתב: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי". ולמעלה פ"ג מ"ו [לפני ציון 773] כתב: "השנוי הוא מצד החומר", ושם הערה 773. ולמעלה משנה יא כתב: "כי החומר מוכן להשתנות ולקבל התפעלות, אבל הדברים הנבדלים אינם מוכנים להשתנות ולקבל התפעלות". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל". וצרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725]. **ועל פי** זה ביאר שישראל הם עם קשה עורף, ואילו אומות העולם קרובי תשובה הן, וכלשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח: "ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו], שעומדים במעשיהם, לא יקבלו שנוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שנוי. ובאומות הוא להיפך זה, ששבחו אותם חכמים שהם קרובים לשוב בתשובה. אמרו ז"ל [תנחומא שמיני, ט] האומות קרובי תשובה הם. ולפיכך כאשר נשלח יונה להתנבאות על נינוה, אמר, הגוים קרובי תשובה, ויחזרו בתשובה, ולא תבא הפורענות, ויאמרו כי אני משקר, ולכך לא רצה ללכת להתנבאות [פרקי דר"א פ"י]. וזה מפני כי הם חומריים, ובעל החומר מוכן לשינוי, לכך ישנה מעשיו, שמקבל שנוי". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], תפארת ישראל פכ"ח [תכא:], נר מצוה [לב.], נתיב התשובה פ"א הערה 33, ועוד. וכן כתב בנצח ישראל פי"ד [שדמ:]. ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז.] כתב: "דבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי החומר משתנה ומתפעל, ולא כן הצורה". וראה עוד נצח ישראל פ"ה

הערות 430, 432. **וכן נאמר** על משה רבינו [דברים לד, ז] "ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו לא כהתה עינו ולא נס ליחו", ובגבורות ה' פכ"ד [קג:] כתב: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת, יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף, מפני זה לא היה מקבל חולשה. שכל כח גוף מקבל חולשה במה שהוא מוטבע בגוף, אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה, ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם" [ראה להלן הערה 989]. וראה על כך בפחד יצחק פסח מאמר נח, אות ד. ובכלליות אומרים [העיקר התשיעי] "זאת התורה לא תהא מוחלפת". וכן נאמר [במדבר כג, יט] "לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם וגו'", וכן נאמר [מלאכי ג, ו] "כי אני ה' לא שיניתי ואתם בני יעקב לא כליתם" [הובא למעלה הערה 981].

(1591) כפי שכתב למעלה פ"ג מ"ו [לאחר ציון 766]: "ואין לחומר מציאות בפועל, רק בכח". וכן כתב בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:]: "כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד'". ובנצח ישראל ס"פ ל [תקצב.] כתב: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל", ושם הערה 6. ובגבורות ה' פמ"ה [קעא:] כתב: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום... לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה". ובגבורות ה' פנ"ב [רכו.] כתב: "כל דבר שהוא בכח ויוצא לפועל, אין יציאתו לפועל כי אם על ידי הקב"ה, שהוא בלבד בפועל הגמור, וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח. וכל אשר יש לו צירוף גשמי, אי אפשר שיהיה בפועל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפועל הגמור. ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מ"מ יש להם יחוס וקירוב אל הגשם, ולכך אינם בפועל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות, כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית - אינו בפועל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות. כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית אינו בפעל, כי המציאות בפעל כאשר הוא שלם כבר ואינו חסר". ובח"א לחולין פט. [ד, קג.] כתב: "כל

גשם הוא בכח ולא בפעל". וכ"ה בנתיב השלום פ"ב [א, רכד.], נתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:], וח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.]. ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". וראה למעלה פ"ג הערה 767.

(1592) מוסיף כאן שה"בכח" של החומר הוא משום שהחומר "מקבל צורה". וכן בסמוך כתב: "אשר החומר הוא בכח, ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות". ופירושו, שהואיל והחומר הוא נושא לצורה, לכך מצד עצמו הוא כלי קבול לדבר שינתן בו, ולית ליה מגרמיה כלום. והואיל ושלימותו אינה נמצאת בו, אלא תנתן לו מזולתו, לכך הוא לכשעצמו נמצא בהכנה תמידית לקבלת השלמתו, וזהו שהוא נמצא בכח ולא בפועל. וכל ענין "אדם" נאמר על ענין זה, וכפי שכתב בדרוש על התורה [סוף יא:]: "האדם נקרא 'אדם' מפני שהוא כמו אדמה, שהיא בכח בלבד. ולכן כל זמן שלא קבל התורה, הרי הוא כמו מדבר, שהוא מקום בור בלא פרי. כי חסר התורה והמצוה יקרא בור" [הובא למעלה פ"א הערה 1826, ופ"ב הערה 856].

(1593) לשונו בנתיב התורה פ"י [א, מה:]: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה", וראה למעלה הערה 1536. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "כי מפני שהעולם הבא הוא עולם קדוש, נבדל מן הגשמי. והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובנצח ישראל פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי וזה נבדל מן הגשמי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סג:], ושם הערה 39, ולמעלה הערה 108.

(1594) אודות שתשובה היא השתנות, כן כתב בח"א לכתובות עז: [א, קנט.], וז"ל: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל" **ועל פי** זה ביאר שישראל הם עם קשה עורף, ואילו אומות העולם קרובי תשובה הן, וכלשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח: "ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו], שעומדים במעשיהם, לא יקבלו שנוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל

דבר שאינו חומרי לא יקבל שנוי. ובאומות הוא להיפך זה, ששבחו אותם חכמים שהם קרובים לשוב בתשובה. אמרו ז"ל [תנחומא שמיני, ט] האומות קרובי תשובה הם. ולפיכך כאשר נשלח יונה להתנבאות על נינוה, אמר, הגוים קרובי תשובה, ויחזרו בתשובה, ולא תבא הפורענות, ויאמרו כי אני משקר, ולכך לא רצה ללכת להתנבאות [פרקי דר"א פ"י]. וזה מפני כי הם חומריים, ובעל החומר מוכן לשינוי, לכך ישנה מעשיו, שמקבל שנוי". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], תפארת ישראל פכ"ח [תכא:], נר מצוה [לב.], נתיב התשובה פ"א הערה 33, ח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה.], ועוד [הובא למעלה פ"א הערה 1338].

(1595) לשונו למעלה פ"ב מ"י [תשפט.] "ואמר כנגד הגוף 'שוב יום אחד לפני מיתתך', כי במה שהאדם בעל גוף שייך בו תשובה, כי אם לא היה האדם בעל גוף, לא היה אצלו תשובה, שלפיכך אמרו ז"ל 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה, כמו שיתבאר בעזרת השם, עיין שם". ולהלן פ"ה תחילת מי"ח: "כבר התבאר למעלה אצל 'יפה שעה אחת בתשובה וכו", כי התשובה שייך דוקא בעולם הזה, במה שהאדם בעולם הזה חמרי גשמי. ומפני שהאדם בעולם הזה הגשמי, יכול לשנות את מעשיו, כי החומר בעל שנוי. אבל עולם הבא, מפני שהוא נבדל, כמו שהתבאר למעלה, אין שייך בו השתנות לא מטוב לרע, ולא מן הרע לטוב. כי השנוי הוא לגשם ולכוחות הגשמיים, לא אל הדבר הנבדל". ולהלן משנה כב [ד"ה ומה שאמרו] הביא את המדרש האומר: "אמר הקב"ה לישראל, בני, עד ששערי תשובה פתוחין עשו תשובה, שאני נוטל שוחד בעולם הזה. אבל משאני יושב בדין בעולם הבא, איני נוטל שוחד". ובנצח ישראל פמ"ו [תשע:] ביאר שאף לימות המשיח לא תנתן אפשרות של תשובה, וכלשונו: "הכתוב מזהיר האדם שיהיה צדיק קודם שיתגלה המשיח, שאז בודאי אפשר שהחוטא יחזור בתשובה. אבל לימות המשיח לא יוכל לעשות תשובה, כי אין שם שנוי שישנה עצמו מרע לטוב, שיהיה הרשע צדיק, או מטוב לרע". וכן הוא בח"א לשבת קנא: [א, פא:]. **ואודות שהתשובה** אפשרית מחמת חומריות האדם, כן כתב בגבורות ה' פל"א [קכ:], וז"ל: "התשובה שייכת לאדם בשביל שמעשה החטא בא מן האדם אשר הוא בעל שנוי ותמורה, לכך אין מעשיו וחטאים שלו נחשבים מעשים גמורים. כי המעשה נחשב לפי העושה, והעושה הוא בעל גוף בעל שנוי ותמורה, [ולכך] אף המעשה שלו אינו מעשה גמור... ואין תשובה רק לטעות שהוא בא מן גוף האדם, לא מן הדעת". ובנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 30] כתב: "כי התשובה בשביל שיאמר 'חטאתי', והוא מתחרט על מעשיו. והחרטה שייכת לאדם במה שאין כל מעשיו שכליים. ולכך לא היה שייך תשובה כלל אם היה האדם

שכלי. אבל מפני שהאדם אינו שכלי גמור, תשובה וחרטה שייך בו" [הובא למעלה הערה 350].

(1596) כפי שביאר למעלה פ"א מי"ח [תסה.], וז"ל: "כי מוסר רבי הוא על מעשה האדם בכלל... כי ראוי שיהיה האדם מוציא מעשים אל הפועל, והמעשים נקראים תולדת האדם, כמו שביארו חכמים [קידושין מ.] כי מעשה הצדיק נקראים פירות אצל הצדיקים, וכדכתיב [ישעיה ג, י] 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', הרי לך כי המעשים פרי האדם ותולדות שלו. ודבר זה מופלג בפי החכמים, וכמו שפירש רש"י [בראשית ו, ט] שעיקר תולדות של אדם מעשים טובים". ובתפארת ישראל פ"ג [נח.] כתב: "האדם יוצא כחו אל הפעל. ולכך שלימות האדם נקרא גם כן בשם 'פרי', וכדכתיב בקרא 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', הרי שהזכות והשלימות יקרא 'פרי'... ובפרק עגלה ערופה [סוטה מו.], 'והורידו את העגלה אל נחל איתן' [דברים כא, ד], אמר רבי יוחנן בן שאול, מפני מה אמרה תורה הבא עגלה בנחל. אמר הקב"ה, יבוא דבר שלא עשה פירות, ויערף במקום שאינו עושה פירות, בשביל מי שלא הניחו אותו לעשות פירות. מאי 'פירות', אילימא פריה ורביה, אזקן ואסריס הכי נמי דלא ערפינן, אלא מצות, עד כאן. הרי בשביל שלא הוציא שלימות שלו אל הפעל, הוא כמו האדמה שלא עשתה פירות, ולא הוציאה דבר אל הפעל, ונשאר בכחו". ובנתיב התורה פט"ו [א, סג.] כתב: "האדם הוא בכח, והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות... התורה והמעשים הם פרי., כמו שאמר הכתוב 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור' [למעלה פ"ב מ"ה], שהוא כמו שדה בור". וכן הוא בדרוש עה"ת [י.]. ובגו"א בראשית פ"ו אות טז כתב: "המעשים טובים נקראו 'תולדות', דכתיב 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', שהמעשים הם פרי שמוליד האדם... כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים... ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזה יותר תולדה" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 114, פ"ג הערה 1239, ולמעלה הערה 174].

(1597) כמבואר בהערה הקודמת שהאדם מוליד עצמו על ידי מעשים טובים, וכל הולדה היא נתינת צורה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פי"א אות יז [רב:], וז"ל: "אמרו חכמים ז"ל 'כל הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה', בפרק קמא דסוטה [ריש יב.]... כי הבעל נותן לאשה מציאות שלם, כמו שהצורה נותן לחומר, ולפיכך הוי כאילו ילדה מי שנושא אשה לשם שמים". ובאור חדש [קיד.] כתב: "כי הנושא אשה לש"ש כאילו ילדה, שאמר במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי

שעשאה כלי. כלומר שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה... והוא ידוע כי החומר אין מציאתו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל. ולכך נחשבת כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 75]. ואם נתינת צורה היא כלידה, הרי הלידה היא נתינת צורה, ולכך המעשים הטובים "הם צורת האדם".

(1598) כן ביאר בתפארת ישראל פ"ס [תתקלח.], וז"ל: "כי עצם השכר הוא מיוחד דוקא בעולם הבא, שהוא עולם המיוחד לשכר. וזה שאמר ריש לקיש [עירובין כב.] 'היום לעשותם וכו" [דברים ז, יא]. וביאור זה כי העולם הזה הוא עולם ההויה, ומפני שהעולם הזה הוא עולם ההויה, ראוי שיהיה עשיות המצות, והוא קנין שלמות ויציאתו אל הפעל בעולם הזה, ודבר זה ראוי שיהיה בעולם הזה, שהוא עולם הויה גם כן. אבל בעולם הבא, אין שם הויה ויציאה אל הפעל, שכל ענין זה שייך אל העולם הגשמי, אבל בעולם הנבדל הוא בפעל, ולפיכך אין שם קנין שלמות ויציאה אל הפעל, שדבר זה הוא הויה. וכן 'למחר לקבל שכרם', ורוצה לומר כי שכר המצות בעולם הזה אינו" [ראה למעלה הערה 1515, ולהלן הערה 1659]. ולמעלה בהערה 1579 נתבאר שעשיית המצות בעולם הזה בלבד, וקבלת שכר לעולם הבא בלבד, הם שני צדדים של מטבע אחת.. וכן בתפארת ישראל פנ"ב [תתכו.] ביאר שאין קיום מצות בעולם הבא. ולהלן [לפני ציון 1613] כתב: "בעולם הבא אין קנין מעלה".

(1599) דברים אלו מבוארים יותר בח"א לע"ז ג. [ד, כא.], שעמד על כך שבגמרא שם ישנן שתי קושיות על בקשת הגוים [שתנתן להם מצוה לקיים בעוה"ב]; (א) מהפסוק [דברים ז, יא] "היום לעשותם". (ב) "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ובח"א ביאר ששתי הקושיות האלו מכוונות לאותה נקודה, וכלשונו: "כי העולם הזה הוא עולם גשמי אשר הוא בכח תמיד. ולפיכך בעולם הזה שייך מצות ומעשים טובים... כי עוה"ז הוא עולם גשמי, שייך בו מעשה, לפי שהעולם יוצא אל הפעל כאשר הגשמי הוא בכח ויוצא אל הפעל. אבל בעולם הבא האדם שם בפעל, ולא שייך שם יציאה אל הפעל כאשר אינו גשמי. ולפיכך העולם הבא הוא שביתה ומנוחה, ואין שם יציאה אל הפעל, שאין זה מנוחה [ראה להלן הערה 1633]. ולפיכך אמר 'מי שטרח בערב שבת', הוא יום המעשה, ואז 'יאכל בשבת'. כי השבת הוא יום המנוחה ובלתי יציאה לפעל, רק הכל במנוחה. ולפיכך מצות אינם שייכים רק לעולם הזה בלבד... ומקשה והא כתיב 'אשר אנכי מצוך היום וגומר'. והיא קושיא דלעיל עצמה,

רק מפני שכתוב זה בתורה, וכיון שכתוב בתורה אי אפשר שיהיה בענין אחר כלל, רק כך". ואלו דבריו כאן, שאין תועלת בקיום מצות בעוה"ב.

(1600) כפי ששאל בשאלתו הראשונה על המשנה, שאי אפשר להשוות דברים שאינם שייכים זה לזה, וכלשונו [לאחר ציון 1574]: "ומה שייך לומר 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים מכל חיי העולם הבא', שאין התשובה ומעשים טובים שייכים אל החיים, ואין להם התיחסות כלל".

(1601) הולך לבאר שההליכה והתנועה לקראת ה' [על ידי תשובה ומעש"ט] מדביקה את האדם אל ה' יותר מאשר מי שכבר נמצא עם ה' [חיי העוה"ב], ולכך "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים מכל חיי העולם הבא".

(1602) מה שמדגיש "כי מצד התשובה ומעשים טובים **אשר הם בעולם הזה**, האדם מתעלה מן **העולם הזה הגשמי** להיות אל השם יתברך", כי המשנה אינה באה לבאר מעלת תשובה ומעש"ט גרידא, אלא מעלת העולם הזה שיש בו תשובה ומעש"ט [כפי שיבאר להלן הערה 1718], ולכך מדגיש שאיירי במעלת העוה"ז. ואודות מעלות התשובה ומעש"ט, כן כתב למעלה משנה יא [לאחר ציון 982], וז"ל: "וזה שאמר כאן התשובה ומעשה הטוב כתריס בפני הפרענות. כי התשובה שהיא סלוק מן החטא, וכל סלוק מן החטא אי אפשר רק במדריגה נבדלת מן החומר, ובדבר זה הארכנו במקום אחר, ובארנו דבר זה. ורמזו החכמים עליו [נדרים לט:] שהתשובה נבראת קודם שנברא העולם, דהיינו שהתשובה היא מעלה עליונה נבדלת מן העולם הזה הגשמי, וכמו שהארכנו בזה. כי אין התשובה רק סלוק החטא, שהגורם החטא הוא החומר, ואם לא היה החומר היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל. ואם כן התשובה היא מצד המדריגה הנבדלת. וכן המעשים טובים, שכל מעשים טובים הם מעשים אלהיים בלתי טבעיים, שאין מעשי התורה מעשים טבעיים, אבל מעשים בלתי טבעיים, ובדבר זה אין ספק כי מצות התורה נבדלים בלתי טבעיים. ולפיכך אמר 'תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפרענות', כלומר כי האדם דבק על ידי אלו שני דברים במדריגה אלהית נבדלת", ושם הערות 983-988. וקודם לכן [לפני ציון 963] כתב: "המצוה היא הטוב, הוא אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, והטוב הוא נכנס לפני השם יתברך, אשר זולת זה לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדרגת המצוה נכנס לפני השם יתברך". ובתפארת ישראל ר"פ ד [סח.] כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה הם מצות התורה, שבזולתם היה נשאר בכח... והם הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל עולם העליון להושיב אותו עם המלך

ה' צבאות עין בעין... כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי, עד שאין האדם טבעי חמרי בעל הויה והפסד כמו שהם הדברים הטבעים החומרים. כי כל המצות מחייב אותם השכל שכך וכך יעשה, וכאשר האדם עושה המצוה שהשכל מחייב, הרי בזה יוצאה נפשו מן הטבע החמרית ודבקה בשכלי, כי השכל האלקי מחייב המצוה, וזהו צירוף וזיכוך נפשיי". ושם בפרק ז [קטז:] כתב: "המצות בעצמם מצרפים נפש האדם להשיב אותה אל ה'... כי הנפש שהיא עומדת בגוף נוטה עצמה אל הטבע, והיא באמת נפש אלקית מלמעלה, רק שהיא עומדת בגוף. וצריך להוציא אותה מן הטבע, ולהיות לה דביקות בו יתברך, וזהו על ידי המצות, אשר מעשה המצות הוא לפי השכל... ואז יש לו דביקות בו יתברך". ובתפארת ישראל פ"ט [קמז:] כתב: "ואיך לא יקנה מדרגה אלהית על ידי המצות, כי המצות כולם, במה שהם מצות השם יתברך על האדם, אין ספק שזה התיחסות וחבור בין השם יתברך ובין האדם, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים. ומאחר שכך הוא, איך לא נאמר מה שמקבלים ישראל מצותיו וגזרותיו עליהם, שהוא יתברך יש לו יחוס אליהם וצירוף, מצד שהם מקבלים גזרותיו אשר השכל מחייב אותם, שבזה הצד מתקרבים ומתדבקים אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מהכל, ויקנו בשביל כך ההצלחה העליונה בשביל החבור והדבוק הזה. כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך, כמו שאמר הכתוב [דברים יא, כב] 'ולדבקה בו' כאשר האדם עושה רצונו, ומקבל גזרת המלך, והוא עבדו. זהו עצמו החבור והדבוק בו יתברך, ומוציא את האדם מן החמרי, ולהיות דבק בו יתברך" [הובא למעלה פ"ב הערה 119, ופ"ג הערה 109]. וכן כתב השל"ה [יומא פרק דרך חיים מוסר טז], וז"ל: "לשון 'מצוה' צוותא, כענין שאמרו [ברכות ו:] כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה. ומצוה אותיות יהו"ה בהיפוך שתי אותיות הראשונות, שהן מ"צ, באלפ"א בית"א דא"ת ב"ש הן אותיות י"ה" [הובא למעלה הערה 963, ולהלן הערה 2052].

(1603) כמבואר בהערה הקודמת. ובנתיב התשובה ביאר כמה פעמים שהתשובה היא השבה אל השם יתברך [שם פ"א הערה 139, פ"ב הערה 28, ופ"ג הערה 53]. וכן ביאר למעלה פ"ב מ"י [תשלו.], ויובא בהערה 1608.

(1604) לשונו בנתיב העבודה פ"ה [א, פט.]: "אמרו בגמרא [סוטה כב.] שיש ללכת אל בית הכנסת שהוא יותר רחוק מן האדם, מפני שהוא נוטל שכר פסיעות. ויראה כי אין הדין הזה גבי סוכה, שאם יש לו שתי סוכות, האחת קרובה והאחת רחוקה, שאין לו לילך אל הסוכה הרחוקה בשביל שהוא נוטל שכר פסיעות, כי אם גבי בית הכנסת

אמרו... וזה כי השם יתברך מצוי בבית הכנסת, כמו שאמרו ז"ל [מגילה כט.] כי בית הכנסת הוא מקדש מעט, ולכך השם יתברך מצוי בבית הכנסת. ולפיכך כאשר הולך לבית הכנסת הוא נמשך אל השם יתברך להיות לו דביקות בו יתברך. וידוע כי המתנועע אל דבר הוא דביקות גמור עם המתנועע, יותר ממי שהוא קרוב לו כבר. כי המתנועע אל דבר הרי אינו עמו, ועם כל זה הוא הולך אליו, וזהו דביקות וחבור גמור... כי הכל הוא לפי התנועה יש לו דביקות בו יתברך. כי אם הולך מרחוק, הרי זה מורה דביקות גמור בו יתברך, לכך הולך מרחוק". וכן כתב בקיצור בנתיב התורה ס"פ טז [א, עב:]. ובהקדמה שניה לגבורות ה' [יג]: "וידוע כי כל מתנועע אל דבר, מצורף אל אותו דבר שהוא מתנועע אליו. ולפיכך מאחר שהשמש היא מתנועעת אל אמצע השמים שש שעות, ומן אמצע השמים עד השקיעה מתנועעת שש שעות, לכך היא מצורפת ומדובקת לשם בכל אלו שש שעות כאלו היתה שם מחמת הצירוף ההוא". ובח"א לסנהדרין קט: [ג, רסה.] כתב: "מי שהולך ומתנועע אל דבר, נעשה עם אותו דבר ענין אחד לגמרי, לא שהתחבר בלבד". וראה גו"א בראשית פ"ח תחילת אות כד, וכן ויקרא פ"ב אות לא, ושם הערה 137.

(1605) אמרו חכמים [קידושין לט:] "שלוחי מצוה אינן ניזקין", ובח"א שם [ב, קמ:] כתב לבאר: "פירוש, כאשר האדם הולך לעשות המצוה, יש לו חבור ודביקות אל השם יתברך לגמרי, כי המצוה היא דרכי השם יתברך, והמתנועע אל המצוה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכל מתנועע אל דבר מתקשר ומתחבר לשם לגמרי. ולכך אמרו בפרק כל כתבי אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך המצוה. כי תכלית האחרון שיהיה נשמת האדם צרורה עם השם יתברך, וכאשר מת בדרך מצוה, שהלך להתחבר עם השם יתברך, נשמתו צרורה לשם לגמרי. וכאשר תראה כי האש, כאשר מתנועע אל המעלה, יש לו חיבור ודיבוק לשם לגמרי... שכל אשר יכנס בחלק השם יתברך, המזיקים מסתלקים ממנו... כי מי שהולך לעשות מצוה, דבר זה הוא על הכל, כמו כל מי שמתנועע אל דבר הוא מתאחד ומתקשר עמו לגמרי. ולכך ההולך לעשות מצות השם יתברך, מתדבק עם השם יתברך לגמרי".

(1606) לשונו בח"א לשבת קיח: [א, נח:]: "מעלה עליונה לאדם כאשר היה מיתתו בדרך מצוה, שהיה מתנועע אל מצוה אלקית, וזה מורה על כי הוא דבק עם השם יתברך. לפי שהיה מתנועע בדרך מצוה אלקית, והיה מתנועע מעולם הגשמי החמרי הזה להתדבק בעולם הרוחני, ולכך מת בדרך מצוה, כי הוא מתנועע אל המצוה העליונה. ודבר זה מורה על כי מיתתו היה הסרה מן העולם הגשמי להתדבק בעולם הנבדל, ולהיות נשמתו צרורה תחת כסא הכבוד [ראה הערה 1608]. ולא אמר 'יהי חלקי עם מי שמת בשעה

שעסק במצוה', כי המיתה לאדם נקרא שהולך בדרך כל הארץ [מ"א ב, ב], וכאשר מת בדרך מצוה נאמר בזה כי הוא הולך להתדבק בו יתברך כאשר הלך לדבר מצוה, והבן זה גם כן, כי הוא ברור מאוד". וראה למעלה פ"ב הערה 1308.

(1607) מה שבמשנתינו השוו תשובה ומעשים טובים בעוה"ז לעומת חיי העוה"ב.

(1608) לשונו למעלה פ"ב מ"י [תשלו.]: "כי בודאי עיקר התשובה יום אחד קודם מיתתו, שימות מתוך התשובה... שאם ימות מתוך התשובה, שהוא שב אל ה' בעת מותו, תשוב הנשמה גם כן אל האלקים אשר נתנה. וזהו תשובה לגמרי אל השם יתברך, עד שנשמתו צרורה בצרור החיים, וכל זה מחמת שהוא מת מתוך תשובה", ושם הערה 1307. והנה בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 26] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי רמז בזה דבר מופלג, כי עיקר תשובה קודם וסמוך למיתתו, והוא יותר ממה שישוב זמן הרבה קודם מיתתו. וזה מפני כי האדם במיתתו ראוי לשוב אל השם יתברך. ולפיכך אם שב קודם מיתתו, אז במיתתו שב אל השם יתברך לגמרי, להיות נשמתו צרורה ודבוקה עם השם יתברך, וזה ידוע" [הובא למעלה פ"ב הערה 1307]. ולכשנדייק בדבריו נראה, כי כאן ביאר שזהו דין במיתה ["ראוי שתהא המיתה מתוך התשובה", שהמיתה תהיה הסרה גמורה מן העולם הגשמי כאשר נעשתה בדרך לתשובה ומעשים טובים (כמבואר בהערה 1606)], ואילו בנתיב התשובה ביאר שזהו דין בתשובה ["כי עיקר תשובה קודם וסמוך למיתתו"], ואילו למעלה פ"ב מ"י כתב את שניהם ["כי בודאי עיקר התשובה יום אחד קודם מיתתו, שימות מתוך התשובה"]. ולשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ז ה"א הוא: "הואיל ורשות כל אדם נתונה לו כמו שבארנו, ישתדל אדם לעשות תשובה ולהתודות בפיו מחטאיו, ולנעור כפיו מחטאיו, כדי שימות והוא בעל תשובה, ויזכה לחיי העולם הבא". ומדברים אלו משמע שזהו דין במיתה, שהאופן הראוי למות הוא מתוך תשובה, ואז יזכה לחיי העולם הבא.

(1609) מתבאר מדבריו שאע"פ שיש מעלה גדולה בעשיית תשובה ומעשים טובים סמוך למיתה, מ"מ יש הבדל בין עשיית תשובה סמוך למיתתו, לבין עשית מצוה סמוך למיתתו; בתשובה איירי שסיים את תשובתו ותכף מת, ואילו במצוה איירי דוקא שהיה בדרך מצוה, אך לא שסיים את המצוה ותיכף מת. וטעם חילוק זה הוא, שהבעל תשובה [אף לאחר שעשה תשובתו] הוא מתנועע אל ה', וכמו שהתבאר, ולעולם אינו יוצא מהיותו ב"דרך מצוה". מה שאין כן במצוה, הרי התנועעות אל ה' אינה אלא כשהיה בדרך מצוה, אך לא לאחר שהמצוה כבר נעשתה, שאז שוב אינו מתנועע אל ה'. וא"כ כשם שרבי יוסי אמר "יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה", כך היה יכול לומר "יהא

חלקי עם המתים תיכף אחר תשובה", אלא שכאמור מצות תשובה היא לעולם בגדר "בדרך מצוה".

(1610) כי לפי מה שכתב עד כה אמנם נתבאר חשיבות התשובה ומעש"ט בעולם הזה, אך לא נכלל בזה שהתענוג של "שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה" תהיה שקולה לתענוג של "כל חיי העולם הבא". ואודות העונג שיהיה לעוה"ב, הנה אמרו חכמים [שבת קיח.] "כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים", וכתב לבאר זאת שם בח"א [א, נה.], וז"ל: "עונג העולם הבא אשר השבת רמז אליו, וכמו שאמרו ז"ל 'יפה שעה אחת בעולם הבא מכל חיי עולם הזה'... כי המענג השבת דבק בעולם הבא, כי השבת היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], ועונג שבת היא מעין עולם הבא, שהיא כולה עונג טוב, ולכך נותנין לו נחלה בלי מצרים כאשר דבק בעולם הבא שאין לו קץ וסוף, והבן זה". ולמעלה פ"ג מט"ז [לאחר ציון 1879] כתב: "זה מה שאמר שיהיו נהנין מזיו שכינתו [לעוה"ב (ברכות יז.)]... ודבר זה הוא התענוג העליון", ושם הערה 1882.

(1611) בכת"י כאן הוסיף דברים, וז"ל: "אבל הפירוש 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה... והיינו מצד התשובה, כי התשובה היא ההשבה אל השם יתברך ולדבקה בו, וכדכתיב [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלוקיך ולדבקה בו'. לכך מצד התשובה והמעשים טובים יפה שעה אחת בעולם הזה מכל חיי עולם הבא". ובזה מיישב את שאלתו הראשונה למעלה [לפני ציון 1576] כיצד ניתן להשוות תשובה ומעש"ט לחיי העוה"ב. ועל כך מיישב שמדובר בהשוואת מעלת תשובה ומעש"ט למעלת חיי העוה"ב, וכמו שנתבאר.

(1612) ש"מכל חיי העולם הבא" הוא כפשוטו, מכל החיים שיש בעוה"ב, ולא רק מכל מעלת חיי עולם הבא.

(1613) כפי שביאר למעלה [אחר ציון 1595 ואילך] שרק בעולם הזה יש יציאה מהכח אל הפעל וקבלת שלימות, אך לעוה"ב אין האדם מקבל שלימות נוספת. וראה למעלה הערה 1599.

(1614) בכת"י כאן הוסיף: "כל שיש בעולם הזה, כאשר עדיין לא קנה מעלה גדולה, אפשר כי בשעה הוא עדיין יקנה מעלה גדולה. אבל בעולם הבא כאשר לא קנה מעלה גדולה, אי אפשר שיקנה מעלה גדולה יותר". וראה להלן הערה 1718.

(1615) בא לבאר מה היה הצורך לומר "**מכל** חיי העולם הבא", ומדוע לא היה מספיק לומר "מחיי העולם הבא", מבלי לומר תיבת "מכל".

(1616) כמו שאמרו [קידושין מט:] "[המקדש אשה] על מנת שאני צדיק, אפילו רשע גמור, מקודשת, שמא הרהר תשובה בדעתו". הרי ברגע אחד יכול ליהפך מרשע גמור לצדיק. וראה ברבינו יונה כאן שהביא מהב"ר סה, כב, כיצד יקום איש צרידה זכה ע"י תשובתו בשעה אחת להכנס לגן עדן.

(1617) הרבינו יונה בשערי תשובה שער ב אותיות כג-כד כתב: "ומי שאינו זוכר יום המות תמיד, דומה בעיניו שיש לו פנאי ומתון להשיג חפצו. ואמרו רבותינו זכרונם לברכה 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא'... וכן אמר שלמה המלך עליו השלום [קהלת ט, ד] 'כי מי אשר יחובר אל כל החיים יש בטחון כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת'. פירוש, שיבח חיי העולם הזה לענין התשובה ופעולת המצוה והשגת מעלות הנפש, והוא הבטחון הנמצא לאשר יחובר אל החיים. ופירוש 'כי לכלב חי', כי האדם הפחות בחיים יכול להוסיף מעלות בנפשו, מה שלא יוכל לעשות כן החכם והצדיק המת". וכידוע שהגר"א בשעת הסתלקותו מן העולם אחד ציציותיו בידו, ושיבח את העוה"ז שבעבור סך פעוט של מעות אפשר לקיים מצות ציצית, ואילו לעוה"ב "אי אפשר להרויח כלום, אפילו אם יטרח מאה שנים להרויח איזה מצוה" [ראה בספר הגאון החסיד מוילנא, עמודים שלה, שמה].

(1618) בא לפרש, שלאחר שנתבאר כי ברישא דמשנתינו ההשוואה בין עוה"ז לעוה"ב אינה שבזה יש יותר מבזה, אלא שבזה יש מה שאין כלל בשני [בעוה"ז יש תשובה ומעש"ט שאינם בנמצא בעוה"ב], א"כ הוא הדין שבסיפא איירי בהשוואה מעין זו, וכמו שמבאר.

(1619) מבלי להזכיר ה"קורת רוח" שיש בעוה"ב, אלא להשוות חיי העוה"ב עם חיי העוה"ז, שמשוה בזה חיים לחיים. וכן שאל למעלה בשאלתו השלישית על המשנה [לפני ציון 1581].

(1620) כי בעולם הזה אין קורת רוח כלל, וכפי שיבאר בהמשך.

(1621) בתחילת ספר "מכתב מאליהו" כרך א [עמוד 4] כתב: "אמרו ז"ל 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי העולם הזה'... כי ענין כל חיי עולם הזה הוא, אם נקבץ אל תוך רגע אחד את כל שעות וגם רגעים של אושר ונחת שיש לאדם במשך כל ימי חייו, ונצרף לזה את כל האושר והנחת שיש לכל חבריו ומיודעיו בכל ימי חייהם, וגם את זה נכניס אל אותו הרגע, וניתן הכל לאדם אחד, האם אפשר לשער את מדריגת האושר אשר ירגיש האדם ההוא ברגע ההוא. אכן זאת ועוד אחרת, כי נצרף אל תוך הרגע ההוא וניתן לאדם הזה את כל האושר והנחת שיש לאנשי כל העיר במשך כל ימי חייהם, ועוד יותר

מזה כי נצרף עוד את כל האושר של כל דרי עיירות שבכל המדינה, ובכל מדינה ומדינה, היינו כל הטוב שבעולם במשך דור שלם, והכל נצרף אל תוך רגע אחד וניתן לאדם אחד, מ"מ עדיין אין זה 'כל חיי העולם הזה'. אבל 'כל חיי העולם הזה' הוא אם נצרף את כל האושר, שבכל הדורות מראשית הבריאה עד סוף כל הדורות, והכל ממש כל טוב העולם הזה בלי שום יוצא מן הכלל, ואעפ"כ קורת רוח בעולם הבא גדול הימנו".

(1622) מעתה בא ליישב שאלה שלא הקשה עד כה.

(1623) "כי זה יותר מזה" [לשונו בסמוך].

(1624) כפי שכתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקסה.]: "אין לומר שהעולם בכללו יותר נחשב ... מן דבר אחד בתורה, כי אין ערך לדבר שהוא גשמי אל השכלי, כי הם דברים שאינם מתיחסים". וכן למעלה פ"ב מ"א [תצד:] כתב: "ויש מקשים על זה, כיון שאמר לפני זה [שם] 'שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות', אם כן איך אמר 'והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה', והלא אין ידוע שכר המצוה. ובודאי שאין זה כלום, שסוף סוף 'הפסד מצוה' אינו רק הוצאה או טורח או צער כפיות יצרו, וכל זה בעולם הזה, והפסד שכרה הוא בעולם הבא, וכבר אמרנו 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה'. ואם כן בודאי אין דמיון ואין ערך להפסד מצוה, שהוא דבר של עולם הזה, לשכר של עולם הבא". וכן להלן משנה כ [לפני ציון 1708] ביאר שמתוך שהתנא נקרא "שמואל הקטן" בכדי להפריד בינו לשמואל הנביא, מוכח שהיה גדול מאוד, וכלשונו: "דכיון שצריך היכר בינו ובין שמואל הנביא, מזה תדע שהיה גדול מאד".

(1625) פירוש - אין במשנתינו השוואה בין קורת רוח של העוה"ב לקורת רוח שבעוה"ז, שבזה אין מה להשוואות, אלא שמשנתינו באה להשמיענו שאין בעוה"ז שום קורת רוח, וכמו שמבאר.

(1626) כי אין שנוי לנבדל, וכפי שביאר למעלה [מציון 1592 ואילך].

(1627) פירוש - העובדה שנעשתה השוואה בין שעה אחת של עוה"ב לכל חיי העולם הזה, בזה גופא מונח שאין כאן שום מקום להשוואה ביניהם.

(1628) שאלתו הרביעית והאחרונה על המשנה [למעלה לאחר ציון 1581], שכתב: "ועוד קשה, 'קורת רוח' שאמר, כי אין זה משמע עונג כל כך, כי 'קורת רוח' נאמר אף שאינו עונג, והיה לו לומר 'יפה עונג', והוא לישנא דקרא".

(1629) פירוש - על המנוחה שבאה בעקבות העדר המנוחה, ולא על עונג והנאה, וכמו שמבאר.

(1630) וכמו שכתב רש"י כאן '"קורת רוח' לשון נתקררה דעתו, שמתקררת ומתיישבת דעתו עליו". וכן פירש רש"י עוד [ב"מ לד:] "דעבד לי נייח נפשאי - פעמים רבות עשה לי קורת רוח", הרי "נייח נפשאי" הוא קורת רוח, וכמבואר למעלה הערה 1582.

(1631) ופירש רש"י שם "ותפעם רוחו - ומטרפא רוחיה, מקשקשת בתוכו כפעמון".

(1632) מדגיש שהנחת הרוח באה לעולם רק לאחר שמתחלה לא היתה הנחת רוח, בבחינת [יונה א, טו] "ויעמוד הים מזעפו". ובגו"א בראשית פמ"א אות טז כתב: "כל מי שרוחו מקשקש בקרבו... אין רוחו נחה לו עד שנפתר לו". וכן מזמרים ישראל קדושים בשבת קודש "צור העולמים רוחו בם נחה". ומעין זה אמרו חכמים [שבת קנא:] "אמר ליה תנוח דעתך שהנחת את דעתי". ורש"י [יומא סו:] כתב: "תנוח דעתך - משפחתו היתה מבבל, והיה קשה לו הדבר". הרי הנחת הדעת באה לאחר קושי מסויים. ולמעלה פ"ב מט"ז [תתכט.] כתב: "כל עמל ותנועה הוא בא אל המנוחה וההשלמה בסוף העמל", וראה למעלה הערות 202, 1586, והערה הבאה.

(1633) בכת"י כתב משפט זה כך: "ובזה גילה התנא הענין עולם הבא, ששם הוא ההנחה". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכה.] כתב: "כי אין העולם הבא רק קורת רוח, כמו שהתבאר אצל 'יפה שעה אחת בקורת רוח בעולם הבא מכל חיי עולם הזה'". וראה למעלה הערה 1599. ובח"א לב"ב טז. [ג, עא.] כתב: "מלמד שהטעימו הקב"ה לאיוב מעין העולם הבא... כי השקט והשלום היה להם, וזהו ענין עולם הבא, שהכל בשלום ובשלוה ובהשקט". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה שבת קודש היא מעין עוה"ב [ברכות נז:], ונאמר עליה בתורה [שמות לא, יז] "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש", ופירש רש"י שם "וינפש - כתרגומו 'ונח'. כל לשון נופש הוא לשון נפש, שמשיב נפשו ונשימתו בהרגיעו מטורח המלאכה". הרי שתיבת "נפש" מורה על העמל ["טורח המלאכה", וכן "אם יש את נפשכם" (בראשית כג, ח), ופירש רש"י שם "נפשכם - רצונכם" (ראה להלן הערה 1949), והרצון שייך לריצה אחר הנכסף], ועל המנוחה מהעמל. הרי העמל וההנחה ממנו נזדמנו לפונדק אחד ולתיבה אחת ["נפש"], ומוכח מכך שהמנוחה מן העמל שייכת לעמל, והיא חלק ממנו [הובא למעלה פ"ב הערה 1711]. נמצא שהמנוחה בעולם הבא אינה אלא ההנחה מן העמל שהיה בעוה"ז, וזהו מה שהזכיר כאן התנא "קורת רוח". ולשון חכמים מרפא; הנה רש"י [חולין קכ.] כתב: '"נפש' משמע כל דבר המיישב דעתו של אדם... שהיא לשון תאוה וקורת רוח". ומהו פשר הבטוי "תאוה וקורת רוח". אלא הם הדברים; ההנחה הבאה

לאחר התאוה וההשתוקקות היא היא הנקראת "קורת רוח", וזו היא מהותו של העולם הבא, וכמו שמבאר.

(1634) כפי שביאר למעלה שאין קורת רוח בעוה"ז, ו"קורת רוח" היא ההנחה, וממילא מתבאר שאין בעוה"ז המנוחה. וכן ביאר למעלה מציון 1584 ואילך. וראה למעלה הערה 1545. ולמעלה פ"א מי"ח [תלח.] כתב: "כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה התנועה לצאת לפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום", וששת ימי המעשה הם ימי העוה"ז, וכמבואר ברמב"ן [בראשית ב, ג]. ובנתיב התורה פט"ו [א, סג:] כתב: "כי המנוחה לדבר כאשר דבר אחד נשלם, וכאשר הוא שלם יש לו מנוחה. והאדם בעולם הזה אינו שלם, כי זה האדם תמיד יכול להוציא את עצמו יותר אל הפעל, כי הוא נברא בכח" [הובא למעלה פ"ב הערה 845].

(1635) למעלה [לאחר ציון 1588].

(1636) לשונו למעלה [לאחר ציון 1588]: "ויש לך לדעת עוד, כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי, אשר בחומר יש בו שתי בחינות; הבחינה האחת, שהחומר הוא בעל שנוי ותמורה, ואינו מקוים על ענין אחד מבלי שנוי. השנית, שהחומר הוא בכח תמיד, ואינו בפעל. ושני דברים אלו ידועים, אין ספק בהם, כי החומר הוא בעל שנוי, והוא בכח, מקבל הצורה". וכאן מזכיר אף את הבחינה השניה מצד היותה בעלת שינוי, שהיציאה מן הכח אל הפועל היא גופא מעשה שינוי.

(1637) לשונו בנצח ישראל פל"ו [תרעה:]: "כי כל שנוי אין שם מנוחה כלל... כי כל הויה שנוי וצער, ואין כאן הנחה... וכאשר השם יתברך השלים העולם ביום השבת... נשלמה הבריאה, ואין כאן עוד הויה יוצאת לפעל". ובנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפח.] כתב: "השבת ראוי שיהיה בו מנוחה ושביתה, ואין ראוי שיהיה בו יגיעה ותנועה, אשר הוא שנוי הסדר, רק מנוחה". ובח"א לב"ב עד. [ג, קא:] כתב: "ואל יהא לך ספק בזה, שהדבר אשר מתנועע הוא בעל שנוי, שאינו עומד על ענין אחד" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 50]. ובמסכת תמיד [כח.] אמרו "כל זמן שתוכחות בעולם, נחת רוח באה לעולם", ובח"א שם [ד, קמו.] כתב: "המקבל תוכחה, ולא היה דרכו כך, זהו דרך הישר, שהוא מכריח אותו בתוכחתו שילך ביושר. ואמר שכל זמן שתוכחה בעולם נחת רוח בעולם, כי היציאה מן היושר הוא שנוי, וכל שנוי רע ואין בו נחת רוח. אבל היושר הוא הנחה, ואין שנוי בו". הרי שאין בשנוי נחת רוח, שהיא קורת רוח, שהיא מורה על ההנחה. וראה להלן הערה 1660.

(1638) מוסיף בזה שלא רק העוה"ז הוא בעל שנוי, אלא גם כל הנמצא בעולם הזה הוא בעל שנוי. ולכך האדם הנמצא בעוה"ז אינו בעל הנחה וקורת רוח, אלא בעל שנוי. וכן מבואר בהרחבה למעלה הערה 1589.

(1639) בכת"י הוסיף כאן: "אבל העולם הבא הוא בו מנוחה, לכך אמרו [ר"ה לא.] 'מזמור שיר ליום השבת' [תהלים צב, א], ליום שכולו שבת, וזהו עולם הבא, שהוא שבת ומנוחה".

(1640) שבעולם הזה אין הנחה, וכמו שיבאר בהמשך.

(1641) לשון הגמרא שם "'ויהי בימי' אינו אלא לשון צער, חמשה 'ויהי בימי' הוו; [אסתר א, א] 'ויהי בימי אחשורוש', [רות א, א] 'ויהי בימי שפוט השופטים', [בראשית יד, א] 'ויהי בימי אמרפל', [ישעיה ז, א] 'ויהי בימי אחז', [ירמיה א, ג] 'ויהי בימי יהויקים'".

(1642) בא לבאר קודם את דברי המדרש ["ויהי" "והיה" הם לשונות צער ושמחה], ולאחר מכן יבאר את דברי הגמרא ["ויהי בימי" הוא לשון צער].

(1643) כמו שנאמר [בראשית א, ג] "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור". הרי "יהי" הוא לשון עתיד, ואילו "ויהי" הוא לשון עבר. ורש"י [בראשית ו, ט] כתב: "התהלך לשון עבר... אלא שהוי"ו שבראשו הופכו להבא". וכן כתב שם להלן [בראשית כט, טו]: "כל תיבה שהיא לשון עבר, הוסיף וי"ו בראשה והיא הופכת התיבה להבא".

(1644) אלא הויה שתתחדש בעתיד.

(1645) לשונו בנצח ישראל פל"ו [תרעב:]: "כי הויה הזאת אי אפשר שלא תהיה בלא צער, שהרי הוית המשיח בריאה חדשה שלא היה בעולם, וזה גורם שנוי, כי כל הויה - שנוי, וכל שנוי - רע". ובאור חדש [סב.] כתב: "כל שינוי הוא רע, והוא צער". ובח"א לשבת קמ: [א, סוף עו:] כתב: "ענין חדש, כאשר לא הורגל ענינו... הוא נחשב שינוי והוא רע. אמרו במכילתא בפרשת יתרו [שמות יט, ה] כל ההתחלות קשות. וזה מפני שההתחלה הוא שינוי" [הובא למעלה הערה 197].

(1646) כי הוא לשון עבר, וכבר תם ונשלם.

(1647) לשונו באור חדש [סב:]: "גמר ההויה והשלמה... הוא טוב, לכך היא שמחה... לפי שיש כאן השלמה, וזהו שמחה... כאשר כתיב לשון 'היה', שהוא לשון עבר... מורה זה על השלמת הויה, וכל הויה שלימה היא שמחה, וההפסד הוא אבל וצער". ואודות שהשמחה מורה על השלימות, כן כתב להלן פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר כי], וז"ל: "כי השמחה מצד השלימות, ודבר זה ביארנו בכמה מקומות". ולמעלה פ"א מ"י [שיג:] כתב: "כי עצם העולם הבא שיהיו נהנין מזיו השכינה [ברכות יז.], וזה מדת הנהנה מיגיע כפו,

שהוא שמח ונהנה". וראה למעלה פ"ב הערה 274, ופ"ג הערות 1058, 1885, ולהלן הערה 1730.

(1648) פירוש - "ויהי" עם וי"ו ההפוך היא הויה בלתי נחה, ואין צורך לסלק את וי"ו ההפוך כדי להבחין בזה [לעומת הסברו הקודם שרק כאשר תסלק את וי"ו ההפוך יווכח שאייר בהויה בלתי נחה].

(1649) פירוש - "יהי" אינו מורה על הויה בלתי גמורה, אלא על הויה שתהיה לגמרי לעתיד, אך לא שהיא החלה וטרם נסתיימה.

(1650) פירוש - "ויהי" מורה על הויה מתמשכת, שכבר החלה אך טרם נסתיימה. ומעין זה כתב הרמב"ן [בראשית א, ז], וז"ל: "ויהי כן - אחר אמירת 'יהי רקיע' [שם פסוק ו] כתוב 'ויעש אלקים את הרקיע ויבדל', ולמה הוסיף 'ויהי כן', אבל הוא לומר שהיה כן תמיד כל ימי עולם". אך לא היה מכנה את הרמב"ן בשם "המדקדקים". והרה"ג ר' דניאל גלוברמן שליט"א ביאר שכנראה כוונת המהר"ל היא לספר הבחור [של רבי אליהו בחור], מאמר הראשון, עיקר הרביעי, אות יב, שכתב: "וכן הוי"ו המהפכת העתיד לעבר, היא מהפכתו לעבר בלתי נשלם על הרוב, 'ויאמר', 'וידבר', שהם מבוארים כמו 'היה אומר', 'היה מדבר'". וכן בגו"א שמות פי"ג אות יז הביא דברים בשם "רבי אליהו המדקדק". ולאחר חיי המהר"ל כתב כן ספר המסלול [גיסו של הרעק"א] במסילת הפועלים, נתיב יא, אות פב.

(1651) ולכאורה יש בזה מעבר מהויה נחה להויה שאינה נחה.

(1652) פירוש - כאשר הנך אומר "היה בית", בזה מדובר על הויה שכבר נחה. וא"כ כאשר הנך אומר "והיה בית" אין "היה" זה ממקומה, והיא עדיין מורה על הויה נחה, אלא שכל זה יהיה לעתיד.

(1653) כי השמחה היא בעת השלמת הדבר, ומורה על ה"יש", אך אם ההויה כבר עברה ואיננה, שוב אין בה ה"יש". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יד, וז"ל: "'בשעת חדוה' פירוש כאשר החדוה היא נמצאת, ראוי לשמוח, מפני שעתה זמנה, ודבר בעת פעולתה הוא על אמתתו... ולא יובט רק אל ענין אשר נוהג עליו באותו הזמן ובאותו הפעם, כי כל אחד ואחד יש לו זמן ושעה מיוחדת". וא"כ "היה" מורה על הויה נחה, אך היא גם מורה על הויה שעברה ואיננה, ולכך אין בה שמחה. אך ב"והיה" יש תרתי לטיבותא; הויה נחה, וכן הויה שטרם עברה ואיננה, ולכך יש בה להורות על שמחה.

(1654) ובאור חדש [סא:] העמיק בזה יותר, וז"ל: "'ויהי' הוא לשון צער יותר מן 'היה'... כי 'ויהי' לפי הדקדוק הוא מורה על הויה נמשכת בלתי נשלמה, וזהו המשך הזמן. ואם

היה זהו הויה שכבר עברה ונשלמה, אין כאן זמן, כי הזמן הוא הויה נמשכת, ולא עבר הזמן. ולא שיהיה פירושו לעתיד, רק הוא זמן נמשך. ואילו כתיב 'יהי זה' הוא הויה שלא התחיל ההמשך, ואין בה זמן. אבל 'ויהי' יש בה עתיד ויש בה עבר, כי 'יהי' הוא לשון עתיד, והוי"ו הוא שהפך אותו לעבר, על כן יש בזה עבר ועתיד, ודבר זה מורה על המשך הזמן, כי הזמן הוא מחובר מן העבר ומן העתיד, וזהו המשך זמן, כאשר ידוע מענין הזמן למביני מדע... מכל מקום 'ויהי' הוא מורה על הויה בלתי נשלמת, והוא המשך זמן. והויה שהיא בזמן היא השתנות, מפני שעצם ההויה הוא השתנות מענין לענין, וכל שינוי רע. ולכך היה סובר כל מקום שנאמר 'ויהי' אינו אלא צער". ושם האריך בזה עוד. ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] כתב: "אמרו [ב"ר מב, ג] כל מקום שנאמר 'ויהי' אינו אלא לשון ווי, מפני שכל הויה הוא שנוי, והשנוי הוא רע".

(1655) כל זה אין התלמוד שלנו אומר, לעומת המדרש האומר כן.

(1656) בב"ב טז: אמרו "אבלות מגלגלת ומחזרת על באי עולם", ובח"א שם [ג, עו:] כתב: "יש לך לדעת כי ההפסד תולה בגלגל, כי הגלגל מחדש שנוי, והשנוי הוא הפסד, ולפיכך אמר שהאבילות הוא גלגל שחוזר בעולם ומחדש שנוי... ההפסד שהוא מפני השנוי, אשר כל השנוי בזמן, והזמן תולה בגלגל. ודברים אלו רמזו חכמים 'כל מקום שנאמר ויהי [בימי]' אינו אלא לשון צער, ודבר זה נתבאר בפרק קמא דמגילה", ולא זכינו לאורו למסכת מגילה. וראה למעלה פ"ב מ"ד [תקנה:, תקס:] שביאר שהשנוי נתלה בזמן, ושם הערות 432, 446, 455. ובגבורות ה' תחילת פמ"ו כתב: "הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 32].

(1657) מדבריו משמע שיש הויה שהיא תלויה בזמן ויש הויה שאינה תלויה בזמן, ורק כשנאמר "ויהי בימי" מדובר בהויה הנתלית בזמן, לעומת כשנאמר "ויהי" בלבד. אך בתפארת ישראל פ"מ [תרכג.] כתב שכל הויה היא נתלית בזמן, וכלשונו: "כל הויה היא בזמן, וכל זמן הוא תולה בתנועה, וכל תנועה היא לגשם". וכן בנתיב העבודה ס"פ י כתב: "נברא העולם בזמן, שכל הויה צריך זמן... כי כל הויה היה בזמן". ולהלן פ"ה מ"ו [ד"ה ובאולי יקשה] כתב: "כי אין הויה רק בזמן... כי כל הויה גשמית צריך לה זמן בודאי". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. ויש לומר, כי באור חדש [סא:] הבחין בין חלות ההויה להמשך ההויה, וכלשונו: "היה סובר [בגמרא (מגילה י:) בהוה אמינא] כל מקום שנאמר 'ויהי' אינו אלא צער. ומקשה על זה, ומתרץ דגם 'ויהי' אפשר שאינו של צער, לפי שאפשר שהוא מורה על הויה פתאומית, כי כאשר חלה

הצורה בחומר, והוא הויה, אין הויה הזאת בהמשך זמן כלל, ואין שייך בזה שיש בו השתנות שהוא רע. ולכך מלשון 'ויהי' אין ראיה על הויה של צער. וקאמר כל מקום שנאמר 'ויהי בימי' זה בודאי הויה בזמן" [המשך דבריו יובאו בהערה הבאה]. וכן בגו"א בראשית פכ"ה אות מז כתב: "כי עצם ההויה הוא בלי זמן, ולפיכך לא נקרא עצם הויה 'גלגל שחוזר בעולם'". ובח"א לב"ב טז: [ג, עו:] כתב: "עצם ההויה הוא ההויה פתאומית, ואין זמן לה, רק הויה פתאומית. כלל הדבר כי עצם ההויה, שהוא כאשר תלה הצורה בחומר, אין דבר מתיחס לשנוי, אשר כל שנוי הוא בזמן, והזמן תלוי בגלגל, רק הוא הויה פתאומית, וההויה שהיא בזמן היא הכנה, וזה הוא בזמן, אבל עצם ההויה הוא בלא זמן". א"כ כל הויה היא נתלית בזמן, אך עצם ההויה אינה נתלית בזמן, וזהו ההבדל בין "ויהי בימי" ל"ויהי" לחוד.

(1658) לשונו באור חדש [סא:]: "כל מקום שנאמר 'ויהי בימי' זה בודאי הויה בזמן, שכך מוכח לשון 'ויהי בימי', שהימים הם הזמן, וכבר בארנו שכל הויה היא של צער... שההויה שהיא בזמן הוא שנוי, אשר כל שנוי הוא רע. וגם כי כל זמן הוא צער, כי כל מצטער הזמן לו ארוך, דכל אשר שרוי בטובה אין לו אריכות זמן, והוא לו כימים אחדים [ראה תפארת ישראל ס"פ מג]. ולכך 'ויהי בימי', שהלשון הזה משמע היה בזמן, הוא צער... ולמסקנא דמלתא הוא כך כאשר כתיב 'ויהי בימי' דזה הוי זמן בודאי, כיון דכתיב 'בימי' הוא זמן, וההויה שהיא בזמן הוא שנוי, וכל שנוי הוא רע והוא צער. ופירוש זה ברור למשכיל... כלל הדבר 'ויהי' בימי מורה על הויה שהיה בזמן, ויש בה השנוי, אשר כל שנוי הוא רע".

(1659) כי הוא עולם גשמי המשתנה ויוצא אל הפועל, וכמו שנתבאר למעלה. ולמעלה פ"א מי"ח [תיז.] כתב: "העולם השפל הזה, הוא עולם התחתון, עד עולם הגלגלים, הוא נקרא 'עולם השפל', אשר הוא עולם הויה והפסד. ודבר זה לא שייך רק בעולם התחתון... ואחר כך עולם האמצעי, אין בו הויה אחר שנבראו. כי עולם הזה [האמצעי] אין שם חסרון עד שהוא צריך הויה, רק הכל בשלימות" [ראה למעלה פ"ג הערה 1124]. ובתפארת ישראל פ"ס [תתקלח.] כתב: "כי עצם השכר הוא מיוחד דוקא בעולם הבא, שהוא עולם המיוחד לשכר. וזה שאמר ריש לקיש [ע"ז ג.] 'היום לעשותם וכו' [דברים ז,יא]. וביאור זה, כי העולם הזה הוא עולם ההויה, ומפני שהעולם הזה הוא עולם ההויה, ראוי שיהיה עשיות המצות, והוא קנין שלמות ויציאתו אל הפעל בעולם הזה, ודבר זה ראוי שיהיה בעולם הזה, שהוא עולם הויה גם כן. אבל בעולם הבא, אין שם הויה ויציאה אל הפעל,

שכל ענין זה שייך אל העולם הגשמי, אבל בעולם הנבדל הוא בפעל, ולפיכך אין שם קנין שלמות ויציאה אל הפעל, שדבר זה הוא הויה" [הובא למעלה הערות 1515, 1598].

(1660) כי הנחה היא הפך הויה. ובנצח ישראל פל"ו [תרעה:] כתב: "כי כל שנוי אין שם מנוחה כלל... כי כל הויה שנוי וצער, ואין כאן הנחה... וכאשר השם יתברך השלים העולם ביום השבת... נשלמה הבריאה, ואין כאן עוד הויה יוצאת לפעל" [הובא למעלה הערה 1637]. ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "לפי שכל דבר אשר הוא יוצא לפעל אין לו הנחה, מפני היציאה אל הפעל". ולמעלה פ"ב מ"ח [תרמו:] כתב: "אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו" [ראה למעלה הערה 1587]. ובסנהדרין צט: אמרו "אדם לעמל נברא", ובח"א שם [ג, רכז:] כתב: "פירוש, האדם הזה מצד שהוא בעל גוף, וכל בעל גוף אי אפשר לו שיהיה נח, כי ההנחה ראויה אל הדבר שהוא נבדל... כי האדם הוא בכח ולא בפעל, כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל... וכל שהוא בכח ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך אדם לעמל יולד" [הובא למעלה פ"ב הערה 847].

(1661) בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז.] כתב: "כי האדם הזה הגשמי אין ראוי אל השמחה במה שהוא אדם גשמי, ודבר זה בארנו אצל 'יפה שעה אחת של קורת רוח לעולם הבא מכל חיי עולם הזה', עיין שם... ולעולם הבא כתיב [תהלים קכו, ב] 'אז ימלא שחוק פינו'... [כי] אין השמחה בעוה"ז, כי העוה"ז הוא עולם גשמי, והעולם הגשמי יש בו השתנות, וכל שנוי הוא רע כמו שיתבאר, ואיך יהיה השמחה בעוה"ז הגשמי, דבר זה לא יתכן. ולפיכך אמר 'אז ימלא שחוק פינו', כלומר אז לעוה"ב... כי אין ראויה השמחה בעוה"ז הגשמי שהוא תחת הזמן, אשר הזמן בו שנוי, וכל שנוי הוא רע ואין בו השמחה. אבל 'אז ימלא שחוק פינו'... שלכך אמרו [ב"ר מב, ג] כל מקום שנאמר 'ויהי' אינו אלא לשון ווי, מפני שכל הויה הוא שנוי, והשנוי הוא רע. אבל מלת 'אז' מורה על העתה, שהעתה אין בה זמן, ואי אפשר שיהיה בה הויה שהיא שנוי, אשר השנוי הוא רע. ולכך יאמר 'אז ימלא שחוק פינו'... וזה כאשר יהיה העולם בשלימות ולא יהיה בו שנוי אשר הוא שייך לזמן, אבל יהיה העולם כמו העתה שאין בו הזמן, אשר הזמן בו שנוי וכאשר ידוע, ודבר זה מבואר".

(1662) קורא לתחילת משנה טז "מאמר הראשון" כי יבאר בסמוך שהמאמרים שנאמרו אחריה [משניות יז, יח] מתייחסים אליה, ונמצא שתחילת משנה טז היא התחלת הענין.

(1663) לאחר ציון 1487, שכתב שם: "לכך הוא סמך המאמר הזה לשלפניו, כי לפני זה אמר 'אין בידינו לא משלות רשעים וכו", ואמר 'והוי מקדים בשלום כל אדם', רוצה לומר אפילו אם הוא רשע יקדים לו בשלום, בין שאינו רשע ובין שהוא רשע. כי אותו שאינו רשע ראוי להקדים לו שלום, וכמו שנתבאר. ואף לרשע יקדים שלום, שאם לא יקדים לו שלום, הרי הרשע אינו מחזיק עצמו רשע, ואם לא יקדים לו שלום יחשוב הרשע שהוא מבזה הבריות, ואין הבריות נחשבין אצלו, ולפיכך יקדים שלום אף לרשע".

(1664) במשנה יז ["העולם הזה דומה לפרוזדור וכו'"].

(1665) כמו שאמרו חכמים [קידושין מ:] "למה צדיקים נמשלים בעולם הזה ["ביסורין הבאים עליהם" (רש"י שם)], לאילן שכולו עומד במקום טהרה, ונופו ["כלומר מעט ממנו" (רש"י שם)] נוטה למקום טומאה. נקצץ נופו, כולו עומד במקום טהרה. כך הקב"ה מביא יסורים על צדיקים בעולם הזה, כדי שיירשו העולם הבא ["כך נפרעין מן הצדיקים מעט עוונות שבידם, ונמצאו כולם נקיים" (רש"י שם)], שנאמר [איוב ח, ז] 'והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאד'". והביא מאמר זה למעלה פ"ג מט"ו [מציון 1788 ואילך], וביארו. ובח"א שם [ב, קמג:] כתב: "כי הצדיק יש לו דביקות בטהרה, וכאשר יש בצדיק חטא מה, הרי הנוף נוטה למקום טומאה, ומכל מקום העיקר שלו הוא צדיק, רק שנוטה למקום הטומאה בדבר מה. וזה נקרא 'נופו נוטה למקום טומאה', וקרוב הוא להיות נפרע בעולם הזה, בשביל שהוא מעט ואינו עיקר האדם, וראוי שיהיה תשלום שלו בעולם שאינו עיקר. והרי דומה עולם הזה לפרוזדר בפני עולם הבא, שהוא דומה לטרקלין. וידוע כי הפרוזדר אינו עיקר, רק הטרקלין עיקר, והמצוה אצל הצדיק הוא עיקר, ותשלום המצוה בעולם שהוא עיקר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1795].

(1666) כמבואר למעלה [מציון 1583 ואילך] שתשובה ומעש"ט שייכים רק לעוה"ז שהוא בעל שנוי ותמורה ובכח תמיד.

(1667) לכך נסמכה משנתינו [תשובה ומעש"ט בעוה"ז] למשניות שלפניה [העוה"ז דומה לפרוזדור (משנה יז), ולכך נמצאים בו יסורי הצדיקים (משנה טז)], כי הצד השוה שביניהן הוא שמדובר בדברים הנמצאים רק בעולם הזה.

(1668) פירוש - הואיל והיסורין הם "ראוים בעולם הזה **עד שיקנה עולם הבא**", לכך מתאים לבאר את מעלת העוה"ב, ולומר "יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה". **נמצא שביאר** את סמיכות ארבעת המאמרים הבאים; (א) "אין בידינו לא מיסורי הצדיקים" [תחילת משנה טז]. (ב) "העולם הזה דומה לפרוזדור" [משנה יז], ולכך הצדיקים מתייסרים בעולם הזה, שאינו עיקר. (ג) "יפה שעה אחת בתשובה

ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא" [רישא דמשנתינו], ולכך דומה ליסורי הצדיקים שהם בעולם הזה גם כן. (ד) "יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב וכו'" [סיפא דמשנתינו], כי לאחר שנתבאר שהיסורין באים לקנית העולם הבא, יש לפרש מעלת העולם הבא. ולפי הסבר זה לא נתבאר מדוע המאמר "הוי זנב לאריות" הובא בסוף משנה טז, אך להסברו הבא הדבר יתיישב.

(1669) פירוש - במה שקבע שהעוה"ז הוא פרוזדור לפני העוה"ב, בזה גופא נקבע שיחס העוה"ז לעוה"ב הוא כיחס של שועל לארי, וכמו שמבאר. ולפי הסבר זה משנה יז ["העולם הזה דומה לפרוזדור"] נסמכה לסיפא דמשנה טז ["הוי זנב לאריות"], ולא לרישא דמשנה טז ["אין בידינו לא משלות הרשעים וכו'"], לעומת הסברו הקודם שביאר שמשנה יז נסמכה לרישא דמשנה טז.

(1670) כי אף על זנב הארי חל שם "ארי", ואף על ראש השועל חל שם "שועל", וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1478].

(1671) צרף לכאן את מאמרם [ב"ב י.] "כי הא דיוסף בריה דרבי יהושע חלש, אינגיד ["גוע, ופרחה רוחו" (רש"י פסחים נ.)]. אמר ליה אבוה, מאי חזית. אמר ליה עולם הפוך ראיתי; עליונים למטה ["אותם שהם עליונים כאן מחמת עושרן ראיתי שם שהם למטה" (רש"י ב"ב שם)], ותחתונים למעלה ["ראיתי עניים שהם בינינו שפלים שם ראיתים חשובים"]. אמר ליה, עולם ברור ראית". הרי החשיבות של העוה"ז אינה חשיבות אמיתית, ולכך היא דומה לראש לשועלים.

(1672) בבאר הגולה בבאר הרביעי הביא את מאמרם [תענית לא.] "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים בגן עדן", ובסוף ביאור המאמר כתב [תקד:] שם: "והוא יתברך יכפר בעדנו, ויעשה אותנו זנב לזנב הצדיקים במחול הקדוש הזה" [הובא למעלה הערה 1485].

(1673) נקט לשון קנאה בחוטאים, שכך הוא לשון המקרא [משלי כג, יז] "אל יקנא לבך בחטאים וגו'", ופירש רש"י שם "אל יקנא לבך בחטאים - בהצלחתם להיות רשע כמותם". וכן נאמר [תהלים לז, א] "לדוד אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עולה", ודרשו על כך חכמים [ברכות ז:] "'אל תקנא בעושי עולה' להיות כעושי עולה" [הובא למעלה הערה 1456, וראה בסמוך הערה 1678]. ובנצח ישראל פ"כ [תלה.] כתב: "ומזה תדע ותבין, כי כאשר אתה רואה שלימות האומות בעולם הזה, תדע שזהו תכליתם וסופם, אין עומדים לשלימות אחר יותר גדול מזה. אבל ישראל אינם כך, אחר שתראה שהם אינם בשלימותם בעולם הזה, תראה מזה כי לא הגיעו לתכלית וסוף שלהם...

וכאשר תבין דברים אלו בענין האומות, אז אין לך לקנאות על גדולתם בעולם הזה". וכבר השריש שהגדרת קנאה היא "כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [גו"א בראשית פ"א אות ס, ושם הערה 265, ולהלן הערות 1868, 1951], ואין גדולת הרשעים והאומות בגדר זה כלל וכלל.

(1674) קידושין מ: "ולמה רשעים דומים בעולם הזה ["בטובה שמשפיעים להם" (רש"י שם)], לאילן שכולו עומד במקום טומאה, ונופו ["מעט ממנו אף אלו יש בידם מיעוט טובות וזכיות" (רש"י שם)] נוטה למקום טהרה, נקצץ נופו ["קבלת שכרם היא קציצת נופם" (רש"י שם)] כולו עומד במקום טומאה. כך הקב"ה משפיע להן טובה לרשעים בעולם הזה, כדי לטורדן ולהורישן למדריגה התחתונה". **נמצא שביאר** לפי הסבר זה את סמיכות שלשת המאמרים הבאים; (א) "הוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים" [סוף משנה טז]. (ב) "עולם הזה דומה לפרוזדור בפני עולם הבא" [משנה יז], ועדיף להיות זנב לעוה"ב מאשר ראש לעוה"ז. (ג) "יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה", ולכך העוה"ב הוא היותר חשוב. אמנם לא נתבאר לפי זה סמיכות רישא דמשנתינו ["יפה שעה אחת בתשובה ומעש"ט בעולם הזה מכל חיי העולם הבא"]. ויל"ע בזה.

(1675) פירוש - עד כה לא ביאר כיצד סיפא דמשנה טז ["הוי זנב לאריות וכו'"] נסמכת לרישא דמשנה טז ["אין בידינו לא משלות הרשעים וכו'"]. כי ביאר עד כה בשני הסברים כיצד משניות יז-יח נסמכות למשנה טז [לרישא דמשנה (הסבר א'), או לסיפא דמשנה (הסבר ב')], אך לא ביאר את הסמיכות שיש בתוך משנה טז גופא.

(1676) כמו שאמרו חכמים [ברכות סא:] "לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולרבי חנינא בן דוסא; לאחאב בן עמרי העולם הזה, ולרבי חנינא בן דוסא העולם הבא", וכתב על כך בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט:] בזה"ל: "כלומר כי אחאב שאין לו עולם הבא כלל, ולכך ראוי הוא אל עולם הזה. וכל דבר נברא בשביל דבר שראוי אליו לגמרי, ולכך לא נברא עולם הזה רק לאחאב. וכן רבי חנינא בן דוסא שהיה לו עניות גדול, ודי לו בקב חרובין [ברכות יז:], ואם כן הוא הפך עולם הזה. ולפיכך ראוי ומיוחד אליו עוה"ב, ולכך לא נברא עולם הבא רק לרבי חנינא בן דוסא". ובגו"א ויקרא פ"ב אות ל [סב.] כתב: "כי העולם הזה הוא עולם הגשמי, ואשר יותר מושל בו ומצליח בו הוא מצד שהוא מתיחס אל עולם הזה, ואשר הוא נרדף אין הגשמיות בו". וראה תפארת ישראל פס"ג [תתקפה:], ושם הערה 40. ובנצח ישראל פט"ו [שנט.] כתב: "ולפיכך זה שהוא נרדף בעולם הזה,

מוכח שאין לו מדריגה חשובה בעולם הזה הגשמי... ומאחר שאין מיוחד אליו העולם הגשמי, הוא שייך אל השם יתברך ביותר, שהוא יתברך נבדל מן העולם הזה הגשמי".

(1677) הולך לבאר את סמיכות המאמר "הוי זנב לאריות" למאמר "אין בידינו לא משלות הרשעים וכו'" בדילוג המאמר "הוי מקדים בשלום כל אדם", כי כבר נתבאר שהמאמר "הוי מקדים" שייך למאמר שלפניו, וכמובא כאן בהערה 1663.

(1678) רומז בזה למאמרם [ברכות ז:] "רבי דוסתאי ברבי מתון אומר, מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה... ואם לחשך אדם לומר והא כתיב [תהלים לז, א] 'אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עולה', אמור לו מי שלבו נוקפו אומר כן. אלא 'אל תתחר במרעים' להיות כמרעים, 'אל תקנא בעשי עולה' להיות כעושי עולה... איני והאמר רבי יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו... לא קשיא, הא ברשע שהשעה משחקת לו, הא ברשע שאין השעה משחקת לו". הרי ביארו שיש להזהר מרשע שהשעה משחקת לו, כי הוא בעל כח מיוחד בעולם הזה.

(1679) פירוש - מדוע העוה"ב הוא כמו ארי, ואילו העוה"ז הוא כמו שועל.

(1680) פירוש - אין צורך לטרוח ולבאר סמיכות ענינית של המשניות, כי כבר נתבאר למעלה הרבה פעמים שהמאמרים נסמכו זה לזה מחמת שאומרי המאמר חיו בזמן אחד, וסדר הדורות הוא סדר המשניות, וכלשונו למעלה סוף משנה יב [לפני ציון 1029]: "ונסמך מאמר זה לכאן, כמו שפירשנו כמה פעמים כי היו החכמים האלו בזמן אחד או בזה אחר זה. כי הנה תראה כי ראש הפרק [למעלה משניות א, ב] בן זומא ובן עזאי, שהיו תנאים בימי רבי עקיבא. וכן רבי יוחנן בן ברוקה ורבי ישמעאל [למעלה משניות ד, ה] כל אלו היו בדור אחד. ואחריהם נזכרים רבי יוסי [למעלה משנה ו] ורבי מאיר [למעלה משנה י] ורבי יוחנן הסנדלר [למעלה משנה יב] ורבי אלעזר בן שמוע [למעלה משנה יג] ורבי יהודה ורבי שמעון [למעלה משנה יד], כולם היו בדור אחד. שתראה מזה כי נזכרו לפי הדור, ותראה דבר זה מבואר לפניך". וראה למעלה הערות 1315, 1418, 1458, 1497. ורבי יעקב [בעל המימרא של משניות יז-יח] היה בן דורו של רבי מאיר [הוריות יג:], והיה בסנהדרי אושא [שם], וחלק על רבי שמעון [שבת קמד:]. א"כ היה בתקופת התנאים שהוזכרו במשניות הקודמות [ראה "תולדות תנאים ואמוראים" עמוד 770]. וראה להלן הערה 1715.

משנה יח

(1681) ארבעה הדברים הם; (א) אל תרצה את חברך בשעת כעסו. (ב) ואל תנחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו. (ג) ואל תשאל לו בשעת נדרו. (ד) ואל תשתדל לראותו בשעת

קלקלתו. וכבר כתב כמה פעמים למעלה שדברים שהוזכרו יחד צריכים להיות שייכים זה לזה, וכפי שכתב למעלה פ"א הערות 709, 852, 1157, פ"ב הערות 379, 416, 551, פ"ג הערה 226, ועוד.

(1682) מעין מה שאמרו חכמים [כתובות פה.] "דאמר ליה לתקוני שדרתיך ולא לעוותי". והחסיד היעב"ץ כתב כאן: "ארבעתן ענין אחד, שיושג הפך הכונה. משל למה הדברים דומים, לפחם הבוער הרבה, ומטילים בו מים, שהוא מתחזק יותר". ומחמת ענין זה ביקש המהר"ל מהקורא בספריו בקשה מיוחדת, וכפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [שיג:], וז"ל: "והנני משתטח ארצה, בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי בשתים; האחד, שאם יקרא דברים אלו, ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד... הבקשה השנית, שאם אחר כל זה אין הדברים נכנסים לו בלבו, שיהיה הדברים האלו כאילו לא נאמרו כלל. ולא יאמר, אף שנאמר פירוש בדברים האלו, אין הפירוש נכנס בלב המעיין, שוב אין פירוש עוד, ויתלה חס ושלום חסרון בדברי חכמים. ואם כן היה תקנתנו קלקלה, לגרום שיחשוב רע על דברי חכמים... ולכך אני שואל ומתחנן שינתן לי דבר הזה, שאם אחר העיון לא יקבל הדברים, יעביר את דברי, ויהיו אצלו כאילו לא נאמרו כלל, ויהיו דברי חכמים אצלו כספר החתום, כמו שהיה אצלו קודם שנאמרו דברים אלו". ובהקדמה לתפארת ישראל [ו.] כתב: "אין ספק כי כל פעולה אשר רחוק שיגיע הפועל אל תכלית כוונתו, אין ראוי שיפעל אותה פעולה, שלא יהיה פעולתו לריק ולבטלה". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [ט] כתב: "וזה מבואר הנמנע והביטול שיהיה פועל ללא תכלית". ולהלן משנה כא [לאחר ציון 1787] כתב: "כי במאמר שלפני זה בא לומר שלא יפעל האדם פעולה ונמשך מן הפעולה הפך מה שיכוין הפועל, כמו שהתבאר למעלה, כי כל אלו הדברים נמשך מן הפעולה הפך מה שיכוין הפועל אליו. וכך לא יפעל האדם פעולה שלא יהיה נמשך ממנו כוונה, ואף שלא יהיה נמשך ממנו הפך הפעולה, רק שהוא פעולה שלא יהיה נמשך ממנו שום דבר... והחכם יהיו כל פעולותיו שלא יהיה פעולה של הבל, שאין ראוי אל הפועל החכם שיפעל פעולה של הבל שאין בה ממש". והרי המציין את החכם הוא היותו רואה את הנולד, עד שאמרו [תמיד לב.] "איזהו החכם, הרואה את הנולד", וכמבואר למעלה פ"ב מ"ט [תשטז.], ושם הערה 1205. ולכך כאשר פעולה נעשית ללא השגת התוצאה הרצויה, הרי זו פעולת סכלות. וכאשר התוצאה היא הפוכה למטרת הפעולה, הרי זו "סכלות גמור". וראה למעלה פ"ג הערות 39, 172, ולהלן הערות 1789, 1791.

(1683) "והעמידה [על] דעתו" [הוספה בכת"י כאן]. וכן כתב כאן הרבינו יונה, וז"ל: "אל תרצה את חברך בשעת כעסו - שעל ידי זה יבוא לומר דברים שאינם מהוגנים, כי יוסיף כעס על כעסו". וכן הוא באברבנאל כאן.

(1684) כי כאשר דבר פוגש בהתנגדות, אזי הדבר מתחזק יותר בענינו דוקא מחמת ההתנגדות שנתקל בה, וכפי שמבאר בסמוך. דוגמה לדבר; כאשר המרגלים חזרו מא"י והוציאו את דבת הארץ עמדו כנגדם יהושע וכלב, ועל כך נאמר [במדבר יד, ז] "ויאמרו אל כל עדת בני ישראל לאמר הארץ אשר עברנו בה לתור אתה טובה הארץ מאד מאד". ותגובת העם היתה [שם פסוק י] "ויאמרו כל העדה לרגום אתם באבנים וגו'". ולכאורה יפלא, אם יהושע וכלב אומרים שהארץ היא טובה מאד מאד, מדוע העדה רוצה לרגום אותם באבנים. אלא שהעדה היתה בהתגברות כנגד א"י, וכאשר יהושע וכלב עומדים כנגד זה, אזי ההתנגדות לא"י גוברת, ולכך רצו לרגום אותם באבנים. ואמרו חכמים [ברכות ז.] "מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו, דכתיב [שמות לג, יד] 'פני ילכו והנחותי לך'. אמר לו הקב"ה למשה, המתן לי עד שיעברו פנים של זעם ואניח לך" [הובא בגר"א כאן]. הרי שהנהגה זו נאמרה אף כלפי מעלה.

(1685) בבחינת [שמות א, יב] "וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ", וראה מה שביאר בגבורות ה' תחילת פ"ד [כח:]. וכן נאמר [קהלת ב, ט] "אף חכמתי עמדה לי", ואמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב תתקסח] "חכמתי שלמדתי באף היא עמדה לי". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין קו.] "אוי לה לאומה שתמצא ["אוי לה לאומה שתהיה באותן הימים שיעלה על דעתה לעכב ישראל" (רש"י שם)] בשעה שהקב"ה עושה פדיון לבניו, מי מטיל כסותו בין לביא ללביאה בשעה שנזקקין זה עם זה", ופירש רש"י שם "מי מטיל כסות בין לביא וכו' - לעכבן שלא יזדקקו זה לזה, דמסוכן הוא, כלומר, מי הוא שיכול לעכב את ישראל והקב"ה מכניסם". והר"ן [נדרים מא.] כתב "אחר שחלה ונתרפא, מתחזק בטבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו" [הובא למעלה הערה 820]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקכה.] כתב: "דבר זה תמצא תמיד, שכל דבר כאשר בא עליו דבר מתנגד לבטל מציאותו, הנה הוא מכין עצמו בדברים אשר הם מועילים למציאותו, עד שיוכל לעמוד נגד המתנגד". לכך כאשר האדם בהתגברות הכעס ["בשעת כעסו"], או בצער גדול ["מתו מוטל לפניו"] אם יבוא אחר לפייסו ולנחמו על כך, הוא יגרום לכך שחבירו יוסיף חימה וצער, כי כעסו וצערו יתגברו כאשר יתקלו במתנגד להם.

(1686) פירוש - מפרש "אל **תשאל** לו בשעת נדרו" ש"תשאל" הוא מלשון שאלה ותשובה, שהשומע שואל את הנודר האם דבר פלוני גם כן נכלל בנדרו, וכמו שמבאר.

(1687) פירוש - כוונת השואל היא לוודא שדבר פלוני אינו נכלל בנדר, כי חושש שאם לא יוודא זאת בשעת הנדר, אזי בהמשך הנודר ישכח על מה לא נדר, ועלול לסבור שאותו דבר פלוני אכן נכלל בנדרו, ויחמיר על עצמו בחנם, כי לאמיתו של דבר לא היה אותו דבר נכלל בנדרו.

(1688) נדרים יח: "סתם נדרים להחמיר", ופירש הר"ן שם "סתם נדרים להחמיר - כלומר מי שנדר ויש לפרש לשונו להחמיר ולהקל, כל שלא פירש אחד מהן למה נתכוין, הולכין בסתמא להחמיר". והרמב"ם בהלכות נדרים פ"ט ה"ד כתב: "היו מקצת בני המקום קורין לו כך, ומקצתם אין קורין, אין הולכין אחר הרוב, אלא הרי זה ספק נדרים, וכל ספק נדרים להחמיר".

(1689) פירוש - כתוצאה משאלת השומע את הנודר [האם דבר פלוני נכלל בנדרו] עלול להתרחש שהנודר יתעורר לשוב ולנדור כדי להכליל אותו דבר פלוני בנדרו, שמעיקרא לא היה נכלל בנדרו.

(1690) שבא להקל מעל הנודר, ונמצא שמחמיר עליו.

(1691) וכן הוא בעירובין סד: "בא אחד לישאל על נדרו". ובנדרים כא: אמרו "ארבעה נדרים הללו צריכין שאלה לחכם", ועוד.

(1692) כן ביארו כאן מפרשי המשנה. והרע"ב כתב כאן: "ואל תשאל לו בשעת נדרו - למצוא פתחים להתיר לו את נדרו, מפני שאז על כל פתח ופתח שתמצא לו יאמר אדעתא דהכי נדרתי, ושוב לא תמצא לו פתח. ומצינו כשנשבע הקב"ה למשה שלא יכנס לארץ [במדבר כ, יב], לא התחנן מיד אלא המתין ואח"כ התחיל להתחנן", ומקורו בילקו"ש ח"א סימן תשמג.

(1693) לשון הרבינו יונה כאן: "ואל תשאל לו בשעת נדרו - שלא ישאל ממנו שאלות מן הפתחים של התר, כלומר, אדעתא דהכי מי נדרת, כי בעודנו כעוס ונודר יבוא לפרש כל השאלות אשר ישאלוהו וישימים בנדר, על דרך שלא יוכל למצוא לו התר, ונמצא כי יגרום לו רעה". ומעין זה פירש רש"י כאן בהסברו הראשון.

(1694) פירוש - החבר משתתף בצער חבירו, ומצטער עמו על הקלקלה שנזדמנה לו.

(1695) "מה שהוא עושה" - לברר מה שלומו, וכיצד הוא מסתדר במצב זה. וראה להלן הערה 1701.

(1696) ברכות כח: "אמרו לו [תלמידי רבי יוחנן בן זכאי לרבם], רבינו, ברכנו. אמר להם, יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם. אמרו לו תלמידיו עד כאן, ["בתמיה, כלומר ולא יותר ממורא בשר ודם" (רש"י שם)]. אמר להם ולואי ["ולואי שיהא

כמורא בשר ודם, שאם כן תחדלו מעבירות הרבה" (רש"י שם)], תדעו כשאדם עובר עבירה ["בסתר, ממורא הבריות" (רש"י שם)], אומר שלא יראני אדם". ונאמר [במדבר ה, כז] "והשקה את המים וגו' והיתה האשה לאלה בקרב עמה", ופירש רש"י שם "הפרש יש בין אדם המתנוול במקום שניכר, לאדם המתנוול במקום שאינו ניכר". ונאמר [ירמיה ב, כו] "כבושת גנב כי ימצא כן הבישו בית ישראל וגו'".

(1697) פירוש - קלקלתו גורמת לריחוקו משאר בני אדם, ולכך בשעה זו בני אדם הם למשא עליו. ואודות שיש הבדלה מחמת פחיתות, כן כתב בהספד [קפב], וז"ל: "טומאת מצורע... הוא בשביל כי המצורע הוא מובדל ומרוחק, שהרי התורה אמרה עליו [ויקרא יג, מו] 'מחוץ למחנה מושבו'. וזה מורה שהוא מרוחק מן הכלל, וזה הוא בשביל פחיתותו וחסרונו".

(1698) שבא בכדי לעזור לחבירו, אך מביא לתוצאה הפוכה. ולהלן במשנה יט [ד"ה ואם אתה] יבאר סמיכות משנתינו למשנה שלפניה.

משנה יט

(1699) כך היה אפשר להבין את המלים "ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו" [בסמוך יבאר שזו רק הוה אמינא, אך לאמיתו של דבר כוונת המשנה הנ"ל היא לומר להפך, שרוצה לראות קלקלת חבירו כדי להשתתף בצער חבירו, ולא לשמוח לאידו].

(1700) עד כאן ההבנה שהיתה יכולה להיות במשנה הקודמת "ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו", שראית קלקלתו נאסרה, אך שמחה לאיד מותרת.

(1701) "איך נוהג" - לברר מה שלומו, ואיך הוא מסתדר. וראה למעלה הערה 1695.

(1702) כפי שביאר בסוף המשנה הקודמת, וז"ל: "ודבר זה עוד יותר יותר צער אליו, כי מי שהוא בקלקלה, בני אדם למשא עליו שיראו קלקלתו, שהוא נבדל משאר בני אדם בקלקלה זאת. כי קלקלתו הוא חסרונו, ואין אדם רוצה כי אחרים יראו קלקלתו. והוא היה מכוין שיהיה לו לנחת רוח, אשר הוא מצער גם כן בקלקלתו. [והנה] הוא בהפך זה, כי הוא מצער יותר כאשר קלקלתו נראה לאחר". וא"כ משנתינו נסמכה למשנה הקודמת "שלא תטעה לפרש מה שאמר 'ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו' מפני שבא לשמוח, וכמו שפירשנו" [לשונו בסמוך].

(1703) לשון הגמרא שם "מעשה ברבן גמליאל [הזקן, שמחות פ"ח], שאמר השכימו לי שבעה לעלייה. השכים ומצא שמונה. אמר, מי הוא שעלה שלא ברשות, ירד. עמד שמואל הקטן ואמר, אני הוא שעליתי שלא ברשות, ולא לעבר השנה עליתי, אלא ללמוד הלכה למעשה הוצרכתי. אמר לו שב בני שב, ראויות כל השנים כולן להתעבר על ידך".

(1704) פירוש - הוא קדם הרבה לתנאים שהוזכרו בפרק זה, שהיה מתלמידי רבן גמליאל הזקן [ראה הערה קודמת]. וב"תולדות תנאים ואמוראים" עמוד 1148 ביאר שהיה ביחד עם הלל הזקן, והוכיח כן מהירושלמי סוף סוטה [שיובא בסמוך]. ושם מבאר שהלל נפטר ששים שנה קודם החורבן, ואז היה שמואל הקטן לערך עשרים שנה. והרי התנאים שהוזכרו בפרק זה היו בדורו של רבי עקיבא או בדור שלאחריו [ראה הערה 1680], שזהו לאחר החורבן. וא"כ קשה, מדוע שמואל הקטן הוזכר כאן, ולא קודם לכן, וכפי שמבאר והולך.

(1705) נכנס לענין זה, שאולי תבאר שמחמת שנקרא "שמואל הקטן" לכך לא ניתן לו החשיבות הראויה [שיוזכר במקומו], אלא נזכר לאחר זמן. וידחה זאת, ויחזור לשאלתו מדוע לא הוזכר במקומו. ואודות שלא מזכירים תנא במקומו מחמת עניני גנאי, ראה למעלה פ"ב מ"ח [תרמא.-תרמג.].

(1706) אודות ש"קטן" מורה בדרך כלל על גנאי, הנה נאמר [בראשית ט, כד] "וייקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן", ופירש רש"י שם "בנו הקטן - הפסול והבזוי, כמו [ירמיה מט, טו] 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי'". ובגו"א שם [אות יח] כתב: "בנו הקטן והפסול. דאם לא כן למה קראו 'בנו הקטן', דמאי נפקא מיניה אם היה קטן או גדול, אלא הקטן והבזוי, לכך ביזה אותו גם כן".

(1707) לשון הירושלמי שם: "למה נקרא שמו 'קטן' לפי שהוא מקטין עצמו. ויש אומרים לפי שמעט היה קטן משמואל הרמתי".

(1708) כי כאשר אומרים שזה גדול מזה, מונח בזה שויון מסוים ביניהם, וכפי שכתב למעלה [לפני ציון 1622]: "ואין להקשות כלל, שאיך יאמר בין שני דברים שהם מתחלפים לגמרי, וכי יש ערך ושיעור בין עולם הזה לעולם הבא עד שיאמר כי זה יותר מזה, כאילו היה שעור ביניהם", ושם הערה 1624. ובמיוחד יש לומר כן לפי דברי הירושלמי שלפנינו [הובאו בהערה הקודמת] ש"מעט היה קטן משמואל הרמתי", הרי שרק "**מעט** היה קטן" משמואל הרמתי.

(1709) כמו שאמרו [סוטה מח:] "שוב פעם אחרת היו מסובין בעלייה ביבנה, נתנה להן בת קול מן השמים ואמרה להן, יש בכם אדם אחד שראוי שתשרה שכינה עליו, אלא שאין דורו זכאין לכך. נתנו עיניהם בשמואל הקטן. וכשמת הספידוהו הי עניו הי חסיד תלמידו של הלל". ורש"י כאן כתב: "הקטן - קטן משמואל הרמתי, כמו שמצינו שיצתה בת קול ואמרה שהיה ראוי שתשרה עליו שכינה כמשה רבינו עליו השלום".

(1710) בסוף פרק א, ששם נשנו דברי הלל [שם משנה יב], ודברי רבן גמליאל הזקן [שם משנה טז]. והואיל ושמואל הקטן היה בימיהם, היה ראוי שדבריו יובאו שם, או שיובאו בפרק ב, כי בפרק א הובאו רק דבריהם של זרע הלל, וכפי שביאר למעלה פ"ג תחילת מ"א [לאחר ציון 33]: "ובזה יש לתרץ מה שלא הזכיר רבן יוחנן בן זכאי [בפרק א], שקבל מהלל גם כן, כי לא הזכיר רק זרעא דבית הלל".

(1711) כמבואר למעלה הערה 1702. אמנם ק"ק, כי לכאורה בלא"ה לא היינו טועים לפרש את המשנה הקודמת כך, שהרי הוזכרו שם ארבעה דברים, כאשר "אל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו" הוא הדבר הרביעי. ולמעלה הקשה בתחילת המשנה הקודמת "מה ענין ארבעה דברים זה לזה", ותירץ "יש לדעת כי אלו ארבעה דברים ענין אחד; שיהיה האדם נזהר שלא יעשה דבר וירצה לתקן, ויבא תקנתו הפך הכונה שהיה רוצה לעשות, שזה סכלות גמור כאשר יביא אותו אל הפך הכונה". אך אם היה כוונתו לשמוח לאידו של חבירו, שוב יקשה "מה ענין ארבעה דברים זה לזה". ויל"ע בזה.

(1712) יבאר טעם נוסף מדוע שלא יראה חבירו בשעת קלקלתו, ומתוך כך יתבאר באופן נוסף סמיכות דברי שמואל הקטן למשנה הקודמת. והטעם הראשון הובא למעלה הערה 1702.

(1713) פירוש - אפילו אם מדובר שהמקולקל שלח לקרוא לו שיבוא לפניו, ואם כן בודאי שאינו מצטער באם יבוא, שהרי שלח לקרוא לו.

(1714) פירוש - אם היה מדובר באופן שהוא שונאו.

(1715) שאמרו שם [משנה יח] "יפה שעה אחת בתשובה ומעש"ט בעולם הזה מכל חיי העולם הבא, ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה". ואם תאמר, מה ראה לדון כאן [במשנתינו, משנה כ] בסמיכות שבין משניות יח-יט. ויש לומר, כי יבאר כאן שני הסברים בביאור משניתנו ["בנפול אויבך אל תשמח"], ובהתאם לכך אף הסמיכות שבין משניות יח-יט תוסבר בשני הסברים אלו, וכמו שיתבאר בהמשך [ראה להלן הערה 1743].

(1716) פירוש - דעת המהר"ל היא שאין צורך לבאר את סדר המאמרים מצד קשר מהותי ביניהם, אלא מספיק לומר שהמאמרים נסמכו על פי סדר הדורות של החכמים, וכמבואר למעלה הרבה פעמים [ראה למעלה הערות 260, 524, 1315, 1458, 1497, 1680]. ומכל מקום, אם הנך חפץ למצוא קשר מהותי בין המאמרים ניתן לעשות כן, וכפי שמבאר והולך. וראה למעלה הערה 172.

(1717) פירוש - אין כוונת המשנה לומר את מעלת התשובה ומעש"ט, אלא את מעלת העולם הזה, שמתוך שיש בעוה"ז תשובה ומעש"ט לכך העוה"ז הוא יפה ומשובח, וכמו שמבאר. וראה למעלה תחילת הערה 1602.

(1718) כי לא אמר "יפה שעה אחת בתשובה ומעש"ט מכל חיי העולם הבא", אלא "יפה שעה אחת בתשובה ומעש"ט **בעולם הזה** מכל חיי העולם הבא". וביאור הדבר ראה למעלה מי"ח [לאחר ציון 1612] שכתב: "כלומר ששעה אחת בעולם הזה יפה, מצד שיש תשובה ומעשים טובים בעולם הזה, מכל חיי עולם הבא, כלומר שבעולם הבא אין קנין מעלה. ומצד קנין מעלה, עולם הזה יותר במעלה מן עולם הבא", ושם הערה 1614.

(1719) רומז לפסוק [משלי יא, י] "בטוב צדיקים תעלץ קריה ובאבוד רשעים רנה", ובסמוך יביא מקרא זה.

(1720) בפשטות קושי זה קיים רק בנוגע לתשובה, אך לא בנוגע למעשים טובים. וכך משמע מלשונו, שכתב: "מאי מעליותא של עולם הזה, שיש בו תקון לרשעים **בתשובה**, יאבדו רשעים ויהא רנה".

(1721) פירוש - לכך נסמכה המשנה "אל תרצה את חברך וכו'" [משנה יט] למשנה שלפניה [משנה יח], כי הבבא האחרונה של משנה יט היא "ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו", וזה מורה שמדת הקלקלה אינה מדה יפה כלל. לכך שפיר מובן שמעלת העוה"ז היא מחמת אפשרות התשובה שקיימת בו [משנה יח], כי לולא תשובה ישאר הרשע בקלקלתו.

(1722) אך לעוה"ב לא שייכת תשובה, וכמבואר למעלה בשני טעמים [מציון 1584 עד ציון 1595].

(1723) לכך נסמכה משנה יט למשנה יח. וסמיכות משנה כ לבבא האחרונה של משנה יט כבר נתבארה למעלה בשני אופנים [הערות 1702, 1712]. ויש בזה הטעמה מיוחדת; אמרו במדרש [קה"ר ז, כג] "שאלו את שמואל הקטן, מהו דכתיב [קהלת ז, טו]... 'ויש רשע מאריך ברעתו', כל זמן שאדם חי הקב"ה מצפה לו לתשובה, מת אבדה תקותו, שנאמר [משלי יא, ז] 'במות אדם רשע תאבד תקוה'. [משל] לכת אחת לסטין, שהיתה חבושה בבית האסורין. חתר אחד מהן חתירה אחת, וברחו כולן, נשתייר שם אחד מהן, ולא ברח. כיון שבא השלטון התחיל לחבטו במקל. אמר ליה, ביש גדא וטמיע מזלא, חתירתא קומך לא הות עריק. כך לעתיד לבא הקב"ה אומר לרשעים, התשובה לפניכם ולא שבתם". הרי שמואל הקטן הוא המזרז את הרשעים שיעשו תשובה בעוה"ז, שאם לא עכשיו אימתי. ולפי המבואר כאן הרי כך נאה וכך יאה; הואיל ושמואל הקטן נסדר

כאן משום שהוא בא לבאר את הבבא האחרונה של המשנה הקודמת ["ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו"], ובבא אחרונה זו באה לבאר את המשנה שלפניה [משנה יח] אודות תיקון התשובה שלא ישאר הרשע בקלקולו, לכך בעקיפין שמואל הקטן מתחבר לנחיצות ענין התשובה, לכך הדגיש במדרש שיש לרשעים לעשות תשובה בעוה"ז כדי שהקלקלה לא תשאר.

(1724) וקשה מפסוק זה על משנה יח, שמשנה יח שבחה את מעלת התשובה מחמת שהיא מונעת מרשעים את כליונם, ואילו פסוק זה מבאר את מעלת כליונם של רשעים. ובהמשך יקשה מפסוק זה על הפסוק "בנפול אויבך אל תשמח", אך בינתים אינו עוסק עם משנתינו, אלא עם שתי המשניות שקדמו לה.

(1725) "ביהושפט כתיב, כשיצא להלחם בעמונים שבאו עליו" [רש"י סנהדרין לט:].

(1726) "'הודו לה' כי טוב' משמע טוב שיקלסו לפניו על זאת" [רש"י מגילה י:].

(1727) והגמרא [מגילה י:] שאלה מכך סתירה על מה שנאמר [דברים כח, סג] "והיה כאשר שש ה' עליכם להיטיב אתכם כן ישיש להרע אתכם", שמשמע מכך ש"חדי הקב"ה במפלתן של רשעים" [לשון הגמרא שם].

(1728) לפנינו בגמרא [מגילה י:] איתא "אמר רבי אלעזר". אך בעין יעקב שם [וכן בסנהדרין לט:] איתא "רבי יוסי ברבי חנינא". וכבר נתבאר הרבה פעמים [ראה למעלה הערה 371] שדרכו להביא כגרסת העין יעקב.

(1729) אודות שמפלת רשעים היא כבוד השם יתברך, כן פירש רש"י [שמות יד, ד], וז"ל: "ואכבדה בפרעה - כשהקב"ה מתנקם ברשעים שמו מתגדל ומתכבד. וכן הוא אומר [יחזקאל לח, כב] 'ונשפטתי אתו וגו'", ואחר כך [שם פסוק כג] 'והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי וגו'". ואומר [תהלים עו, ד] 'שמה שבר רשפי קשת', ואחר כך 'נודע ביהודה אלהים' [שם פסוק ב]. ואומר [תהלים ט, יז] 'נודע ה' משפט עשה'", ומקור דברי רש"י הוא מהמכילתא שם. ובגו"א שם אות ד כתב: "אלא כשעושה הקב"ה נקמה ברשעים, כל שאר העולם משבחים אותו". ולמעלה במשנה ד [לאחר ציון 358] כתב: "כי כאשר השם יתברך עשה נקמה בחוטאים, מתגדל כבודו [ומביא שם את המכילתא הנ"ל]... הרי לך כשהשם יתברך עושה משפט ברשעים כבודו מתגדל", ושם הערה 361. וכן הזכיר כאן בקיצור הרבינו יונה. **ובח"א לסנהדרין** לט: [ג, קנז.] כתב טעם אחר לשמחה זו, וז"ל: "אבל משיש אחרים, כי לנבראים אחרים, הרשעים מצירים ומתנגדים להם, ובמפלתן ראוי שישישו אחרים". הרי ביאר את שמחת האחרים מפאת שנסתלקו הרשעים המצירים להם, בבחינת "מיתתן של רשעים, הנאה להן ["שאין מוסיפין לחטוא" (רש"י

שם)], והנאה לעולם ["ששקטה כל הארץ" (רש"י שם)]". ומעין זה כתב באור חדש [סד:], וז"ל: "מה שכתוב [דברים כח, סג] 'כן ישיש ה' וגו'", אין לפרש על הקב"ה שהוא שש, דזה אי אפשר שהשם יתברך שש במפלתן של רשעים. אלא שהוא משיש אחרים, שמגדיל את הרשע, והרשע בודאי רוצה להאביד חס ושלום את ישראל, כמו שעשה להמן שהגדיל אותו עד שבא להאביד את ישראל". הרי השמחה היא שנסתלק מישראל איש צר ואויב. אך כאן מבאר את שמחת האחרים משום "כבוד השם יתברך".

(1730) יש להעיר, שאם יש במפלת רשעים רבוי כבוד שמים, מדוע אין זו סבה שאף הקב"ה ישמח בכך. ונראה, שהואיל והקב"ה בראם, לכך כבורא אין הוא שמח באבוד מעשי ידיו [מה שאין לנבראים, להם כבוד שמים הוא דבר שיש לשוש עליו לגמרי]. וכן מבואר בח"א לסנהדרין לט: [ג, קנז.], וז"ל: "פירוש, כי השמחה הוא כאשר יש לו שלימות, ואז נמצא השמחה [ראה למעלה הערה 1647, ובסמוך הערה 1735]. והשם יתברך רצה בבריאתם, מפני שהוא עלת הכל. וכאשר נברא העולם נאמר [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו', מפני שהשם יתברך רוצה וחפץ במעשיו, ואיך ישמח בהפסד שלהם, כמו שאמרו [מגילה י:] מעשי ידי טובעים ואתם רוצים לומר שירה, לכך הוא אינו שש". וכן הזכיר בקיצור בגו"א ויקרא פכ"ד סוף אות ט [קצז.], שם במדבר פי"ח אות ט [רעט.], שם דברים פכ"ח סוף אות טז [תמה.], ובאור חדש [סד:].

(1731) עד כאן ישוב הסתירה בין משנה יח [המשבחת את מעלת התשובה שמונעת מרשעים את קלקולם] לפסוק "באבוד רשעים רנה". ותמצית דבריו היא, שמשנה יח מדברת מצדו של ה' [שאינו שמח במפלתן של צדיקים], ואילו הפסוק "באבוד רשעים רנה" עוסק מצדם של הבריות. ואף לא יקשה ממה שנאמר כאן "בנפול אויבך אל תשמח" [משנתינו], כי נעמיד שפסוק זה אינו עוסק בנפילת רשעים, אלא ב"אויבך" שאינם רשעים.

(1732) קטע זה נמצא רק בדפוס ראשון, והושמט מהדפוסים המאוחרים יותר מחמת הצנזורה, ונודה לה' שעלה בידינו לברר מקחו של צדיק, כי א"א להבין המשך דבריו לולא קטע זה. ובא לבאר הסבר שני למשנה יח "יפה שעה אחת בתשובה ומעש"ט בעולם הזה וכו'", כי עד כה ביאר שזהו מצדו של הקב"ה בלבד, שמעלת העולם הזה הוא התקון שיש בו לרשעים, משום ש"השם יתברך אין רוצה בשום תקלה" [לשונו למעלה], אך מצד הבריות ראוי לשמוח במפלת רשעים משום כבוד שמים. אך מעתה יבאר שאף מצד הבריות אין לשמוח במפלת הרשעים, אלא בתשובתם מהחטא, וכמו שמבאר.

(1733) כך שאל המן את מרדכי, כאשר מרדכי בעט בו בשעה שהמן הרכיבו על הסוס.

(1734) פירוש - אם המן הרשע היה ישראל.
(1735) באור חדש [קפו:] ביאר ענין זה, וז"ל: "ומה שאמר ההוא בישראל כתיב וכו', פירוש כאשר אמרנו בכמה מקומות כי השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם [ראה למעלה הערה 1730, ולהלן הערה 1759], וכאשר אויביך נופלים אל ישמח, שאין זה שלימות לו. כי אדרבא, כאשר ישראל הם אחים, שלימות האחד ומעלתו הוא גם כן שלימות מה לאחר. וכן נפילת האחד הוא גם כן חסרון לשני. כמו שני אחים, כאשר יגיע אחד למעלה וגדולה, דבר זה הוא שלימות מה לאחר. ונפילה שמגיעה לאחד, אף כי הוא אויב לו, מכל מקום אין דבר זה שלימות אליו, דסוף סוף אחים הם [ראה להלן הערה 1760]. אבל באומות עולם, ישמח, שאינם אחים, והנפילה להם הוא שלימות לישראל, ולפיכך יש לשמוח". וגם הגר"א בפירושו למשלי [כד, יז] ביאר את הקרא שאיירי ברשע, וכן הוא ברבינו יונה כאן ובפירושו למשלי [כד, יז].
(1736) לשון הגמרא שם "שלשה הקב"ה שונאן... והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי... את לחודך אסהדת ביה, שם רע בעלמא קא מפקת ביה. אמר רבי שמואל בר רב יצחק אמר רב, מותר לשנאתו ["הרואה יחידי דבר ערוה בחבירו, אע"פ שאינו רשאי להעיד לו, מותר לשנאותו, שהרי הוא יודע בודאי שהוא רשע" (רשב"ם שם)], שנאמר 'כי תראה חמור שנאך רבץ תחת משאו'. מאי 'שונא' ["כלומר מי הוא השונא שאמר הכתוב" (רשב"ם שם)], אילימא שונא נכרי, והא תניא 'שונא' שאמרו שונא ישראל, ולא שונא נכרי. אלא פשיטא שונא ישראל, ומי שריא למסניה, והכתיב 'לא תשנא את אחיך בלבבך' ["ומסתמא לאו ברשיעי איירי קרא" (רשב"ם שם)]. אלא דאיכא סהדי דעבד איסורא, כולי עלמא נמי מיסני סני ליה, מאי שנא האי. אלא לאו כי האי גוונא דחזיא ביה איהו דבר ערוה".
(1737) פירוש - קרא של "בנפול אויבך אל תשמח" עוסק ברשע שמותר לשנאותו [כי אחרת אין מציאות של "אויבך"], ועם כל זה אסור לשמוח במפלתו. ואינו מחלק בזה בין "שונאך" ל"אויבך" [ראה רבינו בחיי על הפסוק (דברים ל, ז) "ונתן ה' אלקיך את כל האלות האלה על אויבך ועל שונאיך אשר רדפוך"].
(1738) שעל כך נאמר [דברים יט, יט] "ובערת הרע מקרבך". ובבאר הגולה בבאר השני [קמב:] כתב: "ועוד תדע להבין כי משפט מן בית דין של מטה הכל הוא לזכות, כי הבית דין ראוי שיהיו צדיקים וישרים, ומן הצדיק והישר אינו בא ממנו בעצם רק הטוב. רק כאשר לא ימצא לו זכות, אז הוא נדון לחובה, כי גם זה טוב לסלק הרע מן העולם, כדכתיב 'ובערת הרע מקרבך'", ושם הערה 150 [הובא למעלה פ"ג הערה 1761].

(1739) פירוש - אם הרשעים נפלו באופן שלא נסתלקו מן העולם, אלא נפלו באופן אחר [ירדו מנכסיהם, וכיו"ב], שוב אין בנפילתם משום סילוק רשעתם, ועל כך אין היתר לשמוח במפלתם.

(1740) לשון המשנה שם "שמא תאמרו [העדים] מה לנו ולצרה הזאת ["להכניס ראשינו בדאגה הזאת אפילו על האמת" (רש"י שם)], והלא כבר נאמר [ויקרא ה, א] 'והוא עד או ראה או ידע אם לא יגיד וגו". ושמא תאמרו מה לנו לחוב בדמו של זה ["להיות מתחייבים מדמיו של זה, נוח לנו לעמוד ב'אם לא יגיד'" (רש"י שם)], והלא כבר נאמר [משלי יא, י] 'באבוד רשעים רנה' ["אם רשע הוא אין כאן עונש" (רש"י שם)]". ואין כוונתו שרק על מיתת בית דין אמרינן "באבוד רשעים רנה", אלא הוא הדין גם במיתה שלא היתה בבית דין, וכפי שאמרו בגמרא [סנהדרין לט:] גם לגבי הריגתו של אחאב במלחמת ארם, שאמרו שם: "'ויעבור הרנה במחנה' [מ"א כב, לו, "מדלא כתיב 'רנה', משמע הרינה המיוחדת שהיתה עתידה לבא שכבר הוזכרה, והיכן הוזכרה" (רש"י שם)], אמר רבי אחא בר חנינא 'באבוד רשעים רנה', באבוד אחאב בן עמרי רנה", ופירש רש"י שם "באבוד רשעים רנה - והיה העולם מצפה מתי תבא הרנה, איבודו של אחאב, וכשנהרג עברה והוזכרה הרנה בפי הכל". והרי אחאב לא הומת בבית דין, אלא נהרג במלחמה, ועם כל זה הובא על כך המקרא "באבוד רשעים רנה".

(1741) כפי שגם דייקה ברוריא אשת ר"מ קודם לכן [בגמרא שם], שסילוק רשעותם יכול להתקיים גם על ידי תשובה, וכפי שביאר בבאר הגולה באר השביעי [תיט.], וז"ל: "איתא בפרק קמא דברכות [י.] הנהו בריוני ["פריצים" (רש"י שם)] דהוי בשבבותיה דרבי מאיר, והיו מצערי ליה טובא. הוי קא בעי רבי מאיר רחמי עלייהו כי היכי דלימותו. אמרה ליה ברוריא דביתהו דרבי מאיר, מאי דעתך דכתיב [תהלים קד, לה] 'יתמו חטאים מן הארץ', מי כתיב 'חוטאים', 'חטאים' כתיב ["שיכלה יצר הרע" (רש"י שם)]... הרי לך כי רבי מאיר חשב דלבעי רחמי שימותו הרשעים, ואמרה לו אשתו שאין ראוי להתפלל על זה, אף שהוא רשע אין להתפלל עליו שימות, מאחר שאפשר שישוב מחטאו, אם כן למה יתפלל עליו שיהיה נאבד... כי לכך כתיב 'יתמו חטאים מן הארץ', ולא כתיב 'חוטאים', שהוא שם התאר לאדם שהוא רשע, והיה משמע שימות ויתום האדם אשר חוטא... אבל 'יתמו חטאים מן הארץ', שלא יהיה החטא נמצא, והיינו שיהפוך השם יתברך דעת החוטא ולא יעשה רע עוד, ובזה יתמו חטאים שלא יעשה עוד עבירות... כי ישובו אל השם יתברך". הרי שמגמת הפסוק היא להורות על סילוק רשעותם של הרשעים.

(1742) ועל כך נאמר "יפה שעה אחת בתשובה ומעש"ט בעוה"ז מכל חיי העולם הבא". ומדגיש בזה, שיופיו של העוה"ז הוא לא רק מצדו של הקב"ה [וכהסברו הראשון], אלא אף מצדם של הבריות, שאף להם אסור לשמוח במפלתן של רשעים, ולכך נאה ויפה הוא שיש בעולם הזה אפשרות של תשובה לסילוק רשעותם של הרשעים שלא בדרך מפלה.

(1743) לאו דוקא "סמך מאמר זה [משנתינו]... אחר המאמר של 'יפה שעה אחת וכו'", כי ביניהם נאמרה משנה יט ["ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו"], אך כוונתו מבוארת, שמשנתינו נסמכה לכאן בעקבות מה שאמרו במשניות הקודמות [יח-יט] שמן הראוי שהרשעים לא ישארו בקלקולם, כי אין לשמוח במפלתם של הרשעים, וכמבואר במשנתינו. אם כן יש כאן שני ביאורים לסמיכות משניות יח-יט; (א) הקב"ה אינו שש באבוד רשעים, כי מדת הקלקלה אינה יפה כלל [כמבואר במשנה יט], ולכך מעלת העוה"ז היא באפשרות עשיית תשובה [משנה יח]. (ב) הואיל ואין לשמוח על מפלת הרשעים [משנתינו], לכך אף מצד הבריות הקלקול הוא דבר מגונה [כמבואר במשנה יט], ולכך מעלת העוה"ז היא באפשרות עשיית תשובה [משנה יח]. וראה למעלה הערה 1715.

(1744) מקשה כן על הסברו השני. כי בשלמא לפי הסברו הראשון, ניחא, שרק מצד הקב"ה אין לשמוח במפלת רשעים, אך לא מצד הבריות, שלהם ראוי לשמוח במפלת רשעים מצד כבוד שמים, וכפי שביאר למעלה. אך לפי הסברו השני, שנתבאר שאף מצד הבריות אין לשמוח במפלת הרשעים, תקשי לך על מה אמרו חכמים "אבל משיש הוא אחרים".

(1745) נקט ב"שונאי ישראל" בלשון סגי נהור, וכוונתו כאשר האומות באות על ישראל להאביד אותם.

(1746) לשון הפסוק הוא [דברים כח, סג] "והיה כאשר שש ה' עליכם להיטיב אתכם ולהרבות אתכם כן ישיש ה' עליכם להאביד אתכם ולהשמיד אתכם ונסחתם מעל האדמה אשר אתה בא שמה לרשתה", ופירש רש"י שם "כן ישיש ה' - את אויביכם עליכם להאביד וגו'". הרי הפסוק מדבר באויבי ישראל.

(1747) ושמואל הקטן לא הוסיף דבר על לשונו של הפסוק. וכן למעלה פ"א מי"ז [שצה:] שאל על התנא שם שלא הוסיף על משמעות המקרא [ראה שם הערה 1460], ולכך טרח לבאר שם בסוף המשנה [תה:] את ההבדל בין דברי התנא לדברי המקרא. וכן שאלו שאלה זו כאן; משמעות רש"י, רמב"ם, רבינו יונה, רע"ב ואברבנאל. וראה הערה הבאה.

(1748) פירוש - המלים האחרונות של המשנה הן "והשיב מעליו אפו" [משלי כד, יח]. ועל כך כתב הרמב"ם כאן: "'חרון אפו' לא נאמר, אלא 'אפו', מלמד שמוחלין לו כל עונותיו". וכן הביא רש"י גירסא זו. ופירושו, כאשר אדם שמח בנפול אויבו, אזי הקב"ה ימחול לאותו אויב את כל עוונותיו. ולשון האברבנאל: "ודרש שמואל שלא אמר 'חרון אפו', לשיפורש שהשיב מעליו החרון אף והתלהבות הכעס החזק, אבל שתמיד נשאר עליו אף השם כל שהוא, אינו כן, כי הכתוב אמר 'והשיב מעליו אפו', והוא שימחול לו כל עונותיו אשר עשה נגדך, שעליהם היה חרון אפו". וראה הערה הבאה.

(1749) לא כמו שביאר כאן הרבינו יונה, וז"ל: "ויש גורסין... 'מלמד שמוחלין לו על כל עוונתיו'. ועתה השמיענו שמואל חדוש גדול, שרוצה לומר כי יראה השם שזה שמח בנפול אויבו, וימחול לאויב ויקים אותו, והוא עונש לשמח". וכן כתב כאן התויו"ט, וז"ל: "והשיב מעליו אפו - בדברי הרמב"ם נראה דגריס עוד 'חרון אפו' לא נאמר, אלא 'אפו', מלמד שמוחלין לו על כל עונותיו. הובא גם נוסחא זו בפירוש רש"י. ופירש מדרש שמואל בשם הרב מתתיה היצהרי 'חרון אפו' לא נאמר, שהוא חום האף לבד, אלא 'אפו', כלומר כל האף. וגירסא זו נראית בעיני, שעכשיו חידש לנו שמואל הדקדוק שבכתוב הזה". אך המהר"ל נאיד מזה, כי כבר ביאר שסמיכות המשניות מחייבת אותנו לומר שעיקר הדגשת שמואל הקטן הוא שאין לשמוח במפלת האויב, ולכך יפה שעה אחת בתשובה ומעש"ט בעוה"ז מכל חיי העוה"ב, וכמו שביאר למעלה. ולכך יבאר הסבר אחר לפי הרמב"ם, וכמו שממשיך ואומר.

(1750) לשון הרמב"ם: "אף על פי ששלמה אמר בחכמתו זאת הצוואה, אבל זה החכם היה מוכיח בזאת המדה, ומזהיר מזאת העבירה". וסוף לשונו משמע שהיה צורך באזהרה זו משום שבני אדם לא היו נזהרים באיסור זה. וכן כתב כאן הרבינו יונה, וז"ל: "מה בא להשמיענו שמואל הקטן בזה, הלא פסוק שלם הוא, ושלמה ע"ה אמרו. אלא רוצה לומר שהיה רגיל שמואל הקטן לומר פסוק זה, מפני שהוא דבר הצריך בכל יום, ובני אדם נכשלים בו בכל יום, כי גם בהיות האויב רשע אין לשמוח ברעתו".

(1751) לשון רש"י: "והשיב מעליו אפו - שישוב ממנו ויבא עליך".

(1752) צריך ביאור, איך מבואר ששמואל הקטן מדגיש זאת, הרי סוף סוף נקט כלישנא דקרא ללא שנוי. ואולי גרס בדברי שמואל הקטן רק שאמר את פסוק יז ["בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך", ולא את הפסוק שלאחריו "פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו". וכן בשנויי נוסחאות הנדפס בשולי המשניות יש גירסא כזו, ושם מצויין שכך נראה גרס גם רבינו יונה. ומתוך ששמואל הקטן מצטט רק את הפסוק

הזה, ולא גם את הבא אחריו, בכך בא להדגיש את ה"אל תשמח", ש"רק יבואו עליך הצרות" [לשונו כאן].

(1753) לשון הפסוק במילואו [משלי כד, יח] "פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו".

(1754) פירוש - מהו הפסדו של השמח בנפילת אויבו אם ה' ישיב אפו מאויבו, הרי אין לו שום תועלת בדבר שה' ישאיר אפו על אויבו.

(1755) בתמיה, וכי הפסוק נותן טעם ש"בנפול אויבך אל תשמח" משום שאז לא ישיב ה' מאויבו את חרון אפו, הרי אין בזה נתינת טעם כלל.

(1756) כן כתב כאן הרע"ב: "והשיב מעליו אפו - מדלא כתיב 'ושב', אלא 'והשיב', משמע יסירהו מעל אויבך וישיבהו עליך".

(1757) שחרון האף ישוב ויבוא אל השמח במפלת אויבו.

(1758) פירוש - השמח לאיד לא ינקה מהעונש [מלבי"ם משלי שם], וכמו [שמות כ, ז] "כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא", והוא לשון עונש [רמב"ן שם]. וראה גו"א שמות פי"ב אות ס, ושם הערה 457. והמצודות דוד במשלי שם כתב: "שמח לאיד - השמח על תקלת חבירו לא ינקה מן התקלה ההיא, כי תבוא גם עליו".

(1759) כי שמחה מורה על שלימות [ראה למעלה הערה 1735], ואם שמח ברע בעל כרחך שמוצא את שלימותו ברע, וממילא הואחפץ ברע, כי כל אדם חפץ בשלימותו. וכן כתב בגו"א דברים פ"ה סוף אות ז [קטו.], וז"ל: "הוא חומד מפני שרוצה להשלים עצמו מה שחסר... ובכל דבר שיש בו שלימות שייך חמדה, שהאדם חומד לדברים המשלימים האדם. שדרך לחמוד כל דבר שעל ידו שלימות דבר" [ראה להלן הערה 1951]. וכן כתב בנתיב התורה ס"פ יז [א, עד:], וז"ל: "לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה [ברכות ד:], וזה מפני כי המצוה היא השלמת האדם, ובה יושלם האדם, וכאשר הוא בלא מצוה הוא חסר. וכל דבר רץ אל דבר שהוא משלים אותו, וקודם זה הוא חסר מן השלמתו, ולכך הוא רץ להשלים חסרונו".

(1760) כי הרע של שונאו הוא גם רע של עצמו, וכפי שביאר באור חדש [קפו:], וז"ל: "השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם, וכאשר אויביך נופלים אל ישמח, שאין זה שלימות לו. כי אדרבא, כאשר ישראל הם אחים, שלימות האחד ומעלתו הוא גם כן שלימות מה לאחר. וכן נפילת האחד הוא גם כן חסרון לשני. כמו שני אחים, כאשר יגיע אחד למעלה וגדולה, דבר זה הוא שלימות מה לאחר. ונפילה שמגיעה לאחד, אף כי

הוא אויב לו, מכל מקום אין דבר זה שלימות אליו, דסוף סוף אחים הם" [הובא למעלה הערה 1735]. ולכך אם חפץ ברע של שונאו, מונח בזה שחפץ ברע גם של עצמו.

(1761) ועל כך נאמר "פן יראה ה' **ורע** בעיניו והשיב מעליו אפו", הרי שאיירי בדביקות ברע.

(1762) לשון המלבי"ם [משלי יז, ה]: "ומי ששמח לאיד לא ינקה מעונש, כמו שנאמר 'בנפול אויבך אל תשמח וכו'". הרי שגם הוא חיבר את שני הפסוקים הללו להדדי. וידיעת הפכים אחת; הנה נאמר [משלי כב, ט] "טוב עין הוא יבורך כי נתן מלחמו לדל". וכתב על כך בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריג.], וז"ל: "שלמה המלך ע"ה רוצה לומר מי שהוא טוב עין ראוי שיהיה מתברך מן השם יתברך, כי מלחמו נתן לדל. שכאשר הוא נותן בעין טובה, שלא בצרות עין, רק בהרחבה... ועין טוב נקרא כאשר הוא רוצה וחפץ שיהיה חבירו בשלימות ובטוב. והפך זה 'עין רע' נקרא כאשר עינו צר בשל אחר. ומפני כך אמר 'טוב עין הוא יבורך', כי העין מדרכו שיהיה צר, ואינו חפץ בשלימות, לכך הוא רחוק מן הברכה. וזה שהוא נותן בעין טובה, מורה שהוא דבק בברכה יתירה, ואם לא כן לא היה נותן בטוב עין. לכך כתיב 'טוב עין הוא יבורך כי מלחמו נתן לדל', שמפני שהוא בעל עין טוב הוא דבק בברכה, כמו שאמרנו, ולכך יבורך גם כן" [הובא בחלקו למעלה פ"ב הערה 921]. הרי הדבק בברכה הוא עצמו מתברך, וממילא הדבק ברע "לא ינקה".

(1763) קטע זה מופיע בכת"י, ואינו מופיע בנדפס. ופירושו, אף בלי לדרוש שתיבת "והשיב" מורה שחרון האף יחזור למי ששמח בנפילת חבירו, אלא רק מורה שחרון האף יסור מחבירו, מ"מ ברור הוא שהשמח ענוש יענש, וכמו שמבאר.

(1764) כי הואיל "והשיב מעליו אפו", אם כן שמחה זו מה עושה, הרי באותו רגע ששמח, ה' הסיר מחבירו את כעסו, ונמצא ששוב אין מקום לשמוח במפלתו. וכן כתב כאן התפארת ישראל [אות צו], וז"ל: "כיון שהקב"ה התפייס ונחם על רעתו, נמצאת שמח לאיד של אוהבי ה'".

משנה כ

(1765) כי ההפך מ"חדש" הוא "ישן", ולא "מחוק". וכן החסיד יעב"ץ כתב: "על נייר מחוק - היה ראוי לומר 'על נייר ישן'".

(1766) פירוש - התנא רוצה לנקוט בשני דברים המרוחקים וההפוכים לגמרי זה מזה, ולא בשני דברים שאמנם הפוכים זה מזה, אך לא לגמרי. וההפך הגמור לנייר חדש הוא נייר מחוק, ולא נייר ישן, וכמו שמבאר.

(1767) פירוש - עד כמה שנוגע לנייר בלבד, הרי ההפך מנייר חדש הוא נייר ישן. אך עד כמה שנוגע לדיו הכתוב על הנייר, הרי ההפך מנייר חדש הוא נייר מחוק, כי נייר חדש הוא נקי, ואילו נייר מחוק הוא מטושטש, וכמו שמבאר. ובכת"י כתב כך: "דכאשר הנייר ישן, מכל מקום הוא נקי, ומקבל הכתב אשר נכתב אליו".

(1768) "הלומד לזקן" - שמלמד לזקן, ומבאר שלא מדובר בזקן הלומד לעצמו, וכן יבאר בהמשך את משנתינו שאיירי במלמד ולומד, ולא בלומד לעצמו. וראה בתויו"ט שדן בזה. וראה להלן ציון 1784.

(1769) פירוש - מקשה למה לא אמר תרתי; הלומד לזקן דומה לדיו כתובה על נייר מחוק וגם ישן, שאז בודאי נייר זה הוא מרוחק לגמרי מנייר חדש.

(1770) פירוש - הואיל וכוונת התנא לדמות לימוד לזקן ללימוד על נייר מטושטש, בזה אין נייר ישן מעלה או מוריד כלום, שאין הבדל בין טשטושו של נייר מחוק וחדש, לנייר מחוק וישן, וכמו שמבאר.

(1771) "נייר מחוק", ולא "נייר מחוק וישן". ואודות שיש לתלות אאת הדבר בסבתו האמתית, ולא בסבתו הצדדית, כן השריש הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א: "היאך תלה הכתוב... בדבר שאינו עיקר ולא הסיבה, אלא נקרה קרה". וכן נתבאר למעלה פ"ג הערות 325, 576, ופרק זה למעלה הערה 1009, ולהלן הערה 2007.

(1772) פירוש - כאשר התנא אמר "נייר חדש", כוונתו היא לנייר נקי, וממילא ההפך לכך הוא נייר מחוק, ולא נייר ישן.

(1773) פירוש - מקשה עכשיו לאידך גיסא; דהא תינח שההפך מנייר חדש הוא נייר מחוק ולא נייר ישן, אך ההפך מנייר מחוק הוא נייר לא מחוק, שהם הפכים לגמרי. ומדוע העמיד מול נייר מחוק "נייר חדש", ולא נייר שאינו מחוק.

(1774) כלשון הגמרא [ר"ה טז., חגיגה כו.] "יד הכל ממשמשין בה".

(1775) שמפקיע מאפשרות שיד כל אדם היו ממשמשין בו. ומעתה יבאר מדוע "נייר חדש" מפקיע מנייר שנכתב ונמחק.

(1776) בכת"י כתב באופן אחר, וז"ל: "ובריש לא אמר 'ודיו כתוב על נייר שאינו מחוק', כי אף על גב שאינו מחוק, אם הנייר ישן אין הכתב נכתב יפה. לכך אמר 'נייר חדש', ובזה נכלל גם כן שאינו מחוק, שאם הוא מחוק, זה נקרא 'נייר ישן' כאשר נמחק".

(1777) שהרי על נייר כתוב אי אפשר לכתוב לגמרי, והוא עומד לגמרי כנגד נייר חדש, ואף יותר הפוך לו מנייר מחוק.

(1778) שאינו מקבל רשימה בשום פיסת נייר שבו.

(1779) אודות ההרשמה של כח הזוכר, כן כתב בנתיב התורה סוף פ"ד [א, כג:], וז"ל: "כאשר מוציא הדבור מן הפה, מקבל כח הזוכר את הדבור, ונרשם בכח הזוכר כאשר מוציא הדבור מן הפה... כי צריך האדם להניח סימנים בתורתו, ועל ידי זה התורה נתקיימת בידו, כי אז נרשם הענין שלמד בכח הזוכר בשביל הסימן וזוכרו. ודבר זה עצמו הטעם שצריך להוציא הדבור מן הפה, כי אז נרשם הענין שלמד בכח הזוכר המקבל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1062, ופ"ג הערה 1264]. ובכוזרי מאמר חמישי אותיות א-כח כתב: "הכח הזוכר תפקידו הוא לשמור על ציורי הענינים שהכירו בחושים".

(1780) "שהזקנים יש להם מותרות הליחות, אין כח הזוכר שלהם נקי" [לשונו להלן].

(1781) אודות שכח הזוכר מקבל יותר כאשר הוא נקי יותר, ראה דבריו למעלה פ"ב מ"ט [תרצ.], שכתב: "והתחיל ברבי אליעזר בן הורקנוס, ואמר אליעזר בן הורקנוס 'בור סיד שאינו מאבד טפה'. שבח אותו בכח נפשי, שיש לו תכונה טובה בכח הנפשי, ואמר שיש לו כח הזוכר, שכח הזוכר הוא כח נפשי, והוא המשובח מכל, שבו עומד קנין החכמה. ודבר זה בעצמו מורה שנפשו הוא נבדל בלתי מוטבע בחומר, כי הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל אשר אין לו שנוי. ולפיכך אמר כי נפשו בור סיד שאינו מאבד טפה, רצה לומר שיש לו כח נפשי נבדל, לכך הדברים שמקבלים כח הזוכר מקוימים, ואין להם שנוי, כמו שיש לדברים החמרים אשר הם בעלי שנוי... שמקבל ידיעת הדברים ומחזיק אותם".

(1782) בביאור ענין זה, ראה בשמונה פרקים לרמב"ם פרק ח, שכתב: "אי אפשר שיולד האדם מתחלת ענינו בטבע בעל מעלה ולא בעל חסרון, כמו שאי אפשר שיולד האדם בטבע בעל מלאכה מן המלאכות. אבל אפשר שיולד בטבע מוכן למעלה או לחסרון, בהיות פעולות האחד מהן יותר קלות עליו מפעולות האחר. והמשל בו, כשיהיה האדם מזגו נוטה אל היובש, ויהיה עצם מוחו זך, והליחות בו מעט, יוקל עליו לגרוס לזכור ולהבין הענינים, יותר מבעל לחה לבנה ורב הליחות במוח... וכן כשילמדו ויבינו, זה עב הטבע ורב הלחות ידע ויבין, אבל בקושי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתפ.] כתב: "כי אי אפשר לקנות תורה לעת זקנתו... כי מפני השכחה אין התורה עומדת בו". ובשבת כא: הזכירו את "גירסא דיקותא", ופירש רש"י שם "גירסא דינקותא מתקיים יותר משל זקנה".

(1783) בגבורות ה' פכ"ט [קטז.] כתב: "אברהם כנגד כח הזוכר. וכן אמרו כי זכירה שייך באברהם, כי [תהלים קה, מב] 'זכר את דבר קדשו את אברהם עבדו'. והוא דבר נעלה

למה זכירה באברהם, כי הוא מדתו". ובדובר צדק, פרשת אחרי, אות ד, כתב: "ידוע בחכמת הטבע כי ארבעה חדרים יש במוח, והשלושה מהם; כח הזוכר, וכח השכל והשופט על כל דבר, וכח ההרגשה, והם חכמה בינה דעת. חכמה מה שיקבל מאחרים, ובינה מעצמו דבר מתוך דבר, ודעת רוח הקודש כנודע. והרביעי הוא הדמיון, והוא הקוף המתדמה לבני אדם. והם בקדושה נגד שלושה אבהן, ודוד המלך ע"ה רגל רביעי, ואין כאן מקום ביאורם. ועל כל פנים עיקר החכמה הוא כח הזוכר". **והנה אמרו** חכמים [ב"מ פז.] "עד אברהם לא היה זקנה", ובח"א לב"מ פז. [ג, נא.] כתב: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד" [הובא למעלה פ"ג הערה 985, ולהלן הערה 1875]. ואם כן קשה, שמחד גיסא מבואר שם שאברהם מורה על החכמה והזקנה, והחכמה והזקנה בני חדא בקתא אינון. ומאידך מבואר כאן שאצל הזקנים כח הזוכר נמצא בטשטוש, וא"כ הם חסרים עיקר החכמה. ואולי יש לומר, כי מעלת הזקן היא כאשר הזקן למד גם בצעירותו, ואז דעתו מתיישבת עליו לעת זקנותו. אך חסרון הזקן הוא בזקן שהחל ללמוד רק לעת זקנותו. וכן מפורש במאמרם [שבת קנב.]: "תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין, חכמה נתוספת בהם... ועמי הארץ, כל זמן שמזקינין, טפשות נתוספת בהן", וראה בח"א שם [א, פב:]. וכן נתבאר למעלה פ"ב סוף הערה 1065, עיי"ש.

(1784) כפי שנתבאר למעלה הערה 1768. ויחס הרב לתלמיד הוא כיחס הכותב לנייר, ולא כיחס הדיו לנייר.

(1785) כמו שכתב רבינו יונה בשערי תשובה מאמר שני אות כו, וז"ל: "והנה נחתום הענין הזה במאמר נכבד אשר לחכמי ישראל זכרונם לברכה [למעלה פ"א מי"ד] היה הלל עליו השלום אומר, אם אין אני לי מי לי... ביאור הדבר, אם האדם לא עורר נפשו, מה יועילוהו המוסרים. כי אף על פי שנכנסים בלבו ביום שמעו, ישכחם היצר ויעבירם מלבבו, כענין שנאמר [הושע ו, ד] 'וחסדכם כענן בקר', ונאמר [משלי י, כ] 'כסף נבחר לשון צדיק לב רשעים כמעט'. פירוש: מוסר הצדיק זך בלי סיג ולשונו נבחר, אבל

לב הרשעים השומעים מוסרו רגע אחד הוא, מלשון [תהלים פא, טו] 'כמעט אויביהם אכניע', ענינו, כרגע אויביהם אכניע... אכן צריך האדם בשמעו המוסר לעורר נפשו ולשום הדברים אל לבו, ולחשוב בהם תמיד, ועליהם יוסיף לקח, ומלבו יוציא מלין, ויתבודד בחדרי רוחו, וישוב יהפוך יד תוכחתו על נפשו, ולא יסמוך על תוכחת המוכיח לבדו. ותוכחתו לבקרים ולרגעים תהיה, עד אשר תקבל נפשו המוסר, ועד אשר תטהר".

(1786) לשון התויו"ט כאן: "יש גורסין הלומד לילד וכו', כמו שכתב במדרש שמואל. וכתב דגם גרסת בלא למ"ד יש לפרש כך. וכך פירש בדרך חיים. וכתב דלא קשיא אמאי לא תנן 'דומה לכותב'. משום דאין המלמד דומה לכותב, שאינו מחקק הדברים בזכרונו של התלמיד. וזה כמי שמראה לאחד צורה שבכותל, הנה יחקיק זה הציור בדעתו, ולא מפני כן נוכל לומר שזה שהראהו חקקהו בזכרונו, עד כאן". דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ע"ז יט.] "אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ", ובח"א שם [ד, מח:] כתב: "לא ילמד תורה אלא ממקום שלבו חפץ. הטעם לדבר זה מפני כי התורה יש לו יחוס אל המקבל, כי הוא נקרא 'תורתו' כאשר מקבל אותו [ע"ז יט:]. ולפיכך אין לו ללמוד אלא ממקום שלבו חפץ, שדבר זה מתיחס אליו, עד שנקרא 'תורתו'" [הובא למעלה פ"א הערה 70]. ואם התורה היתה נחקקת אצלו על ידי רבו, ולא על ידי עצמו, מדוע צריך התאמה מלאה כל כך בין התורה למקבל. אלא על כרחך שרק על ידי הלומד עצמו מתקבלת התורה, ולכך בעי שהתורה תתאים לגמרי לענינו של המקבל. **וצרף לכאן** דברי רש"י [שמות כא, א] "אשר תשים לפניהם - אמר לו הקב"ה למשה, לא תעלה על דעתך לומר אשנה להם הפרק וההלכה שנים או שלשה פעמים עד שתהא סדורה בפיהם כמשנתה, ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו, לכך נאמר 'אשר תשים לפניהם', כשלחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם". הרי לאחר כל היגיעות והטרחות שעשה משה רבינו בלמדו את ישראל, עדיין אין התורה לפני ישראל אלא "כשלחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם" [ראה גו"א שם אות ד], אך לא יותר מכך. וכשם שאין עורך השלחן מאכיל את האדם בפועל, אלא ממציא לפניו את המאכלים ["מוכן לאכול"], והאדם לוקח ומאכיל את עצמו, כך המלמד תורה לחבירו אינו נותן לו את עצם התורה, אלא ממציא לפניו את התורה, והתלמיד לוקח לעצמו את התורה אשר הושמה לפניו.

(1787) לאו דוקא "המאמר שלפני זה" [משנה כ], כי יחבר את משנתינו [משנה כא] למאמר שלפני המאמר שלפני זה ["אל תרצה את חברך בשעת כעסו וכו' ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו" (משנה יט)]. ואולי מכנה משנה יט "המאמר שלפני זה", כי

משנה כ [דברי שמואל הקטן] הובאו כדי לבאר את משנה יט [כפי שביאר למעלה מציון 1710 ואילך], ולכך משנה כ נחשבת המשך למשנה יט, ואינה חולקת מקום לעצמה.

(1788) לשונו למעלה [לאחר ציון 1681]: "יש לדעת כי אלו ארבעה דברים ענין אחד; שיהיה האדם נזהר שלא יעשה דבר וירצה לתקן, ויבא תקנתו הפך הכונה שהיה רוצה לעשות, שזה סכלות גמור כאשר יביא אותו אל הפך הכונה. ולפיכך אמר 'אל תרצה אותו בשעת כעסו', כי כאשר אתה בא לרצות אותו בשעת כעסו, הוא מוסיף עוד חימה על חימה, כי כאשר הוא בתגבורת הכעס, ואחד בא לפייסו, הוא מוסיף חימה על חימה. וכן 'אל תנחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו', כי גם בזה כאשר הוא בצער ובאבל גדול, אם בא לנחמו, הוא מוסיף ומתחזק יותר באבלו, כאשר בא לבטל צערו. כי כל מי שמתגבר בדבר אחד, אם בא אדם כנגדו לבטלו מזה, הוא מוסיף עוד יותר כנגד המבטל". וכך ביאר את שתי הבבות האחרונות של המשנה.

(1789) לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [ו.]: "אין ספק כי כל פעולה אשר רחוק שיגיע הפועל אל תכלית כוונתו, אין ראוי שיפעל אותה פעולה, שלא יהיה פעולתו לריק ולבטלה". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [ט] כתב: "וזה מבואר הנמנע והביטול שיהיה פועל ללא תכלית" [הובא למעלה הערה 1682].

(1790) משמע מדבריו שראוי לא ללמד לזקן, שעל כך אמר "שאין ראוי אל הפועל החכם שיפעל פעולה של הבל שאין בה ממש" [לשונו בסמוך]. אך לכאורה רבינו יונה כאן כתב לא כן, וז"ל: "והלמד תורה לזקן למה הוא דומה, לדיו כתובה על נייר מחוק, שמהרה נפסדת הכתיבה ההיא. כן תורה שבזקנותו משתכחת מהרה. ומשל אחד כזה אמרו במבחר הפנינים [שער החכמה]; הלמד תורה לילד למה הוא דומה, כפתוח על האבן. והלמד תורה לזקן דומה ככתיבה על החול. ואל יאמר הזקן, הן אני עץ יבש, ואחרי שאין התורה מתקיימת בידי, למה אלמוד ולריק איגע. כי מכל מקום שכרו אתו אשר למד וטרח ועשה מצוה, ומה לו אם לא יזכרנה, שבין כך ובין כך השכר נותנין לו. משל לשוכר שנתן לשני פועלין טרסקל [דלי] נקוב למלאתו מים, ופסק עמהם לעשות עמו מלאכה זו יום אחד. טפש אומר, מה תועלת במלאכתי. הפקח אומר, ומה לי, השכר יתן. כך הזקן מה לו אם הוא שוכח, השכר נותנין לו. אחד המרבה ואחד הממעיט בזכרונו, ובלבד שיכוין את לבו לשמים". וכן האברבנאל כתב כאן: "ולא אמר זה לאסור הלמוד בזקנים, כי כבר שאלו לחכם אם נאה לזקן שילמוד, והשיב אם כסילות גנאי, הלמוד נאה לו. [ע"ז יט.] ורבא אמר ליגרוס אינש ואע"ג דאשכח, ואע"ג דלא ידע מאי קאמר, שנאמר [תהלים קיט, כ] 'גרסה נפשי לתאוה'". ובח"א לע"ז יט. [ד, מח:] כתב: "לגרס אינש אע"ג

דלא ידע וכו'. כמו שמביא לראייה, דסוף סוף הוא מתחבר לתורה, ויש לו דבוק לתורה על ידי הדבור, ושם בעל תורה עליו". ואולי לא פליגי, שרבינו יונה והאברבנאל מדברים מצדו של הזקן הלומד, שהרי אין לו ברירה אחרת אלא ללמוד אף שאינו זוכר כלום, וזהו עדיף משישב בטל. אך המהר"ל מדבר מצדו של המלמד, שהואיל ויש לו ברירה ללמד לצעיר שיזכור, אזי עדיף שיעשה כן מאשר ילמד לזקן השוכח תלמודו. ויש להעיר, שהרי אמרו חכמים [עירובין נד:] "רבי פרידא הוה ליה ההוא תלמידא דהוה תני ליה ארבע מאה זימני וגמר", ושם מבואר שניתן לו על כך שכר מרובה מן השמים. ומדוע אין זה נחשב שרבי פרידא השקיע את כחו בדבר שהתכלית באה בדרך רחוקה. ואולי יש לחלק בין תלמיד שתפיסתו איטית, לבין זקן שאינו תופס כלל.

(1791) הרי המציין את החכם הוא היותו רואה את הנולד, עד שאמרו [תמיד לב.] "איזהו החכם, הרואה את הנולד", וכמבואר למעלה פ"ב מ"ט [תשטז.], ושם הערה 1205. ולכך כאשר פעולה נעשית ללא השגת התוצאה הרצויה, הרי זו פעולת סכלות [הובא למעלה הערה 1682].

(1792) אלא דבר גס, ודבר גס מורה על הדבר הנגלה הגשמי. וכן כתב בגבורות ה' פע"ב [של:], וז"ל: "כי המשקה יותר דק מן האוכל, שהוא גס. ולפיכך האכילה הוא יותר גשמית מן השתיה, ובפרט כאשר המשקה הוא יין, שיוצא מפנימות הענב". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקפה:] כתב: "כי לשון גסות שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק, ודבר זה בארנו במקומות הרבה", ושם הערה 563. ו"וכל דבר שהוא גשמי הוא נגלה" [לשונו בח"א לערכין טו: (ד, קלה.)].

(1793) אודות יחס היין לענב, ראה דבריו בגבורות ה' פ"ס [רסח:], ויובא בהערה 1797. ובנר מצוה [קכב:] כתב: "כי היין בעצמו הוא משומר תוך הענב, ונסתר בו". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסח.] כתב: "לא נברא יין אלא לנחם אבלים וכו'. פירוש, היין אינו ראוי לעולם הזה, כי היין יש בו עניין אלקי שהרי הוא משמח אלקים ואנשים. ודבר זה יכול האדם לדעת ולהבין שהוא יוצא מן פנימית הענב, שהוא נסתר, מורה על שהיין יש לו מקום נסתר, אינו מן העולם בנגלה. ולפיכך כאשר אמרו ז"ל על השכר הנסתר שיהיה לצדיקים לעתיד לבא, אמרו [סנהדרין צט.] יין המשומר בענביו. כלומר כי השכר לצדיקים הוא נסתר, שאין העין שולט בו... והיין שבעולם הזה שיוצא מפנימית הענב, ויש בו ענין רוחני, לא היה ראוי בעוה"ז רק לנחם בו אבלים". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.] כתב: "כי היין המשומר בענבים אינו נגלה, שהרי בענבים הוא. וענין יין המשומר הזה יש לדעת כי יחס המדריגה העליונה הזאת אל היין, שהוא עומד בענבים. וזה כי

היין הוא נבדל בעצמו, והוא מפקיד פקיד בתוך הענב, ואינו גוף הענב, רק שהוא מצטרף ומתחבר אל הענב... שהענב הוא גשמי, והיין הוא דק, אין ליין גוף. וזה שאמרו בכאן 'יין המשומר בענבים', שהיין עומד נבלע בתוכו, וזה לא נראה לנביאים, כי הנביאים היו בעולם הזה הגשמי". ובח"א לשבועות יח: [ד, טו.] כתב: "אמנם מה שאמר המבדיל על היין דוקא, וזה כי הבדלה ראוי שתהיה על היין דוקא, מפני כי היין יוצא ונבדל מן הענב, וגם בתוך הענב יין מפקד פקיד, ונבדל מן גוף הענב. ולכך ראוי היין להבדלה יותר. וכמו שהשבת נבדל מן החול שאינו קדוש, כך היין שהוא דק, נבדל מן גוף הענב, שהוא גס והוא גשמי יותר". וכן כתב בגבורות ה' בסוף הספר [של:, שלג.], דרוש על המצוות [סא.], ח"א לסנהדרין לח: [ג, קמז:], שם ע. [ג, קסח:], ותפארת ישראל פמ"ו [תשיט.]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלז.] כתב: "היין הוא במספר 'סוד', וזה מפני כי היין הוא סוד, לפי שהוא נסתר ונטמן בתוך הענב, וממנו יצא, לכך הוא סוד. ולא נמצא שום משקה שיוצא מן הפנימית כמו היין, שהוא יוצא מתוך הענב, לכך הוא כמספר 'סוד'".

(1794) פירוש - הענב בעצמו הוא גלוי בעצם. וא"כ הענב מורה על חכמה נגלית משום שתי סבות; (א) לענב יש גסות, ואינו דק כמו היין. (ב) הענב הוא גלוי בעצם.

(1795) "רמז על סודי תורה" [לשונו בסמוך].

(1796) לשונו בנתיב התורה פ"ב [א, י.]: "ובפרק קמא דתענית [ז.]... למה נמשלו דברי תורה בג' משקין האלו כמים וכיין וכחלב... מה שלשה משקין הללו נפסלים בהיסח הדעת, אף דברי תורה משתכחים בהיסח הדעת... רוצה לומר המשקה הוא דבר דק מאוד, ומפני זה קל להיות נפסל, וצריכין שמירה. וכך התורה שהיא אצל האדם, לדקות השכל אשר אין לו שייכות אל האדם אשר הוא בעל גוף גשמי, בהיסח הדעת הוא נפסל ומסתלק מן האדם, לכך צריכים שמירה ביותר".

(1797) לשונו בגבורות ה' פ"ס [רסח:]: "דבר זה ידוע כי המשקה יותר דק ויותר רחוק מן הגשמי מאשר האוכל, ובפרט היין כי משקה היין הוא נבדל מחומר וגסות הענב, ולפיכך היין בפרט מורה על דבר שהוא יותר נבדל מן הגשמי... ולפיכך אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות באו להורות על קבלת ישראל שתי מעלות, האחת הוא עצם היציאה לחירות שבאה ההוראה במצות מצה. והשני על מה שישראל הם נגאלים כבר, ודבר זה מעלה עליונה יותר, באשר כבר הם נגאלים... ולפיכך אכילת מצה שהיא אכילה גופנית, שהאכילה מתפרנס ממנה הגוף... והשתיה ממשקה שהוא דק, וכל שכן כאשר המשקה הוא יין נבדל, ויוצא מן הענב, שהיה נסתר לשם, וכמו שאמרו [עירובין סה.] 'יין' נתן בשבעים ["כך חשבונו בגמטריא" (רש"י שם)], ו'סוד' נתן בשבעים. ואין הפירוש

בלבד הגימטריא, שבשביל כך נכנס יין יצא סוד [שם], אבל הוא דבר אמיתי מצד עצמו, כי היין הוא משקה נסתר, יוצא מהסתר הענב ומפנימית הענב. ולפיכך היין שהוא גדל בנסתר ובפנימית הענב, בגימטריא 'סוד', לפי שהוא נסתר. וכאשר נכנס היין באדם מוציא הסוד, כי הוא בא עד הנסתר כפי מדריגתו ומוציאו". וכן חזר וכתב בסוף הספר שם [של:, שלג.]. וראה הערה 1793.

(1798) לשון התויו"ט כאן: "רוב המפרשים פירשו שהענבים כנגד חלק הפשט שבתורה, והיין כנגד חלק הנסתר. וכן אמרו [עירובין סה.] 'יין' בגמטריה 'סוד'". והגר"א [משלי כד, ל] כתב: "'יין' הן האגדות, אשר בהם גנוזים כל הסודות".

(1799) "קהות - ענבים שלא נתבשלו כל צרכן" [רש"י כאן].

(1800) לשונו בגבורות ה' פנ"ב [רכח:]: "וזהו שאמרו במסכת אבות 'הלומד מן הילדים למה הוא דומה לאוכל ענבים קהות ושותה יין מגתו'... פירוש כי חכמת הילדים נטבע בחומר, לפיכך הוא דומה לאוכל ענבים קהות, שאין הטעם מתבשל, וטעם הענבים עדיין מוטבע בחומר הענב".

(1801) פירוש - טעם הענב הוא חלש עד שהענב מתבשל. וברד"ק ספר השרשים, שורש קהה, כתב: "קהה 'תקהינה שניו' [ירמיה לא, ל]... 'אם קהה הברזל' [קהלת י, י], ענינם חולשת הכריתה בשנים או בברזל".

(1802) צרף לכאן דברי הגמרא [ב"מ קה.] "פריצי זיתים וענבים... מאי פריצי זיתים, אמר רב הונא רשעי זיתים", ופירש רש"י שם "פריצי זיתים - כדמפרש רשעי זיתים וענבים, שהן לעולם בוסר, שאין בישולן נגמר לעולם". הרי פרי שאינו בשל נקרא בשם "רשעי", והוא מהטעם שנתבאר כאן, כי פרי שאינו בשל הוא מוטבע בחומר הפרי, וכמו כן הרשעים נמשכים אחר חומרם, וכמו שכתב בגבורות ה' פי"ט [פט.], וז"ל: "כי אצל רשעים... הם עצמם בעלי חומר, ואין להם מדריגה נבדלת כלל". ולכך יש "צד השוה" בין פרי שאנו בשל לרשעים.

(1803) לשונו בגבורות ה' פנ"ב [רכט.]: "וכן כמו מי ששותה יין חדש, שעדיין היין מעורב בשמרים". ורש"י כתב כאן בפירושו השני: "יין מגתו - שגופו עכור ממנו". והרע"ב כתב כאן: "יין מגתו - ששמריו מעורבים בתוכו". וראה גו"א בראשית פל"ד אות י.

(1804) לשונו בגבורות ה' פנ"ב [רכה:]: "כי חכמת הילדים נטבע בחומר, לפיכך הוא דומה לאוכל ענבים קהות... וכן כמו מי ששותה יין חדש, שעדיין היין מעורב בשמרים. כך חכמתם של ילדים, אין חכמתם נבדל מן הגוף, אבל מוטבע בגוף". ולמעלה פ"א מ"א [קמט.] כתב: "דרך האב שהוא מייסר את בנו בילדותו, שעדיין נפשו מוטבע בחמרית".

ועוד אודות שבימי הילדות הנפש מוטבעת בחמרי, ולכך הוא פונה אל התאוות, כן כתב בנצח ישראל פט"ו [שסד.], וז"ל: "כי בימי הקטנות והבחרות... נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. לכך פונה אל התאוות החומריות, והוא עוזב השכל מכל וכל", ושם הערה 70. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד.] כתב: "כי זמן הילדות הולך האדם אחר תאותו". ובנר מצוה [סה.] כתב: "כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי", ושם הערה 375 [הובא למעלה פ"א הערה 266]. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו:] כתב: "בילדות האדם ובקטנות, הוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, הנה מדריגה החמרית שהאדם שקוע בו הוא מונע ומעכב אותו מן הדביקות בו יתברך... וכך הוא באמת בילדותו, שהוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, כאילו לא יצא אל העולם להיות נמצא בפעל, עד שהוא גדול, ואז יצא ממדריגה החמרית שלו... לקטנים לא נמצא אתם השכל... שנפשם מוטבע בגוף, שהוא מונע הדביקות".

(1805) אודות שהדמיון הוא כח שאינו נבדל, כן כתב בח"א לב"ב נח. [ג, פג:], וז"ל: "השכל כאשר אינו בפעל הוא נמצא בנושא, הוא כח המדמה". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא... וכל נושא הוא חומרי, כאשר ידוע". נמצא שכח המדמה הוא כח חומרי. ולמעלה פ"ב מ"ז [תריח:] כתב: "כי הכשוף הוא צריך לכח מדמה, אשר נמצא בנשים". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל.] כתב: "כי לפעמים הטעות הוא בשביל כח המדמה, שאינו שכל, והוא כח יצר הרע בלבד". וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 17, ובבאר הגולה באר הששי הערה 1190 [הובא למעלה פ"א הערה 1737, ופ"ב הערה 714, ולהלן הערה 2078].

(1806) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1366] כתב: "לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים". ובנר מצוה [סד:] כתב: "כאשר יש בטול לגשמי, אז אין מעכב ומבטל אל השכלי הנבדל, והשכל נשאר בלבד, כאשר פסו תמו כח הגוף. כמו לעת זקנה, אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי, ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". וראה להלן פ"ה מכ"א [ד"ה ואמר בן ששים], נצח ישראל פט"ו [שסד.], אור חדש [קטז.], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], נתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ובדרוש לשבת תשובה [פב:]. וכן כתב המורה נבוכים ח"ג ס"פ נא, ויובא בהערה 1813.

(1807) ובח"א שם [א, פב:] כתב: "פירוש, כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם, כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל, זה קם. שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה", ושם מבאר מדוע בזקני עמי הארץ אף שכלם נחלש. ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:] כתב: "ואף כי יזקין וכוחות טבעו יחלשו, אז הדברים שלמד הם יותר מתגברים, כמו שאמרו חכמים 'זקני תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספת". וכן נאמר [איוב יב, יב] "בישישים חכמה ואורך ימים תבונה", וכפי שהרבינו יונה והגר"א הביאו כאן פסוק זה.

(1808) לשונו להלן פ"ה מכ"א [ד"ה ואמר בן ששי]: "ואמר 'בן ששים לזקנה'. פירוש שהוא זקן, והוא עוד חכם יותר. כי כאשר הוא זקן, והכחות הגשמיים חלשים, אז כח השכלי מוסיף יותר ויותר. וכמו שאמרו ז"ל [קדושין לב:] אין זקן אלא מי שקנה חכמה. מוכיח מזה כי הזקן הוא שראוי אל החכמה, כמו שהתבאר למעלה אצל 'הלומד מן הזקנים', שהזקן הוא שראוי לחכמה. וכמו שאמרו ז"ל תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין, דעתן נוספות עליהן. וכל זה מפני כי בהחלש הכחות הגופניות כח השכלי גובר יותר, כי אז יושפע על האדם שכל נבדל לגמרי, והוא נקרא שכל הנאצל, שהוא נאצל מן השם יתברך, ואז משיג הדברים הנפרדים, שהם דברים נבדלים לגמרי". ובנצח ישראל פט"ו [שסד:] כתב: "בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים".

(1809) לשונו בגבורות ה' פנ"ב [רכח:]: "אבל כאשר יגיע האדם לעת הזקנה, שאז הכחות הגשמיות הם כלים ונפסדים, אז יתחדש בשכל להשיג דברים בשכלים הנפרדים... ודבר זה מיוחד דוקא בימי זקנה, בעבור שכחות הגשמים כלים ונפסדים, אז יתחדש לו שכל להשיג דברים השכלים לגמרי. וזהו שאמרו במסכת אבות... 'הלומד מן הזקנים למה הוא דומה לאוכל ענבים בשולות ושותה יין ישן'... הלומד מן הזקנים, מפני שחכמתן נבדלת, הוא דומה לאוכל ענבים בשולות, שמחמת שנתבשל הענב הטעם נבדל מן הגוף של ענב. וכן היין הישן כבר נבדל מן השמרים, והוא נעשה צלול וזך. כך חכמת של זקנים מובדל וצלול מן עכירות הגוף... וכמו שאמרו חכמים תלמיד חכם כל זמן שמזקין חכמתו נתוספת וכו'".

(1810) כמבואר בהערה הקודמת. ובאור חדש [פח:] כתב: "בגמרא [מגילה יב.] 'ויין מלכות רב' [אסתר א, ז], מלמד שכל אחד ואחד השקהו יין גדול ממנו בשנים, עד כאן.

ויש שאלה, למה עשה דבר זה. ופירוש זה, כי היין מתיחס לאדם, וכמו שהוא עניין היין, כך הוא עניין האדם; כל זמן שהוא ישן יותר דעתו צלול, והיין גם כן כל שהוא ישן יותר, הוא יותר צלול. ואמרו חז"ל 'הלומד מן הזקנים כאילו שותה יין ישן'. ופרשנו זה כי דעת הזקנים צלולה, והשכל שלהם כמו היין ישן, שהוא זך וצלול. ואם נתן לזקן יין שאינו כמותו, היה זה גנאי לו, כלומר שאין דעתו צלולה עליו. ולכך נתן לכל אחד יין שהוא ישן יותר ממנו".

(1811) הנה נאמר [בראשית מה, כג] "ולאביו שלח כזאת עשרה חמורים נושאים מטוב מצרים וגו'", ופירש רש"י שם "מטוב מצרים מצינו בתלמוד [מגילה טז:] ששלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו". הרי שישנה התאמה בין דעת זקנים ליין ישן, וכפי שהתבאר כאן. וכן ביאר הפחד יצחק מאמר נח אות ו, וז"ל: "הנה מצינו ביוסף ששלח לו ליעקב מטוב מצרים. ופירשו בו חכמים ששלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו. וביאור ענין הנחייא הזו שיש לה להדעת של הזקנים מיין ישן דוקא, הוא מפני שיש ביין מעלה מיוחדת, כי גם בטבע החיצונית שלו יש גילוי להבחינה הפנימית הנ"ל של חידוש תמידי, שהרי הוא משתבח מחמת ישנו, ויין ישן עדיף מיין חדש. ולא מצינו דוגמת זה בשאר דברים. ועל כן הדעת של הזקנים, אשר יש בה הסגולה הרוחנית של תוספת כוח מחמת זקנה, טועמת היא טעם של נחת רוח כשהיא מרגישה כי גם בטבע החושים יש חוק מקביל לסגולתה הרוחנית. ומפני כך בשעה שהדעת של הזקנים נפגשת היא עם היין הישן, נוצר מצב של נייחא דרוחא. וזו הוא שאמרו ששלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו".

(1812) נמצא לפי זה ששני המשלים שהוזכרו במשנה [ענבים ויין] מורים על אותו ענין; שכל הילדים אינו נבדל, אלא הוא מוטבע בחומר, ועל כך מורים ענבים קהות ויין מגתו, שטעם הענבים הקהות מוטבע בחומר הפרי, וכן יין מגתו מעורב בשמרים, ואינו יין שנבדל וצלול מן העכירות. ומאידך גיסא שכל הזקנים נבדל לגמרי, ועל כך מורים ענבים מבושלים ויין ישן, שטעם הענבים המבושלים נבדל מחומר הפרי, וכן יין ישן נבדל מן השמרים ומן העירוב. ומעתה יבאר שכל משל מורה על ענין אחר.

(1813) לשון מורה נבוכים ח"ג ס"פ נא, וז"ל: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך. כי מן השקר שתעלה ביד האדם עם רתיחת הליחות הגופנית. כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג".

(1814) תענית ל. "תנא, אבל אוכל הוא בשר מליח ויין מגתו... עד כמה, כל זמן שהוא תוסס", ופירש רש"י שם "תוסס - רותח".

(1815) אודות שזקנים נחו מרתיחתם, מעין זה כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.], וז"ל: "אמנם כאשר מגיע לימי הזקנה, וכבר סרו ממנו ימי הילדות, אשר בימי הילדות הוא אוהב לרדוף ולנצח בהלכה, הן בפלפול שיש בו ממש, הן בפלפול שאין בו ממש, ויכול לומר כי יודע ציד אני. ולעת זקנתו כבר סר תשוקה זאת מאתו, ומוצא עצמו חסר ויראה אחריתו" [הובא למעלה הערה 500, ולהלן הערה 2004].

(1816) כי מאמר זה נסמך למאמר שלפניו "הלומד ילד למה הוא דומה, לדיו כתובה על נייר חדש. והלומד זקן למה הוא דומה, לדיו כתובה על נייר מחוק". ושם דובר על ללמד לילד וזקן, ואילו במאמר זה דובר על ללמוד מילד וזקן.

(1817) כן פירש רש"י בהסברו השני, שכתב: "אל תביט לקומת האדם ולמראהו לחלוק לו כבוד משום צורתו. אלא במה שיש בו - תן עיניך ביין שבתוכו אם משובח הוא אם לאו, כמו [ב"ב כב.] 'פוק תהי ליה אקנקניה', אם יש בו ריח תורה אם לאו. לפי שיש חדש, אדם בחור, מלא ישן, שהוא מובחר למד תורה הרבה. וישן שאפילו חדש אין בו - שריקן הכלי. כך האדם זקן ובעל צורה, שאפילו יין חדש אין בו".

(1818) אף שהוא צעיר. וכן ביאר כאן הרבינו יונה, וז"ל: "כי רבי יוסי היה אומר כי אם הזקנים והרטנים כולם חכמים, עם הזקנים ישתדל ללמוד, שרוב חכמת הזקנים מבושלת. ורבנו הקדוש ע"ה אמר, אין הולכין בחכמה אחר הרוב, ואם ימצא בקטנים נבונים, ודבריהם נכונים וחכמתם מרובה, ילמד לפניהם. ושני הדברים האלה אליהוא אמר אותם; [איוב לב, ז-ח] 'אמרתי ימים ידברו ורוב שנים יודיעו חכמה אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם'. כי מתחלה היה אומר כדברי רבי יוסי בן יהודה, כי רוב שנים יודיעו חכמה. ואחר שראה כי הוא ילד ומבין מחבריו הזקנים, אמר 'אכן רוח היא באנוש', ולפעמים כי הילד יחכם מן הזקן, ותהיה חכמתו מבושלת ממנו ודבריו מתוקנין וברורים, כדברי רבי. לכן טוב ללכת אחרי ילד חכם, מאיש זקן ונשוא פנים, ואינו כמוהו בחכמה"

(1819) משלי ב, ו "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה", ורוצה לומר "כי השכל הוא ביד ה', ומשפיע השכל למי שירצה" [לשון בסמוך]. וראה הערה 1821.

(1820) פירוש - אין צורך לשאול על הכלי [הקנקן (המורה על האדם)] אם הוא חדש או ישן, כי כל כלי יכול להיות בית קבול לתורה, כי הכל תלוי בהשפעת מה'. ובח"א לתמיד לא: [ד, קמח:] כתב: "חכמי ארץ ישראל חכמתם מצד כי השם יתברך נותן

חכמה להם מפיו, כי הוא יתן חכמה לחכימין, כמו שנתן לשלמה ושאר חכמים, ולכך נקראו חכמים... חכמת התורה צריך שתהיה מן השם יתברך, אשר מאציל החכמה על החכמים".

(1821) כפי שרמז למעלה לפסוק [משלי ב, ו] "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה". ועוד אמרו [ברכות נה.] "אין הקדוש ברוך הוא נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה, שנאמר [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה'. שמע רב תחליפא בר מערבא ואמרה קמיה דרבי אבהו, אמר ליה, אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה, דכתיב [שמות לא, ו] 'ובלב כל חכם לב נתתי חכמה'". הרי החכמה ניתנת לאדם מהקב"ה, ועל כך נתקנה ברכת "אתה חונן לאדם דעת", וכמבואר בנתיב התורה פי"ד [א, נז:], וז"ל: "וכן תקנו חכמים בברכות 'אתה חונן לאדם דעת', כי במה שהוא אדם בעל גוף, לכך הדעת, שהוא השכל הנבדל, [ניתן] אליו דרך חנינה, כמו מי שנותן מתנה לאחד דרך חנינה, אף שהוא אינו ראוי מצד עצמו, רק דרך חנינה. ולכך אמר לשון 'אתה', כי אל השם יתברך בפרט פעל זה". וכן בתפארת ישראל ס"פ טז [רנה:] ביאר שהשכל הוא מושפע מהקב"ה. וראה להלן פ"ה מכ"א [ד"ה ואמר בן ששים] בביאור "שכל הנאצל".

(1822) לכך יתכן שאף ישפיע תורה לילד, וכמבואר בהערה הקודמת שהדעת ניתנת לאדם דרך חנינה, "אף שהוא אינו ראוי מצד עצמו". וכן אמרו חכמים [נדה ע:] "מה יעשה אדם ויחכם, אמר להן ירבה בישיבה וימעט בסחורה. אמרו, הרבה עשו כן ולא הועיל להם, אלא יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'. תני רבי חייא, משל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, ומשגר לאוהביו ממה שלפניו. מאי קא משמע לן, דהא בלא הא לא סגיא". הרי שזכיה בתורה תלויה בשפע שה' משפיע על האדם, ולא תלויה רק במעלות המקבל. כי אע"פ שיש צורך להכנה בתורה, וה' יתן התורה רק למי שהכין עצמו כראוי [כמבואר למעלה תחילת משנה טו], אך מאידך גיסא ה"ראוי" הוא כל מי שנתייגע בתורה כדבעי, אף שהוא צעיר לימים, וכמבואר למעלה הערה 1324. **ועוד אודות** שדבר התלוי בשפע אינו תלוי בזכיות, הרי כך אמרו חכמים [מו"ק כח.] "חיי בני ומזוני לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "כי אלו השלשה בפרט הם השפעה מן השם יתברך, אם הבנים אם החיים ואם העושר, כל אלו הם השפעה שמשפיע השם יתברך אל האדם, הן החיים הן הבנים הן העושר. ואין אלו ג' תלוים בזכותא, אלא במזל. כי כן מלת 'מזל' שהוא מלשון שפע בלבד מן המשפיע. ולכך אין זה תולה בזכותא, כי המשפיע משפיע מצד עצמו לכל מי שהוא מוכן לקבל השפע הזה מן המזל שעל ידו

ההשפעה הוא מקבל, ולכך בני חיי ומזוני שהם השפעה לאו בזכותא תליא מלתא, אלא במזלא. ויש להבין את זה מאוד" [ראה למעלה הערות 240, 869, 1321].

(1823) כמו שאמרו [קידושין לב:] שיש "יניק וחכים", ויש "זקן אשמאי" ["אשם רשע ועם הארץ" (רש"י שם)]. והאברבנאל כאן כתב: "אפשר שימצא קנקן חדש מלא ישן, רוצה לומר בחור שקבלתו מיושרת ואמתית... וכבר נזכרו בתלמוד חכמים גדולים שבבחרותם היתה תורתם אמת בלא סיגים וטעיות, והיו מיושבים בדעתם ובדבורם. כמו רבי אלעזר בן עזריה, שאמרו בפרק תפלת השחר [ברכות כז:] שהיה בן שמונה עשרה שנה כשמנוהו נשיא וראש ישיבה... והיה אומר רבי יהושע אליו אשרי הדור שרבי אלעזר שרוי בתוכו, שאין דורו יתום [חגיגה ג:]. וכן רבה בר נחמני שהיה ראש ישיבה, ואמרינן בסוף הוריות [יד.] שמלך עשרים ושתים שנים, ואמרו בפרק מצות חליצה [יבמות קה.] שלא חי רק ארבעים שנים, וזה ממה שיורה שאין גזירת רבי יוסי כוללת". **ובכת"י כאן** כתב לבאר בדרך אחרת, וז"ל: "ונראה לומר, כי כאן אמר כאשר אמר אחד מן הזקנים דבר אחד, ואמר אחד שאינו זקן בהפך זה, ירצה לומר כיון שאמרנו למעלה כי הלומד מן הילדים הוא דומה לאוכל ענבים כהות וכו', אם כן יש ללכת אחר הזקן, ולא ילך אחר שאינו זקן. על זה אמר שאל יסתכל בקנקן אלא במה שיש בו. ומה שאמר הלומד מן הקטנים וכו'... שאומר את אחר [הפך הזקנים], מלמד אותו כפי דעתו וכפי חכמתו, ואינו מלמד אותו דברים שקבל מרבו. שאם היה מלמד אותו דברים אשר קבל מרבו, למה יאמר הלמד מן הקטנים שהוא שותה יין חדש, הלא דברי רבו הוא. אלא מלמד אותו כמו שהוא אצלו. אבל כאן מדבר בדבר אחד [שאמר לו רבו], ועל זה אמר 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו'. שאל תאמר כי דבר זה דברי זקן, וזה אינו זקן, לכך אמר כי אינו כן, כי אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו".

(1824) ויש כאן חריגה מהנהגת העולם, כי המקרה הוא יציאה מן הסדר. ולפי הוה אמינא זו אכן נוכל לשפוט על פי הקנקן מהי חכמתו של האדם, כי בעצם לילד אין חכמה, ולזקן יש חכמה, והחריגה מכך נדונת כיציאה מן הכלל, אך הכלל עומד במקומו. ואודות שהמקרה עומד כנגד העצם, ראה למעלה הערה 1470.

(1825) לכך אין שום יחס בעצם בין זקנה לחכמה, וילדות להעדר חכמה, כי מצוי מאוד שיהיה להיפך, ובשום אופן לא ישפוט את חכמתו של האדם על פי היותו ילד או זקן. אמנם דברי המאמר הקודם עדיין קיימים, שבודאי חכמת זקן [כשהיא כבר נמצאת] היא עדיפה על פני חכמת ילד, אך א"א להסיק מעצם היותו זקן שהוא גם חכם, וכמו שיבאר בהמשך.

(1826) כפי שיביא מאמרם על כך בסמוך. ומבאר בזה שהחילוק הקיים בין בני אדם הוא רק מחמת שכלם ודעתם, ולא מחמת גופם, כי מצד הגוף בני אדם שוים זה לזה, ועל כרחך שאין יחס בין השכל לבין הגוף [הקנקן], וכמו שמבאר.

(1827) על הדעת, והיתה זיקה בין הגוף לשכל.

(1828) כן ביאר את דברי רש"י [בראשית ו, יג], שכתב "כל מקום שאתה מוצא זנות, אנדלמוסיא באה לעולם והורגת טובים ורעים", ושם בגו"א אות כז כתב: "העריות הוא בגוף האדם, וכאשר יחטא האדם בגוף בא דבר לכלות הגופים, ואין מבחין בין טוב ובין רע, כי מצד הגוף אין חילוק בין טוב ובין רע, רק מצד הנפש יבא הבדל בין צדיק ובין רשע, שהגוף בשניהם אחד, רק שנשמת הצדיק יותר חשובה וזכה מן הרשע". ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב כן לגבי ישראל ועמים, וז"ל: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע" [הובא למעלה פ"ג הערה 1015]. ובגבורות ה' בסוף הספר [שלג.] כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל". וקודם לכן בפס"ז [שיא.] כתב: "אם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה". וכן נאמר [קהלת ט, ב] "מקרה אחד לצדיק ולרשע", ופירש רש"י שם "מקרה אחד - ויודעים שסוף הכל אשר צדיק ואשר רשע למות, ומקרה אחד יש בעולם הזה לכולם, כל זה הם יודעים, ואף על פי כן בוחרים להם דרך הטוב, לפי שיודעים שיש הפרש ביניהם לעולם הבא". הרי מצד הגופים [מיתה בעוה"ז] אין הבדל בין הצדיק לרשע.

(1829) רש"י [במדבר כז, טז] "אלקי הרוחות - למה נאמר, אמר [משה] לפניו, רבש"ע, גלוי לפניך דעתו של כל אחד ואחד, ואינן דומין זה לזה. מנה עליהם מנהיג שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו". ובמדרש [במדב"ר כא, ב] אמרו "כשם שאין פרצופותיהן דומין זה לזה, כך אין דעתן שוין זה לזה, אלא כל אחד ואחד יש לו דעה בפני עצמו. וכה"א [איוב כח,] 'לעשות לרוח משקל לרוחות של כל בריה ובריה'. תדע לך שהוא כן, שכן משה מבקש מן הקב"ה בשעת מיתה, אמר לפניו רבש"ע גלוי וידוע לפניך דעתן של כל אחד ואחד, ואין דעתן של בניך דומין זה לזה, וכשאני מסתלק מהן בבקשה ממך מנה

עליהם מנהיג שיהא סובלם לאחד ואחד לפי דעתו, שנאמר [במדבר כז, טז] 'יפקד ה' הרוח' אינו אומר, אלא 'הרוחות'" [ראה למעלה הערה 789]. ובבאר הגולה באר הראשון [פו.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה דעת החכמים על דרך אחד, ואי אפשר שלא יהיה חלוק ביניהם כפי מה שהם מחולקים בשכלם... ובני אדם מחולקים בשכל, ואי אפשר שיהיו כל שכל בני אדם על דרך אחד".

(1830) כפי שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רלו:]: "ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד ואינו הרבה". ושור המועד יוכיח, ששלש נגיחותיו הראשונות נחשבות למקרה, והוא תם. אך מהנגיחה הרביעית ואילך הוא נידון כמועד [ב"ק כג:, קובץ הערות ליבמות בהוספות שבסוף הספר, אות ב], שהמקרה לא ירבה. ובגו"א במדבר פכ"ה אות ט כתב: "והרבה ניסים נעשו לו [לפנחס]. דאילו לא היה אלא נס זה, יש לטעון ולומר שכך אירע במקרה. אבל אחר שהרבה ניסים היו נעשים לו, היה נראה כי מאת ה' היתה זאת". ובח"א לשבת פט. [א, מו.] כתב: "וזה שיהיו חטאים הרבה מאוד, ובזה אינם במקרה".

(1831) צריך ביאור מהו הלשון "ברוב העולם ובכולו", ודוחק לומר שכוונתו ל"רובו ככולו" [נזיר מב.]. ויל"ע בזה. ולמעלה פ"א תחילת מי"ב [שלא.] כתב: "כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם, בא המחלוקת לעולם מן קין והבל. שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד", ושם הערה 1151. וראה למעלה הערה 1027. ובב"ר ח, ה, אמרו "שלום אומר אל יברא [אדם], דכוליה קטטה". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב:] כתב על כך: "אבל מצד השלום שהוא עיקר מעלת עולם האמצעי... אין ראוי הבריאה אל האדם, כי אין השלום בעולם התחתון, לפי שהתחתונים מתנגדים זה לזה... ולפיכך אמר השלום שלא יברא שכולו מלא קטטות". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצ:] כתב: "כי השלום אינו מענין העולם הזה, רק הכל במחלוקת, וזהו ענין עולם התחתון, במה שהאחד נכנס בגדר השני, כמו שהוא ענין העולם הזה. ולכן ענין העולם הזה אינו מענין השלום" [הובא למעלה פ"א הערה 1621].

(1832) "חיל גדול של ששים רבוא" [רש"י שם].

(1833) "היודע מה שבלב כל אלו" [רש"י שם].

(1834) פירוש - אם הפרצוף, ששיך לגוף, מ"מ הוא אינו שוה זה לזה, ק"ו הדעת, שהיא נעלית מהגוף, בודאי ששם יתבטא ההבדל בין בני אדם. ואע"פ שאמר למעלה "כי מצד

הגופות שוים בהם בני אדם", אך עם כל זה מצד הפנים בני אדם שונים זה מזה, כי פני אדם שייכים במיוחד להויתם הפנימית, וכמו שנאמר [קהלת ח, א] "חכמת אדם תאיר פניו", וראה למעלה בהקדמה הערה 6, ופ"ג הערות 277, 1112, 1496. ובסנהדרין לז. אמרו "להגיד גדולתו של הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, כולן דומין זה לזה. ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו". ובדרשת שבת הגדול [ריד.] כתב: "השכל אשר הוא בראשו של אדם, עד שהזיו והחכמה שלו מבהיק, ולכך נקרא קרן, כדכתיב [שמות לד, כט] 'כי קרן עור פניו', על שם שהזיו מבהיק, ונקרא בולט, וכן החכמה והשכל באדם מבהיק ובולט".

(1835) נראה לבאר דבריו, כי כמה פעמים ביאר שהרבוי מתחייב מהגשמי, וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ד"ה והבן]: "אין חלוק ורבוי בשכלי, רק אחדות גמור... אבל בדבר שהוא גשמי שייך שפיר רבוי, כי הגשם מתרבה", ושם הערה 74. ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "כי הדבר הנבדל לא יתרבה ולא יתחלק כלל, והחלוק והרבוי הוא מצד הנושא החמרי, שמצד הזה יבא הרבוי והחלוק, ודבר זה מבואר למי שיודע בחכמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 494]. והרי המחייב את הרבוי הוא גופא מחייב את ההפרש והחילוק ביניהם, כי אל"כ יהיה כאן רבוי מתאחד, ואין בחומר אחדות כלל. ולכך החומר מחייב שתי תוצאות; רבוי, ורבוי שאינו מתאחד. ולכך סבת הרבוי היא גם סבת ההפרש והחלוק שביניהם. וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [פא:], וז"ל: "הרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד. לכך נקרא המין אשר הוא מתרבה, כמו הארבה, 'קמצא' שמו, שהוא מחולק. ועל זה אמר [משלי ל, כז] 'מלך אין לארבה', פירוש כי המלך מאחד הכלל עד שהם אחד. ואלו, לגודל רבוי שלהם הם מחולקים, ואין בהם אחדות, הוא המלך, אשר הוא מאחד את הכל" [הובא למעלה הערה 1015]. **דוגמה לדבר**; בנצח ישראל פכ"ה [תקכח:] ביאר את סבת המחלוקת שיש בישראל בגלותם, וז"ל: "מה שאין האומה הזאת באהבה האחד עם אחיו, הוא עצם הגלות, שהפריד השם יתברך את חבור שלהם, וחלקם והפיצם. ומאחר שחלקם והפיצם, דבר זה גורם גם כן **שיהיו מחולקים בדעתם**. שאם לא היו מחולקים, לא היה מקויים בהם הפיזור והפירוד... ואם יש להם לב אחד ביחד, אין כאן פיזור בין האומות. כי מה שיש להם לב אחד, הוא מחבר אותם יחד, וגזירת השם יתברך שיהיו מחולקים. ודבר זה הוא מתחייב פיזור ופירוד לבביהם. שאם היה האחד שמח בגדולתו וחפץ בשלוות של אחר, וכי היה זה פירוד, לא היה זה פירוד, רק חבור לגמרי". וכשם שהגלות מחייבת את הפירוד והחלוק, כך הרבוי מחייב את הפירוד

והחלוק. אמנם עדיין יש לעיין בזה, שהרי נתבאר כאן שדוקא מצד הגופים יש דמיון ושויון בין האנשים, והחילוק הוא רק מצד השכל, ואם סבת החילוק הוא הגשם, מדוע דוקא בגופים נמצא שויון ולא חילוק. ויל"ע בזה.

(1836) פירוש - אם רק היה אומר "יש קנקן חדש מלא ישן, וישן שאפילו חדש אין בו" היינו מבינים מעצמנו שהקנקן אינו מורה על טיב תכולתו, ומה הצורך להוסיף ולומר "אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו".

(1837) פירוש - ההבדל שיש בין בני אדם מצד גופם הוא רק מורה על ההבדל שבין ילד לזקן, אך לא על הבדל פנימי.

(1838) הוא בעל המאמר הקודם, ששבח את חכמת הזקנים לעומת חכמת הילדים. וכן למד הרע"ב, שכתב: "רבי אומר אל תסתכל בקנקן - רבי פליג אדרבי יוסי ברבי יהודה ואמר כי כמו שיש קנקן חדש מלא יין ישן, כך יש ילד שטעמו כטעם זקנים. ויש זקנים פחותים במעלת החכמה מן הילדים".

(1839) כן כתב האברבנאל, וז"ל: "הסתכל בדברי רבי שהוא לא עשה בקטון משל מהענבים בשולות, כי אם בלבד מן היין הישן. לפי שאי אפשר שהקטן שלא ראה ולא שמש בחכמה יושלם משפטו וסברתו כזקן שהורגל נפשו זמן ארוך בהשכלה. אבל אמר שלעניין הקבלה והלמוד, אפשר שימצא קנקן חדש מלא ישן, רוצה לומר בחור שקבלתו מיושרת ואמתית, כפי מה שקבלה לשלימות נפשו וזכות שכלו המקבל". ופירושו, שהילד יכול להשתוות לזקן רק עד כמה שנוגע לקבלתו [יין ישן], אך לא עד כמה שנוגע לזקן "שהורגל נפשו זמן ארוך בהשכלה". לכך אין הילד משתוה לזקן בנוגע לענבים בשולות, אלא בנוגע ליין ישן.

(1840) בכת"י סלל לו דרך אחרת בביאור המשנה, וז"ל: "רש"י ז"ל פירש כי אתי לאלוגי על רבי יוסי בר יהודה [לשון רש"י: "רבי אומר, לא כן הדברים, שיש בחור שתורתו שלימה מן הזקנים"]. ואם כן קשה, דלא הוי ליה לומר רק 'יש קנקן חדש מלא ישן', ולא הוי ליה לומר 'אל תסתכל'. ועוד, שאמר 'אפילו חדש אין בו', ואם אין בו חדש, אף חדש איך הוא למד ממנו, הרי 'אפילו חדש אין בו'. ולפי הנראה כי אין צריך לומר דפליגי, [כי] אפשר לפרש כי מה שאמר 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו', מדבר כשהתלמיד חכם הוא... נוהג בדרך של תלמיד חכם, עליו אמר שאל יסתכל בהנהגתו ובמלבוש שהוא נחשב כמו קנקן, אלא במה שיש בו. כי יש שהוא מתלבש בטלית של תלמיד חכם [ראה למעלה הערה 90], ואין בו חכמה".

משנה כא

(1841) "יש לדקדק במאמר הזה, למה אלו ג' דברים מוציאין את האדם מן העולם, כי אי אפשר לומר כי דברים אלו נאמרו באומדנא ובסברא" [לשונו למעלה פ"ב תחילת מי"א (תשמז.)]. ומהמשך דבריו מבואר ששאלתו היא כפולה; (א) מדוע דברים אלו מוציאים את האדם מן העולם. (ב) מדוע דוקא שלשה, לא יותר ולא פחות.

(1842) פירוש - בשלש המשניות האלו לא נשנה בתחילתן מנין, שלא אמרו "שלשה דברים מוציאין את האדם מן העולם; הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם", אלא אמרו "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם", ללא ציון המנין. וכן למעלה [פ"ב מי"א] לא אמרו "שלשה דברים מוציאין את האדם מן העולם; עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות", אלא אמרו כן ללא ציון מנין. והוא הדין למשנה למעלה פ"ג משנה י, לא אמרו "ארבעה דברים מוציאין את האדם מן העולם; שינה של שחרית ויין של צהרים, ושיחת הילדים, וישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ", אלא אמרו כן ללא ציון המנין.

(1843) כמו שאמרו כמה פעמים בגמרא [יבמות ג., קידושין ג.] "מנינא דרישא למעוטי מאי, ומנינא דסיפא למעוטי מאי". ובגיטין ט: אמרו "בשלמא לרבנן מנינא למעוטי הא דרבי מאיר, אלא לרבי מאיר מנינא למעוטי מאי". וכן הוא פסחים עו:, בגיטין פו., וב"ק ה.

(1844) משפט זה יוסבר על פי דבריו למעלה פ"ב מ"ח [תרמח.] שכתב: "וג' דברים יש באדם. כי האדם יש בו נפש, כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת, נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי". הרי החלק הראשון של אדם הוא "נפש, כמו שיש לכל שאר בעלי חיים". ובתפארת ישראל פ"א [כט:] כתב: "תמצא האדם משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים בהרבה פעולות, ודבר זה מצד הנפש החיוני אשר באדם, אשר בו משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים" [הובא למעלה פ"ב הערה 849].

(1845) פירוש - הכחות המחולקים פועלים פעולות מחולקות, שלכל כח יש את הפועלה שלו.

(1846) כן ביאר למעלה פ"ב מ"ט [תרפג:], וז"ל: "כי דבר זה הסכמת הכל כי יש באדם כוחות מחולקות. וכן כתבו והאריכו בזה, כמו שתמצא בדברי הרב רבינו משה בר מיימון זכרונו לברכה בהקדמת המסכתא הזאת [יביא דבריו בסמוך]... כי הם שלשה זה על זה; כח הטבעי שהוא כח גופני, וכח חיוני, וכח שכלי על הכל". ושם חזר על כך כמה

פעמים. ולמעלה פ"ב מ"ט [תערב:] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש. ולפעמים לשלשה חלקים... עד שנמצאו הרבה בחינות". וראה להלן הערה 1859.

(1847) הקדמת הרמב"ם למסכת אבות ידועה בשם "שמונה פרקים לרמב"ם", שכתבם בפירוש המשניות שלו, קודם למסכת אבות. וראה הערה הבאה.

(1848) שם בתחילת פרק א כתב: "דע שנפש האדם אחת, ויש לה פעולות רבות חלוקות, יקראון קצת הפעולות ההן נפשות. ויחשוב בעבור זה שיש לאדם נפשות רבות, כמו שחשבו הרופאים. עד שֶׁשָּׁם ראש הרופאים פתיחת ספרו שהנפשות שלש; טבעית, וחיונית, ונפשית". וכוונתו להיפוקטרס היווני [רבינוביץ בפירושו לאבות הוצאת מוסד הרב קוק]. וראה רמב"ן [בראשית ב, ז] שכתב: "ודע כי המתחכמים במחקר, חלקו באדם, מהם יאמרו כי באדם שלש נפשות, נפש הגדול כצומח... נפש התנועה... והשלישית הנפש המשכלת". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות, והרופאים קוראים אותם שיש לאדם ג' נפשות" [הובא למעלה פ"ב הערה 1030].

(1849) למעלה פ"ב מ"ט [תרפד:, תש.] וז"ל: "כי דבר זהה הסכמת הכל כי יש באדם כוחות מחולקות, וכן כתבו והאריכו בזה, כמו שתמצא בדברי הרב רבינו משה בר מיימון זכרונו לברכה בהקדמת המסכתא הזאת. גם הוא מחלק כוחות הנפש לשלשה חלקים, כמו שכתב והאריך, כי הם שלשה זה על זה; כח הטבעי שהוא כח גופני, וכח חיוני, וכח שכלי על הכל".

(1850) לשון הרמב"ם שם: "דע שנפש האדם אחת, ויש לה פעולות רבות". וכן הרמב"ן בבראשית ב, ז כתב: "כי זאת הנפש אשר באדם מפי עליון, בה ימצאו שלש הכוחות האלה, ורק היא יחידה", ועיי"ש שמאריך בזה [הובא במקצת להלן הערה 1862]. ובפירוש מהמלות זרות [שבסוף ספר מו"נ] אות הנו"ן, ערך נפש מדברת, כתב: "נפש האדם היא חיה והיא צומחת, כי שלושת הכחות האלה בה; כח הצמיחה והגידול, וכח ההרגשה והתנועה, וכח השכל. ועל כן יקראום הרופאים שלש נפשות... ועל דרך האמת אינם רק פעולות חלוקות לכח אחד" [הובא למעלה פ"ב הערה 1035]. ולמעלה פ"ב מ"ט [תש.] כתב: "יש לאדם כח שהוא השורש אל הכחות כמו שבארנו. כי אין הכחות האלו מחולקות, עד שיהיה לאדם נפשות רבות, כמו שהיו סוברים הרופאים, כמו שספר הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים, והאריך בזה, רק כי הכל יש להם שורש אחד, ממנו יתפשטו אלו הכחות, ואין להאריך בזה". ובנצח ישראל פ"ד [סד:] כתב: "אין הנפש מחולק, שיהיה ג' נפשות לאדם, כמו שהיו חושבים קצת בני אדם, כמו שסיפר עליהם

הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים למסכת אבות. אבל הנפש אחת, רק שמתפרדים ממנה כוחות מחולקות, כל אחד ואחד במקומו הראוי לו. והנפש היא כח אחד, רק כי יש כאן ב' בחינות בנפש; הבחינה האחת מצד הכוחות של הנפש, שהם ג', והם מחולקים. הבחינה השנית מצד הנפש בעצמה, אשר ממנה כל אלו החלקים שהם ג'" [הובא למעלה פ"ב הערה 1040]. ובנר מצוה [מז:] כתב: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי. ואין אלו כוחות מחולקות, שאם כן יהיה לאדם ג' נפשות, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים, אבל יש באדם כח משותף לכל אלו ג' חלקים ביחד, ואין כאן מקום זה לבאר, כי כך הם דברי חכמים בכל מקום, ובארנו זה בכמה מקומות". וראה להלן הערות 1944, 1950.

(1851) לשון הרמב"ם שם: "אשוב אל כונתי בחלקי הנפש ואומר, החלק הזן, ממנו הכח המושך, המחזיק, המעכל, הדוחה למותרות, המגדל, המוליד בדומה, המבדיל הליחות עד שיפריש מה שצריך להזן בו, ומה שצריך לדחותו, והדברים על אלו שבעה הכחות, ומה יעשו, ואיך יעשו, ובאיזה איברים פעולתם יותר נראית ויותר נגלית, ומה מהם נמצא תמיד, ומה יכלה מהם לזמן קצוב".

(1852) לשונו בח"א לשבת לא: [א, יט.]: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה. האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח הגוף, ונקרא כח טבעי שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד. ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד". ובנצח ישראל פ"ד [סג:] כתב: "הכח אחד הוא בכבד, ונקרא כח טבעי, וממנו כוחות ידועות; כח הזן והמגדל והמוליד, ודבר זה ידוע למי שעיין בדברים אלו". וראה להלן הערות 1870, 1884.

(1853) לשון הרמב"ם בפ"א משמונה פרקים: "החלק המתעורר הוא הכח אשר בו ישתוקק האדם לדבר אחד, או ימאסהו. ומזה הכח יבא אל פעולות בקשת הדבר והבריחה ממנו, בחירת דבר אחד או התרחק ממנו, הכעס והרצון, הפחד והגבורה, האכזריות ורחמנות, אהבה והשנאה, והרבה מאלה המקרים הנפשיים".

(1854) לשונו בח"א לשבת לא: [א, יט.]: "ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו גם כן כחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה, ומן כח זה כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב" [הובא למעלה פ"ב הערה 1031]. ובנצח ישראל פ"ד [סג:] כתב:

"מחנה שניה הוא בלב, כח מיוחד, וממנו כמה דברים, דהיינו נקימה ונטירה ושנאה, וכמה דברים". וראה להלן הערות 1866, 1982.

(1855) לשון הרמב"ם שם: "החלק המרגיש, ממנו הכחות ההם המפורסמים אצל ההמון, הראות, השמע, הטעם, הריח, והמשוש... והחלק המדמה הוא הכח אשר יזכור רשומי המוחשים אחר העלמם מקרבת החושים אשר השיגום, וירכיב קצתם אל קצתם ויפריד קצתם מקצתם... והחלק השכלי הוא הכח הנמצא לאדם אשר בו ישכיל, בו תהיה ההשתכלות, בו יקנה החכמות, ובו יבדיל בין המגונה והנאה מן הפעולות".

(1856) לשונו בח"א לשבת לא: [א, יט.]: "ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה". ובנצח ישראל פ"ד [סג:] כתב: "מחנה שלישית היא במוח, וממנה המחשבה והזכרון והדעת".

(1857) פירוש - אף שאין ג' נפשות, מ"מ יש נפש אחת בעלת ג' כחות מחולקים.

(1858) וזה לשונו שם [למעלה לפני ציון 1219]: "ויש לשאול, מנינא למה [לי], שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש".

(1859) כפי שכתב בהקדמה [לה:]: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], פ"ג מ"י [לאחר ציון 1035], להלן פ"ה מי"ט [ד"ה וכדי שתבין], ועוד. וחלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה; בנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עט:], וז"ל: "יש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף". ובנר מצוה [מז:] כתב: "כבר אמרנו, כי דבר זה נגד מה שהאדם כלול מן אלו ג' דברים שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי. ואין אלו כוחות מחולקות, שאם כן יהיה לאדם ג' נפשות, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים... ואין כאן מקום זה לבאר, כי כך הם דברי חכמים בכל מקום, ובארנו דבר זה בכמה מקומות". וראה למעלה פ"ב הערות 978, 997, 1260, פ"ג הערות 1035, 1037, ופרק זה למעלה הערות 1221, 1260. וכן הוא בתפארת

ישראל פ"א [לא:], ושם הערה 29, נתיב התורה ספ"ב [א, יב:], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], גבורות ה' פ"ח [נא.], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], נר מצוה [כג:], ושם הערה 129, באר הגולה באר הששי [קסג.], ושם הערה 139, אור חדש [נה.], ועוד.

(1860) לשונו למעלה פ"ב מ"ט [תרעז.]: "ותדע כי נזכרו גם כן אלו הכחות בדברי חכמים [ב"ר יד, ט], וקראו אותם רוח נפש נשמה, כי הם שלשה כחות", ושם הערה 997. בחידושי **ההלכות** שלו למסכת שבת [לא:] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף... ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות" [הובא למעלה הערה 1221]. וכן הזכיר זאת בסוף דרשת שבת תשובה [פא:]. ובדרשת שבת הגדול [רכד:] כתב: "ועוד יש להבין דברים גדולים בענין זה, כי היו שלשה מינים של מצה [בקרבן תודה (רש"י ויקרא ז, יב)] כנגד הנשמה שיש בה ג' כחות; נפש, רוח, נשמה, הידועים... כי הנפש יש בה שלשה כחות מחולקים הידועים אשר ביארנו אותם במקומות הרבה" [הובא למעלה פ"ב הערה 667]. ובנר מצוה [כג:] כתב: "וזה כי יש באדם ג' דברים; האחד כח שכלי, ומלרע ממנו כח נפשי, ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים... וכבר בארנו... בכמה מקומות, במסכת אבות אצל 'הקנאה התאוה והכבוד'" [ראה להלן הערה 1924].

(1861) פירוש - כנגד חלוקת שלשת הכחות שהוזכרו למעלה [הגוף, הנפש, השכל] אמרו כאן חכמים "הקנאה התאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם", שלשה כנגד שלשה, וכמו שיבאר.

(1862) פירוש - חיותו של האדם באה לו מן ההחלק הנפשי שלו, ולא מצד גופו, כי אין הגוף חי מצד עצמו, אלא מצד החלק הרוחני שנופח בו. וכמו שאמרו [סנהדרין צא.] "גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין. כיצד, גוף אומר, נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר". הרי שאין לגוף חיות מצד עצמו. וכן נאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים וגו'", ופירש הרמב"ן שם: "כי זאת הנפש אשר באדם מפי עליון, בה ימצאו שלש הכחות האלה, ורק היא יחידה. והכתוב הזה כפי משמעו ירמוז כן, כי יאמר שיצר השם את האדם עפר מן האדמה, והיה מוטל גולם כאבן דומם, והקב"ה נפח באפיו נשמת חיים,

ואז חזר האדם להיות 'נפש חיה' שיתנועע בה כמו החיות והדגים שאמר בהם [בראשית א, פסוקים כ, כד] 'ישרצו המים שרץ נפש חיה' ו'תוצא הארץ נפש חיה'. וזה טעם 'לנפש חיה', כלומר ששב האדם להיות נפש בה חיים, אחרי שהיה חרש את חרשי אדמה. כי הלמ"ד תבא בהפוכים, כמו 'והיו לדם ביבשת' [שמות ד, ט], 'ויהי לנחש' [שמות ד, ג], 'וישם את הים לחרבה' [שמות יד, כא]". ובגבורות ה' ס"פ לד כתב: "כי אין הגוף חיים, והוא מצטרף אל החיים, ונושא החיים".

(1863) פירוש - הואיל והאדם נמצא בעולם על ידי כח נפשי, נמצא שקיומו בעולם מותנה בנפשו. לכך כל חריגה מן השיעור הראוי לנפש מאבדת את הבסיס שעליו מושתת קיומו, וכמו שמבאר. ולמעלה פ"ג מ"י אמרו ג"כ ששלשה דברים מוציאין את האדם מן העולם [שינה של שחרית, ויין של צהרים, ושיחת הילדים] וגם שם ביאר שיש בכך חריגה מקיום האדם, וכלשונו [לאחר ציון 1035]: "כי כבר בארנו לך כי האדם יש בו ג' חלקים; דהיינו חלק שהוא גופני, והוא חלק ראשון. חלק שני הם כחות הנפשי. החלק הג', השכלי. וכבר בארנו אלו ג' דברים בכמה מקומות, ואין להאריך. ואלו ג' חלקים הם חיותו של אדם ומציאותו בעולם, שכאשר האדם אינו נוהג באלו ג' דברים כראוי, אין לו קיום בעולם, ומבטל את מציאותו". וכן כתב למעלה פ"ב מי"א [תשצו:] בביאור שלשת הדברים שהוזכרו שם שמוציאין את האדם מן העולם. וראה להלן הערות 1880, 1881, 1984.

(1864) כפי שכל דבר אלקי הוא משוער ומדוייק, וכמו שכתב בגו"א דברים פכ"ה אות כד, וז"ל: "דע, כי כאשר ברא והעמיד הקב"ה יתברך העולם, מדד ושקל ופלס לכל אחד ואחד קיומו בפני עצמו... וכן כל הנמצאים בעולם משוערים, והוא השיעור האלקי אשר שיער את הכל". וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 551.

(1865) כמו שאמרו חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי". ולמעלה פ"ג מ"י [לפני ציון 1059] כתב: "כי כל תוספת הוא כמו חסרון והעדר". ולמעלה פ"ב מ"ז [תריד.] כתב: "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ודע] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". ועפי"ז ביאר את חסרונו של בעל הגאוה בנתיב הענוה פ"ז [ב, יח.], ח"א לסוטה ט: [ב, לח:], ובח"א לע"ז יח: [ד, מז.]. וכיצד צדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג.), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. וראה עוד בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], ובגו"א בראשית פמ"א אות מד, ובח"א לשבת קל. [א, ע:] לגבי שבעל ערלה נחשב חסר. ובנצח

ישראל פל"ב [תריט.] ביאר לפי"ז מדוע גרים קשים לישראל כספחת [יבמות מז:], כי "כל תוספת מבטל השלימות" [לשונו שם]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] ביאר לפי"ז שיעקב היה איש חלק נטול תוספות, ואילו עשו היה בעל שיער, שהיתה בו התוספת שהיא חסרון. ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". ובתפארת ישראל פט"ז [רמ.] כתב: "ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל. שאם יש בו תוספת, לא היה זה שלימות", ושם הערה 31. ובדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רוצה לומר כאילו חסריה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". וכן כתב להלן פ"ה מי"ט [ד"ה וכן רוח], שם פ"ו מ"ז [ד"ה ואולי תאמר], ועוד [מובא למעלה פ"ג הערה 1059, וראה למעלה הערה 813, ולהלן הערה 1997].

(1866) לכאורה כוונתו לדבריו שכתב במשנה זו [למעלה לפני ציון 1853]. ואולי כוונתו גם לדבריו למעלה פ"ג מט"ז [לאחר ציון 1856], שכתב: "לא יהיה [לעוה"ב] קנאה ושנאה, שדבר זה בעצמו חסרון גמור כאשר האדם שונא אחר, או מקנא באחר, כי הנפש השלימה אין מקנא באחר", ושם הערה 1857. וראה להלן הערה 1982.

(1867) "פעל נוסף לנפש" - פועל מיותר ואינו מתבקש, וכפי שמבאר.

(1868) פירוש - מתוך שזה אינו שלו מוכח שזה אינו שייך לו, וממילא אין מקום לקנאה, שפירושה "כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [לשונו גו"א בראשית פ"א אות ס, והובא למעלה הערה 1673, ולהלן הערה 1951]. וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [עג:], וז"ל: "ואמר עוד [נדה לא. (על הולד במעי אמו)] 'אוכל ממה שאמו אוכלת, ושותה ממה שאמו שותה'. ביאור זה, כי הולד כאשר הוא מונח בבטן אמו, הרי האם הוא עולמו. ואמר שבבטן אמו אינו מקבל רק מה שמסודר לו מן עולמו, ואינו חפץ באחר. ודבר זה הוא תקון שלו שלא יבקש רק מה שיתן לו מזלו, אשר הוא דרכו והוא עולם שלו, ולא יבקש מה שלא יתן לו עולמו, אשר הוא דרכו והוא מזלו. ודבר זה אמרו חכמים ז"ל במסכת יומא בפרק אמר להם הממונה [לח:] אין אדם נוגע במוכן לחברו. כלומר שאל ידאג לומר פלוני מקפח פרנסתי, שזה אינו, כי אין אדם נוגע במוכן לחברו. ולכך אמר שאוכל ממה שאמו אוכלת, ובודאי דבר זה הוא מוכן לו, ואי אפשר שיתפרנס בו אחר. לכך ידע כי כאשר הוא בעולם הזה, מה שמסודר לו מן עולמו וממזלו שהוא דר בו מוכן לו, ולא לאחרים כלל. וכן מה שיש לאחרים אינו מוכן לו כלל. ובזה הוא ניצל

מן הקנאה, שלא יחפוץ מה שיש לאחר, רק ישמח בחלקו מה שראוי לו מעולמו אשר נתן לו השם יתברך שמו" [הובא למעלה פ"א הערה 1516].

(1869) לשונו בדרוש לשבת תשובה [עב.]: "והקנאה היא בנפש, כי לא שייך בגוף קנאה, ולא בשכל, רק בנפש שייך קנאה, שהקנאה היא בלב בלבד, והנפש היא בלב [כמבואר למעלה פ"ג הערה 1054]... כלל הדבר כי אלו שלשה דברים, שהם הקנאה והתאוה והכבוד, כל אחד ואחד מאבד חלק אחד מחלקי הנפש".

(1870) כפי שאמר למעלה [לאחר ציון 1850], וז"ל: "כח טבעי, הוא הכח שמקבל ההזנה שהאדם ניזון, ודוחה למותרות הטבע, ומגדל את הגוף באורך וברוחב כאשר הוא. ומכח זה בא התאוה לזנות, שהוא על ידי מותרי הטבע שמבשל כח זה, וכל כח התאוה הוא מכח זה שנקרא כח טבעי, ומשכן כח הזה הוא בכבד". ובנצח ישראל פ"ד [סה:] כתב: "וידוע כי מן כח טבעי, שהוא בכבד, יבוא כח התאוה אל המשגל והזנות". אמנם להלן פ"ה מי"ט כתב שלא איירי במשנתינו רק בתאות זנות, אלא גם בתאות ממון, וכלשונו: "נפש רחבה הוא אהבת ממון, והוא גם כן תאוה [המוזכרת במשנתינו], לא תאות המשגל בפרט, שהרי כתיב [דברים ה, יח] 'ולא תתאוה בית רעך'". ובסמוך יבאר שאיירי גם בתאות האכילה [ראה להלן הערה 1884]. וראה להלן הערה 1983.

(1871) ולכך גם בזה נוהג הכלל "כל יתר כנטול דמי". ובתפארת ישראל פמ"ה [תרצה:] ביאר את ההבדל בין "חמדה" ל"תאוה", וז"ל: "כתב בשאר הקנינים לשון [דברים ה, יח] 'לא תתאוה', ואצל האשה כתב [שם] 'לא תחמוד'. כי לשון 'תאוה' בא על תאוה חמרית לגמרי, כמו [במדבר יא, ד] 'והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה', [דברים יב, כ] 'כי תאוה נפשך לאכול בשר', [בראשית ג, ו] 'כי תאוה הוא לעינים'. ולעולם תמצא התאוה רק בענין זה [ראה להלן הערה 1886]... כי לשון 'חמדה' שייך על דבר שאינו כל כך תאוה חמרית. ומפני כי האשה השלמתו של אדם, לכן שייך בזה לשון 'חמדה'. ואצל שאר הקנינים יאמר לשון 'תתאוה', כי תאות הדבר שהוא רבוי הקנינים הוא תאוה חמרית" [ראה להלן הערה 1968]. ולהלן [לפני ציון 1952] כתב: "התאוה מן החמדה".

(1872) אמרו חכמים [סוטה ט.] "תנו רבנן, סוטה נתנה עיניה במי שאינו ראוי לה, מה שביקשה לא ניתן לה ["שאסורה לבועל" (רש"י שם)], ומה שבידה נטלוהו ממנה ["אם שותה מים מתה, ואם הודתה נאסרה לבעלה, והפסידה כתובתה" (רש"י שם)]. שכל הנותן עיניו במה שאינו שלו, מה שמבקש אין נותנין לו, ומה שבידו נוטלין הימנו". ובח"א שם [ב, לז:] כתב: "פירוש, כאשר אחד רוצה בדבר שאינו שלו, בזה נראה שדבק בו ההעדר, כי השלם בעצמו למה לו דבר שאינו שלו, רק נראה שאינו שלם, והוא בעל

העדר. ולכך אף מה שהיה לו נעדר ממנו. וכן הוא המידה, שכל מי שדבק בו ההעדר מגיע אליו העדר לגמרי". ולמעלה פ"ב מ"ז אמרו "מרבה בשר מרבה רמה", וכתב שם [תרטז.] בזה"ל: "אין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד, וגם אין הכונה על הרמה, רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה. וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם, וכמו שיתבאר בעזרת השם".

(1873) לשונו להלן פ"ו סוף מ"ד: "מה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר, ולכך אמר 'כבוד חכמים ינחלו', כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד" וכן השרישׁ כמה פעמים שאין בחומר כבוד, אלא רק גנאי, וכמו שכתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט]: "כי כל נבדל הוא מפואר למי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת'... כי התפארת הוא ענין נבדל ואינו גשמי". וכן "אין כבוד בדבר החמרי" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)], והובא למעלה הערות 484, 589]. ואמרו חכמים [שבת קיג.] "'וכבדתו מעשות דרכיך וגו" [ישעיה נח, יג], שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול". ובח"א שם [א, נ:] כתב: "פירוש זה, כי השבת הוא קודש, כדכתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. כל דבר שהוא קודש, נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת... ומפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה, שאינו גשמי. כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי. ולפיכך ראוי השבת, שהוא יום קודש, נבדל מן הגשמי החמרי, שהרי קודש הוא, ולפיכך ראוי שלא יהא מלבוש של שבת כמו מלבוש של חול, כדי שיהיה האדם מכובד במלבוש שלו, ודבר זה מבואר".

(1874) אודות שהכבוד הוא רוחני ולא גשמי, כן כתב להלן פ"ו מ"ט [ד"ה והז' הוא], וז"ל: "כי הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך, היא מדריגה רוחנית, כמו שאמר הכתוב 'כבוד חכמים ינחלו', שתראה כי הכבוד ראוי אל החכמים דוקא. וזה מפני כי הכבוד הוא מן השם יתברך, היא מדריגה עליונה רוחנית, וכבר בארנו דבר זה". ובנתיב התורה פ"ח [א, לז.] כתב: "הנותן מתנה ומכבד את מי שאינו ראוי לכבוד, שגם הכבוד שבארנו בכמה מקומות היא מעלה נבדלת אלהית, וכאשר נותן הכבוד למי שאינו ראוי לכבדו, יוצא דבר כמו זה מן מעלתו, ונחשב זה כזורק אבן למרקוליס [חולין קלג.], שהוא אלהות זר".

(1875) לשונו בנתיב התורה ר"פ יא [א, מו.]: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו

השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים, עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן, מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי, ולפיכך ראוי אל הכבוד ג"כ, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד. ומפני כך נקרא יניק וחכים גם כן בשם 'זקן', ואין זקן אלא שקנה חכמה [קידושין לב:], וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד" [הובא למעלה הערות 150, 506, 661]. וראה בבאר הגולה באר השני [רכט.], ושם הערה 601, ובנר מצוה [קיח:], ושם הערה 337.

(1876) לשונו בח"א לב"מ פז. [ג, נא.]: "כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... ומפני כך ציוה בתורה 'מפני זקן תקום והדרת פני זקן', כי הזקן הוא כאילו כאשר היה מסולק מן הגשמי, והוא נבדל, ולפיכך יש לכבדו". ושם אמרו כי בימי אברהם נתחדשה הזקנה [ב"מ פז.], כי בימיו העולם קבל מעלת השכל, שהכירו את בוראם, ועם מדרגת השכל באה הזקנה, והובא למעלה הערה 1783. וכמה פעמים ביאר שהרגשת בזיון של אדם אינה שייכת לגופו של אדם, אלא לצלמו. ולדוגמא, בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה.] כתב: "כי הגוף אינו מתבזה, רק צלם אלקים, כדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'". וכן כתב שם בפ"ג [ב, ריש סב.]. ולהלן בסמוך [לפני ציון 1985] כתב: "הכבוד והבזיון שייך בצלם". והביאור הוא כנ"ל; הגוף אינו מתבזה, כי הגוף מופקע מכבוד, ומי שאינו שייך לכבוד, אזי גם אינו שייך לבזיון. **וצרף לכאן** דברי הגמרא [שבת קיט.] '"ולקדוש ה' מכובד' [ישעיה נח, יג], זה יום הכפורים שאין בו לא אכילה ולא שתיה, אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה". ובפשטות דברי הגמרא מתפרשים בדרך "אף על פי"; אף על פי שביום הכפורים אין בו אכילה ושתיה, עם כל זה יש בו ענין של כבוד. אך לפי המהר"ל דברי הגמרא אינם מתפרשים באופן של "אף על פי", אלא בלשון ניחותא; משום שביום הכפורים אין בו אכילה ושתיה, לכך יש בו ענין של כבוד.

(1877) לשונו בבאר הגולה באר הששי [קנז:]: "וזה נראה כאשר נספד כהלכה, ועושים לו כבוד, ומורה זה שנסתלק מן הגוף, וכל אשר נסתלק מן הגוף, ונשאר הנשמה שהיא נבדלת, יש כאן הכבוד. שאף הזקן, כאשר נחלש הגוף בלבד, ראוי לו הכבוד, כדכתיב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום וגו'". וכל שכן כאשר נסתלק הגוף לגמרי, שראוי לו הכבוד. וזה מורה שאין כאן העדר, רק סלוק הגוף, ולכך ראוי אל הכבוד".

(1878) "יותר מן הראוי" - משמע מכך שיש רדיפת כבוד שאינה יותר מן הראוי. ואולי הביאור הוא על פי מה שכתב רש"י [שמות יח, ו] שיתרו אמר למשה [באמצעות שליח]

שמשה יצא לקראתו, לכבודו של יתרו. וכתב על כך הגו"א שם אות טו: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול, היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל" [הובא למעלה הערה 1410]. ולכך רדיפת כבוד להסיר הגנאי והבזיון היא אינה יותר מן הראוי.

(1879) ולא אמרו "מפסידים את האדם מהעולם" וכיו"ב, אלא לשון "מוציאין", שהוא יציאה ממקומו ומגבולו, וכמו שמבאר.

(1880) להלן פ"ה מי"ט אמרו ששלש המדות של בלעם הרשע היו "עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה". ושם [ד"ה וכדי שתבין] הגביל שלש מדות אלו כנגד "הקנאה והתאוה והכבוד", וחזר וביאר בקצרה את מה שכתב כאן.

(1881) למעלה פ"ב מי"א ופ"ג מ"י, שגם שם נאמרו דברים המוציאין את האדם מן העולם, וביאר זאת שם כפי שביאר כאן, והובא למעלה הערה 1863. ולמעלה פ"ב מי"א [תשצז.] כתב: "והבן מה שאמר ש'מוציא אותו מן העולם', כי העולם הזה עולם שוה, שברא השם יתברך אותו בשוה. והנוטה מן השווי אל הקצה הגמור, הוא יוצא מן עולמו, ודבק בו ההעדר לגמרי... ומוציא אותו מן העולם". ובדרוש לשבת תשובה [עב.] כתב: "ורצה לומר כי שלשה דברים הם שמוציאין את האדם מן העולם, והיינו הקנאה והתאוה והכבוד. ומה שאלו שלשה דברים מוציאין את האדם מן העולם, מפני כי חלקי האדם הם שלשה, הגוף והנפש והשכל, אלו שלשה הם חלקי האדם. וכאשר רודף אחר תאוות הגוף ביותר, מוציא הגוף מן העולם. והקנאה היא בנפש, כי לא שייך בגוף קנאה, ולא בשכל, רק בנפש שייך קנאה, שהקנאה היא בלב בלבד, והנפש היא בלב. והכבוד אין שייך רק לשכל בלבד, כי הנפש השכלי מבקש הכבוד, וראוי אליו הכבוד, כדכתיב [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו'. כלל הדבר; כי אלו שלשה דברים שהם הקנאה והתאוה והכבוד, כל אחד ואחד מאבד חלק אחד מחלקי הנפש".

(1882) שהביאו על אדה"ר עונש מיתה, כי לולא כן אדה"ר היה חי לעולם, וכמבואר בהערה הבאה. ובסמוך כתב: "אלו ג' דברים היו מוציאין את האדם מן החיים". ורומז כאן שכל בני אדם נקראים על שם אדם הראשון, ולכך "מוציאין את האדם מן העולם" מוסב על אדם הראשון, שכלם נקראו "אדם" על שמו. ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסג.] כתב: "כי אדם הראשון ממנו יצאו כלל בני אדם, והוא נחשב כמו כלל בני אדם, שהרי שמו היה 'אדם', ועליו נאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני

אדם'". ובח"א לב"מ פה: [ג, מב:] כתב: "במה שהיה נקרא 'אדם' סתם, היה אדם הראשון כולל כל בני אדם". ובגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה ואפשר] כתב: "כי אדם הוליד כלל בני אדם... וכל העולם נקראים 'בני אדם'". ובח"א לב"ב נח. [ג, פד.] כתב: "כל הבריות נקראו 'אדם' כמו אדם עצמו, וכאשר מעיין במין האדם שיצאו מן אדם הראשון הרי הוא עומד על מהות אדם הראשון". וראה למעלה פ"ג הערות 275, 602.

(1883) כמו שנאמר [בראשית ב, יז] "ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות", ופירש שם הרמב"ן: "ועל דעת רבותינו אלמלא שחטא לא מת לעולם, כי הנשמה העליונית נותנת לו חיים לעד, והחפץ האלקי אשר בו בעת היצירה יהיה דבק בו תמיד, והוא יקיים אותו לעד... אם כן 'ביום אכלך ממנו מות תמות', שאז תהיה בן מות, לא תתקיים לעד בחפצי" [ראה למעלה פ"ג הערה 1706, ולהלן הערה 2020]. ובנתיב התמימות פ"א [ב, רו.] כתב: "כי ידיעת טוב ורע היא ידיעה יתירה אל האדם, כי הידיעה אל הרע אין צריך אל האדם, והוא שהיה גורם את המיתה לאדם... ואילו לא היה זה לאדם, היה חי לעולם, כי כך ראוי אל התמים הנצחי". ובהקדמה לאור חדש [נא.] כתב: "המן הפך זה שנרמז במה שכתוב [בראשית ג, יא] 'המן העץ וגו" [חולין קלט:], כי אכילה הזאת הביא המיתה לעולם, ועץ הדעת מוכן למיתה מיום שנברא... כי עץ הדעת היה מביא המיתה לעולם, והמן היה רוצה לאבד את ישראל, שהם עיקר העולם, וכאילו היה רוצה לאבד כל העולם. ולכך ראוי שיהיה נרמז המן בלשון 'המן העץ וגו'" [ראה למעלה הערה 283].

(1884) לשונו למעלה [לפני ציון 1851]: "כח טבעי, הוא הכח שמקבל ההזנה שהאדם ניזון, ודוחה למותרות הטבע, ומגדל את הגוף באורך וברוחב כאשר הוא. ומכח זה בא התאוה לזנות, שהוא על ידי מותרי הטבע שמבשל כח זה, וכל כח התאוה הוא מכח זה שנקרא כח טבעי, ומשכן כח הזה הוא בכבד". ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה. האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח הגוף, ונקרא כח טבעי שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד. ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד". ובנצח ישראל פ"ד [סג:] כתב: "הכח אחד הוא בכבד, ונקרא כח טבעי, וממנו כוחות ידועות; כח הזן והמגדל והמוליד, ודבר זה ידוע למי שעיין בדברים אלו" [הובא למעלה הערה 1852]. ובדרוש על התורה [כט.] כתב: "יש הולך אחר היצר הרע שבגופו, באכילה ושתיה וזנות, וכל דבר תאוה". ובדרוש

לשבת תשובה [עג:] כתב: "ואמר אחר כך [על הולד שבמעי אמו] 'ופיו סתום וטבורו פתוח' [נדה לא.], הוא כנגד הדבר... שהוא מוציא את האדם מן העולם, היא התאוה. ועיקר התאוה הוא שרודף אחר תאות האכילה ותאות השתיה. ותקון זה בענין סתימת הפה, שלא ירדוף אחר התאוה, רק יהיה אכילתו כדי לקיים הגוף בלבד, לא דבר שנהנה בו חכו, כי זהו רדיפה אחר התאוה שמוציאה אותו מן העולם... ואין האכילה שנכנסת דרך הטבור שלו רק לקיום שלו, ולא לתאוה. וכאשר אכילתו לקיום גופו, בזה ניצול מן רדיפת התאוה המוציאה את האדם מן העולם". וכן הוא בגו"א במדבר פי"א אות ג, ובח"א לשבת קלג: [א, עא.].

(1885) שהעין היא כח נפשי, וכמו שיביא בסמוך.

(1886) לשונו למעלה פ"ב מי"א [תשצו.]: "וזה שאמר כי 'עין הרע... מוציאין האדם מן העולם'. כי האדם שהוא בעל עין הרע, פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו. וזה תגבורת נפשי יותר מן הראוי, ובזה הוא יוצא לקצה אחד. שאין האדם נברא רק על השווי מגוף ונפש, ומה שהוא נוטה אל הקצה דבק בו ההעדר, כמו שהתבאר, לכך הוא מוציא את האדם מן העולם", ושם הערות 1517, 1547. אמנם למעלה הערה 1871 הובאו דבריו בתפארת ישראל פמ"ה [תרצה:], שכתב: "כי לשון 'תאוה' בא על תאוה חמרית לגמרי, כמו... [בראשית ג, ו] 'כי תאוה הוא לעינים'. ולעולם תמצא התאוה רק בענין זה", הרי שמבאר שהתאוה הזאת מכוונת לתאוה חומרית לגמרי, וזהו בפשטות תאות הגוף. ואילו כאן מבאר שהתאוה הזאת מכוונת כנגד הנפש, ולא כנגד הגוף. ויל"ע בזה.

(1887) "מאור העין מעורין ואחוזין בטרפשי הלב" [רש"י שם ד"ה אפילו]. ובח"א לנדרים סד: [ב, כג.] כתב: "הראיה הוא לנפש... ועינא בליבא - ששם הנפש - תליא, כדאיתא במסכת ע"ז [כח:], כי העין יוצא מן הנפש, ודבר זה ידוע". ולמעלה פ"ב מ"ט [תשח.] כתב: "ולפי האמת כח הראות הוא כח הנפשי נבדל יותר מכל שאר החושים... שכשם שיבא לשון 'ראה' על העין, יבא לשון 'ראה' על השכל, לומר 'רואה אני דברי פלוני'. וכתיב [קהלת א, טז] 'ולבי ראה', ומזה מוכח כי כח הראות כח נבדל". ובנצח ישראל פ"ט [רכו.] כתב: "העין, שהוא ראיה, הוא דבק אל השכל, כמו שאמרו רז"ל [ע"ז כח:] שוריינא דעינא בליבא תליא", ושם הערות 23, 24. ובנתיב הפרישות פ"ב [ב, קטו:] כתב: "כי העין כח הנפש". וכן הוא בח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], וח"א לנדה כד: [ד, קנז. (הובא למעלה פ"ב הערה 1163)]. וראה למעלה הערה 1249, ולהלן הערה 1947.

(1888) לשונו בח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.]: "עץ הדעת נאמר בו שהיה בו ג' דברים אלו; 'כי טוב העץ למאכל' זהו כנגד הגוף, שהוא מבקש האכילה והשתיה. 'ונחמד להשכיל' כנגד כח השכלי, שהיה משלים השכל. 'וכי תאוה הוא לעינים', כי התאוה לעינים, מחזיק הנפש ונותן לו שמחה".

(1889) משמע מדבריו כאן שאם השכל לא היה נמשך אחר עץ הדעת, היה בידו למנוע את החטא, אע"פ שהגוף והנפש נמשכו אחר עץ הדעת. אמנם בדרשת שבת הגדול [ריד:] לא כתב כן, אלא שהשכל נגרר אחר הגוף והנפש, ואין בידו למנוע את החטא, וכלשונו: "וזהו שכתוב [בראשית ג, ו] 'ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל'. ולפי הסברא יש קושיא מה שאמר בסוף 'ונחמד העץ להשכיל', והיה לו להקדים דבר זה, והרי הנחש עיקר דבריו היה [שם פסוק ה] 'ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע', ועל זה קאי 'ותרא וגו", והיה לו להקדים 'ונחמד העץ להשכיל'. אבל כי זכר שלשה דברים שהיו בעץ הדעת; האחד, 'כי טוב למאכל', והוא טוב לגוף. השני, שהוא תאוה לעינים, הוא חמדת הדבר, שהלב חומד ועינו שואל... ואמר 'ונחמד להשכיל' כנגד השכל, שאין בזה שום תאוה וחמדה... שבזה מתרומם האדם באשר הוא אדם שיש בו חכמה ודעת... אילו היה נמשך מקודם אחר השכל, אין ספק מי שנמשך אחר השכל לא יבא לידי חטא כלל, כי השכל לא יחטיא. אבל מפני שהיה נמשך אחר 'טוב למאכל ותאוה לעינים', בא לידי טעות גם בשלישי, שהיה השכל מבקש לקנות מה שאין ראוי לו. כי **שני הגבהות** (כך מכנה את שני הכחות האחרים, כמבואר שם) **מגרשים ומסלקים השכל**, וטעה, לכך מקדים אלו השנים. אבל הנחש שהיה מסית ומדיח, לא היה מסית אותו בזה, כי המסית אינו אומר 'עשה עבירה זאת כי יהיה לך הנאה מן העבירה', אבל היה אומר 'כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע', ובדבר זה היה מסית הנחש אותם כי תהיו חכמים ותדעו הטוב והרע. רק היא כאשר שמעה דברי הנחש לקחה לעצמה מה שטוב לה 'כי טוב למאכל ותאוה לעינים', ודבר זה ש'נחמד להשכיל' עשתה טפל". ומשמע מכך שהשכל אינו יכול למנוע את העבירה מהגוף והנפש. ויל"ע בזה.

(1890) "הלכך מסתברא דעל ידו נקנסה מיתה ובכיה לעולם" [רש"י שם].

(1891) "ומדקרי ליה [בראשית ב, ט] 'עץ הדעת טוב ורע' שמע מינה היינו חטים" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 1926.

(1892) "מדת הקב"ה באיזמל שהוא מכה בו הוא מרפא, נס בתוך נס" [רש"י שם], ותוספות שם חלקו על רש"י.

(1893) הולך לבאר את מחלוקת התנאים. ודע, שגם בח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.] ביאר ענין זה, אך עם כמה הבדלים מהמתבאר כאן, וכפי שיובא בהערות הבאות.

(1894) "שהוא תאוה לעינים, הוא חמדת הדבר, שהלב חומד ועינו שואל. ובודאי ענין אחד הוא חמדת העין וחמדת הלב, כי חמדת העין הוא חמדת הלב" [לשונו בדרשת שבת הגדול (ריד:)].

(1895) מוכיח מפסוק זה שיין קשור לראיה ועינים. והמצודות דוד ביאר שם: "אל תרא יין - אל תתן עינך ביין אשר יתאדם במראיתו והוא נחמד ומשובח. כי יתן - כי מי אשר יתן מראית עינו וחפצו בכוס היין הולך הוא במישרים, רוצה לומר אין דרך מעוקם לפניו, על כולם יחשוב כי ישרים המה, כי לא יבחין עוד מעתה".

(1896) לשון הגמרא שם "בעא מיניה רב כהנא חמוה דרב משרשיא מרבא, חמר חווריין [יין לבן (תוספות שם)], מהו". ופירש הרשב"ם שם "מהו לנסכים, ויש מפרשים לקידוש, ולא נהירא". וממשיכה הגמרא "אמר ליה, 'אל תרא יין כי יתאדם'". ופירש הרשב"ם שם "שמשכר יותר מדאי, אלמא יין אדום קודם לנסכים, ד'שכר' כתיב בהו [במדבר כח, ז]". ובגבורות ה' פמ"ח [רג:] כתב: "ורשב"ם פירש הך בעיא דהמוכר פירות לענין נסכים איירי. ואין הסוגיא מוכח כך, דכולה איירי בקדוש ולא בנסכים". וקודם לכן כתב שם: "כוס קידוש בעינן יין הראוי לנסך על גבי המזבח [ב"ב צז.], וצריך אדום", ושם בהמשך למד ביאור אחר לגמרא בב"ב. אמנם לא נזכר שם רבי יהודה, אלא רבא. וכן בח"א לסנהדרין ע. [ג, קע:] כתב: "ומהך קרא יליף רבי יהודא במסכת ב"ב שאין מקדשין רק על יין אדום", הרי גם שם יחס דעה זו לרבי יהודה. ואולי כוונתו למאמרם [פסחים קח:] "רבי יהודה אומר צריך שיהא בו [ביין של ארבע כוסות] טעם ומראה. אמר רבא, מאי טעמא דרבי יהודה, דכתיב 'אל תרא יין כי יתאדם'", ופירש רש"י שם "אלמא יין מראה בעי".

(1897) שאלו שני הכוחות האחרים של האדם, וכנגדם נאמר "כי טוב העץ למאכל וגו' ונחמד להשכיל".

(1898) "פקחין - פקחוני, עשאוני פקח" [רש"י שם], וראה להלן הערה 1957. אמנם לא הביא ראיה שהיין טוב לאכילה, אלא רק שהוא טוב להשכיל. אמנם אמרו חכמים [ברכות לה:] "חמרא אית ביה תרתי, סעיד ומשמח, נהמא מסעד סעיד, שמוחי לא משמח". ובאור חדש [צ.] כתב: "בודאי היין יש בו כבוד, באשר היין משמח לב האדם... גם כי חמרא וריחא פקחין, שנותנין לאדם חכמה ודעת", ושם מאריך בזה. ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיד:] כתב: "כי הבדלה ראוי שתהיה על היין דוקא, וזה כי כל הבדלה

הוא שמבדיל בין שני דברים שנראים שוים, ודבר זה הוא על ידי הדעת והשכל... כי לכך הבדלה קבעו בחונן הדעת. ואמרו ז"ל חמרא וריחנא פקחין, ועל כן עיקר הבדלה הוא על היין, שזה ראוי אל הבדלה". ובדרוש על המצות [נו:] כתב: "חמרא וריחני פקחין, כי היין אינו כמו שאר משקין שהם לגוף בלבד, אבל היין מפקח השכל". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט.] כתב: "כי היין הוא נסתר... כי מצד שהוא נסתר יש לו מדריגת השכל שהוא נסתר... וזה שאמר 'והיינו דאמר רבא חמרא וריחני פקחין', כי היין ראוי שיפקח האדם מצד שיוצא ממקום נסתר, וזהו מדריגות השכל".

(1899) לשונו בח"א לסנהדרין ע. [ג, קע:]: "חטאו היה בכח נפשי, כי כח הנפשי מפני שהוא גובר באדם ביותר". אודות עיקריות הנפש, ראה למעלה הערה 27. ולמעלה משנה יד [לאחר ציון 1240] כתב: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא המנהיג את כל איברי האדם... ולפיכך כנגד זה הוא המלך... ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש הפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל. וזה שאמר הכתוב [משלי כא, א] 'לב מלך ביד ה", וזהו כי המלך דומה אל הלב, ששם הנפש החיוני". ובנר מצוה [כו:] כתב: "ואף כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מכל מקום אינו כל כך בממשלה והכח. ולפיכך כך סדר אלו המלכיות, כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר, כאשר ידוע. ולמטה ממנו כח הגופני שאינו פועל כל כך. וכח השכלי, אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש" [הובא למעלה הערות 1234, 1240]. ולמעלה פ"א מ"ה [רסו.] כתב: "כי הנפש שבאדם יושב בגוף האדם, והוא בעל הבית", ושם הערה 806.

(1900) בח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.] כתב: "'וכי תאוה הוא לעינים' כי התאוה לעינים מחזיק הנפש ונותן לו שמחה... ומאן דאמר שהיה יין, דבר ידוע כי היין המשמח אלקים ואנשים, נחמד למראה, כדכתיב בקרא 'אל תרא יין כי יתאדם'... וסבר כי חטאו היה במה שאמר הכתוב 'וכי תאוה הוא לעינים', והיה החטא בכח הנפשי שהיה מבקש השמחה... שחטאו היה בכח נפשי, כי כח הנפשי מפני שהוא גובר באדם ביותר, והוא שהיה מביא אדם הראשון לידי חטא".

(1901) יש להעיר, כי בגמרא [סנהדרין ע:] ביארו טעמו של רבי מאיר מכיון אחר, שאמרו "תניא, רבי מאיר אומר, אותו אילן שאכל אדם הראשון ממנו גפן היה, שאין לך דבר שמביא יללה לאדם אלא יין", והובא למעלה [לפני ציון 1890]. ואיך טעם זה עולה בקנה אחד עם הטעם שכתב כאן, שהחטא נעשה בגפן מחמת שהוא שייך לכח הנפשי של האדם. ויש לומר, כי היא הנותנת, שהגמרא מבארת שהיין במיוחד מסוגל להביא על

האדם קלקלה ויללה. והטעם הוא גופא משום שהיין שייך לנפש האדם, שהוא גובר באדם ביותר [כמבואר בהערה הקודמת].

(1902) פירוש - לדעת רבי יהודה חטא אדה"ר נבע ממה שנמשך יותר מדי אחר השכל, ובזה היה "כל יתר כנטול דמי".

(1903) נראה מה שנקט כאן בבטוי "ותבא עליו ברכה" [ראה עירובין כט:], הוא כי השכל קשור לברכה, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"א [א, מט:], וז"ל: "כמו שאמרו [ברכות מב.] תכף לתלמיד חכם ברכה במעשה ידיהם, כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידם תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך על ידי תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1286]. הרי שהשכלי הוא המאפשר את הבאת הברכה לעולם, ולכך דין הוא ש"תבא עליו ברכה".

(1904) כי כאשר יש לו תוספת השכל בזה אינו תמים, כי "כאשר הגיע לו ההתחכמות וההתבוננות, שהוא יותר מדאי, היה נפרד מן התמימות, והגיע לו המיתה" [לשונו בסמוך].

(1905) לשון רש"י [דברים יח, יג] "תמים תהיה עם ה' אלקיך - התהלך עמו בתמימות, ותצפה לו, ולא תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבא עליך קבל בתמימות, ואז תהיה עמו ולחלקו", וראה גו"א שם אות יא. ובהקדמה לתפארת ישראל [יח.] כתב: "כאשר [האדם] הוא תמים, האדם הוא עם השם יתברך לגמרי, וכדכתיב 'תמים תהיה עם ה' אלהיך'. ופירשו ז"ל במסכת נדרים [לב.] כל המתמים עצמו הוא עם השם יתברך. ולכך אמרו ז"ל [עיין חולין צא:] צורת תם חקוקה בכסא הכבוד, כי יעקב עליו נאמר [בראשית כה, כז] 'ויעקב איש תם'". וכן כתב בנתיב התמימות פ"ב [ב, רז.], ויובא בהערה 1908. ובח"א לנדרים לב. [ב, ט.] כתב: "לא כן מדת האהבה, אף שמדת האהבה ג"כ דביקות בו יתברך מצד האהבה, ודבר זה מצד השכל, אין זה שהוא תמים גמור, שהאהבה מצד השכל בלבד. אבל האיש שהוא תמים, הוא מצד עצמו, כי התמים אינו פועל בשכלו, וכאילו האדם מצד עצמו אל השם יתברך, וכמו שאמר 'תמים תהיה עם ה' אלקיך', ואמרו אם אתה תמים אתה עם ה' אלקיך". וכן הוא בח"א לבכורות מד. [ד, קכט.]. **וכאמור** בהקדמה לתפארת ישראל הוכיח כן מיעקב אבינו, שצורת יעקב חקוקה בכסא הכבוד. ובנתיב התמימות פ"א [ב, רז:] כתב על כך: "כי יעקב חלקו התמימות... ומפני מדה זאת זכה יעקב כי צורתו חקוקה בכסא הכבוד, כמו שאמרו 'צורת תם חקוקה בכסא הכבוד'. כיון שאמר 'צורת תם חקוקה בכסא הכבוד' מוכח כי מצד התמימות זכה לזה". ובנתיב

העבודה פ"ג [א, פג:] כתב: "כי יעקב הוא ביד השם יתברך יותר משאר האבות, כי צורת תם חקוקה בכסא הכבוד". ובביאור מדת יעקב ותמימותו, והיות צורתו חקוקה בכסא הכבוד, ראה שם בנתיב התמימות פ"א שהאריך בזה, גבורות ה' ס"פ סז, ח"א לנדרים לב. [ב, ט.], ח"א לחולין צ: [ד, קג:], גו"א ויקרא פכ"ו אות נ, ושם הערה 151, נצח ישראל פמ"ד הערה 12, ושם פס"ב הערה 69.

(1906) לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [יח:]: "כי התמים הוא עם השם יתברך כמו שאמרנו, וכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', כי מצד הדבקות בו יתברך אתם חיים". ועוד אודות שהדביקות בה' גונזת בתוכה חיים נצחיים, הנה נאמר [תהלים לו, י] "כי עמך מקור חיים וגו'". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "כי הוא יתברך אחד בלבד ואין זולתו, ולפיכך המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים מפני שהוא יתברך אלקים חיים נותן חיים לדבקים בו. ואין לנמצאים מצד עצמם דבר כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה השם יתברך אחד ואין זולתו. וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור'... ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות... על ידי חטא... בא לשון 'כרת'... [כי] על ידי החטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר חיים, שנאמר 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים'... וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר יש להם חיים מן העיקר, ואם נבדל הגוף מן העיקר מיד אין לו חיים". ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום', שהם ג"כ יהיו נצחיים כמו שהוא יתברך נצחי". ובגבורות ה' פל"ו [קלז.] כתב: "כי זהו ענין הקרבן, שמביא אל השי"ת... ועל ידי זה לא יבוא עליהם המיתה, כי אחר שהם דבוקים בו יתברך, אין אחד מאבד את שלו". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפח.], תפארת ישראל פל"א [תסט.], גו"א שמות פ"כ אות כט, ועוד. **ובנתיב התמימות** פ"א [ב, רו.] כתב: "הרי לך שני דברים שנמצאו בתמים; האחד שהקב"ה פודה אותו מיד שונאיו, ויש לו קיום נצחי עם זה. ואלו שני דברים נרמזים בלשון זה 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'. כי כאשר הוא עם ה', יוצא מיד אשר רוצים לשלוט בו. וכאשר הוא עם ה', מקבל הקיום הנצחי מן השם יתברך, וכדכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. הרי שהדביקות בו יתברך גורם לו הקיום הנצחי. ומי שמבין בחכמה יבין שאלו שני דברים היו ביעקב; כי יעקב לא מת [תענית ה:], והיה צורתו חקוקה בכסא הכבוד עם השם יתברך. והיה יוצא מכל המתנגדים שלא שלטו עליו עד שעולה על הכל ומגיע עד כסא

הכבוד... וכל זה בשביל שהיה יעקב איש תם, וסימן לזה כי 'תם' הפך מן 'מת'... כי כך ראוי אל התמים הנצחי".

(1907) רש"י בראשית כה, כז: "תם - אינו בקי בכל אלה, כלבו כן פיו. מי שאינו חריף לרמות קרוי 'תם'". ועוד אודות שחכמה ושכל מפקיעים במקצת מתמימות, הנה אמרו חכמים [סוטה כא:] "כיון שנכנסה בו חכמה באדם, נכנסה בו ערמומיות", וראה שם בח"א [ב, סב.] בביאור המאמר. ועוד אמרו חכמים [ב"ב יב:] "מיום שנחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים, וניתנה לשוטים ולתינוקות". וכתב שם בח"א [ג, סז.] לבאר: "כי הנבואה היא מן השמים, ומפני כך השוטה שאין לו דעת, ואין פועל בשכלו, לכך מקבל הדבר הנעלם מעליונים. אבל החכם מפני שפועל בשכלו, דבר זה מבטל מה שהוא מקבל מן עליונים. ומטעם זה ג"כ אמרו [רש"י במדבר כב, כג] שנתנה רשות לבהמה, זה מצד נפש המדמה... כי בעלי חיים מוכנים לקבל דברים כמו אלו מצד שהם תמימים, ולכך הם יותר מקבלים. וכן התינוק ג"כ שאינו פועל בשכלו, מקבל נפש המדמה שלו ידיעת העתידות מעליונים, מאחר שאינו פועל בשכלו, והוא תמים, מקבל נפש המדמה העתידות. אבל הפועל בשכלו, אין נפש המדמה פנוי לקבל הידיעה, כי הוא פועל בשכלו, וזה מבטל הקבלה" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 1224].

(1908) כמבואר בנתיב התמימות פ"ב [ב, רז.], וז"ל: "וכבר בארנו כי המתמים עצמו הוא עם השם יתברך, כדכתיב 'תמים תהיה עם ה' אלקיך וגו". וכל זה מפני שאין לתמים רק מה שנתן הש"י אליו, ואינו מתחכם מדעתו. ואדם כמו זה אינו ברשות עצמו, רק הוא עם הש"י, וכדכתיב 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'. שכאשר תהיה תמים, אין אתה מתחכם בתחבולות שלך שהם מעצמך. כי כאשר הוא משכיל, השכל הוא מן השם יתברך. אבל הערמה והתחבולה הוא לאדם מצד עצמו, ובשביל כך אינו עם השם יתברך". וכן הוא שם בסוף הפרק.

(1909) לשונו בנתיב התמימות פ"א [ב, רו.]: "כי מי שיש בו מדת התמימות, שאינו יוצא חוץ מתמימותו, ואינו מתחכם בתחבולה כלל, ולפיכך בעל המדה הזאת אינו סר מן השם יתברך. כי כל מי שהוא מתחכם ויוצא בחכמתו חוץ לתמימות... דבר זה הסרה מן השם יתברך, כאשר יוצא בתחבולות חכמתו, וזה בודאי הסרה מן השם יתברך. ולפיכך אצל אדם הראשון קודם שחטא, והיה עם השם יתברך, לא היה בו תחבולות חכמה יתירה. והנחש שהיה ערום, היה מרוחק מן השם יתברך, ובערמת הנחש הסית גם כן את האדם... ואילו לא היה זה לאדם, היה חי לעולם, כי כך ראוי אל התמים הנצחי, כמו שאמר [תהלים מא, יג] 'בתומי אלך ותציבני לפניך לעולם'. ולכן הקושיא שהקשה

הרמב"ם ז"ל בספרו מו"נ [ח"א פ"ב] וכי נותנים שכר על העבירה, שמפני שעבר מצות הש"י נתן לו שכר שידע בין טוב ובין רע, והיה משכיל יותר ממה שהיה לאדם קודם [ראה למעלה פ"ג הערה 1676]. כי בודאי יצא שכרו בהפסדו, כי החכמה הזאת הוא התחכמות שיצא מן התמימות, וגרם לו המיתה. והיה הסבה אל הדבר הזה הנחש, שעליו נאמר [בראשית ג, א] 'והנחש היה ערום מכל', ועל ידי נחש באה המיתה לעולם, שמזה תראה כי כמו שהתמימות הוא החיים, וכל זמן שהאדם הראשון היה תמים היה חי ולא מקבל מיתה, ועל ידי הנחש שהוא ערום קבל המיתה".

(1910) בא להוסיף שהידיעה שנתוספה לאדה"ר לאחר החטא אינה רק תוספת חכמה ושכל המפקיעה מתמימותו, אלא ידיעת הרע בדוקא היא המפקיעה מדביקות בה', ומעמידה את האדם ברשות עצמו.

(1911) לשונו בנתיב התמימות פ"א [ב, רו.]: "נאמר 'ונפקחו עיני שניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע', ודבר זה ידיעה יתירה חוץ מעצמו של אדם, ובחכמה זאת הסיר את האדם מן השם יתברך. כי ידיעת טוב ורע היא ידיעה יתירה אל האדם, כי הידיעה אל הרע אין צריך אל האדם, והוא שהיה גורם את המיתה לאדם". ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לד.] כתב: "אין ספק כי מעלת האדם בגן עדן קודם שחטא היה מאוד מאוד גדולה", וראה למעלה פ"ג הערה 1714.

(1912) לשונו בנצח ישראל פנ"ז [תתצא.]: "קודם שחטא האדם... היה דבק לגמרי בכח קדוש פנימי, עד שחטא, ולא היה עוד דבק לגמרי בכח קדוש פנימי" [הובא למעלה פ"ג הערה 1686]. ובח"א לב"ב נח. [ג, פד.] כתב: "אדם הראשון נברא בצלם אלקים לגמרי, יותר מכל אדם... כדכתיב [בראשית א, כז] 'ויברא את האדם בצלמו', שהוא נברא בצלם אלקים לגמרי". והרי הצלם הוא סבה לדביקות בה', וכמבואר בתפארת ישראל פ"ט [קנ:], שכתב: "האדם נברא בצלם אלקים בדמותו [בראשית א, כז], וזה הקירוב היותר". ובנצח ישראל פי"א [שה:] כתב: "כי דבר זה מה שנברא האדם בצלם אלקים גרם לו החבור והדביקות אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערות 1588, 1589]. אם כן ברי הוא ש"האדם קודם שחטא היה דבק בו יתברך", שהרי הוא נברא "בצלם אלקים לגמרי". וראה להלן הערה 2043.

(1913) שהרי יחס העלה לעלול הוא יחס הסבה למסובב, וכמו שכתב למעלה מי"ג [לפני ציון 1059] "השם יתברך עלה לאדם וסבתו". וזהו היחס שהיה קיים בין ה' לאדה"ר קודם החטא. ולמעלה פ"ג מט"ו [לאחר ציון 1678] כתב: "כי האדם קודם שחטא... האדם יש עלה עליו, וצריך שיהיה דבק בעלתו יתברך, שהוא הטוב... האדם יש לו דביקות

בעלתו". הרי שקודם החטא היה אדה"ר דבק בה' כדביקות העלול בעלתו, וראה שם הערה 1681.

(1914) מנחות נג: "יבוא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים... 'מטוב' זה הקב"ה דכתיב [תהלים קמה, ט] 'טוב ה' לכל'". ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "'מטוב הוא הקב"ה', שהוא קדוש ונבדל מן החומר בלי תכלית, כאשר מקדישין אותו מלאכי השרת [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1682]. וראה למעלה בהקדמה הערה 90, ופ"א מ"ב [קעג.].

(1915) לשונו למעלה פ"ג מט"ו [לאחר ציון 1678]: "כי האדם קודם שחטא, מצד עצם בריאתו לא היה ראוי שיהיה כאלהים יודעי טוב ורע, כי האלקים יודע טוב ורע, אבל לא האדם. כי האדם יש עלה עליו, וצריך שיהיה דבק בעלתו יתברך, שהוא הטוב. הנה הוא מסולק מן ידיעת הרע, רק ידיעתו הטוב, שהוא העלה שלו, כי העלה שלו הוא הטוב, ותמיד דבק העלול בעלה שלו, והוא הטוב בעצמו [ראה הערה 1919]".

(1916) פירוש - אין הקב"ה מוגבל על ידי סבה, ולכך הוא יודע טוב ורע. אך האדם שמוגבל על ידי סבתו, ולכך דיו לבא מן הדין [המסובב] להיות כנדון [הסבה (פסחים יח:)]. ואודות שהמסובב נגדר על פי סבתו, ומן הנמנע שיתרומם מעל למגבלות סבתו, כן כתב בהקדמה לנצח ישראל [ב:], וז"ל: "כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו. ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך". ולמעלה סוף מי"ז כתב: "נולד האדם מטפה סרוחה עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 23].

(1917) לשונו בגו"א בראשית פ"ג אות לז: "'יודעי טוב ורע' על דרכי הצניעות... דהשם יתברך יודע דרכי הצניעות. אף על גב דאין אצלו צורך, ולא שייך בו זה, מכל מקום הוא יודע הכל. והרי פשוט הוא דהוא יודע שהוא מגונה מי שעומד ערום [יבמות סג:]. אבל האדם לא היה משיג זה שיש בושה בעומד ערום, אם לא שנכנס בו היצר הרע. כי דבר זה

הוא נקרא תוספות השגה, כי מי שאין לו יצר הרע רחוק הוא ממנו להשיג דבר הצניעות, ודבר פשוט הוא, ולכך קאמר [בראשית ג, כב] 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1679].

(1918) מציון 1905 ואילך, שהדביקות בה' היא חיים, וההתרחקות מה' היא מיתה.

(1919) פירוש - על האדם היה לדעת רק את סבתו ועלתו [הקב"ה], ולכך ידיעת הרע היא חריגה מידיעת סבתו. וכך כתב למעלה פ"ג מט"ו [הובא בהערה 1915]: "כי האדם יש עלה עליו, וצריך שיהיה דבק בעלתו יתברך, שהוא הטוב. הנה הוא מסולק מן ידיעת הרע, רק ידיעתו הטוב, **שהוא העלה שלו**, כי העלה שלו הוא הטוב, ותמיד דבק העלול בעלה שלו, והוא הטוב בעצמו". ובגו"א בראשית פ"ג אות יא כתב: "נראה דלא היה לו [לאדה"ר] השגה רק בדברים שהם טובים, כמו השגת הבורא יתברך, והשגת המציאות. אבל להשיג דברים רעים, כגון שהיו ערומים מן המצוה [רש"י בראשית ג, ז], זה לא היה יודע מתחלה ומקודם לכן. לכך אמרו בבראשית רבה [יט, ה] ד'עץ הדעת מוסיף דעת', וזאת החכמה שהוא מוסיף. וכן להשיג שיש בושת בעומד ערום, וזה גם כן ידע כשאכל מעץ הדעת, כדלקמן [רש"י שם פסוק יא], שאמר לו 'מי הגיד לך שיש בושת בעומד ערום'... כי לא היה האדם יודע רק אמיתת מציאת הבורא והשגת העולם, ולא ידע בדברים שהם רעים" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 1677].

(1920) לשונו למעלה פ"ג מט"ו [לאחר ציון 1683]: "האדם בודאי הוא ראוי להיות יודע טוב ורע מצד שהוא נברא בצלם אלקים, אבל מצד שהאדם יש לו דביקות בעלתו, שהוא טוב, היה יודע הטוב ולא הרע. אבל כאשר לא יפנה אל עלתו, כמו שהיה אחר שחטא, אז הוא יודע טוב ורע". וההבדל בין דבריו כאן לדבריו שם הוא, שכאן מבאר שמחמת שלאחר החטא האדם ידע טוב ורע, לכך לא היה עוד דבק בו יתברך לגמרי. אך למעלה ביאר לאידך גיסא; מחמת שלאחר החטא האדם לא פנה אל עלתו, לכך היה יודע טוב ורע.

(1921) דרכו להדגיש שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד, וכמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ ד: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובאור חדש [קלה:] כתב: "ועם כי נתבאר למעלה ענין זה ג"כ, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". ולמעלה פ"א מ"ב [ריב.] כתב: "כי הכל הולך אל מקום אחד, ושורש אחד אליו", ושם הערה 557. ולמעלה פ"ב מי"ד [תשצט.] כתב: "ופירשנו הדבר בבחינות שונות זה מזה... כי אף אם הם הבחינות שונות, הכל שורש אחד אמיתי, אין

ספק בזה כלל למי שמבין". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד, ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:]. ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד. וזהו שכתב כאן "הכל דרך אחד אמת" [ראה למעלה פ"ג הערה 187].

(1922) כי למעלה ביאר שהחטא גרם שהאדם לא יפנה אל ה', וכאן מבאר שידיעת הרע גורמת לכך. והם דבר אחד, כי הצד השוה בין החטא לידיעת הרע הוא שבשניהם האדם אינו מבטל את עצמו לעלתו, אלא תופס את עצמו כעומד ברשות עצמו. ועצם אי ההתבטלות כלפי ה' הוא השורש לפירוד מה'. לכך שני הסבריו הם "דרך אחד אמת".

(1923) "וגם יש" - אף על פי שיש.

(1924) לשונו בח"א לסנהדרין ע: [ג, קע:]: "מחלוקת החכמים איזה מן הכחות האלו הם מוכנים לחטא; למאן דאמר חטה היתה, כח השכלי היה אדם יותר רודף אחריו, כי הוא החלק העליון והנבחר. ולפי מדריגתו האדם נמשך לזה, ולכך בא אדם לידי חטא". ואודות מעלת כח השכלי [לעומת הנפש והגוף], כן כתב בכמה מקומות, וכגון, בנר מצוה [כג:] כתב: "כי יש באדם ג' דברים; האחד, כח שכלי. ומלרע ממנו כח נפשי, ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי. ואלו הם ג' חלקים" [הובא למעלה בהערה 1860, ובסמוך הערה 1934]. ובהמשך שם כתב [כו:]: "כחות שהם באדם; האחד, הוא כח גופני. השני, כח נפשי... הג' הוא שכלי, שהוא נבדל לגמרי מן הגוף, כמו שהוא ענין השכל שהוא נבדל... כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה" [הובא למעלה הערה 1244]. ובנצח ישראל פל"ז [תרפו:] כתב: "הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא אלקית יותר מן הלב", וכידוע הנפש נמצאת בלב [כמבואר למעלה פ"ג הערה 1054]. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא:] כתב: "ידוע כי נפש האדם אינו כמו נפש בעל חי, שאין נוסף על נפש בעל חי מדריגה יותר עליונה. אבל הנפש של אדם אין ספק שנוסף עליו השכל, שהוא מדריגה יותר עליונה, ודבר זה ברור אין ספק בו... כי השכל נוסף על הנפש... ודבר זה מתייחס אל נפש האדם שהוא נושא משא, שהוא נושא ההכנה לקבל השכל, ובזה מגיע עד השכל ע"י ההכנה שבנפש לקבל השכל, ושם ינוח כי אין מגיע יותר" [הובא למעלה הערה 141]. וראה להלן הערה 1941.

(1925) כי השכלי היוצא מן הסדר מביא מיתה ביותר, וכמו שכתב למעלה פ"א מי"ג [שנח:]: "'דלא מוסיף יסיף, ודלא יליף קטלא חייב, ודאשתמש בתגא חלף' [שם], שכל מי שחוטא ופוגם בתורה, העונש על זה הוא המיתה. שכך הם הדברים אשר הם עליונים במעלה, שהחטא בהם מביא המיתה. ופירוש זה נכון". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט.] כתב: "כל דבר שהוא חשוב, ויש בו ענין אלקי, אם ישתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מעלה. ואם אינו משתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מיתה. כי האוכל תרומה, אם אוכל אותה בטהרה, יש על אכילתה שכר. ואם לא זכה, מקבל על זה מיתה. וכן כאשר ישתה היין כראוי, מפקח אותו ונותן לו השכל העליון. ואם אינו כך, רק ששותה אותו לתאותו וישתכר, מביא לו יללה ומיתה". ובטעם הדבר, צרף לכאן דבריו בח"א לשבת קיט: [א, סה.], בביאור מאמרם "אין הדליקה מצויה אלא במקום שיש חלול שבת", וז"ל: "יש לך לדעת, כי כל דבר קודש שמתחלל, כמו... בת כהן שזנתה, 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]. והטעם כי הקדושה נמשלה כאש, ולפיכך התחתונים שהם חמריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם אויר, מים, עפר, חוץ מן האש. וכמו שאמרו [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. ובשביל שהוא יתברך אש אוכלה הוא, קדוש ונבדל מן כל התחתונים אשר לא יתחברו אל האש. ומפני כך ראוי שיהיה דבר שהוא קודש, והוא מחולל מקודשתו, שיהיה נדון באש. ולפיכך יום השבת שהוא קודש, כאשר בני אדם אינם שומרים ומחללים השבת, נגזור מן הקדושה העליונה שראוי לשבת שיהיו נדונים בשריפת אש". ועיין שם בהסברו השני. וניתן לצרף ענין זה לדברי הגמרא [ב"ק נ.] "אף על פי כן מת בנו בצמא, שנאמר [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאד', מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו אפילו כחוט השערה". וביאר זאת בנצח ישראל פ"ה [קכג.] בזה"ל: "אותם שהם סביביו לא יסבול הקב"ה שיש בהם חטא, כי לא יגור אצלו דבר חטא". והדברים העליונים במעלה הם נמצאים סביביו של הקב"ה, ולכך כל שחוטא ופוגם בדברים עליונים, אחת דתו להמית, מפאת קורבת הדבר למחיצתו יתברך [הובא למעלה פ"א הערה 1300]. וראה להלן ציון 1938.

(1926) כפי שביאר למעלה שתוספת השכל לאדה"ר היתה בעבורו לחסרון.

(1927) כפי שהביא למעלה [לפני ציון 1891] את דברי רבי יהודה [סנהדרין ע:] "חטה היה, שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואימא עד שיטעום טעם דגן".

(1928) לפנינו בגמרא לא אמרו "האוכל פת חטים, כל שכן חטים עצמם", אלא "פת פחמין, וכל שכן פחמין עצמן", אך כך היא הגירסא בעין יעקב שם, וכדרכו מביא גירסת העין יעקב. וכן הביא גירסא זו בתפארת ישראל פכ"ה [שפג.], ח"א לסנהדרין ע: [ג, קע:], ודרשת שבת הגדול [רכד.]. ובח"א לסנהדרין שם כתב: "מאן דאמר שהיה חטה, מפני שהחטה טוב להשכיל, וכמו שאמרו בהוריות ה' דברים יפים לתלמוד, ואחד מהם האוכל פת חטין, כל שכן חטים עצמם. וכמו שאמרו שאין התינוק יודע לקרא אבא עד שיטעם טעם דגן. וסבר להך מאן דאמר כי חטאו של אדם הראשון ב'נחמד להשכיל', ומפני כך נמשך אחר עץ הדעת". ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "מה שאמר רבי יהודה אילן שאכל אדם הראשון חטה היתה, שכלל החטים בכלל העץ, והוא ידוע לחכמים ולמשכילים. כי בגן עדן אשר היה אדם, היה החטים בעץ... דעץ שהאדם אכל הוא חטה, מפני שהחטים מחכימים. והכתוב אומר 'ונחמד להשכיל', ונקרא 'עץ הדעת', ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת [ר"ה טז.], שבו נתנה התורה, והיא החכמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 945].

(1929) כמבואר ברש"י סוכה נו., שכתב "ולשון 'קייץ', כאדם האוכל תאנים בקינוח סעודה". וראה תוספות ברכות מא: ד"ה הביאו. ואם הוא נאכל לקינוח סעודה, הרי זה מורה על התענוג שבדבר, וכמו שכתב הרע"ב למעלה פ"ג מי"ח "הפרפראות שרגילין לאכול בסוף הסעודה לקנוח דרך תענוג". ובספר עקידת יצחק שער ס כתב: "וכמו שאמר החכם [משלי כז, יח] 'נוצר תאנה יאכל פריה'. כי הנוצר פיו מהתענוג מנופת התאנה ומדבשה, שהוא כנוי לתענוגי המאכלות ויתר המעדנים, כמו שאמרו רז"ל עץ שאכל אדם הראשון תאנה היתה, 'יאכל פריה' בעולם הבא, לא כמוהו, שאכלה פגה".

(1930) קה"ר ה, י "שלשה דברים נאמרו בגואי התאנה ["בתוך התאנה, כלומר בו בתאנה" (מתנו"כ שם)]; טוב למאכל... [בראשית ג, ו] 'ותרא האשה כי טוב העץ למאכל', מכאן שהוא טוב למאכל". והרד"ק [הושע ב, יד] כתב: "כי הענבים והתאנים מיטב מאכל האדם אחר התבואה". ורמב"ם בהלכות דעות פ"ד הי"א: "התאנים והענבים והשקדים לעולם טובים [למאכל], בין רטובין בין יבשין, ואוכל אדם מהם כל צרכו". וממילא על כך נאמר [בראשית ג, ו] "כי טוב העץ למאכל".

(1931) לשונו בח"א לסנהדרין ע: [ג, קע:]: "ומאן דאמר תאנה היתה, סבר כי החטא היה בכח גופני, שמבקש התאווה. ואין דבר שיותר טוב למאכל כמו התאנים, ולכך נאכלים בקנוח סעודה, והיה חטא אדם הראשון בטוב למאכל... ומאן דאמר כח הגופני, שהוא תאוות הגוף, שהאדם הוא בעל גוף, ולכך יותר שולט באדם דבר זה".

(1932) בספר בן איש חי הלכות שנה שניה, פרשת בראשית, כתב: "'וכי תאוה הוא לעינים' כנגד פירות שהיה בהם טעם תאנה, ונרמזה התאנה בתיבת 'תאוה', כי הו' יתחלף בנ', ונמצא 'תאוה' הם אותיות 'תאנה'", ושם מבאר זאת.

(1933) "אדרבה" - לעומת דעת רבי יהודה הסובר ש"חטה היתה" משום ש"למעלת כח זה שהוא כח שכלי, החטא בו גורם המיתה יותר ויותר" [לשונו למעלה לפני ציון 1925], הרי דעת רבי נחמיה היא להיפך, שהמיתה נגרמה מפחיתות הכח הטבעי, וכמו שמבאר.

(1934) והטבעי הוא גשמי חומרי, וכפי שביאר בח"א לע"ז ב: [ד, כא:], וז"ל: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". ובאור חדש [קפג.] כתב: "כי הטבע הוא חמרי, כאשר ידוע" [הובא למעלה פ"ג הערה 652]. ועוד אודות שכח הטבעי הוא הכח הנמוך באדם, כן כתב בנר מצוה [כג:], וז"ל: "כי יש באדם ג' דברים: האחד, כח שכלי. ומלרע ממנו כח נפשי, ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי. ואלו הם ג' חלקים" [הובא למעלה בהערה 1924]. ולמעלה פ"ב מי"ד [תשצא.] ביאר שכח הגוף נמצא גם אצל בהמות, ואינו מיוחד לאדם [ראה למעלה פ"ג הערה 1123].

(1935) "והחטא בו" - פירוש החטא שנעשה באמצעות הכח הטבעי הפחות.

(1936) פירוש - החוטא באמצעות כח הטבעי נעשה מקולקל לגמרי. ואודות הקלקול הנגרם לאדם החוטא, הנה אמרו חכמים [שבת קנא:] "אין החיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה", ובח"א שם [א, פא.] כתב: "אין על האדם צלם אלקים אשר בו נברא האדם רק כאשר הוא אדם באמת, ואינו עושה מעשה בהמה. וכאשר הוא עשה מעשה בהמה, אין נחשב הצלם האלקי הזה אצלו, והוא בטל אצל החומר. שהיה [הצלם] נחשב אם נוהג כמו שראוי לאדם, והיה יראה ופחד מן הצלם על הבהמה. אבל עכשיו בטל כח הצלם הזה ומוראו, ונמשל כבהמות נדמה". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנד:] כתב: "כאשר אדם בשלימותו כתיב [בראשית ט, ב] 'ומוראכם וחתכם על כל חית הארץ'. וכאשר אין אדם צדיק, ואינו מקבל כח מן השם יתברך, אז הארי גובר", ושם הערה 32. וכן כתב בח"א לגיטין סח: [ב, קכח. (הובא למעלה פ"ג הערות 622, 1382].

(1937) ולכך יש בזה עונש מיתה, כי ההעדר מביא למיתה. וכן כתב בח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג:]: "מה שאמר אחר כך [סנהדרין נט.] גוי שעוסק בתורה חייב מיתה... כי אין להם מציאות כלל עם המדריגה הזאת, ולכך חייב מיתה, שנכנס במדריגה שאין ראוי לו... ולכך מקבל העדר, ולכך חייב מיתה והעדר". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכג.] כתב: "יצר הרע הוא השטן הוא המלאך המות, כמו שאמרו בפרק קמא דבבא בתרא [טז.], והיצר

הרע שנתן באדם הוא עצמו השטן והמלאך המות שמביאים האדם אל ההעדר והמיתה, והכל הוא ענין אחד", וראה למעלה פ"ג הערה 43. ולמעלה משנה יז [לאחר ציון 1551] כתב: "לפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה".

(1938) כמבואר למעלה הערה 1925.

(1939) פירוש - מעלת השכל מכריעה שהחסרון שינבע ממנה אינו חסרון גדול כל כך, כיון שחסרון זה הוא תולדה ממעלה גדולה. דוגמה לדבר; חסרון קשיות עורף של ישראל נובע ממעלתם, ולכך אינו מורה על פחיתות גדולה כל כך, וכפי שביאר בנצח ישראל פכ"ה [תקלב.], וז"ל: "וכן שאר מדות אשר הם בישראל אשר הם גנאי לישראל, מכל מקום יוצאין מצד תכונה טובה. ואינו כמו מדת הזנות, כי המדה המגונה הזאת אין לה שורש טוב רק רע בלבד, ודבר זה מורה בודאי על פחיתת גדול. אבל אצל ישראל אינו כך, כי הדבר הרע אשר ימצא בהם הוא יוצא ונולד מן תכונה טובה. וכמו מדת קשה עורף... וכן כל המדות אשר הם בישראל, והם אינם טובים, הם באים מצד תכונת טובה, רק כי הם משתמשים בתכונה ההיא בדבר שאינו טוב". הרי שיחס מדת הזנות למדת קשיות עורף הוא היחס של חסרון השכל לחסרון הגוף.

(1940) פירוש - הואיל והכח הטבעי הוא הנמוך ביותר, לכך אין החטא נחשב אצלו כחריגה ויציאה ממעלתו. דוגמה לדבר; בנצח ישראל פי"ד [שמ.] כתב: "יש לך לשאול, למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי הצרות המשונות, והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה'. ובשביל זה לא יספיק התשובה שהחטא הוא היה הגורם, באשר אין ספק שנמצא החטא גם כן בשאר אומות יותר ויותר, ולא בא עליהם הפורעניות כל כך... אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל... כי ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל [יבמות קכא:] על הפסוק [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאוד', שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה" [הובא למעלה פ"ב הערה 193, ובסמוך הערה 2044]. וכן נתבאר למעלה פ"א מי"ז [תב:] שכאשר משתמש בדבר שאינו כ"כ מרומם בהתאם לענינו, אין בזה חטא, כי כך היא

מדריגתו. ובבאר הגולה באר הששי [קנד.] כתב: "כל הנמצאים דבק בהם העדר, ואין דבר זה יוצא מן סדר המציאות, כיון שהוא בטבע כך". וראה למעלה הערה 237 אודות שהכלב לכשעצמו אינו גנאי כל כך, כיון שכך נברא.

(1941) אודות החשיבות הממוצעת של כח הנפשי, כן ביאר בנר מצוה [כג:], והובא בהערה 1924. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנה.] כתב: "הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד" [הובא למעלה הערות 1146, 1269]. ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.] כתב: "כי הם שלש מדריגות, שהגוף הוא הגשם, והנפש יש לו כח בגשם, והשכל יש לו הקשר עם הגשם". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפח:] כתב: "כי אין ראוי לדם, שהוא הנפש, הגלוי כל כך". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תק.].

(1942) הנה גם בח"א לסנהדרין ע: [ג, קע.] ביאר מחלוקת התנאים האלו, ודבריו שם דומים לדבריו כאן, אך הוסיף שם כמה דברים, וכלשונו: "מחלוקת התנאים, כי אלו ג' תנאים פרשו סבת חטאו. כי האדם יש בו ג' כחות... האחד, הוא כח גופני, והוא מבקש התאות הגופניות כולם, כמו האכילה והשתיה והמשגל. השני, כח הנפשי, והוא מבקש הקנאה והשנאה. והשלישי, כח שכלי, והוא מבקש השכלי, שכח השכלי מתגדל בו. אלו הם ג' דברים, שהאדם יש בו הגוף והנפש והשכל... ומחלוקת החכמים איזה מן הכחות האלו הם מוכנים לחטא; למ"ד חטה היתה, כח השכלי היה אדם יותר רודף אחריו, כי הוא החלק העליון והנבחר, ולפי מדריגתו האדם נמשך לזה, ולכך בא אדם לידי חטא. ומ"ד שחטאו היה בכח נפשי, כי כח הנפשי מפני שהוא גובר באדם ביותר, והוא שהיה מביא אדם הראשון לידי חטא. ומ"ד כח הגופני, שהוא תאוות הגוף, שהאדם הוא בעל גוף, ולכך יותר שולט באדם דבר זה. וכל אחד יש לו סברא, רק שאין להאריך יותר, וכבר הארכנו במקום אחר [בפשטות כוונתו לדבריו כאן]". וראה להלן הערה 1958.

(1943) לשון הב"ר: "מה היה אותו האילן שאכל ממנו אדם וחוה. רבי מאיר אומר חטים היו [ובגמרא (סנהדרין ע.) סובר רבי מאיר שהיה גפן]... רבי יהודה בר אלעאי אמר ענבים היו... רבי אבא דעכו אמר אתרוג היה... רבי יוסי אומר תאנים היו".

(1944) שהנפש היא אחת בעלת כחות מחולקים, ולא שיש שלש נפשות, וכמבואר למעלה הערה 1850. וראה בסמוך הערה 1950.

(1945) יסוד נפוץ בספריו, שיש חלקי האדם, ויש כלליות האדם. וכגון, בנתיב התשובה פ"ה [ד"ה אמנם הרביעי] כתב: "אמנם הרביעי הוא אשר כולל כולם. כי אלו שלשה דברים הם החלקים, והאדם כולל שלשתן... דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים

שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'". וכן כתב בנצח ישראל פ"ד [סה.]. ובנצח ישראל פי"ח [תח:] כתב: "הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית, מצד כלל האדם". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "כל דבר מורכב מן חלקיו... כמו הבית שהוא מורכב מחלקיו, והם העצים והאבנים שהם חלקיו, ועצם צורת הבית". ושם בפס"ו [שז.] כתב: "האדם בכללו הוא כולל חלקיו כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם. וזה דבר... כמו הבית, שחלקיו הם העצים והאבנים, ואחר כך נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת חלקיו". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], נר מצוה [כג:], ובדרשת שבת הגדול [רכד:]. וראה למעלה פ"ב מ"ט [תרעט:], ובפרק זה הערה 1292. ולמעלה במשנה יד [לאחר ציון 1289] ביאר שכתר שם טוב הוא כנגד מהות האדם, בעוד ששלשת הכתרים האחרים [תורה, כהונה ומלכות] הם כנגד חלקי האדם.

(1946) לשון הרמב"ן [ויקרא כג, מ]: "'פרי עץ הדר'... והנכון בעיני כי האילן הנקרא בלשון ארמית 'אתרוג' נקרא שמו בלשון הקודש 'הדר', כי פירוש אתרוג חמדה, כדמתרגמינן 'נחמד למראה' [בראשית ב, ט] 'דמרגג למיחזי', 'לא תחמוד' [דברים ה, יח] 'לא תרוג'".

(1947) כי החמדה היא לשכל, לנפש ולגוף. אודות חמדת השכל, כן ביאר למעלה פ"ג מי"ד [לאחר ציון 1618], וז"ל: "וזה שאמר כי התורה היא 'כלי חמדה שבו נברא העולם'. ואמר 'חמדה', כי השכל בלבד הוא שנחמד, מפני כי הדבר שהוא נחמד הוא נחמד למראה, כמו שאמר [בראשית ב, ט] 'נחמד למראה', והתורה חמודה לראיות השכל. וכך קראו את התורה בכל מקום [שבת פח:] 'חמדה גנוזה תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם'. והכל נאמר על שהיא חמדה למראה השכל המביט בתורה", ושם הערות 1622, 1623. אודות חמדת הלב, הרי על כך אמרו "העין רואה והלב חומד" [רש"י במדבר טו, לט], והלב הוא משכן הנפש [ראה למעלה הערות 1249, 1887, 1889]. ואודות חמדת הגוף, הרי אמרו חכמים [חגיגה יא:] "גזל ועריות נפשו מחמדתן ומתאוה להם", ובגבורות ה' פס"ו [שח.] האריך אודות חמדת עריות. וקודם לכן כתב שם [שו:]: "אם עובר חטא 'לא תחמוד' [שמות כ, יד] הוא בא לכל החטאים". ובסמוך יבאר בפרטות כיצד החמדה מביאה לידי קנאה תאוה וכבוד.

(1948) ועוד אודות שהחמדה והרצון הם מהות האדם, ולא רק חלקי האדם, הנה אמרו במשנה [ב"ק ב.] ארבעה אבות נזיקים; השור והבור והמבעה וההבער. ובגמרא שם [ב"ק

ג:] אמרו "מאי 'מבעה', רב אמר 'מבעה' זה אדם... דכתיב [ישעיה כא, יב] 'אמר שומר אתא בקר וגם לילה אם תבעיון בעיו'". ופירש רש"י בישעיה שם "אם תבעיון בעיו - אם תבקשו בקשתכם למהר הקץ". וכן הרד"ק שם כתב "אם תבעיון בעיו - אם תשאלו שאלו". הרי שהאדם נקרא "מבעה", שענינו להיות "מבקש". נמצא שהרצון וחמדה מקיפים את כל קומת האדם, ואינם מוסבים על חלק אחד מחלקי האדם. וראה הערה הבאה.

(1949) וצרף לכאן שתיבת "נפש" עצמה פירושה רצון, וכמו שנאמר [בראשית כג, ח] "וידבר אתם לאמר אם יש את נפשכם וגו'", ופירש רש"י שם "נפשכם - רצונם". והבטוי בגמרא "ממה נפשך" פירושו מהיכן שתרצה. הרי שהחמדה והרצון מתייחסים לעצם הנפש. וראה למעלה הערה 1633.

(1950) לפני ציון 1850. ולמעלה פ"ב מ"ט [תש.] כתב: "יש לאדם כח שהוא השורש אל הכחות כמו שבארנו. כי אין הכחות האלו מחולקות, עד שיהיה לאדם נפשות רבות, כמו שהיו סוברים הרופאים, כמו שספר הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים, והאריך בזה, רק כי הכל יש להם שורש אחד, ממנו יתפשטו אלו הכחות, ואין להאריך בזה". ובנצח ישראל פ"ד [סד:] כתב: "אין הנפש מחולק, שיהיה ג' נפשות לאדם, כמו שהיו חושבים קצת בני אדם, כמו שסיפר עליהם הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים למסכת אבות. אבל הנפש אחת, רק שמתפרדים ממנה כוחות מחולקות, כל אחד ואחד במקומו הראוי לו. והנפש היא כח אחד, רק כי יש כאן ב' בחינות בנפש; הבחינה האחת מצד הכוחות של הנפש, שהם ג', והם מחולקים. הבחינה השנית מצד הנפש בעצמה, אשר ממנה כל אלו החלקים שהם ג'". ובנר מצוה [מז:] כתב: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי. ואין אלו כוחות מחולקות, שאם כן יהיה לאדם ג' נפשות, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים, אבל יש באדם כח משותף לכל אלו ג' חלקים ביחד, ואין כאן מקום זה לבאר, כי כך הם דברי חכמים בכל מקום, ובארנו זה בכמה מקומות" [הובא למעלה הערה 1850].

(1951) נראה לבאר זאת על פי דבריו שכתב בשני מקומות; בגו"א דברים פ"ה סוף אות ז כתב: "הוא חומד מפני שרוצה להשלים עצמו מה שחסר... ובכל דבר שיש בו שלימות שייך חמדה, שהאדם חומד לדברים המשלימים האדם. שדרך לחמוד כל דבר שעל ידו שלימות דבר" [הובא למעלה הערה 1759]. ובגו"א בראשית פ"א אות ס [מב:] כתב: "נקרא 'קנאה' כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [הובא למעלה הערות 1673, 1868, ולהלן הערה 1966]. וממילא ברי הוא שחמדה מביאה לקנאה. ובספר חובת הלבבות השער הרביעי שער הבטחון פ"ה כתב: "מי שאיננו בוטח באלקים, אין

לו אוהב, מפני שהוא בכל עת חומד אותם ומקנא בם, וחושב כל טובה שהגיעה אליהם סרה ממנו, ושטרפיהם לקוחים מטרפו, וכל מה שנמנע ממנו מתאוותיו הוא בעבורם". ובאורחות צדיקים שער ארבעה עשר כתב: "כי הקנאה מביאה לידי חמוד, כי כשאדם אינו נותן על לבו מה שיש בידי אחרים, אז אינו חומד. אבל בעת אשר ימשיך לבו ומקנא על מה שיש ביד אחרים, אז הוא חומד ומתאוה". הרי שהקנאה מביאה לחמדה, וכן החמדה מביאה לקנאה.

(1952) רש"י דברים ה, יח "לא תתאוה - לא תירוג [אונקלוס שם], אף הוא לשון חמדה". והמסילת ישרים פי"א כתב: "כי אחות הקנאה היא החמדה והתאוה". וראה למעלה הערה 1871 בביאור חמדה ותאוה. ובגו"א דברים פ"ה אות ז [קיג:] כתב: "יש מי שחומד מפני יצרו... חומד לתוספת יצר".

(1953) כפי שאמרו [להלן פ"ו מ"ו] "אל תחמוד כבוד יותר מלמודך", ושם ביאר כי "אצל הכבוד [אמר] לשון חמדה, כי הכבוד למראה". והמסילת ישרים פי"א כתב: "יתרה עליה [על חמדת הממון] חמדת הכבוד, כי כבר היה אפשר שיכבוש האדם את יצרו על הממון ועל שאר ההנאות, אך הכבוד הוא הדוחק, כי אי אפשר לו לסבול ולראות את עצמו פחות מחבריו, ועל דבר זה נכשלו רבים ונאבדו", ושם מאריך בזה עוד.

(1954) אודות שאתרוג הוא טוב למאכל, הרי כך אמרו [כתובות סא.] "דאכלה אתרוגא הוו לה בני ריחני". וכן אמרו [ויק"ר ל, יב] "מה אתרוג זה יש בו טעם [ובילקו"ש שם אמרו "יש בו אוכל"] ויש בו ריח, כך ישראל יש בהם בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים" [הובא למעלה הערה 1183]. והמאירי [סוכה לז:] כתב "אתרוג לא יבא לקוץ לכונת ריח, שאין אדם מתכוין לריחו כל כך, הואיל ועיקר הנאתו בדרך אחרת, ולקוץ לאכילה". וראה הערה 1956.

(1955) כי "הדר" מתפרש מלשון הידור [סוכה לא.]. "כי פרי עץ הדר הוא אתרוג, ובאמת כי אין פרי עץ יותר הדר ממנו" [ראב"ע ויקרא כג, מ, והובא ברמב"ן שם].

(1956) אודות הריח של אתרוג, ראה הערה 1954. והרמב"ם בהלכות ברכות פ"ט ה"א כתב "כשם שאסור לאדם ליהנות במאכל או במשקה קודם ברכה, כך אסור לו ליהנות בריח טוב קודם ברכה... ואם היה פרי הראוי לאכילה, כגון אתרוג או תפוח, מברך 'שנתן ריח טוב בפירות'. ועל הכל אם אמר 'בורא מיני בשמים' יצא".

(1957) ראה למעלה הערה 1898. הרי שיש באתרוג שלשה דברים; טוב למאכל, שהוא כנגד הגוף. תאוה לעינים, והוא כנגד הנפש, שהראיה תלויה בנפש [כמבואר למעלה הערות 1887, 1894]. ובעל ריח, שהוא כנגד השכל.

(1958) לא מצאתי שביאר במקום אחר יותר ענין זה. כי אע"פ שבח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.] ביאר ענין זה, אך גם שם כתב "וכל אחד יש לו סברא, רק שאין להאריך יותר, וכבר הארכנו במקום אחר" [הובא למעלה הערה 1942], ושם כוונתו לדבריו כאן. אמנם בדרך כלל כאשר המהר"ל להדיא מפנה לחכמת הנסתר, דבריו מכוונים כנגד הספירות [כמבואר למעלה הערות 165, 1302]. מתוך כך נסיק שאף כאן מחלוקת התנאים הללו היא באיזה ספירה חטא אדה"ר. כי הגוף, נפש, ושכל, הם כנגד חסד גבורה ותפארת. ובגבורות ה' פמ"ה [קעד:] כתב: "כי הגוף הוא בצד ימינו של הקב"ה, ואם לא כן לא היה קיום לגוף לשפלותו, אבל יש לו קיום על ידי חסד, שנאמר [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'. והפך זה הנפש, הוא בשמאלו של הקב"ה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1479, ובסמוך הערות 1969, 1984]. והשכל הוא תפארת [פרדס רמונים שער כז פרק א]. ואילו הדבר הרביעי הכולל הכל הוא כנגד מלכות, כי מלכות כוללת הכל, וכמבואר למעלה פ"ב סוף הערה 1040. והאתרוג הוא כנגד מלכות, וכמו שאמרו [זוה"ק ח"ג רנו.] "אתרוג מלכות, דומה ללבא".

(1959) בא לבאר מדוע הקנאה והתאוה מוציאות את האדם מן העולם, שהם כנגד קין והבל שלא היה להם קיום בעולם. והמשך יבאר כיצד הכבוד הוא כנגד שת.

(1960) כמבואר בתורה [בראשית ד, א-ב]. ולידת הבן השלישי הוזכרה בתורה מאוחר יותר [שם פסוק כה], ולהלן יביא זאת.

(1961) "שהוא הראשון" - לכך הוא יחשב כעיקר שיוצאים ממנו הענפים, וכמו שיבאר בסמוך. ואודות שיש להתחלה גדר של "עיקר", כן מבואר בבאר הגולה באר השלישי [ער.], וז"ל: "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר". ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר", וכפי שנתבאר למעלה פ"א הערות 1150, 1817, פ"ג הערות 482, 603, 925, 955, ולמעלה הערות 1239, 1469.

(1962) אודות שיחס האב לבנים הוא כיחס העיקר לענפיו, כן כתב הרמב"ן בדברים כט, יז, וז"ל: "כי האב שורש הבן... כי משורש מתוק לא יצא מר. וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בעו"ג, לא יוליד מודה בה". ובגבורות ה' פ"ט [נז:] כתב: "ראוי שיהיה העונש נמשך אל זרעו של אברהם בשביל אברהם, כי חסרון השורש יתגלה ויתראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף, שבו יתגלה כח השורש, ולפיכך חטא השורש יתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשורש עצמו". ובגו"א בראשית פי"ז אות י ביאר עונש כרת ועירי, וז"ל: "הבנים הקטנים שהם הענפים, נמשכים אחר השורש, כדאמרינן [שבת לב:] בעון האבות בנים קטנים מתים. ולפיכך כמו שהוא נכרת ומת

קודם זמנו, כך בניו הקטנים מתים". וכן כתב שם שמות פ"כ אות יא, וז"ל: "כי הבן הוא ענף האב, כמו שהענף הוא חלק מן השורש היוצא ממנו... ויוצא ונמשך הימנו הבן". ושם במדבר פט"ז אות ד [ד"ה ואם] כתב: "דודאי צדיק שמוליד רשע, יש דבר פסולת בצדיק שממנו נולד הרשע, כי אין צדיק שלא יהיה בו דבר פסולת ויוצא הרשע ממנו". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפז:] כתב: "הבן הוא ענף ותולדות האב", ושם הערה 145. וכן הוא בח"א לשבת לב. [א, כב:], ח"א לר"ה טז. [א, קו:], ח"א לנדרים לב. [ב, י.], גו"א בראשית פל"ח הערה 71, שמות פ"ג הערה 62, שם פי"ט הערה 152, שם פ"כ אות יא, ועוד [הובא למעלה פ"ב הערה 721, ופ"ג הערה 2098].

(1963) קין הוא כנגד כח הקנאה, והבל הוא כנגד כח התאוה, וכפי שיבאר. ובדרשת שבת הגדול [רא.] ביאר את ענינם של קין והבל באופן דומה, אך לא זהה, וכלשונו: "כי אדם הראשון היה לו שלשה בנים, קין הבל שת. וידוע כי מעשי האדם הם תולדות נקראים גם כן, ולפיכך ראוי שיהיה הבנים שיש לאדם דומים אל התולדות שהם המעשים, כי דבר אחד הוא, כי המעשים והבנים נקראו תולדות [ראה להלן הערה 1979]. וידוע שמעשי האדם נחלקים לשלשה חלקים; החלק האחד מעשים רעים, שהם מצד יצר הרע שבאדם, כי תכף ומיד שנולד האדם יש בו יצה"ר. הב', מעשים שהם הבל, אין ממש בהם כלל, כמו כמה מעשים של הבל שעושה האדם, אין בהם טוב ואין בהם רע. החלק הג' הם המעשים הטובים. ולא נמצא שום חלק יותר מאלו ג' חלקים. וכנגד אלו שלשה היה לאדם שלשה בנים. האחד הוא קין, שיצה"ר היה בו, כדכתיב [בראשית ד, ז] 'אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ ואליך תשוקתו'... והבן השני נגד המעשים שהם הבל, ואין בהם ממש. ולא קראה חוה להבל שם כמו שקראה שם לקין. כי האדם מעשיו הם הבל מצד עצמו של אדם, קודם היותו נקרא שמו כך, ואין צריך לקרות שם. ולא כן קין, שנקרא על שם קנין היצה"ר, והוא דבר חדש לאדם. וכאשר נולד אז נקרא בשמו, ולא קודם. ולפיכך כתיב [בראשית ד, ב] 'ותוסף ללדת את אחיו את הבל', כאילו כבר היה שמו הבל. וזה כי מעשי האדם מצד עצמם, קודם היותם, ידוע שיהיו מעשיו מן הסתם הבל. ולכך לא קראה שם להבל, כי קריאת שם הוא לדבר שלא נודע קודם". ואודות מעלת שת, ראה להלן הערה 1977.

(1964) כן כתב הכוזרי מאמר ראשון אות צה, וז"ל: "הרגו קין אחיו מתוך קנאה שנתקנא בו על מעלה".

(1965) "ואומר" - ואני אומר.

(1966) כן כתב בגו"א בראשית פ"ג אות לה, שם פ"ד אות כד, שם פכ"ה אות ל, שם פמ"ז אות יא, ויקרא פי"ד אות כח, ועוד. וכן כתבו בעלי הדקדוק [הראב"ע שמות א, טז, ויקרא יח, כח, והרד"ק שופטים ז, יג, ש"א י, יט]. ואם תאמר, אף שהיו"ד תתחלף באל"ף, אזי יהיה שמו 'קאן', ולא 'קנא'. אך דבריו מתבארים על פי מה שנאמר [בראשית ד, א] "והאדם ידע וגו' ותלד את קין ותאמר קניתי איש את ה'", ופירש רש"י שם "קין - על שם קניתי". ובגו"א שם אות ב כתב: "אף על גב דיש יו"ד יתירה בקין [כי במילת "קניתי" אין אות יו"ד בין הקו"ף לנו"ן, ואילו במילת "קין" ישנה יו"ד כזו]... כי נו"ן של קין היא חסירה והנו"ן אחרונה ב'קין' נוספת, כי דרך הנו"ן להיות נופל בכמה מקומות". ופירושו, כי השם של "קין" היה צריך להיות "קני", [ואז אין יו"ד בתחילה], אלא שהנו"ן הזאת נפלה, והנו"ן האחרונה היא נוספת. וא"כ שמו הוא "קני", ואות יו"ד מתחלפת לאות אל"ף, ונעשה ל"קנא". ועדיין קשה, הרי הפסוק מבאר שנקרא "קין" על שם "קניתי", וכמו שפירש רש"י הנ"ל, ואילו כאן מבאר שנקרא "קין" מלשון 'קנא'. ונראה, ש"קנה" גופא הוא קשור ל"קנא", וכמו שפירש רש"י [בראשית ד, כ] את התיבה "מקנה", שהוא מלשון "מקנא", וכמבואר בגו"א שם אות כד. והביאור לזה, כי בגו"א בראשית פ"א אות ס [מב:] כתב: "נקרא 'קנאה' כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [הובא למעלה הערה 1951]. נמצא שכל קנאה ניזונת מההרגשה ש"הדבר שייך לי", שזהו ענינו של קנין. באופן, שאם לא היתה מערכת קנינים בעולם, גם לא היתה קנאה בעולם.

(1967) מוכיח מפסוק זה שהתאוה היא הבל, שהרי "והבל היופי". ובגו"א פ"ט אות כג כתב: "ותמצא כי אלו ג' בנים [של נח] הם כנגד ג' בני אדם [הראשון]. שכמו שאותם השלשה כוללים כל העולם, כן אלו ג' כוללים כל העולם. והנה יפת כנגד הבל, כי 'שקר החן והבל היופי', ושניהם ענין גוף, ולכך הם הבל". ובר"ה יז. אמרו "ואינהו משפירי שפירי בני מחוזא ["מעונגים ושמינים היו" (רש"י שם)], ומקריין ["כך יקראו להם" (רש"י שם)] בני גיהנם". ובח"א שם [א, קיג.] כתב: "פירוש שהיו נמשכים אחר תאות הגוף, והיו מעונגים ביותר, ומתוך שהיו מעונגים ביותר היו יפים בתאר מאוד. אמר כי אותן הנמשכים אחר תאות הגוף ליפות צורתם הגשמית שהיא כלה, ולפיכך הם נדונים בגיהנם... כי המעונגים הם בעצמם הולכים ונמשכים אחר היופי שהוא הבל, כדכתיב 'שקר החן והבל היופי'". ובנתיב התורה פ"ד [א, יז:] כתב: "'היופי מכל מקום הוא הבל, שאין כאן שורש ועיקר גם כן, רק בדבר מה בלבד הוא. כי אין היופי רק מבחוץ, ואין היופי בכל".

(1968) ואם תאמר, הרי נאסרו אז באכילת בשר [רש"י בראשית א, כט], ואף נאסרו לאכול בשר בהמה שמתה מאליה [גו"א שם אות עג], ומה שייך לומר ש"בכורות צאנו" מורה "שדבר זה טוב למאכל, והוא לתאוה". ואולי אפשר לומר, שקרבנות קין והבל היו מיוחדים להם מפאת שקין היה עובד אדמה, והבל היה רועה צאן, וכמבואר בגו"א בראשית פ"ד אות ו, עיי"ש. ומה שהבל בחר להיות רועה צאן, "אע"פ שהבשר אסור להם, החמאה והחלב והגבינה והצמר והעורות, שאינם נזקקים להמית בריה, לא נאסרו" [לשון הרא"ם בראשית ד, ב]. ובגו"א בראשית פ"ד אות ד כתב: "ואם תאמר, מפני מה לא היה קין רועה צאן... ויש לתרץ, מפני שהוא היה הראשון הוצרך ליקח לחלקו עבודת האדמה, שהיא ראשונה לחיי אדם, שצריך לעבודת האדמה ללחם ושאר פרי האדמה, שאי אפשר להתפרנס בחלב ובגיזה. ומפני זה הוצרך ליקח דבר שהוא ראשית לחיי אדם, והוא הכרחי. וזהו שאמר הכתוב [בראשית ד, ב] 'וקין היה עובד אדמה', פירוש כבר היה עובד אדמה קודם שלקח הבל לעצמו רועה צאן, מפני שהוא העבודה הראשונה". הרי שקין התפרנס מההכרח, ואילו הבל התפרנס מהמותרות. נמצא שהבאת קרבן מהצאן מורה על נטיתו של הבל אחר המותרות, וזו היא תאוה [כמבואר למעלה הערה 1871 שהתאוה היא לדבר שאינו לצורך גמור]. ולפי זה מה שכתב כאן "טוב למאכל" כוונתו לחמאה וחלב וגבינה.

(1969) במה שקין כנגד כח הקנאה , שהוא מהנפש [שמאל], והבל הוא כנגד כח התאוה, שהוא מהגוף [ימין], וכמבואר למעלה הערה 1958. ובגו"א בראשית פ"ד אות ו כתב: "כי הבל וקין היו הפכים זה לזה, כי זה רועה צאן שמהם הצמר, וזה עובד אדמה שממנה הפשתן... שזה הדבר הוא כלאים והפכו לו [דברים כב, יא (הובא למעלה פ"ג הערה 489)]". ומתוך שהם הפכים זה לזה מוכח שהם יצאו לקצוות, כי אם אחד מהם היה עומד על השיווי והאמצע, אי אפשר היה לאחיו להיות הפכו, שאין הפך לאמצע, וכמבואר למעלה פ"ג מ"ג, ושם הערה 489. ובאור חדש [סו.] כתב: "כי יש לישראל צוררים, הם האומות, כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר, והם נוטים אל הקצה. ולכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש, כי אלו שנים הם יוצאים אל הקצה, זה בחמימות וזה בקרירות, ולכך הם הפכים. ואלו שני קצוות הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי... מכל מקום לא יאמר על זה שהם הפך להם לגמרי. ולכך המצרים... לא רצו לאבד את הכל, רק 'כל הבן הילוד וגו" [שמות א, כב]. ונבוכדנצר באש... לא היו מאבד את הכל, כי אין ההפך מתנגד לגמרי אל דבר

שהוא ממוצע, אף על גב שהם נבדלים זה מזה, ומ"מ אין זה הפך לזה לגמרי. ולפיכך לא היה ההתנגדות הזה מה שהיה מתנגד להם פרעה ונבוכדנצר לכלותם ולאבדם לגמרי. אבל המן נקרא [אסתר ט, י] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה" [הובא למעלה הערה 840].

(1970) פירוש - אף האדה"ר עצמו יצא חוץ לגבול וחוץ לשיעור בחטאו שאכל מעץ הדעת, וכפי שנתבאר למעלה לפי הדעות השונות. או שאין כוונתו לאדה"ר [כי כתב "כבר היה יוצא בהם", ולא "כבר יצא בהם"], אלא כוונתו לכל אדם המוליד בנים, שאף האב המוליד היה יוצא מן העולם מחמת קנאה ותאוה, וכמבואר במשנתינו.

(1971) "דיו לבא מן הנדון להיות כנדון" [ב"ק כד:], ואיך יתכן שהתולדות הנמשכות מן האב יהיו יותר מן האב עצמו.

(1972) כפי שנאמר במשנתינו "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם".

(1973) לשונו בגו"א בראשית פ"ד אות ו: "מפני שהיו [קין והבל] הפכים, לא היה אפשר להתקיים יחד. וגם קין לא היה אפשר לו להתקיים, שהוא חלק אחד מן ההפכים". ובדרשת שבת הגדול [רב.] כתב: "ויש לך להתבונן כי קין הרג את הבל [בראשית ד, ח]. כי מעשים הרעים מבטלים מעשה הבל... וקין נמחה במבול הוא וכל זרעו [רש"י בראשית ו, ד, וגו"א שם אות ז], ולא היה לו קיום". וראה למעלה פ"א הערה 1149.

(1974) כמו שכתב למעלה במשנה א [לפני ציון 44], וז"ל: "ולפיכך אין ראוי שיקרא האדם 'חכם' בשביל החכמה שבו, כי מה ענין האדם, שהוא בעל גוף, אל החכמה". וכן למעלה פ"ג מי"ז [לאחר ציון 2044] כתב: "כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם האדמה, שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו". וראה למעלה הערות 270, 296, ולהלן הערה 2007.

(1975) ולכך אינו עיקר האדם, לעומת גוף האדם, לכך רק הגוף מוליד תולדות, ולא השכל, שאינו עיקר האדם. ואודות שרק "עיקר" מוליד, כן מוכח ממה שכתב רש"י [בראשית ו, ט] "עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים". וביאר זאת הגו"א שם אות טז: "כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים, כי התולדות [בנים ממש] לאו בגופו, ואילו המעשים הם בגופו, ואין לך תולדת יותר מזה, שהרי כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה". ותיקשי לך, א"כ מדוע הולדה זו נמצאת רק במעשים טובים של צדיקים, ולא במעשים טובים של כל אדם. ומוכח מכך שרק פעולות שהם עיקרו של אדם יש בהן כח ההולדה של "כיוצא בו", והן הן פעולותיהם של הצדיקים. אך פעולות של אדם שאינו צדיק, לא ניחנו בכח ההולדה של "כיוצא בו", כי אין הן משקפות את עיקר מהותו.

ובגמרא אמרו [נדה מג.] ש"ראוי להזריע" מתקיים רק אם "כל גופו מרגיש", לאמור שפעולת ההולדה שייכת רק אם היא מבטאת את עיקרו ומהותו של המוליד. ושמעתי ממו"ר שליט"א, שלכך נמצא בלשון הקודש תיבת "עקר" למי שאינו מוליד. כי ה"עיקר" מוליד, וה"עקר" אינו מוליד, וכמו שמצוי בלשון הקודש שישנם שרשים שוים למלים הפוכות [רש"י שמות כז, ג, גו"א ויקרא פכ"ה הערה 37, ובמדבר פ"ד הערה 11. ודייק לה שהדוגמה הראשונה שהובאה ברש"י שם היא "להשריש", לעומת "לְשָׁרֵשׁ", וזהו בדיוק שוה ל"עיקר" ו"עקר", שאף "עיקר" הוא מלשון "שורש"]. הרי שפעולת ההולדה של "תולדותיהם כיוצא בהם" שייכת רק לעיקרו של המוליד, עד שעצם פעולת ההולדה נקראת על שם עיקריות זו [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 161].

(1976) ולכך הוא הבן השלישי, שהעזר האלקי בא לבסוף, וכמו שיתבאר בהערה הבאה. ורומז בזה שהשכל ניתן לאדם מהקב"ה, לעומת החלק החומרי שניתן לאדם מהוריו מולידיו. שהנה אמרו בגמרא [נדה לא.] "שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוך רגלים ובינה והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם". הרי שישנם דברים הבאים לאדם ישירות מהקב"ה, וישנם דברים הבאים לאדם באמצעות אביו ואמו. ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה וציוה] כתב: "עשרה הדברים שנותן הקב"ה, ואביו ואמו נותנים ג"כ עשרה דברים. ועשרה דברים שנותן הקב"ה כולם נפשיים קדושים, ועשרה דברים שנותנים אביו ואמו הם כולם גופניים". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקי.] כתב: "אין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 9]. וכן ביאר למעלה [משנה יד] שכתר כהונה עובר בירושה, לעומת כתר תורה וכתר מלכות, וכלשונו שם [לאחר ציון 1219]: "כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף, כי הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף. שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן. וזה ההפרש שיש בין הכהונה ובין כתר מלכות ובין כתר תורה; כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו. ולא כן המלך, כי אפשר שאין בנו מלך. ומכל שכן אצל התורה, שאין בנו של תלמיד חכם בודאי בעל תורה. וזה האב שיש לו המעלה הזאת, אינו נותן לבן הנפש ולא השכל. אבל הגוף הוא

מן האב, היא הטפה, כמו שמבואר בפרק המפלת [נדה לא.], ולפיכך הבן יורש את הכהונה", וראה שם הערה 1230.

(1977) אודות מעלת שת, כן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות ו: "שת הוא יסוד הכל, שממנו הושתת העולם [במדב"ר יד, יב], והוא יסוד ושורש כל הפכים". ובדרשת שבת הגדול [רא:] ביאר ששת הוא כנגד המעשים הטובים של האדם, לעומת קין שהוא כנגד היצה"ר ומעשים רעים, והבל כנגד מעשי הבל [הובא למעלה הערה 1963], ובתוך דבריו כתב שם: "אבל בן השלישי נגד חלק המעשים, שהם יסוד, ואינם הבל, והם המעשים הטובים. לכך נקרא שמו 'שת', מלשון יסוד ומלשון אבן שתיה... שממנו הושתת העולם... וסדר לידת הבנים כסדר, שהרי מתחלה האדם הולך אחר יצרו, שנאמר [בראשית ד, ז] 'לפתח חטאת רובץ', ותיכף ומיד נכנס באדם יצה"ר. ואח"כ מעשיו הם הבל ואין בהם ממש. ואח"כ כשעומד על דעתו נכנס בו יצר טוב לעשות מעשים הטובים. הנה תולדות הבנים הם כסדר, כמו שהם אצל האדם אלו שלשה המעשים באים זה אחר זה". וכאן רומז ליסוד שהעזר האלקי מגיע לבסוף, בדרגה האחרונה. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקטו.]: "קדמה דרך ארץ לתורה [ויק"ר ט, ג]. ודבר זה נמשך כפי היצירה של אדם, שתמיד החכמה והשכל באים אחר הדברים שאינם שכלים לגמרי", ושם הערה 243. וכן הנשמה ניתנת רק לבסוף מ' יום של יצירת הולד, וכמבואר למעלה פ"ג הערה 465.

(1978) בתפארת ישראל פט"ז [רמג:] עמד על כפילות הברכות בברכת התורה ["לעסוק", ו"המלמד תורה"], וז"ל: "ברכה ראשונה 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בתורה' [ברכות יא:], וברכה זאת היא כמו שאר ברכות המצות, שמברך על המצות. וגם זה שעוסק בתורה מצוה עושה, ומברך עליו. ומפני כי אין די בברכה זו, כי השם יתברך הוא שמוציא שכל האדם אל הפעל. ואין דומה זה לשאר מצוה שהאדם עושה מעצמו, אבל התורה, השם יתברך הוא המוציא שכל האדם אל הפעל, ואין זה לאדם מעצמו. לכך יש לו לברך 'ברוך המלמד תורה לעמו ישראל' [שם], וזה כנגד שהשם יתברך מוציא שכל האדם אל הפעל, ומלמד תורה לעמו ישראל. וכך מוכח לשון 'המלמד', דמשמע לשון הוה. ודבר זה כי עתה מלמד תורה לעמו ומוציא שכל האדם אל הפעל", ושם הערה 53. וכן כתב שם בסוף הפרק [רנה.] שהקב"ה הוא מוציא שכל האדם לפעל, ובנתיב התורה פ"ז [א, לב.]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תס.] כתב: "יש להשם יתברך התחברות ביותר אל הנמצאים, מה שהוא יתברך מוציא שכל ודעת בני אדם אל הפעל".

(1979) והולדת בנים גופא היא יציאת המוליד מן הכח אל הפעל, כפי שמעשים טובים מולידים את העושה, וכמבואר למעלה הערה 1963. ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רה:] כתב: "דבר זה נקרא 'תולדה' כאשר מוציא כח שלו אל הפעל".

(1980) לפי זה לא נתבאר כנגד מי הוא הכבוד. שעד כה ביאר שהקנאה כנגד קין, והתאוה כנגד הבל. ואין לומר שהכבוד [המוציא את האדם מן העולם] הוא כנגד שת, כי שת היה זרע כהוגן, ולא מצינו בו דבר שעלול להוציא את האדם מן העולם. ויל"ע בזה. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה לשון המקרא הוא [בראשית ד, כה] "וידע אדם וגו' כי שת לי אלקים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין". ומדוע היה צורך לומר "כי הרגו קין", הרי דבר זה כבר נאמר למעלה. אך לפי דבריו הענין מבואר, שכוונת המקרא היא לומר ששת יועיל במקום שנכשלו שני אחיו שהיו לפניו, ולכך היה הצורך להזכיר כיצד קין והבל היו אך לא ישארו [הבל מצד שנרצח, וקין מצד שרצח], ואילו שת יעמוד לעולם. ולכך "שת לי אלקים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין".

(1981) הנה למעלה כבר ביאר [מציון 1860 ואילך] שקנאה תאוה וכבוד הם כנגד כח נפשי טבעי ושכלי, והוסיף לבאר שגם חטא אדה"ר היה מחמת ג' דברים אלו. ומה שמוסיף כאן בפירוש זה הוא שיגביל את הכבוד כנגד הצלם, ולא כנגד השכלי. וראה להלן הערה 1990.

(1982) כמבואר למעלה הערות 1854, 1866.

(1983) כמבואר למעלה הערה 1870. ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; גוף ונפש והשכל. והערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". וראה למעלה פ"א הערות 413, 416.

(1984) למעלה פ"ג מ"י, שאמרו שם "שינה של שחרית ויין של צהרים ושיחת הילדים וכו' מוציאין את האדם מן העולם". וכבר הזכיר משנה זו למעלה במשנתינו [לאחר ציון 1841]. ולמעלה פ"ג מ"י [לאחר ציון 1035] כתב: "כי כבר בארנו לך כי האדם יש בו ג' חלקים; דהיינו חלק שהוא גופני, והוא חלק ראשון. חלק שני הם כחות הנפשי. החלק הג', השכלי. וכבר בארנו אלו ג' דברים בכמה מקומות, ואין להאריך. ואלו ג' חלקים הם חיותו של אדם ומציאותו בעולם, שכאשר האדם אינו נוהג באלו ג' דברים כראוי, אין לו קיום בעולם, ומבטל את מציאותו". וראה למעלה הערה 1863. ולמעלה פ"ב מי"א [תשצה:] כתב: "אין לך בריאה מן הנבראים שהוא יותר בשוה מן האדם... והשווי הזה, דהיינו כי האדם הוא מגוף ונפש, צריך שיהיה עומד בשווי, שלא יהיה נוטה אל הקצה

שיהיה האדם גוף לגמרי, ולא יהיה נוטה אל כוחות הנפש כאילו היה כולו נפשי, רק צריך שיהיה עומד בשווי הזה... וזה שאמר [שם] כי עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין האדם מן העולם. כי האדם שהוא בעל עין הרע פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו. וזה תגבורת נפשי יותר מן הראוי, ובזה הוא יוצא לקצה אחד. שאין האדם נברא רק על השווי מגוף ונפש, ומה שהוא נוטה אל הקצה דבק בו ההעדר כמו שהתבאר, לכך הוא מוציא את האדם מן העולם. וכן אם האדם נוטה לכח הגוף החמרי ביצר הרע, דבק בגוף כאילו הוא הכל גוף. וזה יציאה אל הקצה, והקצה דבק שם ההעדר, כי הוא קצה, ודבר זה מוציא אותו מן העולם, כי ראוי שיהיה האדם עומד מבלי שיהיה נוטה אל הקצה. והבן מה שאמר ש'מוציא אותו מן העולם', כי העולם הזה עולם שוה, שברא השם יתברך אותו בשוה. והנוטה מן השווי אל הקצה הגמור, הוא יוצא מן עולמו, ודבק בו ההעדר לגמרי. ואלו שני דברים אשר הם לאדם מצד היציאה אל קצה אחד, שעל ידי זה דבק בו ההעדר, ומוציא אותו מן העולם". והגוף הוא מימן והנפש היא משמאל, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ה [קעד:], והובא למעלה הערה 1958.

(1985) בנר מצוה [כג:] ביאר שיש באדם ג' חלקים [גוף, נפש ושכל], וכתב: "אבל כל אלו כחות אין בהם מעלת עצם האדם במה שהוא אדם שנברא בצלם אלקים. כי יש באדם עוד מעלה שהוא עצם האדם, והוא צלם אלקי, אשר זה הוא על הכל". נמצא שהצלם לחוד, והכח השכלי לחוד, וזהו ההבדל בין שני פירושיו.

(1986) לשון הרמב"ם שם: "לפיכך נאמר 'צלמם תבזה', כי הבזיון שייך לנפש, שהיא הצורה המינית, לא לתבנית האברים ותארן". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה.] כתב: "כי הגוף אינו מתבזה, רק צלם אלקים, כדכתיב 'בעיר צלמם תבזה'". וראה תפארת ישראל פנ"ב הערה 68. ולמעלה פ"ב מי"ד [תשפג.] כתב: "מה שאמר רבי אליעזר [למעלה פ"ב מ"י] 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך' הוא ענין גדול מאד להביא את האדם לעולם הבא... ואל יקשה לך כי למה דבר זה מביא לחיי עולם הבא, כי דבר זה יש להבין מדבר זה שאמרו חכמים [ב"מ נט.] כל המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא, ומזה תבין כי ההפך הוא, הזהיר בכבוד חבירו, הוא הדרך לחיי עולם הבא... כי כאשר הוא נוהג כבוד באדם שנברא בצלם אלהים, כי האדם נברא בצלם אלהים, ומפני זה ראוי לעולם הבא. כי אין ראוי לאדם עולם הבא, רק בשביל צלם אלהים אשר הוא לאדם מן העליונים... ולפיכך אמר כאשר תהיו נזהרים בכבוד חבריכם, וזה מצד שנברא בצלם אלקים, לכך יהיה לכם עולם הבא, ולא תהיו חס ושלום מבזים את הצלם, שבו תלוי עולם הבא". וכן למעלה פ"א מט"ו [שסג:] כתב: "וכן 'הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות', כי אם

לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו. וכל זה ענף מן היראה, שלא לבזות את האדם שנברא בצלם אלקים", ושם הערה 1334. וכן כתב בנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.]: "אל ינהג בזיון באדם במה שנברא בצלם אלקים". ובח"א לב"מ נח: [ג, כד.] כתב: "כי המלבין פניו אינו כמו שאר דבר שעושה לחבירו, שזה מבזה צלם אלקים בעצמו, שאינו דבר גופני כמו שאר עניני האדם, כי הגוף אינו מתבזה, רק הנפש, כדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'. ופירוש 'צלמם' הוא צלם אלקים שלהם - תבזה, ומפני שהבזיון הוא דבק בדבר שהוא אלקי, ראוי לקבל עונשו במקום שאין הגוף שולט כלל" [הוא עוה"ב], והובא למעלה פ"ג הערה 1131. וראה למעלה הערה 1876.

(1987) פירוש - עד כה ביאר שהכבוד שייך וראוי אל הצלם, ומעתה יבאר להפך; הצלם ראוי אל הכבוד.

(1988) הולך להביא ראיה שאיסור הבזיון הוא מחמת שהאדם נברא בצלם אלקים. והנה צ"ל 'מכילתא' [ס"פ יתרו (שמות כ, כו)]. וכן למעלה פ"ב מי"א [תשפד.] ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.] הביא מדרש זה בשם הספרי. ומצוי שמכנה כל מדרשי ההלכה בשם "ספרי", אע"פ שנמצאים במכילתא או בתורת כהנים, וכמו בגבורות ה' ר"פ ד כינה את התו"כ בשם "ספרי", וכן עשה בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיא:], נתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז:], ובח"א לב"ב פח: [ג, קיח: (הובא למעלה פ"ב הערה 1489)].

(1989) לשונו למעלה פ"ב מי"א [תשפד.]: "וכן אמרו בספרי 'לא תעלה במעלות על מזבחי', רבי ישמעאל אומר, הרי הדברים קל וחומר, ומה אם אבנים שאין בהם ידיעה לא לרעה ולא לטובה, אמר המקום לא תנהג בהם מנהג בזיון, חבירך שהוא בדמיון של מי שאמר והיה העולם, דין הוא שלא תנהג בו בזיון, עד כאן. הרי כי האזהרה על חבירו מפני כי הוא נברא בצלם אלהים, כי זהו המעלה היתירה שיש לאדם, ובשביל זאת המדריגה האדם זוכה גם כן למעלה העליונה, לחיי עולם הבא". ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.] כתב: "כי האדם זה בפרט נתן השם יתברך כבוד אליו, שנברא בצלם אלהים. והצלם הזה הוא כבוד עליון... וכך אמרו ז"ל לשון זה שאל ינהוג בזיון באדם במה שנברא בצלם אלהים. וכך אמרו בספרי 'ואם מזבח אבנים תבנה לא תבנה אתהן גזית וגו', והרי דברים קל וחומר; ומה אם אבנים שאין בהן לא רעה ולא טובה, אמר המקום לא תנהוג בהם בזיון, חבירך שהוא בדמיון של מי שאמר והיה העולם, דין הוא שלא תנהוג בו בזיון".

(1990) כי בפירושו הראשון ביאר שהכבוד הוא כנגד השכלי [כמבואר למעלה מציון 1872 ואילך], ואילו בפירוש זה מבאר שהכבוד הוא כנגד הצלם.

(1991) למעלה פ"ג מי"ד האריך בביאור ענין הצלם, וביאר שלשה הסברים ל"צלם אלקים"; (א) הקומה זקופה של אדם. (ב) אור הצלם המורה על דבר נבדל בלתי גשמי. (ג) אור הצלם מורה על המציאות הגמורה [ראה למעלה פ"ג הערות 1555, 1581], הרי ענין הצלם הוא להורות על שלימות המקבל ומעלתו. ונראה לבאר דברי קדוש אלו, כי שלשת חלקי האדם הם כנגד חג"ת, והצלם הוא כנגד מלכות [ראה שם משמואל פרשת תזריע (שנת תרע"א דף רט) שכתב בשם האבני נזר שהכח הרביעי הכולל את שלשת חלקי האדם נקרא "צלם"]. והנה הכבוד שייך לתפארת והכבוד שייך למלכות. לכך הסברו הראשון מייחס את הכבוד לשכל, והסברו השני מייחס הכבוד לצלם. והצד השוה לשני הסבריו הוא שכאשר יש יציאה מאחת מפנות המרכבה בזה האדם מוציא עצמו מן העולם.

(1992) שאמר "עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם".

(1993) כן כתב להלן פ"ה מי"ט [ד"ה ולפיכך אלו]: "הנה עין הרע הוא כח הקנאה בעצמו". ובגו"א בראשית פ"ד אות ה כתב: "ידע קין שכחו הוא מה שעינו רע, כי ידע מדתו בודאי". ולמעלה ביאר [מציון 1965] ש"קין" הוא מלשון קנאה. הרי שקנאה ועין רעה בני חדא בקתא אינון. ולמעלה פ"ב מ"ט [תרסז.] כתב: "כי המדה הרעה הזאת [עין רעה] מביאה את האדם לקנאה ולשנאה". ובנתיב עין טוב ר"פ א [ב, ריג.] כתב: "עין רע נקרא כאשר עינו צר בשל אחר". ובנתיב לב טוב ס"פ א [ב, ריא:] כתב: "הלב רע יש לו קנאה כאשר יש לחבירו שום טובה ושום מעלה... שאינו רוצה שיהיה לחבירו אותה מעלה... שאינו רוצה בטוב שהוא לחבירו". ולכך ברי הוא שקנאה ועין רעה הן דבר אחד. והתויו"ט כאן כתב: "הקנאה נמשכת מעין הרע". וראה למעלה פ"ג הערה 1857, ובסמוך הערה 1999.

(1994) "התאוה נמשכת מיצר הרע" [לשון התויו"ט כאן]. והתויו"ט למעלה פ"ב מי"א כתב: "יצר הרע - רוב התאוה, רמב"ם". ובאגרת המוסר לרבי ישראל סלנט כתב: "היצר הרע הוא כח התאוה". וכאשר אין יצה"ר אין כבר תאוה, וכדמוכח מהא שמזמן שנשחט יצרא דע"ז שוב אין תאוה לע"ז [סנהדרין קב:]. וראה הערה 2000.

(1995) דע שלמעלה פ"ב מי"א ביאר שלשה הסברים לדברי רבי יהושע [כמלוקט שם בהערה 1574], ונראה שדבריו כאן מכוונים כנגד הסברו השני, שביאר ששלשת הדברים שנקט רבי יהושע [עין רעה, יצר הרע, ושנאת הבריות] הם כנגד שלשת חלקי האדם [גוף, נפש, והאדם בעצמו הכולל שניהם], ושנאת הבריות היא כנגד האדם עצמו, וכלשונו שם [תשצב.]: "וכן שנאת חנם, כי הבריות הם האדם, ואם שונא את האדם במה שהוא

אדם, יש בו פחיתות וחסרון מצד שהוא אדם". וכאן נתבאר שהצלם הוא "שייך אל האדם במה שהוא אדם" [לשונו למעלה לאחר ציון 1984], א"כ ההעדר שבשנאת הבריות הוא ש"שונא האדם שנברא בצלם אלקים" [לשונו כאן].

(1996) מציון 1984 ואילך.

(1997) כי "כל יתר כנטול דמי" [חולין נח:], והיוצא מן השעור בתוספת, הרי הוא מגרע מן השעור, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 1861], וז"ל: "כי אחר שהנפש יש לה אלו ג' כחות אשר בארנו למעלה, אם יצא מן השעור באלו ג' כחות, הרי יוצא מן העולם. שהאדם הוא בעולם על ידי אלו ג' כחות, כי האדם בעולם על ידי כח נפשי, אם הוא יוצא על ידי כח זה מן השעור, הוא נוטה אל ההעדר. כי נפש האדם יש לו שעור בכל דבר, ואם יוצא מן הגדר בתוספות, הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון", וראה למעלה הערה 1865.

(1998) פירוש - שנאת הבריות ורדיפת הכבוד אינן רק ענין אחד, אלא החטא הוא אחד, שהתוצאה מרדיפת כבוד היא שנאת הבריות, וכמו שביאר כאן התויו"ט, וז"ל: "הכבוד הוא סבת שנאת הבריות, שאין שנאוי לבריות כמו הרודף אחר הכבוד. שאע"פ שיכבדוהו למראה עיניו... הנה בקרבם ישימו ארבם, ויחד יתלחשו עליו וישנאוהו. ובמדרש שמואל כתב שמן הכבוד נמשך שישנא לבריות, ולא ירצה בחברתם כשלא יכבדוהו כראוי לפי כבודו לפי מחשבתו".

(1999) כי הקנאה נמשכת מן העין הרע כתולדה הנמשכת מן האב [ראה הערה 1993], וברי שכח האב מרובה מכח התולדה. והמסילת ישרים ס"פ יא כתב לגבי קנאה בזה"ל: "אין המקנא מרויח כלום לעצמו, וגם לא מפסיד למי שהוא מתקנא בו, ואינו אלא מפסיד לעצמו". ואילו בעין רעה מפסיד את חבירו, וכפי שכתב למעלה פ"ב מי"א [תשצו:], וז"ל: "האדם שהוא בעל עין הרע פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו", ושם הערה 1548. הרי שאין הקנאה מזיקה כעין רעה.

(2000) כי התאוה נמשכת מן היצר הרע כתולדה הנמשכת מן האב [ראה הערה 1994], וברי שכח האב מרובה מכח התולדה.

(2001) כי שנאת הבריות נובעת מלב רע, וכמו שכתב למעלה פ"ב מי"א [תשמט.] כתב: "שנאת הבריות אינו אלא בשביל לב הרע, כדכתיב [ויקרא יט, יז] 'לא תשנא את אחיך בלבבך', ואין השנאה רק בלב". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ודע] כתב: "כי שנאת הבריות שהוא שונא את הבריות הוא בלב רע, כי השנאה הוא בלב". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, רי:] כתב: "מדת לב רע, והוא המדה הרעה, שהיא רעה מאוד... והיוצא מן המדה

הרעה הזאת שנאת הבריות; כמו שבעל לב טוב אוהב את הבריות, וחפץ בטובתם, ודן אותם לכף זכות, כך בעל לב רע שונא את הבריות" [הובא למעלה פ"ב הערה 1528]. ולא מצינו שהרודף אחר הכבוד הוא בשביל לב רע.

(2002) בא לבאר את סמיכות משנתינו למשנה שלפניה בקשר ענייני, ולא רק בקשר של סמיכות הדורות. שרבי אמר שם "אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו".

(2003) וזהו "קנקן חדש מלא ישן", וכפי שביאר הרעב שם "יש ילד שטעמו כטעם זקנים".

(2004) מעין דבריו בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.], שכתב: "כאשר מגיע לימי זקנה, וכבר סר ממנו ימי הילדות, אשר בימי הילדות הוא אוהב לרדוף ונצח בהלכה, הן בפלפול שיש בו ממש, הן בפלפול שאין בו ממש, ויכול לומר כי יודע ציד אני. ולעת זקנתו כבר סר תשוקה זאת מאתו, ומוצא עצמו חסר ויראה אחריתו" [הובא למעלה הערות 500, 1815]. ובאבן שלמה לגר"א ס"פ ב מובא בהערה שם ש"בימי הילדות אדם שואף לתאוה, ובימי הבחרות רודף אחר עושר וכבוד... ובימי הזקנה שרואה חליפתו במהרה, חוזר לעניני הנשמה", וכדברי המהר"ל כאן. אך בשיחות מוסר, מאמר כט [תשל"ב], כתב: "כידוע ממעשה שהיה בימי הגרי"ל [חסמן] זצ"ל, שנתקיימה אסיפה של חכמים וגדולים ונחלקו הדעות באיזה ענין. קם אחד זקן ונשוא פנים ואמר, דעו נא רבותי הן כבר זקנתי ושבתי, ואין פני לרדיפת הכבוד, על כן קבלו דעתי, כי היא האמת הטהורה מכל רבב. מיד קם הגרי"ל חסמן זצ"ל על רגליו ואמר, אני מוחה על דברי הרב הלז, כי אין בפיהו נכונה באמרו כי זקן הוא ובטלה הימנו תאות הכבוד. אלא נהפוך הוא, ומי שרדף אחר הכבוד בנעוריו מעט, ירדוף בזקנתו הרבה". וגם בהערה הבאה מובא שלזקנים במיוחד יש חמדה לכבוד. ואולי כוונתו **שרדיפת** כבוד בולטת יותר אצל ילדים מאשר אצל זקנים, אך **חמדת** הכבוד נמצאת יותר אצל זקנים.

(2005) בביאור ה"כל שכן" הזה, נראה לומר כי הקנאה מצויה אצל הילדים יותר מאשר רדיפת הכבוד. וכן כתב המי שילוח בפרשת חוקת, וז"ל: "כי כן הוא הדרך בילדות נמשך לב האדם לתאוה ואח"כ לקנאה, ובזקנה עיקר החמדה לכבוד", וראה הערה קודמת. או שהכל שכן הוא משום שרדיפת כבוד היא מעשה, ואילו קנאה נעשית בשב ואל תעשה, ואם הילדים הם רודפי כבוד במעשה, כ"ש שיקנאו בשב ואל תעשה.

(2006) אך כאמור ניתן לבאר את סמיכות המשניות מבחינת סדר הדורות, וכפי שכתב למעלה הרבה פעמים [כמלוקט למעלה הערה 166]. ורבי אלעזר הקפר היה תנא בימי

רבי [בעל המימרא הקודמת], וכמבואר בתוספתא אהלות ס"פ יח, שאמרו שם "מעשה ברבי ורבי ישמעאל ורבי אלעזר הקפר ששבתו בחנותו של עכו"ם בלוד".

משנה כב

(2007) כי יש לתלות את המסובב בסבתו האמתית, ולא בסבתו הצדדית, וכפי שהשריש הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א, וז"ל: "היאך תלה הכתוב... בדבר שאינו עיקר ולא הסיבה, אלא נקרה קרה". וכן נתבאר למעלה פ"ג הערות 325, 576, ולמעלה פרק זה הערות 1009, 1771. ולכך קשה מדוע המיתה נתלית ב"ילודים" דוקא, ולא בסתם "בני אדם". ואולי מתאים יותר לומר "בני אדם", כי האדם נקרא "אדם" על שם שבא מן האדמה [ב"ר יז, ד, וראה למעלה הערה 1974], וזו הרי סבת מיתתו, וכמו שנאמר [בראשית ג, יט] "כי עפר אתה ואל עפר תשוב", וכפי שהגר"א הביא כאן פסוק זה [מובא בהערה 2009]. ולשון חכמים הוא [ברכות יז.] "סוף אדם למות".

(2008) כפי שנאמר בהמשך המשנה "והמתים להחיות והחיים לדון".

(2009) תהלים פט, מט "מי גבר יחיה ולא יראה מות ימלט נפשו מיד שאול סלה". והגר"א כאן הביא את הפסוקים "כי עפר אתה ואל עפר תשוב" [בראשית ג, יט], וכן [ש"ב יד, יד] "כי מות נמות וכמי הנגרים ארצה אשר לא יאספו", ופירש הרד"ק שם "כולנו סופו למות וכמו המים הנגררים ארצה אשר לא יאספו אחרי השפכם במקום מדרון". ובב"ר צו, ב, אמרו: "ואין מי שיקוה שלא ימות, הכל יודעים ואומרין בפיהם שהן מתים". וכן האברבנאל כאן בשאלתו השלישית כתב: "כי מה החדוש אשר חידש לנו בזה הלא ידענו אם לא שמענו כי מות נמות וכמים הנגרים ארצה".

(2010) כי זהו סדר הדברים; חיים ["והחיים לדון"], מתים ["הילודים למות"], ותחיית המתים ["והמתים להחיות"]. וכן אמרו [ברכות נח:] "תנו רבנן, הרואה קברי ישראל אומר; ברוך אשר יצר אתכם בדין וזן אתכם בדין וכלכל אתכם בדין ואסף אתכם בדין ועתיד להקימכם בדין". ובטור אורח חיים ס"ס רכד כתב "הרואה קברי ישראל אומר; בא"י אמ"ה אשר יצר אתכם בדין וזן אתכם בדין וכלכל אתכם בדין והמית אתכם בדין ועתיד להחיותכם בדין ולהקימכם בדין בא"י מחיה המתים". הרי שהסדר הוא שחיים צריך להזכר ראשון, ולא כמו שנאמר במשנה, שהחיים הוזכר אחרון [מתים, תחה"מ, חיים].

(2011) פירוש - מתוך שאמר "והחיים לדון" כבר ניתן להסיק שיש לה' את כל הדברים הנצרכים כדי שידון את האדם; שה' הוא היוצר והבורא, המבין ודיין ועד, ומדוע היה צורך למשנה לפרט זאת בהמשך, הרי הכל כבר נכלל ב"החיים לדון".

(2012) כי הכל כבר של הקב"ה, וכפי שכתב למעלה פ"ג מ"ז [לאחר ציון 822]: "כי אין הקב"ה צריך שיתן לו האדם, שהרי הכל הוא אל השם יתברך". וכן נאמר [שמות כה, ב] "דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה וגו'", ופירש רש"י שם "לי לשמי". וכתב על כך הגו"א [אות א]: "דאם לא כן הרי 'לה' הארץ ומלואה' [תהלים כד, א], וכתיב [תהלים נ, יב] 'אם ארעב לא אומר לך', 'כי לי כל חיתו יער וגו' [שם פסוק י], ולפיכך צריך לומר 'לי לשמי'". והפסוקים שם בתהלים [נ, ט-יב] הם "לא אקח מביתך פר וגו' כי לי כל חיתו יער בהמות בהררי אלף ידעתי כל עוף הרים וזיז שדי עמדי אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה". ומפסוקים אלו למדו בסוף מנחות [קי.] "ושמא תאמר לאכילה הוא צריך, תלמוד לומר 'אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה'... לא לרצוני אתם זובחים אלא לרצונכם אתם זובחים". ולמעלה פ"ב מ"א [תפ.] כתב: "השם יתברך לא יקבל טוב מן הבריות כלל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקטז:] כתב: "לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושום לומר כך" [הובא למעלה פ"ג הערה 823]. וכן הרמב"ם כתב כאן: "כי איך יצוייר לו שוחד, ומה יהי השוחד**נמצא ששאל** כאן חמש שאלות; (א) מדוע תלה המיתה ב"ילודים" [ישוב על כך בהערה 2023]. (ב) מה החידוש ש"הילודים למות", דפשיטא הוא [ישוב על כך בהערה 2016]. (ג) שאמר "והחיים לדון" בסוף, ולא בהתחלה [ישוב על כך בהערה 2075]. (ד) מתוך שאמר "והחיים לדון" מבואר שה' הוא עד ודיין ומבין, ומה הצורך לפרט זאת בהמשך [ישוב על כך בהערה 2116]. (ה) מה שייך מקח שוחד אצל ה' [ישוב על כך מציון 2146 ואילך, וראה להלן הערה 2167].

(2013) בא ליישב את שתי השאלות הראשונות, וגם לבאר את כיצד המשך מאמרו של רבי אלעזר הקפר [משנתינו] מתקשר לתחילת מאמרו אודות קנאה תאוה וכבוד.

(2014) למעלה בשני מקומות; (א) מציון 1861 עד ציון 1878 [שבשלשת דברים אלו יש יציאה מהכח הטבעי, הנפשי, והשכלי]. (ב) מציון 1981 עד ציון 1991 [שבשלשת דברים אלו יש יציאה מהגוף, נפש, וצלם].

(2015) אודות שהמיתה שייכת לסדר העולם, כן כתב למעלה פ"ג מ"ה [לפני ציון 657]: "מלאך המות שולט בבני אדם לפי הטבע". ובגבורות ה' פס"ד [רצה:] כתב: "אמרו במדרש, לא היה ראוי מיתה לצדיקים אלא בשביל ששאלו המיתה בפיהם. אברהם אמר [בראשעת טו, ב] 'אנכי הולך ערירי', יצחק אמר [בראשית כז, ז] 'ואברכך לפני מותי', ביעקב כתיב [בראשית מו, ל] 'אמותה הפעם'. ביאור הדבר הזה... מצד שהמיתה טבעית לבני אדם מצד החומר, והצדיקים אינם דוחים הטבע, כי הטבע ראוי להנהגת העולם, והיא הנהגה של אמת. והצדיקים במה שהם צדיקים חפיצים באמת, ואינם חפיצים

שיצא העולם חוץ מסדר האמת... שהצדיק חפץ באמת, לכך המיתה באה, והבן זה". וראה למעלה פ"ג הערה 657. ולמעלה במשנה ד [לפני ציון 281] כתב "ואמר 'שתקות אנוש רמה', רוצה לומר כי סוף האדם הוא למיתה, כי המיתה ראויה לאדם... כי עצם האדם ראוי לו המיתה", ושם הערה 284.

(2016) אמרו בגמרא שם [שבת נה.] "אמר רב אמי, אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון". ושם בעמוד ב הביאו תיובתא על רבי אמי, ואמרו על כך "אלא שמע מינה יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון, ותיובתא דרב אמי תיובתא". ומיישב בזה את שאלתו השניה למעלה [לפני ציון 2009] "מה בא לאשמועינן, כי מי לא ידע שהילודים למות", ועל כך מיישב שבא להשמיענו שיש מיתה בלא חטא. ולמעלה במשנה יא [לפני ציון 1000] כתב: "קיימא לן דיש יסורין בלא עון, כדאיתא בפרק במה בהמה". ובגו"א דברים פ"כ אות ט כתב: "והרא"ם פירש טעמיה דרבי יוסי משום דכיון דאין מיתה בלא חטא, אם כן למה יחזור בשביל שום מורך לב. ואין דבר זה טעם, דלא קיימא לן הכי כלל, אלא 'יש מיתה בלא חטא' במסכת שבת". וכן בח"א לר"ה טז. [א, קד:] כתב שלמסקנה קיי"ל שיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון [ראה למעלה הערות 1000, 1001].

(2017) כן ביאר למעלה במשנה יז [לפני ציון 1546], וז"ל: "ואל יקשה לך, למה צריך אל עולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא... מצד הפעולה עצמה, שהוא עלול, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה. ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והוא עולם הזה. עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר... ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה... ודומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם". ובח"א לשבת קיח: [א, נח.] כתב: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו. ולכך אינו נמצא תמיד, אבל היה נעדר מצד עצמו, וימצא אחר כך, כי נמצא מצד עלתו". ולמעלה פ"ג מ"א [לאחר ציון 195] כתב: "העלול יש לו התחלה של אין, שאם לא כן, לא היה עלול מצד ההתחלה שלו". ובגבורות ה' תחילת פל"ד [קכז.] כתב: "מפני שהעולם נמצא אחר שהיה נעדר, יש חושך קודם מציאותו... וזה כי הוא יתברך נצחי, והעולם נמצא אחר ההעדר... וזהו ההעדר דבק בעולם מצד התחלתו". וכן כתב בנתיב העבודה פט"ז [א, קכז.], ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט:]. ובגמרא [סנהדרין צא.] אמרו קל וחומר שתהיה תחיית המתים בזה"ל: "דלא הוו, חיי. דהוי חיי, לא כל שכן".

ופירש רש"י שם "אותן שלא היו מעולם, נוצרין ונולדין וחיין, אותן שהיו כבר, לא כל שכן שחוזרין וחיין". והביאור כדבריו כאן, שמי שנוצר לאחר שלא היה יש בו העדר, ומ"מ הוא נמצא בעולם, ק"ו שימצאו בעולם אלו שהיה כבר כאן, ובאים לעולם לאחר שהיו בו. **ובכמה מקומות** ביאר שדבר שניתן לאדם יכול להנטל ממנו, משום שמעיקרא לא היה לו את הדבר. וכגון, למעלה בהקדמה [יח.] כתב: "האדם מקבל החיות, ואפשר שיסולק החיות שקבל. אבל 'עץ החיים' [בראשית ג, כד], שהעץ הוא החיים עצמו, אין לו הפסק". ולמעלה פ"ג מי"ג [לפני ציון 1242] כתב: "דבר שנקנה לאדם, ולא נולד עמו, כשם שהוא נקנה לאדם, כך אפשר ההסרה ממנו, כי כל קנין אפשר ההסרה". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלא:] ביאר כיצד יש לארבע המלכיות קץ ותכלית, ואילו למעלת ישראל אין קץ ותכלית, וז"ל: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה... אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר. כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות, וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם. אבל ישראל לא היו מקודם לעם, כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים, אין שם 'עם' עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם. ולא תוכל לומר עליהם כי קודם היו עם, וקבלו המלכות, רק כאשר יצאו ממצרים הגיע להם מעלתם העליונה. ואיך אפשר שיהיה דבר זה בטל מהם, כי לא היו ישראל בלא אותה המעלה". וכן ביאר בנצח ישראל פ"י [רנ.]. הרי שדבר שנתקבל, ניתן להבטל, לעומת דבר שהוא בעצם קשור למהות האדם [הובא למעלה הערה 1549].

(2018) מקשה על עצמו, שאם נבחרה תיבת "הילודים" כדי להורות שמדובר ב"נולד אחר שלא היה בעולם" [לשונו כאן], לשם כך היה יכול לומר גם "הברואים", שכל נברא נמצא לאחר שלא היה, ומדוע תלה זאת ב"ילודים" דוקא. ושאלתו בנויה על כך שבדרך כלל בני אדם נקראים "הנבראים", ולא "הילודים", וכמו שאומרים בעיקר הראשון "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים".

(2019) "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וגו'" [דה"י א כט, יא]. ובדרשה לשבת תשובה [פ.] כתב: "הוא יתעלה נצחי, ודבר זה מצד כי הוא יתעלה שמו אמת וישר, כי האמת והיושר יש לו רגלים עומד קיים, 'שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר' [משלי יב, יט]. ודבר זה ידוע כי הוא יתעלה נצחי מפני שהוא אמת וישר, שהאמת

והיושר אין לו שנוי". וקודם לכן ביאר [עט:] שהאות וי"ו משם הויה מורה על נצחיותו יתברך. וראה למעלה הערה 1525.

(2020) יש להקשות, שבכמה מקומות כתב שהואיל והעלול נברא על ידי ה', א"א שיהיה לעלול שויון ודמיון לעלה בנצחיותו, אלא בהכרח שיש לעלול "נחית דרגא" ביחס לנצחיות עלתו. וכגון, למעלה פ"ג מ"א [לאחר ציון 197] כתב: "וכן במה שיש לאדם עלה והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה". ובנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה א"א, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם עלה ועל זה שם עלול, הרי נבדל העלה מן העלול". וכן הוא בנצח ישראל פנ"ה [תתנג.]. הרי שמציאות תמידית של העלול גורמת להשוותו אל העלה. ובהספד [קעח] כתב שלא רק שהמיתה מבדילה את האדם מן ה', אלא מהות המיתה נועדה כדי להבדיל בין האדם לה', וכלשונו: "כי המיתה היא מצד... כי כך ראוי לאדם המיתה, כי השם יתברך הוא חי וקיים לעולם, ואין ראוי שיהיה לאדם דבר זה, שאם כן יחזיק עצמו אלקות. וכאשר יראה האדם מיתתו, אז ידע שהוא בעל רימה ותולעה, ובזה מקבל היראה מן השם יתברך". ובכלליות כתב בנר מצוה [ד:] ש"אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון" [הובא למעלה הערות 1525, 1527]. ומוכח מכל זה שהעלול בעצם אינו יכול לחיות חיי נצח, ואילו כאן כתב ש"אפשר שיהיה [ה'] מקיים אותו". **ונראה**, שהמפתחות לענין זה נמצאים בדבריו למעלה, משנה יז, לאחר ציון 1517, שכתב: "ולפיכך פשוט וברור ואין ספק בזה כלל שאז [לעוה"ב] יהיה עולם שלם בשלימות. כי הדבר שהדעת מחייב שיהיה פעולה שלימה, הוא העולם, מן הפועל שהוא שלם, הוא השם יתברך. כי כפי מדריגת הפועל, כך הוא פעולתו. ואם לא היה רק עולם הזה, והיה עולם הזה עולם חסר, אין ראויה פעולה זאת לפועל השלם, שהוא השם יתברך, שהוא שלם בתכלית השלימות. כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים שיש לפעולה התיחסות אל הפועל; כי הפועל שהוא חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד קרירות. וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו. ומעתה איך אפשר שיהיה העולם הזה בלבד מן השם יתברך, והוא אינו דומה

ומתיחס לו; כי הנבראים שבו כולם מתים, והוא יתברך הפועל חי וקים לעולם... **ואף אם תאמר כי אי אפשר שיהיה הנברא חס וחלילה דומה אל הבורא**, מכל מקום דבר כמו זה, שאין כאן שום התיחסות, דבר זה אי אפשר". הרי שביאר שיש איזון מתחייב ביחס שבין העלה לעלול; מחד גיסא א"א שהעלול ידמה לעלה, אך מאידך גיסא גם א"א שלא יהיה דומה לו במדה מסויימת, שהרי ישנו יחס ודמיון במה בין הפועל לפעולה. ועל כך כתב שהופעת המיתה בעולם מערערת את הדמיון המתבקש בין העלה לעלול, ומטה את כף המאזנים לריחוק גדול מדי ["שאין כאן שום התיחסות"]. ולכך, המקבילות שהובאו כאן [המורות שא"א שהעלול יחיה לעולם] בעל כרחך כוונתן לומר שא"א שיחיה באותו אופן וצורה כמו העלה, אך לא שמיתתו של אדם מחוייבת המציאות, ובהכרח שימצא אופן נוסף להורות שאין העלול במדרגת העלה, אע"פ שהעלול יחיה חיים ללא מיתה.

דוגמה לדבר; למעלה פ"ג מ"י [לאחר ציון 1045] כתב: "ובמדרש [ב"ר ח, י] בשעה שברא הקב"ה את האדם, טעו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו קדוש. משל למה הדבר דומה, למלך ואפרכוס [שר חשוב] שהיו בקרונין [עגלה חשובה], והיו בני המדינה מבקשים לומר המנון [שיר], ולא היו יודעין איזה המלך. מה עשה המלך, נטלו ודחפו והוציאו מן הקרונין, וידעו הכל שהוא אפרכוס. כך עשה הקב"ה, הפיל עליו שינה, וידעו הכל שהוא אדם, שנאמר [ישעיה ב, כב] 'חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו [כי במה נחשב הוא]'. הרי לך מבואר כי מתחלה רצו לומר שהאדם קדוש, רוצה לומר שיש בו נשמה נבדלת. ואף שהאדם בעל גוף, אמרו כי הגוף בטל אצל הנשמה, ובקשו לומר 'קדוש', לומר שהוא נבדל. עד שהפיל עליו תרדימה, והוא השינה, ואז ראו הכל כי הנשמה בטילה אצל הגוף, שהרי כאשר האדם ישן לא נשאר רק הגוף, והכל בטל". הרי מוכח שאף אצל אדה"ר גופא, שקודם החטא היה חי לעולם [כמבואר בהערה 2025], מ"מ לא יחשבוהו כעלה מחמת שישן. אם כן גם כאשר האדם יחיה לעולם עדיין ימצאו הבדלים בין העלה לעלול, ולכך אין הכרח לומר שהמיתה מחוייבת המציאות.

(2021) כמו שנאמר [בראשית ב, כד] "על כן יעזוב איש את אביו ואמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד", ופירש רש"י שם "לבשר אחד - הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד". הרי הולד מאחד את אביו ואמו לבשר אחד, ובהכרח שזה נעשה מחמת שבולד גופא יש חלק אב ואם. וראה למעלה פ"א הערה 707.

(2022) לשונו בהקדמה לנצח ישראל [ב:]: "אין האב סבה אל הבן, אבל האב סבה אל זריעת הזרע, וזאת הסבה נשארת, כי אם אין האב, אין כאן זריעת זרע. אבל הסבה המקיים הבן הוא הטבע שנתן השם יתברך אליו. כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה

שנמצא בעצמו בו. ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 23]. וזהו דיוק לשונו כאן "שהם סבת האדם **הנולד**", אך לא שהם סבת קיומו. וכן בגו"א שמות פ"א אות יט [יז:] כתב: "כל אב הוא בפרט סבה לבן... אם לא היה זה האב, לא בא הבן לעולם".

(2023) כפי שכתב למעלה סוף משנה יז [לאחר ציון 1551], וז"ל: "נולד האדם מטפה סרוחה עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". ובנר מצוה [קכ.] כתב: "טפה סרוחה כבר הלכה ואינה נמצאת במיתת האדם", ושם הערה 347. וראה למעלה פ"ג הערה 126, ופרק זה הערה 1563. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 23]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [נדה לא.] "תנו רבנן, שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן, שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם, שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוך רגלים ובינה והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם". ומדוע הוסיפו בסוף את המשפט "וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם", ומה היה חסר בלא הוספה זו. אלא שהם הם הדברים; הוספה זו היא מסקנה מתבקשת מהדברים שנאמרו במאמרם, כי דוקא מחמת שאביו ואמו של אדם הם שותפים ביצרתו, לכך מתחייב מזה מיתתו, וכפי שנתבאר כאן. וזו התשובה על שאלתו הראשונה למעלה: "למה תלה ב'ילודים' ולא אמר 'בני אדם למות'".

(2024) צריך ביאור מדוע נקט בלשון "**אפשר** שיהיה האדם חי ולא ימות", וכי יש ספק בדבר. ואולי רומז בזה למחלוקת הרמב"ם [הלכות תשובה פ"ח ה"ב, ובאגרת תחה"מ] והרמב"ן בשער הגמול [עמוד שח], שדעת הרמב"ם היא "שאלו האנשים אשר ישובו נפשותם לגופות ההם [בתחה"מ] יאכלו וישתו וישגלו ויולידו **וימותו** אחרי חיים ארוכים מאד... ואמנם החיים שאין מות אחריהם הוא חיי העוה"ב, אחר שאין גוף בהם".

והרמב"ן שם חלק עליו וכתב שעיקר שכר הצדיקים הוא בשעת תחיית המתים בשעה שהנפש תמצא בגוף, ולא ימותו יותר. ולכך כתב לשון "אפשר" כדי לרמוז לשיטת הרמב"ן.

(2025) ואדם הראשון יוכיח, שהיה אמור לחיות לעולם, וכפי שכתב הרמב"ן [בראשית, ב, יז], וז"ל: "ועל דעת רבותינו אלמלא שחטא [אדה"ר] לא מת לעולם, כי הנשמה העליונית נותנת לו חיים לעד, והחפץ האלקי אשר בו בעת היצירה יהיה דבק בו תמיד, והוא יקיים אותו לעד... ודע כי אין ההרכבה מורה על ההפסד אלא לדעת קטני אמנה כי הבריאה היא בחיוב. אבל לדעת אנשי האמונה האומרים כי העולם מחודש בחפץ אלוקי פשוט, גם הקיום יהיה בו לעד כל ימי החפץ, וזה אמת ברור" [ראה למעלה הערה 1883]. צרף לכאן שבמדרש תהלים פרק צ מבואר שבית המקדש השלישי לא יבנה על ידי אדם, ולכך יעמוד לעד [הובא למעלה בהקדמה הערה 23].

(2026) לשון הילקו"ש שלפנינו: "תני, כל מי שיש לו תולדות, מת וכלה, ונברא ואינו בורא. וכל מי שאין לו תולדה, לא מת ולא כלה, ובורא ואינו נברא".

(2027) לא מצאתי שיבאר מאמר זה בשאר ספריו. אמנם בבאר הגולה באר הששי [שלא.] כתב: "כי התולדות בשביל להעמיד העולם, וכדכתיב [קהלת א, ד] 'דור הולך ודור בא'". הרי חשיבות הדור הבא היא משום שהדור הקודם הולך. באופן, שהמצאותה של מיתה בעולם היא המחייבת את הולדת הבנים. וגמרא מפורשת היא, שכך שנו חכמים [ע"ז ה.] "בואו ונחזיק טובה לאבותינו ["עושי העגל" (רש"י שם)], שאלמלא הן לא חטאו, אנו לא באנו לעולם, שנאמר [תהלים פב, ו] 'אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם', חבלתם מעשיכם [שם פסוק ז] 'אכן כאדם תמותון וגו'". למימרא, דאי לא חטאו לא הוו מולדו, והכתיב וכו'". הרי שהגמרא סברה בהו"א שקודם חטא העגל [שישראל לא היו בני תמותה], לא היו מולידים בנים כלל. ובמסקנה הגמרא לא חזרה בה לגמרי מהבנה זו, אלא אמרה "לא תימא 'לא באנו לעולם', אלא 'כמי שלא באנו לעולם'". ופירש רש"י שם "לפי שהן היו חיים לעולם, וכל זמן שהן קיימין אין אנו חשובים כלום". הרי מוכח שחשיבות הבנים היא מחמת מיתת ההורים, אך כל עוד שהיו ההורים חיים לעולם, אזי הבנים אינם חשובים כלום. וכן חזינן מבני אדה"ר, שאע"פ שנולדו קודם חטא אדה"ר, מ"מ נזכרו בתורה רק לאחר החטא [רש"י בראשית ד, א]. אלא הם הם הדברים. כי קודם החטא הרי אדה"ר היה אמור לחיות לעולם [ראה הערה 2025], ולכך אין לידת בניו בגדר קיום העולם, וממילא הושמטה אז לגמרי מהתורה. ורק לאחר שנגזרה מיתה על האדם, ולידת בניו נהפכה לקיום העולם, אז הוזכרה לידתם. **ועוד יש לומר**, על פי מה שכתב

בתפארת ישראל פמ"ח [תשלח.] בביאור הדעה הנ"ל שלאחר מתן תורה [קודם לחטא העגל] לא היו מולידים, וז"ל: "כל הולדה הוא הויה, וכל הויה הוא שנוי, והשנוי הוא בדבר שהוא חסר, שהשלם בשביל שלימותו הוא מקויים ואינו בעל שנוי. וכאשר קבלו התורה אז היו שלמים מכל וכל, והיו רחוקים מן השנוי". הרי שהלידה היא שנוי, שאינו נמצא אצל השלם. ונצח ישראל פמ"ח [תשצה.] כתב: "הנקיבה שהיא יולדת הוא מפני חולשתה, שאינה כמו הזכר שיש לו חוזק יותר מן הנקיבה. וראיה לזה, כי אותה שאינה יולדת נקראת 'איילונית', מלשון איל [כתובות יא.]. ו'איל' לשון קושי, מלשון [יחזקאל יז, יג] 'ואת אילי הארץ לקח'. וכל דבר שהוא חלש, יש לו השתנות. ולכך הנקיבה יולדת, מפני שהלידה היא השתנות אל האשה. והאיילונית אין השתנות לה, נקראת 'איילנות' שהיא קשה כמו דוכרנית. ואין לה לידה, שהקשה לא יקבל השתנות". ולכך כל מי שיש לו תולדות כלה ומת, כי הלידה מורה על חולשתו. **אך קשה**, כי יהיה ההסבר אשר יהיה במדרש הנ"ל, עכ"פ מבואר שם שרק המוליד תולדות הוא כלה ומת, אך לא שהנולד הוא כלה ומת, ואילו במשנה מבואר להיפך; הנולד הוא מת, אך לא המוליד, שהרי אמרו "הילודים למות", ולא "המולידים למות". וזו לכאורה נקודה שלא נתבארה להדיא במדרש הנ"ל. ויל"ע בזה.

(2028) מתעכב כאן על שאלה שלא הביא עד כה, והיא, מדוע נאמר "והמתים להחיות", ולא "והמתים יחיו". וראה להלן הערה 2228.

(2029) עד כאן שאלתו, ומכאן ואילך תשובתו.

(2030) פירוש - הולך לבאר ששם "מת" נאמר על מי שבודאי יחזור לחיות, ולכך לא על יאמר על מי שנעדר לגמרי, ולא על מי שנמצא לגמרי, אלא על מי שחסר חיות. ומבאר כאן ששם "מת" לא נאמר על ההעדר הגמור, כי ההעדר הגמור אינו מחוייב לחזור ולהמצא, אלא יכול להשאר לעולם בהעדרותו.

(2031) פירוש - אין הכרח שמי שנמצא לגמרי יחזור ויהיה נמצא שוב לעתיד.

(2032) פירוש - שם "מת" לא נאמר על הנעדר חיות, אלא על החסר חיות, וכל חסר עומד להשלמה, וכמו שמבאר.

(2033) דוגמה לדבר; בגבורות ה' פי"ב [סד:] כתב לגבי רבוי ישראל במצרים, וז"ל: "כל זמן שהיה הדור הראשון של שבעים נפש קיים, לא היו פרים ורבים... וכאשר כתיב [שמות א, ו] 'וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא', אז הבנים שלא היו נמנים ולא עלו במספר היו פרים ורבים מאוד [שם פסוק ז]... כי הדבר שאינו שלם ואינו בפעל, הולך ומשתוקק לצאת אל הפעל. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם,

והיו נמנים, לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש, ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים, ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל. שכבר התבאר כי שלימות ישראל הוא ששים רבוא, וכל דבר מתנועע אל שלימותו, והיו פרים ורבים מאוד". וכתב על כך הפחד יצחק פסח סוף מאמר יז: "כי שלמותה של המדרגה התחתונה תשמש מניעה של אפשרות התנועה אל המדרגה הגבוהה ממנה" [הובא למעלה פ"ב הערה 249, ופ"ג הערה 701]. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכא:] כתב: "כי האדם שהוא בעמל, הנה כאילו לא נמצא בפעל השלימות מצד העמל שיש לו. ומי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה, ולא ימשוך אחר זה חסרון. אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה, וימשוך אחר דבר זה העדר וחסרון... ואין דבר זה דומה כאשר האדם בעמל וחסר השלמה, והוא עומד אל ההשלמה, כי מאחר שהוא עומד אל ההשלמה, אין דבק בו חסרון... וכל שאינו בשלימותו הוא מוכן ועומד אל ההויה ואל ההשלמה, ולא דבק בזה ההעדר".

(2034) וזהו לשון התפילה "מחיה מתים ברחמים רבים", כי רחמים נאמר על העומד חסר ומצפה ומייחל להשלמתו. וכן כתב בח"א לגיטין נו. [ב, קב:] "הקב"ה מפרנס את העולם ברחמים שלא יהיה האדם חסר".

(2035) "עפיפה" - היכולת לעוף. וכן כתב בח"א לגיטין סח: [ב, קכח.]: "לשון עפיפה נאמר במלאכי השרת, [ישעיה ו, ו] 'ויעף אלי אחד מן השרפים'".

(2036) לשונו בח"א לבכורות ח: [ד, קכה.]: "כי אפשר לומר לך על האדם שהוא חסר ראות, מפני שדרך שימצא באדם הראות. ואי אפשר לומר שהוא חסר העפיפה, מפני שאין מדרך שימצא בו העפיפה".

(2037) פירוש - החסר עומד להשלמה, וכמו שנתבאר, אך הבלתי חסר אינו עומד להשלמה, כי מעיקרא אין הוא בגדר "חסר" המשווע להשלמתו. וכן שנינו בהלכות צדקה [כתובות סז:]; "תנו רבנן, 'די מחסורו' [דברים טו, ח], אתה מצווה עליו לפרנסו, ואי אתה מצווה עליו לעשרו. 'אשר יחסר לו' [שם], אפילו סוס לרכוב עליו, ועבד לרוץ לפניו". הרי מי שהיה רגיל לסוס לרכוב עליו, ומעתה אין לו סוס לרכוב עליו, הרי העדר זה נחשב לחסרון שיש להשלימו. אך אם מעולם לא היה לו סוס לרכוב עליו, אין העדרו נחשב לחסרון המחייב השלמה. **דוגמה נוספת**; רש"י [במדבר ט, א] ביאר שגנאי היה לישראל שכל ארבעים שנה שהיו במדבר לא הקריבו אלא קרבן פסח אחד בשנה השניה. והתוספות [קידושין לז:] הקשו על כך, דמהו הגנאי, הלא לא נתחייבו בפסח אלא משבאו לארץ ישראל. והגו"א במדבר פ"ט אות א כתב לתרץ: "שאף אם הוא פטור

מן המצוה, או מחמת אונסה או שפטרו, גנאי הוא לו, דסוף סוף לא עשו המצוה כמה שנים שהיו במדבר. שכל מי שהוא פטור מן המצוה מחמת שהוא אונס, גנאי הוא לו שלא עשה המצוה... ולא דמי לתרומה וכל המצות התלויות בארץ [שלא קיימו ישראל אותן מצות במדבר, ומ"מ לא מצאנו שהיה בכך גנאי], דלא חלה המצוה עליהם לגמרי עד שבאו לארץ. אבל פסח שעשו כבר בשנה שניה, רק שהיו פטורין ממנו עד שבאו לארץ, גנאי להם זה, שדבר זה נקרא שהיו חסרים מצוה" [הובא למעלה פ"א הערה 732]. הרי חסרון מצוה הוא רק יאמר במצוה שכבר חלה עליהם ונחסרה, אך מצוה שלא חלה עליהם כלל [כגון תרומות ומעשרות], אין בהעדרותה משום חסרון. **דוגמה נוספת**; אסרו חכמים ללבוש ציצית במחיצת קבר של מת, משום שהוי "לועג לרש" [ברכות יח.]. אך מותר לאיש ללבוש ציצית במחיצת קבר של אשה, ואין בזה משום "לועג לרש". ובביאור הדבר כתב המשנה ברורה סימן כג ס"ק ה, וז"ל: "אבל בקבר אשה, דבחייה ג"כ פטורה, ליכא משום לועג לרש". הרי שהאשה אינה נחשבת חסרה מצות ציצית, כי היא מעולם לא נתחייבה בה, משא"כ המת, שהיה מחוייב בחייו במצות ציצית, תחשב העדרותה לחסרון ובזיון.

(2038) שנאמר [ויקרא יא, לט] "וכי ימות מן הבמה וגו'", אך לא מצאתי שיאמר כן במקרא לגבי עוף. אמנם בלשון חכמים שנינו [זבחים סד.] "עולת העוף, שמא תמות בעשן". וקושיתו היא שהרי אין תחיית המתים אצל בהמות [רש"י בראשית ב, ז], ולא יאמר עליהן "המתים להחיות", אע"פ ששם "מת" נאמר אף עליהן.

(2039) על שמעי בן גרא [שם פסוק ה]. וכן קודם לכן נאמר שמפיבושת אמר על עצמו [ש"ב ט, ח] "מה עבדך כי פנית אל הכלב המת אשר כמוני".

(2040) כי "המת" הוא שם תואר לכלב, שהכלב הוא מת ולא חי.

(2041) יש לשאול, הרי נאמר [שמות כא, לב-לג] "וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו ונפל שמה שור או חמור בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעליו **והמת** יהיה לו" [כן הקשו תוספות נזיר מח. ד"ה כל, ויובא בסמוך]. וכן נאמר [שמות כא, לה] "וכי יגוף שור איש את שור רעהו ומת ומכרו את השור החי וגם את **המת** יחצון". ויש לומר, כי אין פסוקים אלו נחשבים "סתם מת", כי הם להדיא מתייחסים לבהמות שהוזכרו בפסוקים הקודמים [שם], אך לא נמצא סתם "מת" אלא באדם. וכן מבואר בתוספות נזיר מח., שאמרו שם חכמים "תניא, 'כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבא' [במדבר ו, ו], שומע אני אפילו נפש בהמה במשמע, כענין שנאמר [ויקרא כד, יח] 'מכה נפש בהמה', תלמוד לומר 'על נפש מת לא יבא', בנפש אדם הכתוב מדבר". ומנין הילפותא

שאיירי רק בנפש אדם ולא בנפש בהמה. אלא הואיל והמקרא אומר "מת" סתם [נפש של מת], בהכרח שאיירי באדם ולא בבהמה. וכן פירשו התוספות שם, וז"ל: "כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבא שומע אני נפש בהמה במשמע - אי לא כתיב 'מת' אלא 'נפש', שנאמר 'ומכה נפש בהמה ישלמנה', תלמוד לומר 'נפש מת', בנפש אדם הכתוב מדבר, דבהמה לא איקרי 'מת'. אף על גב דכתיב 'והמת יהיה לו', 'מת' סתמא איקרי, 'נפש מת' לא איקרי". אך המהר"ל יצמד להוה אמינא של תוספות ["דבהמה לא איקרי 'מת'"], ויישב את קושיתם מ"והמת יהיה לו" כפי שנתבאר למעלה.

(2042) ונראה להביא ראיה ליסודו [ששם "מת" נאמר רק על אדם], שהרי אחד מן הכנוים של בני אדם הוא "מתים", וכמו שנאמר [בראשית לד, ל] "ואני מתי מספר", ופירש רש"י שם "אנשים מועטים". וכן נאמר [דברים ב, לד] "כל עיר מתם והנשים והטף", [דברים ד, כז] "ונשארתם מתי מספר בגוים", [דברים לג, ו] "יחי ראובן וגו' ויהי מתיו מספר", וראה ברד"ק ספר השרשים שורש מתה. הרי ששם "מת" הוא נאמר רק בבני אדם, עד שהוא הדין לאידך גיסא; בני אדם נקראים בשם "מתם".

(2043) פירוש - הואיל והאדם הוא חי, לכך יש לו דביקות עם אלקים חיים. וכן לאידך גיסא; הואיל והאדם הוא דבק באלקים חיים, לכך הוא חי. נמצא שהחיים הם סבה לקרבת אלקים, וכן הם מסובב לקרבת אלקים. ואודות הבחינה הראשונה, הנה למעלה בהקדמה [יח:] כתב: "לכך נקרא השם יתברך 'אלקים חיים', שהוא החיים הנצחיים עצמו". ולהלן פ"ה מי"ז [ד"ה והמבין יבין] כתב: "כי מה שאמר 'אלקים חיים'... כי החיות הוא אמתת המציאות, שכאשר יאמר 'זה חי', רצה לומר שהוא נמצא, והנעדר אין בו חיות". ולכך בני אדם שהם חיים, הם קרובים אצל השם יתברך, כי אף הם בעלי מציאות, ומבחינה מסוימת יש בהם צד השוה עם ה', כי הדומים מתחברים להדדי, וכמבואר למעלה הערה 1912. ואודות הבחינה השניה; למעלה פ"א מי"ג [שמה:] כתב: "כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים', ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל בעל השררה שהוא מושל על האחר, ואינו עושה עצמו מקבל... אינו מקבל הקיום והחיים". וכן להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלקים חיים, נותן חיים לדבקים בו. ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך... וזה שאמר 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור", כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים. ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך".

(2044) ופסוק זה מורה שאלו שנמצאים בסביבתו של הקב"ה מקבלים מאתו יתברך את הדין. וכן דרשו חכמים [יבמות קכא:] '"וסביביו נשערה מאד', מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו ["עם צדיקים ההולכים אחריו" (רש"י שם)] כחוט השערה". ורש"י בב"ק נ. כתב: "עם סביביו - צדיקים הדבקים בו". ומצינו בזה שלשה הסברים; (א) זהו דין בהקב"ה מחמת שאינו סובל במחיצתו חטא ועון, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ה [קכג.], וז"ל: "מה שתמצא אצל בני אהרן שמתו מיד [ויקרא י, א-ב], זה מפני שהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה, ואותם שהם סביביו לא יסבול הקב"ה שיש בהם חטא. כי לא יגור אצלו דבר חטא, לכך נענשו מיד. אבל אצל הרשע... אין משלם לו מיד" [הובא למעלה פ"א הערה 1300]. (ב) זהו דין בהקב"ה מחמת שהוא שופט תקיף, וכפי שכתב בח"א לב"ק נ. [ג, ט:], וז"ל: "לפי שהוא יתברך שופט תקיף, לכך סביביו יש סער ואימה מכח משפט השם יתברך, כי מי יצדק לפניו ומי יעמוד לפניו. ולכך מי שהוא סביביו יהיו בלא חטא לגמרי, כי לפי קורבתו אל השם יתברך, עושה בו משפט יותר, ומדקדק עמו, כאשר סביביו נסערה מאוד". (ג) זהו דין בצדיקים, שהחטא אינו ראוי להם, וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ יד [שם.]: "כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו, ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם אין ראוי להם החטא כלל, ולפיכך החטא אצלם הוא נחשב היציאה מן הראוי... כי ישראל קרובים אל העונש... כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה... שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה" [הובא למעלה הערה 1940].

(2045) בבחינת "מה לכהן בבית הקברות" [ראה שמו"ר ה, יד]. ובהספד [קפב] כתב: "אין החיים עם המתים במחיצה אחת... שהמת נבדל מן החיים ומרוחק מהם". ולהלן [לאחר ציון 2225] כתב: "ומאחר שהוא [המת] בשאול, והשאול נבדל מן השם יתברך".

(2046) שבת קנב: "אף הקב"ה... על נשמתן [של צדיקים] הוא אומר [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים'... נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר 'והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים' ['"את ה' אלהיך', עמו בכסאו" (רש"י שם)]". ובדרוש על התורה [יג:] כתב: "כתיב על נפש הצדיק 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך'... נשמותיהם של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד... ובודאי מפני שבאו ונבראו הנשמות מתחת כסא הכבוד, שמה הם שבים ללכת" [הובא למעלה הערה 265]. ובח"א לשבת קנב: [א, פד.] כתב: "כי הצדיק יש לו קשור כפי מדריגתו, אשר אינו יוצא מן הדרך הישר והשווי כלל, רק נשאר בדרך הישר... ולפיכך ראוים

להיות נשמתם תחת כסא הכבוד, תחת רגלי השכינה, לא יסורו מאתו ימין ושמאל... שהם תחת הכסא והכסא עליהם, עד שאינם נבדלים כלל מן השם יתברך, וזהו מעלת הצדיקים... כאשר ראוי שיהיה הבן שהוא כרעיה דאבוה".

(2047) לשונו בח"א לר"ה טז: [א, קט:]: "הצדיקים אפילו במיתתם נקראו חיים. ורוצה לומר כי עיקר החיים הם החיים שבאים מן השם יתברך, שהוא יתברך נקרא [תהלים לו, י] 'מקור החיים', וממנו הוא החיים. כי אין ראוי שיהיה נקרא 'חי' רק כאשר החיות שלו מן מקור חיים, וכמו שיקראו המים 'מים חיים' כאשר הם באים מן מקור, כדכתיב [במדבר יט, יז] 'מים חיים אל כלי', והם מים שבאים מן באר, שיש לו מקור נובע. והשם יתברך הוא שנקרא 'מקור חיים', לפי שהוא נצחי, והחיים שבאים ממנו הם נקראים חיים... והצדיקים, שחיים שלהם מן הש"י, נקראו אפילו במיתתם חיים. למה זה דומה, למעיין שיש לו מקור רחוק נובע, ובא דבר שהוא חוצץ אותו מן המקור, ודבר זה אינו אלא לפי שעה, שלא נסתלק מן המעיין הזה שם 'מים חיים', כי בהתגבר המקור על דבר החוצץ, יסולק החוצץ, וההפסק הזה אינו אלא לפי שעה. ומ"מ נשאר על המעיין שם 'מעיין חיים', כיון שיש לו מקור בעצמו. וכן הצדיקים אשר יש להם דביקות בו יתברך, שהוא מקור חיים, אף במיתתם נקראו חיים, כי סוף סוף יש להם דביקות במקור החיים, רק כי לפי שעה הטבע היה סותם המקור, ונעשה חציצה בין הצדיק ובין המקור, וזהו לפי שעה, עד כי הש"י יסלק החציצה, הוא הטבע, ויחיו המתים. ואף בזמן המיתה, מצד שהם דבקים במקור חיים, [אף] שאין החיים להם בפעל, מ"מ הדביקות הוא חיים קצת, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדביקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. כלומר מצד הדביקות שאתם דבקים במקור החיים שאינו פוסק, אתם חיים לעולמי עולמים, כמו היום שאתם חיים. ואין המיתה של רשע ומיתה של צדיק שוה, כי המיתה של רשע מסולק לגמרי מן החיים, כי נכרת ונפסק מן החיים, ואילו הצדיק הוא דבק בחיים אף במיתתו, רק שאין החיים בפעל לגמרי, והבן אלו הדברים". וראה למעלה בהקדמה הערה 57, ולהלן הערה 2229.

(2048) "כלל החיים" - כלל בני האדם החיים בפועל בעולם.

(2049) ואם תאמר, הרי בהמשך המשנה ביאר [ד"ה ותירוץ קושיא] "כי אין הדין רק כאשר הדיין נבדל מן בעל הדין, שאז הוא דן עליו, אבל כאשר נעשה עמו אחד, הרי אין הדיין נבדל מאותו שהוא דן עליו, ולא היה זה דין כלל". הרי שביאר שהדין מחייב התרחקות והבדלה בין הדיין לנדון, ואילו כאן מבאר שהדין נעשה דוקא באלו ש"יש להם דביקות עם השם יתברך, שהוא חי, ולפיכך מקבלים ממנו הדין". ויש לומר,

כי דבריו להלן באים לשלול התאחדות גמורה עם הדיין, שהתאחדות כזו תבטל את הדין. אך דבריו כאן עוסקים בהתקרבות אל הדיין שלא תבטל את הדין, שלא מדובר באחדות גמורה עמו. נמצא שהדין מחייב הבדלה מהדיין, אך מ"מ הדין חל בראשונה על המקורבים לדיין.

(2050) לשונו בח"א לשבת נה. [א, ל:]: "כי אותם הקרובים אל השם יתברך ביותר, הם קרובים וקודמים אל העונש, במה שהם קרובים אל השם יתברך. וכמו שדרשו ז"ל גם כן בב"ק [ס.] 'כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכל הגדיש או הקמה' [שמות כב, ה], שאין מתחלת אלא מן הצדיקים. מפני שהצדיקים הם קרובים אל השכינה". ובכת"י הוסיף כאן: "כמו שאמר [ר"ה ח:] מלך והדיוט נכנסין לדין, מלך נכנס תחלה". ובסמוך יביא גמרא זו. ובח"א לר"ה טז. [א, קג.] כתב: "כי המציאות נדון לפי הדביקות, וכן אמר הכתוב [שמות לג, פסוקים ג, ה] 'כי לא אעלה בקרבך רגע אחד אעלה בקרבך וכלתיך', שמזה תלמוד כי דביקות השכינה הוא הדין מצד עצמו. כי כל דבר אשר קרוב... נדון יותר". וזהו מה שנאמר [ויקרא י, ג] "בקרובי אקדש". וכן נאמר [עמוס ג, ב] "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונתיכם". וצרף לכאן דברי הרמב"ן הידועים אודות הפיכת סדום, שכתב [בראשית יט, ה]: "ודע כי משפט סדום היה למעלת ארץ ישראל, כי היא מכלל נחלת ה', ואינה סובלת אנשי תועבות. וכאשר תקיא את הגוי כולו מפני תועבותם, הקדימה וקאתה את העם הזה, שהיו רעים מכולם לשמים ולבריות, ושממו עליהם השמים והארץ, והושחתה הארץ בלא רפואה לעולם... כי יש באומות רעים וחטאים מאד, ולא עשה בהם ככה. אבל למעלת הארץ הזאת היה הכל, כי שם היכל ה'".

(2051) רומז בזה לשני הפירושים של רש"י למשנה, שכתב: "והחיים - אותם שעודם חיים, עתידין לידון ליום הדין. נוסחא אחרת, והחיים שעתידין לחיות, אינם ניצולים מיום הדין". וראה בתויו"ט כאן.

(2052) וצרף לכאן מאמרם [שבת ל.] "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות קודם שימות, שכיון שמת בטל מן התורה ומן המצות, ואין להקב"ה שבח בו, והיינו דאמר רבי יוחנן מאי דכתיב [תהלים פח, ו] 'במתים חפשי', כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצות". הרי שאין דין וגזירה על המת, כי אין המת קרוב דיו אל ה' בכדי שהמצות יחולו עליו, שהרי "מצוה" מלשון "צוותא", שפירושה התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה [ראה למעלה הערות 963, 1602], וזה מן הנמנע אצל מת. אמנם בח"א לשבת ל. [א, יא.] ביאר טעם אחר לכך שהמת פטור מן המצות, וז"ל "כי התורה והמצות מציאות

בשלימות אל הנמצא. וכאשר מת וקבל העדר, אין כאן שלימות מציאתו, ולכך הוא פטור מן המשלימים מציאותו... כי לכך אין הגזירה על המת, כי הגזירה הוא השלמה לנמצא, והמת הוא בעל העדר".

(2053) פירוש שני.

(2054) פירוש - שיש צורך כלפי מעלה לספק לחיים את כל צרכיהם, וזה גופא נקרא דין ומשפט, וכמו שמבאר.

(2055) לשון הפסוק במילואו הוא "ויהיו דברי אלה אשר התחננתי לפני ה' קרובים אל ה' אלקינו יומם ולילה לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו", ופירש הרד"ק שם "יומם ולילה - להיות שמירתו תמיד לעשות משפטינו. ופירוש 'משפט' במקום הזה כמו [שמות כא, ט] 'כמשפט הבנות יעשה לה', והדומה לו, כלומר לתת לנו דבר יום ביומו מה שאנו צריכים, להשפיע לנו הטובה ולשמרנו מרעה".

(2056) פירוש - הואיל והחיים תמיד זקוקים למלאות את חסרונם, לכך החיים לעולם עומדים במשפט ודין כדי לברר אם הם ראויים לשפע שהם כה זקוקים לו. ובסמוך כתב [לפני ציון 2077]: "כי דין החיים תמיד, ומשפט הרשעים אינו כל שעה". וצרף לכאן דבריו בגו"א בראשית פי"ז אות ו, שכתב: "'אין לו אלוה' לעזרו ולסייע, שזה מעשה אלוה" [הובא למעלה פ"א הערה 73]. ו"אלוה" הוא שייך למשפט ודין.

(2057) כי החיים זקוקים תמיד למלאות חסרונם, מה שאין כן המתים. ובגו"א דברים פכ"ו אות כז [תיח.] כתב: "תכריכין הוא עיקר צרכו של מת, כמו דשייך גבי חי אכילה ושתיה, שייך גבי מת ארון ותכריכין, דזה עיקר צרכו". הרי שאין למת צרכים תמידים כפי שהחי זקוק תמיד לאכילה ושתיה.

(2058) הרי רואים שאף המתים נדונין, ולא רק "החיים לדון". ובח"א לעדיות שם [ד, סב:] כתב: "משפט רשעים בגיהנם י"ב חודש. פירוש הרשעים שעליהם משפט הגמור, לכך משפט שלהם י"ב חודש, הוא שנה תמימה, עד שנדונו משפט שלם".

(2059) פירוש - מלבד משפט הרשעים שנדונים בגיהנם לשנים עשר חודש, ישנם פושעים אחרים שנדונים ג"כ לאחר מותם בגיהנם, וכמו שאמרו [ברכות יט.] "כל המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים נופל בגיהנם". וכן אמרו [ביצה לב:] "עתירי בבל יורדי גיהנם הם". וכן [סוטה מא:] "כל אדם שיש בו חנופה נופל בגיהנם", ועוד.

(2060) פירוש - יש הבדל בין "החיים **לדון**" לבין "**משפט** רשעים בגיהנם שנים עשר חודש", כי "לדון" כאן מוסב על הדין עצמו, ואילו "משפט רשעים" האמור כאן מוסב על מתן העונש, שיענשו בגיהנם, אך לא שיהיו נדונים שם. וצרף לכאן דברי רש"י [שמות

כח, טו] שכתב: "'משפט' משמש ג' לשונות; דברי טענות בעלי הדין, וגמר הדין, ועונש הדין, אם עונש מיתה אם עונש מכות אם עונש ממון" [הובא למעלה פ"ג הערה 169]. וכן כתב רש"י [איוב ט, לב], וז"ל: "'משפט' משמש ג' לשונות; תחלתו הוכחת דברים, אמצעיתו פסק דין, וסופו משטר יסורין וגיבוי חוב. ופעמים שהמקרא כותבו על שם תחלתו, ופעמים על שם אמצעיתו, ופעמים על שם אחריתו". וכן כתב רש"י בישעיה לב, ז. וראה הערה הבאה.

(2061) למעלה פ"ג מ"א [לפני ציון 167] כתב: "ויש שואלין, שהיה לו לומר 'חשבון ודין', שהרי החשבון קודם לדין. ואין זה קשיא, כי 'דין' פירושו שיעמיד אותו הקב"ה בדין על זה... וכשיעמיד אותו בדין, אם כאן יש כאן דין, ואז יתן חשבון, ותחלת דין קאמר, ולא גמר דין". וכן הוא כאן "החיים לידון", שתחילת דין קאמר, ואילו "משפט רשעים" הוא גמר דין.

(2062) מפאת קרבתם אל ה', וכמו שפירש עד כה.

(2063) משנה [ר"ה טז.] "בארבעה פרקים העולם נידון... בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון, שנאמר [תהלים לג, טו] 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם'". והרמב"ן [ויקרא כג, כד] כתב: "ולא פירש הכתוב טעם המצוה הזאת, למה התרועה, ולמה נצטרך זכרון לפני השם ביום הזה יותר משאר הימים, ולמה יצוה להיותו מקרא קדש כלל. אבל מפני שהוא בחדשו של יום הכפורים, בראש החודש נראה שבו יהיה דין לפניו יתברך, כי בם ידין עמים, בראש השנה ישב לכסא שופט צדק, ואחרי כן בעשרת הימים ישא לפשע עבדיו. נרמז בכתוב הענין, כאשר נודע בישראל מפי הנביאים ואבות קדושים". ובתפארת ישראל ס"פ כז [תטז.] כתב: "ומזה הטעם לא נכתב גם כן בראש השנה הטעם שהוא יום הדין, מפני כי הדין מצד עצמו אינו מקובל ואינו נוח לאדם, ולכך לא תלה המועד בזה, רק נכתב [ויקרא כג, כד] 'זכרון תרועה'. והזכירה שנזכר על ידי תרועה לפני הקב"ה הוא לטובה".

(2064) "אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים" [לשון הגמרא שם]. ואודות קרבת ה' לעולם בעשרת ימי תשובה, ראה דבריו בנצח ישראל פ"ח [ריח:] שכתב: "העולם הזה שב אל ה'... הם עשרת ימי תשובה, אז העולם שב מפחיתות הגוף אל השם יתברך... ודבר זה ראוי שיהיה בעשרת ימי תשובה, שהכל שב אל השם יתברך, כי הנשמה חוזרת אל השם יתברך דוקא בעשרת ימי תשובה, כמו שאמרנו, והיא מתקדשת מפחיתות הגוף החומרי. כי עשרת ימי תשובה הם מוכנים שיתקדש האדם מן פחיתות הגוף ולהיות קדוש".

(2065) לשונו בח"א לר"ה טז. [א, קב:]: "מדת הדין הזה הוא מצד התיחסות והתדבקות אל הנמצא, כי כאשר הוא יתברך קרוב אליו, אז מדת הדין של הש"י עליו. ולפכיך אמרו חכמים ז"ל 'דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב' אלו עשרת ימים שבין ר"ה ובין יום הכפורים. והקורבה הזאת אין קורבת מקום, אלא קורבה מצד התיחסות, ויש לאדם התיחסות דבר מה, מצד מה, ובזמן מה. הנה אותו התיחסות הוא בזמן ר"ה, כי מאותו הצד ימצא התיחסות אליו, וזהו מדת הדין או הוא שולט, ולפיכך נדון בר"ה, כי התיחסות אליו מביא הדין", ושם מאריך בזה.

(2066) פירוש - הגמרא מבארת שהמלך נכנס ראשון לדין לפני הצבור, כי אל"כ המלך ימתין לצבור שיכנסו לפניו, ואין זה דרך ארץ שהמלך ימתין בחוץ.

(2067) בנתיב העבודה תחילת פ"י הביא את מאמרם [ברכות לד:] ש"המלך כיון שכרע, שוב אינו זוקף ["עד שיגמור" (רש"י שם)]". ובביאור הדבר כתב שם [א, קז:]: "המלך כיון שכורע שוב אינו זוקף, כלומר שבכל הברכות הוא כורע ואינו זוקף, כי הפרש בין המלך ובין העם, כי המלך בעם נחשב כמו הכל, ומפני מדריגה זאת המלך קרוב אל השם יתברך בכל, ולא תוכל לומר אצל המלך כמו אצל שאר בני אדם שיש להם קירוב אל השם יתברך מצד מה, רק כי מלכות דארעא כעין מלכותא דרקיע [ברכות נח.], ולפיכך הוא קרוב אל השם יתברך בכל. ומיד שהוא בא להתפלל לפני השם יתברך יש לו לכרוע לפניו, כי הכריעה מצד הקירוב הגמור שיש אל האדם אל השם יתברך, ומצד אותו הקירוב יש כאן כריעה". ועוד אודות קרבת המלך אל ה', ראה למעלה הערות 1254, 1258.

(2068) לשונו בח"א לר"ה שם [א, צג:]: "דברים אלו נאמנים מאוד, כי המלך מדריגתו יותר קודם במעלה, לפי שהוא נבדל מן העם מצד שהוא מלך. וידוע כי משפט העליונים לפי קורבתם יותר ראשונים. ומאחר שהמלך הוא נבדל מן העם, הוא נכנס תחלה לדין, פירוש שדינו קודם... רוצה לומר 'תחלה' שהוא ראשון לדין מפני שהוא קרוב אל השם יתברך, ואינו בתוך העם מצד מעלתו ומדריגתו של מלך. ולפיכך קאמר טעמא בתר הכי לאו אורח ארעא למיקם מלכא וכו'... כי לעולם מדרגיתו של מלך הוא פנימי יותר להיות קרוב אל משפט השם יתברך, ולפיכך אין ראוי להיות מלך אבראי, ומפני זה הוא נכנס תחלה". ובב"ב ז. אמרו "אין תחלת דינו של אדם נידון אלא על דברי תורה", ובח"א שם [ג, קלא:] כתב: "פירוש, מפני כי התורה הוא התחלה אל הכל, כי היא ראשית לכל דבר שבעולם, והיא ראשונה אל הש"י. ולפיכך הדין על התורה היא קודם הכל, כי [היא] הדבר שהוא ראשון אל הש"י, וקרוב אליו... מלך והדיוט מלך נכנס ראשון. ולכך הדין

על התורה הוא ראשון וקודם... הדין כאשר יוצא לפעל הוא תחלה על התורה מטעם אשר אמרנו, כי התורה היא ראשונה אל השם יתברך".

(2069) מבאר תשובה שניה על השאלה ששאל למעלה ממשפט הרשעים בגיהנם יב חודש, הרי שיש דין גם למתים.

(2070) הפירוש השני ב"החיים לדון" [הובא לאחר ציון 2053].

(2071) אודות שצרכי האדם הם בכל שעה, הנה בברכת המזון אנו אומרים "שאתה זן ומפרנס אותנו תמיד בכל יום ובכל עת ובכל שעה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמ.] כתב: "פירוש זה כי האדם צריך לפרנסה כפי מה שמתחדש לו, כי היום הוא צריך לזה, ומחר צריך לאחר, הכל כפי שמתחדש לו הזמן צריך האדם לפרנסה... ופירוש 'בכל שעה', כי השעה חלק מן היום, כי היום נחלק לשעות, ובשעה זו צריך לדבר זה, ובשעה זו צריך לדבר אחר. כלל הדבר, כי האדם הוא בעל שנוי וצריך לפרנסה כפי מה שמתחדש, והשם יתברך נותן לו פרנסתו בכל יום כפי מה שהתחדש לו היום, וכן העת מן היום, שהוא רגע מן היום, או שעה, שהיא חלק מן היום, וזה מבואר" [הובא למעלה פ"ב הערה 449].

(2072) בר"ה טז. נחלקו התנאים, ודעת רבי יוסי שהאדם נידון בכל יום, ודעת רבי נתן שאדם נדון בכל שעה, ובח"א לר"ה שם [א, קג.] ביאר את מחלוקתם, עיין שם.

(2073) שזהו "החיים לדון" לפי פירושו השני למעלה [לאחר ציון 2053], שהכוונה להנהגת החיים על פי הדין. ולפי פירושו הראשון הכוונה היא שה' דן את החיים מפאת קרבתם אל ה'.

(2074) אודות שעשיית הפכים מורה על שליטה מוחלטת, כן כתב בגבורות ה' פמ"ז [קפא.], וז"ל: "כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה, שהוא דבר אל הפכו, בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו. וזה כי כאשר אחד מושל על דבר אחד, הנה אין בידו הכל, רק דבר אחד פרטי. אבל כאשר הוא מושל על דבר והפכו, שהיה משנה המים ליבשה, הרי ברשותו הים, כיון שמשל עליו, ובידו היבשה, כיון שעשה הים יבשה, והרי אין בידו דבר אחד פרטי. וההפכים במה שהם הפכים אין להם שייכות זה אל זה כלל, שתאמר שהוא מושל על ענין אחד, רק נראה שהכל ברשותו, ואין חוץ ממנו. ולפיכך הוא יתברך בלבד מושל על ההפכים שהם בעולם". ובנתיב הלשון פ"א [ב, סו.] כתב: "הלשון כולל החיים והמות. וזהו כח הלשון, שכל דבר שהוא כמו זה, שכולל החיים והמות, תדע מזה גודל כחו, כאשר הוא כולל, החיים והמות. שכל דבר שהוא כולל דבר והפכו, בזה תדע ג"כ גודל כחו". ובנצח ישראל פ"ח [רז:] כתב: "כי השם יתברך הוא אחד... והאחד הוא יכול על הכל, אף על ההפכים, כי דבר שהוא אחד כולל

הכל". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "יש להקריב אליו חמץ ומצה [בקרבן תודה], כלומר שראוי להקריב אליו ההפכים, במה שהוא אחד. ומי שהוא אחד, כולל הכל, אף שני ההפכים. כי המלאכים, מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש, ולכך אין אחד הכל. אבל השם יתברך הוא מושל על ההפכים, ולכך מקריבין אליו ההפכים, וזה מורה שהוא אחד".

(2075) ומה שדן אותם מורה שהם בידו, ולכך דן אותם. וכן נאמר [שמות ז, א] "ויאמר ה' אל משה ראה נתתיך אלקים לפרעה וגו'", ופירש רש"י שם "נתתיך אלקים לפרעה - שופט ורודה, לרדותו במכות ויסורין". הרי שהשופט הוא רודה. וראה למעלה הערה 759, ולהלן הערות 2116, 2158. ובזה מיישב את שאלתו השלישית למעלה [לאחר ציון 2009]: "ועוד, שאמר ש'המתים להחיות והחיים לדון', שהיה לו לומר קודם 'החיים לדון', ואחר כך 'הילודים למות והמתים להחיות". ומיישב שקודם הזכיר את ההפכים, המורים שהקב"ה שולט על האדם מצד ממית ומחיה, ולאחר מכן הזכיר שהקב"ה שולט על האדם מצד שדן אותם. והואיל וזה גדר אחר של שליטה, לכך הוא נשנה לאחר הגדר הראשון.**ובכת"י הוסיף** את הדברים הבאים: "מפני כי הילודים הם למות, והמתים להחיות, והחיים לדון. הרי הן הילודים ובאים אל העולם, והן אותם שעברו מן העולם [ו]כבר מתו, הן החיים שעוד הם בחיים הם עומדים [לדין], אם כן הכל ביד השם יתברך. ואם כן בזה יש לידע ולהודיע ולהוודע שהוא אל. והוא כי מאחר כי מצד התחלת הנבראים, מצד שהם נולדים, אינם דבר בעצמם. הן הם שסופם שמתו, הם עומדים להחיות. הן מצד שהם בעולם עומדים לפני השם יתברך, ובזה נראה בהם שאינם נחשבים, רק הכל הוא מן השם יתברך, כאשר אינם דבר בעצמם. ובזה יש לידע ולהודיע ולהוודע".

(2076) וזהו "לידע". ובנצח ישראל פל"א [תקצח:] כתב: "האדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך, אבל האדם צריך למושכלות שלו להשיג בנמצאים. ולפיכך קרא שכל האדם 'טייעא' [ב"ב עד.], אשר הוא סוחר ישמעאל, אשר כל סוחר סובב כל הארץ. וכך שכל האנושי צריך לסבב ולעיין בנמצאים, ומהם יקנה החכמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1000]. ואברהם אבינו עשה כן, וכמבואר ברמב"ם הלכות ע"ז פ"א ה"ג, וז"ל: "כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו, והוא קטן, והתחיל לחשוב ביום ובלילה. והיה תמיה, היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד, ולא יהיה לו מנהיג, ומי יסבב אותו, כי אי אפשר שיסבב את עצמו. ולא היה לו מלמד, ולא מודיע דבר, אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטפשים,

ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים, והוא עובד עמהם. ולבו משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת, והבין קו הצדק מתבונתו הנכונה, **וידע** שיש שם אלוה אחד, והוא מנהיג הגלגל, והוא ברא הכל, ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו, **וידע** שכל העולם טועים... ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו. כיון שהכיר **וידע**, התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים".

(2077) המשך לשון הרמב"ם [שם] אודות אברהם אבינו: "ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו. כיון שהכיר וידע, התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים, ולערוך דין עמהם ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה, ושיבר הצלמים, והתחיל **להודיע** לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם, ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך... ויצא לחרן, והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם, **ולהודיעם** שיש שם אלוה אחד לכל העולם, ולו ראוי לעבוד. והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר וממלכה לממלכה, עד שהגיע לארץ כנען... וכיון שהיו העם מתקבצין אליו ושואלין לו על דבריו, היה **מודיע** לכל אחד ואחד כפי דעתו, עד שיחזירהו לדרך האמת".

(2078) לשון הרמב"ם [שם]: "וראוי לאבד ולשבר כל הצורות, כדי שלא יטעו בהן כל העם, כמו אלו שהם **מדמים** שאין שם אלוה אלא אלו". ואודות שהדמיון הוא מטעה, כן כתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל.], וז"ל: "כי לפעמים הטעות הוא בשביל כח המדמה, שאינו שכל, והוא כח יצר הרע בלבד" [הובא למעלה הערה 1805]. ובתפארת ישראל פט"ז [רלח.] כתב: "הרי ספרו על אחד מחכמיהם, שהיה נקרא אפלטון, שאמר כי ראוי שכל אשר הם בעלי מלאכה אחת שיהיה להם נשים ביחד, ולא יהיה לכל אחד אשה מיוחדת. שהלך אחר הדמיון שהיה מטעה אותו, אל דבר בחלוף מה שהוא אל הכל", ושם הערה 17. ובהקדמה שניה לגבורות ה' [טו] כתב: "שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם ועמדו על השכל". ובנצח ישראל פ"ד [סו.] כתב: "במוח, אשר שם המחשבה והדמיון, ומתחדש מזה הטעות אחר עבודה זרה". ובבאר הגולה באר הששי [שמא:] כתב: "כי דבר זה הוא מפעל הדמיון, אבל למי שיש בו דעת וחכמה", הרי העמיד הדמיון לעומת דעת וחכמה [הובא למעלה פ"א הערה 1737, ופ"ב הערה 714].

(2079) כי "יוודע" הוא מבנין נפעל, ו"כל נפעל מקבל מאחר הפעולה" [לשונו בגו"א דברים פכ"ט אות ד], ולכך מונח ב"יוודע" שזולתו מכריחו לקבל ידיעה זו. וראה להלן הערה 2089.

(2080) כפי שכתב הרמב"ם בהלכות ע"ז פ"א ה"ג לגבי אברהם אבינו: "כיון **שגבר עליהם** בראיותיו, בקש המלך להורגו, ונעשה לו נס ויצא לחרן". הרי שמציאות הבורא

היא ידיעה מוכרחת, ולכך ניתן להתגבר על מי שמתעקש מלשמוע זאת. וראה הערה 2090.

(2081) ידיעה באפשר, ידיעה במה שראוי, וידיעה מוכרחת [יבאר בסמוך].

(2082) פירוש - יש שלש דרגות של ידיעה, והדרגה השלישית העליונה היא ידיעה מוכרחת, וכמו שמבאר והולך.

(2083) כן כתב בתפארת ישראל פי"ח [ערב.] לגבי האמת של תורה, וז"ל: "כי התורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו]. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת. כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה... אבל האמת שהיא אמת בעצם היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר" [הובא למעלה פ"ג הערה 363]. ובכת"י כאן הוסיף: "כי אפשר שהיה בבית אחרון שהיה שם, וזה הוא במקרה". ופירושו, שאמנם ראובן נמצא בבית פלוני, אך לא מחמת שהוא קשור בעצם לבית זה, אלא נמצא בו משום שהוא עוד לא עבר לבית אחר, וזהו הבית האחרון שנמצא בו.

(2084) אין כוונתו שהיה אפשר ליצור מעיקרא צורת אדם שתהיה ללא ידים, שעל כך נאמר [קהלת ג, יד] "ידעתי כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע", וכמבואר למעלה פ"ב מ"ח [תרמה.]. אלא כוונתו שניתן לומר שיהיה אדם פרטי ללא ידים.

(2085) כי אי אפשר שאדם ילך ללא רוח חיים, וזה לא יצוייר בשום אופן. והרי על כך אמרו בגמרא [ב"ק עד:] "בא הרוג ברגליו", ופירש רש"י שם "בבא הרוג ברגליו - אותו שאמר עליו שהוא נהרג, בא חי ברגליו לפנינו", שמן הנמנע שהרוג יבוא ברגליו. ובכת"י נתן משל אחר, וז"ל: "כמו שיאמר כי כל דבר שהוא חי צריך פרנסה, ודבר זה מוכרח כך, ואי אפשר שיהיה כך".

(2086) לשונו למעלה פ"ג מ"ב [לאחר ציון 362]: "התורה מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, ומפני כך דברי תורה מיוחדים... כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך... כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד. אבל דברי תורה מחויבים שיהיה כך, וא"א שיהיה בענין אחר, והמחויב הוא מיוחד". ובבאר הגולה תחילת הבאר השני [קיח.] כתב: "כאשר מעיין בדבר ימצא דבריהם הם גוף הדבר ועצמן של דברים, לא כמו הדברים שהם דברים נמוסים אשר הונחו שיהיה כך, ואפשר

שיהיה בענין אחר, ואינם עצם הדבר וגוף הדבר. אבל דברי חכמים הם גוף ועצם הדבר, שכך ראוי שיהיה לפי עצמו, לא בדרך הנחה בלבד, כמו שמניח דת הנימוסית שיהיה כך, שזה אין עצמו של דבר, כי אין מחויב שיהיה כך דוקא". הרי "מחויב" הוא עצם הדבר [הובא למעלה פ"ג הערה 371].

(2087) שהוא בנין קל. כי פעולה שאינה חשובה נאמרת בבנין קל, ואילו פעולה חשובה נאמרת בבנין הפעיל. דוגמה לדבר; רש"י [בראשית ד, יח] כתב "ועירד ילד - יש מקום שהוא אומר בזכר 'הוליד', ויש מקום שהוא אומר 'ילד', שהלידה משמשת שתי לשונות; לידת האשה... וזריעת תולדות האיש... כשהוא אומר 'הוליד' בלשון הפעיל, מדבר בלידת האשה, פלוני הוליד את אשתו בן או בת. וכשהוא אומר 'ילד', מדבר בזריעת האיש". ובגו"א שם אות כ כתב: "שהלידה משמשת שתי לשונות. ומכל מקום צריך ליתן טעם למה פעם יכתוב 'ילד', ופעם 'הוליד' [בראשית יא, כז]. ויראה, כאשר בא לדבר מן תולדה חשובה, יאמר עליו 'הוליד', שהוא לשון הפעיל. לפי שכל אשר הלשון הוא בלשון הפעיל, התולדה חשובה יותר, מפני כי הלשון הוא לשון חשוב יותר, שהוא לשון שיש בו תוספות. אבל כאשר יאמר בלשון קל, אין התולדה חשובה, ומפני כי אלו התולדות כלם נמחו במבול [בראשית ז, כג], לכך כתב לשון קל 'ילד'".

(2088) כי בנין הפעיל מורה על פעולה חשובה, וכמבואר בהערה הקודמת. וכאשר מודיע לאחרים יש בזה ידיעה יותר חשובה, כן כתב למעלה פ"ג מי"ד [לאחר ציון 1591], וז"ל: "ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל עד שהיתה בגלוי. ובודאי הדבר שהוא בפעל יותר נחשב מן דבר שהוא בכח ולא יצאת לפעל. וזהו עצמו מה שאמרנו כי האהבה שהיא בפעל הנגלה, האהבה זאת הוא חבור גמור, כאשר האהבה היא בפעל". וראה למעלה הערה 152.

(2089) כמבואר בהערה 2079. ובאור חדש [ר:] כתב: "'ויכתוב בשם המלך אחשורוש ויחתום בטבעת המלך' [אסתר ח, י], ולא נאמר כאן כמו שכתיב למעלה [אסתר ג, יב] 'נכתב ונחתם בטבעת המלך'. כי למעלה מפני שלא עשו זה מרצונם, רק מפני שכך נגזר עליהם מן המלך, לכך כתיב 'נכתב ונחתם', כלומר בעל כרחם שלא ברצונם. אבל כאן עשו מדעתם ומרצונם להציל עם אחד... ולכך כתיב 'ויכתוב בשם המלך ויחתום בטבעת המלך', ולא כתיב לשון נפעל, אשר משמע בעל כרחם".

(2090) ואם תאמר, שיאמר רק את הדבר השלישי ["להוודע"], המורה על ידיעה מוכרחת, והיא "עוד יותר ידיעה" משתי הידיעות האחרות. ובשלמא לפי הסברו

הראשון, ניחא, שביאר שיש שלש דרכים כיצד להשיג דעת; מעצמו, מזולתו המלמדו, ומזולתו המכריחו בעל כרחו. ולכך אין לשאול שיאמר רק "להוודע", כי "לידע" ו"להודיע" מורים שמציאות הבורא היא דבר שאדם יכול להשיגו מעצמו ומזולתו, וזאת לא היינו למדים מ"להוודע" בלבד. אך לפי הסברו השני שמדובר בשלש דרגות של דעת, זו על גבי זו, כאשר "להוודע" היא הדרגה העליונה ביותר, תיקשי לך שיאמר רק את הדרגה העליונה, ו"בכלל מאתיים מנה" [ב"ק עד.]. ויל"ע בזה. ואולי נקט בדרך של "לא זו אף זו" [גיטין טו:], וכפי שכתב כאן התויו"ט בהמשך המשנה.

(2091) מעין דבריו בתחילת נתיב התשובה פ"א, שכתב: "בספר משלי [א, כ-כה] 'חכמות בחוץ תרונה ברחובות תתן קולה, בראש הומיות תקרא בפתחי שערים בעיר אמריה תאמר, עד מתי פתיים תאהבו פתי ולצים לצון חמדו להם וכסילים ישנאו דעת'... שלמה המלך רצה לומר כי התורה שהיא החכמה... החכמה הזאת היא 'בחוץ תרונה'. כלומר שמתחייב דבר זה מן החכמה של תורה אל כל בני אדם, וזהו 'בחוץ תרונה'. ואמר [שם] 'ברחובות תתן קולה', רוצה לומר הדבר הזה שהוא מתחייב מן התורה, אל תאמר שהחיוב הזה אינו רק לחכמים גדולים מאוד, אבל חיוב זה ברחובות, ששם רבים בני אדם. ויותר מזה, עד שתקרא בראש הומיות, ששם קבוץ בני אדם. דהיינו שהדבר הזה מחויב אצל בני אדם בינונים. ויותר מזה, 'בפתחי שערים', ששם נכנסים הכל. עד שהגזירה הזאת מחוייבת אצל כל בני אדם, ואי אפשר שנעלם זה מן אדם אחד. ומה הוא הדבר הזה, כי האדם יש לו לחשוב על דרכיו. ואמר [שם פסוק כב] 'עד מתי וגו'", כלומר וכי אין אתם יראים כי תלכו מן העולם בלא תשובה, ולכך יש לכם להתחרט על מעשיכם". הרי החכמה של תורה מחוייבת אצל הכל, וא"א שהיא תיעלם מאף אדם.

(2092) פירוש - "הוודע" הוא לשון נפעל, ונפעל יאמר על דבר המתרחש באופן דממילא [גו"א דברים פכ"ה אות יט]. ולכך כאשר הידיעה מתפשטת מעצמה אל הכל, יש בזה לשון נפעל. אך אם הידיעה מתפשטת רק כפי שהמקבל מחזר אחריה, לא היה שייך לומר על קנית ידיעה זו לשון נפעל, שהרי נעשתה מחמת פועל המקבל. וכמו שנאמר [שמות ב, יד] "אכן נודע הדבר", וכן נאמר [תהלים עו, ב] "נודע ביהודה אלקים בישראל גדול שמו". וכן נאמר [תהלים עט, י] "יוודע בגוים לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך". וכן נאמר [משלי לא, כג] "נודע בשערים בעלה בשבתו עם זקני ארץ". ורבינו יונה כתב כאן "שיוודע הדבר מעצמו בלא מלמד, כמו שנאמר [ירמיה לא, לג] 'ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם וגו'".

(2093) לשונו בתפארת ישראל פ"נ [תשצה.]: "כל שלשה הוא לחזקה, וכל זה בעבור כי השלישי אשר הוא בין השנים, הוא באמצע, אשר האמצע אין לו קצה... ולכך הוא חזק יותר". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רב:] כתב: "מספר ג' בכל מקום מורה על החוזק, וכמו שאמר הכתוב [קהלת ד, יב] 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק'. ובכל דבר כאשר ירצה להחזיק דבר מתחזק בשלשה. ולכך ג' שנים הוי חזקה לכל דבר בכל מקום [ב"ב כח.]". ובנצח ישראל פ"ה [צג:] כתב: "כל ישראל ענינם משולש; משולשים באבות, משולשים בכהנים לוים וישראלים, ולפיכך נקראים 'עם תלתאי' [שבת פח.]... כי משולשים הם ישראל, וזהו חזקם ותוקפם של ישראל, כדכתיב [דברים לב, ט] 'יעקב חבל נחלתו', רוצה לומר כי ישראל יש להם חוזק כמו חבל שחזקו בג' חוטין, כדכתיב 'וחוט המשולש לא במהרה ינתק'" [הובא למעלה הערה 768]. ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמז:] כתב: "יש כאן שלש מדריגות זו על זו, כאשר מתחזק הדבר על ידי ג' מדריגות, דבר זה הוא חזקה, ולכך לא במהרה הוא בא לידי חסרון". ובח"א לסוטה יא: [ב, נא.] כתב: "ובמה שהתחזק שלשה פעמים תראה מזה גודל התחזקות, כי דבר משולש חזק מאוד".

(2094) כמו [ישעיה ו, יג] "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות" [ראה מנחת שי שם], וכן [ירמיה כב, כט] "ארץ ארץ ארץ שמעי דבר ה'", וכן [יחזקאל כא, לב] "עוה עוה עוה אשימנה".

(2095) רד"ק ירמיה כב, כט "ארץ ארץ ארץ - ויתכן לפרש כי הכפל לחזק הענין, כי כן מנהג הלשון פעם בשתי מלות, פעם בשלש. בשתי מלות; כמו [במדבר יז, כח] 'כל הקרב הקרב', [ישעיה מ, א] 'נחמו נחמו עמי', והדומים להם. ובשלש מלות; כמו 'ארץ ארץ ארץ', 'היכל ה' היכל ה' היכל ה'', 'עוה עוה עוה אשימנה'". ובספר חרדים פרק עד כתב: "וכפל הדבר שלש פעמים לחזק הענין, כדרך שאמרו ז"ל [מנחות סה.] 'מגל זו מגל זו מגל זו' שלש פעמים שהיו אומרים במצות העומר, כדי לחזק". וראה רע"ב שקלים פ"ג מ"ג, תויו"ט פרה פ"ג מ"י, ושל"ה מסכת יומא פרק דרך חיים [טז]..

(2096) אודות שההכרח מורה שהכל מה' ולא מהאדם, כן כתב בח"א לע"ז ב: [ד, כ.], וז"ל: "השם יתברך נתן התורה לישראל שהכריח אותם, כי לא היה רשות לישראל לסלק עצמם מזה, והיו מוכרחים לקבל התורה. וזה שכפה עליהם הר כגיגית [שבת פח.], מפני שכל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד שיקבלו ישראל את התורה [שם], וכמו שכל מעשה בראשית נברא ברצון השם יתברך, ועל כרחם של נבראים, כמו שאמרו 'על כרחך אתה נולד'. ואם היה קבלת התורה ברצון ישראל, והתורה הוא דבר שתלוי בו כל העולם, נמצא שהיה כל מעשה בראשית תלוים ברצון ישראל אם הם היו רוצים לקבל, וזה אי אפשר, כי הכל מן השם יתברך, ולא מן האדם. אבל עתה שכפה עליהם הר

כגיגית, היה הבריאה מצד השם יתברך, כי הוא כפה עליהם הר כגיגית, והיו מוכרחים לקבל את התורה". ולהלן פ"ו סוף מ"י כתב: "אמרו חכמים 'על כרחך אתה נולד, ועל כרחך אתה חי, ועל כרחך אתה מת, ועל כרחך אתה עתיד לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים'. הכל הוא להודיע שאין דבר מצד עצמו של אדם, רק הכל הוא מן השם יתברך, וא"כ אין השם יתברך מקבל דבר מן האדם".

(2097) אמנם ק"ק, שלפי זה היה סגי לומר אותה תיבה שלש פעמים [כגון "לידע לידע לידע"], ולא להחליף בתיבות ["לידע להודיע ולהוודע"], וכמו "היכל ה' היכל ה' היכל ה'" שנאמר שלש פעמים.

(2098) כמו שאומרים בסוף הלל "כי מעולם ועד עולם אתה אל". ובנתיב העבודה פי"א [א, קיא:] כתב: "האל"ף בשם 'אל' מורה על שהוא יתברך התחלה, ולכך כתיב 'אני ראשון ואני אחרון ולפני לא נוצר אל'. כי אל שם הקדוש הזה מורה שהוא יתברך ראשון והתחלת המציאות, כמו שבארנו במקום אחר".

(2099) אודות שאות אל"ף הנאמרת אצל הקב"ה מורה על שהוא יתברך התחלה, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקכ:] לגבי שם "אכתריאל", וז"ל: "כי הא' מורה שהוא יתברך התחלה וקדמון, שהרי הא' הוא התחלה וראשית". ובגבורות ה' פכ"ה [קו.] כתב כן לגבי שם "אהיה", וכלשונו: "שם 'אהיה' מורה לך על שהוא יתברך עיקר הכל, ונותן קיום לכל הנמצאים, כי העיקר נותן קיום אל הכל. ובשביל כך התחלת השם הזה באל"ף, כי האל"ף הוא התחלה... מורה שהוא יתברך התחלת הכל, נותן קיום הכל... דמיון זה שורש האילן, נותן קיום האילן, והוא צורת האילן, שבלא העיקר אין עליו שם אילן".

(2100) כי אותיות אל"ף בית"א ללא אותיות מנצפ"ך הם כב אותיות, ואות למ"ד היא האות השתים עשרה, אשר פותחת את החצי השני אל האותיות. ולהלן פ"ו מ"ז [לפני ביאור קניני התורה], כתב: "כל אשר הוא מתרומם הוא באמצע... ולפיכך אות הלמ"ד [הגבוהה מכל האותיות] גם כן באמצע אלפ"א בית"א". ודע שיש אופנים שונים למנין אותיות אלפ"א בית"א, כי פעמים ביאר שאות מ"ם היא האות האמצעית [להלן פ"ה מ"ז (ד"ה ועוד יש), תפארת ישראל פכ"א (שכב:), נתיב האמת פ"א (א, קצו.)], וזהו כאשר אותיות מנצפ"ך נספרות בתוך האלפ"א בית"א. ופעמים ביאר שאות נו"ן היא האות האמצעית [נצח ישראל פי"ג (של:)], וזהו כאשר אותיות מנצפ"ך נמנות לבסוף. וכאן מבאר שאות למ"ד היא האמצעית, וזהו ללא אותיות מנצפ"ך.

(2101) ראה בספר שערי אורה שער ז, שהאריך לבאר שם "אל", ובתחילת השכר שם כתב: "שם 'אל' ממונה על החסד והרחמים", ושם מאריך בזה. וההבדל בין חסד ורחמים

מבואר בנצח ישראל פמ"ז [תשפח:], שכתב: "כי השם יתברך הוא משפיע החסד, ומרחם על עולמו. והחילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.] כתב: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב" [הובא למעלה הערה 1433]. וכן כתב בגבורות ה' פס"ט [שיח.], וגו"א שמות פל"ד אות ג, וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תמב:]. נמצא שהחסד היא מצד ה' ללא תלות במקבלים, והרחמים הם צרת המקבלים. וזהו דיוק לשון בנצח ישראל [שם] שכתב: "כי השם יתברך הוא משפיע חסד, ומרחם על עולמו". ומדוע לא כתב "משפיע חסד **על עולמו**, ומרחם על עולמו". אלא הם הם הדברים; החסד נעשה מחמת טובו יתברך, ללא זיקה למקבל, ולכך המקבל לא הוזכר ברישא. אך הרחמים נעשים מחמת צרת המקבל, ולכך לגבי זה כתב "ומרחם על עולמו". וזהו שכתב כאן ששם "אל" מורה על "התחלה לעליונים [חסד] ולתחתונים [רחמים]". **ואודות** שמחצית האותיות הראשונות [א-כ] מורה על העליונים, והמחצית השניה [ל-ת] מורה על התחתונים, הנה בח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב.] לגבי חלוקת האותיות א"ת ב"ש, וז"ל: "התחלה של תחתונים נחשב סוף לעליונים, ולכך במקום אות אל"ף באלפא ביתא, היה כתוב תי"ו... כי האדם שהוא בתחתונים, דבר שהוא התחלה לו הוא סוף של עליונים. כמו שהארץ היא התחלה נחשב לתחתונים... ואצל העליונים הפך, השמים הם התחלה, שהוא קרוב להם, והארץ סוף". וכל דבריו שם לגבי אות תי"ו [בחלוקת א"ת ב"ש], כחם יפה לגבי אות למ"ד [בחלוקת א"ל ב"ם].

(2102) המקור למנין אלפ"א בית"א באותיות א"ל ב"ם נמצא בשבת קד., ובזוה"ק ח"ב קלב:, ושם קס.

(2103) וכאמור שאות אל"ף היא התחלה לעליונים, ואות למ"ד היא התחלה לתחתונים.

(2104) למעלה פ"א מ"ב [רט.] כתב לגבי שם "אל" בזה"ל: "שם 'אל' שהוא מדת החסד, שנאמר [תהלים כב, ב] 'אלי אלי למה עזבתני', ואין אומרים 'למה עזבתני' למדת הדין". ואילו כאן מבאר ששם "א-ל" מורה שהקב"ה הוא התחלה וקדמון לעליונים ותחתונים, וכיצד ענין זה קשור למדת החסד. והנראה, שחסד היא המדה הראשונה לכל המדות, וכמבואר בנתיב החסד פ"א [א, קנ.], ובח"א לסוטה יד. [ב, נח:], כי היא מדה קודמת למדת הדין, כי מידת החסד היא בין הקב"ה לעצמו, ואילו מדת הדין היא בין הקב"ה

לאדם. ובפחד יצחק, ר"ה מאמר א, אות ד, כתב: "בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה. 'עולם חסד יבנה' [תהלים פט, ג]. עצם יציאת העולמות מן האין אל היש, היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ה'. ורק לאחר מכן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבנינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות". ולכך שם "א-ל" המורה על היות הקב"ה קדמון לכל דבר, שייך בעצם למדת החסד [הובא למעלה פ"א הערה 548].

(2105) "קדמון לכל דבר אשר נברא, ראשון ואין ראשית כראשיתו" [מתפלת "יגדל"].

(2106) שהכל נמשך ממנו. ואודות שהכל נמשך אחר ההתחלה, כן כתב בגבורות ה' פל"ט [קמז.], וז"ל: "כבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד, לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם [הובא למעלה הערה 250]. והכי נמי כאשר יצאו ישראל ממצרים, היו כאילו נולדו באותה שעה, כל הקורות שהגיע להם, מה שנתן להם התורה וענני כבוד, אחר היציאה הם נמשכים, שהכל נמשך אחר ההתחלה. ולפיכך יציאת מצרים נזכר לעולם, שהכל נמשך אחר זה". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "כי התחלת הדבר יש לו בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר התחלה נמשך הכל", ושם הערה 58. ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו, ובשבילו נברא הכל, כי הכל נמשך אחר התחלה". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ומפני שלא] כתב: "כלומר שהתורה רפאות להתחלת האדם, ובזה כל הגוף מקבל רפואה. וכאשר התחלה מקבל רפואה, כל הגוף מקבל רפואה, כי הכל נמשך אחר זה". וכן כתב בח"א לע"ז ד: [ד, ל.], ועוד.

(2107) כי ההתחלה היא הכל, וכמו שכתב למעלה פ"א מי"ח [תסד.]: "כי ההתחלה הוא התחלה אל הכל", ומכלל "הכל" הוא גם הסוף. ובאור חדש [קפה.] כתב: "כי בכח ההתחלה... בכח זה הוא הסוף". ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "כאשר תמנה המאמרות שבהם נברא העולם מלמטה למעלה, הנה מאמר 'בראשית ברא אלקים' שהוא גם כן מאמר, הוא עשירי, והוא התחלת העולם. והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל, שכן כל התחלה [יש] בה הכל". ובנתיב יראת ה' פ"ג [ב, כח.] כתב: "התולדות הם בכח התחלה, ולפיכך בכח השם של שתי אותיות הם כל ד' אותיות, דהיינו יו"ד ה"א במספרו כ"ו, כמו השם כולו. כי בכח

ההתחלה הם... שתי אותיות אחרונות" [הובא למעלה פ"א הערה 1828]. ובנר מצוה [עז:] כתב: "כי הראשון הוא התחלה אל הכל... וכאילו בכחו שאר הימים שהם אחריו" [הובא למעלה פ"א הערה 1817].

(2108) מבאר ש"יוצר" ו"צורה" שייכים להדדי. וביאור הדבר, שהנה בטרם בריאת אדם נאמר על הבהמות [בראשית א, כה] "**ויעש** אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על הבהמות [בראשית ב, יט] "**ויצר** ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם" [הובא למעלה פ"ג הערה 248]. ולהלן פ"ו סוף מ"י כתב: "ולשון 'יצירה' נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה, שהוא מלשון צר צורה, שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא. ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון 'יצירה'". וראה בסמוך הערה 2110. **ואודות שהצורה** היא הסוף והשלמה לחומר, כן כתב בח"א לבכורות ח: [ד, קכח:], וז"ל: "ראוי אל הצורה להשלים הדבר המתחבר אליו, כאשר ידוע מענין הצורה, שהיא השלמת החומר" [הובא למעלה פ"א הערה 1499]. ובבאר הגולה באר הראשון [קא:] כתב: "וידוע כי הצורה חלה באחרונה, ואם כן הצורה חלה באדם ביום ארבעים [ליצירתו], כמשפט הצורה שחלה באחרונה". ובח"א לסוטה יג: [ב, נה.] כתב: "ואז הגיע אל שלימת הצורה, שהיא באה בסוף ובתכלית". ולמעלה פ"ג מ"ו [לפני ציון 766] כתב: "דע כי החומר הוא המדריגה הראשונה של הנמצא... והצורה היא המדריגה השניה, ובצורה הדבר נמצא ונרשם בפועל לגמרי", וראה שם הערה 766, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

(2109) בראשית א, כז "ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו וגו'".

(2110) לשונו להלן פ"ו סוף מ"י [ד"ה ואמר בראתיו]: "ואמר [ישעיה מג, ז] 'בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. זכר שלש לשונות; בריאה, יצירה, עשיה. ויש לשאול, מה אלו ג' דברים. וכאשר תשכיל במעשה בראשית תמצא אלו ג' לשונות שיש בנבראים; תמצא ללשון בריאה אצל שמים וארץ, 'ברא אלהים שמים וארץ' [בראשית א, א]. 'ויברא אלהים

את התנינים' [שם פסוק כא]. וכן האדם כתיב אצלו 'ויברא אלהים את האדם' [שם פסוק כז]. באלו ג' נזכר לשון בריאה. ולשון יצירה נאמר אצל בהמות וחיות, [בראשית ב, יט] 'ויצר אלהים את חית הארץ למינה'... ולשון עשיה נאמר אצל רקיע, שנאמר [בראשית א, ז] 'ויעש אלהים את הרקיע'... כי לשון בריאה נאמר על הצורה הנבדלת האלהית שדבק בנבראים, וזה כי האדם כתיב בפירוש [בראשית ט, ו] 'בצלם אלהים עשה את האדם'. שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלהי. וכן בשמים וארץ שהם כלל העולם, אין ספק שדבק בהם ענין אלקי, ולכך כתיב לשון 'בריאה'. וכן התנינים הגדולים, שהכתוב מפרש שהם 'תנינים גדולים', ולפי גדלם עד שהם בריאה נפלאה דבק בהם ענין האלקי, נאמר אצלם לשון 'בריאה'. כי כל הנבראים יש בהם דבר זה כמו שיתבאר, רק התורה הזכירה לשון בריאה באלו שלשה, כי באלו שלשה מפורסם ונראה לגמרי לעין, ובשאר דברים אינו נראה. ולשון 'יצירה' נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה, שהוא מלשון צר צורה, שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא. ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון 'יצירה'. ולכך אצל האדם שייך לשון יצירה, כי ידוע ונגלה שהבהמה והחיות יש להם צורה מוטבעת בחומר ולכך נאמר אצל זה לשון 'יצירה'... ולשון עשיה כתב אצל הרקיע ואצל המאורות, מפני כי לאלו יש גוף מזהיר, ועיקר שלהם הוא הגוף. ולפיכך כתב בהם לשון 'ויעש', אשר לשון זה נאמר על הגוף". ולהלן פ"ה שלהי מט"ו כתב: "וכבר זכר הכתוב אלו שלשה דברים בפסוק אחד, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'... כי זכר בריאה על המדריגה האלהית שדבק בנבראים, ויצירה כנגד הצורה שהיא צורה בחומר, ועשייה ששייך בחומר". **והנה נאמר** [בראשית א, כד] "ויאמר אלקים תוצא הארץ נפש חיה למינה וגו'", ופירש רש"י שם "תוצא הארץ הוא שפרשתי שהכל נברא מיום הראשון, ולא הוצרכו אלא להוציאם". ובגו"א שם אות נו [ד"ה וקשיא] כתב: "וקשיא שכתב [בראשית א, כא] 'ויברא אלקים את התנינים', וכן [שם פסוק כז] 'ויברא אלקים את האדם' [שמזה משמע שעכשו בראם ולא ביום ראשון]... ולי נראה מפני שאצל שני נבראים אלו זכר הכתוב דבר חדוש; לומר 'ויברא אלקים את התנינים הגדולים', זכר 'גדולים'. וכן באדם כתוב 'ויברא אלקים את האדם בצלמו'. והנה התנינים היו גדולים במראיהן ובצורתן, ויש בהן ענין אלקי. וכן האדם נברא בצלם ובתואר אלקים. ואחר שהוא כן, שפיר כתוב 'בריאה' אצל אותו דבר הגדול, כי ודאי ענין זה לא נברא ביום ראשון, שלא נברא על שלימתו רק כל אחד ואחד ביומו, ואחר שנתחדש בשני מינים אלו דבר נפלא, שפיר

כתב 'ויברא אלקים', כי דבר זה ענין אלקי שיש בהם יותר על שאר נבראים לא היה ביום ראשון, כי דבר אלקי זה אין שייך לו אל הארץ... והוא נכון מאוד".

(2111) מביא גמרא זו לרמוז על הענין האלקי שדבק בלויתן ובת זוגו, שאמרו שם בגמרא "כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראם, אף לויתן... זכר ונקבה בראם, ואלמלי נזקקין זה לזה מחריבין כל העולם כולו. מה עשה הקב"ה, סירס את הזכר והרג הנקבה, ומלחה לצדיקים לעתיד לבא".

(2112) בביאור הדבר, ראה דבריו בגו"א בראשית פ"א אות נב ובח"א שם לב"ב עד: [ג, קד:] שהאריך טובא לבאר את מעלתם האלקית של התנינים. ובבאר הגולה באר הרביעי [תנה:] כתב: "לויתן, כי הבריאה הזאת, אל תטעה לומר כי הבריאה הזאת היא בריאה כמו שאר בריות גשמיים, שאין הדבר כך כלל".

(2113) אדם ותנינים.

(2114) שנאמר [בראשית א, א] "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ". ולהלן פ"ו סוף מ"י כתב: "וכן בשמים וארץ שהם כלל העולם, אין ספק שדבק בהם ענין אלקי, ולכך כתיב לשון 'בריאה'".

(2115) הובא כאן בהערה 2110.

(2116) הוא העיקר העשירי: "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם, שנאמר [תהלים לג, טו] היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם'". והוסיף "ומשגיח בהם" כדי להורות שמשנתינו באה לבאר שהאדם הוא נמצא בידו של הקב"ה, וההשגחה היא אחד מהאופנים המורים זאת. ומעתה יבאר "הוא עד", בדילוג "הוא דיין", אך כבר ביאר למעלה ש"החיים לדון" מורה שהאדם הוא בידיו של הקב"ה, וכמבואר למעלה הערה 2075, ולהלן הערה 2158. ובכך מיישב שאלתו הרביעית למעלה [ליד ציון 2011] "ועוד, שאמר 'והחיים לדון', מזה יש לדעת שהוא היוצר והוא הבורא ואיך יש לו לדעת מזה", והתשובה היא שמה שאמרו שהוא עד ודיין ומבין אינו רק לבאר שיש לה' היכי תמצא לדעת מה מתרחש, אלא כל אלו הם דרגות שונות המורות כיצד האדם הוא ביד ה', וכמו שיבאר גם בהמשך.

(2117) ואם אין חשיבות עצמית בעד, אלא הוא נצרך רק כהיכי תמצא בלבד [להעביר המידע לדיין], מדוע "אין עד נעשה דיין", הרי אז אין צורך בהיותו עד, כי הדיין יודע הדבר אף ללא שיעידו לפניו, ונסתכל על העד שנעשה דיין כדיין בלבד, ודל מהכא היותו עד. ואודות שדבר שנדון כהיכי תמצא בלבד אין הוא בעל חשיבות, כן כתב למעלה פ"ג מ"ב [לאחר ציון 327], שכתב: "זה שייך בשנים, שצריך להוציא הדבור בפה. אבל אחד,

אפילו אם מוציא מן הפה, הרי אפשר שיהיה בלא דבור, לכך אפילו אם מוציא הדבור בפה, לא נקרא דבור של תורה כלל", וראה שם הערה 328. והוא הדין בנוגע לדידן; "עדות" היא דבר שאי אפשר בלעדיו, אך כאשר ניתן לדעת הדבר בלא עדות, שוב אין העדות נצרכת בעצם, אלא היא היכי תמצא בלבד, ובכגון דא אין זה "עדות" בעצם, ולכך סמי מכאן תורת עדות שנזדמנה לכאן באקראי, וישאר שם "דיין" בלבד.

(2118) כן מבואר בטעם השני של תוספות [כתובות כא: ד"ה הנח], שכתבו: "ויש מפרשים, משום דבעינן עדות שאתה יכול להזימה, ואם העדים נעשו דיינין, עדות שאין אתה יכול להזימה היא [ב"ק עה:], שלא יקבלו הזמה על עצמן". וכן כתבו התוספות בב"ק צ: ד"ה כגון, וז"ל: "וטעם דאין המעיד נעשה דיין, יש מפרשים משום דה"ל עדות שאין אתה יכול להזימה, דכיון שהוא עצמו עד ודיין, לא יקבל הזמה על עצמו". [ובתוספות שם הביאו שהר"י חלק על טעם זה ש"יכולין להזימם בבית דין אחר... בני הזמה נינהו בבית דין אחר"].

(2119) כן מבואר בב"ק צ:, שאמרו שם "סנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש, מקצתן נעשו עדים ומקצתן נעשו דיינין, דברי רבי טרפון... עד כאן לא קאמר רבי טרפון אלא דמקצתן נעשו עדים ומקצתן נעשו דיינין, אבל עד נעשה דיין לא קאמר. כי תניא ההיא כגון שראו בלילה, דלא מעבד דינא נינהו". ופירש רש"י שם "שראו בלילה - ולמחרת כשבאין לדון אין דנין אלא ע"פ שמועה, לפיכך צריך למקצתן להעיד... אבל ראו ביום עושין ע"פ הראייה לרבי טרפון מיד". וסברת "לא תהא שמיעה גדולה מראייה" נזכרת בגמרא בר"ה כה:, שאמרו שם "ראוהו בית דין [את המולד] יעמדו שנים ויעידו בפניהם. ואמאי, לא תהא שמיעה גדולה מראייה", ופירש רש"י שם "ואמאי יעמדו שנים ויעידו, הלא ראוהו כולן, יקדשוהו בראייתם, דלא תהא שמיעה ששומעין מפי עדים גדולה מראייה". ובתוספות שם ד"ה לא כתבו "דאפילו בדיני נפשות אמרינן הכי בפרק החובל [ב"ק צ:] אם ראוהו ביום". הרי כאשר הדיינים רואים ביום שאחד הרג את הנפש, אין צורך שיבואו עדים להעיד בפניהם, אלא הדיינים רואים ללא העדים. וכן תוספות כתובות כא: [ד"ה הנח] כתבו "ודוקא בעד המעיד אמרינן דאין נעשה דיין... אבל עד שאינו צריך להעיד... כגון שראוהו ביום, שאינו צריך להעיד, דלא תהא שמיעה גדולה מראייה, נעשה דיין". ומה שכתב "הא דקיימא לן", כן מבואר ברמב"ם הלכות עדות פ"ה ה"ח ובכס"מ שם, שההלכה נפסקה כדעת רבי טרפון. וכן הוא בטושו"ע חו"מ סימן ז סעיף ה. והרעק"א שם בהגהותיו לשו"ע הביא ראיה שפוסקים כרבי טרפון מדברי הגמרא [סנהדרין עח.], ויובא בסוף הערה הבאה.

(2120) כן הקשה גם המהרש"א לב"ק צ:, שתוספות שם [ד"ה כגון] כתבו בתחילה "אם ראוה ביום דנין ע"פ ראיה, דלא תהא שמיעה גדולה מראייה". ובהמשך לשם ביארו "וטעם דאין המעיד נעשה דיין, יש מפרשים משום דה"ל עדות שאין אתה יכול להזימה, דכיון שהוא עצמו עד ודיין, לא יקבל הזמה על עצמו". ועל כך כתב שם המהרש"א "ובראוה ביום, דהדיינין בעצמם דנין על פי ראייתם, לא שייך בזה עדות שאין אתה יכול להזימה, דאין כאן עדות כלל". אך המהר"ל לא ניחא בתירוצו, והקשה כנ"ל. **ולכאורה מוכח** כמהרש"א מדברי הגמרא [סנהדרין עח.] "טריפה שהרג בפני בית דין חייב, שלא בפני בית דין פטור. בפני בית דין חייב, דכתיב [דברים יג, ו] 'ובערת הרע מקרבך' ["והרי ראוהו רוצח" (רש"י שם)]. שלא בפני בית דין פטור, דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה, וכל עדות שאי אתה יכול להזימה לא שמה עדות". ופירש רש"י שם "שלא בפני בית דין - ואתה בא לחייבו על פי עדים פטור, דאין עדותן עדות, דהויא עדות שאי אתה יכול להזימה לקיים בה דין הזמה, שאם הוזמו אין נהרגין, דגברא קטילא בעו למיקטל". וכן מבואר בתוספות שם ד"ה בפני, שכתבו: "בפני בית דין חייב - כגון דראוהו ביום, שדנין על ראייתם. דאי ראוהו בלילה בעי עדות... וכיון דבעי עדות, בעינן עדות שאתה יכול להזימה". אך כאשר ראו ביום לא אכפת לן שהוי עדות שאי אתה יכול להזימה. ומוכח מכך שאין חסרון של "עדות שאי אתה יכול להזימה" בראוה הדיינים, וכמהרש"א. וכן כתב שם הערוך לנר, וז"ל: "שם דה"ל עדות שא"א יכול להזימה. ש"מ דבי"ד שדנים על ראייתם, לא בעינן שיכולים לקיים גביהם 'ועשיתם לו כאשר זמם' [דברים יט, יט], דזה לא כתיב רק גבי עדים שדנים על פיהם, כדכתיב שם [פסוק טו] 'על פי שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר', ועל זה קאי 'ועשיתם לו'". זו לכאורה קושיא אלימתא על המהר"ל. **אך נראה** לומר דאדרבה, מסוגיא זו יש ראיה להמהר"ל, דלפי המהרש"א תיקשי לך, מדוע הגמרא ביארה שטריפה שהרג בפני בי"ד נהרג משום "ובערת הרע מקרבך", ולא משום "שלא תהיה שמיעה גדולה מראיה". ועיין באחרונים שהקשו כן [ערוך לנר והגהות מלא הרועים שם, מרכבת המשנה ואבן האזל בהלכות נזקי ממון פ"י ה"ז, קובץ שיעורים ח"ב סימן לט, ועוד]. אך לפי המהר"ל ניחא, שהואיל והוי עדות שאי אתה יכול להזימה, וגם ראיית הדיינים נחשבת היא כעדות, לכך הוצרכנו לטעם של "ובערת הרע מקרבך", כי לולא כן היה כאן חסרון של "עדות שאי אתה יכול להזימה". מה שאין כן כאשר באו עדים ואמרו כן, הואיל ובעינן עדות שאתה יכול להזימה, לכך אין הדיינים יודעים שאכן הטריפה הרג את הנפש. אך כאשר הם עצמם ראו זאת, הרי הם יודעים נאמנה שהרג את הנפש, ומוטל על בית דין לקיים "ובערת הרע מקרבך".

וכך משמעות לשון רש"י שם, שכתב "ובערת הרע - והרי ראוהו רוצח". לאמר, שאע"פ שמצד הדין אין להורגו, אך סוף סוף הדיינים ראוהו רוצח, ויש כאן חיוב "ובערת הרע מקרבך". **אמנם עיין** ר"ה כה: שהמשנה שם אמרה "ראוהו שלשה, והן בית דין, יעמדו השנים ויושיבו מחביריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש". ושאלה על כל הגמרא "ואמאי, לא תהא שמיעה גדולה מראייה. אמר רבי זירא, כגון שראוהו בלילה ["הלכך למחר אי לאו שמיעה על מה יקדשו" (רש"י שם)]". ורש"י פירש את שאלת הגמרא "ואמאי - יעמדו שנים ויעידו, הלא ראוהו כולן, יקדשוהו בראייתם, דלא תהא שמיעה ששומעין מפי עדים גדולה מראייה, דהא גבי עדות החדש לא כתיב 'עדות', אלא [ר"ה כ.] 'כזה ראה וקדש'". ותוספות שם [ד"ה לא] כתבו: "לא תהא שמיעה גדולה מראייה - פירש בקונטרס דהא גבי עדות החדש לא כתיב עדות, אלא 'כזה ראה וקדש'. ובחנם דחק, דאפילו בדיני נפשות אמרינן הכי בפרק החובל [ב"ק צ:] 'אם ראוהו ביום"'. הרי שרש"י מבאר שראיית הדיינים אינה ראיה של עדות [ומ"מ לקידוש החודש לא בעינן עדות], ואילו תוספות מבארים שראיית הדיינים היא ראית עדות, שהרי מועילה אף בדיני נפשות. ולכאורה משמע מכך שהמהרש"א מבאר כרש"י, והמהר"ל מבאר כתוספות. וכן תהיה בזה סתירה מדברי רש"י בר"ה למשמעות דבריו בסנהדרין. אמנם בטורי אבן לר"ה כה: הקשה על רש"י עוד כמה קושיות, וכתב: "ושמא י"ל דמשמע לרש"י למאי דס"ד דמקשה דאפילו בראו בלילה נמי אמר 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה', מדמתרץ רבי זירא 'כגון שראו בלילה', מכלל למאי דס"ד בראו בלילה נמי אמרינן הכי, דאע"ג דאין שמיעת עדות מהני בלילה, אפ"ה ראיית לילה מהני. ובע"כ לא משום דראייה דמי לשמיעת עדות, הא בשמיעה דלילה לא סגי, דאין קבלת עדות כשר בלילה, אלא ע"כ היינו טעמא משום דגבי קדוש החדש לא בעי עדות, מש"ה בשמיעה דלילה נמי סגי". ולפי זה אין סתירה בין דברי רש"י בר"ה למשמעות דבריו בסנהדרין.

(2121) וכתבו תוספות ב"ק צ: [ד"ה כגון]: "כגון שראוה בלילה - אם ראוה ביום דנין ע"פ ראיה, דלא תהא שמיעה גדולה מראייה. אבל ראו בלילה, אין יכולין לדון ע"פ ראיית לילה, דראייה כקבלת עדות, וקבלת עדות כתחילת דין כדמוכח בר"ה [כה:], ותחילת דין ביום... הלכך צריכין לחזור ולהעיד ביום, וכיון שצריכין להעיד, אין המעיד נעשה דיין".

(2122) לשונו של האבני נזר [אבן העזר ח"א סימן קא (אות ד)]: "הנה קיימא לן שהבית דין יכולים לדון על פי ראיה, אך דוקא כשראו ביום, אבל לא כשראו בלילה. וזה צריך ביאור דמה נפקא מינה, סוף סוף יודעים המעשה, והוא קל וחומר משמעו מהעדים", והמשך דבריו יובא בהערה 2124. נמצא ששואל כאן שתי שאלות על הצד ש"ענין העדות

שצריך שידע הדיין המעשה, ואם אין עד לא ידע המעשה"; (א) מדוע אין עד נעשה דיין, הרי הדיין יודע המעשה [ודוחה את הסברה שבעינן עדות שאתה יכול להזימה]. (ב) מדוע כאשר ראו בלילה אין נעשים דיינים, הרי הדיינים יודעים המעשה.

(2123) אודות שהדין הוא על דבר שנגלה בפועל, כן כתב בקיצור בח"א לשבת עז: [א, מב:], וז"ל: "מדת הגלוי הוא מדת הדין". ובח"א לע"ז כ: [ד, נא.] כתב: "כי פעל הדין צריך שיהיה בגלוי, כי מאחר שפעל זה הוא בכח דין, הוא בגלוי נראה לכל גם כן. ואם אינו נראה הרי אין כאן דין גמור, כי לפי חוזק הדין ראוי שיהיה נגלה, ודבר זה מבואר". ולהלן פ"ה מ"ג [ד"ה עשרה נסיונות] כתב: "אין הידיעה במדת הדין רק כאשר נמצא נגלה בפעל לגמרי, ואז הידיעה בצדקתו הוא במדת הדין... ודבר שהוא נמצא בפעל לגמרי יש תשובה אף למדת הדין". ולשון חכמים מרפא, שאמרו [סנהדרין ו:] "אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות", הרי תלו את ענין הדיין בראיית העינים, והם הם הדברים.

(2124) במבוא לדרשות מהר"ל עמודים 59-56 הקדיש עיון מיוחד לענין זה, ועל דברים אלו כתב: "אין הגדת עדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, מציאות המעשה משתקפת בעדים, שבראייתם חדר המעשה אל תודעתם, ועל ידי הגדתם מתגלה התרחשות המעשה כלפי חוץ. נמצא אין בית הדין דן על פי הידיעה, אלא על פי ראייה". ושם הביאו את דברי האבני הנזר [תחילת דבריו הובאה בהערה 2122], שכתב: "וצריך לומר שהבית דין אינם יכולים לדון על פי ידיעתם, רק על פי ראייתם, ומה ששמעו מעדים שראו, חשוב כאילו אז ראו הבית דין בשעה ששמעו העדות, וכעין זה כתב הגאון מהר"ל ז"ל מפראג בספר דרך חיים פ"ד משנה כב. וראיה לזה קידוש החודש דצריך להיות על פי הראיה, מדכתיב [שמות יב, ב] 'הזה', כזה ראה וקדש [ר"ה כ.]. ומה מועיל ראיית העדים. ועל כרחך דמה שבית דין שומעים מהעדים כאילו ראו הלבנה בעצמם. ובילקוט [ח"א אות קצא] קורא לעידי החודש 'שלוחי החודש'. וכן בסנהדרין [נו.] בבית דין ששומעים עדים שמעידים ברכת השם קורעים כאילו שומעים בעדותם ברכת השם. ועל כן מועיל שמיעתם מהעדים ביום ולא ראייתם בלילה... דשמיעתם מהעדים גזירת הכתוב כאילו ראו בעצמם וכאילו פוסקים על פי ראייתם... והרי המעיד ראיתי עדות שנחקרה בבית דין, לא חשוב עד מפי עד, דחשוב כאילו ראה המעשה בעצמו". ובשם משמואל [הגדה של פסח עמוד מא] כתב: "כי בעדות כתיב לשון הגדה [ויקרא ה, א "אם לא יגיד ונשא עונו"], ובתרגום [שם] 'יחוי', שהעדים כמו מראים לבית דין המעשה, עד שהבית דין כמו רואה המעשה". ועל הפסקא של "מגיד" כתב שם: "הנה כ"ק אבי אדמו"ר ז"ל הגיד; היות כי תרגום של 'ויגיד' הוא 'ויחוי',

היינו שמראה לו הדבר שכן הוא, ולא בסיפור דברים בעלמא, וזוהי המצוה של [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך', להראות לו הענין".

(2125) אודות שדיבורים כלפי זולתו הם הוצאת הדבר לפועל, ולא כאשר הדברים נשארים אצלו, כן כתב בנתיב התורה ר"פ ו [א, כו.], וז"ל: "וזה אמרם בפרק הרואה [ברכות סג:], 'הסכת' [דברים כז, ט], עשו כתות ועסקו בתורה, לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה. כדרבי יוסי בר חנינא, דאמר ר"י בר חנינא מאי דכתיב [ירמיה נ, לו] 'חרב אל הבדים ונואלו', חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה... וביאור זה, כי השכל עומד בגוף, וצריך שיהיה שכל נבדל מן הגוף. ואם הוא לומד תורה על ידי החבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא היה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל". ולהלן פ"ו מ"ז איתא שהקנין העשירי של תורה הוא "דבוק חברים", וכתב שם על כך: "כי האדם כאשר הוא יחידי אינו מקבל התורה [ומביא שם את המאמר "חרב על הבדים"]... כי עיקר התורה ע"י שנים דוקא. כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל" [הובא למעלה פ"ג הערה 626]. והשכל הנבדל הוא בפעל, וכפי שכתב בח"א לב"מ פה: [ג, מא:], וז"ל: "מעלת השכל הפשוט שהוא נבדל, והדבר אשר אינו בנושא הוא בפעל". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "כי הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח".

(2126) שמעתי לבאר שלכך "עֵד" הן אותיות "עַד", שענינו של העד הוא להביא את עדותו עד לבית דין, כי עַד לשם מגיעה עדותו, וכמו שמבאר.

(2127) בנצח ישראל ר"פ נז [תתעו.] כתב: "כי העדות שיש לדון עליו, צריך שיהיה העדות נמצא בפעל הגמור מן המעיד. ודבר זה דברי חכמה עמוקה מאוד. מפני כי הדין והמשפט אשר יבוא על העדות, הוא דבר מחויב ומוכרח, כמו שהוא כל דין מחויב ומוכרח. ולדבר זה צריך שיהיה העדות בפועל, שהמחויב ומוכרח אין שייך אליו הכח, שהכח אין לו מציאות גמור. והמחויב - לפי חיוב שלו - יש לו מציאות גמור, שהרי הוא מחויב ומוכרח. ולכך כל דין פסול בלילה [סנהדרין לב.], וכל קבלת עדות פסול בלילה [ר"ה כה:]... כל זה ענין אחד. שכל אלו אין מציאותם בפועל, כי היום הוא נמצא בפועל. והדין, וכל אשר שייך לו, צריך שיהיה נמצא בפועל". ושם הוסיף לבאר לפי"ז מדוע קרוב הוא פסול לעדות [סנהדרין כז:], והובא למעלה בהקדמה הערה 171. ועוד אמרו

חכמים [קידושין מ:] "כל שאינו לא במקרא ולא במשנה אינו מן הישוב, ופסול לעדות". ובח"א שם [ב, קמד:] כתב: "האשה פסולה לעדות, מפני שהיא נוטה אל החומר, ומכ"ש מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ, שהוא הכל חומר, ואין בו צורה כלל. וידוע כי העדות שמוציא העדות אל הפעל, ולכך האשה, שהיא נוטה אל החומר, ואינה נחשבת בפעל, שהחומר אינו בפעל, לכך אינה יכולה להוציא דבר אל הפעל, כי הוא עצמה אינה בפעל. כל שכן מי שאינו במקרא במשנה בדרך ארץ אינו בפעל, ופסול לעדות". ועוד אמרו [ע"ז ד:] "כל מצות שישראל עושין בעולם הזה באות ומעידות אותם לעולם הבא". ובח"א שם [ד, כח:] כתב: "כי לשון עדות הנאמר, כי העד מוציא הדבר אל הפעל הנגלה, וזהו כל עדות שמוציא הדבר בגילוי. וכן העדות שמעידות המצוות שמוציא הדבר אל הגלוי, שהאדם היה דבק במצוה ועשה את המצוה. ואין ראוי לעדות רק המצוה האלקית הנבדלת, כי החומר אינו בפעל. לכך האשה והעבד פסולים לעדות [ב"ק פח.], כי האשה והעבד נוטים אל החומר, ואין שייך בהם שיוציאו דבר אל הגלוי, כי הם חמריים, אינם כל כך בפעל הנגלה, ואיך יוציאו דבר אל הפעל הנגלה. ולפיכך אמר כי המצוה האלקית היא שמעידה על שקיימו ישראל המצוה, כי ע"י המצוה יוצא האדם אל הפעל הנגלה, ומצד הזה יש עדות בפעל נגלה על ישראל שקיימו". ועוד אמרו [מנחות פו:] שנס ההדלקה של נר מערבי הוא עדות ששכינה שורה בישראל. ובח"א שם [ד, פה:] כתב לבאר: "אף על גב כי כמה נסים היו במקדש, דוקא נס זה של נר הוא עדות, כי העדות מוציא הדבר אל הפעל, והוא דומה לגמרי אל נר, שהרי הנר מוצא הראות אל הפעל. ולפיכך אין דבר שהוא ראוי ומסוגל להיות עדות להוציא אל הפעל שהשכינה בישראל כמו הנר, שהרי הנר מוציא הכל אל הפעל. ולפיכך היה העדות בנר דוקא, ואצלו כתיב [ויקרא כד, ג] 'מחוץ לפרוכת העדות', וזהו שלא כבה נר המערבי, והבן זה". וראה למעלה פ"ג הערה 81, ופרק זה הערה 1128. ובספר שערי יושר תחילת שער ז ביאר שהעדים הם הנותנים הכח לדיינים לפעול. ולפי דברי המהר"ל כאן הענין מחוור, כי העדים הם המוציאים לפעל את הדבר לפני הדיינים, ומאפשרים לדיינים לפסוק הדבר.

(2128) פירוש - משנתינו באה להורות שהאדם נתון ברשות ה' "ואין דבר מן האדם רק הכל מן השם יתברך" [לשונו למעלה לפני ציון 2096], לכך הוזכר כאן שה' "הוא עד", כי זה מורה שה' מוציא הכל אל הפועל, ואומן קונה בשבח כלי [קידושין מח:]. ועוד אמרו חכמים [ר"ה לא.] "בראשון מה היו אומרים, 'לה' הארץ ומלואה' [תהלים כד, א], על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו". ואודות שה' מוציא הנמצאים אל הפעל, כן כתב

בבאר הגולה באר הרביעי [תקמג.], וז"ל: "כי הוא יתברך הוציא את נמצאים כולם לפעל המציאות בששת ימי בראשית", ושם הערות 1057, 1332. ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קמ.] כתב: "כל הדברים אשר הם ראוים להיות בעוה"ז, הש"י מוציא אותם לפעל. וגם צדקת הצדיק, כאשר הצדיק עושה מצוה קונה מדריגה העליונה שלא היה לו קודם, ומדריגה זאת מוציא הש"י אל הפעל. ומפני כך אמר [יומא לח:] 'הבא לטהר מסייעין לו', ובזה שהוא מסייע לו, הוא מוציא צדקה שלו אל הפעל". וראה להלן ציון 2159.

(2129) פירוש - בעל דין הוא המבקש להעמיד לדין את הנתבע על דבר שהנתבע עשה כנגדו, אך אם אין הדבר כנגד הבעל דין, שוב אין מקום לבעל דין לתובעו. וכמו שאמרו [כתובות צב:] "ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות, ואתא בעל חוב דראובן וקטריף לה מיניה. דינא הוא דאזיל ראובן ומפצי ליה, ["אם יש לו עליו שום גלגול דברים לחשוב חוב כנגד חוב, או אישתבע לי דלא פרעתיך" (רש"י שם)], ולא מצי אמר ליה לאו בעל דברים דידי את ["איני טורף ממך כלום" (רש"י שם)]. משום דאמר ליה, דמפקת מיניה עלי הדר ["מה שאתה מוציא ממנו יחזור עלי" (רש"י שם)]. ואיכא דאמרי, אפילו שלא באחריות נמי ["מכרה ראובן לשמעון לא מצי אמר ליה בעל חוב לראובן לאו בעל דברים דידי את" (רש"י שם)], דאמר ליה לא ניחא לי דתהוי ליה לשמעון תרעומת עלי". הרי ש"בעל דין" הוא רק אחד שהדבר נוגע לו ונוגד אותו, אך לולא כן יכול הנתבע לומר לו "לאו בעל דברים דידי את". וכן נפסקה ההלכה שאם לא תהיה לשמעון אף תרעומת על ראובן, וכגון שראובן נתן לשמעון הקרקע במתנה, יכול הבעל חוב לומר לראובן שאינך בעל דיני [טושו"ע חו"מ סימן רכו, סעיף א].

(2130) לכאורה נאמר לא כך, שהרי כתיב [איוב לה, ו-ז] "אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה אם צדקת מה תתן לו או מה מידך יקח". ובדרוש על התורה [יד.] כתב לגבי עשרת הדברות בזה"ל: "בעבור כי הראשונות [חמש הדברות הראשונות] המה דברים שבין אדם למקום... אמנם ה' אחרונות כלם דברים שבין אדם לחבירו... לפיכך כל חמשה דברות אחרונות יש להם חבור והתייחסות יחד, בשהם שייכים לבריות אשר הוא חוטא נגדם. ולכך בפרשת ואתחנן המה באים בוי"ו החבור; 'ולא תנאף' [דברים ה, יז], 'ולא תגנוב' [שם], וכן כולם [שם ופסוק יח]. כי הוא חוטא אל הבריות, אשר יתחבר ויפעל בם החטא מה שהוא חוטא נגדם, ועושה רושם מצד המקבל... אשר מטעם זה יש לחמשה דברות אחרונות חבור וצירוף יחד ביותר. מה שאין כן בה' ראשונות, בשגם אם הוא חוטא לשמים, אין כאן רושם ופעולה מצד המקבל, כאמור [איוב ז, כ] 'חטאתי מה אפעל לך'. ונאמר עוד [איוב לה, ז] 'אם חטאת מה תפעל בו'. לכך אין להם חבור ודבוק

יחד כאחרונות, שיש להם שייכות החבור יחד, באשר יש חבור רושם הפעל און בנפעל ומקבל, המה הבריות אשר נגדם החטא" [הובא למעלה הערה 344]. וכן למעלה במשנה ד [לאחר ציון 332] כתב: "ואף כי אם יחטא האדם, מה יפעל אל השם יתברך". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן "שאם חטא החטא הוא כנגד השם יתברך, והוא מבקש הדין", והשוה זאת לבעל דין שתובע את ההפסד שנעשה לו. ויש לומר, שאמנם אין ה' נחסר ח"ו מחמת חטאי האדם, אך מ"מ חטאי האדם נחשבים למרידה במלכות ה', ומבחינה זו הדבר הוא כנגד כבוד שמים. וכן אמר דוד [תהלים נא, ו] "לך לבדך חטאתי", וראה הערה הבאה והערה 2160, ולמעלה הערה 329.

(2131) כן כתב הרע"ב כאן: "הוא בעל דין - שהוא תובע את החוטאים". והרבינו יונה כתב כן, והוסיף: "כמו שאמר דוד [תהלים נא, ו] 'לך לבדך חטאתי'... שהוא תובע את ההזק כבעל דין". ובחגיגה ה. אמרו "רבי יוחנן כי מטי להאי קרא בכי, [מלאכי ג, ה] 'וקרבתי אליכם למשפט והייתי עד ממהר במכשפים ובמנאפים ובנשבעים לשקר ובעושקי שכר שכיר'. עבד שרבו מקרבו לדונו וממהר להעידו, תקנה יש לו". והמהרש"א שם בח"א כתב: "במשנה דאבות שנינו 'הוא עד הוא הדיין', אבל הוסיף רבי יוחנן לדקדק בהאי קרא שהדיין גופיה מקרבו למשפט על מה שפשע נגדו".

(2132) מבאר המשך המשנה "והוא עתיד לדון". ובכת"י כאן כתב: "והדין הוא לשעה בלבד, ולכך אמר כמו שהוא דיין עתה, כך הוא דיין לעולם". וכן כתב כאן הרמב"ם: "'הוא הדיין והוא עתיד לדון'. רוצה בו שהוא שופט עתה את הכל בחיים ובמות, ובשאר עניני העולם. והוא גם כן עתיד לדון אשר יחיו לעולם הבא בגמול ועונש".

(2133) פירוש - נאמר כאן במשנה "שאין לפניו לא עולה, ולא שכחה, ולא משוא פנים, ולא מקח שוחד", והם ארבעה דברים השייכים אל הדין, וכמו שיבאר. וכן נאמר [דה"י ב יט, ו-ז] "ויאמר אל השפטים ראו מה אתם עשים כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט. ועתה יהי פחד ה' עליכם שמרו ועשו כי אין עם ה' אלקינו עולה ומשא פנים ומקח שחד".

(2134) הרכיב כאן דברי הרמב"ן עם דברי הרמב"ם. כי הרמב"ן כתב שם [שמות יח, כא]: "ויש מפרשים 'אנשי חיל' אנשי כח וזריזות, וכן 'אשת חיל' [משלי לא, י], בעלת כח וזריזות בעבודת הבית, כאשר יפרש בה. כענין 'ואשר כח בהם לעמוד בהיכל המלך' [דניאל א, ד]". והרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ב ה"ז כתב: "ובכלל 'אנשי חיל' שיהיה להן לב אמיץ להציל עשוק מיד עושקו, כענין שנאמר [שמות ב, יז] 'ויקם משה ויושיען'". והבטוי "להציל עשוק מיד עושקו" לקוח מהנאמר [ירמיה כב, ג] "כה אמר

ה' עשו משפט וצדקה והצילו גזול מיד עשוק וגר יתום ואלמנה אל תנו וגו'". ובסמוך יתמקד בעיקר על "אנשי חיל" מורה זריזות.

(2135) כן ביאר החזקוני [שמות יח, כא] "יראי אלקים - שאין להם יראה מאדם, רק מהקב"ה". וכן כתב שם הראב"ע בפירושו הארוך: "יראי אלקים - שאין להם יראה מאדם רק מהשם לבדו". ובגו"א שמות פי"ז אות ד כתב: "מי שהוא ירא אלהים אינו מתפתה לשום אדם". וכן נאמר [דה"י ב יט, ו-ז] "ויאמר אל השפטים ראו מה אתם עשים כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט. ועתה יהי פחד ה' עליכם שמרו ועשו כי אין עם ה' אלקינו עולה ומשא פנים ומקח שחד".

(2136) מבאר שאם אין יראת אלקים, אזי יש יראת אנשים. וכן נאמר [דברים יח, טו] "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' וגו'", ובגו"א שם אות יג כתב: "בספרי דרשו 'כמוני', כמו שאני מדבר דבר ואיני מתירא, וכן הוא אומר 'רק אל יוסף פרעה התל' [שמות ח, כה], כך כל הנביאים לא יהיו מתיראים; שכן אמר יהושע [יהושע כד, יט] 'לא תוכלו לעבוד את ה'... זה המדרש יש בו ענין נפלא, אפרשהו לך למען תבין. כי הכתוב אמר 'כי נביא אקים', לא כמו האומות שהם דורשים אל מעוננים ואל קוסמים, שכל המעשים האלו הם מעשים מן רוחות הטומאה, ואינם מן האלהים, אבל הנביא יהיה דברו מן האלהים. וזה נראה כי ענין אלהי עמו, דכאשר לא ירא הנביא, ענין זה הוא מפני כי דבר רוח אלהים עליו, שהם דברי קדוש, ומכח דברי קדוש, שהוא נורא על כל בשר ודם, לא היה הנביא מתייירא מבשר ודם, כי זהו הוראה על שנבואתו נבדלת אלהית, שהרי אינו מתייירא מבשר ודם, וזהו שנבואתו למעלה מבשר ודם. ומפני שמשה היה מגנה ענין האומות, אמר 'נביא אקים לך וגו'", דאף על גב דמדריגות הנביאים האחרונים לא היו כמו משה, אל תאמר כלל מפני זה שלא יהיו דברי אלהים חיים בקרבו, אלא הוא כמוני בענין זה שדברי אלהים חיים בקרבו, ולכך אינו ירא כמוני". ולכך הירא אלקים אינו ירא מבני אדם, ולאידך גיסא, מי שאינו ירא אלקים הוא ירא מבני אדם. וכן נאמר להדיא [דברים א, יז] "לא תכירו פנים במשפט כקטן כגדל תשמעון לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלקים הוא וגו'".

(2137) כפי שפירש רבינו בחיי [שמות יח, כא] "צריכים גם כן שיהיו אנשי אמת, כלומר שיהיו אוהבים האמת ובוחרים בו, שלא יסכימו כי אם אליו". ורבינו יונה במשלי כב, יב כתב: "וכן 'יראי אלקים אנשי אמת', והם אוהבי אמת". וכן כתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ב ה"ז "'אנשי אמת', שיהיו רודפין אחר הצדק מחמת עצמן בדעתן, אוהבין את האמת, ושונאין את החמס, ובורחין מכל מיני העול".

(2138) כפי שכתב בגו"א פי"ח סוף אות לא: '"כל דיין שדן דין אמת לאמיתו' [שבת י.]. פירשו התוספות [ב"ב ח:] 'לאמיתו' דנקט לאפוקי דין מרומה. ולי היה נראה שכך פירושו, 'דיין הדן דין אמת לאמיתו' לאפוקי דין שודא דדיינא [הכרעה של דיין לפי סברתו, ולא על פי דין, והוא דבר התלוי בשיקול הדעת]. שהדבר זה אינו תולה באמת, רק באומד ובמחשבה, ואין זה 'לאמתו'. וכן אם דן דין של שקול הדעת, כגון דפליגי תרי תנאי או תרי אמוראי וסוגיא דעלמא כחד אזלא, והדיין פסק כך, אין זה שפסק דין לאמתו, דהא לא ידע שהאמת הוא כך, רק סוגייא דעלמא כך הוא, ולא נקרא דיין שדן דין אמת לאמתו, שזה לא הוי רק כאשר פסק דין אמת ברור, ופירוש זה אמת ברור". ומעין זה כתב בנתיב התורה פ"י [א, מב:], ובח"א לב"ב ח: [ג, ס:], והובא למעלה פ"א הערה 1526, ופ"ג הערה 1839. ואודות שאומדנא אינה אמת גמורה וברורה, כן כתב למעלה פ"ב מי"ד [תשפט:], וז"ל: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת". וראה למעלה הערה 994, ובמבוא [עמודים 17-15].

(2139) לא ברור מהי כוונתו ש"יהיה לו הנאה של מה בדין", ומחמתה "לא יכול לברר הדין לאמתו". ובגו"א שמות פי"ח אות מא [מד.] כתב: "אין להקשות, אף על גב דהוא אוהב ממון שלו, כיון דאין אוהב ממון אחר, למה אינו דיין. ואין זה קשיא, דאם אוהב ממון שלו, לכל הפחות ממון אחר אין לו לב חזק להציל ולהוציא ממון, שיחוס קצת על חבירו. ומה שאהוב לו לגמרי, לחבירו עושה מקצת, וצריך שיהיה לב חזק להציל העשוק, לכן אינו דיין". אמנם קשה להעמיס על דבריו כאן את דבריו בגו"א. ואולי כוונתו כאן היא שאם הוא אוהב ממון, זה מורה עליו שאוהב כל מילי דהנאה, וכמו כבוד ושאר דברים, ולכך אינו יכול לברר הדין לאמתו. ומעין זה מבואר במדרש התנחומא הידוע [פרשת נח אות ג], שאמרו שם "כל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה ויש מבלה ומנבל עצמו עליה". **ובנתיב גמילות חסדים** פ"ה [א, קסה:] סלל לו דרך נוספת בביאור ארבע מדות הדיינים, וז"ל: "כנגד אלו ד' אמרה תורה 'אנשי חיל יראי אלקים אנשי אמת שונאי בצע'. ויש לך לדעת ולהבין אלו ד' דברים הכתובים בתורה, שבא להזהיר שיש למנות דיינים שאין בהם פחיתות ותכונה רעה כלל. והנה האדם יש בו ד' חלקים אלו; הא', הוא הגוף. הב', הוא הנפש. הג', הוא השכל. הד', הוא ממון של אדם, אף כי אין הממון הוא האדם עצמו, הרי בארנו כי גם הממון נכנס בגדר האדם, לפי שהממון הוא חיותו [ראה למעלה פ"ב הערה 588]... וכנגד שלא יהיה לדיין תכונה רעה מצד הגוף אמר 'אנשי חיל', לפי שמצד הגוף האדם הוא נכנע לפני התקיף ממנו. וכנגד זה אמר 'אנשי חיל', שיהיה איש חיל

שהוא בעל כח מצד הגוף, ולא יהיה מחניף לאדם, אף שהוא גדול בגדולים. ויש אדם הפך זה, שגובר בו כח הנפש, שהנפש היא בעלת כח, עד שאף מן השם יתברך אינו ירא... וכנגד זה אמר 'יראי אלקים', והוא ירא מן השם יתברך, ולא יטה משפט, רק הוא מדקדק במשפט. 'אנשי אמת' והוא כנגד השכל, שהם אוהבים השכל, ומפני כך אוהבים האמת, שהוא שכלי. 'שונאי בצע' נגד הממון, ובזה האדם שלם בכל".

(2140) לשונו למעלה פ"ב מט"ו [תתיד.]: "ואמר 'ובעל הבית דוחק' [שם], כלומר שהשם יתברך אשר נתן התורה, הוא דוחק לעשות בזריזות. כי הוא יתברך נבדל מן הגשם, וידוע כי הבלתי גשם אין מלאכתו בזמן, רק הוא פועל בלתי זמן, וזהו הזריזות היותר. ואילו האדם אשר יפעול בכח גשמי, שייך בו עצלה. ולכך אמר שאם נשער מלאכת האדם בתורה אל בעל הבית, הוא השם יתברך אשר אליו המלאכה הזאת, נמצא כי הוא דוחק מאד מאד, כי הוא יתברך מסולק מן הליאות לגמרי לפי עוצם כחו. ומפני שנתן השם יתברך התורה השכלית אל האדם, ראוי שיהיה נוהג כאילו לא היה אדם גשמי ויעשה מה שאפשר... כי בעל הבית דוחק מאד מאד, לפי מה שהוא יתברך פועל בלא זמן לגמרי". ובנתיב התורה פי"ז [א, עד.] כתב: "כי כבידות הגוף מונע האדם מן הזריזות, וכאשר הוא זריז במצות השם יתברך, בזה גובר האדם על גופו המונע אותו". וברי הוא שכלפי מעלה אין אלא זריזות. והרי זריזות של מצות נלמדת היא מחפזון דמצרים [רש"י שמות יב, יז], ובגו"א שם אות מב כתב: "מפני שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ [הגדה של פסח], ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים, אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול, עד שאין כאן עיכוב. והענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן... ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה, להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1648]. ובגבורות ה' פל"ו [קלד:] כתב: "כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך שאינו נופל תחת הזמן" [הובא למעלה פ"א הערה 1184].

(2141) פסחים סו. "תנו רבנן הלכה זו נתעלמה מבני בתירא, פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת, **שכחו** ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת, אם לאו. אמרו, כלום יש אדם שיודע אם פסח דוחה את השבת, אם לאו. אמרו להם, אדם אחד יש שעלה מבבל, והלל הבבלי שמו, ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון, ויודע אם פסח דוחה את השבת, אם לאו. שלחו וקראו לו, אמרו לו כלום אתה יודע אם הפסח דוחה את השבת, אם לאו. אמר להם... קל וחומר הוא, ומה תמיד שאין ענוש כרת דוחה את השבת, פסח שענוש כרת אינו דין שדוחה את השבת. מיד הושיבוהו בראש, ומינוהו נשיא עליהם,

והיה דורש כל היום כולו בהלכות הפסח. התחיל מקנטרן בדברים, אמר להן מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם, **עצלות** שהיתה בכם, שלא שמשתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון". הרי ששכחה היא מחמת עצלות. והטעם הוא, כי שכחה היא מחמת הגשמיות, וכפי שמצינו שהרדיפה אחר תענוגות משכחת תלמודו, וכמו שאמרו [פסחים מט.] "תנו רבנן, כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, סוף מחריב את ביתו... ותלמודו משתכח ממנו". ובנתיב התורה פ"ג [א, טו.] כתב: "פירוש, כי התלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, ואין זה ראוי אל התלמיד חכם במה שהוא תלמיד חכם שצריך שלא יהיה נמשך אחר התאוה, ודבר זה שהוא רבוי הסעודה בכל מקום ענין גופני... ואמר תלמודו משתכח, בעבור שהוא נוטה אל החמרי, בוודאי משתכח ממנו התורה". וראה למעלה פ"ב הערה 1065 שנתבאר שם שהחומריות מביאה לשכחת התורה. ובירושלמי יומא פ"ח ה"א אמרו "בששימש מטתו מבעוד יום, ושכח ולא טבל. והא תני מעשה ברבי יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל בצנעה ביוה"כ, אית לך למימר באותו הגוף הקדוש בשוכח [בתמיה]". הרי ש"הגוף הקדוש" אינו בר שכחה. ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל ירושלמי כרך ד אות לא כתב על כך: "פירוש, דקדושה היא חכמה [זוה"ק ח"ב מג:], ושכחה הוא באחורים דחכמה התנגדות החכמה... ולכן אי אפשר לגוף קדוש שיהא שוכח". והם הם הדברים שנתבארו כאן [הובא למעלה הערות 43, 1337]. והרי העצלות היא מחמת אותה גשמיות, וכמבואר בהערה הקודמת. ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד:] כתב: "העצל הוא מי שיש לו כובד הטבע כמו שיש לעצל, לכך קרא את האדם שהוא רחוק מן השכלי 'עצל', כי העצל הכל גוף, כי הנפש בטל אצלו לגמרי, ולפיכך אינו רוצה בתורה שהיא שכלי, כי הוא הכל גוף". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר] כתב: "גוף, אשר אין פעולתו בזריזות... כל ענין הגוף הוא בעצלות", ושם הערה 66. ובגבורות ה' פט"ו [עד:] כתב: "כל אשר הוא חמרי יותר, אין כח טבעי פועל כל כך במהירות כמו מי שיש בו דקות החומר". והמסילת ישרים פרק ו כתב: "ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה. ומי שרוצה לזכות לעבודת הבורא יתברך, צריך שיתגבר נגד טבעו עצמו ויתגבר ויזדרז, שאם הוא מניח עצמו ביד כבדותו, ודאי הוא שלא יצליח... כי חיזוק גדול צריך למי שרוצה לכפות הטבע אל הפכו" [הובא למעלה פ"ב הערות 1458]. הרי ש"השכחה מחמת העצלות". והרמב"ם בהלכות מתנות עניים פ"א הי"ב כתב "אבל אם ליקט כל מה שתחתיו, אע"פ ששכח כל מה שבראשו, אינו שכחה, לפי שמן העצלות

שכח מה שבראשו, ומפני שטרחו מרובה". וברסיסי לילה אות לח כתב "עצלות שהוא גורם שכחה".

(2142) כי משוא פנים הוא העדפת זולתו מחמת חשיבותו, וכמו שכתב כאן הרבינו יונה: "ולא משוא פנים למחול למי שהוא גדול בחכמה ובחסידות". והרמב"ם כאן כתב: "ולא ישא פנים, שיענש הגדול במעלות על דבר מועט, כמו שיענש משה רבינו ע"ה על חטא הכעס [פסחים סו:], כמו שביארנו בפרקים הקודמים. וגמול עשו הרשע על כבוד אב ואם, ונבוכדנצר על כבוד הש"י כמו שהתבאר בסנהדרין [צו.], וזהו ענין ולא משוא פנים". ורש"י [איוב לד, יט] כתב "אשר לא נשא פני שרים - כלומר למלך עולם אשר אין משוא פנים לפניו". וביבמות עט. אמרו "'ויחמול המלך על מפיבושת בן יהונתן בן שאול' [ש"ב כא, ז], שלא העבירו. וכי משוא פנים יש בדבר".

(2143) לא הזכיר כאן את הדבר הראשון שאמרו במשנה "שאין לפניו לא עולה", וכן לא ביאר כנגד מה עומד "אנשי אמת". אך ברור שכנגד "אנשי אמת" זכר כאן "לא עולה", כי "עולה" עומדת כנגד "אמת", כי פירוש "עולה" הוא שקר ותרמית [אונקלוס ויקרא יט, טו, ורד"ק ספר השרשים שורש עול]. ולשון הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ב ה"ז הוא "שיהיו רודפין אחר הצדק... אוהבין את האמת ושונאין את החמס ובורחין מכל מיני העול".

(2144) פירוש - אף אם אחד מבעלי הדינים הוא מלך.

(2145) יש להעיר, כי נאמר [ויקרא יט, טו] "לא תעשו עול במשפט לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפט עמיתך", ופירש רש"י שם "לא תשא פני דל - שלא תאמר עני הוא זה, והעשיר חייב לפרנסו, אזכנו בדין, ונמצא מתפרנס בנקיות. ולא תהדר פני גדול - שלא תאמר עשיר הוא זה, בן גדולים הוא זה, היאך אביישנו ואראה בבושתו, עונש יש בדבר, לכך נאמר 'ולא תהדר פני גדול'". ולכאורה לפי דבריו כאן שנשיאות פנים היא כלפי המכובד, מדוע היא נאמרה ביחס לדל, ולא ביחס לגדול. ויל"ע בזה.

(2146) בא ליישב את שאלתו החמישית על המשנה [למעלה לאחר ציון 2011]: "ועוד, שאמר שאין לפניו מקח שוחד, מה שייך מקח שוחד אצל השם יתברך, כי מה יקח מן האדם". וראה בסמוך הערה 2151.

(2147) להלן ס"פ ו "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו". ובקידושין פב. אמרו "ואני נבראתי לשמש את קוני". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפו:] כתב: "ראוי לך לדעת כי כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים [כתובות ח.] 'שהכל ברא לכבודו יתברך'. וכמו שאמרו עוד 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא

לכבודו'". וכן ביאר למעלה פ"א מ"ב [קצא.], גו"א בראשית פ"א אות ז, נתיב התשובה פ"ג הערה 78, נר מצוה [ו:], להלן הערה 2192, ועוד.

(2148) פירוש - היה צד לומר שהואיל ולהקב"ה יש כבוד מן האדם, לכך זהו השוחד שהאדם נותן לה', וממילא אין לדון את האדם, כפי שאין לדיין לדון את הבעל דין שנתן לו שוחד. וכן ביאר להלן [ד"ה ותירוץ קושיא], וז"ל: "כי השוחד שמקבל מאחר נעשה עמו דבר אחד, כי הוא מקבל מאתו. ולכך נקרא 'שוחד' שהוא חד, כלומר שנעשה הוא והדיין חד. ואז לא נמצא הדין מן הדיין, כי אין דין רק כאשר הדיין נבדל מן הבעל דין, שאז הוא דן עליו, אבל כאשר נעשה עמו אחד, הרי אין הדיין נבדל מאותו שהוא דן עליו, ולא היה זה דין כלל... ולפיכך יש לחשוב כי הוא יתברך מקבל הכבוד מן האדם, ונעשה עמו אחד, ואין כאן דין כאשר הכבוד מן האדם, אף על גב שהוא דיין אמת, סוף סוף אין כאן דין".

(2149) לשונו להלן [ד"ה ומה שאמר]: "שאין לפניו מקח שוחד, שאף אם הנמצאים הם לכבודו יתברך, לא שייך בזה שיקח שוחד כי לא ידין אותו, כי אין מקבל מאחר, כי הכל שלו יתברך, והכבוד שנותן אל השם יתברך, משלו יתברך הוא נותן. ואין בזה מקח שוחד רק כאשר מקבל דבר שאינו שייך לו, ושייך בזה קבלה כאשר מקבל מזולתו, ולא היה הדין עליו... שכל אשר מקבל מזולתו אין ראוי לדון עליו. אבל מפני שהכל שלו, והכבוד שנותן הוא מן השם יתברך, ולכך לא שייך אצלו מקח שוחד". וכן חזר וכתב בהמשך [סד"ה ותירוץ קושיא], ולהלן ס"פ ו.

(2150) "שלא יקח שוחד להטות הדין" [לשון הרמב"ם כאן].

(2151) המשך לשון הרמב"ם: "כי זה מן השטות שירוחק מן השם יתברך מה שלא יצוייר ואף לא ידומה, כי איך יצוייר לו שוחד, ומה יהי השוחד". וראה למעלה הערה 2146.

(2152) לשון הגמרא שם: "וכשחלה רבי יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו. כיון שראה אותם, התחיל לבכות. אמרו לו תלמידיו, נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק, מפני מה אתה בוכה. אמר להם, אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי... ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון, אף על פי כן הייתי בוכה. ועכשיו שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה... ואיני יכול לפייסו בדברים ולא לשחדו בממון... ולא אבכה". ויקשה, הרי אין שום אפשרות לשחד את הקב"ה בממון, ומה היה הצורך למעט זאת. וכן הקשה כאן החסיד יעב"ץ על הרמב"ם.

(2153) שניתן לתת שוחד כלפי מעלה.

(2154) **וקבלת** שוחד מורה על שוחד להטית הדין, ושוב תיקשי לך מה הצורך לפסוק לשלול כלפי מעלה קבלת שוחד, דפשיטא שזה לא יהיה. וכן בסמוך יבאר [לאחר ציון 2167] שלא שייך לומר שהקב"ה **מקבל** שוחד.

(2155) שהפסוק בא לשלול שקבלת הכבוד מן הנבראים תחשב כשוחד.

(2156) ובפסוק נאמר "ולא יקח שוחד", ואונקלוס תרגם המלים. אמנם עדיין תקשי לך, שהרבה פעמים ביאר בגו"א שאונקלוס לא תרגם את המלים, אלא את הענין [ראה בספר המפתח לחומש גור אריה השלם עמוד כא, שיסוד זה הוזכר בגו"א למעלה מעשרים פעם. וכן הרמב"ן שמות כח, סוף פסוק מא, כתב: "אונקלוס רדף הענין, ולא הקפיד בלשון, כמנהגו במקומות רבים"], ומדוע כאן שאונקלוס יתרגם המלים ולא הענין. ועוד, שרש"י שם כתב: "ולא יקח שחד - לפייסו בממון", ובגו"א שם אות יד כתב: "הקשה הרא"ם, איך שייך אצל השם יתברך פיוס ממון. אבל אין זה קשיא, כי פשוטו כי אם אדם חוטא וירצה להביא קרבן, שהוא דורון אל השם יתברך, וזהו פיוס ממון, לא יתכפר בו, כי 'זבח רשעים תועבה' [משלי כא, כז]. או שיקדיש ממון לשמים, כדכתיב [שמות כה, ב] 'ויקחו לי תרומה', זהו נתינת ממון לו שנותנים לו, בזה לא יתפייס". ומדוע כאן סירב לפרש כדבריו בגו"א, אלא ביאר שאיירי שאין הכבוד מן הנבראים נחשב לשוחד. ויל"ע בזה.

(2157) פירוש - חוזר לדברי המשנה ששלילת השוחד מהקב"ה היא לומר שכבוד ה' מהנבראים אינו בגדר שוחד, כי הכל של ה', ואין האדם נותן אליו דבר.

(2158) כי שפיטת השני היא בעלות מסויימת עליו, וכמבואר למעלה הערה 2075. וכן מצינו זיקה בין מלכות למשפט, שנאמר [משלי כט, ד] "מלך במשפט יעמיד ארץ", הרי שמשפט נובע מבעלות המלך על עמו. וצרף לכאן שיש מהראשונים שסוברים שדינא דמלכותא אינו דין אלא במלכי אומות העולם בחוצה לארץ, מפני שהארץ של המלך ויכול לומר אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ. אבל במלכי ישראל שבארץ ישראל לא יוכל לומר כן, לפי שארץ ישראל כל ישראל שותפים בה, ונתחלקה לכל אחד ואחד מישראל, ואינה של המלך [ר"ן נדרים כח., נ"י שם, רשב"א שם ובתשובותיו ח"א סימן תרלז, אור זרוע ב"ק סימן תמז]. הרי שיכולת לדון מותנית בבעלות המלך.

(2159) "כי הוא יתעלה ויתברך מוציא הדבר אל הפועל, לכך הוא עד" [לשונו למעלה לפני ציון 2128]. ורש"י [במדבר כו, ד] כתב: "משפחת החנוכי - לפי שהיו האומות מבזין אותם, מה אלו מתיחסין על שבטיהן, סבורין הם שלא שלטו המצריים באמותיהם, אם בגופם היו מושלים, קל וחומר בנשותיהם, לפיכך הטיל הקב"ה שמו עליהם; ה"א מצד

זה ויו"ד מצד זה, לומר מעיד אני עליהם שהם בני אבותיהם. וזהו הוא שמפורש על ידי דוד [תהלים קכב, ד] 'שבטי יה עדות לישראל'. השם הזה מעיד עליהם לשבטיהם, לפיכך בכולם כתיב 'החנכי' 'הפלואי'". ובגו"א שם [אות ה] כתב: "ה"א מצד זה וכו'. והא דלא הספיק באות אחד מן השם בלבד, משום דשם י"ה נתן הקב"ה באיש ואשה, היו"ד באיש וה"א באשה. ולפיכך זה השם י"ה מעיד עליהם שהם בני אבותיהם, כלומר אותו השם, שהוא בזיווג איש ואשה, מעיד על הבנים שהם בני אבותיהם, **שמי שהוא אצל הענין הוא יכול להעיד**, וזה השם הוא אצל הזיווג, מעיד עליהם". וזהו שכתב כאן "על דבר שלו יש לו להעיד עליו".

(2160) "שאם חטא, החטא הוא כנגד השם יתברך, והוא מבקש הדין" [לשונו למעלה לפני ציון 2130]. וצרף לכאן את דברי הרמב"ן [שמות כ, ג], שכתב: "ולא נמצא בכתוב בשום מקום שיבא לשון 'קנאה' בשם הנכבד כי אם בענין עבודה זרה בלבד... וכך אמרו במכילתא [שם] בקנאה אני נפרע מע"ז, אבל אני חנון ורחום בדברים אחרים. ולפי דעתי שיזכיר קנאה בע"ז בישראל בלבד, וטעם הקנאה כי ישראל סגולת השם הנכבד אשר הבדילם לו... והנה אם העם שלו משרתיו פונים אל אלהים אחרים, יקנא בהם השם כאשר האיש מקנא באשתו בלכתה לאחרים... ולא יאמר הכתוב כן בשאר העמים אשר חלק להם צבאות שמים". הרי מחמת היות האדם שייך לה' לכך חטאיו הם כנגד ה', וה' הוא המבקש לתובעו לדין.

(2161) מעין מה שאמרו בירושלמי [נדרים פ"ט ה"ד] "כתיב [ויקרא יט, יח] 'לא תקום ולא תטור את בני עמך', היך עבידא, הוה מקטע קופד [היה חותך בשר] ומחת סכינא לידוי, תחזור ותמחי לידיה", וכתב שם הפני משה: "כלומר דמפרש טעם המקרא דרך משל, הרי זה דומה למי שמחתך בשר בסכין, והכה הסכין על ידו, שאם תעלה על דעתך לחזור ולהכות להיד שהכתה בסכין על ידו האחרת, ולנקום נקמת היד שהוכתה [בתמיה], והכי נמי כמו כן שהרי אמרה תורה [שם] 'ואהבת לרעך כמוך'". ומעין מה שכתב הרמב"ן [דברים ד, ט] לגבי מעמד הר סיני "וצוה במצות עשה שנודיע בו לכל זרענו מדור לדור כל מה שהיה שם בראיה ובשמיעה... כי כשנעתיק גם כן הדבר לבנינו, ידעו שהיה הדבר אמת בלא ספק, כאילו ראוהו כל הדורות. כי לא נעיד שקר לבנינו, ולא ננחיל אותם דבר הבל ואין בם מועיל. והם לא יסתפקו כלל בעדותנו שנעיד להם, אבל יאמינו בודאי שראינו כולנו בעינינו". ובסמוך יקשה [לפני ציון 2197] שאף בלא הטעם "שהכל שלו" ברור שהקב"ה לא יקח שוחד, ומה הצורך לומר טעם זה. אך לא הקשה כן לגבי עוולה, ותירוצו שם לא יועיל לעוולה. ויל"ע בזה.

(2162) "אין שכחה לפני כסא כבודך" [ברכות לב:], ו"אין שכחה לפני המקום" [ירושלמי יומא פ"ג ה"ט].

(2163) דברים אלו יוסברו על פי מה שכתב בנר מצוה [לז.], וז"ל: "והשכחה שנאמר כאן, אין הפירוש כמו השכחה שהוא אצל האדם, כי חס ושלום שיהיה נאמר שכחה בו יתברך. אבל השכחה הנאמרת כאן, רצה לומר הסרה וסלוק מאתו, כמו שאמר [ישעיה מט, יד] 'ותאמר ציון עזבני ה", והיינו הסלוק והסרה מן השם יתברך". וכן כתב בבבאר הגולה באר השלישי [רע:].

(2164) המשך לשונו בנר מצוה שם [לז.]: "ואמר [ישעיה מט, טו] 'התשכח אשה עולה', כמו שאין סילוק לפרי בטן של אם מן האם לרוב הצירוף והחבור שיש לאם אל בנה, כך אין סילוק ופירוד לישראל מהשם יתברך, לרוב החבור והצרוף שיש לישראל עם השם יתברך, מצד שהם כמו בנים נחשבים".

(2165) כבר כתב כן למעלה, ולכך תיבות אלו הושמו בסוגריים.

(2166) צרף לכאן את דברי בלעם הרשע שאמר להקב"ה "בלק בן צפור וגו' - אף על פי שאיני חשוב בעיניך, חשוב אני בעיני המלכים" [רש"י במדבר כב, י]. וכן נאמר על המלך הראשון [נמרוד] "הוא היה גבור ציד לפני ה' וגו'", ופירש רש"י שם "צד דעתן של הבריות בפיו, ומטען למרוד במקום". ופירש הגו"א שם [אות ב]: "פשוטו של מקרא הוא שהיה מלך תקיף, מ"מ בזה שמזכיר הכתוב תקפו וכחו לפני ה' תלמוד שהיה ממריד בהקב"ה, שאין שייך גבורה לפני ה', והוא החל להיות גבור לפני ה' במקום שראוי ההכנעה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1494]. וראה להלן הערה 2207.

(2167) כמו שנאמר [תהלים נ, ט-יב] "לא אקח מביתך פר ממכלאתיך עתודים כי לי כל חיתו יער בהמות בהררי אלף ידעתי כל עוף הרים וזיז שדי עמדי אם ארעב לא אמר לך כי לי תבל ומלאה". ופירש רש"י שם "לא אקח מביתך פר - לא שלך הם אלא שלי". ואמרו חכמים [מנחות קי.] על הקרבנות הנקרבים אל ה' "שמא תאמר לאכילה הוא צריך, תלמוד לומר 'אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה' ונאמר 'כי לי כל חיתו יער בהמות בהררי אלף ידעתי כל עוף הרים וזיז שדי עמדי'... לא אמרתי אליכם זבחו כדי שתאמר אעשה רצונו ויעשה רצוני, לא לרצוני אתם זובחים, אלא לרצונכם אתם זובחים". ופירש רש"י שם "כדי שתאמר אעשה רצונו - להקריב לו קרבן ויעשה רצוני, לפי שהוא צריך לכך **ואשחדנו**". הרי ההפקעה מהשוחד היא בכך שהכל של הקב"ה, ולכך הכבוד שיש לה' מהנבראים [ראה למעלה הערה 2148] אינו יכול להחשב כשוחד. וראה למעלה הערה 2012.

(2168) להלן ד"ה ותירוץ קושיא, שהשוחד מונע עשיית דין.
(2169) צרף לכאן את הנאמר [איוב מא, ג] "מי הקדימני ואשלם תחת כל השמים לי הוא", ודרשו חכמים [ויק"ר כז, ב] "רוח הקודש אומרת 'מי הקדימני ואשלם', מי קלס לפני עד שלא נתתי לו נשמה, מי מלל לשמי עד שלא נתתי לו בן זכר, מי עשה לי מעקה עד שלא נתתי לו גג, מי עשה לי מזוזה עד שלא נתתי לו בית, מי עשה לי סוכה עד שלא נתתי לו מקום, מי עשה לי לולב עד שלא נתתי לו דמים, מי עשה לי ציצית עד שלא נתתי לו טלית, מי הפריש לפני פאה עד שלא נתתי לו שדה, מי הפריש לי תרומה עד שלא נתתי לו גורן, מי הפריש לפני חלה עד שלא נתתי לו עיסה, מי הפריש לפני קרבן עד שלא נתתי לו בהמה". הרי שמן הנמנע לשלם דבר אל ה' משום ש"תחת כל השמים לי הוא". ולמעלה פ"ג מ"ז אמרו "תן לו משלו, שאתה ושלך שלו", וכתב שם [לאחר ציון 837]: "כי מאחר שהכל הוא אל השם יתברך, למה ירע לבבו כאשר נותן אל השם יתברך משלו". **ובכת"י כתב** כאן: "ואמר 'ברוך הוא וכו'", כי הדין הזה הוא בתכלית היושר והאמת, וזה כמו שאמר בסוף כי הכל שלו, כמו שאין עושה עוולה לעצמו, ולכך גם כן אין השם יתברך עושה עוולה לנבראים, שהם שלו. והכל נמשך לדבר זה שאמר כי הכל ביד ה', וכיון שהכל שלו, 'ברוך וכו'".
(2170) פירוש - זו שטות להרחיק דבר מן ה' שבלא"ה אינו אפשרי ואינו מציאותי.
(2171) פירוש - היה מקום לומר שהקב"ה לא יעניש האדם על העבירה האחת שעשה, אלא ימחול עליה, ורק ינכה משכר אלף הטובות שעשה את העונש האחד שהיה אמור לקבל, ואז יקבל שכר מופחת קמעא, אך לא יענש כלל על העבירה, כל זה אין לומר, וכמו שמבאר והולך.
(2172) לשון הרמב"ם: "ואמר ולא מקח שוחד. הוא כמו שאמר ג"כ בתורה [דברים י, יז] 'אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד'. ואין ענינו שלא יקח שוחד להטות הדין, כי זה מן השטות שירוחק מן השם יתברך מה שלא יצוייר ואף לא ידומה, כי איך יצוייר לו שוחד, ומה יהיה השוחד. אבל ענינו מה שביארנו שהוא לא יקח שוחד - הטובות, כמו שיעשה אדם אלף טובות ורעה אחת, שלא ימחול השם יתברך מעבירה ההוא לרוב טובותיו, ויחסר לו מאלף טובותיו טובה אחת או יותר, אבל יענש על זאת הרעה האחת, ויגמלהו על הטובות ההם כולם. וזהו ענין 'לא יקח שוחד'. והוא כמו 'לא ישא פנים', שיענש הגדול במעלות על דבר מועט, כמו שיענש משה רבינו ע"ה על חטא הכעס [תנחומא חוקת אות י]... וגמול עשו הרשע על כבוד אב ואם [זוה"ק ח"א קמו.], ונבוכדנצר על כבוד השם יתברך כמו שהתבאר בסנהדרין [צו.], וזהו ענין 'ולא משוא פנים'". ולמעלה

פ"ג מט"ו [לאחר ציון 1771] כתב: "ואין הפירוש ש'הכל אחר רוב המעשה', ואם מעוט מעשיו רעים, נחשב צדיק גמור, והקב"ה מוותר לו הרע שעשה. וכן אם הוא רובו חייב, הוא נדון אחר הרוב, ואין הקב"ה משלם לו מעוט מעשיו שעשה. שאין הדבר הזה רק כך; כי כל מעשה טוב שעשה, אף אם הוא רשע גמור, ועשה מצוה אחת, הקב"ה משלם לו. וכן אם רוב זכאי, ועשה חטא אחת, הקב"ה משלם לו חטאו שעשה", ושם הערה 1774.

(2173) הר"י בן ששון, והובא בחסיד יעב"ץ כאן [ראה הערה 2176].

(2174) "עבירה מכבה - שכר מצוה" [רש"י שם].

(2175) זה לא נזכר בגמרא שם, אך הואיל ומדה טובה מרובה ממדת פורעניות [סוטה יא.], לכך ק"ו שמצוה תכבה עונש העבירה [מבואר במדרש שמואל כאן]. וראה למעלה הערה 951.

(2176) לשון החסיד יעב"ץ כאן: "אמנם בביאור דברו 'ולא מקח שוחד' נפל מחלוקת בין המפרשים. כי הרמב"ם ז"ל כתב אין הכונה כמי שלוקח שוחד כדי שיטה הדין, כי זהו שטות להעלותו על לבו, כי איך ינתן לו שוחד, ומה יהיה השוחד. אלא הכוונה בזה הוא שהשם יתברך לא יקבל מצוה אחת וינכה בעבורה חטא אחר, כאומרם ז"ל [ספרי דברים לג, ו] אין מחליפין לא חובה בזכות, ולא זכות בחובה, אלא נותנים שכר על המצות, ועונש על העבירות. וכן אתה מוצא במשה רבינו ע"ה שנפרע ממנו בעונש בקלה שבקלות, ולא הוציא עבירה כנגד מצוה. והר"י בן שושן ז"ל כתב, יש לתמוה הרבה על המפרשים, שהרי אמרו ז"ל [סוטה כא.] עבירה מכבה מצוה, ואין עבירה מכבה תורה ["ואם העבירה מכבה את המצוה, כל שכן שראוי שהמצוה תכבה את העבירה" (הוספה במדרש שמואל)]. ובפירוש אמרו [ר"ה טז:] זכו נכתבין לחיים, ומפרש בגמרא מי הוא צדיק גמור ומי הוא רשע גמור, והוא מבואר כי הצדיק גמור באו חובותיו כנגד זכיותיו, ובנותר מן זכיותיו יחיה... וטוב לנו לסבול זה הטעם מלסתור הדעות המפורסמות, והלא השב בתשובה בשכר התשובה שהיא גדולה נתכפרו לו כל עונותיו, וכתיב [משלי טז, ו] 'בחסד ואמת יכופר עון', עד כאן".

(2177) כי "מצוה מגנא ומצלא" [סוטה כא.], ופירש רש"י שם "מגנא מן היסורין ומצלא מיצר הרע שלא יכשילנו לחטא".

(2178) פירוש - מה שאמרו "עבירה מכבה מצוה" וכל שכן "מצוה מכבה עבירה", אין הכוונה שהקב"ה לא ידון את המצוה מחמת העבירה, או לא ידון העבירה מחמת המצוה, כי לעולם הקב"ה ידון כל דבר ודבר בפני עצמו, אלא שלמעשה כאשר יגזר על האדם

עונש ושכר בו זמנית, השכר יעמוד מול העונש, וימנע מהעונש לחול. וכן להיפך, העונש יעמוד מול השכר, וימנע מהשכר לחול.

(2179) פירוש - מאי נפק"מ שהקב"ה דן כל מעשה ומעשה בפני עצמו, אם בלא"ה בפועל שכר המצוה ימנע מעונש העבירה לחול, א"כ זה כמו שלא נדון כלל על העבירה.

(2180) ששכר המצוה ועונש העבירה שייכים לאותו עולם, וכמו שמבאר.

(2181) כמבואר בקידושין מ: "למה צדיקים נמשלים בעולם הזה, לאילן שכולו עומד במקום טהרה, ונופו נוטה למקום טומאה. נקצץ נופו, כולו עומד במקום טהרה. כך הקב"ה מביא יסורים על צדיקים בעולם הזה, כדי שיירשו העולם הבא... ולמה רשעים דומים בעולם הזה, לאילן שכולו עומד במקום טומאה, ונופו נוטה למקום טהרה. נקצץ נופו, כולו עומד במקום טומאה. כך הקב"ה משפיע להן טובה לרשעים בעולם הזה, כדי לטורדן ולהורישן למדריגה התחתונה". ובביאור הנהגה זו, ראה למעלה פ"ג מט"ו מציון 1782 ואילך.

(2182) לכך שכר המצוה אינו באותו מישור של עונש העבירה, כי שכר המצוה הוא לעוה"ב ולא בעוה"ז, ועונש העבירה הוא בעוה"ז ולא לעוה"ב, וממילא השכר לא יכבה את העונש, כי אינם בני חדא בקתא.

(2183) במשנתינו ["שאין לפניו מקח שוחד"].

(2184) יש להעיר, שלפי זה מה שאמרו בגמרא [סוטה כא.] "עבירה מכבה מצוה" נאמר רק בבינוני, ולא בצדיק, וזהו ק"ק להעמיד סתמא דגמרא באוקימתא. ואולי אפשר לומר, שאמרו שם בגמרא "עבירה מכבה מצוה ואין עבירה מכבה תורה", ובטעם הדבר ביאר בתפארת ישראל פי"ד [רכ:], וז"ל: "'עבירה מכבה מצוה, ואין עבירה מכבה תורה'. פירוש, כל עבירה הוא מצד הגוף, שעל ידו באה העבירה. ולכך מבטלת העבירה המצוה שעושה בגוף. אבל אין העבירה, שהיא מעשה הגוף, מכבה ומקלקלת למוד התורה, שהוא השכל, שהוא למעלה, ואין הגוף מגיע עד שם". והרי זהו הטעם המבדיל בין מצות הצדיק לעבירתו, שמצותו שייכת לעוה"ב, ועבירתו לעוה"ז, ובדיוק כשם שמצינו שעבירה מכבה מצוה, ואין עבירה מכבה תורה, כך ניתן לומר שעבירה מכבה מצוה של אדם בינוני, ולא מצוה של צדיק. כי מתוך שאין עבירה מכבה תורה נלמד שעבירה מכבה מצוה הוא רק באדם בינוני. ולכך אין זו אוקימתא שלא נרמזה בגמרא. **וראיה לדבר**, שהנה רבינו יונה בשערי תשובה [שער השלישי אות רט] העמיד אף הוא את דברי הגמרא ["ואין עבירה מכבה תורה"] באוקימתא, וכלשונו: "אמרו רבותינו זכרונם לברכה [סוטה כא.] דואג כיון שסיפר לשון הרע אף חכמתו לא עמדה לו, ולא הגינה

עליו תורתו. ומה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה [שם] עבירה מכבה מצוה ואין עבירה מכבה תורה... על העובר עבירה דרך מקרה אמרו, ולא על הפורק עול אזהרת העבירה מעליו". וקשה בתרתי; (א) מהיכי תיתי להעמיד סתמא דגמרא באוקימתא. (ב) אם אור התורה לעולם נמצא במקום שמעשה העבירה אינו מגיע, מה לי עבירה דרך מקרה, מה לי עבירה דרך פריקת עול. אמנם הם הם הדברים; כאשר עושה עבירה דרך מקרה, אזי העבירה מתייחסת לגוף, והתורה מתייחסת לשכל, ועל כך אמרו חכמים "אין עבירה מכבה תורה". אך כאשר העבירה נעשתה דרך פריקת עול, זה גופא מורה שהעבירה מתייחסת אל השכל, כי ההזדה מתייחסת לשכל [כמבואר למעלה ציונים 336, 394], לכך יש בידי עבירה כזו לכבות אף אור התורה [הובא למעלה הערה 951]. וכשם שרבינו יונה הבין מתוך משמעות הגמרא שהכלל ש"אין עבירה מכבה תורה" לא נאמר בכל אנפי, אלא רק בעבירה דרך מקרה, כך הבין המהר"ל מתוך משמעות הגמרא שהכלל "עבירה מכבה מצוה" אינו נאמר בכל אנפי, אלא רק באדם בינוני.

(2185) פירוש - אין הכוונה ב"עבירה מכבה מצוה ומצוה מכבה עבירה" שהמצוה והעבירה שוות להדדי, ושויון זה מונע את שתיהן מלחול, אלא ששתיהן יחולו כאחת, וכמו שמבאר.

(2186) פירוש - במשנה [שם] שנינו "כל העושה מצוה אחת מטיבין לו" ופירש רש"י שם "מטיבין לו - משמע בהאי עלמא". ועל כך שאלה הגמרא בזה"ל: "וכל העושה מצוה אחת יתירה על זכיותיו מטיבין לו, ורמינהו, כל שזכיותיו מרובין מעונותיו מריעין לו, ודומה כמי ששרף כל התורה כולה ולא שייר ממנה אפילו אות אחת. וכל שעוונותיו מרובין מזכיותיו מטיבין לו ודומה כמי שקיים כל התורה כולה ולא חיסר אות אחת ממנה". ובביאור קושיא זו כתב בח"א שם [ב, קלט:]: "וכל העושה מצוה אחת יתירה על זכיותיו מטיבין לו וכו', מי שרובו וכו'. פירוש, כי כל מצוה ומצוה, וכן כל עבירה ועבירה, יש לה תשלום בפני עצמו. ואם רובו עבירות ועושה מצוה אחת, השם יתברך משלם לו מצוה זאת כאילו קיים כל התורה כולה, ולא שיהיה שוקל כנגדו העבירות. ומה שאמר 'כאילו קיים את כל התורה', כי מצד זאת המצוה, שהיא חלק התורה, דומה כאילו קיים כל התורה כולה. וכן אם צדיק גמור, ועושה עבירה אחת, מצד אותו עבירה נחשב כאילו שרף כל התורה כולה". הרי ששאלת הגמרא היא שמהמשנה משמע שמי שרובו מצות וזכיות "מטיבין לו" שיהא כל ימיו בטובה, ואילו מהברייתא משמע שיענש בעולם הזה על עבירותיו, ונמצא שאין כל ימיו בטובה. ועל כך תירצה הגמרא "אמר אביי, מתניתין דעבדין ליה יום טב ויום ביש". ובביאור התירוץ כתב בח"א שם בזה"ל:

"ומתרץ מתניתין דעבדין ליה יום טוב ויום ביש. כלומר, דהא דאמר 'מטיבין לו', אינו רוצה לומר שהוא כל ימיו בטובה, רק דעבדין ליה יום ביש. ואשמועינן מתניתין שלא תאמר כיון שעשה עבירות גם כן, א"כ העבירות מבטלים שלא יעשו לו יום טוב, אלא עבדין ליה יום טוב כפי מה שהוא צדיק, ונותנים לו שכרו בעולם הזה, וחוזרין ועבדין ליה יום ביש, ומכל מקום שפיר קאמר העושה מצוה אחת מטיבין ליה". נמצא שתשובת הגמרא היא שגם במשנה יענש על רוע מעשיו, ויהיו לו ימים טובים בד בבד עם ימים לא טובים.

(2187) שפירש שם שאין לאותו אדם יום טוב ויום ביש, אלא לצדדין קתני; מי שרובו זכיות מתקנין לו יום טוב, ומי שרובו עוונות מתקנין יום ביש, וכלשון של רש"י שם: "מתניתין דקתני מטיבין ומריעין, דעבדין ליה יום טב ויום ביש; מי שעושה מצוה יתירה, דהוי רובא זכיות, מתקנין לו בעולם הזה יום טוב, שנפרעים ממנו עונותיו, וזהו תקון יום טוב לו לעולם הבא. וכל שעונותיו מרובין, דקתני מריעין לו, היינו דעבדין ליה הזמנת יום ביש, שמשלמין לו שכר מצותיו כאן, להיות מתוקן לו יום רע".

(2188) פירוש - משנתינו מלמדת שאין הקב"ה נוהג עם הצדיקים שמתמקד רק במצותיהם, ובכך לא יהיה להם שום יום ביש.

(2189) פירוש - ולחלופין אין הקב"ה נוהג עם הרשעים שמתמקד רק בעוונותיהם, ובכך לא יהיה להם שום יום טוב.

(2190) של הרמב"ם שפירש "ולא מקח שוחד" מתבאר שהקב"ה לא יעלים החטאים של הצדיק ולא המצות של הרשע.

(2191) כן הקשה על הרמב"ם היעב"ץ כאן, וז"ל: "לשון המשנה עצמה מפרש דבריו, שאמר 'שהכל שלו', וזה הטעם לשוחד".

(2192) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [שפו:]: "וראוי לך לדעת כי כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים [כתובות ח.] 'שהכל ברא לכבודו יתברך', וכמו שאמרו עוד [יומא לח.] כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו... שהנמצאים כולם הם לכבודו יתברך", וראה למעלה הערה 2147.

(2193) פירוש - איך אפשר לקרוא לכבוד ה' העולה מן הנבראים בשם "שוחד", שהרי שוחד ניתן בכדי להטות את הדין לטובת נותן השוחד, ואילו כבוד ה' מן הנבראים אינו נעשה כדי להטות הדין. ורש"י תהלים טו, ה כתב: "ושוחד לא לקח - על עני להרשיעו בדין להטות משפטו". והראב"ע שמות כג, ח כתב: "ושחד - העשיר יתן שוחד לדיין

להטות מדין דלים". ורבינו יונה משלי יז, כג כתב: "כי נותן השוחד גם הוא רשע, כי הוא יודע כי השוחד סבה לעוות הדין ולהטות ארחות משפט".

(2194) "מעשה באחד שהעביר נוצה של עוף מעל הדיין... ואמר לו הריני פסול לך לדין" [לשון הרמב"ם הלכות סנהדרין פכ"ג ה"ג].

(2195) לשון הרמב"ם הלכות סנהדרין פכ"ג ה"ג "ולא שוחד ממון בלבד, אלא אפילו שוחד דברים. ומעשה בדיין אחד שהיה עולה בדוגית קטנה לעבור בנהר, ופשט אחד ידו וסייעו בעלייתו, והיה לו דין, ואמר לו הדיין הריני פסול לך לדין", ומקורו בכתובות קה:, הרי שטובת הנאה הניתנת לדיין בשעה שיש לו דין נקראת "שוחד", אף שלא נעשתה מתוך כוונה להטיית הדין.

(2196) פירוש - כבוד ה' העולה מן הנבראים אינו נעשה להטית הדין, אך מ"מ הוא נעשה גם בשעת הדין עצמו, כי הכבוד הזה הוא תמידי ללא הפסק, ולכך הוא נדון כשוחד. ואודות הכבוד התמידי העולה מן הנבראים, כן כתב בתחילת דרשת שבת הגדול [קצג.], וז"ל: "ויש להקשות על מדרש זה [שמו"ר יז, א], מה ענין השירה והקילוס שנותנים הדשאים, ואיך נותנים קילוס להקב"ה... הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה, שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות. וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות [מג:], כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין מברך 'ברוך שככה לו בעולמו'. והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים כמו השרצים אין נראה בהם שבח יוצר הכל, אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים אשר בהם נראה שבח יוצר הכל". וברי שהכבוד הזה נוהג בתמידיות ללא הפסק.

(2197) כפי שאמר אברהם אבינו [בראשית יח, כה] "חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע והיה כצדיק כרשע חלילה לך השופט כל הארץ לא יעשה משפט", ופירש רש"י שם "השופט כל הארץ - לשון תמיה, וכי מי שהוא שופט לא יעשה משפט אמת". ואותה שאלה ניתן לשאול גם על "שאין לפניו עוולה, שהכל שלו", דמהו הצורך בנתינת הטעם, דפשיטא שבלא"ה הקב"ה לא יעשה עוולה, שעל כך נאמר [תהלים צב, טז] "להגיד כי ישר ה' צורי ולא עוולתה בו". אך לכאורה התשובה שיאמר כאן תועיל רק לשוחד, ולא לעוולה. וראה למעלה הערה 2161.

(2198) אודות שהמקבל נעשה דבר אחד עם הנותן, כן כתב רש"י [דברים כט, ג] "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה ולידבק בו", הרי שקבלה יוצרת חבור.

וכן מבואר למעלה פ"א מ"א [קלו.], שכתב: "הקבלה זה מזה, יש לאחד חבור וקשור אל האחד, כי זהו ענין הקבלה שבאה מזה לזה". וכן כתב בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.], בביאור מצות הלואה שנוהגת אף לעשיר [ב"מ עא.], וז"ל: "דבר זה כי ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שנקראים 'אחים', ואי אפשר שיהיו אחד אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי". וראה גו"א במדבר פכ"ג הערה 7, נצח ישראל פל"ג הערה 43, ולמעלה פ"ב הערה 1709, ופ"ג הערה 1630 [הובא למעלה הערה 1046].

(2199) כתובות קה: "מאי טעמא דשוחדא ["למה אסור ליטלו לזכות את הזכאי" (רש"י שם)]. כיון דקביל ליה שוחדא מיניה, איקרבא ליה דעתיה לגביה, והוי כגופיה, ואין אדם רואה חובה לעצמו ["אין דעתו מתקרב לצד החובה לחייב את עצמו, ואפילו מתכוין לדין אמת" (רש"י שם)]. מאי 'שוחד', שהוא חד ["נותן והמקבל נעשים לב אחד" (רש"י שם)]".

(2200) לשונו למעלה במשנה ח [לאחר ציון 757]: "כי יש לך לדעת כי הדיין הוא נבדל מן אותם שהוא דן עליהם, ואם לא היה נבדל מהם לא היה ראוי שידון אותם... ואין אחד פועל בעצמו, רק בזולתו... כי מה שהוא יתברך אחד הוא עצמו גורם שהוא דן יחידי, מפני שהוא אחד נבדל מכל הנמצאים, ואין לו שתוף עם אחר, שהרי הוא אחד... ובמה שהוא נבדל מזולתו, הוא עצמו שהוא דן זולתו, כי אין דן את אחר רק אם הוא נבדל ממנו. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי לכך פסלה התורה קרובים לדון [נדה מט:], לפי שאין אדם נבדל מקרוביו. ולכך השם יתברך מצד שהוא אחד, ואין לו שתוף אל זולתו, יש בו כח הדין".

(2201) אודות שעשית דין מורה על הריחוק, כן כתב בדרשת שבת הגדול [רכו:], וז"ל: "הקשור והחבור מבטל הדין. כי כל דין אינו רק על אחר, שהרי פסול לדין על קרובו [נדה מט:]. כי הקרוב הוא כמו גופו, לכך... אין כאן דין כלל". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ח [רעא.], ויובא להלן בהערה 2222. ובבאר הגולה באר הרביעי [תמט.] כתב: "מה שהוא [הקב"ה] דן את הנמצאים... אין זה חבור גמור אליהם, שהרי הדיין הוא פועל במקבל הדין, ואין זה חבור גמור". ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:] כתב: "העולם דבק בו יתברך לגמרי מצד החסד, אבל לא מצד המשפט. כי מצד המשפט השם יתברך נבדל מן העולם כאשר עושה בו משפט, כמו המלך שעושה משפט בעם, אשר המלך נבדל מן העם, ועושה בו משפט". וכן כתב בנצח ישראל פנ"ז [תתעח.]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; בתפארת ישראל פנ"ט [תתקכג:] כתב: "יאמר על השם יתברך 'כי ה' אש אוכלה' [דברים ד, כד], רוצה לומר שהוא נבדל לגמרי מן העולם, ובמה שהוא נבדל מן העולם הוא פועל

בעולם, כי הדברים אשר יתחברו ושוים ביחד, אינם פועלים זה בזה. אבל השם יתברך הוא אש, ואין לו שתוף עם הטבעי הגשמי, כמו שאין לאחד שתוף עם האש". וכן כתב בח"א לשבת קיט: [א, סה.]: "בשביל שהוא יתברך אש אוכלה, הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש". ולמעלה פ"א מ"ב [רי.] כתב: "שם 'אלקים' בו מתקשר יסוד האש... מדת הדין, שהוא שם 'אלקים'". אם כן מוכח שהדין מחייב הפרשה והבדלה, כי שם "אלקים" המורה על הדין, הוא מתקשר ליסוד האש, והמיוחד באש הוא שאי אפשר להתחבר אליה. ובתפארת ישראל פכ"ג [שמ:] כתב: "'אלקים', שהוא נבדל לגמרי" [הובא למעלה הערה 764]. **וקצת קשה**, כי למעלה פ"א סוף מ"ט [רחצ.] כתב: "יש לדיין חבור אל אשר הוא דיין עליהם", ושם הערה 990. ושם תחילת מ"י [שא.] כתב: "כבר ביארנו לפני זה, כי יש לאדם חבור אל בני אדם שהוא דן ושופט אליהם... החבור שיש אל הדיין עם הצבור, שהדיין הוא לטובת הצבור לשפוט אותם". ואילו כאן מבאר שהדיין נבדל ממי שהוא דן אותם. ואולי יש לחלק, שבשעת הדין עצמו בודאי יש הבדלה והרחקה מהדיין לבין אלו שהוא דן. אך לאחר שנעשה הדין, אשר הוא לטובת הנדון, נמצא שנעשה כאן מעשה של חבור וקירוב. ובגמרא [סנהדרין ז.] אמרו "ההוא מבי דינא שקל גלימא ["מי שנטלו בית דין טליתו לפורעה לאחר" (רש"י שם)], ליזמר זמר וליזיל באורחא ["הואיל ודין אמת דנו, לא הפסיד כלום, אלא גזילה הוציאו מידו" (רש"י שם)]. אמר ליה שמואל לרב יהודה, קרא כתיב [שמות יח, כג] 'וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום'" ["ביתרו כתיב, ומשמע לא שנא זכאי ולא שנא חייב, כולן במשמע" (רש"י שם)]". הרי שפסיקת הדין היא עשיית שלום גם למי שיצא חייב [הובא למעלה הערה 765].

(2202) א"כ לא היתה הו"א שחלילה ה' יעשה דין שאינו אמת, אלא היתה הו"א שאין אפשרות של דין ודיין בעולם, כי קבלת הכבוד היתה מונעת אפשרות של עשיית דין. ולאפוקי מהו"א זו אמרו "שהכל שלו", וכמו שמבאר.

(2203) אודות ש"הכל שלו" מפקיע מהיות "מקבל", כן מבואר למעלה משנה א [לפני ציון 104], שכתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ובגבורות ה' פמ"ד [קע:] כתב: "כי כל אשר מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל" [הובא למעלה הערה 104]. אך כאשר הדבר המתקבל שייך למקבל זה מכבר משום ש"הכל שלו", שוב אין מקום לומר ש"הוא חסר מה שהוא מקבל", דאדרבה, הדבר המתקבל אף הוא שייך למקבל.

(2204) פירוש - כי גם בזה היה מקום לשאול, שרק מתוך שאמרו "שהכל שלו" ידעינן שאין לפני ה' משוא פנים, "משמע שאם היה אפשר לתת דבר אליו", היה נושא פנים, "ואיך אפשר לומר שהשם יתברך לא יעשה דין" [מעין לשונו למעלה לפני ציון 2197].

(2205) "כמותו" - כפי גדולותו של הנדון, וכגון שהנדון הוא מלך.

(2206) פירוש - אין המשנה באה לשלול נשיאת פנים הסותרת לאמת, שזה פשיטא שאין כלפי מעלה נטיה מדין אמת אף ללא הטעם של "שהכל שלו". אך משנתינו באה לשלול נשיאת פנים הסותרת לעצם הדין, אף שידון אמת, כי כל נשיאת פנים מורה על העדר יכולת לדון. ונראה ביאור הדבר, כי חלוקת כבוד וחשיבות לאחד מבעלי הדינים מורה שאין הדיין תופס את עצמו שהוא שליח המקום, שהרי "המשפט לאלקים הוא" [דברים א, יז]. והואיל ולפני ה' אין שום חשיבות וכבוד של התחתונים [כמו שיבאר בסמוך], ולכך הענקת כבוד לאחד מבעלי הדין מורה שאין הדיין תופס שמעמדו הוא מעבר למעמד בעל הדין. ובהעדר ההשגה שהדיין הוא שליח מקום, בכך נשמטת ממנו הקרקע לדון כלל.

(2207) כמבואר למעלה הערה 2166. ובתפילת שחרית אומרים "מה נאמר לפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו, הלא כל הגבורים כאין **לפניך**, ואנשי השם כלא היו, וחכמים כבלי מדע, ונבונים כבלי השכל, כי רוב מעשיהם תהו וימי חייהם הבל **לפניך**". הרי שאין שום חשיבות לתחתונים כלפי מעלה. ובדרשת שבת הגדול [ריג.] כתב: "כי אין שום שררה וגדולה אצל השם יתברך, שהכל נחשב לכלום אצל השם יתברך". ובהמשך שם [רטז:] כתב: "אצל השם יתברך אין חשיבות לשום נמצא".

(2208) לפנינו במדרש נכתב כך: "אבל אתה נוטל שוחד מן הרשעים בעולם הזה, תשובה ומעשים טובים ותפלה", ולא הובא הפסוק "ושוחד מחיק רשעים יוקח".

(2209) ואילו במשנתינו נאמר על הקב"ה "שאין לפניו לא מקח שוחד". וכן זה סותר למקרא [דברים י, יז] "כי ה' אלקיכם וגו' אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד". וכן הקשה כאן החסיד יעב"ץ על פירוש הרמב"ם, שפירש "לא יקח שוחד" על המצות.

(2210) קודם בא לבאר מדוע שתשובה ומעשים טובים יקראו "שוחד" לה', דבשלמא כבוד ה' העולה מן הנבראים שפיר יכונה "שוחד", כי זה דבר שכביכול ניתן להקב"ה. אך תשובה ומעש"ט שהאדם עושה לטובת עצמו [ראה למעלה הערה 2130], מדוע שיקראו "שוחד" אל ה'.

(2211) פירוש - הואיל והקב"ה רוצה בתשובה ומעש"ט של האדם, אע"פ שאין זה בא לטובת הקב"ה, מ"מ ניתן לכנות זאת בשם "שוחד", כי רצונו של ה' הוא בזה, וכאילו הוא לטובת הקב"ה.

(2212) איך הקב"ה לוקח שוחד בדמות תשובה ומעשים טובים.

(2213) תשובה ומעש"ט לשאר מצות.

(2214) לשונו למעלה פ"ג מט"ו [לאחר ציון 1767]: "'והכל לפי רוב המעשה'. כלומר שאין השם יתברך דן את האדם על כל מעשה שעשה בפני עצמו, רק דן את האדם אם הוא זכאי מצד עצמו, ואם הוא חייב מצד עצמו. והאדם נחשב צדיק כאשר רובו זכיות, ונחשב חייב מצד הרוב. ודבר זה הוא אזהרה לאדם, שלא יעשה אף חטא אחד. וכמו שאמרו ז"ל במסכת קדושין [מ:] אמר רבי שמעון, לעולם יראה האדם שהעולם חצי זכאי וחצי חייב, והאדם עצמו חציו זכאי וחציו חייב. אם עשה האדם עבירה אחת, אוי לו שהכריע עצמו ואת כל העולם לכף חובה. עשה מצוה אחת, אשרי לו שהכריע עצמו ואת כל העולם לכף זכות". ובכת"י שם כתב: "רק דן את האדם אם הוא זכאי מצד כולו, ואם הוא חייב כולו". ופירושו, שאין הדין על המעשה לכשעצמו במנותק מהאדם העושה [ולפי זה לא יהיה הבדל בין אם העושה הוא צדיק או רשע], אלא הדין הוא על המעשה ביחס לאדם העושה, ואינו דומה דינו של צדיק העושה חטא לדינו של רשע העושה חטא. וכאשר המשנה אומרת "הכל לפי רוב המעשה", אז מודגש שכל חטא וחטא עלול להטות את הכף לצד חובה, ואז כל דינו של האדם ישתנה לחומרה, ולא רק הדין לגבי החטא שנעשה, ולכך כאשר רובו חייב, היה עליו דין גדול, כי הכל לפי רוב המעשה.

(2215) לשונו בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 49]: "התשובה היא מועלת לכל דבר, אף אם רצח והרג. ואף על גב שאי אפשר לתקן את אשר כבר היה מעוות, שהרג את הנפש, אפילו הכי התשובה מועלת. ויש לשאול, ולמה תהיה התשובה מועלת לזה, והרי אי אפשר להחזיר לאיש אשר נטל נשמתו ממנו... אבל דבר זה לא יקשה לפי הדברים אשר בארנו, כי נחשבו העבירות כשגגות, כאילו הרגו בשגגה, או אפילו כזכיות נחשבו אם שב מאהבה [יומא פו:]", וראה למעלה הערות 353, 1091.

(2216) כי מעשים טובים אמנם מטים את הכף לצד זכות, אך אינם מבטלים את צד החובה. אך תשובה מבטלת את צד החובה לגמרי, וכמבואר בהערה הקודמת.

(2217) מקשה על עצמו, שלאחר שביאר שתשובה ומעש"ט אינם פועלים כפי ששוחד פועל, כי תשובה ומעש"ט הם תיקון הדין בעצם, א"כ יקשה מדוע המדרש כינה אותם בשם "שוחד".

(2218) פירוש - בבית דין של מטה אין לתשובה ומעש"ט מעמד מיוחד שיבדיל בינם לבין סתם שוחד, ולכך הם נקראים "שוחד", וכמו שמבאר.

(2219) מכות יג: "רבי עקיבא אומר, חייבי כריתות... אם עשו תשובה ב"ד של מעלה מוחלין להן. חייבי מיתות ב"ד... אם עשו תשובה אין ב"ד של מטה מוחלין להן". ובנתיב התשובה ר"פ ב כתב: "אל יתמה האדם מאיזה טעם יועיל התשובה, אחר שכבר חטא. והרי בבית דין של מטה אחר שעשה חטא שחייב מיתה, אף שאנו יודעים שכבר שב בתשובה, אינו פטור מן המיתה. ודבר זה מפני כי אין ב"ד של מעלה וב"ד של מטה שוים; כי בית דין של מעלה, כמו שתחת ידם הרע, שדנין על הרע, כך דנין על הטוב גם כן. ומפני כך אם האדם כבר עשה תשובה, ותקן את מעשיו, נדון לזכות בב"ד של מעלה. שכשם שהדין לרע תחת ידם, כך מעשים הטובים דנין עליו. אבל ב"ד שלמטה אין משגיחין על זה, ודנין את האדם על הרע בלבד. ודבר זה בארנו בפרקים אצל מקח שוחד [משנתינו], עיין שם". ושם מבאר טעם שני.

(2220) פירוש - התוצאה מתשובה ומעשים טובים שוה לתוצאה משוחד, אע"פ שאצל תשובה ומעש"ט הדבר נעשה באופן של היתר, ובשוחד הדבר נעשה באופן של איסור, וכמו שמבאר.

(2221) כי "על ידי תשובה ומעשים טובים הוא מסולק מן החטא" [לשונו להלן], וכאשר מסולק מן החטא בזה גופא הוא נעשה אחד עם השם יתברך. כי החטא הוא המבדיל בין האדם לבין ה', ובסילוק החטא ממילא הנמצאים דבקים בה'. ואודות שהחטא מבדיל בין האדם לבין ה', כן נאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונתיכם היו מבדלים בינכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעב:] כתב: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו". וכן כתב להלן פ"ו תחילת מ"ח, וז"ל: "המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלקים חיים, נותן חיים לדבקים בו. ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך... ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך... כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה". ובנתיב העבודה ר"פ יג [א, קיז:] כתב: "החטא היא היציאה מן השווי, ודבר זה הסרה מן השם יתברך". ובנצח ישראל פי"א [רעז.] כתב: "כל חטא הוא הסרה מן השם יתברך". ושם פנ"ו [תתע:] כתב: "יש בחינה בישראל שהם נבדלים מן השם יתברך, ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם חטא". הרי שהחטא יוצר הבדלה ["כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם

לבין אלקיכם" (ישעיה נט, ב)], וכן החטא הוא פועל יוצא מההבדלה [הובא למעלה פ"ג הערה 179].

(2222) כמבואר למעלה [לאחר ציון 2197] שאין הדין אלא כאשר הדיין נבדל מבעל הדין. ובתפארת ישראל ר"פ יח [רעא.] כתב: "וזה נראה כי אף לצדיקים [הקב"ה] אינו מתאחד עמהם, ואין לו צירוף עמהם... אם היה מצורף אליהם לא היה עושה דין בהם, כי הדין אשר עושה בצדיק מורה זה כי הוא יתברך נבדל לגמרי אף מאוהביו" [ראה למעלה הערה 2201].

(2223) פירוש - תשובה ומעשים טובים הם שוחד שרשאי לקחתו, כי הם תיקון הדין בעצמו, וכמו שביאר למעלה [מציון 2213 ואילך].

(2224) נמצאת אומר; בשוחד של ממון, מחמת שהדיין לקח את השוחד, לכך נעשה הבעל דין אחד עם הדיין. אך בתשובה ומעש"ט, מחמת שהבעל דין נעשה אחד עם ה', לכך ה' לקח את השוחד ["בודאי הקב"ה נוטל" (לשונו כאן)].

(2225) פירוש - למעלה ביאר [לפני ציון 2043] שהקב"ה דן את החיים מפאת קרבתם אל ה', וכלשונו שם: "ואמר 'והחיים לדון'. כלומר מצד שהם חיים, השם יתברך דן אותם, כי החיים יש להם קירוב אצל השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים', ומפני כך מקבלים מאתו יתברך דין, כי נאמר [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאד'. ולא כן המתים, שאין המתים, מצד שהם מתים, עם השם יתברך". הרי שהחיים קרובים אל ה', והמתים רחוקים מה'.

(2226) כמבואר למעלה הערה 2045 שהמת מרוחק מן ה', כי ה' הוא "אלקים חיים". וכאן כתב שהשאול הוא מרוחק מה'. ונראה ביאורו, שכאשר אמרו כאן "שאול" הכוונה היא לקבר, וכמו שכתב כאן התויו"ט "שהשאול - פירוש קבר". וכן הגר"א כאן הביא את הפסוק [איוב ג, יב-יג] "כי עתה שכבתי ואשקוט ישנתי אז ינוח לי עם מלכים וגו'", ופירש רש"י שם "שכבתי - הייתי שוכב בקבר". וענינו של הקבר הוא הטמנה והרחקה, כי מחמת שהמת מסולק מן העולם לכך יש קבורה למת, וכמו שכתב בח"א לשבת קנב: [א, פו:], וז"ל: "המתים הם נסגרים במקומם אשר נקרא 'קבר', ואינם נמצאים בפועל, רק נסגרים בקבר... שהם עתה בכח בלבד, נסגרים בתוך קברם. כי נבדלים מן עולם הזה, והם נקברים. ודבר זה מפני כי מתו, ונסתלקו מעולם הזה, כאשר היו נעדרים מעולם הזה. ומפני ההעדר הזה סגורים הם בקברם, כי כאשר נסגר במקום אחד, הוא נעדר מן העולם. ולפיכך המתים אשר נעדרו מן העולם, הם נסגרים בקברם, ונעדרים מן העולם". וכן בנצח ישראל פ"ה [קכה:] כתב: "כי הם נקברים, ואין להם שם כלל". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב בביאור שלא ידע איש את קבורתו של משה [דברים לד, ו], וז"ל: "הצורה

נגלת בפעל, שמשים הדבר נגלה וניכר... והיה למשה הצורה הנבדלת... והקבר הוא הפך זה, ששם נטמן הנקבר. ואילו היה נודע קבר משה, שהוא הטמנתו במקום ידוע, היה הקבורה שהיא הטמנה, הפך מה שראוי ומתיחס למשה, שיש לו משפט הצורה, שאין ראוי אל הצורה הטמנה כמו שהיא הקבר".

(2227) כי הדין נעשה לקרובים, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 2048]: "מצד שהם חיים יש להם דביקות עם השם יתברך, שהוא חי, ולפיכך מקבלים ממנו הדין. כי דבר זה הוא ברור, שכל אשר הוא קרוב אליו, מקבל הדין תחילה. ולפיכך אמר 'והחיים לדון'... מצד שהם חיים, מקבלים הגזירה והדין". ולכאורה מובן מכך שהמרוחקים מן ה' לא יעמדו לדין. וכן נאמר [קהלת ט, י] "כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה", וזו עצת היצר הרע, וכמבואר למעלה פ"ג הערה 12.

(2228) וזה מורה שהקב"ה מקורב למתים, שהרי הם עומדים לתחיה, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 2027]: "ומה שאמר 'והמתים להחיות', דמשמע שהמתים עומדים להחיות, שלא אמר 'המתים יחיו', רק 'והמתים להחיות', כי פירושו שכשם שהילודים עומדים למיתה, כך המתים עומדים להחיות, שהקב"ה מחיה אותם".

(2229) ובמיוחד שהצדיקים אף במיתתם נקראו חיים [ברכות יח.], והרשעים אף בחייהם נקראו מתים [ברכות יח:], ולכך ברי הוא שיש לצדיקים דביקות עם ה' אף בקבורתם, לעומת הרשעים [ראה למעלה הערה 2047].

(2230) כפי שכתב כאן הרע"ב: "שעל כרחך אתה נוצר - שהנשמה אינה רוצה לצאת מן הפרגוד, מקום טהור שהנשמות מונחות שם, וליכנס במעי אשה, במקום טמא, ומלאך בא ומוציאה בעל כרחה ומכניסה במעי האשה". וכן כתב כאן רש"י.

(2231) לשונו להלן ס"פ ו [ד"ה וכבר אמרנו]: "דעת חכמים ז"ל שאמרו בפירוש שהאדם נברא לשמש את בוראו, ודברי חכמים כמשמעו הן, שהאדם נברא לשמש את בוראו. ומה שהקשה [הרמב"ם (מו"נ ח"ג פי"ג)] כי הוא יתברך אין מקבל כבוד מזולתו. הן אמת שאין יתברך מקבל כבוד מזולתו... רק שהאדם נברא שהשם יתברך מלך עליו, ואין המלך מקבל הכבוד מה שיתן לו העם, כי הכבוד הוא מצד הממשלה שהוא מושל עליהם שלא בטובתו ומנהיגו. ואם האדם צדיק, הוא מלכו כשנותן לו שכרו. ואם אינו צדיק, הוא מלכו כאשר נפרע ממנו... ומ"מ כבודו שיש להשם יתברך מן הנבראים אינו תולה כלל באדם, רק שברא השם יתברך את הנבראים, והוא מולך עליהם, וזהו כבוד מלכותו... ובשביל זה עצמו מה שהוקשה אל הרמב"ם ז"ל וכי השם יתברך מקבל כבוד

מן האדם, אמרו חכמים 'על כרחך אתה נולד, ועל כרחך אתה חי, ועל כרחך אתה מת, ועל כרחך אתה עתיד לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים', הכל הוא להודיע שאין דבר מצד עצמו של אדם, רק הכל הוא מן השם יתברך. ואם כן אין השם יתברך מקבל דבר מן האדם. ואם לא היה הכל בעל כרחו של אדם, היה השם יתברך מקבל כבוד מן האדם. אבל אין הדבר כך, רק הכל אצל האדם בעל כרחו, ולכך אין שייך לומר שיהיה מקבל השם יתברך מן האדם... ובאולי יאמר סוף סוף מקבל השם יתברך כבוד מן הנבראים. אין הדבר הזה כך כלל, כי מאחר שהכל מצד השם יתברך, ולא מצד האדם, לא נחשב שהוא מקבל דבר".

(2232) פירוש - אין הדין שיהיה לאחר מיתה דומה לדין שיש בחיים; הדין שיש בחיים נובע מקרבת האדם החי אל אלקים חיים, אך הדין שיש לאחר מיתה הוא כולו מעשה ה', ובעל כרחו של האדם. לכך השאול מנוס מן הדין, כי אותו הדין אינו תלוי ביחסי קירבה שיש בין ה' ובין המת [עד שתבוא ותאמר שהמת הוא מרוחק מן ה', ולא יהיה נדון כלל], כי בלא"ה הכל נעשה מצדו יתברך.

פרק ה

משנה א

(1) לשון הגמרא שם: "אין פוחתין מעשרה פסוקין בבית הכנסת... הני עשרה כנגד מי... כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם. הי נינהו, 'ויאמר' דבראשית. הני תשעה הוו". ופירושו, שבפרשה של מעשה בראשית [בראשית פרק א] נאמר תשע פעמים "ויאמר", וחסר, איפוא, המאמר העשירי. ובביאור הגר"א כאן כתב: "ואלו הם; 'ויאמר אלקים יהי אור' [שם פסוק ג], 'ויאמר אלקים יהי רקיע' [פסוק ו], 'ויאמר אלקים יקוו' [פסוק ט], 'ויאמר אלקים תדשא' [פסוק יא], 'יהי מאורות' [פסוק יד], 'ישרצו המים' [פסוק כ], 'תוצא הארץ' [פסוק כד], 'נעשה אדם' [פסוק כו], 'הנה נתתי' [פסוק כט]. ו'פרו ורבו' [פסוק כח] הוא ציווי אל ברכה".

(2) לשון הגמרא שם: "'בראשית' נמי מאמר הוא, דכתיב 'בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם'". וראה להלן ציון 97.

(3) כן הקשה רש"י בר"ה לב., וז"ל: "בראשית נמי מאמר הוא - ואף על גב דלא כתיב ביה 'ויאמר יהי שמים', כמאן דכתיב דמי, דבאמירה נמי איברי, ולא בידים, דכתיב 'בדבר ה' שמים נעשו'". וכן הרמב"ם כאן כתב: "בעשרה מאמרות. כשתסתכל בכל מה שבא במעשה בראשית 'ויאמר' תמצאם תשעה, ו'בראשית' עשירי, ואף על פי שלא התבאר

בו מלת 'ויאמר', הענין מורה עליו, וכאילו אמר 'ויאמר אלהים יהיו השמים והארץ', כי לא נהיו מבלתי מאמר".

(4) משנה חגיגה יא: "המסתכל בארבעה דברים רתוי לו כאילו לא בא לעולם; מה למעלה, מה למטה, מה לפנים, ומה לאחור". ופירשו תוספות מגילה כה: [ד"ה מה]: "מה לפנים מה לאחור - מה היה קודם ששת ימי בראשית, ומה יהיה אחר שיכלה העולם". ועוד אמרו בחגיגה יא: "תנו רבנן, 'כי שאל נא לימים ראשונים' [דברים ד, לב], יחיד שואל, ואין שנים שואלין. יכול ישאל אדם קודם שנברא העולם ["מה היה קודם שנברא העולם" (רש"י שם)], תלמוד לומר [שם] 'למן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ'". וראה הערה 6.

(5) פירוש - אם היה נאמר "ויאמר אלקים יהי שמים וארץ", היתה אמירה זו נעשית קודם לבריאת שמים וארץ, כפי שכל אמירה קודמת לבריאה שנעשתה מחמתה. והואיל ובריאת שמים וארץ היא בריאת העולם, נמצא שאמירה הקודמת לבריאת שמים וארץ היא אמירה הקודמת לבריאת העולם, ולכך הושמטה אמירה זו מהתורה, וכפי שמבאר.

(6) פירוש - הואיל וכל דברי תורה ניתנו כדי ללמוד ולהתעמק בהם [ראה להלן הערה 49], לכך אם היה נאמר "ויאמר אלקים יהי שמים וארץ" היינו מחוייבים ללמוד ולהתעמק בפסוק זה, והיינו בכך עוברים על מאמרם "המסתכל בארבעה דברים רתוי לו כאילו לא בא לעולם" [ראה הערה 4]. וכן רש"י [מגילה כה.] כתב "מעשה בראשית כו' - ואמרינן במסכת חגיגה [יא:] המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם, והתם מפרש [חגיגה טז.] טעמא, אין רצונו של מלך שיזכירו שמו על אשפה כו'". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; כשם שהמאמר הראשון בעשרה מאמרות לא נתפרש להדיא בלשון מאמר, כך הדיבור הראשון בעשרת הדברות לא נתפרש להדיא בלשון ציווי, שהרי נאמר [שמות כ, ב] "אנכי ה' אלקיך וגו'", ולא נאמר בלשון ציווי "אנכי אהיה לך לאלקים קבלו מלכותי". ובביאור הדבר כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקלו.], וז"ל: "כי בדבור 'אנכי ה' אלקיך', שהוא קבלת אלקותו ומלכותו עליהם, לא שייך בזה ציווי וגזרה. שאם אין הוא מלך ואלקיהם, לא שייך גזרה עליהם. כי אין גוזר גזרה אלא אם כן הוא מלך קודם, ואחר כך גוזר גזרה. ואם הוא מלך כבר עליהם, אם כן אין צריך לומר 'קבלו מלכותי', שהרי כבר מלך עליהם. ולכך לא יכול לומר המלך 'אני גוזר על הבריות שתקבלו אותי למלך'; שאם אין הוא מלך שלהם, לא שייך אליו גזרה שיגזור על דבר. ואם הוא מלך כבר, אין צריך לגזור שיקבלו מלכותי, שהרי הוא כבר מלך... לכך בא דבור ראשון בלשון זה 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', וכיון שהוצאתיך מארץ

מצרים תקבלו מלכותי". וכאן נמצא צד השוה שבין "בראשית" ל"אנכי"; כשם ש"ויאמר" ניתן להאמר רק לאחר שהחלה הבריאה של העולם, כך לשון ציווי ניתן להאמר רק לאחר שהחלה המלכות של המלך. והואיל ו"בראשית" ו"אנכי" עומדים על נקודת ההתחלה של הבריאה והמלכות, מן הנמנע להשתמש אצלם בלשונות שמהותם שייכת להמשך הבריאה והמלכות, ולא לנקודת ההתחלה. **אך עדיין** קשה, שהא תינח שאין לומר לשון ציווי לפני המלכת המלך, כי אם אין מלך, אין מי שיגזור המצוות, ואם כבר יש מלך, אין צורך בציווי, וכפי שנתבאר. אך לכאורה אין זה הטעם להשמטת אמירה מבריאת שמים וארץ, אלא הטעם הוא "שאסור לספר מדבר שהיה קודם שנברא העולם" [לשונו כאן]. ונהי שהתוצאה בשניהם שוה [שבמאמר ובדיבור הראשון יש העלמה והסתר לעומת ההמשך], מ"מ הטעמים נראים כשונים לגמרי. אמנם נראה שאכן חד טעמא הוי, כי מה שאסור לספר מדבר שהיה קודם שנברא העולם הוא גם משום שאי אפשר להגדיר את נקודת ההתחלה של הבריאה לפי מהלכי הבנה של ההמשך. כי הואיל והאדם חי בעולם לאחר שנברא, ממילא הוא תופס את הכל על פי הסתכלות השייכת להמשך העולם, ומן הנמנע ממנו שיתפוס את מה שהיה לפני שנברא העולם בהסתכלות אמיתית ונכונה. שהרי אין "ויאמר" הנאמר לאחר בריאת שמים וארץ כדין "ויאמר" הנאמר בטרם בריאת שמים וארץ. נמצא שהטעם להשמטת "ויאמר" מבריאת שמים וארץ דומה לגמרי להשמטת לשון ציווי מ"אנכי", כי אי אפשר לעמוד על נקודת ההתחלה באמצעות כלי שני. **דוגמה לדבר**; ידועים דברי הגר"א כי במאמר "בראשית" נברא הזמן [עיין שיח יצחק פיסקא "ברוך שאמר"]. ושוב יקשה מדוע לא נאמר להדיא "ויאמר אלקים יהי זמן" [ראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 160]. אלא הם הם הדברים; כל אמירה שנאמרה לאחר בריאת הזמן נתפסת אצלנו כפועלת על פי מהלך הזמן, שהרי סדר אמירת האותיות וצירופן להדדי נעשים מההתחלה אל הסוף, ראשון ראשון, ואחרון אחרון. אך בודאי שלא כך פעלה האמירה שקדמה ויצרה את הזמן גופא. והואיל ומופקע מאיתנו להבין אמירה הפועלת שלא בתוך מרחבי הזמן, לכך לא נאמר להדיא "ויאמר אלקים יהי זמן". והוא הדין לפי המבואר כאן; אמירה הפועלת לפני בריאת העולם אינה דומה לזו הפועלת לאחר שנברא העולם, ולכך נאמר "בראשית", ולא "ויאמר אלקים יהי שמים וארץ".

(7) לעומת לשון דיבור שבא על כלליות ענין הדיבור, וכמו שמבאר והולך.

(8) רש"י בראשית א, יד "יהי מאורות וגו' - מיום ראשון נבראו, וברביעי צוה עליהם להתלות ברקיע. וכן כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע

ביום שנגזר עליו. הוא שכתוב [בראשית א, א] 'את השמים' לרבות תולדותיהם, 'ואת הארץ' לרבות תולדותיה". ושם בפסוק כד פירש רש"י "תוצא הארץ - הוא שפירשתי שהכל נברא מיום ראשון, ולא הוצרכו אלא להוציאם". וראה להלן הערות 13, 98.

(9) אם היה נאמר "ויאמר" על בריאת שמים וארץ.

(10) יש לדייק בלשונו שכתב "באמירה **וברצון** הזה שאמר שיהיה נבראים שמים וארץ", דמדוע הוסיף כאן תיבת "וברצון". ונראה, כי מה שהאמירה פועלת בריאה אין זה אלא משום שהאמירה מבטאת את רצונו יתברך, ורצונו יתברך הוא הפועל את הבריאה. דוגמה לדבר; הרמב"ן [שמות כ, ב] כתב: "אנכי ה' אלהיך - הדבור הזה מצות עשה, אמר 'אנכי ה'", יורה ויצוה אותם שידעו ויאמינו כי יש ה', והוא אלהים להם, כלומר הווה, קדמון, מאתו היה הכל **בחפץ** ויכולת". ובבראשית ב, יז כתב הרמב"ן: "לדעת אנשי האמונה האומרים כי העולם מחודש בחפץ אלוהי פשוט". ובנצח ישראל פי"א [רפט:] כתב: "השם יתברך ברא העולם הזה ברצונו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1671]. ובגו"א בראשית פ"א אות סו כתב: "מאמר, הוא כח הטבע שנקרא 'מאמר', שהוא פועל ברצון הקב"ה ובגזירתו". והכתב והקבלה [בראשית ג, ג] כתב: "ולא תגעו בו - הוסיף לה אדם הראשון סייג לדבר, והוא לתוספת זהירות. ותלתה באמירת אלקים, לומר שרצון ה' הוא כן, כי אמירה הוא רצון", ולכך אמירה ורצון בני חדא בקתא אינון. וצרף לכאן את דברי רש"י קהלת ג, א, שכתב: "לכל חפץ - לכל דבר, כל הדברים קרוים 'חפצים' בלשון משנה". ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר שהטעם לכך הוא כי הכל נמצא בעולם מחמת רצונו יתברך, וראוי שהכל יקרא על שם סבת המצאותו בעולם, שהוא רצון ה', ולכך הכל נקרא "חפצים". וראה להלן הערה 105.

(11) לשונו בגו"א ויקרא פכ"א ריש אות א: "כל מקום שכתוב 'דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם' פירושו דבר דבור כללי, והאמירה היא אמירה פרטית, כלומר ענין זה תאמר אליהם... לכך כתב בראשונה דבור ואחר כך אמירה, כי בפעם הראשון אין הענין מובן לאדם, והוא לו דבור בלבד, עד שבפעם השנית הוא מובן אצלו, ואז אצלו אמירה, שהוא מורה על הענין... האמירה הפרטית שהוא אחר 'דבר'". וכן יבאר בהמשך.

(12) אודות שהפרטי הוא אחד מני רבים, ואילו הכללי הוא אחד, כן ביאר בגו"א את דברי רש"י [שמות יח, א], שכתב: "וישמע יתרו - מה שמועה שמע, קריעת ים סוף ומלחמת עמלק". ושם באות א [ד"ה ואם] כתב: "ואם תאמר... למה דווקא בשביל אלו שנים. ויש לומר, כי כל שאר הנסים היו פרטים, כמו שאמרו החרטומים 'אצבע אלהים היא' [שמות ח, טו] בכל מכות שהיו במצרים, לפי שהם מכות פרטים, לא נלקה רק מצרים בלבד.

והאצבע הוא חלק מן היד, ואין זה הודאה כי הוא יתעלה גדול מכל האלהים. כי ידוע כי העובדים עבודה זרה גם מייחסים אל העבודה זרה כוחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה על המים, וזה על דבר זה, וזה על דבר אחר, ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית. לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים. עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף. שמלחמת עמלק היה בשמים, להעמיד החמה לבטל מערכת השמים שהיו העמלקים מחשבים, ולפיכך כתיב [שמות יז, יב] 'עד בא השמש' כמו שפירש רש"י למעלה [שם]. ודבר זה אינו נחשב פרטי, כי השמש משמש לכל העולם, והיה נס זה בכלל העולם. וכן קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים [ראה להלן הערה 2097], ובשביל זה כל המים נבקעו [רש"י שמות יד, כא]... וראיה לזה שאלו שני נסים לא היו פרטים, שהרי לא תמצא יותר משמש אחת בעולם, ולא תמצא יותר מַיִם אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים. אבל תמצא שתי ארצות כמו מצרים בעולם, לכך הנסים שהיו שם היו פרטים ולא כללים. ולפיכך נאמר אצל המכות במצרים 'אצבע אלהים', שהמכה פרטית, חוץ על הים נאמר [שמות יד, לא] 'היד הגדולה', להורות שהמכה כללית. ולעולם כאשר היה דבר המוכה דבר פרטי, כמו מצרים שהוא פרטי, היה מכה בהם בדבר פרטי, שהוא האצבע. וכאשר המוכה דבר כללי, כמו הים, היה המכה בהם דבר כללי, הוא היד" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 72].

(13) רש"י בראשית א, יד "יהי מאורות וגו' - מיום ראשון נבראו, וברביעי צוה עליהם להתלות ברקיע. וכן כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו. הוא שכתוב [בראשית א, א] 'את השמים' לרבות תולדותיהם, 'ואת הארץ' לרבות תולדותיה" [הובא בהערה 8]. הרי שבריאת שמים וארץ היא בריאת העולם כולו. ולמעלה פ"א מי"ח [תסד.] כתב: "תמצא כי ראשית המאמר [המאמר הראשון של עשרה מאמרות] מתחיל בכלל העולם; 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ', שדבר זה כלל העולם, כי הכל נברא ביום הראשון... בתחילת הבריאה נזכר בריאת כלל העולם, כי ההתחלה הוא התחלה אל הכל". ובגבורות ה' פנ"ז [רנד:] כתב: "מכת בכורות... הוא נגד מאמר 'בראשית', שהבכור הוא ראשית לבאים אחריו, והוא נגד מאמר 'בראשית', שהוא ראשית הבריאה גם כן, ושניהם ראשית הם. וכמו שמכת בכורות שקולה נגד כל המכות [רש"י שמות ט, יד], כך מאמר 'בראשית' שקול נגד כל המאמרות". ובגבורות ה' שם הוצאת מכון מהר"ל הערה 24 הביאו מדבריו בכתב יד, שכתב: "ולפיכך לא נאמר אצלו 'ויאמר', כי האמירה היא אמירה פרטית, אבל 'בראשית' כולל כל המאמרים, לכך

לא נאמרו אצלו לשון 'ויאמר', ומפני זה כולל המאמרים, כי דבר שהוא ראשית ותחילה, בכחו כל שבא אחריו" [ראה להלן הערות 355, 1839]. **ועוד אודות** ששמים וארץ הם הכל, כן כתב להלן פ"ו מ"י, וז"ל: "שמים וארץ הם כלל העולם". ובגבורות ה' פמ"ז [קצג:] כתב: "כל המציאות ביחד הם שמים וארץ". וראה בגו"א בראשית פי"ד הערה 122, ושם פכ"ח הערה 138. וכן בגו"א שמות פט"ו אות כג כתב: "כי ע"י שניהם [שמים וארץ] הוא מציאות העולם... שניהם הם מציאות העולם ושלימותו... כי השמים והארץ ביחד כוללים כל העולם יחד... אשר העולם הוא שמים וארץ". ובגו"א שמות פי"ח אות א כתב: "השמים והארץ הם כל המציאות". ובנצח ישראל פנ"ו [תתעב:] כתב: "כי השמים והארץ הם המציאות". וכן כתב שם בפס"ג [תתקמו.]. ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "הנה מאמר 'בראשית ברא אלהים'... הוא התחלת העולם, והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל, שכן כל התחלה [יש] בה הכל" [הובא למעלה פ"א הערה 1817]. וראה בבאר הגולה באר החמישי הערות 723, 734, למעלה פ"ב הערה 790, פ"ג הערה 1346, ולהלן ציונים 98, 99.

(14) שאין לומר "ויאמר" [אמירה פרטית] על בריאת שמים וארץ.

(15) הרי שביחס לבריאת שמים נקט בלשון דיבור, ולא בלשון אמירה, וכמו שיבאר.

(16) לשונו בגו"א שמות פ"כ אות ה: "'וידבר ה' אל משה לאמר', כי שם שייך לשון אמירה, כי הדבור הוא שנאמר על דבור הפשוט, דהוא הדבור היוצא מן האדם, אבל אמירה נאמר על ענין הנזכר באותן דברים, אשר רצה המדבר לומר ענין אחד... ולכך כאשר ירצה לומר שדבר עמו ענין אחד, יאמר 'וידבר ה' אל משה לאמר', רוצה לומר לאמר לו ענין זה, כי האמירה היא תבא על הענין הנאמר". וראה בסמוך הערה 18.

(17) המשך לשונו בגו"א שמות פ"כ אות ה: "לכך יאמר על האדם שהוא 'חי מדבר' [ראה למעלה פ"ג הערה 1963], ולא יאמר בו שהוא 'חי אומר', כי הדבור הוא על דבור הכולל, שהוא דבור בחתוך שפתים". והרד"ק בספר השרשים, שורש דבר, כתב: "יש הפרש ביניהם [בין דיבור לאמירה]... כי האמירה אינה מבלי סמיכה אל אחר, והדיבור הוא מבלי סמיכה אל אחר, כי הוא [הדיבור] מורה על עיקר הדיבור שהוא באדם, כמו שנאמר אדם 'חי מדבר', ולא נאמר 'חי אומר', אלא אם תסמכנו 'פלוני אמר לפלוני'".

(18) יסוד נפוץ בספר גור אריה. וכגון, בגו"א שמות פי"ט אות ו כתב: "כל דבור יש בו שני ענינים; האחד, הוא חתוך הקול והאותיות, והוא נקרא 'דבור', וזהו קשה. והשני, הוא הענין הנאמר באותו דבור מן חבור האותיות והתיבות, והוא נקרא 'אמירה', והוא רך... הדבור קשה, לפי שחתוך האותיות והוצאת הדבור בעצמו הוא בכח וקושי, וזה לא

שייך באמירה. ולפיכך בכל מקום שנאמר לשון 'ויאמר' הכונה שאמר לו ענין הנאמר". ושם ויקרא פ"א אות יד כתב: "כי 'וידבר' בא על הדיבור בלבד, בין יש בו ענין, ובין אין בו ענין, נקרא 'דיבור'. אבל אמירה אינה שייך רק על ענין הנאמר. ולכך כתיב 'וידבר ה' לאמור', שהוא כמו כלל ופרט, ורוצה לומר שדיבר אליו ענין מה". וכן כתב שם ויקרא פ"י אותיות יח, כ, ושם פט"ז הערה 5, ושם פכ"א ריש אות א. ושם במדבר פי"ב אות א כתב: "אין דבור אלא קשה. פירוש, מפני כי הדבור הוא המורה על חתוך הדבור היוצא מן האדם, לאפוקי האמירה, היא מורה על מכוון הענין. והדבור מן האדם הוא לשון קשה, לפי שהוא מחתך האותיות ממנו בכח". ושם דברים פ"א אות כג כתב: "כל אמירה שהוא אחר דבור, שייך שפיר לשון אמירה, כי לשון דבור הוא על הדבור בלבד, אף על גב שאין בו ענין. ולשון אמירה הוא על ענין שנעשה מן הדבור. ובכל מקום פירושו כך; וידבר ה' אל משה לאמר להם ענין זה, כי על הענין שייך אמירה". וכן כתב שם פ"ב אות יב.

(19) יש להעיר לפי זה, שבקידוש לבנה אנו אומרים [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם", וזה מקביל למקרא [תהלים לג, ו] "בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם", וכיצד ניתן לומר "במאמרו" על בריאת השמים, הרי הקפיד הקרא לומר "בדבר ה' שמים נעשו". ויש לומר, כי סוף סוף אמרו [מגילה כא:] "בראשית נמי **מאמר** הוא", רק שאי אפשר לומר על מאמר זה לשון "ויאמר", כי "ויאמר" היא בפועל אמירה פרטית. הרי ש"מאמר" לחוד, ו"ויאמר" לחוד, כי שם העצם שונה משם הפועל. **אך קשה**, כי לאחר שנאמר [תהלים לג, ו] "בדבר ה' שמים נעשו", נאמר [שם פסוק ט] "כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד", ופירש רבינו בחיי [בראשית א, א], וז"ל: "זהו שכתוב 'כי הוא אמר ויהי', באר כי הכל היה באמירה ובהויה אחת, ואחר כן 'צוה' דבר יום ביומו, והעמיד הדברים, והוציאם לפועל". הרי שעל הבריאה הכללית שנעשתה ביום ראשון נאמר "כי הוא **אמר** ויהי", וכיצד ניתן לומר לשון אמירה על בריאה כללית. ובאמת זו סתירה בין שני פסוקים סמוכים זה לזה; בפסוק הראשון [תהלים לג, ו] נאמר "בדבר ה' שמים נעשו", תלה את הבריאה הראשונה בדיבור. ואילו בפסוק השני [שם פסוק ט] נאמר "כי הוא אמר ויהי", תלה את הבריאה הראשונה באמירה [שמעתי להקשות מהבה"ח דוד בוכבינדר שיחיה]. אמנם בזוה"ק [ח"ב קעו:] מבואר שהפסוק "כי הוא אמר ויהי" מוסב על בריאת האור, ולא על הבריאה הכללית הראשונה, ולפי"ז לא קשה מידי.

(20) כמו שאמרו חכמים [ברכות נה.] "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ", הרי שבריאת שמים וארץ נעשתה מצירוף אותיות להדדי, ולא בחיתוך הקול והדיבור גרידא.
(21) פירוש - שמים וארץ נבראו מהמשתמע מהדיבור, וממילא אין לומר על כך "וידבר", אך גם מאידך גיסא אין לומר על כך "ויאמר", כי אין זו בריאה פרטית, ולכך האופן היחידי הוא לומר "בראשית". ולהלן יבאר [לאחר ציון 27] שאע"פ שאין לומר "וידבר אלקים יהי שמים וארץ", מ"מ ניתן לומר "בדבר ה' שמים נעשו", וכלשונו: "רוצה לומר שבלא עמל ויגיעה נברא הכל, כדכתיב [שם] 'וברוח פיו כל צבאם'", ושם הערה 28.
(22) פירוש - אין הדיבור מכוון אל שומע מסויים, לעומת אמירה שמכוונת אל שומע מסויים, ולכך אין אומרים "וידבר לי", אך אומרים "ויאמר לי".
(23) כמו בראשית כד, ז "ה' אלקי השמים וגו' ואשר דיבר לי ואשר נשבע חי וגו'". שם כח, טו נאמר "והנה אנכי עמך וגו' את אשר דברתי לך". וכן נאמר בשמות לב, לד, דברים ט, ג, שם יב, כ, שם טו, ו, שם יח, ב, שם כו, יח, שם כז, ג, שם כט, יב, ועוד.
(24) בראשית כח, טו "והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך וגו' כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך", ופירש רש"י שם "דברתי לך - לצרכך ועליך מה שהבטחתי לאברהם על זרעו, לך הבטחתיו, ולא לעשו... וכן כל 'לי' ו'לך' ו'לו' ו'להם' הסמוכים אצל דיבור משמשים לשון 'על', וזה יוכיח, שהרי עם יעקב לא דיבר קודם לכן". וקודם לכן [בראשית כד, ז] נאמר "ה' אלקי השמים אשר לקחני מבית אבי וגו' ואשר דבר לי וגו'", ופירש רש"י שם "ואשר דבר לי - לצרכי, כמו אשר דבר עלי. וכן כל 'לי' ו'לו' ו'להם' הסמוכים אצל דבור מפורשים בלשון 'על'. ותרגום שלהם 'עלי' 'עלוהי' 'עליהון'. שאין נופל אצל דבור לשון 'לי' ו'לו' ו'להם', אלא 'אלי' 'אליו' 'אליהם', ותרגום שלהם 'עמי' 'עמיה' 'עמהון'. אבל אצל אמירה נופל לשון 'לי' ו'לו' ו'להם'". וכן כתב רש"י במדבר יז, ה, וז"ל: "כאשר דבר ה' ביד משה לו - כמו עליו, על אהרן... וכן כל 'לי' ו'לו' ו'להם' הסמוכים אצל דבור, פתרונם כמו 'על'". אמנם רש"י שמות לב, לד, כתב: "אל אשר דברתי לך - יש כאן 'לך' אצל דבור במקום 'אליך', וכן [מ"א ב, יט] 'לדבר לו על אדוניהו'". ויל"ע בזה.
(25) כמבואר בהערה הקודמת. ובגו"א בראשית פכ"ד אות ד כתב: "שאין נופל אצל דבור לשון 'לי'... והיינו טעמא, מפני שדבור הוא נאמר על הדבור בלבד, לא על הענין הנאמר בדבור. והפעול מן המדבר הוא הדבור, כדכתיב [בראשית כ, ח] 'וידבר את כל הדברים'. ומאחר שהפעול מן המדבר הוא הדבור, הנה אין לו מקבל כי אם הדבור בעצמו, שהוא

המקבל הפעולה מן המדבר. ולפיכך לא יתכן לומר 'לי', שלפי שמלת 'לי' נאמר על המקבל, ואין מקבל רק הדבור, שהוא הפעול מן המדבר. אבל 'ויאמר' שייך אצלו 'לי', מפני כי לשון אמירה הוא על עניין הנאמר בדבור, ויש לו מקבל מי שנאמר לו העניין ההוא. ולפיכך אצל 'וידבר' כתיב 'אל', מפני שתרגום 'אל' הוא 'עמיה', והוא לשון נופל על הדבור, כלומר שמדבר עמו, לא שהוא [השומע] מקבל הדבור. לכן כל מקום שכתוב אצל דבור לשון 'לי' צריך לתרגם 'עלי' וכו'". וקודם לכן [בראשית פכ"א אות ד] כתב: "אין הפעול מן הדבור, רק הדבור... שאינו מקבל שום פעולה מן המדבר, וזה ידוע". וכן כתב שם בהמשך [בראשית פל"ז אות יז], ובמדבר פכ"ו אות ב.

(26) אודות שבריאת העולם היא גזירת ה', כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תמז.], וז"ל: "הדין קיום העולם, שהשם יתברך מעמיד העולם בגזירתו, שנאמר [תהלים לג, ט] 'הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד', וגזירתו יתברך הוא הדין, שלכך נאמר בכל הבריאה 'אלקים'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמ.] כתב: "הגזירה אשר גזר השם יתברך בששת ימי בראשית, הוא גוזר בכל יום" ובגו"א בראשית פ"א סוף אות לה כתב: "כל מעשה בראשית על ידי גזירת הקב"ה נעשה" [הובא למעלה פ"א הערה 1706].

(27) לשון הפסוק במילואו הוא "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם יעמדו יחדו". ואמרו חכמים [חגיגה יב.] "חכמים אומרים זה וזה [שמים וארץ] כאחת נבראו, שנאמר 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם יעמדו יחדו'". הרי שעל בריאת שמים וארץ נאמר שהם קבלו את גזירת הבריאה ולכך הם עומדים יחדו. והראב"ע [תהלים קיט, צא] כתב: "למשפטיך עמדו היום כי הכל עבדיך - הזכיר השמים והארץ, והם עומדים כעבדים לעשות משפטיך, כדרך 'קורא אני אליהם יעמדו יחדו'". ואודות שבריאת העולם היא נדונת כקבלת גזירת ה' על ידי הנבראים, הנה נאמר [בראשית א, יב] "ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו וגו'", ופירש רש"י שם "אף על פי שלא נאמר 'למינהו' בדשאין בצווייהן, שמעו שנצטוו האילנות על כן, ונשאו קל וחומר בעצמן". וכתב על כך בגו"א בראשית פ"א אות לה, וז"ל: "נשאו ק"ו - אף על גב שבעת שאמר הקב"ה 'למינו' לאילנות [שם פסוק יא] לא היו הדשאים נבראים, ואיך שמעו... הך 'שמיעה' רוצה לומר קבלת הגזירה מאת הקב"ה, שלשון 'שמיעה' יבא על הקבלה ברוב, ומפני שהקב"ה גזר גזירה על האילנות שיצאו למיניהן, אותה הגזירה בעצמה קבלו הדשאים. אף על גב שלא נגזרה הגזירה על הדשאים, מכח קל וחומר היתה הגזירה אף על הדשאים, וכאילו גזר הקב"ה על האילנות, וקל וחומר לדשאים, וחדא גזירה היתה. ולפיכך 'שמעו הדשאים' רוצה לומר קבלו הגזירה. וכל מעשה בראשית

על ידי גזירת הקב"ה נעשה, אף על גב שעדיין לא נבראו, ופירוש זה נכון למדקדק". וכן כתב למעלה פ"א מי"ח [תכד:], וז"ל: "כתוב בכל מעשה בראשית 'אלקים', שהוא לשון דיין, מפני כי השם יתברך גזר ההויה בכח דין על העולם, כמו הדיין שגוזר משפטו על הנדונין בכח דין, שהרי שם הדיין גם כן 'אלקים', שמזה תראה כי ההויה הוא דין בעצמו, כאשר יגזור ההויה כפי המשפט אשר ראוי... כי מעשה בראשית גם כן היו נבראים בגזירתו, והיו מקבלים גזירותיו ומשפטיו... שגזר השם יתברך על הנבראים, [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'", ושם הערה 1594. וכן כתב שם בהמשך המשנה [תמז.]. וראה להלן הערה 105.

(28) כמו שאמרו במדרש [ב"ר ג, ב] "לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו, אלא 'בדבר ה' שמים נעשו', בדבר ה' וכבר שמים נעשו" [ראה להלן הערה 36]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תרי.]. ואם תאמר, אם כוונת הכתוב היא רק להורות שהבריאה נעשתה ללא עמל ויגיעה, הרי לשם כך גם היה ניתן לומר לשון אמירה ["במאמר ה' שמים נעשו"], ולאו דוקא לשון דיבור. שהרי נתבאר עד כה שלאמיתו של דבר אין לומר לא לשון אמירה ולא לשון דיבור על בריאת שמים וארץ [ולכך אכן לא נאמר "ויאמר אלקים יהי שמים וארץ", וכן לא נאמר "וידבר אלקים יהי שמים וארץ"]. ומה שבכל זאת נאמר "בדבר ה' שמים נעשו", הוא כדי להורות שהבריאה נעשתה ללא עמל ויגיעה. אך עד כמה שנוגע לכך אף לשון אמירה היתה מורה כן [ואף היא לשון יותר מכוונת, כי סוף סוף לשון חכמים הוא "בראשית נמי מאמר הוא"], ומאי אולמיה לשון דיבור מלשון אמירה בנוגע ל"לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו". ויש לומר, כי דיבור מורה על אופן הבריאה הרבה יותר מלשון אמירה, כי דיבור מוסב על חיתוך הקול וכיו"ב, בעוד שאמירה מוסבת על הענין שנאמר בדיבור. והואיל ומגמת הפסוק היא להורות על אופן הבריאה [שהקב"ה ברא העולם ללא עמל ויגיעה], לשם כך יותר מדוייק לומר "בדבר ה' שמים נעשו", מאשר לומר "במאמר ה' שמים נעשו". ודייק לה, שהמשך המקרא הוא "וברוח פיו כל צבאם", וכשם ש"רוח פיו" מוסב על אופן הבריאה, כך "בדבר ה' שמים נעשו" מוסב על אופן הבריאה, ולא על תוכן הבריאה. וכן ביאר הרבינו בחיי [בראשית ב, ד], וז"ל: "'בהבראם' [שם], דרשו רבותינו ז"ל [מנחות כט:] בה"א בראם. ועל דרך הפשט בלא עמל ויגיעה, שאין לנו אות בכל האותיות שלא יצטרך אדם לקפוץ בה את פיו, חוץ מאות ה"א, שאדם יכול לאמרה ברוח פיו, ובלא קפיצת פיו ושפתיו כלל, ובלא שום עמל. כך הקב"ה ברא את עולמו בלא עמל ויגיעה, אלא ברוח פיו, שנאמר 'בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם'. אע"פ שהזכיר בכל מעשה

בראשית לשון עשייה, למדך כאן כשאמר 'נעשה', שאותה עשייה אינה אלא ברוח פיו. וזהו שאמר 'בדבר ה' שמים נעשו' והזכיר תכף 'וברוח פיו כל צבאם'". והם הם הדברים. וראה להלן הערה 2380.

(29) "על ענין זה" - של בריאה, וזאת משני טעמים שכתב כאן; (א) דיבור מוסב על עצם הדיבור, ולא על המשתמע ממנו, ואילו שמים וארץ לא נבראו אלא ממה שמשתמע מהדיבור. (ב) הבריאה נעשתה על ידי גזירה, וגזירה מחייבת מקבל, ובדיבור אין התייחסות אל מקבל. וראה הערה הבאה.

(30) נמצא שביאר שני הסברים מדוע לא נאמר "ויאמר אלקים יהי שמים וארץ", וכן שני הסברים מדוע לא נאמר "וידבר אלקים יהי שמים וארץ". שני ההסברים להשמטת אמירה הם; (א) כי אז האמירה היתה מתייחסת לשלב שלפני הבריאה, ואין להסתכל על מה שקדם לבריאה. (ב) אמירה היא פרטית, ואילו בריאת שמים וארץ היא כללית. ושני ההסברים להשמטת דיבור הם; (א) דיבור הוא חתוך הקול, ובכך לא נבראו שמים וארץ. (ב) גזירת הבריאה מחייבת מקבל, ואין מקבל לדיבור. ולכאורה ביאורו הראשון להשמטת אמירה כוחו יפה גם להשמטת הדיבור, שאי אפשר לומר שום לשון המתייחס לשלב הקודם לבריאה, ואם היה נאמר "וידבר אלקים יהי שמים וארץ", היה דיבור זה מתייחס לשלב הקודם לבריאה.

(31) כי עוקץ השאלה הוא מדוע היה רבוי מאמרות ללא צורך, ולכך סגנון השאלה היה צריך להתמקד ולעורר על רבוי זה ["והלא במאמר אחד יכול להבראות, ולמה בראו בעשרה מאמרות"], ולא רק לציין שסגי במאמר אחד. וכן אמרו [תמורה יג.] "והרי מעשר בכלל היה, ולמה יצא", הרי שציינו את האפשרות היותר מסתברת, ואז הוסיפו להקשות "ולמה יצא".

(32) פירוש - שויות הדבר נקבעת על פי הערך העצמי של הדבר, ולא על פי בזבוז הממון שנתפזר עליו ללא צורך. ואף שמצינו שאחד יכול לומר "לדידי שויא לי" אף יותר מערכו, וכגון מה שאמרו [קידושין ח.] "לעולם דלא שוי [חמשה סלעים], וכגון דקביל כהן עילויה, כי הא דרב כהנא שקיל סודרא בפדיון הבן, אמר ליה לדידי חזי לי חמש סלעים", הרי שניתן להחשיב ערכו של דבר אף ביותר משוויו האמיתי. אך שתי תשובות בדבר; (א) שם אין שויות היתר נקבעת על פי פזרנות ובזבוז ממון ללא צורך של בעל הדבר, אלא שיש שם צורך אמיתי המביא לכך שהדבר ייחשב יותר שוה ערך לאותו אדם, וכמו שאמרו שם בהמשך הגמרא "אמר רב אשי, לא אמרן אלא כגון רב כהנא, דגברא רבה הוא, ומבעי ליה סודרא אריסיה ["ולא אזיל בגילוי ראש" (רש"י שם)],

אבל כולי עלמא לא". (ב) התם שאני, שהכהן יכול לחייב את עצמו ולומר שבשבילי זה שוה אף יותר מערכו, ובזה נפדה הבכור. אך לחייב את השני מחמת שלדידו של הראשון שוה יותר מערכו, זה לא מצינו, אלא בכל מקום אמרו על כגון זה ש"בטלה דעתו אצל כל אדם" [שבת צא.], והניח מעותיו על קרן הצבי [נדרים לג:], והכל נמדד כפי שמאות השוק. ומעין זה כתב נתיבות המשפט בסימן קמח ס"ק א, וז"ל: "נראה דדבר שאינו שוה בעצמו למוכרו וליקח דמים בעדו, רק ששווה לאיש ההוא, אין המזיק חייב לשלם" [הראני בני הבה"ח חנוך דוב נ"י]. וראה הערה 34.

(33) בתמיה. וחזינן שמקשה גם מפורענות הרשעים וגם משכר הצדיקים, אע"פ שהמשל שכתב [בניית בית בדמים יתירים] נעשה כדי לחייב יותר את השורף, וזה מקביל לעונש הרשעים.

(34) בתמיה. וכן הקשה האברבנאל כאן בשאלתו התשיעית, וז"ל: "באומרו 'כדי להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות', והוא עוול גדול למה יפרע מן הרשעים לפי חשבון עשרה מאמרות, והם לא אבדו אלא עולם שוה מאמר אחד. ואם הוא יתעלה רצה להרבות במאמרים, אין זה מוטל על הרשע, וגם לא על הצדיק. כי אם ראובן גזל כלי משמעון ואבדו, והכלי עצמו לא היה שוה כי אם דינר אחד, אף על פי ששמעון יאמר שפזר מממונו וקנה אותו בעשרה דינרין, הנה כאשר יבואו עד אלהים ירשיעון את ראובן לשלם כי אם דינר אחד שהיה שוה הכלי. קל וחומר בבית דין של מעלה שלא ישפוט כי אם צדק ואמת", והובא בחסיד יעב"ץ. והמהר"ל הגביר את התמיה יותר באומרו שאם יאמר אדם **מראש** שהוא מתכונן להוציא דמים יתירים על בנית בית כדי שיוכל לחייב את השורף יותר משווי ההיזק, הרי בודאי שהדבר לא יעלה בידו. וזה מקביל יותר לציור המשנה, שאיירי כאן שהקב"ה **מראש** ברא את העולם ברבוי מאמרות בכדי לחייב בעתיד את הרשעים ביותר. ובנתיב התורה ר"פ א [א, ג:] כתב: "ואין הפירוש שלכך נברא בעשרה מאמרות, אף שהיה יכול לבראותו במאמר אחד כדי לתת עונש לרשעים, כי דבר זה אין הדעת נותן". וראה להלן ציון 108.

(35) כמו שנאמר [ישעיה מ, כח] "הלוא ידעת אם לא שמעת אלקי עולם ה' בורא קצות הארץ לא ייעף ולא ייגע אין חקר לתבונתו". ובילקו"ש איכה פרק א רמז תתרי אמרו: "אמר הקב"ה לישראל, כשבראתי את עולמי, לא היה לפני עמילה ולא יגיעה, שנאמר 'הלוא ידעת אם לא שמעת אלהי עולם ה' בורא קצות הארץ לא ייעף ולא ייגע אין חקר לתבונתו'". וראה באר הגולה באר הרביעי [תקכח.], והערה הבאה. ועוד, כי בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.] ביאר שני ביאורים לפסוק [איוב ה, ז] "אדם לעמל יולד", ושני

הסבריו אינם שייכים כלפי מעלה, וכלשונו: '"אדם לעמל יולד וכו". פירוש, האדם הזה מצד שהוא בעל גוף, וכל בעל גוף אי אפשר לו שיהיה נח, כי ההנחה ראויה אל הדבר שהוא נבדל. ודמיון זה, כי השבת הוא יום המנוחה, מפני שהוא קודש... ולפיכך האדם שהוא בעל גוף, הוא בעל עמל. ועוד, כי האדם הוא בכח ולא בפעל, כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח, ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך 'אדם לעמל יולד'" [הובא למעלה פ"ב הערה 847, ופ"ד הערה 1660, ולהלן הערה 1626]. וברי הוא לפי שני הסברים אלו "דלא שייך עמל לפני הקב"ה".

(36) ב"ר ג, ב "לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו, אלא [תהלים לג, ו] 'בדבר ה" וכבר [שם] 'שמים נעשו'". וראה הערה קודמת. ולהלן [לאחר ציון 114] יביא מדרש דומה לזה. וראה הערה 28.

(37) לשון האברבנאל בשאלתו הששית על המשנה: "מה הטורח שיגיע אליו יתברך בעשרה מאמרות יותר מאחד. כי הנה הוא יתברך לא ייעף ולא ייגע, ובערכו אין הפרש בין שיצוה על דבר אחד פעם אחת, או עשרה פעמים". וכן הרע"ב ביאר כאן "שנברא בעשרה מאמרות - ואינו דומה המאבד מלאכה שהיא נעשית ביום אחד, למלאכה שהיא נעשית בהרבה ימים". ועל כך קשה, שכלפי הקב"ה אין נפק"מ בזה, וכמו שנתבאר. נמצא ששאל על המשנה שלש שאלות; (א) חסר משאלת המשנה את העוקץ של "ולמה בראו בעשרה מאמרות". (ב) מדוע רבוי מאמרים ללא צורך יחייב עונש ושכר מרובים יותר. (ג) לא שייך עמל לפני הקב"ה, ואין כלפיו הבדל בין מאמר אחד לעשרה מאמרים. וראה להלן הערה 52.

(38) לשון הרמב"ם כאן: "היה יכול לספר הבריאה כולה במאמר אחד כשיאמר 'ויאמר אלהים יהיו שמים וארץ ויהי רקיע ויקוו המים וגו". ואמנם ייחד מאמר לכל ענין, להודיע גודל זה המציאות וטוב סדרו, ושמפסידו מפסיד דבר גדול, ואשר יתקנהו יתקן דבר גדול". וכן ביאר כאן המאירי. **ולפי הרמב"ם** תתישבנה שתים מתוך שלש הקושיות שהקשה למעלה. דנהי שהקושיא הראשונה עדיין במקומה עומדת, שהקשה: "אם בא לומר שהיה אפשר שיהיה נברא במאמר אחד, וברא אותו בי' מאמרות, היה לו לומר 'ולמה בראו בעשרה מאמרות'" [לשונו למעלה לפני ציון 31]. וזה עדיין קשה, שהיה למקשן לומר "ולמה כתב עשרה מאמרות", כי זה עיקר הקושיא. אך שתי הקושיות הנותרות תתישבנה, שהקשה למעלה שנמצא שהרשע נענש יתר מהשיווי האמיתי של העולם, וכן שאין יגיעה ועמל כלפי ה'. אך לרמב"ם לא קשיא הקושיא השניה, שבודאי

העולם נברא בעשרה מאמרות ולכך העולם "שוה" עשרה מאמרות, אך היה יכול לצמצם בכתיבה שבתורה, ורבוי הכתיבה הוא המחייב את השכר והעונש המרובים. וכן לא קשה הקושיא השלישית, כי לא איירי ברבוי המאמרות, שתבוא ותדון שאין לפניו יתברך שום עמל ויגיעה, אלא איירי ברבוי הכתיבה בתורה, וזה בודאי מורה על פעולה חשובה, ומעין מה שאמרו חכמים [פסחים ג.] "לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר [בראשית ז, ח] 'מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה'". וכן בגו"א כתב כמה פעמים שרבוי אותיות מורה על רבוי הפעולה, וכגון בראשית פכ"ט אות ו כתב: "כל שנתרבו אותיותיו, פעולתו יותר כפי האותיות שהם בו". וכן חזר וכתב שם כמה פעמים [בראשית פמ"א הערה 49, שם פמ"ט הערה 118, שמות פ"א הערה 172]. וכן הזכיר בקצרה בתפארת ישראל פכ"ח [תכא.], ושם הערה 8. וקל וחומר לרבוי מלים מיותרות. וכן אמרו [ב"ר ס, ח] "יפה שיחתן של עבדי בתי אבות מתורתן של בנים. פרשתו של אליעזר שנים וג' דפים [בראשית כד, לד-מח] הוא אומרה ושונה. ושרץ מגופי תורה, ואין דמו מטמא כבשרו אלא מריבוי המקרא [ספרא ויקרא יא, כט]".

(39) כן הקשה האברבנאל כאן על הרמב"ם, וז"ל: "וקשה, שהיה ראוי שיאמר המקשה 'והלא במאמר אחד יכול לאומרם', לא 'יכול להבראות', שנראה בבירור שכוונתם לתת טעם אל עצם הבריאה היותה בעשרה מאמרות, לא אל האמירה או הכתיבה".

(40) אע"פ שבפועל העולם נברא בעשרה מאמרות, אך היה יכול להברא במאמר אחד, ולכך סגי שיכתוב רק מאמר אחד, וכמו שמבאר.

(41) פירוש - שאלת המשנה היא שאע"פ שבפועל נאמרו עשרה מאמרות, אך הואיל והיתה אפשרות להסתפק ולומר רק מאמר אחד, לכך בתורה היה צריך להכתב רק מאמר אחד, כי מאמר אחד היה יכול להספיק, אע"פ שבפועל נאמרו עשרה מאמרות. אמנם סברה זו צריכה ביאור, שהרי למעשה העולם נברא בעשרה מאמרות, ומדוע אם **היה יכול** להבראות במאמר אחד, היה סגי לכתוב רק מאמר אחד. וכמו שכאשר אי אפשר לעולם להבראות במאמר אחד, אזי פשיטא שיש לכתוב עשרה מאמרות, כך לכאורה היה צריך להיות גם אם היה יכול להבראות במאמר אחד, כיון שסוף סוף העולם נברא בעשרה מאמרות. ונראה לומר, כי יחס המאמר שנכתב במקרא למאמר שנאמר בע"פ הוא היחס שבין הכתב ללשון, ועל כך כתב בח"א לסנהדרין כא: [ג, קמא.] בזה"ל: "ודע כי ההפרש שיש בין הכתב ובין הלשון, כי הכתב הוא ציור השכלי, שהרי כאשר הוא כתוב יכול ללמוד בציור השכלי מה שכתוב לפניו, מבלי שצריך להוציא מן הפה כלל.

והלשון הוא הוצאה לפעל הדיבור" [הובא למעלה פ"ב הערה 190, פ"ג הערה 789, וראה להלן פ"ו מ"ג (ד"ה ומה שאמר)]. וכן הוא בתפארת ישראל פס"ד [תתר.]. הרי שהכתב תופס את הציור השכלי, ואילו הלשון תופסת את היציאה יותר לפועל, המרוחקת יותר מן הציור השכלי. ולכך הכתב יביא רק את המתחייב מצד השכל, ולא את מה שנתווסף ביציאה לפועל. ואם העולם היה יכול להברא במאמר אחד, א"כ הציור השכלי מחייב אמירת מאמר אחד, ותו לא, ולכך בכתב היה נרשם רק מאמר אחד. מה שאין כן אם יש הכרח לכל עשרת המאמרות, אזי גם הציור השכלי מחייב אמירת כל עשרת המאמרות, ולכך בכתב ירשמו כל עשרת המאמרות.

(42) אף בלא להתייחס אל מה שנכתב בתורה, אלא לבריאה מצד עצמה.

(43) כי כאשר יש טעם לאמירת עשרה מאמרות, ממילא הציור השכלי מחייב גם כן את אמירתם, ושוב יהיו נרשמים בכתב כל עשרה מאמרות, וכמבואר בהערה 41.

(44) פירוש - שאלת המשנה "ומה תלמוד לומר" היא מה יש לנו ללמוד מכך שהעולם נברא בעשרה מאמרות, אך לא מדוע העולם עצמו נברא בעשרה מאמרות, אלא מה אנו למדים מכך שהעולם נברא בעשרה מאמרות, וכמו שמבאר.

(45) פירוש - השאלה הסמויה שיש על המלים "ומה תלמוד לומר" היא מהו הקושי שיש באמירת עשרה מאמרות עד שהנך מקשה עליהם "ומה תלמוד לומר".

(46) פירוש - המלים "והלא במאמר אחד יכול להברא" באות להוכיח שאכן ניתן ללמוד מבריאת העולם שנעשתה בעשרה מאמרות, כי מבחינתנו נראה שמאמר אחד גם כן יספיק. אך לא שיש כאן ערעור על הצורך האמיתי בעשרה מאמרות. ומדוייק כן לשון המשנה, שאמרו "ומה תלמוד לומר, והלא במאמר אחד יכול להבראות". ואם היתה כאן רק שאלה אחת על הצורך ברבוי המאמרים, הרי היה ניתן מיד לומר שאלה זו במלים "והלא במאמר אחד יכול להבראות", מבלי להקדים ולומר "ומה תלמוד לומר" [ועיין במדרש שמואל כאן שבתחילת המשנה הקשה כן]. אך לפי דבריו הלשון מדוייק מאוד; בתחילה שאל "ומה תלמוד לומר", שפירושו "ומה יש ללמוד ממה שנברא בעשרה מאמרות" [לשונו כאן], והואיל ויש כאן שאלה אחרת סמויה "מה קשה בזה עד שתאמר שיש לך ללמוד מזה" [לשונו כאן], על כך בא הביאור "והלא במאמר אחד יכול להבראות", ונברא בעשרה מאמרות, וא"כ "מה תלמוד לומר".

(47) כפי שכבר הקשה על כך למעלה בתרתי, שבפועל אין העולם "שוה" יותר ממאמר אחד, ומדוע שהרשעים יענשו על עשרה מאמרות. וכן כלפי הקב"ה אין הבדל בין מאמר אחד לעשרה מאמרות, כי אין לפניו עמל ויגיעה.

(48) פירוש - אין שאלת המשנה על הבריאה עצמה מדוע נבראה בעשרה מאמרות, אלא מה אנו יכולים ללמוד על מהות העולם מתוך כך שהעולם נברא בעשרה מאמרות. א"כ אין השאלה "למה", אלא "מה". ועל כך התשובה היא "להפרע מן הרשעים וכו'", וכפי שיבאר. והתויו"ט כאן כתב: "הכי פירושו, ומה תלמוד לומר מזה שהוא נברא בעשרה מאמרות, כלומר איזה לימוד נמשך מזה. ולא שהיא שאלה על הבריאה עצמה למה היתה בעשרה מאמרות, אלא שרוצה לומר שיש לנו ללמוד מהבריאה שהיא בעשרה מאמרות לימוד מוסר נאה. לפי שהלא במאמר אחד היה יכול להבראות, ויצא לנו ממה שנברא בעשרה להפרע וכו'. אבל לא שלכך היתה כוונת הבריאה בעשרה מאמרות כדי להפרע וכו', שאין זה ממדת טובו יתברך לעשות פעולה יתירה כדי להפרע וכו'. כך פירש בדרך חיים".

(49) כי כל ענינו של הכתוב הוא לבוא וללמד, עד שפעמים הרבה נשאלה השאלה על הכתוב "ומה בא זה ללמדנו" [ב"ק מב:, מכות יז., נדה מא:, רש"י שמות א, ה, ועוד]. וכן אמרו פעמים הרבה על הכתוב "בא ללמד ונמצא למד" [פסחים כה:, יומא פב., סנהדרין נד., ועוד]. ועל כך שפיר התשובה תהיה "ללמדך" [ר"ה יא., חגיגה יח., סוטה יג:, ועוד], שהכתוב מלמדך. וראה למעלה הערה 6.

(50) אך לא מה הבריאה מלמדת אותך, כי הבריאה לא באה ללמד, אלא על האדם מעצמו מוטל להתבונן בבריאה וללמוד ממנה דברים הרבה.

(51) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [עירובין ק:] "אלמלא לא ניתנה תורה היינו למידין צניעות מחתול, וגזל מנמלה, ועריות מיונה, דרך ארץ מתרנגול". הרי שאם לא היתה ניתנת תורה היינו באים מעצמנו ולומדים מדות משובחות מבריות שונות. אך עכשיו שניתנה תורה, אין אנו נזקקים לכך, אלא התורה היא זו המלמדת אותנו מדות משובחות. באופן שכאשר הקב"ה הוא "מלמד תורה לעמו ישראל", וכמו שנאמר [ישעיה מח, יז] "אני ה' אלקיך מלמדך להועיל מדריכך בדרך תלך", אזי אנו למדים מהתורה כל מילי דמיטב, ולכך על התורה ניתן לומר שהיא באה "ללמדך". אך לולא שהקב"ה היה מלמדנו, אזי לא היה לנו מלמד אחר במקומו, אלא מעצמנו היינו נזקקים ללמוד מהבריאה את הניתן ללמוד, ולכך על הבריאה אין לומר שהיא באה "ללמדך".

(52) לפי זה מיושבות שלש הקושיות שהקשה על המשנה; קושיתו הראשונה היתה שאם בא לשאול על עצם הבריאה למה נברא בעשרה מאמרות, "היה לו לומר 'ולמה בראו בעשרה מאמרות'" [לשונו למעלה לפני ציון 31]. אך לפי דבריו ניחא, שאין השאלה למה נברא העולם בעשרה מאמרות, אלא מתוך שהעולם היה יכול להבראות במאמר אחד,

א"כ זה מורה שניתן לנו ללמוד ממה שנברא העולם בעשרה מאמרות על מהות העולם, והשאלה היא מהי מהות זו, אך לא שמערער על הצורך שהעולם יברא בעשרה מאמרות. וכן מיושבת שאלתו השניה [שהקשה שהרשעים נענשים יותר מן השווי האמיתי של העולם], כי בודאי העולם "שוה" עשרה מאמרות, והרשעים אכן נענשים בהתאם למעלת העולם. וכן מיושבת שאלתו השלישית [שהקשה הרי מצדו של הקב"ה אין הבדל בין מאמר אחד לעשרה מאמרות, כי אין לפניו עמל ויגיעה], כי אין מעלת העולם מחמת שהקב"ה עמל ויגע לבראותו בעשרה מאמרות, אלא מתוך שהעולם נברא בעשרה מאמרות ניתן ללמוד מכך שיש לעולם מעלה אלקית מיוחדת, וכפי שיבאר בהמשך.

(53) "עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה... אשר העולם מקבל קדושה מן השם יתברך, כמו שראוי למספר עשרה" [לשונו להלן]. ולהלן משנה טז [לפני ציון 1561] כתב: "מה שנברא העולם בעשרה מאמרות מורה על שהעולם מקבל מן עולם העליון הנבדל, כמו שהארכנו בתחלת הפרק".

(54) פירוש - יש לעוה"ז מעלה עליונה קדושה, ומחמת קדושת העוה"ז לכך שכינתו יתברך היא בעולם הזה. וכן בסמוך כתב "מספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה, **לכך** השכינה עם מספר זה". ואודות שהשכינה נמצאת במקום קדושה, כן ניתן להסיק משני המאמרים הבאים; "כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה" [ברכות כא:], וכן "אין שכינה שורה בפחות מעשרה" [תקו"ז (מא:, תקון יט)], וכמבואר למעלה פ"ג הערות 699, 700, 797. וכן כתב להלן משנה טו [לפני ציון 1592], וז"ל: "כבר אמרנו לך כי מספר עשרה בפרט מורה על המדריגה העליונה הנבדלת מן הגשמי, כי זהו ענין מספר עשרה, שאין שכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר קדושה בפחות מעשרה, כמו שהתבאר למעלה בתחלת הפרק". ובגבורות ה' פ"ס [רעא.] כתב: "האמצע הוא נבחר לקדושה, וסימן לזה ארבעה דגלים שהיו לארבע רוחות [במדבר ב, א-כה], ואוהל מועד, מחנה שכינה, באמצע [שם פסוק יז], דבר זה מורה לך כי הקדושה באמצע" [ראה להלן הערות 674, 1161]. הרי שמקום הקדושה הוא מקום השכינה. ולמעלה פ"ג מי"ג [רפב.] כתב: "כאשר הוא דבר ערוה של עבירה לגמרי, שהוא סלוק השכינה, כי הוא מעשה חמרי, שאין קדושתו יתברך שם, כי קדושת השם יתברך ומעשה זה הם הפכים לגמרי, כי הוא יתברך קדוש, ומעשה זה הוא בהמי חמרי", ושם הערה 1221. **ואם תאמר**, כיצד ניתן לומר שהשכינה נמצאת במקום קדושה, כי הרי כל קדושה מעצם מהותה באה מהתקרבות לה' [ראה תפארת ישראל פכ"ז הערה 61, ושם פ"ע הערה 32. ולהלן

(לאחר ציון 93) כתב "אשר העולם מקבל קדושה מן השם יתברך", הרי שכל קדושה היא קבלה מה'. אם כן כאשר הנך אומר שהשכינה נמצאת במקום קדושה זה לכאורה כמו לומר שהשכינה נמצאת במקום שכינה. ויש לומר, כי "שכינה" מורה על החבור שבין ה' אל האדם, וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.], וז"ל: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". ובתפארת ישראל פמ"א [תרלט.] כתב: "כי האם נמשכת אחר הבן ביותר, והיא עמו כמו השכינה שהיא עם הנבראים... [והאם] מתחברת לבנה כמו השכינה שמתחברת לנבראים ממנה". הרי שחבור ה' בנבראים נקרא בשם "שכינה". וכן מוכח מלשונו בגו"א בראשית פ"ו אות יט, עיי"ש. ובנפש החיים שער ב, סוף פרק יז בהגה"ה כתב: "ענין 'שכינה' הנזכר בכל מקום פירושו הפשוט של שכינה היינו קביעות דירה, כמאמרם ז"ל [פסיקתא רבתי ז, ד] מיום שברא הקב"ה עולמו, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים" [ראה בבאר הגולה באר החמישי הערה 603, ולמעלה פ"ד הערה 1011]. ולכך המקום שנמצאת בו התקרבות אל ה', הוא המקום שה' יבחר בו לדירה בתחתונים.

(55) בתקו"ז [מא: (תקון יט)] איתא "אין שכינה שורה בפחות מעשרה", ובסנהדרין לט. אמרו "כל בי עשרה שכינתא שריא". ובספר התניא, אגרת הקודש, פרק כג, כתב: "שמעתי מרבותי, כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד, אף שאינם מדברים בדברי תורה, תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית משכינתא דשרי עלייהו, עד שהיה מתבטל ממציאותו לגמרי". וראה למעלה פ"ג הערות 699, 792, ולהלן הערה 1592.

(56) למעלה פ"ג מ"ו ביאר שני מאפיינים למספר עשרה; שלימות [שם לאחר ציון 689], וקדושה. ודבריו כאן שייכים למאפיין השני שכתב שם [לפני ציון 792], וז"ל: "ביאור ענין זה, כי עשרה הם מוכנים אל השכינה לגמרי, עד שאין חילוק בין עשרה, ובין מאה, ובין אלף... מספר עשרה הוא מיוחד בכל מקום למדריגת הקדושה, עד שהמספר הזה מגיע אל מדריגת עולם הנבדל והקדוש... כאשר הם עשרה, כבר אמרנו כי הם הגיעו למדריגה נבדלת לגמרי". וראה להלן הערות 58, 229.

(57) הנה כאן כתב ש"מספר עשרה מקבל כבוד השכינה", אמנם למעלה [פ"ג מ"ו (לאחר ציון 742)] הביא את דברי הגמרא [ברכות ו.] שאמרו "עשרה קדמה ואתיא שכינה ["קודם שיהיו כל העשרה" (רש"י שם)], תלתא עד דיתבי", וכתב שם [לפני ציון 792] לבאר: "ואמר כי 'עשרה מקדמא שכינה ואתאי, תלתא עד דיתבי'. וביאור ענין זה, כי עשרה הם מוכנים אל השכינה לגמרי, עד שאין חילוק בין עשרה, ובין מאה, ובין אלף. ולפיכך

קדמה שכינה ואתאי, כי מלכם לפניהם והשם יתברך בראשם, מאחר שעשרה עם השכינה. ולא שתאמר שצריך כאן מקבל, כי אין הדבר כך, כי מקבל היה שייך אילו היה המספר פחות מעשרה, שהיה המספר שייך בעולם התחתון, כי מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה [סוכה ה.], ושייך לומר בעולם התחתון שהם מקבלים כבוד השכינה. אבל מספר עשרה הוא מיוחד בכל מקום למדריגת הקדושה, עד שהמספר הזה מגיע אל מדריגת עולם הנבדל והקדוש. ולפיכך אין צריך קבלה לכבוד השכינה... אבל כאשר הם שלשה, נחשב האדם מקבל לשכינה, שהרי השכינה באה לאדם, כי אין מגיע מספר זה אל עולם הנבדל. ומכיון שנחשב האדם מקבל, ולפיכך צריכין שיהיו שלשה קודם, כי הם נחשבים מקבלים לכבוד השכינה אשר עמהם. אבל כאשר הם עשרה, שכבר אמרנו כי הם הגיעו למדריגה נבדלת לגמרי, ואין כאן קבלה, ואין צריך שיהיה המקבל קודם, אבל השכינה קדמה ואתאי. רק אצל שלשה אין במספר הזה שהגיע למדריגה הנבדלת, ובזה צריך מקבל, והמקבל הוא קודם בודאי, ולפיכך אמר 'עד דיתבי'". הרי שבעשרה אין "מקבל". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן "שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה", וצ"ע [הובא למעלה פ"ג הערה 804].

(58) ברכות כא: "כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה". ותוספות עירובין צב: [ד"ה תשעה] כתבו "אין דבר שבקדושה פחות מעשרה". ועיין בראי"ש ברכות פ"ז אות כ שביאר שאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה מפני שהשכינה שורה על כל עשרה מישראל [הובא למעלה פ"ג הערה 700]. ובנצח ישראל פ"ח [רו.] כתב: "מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא קדושה, כי כן אמרו [ברכות כא:] אין קדושה בפחות מעשרה". ושם פנ"ט [תתקה.] כתב: "מדריגה הנבדלת שיש בישראל והקדושה ראוי לה מספר י', ולכך יש כאן עשר קדושות", ושם הערה 41. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח.], ובנר מצוה [פו:]. ולהלן משנה ו [לאחר ציון 901] כתב: "כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה, כמו שהתבאר למעלה כמה פעמים, והוא דבר מבואר מאד. ולפיכך שנו במשנה [שם] 'עשרה דברים נבראו בין השמשות של ערב שבת', כי מפני שהזמן של ערב שבת בין השמשות יש בו בחינה של קדושה, במה שהוא יוצא מששת ימי המעשה שהם חול, ולכך נבראו בזמן זה עשרה דברים, כמו שנברא העולם בכל ששת ימי בראשית בעשרה מאמרות, מצד שהעולם דבק במדריגה העליונה, שמורה על זה מספר עשרה, כמו שהתבאר. וכך נבראו עשרה דברים מצד הזמן שהוא בין השמשות, כי מצד שהוא בין השמשות יש בו קדושה, וכל קדושה שייך

אליו עשרה" [הובא למעלה פ"ג הערה 797]. וראה להלן הערות 80, 206, 366, 429, 598, 902, 1561.

(59) ודרשו על כך חכמים [מנחות כט:] "אלו שני עולמות שברא הקב"ה, אחד בה"י, ואחד ביו"ד. ואיני יודע אם העולם הבא ביו"ד, והעולם הזה בה"י, אם העולם הזה ביו"ד, והעולם הבא בה"י, כשהוא אומר [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', אל תקרי 'בהבראם', אלא בה"י בראם, הוי אומר העולם הזה בה"י, והעולם הבא ביו"ד". וכן כתב רש"י בראשית ב, ד, והובא למעלה פ"ג הערה 1116. ולהלן במשנה טז [לאחר ציון 1594] הזכיר את דבריו כאן.

(60) אודות שעוה"ב הוא עולם קדוש [ולכך מספר עשרה מורה עליו], כן ביאר למעלה פ"ג מי"א [רנה.], וז"ל: "פירוש דברי רבי אלעזר, כי כל אלו דברים שזכר רבי אלעזר כלם דברים קדושים, וראוי כי החוטא בהם שיהיה נאבד מן עולם הקדוש. וזה כי יש לך לדעת שהמחלל את הקדשים ראוי שלא יהיה לו חלק בעולם שהוא קודש ונבדל מן הגוף, וזהו עולם הבא, שהוא קדוש לגמרי". ועוד אמרו חכמים [ערכין יג:] שהכנור שבמקדש היה של שבעה נימין, ולעולם הבא יהיה בו עשרה נימין. ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב על כך: "כי שלימות של עוה"ז אינו רק עד ז', כי העוה"ז הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית... ולעתיד, שלא יהיה טבע גשמית כלל, אבל השלימות יהיה נבדל לגמרי, אז יהיה הכנור של עשרה נימין. כי העשרה נימין מורה על קדושה אלקית, כי העשירי הוא קודש, ומורה על עולם הבא שהוא עולם קדוש, ועולם הבא נברא ביו"ד [מנחות כט:], ולכך כנור של עולם הבא הוא עשרה נימין". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 1099]. וראה בבאר הגולה באר הראשון [סג.]. ובנצח ישראל פט"ו [שס.] כתב: "הנה התבאר לך מדברי חכמינו ז"ל שאין ראוי עולם הזה אל ישראל עם קדוש. כי עולם הזה, שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו הקדושה האלקית, אין ראוי להם. רק עולם הבא, הוא עולם הקדוש הנבדל, ראוי להם. ולכך אף אם אתה רואה העולם הזה שאינו מיוחד לישראל, אל יהא תמיה בעיניך כלל, שאין מיוחס עולם הזה להם". ובח"א לב"ב עה: [ג, קיג:] כתב: "ההפרש שיש בין קדושה של עוה"ז והקדושה של עוה"ב, כי הקדושה של עוה"ז עיקר הדבר הוא חול, ומקבל קדושה. אבל קדושה של עוה"ב, היא כולה קדושה אלקית". וכן כתב בנתיב התורה פ"י [א, מה:], ובח"א לסנהדרין מט. [ג, קסב.]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; להלן משנה ד [לאחר ציון 476] כתב: "יעקב שהיה תכלית וסוף האבות, מורה על סוף ותכלית ישראל... ותכלית ישראל שיהיה נצחי...

לכך אמרו [תענית ה:] יעקב אבינו לא מת, והנה הוא בטובה נצחית אשר לא יסולק כלל, מורה על טוב ישראל שיהיו נצחיים. ומפני כי יהיה העולם הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות, ולפיכך מורה על זה מה שאמרו רבותינו ז"ל שיעקב לא מת". ולהלן משנה ו כתב [ד"ה וזה שאמר]: "כי היה לו ליעקב מדה זאת שהיה קדוש נבדל, כמו שכתוב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'". הרי יעקב הוא המורה על חלק ישראל לעוה"ב, והוא האב שנקרא "קדוש", ואין אלו אלא שני צדדים של מטבע אחד; הקדוש מורה על העולם הקדוש, שהוא העוה"ב [הובא למעלה פ"ג הערה 1104]. וראה להלן הערה 77.

(61) כפי שביאר למעלה. והנה כאן ביאר שהאות יו"ד מתייחסת לעולם הבא מחמת הגימטריה שלה [מספר עשר]. אמנם בשאר מקומות ביאר שאות יו"ד מצד עצמה [ולא מצד הגימטריה שלה] מתייחסת לעוה"ב. וכגון למעלה ס"פ ג כתב: "עולם הבא יש לו דרך ישר אשר אינו נוטה לימין ולשמאל, והוא הדרך שמגיע לחיי עולם הבא, כי עולם הבא נברא ביו"ד שהיא קטנה, ולכך הדרך הישר, שהוא נוכח הנקודה שהוא היו"ד, צר מאוד", ושם הערה 2139. ובאור חדש [סב.] כתב: "עולם הבא שנברא בי', שהיא אות קטנה כמו נקודה, ולא יחלק. אבל אות הה"א, שאינו נקודה קטנה, שייך בה חילוק". ובנצח ישראל פכ"ב [תסא.] כתב: "יו"ד העתיד מורה על עולם הבא, וכמו שאמרו ז"ל [סנהדרין צא.] 'אז ישיר משה' [שמות טו, א], 'שר' לא נאמר, אלא 'ישיר', מכאן לתחיית המתים מן התורה". הרי שאות יו"ד מורה על העוה"ב מצד קטנותה, או מצד שהיא מורה על העתיד.

(62) אודות שעולם הזה הוא עולם גשמי, כן כתב למעלה פ"א מ"ה [רס.], וז"ל: "כי העולם הזה שהוא גשמי, מדריגתו מדריגת האשה, שהיא בעלת חומר", ושם הערות 770, 771, ושם משנה י [שיב:] והערה 1062. וכן כתב למעלה פ"ב מ"י [תשפה:], ושם הערה 1491, ולמעלה פ"ג תחילת מי"א, ושם הערה 1082. ולמעלה פ"ד מ"ה [קיג.] כתב: "כי מצד העולם הזה הגשמי, רחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי", ושם הערות 540, 1589. ובבאר הגולה באר הששי [קפו:] כתב: "כי העולם הזה גשמי, ושלימות הגשמי הוא ששה... והרי העולם נברא בששה ימים". וראה להלן הערה 1589. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל". ובנצח ישראל פט"ו [שס.] כתב: "אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה האלקית, אין ראוי להם".

(63) לשונו בנצח ישראל ר"פ כא [תמד.]: "אשר העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה, כמו שהתבאר למעלה גם כן. ודבר זה מבואר, ואין מכחיש אותו מי שיש בו חכמה. ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי. ובחינה זאת היא מצד הפועל, שהוא נבדל מן הגשמי. ויש בעולם הזה גם כן בחינה גשמית, וזה מצד הנברא עצמו, שהוא גשמי. וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית. לכך יש לישראל התורה והמצות, וכל זה דברים אלקיים בלתי גשמיים. ומפני כי העולם הזה הוא גשמי, והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם. ואלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. כנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה. ומפני שיש בכל שטח אמצעי, והוא מסולק מכל ד' צדדין, לכך כנגד זה הוא המלכות הקדושה, הוא מלכות ישראל" [הובא למעלה פ"א הערה 1625, ופ"ד הערה 1548]. ובנצח ישראל פל"ו [תערב:] כתב: "כי מציאות העולם הזה הם שני דברים; דברים גופנים, ובלתי גופנים, ודבר זה ידוע". ובנר מצוה [קיד:] כתב: "כי העולם הזה הוא גשמי, והוא מקבל הצורה". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.] כתב: "כי ששת ימי בראשית ברא הקב"ה עולם הזה, ואל עולם הזה מצורף המדריגה עליונה הזאת שיגיעו ישראל אליה, ושניהם ביחד נבראו... שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית", וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות כא [ראה להלן הערה 423]. וראה תפארת ישראל פ"ה הערה 22, למעלה פ"ג הערות 369, 1307, ולהלן ציונים 74, 137, 1591.

(64) כפי שיבאר בסמוך, וזה מורה שיש לעולם הזה את שתי הבחינות שהזכיר, שהרי אות ה"א מורכבת משתי אותיות שונות. אך אם אות ה"א היתה מורכבת סתם משני חלקים שונים, מבלי שכל חלק יהיה אות שלימה בפני עצמו, לא היה ניכר שיש לעוה"ז שתי בחינות שלימות ושונות. וכנגד האות יו"ד שיש בעולם הזה אמרו במשנתינו "בעשרה מאמרות נברא העולם", שיש לעוה"ז מדריגה עליונה קדושה. וראה למעלה פ"ג הערה 1140. ואודות שאות ה"א מורכבת מאותיות דל"ת ויו"ד, כן כתב בנר מצוה [יז.], וז"ל: "ודבר זה מורה הה"א, כי הה"א יש בה ד', אשר הד' מורה על ד' רוחות, ויו"ד

הקטנה שבתוך הד' הוא אחד, כנגד האמצעי, והאחד מצטרף אל הכל והוא מקשר הכל. ולפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה, כי העולם הזה יש בו חלוק, ועם כל זה הוא עולם אחד, כי הריבוי הזה הוא לאחד. ועולם הבא שהוא אחד לגמרי, נברא ביו"ד" [הובא למעלה פ"ג הערות 729, 1307]. וכן כתב בנצח ישראל פ"א [טז:]. **נמצא שאות ה"א** מורה, איפוא, גם על הגשמי, וגם על כח הרוחני שנמצא בתוך הגשמי. דוק ותראה, שכפילות זו מתבטאת בעוד פן שנמצא באות ה"א; כי מחד גיסא "כל האותיות הם גוף אחד, חוץ מן הה"א שיש בה שני חלקים" [נתיב הנדיבות פ"א (ב, רמב:)]. אך מאידך גיסא, "אות ה"א לא תתחלק, כי כל האותיות מתחלקים [במבטא, כמו א-לף], חוץ מן הה"א שאין חילוק לו כאשר יבטא ה"א" [גבורות ה' פכ"ג (קא:), וראה למעלה פ"ג הערות 731, 1118, ולהלן הערה 2380]. והחילוק הנמצא בכתיבה לעומת האחדות הנמצאת במבטא, הם הם שני הצדדים שיש באות ה"א [הובא למעלה פ"ג הערה 1307].

(65) כמבואר בבית יוסף אורח חיים סימן לו שאות דל"ת גגה ארוך, ורגלה קצרה, שאם תהא רגלה ארוכה מגגה תדמה לכ' פשוטה, ושיעור אורך גגה כמו בי"ת [ראה גו"א במדבר פי"ג אות יד שכתב "וכן הדל"ת אין האורך והרוחב שוה"].

(66) אודות שקו הנמשך לאורך וקו הנמשך לרוחב מורים על התפשטות השטח לאורך ורוחב, כן ביאר בגו"א את מהלך המרגלים, שרש"י כתב [במדבר יג, כא] ש"הלכו בגבולה באורך וברוחב כמין גם". ובגו"א שם אות יג כתב: "ואם תאמר, למה הלכו באורך וברוחב, אם רצו לעמוד על כל הארץ, עדיין לא הלכו בכל מקום. ויראה, שהארץ משתנה באורך וברוחב, כי הארץ שקרובה יותר למזרח או למערב, משתנה. וכן מצפון לדרום, דרך הארצות להשתנות. וזה סיבת כל שינוי הארצות שהם בעולם, משתנים בשביל זה, לפי הקרוב והרחוק ממזרח וממערב ומצפון ומדרום. ולפיכך הלכו בארץ באורך וברוחב. והשתא הלכו ממזרח למערב ומצפון לדרום, ועמדו על כל הארץ. לאפוקי אם היו הולכין באלכסון, שלא היו הולכין ב' הרוחות. וכשהלכו כמין גם יונית, כבר הלכו כל הרוחות, ואינם צריכים יותר, אף על גב שלא הלכו המקומות כלם בפרט" [הובא למעלה פ"ג הערה 726]. ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התפשטות הקו הוא השטח, כי הקו אין לו התפשטות רק באורך, ואילו התפשטות (הקו) [השטח] הוא לאורך ורוחב. ויש לשטח הזה חמשה, דהיינו ד' קוים לד' רוחות, והאמצע אשר ביניהם, הוא הנקודה האמצעית, והם חמשה" [הובא למעלה פ"ג הערות 728, 1309].

(67) פרק ג [כו:], ופרק נח [רנח.].

(68) לשונו בגבורות ה' פ"ג [כו:]: "כי הנקודה היא אחת, והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל. והקו אשר יש לו התפשטות באורך, יש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך, אך אין זה שלימות גמור, בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב, הוא שלם יותר, בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין". ובגבורות ה' פנ"ח [רנח.] כתב: "כי האחד אין בו שלימות כלל, לפי שהוא חסר התפשטות לגמרי. ומספר שתים כאשר תניח אותם, לא נעשה על ידם רק הקו בלבד, כאשר תניח שתי נקודות זו אצל זו. וכל קו צריך אל השלמה, בעבור שאין לקו רק התפשטות אורך, ולא ברוחב. אבל מספר ד' יש לו התפשטות באורך ורוחב, כי כאשר תניח ארבע נקודות נוכחים, אז יש כאן שטח מרובע... והם ארבע בלבד, שאין כאן צד מחולק יותר" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 731]. אמנם בשני מקומות אלו ביאר שמספר ארבע מורה על התפשטות באורך וברוחב, אך לא ביאר כדבריו כאן שצורת אות דל"ת מורה כן.

(69) לשונו למעלה פ"ג מי"ג [לפני ציון 1342]: "כי כל אשר מתפשט, תחלת ההתפשטות שלו מן הנקודה, ומתפשט לארבעה צדדין... ויהיה ההיקף כולו שהם ארבע צדדים... ודבר זה במרובע גמור". הרי שהבטוי הראשון לגשמיות העולם היא ההתפשטות מנקודת ההתחלה לעבר ארבעה צדדים. ובח"א לב"ב עג: [ג, פח.] כתב: "מספר ארבעה הוא התחלת התפשטות". ובגבורות ה' פ"ע [שכא:] כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה... כי כל גשם יש לו התפשטות צד, שזהו ענין הגשם, התפשטות הרחקים. והאמצעי שעומד באמצע, מתיחס לדבר בלתי גשמי שאין לו רוחק" [הובא למעלה פ"ב הערה 552, ופ"ג הערה 1351. וראה להלן הערות 594, 1241, 1609].

(70) כן יבאר בסמוך [ד"ה ועוד תדע]. ובכת"י כתב משפט זה כך: "כי כל גשמי התחלה שלו הוא השטח".

(71) פירוש - אין אות ה"א אות בפני עצמה, אלא היא המשך התפשטות אות דל"ת, שאות דל"ת מתפשטת לארבעה צדדים, ומכלל זה היא כוללת גם את האמצעי שעומד במרכז, עד שנעשית לאות ה"א, וכמבואר בהערה 69. ואכן צורת אות ה' היא שהגג והרגל שבימין היא דלי"ת [ב"י אורח חיים סימן לו, תיקוני זהר תכא], שיש לה זוית מאחוריה ולא עגולה, שכן אמרו שיש תג לאות ה' [מנחות כט:], ופירשו ראשונים שהוא

בתחילת גגה, כמו תג של דלי"ת [ר"ת בתוספות שם], שלא תהא עגולה מאחוריה, שיהיה לה עוקץ לרבעה, שלא תיראה כרי"ש [טור יורה דעה סימן רעד].

(72) כמו שאמרו [מנחות כט:] "ותלו ליה לכרעיה דה"י", ופירש רש"י שם "רגל הפנימי של ה"י תלוי באויר, ואינו דבוק לגגו". נמצא פתח עליון בין רגלה לגגה, ולכן הה' אינה ככל האותיות - מלבד הקו"ף - שצריכות להיות גולם אחד [רא"ש הל' ס"ת סי' יב; טוש"ע או"ח לו ב וטור יו"ד רעד].

(73) כן מבואר בברוך שאמר בא"ב שני [הובא בב"י אור"ח סימן לו].

(74) כמבואר בהערה 63, ולהלן ציון 137.

(75) כי מקומה של רגל אות ה"א לא תהיה נגד אמצע הגג, אלא תהיה בצד שמאל, נגד סוף הגג [ברוך שאמר, והובא בב"י סי' לו, ואגור הלכות תפילין בדעת הרא"ש]. ואם עשאה באמצע פסול [שו"ע הרב אור"ח סימן לב, סעיף יט, משנה ברורה סימן לו בתמונת האות ה"א], שצריך שתהיה הה' דומה לחי"ת אם תדבק הנקודה למעלה [ברוך שאמר שם עפ"י שבת קג:]. "ואם נגע אפילו נגיעה דקה כחוט השערה פסולה, אע"פ שהתינוק יודע שהוא ה"א" [לשון המשנה ברורה שם, עפ"י השו"ע אור"ח סימן לב, סעיפים יח, כה].

(76) כמו שאמרו [סנהדרין נב:] "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ, בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה) הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו, דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". ובח"א שם [ג, קסב.] כתב: "פירוש, כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל', שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו, אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר כיון שנשבר שוב אין לו תקנה, כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי, כיון שנהנה ממנו, בדבר זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף, כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל. ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים" [הובא למעלה פ"ד הערה 655]. וכמו כן כאן, מחד גיסא רגל אות ה"א נמצאת בתוך מחיצות האות, ומשתייכת אל האות. אך מאידך גיסא, אין הרגל מחוברת לאות, והיא בבחינת "נוגע ואינו נוגע". ולמעלה פ"א מ"ד אמרו "יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם", וכתב שם [רמג.] לבאר: "אם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה

החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל... כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל". ולמעלה פ"ד מי"ד [לפני ציון 1143] הביא שארון ברית ה' נסע לפני ישראל דרך שלשת ימים [במדבר י, לג], וכתב: "ביאור דבר זה, כי כתר תורה, במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם... כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מ"מ יש כאן הקשר, שמקושר השכל באדם... ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמר ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו"... היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו", לכן לא היה הארון נבדל מהם לגמרי". **ועוד אודות** שהשכל הנבדל הוא בבחינת "נוגע ואינו נוגע", כן מבואר בכמה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פ"ד [א, כא:] כתב: "ישים האדם עצמו כי לא יהיה אדוק עם הבריות, רק יהיה רואה ואינו נראה. כלומר שיהיה רואה את הבריות, ואל יהא נבדל מן הבריות לגמרי, עד שלא ישגיח עליהם. אבל ישגיח על הבריות, ובזה הוא רואה אחרים, אבל אינו נראה מהם, כי לא יהיה לו חבור וצירוף אל הבריות. וכאשר עושה כך, תלמודו מתקיים. כי כאשר יש לו יחוס ודמיון אל השכל, מקבל התורה השכלית. והשכל אשר הוא עומד באדם, יש לו דביקות באדם, ואינו דבוק עם האדם עד שיהיה מעורב לגמרי השכל עם הגוף. וכך יהיה תלמיד חכם עם הבריות בענין זה לגמרי, שהוא נבדל מן הבריות, ואינו נבדל לגמרי. כלומר שיהיה לו חבור עם הבריות, אבל לא יהיו הבריות מעורבין עמו, כי אם יהיו הבריות מעורבין עמו, הרי הוא דומה אל שכל שהוא מוטבע בחומר, ואם הוא מוטבע בחומר לא יקנה התורה השכלית". ולמעלה פ"ב מ"ט [תשיב.] כתב: "והבן ההפרש שיש בין החבר ובין השכן; כי החבר מתחבר לגמרי אל חבירו, ולא יפרד ממנו, והוא עמו לגמרי. והשכן אינו רק כי דירתו עמו, והוא אליו שכן טוב. ודבר זה בעצמו ההפרש שיש בין אשר מתחבר לכח נפשי, ובין אשר מתחבר לכח השכלי; כי המתחבר לכח נפשי, יש לו חבור ועירוב עמו. אבל אשר הוא מתחבר אל כח השכלי, אין לו עירוב עמו, רק יש לו עמו הקשר מציאות בלבד. מפני שכח השכלי הוא נבדל לגמרי, אין לו חבור ועירוב עם הנושא, רק שנמצא עמו, ויש עמו הקשר מציאות במה שהוא נמצא עמו, ואין לו עמו עירוב כלל. ולפיכך נקרא הכח אשר הוא מתחבר אל כח נפשי 'חבר', אשר הוא החבר מתחבר אליו. אבל הנושא לכח השכל, ואין לו עירוב עמו, נקרא 'שכן טוב', כי השכן אינו רק שנמצא דירתו עמו ואצלו, ואין לו עירוב עמו, רק חבור שכניי הוא לו". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "ואין ספק כי השכל אינו נבדל לגמרי

מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, אבל במה שהשכל עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל... שהשכל נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, ונקשר עמו קשר מציאות, לא שיהיה מעורב השכל עם הגוף או עם כוחותיו, שדבר זה אינו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד:] כתב: "דמיון זה באדם; הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד". ושם פ"נ [תתקל.] כתב: "התורה מצרף אל המקבל, ואינו מעורב עם המקבל כלל", ושם הערה 50. ובבאר הגולה באר השני [קיד:] כתב: "אין השכל האלקי חבור עם האדם, רק הקשר המציאות, שנמצא עמו ואינו מוטבע בו" [הובא למעלה פ"ד הערה 1146].

(77) כי עוה"ב הוא נבדל וקדוש, ולכך הוא נברא באות יו"ד, כי מספר עשר מורה על קדושה, וכמבואר למעלה הערות 60, 61.

(78) כדין כל קדושה המתחללת, שמחמת כן עונשה חמור יותר, כי השכלי היוצא מן הסדר מביא מיתה, וכמו שכתב למעלה פ"א מי"ג [שנח:], וז"ל: "'דלא מוסיף יסיף, ודלא יליף קטלא חייב, ודאשתמש בתגא חלף' [שם], שכל מי שחוטא ופוגם בתורה, העונש על זה הוא המיתה. שכך הם הדברים אשר הם עליונים במעלה, שהחטא בהם מביא המיתה. ופירוש זה נכון". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט.] כתב: "כל דבר שהוא חשוב, ויש בו ענין אלקי... אם אינו משתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מיתה. כי האוכל תרומה... אם לא זכה, מקבל על זה מיתה. וכן כאשר ישתה היין... אם שותה אותו לתאותו וישתכר, מביא לו יללה ומיתה". ובטעם הדבר, צרף לכאן דבריו בח"א לשבת קיט: [א, סה.], בביאור מאמרם "אין הדליקה מצויה אלא במקום שיש חלול שבת", וז"ל: "יש לך לדעת, כי כל דבר קודש שמתחלל, כמו... בת כהן שזנתה, 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]. והטעם כי הקדושה נמשלה כאש, ולפיכך התחתונים שהם חמריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם אויר, מים, עפר, חוץ מן האש. וכמו שאמרו [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. ובשביל שהוא יתברך אש אוכלה הוא, קדוש ונבדל מן כל התחתונים אשר לא יתחברו אל האש. ומפני כך ראוי שיהיה דבר שהוא קודש, והוא מחולל מקודשתו, שיהיה נדון באש. ולפיכך יום השבת שהוא קודש, כאשר בני אדם אינם שומרים ומחללים השבת, נגזור מן הקדושה העליונה שראוי לשבת שיהיו נדונים בשריפת אש". ועיין שם בהסברו השני. וניתן לצרף ענין זה לדברי הגמרא [ב"ק נ.] "אף על פי כן מת בנו בצמא, שנאמר

[תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאד', מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו אפילו כחוט השערה". וביאר זאת בנצח ישראל פ"ה [קכג.] בזה"ל: "אותם שהם סביביו לא יסבול הקב"ה שיש בהם חטא, כי לא יגור אצלו דבר חטא". והדברים העליונים במעלה הם נמצאים סביביו של הקב"ה, ולכך כל שחוטא ופוגם בדברים עליונים, אחת דתו להמית, מפאת קורבת הדבר למחיצתו יתברך [הובא למעלה פ"ד הערה 1925].

(79) כי השכר בעבור התעסקות בדבר אלקי הוא מרובה, שאז האדם קונה על ידי זה מעלה, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט.], וז"ל: "כל דבר שהוא חשוב, ויש בו ענין אלקי, אם ישתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מעלה... כי האוכל תרומה, אם אוכל אותה בטהרה, יש על אכילתה שכר. וכן כאשר ישתה היין כראוי, מפקח אותו ונותן לו השכל העליון" [הובא למעלה פ"ד הערה 1925]. ועל כך אמרו [פאה פ"א מ"א] "ותלמוד תורה כנגד כולם". ובביאור הדבר ראה תפארת ישראל פס"ב שהביא שם את הירושלמי [פאה פ"א ה"א] שאמרו "אפילו כל המצות אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה", וכתב לבאר [תתקסה:]: "במה שהמצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. ולפיכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שפעל המצוה על ידי פעל גשמי. שאין ערך לגשמי אל השכל, ולכך תלמוד תורה נגד הכל [פאה פ"א מ"א], ודבר זה מבואר" [והובא למעלה פ"ב הערה 117, וכן הביא הירושלמי הנ"ל להלן פ"ו ריש מ"ב]. ולהלן [לאחר ציון 130] כתב: "מלמד לך כי הרשעים שמאבדין את העולם עונש גדול יש להם, שמאבדין עולם שנברא בעשרה מאמרות. ויתן שכר טוב לצדיקים שמקיימים העולם שנברא בעשרה מאמרות. כי לפי מדרגת ומעלת הדבר שמאבד, כך הוא עונשו. וכן לפי מדרגת ומעלת הדבר שמקיים, כך הוא שכרו, והדבר הזה ברור".

(80) יבוא לבאר הסבר נוסף כיצד מספר עשרה מורה על הקב"ה. ועד כה ביאר שמספר עשרה מורה על קדושה, ומעתה יבאר שמספר עשרה מורה על רבוי המתאחד. וראה להלן הערות 206, 602.

(81) פירוש - למעלה [פרק ג בשתי משניות] הוזכר מספר עשרה; במשנה ו אמרו "עשרה שיושבין ועוסקין בתורה, שכינה שרויה ביניהם". ובמשנה יג אמרו "מעשרות סיג לעושר". ובשתי משניות אלו ביאר בארוכה ענינו של מספר עשרה, וכיצד הוא מורה על שלימות ואחדות, ויובא בהערות הבאות.

(82) לשונו למעלה פ"ג מ"ו [לאחר ציון 689]: "פירוש המשנה הזאת שאמר 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', מספר זה ידוע ומפורסם בכל מקום, שנקרא מספר עשרה

'עדה' [סנהדרין ב.], ושם 'עדה' נאמר על הכלל, שאין כלל ועדה פחותה מעשרה. והדבר נראה מן מספר עשרה, שהרי כל מספר לא יעלה רק עד עשרה, וכאשר יגיע אחר עשרה מתחיל כבראשונה למנות אחד, וכן לעולם, אין המספר מגיע יותר מן עשרה, כי אחר עשרה חוזר לספור אחד עשרה... עשרה אין עליו תוספות, אבל יש תוספות עד עשרה, ולפיכך כל המספרים שעד עשרה הם חסרים. והשם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר. ומפני כך אין השכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה... כי שם 'עדה' בא על הכלל, ואין הוספה על הכלל, כי אף אם אתה מוסיף על הכלל, אינו יוצא מן הכלל הראשון. ודבר זה נמצא במספר עשרה, כי אחר שנים יש להוסיף עליהם למנות שלשה, ארבע, וכן עד עשרה. אבל בעשרה יש משפט הכלל, שאין כאן תוספות, וכאשר אתה מוסיף עליו במספר, צריך למנות אחד עשר, שנים עשר, ואין זה תוספות, כיון שאתה חוזר למנות 'אחד'. ולפיכך אין עדה פחותה מעשרה". וכן חזר וכתב שם במשנה יג [לאחר ציון 1289], ושם הוסיף לבאר שמספר עשרה הוא כלל ושלם, והמספרים עד עשרה הם פרטים וחסרים [מציון 1297 ואילך]. וראה להלן הערות 199, 293, 902.

(83) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה בביאור המשנה "כל ישראל" [פז:] כתב: "ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש, שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה שהם ישראל, הם גם כן אחד", ושם הערות 162, 163, 164. וכן כתב למעלה פ"א מי"ח [תלב.], ושם הערה 1625. ולמעלה פ"ג במשנה ב [נה:] ביאר שלכך אדה"ר נברא יחידי [סנהדרין לז.], וכלשונו: "וזה כי על ידי שכל התחתונים הם נתונים תחת רשותו [של האדם], והאדם משלים את כולם, בשביל זה העולם הוא אחד, כמו שבארנו למעלה גם כן. לפיכך אף אם הרבה נבראים בעולם, כיון שהאדם משלים כל הנבראים, ובאדם אחד נחשב העולם כולו שהוא אחד. ואם היו שנים, אם כן היה העולם מחולק ולא אחד, והיו אומרים כי מן הפועל שהוא אחד, לא יצא רק פעל אחד. ולפיכך היו אומרים כי ההתחלות הם יותר מאחד, שלא יצא עולם מחולק מפועל אחד. לפיכך נברא האדם יחידי, שעתה מורה העולם, שהוא עולם אחד, על פועל אחד", ושם הערות 263, 264. וכן כתב שם פ"ג מי"ג [ש:, ויובא בהערה 85]. ולהלן משנה יז [לפני ציון 1711] כתב: "העולם הוא

אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן הש"י שהוא אחד". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [קצד:]. וראה תפארת ישראל פל"ח הערה 137, נר מצוה [טז.], גבורות ה' פ"ס [רסד.], נצח ישראל פ"ג [מג.]. ובגו"א בראשית פ"א אות סב כתב: "כל העולם צריך להיות מקושר עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים, וכבר ביאר זה הרמב"ם בספר מורה נבוכים [א, עב], והאריך בענין הנפלא לבארו. והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם". ובבאר הגולה באר החמישי [טז:] כתב: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו... עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א] פרק ע"ב בדבר זה מאוד", ושם מאריך בזה. ומעין זה כתב בנצח ישראל ר"פ כא, וז"ל: "אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה, שאין הדבר הזה כך כלל... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 263]. וראה דרשת שבת הגדול [קצה.], ולמעלה פ"ד הערות 1519, 1522, ולהלן הערות 115, 1712.

(84) כי העולם הוא עלול והקב"ה הוא עלה, והעלול חולק מקום לעצמו ביחס לעלה. ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב:] כתב: "כי זה עלה, וזה עלול, ואין להם חבור ביחד להיותם משותפים ביחד, כי זה עלה וזה עלול". ולמעלה פ"ג מ"א [לאחר ציון 197] כתב: "במה שיש לאדם עלה והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה". ובנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה א"א, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם עלה ועל זה שם עלול, הרי נבדל העלה מן העלול" [הובא למעלה פ"ג הערה 198, ופ"ד הערה 1525]. ובנר מצוה [ד:] כתב: "אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא

חסרון, רק נמצא עמו חסרון". ובנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "וזה כי הנברא מצד שהוא עלול, הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כן היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש [פרקי דר"א פי"ב] באמרם על בריאת האשה 'לא טוב היות האדם לבדו' [בראשית ב, יח], ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנג.], שכתב: "כל עלול הוא חסר מן העילה, שאין העלול במדריגת העילה, ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... שלא ישוו יחד העילה שהיא מחויבת מצד עצמה, והעלול אשר יש לו העדר מצד עצמו" [הובא למעלה פ"ד הערה 1527].

(85) כן כתב למעלה פ"ג מי"ג [ש:], וז"ל: "דבר זה יש לך לדעת, כי כל אשר הושפע מן השם יתברך, אי אפשר רק שיהיה לו שתי בחינות. וזה שהוא ראוי שיהיה אחד, מצד שהושפע מן השם יתברך שהוא אחד, לכך כל דבר שבא ממנו הוא גם כן אחד. והבחינה השנית, מצד המושפע עצמו, שאי אפשר שיהיה אחד לגמרי בכל צד, כי כל אשר הושפע מן השם יתברך נוטה מן האחדות אל הרבוי, כאשר הוא יתברך בלבד אחד, נמצא אשר מושפע מאתו נכנס במדריגת הרבוי. ואי אפשר שלא יהיה בו בחינת של אחדות גם כן, כי הושפע מן השם יתברך שהוא אחד, והפעולה דומה אל הפועל שהוא אחד. ולפיכך אי אפשר רק שיהיה בדבר שהוא מושפע מן השם יתברך שתי בחינות; שיש בו אחדות מצד הפועל, ומתחלק מצד בחינת המושפע". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [קצז:]. **דוגמה לדבר**; בתפארת ישראל פל"ח הצביע על כך שיש בדיבור של "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" [שמות כ, ג] ארבעה לאוין. וכתב לבאר [תקעו:]: "ודע כי החיצונית הראשון הם ד' חיות המרכבה [יחזקאל א, י], שעליהן כסא כבודו יתברך [ישעיה ו, א]. שכסא כבודו הוא אחד לישב על הכסא, והתחלה החיצונית הוא מן הכסא ולמטה, והם ארבע חיות הקודש". הרי הדבר שיוצא מאחדותו הוא נוטה לרבוי [ארבע, כנגד ארבעה צדיים, וכמבואר שם בתפארת ישראל]. ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.] כתב: "היציאה מן האחדות נחשב כאילו דבק בע"ז לגמרי, שהוא יוצא מן האחדות" [הובא למעלה פ"ג הערה 1306].

(86) ירושלמי סנהדרין פ"י סוף הלכה א [נ:] "אין אחד אלא הקב"ה, כמה דתימר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'". וכן הוא בקה"ר יב, יא. ואמרינן "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא יחיד, ואין יחידות כמוהו בשום פנים" [העיקר השני]. וכן אומרים "אחד ואין יחיד כיחודו" [מתפילת "יגדל"]. והרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק כתב את היסוד השני בזה"ל: "יחוד השם יתברך, כלומר שנאמין שזה הוא סבת הכל אחד ואין כאחד הזוג, ולא כאחד המין, ולא כאיש האחד שנחלק לאחדים רבים, ולא אחד כמו הגוף הפשוט... אבל הוא השם יתברך אחד באחדות שאין כמותה אחדות. וזה היסוד השני המורה עליו מה שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב הרמב"ם: "אלוק זה אחד הוא... שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם". ובגו"א בראשית פ"ב אות לד כתב: "שאין ראוי האחדות אלא ליחיד הקב"ה, ומאחר שהוא [האדם] אינו אלוה, בהכרח שיהיה לו זוג, ולא היה ראוי לו אחדות... שאין ראוי לאדם האחדות מצד עצמו, שאם היה ראוי לו האחדות, היה אלוה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1305]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 177.

(87) מלשונו קצת משמע שיש בטוי וקריאת שם של "חלקים פרטיים". וראה ראב"ע שמות לג, כא, וספר העקרים מאמר רביעי תחילת פרק ט, ובעקידת יצחק שערים מ, קג, שהזכירו בטוי זה.

(88) לשונו למעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1307]: "ולפרש לך למה הפרטים אין מגיעים רק עד ט... אי אפשר רק שיהיה בדבר שהוא מושפע מן השם יתברך שתי בחינות; שיש בו אחדות מצד הפועל, ומתחלק מצד בחינת המושפע. והבחינה של רבוי והחלוק מגיע עד תשעה. וזה כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות, אשר הוא מגיע עד תשעה. כי כל דבר נחלק לארכו ולרחבו. וכל חלק הוא מתחלק לשלשה, כי כל דבר יש לו התחלה, ויש לו אמצע, ויש לו סוף. וכך מתחלק באורך וכן ברוחב, עד שכל שטח מתחלק לתשעה חלקים, והוא מגיע עד ט' בלבד, כאשר הוא ידוע". ושם מאריך יותר לבאר ענין זה. וראה הערה 92.

(89) כן ביאר לפי זה את יחס הדרשות לפשוטו של מקרא, וכלשונו בבאר הגולה סוף הבאר השלישי [שב.]: "אמרו בפרק ב' דיבמות [כד.] 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב. למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד

פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד. וכך אמרו בסנהדרין [לד.] מקרא אחד מתחלק לכמה טעמים, ולפיכך אין קשיא כאשר תמצא כתוב אחד דרשו אותו לכמה פנים, כי אף הדברים הטבעים, דבר אחד מתפשט ממנו כמה דברים כמו שאמרנו, כי מן העיקר האחד מתפשטים ומתחלקים דברים הרבה... וזה ענין התורה התמימה, אשר כתוב אחד מתחלק ומתפשט לכמה טעמים; יש רחוק מפשוטו, ויש קרוב לפשוטו. דומה לאילן אשר שרשו ועיקרו בארץ, נמשכים מעיקר שלו דברים, יש רחוק מן העיקר, ויש קרוב, מכל מקום כלם הם נמשכים מן השורש. וכן הוא בתורה, השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב, ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות" [הובא למעלה פ"ג הערה 2098].

(90) לשונו למעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1312]: "כל דבר בעולם תמצא כך. כי האדם מצד מה הוא אחד שהוא אדם אחד, והוא מחולק מצד שיש בו חלקים". וכן כתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנג.], וז"ל: "כי האחדות הוא בשני פנים; האחד, הוא הדבר שהוא בעצמו אחד. והשני, אם כי אינו אחד מצד עצמו, ויש לו חלקים, והחלקים נעשים אחד על ידי דבר המאחד אותו. כמו שהוא הענין באדם, שיש לאדם איברים מחולקים, וכולם הם מתאחדים על ידי הנשמה הנבדלת". וכן כתב שם בפנ"ג [תתלז:]. ובבאר הגולה באר השביעי [שסד.] כתב: "כי האדם נקרא בשם 'אדם' בשביל נפש המדברת שבו, כדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה'... ובודאי גם על גופו הוא שם 'אדם', מפני שכל האברים מתחברים אל נפש המדברת, ועל כולם יקרא שם 'אדם'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1314].

(91) פירוש - לפיכך ראוי שהעולם יברא בעשרה מאמרות.

(92) פירוש - האופן להורות שיש בתוך רבוי העולם כח מאחד הוא לברוא העולם בעשרה מאמרות, כי מספר עשרה מורה על הכח המאחד הנמצא ברבוי, וכפי שכתב למעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1311], וז"ל: "אמנם העשירי הוא כנגד בחינה אחרת בפני עצמה, הוא האחדות, שבו הוא אחד... ולפיכך מספר ט' נגד בחינות החלקים, והעשירי נגד הכל, שהוא האחדות, מצד שאין כאן חלוק. ולפיכך העשירי הוא קודש אל השם יתברך, כי העשירי מצד שהוא אחד, והוא מצד הפועל שהוא אחד, ואליו ראוי העשירי, שהוא מצד הפועל... ואין להאריך יותר בזה, ובפרק בעשרה בעזרת השם יתברך יתבאר יותר", וראה למעלה הערה 88. ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "אבל כאשר יש עוד אחד, ששוב לא תוכל לחלקם שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז הם כלל אחד, ואינם חלקים

לעצמם. ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד" [ראה להלן הערה 248]. ושם פי"ב [סו:] כתב: "כל זמן שאין העשירי הם מחולקים בחלקים, והעשירי הזה הוא נבדל מכל החלקים לעצמו, והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול, שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול". וכן הוא בנתיב התורה ר"פ א [א, ג:, ויובא בהערה הבאה], ובנתיב הצניעות פ"ג [ב, קז:]. וראה למעלה פ"ד הערה 944 [הובא למעלה פ"ג הערה 1312].

(93) כן ביאר בדרשת שבת הגדול [קצז:] לגבי שבר"ח ניסן משה נצטוה לדבר אל בני ישראל על קרבן פסח, ובעשור לחודש היתה לקיחתו [רש"י שמות יב, ג], וכתב שם לבאר: "מצות התורה על הקרבן באחד לחודש, כי האחד בחודש מורה על התחלת העולם, אשר בו היה השם יתברך אחד... אמנם בעשור לחדש היה לקיחתו. וזה כי אחר ההתחלה אין אחדותו בעולם, שהרי נמצאו המלאכים, וחמה ולבנה שעובדים אליהם האומות. אמנם נמצא בעולם גם אחדותו יתברך מצד שמעידים על אחדותו אחר שנברא העולם, הם ישראל, שהם מעידים על השם יתברך שהוא אחד... כי ישראל הם עם אחד בארץ, והנה יש בהם רבוי, והרבוי הזה אחד כאשר הם עם אחד. וכאשר יש כאן רבוי שהוא אחד, יש קודם מי שהוא אחד לגמרי ואין בו רבוי, וזהו השם יתברך שהוא אחד לגמרי... והנה ישראל הם כמו היו"ד, שהיו"ד הוא רבוי, והוא אחד. שהיו"ד יש בו עשרה, שהוא רבוי, ואלו עשרה הם כמו אחד לגמרי. שהרי היו"ד כמו אחד, שאתה מונה אחד, שנים, שלשה, ארבעה. כך אתה מונה עשרה, עשרים, והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים, וכן שלשים כמו שלשה, וארבעים כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד. והנה היו"ד שהיא עשרה, שהם כמו אחד, כי הוא רבוי שיש בו אחדות, וזה מורה על האל"ף שהוא קודם במספר האחדים, והוא אחד לגמרי בלא שום רבוי. וכמו כן ישראל, והם בתחתונים, שיש בהם הרבוי, והם מעידים על השם יתברך שהוא קודם והוא אחד בעליונים ובתחתונים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1315].

(94) לשונו בנתיב התורה ר"פ א [א, ג:]: "לכך אמרו 'בעשרה מאמרות נברא העולם'... הפירוש הוא, כי מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו. אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר", והמשך דבריו יובא בהערה 113. וראה בגו"א שמות פ"א הערה 73 שנתבאר שם שאע"פ שמספר עשר ומספר שבע מורים על הרבוי, מ"מ ההבדל ביניהם הוא שמספר עשר מורה על רבוי שמתאחד, ומספר שבע מורה על רבוי שמתפרד.

(95) כפי שביאר בהסברו הראשון. נמצא שבמשפט זה סיכם בקצרה את שני הסבריו שאמר עד כה; (א) מספר עשרה מורה על שלימות ואחדות העולם [הסברו השני]. (ב) מספר עשרה מורה שהעולם מקבל קדושה מן השם יתברך [הסברו הראשון]. וכן בגבורות ה' פל"ה [קלג.] ובדרשת שבת הגדול [קצז.] ביאר שני הסברים מדוע לקיחת קרבן פסח היה בעשור לחודש ניסן [שמות יב, ג]; (א) כי עשירי מורה על קדושה. (ב) כי עשירי מורה על אחדות [הובא בחלקו בהערה 93]. ואודות שכל קדושה היא קבלה מן השם יתברך, כן נתבאר למעלה הערה 54, קחנו משם. וראה להלן הערות 132, 206. ודע, שלהלן במשנה ג [לאחר ציון 205] כתב הסבר נוסף למשנתינו, וז"ל: "הקב"ה ברא עולם בעשרה מאמרות, כדי שלא יחסר בעולם כל החלקים, עד שהוא שלם לגמרי. ולכך נברא העולם בעשרה מאמרות, כדי שיהיה כולל הכל". וכן חזר וכתב להלן במשנה ד [לאחר ציון 422], וז"ל: "כי השם יתברך ברא עולם בעשרה מאמרות, מפני שאין העולם חסר דבר, ויש בו כל החלקים, שהם עשרה". וראה שם הערה 423.

(96) לא ברור למה כוונתו בתיבת "משם". ואולי למסתעף מדבריו למעלה מפ"ג מי"ג אודות שמספר עשרה כולל בתוכו את רבוי [בחינת הפעולה], ואת האחדות [בחינת הפועל] כאחד. ומחמת כאן נמצאנו למדים שיש תשעה "ויאמר" בתורה, ואילו המאמר הראשון הוא "בראשית", וכמו שמבאר.

(97) כפי שביאר למעלה בתחילת המשנה [הערות 1, 2].

(98) רש"י בראשית א, יד "יהי מאורות וגו' - מיום ראשון נבראו, וברביעי צוה עליהם להתלות ברקיע. וכן כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו. הוא שכתוב [בראשית א, א] 'את השמים' לרבות תולדותיהם, 'ואת הארץ' לרבות תולדותיה". ושם בפסוק כד פירש רש"י "תוצא הארץ - הוא שפירשתי שהכל נברא מיום ראשון, ולא הוצרכו אלא להוציאם" [הובא למעלה הערה 8]. הרי שבריאת שמים וארץ היא בריאת העולם כולו. ולמעלה פ"א מי"ח [תסד.] כתב: "תמצא כי ראשית המאמר [המאמר הראשון של עשרה מאמרות] מתחיל בכלל העולם; 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ', שדבר זה כלל העולם, כי הכל נברא ביום הראשון... בתחילת הבריאה נזכר בריאת כלל העולם, כי ההתחלה הוא התחלה אל הכל". ובגבורות ה' פנ"ז [רנד:] כתב: "מכת בכורות... הוא נגד מאמר 'בראשית', שהבכור הוא ראשית לבאים אחריו, והוא נגד מאמר 'בראשית', שהוא ראשית הבריאה גם כן, ושניהם ראשית הם. וכמו שמכת בכורות שקולה נגד כל המכות [רש"י שמות ט, יד], כך מאמר 'בראשית' שקול נגד כל המאמרות". ובגבורות ה' שם הוצאת מכון מהר"ל הערה 24 הביאו מדבריו

בכתב יד, שכתב: "ולפיכך לא נאמר אצלו 'ויאמר', כי האמירה היא אמירה פרטית, אבל 'בראשית' כולל כל המאמרים, לכך לא נאמרו אצלו לשון 'ויאמר', ומפני זה כולל המאמרים, כי דבר שהוא ראשית ותחילה, בכחו כל שבא אחריו". ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "הנה מאמר 'בראשית ברא אלהים'... הוא התחלת העולם, והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל, שכן כל התחלה [יש] בה הכל" [הובא למעלה הערה 13].

(99) לשונו למעלה [לאחר ציון 6]: "ועוד יש לתרץ [על השאלה מדוע לא נאמר "ויאמר" במאמר הראשון, אלא נאמר "בראשית"], שאף על גב ד'בראשית' נמי מאמר הוא, אינו דומה מאמר 'בראשית' לשאר מאמרים. כי לשון אמירה בא על דבור פרטי, שהיה אומר דבר זה. אבל כשברא השמים וארץ, נכלל בזה כל העולם, ואינו דבר פרטי, שהרי הכל נברא ביום הראשון. ולפיכך לא שייך אמירה, שפירושו באמירה וברצון הזה שאמר שיהיה נבראים שמים וארץ, שכן לשון אמירה בכל מקום בא על ענין פרטי. ומשמע כי יש אמירה אחרת עוד בענין הבריאה, כמו כל שאר 'ויאמר', שרוצה לומר באמירה הזאת ברא דבר זה, ובאמירה אחרת ברא דבר אחר. וכאשר ברא שמים וארץ, שהם כלל העולם, אין כאן אמירה אחרת, ולכך לא שייך לשון 'ויאמר'. כי השמים והארץ הם הכל, כי [בראשית א, א] 'את השמים ואת הארץ' לרבות צבאיהם".

(100) אודות שהקב"ה כולל הכל, כן ביאר בהרבה מקומות, וכגון בגו"א דברים פ"ד אות כא [צג:] כתב: "כמו שהשם יתברך הוא הכל, ואין חוץ ממנו, כך ראוי הוא שהאדם שהוא נברא בצלמו הוא כולל כל עולמו, דהיינו שהאדם הוא בתחתונים, והכל נקרא עולמו עד הרקיע, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובדרשת שבת הגדול [קצג.] כתב: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שאם כן היה נראה ח"ו שיש דבר זולת השם יתברך. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו". ובגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "המים והאש הם שני הפכים... ולא תמצא כח הכולל הכל, זולת

השם יתברך, כי כל המלאכים, זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא הכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 1295]. ובנצח ישראל פנ"א [תתיח:] כתב: "השם יתברך כולל הכל, דין וחסד. ולא כמו המלאכים, שהממונה על חסד אינו ממונה על דין, והממונה על דין אינו ממונה על חסד, והוא יתברך כולל הכל". ולמעלה פ"ד מי"ב [לאחר ציון 1025] כתב: "כי הוא יתברך מחבר הכלל, והוא מקשר ומאחד הכלל, כמו המלך שהוא מאחד ומקשר הכלל", ושם הערות 1025, 1026.

(101) שביאר שם מדוע העשירי הוא לה', ובתוך דבריו כתב שם [לאחר ציון 1315]: "בשביל זה העשירי... נחשב הכל, כי האחד הוא הכל כאשר אין זולתו, והבן זה מאד. ולפיכך ראוי שיתן העשירי אל השם יתברך", ושם הערה 1317.

(102) פירוש - מעלת העולם שנברא בעשרה מאמרות היא שהעולם כולל בתוכו רבוי שמתאחד, והוא כנגד חלק הפועל [הקב"ה], ולכך יש לעולם מעלה אלקית עליונה, המחייבת שכר ועונש מרובה, וכמבואר בהערה 79. **ודע**, כי בכתב יד נכתבו כאן [לאחר ציון 79] דברים שאינם מופיעים בנדפס, וכך נמצא שם: "ועוד, כי על ידי עשרה מאמרות היה העולם בפעל לגמרי, וכאשר מאבד דבר שהוא בפעל, הוא יותר ויותר ממה שהוא (אחר) [אם] לא היה העולם הגמור, ולא היה [בפעל]. ולא היה העונש על זה גדול כמו שהוא עתה שנברא העולם בעשרה מאמרות, ובזה העולם בפעל, ומאבד דבר שהוא בפעל, דבר זה הוא אבוד גמור, וענשו יותר" [ראה להלן הערה 155]. ולמעלה פ"ג מי"ד [לאחר ציון 1592] כתב: "ובודאי דבר שהוא בפעל הוא יותר נחשב מן דבר שהוא בכח ולא יצאת לפעל", ושם הערה 1593.

(103) זו שאלה חדשה שלא נשאלה עד כה. וכן שאל האברבנאל בשאלתו הרביעית על המשנה, וז"ל: "למה לא הקשה המקשה 'והלא בשום מאמר היה יכול לבוראו', כמו שמצינו בשמים וארץ שנבראו, ולא זכר הכתוב בבריאתם 'ויאמר אלקים יהיו שמים וארץ', אבל אמר 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', מבלי לשון אמירה". **וצריך ביאור**, מה ראה לשאול שאלה זו כאן, ולא שאל כן בתחילת המשנה, וכאברבנאל. ועוד, כיצד שאלה זו מתקשרת עם דבריו עד כה. ונראה לומר, כי עד כה לא הקשה כן, כיון שעד כה הבנו שהשאלה "והלא במאמר אחד יכול להבראות" אינה מתייחסת למאמר מסויים ומוגדר, אלא סתם שאלה, והיא מדוע היה צורך ברבוי מאמרים, ולא היה מספיק במאמר אחד. אך עתה מתבאר ששאלת המשנה אינה שאלה סתמית על רבוי מאמרים, אלא מה הצורך להזכיר את הרבוי שהוא מצד הפעולה, הרי התורה נכתבה לבאר מה הקב"ה עשה, ומצדו יתברך מאמר "בראשית" מורה על כך, ולשם מה כתבה

התורה גם את צד הפעולה. וכן להלן כתב [ד"ה ולפיכך אמר], וז"ל: "לא הוי למכתב בעשרה מאמרות, כיון שהכתוב מזכיר פועל השם יתברך, ומצד השם יתברך היה יכול לבראתו במאמר אחד". ואם כן שאלת המשנה מכוונת למאמר "בראשית" דייקא, שהיה סגי לכתוב "בראשית", כי זהו המאמר המורה על צד הפועל. ואם כן רק עתה מתעוררת הקושיא, שאין לנו צורך במאמר כלל, שהרי המאמר שעליו מוסבת שאלת המשנה ["בראשית"] נעשה ללא אמירה כלל.

(104) פירוש - שאלת המשנה "והלא במאמר אחד יכול להבראות" אינה שאלה לשונית שהיה מספיק לומר "ויאמר" אחד, אלא על אופן הבריאה, שהעולם נברא באופן שכל בריאה ובריאה נבראה בפני עצמה, ומדוע לא נברא הכל בגזירה אחת.

(105) פירוש - אע"פ שלא נאמר להדיא "ויאמר" בבריאת שמים וארץ, מ"מ בודאי אף הם נבראו בגזירת השם יתברך וברצונו, וכמו שנאמר [תהלים לג, ו] "בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם". ועומק שאלת המשנה הוא מדוע לא הספיקה גזירה אחת לבראות העולם, אך אין כוונתה לשאול מדוע לא הספיק מאמר אחד, אלא גזירה אחת. וא"כ אע"פ שבריאת שמים וארץ לא נעשתה במאמר של "ויאמר", מ"מ היא נעשתה בגזירת הבריאה, ולכך ניתן לשאול מדוע לא הספיקה גזירה אחת לכל. וכן כתב למעלה פ"א מי"ח [תכד:], וז"ל: "כתוב בכל מעשה בראשית 'אלקים', שהוא לשון דיין, מפני כי השם יתברך גזר ההויה בכח דין על העולם, כמו הדיין שגוזר משפטו על הנדונין בכח דין, שהרי שם הדיין גם כן 'אלקים', שמזה תראה כי ההויה הוא דין בעצמו, כאשר יגזור ההויה כפי המשפט אשר ראוי... כי מעשה בראשית גם כן היו נבראים בגזירתו, והיו מקבלים גזירותיו ומשפטיו... שגזר השם יתברך על הנבראים, [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'", ושם הערה 1594. וכן כתב שם בהמשך המשנה [תמז. (הובא למעלה הערה 27)].

(106) "כדלעיל" - בתחילת המשנה, שהביא שם את הגמרא הנ"ל. ונראה שכוונתו לומר שמתוך שהגמרא כינתה את "בראשית" בשם "מאמר" ["בראשית נמי מאמר הוא"], א"כ כאשר נאמר במשנה "והלא במאמר אחד יכול להבראות" הכוונה אף למאמר בדמות "בראשית", ולאו דוקא שיכתב "ויאמר" להדיא.

(107) למעלה לאחר ציון 31.

(108) "דאיך שייך לומר שהיה אפשר שיהיה במאמר אחד, ובראו בעשרה מאמרות בשביל שכר הצדיקים ועונש הרשעים. שהוא דומה לאדם שאומר בית זה אוכל לבנותו במאה דנרין, ועם כל זה אפזר עליו עד אלף, שאם תשרוף הבית תשלם לי אלף. וכי

בשביל זה חייב לשלם אלף בשביל שהוציא אלף, והלא במאה יכול לבנותו. וכן בענין זה, כיון שהיה יכול לבראות העולם במאמר אחד, ובראו בעשרה מאמרות, יהא שכר לצדיקים יותר, ויפרע מן הרשעים ביותר" [לשונו למעלה לאחר ציון 31].

(109) למעלה [לאחר ציון 43].

(110) לשונו למעלה [לאחר ציון 43]: "ויראה דכך פירושו; 'בעשרה מאמרות וכו', ומפני שאמר ומה יש ללמוד ממה שנברא בעשרה מאמרות, אמר על זה ולמה יש לנו ללמוד, כי מה קשה בזה עד שתאמר שיש לך ללמוד מזה. ואמר 'והלא במאמר אחד יכול להבראות', ונברא בעשרה מאמרות. ואמר שיש ללמוד ממה שנברא בעשרה מאמרות 'להפרע מן הרשעים וכו'. ואין הפירוש שלכך בראו הקב"ה בעשרה מאמרות, והיה יכול לבראות במאמר אחד, להפרע מן הרשעים. ולכך הוסיף 'ומה תלמוד לומר', דלא שאל על הבריאה למה בראה בעשרה מאמרות, רק ששאל מה יש ללמוד מזה, ואמר שיש ללמוד מזה 'להפרע מן הרשעים'... דהכי קאמר; ומה יש לך ללמוד מזה שנברא בעשרה מאמרות. ואמר דבר זה יש ללמוד 'להפרע מן הרשעים'. ופירוש זה, כי אם היה נברא במאמר אחד, לא היה העולם כל כך חשוב במעלה כאשר הוא עתה, שנברא בעשרה מאמרות, שהוא חשוב, כמו שיתבאר".

(111) לשון המשנה [להלן משנה ב]: "עשרה דורות מאדם ועד נח, להודיע כמה ארך אפים לפניו, שכל הדורות היו מכעיסין ובאין, עד שהביא עליהם את מי המבול".

(112) כי הקב"ה לא יעשה דבר אלא על פי דין ומשפט, ולא משום שום סבה אחרת. לכך דינם של עשרת הדורות מאדם עד נח נקבע רק על פי אמות משפט, ולא כדי להודיע כמה ארך אפים הוא ה'.

(113) בנתיב התורה פ"א [א, ג:], שכתב: "לכך אמרו 'בעשרה מאמרות נברא העולם'... הפירוש הוא, כי מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו. אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר. ולכך היו"ד מורה על מספר עשרה, כי היו"ד היא קטנה, עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת. ומורה לך כי עשרה הם מסודרים יחד, עד שהם כמו דבר אחד. ולכך גם כן מספר עשרה הוא אחד במספר קטן, כי העשרה הם כלל אחד לגמרי. ומורה זה כי העולם מסודר יחד, עד שהעולם הוא אחד. כי סדר העולם היא התורה, שהיא סדר אחד לגמרי, כי התורה היא אחת... ולכך אמרו 'בעשרה מאמרות נברא העולם וכו', כלומר כי מה שהעולם נברא ביו"ד מאמרות, ולא נברא במאמר אחד, כי אם נברא במאמר אחד לא היה מורה זה על סדר אחד

מקושר יחד... אם כן היה העולם מחולק כל דבר לעצמו. ועתה שנברא ביו"ד מאמרות, אשר מספר עשרה מורה שהעולם הוא אחד מסודר ומקושר יחד. ומזה שהעולם נברא ביו"ד מאמרות, מזה יש לך ללמוד כי הצדיקים ששומרים הסדר שסידר השם יתברך את העולם, בזה מקיימים כל העולם. והפך זה הרשעים, כאשר הם יוצאים מן התורה, ועוברים את הסדר שסדר השם יתברך, בזה מחריבין כל העולם, כי כל העולם הוא אחד מקושר ומסודר, ושנוי הסדר שסדר השם יתברך דבר זה הוא שנוי אל הכל. לכך הצדיקים שכרם גדול שהם מקיימים כל העולם, והרשעים עונשם גדול שמחריבים הכל" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 1312]. הרי שעשרת המאמרות הופכים את העולם למסודר ומקושר יחד, ומכך נגזר חומרת העונש לרשעים ורבוי השכר לצדיקים.

(114) קטע זה מופיע בכת"י, ואינו מופיע בדפוס ראשון, אך מוכח מהמשך דבריו שיש להביאו כאן, וזאת משום כי בקטע הבא הוא מוכיח מדברי המדרש שעשרה מאמרות הם מצד המקבל, ולא מצד הפועל. וקשה, כי עד כה לא הזכיר נקודה זו [בנדפס], אלא ביאר שעשרה מאמרות מורים על צד הפועל והפעולה, אך לא נקט אפילו פעם אחת בלשון "מצד המקבל", כפי שיעשה מעתה כמה פעמים. ועוד קשה, כי בתפארת ישראל פ"מ [תריא.] הביא ג"כ את דברי המדרש האלו, וכתב כדבריו כאן אות באות, אך שם עשה כן רק לאחר שהקדים לבאר בהרחבה שאופן בריאת העולם נעשה מצד המקבל. והרי כאן שלא עשה כן, יתמה, וכנ"ל. ועוד קשה, שבסוף ביאור ראייתו מהמדרש כתב: "גם פירוש זה נכון, וענין אחד הוא". ומשמע מכך שהביא טעם שני, ומ"מ הוא "ענין אחד" עם טעמו הראשון. ולפי הנדפס לפנינו לא נמצא שביאר שני טעמים שונים, עד שהוצרך לומר שהוא "ענין אחד" עם טעמו הראשון. אלא על כרחך שיש לצרף לכאן את הקטע שמופיע בכת"י [לפני דברי המדרש הללו], ואשר כאמור לא נדפס בדרך חיים [שהוא לכשעצמו חזיון לא מצוי, כי בדרך כלל הנדפס כולל בתוכו את הכת"י, עם הוספות מרובות], כי נראה בעליל שיש כאן השמטה, כי רק על ידי קטע זה מוסברת ראייתו מדברי המדרש. וראה להלן הערה 145 במה שהוקשה שם.

(115) כי כבר נתבאר למעלה [הערה 83] שמן הפועל שהוא אחד, תיעשה פעולה שהיא אחת, ולכך ראוי היה לעולם שיברא במאמר אחד. דוגמה לדבר; רש"י [שמות כ, א] כתב "מלמד שאמר הקב"ה עשרת הדברות בדבור אחד, מה שאי אפשר לאדם לומר כן". ובגו"א שם [אות ג] כתב: "אף על גב שלא הבינו בדבור זה כלום, אמרם בדבור אחד... מורה על המעלה הגדולה של תורה, שהדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון - יתפרד ויתחלק, כי העולם העליון נקרא 'עולם

האחדות' [ראה למעלה פ"א הערה 1584], וכל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמת, הוא יותר באחדות. שעולם הזה השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא 'עולם הנפרד'. והתורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה. ולפיכך ניתנה התורה מפיו בדבור אחד לגמרי, לפי שראוי אל התורה האחדות לפי מדריגת מעלתה. ולכך נאמרו העשרת דברות בדבור אחד. וזהו הפירוש האמתי כאשר תבין, והוא אמת". וכשם שעשרת הדברות נאמרו בדבור אחד, כך היה ראוי שעשרת המאמרות יאמרו במאמר אחד, וכפי שכתב כאן.

(116) "הדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון - יתפרד ויתחלק" [לשונו בגו"א שמות פ"כ אות ג (הובא בהערה הקודמת), ושם הערה 10]. ובגו"א בראשית פמ"ח אות יב כתב: "העולם הזה, שהוא עולם החלוק והפירוד" [הובא למעלה פ"ג הערה 1308]. ובאור חדש [עד:] כתב: "עולם התחתון הוא עולם הרבוי והפירוד... כלל הדבר; כי העולם העליון אין בו חלוק כלל, והעולם הב' התחלת החלוק, כי הוא מחומר ומצורה, וזה נחשב הרכבה. ועולם התחתון יש בו פירוד לגמרי". ובגבורות ה' פ"ס [רסט:] כתב: "לפיכך הם ארבע כוסות, כי הגאולה היא באה מעולם העליון לעולם הזה, שהוא עולם הרבוי, וכל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה יש בו רבוי מחולק לארבע. כי מספר זה הוא מספר הרבוי, שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים... וסוד הזה הוא מבואר בתורה [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן, כשהוא בא אל עולם הטבע, הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים. כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי" [הובא למעלה פ"ג הערה 725, ולהלן הערה 1629]. ולמעלה פ"א מי"ב [שלא.] כתב: "העולם הזה מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחילוק" ושם הערות 1147, 1148, וראה למעלה פ"ד הערה 1027.

(117) פירוש - המקבל [העולם] אינו יכול להבראות בבת אחת, אלא מחוייב להבראות בשלבים, "כי הוא יתברך יכול לפעול הכל בלא המשך זמן כלל. רק כי היה צריך זמן מצד המקבל, כי איך אפשר שתקבל האדמה בריאת עצמה והוצאת הצמחים כאחד. וסדר הבריאה כך הוא, שהארץ תוציא צמחיה, וכן כל הדברים. ולכך היה צריך המשך זמן אל בריאת העולם... שזמן אשר היה לבריאה הוא מצד המקבל" [לשונו בסמוך לאחר ציון 125].

(118) לשונו בהמשך: "כי בודאי מצד הפועל אפשר שיהיה נברא בלא המשך זמן ובלא עשרה מאמרות, ואם נברא בעשרה מאמרות זהו מצד המקבל, כמו שהתבאר. ואם כן למה כתב עשרה מאמרות, כאילו לא היה חס ושלום יכול שיברא אותו רק בעשרה מאמרות, ולא הוי למכתב בעשרה מאמרות, כיון שהכתוב מזכיר פועל השם יתברך, ומצד השם יתברך היה יכול לבראתו במאמר אחד".

(119) פירוש - הואיל ולמעשה נאמרו עשרה מאמרות [מחמת המקבל], א"כ תיקשי לך איך יאמר הכתוב רק "ויאמר" אחד, הרי "ויאמר" לחוד, ועשרה מאמרות לחוד, ואיך "ויאמר" אחד יתורגם לעשרה מאמרות. ולהלן [לאחר ציון 144] יביא קושיא אחרת על המשנה, והיא איך יבראו נבראים מחולקים במאמר אחד. וראה להלן הערה 145.

(120) לשונו בנתיב התורה פ"א [א, ג:]: "כי מה שהיה נברא במאמר אחד כל הנבראים המחולקים, היה זה מפני כי כתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע', מה פטיש מתחלק לכמה ניצוצות, כך דבר ה' מתחלק לכמה חלקים [שבת פח:]. ובענין זה היה נברא העולם, ואם לא כך, איך היה כל העולם שבו דברים מחולקים, נברא במאמר אחד" [ראה להלן הערה 145].

(121) "ומתרץ כי לכך נכתבו אלו עשרה מאמרות להודיע כי סוף סוף העולם מצד המקבל נברא בעשרה מאמרות. ובודאי מלמד לך כי הרשעים שמאבדין את העולם, עונש גדול יש להם, שמאבדין עולם שנברא בעשרה מאמרות. ויתן שכר טוב לצדיקים, שמקיימים העולם שנברא בעשרה מאמרות. לפי מדריגת ומעלת הדבר שמאבד - כך הוא עונשו, וכן לפי מדריגת ומעלת הדבר שמקיים - כך הוא שכרו" [לשונו בהמשך].

(122) הולך להוכיח שעשרה המאמרות הם מצד המקבל, ולא מצד הפועל. ודע, שדברים אלו [מכאן עד ד"ה ונראה עוד] מופיעים גם בתפארת ישראל פ"מ [תריא.], כמעט אות באות.

(123) "ואת אומר 'מכל מלאכתו', אתמהא" [המשך לשון המדרש, וראה למעלה הערה 36].

(124) ובמיוחד יש להעיר כן לפי לשון המדרש שלפנינו, שאמרו שם "אלא להפרע מן הרשעים שהן מאבדין את העולם שנברא **כולו** בעמל וביגיעה".

(125) אודות ש"המשך זמן" הוא עמל ויגיעה, כן ביאר בתפארת ישראל פ"מ [תרי.], וז"ל: "דע כי כל פועל אשר יפעל בזמן, שייך אצלו בסוף פעלו מנוחה. שכיון שהיה עיף ויגע מלפעול הכל בלא זמן, והיה צריך זמן אל פעולתו, הנה גם כן כשכלה הפעולה שייך בזה לומר [שמות כ, יא] 'וינח ביום השביעי'. אמנם מה שהיה השם יתברך פועל העולם

בזמן, הוא מצד המקבל... שהמקבל עיף ויגע לקבל הכל כאחד, ולדבר זה היה הנחה ביום השביעי". ופירושו, הואיל והפעולה נעשית במסגרת הזמן, ולא למעלה מן הזמן, בזה יש בטוי של עייפות ויגיעה. כי פעולה שהיא למעלה מן הזמן מבטאת חוזק וכח, וכפי שכתב הגו"א שמות פי"ב אות מב שמעשי ה' נעשים "במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עכוב" [הובא למעלה פ"א הערה 1183]. ולכך, כאשר פעולה נעשית בזמן, חסרים בזה המהירות והכח הגדול, "וזהו עמל ויגיעה".

(126) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות מב: "אסרה התורה החמץ [שמות יב, טו], ואסרה גם כן העיכוב עד שתבא לידי חימוץ, שהרי לא הספיק להחמיץ. וענין זה היה מפני שנגלה מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ [הגדה של פסח]. ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב. והענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל" [ראה למעלה פ"א הערות 1183, 1184]. ולמעלה פ"ב מט"ו [תתיד.] כתב: "ואמר [שם] 'ובעל הבית דוחק'. כלומר שהשם יתברך אשר נתן התורה, הוא דוחק לעשות בזריזות. כי הוא יתברך נבדל מן הגשם, וידוע כי הבלתי גשם אין מלאכתו בזמן, רק הוא פועל בלתי זמן, וזהו הזריזות היותר. ואילו האדם אשר יפעול בכח גשמי, שייך בו עצלה... [אך] הוא יתברך מסולק מן הליאות לגמרי לפי עוצם כחו". וראה להלן הערה 956.

(127) פירוש - קודם יש ארץ, ורק לאחר מכן היא מוציאה צמחים, אך אי אפשר שתהיה ארץ והוצאת צמחים כאחד. וכן כתב אות באות בתפארת ישראל פ"מ [תרי:].

(128) כי כבר כתב כמה פעמים שלעולם יש להקדים הסבה למסובב. וכגון, בגבורות ה' פכ"ב [צה:] כתב: "יאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו". וכן הוא בגו"א בראשית פל"א אות ח והערה 21, שם מדבר פ"כ הערה 80, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15. ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו. שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16, שהביאו שם את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום" [הובא למעלה פ"א

הערה 1761, ובפרק ג הערות 814, 964, 2041, וראה להלן הערה 883]. **ואף על פי** שאמרו חכמים [קידושין כג.] "גיטו וידו באים כאחד", וזה לכאורה סותר לדבריו כאן. אך יש ליישב על פי מה שכתב האבני נזר [אורח חיים סימן כב אות ט], שאין אומרים 'באים כאחד' אלא במקום שמצד עצמו אין החלות שבדבר האחד תלויה בדבר השני, אלא שיש דבר המעכב ומונע אותו מלחול, והדבר השני פועל להסיר את המניעה בלבד, כגון בגיטו וידו של העבד, שבעצם הרי יש יד להעבד, אלא שרשות רבו מעכבת שלא יוכל לזכות בידו, והגט פועל רק להסיר את רשות רבו מעליו. וכן בחצרה וידה של האשה [גיטין עז.], שהחצר היא בעצם של האשה אף קודם לכן, אלא שרשות בעלה מעכבת. אבל במקום שדבר אחד משמש סיבה וגורם בחיוב לחלותו של השני, אין הסיבה והמסובב באים כאחד, שהסיבה צריכה להיות קדומה להמסובב. ולכן אם הקנה את חצרו ללוקח על ידי שטר מתנה, ונתן את שטר המתנה בתוך חצר זו עצמה, אינו קונה לא את החצר ולא את השטר, שהרי כאן החצר אינה כלל שלו, וזכייתו בשטר היא סיבה חיובית שיקנה את החצר, והרי אף השטר עצמו עדיין אינו שלו כלל, אלא שעל ידי החצר יוכל לזכות בו, ולכן לא שייך לומר כאן חצרו ושטרו באים כאחד [ראה במדות לחקר ההלכה חלק א מדה א, אות ה].

(129) לשונו בתפארת ישראל פ"מ [תרי:]: "כמו שהזמן אשר היה לבריאה הוא מצד המקבל, כך המנוחה והשביתה גם כן היא מצד המקבל. וכאילו אמר מה שהיה השם יתברך פועל בזמן מפני המקבל, שהמקבל עיף ויגע לקבל הכל כאחד. ולדבר זה היה הנחה ביום השביעי. וכן אמרו במדרש [ב"ר י, ט] 'וינח ביום השביעי' [שמות כ, יא], וינח לעולמו ביום השביעי. כל זמן שהיו ידי קוניהן ממשמשין בהם, היו נמתחין והולכים. כיון שנחו ידי קוניהם, ניתן להם הנחה. הרי שפירשו 'וינח ביום השביעי' שהיה מניח לעולמו ביום השביעי. וזה שהכתיב מנוחה לעצמו, כלומר שהכתיב על עצמו מנוחה מפני המקבל. כל שכן המקבל עצמו, שהוא בעצמו בעל עמל ויגע, שישבות ביום השביעי".

(130) לכאורה כתב כאן שני טעמים שונים להעדפת מאמר אחד על פני עשרה מאמרות; (א) "למה כתב עשרה מאמרות, כאילו לא היה חס ושלום יכול שיברא אותו רק בעשרה מאמרות". (ב) "ולא הוי למכתב בעשרה מאמרות, כיון שהכתוב מזכיר פועל השם יתברך, ומצד השם יתברך היה יכול לבראתו במאמר אחד". הטעם הראשון הוא מחמת חשש חילול ה', והטעם השני הוא מחמת שהתורה כתבה את פועל ה', ולכאורה אלו שני טעמים שונים. ונראה כי שני הטעמים האלו נצרכים זה לזה; כי אם רק היה את

הטעם הראשון [חשש חילול ה'], עדיין היה מקום לשאול, כי הנה כבר השריש הרבה פעמים שהתורה נכתבה מצד זוית ראייתו של המקבל, וכמו שכתב למעלה פ"ג מי"ד [לפני ציון 1407], וז"ל "מדבר הכתוב מן העולם התחתון, ומצד עולם התחתון" [וראה שם הערה 1407 שהובאו לכך מקבילות נוספות]. לכך יש לומר עשרה מאמרות, כי כך מתחייב מצד המקבל. ואע"פ שיש בזה חשש חלול ה', אך זה לא גרע מאמירת "נעשה אדם" [בראשית א, כו] בלשון רבים, שגם שם יש מקום למינים לטעות, מ"מ לא נמנע הפסוק מלומר את המתחייב מן האמת [רש"י שם]. ולכך נצרך הטעם השני, שהואיל ובפרק של מעשה בראשית התורה מתארת את מה שהקב"ה עשה, לכך דין הוא שיכתב מעשה הבריאה מצד הקב"ה, אע"פ שבדרך כלל התורה כותבת לפי צד המקבל. ומאידך, אין הטעם השני לבדו מספיק, כי תיקשי לך, מה אכפת לכתוב את עשרה המאמרות, ומה ההפסד העלול לצמוח מכך, עד שתקשה "מה תלמוד לומר". ועל כך יש צורך בטעם הראשון, שיש בזה חשש חלול ה', לכך יש להעדיף את אי אמירתם, ושפיר קשה "מה תלמוד לומר".

(131) כמבואר למעלה הערה 79, שלעולם יש שכר ועונש, אך מעלת וחשיבות הדבר מגדילה ומרבה את השכר ועונש.

(132) פירוש - מסכם בזה את טעמו השני, שביאר שההבדל בין מאמר אחד לעשרה מאמרות הוא שמאמר אחד הוא מצד הפועל, ואילו עשרה מאמרות הם מצד המקבל. וזה בנוסף להסברו הקודם שההבדל הוא, שבמאמר אחד אין לעולם את מעלתו העליונה, ואילו בעשרה מאמרות יש לעולם קדושה ושלימות [ראה למעלה הערה 95]. ועל כך כותב כאן "ועניין אחד הוא", כי ברי הוא שהמעלה העליונה של העולם [טעמו הראשון] שייכת להמצאותו של הקב"ה בעולם, והמצאות הקב"ה בעולם הגשמי היא רק כאשר העולם יברא בעשרה מאמרות, שאז אף בעולם שנברא מצד המקבל [טעמו השני] תמצא בו קדושה ומעלה עליונה, אך אילו העולם היה נברא רק במאמר אחד, לא היה זה עולם מצד המקבל, ולא היתה קדושה נמצאת אף בתחתונים. ודרכו של המהר"ל להורות שהסבריו השונים אינם אלא ענין אחד, כי זו מהות האמת שהיא אחת, וכמבואר למעלה כמה פעמים [פ"א הערה 286, פ"ב הערה 286, פ"ג הערה 187, ועוד]. וראה להלן הערה 206.

(133) בא לבאר נקודה חדשה שלא אמר עד כה, והיא שעד כה ביאר שבריאת העולם בעשרה מאמרות מגדילה את העונש והשכר שינתן למאבד ולמקיים העולם. ולפי זה, גם אם העולם היה נברא רק במאמר אחד היה בו שכר ועונש, אך עשרה מאמרות מגדילים

ומרבים את השכר והעונש. אך מעתה יבאר שהעולם נברא בעשרה מאמרות לא רק להרבות את השכר והעונש, אלא כדי שיהיה בו שכר ועונש מעיקרא, שאם לא היה נברא בעשרה מאמרות לא היה בו שכר ועונש כלל, וכמו שמבאר.

(134) כלל, לא מיניה ולא מקצתיה. ולשונו להלן [לאחר ציון 141] הוא: "כי אם לא נברא בעשרה מאמרות לא היה כאן עונש ושכר כלל... כי מה שנברא בעשרה מאמרות הוא שגורם השכר והעונש".

(135) "מותר לאבד הבהמה כמו שירצה" [לשונו בבאר הגולה באר השביעי (שעז:)].

(136) בראשית ט, ו "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם". ולמעלה פ"ג מי"ד אמרו "חביב אדם שנברא בצלם, חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'". וכתב שם [לאחר ציון 1594] בזה"ל: "ומפני כך מביא הכתוב של 'כי בצלם אלהים עשה את האדם', ולא [בראשית א, כז] 'ויברא אלהים את האדם בצלמו', כי לא מצאנו כי דבר זה של 'ויברא אלהים את האדם בצלמו' נודע החבה לאדם. אבל מאחר שאמר 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים וגומר', נודע לאדם החבה, שהרי בשביל זה השופך דם האדם נהרג, והנה נודע לאדם חבתו של הקב"ה". ועוד אודות שאיסור שפיכות דמים היא מחמת מדרגת האדם שנעשה בצלם, כן כתב בתפארת ישראל פל"ו [תקכז:], וז"ל: '"לא תרצח' [שמות כ, יג] הוא ראש חמשה דברות אחרונות... והחוטא בזה הוא חוטא בעצם מדרגת העלול, שנברא בצלם אלקים". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסד.] כתב: "כתיב [בראשית ט, ו] 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם', הרי לך כי עיקר שפיכות דמים הוא בשביל שמבטל צלם האלקים שיש לאדם". ובבאר הגולה באר השני [קכד.] כתב: "כי חמור מאוד מאוד שפיכות דם האדם, אשר נברא בצלם אלקים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1596].

(137) "היו"ד מורה שהעולם הזה מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העולם הזה גשמי מכל וכל" [לשונו למעלה לפני ציון 74]. וראה למעלה הערה 63.

(138) נראה שכוונתו ליישב בזה את שתי השאלות [מתוך השלש] ששאל בתחילת ביאור המשנה[לאחר ציון 31]; (א) מדוע שהרשעים יענשו יותר מהמתחייב מבריאת העולם, שהרי במאמר אחד היה יכול להבראות. (ב) אין עמל לפני ה', ומאי שנא מאמר אחד מעשרה מאמרים. ועל כך מיישב, ששתי השאלות האלו בנוית על ההבנה שגם במאמר אחד יש עונש, ורק העונש מרובה יותר מחמת עשרה מאמרים. ולכך קשה, מדוע שהעונש יתרבה אם היה סגי במאמר אחד, וכן שאין עמל לפני ה'. אך עתה מתבאר

שאך ורק כאשר העולם נברא בעשרה מאמרים יש בו שכר ועונש, אך לולא כן לא היה בו כלל שכר ועונש, כי זהו ההבדל בין מכה אדם למכה בהמה, וכמו שביאר למעלה. והואיל ואין שום עונש במאמר אחד, ויש עונש בעשרה מאמרים, בעל כרחך שעשרה מאמרים יוצרים מציאות חדשה שלא היתה קיימת בעולם שהיה נברא במאמר אחד. לכך שוב אין מקום לטעון מדוע רבוי מאמרים יכביד את העונש, כי רבוי המאמרים אינו מכביד את העונש, אלא יוצר אותו. ואין זה מחמת עמל ויגיעה, אלא מחמת שיש בעשרה מאמרות ענין אלקי, שאינו נמצא במאמר אחד.

(139) זו שאלה חדשה שלא נשאלה עד כה. ומעין שאלה זו שאל כאן החסיד יעב"ץ, וז"ל: "ועוד, או העולם יתעלה בהיותו נברא בעשרה, או לא. אם תאמר שיתעלה, היא היא הסבה העצמיית שנברא בעשרה [ולמה צריך לומר שנברא כן כדי להפרע מהרשעים]. ואם לא [שאין העולם מתעלה מחמת שנברא בעשרה מאמרות], למה יפרע מהם להיותו נברא בעשרה יותר מבאחד. והלא מי שגנב כלי כסף משקלו עשרה סלעים, ענוש יענש שוה בשוה כאילו היה גונב עשרה כלים, סלע משקל כל אחד ואחד". והמהר"ל מבין שכוונת שאלה זו היא לגונב כלי אחד השוה סלע אחד, שהרי "אין בכלל אלא מה שבפרט" [פסחים ו:], וחיוב העונש במשקל עשרה סלעים הוא משום שבתוך עשרה סלעים נמצאים עשרה כלים שמשקלם סלע לכל אחד ואחד. ובהכרח יש חיוב עונש על כלי בודד גם כן, שאל"כ, אף בצירופם להדדי לא יהיה חיוב עונש. והואיל ואין הבדל בעצם בין עולם שנברא בעשרה מאמרות לעולם שנברא במאמר אחד [לדעה זו], א"כ יחס עשרה מאמרות למאמר אחד הוא כיחס של כלי השוה עשרה דינרים לכלי השוה דינר אחד, שקיי"ל "דין של פרוטה כדין של מנה" [סנהדרין ח.], ומדוע שהעונש יתרבה בכלי שמשקלו עשרה דינרים.

(140) כפי שביאר למעלה בכמה הסברים. וכאן כוונתו גם להסברים הראשונים שיש עונש במאמר אחד, אך העונש מתרבה כאשר העולם נברא בעשרה מאמרים, וכמו שיבאר בהמשך.

(141) כי עצם המלכות מתבטא בכתר המלך, וכמו שכתב באור חדש [קפא.], וז"ל: "'ונתון הלבוש וגומר' [אסתר ו, ט]. אבל הכתר לא הזכיר. כי כך אמר כי יביאו הלבוש והסוס וילבש אותו אחד משרי המלך, אבל הכתר לא יתן בראשו אחד מן השרים... בודאי כאשר המלך נותן לו בעצמו הכתר, דבר זה אין לומר דהוי כאילו המליכו אותו במקום המלך, שהרי המלך בעצמו נתן לו הכתר. אבל אם אחר היה נותן כתר מלכות בראשו, הרי זה כאילו אותו אחר ימלוך אותו. לכך אצל 'ונתון הלבוש והסוס', דבר זה אפשר

שיהיה על ידי איש אחד משרי המלך, כי אין זה מלכות. אבל הכתר שהוא המלכות, אין ראוי שיהיו על יד אחר, רק המלך בעצמו יניח את הכתר בראשו, ודבר זה לא נראה כאילו המליכו אותו". וראה למעלה פ"ד הערה 1139. [ונראה מה שנקט בכתר דוקא, כי כוונתו לספירת כתר, שזו הדרגה העליונה הנמצאת בעשרה מאמרות].

(142) פירוש - כל שכן לפי הסברו האחרון [למעלה לאחר ציון 133] שללא עשרה מאמרות אין בכלל שכר ועונש בעולם, שבודאי לפי זה ההבדל בין עשרה מאמרים למאמר אחד הוא הבדל בעצם ובמהות, ולא כהבדל שבין כלי שמשקלו סלע אחד לכלי שמשקלו עשרה סלעים.

(143) עיין פחד יצחק שבועות מאמר ח, אותיות ג-ט שביאר דברי המהר"ל האלו.

(144) האברבנאל בשאלתו השניה על המשנה, ויובא בהערה הבאה.

(145) לשון האברבנאל: "באומרו 'והלא במאמר אחד יכול להבראות', כי זה אי אפשר, לפי ששנוי המאמרים וריבויים התחייב מרבוי הדברים והתחלפותם. ואם היו הנבראים רבים ומחולפים, איך יתהוו במאמר אחד". וכן בנתיב התורה פ"א [א, ד.] כתב: "איך היה כל העולם, שבו דברים מחולקים, נברא במאמר אחד" [הובא למעלה בהערה 120]. **ואם תאמר**, הרי למעלה [לאחר ציון 114] הודפס שם קטע מדבריו שבכת"י [שהושמט מהדפוסים המוקדמים של דרך חיים], שכבר שאל כן, וכלשונו [לאחר ציון 118]: "ואין להקשות, סוף סוף מצד המקבל העולם נברא בעשרה מאמרות. אין זה קשיא, כי דבר ה' 'כפטיש יפוצץ סלע' [ירמיה כט, כג], כי דבור השם יתברך נחלק לכמה חלקים. לכך אף אם כתב אמירה אחת, האמירה הזאת מתחלק לכמה [חלקים]. ולכך מקשה 'והא במאמר אחד יכול להבראות'". ומה ראה לחזור ולשאול זאת שוב, ועוד להשיב תשובה אחרת. זאת ועוד, בכת"י כאן השיב כאן כפי שכתב למעלה, וז"ל: "שודאי אין זה קשיא, כי כבר פרשנו כי דבר ה' 'כפטיש יפוצץ סלע', ואף אם בא הדבור ממנו דבור אחד, הוא מתחלק לכל אחד כפי מה שראוי אליו, ומצד העולם שהוא מקבל הבריאה הוא מתחלק". וכן בנתיב התורה פ"א [א, ג:] כתב כן, וז"ל: "כי מה שהיה נברא במאמר אחד כל הנבראים המחולקים, היה זה מפני כי כתיב 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע', מה פטיש מתחלק לכמה ניצוצות, כך דבר ה' מתחלק לכמה חלקים [שבת פח:]. ובענין זה היה נברא העולם, ואם לא כך, איך היה כל העולם שבו דברים מחולקים, נברא במאמר אחד" [הובא למעלה הערה 120]. ומדוע כאן נאיד מזה. וזו לכאורה ראיה שאין לצרף למעלה את דבריו שבכת"י לדבריו שבנדפס, ולכך כאן הוא רשאי לשאול שאלה זו לראשונה, ולהשיב עליה באופן אחר ממה שכתב בכת"י ובנתיב התורה פ"א.

אמנם זה אינו, כי הרי בכת"י גופא שאל והשיב כן למעלה, ושאל והשיב כן כאן, ותיקשי לך מדוע חזר לשאול ולהשיב דבר שכבר שאל והשיב למעלה. זאת ועוד, הרי כאן הביא שאלה זו בשם אחרים ["וכן מה שהקשו על זאת המשנה", וכן הוא בכת"י כאן], ולמעלה [בכת"י] הקשה כן מעצמו ["ואין להקשות, סוף סוף מצד המקבל העולם נברא בעשרה מאמרות. אין זה קשיא, כי דבר ה' 'כפטיש יפוצץ סלע' וכו'"], ולא יתכן שאותה שאלה יתלה תחילה בעצמו, ולאחר מכן יתלה אותה באחרים. ובעל כרחך שיש כאן שתי שאלות שונות; למעלה השאלה היתה הואיל ולמעשה נאמרו עשרה מאמרות [מחמת המקבל], תיקשי לך איך יאמר הכתוב רק "ויאמר" אחד, הרי "ויאמר" לחוד, ועשרה מאמרות לחוד, ואיך "ויאמר" אחד יכיל בתוכו עשרה מאמרות. אך כאן הביא שאלה אחרת על המשנה, והיא איך יבראו נבראים מחולקים במאמר אחד, הרי אחד מורה על אחידות, וכיצד נבראים מחולקים יוצאים משורש אחד. ובנוגע לתשובה על השאלה השניה מצינו שתי דרכים; דעתו בכת"י ובנתיב התורה פ"א היא שהתשובה של "כפטיש יפוצץ סלע" כוחה יפה גם לשאלה השניה, ולכך ישיב עליה גם באותו אופן. אך דעתו בדרך חיים שבנדפס היא, שתשובה זו כחה יפה רק לגבי השאלה הראשונה, ולא לגבי השאלה השניה. כי עד כמה שנוגע לשאלה מרבוי סתם [השאלה הראשונה], אכן הואיל ודבר ה' הוא "כפטיש יפוצץ סלע", לכך יש רבוי מאמרים במאמר אחד של ה', ומאמר אחד של ה' מכיל בחובו עשרה מאמרים. אך עד כמה שנוגע לשאלה מרבוי של דברים חולקים [השאלה השניה], כאן אין להשיב "כפטיש יפוצץ סלע", כי הנצוצות הנתזים מן הסלע אינם מחולקים בעצם זה מזה, ואילו כאן נבראים שמחולקים בעצם זה מזה מ"מ יצאו ממאמר אחד, וכיצד מאמר אחד [אף שבא מפיו יתברך] יתחלק ויתפצל לנבראים מחולקים. ודו"ק.

(146) פירוש - כבר נתבאר למעלה כמה פעמים שעולם שיברא במאמר אחד יהיה פחות בעל מעלה מעולם שנברא בעשרה מאמרות, כי עולם של עשרה מאמרות הוא בעל מדריגה עליונה וקדושה יותר.

(147) אם העולם היה נברא במאמר אחד.

(148) יסוד גדול נמצא בדברים אלו, והוא; ככל שמדריגת הדבר מרוממת יותר, כן יחודיותו בולטת יותר. אך ככל שמדריגת הדבר נמוכה יותר, כן יחודיותו מטושטשת יותר. לכך עולם שנברא בעשרה מאמרות מכיל בתוכו נבראים מחולקים זה מזה, אך עולם שיברא במאמר אחד, יכיל בתוכו נבראים קרובים ומתיחסים זה לזה, כי יהיו נוטים יותר אל החומר שהוא אחד. דוגמה לדבר; בגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.] כתב לגבי

בריאת אדם וחוה בזה"ל: "אמרו בגמרא [ברכות סא.] שמתחלה עלה במחשבה לבראתו שנים, ולבסוף נברא אחד. רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לבראתם היו שנים, כי כאשר הם מושכלים, הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם... שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר... [אינו] כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל. עד שתקן אותו אחר כך, שעשה לזה זכר בפני עצמו, ולזה נקבה בפני עצמו" [ראה להלן הערה 781]. הרי שהחומר משווה ומקהה את ההבדלים השכליים הקיימים בין אדם וחוה, ועושה ביניהם מכנה משותף תחתון, ובכך נוצר אדם אחד. ולמעלה פ"ד מכ"א [לאחר ציון 1824] כתב: "אמר [שם] 'אל תסתכל בקנקן וכו'", כלומר שאל יסתכל כלל בקנקן. כי אדרבה, לפי מנהגו של עולם ימצא הרבה ילדים שהם חכמים גדולים, וזקנים הרבה שאין להם חכמה. כי אין השכל לפי הקנקן כלל, כי השכל בו מחולקים בני אדם, שאין דעת של זה כמו זה. ואילו היה הבחינה מן הקנקן, הוא הגוף, היה דעת כל בני אדם שוים לגמרי, כי מצד הגופות שוים בהם בני אדם, והחילוק שיש לאדם זה מזה הוא מצד השכל והדעת, שהם מחולקים בדעתם". וכן ביאר את דברי רש"י [בראשית ו, יג], שכתב "כל מקום שאתה מוצא זנות, אנדלמוסיא באה לעולם והורגת טובים ורעים", ושם בגו"א אות כז כתב: "העריות הוא בגוף האדם, וכאשר יחטא האדם בגוף בא דבר לכלות הגופים, ואין מבחין בין טוב ובין רע, כי מצד הגוף אין חילוק בין טוב ובין רע, רק מצד הנפש יבא הבדל בין צדיק ובין רשע, שהגוף בשניהם אחד, רק שנשמת הצדיק יותר חשובה וזכה מן הרשע". ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב כן לגבי ישראל ועמים, וז"ל: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע". ובגבורות ה' בסוף הספר [שלג.] כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל". וקודם לכן בפס"ז [שיא.] כתב: "אם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה". וכן נאמר [קהלת ט, ב] "מקרה אחד לצדיק

ולרשע", ופירש רש"י שם "מקרה אחד - ויודעים שסוף הכל אשר צדיק ואשר רשע למות, ומקרה אחד יש בעולם הזה לכולם, כל זה הם יודעים, ואף על פי כן בוחרים להם דרך הטוב, לפי שיודעים שיש הפרש ביניהם לעולם הבא". הרי מצד הגופים [מיתה בעוה"ז] אין הבדל בין הצדיק לרשע [הובא למעלה פ"ד הערה 1828].

(149) ב"ר יב, יא "הכל היה מן העפר, והכל שב אל העפר.... רב נחמן אמר, אפילו גלגל חמה". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "בבריאת העולם הכל היה מן הארץ. ובמדרש [שם] הכל היה מן העפר. רב נחמן אמר אפילו גלגל חמה נברא מן הארץ... כי הארץ משותפת לכל העולם מצד שהארץ היא באמצע, והאמצע היא רשות אל הכל, ומשותף לכל. כי כל הנבראים ראוים שיהיו משותפים ביחד שיהיה להם התחלה אחת".

(150) כוונתו למו"נ ח"א פרק עב, שקרא לחומר השמים "גשם חמישי", וכלשונו: "הכדור בכללו מחובר מן הגלגלים ומן היסודות הארבעה... נקודת מרכזו כדור הארץ, והמים מקיפים בארץ, והאויר מקיף במים, והאש מקיף באויר, והגשם החמישי מקיף באש... וחומר זה הגשם החמישי בכללו, המתנועע בסיבוב, אינו כחומר גשמי הארבעה יסודות אשר בתוכו", ושם מאריך בזה. וכן הוא במו"נ ח"ב פרקים א, ב.

(151) דברים אלו מבוארים יותר בנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.], וז"ל: "כי כל הנבראים ראוים שיהיו משותפים ביחד, שיהיה להם התחלה אחת. לאפוקי אותם שקראו גשם השמים 'גשם חמישי', ולפי דבריהם אין לגשם השמיימי ושאר היסודות התחלה אחת. ומכל מקום אפילו אם כך הוא שגשם השמים הוא גשם חמישי, ואין חומר השמים חומר היסודות, מכל מקום נוכל לומר שהכל היה מן העפר, עד שכל הנמצאים משותפים ביחד. ואין הפירוש כי השמים הם עפר כמו שהאדם הוא בעל עפר, ואין כאן מקום לבאר דבר זה". ואודות גשמיות השמים, הנה נאמר [איוב טו, טו] "הן בקדושיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.] כתב: "שאף שמים לא זכו בדין, כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין שאינם בעלי צורה מופשטת". ובגבורות ה' פ"ע [שכב:] כתב: "שאף שמים שייך בו חטא, דכתיב 'אף שמים לא זכו בעיניו'. רוצה לומר כי אף שמים שהם גשמיים נכבדים זכים בתכלית הזכות, מצד שהם גשם לא זכו בעיניו, שאינם בלא חסרון כלל, שהגשם יש בו חסרון, וכיון שהם בעלי חסרון לא זכו בעיני השם יתברך, שהוא פשוט נבדל". וכן כתב בתפארת ישראל פי"א [קעא: (הובא למעלה פ"ב הערה 875)].

(152) מדגיש בזה שהמעבר מעשרה מאמרות למאמר אחד אינו רק מעבר מרבוי מאמרים למאמר בודד, אלא מעבר מעולם בעל מדריגה אלקית לעולם חומרי.

(153) שאלתו השלישית של האברבנאל על המשנה, וז"ל: "חלוף הזמנים אין ספק שיביא חלוף המאמרים, כי מה שנאמר היום הוא זולת מה שנאמר מחר. ואם כן היאך יכול להיות הנמצאים כלם נבראים במאמר אחד, אחרי שבאו המאמרים ההם בימים מתחלפים, יום ליום יביע אומר, ואיך יהיו אם כן אחד. והנה הדבורים שבאו למשה רבינו עליו השלום זכרה התורה בהם [הרבה פעמים] 'וידבר ה' אל משה', אם בהיותם בזמנים מחולפים, או להיותם מצות מתחלפות, שלכן היה בלתי אפשר שיוכללו במאמר ודבור אחד".

(154) פירוש - בודאי עולם שיברא במאמר אחד יראה שונה לגמרי מעולם שנברא בעשרה מאמרות, אך מ"מ ניתן היה לברוא עולם במאמר אחד, אף שלא יהיה זהה לעולם שנברא בעשרה מאמרות.

(155) בכת"י הוסיף כאן: "מדריגתו העליונה שיש אל העולם, והוא בפעל הגמור יותר. כי כאשר היה נברא במאמר אחד לא היה העולם בפעל השלימות כמו שהוא כאשר נברא בעשרה מאמרות". וזה לשיטתו בכת"י שביאר שעשרה מאמרות מורים שהעולם הוא בפעל [הובא למעלה הערה 102], ולא הזכיר סברא זו בנדפס.

(156) כפי ששאל למעלה בשאלתו השלישית על המשנה [לאחר ציון 34]: "ועוד, דלא שייך עמל לפני הקב"ה, ולא בעמל ויגיעה ברא אלקים את עולמו. אם כן מאי שנא מאמר אחד או עשרה מאמרות".

(157) פירוש - מקשה על עצמו, שמבאר כאן שאין לפני הקב"ה עמל ויגיעה בבריאת העולם, אך בב"ר [י, ט] אמרו "אלא להפרע מן הרשעים שהן מאבדין את העולם שנברא כולו בעמל ויגיעה", וכפי שהביא למעלה [לאחר ציון 122].

(158) למעלה [לאחר ציון 124].

(159) לשון האברבנאל בשאלתו השביעית על המשנה: "אם רצה במלת 'עולם' הכדור בכללו וכל מה שבתוכו, שהוא השמים והארץ וכל צבאם, איך יאמר שהרשע מאבד אותו ברשעתו, ואינו כן, כי משחית נפשו, והעולם כמנהגו נוהג, ואינו נפסד ולא נאבד בעבור הרשע". אמנם המהר"ל הקשה מ"חמה ולבנה כוכבים ומזלות". ונראה שכוונתו לדברי המשנה [ע"ז נד:], שאמרו שם "שאלו את הזקנים ברומי, אם אין רצונו בעבודת כוכבים, למה אינו מבטלה. אמרו להן, אילו לדבר שאין צורך לעולם בו היו עובדין, היה מבטלו. הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולמו מפני השוטים". ובגמרא שם אמרו "שאלו פלוסופין את הזקנים ברומי, אם אלהיכם אין רצונו בעבודת כוכבים, מפני מה אינו מבטלה. אמרו להם, אילו לדבר שאין העולם צורך לו היו עובדין,

הרי הוא מבטלה. הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולם מפני השוטים, אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין". ובח"א שם [ד, נו:] כתב: "אין שייך לאבד חמה ולבנה דבר שהעולם תלוי בו... ואין השם יתברך מאבד את העולם בשביל אדם יחידי פרטי, אבל העולם נוהג על פי טבעו הכללי, והאדם הפרטי הזה אין כח בו לבטל את מנהגו של עולם, והאדם הפרטי הזה יתן דין פרטי, כמו שהוא אדם פרטי". הרי שאמרו להדיא שחטאי הרשעים אינם פוגעים בחמה ולבנה כוכבים ומזלות, ולכך נקט אותם בשאלתו כאן. ולהלן במשנה טז [לפני ציון 1556] חזר ושאל שאלה זו, וישבה באופן נוסף.

(160) רש"י בראשית ו, ז "הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה, מה צורך באלו" [ראה להלן הערה 175]. ולמעלה פ"א מ"ב [קסז:] כתב: "וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם". ולמעלה פ"ג מ"ב [נג:] כתב: "בשביל האדם נבראו כל התחתונים". ובקידושין פב: אמרו "מימי לא ראיתי צבי קיץ וארי סבל ושועל חנוני... והם לא נבראו אלא לשמשני". ובתנחומא שמיני אות ב אמרו "אמר [הקב"ה], לא בראתי את הכל אלא בשביל אדם, ועכשיו הוא מת מה הנאה יש לי". ובקה"ר ז, יג אמרו "בשעה שברא הקב"ה את אדה"ר, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, ואמר לו... כל מה שבראתי, בשבילך בראתי". ובספרי המהר"ל יסוד זה הוזכר במקומות רבים, וכגון; גו"א בראשית פ"א אות ס [ד"ה אמנם], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם ר"פ יז, שם פל"ג [תפח:], באר הגולה באר השני [ריד:], שם באר הרביעי [שעג.], שם באר החמישי [קלא.], שם באר השביעי [שסז:], דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], להלן תחילת משנה כב [הערה 2287], שם פ"ו מ"י [ד"ה אבל נראה], ועוד [הובא למעלה פ"ג הערות 250, 598].

(161) כמבואר בתפארת ישראל פ"א [לג.] שהנפש השכלית של האדם מחייבת את האדם שיעסוק במצות, וכלשונו: "אי אפשר שלא יהיו לאדם פעולות אשר הם מתיחסים אל נפשו, אשר יש לו נפש אלקית. ואם כן נשארה השאלה; איזה הם הפעולות המיוחדות לו, המתיחסות אל מעלתו במה שיש לו נפש שכלי. לא ישאר לומר רק כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית. ודבר זה בודאי הם פעולות המיוחדים לו וראוים לו". ושם ר"פ ב [מח.] כתב: "הפעולות האלקיות, שהם מצות התורה, הם ראויים לאדם לפי מדריגת נפשו האלקית שהיא בקרבו. והפעולות האלו הם השלמת האדם, שבהם יושלם... על ידי מצות תורה יגיע האדם אל ההשלמה. כי מצד שיש בו נפש אלקי שיש

בו הכנה אלקית, לכך אין השלמתו בדבר שהוא טבעי, אבל השלמתו בתורה ובמצוה, שהוא על הטבע". ושם הקדיש את כל הפרק לבאר ענין זה [הובא למעלה פ"א הערה 1316]. ולהלן פ"ו מי"א [סד"ה אבל נראה] כתב: "הכל נברא בשביל האדם, והאדם נברא שיהא ירא את האלקים ואת מצותיו לשמור".

(162) ע"ז ג: "מאי דכתיב [חבקוק א, יד] 'ותעשה אדם כדגי הים כרמש לא מושל בו', למה נמשלו בני אדם כדגי הים. לומר לך, מה דגים שבים כיון שעולין ליבשה מיד מתים, אף בני אדם כיון שפורשין מדברי תורה ומן המצות מיד מתים". ובנתיב התורה ר"פ טו הביא המאמר הזה, וכתב: "פירוש, התורה נקראת מים בכל מקום, שנאמר [ישעיה נה, א] 'הוי כל צמא לכו למים' [ב"ק יז.]. ודמיון גמור יש לתורה אל המים... ולכך האדם נחשב לגמרי כמו הדג, שאי אפשר להיות לדג בלא מים, וכך אי אפשר אל הנשמה בלא תורה, שנמשלה למים... כי התורה מלמעלה, וכך הנשמה מלמעלה, לכך זה מחזיק זה כי שניהם ענין אחד, ודבר זה הוא מבואר". ובהמשך הפרק שם כתב: "אמנם אשר הוא חסר מן התורה, כמו עם הארץ, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם. כי האדם הוא בכח, והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות... ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור'" [הובא למעלה פ"ד הערה 1596]. וראה להלן הערות 169, 170, 1527.

(163) לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רלז.]: "מיד שברא השם יתברך את האדם... סדר את מעשיו. וכמו שדרשו ז"ל [סנהדרין נו.] על הכתוב [בראשית ב, טז] 'ויצו ה' אלקים על האדם', שמיד נצטווה האדם בשבע מצות בני נח". ובסנהדרין לח: אמרו "שתים עשרה שעות הוי היום; שעה ראשונה [של בריאת אדה"ר ביום ששי לבריאה] הוצבר עפרו, שניה נעשה גולם, שלישית נמתחו אבריו, רביעית נזרקה בו נשמה, חמישית עמד על רגליו, ששית קרא שמות, שביעית נזדווגה לו חוה, שמינית עלו למטה שנים וירדו ארבעה, תשיעית נצטווה שלא לאכול מן האילן". ובתפארת ישראל פט"ז [רנב.] ביאר שנצטווה בשבע מצות [ולא רק שלא לאכול מן האילן], ויובא בהערה 166.

(164) כי מה שנעשה ביום הבריאה משתייך למהות ועצם הנברא, וכמו שביאר למעלה פ"א תחילת מי"ב [שלא.], וז"ל: "העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה, שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם, בא המחלוקת לעולם מן קין והבל. שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד". וזאת משום שכל דבר שמתגלה בהתחלה הוא חלק מעיקר הדבר,

"כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (רע.), ושם הערה 118]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר". וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה [ראה למעלה פ"ד הערה 1961]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל". הרי שדבר המתרחש בתחילה יש לו שייכות עצמית לדבר [הובא למעלה פ"ג הערה 1586]. והואיל ואדה"ר נצטווה ביום בריאתו שבע מצות, מוכח מכך שהמצות הן חלק מהותי מאדם, וכמו שמבאר. וראה להלן הערות 242, 355, 489, 1495, 1641, 1800.

(165) בתפארת ישראל פט"ז [רלז:, רנב.], ומכנה זאת "במקומו" כי בספר זה ביאר ענינן של תורה ומצות, וכיצד הן מהותיות לאדם.

(166) אודות שמצות הן תקון האדם, כן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [כב:], וז"ל: "המצוה טוב לאדם... שכל המצות שהם בתורה הם להשלים תקון האדם, עד שהאדם הוא בטוב". ובנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 58] כתב: "התורה היא תקון האדם, שהרי כל התורה היא תקון האדם". ובח"א למכות כג: [ד, ו:] כתב: "כי מצות עשה שיקנה האדם מעלה על ידם, לכך ראוי שיהיה כמנין אבריו של אדם, שגם הם תקון האדם ושלימותו".

(167) נראה ביאורו, שהמיוחד באדם הוא שהינו בעל צלם אלקים [בראשית א, כו]. וזו מטרת המצות, וכפי שכתב בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.], וז"ל: "כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח [מכות כג:], כמנין אברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה כולה הוא פירוש באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא על ידי מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם, שהם צלמו" [הובא למעלה פ"ד הערה 1341, ולהלן הערה 2343]. הרי שהמצות מביאות את האדם למעלת צלם אלקים, לכך שפיר "בזה נעשה אדם". ובח"א לע"ז יא. [ד, לז.] כתב: "יש לך לדעת, כי יעקב נקרא 'אדם' מפני שהיה לו צלם אלקים אשר הוא לאדם. דכתיב [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'. ודבר זה היה ליעקב, שכן אמרו בפרק הפועלים [ב"מ פד.] שופרא דיעקב מעין שופרא דאדם הראשון" [הובא למעלה פ"ג הערה 1476]. ובתפארת ישראל פי"ב [קפט:] כתב: "התורה היא השלמת האדם. והוא שאמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ולא אומות העולם מכחישי התורה קרוים אדם'. ולמה לא נקראו האומות עובדי כוכבים 'אדם'. רק בשביל שאין להם התורה, שהיא השלמת האדם בעצמו. שיש בתורה רמ"ח מצות

עשה, להשלים האדם שיש לו רמ"ח אברים. וכן שס"ה מצות לא תעשה, להשלים האדם מצד החומר. עד שעל ידי התורה הוא 'אדם' לגמרי", ושם הערה 50. **ועוד**, שרק על ידי המצות אדם מתעלה ונבדל מן הבהמה, וכפי שכתב בתפארת ישראל ס"פ ב, וז"ל: "כל המצות שנתן השם יתברך הם צירוף לאדם... ולא יהיו המעשים של אדם שוים עם הבעלי חיים הטבעיים". ושם ס"פ ה כתב: "כי זהו עיקר מה שנתנה תורה ומצות, שיהיו לאדם פעולות ומעשים אשר מצרפים נפשו החמרית, ולעשות הנפש זך ונבדל. ואם לא כן, 'מותר האדם מן הבהמה אין' [קהלת ג, יט], כי היה האדם טבעי כמו הבהמה". ושם ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל העולם העליון... כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי, עד שאין האדם טבעי חמרי בעל הויה והפסד, כמו שהם הדברים הטבעים החומרים... וכאשר האדם עושה המצוה... הרי בזה יוצאה נפשו מן הטבע החמרית, ודבקה בשכלי, כי השכל האלקי מחייב המצוה" [הובא למעלה פ"א הערה 381]. ולכך ברי הוא שרק ע"י המצות הוא נעשה "אדם". וכן כתב למעלה פ"א מ"ב [קע:], והובא בהערה 173.

(168) לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רנב.]: "שעה תשיעית נצטווה. אחר שהושלם [אדה"ר] בכל, נצטוה מן השם יתברך בשבע מצות. כי כבר אמרנו כי נצטוה האדם ונתיחד במעשים שהם צירוף נפשו... הרי בארו ז"ל בחכמתם כי תיכף ומיד בבריאת האדם אי אפשר שלא יצטווה האדם, כי הצווי מן השם יתברך נמשך לבריאה... כי ראוי שיושלם האדם על ידי תורה מן השם יתברך" [ראה למעלה פ"ג הערה 403]. ובסנהדרין לח. אמרו שאדם הראשון נברא בערב שבת "כדי שיכנס למצוה ["שבת" (רש"י שם)] מיד". ובדרשת שבת הגדול [קצה:] כתב: "כי מה שנברא האדם באחרונה, בשביל שיהיה עובד השם יתברך, אל תכלית זה נברא. ולפיכך נברא לאחרונה שלא יהיה אף רגע אחד בלא מצוה, ויכנס לשבת מיד".

(169) פירוש - כשם ששבע מצות של אדה"ר הן השלמת האדם [ולכך ניתנו ביום בריאתו], כך תרי"ג מצות הן השלמת ישראל. ובדרוש על התורה [לז.] כתב: "שאר תר"ג מצות [מלבד עשרת הדברות], שהם החלק הב' מהברית, קרובים אל ישראל ביותר, ודבקים בהם כמספרם במכוון [כי גמטריה "בני ישראל" היא תר"ג, וכמבואר למעלה פ"ד הערה 247], באשר המה צורת בני ישראל. וכן היה כל מספר בני ישראל באישיהם בפרשת במדבר תר"ג אלף [במדבר א, מו], אלף למצוה, אלף למצוה. באשר לשון 'אלף' הוא הסובל ג"כ לשון למוד, והמצות צריכים למוד... כל זה יורה כי היא צורת ישראל, ושבהתבטלה היו מוכרחים גם הם ח"ו ליבטל". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנט.] כתב:

"מספר 'בני ישראל' כמו מספר המצות, שהם תר"ג מצות, ועוד עשרה שהם עשרת הדברות, סך הכל תרי"ג... שלא נקרא להם שם 'ישראל' עד סיני, שקבלו התורה, ואז נקרא להם שם 'ישראל'... ומורה זה כי 'בני ישראל' בגימטריא תר"ג, נגד תר"ג מצות, בלא עשרת הדברות" [הובא למעלה פ"ג הערה 1584]. וכן הוא בנצח ישראל פ"ט [רלא:]. ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [צ.] כתב: "ישראל נשתנו מן האומות במה שלהם נתן תורת אמת, ובתורה נעשו לעם ישראל, דכתיב [שמות יט, ה-ו] 'ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'... שבתורה הם עם ישראל, והם מיוחדים בתורה מכל האומות". **ואם תאמר**, הרי ישראל נעשו לעם ביציאת מצרים [טו ניסן], וכפי שכתב בדרשת שבת הגדול [רלב.], וז"ל: "כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש... וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 171, והובאו שם מקבילות נוספות לכך]. אך מ"מ נצטוו בתורה ומצות רק במתן תורה [ז סיון], א"כ לא קבלו מצות ביום יצירתם, ואיך הם דומים בזה לאדה"ר, שנצטווה שבע מצות ביום יצירתו. ודוחק לומר ש"שעה תשיעית" לאדה"ר דומה ליום חמישים לעם ישראל. **והיה נראה** ליישב על פי דבריו בדרוש על התורה [י:], וז"ל: "ומפני שנברא האדם לעמל, לכך נצטוו ישראל למנות ממחרת יום טוב של פסח [ויקרא כג, טו]... צוה למחרת מיד על שיתחילו להכנה לתורה, לספור מספר הימים אשר יעברו, עד כי יהיו מוכנים לקבל עול התורה ומצות. לבל יעלה על דעתן לומר הנה אנחנו בני חורין לגמרי כאשר הוציאנו ממצרים מבית עבדים. דכל עוד היות האדם על האדמה, איננו בן חורין, אבל לעמל הוא יולד. ולא אמרה תורה להתחיל הספירה ביום טוב עצמו, כי הוראת התחלת הספירה היא על העמל... ויום טוב ראשון מורה על החירות, ואיך יהיו שני דברים הפכיים, דהיינו החירות והעמל בזמן אחד יחד, כי אין ההפכיים נמצאים יחד. ומכל מקום למחרת מיד, בלי עוד הפסק זמן, היה צורך שיהיו מכינים את עצמם לקבלת העמל הזה ועולו" [הובא למעלה פ"ב הערה 874]. הרי שאף ישראל נצטוו מיד בציווי של ספירת העומר. אך זה לא מספיק, כיון שכאן דיבר על כל תרי"ג המצות, ולא רק על מצות אחת של ספירת העומר. ועל כך תיקשי, שתרי"ג מצות נצטוונו רק במתן תורה. **אמנם הענין** מבואר על פי דבריו בתפארת ישראל פכ"ה [שפ:], שכתב: "כאשר יצאו ממצרים היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו [מדריגת הגוף]... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים [יום], כי אז בא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל". ועל פי זה ביאר מדוע הקרבת העומר בט"ז ניסן היה מן השעורין [מנחות

פד.], שהוא מאכל בהמה [רש"י במדבר ה, טו], וביום החמשים הקריבו שתי הלחם מן החטים [רש"י ויקרא כג, טז], שהוא מאכל אדם. ובבאר הגולה באר השני [ריח.] כתב: "קודם שנתנה תורה לישראל, לא היה להם המדריגה העליונה, עד שקבלו התורה, ואז היה להם המדריגה העליונה". א"כ, אע"פ שישראל נולדו ביצ"מ, מ"מ זה היה רק לידת הגוף, אך לידת השכל היתה רק במתן תורה. והרי שם "ישראל" מורה על מעלתם השכלית [גבורות ה' פס"ב (רפ:)], וברי הוא שהגיעו למעלתם השכלית רק במתן תורה [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 171]. נמצא שכאשר ישראל נולדו בהויתם הרוחנית [מתן תורה], הם אכן נצטוו מיד בתורה ומצות, ובזה הם דומים לאדה"ר שנצטווה אף הוא מיד ביום יצירתו. וראה להלן הערה 461. **יתירה מזאת**; אדם הראשון נוצר בשמונה שעות הראשונות של יום ששי, ורק לאחר מכן [בשעה תשיעית] נצטווה. אך אצל ישראל, במה שנצטוו במתן תורה בזה גופא הם קנו את מעלתם, כי ציווים ומעלתם באו כאחד. באופן שאצל ישראל ההצמדה של הוויתם לציווים היא הרבה יותר מאשר נמצא באדה"ר; אצל אדה"ר שעת הוויתו לחוד, ושעת ציוויו לחוד. ואילו אצל ישראל קדושים שעת הוויתם הרוחנית היא היא שעת ציווים. לכך אם אצל בני נח מצינו שבשבע מצות שלהן נמצאת השלמתם, על אחת כמה וכמה אצל ישראל נמצא שבתרי"ג המצות שלהן תמצא השלמתם.

(170) לשונו בנר מצוה [פ:]: "כי המצוה לנו היא המעלה שכלית האלקית, ובודאי בטול התורה הוא בטול ישראל, וכל העולם היה בטל" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 171]. ובנצח ישראל פנ"ו [תתסד.] כתב: "כי ישראל הם עיקר ויסוד העולם, עד כי נחשבים ישראל צורת העולם בכלל. ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם", וכן כתב בהמשך שם [תתסח.].

(171) לכך הרשעים מביאים לאבוד העולם; כי העולם תלוי באדם, והאדם תלוי במצות, ואם אין מצות העולם בטל. והרשעים שעוברים על רצון ה', בכך מביאים לחורבן העולם. ולהלן משנה טז [לפני ציון 1559] הזכיר ברמז דברים אלו.

(172) "ויהי ערב ויהי בוקר יום **ששי**" [בראשית א, לא], ובשאר ימים לא נאמרה אות ה' יתירה.

(173) למעלה פ"א מ"ב [קע:, קפט.] הביא מאמר זה וביארו, ויובא בהערה 176.

(174) והרי נאמר [בראשית ז, כג] "וימח את כל היקום אשר על פני האדמה" [הובא בגמרא שם].

(175) וכן כתב רש"י בחומש [בראשית ו, ז], וראה למעלה הערה 160, ולהלן הערה 2287. וכן הוא למעלה פ"ג הערה 598.

(176) לשונו למעלה פ"א מ"ב [קע:]: "לכך התחיל התנא הזה דבריו לומר 'על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים' [שם]. כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות. ועל דבר זה אמרו רז"ל בפרק רבי עקיבא [מביא המאמר שהביא כאן]... ופירוש זה, כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה... ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו". ושם בהמשך [קפט.] כתב: "וכנגד זה אמר 'על התורה', כי קיום העולם בעצמו הוא התורה, כמו שהתבאר לך לפני זה, כי שלימות העולם הוא בשביל התורה, כמו שרמז גם כן בקרא 'יום הששי'... מלמד שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שתלוים ועומדים עד ששה בסיון, אם יקבלו התורה - מוטב, ואם לאו - יחזרו לתוהו ובוהו. ודבר זה, כי לפחיתת העולם אם לא היה בעולם התורה לא היה נחשב העולם לכלום, כי מה הוא, ולפחיתתו כאילו היה העולם תוהו ובוהו ואין בו ממש. לכך היה חוזר העולם לתוהו ובוהו לגמרי, אם לא על ידי התורה, שהיא החשיבות והמעלה העליונה בעולם, שעל ידי זה ראוי העולם אל הבריאה. ומכל מקום תמצא מבואר שהתורה היא עמוד העולם". וכן הזכיר בקצרה למעלה פ"ג מי"ז [לפני ציון 1917]. **אמנם לכאורה** כאן מבאר באופן אחר ממה שביאר למעלה. כי למעלה ביאר זאת מצד שללא תורה העולם החומרי ישאר בפחיתותו, ואין בו ממש. ואילו כאן מבאר זאת מצד שלולא תורה בטלים ישראל, ואז כל העולם בטל. ואילו מדבריו כאן משמע שביאורו כאן הוא אותו ביאר שאמר למעלה, ויל"ע בזה. **ודע שיש** בספריו עוד שני הסברים למאמר זה; (א) בנצח ישראל פי"א [רצא:] ביאר זאת מצד שהתורה היא סדר העולם, וללא סדר אין לעולם קיום, שכתב: "אמרו ז"ל [שבת פח.] שאם לא היו מקבלים התורה היה הקב"ה מחזיר כל העולם לתוהו ובוהו, וכל מעשי בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון,

אם יקבלו ישראל התורה מוטב, ואם לא יחזיר כל העולם לתוהו ובוהו. וזה מפני כי אם אין כאן תורה, בטל חוק וסדר העולם מה שראוי לה להיות נוהג, וסדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר". וכן כתב בנתיב התורה ר"פ א. (ב) בדרוש על התורה [לג.] ביאר זאת מצד שלולא תורה אין לעולם חבור אל העליונים, שכתב: "כי אין קיום לחצי דבר. ולפיכך אמרו שנתוספה ה"א בששי... כי שמים וארץ היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון, אם יקבלו ישראל את התורה מוטב, ואם לאו יחזור העולם לתוהו ובוהו. כל זה מפני כי על ידי התורה יש חבור לעליונים ותחתונים, ואם יקבלו התחתונים התורה, אז הוא החבור הזה, ואז יש להם הקיום מצד התחברם יחד. ואם לאו, יחזור הכל תהו ובהו, שאי אפשר להתקיים בהפרדם והתרחקם בריחוק והבדל מחולק. ואם כן מצד שהתורה מחברתן היא מקיימת אותם". וכן כתב בהספד [קצ], ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.], והובא למעלה פ"ג הערה 1923.

(177) עד כאן השאלה. ומה שכתב כדבר פשוט "הלא יש צדיקים אחרים שמקיימים", יוסבר על פי מה שאמרו [סוכה מה:] "לא פחות עלמא מתלתין ושיתא צדיקי דמקבלי אפי שכינה בכל יום". ועוד אמרו חכמים [יומא לח:] "אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא". וראה הערה 179.

(178) שביאר שם [בין ציונים 229-253] שכל שאר נבראים נבראו הרבה ביחד, ואילו האדם נברא יחידי, כי לפי ציור החכמה לא היה צריך להיות בעולם אלא רק אדם אחד, ולא יותר, כי האדם הוא מלך בתחתונים, ואין ראוי שיהיה יותר ממלך אחד. ועוד, שהאדם הוא צורת העולם, והצורה היא אחת בלתי מחולקת.

(179) יש לשאול, שהנה אמרו חכמים [יומא לח:] "אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא", ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] טרח לבאר שמעלת הצדיק אינה בת רבוי, וכלשונו: "כי הדבר הנבדל לא יתרבה ולא יתחלק כלל, והחלוק והרבוי הוא מצד הנושא החמרי, שמצד הזה יבא הרבוי והחלוק, ודבר זה מבואר למי שיודע בחכמה [הובא למעלה פ"ד הערה 1835]... לכך הצדיק הוא אחד, כי הדבר הנבדל לא יתרבה ולא יתחלק... ומפני כך אמר כי העולם נברא בשביל צדיק אחד, כי הצדיק שיש לו מעלה נבדלת, לא ימצא מצד הזה רבוי. ומאחר שמצד הזה לא נמצא רבוי, אין לומר שהעולם נברא בשביל שני צדיקים כלל. ובודאי העולם נברא בשביל הצדיק, שאם לא נברא בשביל הצדיק, בשביל מי נברא העולם". והרי לפי דבריו כאן אין זו הנהגה מיוחדת לצדיקים, שהרי אף רשע אחד מחריב את העולם, וממילא ברור שצדיק אחד בודאי מקיים את העולם, ומדוע תלה זאת בהנהגה מיוחדת עם צדיקים. ונראה שזה לא קשיא, כי כאן לא כתב שהרשע מחריב

את העולם לשאר בני אדם, אלא עושה כן רק כלפי עצמו, וכלשונו: "שהוא מחריב העולם **אצלו**". אך בגמרא ביומא אמרו שהקב"ה בורא עולם עבור כולם בשביל צדיק אחד, וזו הנהגה מיוחדת עם הצדיקים, שלא נמצאת כלל אצל רשעים.

(180) דע שבכת"י כאן כתב ככל דבריו שבנדפס בהסברו השני, אך קודם לכן כתב בהסברו הראשון [שאינו מופיע בנדפס] תשובה אחרת לשאלה "איך אפשר שהרשעים מאבדין את כל עשרה מאמרות, ואין מאבדין חמה ולבנה כוכבים ומזלות" [לשונו למעלה], וז"ל: "כי על כל פנים מחריב את כל העולם, אף שאר מאמרות, [כי] נברא העולם [אחד], ואינו מחולק. וכאשר העולם הוא אחד, כאשר מקולקל דבר אחד ממנו, הוא מקולקל [בכל], כאשר כל העולם הוא אחד. וכן כאשר מאמר זה של 'נעשה אדם בצלמינו' [בראשית א, כו] הוא מקולקל, בזה נחשב כל העולם מקולקל. בפרט האדם, לא כמו שאר נבראים, שלא נברא כל אחד ואחד בפני עצמו יחידי כמו שנברא האדם יחידי, לומר כי אדם אחד הוא כל העולם [כפי שביאר למעלה פ"ג מ"ב (לאחר ציון 228)], וההורג אדם יחידי כאילו החריב כל העולם [סנהדרין לז.]. לפיכך רשעים מחריבין את כל העולם, כאשר בטל מאמר אחד שהוא 'נעשה אדם בצלמינו', ובזה בטל כל העולם".

(181) מעין שאלתו העשירית של האברבנאל על המשנה, וז"ל: "למה כמו שאמר בצדיק 'וליתן שכר טוב לצדיקים', לא אמר כזה הלשון ברשעים 'ליתן גמול רע לרשעים', אחרי שהדין שוה בהם, וידיעת ההפכים אחת [ראה להלן הערה 1644]. וכמאמר הנביא [ישעיה ג, י-יא] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו אוי לרשע רע כי גמול ידיו יעשה לו'". הרי ששאל שאם נאמר אצל הצדיקים "שכר טוב", מדוע לא נאמר אצל הרשעים "גמול רע". אך המהר"ל שואל לאידך גיסא; אם נאמר אצל הרשעים "**להפרע** מן הרשעים", מדוע לא נאמר גם לגבי צדיקים "**לשלם** שכר טוב", אלא נאמר "ליתן שכר טוב".

(182) ואע"פ שנאמר [דברים ז, י] "ומשלם לשנאיו אל פניו להאבידו לא יאחר לשנאו אל פניו ישלם לו", לא קשה, כי שם מיירי בפורענות לרשעים, וכמו שיבאר בעצמו בהמשך.

(183) דברים רבה ב, א "לא נתפלל משה אלא בלשון תחנונים ["ואתחנן אל ה' וגו'" (דברים ג, כג)]. אמר רבי יוחנן, מכאן אתה למד שאין לבריה כלום אצל בוראו, שהרי משה רבן של כל הנביאים, לא בא אלא בלשון תחנונים".

(184) לשונו למעלה פ"ב מי"ג [תשסג:]: "כאשר יחשוב כי כל אשר עושה לו השם יתברך, עושה דרך חנינה ורחמים עליו". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה ואין לך] כתב: "אילו היה נותן הדין שיבראו הנבראים, היה זה קשיא, אבל אין לשום בריה על

הקב"ה כלום, כי מתוך חסדו בראם". ובגבורות ה' פס"ד [סוף רצג:] כתב: "כי בודאי הכל הוא להקב"ה, ואין לבריאה דבר מצד הדין והמשפט, רק בשביל שהוא יתברך מבורך, ובשביל כך משפיע לנמצאים... כי אין לבריה שום דבר מצד הדין, והכל הוא של הקב"ה, רק מצד שהוא ברוך ומשפיע הטוב לנמצאים, מזה הצד יכולים הבריות לחיות". ובנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 22] כתב: "כי אין לבריות על בוראם רק חסד ורחמים, ואין כאן חוב". ובח"א לר"ה יז: [א, קטז.] כתב: "ואדם שלא חטא גם כן צריך למדת טובו, כי אין לבריה על בוראה יתברך רק חסד ורחמים, ואין כאן חוב" [הובא למעלה פ"ב הערה 1404].

(185) יש להעיר, כי למעלה פ"ב מט"ז אמרו "אם למדת תורה הרבה **נותנים** לך שכר הרבה". וכתב שם [תתכז:] בזה"ל: "יש מקשים, שהיה לו לומר 'משלמים לך שכר הרבה'. ודבר זה אינו קשיא בודאי, כי אצל תשלומין לא שייך לומר 'הרבה', כי אין התשלומין רק מה שראוי לשלם, ולא 'הרבה'. ולכך אמר 'נותנין לך שכר הרבה', כלומר שישלם לך כפי העמל, והוא הרבה". ולפי דבריו כאן היה יכול להשיב שאף ללא תיבת "הרבה" לא היה ניתן לומר "משלמים לך שכר", כי לא שייך לומר במתן שכר לשון תשלומין, כי השכר ניתן בדרך חנינה, ולא בדרך דין. ויל"ע בזה [הובא למעלה פ"ב הערה 1705].

(186) אודות השייכות בין עונש לדין, הנה אמרו [ר"ה טז:] "כל המוסר דין על חבירו ["כמו (בראשית טז, ה) 'ישפוט ה' ביני וביניך'" (רש"י שם)], הוא נענש תחלה ["אומרים כלום ראוי הוא שיענש חבירו על ידו (רש"י שם)]". ובח"א שם [א, קז:] כתב: "פירוש, כיון שהוא דין, הרי הוא בדין תחלה, כי המבקש דין על חבירו ראוי שיהיה הוא בעונש, לפי שהמביא דין הוא נענש באותו דין גופיה, כאשר ממשיך הדין הוא קרוב לדין תחלה, ולפיכך נענש תחלה מצד זה שהוא מביא את הדין על ידי צעקתו, לכך נענש הוא תחלה".

(187) יש להעיר, כי מצינו לפעמים מתן שכר הניתן במדת הדין. וכגון, בנתיב הצדקה פ"ה [א, קפ.] כתב [לגבי מי שנותן צדקה לעני] בזה"ל: "מי ששולט בו מדת הדין [כמו עני], כל אשר נעשה לו יש לו תשלומין במדת הדין. כי כאשר עושה לו דבר טוב, מדת הדין נותן שיהיה לו תשלומין. וכן אם שומע צעקתו ואין נותן לו צדקה, מדת הדין מחייב לו תשלומין. ומפני כך נקרא 'עני' שהוא אותיות 'יען', כי לשון 'יען' הוא בא על תשלומין, יען אשר עשית הדבר הזה. וכן בכל מקום לשון זה מורה על התשלומין הגמורים שיש על מה שנעשה לעני". וכן נאמר [משלי יט, יז] "מלוה ה' חונן דל", שפירושו "המלוה את המקום מי שחונן את הדל" [רש"י ברכות יח.]. ובב"ב י. אמרו על פסוק זה "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, כביכול עבד לוה לאיש מלוה", ופירש רש"י שם "החונן

דלים נעשה מלוה להקב"ה, וכתיב [משלי כב, ז] 'ועבד לוה לאיש מלוה'". וברי הוא שבהלואה יש חובת תשלומין גמורה [תוספות כתובות נו. כתבו "דסברא הוא שיש לו לשלם מה שלוה ממנו"]. ועוד, בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קס:] כתב: "מאחר שאין הלוואה שייך אצל העני, שהרי אין לו לשלם, רק נחשב הלוואה זאת אל השם יתברך... כי השם יתברך משלים חסרון כל הנבראים, ועל השם יתברך להשלים את החסר לאדם, ולכך הלוואה זאת אל השם יתברך, שעליו להשלים מה שחסר לאדם" [הובא למעלה פ"ג הערה 441]. וכיצד ניתן לומר ש"על השם יתברך להשלים את החסר לאדם", הרי השם יתברך אינו חייב דבר לאדם, כי האדם נברא במידת חסדו. ונראה, כי כאן כוונתו ביחס של האדם אל הקב"ה, שאין אדם יכול לתבוע מהקב"ה את שכרו במדת הדין, כי כל חיי האדם הם מתנת חנם, ומהיכי תיתי שהאדם יתבע שכרו מכח מתנת חנם שניתנה לו. אך הואיל והקב"ה נוהג בהנהגה של "מאן דיהיב חיי יהיב מזוני" [ראה תענית ח:], לכך כלפי יחס זה כתב "ועל השם יתברך להשלים את החסר לאדם", כי כך הקב"ה הכתיב לעצמו, אך אין לאדם שום זכות תביעה כלפי הקב"ה. **אך עדיין** קשה, שהרי אמרו חכמים [ברכות יז:] "'שמעו אלי אבירי לב הרחוקים מצדקה' [ישעיה מו, יב]... כל העולם כולו נזונין בצדקה ["בצדקתו של הקב"ה, ולא בזכות שבידן" (רש"י שם], והם נזונין בזרוע ["בזכות שבידם, ובצדיקים משתעי קרא, וקרי להו רחוקים מצדקתו של הקב"ה" (רש"י שם)]". והרי הלשון "והם נזונין בזרוע" מורה שהצדיקים נזונין מכח דין, ולא מכח חנינה. ועוד קשה, הרי המושג הידוע של "נהמא דכסופא" מורה שהקב"ה ברא את העולם באופן שקיום האדם ינתן לו כשכר טירחה, ולא כלחם מבויש. וכן כתב מרן החפץ חיים בספרו שם עולם [ח"ב פי"ב], וז"ל: "ידוע שלפיכך ברא הקב"ה את האדם בעולם הזה, כדי שיקיים תורה ומצות, ויזכה לאור באור החיים לעולם הבא, שזהו טוב האמתי. והנה לכאורה לפי זה טוב היה יותר שהיה נותן לו עולם הבא למעלה, בעולם העליון, ולא היה צריך בשביל זה להורידו לעולם הזה. אלא הענין כמו שכתבו הספרים, שאם היה נותן לו עולם הבא בחנם, היה 'נהמא דכסופא', והיתה הנפש מתביישת. ועל כן הורידו לעולם הזה, והלביש את הנפש בלבוש הגשמי, ונטע בו כמה כחות המתנגדים לעבודת ה', והם כח התאוה וכח החמדה וכח הכעס וכיוצא באלו, ונתן בו גם נשמה קדושה שמאירה לפניו את דרך האמת שלא לנטות אחרי אלו הכחות הרעים. והנה מלחמה כבדה היא ללחום תמיד עם יצרו בזה, ועל כן כשינצח המלחמה, אז לא יתבייש האדם בעלותו לקבל שכרו". ואם ככלות הכל "השם יתברך נותן השכר דרך חנינה, שהוא חסד בלבד, ואינו תשלומין" [לשונו כאן], לכאורה עדיין

לא יצאנו מגדר "נהמא דכסופא" [שתי קושיות אלו שמעתי מהבה"ח ר' דוד בוכבינדר שיחיה]. **ויש לומר**, שהספר אור תורה [אות סו] הקשה את השאלה השניה, וייישובו לכך יועיל גם לשאלה הראשונה, וז"ל: "תכלית הבריאה היה שנברא האדם להיות לו יצר הרע, והבחירה תהיה מסורה בידו, כדי שיקבל שכרו בדין בעולם הבא, ולא יהיה לו נהמא דכסופא, כמו שנזון בשלחן אחרים מצד החסד לבד, ויקבל שכרו בדין. כמו שנאמר [תהלים קכח, ב] 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך', שהטוב הוא שלך. ואם כן יקשה מזה, דהא כתוב מפרש [תהלים סב, יג] 'ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו'. וכן כתיב [איוב לה, ז] 'אם צדקת מה תתן לו כו'... אבל באמת דבריהם בקנה אחד עולים. והיינו שזה עצמו שהוא יתברך ברא האדם ביצר הרע, ונתן לו הבחירה כדי שיקבל שכרו בדין, הוא מצד חסדו וטובו יתברך, שרצה להטיב לזולתו. וראה הוא יתברך שעצם ההטבה הוא שיהיה מסתיר פניו, ויצמצם כח יכלתו במה שברא נבראים בעלי גבול וצמצום, וסילק אור פניו יתברך מעולם השפל, עד שיהיה מקום ליצר הרע להסית לאדם ולאמר לו לית דין ולית דיין, ו'רם ה' על השמים כבודו' [תהלים קיג, ד], ואין כבודו להשגיח בשפלים. ובזה יהיה מקום קבול שכר לצדיקים שיכופו יצרם. ובכדי שלא יהיה באמת שליטה לרע ולסטרא אחרא על האדם, נתן תורתו יתברך לעולם, והוא ניצוץ הארה ואור פניו, שבזה האדם קשור בשרשו, שיהיה יכול להטות עצמו ולצאת מרשות יצרו... זהו עצם רצונו יתברך במה שצמצם שלמותו, בכדי שיכפל שכרם... אף שמקבל האדם שכרו בדין, מכל מקום תוך הדין הזה נתלבש חוט של חסד מקו שלמותו יתברך". הרי שביאר שחסדו יתברך יצר מצב שהאדם יקבל שכרו בדין ["נוזנין בזרוע"], אך זה גופא נעשה מחמת חסדו יתברך. וראה בפחד יצחק פסח שביאר שקודם מתן תורה הנהגת העולם היתה באופן של "חסד ויתור", אך לאחר מ"ת ההנהגה היא באופן של "חסד משפט". ועצם צירוף המלים "חסד משפט" מורה על יסוד זה; הכל הוא חסד, אך החסד עצמו ניתן במשפט.

משנה ב

(188) "צא וחשוב בפרשה" [לשון רש"י]. ואלו הם; (א) אדם (ב) שת (ג) אנוש (ד) קינן (ה) מהללאל (ו) ירד (ז) חנוך (ח) מתושלח (ט) למך (י) נח [בראשית ה, א-לב]. וכן נאמר בדהי"א א, פסוקים א-ג; "אדם שת אנוש קינן מהללאל ירד חנוך מתושלח למך נח וגו'".

(189) (א) שם (ב) ארפכשד (ג) שלח (ד) עבר (ה) פלג (ו) רעו (ז) שרוג (ח) נחור (ט) תרח (י) אברהם [בראשית יא, י-כו]. וכן נאמר בדהי"א א, פסוקים כד-כז; "שם ארפכשד שלח

עבר פלג רעו שרוג נחור תרח אברם הוא אברהם". הרי משמעות "מאדם" [הפותח את עשרה דורות הראשונים] שונה ממשמעות "מנח" [הפותח את עשרה דורות השניים]; אדם נכלל בעשרה הראשונים, ואילו נח אינו נכלל בעשרה השניים. וראה להלן הערה 279.

(190) עומד על הקושי, שאם בסיפא אין נח מכלל עשרה דורות, מדוע נאמר "עשרה דורות מנח עד אברהם", ולא אמר "עשרה דורות משם עד אברהם".

(191) לשון התויו"ט כאן: "עשרה דורות מנח ועד אברהם - לא דמי ל'מאדם ועד נח', דאדם ונח בכלל עשרה. אבל הכא אין נח בכלל, אלא לפי דסיים בנח, הדר ופתח ביה". ואודות שדרך התנא לפתוח במה שסיים מקודם, כן אמרו חכמים [נדרים ב:] "ההוא דסליק מינה ההוא מפרש ברישא". וכן כתבו תוספות שבת כ:, וז"ל: "במה מדליקין כו' - פעמים מפרש מאי דסליק מיניה". ורש"י [נזיר ב.] כתב: "אורחא דתנא מההוא דסליק מתחיל לפרושי ברישא".

(192) להלן סוף המשנה [לאחר ציון 290].

(193) עומד על הקושי שמה שייך כאן לשון "להודיע", כי זה לכאורה רק שייך להאמר על מאמר של פסוק או תנא, שאמרו את מה שאמרו כדי להודיע כך וכך, וקא משמע לן ענין זה. אך כאן שיש עשרה דורות בעולם, שאין כאן מאמר, אלא זו מציאות שהיתה בעולם, מיהו ה"מודיע" שמיידע שהקב"ה מאריך אף. ועל כך ישיב בתשובתו הראשונה שגם על כך ניתן לומר "להודיע", אף שלא מדובר במאמר של פסוק או תנא.

(194) בראשית פרקים ה, יא.

(195) כי רק על הנסיון העקידה נאמר [בראשית כב, א] "אחר הדברים האלה והאלקים ניסה את אברהם וגו'", ולא נאמר כן בשאר נסיונות. ולהלן יבאר [סוף משנה ג (ד"ה וענין אלו)] מה הם העשרה נסיונות, ושהנסיון הראשון הוא כבשן האש.

(196) פירוש - אע"פ שלא נאמר להדיא שאברהם אבינו נתנסה [חוץ מן העקידה], מ"מ כל הנסיונות נכתבו בתורה [כמו הרעב, לקיחת שרה וכיו"ב], וזה מספיק כדי לומר "להודיע".

(197) כך תרגמו אונקלוס ויונתן [שם] שהכוונה שהוצאתיך מכבשן האש שהיה אור כשדים. ובמדרש תהלים מזמור יח אמרו: "עשר נסיונות ואלו הן; כשירד לתוך כבשן האש, שנאמר [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים'. שנים, כשאמר לו [בראשית יב, א] 'לך לך' וכו'". וכן הוא בפרקי דרבי אליעזר פכ"ו, והמהר"ל יביאו להלן בסוף משנה ג [ד"ה וענין אלו]. והכתב והקבלה כתב [בראשית טו, ז]: "ואמר

כאן 'הוצאתיך מאור כשדים', פירוש מכבשן האש. ולפי זה מפורש בקרא הנס שסיפרו לנו רבותינו [פסחים קיח.] שנעשה לאברהם בכבשן, שהפילוהו לתוכו". וראה להלן סוף הערה 309 שנתבאר שם שמ"מ רק העקידה נכתבה בתורה שנעשתה לשם נסיון [בראשית כב, א], לעומת תשעת הנסיונות האחרים. וראה להלן הערה 589.

(198) נראה להטעים שאלתו, כי משניות אלו מונות את הדברים שהם עשרה [מאמרות, דורות, נסיונות, נסים, ודברים שנבראו בער"ש (משניות א-ו)]. בהכרח שמספר עשרה מגדיר ומשתייך למהותם הפנימית של הדברים שהוזכרו כאן [כפי שביאר במשנה א כיצד עשרה מאמרות מגדירים את הבריאה], שאם לא כן, מהו הטעם לשזור משניות אלו להדדי ב"צד השוה" שאינו חלק מהותי מענינן. נמצא שמספר עשרה שהוזכר כאן [דורות] גם כן משתייך למהות הענין של "להודיע כמה ארך אפים לפניו", ועל כך השאלה היא מדוע ארך האפים הזה מתבטא דוקא בעשרה דורות, לא פחות ולא יותר.

(199) לשונו למעלה פ"ג תחילת מ"ו: "נקרא מספר עשרה 'עדה' [סנהדרין ב.], ושם 'עדה' נאמר על הכלל, שאין כלל ועדה פחותה מעשרה. והדבר נראה מן מספר עשרה, שהרי כל מספר לא יעלה רק עד עשרה, וכאשר יגיע אחר עשרה מתחיל כבראשונה למנות אחד, וכן לעולם, אין המספר מגיע יותר מן עשרה, כי אחר עשרה חוזר לספור אחד עשרה". ושם במשנה יג [לאחר ציון 1289] כתב: "כי מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין המספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה מפני כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד". וראה למעלה הערה 82.

(200) פירוש - כל מספר עד עשרה יש בו הבדל וחילוק משאר המספרים עד עשרה, ורק כאשר מגיעים למספר עשרה נשלם המעגל, והחלקים השונים זה מזה יצרו יחידה אחת כללית.

(201) פ"ג מ"ו [לאחר ציון 700], וז"ל: "אין הוספה על הכלל, כי אף אם אתה מוסיף על הכלל, אינו יוצא מן הכלל הראשון. ודבר זה נמצא במספר עשרה, כי אחר שנים יש להוסיף עליהם למנות שלשה, ארבע, וכן עד עשרה. אבל בעשרה יש משפט הכלל, שאין כאן תוספות, וכאשר אתה מוסיף עליו במספר, צריך למנות אחד עשר, שנים עשר, ואין זה תוספות, כיון שאתה חוזר למנות 'אחד'". ושם במשנה יג [לאחר ציון 1307] ביאר מדוע הפרטים הם עד מספר תשע, ולא מעבר לזה. ובגבורות ה' פ"ח [מו:] כתב: "הכפרות הם ט' מינים בהמות, מפני שהחטאים דומים לחולי הגוף, והחולי אשר נתהוה בגוף, יש חולה שיש לו חמימות יותר מן הראוי, ורפואתו הוא בענין אשר ראוי לו. ויש

מקרירות, ורפואתו בענין הראוי לזה. ויש בענין הלחות, ויש בענין היבשות, ורפואתו בענין הראוי לו. כך רפואת הנפש, אין זה כזה, ולכל אחד קבעה התורה התמימה כפרה ורפואה מה שראוי לו. ולכך הם תשעה כפרות מן הבהמות, ובט' יכללו כל החלקים... כי השם יתברך נתן לישראל כפרות הרבה, שאין חטא זה כזה, ומפני כי המספר עולה עד עשרה, שהרי אחר עשרה יחזור למנות אחד, דהיינו 'אחד עשר', אם כן אין מספר יותר מעשרה. והטעם בזה לפי שכל דבר בעולם יתחלק לתשעה... ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד". וראה להלן הערה 263.

(202) כי המספרים עד עשרה הם מחולקים זה מזה, וכמו שביאר, לכך גם הדורות עד מספר עשרה "ראוי שיהיה שנוי בהם".

(203) "שהביא עליהם את מי המבול" [לשון המשנה כאן]. והנה שכאשר אברהם אבינו התפלל בעד סדום [בראשית יח, כג-לב], לא ביקש על פחות מעשרה צדיקים. וכתב על כך רש"י [שם פסוק לב], וז"ל: "אולי ימצאון שם עשרה - על פחות לא בקש. אמר, דור המבול היו ח', נח ובניו ונשיהם, ולא הצילו על דורם". ומשמע שאם נח ובניו היו עשרה היה בידם להציל את דורם, אע"פ שאיירי בדור העשירי, ששוב אין לצפות לשום שנוי לטובה. אך זה לא קשה, כי היא גופא, אם נח ובניו היו עשרה, זה היה מונע מאותו הדור להחשב "דור רשעים", ושוב לא היה כאן אלא תשעה דורות של רשעים, ולא עשרה דורות.

(204) וכן נאמר [בראשית לא, ז] "ואביכן התל בי והחליף את משכורתי עשרת מונים וגו'", ופירש רש"י "עשרת מונים - אין מונים פחות מעשרה". ובגו"א שם אות ב כתב: "אין מנין בפחות מעשרה. משום דדרך בני אדם לספור עד עשרה, ואחר כך חוזרים למנות 'אחד' 'שנים', ולפיכך 'עשרת מונים' הם עשר מנינים. ואם תאמר, למה לא אמר 'ותחלף משכרתי מאה'. ויש לומר דכך היה אומר, כמו שדרך המונים מונים עד עשרה, וחוזרים למנות 'אחד' 'שנים', כך היה עושה לבן, אמר 'נקודים יהיה שכרך' [שם פסוק ח] ואחר כך 'טלואים', עד עשרה פעמים היה משנה. אחר כך חוזר לומר לא יהיה כך שכרך, אלא 'נקודים יהיה שכרך', כמו שאמר בראשונה. וזה גנאי גדול לו ורשעה גדולה, דאילו היה אומר 'מידי אחריני יהיה שכרך', היה לו קצת טענה לומר 'טעיתי ודבר זה יהי שכרך'. אבל עכשיו כי מתחלה אמר 'עקודים', וחזר לומר 'נקודים', ואחר כך 'טלואים', ואחר כך 'ברודים', וחזר לומר 'עקודים', ואחר כך חזר עוד ממנו, זה היה גנאי גדול לו". הרי עומק הגנאי של לבן הרשע הוא שלא הציע ליעקב משכורת חדשה, אלא חזר כל פעם אל הצעתו הראשונה, כי אחר מספר עשרה אין עוד שנוי, אלא חזרה על הראשונות

[הובא למעלה פ"ג הערה 702]. ולהלן [לאחר ציון 290] יבאר הסבר נוסף מדוע נקט עשרה דורות לא פחות ולא יותר.

(205) יש להבין, דבשלמא במספרים, אכן חזינן שלאחר מספר עשרה חוזר למנות "אחד עשר" "שנים עשר", ואין שום מספר העולה מעבר לעשרה. אך כאשר איירי בדורות של בני אדם, כיצד ניתן לומר שאחר דור העשירי "מכאן ואילך חוזר לקדמותו", וכל הדורות שיוולדו משם ואילך אינם אלא חזרה על הדורות הקודמים. הרי "כשם שאין פרצופיהן דומין זה לזה, כך אין דעתן שוין זה לזה, אלא כל אחד יש לו דעה בפני עצמו" [במדב"ר כא, ב (ראה למעלה פ"ד הערות 789, 1829)]. וצרף לכאן דברי העלי שור, חלק שני, עמוד תיד, שכתב: "אדם הראשון נברא 'יחידי', ויחודיות זו היא נחלת כל בני העולם. אדם המעלה את ענין יחודיותו על דעתו צריך להזדעזע; הרי מכל בני העולם החיים עכשיו, אין אף אחד שדומה לו. ועד סוף כל הדורות, לא יהיה אף אחד הדומה לו באותו הרכב של כחות, תכונות, סגולות, מעלות וחסרונות. לפיכך כל אדם הוא 'יחידי', עד שהוא חייב לומר 'בשבילי נברא העולם'" [הובא למעלה פ"ג הערה 277]. ואיך אפשר להקיש את הדורות העתידיים לעשרה דורות הראשונים, ולומר שהואיל ועשרה דורות הראשונים היו רשעים, אזי גם הדורות העתידיים יהיו רשעים. ושמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א ליישב, שבודאי לכל יחיד ויחיד יש את יחודיותו המקורית, ואת בחירתו חופשית לעמוד בכל נסיון שיבוא בדרכו. אך כאן לא מדובר על יחידים, אלא על דורות, שזאת הנהגה כללית, ולא פרטית. ובזה מבאר המהר"ל שעשרה דורות מקפלים בתוכם את כל סוגי ההנהגות האפשריות, ואת הפריסה הרחבה ביותר שיכולה להיות. לכך כל הדורות שיבואו אחרי עשרת הדורות הראשונים אינם אלא מהדורא תנינא של אותם עשרה דורות. והרי אף אצל אומות העולם שגור הוא הבטוי "ההיסטוריה חוזרת על עצמה", שפירושו שישנה מחזוריות וסבוב של אירועים כללים, שחוזרים ונשנים. לכך הקב"ה נהג בארך אפים למשך עשרה דורות, כדי לאפשר את הפריסה המלאה של סוגי הדורות האפשריים, ורק כשכלו כל הקיצין הביא את מי המבול. ודפח"ח. וראה להלן הערות 274, 278, 293, ששם נתבאר שעשרה הדורות שאחר אדה"ר ונח נקראים "עשרה דורות שלו", והביאור הוא שכל עשרה דורות נחשבים יחידה אחת. ולהלן במשנה ד [לפני ציון 424] חזר על דבריו שכתב כאן.

(206) זהו טעם חדש שלא הזכיר בביאור המשנה הקודמת, שלמעלה ביאר שמספר עשרה מורה על הענין האלקי והשכלי שיש לעולם [ראה למעלה הערות 58, 80, 95, 132], ואילו כאן מבאר שמספר עשרה מורה על עולם שכולל הכל. וכן כתב להלן במשנה

ד [לאחר ציון 422], וז"ל: "כי השם יתברך ברא העולם בעשרה מאמרות, מפני שאין העולם חסר דבר, ויש בו כל החלקים, שהם עשרה", ושם הערה 423. ובסמוך [לאחר ציון 227] יביא כהסבר שני את הטעם שביאר במשנה הקודמת. וכן להלן משנה ד [לאחר ציון 428] יעמיד ב"זה לעומת זה" את שני הטעמים הנ"ל. וראה להלן הערות 210, 228, 428, 602.

(207) יש להביא ראיה לזה, שהנה אמרו חכמים [ב"ר נו, יא] "כיון שנתנסה אברהם אבינו נסיון עשירי [העקידה], אמר לו [אברהם אל ה'] השבע לי שאין אתה מנסה אותי עוד מעתה". ומדוע לא התפלל כך בתשעת הנסיונות הקודמים. אלא הם הם הדברים; רק לאחר שנעשה הנסיון העשירי יכול אברהם לבקש שלא יתנסה עוד, כיון שכבר עמד "בכל חלקי הנסיון" [לשונו כאן]. אך בטרם שנעשה הנסיון העשירי, אינו יכול לבקש שלא יתנסה עוד, כי יש לו לעמוד בכל סוגי הנסיונות האפשריים, וכפי שביאר להלן תחילת משנה ג. אך מאידך גיסא יש להקשות, דמדוע אברהם מבקש מה' שלא ינסהו עוד, הרי לאחר שנעשו עשרת הנסיונות אין עוד טעם לנסותו שוב, כי כל נסיון נוסף יהיה בו חזרה על נסיונות שכבר עמד בהם, ולשם מה לנסותו בנסיון שכבר צלח בו. ויל"ע בזה. והנה אמרו חכמים [מדרש תדשא אות ח] "כנגד עשרה מאמרות נתנסה אברהם עשרה נסיונות", ולפי דברי המהר"ל הדברים מחוורים. ולהלן במשנה ג [לפני ציון 364 ואילך] חזר שם על דבריו כאן.

(208) לשונו להלן משנה ד [ד"ה וכבר בארנו]: "כבר בארנו לך הטעם של מספר עשרה, כי השם יתברך רצה לעשות נסים לישראל בכל חלקי הצדדין אשר אפשר, כי אין הנסים שוים. כי מפני שהנס הוא שנוי הטבע, אין כל הדברים שוים; כי יש דבר קרוב אל שנוי הטבע מצד מה, וקשה מצד מה. ודבר אחר גם כן יש שהוא קרוב מצד אחד אל שנוי הטבע, וקשה מצד אחר. ובעשרה יש כל החלקים, עד שכאשר עשה הקב"ה עשרה נסים במצרים, ידעו ישראל לגמרי שהשם יתברך עושה להם נסים ונוהג עמהם שלא בטבע בכל הדברים".

(209) כן ביאר להלן תחילת משנה ד, וז"ל: "אלו עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים, הם עשר מכות שהביא בשביל ישראל להוציא אותם מארץ מצרים, לכך הביא הקב"ה המכות עליהם, ולפיכך המכות עצמם שהביא הקב"ה על המצריים הם הנסים שנעשו לאבותינו".

(210) המשך לשונו להלן משנה ד [ד"ה וכבר בארנו] "וכן עשרה נסים עשה הקב"ה לישראל במצרים, להודיע כי עשה נסים לישראל בכל החלקים, שהם עשרה, שבזה

נכללו כל הנסים. וכן יש לפרש כל מספר שזכר. כי השם יתברך ברא העולם בעשרה מאמרות, מפני שאין העולם חסר דבר, ויש בו כל החלקים שהם עשרה. ועשרה דורות מאדם עד נח, ומנח עד אברהם. כי השם יתברך היה מאריך אף, באולי יהיה דור האחר מחולק מן הראשון, עד עשרה דורות כמו שפירשנו למעלה... שזה המספר כולל הכל". וראה להלן הערות 387, 418.

(211) אמנם לשון הפסוק שם הוא "אוי לנו מי יצילנו מיד האלקים האדירים האלה אלה הם האלקים המכים את מצרים בכל מכה **במדבר**", ופירש רש"י שם "בכל מכה במדבר - על ים סוף". ואיך מוכיח מפסוק זה על המכות שהיו בארץ מצרים [כי רק בהמשך יעסוק בנסים שהיו בים סוף]. ואולי לומד את הפסוק כפי שביאר שם הרד"ק, וז"ל: "ואדוני אבי ז"ל פירוש 'במדבר' מן [שיה"ש ד, ג] 'ומדבריך נאוה', וזה פירוש במצותו ובדברו הכה במצרים". ולפי זה לא מדובר על המכות שהיו בים סוף.

(212) כן ביאר כמה פעמים בספר גבורות ה' [ומכנה זאת ב"במקומו", כי זהו הספר העוסק בעניני יציאת מצרים]. וכגון, שם בפל"ד [קל.] כתב: "כי כאשר רצה הקב"ה להביא על המצרים עשר מכות, מפני שמנין עשר מנין כללי, כי מספר הפרטי חסר. ולפיכך הביא מספר עשר מכות, כדי שלא יהיה המנין של מכות מספר פרטי חסר. ועוד יתבאר זה כמה פעמים". ושם בפנ"ו [רמט:] כתב: "כי אלו עשר מכות שהביא עליהם הקב"ה היתה המכה בכל... כדי שתהיה המכה בכל, ואין חלק שלא היתה בו המכה". ושם בפנ"ז [רנג:] כתב: "ועוד יש לך לדעת גם כן, כי כאשר הביא הקב"ה על המצרים המכות, הכה אותם בכל חלקי העולם... וחלקי העולם הם עשרה, והם עשרה חלקים שברא הקב"ה בששת ימי בראשית, ולכל חלק אחד מאמר אחד בפני עצמו. והם עשרה מאמרות שבהם ברא עולמו... תמצא מבואר שכל אלו המכות היו נגד העשרה מאמרות". וכן האריך לבאר שם בהמשך הפרק. ושם בפנ"ח [רנז:] כתב: "ועוד תדע להבין עמקי החכמה, דע כי המכות היו במצרים עשר מכות. והתבאר לך דבר זה בפנים הרבה מאוד הסבה שהיו המכות עשר מכות. והנה במקום הזה יתבאר לך עוד, ותן דעתך ולבך אל דברים אלו".

(213) מקשה, שהמשנה של "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות" היתה צריכה להיות שנויה מיד אחרי המשנה של "עשרה מאמרות", שהרי אף משנה זו משתייכת למספר עשרה, ומתייחסת לששת ימי בראשית, וקודמת לעשרה דורות שהיו מאדה"ר עד נח, ומנח עד אברהם. וזו קושית האברבנאל כאן, ויובא בהערה הבאה.

(214) לשון האברבנאל בתחילת משנתינו: "למה לא נסמכה אחרי המשנה הראשונה 'בעשרה מאמרות נברא העולם' משנת 'עשרה דברים נבראו בין השמשות', שיבוא אחרי זה בזה הפרק, שהיו שתיהן מענין הבריאה הראשונה. ולכן היה ראוי שיהיו סמוכות ונקשרות זו לזו, ולמה אם כן הפסיק ביניהם בדורות שמאדם ועד נח ומנח ועד אברהם ומהנסיונות שנתנסה אברהם ומהנסים שנעשו במצרים ועל הים... והדברים האלה כלם ראוי שיתאחדו ויהיו מסודרים אחרי משנת 'עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות וכו'". וכן חזר וביאר להלן במשנה ד [לאחר ציון 425].

(215) "ויש אומרים אף המזיקין, וקבורתו של משה, ואילו של אברהם אבינו, ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה" [לשון המשנה שם].

(216) אין כוונתו לכלל של "סתם ואחר כך מחלוקת" [יבמות מב:], כי זה נאמר בקשר לאותו ענין, שאם מתחילה נשנתה המשנה ללא מחלוקת ואחר כך נשנתה במחלוקת, אזי אין הלכה כסתם משנה. אך כאן מדובר במשניות העוסקות בענינים שונים. אלא כוונתו היא שמשניות בעלות סגנון אחד נשנו יחד, ומשנה שאינה בעלת אותו סגנון נשנתה לאחר מכן. ולכך שנו קודם את המשניות שאין בהן מחלוקת, ואחר כך שנו המשנה שיש בה מחלוקת. ומעין סברא זו הזכיר התויו"ט בשבת פי"ג סוף משנה א.

(217) מדוע המשנה של "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות" אינה שנויה קודם.

(218) כפי שביאר להלן במשנה ו [ד"ה ופירוש המשנה], וז"ל: "נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעיים, כמו שנבראו בששת ימי המעשה, שכל אלו דברים אינם טבעיים", ושם מאריך בזה.

(219) "שם בריאה" הוא הסדר המשתייך לעניני עולם הזה. ואודות שכל הבריאה היא מעשה סידור, כן כתב בנצח ישראל פי"א [רצא.], וז"ל: "השם יתברך... סידר הבריאה כל אחד ואחד בסדר הראוי לו, שלא ישנה אחד מהם סדרו שנתן לכל אחד, כמו שתקנו [סנהדרין מב.] 'חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם'". ובגו"א דברים פ"ל אות א כתב: "כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 537]. ולכך היוצא מן הסדר יוצא מבריאתו, ואין עליו שם בריאה. ולכך מצוי מאוד בספרי המהר"ל צירוף המלים "סדר הבריאה", כי כל הבריאה ענינה סדר הנבראים. וראה למעלה פ"א הערה 1778, ולהלן ציון 1821.

(220) לשונו להלן משנה ו [לאחר ציון 888]: "פירוש המשנה הזאת מה שהוצרכו חכמים לומר כי יש דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, דבר זה הזמן של ערב שבת

בין השמשות הוא הגורם. וזה מפני כי שאר בין השמשות שהוא לא יום ולא לילה, ממה נפשך, אם הוא יום הרי הוא זמן של ששת ימי בראשית, ואם הוא לילה גם כן הוא זמן של ששת ימי המעשה, ואין כאן חדוש. אבל בערב שבת בין השמשות, מצד שהוא בין השמשות של קדושה, הוא יותר במדריגה משאר ימי הטבע שאינם כל כך במדריגה. ואי אפשר לומר שלא יהיה נברא בו דבר, שהרי אינו שבת גמור הוא. ואי אפשר שיהיה נברא בו כמו שנברא בששת ימי בראשית, שהרי אינו ימי חול גם כן. ולפיכך נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעיים כמו שנבראו בששת ימי המעשה, שכל אלו דברים אינם טבעיים. וכל זה כי בין השמשות של ערב שבת הוא למעלה מששת ימי הטבע, כמו שהשבת מצד קדושתו הוא למעלה מן ששת ימי בראשית... ולפיכך נבראו בו אלו דברים שאינם טבעיים לגמרי, והם קרובים אל הטבע. כי כל אלו דברים הם דברים גשמיים, ומצד שהם גשמיים הם דברים טבעיים. ומצד שאינם כמו שאר דברים טבעיים, הם יוצאים מן הטבע, ונאמר על זה שנבראו בין השמשות של ערב שבת". ולהלן במשנה ד [לאחר ציון 425] חזר בקצרה על דברים אלו. וראה להלן לאחר ציונים 531, 891.

(221) אודות שהסדר קודם ליוצא מן הסדר, כן כתב בהספד [נדפס בסוף גור אריה במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קפט], וז"ל: "כי הדבר שהוא כסדר הוא קודם מן הדבר שהוא יוצא חוץ לסדר". ולהלן סוף משנה ו [לפני ציון 1001] כתב: "כבר אמרנו כי לכך סדר המאמר הזה אחרון, מפני שהדבר שהוא יוצא מסדר מעשה בראשית ראוי שיהיה אחרון, ולא ראשון, כי קודֵם סדר הטבע, וזה בא אחרון, והכל הוא מבואר".

(222) לשונו בגו"א ויקרא פכ"ב סוף אות לח: "הוא דוחה מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם". ובהמשך משנתינו [לפני ציון 350] כתב: "כי כל לשון 'נסיון' מלשון 'נס', שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי". ובגבורות ה' פמ"ג [קסא:] כתב: "ענין הנס הוא דבר בלתי טבעי". ובשבת לב. אמרו "אם עושין לו נס, מנכין לו מזכיותיו", ובח"א שם [א, כר.] כתב: "פירוש, כאשר עושים לו נס, יוצא מן הסדר הטבעי, מנכין לו מזכיותיו הבלתי טבעים. כי הזכיות אינו דבר טבעי כלל, רק הם לו שמורים לעולם הבא הבלתי טבעי. וכאשר השם יתברך נוהג עם האדם שלא בטבע, מנכה לו מן זכיותיו אשר אינם טבעיים, שהרי אוכל מה שראוי לו לעולם הבא הבלתי טבעי בעולם הזה, כאשר השם יתברך עושה לו נס בלתי טבעי, ודבר זה מבואר". ובבאר הגולה באר הששי [שלג:] ביאר שכל חריגה מן הסדר נקרא נס, וכלשונו: "ודרך נס היה... שהוא יוצא מן הסדר, כי היה זה בשביל כח שלהם שהיה יוצא מסדר העולם

אשר היה נוהג, ולפיכך נקרא זה 'נס'". ובהקדמתו לאור חדש [נג:] כתב: "הנסים שייכים ללילה, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והנסים הם בלילה". וכן כתב בנר מצוה [קט.]. וראה להלן הערות 351, 418, 545, 715.

(223) כמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סא.], לגבי שהאבנים מתחת לראשו של יעקב נעשו לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "בעת המראה היו האבן אחד כאשר עלה יעקב במעלתו, ואחר כך חזר להיות כמו בראשונה, כמו הרבה נסים, שהיה המטה לנחש [שמות ד, ג], שחזר לקדמותו [שם פסוק ד]". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [יז] כתב: "הבלתי טבעי אינו תמידי, אך הוא לפי שעה". ובנצח ישראל פ"נ [תתיג.] כתב: "הנס הוא לצורך שעה", ושם הערה 38. וראה נר מצוה [קי.]. ובפחד יצחק פסח, קונטרס רשימות ה, אות ח, כתב: "החוק השולט בהופעת הנסים גוזר אין לו לנס אלא שלטון זמני. כלומר כל נס מוכרח הוא להיות נתון בין שני הגבולים של זמן. זאת אומרת כל נס אין הופעתו אפשרית אלא בתורת הוראת שעה... כשם שבתורה אנו אומרים באמונה שלימה שזאת התורה לא תהא מוחלפת... ומ"מ יתכן בו עקירה לשעה לצורך מיוחד [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג], כמו כן עקירתו של חוק הטבע לא תתכן כי אם בתוך הגבולים של זמן מסויים" [הובא למעלה פ"ד הערה 1427].

(224) כי חריגה לשעה אחת אינה נחשבת ליציאה מן הסדר. וכן כתב בנצח ישראל פ"א [יג:], וז"ל: "כי הוא יתברך המסדר המציאות, אי אפשר שיבוא מאתו דבר יוצא מן הסדר, כי אם לפי שעה... שאין זה נקרא יציאה מן הסדר המציאות דבר שהוא עונש לשעה אחת". וכן מבואר למעלה פ"ד הערה 805. וכן זו הסבה שהוראת שעה אינה נחשבת לעקירת דבר מן התורה, וכמפורש ברמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג שכתב אודות מעשה אליהו הנביא [שהקריב בחוץ (מ"א יח, ל-מ), ווהיתר היה מצד הוראת שעה (יבמות צ:)], וז"ל: "ואילו שאלו את אליהו ואמרו לו היאך נעקור מה שכתוב בתורה [דברים יב, יג] 'פן תעלה עולותיך בכל מקום'. היה אומר לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם חייב... אבל אני אקריב היום בחוץ בדבר ה' כדי להכחיש נביאי הבעל". הרי שביאר ש"הוראת שעה" מועילה שמעשה זה לא יחשב כעקירת דבר מהתורה, כי עקירה לשעה אינה נחשבת יציאה מן הסדר [הובא למעלה פ"ד הערה 1428].

(225) והואיל והם שייכים ל"תחלת הבריאה", לכך הם אינם לשעה, אלא שייכים לעצם העולם [אף שנחשבים ליציאה מן הסדר]. וכן בנר מצוה [ד:] ביאר שאין ארבע המלכיות נתפסות כמקרה וכחריגה מעצם העולם, אלא כחלק ממנו, מחמת שנרמזו בתורה בשעת בריאת העולם. וכן כתב בח"א לשבת קיח: [א, נז:], וז"ל: "רוב פורענות שהם בעולם הם

במקרה מצד החטא. ואלו שלש פורענות [חבלי משיח, גיהנום, וגוג ומגוג] הם בעצם, שכך הם ששת ימי בראשית נגזרו אלו ג' פורענות... שאלו ג' פורענות... מצד עצם הבריאה". וראה בהקדמה שניה לגבורות ה' [יא] שאף לנסים יש סדר, משום שנקבעו במעשה בראשית. ובבאר הגולה באר השלישי [רעא:] ביאר שמחמת שישראל עשו את העגל בראשית דרכם לאחר יצ"מ, לכך הוא חטא חמור כל כך. וכן כתב בנר מצוה [לח.], וז"ל: "במה שישראל נפרדים מהשם יתברך על ידי מעשה עגל, שמיד שהוציא אותם ממצרים, ונתן להם התורה, עשו את העגל. וזה נראה שיש פירוד וסילוק לישראל בדבר מה מן השם יתברך מצד עצם ישראל, שאילו היה לישראל חבור לגמרי אל הקב"ה מצד עצמם, לא עשו העגל בראשית, כאשר לקח השם יתברך את ישראל לעם, ומיד שהוציא אותם ממצרים, ונתן להם התורה, עשו את העגל, ודבר זה מורה בודאי כי יש כאן סילוק ופירוד. וכמו שיש להם חיבור וקירוב אל השם יתברך מצד עצמם, כך יש להם גם כן פירוד מצד עצמם". הרי שדבר שנעשה בתחילת הדבר אינו נחשב רק לשעה, אלא נחשב שקשור לעצם הדבר.

(226) דע שבכת"י כאן סלל לו דרך אחרת בישוב השאלה מדוע נמנו עשרת הדברים שנבראו בין השמשות באחרונה, וז"ל: "כי כל הנך שזכר כאן לא בא לומר רק שהיו כל הנך עשרה; עשרה דורות מאדם וכו'. וכן עשרה דורות מאברהם, וכן עשרה נסיונות, וכן כולם, עם עשרה דברים נבראו בין השמשות, לומר רק כי אלו דברים נבראו בין השמשות, ולא בא לומר שהיו עשרה דברים שנבראו בין השמשות. ולכך מזכיר עשרה דברים [שנבראו בין השמשות] אחר כל אלו שמזכיר בהם שהיו עשרה". וצריך ביאור כיצד דברים אלו יעלו בקנה אחד עם מה שכתב למעלה [לפני ציון 213, ונמצא גם בכת"י] ש"בודאי המשנה של 'עשרה דברים נבראו בין השמשות' היה לסדר במקומו, כי אין ספק כי המשנה הזאת של עשרה דברים שנבראו בין השמשות גם כן בא לומר כי יש עשרה חלופי דברים שנבראו בין השמשות, שגם אלו עשרה דברים שנבראו בין השמשות יש בהם כל החלקים, וכמו שיתבאר בסמוך".

(227) מבאר טעם נוסף לסדר המשניות. ועד כה ביאר שנקט בדברים השייכים למספר עשרה, כי מספר עשרה כולל את כל החלקים. ומעתה יבאר שמספר עשרה מורה על מעלה עליונה אלקית. וראה למעלה הערה 206. וכן להלן במשנה ג [מציון 364] יחזור על שני הטעמים האלו בביאור עשרת הנסיונות של אברהם אבינו. וכן כתב להלן במשנה ד [לאחר ציון 428], ולהלן במשנה ה [הערה 601]. וראה להלן הערה 2027.

(228) למעלה במשנה א [הערות 58, 80, 95, 132].

(229) לשונו למעלה במשנה א [לאחר ציון 52]: "ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות, ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה... שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה". וראה להלן הערות 366, 429, 902, 1561.

(230) לשונו להלן משנה ד [לאחר ציון 500]: "ומעתה סדר המשניות; מתחלה שנה 'בעשרה מאמרות נברא העולם', וכנגד זה נתן השם יתברך ארך אפים שלא להשחית עולמו עד עשרה דורות, בשביל שחס על העולם שיש בו המעלה העליונה, שנברא בעשרה מאמרות". ואודות שיש לחוס יותר על החשוב, כן פירש רש"י [שמות כו, יג] "יהיה סרוח על צדי המשכן - לצפון ולדרום, כמו שפירשתי למעלה. למדה תורה דרך ארץ, שיהא אדם חס על היפה". וכן אמרו חכמים [ברכות ה:] "רבי אלעזר חלש, על לגביה רבי יוחנן... חזייה דהוה קא בכי רבי אלעזר. אמר ליה אמאי קא בכית... אמר ליה, להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא. אמר ליה, על דא ודאי קא בכית, ובכו תרוייהו". וכן נאמר [ש"א טו, ט] "ויחמול שאול והעם על אגג ועל מיטב הצאן והבקר והמשנים ועל הכרים ועל כל הטוב ולא אבו החרימם וגו'". הרי שככל שהדבר יפה וחשוב יותר, כך אבידתו קשה יותר. וצרף לכאן דברי רש"י [דברים י, ז] "קשה מיתתן של צדיקים לפני הקב"ה כיום שנשתברו בו הלוחות". וכתב על כך הגו"א שם [אות ג] בזה"ל: "קשה מיתתן של צדיקים וכו'. פירוש, כמו הלוחות שהם מעשה אלהים [שמות לב, טז], לא היו מדברים גשמים שהם בעולם הזה, רק מדברים שהם אלקיים, כן נפש הצדיק, נשמתו אלקית בלתי גשמית, והדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם", וראה להלן הערה 605.

(231) להלן משנה ג [לאחר ציון 354], וז"ל: "אבל אברהם שהוא התחלה לאבות, והוא עוד יותר מיוחד מכל האבות, שהיה אברהם על הטבע, דהיינו שהיה אברהם מתעלה על עולם הטבעי... לפיכך באברהם נכתב הנסיון אצלו בפירוש, שהיה צריך שיהיה נוהג שלא בטבע, ולכך זכה למדריגה הזאת העליונה". אמנם כאן כתב יותר, וכלשונו: "וכן מה שאמר אברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות, הכל בשביל שהיה לאברהם המדריגה העליונה **הזאת**". ותיבת "הזאת" מורה באצבע שהמדריגה העליונה

של אברהם היתה המדריגה העליונה של עשרה מאמרות, ולא מדריגה אחרת. באופן, שמדריגתו של אברהם היא היא מדריגת העולם שנברא בעשרה מאמרות. ונקודה זו תתבאר יותר בסמוך [ד"ה ומה שאמר]. ולהלן במשנה ד [לאחר ציון 428] ביאר בהרחבה איך נסיונותיו של אברהם אבינו משתייכים לעשרה מאמרות. וכן הזכיר בקצרה להלן [לפני ציון 502].

(232) וכמבואר בהערה הקודמת, כוונתו היא שכל המדריגות העליונות האלו הן הן המשך למדריגת העולם שנברא בעשרה מאמרות, ולא מדריגה אחרת. ובנוגע לעשרה נסים שנעשו לישראל ביצ"מ, נראה שהביאור הוא שיצירת כנסת ישראל [שנעשתה ביציאת מצרים] היא תכלית בריאת העולם, וכפי שכתב הפחד יצחק פסח מאמר עג, אות ח, וז"ל: "שינוי גורלם של ישראל משאר העמים כלול הוא בתיבת [בראשית א, א] 'בראשית', שבה התחילה התורה. וכפי שבא על תיבה זו פירוש חכמים [רש"י שם] 'בראשית ברא' בשביל ישראל שנקרא ראשית. ושינוי גורלם של ישראל משאר האומות נכלל הוא במעשה בראשית", ושם הוכיח הדבר. ולכך עשרה נסים אלו שייכים לעשרה מאמרות. ואודות עשרת הנסיונות שניסו ישראל את המקום במדבר, ראה להלן משנה ד [ד"ה ומעתה סדר] שקישר זאת לעשרה נסיונות של אברהם אבינו.

(233) להלן משנה ה, ושם ביאר שעשרת הנסים שהיו במקדש הם כנגד עשר ספירות, ולכך ברי שהנסים האלו שייכים למדריגת עשרה מאמרות, וכפי שיתבאר שם. ונראה מדבריו שנקט כאן בהסבר שני לסדר המשניות [ראה הערה 227], ולפיו יוסבר מדוע המשנה של "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות" נזכרת לאחרונה. ולא נתברר כיצד הסבר זה מיישב שאלה זו. אמנם על פי דבריו להלן משנה ו [לאחר ציון 901] יוסבר הדבר, שזה לשונו שם: "וכבר התבאר כי כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה, כמו שהתבאר למעלה כמה פעמים, והוא דבר מבואר מאד. ולפיכך שנו במשנה 'עשרה דברים נבראו בין השמשות של ערב שבת', כי מפני שהזמן של ערב שבת בין השמשות יש בו בחינה של קדושה **במה שהוא יוצא משאת ימי המעשה שהם חול**, ולכך נבראו בזמן זה עשרה דברים, כמו שנברא העולם בכל ששת ימי בראשית בעשרה מאמרות מצד שהעולם דבק במדריגה העליונה, שמורה על זה מספר עשרה, כמו שהתבאר. וכך נבראו עשרה דברים מצד הזמן שהוא בין השמשות, כי מצד שהוא בין השמשות יש בו קדושה, וכל קדושה שייך אליו עשרה". הרי שביאר שאע"פ שמספר עשרה הנאמר לגבי הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות שייך לקדושה, אך אין זו קדושה השייכת לקדושה של עשרה מאמרות, אלא קדושה "במה

שהוא יוצא ששת ימי המעשה שהם חול". ולכך ברי הוא שמשנה זו נזכרה לאחרונה משום שהיא יציאה מעשרה המאמרות, לעומת המשניות שקדמו לה, שהן כולן עוסקות במדריגה עליונה השייכת לעשרה מאמרות. וראה להלן [לאחר ציון 530] שחזר לבאר כיצד משנת "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות" שייכת למשניות שלפניה.

(234) כמה ארך אפים לפניו.

(235) בא תחילה ליישב את שאלתו הראשונה מה הצורך להודיע פעמיים "כמה ארך אפים לפניו", ויבאר שיש כאן שני סוגים של "ארך אפים".

(236) כמו שנאמר [תהלים עח, לח] "והוא רחום יכפר עון ולא ישחית והרבה להשיב אפו וגו'". הרי שמדובר בארך אפים שלא לעשות השחתה. ובנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 35] כתב: "ואמר [שמות לד, ו] 'ארך אפים', פירוש שהוא מאריך באפו שלא להשחית האדם מיד, אף כי הוא חוטא, מכל מקום מאריך לו אף, אולי ישוב" [הובא למעלה פ"ד הערה 62].

(237) לשון התויו"ט כאן: "להודיע כמה ארך אפים וכו' - ומודיע בזה דבר גדול יותר מן הקודם, שהקב"ה מאריך אף ולא גבי דיליה בהשחתה וכליון גמור, כמו בדור המבול. ונראה לי דהיינו דכתיב [שמות לד, ו] 'ארך אפים', ולא 'ארך אף', דתרי אף הוו; חדא שיוצא לפועל ולבסוף משחית הכל. ואחד שאינו יוצא לפועל לכליון חרוץ שוטף, כי צדיק מושל ביראת אלהים".

(238) לשונו בגו"א בראשית פי"א אות יט [רו.]: "כל הדורות מנח עד אברהם לא נבראו אלא כדי להוציא את אברהם, שהוא עיקר בנין העולם". ועל פי זה ביאר מדוע אברהם אבינו נפטר מכבוד אב [ב"ר לט, ז], עיי"ש.

(239) בא לענות על שתי השאלות ששאל למעלה על בבא זו, וכלשונו; "ועוד קשיא, שאמר 'עד שבא אברהם אבינו וקבל שכר כולם', מנין שקבל שכר כולם. ולמה היה מקבל אברהם שכר כולם" [לשונו למעלה לאחר ציון 234].

(240) לשון הגמרא שם: "תנא דבי אליהו, ששת אלפים שנה הוי העולם; שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח... שני אלפים תורה מאימת... מ'ואת הנפש אשר עשו בחרן' [בראשית יב, ה ("ומתרגמינן 'דשעבידו לאורייתא'" - רש"י שם)], וגמירי דאברהם בההיא שעתא בר חמשין ותרתי הוה" ["הוסיפם על אלף ותתקמ"ח שהיו בידך כשנולד אברהם, הרי אלפים תוהו" (רש"י שם)].

(241) יסוד נפוץ בספריו. כגון, בגבורות ה' פ"ה [לב:] כתב: "עיקר הבריאה הוא אברהם, שבשבילו נברא העולם, כמו שדרשו רז"ל בבראשית רבה [יב, ט] 'אלה תולדות שמים

וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד]... בזכותו של אברהם אבינו נברא העולם, אותיות 'באברהם'... הרי לך כי בשביל אברהם נברא העולם. וכן אמרו ז"ל בפרק קמא דע"ז [ט.] שית אלפי שני הוי עלמא, שני אלפים תהו, והיינו מן בריאת עולם עד שהיה אברהם בן נ"ב שנה, שהם ב' אלפים שנים, היה הכל תהו, שלא היה תורה. וכשהיה אברהם בן נ"ב שנה היה עוסק בתורה, כדכתיב [בראשית יב, ה] 'את הנפש אשר עשו בחרן', ומתרגמינן [שם] דשעבידו לאורייתא. וקיימא לן בההיא שעתא היה אברהם בן נ"ב שנה. נמצא כי כל הדורות הראשונים היה תהו, ואין בהם בריאה". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקטו.] כתב: "תדע כי לא נאמר כך רק אצל אברהם, שנאמר [בראשית יב, ג] 'ואברכה מברכיך ומקלליך אאור'... וכל זה מפני כי אברהם היה עיקר מציאות העולם, שכן אמרו זכרונם לברכה [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, עד שבא אברהם. והוא ראשית הבריאה נחשב... כי אברהם היה יסוד העולם. ובשביל כך הבטיחו השם יתברך 'ואברכה מברכיך ומקללך אאור', לומר כי הוא יסוד ועצם עולם, שהכל תלוי בו, ולכך זכה אל ברכה זאת" [הובא למעלה פ"א הערה 1264, וראה להלן הערה 290]. ולהלן במשנה ד [ד"ה אמנם במדרש] כתב: "כי אברהם היה התחלת העולם, וכמו שאמרנו למעלה, כי הכל היה תוהו עד שבא אברהם, וכן במדרש אמרו 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', בזכות אברהם נברא העולם, אותיות 'באברהם'. ופירושו, כי הכל היה תוהו, ולא נחשב מציאות כלל, עד שבא אברהם, ולפיכך בשבילו נברא העולם, ואליו נתן השם יתברך כל העולם. וכן אמרו בפרק קמא דברכות [יג.] מתחילה היה אב לארם, ואחר כך לכל העולם". ולהלן במשנה כב [ד"ה וסדר הפרק] כתב: "מדריגת אברהם שהוא היה אב וסבה אל הכלל של אומה. ואל יהא לך מדריגתו של אברהם מדריגה קטנה, שהרי אמרו 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', בשביל אברהם נברא העולם, ודבר זה בארנו בהרבה מקומות". וכן כתב להלן פ"ו מ"י [ד"ה ואחר כך אמר, וד"ה והרי תמצא]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "ומפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל" [הובא למעלה פ"ד הערה 1436, וראה להלן הערה 480]. ובח"א לסוטה ד: [ב, לב.] כתב: "אברהם שהקנה להקב"ה שמים וארץ, ואיש כזה הוא

עיקר המציאת כאשר המליך הקב"ה על המציאות. כי לא היו הנמצאים קודם אברהם נחשבים לכלום, כאשר לא המליכו את השם יתברך על העולם, והיו מסלקים מלכות שמים. ולכך אמרו ז"ל 'בהבראם' בשביל אברהם נברא העולם, שאם לא היה אברהם לא נברא העולם. שאם לא היה אברהם שהמליך הקב"ה על העולם, מה היה נחשב העולם. ועוד אמרו 'שני אלפים תוהו', שנחשב עד אברהם הכל תהו ובלתי מציאות, עד שבא אברהם והמליך הקב"ה על עולמו. ויש לך להבין הדברים, כי אברהם הוא התחלת המציאות בשביל שהמליך את הקב"ה בעולמו". ולהלן [לפני ציון 290] כתב: "אברהם היה יסוד כל העולם", וראה שם הערה 290.

(242) אודות שההתחלה היא עיקר הדבר, ראה למעלה הערה 164, כי נקודה זו נתבארה שם. ואודות שאברהם אבינו הוא התחלה ועיקר, כן כתב בנתיב העבודה פ"ד [א, פו:], וז"ל: "ובדבר זה היה מיוחד אברהם, כי הוא היה התחלה אל כל העולם. שכן אמרו [ב"ר יב, ט] 'בשביל אברהם נברא העולם', והיה כמו העיקר שהוא התחלה וראשון" [הובא למעלה פ"ג הערה 605]. ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם כדכתיב [בראשית ב, ד] 'בהבראם', מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם. אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו, ובשבילו נברא הכל, כי הכל נמשך אחר התחלה" [הובא למעלה פ"ד הערה 2106]. ובח"א לב"ב צא. [ג, קכ.] כתב: "כי בשביל אברהם נברא העולם, וכמו שאמרו ז"ל 'בהבראם' בשביל אברהם נברא העולם... ומה שבשביל אברהם נברא העולם, כי קודם זה היו הכל תוהו, עד שבא אברהם. ואל ההתחלה נמשך הכל". וראה להלן הערות 355, 435.

(243) נמצא שלפני ההתחלה יש תוהו. וכן כתב בגו"א בראשית פי"א סוף אות יט, וז"ל: "כי ענין אברהם לא ישותף כלל עם הדורות הראשונים, כי הראשונים היו תוהו, והוא התחלת הבנין" [ראה להלן הערות 326, 330]. ובגו"א בראשית פכ"א תחילת אות כח כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם, מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם, אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 68]. ובנצח ישראל פ"מ [תשטו:] כתב: "ומפני כי אברהם היה התחלת העולם, כי היה הכל עד שבא אברהם תוהו, כמו שאמרו ב' אלפים תוהו". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "אברהם נמשל ליום, כי עד אברהם היה הכל תוהו וחושך, עד שבא אברהם, והתחיל העולם להאיר" [ראה להלן הערה 321]. ובגבורות ה' פ"ה [לב.] הוסיף, שלא

רק שהתוהו קודם להתחלה, אלא שההתחלה גופא מחייבת שהתוהו וההעדר יקדמו לה, וכלשונו: "הכשדים עם לא היה, כמו שאמרו ז"ל במסכת סוכה בפרק החליל [נב:] שהקב"ה מתחרט על הכשדים שבראם... ואברהם הפך זה, שעיקר הבריאה הוא אברהם שבשבילו נברא העולם... נמצא כי כל הדורות הראשונים היה תהו, ואין בהם בריאה. ואין דבר שיותר תהו כמו כשדים, כמו שאמרו בפרק החליל... ומה שנולד אברהם באור כשדים [בראשית טו, ז] הוא ענין נפלא. כי לפי שאברהם היה התחלת העולם, ולפניו היה הכל תהו, ואין בהם בריאה כלל. לכך הצטרף אברהם אל כשדים, שהם בריאה שאין בהם ממש. כי כל התחלה, לפניה וסמוך לה העדר, שבשביל כך הוא התחלה. ולפיכך לא היה נולד אברהם בארץ אחרת, שאם כן לא היה התחלה. ומפני שאברהם הוא התחלה, היה נולד במקום שראוי להיות התחלה, שקודם התחלה הוא ההעדר, וזה נכון כאשר תבין... אברהם נולד באור כשדים מטעם אשר התבאר, כי היה אברהם התחלה, וכל התחלה קודם לה העדר. ומאחר שכל התחלה נסמך אל העדר, לכך ישב אברהם בארץ כשדים... וכל ענין זה מורה שאברהם היה התחלת העולם... ומזה הטעם נולד בארץ כשדים... שהתחלה במה שהיא התחלה קודם לה העדר". ובנתיב העבודה פט"ז [קכז.] כתב: "בהתחלה דבר ההעדר, כאשר כל התחלה היא אחר ההעדר".

(244) כמו שמצינו לגבי לשון הרע, שהמדבר לשון הרע על חבירו, זכויותיו של המדבר עוברות למדובר, ועוונותיו של המדובר עוברים למדבר. וכן כתב באורחות צדיקים שער הענוה, וז"ל: "ואם מה שסיפר עליו הוא שקר, אל יכלים המספר, ולא יכעס עמו. כי כבר היה אחד מן החכמים שסיפרו עליו רע, וכשנודע הדבר לחסיד, שלח לאותו שסיפר עליו דורון, וכתב לו, אתה שלחת לי דורון מזכיותיך, ואני גמלתיו לך בדורון זה ששלחתי לך. כי ליום הדין מראים מצוות להרבה בני אדם שלא עשו אותן המצוות, ויאמרו, הלא לא עשינו זה, וישיבו להם, אותם שסיפרו עליכם רע, הם עשו אלו המצוות, ונוטלים אותן מהם ונותנים לכם. וכן לרשעים מראים עבירות שלא עשו, וכשיאמרו, הלא לא עשינו, ישיבו להם, אלו העבירות עשו אותם שסיפרת עליהם לשון הרע, ונטלו מהם ונתווספו עליכם". הרי ההפך לו מקבל את מה שהיה אמור להנתן להפכו. ורש"י למעלה [פ"ד מט"ז] כתב: "הקב"ה מביא שלוה לרשע בעולם הזה, כדי שיטול חלקו וחלק הצדיק בגיהנם. ועל הצדיק מביא יסורין, כדי שיטול חלקו וחלק הרשע בגן עדן. לפי שכל אדם יש לו שני חלקים; אחד בגן עדן, ואחד בגיהנם. והצדיק שזוכה, נוטל חלקו וחלק מי שאינו צדיק. והרשע המתחייב, נוטל חלקו וחלק מי שאינו רשע. כך שמעתי". ובסמוך יובאו דוגמאות נוספות לכך.

(245) לשונו בנצח ישראל פכ"ה [תקלה.]: "האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'. ועוד [שם קמד, ז] 'והצילני ממים רבים מיד בני נכר'... ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:] 'מימינו אש דת למו' [דברים לג, ב], אמרו דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים, ואת ישראל לאש" [הובא למעלה פ"ג הערה 889].

(246) פירוש - אם אש ומים היו נעשים שניהם מדבר המורכב מיובש ולח. ומה שכתב בלשון "אילו היה נעשה וכו'", כי לאמיתו של דבר אין הדבר כן, אלא יש לאש ומים נושאים מתחלפים, ואינם משתתפים יחד, וכפי שביאר להלן במשנה יז [ד"ה ויש לשאול], ויובא בהערה 248.

(247) פירוש - אם אש ומים היו נעשים שניהם מלח ויבש, בודאי היתה האש מקבלת לבסוף את חלק היבש שהיה אמור להיות במים, והמים היו מקבלים לבסוף את חלק הלח שהיה אמור להיות באש, כי ההפכים נוטלים מלעומתם את מה שהיה אמור להנתן להם, אך לבסוף לא ניתן להם. דוגמה לדבר; באור חדש [עט:] כתב: "מפני שלא היה להם שביתה ומנוחה לישראל כאשר לא היו שומרים שבת. ומאחר שלא היו שומרים השבת, היה השביתה והמנוחה לאומות לעשות סעודה ומשתה... וכאשר יש לישראל השביתה, אם כן אין שביתה לאומות, וכאשר אין שביתה לישראל, יש שביתה לאומות". דוגמה נוספת; בנר מצוה [סא.] כתב: "ירשו [ארבע מלכויות] מלכות ישראל וכוחם... ואם לא שבטל מלכות ישראל, לא הגיע להם המלכות". הרי כאשר אין הדבר ראוי לישראל [שביתה או מלכות], הוא נלקח מהם וניתן לאומות. וראה נצח ישראל פנ"ה הערה 65.

(248) אודות שעשרה הם כלל אחד, כן מבואר למעלה הערה 92. ומה שהדגיש "והיה להם ביחד עשרה דורות שהם כלל אחד" יוסבר היטב על פי דבריו להלן במשנה יז [ד"ה ויש לשאול], שכתב: "דע כי המחלוקת אי אפשר להתקיים, וזה מפני כי המחלוקת היא אל אותן שהם הפכים, ובמציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים, אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד. ובאולי תאמר יהיה עומד כל אחד ואחד בעצמו, שהרי אש ומים שהם הפכים, ויש להם קיום בעצמם. וכמו כן יהיו עומדים כל אחד במחלוקת כל אחד ואחד בפני עצמו. בודאי דבר זה אינו דומה, כי בודאי אש ומים הם שני הפכים בנושאים מתחלפים, וכיון שהם בנושאים מתחלפים, לכך אפשר הקיום לכל אחד ואחד. אבל הבריות שהם בני אדם, אף על גב שהם פרטים מחולקים, הנה הם כלל אחד. ומכל שכן ישראל, שהם עם אחד לגמרי,

ולא יתכן בזה שהם בנושאים מתחלפים. אם היה קיום למחלוקת, שהאחד הפך לאחר, היו שני הפכים בנושא אחד, ולפיכך אין סופה להתקיים". הרי שיש דין של "הפכים" רק כאשר משתתפים יחד ושייכים במקצת זה לזה. אך כאשר אין שום שייכות ביניהם, הרי זה דומה לאש ומים, שעומדים וקיימים מחמת שיש להם נושאים מתחלפים. וראה להלן הערה 254.

(249) כעין זה אמרו חכמים [ירושלמי סוף ברכות] "תני רבי שמעון בן יוחאי אומר, אם ראית את הבריות שנתייאשו ידיהן מן התורה מאד, עמוד והתחזק בה, ואתה מקבל שכר כולם. מאי טעמא, [ראה תהלים קיט, קכו] 'הפרו תורתך עת לעשות לה'". ובנתיב התורה ס"פ ה כתב: "לכן לומדי תורה המרבים בישיבה, חזקו ונתחזקה בעד תורת אלקינו, ועמדו נא בפרצה הזאת, ותלכו בעקבות הראשונים, ותהיו אתם עמודי התורה, ותקבלו שכר כולם, כדכתיב 'הפרו תורתך עת לעשות וגו", וכאילו עשאו לדור כולו". הרי שבני דור אחד נחשבים ליחידה אחת, וכאשר מעמיד את עצמו כהפך לאלו המתייאשים מן התורה, הרי הוא נוטל שכר כולם, כפי שאברהם אבינו נטל שכר של עשרה דורות.

(250) נראה להטעים זאת, כי ההתחלתיות שבאברהם היא בעיקרה משום שהוא היה התחלת ישראל, וכפי שכתב בח"א לב"ב נח. [ג, פב:] "כי אברהם הוא היה התחלת העולם, כי עיקר העולם הם ישראל, וזולת זה העולם הוא תוהו. והתחלת ישראל [היא] אברהם, שהוא התחלת הכל". ובגו"א שמות פל"ב אות טו כתב: "אברהם יצחק ויעקב נקראים אבות לישראל [ברכות טז:], והם כמו שרשים שהאילן נסמך עליו... [אך] נח לא יקרא אב לישראל, אף על גב שכל ישראל יצאו ממנו, וכן שֵם לא נקרא אב, שלא נקראו אבות לישראל אלא אברהם יצחק ויעקב" [הובא למעלה פ"ג הערה 1584]. והואיל ונח אינו אב לישראל, ממילא אינו "התחלת המציאות". **ודע שבכת"י** סלל לו דרך אחרת בביאור מה שאברהם נטל שכר כולם, וז"ל: "כי מצד שאברהם היה לו שתוף וחבור לאותם דורות שהיו לפניו, כי הם מתחברים לעשרה דורות, ומספר עשרה יש להם חבור ושתוף ביחד. וכאשר כל הדורות שהיו מנח עד אברהם נחשבו תוהו, ויש שכר מיוחד לכל עשרה הדורות ביחד שהיו מנח עד אברהם, לכך היה אברהם נוטל שכר כלם. כי שנים שיש להם דבר אחד בשותפות, כאשר אחד מן השותפין אין רוצה במה שיש להם בשותפות, האחד נוטל הכל. לכך השכר שהיה לעשרה דורות, כל השכר היה נוטל אברהם, כאשר כל הדורות היו הם תוהו, היה אברהם [נוטל] שכר כולם" [והשאר מחוק]. וכוונתו לדברי הזוה"ק ח"א סז:, שנח היה נפרד ונבדל מבני דורו, לעומת אברהם שהיה

לו שתוף וחבור לבני דורו. ולכך אברהם נטל שכר כולם כדין השותפין, ואילו נח אינו עושה כן, שאין הוא שותף עם בני דורו.

(251) מקורו בזוה"ק ח"א סז:, שאמרו שם "לא הוה [נח] יכיל לאגנא על עלמא, בגין דלא אשתכחו עשרה בעלמא, כמה דאת אמר [בראשית יח, לב] 'אולי ימצאון שם עשרה', ולא אשתכחו תמן".

(252) בראשית יח, לב "ויאמר אל נא יחר לה' ואדברה אך הפעם אולי ימצאון שם עשרה וגו'", ופירש רש"י שם "אולי ימצאון שם עשרה - על פחות לא ביקש, אמר, דור המבול היו ח'; נח ובניו ונשיהם, ולא הצילו על דורם, ועל ט' על ידי צירוף כבר בקש ולא מצא".

(253) הרי לא היו עם אברהם עוד תשעה צדיקים. ואמרו חכמים [ב"ר מב, ח] '"ויגד לאברם העברי' [בראשית יד, יג]... כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחד", ופירש שם המהרז"ו: "כי כל בני תבל לא ידעו אז את ה', כי עבדו כולם לכוכבים ומזלות. רק אברהם הכיר בורא העולם, והוא לבדו היה לעבר אחד בעולם לעבוד אלקי אמת, וכל בני תבל לצד אחר". וראה להלן הערה 331.

(254) נראה להטעים זאת, כי הטעם שנח לא נטל שכר כולם הוא שאין נח משתייך כלל לבני דורו, אלא עומד לעצמו כיחידה בפני עצמה. שהרי כך אמרו חכמים [זוה"ק ח"א סז:] "ווי להההוא זכאה דאשתכח בעלמא דאיהו אתפס בחובוי דחייביא בקדמיתא. נח איך אשתזיב דלא אתפס בחובייהו, אמר ליה... דהא דינא לא יכלא לשלטאה עלוי, בגין דהוה טמיר וגניז בתיבה ואתכסייא מעינא... ועל דא דינא לא יכיל לשלטאה ולקטרגא ליה". נמצא שנח אינו עומד עם בני דורו כהפכים העומדים זה לעומת זה, ולכך גם אינו נוטל שכרם. אך אברהם שהיה ביחד עם דורותיו "כלל אחד" [ראה למעלה הערה 248], לכך הוא עומד כנגדם כהפכים בזה לעומת זה, ונוטל את שכרם.

(255) אע"פ שמדברים אלו משמע ששאלתו היא על עשרה הדורות מאדם ועד נח, ולא על עשרה דורות מנח ועד אברהם, אך בתשובתו יבאר גם את עשרה דורות מנח עד אברהם. וייחד את שאלתו לעשרה דורות הראשונים משום שהזיקה בין תחילת הבריאה להיותם חוטאים בולטת אצל עשרה הדורות הראשונים יותר מאשר אצל עשרה הדורות השניים, כי הראשונים היו ממש בתחילת הבריאה. **ויש לשאול**, דמנין לתלות את חטא עשרה הדורות הראשונים מחמת היותם בתחילת הבריאה דוקא [עד שיש מקום להקשות "למה היו הדורות שמתחילת הבריאה **דוקא** כל כך חוטאים"], וכי לא מצינו חוטאים גם בדורות מאוחרים יותר. ואע"פ שהקב"ה לא הביא על החוטאים שבדורות המאוחרים המבול, אין להוכיח מכך שחטאו פחות, אלא שזהו מחמת שהקב"ה נשבע

שלא יביא יותר מבול לעולם [ישעיה נד, ט]. ויש לומר, ששאלתו היא מדוע בתחילת הבריאה מצאנו "כל כך חוטאים", ואילו בהמשך הבריאה מצאנו השתפרות מסויימת בדמותו של אברהם אבינו. והרי הסברה מחייבת את ההפך, הקרובים לתחילת הבריאה יהיו בעלי מעלה יותר מאלו המרוחקים מתחילת הבריאה, וכמו שאמרו [שבת קיב:] "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים. ואם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים". הרי שכל הקודם יותר - הוא שכלי יותר, כי "הכל מודים בדבר זה, כי החכמה לראשונים ולא לאחרונים" [לשונו בבאר הגולה באר הרביעי (שכד.)]. ונאמר [קהלת ז, י] "אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על זה", ופירש רש"י [ר"ה כה:]: "כי לא מחכמה שאלת על זה, לפי שהדורות היו טובים וצדיקים מן האחרונים, לפיכך היו הימים הראשונים טובים מאלה, שאי אפשר שיהיו אחרונים כראשונים". ובבאר הגולה בהקדמה [ד:] כתב: "הראשונים היו כלם שכל, כי האדם הוא מגוף ומשכל. ובדורות הראשונים גבר כח השכלי על הגוף, והיה ידו על העליונה, עד שהיה להם לב רחב לקבל החכמה, ולא היה להם מונע מן הגוף". וראה שם הערות 6, 20, 21, ולהלן הערה 278. **ואודות מעלת** הדורות הראשונים הנובעת דוקא מפאת היותם ראשונים, הנה בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ומפני] כתב: "יש חילוק והבדל בין הדורות כמו שהתבאר. פירוש, העולם יש לו התחלה ויש לו סוף, בכל הדברים אין התחלה וסוף שוים, וזהו שגורם שנוי בנמצאים, לפי קרבתם אל התחלה ואל הסוף. וזהו הראיה הגדולה שיש על חידוש העולם מה שהעינים רואות.... מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף. שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי. ודבר שנמצא בלי תנאי, מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי" [הובא למעלה פ"א הערה 256, וראה להלן הערה 302]. וכיצד מצינו כאן כלפי לייא, שהדורות הראשונים חטאו יותר מהדורות המאוחרים יותר.

(256) שאמרו שם במשנה "כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה, לאילן שענפיו מרובין ושרשיו מועטין, והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו... אבל כל שמעשיו מרובין מחכמתו, למה הוא דומה, לאילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובין, שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו, אין מזיזין אותו ממקומו".

(257) לשונו למעלה פ"ג מי"ז [תמח:]: "כל מי שחכמתו מרובה מעשיו וכו'. יש לשאול, למה דומה לאילן שענפיו מרובין משרשיו, ומה ענין המשל אל הנמשל. יש לך לדעת, כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא

בא על שם אדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו. והשכל שבאדם הוא מוסיף והולך ומתפשט תמיד, עד שהשכל הוא מתפשט למעלה מן השמים. והנה בזה הוא דומה האדם אל האילן שעומד בארץ, וענפיו מוסיפים והולכים ומתפשטים למעלה. וזה שאמר הכתוב [דברים כ, יט] 'כי האדם עץ השדה'". וראה להלן ציון 283.

(258) האדם.

(259) האילן.

(260) כי אין למעלתו יסוד כראוי. וכן למעלה פ"א מי"ז [ת:] כתב: "ואמר [שם] 'לא המדרש עיקר אלא המעשה'... כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה, ודבר זה יתבאר אצל 'כל מי שמעשיו מרובים וכו'"" [ראה להלן הערה 1501]. וזהו יסוד נפוץ בספריו, שרק כאשר המקבל החומרי נמצא בשלימותו, אז הוא מסוגל לקבל את השלמתו האלקית. אך כל עוד שיש חסרון במדריגה הראשונה, אזי אי אפשר למדריגה השניה לחול. דוגמה לדבר; בנר מצוה [צה.] כתב: "לא הוקם בארץ [המשכן] עד אחד בניסן [שמות מ, ב], כי אין התחתונים ראוים לקבל האור הזה, הוא אור בית המקדש, רק כאשר העולם בשלימות, והוא בחודש ניסן, שאז העולם בשלימות, ואז הוקם המשכן בארץ, להיות השלמה אחרונה אל העולם", ושם הערה 137. ובהמשך שם [קב:] כתב: "כאשר הושלם העולם, קבל העולם צורה אלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם מקבל הנשמה האלקית... וכך העולם כאשר הושלם, וזה היה ביום השבת, שבו הושלם העולם, ואז היה מקבל הצורה". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפד.] כתב: "אין חבור וקבלה לזאת המעלה העליונה לתורה, כי אם על ידי שלמות קודם לו, והוא הכנה לקבל שלימות התורה... תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם, כי אם על ידי השלמת כח אחד [הקודם לשכל], והוא מקבל השכל הנבדל". ולהלן במשנה כא [לאחר ציון 2193] כתב: "ואמר 'בן שמונה עשרה לחופה', פירוש דבר זה כי האדם אין גידול שלו בקומתו עד שהוא בן שמונה עשרה, ונשלם אז גידול שלו... ומאז חייב להשלים עוד עצמו באשה... וכל זמן שאינו בן שמונה עשר, לא נשלם קומתו בגופו הוא עצמו, ולכך אין צריך להשלים עצמו באשה... אבל כאשר הוא בן שמונה עשרה, שכבר נשלם עצמו בגופו, יש לו להשלים עצמו באשה". וכן ביאר שהקלקול בסדר הלימוד הוא

מחמת שמדלגים לשלב הבא [גמרא] בטרם השלימו את השלב הקודם [מקרא ומשנה] כדבעי [גו"א דברים פ"ו אות ז, ותפארת ישראל פנ"ו (תתסח.)]. ובח"א לב"ב עג: [ג, צז.] כתב: "כי הגוף כאשר הוא בשלימות, אז הנפש... רוכב עליו" [ראה להלן הערה 287]. וכן ישראל עברו משעורים לחטים, כאשר ביציאת מצרים היו בדרגת שעורים [העומר], ובמתן תורה היו בדרגת חטים [שתי הלחם], וכמבואר למעלה פ"ג הערות 1926, 2103. וכן הנשמה ניתנת לעובר רק ביום הארבעים, לאחר שנשלמה יצירת הגוף בשלשים ותשעה יום הראשונים [גו"א דברים פכ"ה אות ג, והובא למעלה פ"ב הערה 243, פ"ג הערה 465, ופ"ד הערה 1977]. וראה להלן הערה 285. **ובדרשת שבת הגדול** [ריז:] כתב: "תמצא כי יש שלשה דברים במנחה [ויקרא ו, ח]; האחד הוא סולת, שהוא נקי וזך, והוא כנגד הגוף הנקי מכל פסולת. ועליו השמן, אשר הוא נקי וזך, הוא השכל הזך. ועליו לבונה זכה... כי הכל נמשך אחר הגוף כמו שבארנו זה במקום אחר [בפשטות כוונתו לדבריו כאן], כאשר יש לו גוף וחומר הזך, אז נמשך אל זה החכמה והשכל הזך, הנרמז בשמן זית זך. כי אם יש לו עבות החמרי הוא עם הארץ... ואחר השכל הזך נמשכים המעשים הזכים והטהורים... ולפיכך היה נותן על המנחה לבונה זכה, כי הוא זוכה למעשים טובים... הכל כאשר מזכה גופו". [הובא למעלה פ"ב הערה 502, ולהלן הערה 2196].

(261) לכאורה היה צריך לומר להיפך; 'כי צריך שיהיו הענפים לפי השורש והיסוד אשר הם לאילן', שהענפים הם לפי השורש, ולא שהשורש הוא לפי הענפים. ויל"ע בזה. והמשך לשונו למעלה פ"ג מי"ז [תנא.]: "וזה שאמר כאן 'כל שמעשיו מרובין מחכמתו וכו". כי המעשים מתיחסים לגוף האדם, אשר הוא נחשב עיקר. כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם; כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב, וכן כל המצות, הכל הם בגוף. וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה כי המצות הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. ולכך אמר שאם מעשיו מועטין וחכמתו מרובה, דומה לאילן ששורשו מועט וענפיו מרובין. וכן כאשר האדם מצד המעשים, אשר הם שייכים לאדם במה שהוא בעל גוף, אשר הגוף הוא שורש האדם ועיקר שלו, אם המעשים הם מועטים וחכמתו מרובה, דומה לאילן ששורשו מועט וענפיו מרובים, והרוח בא ועוקרתו. וכאשר מעשיו מרובין, נחשב לאילן ששרשיו מרובין, כי שורש האדם הוא הגוף, והשכל הם הענפים. וכאשר המצות, שהם מעשה הגוף, הם הרבה, הרי הוא דומה לאילן שיש לו שרשים הרבה מאד, וענפיו הם מעט, שאפילו כל הרוחות באות, אינם מזיזים אותו ממקומו, מפני ששרשיו מרובים,

והיסוד והשורש הוא חזק. לכך כאשר האדם מעשיו מרובים, והמעשים מתיחסים אל הגוף מן האדם, שהוא שורש האדם. והשכל דומה לענפים, וכאשר השכל אין כל כך, נחשב האדם מציאות חזק, ואפילו כל המתנגדים באים עליו, אין מזיזין אותו, כאשר השורש חזק", ושם מאריך בזה עוד.

(262) "היה לאדם מריגת הצלם הזה... וכמו שספרו חכמים עליו על אור של אדם הראשון" [לשונו בהמשך].

(263) כי כל עשרה דורות נחשבים ליחידה אחת וכלל אחד, וכמבואר למעלה הערה 201, ולכך היו לעשרה דורות הראשונים קירבה למדריגת האדם הראשון.

(264) כפי שיבאר בסמוך שרק לאברהם אבינו היתה מדריגת הגוף בשלימות, אך לדורות שקדמו לו לא היתה מדריגת הגוף בשלימות, והרי "גוף האדם נחשב יסוד ועיקר האדם" [לשונו למעלה לפני ציון 257]. ובתפארת ישראל פכ"ד [שסא:] ביאר לפי זה מדוע אין למלאכים צלם אלקים, וז"ל: "האדם אשר יש לו המעלה העליונה שהוא נברא בצלם אלקים, והצלם הזה מקבל אותו גוף הגשמי... שאין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו צריך אליו נושא, הוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף, יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה" [הובא למעלה פ"ד הערה 1464].

(265) למעלה בפ"ג מי"ז. ורומז בדבריו כאן ליסוד שאמרו חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי". ובדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רוצה לומר כאילו חסריה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". ולמעלה פ"ב מ"ז [תריד.] כתב: "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". וכן למעלה פ"ג מ"י [רמה.] כתב: "כי כל תוספת הוא כמו חסרון והעדר". וכן למעלה פ"ד מכ"ב [תמ:] כתב: "אם יוצא מן הגדר בתוספות, הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ודע] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". ועפי"ז ביאר את חסרונו של בעל הגאוה בנתיב הענוה פ"ז [ב, יח.], ח"א לסוטה ט: [ב, לח:], ובח"א לע"ז יח: [ד, מז.]. וכן ביאר כיצד צדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג.), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. וראה עוד בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], ובגו"א בראשית פמ"א אות מד, ובח"א לשבת

קל. [א, ע:] לגבי שבעל ערלה נחשב חסר. ובנצח ישראל פל"ב [תריט.] ביאר לפי"ז מדוע גרים קשים לישראל כספחת [יבמות מז:], כי "כל תוספת מבטל השלימות" [לשונו שם]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] ביאר לפי"ז שיעקב היה איש חלק נטול תוספות, ואילו עשו היה בעל שיער, שהיתה בו התוספת שהיא חסרון. ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". ובתפארת ישראל פט"ז [רמ.] כתב: "ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל. שאם יש בו תוספת, לא היה זה שלימות", ושם הערה 31. וכן כתב להלן משנה יט [ד"ה וכן רוח], שם פ"ו מ"ז [ד"ה ואולי תאמר], ועוד [מובא למעלה פ"ד הערה 1865, ולהלן הערה 1950].

(266) אדם הראשון, נח, ואברהם אבינו.

(267) כהקדמה לדברים שהולך לבאר, הנה להלן בסוף פרק ששי מובאת המשנה "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'", וביאר שם ששלש הלשונות "בראתיו יצרתיו עשיתיו" הן כנגד הצלם, הצורה המוטבעת בחומר, והגוף, וכלשונו שם: "כי לשון בריאה נאמר על הצורה הנבדלת האלהית שדבק בנבראים, וזה כי האדם כתיב בפירוש [בראשית ט, ו] 'בצלם אלהים עשה את האדם', שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלהי... ולשון יצירה נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה שהוא מלשון צר צורה, שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא. ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון יצירה. ולכך אצל האדם שייך לשון יצירה, כי ידוע ונגלה שהבהמה והחיות יש להם צורה מוטבעת בחומר, ולכך נאמר אצל זה לשון יצירה. וכן האדם יש לו צורה שהיא מוטבעת בחומר, אע"ג שיש לו צורה אלהית נבדלת, מכל מקום יש לו צורה חמרית גם כן אל האדם, שהיא צורה מוטבעת בחומר, שבשביל אותה צורה כתיב לשון [בראשית ב, ז] 'וייצר אלהים'... ולשון עשיה... אשר לשון זה נאמר על הגוף". הרי שיש שלשה חלקים; צלם, צורה [המוטבעת בחומר], וגוף. וכן כתב בח"א לב"מ פו: [ג, מו:]. ומעתה יבאר כיצד אדה"ר, נח, ואברהם, הם כנגד צלם, צורה, וגוף. וראה להלן הערות 298, 303.

(268) כוונתו לדבריו למעלה פ"ג מי"ד [שלז.], שהביא שם את מאמרם [ב"ב נח.] "אמר רבי בנאה, נסתכלתי בשני עקביו [של אדה"ר], ודומים לשני גלגלי חמה.... שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון הוא", ודבריו שם יובאו בהרה 273. ובח"א למכות כג: [ד, ז.] כתב: "ביאור זה שבא לומר כי אדם הראשון נברא בצלם אלקים, והוא בפרט היה לו המעלה האלקית הזאת בשלימות. ואמר כי עקביו, שהם סוף מעלת הצלם,

וסוף מעלת הצלם מתחבר אל הגוף, והם כדמות גלגל חמה. ואין בו ספק כי הצלם של פנים יש לו מעלה נבדלת יותר, כי הפנים יותר יש עליו שם צלם. ובזה אי אפשר היה להסתכל, אבל הסתכל בעקביו, שהוא סוף מדריגת הצלם. וסוף מדריגת הצלם יש לו חבור אל הגשם, הוא הגוף, ואין לו מעלה נבדלת מכל וכל. ועם כל זה עקביו, שהם סוף הצלם, הוא כמו גלגל חמה, כי סוף הצלם של אדם מתחבר לגוף, ולכך מעלתו כמו החמה, אשר אור של חמה הוא בגשם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1473].

(269) דע, שבכמה מקומות כתב שהצלם הוא הצורה, לעומת דבריו כאן שמחלק ביניהם. וכגון, בגו"א דברים פכ"א אות כ כתב: "אין דבר בעולם שיש לאדם שיתוף עם השם יתברך רק בצורה, שנאמר [בראשית א, כז] 'בצלם אלהים ברא אותו'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1588]. ובגבורות ה' ס"פ סז כתב: "הפנים שם הצורה, שהוא צלם אלקים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1459]. ובאור חדש [צח.] כתב: "פרחה בה צרעת, כי הצורה שהוא צלם אלקים, מוכן יותר לקבל קלקול". ובבאר הגולה באר החמישי [פד:] כתב: "לפי מדרגת צורתו של אדם, יש לו צורה חשובה מיוחדת שלא נמצא במלאכים, במה שהוא בצלם אלקים, ומצד זה הוא מיוחד נבדל מן המלאכים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1460]. ובעל כרחך לומר שהואיל ותיבת "צורה" מורה על המימד הרוחני של האדם, לכך פעמים אף נכלל בה מעלת הצלם גם כן. אך מ"מ פשטות תיבת "צורה" מורה על צר צורה [כמבואר למעלה הערה 267], וזה במיוחד ובמסויים אינו כולל את הצלם. לכך מחד גיסא ניתן להעמיס על תיבת "צורה" את הצלם, ומאידך גיסא אין תיבת זו כוללת בתוכה את הצלם. ומעין זה נתבאר למעלה פ"ד הערה 24 לגבי הנפש, שפעמים היא כוללת את השכל, ופעמים היא עומדת לעומת השכל. ולהלן [לאחר ציון 294] כתב: "מה שהיה לאדם מעלת הצלם, ולנח מעלת הצורה, והם שייכים זה לזה", ושם הערה 295.

(270) פירוש - צורת אדם היא השילוב והחבור של הרוחני עם הגשמי, וזה מתבטא בכח הדבור, ולכך זו מהות האדם. ובנתיב הלשון ר"פ ב [ב, סז.] כתב: "דע, כי האדם הוא בעל גשם, לכך השכל אינו צורת האדם, כי אין האדם נברא שכל גמור. אבל השכל הדברי שהוא על ידי אבר הגשמי, הוא הלשון, והוא צורת האדם". ושם בפ"ו [ב, עה.] כתב: "השכל הדברי, שהוא צורת האדם, אשר נקרא חי מדבר, ודבר זה עיקר ושורש האדם". וכן כתב למעלה פ"א מי"ז [תד:], וז"ל: "כי אין כח הדברי דומה אל השכלי... רק כח הדברי הזה כמו צורה, כי צורת האדם חי מדבר". ובבאר הגולה באר החמישי [נב.] כתב: "וכן הפה, שבו הוא חי מדבר, דבר זה הוא נחשב צורה". ובח"א לשבת לג. [א,

כה:] כתב: "כי החטא נבול פה הוא שחוטא בדבר אשר הוא צורת האדם, במה שהאדם חי מדבר, והוא מנבל פה, אשר נחשב צורת האדם... והוא חוטא בצורת האדם" [ראה למעלה פ"ג הערה 1963]. ולהלן [הערה 303] יתבאר שאדם נח ואברהם הם כנגד מחשבה דיבור ומעשה, ולכך ברי הוא שנח הוא כנגד "חי מדבר". **וצרף לכאן** דבריו בנתיב העבודה פ"ב [א, פא.], שכתב: "ויש שואלין על התפלה... למה צריך להתפלל בדבור, והרי השם יתברך יודע מחשבות בני אדם, ודי היה במחשבה... אבל דבר זה כי התפלה היא להשלים את האדם מה שהוא חסר, ואז השם יתברך שומע תפלתו ובקשתו, כאשר האדם הוא חסר וצריך אל השלמה. והאדם הוא נחשב אדם מצד הדבור, ובזולת זה אינו אדם, וכאשר אין אדם מתפלל ומבקש בדבור, אין כאן מקבל, כי כל מקבל מבקש לקבל מה שהוא חסר. ולכך צריך שיהיה מבקש חסרונו בדבור, ואז הוא מבקש חסרונו במה שהוא אדם חסר. ואין זה מוכן להשלמה מן העלה רק כאשר יוציא חסרונו אשר הוא חסר מצד שהוא אדם, ואז הוא מוכן לקבל השלמה מן העלה. ולפיכך צריך שיתפלל האדם אל השם יתברך שהוא העלה בדבור, כי בזה האדם מצד שהוא אדם אז מוכן לקבל השלמה מן העלה, כאשר הוא אדם חסר, וזה כאשר יוציא חסרונו בדבור, שמצד הדבור הוא אדם. אבל כאשר הוא מתפלל בלבו בלבד, לא נקרא שמוציא חסרונו מצד שהוא חי מדבר. רק אם הוא צדיק גמור, והוא שכלי, אז השם יתברך שומע אף שקורא אל השם יתברך בלבו בלבד" [הובא למעלה פ"ב הערה 1416].

(271) לשונו בנר מצוה [כג:]: "כי יש באדם... כח שכלי. ומלרע ממנו כח נפשי. ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים". **ודע שכאשר** המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא גוף. וכ"כ ברמז למעלה פ"ד מט"ז [שמו:] לגבי קדושת הגוף. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם, והוא נקרא גוף של אדם... ולפיכך אל תטעה לומר שיהיה הכונה על הגוף הבשרי, שעל זה לא דברו". וראה בנתיב התורה פ"י [א, מה:] שביאר שקדושת ארץ ישראל בעולם מקבילה לגוף שבאדם [הובא למעלה פ"ד הערות 1240, 1495].

(272) שנאמר [בראשית א, כז] "ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו וגו'". הרי שאדה"ר נברא בצלם אלקים, ולכך יש לו מדריגה מובהקת של צלם אלקים. ובח"א לב"ב נח. [ג, פד.] כתב: "אדם הראשון, אשר נברא בצלם אלקים לגמרי יותר מכל אדם... כמו שאין להסתכל בו יתברך, מפני שאין לאדם שיתוף אליו יתברך, כך אין לאדם

חבור והסתכלות באדם הראשון אשר נברא בצלמו יתברך... כדכתיב 'ויברא את האדם בצלמו'. והדמיון הזה שהוא נברא בצלם אלקים לגמרי... ובדבר זה אין להשיג, כי דבר זה אין שייך לאדם במה שהוא אדם. כי... דבר שאינו מצד האדם, רק במה שהוא נברא ממנו הוא לו מן השם יתברך, ובזה אין להסתכל" [ראה למעלה פ"ד הערה 1912, ולהלן הערה 277]. וכן בגו"א בראשית פ"א אות סח כתב: "שנקרא אדם הראשון 'דיוקנא', לפי שלגמרי יש לו אותו הצלם בלי שום חילוק, ויעקב שהוא דומה ואינו דומה לגמרי נקרא 'דמות דיוקניא'".

(273) ב"ב נח. "נסתכלתי בשני עקביו [של אדה"ר], ודומים לשני גלגלי חמה... שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון הוא". ולמעלה פ"ג מי"ד [שלז.] כתב: כי אור הצלם והניצוץ הזה שהיה מקבל אדם הראשון, עקביו - שהוא סוף שפלות האדם, שהרי הוא רחוק מן הפנים שהוא עיקר הצלם, הוא דומה לגלגל חמה, שהוא הזוהר העליון שהוא לגשם. כי הניצוץ הזה שהיה מקבל אדם הראשון, הוא ניצוץ עליון נבדל, ולכן עקביו דומים לגלגלי חמה. ומפני כי יעקב אבינו היה קרוב אצל אור הזה, כאשר ידוע למבינים, אמרו שם כי שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון. והכל הוא ניצוץ עליון אשר מקבל האדם... והתבאר לך ענין הצלם הזה, שהוא אור וניצוץ אלקי נבדל דבק באדם, ועל זה אמר [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם', כי הזיו והאור אשר הוא מקבל, הוא נבדל לגמרי, והבן הדברים האלו". ובהמשך שם ביאר עוד שאור הצלם של אדה"ר מורה על היותו בעל מציאות מובהקת. ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם וכו'. פירוש, כי אדם [הראשון] נברא בצלם אלקים, ומפני כך היה לצלמו יופי והדר, דכתיב אצל צלם של אדם [תהלים ח, ו] 'הוד והדר תעטרהו', ולפיכך היה לפניו של אדם ההדר והנוי. וכל נוי והדר הוא אור, וזהו אור הפנים שהיה לאדם הראשון, שהיה אור פניו שלו מאירים בשביל הצלם האלקים שנברא בו. ואור זה שייך ליעקב גם כן ביותר, כי לדבר שהוא בלתי גשמי שייך אור, ולא אל דבר גשמי... שתמצא שכל אשר נבדל מן הגשמי, מתיחס לאור... ולפיכך יעקב שמעלתו ומדריגתו שהיה נבדל מן הגשמי, לכך היה לו פנים מאירים. וזה אמרם 'שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון', כי יעקב היה קדוש נבדל מן החומר לגמרי, עד שהיה קדוש. ודברים אלו מבוארים במקומות הרבה מאד" [הובא למעלה פ"ג הערה 1478]. וראה למעלה הערה 268. וכן אמרו חכמים [ויק"ר כ, ב] "תפוח עקיבו ["בעקב יש בשר בולט כמו תפוח עגול" (פירוש מהרז"ו שם)] של אדם הראשון היה מכהה גלגל חמה, קלסתר פניו על אחת כמה וכמה. ואל תתמה, בנוהג שבעולם אדם עושה דיסקרי

["קערות" (מתנות כהונה שם)], אחד לו ואחד לביתו. של מי עושה נאה, לא את שלו. כך אדם הראשון נברא לתשמיש של הקב"ה, וגלגל חמה לתשמישן של בריות". ולמעלה פ"ג מי"ד [שדמ:] הביא מדרש זה וביארו.

(274) מה שכתב "היה מצורף לאדם הראשון **ולדורות שלו** חסרון", יוסבר על פי דבריו בח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.], שכתב: "אדם הראשון נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה. וכל הדורות עד נח מתייחסים לאדם הראשון, שנברא מן האדמה" [ראה להלן הערה 293]. והנה כאן ביאר שלאדם הראשון היתה מדריגת הצלם ללא מדריגה מקבילה לגוף. אמנם בגמרא [ב"ב עה.] הובאה דעת רבי מאיר שלעתיד לבוא תהיה קומת אדם מאתיים אמה, כשתי קומות של אדה"ר. וביאר שם הרשב"ם "כשתי קומות של אדם הראשון - שמיעטו עד ק' אמה, במסכת חגיגה [יב.]". ובנצח ישראל פנ"א [תתכא:] כתב לבאר בזה"ל: "מאן דאמר מאתים, כשתי קומות של אדם הראשון, דעתו כי אדם היה מאה אמה, כי זה המספר הוא שלם... ומכל מקום אדם הראשון לא היה לו השלימות רק מצד גופו החמרי. אבל לעתיד יהיה השלימות הן מצד גופו החמרי, הן מצד הצורה. והצורה יש לו מדריגה השניה, ולכך קומת האדם יהיה מאתים". וכיצד דבריו בנצח ישראל [שהיתה לאדה"ר שלימות מצד גופו החמרי אך לא מצד צורתו הרוחנית] משתלבים עם דבריו כאן [שהיתה לאדה"ר מדריגת הצלם, אך לא מדריגת הגוף]. ובעל כרחך שיש לחלק בין מדריגת הגוף [שלא היתה לאדה"ר], לבין שלימות הגוף [שהיתה לאדה"ר]. כי שלימות הגוף פירושה שאדה"ר נברא באופן מושלם, ללא חסרון ומום, ושלימות זו מבטיחה את קיומו של האדם. אך דבריו כאן עוסקים במעלת הגוף, ועל התיאום בין מעלת הגוף למעלת הצלם. וכן נתבאר בנצח ישראל פנ"א הערה 60.

(275) אודות שהאיש הוא צורה והאשה היא חומר, כן ביאר למעלה פ"א מ"ה [רנד.], וז"ל: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ולמעלה פ"ד מי"א [רכא.] כתב: "האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר". וכן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז, וז"ל: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. והוזכר פעמים רבות בספרי המהר"ל, וכגון בבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא נחשב כמו צורה". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר", ושם הערה 37. וכן הוא שם בפנ"א [תתח:], הערה 59. ובמסכת סוטה [יב.] אמרו "כל הנושא אשה לשם שמים, כאילו ילדה". וכתב על כך באור חדש [קיד.] בזה"ל: "אמרו במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה

כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה... ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי... כי החומר אין מציאותו בפעל... כי האשה נחשב כמו החומר ועל ידי האיש... נמצאת האשה בפעל. ולכך נחשב כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל". ובנתיב התורה פט"ו [א, סו.] הזכיר כן בקיצור. וראה נצח ישראל פ"ז הערה 311, גו"א בראשית פ"ב אות מב, שמות פ"ו הערה 116, שם פי"ט הערות 94, 276, שם פל"ה הערה 114, שם במדבר פי"ד הערה 22, ושם פי"ט הערה 182. ובהקדמה לנתיבות עולם כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". וכן הוא בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] ביאר לפי זה מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים [קידושין ז.]. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:]. [הובא למעלה בהקדמה הערה 75, פ"א הערה 729, פ"ב הערה 1043, ופ"ד הערה 978].

(276) אודות שהאדמה היא חמרית [כנקבה], כן אמרו חכמים [תענית ו:] "מאי לשון רביעה, דבר שרובע את הקרקע. כדרב יהודה, דאמר רב יהודה, מיטרא בעלה דארעא הוא, שנאמר [ישעיה נה, י] 'כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם הרוה את הארץ והולידה והצמיחה'". ולמעלה בהקדמה [כב.] כתב: "מיסרים את האדם החמרי שלא ילך אחר תאותו, במה שהוא בעל אדמה חמרית". ולמעלה פ"א מי"ג [שמח:] כתב: "כי האדם נקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה [ב"ר יז, ד], שהיא בעלת חומר". ורש"י [בראשית ג, יז] פירש "ארורה האדמה בעבורך - מעלה לך דברים ארורים, כגון זבובים ופרעושים ונמלים. משל ליוצא לתרבות רעה והבריות מקללות שדים שינק מהם". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [ד"ה ולקמן] כתב על כך: "והפירוש כי מפני שהאדם נברא מן האדמה, והיא שגרמה לאדם לחטא, לפי שהאדמה היא חומרית, כמו שאמר [בראשית ג, יט] 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב', ודבר החומרי סבה לחטא. כמו שהאם שממנה נולד הבן סבה לחטא הבן, שהיא נותנת גם כן החומר שממנה נוצר... לכך כאשר באה הקללה לאדם, באה גם אל הדבר שהיא סבה לחטא". ועוד אודות חמריות הארץ, כן כתב בגו"א דברים פ"ג אות יח, וז"ל: "הארץ היא חומרי ביותר". וכן בנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "תדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא

הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובנר מצוה [צג.] כתב: "כל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי... שיש לארץ גסות ועבות החמרי". וכן כתב בנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.], והובא למעלה פ"א הערה 1236, ופ"ג הערה 1453. וראה למעלה פ"ב הערה 1091 שנתבאר שם שחומריות האדם נתלית באדמה, ואילו חומריות עם הארץ נתלית בארץ.

(277) פירוש - נח נעלה ונבדל מן האדמה, כפי שהצורה נעלית ונבדלת מן החומר. ורש"י [בראשית ט, כ] כתב: "איש אדמה - אדוני האדמה, כמו [רות א, ג] 'איש נעמי'". לעומת אדם הראשון שאינו "איש האדמה" אלא "מן האדמה" [בראשית ב, ז]. ובבאר הגולה באר הששי [שלא:] כתב: "כי אחר המבול לא היו שייכים הדורות אל אדם הראשון". **והנה כאן** ביאר שמדריגת נח נמוכה מאדה"ר, מחמת שנח היה "איש האדמה", לעומת אדה"ר שהיתה לו מעלת הצלם. אמנם בבאר הגולה באר השביעי [שעד.] כתב לכאורה את ההפך, וז"ל: "מה שאסר לאדם הראשון לאכול בשר, עד שבא נח, והותר לו הבשר [סנהדרין נט:], מפני כי 'אדם' על שם האדמה, והוא בפרט נברא מן האדמה. וכן כל עשרה דורות עד נח, היו מתיחסים אל האדמה. עד שבא נח, ונקרא 'איש האדמה', רוצה לומר שהיה גובר על האדמה, והיה לו מדריגה נבדלת. ודבר זה ידוע, כי החמרי אין לו מציאות כלל אצל המדריגה הנבדלת, ונחשב כאלו אינו, כיון שזה חמרי, וזה נבדל מן החמרי. ולכך לא הותר לאדם הראשון הבשר, כי האכילה שהיא מורה שאין מציאותו נחשב אצלו, ולכך הוא אוכלו. ואף על גב שהיה אדם הראשון מלא חכמה, מצד כי היה נוטה גופו אל האדמה, לא היה רשאי לאכול בשר. עד שבא נח, שהיה 'איש האדמה', ולא היה נוטה אל האדמה מצד גופו, והותר לו בשר בעל חי שהוא חמרי. כי כבר אמרנו כי אין מציאות כלל אל החמרי אצל הנבדל, והוא אוכל אותו עד שאין לו מציאות". וקשה, הרי כאן כתב להדיא שמדריגת אדה"ר היתה יותר ממדריגת נח, כי התואר "איש האדמה" של נח מורה על מדריגת הצורה [הנחותה ממדריגת הצלם של אדה"ר], ואילו בבאר הגולה ביאר שהתואר "איש האדמה" של נח מורה על עליונותה של מדריגת נח ביחס לאדה"ר. וכיצד כאן נדרש התואר "איש אדמה" לגנאי, ואילו בבאר הגולה הוא נדרש לשבח. ועוד קשה, איך ניתן לומר שמדריגת נח היתה נבדלת יותר ממדריגת אדה"ר, כאשר אדה"ר היה "מלא חכמה" [לשונו בבאר הגולה שם], ו"אדם הראשון אשר נברא בצלם אלקים לגמרי, יותר מכל אדם" [לשונו בח"א לב"ב נח. (ג,

פד.)]. **אמנם** לכשתדייק בלשונו בבאר הגולה, תראה שכתב "אע"ג שהיה אדה"ר מלא חכמה, מצד כי היה **נוטה גופו אל האדמה**, לא היה רשאי לאכול בשר. עד שבא נח, שהיה איש האדמה, ולא היה **נוטה אל האדמה מצד גופו**". הרי שאין דבריו מוסבים על מעלותיהם של אדה"ר ונח, אלא על נטית גופם; גופו של אדה"ר נטה אל האדמה [כי "הוא בפרט נברא מן האדמה" (לשונו בבאר הגולה שם)], ואילו גופו של נח לא נטה אל האדמה, כי היה אדון לאדמה. והואיל ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב: "הרעבון הוא יותר לגוף... ואילו הצמאון הוא לנפש". וכן בגבורות ה' פ"ס [סוף רסח.] כתב: "כי ההפרש בין האכילה והשתיה הוא דבר זה; כי האכילה... הוא יותר גשמי מן השתיה, כי המשקה הוא דק יותר". וכן כתב באור חדש [צ., והובא למעלה פ"א הערה 696], ממילא אכילת בשר מתייחסת לגוף, ולא לנפש. לכך, כאשר אנו באים לדון על איסור אכילת בשר, הקובע בזה הוא גופו של האוכל; גופו של אדה"ר נטה אחר האדמה, ולכך נאסר באכילת בשר. ואילו גופו של נח לא נטה אחר האדמה, ולכך הותר באכילת בשר. **אמנם בנתיב התורה** פט"ו [א, סד.] ביאר זאת בהדגש אחר, וז"ל: "דבר זה הוא הטעם שלא הותר הבשר לאדם הראשון. שהיה נקרא על שם האדמה החמרית, ולא היה האדם במדריגה זאת שלא יהיה נמצא במדריגתו הבעל חי, כיון שנקרא 'אדם' על שם אדמה. ואף כי אדם הראשון היה חכם על כל, מפני כי אדם היה **ראשון לכל אדם**, **ובכחו כל אדם**, יש לו מדריגת האדם בלבד, אשר האדם אינו שכלי לגמרי. אבל נח נקרא 'איש אדמה', שהוא בעל ואדון לאדמה החמרית, ולכך במדריגתו לא נמצא הבעל חי, ואליו הותר אכילת בשר". הרי שביאר שאין אדה"ר נמדד מצד חכמתו, אלא מצד היותו "ראשון לכל אדם, ובכחו כל אדם", ולכך "יש לו מדריגת האדם בלבד, אשר האדם אינו שכלי לגמרי". ודברים אלו מבוארים יותר בח"א לב"ב נח. [ג, פד.], שכתב: "אם רצה להשיג באדם הראשון מה שהוא, יש להשיג במה שבא ממנו כל בני אדם, ובזה הוא עומד על אמתת אדם. ובאולי תאמר, כי מה שבאו ממנו כל בני אדם, אין זה אמיתתו של אדם. דבר זה אינו, כי... היה סבה אל כל בני אדם, דבר זה גדר לגמרי אל האדם הראשון עצמו, שהרי כל הבריות נקראו 'אדם' כמו אדם עצמו. וכאשר מעיין במין האדם שיצאו מן אדם הראשון, הרי הוא עומד על מהות אדם הראשון. אבל שיהיה משיג בו במה שנברא מן הש"י, כדכתיב [בראשית א, כז] 'ויברא את האדם בצלמו'... שהוא נברא בצלם אלקים לגמרי... בדבר זה אין להשיג. כי דבר זה אין שייך לאדם במה שהוא אדם" [הובא למעלה הערה 272]. הרי שאדה"ר נמדד מחמת שבני האדם יצאו ממנו [לעומת נח הנבדל יותר]. אך גם מדידה זאת שייכת לגופו של אדה"ר, כי כבר

השריש בנצח ישראל פנ"ט [תתקי.]: "אין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי". ולמעלה פ"ד מי"ד [רפג:] כתב: "האב... אינו נותן לבן הנפש, ולא השכל, אבל הגוף הוא מן האב, היא הטפה, כמו שמבואר בפרק המפלת [נדה לא.]", ושם הערה 1230. לכך הואיל ואדה"ר נגדר מצד שמכוחו נולדו כל בני האדם בעולם, והולדה שייכת לגוף המוליד, ממילא שוב חזינן שאיסור אכילת בשר נוגע לגופו של אדה"ר, אך לא למעלת הצלם שבו.

(278) כי הדורות היו פוחתים והולכים, וכמבואר למעלה הערה 255, ולכך כל שכן שלדורות שאחר נח יחסרו יסוד ושורש למדריגם. ועשרה דורות שאחר נח נחשבים "עשרה דורות שלו", כי כל עשרה דורות הם יחידה אחת, וכמבואר למעלה לגבי אדה"ר [ראה למעלה הערות 205, 274, ולהלן הערה 293]. ויש להעיר, מדוע רק לגבי עשרה דורות שמנח עד אברהם כתב "כל שכן", ולא כתב כן לגבי עשרה דורות מאדה"ר עד נח, אלא כתב [לפני ציון 274] "היה מצורף לאדה"ר ולדורות שלו חסרון". ונראה כי עשרים הדורות האלו הוזכרו בהקשרים שונים; עשרת הדורות הראשונים [מאדה"ר עד נח] הוזכרו לגבי החסרון שהיה מצורף למדריגתם. אך עשרת הדורות השניים [מנח עד אברהם] הוזכרו לגבי שחסרו להם היסוד והשורש הנדרשים למדריגתם [וממילא נמשך מזה חסרון שהיה מצורף למדריגתם]. הרי שבעשרת הדורות הראשונים אנו דנים על המסובב [הקלקול שהיה להם בפועל], אך בעשרת הדורות השניים אנו דנים על הסבה [הגורם המחייב את הקלקול שהיה להם בפועל]. לכך כאשר הנך דן על הסבה השכלית, בזה אמרינן שהסבה השכלית הקיימת אצל נח "כל שכן" שתחול אצל הדורות שבאו בעקבותיו, כי הדורות פוחתים והולכים. אך כאשר הנך דן על המסובב והתוצאה בפועל, בזה אין מקום לומר "כל שכן", כי אינך דן על הנימוק השכלי, אלא במה שהתרחש בפועל. ובקיצור, "כל שכן" הוא דבר שיכול להאמר רק לגבי סבה, אך לא גבי מסובב.

(279) ויש בזה הטעמה נפלאה; הנה נתבאר שעשרת הדורות מנח עד אברהם הם כנגד מדריגת הצורה "מה שהאדם בו אדם חי מדבר" [לשונו למעלה לפני הערה 270]. ובעל כרחך צריכה להיות איזו שהיא התייחסות בין דורות אלו לענין של דיבור. ובאמת מצינו שאמרו במשנה [ב"מ מד.] "אמרו מי שפרע מאנשי דור המבול ומדור הפלגה הוא עתיד להפרע ממי שאינו עומד בדבורו". ובפחד יצחק פסח מאמר עט אות ג כתב: "הנה עיקר הדין המבואר בכאן, הוא דאע"פ שמצד הדין החרטה שלו מועילה, מכל מקום קללתם של חכמים כרוכה היא בחרטתו. קללה זו מושכת היא את ענשו של דור המבול ושל דור ההפלגה על ראשו של המתחרט. המשכה זו טעונה ביאור, כלום חסרים לנו מאורעות

של מפלתם של רשעים, ולמה נפרטו בכאן עונשם של שני דורות הללו דוקא", ושם מאריך ליישב שאלה זו. אך לפי דברי המהר"ל שלפנינו שאלה זו מיושבת, שהרי עשרת הדורות מנח עד אברהם הם הדורות הנמצאים בתווך בין דור המבול לדור ההפלגה. כי הדור הראשון מדורות אלו הוא שם בן נח [בראשית יא, י, וכמבואר למעלה הערה 189], והדור האחרון הוא אברהם [בראשית יא, כו], שהיה בן ארבעים ושמונה שנה כשאירע מעשה דור ההפלגה [סדר עולם פרק א]. והמתחרט פוגע בכח דיבורו שהרי אינו עומד בדיבורו, ולכך דין הוא שיענש בעונש שניחת על אלו שפגעו במדריגת הצורה, שביטויה המובהק הוא בכח הדיבור.

(280) כפי שיבאר בהמשך. והנה מדת אברהם היא חסד, וכפי שביאר למעלה פ"א מ"ב [קצח.], וז"ל: "וזה כי תמצא גמילת חסדים שהיה מדת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמילת חסדים, דהיינו קבלת אורחים. וכן ממה שהכתוב אומר [בראשית כא, לג] 'ויטע אשל בבאר שבע', ודרשו ז"ל [סוטה י.] פונדק או פרדס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכתיב [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל", ושם הערה 481 [ראה להלן הערות 1897, 1936]. וכן מצינו שאברהם היה פרוש מעריות בתכלית, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ד [סט.], וז"ל: "ידוע כי אברהם זכותו ומעלתו - פרישותו מן הערוה, שהרי אמרו עליו במסכת בבא בתרא [טז.] עפרא לפומיה דאיוב, שאמר [איוב לא, א] 'ומה אתבונן על בתולה', בדאחרינא לא מסתכל, אבל בדידיה מסתכל. ואילו באברהם כתיב [בראשית יב, יא] 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את', שלא נסתכל בה כל ימיו". וכן ביאר להלן במשנה ט [ראה להלן ציון 1305]. ומהו הקשר בין שני הדברים האלו. אך זהו מה שכתב כאן שהיתה לאברהם "מדריגת הגוף בשלימות". כי מדת חסד היא שלימות גופנית, וכפי שכתב בנתיב החסד פ"א [א, קמו.], וז"ל: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [למעלה פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר" [הובא למעלה פ"א הערה 391, ופ"ב הערה 516, וראה להלן הערות 290, 1124]. ואילו יצר עריות נובע מפחיתות הגוף, וכפי שכתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], וז"ל: "הערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש".

ובח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא:] כתב: "מי שבא על הערוה, שהוא מעשה זנות, הוא בגוף כאשר ידוע, והוא חטא והעדר הגוף" [הובא למעלה פ"א הערה 413, וראה שם הערה 415, כי הוא יסוד נפוץ בספריו]. והואיל ולאברהם אבינו היתה מדריגת הגוף בשלימות, לכך הצטיין בחסד ובפרישה מן ערִיות, כי שניהם נובעים מזיכוך החומר שהיה לו [ראה למעלה פ"ב הערה 1083]. ובירושלמי [ברכות פ"ט ה"ה] אמרו "אברהם אבינו עשה יצר הרע לטוב, שנאמר [נחמיה ט, ח] 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך'" [ראה הערה 282]. והרי אף היצה"ר הוא חסרון הגוף, וכמו שאמרו חכמים [שבת קה:] "איזהו אל זר שהוא **בגופו** של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ולכך דין הוא שאברהם אבינו יתקן אף פגם זה ששרשו בגופו של אדם. **וצרף לכאן** דבריו למעלה פ"ד מי"ד [רפה.], שכתב: "אמנם ראוי לך להבין דבר זה שאמרנו כי יש לכהנים קדושת הגוף, שהכוונה בזה שהגוף שלהם נמשך ממדריגה עליונה אלקית, כי גם לגוף האדם יש מדריגה עליונה, כאשר תדע ותבין מן רמ"ח אברים של אדם. והכהן שהיה כהן צדק ראשון הוא אברהם אבינו, ואמר הכתוב עליו [תהלים קי, ד] 'אתה כהן לעולם' [נדרים לב:], ומספרו רמ"ח כמספר אברי האדם [שם], וכל אלו דברים מופלגים בחכמה ואין להאריך". נמצא שמה שמדת אברהם היא חסד, ופרש בתכלית מן הערוה, ועשה יצה"ר לטוב, והיה הכהן הראשון, כולהו בני חדא בקתא אינון, שהכל נובע מפאת שהיתה לו מדריגת הגוף בשלימות. ובסמוך יצרף לזה גם את ברית המילה שנצטוה בו. וראה בסמוך הערה 281.

(281) לשון הגמרא שם "אמר רמי בר אבא, כתיב 'אברם' וכתיב 'אברהם', בתחלה המליכו הקב"ה על מאתים וארבעים ושלשה אברים, ולבסוף המליכו על מאתים וארבעים ושמונה אברים, אלו הן; שתי עינים, ושתי אזנים, וראש הגוייה". ובח"א שם [ב, יא:] כתב: "שהיה אברהם נבדל מן הגוף כמו שפרשנו במסכת אבות, ולכך אמר שהמליכו הקב"ה, כי המלך נבדל מן אשר מולך עליהם. ומתחלה לא היה נבדל לגמרי, עד שהמליכו הקב"ה על רמ"ח איברים, והוא כל הגוף. ולכך כתיב אצלו שהוא רוכב על החמור [ראה בסמוך הערה 289], 'חמור' במספר רמ"ח, וכאשר המליכו על רמ"ח איברים, נבדל לגמרי, כאשר מלך על הגוף" [ראה להלן הערה 1915].

(282) לשונו בנתיב האמונה פ"ב [א, רי.]: "כי לא היה לאדם השלמה בגופו כמו שהיה אברהם, שלכך נתנה לאברהם המילה, שהערלה היא פחיתות וחסרון בגוף... ולפיכך שמו 'אברהם' כמספר רמ"ח איברי גופו, שע"י המילה היו רמ"ח איבריו שלימים, כמו שאמרו במסכת נדרים [לב:], ושלימות הגוף הזה שהוא מסולק מן הפחיתות. ודבר זה בארנו בפרקים [כוונתו לדבריו כאן] איך היה אברהם מסולק מן כל פחיתות השייך

לגוף". ואודות שהמילה היא בגופו של אדם, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה פ"ג מי"א [רנט.] כתב: "המילה שהיא בגוף האדם... והמילה נתן השם יתברך בבשרו, ונקראת [סנהדרין צט.] 'ברית בשר', כמו שאנו אומרים [בברכת המזון] 'ועל בריתך שחתמת בבשרנו'". ובדרוש על התורה [כח:] כתב: "המילה היא בגוף האדם, הרגיל ביותר לפרוק עול ולילך אחר תאוותיו... לכך צריך בריתו וחבורו... שיתחבר עם השם יתברך". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ח [תלא.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.], נתיב העבודה פי"ח [א, קמא.], אור חדש [רג.], ח"א לנדרים לא: [ב, ז.], ח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.], ועוד.

(283) בתפארת ישראל פי"ט [רפז.] עמד על זיקת מצות מילה לאברהם אבינו, וז"ל: "כאשר בא אברהם נצטוה במילה. ידוע כי הערלה נקראת על שם כסוי ואטימה, וכל דבר נכסה ונבדל נקרא 'ערלה'. וזהו בכל מקום שנאמר [דברים י, טז] 'וערלת לב' שאינו נכנס הדבר בלבו, ונבדל ממנו... וכל הדורות עד אברהם, כל הדורות ההם היו תחת הטבע, ולא היו נבדלים מן הטבע. עד שבא אברהם, ובחר השם יתברך בו, כדכתיב [נחמיה ט, ז] 'אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברם'. והוציא אותם מן הטבע, עד שלא היה הטבע מבדיל בין השם יתברך ובין הבריות. כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות. עד שבא אברהם, ואליו היה חבור עם השם יתברך, שבחר בו, והוציא אותם מן הטבע, שלא היה כאן הבדל ואטימה עוד בין השם יתברך והאדם. ואז צוה להסיר הערלה, היא האטימה... לכן נתנה המילה לאברהם בפרטות". ומצירוף דבריו שם לכאן עולה, שהואיל ואברהם תיקן את הגוף מפגמיו, לכך עלה בידי אברהם אבינו להסיר את האטימה והמסוה מעל פני הבריאה, כי מעתה ואילך אין חומריות הטבע חוצצת ומפרידה בן העולם לבין ה' [ראה הערה 290]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה בגו"א בראשית פי"ז אות א ביאר שאברהם אבינו הגיע למעלת שלימות הגוף כשנשתנה שמו מאברם לאברהם [בראשית יז, ה]. ובירושלמי [ברכות פ"ט ה"ה] אמרו "אברהם אבינו עשה יצר הרע לטוב, שנאמר [נחמיה ט, ח] 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך'" [הובא בהערה 279]. וזהו איפוא קישור הפסוקים שם בנחמיה [ט, ז-ח]; "אתה הוא ה' אלקים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם" [וזה מורה על שלימות הגוף, וכמבואר בגו"א שם], "ומצאת את לבבו נאמן לפניך" [שעשה יצה"ר לטוב, שזו פסגת שלימות הגוף, וכירושלמי], "וכרות עמו הברית" [ולכך ניתנה לו מצות מילה (ואיירי במילה וכמבואר בב"ר מט, ב)]. וראה להלן הערה 1925.

(284) כמבואר למעלה בהערה 257.

(285) כמבואר למעלה פ"ב מ"ב [תקטו.], וז"ל: "כי קדמה דרך ארץ לתורה [ויק"ר ט, ג], ודבר זה נמשך כפי היצירה של אדם, שתמיד החכמה והשכל באים אחר הדברים שאינם שכלים לגמרי" [ראה למעלה הערה 260].

(286) מה שנקט כאן בלשון "ומקבל **הוד** הצלם האלקי" [תיבה שלא נזכרה עד כה], יתבאר על פי מה שכתב בח"א לב"מ פד. [ג, לה.], וז"ל: "כי אדם נברא בצלם אלקים, ומפני כך היה לצלמו יופי והדר, דכתיב אצל צלם של אדם [תהלים ח, ו] 'הוד והדר תעטרהו'. ולפיכך היה לפניו של אדם ההדר והנוי, וכל נוי והדר הוא אור, וזהו אור הפנים שהיה לאדם הראשון, שהיה אור פניו שלו מאירים בשביל הצלם האלקים שנברא בו". ולמעלה פ"ג מי"ד [שלב.] כתב: "כל דבר שיש לו צלם ודמות יש לו זיו, והוא עיקר הצלם והדמות, דהיינו האור והזיו של הצלם... וזה פירוש הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', כי דבק בפנים שלו זיו, וניצוץ עליון דבק בו, ודבר זה הוא צלם אלקים", ושם מאריך לבאר כי מעלת הצלם מתבטאת בעיקרה באור וזיו של הצלם. נמצא שפסגת מעלת הצלם היא בהוד החופף על האדם. והואיל וכאן בא להורות שכאשר נעשית הכנה מתאימה לקבלת הצלם [שלימות הגוף והצורה] אזי האדם מקבל מעלת הצלם בשלימות, לכך כתב כאן תיבת "הוד", כי תיבה זו מורה על פסגת שלימות הצלם.

(287) לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צז.]: "כי הגוף כאשר הוא בשלימת אז הנפש... רוכב עליו, רוצה לומר אינו מוטבע בנושא, רק הנפש רוכב עליו. שכל רוכב על הדבר, הוא מתנשא עליו, נבדל ממנו. וזהו שלימות שאינו מוטבע בחומר... שכאשר הנפש נבדל קונה מעלה עליונה, והוא השכל האלקי הדק, העולה למעלה" [הובא למעלה פ"א הערה 809].

(288) להלן משנה יט [לפני ציון 1915]. וראה להלן ציון 357.

(289) לשונו להלן [משנה יט]: "כי מחמת שאברהם ראוי לו להתעלות, מצד שהוא ראש ואב המון גוים, כתיב אצלו והוא רוכב על החמור [ראה בראשית כב, ג]. כלומר שהוא מתעלה על המדריגה החמרית... היה אברהם נבדל מן המדריגה החמרית, רק מתעלה עליו... כי האדם הזה, השכל שיש לו הוא רוכב על החומר הגופני... כי אברהם דומה אל השכל, לפי שהיה אברהם מקיים כל התורה כולה משכלו... וכאשר היה אברהם הולך לעבוד השם יתברך, להקריב את בנו להתגבר על יצרו שהוא בגוף, ואז הוא מסלק מאתו החומר וכחות הגוף". **וצרף לכאן** מאמרם [יבמות קב:] '"ועצמותיך יחליץ' [ישעיה נח, יא], ואמר רבי אלעזר, זו מעולה שבברכות". ובח"א שם [א, קמה:] כתב: "זו מעולה שבברכות. פירוש, שכאשר האדם חזק וזריז, דבר זה הוא יסוד ועיקר לכל הברכות. כי

כאשר חזק וזריז בעצמו, הוא בריה שלימה, ואז הוא מוכן לקבל הכל. ולא כן אם האדם מציאת חלש בעצמו, אין מוכן לקבל ברכה. כי צריך שיהיה האדם בעצמו בריה, ואחר כך מקבל שאר דברים אשר נמשכים לעצמו. ולפיכך דבר זה מעולה שבברכות, והוא יסוד הכל. והבן זה מאוד מאוד". וזו הרי מדריגת אברהם, ולכך "היה מתעלה תמיד מעלה מעלה". ומו"ר שליט"א הוסיף לזה את דברי הרמב"ם בהלכות דעות פ"ד ה"א שכתב: "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה אמרו במדרש [שמו"ר כח, א] שאברהם נקרא "אדם", ועל כך נאמר [יהושע יד, טו] "האדם הגדול בענקים". והרי מהות האדם היא שמתעלה כל הזמן ומוציא עצמו מהכח אל הפועל, כפי שהאדמה מוציאה פירות, וכמו שביאר בדרוש על התורה [ט:] ובתפארת ישראל פ"ג [נז:, והובא למעלה פ"ד הערת 296, 1592]. והואיל וכתב כאן שאברהם "היה מתעלה תמיד מעלה מעלה", דין הוא שאברהם במיוחד ובמסוים יקרא בשם "אדם". ובתפארת ישראל פכ"ד הביא מדרש זה, וכתב לבאר [שסז:] בזה"ל: "ומה שאמר כי אברהם נקרא 'אדם', מפני כי היה לאברהם ענין מלאך, והיה עם זה בצורת אדם, ולכך נקרא אברהם 'אדם'. והוא גם כן התחלת האדם, כי ישראל נקראו 'אדם' [יבמות סא.]... ואברהם היה התחלת ישראל". ודו"ק. וראה להלן הערה 497.

(290) אודות שאברהם אבינו הוא "יסוד כל העולם", כן כתב בגבורות ה' ר"פ ו, וז"ל: "שלימות הבריאה אשר בה היה רצון הבורא, הוא יסוד העולם, הוא אברהם אבינו" [ראה להלן הערה 2030]. ושם פ"ז [מב:] כתב: "זכה אברהם להיות שורש ויסוד כל ישראל. והוא נקרא 'צור', דכתיב [ישעיה נא, א] 'הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם וגו'", קרא את אברהם 'צור', להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה, שהוא כמו צור, שהוא חזק... כי אשר הוא יסוד ראוי להיות מתואר בחוזק ותוקף, שאם לא כן שיש לו מציאות חזק, לא היה יסוד. וכן ראוי לאברהם, במה שהיה התחלה לאומה ישראלית ראוי שיהיה לו מציאות חזק יותר, שבשביל זה הוא היה יסוד והתחלה... היה זוכה להיות ראש אבן פנה ויסוד הכל. וזה שהיה מתנסה אברהם בעשרה נסיונות אם היה חזק באמונתו, וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, אז נודע ונבחן להיות ראש אבן פינה ועליו נבנה הכל". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקטו.] כתב: "אצל אברהם נאמר [בראשית יב, ג] 'ואברכה מברכיך ומקלליך אאור... וכל זה מפני כי אברהם היה עיקר מציאות העולם, שכן אמרו זכרונם לברכה [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, עד שבא אברהם. והוא ראשית הבריאה נחשב... כי אברהם היה יסוד העולם. ובשביל כך הבטיחו השם יתברך 'ואברכה מברכיך

ומקללך אאור', לומר כי הוא יסוד ועצם עולם, שהכל תלוי בו, ולכך זכה אל ברכה זאת". ובנתיב העבודה פ"ד [א, פז.] כתב: "אברהם שהיה התחלה לעולם, יש לו מקום מיוחד אצל השם יתברך... הוא חזק מאוד, שהוא כמו האילן שיש לו שורש נטוע במקום אחד, שאף כל הרוחות באות, אין מזיזין אותו ממקומו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 43]. **והנה כאן** תולה זאת בכך שלאברהם היו שרשים מרובים [מדריגת הגוף בשלימות"]. אך בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] תלה זאת במדת החסד שהיתה לאברהם, וכלשונו: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל" [הובא למעלה פ"ד הערה 1436, ולהלן הערות 435, 681]. אך זה לא קשה, כי "מדריגת הגוף בשלימות" כוללת בתוכה עשיית חסד, וכמבואר למעלה הערה 280. נמצא ש"מדריגת הגוף בשלימות" ומדת החסד של אברהם הם שני צדדים של מטבע אחת. **ועדיין קשה**, כי בח"א לסוטה ד: [ב, לב.] כתב טעם שלישי להיות אברהם אבינו התחלת העולם, וכלשונו: "אברהם שהקנה להקב"ה שמים וארץ, ואיש כזה הוא עיקר המציאת כאשר המליך הקב"ה על המציאות. כי לא היו הנמצאים קודם אברהם נחשבים לכלום, כאשר לא המליכו את השם יתברך על העולם, והיו מסלקים מלכות שמים. ולכך אמרו ז"ל 'בהבראם' בשביל אברהם נברא העולם, שאם לא היה אברהם לא נברא העולם. שאם לא היה אברהם שהמליך הקב"ה על העולם, מה היה נחשב העולם. ועוד אמרו 'שני אלפים תוהו', שנחשב עד אברהם הכל תהו ובלתי מציאות, עד שבא אברהם והמליך הקב"ה על עולמו. ויש לך להבין הדברים, כי אברהם הוא התחלת המציאות בשביל שהמליך את הקב"ה בעולמו" [הובא למעלה הערה 241]. אך גם זה יתיישב על פי מה שנתבאר למעלה בהערה 283, שהמלכת ה' בעולם נידונת כהסרת הערלה והאטימה מן העולם, וגם זה מיישך שייכי לכך שעלה בידי אברהם אבינו לתקן את הגוף מפגמיו וחסרונותיו, ושוב אין חומריות הטבע חוצצת בין ה' לבין העולם. נמצא שהכל הולך סביב הציר שהיתה לאברהם אבינו מדריגת הגוף בשלימות. וראה להלן הערות 435, 1976, 2029.

(291) בא ליישב באופן נוסף את שאלתו על המשנה [למעלה לאחר ציון 197], שהקשה: "למה היה ארך אפים בדורו של נח ושל אברהם עד עשרה דורות, לא פחות ולא יותר". ועד כה ביאר שעד עשרה דורות יש תחלופה ושנויים בין הדורות, אך משם ואילך הוי חזרה על הראשונות [ראה למעלה הערה 205]. אך מעתה יבאר שמדריגה עליונה [שהיתה לאדה"ר ולנח] אינה מתחלקת לפרטים.

(292) לאדם ולנח.

(293) כי עשרה דורות נחשבים ליחידה אחת ולכלל אחד, כי מספר עשרה מורה על כלל ושלימות אחת, וכמבואר למעלה הערות 82, 199. ו"מדריגה עליונה" אינה מתחלקת ומתפצלת לפרטים, אלא כוללת הכל כאחד, כי כל דבר שכלי שהוא אחד, אינו נחלק. וכן השריש כמה פעמים שהרוחני הוא אחד, ואילו הגשמי הוא מרובה ומחולק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקוב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחדות", וראה שם הערות 70, 74, 90. ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השי"ת העוה"ז, כי העוה"ז יש בו חילוק... ועוה"ב שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]", ושם הערה 93. וכן הוא באור חדש [סב.]. וראה בתפארת ישראל פס"ב הערה

29, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 484. **ומקור מפורש** לכך הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי" [הובא למעלה פ"ב הערה 173, ופ"ד הערה 191, ולהלן הערות 1600, 2229].

(294) פירוש - עשרה דורות מאדה"ר ועד נח כוללים גם את נח, שהוא הדור העשירי מאדה"ר. אך עשרה דורות מנח עד אברהם אינם כוללים את נח, כי הדור הראשון אינו נח, אלא שם, וכפי שביאר למעלה בתחילת המשנה [ראה למעלה הערות 188, 189]. ושם כתב [לאחר ציון 191] "אמנם עוד יתבאר לקמן למה אמר 'מנח עד אברהם', אף שאין נח בכלל העשרה", ואלו דבריו כאן.

(295) וראיה לדבר, כי למעלה פ"ג מי"ד [שנד.] כתב אודות מעלת הצלם בזה"ל: "כי כאשר נברא האדם, היה מעלה זאת לאדם ולנח... ועם אחר שבחר השם יתברך בישראל נתמעט הצלם הזה אצל האומות, מכל מקום הצלם האלקי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם". הרי שכתב שאף לנח היתה מעלת הצלם כפי שהיתה לאדה"ר, ואילו כאן חילק ביניהם וביאר שמעלת הצלם היתה לאדה"ר, ומעלת הצורה לנח. ובעל כרחך שאף מעלת הצורה של נח מיישך שייכי למעלת הצלם של אדה"ר. ולמעלה [הערה 269] נתבאר שלפעמים המהר"ל מכנה את הצלם בשם "צורה", וזה שוב מוכיח שיש שייכות ביניהם. וראה הערה הבאה.

(296) נראה לבאר דברי קודש אלו, כי התבאר [למעלה הערה 267 ולהלן הערה 303] שמדריגות אדה"ר נח ואברהם מקבילות למדריגות בריאה יצירה ועשיה. והרי מדריגות בריאה ויצירה שייכות להדדי [וכפי ששמם מעיד עליהן], ואילו עשיה היא דבר בפני עצמו. ולכך "אברהם נבדל לגמרי במעלתו" [לשונו כאן], ואינו משתייך לאדה"ר ונח. ובשל"ה הקדוש ספר ויקרא [פרק תורה אור מספר תורת כהנים (א)] כתב שאדם נח ואברהם הם כנגד עולם שנה נפש. והרי עולם [מקום] ושנה [זמן] שייכים להדדי, כי מקום וזמן הם ענין אחד [תפארת ישראל ר"פ כו (הובא למעלה פ"ד הערה 1212, ולהלן הערות 462, 903, 2145)], ואילו נפש היא דבר בפני עצמו.

(297) בא לבאר מדוע נקט התנא בלשון שאינה כ"כ מדוייקת, שאמר שיש עשרה דורות בין אדה"ר לנח, ועשרה דורות בין נח לאברהם, והרי נח משתייך לעשרה הדורות הראשונים, ולא לעשרה הדורות השניים. ולמעלה בתחילת המשנה יישב זאת באופן

אחד, שכתב: "כי כן דרך התנא, כיון שאמר 'עשרה דורות עד נח', אמר 'עשרה דורות מנח', היינו מדור שאחר נח". וכאן יבאר זאת בעומק נוסף.

(298) פירוש - שלש מעלות אלו [צלם, צורה, וגוף] נמצאות ביחד אצל כל אדם, ולכך יש צורך לחבר שלש מעלות אלו להדדי. כי אע"פ שאצל אדם הראשון נח ואברהם מצינו שנחלקו ביניהם ביחס למעלות אלו, מ"מ שלש מעלות אלו נבללות יחד אצל כל אדם ואדם. ואודות ששלש מעלות אלו הן חלקי האדם, כן נתבאר למעלה הערה 267.

(299) אין כוונתו לומר שבעשרת הדורות השניים שבמשנה המנין מתחיל מנח, ומגיע עד תרח, ואין אברהם בכלל, שדבר זה מן הנמנע מכמה טעמים; (א) עד עתה ביאר [בתחילת המשנה] ש"עשרה דורות מנח עד אברהם" מתפרש "מדור שאחר נח" [לשונו שם, והובא בהערה 297], וזהו עשרה דורות משם בן נח עד אברהם, המפורטים בתורה [והם; שם, ארפכשד, שלח, עבר, פלג, רעו, שרוג, נחור, תרח, ואברהם (בראשית יא, י-כו)]. ומהיכי תיתי שעתה יבאר ש"מנח" מתפרש כפשוטו [מנח עצמו], ועשרת הדורות אינם כוללים את אברהם, אלא מגיעים רק עד תרח, ו"עד אברהם" מתפרש "'עד' ולא 'עד' בכלל" [ברכות כו:]. (ב) ועוד, שלפי זה נח נמנה פעמיים; הוא המסיים את עשרת הדורות מאדה"ר [והם; אדם הראשון, שת, אנוש, קינן, מהללאל, ירד, חנוך, מתושלח, למך, ונח (בראשית ה, א-לב)], והוא הפותח את עשרת הדורות השניים. (ג) ועוד, א"כ אין כאן עשרים דורות, אלא רק תשעה עשר דורות, כי נח נמנה פעמיים, ומאדה"ר עד תרח אינו אלא תשעה עשר דורות, וזה לא יתכן. אלא כוונתו לומר שהמשפט "עשרה דורות מנח עד אברהם" אינו מתפרש כמשפט שלפניו "עשרה דורות מאדם עד נח"; "מאדם עד נח" מתפרש כפשוטו, ונח היה דור העשירי מאדה"ר. אך "מנח עד אברהם" אינו מתפרש כך, כי אברהם הוא דור אחד עשר מנח, ואינו דור עשירי מנח, ואלו דבריו כאן. ולא חזר לבאר שנית שביאור המשנה "מנח עד אברהם" יהיה "מדור שאחר נח עד אברהם".

(300) כפי שהקשה למעלה [לאחר ציון 254]: "ויש לשאול, למה היו הדורות שמתחילת הבריאה דוקא כל כך חוטאים, כי אלו עשרה דורות מאדם עד נח היו מתחילת הבריאה דוקא". וחוזר כאן בקיצור על דבריו שפירש עד כה, בהדגשה שהדברים נובעים מחכמה פנימית.

(301) מציון 271 ואילך.

(302) פירוש - קרבת הדורות הראשונים לתחילת הבריאה גרמה להם את מפלתם, כי דוקא מחמת קרבתם לתחילת בריאה היו בעלי מעלה גדולים [וכמבואר למעלה הערה

255], אך מעלתם היתה ללא היסוד הראוי לכך, שהוא מעלת הגוף בשלימות. אך אם דורות אלו היו מרוחקים מתחלת הבריאה, אזי לא היו כל כך בעלי מעלה, ולא היה אכפת לנו שאין להם את מעלת הגוף בשלימות.

(303) שמעתי ממו"ר שליט"א לבאר דברי קודש אלו, שמדרגות אדה"ר נח ואברהם מקבילות לנפש רוח נשמה, המקבילות למחשבה דיבור ומעשה, המקבילות לבריאה יצירה ועשיה [ראה למעלה הערה 267]. וכן השל"ה הקדוש [פרשת משפטים תורה אור (ח)] כתב: "מתחילה צריך שתדע, כי שלוש מדריגות, שהם דיבור מחשבה מעשה, הם בסוד נפש רוח ונשמה, שהם עשיה יצירה בריאה, כמבואר בזוהר ובספרי המקובלים, ובספר ראשית חכמה האריך מאוד". והמשיך מו"ר שליט"א לבאר, כי עד המבול היה עולם אחד, ועד ההפלגה היה עולם שני, ומאברהם אבינו הוא עולם שלישי. והואיל והיתה כאן ירידה אחר ירידה, לכך העולם הראשון הוא בבחינת מוחין [חב"ד], וזו מדריגת הצלם. העולם השני הוא בבחינת מדות [חג"ת], וזו מדריגת הצורה. והעולם השלישי הוא בבחינת רגלים [נה"י], וזו מדריגת הגוף. ומעלת התורה היא דוקא בכך שהיא חלה על המעשה שבעולם התחתון. וזו העדיפות שהיתה למשה רבינו על פני המלאכים בעת קבלת התורה, כי משה אמר על המלאכים "מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם" [שבת פח:], לאמור שמצד הצורה והדיבור ["הבל שבפיהם"] יש למלאכים עדיפות על פני אדם. אך הקב"ה אמר למשה "אחוז בכסא כבודי והחזר להן תשובה" [שם], ו"אחוז בכסא כבודי" הוא בסוד רגלים, ומשם יש למשה עדיפות על פני המלאכים. ולכך המעלה של אברהם אבינו [שממנו מתחילה תקופת התורה (ע"ז ט.)] היא המעשה התלוי בגוף [כמבואר למעלה בהקדמה (ט:), ושם הערה 24], ומשום כן היתה לו מדריגת הגוף בשלימות. ודפח"ח. **ואודות שדברי חכמים** הם יוצאים מחכמה פנימית, כן ביאר בכמה מקומות, וכגון בבאר הגולה באר השני [קסב.] כתב: "ודברים אלו הם עמוקים... רק התבאר בזה כי דבריהם הם בנוים על דברי חכמה עליונה". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט.] כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנוים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה. ואל יעלה על דעתך שיש ספק בדבר אחד מן הדברים האלו... אבל באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל... ואם תתבונן מאוד מאוד, תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ז [תטו.]. וכוונתו שדברי חכמים בנויים על חכמת הסוד, וכפי שכתב בבאר הגולה בתחילת הבאר החמישי: "נמצא בדבריהם איזה

ענינים שיראה לאדם רחוק מן הדעת, וסתומים במקומם, וסודם נגלה מבואר במקום אחר, כמו במדרש ספר הזוהר, ובמדרש הבהיר לרבי נחוניא בן הקנה... והנה הם מגלים סתרי תורה שרמזו חכמים" [הובא למעלה פ"ב הערה 299].

(304) מחמת עומק הדברים. וכן למעלה פ"א מי"ח [תסב.] כתב: "ודברים אלו עמוקים מאד, אי אפשר לפרש יותר". ובבאר הגולה באר השני [רלח:] כתב: "ואלו דברים הם עמוקים מאוד מאוד, רק באנו לבאר כי כל דבריהם הם בחכמה, ולא בארנו רק מעט מזה, כי לעומק הדבר אי אפשר לפרש אותו יותר". ובנצח ישראל פי"ז [שצ:] כתב: "והוא ענין עמוק מאוד יותר, רק כי אי אפשר לפרש יותר". ושם ס"פ מח [תשצט:] כתב: "ודברים אלו באמת עמוקים מאוד, אי אפשר לפרש דבר זה יותר, רק אם יבין הדברים מעצמו" [הובא למעלה פ"א הערה 1800]. ובנצח ישראל ס"פ מח [תשצט:] כתב: "ודברים אלו באמת עמוקים מאוד, אי אפשר לפרש דבר זה יותר, רק אם יבין הדברים מעצמו" [הובא למעלה פ"ב הערה 1514]. **ואודות שאין** להאריך בביאור סתרי תורה, כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תמט.], וז"ל: "והבן הדברים האלו, שהם מופלגים מאוד, ועמוקים בחכמה עליונה מאד, כי עוד דברים גדולים ועמוקים, ואי אפשר לפרש יותר". ולמעלה פ"ב מ"י [תשפט:] כתב: "אי אפשר לפרש הדברים כפי מה שהם". וזה דרכו שמגביל עצמו מלגלות יותר מדי. וכגון, בבאר הגולה בתחילת הבאר הרביעי [שיב.] הביא שהרמב"ם נמנע מלבאר אגדות חז"ל, וכתב בזה"ל: "כי ראוי להיות נזהר שלא לחלוק על דבריהם. שהם כסו והעלימו מאוד, איך יגלה הוא, ונמצא יגיע מזה חטא ואשמה. כמו שאמרו לרבי עקיבא שאמר [שבת צו:] מקושש [במדבר טו, לב] זה צלפחד. ואמרו לו, שעל כל פנים אתה עתיד ליתן הדין על זה; שאם אינו כן, אתה מוציא לעז על אותו צדיק. ואם הוא כך, אתה עתיד ליתן הדין, שהתורה כסהו, ואתה מגלה אותו. ולכן נזהר הרב שלא לחלוק על הכוונה האלקית שסתמו את הדברים", ושם הערה 18. ובהמשך שם [שנד.] כתב: "והנה התבאר לך אמיתת דברי חכמים, ואין בדבריהם רק החכמה אלקית עליונה מאוד. רק שמרנו דרך עץ החיים [ראה בראשית ג, כד], שלא לגלות יותר מדאי... והוא יתברך יכפר בעדנו". ושם בהמשך [תקד.] כתב: "ואם כי אי אפשר לכתוב דברים נוראים כאלו, רק כי הדברים האלו מועטים בכתב, ורובם חכם יוסיף חכמה ודעת". ושם בהמשך [תקכו.] כתב: "ואין לכתוב מזה יותר כלל, ואל יחשוב האדם ספק באלו דברים... והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך חכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים" [הובא למעלה פ"ב הערה 1514]. ושם בבאר החמישי [יד.] כתב: "ונכנס עוד לפני ולפנים שלא כדת ושלא כמשפט, לבאר דברים אשר הם כמסו, ואנחנו נגלה. אך בשתים יכפר לנו;

האחד, שאין הכוונה פה רק לכבוד השם יתברך, ולכבוד התורה, ולכבוד חכמים, להסיר מהם התלונה. השני, כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים" [הובא למעלה פ"א הערה 1717]. ושם בבאר החמישי [נח:] כתב: "ואם לא שלא יתעללו בהם אנשים שאין ראוי להם לפרש סתרי החכמה, היה ראוי להוסיף פירוש בדברים אלו, למען דעת כל עמי הארץ כי אין חכמה זולת חכמתם, והוא יתברך יכפר בעדנו, אמן".

(305) אודות שביאורי המהר"ל הם רק התחלה ופתח להבנה, כן כתב כמה פעמים. וכגון בגו"א בראשית פ"א תחילת אות נב כתב: "אציע מן המאמר הזה מה שאפשר שיקנה קצת הבנה בזה, ואולי יקנה יותר מעצמו" [הובא למעלה פ"ב הערה 1269]. ושם פכ"ח אות יז [סג:] כתב: "ואל תחשוב כי הדברים אשר נתבארו למעלה הם שורש ועיקר הדבר, רק הם התחלה למבין קצת מעט מה שאפשר למתחילים, כענין ברוך הנותן חכמה לחכימין". ושם שמות פט"ו תחילת אות כג כתב: "והנה אבינה קצת הטעם, ותבין יותר משכלך". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא כתב: "אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו". ולמעלה פ"ב מ"ט [תשכז:] כתב: "רק היינו צריכין קצת להרחיב הלשון באיזה מקום כדי ליתן הבנה לאדם, והחכם יוסיף חכמה ותבונה". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעט:] כתב: "אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו, ויעמוד על דברי חכמה". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "מה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה", ושם הערה 49. ובנצח ישראל ס"פ ס כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצא.] כתב: "ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר לך, והמבין יוסיף חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת". וזה בבחינת [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד", וכן [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". ובחגיגה יא: אמרו "אין דורשין... במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו" [הובא למעלה פ"ב הערה 1515, ופ"ד הערה 53].

(306) מצוי הוא שהמהר"ל מדגיש שאין ספק בדברים שכתב. וכגון, למעלה בסוף ההקדמה [נג:] כתב: "ואם לא היו הדברים האלו אשר באו בביאור הזה דברים ברורים שכך פירוש דברי חכמים, אשר הפירוש מעיד על עצמו, לא נכנסנו בזו". ובגבורות ה' פל"ט [קמה:] כתב: "והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". ובתפארת ישראל ס"פ מא [תרנב:] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו לא יהיה לך ספק בדברים אלו". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט.] כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך

לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנוים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה". ולמעלה פ"ב מ"ט [תשטו.] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו אשר אמרנו, לא יהיה לך ספק בפירוש זה אשר התבאר לך במקום הזה, כי הם דברים ברורים מאד בחכמה, אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה". ובבאר הגולה באר הששי [רעא:] כתב: "ובודאי לקצת בני אדם יהיה דברינו מסופקים, או רחוקים מן המאמר עצמו. אך דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה, כך הוא פירוש דבריהם. ואם שלא בארנו דבריהם על תכלית, הלא דברינו הם אמת ואמונה, לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים". ובגבורות ה' פכ"ג [ק:] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ובגבורות ה' פנ"ח [רנח:] כתב: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה. אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית". וכנראה מדגיש זאת, כדי להורות על אמיתת הדברים, כי הסממן המובהק של דברי אמת הוא ההכרחיות שבדבר, וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ח [ערב:]: "האמת שהיא אמת בעצם, היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר" [הובא למעלה פ"ב הערה 300].

משנה ג

(307) פירוש - מדוע לא מצינו נסיונות מיוחדים ליצחק ויעקב, כפי שהיו לאברהם. אך בודאי שיצחק ויעקב נתנסו בנסיונות, שהרי א"א בלעדיהם. וכמו שאמרו חכמים [שמו"ר לא, ג] "אשרי אדם שהוא עומד בנסיונו, שאין בריה שאין הקב"ה מנסה אותה; העשיר מנסהו אם תהא ידו פתוחה לעניים, ומנסה העני אם יכול לקבל יסורין", והובא ברמב"ן [שמות כ, יז, וראה להלן הערות 334, 354].

(308) בשני מקומות; (א) סנהדרין קז. "אמר [דוד] לפניו, רבונו של עולם, מפני מה אומרים 'אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב', ואין אומרים 'אלהי דוד'. אמר, אינהו מינסו לי, ואת לא מינסית לי". וראה להלן הערות 353, 360. (ב) סנהדרין קיא. "אמר לו הקב"ה [למשה], חבל על דאבדין ולא משתכחין. הרי כמה פעמים נגליתי על אברהם יצחק ויעקב באל שדי, ולא הרהרו על מדותי, ולא אמרו לי מה שמך. אמרתי לאברהם [בראשית יג, יז] 'קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה', בקש מקום לקבור את שרה, ולא מצא עד שקנה בארבע מאות שקל כסף [בראשית כג, טז], ולא הרהר

על מדותי. אמרתי ליצחק [בראשית כו, ג] 'גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך', בקשו עבדיו מים לשתות ולא מצאו עד שעשו מריבה [בראשית כו, כ]... ולא הרהר אחר מדותי. אמרתי ליעקב [בראשית כח, יג] 'הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה', ביקש מקום לנטוע אהלו, ולא מצא עד שקנה במאה קשיטה [בראשית לג, יט], ולא הרהר אחר מדותי, ולא אמר לי מה שמך". הרי ששלשת האבות נתנסו בקשר להבטחת הארץ, ועמדו בנסיונם. וראה להלן ציון 347.

(309) פירוש - רק אצל אברהם התורה ציינה להדיא שהוא נתנסה, שנאמר [בראשית כב, א] "אחר הדברים האלה והאלקים ניסה את אברהם וגו'". **ויש להבין**, כי הואיל ואף יצחק ויעקב נתנסו כאברהם, ורק אצל אברהם נזכר כן בתורה, מה מקום יש לשאול מאי שנא אברהם מיצחק ויעקב ביחס לנסיונות, הרי ביחס לנסיונות אין הבדל ביניהם, כי כל שלשת האבות נתנסו, ורק נסיונו של אברהם נשנה במקרא, לעומת נסיונותיהם של יצחק ויעקב, ומדוע שוני זה הוא הבדל בענין הנסיונות, ולא הבדל בפסוקי המקרא. זאת ועוד, הרי נסיונותיהם של יצחק ויעקב בקשר להבטחת הארץ גם כן מפורטים בתורה [כמבואר בהערה הקודמת], ורק אצל אברהם אבינו נאמר שמעשה העקידה נעשה כדי לנסותו, ואילו אצל יצחק ויעקב לא נאמר שהקשיים שהיו להם במציאת מים ומקום לאוהל נעשו כדי לנסותם. ומדוע יש בכך ליצור חייץ והבדל בין נסיונו של אברהם לבין נסיונם של יצחק ויעקב. ועל כרחך מוכח מדבריו שהא דנסיונו של אברהם נשנה בתורה, לעומת נסיונותיהם של יצחק ויעקב, אינו רק הבדל ביחס לכתיבת התורה [שזה נכתב ואלו לא נכתבו], אלא זהו הבדל הנוגע לטבעם של הנסיונות עצמם, שנסיונו של אברהם שונה מנסיונותיהם של יצחק ויעקב, מחמת שנסיונו של אברהם נזכר בתורה כנסיון, לעומת נסיונותיהם של יצחק ויעקב. **וביאור הדבר** הוא, שכבר השריש כמה פעמים שדבר המוזכר להדיא בתורה הוא מחמת שהוא דבר הנגלה לעין כל, ואילו דבר המוסתר בתורה הוא מחמת שאין הדבר נגלה לעין כל. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תמז:] כתב: "אין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 160]. ונאמר [שמות ב, ה] "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור ונערותיה הולכות על יד היאור וגו'", ופירש רש"י שם "ורבותינו אמרו, 'הולכות' לשון מיתה, הולכות למות, לפי שמיחו בה". וכתב על כך בגבורות ה' פי"ז [פ.] בזה"ל: "ויראה שהענין זה מיתה עליונה, כי נסתלק מהם כחם ומזלם לגמרי, וזהו מיתה עליונה... ובפירוש זה יתורץ לך מה שלא כתב בפירוש דבר זה בכתוב... שלא היה זה נס מפורסם".

וכן כתב בקשר לענין אחר בגו"א שמות פ"ג סוף אות י, ושם הערה 110. ובגו"א בראשית פ"י אות ב ביאר מדוע לא נזכר בפירוש בתורה הע"ז של נמרוד, וז"ל: "כי אין ע"ז דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא 'עבודה זרה', ולכך לא כתב גם כן בפירוש". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ב אות יח את דברי רש"י [בראשית ב, ז] שתיבת "וייצר" [בשתי יודי"ן] מורה על "שתי יצירות, יצירה לעולם הזה, ויצירה לתחיית המתים". וכתב על כך בגו"א שם: "יצירה אחת כתיב בפירוש, ויצירה שניה נתרבה באות יו"ד, לפי שלא היתה יצירה לגמרי, והיה כמו נקודה קטנה". וכן כתב באור חדש [קא.] שלא נזכרה במגילת אסתר טענת המלאכים לפני הקב"ה, "כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך, אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, ולכך זה ג"כ בנסתר ולא בנגלה". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפה:] ביאר שההשגות הדקות של תורה נמצאות בתגין שבתורה, ולא באותיות. ובפחד יצחק פסח מאמר נב, כתב: "כוונת דברי קדשו של המהר"ל היא, כי מכיון דהסתכל באורייתא וברא עלמא, ממילא כל השבעים פנים לתורה יש להם פנים מקבילים בעולמות, וכל פנים בתורה מגלים הם את הפנים אשר לעומתם בעולמות. ומפני כן, מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט, הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט. ומה שנתגלה בתורה בפנים של רמז, הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז. והוא הדין והיא המדה בכל השבעים פנים אשר לתורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. לכך נסיונו של אברהם אבינו חולק מקום לעצמו, מחמת שהוא נסיון שנעשה בעולם הפשט, לעומת נסיונותיהם של יצחק ויעקב. וראה להלן הערה 358. **וכך מוכח** מאברהם אבינו עצמו מיניה וביה; שנינו במשנתינו שאברהם נתנסה בעשרה נסיונות [ראה רש"י כאן בפירוטם], ועם כל זה רק בנסיון העקידה נאמר בתורה "והאלקים ניסה את אברהם", ולא נאמר כן בתשעת הנסיונות האחרים, ותיקשי לך מאי שנא. אלא הם הם הדברים; תשעת הנסיונות האחרים של אברהם נעשו במסגרת אירועי עולם, ואי אתה רואה בבירור ש"לך לך מארצך" [בראשית יב, א] נעשה כדי לנסות את אברהם, או שנעשה כפי ששאר בני אדם עוברים וגולים ממקום למקום. מה שאין כן בעקידה, הרי שם אין לך שום דרך אחרת לבאר זאת אלא רק שנעשה כדי לנסות את אברהם, כי אחרת איך יבואר שאברהם נצטוה לשחוט את בנו. באופן, שיחס נסיון העקידה לתשעת הנסיונות האחרים של אברהם, הוא הוא היחס שבין נסיונו של אברהם [בעקידה] לנסיונותיהם של יצחק ויעקב. אמנם למעלה בתחילת משנה ג [לפני ציון 196] כתב: "לכך נכתבו בתורה הנסיונות, שכולם נכתבו בתורה, ומה שהושלך לכבשן האש, אע"ג דלא נכתב בפירוש, מ"מ נרמז", לא יסתור לדבריו כאן, כי שם כוונתו שמעשה

הנסיון נכתב או נרמז בתורה, אך כאן כוונתו שנכתב בתורה שהמעשה נעשה בתורת נסיון, וזה רק נכתב לגבי העקידה.

(310) העיקר העשירי; "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם, שנאמר [תהלים לג, טו] 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם'". והרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק כתב "היסוד העשירי, כי הוא השם יתברך יודע מעשיהם של בני אדם, ואינו מעלים עינו מהם. לא כדעת מי שאמר [יחזקאל ח, יב] 'עזב ה' את הארץ', אלא כמו שנאמר [ירמיה לב, יט] 'גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם וגו'". וראה להלן הערה 324.

(311) מה שכתב "למה צריך לנסות **את הצדיק**", יוסבר על פי דברי הרמב"ן [בראשית כב, א] שכתב: "ודע כי השם צדיק יבחן [תהלים יא, ה], כשהוא יודע בצדיק שיעשה רצונו וחפץ להצדיקו, יצוה אותו בנסיון. ולא יבחן את הרשעים, אשר לא ישמעו. והנה כל הנסיונות שבתורה לטובת המנוסה" [ראה להלן ד"ה ופירוש המדרש]. ושאלתו כאן בנויה על כך שמטרת הנסיון היא כדי לגלות את פנימיותו של הצדיק, וכפי שכתב כאן האברבנאל, וז"ל: "באה המשנה הזאת להוכיח צדקתו של אברהם אבינו, כי הנה בבא עליו רעות רבות וצרות ועמד טעמו בו, וריחו לא נמר, ולא הרהר בלבו נגד השם ומעשיו, ולא נתן תפלה לאלקים, נתאמתה בלי ספק צדקתו" [ראה להלן הערה 339]. והואיל והקב"ה בלא"ה יודע את הנסתרות, מהו הצורך בנסיון. והרמב"ם במו"נ ח"ג פכ"ד עורר שאלה זו, וז"ל: "אמנם הנראה מהנסיונות הנזכרות בתורה... באו בענין הנסיון והבחינה, עד שיודע שיעור אמונת האיש ההוא, או יכולת עבודתו. וזה הענין הוא המסופק הגדול, וכל שכן ענין העקדה... ונאמר לו [בראשית כב, יב] 'כי עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה'... והנני מתיר לך כל אלו הספקות". ובגבורות ה' ר"פ כב כתב: "יש אנשים מקשים על כל נסיון בתורה, הרי הוא יתברך יודע הנסתרות והעתיד שיהיה". והמשך דבריו יובא בהערה 317.

(312) כן ביאר הרמב"ן [בראשית כב, א], וז"ל: "והאלקים נסה את אברהם - ענין הנסיון הוא לדעתי, בעבור היות מעשה האדם רשות מוחלטת בידו, אם ירצה יעשה ואם לא ירצה לא יעשה, יקרא 'נסיון' מצד המנוסה. אבל המנסה יתברך יצוה בו להוציא הדבר מן הכח אל הפועל, להיות לו שכר מעשה טוב, לא שכר לב טוב בלבד" [הובא למעלה פ"ב הערה 1415]. וכן למעלה פ"ב מי"ג [תשסו.] כתב: "אינו דומה מי שמשפיל עצמו במחשבה, או משפיל עצמו במעשה". ומרמז כאן בדבריו ליסוד נוסף; הנגלה הוא בפועל, וממילא הנסתר הוא בכח. וכן למעלה פ"ג מי"ג [רצג.] כתב: "התורה אין לה

מציאות גמור אצל האדם, וצריך לעשות סייג אל התורה שלא תסור התורה מן האדם. וזהו על ידי מסורת וסימנים, כי הדבר שיש לו סימן נותן הכרה אל האדם, עד שנמצא אצלו בפועל, ונגלה לגמרי אליו. ולא שיהיה בכח אל החכמה, רק בפועל לגמרי. ואם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל. ולכך צריך שיהיה לו סימנים, שעל ידי זה גלוי לפניו התורה, והתורה אצלו בפועל". ולמעלה פ"ג מי"ד [שנו.] כתב: "ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל עד שהיתה בגלוי". ובגבורות ה' ס"פ סז כתב: "הירך הוא הפך הפנים, כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא, וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא, ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי. והירך שהוא בסתר... הפך הפנים, שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא, והירך הוא בסתר מקום חושך". ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה ויש עוד] מובא שם לשונו בכת"י, שכתב: "כי האדם על ידי הפנים ניכר ונמצא בפעל, כי על ידי הפנים היא הכרתו, ועל ידי הכרתו הוא נמצא בפועל הגמור". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט כתב: "כי הקבורה שהוא הטמנה, מורה שהוא בכח לדבר העתיד כשיחיו המתים, כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 768. ובח"א לנדרים לב. [ב, ו:] כתב: "דבר שאינו בפעל הנגלה הוא בכח נחשב" [הובא למעלה פ"ג הערה 1592].

(313) נקודה זו מבוארת היטב בפחד יצחק יוה"כ, מאמר כד, אותיות ב-ג, וז"ל: "בכל התורה אמרינן [קידושין לט:] דישב אדם ולא עבר עבירה, נותנין לו שכר כעושה מצוה. ומוקי לה בגמרא [שם] דוקא כשבא דבר עבירה לידו ופירש ממנה. וביאר לנו רבינו יונה [שערי תשובה השער השלישי אות ט] דהשכר שהוא מקבל עבור פרישה זו מן העבירה הוא השכר בעד קיום מצות עשה של יראת שמים, שהלא זה שפירש מן העבירה הוא מצד יראת שמים אשר בנפשו. ורואים אנו מזה, דאע"פ דמצות יראת שמים [דברים ו, יג] נמנית היא בין המצות של חובת הלבבות, ועיקר קיומה של מצוה זו הלא הוא בלב, אעפ"כ יש תנאי בשכרה של מצוה זו, שתבוא התחושה שבלב לידי קיום של בפועל ממש. והלא ברור הוא דגם אפילו לא בא מעשה לידו, היה יודע התעלומות מעיד עליו שגם אלמלי היה בא מעשה לידו בשעה זו, היה עומד בנסיון וניצל מן העבירה. ובכל זאת אנו אומרים שאותה עדות של היודע תעלומות אינה יוצרת עדיין את שלמות קיומה

של המצוה. הרי דלענין מצות יראת שמים, לא סגי בעדותו של יודע תעלומות, ובענין דוקא גילוי במעשה... והנה במהלך קטרוגו של השטן יש לנו פרק שלם באיוב [בפרק א] שהקטרוג הזה בא הוא דוקא לאחר עדותו של יודע תעלומות. הלא כן נאמר שם באיוב [א, ח]; 'ויאמר ה' אל השטן השמת לבך על עבדי איוב כי אין כמוהו בכל הארץ איש תם וישר ירא אלקים וסר מרע'. הנה היא לפנינו עדותו של יודע התעלומות על כל המעלות הרוממות של 'עבדי איוב'. ומכל מקום, לאחר הגדת עדות זו... רועם הוא קטרוגו של השטן [שם פסוק יא] 'ואולם שלח נא ידך וגע בכל אשר לו אם לא על פניך יברכך'. פירושו של הקטרוג לאחר עדותו של יודע התעלומות כך הוא; בין כל המדות שהקב"ה מנהיג בהן את עולמו, עומדת היא מדת המשפט במרכז. כך עלה ברצונו של יוצר בראשית, שסדר כל ההנהגה יתקיים במשפט. ומהלך המשפט תובע בירורים, וענינו של בירור הוא לגלות את האמת הנעלמת והמסתתרת. מציאותו של השטן היא חלק מהנהגת המשפט. ואשר על כן, כחו של השטן הוא לתבוע בירורים. וממילא יש בידו של השטן ללחוץ ולתבוע גילוי התעלומות, דהיינו בירורים של נסיונות. הנסיון הוא הגילוי והבירור בבת אחת. והם הם דברי הגמרא שאפילו במצוות של חובות הלבבות, שפיר יש בקיומן מקום להבפועל ממש של העובדא המוחשית. ודוקא בבא דבר עבירה לידו ופירש, הוא מקבל שכר כעושה מצוה, למרות שהשכר הוא שכרה של יראת שמים, שהיא מצות הלבבות. מפני שהשכר הוא ענין הבא במשפט, והמשפט דורש בירור וגילוי. וכאשר הוא פורש מן העבירה הבאה לידו בכחה של יראת שמים אשר בלבו, הרי הוא מברר ומגלה את היראת שמים המקננת בלבו ובנפשו פנימה. והבירור הזה והגילוי הזה הוא הוא מילוי מדת המשפט, ומתקיים בזה רצונו יתברך בהנהגת משפט" [הובא בחלקו למעלה פ"ב הערה 1415]. וזהו שכתב כאן "לא היה ראוי אברהם לכל המעלות אשר נתן השם יתברך אליו, רק כאשר היה נמצא צדקתו בפעל". וכן מבואר בהמשך דבריו כאן. וראה להלן הערה 317 שהובאו דבריו בגבורות ה' ר"פ כב המבאר ענין זה.

(314) ושם "אלקים" מורה על מדת הדין, ואילו שם הויה מורה על מדת הרחמים [ב"ר לג, ג]. ובגו"א בראשית פ"א אות טז כתב: "'אלקים' זה מדת הדין, שכן מספרו 'הוא דיין'. אבל שם של ד' מדת הרחמים, שכן באתב"ש עולה מספר שם ד' 'מצפץ', ומספרו 'ברחמים'. ועוד, ששם בן ד' הוא שם העצם [רש"י בראשית ב, ה], המורה על אמתתו, ואמתתו היא הטוב הגמור המשפיע לכל הנמצאים". ובח"א לשבת נו: [א, לו:] כתב: "'אלקים' בגמטריא 'זה דיין'". וכן כתב בגו"א במדבר פט"ו אות לג. ובגו"א בראשית פ"ב אות יד ביאר מדוע שם "אלקים" הוא בלשון רבים, וז"ל: "וזה מפני שהוא משפיל

ומרומם במשפט, כדכתיב [תהלים עה, ח] 'כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים', כי יש לו חלוף כחות להשפיל זה ולהרים זה במשפט, לכך הוא לשון רבים. וכל משפט יש בו חילוף וריבוי כוחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלקים' בלשון רבים" [הובא למעלה פ"ב הערה 839, ולהלן הערה 1748]. אמנם יש להעיר, כי נאמר [תהלים יא, ה] "ה' צדיק יבחן", וזהו נאמר על הנסיונות שה' מנסה את הצדיקים כדי שצדקתם תהיה בפועל הנגלה ובמדת הדין [ראה להלן הערה 334], ומדוע לא נאמר שם "אלקים צדיק יבחן". וראה הערה 317.

(315) כי מטרת הנסיון היא לברר ולגלות שעל פי המשפט הצדיק זכאי לשכר, וכמבואר בהערה 313. ולכך השם יתברך רצה שתהיה הידיעה בצדקתו של אברהם אבינו במדת הדין, ולא במדת הרחמים.

(316) כפי שכתב למעלה פ"ד מכ"ג [תצ.], וז"ל: "אין הדין חל רק כאשר הדבר הוא נגלה בפועל לפני הדיין, ואז אפשר לו לדון". ובח"א לשבת עז: [א, מב:] כתב: "מדת הגלוי הוא מדת הדין". ובח"א לע"ז כ: [ד, נא.] כתב: "כי פעל הדין צריך שיהיה בגלוי, כי מאחר שפעל זה הוא בכח דין, הוא בגלוי נראה לכל גם כן. ואם אינו נראה הרי אין כאן דין גמור, כי לפי חוזק הדין ראוי שיהיה נגלה, ודבר זה מבואר". ולשון חכמים מרפא, שאמרו [סנהדרין ו:] "אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות", הרי תלו את ענין הדין בראיית העינים, והם הם הדברים [הובא למעלה פ"ד הערה 2123]. ונאמר [ויקרא כו, מב] "וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור וגו'", ופירש רש"י שם "ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח". ובגו"א שם אות נא כתב: "אלא אפרו של יצחק כו'. דבר זה ענין גדול למה אפרו של יצחק נראה תמיד, כי מפני שיצחק מסר נפשו למדת הדין להיות נשחט ונשרף על קדושת השם, מדת הדין אינו נסתר כלל, והוא ידוע למבינים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1661]. ועוד אודות שמדת הדין יורדת לעומק הדין עד הסוף, ואילו מדת החסד אינה יורדת כל כך, כן ביאר בנצח ישראל פי"א [שכא.], עיי"ש.

(317) לכך הנסיון הוא לטובת המנוסה, וכפי שביאר הרמב"ן [בראשית כב, א], וז"ל: "הנה כל הנסיונות שבתורה לטובת המנוסה". ויש להבין, מדוע הוסיף משפט זה, ומאי נפק"מ כאן ש"דבר זה הוא טוב לו בודאי". ואולי בא ברמז ליישב את השאלה שנשאלה בסוף הערה 314, שכאן ביאר שבנסיון נאמר "אלקים", כדי להורות על מידת דין, אך גם נאמר [תהלים יא, ה] "ה' צדיק יבחן", ואף שם מדובר בנסיונות הנעשים לצדיקים, ומ"מ נאמר שם הויה, ולא שם אלקים. ושמעתי ממו"ר שליט"א לתרץ, שבודאי עצם

הנסיון נעשה במדת הדין, אך התוצאה המיוחלת [הוצאת צדקת הצדיק אל הפעל] היא היכי תמצא שהקב"ה יוכל להשפיע על הצדיק כל מילי דמיטב. נמצא, שהנסיון נעשה במדת הדין, אך מטרת הנסיון [שהיא התוצאה המיוחלת שהצדיק יצליח בנסיונו] נובעת ממדת החסד והרחמים. לכך יש בנסיון שילוב של דין ורחמים; עצם הנסיון [הנעשה בדין], ומטרת הנסיון [הנעשה בחסד ורחמים]. על עצם הנסיון נאמר שם אלקים, אך על מטרת הנסיון נאמר שם הויה. ודייק לה, שאע"פ שלשון "בחן" מורה על נסיון, ו"ענין כלם נסיון" [לשון הרד"ק בספר השרשים שורש בחן], מ"מ נראה שההבדל בין "נסה" ל"בחן" הוא ש"נסה" מוסב על עצם הנסיון, אך "בחן" קשור לבחינה וסיווג, שכתוצאה מהנסיון המנוסה יסווג ויכלל בבחינה מוגדרת. לכך "והאלקים ניסה את אברהם", אך מאידך "ה' צדיק יבחן". **ובגבורות ה'** ר"פ כב כתב: "'ומשה היה רועה את צאן יתרו חתנו כהן מדין וינהג את הצאן אחר המדבר ויבא אל הר האלהים חורבה' [שמות ג, א]. במדרש [שמו"ר ב, ב] אין הקב"ה מעלה את האדם לגדולה אלא אם כן בחנו תחלה, שנאמר [תהלים יא, ה] 'ה' צדיק יבחן'. ובמה בחנו, במרעה צאן וכו'. וביאור זה, לא היה לו לכתוב 'ומשה היה רועה את צאן יתרו', והוי למכתב 'ויהי משה רועה את צאן יתרו', אבל כתב 'ומשה היה רועה' בלשון עבר, לומר לך כי בשביל שהיה רועה כבר והיה נאמן... ונתן אליו את ישראל לרעות. ואף כי הוא יתברך יודע הכל, ואין נסתר ונעלם מעיניו, מכל מקום כאשר צדקתו בפעל, שנראה בצאן דבר זה בפעל, הוא סבה להיות עולה אל גדולה בפעל. ואם לא היה הדבר שבחנו, לא היה נמצא בפעל צדקתו, ולא היה כאן סבה שעל ידה יעלה לגדולה בפעל. כי צריך להיות נמצא הסבה בפעל, ואז הסבה פועלת שיהיה נמצא גדולתו בפעל. כי כל דבר הוא מן השם יתברך במדה שראוי להיות אם צדקתו בפעל, [ש]נמצא גדולתו בפעל גם כן. ואם אין צדקתו בפעל, אין גדולתו בפעל. לכך מראש בחנו, והיה נמצא צדיק בפעל, נמצא גדולתו בפעל. ובזה יתורץ לך מה שיש אנשים מקשים על כל נסיון בתורה, הרי הוא יתברך יודע הנסתרות והעתיד שיהיה [ראה הערה 311]. בודאי כך הוא, אבל לדבר שיהיה בפעל צריך סבה שהיא בפעל, ואם לא היה צדקת הצדיק בפעל, לא היה נמשך לצדיק שכרו בפעל, [וכן] כל דבר המגיע והנמשך לצדיק. ודבר זה ענין עמוק, והוא ענין ברור מאוד".

(318) פסיקתא רבתי פרשה מ.

(319) לשון הפסיקתא רבתי פרשה מ: "אמר לו אברהם, למה עשית לי כך. אמר לו הקב"ה, שהייתי מבקש ליודעך בעולם, שלא על חנם בחרתי בך מכל האומות, כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה". וראה הערה 324.

(320) הרי שאע"פ שנאמר "עתה ידעתי" [המוסב כלפי מעלה], מ"מ חז"ל פירשו שהמכוון הוא לידיעה כלפי השטן והאומות, וכמו שמבאר והולך.

(321) חידוש גדול נאמר בזה. כי אע"פ שאברהם אבינו הוא "אב המון גוים" [בראשית יז, ה], ו"יצאו ממנו הרבה אומות, ישמעאל ועשו ובני קטורה" [לשונו בגו"א במדבר פכ"ב אות מ], ו"היו לאומות חיבור אליו, שהרי מן אברהם יצאו כמה אומות" [לשונו בח"א לסנהדרין קו. (ג, רמז., והובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 214)], עם כל זה "השם יתברך מאבד האומות מפני אברהם" [לשונו כאן]. ובעל כרחך לומר שאין אברהם מבטל האומות מצד שהולך לאבדם, אלא מדריגתו המרוממת היא המביאה שהקב"ה יאבד את האומות. וכן אמרו חכמים [סנהדרין צו.] "'ויחלק עליהם לילה הוא ועבדיו ויכם וגו" [בראשית יד, טו], אמר רבי יוחנן, אותו מלאך שנזדמן לאברהם, לילה שמו". ובח"א שם [ג, רא.] כתב: "נראה כי דעתו של רבי יוחנן שנזדמן לו מלאך ששמו לילה, מפני שהיה מעדיר את האומות, ועשה אותם כמו לילה. ומפני כי אברהם נמשל ליום, כי עד אברהם היה הכל תוהו וחושך, עד שבא אברהם והתחיל העולם להאיר, והלילה מתחבר ליום, ולכך התחבר עמו המלאך הזה לעשות האומות העדר ובלתי נמצא" [ראה למעלה הערה 243, ולהלן הערה 326]. **דוגמה נוספת**; בברית בין הבתרים נאמר שאברהם בתר את הבהמות [בראשית טו, י], ופירש רש"י שם "בתר הבהמות, רמז שיהיו האומות כלין והולכין". ובגבורות ה' פ"ח [מח.] כתב: "ערך ויחוס האומות אל אברהם כמו ערך הבעלי חיים שאינם מדברים אל הצורה השלימה, היא צורת האדם... לכך כאשר כרת ברית עם אברהם, צוה ליקח נגד האומות... לחלק אותם בתוך, שזה יורה על שהאומות המתנגדות אל הצורה השלימה, הם זרע אברהם, והם באים לבטל הברית שיש להקב"ה עם אברהם ועם זרעו מצד התנגדות. לכך צוה לגזור אותם לשנים, ועבר השם יתברך בין הגזרים, לבטל כח המונעים אשר באים להפר ברית שיש לאברהם עם הקב"ה. והמונעים האלו הם המלכיות, תמיד הם מתנגדים אל ישראל, שלא היה צריך אברהם לברית אלא מפני כחות האומות המתנגדים לאברהם תמיד. ולכך היה כורת וגוזר את הבהמות לשנים, ועבר בין הגזרים, שההעברה ביניהם הוא כריתת הגזרים והנצוח להם על ידי ההעברה בתוכם". **דוגמה נוספת**; אמרו חכמים [סנהדרין צה:] "וכן באו על אברהם, וכן עתידין לבוא עם גוג ומגוג". ובח"א שם [ג, קצז.] כתב: "ואמר שכך באו על אברהם, דבר זה ידוע כי השם יתברך הבדיל בין ישראל ובין האומות, ושני דברים הנבדלים הם מתנגדים זה לזה. ועד שהיה אברהם, אע"ג שנחלקו האומות, לא היה זה הבדל, עד שבא אברהם ונבדל היה מהם. ומצד התחלת ההבדל הזה, שהיה אברהם נבדל מהם, היו באים על

אברהם להפסידו. ולכך בכל כח שאפשר היו באים על אברהם... ולעתיד בימי גוג מגוג, הוא סוף ותכלית ההתנגדות הזה, שאז ימשלו ישראל על האומות בזמן מלך משיח, כי אז יבטלו ישראל את האומות. ולפיכך בימי גוג מגוג יבאו כל האומות על ישראל, בשביל כי ישראל באים לבטל אותם לגמרי". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נג.] כתב: "ולכך אמר [שמות ג, טו] 'ה' אלקי אבותיכם ה' אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר ג' אבות, שהם שרשי ישראל, ובהם ראוים להיותם אומה לעצמה, ולהיותם נבדלים מן האומות. כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל, ובהם נבדלים, ובשביל כך שם ה' נקרא עליהם גם כן". **וצרף לכאן**, שאלפיים שנות תורה מתחילות באברהם אבינו [ע"ז ט.], ואמרו חכמים [שבת פט:] "למה נקרא 'הר חורב', שירדה חורבה לעכו"ם עליו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכט:] כתב: "ביאור זה, כי כאשר בחר בישראל, שוב נחרבו שאר אומות, שנאמר [ירמיה נ, יב] 'אחרית גוים מדבר ציה וגו', שאינם נחשבים לדבר. וזה תמצא מבואר, כי קודם שעמדו ישראל, היו נביאים באומות, כמו בלעם, אליפז, וצופר הנעמתי, וכיוצא בהם [ב"ב טז:]. וכאשר עמדו ישראל, לא היו נביאים באומות, והדברים האלו מבוארים. וזה נקרא שנחרבו האומות". וקודם לכן שם בבאר השני [רכ:] כתב: "האומות, כאשר נתנה התורה לישראל... הם חמריים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1585]. ובשמו"ר ב, ד, דרשו: "למה היה רודף [משה רבינו] למדבר [שנאמר (שמות ג, א) "וינהג את הצאן אחר המדבר"], שצפה שהוא עתיד להחריב כרכי אומות העולם, כמה דכתיב 'הנה אחרית גוים מדבר ציה וערבה'". ובגבורות ה' פכ"ב [צו:] כתב בזה"ל: "ביאור זה, כי ראוי משה לעשות את העכו"ם שממה, כי הדבר הנבדל מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב [שופטים יג, כב] 'מות נמות כי אלהים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים. וכאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא 'איש אלקים' [דברים לג, א], והעכו"ם אין בהם דבר נבדל, והם מענין החומר, לכך נחרבו מן משה איש האלהים. ומפני כך היה ראוי הנהגתו במדבר, כי מפני שהוא מחריב את הנמצאות הגשמים, ראוי שיהיה הנהגתו במקום המתיחס אל החורבן והשממה" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 1290]. הרי שחורבן האומות נעשה ע"י משה רבינו מפאת מעלתו הנבדלת, שהיא מעלת התורה [ראה גו"א במדבר פכ"א אות לג (ד"ה ולפיכך) שקישר בין "איש אלקים" של משה לבין מעלת התורה]. אמור מעתה, כי התורה היא המחריבה את העכו"ם. ואלו דבריו כאן שמעלת אברהם אבינו מביאה לחורבן האומות, כי מעלתו היא מעלת התורה. ובמדרש זוטא שיר השירים פרשה א אמרו: "חסד שעשה אברהם הוא גרם להביא פורענות על

האומות. הלא עשרים דור היו עד אברהם, ולא היה עליהם רעב, וכשעמד אברהם, מיד [בראשית יב, י] 'ויהי רעב בארץ'". הרי לאחר שהתגלה האור של אברהם, ה' מאבד את האומות מפני אברהם. וראה להלן הערה 1271.

(322) והשטן מקטרג מפני שהוא השר של אדום, וכמו שכתב בגו"א דברים פל"ב סוף אות יג: "אדום, כי שר שלהם סמאל". וכן הוא ברש"י סוכה סוף כט. ובזוה"ק ח"ג קצט: אמרו "סמאל אפטרופסא דעשו". ו"כח סמאל אשר הוא שטן" [לשונו בח"א למכות יב. (ד, ב:)]. ו"עשו היה ראש האומות" [לשונו בח"א לקידושין לא. (ב, קלח:)]. ובח"א לסנהדרין כא: [ג, קמ.] כתב: "האומות הם ענין אחד, וכולם הם הפך ישראל, ואדום ראש לכולם". והואיל וכל דבר העומד להתכלות ולהתבטל הוא מתנגד בכל כחו למי שבא לבטלו, לכך האומות ושר שלהם עומדים כנגד אברהם אבינו [ראה להלן הערה 412, שביאר שלכך השר של מצרים בא לעזור למצריים בשעת קריעת ים סוף]. וכן כתב בנצח ישראל ס"פ לב, וז"ל: "לפי שהמלך המשיח בא לבטל את האומות, לכך בכל כחם יהיו האומות מתנגדים למשיח". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז.] כתב: "בזמן מלך משיח יבטלו ישראל את האומות, ולפיכך בימי גוג ומגוג יבואו כל האומות על ישראל, בשביל כי ישראל באים לבטל אותם לגמרי"

(323) אודות שקטרוג זה ["למה דבר זה לאבד את האומות מפני אברהם"] נעשה במדת הדין, נראה ביאורו שהואיל ואיבוד האומות הוא עצמו מעשה דין, לכך כל ערעור על כך צריך גופא להעשות במדת הדין ולא במדת הרחמים, וכמו שאמרו חכמים [כתובות פד.] "אין מרחמין בדין". ומעין זה כתב הרמב"ן [בראשית יח, כג], וז"ל: "'ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע'. אפו של הקב"ה היא מדת דינו, וחשב אברהם שהיא תספה צדיק עם רשע, לא ידע מחשבות ה' אשר חשב עליהם ברחמיו, כאשר פירשתי. ולכן אמר כי הגון וטוב הוא שישא לכל המקום למען חמשים הצדיקים, אבל לא יתכן גם במדת הדין להמית צדיק עם רשע, שאם כן יהיה כצדיק כרשע, ויאמרו שוא עבוד אלקים". הרי כנגד מדת הדין טען אברהם שאין להמית צדיק עם רשע, ואילו כנגד מדת הרחמים ביקש שישא לכל המקום בעבורם.

(324) בכת"י כתב משפט זה כך: "כי הדורות שלפניו היה הכל תוהו וחושך, ואברהם היה התחלת האור בעולם, ואל זה צריך שיהיה אור נגלה בפועל". ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה נאמר [בראשית כב, יב] "כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה וגו'", ופירש רש"י שם: "כי עתה ידעתי - מעתה יש לי מה להשיב לשטן ולאומות התמהים מה היא חבתי אצלך, יש לי פתחון פה עכשיו, **שרואים** כי ירא אלהים אתה". הרי שנקט רש"י

בלשון "שרואים", כי זו כוונת הענין, שיראה לכל במדת הדין צדקתו של אברהם. זאת ועוד, הנה הגו"א שם אות יג כתב: "מפני שקשה, והרי הכל גלוי וידוע לפני השם יתברך [ראה למעלה הערה 310], ולמה אמר 'כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה'. אמר כי פירושו כך, כי עתה יודע אני להשיב לשטן ולאומות ששואלים וכו'". ובפשטות כוונתו לומר ש"עתה ידעתי" מתפרש כמו "עתה יודע אני להשיב", וזהו דוחק מבואר, כי לא נזכר במקרא כלל תיבת "להשיב". אך לפי דבריו כאן הענין מחוור היטב, שלעולם "עתה ידעתי" מתפרש כפשוטו, שעתה מתגלית צדקתו של אברהם אבינו בפועל, באופן שלא נעשה עד כה. **והסימן** לעומק הגלוי הזה הוא שיש בכך תשובה לשטן ולאומות העולם, התובעים גלוי בפועל, אך לא ש"עתה ידעתי" הוא סבה ל"עתה יש לי להשיב", ודו"ק.

(325) והעדר מציאות נמשל לחושך, בעוד שהמציאות נמשלת לאור. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי אור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". ולהלן סוף משנה כ כתב: "אמרינן בבבא בתרא בפ"ק [ד.] על הורדוס שכבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, וכבה אורה של תורה, ילך ויתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש, שנקרא 'אורו של עולם' כדאיתא התם. ולמה נקראו אלו שנים [תורה וביהמ"ק] אורו של עולם, כי אלו שניהם הם עיקר מציאות העולם... ולפיכך אלו שנים, דהיינו בית המקדש והתורה, ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו. ולפיכך כאשר האדם מתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש והתורה, נצול

מחושך של גיהנם... כי המתעסק בעיקר מציאות העולם, נצול מן העדר המציאות, הוא הגיהנם". וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [נ:], שם ר"פ לד [קכו:], שם פמ"א [קנה.], תפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], נתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. שם פל"ו [תרעח:], ח"א לב"מ פג: [ג, ל:], ח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ח"א לע"ז ה. [ד, ל:], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], וח"א לנדה כד: [ד, קנו: (הובא למעלה פ"ג הערה 1488)]. הרי שהמציאות נקראת אור, והאור נקרא מציאות. ולמעלה פ"ג בשלהי משנה טז [תטז:] כתב: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור, כמו שהתבאר בפרק זה באריכות" [ראה למעלה פ"ג הערות 1482, 1488]. וראה להלן הערות 610, 725, 2137.

(326) ב"ר ב, ג "אמר הקב"ה, עד מתי יהא העולם מתנהג באפילה, תבא האורה, 'ויאמר אלקים יהי אור' [בראשית א, ג], זה אברהם, הדא הוא דכתיב [ישעיה מא, ב] 'מי העיר ממזרח צדק וגו', אל תקרא 'העיר' אלא 'האיר'". ובגו"א בראשית פי"א סוף אות יט כתב: "כי ענין אברהם לא ישותף כלל עם הדורות הראשונים, כי הראשונים היו תוהו, והוא התחלת הבנין, וכאשר האור בא יסולק החושך" [הובא למעלה הערה 243, ולהלן הערה 330]. וכן כתב בגבורות ה' פ"ה [לד:], וז"ל: "כי יש באברהם דבר שלא תמצא בכל אדם, כי אברהם אינו נקשר ואינו מתיחס אל אביו תרח, כמו שאין יחוס וקישור האור אל החושך. כי אברהם הוא האור, שהרי הדורות הראשונים היו תהו וחושך, ואברהם הוא האור של מציאות". ובגבורות ה' פנ"ב [רכד.] כתב: "המעלה אלקית יוקדם לה גנות, ולבסוף יעלה אל מעלה האלקית, כי כך ראוי אל מעלה האלקית, שלחסרון המקבל אינה נמצאת בו תחלה. וזה נמשך אל הויית העולם הזה, שאין בתחלתו נמצא מעלתו, אבל התחלתו הוא בשפלות, ומתעלה באחרונה... ולפיכך תמצא גם כן כי העולם הזה היה נוהג בשפלתו מתחלת בריאתו דומה ללילה, עד שבא אברהם אבינו שהוא היום, שאברהם היה כמו אור היום. וזהו שאמרו רז"ל [ע"ז ט.] ב' אלפים תוהו. כלומר שהמציאות חייב להיות תוהו בראשונה, להיות נמשך אחר ענין העולם הזה, אשר התחלתו תוהו, ואין בהתחלתו המעלה העליונה". ובסוף דרוש על התורה [מט.] כתב: "כי כאשר היה אברהם, היה כל העולם כלו חשוך, בלא אור השכל כלל, שלא הכירו אף את בוראם. ואברהם הקריא שמו בפי הבריות" [רש"י בראשית כד, ז, וראה להלן הערה 1921]. ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא.] כתב: "כי אברהם נמשל ליום, כי עד אברהם היה הכל תוהו וחושך, עד שבא אברהם והתחיל העולם להאיר" [הובא בהערה 321].

(327) פירוש - כאשר צדקתו של אברהם אבינו יוצאת לפועל [באמצעות עשרת הנסיונות], אזי אברהם אבינו הוא אור המציאות. ורומז בזה ליסוד כי הצדיק נקרא אור, וכמו שאמרו [יומא לח:] "אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא, שנאמר [בראשית א, ה] 'וירא אלקים את האור כי טוב', ואין טוב אלא צדיק, שנאמר [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב'". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו.] ביאר המאמר. ובגו"א במדבר פ"כ אות ב כתב: "במיתת הצדיק כפרה לכל העולם, כי הצדיק עיקר המציאות, ונחשב סלוק גופו סלוק לכל העולם, ובשביל סלוק זה נסתלק החטא" [הובא למעלה פ"ג הערה 1661].

(328) "דוקא" - רק אברהם, ולא יצחק ויעקב.

(329) שהרי אף הוא עבד ע"ז, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות ע"ז פ"א ה"ג: "כיון שנגמל איתן זה [אברהם], התחיל לשוטט בדעתו, והוא קטן, והתחיל לחשוב ביום ובלילה. והיה תמיה, היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד, ולא יהיה לו מנהיג, ומי יסבב אותו, כי אי אפשר שיסבב את עצמו. ולא היה לו מלמד ולא מודיע דבר, אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטפשים, ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים, והוא עובד עמהם".

(330) כי במקום שיש חבור, שם יש צורך בהבדלה, וכמו שאמרו חכמים [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] "אם אין דעה, הבדלה מנין". ודוקא מפאת חבורו של אברהם אבינו לדורות שלפניו, הוצרך להבדל מהם. אך יצחק ויעקב שמעולם לא התחברו לדורות האלו, ממילא לא הוצרכו להבדל מהם.

(331) כי האור מסלק את החושך, וכפי שכתב בגבורות ה' פ"ה [לד:], וז"ל: "אברהם מציאות חדש, שאין לו קשר עם הראשונים... שהרי לא תמצא זה רק באברהם, שהוא היה התחלת מציאות העולם... כי מזכיר מיתתו והעדרו, ואחר כך מזכיר אברהם, מפני שכן נותן הדעת, כי ביאת האור הוא סלוק החושך. וכאשר האור זורח, נסתלק החושך, הנה לא היה יחוס אברהם אל תרח, רק כמו האור אל החושך, וידוע כי האור והחושך ביאת האחד סלוק האחר, ולא היה שום התקשרות לאברהם עם תרח אביו. ולפיכך כתיב [בראשית יא, לב] 'וימת תרח בחרן', 'ויאמר אל אברהם' [בראשית יב, א], כי ענין אברהם מתדבק אל מיתתו והעדרו, לא אל מציאותו. כי אברהם הוא אור, וכאשר זורח האור, אין כאן חושך בעולם". ובגו"א בראשית פי"א אותיות יט, כ, כתב: "שכאשר רוצה להזכיר ענין אברהם מזכיר תחילה מיתתו [של תרח], וזה בשביל כי ענין אברהם לא ישותף כלל עם הדורות הראשונים, כי הראשונים היו תוהו, והוא התחלת הבנין. וכאשר האור בא,

יסולק החושך, ולפיכך שייך לפניו מיתת תרח... כי אין יחוס והצטרפות לאברהם עם אביו תרח, כי האור הוא סלוק החושך" [ראה למעלה הערות 243, 326].

(332) ודייק לה, ששמו של אברהם אבינו הוא "אברהם העברי", ואמרו על כך חכמים [ב"ר מב, ח] "'ויגד לאברם העברי' [בראשית יד, יג]... כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחד". והרי השם מורה על המהות [ראה למעלה פ"ד הערה 397, ולהלן הערה 1245], נמצא שמהותו של אברהם היא היותו מובדל ומופרש מכל בני תבל. וראה למעלה הערה 253.

(333) לשון המדרש שלפנינו: "שאם יאמר לך אדם למי שהוא רוצה הוא מעשיר, למי שהוא רוצה הוא מעני, למי שהוא רוצה הוא עושה מלך. אברהם כשרצה עשה אותו עשיר, כשרצה עשה אותו מלך". ופירש המתנו"כ [ב"ר נה, א] "למי שהוא רוצה כו' - לא לפי הגמול, כי אם לפי רצון השם יתברך, ואין יתרון לעובד ללא עובד". ומוסיף היפה תואר שם: "לכן הראה הקב"ה בנסיון הזה כי בצדק ובמשפט ברך ה' את אברהם והרימהו על כל".

(334) פירוש - המדרש ביאר שהנסיונות של אברהם נעשו כדי "שתתקשט מדת הדין בעולם", נמצא שהנסיונות נעשו להוציא צדקותו של אברהם לפועל למדת הדין, וכפי שביאר [ובסמוך יבאר את שלשת המשלים]. ולפי דבריו יתיישב קושי נוסף; הנה במדרש הזה ביארו חכמים שהקב"ה מנסה רק את הצדיקים, ועל כך נאמר [תהלים יא, ה] "ה' צדיק יבחן". אך מאידך גיסא אמרו חכמים [שמו"ר לא, ג] "אשרי אדם שהוא עומד בנסיונו, שאין בריה שאין הקב"ה מנסה אותה; העשיר מנסהו אם תהא ידו פתוחה לעניים, ומנסה העני אם יכול לקבל יסורין ואינו כועס", והובא ברמב"ן [שמות כ, יז, וראה למעלה הערה 307, ולהלן הערה 354]. הרי לך שהקב"ה מנסה כל בריה, ולא רק צדיקים. אמנם לפי דבריו כאן הענין מחוור; נסיונות שנעשים בשביל שתהיה צדקת הצדיק בפועל נגלה ובמדת הדין, הם בודאי נעשים רק לצדיקים, ולא לשאר בני אדם. אך נסיונות שנעשים כחלק מעבודת ה' יתברך, בודאי שהם נעשים לכל בריה המחוייבת בעבודתו יתברך, ואין בריה שתפטר מזה. וראה להלן הערה 354.

(335) שלשה משלים; היוצר המקיש על קנקניו, הפשתני המקיש פשתנו, ובעל הבית עם פרותיו, וכמו שיבאר.

(336) פירוש - אין הרשע עומד בנסיון, אלא נכשל בו, כי הוא קנקן רעוע הנשבר בעת ההקשה.

(337) כמו שאמרו חכמים [קידושין מ:] "למה רשעים דומים בעולם הזה, לאילן שכולו עומד במקום טומאה, ונופו נוטה למקום טהרה. נקצץ נופו, כולו עומד במקום טומאה. כך הקב"ה משפיע להן טובה לרשעים בעולם הזה, כדי לטורדן ולהורישן למדריגה התחתונה". ופירש רש"י שם "נופו - מעט ממנו, אף אלו יש בידם מיעוט טובות וזכיות". הרי שצדקת הרשעים היא מעט. ולמעלה פ"ג סוף מט"ו [שצו.] הביא מאמר זה, וכתב: "והבן המשל איך מדמה המעשים שהם מעוט לענפים, שאינם עיקר האילן. ולפיכך ראוי שיהיה נפרע על מעשיו בעולם שאינו עיקר גם כן, והכל בדין ובמשפט".

(338) מפאת שלא יעמוד בנסיון, אלא יכשל בו, ורק עמידה בנסיון מגלה ומבררת את פנימיותו, ולא כאשר נכשל בזה.

(339) כי כאשר הקנקן עומד בעת ההקשה, בזה הקנקן מפגין ומורה את חוזקו, שלמרות שהוקש מ"מ לא נשבר. לכך, כאשר היוצר בודק את חוזק עמידת קנקניו, הוא רק בודק את הקנקנים העשוים לעמוד בהקשה, ולא את אלו שבודאי ישברו. ואודות שעמידה מול קשיים מורה על חוזקו של העומד, כן כתב בבאר הגולה באר השביעי [תכז.], וז"ל: "כי כל גבור שרוצה להתנגד על אחד להראות גבורתו, הוא חפץ מאוד שאותו שבא כנגדו יתגבר ככל אשר יוכל, ואז אם ינצח אותו הגבור שבא להתגבר כנגדו, נראה שהמנצח גבור ביותר. אבל מה גבורה מראה כאשר אותו שבא כנגדו אין רשאי לעמוד על נפשו וללחום כנגדו. דודאי האדון שגובר על עבדו, אין האדון מראה שום גבורה, כי אין יכול ואין רשאי העבד ללחום נגד אדון שלו". דוגמה לדבר; נאמר [דברים יא, כג] "והוריש ה' את כל הגוים האלה מלפניכם וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם", ופירש רש"י שם "ועצומים מכם - אתם גבורים, והם גבורים מכם, שאם לא שישראל גבורים, מה השבח ההוא שמשבח את האמוריים לומר 'ועצומים מכם', אלא אתם גבורים משאר האומות, והם גבורים מכם". הרי שגבורת האמוריים אינה מתבטאת בכך שהם יותר גבורים מישראל גרידא, אלא מכך שאף ישראל הם גבורים, ועם כל זה האמוריים גבורים יותר מהם, ויש לאמוריים גבורה על גבי גבורה. וראה בדברי האברבנאל שהובאו למעלה הערה 311.

(340) כפי שכתב למעלה בהקדמה [כח:], וז"ל: "היסורים, הם ממעטים את החומר וגוף האדם, ומסלקים את פחיתתו, עד שהאדם ראוי אליו דברים האלהיים... יסורים הם מעוט הגוף החמרי, ואז ראוי האדם אל אלו דברים הקדושים הנבדלים", ושם הערות 106, 108. ולהלן פ"ו מ"ז מבואר שהקנין הי"ט של תורה הוא "קבלת יסורים", וכתב שם לבאר זאת: "הי"ט בקבלת היסורין. כי כאשר מקבל יסורין ראוי לתורה... כי התורה

בפרט הוא השכל והחכמה שאינה מדה גופנית, ולפיכך אין אדם מגיע אל המעלה הבלתי גופנית רק בהתמעט הגופנית, והיסורין ממעטין הגופני עד שאפשר לו להגיע אל מדריגה השכלית. וזה שאמר כאן קבלת יסורין, שמקבל עליו התמעט הגוף החמרי, ולסלק על ידי זה פחיתותו. כי היסורין מסלקין הגוף... היסורין ממרקין פחיתות גופו ובשרו עד שהוא ראוי למדה השכלית".

(341) בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד.], שכתב: "ואמר [ברכות ה.] אם לא מצא [חטא], יתלה שהם יסורין של אהבה. ופירוש 'יסורין של אהבה' כי כאשר האדם הוא צדיק, וראוי אל מעלה עליונה, והאדם מצד הגוף יש בו צד מה שאינו ראוי אל אותה מעלה, שאין האדם ראוי אל אותה מעלה מצד החסרון שהוא דבר בחומר, והקב"ה מביא עליו יסורין כדי למרק הנפש, שהוא דבק בחומר, ולסלק חומר שלו ממנו, כדי להביא אותו אל המעלה העליונה שאין האדם זוכה לה. שהגוף יש בו פחיתות, והיסורים ממרקים הנפש, ומסלקין הנפש מן פחיתות החמרי, עד שהוא טהור... בודאי הם יסורים של אהבה, שגם דבר זה מצד חסרון של אדם, שאין ראוי למעלה העליונה עד שימרק אותו מן החמרי על ידי יסורין, כי היסורין מסלקין את האדם מן פחיתות החמרי, עד שראוי האדם עד מעלה העליונה. ולפיכך נקראו 'יסורין של אהבה', כי מצד שהשם יתברך אוהב אותו, ורוצה לקרב את האדם אליו להיות דבק בו יתברך, ויש לאדם מניעה ועכוב שאין ראוי אל הדביקות בו, לכך מביא השם יתברך עליו יסורין למרק את חטאו, עד שראוי אל הדביקות, ולכך נקראו 'יסורין של אהבה'. לא שהפירוש הוא כי בשביל אהבה הוא מביא עליו יסורין, שודאי דבר זה אין ראוי, רק שהשם יתברך אוהב אותו וחפץ בו, ומצד שהוא חפץ בו רוצה השם יתברך לקרב אותו אליו, ואין לו המעלה הזאת, ולכך ממרק השם יתברך פחיתות חומר שלו, עד שהוא ראוי אל הדביקות וזה מבואר". ונמצא ש"יסורין של אהבה" שייכים רק אצל צדיק, שראוי אל המעלה העליונה. וכן למעלה פ"ד מט"ז [שלא:] כתב: "יש יסורין על הצדיק בלא חטא, וכדאיתא בפרק קמא דברכות... דיסורין של אהבה הם" [הובא למעלה פ"ד הערה 1441].

(342) כמו שאמרו במדרש [ב"ר לב, ג] "הפשתני הזה, בשעה שהוא יודע שהפשתן שלו יפה, כל שהוא כותשה היא משתבחת, וכל זמן שהוא מקיש עליה היא משתמנת ["משתבחת מאד" (מתנות כהונה שם)]. ובשעה שהוא יודע שהפשתן שלו רעה, אינו מספיק לקוש עליה אחת עד שהיא פוקעת. כך אין הקב"ה מנסה את הרשעים, אלא את הצדיקים".

(343) לשון היפה תואר לב"ר נה, ב: "יסורין על הצדיקים... לנקותם מהחטאים המעטים אשר בידיהם, 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' [קהלת ז, כ]. ולזה הביא המשל מהפשתני המקיש על הפשתן לנקותו ולהשביחו". הרי המשל מורה שאיירי בפשתן טוב שרק מיעוטו אינו נקי, ולכך מקיש עליו ומתנקה. אך פשתן שרובו אינו נקי, אי אפשר להקיש עליו שיתנקה, כי עלול להקרע. וכך היסורין מועילים להטהר מי שמיעוטו עוונות, ולא יועילו לרשעים שרובם עוונות.

(344) ואמרו חכמים [סנהדרין לט.] על פסוק זה "מנהגו של עולם, מלך בשר ודם שסרחה עליו מדינה, אם אכזרי הוא, הורג את כולן. אם רחמן הוא, הורג חציים. אם רחמן מלא רחמים הוא, מייסר הגדולים שבהן ביסורין. אף כך הקב"ה מייסר את יחזקאל כדי למרק עונותיהם של ישראל". ובח"א שם [ג, קנו:] כתב: "פירוש, שהצדיק הוא בכלל המדינה, ומעניש הצדיק בשביל שהוא חלק הכלל, וכלל המדינה סרחה. ואע"ג שלא נמצא חטא בצדיק מצד הפרט, נמצא בו חטא מצד הכלל. ואם מלך רחמן מייסר הגדולים, שהם צורת הכלל, שהם עיקר, והם הכל. ולכך היה מייסר יחזקאל, שהיה עיקר של ישראל". וכן נאמר [ישעיה נג, יא] "מעמל נפשו וגו' עבדי לרבים ועונתם הוא יסבול", ופירש רש"י שם "ועונותם - היה סובל כדרך כל הצדיקים, שנאמר [במדבר יח, א] 'אתה ובניך תשאו את עון המקדש'". ובב"מ פה. אמרו "כולהו שני יסורי דרבי אלעזר לא שכיב אניש בלא זמניה. כולהו שני יסורי דרבי לא איצטריך עלמא למיטרא". ובח"א שם [ג, לח:] כתב: "כולהו שני דרבי אלעזר לא שכיב וכו'. דבר זה מופלג כאשר אמרנו, כי יסורי דר"א מצד אהבה, ומצד האהבה הוא הדביקות בו יתברך, וכאשר יש דביקות בו לא שכיב אינש בלא זמניה. ודבר זה מבואר, שהרי כתיב [ויקרא כב, ג] 'ונכרתה הנפש ההיא מלפני', והדבוק הוא על ידי האהבה, ולכך יסורין של ר"א היו גורמים שלא מת אחד שלא בזמנו, כי היה אל העולם הדביקות בו יתברך, אשר הוא מצד האהבה. ואמר כל זמן שהיה יסורין של רבי לא איצטריך עלמא למטרא. ודבר זה גם כן ידוע, כי המטר הוא שיורד בגבורה, ולפיכך מזכירין 'מוריד הגשם' בברכת גבורת השם, כי הגשמים מצד הגבורה [תענית ב.]. וכל זמן שהיו יסורין שולטין ברבי... היה הברכה, שהיה התהום עולה ומשקה הארץ, עד שלא היה העולם צריך למטר".

(345) אודות שקבלת גזירות ה' היא קבלת עול, כן מבואר למעלה פ"ג מ"ב שאמרו שם "מנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה, שהקב"ה קובע לו שכר, שנאמר [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', וכתב שם לבאר [פד:]: "ואמר שהקב"ה קובע לו שכר. כי נרמז זה בכתוב בזה שאמר שהוא מקבל עליו גזירת השם באהבה. ובודאי

כל מי שמקבל גזירת השם יתברך הוא ראוי לתשלומין, כי מקבל עליו העול, וכל עול הוא עיקר העבודה, וכל עבודה הוא עומד לתשלומין". ולהלן בסוף הספר כתב: "אמרו במסכת ראש השנה [כח.] המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה. ומפרש הטעם דמצות לאו להנות נתנו, דמשמע מזה כי המצות הם לעול האדם, לפי שהם גזירת המלך". **וכביאור זה** בשלשת המשלים של המדרש ביאר גם המהרז"ו [ב"ר לב, ג] והיפה תואר [ב"ר נה, ב]. וזה לשון המהרז"ו שם: "דעת רבי יהונתן [שאמר המשל של קנקנים] שהנסיון של הצדיק הוא להודיע לעולם שהוא צדיק, וכמשל של נקישת הקנקנים שאינם לא לטובת הקנקנים, ולא לטובת העולם, אלא להודיע לאחרים שהם טובים, ויקנו אותם בשווים. וכן הצדיקים, בוחן ומנסה אותם שידעו הבריות מעשיהם, וידעו למה הקב"ה מטיב להם. ודעת רבי יוסי בר חנינה [שאמר המשל של הפשתני] שהנסיון לטובת עצמו, כדי שייטיב מעשיו על ידי הנסיונות שעומד בהם, וזהו משל הפשתן שמקישין עליהם להשביחם. ודעת רבי אלעזר [שאמר המשל של הפרות] שטעם הבחנת הצדיק לטובת העולם, שיגין בזכותו עליהם, כמשל חרישת הפרות, שהוא לטובת העולם מצורך התבואה שתרבה".

(346) לכאורה הסברו למעלה [שהנסיון נעשה כדי להוציא את צדקת הצדיק לפועל במדת הדין] הוא רק לפי המשל הראשון [של הקנקנים], ולא לפי שני המשלים האחרים [הפשתני והפרות]. אך לא נמצא כאן שציין הגבלה זו. אמנם כאשר ביאר למעלה את המשל הראשון, כתב כן [לאחר ציון 335], וז"ל: "הכתוב אומר 'ה' צדיק יבחן', דמשמע שדוקא הצדיק הקב"ה מנסה אותו, ולכך הביא משלים שראוי דוקא שיהיה מנסה הצדיק. כי הנסיון הוא על ג' פנים; האחד, מצד מדת הדין, שיהיה צדקתו בפועל לגמרי, ולא יהיה בכח... ולכך מדמה אותו ליוצר שמקיש על הקנקנים, שאותו שידע בהם שאינם עומדים כאשר מקיש עליהם, אינו מקיש עליהם כלל. אבל אותם שאפשר שיהיו עומדים ולא ישברו, הוא מקיש עליהם. וכך אין הקב"ה מנסה להוציא צדקתו אל הפועל רק הצדיקים, כדי שיהיו צדיקים במדת הדין. ויש עוד נסיון... שמביא עליו יסורין של אהבה... ומביא עוד משל למי שיש לו שתי פרות... הצדיק סובל הגזירה בשביל כל העולם". הרי רק בנוגע למשל הראשון הדגיש שזה כנגד מידת הדין וכדי להוציא את צדקת הצדיק לפועל, ולא כתב כן בשני המשלים האחרים. ולכך שפיר נראה לומר שהסברו למעלה הוא רק לפי המשל הראשון, ולא לפי שני המשלים האחרים.

(347) בשני מקומות, והובא למעלה הערה 308. וישראל נקראים "בני בחוניך" [פסחים פז. (נצח ישראל פי"א (רעט:)].

(348) תמוה, שכבר כתב כן למעלה [לאחר ציון 306], וכלשונו: "יש לשאול, למה נתנסה אברהם יותר מיצחק ויעקב. ואף שמצאנו כי גם יצחק ויעקב נתנסו, כדאיתא בפרק חלק, מכל מקום לא מצינו בפירוש רק אצל אברהם". ועל כך ביאר עד כה שאברהם בפרט נתנסה כי הקב"ה רצה שצדקת אברהם תצא אל הפועל בכדי להבדילו מן הדורות שהיו לפניו. ומה ראה כאן לסייג דבריו עד כה ולהעמיד לעומת זה "**אמנם** לפי דעת חז"ל כל האבות נתנסו... רק באברהם פירש הכתוב", שמשמע מכך שמעלה כאן נקודה חדשה העומדת בסתירה לדבריו שאמר עד כה. ועוד קשה, שלמעלה בנה את כל ההבדל בין אברהם לשאר האבות בכך שנסיונו של אברהם נתפרש בתורה, ואילו נסיונות של שאר האבות לא נתפרשו בתורה [ראה למעלה הערה 309]. ואילו כאן מבאר שאין הבדל בין האבות, וכלם שוים לנסיון, ורק שנסיונו של אברהם נתפרש בתורה, ואין זה מספיק כדי להבדיל את אברהם משאר האבות. ויל"ע בזה. והנראה, ששני הדברים נכונים; מחד גיסא אברהם אבינו מיוחד לנסיונות, כי נסיונו נתפרש בתורה, לעומת שאר האבות. וזה מה שביאר עד כה ש"אברהם בפרט ראוי לנסיון" [לשונו למעלה לפני ציון 325]. אך מאידך גיסא אי אפשר להתעלם מכך שאף שאר האבות נתנסו, וכמבואר בפרק חלק. נמצא, שדבריו עד כה מבארים מדוע אברהם בפרט ראוי לנסיון, ואילו דבריו מכאן ואילך מבארים מדוע כל האבות [אף יצחק ויעקב] שייכים לנסיון. ובזה מתחלק היחס לפסוק "והאלקים ניסה את אברהם"; מחד גיסא פסוק זה מורה שאברהם ראוי בפרט לנסיון, וכמו שנתבאר. אך מאידך גיסא, אין בידי פסוק זה להפקיע את שאר האבות מהנסיון, כי ניתן לבאר שרק אצל אברהם הוזכר להדיא הנסיון מחמת שהוא ראוי בפרט לנסיון. באופן שהפסוק מחדד את יחידיותו של אברהם לנסיון, אך אינו שולל את שאר האבות מהנסיון. ואלו שני המהלכים שבדבריו; במהלך הראשון ביאר את יחידיותו של אברהם לנסיון. ובמהלך השני יבאר את שייכותם של כל האבות לנסיון, וכיצד מדריגת "אב" מחייבת הנסיון.

(349) והראיה שלא שלטה בהם יצה"ר [ב"ב יז.]. וכפי שביאר בנתיב כח היצר רפ"ב [ב, קכד.], וז"ל: "זה אמרם במסכת ב"ב [יז.] האבות לא שלט בהן יצר הרע... כלומר שכל אחד מן האבות נחשב כללי, שהרי מהן יצא כלל האומה הישראלית. ומאחר שהם אבות להם, וכוללים כל אחד [מהם] כל האומה, לא שייך בהם יצר הרע". ושם בח"א לב"ב [ג, עז:] כתב: "ולפיכך אמר בסמוך ג"כ ג' לא שלט בהם היצר הרע. פירוש, שלא היה בהם העדר, הוא היצר הרע, מפני שהיו נבדלים מן עולם הזה... כי לא היה האבות כמו שאר בני אדם פרטים, שהרי אין האב נכנס בגדר הבן, ואינו משתתף עמו. ולפיכך האבות

אינם פרטים, כי הפרטי הוא חלק, ואין האבות חלק. ומפני כך לא שלט בהם היצר הרע, כי יצר הרע הוא חסרון ורע שנמצא באדם, ואין חסרון בדבר שהוא כללי, כי היו האבות במדריגה הכללית. כמו שאין חסרון בדבר שהוא נבדל, כי כל נבדל גם כן הוא כללי, ולא נחשב פרטי רק הדבר שהוא גשמי". ובגו"א בראשית פל"ב סוף אות ב כתב: "כל עניני האבות לצרכם באו המלאכים, כי צרכיהם [של האבות] לא היו צרכי אדם פרטי, אלא ענין כלל העולם, בעבור שהם יסודות העולם שהמלאכים ממונים עליהם". ובגו"א בראשית פי"ב אות ד כתב: "זהו שאומרים 'אלקי אברהם' [רש"י בראשית יב, ב]. כי הבטיחו הקב"ה [לאברהם] שיהיה ממנו אומה גדולה. ומאחר שתהיה ממנו אומה גדולה, הקב"ה מייחד שמו עליו. דאין הקב"ה מייחד שמו רק על אבות העולם. והיינו טעמא, מפני שאין הקב"ה מייחד שמו על יחיד פרטי, רק על אומה שלימה. ואותם שהם אבות האומה, הקב"ה מייחד שמו עליהם, ולפיכך על האבות דווקא". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנא:] כתב: "כי בשביל כך אומרים 'אלקי אברהם אלקי יצחק אלקי יעקב', מפני שאין הקב"ה מייחד שמו על אדם יחיד, כי אם על אומה שלימה. והאבות היו אבות לכלל אומה ישראלית. ולכך כמו שאומרים 'אלקי ישראל' אומרים 'אלקי אברהם', וכן יצחק ויעקב... שהשם יתברך מייחד שמו על האבות מפני שהם אבות אל הכלל" [הובא למעלה פ"ב הערה 327].

(350) כמו המשנה הבאה "עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים". ודע, כי תיבת "נס" שפירושה אות ומופת לא הוזכרה במקרא לשיטת הרד"ק [שלא הביא בספר השרשים שלו תיבה זו, וראה רש"י שמות כ, יז, ובמדבר כא, ח]. ואולי לומד כשאר מפרשים על הפסוק [שמות יז, טו] "ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נסי", ופירש רש"י שם "ה' נסי - הקב"ה עשה לנו כאן נס גדול", וכן כתרגם שם אונקלוס. וראה גו"א שם אות יא. ואף לשיטת הרד"ק אפשר לומר שהעובדה שחז"ל כינו את האות והמופת בשם "נס", מורה שחז"ל השוו בין המופת לנסיון, כי אל"כ, מדוע שיבחרו בתיבת "נס" הדומה לתיבת "נסיון", אם אין קשר בין נס לנסיון. ומעין סברה זו כתב בגו"א בראשית פ"י אות ד, והובא למעלה פ"ג הערה 602. ובפרקי רבי אליעזר נמנו ופורטו עשרה הנסיונות של אברהם [פרקים כו-ל], ושם אמרו בתחילת פרק כו: "עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו ועמד בכולן. הנס הראשון, כשנולד אברהם... הנס השני, נחבש בבית האסורים עשרה שנים... הנס השלישי, טלטולו מבית אביו ומארץ מולדתו... הנס הרביעי, מיום שנבראו שמים וארץ לא הביא הקב"ה רעב בעולם אלא בימי אברהם... הנס החמשי, נלקח שרה

אשתו לפרעה לאשה... הנס הששי, באו עליו כל המלכים להרגו", הרי כינו את הנסיון בשם "הנס".

(351) לשון השפת אמת לר"ה שנת תרל"ז: "כי באמת כל נסיון הוא נס הנעשה על ידי האדם, שהוא אות על זה האדם שיש בו התדבקות בשורש עליון, למעלה מהטבע". ואודות שהנס הוא בלתי טבעי, כן כתב להלן [לפני ציון 545], וז"ל: "לשון 'נס' שהוא דבר יוצא מן הטבע ומסדר העולם". ובבאר הגולה באר הששי [שלג:] ביאר שכל חריגה מן הסדר נקרא נס, וכלשונו: "ודרך נס היה... שהוא יוצא מן הסדר, כי היה זה בשביל כח שלהם שהיה יוצא מסדר העולם אשר היה נוהג, ולפיכך נקרא זה 'נס'". ובשבת לב. אמרו "ואם עושין לו נס, מנכין לו מזכיותיו", ובח"א שם [א, כ.] כתב לבאר: "פירוש, כאשר עושים לו נס יוצא מן הסדר הטבעי, מנכין לו מזכיותיו הבלתי טבעים. כי הזכיות אינו דבר טבעי כלל, רק הם לו שמורים לעולם הבא הבלתי טבעי. וכאשר הש"י נוהג עם האדם שלא בטבע, מנכה לו מן זכיותיו אשר אינם טבעיים, שהרי אוכל מה שראוי לו לעולם הבא הבלתי טבעי, בעולם הזה, כאשר הש"י עושה לו נס בלתי טבעי, ודבר זה מבואר". ובהקדמתו לאור חדש [נג:] כתב: "הנסים שייכים ללילה, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והנסים הם בלילה". וכן כתב בנר מצוה [קט.], והובא למעלה הערה 222. ובהקדמה שניה לגבורות ה' [יז] כתב: "דבר שהוא דרך נס ודרך פלא אינו טבעי, ואינו משתתף עם הטבע כלל... אבל הוא דבר בלתי טבעי". וראה למעלה הערה 222, ולהלן הערות 418, 545.

(352) שהיו לאברהם [רעב, לקיחת שרה, מילת בנו ועוד], וכפי שיפרטם בהמשך [ד"ה וענין אלו]. והרי כל מהות הנסיון היא האם האדם יתגבר על טבעו [ובכך יעמוד בנסיון], או ימשך אחר טבעו [ובכך יכשל בנסיון], ואין הנסיון אלא העמדת האדם במצב שעליו לבחור בין שתי אפשריות; טבעית ובלתי טבעית. וכן כתב להלן משנה ד [לאחר ציון 436], וז"ל: "ומפני שיש אל העולם המדריגה העליונה שלו, עד כי נתנסה אברהם בעשרה נסיונות, לצרפו עד שיהיה נבדל מן הטבע, והיה אלקי לגמרי. כי כל נסיון הוא שמנסה אותו אם ילך אחר טבעו, כמו שהתבאר זה למעלה כי זהו לשון 'נסיון' מלשון 'נס'. וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, מוכח שאינו הולך אחר הטבע, אבל הוא נבדל מן הטבע, וראוי שיהיה אל אברהם כל העולם שנברא בעשרה מאמרות, מפני שמקבל כל העולם מדריגה נבדלת בלתי טבעית, כמו שהתבאר למעלה. וכן עשרה נסים עשרה נסים במצרים כנגד עשרה נסיונות של אברהם, כי הנסיון כמו שאמרנו הוא בלתי טבעי, כי זהו עצמו הנסיון אם ילך האדם אחר טבעו או לא ילך. ומפני כי עמד אברהם בעשרה

נסיונות, ולא הלך אחר טבעו, עשה השם יתברך גם כן נסים שלא כטבע ומנהגו של עולם לבנים, כי היה נוהג השם יתברך עם בני אברהם שלא בטבע וכמנהגו של עולם, כמו שהיה אברהם עם השם יתברך שלא בטבע וכמנהגו של עולם", ושם הערה 441. וראה להלן הערות 498, 545, 1925.

(353) אמרו חכמים [סנהדרין קז.] "אמר [דוד] לפניו, רבונו של עולם, מפני מה אומרים 'אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב', ואין אומרים 'אלהי דוד'. אמר, אינהו מינסו לי, ואת לא מינסית לי" [הובא למעלה הערה 308]. ובח"א שם [ג, רנא:] כתב: "ומה שאמר כי האבות היו מנוסים, דבר זה כי אלו ג' אבות היו מנוסים כל אחד בדבר מיוחד. וזה כי אברהם היה מנוסה בברכת הטוב, כדכתיב [בראשית כד, א] 'וה' ברך את אברהם בכל', ואין נסיון כמו זה, כמו שאמר שלמה [משלי ל, ח] 'ריש ועושר אל תתן לי פן שבעתי וכחשתי'. כי כן ענין העושר, כדכתיב בקרא [דברים ח, יב-יד] 'פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת ובקרך וצאנך ירביון וכל אשר לך ירבה ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך'. ולכך על כל הנסיונות שהיו לאברהם היה דבר זה, כי ברך השם יתברך בכל [אמנם מדבריו כאן משמע שפסגת הנסיון של אברהם היא העקידה, וראה להלן הערה 460]... ויצחק נתנסה ביסורין שהיו בגופו, שהרי כהו עיניו [בראשית כז, א], ונחשב היה כמת, כי כל סומא נחשב כמת [נדרים סד.], ולפיכך על הנסיון הזה, שעקד נפשו על המזבח, שזה היה פעם אחד בלבד, היה זה בו שהיה סומא, ודבר זה לא סר ממנו עד מותו [ראה להלן הערה 464]. ויעקב נתנסה מה שהיה בעל צרה, כדכתיב [בראשית מג, יד] 'ואל שדי', שאמר לעולמו די, יאמר לצרותי די [רש"י שם]. ולכך אמר יעקב לפרעה [בראשית מז, ט] 'ימי שנותי מעט ורעים'... ומפני כי האדם יש בו גוף, ויש בו הנפש, וגם הממון, שנרמזים בפסוק [דברים ו, ה] 'בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך', אברהם נתנסה בחלק הממון, יצחק בחלק הגוף, יעקב בחלק הנפשי, כי הצרה הוא לנפש".

(354) יש לשאול, האם הדרגה האלקית הבלתי טבעית של האבות היא הסבה, והמסובב ממנה הם הנסיונות. או שנאמר לאידך גיסא, שהנסיונות הם הסבה, והמסובב מהם היא הדרגה האלקית הבלתי טבעית, שכתוצאה מעמידה בנסיון, זוכה המנוסה להתעלות לדרגה אלקית. והנה למעלה כתב [לפני ציון 349] "כי האבות... הם אנשים אלקיים, **ולפיכך** נתנסו". ומכך משמע שהנסיון הוא המסובב מהמדרגה העליונה של האבות. וכן בסמוך יבאר שמדריגת אברהם הנבדלת מתבטאת בכך שהיה רוכב על החמור [בראשית כב, ג], וזה נזכר בתורה לפני שנעשה נסיון העקידה [שם פסוק י]. הרי שהדרגה קודמת לנסיון, כפי שהסבה קודמת למסובב. וכן להלן משנה ד [לפני ציון 527] כתב: "כי

הנסיון מורה על שהיה אברהם איש האלקים, והיה נבדל במעלתו, **ולפיכך** עמד בעשרה נסיונות". אך לעומת זאת כאן כתב "ואם היו נוהגים בדרך הטבע לא היו ראוים לאותה מדריגה עליונה", ומכך משמע שהנסיון הוא הסבה, והמדרגה העליונה היא המסובב. וכן בהמשך [לאחר ציון 366] כתב: "נתנסה אברהם בי' נסיונות דוקא, כי על ידי אלו עשרה נסיונות נעשה אברהם גם כן נבדל מן הטבע לגמרי". הרי שהנסיונות הם הסבה, ודרגתו הנבדלת של המנוסה היא המסובב. וכן משמע מדבריו להלן במשנה ד [ראה הערה 439], ונמצא שיש סתירה בדבריו בנקודה זו [שמעתי להקשות מידידי הרה"ג ר' אשר חיים לוין שליט"א]. ועוד קשה, שאמרו חכמים [שמו"ר לא, ג] "אשרי אדם שהוא עומד בנסיונו, שאין בריה שאין הקב"ה מנסה אותה; העשיר מנסהו אם תהא ידו פתוחה לעניים, ומנסה העני אם יכול לקבל יסורין", והובא ברמב"ן [שמות כ, יז, וראה למעלה הערות 307, 334]. ואילו מדבריו כאן מוכח שרק בעלי מדריגה עליונה [כאבות] מתנסים, ולא שאר אנשים טבעיים. ונראה לומר, שכל אדם מתנסה בהתאם למדריגתו, כי כל ענין החיים הוא שהאדם יוציא עצמו מהכח אל הפעל, וזה נעשה רק על ידי עמידה בנסיונות, וכמבואר למעלה הערה 313. ובזה מתחלקים האבות משאר אנשים; האבות מתנסים בנסיונות בלתי טבעיים, מפאת שמדריגתם בלתי טבעית. ואילו שאר אנשים מתנסים בנסיונות שאינם חריגה מובהקת מהטבע, מפאת שמדריגתם טבעית, בבחינת "כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו" [סוכה נב.]. נמצא שהנסיון הוא מסובב ממדריגת המנוסה, אך גם סבה להוציא את מדריגת המנוסה מן הכח אל הפעל. לכך אם האבות לא היו מתנסים, אזי לא היו מוציאים את מדריגתם מן הכח אל הפעל, ו"לא היו ראוים לאותה מדריגה" [לשונו כאן]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; על הפסוק [שמות יב, כב] "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר" אמרו חכמים [מכילתא שם] "ללמדך כשתצא לדרך הכנס בכי טוב וצא בכי טוב. וכן אתה מוצא באבות הראשונים נהגו בדרך ארץ; [בראשית כב, ב] 'וישכם אברהם בבקר' וכו'". ומובא שם שאף יעקב ונביאים נהגו בדרך ארץ. ולפי דבריו כאן מובנת הרבותא שיש בזה; אע"פ שהאבות היו אנשים בלתי טבעיים [שהרי נתנסו], מ"מ הם נהגו בדרך ארץ, ולא סמכו על הנס, וק"ו לאנשים טבעיים שינהגו כן. וכן מבואר בדבריו בנתיב דרך ארץ ס"פ א [סוף ספר נתיבות עולם], שכתב: "בארו בזה כי אבות העולם, שהיה השם יתברך עמהם בכל הליכתם, ויש לעלות על הדעת שלא היה נחשב אצלם כלל הנהגת דרך ארץ, שהוא הנהגת האדם במה שהוא אדם. ודבר זה אינו בודאי כי היו נוהגים בדרך ארץ. ואם היה השם יתברך נוהג עמהם

בנסים חוץ להנהגת העולם, היה זה לשעה בלבד ולהכרח. אבל זולת זה היה הנהגתם על פי דרך ארץ, כי דרך ארץ הוא הנהגת העולם הזה".

(355) פירוש - הואיל ואברהם הוא התחלה לאבות, לכך הוא המיוחד מהאבות. כי הואיל והעיקר מתגלה בהתחלה, לכך מדת האבות [היותם בלתי טבעיים] מתבלטת בעיקרה אצל אברהם מפאת היותו התחלת האבות, כי "התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (ער.), ושם הערה 118]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר", וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה [ראה למעלה פ"ד הערה 1961]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל" [ראה למעלה הערות 164, 242, ולהלן הערה 489].

ועוד אודות שאברהם הוא התחלה לאבות, הנה אמרו חכמים [ירמות סד.] "אברהם ושרה טומטמין היו", ובח"א שם [א, קמב.] כתב לבאר: "אברהם ושרה טומטמין היו וכו'. פירוש, כי האדם אשר הוא מוליד נחשב שהוא פתוח, שהוא פתוח לצאת ממנו זרע. ואילו אברהם ושרה היו טומטמים, שלא היו פתוחים להוליד. ודבר זה מן הטעם אשר התבאר כי אברהם ושרה אשר הם התחלת ישראל יותר משאר אבות, לפי שהם ראשונים לאבות, וכך האבות הם התחלה לגמרי. ולפיכך חותמים באברהם דווקא ["מגן אברהם" (פסחים קיז:)], שהוא התחלה גם אל שאר אבות [רש"י בראשית יב, ב, וגו"א שם אות ו, ולהלן הערה 2019. וראה להלן פ"ו מ"י שאברהם הוא קנין של ה'], לכך היו אברהם ושרה התחלת הכל. ומפני שאברהם ושרה הם התחלה, לא היו כמו שאר הבריות, כי שאר הבריות הם נבראים כך מתחלת ששת ימי בראשית שהם מולידים והם פתוחים להוליד, אבל אברהם ושרה שיצא מהם אומה הישראלית, הוא דבר חדש. וידוע כי השם יתברך הוא מוציא הכל אל הפעל, ודבר זה דהיינו שהיו אברהם ושרה התחלה לאומה הישראלית הוא עניין מיוחד, שצריך להוציא אל הפעל. ולפיכך אברהם ושרה טומטמים היו, דהיינו הדבר שאינו בפעל נקרא טומטם, שצריך להוציא אותו אל הפעל מטומטמותו, והשם יתברך הוא שהוציא זה אל הפעל. וזהו יותר מן עקור, כי העקור שאינו מוליד, אבל טומטמים שאינם ראוים להוליד כלל לגמרי, עד שהוציא השם יתברך אותו אל הפעל". וראה עוד להלן משנה ד, ובח"א לנדרים לב. [ב, י.] מה שכתב בזה. וראה להלן הערות 435, 452, 1839.

(356) לשונו בגבורות ה' פכ"ט [קיד.]: "ויש לתמוה מאוד בזה, מאי שנא חמור זה משאר חמורים, וכי הוא יותר חשוב, שאין ספק שבהמה היתה, ובהמה אחת כמו אחרת. ועוד, למה נברא בששת ימי בראשית,ולא לקח שאר חמור. אבל רז"ל הפליגו מאוד בחכמתם לגלות מצפוני החמור... דע כי כל רכיבה הוא מורה על שהרוכב נבדל מן אשר רוכב עליו, ומתעלה עליו. כי מאחר שהוא רוכב עליו, מתנשא עליו, ואינו מצורף עם אשר הוא רוכב עליו. וכאשר רצה הקב"ה להגדיל את אברהם... לא התנשאות שהוא למלכים, שהם מתנשאים בגבורתם או בעשרם, אבל התנשאות זה התנשאות מעלה קדושה ומעלה נבדלת, שהיו קרובים אל מעלה אלקית, נתן להם הקב"ה להיות רוכבים על החמור, שזה מורה שהוא רוכב על החמרית, מתנשא עליו ורוכב עליו, לפי שהוא נבדל מן החומר. אמנם אם היה רוכב על חמור סתם, אין זה דבר, כי הקב"ה היה רוצה להגביהם [את אברהם ומשה רבינו] על כל עולם הגשמי... היו מושלים על עולם הגשמי, והיו נבדלים ממנו, וזהו היה עצם מעלתן. ולכך היו רוכבים על החמור שנברא בין השמשות, כי מאחר שהיו רוכבים על החמור שנברא בין השמשות, ובריאה בין השמשות היא על הטבע. וזה כי הנברא בששת ימי בראשית, לפי שהם ימי החול, הנברא בהם הוא טבע לגמרי. אבל בין השמשות, מפני שבין השמשות קצת חול וקצת קודש, ברא בו דברים שהם אינם טבע לגמרי. ואף על גב שחמור זה הוא טבעי כמו שאר חמור, מפני שאלו צדיקים מתרוממים על העולם, היה סדר בריאה של בין השמשות מחייב להם החמור, כי היו רוכבים על הדברים הנבראים בין השמשות, ולפיכך מסדר בין השמשות בא להם החמור, כמו שהבריאה של ששת ימי בראשית לסתם רכיבה, כך סדר בין השמשות לרכיבה המיוחדת הזאת, שהיא רכיבה שהיו מתרוממים על העולם, ומסדר בין השמשות מסודר להם החמור הזה, ולא שהיה בו חשיבות כלל כמו שהתבאר, והוא עיקר", ושם מוסיף לבאר ענין זה.

(357) שאמרו שם במשנה "כל מי שיש בידו שלשה דברים הללן, מתלמידיו של אברהם אבינו... עין טובה, ורוח נמוכה, ונפש שפלה". וראה שם לפני ציון 1915, ולמעלה ציון 288.

(358) וכתיבת הנסיון בפירוש בתורה מורה שהנסיון לאברהם הוא דבר שחל בעולם הפשט, וכמבואר למעלה הערה 309.

(359) בח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.] ביאר לפי זה מדוע מצות מילה נתנה לאברהם אבינו, וז"ל: "מצות המילה... ביום ח' [ויקרא יב, ג], כי מספר שבעה הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהוא עולם הטבע. והמילה היא על הטבע, ולכך היא ביום השמיני, שהעולם

הזה נוהג אף שלא בטבע. ודבר זה התחיל אברהם, שעשה לו השם יתברך ניסים ונפלאות שלא בטבע, ולכך אליו נתנה המילה". ולמעלה במשנה ב [לאחר ציון 230] כתב: "וכן מה שאמר 'אברהם אבינו נתנסה בי' נסיונות', הכל בשביל שהיה לאברהם המדריגה העליונה הזאת, כמו שיתבאר". **ובכת"י כאן** הוסיף עוד טעם מדוע אברהם אבינו בפרט הוצרך להתנסות יותר משאר אבות, וז"ל: "ועוד, כי עד אברהם היה העולם נוהג בטבע וכמנהגו לגמרי, עד שהיה אברהם, והתחיל אז להיות נוהג שלא בטבע. ולכך היה צריך להיות אברהם גובר על הטבע לגמרי, והיה אברהם על הטבע, ובזה היה מושל על הטבע. ולכך היה צריך שיהיה אברהם מנוסה בעשרה נסיונות, והוא היה מנוסה בעשרה, היה גובר לגמרי. וזה לא היה בשאר אבות, כי לא היו הם התחלת הדבר". וראה להלן הערה 442.

(360) עובר לדבר על דוד, כי בקשר לבקשת דוד נאמר שהאבות נתנסו, שאמרו חכמים [סנהדרין קז.] "אמר [דוד] לפניו, רבונו של עולם, מפני מה אומרים 'אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב', ואין אומרים 'אלהי דוד'. אמר, אינהו מינסו לי, ואת לא מינסית לי. אמר לפניו, רבונו של עולם, בחנני ונסני... אמר מינסנא לך... דמנסינא לך בדבר ערוה", ושם מסופר על הנסיון של בת שבע, ושלא עמד בו.

(361) לשונו בח"א לסנהדרין קז. [ג, רנא:]: "ומה שאמר דוד שיש לומר ג"כ 'אלקי דוד', ובקש זה יותר מכל שאר צדיקים, מפני כי בשביל כך אומרים 'אלקי אברהם אלקי יצחק אלקי יעקב', מפני שאין הקב"ה מיחד שמו על אדם יחיד, כי אם על אומה שלימה, והאבות היו אבות לכלל אומה ישראלית. ולכך כמו שאומרין 'אלקי ישראל' [שמות ה, א], אומרים 'אלקי אברהם' וכן יצחק ויעקב. לכך אמר דוד שכמו שהשם יתברך מיחד שמו על האבות, מפני שהם אבות אל הכלל, כך דוד אב אל מלכות בית דוד, שגם המלכות נחשב כמו הכלל, שהמלך הוא כמו הכלל נחשב. וכן אמרו ז"ל [במדב"ר יט, כח] שהמלך הוא העם, והעם הוא המלך. ומאחר שממנו מלכות דוד, נחשב הוא כלל, ויש לומר ג"כ 'אלקי דוד' כמו שאומרים 'אלקי אברהם'" [הובא למעלה פ"א הערה 1381]. ובכלליות ידוע שדוד המלך הוא הפנה הרביעית של המרכבה [זוה"ק ח"ג רסב:], וכמרומז בגו"א בראשית פכ"ד אות מג [ד"ה אמנם, ושם הערה 177]. והיחס שבין שלשת האבות לבין דוד המלך הוא כפי שביאר בדרשת שבת הגדול [רכד:], שעמד שם על כך שבקרבן תודה היו שלשה מיני מצה, ואחד של חמץ [ויקרא ז, יב-יג], והיה שיעורו של החמץ שוה לשלשת מיני המצה [מנחות עז:]. וכתב על כך בזה"ל: "הנה המצה מורה על שהוא יתברך עשנו, והחמץ מורה כי אליו אנחנו [לשונו קודם לכן (רכג.)]: "החמץ כנגד

מה שאמר 'ולו אנחנו' (תהלים ק, ג), כי החמץ מורה על יצה"ר, וצריך האדם שיזבח יצרו ולצאת מן יצה"ר, ולשוב אל השם יתברך... ומין מצה הוא כנגד מה שאמר 'הוא עשנו' (שם), כי מצד שהוא יתברך עשנו, בראנו מצה בלי שאור לגמרי"]... ולפיכך היו שלשה מיני מצה ואחד של חמץ... כי השם יתברך עשנו על ידי האבות... ולכך היו שלשה מיני מצה... והחמץ היה נגד דוד... ומה שהיה של חמץ שקול כמו שלשתן של מצה, מפני כי מדת דוד בלולה משלשתן [ראה למעלה פ"ב הערה 1040], ולפיכך היה מין חמץ כמו שלשה של מצה". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנב.] כתב: "היה דוד שוה לאבות מצד המקבל" [הובא למעלה פ"א הערה 571]. ובגו"א שמות פי"ט אות יח [סט:] כתב: "לכך אמר [פרקי דר"א פ"ל] 'האיל [של יצחק] שנברא בין השמשות' שהוא שלא בטבע, 'לא יצא מאתו דבר לבטלה'... וכן הכינור של דוד. ולא היה כנור כמו שאר כנור, שאם היה כמו שאר כנור מאי רבותא, אבל כנור זה היה מיוחד לדוד, שהיה לו הכנור למעלה עליונה, מורה על עצם מעלתו. לכך אמר בו שהוא 'יודע נגן' [ש"א טז, יח], ומאחר שהיה לו הכנור למעלה אלקית, היה הכנור של דוד דבר שלא בטבע". הרי שיש לדוד "בחינה מה גם כן להיות לו מדריגה זאת שיהיה הנהגתו על הטבע".

(362) כי מדרגתו מצד המקבל, וכמבואר בהערה הקודמת. וספירת מלכות היא מצד המקבלים, וכידוע. וצרף לכאן מאמר חכמים [יבמות סד:] "בימי דוד אימעוט שני, דכתיב [תהלים צ, י] 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה'" [ראה בגו"א בראשית פי"ד אות כא (רמא.) בביאור הדבר]. הרי שנות כל הדורות נקבעו על פי דוד, אם כן מוכח "כי מדתו קרובה אל הנהגת העולם הטבעי". והרי מספר שבעים גופא מורה על הנהגה טבעית [ראה הערה הבאה].

(363) יש בזה הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [סנהדרין קז.] "ראויה היתה בת שבע בת אליעם לדוד מששת ימי בראשית, אלא שבאה אליו במכאוב... שאכלה פגה" ["שקפץ את השעה ליזקק על ידי עבירה" (רש"י שם)]. וביאר שם בח"א [ג, רנב:] בזה"ל: "פירוש, שאין סברא לומר שהיה נולד שלמה, שהיה בונה בית המקדש, רק מאשה מיוחדת. וקודם שנולד היה הנביא מתנבא על לידת שלמה [ש"ב ז, יב-טו]. לכך אי אפשר רק שיהיה שלמה מן האשה שהיא ראויה לדוד. ובת שבע ראויה לו, כי דוד היה שביעי גם כן בבני ישי [דה"י א ב, טו]. לכך ראויה לו בת שבע. רק שאכלה פגה, כלומר שעדיין לא הגיע הזמן. ומפני שהיתה ראויה אליו, היה להוט אחריה, כמו דבר שהוא מוכן ומזומן אליו, ואין יכול להמתין עד שהגיע זמן הכושר". ולפי דבריו כאן לא רק שהשויון בין דוד [בן שביעי לישי] ובת שבע הוא הסבה לחטא [שדוד היה להוט אחר בת שבע], אלא

שויון זה הוא הסבה שדוד לא עמד בנסיון הזה, כי מספר שבע מורה על הטבע [ראה הערה 359], ומחמת כן גופא לא עמד בנסיון המיועד לבעלי מדריגה שמעבר לטבע.

(364) למעלה במשנה ב [לאחר ציון 206], ויובא בהערה הבאה.

(365) לשונו למעלה במשנה ב [לאחר ציון 206]: "ומטעם זה בעצמו הקב"ה היה מנסה את אברהם בעשרה נסיונות, שיהיה אברהם מנוסה בכל מיני נסיונות, שהם מחולקים. שלפעמים אחד עומד בנסיון זה, ואינו עומד בנסיון אחר. אבל הקב"ה היה מנסה את אברהם בכל חלקי נסיון. שהחלקים אשר הם מחולקים מגיעים עד עשרה, ולא יותר, כי אחר עשרה הוא חוזר אל אחד, ובזה נתנסה בכל נסיונות". וראה להלן הערה 424.

(366) כפי שביאר למעלה במשנה א [לאחר ציון 52], וז"ל: "ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה, כמו שבארנו למעלה [פ"ג מ"ו] אצל 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', שהשכינה היא עם עשרה. שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה", וראה למעלה הערות 58, 80, 95, 132, 228, ולהלן הערות 429, 902.

(367) לשונו למעלה במשנה ב [לאחר ציון 226]: "ועוד תדע, כי אלו המשניות כולם באו אחר מה שאמר שהעולם נברא בעשרה מאמרות [למעלה משנה א]. וכבר בארנו כי העולם נברא בעשרה מאמרות, שמורה זה על שדבק בעולם המעלה העליונה האלהית, שמורה עליו מספר עשרה. וכך בעצמו מה שנתן השם יתברך ארך אפים להם עד עשרה דורות [למעלה משנה ב], הוא בשביל המעלה העליונה שיש בעולם, כנגד זה יש להאריך אף שלא לכלות אותו מהר, ולכך נתן להם ארך אפים עד עשרה דורות. וכן מה שאמר אברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות, הכל בשביל שהיה לאברהם המדריגה העליונה הזאת, כמו שיתבאר... הכל נמשך אחר דבר זה שנברא העולם בעשרה מאמרות". וראה למעלה הערה 227.

(368) למעלה מציון 348 ואילך. וראה למעלה תחילת הערה 354.

(369) להלן משנה ד [לאחר ציון 428], ולהלן משנה ה [לפני ציון 598]. וראה למעלה הערות 206, 231.

(370) כפי שכתב בתפארת ישראל ר"פ כ, וז"ל: "על פי דעת חכמים, אשר אין לזוז מקבלתם ומחכמתם". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [יז] כתב: "אבל רז"ל בעלי האמת ידעו בקבלתם... וכל הנוטה מדבריהם נוטה מדרכי חיים". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג. ומדגיש זאת, כי נאמרו בזה דעות שונות מה הם עשרת הנסיונות של אברהם [ראה ברע"ב וברבינו יונה כאן שמנו את הנסיון של כבשן האש שבאור כשדים כנסיון הראשון. וכן הרבינו יונה מנה את קבורת שרה כנסיון העשירי. והרמב"ם כאן מנה באופן אחר את עשרת הנסיונות, וכן הוא באברבנאל].

(371) לשון פרקי רבי אליעזר פכ"ו: "הנס השלישי, טלטולו מבית אביו ומארץ מולדתו והביאו לחרן, ושם מת תרח אביו ועתדיי אמו, והטלטול קשה לאדם יותר מכל. ומניין טלטולו, שנאמר [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך'".

(372) פירוש - הואיל ולקיחת שרה על ידי פרעה [בראשית יב, טו] נחשבת כאן לנסיון החמישי, מדוע לא נחשיב לנסיון גם לקיחת שרה על ידי אבימלך, דמאי שנא לקיחתה לפרעה מלקיחתה לאבימלך.

(373) בא לבאר מדוע לקיחת שרה בפעם השניה נכללת בנסיון של לקיחתה בפעם הראשונה.

(374) פירוש - הנסיון של לקיחת שרה אינו דומה לנסיונות העקידה וגירוש ישמעאל. כי בשני הנסיונות האחרים, עומדת למבחן נכונותו של אברהם לעשות את העקידה והגירוש, או שמא לא יעשה. אך לגבי לקיחת שרה, הרי עצם הלקיחה נעשה על כרחו של אברהם, והעומד למבחן אינו אלא אם יהיה לאברהם אבינו הבטחון בה' שיציל את שרה, או לא. והואיל ואברהם כבר ראה שהקב"ה הציל את שרה מבית פרעה, שוב אין בזה נסיון חדש כאשר שרה נלקחה לבית אבימלך, כי בודאי "יציל אותה גם כן מבית אבימלך" [לשונו כאן], ולכך "אין זה נסיון נחשב" [שם].

משנה ד

(375) דם, צפרדע, כנים, ערוב, דבר, שחין, ברד, ארבה, חושך, ומכת בכורות [דצ"ך עד"ש באח"ב]. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 208]: "הנסים שנעשו לישראל הם המכות שהכה הקב"ה את מצרים". ובכמה נוסחאות של משנתינו איתא להדיא "עשר מכות הביא הקב"ה על המצריים במצרים, ועשר על הים". ומעתה יבאר כיצד עשר המכות שהובאו על המצריים מסווגים כנסים "שנעשו אבותינו".

(376) בפשטות כוונתו לומר שעשר המכות שהובאו על המצריים נעשו בכדי לכוף את המצריים שישחררו את ישראל, ולכך מכות מצרים הם נסי ישראל. וראה הערה הבאה.

(377) לפי זה "נסים שנעשו לאבותינו" אינו מתפרש שהנסים נעשו ישירות לאבותינו, אלא הנסים נעשו בשביל אבותינו, והלמ"ד של "לאבותינו" מתפרשת כמו בשביל, וכמו שביאר רש"י [במדבר כה, יג] שלמ"ד מתפרשת כמו בשביל. **מבואר מדבריו** שהמכות נעשו כדי לכוף את המצריים שישחררו את ישראל [ולכך המכות עצמן "הם הנסים שנעשו לאבותינו במצרים"]. אמנם בשאר מקומות לא ביאר כן את תכלית המכות. וכגון, בגבורות ה' פנ"ו [רמח:] כתב: "המכות שבאו במצרים היו לשתי סבות; האחד, להכות אותם על חטאם, כדכתיב [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'. והשני, להראות נפלאותיו, כדכתיב [שמות י, א-ב] 'כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שיתי אותותי אלה בקרבו ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים וגו'". הרי שלא הזכיר שם שהמכות באו לכוף את המצריים לשחרר את ישראל, אלא באו כעונש על המצריים ולהראות נפלאות ה'. וכן בגו"א בראשית פט"ו אות טז כתב: "דן אנכי - בעשר מכות [רש"י שם]. פירוש, דאינו מלשון דין, דלא מצינו שהביא הקב"ה אותם בדין, אלא רוצה לומר 'דן' שיעניש אותם. ומה שכתוב לשון 'דן', שהוא רמז על י' מכות, שהראשונה דם [שמות ז, כ], והעשירית 'נגע אחד אביא על פרעה ועל מצרים כו" [שמות יא, א], ולכך פירש רש"י 'בעשר מכות', ולא פירש סתם 'במכות'". הרי עשר המכות באו כעונש על המצריים, ולא ככפיה לשחרר את ישראל. וכן בחידושי הגרי"ז על התורה [שמות ז, א] כתב: "'ויאמר ה' אל משה ראה נתתיך אלקים לפרעה' [שם]. פירש רש"י נתתיך וגו' - שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין, עד כאן לשונו. והמבואר בזה שהמכות שבאו על מצרים לא היו בכדי שישלחו את ישראל, אלא לקיים מה שנאמר לאברהם [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי', ועל כן נעשה לשופט עליהם לדונם על מעשיהם. וכמו כן איתא בעדיות פ"ב מ"י דמשפט המצריים י"ב חודש, והיינו כמו שכתבנו דהמכות הן מדין משפט וקיום ההבטחה לאברהם". ואף מצד הסברה מוכח כן, שהרי בחמש המכות האחרונות הקב"ה הכביד את לב פרעה ומנע מאתו לשחרר את ישראל [רש"י שמות ז, ג], וכיצד ניתן לומר שהמכות נועדו להשפיע על פרעה שישחרר את ישראל, בעוד שהקב"ה הכביד את לבו כדי שלא ישחרר את ישראל [שמעתי להקשות מפי בני הבה"ח חנוך דוב שיחיה]. **ונראה ליישב**, שאע"פ שהמכות נעשו כעונש למצריים ולהראות נפלאות ה' [ולא ככפיה לשחרור ישראל], אך סו"ס יציאת מצרים היא התהליך שיצרה את כנסת ישראל, כי ישראל נעשו לעם ביציאת מצרים [כמובא למעלה פ"ד הערות 1549, 2106]. לכך, כל מה שנעשה ביציאת מצרים הוא מיישך שייכי ליצירת כנסת ישראל, כי כנסת ישראל היא התולדה מיציאה

זו. נמצא שעשר המכות ותכליתן [הענשת מצרים ונפלאות ה'] הן הן יצרו את הבריה ששמה כנסת ישראל. לכך שפיר אמרינן שעשר המכות נעשו "בשביל ישראל להוציא אותם מארץ מצרים" [לשונו כאן], שאין כוונתו לומר שהמכות נעשו כדי לכוף את פרעה שישחרר את ישראל, אלא כוונתו לומר שהמכות ותכליתן תורמות לעיצוב דמותה של כנסת ישראל. ושתי התכליתיות של המכות אכן מעצבות את כנס"י, שהרי חורבן המצריים שייך למהותה של כנסת ישראל [ראה גבורות ה' פ"ד], וכן ספור נפלאותיו יתברך שייך למהותה של כנסת ישראל, שעל כך נאמר [ישעיה מג, כא] "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו". אך מעולם לא התכוון לומר שהמכות נעשו כדי שישראל יצאו ממצרים. ודייק לה, שלא כתב כאן "עשר מכות שהביא בשביל ישראל **כדי** להוציא אותם מארץ מצרים", אלא כתב "בשביל ישראל להוציא אותם מארץ מצרים", ללא תיבת "כדי". וזה מורה שאין כוונתו לומר שהמכות נעשו כדי לשחרר את ישראל ממצרים, אלא המכות נעשו לטובת ישראל, שהם יצאו ממצרים בתנאים התורמים ליצירה שנעשתה ביציאה זו [שמעתי מידידי הרה"ג ר' דניאל רוא שליט"א].

(378) שנאמר [שמות ז, כז] "ואם מאן אתה לשלח הנה אנכי נגף את כל גבולך בצפרדעים", הרי שהמכה חלה ב"כל גבולך". וכן בהמשך נאמר [שמות ח, א] "ויאמר ה' אל משה אמר אל אהרן נטה את ידך במטך על הנהרת על היארים ועל האגמים והעל את הצפרדעים על ארץ מצרים". והואיל והמכה היתה על ארץ מצרים, ולא על המצריים, היה מקום לומר שאף ישראל ילקו בצפרדעים, כי ישראל גם כן שוהים בארץ מצרים. ולפי זה יוסבר מה שדילג כאן על מכת דם [המכה הראשונה], ועסק במכת צפרדע [המכה השניה], כי במכת צפרדע נאמר להדיא שהמכה היתה על ארץ מצרים, וכמבואר. אך מכת דם היתה על היאור ומימי מצרים [שמות ז, יט], ולא על ארץ מצרים, ולכך אין כל כך הכרח לומר שישראל נצלו ממכת דם באופן נסיי, כפי שיש לומר במכת צפרדע.

(379) לשון הרמב"ם כאן: "העשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים, הוא הנצלם מן העשר מכות, והיות כל מכה ומכה מיוחדת במצרים, ולא בישראל, ואלו הם נסים בלא ספק". ושם מאריך להוכיח מלשונות המקרא כיצד כל המכות פגעו רק במצריים, ולא בישראל. וכן הוא ברע"ב כאן.

(380) שהמכות היו על ארץ מצרים, ולא על המצריים. וזו ראיית המהר"ל, ואינה מוזכרת בדברי הרמב"ם.

(381) לכאורה כבר במכת דם [המכה הראשונה] התרחש נס זה, וזה קדם בהרבה למכת חושך [המכה התשיעית], וכמו שכתב בגבורות ה' תחילת פ"ס, וז"ל: "ראינו שלא היתה

שום מכה מן המכות בישראל... ויותר מזה אמרו [שמו"ר ט, י] שכשהיה שותה הישראל והמצרי, זה היה שותה דם, וזה מים". ואולי מוכיח כן ממכת חושך, שנס זה מתחייב מהנאמר בקרא, ואילו במכת דם לא נאמר בקרא שהמצרי וישראלי שתו מכוס אחד.

(382) קשה, מנין להוכיח ממכת חושך לכל שאר המכות, דאולי רק במכת חושך נעשה נס להצלת ישראל מהמכה, אך לא בשאר המכות. ויש לומר, שמכת חושך מגלה על שאר המכות, כי כל המכות נדונות בגדר אחד, ואם במכת חושך היתה הצלת ישראל בדרך נס, הוא הדין לשאר מכות, וללמד על הכלל יצא. אך עדיין יש להעיר, כי מכת בכורות נעשתה על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו [רש"י שמות יב, יב], וניצלנו ממכת בכורות כאשר הקב"ה פסח על בני ישראל ואת בתינו הציל, ומדוע שהצלה זו תחשב לנס, שנאמר על כך "הציל הקב"ה את ישראל מן המכות" [לשונו כאן], הרי כאשר בשר ודם נכנס לבית אחד ואינו נכנס לבית שני, בודאי שדבר זה לא יחשב לנס. ובשלמא בשאר המכות שנעשו על ידי שליחים למיניהם, ניחא, שהקב"ה הצילנו מידי השליחים הללו. אך במכת בכורות, שנעשתה מתחילתה אך רק על ידי הקב"ה, מהו הנס שהקב"ה פסח על בתינו. ושמעתי ממו"ר שליט"א להשיב, שכאשר ההנהגה עוברת מידי הטבע אל ידיו יתברך, זה גופא נקרא הנהגה של נס. כי על פי הטבע אין מקום שסכנת מיתה תפגע בבית זה, ולא בבית אחר, וכמו שהקרא מתפלא ואומר "יפול מצדך אלף ורבבה מימינך אליך לא יגש" [תהלים צא, ז]. לכך מה שהקב"ה פסח על בתינו נכלל בהנהגה נסית, והוי אחד מעשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים.

(383) פירוש - מעיר על המשנה [לפירוש הרמב"ם], דמאי קא משמע לן, הרי כתוב כן להדיא בתורה שהמכות פסחו מעל ישראל [והרמב"ם הראה כן מלשונות המקרא שאכן כל המכות חלו רק על המצריים]. ועל כך מיישב שמשנתינו משמיעתנו שפסיחה זו היא בגדר נס, ולא בגדר טבע. ואודות שלא ניחא למהר"ל לומר שהמשנה מבארת דבר שנשנה להדיא במקרא, ראה למעלה פ"א הערה 1460, ופ"ד הערה 1747. ויש להעיר, מדוע לא הקשה כן גם לפירושו הראשון [שהנסים שנעשו לאבותינו במצרים הן עשר המכות, שהן באו לטובת ישראל], ותיקשי לך הרי המכות נאמרו להדיא בקרא, ומה באה משנתינו להשמיענו. אך זה לא קשה כלל, שהואיל ועשר המכות באו להעניש את המצריים [וכמו שנתבאר למעלה בהערה 377], לכך בודאי שיש בזה חידוש לסווג את עשר המכות כ"נסים שנעשו לאבותינו במצרים". אך לפי פירוש הרמב"ם שאין עשר המכות "הנסים שנעשו לאבותינו במצרים", אלא ההצלה מהן, על כך היה מקום להקשות שזה פשיטא.

(384) לשון הרמב"ם כאן: "אבל העשרה ניסים שהיו על הים הם קבלה. הראשון, הבקעות המים כפשוטו של פסוק [שמות יד, כא] 'ויבקעו המים'. השני, שאחר שבקעו נעשה כקובה, עד ששב כדמות גג, ולא מקורה ולא משופע, והיה הדרך כאילו היה נקב במים, והמים מימין ומשמאל וממעל, הוא מאמר חבקוק [חבקוק ג, יד] 'נקבת במטיו ראש פרזיו'. השלישי, שארצו נתקשה ונקפא להם, כאמרו [שמות יד, כט] 'הלכו ביבשה', ולא נשאר בקרקעיתו שום חומר וטיט כבשאר נהרות. הרביעי, שדרכי מצריים היו בחומר מדובק, והוא אמרו [חבקוק ג, טו] 'חומר מים רבים'. והחמישי, שנבקעו לדרכים רבים כמספר השבטים, כעין קשת עגול... והוא אמרו [תהלים קלו, יג] 'לגוזר ים סוף לגזרים'. והששי, שנקפאו המים ונתקשו כאבנים, ועל זה אמר [תהלים עד, יג] 'שברת ראשי תנינים על המים', רוצה לומר שנתקשו המים עד ששבו בענין שישבור הראשים עליהם. והשביעי, שלא נקפאו כקפיאת שאר המים הנקפאים, רוצה לומר חתיכה אחת, אבל היו חתיכות רבות כאילו הם אבנים וסדרו קצתם על קצתם, והוא אמרו [שם] 'אתה פוררת בעזך ים'. והשמיני, שנקפה כזכוכית... רוצה לומר בהיר, עד שיראו קצתם אל קצתם בעברם בו, והוא אמרו [תהלים יח, יב] 'חשכת מים עבי שחקים', רוצה לומר שקבוץ המים היה כעצם השמים לטוהר שהוא בהיר. והתשיעי, שהיו נוזלים ממנו מים מתוקים והיו שותים אותם. והעשירי, שהיו נקפים בעת שהיו נוזלים אחר שלקחו מהם מה ששתו, עד שלא היו יורדין לארץ, והוא אמרו [שמות טו, ח] 'נצבו כמו נד נוזלים', רוצה לומר הדבר הנוזל היה נקפה בלב ים". וראה להלן הערה 589. **ומה שהוצרך** הרמב"ם למצוא טעם חדש לנסים שעל הים, ולא כתב שהנסים על הים היו כמו הנסים שנעשו בארץ מצרים [שישראל נצלו מן המכות שבאו על המצריים], כי אי אפשר לומר כן בנסי הים, שהרי ישראל והמצריים לא היו ביחד בים, כי ישראל נכנסו לפניהם, ופשיטא שהמכות שבאו על המצריים על הים לא יגיעו לישראל, ואין זה בגדר נס. מה שאין כן נסי ארץ מצרים, שישראל ומצרים יושבים זה בזה, שם ניתן לבאר את הנס בכך שישראל לא נפגעו ממכות מצרים.

(385) לשון רש"י כאן: "ואני משה בר מתתיה מצאתי עשרה נסים נעשו לאבותינו על הים מפורשים באבות דרבי נתן [פל"ג מ"ב], וכן כתוב לשם וכו'", ושם מפורטים עשרת הנסים כפי שכתבם הרמב"ם. וראה להלן בתחילת משנה ה שהזכיר שם בקיצור את דברי רש"י והרמב"ם.

(386) כפי שכתב למעלה בסוף ההקדמה [נא.], וז"ל: "ולא הבאנו בפירוש הפירושים שנאמרו בפירוש המסכתא הזאת, וזה כי כבר נגלים ומפורסמים לפני כל, והמבקש דבריהם, הלא הם ערוכים לפניו".

(387) נראה להטעים שאלה זו על פי דבריו למעלה [משנה ג, לאחר ציון 207], וז"ל: "עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, מפני שהקב"ה רצה לעשות להם נסים בכל החלקים. כי אין הנסים שוים, והשם יתברך רצה לעשות נסים בכל החלקים, שהם מגיעים עד עשרה. והנסים שנעשו לישראל הם המכות שהכה הקב"ה את מצרים, שרצה להכות את מצרים בכל מיני מכה. וכמו שאמרו הפלשתים כאשר באה עליהם המכה [ש"א ד, ח] 'הלא הוא האלהים שהכה מצרים בכל מכה', ורוצה לומר כי כל מיני מכות באו עליהם. ונתבאר במקומו איך היו אותם המכות כוללים כל המכות. וכן הנסים שהיו על הים, שרצה הקב"ה לעשות נסים לישראל בכל מיני נסים המחולקים, כי החלוק מגיע עד עשרה", וכן יחזור ויכתוב בסמוך [לאחר ציון 417]. ולכך מקשה, הואיל ועשרת הנסים שהיו במצרים כוללים כל סוגי הנסים האפשריים [ולכך מנינם עשרה], "למה הוצרך לעשות על הים", הרי הכל נכלל בעשרת הנסים שהיו במצרים. וכן מדוייק מלשונו, שהקשה "אחר שעשה הקב"ה **עשרה** נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים". הרי שהזכיר ברישא "עשרה נסים" של מצרים, אך לא הזכיר כן בסיפא, שכתב "למה הוצרך לעשות על הים", ולא שאל "עשרה נסים על הים". אלא הם הם הדברים; מחמת שהקב"ה עשה עשרה נסים במצרים, ומספר עשרה כולל הכל, מדוע הוצרך לעשות עוד נסים על הים, הרי הכל כבר נכלל בעשרה שבמצרים.

(388) "על ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי, שהם שלו" [לשונו בהמשך]. ובסמוך [הערה 402] יתבאר האם הנסים שהיו בהוצאה עושים את הקנין, או ההוצאה לכשעצמה עושה את קנין.

(389) לשון הרמב"ן [שמות כ, ב]: "וטעם 'מבית עבדים', שהיו עומדים במצרים בבית עבדים, שבויים לפרעה. ואמר להם זה שהם חייבין שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלהים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים. כטעם 'עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים' [ויקרא כה, נה]". ובגבורות ה' ר"פ סו כתב: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית. שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב. שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל האל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים

שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, כדכתיב בתחילת היציאה [שמות ו, ו-ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה כתיב [שמות כט, מו] 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם'. מוכח כי תחילת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים... כי תכלית היציאה שיהיה להם לאלקים ולהיות שכינתו ביניהם" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 1519]. ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "הוציאם ממצרים, ועל ידי זה הוא להם לאלקים, וכדכתיב [במדבר טו, מא] 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים'". ושם פנ"ט [תתקיג.] כתב: "כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם". ובנתיב העבודה ס"פ ח [א, קב:] כתב: "כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם, כדכתיב 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שרוצה לומר כי לכך אני אלהיך ומולך עליך, ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים, לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים". וראה להלן הערה 401.

(390) לשונו למעלה פ"ג מט"ו [שפו.]: "מה שהרשות נתונה להיות האדם בבחירתו, הוא מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, והוא יחיד בתחתונים... ואל תאמר כי גם הבהמה היא גם כן בעלת בחירה, שאין הדבר כך כלל... אבל האדם שהוא בעל שכל, שייך בו בחירה במה שירצה". ובסמוך יבאר שהיות האדם בעל שכל עושה אותו למתנגד חזק יותר מהמתנגד הטבעי, ואילו היות האדם בעל בחירה עושה אותו למתנגד קל יותר מהמתנגד הטבעי.

(391) צרף לכאן את מאמרם [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב ["שאין אנו עושים רצונך" (רש"י שם)], שאור שבעיסה ["יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו" (רש"י שם)] ושעבוד מלכיות. יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם". הרי שני מעכבים עומדים לו לאדם המונעים ממנו לקיים רצון ה' יתברך; יצר הרע ושעבוד מלכיות. שעבוד מלכיות הוא המתנגד בצורת אדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. ואילו יצר הרע הוא המתנגד הטבעי הנתון בגופו של אדם [שבת קה:] וכן למעלה פ"ג מי"ג [שט:] כתב: "כי היצר הרע הוא באדם בטבע מנעוריו, כדכתיב [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו', ודבר זה נולד עם האדם בטבע".

(392) ועל כך נאמר [משלי כד, ו] "כי בתחבולות תעשה לך מלחמה", ופירש שם הרבינו יונה: "כי בתחבולות תעשה לך מלחמה. לא יתכן לעשות מלחמה מבלי מביני תחבולות, שיביטו וישכילו הדרכים שהאויבים יכולין להתגבר בהן, ויתחכמו להם גם הם". והמלבי"ם שם כתב: "למלחמה אין די בעצה אחת לבד, כי גם האויב יש לו עצה, וצריך תחבולה, שהוא קישור עצות רבות זה אחר זה, שנגד כל עצה שיעמיד האויב יהיה לו עצה אחרת כנגדו. ולכן למלחמה צריך יועצים הרבה, שכל אחד יעמיד עצה אחרת, כי כל מיני העצות כולם צריכים".

(393) לשונו למעלה פ"ג מט"ו [שפז:]: "אל תאמר כי גם הבהמה היא גם כן בעלת בחירה, שאין הדבר כך כלל, כי הבהמה שהיא עושה לפי טבעה, ואין זה בחירה, כי הטבע הוא אחד". ופירושו, כי בחירה מחייבת שיהיו כמה צדדים, אך אצל בהמה אין יותר מצד אחד, שטבעה מכתיב לה את התנהגותה. ומאותה סבה שהבהמה עשתה אתמול כך, הרי מאותה סבה גופא היא עושה היום אחרת, ואין כאן שני צדדים, "כי הטבע הוא אחד". הרי שאין בטבע רבוי אופנים ורבוי פנים, אלא חד גוונית. דוגמה לדבר; נאמר במעשה בראשית על העופות והדגים [בראשית א, כב] "ויברך אותם אלקים לאמר פרו ורבו וגו'", ופירש רש"י שם "לפי שמחסרים אותם וצדין מהם ואוכלין אותם הוצרכו לברכה". ובגו"א אות נד כתב: "ואם תאמר, מין האדם, שאין צדין אותם, למה נתברך [בראשית א, כח]. ויש לתרץ, כיון שהאדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים, ואפשר שבכונה יכול להתבטל מפריה ורביה מפני שום דבר, שאינו רוצה לעסוק בפריה ורביה, לכך נתברך כדי שלא ישב בטל. אבל בבהמות שאינו בעל חכמה, והוא עוסק בפריה ורביה כטבעו, לכך אילו לא היה צדין מהן לא נתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 1732]. הרי התנהגות בעלי הטבע היא צפויה וידועה מראש, לעומת התנהגות האדם, שאינה צפויה וידועה מראש.

(394) בתפארת ישראל פ"ב הרחיב בענין זה, וזה לשונו שם [נ.]: "כי מעשה האדם במה שהוא בעל שכל, הוא יותר במעלה מן הטבע, שהרי הטבע הוא כח חמרי בלבד, ואלו האדם הוא שכלי... כי מעשה האדם, במה שהוא פעל האדם שהוא בעל שכל, יותר במדרגה מן הטבע, שהוא כח חמרי בלבד [ראה להלן הערה 1996]. וכמו שהוכיח לו מן החטים [שאינם ראויים לאכילה עד שהאדם יתקנם], שהוא פעל הטבע, והוא חסר עד שיושלם על ידי אדם השכלי. שמזה תראה כי פעל השכל הוא על הטבע" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 658]. לכך המתנגד שהוא אדם, הוא מתנגד קשה יותר מהמתנגד הטבעי, כי יש לאדם מעלה גבוהה יותר, ומעין מה שנאמר [שמות יד, כה] "ויאמר מצרים

אנוסה מפני ישראל כי ה' נלחם להם במצרים". וכן מצינו שמשה רבינו חשש מפני עוג שמא תעמוד לו זכותו של אברהם אבינו [נדה סא.]. הרי שכאשר יש למתנגד מעלה אלקית, יש לחשוש ממנו יותר.

(395) יומא פו: "מדת בשר ודם, אדם מקניט את חבירו, ספק מתפייס הימנו, ספק אין מתפייס הימנו".

(396) כגון אש ומים, שלעולם יעמדו בהתנגדותם זה לזה, אך בני אדם יכולים להתפייס ולבטל התנגדותם. ורש"י [דברים ל, יט] כתב: "אמר להם הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים שבראתי לשמש אתכם, שמא שינו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם... הסתכלו בארץ שבראתי לשמש אתכם, שמא שינתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חטים והעלתה שעורים. ומה אלו שנעשו לא לשכר ולא להפסד, אם זוכין אין מקבלין שכר, ואם חוטאין אין מקבלין פורענות, לא שינו את מדתם. אתם שאם זכיתם תקבלו שכר, ואם חטאתם תקבלו פורענות, על אחת כמה וכמה". הרי השמים וארץ מורים לנו שאין לשנות, אלא לעולם לעמוד בתפקידנו. וכן אמרו [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים... חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם", ופירש רש"י שם "תפקידם - מצוה שצויתם להתנהג בהילוך תקופותיהם". ועוד אמרו חכמים [חולין ז.] "רבי פנחס בן יאיר הוה קאזיל לפדיון שבויין, פגע ביה בגינאי נהרא. אמר ליה, גינאי חלוק לי מימך ואעבור בך. אמר ליה, אתה הולך לעשות רצון קונך, ואני הולך לעשות רצון קוני. אתה ספק עושה ספק אי אתה עושה, אני ודאי עושה", ובח"א שם [ד, צג.] כתב: "אמר לו הנהר, אתה הולך לעשות רצון קונך, ואני הולך לעשות רצון קוני. אבל מה שאני עושה רצון השם יתברך, דהיינו מה שנברא עליו כמנהגו של עולם, שעל זה ברא אותו השם יתברך, והוא עושה באין ספק. אבל האדם אין מדריגתו כך, כי הוא אפשרי בלבד, אפשר שיעשה, ואפשר שלא יעשה". אמנם בהספד [קעח] כתב: "האש הוא... דבר טבעי בלבד, ואחר כך יותר מזה... האדם, הוא נברא מן התחתונים ומן העליונים, זהו יותר מן האש". הרי נקט כדבר פשוט שהתגברות על אדם היא קשה יותר מהתגברות על הטבע. אך כאן מבאר שיש צד לומר שהתגברות על הטבע קשה יותר מהתגברות על האדם, כיון שהטבע אינו משנה דעתו. ויל"ע בזה.

(397) רש"י דברים לב, מח: "וידבר ה' אל משה בעצם היום הזה - בג' מקומות נאמר 'בעצם היום הזה'... במצרים נאמר [שמות יב, נא] 'בעצם היום הזה הוציא ה'". לפי שהיו מצריים אומרים בכך וכך; אם אנו מרגישין בהם, אין אנו מניחין אותן לצאת. ולא עוד,

אלא אנו נוטלין סייפות וכלי זיין והורגין להם. אמר הקב"ה, הריני מוציאן בחצי היום, וכל מי שיש בו כח למחות, יבוא וימחה".

(398) לשונו בגבורות ה' פ"ח [נ.]: "המעלה הגדולה אשר יש לישראל, שהם מושלים על עולם הטבע, שהטבע נדחה מפניהם, והיה זה בקריעת ים סוף, שהיתה הטבע נדחית מפניהם". ושם בפמ"ז [קפד:] כתב: "כי קריעת ים סוף אינו טבעי, והיה גובר השם יתברך על הטבע, עד שנקרע הים. ומפני שכל אשר נברא בששת ימי בראשית הוא טבעי... ומפני שיש בישראל מדריגה זאת שאינם טבעיים, שהרי יש בהם המילה, ולכך נקרע ים הטבע בשביל זכות המילה [ילקו"ש שמות טו, א], שאינה טבעית". וטבע הים הוא שלא להבקע, וכמו שנהר גינאי לא רצה להבקע לפני רבי פנחס בן יאיר [חולין ז.], וראה הערה 396. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמב.] כתב: "קריעת ים סוף, שהוציא את ישראל מתוך הטבע הכולל, שקרע להם הים, שהוא טבעי, וזה היה סוף ותכלית גאולת מצרים, שגאלם מתוך הטבע הכולל... כי קריעת ים סוף היה מחלק ומפריד הים שהוא אחד, וראוי להיות מחובר ביחד, והשם יתברך קרע אותו והפרידו" [ראה להלן הערה 723]. ואודות שהים התנגד לישראל, כן אמרו חכמים [שמו"ר כא, ו] "כיון שהלך [משה] לקרוע את הים, לא קבל עליו להקרע. אמר לו הים, מפניך אני נקרע, אני גדול ממך, שאני נבראתי בשלישי [בראשית א, ט], ואת נבראת בששי [שם פסוק כז]. כיון ששמע משה כך, הלך ואמר להקב"ה אין הים רוצה להקרע".

(399) כי פרעה כבר שיחרר את ישראל לאחר מכת בכורות, וזה היה בבוקר של יום טו ניסן [ברכות ד:]. נמצא שכאשר היתה קריעת ים סוף [כא ניסן (רש"י שמות יד, ה)] לא היו ישראל תחת רשות פרעה. ויש להבין, מדוע הוסיף משפט זה, דמאי נפק"מ אם בשעת קרי"ס היו ישראל תחת רשות פרעה אם לאו, סוף סוף הקב"ה הצילם ממתנגד טבעי. ואולי כוונתו לומר, שאם בעת קריעת ים סוף היו ישראל עדיין נתונים תחת רשות פרעה, אזי ההתנגדות של הים היתה נדונת כקושי נוסף שעמד בפני ישראל בברחם מפני פרעה, וכתנא דמסייע לפרעה, ולא היה הים חולק התנגדות לעצמו. ורק לאחר שסולקה ההתנגדות של פרעה, ניתן לבודד את התנגדות הים לעצמה, ולומר שיש כאן מתנגד טבעי. דוגמה לדבר; נאמר [שמות יח, ט] "ויחד יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל אשר הצילו מיד מצרים", ופירש רש"י שם "אשר הצילו מיד מצרים - עד עכשיו לא היה עבד יכול לברוח ממצרים, שהיתה ארץ מסוגרת, ואלו יצאו ששים רבוא". הרי שהיות ארץ מצרים "ארץ מסוגרת" אינה נחשבת כהתנגדות טבעית מצד הארץ, אלא מצורפת להתנגדות של המצריים ["אשר הצילו מיד מצרים", ותרגם אונקלוס "מידא

דמצראי"]. ודייק לה, שהנה העמיד את קרי"ס כהתגברות על מתנגד טבעי. וקשה, מאי אולמא קרי"ס מעשר מכות, שהרי אף בהן היתה התגברות על הטבע, שלפי הטבע אין חיות טורפות באות והולכות כפי שנעשה במכת ערוב. אלא הם הם הדברים. מכת ערוב באה כאשר עדיין היינו עבדים לפרעה, לכך היא נדונת כהצלה מפרעה. אך קרי"ס נעשתה כאשר כבר לא היינו תחת רשות פרעה, לכך היא נדונת כהצלה מהטבע, ולא הצלה מפרעה.

(400) מבואר בדבריו שיש צורך בהתגברות על מתנגד בעל שכל [אדם] ועל מתנגד טבעי [ים], כי לא ראי זה כראי זה, ויש בזה מה שאין בזה, ולכך יש צורך בהתגברות כפולה. ויש להקשות, כי רש"י [דברים יא, לא] כתב "כי אתם עוברים את הירדן וגו' - נסים של ירדן יהיו סימן בידכם שתבואו ותירשו את הארץ". וקשה, שכאן ביאר שיש בזה שתי מערכות שונות, מערכת התנגדות של הטבע, ומערכת התנגדות של אדם בעל שכל. וכיצד נסים של ירדן יהיו סימן לומר "שתבואו ותירשו את הארץ", הרי נסים של ירדן הם התגברות על המתנגד הטבעי בלבד, ומנין להקיש מכך שיתגברו גם על שבעה עממין הנמצאים בארץ ישראל, הרי אדם לחוד, והטבע לחוד, ומבחינה מסויימת אדם הוא מתנגד קשה יותר מן הדבר הטבעי. ומלבד זאת יש לבאר, מהו העומק בזה שיש התנגדות לישראל מצד האדם, ויש התנגדות לישראל מצד הטבע [והקב"ה מצילנו משתיהן]. ונראה שהכוונה בזה היא שישנן שתי מערכות שונות הפועלות כנגד ישראל; אומות העולם, ועולם הטבע. הבחינה של האומות היא כמו שאמרו חז"ל [תנחומא תולדות, אות ה] שישראל דומים לכבשה אחת העומדת בין שבעים זאבים, שכל קיומה הוא נס גלוי. וכן עולם הטבע מתנגד לקיומה של אומה אלקית נבדלת, וכמו שכתב בנצח ישראל פל"ד [תרמט.], וז"ל: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי". נמצא שמטרת הנסים שנעשו לישראל במצרים ובים היתה להורות לישראל שאין להם שום קיום ואחיזה בעולם, כי תבל ויושבי בה מתנגדים להם, ובהכרח שכל קיומם הוא מה' יתברך. לכך ה' יתברך קנה את ישראל ע"י נסים אלו, כי נסים אלו מורים שקיומם בעבורו [וכפי שהותר לנח לאכול בשר בהמה לאחר המבול, מחמת ש"נח הציל מהם לקיום המין, נתן להם רשות לשחוט ולאכול, כי קיומם בעבורו" (לשון הרמב"ן בראשית א, כט)]. נמצא שהתנגדות עולם הטבע היא שאין לישראל **מקום** בעולם, כי המקום הוא המקיים את העומד בו [כמבואר למעלה פ"ג הערה 616, ולהלן הערה 1057], ואין לישראל קיום בעולם הטבע, העוין אותו. לכך נעשה נס קרי"ס, כדי לתת לישראל מקום חדש, במקום שלא היה בו עד כה מקום [שמעתי ממו"ר שליט"א]. וכאן נמצא שנסים של ירדן הם

סימן לרשת את גויי הארץ. כי שבעה עממין מונעים מישראל את מקומם [ארץ ישראל], כי עצם המצאותם בארץ מפקיעה את ישראל מהארץ, וכמו שפירש רש"י [במדבר לג, נג] "והורשתם את הארץ - והורשתם אותה מיושביה, ואז וישבתם בה, תוכלו להתקיים בה. ואם לאו, לא תוכלו להתקיים בה". לכך נסים של ירדן שייכים במהותם להורשת שבעה עממין [אע"פ שאדם וטבע שייכים לשתי מערכות שונות], כי שניהם עוסקים במקומם של ישראל, ושפיר אמרינן "נסים של ירדן יהיו סימן בידכם שתבואו ותירשו את הארץ". וכן מבואר להדיא בדברי רש"י [במדבר לג, נא], שכתב: "כי אתם עברים את הירדן וגו' והורשתם וגו' - והלא כמה פעמים הוזהרו על כך, אלא כך אמר להם משה; **כשאתם עוברים בירדן ביבשה**, על מנת כן תעברו. ואם לאו, מים באין ושוטפין אתכם. וכן מצינו שאמר להם יהושע בעודם בירדן [יהושע ד, י]". הרי דוקא "בעודם בירדן", וישראל "עוברים בירדן ביבשה" אז נאמר להם שבקיעת הירדן תלויה בהורשת הגוים. כי המקום שבתוך הירדן ישאר מקומם רק בתנאי שהמקום של ארץ ישראל ישאר מקומם. מה שאין כן ביציאת מצרים, הרי פרעה והמצריים אינם שייכים להתנגדות למקומם של ישראל, אלא להתנגדות הכללית של האומות כנגד ישראל, לכך שפיר אמרינן שהמתנגד הטבעי לחוד, והמתנגד הבלתי טבעי לחוד.

(401) לשונו להלן פ"ו מ"י [ד"ה ואמר ישראל]: "'עם זו קנית' [שמות טו, טז]... מפני כי גאלם ממצרים שייך בזה 'קנית'". ולפי מהלך זה מתבאר שיציאת מצרים היא סבה להיותנו עבדים, כי הקנין חל בעקבות היציאה ממצרים. וכן כתב בנתיב העבודה ס"פ ח [א, קב:, והובא למעלה הערה 389]. אמנם בגו"א שמות פי"ב אות יב ביאר להיפך, שמחמת שנעשינו לעבדי ה' במצרים [ע"י הקרבת קרבן פסח ומילת מצרים], לכך זכינו ליציאת מצרים, וכלשונו שם: "אבל אותו שהוא רשום לעבדות [מילה], והוא עובד [קרבן פסח], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה] ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה", וראה שם הערה 76. וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [רסד:]. אך זה לא קשה, כי בגו"א דן במעשים שישראל עשו כדי להיות עבדי ה', ואילו כאן הוא דן במעשים שהקב"ה עשה כדי לקנות את ישראל להיות עבדיו.

(402) מלשון זה משמע שלא ההוצאה עצמה עושה את הקנין של ישראל אל ה', אלא ההוצאה **בנסים** היא עושה את הקנין של ישראל אל ה'. וכן כתב בנצח ישראל פ"ב [כה:], וז"ל: "הם [ישראל] קנוים לו [לה'] בעצמם לעבדים, כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים, עד שנעשו עבדים קנוים לו. ואמרו רז"ל [קידושין כב:] דלת ומזוזה היו עדים

שפסחתי על בתי בני ישראל, ואמרתי להם [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים וגו'". הרי שצירף לזה את מאמרם שהדלת והמזוזה שהיו עדים לנסי מצרים, הם גם מעידים שבני ישראל הם עבדים הקנויים אל ה'. ומעתה יש לבאר איזה קנין הוא נסים, ומה דמות יש לקנין זה. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר שנסים מורים שישראל נמצאים במחיצתו יתברך, והוי מעין קנין חצר. וביאור הדבר, שאם ישראל לא היו עומדים במחיצתו יתברך, לא היו נעשים להם נסים, וכפי שכתב בגבורות ה' פע"ב [שכז:], וז"ל: "בישראל היו נסים הרבה מאוד, מה שלא תמצא לשאר אומות... כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה... ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה". ובגו"א ויקרא פכ"ב אות לח כתב: "כי הנס הוא קדושה לשמו יתברך, והוא ידוע מסוד הנסים". לכך נסים מורים על קנין, כי כשם שכל קנין הוא הכנסה לרשות הקונה, כך הנסים מורים שישראל עומדים במחיצתו יתברך, כי הנסים באים ממקום עליון. ובגבורות ה' ר"פ לט כתב: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות... כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות". וראה להלן הערות 421, 443, 512, 596. **אמנם כאן** גם כתב שההוצאה לבד [ללא הנסים] פועלת הקנין, שזה לשונו [לפני ציון 401]: "הרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי, וממתנגד בעל שכל, ועל ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי שהם שלו", ובמשפט זה לא הזכיר כלל את הנסים. נמצאת אומר, שיש בזה שני הדברים נפרדים; עשיית נסים עושה קנין, וכן הוצאה מצרה לרווחה עושה קנין. וכן מבואר בגבורות ה' ר"פ סב, וז"ל: "'הללויה הללו עבדי ה' הללו את שם ה" [תהלים קיג, א]. ביאור זה, מצד שהם עבדי ה', שהם להקב"ה, שהרי עושה נסים עמהם, והוציאם מצרה לרוחה, ובזה הם עבדי ה'. כי כל דבר הרווחה שהושיעם מצרה, הרי היו משועבדים לאחר, ובזה שגאלם הם עבדי ה', כי הוציאם מרשות אחר... מצד שהוא עושה עמהם נסים, והושיעם מצרה לרוחה" [ראה להלן הערה 692]. הרי כתב שעשיית נסים, וכן הוצאה מצרה לרווחה, כל אחת מהן מורה על קנין, ואלו דבריו כאן.

(403) פירוש - יש הבדל בין היציאה מארץ מצרים, לבין היציאה מהים, שהיציאה מהים מורה על גאולה כללית יותר, וכמו שמבאר.

(404) פירוש - מאחר שישראל היו תחת המצריים מחמת גזירת ברית בין הבתרים [בראשית טו, יג], הרי גזירה זו כוללת שעבוד לכלליות האומה המצרית, ולא שעבוד

חלקי למצריים של אותה שעה, כי ההשתעבדות צריכה להיות לאומה שהיא הפכית לישראל, וכמבואר בהערה הבאה.

(405) פירוש - מאחר שהגזירה היתה שישראל יהיו משועבדים תחת עול מצרים, לכך כל עוד שלא נגאלו מהאומה המצרית, אלא רק נגאלו מהמצריים שהיו באותה שעה, עדיין יש שיור בגאולתם של ישראל. ואודות ששעבוד ישראל היה לאומה המצרית בכללה, ולא רק למצריים של אותה שעה, ראה דבריו בגבורות ה' פ"ד שהקדיש את כל הפרק לבאר מדוע ישראל נשתעבדו דוקא למצרים, ובתוך דבריו שם כתב [כט.]: "כי ישראל הפכים למצרים; המצריים דבוקים בזנות, וישראל מובדלים מן הערוה ומן הזנות. ומאחר שגזר השם יתברך שעבוד וענוי על ישראל, והדבר יתפעל מהפך שלו, לכך ראוי שיהיה השעבוד **באומה** שהם הפכים להם... שראוי לישראל להיותם משועבדים דווקא למצרים, כי לא יתפעל דבר כי אם מהפכו". נמצא שגזירת השעבוד היא כלפי אומה שהיא הפכית לישראל, ולכך אין מקום להגביל שעבוד זה למצריים של אותה שעה.

(406) כי אומה כוללת את כל דורתיה בסקירה אחת. וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רפח:] בנוגע לישראל, וז"ל: "כי בודאי הברית שכרת עם אברהם לא סר, שהרי לא נתן גבול וקץ לברית הזה, רק אמר [בראשית יז, יז] 'לברית עולם'. ואחר שכן הוא, למה יהיה בטל הברית בשביל דור אחד או שתים שחטאו, ויהיה בטל הברית מזרע אברהם שעדיין לא נולדו. לכן אמר בפרשת אתם נצבים [דברים כט, יג-יד] 'ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת כי את אשר ישנו פה וגו'. ומעתה איך אפשר שיכרות ברית עם אשר לא נולדו עדיין, ואינם בעולם. אבל הדבר ברור, לפי שכרת ברית עם אברהם מצד שהוא התחלת האומה בכלל, וכן בישראל... אין כורת ברית עמהם מצד שהם פרטים, אלא רק מצד האומה, דהיינו שם ישראל. ודבר זה כולל אותם שהם עתה לפניו, וכן אותם שנולדו אחר כך, שכולם שם אומה ישראלית עליהם". וראה להלן הערה 1855.

(407) פירוש - גזירת השעבוד חלה גם על מקום מסויים, שנאמר [בראשית טו, יג] "ויאמר לאברהם וגו' גר יהיה זרעך בארץ לא להם וגו'", וכל עוד שישראל היו בארץ מצרים, ונבוכים הם בארץ, עדיין לא יצאו ישראל משעבוד מצרים. ורק בקרי"ס, שישראל יצאו מארץ מצרים בכללה, אזי נחשבים לגאולים לגמרי משעבוד מצרים. וכן נאמר [יהושע ב, י] "כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם בצאתכם ממצרים וגו'", הרי קרי"ס היא "בצאתכם ממצרים".

(408) לא מצאתי מקור מפורש לזה, אך כך משמע מהמדרש [שמו"ר כב, ב], שאמרו שם: "כיון שעלה אחרון שבישראל מן הים, ירד לתוכו אחרון של מצרים... על אלו

ואלו ננעל הים מד' רוחותיו... נטל הקב"ה שר שלהם תחלה וטבעו בים, ואחר כך ירדו כולם לאחריו", ומשמע מכך ש"שקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד". והנה אין כוונתו שכלם מתו כאחד, שהרי רש"י כתב [שמות טו, ה] "ירדו במצולות כמו אבן - ובמקום אחר [שם פסוק י] 'צללו כעופרת', ובמקום אחר [שם פסוק ז] 'יאכלמו כקש'. הרשעים כקש, הולכים ומטורפין עולין ויורדין, בינונים כאבן, והכשרים כעופרת שנחו מיד". אלא כוונתו שכלם טבעו כאחד, וזהו לשונו כאן "**ושקע** כל מצרים בתוכו בפעם אחד", ולא שמתו כאחד. ויש להבין, מה מורה העובדה ש"שקע כל מצרים בתוכו **בפעם אחד**". ויש לומר, שזה מורה שקרי"ס היא מכה כללית ולא פרטית, כי הכלל הוא אחד, והפרטים הם מרובים [נצח ישראל פמ"ד (תשנו:), באר הגולה באר החמישי (כד:)], והואיל והמצריים שקעו בפעם אחת, הרי שקרי"ס היא מכה כללית.

(409) כמו [שמות יד, כה] "ויאמר מצרים אנוסה מפני ישראל וגו'", וכן [שם פסוק ל] "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים", וכן [שמות טו, א] "סוס ורכבו רמה בים" [ראה הערה 411]. אמנם קצת קשה לשונו "וכן כל הפרשה", כי בפעמים אחרות בפרשה מצרים נזכרים בלשון רבים, וכמו [שמות יד, ט] "וירדפו מצרים אחריהם וישיגו אותם וגו'", וכן [שם פסוק יח] "וידעו מצרים כי אני ה' וגו'", וכן [שם פסוק כג] "וירדפו מצרים ויבואו אחריהם וגו'", וכן [שם פסוק כז] "ויט משה את ידו וגו' ומצרים נסים לקראתו וגו'".

(410) והכלל הוא אחד, וכמבואר בהערה 408, ולכך נקט המקרא בלשון יחיד. ומבואר מדבריו שלשון יחיד הוא כנגד הכלל, ולשון רבים הוא כנגד הפרטי. וכן כתב בגו"א שמות פ"כ אות ח, שעשרת הדברות נאמרו בלשון יחיד, כי "המצוה הוא לישראל מצד הכלל שהם עם ישראל, ולפיכך נאמר בלשון יחיד [שמות כ, ב] 'אלקיך אשר הוצאתיך'" [לשונו שם], ושם הערה 80. ובמנחות סה: דרשו על הפסוק [ויקרא כג, טו] "וספרתם לכם" ש"תהא ספירה לכל אחד ואחד". ואילו הפסוק "וספרת לך" [ויקרא כה, ח] - הנאמר אודות ספירת יובלות - דרשו שהוא נאמר על בית דין [תו"כ שם]. וזה מורה שלשון יחיד מוסב על הכלל, ואילו לשון רבים מוסב על כל יחיד ויחיד. וכן ביאר הגר"א באדרת אליהו ר"פ נצבים, וז"ל: "'והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך' [דברים כט, יח]. ביאורו, מפני שרז"ל אמרו [מגילה לא:] בתוכחה ראשונה אין רשאי להפסיק, מפני שבלשון רבים נאמר. ובתוכחה השניה רשאי להפסיק, מפני שבלשון יחיד נאמר. פירוש, שבלשון רבים נאמר, וקאי על כל יחיד ויחיד. והשניה בלשון יחיד נאמר, והוא על כלל ישראל כאחד. וזה הוא אומרו [דברים כט, יח] 'והיה

בשמעו את דברי האלה הזאת' השניה, הנאמר בלשון יחיד על כלל ישראל, 'והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי' [שם], הלא אני יחיד, ולא נאמר רק על כלל ישראל. לכך נאמר [שם פסוק כ] 'והבדילו השם לרעה', כיון שפירש עצמו מכלל ישראל". אך למעלה פ"א מ"ד [רלט.] כתב להיפך, שלשון יחיד הוא כנגד הפרטי, ולשון רבים הוא כנגד האחד השלם [לכך מוסר הזוגות הוא בלשון יחיד, לעומת מוסר אנשי כנסת הגדולה, שהוא בלשון רבים]. וכן כתב בגו"א שמות פט"ו אות ז, שלשון יחיד שבתורה ["זה אלי" (שמות טו, ב)] מורה שמדובר בכל אחד ואחד ["ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים" (רש"י שם)], כי "מדכתיב כל השירה בלשון יחיד, אם כן על כל אחד ואחד, ואפילו על השפחה, נמי מדבר" [לשונו בגו"א שם]. וכן הרמב"ן [שמות כ, א] ביאר שעשרת הדברות נאמרו בלשון יחיד ["אנכי ה' אלוקיך"] יען "כי עם כל אחד ידבר, ולכל אחד יצוה, שלא יחשבו כי אחר הרוב ילך, והיחיד ינצל עמהם". וראה תפארת ישראל פמ"ג הערה 50. וצ"ע בכל זה [הובא למעלה פ"א הערה 664].

(411) אודות שכל אומה היא תחת השר שלה, כן כתב בסוף ספר גבורות ה' [שלג.], וז"ל: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל [הובא למעלה פ"ד הערה 1828]... שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד, כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] 'שר פרס' 'שר יון' [שם]... הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו".

(412) כי כל דבר העומד להתכלות ולהתבטל, הוא מתנגד בכל כחו למי שבא לבטלו, וכמו שכתב בנצח ישראל ס"פ לב, וז"ל: "לפי שהמלך המשיח בא לבטל את האומות, לכך בכל כחם יהיו האומות מתנגדים למשיח". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז.] כתב: "בזמן מלך משיח יבטלו ישראל את האומות, ולפיכך בימי גוג ומגוג יבואו כל האומות על ישראל, בשביל כי ישראל באים לבטל אותם לגמרי" [ראה למעלה הערה 322]. וכאן שהנצוח היה כנגד כל האומה המצרית, לכך השר הממונה עליהם בא לעזרתם.

(413) כן אמרו במדרש הנ"ל [שמו"ר כא, ה], וז"ל: "כיון שיצאו ישראל ממצרים, היו נושאין עיניהן והיו המצרים רודפים אחריהם, שנאמר [שמות יד, י] 'ופרעה הקריב וגו' [והנה מצרים נוסע אחריהם]', 'נוסעים' אינו אומר, אלא 'נוסע', כיון שיצא פרעה והמצריים לרדוף אחריהם, תלו עיניהם לשמים, וראו שרן של מצרים פורח באויר. כיון שראו אותו נתייראו הרבה, שנאמר [שם] 'וייראו מאד'. ומהו 'והנה מצרים נוסע

אחריהן', שרן של מצרים היה, שמו 'מצרים', שאין הקב"ה מפיל אומה עד שהוא מפיל שרן תחלה... כיון שהשקיע הקב"ה את המצרים בים, לא שקע תחלה אלא שרן, שנאמר [שם פסוק כח] 'וינער ה' את מצרים בתוך הים', זה שרן של מצרים, ואחר כך ונער פרעה וחילו. וכן 'סוסיהם ורוכביהם רמה בים' אינו אומר, אלא [שמות טו, א] 'סוס ורוכבו', זה השר שלהן, הוי 'והנה מצרים נוסע אחריהם'".

(414) ולכך מיושבת שאלתו למעלה [לפני ציון 387]: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים". ועל כך מיישב כאן בהסברו השני, שהוצרכו לנסי הים כדי לצאת מן האומה המצרית לדורותיה, ולא רק מפרעה שבאותה שעה. אך קצת קשה לאידך גיסא; הואיל וקרי"ס היא יציאה כללית ומקיפה יותר מהמכות שנעשו במצרים, מה הצורך במכות ארץ מצרים, הרי היה סגי בקרי"ס בלבד, ש"בכלל מאתיים מנה" [ב"ק עד.], ואם יצאו ממצרים בכלליות, בודאי שיצאו ממצרים שבאותה שעה. ונראה ליישב זאת על פי דבריו בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצח:], שעמד שם שמכות של מצרים נעשו באצבע ["אצבע אלקים היא" (שמות ח, טו)], ואילו קרי"ס נעשתה ביד ["וירא ישראל את היד הגדולה וגו'" (שמות יד, לא), וראה בסמוך הערה 416], וז"ל: "כי לשון 'יד' הוא כח, וכדכתיב במצרים [שמות ז, ה] 'וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי ידי על מצרים'... [אך] אצבע היא... נגיעה קטנה שנגע בהם והמית אותם, ומה יהיה כל היד. ולשון 'אצבע' מורה על הנגיעה בלבד, וכמו שאמרו בכל מקום [שבת יג.] אפילו באצבע קטנה לא נגע בי. ורוצה לומר כי לא בא עליהם בכחו הגדול והמית אותם... כי כאשר היו במצרים היו המכות באים באצבע, להודיע כי אין צריך להכות אותם בכח גדול, רק באצבע. ומ"מ לא היו אומרים הכל שכחו של השם יתברך גדול בעצמו... ולא נודע בזה כחו הגדול של השם יתברך. ולכך על הים בא עליהם בכחו הגדול, כי על הים הכה אותם ביד. ולכך כתיב [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים'". הרי שמכות מצרים מורות על יכולת ה' מה שקרי"ס אינה יכולה להורות, והוא שסגי בנגיעה קלה של הקב"ה להכות את המצריים. ולכך, דוקא מפאת שמכות מצרים היו פרטיות ולא כלליות, לכך יש בהן להורות על עוצמת הקב"ה שאינה נראית בקרי"ס, שהיתה מכה כללית.

(415) לשון הרמב"ן שם: "כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד. על דעת רבותינו היא מצות לא תעשה לדורות [מכילתא שם]. ואם כן יאמר הכתוב אל תיראו, התיצבו במקומכם וראו את ישועת ה' שיושיע אתכם היום מידם, ואל תשובו לעבודתם, כי מצרים אשר ראיתם אותם היום הקב"ה מצוה אתכם עוד שלא תוסיפו

ברצונכם לראותם מעתה ועד עולם... שהיא מצוה באמת, לא הבטחה". הרי שפסוק זה מורה שישראל לא ישובו לעבודת מצרים לעולם. ואמרו חכמים [ירושלמי פסחים פ"י ה"ו] שישראל אמרו שירה רק על הים, ולא כשיצאו ממצרים, כי יצ"מ היא תחילת גאולתן, "ולא היתה גמר הגאולה עד עברם הים" [לשון קרבן העדה שם]. ולפי דבריו כאן הענין מחוור מאוד. וכן אמרו חכמים [רש"י שמות טו, כב] "גדולה היתה ביזת ים מביזת מצרים", כי גמר הגאולה היה בים. **אמנם** יש להעיר, שהואיל וקרי"ס היא גמר גאולתם של ישראל, מדוע היא לא נזכרה להדיא בברית בין הבתרים [בראשית טו, יד], שהרי נאמר שם "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", ו"דן" מוסב על עשר מכות, ו"רכוש גדול" מוסב על ביזת מצרים [רש"י שם], אך לא נאמר דבר על קריעת ים סוף. וכן בתהלים [קה, כז-לח] הוזכרו המכות וביזת ממצרים, אך לא נזכרה קריעת ים סוף. ולכאורה העיקר חסר מן הספר. וראה בפחד יצחק פסח, בסוף הספר בקונטרס רשימות, ענין ב.

(416) ובשאר ספריו ביאר יותר שקרי"ס היא כללית, לעומת מכות מצרים, וכגון, בגבורות ה' פנ"ח [רנז.] כתב: "טעם זה שהמכה במצרים באצבע ["אצבע אלקים היא" (שמות ח, טו)], ועל הים ביד ["וירא ישראל את היד הגדולה" (שמות יד, לא)], וזה כי המכות במצרים לא היו באים לאבד את מצרים בכלל, לכך לא היו המכות במצרים רק פרטים, ולא באו דרך כללות. עד שעל הים, אז רצה להביא הקב"ה על מצרים מכה כוללת, שרצה להעניש מצרים במה שעשו לישראל. לפיכך במצרים כתיב 'אצבע אלהים הוא', פירוש כמו האצבע שהוא חלק היד, ואינו כל היד, שלא היה במצרים רק מכה פרטית. אבל בים כתיב 'וירא ישראל את היד הגדולה', שאז היה רוצה לגמור את עונשם, להביא עליהם איבוד בכל. שאחר שראוים הם להביא עליהם מכות להעניש אותם, לא הביא עליהם מכה פרטית, כי הפרטי הוא חלק בלבד, ואינו הכאה שלימה. אבל הוא יתברך היה רוצה להביא עליהם על עונשם מכה כללית, עד שתהיה הכאה שלימה. ועוד, כי במצרים שהוא מקום פרטי, לכך כאשר לקה היאור, או לקה עפרה, ראוי שתהיה מכה זאת על ידי אצבע בלבד. כי המקום הוא פרטי, לכך המכה על ידי דבר פרטי. אבל הים אינו נחשב פרטי, כי הים כולל יסוד המים, ואין זה דומה ליאור שהוא נהר פרטי, לכך המכה על הים היה בכל היד". וכן כתב שם בסוף פ"מ, וס"פ נט. ורש"י [שמות יח, א] כתב: "וישמע יתרו - מה שמועה שמע, קרי"ס ומלחמת עמלק". ובגו"א שם אות א [ד"ה ואם] כתב: "ואם תאמר, דהשתא נמי קשה, למה דווקא בשביל אלו שנים. ויש לומר, כי כל שאר הנסים היו פרטים, כמו שאמרו החרטומים [שמות ח, טו] 'אצבע

אלהים היא' בכל מכות שהיו במצרים, לפי שהם מכות פרטים, לא נלקה רק מצרים בלבד, והאצבע הוא חלק מן היד, ואין זה הודאה כי הוא יתעלה גדול מכל האלהים. כי ידוע כי העובדים עבודה זרה גם מייחסים אל העבודה זרה כוחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה על המים, וזה על דבר זה, וזה על דבר אחר, ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 72]. לכך במכות פרטיות שהיו במצרים לא גרם שיבוא יתרו להכיר כי הוא יתברך גדול מכל האלהים, עד שראה מלחמת עמלק וקריעת ים סוף... קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים, ובשביל זה כל המים נבקעו [רש"י שמות יד, כא], והיינו כשהיסוד נלקה, דהיינו הים, נלקו עמו כל המים, דומה כשהלב נלקה נלקו עמו כל האיברים, לפי שהלב הוא יסוד לכל האיברים, שכלם מקבלים כח ממנו. כן הים הוא יסוד, ש'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו שבים ללכת' [קהלת א, ז], וכשנלקה הים נלקו עמו כל המים... ולא תמצא יותר מים אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים. אבל תמצא שתי ארצות כמו מצרים בעולם, לכך הנסים שהיו שם היו פרטים ולא כללים. ולפיכך נאמר אצל המכות במצרים 'אצבע אלהים', שהמכה פרטית, חוץ על הים נאמר [שמות יד,לא] 'היד הגדולה', להורות שהמכה כללית. ולעולם כאשר היה דבר המוכה דבר פרטי, כמו מצרים שהוא פרטי, היה מכה בהם בדבר פרטי, שהוא האצבע. וכאשר המוכה דבר כללי, כמו הים, היה המכה בהם דבר כללי, הוא היד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תכב.] כתב: "וזה כי לפעמים יבא ממנו יתברך דבר, ואפשר להיות יותר גדול, כמו שכתוב [שמות ח, טו] 'ויאמרו החרטמים אצבע אלקים היא', ונקראת המכה 'אצבע', שאפשר להיות יותר מכה גדולה, לכך הוא מייחס המכה למקצת, לומר 'אצבע אלקים היא'. וכאשר המכה היא בתכלית, ואי אפשר להיות יותר גדול, יאמר [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה', כי היד הוא הכל, ואין דבר יותר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1428].

(417) למעלה במשנה ג [מלפני ציון 208 ואילך].

(418) כמבואר למעלה הערות 222, 351. וראה להלן הערה 545.

(419) הולך לבאר שהואיל והנס הוא חריגה ושנוי מהטבע, לכך יש החריגה והשנוי יהיו בהרבה אופנים. דוגמה לדבר; נאמר [משלי י, ז] "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב", הרי שהצדיק נזכר בלשון יחיד, והרשעים נזכרו בלשון רבים. ובביאור הדבר כתב בנתיב הצדק פ"ב [ב, קלח.], וז"ל: "מצד עצם הצדק והיושר אין כאן רק צדק ויושר אחד... שכלם מקבלים הצדק והיושר, שהוא אחד. אבל הרעים הם רבים, כי אין זה כמו זה כמו

שאמרנו, כי הנטיה מן היושר הוא על כמה פנים מאוד, לא על דרך אחד, ואין משותפים יחד כלל, כך יש לפרש". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "אי אפשר שיהיה האמת שנים, שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1839]. וכך הוא בנסים; הטבע הוא אחד, והשנוי מהטבע הוא בהרבה אופנים.

(420) לשונו למעלה [משנה ג לאחר ציון 207]: "וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, מפני שהקב"ה רצה לעשות להם נסים בכל החלקים. כי אין הנסים שוים, והשם יתברך רצה לעשות נסים בכל החלקים, שהם מגיעים עד עשרה. והנסים שנעשו לישראל הם המכות שהכה הקב"ה את מצרים, שרצה להכות את מצרים בכל מיני מכה. וכמו שאמרו הפלשתים כאשר באה עליהם המכה [ש"א ד, ח] 'הלא הוא האלהים שהכה מצרים בכל מכה', ורוצה לומר כי כל מיני מכות באו עליהם. ונתבאר במקומו איך היו אותם המכות כוללים כל המכות. וכן הנסים שהיו על הים, שרצה הקב"ה לעשות נסים לישראל בכל מיני נסים המחולקים, כי החלוק מגיע עד עשרה". וראה למעלה הערה 387.

(421) אודות שהנסים מורים על הנהגה מיוחדת של הקב"ה עם ישראל, כן כתב בגבורות ה' פע"ב [שכז.], וז"ל: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר. האחד, כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד, שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... ועוד, כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה אין דבר זה במקרה. ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים, ובאר, ומן, ומפלת סנחריב, והרבה משיספר, ואין זה במקרה, כי אם היה זה במקרה למה לא היה לשאר אומות גם כן, ולמה היה זה לאומה זאת בכללה, ולא למקצת או לאיזה אנשים. וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלהית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלהית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים" [ראה למעלה הערה 402, ולהלן הערות 443, 512, 1546].

(422) דע, שכת"י לא נמצא המשך דבריו כאן [עד ד"ה ומעתה סדר], אך נמצאים הדברים הבאים; "ועוד, כי השם יתברך ברא העולם בעשרה מאמרות. וכיון שנברא בעשרה מאמרות, מזה תדע כי החלופים הם מגיעים עד עשרה. ולכך חלופי הנסיונות שנתנסה אברהם הם עשרה. ולכך אמרו במדרש [יובא בסמוך] שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות כנגד עשרה מאמרות שנברא בהן העולם. ופירוש זה, כי החלופים הם עשרה, ולכך נברא העולם בעשרה מאמרות כנגד חלופי בריאה שהם בעולם. וכך נתנסה אברהם בעשרה נסיונות ככל חלופי נסיונות". הרי שבעוד שבהסברו הקודם הדגיש שמספר עשרה כולל את החלקים, בהסברו השני [בכת"י] מדגיש שמספר עשרה כולל את החלופים האפשריים.

(423) כן כתב למעלה במשנה ג [לאחר ציון 205], וז"ל: "הקב"ה ברא העולם בעשרה מאמרות כדי שלא יחסר בעולם כל החלקים, עד שהוא שלם לגמרי, ולכך נברא העולם בעשרה מאמרות, שיהיה כולל הכל". ואודות שאין העולם חסר דבר, כן כתב למעלה פ"ד מי"ז [שנה.], וז"ל: "כי הדבר שהדעת מחייב שיהיה פעולה שלימה, הוא העולם, מן הפועל שהוא שלם, הוא השם יתברך. כי כפי מדריגת הפועל, כך הוא פעולתו. ואם לא היה רק עולם הזה, והיה עולם הזה עולם חסר, אין ראויה פעולה זאת לפועל השלם, שהוא השם יתברך, שהוא שלם בתכלית השלימות. כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים שיש לפעולה התיחסות אל הפועל; כי הפועל שהוא חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד קרירות. וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו. ומעתה איך אפשר שיהיה העולם הזה בלבד מן השם יתברך, והוא אינו דומה ומתיחס לו; כי הנבראים שבו כולם מתים, והוא יתברך הפועל חי וקים לעולם. והנבראים שבעולם הזה יש להם שם אכילה ושתיה פריה ורביה, והפועל, הוא השם יתברך, אין בו כל המדות האלו. ואף אם תאמר כי אי אפשר שיהיה הנברא חס וחלילה דומה אל הבורא, מכל מקום דבר כמו זה, שאין כאן שום התיחסות, דבר זה אי אפשר". והואיל ואף עוה"ב נברא בעשרה מאמרות [כמבואר למעלה הערה 63], לכך נמצא שבעשרה מאמרות נברא עולם שאינו חסר דבר. ובכלליות כבר קבע "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג (קמו.), והובא למעלה פ"ד הערה 1519]. ולהלן במשנה ח [לפני ציון 1089] כתב: "כי השם יתברך סדר העולם עד שאין בו חסרון כלל".

(424) במשנה ג [לאחר ציון 197], וז"ל: "ויש להקשות, למה היה ארך אפים בדורו של נח ושל אברהם עד עשרה דורות דוקא, לא פחות ולא יותר. כבר בארנו למעלה [פ"ג

משניות ו, יג] כי אין מספר שעולה יותר מן עשרה, שמזה תדע כי כל אחד ממספר עשרה יש לו בחינה וחלוק בפני עצמו, כמו שהתבאר למעלה באר היטב. ולפיכך השם יתברך האריך אף עד עשרה דורות, כי עד עשרה דורות יש לומר כי באולי דור זה, שהוא דור בפני עצמו, יהיה דור צדיק. וכן על כל דור ודור מן עשרה דורות. ולכך נתן השם יתברך ארך אפים עד עשרה דורות, באולי דור זה יהיה צדיק. וכבר אמרנו כי אחר המספר של עשרה חוזר כבראשונה לגמרי, ואין כאן השתנות. ולפיכך לא נתן הקב"ה עוד ארך אפים לדורות, כי מאחר שהיו רשעים עד מספר עשרה, שעד שם מגיע המספר שהוא מחולק, כי שנים מספר מחולק מן אחד, וכן ג' וכן ד' עד עשרה, ולא יותר. שהרי אחר עשרה חוזר למנות כמו בראשונה 'אחד עשר'. וכאשר לא היה שנוי בדורות אלו, שהם עשרה, שראוי שיהיה השנוי בהם, מכל שכן שלא יהיה משם ואילך, שחוזר המספר כמו בראשונה, כי כבר נשחת העולם. ולכך נפרע הקב"ה מן הרשעים, ואבדם מן העולם. וכן מה שהאריך הקב"ה אף לדורות שהיו מנח עד אברהם, גם בשביל דבר זה בעצמו, שהיה הקב"ה מאריך אף עשרה דורות, באולי ימצא דור אחד שיהיה מחולק מן הראשונים. וזה עד עשרה דורות, דמכאן ואילך חוזר לקדמותו". **והנה כאן** מדלג על המשנה של "עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו" [למעלה משנה ג], אך למעלה במשנה ג [לאחר ציון 206] ביאר כך גם ענין זה, וכלשונו: "ומטעם זה בעצמו הקב"ה היה מנסה את אברהם בעשרה נסיונות, שיהיה אברהם מנוסה בכל מיני נסיונות, שהם מחולקים. שלפעמים אחד עומד בנסיון זה, ואינו עומד בנסיון אחר. אבל הקב"ה היה מנסה את אברהם בכל חלקי נסיון. שהחלקים אשר הם מחולקים מגיעים עד עשרה, ולא יותר, כי אחר עשרה הוא חוזר אל אחד, ובזה נתנסה בכל נסיונות". וכן חזר וכתב למעלה שם [לאחר ציון 364].

(425) לשונו למעלה במשנה ג [לאחר ציון 212]: "וכן עשרה נסיונות שנסו אבותינו למקום גם כן, שהיו מנסים הקב"ה בכל צד ובכל מיני נסיונות שאפשר שינסו את המקום, ולכך היו עשרה נסיונות". וראה להלן הערה 569.

(426) לשונו למעלה במשנה ג [לפני ציון 218]: "אבל 'עשרה דברים נבראו בין השמשות', הבריאה שהיא בין השמשות הוא יוצא מן סדר העולם, ואין זה סדר העולם, ולא נקרא עליו שם בריאה, שלכך אמר שנבראו בין השמשות, שאינו נחשב מן עניני העולם הזה, שנבראו בששת ימי המעשה, כמו שיתבאר [להלן משנה ו] כי כל אלו עשרה דברים אינם מן עולם הזה, אבל הם נבדלים מן העולם. ולפיכך חשב אותם באחרונה, שאין שייכים אל העולם. ואינם דומים לשאר הנסים, אף שגם הנס אינו מענין העולם, שאינו בטבע, מכל מקום הוא לשעה בלבד, ולא נקרא זה שהוא יוצא מן סדר העולם.

אבל הדברים שנבראו בין השמשות אינם לשעה, אבל הם נבראים מתחלת הבריאה, כמו שנברא בששת ימי בראשית כל העולם. ואלו דברים יוצאים חוץ לסדר העולם, וכאילו הם עולם בפני עצמו שאינו שייך אל העולם, ולכך סדר אותם באחרונה". וראה להלן משנה ו [ד"ה ופירוש המשנה] שביאר נקודה זו.

(427) לשונו למעלה [לאחר ציון 213]: "כי אין ספק כי המשנה הזאת של עשרה דברים שנבראו בין השמשות גם כן בא לומר כי יש עשרה חלופי דברים שנבראו בין השמשות, שגם אלו עשרה דברים שנבראו בין השמשות יש בהם כל החלקים, וכמו שיתבאר בסמוך". וכאן דילג על המשנה של "עשרה הנסים שנעשו לאבותינו במקדש" [להלן משנה ה], אך למעלה במשנה ג [אחרי ציון 212] כתב: "וכן עשרה נסים שנעשו לאבותינו בבית המקדש, גם כן דבר זה, שאלו הנסים שנעשו לאבותינו בבית המקדש היו כל הנסים, כי בעשרה נכללו כל מיני נסים. ולפיכך סדר התנא המשניות האלו זו אחר זו כסדר".

(428) הולך לבאר טעם שני למניני העשרה שהוזכרו במשניות האלו. ועד כה ביאר שמספר עשרה כולל את כל החלקים, אך מעתה יבאר שמספר עשרה מורה על מדריגה עליונה קדושה. וכבר עשה כן שלש פעמים, שהביא שני הסברים אלו ב"זה לעומת זה"; (א) למעלה במשנה ג [לאחר ציון 226], לאחר שביאר שמספר עשרה כולל כל החלקים, כתב שמספר עשרה מורה על מדריגה עליונה קדושה [יובא בהערה 430]. (ב) למעלה במשנה ג [לפני ציון 364] כתב: "וכבר בארנו לך למה עשרה נסיונות, כי בעשרה הם החלקים אשר הם מחולפים, שאין זה כזה, כי יש עומד בנסיון זה, ואינו עומד בזה, ובעשרה היה מנוסה בכל נסיונות, ודבר זה מבואר. ועוד, כמו שנברא העולם בעשרה מאמרות, מפני שיש בעולם מדריגה עליונה נבדלת אשר מורה על זה מספר עשרה, כך נתנסה אברהם בי' נסיונות דוקא, כי על ידי אלו עשרה נסיונות נעשה אברהם גם כן נבדל מן הטבע לגמרי. שזהו ענין הנסיון, כמו שהתבאר. וכן כל מספר י' שזכר, שכולם באו לפרש דבר זה, וכמו שיתבאר עוד". (ג) להלן משנה ה [לאחר ציון 597] כתב: "כבר אמרנו למעלה כי מספר עשרה בפרט מורה על המדריגה הנבדלת מן עולם הטבעי... גם מורה מספר עשרה כי היה שם קדושה לגמרי בכל, לא קדושה פרטית בדבר מה מיוחד... שמספר עשרה הוא מספר כללי".

(429) לשונו למעלה במשנה א [לאחר ציון 52]: "ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות, ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא

פחות מעשרה... שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה". ולמעלה במשנה ג [לפני ציון 228] כתב: "וכבר בארנו כי העולם נברא בעשרה מאמרות, שמורה זה על שדבק בעולם המעלה העליונה האלקית, שמורה עליו מספר עשרה". ושם [לאחר ציון 365] חזר וכתב: "נברא העולם בעשרה מאמרות מפני שיש בעולם מדריגה עליונה נבדלת אשר מורה על זה מספר עשרה". וראה למעלה הערות 58, 229, 366, ולהלן הערות 902, 1561.

(430) לשונו למעלה במשנה ג [לאחר ציון 226]: "ועוד תדע כי אלו המשניות כולם באו אחר מה שאמר שהעולם נברא בעשרה מאמרות [למעלה משנה א]. וכבר בארנו כי העולם נברא בעשרה מאמרות, שמורה זה על שדבק בעולם המעלה העליונה האלקית, שמורה עליו מספר עשרה. וכך בעצמו מה שנתן השם יתברך ארך אפים להם עד עשרה דורות, הוא בשביל המעלה העליונה שיש בעולם, כנגד זה יש להאריך אף שלא לכלות אותו מהר, ולכך נתן להם ארך אפים עד עשרה דורות. וכן מה שאמר [למעלה משנה ג] אברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות, הכל בשביל שהיה לאברהם המדריגה העליונה הזאת, כמו שיתבאר. וכן עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים ועשרה על הים, וכן עשרה נסיונות שנסו אבותינו את המקום [משנתינו], הכל נמשך אחר דבר זה שנברא העולם בעשרה מאמרות. וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש [להלן משנה ה], כמו שיתבאר". וזו כוונתו כאן "כי השם יתברך מנהיג עולמו במדה עליונה הכוללת עשרה". וראה להלן הערות 440, 2027.

(431) לא מצאתי מקורו, ורש"י כאן הביאו בשם "מצינו באגדה". ובעל הטורים [בראשית כו, ה] כתב: "עקב אשר שמע וכו' - יש בפסוק י' תיבות, כנגד י' הדברות שבהם עק"ב תיבות, וכנגדם נתנסה י' נסיונות, וקיים עולם שנברא בי' מאמרות". ובמחזור ויטרי סימן תכח [ד"ה עשרה דורות] כתב: "ולמה ניסהו בעשר, לא פחות ולא יותר. כנגד י' מאמרות שבהן נברא העולם, כדיי היה אברהם שנתנסה בי' נסיונות ונמצא שלם שיעמיד העולם שנברא בי' מאמרות". וכן המגן אבות לרשב"ץ הביא כאן מדרש זה. וראה הערה הבאה.

(432) לשון המגן אבות [לרשב"ץ] כאן: "להודיע כמה חיבתו של אברהם אבינו שלא היה מהרהר כלל, ולזה נקרא אוהב, שנאמר 'זרע אברהם אוהבי' [ישעיה מא ח]. ואמר הכתוב, 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך' [נחמיה ט ח], שלא היה מהרהר אחר מדותיו של

הקב"ה. וזכה להקרא 'אב המון גוים' [בראשית יז ה], וכל העולם כולו הם מודים לצדקתו ומתברכים בו, וכל שכן זרע ישראל האוחזים דרכו ונחלו לעולם הארץ אשר נתנה לו לנחלה, וגם ארץ החיים, הוא העולם הבא. ואמרו במדרש, למה נתנסה אברהם בעשרה נסיונות, כנגד עשרה מאמרות שנברא בהם העולם, לומר שהכל בזכותו. כמו שדרשו בבראשית רבה [פרשה יב פסקה ט אמר רבי יהושע] 'בהבראם' [בראשית ב ד], באברהם. ועשרה דורות שמאדם ועד נח שתלה הקב"ה, הם כנגד עשרה מאמרות, כדי שלא יחריב עולמו הנברא בעשרה מאמרות. ואחר כך הביא עליהם המבול, ואף נח לא היתה זכותו גדולה להציל העולם. והאריך אפו להם עשרה דורות אחרים עד שבא אברהם והדריכם בדרך ישרה לעשות תשובה, שנאמר 'ואת הנפש אשר עשו בחרן' [בראשית יב ה], אברהם מגייר האנשים, ושרה מגיירת הנשים. ולזה נתנסה בעשרה נסיונות, שיתקיים בזכותו העולם שנברא בעשרה מאמרות. וכנגדן היו עשר מכות שהביא הקב"ה על המצריים במצרים, ועשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים ובים, וכנגדן נתן הקב"ה עשר הדברות. נמצא שכל הדברים נשתלשלו מעשרה מאמרות שבהם נברא העולם. ולזה סמכן התנא זה לזה".

(433) המדרש שהשוה את עשרת הנסיונות לעשרת המאמרות.

(434) לשונו למעלה [משנה ב לאחר ציון 238], וז"ל: "ומה שאמר [שם] שהיה אברהם מקבל שכר כולם, דבר זה ענין עמוק. מפני שאלו הדורות שהיו מנח עד אברהם כולם של הבל ותוהו, אין בהם מציאות, רק הכל תוהו נחשבו, וכמו שאמרו ז"ל [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, דהיינו עד שבא אברהם, והיה אברהם התחלת וראש הבריאה. ואברהם בשביל זה שהיה התחלה, יותר נחשב מציאות מכל בני אדם שבעולם, במה שהיה התחלה, וההתחלה הוא עיקר מציאות ועיקר העולם. והיו הדורות שלפני אברהם הפך אברהם; כי כל אותן הדורות היו הכל אין בהם ממש, ואברהם יסוד ועיקר כל העולם. ומפני זה קבל שכר כולם, כי ההפך של דבר מקבל מה שכנגדו... כיון שהיה אברהם ודורות אלו הפכים, והיה להם ביחד עשרה דורות, שהם כלל אחד, והדורות האלו היו מכעיסין לפניו, לכך נטל אברהם שכר של כל עשרה דורות, ושאר הדורות כולם היו תוהו".

(435) יסוד נפוץ מאוד בספריו. ונמצא שביאר בשלשה טעמים את ההתחלתיות של אברהם; כי עד אברהם היה הכל תוהו [כדבריו כאן], והיותו עמוד החסד, והיותו ממליך ה' בעולם. ואודות הטעם הראשון, כן כתב בגבורות ה' פ"ה [לב:], וז"ל: "עיקר הבריאה הוא אברהם, שבשבילו נברא העולם, כמו שדרשו רז"ל בבראשית רבה [יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד]... בזכותו של אברהם אבינו נברא העולם,

אותיות 'באברהם'... הרי לך כי בשביל אברהם נברא העולם. וכן אמרו ז"ל בפרק קמא דע"ז [ט.] שית אלפי שני הוי עלמא, שני אלפים תהו, והיינו מן בריאת עולם עד שהיה אברהם בן נ"ב שנה, שהם ב' אלפים שנים, היה הכל תהו, שלא היה תורה. וכשהיה אברהם בן נ"ב שנה היה עוסק בתורה, כדכתיב [בראשית יב, ה] 'את הנפש אשר עשו בחרן', ומתרגמינן [שם] דשעבידו לאורייתא. וקיימא לן בההיא שעתא היה אברהם בן נ"ב שנה. נמצא כי כל הדורות הראשונים היה תהו, ואין בהם בריאה". ובגו"א בראשית פי"א סוף אות יט כתב: "כי ענין אברהם לא ישותף כלל עם הדורות הראשונים, כי הראשונים היו תוהו, והוא התחלת הבנין". ובגו"א בראשית פכ"א תחילת אות כח כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם, מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם, אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו". ובנצח ישראל פ"מ [תשטו:] כתב: "ומפני כי אברהם היה התחלת העולם, כי היה הכל עד שבא אברהם תוהו, כמו שאמרו ב' אלפים תוהו". ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם כדכתיב [בראשית ב, ד] 'בהבראם', מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם. אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו, ובשבילו נברא הכל, כי הכל נמשך אחר התחלה". ובח"א לב"ב צא. [ג, קכ.] כתב: "כי בשביל אברהם נברא העולם, וכמו שאמרו ז"ל 'בהבראם' בשביל אברהם נברא העולם... ומה שבשביל אברהם נברא העולם, כי קודם זה היו הכל תוהו, עד שבא אברהם. ואל ההתחלה נמשך הכל". וכן כתב להלן במשנה כב [ד"ה וסדר הפרק], ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה ואחר כך אמר, וד"ה והרי תמצא]. וראה להלן הערה 1976.

ואודות שזהו מחמת היות אברהם עמוד החסד, כן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], וז"ל: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל" [הובא למעלה הערה 290, ולהלן הערה 681]. **ואודות שזהו** מחמת שאברהם המליך את ה' בעולם, כן כתב בח"א לסוטה ד: [ב, לב.], וז"ל: "אברהם שהקנה להקב"ה שמים וארץ, ואיש כזה הוא עיקר המציאת כאשר המליך הקב"ה על המציאות.

כי לא היו הנמצאים קודם אברהם נחשבים לכלום, כאשר לא המליכו את השם יתברך על העולם, והיו מסלקים מלכות שמים. ולכך אמרו ז"ל 'בהבראם' בשביל אברהם נברא העולם, שאם לא היה אברהם לא נברא העולם. שאם לא היה אברהם שהמליך הקב"ה על העולם, מה היה נחשב העולם. ועוד אמרו 'שני אלפים תוהו', שנחשב עד אברהם הכל תהו ובלתי מציאות, עד שבא אברהם והמליך הקב"ה על עולמו. ויש לך להבין הדברים, כי אברהם הוא התחלת המציאות בשביל שהמליך את הקב"ה בעולמו" [הובא למעלה הערות 243-241]. וראה למעלה הערות 290, 355, ולהלן הערות 452, 2029.

(436) פירוש - הואיל ואברהם הוא אב לעולם, בהכרח שהוא התחלה לעולם, כי האב הוא התחלה לבנו. ובגבורות ה' פ"ו [לח.] כתב: "אברהם ראשון והתחלה ולא לאומה הישראלית בלבד, רק נקרא 'אב המון גוים' [בראשית יז, ה], שהוא התחלה לכל". וכן להלן סוף משנה יט כתב: "מדריגת אברהם, שהיא עליונה, עד שהוא היה אב המון גוים, והיה התחלה לכל העולם נחשב". ובח"א לב"ב טז. [ג, עה:] כתב: "כי אברהם הוא התחלה אל העולם, וזה נקרא 'אב המון גוים נתתיך', רוצה לומר כי הוא אב והתחלה לכל הגוים... שהרי נקרא 'אב המון', שהוא התחלה לכל, לא אל ישראל בלבד, רק להמון גוים". ולשון הגמרא [חגיגה ג.] הוא: "מאי דכתיב [שיה"ש ז, ב] 'מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב'... בתו של אברהם אבינו... שהיה תחילה לגרים", וראה למעלה הערה 290, ולהלן הערה 1976.

(437) פירוש - הואיל ויש לעולם מדריגה עליונה, לכך מתחייב שתהיה לאברהם אבינו גם כן מדריגה עליונה, בכדי שיהיה כל העולם ראוי לאברהם שנברא בעשרה מאמרות, ואברהם אבינו מגיע למדריגה זו באמצעות עשרה נסיונות.

(438) כמבואר למעלה סוף משנה ג [לאחר ציון 348], וז"ל: "כי האבות במה שהם אבות אינם אנשים כמו שאר אנשים טבעיים, רק הם אנשים אלקיים, ולפיכך נתנסו. כי כל לשון 'נסיון' מלשון 'נס', שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי. כי אם אין המנוסה נוהג שלא בטבע, אינו יכול לעמוד בנסיון, כי אין הטבע נותן שישחוט האדם בנו, וכן כל שאר נסיונות. ולפיכך אי אפשר שלא יהיו האבות מנוסים, לפי שאינם אנשים טבעיים כמו שאר אנשים, ואם היו נוהגים בדרך הטבע לא היו ראוים לאותה מדריגה עליונה".

(439) מדבריו כאן משמע שהנסיון הוא הסבה, ומסובב ממנו המדריגה העליונה של המנוסה. וראה למעלה הערה 354 שנקודה זו נתבארה שם.

(440) כמלוקט למעלה הערות 429, 430. וראה להלן הערה 502.

(441) כמבואר למעלה הערה 352. וראה להלן הערות 498, 545.

(442) כי עשר המכות הן הן הנסים שנעשו לבנים, וכפי שביאר למעלה בשני מהלכים בתחילת משנתינו. ובכת"י [הובא למעלה הערה 359] ביאר שהנהגה נסית התחילה עם אברהם גופא, ולא רק עם בניו ביצ"מ, שכתב שם: "כי עד אברהם היה העולם נוהג בטבע וכמנהגו לגמרי, עד שהיה אברהם, והתחיל אז להיות נוהג שלא בטבע. ולכך היה צריך להיות אברהם גובר על הטבע לגמרי, והיה אברהם על הטבע, ובזה היה מושל על הטבע. ולכך היה צריך שיהיה אברהם מנוסה בעשרה נסיונות, והוא היה מנוסה בעשרה, היה גובר לגמרי". וראה להלן [לפני ציון 500, ולפני ציון 503, ולפני ציון 530] שחזר שם בקצרה על דבריו כאן.

(443) אודות שכפי יחס האדם אל ה', כך הוא יחס ה' אל האדם, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תפט.], וז"ל: "כי השם יתברך נמצא אל האדם כמו שהאדם נמצא אצל השם יתברך, ואם האדם מעיין בתפלתו ואינו פונה מן השם יתברך, כך השם יתברך נמצא אליו גם כן לגמרי". וכן כתב לגבי אמונה בנתיב האמונה ס"פ ב [א, ריב:], וז"ל: "כי עיקר האמונה שהוא מאמין בו יתברך שבכוחו כל, ולכך הוא מאמין בו יתברך. ובשביל זה, כאשר הגיע הזמן שהוא יתברך יתן הטוב [לעת"ל], אז יתן לו כפי מה שהוא היה מאמין בו, שכך גדול כוחו ויכולתו. אבל כאשר אינו מאמין בו, כאילו ממעט כוחו ויכולתו. ומפני כך לעתיד כאשר יגיע הזמן שיהיה השם יתברך מראה כוחו ויכולתו, לא יהיה נודע לו רק כפי האמונה שהיה מאמין". וכן כתב לגבי בטחון בנתיב הבטחון ר"פ א [ב, רלא.], וז"ל: "כי כאשר בוטח בו יתברך... אז יעשה הש"י בקשתו... [אבל] כאשר האדם יחרד, מורה על מעוט בטחון אשר יש לו בו יתברך, ודבר זה יתן אליו מוקש... כי כאשר יחרד מורה כי אין לו בטחון כלל, ודבר זה מוקש אליו" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 1617]. **וכן מצינו** במיוחד ביחס לנסים, ש"כל המוסר עצמו על מנת הנס, אין עושין לו נס" [רש"י ויקרא כב, לב], אך המוסר עצמו על מנת למות, עושין לו נס. ובביאור הדבר כתב שם בגו"א [אות לח], וז"ל: "טעם דבר זה ידוע, כי כאשר מוסר עצמו על מנת שאין עושין לו נס נקרא 'קדוש' בעצמו, כמו שיצחק נעקד על גבי המזבח [בראשית כב, ט] ונתקדש, גם כן זה מתקדש, שהרי כבר מסר עצמו על קדושת שמו. וכיון שהוא כבר נעשה קדוש, הקב"ה עושה לו נס, כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך, והוא ידוע מסוד הניסים. כלל הדבר, שהאדם אשר אין שוקל חיות העולם נגד קדושת שמו יתברך, והוא מוסר עצמו למיתה להסתלק מן העולם על ידי קדושת שמו יתעלה, הוא קדוש, ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו

והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם" [ראה למעלה הערות 222, 402, ולהלן הערות 512, 594]. לכך הואיל ואברהם נהג כלפי ה' מעבר לטבע ומנהגו של עולם, גם ה' נהג עמו בהנהגה מקבילה, שהיא הנהגה נסית.

(444) בא לבאר מדוע דוקא ביציאת מצרים מצינו שה' נהג עם ישראל באופן המקביל לעשרה נסיונות של אברהם אבינו [עשרה נסים לעומת עשרה נסיונות], ולא מצינו כן בשאר ימי ישראל.

(445) פירוש - מעשה אבות סימן לבנים [תנחומא לך לך אות ט] נאמר במיוחד ובמסוים בקשר לשעבוד מצרים, שמעשה אברהם אביהם הוא סימן לבנים, שכל מה שאירע לאברהם עם פרעה במצרים, ירשו הבנים בשעבוד ויציאת מצרים, וכמו שיבאר.

(446) לשון הרמב"ן שם: "ויהי רעב בארץ - הנה אברהם ירד למצרים מפני הרעב לגור שם להחיות נפשו בימי הבצורת, והמצרים עשקו אותו חנם לקחת את אשתו, והקב"ה נקם נקמתם בנגעים גדולים, והוציאו משם במקנה בכסף ובזהב, וגם צוה עליו פרעה אנשים לשלחם. ורמז אליו כי בניו ירדו מצרים מפני הרעב לגור שם בארץ, והמצרים ירעו להם ויקחו מהם הנשים כאשר אמר [שמות א, כב] 'וכל הבת תחיון', והקב"ה ינקום נקמתם בנגעים גדולים, עד שיוציאם בכסף וזהב וצאן ובקר מקנה כבד מאד, והחזיקו בהם לשלחם מן הארץ, לא נפל דבר מכל מאורע האב שלא יהיה בבנים. והענין הזה פרשוהו בבראשית רבה [מ,ח], רבי פנחס בשם רבי אושעיא אמר, אמר הקב"ה לאברהם צא וכבוש את הדרך לפני בניך. ואתה מוצא כל מה שכתוב באברהם כתוב בבניו, באברהם כתוב [בראשית יב, י] 'ויהי רעב בארץ', בישראל כתיב [בראשית מה, ו] 'כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ'". וקודם לכן [פסוק ו] ביאר הרמב"ן בארוכה את ההנהגה של "מעשה אבות סימן לבנים", וכיצד מעשיו הראשונים של אברהם אבינו מורים על מעשיהם של בני יעקב עם שכם.

(447) משפט זה נראה כסתום, אך נראה שכוונתו לומר שכפי הנראה ישראל ירשו מאברהם שעבוד מצרים, כבן היורש את אביו, ולא שזו הנהגה סתמית של "מעשה אבות סימן לאבות", אלא האב מנחיל לבניו את מהותו ועצמותו, ולכך מהות אברהם [שהוא התחלת האבות] עוברת בירושה לבניו. נמצא שמחדש מטבע לשון "מעשה אבות **ירשו** בנים" [כן הוא גם בגבורות ה' ר"פ ה], ולא רק כפי ששגור לומר "מעשה אבות סימן לבנים". ובמיוחד יש לומר כן בקשר לעשרה הנסיונות של אברהם, שהנה במשנה ב אמרו "עשרה דורות מנח ועד אברהם". ואילו במשנה ג נאמר "עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו", הרי שתיבת "אבינו" נתווספה רק במשנה השניה. וכבר עמד על כך

התויו"ט שם, וכתב: "אברהם אבינו - שאנו זוכים ומקבלים טובה בזכותו שעמד בכל נסיונותיו, לפיכך קראו התנא בכאן 'אבינו'. נראה לי". וכן הוא ברוח חיים שם, שכתב: "'עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו'. כאן אמר 'אברהם אבינו'. ולעיל אמר 'מנח ועד אברהם', ולא אמר 'אבינו'. ירצה בזה על פי מה שכתוב [משלי כ, ז] 'מתהלך בתומו צדיק אשרי בניו אחריו'. כי כמה מדות שהצדיק טרח ויגע להשיגם, לבניו אחריו המה כטבע מוטבע, ובקצת יגיעה יגיעו לזה. כמו שנראה בחוש שרבים מעמי ארץ מהיהודים מוסרים את עצמם על קידוש השם, והוא מוטבע בנו מאבינו אברהם, שמסר נפשו לאור כשדים על אמונתו. וכן כל העשרה נסיונות היו להישיר הדרך לפנינו. וכן ההתעוררות לאדם פתאום לילך לארץ הקודש, הוא מנסיון [בראשית יב, א] 'לך לך'". וראה הערה 449.

(448) כמו שאמרו חז"ל בכמה מקומות. וכגון, בפסחים קיח. אמרו "בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, אמר גבריאל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש. אמר לו הקב"ה, אני יחיד בעולמי, והוא יחיד בעולמו, נאה ליחיד להציל את היחיד". ובתנא דבי אליהו זוטא פרק כה, איתא: "לקח נמרוד את אברהם וחבשו בבית האסורים, והוציאו להשליכו לכבשן האש. מיד כפתוהו ועקדוהו לאברהם והניחוהו ע"ג האבן, והקיפו לו עצים מד' רוחותיו חמש אמות לכל צד, וגבהן של עצים חמש אמות... מיד נתגלגלו רחמיו של הקב"ה וירד בעצמו והצילו, שנאמר [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים'". ובויק"ר כז, ה, אמרו: "אברהם נרדף מפני נמרוד, ובחר הקב"ה באברהם, שנאמר [נחמיה ט, ז] 'אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברם'". וכן הוא בפרקי דר"א פכ"ו, ויובא בהערה 459.

(449) לאחר שהיו נרדפים מפרעה. וחידוש גדול יש בדבריו, שמבאר שיציאת מצרים של הבנים שרשה ביציאת אברהם מאור כשדים. וכן ביאר בגבורות ה' ר"פ ה [יובא בהערה הבאה]. וזה דלא כרמב"ן שהביא כאן, שביאר שיציאת אברהם מפרעה [ולא מאור כשדים] היא השורש ליציאת מצרים של הבנים [הובא בהערה 446]. אמנם נראה שהרמב"ן והמהר"ל אזלי לשיטתם; דעת הרמב"ן היא [בראשית יא, כח, ושם יב, א] שאברהם אבינו נולד בחרן, ולא באור כשדים, ואילו דעת המהר"ל היא [בגבורות ה' פ"ה, וגו"א בראשית פי"ב אות ז] שאברהם נולד באור כשדים. לכך לפי הרמב"ן, מן הנמנע לומר שיציאת אברהם מאור כשדים תהיה שורש ליציאת מצרים, כיון ששם לא היתה התחלת אברהם, והואיל והכשדים אינם המצריים, בודאי ניחא יותר לומר שמעשה אברהם עם פרעה הוא השורש ליצ"מ, יותר ממעשה אברהם עם נמרוד. מה שאין כן

למהר"ל, שתחילת אברהם היתה באור כשדים, לכך בזה נמצא צד השוה ליציאת מצרים של הבנים, כי תחילת ישראל היתה בארץ מצרים. ודייק בלשונו בגבורות ה' תחילת פ"ה, ובדבריו כאן, ותראה שכן מדויק להדיא מדבריו. ועוד נראה, שלמעלה [הערה 447] נתבאר שהרמב"ן לומד "מעשה אבות סימן לבנים", ואילו המהר"ל לומד "מעשה אבות ירשו בנים". והנפק"מ תהיה שלרמב"ן בעי שמעשה אבות יזכיר ויעורר את הנעשה לבנים, ולכך בעי שמעשה אבות יהיה כמה שיותר דומה ושוה לנעשה לבנים. לכך רק מעשה אברהם ופרעה הוא השורש לשעבוד ויציאת מצרים, ולא מעשה אברהם ונמרוד. מה שאין כן למהר"ל, הואיל ומעשה אבות ירשו בנים, הרי ירושה היא בכלליות ובכחות הנפש, ולא בעי שיהיה דומה בדומה, ולכך מעשה נמרוד הוא השורש לשעבוד ויציאת מצרים, כי איירי בירושת כח ההתחלתיות של אברהם לישראל, ולא אכפ"ל שאברהם היה באור כשדים וישראל היו במצרים.

(450) לשונו בגבורות ה' ר"פ ה: "כך היה לאברהם ראש יחוסנו, כי מעשה אבות ירשו בנים, והיו הבנים דומים לאב, שהוציא הקב"ה את אברהם אבינו מאור כשדים, כדכתיב [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ הזאת לרשתה', שמזה תראה כי באור כשדים נגלה עליו מלך מלכי המלכים, והוציא אותו משם, כמו שהוציא את ישראל ממצרים. ויש דמיון גדול ביניהם". ושם מאריך לבאר דמיון ישראל במצרים לאברהם באור כשדים. ובסוף הפרק כתב שם: "נתבאר לך כי היו ישראל דומים לאברהם, שכמו שישיבת אברהם, שהוא עיקר העולם, באור כשדים... ואחר כך הוציאו הקב"ה מתוכו, דכתיב 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים'. כך ישבו ישראל, שהם קדושים נבדלים מכל ערוה, במצרים, שלא היה אומה מקולקלת כמוה".

(451) אודות שיציאת מצרים נעשתה בכדי לתת לישראל את ארץ ישראל, כן כתב בגו"א שמות פי"ג אות ח, וז"ל: "כי ישראל יצאו ממצרים בדביקות המדריגה העליונה... ובזה עצמו נתינת הארץ, כי עם יציאת מצרים זכו בארץ, כדכתיב [שמות ו, ו-ח] 'והוצאתי אתכם והבאתי אתכם אל הארץ וגו'". ובנצח ישראל פ"ח [רט:] כתב: "כי כאשר הוציאם מארץ מצרים, הוציאם על מנת לתת להם הארץ. ואילו באו אותם שיצאו ממצרים אל הארץ, היו עומדים שם לעולם בארץ... כי היציאה של מצרים היא נצחית, כי עדיין מחמת אותה היציאה אנחנו אל השם יתברך אשר הוציאנו ממצרים. ואם היה היציאה ממצרים וביאתם לארץ מעשה אחד, דהיינו שאותו הדור שיצאו ממצרים באו אל הארץ, כאילו היה מעשה אחד היציאה ממצרים והכניסה לארץ. כי השם יתברך הוציאנו ממצרים להכניס אותנו אל הארץ, [ו]כשם שהיציאה היא מקוימת נצחית, כך היה נצחי

ביאתם אל הארץ, ולא היה בטול לעולם. ובשביל שבכו בכיה של חנם [תענית כח:], ולא רצו לכנוס לארץ, ונשבע הקב"ה שלא יביא אותו דור אל הארץ, רק דור אחר, ואז היה נחלק היציאה ממצרים מן הביאה אל הארץ, ולא היה מעשה אחד".

(452) כמבואר למעלה הערות 355, 435.

(453) ודבר שהקב"ה מגלה לאברהם, הוא משום שייכותו המיוחדת של אברהם אל אותו גלוי. וכפי שפירש רש"י [בראשית יח, יז] שהקב"ה גלה לאברהם אודות הפיכת סדום, וז"ל: "המכסה אני – בתמיה. אשר אני עושה – בסדום. לא יפה לי לעשות דבר זה שלא מדעתו, אני נתתי לו את הארץ הזאת, וחמשה כרכין הללו שלו הן... קראתי אותו אברהם 'אב המון גוים' [בראשית יז, ה], ואשמיד את הבנים ולא אודיע לאב שהוא אוהבי". והוא הדין לגלוי אודות שעבוד מצרים, שהוא נובע מחמת שייכותו המובהקת של אברהם לענין זה.

(454) ועומק ההשוואה במה שנמרוד השליך את אברהם לאש ואילו פרעה השליך את ישראל ליאור הוא שנמרוד עבד לאש, וכמו שאמרו חכמים [ב"ר לח, יג] "אמר לו נמרוד [לאברהם]... אני איני משתחוה אלא לאור, הרי אני משליכך בתוכו, ויבוא אלוק שאתה משתחוה לו ויצילך הימנו". ופרעה עבד ליאור [רש"י שמות ד, ט], לכך אף הוא השליך את ישראל לאלהיו. באופן שהשלכת אברהם לאש והשלכת ישראל ליאור שוים הם להדדי בחיצוניותם [מעשה ההשלכה] ובפנימיותם [שמעתי מידידי הרה"ג ר' אשר חיים לוין שליט"א].

(455) רש"י [בראשית מז, כח]: "ויחי יעקב - למה פרשה זו סתומה... שבקש [יעקב] לגלות את הקץ לבניו, ונסתם ממנו". ובגו"א שם [אות כה] כתב: "לפי שבקש לגלות את הקץ. ב"ר [צו, א]. פירוש קץ כל הגלויות, שאין לפרש קץ מצרים, דלמה נסתמא ממנו, שהרי הקץ של מצרים נגלה לאברהם בפירוש, שאמר לו הקב"ה [בראשית טו, יג] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ארבע מאות שנה', ולא ציוה עליו שלא לגלות... אלא מפני שרצה לגלות הקץ של כל הגלויות". וראה להלן ציון 492.

(456) ברכות טז: "אין קורין 'אבות' ["לישראל" (רש"י שם)] אלא לשלשה ["אברהם יצחק ויעקב, לאפוקי שבטים" (רש"י שם)]... עד הכא חשיבי, טפי לא חשיבי".

(457) אודות שאברהם ויעקב הם התחלה וסוף לאבות, הנה אמרו חכמים [שבת פט:] "לעתיד לבא יאמר לו הקב"ה לאברהם, בניך חטאו לי. אמר לפניו, רבונו של עולם, ימחו על קדושת שמך. אמר אימר ליה ליעקב, דהוה ליה צער גידול בנים, אפשר דבעי רחמי עלייהו. אמר ליה, בניך חטאו. אמר לפניו, רבונו של עולם, ימחו על קדושת שמך. אמר

לא בסבי טעמא, ולא בדרדקי עצה. אמר לו ליצחק, בניך חטאו לי. אמר לפניו, רבונו של עולם, בני ולא בניך וכו'". הרי רק יצחק לימד זכות, ולא אברהם ויעקב. ובנצח ישראל פי"ג [שכב.] ביאר זאת בזה"ל: "כי מצד אברהם ויעקב אין כדי לזכות אותם, שכבר אמרנו כי לא יזכו ישראל רק על ידי דקדוק עומק הדין, ודבר זה אינו מצד מדת אברהם ומצד מדת יעקב. ולכך אמר 'לא בסבי טעמא, ולא בדרדקי עצה', כי הדין והמשפט יש בו טעם ועצה, ודבר זה לא נמצא באברהם ויעקב. כי אברהם שהיה ראשון באבות, ויעקב שהיה אחרון באבות, אין מדתם מדת הדין, רק כח מדת הדין הוא באמצע. כי אין ספק כי המשפט והדין יש לו כח יותר, ואין כח וחוזק הדבר רק באמצע, לא בתחלה, שעדיין אינו בכחו, ולא בסוף, שכבר אינו בכחו, רק האמצע יש לו כח. ולכך הלוים אינם כשרים לעבודה רק מבן שלשים עד בן חמשים [במדבר ד, ג], כידוע שמדת הלוים מדת הדין, ולכך ראוי שיהיו בתוקפם ובחזקם, ולא כאשר הם דרדקי, ולא כאשר הם זקנים, רק כאשר הם בעיקר כחם באמצע ימיהם. וכך האבות שהם שלשה, אין מדה זאת לראשון שבהם, ולא לאחרון שבהם, רק ליצחק שהוא באמצע. כי כל דבר הוא בחזקו ובתקפו באמצע, ולכך האמצעי שבאבות נתן לו המדה הזאת. וזה שאמר 'לא בסבי טעמא ולא בדרדקי עצה', כי אין באלו מדת הדין והמשפט, שעל ידו אפשר למצא זכות, כי הזכות הוא כאשר יורד לעומק הדין" [הובא למעלה פ"ג הערות 1057, 1073. וראה להלן הערות 473, 2240].

(458) להלן יבאר שימות המשיח וחיי העולם הבא המובטחים לישראל הם כנגד מה שיעקב בא ליוסף במצרים ונח מצרותיו, וכן כנגד מה שאמרו חכמים [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת".

(459) כפי שאמרו חכמים בפרקי דרבי אליעזר פכ"ו, וז"ל: "כשנולד אברהם בקשו כל גדולי נמרוד להרגו, ונחבא מתחת לארץ שלש עשרה שנה, ולא ראה לא שמש ולא ירח. לאחר שלש עשרה שנה יצא מתחת לארץ מדבר בלשון הקדש ומאס באלילים, ומשקץ את הפסילים, ובטח בשם יוצרו... נחבש בבית האסורים עשר שנים, שלש שנים בכותא, ושבע בקרדו. לאחר עשר שנים שלחו והביאו אותו אצלו והשליכוהו לתוך כבשן האש, ומלך הכבוד פשט יד ימינו והצילו מכבשן האש, שנאמר [בראשית טו, ז] 'ויאמר אליו אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים'". ובויק"ר כז, ה, אמרו: "אברהם נרדף מפני נמרוד, ובחר הקב"ה באברהם". וראה למעלה הערה 448, ולהלן הערה 479.

(460) כפי שכתב בגו"א שמות פ"ד אות יד [עז.], וז"ל: "והצדיקים מחולקים במדריגות מחולקות. כי יש זוכה למדריגה זאת, ויש לאחרת, והכל בשעור האלקים. תמצא כי יעקב

היה צדיק גמור... ותמצא שהיה כל ימיו בצרה גדולה למאוד... ואילו אברהם כל ימיו בגדולה והתרוממות, כמו שאמרו [ב"ר מג, ה] 'עמק שוה' [בראשית יד, יז], שהשוו בו כל העולם והמליכו את אברהם למלך, והכל הוא בשיעור אלקי" [הובא למעלה פ"א הערה 834]. ובנצח ישראל פמ"ו [תשעג.] כתב: "אמרו בפרק אמר להם הממונה [יומא כח:], אמר רב ואיתימא רב אסי, קיים אברהם אפילו עירוב תבשילין... ולמה אמרו דוקא מצוה זאת, אבל מפני שבא לומר כי אברהם קיים כל התורה כולה, ויש לחשוב מה בכך שקיים כל התורה כולה, הרי כל ימיו של אברהם היה בטובה, וכמו שאמר הכתוב [בראשית כד, א] 'וה' ברך את אברהם בכל', ולא היה לו צער כמו שהיה ליעקב וליצחק... ולא כן היה באברהם, שמת בשיבה טובה [בראשית טו, טו]... ולפיכך אמר שקיים עירובי תבשילין, דכל קיום המצות היה על דרך זה, שקודם זה כבר נתנסה שהושלך לכבשן האש, וכמה נסיונות נתנסה [לפני שנבחר על ידי ה', וכמבואר למעלה סוף משנה ג (לאחר ציון 370)]. ואם כן התחיל קודם יום טוב לתקן לשבת, ואז היה קונה שלימות ומעלה אף בימים טובים, שהיה לו הטוב בעולם הזה". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:] כתב: "ומה שאמר כי האבות היו מנוסים, דבר זה כי אלו ג' אבות היו מנוסים כל אחד בדבר מיוחד. וזה כי אברהם היה מנוסה בברכת הטוב, כדכתיב [בראשית כד, א] 'וה' ברך את אברהם בכל', ואין נסיון כמו זה, כמו שאמר שלמה [משלי ל, ח] 'ריש ועושר אל תתן לי פן שבעתי וכחשתי'. כי כן ענין העושר, כדכתיב בקרא [דברים ח, יב-יד] 'פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת ובקרך וצאנך ירביון וכל אשר לך ירבה ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך'. ולכך על כל הנסיונות שהיו לאברהם היה דבר זה, כי ברך השם יתברך בכל" [הובא למעלה הערה 353]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "כי אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות. ואדם כמו זה אין בספק שהוא נחמד בעיני הבריות מצד הנהגתו, כאשר הוא מקובל על הבריות. ולכך אמרו לו [בראשית כג, ו] 'נשיא אלהים אתה בתוכנו וגו'. ואמרו 'עמק שוה', הוא עמק המלך, שהשוו כל העולם והמליכו אברהם למלך. ולא בכח ובחזקה מלך עליהם, רק שהיה נחמד ומקובל על הבריות מצד הנהגתו". וכן הזכיר ענין זה בקצרה בגו"א בראשית פט"ו אות יח, ובאור חדש [קע:]. וראה הערה 471.

(461) כאשר יצאו ממצרים. וכן נאמר [שמות ו, ו-ז] "לכן אמר לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבדתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים ולקחתי אתכם לי לעם וגו'" [אמנם האבן עזרא והספורנו למדו

ש"ולקחתי" מוסב על מעמד הר סיני]. וכן כתב בהקדמה לנצח ישראל [ג.], וז"ל: "אם לא שהוציאנו ממצרים, ולקח ישראל לו לעם, לא זכו לאותה מעלה עליונה שיקנו לעתיד, כי יציאת מצרים היא סבה בעצם אל הגאולה העתידה", ושם הערה 14. ובנצח ישראל ר"פ ל [תקפו.] כתב: "כי כאשר הוציא אותם מן הגלות [מצרים], ובזה לקח השם יתברך אותם לו לעם. וקודם זה היו תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר. אם כן במה שהם אל השם יתברך כאשר הוציאם מן האומות, בזה נמצאו בפעל, אחר שלא היה להם קודם זה מציאות בפעל כלל, ובזה השם יתברך אמיתת צורתם, ובו יתברך מציאותם של ישראל, ולא היה זה להם אם לא הוציא אותם. וזה עיקר הפירוש מה שאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'. שאין ספק אחר שהוציא אותם מארץ מצרים ולקחם לו לעם, וקודם זה לא היה להם מציאות כלל, הנה השם יתברך נחשב צורתם. לכך אמר 'ה' אלקיך', כי אף שהוא יתברך אלקי הכל, מכל מקום אינו דומה, כי עצם מציאותן של ישראל כאשר השם יתברך אלקיהם, מאחר שהיו ישראל משועבדים למצרים, ולא היה להם מציאות קודם, והשם יתברך הוציאם לעבודתו, ובזה בעצם שלהם הוא יתברך אלקים" [ראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 171, ופ"ג הערה 1490, ופרק זה הערה 169]. וכן כתב בנר מצוה [לט.], ושם הערה 219.

(462) יש לבאר, עד מתי הוא "כל זמן התחלה שלהם", כלומר מתי מסתיים "זמן התחלה". ובתפארת ישראל ר"פ סד [תתקצד.] הביא את דברי הגמרא [סנהדרין כא:] שהכתב השתנה בימי עזרא מכתב עברי לכתב אשורי. ובהמשך הפרק [תתקצח:] כתב לבאר: "ואולי יקשה לך טעם הדבר, שיהיה שנוי לכתב, ולמה לא יהיה להם הכתב כאשר היה להם כבר. כי דבר זה אין קשיא, מאחר כי שם 'עברים' עליהם קודם, כדכתיב [שמות ז, טז] 'ה' אלקי העברים שלחני אליכם'... ולכך הכתב, שהוא התחלה, כי קודם הוא הכתב ללשון, שמתחלה האות, ואחר כך מתחבר ממנו הלשון. וראיה לזה, כי תמצא אות בלא לשון. ולכך כאשר לא היו ישראל במקום שהיו בהתחלתם, נשתנה הכתב שהוא התחלה... הכתב שהוא התחלה, היה להם כאשר היו ישראל במקום שהיו בתחלה. אבל כאשר הוגלו לאשור, לא היה להם התחלתם, לכך נשתנה להם הכתב המורה על ההתחלה". הרי שעד גלות בבל היו ישראל במקום התחלתם, וכבר השריש בתפארת ישראל ר"פ כו ש"הזמן והמקום ענין אחד" [הובא למעלה בהערה 296, ולהלן הערה 903]. ובסמוך יבאר שאף יצחק אבינו מורה על סוף זמן זה. אמור מעתה, שאברהם אבינו מורה על הזמן שהיה מיצ"מ עד ימי בית ראשון, ויצחק מורה על הזמן של המשך

ימי בית ראשון ועל חורבנות הבית [ראה הערה 465]. נמצא שזמן התחלת ישראל מתחיל ביצ"מ ונגמר בסוף ימי בית ראשון. והזמן מחורבן בית ראשון עד גלות אדום שייך לזמן אחר. וראה ברמב"ן [בראשית ב, ג] שביאר שזמנו של אברהם אבינו משתרע עד בנין בית המקדש הראשון.

(463) ראה להלן ציון 493. וק"ק, כי יצחק אמר [בראשית כז, כט] "יעבדוך עמים וגו' אורריך ארור ומברכיך ברוך", ופירש רש"י שם "ובבלעם הוא אומר [במדבר כד, ט] 'מברכיך ברוך ואורריך ארור'. הצדיקים תחלתם יסורים וסופן שלוה, ואורריהם ומצעריהם קודמים למברכיהם, לפיכך יצחק הקדים קללת אורריהם למברכיהם. והרשעים תחלתם שלוה וסופן יסורין, ולפיכך בלעם הקדים ברכה לקללה". וכיצד יצחק הוא המקור להנהגת הצדיקים ש"תחלתם יסורים וסופן שלוה", כאשר הוא עצמו עבר תהליך הפוך, של "התחלתו בטובה וברכה, ובסוף חשכו עיניו מראות".

(464) לשונו בח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:]: "יצחק נתנסה ביסורין שהיו בגופו, שהרי כהו עיניו, ונחשב היה כמת, כי כל סומא נחשב כמת [נדרים סד.]... ודבר זה לא סר ממנו עד מותו" [הובא למעלה הערה 353]. וקודם לכן [ג, רמז:] השוה את יצחק לאיוב, ששניהם היו בעלי יסורין. ובגבורות ה' פ"ס [ערב:] כתב: "מרור [של פסח] נגד יצחק שהיה במרירות, שכהו עניו מראות. ואמר במדרש רבות בפרשת תולדות [ב"ר סה, ט] יצחק חדש יסורים. אמר לפניו רבונו של עולם, אדם מת בלא יסורין מתוך כך מדת הדין מתוחה כנגדו. מתוך שאתה מביא עליו יסורין, אין מדת הדין מתוחה כנגדו. אמר חייך, דבר טוב תבעת, וממך אני מתחיל. מתחלת הספר עד כאן אין כתיב יסורין, וכיון שעמד יצחק נתן לו יסורין, שנאמר 'ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו'". ובנתיב הענוה ס"פ א [ב, ד:] כתב: "מדת יצחק, שמחים ביסורין, שיצחק היה בעל יסורין, ולא נמצא כמוהו ביסורין, דכתיב 'ותכהין עיניו מראות'. ואמרו במדרש יצחק חדש יסורין... היסורין ממרקים את הנפש מן החטאים". ובנצח ישראל פמ"ו [תשעג:] כתב: "יצחק היה בעל יסורין כל ימיו". וכן בגבורות ה' פל"ו [קלו.] כתב: "מרורים הוא ליצחק, שכל ימיו היה במרירות, שכהו עיניו". ולפי דבריו כאן צ"ל ש"כל ימיו" הוא לאו דוקא, אלא הכוונה היא לרוב ימיו. וכ"ה בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה:], ח"א לשבת פח: [א, מה.], ובח"א לב"ב טז. [ג, עא.]. וראה בנתיב התשובה פ"ב הערה 73.

(465) וזו התקופה משלהי בית ראשון עד גלות שלאחר בית שני, וכמבואר בהערה 462. ואודות חשכת העינים מחמת הגלות, כן כתב רש"י גבי יעקב [בראשית מז, כח] "ויחי יעקב - למה פרשה זו סתומה, לפי שכיון שנפטר יעקב אבינו נסתמו עיניהם ולבם של

ישראל מצרת השעבוד שהתחילו לשעבדם". וכן אמרו חכמים [ב"ר ב, ד] על גלות יון, וז"ל: "'וחושך' [בראשית א, ב], זה גלות יון, שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן. שהיתה אומרת להם כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלהי ישראל". ואם תאמר, כיצד ניתן לומר על התקופה שמחורבן בית ראשון עד חורבן שני ש"חשכו עיניהם מכח הגלות והשעבוד תחת האומות", הרי מכלל תקופה זו הן ארבע מאות ועשרים שנה שבית שני עמד על תילו [ב"ב ג:], ואיך כהיית העינים של יצחק מתבטאת בימי בית שני. אמנם סתירה זו בנין היא, שכבר השריש בגו"א במדבר פ"ד אות ט את הדברים הבאים: "מקדש ראשון בשביל זכות אברהם... אבל מקדש שני היה בשביל זכות יצחק... והבן למה היה מקדש שני חסר אורים ותומים הארון ושכינה ואש ולוחות [יומא כא:], דכולם הם נמשכים מן האור, ויצחק כהו עיניו". הרי שכהיית העינים של יצחק חלה גם על בית שני, ודו"ק [ראה להלן הערה 475]. אמנם עדיין יש להעיר, כי כאן תלה את כהיית העינים ב"גלות והשעבוד תחת האומות", אך הרי כהיית העינים הזו היתה גם כאשר ישראל היו בארצם והמקדש בנוי על תילו למשך ארבע מאות ועשרים שנה. אם כן לכאורה מוכח שהסבה לכהיית העינים אינה הגלות והשעבוד תחת האומות, אלא סבה אחרת. וראה בנר מצוה [עה.], ושם הערה 6 בישוב קושיא מעין זו. וכן להלן [לאחר ציון 492] כתב: "אבל יצחק היה מורה על הגלות, שכהו עיניו בסוף ימיו, שהוא מורה גלות".

(466) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א שמות פ"ד אות יד [עז.] כתב: "תמצא כי יעקב היה צדיק גמור... ותמצא שהיה כל ימיו בצרה גדולה למאוד, כמו שאמר 'ואל שדי', מי שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די, כי לא שקט מנעוריו". ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 72] כתב: "מדת יעקב, שהיה נודר בעת צרה, דכתיב [בראשית לה, ג] 'לאל העונה אותי ביום צרתי'. וכתיב [תהלים כ, ב] 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב'. ולא 'שם אלקי אברהם'". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:] כתב: "יעקב נתנסה מה שהיה בעל צרה, כדכתיב [בראשית מג, יד] 'וקל שקי', שאמר לעולמו די, יאמר לצרתי די [רש"י שם]. ולכך אמר יעקב לפרעה 'ימי שנותי מעט ורעים'. ועוד כתיב 'לקל העונה אותי ביום צרתי וגו'". לכך כתיב 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב', מי שענה את יעקב בצרתו יענה אותך גם כן". וראה נצח ישראל פמ"ו [תשעג:], ושם הערה 33. וכ"ה בח"א לגיטין נו. [ב, קג.]. ובאור חדש [קמה:] כתב: "כי הצרות קרובות לייעקב... וכמו שאמר 'קל שקי' שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די. ולכך אמר ג"כ 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב'. ואמרו במדרש [מדרש תהלים שם] לא אמר 'אלקי אברהם', כי יעקב היה מיוחד

לצרה". וראה גו"א בראשית פכ"א אות טז [שנה:], ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 220. ויש בזה הטעמה מיוחדת; בתפארת ישראל פ"כ [רחצ.] ביאר שמדת אברהם היא חסד, והיא תואמת לעולם הזה. אך מדת יעקב היא אמת, והיא אינה תואמת לעולם הזה. וממילא יוסבר מדוע לאברהם היתה טובה וברכה, ואילו יעקב רוב ימיו היו בצער. כי חילוק זה נובע ממידותיהם; מדת אברהם היא חסד, והיא מדה התואמת לעולם הזה, ולכך ימי אברהם בטובה וברכה. אך מדת יעקב היא אמת, והיא מדה אשר אינה ראויה לעולם הזה, ולכך ימי יעקב הם בצער. וצרף לכאן דבריו בגבורות ה' פ"ט [נד.], שאברהם לא היה בכלל גירות, ויצחק היה בכלל גירות אך לא בכלל שעבוד, ויעקב [עם שבעים נפש] היה אף בכלל שעבוד.

(467) שהיה בן מאה ושלשים שנה בבואו ליוסף [בראשית מז, ט], וחי במצרים שבע עשרה שנה [בראשית מז, כח], הרי ששבע עשרה שנותיו האחרונות היו אצל יוסף.

(468) זוה"ק ח"א קפ. "'ויהי יוסף בן שבע עשרה שנה' [בראשית לז, ב], אמר רבי אבא, רמז ליה קודשא בריך הוא, דהא כד אתאביד מניה יוסף בן שבע עשרה שנין הוה, וכל אינון יומין דאשתארו דלא חמא ליה ליוסף, הוה בכי על אינון שבע עשרה שנין. וכמה דהוה בכי עליה, קודשא בריך הוא יהב ליה שבע עשרה שנין אחרנין, דאתקיים בארעא דמצרים בחדו וביקרא ובשלימו דכלא. בריה יוסף הוה מלכא, וכל בנוי קמיה הוו, ואינון שבע עשרה שנין הוו חיין לגביה". וכן הוא שם בהמשך [רטז:]. ובתנא דבי אליהו רבה פ"ה אמרו "נתגלגלו רחמיו של הקב"ה, ונתן ליעקב שבע עשרה שנה סמוך לזקנותו, טובים מעין עוה"ב. מכאן אמרו כל שהשיגתו שנה אחת טובה סמוך לזקנתו סימן יפה לו".

(469) אודות אריכות גלות אדום, הנה אמרו חכמים [ויק"ר כט, ב] "מלמד שהראה הקב"ה ליעקב אבינו שרה של בבל עולה שבעים עווקים ["לפי פירוש הענין פירושו מעלות" (מתנו"כ שם), והמכוון לשבעים שנות גלות], ושל מדי נ"ב, ושל יון ק"פ, ושל אדום עולה, ולא יודע כמה. באותה שעה נתיירא יעקב אבינו, אמר, אפשר שאין לזה ירידה. אמר לו הקב"ה... אפילו הוא עולה ויושב אצלי, משם אני מורידו". וראה בנצח ישראל ר"פ יז בביאור המאמר. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנו.] כתב: "בסוף הקץ, והגלות יהיה ארוך". ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [עג.] כתב: "כי ראו חכמי הדור גלות ישראל וצרותם באורך הגלות המר הארוך הזה". וכוונתו לגלות של מלכות רביעית. וכמו שאומרים עליה [בפזמון "מעוז צור"] "נקום נקמת עבדיך מאומה הרשעה, כי ארכה לנו השעה, ואין קץ לימי הרעה". ובנצח ישראל הקדיש ארבעה פרקים [טו-יח] לבאר

את אריכות וקושי הגלות של מלכות רביעית. וכן הוא בנר מצוה [סח.]. ובמבוא לנצח ישראל [עמודים 20-18] הובאו ששה טעמים שביאר לאריכות גלות רביעית.

(470) כוונתו לימות המשיח, וכמו שאמרו חכמים [ברכות לד:] "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד". והנה בסנהדרין [צט.] נחלקו התנאים כמה זמן יהיה ימות משיח, ויש כאלו האומרים שזמנו יהיה שבעת אלפים שנה [ראה נצח ישראל פמ"ו (תשעח.)], וא"כ לכאורה אין זה רק "סוף ישראל". אמנם זה לא קשיא, כי בנצח ישראל פכ"ז [תקסג:] כתב בזה"ל: "הזמן האחרון הוא מיוחד אל ביאת המשיח". ושם ר"פ מב כתב: "הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן" [הובא למעלה פ"ד הערה 1587]. הרי שימות המשיח נקראים סוף ותכלית העולם, אע"פ שיכולים להיות לימים רבים. וכן כתב להדיא שם ר"פ כח [תקסו.], וז"ל: "דודאי למי שאומר בפרק חלק [סנהדרין צט.] כי זמן משיח יהיה זמן ארוך... ואין זה סותר למה שאמרנו שימי המשיח באחרית הימים, כי ימי המשיח זמן אחד, לא כמו שהוא בזמן הזה, בשביל רוב הצרות שהם בזמן הזה, נחשב הזמן ארוך מאוד. אבל ימי המשיח, ימים שיהיו בסוף הזמן, הוא אחד", ושם הערה 7. **אך עדיין** יש להעיר, כיצד שנותיו האחרונות של יעקב מורות על ש"מסתלק הגלות", הרי כל השנים האלו היו כאשר יעקב שהה בארץ מצרים, ולא בארץ ישראל, ולכאורה גלות לא זזה ממקומה. ויש לומר, כי הקב"ה הבטיחו להיות עמו במצרים, כמו שנאמר [בראשית מו, ד] "אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה וגו'". ובמגיד מישרים פרשת ויחי איתא: "כד נחת למצרים קאמר קרא 'ויאמר אלהים אל ישראל', כלומר אע"ג דתיחות למצרים, לא תיחות מדרגא דילך, דהא נשמתא דאיהו ישראל תיחות בהדך, משום דשכינתא וכל רתיכהא יחתון בהדך... ואיצטרך הכי כדי דתקבע שכינתא דיורא בהדי שבטיא בגלותא". וכבר השריש הרמב"ן בהקדמתו לשמות שעשיית המשכן ובנינו שייכים לספר הגאולה [ספר שמות], וכלשונו: "הנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם, ואל מעלת אבותם ישובו. וכשיצאו ממצרים, אף על פי שיצאו מבית עבדים, עדיין יחשבו גולים, כי היו בארץ לא להם, נבוכים במדבר. וכשבאו אל הר סיני, ועשו המשכן, ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם, שהיה סוד אלוה עלי אהליהם, והם המרכבה, ואז נחשבו גאולים. ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן, ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד". הרי שכינתו יתברך במדבר נחשבת כמעלת ארץ ישראל, ושוב אינם נמצאים בארץ לא להם. והוא הדין והיא המדה לשהיית יעקב בארץ מצרים.

(471) בח"א לגיטין נו. [ב, קג.] כתב: "בברכת אברהם כתיב [בראשית כה, ח] 'זקן ושבע', מה שלא נאמר ביצחק, שלא נאמר בו רק 'שבע ימים' [בראשית לה, כט], לא סתם 'שבע'".

(472) לפני שה' לקח את אברהם [בימי נמרוד].

(473) אודות שיצחק הוא אמצע האבות, והמשמעות בכך, ראה למעלה הערה 457 שהובאו דבריו מנצח ישראל פי"ג שביאר הדבר. ויש להעיר, כי כמה פעמים ביאר שיעקב הוא אמצע האבות. וכגון בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד] כתב: "יעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 48, 133, ופ"א הערה 200. וראה תפארת ישראל פ"נ הערה 68 ששאלה זו נשארה בקושיא]. ויש לומר, כי יצחק הוא האמצע שבאבות, ואילו יעקב הוא האמצעי שבאבות, ודו"ק. וראה להלן הערה 689.

(474) בדרשת שבת הגדול [רלב.] ביאר שהפסוק [איוב כח, ג] "קץ שם לחושך" פירושו שיהיה בטול אל הגלות, שהגלות היא החושך של ישראל. ובנצח ישראל פי"ח [תט:] כתב: "הלילה הוא חושך, והוא דומה לגלות, שישראל יושבים בחושך ולא אור. ולכך כאשר נגאלו ישראל כתיב [אסתר ח, טז] 'ליהודים היתה אורה', ולכך הלילה סימן לגלות". ובנצח ישראל פמ"ו [תשפב:] כתב: "הגאולה האחרונה בערך הגאולה הראשונה היא כמו ערך החמה אל הירח. וזה כי הלבנה היא מאירה וחוזרת ומאפלת, וכך היתה גאולה ראשונה, שאחר הגאולה היה חושך של גלות, כמו הלבנה שמאירה וחוזרת ומאפלת. אבל הגאולה האחרונה שהוא תמיד, ואין לה הפסק, לכך גאולה אחרונה נגד החמה, שהיא נשארת כך תמיד בלא שנוי". ובזוה"ק ח"ג רלח: אמרו שהגלות דומה ללילה. ובדרוש על התורה [מח:] כתב: "הגלות דומה ללילה, וכמו שאמרו בכל מקום, וכדכיתב [ישעיה כא, יא] 'שומר מה מליל וגו', אשר נאמר על הגלות הנקרא לילה". וכן מבואר ברש"י סנהדרין צד. "שומר מה מליל הקב"ה שומר מה אומר מן הגלות שהוא כלילה". ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא:] כתב: "כי הגלות והלילה הכל ענין אחד, כי הגלות הוא נקרא לילה... והלילה הוא העדר האור". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צח.] כתב: "הלילה הוא סימן לגלות, שאנו יושבים בחושך ומצפים לאור הגאולה, ולכך תקנו 'אמת ואמונה' ערבית [ברכות יב.]". ובשיהש"ר ריש פרשה ג אמרו שגלות מצרים ובבל נקראו "לילה".

(475) פירוש - בית המקדש נקרא "אור", ולכך חורבנו הוא חושך. והואיל ויצחק מורה על המעבר לגלות ושעבוד, בהכרח שהוא מורה על חורבן הבית [הנקרא "אור"], ולכך

כהיית עיני יצחק שייכת לחורבן הבית. וכבר נתבאר למעלה [הערה 465] שאע"פ שנכלל בתקופת יצחק גם בנינו של בית שני, מ"מ בבית שני חסרו חמשה דברים המורים על האור, וזה גופא נבע מכהיית עיני יצחק.

(476) שאמרו שם [על הורדוס שהרג את החכמים] "הוא כבה אורו של עולם... ילך ויעסוק באורו של עולם [בנין בית המקדש]". וזה לשונו בח"א שם [ג, נז:]: "יש לך לדעת הטעם מה שנקרא בהמ"ק 'אורו של עולם', והוא מבואר ממדרש חכמים שאמרו [ב"ר ג, ד] האורה מהיכן נברא... ממקום בהמ"ק נבראת האורה, שנאמר [יחזקאל מג, ב] 'והנה כבוד ה' אלקי ישראל בא מדרך הקדים', ואין כבודו אלא בית המקדש... כי בהמ"ק הוא נבדל מן הגשמי, וכל נבדל הוא מתיחס לאור, כי האור אינו גשמי כלל. ולפיכך בהמ"ק אורו של עולם, ומשם התפשט האור בבריאה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1481, ולהלן הערה 2134]. וכן כתב בנר מצוה [צד.]. ולהלן משנה ה [ד"ה ויש לשאול] וסוף משנה כ ביאר שביהמ"ק נקרא "אורו של עולם" מחמת שהוא עיקר מציאות העולם, כי האור הוא מציאות. וכן הזכיר בקצרה בנצח ישראל פ"ח [ריב:], ח"א לע"ז יא. [ד, לח.], ובח"א למנחות פו. [ד, פה.]. וראה להלן הערות 612, 2134.

(477) מיצחק, שיצחק היה תחילתו שלוה ובסופו יסורין, ויעקב להיפך מזה, וכמו שמבאר.

(478) רש"י בראשית מג, יד: "מי שאמר לעולם די, יאמר די לצרותי, שלא שקטתי מנעורי; צרת לבן, צרת עשו, צרת רחל, צרת דינה, צרת יוסף, צרת שמעון, צרת בנימין".

(479) ואם תאמר, כיצד המלים "שהיה נרדף" מורות ש"כל ימיו בצרה". ועוד קשה, הרי גם אברהם נרדף מנמרוד [ראה הערה 459], ומדוע רדיפה זו מיוחדת ליעקב. אמנם בנוגע לשאלה השניה, הנה בנתיב הענוה פ"א [ב, ד:] התייחס אליה, וז"ל: "מדת יעקב... שהוא נרדף מן אחר, והוא אינו רודף את אחר, וזה מדת יעקב. ובמדרש [פסיקתא רבתי הוספה א פרשה א] 'והאלהים יבקש את הנרדף' [קהלת ג, טו], אתה מוצא כל מי שנרדף מאחר, הקב"ה בוחר בו. כי יעקב נרדף מעשו, [מלאכי א, ב-ג] 'ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי'. ואע"ג שזכר הרבה נרדפים, לא נמצא בפירוש רק יעקב שמיוחד ברדיפה הזאת, וכתיב 'ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי'". אך השאלה הראשונה עדיין במקומה עומדת. ונראה ליישב זאת על פי מה שאמרו [ב"מ פז.] "עד יעקב לא הוה חולשא, אתא יעקב בעא רחמי , והוה חולשא ["שיחלה אדם לפני מותו ויצוה לביתו" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, נא:] כתב: "כי קודם שהיה יעקב לא היה שייך חולשא, כי קודם היה כל אחד ואחד עומד במדריגה, מבלתי שהיה נכנס אחד בגבול חבירו, ולא היה כאן חולשא

זאת לגוף. וכשבא יעקב, הלא תראה כי היה נרדף תמיד, מעשו ומלבן, ויותר מזה, שהיה לו צרות הרבה מאוד, עד שתמצא כי לא היה יעקב עומד בעצמו מבלי שיכנסו אחרים בגבולו, אבל נכנסו אחרים בגבולו. ודבר זה הוא למעלת יעקב העליונה, שהיו מקנאין בו, ורודפים הפגעים והמקריים אחריו, ועליו נאמר 'והאלקים יבקש את הנרדף'. ומזה זאת היה ליעקב. והיה נולד עשו בבטן עם יעקב, שלא היה יעקב עולמו בלבד, ועשו הוא הרודף אחריו, ויעקב הוא הנרדף, והרודף לוקח גבול הנרדף כמו שאמרנו. ודבר זה הוא מדת יעקב בוודאי למי שמבין בסוד החכמה. ולפיכך עד יעקב לא הוי חולשה, וכאשר היה בא יעקב בא חולשא, שהיה אחד נכנס בגדר השני מן המקריים והפגעים, ומזה בא החולשא. ודבר זה לא היה רק ליעקב, כי לו היה המדה הזאת בפרט, כאשר ידוע... והחולשא הזאת הוא עוד יותר הוא מיעוט הגוף לגמרי עד שהוא מגיע בחייו לסלוק הגוף, והוא עלוי לאדם... ומפני שהיה יעקב נרדף תמיד מן הפגעים והחלאים, היה מדתו שהיה נרדף, לכך בא הרדיפה הזאת לעולם, ובא חולשא לעולם. ודבר זה היה גורם שהגיע יעקב אל המדריגה העליונה, שקרבו השם יתברך מכל אדם, דכתיב 'והאלקים יבקש את הנרדף'. וזה בעצמו החולי, שרודפים אחריו הפגעים, והש"י מקרבו, והוא עמו" [הובא בחלקו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 220. וראה גו"א בראשית פכ"א אות טז]. נמצא שמה שיעקב היה נרדף מורה על מדתו ומהותו של יעקב. לכך ניתן להסיק מכך ש"כל ימיו בצרה", כי איירי במהותו של יעקב, הנוהגת כל ימי חייו.

(480) שמעתי לבאר דברי קודש אלו, שאברהם מדתו חסד, ולכך אברהם אבינו מורה שהכל בטובה. וכן מדת החסד שייכת להתחלה ולהתהוות, ולכך אברהם מורה על התחלת ישראל [כמבואר למעלה פ"א הערה 195, ופרק זה הערה 241]. אך יצחק הוא האב האמצעי, כי מדתו דין, והדין הוא המדה השניה הבאה לאזן את כפי המשפט [כמבואר למעלה פ"א הערה 194, ופ"ג הערה 304]. והואיל ויצחק הוא אב אמצעי, נמצא בו השילוב של הקצוות, כפי שנמצא בכל אמצעי [כמבואר למעלה פ"א הערה 1384, ופ"ג הערה 981]. לכך אצל יצחק נמצא המעבר מהטוב של אברהם ליסורין של יעקב. ואילו יעקב הוא הנרדף, כי קדושתו מפקיעה אותו מכל שייכות לעולם הזה הגשמי [כמבואר בנצח ישראל פט"ו (שסא.-שסז:)]. אך כאשר העוה"ז גופא יתעלה מדרגה לדרגה [בימות המשיח, וכמבואר בנצח ישראל פכ"ח (תקסז.)], יפסקו צרותיו של יעקב, כי אז תהיה התאמה בין קדושתו לבין העוה"ז. לכך סוף ימי יעקב היו בטובה.

(481) "שיהיה נצחי" [לשונו בסמוך]. כי "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" [סנהדרין צ.], ועולם הבא הוא עולם נצחי, וכמבואר בהערה הבאה.

(482) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [לט.]: "דע כי הטוב המקוה לצדיקים כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. ופירשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז], לעולם שכלו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... והוא שרמז עליו דוד עליו השלום [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 84, ופ"ג הערה 1874]. והרי שכר עוה"ב הוא עצמו אריכות ימים, וכפי שכתב למעלה פ"ד מ"ט [קפג.], וז"ל: "נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא". ולמעלה בהקדמה [כג.] כתב: "מה שכתוב בכל מקום [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', רוצה לומר שיהיה לך הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי". וכן דרשו חכמים [קידושין מ.] על פסוקים דומים שמדובר ב"דברים שאדם עושה אותן ואוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא", ופירש רש"י שם "יאריכון ימיך - לעולם הבא". ובגו"א שמות פכ"ה אות יז [ד"ה והקשה] כתב: "וידוע כי האורך ימים הוא העולם הבא". וכן כתב בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ג]. וראה עוד בנתיב התשובה ס"פ ב, ושם הערה 150, תפארת ישראל פי"ג הערה 58, שם פט"ו הערה 18, נתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע., והובא למעלה בהקדמה הערה 84]. ולהלן פ"ו שלהי מ"ח כתב: "הכתוב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', ומה שאמר 'אורך ימים' אי אפשר לפרש רק על עולם הבא, וכדאיתא בפרק שלוח הקן [חולין קמא.]. שאם בעולם הזה, הרי הוא מת, ואין נחשב זה אריכת ימים. ואפילו היה חי מאה שנים, הרי נקרא קצר ימים... אלא קרא בעולם הבא מדבר, שהוא ארוך". ואמרו חכמים [ברכות מח:] "אין לי אלא ברכת המזון, ברכת התורה מנין... קל וחומר, על חיי שעה מברך, על חיי עולם הבא לא כל שכן".

(483) ובביאור מאמר זה, ראה דבריו בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.], שכתב: "ועוד יש בזה דבר נפלא ונעלם, ודבר מה ארמוז אם תבין. וידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה... ועל פי סוד הזה נקרא יעקב 'ישרון' [ישעיה מד, ב] על שם היושר, כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר,

אבל היושר אין לו קצה. וזה שאמר בלעם [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו', רוצה לומר כי במה שהם ישרים, אין לישר מיתה בעצם, ונשמתו קיימת לעד. 'ותהי אחריתי כמוהו', כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי שאין לו קצה... כי החיים יש להם דביקות אל השם יתברך ביותר, וזהו מעלת החיים 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום' [דברים ד, ד]. ואם הדביקות הזה אינו לבני אדם, זהו שהחומר הוא המבדיל בין השם יתברך ובין השכל, אבל יעקב נפרד מן הגוף, ויש לו החיים והדביקות עם השם יתברך, וזהו המעלה היתרה, וזה שאמר 'יעקב אבינו לא מת'" [הובא בחלקו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 48, ולהלן הערות 690, 1033, 1243]. וכן ראה בגו"א שמות פ"ד אות יג, גבורות ה' פנ"ד [רמב.], תפארת ישראל פ"נ [תשצו.], נצח ישראל פ"ד [ע.], שם פכ"א [תמט:], נתיב השלום פ"א [א, רטז:], נתיב התמימות פ"א [ב, רו.], אור חדש [רכ.], דרוש על התורה [כד:], דרוש לשבת תשובה [עט:], ח"א ליבמות סד. [א, קמא:], ועוד. וראה להלן הערה 1318.

(484) אודות שיש ליעקב אבינו נצחיות, כן כתב בנתיב התמימות פ"א [ב, רו.], וז"ל: "מי שהוא תמים יש לו הקיום הנצחי... כי השם יתברך מקיים אותו עד שהוא נצחי לגמרי... וכאשר הוא עם ה', מקבל הקיום הנצחי מן השם יתברך, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. הרי שהדביקות בו יתברך גורם לו הקיום הנצחי. ומי שמבין בחכמה יבין... כי יעקב לא מת... וכל זה בשביל שהיה יעקב איש תם, וסימן לזה כי 'תם' הפך מן 'מת', כי מי שיש בו מדת התמימות אינו יוצא חוץ מתמימותו ואינו מתחכם בתחבולה כלל. ולפיכך בעל המדה הזאת אינו סר מן השם יתברך... כי כך ראוי אל התמים הנצחי" [הובא למעלה פ"ד הערה 1906, ולהלן הערות 1316, 1789]. ורש"י תענית ה: כתב "יעקב אבינו לא מת - אלא חי הוא לעולם".

(485) אודות ש"יעקב אבינו לא מת" הועבר לישראל, כן כתב בנצח ישראל פכ"א [תמט:], וז"ל: "ותבין ממה שבארנו לך אצל 'יעקב אבינו לא מת' בחבור גור אריה בפרשת ויחי... כי ב' הקצוות יש להם קץ וסוף, שלכך הם קצוות, שהוא לשון קצה וסוף... והאמצעי, שהוא הישר, אין לו קצה, ואינו בעל תכלית. וזהו מדת יעקב שנקרא 'ישורון' [ישעיה מד, ב], ולפיכך אינו בעל קצה. ומטעם זה אמרו יעקב אבינו לא מת, כמו שהתבאר שם. ויש לישראל מדת יעקב, כמו שאמר הכתוב [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד', הרי כי נקראו 'ישורון'". וכן ביאר בגו"א בראשית פמ"ט אות כד בהסברו הראשון. זאת ועוד, כי מדה זו של יעקב נלמדת בגמרא [תענית ה:] מההיקש של "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים". א"כ ברור שמדת "יעקב אבינו לא

מת" נוהגת אף בבניו, שהרי בניו הם הם הגלוי ליעקב גופיה. וכאן מוסיף שהנהגה זו תתקיים בימי העוה"ב, שאז ישראל יהיו קיימים לנצח.

(486) ברכות יז. "לא כעולם הזה העולם הבא; העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". ובכתובות קיא: אמרו "לא כעולם הזה העולם הבא; העולם הזה יש בו צער לבצור ולדרוך. העולם הבא מביא ענבה אחת בקרון או בספינה, ומניחה בזוית ביתו, ומספק הימנה כפטוס גדול, ועציו מסיקין תחת התבשיל, ואין לך כל ענבה וענבה שאין בה שלשים גרבי יין". ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] ביאר שהעוה"ז הוא תחת הזמן, אך העוה"ב אין בו זמן [הובא למעלה פ"ד הערה 1661]. ולמעלה פ"ד מי"ח [שעו.] כתב: "העולם הבא, הוא נבדל מן החמרי, לא שייך בו תשובה כלל", ולפי"ז ביאר את המשנה שם "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא" [ראה להלן הערה 1849]. ובנתיב התורה פ"י [א, מה:] כתב: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "כי מפני שהעולם הבא הוא עולם קדוש, נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובנצח ישראל פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי וזה נבדל מן הגשמי". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי" [הובא למעלה פ"ד הערה 1593].

(487) שהרי גופו של יעקב נטמן במערת המכפלה, וכמו שאמרו חכמים [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת. אמר ליה וכי בכדי ספדו ספדנייא, וחנטו חנטייא, וקברו קברייא. אמר ליה מקרא אני דורש, שנאמר [ירמיה ל, י] 'ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים', מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים אף הוא בחיים". ובגו"א שמות פ"ד אות יב [עה.] כתב: "ומזה תבין אשר אמרו 'יעקב אבינו לא מת'. כי האנשים מתחלפים במדריגה, אין כל אחד שותה ממה ששותה חבירו, כי יש שותה מן המקור, והוא מעיין החיים, ולשעה פוסק המקור ונסתם, וזה מדת כל האנשים. אבל יעקב אבינו בשביל ששתה מן המקור שהוא בלא קץ ובלא תכלית, ועד שם הגיע, שהרי ברכת יעקב היה כדכתיב [בראשית מט, כו] 'ברכת אביך גברו על ברכת הורי עד תאות גבעות עולם', וברכתו בלי מצרים כמו שאמרו חז"ל [שבת קיח.], ובשביל זה לא פסק ממנו המעיין הזה לעולם... נמצא כי יש ב' מדריגות; האחד,

הוא יעקב אשר זכה להיות בחיים אף במיתתו, בעבור שנתברך בלי שיעור וגבול. השני, סתם בני אדם אשר בעולמם מתדבקים במעיין, והוא פוסק כשיגיע זמנם".

(488) פירוש - חיי יעקב אבינו עתה ["לא מת"] אינם חיים טבעיים, אלא חיים רוחניים. וכן חיי העוה"ב הם חיים רוחניים ולא טבעיים, ולכך השורש לחיי העוה"ב של ישראל נמצא בחיי "יעקב אבינו לא מת". ולהלן יבאר שבית המקדש השלישי שיבנה במהרה בימנו הוא בזכות יעקב אבינו. הרי שיעקב אבינו הוא המורה על אחרית הימים של ישראל. וכן יבאר יותר בהמשך.

(489) לשון הפסוק במילואו "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בקל שקי ושמי ה' לא נודעתי להם", ומדובר שם ביחס לגאולת מצרים, שנאמר אחר כך [שם פסוק ו] "לכן אמר לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבדתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים". והמוזכר תחילה הוא עיקר, וכמו שנתבאר שהעיקר מתגלה בהתחלה [למעלה הערות 164, 242, 355].

(490) לשון הפסוק במילואו "וישמע אלקים את נאקתם ויזכר אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב", הרי שהפסוק מוסב על שעבוד מצרים והברית להוציא את ישראל משם.

(491) לשון הפסוק במילואו "וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור", ומדובר שם על הגאולה האחרונה, וכמו שפירש רש"י שם רישא דקרא, וז"ל: "בחמשה מקומות נכתב ["יעקוב"] מלא, ואליהו חסר בחמשה מקומות. יעקב נטל אות משמו של אליהו ערבון שיבוא ויבשר גאולת בניו", וראה גו"א שם אות מט. הרי שמדובר על הגאולה העתידה, שאליהו הוא מבשרה.

(492) ופירש רש"י שם "דן אנכי - בעשר מכות".

(493) כמבואר למעלה בהערה 455. וזה לשונו בנצח ישראל פמ"ד [תשנ:]: "כי יעקב הוא שמוכן לגלות קץ הימין יותר מכל האבות, וזה מפני שהקץ האחרון הוא גאולה מן אדום המתנגד ליעקב... ומפני כך יעקב הוא סבת הגאולה העתידה, ולפיכך יעקב הוא מגלה קץ הימין. ומזה הטעם נזכרו האבות אחורנית [ויקרא כו, מב], כי הכתוב הזה נאמר על הגאולה שתהיה לעתיד [רש"י שם], ויעקב הוא סבה ראשונה לגאולה העתידה. כמו שהיה אברהם סבה ראשונה בגאולת מצרים, שהרי אליו הבטיח [בראשית טו, יד] 'וגם הגוי אשר יעבדו דן אנכי'. ולכך יעקב הוא מגלה הקץ שלעתיד". ושם ס"פ נג [תתמא:] כתב: "בניו של יעקב נגאלין בזכות יעקב, כמו שרמז במה שכתוב [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי בריתי יעקב', מקדים את יעקב בגאולה אחרונה". ושם ס"פ סב [תתקמג:] כתב: "כי

האבות נזכרו בגאולה ראשונה כסדר, וזה כי הגאולה הראשונה בזכות אבות, וראשון לזה אברהם, שאליו הבטיחו תחלה על גאולת בניו, ולכך ראוי שיזכיר אותו ראשון. אבל גאולה אחרונה אי נו מצד האבות, רק מצד השם יתברך, אשר ממנו הגאולה. ויעקב קרוב אל השם יתברך, כי צורתו חקוקה בכסא הכבוד [חולין צא:]... שיעקב קרוב אל השם יתברך מצד הסדר שהוא אל האבות".

(494) אין כוונתו שבסוף ימי יצחק כהו עיניו, כי יש מאן דאמר הסובר שעיני יצחק כהו בשעת העקידה [ב"ר סה, י], ואז יצחק היה בן לז שנה [רש"י בראשית כה, כ], ונפטר בהיותו בן קפ שנה [בראשית לה, כח]. אלא כוונתו לאפוקי תחילת חייו, כי בתחילה לא היו ליצחק יסורין, ורק בהמשך חייו היה כן, וכפי שביאר למעלה [לפני ציון 463].

(495) פירוש - החושך מורה על הגלות, וכמבואר למעלה הערה 465.

(496) יש לשאול, הרי חלקו הראשון של חיי יצחק [בטרם כהו עיניו] מורה על טובה וברכה, וכמבואר למעלה [לאחר ציונים 462, 473], ומדוע הוא מופקע מגלוי של גאולה. ויעקב יוכיח, שהיה רוב ימי חייו בצער [כמבואר למעלה לאחר ציונים 465, 476], ומ"מ לא היה בכך למנוע ממנו שהגאולה תתגלה אליו, ומאי שנא יצחק. ונראה שעל כך אמרינן [ברכות יב.] "הכל הולך אחר החתום", כי אדרבה, הואיל ויצחק החל בטובה וברכה, ולאחר מכן כהו עיניו, הרי יש בכך הסרה וסילוק מטובה וברכה, ובבחינת [פסחים מט:] "שנה ופירש יותר מכולן", ובנתיב התורה פט"ו [א, סו.] כתב: "ואמר שנה ופירש יותר מכולם, כי זה יותר חמרי מה שהיה לו התורה ופירש מן התורה. וזה מורה שהוא מתנגד אל השכלי לגמרי, כיון שפירש, ולכך הוא יותר נוטה אל החמרי מן עם הארץ, אשר לא רצה לקנות התורה. אבל זה בשביל החמרית שבו פורש מן התורה, לכך הוא יותר קשה מהכל, ודבר זה מבואר" [ראה למעלה פ"ג הערה 671, ולהלן הערות 1018, 1184]. כי הפרישה מדבר אחד היא ההתדבקות בהפכו, וכפי שביאר למעלה פ"ג תחילת מ"ח [רא.], וז"ל: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו", ושם הערה 890. ולמעלה פ"ג מ"ז קצד.] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים [זה] אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו" [הובא למעלה פ"ד הערה 894]. אם כן היסורים של יצחק אחר שהיה בטובה וברכה הם פרישה מטובה וברכה, ולכך יצחק מופקע מגלוי של גאולה. ויעקב

אבינו שבסוף ימיו היה בטובה, זה נחשב כפרישה מיסורין, ולכך הוא מוסגל לגמרי לגאולה. דוגמה ליצחק; נאמר בתורה [שמות ח, ה-ו] "ויאמר משה לפרעה התפאר עלי למתי אעתיר לך ולעבדיך ולעמך להכרית הצפרדעים ממך וגו' ויאמר למחר וגו'", ובגו"א שם אות א [קלו.] כתב: "ומה שלא השיב פרעה מיד תסיר הצפרדעים, כי יודע היה פרעה כי יום שבאה המכה, באותו היום אין להסיר אותה, כי אותו היום הוכה... כיון שהוכה אותו יום, לא באה הצלה באותו יום". וכן כתב בגבורות ה' פל"ג [קכה.], וז"ל: "אחר שגזר על הצפרדעים שיבואו באותו היום, אין גוזר גזירה אחרת שיכרתו". ומעין זה היה לגבי יצחק; הואיל והוא מורה על עוצמת הגלות, לכך לא תתגלה אליו הגאולה. ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה נאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם אשר נשבעת לאבתינו מימי קדם". ותמוה מדוע לא הוזכר גם יצחק [ראה ראב"ע שם שהעיר כן]. אך לפי דבריו כאן ניחא, כי מקרא זה איירי בהטחת הגאולה שהקב"ה הבטיח לאבות [עיין מלבי"ם שם], ולכך אין מקומו של יצחק נמנה על אלו שהובטחו אודות הגאולה.

(497) בא לבאר כיצד זכויותיו של אברהם [עמידה בעשרה נסיונות] הנחילו לישראל את גאולתם ויציאתם ממצרים. ואודות שאברהם הוא התחלת ישראל, הנה אמרו במדרש [שמו"ר כח, א] שאברהם נקרא "אדם", ועל כך נאמר [יהושע יד, טו] "האדם הגדול בענקים". ובתפארת ישראל פכ"ד הביא מדרש זה, וכתב לבאר [שסז:] בזה"ל: "ומה שאמר כי אברהם נקרא 'אדם'... הוא גם כן התחלת האדם, כי ישראל נקראו 'אדם' [יבמות סא.]... ואברהם היה התחלת ישראל" [הובא למעלה הערה 289].

(498) למעלה משנה ג [לאחר ציון 348], ובמשנתינו [לאחר ציון 437, והובא בהערות 499, 500. וראה להלן ציונים 527, 545].

(499) לשונו למעלה משנה ג [לאחר ציון 348]: "כי האבות במה שהם אבות אינם אנשים כמו שאר אנשים טבעיים, רק הם אנשים אלקיים, ולפיכך נתנסו. כי כל לשון 'נסיון' מלשון 'נס', שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי. כי אם אין המנוסה נוהג שלא בטבע, אינו יכול לעמוד בנסיון, כי אין הטבע נותן שישחוט האדם בנו, וכן כל שאר נסיונות. ולפיכך אי אפשר שלא יהיו האבות מנוסים, לפי שאינם אנשים טבעיים כמו שאר אנשים, ואם היו נוהגים בדרך הטבע לא היו ראוים לאותה מדריגה עליונה".

(500) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 440], וז"ל: "עשרה נסים במצרים כנגד עשרה נסיונות של אברהם. כי הנסיון כמו שאמרנו הוא בלתי טבעי, כי זהו עצמו הנסיון אם ילך האדם אחר טבעו, או לא ילך. ומפני כי עמד אברהם בעשרה נסיונות, ולא הלך אחר

טבעו, עשה השם יתברך גם כן נסים שלא כטבע וכמנהגו של עולם לבנים. כי היה נוהג השם יתברך עם בני אברהם שלא בטבע וכמנהגו של עולם, כמו שהיה אברהם עם השם יתברך שלא בטבע וכמנהגו של עולם". וראה בסמוך הערה 503.

(501) לשונו למעלה משנה ב [לאחר ציון 227]: "כי אלו המשניות כולם באו אחר מה שאמר שהעולם נברא בעשרה מאמרות. וכבר בארנו כי העולם נברא בעשרה מאמרות, שמורה זה על שדבק בעולם המעלה העליונה האלקית, שמורה עליו מספר עשרה. וכך בעצמו מה שנתן השם יתברך ארך אפים להם עד עשרה דורות, הוא בשביל המעלה העליונה שיש בעולם, כנגד זה יש להאריך אף שלא לכלות אותו מהר, ולכך נתן להם ארך אפים עד עשרה דורות".

(502) לאחר ציון 430, שכתב: "וכן אמרו במדרש שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות כנגד עשרה מאמרות שנברא בהן העולם, להודיע כי כל העולם עומד בזכות אברהם, שנתנסה גם כן בעשר נסיונות... ופירוש המדרש הזה, כי אברהם היה התחלת העולם, וכמו שאמרנו למעלה [משנה ב] כי הכל היה תוהו עד שבא אברהם. וכן במדרש [ב"ר יב, ט] אמרו 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, אותיות 'באברהם'. ופירושו, כי הכל היה תוהו ולא נחשב מציאות כלל עד שבא אברהם, ולפיכך בשבילו נברא העולם, ואליו נתן השם יתברך כל העולם. וכן אמרו בפרק קמא דברכות [יג.] מתחילה היה אב לארם, ואחר כך לכל העולם. ומפני שיש אל העולם המדריגה העליונה שלו, עד כי נתנסה אברהם בעשרה נסיונות לצרפו עד שיהיה נבדל מן הטבע והיה אלקי לגמרי. כי כל נסיון הוא שמנסה אותו אם ילך אחר טבעו, כמו שהתבאר זה למעלה [סוף משנה ג], כי זהו לשון 'נסיון' מלשון 'נס'. וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, מוכח שאינו הולך אחר הטבע, אבל הוא נבדל מן הטבע. וראוי שיהיה אל אברהם כל העולם שנברא בעשרה מאמרות, מפני שמקבל כל העולם מדריגה נבדלת בלתי טבעית, כמו שהתבאר למעלה".

(503) לאחר ציון 440, שכתב: "וכן עשרה נסים במצרים כנגד עשרה נסיונות של אברהם. כי הנסיון כמו שאמרנו הוא בלתי טבעי, כי זהו עצמו הנסיון אם ילך האדם אחר טבעו, או לא ילך. ומפני כי עמד אברהם בעשרה נסיונות, ולא הלך אחר טבעו, עשה השם יתברך גם כן נסים שלא כטבע וכמנהגו של עולם לבנים. כי היה נוהג השם יתברך עם בני אברהם שלא בטבע וכמנהגו של עולם, כמו שהיה אברהם עם השם יתברך שלא בטבע וכמנהגו של עולם". ולמעלה [לאחר ציון 496] כתב: "ומפני כי גאולת ישראל במצרים מצד אברהם, שהיה התחלת ישראל, ולפיכך כשם שנתנסה אברהם בעשרה

נסיונות, וכבר התבאר כי הנסיון הוא שלא בטבע, כי לכך מנסה הקב"ה את הצדיק אם יעמוד בנסיון ולא ילך אחר טבעו, ולכך עשה הקב"ה עם ישראל עשרה נסים שלא בטבע וכמנהגו של עולם". וראה להלן ציון 527.

(504) להלן [לאחר ציון 543].

(505) כמו שיוכיח בסמוך, ומקדש ראשון היה בזכות אברהם, וכמו שיבאר בהמשך. הרי שעשרה נסים הללו נזקפים לזכות אברהם. וראה להלן הערה 678.

(506) על המשנה הבאה, שאמרו בה "ולא נצחה הרוח את עמוד העשן".

(507) "גחלת שנפלה מן השמים בימי שלמה, והיתה על המזבח עד שבא מנשה וסילקה, היתה דומה לארי רובץ" [רש"י שם].

(508) בברייתא [של ה' דברים נאמרו באש של מערכה].

(509) פירוש - נעמיד את המשנה הבאה שהיא עוסקת בבית שני [לעומת הברייתא של אש של מערכה], וכפי שיישבו שם את קושיא אחרת בהמשך הגמרא, שאמרו: "רבוצה כארי, והתניא אמר רבי חנינא סגן הכהנים, אני ראיתיה ורבוצה ככלב. לא קשיא, כאן במקדש ראשון [רבוצה כארי], כאן במקדש שני". ומדוע כך גם לא יישבו את הקושיא לגבי עשן המערכה, שמשנתינו עוסקת בבית שני [שהיה בו עשן], לעומת הברייתא העוסקת בבית ראשון [שלא היה בו עשן].

(510) והובא בהערה הקודמת. ואם כן היה ניתן בהחלט לומר שהברייתא שעוסקת באש של מערכה איירי בבית ראשון, ואילו המשנה הבאה עוסקת בבית שני, ולא יקשה כלום. ואם תאמר, מה הראיה "כי אלו עשרה נסים דוקא במקדש הראשון, ולא במקדש שני" [לשונו לפני ציון 505], שמא המשנה הבאה איירי בשני הבתים [ראשון ושני], ושוב א"א להשיב "כאן [בברייתא] בבית ראשון, כאן [המשנה] בבית שני", כי משנתינו עוסקת **אף** בבית ראשון, אך מנין לך להוכיח שמשנתינו עוסקת **רק** בבית ראשון. ויש לומר, כי אם נעמיד שמשנתינו עוסקת בשני הבתים, עדיין יש מקום לומר שהנסים הרשומים במשנה התרחשו בבית ראשון או בבית שני, שהמשנה מונה את הנסים שהתרחשו בסך הכל בשני הבתים יחד, אך אין כוונת המשנה לומר שכל עשרת הנסים התרחשו בכל בית ובית בפני עצמו. ואם כן בגמרא שוב היה ניתן להשיב שבבית ראשון לא היה עשן, ורק בבית שני היה עשן, ועל נס זה שהיה רק בבית שני אמרו במשנה "ולא נצחה הרוח את עמוד העשן". ומתוך שהגמרא לא השיבה כן, בהכרח שהמשנה מונה נסים שהיו רק בבית ראשון, והברייתא שבגמרא אף היא עוסקת רק בבית ראשון, ושוב א"א לחלק ביניהן [שמעתי מידי"נ הרה"ג רבי הדר מרגולין שליט"א].

(511) ירושלמי יומא פ"א ה"ד "תני, לא היו מניחין אותו [לכה"ג בערב יוה"כ] לוכל לא חלב ולא בצים... ולא כל דבר שהוא מרגיל לזיבה... ולא מן הניסים שהיו נעשין בבית המקדש הן... א"ר יוסי בי רבי בון, כאן בראשון וכאן בשני" [ושם מובאת דעה אחרת החולקת על כך, ותירצה שאין סומכין על הנס]. וכן הובא בתוספות ישנים [יומא כא. ד"ה ולא אירע]. והמאירי כתב כן [מגילה ט:] בדרך "שמא". ועיין תוספות יו"ט לדמאי פ"א מ"א [ד"ה והחומץ] שלא הזכיר את דברי הירושלמי הנ"ל [וכן לא את דברי רבו כאן] שהנסים של המשנה נהגו רק בבית ראשון ולא בבית שני, וכבר תפס עליו בזה המהר"ץ חיות בריש יומא [ב.]. וכן התוספות רעק"א לדמאי שם [אות ט] הביא את דברי המאירי והתוספות ישנים הנ"ל. אמנם בעל העקרים [מאמר שלישי, פרק כה] כתב שהנסים שבמשנה נהגו גם בבית שני.

(512) באור חדש [קפג.] כתב: "הנס הזה [של פורים] היה בזמן שלא היה נסים ונפלאות בעולם, אלא עולם היה נהוג כמנהגו, כי בזמן בית ראשון היו נסים ונפלאות בעולם". ולמעלה ביאר שלא היו בבית שני נסים משום "דלא הוי שכינה". ובביאור השייכות בין השראת שכינה ועשיית נסים, הנה בגבורות ה' ר"פ לט כתב: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות... כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות". ועוד, שכתב רש"י [ויקרא כב, לב] ש"כל המוסר עצמו על מנת הנס, אין עושין לו נס". ומדוייק מכך שהמוסר עצמו על מנת למות, עושין לו נס. ובביאור הדבר כתב שם בגו"א [אות לח], וז"ל: "טעם דבר זה ידוע, כי כאשר מוסר עצמו על מנת שאין עושין לו נס נקרא 'קדוש' בעצמו, כמו שיצחק נעקד על גבי המזבח [בראשית כב, ט] ונתקדש, גם כן זה מתקדש, שהרי כבר מסר עצמו על קדושת שמו. וכיון שהוא כבר נעשה קדוש, הקב"ה עושה לו נס, כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך, והוא ידוע מסוד הניסים. כלל הדבר, שהאדם אשר אין שוקל חיות העולם נגד קדושת שמו יתברך, והוא מוסר עצמו למיתה להסתלק מן העולם על ידי קדושת שמו יתעלה, הוא קדוש, ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם". הרי נסים קשורים לשמו יתברך. ואמרו חכמים [סנהדרין פב:] "ששה נסים נעשו לו לפנחס". ובח"א שם [ג, קעב.] כתב: "נעשה לו ששה נסים... כי הניסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הניסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול, שממנו הניסים" [הובא למעלה פ"ד הערה 1427, ולהלן הערה 751]. ובגבורות ה' ריש פס"ב [רעח:] כתב: "מצד

שהוא עושה עמהם נסים והושיעם מצרה לרוחה, שדבר זה מצד אמתת שמו, כי כל גאולה מצרה לרוחה הוא מצד שמו של השם יתברך". וראה למעלה הערות 402, 421, 443, ולהלן הערה 595. הרי שיש שייכות ישירה בין עשיית נסים לשמו יתברך. ובית שני שחסרה ממנו שכינה, ממילא לא היתה בו הנהגה נסית תמידית.

(513) כפי שיבאר בהמשך. ודע, שבעוד כאן ביאר שמקדש ראשון בזכות אברהם, מקדש שני בזכות יצחק, ומקדש שלישי בזכות יעקב, הרי בנצח ישראל פ"ד [סט.] ביאר שמקדש ראשון היה בזכות שלשת האבות, ולכך נחרב מחמת ג' עבירות חמורות [יומא ט:], ואילו מקדש שני היה נגד כנסת ישראל, ולכך נחרב מחמת שנאת חנם [שם]. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים.

(514) לפנינו בגמרא [שם] אמרו: "ולא כיצחק שכתוב בו שדה, שנאמר [בראשית כד, סג] 'ויצא יצחק לשוח בשדה'".

(515) כן אמרו שם בגמרא "מאי דכתיב 'והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב וגו", 'אלהי יעקב' ולא 'אלהי אברהם ויצחק', אלא לא כאברהם שכתוב בו הר... ולא כיצחק שכתוב בו שדה... אלא כיעקב שקראו בית וכו'".

(516) כי ההר אינו מקום ישוב [לעומת בית]. ובנצח ישראל פנ"ב [תתלא.] כתב: "כי הבית עשוי לדירה... אבל ההר והשדה אינו כך, ואם יש לאחד שם דירה, הוא לזמן, בשביל שהיה חפץ לדור שם, ויוסר דבר זה, מאחר שאינו עשוי לדירה, ואינו כמו בית, כיון שהוא עשוי לדירה, ולא יסולק דבר זה". ובספר אור תורה [אות צב] כתב: "וזה שאמרו שאברהם קרא למקום בית המקדש 'הר'... כי הר אין בו שום ישוב". ואמרו חכמים [חולין ס:] "ללמדך שאפילו הרי ארץ ישראל חביבין על האומות העולם". נמצא שבדרך כלל הרים אינם מקומות שחביבין על בני אדם.

(517) ובעוד שכאן מבאר ש"הר" מורה על חורבן, הרי בנצח ישראל פנ"ב [תתכח:] ביאר שההר מורה על מדת החסד, וכלשונו שם: "דע כי בית המקדש הוא המקום שהשם יתברך יש לו חבור ודביקות עם התחתונים, שזהו ענין בית המקדש. ומפני שמדת אברהם הוא מדת החסד, והחסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול. כי מי שהוא מדקדק עם אחר, משוה המדה ביושר, ואינו נכנס לפנים משורת הדין. אבל בעל החסד אינו מדקדק, ועושה חסד גדול, וכדכתיב [תהלים לו, ו] 'צדקתך כהררי אל'. כי הצדקה והחסד של השם יתברך הוא גדול, ואינו משוה המדה ביושר, כמו שהוא עושה בעל מדת הדין. ומפני כי על ידי מדה זאת יש אל השם יתברך חבור לתחתונים, קרא אברהם בית המקדש, שבו חבור השם יתברך לתחתונים, 'הר', לפי שעל ידי מדת אברהם, שהיא

מדת החסד, החבור הזה". וצריך ביאור, כיצד "הר" מורה גם על חורבן [כדבריו כאן], וגם על חסד [כדבריו בנצח ישראל], הרי חבור וחורבן לכאורה הם דבר והפכו. והנראה, כי בלא"ה יש לשאול על דבריו כאן, דמדוע אברהם אבינו יקרא לביהמ"ק על שם חורבנו ולא על שם קיומו. ובעל כרחך לומר, כי בודאי אברהם מכנה את הבית על שם סבת קיומו, אך סבה זו גופא [מדת החסד] אינה מורה על חבור בעצם, אלא על חבור שאינו בעצם, וממילא גנוז בכך חורבן הבית. ונקודה זו ממש מבוארת בנצח ישראל שם [תתל:], ויובא בהערה 519. הרי ששם "הר" ו"שדה" מורה על חבור שאינו בעצם, וממילא לבסוף יחרב, כדרך כל דבר שאינו עצמי, שיש לו הסרה.

(518) כי גם "שדה" אינו מקום ישוב ודיור, וכמבואר בהערה 516. ובנצח ישראל פנ"ב [תתכט.] ביאר ששם "שדה" מורה על חבור, וכלשונו: "וכן יצחק, שהיה מדתו מדת הדין, שעושה מעשיו ביושר ובדין. וגם מדה זאת מדה אלקית, ועל ידי מדה זאת גם כן יש אל השם יתברך חבור ודביקות אל התחתונים להיות ביניהם. ולכך קרא יצחק את בית המקדש 'שדה', כי השדה הוא שוה וישר, ודבר זה מתייחס אל מדת הדין, שהוא ישר". וראה הערה הקודמת והבאה בביאור כיצד אותו השם המורה על החבור, מורה גם על החורבן.

(519) נקודה זו מבוארת היטב בנצח ישראל פנ"ב [תתל:], וז"ל: "לפיכך לא היה מי שקראו 'בית' רק יעקב, כי הבית ששם הדירה, הוא החבור בעצם. ולפיכך אברהם, וכן יצחק, אין מדתם מביא החבור הזה, שהוא בבית המקדש, בעצם, רק שלא בעצם. ודבר זה יש לו הסרה, וכמו שהתבאר לך פעמים הרבה, כי הדבר שאינו בעצם, רק בשביל סבה מה, יש לו הסרה. אבל דבר שהוא כך בעצמו, אין לו הסרה, שכך הוא בעצמו [הובא למעלה פ"ד הערה 138]. ולפיכך מצד מידת יעקב החבור בעצם, ולדבר זה אין לו הסרה, ולפיכך קרא אותו יעקב 'בית'. ולפיכך נאמר [מיכה ד, ב] 'ואל בית אלקי יעקב', שהכוונה בזה שהבית הזה, שהוא החבור של השם יתברך עם הנמצאים בעצם, הוא בשביל 'אלקי יעקב', אשר מדת יעקב גורם דבר זה שהשם יתברך דר עם התחתונים על ידי החבור בעצם. ואמר 'אל בית אלקי יעקב', רוצה לומר כי הבית עשוי לדירה, לכך הוא חבור בעצם, ודבר כזה אין לו הסרה. אבל ההר והשדה אינו כך, ואם יש לאחד שם דירה, הוא לזמן, בשביל שהיה חפץ לדור שם, ויוסר דבר זה, מאחר שאינו עשוי לדירה. ואינו כמו הבית, כיון שהוא עשוי לדירה, לא יסולק דבר זה".

(520) כי מקדש שלישי לא יחרב, וכמו שאמרו חכמים [מדרש תהלים סוף מזמור צ] "אמר לו הקב"ה,, לשעבר על ידי שנבנה בית המקדש על ידי בשר ודם, לפיכך חרב

וסילקתי שכינתי. אבל לעתיד לבוא אני אבנה אותו, ומשרה שכינתי בתוכו, ואינו חרב לעולם". וראה רמב"ן בראשית כו, כ.

(521) נצח ישראל פנ"ה [תתנה:], וגו"א במדבר פ"ד אות ט [מ.], ויובא בהערות הבאות. ובעניני המקדש נחשב ספר "נצח ישראל" ל"מקומו".

(522) ישעיה כט, א "הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד", ובשמו"ר כט, ט אמרו "בית המקדש נקרא 'אריה', שנאמר 'הוי אריאל אריאל'". וראה בחידושי הרד"ל שם סקכ"ז.

(523) לשונו בגו"א במדבר פ"ד אות ט [מ.]: "ויש בזה עוד דבר נסתר מאוד, לפי שמקדש ראשון נקרא 'אריאל' על שם ארי, והיה אש שלמעלה דומה לארי [יומא כא:], כי מקדש ראשון בשביל זכות אברהם, ולפיכך היה האש דומה לארי, שהוא לימין מן המרכבה [יחזקאל א, י]" .

(524) אודות שמדת אברהם היא ימין, ראה למעלה פ"ב מ"ב [תקלז:] שכתב: "אברהם תומך ביד ימינו". וכן הזכיר בגו"א בראשית פכ"ד אות ל, נתיב העבודה פ"ד [א, פו:], נצח ישראל פנ"ה [תתנה:], ח"א לנדרים לב. [ב, יא.], ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד:]. ומדת אברהם היא חסד [כמבואר למעלה פ"א הערה 195], וחסד הוא מימין, וכמו שכתב בנצח ישראל ס"פ י, וז"ל: "ורמזו חכמים דבר זה, שאמרו במדרש [ויק"ר ד, א] שני דברים הם ביד ימינו של הקב"ה, התורה וגמילות חסדים... גמילות חסדים, דכתיב [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'". וכן הוא בנתיב התורה פט"ז [א, ע.], שכתב שם: "כי היד הימין הוא להגיע בו לאחר, כי היד הימנית לקלות תנועתה היא מתפשטת עד שהיא מגיעה לאחר. והיד השמאלי אין לה קלות התנועה, לכן היא עומדת לקבלה... וכן הצדקה, שהוא עושה צדקה עם אחרים, הוא בימינו, שהוא יתברך מגיע צדקתו לכל הנבראים". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקעח:], נתיב הצדקה פ"ג [א, קעג:], נתיב אהבת ריע ר"פ ב [ב, נו:], נתיב התשובה ס"פ ה, גבורות ה' פמ"ה [קעד:], ח"א לנדרים סד: [ב, כג.], ח"א לסוטה מו: [ב, פג.], ח"א לב"מ נט. [ג, כד:], ועוד [הובא למעלה פ"ב הערה 351].

(525) בנצח ישראל פנ"ה [תתנה:], וז"ל: "בית המקדש [הראשון] נקרא 'אריאל', בשביל הכח הגדול אשר היה לו. וכבר בארנו בחבור גור אריה כי בית המקדש ראשון כחו הימין, ולכך אמרו [יומא כא:] אש של מזבח רבוצה כארי. ונקרא 'אריאל', חתם שם 'אל' בסופו... כי השם הקדוש הזה הוא כח קדוש נבדל, כאשר שם 'אל' בלשון 'אריאל'". ושם מבאר על פי זה מדוע בית ראשון נחרב על ידי נבוכדנצר.

(526) הראשון [ולא היו בבית המקדש השני].

(527) כפי שביאר למעלה במשנה ג [מציון 348 ואילך], ובמשנתינו [מציון 497 ואילך]. וראה למעלה הערות 499, 500, 503. ומדבריו כאן משמע שהעמידה בנסיונות היא המסובב ממדריגת אברהם ["שהיה אברהם איש האלקים והיה נבדל במעלתו **ולפיכך** עמד בעשרה נסיונות"], ואילו למעלה ביאר [לפני ציון 354] שהעמידה בנסיונות היא הסבה למדריגת אברהם. וראה למעלה הערה 354 בביאור הדבר.

(528) לשונו בכת"י כאן: "כי כאשר נתנסה אברהם בעשרה נסיונות, ועמד בכולם, וזהו שלא כטבע ושלא כהנהגתו של עולם, כי כל נסיון הוא שלא כטבע ולא כמנהגו של עולם, לכך היה ניסים במקדש, שהם שלא כטבע ולא כמנהגו של עולם". אמנם בכת"י השמיט את כל הדברים אודות שבית ראשון הוא כנגד אברהם, והנסים האלו התרחשו רק בבית ראשון [וכפי שכתב בנדפס]. נמצא שלפי דבריו בנדפס ישנם שני קוים המקשרים את נסי המקדש לאברהם; (א) בית ראשון הוא בזכות אברהם, והנסים האלו התרחשו רק בבית ראשון, ביתו של אברהם. (ב) אברהם עמד בעשרה נסיונות, ולכך זכו בניו לעשרה נסי המקדש [כפי שזכו לעשרת נסי יצ"מ וקריה"ס].

(529) עשרה מאמרות, עשרה דורות מאדם עד נח ומנח עד אברהם, עשרה נסיונות של אברהם, עשרה נסים שנעשו במצרים ועל הים, עשרה נסיונות ניסו את המקום במדבר, עשרה נסים בבית המקדש, ועשרה דברים שנבראו בערב שבת בין השמשות.

(530) לשונו למעלה [לאחר ציון 427]: "אמנם במדרש מוכח כי מה שזכר אלו דברים, מפני שאמר כי בעשרה מאמרות נברא העולם, שזה המספר מורה שיש בעולם המדריגה העליונה, שמורה עליה מספר עשרה, ומפני כך נמצא מספר עשרה בעולם בכל אלו שזכר, כי השם יתברך מנהיג עולמו במדה עליונה הכוללת עשרה. וכן אמרו במדרש שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות כנגד עשרה מאמרות שנברא בהן העולם, להודיע כי כל העולם עומד בזכות אברהם, שנתנסה גם כן בעשר נסיונות. ועוד אמרו [שמו"ר טו, כז] כי הקב"ה הביא עשרה מכות על המצריים בשביל זכות אברהם שנתנסה בעשרה נסיונות ועמד בכולם. ופירוש המדרש הזה, כי אברהם היה התחלת העולם, וכמו שאמרנו למעלה [משנה ב] כי הכל היה תוהו עד שבא אברהם... ולפיכך בשבילו נברא העולם, ואליו נתן השם יתברך כל העולם... ומפני שיש אל העולם המדריגה העליונה שלו, עד כי נתנסה אברהם בעשרה נסיונות לצרפו עד שיהיה נבדל מן הטבע והיה אלקי לגמרי. כי כל נסיון הוא שמנסה אותו אם ילך אחר טבעו... וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, מוכח שאינו הולך אחר הטבע, אבל הוא נבדל מן הטבע. וראוי שיהיה אל אברהם כל העולם שנברא בעשרה מאמרות, מפני שמקבל כל העולם מדריגה נבדלת

בלתי טבעית, כמו שהתבאר למעלה. וכן עשרה נסים במצרים כנגד עשרה נסיונות של אברהם. כי הנסיון כמו שאמרנו הוא בלתי טבעי, כי זהו עצמו הנסיון אם ילך האדם אחר טבעו, או לא ילך. ומפני כי עמד אברהם בעשרה נסיונות, ולא הלך אחר טבעו, עשה השם יתברך גם כן נסים שלא כטבע וכמנהגו של עולם לבנים. כי היה נוהג השם יתברך עם בני אברהם שלא בטבע וכמנהגו של עולם, כמו שהיה אברהם עם השם יתברך שלא בטבע וכמנהגו של עולם". ובסמוך [לאחר ציון 525] כתב: "ולפיכך עשרה נסים בבית המקדש גם כן בזכות אברהם, שנתנסה בעשרה נסיונות. כי הנסיון מורה על שהיה אברהם איש האלקים, והיה נבדל במעלתו, ולפיכך עמד בעשרה נסיונות. וכך בית ראשון היו בו עשרה נסים בלתי טבעיים". נמצא שמשניות אלו קשורות זו בזו, כי כולן מורות על השכר שניתן לאברהם אבינו שעמד בעשרה נסיונות, וזכה לעולם שנברא בעשרה מאמרות.

(531) מה שמדגיש כאן "ולכך כל אלו דברים שייכים אל דברי מוסר", שבא ליישב הקושיא, שהואיל ומסכת אבות היא מסכת של דברי מוסר, וכפי שכתב למעלה כמה פעמים בהקדמה [הערות 40, 116]. ובתחילת פרק א כתב [קז.]: "משה קבל תורה מסיני. יש לשאול מה ענין הקבלה הזאת, איך בא התורה מזה לזה, במסכתא הזאת, מה שלא נמצא בשום מסכתא. ולפי הנראה, כי דברי המסכתא הזאת דברי מוסר, ואינם בכלל תורה אשר קבלו מסיני". וא"כ קשה, מדוע נשנו במסכת זו ענינים שאינם נראים כשייכים למוסר, וכמו שהעולם נברא בעשרה מאמרות, ושהיו עשרה דורות מאדה"ר עד נח, ועשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים ובים, וכיו"ב. ועל כך מיישב שאף דברים אלו "שייכים אל דברי מוסר", וכפי שמבאר. **ולמעלה** במשנה ב [לאחר ציון 227 ואילך] כתב: "ועוד תדע, כי אלו המשניות כולם באו אחר מה שאמר שהעולם נברא בעשרה מאמרות. וכבר בארנו כי העולם נברא בעשרה מאמרות, שמורה זה על שדבק בעולם המעלה העליונה האלקית, שמורה עליו מספר עשרה. וכך בעצמו מה שנתן השם יתברך ארך אפים להם עד עשרה דורות, הוא בשביל המעלה העליונה שיש בעולם, כנגד זה יש להאריך אף שלא לכלות אותו מהר, ולכך נתן להם ארך אפים עד עשרה דורות. וכן מה שאמר אברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות, הכל בשביל שהיה לאברהם המדריגה העליונה הזאת, כמו שיתבאר. וכן עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים ועשרה על הים, וכן עשרה נסיונות שנסו אבותינו את המקום, הכל נמשך אחר דבר זה שנברא העולם בעשרה מאמרות. וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש, כמו שיתבאר".

(532) לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד [עט:]: "הדברים אשר נבראו בששת ימי המעשה הם דברים טבעים, ודברים אשר נבראו בין השמשות הם דברים יוצאים קצת מן הטבע, ומכל מקום הם דומים לטבע. ולפיכך השדים נבראו בין השמשות [להלן משנה ו], אינם טבעים, ואמרו רבותינו ז"ל [חגיגה טז.] שהם דומים למלאכי השרת ולבני אדם. וכן כל הדברים שנבראו בין השמשות הם דברים יוצאים מן הטבע ודומים לטבע, כי בין השמשות גם כן ספק יום הוא [שבת לד:]... מסודר לו בין השמשות, שהזמן ההוא מיוחד לדברים שהם על הטבע... ואין ראוי [לזה] בריאת הזמן של ששת ימי בראשית... אבל סדר הזמן היוצא מן הטבע נותן זה". וראה הערה הבאה ולהלן הערה 901.

(533) לשונו להלן משנה ו [לאחר ציון 888]: "פירוש המשנה הזאת מה שהוצרכו חכמים לומר כי יש דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, דבר זה הזמן של ערב שבת בין השמשות הוא הגורם. וזה מפני כי שאר בין השמשות שהוא לא יום ולא לילה, ממה נפשך, אם הוא יום הרי הוא זמן של ששת ימי בראשית, ואם הוא לילה גם כן הוא זמן של ששת ימי המעשה, ואין כאן חדוש. אבל בערב שבת בין השמשות, מצד שהוא בין השמשות של קדושה, הוא יותר במדריגה משאר ימי הטבע שאינם כל כך במדריגה. ואי אפשר לומר שלא יהיה נברא בו דבר, שהרי אינו שבת גמור הוא. ואי אפשר שיהיה נברא בו כמו שנברא בששת ימי בראשית, שהרי אינו ימי חול גם כן. ולפיכך נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעיים כמו שנבראו בששת ימי המעשה, שכל אלו דברים אינם טבעיים. וכל זה כי בין השמשות של ערב שבת הוא למעלה מששת ימי הטבע, כמו שהשבת מצד קדושתו הוא למעלה מן ששת ימי בראשית... ולפיכך נבראו בו אלו דברים שאינם טבעיים לגמרי, והם קרובים אל הטבע. כי כל אלו דברים הם דברים גשמיים, ומצד שהם גשמיים הם דברים טבעיים. ומצד שאינם כמו שאר דברים טבעיים, הם יוצאים מן הטבע, ונאמר על זה שנבראו בין השמשות של ערב שבת". וכן כתב כאן בכת"י, ויובא בהערה 535.

(534) הנה בעוד שכאן מדגיש שהדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות קרובים אל העוה"ז, ומורים על מעלתו, הרי למעלה במשנה ב [לפני ציון 213] הדגיש כמה שדברים אלו מרוחקים מהעוה"ז, וכלשונו: "ובודאי המשנה של 'עשרה דברים נבראו בין השמשות' היה לסדר במקומו [מיד אחר המשנה של עשרה מאמרות, ומדוע נשנה לבסוף]... אבל נראה דמעיקרא לא קשיא, כי התנא נקט הסדר לפי הבריאה; וזה כי התחיל 'בעשרה מאמרות נברא העולם', דבר זה הוא התחלת הבריאה. ואחר כך 'עשרה דורות מאדם עד נח', וכן 'עשרה דורות מן נח עד אברהם', הכל המשך סדר העולם.

וכן 'עשרה נסיונות נתנסה אברהם', מה שהיה בהמשך העולם. וכן 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, ועשרה נסים על הים', הכל מה שהיה בהמשך סדר העולם. וכן 'עשרה נסיונות נסו אבותינו את המקום [במדבר]'. וכן 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש', כל אלו הדברים מה שהיה, נעשה ונתחדש כפי מה שהיה נמשך סדר העולם שברא הקב"ה. אבל 'עשרה דברים נבראו בין השמשות', הבריאה שהיא בין השמשות הוא יוצא מן סדר העולם, ואין זה סדר העולם, ולא נקרא עליו שם בריאה, שלכך אמר שנבראו בין השמשות, שאינו נחשב מן עניני העולם הזה, שנבראו בששת ימי המעשה, כמו שיתבאר [להלן משנה ו], כי כל אלו עשרה דברים אינם מן עולם הזה, אבל הם נבדלים מן העולם. ולפיכך חשב אותם באחרונה, שאין שייכים אל העולם. ואינם דומים לשאר הנסים, אף שגם הנס אינו מענין העולם, שאינו בטבע, מכל מקום הוא לשעה בלבד, ולא נקרא זה שהוא יוצא מן סדר העולם. אבל הדברים שנבראו בין השמשות אינם לשעה, אבל הם נבראים מתחלת הבריאה, כמו שנברא בששת ימי בראשית כל העולם. ואלו דברים יוצאים חוץ לסדר העולם, וכאילו הם עולם בפני עצמו שאינו שייך אל העולם, ולכך סדר אותם באחרונה". וראה להלן הערה 1001.

(535) בכת"י כאן האריך יותר בנקודה זו, וז"ל: "וגם מה שאמר 'עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות', כי בין השמשות הוא שייך לששת ימי המעשה, וגם שייך לשבת, שהיא אחר ימי המעשה. לכן אין לומר שלא יהיה נברא שום דבר, כיון שעדיין לא היה שבת לגמרי. וגם לא שייך לומר כי הזמן הוא ימי המעשה, שהרי היה אחר שקיעת החמה. ולפיכך היה נברא בבין השמשות דברים שהם אינם טבעיים גמורים כמו שהם אותם דברים שהם נבראים בששת ימי המעשה, רק שהם דברים שאינם טבעיים גמורים. ומפני כי העולם נברא בעשרה מאמרות, והם חלקי כל העולם, לכך נבראו עשרה דברים בין השמשות, ואלו עשרה דברים הם גמר כל העולם, שנברא בעשרה מאמרות, ובזה הכל מסודר כראוי". וכן כתב להלן משנה ו [ראה להלן הערה 898].

(536) בגמרא שלפנינו אמרו "עשר נסיונות ניסו אבותינו להקב"ה", אך מביא כדרכו את הגירסא שבעין יעקב, וכמבואר למעלה [פ"ד הערות 371, 425, 1326, ולהלן הערות 918, 1437, 2144, ועוד].

(537) זהו המשך דברי הגמרא שם.

(538) פירוש - ישראל ניסו את ה' בירדיתם אל הים, ובעלייתם ממנו, וכמו שהגמרא הולכת ומפרשת.

(539) במסורת הש"ס [ערכין טו:] נכתב: "גירסת העין יעקב 'אל יצא איש ממקומו', אבל אי אפשר לקיימו, שהרי קרא ד'אל יצא וגו" כתיב אחר כך". וכוונתו שהפסוק [שמות טז, כט] "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" נכתב אחר [שם פסוק כז] "יצאו מן העם ללקוט", וא"א לומר שהנאמר בפסוק "יצאו" הוא המרדה כנגד הנאמר בפסוק מאוחר יותר. ולפי זה צריך לומר שהכוונה לנאמר לפני כן [שמות טז, כה] "אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה". וזהו נסיון ראשון שהיה במן. וראה להלן ציון 556.

(540) רש"י שם: "בשליו ראשון - כשהתחיל המן לירד היה שליו יורד עמו, כדכתיב [שמות טז, יג] 'ויהי בערב ותעל השליו וגו' ובבקר היתה שכבת הטל וגו", ולאחר זמן מרובה התאוו יותר".

(541) "מעשה המרגלים" [רש"י שם].

(542) אודות שאין לדבר בגנות ישראל, הנה נאמר [ישעיה ו, ה-ו] "ואמר אוי לי כי נדמיתי כי איש טמא שפתים אנכי ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב וגו' ויעף אלי אחד מן השרפים ובידו רצפה במלקחים לקח מעל המזבח", ופירש רש"י שם "מפני שאמר דילטוריא על ישראל, 'קראם 'עם טמא שפתים'... אמר הקב"ה למלאך רצוץ פה שאמר דלטוריא על בני". וכן כתב לגבי חטאי ישראל בגו"א במדבר פ"ח סוף אות יז, וז"ל: "לא רצה הכתוב לפרש ולגלות זה [חטא ישראל], משום חיבתן, וקאמר לשון קצרה שלא הזכיר חטאם... קיצר המקרא מפני חיבתן, שלא לדבר בחטאם". ואמרו חכמים [ב"ב קכג.] "אפשר בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב, בגנות צדיקים דיבר הכתוב". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין צג:] בתמיה "משתעי קרא בגנותא דצדיקי". וכן אמרו חכמים [פסחים ג.] "לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו ["לשון חכמים לחזר אחר לשון צח ונקי" (רש"י שם)]. שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר [בראשית ז, ז] 'מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהרה' ["אשר איננה טהורה - ולא כתיב 'הבהמה הטמאה' כי אורחיה, הרי שמונה אותיות עקם; 'הטמאה' חמש אותיות הן, 'אשר איננה טהורה' שלש עשרה אותיות. ואף על גב דבאורייתא כתיב 'טמא', שני אורחיה בחד דוכתא, ללמדך לחזר על לשון נקיה" (רש"י שם)]. רב אחא בר יעקב אמר, שש עשרה, שנאמר [ש"א כ, כו] 'כי אמר מקרה הוא בלתי טהור הוא כי לא טהור'". ובנתיב הצניעות ר"פ ג כתב: "ביאור ענין זה, כי הטוב הוא הפך הרע, והשלימות הפך החסרון, והמעלה הוא הפך הפחיתות. וההפכים מתרחקים זה מזה מה שאפשר להם להתרחק בתכלית הרחוק, ולפיכך כאשר לא יוציא אדם דבר מגונה מפיו,

הוא בודאי התרחקות הגנאי והתעוב מן האדם. וכאשר ציותה התורה הרחקת עבודה זרה, אמרה [שמות כג, יג] 'לא ישמע על פיך', אף אם אינו רוצה וחפץ ח"ו לעבוד ע"ז, אמרה שיש להרחיק אותה מן השפה ומן הלשון. לכך אמר שאל יוציא דבר מגונה מפיו". ובגו"א כמה פעמים כתב כן, וכמו בבראשית פ"ו אות יז [קלד.] כתב: "והשתא לא יקשה ג"כ למה מספר הכתוב בגנותו של צדיק". ושם פי"ח אות יח כתב: "אין התורה מדבר בגנות של צדיק". וראה שם פל"ב אות כט, ושם הערה 201. ושם במדבר פי"א תחילת אות טז כתב: "ועוד קשיא, שלעולם הכתוב חסך על הצדיק שלא כתב חטא שלו, וכאן כתב בתורה דבר שנראה שחטא". ושם פ"כ אות ו כתב: "שאין דרך הכתוב לגלות חטא, ומכל שכן חטא של צדיקים". ושם פכ"ז אות יג כתב: "אין דרך הכתוב לספר בגנאי של צדיק".

(543) זו שאלה שניה, שהואיל ואין בדברים אלו שום נפק"מ, אף אם היה מדובר בשבחן של ישראל לא היה לו לאומרם. וכן למעלה פ"ב מ"ט [תערב.] כתב כן גם לגבי השבח, וז"ל: "ועוד, למה צריך להזכיר את שבח שלהם, ולמאי נפקא מיניה".

(544) לשונו למעלה [לאחר ציון 502]: "ובשביל כי נתנסה אברהם בעשרה נסיונות... לפיכך אף אם ישראל נסו את הקב"ה בעשרה נסיונות, והיה ראוי לכלות חס וחלילה את ישראל, זכות אברהם שנתנסה בעשרה נסיונות גרם שלא לכלותם, כמו שיתבאר זה". וכן כתב כאן האברבנאל, וז"ל: "בהיותם במדבר, והוסיפו לחטוא, נתכפר להם העון בזכות אביהם אברהם... בזכות אברהם נתכפר להם לזרעו הנסיונות שנסו להקב"ה במדבר". אמנם המהר"ל יחתור לבאר כיצד עשרת נסיונותיו של אברהם עומדים כנגד עשרה חטאי ישראל, ומחמת כן חטאים אלו נקראים גם כן בשם "נסיונות".

(545) כפי שביאר למעלה במשנה ג [לפני ציון 350]: "כי כל לשון נסיון מלשון נס, שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי. כח אם אין המנוסה נוהג שלא בטבע, אינו יכול לעמוד בנסיון, כי אין הטבע נותן שישחוט האדם בנו, וכן כל שאר נסיונות". וראה למעלה הערות 352, 441, 498, 527. אמנם כאן מוסיף שהנס הוא "יוצא מן הטבע ומסדר העולם". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [שלג:] ביאר שכל חריגה מן הסדר נקרא נס, וכלשונו: "ודרך נס היה... שהוא יוצא מן הסדר, כי היה זה בשביל כח שלהם שהיה יוצא מסדר העולם אשר היה נוהג, ולפיכך נקרא זה 'נס'". ובהקדמתו לאור חדש [נג:] כתב: "הנסים שייכים ללילה, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והנסים הם בלילה". וכן כתב בנר מצוה [קט.]. וראה למעלה הערות 222, 418, ולהלן הערה 715. ובח"א לשבת לב. [א, כ.] כתב: "כאשר עושים לו נס, יוצא מן הסדר הטבעי". וכן כתב

בח"א לשבת נג: [א, כט:]. ובח"א לסוטה ב. [ב, כח.] כתב: "ועוד תדע שקשה לזווגם כקריעת ים סוף [שם], כי קריעת ים סוף היה נס שלא כסדר העולם, וכך החבור הזה הוא שלא ממדריגת העולם הזה, כי בטבעם הם מחולקים, ואי אפשר שיזדווגו ויתאחדו רק שלא ממדריגת עולם הזה". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [ז] האריך לבאר שכשם שיש סדר לטבע, כך יש סדר לנסים. אך מ"מ הנסים הם יציאה מהסדר העולם הטבעי.

(546) "שלא היה ראוי להם, אחר כל הטובות שעשה עמהם, שיהיו חוטאים" [לשונו להלן].

(547) פירוש - דוקא במשנתינו נקראים חטאי ישראל בלשון "נסיון", כדי לחבר חטאים אלו לעשרה נסיונות של אברהם אבינו, לומר שזכותו של אברהם אבינו עמדה לישראל כשחטאו.

(548) כמו שנאמר [דברים ו, טז] "לא תנסו את ה' אלקיכם כאשר נסיתם במסה", ופירש רש"י שם "במסה - כשיצאו ממצרים שנסוהו במים שנאמר [שמות יז, ז] 'היש ה' בקרבנו'". והרמב"ן דברים [שם] כתב: "לא תנסו את ה' אלקיכם - פירוש כאשר נסיתם במסה, שלא תאמר, אם יש ה' בקרבנו לעשות לנו נסים, או שנצליח בהיותנו עובדים לפניו ונשבע לחם ונהיה טובים, נשמור תורתו. כי הכוונה שם כך היתה, שאם יראו שהשם יתן להם מים בנס מאתו ילכו, אחריו במדבר, ואם לא, יעזבוהו. ונחשב להם לעון גדול, כי אחרי שנתאמת אצלם באותות ובמופתים כי משה נביא השם, ודבר ה' בפיהו אמת, אין ראוי לעשות עוד שום דבר לנסיון. והעושה כן איננו מנסה הנביא, רק השם יתברך הוא מנסה, לדעת היד ה' תקצר... כי אין ראוי לעבוד השם על דרך הסתפק או שאלת מופת ונסיון, כי אין רצון השם לעשות נסים לכל אדם ובכל עת, ואין ראוי לעבדו על מנת לקבל פרס".

(549) לשון האברבנאל: "למה קראום 'נסיונות', כי רובם לא היו על צד הנסיון, כי אם על צד הרשע והפשע, והיה ראוי יותר לקוראם 'עונות'". ובשיטמ"ק ערכין טו: אות ג כתב: "תימה, למה קורא עון העגל 'נסיון', הא כפרו בעיקר". וזו שאלה על לשון התורה, שאמרה [במדבר יד, כב] "כי כל האנשים הרואים וגו' וינסו אתי זה עשר פעמים ולא שמעו בקולי".

(550) אע"פ שבכל חטא יש לומר "שלא היה להם לחטוא" [לשונו כאן], מ"מ שאר חטאים אינם סותרים למנהגו של עולם, אלא תואמים למנהג העולם, כי האדם נמשך אחר תאוותיו. מה שאין כן חטאי ישראל במדבר, הם סותרים למנהג העולם, כי אחר כל הטובות שהקב"ה השפיע על ישראל במדבר, לא היה ראוי כלל שיחטאו, וכמו שיבאר.

(551) פירוש - כאשר אחד מתנהג עם חבירו בהנהגה היוצאת מן הסדר, זה גופא נחשב שהוא "מנסה" את חבירו, שנוהג עם חבירו בהנהגה נסית היוצאת מן הסדר.

(552) פירוש - ישראל חטאו בחטאים החורגים מהסדר, לכך ההתנהגותם כלפי ה' נקראת "נסיון", מלשון "נס", והתנהגות זו גופא היא "היו מנסין אותו".

(553) כמו שנאמר [ישעיה א, ב-ג] "שמעו שמים והאזיני ארץ כי ה' דבר בנים גדלתי ורוממתי והם פשעו בי ידע שור קנהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן". וברד"ק שם [פסוק ג] כתב: "והנה אלה הבהמות אף על פי שהם בהמות, מכירים המטיב להם, וישראל שהם עמי, שקניתים מבית עבדים, הם לא ידעו כי אני המטיב להם, ונתתי להם ארץ נחלה, וגרשתי גוים מפניהם, שאם הכירו זה לא עזבוני ולא עבדו אלהים אחרים במקומי". וכן ביאר את הפסוק בנצח ישראל פ"ב [כא:]. ולפי זה תתיישב הקושיא שהעיר המדרש שמואל כאן, וז"ל: "ועוד, אמרו 'במדבר' הוא מיותר, כי מאי אכפת לן היכן היה". וכן העיר כאן התויו"ט. אך לפי המתבאר כאן ניחא, כי באים להדגיש שלמרות הטובה שהמרובה שהקב"ה השפיע על ישראל בהיותם במדבר, עם כל זה חטאו לפניו, ולכך חטאים אלו נחשבים ל"נסיונות". **ובנצח ישראל** פי"ד [שמ.] ביאר שכל חטאי ישראל הם יציאה מן הראוי, וכלשונו: "יש לך לשאול, למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי הצרות המשונות, והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה'. ובשביל זה לא יספיק התשובה שהחטא הוא היה הגורם, באשר אין ספק שנמצא החטא גם כן בשאר אומות יותר ויותר, ולא בא עליהם הפורעניות כל כך... אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל... כי ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל [יבמות קכא:] על הפסוק [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאוד', שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה" [הובא למעלה פ"ב הערה 193, ופ"ד הערות 1940, 2044]. אך מ"מ חטאי ישראל במדבר הם לא רק יציאה מן הראוי למעלת ישראל, אלא יציאה ממנהג העולם, שאף החמור מכיר בטובת אבוס בעליו, ולכך חטאי ישראל במדבר נקראים במיוחד "נסיונות", לעומת שאר חטאי ישראל.

(554) פירוש - חטאי ישראל במדבר הם התרסה וקריאת תיגר כלפי שמים, וכביכול מחייבים את הקב"ה להשיב על מעשיהם, וכמו שמפרש.

(555) לשונו בתפארת ישראל ר"פ לו [תקכד:]: '"לא יהיה לך אלהים אחרים' [שמות כ, ג], שלא ישתף שום אלהות עמו, אף כי הוא מודה במציאות הסבה הראשונה שהוא התחלת הכל. ואם עובד אלהים זולתו, שיאמר אף כי יש סבה ראשונה, יש לאדם מנהיג זולת הסבה הראשונה, עובר בזה אזהרת 'לא יהיה לך'... כי העובד זולתו, אף כי אינו כופר במציאות הסבה הראשונה, מכל מקום הוא ממעט מן הסבה הראשונה במה שהוא עובד זולתו, שהוא יתברך הכל ואין זולתו. ולכך העובד זולתו, אינו נותן אל השם יתברך מדרגה זאת שהוא הכל ואין זולתו" [ראה למעלה פ"א הערה 407]. ובנצח ישראל פכ"ב [תסח:] כתב: "כי כאשר עשו ישראל את העגל, ובחרו בדמות שור, משום שכל רצונם היה להיות להם אלהים אחרים, ולכך בחרו בדמות שור, שהשור מפני שהוא מן השמאל מן המרכבה, שנאמר [יחזקאל א, י] 'ופני השור מהשמאל', ובשמאל השניות, שהרי הימין היא אחת. ואמרו כי השור, שהוא בשמאל, אינו דבק באחדות השם יתברך כמו שאר החיות שבמרכבה, מפני שהשור הוא בשמאל. ולכך היו אומרים כי צורה זאת יכולים להשמט מן המרכבה, ולעבוד אותו... כי העגל הוא השור מן המרכבה, שהיא בשמאל, אשר השמאל נבדל במה מן העלה... כי נמצא בהם בשביל זה דבר שאינם דביקים באחדותו יתברך" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 126]. הרי בחטא ע"ז והעגל יש חתירה כנגד אחדות ה', וזהו שכתב כאן "היו מסופקים אם הוא מנהיג את עולמו ואין זולתו". ונקט ב"מנהיג את עולמו", כי בחטא העגל נאמר על ישראל ש"אלהות הרבה אוו להם" [רש"י שמות לב, א], והגדרת "אלקים" היא הנהגת העולם, וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"ו [קב.], וז"ל: "ועם כי הוא יתברך עושה בודאי רחמים עם הבריות, מכל מקום עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית שם 'אלקים' [בראשית פרק א], לפי שבראו בדין ומנהיגו בדין... הנהגה התמידית היא דין". וראה להלן ציון 578.

(556) ראה למעלה הערה 539.

(557) פירוש - אולי ה' חזר בו, והוריד מן ביום השבת. ואודות שאין שנוי לפניו, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שסו.]: "להזהר ולהשמר שלא יאמר האדם באשר רואה שיש שנוי... שיש כאן לפניו חזרה, חס ושלום לומר כך ולהרהר, כי 'לא בן אדם הוא ויתנחם' [במדבר כג, יט]". ולהלן במשנה ו [לפני ציון 859] כתב: "אין שנוי רק מצד המקבל, אבל אצל השם יתברך אין כאן שנוי, כי פשוט בתכלית הפשיטות".

(558) פירוש - יש לשער שכוונת החוטאים אכן היתה לקרוא תגר על ה', ולראות כיצד ישיב להם.

(559) לא ברורה כוונתו במלים "למה עשה החטא", ובכת"י הן אינן מופיעות.

(560) פירוש - לא יתכן לומר שה' לא ישיב על חטאם וינהג בשב ואל תעשה.

(561) פירוש - בעשרה חטאים שבמשנה מצינו שהקב"ה השיב להם על אתר; הנסיון הראשון היה לפני קרי"ס, שישראל טענו [שמות יד, יא] "המבלי אין קברים במצרים", ומשה השיב [שם פסוק יג] "אל תיראו התיצבו וראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום וגו'". הנסיון השני היה שישראל חששו שהמצריים יעלו מצד שני, והקב"ה ציוה לשר של הים שיפלוט את גופות המצריים [ראה למעלה לאחר ציון 538]. הנסיון השלישי היה במרה שהעם התלונן [שמות טו, כד] "מה נשתה", "ונעשה להם נס שצוה הקב"ה למשה להשליך עץ במים המרים, כמו שנאמר [שם פסוק כה] 'ויצעק אל ה' ויורהו ה' עץ'... ונהפך למתוק" [לשון רבינו יונה כאן]. הנסיון הרביעי היה ברפידים, שנאמר [שמות יז, ב] "וירב העם עם משה ויאמרו תנה לנו מים ונשתה וגו'", והקב"ה השיב [שם פסוק ו] "והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם וגו'". הנסיון החמישי היה במן [שמות טו, כז], שנאמר "ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט ולא מצאו", וה' השיב על כך [שם פסוק כו-כז] "עד אנה מאנתם לשמור מצותי ותורתו ראו כי ה' נתן לכם השבת וגו'". הנסיון הששי היה גם במן שמשה ציוה [שמות טז, יט] "איש אל יותר ממנו עד בוקר", ונאמר [שם פסוק כ] "ולא שמעו אל משה ויותירו ממנו עד בוקר", ותשובת ה' על כך היתה "ויבאש" [שם], הרי שלא עלתה בידם להותיר. הנסיון השביעי היה בשליו הראשון, שנאמר [שמות טז, ג] "בשתנו על סיר הבשר", והקב"ה הביא להם שליו [שם פסוק יג]. הנסיון השמיני היה בשליו השני, שנאמר [במדבר יא, ד] "והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה וגו' ויאמרו מי יאכלנו בשר", והקב"ה הביא להם בשר [שם פסוק לא]. הנסיון התשיעי והעשירי היה בעגל ובמרגלים, והקב"ה הענישם על כך קשות, וכמבואר בקרא. נמצא שהקב"ה השיב על עשרת הנסיונות שנזכרו במשנתינו.

(562) פירוש - ישראל קבלו תשובה נחרצת על תהיותיהם, עד ששוב לא היתה להם שאלה בענין.

(563) מעין מה שאמרו חכמים [גיטין נו.] "הואיל והוו יתבי רבנן ולא מחו ביה, שמע מינה קא ניחא להו". וכן אמרו [ע"ז נד:] "שאלו פלוסופין את הזקנים ברומי, אם אלקיכם אין רצונו בעבודת כוכבים, מפני מה אינו מבטלה".

(564) העמיד כאן חטא ישראל לעומת חטא היחיד; בחטא ישראל הקב"ה משיב על חטאם, "שכך מדת השם יתברך שמוכיח על החטא", לעומת חטא היחיד "כי אף אם יחטא היחיד, אין הקב"ה משיב לו על החטא". ובביאור הדבר, צרף לכאן דברי רש"י [במדבר יא, כב] שכתב: "ואיזו קשה זו ["הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם וגו'"] או [במדבר כ, י] 'שמעו נא המורים'. אלא לפי שלא אמר ברבים, חסך לו הכתוב, ולא נפרע ממנו. וזו של מריבה היתה בגלוי, לפיכך לא חסך לו הכתוב". ורש"י בהמשך [במדבר כ, יב] כתב יותר, וז"ל: "יען לא האמנתם בי - והלא 'הצאן ובקר ישחט' קשה מזו, אלא לפי שבסתר, חסך עליו הכתוב. וכאן שבמעמד כל ישראל, לא חסך עליו הכתוב, מפני קדוש השם". וכבר אמרו חכמים [קידושין מ.] "אין מקיפין בחלול השם". ובביאור המאמר ראה למעלה פ"ד מ"ד [פב., פז.], שביאר שם שני הסברים מדוע העונש בחילול ה' בא מיד.

(565) הנה נאמר [במדבר יד, כב] "כי כל האנשים וגו' וינסו אותי זה עשר פעמים וגו'", ופירש רש"י שם "וינסו - כמשמעו". וכתב על כך הגו"א שם אות כא בזה"ל: "פירש רש"י שהיו מנסין להקב"ה אם יכול לעשות בקשתם, ולא היו מאמינים בהקב"ה. ולאפוקי מן המפרשים [חזקוני, בכור שור] שמפרשים אותו לשון כעס, כמו 'והנם זועפים' [בראשית מ, ו], שמתורגם [שם] 'נסיסין'. ולפיכך פירש 'כמשמעו', כי שפיר נוכל לפרש נסיון, כי הבלתי מאמין הוא מנסה להקב"ה אם יכול לעשות בקשתו. ובערכין [טו.] מפרש רש"י לשון אחד שהוא לשון כעס בשם יש מפרשים, אבל דעתו בכאן שהוא כמשמעו, לשון נסיון". והסברו בגו"א שם עולה בקנה אחד עם הסברו השני כאן. וכן כתב כאן התויו"ט, וז"ל: "עשר נסיונות נסו אבותינו את המקום [ב"ה] במדבר - ואע"פ שהעגל חטא היה, נקרא 'נסיון', שענין נסיון להקב"ה הוא מיעוט האמונה והסתפקם בו. וכך הוא חטא העגל, שלא האמינו ולא בטחו בו שילכו בטח דרכם במדבר אשר הוליכם בה ממצרים ועד הנה".

(566) בא לבאר לפי הסברו השני מה התנא בא לאשמועינן. כי בשלמא לפי הסברו הראשון שחטאי ישראל נקראו כאן "נסיונות" משום שחטאים אלו היו חריגה ויציאה ממנהג העולם, א"כ התנא בא ללמדנו את זכותו של אברהם אבינו, שעמידתו בעשרה נסיונות הגינה בעד ישראל. אך לפי הסברו השני שחטאי ישראל נקראו כאן "נסיונות" משום שחטאי הכלל נקראים "נסיונות" [לעומת חטאי היחיד], הרי הדרא קושיא לדוכתא מדוע התנא מונה את גנותם של ישראל, ומאי נפקא מינה בזה.

(567) מדגיש כן כדי להורות ש"בודאי כוונתם לרע", כי ישראל עשו את מה שעשו מחמת "מעשה שטן", ולכך בהכרח שזהו מעשה שלילי. ומעין מה שכתב בגו"א במדבר

פי"ג אות ו אודות המרגלים, וז"ל: "באותה שעה [שנתמנו המרגלים] כשרים היו. אבל משנשלחו, והיו שלוחיהם של רשעים, למדו ממעשיהם, ונעשים כמו המשלחים עצמם. לפיכך כאשר נתמנו, כשרים היו, ואחר המינוי מיד, רשעים היו". הרי הפועל מכח רשע, הוא עצמו רשע, וה"ה הפועל מכח השטן. **ואודות חטא** העגל שנעשה מחמת מעשה שטן, כן אמרו חכמים [שבת פט.] "מאי דכתיב [שמות לב, א] 'וירא העם כי בושש משה', אל תקרי 'בושש', אלא 'באו שש', בשעה שעלה משה למרום, אמר להן לישראל לסוף ארבעים יום בתחלת שש אני בא. לסוף ארבעים יום בא שטן ["הוא יצר הרע המחטיא את האדם, הוא העולה ומסטין" (רש"י שם)], ועירבב את העולם. אמר להן, משה רבכם היכן הוא. אמרו לו, עלה למרום. אמר להן, באו שש, ולא השגיחו עליו. מת, ולא השגיחו עליו. הראה להן דמות מטתו". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשנו.] הביא מאמר זה, וביארו מדוע חטא העגל הוא "מעשה שטן". **ואודות ששאר** חטאי ישראל היו מעשה שטן, הנה בתפארת ישראל שם [תשנא:] ביאר את ההכרח לומר שהשטן קטרג על מעשה העגל, ומתוך כך משמע ששאר חטאים אינם כך, שכתב שם: "מפני גודל מעלת ישראל של דור המדבר, לא היה ראוי החטא בהם. רק מפני שאחר שקבלו ישראל התורה, והגיעו למדרגה העליונה הזאת, היה היצר הרע והשטן מגרה בהם לחטא. על דרך שאמרו ז"ל [סוכה נב.] כל הגדול מחברו, יצרו גדול ממנו. והדבר הזה הוא מפני שהגיעו למדרגה העליונה שלא הגיעו שאר הנבראים, ולכך היצר הרע הוא השטן מבקש להפילם ממדרגתם. כי יותר דבק ההעדר כאשר יש מדרגה העליונה לאדם, במה שאין ראוי לכל אדם מדרגה זאת, ממה שהוא דבק ההעדר במדרגה הפחותה השפלה שהיא נמצאת לכל... ולפיכך כאשר הגיעו ישראל למעלתם העליונה בסוף מ' יום, כאשר נתן השם יתברך הלוחות למשה [דברים ט, יא], כאילו זכו ישראל בהם, ואז היה המדרגה העליונה לישראל שאין על זה עוד, ואז היה שולט בהם השטן הוא היצר הרע, ולכך באו אל החטא... והיה זה קודם שקבלו הלוחות, ולא אחר שקבלו לגמרי הלוחות, שאז לא היה שולט בהם השטן, כי התורה בעצמה מבטלת ליצר הרע". ומכך משמע ששאר חטאים שעשו ישראל לא היו "מעשה שטן", משום ש"התורה בעצמה מבטלת ליצר הרע". ויל"ע בזה.

(568) פירוש - כאשר הקב"ה הוכיח את ישראל על חטאם [כפי שעשה בעשרה חטאים אלו, וכמו שביאר למעלה], אז עמדו ישראל על טעותם, והבינו שחטאו ופשעו אל השם יתברך, וה' הוא הצדיק.

(569) כפי שכתב למעלה במשנה ב [לאחר ציון 212]: "וכן הנסים שהיו על הים, שרצה הקב"ה לעשות נסים לישראל בכל מיני נסים המחולקים, כי החלוק מגיע עד עשרה. וכן עשרה נסיונות שנסו אבותינו למקום גם כן, שהיו מנסים הקב"ה בכל צד ובכל מיני נסיונות שאפשר שינסו את המקום, ולכך היו עשרה נסיונות". ולמעלה לאחר ציון 424 כתב: "וכן עשרה נסיונות נסו אבותינו להקב"ה, שנסו אותו בכל מיני נסיון".

(570) פירוש - לפי הסברו השני תיבת "נסיון" מתפרשת כפשוטה מצדם של ישראל, שישראל אכן בחטאיהם רצו לנסות את הקב"ה, ולברר בחטא העגל ה"אם הוא מנהיג את עולמו ואין זולתו" [לשונו למעלה לפני ציון 555], וכן עשו בשאר חטאיהם.

(571) מציונים 553-543.

(572) כי כך הוא לשון הגמרא [ערכין טו.]: "עשר נסיונות ניסו אבותינו להקב"ה; שנים בים, ושנים במים, שנים במן, שנים בשליו, אחת בעגל ואחת במדבר פארן". ולכאורה שני החטאים האחרונים [עגל ומרגלים] לא הוזכרו כזוג, ולפי זה דבריו כאן מוסבים על שמונת החטאים הראשונים בלבד. אך בהמשך יבאר שחטא העגל וחטא המרגלים הם גם כן זוג. וענין זה מבואר היטב בח"א לערכין שם, ויובא בהערה 576.

(573) פירוש - בשני הלוחות, לא רק שיש חמשה דברות בכל לוח, אלא יש חמשה מול חמשה, כאשר הדיבור הראשון ["אנכי" (שמות כ, ב)] מכוון הוא כנגד הדיבור הששי ["לא תרצח" (שם פסוק יג)], והדיבור השני ["לא יהיה" (שם פסוק ג)] מכוון הוא כנגד הדיבור השביעי ["לא תנאף" (שם פסוק יג)], וכן בשאר הדברות.

(574) לשון רש"י שם: "שני שדיך - על שם הלוחות, 'תאומי צביה' - שהם מכוונות במדה אחת, וחמשה דברות על זו, וחמשה על זו, מכוונין דבור כנגד דבור; 'אנכי' [שמות כ, ב] כנגד [שם פסוק יג] 'לא תרצח', שהרוצח ממעט את הדמות של הקב"ה. 'לא יהיה לך' [שם פסוק ג] כנגד [שם פסוק יג] 'לא תנאף', שהזונה אחר עבודה זרה, דרך [יחזקאל טז, לב] 'אשה המנאפת תחת אישה תקח את זרים'. 'לא תשא' [שם פסוק ז] כנגד [שם פסוק יג] 'לא תגנוב', שהגונב סופו לישבע לשקר. 'זכור' [שם פסוק ח] כנגד 'לא תענה', שהמחלל את השבת מעיד שקר בבוראו לומר שלא שבת בשבת בראשית. 'כבד' [שם פסוק יב] כנגד [שם פסוק יד] 'לא תחמוד', שהחומד סופו להוליד בן שמקלה אותו, ומכבד למי שאינו אביו".

(575) אודות שיש חמשה מול חמשה, כן ביאר למעלה פ"ב מ"ז [תריא.], וז"ל: "יש באדם חמשה אברים רוחנים, והם קרובים אל הנשמה, שהם; שתי עינים, שתי אזנים, והלשון. וחמשה איברים קרובים אל הגוף, והם; שתי רגלים, שתי ידים, וראש הגויה, אלו

עשרה הם בגוף. וידוע כי העינים שיש בהם כח הראות, ובאזנים כח השמיעה, ובלשון כח הדבור, קרובים לנשמה. וחמשה אברים האחרים כולם קרובים אל הגוף, שהוא מן האדמה. ובפרק ארבעה נדרים [נדרים לב:], 'והחכמה תעוז לחכם מעשרה שליטים אשר הם בעיר' [קהלת ז, יט], אלו ב' עינים, ב' אזנים, ב' ידים, ב' רגלים, ראש הגויה ופה, עד כאן. הרי עשרה אברים שהם באדם, ותמצא חמשה מהם קרובים אל הנשמה, וחמשה מהם קרובים אל הגוף. כי שני אזנים ושני עינים והפה, חמשה אלו הם רוחנים, שכל האברים שעושים פעולתם מבלי שימששו מוחשיהם הם רוחנים, כמו האזנים ששומע מרחוק, והעין שרואה יותר מרחוק. וכן כח הדברי שהוא שכלי. והתבאר כי חמשה מהם רוחנים, וחמשה גופנים. ולפיכך תמצא כי השם יתברך נתן לאדם עשרת הדברות, ואלו עשרת הדברות חמשה מהם קרובים אל השם יתברך, שהם דברים מה שהוא שייך אל השם יתברך, אשר הוא בשמים... וחמשה אחרונים מה שהוא שייך בין אדם לאדם, אשר הוא בארץ. כי זה האדם אשר נשמתו מן השמים, וגופו מן האדמה, ומן השמים עד הארץ נחשב עשרה כמו שהתבאר, כי לעולם עשרה נחשב רשות אחר בכל מקום. ולפיכך חמשה שייכים למעלה, וחמשה שייכים למטה. ולכך נתן לו עשרת הדברות, חמשה שהם קרובים אל השמים, וחמשה קרובים אל הארץ", וראה שם בהערות. ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "ותמצא כי אלו עשרה אשר אמרנו, חמשה מול חמשה. ה' ראשונים הם רוחניים, כי העינים והאזנים והפה אשר הוא כח הדבור, הם רוחניים ביותר. ואלו חמשה אחרונים הם קרובים אל הגוף, והם הידים והרגלים וראש הגויה, וכולם הם נגד עשר ספירות בלימה שחתם השם יתברך באדם הזה" [הובא למעלה פ"ב הערה 681]. והחלוקה של חמשה לעומת חמשה מקורה בספר יצירה פ"א מ"ב, שאמרו שם: "עשר ספירות בלימה, חמש כנגד חמש... וברית יחיד מכוונת באמצע, כמילת הלשון וכמילת המעור".

(576) אין לומר שכוונתו לדברים שיבאר בסמוך, כי לשונו כאן הוא "ותמצא כי עגל ופארן גם הם ענין אחד. **וכן** תמצא שרמז הכתוב חטא המרגלים בעגל", הרי שיש כאן שתי נקודות נפרדות, והנקודה הראשונה ["הם ענין אחד"] עומדת לעצמה. וביאור מרגניתא זו נמצא בדבריו בח"א לערכין טו., ויובא בהערה 582.

(577) לשון רש"י שם: "ארבעים שנה - לא מת אחד מהם פחות מבן ס', לכך נגזר ארבעים, כדי שיהיו אותם של בני עשרים מגיעין לכלל ששים, ושנה ראשונה היתה בכלל. ואף על פי שקדמה לשלוח המרגלים, לפי שמשעשו את העגל עלתה גזירה זו במחשבה, אלא שהמתין להם עד שתתמלא סאתם. וזהו שנאמר [שמות לב, לד] 'וביום פקדי' במרגלים,

'ופקדתי עליהם חטאתם'. ואף כאן נאמר [שם פסוק לד] 'תשאו את עונותיכם', ולא 'עונכם', שתי עונות; של עגל, ושל תלונה".

(578) כמבואר למעלה בהערה 555.

(579) "חזק הוא ממנו - כביכול כלפי מעלה אמרו" [רש"י שם].

(580) לשון הגמרא שם: "דבר גדול דברו מרגלים באותה שעה, דכתיב 'כי חזק הוא ממנו', אל תיקרי 'כי חזק הוא ממנו', אלא 'ממנו', כביכול בעל הבית אין יכול להוציא כליו משם", ופירש רש"י שם "בעל הבית - הקב"ה". ורש"י סוטה לה. כתב: "אינו יכול להוציא כליו - אם הפקידם שם. בעל הבית - אדון העולם".

(581) כי המונע מלומר שהקב"ה הוא כל יכול, הוא מחמת ח"ו שיש כח זולתו, והוא אינו מושל בכל, כי אל"כ מה ימנע ממנו יתברך לעשות הכל. והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "להורות על היכולת, שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו". ובגבורות ה' פמ"ז [קפג:] כתב: "כי חג הפסח בו נודע שהוא יתברך כל יכול על ידי אותות ומופתים, עד קריעת ים סוף שהיה בשביעי של פסח, ובו נודע בבירור שהכל ביכלתו ואין חוץ ממנו". הרי "שהכל ביכלתו" שוה ל"אין חוץ ממנו". ובבאר הגולה באר הרביעי [שכח.] כתב: "כי אין זולתו, וביכלתו הכל". ובהמשך שם [שצט:] כתב: "שהוא יתברך יחיד באלקותו, כמו שכתוב בתפילין [מנחות לד:] 'שמע ישראל וגו" [דברים ו, ד]. והוא כל יכול, כדכתיב יציאת מצרים בתפילין, המורה על יכולתו".

(582) בח"א לערכין טו. [ד, קלד.] האריך יותר, וז"ל: "וכאשר תבין תדע, כי אלו עשרה נסיונות, הם כנגד אברי האדם שהם עשרה. ולפיכך אלו נסיונות היו ג"כ כמו אלו אברי האדם, ד' מהם זוגות, כמו שהם אברי האדם, שני אזנים, שתי עינים, שני ידים, שני רגלים, אחד ראש הגויה, ואחד פה. וכך הם כמו שנמנו שם, שנים בים, שנים במים, שנים במן, שנים בשלו, אחד בעגל, ואחד במדבר פארן. כבר פרשנו בפרק בעשרה [כוונתו לדבריו כאן]. וכבר התבאר, כי עשרה אברים באדם, שהם חמשה כנגד חמשה, וכך אלו עשרה נסיונות הם חמשה נגד חמשה כמו שאמר. והיו הנסיונות כנגד אלו האברים, כי לא היה הנסיון שלם רק כאשר היו שנים בים, כי בזה נחשב נסיון לגמרי, כמו שאין הראות שלם רק על ידי שני עינים, וכן שאר שהם זוגות. אבל הפה הוא אחד, שאין צריך שיהיה אבר עמו, ולכך מה שחטאו בפה היה אחד בלבד. וכן בעגל שהוא כנגד ראש הגויה, כי זה האבר נקרא 'ראש הגויה', והוא האבר הפחות, והוא למטה. וכן הע"ז נקרא 'ראש' [רש"י במדבר יד, ד]... ולפיכך העגל הוא כנגד אבר הזה, ואין צריך שיהיה עוד אחר עמו לגודל זה. ותדע כי ארבע היו מפני רוע מעשיהם, והם שנים בים שנים במים, כי

אלו ד' לא היו מצד שהיו נמשכים אחר התאוה. ואל ד' האחרים, שהם במן ובשליו, היו בשביל תאותם, והיו נמשכים אחר הגוף. כמו שב' עינים וב' אזנים אינם אברים גופנים, ואילו ב' ידים וב' רגלים הם אברים גופנים, וכנגד זה היו נסיון ומן ושליו. והדברים האלו עמוקים ואין להאריך". ושמעתי לבאר דברי קודש אלו, כי "עשרה נסיונות נסו אבותינו את המקום ברוך הוא במדבר" הם מכוונים כנגד עשר הספירות, שכל הספירות הם זוגות, כנגד חסד וגבורה. והואיל וישראל נסו את המקום, הרי כנגד כל עשר הספירות שהקב"ה מתגלה אלינו נעשה הנסיון. והרמח"ל בספר כללים ראשונים, תחילת כלל א, ביאר ענין הספירות, וז"ל: "ענין הספירות. הנה הספירות הם מידותיו יתברך, המידות שחידש לעצמו לצורך הנבראים, שאינם מידות לפי ענין שלמותו ומציאותו האמיתי הקדום, אלא מידות מחודשות מרצונו וחפצו, לפי מה שמצטרך לנבראים שרצה לברוא. והם כלל כל התארים המתיחסים לו על שם פעולותיו, בכל מה שנבחן בפעולותיו. דרך משל, הממשלה, הרחמנות, הכעס, המשפט, החנינה, הידיעה, וכל שאר הפעולות הרבות שהוא פועל". והואיל והספירות מתחלקות לזוגות של חסד וגבורה, לכך נמצא כאן ענין של זוגות. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; במדרש שמואל כאן הקשה: "למה במשניות הקודמות אמר 'עשר מכות הביא הקב"ה' [כך גרס ברישא דמשנתינו], וכאן הזכירו בשם 'מקום' ["ניסו אבותינו את המקום ברוך הוא"]". וכן התויו"ט כאן בסוף המשנה העיר כן. ולפי המתבאר כאן הענין מיושב כמין חומר; הנה בגו"א בראשית פל"ז אות מ [ד"ה וכל], בביאור דברי רש"י [בראשית לז, לג] שכאשר אחי יוסף מכרו את יוסף, "החרימו וקללו את כל מי שיגלה, ושתפו להקב"ה עמהם", כתב בזה"ל: "ולא קשיא, שמא הקב"ה אינו מסכים עמהם. כי היו משתתפים להקב"ה עמהם שהם לא יגלו הדבר, ולא היה השתוף כלל שהשם יתברך לא יגלה, אלא היה השתוף לענין זה שיהיו עשרה בכח החרם שלא יגלו הם את הדבר. ודע לך כי הוא יתעלה משותף לכל הבריות, ויש לכל הבריות חלק בהקב"ה, ובאותו דביקות שיש להקב"ה עמהם - שתפו אותו, ולפיכך היו יכולים לשתף את הקב"ה לומר שעם הקב"ה אנו מחרימין במה שהוא יתברך עמנו. ולא היה כוונתם רק על דבר זה שיהיה החרם בעשרה, כי הוא מקומו של עולם, והוא כולל את הכל, ושתפו את הקב"ה עמהם. וזהו שאמרו בפרקי דרבי אליעזר [פל"ח] 'ראובן לא היה שם, ואין החרם מתקיים רק בעשרה, מה עשו שתפו **המקום** עמהם, ואף **הקב"ה** דכתיב ביה 'מגיד דבריו ליעקב' [תהלים קמז, יט] ולא גילה הדבר מפני החרם'. הנה דקדקו מאוד, התחיל ב'מקום', וסיים 'ואף הקב"ה לא גלה הדבר', ולא אמר כי 'שתפו להקב"ה עמהם', רק 'כי שתפו המקום'. והוא סוד הזה, כי הוא יתעלה כולל הכל,

ולפיכך נקרא בשם 'מקום' מפני שהוא כולל הכל, כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו [ראה להלן הערה 656], שבכך היו יכולים שפיר לשתף הקב"ה שהוא עם הכל, והוא יהיה עמהם בחרם הזה, שיהיו י' בחרם שלהם. כי כאשר הם ט', הקב"ה מצטרף עמהם, וכמו שפירש רש"י בפרשת וירא [בראשית יח, כח]. והקב"ה לא גילה הדבר, הוא מפני החרם שעשו שבטים, שהיה שומע להם, לא שהיו יכולים להחרים עליו חס ושלום, אלא כי הוא יתברך מפני שאינו מקיל בחרם השבטים, וחשוב הוא בעיניו, שמע לגזירתם, והנה קבל גזירתם, ולא גילה הדבר". ובגבורות ה' פמ"ז [קצ:] כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא', מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר, או מצורפים אל החומר" [הובא למעלה פ"ב הערה 380]. הרי שהשם "המקום" מורה שהשם יתברך מצטרף אל הנמצאים, ואילו השם "הקדוש ברוך הוא" מורה שהשם יתברך נבדל מן הנמצאים. והואיל וכאן בא להורות שישראל ניסו את הקב"ה במה שהקב"ה מצטרף עמם [שהם עשר הספירות], לכך בדוקא נקט כאן בשם "מקום".

משנה ה

(583) וכן לא מפרש את עשרה הדורות מאדה"ר עד נח ומנח עד אברהם, וכן לא את עשרת הנסיונות שהיו לאברהם. וכן העיר התויו"ט כאן. וראה להלן הערה 706 שחזר לדון שם בשאלה זו.

(584) כמו שמבואר בהמשך המשנה שם: "ויש אומרים אף המזיקין וקבורתו של משה ואילו של אברהם אבינו. ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה".

(585) פירוש - מקשה על תירוצו, שהמשנה הבאה עדיין היתה יכול לסתום דבריה כפי שסתמה דבריה במשניות הקודמות, ולא היה צורך לפרט את הדברים שנבראו בערב שבת, ומה שיש חולקים על המנין "עשרה" ומוסיפים על עשרה, זה אינו מחייב פירוט הנבראים, כי עדיין אפשר לסתום ולומר שיש אומרים שהיו שלשה עשר או ארבעה עשר נבראים, ותו לא.

(586) פירוש - ההמשנה להלן רצתה לפרט את הדברים שנבראו בין השמשות, בכדי שנדע במה הם חולקים, אך אם המשנה היתה סותמת דבריה ואומרת "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ויש אומרים שלשה עשר, ויש אומרים ארבעה עשר", לא היינו יודעים במה הם חולקים.

(587) למעלה לפני ציון 385.

(588) הוזכר למעלה לפני ציון 384.

(589) לשון הרמב"ם שם: "אבל העשרה ניסים שהיו על הים הם קבלה. הראשון, הבקעות המים כפשוטו של פסוק [שמות יד, כא] 'ויבקעו המים'. השני, שאחר שבקעו נעשה כקובה, עד ששב כדמות גג, ולא מקורה ולא משופע, והיה הדרך כאילו היה נקב במים, והמים מימין ומשמאל וממעל, הוא מאמר חבקוק [חבקוק ג, יד] 'נקבת במטיו ראש פרזיו'. השלישי, שארצו נתקשה ונקפא להם, כאמרו [שמות יד, כט] 'הלכו ביבשה', ולא נשאר בקרקעיתו שום חומר וטיט כבשאר נהרות. הרביעי, שדרכי מצריים היו בחומר מדובק, והוא אמרו [חבקוק ג, טו] 'חומר מים רבים'. והחמישי, שנבקעו לדרכים רבים כמספר השבטים, כעין קשת עגול... והוא אמרו [תהלים קלו, יג] 'לגוזר ים סוף לגזרים'. והששי, שנקפאו המים ונתקשו כאבנים, ועל זה אמר [תהלים עד, יג] 'שברת ראשי תנינים על המים', רוצה לומר שנתקשו המים עד ששבו בענין שישבור הראשים עליהם. והשביעי, שלא נקפאו כקפיאת שאר המים הנקפאים, רוצה לומר חתיכה אחת, אבל היו חתיכות רבות כאילו הם אבנים וסדרו קצתם על קצתם, והוא אמרו [שם] 'אתה פוררת בעזך ים'. והשמיני, שנקפה כזכוכית... רוצה לומר בהיר, עד שיראו קצתם אל קצתם בעברם בו, והוא אמרו [תהלים יח, יב] 'חשכת מים עבי שחקים', רוצה לומר שקבוץ המים היה כעצם השמים לטוהר שהוא בהיר. והתשיעי, שהיו נוזלים ממנו מים מתוקים והיו שותים אותם. והעשירי, שהיו נקפים בעת שהיו נוזלים אחר שלקחו מהם מה ששתו, עד שלא היו יורדין לארץ, והוא אמרו [שמות טו, ח] 'נצבו כמו נד נוזלים', רוצה לומר הדבר הנוזל היה נקפה בלב ים" [הובא למעלה הערה 384]. הנך רואה שכמה מהנסים הוזכרו בקרא להדיא או ברמז, וכמה לא נרמזו בו כלל.

(590) ובכת"י כאן הוסיף: "ומה לי אם היו עשרה, או יותר מן עשרה, או פחות מן עשרה, הלכך לא הוצרך להזכיר אותם". והדברים סתומים. ועל כל פנים כך נבאר גם לגבי עשרה מאמרות ועשרה דורות, שלא נתפרטו במשנה מחמת שכתובים בתורה. וכן הוא בנוגע לעשרה נסיונות של אברהם אבינו, שמלבד הנסיון השל העקידה שהוזכר להדיא בתורה כנסיון [בראשית כב, א], הרי אף נסיון כבשן האש נרמז בתורה, וכמו שכתב למעלה בתחילת משנה ב, וז"ל: "אלא מה שאמר אחר זה 'עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו'... כולם נכתבו בתורה. ומה שהושלך לכבשן האש, אף על גב דלא נכתב בפירוש, מכל מקום נרמז במה שנאמר [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים'".

(591) הנסים שהיו בים. וקצת תמוה שחוזר על כך, ובכת"י אינו נמצא.

(592) לשון התיו"ט כאן: "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש - וקא מני להו, דלא רמיזו בקרא כלל". וראה להלן [הערות 653, 707] שביאר שני הסברים נוספים לצורך לפרט את נסי המקדש.

(593) שואל שתי שאלות; (א) מה פירושם של עשרה נסים אלו. (ב) מדוע נעשו נסים במקדש. ותחילה יישב את השאלה השניה, ולאחריה את השאלה הראשונה [ד"ה ויש לשאול].

(594) "שהרי לכך נקרא 'מקדש' שהוא קדוש ונבדל מן הטבע" [לשונו בסמוך]. ולכך הקדוש ראוי לנסים, כי הוא נבדל מן הטבע. וכן כתב בגבורות ה' פס"ב [רפא:], וז"ל: "כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, הוציא אותם בקדושתו, שהוא נבדל מן החומר הטבעי, לכך היה עושה עמהם נסים ונפלאות בשנוי טבע העולם". ובגו"א יקרא פכ"ב אות לח כתב: "בשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם" [הובא למעלה בהערה 512]. ואמרו חכמים [הוריות יא:] שכמה נסים נעשו בשמן המשחה. ובח"א שם [ד, נח:] כתב: "ראוי הוא שיהיו ניסים נעשים בשמן המשחה, כי כל דבר שהוא קדוש ראוי לנס, כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש, ושמן המשחה, שבו היה מקדש הכל, ובזה נראה שהוא קדוש יותר מהכל, ולפי קדושתו ראוי שיהיו נעשים נסים" [הובא למעלה פ"ד הערה 466, וראה להלן הערה 606]. **ואודות** קדושת המקדש, כן אמרו חכמים [כלים פ"א משניות ו-ט]: "עשר קדושות הן; ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות... עירות המקפות חומה מקודשות ממנה... לפנים מן החומה מקודש מהם... הר הבית מקודש ממנו... החיל מקודש ממנו... עזרת נשים מקודשת ממנו... עזרת ישראל מקודשת ממנה... עזרת הכהנים מקודשת ממנה... בין האולם ולמזבח מקודש ממנה... ההיכל מקודש ממנו... קודש הקדשים מקודש מהם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלה:] כתב: "בית המקדש הוא עיקר הקדושה האלקית". ובנתיב התורה פי"ד [א, נח:] כתב: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי". ולמעלה פ"ד מי"ד [רצט:] כתב: "כל אלו כתרים היו במקדש, שהוא קדוש", ושם הערה 1310. וראה להלן הערות 608, 2129. **והטעם** לקדושת המקדש נתבאר בספריו באופנים שונים; בגבורות ה' ס"פ מז ביאר שמלכות ה' היא בבית המקדש בפרט, וכלשונו: "השם יתברך נקרא

מלך, כי מלכותו בבית המקדש בפרט. וראיה לזה, כי כל חותמי ברכות במדינה עונין 'אמן', ובמקדש עונין 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' [רש"י דברים לב, ג, עפ"י ברכות סג., תענית טז:], וזה מפני שכבוד מלכותו בבית המקדש". ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.] ביאר זאת מצד שביהמ"ק הוא באמצע ארץ ישראל, וכלשונו: "וכאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]. ובחר אחר כך במקדש, שהוא באמצע ארץ ישראל [שם]. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה. כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי, בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש, מפני שבית המקדש הוא באמצע" [ראה למעלה פ"ב הערה 552, ולמעלה הערה 69, ולהלן הערות 1241, 1609, 2128]. ובגבורות ה' ר"פ עא תלה זאת בזוהר של המקדש, שהרי בית המקדש נקרא "הלבנון" [רש"י דברים ג, כה], וכלשונו שם: "כי בית המקדש בארץ מפני שיש לו מעלה אלקית נבדלת, ראוי שיהיה נקרא בשם 'לבנון', שהוא לשון לבון. כי דבר שהוא חמרי, בעבור עכירת החומר אין מתיחס אל הלבון, כי הלבון יש בו זוהר, אבל דבר שיש בו עכירות אין בו זוהר. ולכך דבר שהוא נבדל מן הגשם ראוי שיהיה נקרא על שם לבון, שהוא מורה על הבהירות, ואל דבר זה מתיחסים אותם שאין להם חומר עכור. ולפיכך בית המקדש נקרא 'לבנון', כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה [ראה להלן הערה 2146]. ולפיכך הוא גם כן מלבין עונותיהן של ישראל, שכבר אמרנו לך בפרק שלפני זה כי החטא הוא בגשם, וכל דבר הבלתי גשמי הוא מסולק מן החטא. ולפיכך ישראל שיש להם בית המקדש, יש להם כפרת חטא, במה שהבית זה נבדל, וכל ענין נבדל בו הסתלקות החטא. ולפיכך לא היה מנהג בית המקדש על פי הטבע החמרי, רק בנסים כוללים, כמו ששנינו 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש וכו", שתראה כי אין שם הנהגת הטבע, שהיא חמרית, כלל, רק נסים אלקיים ובלתי טבעים" [ראה להלן הערה 708]. ומעין זה כתב בגו"א דברים פ"ג אות יח [ראה בסמוך הערה 597]. ובבאר הגולה באר הששי [שמז:] תלה זאת בכך שביהמ"ק הוא מקום החבור עליונים ותחתונים, וכלשונו: "על ידי הבית הזה היה חבור ישראל לאביהם שבשמים, ועל ידו היה חבור כל העולם אל השם יתברך, והיה עולם אחד", ושם הערות 1220, 1221. ובסמוך יבאר טעם נוסף לקדושת המקדש, והוא ש"שמו יתברך במקדש", וראה הערה הבאה.

(595) "רחם נא ה' אלקנו על ישראל עמך... ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו" [ברכת המזון]. וכן "ואין אנחנו יכולים לעשות חובתינו בבית בחירתך בבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו" [מוסף דשלש רגלים]. ורש"י שמות כ, כא: "בכל המקום אשר אזכיר את שמי - אשר אתן לך רשות להזכיר שם המפורש שלי, שם אבוא אליך וברכתיך, אשרה שכינתי עליך. מכאן אתה למד שלא ניתן רשות להזכיר שם המפורש אלא במקום שהשכינה באה שם, וזהו בית הבחירה, שם ניתן רשות לכהנים להזכיר שם המפורש בנשיאת כפים לברך את העם" [מקורו מיומא סט:]. ונמצאת למד שהזכרת השם היא תולדה מהשראת שכינה, ולכך שמו יתברך במקדש משום ששם השראת שכינה. ובבאר הגולה באר הרביעי [תלט.] כתב: "בית המקדש הוא שלימות העולם בכלל, מפני ששכינתו עם הנמצאים". ובגבורות ה' ר"פ עא כתב: "התבאר לך כי בית המקדש הוא שלימות אחרון לעולם, ודבר מבואר הוא זה. ולכך כאשר אמרו [בהגדה של פסח] 'כמה מעלות טובות למקום', מספר המעלות זו אחר זו, עד המעלה האחרונה 'ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו'. הנה זהו המעלה האחרונה במה שבנה להם בית המקדש, שבאותה מדריגה ומעלה אחרונה הגיעו ישראל אל הדביקות בו לגמרי, במה שיהיה שכינתו ביניהם בקביעות". ובנצח ישראל פ"ד [נח:] כתב: "כי מקדש ראשון היה השכינה ביניהם, וזהו מעלת בית המקדש ראשון שהיה מיוחד במעלה שהיתה השכינה שורה בו" [הובא למעלה פ"א הערה 422]. והרי כבר קבע למעלה [לפני ציון 505] שנסי המשנה התרחשו רק בבית ראשון ולא בבית שני, משום "דלא הוי שכינה" בבית שני. והרי שם "משכן" מורה על השראת השכינה, ו"משכן איקרי מקדש, ומקדש איקרי משכן" [שבועות טז:]. הרי ששני השמות "מקדש" ו"משכן" מורים על שני הטעמים שכתב כאן אודות המקדש [קדושתו ומקום השראת שכינתו] **ובביאור השייכות** בין השראת שכינה ועשיית נסים, הנה בגבורות ה' ר"פ לט כתב: "כי ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות, מורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם, שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות... כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות". ועוד, שכתב רש"י [ויקרא כב, לב] ש"כל המוסר עצמו על מנת הנס, אין עושין לו נס". ומדוייק מכך שהמוסר עצמו על מנת למות, עושין לו נס. ובביאור הדבר כתב שם בגו"א [אות לח], וז"ל: "טעם דבר זה ידוע, כי כאשר מוסר עצמו על מנת שאין עושין לו נס נקרא 'קדוש' בעצמו, כמו שיצחק נעקד על גבי המזבח [בראשית כב, ט] ונתקדש, גם כן זה מתקדש, שהרי כבר מסר עצמו על קדושת שמו. וכיון שהוא כבר נעשה קדוש, הקב"ה

עושה לו נס, כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך, והוא ידוע מסוד הניסים". הרי נסים קשורים לשמו יתברך. ואמרו חכמים [סנהדרין פב:] "ששה נסים נעשו לו לפנחס". ובח"א שם [ג, קעב.] כתב: "נעשה לו ששה נסים... כי הניסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הניסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול, שממנו הניסים" [הובא למעלה פ"ד הערה 1427]. ובגבורות ה' ריש פס"ב [רעח:] כתב: "מצד שהוא עושה עמהם נסים והושיעם מצרה לרוחה, שדבר זה מצד אמתת שמו, כי כל גאולה מצרה לרוחה הוא מצד שמו של השם יתברך". וראה למעלה הערות 402, 421, 443, 512. הרי שיש שייכות ישירה בין עשיית נסים לשמו יתברך. ובית שני שחסרה ממנו שכינה, ממילא לא היתה בו הנהגה נסית תמידית [הובא למעלה הערה 512].

(596) מה שמוסיף "שלכך נקרא 'מקדש'", ולא הסתפק בדבריו עד כה ["אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות"], שלולא הוספתו היה ניתן להקשות שאף ארץ ישראל מקודשת היא מכל הארצות [כלים פ"א מ"ו], ומכל מקום לא מצאנו שיהיו בה עשרה נסים, אלא רק במקדש מצאנו כן, ותיקשי לך כיצד יתכן שאין נסים בארץ ישראל, הרי "אי אפשר שתהיה ארץ ישראל שוה לשאר מקומות". לכך הדגיש שנסים מתבקשים רק במקדש, כי שמו ["מקדש"] מורה עליו שהוא מתייחד בקדושה. מה שאין כן ארץ ישראל, אף שודאי היא מקודשת משאר הארצות, אך אין היא נקראת על שם קדושה זו, ולכך אין מקום לומר שיהיו בה נסים [כן ביאר בנצח ישראל פ"ה (קז:), והובא בהערה הבאה]. ואודות ששם מורה על מהות, כן ביאר למעלה פ"ד [רעט., רצה:]. ואם תאמר, שעדיין יקשה, שהרי בבית המקדש השני לא היו עשרה נסים אלו [כמבואר למעלה מלפני ציון 505 ואילך], והרי אף בית שני נקרא "מקדש" [ברכות יח:, יומא ט., ועוד], ואם שם "מקדש" מחייב נסים, כיצד נחסרו נסים אלו מבית המקדש השני. וכן יש להקשות מהמשכן, שלא מצינו שעשרה נסים אלו היו במשכן, והרי "משכן איקרי מקדש" [שבועות טז:], ומדוע נסים אלו נחסרו מהמשכן. ויל"ע בזה.

(597) כפי שכתב בגו"א דברים פ"ג אות יח בביאור "'ההר הטוב הזה' זו ירושלים. 'והלבנון' זה בית המקדש" [רש"י דברים ג, כה], וז"ל: "נקרא ירושלים 'ההר הטוב', ובית המקדש 'לבנון', כי כמו שההר הוא נבדל בגבהותו ורוממתו משאר הארץ, כן ירושלים ניכר רוממותו בין שאר ישוב הארץ. ובית המקדש בתוכו מדמה ל'לבנון', שהוא מקום על הר מוציא אילנות, והאילנות הם נקראים 'לבנון', והם נבדלים מן הארץ לגמרי, כן בית המקדש הוא נבדל מן מקום הארץ בקדושתו, עד שהיה קודש קדשים. וזהו שדרשו ז"ל [יומא לט:] למה נקרא שמו 'לבנון', שהוא מלבין עונותיהם של ישראל. פירוש, כי

מפני זה נקרא 'לבנון', על שהמקום הזה הוא נבדל בקדושתו ממקום הארץ, שהארץ היא חומרי ביותר, לכך בית המקדש מלבין עון ישראל. שהאדם שחטא, שנטה אחר יצר של חומרו, המקום הזה שהוא נבדל בקדושתו מן הארץ, שלכך נקרא 'לבנון' על שם שהוא נבדל מן הארץ החומרית ביותר, ולכך הוא מלבין עונותיהן, שכאשר יעבדו במקדש - שהוא קדוש אלקי - יסולק מהם החטא שהוא לאדם החומרי, ופירוש זה ברור" [הובא למעלה פ"ד הערה 1310]. ובנצח ישראל פ"ה [קז:] כתב: "טעם שנקרא בית המקדש 'לבנון', וארץ ישראל נקרא 'הר', שנאמר [דברים ג, כה] '"ההר הטוב והלבנון', כי ההר מובדל מן הארץ בהתרוממות, כך ארץ ישראל מובדל מכל הארצות בהתרוממות. ומכל מקום אינו נבדל לגמרי, רק כמו ההר שאינו מובדל לגמרי, שהרי שם 'ארץ' עליו גם כן. אבל בית המקדש נקרא 'לבנון', כי לבנון הוא נבדל מן הארץ, שהרי זה לבנון, ואין שם ארץ עליו, רק הוא מחובר לארץ. כך בית המקדש, נבדל משאר חלקי הארץ בקדושתו להתרוממותו על כל הארץ, ואין שם 'ארץ' עליו, והוא נבדל ממנו, רק הוא עומד בארץ כמו הלבנון" [ראה להלן הערה 2147]. ואודות שכל קדושה נבדלת מן הטבע, כן ביאר בנר מצוה [פז:], וז"ל: "כי קודש קדשים הוא אחר שבעה, וזהו השמיני. ולמה קודש הקדשים אחר שבעה, כי הנהגת עולם הטבע הוא תחת מספר ז', כי בז' ימים נברא העולם הזה הטבעי. ולפיכך מה שאחר הטבע הוא תחת מספר שמונה, כי שמונה הוא אחר ז' ימי הטבע... ומפני שכל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע שהיא גשמית חמרית, ולכך קודש הקדשים שהוא נבדל לגמרי, הוא גם כן אחר הטבע" [הובא למעלה פ"ג הערה 677].

(598) כן ביאר למעלה כמה פעמים. וכגון, למעלה משנה א [לאחר ציון 52] כתב: "יש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה, כמו שבארנו למעלה [פ"ג מ"ו] אצל 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', שהשכינה היא עם עשרה. שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה". וכן חזר וכתב למעלה [לפני ציונים 366, 429, ועוד].

(599) דברים אלו מבוארים בגבורות ה' פנ"ח [רנז:], וז"ל: "דע כי העולם הזה הוא עולם הטבע, וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים, הביא אותם מעולם העליון, הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים... ולעולם תמצא כי הדבר שהוא קדוש ונבדל לגמרי הוא העשירי, כי העשירי תמיד קודש לה'... ומפני כך כאשר הביא השם יתברך הנסים מן העולם הקדוש הנבדל אל עולם טבע החמרי, היו עשר, כי מדריגת עולם הנבדל, שהוא נבדל מן עולם הטבע, נחשב עשר נגד עולם הזה, כי העשירי הוא הקודש... כי העולם הנבדל נחשב במדריגת עשר נגד עולם הזה".

(600) עשרה מאמרות, עשרה דורות מאדה"ר עד נח ומנח עד אברהם, עשרה נסים במצרים ובים, עשרה נסיונות שניסו במדבר, עשרה נסים במקדש, ועשרה דברים שנבראו בבין השמשות.

(601) לשונו למעלה משנה ב [לאחר ציון 226]: "ועוד תדע כי אלו המשניות כולם באו אחר מה שאמר שהעולם נברא בעשרה מאמרות [למעלה משנה א]. וכבר בארנו כי העולם נברא בעשרה מאמרות, שמורה זה על שדבק בעולם המעלה העליונה האלקית, שמורה עליו מספר עשרה. וכך בעצמו מה שנתן השם יתברך ארך אפים להם עד עשרה דורות, הוא בשביל המעלה העליונה שיש בעולם, כנגד זה יש להאריך אף שלא לכלות אותו מהר, ולכך נתן להם ארך אפים עד עשרה דורות. וכן מה שאמר [למעלה משנה ג] אברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות, הכל בשביל שהיה לאברהם המדריגה העליונה הזאת, כמו שיתבאר. וכן עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים ועשרה על הים [למעלה משנה ד], וכן עשרה נסיונות שנסו אבותינו את המקום [שם], הכל נמשך אחר דבר זה שנברא העולם בעשרה מאמרות. וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש, כמו שיתבאר".

(602) כי מספר עשרה הוא מספר כללי, ולא פרטי, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 206], וז"ל: "אמר 'בעשרה מאמרות נברא העולם' [למעלה משנה א], שאמר שהקב"ה ברא העולם בעשרה מאמרות, כדי שלא יחסר בעולם כל החלקים, עד שהוא שלם לגמרי. ולכך נברא העולם בעשרה מאמרות, שיהיה כולל הכל". ולמעלה [לאחר ציון 421] כתב: "וכן עשרה נסים עשה הקב"ה לישראל על הים, להודיע כי עשה נסים לישראל בכל החלקים, שהם עשרה, שבזה נכללו כל הנסים. וכן יש לפרש כל מספר שזכר; כי השם יתברך ברא העולם בעשרה מאמרות, מפני שאין העולם חסר דבר, ויש בו כל החלקים, שהם עשרה. ועשרה דורות מאדם עד נח, ומנח עד אברהם, כי השם יתברך היה מאריך אף, באולי יהיה דור האחר מחולק מן הראשון, עד עשרה דורות, כמו שפירשנו למעלה.

וכן עשרה נסיונות נסו אבותינו להקב"ה, שנסו אותו בכל מיני נסיון. וכן עשרה דברים נבראו בין השמשות... ובמספר הזה נמצאו כל החלוקים, שאין זה כמו זה, עד שזה המספר כולל הכל". וכן למעלה כמה פעמים העמיד את שני הביאורים האלו למספר עשרה [מורה על קדושה ומורה על מספר כללי] ב"זה לעומת זה", וכמלוקט למעלה הערה 428.

(603) לכאורה היה צריך משפט זה במלים "שהיתה קדושת בית המקדש קדושה כללית", אך במקום זאת כתב "קדושה עליונה". אך כבר נתבאר שדבר כללי הוא דבר עליון ורוחני, וכפי שכתב למעלה פ"ד מ"ט [קפב:], וז"ל: "כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו". ובגבורות ה' פ"ס [ער.] כתב: "כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה". ובנצח ישראל פכ"ב [תעח.] כתב: "כי השבח הזה הוא מגיע עד עולם העליון, והוא כולל הכל". וכן כתב בנתיב העבודה פי"א [א, קי.]. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא:] כתב: "כי יש כולל הרבה ואין מעלתו גבוה, עליון ואינו כולל הכל, אבל ירושלים תהיה כוללת הכל ומעלתה עליון גם כן". ובנתיב התשובה תחילת פ"א כתב: "בספר משלי [א, כ] 'חכמות בחוץ תרונה'... שלמה המלך רצה לומר כי התורה שהיא החכמה, ולכך לא כתיב 'חכמה', רק 'חכמות', שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר". הרי מפאת שהתורה היא חכמה עליונה, לכך היא נקראת "חכמות" בלשון רבים, ולא "חכמה" בלשון יחיד. והביאור הוא כמבואר כאן, שככל שהדבר עליון ומרומם יותר, כך הוא כולל את כל מה שתחתיו. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ל [תנא.], ושם פמ"ו [תשטז:]. וכן בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נט.] נגע בנקודה זו. ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה אמרנו פעמים הרבה מאוד". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו". [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 74, ופ"ד הערה 825].

(604) פירוש - העולם הזה יש בו הווית הדברים, ולבסוף הדברים האלו נפסדים וכלים, מחמת היותם בעלי חומר. ולמעלה פ"א מי"ח [תיז.] כתב: "העולם השפל הזה, הוא עולם התחתון, עד עולם הגלגלים, הוא נקרא 'עולם השפל', אשר הוא עולם הויה והפסד, ודבר זה לא שייך רק בעולם התחתון. וכל הויה הוא על ידי אחר שפועל בו ההויה, כי

אין הויה מעצמה, רק שאחר פועל ההויה". בשיטמ"ק לב"מ צח: [ד"ה והרז"ה השיב] כתב: "כי ידוע הוא לכל בעלי החכמה כי אין בעולם השפל דבר נמלט מן ההפסד, והוא הנקרא עולם ההויה וההפסד". וכן כתב להלן פ"ה מ"ה [ד"ה ויש לשאול]. וראה תפארת ישראל פ"ב [נג.], ושם הערה 49, שם ר"פ ד [סח.], שם ר"פ יב [קפד:], וגו"א דברים פי"ג אות ב. ובדרשת שבת הגדול [רכג:] כתב: "כי אחר הבריאה פועל הויה והפסד בנמצאים הפרטים מן השם יתברך, כמו שנאמר [תהלים עה, ח] 'זה ישפיל וזה ירים'. כי מתחלה היתה הבריאה הכללית שברא הכל, ואחר שברא הכל, מגביה זה שהיה שפל, ודבר זה נקרא הויה, ומשפיל גבוה, ודבר זה נקרא הפסד, וכל הויה והפסד בכלל זה. וזה שאמר [שם] 'כי אלהים שופט זה ישפיל וזה ירים'. ולא אמר שהוא ממית ומחיה, כי זה יותר ראשון אל השם יתברך להשפיל את אחד. אבל מה שהוא ממית ומחיה הוא השפלה לגמרי, וקודם הוא לפעול השפלות בלבד, או שמגביה אחד" [הובא למעלה פ"א הערה 1547].

(605) כמשפט הרוחני שהוא נעלה מעל כל הויה והפסד. ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי, עד שאין האדם טבעי חמרי בעל הויה והפסד, כמו שהם הדברים הטבעים החומרים. כי כל המצות מחייב אותם השכל שכך וכך יעשה. וכאשר האדם עושה המצוה שהשכל מחייב, הרי בזה יוצאה נפשו מן הטבע החמרית, ודבקה בשכלי" [הובא למעלה פ"ד הערה 1602]. ובתפארת ישראל ס"פ נ [תשצד.] כתב: "ומעתה תבין כאשר התורה אינה רק מתנה, אם כן לא יקרה לתורה גם כן הויה והפסד, שהיתה התורה נכנסת בגדר השנוי. אבל עתה שהתורה היא מתנה, ואין התורה מצד האדם, לכך אין שנוי בתורה, כי לא תכנס התורה בגדר האדם, שהוא בעל הויה והפסד" [הובא למעלה פ"ד הערה 688]. ובגו"א שמות פ"ל אות כ ביאר ששמן המשחה קיים כולו לעתיד לבא [רש"י שמות ל, לא] משום ששמן המשחה לא יכנס בהפסד לגודל מעלתו [הובא בהערה הבאה]. ובגבורות ה' פס"ד [רצה:] כתב: "'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו' [תהלים קטז, טו]. פירוש, כל כך השם יתברך טוב לצדיקים, עד שכבד בעיניו המותה לחסידיו ולהמית אותם. שמצד שהם צדיקים, ראוי להם החיים, כמו שעשה הקב"ה הוא נסים עמהם... ולא ימותו לעולם, אף שהוא כנגד הטבע... ועל זה אמר 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו', באמת הוא כבד בעיני ה', ולא היה ראוי המיתה להם". וצרף לכאן דברי רש"י [דברים י, ז] "קשה מיתתן של צדיקים לפני הקב"ה כיום שנשתברו בו הלוחות". וכתב על כך הגו"א שם [אות ג] בזה"ל: "קשה מיתתן של צדיקים וכו'. פירוש, כמו הלוחות שהם מעשה אלהים [שמות לב, טז], לא היו מדברים גשמים

שהם בעולם הזה, רק מדברים שהם אלקיים, כן נפש הצדיק, נשמתו אלקית בלתי גשמית, והדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם" [הובא למעלה הערה 230].

(606) ענין זה מבואר היטב בגו"א שמות פ"ל אות כ, וז"ל: "שמן המשחה, לגודל מעלתו שבו מקדשים אחרים, והמנורה המאירה למשכן, והקרשים שהם גוף ועיקר המשכן, לא יכנסו בהפסד, ואם הגיע להם ההפסד, מצד שהגיע הפסד לכלל המשכן, ולא היה ראוי להיות נמצא, כי המשכן הוא שנושא אלו הכלים, ואל הנושא הגיע הפסד, ומפני שהגיע הפסד לנושא לא נמצאו אלו כלים, אבל מצד עצמן לא יכנסו תחת ההפסד. והציור שהיה בעת עשיית הכלים האלו בעת עשייתם, והוא שגרם מציאותם, כן הוא עתה, רק ההפסד אל הנושא, שכאשר הנושא בטל, אז בטל גם כן אשר הם צריכים אל הנושא... ולכל הדברים אשר אמרנו, כמו שמן המשחה ומנורה, למעלתם לא היה בטול לסדר מציאותם, וכמו שהיו - כך הם עתה, אבל אל הנושא יש הפסד, שאין כל כך במדריגה... כי אין חשיבות המשכן הדברים החומרים, רק עצם הציור שהיה מסודר מן השם יתברך, ואל דבר זה לא הגיע בטול ושינוי... ומפני מעלת ומדריגת השמן, נעשה בשמן המשחה כמה נסים, כמו שמבואר במקומו [ראה הערה 594]. ומכל מקום התבאר לך כי הנרות יאירו אל מול פני המנורה לעולם, כי לא הוסר אור עריכתם מן המציאות, ודי בזה למבינים, כי הם דברים ברורים מאד".

(607) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון למעלה בהקדמה [כא:] כתב: "אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה". ולמעלה פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "כי החומר דבק בו הרע... הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור, הוא טוב לגמרי". ולמעלה פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ולמעלה פ"ב מ"ז [תרטו.] כתב: "זה אמרו [שם] 'מרבה בשר מרבה רמה', פירוש, הבשר הוא גוף האדם בעצמו, והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש 'רמה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר מרבה רמה, הוא ההעדר". ולמעלה פ"ד מי"א [רכ.] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה". ולהלן משנה טז [לאחר ציון

1638] כתב: "דבק בחומר ההעדר, אשר ביארנו דבר זה כמה פעמים". ולהלן משנה יט [לפני ציון 1945] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וכן נתבאר שהגיהנום דבק בחומר [תפארת ישראל פי"א הערה 16, שם פי"ח הערה 22, ושם פכ"ג הערה 51]. וכן כתב בח"א למנחות נג. [ד, פב.]. ושם נג: כתב [ד, פד.]: "ישראל, למעלתם האלקית שאינם גשמים, אינם בעלי הפסד, והם קיימים נצחיים. אף שהגיע הפסד מה להם, אינו הפסד לגמרי, דמ"מ הם קיימים נצחיים". ובגבורות ה' פע"א [שכד:] כתב: "ולא היו הדברים אשר במקדש בעלי הפסד, רק היו מקבלים הקיום והיסוד". וראה למעלה בהקדמה הערה 76, פ"א הערות 377, 1237, 1238, 1497, פ"ב הערה 386, ולהלן הערות 1639, 1945.

(608) מה שהקדים לומר "ויותר מזה" ["**ויותר מזה** כי בית המקדש שהוא עיקר מציאות העולם"], כי עד כה ביאר שקדושת בית המקדש מפקיעה אותו מההפסד הדבק בחומר. אך עתה מוסיף לבאר שבית המקדש בעצם מורה על המציאות, ומחמת כן הוא סותר בעצם לכל העדר. ולהלן סוף משנה כ [לפני ציון 2134] כתב: "ויותר מזה דאמרינן בבבא בתרא בפרק קמא [ד.] על הורדוס שכבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, וכבה אורה של תורה, ילך ויתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש, שנקרא 'אורו של עולם' כדאיתא התם. ולמה נקראו אלו שנים 'אורו של עולם'. כי אלו שניהם הם עיקר מציאות העולם, כמו שהחושך הוא העדר המציאות... ולפיכך אלו שנים, דהיינו בית המקדש והתורה, ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו. ולפיכך כאשר האדם מתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש והתורה, נצול מחושך של גיהנם... כי המתעסק בעיקר מציאות העולם נצול מן העדר המציאות הוא הגיהנם". ובגבורות ה' ס"פ ח כתב שביהמ"ק ותורה בעולם הוא כמו לב ומוח שבאדם, ויובא להלן הערה 2129. ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו.] כתב: "ובזה יתורץ שאלה גדולה מאוד, מאחר כי הוא יתברך ויתעלה 'אלקי עולם' נקרא, ואיך אפשר לומר כן, מאחר כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם, אם כן לא היה ראוי שיהיה שמו יתברך נקרא על העולם לומר 'אלקי עולם', כאשר בית המקדש חרב בעוננו". ובנתיב התורה פי"ד [א, נח:] כתב: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש

מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי" [הובא למעלה הערה 594, ולהלן הערה 2129].

(609) כפי שהזכיר בקצרה למעלה [לפני ציון 475].

(610) כפי שכתב למעלה פ"ג מי"ד [שלח:]: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שהכל נמצא על ידי האור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". וכן ביאר בהרבה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], ונצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. וכן הוא להלן סוף משנה כ [הובא בהערה 608]. וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [נ:], שם ר"פ לד [קכו:], שם פמ"א [קנה.], תפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], ועוד. ולמעלה פ"ג מט"ז [תטז:] כתב: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור, כמו שהתבאר בפרק זה באריכות" [הובא למעלה פ"ג הערה 1482]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1485]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב]

'ולא חשכת את בנך וגו'". ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "אין עוה"ז אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה' [פסחים ב:], כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר. לכן נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת בנך וגו'". אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עוה"ז, שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה, ועוה"ב שהוא המציאות דומה ליום [שם], שהוא אמיתות המציאות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], וח"א לנדה כד: [ד, קנו: (הובא למעלה פ"ג הערה 1488)]. הרי שהמציאות נקראת אור, והאור נקרא מציאות. וראה למעלה הערה 325, ולהלן הערות 715, 2137.

(611) כפי שיבאר בסמוך שהנס הראשון ["לא הפילה אשה"] הוא מניעת הפסד גמור, ומשם פוחת והולך היקף ההפסד. ונקט כלשון המקרא [בראשית מד, יב] "ויחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא הגביע באמתחת בנימין". וראה להלן הערה 640.

(612) נמצא שביאר כאן שני הסברים להיות בית המקדש מעבר להעדר והפסד; (א) בית המקדש הוא נבדל וקדוש, ואילו ההפסד חל רק בדברים גשמיים. (ב) בית המקדש הוא עיקר המציאות, הפך מהפסד. וכן מצינו שביאר כנגד זה שני הסברים להיות בית המקדש "אורו של עולם"; הנה כאן ביאר זאת משום שביהמ"ק הוא עיקר המציאות, וכן ביאר להלן בסוף משנה כ. אך בח"א לב"ב ד. [ג, נז:] ביאר זאת מצד קדושת המקדש, וכלשונו: "יש לך לדעת הטעם מה שנקרא ביהמ"ק 'אורו של עולם'. והוא מבואר ממדרש חכמים שאמרו [ב"ר ג, ד] האורה מהיכן נברא... ממקום בהמ"ק נבראת האורה, שנאמר [יחזקאל מג, ב] 'והנה כבוד אלהי ישראל בא מדרך הקדים', ואין כבודו אלא ביהמ"ק... כי ביהמ"ק הוא נבדל מן הגשמי, וכל נבדל הוא מתייחס לאור, כי האור אינו גשמי כלל, ולפיכך ביהמ"ק אורו של עולם, ומשם התפשט האור בבריאה". וכן ביאר בנר מצוה [צד:]. ולמעלה פ"ג מי"ד [שלח:] ביאר שני הסברים לאור הצלם; כי אור הצלם מורה על הדבר הנבדל, וכן אור הצלם מורה על המציאות הגמורה [כמבואר למעלה פ"ג הערה 1481]. וראה למעלה הערה 476.

(613) "אדם פרטי" - אדם גמור. ומדגיש זאת לעומת הנסים הבאים, שעוסקים במניעת הפסד קטן יותר מאשר הפסדו של אדם גמור.

(614) "הנה התחיל בראשון 'ולא הפילה אשה', כי דבר זה הפסד לגמרי הפלת יצירת האדם, והוא הפסד לגמרי" [לשונו להלן לפני ציון 639]. ואודות שיש שם "אדם" על הולד, ראה בספר בית האוצר לגר"י אנגל מערכה א-ד כלל י, אות ג, שהביא את המשנה באהלות פי"ח מ"ז שולד קודם מ' יום אינו מטמא באוהל, וכתב על כך: "בספר גור

אריה על התורה [דברים פכ"ה אות ג] ראיתי שכתב שביום האחרון, הוא יום המ', מקבל הולד הנשמה, ובכל ל"ט יום הוא בריאת הגוף... אם כן קודם יום המ' לא מיקרי אדם, ועיין אוהלות פי"ח מ"ז דקודם מ' יום אינו מטמא באוהל... דהוא מטעם הנ"ל", ועיי"ש שמאריך בזה טובא. אמנם בודאי ש"לא הפילה אשה" מוסב גם על ארבעים יום הראשונים של יצירת הולד, שאע"פ שאז אין הולד בגדר "אדם", מ"מ הפלת הולד היא הפסד גמור של הולד שעמד להיות אדם. ועיין ברמב"ן נדה מד: שהאריך לבאר שאין העובר אדם.

(615) במשנה שלפנינו נאמר "שלא הסריח בשר הקודש מעולם", ולא ברור כ"כ מהי הכפילות של "בשר זבח ובשר קדשים". ואולי "בשר זבח" הוא בשר הקרבנות, ואילו "בשר קדשים" הוא האמורין הנקטרים על גבי המזבח.

(616) לשון האברבנאל כאן: "ענין זה הנס, שעם היות הזבוב מתפרנס מהלחות והרקיק שבבשר, הנה בהיותו בשר קודש היו הזבובים בטבעם מתפעלים להתרחק ממנו". ובנתיב כח היצר ס"פ ב [ב, קכז.] כתב: "כי רב סובר כי יצר הרע דומה לזבוב [ברכות סא.], כי הדומה מתאוה אל הדומה, ולכך אמר כי היצר הרע דומה אל זבוב, שהוא מאוס, והמאוס אוהב את הדברים המאוסים". הרי העיפוש הוא התחלת הפסד הבשר, ולכך זבובים נמשכים אל זה [ראה להלן הערות 663, 669]. וצרף לכאן דברי הגרי"ז [מנחות כב:] שכתב: "כיון דאסרחא שוב אינה ראויה לכלום, וכעפרא בעלמא הוי. ולפי"ז הא דאמרינן לקמן [מנחות לג:] לענין מצה, 'דלכי מעפשא הוי כתבלין', כמו כן צ"ל דהעיפוש אינו מפקיע ממנו לגמרי שם אוכל, אלא מפקיע רק מדין לחם, אבל אוכל הוי. ולכן שפיר שייך לומר דהוי כתבלין, שהוא אוכל, אבל אין יוצאין בו ידי חובתו בפסח, משום דאינו לחם. וכן מוכח בברכות [מ:] דאיתא פת שעיפשה, ויין שהקריש, אומר 'שהכל נהיה בדברו', עד כאן. ואם נאמר דנפקע ממנו לגמרי שם אוכל, א"כ גם 'שהכל' לא צריכים לברך. אלא ע"כ דלא נפקע ממנו רק שם לחם". הרי שדבר שמסריח הוא הפסד גדול יותר מדבר שעיפש.

(617) לכאורה בנצח ישראל פ"ד [ע.] כתב לא כן, וז"ל: "יעקב נגד שפיכות דמים... כי יעקב לא ראה קרי מימיו [יבמות עו.], ודבר זה נחשב קצת כאילו שופך דם. כי ראוי ואפשר היה שיהיה נברא ממנו אדם, ואף מזה היה יעקב מרחיק", וכן כתב להלן משנה ט [ד"ה וכן על ידין]. ובנדה יג. אמרו "כל המוציא שכבת זרע לבטלה... כאילו שופך דמים", וביאר זאת בח"א שם [ד, קנג.]: "כאשר משחית הזרע, שהוא הכנה לקבל הנשמה... נחשב המבטל זרעו כמו השופך דם לגמרי, היא הנשמה, שהזרע מוכן לקבל

הנשמה" [ראה להלן הערות 1311, 1313, 1314]. ובבאר הגולה באר השני [ריב:] כתב: "כי אין ספק שמי שמשחית הזרע הוא מבטל הויה, שהיה ראוי לבא מן הזרע תולדה. וכדי שלא יעלה על דעתך כי אחר שאינו תולדה שלימה נבראת שיצאה לפעל, אין חשוב זה השחתה והפסד. ועל זה אמר [נדה יג.] 'כאילו הביא מבול לעולם', שהוא השחתה גמורה, שהמשחית זרעו מבטל התחלת הויה, **וזהו הפסד גמור**. ואינו דומה לשאר הפסד, כי המבטל הויה שהיא נמצא כבר, רק שלא הניח לה המשך הויה, אין מבטל עצם הויה לגמרי מן העולם, עד שלא יהיה בעולם שם הויה כלל, רק שמקצר המשך מציאתה. ואין זה כל כך, כאשר אין כאן בטול התחלת הויה, כי היה כאן הויה, רק שמבטל המשך מציאתה. אבל מי שמשחית הזרע, מצד אשר מבטל התחלת הויה, דבר זה נקרא כאילו הביא מבול לעולם". ואם כן זה דומה להפלת אשה, שזהו הפסד של אדם, ומדוע כתב כאן ש"אינו כל כך הפסד כמו הראשונים". ויש לומר, כי כאן כוונתו להפסד של דבר שהוא בפועל, ומבחינה זו אין ראיית קרי הפסד כל כך, כי הזרע אינו דבר בפועל, אלא כל ענינו עומד להיות בכח לעתיד. לכך אע"פ שראית קרי היא דבר חמור מפאת שזו התחלת הויה שאינה מגיעה לפועל, אך מ"מ אין בזה כ"כ הפסד בפועל, לעומת הדברים הראשונים שבמשנה. אמור מעתה; הואיל וכל ענין הזרע עומד לעתיד, לכך מחמת זה גופא היא חמורה יותר משאר הפסד [כמבואר בבאר הגולה], וקלה יותר משאר הפסד [כמבואר כאן]. והרי אף על עובר גופא אמרו בגמרא [יבמות סט:] שעד ארבעים יום הוי "מיא בעלמא". והואיל והמקדש הוא "אורו של עולם" המורה על מציאות גמורה [מבואר למעלה], לכך רחוק ממנו הפסד הסותר למציאות בפועל, ומבחינה זו ראית קרי "אינו כל כך הפסד כמו הראשונים".

(618) פירוש - הואיל ודרך לראות קרי, וראיה זו נחשבת כתואמת לסדר העולם, לכך אין זה נחשב הפסד והעדר, כי דבר התואם לסדר העולם אינו נחשב להפסד. וכן כתב להלן [לאחר ציון 636]: "דבר זה הוא כסדר העולם... ולא היה נחשב דבר זה הפסד כלל, מאחר שכך הוא לפי הבריאה", וראה להלן הערה 638. וראה בחסיד יעב"ץ ובאברבנאל שביארו שלמרות השמירה המרובה שהיתה לכה"ג, מ"מ היתה אפשרות סבירה שיראה קרי, ולכך היה צורך בנס שימנע זאת.

(619) פירוש - אם לא היו מתרחשים שלשת הנסים האלו, אלא הגשמים היו מכבים אש של עצי מערכה, והרוח היתה מנצחת את עמוד העשן, והיה פסול [טומאה] בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, לא היו דברים אלו נחשבים להפסד, וכמו שמבאר.

(620) אלא הפסד שבא מגורמים חיצוניים [גשמים, רוח, וטומאה נוגעת], והפסד מצד גורמים חיצוניים אינו נחשב הפסד בעצם, וכמו שמבאר.

(621) דוגמה לדבר; בנצח ישראל ס"פ נ [תתיג:] כתב: "ולא יבחן הדבר רק מצד עצמו, שהוא צורתו, אשר הוא אמתת עצמו. ואין להשגיח על הבטול אשר ימצא אליו מונע מצד החומר. כי דבר זה דומה אל גבור גדול, אשר לו הכח על פעל גדול מאד, והוא נסגר בבית. וכי בשביל זה שהוא נסגר בבית לא יאמר שהוא גבור גדול, אף כי אי אפשר להוציא גבורתו אל הפעל. וכך הדבר הזה בעצמו, כאשר דבר אחד ראוי מצד הצורה העצמית, שהיא עצמו לו, אף כי מצד שהצורה מוטבעת בחומר יש מונע אל דבר זה, מכל מקום יאמר על זה כאשר ראוי אל הצורה כאשר הוא מופשט מן החומר. ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה' במקומות הרבה מאד" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 58]. וקודם לכן, שם בפ"ו [קנט.] כתב: "ולא הביטו חכמים רק אל הדבר בעצמו מה שהוא מיוחד בו וראוי מצד עצמו, ולא השגיחו על הבטול שמגיע לו מצד אחר. ודבר זה בארנו פעמים הרבה". ובגו"א בראשית פמ"ט אות י כתב: "והחולקים מקשים, שכבר אין נשיאות בארץ ישראל ואין שבט בבבל, ואיך יקויים נבואות יעקב ["לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו" (בראשית מט, י)]. ואין זה קשיא, כי בודאי אילו אמר 'לא יסור שבט מישראל' הוי קשיא הרי מישראל הוסר השבט, אבל כתיב 'לא יסור שבט מיהודה', ומיהודה לא הוסר, רק שכל ישראל אינם ראוים למלכות או לשאר נשיאות, ולפיכך כאשר יש שום שררה או דבר מה תחזור השבט ליהודה. ומי שאמר 'יתברכו זרעך שלא יוסר מהם שיהיו הכל בעלי אומנות צורפי זהב וחורשי נחושת', וכאשר אין איש שנותן לעשות בזהב ובנחושת וכי לא נתקיימה בשביל זה הברכה. כך בדבר זה, הרי ברכת יעקב קיימא לעולם, כי לא יסיר השבט מיהודה... כאשר אין ישראל ראוים מצד עצמם, אין כאן בטול לברכת יהודה, שברכתו תמיד".

(622) כי ארבעת הנסים הראשונים עוסקים במניעת הפסד שבא מעצמו, ואילו שלשת הנסים השניים עוסקים במניעת הפסד שבא מבחוץ.

(623) שביהמ"ק מופקע מהפסד מפאת קדושתו ומפאת היותו עיקר המציאות [שני הסבריו שכתב למעלה מציון 604 ואילך].

(624) מועד קטן יג. "נקטינן טימא טהרותיו ומת לא קנסו בנו אחריו, מאי טעמא, היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק. לדידיה קנסו רבנן, לבריה לא קנסו רבנן". והרמב"ם בהלכות חובל ומזיק פ"ז ה"א כתב: "המזיק ממון חבירו היזק שאינו ניכר, הואיל ולא נשתנה

הדבר, ולא נפסדה צורתו, הרי זה פטור מן התשלומין דין תורה". ורש"י [ב"ק ה.] כתב "שאינו ניכר - כגון הכא דאין הנזק ניכר בתוך הפירות, דלא חסר להו".

(625) "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים, ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם, ולא אמר אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלים".

(626) כי לא מבעיא ש"עומדים צפופים ומשתחוים רווחים" וכן "ולא אמר אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלים" יש במניעתם דוחק וצער בלבד, אלא אף "ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם" הוא כך, כי "לא הזיק נחש ועקרב דבר זה היזק בלבד גם כן, שלא אמר 'ולא המיתו נחש ועקרב' רק 'ולא הזיקו', רוצה לומר אפילו צער נשיכה לא היה" [לשונו בסמוך].

(627) "לא כבו גשמים אש של עצי המערכה, ולא נצחה הרוח את עמוד העשן, ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים".

(628) אלא רק מניעת נזק. ומעתה יבאר את הנזק שעלול להיות לולא הנסים האלו.

(629) כמו שאמרו [יומא כב.] "בראשונה כל מי שרוצה לתרום את המזבח תורם ובזמן שהן מרובין רצין ועולין בכבש כל הקודם את חבירו בארבע אמות זכה ואם היו שניהן שוין הממונה אומר להן הצביעו ומה הן מוציאין אחת או שתים ואין מוציאין אגודל במקדש מעשה שהיו שניהם שוין ורצין ועולין בכבש ודחף אחד מהן את חבירו ונפל ונשברה רגלו וכיון שראו בית דין שבאין לידי סכנה התקינו שלא יהו תורמין את המזבח אלא בפייס", הרי כאשר דוחקים זה את זה, "אי אפשר שלא יגיע היזק זה מזה". והנה מבאר כאן שהתועלת ב"משתחוים רווחים" היא שלא הזיקו זה לזה. וכך משמע מהרמב"ם כאן, שכתב: "בעת ההשתחויה לא היו לוחצים זה את זה". אמנם רש"י כתב כאן שהתועלת בנס היתה "כדי שלא ישמע אחד תפלת חבירו", וכן כתב ביומא כא., וז"ל: "משתחוים רווחים - וכשמשתחוים ונופלים נעשה להם נס, והמקום מרחיב עד שיש ביניהן ארבע אמות, שלא ישמע איש וידוי של חבירו, שלא יכלם". וכן הרע"ב כתב כאן: "כדי שלא ישמע את חבירו כשהוא מתודה ומזכיר עוונותיו".

(630) בפשטות משום שלא נשכו כלל. אך התויו"ט כתב כאן: "לא תנן 'לא נשך', אלא אפילו אם אירע לפעמים שהיה נושך, לא היה מזיק". ורש"י פירש כאן לא כן, שכתב: "ולא הזיק נחש - לא נשך אדם ומת".

(631) בראשית ג, טו "ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב", ופירש רש"י שם "ואתה תשופנו עקב - לא יהא לך קומה ותשכנו בעקבו". ולכאורה רוצה לומר בזה שהיזקו של נחש הוא היזק קטן, כיון שהוא

נושך ברגל. וקשה, דמה בכך, והרי רש"י כתב [בראשית ג, טו] "ותשכנו בעקבו, ואף משם תמיתנו", ומדוע עשה מנשיכה ברגל מילתא זוטרתא. ואולי יש לומר, כי כבר ביאר למעלה שמשנתינו אינה עוסקת במניעת נשיכה היכולה להמית, אלא רק במניעת נשיכה היכולה להזיק ["שלא אמר 'ולא המיתו נחש ועקרב', רק 'ולא הזיקו', רוצה לומר אפילו צער נשיכה לא היה" (לשונו למעלה)], ונשיכת נחש ברגל [היכולה להזיק ולא להמית] היא "נחית דרגא" בהשוואה לנס הקודם. כי בנס הקודם אם לא היו משתווים רווחים, אלא היו משתחווים צפופים כפי שהיו עומדים צפופים, אזי היה זה היזק גדול [כמו שביאר], משום שאחד היה נופל על השני במלוא קומתו אפים ארצה. אך היזק נחש הוא רק ברגל, ובהשוואה לנזק שהיה יכול להיות לולא שהיו "משתווחים רווחים", הרי יש כאן היזק קטן יותר.

(632) מקשה על עצמו, שאם משנתינו באה להורות שנעשה נס כדי למנוע אף היזק קטן, מדוע נקטה המשנה ב"נחש ועקרב", שהם בדרך כלל מזיקים קשים, ולא נקטה במזיקים פחות קשים. והרי היה יותר מתאים לומר שאף נשיכת דבורה וכיו"ב לא אירעתה, וק"ו שלא אירעתה נשיכת נחש ועקרב.

(633) כן מבואר בקובץ מאמרים ח"ב סימן מז אות ח, וז"ל: "בברכות לג. אפילו נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק, אבל עקרב פוסק, דרוב נחשים אינן ממיתין... בעקרב מיקרי שכיח היזיקא, אבל בנחש כיון דרוב נחשים אינן ממיתין, הוי לא שכיח". ומשמע מכך שאף נחש לא הוי שכיחי להמית, אך בודאי שהוי שכיחי להזיק.

(634) בסמוך [ד"ה ומה שזכר]. וראה להלן הערה 711.

(635) כפי שכתב למעלה [לפני ציון 616]: "שלא נראה זבוב בבית המטבחיים מחמת עיפוש, שדרך להיות נולדים זבובים בבית המטבחיים מן העיפוש".

(636) לשון הפסוקים שם [בראשית ג, יד-טו]: "ויאמר ה' אלקים אל הנחש כי עשית זאת וגו' ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב". ולהלן [לפני ציון 703] כתב: "הנחש והאדם מצירים ומעיקים זה את זה, שהם שונאים צרורים ומעיקים זה את זה".

(637) פירוש - בעקבות עונש הנחש נקבע בסדר העולם שהנחש עומד לעומת האדם וכנגדו, ולכך ההיזק שבא מהנחש לאדם אינו חריגה מסדר העולם, אלא תואם לסדר העולם. ויש להקשות, הרי הפסוק עוסק רק בנחש, וכיצד ילפינן ממנו שאף העקרב משתייך לסדר העולם. ועוד, בנצח ישראל פ"מ [תשז.] כתב: "העקרב שנושך את האדם

אינו מסדר העולם, רק במקרה", ושם הוסיף לבאר שהעקרב חמור ושונה מהנחש [ראה למעלה פ"ב הערה 1327], וזה לכאורה סותר לדבריו כאן. וצ"ע.

(638) לשונו בח"א לסנהדרין צז. [ג, רז:]: "דע כי הכתוב שאמר [ויקרא יג, יג] 'כולו הפך לבן טהור הוא', מפני כי כאשר הצרעת במקצת טמא אותו התורה [ויקרא יג, ג], כי הצרעת הוא הפסד לאדם, כדכתיב [במדבר יב, יב] 'אל נא תהי כמת אשר בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו'. והפסד זה אינו ראוי לאדם שיהיה לאדם צרעת, ולכך הוא טמא, שהוא שנוי בסדר העולם. ולכך אמרה תורה [ויקרא יג, מו] 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו', כי הוא דבר שהוא חוץ לסדר. אמנם כאשר פרחה הצרעת בכולו הוא טהור, כי בצד הזה אין הצרעת הוא חוץ לסדר העולם, וזהו כי הצרעת כמו שאמרנו הוא העדר והפסד, והאדם במה שהוא אדם אינו נמלט מן ההפסד, שהרי הוא בעל מיתה והעדר. ולכך אם פרחה בו צרעת בכולה, שזה מורה על העדר והפסד מוחלט, טהור. אבל אם הצרעת במקצת, והרי יש כאן הויה במקום שאין הצרעת שם, ובמקום הויה אין ראוי העדר, כי אין כאן העדר מוחלט, שהוא לאדם כפי הסדר". ומעין זה כתב בנצח ישראל פל"ה [תרסה.]. וכן רש"י [שמות כב, ל] כתב: "ללמדך שכלב נכבד ממנו" [מהנכרי עובד ע"ז]. ובגו"א שם אות לד כתב: "מה שהכלב הוא יותר טוב מן עובד עבודה זרה, כי הכלב נברא שאי אפשר להיות טוב במינו, והוא שלימות הבריאה בזה המין. ולא כן עובד עבודה זרה, שהרי הוא אדם, ובמה שהוא אדם אינו שלימות הבריאה, רק העובדים השם, והם עמו. כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם. אבל העובד עבודה זרה אינו צורת העולם, שהרי הישראל הוא צורת האדם, שהם נקראים 'אדם' [יבמות סא.], והוא צורתו של עולם, ולמה צריך עובד עבודה זרה, ואינו מצורת העולם" [הובא למעלה פ"ד הערות 237, 1940, ולהלן הערה 1526]. ובבאר הגולה באר הששי [קנד.] כתב: "כל הנמצאים דבוק בהם העדר, ואין דבר זה יוצא מן סדר המציאות, כיון שהוא בטבע כך. ולפיכך החושך שהוא לילה, שהוא העדר טבעי, אין בזה דבר העדר, במה שהוא טבעי. אבל כאשר יש חושך שהוא העדר בלתי טבעי, כמו לקות המאורות... אי אפשר שיהיה דבר זה, כי אם שהעולם מוכן בצד עצמו אל ההעדר, יוצא מן הסדר מצד שיש בו חטא".

(639) כפי שכתב למעלה [לפני ציון 613]: "כי הפלת האשה הוא הפסד גמור, שיהיה נפסד הולד, שהוא אדם פרטי, ואמר שלא היה הפסד כזה. ודבר זה ענין בפני עצמו, מפני שהוא הפסד האדם, שהוא הפסד גמור".

(640) לשונו למעלה [לאחר ציון 610]: "לכך כל הנסים שנעשו בבית המקדש הם ההרחקה מן ההפסד, מתחיל בגדול ומסיים בקטן, שלא היה שם הפסד והעדר מה". ובכת"י האריך בזה יותר, וז"ל: "ואחר כך 'לא כבו גשמים וכו", ואין זה הפסד מעצמו, רק שהרוח נצח, ואין זה הפסד מעצמו. ומכל מקום כאשר כבו (עצי) גשמים, הוא הפסד, ולכך אף 'לא נצחה הרוח לעמוד העשן'. ואין זה הפסד, רק שנצח הרוח. ואחר כך 'לא נמצא פסול בעומר ובלחם הפנים', אף כי לא היה נראה שום שנוי בעומר ובלחם הפנים, וגם שאין זה רק פסול, ולא שום טומאה. 'עומדים צפופים ומשתחוים רוחים', אף כי אין זה רק לזמן מועט. 'ולא הזיק נחש', אף כי זה הוא כסדר העולם, כי נחש ועקרב מזיקין, וכך הוא סדר העולם, גם זה לא היה כלל. וגם היזק מה קטון לא היה. 'ולא אמר צר לי המקום וכו", אף שלא היה צריך רק לינה, ואף אם היה צר לו לילה אחת, לא היה זה. וגם כי מה שהוא צר לאדם אין זה קשה כל כך על האדם, גם זה לא היה שם. והנה בגדול החל ובקטון כלה הנסים [ראה למעלה הערה 611]".

(641) רש"י והרע"ב ישבו קושיא זו, ולשון רש"י הוא: "לא נמצא פסול בעומר - נס גדול היה, שאילו נמצא בו שום פסול, ידחה לגמרי, ואין לו תשלומין, שהרי אי אפשר לקצירתו ולקיטתו אלא בליל טז [ניסן]... ובשתי הלחם דעצרת נמי לא אירע פסול, דשוב לא יהא תשלומין בדבר, מאחר שעבר עליהם יו"ט, שהרי צריך לאפותם מבעוד יום, שאין אפייתם דוחה שבת, ולא יום טוב... נמצא נדחים לגמרי אם נמצא בהן פסול. ולחם הפנים נמי, אם נמצא בהם פסול בשבת נדחים הם עד שבת הבאה, דאי אפשר לסדרן אלא בשבת... ולפי שאין לדברים האלה תשלומין, היו נזקקין לשמירתן יותר משאר קרבנות".

(642) כפי שהקשה למעלה [לאחר ציון 603]: "ויש לשאול, הנסים האלו שנעשו בבית המקדש, למה דוקא אלו נסים נעשו בבית המקדש". ועד כה לא יישב שאלה זו, אלא רק ביאר שנסים אלו נעשו במקדש למנוע הפסד והעדר, אך בודאי שהיו דברים נוספים שהיה ניתן למנוע בהם הפסד והעדר, ומדוע נבחרו רק נסים אלו.

(643) "כל אלו דברים שכיחים ורגילים היה, וצריך לנס בהם. אבל שאר דבר היה נס שלא לצורך" [לשונו להלן].

(644) לשון האברבנאל בתחילת המשנה: "לא היתה מתפעלת האשה המעוברת מריח הקרבנות, שהיו שמנים מאד, כמו שאמר הכתוב [במדבר כח, ד] 'את הכבש אחד תעשה בבוקר', ואמרו חז"ל בפרק בני העיר [מגילה כח.] מאי 'אחד', מיוחד שבעדרו. וזה ממה שיורה השגחת השם היתה עליהם, שאף הדברים המזיקים כפי טבעם למעוברות, ברצות

ה' לא היה מגיע בהם היזק כלל". הרי שלולא הנס היה אפשרי שאשה תפיל כל יום, כי התמיד בא מהמיוחד שבעדרו.

(645) כמו שנאמר על עבודת יוה"כ [ויקרא טז, לד] "והיתה זאת לכם לחקת עולם לכפר על בני ישראל מכל חטאתם אחת בשנה וגו'". וכן אומרים בתפילת יוה"כ "מלך מוחל וסולח לעונותינו ולעונות עמו בית ישראל ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה". וראה בפחד יצחק יוה"כ מאמר כא, אותיות ג, יד, שביאר לשונות אלו. ובגבורות ה' פמ"ו [קעט.] כתב: "יצאו ביום הכפורים מרשות המלך היצר הרע, שכבר נסתבכו בו כל השנה, ונכנסים לרשות הקב"ה".

(646) צרף לכאן דברי הגמרא [יומא פח.] "הרואה קרי ביום הכפורים ידאג כל השנה כולה".

(647) כן מבואר כאן ברבינו יונה. ועיין ברש"י שם ובגו"א אותיות יב, טו, בביאור האש שעליה מוסב הפסוק, האם היא אש של המערכות, או אש של המנורה.

(648) העומר היה נקרב בטז ניסן [רש"י ויקרא כג, יא], ושתי הלחם בחג השבועות [ויקרא כג, יז].

(649) לשון הפסוק במילואו "ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד".

(650) רש"י [חגיגה כו:] כתב: "'תמיד' האמור בשולחן, תמיד יום ולילה הוא, דמשבת לשבת הוא ערוך עליו". ועוד כתב רש"י [שמות כז, כ]: "'תמיד' האמור בלחם הפנים, משבת לשבת הוא". וראה בגו"א שם אות יג [ד"ה והא] שכתב לחלק בין "תמיד" של שולחן ל"תמיד" של מנורה [שמות כז, כ], וז"ל: "אומר אני דחילוק גדול יש, דבשלחן כתיב 'תמיד', דאצל עשיית השלחן נאמר [שמות כה, ל] 'ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד', וכאילו כתיב דזה השלחן יהיה תמיד כדי שיהיה עליו לחם תמיד, דהא הכתוב מפרש עשיית השלחן, ואמר עליו שעשייתו הוא כדי ליתן עליו לחם תמיד. ולפיכך קאמר [חגיגה כו:] שהיו מזהירין עמי הארץ כדי שלא יטמאו את השלחן שנאמר בו 'תמיד'. אבל המנורה, אף על גב דכתיב ביה 'תמיד', לא קאי זה על המנורה, רק על הדלקת המנורה, והיא מלתא בפני עצמו. ואף על גב דכתיב 'תמיד' בהדלקה, כיון שאין במנורה עצמה 'תמיד', לא היו מזהירין על המנורה. ואף על גב דאם היו מטמאין המנורה לא היה כאן הדלקת הנר שהוא 'תמיד', אין זה קפידא כל כך. ולא היו מקפידין רק שלא יהיה חסר השלחן, שנאמר 'תמיד' אצל השלחן, כדכתיב 'ונתת על השלחן לחם הפנים וגומר'" [הובא למעלה פ"ד הערה 1135].

(651) מנחות צט: במשנה "ארבעה כהנים נכנסין, שנים בידם שני סדרים, ושנים בידם שני בזיכין, וארבעה מקדימין לפניהם, שנים ליטול שני סדרים, ושנים ליטול שני בזיכין. המכניסים עומדים בצפון ופניהם לדרום, והמוציאין עומדים בדרום ופניהם בצפון, אלו מושכין ואלו מניחין", ופירש רש"י שם "אלו מושכין - ועד שלא יגביהו הן מן השלחן אלו מניחין".

(652) ואין הקב"ה עושה נס לחנם, ומעין מה שאמרו [ברכות נח.] "עביד רחמנא ניסא לשקרי" [בתמיה]. ובגו"א בראשית פי"ד אות יח [רלז:] כתב: "ולמה היה צריך לנס בחינם". ובגו"א דברים פ"א אות כד כתב: "לא יעשה הקב"ה נס בחנם", ושם הערה 78. ושם פ"ח אות ג כתב: "לא מצאנו נס בחינם". והביאור הוא, שכבר השריש בח"א לגיטין נו. [ב, קג.] שהנס בא לעולם מצד מדת הרחמים, וכלשונו: "כי הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים, ודבר זה ידוע גם כן אם יש לך לב להבין, כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והש"י מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים. כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך, רק שהוא לצורך, ודבר זה ממדת הרחמים" [הובא למעלה פ"ד הערה 1427]. לכך ברור שהנס הוא רק כאשר יש צורך, כי הנהגת הרחמים היא רק בהתאם לצורך, וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"ז [תשפח:], וז"ל: "כי השם יתברך הוא משפיע החסד, ומרחם על עולמו. והחילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם" [הובא למעלה פ"ד הערה 2101, ולהלן הערה 686]. ולכך לא יעשה נס ללא צורך.

(653) חוזר בזה לדבריו למעלה בתחילת המשנה, שעמד על כך שעשרה נסי המקדש נתפרטו במשנה, לעומת הנסים שנעשו לאבותינו על הים [למעלה משנה ד], ועשרה נסיונותיו של אברהם אבינו [למעלה משנה ג], שלא נתפרטו במשנה. ושם ביאר כי הואיל ונסי המקדש לא נזכרו בכתוב, לכך הוצרך לפרשם. וכאן מוסיף תשובה נוספת; הואיל ונתבאר כאן שיש סדר לעשרה נסי המקדש שהם "מתחיל בגדול ומסיים בקטן" [לשונו למעלה לפני ציון 611, וכן כתב בכת"י, והובא בהערה 640], לכך יש צורך לפרט הנסים, כדי להורות על סדורם הפנימי. ולהלן יוסיף תשובה שלישית, וכמבואר בהערה 707.

(654) יבאר כיצד עשרת נסי המקדש מקבילים לעשר הספירות. ובגבורות ה' פע"א כתב כדבריו כאן, אות באות. ובכת"י רק רמז לענין זה, שכתב: "ויש עוד באלו עשרה נסים נעשו במקדש דברים גדולים מאד, ונתבאר במקום אחר [בגב"ה פע"א], כי אין

מקומם כאן". וכבר נתבאר למעלה [פ"ד הערה 1958] שכאשר המהר"ל מציין לחכמת הנסתר, כוונתו בדרך כלל לחלוקת הספירות. והפחד יצחק פסח מאמר נח, אות ה, כתב: "כמה פעמים נתבאר במהר"ל כי כל עניני המקדש באים הם בהתאם למצב הפנימי של העולמות". וכוונתו לדברי המהר"ל כאן, שבמקדש היה בטוי לפנימיות העולמות והספירות, ולכך נעשו עשרה נסים המקבילים לעשר ספירות, כי המקדש הוא מקום חבור עליונים ותחתונים, וסדר ההשתלשלות מהעליונים לתחתונים.

(655) יבאר שעשרת הנסים שבמשנה הוזכרו מלמטה למעלה [ממלכות לכתר]. ועשר הספירות מלמטה למעלה הן; מלכות, יסוד, הוד, נצח, תפארת, גבורה, חסד, בינה, חכמה, כתר. וראה להלן הערה 691.

(656) אודות שמקום הוא מקיף את העומד בו, כן כתב למעלה פ"ג מ"ג [קיז.], וז"ל: "הדבר שיש לו מקום הוא מוגבל, שזה ענין המקום, אשר הוא מקיף ומגביל אשר הוא מקום לו". ובגו"א בראשית פל"ז אות מ [רלא.] כתב: "כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם 'מקום' [ב"ר סח, ט], מפני שהוא כולל הכל, כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו" [הובא למעלה הערה 582]. ובגבורות ה' פנ"ג [רלא.] כתב: "קרא השם יתברך 'מקום', כי המקום בו עומד הדבר אשר הוא מקום לו, והמקום עודף עליו, והוא יתברך מקומו של עולם [ב"ר סח, ט], מפני שהוא כולל הכל, ואין נמצא יוצא ממנו, ועודף [הקב"ה] עליהם מבלי תכלית, לכך ראוי לקרותו מקום... שנקרא מקום בעבור שהוא כולל הכל" [הובא למעלה פ"ג הערות 547, 590]. ו"מקיף הכל" עומד כנגד ספירת כתר, שהכתר מקיף הכל, וכמו שנאמר [שופטים כ, מג] "כתרו את בנימין", ופירש רש"י שם "הקיפו את בנימן ככתר המקיף את הראש, וכן [תהלים כב, ג] 'אבירי בשן כתרוני', וכן [חבקוק א, ד] 'כי רשע מכתיר את הצדיק'". ובח"א לב"ב טז. [ג, עד.] כתב: "נודע זה בכתר, אשר הוא מאחד ומחבר אותם ביחד, והבן זה". וכן כתב השערי אורה בשער העשירי [הספירה הראשונה], וז"ל: "הספירה הזאת נקראת גם כן 'כתר', והטעם, כמו שהכתר סובב על הראש, כך הספירה הזאת סובבת ומקפת כל הספירות, לפי שהיא עולם הרחמים הסובבים והמקיפים בכול". וראה למעלה פ"ג הערה 1643. ובגבורות ה' פע"א [שכד:] כתב משפט זה כך: "וסיים 'ולא אמר אדם צר לי המקום שאלין בירושלים', הרי שסיים במקום, שהוא כולל מקיף הכל. וזהו המדריגה העליונה, שהוא כולל ומקיף הכל". וראה להלן הערה 700.

(657) כאן כתב "בלי מה" כשתי מלים, ובגבורות ה' פע"א [שכד:] כתב משפט זה כך: "כי אלו עשרה נסים נגד עשר ספירות בלימה", הרי כתב "בלימה" כמילה אחת. ושתיהן

מקורן מספר היצירה פ"א משניות ב, ג, שאמרו שם: "עשר ספירות בלי מה במספר עשר אצבעות... עשר ספירות בלימה, עשר ולא תשע". ונאמר [איוב כו, ז] "תולה ארץ על בלימה", וביאר המצודות ציון שם "בלימה – היא שתי תיבות, בלי מה". והרמב"ן שם כתב: "הזכיר הספירות בלשון 'בלימה', שאתה חייב לבלום פיך מלדבר, ולבך מלהרהר, שהם פנימיות לאותיות, ולא נכתבו בתורה כמו האותיות". ובספר חכמוני ח"ב פ"א כתב: "פירוש 'בלימה' בלי מאומה, ללמדך שכל אומן הרוצה לעשות בנין, אם אין לו אבנים וכו' אינו יכול לעשות בנין וכו' והקל הגדול הגבור והנורא ברא העולם בלי מאומה". ביאור הרמב"ן הוא לתיבת "בלימה", מלשון בולם, וביאור החכמוני הוא לתיבת "בלי מה". וכן הזכיר ענין זה בח"א לנדרים לב: [ב, יב.], ובח"א לב"מ פד. [ג, לג.], והובא למעלה פ"ב הערה 681.

(658) פירוש - ספירת מלכות [נוקבא] היא הספירה האחרונה, וכמו שמבאר.

(659) כי זהו ענין של "נוקבא", וכידוע. והרי כל מהות האשה היא קבלה, וכמבואר בדרוש על התורה [יב:], שהביא שם את מאמרם [שבת פח:] שהמלאכים טענו כנגד בואו של משה לקבל התורה "מה לילוד אשה בינינו", וכתב לבאר: "ואמרו המלאכים 'מה לילוד אשה בינינו'. רצו בזה כי מה שייך ילוד אשה בין העליונים, אשר באין ספק מצד הוולדו מן האשה נמשך אחרי גדרה וענינה, במה שהיא מושפעת ומקבלת. והעליונים למעלתם ומדריגתם המה משפיעים, ואינם מקבלים. ולפיכך אין יחס ושייכות לילוד אשה בין המלאכים. כי כל ילוד אשה, בבחינתו זאת ודאי רוצה לקבל, כאשה הזאת המיוחדת לקבלה, אשר הוא ילוד מאתה, ואין קבלה בעליונים" [הובא למעלה פ"ב הערה 1082]. ובתפארת ישראל ס"פ נא [תתט.] כתב: "האשה היא המקבל", ושם הערה 60. ובח"א לב"מ נט. [הוצאת כשר] ביאר שהעשירות תלויה באשה, וז"ל: "הטעם שהעושר תלוי באשה, כי העושר הוא ברכה, וכל ברכה צריך שיהיה כאן מקבל, והאשה היא המקבל... שהאשה היא חומרית מקבלת, והאיש הוא צורה משפיע. רק שהאשה מוכנת לקבלה על ידי האיש, באשר האשה כלי מוכן לקבל, כי היא ביתו של אדם".

(660) פירוש - כבר השריש כמה פעמים שכח ההשפעה מלמעלה הוא כפי כח הקבלה והקליטה למטה. דוגמה לדבר; נאמר [דברים לב, יח] "צור ילדך תשי וגו'", ופירש רש"י שם "כשבא להיטיב לכם, אתם מכעיסין לפניו, ומתישים כחו מלהיטיב לכם". ובגו"א שם [אות יב] כתב: "ואם תאמר, איך יתכן לומר כי הם מתישים כחו חס ושלום, והלא כתיב [איוב לה, ו] 'אם חטאת מה תפעל לו'. אמנם דקדקו לומר [ספרי שם] שהם מתישין הכח, רוצה לומר הכח שהוא מאתו מתישין, לא חס ושלום שיהיו מתישין אותו יתברך,

כי לא נאמר 'מתישין אותו', רק מתישין כחו. ודע, כי ענין זה, שכאשר יש מקבל יש נותן, וכאשר אין מקבל, דהיינו כאשר אין ישראל ראויים לקבל, אז כאילו אין כאן מקבל. וכאשר אין מקבל, יסולק כח הנותן. וזהו התשת כח, כי כאשר אין כאן מקבל, אז לא נמצא כח פועל. ודבר זה ענין נפלא מאוד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסט.] כתב: "כי אין הפועל פועל רק כאשר יש כאן מקבל מוכן לקבל הפעל". ולמעלה פ"א מ"א [קכה:] כתב: "מה מועיל כח הנותן כאשר יש חסרון במקבל", וראה שם הערה 125 שהובאו מקבילות נוספות. וכן הוא למעלה פ"ג הערה 802. נמצא שכח המלכות הוא כפי כח הקליטה של המקבל ["אין מלך ללא עם" (תפארת ישראל פכ"א)]. וזהו שכתב כאן "ועם כל זה היה לה כח, ולא הפילה, ודבר זה ידוע".

(661) כמבואר למעלה [מציון 604 ואילך] בתרי טעמי; (א) לנבדל אין הפסד הדבק בחומרי. (ב) המקדש הוא עיקר המציאות בעולם.

(662) פירוש - ספירת יסוד מורה על קיום הדברים. ובנתיב הצדק ס"פ א כתב: "הצדיק מאחר שיש לו הצדק, שהוא דבר קיום נצחי, ומפני כך גם כן כתיב [משלי י, כה] 'וצדיק יסוד עולם', שיש לו מדריגת הקיום ביותר". וצרף לכאן דבריו בגו"א בראשית פמ"א אות מד שהתבואה של יוסף לא הרקיבה במצרים, ואילו תבואת המצריים הרקיבה, כי יוסף היה נימול, ואילו המצריים היו ערלים. הרי שמדת יוסף [יסוד] מקיימת את התבואה מלהרקיב. ושמעתי מחכ"א שאמר ש"קיום" הוא גמטריה "יוסף". ובזוה"ק ח"ג רנו. כתב: "תרין בדי ערבות, נצח והוד... לולב יסוד, דומה לשדרה, דביה קיום דכל גרמין". ויש בזה רמז לאבר שכולו בשר [ראה העמק דבר ויקרא טו, ב].

(663) כמבואר למעלה הערה 616. וראה בסמוך הערה 669.

(664) כוונתו שספירות הוד ונצח שייכות להדדי, כאשר ההוד הוא ענין אחד, והנצח הוא ענין שני, וכמו שמבאר.

(665) פירוש - ההוד ויופי של ביהמ"ק עומדים כנגד מאיסת הזבוב, ולכך "לא נראה זבוב בבית המטבחיים". וספירת הוד מחייבת את הנס של מניעת זבובים מבית המטבחיים. ובסוף הקדמה שלישית לגבורות ה' כתב: "נקרא בית המקדש 'הוד' [ברכות נח.], לפי ששם הודו של הקב"ה, וכאילו בא לומר... כי מצד ההוד של השם יתברך היה בית המקדש, שבו הודו של השם יתברך". ואודות יופי בית המקדש, הנה אמרו [ב"ב ד.] "מי שלא ראה בנין הורדוס, לא ראה בנין נאה מימיו". ונאמר [תהלים נ, ב] "מציון מכלל יופי וגו'".

(666) פירוש - הנס הזה איפשר שהכהן גדול יתמיד בטהרתו, ולא יטמא בטומאה היוצאת מגופו. הרי שספירת נצח מחייבת את הנס שהכהן הגדול ישאר בטהרתו. וכן נאמר [ישעיה כה, ח] "בלע המות לנצח", הרי סילוק טומאה נעשה מחמת נצח. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר שכל ענינה של טומאה הוא כאשר דבר מגיע למבוי סתום, ולכך "טמא" ו"אטם" ו"טומטום" הן בנות אותיות דומות. מה שאין טהרה, פירושה הוא פתיחה ומרחב, וזו תיבת "טיהרא", שהוא צהרים [רש"י בראשית מג, טז], שהוא עיצומו של יום, ומלשון "צוהר", שהוא פתיחה שדרכה נכנס האור [רד"ק ספר השרשים שורש צהר]. ולכך מדת הנצח מחייבת טהרה, כי היא ההפך לסגירה וסתימה. וצרף לכאן שאמרו חכמים [ב"ב עג:] "חדא דליא לי אטמא" [אווז אחד הגביה את ירכו]. ובבאר הגולה באר החמישי [לט:] כתב: "האטמא הוא הירך, והוא העמוד שעליו נשען הבעל חי, והוא קיום שלו, ודבר זה רמז על הקיום הנצחי... ונגד הנצח אמר 'חד דליא לי אטמא'". הרי שוב חזינן השייכות של מדת נצח ל"אטמא".

(667) כי הספירות נצח והוד שייכות להדדי, כאשר נצח הוא לימין והוד הוא לשמאל, ולכך המקביל להוד הוא "ענין אחד", והמקביל לנצח הוא "ענין שני", וכמבואר בהערה 665. וראה בגו"א במדבר פכ"א הערה 187. כי שתי הרגלים הם כנגד נצח והוד. ובספר מבוא לחכמת הקבלה חלק א שער ג פרק ג, כתב: "חסד וגבורה רומזים אל הזרועות, נצח והוד אל הרגלים. והטעם, כי אפשר להשתמש בכל יד לחוד, מבלי להזדקק לחברתה. מה שאין כן הרגלים, אין הולכים בעולם הזה על רגל אחת... וכן פירש הגאון רבי יצחק אייזיק חבר ז"ל בסוף ספר מגן וצנה".

(668) הנס שלא נראה זבוב, והנס שלא ראה קרי.

(669) כמו שאמרו [גיטין ו:] "זבוב מאיסותא", ושם בח"א [ב, צב.]. ובנתיב כח היצר ס"פ ב [ב, קכו:] כתב: "אמר רב יצה"ר דומה לזבוב ויושב על שני מפתחי לב [ברכות סא.]... פירוש זה כי היצה"ר דומה לזבוב, כי הזבוב הוא דבר מאוס... ולכך אמר כי היצר הרע, שהוא כח התאוה, שהוא מתאוה לדברים פחותים, דומה לזבוב. ואין דבר מאוס כמו הזבוב, ולכך יצה"ר שבאדם מתאוה לדברים פחותים ומאוסים, כמו זנות וערוה... ואין דבר פחות ושפל ומגונה כמו הזבוב... כי הדומה מתאוה אל הדומה, ולכך אמר כי היצר הרע דומה אל זבוב, שהוא מאוס, והמאוס אוהב את הדברים המאוסים" [הובא בחלקו למעלה הערה 616]. וכן כתב בנתיב התורה פי"א [א, מז:]. וראה בפרישה יורה דעה סימן קז ס"ק ה.

(670) אין כוונתו שטומאת קרי היא הטומאה החמורה ביותר, שהרי רש"י [ויקרא טו, ב] כתב: "טומאה קלה, קרי. טומאה חמורה, זיבה". והרא"ם שם פירש שקרי היא טומאת ערב בלבד [ויקרא טו, טז], ואילו זיבה היא טומאת שבעה וקרבן [שם פסוקים יג, יד]. אלא כוונתו היא שהריחוק מקדושה נמצא בקרי במיוחד. וכן ביאר בגו"א שמות פי"ט סוף אות כ [עז.], וז"ל: "ואף על גב דעדיין לא נתנה תורה שיהיה שכבת זרע מטמא [ומדוע הוזהרו לפני מעמד הר סיני שלא לגשת לאשה שמא תפלוט שכבת זרע (רש"י שמות יט, טו)], אין זה קשיא, שאף על גב דאדם אינו מוזהר עליו, מכל מקום אין שכינתו שורה במקום טומאה, ועכשיו בא לשכון כבוד ה' עליהם, הזהיר אותם על הטומאה. אף על גב דבלאו הכי היו טמאי מתים וטמאי שרץ ונבלה ומצורע וכל הטומאות, לא הקפידה תורה על זה, רק על טומאת קרי הבא מקלות ראש, ואין השם יתברך שוכן כבודו עמהם, אבל שאר הטומאות, שאינם באים מחמת קלות ראש, לא" [הובא למעלה פ"ג הערה 1229]. הרי שטומאת קרי היא הטומאה המרוחקת ביותר משכינתו יתברך, ולכך כוונתו כאן.

(671) כי כבר נתבאר למעלה שהמיאוס עומד כנגד ספירת הוד, והטומאה עומדת כנגד ספירת נצח, והוד הוא בשמאל, ונצח הוא בימין [ראה הערה 667]. ועל הנצח נאמר [תהלים טז, יא] "נעימות בימינך נצח", וכמבואר בבאר הגולה באר החמישי [מ:]. ובספר פרדס רימונים שער א פרק ג כתב: "ב' שוקים, שהם נצח שוק ימין, הוד שוק שמאל". והעמודים של יכין ובועז הם כנגד נצח והוד [שם שער כא פרק ג]. ובמאמר החכמה לרמח"ל כתב: "והנה עשר הספירות נחלקים לג' חלקים, ונקראים ג' קוים; חכמה חסד ונצח נקראים קו החסד, ונקרא על דרך המשל ימין. בינה גבורה הוד קו הדין, ונקרא שמאל. כתר תפארת ויסוד קו הרחמים, ונקרא אמצע, ומלכות כלל כלם".

(672) הנה לא זכינו לחידושי אגדות שלו למסכת ברכות, אך מצינו שביאר את המאמר בנתיב התורה פי"א [א, מז:], וז"ל: "למאן דאמר שלא עבר זבוב, פירוש שהקדושה היא נבדלת מן פחיתות הצורה, כי הזבוב שהוא בעל חי מאוס, יש לו פחיתות הצורה. ולמאן דאמר שלא ראתה קרי, הקרי הוא פחיתות הגוף החמרי. ומחלוקת שלהם מאיזה מהם הקדושה יותר רחוק; למאן דאמר זבוב, הקדושה יותר רחוק מן פחיתת הצורה. ולכך לא ראתה זבוב על שלחנו. ולמאן דאמר שלא ראתה קרי על מטתו, הקדושה יותר רחוק מן פחיתת החמרי, כי הקרי הוא פחיתת חמרי. ויש לך להבין מחלוקת שלהם, שלא נמצא קרי, שהוא מצד מיוחד. או שלא נמצא זבוב, שהוא גם כן מצד מיוחד. וגם התבאר זה במקום אחר". ובנתיב הפרישות ס"פ ג [ב, קיט:] הביא מאמר חכמים [נדה טז:]

שאמרו "ארבעה דברים הקב"ה שונאן... הנכנס לביתו פתאום... והאוחז באמה ומשתין מים, ומשתין מים ערום לפני מטתו, והמשמש מטתו בפני כל חי". כתב שם לבאר לגבי הדבר השני והשלישי, וז"ל: "האוחז באמה ומשתין מים, כי דבר זה ערוה וזנות, והוא משחית זרעו, והקב"ה שונא אותו כאשר אינו נוהג בקדושה ובפרישה. והמשתין מים לפני מטתו, והוא דבר מאוס ומשקץ נפשו, וגם דבר יוצא מן הקדושה... כי כל שקוץ ותעוב הוא יוצא מן הקדושה לגמרי. ודבר זה תבין גם כן ממה שהתבאר למעלה אצל 'איש קדוש עובר עלינו', רב ושמואל חד אמר שלא ראתה קרי על מטתו, וחד אמר שלא נראה זבוב על מטתו. כי הן קרי שהוא טומאה, הן הזבוב שהוא דבר מאוס, הוא יוצא מן הקדושה, ואשר יש בו קדושה הוא רחוק מן אלו שני דברים. וכנגד אלו שנים זכר כאן האוחז באמתו ומשתין, שגורם שיראה קרי. ומשתין מים לפני מטתו, הוא משקץ נפשו בטינופת". וכן כתב בח"א לנדה טז: [ד, קנד:]. ולהלן במשנה ט [לאחר ציון 1277] כתב: "כל קדושה היא הפך טומאה".

(673) פירוש - ספירות מלכות ויסוד עומדות על קו האמצע [כמבואר בהערה 671], והנטיה לימין ושמאל מתחילה משם ולמעלה, ולכך "במקום זה [לאחר יסוד] הוא התחלת נטייה לשמאל ולימין" [הוד ונצח].

(674) ו"מדריגת קדושתו" היא באמצע. ואודות שהקדושה היא באמצע, כן כתב בגבורות ה' פ"ס [רעא.], וז"ל: "האמצע הוא נבחר לקדושה, וסימן לזה ארבעה דגלים שהיו לארבע רוחות [במדבר ב, א-כה], ואוהל מועד, מחנה שכינה, באמצע [שם פסוק יז], דבר זה מורה לך כי הקדושה באמצע" [הובא למעלה הערה 54, ולהלן הערה 1611]. הרי שקדושת המשכן [והמקדש] הוא בהיותו באמצע. ובנתיב התורה פי"ג [א, נד.] כתב: "כי ארץ ישראל הקדושה, התורה שבה אינה יוצאה מן הסדר ומן השווי... כי הארץ הזאת הקדושה היא באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י], יורה שכל הדברים שבה הם בשווי ובסדר הראוי". לכך מדריגת קדושת המקדש היא בהכרח ללא שום נטיה לשמאל או ימין.

(675) הנה במשנה אמרו קודם "ולא כבו גשמים אש של עצי המערכה", ורק אחר כך אמרו "ולא נצחה הרוח עמוד העשן", ואילו כאן מחליף הסדר, ומבאר קודם "ולא נצחה הרוח עמוד העשן", ואחר כך "ולא כבו גשמים וכו'". ועוד קשה, שעד כאן נקט פעמיים [לפני ציון 619, ולפני ציון 647] כסדר שלפנינו ["ולא כבו גשמים" ואח"כ "ולא נצחה הרוח"], ורק כאן, שמבאר המשנה על פי הספירות, מהפך את הסדר. אך כבר נתבאר למעלה [פ"ג מי"א הערה 1145] שדרכו להתאים את סדר המשנה לפי סדר הספירות,

ומחמת כן מהפך את סדר המשנה להתאימו לסדר הספירות. וזו הפעם הרביעית שעשה כן בספר זה, שכבר עשה כן למעלה שלש פעמים, וכדלהלן; (א) למעלה פ"ב מ"ה [תקעח.] במשנה שם אמרו "אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד", ואילו בהסברו האחרון שם הפך את הסדר ל"לא עם הארץ חסיד ואין בור ירא חטא". והביאור הוא כנ"ל, שכאשר בא לבאר את המשנה על פי חכמה פנימית [כפי שעשה שם], אזי מבאר את הסדר בהתאם לכך, ויש לנקוט חסד לפני גבורה. (ב) למעלה פ"ג מי"א [רסב:] לאחר שביאר ארבע פעמים שהבבא של "המפיר בריתו של אברהם אבינו" נזכרה לפני הבבא של "המלבין פני חברו ברבים". מבאר בביאורו האחרון ש"המלבין פני חבירו ברבים" קודם ל"מפיר ברית של אברהם אבינו". כי רק בביאורו האחרון ביאר את המשנה כפי ההתאמה הפנימית לסדר הספירות, ולכך הפך את סדר המשנה שיתאים לסדר הזה. (ג) למעלה פ"ג סוף מי"ד [שסז.] ביאר את הבבא האמצעית של המשנה ["חביבין ישראל שנקראו בנים למקום"] לאחר שביאר את הבבא השלישית ["חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה"]. וכן עשה בנצח ישראל פי"א [שז.], ושם בהערה 280 הוקשה הדבר. אך מעתה לא יקשה, שהואיל ומבאר שם את סדר המשנה בהתאם לחכמה הפנימית, לכך הסדר הוא בינה [צלם] חכמה [תורה] כתר [בנים], ובהתאם לכך יסדר את דברי המשנה.

(676) יומא נג. "עיקר מעלה עשן היה מתמר ועולה כמקל, עד שמגיע לשמי קורה". אמנם שם מדובר בעשן של הקטורת, ואילו בגמרא [יומא כא.] אמרו "עשן המערכה אפילו כל הרוחות שבעולם באות ומנשבות בו, אין מזיזות אותו ממקומו", הרי שלא מדובר במשנתינו בעשן של קטורת. אמנם מקור דבריו הוא באבות דרבי נתן פל"ה מ"ז, שאמרו שם: "לא נצחה הרוח עמוד העשן, ובזמן שיצא עמוד עשן מן המזבח העולה, היה מתמר ועולה כמקל עד שמגיע לרקיע". וכן הרמב"ם פירש כאן שאיירי בעמוד עשן העולה מן הקרבנות. וכן הוא בתויו"ט כאן. ובספר מגן אבות כתב: "לא גברה הרוח, ואפילו רוח סערה שהיא מצויה לנצח העמוד של עשן שלא יהא מתמר ועולה כתמרות עשן בדקל ובעמוד. זה היה נס גדול מפני קדושת הקרבנות, שאע"פ שהעזרה היתה רחבה הרבה... וזה נס גדול היה. ואע"פ שהקטורת היתה מתמרת ועולה, לא נחשב נס מפני שהיו נותנין בה עשב הנקרא 'מעלה עשן'... ועוד שהיתה בפנים במקום מכוסה, ולא היה העמוד גדול. אבל במזבח החיצון נחשב נס גדול".

(677) פירוש - ספירת תפארת היא בקו האמצע [ראה למעלה הערה 671]. והזכיר כאן ג' דברים; שווי, יושר, ואמצע, כי כל אלו שייכים להדדי, וכמבואר בתפארת ישראל פ"א הערה 82, ובאר הגולה באר הראשון הערה 262. וכן יבואר להלן משנה ז [ראה שם

הערה 1027]. וכל אלו הם מדות יעקב, שהוא תפארת [כמבואר למעלה פ"ב הערה 355], ונקרא "ישורון" [ישעיה מד, ב], מחמת שהוא אמצעי בין אברהם ויצחק [תפארת ישראל פי"א (קעג.)]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פ:], ושם הערות 130, 133. וצרף לכאן דברי חכמים [ברכות סד.] "מאי דכתיב [תהלים כ, ב] 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב', אלקי יעקב ולא אלקי אברהם ויצחק, מכאן לבעל הקורה שיכנס בעביה של קורה", ופירש רש"י שם "אם בא לטלטלה ממקום למקום לתתה בבנין, כלומר יעקב שכל הבנים שלו וטרח בגידולם, יבקש עליהם רחמים". הרי יעקב מורה על קורה ועמוד. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; בתפילות ימים נוראים אומרים "וכל הרשעה כולה כעשן תכלה כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ". ו"ממשלת זדון" היא המלכות הרביעית [עשו, וכמבואר בסוף ההקדמה לנצח ישראל (ו.)], ואנו מתפללים עליה שתכלה כעשן. וכנגד "ולא נצחה הרוח את עמוד העשן" המורה על התפארת [יעקב], אומרים ישראל קדושים על מלכות רביעית [עשו] שהיא "כעשן תכלה" [שמעתי מהבה"ח ר' דוד בוכבינדר שיחיה].

(678) לשונו בגו"א ויקרא פ"א אות מג: "האש שירד מן השמים בימי שלמה, היה כל ימי מקדש ראשון, ובכל יום היו מביאין אש מן ההדיוט להוסיף על המערכה", ושם הערה 313. וכבר נתבאר למעלה במשנה ד [לפני ציון 505] שנסי המשנה התרחשו רק בבית ראשון, שבו היתה אש מן השמים. נמצא שכח האש של בית ראשון היה מחמת האש שירדה מן השמים. ובגו"א במדבר פ"ד אות ט כתב: "מה שהיה כארי רובץ דוקא בצורה זאת, ובמקדש שני אמרינן שהיה רובץ ככלב, כדאמרינן בשלהי פרק קמא דיומא [כא:], יש לפרש לפי שהארי יותר רובץ בחוזק מן הכלב, כן האש שהיה במשכן ובמקדש ראשון היה בכח נדבק למטה, ואינו זז משם. אבל במקדש השני לא היה הרביצה מן האש של מעלה בכח גדול אצלינו, אלא היה ככלב, לפי שלא היה קדושה העליונה רובץ אצלינו כל כך בדביקות גמור, ולפיכך מדמה אותה לרביצת הכלב, ובמקדש ראשון לרביצת הארי, שנאמר אצלו [במדבר כד, ט] 'כרע שכב כארי מי יקימנו'". ואודות חוזק אש העליונה, הנה אמרו חכמים [יומא כא:] "תנו רבנן שש אשות הן, יש אוכלת ואינה שותה... יש אש דוחה אש ["מקומה" (רש"י שם)].. יש אש דוחה אש, דגבריאל", ופירש רש"י שם "שירד להציל חנניה מישאל ועזריה, שצינן את הכבשן מבפנים והקדיח מבחוץ לשרוף את זורקיהן לתוכו, כדאמרינן בערבי פסחים [פסחים קיח.]". הרי אש של מעלה דוחה אש של מטה.

(679) פירוש - אע"פ שבדרך כלל מים מכבים אש, מ"מ הגשמים לא כבו אש של עצי מערכה, כי אש זו באה מאש עליונה. ונראה ביאור הדבר, כי בנתיב השלום פ"א [א,

ריז.] כתב: "לפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני... וזה שאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'". ומקורו בבמדב"ר יב, ח. ובגו"א בראשית פ"ד אות י כתב: "כי קין והבל היו שני הפכים, ואילו היו מובדלים לגמרי בלא השתתפות כלל, אז היה שלום ביניהם, כי זה היה כמו השלום שעושה הקב"ה בין גבריאל שהוא אש ומיכאל שהוא מים, ואין האחד מכבה את חבירו". ובגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "שני המלאכים, מיכאל של מים, וגבריאל של אש... ועליהם נאמר 'עושה שלום במרומיו', שהעמיד מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין האחד מזיק את חבירו" [הובא למעלה פ"א הערה 1572, ולהלן הערה 1705]. הרי שהקב"ה השריש בבריאה שאין מים מכבים האש העליונה, ולכך מי הגשמים לא כבו אש של עצי המערכה. ומבואר שאש של מעלה היא כנגד ספירת גבורה, שעליה ממונה גבריאל.

(680) ופירש רש"י שם "מהחל חרמש בקמה - משנקצר העומר שהוא ראשית הקציר". הרי שפסוק זה מורה שהעומר הוא ראשית הקציר. ומוסיף כאן שהעומר הוא ראשית קציר שעורים, ואילו שתי הלחם הן ראשית קציר חטים. ומה שלא הביא מקרא להורות ששתי הלחם הן ראשית קציר חטים, כפי שהביא ראיה שהעומר הוא ראשית קציר שעורים, כי בנוגע לשתי הלחם הוי מקרא מפורש, וזיל קרי בי רב הוא, שנאמר [שמות לד, כב] "וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים וגו'", ופירש רש"י שם "בכורי קציר חטים - שאתה מביא בו שתי הלחם מן החטים. בכורי - שהיא מנחה ראשונה הבאה מן החדש של חטים למקדש, כי מנחת העומר הבאה בפסח מן השעורים היא". אך אין מקרא מפורש שמבאר שהעומר הוא "ראשית קציר שעורים", לכך הוזקק להביא מקרא על כך.

(681) וזה כנגד ספירת חסד. ואודות שחסד הוא "ראשית והתחלת העולם", כן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], וז"ל: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל" [הובא למעלה הערות 290, 435. וראה בסמוך הערה 686]. והרי מדת חסד היא

המדה הראשונה לכל המדות, וכמבואר בנתיב החסד פ"א [א, קנ.], ובח"א לסוטה יד. [ב, נח:], כי היא מדה קודמת למדת הדין, כי מידת החסד היא בין הקב"ה לעצמו, ואילו מדת הדין היא בין הקב"ה לאדם. ובפחד יצחק, ר"ה מאמר א, אות ד, כתב: "בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה. 'עולם חסד יבנה' [תהלים פט, ג]. עצם יציאת העולמות מן האין אל היש, היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ה'. ורק לאחר מכן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבנינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות" [הובא למעלה פ"א הערה 548, ופ"ד הערה 2104]. וכן אברהם אבינו, שמדתו חסד ["חסד לאברהם" (מיכה ז, כ)], והוא "תחילה לגרים" [חגיגה ג.]. ועוד אודות שמדת החסד קודמת לשאר מדות, ראה גו"א במדבר פ"ב סוף אות ב.

(682) שאמרו שם "ועומדים צפופין, כשהן משתחוין משתחוין רווחים, וזה אחד מעשרה נסים שנעשו במקדש, דתנן עשרה נסים נעשו בבית המקדש; לא הפילה אשה מריח בשר הקדש, ולא הסריח בשר הקדש מעולם, ולא נראה זבוב בבית המטבחים, ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים, ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, עומדים צפופים ומשתחוים רווחים, ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם, ולא אמר אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלים... איכא תרתי אחרנייתא במקדש, דתניא מעולם לא כבו גשמים אש של עצי המערכה, ועשן המערכה אפילו כל הרוחות שבעולם באות ומנשבות בו אין מזיזות אותו ממקומו... פסולי תלתא הוו חשבינהו ["פסול עומר ושתי הלחם ולחם הפנים תלת ניסי חשבתינהו" (רש"י שם)]". וכן רש"י כאן במשנה כתב: "כתוב במשנה 'ולא נצחה הרוח', וכמדומה לי שהוא שבוש, דהא בפרקא קמא דיומא קתני לה משנה אגב גררא, ולא קתני הני תרתי... והנך תלתא, עומר ושתי הלחם ולחם הפנים בתלתא חשיב להו, והוו להו נמי עשרה, מפני שהללו ג' קרבן צבור הן". וכן הובא בתויו"ט כאן. **ויש לברר** לפי זה כנגד מה עומד לחם הפנים [שהוזכר אף הוא במשנתינו], כי בשלמא העומר ושתי הלחם הם ראשית קציר חטים ושעורים, אך מה מאפיין את לחם הפנים, וכיצד הוא עומד כנגד ספירת חסד. ואף אם תמצא לכך הסבר [כידוע שהמשכת הפרנסה ושפע שייכת ללחם הפנים (ראה זוה"ק ח"ב קנה.), ולהלן הערה 690], מ"מ עדיין תמוה שלא הזכיר את לחם הפנים כלל. ודוחק לומר שלא גרס זאת, כי בהסברו הבא [שיביא בסמוך] ביאר גם את ענין לחם הפנים. ויל"ע בזה.

(683) פירוש - העומר הוא עשרון אחד [מנחות עו:], וכמבואר בהמשך. ונאמר [שמות טז, לו] "והעומר עשרית האיפה הוא", והוא השיעור למנחות, שזהו עשרון אחד [רש"י שם].

(684) שנאמר [ויקרא כג, יז] "ממושבתיכם תביאו לחם תנופה שתים שני עשרנים וגו'".

(685) שנאמר [ויקרא כד, ה] "ולקחת סלת ואפית אותה שתים עשרה חלות וגו'".

(686) נראה לבאר דברי קודש אלו בהקדם מאמר חכמים [ברכות ד:] "תנא, מיכאל באחת ["בפריחה אחת" (רש"י שם)], גבריאל בשתים", ומיכאל הוא חסד וגבריאל הוא דין [ראה הערה 679]. ובקונטרס שב דנחמתא לגר"י ענגל [בסוף ספר קונטרס ע' פנים לתורה] כתב: "ברכות דף ד: מיכאל באחת וגבריאל בשתים... ונראה הטעם, כי נודע שמיכאל הוא מלאך החסד, וגבריאל הוא מלאך הדין. והנה הדין תמיד מורכב מחסד ודין, כי סבת הדין הוא החסד, כי עונשי השם יתברך אינם נקמניות חלילה, כי אם לטובת הנענש שיתעורר לתשובה, או לזכך הנפש מגיעול החטא, ותהיה נקיה באחריתה לשוב לשרשה למעלה. ואם כן שליחות גבריאל תמיד מורכבת משני דברים, מחסד ודין. מה שאין כן מיכאל, שהוא שליח החסד... ועל כן ענין שליחותו הוא רק דבר אחד, החסד לבד, וזהו 'מיכאל באחת גבריאל בשתים'". וכן יחס החסד לדין הוא יחס של ימין לשמאל [כמבואר בגבורות ה' ס"פ מה], וזהו יחס של אחד לשנים, וכפי שכתב בגבורות ה' פ"ע [שכג.], וז"ל: "הימין נקרא יד אחת, והיא ראשונה, ואין בה שניות. ויד השמאלית נקראת יד שנית". וכן כתב בגבורות ה' פל"ט [קמה:]. וצרף לכאן את דברי הפחד יצחק ר"ה מאמר ד, אות ח, שכתב: "הרצון של מתן שכרם של זכויות הוא הרצון המקורי הפועל בתור כח ראשון. ואילו הרצון של תשלום עונשם של חובות הוא רצון הפועל בתור כח שני, שאינו אלא נמשך מן הרצון המקורי לשם שיווי המשקל של מאזני המשפט. ואם באנו למנות אבות ותולדות ברצון, היינו אומרים שענין המתן שכר הוא פעולתו של רצון - אב, ואילו ענין תשלום העונש הוא פעולתו של רצון - תולדה" [הובא למעלה פ"א הערה 194]. והרי חסד נמשל למים ודין לאש [ראה הערה 679], ומים מאחדים את הכל לדבר אחד, ואילו אש מחלקת את הדברים. לכך חסד הוא אחד, ודין הוא שני ושתים. וביתר הטעמה; חסד נבחן רק מצדו של הנותן, שמשפיע מטובו, ואין בחינה מצד המקבל [כמבואר למעלה הערה 652]. אך דין נעשה רק ביחס לזולתו [כמבואר למעלה פ"ד מ"ח (קסה.), ושם משנה כג (תקד.), שלכך קרובים פסולים לדין (נדה מט:)] , לכך דין מחייב את מציאות המקבל. ובנוגע לי"ב חלות, שמעתי לבאר שיש יב קוי אלכסון, המחברים את שש קצוות בבית, והחיבורים ביניהם הם שנים עשר קוי אלכסון [ספר היצירה פ"ה

מ"ב, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הששי (רנד.), והובא למעלה פ"ג הערה 1344], ומספר שש עומד כנגד תפארת, כי אות וי"ו משמו הגדול מורה על תפארת. ועיין בספר אוצרות יוסף לגר"י ענגל, דרוש ד, שהביא דברי המהר"ל האלו, ובארם.

(687) פירוש - אברהם הוליד את יצחק, שהוא בן הגבירה [שרה], לעומת ישמעאל שהוא בן האמה [הגר], ואין הוא בפרשה של ירושת אברהם. אך עשו הוא גם כן בן הגבירה, ולכך אף עשו שייך ליצחק. ויסוד זה מבואר בקרא [יהושע כד, ג-ד], שנאמר "ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו וגו'", הרי ישמעאל לא הוזכר בקרא, אך עשו הוזכר. וכן מבואר בחידושי הגרי"ז על התורה [בראשית כח, א], שכתב: "היתה האפשרות שגם עשו יהא 'זרע אברהם', דהא לא נאמר רק ד'לא כל יצחק' [נדרים לא.], אבל מי הוא עדיין לא נאמר. ולאפוקי מישמעאל, דבכלל לא היה אף פעם בכלל הספק... דאיתא ביהושע 'ואקח את אביכם את אברהם וגו' ואתן לו את יצחק ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו וגו", והיינו דביצחק היו שניהם, עשו ויעקב, בכלל האפשרות להיות זרע אברהם, ורק דאח"כ היתה הבחירה ביעקב". **ואודות שהבן** מורה על פנימיות האב, כן השריש למעלה פ"ד מכ"ב [תנח:], ובגו"א במדבר פט"ז אות ד [ד"ה ואם, והובא למעלה פ"ד הערה 1962], ולכך מהות האב מתגלה בלידת בנו. ומדת אברהם היא חסד ["תתן חסד לאברהם" (מיכה ז, כ)], ולכן הוא מוליד בן אחד, כי האחד מורה על מהותו. וכן אמרו חכמים על אברהם אבינו [תנחומא לך לך אות ב] "אברהם... איחה את העולם לפני הקב"ה, כאדם הזה שקורע ומאחד". ועליו נאמר [ישעיה נא, ב] "הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו". ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה ואחר כך] כתב: "כתיב בפירוש 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'... כי אברהם שהיה התחלה, וכל התחלה במה שהוא התחלה הוא אחד, ולפיכך אמר 'כי אחד קראתיו'. ולא מצאנו בכל האבות שכך נאמר על שום אחד, חוץ מאברהם... וזה שאמרו במסכת פסחים [קיז:] 'והיה ברכה' [בראשית יב, ב], בך חותמין ולא בהם. ולמה חותמין באברהם. אבל מפני שאין ראוי לחתום רק באחד, שאין חותמין בשתים כדאיתא במקומו [ברכות מט.], ולפיכך אין לחתום רק באברהם בלבד, לפי שאברהם היה התחלה, וכל אשר הוא התחלה הוא אחד". ואברהם הוא התחלה מצד שמדתו היא חסד [כמבואר בהערה 681]. נמצא שהחסד הוא אחד, המאחד את הכל לדבר אחד.

(688) יעקב ועשו, ששניהם בני רבקה. הרי הרבוי נמצא אצל יצחק. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, כי שני הבנים של יצחק מורים על מציאות אמיתית [יעקב] ועל מציאות

שהיתה אמורה להתבטל למציאות האמיתית [עשו], וכפי שנתגלה ביחס של רבי ואנטונינוס [ע"ז י:]. ולכך המציאות של עשו מורה על השניות, וכמבואר בגו"א שמות פי"ז אות יג. וצרף לכאן, שתיבת "ארבה" מורה על רבוי, וכפי שביאר בנצח ישראל פ"ה [פא:, והובא למעלה פ"ג הערה 282], ו"ארבה" הוא בגמטריה "יצחק" [בעל הטורים בראשית יז, ד].

(689) שמעתי ממו"ר שליט"א לבאר כי יב קוי אלכסון מורים על בית, כי הם המחברים את שש הקצוות להדדי, ויעקב הוא המורה על בית, ולכך קרא לביהמ"ק בשם "בית" [פסחים פח.]. וזה משתייך לתפארת, וכמו שנאמר [ישעיה מד, יג] "כתפארת אדם לשבת בית". עוד הוסיף לבאר, שמספר 12 הוא חבור של שתי הספרות של אחת ושתים, כי יעקב משלב לתוכו את האחידות של אברהם והכפילות של יצחק, ולכך מספר 12 מורה על יעקב, שהוא האמצעי בין אברהם ויצחק [כמבואר למעלה הערה 473]. ובגבורות ה' ר"פ יג ביאר כיצד יב שבטים יוצאים מיעקב, וכתב: "דברים אלו כבשונו של עולם איך היו יוצאים מן יעקב יב שבטים". **ואם תאמר**, מאי שנא ארבעה השבטים שבאו מבלהה שפחת רחל [דן ונפתלי (בראשית ל, פסוקים ו, ח)] וזלפה שפחת לאה [גד ואשר (שם פסוקים יא, יג)], מישמעאל שבא מהגר שפחת שרה [בראשית טז, טו], שישמעאל אינו נחשב כאן כלל [כי אינו בן הגבירה], ואילו ארבעה השבטים של יעקב שהיו בני השפחות, נחשבים ונכללים [שמעתי להקשות מהבה"ח ר' דוד בוכבינדר שיחיה]. ויש לעיין בזה.

(690) יש לבאר כיצד עומר מורה על חסד, ושתי הלחם על דין, ולחם הפנים על תפארת. כי אמנם שלשת האבות מורים על חג"ת, וכמו שמוכח ממספר בנים שהולידו, אך כיצד שלשת הדברים המוזכרים במשנה [עומר, שתי הלחם, ולחם הפנים] מורים כן. וראה באור חדש [קפב:, קפד:] שהביא את המדרש [ויק"ר כח, ו] שאברהם אבינו ירש את ארץ ישראל בזכות העומר. ובתוך דבריו כתב שם [קפד:] בזה"ל: "מאי ענין זה [העומר] אל נתינת הארץ. אבל הפירוש כמו שאמרנו למעלה כי העומר מביאין אל השם יתברך מפני כי השם יתברך מנהיג העולם כסדר שבראו, ואברהם הוא שהיה מקבל אדנותו וקרא אותו אדון, כדאיתא בפרק קמא דברכות [ז:] עד שבא אברהם לא היה אדם שקראו 'אדון', עד שבא אברהם וקראו 'אדון', שנאמר [בראשית טו, ב] 'א"ד אלקים מה תתן לי'. והאדון הוא אדון הארץ, ולפיכך נתן הארץ לאברהם בשביל זה שהיה מקבל אדנותו יתברך... והבן מה שאמר [במדרש הנ"ל] 'ואתה את ברית תשמור' [בראשית יז, ט] 'זה מצות העומר', כי האדון והעבד יש להם חיבור ביחד, שהוא אדון עליו והעבד הוא עבד

לו". הרי העומר מורה על החבור אל הקב"ה בתוך עולם הטבע, ולא מאפשר לטבע החומרי לטשטש אחידות זו. וזה בודאי שייך לספירת חסד, המורה שהכל אחד, וכמו שנתבאר. ושתי הלחם בשבועות מורות על מתן תורה ["ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת, שבו נתנה התורה, והיא החכמה", וכפי שכתב בח"א לר"ה טז. (א, קה.), והובא למעלה פ"ד הערה 1928]. ועל מתן תורה נאמר [תהלים עו, ט] "משמים השמעת דין וגו'", ופירש רש"י [שבת פח.] "דין - תורה". ועיין באור חדש [קפה.] שביאר שמתן תורה עומד כנגד השניות של עמלק, ודו"ק. ולחם הפנים מורה על השפעה ופרנסה תמידית [כמבואר בהערה 682], ולכך הלחם היה חם בשעת סילוקו כבשעת סידורו [חגיגה כו:], וכמבואר בפחד יצחק פסח מאמר נח. וזה מקביל למדרגת יעקב שלא מת [תענית ה:], שזו השפעה בלתי נפסקת, וכפי שביאר בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [הובא למעלה הערה 483].

(691) בגבורות ה' פע"א [שכה.] כתב משפט זה כך: "ולמי שמבין את זה אין ספק אליו בדברים אלו". ונראה, כי מספר שש מורה על תפארת [שש קצוות], ובשם הויה אות וי"ו מורה על תפארת [של"ה בראשית, פרשת ויצא, תורה אור (ג)]. ובשל"ה דברים, פרשת זאת הברכה, תורה אור [א] כתב: "המדה הזאת זאת הארץ אשר תנחלו, כי היא ארץ עליונה ובה י"ב גבולים, ונגדם י"ב שבטים שחלקו ארץ שלמטה, כי היא מתלבשת שש בשש, תפארת הוא משש קצוות". והרי אף השבטים גופא נתחלקו כך; ששה שבטים באו מלאה, וששה משבטים משאר נשותיו של יעקב. **וקשה** לפי הסבר זה, שהרי עד כה ביאר שהספירות הוזכרו מלמטה למעלה [ממלכות עד כתר, וכפי שביאר למעלה הערה 655], ומדוע שלשת הנסים האלו, המורים על חג"ת, הוזכרו בסדר של הפוך של מלמעלה למטה [עומר (חסד), שתי הלחם (גבורה), ולחם הפנים (תפארת)], לעומת שאר נסי המשנה. ויל"ע בזה.

(692) לשונו בגבורות ה' פס"ד [רצז:]: "כאשר קראו בשם יה מן המיצר, היו נענים בשם יה, כמו שקראו... והטעם כי שם יה מרחיב בצרה, כי ב'י"ה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד], ומאחר שבשם הזה נברא העולם [מנחות כט:], מרחיב בצרה, כי במדריגה הזאת שממנו נברא העולם, אין צרות, כי הוא יתברך סדר העולם בטוב, ואין חסרון בסדר הבריאה כלל. לפיכך שם זה מרחיב בצרה, שלא יהיה צרה... לפיכך כתיב 'מן המיצר קראתי יה ענני במרחב יה'" [ראה הערה 694]. ושם ר"פ סב כתב: "'הללויה הללו עבדי ה' הללו את שם ה" [תהלים קיג, א]. ביאור זה, מצד שהם עבדי ה', שהם להקב"ה, שהרי עושה נסים עמהם, והוציאם מצרה לרוחה, ובזה הם עבדי ה'. כי כל דבר הרווחה

שהושיעם מצרה, הרי היו משועבדים לאחר, ובזה שגאלם הם עבדי ה', כי הוציאם מרשות אחר... מצד שהוא עושה עמהם נסים, והושיעם מצרה לרוחה" [הובא למעלה הערה 402].

(693) לשון הגמרא שלפנינו [לפי הגהות הב"ח] הוא: "אנו ליה וליה עינינו. איני, והאמר רבי זירא, כל האומר 'שמע' שמע' כאילו אומר 'מודים' מודים' ["דתנן (ברכות לג:) משתיקין אותו משום דמיחזי כשתי רשויות" (רש"י שם)]. אלא הכי קאמר, המה משתחוים קדמה, ואנו ליה משתחוים, ועינינו ליה מיחלות ["דכיון דאתרי מילי קמדכר ליה תרי זימני, ולאו אחדא מילתא תרי זימני, לית לן בה (רש"י שם)]". ובעין יעקב שם הלשון הוא: "אנו ליה משתחוים, וליה עינינו מיחלות". ונראה ביאורו, שהגמרא השוותה אמירת י"ה פעמיים לאמירת "שמע" ו"מודים" פעמיים. ובנתיב התשובה פ"ה [ד"ה ואמר כי] ביאר את הצד השוה שבין "מודים" ל"שמע", וז"ל: "כי כל ההודאה מצד שהוא מודה אל השם יתברך, ודבר זה מורה על אחדותו יתברך. ולכך אמרו ז"ל [ברכות לג:] האומר 'מודים' 'מודים' משתקין אותו, כמו מי שאומר 'שמע' 'שמע'", ושם הערה 36. ואף אנן נאמר שהואיל והגמרא השוותה אמירת י"ה פעמיים לאמירת "מודים" פעמיים, מוכח מכך ששם י"ה מורה על אחדותו ושאין עוד מלבדו. ומחמת כן ההשתחויה היא לשם י"ה, כי ההשתחויה היא ההתבטלות לאחד, וכפי שכתב בח"א לב"ב כה. [ג, עט:], וז"ל: "ביאור זה שלכך תנועות צבא השמים למערב, מפני שזהו השתחויה לסבה ראשונה, כי בטול מציאות אל הסבה הראשונה, וזהו ההשתחויה שאמר דוד [נחמיה ט, ו] 'וצבא השמים לך משתחוים'. כי מצד השקיעה דבר זה השתחויה שלהם, כי ההשתחויה הוא הכנעה למי שהוא משתחוה אליו, והרי השקיעה אין לך הכנעה יותר מזה, ומפני כי ההכנעה שהוא לצבא השמים הוא מצד העלה יתברך, והשכינה במערב, לכך השקיעה שהוא ההכנעה שלהם... כי הנמצאים שבים אל השם יתברך להודיע כי הוא יתברך אחד" [ראה להלן הערה 1926]. והרי שם זה אף מאחד את האיש והאשה [סוטה יז.], ומוכח ששם זה מורה על האחדות הגמורה. ולהלן משנה ו [אחרי ציון 853] כתב: "כי שם י"ה מורה שהוא הכל, כי כל השמות הם בשם המיוחד, ושם י"ה כולל שם המיוחד, והוא במלואו יו"ד ה"א, והוא כ"ו, כמספר שם המיוחד [הויה]. לכך מתמיה על הרשעים [תהלים צד, ז "ויאמרו לא יראה י-ה"], כי אשר הוא הכל, אי אפשר שיהיה נעלם ממנו דבר, שאם כן היה מסולק ממנו אותו דבר שלא ידע, ולא היה הכל".

(694) נס זה עומד כנגד ספירת בינה, שעל כך מורה שם י"ה, וכפי שכתב השערי אורה בשער החמישי, הספירה הששית, וז"ל: "ולפעמים נקראת הבינה בשם 'יה"'. ותיבת

"בינה" היא אותיות "בן יה" [זוה"ק ח"ב קטו:]. אמנם בזוה"ק ח"ג י: אמרו: "קדמאה י"ה, בגין די' כליל ה', וה' נפקא מן י', בגין כך חכמה י"ה אקרי". ובשערי אורה שער ט [העוסק בספירת חכמה] הביא את הפסוק "מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה" לבאר ששם י"ה מורה על ג' ספירות עליונות, ורק הבינה היא המתגלית, בעוד שהכתר והחכמה הם נעלמים [ראה שם בבית שער הערה נז]. ולהלן סוף משנה טז כתב: "[מספר] שמונה, כי המספר הזה הוא מקום בינה, שמשם נברא ונמצא העולם, כמו שידוע לנבונים". והרי בשם י"ה נברא העולם [כמבואר בהערה 692], ומוכח ששם י"ה מורה על מקום בינה, שמשם נברא העולם. וראה להלן הערה 1648.

(695) לשון השערי אורה שער ט: "והבינה נקראת 'רחובות הנהר' ועל ידיה באות התשועות והגאולות, כמו שביארנו, לפיכך 'ענני במרחב י"ה', באותה הספירה השלישית הנקראת 'רחובות'. ויצחק אמר 'כי עתה הרחיב ה' לנו [בראשית כו, כב]... והנה על ידי הבינה, שהיא רחובות, והיא סוד חמישים, יצאנו ממצרים, והיא סוד התשועות והגאולות, כמו שביארנו, ולפיכך 'עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה' [שמות טו, ב]. התורה אמרה ברמז, והנביא גילה יותר ואמר 'הנה אל ישועתי אבטח ולא אפחד כי עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה' [ישעיהו יב, ב], אין שם מקום פחד, שאין שם קצרים. התורה אמרה 'עזי וזמרת יה' וגו", והנביא פירש, כלומר 'עזי וזמרת י"ה'". **ודברים אלו** מבוארים יותר בסוף הקדמה שניה לגבורות ה', וז"ל: "אמרו 'עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש', ואחד מהם 'עומדים צפופים ומשתחוים רווחים'. הנה גם דבר זה הוא נמנע לפילוסופים, שזהו הכנס גשם בגשם לפי שעה, כי מה שהשתחוו רוחים לפי שעה, שנתגדל המקום, ולא היתה העזרה גדולה ממה שהיתה קודם. אמנם לפי דברי חכמי אמת אין זה יציאה מן הטבע, כי דבר שהוא דרך נס ודרך פלא אינו טבעי, ואינו משתתף עם הטבע כלל, עד שיהיה קשה, אבל הוא דבר בלתי טבעי. ולפיכך כאשר היו משתחוים היו בריוח, כי היה זה על ידי עולם הנבדל שמשם הנסים באים אל העולם [ראה להלן הערה 748], ושם הוא הכל מרווח. כאילו יצאו מעולם הטבעי, להיות עומדים בעולם שאינו טבעי, אשר לא ישתתף עם הטבעי, ולא ידחק הבלתי טבעי את הטבעי. ונשאר המקום בגדלו לשאר אנשים, אך אל המשתחווים היה בריוח. ויש רמז מופלג במה שהיה דווקא השתחוייתם בהרחבה, כי ההשתחויה הוא לשם יה. ובזה תבין מה שאמרו בסוף מסכת סוכה 'ליה אנו משתחוים, וליה אנו מודים', ושם זה מרחיב בצר, דכתיב 'מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה'... וכאשר היה המקום קודש מיוחד ביותר למעלה הנבדלת, כאשר היו משתחוים אז הגיעו אל המעלה הנבדלת, ושם הרחבה נמצא. כי אין

צרות רק בגשם, ואיך לא היה נמצא הרחבה, מאחר שהגיעו אל המעלה הנבדלת, שהיא רחבה". הרי שם י"ה מורה על המעלה הנבדלת, כי היא השמינית [כמבואר בהערה הקודמת], ומקום בינה הוא מעבר לשבע תחתונות, ולכך אין בו הצרות שיש בשבע ספירות תחתונות [ומשמע מדבריו ש"מרחב יה" הם שתי מלים נפרדות. וראה פסחים ריש קיז. במחלוקת אמוראים בזה]. ומעתה ימשיך לבאר ששלשת הנסים האחרונים של המשנה מורים על הרחבה ומניעת צרה וצמצום, כי הם כנגד שלש ספירות העליונות [בינה חכמה וכתר].

(696) מבאר שמניעת היזק הנחש ועקרב לא היתה מפאת שינוי בטבע הנחש והעקרב [שהפסיקו מצדם להזיק], אלא "שלא נכנסו בגבול האדם", שמדריגת האדם היתה כל מרוממת עד שהאדם היה מחוץ למחצית המזיקים. וכן אמרו חכמים [שבת קנא:] "אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה", ולמעלה פ"ג מ"ד [קלו:] הביא מאמר זה, וכתב: "רוצה לומר כי מפני צלם אלקים שיש לאדם, אין החיה שולטת באדם, אלא אם כן מסולק ממנו הצלם האלקי". ובח"א שם [א, פו:] כתב: "הצלם הזה הוא ענין אלקי באדם... שאין על האדם צלם אלקים אשר בו נברא האדם רק כאשר הוא אדם באמת, ואינו עושה מעשה בהמה. וכאשר הוא עשה מעשה בהמה, אין נחשב הצלם האלקי הזה אצלו, והוא בטל אצל החומר... ואין הפירוש שמשתנה צורת האדם אל הבהמה להיות בצורה אחרת, רק כי נטל מן הצלם שלו כחו ומוראו, עד שנחשב כמו בהמה, ודבר זה מבואר" ובנצח ישראל פנ"ה [תתנד:] כתב: "כאשר אדם בשלימותו כתיב [בראשית ט, ב] 'ומוראכם וחתכם על כל חית הארץ'. וכאשר אין אדם צדיק, ואינו מקבל כח מן השם יתברך, אז הארי גובר", ושם הערה 32. וכן כתב בח"א לגיטין סח: [ב, קכח., והובא למעלה פ"א הערה 1473, פ"ג הערות 622, 1382, ופ"ד הערה 1936]. ובח"א לגיטין סח. [ב, קכו:] כתב: "כי הצדיק הוא בן עולם הבא, ושם אין מזיקים להזיק. כמו שאמרו [תו"כ ויקרא כו, ו] 'מזמור שיר ליום השבת' [תהלים צב, א], למי שעתיד להשבית המזיקים מן העולם".

(697) אולי רומז בזה שהנחש הוא קליפה שבטומאה משמאל [עבודת הקודש ח"ד פי"ג] והעקרב הוא קליפה שבטומאה מימין [שם משמואל במדבר, שנת תר"ע (ד"ה ולפי דרכנו)], וכאשר נמצאים בספירה של חכמה, שוב אין שליטה למזיקים מימין ושמאל. וראה הערה הבאה. ולהלן בסוף המשנה [לפני ציון 710] כתב: "ובודאי הנס ראוי לפי מה שאמרנו בנחש ועקרב, כמו שהתבאר".

(698) לשונו בגבורות ה' פע"א: "ואחר כך אמר 'ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים', כי הנחש ועקרב יש כח להם להעדיר ולהמית. ולכך אחר שאמר שהיו משתחוים בהרחבה, אמר 'ולא הזיק עקרב ונחש בירושלים'. כי אותם שיש להם כח על העדר יש להם כח עליון, כמו נחש ועקרב שהם ממיתים, ויש להם כח על העולם, שהרי הם ממיתים האדם, ואלו דברים לא הזיקו בירושלים". ושמעתי לבאר, שהואיל וההיזק של נחש ועקרב מורה על כח ההעדר שיש להם, וכמשנ"ת, לכך הספירה של חכמה מפקיעה מהם, שספירה זו נקראת "יש", וכפי שכתב בשערי אורה שער ט, וז"ל: "דע כי הספירה הזאת [חכמה] נקראת בתורה 'יש'. וצריך אתה לדעת הטעם. כי הספירה הראשונה שהיא הכתר, לפי שנעלמה מעיני כל חי, ואין מי שיוכל להתבונן בה, נקראת 'אין'... ואם בא אדם לשאול בה דבר, תשובת שאלתו היא 'אין', כלומר אין מי שיוכל להתבונן בסוד עומקה ומעלתה. ולפיכך אינה מסויימת באות ידועה, אלא ברמיזה, בקוצה של יו"ד. אבל תחילת התפשטות המחשבה וראשית התגלות הסדר הוא הספירה השנייה הנקראת חכמה... ובספירה השנייה שהיא החכמה היא סוד התחלת השאלה. ולפי שהראשונה מרוב התעלמותה נקראת 'אין', השניה לפי שיש בה קצת שאלה... ולפיכך נקראת 'יש'... וזהו 'יש' שישראל לבדם דבקים בו שייכנסו לחיי העולם הבא, ואז יהיו יונקים מכל מיני שפע וטובה וברכה שאין להם שיעור וקיצבה, מזאת הספירה הנקראת 'יש'". ובפירוש בית השער שם [אות עט] כתב: "כי כל 'יש' רוחני הוא בחינה בלא גבול, ואין לה שיעור וקצבה, והיא קיימת בכל עת". ולכך מחמת ספירה זו מתחייב הנס שלא הזיקו נחש ועקרב בירושלים, כי ספירה זו [הנקראת "יש"] עומדת כנגד אלו שהם בעלי כח ההעדר. **וצרף לכאן** את מאמרם [ברכות ה:] "כל הקורא קריאת שמע על מטתו, מזיקין בדילין". ובנתיב העבודה פי"ט כתב: "יש לשאול, מה ענין ק"ש אל המזיקים. אבל פירוש דבר זה כי המזיקים כחם כח השניות, ודבר זה ידוע כי המזיקין שולטים דוקא בשניות. ולכך אסרו חכמים [פסחים קיג.] לאכול ולשתות זוגות, מפני שהמזיקים כחם על השניות דוקא. וטעם דבר זה ידוע לחכמים, כי המזיקים אינם בראשונה, ולא נבראו בעצם ובראשונה כמו שנבראו שאר הנבראים, אבל הם נמשכים אחר העולם הזה, ואינם עיקר הבריאה... ואין להם אחדות עם העולם, ומפני זה הם מזיקים את העולם, ומפני זה כחם השניות דוקא. ולפיכך כל מי שקורא ק"ש, שאומר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' כאילו אוחז חרב של ב' פיפיות [ברכות ה:]. ואמר 'שתי פיפיות', מפני כי המזיקים הם מימין ומשמאל, ואוחז חרב של שתי פיפיות להכרית המזיקים

משני צדדים, מימין ומשמאל, כי כאשר קורא ק"ש דבק באחדות, ונצול מן השניות, שהם המזיקים, ודבר זה מבואר".

(699) מעין מה שכתב לגבי א"י בגו"א במדבר פכ"ו אות טז [תמב.], וז"ל: "ארץ ישראל, אין ספק בזה שהיו יכולים להתפרנס ממנה, דכיון דהקב"ה הנחיל אותם את הארץ, אין ספק שהיה מנחיל אותם ארץ שהיה די להם. שכן הבטיח הקב"ה ליתן להם ארץ טובה ורחבה [שמות ג, ח]... דאין לומר כלל כי הקב"ה נתן להם הארץ שלא היה מספיק ליושב בה". ועוד אודות ההרחבה של ירושלים, הנה אמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תעב]: "עתידה ירושלים להיות מגעת לשערי דמשק... מה התאנה הזו צרה מלמטה ורחבה מלמעלה, כך עתידה ירושלים להיות מרחבת ועולה, והגליות באות ונינוחות בה... מרחבת ועולה מכל צדדיה, והגליות באות ונינוחות תחתיה, לקיים מה שנאמר [ישעיה נד, ג] 'כי ימין ושמאל תפרוצי'".

(700) זו ספירת כתר, וכמבואר למעלה הערה 656. וראה להלן הערה 713.

(701) "כי אלו נסים החל מן המדריגה התחתונה, עד המדריגה העליונה על כל. וזה כי התחיל באשה לומר 'ולא הפילה אשה מריח בשר הקדשים', וסיים 'ולא אמר אדם צר לי המקום שאלין בירושלים', הרי שסיים במקום, שהוא כולל מקיף הכל. כי אלו עשרה נסים נגד עשר ספירות בלי מה, החל באחרונה. לכך אמר 'לא הפילה אשה מריח בשר הקדשים', כי האשה היא אחרונה, שהיא מקבלת מאחר" [לשונו למעלה לאחר ציון 654].

(702) פירוש - לולא שנעשו הנסים האלו היה העדר הרחבה, והיו מעיקים זה לזה, וכמו שמבאר.

(703) לשונו למעלה [לפני ציון 636]: "דע, כי היזק נחש ועקרב, כיון שבתחלת הבריאה אמר הקב"ה [בראשית ג, טו] 'ואיבה אשית בינך ובינו', כאילו היה דבר זה כסדר העולם, שכך נתן השם יתברך סדר העולם". ואודות השנאה שקיימת בין האדם לנחש, הנה אמרו חכמים [יבמות קיב:] "אין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת". ובאור חדש [קנג.] ביאר את מה שמרדכי אמר לאסתר [אסתר ד, יג] "אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים", וז"ל: "ומה שאמר 'בית המלך', רוצה לומר כי ק"ו הוא; כי אם אחשורוש רוצה לכלות הרחוקים, ממנו מפני שנאתו אל ישראל, הקרובים אשר הם בביתו, כל שכן שלא יהיה רוצה בהם אחשורוש. ולכך לא תוכל להמלט בית המלך, שאין אדם דר עם נחש בכפיפה. ודבר זה הוא דומה אל אחד שהוא רודף אחר אחד להמיתו, ונמלט הנרדף אל בית הרודף". **וכן ונאמר** [שמות יד, ז] "ויקח שש מאות רכב בחור וגו'", ופירש

רש"י שם "ומהיכן היו הבהמות הללו, אם תאמר משל מצרים, הרי נאמר [שמות ט, ו] 'וימת כל מקנה מצרים'... משל מי היו, מהירא את דבר ה' [שמות ט, כ]. מכאן היה רבי שמעון אומר, כשר שבגוים הרוג, טוב שבנחשים רצוץ מוחו". ובגו"א שם אות יג [רעו:] כתב: "ומה שאמר רבי שמעון שמכאן יש ללמוד 'טוב שבנחשים רצוץ מוחו', אף על גב דלא נזכר בכאן שום נחש, מכח קל וחומר יליף; דמה הגוים, שאפשר לגוי להיות גר, בשביל ההבדל שיש בין האומות ובין ישראל אמרה תורה 'הרוג', כי מאחר שבא עליך למלחמה אנו רואים שיש בו שנאה עצמית, ואם אחר כך נפל בידך אל תרחם עליו. על אחת כמה וכמה 'טוב שבנחשים רצוץ מוחו', שהקב"ה מתחלת הבריאה נתן איבה בינו ובין האדם, דכתיב [בראשית ג, טו] 'ואיבה וגו", אל תסמוך על הנחש שהוא טוב, אחר שיש שנאה בעצמם, ויש לקיים מה שאמרה תורה [שם] 'הוא ישופך ראש', ולא לעשות שלום עמהם".

(704) "הרויח" - שעשה שיהיו ברווחה ובהרחבה.

(705) לשון הראב"ד בהקדמתו לספר היצירה: "פירש לך איך מדת החסד והטוב נמשך אל ארץ החיים. וקרא החלק ההוא 'רחבי ארץ', לפי שהוא בא מרחובות הנהר, רוצה לומר בינה, שאין שם צר ואויב ומזיק, שנאמר [בראשית כו, כב] 'כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ'". ובספר פתחי שערים, נתיב שבירת הכלים, פתח טו, כתב: "ידוע שבינה הוא עולם הבא, ונקרא 'רחובות הנהר' כמו שנאמר 'ויקרא שמה רחובות כי עתה הרחיב ה' לנו וגו", שאין מגיע שם הסט"א. שלכן אין משלמין שכר מצות בעוה"ז, שכאן יש כאן נגיעה מן הסט"א, ורוב שלוה יגרום להם ח"ו לחטוא. ולכן מניחין אותם לעוה"ב, שאין חטא ואין יצה"ר. ולכן שם לא רבו עליה". הרי ששלש הספירות העליונות מורות על הרחבה והרווחה.

(706) כפי ששאל בתחילת המשנה [למעלה לפני ציון 583].

(707) פירוש - הטעם שנתפרשו נסים אלו אינו כדי לבאר אלו נסים היו, דא"כ אף בשאר המשניות שלמעלה היה צריך לפרש כן. אלא הטעם הוא להורות שנסים אלו מקבילים לעשר הספירות, ובודאי שהאופן היחידי להורות כן הוא על ידי שיפורטו הנסים, ויתברר לכל כיצד נסים אלו מקבילים לעשר הספירות. וזו תשובתו השלישית לשאלה זו, כי עד כה תירץ שנתפרטו להדיא משום שלא נזכרו בקרא [כמבואר למעלה לפני ציון 592], וכן שמתחיל בקטן ומסיים בגדול [כמבואר למעלה הערה 653].

(708) והרי לשון המשנה בתחילתה הוא: "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש". וביומא כא. שאלו שאלה זו, שאמרו "פתח במקדש וסיים בירושלים", ותירצו "איכא

תרתי אחרנייתא במקדש, דתניא מעולם לא כבו גשמים אש של עצי מערכה, ועשן המערכה אפילו כל רוחות שבעולם באות ומנשבות בו אין מזיזות אותו ממקומו". אך אי אפשר לתרץ כן לפי משנתינו, כי תנא דמשנתינו לא שנה שני נסים אלו [של אש ועשן המערכה], וכפי שביאר למעלה [לפני ציון 682], ובעל כרחך נשאר ששני הנסים האחרונים של המשנה הם "לא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם, ולא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים", והדרא קושיא לדוכתא "פתח במקדש וסיים בירושלים". **ומלבד השאלה** הלשונית, יש כאן שאלה בעצם, שהרי כל נסי המשנה תלויים בעצם בבית המקדש, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 593]: "יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש. אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים". ובגבורות ה' פע"א, וז"ל: "לפיכך ישראל שיש להם בית המקדש, יש להם כפרת חטא במה שהבית זה נבדל... ולפיכך לא היה מנהג בית המקדש על פי הטבע החמרי, רק בנסים כוללים, כמו ששנינו 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש וכו'", שתראה כי אין שם הנהגת הטבע, שהיא חמרית כלל, רק נסים אלקיים ובלתי טבעים" [הובא למעלה הערה 594]. ובנתיב העבודה פי"ח א, קלו:] כתב: "בית המקדש שהוא בית קדוש אלקיי, הוא השלמת אלקית לגמרי. ולכך אמרו 'עשרה נסים נעשו בבית המקדש', כי כל בית המקדש מעלתו אלקית לגמרי, עד כי מושלמים ישראל בתכלית ההשלמה אלקית". ואם כן נסי המשנה הם דין במקדש, ואיך נעשו נסים בירושלים מחוץ למקדש.

(709) רומז בזה שקדושת ירושלים היא קדושת המקדש בזעיר אנפין, ולכך קדושת בית המקדש מתפשטת לירושלים. וכן מוכח מדבריו בנצח ישראל פ"ה [פ:] שכאשר כתב שם "חורבן ירושלים" כוונתו היא לחורבן ביהמ"ק. והנה בגו"א בראשית פל"ב סוף אות א כתב: "קדושת הארץ הוא ירושלים", ואם קדושת הארץ היא ירושלים, א"כ קדושת ירושלים היא קדושת ביהמ"ק. והביאור בזה הוא, דבמשנה בכלים פ"א משניות ו-ט נזכרו שעשר קדושות הן, וקדושת א"י היא מתבטאת בכך שמביאין ממנה העומר ושתי הלחם. וכבר תמהו האחרונים, מדוע לא הוזכרו במשנה גם תרומות ומעשרות, שאף הן מבטאות את קדושת א"י. וביארו, דכוונת המשנה היא שישנן עשר מדריגות שונות בקדושת המקדש, כי עיקרה ושורשה הוא בקודש קדשים, ולמטה מזה ההיכל, עד שמגיעים למדריגה התחתונה שבקדושת המקדש, והיא כל א"י המקודשת בקדושת

המקדש בזעיר אנפין. ונפק"מ מזה שמביאין מא"י העומר ושתי הלחם. אך תרו"מ לא שייכות לזה, כי הן תלויות בארץ מפאת קדושת הארץ, ולא מפאת קדושת המקדש המשתרעת בהדרגה על כל א"י [אוצר הספרי להגר"מ זמבא הי"ד]. ולכך קדושת הארץ היא קדושת ירושלים, וקדושת ירושלים היא קדושת בית המקדש, ולכך "לא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים", כי ההרחבה של בית המקדש מתבטאת גם בירושלים [ראה למעלה פ"ד הערה 1566].

(710) לשון התויו"ט כאן: "והא דתנן 'בירושלים', פירש בדרך חיים דאילו בבית המקדש אין חדוש כל כך שלא היו שם דברים מזיקים כאלו". אמנם לשונו ש"**לא שייך** נחש ועקרב בבית המקדש" מורה שאין אפשרות כלל שתהיה מציאות של נחש ועקרב בבית המקדש. וראה רש"י [ישעיה כא, א] שהמדבר הוא מקום נחשים ועקרבים, שנאמר [דברים ח, טו] "המוליכך במדבר הגדל והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון וגו'". ומשמע מכך שאינם נמצאים במקום ישוב. והמאירי [ברכות לג.] כתב: "נחשים ועקרבים עומדים במקום צר".

(711) למעלה לאחר ציון 696. ופירושו, שיש מן ההכרח שהנס הזה יתבטא ביחס לנחש ועקרב, והם אינם מצויים בבית המקדש, ובהכרח שעליך לצאת מהמקדש לעבר ירושלים.

(712) ולמעלה [לאחר ציון 632] כתב: "כי היזק נחש ועקרב שכיח, ומשום כך היה צורך הנס... שהנסים האלו בדבר הרגיל להיות". ובהמשך שם [לאחר ציון 651] כתב: "וכן לא הזיק נחש ועקרב, וכן לא צר לי המקום, כל אלו דברים שכיחים ורגילים, וצריך לנס בהם".

(713) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 699]: "כי המקום לפי מדריגתו היה די מספיק להקיף כאשר ראוי למקום, ודבר זה הוא מדריגה עליונה כוללת הכל".

(714) כי לא היו לנים בית המקדש, ולא שייך שיאמר "לא אמר אדם צר לי המקום שאלין בבית המקדש".

משנה ו

(715) כי הבריאה ראויה ליום, ולא ללילה, כפי שכל הבריאה נעשתה ביום. ובח"א לשבת קיח: [א, נז:] כתב: "כי היום בא על עצם הזמן, ואין היום דבר מקרי, אבל היום הוא עצם המציאות ועצם הבריאה, שהרי בבריאה נאמר [בראשית א, ה] 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד', הרי לך כי עצם המציאות תולה ביום". ובנתיב התורה פ"ט [א, מ.] כתב: "עיקר העולם הזה והווייתו הוא ביום, ובלילה אין הוויית העולם הזה, ונחשב בלתי

נמצא. כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל" [הובא למעלה פ"ג הערה 559]. ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע" [הובא למעלה הערה 325, וראה למעלה הערה 610]. ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", וזאת משום ההעדר של הלילה [הובא למעלה פ"ג הערה 1486]. הרי שמן הנמנע שתהיה בריאה בלילה, כי הלילה הוא זמן העדר, ולכך הקשה מדוע כאן עשרה דברים אלו לא נבראו ביום. **אך עדיין** קשה, כי כאן לא מדובר בבריאה טבעית, אלא בנסים [כפי שיבאר בסמוך], ובנסים ההנהגה היא הפוכה; זמנם בלילה ולא ביום, וכפי שכתב בנר מצוה [קט.], וז"ל: "היום הוא מיוחד להנהגת העולם בטבע ובמנהגו, והתחלת הלילה שהוא אחר היום, מורה על הניסים, שהם הטבע, והלילה הוא מיוחד ביותר לניסים. ודבר זה מבואר בכמה מקומות כי הלילה הוא מיוחד לניסים". ובהקדמתו לאור חדש [נג:] כתב: "הנסים שייכים ללילה, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והנסים הם בלילה" [ראה למעלה הערות 222, 545]. וכן כתב בגבורות ה' פל"ז [קלח:], וז"ל: "כל דבר שתולה בנס היה בלילה, ולא ביום, לפי שהלילה מיוחד לנסים ונפלאות". וא"כ קשה מדוע שאל כאן שהדברים האלו היו אמורים להברא ביום, הוה ליה למימר שהיו אמורים להברא בלילה, כי הם נסים. וצ"ע. ואולי בשאלתו התייחס אל דברים אלו שהם דברים טבעיים, כי רק בהמשך ביאר [סד"ה וכל זה] ש"לפיכך נבראו בו אלו דברים שאינם טבעיים לגמרי, והם קרובים אל הטבע. כי כל אלו דברים הם דברים גשמיים, ומצד שהם גשמיים הם דברים טבעיים, ומצד שאינם כמו שאר דברים טבעיים הם יוצאים מן הטבע". ולכך בשלב זה מקשה בפשיטות שהיה להם להברא ביום.

(716) כי דברים גדולים אינם במקרה [כמבואר למעלה פ"א הערה 151], ומן הנמנע שדברים אלו נבראו בבין השמשות של ערב שבת על צד ההזדמן. ולהלן [לאחר ציון 888] יענה על שאלה זו, אך קודם לכך יבאר בארוכה הצורך שדברים יקבעו מראש בששת ימי בראשית.

(717) לשון הרמב"ם כאן: "כבר זכרנו לך בפרק הח' [משמונה פרקים] שהם [חז"ל] לא יאמינו בחידוש הרצון בכל עת, אבל בתחילת עשיית הדברים שָׂם בטבע שיעשה בהם כל מה שיעשה, הן יהיה הדבר שיעשה תמידי, והוא הדבר הטבעי. או יהיה חדוש לעתים רחוקים, והוא המופת, הכל בשוה. על כן אמרו שביום השישי שָׂם בטבע הארץ שתשתקע קרח ועדתו, ולבאר שיוציא המים, ולאתון שידבר, וכן השאר". והמשך דבריו יובא בהערה הבאה.

(718) לשון המדרש: "אמר רבי יוחנן, תנאין התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל. הדא הוא דכתיב [שמות יד, כז] 'וישב הים לאיתנו', לתנאו שהתנה עמו. אמר רבי ירמיה בן אלעזר, לא עם הים בלבד התנה הקב"ה, אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית, הדא הוא דכתיב [ישעיה מה, יב] 'אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי'... צויתי את הים שיהיה נקרע לפני ישראל. צויתי את השמים ואת הארץ שישתקו לפני משה, שנאמר [דברים לב, א] 'האזינו השמים וגו'. צויתי את השמש ואת הירח שיעמדו לפני יהושע, שנאמר [יהושע י, יב] 'שמש בגבעון דום'. צויתי את העורבים שיכלכלו את אליהו, שנאמר [מ"א יז, ו] 'והעורבים מביאים לו וגו'. צויתי את האור שלא תזיק לחנניה מישאל ועזריה [דניאל ג, כה]. צויתי את האריות שלא יזיקו את דניאל [דניאל ו, כג]. צויתי את השמים שיפתחו לקול יחזקאל, שנאמר [יחזקאל א, א] 'נפתחו השמים וגו'. צויתי את הדג שיקיא את יונה, שנאמר [יונה ב, יא] 'ויאמר ה' לדג ויקא את יונה'". וראה להלן הערות 744, 746. **והמשך לשון** הרמב"ם [בפיהמ"ש כאן] הוא: "ואולי תאמר, אחרי שכל הנפלאות כולם הושמו בטבעי הדברים ההם ששת ימי בראשית, למה ייחד אלו העשרה. דע שלא ייחדם לומר שאין שום מופת שהושם בטבע הדברים רק אלו, אבל אמר שאלו נעשו בין השמשות לבד, ושאר הנפלאות והמופתים הושמו בטבעי הדברים אשר נעשו בו בעת העשותם תחילה. ואמרו על דרך משל, שיום שני בהחלק המים ["ויהי מבדיל בין מים למים" (בראשית א, ו)], הושם בטבע שיחלק ים סוף למשה [שמות יד, כא], והירדן ליהושע [יהושע ג, טז], וכן לאלישע [מ"ב ב, יד]. ויום רביעי כשנברא השמש [בראשית א, טז], הושם בטבעו שיעמוד בזמן פלוני בדבר יהושע אליו [יהושע י, יב], וכן שאר הנפלאות. מלבד אלו העשרה שהושמו בטבעי הדברים ההם בין השמשות". וראה להלן הערה 722.

(719) לשון הרמב"ם במו"נ שם: "שהם אמרו, כי כשברא האלוק זה המציאות והטביע על אלו הטבעים, שֶׂם בטבעים ההם [ש]יתחדש בהם כל מה שנתחדש מהנפלאות בעת חידושם. ואות הנביא, שהודיעהו האלוק בעת אשר יאמר בו מה שיאמר ויפעל הדבר ההוא כמו שהושם בטבעו בשורש מה שהוטבע... והיות קשה בעיניו מאד שישתנה טבע אחר מעשה בראשית, או יתחדש רצון אחֵר אחַר שהונחו כן. וכאילו הוא יראה, על דרך משל, שהושם בטבע המים שידבקו ויגרו ממעלה למטה תמיד, רק בעת ההיא שטבעו בו המצרים, והמים ההם לבד הם שיחלקו. וכבר העירותיך על עיקר זה המאמר, ושזה כולו בריחה מהתחדשות דבר, שם נאמר [ב"ר ה, ה] אמר רבי יונתן, תנאים התנה הקב"ה עם הים, שיהא נקרע לפני ישראל... לא עם הים בלבד התנה הקב"ה, אלא עם

כל מה שנברא בששת ימי בראשית... והוא ההקש בשאר". והאברבנאל כאן הביא שכן כתבו הכוזרי במאמר ג, אות עג, וז"ל: "דומה לזה מאמר חז"ל 'עשרה דברים נבראו בין השמשות פי הארץ ופי הבאר ופי האתון וגו', מאמר הנראה אף הוא לפי פשוטו כנמנע, אך הוא מעיד על ההסכמה בין התורה לבין חכמת הטבע; כי חכמת הטבע מאמינה בנהג, והתורה מעידה על שנוי מנהג זה. וההתאמה ביניהן היא בזה שגם שנויי הנהג מקורם בטבע, כי כך התנה עליהם ברצון הקדמון. וכך הסכם עליהם ששת ימי בראשית". וכן הביא האברבנאל שהרלב"ג במלחמות ה' בחלק השני מהמאמר הששי כתב כן. ועיין כאן בפירוש הגר"א שנראה שמצטט את דברי הרמב"ם האלו.

(720) כמו שיבאר להלן [ד"ה ומפני כי], וז"ל: "דעת הפילסופים כי שכלו ורצונו הוא עצמותו, ואם היה לו שנוי רצון, היה עצמותו משתנה, אמרו שאין כאן שנוי רצון. וכמה דברים אלו רחוקים מן הדעת מאוד, שאם כן מה היה צריך לישראל אל התפילה בעת קריעת ים סוף; אם הושם בטבע לקרוע להם הים, הרי היה מוכרח שיהיה. ואם לא הושם בטבע הים, לא יהיה... אבל אנחנו אומרים כי הם עמסו עליהם דבר שלא יתן דעת האמת... כי אין לומר דבר זה שהידיעה עצמותו. והבאנו ראיה מדברי תורה ומדברי חכמים, שהידיעה היא מפעולת השם יתברך, שהוא מלשון 'וידע אלקים' [שמות ב, כה], אם כן הידיעה היא פעולה מפעולותיו, ולא עצמותו, ולמה לנו להכחיש הכתוב בכל מקום".

(721) ומדוע נבראו עשרה דברים אלו בערב שבת בין השמשות, ולא נבראו במשך ששת ימי הבריאה, כפי ששורש שאר הנסים נמצא בששת ימי בראשית, ולא בערב שבת בין השמשות, וכפי שהולך ומבאר.

(722) אין כוונתו שהמים נבראו ביום שני, שהרי להדיא המים היו קיימים כבר ביום ראשון, שנאמר [בראשית א, ב] "והארץ היתה תוהו ובוהו וגו' ורוח אלקים מרחפת על פני המים". ובגבורות ה' פי"ד [ע.] כתב: "ידוע לכל משכיל כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום, באשר הם נגרים ארצה. ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים 'בריאה' ו'יצירה' בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם. וכן החושך לא נאמר בו בריאה ויצירה" [הובא למעלה פ"ג הערה 772, ולהלן הערה 984]. הרי שמן הנמנע שתוזכר בתורה בריאת המים, וכיצד כתב כאן "כאשר ברא ביום ב' המים", הרי הבריאה שנעשתה ביום שני הוזכרה בתורה. אלא כוונתו לדברי הרמב"ם כאן במשניתנו, שכתב: "דע שלא ייחדם לומר שאין שום מופת שהושם בטבע הדברים רק אלו, אבל אמר שאלו נעשו בין השמשות לבד, ושאר הנפלאות והמופתים הושמו בטבעי הדברים אשר נעשו בו

בעת העשותם תחילה. ואמרו על דרך משל, שיום שני בהחלק המים ["ויהי מבדיל בין מים למים" (בראשית א, ו)], הושם בטבע שיחלק ים סוף למשה [שמות יד, כא], והירדן ליהושע [יהושע ג, טז], וכן לאלישע [מ"ב ב, יד]", והובא למעלה הערה 718.

(723) כמבואר ברמב"ם [הובא בהערה 718, ובהערה הקודמת]. ויש להעיר, כי מבואר שהתנאי של קריעת ים סוף נעשה ביום שני, כאשר נחלקו מים תחתונים ממים עליונים [רש"י בראשית א, ו]. אך הב"ר [ה, ה] שהובא כאן ביאר שהתנאי נעשה ביום שלישי, כאשר נאמר [בראשית א, ט] "ויאמר אלקים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותיראה היבשה ויהי כן". וכן הרשב"ץ כתב כאן: "כשנקרע הים למשה, כבר נגזר עליו ביום שלישי, שנאמר 'יקוו המים' שבאותה שעה יבקע". ובפירוש בעלי התוספות [בראשית א, ט] איתא: "ותראה היבשה - ואם תאמר, מאי קאמר, פשיטא דכיון דנקוו המים אל מקום אחד, פשיטא דנראית היבשה. אלא יש לומר דכאן רמז קריעת ים סוף, והכי קאמר 'יקוו המים אל מקום אחד', ויהיו לעולם לשם. אבל על מנת שתראה היבשה בקריעת ים סוף". ואולי אפשר לומר שבקריעת ים סוף מצינו שני נסים; קריעת המים, ועמידת המים כחומה, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקמב:]: "כי קריעת ים סוף היה מחלק ומפריד הים שהוא אחד, וראוי להיות מחובר ביחד, והשם יתברך **קרע אותו והפרידו**" [הובא למעלה הערה 398]. הנס הראשון מקורו ביום שני, שקרע והבדיל בין מים למים. ואילו הנס השני מקורו ביום שלישי, שהמים נקוו למקום אחד ונראתה היבשה.

(724) ואם כן היה ראוי שפי הארץ יברא ביום ראשון לבריאה, שהוא יום בריאת הארץ, כפי שקריעת ים סוף הותנתה ביום שני לבריאה, ולא בערב שבת בין השמשות.

(725) כגון פי האתון ואילו של אברהם היו צריכים להברא ביום ששי לבריאה, שאז נבראו הבהמות והחיות [בראשית א, כד].

(726) שנראה לכאורה כשנוי רצון, וכגון הבאת המבול לעולם, לאחר שהקב"ה ברא את העולם, וכן בטול הגזירה על העיר נינוה, וכיו"ב, שדברים אלו נעשו כבר מששת ימי בראשית, ובכך לא יחשבו כשנוי הרצון.

(727) זו קושיא שניה.

(728) לשונו בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכד:]: "אצל השם יתברך כאשר היה נמשך ממנו ונתחייב ממנו פעולת התעצבות, יאמר 'ויתעצב' [בראשית ו, ו], אף על גב שהוא אינו מתפעל, אין בזה כלום. וכן 'וינחם', אחר שהפעולה שבאה עתה היתה הפך הפעולה הראשונה, שייך בזה 'וינחם'. כלל הדבר, כי הלשון אינו מונח רק על הפעולות, לכך

נאמרו עליו השמות האלו" [ראה להלן הערה 764]. ועל כל פנים מבואר שיש שנוי פעולה ורצון אצל השם יתברך [כמו שיבאר יותר להלן], ולא כרמב"ם הסובר שאין אצלו שנוי רצון.

(729) פירוש - ואם תרצה לבאר שהקושי שעמד לעיני בחז"ל [במה שאמרו שקרי"ס נעשתה מחמת תנאי עם מע"ב] הוא כיצד ניתן לעשות התחדשות בטבע, וכפי שיבאר.

(730) פירוש - המהר"ל מודה שזהו הקושי שעמד לעיני חז"ל. ומעתה יבאר מהו הקושי לומר שיש התחדשות בטבע.

(731) לשון הרמב"ן בדרשת תורת ה' תמימה [כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד קמו ד"ה ונתברר עוד]: "נתברר עוד חדוש העולם על ידי משה בקריעת ים סוף והמן והבאר וענני הכבוד, וזולתם ביציאת מצרים, והנבואה במעמד הר סיני, שאלו הדברים מורים על החידוש. והיאך, כי לדברי המאמין בקדמות, אם ירצה האל לקצר כנף הזבוב, או להאריך רגל הנמלה, אינו יכול". והמורה נבוכים [ב, כה] כתב: "אבל סברת הקדמות כפי האופן הנראה לאריסטו... הרי זה סותר את התורה מעיקרה, ומכחיש את כל הניסים בהחלט... ודע עם הדעה בחידוש העולם יהיו כל הניסים אפשריים". והגו"א בראשית פ"א אות ב [ד.] כתב: "הקשה הרמב"ן [בראשית א, א], דמאי קשה לרבי יצחק [רש"י שם] שלא היה לכתוב בתורה 'בראשית', שאם לא כתב זה בתורה היה עולה על הדעת שהעולם קדמון, ולא ברא הקב"ה כלל העולם יש מאין. ומי שיאמין שהעולם קדמון כמו שיאמין ארסטו, כל הניסים שהם בשינוי העולם שבאו בתורה הם נמנעים, ואין לו תורה כלל, ובחדוש העולם יש מאין כל הנסים הם אפשרים, שהרי גם הבריאה ברא הקב"ה הכל יש מאין, ולמה לא נאמין בחידוש ובריאות הניסים כלם". ובהתחלת הקדמה שניה לגבורות ה' [ו] כתב: "המתפלסף אשר יאמר שכל הדברים באו מאתו בסדר המושכל אצלו על צד החיוב הקדמון, אשר לא סר ולא יסור, והכל כמנהגו וסדרו נוהג. וכיון שבאו מאתו כל הדברים בסדר המושכל על צד החיוב הקדמון אשר לא סר ולא יסור, אם כן אין שנוי בעולם שהיה יוצא מסדר המושכל, ולא יאריך כנף הזבוב. שאחר שהעולם נוהג על פי טבעו ומנהגו על ידי החיוב מאתו, אם כן אם היה בא שנוי לעולם על ידי נפלאות היה זה שנוי הסדר, ואינו נוהג על טבעו. ולפי דעתו לא נמצא דבר בשנוי טבעו, כי אם הכל כמנהגו על צד החיוב. ואם כן לא היה האותות והמופתים שהם בשנוי טבע ומנהגו של עולם אפשר כלל, כי הכל צריך להיות נוהג על פי הסדר המחויב מאתו בלי תוספת ובלי מגרעת ובלי שנוי כלל... כי העולם הוא על צד החיוב, ומפני שהוא על צד החיוב אין לו התחלה, ולפיכך העולם הוא קדמון".

(732) קצת קשה, מדוע כותב על קדמות העולם ש"בודאי לא היה כך דעת חכמים", הרי לא רק חכמים עומדים כנגד קדמות העולם, אלא הנסים והאותות שנאמרו להדיא בתורה עומדים כנגדם, וכמבואר בהערה הקודמת. ויש לומר, שאין דבריו מוסבים על קדמות העולם, שזה בודאי משנה שאינה צריכה שאין לומר כן. אלא דבריו מוסבים על הגורם שהביא לחז"ל לבאר שה' שם בטבע את השנויים העתידיים. ועל כך מבאר שאין לומר שהגורם הוא שלולא כן היתה מניעה בעולם המפקיעה מה' את האפשרות של התחדשות הטבע, כל זה אין לומר, וכמו שיבאר.

(733) את חנניה מישאל ועזריה [ראה למעלה הערה 718].

(734) ושוב אינו בגדר נס. ונראה לבאר סברה זו, כי חוקי הטבע נחקקו ונקבעו בגמר הבריאה, שמאז ואילך העולם מתנהל באופן של "יש מיש". אך כל עוד נמשכה הבריאה של "יש מאין", שזה עצמו הוא בגדר נס [כמבואר בהערה 731], שוב אין מקום לחלק בין טבע לנס, אלא הכל יחשב כדבר אחד. לכך אותם נסים שנקבעו בתוך ששת ימי בראשית אינם חריגה מהטבע, אלא מצטרפים אליו.

(735) פירוש - הואיל וטבע האש הוא לשרוף, אי אפשר לומר שהאש שלא שרפה את חנניה מישאל ועזריה היא אש טבעית [מפאת שנקבעה כבר בששת ימי בראשית שלא לשרוף], כי סוף סוף אש זו חורגת מטבע האש, וכיצד יתכן שחריגה תיחשב לטבע.

(736) "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

(737) לכך א"א לומר שהקושי שעמד לעיני חז"ל הוא שאין ביכולת ה' לשנות הטבע, שא"כ לא אהני תירוצם [שנקבע כן בששת ימי בראשית]. וכן להלן [ד"ה אבל שיהיה] חזר וכתב בזה"ל: "אבל שיהיה קשה עליהם שנוי הטבע מצד שאין ביכלתו חס ושלום לשנות, דבר זה אינו כלל".

(738) של הרמב"ם [בביאור הקושי לחדש הטבע].

(739) "השלים העולם" - סיים את בריאת העולם, ואין העולם חסר כלום. וכן נאמר [קהלת ג, יד] "ידעתי כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע וגו'", ופירש רש"י שם: "ידעתי כי כל אשר עשה הקב"ה במעשה בראשית הוא ראוי להיות לעולם, ואין לשנותו לא בתוספת ולא בגרוע". ולמעלה פ"ב מ"ח [תרמד:] כתב: "כל הנבראים נבראו בדין ובמשפט, וכדכתיב 'כי כל מעשה אלהים אין להוסיף ואין לגרוע ממנו'. פירוש, כי מה שברא הקב"ה, ברא במדת הדין, כמו שנאמר בכל מעשה בראשית שם 'אלהים' [בראשית א, א], שהוא מדת הדין [ב"ר לג, ג]. וכל אשר ברא בדין, אין להוסיף ואין לגרוע ממנו, כאשר ברא אותו בדין". ובגבורות ה' פל"ט

[קמז.] כתב: "דבר שהוא בבריאה אין שנוי לו כלל, כי על מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ט [תשסט.], שם פס"ה [תתרטז:], ושם פס"ז [תתרנה.]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעח.] כתב: "כאשר השם יתברך השלים העולם ביום השבת, השלימו בג' שלימות; שאין כאן בבריאה תוספות. ואין חסרון בבריאה כלל, כמו שאמר הכתוב 'כי ידעתי כי על כל מעשה ה' אין להוסיף ואין לגרוע'. וביום השבת נשלמה הבריאה, ואין כאן עוד הויה יוצאת לפעל, שעצם הויה הוא שנוי" [ראה להלן הערה 1259]. ולהלן בסוף המשנה [לפני ציון 999] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם בשלימות, ואין חסרון בעולם".

(740) לשונו בתפארת ישראל פמ"ד [תרפג:]: "כאשר נברא העולם בשבעת ימי בראשית, היה דבר זה בכח בלבד, ויצא לפעל. כי לא היה בעולם בריאה חדשה, רק כמו שאמרו על כל הנסים שנתחדשו בעולם 'תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית על הים שיהיה נקרע', וכן על כל הנסים. ורוצה לומר שכל הנסים היו בכח, ויצאו לפעל בזמנם". ובגו"א בראשית פ"א אות כא כתב: "כל דבר, אף מה שיהיה לעתיד, הכל נברא בששת ימי בראשית, 'ואין חדש תחת השמש'. וכן דרשו בב"ר [יב, י] שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית... מטעם ש'אין כל חדש תחת השמש'" [הובא למעלה פ"ג הערה 369]. וכן הרשב"ץ כאן כתב: "רבינו משה ז"ל פירש בספר המורה פרק כט [חלק שני] כי דעתן של חז"ל הוא שהנסים נגזר עליהם בעת הבריאה קודם שנשלמה הבריאה... וזה כדי לקיים הכתוב שאמר 'אין כל חדש תחת השמש'. וזהו שאמרו תנאים התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע". וכן הגר"א ביאר כאן את משנתינו, שכתב: "עשרה דברים נבראו כו' - כמו שאמר [קהלת א, ט] 'ואין כל חדש תחת השמש'. ונאמר [שמות יד, כז] 'לאיתנו', ואמרו [ב"ר ה, ה] לתנאו". וראה להלן הערה 889.

(741) "חורבן העולם" מצד שכל הוספת בריאה חדשה היא שנוי לעולם, וכל שנוי הוא חורבן לדבר המשתנה. ובתפארת ישראל פמ"ט [תשסט.] כתב: "סדר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע' [קהלת ג, יד], וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם... ולכך המוסיף או גורע... יש בזה שנוי בריאה... ולכך המחסר או המוסיף... הוא שנוי סדר המציאות, וזה חורבן העולם" [הובא למעלה פ"ד הערה 245]. וכן כתב שם פס"ז [תתרנה.]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעו:] כתב: "דבר זה נחשב הפסד העולם כאשר מגיע שנוי אל העולם בכללו" [הובא למעלה פ"א הערה 1512].

(742) פירוש - אי אפשר שתברא בריאה חדשה והעולם ימשיך להתקיים, כי אלו הם דברים הפוכים, וכמו שמבאר.

(743) כי אי אפשר לשני הפכים שימצאו יחד. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [ע.] כתב: "אי אפשר שיהיה נוטה לימין ולשמאל ביחד, שהם הפכים". ולמעלה פ"ג מי"ג [שיב.] כתב: "כאשר יפעל כח הדברי, לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". ובבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בדברים פ"י ריש אות ט. ולהלן פ"ו תחילת מ"ה כתב: "איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:] ושם הערה 174, שם פכ"ג הערה 2, דרוש על התורה [י:, טז:], ועוד ועוד. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה. והחובת הלבבות בשער השמיני פרק ג כתב: "כבר אמר אחד מן החכמים, כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא" [הובא למעלה פ"ד הערה 667]. וראה למעלה פ"א הערות 429, 744, 1470, ופ"ב הערות 256, 567, ובסמוך הערה 751.

(744) פירוש - התנאי לא היה רק עם הים והאש והשמש שהוזכרו במדרש [ב"ר ה, ה (הובא למעלה הערה 718, ובסמוך הערה 746)], אלא עם כל עולם הטבע, וכמו שמבאר.

(745) פירוש - היה מקום לומר שהתנאי נעשה רק עם הדברים שנזכרו במדרש, משום התנאי נעשה רק כדי לאפשר עשיית אותם נסים לצורך ישראל, ולכך אין שום הכרח לבאר שנעשו תנאים מעבר לצורך זה.

(746) כי סבת התנאי אינה כדי לאפשר עשיית נסים לישראל, אלא כדי שעשיית הנסים לא תחשב חריגה ושנוי מעולם הטבע [כמו שיבאר בסמוך], ולכך התנאי נעשה עם כל מערכת עולם הטבע, ולא רק עם הדברים שנתפרטו במדרש. ונראה שכן מבואר במדרש עצמו, שאמרו שם [ב"ר ה, ה]: "תנאין התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל. הדא הוא דכתיב [שמות יד, כז] 'וישב הים לאיתנו', לתנאו שהתנה עמו. אמר רבי ירמיה בן אלעזר, לא עם הים בלבד התנה הקב"ה, אלא **עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית**... צויתי את הים שיהיה נקרע לפני ישראל. צויתי את השמים ואת הארץ

שישתקו לפני משה... צויתי את השמש ואת הירח שיעמדו לפני יהושע... צויתי את העורבים שיכלכלו את אליהו... צויתי את האור שלא תזיק לחנניה מישאל ועזריה, צויתי את האריות שלא יזיקו את דניאל, צויתי את השמים שיפתחו לקול יחזקאל... צויתי את הדג שיקיא את יונה" [הובא למעלה הערה 718]. הרי להדיא אמרו שהתנאי היה עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית, וכפי שביאר.

(747) כפי שמצינו כמה דברים המחברים להדדי עליונים ותחתונים. דוגמה לדבר; בח"א לחולין ס: [ד, צח.] ביאר שהאדם מסוגל לחבר עליונים ותחתונים, "כי האדם הוא בין העליונים לתחתונים, והאדם הוא מחבר עליונים ותחתונים ביחד". ובנתיב התורה פי"א [א, מט.] כתב: "אמרו [ברכות מב.] תכף לתלמיד חכם ברכה... כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידם תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך על ידי תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם" [הובא למעלה פ"ד הערה 1903]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "כי הברכה באה מלמעלה למטה... וצריך שיהיה אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בית המקדש, כי בית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים" [הובא למעלה פ"א הערה 1169]. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סח.], והובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 70. ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "כי העליונים ותחתונים מחולקים ומרוחקים מרחק רב, באשר אלו הם עליונים, ואלו תחתונים, ואין להם שתוף ויחס זה לזה. אמנם הדבר המחבר ומאחד אותם היא התורה, אשר היא שכלית, שהיא מהעליונים ועומדת בתחתונים. לפיכך היא עושה שלום בין פמליא של מעלה ופמליא של מטה, ומחברתן". ובגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "הטבע הוא שליח של הקב"ה לפעול בעולם הזה, וכל דבר בעולם השם יתברך פועל על ידי הטבע, והוא שליח המקום" [הובא למעלה פ"ג הערה 652]. וראה במבוא לספר נר מצוה [עמודים 17-18] שנתבאר על פי דברי המהר"ל בנר מצוה שעל ענין זה גופא ניטש המאבק בין מלכות יון לכנסת ישראל; היוונים ניתקו את עולם הטבע ממקורו העליון, ואילו כנסת ישראל אומרת שהטבע אינו אלא שליחו של הקב"ה.

(748) לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [ז]: "דבר זה אנו מודים, כי מצד הטבע הנפלאות אינם נמצאים. אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל... וכל

זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". ושם פנ"ח [רנז:] כתב: "דע כי העולם הזה הוא עולם הטבע, וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים, הביא אותם מעולם העליון, הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים, כמו שהתבאר לך בהקדמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 652]. וראה למעלה הערה 695.

(749) ובזה היה חורבן העולם, וכפי שנתבאר למעלה.

(750) פירוש - ה' ברא את העולם בכדי שיעמוד, ולכך מן הנמנע שיעשה נס שיחריב את עולם הטבע, ובעל כרחך שנעשתה מתחילה הכנה מתאימה לעשיית הנס, וכמו שמבאר. וכן בכל מעשה בראשית נאמר "וירא אלקים כי טוב" [בראשית א, ד, ועוד], שפירושו "שרצה בקיומו לעד" [לשון הרמב"ן שם, והובא למעלה פ"א הערה 329]. ולכך אי אפשר שהקב"ה יעשה מעשה שיחריב את העולם. וראה הערה הבאה.

(751) ענין זה מבואר היטב בהקדמתו השניה לגבורות ה' [יא], וז"ל: "רבותינו ז"ל אמרו [ב"ר ה, ה] תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית וכו'. וכוונתם בזה שהוקשה להם אחר שכל הנמצאים נמצאים מסודרים מאתו יתברך, אין יתכן בהם שנוי, כי מעשיו וסדרו ראוי שיהיה קיים לעד, לא תשתנה. ועוד כי כולם נבראים בשמו יתברך, ומאחר שכלם נבראו בשמו יתברך אשר הוא נצחי קיים לעד, כמו ששמו קיים נצחי, כך ראוים מעשה בראשית התלוים בשמו להיות נצחיים, 'כי ביה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד]. ועל זה אמרו כי כאשר נבראו היה מסודר ממנו הנס שיהיה בנבראים, כאשר מסודר ממנו מעשה הטבע. וסדור הזה, כי במעשה בראשית לא החליט הטבע לגמרי, אבל סדר גם כן לנסים שלא כטבע, בדבר שבסוף יהיה נעשה הנס. וכמו שבשמו נברא מעשה בראשית, כך בשמו גם כן סידר שיוכל הטבע להשתנות ולהיות הויית הנס, והכל נברא בשמו. נמצא כאשר היה הנס לא היה בטול לסדר הנמצאים שנמצאים מאתו יתברך ויתעלה שמו... כי הנסים הם מסודרים מאתו יתברך גם כן, ואין הנסים שנוי הסדר, ולכך היה לנסים בתחילת הבריאה סדר, כמו שהיה סדר לטבע. וזה עיקר הפירוש מה שאמרו 'תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית', לומר שיש לנסים סדר מסודר גם כן". **והרי שם** הויה גופא מורה על כך; כי באותיות יו"ד ה"א נבראו העולם הזה והעולם הבא [מנחות כט:], ואילו מהאות וי"ו של שם הויה באים הנסים לעולם, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין פב: [ג, קעב.], וז"ל: "כי הנסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הנסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול, שממנו הניסים" [הובא למעלה הערה 512]. וראה גו"א במדבר פי"א אות ו [ד"ה אבל], שביאר שם שהנסים באים מכח השם הגדול, ושם הערה 15. הרי שהעוה"ז והנסים באים משורש אחד [שם הויה], ולכך בודאי שאין סתירה ביניהם, כי אז הם

היו בגדר הפכים זה לזה, וההפכים לא יהיו בנושא אחד [כמבואר למעלה הערה 743]. **ובבאר הגולה** באר השני [קנ.] הביא את דברי הגמרא [סנהדרין סז:] שהאמוראים עסקו בספר היצירה ויצרו עגל. ושם [קנא:] ביאר מדוע אין בזה איסור כישוף [דברים יח, י-יא], וז"ל: "כי מה שעסקו בספר יצירה, ואברי להו עגלא תלתא, הוא מותר לגמרי. כי זהו דרך סדר העולם ומנהגו, שהוא יתברך מבטל גזירת עליונים, ומושל עליהם. ומפרשים חכמים שלכך נקרא הוא יתברך בשם 'שדי', שהוא שודד מערכות צבא עליונים. ואם כן למה יהיה דבר זה אסור, דבר שהוא לפי מנהג העולם. שהוא יתברך נקרא כך על שם שהוא יכול ומושל על צבא עליונים, והוא יכלתו וגבורתו בעולם. והוא כמו שאר תפילה, בשביל שהוא קורא השם יתברך, מבטל הגזירה שנגזר עליו. ולפיכך ספר יצירה, שבו הזכרת שמותיו יתברך אשר בהם ברא עולמו, 'כי ביה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד], שכל העולם נברא בשמותיו, אין זה דבר יוצא מסדר עולם, אף כי הוא מבטל טבעי הדברים והמנהג. דאם לא כן, היה אסור התפילה, כי התפילה מבטלת גם כן גזירת עולם הזה. וכן גם הדברים הטבעים יכול לבטל על ידי שמו יתברך. ודבר זה בודאי מותר, כי אל השם יתברך בודאי כח לבטל טבעי הדברים, ואין זה דבר יוצא מסדר העולם". והם הם הדברים שנתבארו כאן; כשם שהנס לא סותר לטבע, כי אף הנס משתייך לסדר העולם, כך יצירת עגלא על ידי ספר היצירה לא סותר לסדר העולם, ולכך אינו בגדר של "כשפים".

(752) אודות שבתנאי הוא כמשייר במתנתו, ואינו מוסר הכל למקבל, כן מבואר בגמרא [גיטין פב:], שאמרו שם "כל תנאי דעלמא לא שייר ליה בגט הכא שייר לה בגט", ופירש רש"י שם "הכא שייר בגיטא - כיון דאתני בהדה שלא לינשא לזה, נמצא שלא התירה גט זה לכל אדם". והרמב"ן עמד על כך [בראשית טו, יב] שבשעה שהובטחה הארץ לאברהם אבינו בברית בין הבתרים, שם גם נרמז לו על שעבוד ארבע מלכיות [ב"ר מד, כ], וכתב בזה"ל: "והיה הענין הזה לאברהם, כי כשהקב"ה כרת עמו ברית לתת הארץ לזרעו לאחזת עולם, אמר לו כמשייר במתנתו שארבע גליות ישתעבדו בבניו וימשלו בארצם, וזה בעל מנת אם יחטאו לפניו". הרי שכל תנאי הוא שיור במסירת הדבר לזולתו, וכך התנאי עם העולם הוא שיור במסירתו לידי הטבע.

(753) צרף לכאן מאמרם [הוריות יא:] שאמרו שם שכמה נסים נעשו בשמן המשחה. ובח"א שם [ד, נח:] כתב: "ראוי הוא שיהיו נסים נעשים בשמן המשחה, כי כל דבר שהוא קדוש ראוי לנס, כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש, ושמן המשחה, שבו היה מקדש הכל, ובזה נראה שהוא קדוש יותר מהכל, ולפי קדושתו ראוי שיהיו נעשים

בו נסים" [הובא למעלה פ"ד הערה 466]. וזה הביאור מדוע כל נס הוא לשעה בלבד [כמבואר למעלה פ"ד הערה 1427], כי הנס אינו אלא חדירה ארעית של העולם העליון לעולמנו שלנו, כי סו"ס אנו נמצאים בעולם הטבע, והנהגתו היא על פי טבע, והנס הוא גר בעולם הגשמי. **ובבאר הגולה** באר הראשון [סב:] כתב: "כי האדם אשר הוא טבעי, אם הוא חטא בדבר הטבעי, שיתקרב אל האש, הוא נכוה מיד, יותר משאילו היה חוטא בדברים האלקיים. שאם אכל תרומה בטומאה, אף כי חטא בדבר קדוש אלקי, שהתרומה קדושה, אינו כמו מי שחטא בדברים הטבעיים, כי תכף שנותן אצבעו באש מיד נשרף האצבע. וזהו מפני שהאדם הוא טבעי בעצמו, ולכך בעוה"ז שהוא טבעי, אם עושה כנגד הטבע, ממהר לבא עונשו עליו. אבל מי שאוכל תרומה בטומאה, שחטא בדברים אלקיים לגמרי, עונשו יותר לעוה"ב שאינו טבעי. ואם בא עליו עונש בעולם הזה, אינו ממהר כל כך לבא" [הובא למעלה פ"ד הערה 542]. הרי שהשכלי אינו נמצא בקביעות בעולם הזה הגשמי.

(754) בא לשלול את ההסבר השני שביאר הרמב"ם למעלה אודות הקושי שעמד לעיני חז"ל במשנתינו ובמדרש של "התנה הקב"ה עם מע"ב", וכמו שמבאר.

(755) פירוש - למעלה [לאחר ציון 716] הביא את דברי הרמב"ם [בפיהמ"ש ובמו"נ] שביאר שהוקשה לחז"ל כיצד יתכן שיתחדש רצון ה' ממה שלא היה קודם [ראה הערות 717, 719]

(756) פירוש - המהר"ל קובע ש"דבר זה אינו", ואין לשלול התחדשות הרצון אצל ה', וכפי שמבאר והולך. וקודם יביא את דעת הפילוסופים הסוברים שאין אצל ה' התחדשות של רצון, ולאחר מכן ישיב על דבריהם. ונקודת המחלוקת תהיה; האם רצון וידיעת ה' הם עצמותו [ולכך לא יתכן בזה התחדשות ושנוי], או שרצונו וידיעתו הם כמו פעולותיו, ולא עצמותו [ולכך יתכן בזה התחדשות ושנוי].

(757) לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט]: "מה שאמר שהיה מתחדש לו יתברך שנוי רצון ודעת... כי הנה קושיא זאת בנויה על דעת שאמרו כי אין הוא יתברך מקבל תוארים, והוא ושכלו דבר אחד, ואם ישתנה דעתו ישתנה עצמותו ח"ו, כך הם אומרים". ושם ייחס דעה זו לרלב"ג [מלחמות ה' מאמר שלישי פרק שני]. וכן הכוזרי מאמר שני אותיות ב-ח הביא דעה זו בשם הפילוסופים, וכן הוא בספר העקרים מאמר שני פרק ל, ובתורת העולה לרמ"א ח"ג פמ"ה. ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה ויש לך] הביא דעה זו בשם הרמב"ם במו"נ ח"ג פי"ג. והמו"נ ח"א תחילת פס"ח כתב: "כבר ידעת פרסום זה המאמר אשר אמרוהו הפילוסופים באלוה יתברך, והוא אמרם, שהוא השכל והמשכיל והמושכל,

ושאלו השלשה ענינים בו יתברך הם ענין אחד, אין רבוי בו". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [ו] רמז שהפילוסוף הוא אריסטו. וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות ב [ד"ה והקשה]. וראה להלן ציון 798.

(758) שאין שנוי רצון אצל ה', ולכך כל הנסים הוחלטו שיעשו מששת ימי בראשית.

(759) מיישב שאלה זו לשיטת הפילוסופים עצמם.

(760) הלכות תשובה פ"ה ה"ה, מו"נ ח"ג פרקים יז, כ, כא, ובשמונה פרקים סוף פרק ח.

(761) לשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ה ה"ה: "שמא תאמר, והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה, וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע... אם ידע שהוא יהיה צדיק, אי אפשר שלא יהיה צדיק. ואם תאמר שידע שיהיה צדיק, ואפשר שיהיה רשע, הרי לא ידע הדבר על בוריו. דע שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, וכמה עיקרים גדולים והררים רמים תלויים בה. אבל צריך אתה לידע ולהבין בדבר זה שאני אומר, כבר בארנו בפרק שני מהלכות יסודי התורה שהקב"ה אינו יודע מדיעה שהיא חוץ ממנו, כבני אדם שהם ודעתם שנים, אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד, ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו. וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמתת הבורא, שנאמר [שמות לג, כ] 'כי לא יראני האדם וחי', אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא. הוא שהנביא אמר [ישעיה נה, ח] 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי'. וכיון שכן הוא, אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים. אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם, ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך. ולא מפני קבלת הדת בלבד נודע דבר זה, אלא בראיות ברורות מדברי החכמה. ומפני זה נאמר בנבואה שדנין את האדם על מעשיו כפי מעשיו, אם טוב ואם רע, וזה הוא העיקר שכל דברי הנבואה תלויין בו".

(762) פירוש - הפילוסופים הסוברים שאין שנוי רצון אצל ה', ישיבו על השאלות שיהיו על כך באופן הנ"ל, שדעת הקב"ה אינה מכרעת הטבע, ולכך היה מקום לתפילת ישראל על הים, כי מבחינתם של ישראל קריעת ים סוף לא היתה דבר מוכרע מעיקרא.

(763) לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט]: "ואנחנו תלמידי משה [רבינו] ע"ה אין אומרים כך [שהידיעה היא עצמותו], וחס ושלום לומר כך עליו. אבל הוא יתברך שקראו רז"ל בשם 'הקדוש ברוך הוא', ולא נקרא 'השכל ברוך הוא', כי אמיתת עצמו לא נודע, רק שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים, ועל זה נאמר 'קדוש ברוך הוא', שענין 'קדוש' נאמר על מי שהוא נבדל [לשון האור שמח הלכות תשובה פ"ד ה"ד, שהביא דברים אלו, וכתב עליהם: "בזה דבריו נעימים, כי חלילה אין על הבורא יתברך שום תוארי החיוב...

כי באמת אינו מושג כלל, ואינו נגדר כלל, ואם היה מתואר בחיוב, היה מושג במהותו. רק תואריו בשלילה, וזה 'הקדוש', היינו שהוא מופרש מכל התוארים ומכל ההשגות, וזה הוראת שם קדוש"]... והוא יתברך יודע הכל בחכמתו, ופועל הכל בכחו... שאין לומר כלל כי הידיעה עצמותו. ורז"ל בחכמתם הרמה הם שהודיעו לנו אמיתת דברים אלו במה שקראו אותו 'קדוש ברוך הוא', רוצה לומר שהוא פשוט נבדל מכל הנמצאים, ולא קראו אותו רק בלשון שלילה, שהוא נבדל מכל הנמצאים... וכאשר נאמר שאין הידיעה עצמותו, שוב לא יקשה לך כלל כי תהיה ידיעתו משתנה ויהיה עצמותו משתנה, כי אין עצמותו הידיעה, רק הוא יתברך מתואר שיודע כל. וזהו דרך החיים שראוי לכל ישראל לדעת ולהאמין, ולא ילך בדרכים המעוקלים אשר חדשו מדעתם, ויחפאו על ה' יתברך דברים אשר אין ראוים, כאשר תראה בדבריהם. לכך מה שאמר שהיה משתנה רצונו, אין זה שנוי בו חלילה, כמו שלא שייך שנוי בו בשנוי הפעולות. והבן הדברים האלו, והם טוב לאדם ולאמונתו". וראה להלן הערות 783, 810, 842. ובגבורות ה' פנ"ה [רמד.] כתב: "בשר ודם אינו פועל דבר המגיע לו, מפני שהוא פועל על ידי יגיעה, ואינו רוצה לטרוח. אבל הקב"ה, 'כי הוא אמר ויהי' [תהלים לג, ט], ומחשבתו ודעתו הוא פעולתו בודאי".

(764) "ויהיה בטל לפי זה מה שכתב [שמות לב, יד] 'וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו', שהשם יתברך נשתנה רצונו" [לשונו למעלה ליד ציון 727]. ונראה שמה שכתב "ולמה לנו להכחיש הכתוב בכל מקום" רומז גם לדברים שכתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב, שנאמר שם [בראשית ו, ו] "וינחם ה' וגו' ויתעצב אל לבו", שיש שהבינו שפשוטו של מקרא ח"ו מורה על שנוי בעצמותו. ובגו"א שם האריך לדחות דבריהם, וכלשונו: "תרגם אונקלוס ["ויתעצב אל לבו"] 'ואמר במימריה למיתבר תוקפיהון'. כי אונקלוס הוא מבין עיקר ויסוד כל התוארים אשר נאמרו במקרא, כמו 'ויתעצב', 'ותקצר נפשו בעמל ישראל' [שופטים י, יז], והכל שורש אחד להם, כי הענין הוא הפעולה אשר נגזר ממנו... לכן לא יקשה לך כאן 'ויתעצב אל לבו', כי הוא נאמר על הפעל אשר בא מן העצבות, והוא התעוררות אל הנקמה, וזהו שתרגם אונקלוס 'ואמר בממריה מתבר תוקפיהון' ותעיין בדברים האלו. והנה האנשים אשר באו מקרוב [רומז לאלו שהוא חולק עליהם כאן] הרחיקו מאד התפעלות כזה וכיוצא בו במקום אשר יאמר השמות האלו, המורה על הגשמות. ותימה מאלו האנשים כי האדם כאשר מתעצב אף על גב שהוא אדם גשמי, אין התעצבות רק פועל נמשך ממנו, יהיה האדם נפעל או לא נפעל... כלל הדבר, כי הלשון אינו מונח רק על הפעולות, לכך נאמרו עליו השמות האלו. וכן יאמר גם כן

בשינה 'עורה למה תישן' [תהלים מד, כד], כי כאשר לא ימשך ממנו העזר לישראל, הרי השינה... לכן תמצא כי רז"ל אמרו [חגיגה ה:] על השם יתברך 'הקב"ה בוכה' וכיוצא בזה, ואם היה זה חסרון בחוקו היו חכמי האמת מרחיקים זה מן השם יתברך לומר כך. אבל הם לא הרחיקו, כי תמיד הוא נאמר על הפעולה... וכן 'וילך' [בראשית יח, לג], 'ויבא' [תהלים כד, ז], אלו התוארים נאמרו עליו יתברך שהכוונה היא הפעולה, דהיינו שהגיע כבודו למקום שבא. ואף על גב שהוא יתברך נקי מן הגוף ומן מעשה הגוף (עיקר השלישי לרמב"ם), אי אפשר שלא יקבל המקום שבא לשם כבודו התקרבות אל הקדושה, וזה היה פועל הקב"ה, הוא חבור אל המקום ההוא. ולפיכך 'וילך' וכן 'ויבא' וכיוצא בזה, הכל נאמר שהשם יתברך פעל הגלוי שנגלה לשם".

(765) בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט], והולך לצטט רק משפט אחד ממה שהאריך שם.

(766) מה שנקט "אצל הנשמה", ולא כתב "אצל האדם", כי בא להשוות את הנשמה אל הקב"ה, וכמאמרם [ברכות י.] שיביא בסמוך.

(767) פירוש - כאשר הנשמה משיגה ויודעת ["ונפשי יודעת מאוד" (תהלים קלט, יד)], אין השגה זו עצם הנשמה, אלא הנשמה מאפשרת לאדם שישיג וידע, אך נשמה לחוד וידיעה לחוד. וראה להלן הערה 846.

(768) כן מצינו שכינה את חז"ל בכמה מקומות. וכגון, בהקדמה שניה לגבורות ה' [טו] כתב: "אבל רז"ל בעלי האמת אומרים הפך זה". ושם בהמשך כתב [יז]: "כלל הדבר, שנעלם מהם סבת ענין הנסים באיזה ענין הם, ולפיכך לא היה להם לדבר ממהות הנסים. אבל רז"ל בעלי האמת, ידעו בקבלתם ענין הנסים והנפלאות, ולפיכך הניחו הנסים כמו שהם. וכל הנוטה מדרכיהם הוא נוטה מדרכי חיים". וכן כתב בנצח ישראל פי"ז [שפד:], וז"ל: "ודע, כי על פי דעת רז"ל בעלי האמת, כח החיה הרביעית מקבל מן כח חמה המאור הגדול". והכוונה שחז"ל הם בעלי החכמה הפנימית, ודבריהם אמת ולא אומדנא בעלמא.

(769) לשון הגמרא שם: "מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף. מה הקב"ה רואה ואינו נראה, אף נשמה רואה ואינה נראית. מה הקב"ה זן את כל העולם כלו, אף נשמה זנה את כל הגוף. מה הקב"ה טהור, אף נשמה טהורה. מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים, אף נשמה יושבת בחדרי חדרים". וחלקים ממאמר זו נזכרו בגבורות ה' פס"ה [שג:], נתיב העבודה פ"ז [א, ק.], שם פי"ח [א, קלב:], נצח ישראל פ"ד [סח:], שם פ"ט [רלו:], ושם פמ"ד [תשנח:].

(770) משפט זה מתבאר על פי דבריו בסמוך: "ובשביל שאמרנו כי אין הידיעה עצמותו, לא יצאנו חס ושלום לומר שיש בו דבר רבוי שיהיה יוצא מן שורש האחדות או שיהיה חס ושלום דבר תוספות".

(771) בהקדמה שניה לגבורות ה' [י], והולך לצטט מדבריו שכתב שם.

(772) לשונו שם בגבורות ה': "ואולי יאמרו, אם אין עצמותו שכל, וגשם חס ושלום לומר עליו, אם כן מהו יתברך. נשיב להם, וכי הנשמה שבגוף האדם יוכל לעמוד על אמתתה, כל שכן וכל שכן בורא הכל, שאין לשאול עליו קושיא זאת, [שמות לג, כ] 'כי לא יראני אדם וחי'". ושם מאריך בזה טובא.

(773) דב"ר ב, לז "רבנן אמרי, בוא וראה; הקב"ה ממלא את עולמו, והנפש הזו ממלאה את הגוף. הקב"ה סובל את עולמו, והנפש הזו סובלת את הגוף. הקב"ה יחיד בעולמו, והנפש יחידה בגוף. הקב"ה אין לפניו שינה, והנפש אינה ישינה. הקב"ה טהור בעולמו, והנפש הזו טהורה בגוף. הקב"ה רואה ואינו נראה, והנפש הזו רואה ואינה נראית. תבא הנפש שהיא רואה ואינה נראית, ותקלס להקב"ה שהוא רואה ואינו נראה". ובמסורת המדרש הובא שמאמר זה נמצא במדרש תהלים מזמור קג, מדרש תנחומא חיי שרה אות ג, פרקי דר"א פנ"ד, ויק"ר ד, ח, ועוד. וכן הוא בילקו"ש תהלים רמז תתנז.

(774) "ידעו מצפוני החכמה" פירושו שלחז"ל היתה קבלה ומסורה להבין מצפוני החכמה, וכפי שכתב בבאר הגולה באר החמישי [לא:]: "כל אלו דברים כבר אמרנו שהם מקובלים מפי ספרים מצפוני החכמה, אשר עמדנו שם על עיקר דברי חכמים, ולהם לבדם נגלו סודי התורה והחכמה". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ו [צט.]: "ויודעי התורה, אליהם בלבד נגלו מצפוני החכמה והאמת". ולכך יש ללמוד מדבריהם, כי יש ללמוד רק מבעלי המסורה והקבלה, וכפי שכתב בתפארת ישראל פס"ו [תתרלב.] על דבריו של מפרש אחד: "הנה שאין ללמוד מפירושו, כמו שכתב כי לא באו לו דבריו בקבלה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1280]. ואלו דבריו כאן ש"מתבונתם [של חז"ל] יש לאדם ללמוד, שהם ידעו מצפוני החכמה".

(775) ואם היו ידיעתו ורצונו יתברך ממהותו, אזי יש לנו גישה מסויימת אל מהותו, כי ידיעתיו ורצונו הם לפעמים גלויים לנו. אך הואיל וחז"ל קבעו שלא נוכל לדעת מהותו, בעל כרחך שאין ידיעתו ורצונו מעצמותו, אלא מפעולותיו. ואודות שחז"ל אמרו שא"א לדעת מהות ה', הנה אמרו חכמים [שמו"ר ג, ו] "אמר ליה הקב"ה למשה, שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא; פעמים שאני נקרא באל שדי, בצבאות, באלקים, בה'. כשאני דן את הבריות אני נקרא 'אלקים', וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא

'צבאות', וכשאני תולה על חטאיו של אדם אני נקרא 'אל שדי'... אני נקרא לפי מעשי". ועל כך אומרים "דימו אותך ולא כפי ישך וישווך לפי מעשיך" [שיר הכבוד]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תפח:] כתב: "כי לראות הכבוד [של ה'] בעצמו אי אפשר". ובספר העקרים מאמר שלישי פרק כה כתב: "ביארה [התורה] שהשם יתברך נמנע ההשגה. אמר הכתוב 'כי לא יראני האדם וחי' [שמות לג, כ], וכתבה שמה שיושג ממנו יתברך הוא מצד המידות, שהוא מנהיג בהן בריותיו. כמו שביאר זה למשה כשאמר 'הודיעני נא את דרכך ואדעך למען אמצא חן בעיניך' [שמות לג, יג], שהודיעו יתברך כי הי"ג מידות שבהן הוא מנהיג את בריותיו הן דרכיו [רש"י שם פסוק יט], שאפשר לאדם הידיעה בהן, בין רב למעט, כפי התחלפות מדרגות המשיגים. אבל תוארי עצמו אי אפשר שיושגו".

(776) כן מובא בספר העקרים מאמר שני פרק ל, וז"ל: "אי אפשר שישיג עצמותו שום נמצא זולתו, כמו שאמר החכם כששאלו אותו אם היה יודע מהות האל, והשיב 'אילו ידעתיו הייתיו'. כלומר, אין מי שישיג עצמותו, אלא הוא יתברך, עם היות מציאותו נגלית מצד מעשיו תכלית ההגלות". וכן הוא בדרשות הר"ן הדרוש הרביעי. ובספר עקידת יצחק שער נד כתב: "כי איך יתכן שישאל משה מאתו יתעלה ידיעת מהותו, הנה מלא לבו אותו להיותו הוא האלוה, וכמו שאמר החכם 'אילו ידעתיו הייתיו'". ובספר "מכלול המאמרים והפתגמים" צירף לכאן דברי הכוזרי [ה, כא] "אילו היינו משיגים אמיתתו, היה זה חסרון בו".

(777) "שורש האחדות" העיקר של אחדות, וכמו שכתב בעל העקרים מאמר שני ס"פ יג: "ויספיק זה בהבנת שורש האחדות... ונתחיל עתה לדבר בשורש השני, שהוא שאינו גוף ולא כח בגוף".

(778) בא לבאר שלא תאמר שהואיל ואין הידיעה עצמותו, אם כן הידיעה היא דבר חיצוני לה', וממילא היא תחשב כדבר רבוי או תוספת לה', ובזה לא יהיה ח"ו ה' אחד בכל צד. והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"י כתב: "הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא, ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד, אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחייו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד. שאלמלי היה חי בחיים ויודע בדעה חוץ ממנו, היו שם אלוהות הרבה; הוא וחייו ודעתו, ואין הדבר כן, אלא אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד. נמצאת אתה אומר הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה, הכל אחד". ואע"פ שכנראה המהר"ל יחלוק על מה שהרמב"ם כתב לגבי ידיעתו יתברך, מ"מ בודאי שלכו"ע אי אפשר שיהיה דבר תוספת ורבוי על ה' יתברך, כי זו תהיה יציאה מן שורש האחדות. וכן בבאר הגולה

באר השני [קסא:] כתב: "השם יתברך אחד לגמרי מכל צד". וכן בספר דרך ה', חלק א פרק ראשון, כתב: "דרך משל, הזכרון כח אחד, והרצון כח אחר, והדמיון כח אחר, ואין אחד מאלה נכנס בגדר חבירו כלל. כי הנה גדר הזכרון גדר אחד, וגדר הרצון גדר אחר, ואין הרצון נכנס בגדר הזכרון, ולא הזכרון בגדר הרצון, וכן כלם. אך האדון יתברך שמו איננו בעל כחות שונים, אע"פ שבאמת יש בו ענינים שבנו הם שונים, כי הרי הוא רוצה והוא חכם והוא יכול והוא שלם בכל שלימות. אמנם אמתת מציאותו הוא ענין אחד שכולל באמתתו וגדרו כל מה שהוא שלימות. ונמצא שיש בו כל השלימיות לא כדבר נוסף על מהותו ואמתת ענינו, אלא מצד אמתת ענינו בעצמה שכוללת באמתה כל השלימיות" [הובא למעלה פ"ד הערה 750, וראה להלן הערה 845].

(779) מה שנקט ב"יודע" ו"יכול" אינו במקרה, אלא הם תוארים השייכים להדדי, וכפי שביאר בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט], וז"ל: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות. ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות אין דבר נבדל ממנו, כי הדבר שיש לו גדר ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני כי הוא יתברך פשוט, ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו, ואם כן הוא יודע הכל, והוא יכול הכל. וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד... ואם לא היה יודע הכל, או לא נמצא מאתו הכל, היה דבר זה בשביל שיוגדר בדבר מיוחד, וזה אינו, כי לא יוגדר, ודבר זה ברור. והוא יתברך יודע הכל בחכמתו, ופועל הכל בכחו".

(780) כפי שכתב הרמב"ם במורה נבוכים ח"א פנ"ב: "יתואר הדבר בפעולתו... כאמרך 'ראובן הוא אשר חרש את הדלת ובנה החומה הפלונית וארג זה הבגד'. וזה המין מן התארים רחוק מעצם המיוחס, ולזה ראוי שיתואר בהם האלוק יתברך... שהוא יתברך אחד מכל הצדדים, אין ריבוי בו ולא ענין מוסף על העצם... אשר אין ריבוי בו, עושה מעשים מתחלפים". וכן האריך בזה שם בפרק נג. ובספר העקרים מאמר שני תחילת פרק ח כתב: "ממה שהוא מבואר במעט עיון שהתואר שיתואר בו הדבר מצד פעולותיו לא יחייב רבוי בעצמות הפועל כלל, כי כבר אפשר שימשכו מן הפועל האחד פעולות רבות מתחלפות... האש כי היא תתיך קצת הדברים, ותקפיא קצתם, ותבשל ותשרוף ותשחיר ותלבין. ומי שלא ידע טבע האש יחשוב שיש בה ששה כחות מתחלפים... ואולם מי שידע טבע האש יבין כי בכח אחד שיש בו, והוא החום, יפעל האש כל אלו הדברים, ויתחלפו הפעולות מצד התחלף המקבלים, מבלי שיחייב זה רבוי בעצמות האש", ומשל זה מהאש לקוח מדברי הרמב"ם במו"נ ח"א פנ"ג. וכן כתב ספר העקרים מאמר שני תחילת פרק כב, וז"ל: "כל בעלי העיון הפילוסופי חושבים שאי אפשר ליחס להשם

יתברך שום תואר, לא עצמי ולא מקרי מצד עצמו בשום צד, אלא מצד פעולותיו בלבד... וכן דעת כל החכמים התורניים שנמשכו אחר דעות הפילוסופים. עד שהרמב"ם ז"ל כתב שהאומר שהשם יתברך יש לו תארים עצמיים ושהם בלתי מחייבים רבוי בעצמותו, הנה הוא כאילו קבץ בין הסלוק והקיום ולא ירגיש בזה. ועל כן לקח לו דרך אחרת בזה, ואמר שאי אפשר ליחס לה' שום תואר חיובי, אלא שללי, ושכל התארים השוללים צודקים עליו, ואי אפשר שיצדק עליו שום תואר חיובי אלא מצד פעולותיו". והכוזרי [מאמר שני אות ב] כתב: "תארי הפעולות שאולים מן הפעולות הבאות מאת האלוק... כתארים 'מוריש ומעשיר משפיל אף מרומם' [ש"א ב, ז]... ועם היות תארים אלה מרבים, אין הם מחיבים רבוי באלוק, ואינם פוגמים באחדותו".

(781) לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט]: "כי אין חלוק בין ההשגה שהוא משיג הנמצאים, או מה שהוא פועל שאר פעולות, כי ההשגה גם כן פעל, ויבא בלשון פעל, שיאמר [שמות ב, כה] 'וידע אלקים', כמו שיאמר [שמות כ, א] 'וידבר אלקים'. וכמו שיפעל לפעמים פעל זה, ולפעמים פעל אחר, הכל לפי המקבל, וכך בהשגתו משיג כל דבר לפי ענין המקבל, כי אין השגה רק פועל, לכך יבא בלשון פועל... ואין צריך להרחיק זה. וכל שאר התוארים כך הם" [ראה להלן הערות 842, 843]. ואודות שהתוארים נאמרו לפי בחינת המקבלים, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תיז.] כתב: "ודע כי בכל מקום שתמצא בכתוב ובדברי חכמים לשון כזה [תוארים], חס ושלום שיעלה על דעתם לומר שיהיה דבר זה אצל הבורא, כי מי שמספרים כבוד אל יותר מהם. אך הכל הוא מצד המקבל. כי דעת רז"ל, והוא דעת התורה, שכל הדברים האלו הם מצד המקבלים, שהוא יתברך נמצא אל המקבלים כמו שהם מוכנים לקבל, ונראה להם השם יתברך כפי מה שהמקבל ראוי לו, מבלי שיהיה הדבר הזה בעצמו יתברך כך, רק שכך האדם מקבל מאתו יתברך. ודבר זה הוא יסוד גדול מאוד, גלו אותו חכמים במדרשיהם הפנימיים והנעלמים... הרי בארו כי השם יתברך מתואר בתארים לפי המקבלים, ומכל שכן שהוא יפעול כאשר מוכנים המקבלים בעצמם. ולא שימצא אצלו שנוי או שום דבר או התפעלות, רק שכך הוא נמצא הוא יתברך אל המקבל. ועל עניין זה באו כל התוארים שהם אצל השם יתברך... הכל מצד המקבלים... ודבר זה יהיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שכל דברים אלו וכיוצא בהם נאמרו מצד המקבל". וכן כתב בנצח ישראל פי"ט [רלה:], שם פכ"ב [תע:], גבורות ה' פכ"ג [צט:], שם פ"ע [שכ.], גו"א בראשית פ"ו אות יב, שם שמות פ"ג אות ב, וח"א לע"ז ג: [ד, כה.]. ובתפארת ישראל פל"ג הקדיש את כל הפרק לבאר כיצד הכל נסקר מצדו של האדם, ובתוך דבריו

כתב שם [תפז.]: "כי מה שאמר הכתוב [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני', וכיוצא בזה, הם נאמרים כלפי האדם, כי כך נמצא השם יתברך אצל האדם, שהיה יורד מן השמים על הר סיני. וכיון שכך הוא אצל האדם, אף כי באמתת עצמו אין הדבר כך, רק שכך נמצא אל האדם, יאמר עליו כפי מה שהוא נמצא אל האדם... ויותר מזה אף שמו יתברך נקרא כאשר הוא אל האדם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1407].

(782) כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.] כתב לגבי בריאת אדם וחוה, וז"ל: "אמרו בגמרא [ברכות סא.] שמתחלה עלה במחשבה לבראתו שנים, ולבסוף נברא אחד. רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לבראתם היו שנים, כי כאשר הם מושכלים, הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם... שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר... [אינו] כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל. עד שתקן אותו אחר כך, שעשה לזה זכר בפני עצמו, ולזה נקבה בפני עצמו" [הובא למעלה הערה 148]. הרי לאחר התיקון נמצא שיש חומר המוכן לקבל צורת זכר, ויש חומר המוכן לקבל צורת נקבה, ובחומר תליא מילתא.

(783) "אם כן הידיעה היא פעולה מפעולותיו, ולא עצמותו" [לשונו למעלה לפני ציון 763]. ובספר דרך מצותיך [לבעל צמח צדק], דף פב בהג"ה [דפוס ניו יורק תשי"ג] הביא דברים אלו, וכתב: "עצמותו אינו בגדר שכל, והשכל והידיעה הם פעולים, רוצה לומר מה שכתוב 'וידע אלקים', שפעל וברא הידיעה, כמו שאמר [בראשית א, כא] 'ויברא אלקים'".

(784) באור שמח הלכות תשובה פ"ד ה"ד כתב: "ואעתיק בזה דברי רבינו המפורסם מוהר"ר ליוא מפראג מה שכתב דברים נמרצים בספרו גבורות השם בהקדמה. וזה לשונו בהשגתו על הרלב"ג [הובא למעלה הערה 763]... האריך להעמיק, כי אם נאמר כי הידיעה מתחדשת אצלו, אין זה שנוי בו, רק יציאת פעולה מאתו. וכמו שנאמר שהבורא קרע הים ובחצות לילה הכה בכורים, אין זה שנוי בו, ככה אם נאמר שהבורא ידע שהמצרים ענו את בני ישראל בשעה שענו, אין זה שנוי בו חלילה. זה תורף דבריו", ושם מאריך לחלוק על דברים אלו, ויובא בהערה 860.

(785) כוונתו לרבי אליעזר אשכנזי, בעל מחבר ספר מעשי ה', וכפי שיביאו בהמשך. אך דברים אלו שיביא כאן לא נמצאים בספר מעשי ה', ואכן מוכח מלשונו שלא איירי

בדברים שכתבם רבי אליעזר אשכנזי, שהרי כתב כאן: "כשקרא דברי אשר בספר גבורות השם, אסף עליו רבים ופער פיו לבלי חוק", היינו שמדובר בדברים שנאמרו באסיפת רבים, ולא בדברים שנדפסו. ובלא"ה יש רגלים לדבר שאיירי בדברים שנאמרו בע"פ ולא שנדפסו, כי דפוס ראשון של הספר גבורות ה' נדפס בשנת שמ"ב, ואילו דפוס ראשון של הספר מעשי ה' נדפס בשנת שד"מ, ודחוק לומר שהספר הספיק להגיע לידי רבי אליעזר אשכנזי בטרם שהתחיל בהדפסת ספרו.

(786) כי לכאורה זה נראה כיציאה מאחדותו יתברך. גם האור שמח בהלכות תשובה פ"ד ה"ד עורר על דברי המהר"ל, ודבריו יובאו להלן הערה 860.

(787) אודות שבני אדם עושים דברים פסולים ומקולקלים רק בכדי להתגדל ולהתכבד בעיני הבריות, כן ביאר את קלקול סדר הלימוד בימיו, כן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כה:], וז"ל: "ואם אומרים לאבי הנער... ולא ילמוד עדיין התוספות, כאילו אומרים לו שלא ילמוד כלל, כי אין האב חפץ רק בשם".

(788) פירוש - בני דורו הם בגדר "בני אדם הבלתי יודעים", וכמו שמבאר.

(789) לכך אין בני דורו יודעים דעת חכמים, כי הם קוראים בספרים שאין רוח חכמים נוחה מהם, ומושפעים לרעה מספרים אלו. ובבאר הגולה באר הששי [ערה.] כתב על ספר שפסל בזה"ל: "ועתה בדור הזה, הפחות והסכל מכל חכמה, יעמוד אחד וישלח לשונו בקדושים, אשר היו לפנינו יותר מאלף שנה, ויאמר ראה דרכי וחכם... ויותר מזה, כי נתנו דבריו בדפוס לפרסם דברים כאלו, אשר הם ראוים להשרף... ונתנו בדפוס כאילו היו מספרי קודש. ולכן לא עליו תלונתנו, כי ימצא לפעמים איש טינא בלבו, כי הורגל היה בספרי אומות, כאשר יעיד עליו ספרו. אך על זה תלונתנו, כי לא נמצא איש מוחה להנתן דברים כמו אלו בדפוס, ויהיה דבר זה סבה חס ושלום להרים יד בתורה, ודבר זה ידוע... וכדי שלא יאמרו כי יש בדבריו ממש, כי לב בני אדם הבלתי מבינים מלא הוללות, כי הרחוקים מן החכמים אוהבים דברים כאלו, כי רחקו מהם דברי חכמים. ולכך אשים דעתי על דבריו. ואם כי דבר זה אין ראוי, כי אין קץ לדברי רוח, מכל מקום כיון שנדפסו דבריו בספר, ראוי להשיב טעותו". ובתשובות החתם סופר חלק ששי [ליקוטי שו"ת] סימן סא, כתב: "כי מי גרם לעם רב מעם ה' אשר בעו"ה נטה לבם מאחרי תורת מרע"ה ולנטות להיות אחרי רבים לרעות, להלכד ברשת האפיקורסות. מי גרם כל אלה, הלא 'עמך כולם צדיקים' [ישעיה ס, כא] מאז מעולם. אך בתחלה התפשטו ספרי מירוס... דמשכי בליצנותיא, ולהיותם נדפסים בלשון הקודש בלשון צח דמשכי, עסקו בה ההמונים, ונלכדו בחרמם וירדו ממדרגה למדרגה, עד שבעו"ה פשתה הנגע,

גברו ועתקו ועשו חיל. ואי היה כלל מונח וגדר גדור ותקנה קבוע וחרם לבלי לקנות שום ספר שאין עליו הסכמה מגאוני הזמן... ואז לא היה שום מקום שתתפשט הנגע, ולא נספתו עם ה' אחרי דבריהם. אבל מכיון שיד השרים והסגנים היה תחלה להדפיס ספרים הקדושים בלי הסכמה, על כן אין כח למחות, ונתקלקלה השורה בעו"ה, והיה מה שהיה, ועינינו רואות ולבנו דוה".

(790) להלן משנה טו: "ארבע מדות ביושבים לפני חכמים; ספוג, ומשפך, משמרת, ונפה. ספוג, שהוא סופג את הכל. משפך, שמכניס בזו ומוציא בזו. משמרת, שמוציאה את היין, וקולטת את השמרים וכו'". וביאר הרע"ב שם: "משמרת - מוציא כל מה ששומע בבית המדרש, וקולט דבר של בטלה". וזה לשונו שם: "ויש שהוא דומה למשמרת, שהיא מוציאה היין, וקולטת השמרים. וזה מפני שאין לו דעת צלולה... כאשר שומע הדבר שהוא ברור והלכה, ושומע דבר שאינו הלכה, דעתו נוטה אחר שאינו הלכה. וזהו על הרוב, שהרבה בני אדם שאין שכל שלהם זך וברור, ישר בעיניהם דבר שהוא יוצא מן השכל הברור, וישר בעיניהם שאינו ברור. ולכך הוא עוזב השכל הברור, ומקבל השכל שאינו ברור". וכך הוא מצבם של בני דורו, שנוטים אחר דבר היוצא מן השכל הברור.

(791) בסמוך יביא כמה ספרי קבלה להוכיח את דבריו. וכן הוא בספר פרדס רימונים שער ד פרק ט, ושער כז פרק א.

(792) בתמיה.

(793) למעלה [הערה 773]. ובתורת העולה לרמ"א ח"ג פ"ד האריך בדבר זה, והראה שהספירות [הכוללות הידיעה] הן מפעולותיו יתברך, וכמהר"ל, וז"ל: "עניני השמות הם תארי הפעולות, והם גם כן הספירות, אם כן ענין הספירות הם תוארי הפעולות, והספירות הם הכחות האלקיות והפעולות שנתגלו בענין הבריאה... והראיה על זה שהרי כל שמות שהניחו המקובלים, כולם אינן אלא שמות הפעולות... ובספר הזוהר [ח"ג קמא.] כללא עתיקא דעתיקין וזעיר אנפין כלא חד הוא, כלא הוי כלא יהא, לא שני ולא משתני ולא ישתני, ואי תימא מאי בין האי להאי, כולא הוי כמתקלא חדא, אבל מתפרשן אורחיי ומנן אשתכחו דינא, ומסטרא דילן הוו שניין דא מן דא, ורזין אלין לא אתמסרו אלא למחצדא חקלא קדישתא, וכתיב [תהלים כה, יד] 'סוד ה' ליראיו', עכ"ל. הנה מבואר מזה כי הספירה הראשונה, שהיא עתיקא דעתיקין, עד האחרונה, לא משתני לא בעבר ולא בהוה ולא בעתיד, וכולא חד, והשינוי בא מצדינו... והנה אי אפשר לומר דלא אשתני אלא בענין זה שהספירות הם תוארי הפעולות, והוא מבואר למשכיל". ושם מביא מקורות נוספים לכך.

(794) הוא רבי מאיר גבאי, בספרו עבודת הקודש, חלק א, שהוא חלק היחוד. וכן בגבורות ה' פס"ח [שטו:] הביא דברים בשם רבי מאיר גבאי, שכתב: "ומצאתי פירוש להרב המופלא רבי מאיר גבאי ז"ל בספר מראות אלקים". וראה להלן הערה 811.

(795) לשון העבודת הקודש שם: "וחכמי האמת קראו להקב"ה 'נשמה לנשמה'... וענין המשל הוא כן, כי כמו שהנשמה שבאדם היא אחת, ולא נוכל להשיג אמתתה רק בפעולותיה הנראים באברי הגוף, כן להבדיל אלף אלפי אלפים לאין קץ לא נוכל להשיגו יתברך רק מצד פעולותיו הנעשות ע"י מדותיו. וכמו שאין פעולה לגוף בלתי הנשמה, כי היא חיותו וסבתו, כך אין פעולה למדות אם לא בהיותם באחדות גמורה במאצילם, ולכן הכל דבר אחד פשוט. וכמו שהנפש היא אחת, וכחותיה אדוקים בה, והם עצם הנפש, אלא שיש לה שמות מתחלפים לפי התחלפות פעולותיה, ולזה תקרא לפעמים 'חיונית', ולפעמים 'טבעית', ולפעמים 'נפשית', עם היות שהם כחות משתלשלות מעצמות הנפש הפשוט, כן הספירות הם מתאחדות בעצמו הבורא יתברך, והרבוי וההתחלפות הוא בערך אל הפעולות המתחלפות המשתלשלות מאחדות הבורא, לא שיהיה בו חלוף, אלא שהוא בערך אל המקבלים. ולכן ידמו רבותינו ז"ל הנפש להקב"ה בחמשה דברים פרק קמא דברכות [י.]".

(796) לשון העבודת הקודש שם: "כי הוא יתברך נשמה למדותיו הנאצלים מאורו, שהם נשמות. כי העליונה נשמה לשל מטה ממנה, וכל אחת לחברתה, והם מיוחדות בייחוד אמיתי".

(797) פירוש - מדותיו של הקב"ה הן הספירות [כמבואר בהערה 795], ו"הרי לך כי רבוי הספירות, שבכללם נחשבים החכמה והבינה, הם לפי רבוי הפעולות" [לשונו להלן ליד ציון 816].

(798) הם הפילוסופים, וכמבואר למעלה הערה 757.

(799) לא מצאתי שיאריך בדברים אלו במקום אחר בספריו. ולהלן [לפני ציון 861] כתב: "ואין להאריך במקום הזה כלל, ובאולי נזכה בעזר המחיה הכל בחסדו יתברך לבאר כל הדברים במקומם המיוחד לזה".

(800) הרמ"א בספר תורת העולה ח"ג פ"ד הביא שכך דעת הרמב"ם בכמה מקומות, וכלשונו: "דע כי הרב המורה התפלסף מאד בענין התארים של השם יתעלה, והאריך בזה ח"א פ"נ, וכתב שעיקר האמונה שאין לשם יתעלה תואר נוסף על עצמותו, ושכל תוארי השם יתעלה הם שבים לדבר אחד הפשוט. וכתב שם פרק נז: ואם כן הוא נמצא ולא במציאות, וכן הוא חי ולא בחיים, ויודע ולא במדע, ויכול ולא ביכולת, וחכם ולא

בחכמה, אבל הכל שב אל ענין אחד, אין רבוי בו. וכן כתב בספר המדע פ"ב מהלכות יסודי התורה ה"י. וכתב שם ח"א פרק נג שתוארי הפעולות הם הצודקים לדבר על השם יתעלה, ולכן כתב שם, וז"ל: ואין רחוק אם כן בחוק הבורא יתעלה, שיהיו אלו הפעולות המתחלפות באות מעצם אחד פשוט, אין רבוי בו, ולא ענין מוסיף כלל. ויהיה כל תואר נמצא בספר האלקים יתעלה הוא תואר פעולתו, לא תואר עצמו כו', והאריך שם בזה. וכתב עוד ח"ג פ"כ שענין הידיעה של השם יתעלה אי אפשר להשיג, כי מדעו הוא עצמו ועצמו הוא מדעו, כי אין לו תואר חוץ עצמו, וכשם שאי אפשר להשיג עצמותו, כך אי אפשר להשיג תואריו, מאחר שתאריו הם עצמותו, והכל שב אל דבר אחד".

(801) פירוש - כאשר אחד הושפע מדברי הפילוסופים, ולאחר מכן הוא לומד דברי קבלה, אז הוא נותן גם לקבלה מקום, ואז הוא מנסה לקיים שניהם, ולומר ששניהם אמת, וכמו שמבאר והולך.

(802) אולי צריך לומר "ומודה".

(803) "וכאשר הם אמת" - וכאשר דעת הפילוסופים היא בעיניו גם כן אמת [בנוסף לדברי הקבלה].

(804) פירוש - כאשר האדם חושב שדברי המקובלים ודברי הפילוסופים אמת, הוא לא שת לבו לכך שבזה הוא מקבץ להדדי שני דברים הפוכים, וזה מן נמנע. ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". וראה להלן הערות 821, 1056, 1425.

(805) פירוש - אנשים טועים לחשוב שההבדל בין המקובלים לפילוסופים הוא רק הבדל לשוני, ולא הבדל מהותי, וכמו שמבאר והולך.

(806) פירוש - אנשים טועים לחשוב שניתן ליישב את הסתירות שבין הקבלה לפילוסופיה בכך שיש ביניהם הבדלי לשון, וההבדלים והסתירות שביניהם נובעים מהבדלי לשון בלבד.

(807) כפי שפירש המו"נ ח"א ר"פ נח שאין לה' שום תואר חיובי, וז"ל: "דע כי תאור האלוק יתברך בשלילות הוא התאור האמיתי... אמנם תארו בחיובים יש בו מן השיתוף והחסרון... איך אין לנו דרך בתארו אלא בשוללים, לא בזולתם", ושם מאריך בזה [פרקים נח-ס]. וראה להלן הערה 822.

(808) כי כשם שהפעולות אינן נוגדות לאחדותו יתברך, אע"פ שהן אינן מעצמותו, כך היא המדה גם בנוגע לידיעותיו ורצונותיו, וכפי שביאר למעלה.

(809) דרכו של המהר"ל להעמיד את "תלמידי משה רבינו עליו השלום", לעומת דעה הנראית לו שסותרת את יסודות התורה. וכן בתפארת ישראל [ר"פ ט, טז] הביא את דעת הפילוסופים, והעמיד כנגדם [בשני המקומות הנ"ל] את דעתם של "תלמידי משה רבינו עליו השלום". וכן בהקדמה שניה לגבורות ה' שמביא כאן [ט], כתב: "ואנחנו תלמידי משה [רבינו] ע"ה אין אומרים כך, וח"ו לומר כך עליו וכו'". וכן בהמשך משנתינו [לפני ציון 864] כתב: "שאין אחד מבני אדם שהם בני אברהם ראש המאמינים מקבלי תורת משה [רבינו] ע"ה שישים דבריו על לבו, רק צא יאמר לדבריו". וכן כתב בבאר הגולה בסוף הבאר הששי [שנז:], וז"ל: "וכל איש בעל דת תורת משה ומאמין בתורה שבכתב ובתורה בע"פ, יהא ספר זה בבל יראה ובל ימצא, ולא יביט אליו ולא יסתכל בו לא ראיה שכלית ולא ראיה חושית". וראה להלן הערה 864.

(810) לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט]: "ואנחנו תלמידי משה עליו השלום אין אומרים כך [שהידיעה היא עצמותו], וחס ושלום לומר כך עליו" [המשך דבריו שם הובא בהערה 763].

(811) הוא רבי מאיר גבאי, בעל מחבר ספר עבודת הקודש. וכן כינה אותו בספר גבורות ה' פס"ח [שטו:], והובא בהערה 794. ולא נמצא בכל ספריו שכינה מחבר אחר בשם זה.

(812) לשון הספר שם בתחילת פרק יב: "חלוף השמות ומנין הספירות לא יחייב רבוי באלהות כלל וחלילה, כי מה שאנו מכנים האלהות פעמים בשם 'אהיה' לפי שהוא רחמים גמורים, ופעמים בשם 'אלהים' לפי שהוא דין, וכן שאר שמות וכנויין, אין זה כי אם חלוף הבחינות בהצטרף אל פעולות מתחלפות".

(813) המשך לשונו שם: "הענין לומר כי כאשר יבחן עצם האלהות מצד הרואתו על רחמים גמורים, רוצה לומר שהוא פועל פועל הרחמנות, נקראהו בשם 'אהיה'. וכאשר נבחנהו מצד הוראתו על דין ומשפט, רוצה לומר שהוא פועל המשפטים, נקראהו בשם 'אלהים'. וכן הענין בספירות וביתר השמות, רוצה לומר שאין כאן כי אם עצם אחד פשוט בתכלית האחדות והפשיטות, ולפי חלוף הבחינות בו בהצטרף אל פעולותיו המתחלפות כפי חלוף המקבלים יקרא בשמות רבים, ויאמר בו שהוא עשר ספירות".

(814) זהו המשך דברי רבי מאיר גבאי.

(815) המשך לשונו שם: "והראיה לזה ממה שאמרו בפרקי רבי אליעזר [ר"פ ג]; עד שלא נברא העולם היה הקב"ה ושמו בלבד [עיי"ש ברד"ל אות י]. והכוונה לומר כי לפי שקודם הבריאה לא היה דבר יפעל בו האלהות כפי חלוף בחינותיו, כי לא היה שום נברא לקבל, היה אז נבחן עצמות הבורא פשוט מצדו יתברך ממש מבלי שום בחינה מחולפת בבחינת

המקבל, כי לא היה שם עולם שיפעל בו, אבל היה עצמותו פשוט. אבל אחר שנברא העולם, אז מבחינים העצמות לפי בחינות מתחלפות מצד חלוף הפעולות המקובלות למקבלים מתחלפים, לא בבחינת עצמותו ומצדו, ואין זה מחייב שום רבוי בעצמותו יתברך חלילה, כי הכל נאמר בהקש אל הנבראים ומצדם... ומנין הספירות אינם כי אם חלוף בחינות בהצטרף אל פעולות מתחלפות מצד המקבלים, לא מצד הפועל".

(816) כי הספירות [מלמעלה למטה] הן; כתר, חכמה, בינה, חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, ומלכות.

(817) לשונו שם [ד"ה והנה הוא]: "הנה הוא מראה פעולותיו ומעלתו בהם עם היותו נעלם מכל, כי מתוך הנגלה יתבונן האדם בנסתר, כי הנשמה שבאדם נעלמת ואינה נכרת, אבל בהראותה פעולותיה באיברי הגוף, והאיברים פועלים בכחה ובסבתה, אנו מכירים מעלתה ובאים עד תכונתה. כך הוא המשל והדוגמא, כי שרש הכל יתברך נעלם ונסתר, הנה הוא מראה כחו וגדולתו ומעלתו ומציאותו באמצעות מדותיו, שהוא להם כמשל הנשמה לגוף, ומהם אנו מכירים מציאותו וגדולתו, מה שלא היה אפשר בזולת אצילותו, כמו שלא היה אפשר להכיר מעלת הנשמה ולהתבונן בה בזולת איברי הגוף שהיא פועלת על ידם. ולזה רמז איוב באמרו [איוב יט, כו] 'ומבשרי אחזה אלוה', כלומר שמבחינת גופו היה בוחן האלקות, והוא מה שכתבתי כי מעלת הנשמה תוכר ותושג מצד הגוף, שהיא מראה כחה ופעולותיה על ידו, ובזה אנו יודעים מציאותה. כן הוא המשל בענין האלקות, כי באמצעות האצילות אנו יודעים מציאות אדון יחיד המאציל, ואם כן מוכרח ומחויב היה אצילות המעלות המתיחדות באמצע יחודו ית' כדי להכיר מציאותו ומעלתו ולהעיד באחדותו, כי ברוב העלמתו והסתרו מכל לא היה איפשר להכירו ולהתבונן בו אם לא על ידו".

(818) כגון, שם בפרק ח האריך להורות שהספירות הם לפי פעולותיו, ובתוך דבריו כתב שם: "ידוע כי הידים כלי הפעולה, וזולתם לא תצוייר. וכן לא יצוייר ולא יתכן שום פועל כי אם בספירה, ולפיכך היה ונברא הכל באמצעותם, לפי שהם לאדון יחיד, כמו הידים לנשמה לפעול בהם ולהראות כחה". ושם בסוף פרק יא כתב: "כי האלהות לא ישתנה ממחשבה למחשבה, ולא מפעולה לפעולה, ולא מהנהגה להנהגה, כי הוא פשוט בתכלית הפשיטות, ומיוחד בכל חלקי שמותיו ומדותיו בתכלית האחדות, ושינוי פעולה אשר מצד ההנהגה אינה בבחינת עצמו יתברך, ולא מצדו, כי אם בבחינת המקבלים ומצדם, כמו שיתבאר בפרקים שאחרי זה בס"ד". ושם בפרק יב כתב: "כאילו יאמרו שעצמותו יתברך פשוטה בתכלית הפשיטות, ורבוי הספירות הם בבחינות הפעולות".

(819) פירוש - בעלי הגישה של הפילוסופים [השוללים את התוארים] מאיימים על השומעים את דבריהם, וכמו שמבאר.
(820) פירוש - הדוגלים בשיטה זו [שאין כלפי מעלה תוארים] סבורים שהחולק על דבריהם הוא יוצא מן האחדות, וכפי שהביא למעלה [לפני ציון 786] שאחד מהם עורר על דבריו בהקדמתו לגבורות ה', שדבריו הם יוצאים מן האמונה באחדותו.
(821) פירוש - אם האדם ירצה לחבר דעת המקובלים לדעת הפילוסופים, נמצא שיקבץ דעות הפוכות להדדי, וכפי שכתב למעלה לפני ציון 804. אך אם יצעד רק לאור חכמים, לא יקבץ הפכים יחד. וראה להלן הערה 1056.
(822) פירוש - בעלי הגישה הפילוסופית מבארים שהואיל וה' הוא אחד פשוט בתכלית הפשיטות, בהכרח שאין לו שום תוארים, כי היה זה רבוי, אלא התוארים נאמרו בדרך שלילה, וכפי שכתב המו"נ, ודבריו הובאו למעלה בהערה 807.
(823) פירוש - יש סתירה מיניה וביה בגישה זו, ואין היותם נאמרים בצורה חלקה ויפה בפה מועילה לטשטש סתירה זו, וכמו שמבאר.
(824) לשונו בח"א לר"ה כא: [א, קכב:]: "ותדע עוד כי העולם הזה נברא מן השם יתברך, אשר הוא עלת העולם ופועלו, ומפני כך יש בו שתי בחינות; הבחינה האחת מצד העלול עצמו, הוא העולם, אשר יש בו הרבוי, כי הרבוי הוא מצד העלול. [והבחינה השניה] מפני כי עלתו ופועלו, הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, יש לו התדמות במה אל עלתו, שהוא אחד". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כג.] כתב: "כי העולם נברא על ידי זה שהוא יתברך עלה אל העולם, כי אשר הוא עלה שייך אליו עלול, הוא הנברא, אשר הוא עלול ונברא מאתו... שהרי הבריאה אל העולם מחמת שהוא יתברך עלת העולם, והעולם הוא עלול, וזהו יראת העלה על העלול".
(825) יש בדברים אלו הד לדבריו בבאר הגולה באר הרביעי [תה.] בביאור מטרת בריאת העולם, וז"ל שם: "השאלה הגדולה ששאלו; למה ברא השם יתברך את הנבראים כלם. כי יש מהם שאמרו בהיתר שאלה זאת, שהוא יתברך רצה להודיע כח מעשיו וגבורותיו לעולם. ודבר זה לא יתכן לומר, שלכך ברא הכל, להודיע כחו לבשר ודם. ויש שהיו אומרים, כי זהו מדרך השלם, שהוא משפיע הטוב לזולתו. ומפני שהוא יתברך הטוב, השפיע את העולם. וגם דבר זה לא יספיק, שלא יהיה בריאת העולם רק שיהיה נקרא 'בורא' ו'עושה', כמו האומן שהוא בונה הבית שיהיה נקרא 'בנאי', והוא דבר אשר לא יתכן. ומפני זה באו חכמים לבאר תשובת שאלה זאת, כי העולם נברא לעצמו, כי אף על גב שהעולם הזה הוא עלול, ואין העלול במדריגת העילה, מכל מקום יש כאן תוספת

מעלה אל העילה מצד העלול. ולפיכך הוא יתברך מניח תפילין [ברכות ו.], שהתפילין הן פאר על בעל התפילין. וכך יש אל השם יתברך מן הנמצאים שהם זולתו, פאר נוסף מן הזולת, שהם הנמצאים, כמו שהתפילין מן האדם פאר נוסף על האדם. ואין דומה תואר זה לשאר התארים, שיקרא הוא יתברך גבור חכם ובעל יכולת, שהשבח הזה מצד השם יתברך, שהוא בעל יכולת חכם גבור. אבל תואר זה הוא בעניין אחר, שהוא תאר מצד הנבראים, מה שהוא יתברך מתואר בשלימות הנמצאים, והוא שלימות ומעלת ישראל, ודבר זה הם התפילין. וזה מה שאמרו [ברכות ו.] 'הקב"ה מניח תפילין', שהם פאר נוסף. ובמאמר הזה באו להודיע בחכמתם הרמה שהקב"ה ברא הנמצאים במה שהנמצאים הם שבח אליו. ולכך אמר הכתוב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', וזה מורה התפילין דמארי עלמא. ונתבאר לך דברים גדולים ונוראים".

(826) הוא רבי חסדאי קרשקש בספרו אור ה', מאמר א, כלל ג, פרק ג, וז"ל: "והנה הרב המורה הרחיק מאד התארים המחיבים באל יתברך... והעמיק עוד, כי גם המציאות והאחדות לא יאמר בו יתברך כי אם בשיתוף השם... סוף דבר, לא יותר בו אלא מן התואר שיתואר הדבר בפעלתו, לא תואר הפעלה בעצם הפועל. והריבוי הוא בפעלות לבד אשר פעל, כאילו תאמר פעל ועשה, שזה לא יחייב שינוי וריבוי בעצם הפועל, והריבוי הוא בפעלות לבד. ולזה היו התארים העצמיים המותרים בחקו יתברך הם השוללים לבד... והנה אי אפשר לנו מבלתי שנעיר על ספקות שבאו בדבריו, ואח"כ נבאר שמה שחייבו הוא בלתי מחויב [ומקשה על הרמב"ם ארבע שאלות]... ואמנם מאמר רבי חנינא, כשנתבונן בו, הוא יורה על מה שאמרנו. וזה, שהוא נעזר במה שאמר [ברכות לג:] 'סימתינהו לכלהו שבחי דמרך'. יראה היראות מבואר, שסיבת השתיקה הוא להפלגת ריבוי השבחים, ולפי שלא היה יכול לספרם, לא היה ראוי שירבה בשבחים... יתחייב, אם כן, מה שאין ספק בו, היותם תארים עצמיים. עם היות עצמותו אחד, מחויב המציאות יתברך שמו".

(827) שם המחבר הוא רבי אברהם שלום בן יצחק, ונדפס לראשונה בשנת רצ"ט בקונסטנטינא

(828) הנה במאמר השנים עשר יש שני דרושים; האחד, דרוש על התוארים האלקיים. השני, דרוש הבחירה האנושית. וכוונת המהר"ל כאן היא לדרוש הראשון, הפרק הראשון, שכתב שם: "בענין זה נפל מחלוקת בין חכמים גדולים אם יש לו יתברך תארים חיוביים עצמיים או לא... הרמב"ם בחר לו לחלקו היות תאריו שוללים... והרב רבי

חסדאי בספרו אמר שיש לו תארי החיוב, הם תארים עצמיים. ראוי שלא להתעצל מלעיין בדעות האלה ולברר הצודק מהם".

(829) שם בפרק שלישי, שפתח את הפרק בזה"ל: "ונאמר עתה שכל מה שטען ה"ר חסדאי בענין התארים נגד הרב לא יקביל דעת הרב ולא ינגדהו כלל", ושם מאריך לדחות את דברי רבי חסדאי.

(830) מחבר הספר מערכת אלקות הוא רבי פרץ הכהן בן רבי יצחק גדוני, והספר נדפס במנטובה בשנת שי"ח, עם שני פירושים צמודים לו. וכוונת המהר"ל כאן היא לדברי המפרש העלום, ולא למפרש הנדפס בשמו [רבי יהודה חייט]. וכן הובאו דברים אלו בתורת העולה לרמ"א ח"ג פ"ד ד"ה ומצאתי.

(831) פירוש - התוארים הם הנשואים, אשר הם נתלים בנושא שלהם, שהוא העצם.

(832) פירוש - המקרה [הנשוא, התואר] אינו יכול להתקיים ללא הנושא שלו, כי המקרה אינו יכול להתקיים ללא שייכותו אל העצם.

(833) פירוש - המקרה [הנשוא, התואר] הוא דבר נוסף על העצם, ולא העצם עצמו, ולכך הוא ניזון ומתקיים מכח העצם, ולא כקיום העצם עצמו. ואודות שהעצם הוא נושא למקריים, כן ביאר למעלה פ"ב מ"ז [תרלא:], וז"ל: "העשירי הוא העצם, אשר הוא נושא לט' מקריים, כאשר ידוע", ושם הערה 785.

(834) "מפני כי אם היה לו תוארים, היה זה נוסף על העצמות" [לשונו להלן לאחר ציון 837].

(835) עד כאן דברי המפרש לספר הנ"ל. וכן הביאו הרמ"א שם, והוסיף להעתיק עוד משפט, וז"ל: "ורוצה לומר שהשכל האנושי יספר שבחי השם יתעלה באמצעות הספירות, שהם התוארים בלתי נוספים, עכ"ל. הרי לך מבואר נגלה בדברי חכם זה כי עניני הספירות הם התוארים בלתי נוספים, והם תוארי הפעולות, כמו הנצוץ בשמש... שזהו דעת המקובלים האמתיים".

(836) ואילו לדעת הפילוסופים אין לה' תוארים בעצם, אלא רק נאמרו בדרך השלילה, וכמבואר למעלה.

(837) פירוש - מה שכתב המפרש של מערכת אלקות שחכמי המחקר הרחיקו התארים מן ה', וכפי שהביא למעלה משמו.

(838) כן הוא בספרו אור ה' מאמר א, כלל ג, פרק ג, ד"ה ולזה הותר, וד"ה ואולם כבר, שביאר שם שהתוארים משתלבים עם עצמותו, אף שאינם עצמו כלל, אך מ"מ הם אינם דבר נוסף על עצמותו.

(839) בדרוש הראשון, מאמר יב, פרק ג.
(840) בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט].
(841) פירוש - בקליטת השכל, אין הבדל בין איך שהדברים הם מחוץ לשכל, לבין קליטתם בתוך השכל, דאידי ואידי חד הם, שהאופן שהדבר הוא מחוץ לשכל, כך היא תמונת הדבר בתוך השכל, כי השכל מתרשם מהצגת הדבר מחוץ לו. ואם כך נבאר את ידיעתו יתברך, הרי בזה יש גדר וגבול כלפי מעלה, שאז הקב"ה יודע הדברים כפי שהדברים נעשים בעולם, וא"כ ידיעתו יתברך תהיה תלויה בגורמים חיצונים, וזה עצמו מורה על מניעה מסויימת כלפי מעלה, שהרי אין הקב"ה תלוי כלל בשום דבר, וכמו שמבאר והולך. ובהקדמה שניה לגבורות ה' [י] כתב: "ועתה ראה, שהם אומרים עליו שעצמותו שכל מופשט, וכל שכל הוא שיודע הדבר בנפשו כמו שהוא חוץ לנפשו [פירוש - השכל תופס הדברים כפי שהם נמצאים חוץ לשכל], ואם כן יהיה הוא יתברך נסמך אל אשר עלולים ממנו, ויהיה העלול קודם העלה".
(842) לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט]: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות. ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות אין דבר נבדל ממנו, כי הדבר שיש לו גדר, ומיוחד בדבר מה, בשביל אותו גדר, נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו, ואם כן הוא יודע הכל, והוא יכול הכל, וכל זה מפני שאין לו גדר יוגדר בדבר מיוחד, ובשביל זה הכל נמצא מאתו גם כן כמו שיתבאר. ואם לא היה יודע הכל או לא נמצא מאתו הכל, היה דבר זה בשביל שיוגדר בדבר מיוחד, וזה אינו, כי לא יוגדר, ודבר זה ברור". ומדגיש שהקב"ה הוא "פשוט בתכלית הפשיטות" כדי להורות שמה שהקב"ה יודע הכל אינו מצד שהוא סבה לנמצאים, אלא מצד שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, שלא יוגדר בדבר מיוחד, ולכך השנוי הוא רק מצד המקבל, אבל אצל השם יתברך אין כאן שנוי. ואודות שהקב"ה הוא "פשוט בתכלית הפשיטות", ראה למעלה פ"ב מ"ט [תשכב:], ושם הערה 1238.
(843) המשך לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט]: "כי אין חלוק בין ההשגה שהוא משיג הנמצאים, או מה שהוא פועל שאר פעולות. כי ההשגה גם כן פעל, ויבא בלשון פעל, שיאמר [שמות ב, כה] 'וידע אלקים', כמו שיאמר [שמות כ, א] 'וידבר אלקים'. וכמו שיפעל לפעמים פעל זה, ולפעמים פעל אחר, הכל לפי המקבל. וכך בהשגתו, משיג כל דבר לפי ענין המקבל, כי אין השגה רק פועל, לכך יבא בלשון פועל... ואין צריך להרחיק זה. וכל שאר התארים כך הם, אבל האמת כמו שאמרנו למעלה, שאין

לומר כלל כי הידיעה עצמותו" [הובא בחלקו למעלה הערה 781]. וכן יחזור ויכתוב כאן בהמשך [לאחר ציון 851].

(844) ואם כן קשה כיצד ניתן להשוות פעולות לידיעה, דנהי ששנוי הפעולה אינו נחשב לשנוי בפועל, כי אין הפועל נושא בחובו את הפעולה, ולכך אין הפעולה משפיעה כלל על הפועל. אך הידיעה אינה יוצאת לזולת, אלא היודע נושא בחובו את הידיעה, ומדוע שנוי ידיעה לא יחשב שנוי ביודע.

(845) פירוש - הואיל והקב"ה כולל כל המדות בכח אחד, בהכרח שעצמותו מחייבת את היותו של הקב"ה יודע וגבור ויכול, אך אין עצמותו הידיעה, כי יודע לחוד, וידיעה לחוד. וראה למעלה הערה 778 כיצד כל המדות של הקב"ה הם בכח אחד בתכלית האחדות.

(846) פירוש - עצמותו יתברך היא שהוא יודע, וגם מתחייב מכך הידיעה, אך אין הידיעה עצמותו. וכן כתב למעלה [לפני ציון 766] לגבי הנשמה, וז"ל: "וכמו שהוא אצל הנשמה, כי מן הנשמה מתחייב הידיעה, ואין עצם הנשמה היא הידיעה, כי דבר זה אינו, רק כי הנשמה פועלת הידיעה... ולכך אמרנו כי אין עצמותו הידיעה, ובשביל שאמרנו שאין הידיעה עצמותו לא גרענו דבר כלל".

(847) פירוש - הפילוסופים אומרים שהשכל הוא עצמותו יתברך, וסך הידיעות שיש בעולם הוא עצמותו, כפי שתמיד השכל נמדד בידיעות שיש בו, ולא בכח היודע.

(848) פירוש - אין הידיעה עצמותו, אלא היותו יודע היא עצמותו.

(849) פירוש - מכיון שהידיעה אינה נכללת בעצמותו, ממילא היא ידיעה החורגת מעצמותו, ומתייחסת אל זולתו.

(850) כי בשעה שיש יציאה מעצמו, בהכרח שזהו דבר חיצוני לעצמו, והחיצוני אינו עצם הדבר. ובגו"א שמות פי"ח אות יח [יט:] כתב: "וכל עצם הוא עומד בעצמו, אין לו צירוף אל זולתו". ובגבורות ה' פכ"ה [קה:] כתב: "כי כל עצם נסמך בעצמו, אינו תולה בזולתו". וראה להלן הערה 882. **דוגמה לדבר**; ישראל הקדימו "נעשה" ל"נשמע" [שמות כד, ז, ושבת פח.], ובביאור הדבר כתב בתפארת ישראל פכ"ט [תלח.] בזה"ל: "ועוד יש לך לדעת, כי מה שהיו מקדימים ישראל 'נעשה' ל'נשמע' דבר זה בודאי, כי אצל האדם, מן הידיעה שיודע שדבר זה טוב לו לעשות, נמשך המעשה. ואם לא היה יודע שטוב לו לעשות, אינו עושה. ולא כן ישראל, במה שהם עובדים השם יתברך, עיקר עצם שלהם מה שנבראים עליו הוא לעבוד השם יתברך במעשה, והידיעה בפעולה זאת נמשך אחר המעשה. אבל אצל כל האדם, המעשה נמשך אחר הידיעה, מפני שמן הידיעה בא המעשה, ואם לא ידע, אין כאן פעולה, ולפיכך צריך להקדים השמיעה אל הידיעה.

ואצל ישראל שהם נבראים לעבוד את בוראם, הרי בבריאתם הוא המעשה, והידיעה לפועל הזה נמשך אחר המעשה שיש לו לעשות" [ראה להלן הערה 2347]. והביאור הוא כמבואר כאן, שהואיל ועצם ישראל הוא לעבוד ה' במעשה, אי אפשר שמעשה זו יהיה תלוי בגורם חיצוני, וכמו שמיעה, ולכך בהכרח שישראל הקדימו "נעשה" ל"נשמע".

(851) "ואין בזה" - אין בעצמותו יתברך.

(852) כפי שביאר בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט], והובא למעלה הערות 842, 843. וראה להלן הערה 860 בהשגת האור שמח על המהר"ל, ובישוב השגתו.

(853) הולך להביא ראיה למשפט האחרון שכתב: "כי זהו ענין הפשוט שלא יוגדר בדבר מיוחד, ומפני כך כולל כל הידיעות, ואין חוץ ממנו, ויודע הכל". והדגשתו היא שזה שהקב"ה יודע את הכל הוא מחמת שהקב"ה הוא פשוט בתכלית הפשיטות, ולא משום שהוא סבה לנמצאים. לכך שנוי ידיעה הוא מצד המקבלים, ולא יחשב שנוי כלפי מעלה.

(854) לשון השערי אורה בתחילת שער ה': "דע והאמן כי שם יהו"ה הוא העמוד שכל הספירות עליונות ותחתונות נתאחזות בו... וזהו השם העומד כדמיון גוף האילן, וכל שאר שמות הקודש הם כדמיון ענפי האילן". והרא"ש ביומא פ"ח סוף סימן יט כתב: "שם המפורש הוא מקור לכל השמות, כי כולן נאצלין ממנו" [הובא למעלה פ"א הערה 546].

(855) פירוש - הגמטריה של שם יו"ד ה"א [במילואו] הוא שוה לגמטריה של שם הויה, וכמו שמפרש והולך. ו"שם המיוחד" הוא שם הויה, כן מבואר בגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.], שכתב: "שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות, ולא נתלה בשום נמצא... שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה 'זה שמי'[שמות ג, טו], רוצה לומר המיוחד לי, שהרי שם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד".

(856) לשונו בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.]: "ויש לדעת כי בשתי אותיות נברא שני עולמים, שנאמר [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים' [רש"י בראשית ב, ד], ואילו תולדות שמים וארץ הם נבראו בשתי אותיות אחרונות מן השם, וזה שכתוב 'אלה תולדות השמים והארץ וגו' ביום עשות ה' אלהים', הזכיר שם המיוחד. ומפני כי התולדות הם בכח התחלה, ולפיכך בכח השם של שתי אותיות הם כל ד' אותיות, דהיינו יו"ד ה"א במספרו כ"ו, כמו השם כולו, כי בכח ההתחלה הם התולדות. ושתי אותיות אחרונות

הם סוד הברכה, ולפיכך ע"י שתי אותיות אחרונות התולדות באים לעולם על ידי ברכה" [הובא למעלה פ"א הערה 1828]. וכן כתב בשערי אורה תחילת שער ט, וז"ל: "וכן במניינו במילואו בסוד יו"ד ה"א, עולה כ"ו". והמגיה שם הביא שכן כתב בעץ חיים שער ז פרק א.

(857) נמצא ששם י"ה מורה שה' הוא הכל, כי כל השמות נכללים בשם הויה, ושם הויה נכלל בשם י"ה. ואם תאמר, הרי בודאי ששם הויה גופא מורה שה' הוא הכל, "כי כל השמות הם בשם המיוחד" [לשונו כאן], ומדוע הפסוק נוקט בשם י-ה ששקול לשם הויה [מחמת גימטריה של מילואו], ולא נקט להדיא בשם הויה. והנראה, כי בא להורות שהקב"ה רואה את הדברים מתחילתם, עוד בטרם שיצאו הדברים מהכח אל הפעל. וראיה זו משתייכת לשם י-ה, שאף שם זה הוא התחלה לשם הויה. אך בשם הויה נמצא השם בשלימותו, ואין הוא שייך להתחלה.

(858) כן כתב במקומות הרבה, וכגון בגבורות ה' ס"פ מד כתב: "יעקב היה קדוש, ונקרא 'קדוש', שנאמר 'והקדישו את קדוש יעקב ואת אלקי ישראל יעריצו'... וכן תקנו ג' ברכות ראשונות של י"ח ברכות, ברכה ראשונה 'מגן אברהם' נגד אברהם, שניה 'מחיה המתים' נגד יצחק, שחיה מן עקידתו... יעקב שהיה קדוש תיקן 'האל הקדוש'". ושם בפס"ב [רפב.] כתב: "'הירדן יסוב לאחור מלפני אלוה יעקב' [תהלים קיד, ה-ז], שהוא קדוש נבדל מן החומרי, כמו שאמר 'והקדישו את קדוש יעקב', ולפיכך הזכיר 'אלהי יעקב', לפי שנקרא 'אלוה יעקב' על שם הקדושה, כמו שהתבאר". ובתפארת ישראל פ"כ [ש:] כתב: "הקדושה הוא בפרט ליעקב, דכתיב 'והקדישו את קדוש יעקב'". ושם בפל"ז [תקנג.] כתב: "יעקב הוא הקדוש, שנאמר 'והקדישו את קדוש יעקב', וכמו שבארנו בכמה מקומות דבר זה". ובגו"א בראשית פכ"ח תחילת אות יז כתב: "דע כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת מאוד, ידוע לחכמים ולמשכילים בחכמה שהיה קדוש ונבדל מכל עניני העולם, ולפיכך נאמר אצלו 'והקדישו את קדוש יעקב', נקרא השם יתברך 'קדוש יעקב' על שם שהיה יעקב הקדוש והנבדל, ודבר זה ידוע למשכילים בענין יעקב" [הובא למעלה פ"א הערה 200]. וכן חזר וכתב שם בפל"ג אות טז [קסג:] וז"ל: "תדע מעלת יעקב שהוא אלוה בתחתונים, כי מעלתו שהוא קדוש נבדל מעניני הגוף, ולכך נאמר 'והקדישו את קדוש יעקב', וכל קדוש יש לו מעלה נבדלת מן הגוף, ובשביל זה הוא אלוה בתחתונים". ובנר מצוה [סה:] כתב: "כי יעקב יש לו כח קדוש נבדל, כמו שבארנו במקום אחר, כי יעקב הוא הקדוש בפרט, כמו שידוע בכל מקום, ולכך כתיב 'והקדישו את קדוש יעקב'". וכן הוא בנצח ישראל פמ"ד [תשנה:], בח"א לסוטה לו: [ב, עג:], ובח"א לסנהדרין קה:

[ג, רמז.]. ובח"א לנדה יג. [ד, קנג:] כתב: "ומזה תבין שלא ראה יעקב קרי מימיו [יבמות עו.]... ודבר זה מפני שיעקב היה כולו קדוש לה', ולא היה נוטה לכוחות החיצונות כלל, שהרי לא יצא ממנו דבר זר כמו שיצא מאברהם [ישמעאל] ומיצחק [עשו]". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "כי יעקב היה קדוש נבדל מן החומרי לגמרי, עד שהיה קדוש, ודברים אלו מבוארים במקומות הרבה מאוד". ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "ויעקב היה קדוש ונבדל ביותר מכל האבות". ובח"א לשבת קיח. [א, נד:] כתב: "מדת יעקב הוא השבת, ורמזו ז"ל דבר זה במה שאמרו [ב"ר עט, ו] 'ויחן את פני העיר' [בראשית לג, יח], מלמד שנכנס עם דמדומי חמה וקבע תחומין לעיר. ובארנו כי הקדושה שהיא בעולם הוא יום השבת, שקדש אותו [בראשית ב, ג]. והקדושה הוא מדת יעקב כמו שנתבאר פעמים הרבה, כדכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'. וכנגד האבות ג' ברכות; כנגד אברהם 'מגן אברהם', וכנגד יצחק 'מחיה המתים', שהחיה השם יתברך אותו מן העקידה... וכנגד יעקב 'אתה קדוש', כי הוא הקדוש".

(859) "ויאמרו לא יראה י-ה ולא יבין אלקי יעקב" [תהלים צד, ז]. אם כן ידיעתו יתברך נובעת מפשיטתו, ומן הנמנע שיתחייב מכך רבוי או הרכבה כלפי מעלה.

(860) והנה האור שמח הלכות תשובה פ"ד ה"ד הביא דברי המהר"ל מההקדמה שניה בגבורות ה', וכתב עליהם: "וחיי ראשי בראותי דבריו, נשתוממתי, כי במחילת כבודו נראה הקושי הגדול בדבריו, אשר לדעתי אסור לאומרם. דהנה אם נאמר שהבורא יתברך עושה פעולה, אין זה עשיה מאתו כאשר יעשה האדם בעשותו דבר בתנועת נפשו, ובהמלאות שכלו מהמעשה הזאת חלילה, רק ברצון השם מתהוה כל. והנה נראה מאיזה מקום יתהווה שנוי; אם מדבר הנפעל, הלא דבר הנפעל אינו עצמותו יתברך. ואם מהתנועע הפועל לפעול חלילה, אין זה מתייחס להבורא כלל וכלל, כי הוא אינו צריך שום תנועה, ובורא יש מאין ברצונו הפשוט... כי חלילה לא נאמר שהוא רוצה בזמן, או יכול זה בזמן זה, חלילה וחלילה, רק הוא קדמון בידיעתו וברצונו וביכולתו, כקדמותו יתברך. ותמיד היה אצלו ברצונו הקדום להיות ברצונו כך בזמן המצויין לנבראים [כי אצלו לא שייך זמן כלל]. ואם תאמר שעכשיו רוצה, שעכשיו יודע, אם כן שנוי בפועל, חלילה לאמר כזאת. ובזה תבין ההבדל בין אם נאמר שהוא יודע עכשיו, לפועל עכשיו; כי אם נאמר שהוא פועל עכשיו, הוא רק להסביר האוזן, אבל באמת אין התחדשות כעת, רק בנפעל הנפעל מעצמות רצונו הקדום שיהיה כזה בזמן זה. וזה פשוט ומובן לכל בעל דעה". אמנם דעת המהר"ל היא שאף לגבי הפעולה לא נאמר ששנוי הפעולה הוא "רק להסביר את האוזן", אלא הספירות מתגלות אלינו לפי דרגתו של המקבל, כי

הכל נידון לפי המקבל. ולכך אף לגבי שנוי ידיעה נבאר כן, שגלוי הידיעה תלוי במקבל, אך אין בכך שנוי ביודע. **וכן השיב** הגרי"מ חרל"פ זצ"ל בספרו מי מרום [לשמונה פרקים לרמב"ם, פרק יח] על דברי האור שמח, ומתוך חשיבות דבריו נביאם בהרחבה, וז"ל: "הנה רבינו הקודש אור עולם המהר"ל ז"ל בהקדמה השניה לגבורות ה' כתב... וביאור דברי קדשו הוא, כי כל התוארים שאנו מתארים להקב"ה הם כולם בחינת פועל שיצאו ונתאצלו, ולכולם מציאות עליונה. ואף גם בחינת ספירת החכמה והבינה, וכמו כן בחינת הידיעה שאנו מיחסים למעלה, הוא בחינת מציאות לעצמה. ובכל בחינת הנבדל שלהם והבלתי תפיסה בהם, תהיה התגלותם וקבלת שפע אורם ממקורם לפי ערך ומצב התחתונים. כן גם בערך של הידיעה בבחינת מציאותה, הכל נידון לפי ערך של התחתונים בהשגתם ובמציאותם... ומובן הדבר כי כל מה שאנו יכולים לדבר מהידיעה של מעלה, לא בבחינת המאציל בעל הידיעה אנו מדברים, שהרי אינו נגדר בשום הגדרה וגם לא בשום שם תואר... כי הספירות הם כוחותיו יתברך שמו, וכשם שכח האדם אינו מוסיף לעצמות האדם, כן אין בתוארים הקדושים משום רבוי ח"ו. וכך רצה שבלא גלויי הספירות לא נוכל כלל להנות, כי לא נוצר בקרבנו אופן של מחשבה בלא אותיות, והאותיות מתחילות רק מהגילוי... וכמו בחינת החסד הוא גילוי כח החסד, והחסדים דלמטה אינם מוסיפים בכח החסד, רק בגילוי החסד, שמתגלה ביתר בהירות וביתר שפע ממקורו העליון... כן גם הידיעה יסוד ספירת הדעת, הוא גילוי כח הדעת, וערך התגלותה לפי ערך מציאות שלמטה. זהו עומק דברי רבינו המהר"ל... ומאומת אצלנו כי כל ספרי הקודש של רבינו המהר"ל כולם דברי אלקים חיים, ונכתבו בהופעת רוח ממרום. ועיין להגאון אור שמח שמביא דברי המהר"ל, ולא עמד בסודם, ודבריו הם כשגגה שיצאו מלפני השליט" [ראה במבוא לפירושי המהר"ל, כרך א, עמודים 35-33].

(861) נראה שכוונתו לספר הגדולה [שלא זכינו לאורו], שכתב אודותיו בסוף הקדמה שלישית לגבורות ה' [כא] בזה"ל: "ספר הראשון, סדר השבת, ונקרא ספר הגדולה, כמו שדרש רבי שילא [ברכות נח.] 'לך ה' הגדולה' [דהי"א כט, יא], זו מעשה בראשית". וכל עניני ההתגלות של הקב"ה בעולם שייכים לעצם בריאת העולם, ולכך שם הוא מקומם של דברים אלו. וכן בנצח ישראל פנ"ה [תתנג:] כתב בהקשר של יחס העילה לעלול את הדברים הבאים: "דעת האומרים שאין העולם נפסד... ודבר זה אינו... [כי] העולם מצד עצמו יש לו העדר. כי דבר זה אי אפשר, כי כל עלול הוא חסר מן העלה, שאין העלול במדריגות העלה. ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... ויגיע אליו העדר אשר ראוי מצד עצמו. ואין כאן מקום זה, ויתבאר בעזרת השם יתברך בספר הגדולה" [ראה למעלה

פ"ד הערה 2020]. וכן בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמ.] כתב: "יש חילוק והבדל בין הדורות כמו שהתבאר. פירוש, העולם יש לו התחלה ויש לו סוף... וזהו הראיה הגדולה שיש על חידוש העולם מה שהעינים רואות, כמו שיתבאר במקומו בעזרת השם יתברך". וכנראה גם שם כוונתו לספר הגדולה [ולא כפי שצויין שם בהערה 60, והובא למעלה פ"א הערה 256].

(862) בבחינת "כל הפוסל במומו פוסל" [קידושין ע:], שטען שדברי המהר"ל [שהידיעה היא מפעולותיו, ואינה מעצמותו] הם יוצאים מן האמונה [למעלה לפני ציון 786], אך האמת היא שדבריו שלו הם היוצאים מן האמונה.

(863) כן כותב ביחס לדברי כפירה, וכמו בבאר הגולה באר הששי [שלח:] כתב כן לגבי הספר מאור עינים, וז"ל: "אבל אשר נכנס עמנו בדת תורת משה, דבר זה ראוי להפליא ופלא להוציא מילין כאלו לצד קדישין עילאין". וכן שם בהמשך [שנח.] כתב: "וראוי להפלא ופלא על איש אשר נכנס בבריתו של אברהם אבינו, ובכלל 'ישראל' יכונה, ידבר דברים כאלו. כי אף אם תמצא אשר לא מבני ישראל המה בקצת דברים מילין לצד עילאין קדישין עליונים ימללו, הלא קנאת הדת תעשה זאת, אבל אדם שנכנס בדת ישראל, שיוציא מלים כמו אלו מפיו, דבר זה לא היה כלל". ומקור הבטוי "מלבו יוציא מילין" הוא בשערי תשובה שער שני אות כו.

(864) כן כתב בבאר הגולה בסוף הבאר הששי [שנח:], אודות דברי כפירה, וז"ל: "ולא עלה על לב שיהיה נמצא כמו זה בבני ישראל, זרע אברהם, מאמינים בתורת משה בתורה שבכתב ובעל פה". וכאן פירט יותר, שיחס את האמונה ל"בני אברהם ראש המאמינים", ואת התורה למשה רבינו. ואודות שאברהם אבינו נקרא "ראש המאמינים", כן כתב בנתיב האמונה ר"פ א. וכן הוא בספר העיקרים מאמר ראשון פרק כ. ומקור הבטוי הוא בשיהש"ר פרשה ד, פסוק ח, אות ג, שאמרו שם: "'תשורי מראש אמנה' [שיה"ש ד, ח], זה אברהם שכתוב בו [בראשית טו, ו] 'והאמין בה'".

(865) כפי שנאמר [מ"א כב, כב] "ויאמר אצא והייתי רוח שקר בפי כל נביאיו ויאמר תפתה וגם תוכל צא ועשה כן", ואמרו על כך חכמים [סנהדרין פט.] "מאי 'צא', צא ממחיצתי". וכן נאמר [ש"ב טז, ז] "צא צא איש הדמים ואיש הבליעל".

(866) כי כאשר יש חשש שבני אדם יתנו חשיבות לדברי כפירה, יש להשיב עליהם. וכן כתב בבאר הגולה בסוף הבאר הששי [שנז.] לגבי הספר מאור עינים, וז"ל: "מתחילה אמרתי בלבי כי דברי שלמה עליו השלום אשמור, שלא לענות אותו [משלי כו, ד]. אך מפני שראיתי כי דבריו יצאו בדפוס לרבים, אמרתי הלא יחשוב אדם כיון שנתנו בדפוס,

יש ממש בדבריו, יצאתי כנגדו... והוא יתברך יודע כי לא לבזות ולא לחרף כתבנו אלו דברים, רק כי קנאת ה' וקנאת תורתו עשה זאת, בראותי דברי אלקים חיים חוצבים להבות, והאיש הזה מתעתע בהם כאילו הם דברי ריק, אין בהם דברי מועיל".

(867) הוא החלק הראשון של הספר מעשה ה' לרבי אליעזר אשכנזי, ובדפוסים שלנו נמצא בדף עו., סוף טור שמאלי.

(868) בנוגע לשאלה אודות ידיעה ובחירה, וכפי ששאל הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ה ה"ה, וז"ל: "שמא תאמר, והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה, וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע, או לא ידע. אם ידע שהוא יהיה צדיק, אי אפשר שלא יהיה צדיק. ואם תאמר שידע שיהיה צדיק, ואפשר שיהיה רשע, הרי לא ידע הדבר על בוריו".

(869) פירוש - כאשר הקב"ה לא יוכל לעשות דברים הנמנעים מצד עצמם. וכגון שהקב"ה אינו יכול לברוא אבן שתהיה כבדה מדי בשבילו לשאתה. ובמו"נ ח"א פע"ה [דרך חמישי] כתב: "לא כל מי שלא יפעל מה שאין בעצמו שיפעלהו, יקרא לואה... ולא ניחס לאלוה יתברך לאות, להיותו בלתי יכול להגשים עצמו, או לברוא כמותו, או לברוא מרובע צלעו שוה לאלכסונו".

(870) פירוש - אין מניעה זאת נחשבת לחסרון, כי מה שנמנע בעצם אינו מורה על חסרון יכולת. וכן מבואר במו"נ ח"א פע"ה [דרך חמישי].

(871) פירוש - הקב"ה יודע שניתנה לאדם בחירה חופשית.

(872) פירוש - קודם לכן בפרק כא של מעשי אבות [עה:, טור שמאלי] הביא את דברי הריב"ש בתשובותיו סימן קיח [ד"ה אבל מה], שכתב: "אבל מה שנראה לי להשיב בשאלה זו [אודות ידיעה ובחירה] הוא, שעל כרחנו יש לנו להאמין שהאדם יש לו בחירה על מעשיו, כדי לקיים מצות התורה ותגמוליה... וכן יש לנו להאמין שידיעת השם יתברך מקפת בכל מה שיעשה האדם בבחירתו טרם יצא הדבר ההוא לפועל, כי אין לתת שום חסרון בידיעתו חלילה. ואין ידיעה זו מכרחת כלל, כי אחרי הונח שהאדם יש לו בחירה, והיה אפשר לו לעשות ההפך, הנה, כשידע השם שהוא יעשה פועל פלוני, ידע שיעשה זה בבחירתו, ושהיה אפשר לו לעשות הפכו. ואם כן אין ידיעה זו מכרחת, שהרי הידיעה היא שיעשה הפעל ההוא בבחירה... ולזה נאמר, שאין מעשה האדם נמשך לידיעת השם אותו מעשה טרם יצא לפעל, אבל ידיעתו נמשכת למעשה ההוא הנעשה בבחירה, ובאפשרות לעשות הפכו... ובזה נשאר האדם בחיריי, וידיעת השם יתברך שלמה בלי שום חסרון, ובלתי מוציאה האדם מבחירתו". והוא לומד מדברים אלו שידיעת ה' אינה מקיפה את העתידות. ולהלן כתב על כך: "ומה שתלה עצמו בחבלי השוא ובעבותות

עגלה חטאה באילן גדול, הוא הריב"ש ז"ל, אין להשיב על זה, כי נגלה לפני כל שאין שום צד ענין לדבריו. ואדרבה, דבריו בהפך זה, כמו שנגלה לכל, וחס ושלום לומר עליו כך", וראה הערה 888.

(873) על פי תהלים לא, יט "תאלמנה שפתי שקר הדוברות על צדיק עתק בגאוה ובוז", ופירש המלבי"ם שם: "תאלמנה - אחר שראה השגחת ה' עליו, יאמר, מעתה תאלמנה שפתי שקר, הם שפתי הכופרים, הדוברים על צדיק, על ה' הצדיק, דברי עתק בגאוה ובוז, שאומרים שאין ה' משגיח בעולמו ואין שכר ועונש, ושהעולם הפקר". וכן בב"ר א, ה, דרשו שהמלים "על צדיק" עוסקות בהקב"ה.

(874) משנה [חגיגה יא:] "כל שלא חס על כבוד קונו, רתוי לו שלא בא לעולם", ומתפלא איך לא חס אותו מחבר על כבוד קונו, וכמו שמבאר.

(875) מבאר שסילוק ידיעת העתיד מה' היא כנגד כבודו יתברך. והטעם הוא, שבסמוך יבאר "כי הידיעה היא שלימות, והסכלות הוא חסרון", ולכך העדר ידיעה הוא חסרון.

(876) לשון הגמרא שם "שאלו רומיים את רבי יהושע בן חנניה, מניין שהקב"ה מחיה מתים ויודע מה שעתיד להיות. אמר להו, תרווייהו מן המקרא הזה, שנאמר [דברים לא, טז] 'ויאמר ה' אל משה הנך שוכב עם אבותיך וקם העם הזה וזנה'". ובח"א שם [ג, קעז:] ביאר את הכרח הלימוד הזה מתוך הפסוק.

(877) וכן רש"י ס"פ בראשית [בראשית ו, ו] כתב: "גוי אחד שאל את רבי יהושע בן קרחה, אמר לו אין אתם מודים שהקב"ה רואה את הנולד, אמר לו הן". וכן למעלה פ"ג מט"ו [שפט:] כתב: "הדברים אמת מצד עצמן, שהשם יתברך צופה ויודע העתיד", ושם הערה 1750. וראה במו"נ חלק ג פרק כ שביאר את ההכרח לומר שה' רואה את הנולד.

(878) מבאר שהדברים האלו מצד עצמם הם חסרי יסוד, ואין צורך להשיב עליהם. ומכל מקום, ידחה את דבריו מיניה וביה, וכמו שמבאר.

(879) מעין זה כתב באור ה' מאמר ב, כלל א פרק ג, וז"ל: "הם ברחו מליחס לו יתברך ריבוי ידיעות, וייחסו לו חסרון הסכלות, שהוא גדול שבחסרונות". ובספר העקרים מאמר רביעי פרק ב כתב: "אין ראוי ליחס לשם יתברך חסרון הסכלות, ושלא תהיה ידיעתו מקפת בכל הנעשה בעולם". ובספר כד הקמח ערך השגחה כתב: "כי הידיעה שלימות היא ביודע, וכל השלימות הלא לאלקים הוא. ואילו היינו שוללים ממנו הידיעה, היינו מחסרים בחק שלימותו".

(880) פירוש - אם יש סתירה בין ידיעת ה' לבחירת האדם, אזי ראוי ליישב סתירה זו בכך שתתבטל בחירת האדם, יותר מאשר לבטל את ידיעת ה', כי ידיעת ה' היא יותר ראשונה לה' מאשר בחירת האדם, וכמו שמבאר.

(881) "שביכלתו הידיעה" - שביכולתו לדעת [בתמיה].

(882) פירוש - מה שה' מסולק מהחסרון הוא דבר השייך לעצם ה', ואינו משום סבה חיצונית. וכבר נתבאר למעלה [הערה 850] שהעצם עומד כנגד דברים חיצוניים לעצם.

(883) כי ה' הוא סבת הסבות כולן [תקו"ז יז.], ואינו מסובב משום סבה, כי הוא קודם לכל. ובספר פרדס רמונים שער ג פרק א כתב: "נקרא 'סבת הסבות', לפי שהוא סבה ראשונה לכל סבות שבעולם, ואע"פ שהן סבות למסובבים אחרים, עם כל זה כולם מסובבים ממנו". והרי הסבה קודמת למסובב [כמבואר למעלה הערה 128], והקב"ה הוא קדמון לכל דבר, ומן הנמנע שתהיה אליו סבה.

(884) פירוש - עדיף לומר שמחמת שה' יודע לכך האדם הוא מוכרח, ולא להיפך, וכמו שמבאר.

(885) פירוש - האומר דברים מעין אלו יש בו סכלות גמורה. ורומז לפסוק [משלי י, יח] "מכסה שנאה שפתי שקר ומוצא דבה הוא כסיל".

(886) מעין הבטוי "כבודו במקומו מונח", וכמו שאמרו [בכורות ל:] "כבוד זקן יהא מונח במקומו".

(887) פסחים קיב. "אם בקשת ליחנק היתלה באילן גדול", ופירש רש"י שם "אם בקשת ליחנק - לומר דבר שיהיה נשמע לבריות ויקבלו ממך. היתלה באילן גדול - אמור בשם אדם גדול". וכן כתב למעלה פ"א מ"י [שכא.]: "וילמדו התלמידים שאינם מהוגנים, ויתלו עצמם באילן גדול בחבלי השוא". ובבאר הגולה באר הששי [שטז:] כתב: "הביא דברי הגאון הנ"ל לתלות באילן גדול בחבלי שוא ובעבותות חטאה". וכן כתב שם בהמשך [שיח.].

(888) לשון הריב"ש בסימן קיח [ד"ה אבל מה]: "אבל מה שנראה לי להשיב בשאלה זו [אודות ידיעה ובחירה] הוא, שעל כרחנו יש לנו להאמין שהאדם יש לו בחירה על מעשיו, כדי לקיים מצות התורה ותגמוליה... וכן יש לנו להאמין שידיעת השם יתברך מקפת בכל מה שיעשה האדם בבחירתו טרם יצא הדבר ההוא לפועל, כי אין לתת שום חסרון בידיעתו חלילה" [המשך דבריו הובא בהערה 872]. הרי להדיא שהריב"ש שלל את האפשרות לומר שאין ידיעת ה' מקפת את מעשי אדם העתידיים, ולא כפי שכתב בשמו בספר מעשי ה'.

(889) מיישב בזה את השאלה שפתח בה את משנתינו: "יש לשאול, למה יחדו הדברים האלו שהיו נבראים בין השמשות, ולא ביום, ודוקא בין השמשות של ערב שבת". כי אף שלמעלה ביאר בארוכה את הצורך להתנות על הנסים מששת ימי בראשית משום [קהלת א, ט] "אין חדש תחת השמש" [כמבואר למעלה הערה 740], אך עדיין יש לבאר מהו המיוחד לבין השמשות של ערב שבת. ומה שכתב "הזמן של ער"ש ביה"ש הוא הגורם", כן השריש שהזמן הוא גורם לדברים הרבה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"א אות כב, וז"ל: "כי הזמן הוא מתיחס אל הנמצא בו, והוא ברור", ושם הערה 85. וכן שם באות מה כתב: "כי לעולם היה הנבראים שהם משונים זה מזה, נבראים בזמנים מחולפים", ושם הערה 159. ובאור חדש [ק.] כתב: "פירוש 'יודעי העיתים' [אסתר א, יג], פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חילופי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העיתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם". ובגבורות ה' פנ"א [ריט:] כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". וראה להלן הערה 951.

(890) פירוש - אינו יום גמור ואינו לילה גמור, אלא ספק יום וספק לילה. ואמרו חכמים [שבת לד:] "תנו רבנן, בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה... רבי יוסי אומר, בין השמשות כהרף עין, זה נכנס וזה יוצא, ואי אפשר לעמוד עליו". וראה הערה 892.

(891) "ואין כאן חדוש" - אין בזה יציאה מששת ימי בראשית והטבע. וכן כתב למעלה במשנה ב [לפני ציון 218], וז"ל: "אבל 'עשרה דברים נבראו בין השמשות', הבריאה שהיא בין השמשות הוא יוצא מן סדר העולם, ואין זה סדר העולם, ולא נקרא עליו שם בריאה, שלכך אמר שנבראו בין השמשות, שאינו נחשב מן עניני העולם הזה, שנבראו בששת ימי המעשה, כמו שיתבאר, כי כל אלו עשרה דברים אינם מן עולם הזה, אבל הם נבדלים מן העולם". וכן כתב למעלה פעמיים במשנה ד [לפני ציון 426, ולפני ציון 531].

(892) לכאורה יש לשאול, שבין השמשות הוא ספק יום וספק לילה [שבת לד:], ועל הצד שהוא יום הרי הוא כשאר ששת ימי בראשית, ומאי אולמא מהם, וכיצד ניתן לומר בודאות שהוא "בין השמשות של קדושה". אמנם דבר זה יתבאר על פי מה שכתב בחידושי הלכות שלו למסכת שבת לד: בענין בין השמשות, וז"ל: "ספיקא דבין השמשות לא שלא יודעים אנן אם דינו כמו יום או דינו כמו לילה, אע"ג שאפשר לדעת אם הוא

יום אם הוא לילה, אין אנו יודעים, שדוחק גדול שכל התנאים ואמוראים דפליגו בבין השמשות לא הוי ידעי כולהו דינא דבין השמשות אם הוא יום או לילה, אם אפשר לדעת. אלא דבין השמשות אי אפשר לעמוד אם הוא יום או לילה. ואין להקשות דלמא בין השמשות לא יום ולא לילה כיון שאי אפשר לעמוד עליו, אם כן שמא הוא לא יום ולא לילה... דודאי לא מסופק רק בשני זמנים, יום ולילה, וא"כ או הוא יום, או הוא לילה, אלא שא"א לדעת אם הוא יום או לילה. ונראה למשה רבינו ע"ה נמי היה מספקא ליה בבין השמשות, ולא ידע אי הוא מן היום או מן הלילה" [וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמודים 40-39]. נמצא שאין בין השמשות ספק אם הוא יום או לילה, דודאי הוא מורכב משניהם, ורק הספק הוא מה מכריע בו יותר; היותו יום או היותו לילה [כן מבואר בגליוני הש"ס לגר"י ענגל שבת לד:]. ומוכרח כן מיניה וביה; שאם תבאר שהספק הוא האם הוא יום או לילה, הרי במשנתינו מדובר במה שהקב"ה ברא בבין השמשות בערב שבת, ו"מי איכא ספיקא קמי שמיא" [ברכות ג:]. ובעל כרחך לומר שלא איירי בספק של צד זה או צד אחר, אלא בספק שיש בו את שני הצדדים, ורק כלפי בני אדם יש ספק מה מכריע בו יותר [מפי ידי"נ ר' יואל אדלר שליט"א]. וראה הערה 898.

(893) ואם תאמר, אף אם "אינו שבת גמור" מדוע חייב להבראות בו נברא, ולא נאמר שלא נברא בו דבר. וכי בשאר ימי הבריאה מחוייב להיות שנבראו דברים בבין השמשות שלהם. אמנם דבר זה מתבאר על פי מה שכתב בתפארת ישראל פ"מ [תריא:], וז"ל: "מה שאמר [שמות כ, יא] 'כי ששת ימים עשה ה", ולא אמר 'בְּששת ימים עשה ה", מפני שהיה משמע כי העולם נברא תוך ששת ימים, והזמן של ששת ימים היה עודף על המעשה, ובחצי יום כלתה המלאכה. ואם היה כך, לא היה יום השביעי מקודש מצד עצמו, רק מה שלא היה עוד מלאכה לעשות. ולכך כתיב 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ', לומר כי כל ששה ימים היה השם יתברך בורא העולם, עד סוף יום ששי. וגם בשבת היה ראוי שיהיה מלאכה, אלא שהשם יתברך רצה לקדש יום השביעי, ואם כן יום השביעי מקודש. וכן אמרו ז"ל [ב"ר ז, ה] בין השמשות נבראו השדים, ולא הספיק לגומרן עד שקדש היום, וקדש היום ולא גמרן. שמזה תראה כי קדושת היום היה גורם הפסק המלאכה, ולא שהפסק של המלאכה גורם קדושת היום". **וכן ביאר** נקודה זו בגו"א בראשית ב, ב, שנאמר שם "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וגו'". וכתב שם באות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה לא כתב 'ויכל אלקים ביום הששי'. אין זה קשיא גם כן, שאילו כתב 'ויכל ביום הששי', הייתי אומר שכלה המלאכה באמצע יום הששי. אבל השתא דכתיב 'ויכל אלקים ביום השביעי'... על כרחך צריך לפרש בהתחלת

יום השביעי. ואין להקשות ואם היה פירושו שכלה המלאכה באמצע יום הששי, מה נפקא מיניה. ונראה שדבר גדול בא לומר, שלא תאמר כי שביתת שבת הוא במקרה, כלומר שלא היה עוד מלאכה לעשות, שהרי באמצע היום שבת ממלאכה בערב שבת. ואם כן לא היה זה מעלת שבת. שאילו היה לו מלאכה היה עושה עוד מלאכה אף בשבת. ולפיכך כתב 'ויכל אלקים ביום השביעי', דהיינו לגמרי ביום השביעי, שנראה כאילו כלה ביום השביעי, וכל כך המשיך הקב"ה המלאכה ולא שבת מן המלאכה אלא בשביל השבת, שהוא יום מנוחה. מזה אנו לומדין שהשבת בעצמו ראוי לשביתה. וכן אמרו רז"ל [ב"ר ז, ה] שבערב שבת בין השמשות ברא הקב"ה השדים, וקדש עליו היום, ולא גמר אותם" [הובא למעלה פ"ד הערה 893]. נמצא שבערב שבת בין השמשות חייב להברא דבר, יותר מאשר בין השמשות של שאר ימים, וזאת בכדי לחדד את החשיבות של שבת ש"קדושת היום היה גורם הפסק המלאכה, ולא שהפסק של המלאכה גורם קדושת היום" [לשונו בתפארת ישראל שם].

(894) "כמו" - לעומת דברים.

(895) שהוזכרו במשנה.

(896) כי "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [לשונו בח"א לקידושין סט. (ב, קמז:), והובא למעלה פ"ד הערה 399. וראה להלן הערה 1583].

(897) בכת"י כתב משפט זה כך: "ואי אפשר שיהיה נברא בו הדברים הטבעים, שהרי אינו ימי המעשה".

(898) פירוש - כל הדברים שהוזכרו במשנתינו הם אינם טבעיים, וכמבואר בהערה 900. ולמעלה בסוף משנה ג כתב בכת"י שם בזה"ל: "מה שאמר 'עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות', כי בין השמשות הוא שייך לששת ימי המעשה, וגם שייך לשבת, שהיא אחר ימי המעשה. לכן אין לומר שלא יהיה נברא שום דבר, כיון שעדיין לא היה שבת לגמרי. וגם לא שייך לומר כי הזמן הוא ימי המעשה, שהרי היה אחר שקיעת החמה. ולפיכך היה נברא בבין השמשות דברים שהם אינם טבעיים גמורים כמו שהם אותם דברים שהם נבראים בששת ימי המעשה, רק שהם דברים שאינם טבעיים גמורים. ומפני כי העולם נברא בעשרה מאמרות, והם חלקי כל העולם, לכך נבראו עשרה דברים בין השמשות, ואלו עשרה דברים הם גמר כל העולם, שנברא בעשרה מאמרות, ובזה הכל מסודר כראוי" [הובא למעלה הערה 535]. **ואם תאמר**, מדוע הדברים שנבראו בערב

שבת בין השמשות צריכים להיות "אינם טבעיים" מצד חלק שבת, הרי מצד שבת אין לברוא שום דבר, "כי בו שבת מכל מלאכתו" [בראשית ב, ג], והמחייב לבריאה הוא רק החלק של חול הנמצא בבין השמשות, וחלק זה אינו נבדל יותר משאר ימי הבריאה, ומדוע על הנברא בבין השמשות של ערב שבת יש צורך לבטאות את קדושת שבת. ונראה, שדיוק לשונו מורה שאין הצד שבת של בין השמשות דערב שבת מחייב בריאת דברים נבדלים, אלא שהצד חול גופא של בין השמשות דערב שבת יש בו קדושה מפאת שהוא נסמך לשבת, והוא "בין השמשות של קדושה". באופן שבין שמשות של שאר ימים נהי שיש בו שני חלקים של יום ולילה, אך הואיל וגם הלילה הוא זמן חול, אין בזה כל נפקא מינה. מה שאין כן בין השמשות של ערב שבת, שהואיל וחלק הלילה הוא זמן שבת, ממילא אף חלק היום של ערב שבת פתיך בו קדושה, כי אף חלק היום הוא סמוך ונראה לקדושת שבת. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [לגבי פורים של פרזים ומוקפין (מגילה ב:)]: "ואימא פרזים בארביסר, מוקפין בארביסר ובחמיסר... אי הוה כתב 'את יום ארבעה עשר וחמשה עשר' כדקאמרת, השתא דכתיב [אסתר ט, כא] 'את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר', אתא 'את' ופסיק, הני בארבעה עשר, והני בחמשה עשר. ואימא פרזים בארביסר, מוקפין אי בעו בארביסר אי בעו בחמיסר, אמר קרא [אסתר ט, לא] 'בזמניהם', זמנו של זה לא זמנו של זה". והקשה הטורי אבן שם, מדוע התירוץ השני של הגמרא ["זמנו של זה לא זמנו של זה"] לא יהני גם לשאלה הראשונה ["ואימא פרזים בארביסר, מוקפין בארביסר ובחמיסר"], כפי שמהני לשאלה השניה ["ואימא פרזים בארביסר, מוקפין אי בעו בארביסר אי בעו בחמיסר"]. ומפורסם לתרץ בשם הצפנת פענח שארבעה עשר עם חמשה עשר דמוקפין לעומת ארבעה עשר לחוד של פרזים [כשאלת הגמרא הראשונה] אינו אותו ארבעה עשר, ולכך א"א לתרץ כאן "זמנו של זה לא זמנו של זה", כי בלא"ה אין זה "זמנו של זה זמנו של זה". ורק כאשר לגמרא היתה הו"א שמוקפין קוראין או בארבעה עשר או בחמשה עשר, ופרזים רק בארבעה עשר, בזה שוים מוקפין לפרזים ביום ארבעה עשר, וניתן להשיב "זמנו של זה לא זמנו של זה". והוא הדין לדידן; הואיל ונתבאר למעלה [הערה 892] שבין השמשות מורכב מיום ולילה, ואינו יום בלבד או לילה בלבד, לכך חלק היום של בין השמשות דערב שבת שונה מחלק היום של שאר בין השמשות, כי לחלק היום של ער"ש מוצמד חלק הלילה דשבת, לעומת חלק היום של בין השמשות דשאר ימים, שחלק הלילה המוצמד אליו אינו שונה מחלק היום. **וראיה ליסוד זה**, כי למעלה במשנה ד [לאחר ציון 528] כתב: "וכל המאמרים האלו נסמכים כסדר, ובאים להגיד כמה גדולים הצדיקים, שמקיימים את

העולם שנברא בעשרה מאמרות. והפך זה הרשעים, שמאבדים העולם שנברא בעשרה מאמרות... וגם מה שאמר 'עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות', גם כן מורה על מדריגת העולם הזה, שקרוב עולם הזה אל המדריגה העליונה האלהית, שהרי עשרה דברים נבראו בין השמשות, וכל אותם הדברים הם דברים יוצאים מן הנהגת הטבע, והם דברים אלהיים, וכלם הם נעשים בין השמשות, שהוא קרוב אל ששת ימי בראשית, שתראה מזה קורבת העולם הזה אל המדריגה העליונה שהיא למעלה מן הטבע. ובזה הכל מסודר כראוי". הרי שביאר שהנבראים שבמשנתינו מורים על קדושת ששת ימי בראשית. ואם תבאר שהנבראים שבמשנתינו נבראו גם מצד חלק שבת, תיקשי לך כיצד יש בנבראים אלו להורות על מעלת ששת ימי בראשית, הרי שבת אינה משתייכת לששת ימי בראשית. אלא על כרחך מוכח שהנבראים שבמשנתינו נבראו מצד חלק החול של בין השמשות, ולא מצד חלק השבת של בין השמשות, ולכך יש בהם להוכיח על קדושת ששת ימי בראשית.

(899) אודות שהגשמי והטבעי חד הם, כן ביאר בח"א לע"ז ג. [ד, כא:], וז"ל: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". ובאור חדש [קפג.] כתב: "כי הטבע הוא חמרי, כאשר ידוע". ובנצח ישראל פ"ב [לה.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, ואין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ושם בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 652].

(900) אודות שעשרה דברים אלו שונים משאר נבראים, כן ביאר זאת החסיד יעב"ץ כאן, וז"ל: "ולאחד מגדולי הדור ראיתי זה הענין, וזה לשונו; לא נמצא לאחד מהמפרשים יפרש אמרם שנבראו בע"ש בין השמשות, מה רצו להודיענו בזה, ולמה נבראו אז. ולפי דעתי כי הכוונה להם לומר כי אלו העשרה דברים שנבראו אינם ממין הבריאה שנבראה בששת ימי בראשית, כי כל הדברים שנבראו אז היו באופן שישתלשלו לעולם אלו מאלו... אבל אלו העשרה דברים לא היו כן, כי לא נבראו מהם במיניהם כלל, כי אם הם בלבד. ולהיותם משונים מכל הנבראים בששת הימים, וכאילו הם בריאה לבדה, נתייחד להם הזמן ההוא. והוא דמיון האומן אשר עליו לעשות שתי מלאכות משונות זו מזו, שמשלים הראשונה תחלה, ואחרי השלים המלאכה הראשונה מתחיל בשניה. וכן עשה האל יתברך; בששת ימי המעשה עשה כל הדברים המשתלשלים זה מזה לעולם, וערב שבת בין השמשות התחיל במלאכה אחרת ממין אחר שאינה משתלשלת כלל, אלא הם

עצמם עומדים, לא אחרים מהם, ולא הם מאחרים. ולזה כוונו חז"ל בזו המשנה". וראה להלן הערות 950, 970.

(901) לשונו קצת צריך ביאור, שכתב "מצד שאינם כמו שאר דברים טבעיים, הם יוצאים מן הטבע, **ונאמר על זה** שנבראו בין השמשות של ערב שבת", וכי זהו דין באמירה [שיאמר עליהם שנבראו בביה"ש של ער"ש], הלא זהו דין בבריאה גופא, שלכך דברים אלו **נבראו** בביה"ש בער"ש מחמת שהם אינם טבעיים, ומדוע תלה הדבר באמירה ולא בבריאה. וי"ע בזה. **וזה לשונו** בגו"א שמות פ"ד אות יד [עט:]: "הדברים אשר נבראו בששת ימי המעשה הם דברים טבעים, ודברים אשר נבראו בין השמשות הם דברים יוצאים קצת מן הטבע, ומכל מקום הם דומים לטבע. ולפיכך השדים נבראו בין השמשות, אינם טבעים, ואמרו רבותינו ז"ל [חגיגה טז.] שהם דומים למלאכי השרת ולבני אדם. וכן כל הדברים שנבראו בין השמשות הם דברים יוצאים מן הטבע ודומים לטבע, כי בין השמשות גם כן ספק יום הוא [שבת לד:]... מסודר לו בין השמשות, שהזמן ההוא מיוחד לדברים שהם על הטבע... ואין ראוי [לזה] בריאת הזמן של ששת ימי בראשית... אבל סדר הזמן היוצא מן הטבע נותן זה" [הובא למעלה הערה 532].

(902) פ"ג מ"ו [קנו:], שכתב: "אין שכינתו עם הדבר החסר, ומפני כך אין השכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה". ובהמשך המשנה שם [קעה:] כתב: "מספר עשרה הוא מיוחד בכל מקום למדריגת הקדושה", ושם הערות 700, 797. וכן כתב למעלה במשנה א [לאחר ציון 52], ויובא בהערה 905. ולהלן במשנה טו [לאחר ציון 1591] כתב: "כבר אמרנו לך כי מספר עשרה בפרט מורה על המדריגה העליונה הנבדלת מן הגשמי, כי זהו ענין מספר עשרה, שאין שכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר קדושה בפחות מעשרה, כמו שהתבאר למעלה בתחלת הפרק". וראה למעלה הערות 82, 229, 233, 366, 429, 598, שבכל המקומות האלו חזר ושנה יסוד זה. וראה להלן ציונים 957, 1593.

(903) כן כתב למעלה במשנה ה [לאחר ציון 593] גבי עשרה נסים שנעשו במקדש, וז"ל: "מפני שהיה [המקדש] קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים. שכבר אמרנו למעלה כי מספר עשרה בפרט מורה על המדריגה הנבדלת מן עולם הטבעי, ולכך עשרה נסים היו במקדש. וכל הדברים שהיה בהם מספר [י'] ששנה התנא, כלם הם דברים עליונים נבדלים מן הטבע, ולכך היה להם מספר עשרה, כמו שהתבאר. גם מורה מספר עשרה, כי היה שם קדושה לגמרי בכל, לא קדושה פרטית בדבר מה מיוחד. לכך נעשו עשרה נסים, שמספר עשרה הוא מספר כללי, שהיתה קדושת בית המקדש קדושה עליונה".

וכשם שמקום קדוש [המקדש] מחייב עשרה נסים, כך זמן קדוש [ער"ש ביה"ש] מחייב עשרה נבראים, "כי הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבינים" [לשונו בתפארת ישראל ר"פ כו, והובא למעלה בהערות 296, 462]. וראה הערה 905.

(904) בכת"י הוסיף כאן: "וכל מאמרות היא בריאה בפני עצמה", ולכך עשרה הדברים שנבראו בער"ש ביה"ש מקבילים לגמרא לעשרה מאמרות, כי גם המאמרות הם אופני בריאה.

(905) לשונו למעלה במשנה א [לאחר ציון 52]: "ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה, כמו שבארנו למעלה [פ"ג מ"ו] אצל 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', שהשכינה היא עם עשרה. שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו [שם] כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה. והכל נרמז במה שכתוב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים'. העולם הבא נברא ביו"ד [מנחות כט:], מפני כי היו"ד מספרה עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה. לכך השכינה עם מספר זה". וראה להלן הערה 1561.

(906) לשונו בנצח ישראל פנ"ט [תתקד:]: "כל אלו עשר ברכות [של בלעם הרשע (סנהדרין קה:)] הם כולם מצד קדושת ישראל, ומדריגה הנבדלת שיש בישראל, והקדושה, ראוי לה מספר י', ולכך יש כאן עשר קדושות" [הובא למעלה פ"ג הערה 797]. הרי שקדושת מקום [מקדש] זמן [ערב שבת] ואדם [ישראל, וזהו עולם שנה נפש] מחייבים את המספר עשרה [ראה הערה 903].

(907) בתמיה. כי קודם לכן אמרו שם בגמרא שהאור [האש] נברא במוצאי שבת, ועל כך מתמיה הגמרא שמהברייתא [שיובא מיד] מבואר לדעת רבי נחמיה שהאור נברא בערב שבת, ולא במוצאי שבת.

(908) "בארה של מרים, סלע שיצאו ממנו המים על ידי משה, ועגול כמין כברה היה, ומתגלגל עמהן כל מקום שהולכין" [רש"י שם].

(909) "כתב - קריאת שם האותיות. המכתב - חקיקתן וצורתן, כך שמעתי. ולי נראה 'כתב' זו היא חקיקת צורתן, ו'המכתב' הוא עט וחרט שנכתב בו חקיקת הלוחות".

(910) "ומערה שעמד בו משה - 'ושמתיך בנקרת הצור עד עברי' [שמות לג, כב], וכן באליהו 'וילך עד הר האלהים חורב ויבא שם אל המערה וילן שם' [מ"א יט, ט]".
(911) "עדת קרח" [רש"י שם].
(912) "האיל - של אברהם. השמיר - כמין תולעת היה, ואין כל דבר קשה עומד בפניו שלא יתפרק, ובו בנה שלמה את הבית, במסכת גיטין [סח.]" [רש"י שם].
(913) "צבתא - שעושין עכשיו הנפחים. בצבתא מתעביד - על ידי צבת אחרת היא עשויה, שאוחזה בצבת ומכה בקורנס עד שנעשית, וצבתא קמייתא מאן עבדא, הא לאי, באמת על כרחך בריה בידי שמים היא" [רש"י שם].
(914) "יעשנה בדפוס - על ידי יציקה, כמו שיוצקין כלי כסף וכלי נחשת. ויקבענה כיון - כולה כאחד מהר" [רש"י שם]. והמשך לשון הגמרא הוא "הא לאי, בריה בידי אדם היא". וראה להלן הערה 959.
(915) "שהיו חקוקות בו כל מין חיה ובהמה, והוא נמסר לנמרוד... ועשו הרגו ונטלו, לפיכך היה איש ציד... ואני שמעתי 'בגדיו של אדם הראשון' היינו כתנות עור שהיו לו" [רש"י שם].
(916) זו הגירסא של המשניות שלפנינו.
(917) כי "מזיקין וצבת אינם דומים. וכן אם הגרסא 'מזיקין וקברו של משה ואילו של אברהם', אין להם שייכות ביחד אלו שלשה" [לשונו בהמשך]. ואודות שדברים המוזכרים יחד בהכרח ששייכים להדדי, כן ביאר הרבה פעמים בספר זה [בהקדמה הערה 111, פ"א הערות 709, 852, 1157, פ"ב הערות 379, 416, 551, פ"ג הערה 226, פ"ד הערה 1681, ועוד].
(918) בגמרא שלפנינו "דיעה", אך בעין יעקב הוא "בינה", ודרכו להביא כגירסת העין יעקב [כמצויין למעלה הערה 536, להלן הערה 1437]. וכן בבאר הגולה באר השני [רלב.] כתב גם כן "בינה".
(919) בבאר הגולה באר השני [רלב.], וז"ל: "דע כי חכמינו באו להגיד על ענין הטבע ועל מעשה האדם, כי מעשה האדם הם יותר מן הטבע. וכאשר השם יתברך ברא בששת ימי בראשית כל ענין סדר הטבע הפשוטים והמורכבים, והשלים את העולם, נשאר עוד בכח לעשות עוד הרכבה יותר. כמו דבר זה שנבראו הבהמות, והרכבתם להתחבר בהמה אל בהמה, וזהו הרכבה. ומכל מקום יש עוד הרכבה, הם הרכבת שני מינין יחד, וזהו הרכבה עוד יותר. ומפני שאין הרכבה זאת היא לפי הטבע לגמרי, שהרי הם מינים מחולקים, לא יצאת הרכבה זאת אל הפעל בששת ימי בראשית, שנבראו הדברים הטבעיים. ועל זה

אמר שם, שעלו במחשבה לבראת דבר זה בששת ימי בראשית, שהיה זה בכח, והאדם שהוא מוציא אל הפעל הדברים אף שאינם לפי הטבע, הוציא דבר זה לפעל... והפך זה, מה שהביא שתי אבנים וטחנן זה בזה, ויצא מהם האש. דבר זה הפך ההרכבה, כי כמו שהרכבה אין בה פשיטות, רק הרכבה, כך מה שיצא האור מן שתי אבנים היה דבר נבדל פשוט, כי האור אינו דבר גשמי. ולפיכך הרכבת שתי מינין להוציא הפרד, ולהוציא האור שהוא אינו גשמי, זה הפך זה. ושניהם היו בכח בששת ימי בראשית, ויצאו לפעל על ידי האדם. כי האור הזה שהוא דבר שאינו כל כך גשמי, יצא לפעל במוצאי שבת... ונעשה דבר זה על ידי האדם, שהוא על הטבע... ואמר כי במוצאי שבת נתן בינה באדם וכו', ורוצה לומר כמו שאמרנו, כי בריאות אלו שני דברים, עד שהיו בפעל, היה זה על ידי אדם שהוא שכלי, והוא על הטבע, ועל ידו היו יוצאים לפעל. כי כך ראוי אל אלו ב' הדברים, מפני שאינם טבעיים לגמרי... כלל הדבר, שבאו לגלות כי בששת ימי בראשית לא נבראו רק הדברים הטבעיים. אבל דברים שהוא על הטבע, בששת ימי בראשית היו בכח, ועל ידי האדם, שהוא שכלי והוא על הטבע, היו יוצאים לפעל. כמו האור שיצא מן האבנים, ופעל זה ראוי לאדם שהוא על הטבע, ועל ידו היה השלמה הזאת, הוא האור שמוציא ראות אדם אל הפעל, והרכבת שני מינין מחולקים".

(920) לגירסא השניה של משנתינו [למעלה לאחר ציון 916] שה"יש אומרים" האחרון הוסיפו "אף המזיקין והצבת".

(921) לגירסא הראשונה של משנתינו [למעלה לפני ציון 916] שה"יש אומרים" הראשון הוסיפו "אף המזיקין וקברו של משה ואילו של אברהם".

(922) פירוש - לאחר שנשנו במשנה עשרה הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות, באו שלשה "יש אומרים" נוספים [ולא רק שני "יש אומרים", וכפי שהיה בשתי הגרסאות שהובאו עד כה], כאשר ה"יש אומרים" הראשון אומר "אף אילו של יצחק וקברו של משה".

(923) לא מצאתי היכן ביאר שהצד השוה בין האיל והקבר הוא שנעשו בעבור שני הצדיקים הגדולים.

(924) שהובאו בגמרא [פסחים נד.], שיש שלשה "יש אומרים" הנוספים על עשרת הדברים הראשונים, וכמו שמבאר.

(925) "בשוה" - בשויון בין שניהם, ששתי הברייתות הוסיפו שלשה "יש אומרים".

(926) פירוש - מה שנתווספו למשנה שלש דעות, אינו במקרה, אלא תואם לשלשת חלקי הזמן שיש בבין השמשות, וכמו שמבאר.

(927) למעלה מציון 889 ואילך.
(928) לשונו בגו"א שמות פי"ב אות יד [קצד:], וז"ל: "ואני אומר כי נקרא 'בין הערביים' [שמות יב, ו] הזמן שהוא בין הימים, כלומר בין יום שעבר ובין יום שנכנס, שכאשר היום שעבר סר לגמרי אז מתחיל היום לערב, אז נקרא הזמן ההוא 'בין הערביים', ובלשון תרגום, שהוא לשון בני אדם, יקרא 'בין השמשות', וכאילו כתיב 'בין הימים'... וכאשר תדקדק תדע כי אין ראוי לזמן הזה שום שם אחר רק 'בין הערביים', וזה מפני שלא יתכן לומר 'בין הימים', כי זה הזמן נקרא 'בין הערביים' בעבור שהוא נחשב שאינו מן היום שעבר ואין מן היום שיבא, וכל דבר שהוא כזה רוצה לומר שאינו לגמרי מן יום שעבר ואינו מן יום שיבא, הוא בעבור שיש כאן שני דברים מחולקים, בשביל כך יש דבר מה בנתיים. ומפני שחלוק הימים הוא בשביל שיש בו ב' ערבים מחולקים או ב' שמשות, לכך יאמר 'בין הערביים' ולא 'בין הימים', כי חלוק הימים בעצמם מפני הערביים, שיש כאן שני ערבים מחולקים, או שני שמשים מחולקים. לכך הזמן שהוא בנתיים קראו 'בין הערביים' או 'בין השמשות'. לא קראו 'בין השמש' ו'בין הערב', דשמש וערב אין זה חלוק, כי לא יקרא דבר מחולק רק כאשר יש ב' דברים שוים מחולקים. וכאשר יש שני דברים מחולקים, יש כאן דבר בינתיים מפני החלוק שהם מחולקים, לכך נקרא הזמן שהוא בין יום ליום 'בין הערביים' או 'בין שמשיא'. ורז"ל שמשו בלשון 'בין השמשות' הזמן שהוא לגמרי בין הימים, והוא ספק מיום שלפניו ספק מיום שלאחריו, אותו קראו 'בין השמשות'... כי 'בין הערביים' הוא הזמן שלגמרי בני שני הערבים, והיינו כשסר יום ראשון, ובא יום אחר... הכל מודים כי 'בין הערביים' פירושו בין היום שלפניו ובין היום שלאחריו... ובספר גבורות ה' [פל"ו (קלה:)] התבאר עוד".
(929) פירוש - נתבאר למעלה [לאחר ציון 901 ואילך] מדוע נבראו עשרה דברים, ולא שייך שיהיו פחות מעשרה נבראים. וראה הערה הבאה.
(930) לשונו למעלה [לאחר ציון 901]: "כי כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה, כמו שהתבאר למעלה כמה פעמים, והוא דבר מבואר מאד. ולפיכך שנו במשנה 'עשרה דברים נבראו בין השמשות של ערב שבת', כי מפני שהזמן של ערב שבת בין השמשות יש בו בחינה של קדושה, במה שהוא יוצא מששת ימי המעשה שהם חול, ולכך נבראו בזמן זה בפני עצמו עשרה דברים, כמו שנברא העולם בכל ששת ימי בראשית בעשרה מאמרות, מצד שהעולם דבק במדריגה העליונה שמורה על זה מספר עשרה, כמו שהתבאר, וכך נבראו עשרה דברים מצד הזמן שהוא בין השמשות, כי מצד שהוא בין השמשות יש בו קדושה, וכל קדושה שייך אליו עשרה".

וראה בסמוך ציון 958. **ובכת"י כאן** הוסיף: "וזהו לפי ענין הזמן שהוא בין השמשות של ערב שבת, שהוא זמן בפני עצמו. לכך נבראו בו [י'] דברים, [כמו] שיש לששת ימי המעשה, שנבראו בעשרה מאמרות, וכל מאמר ומאמר נברא בו דבר בפני עצמו, וכך בין השמשות. לכך בין השמשות נבראים [י'] דברים, שהוא בפני עצמו".

(931) ברכות ב. "'ובא השמש וטהר' [ויקרא כב, ז]... מאי 'וטהר', טהר יומא, כדאמרי אינשי איערב שמשא ואדכי יומא", ופירש רש"י שם "אדכי - לשון עבר, נתפנה מן העולם השמש". ובתפילת נעילה אמרינן "פתח לנו שער בעת נעילת שער כי פנה יום".

(932) אודות כאשר הדבר לא נמצא בכחו לגמרי אזי הוא נקרא ע"ש העדרו, הנה נאמר [דברים לד, ה] "וימת שם משה עבד ה' וגו'", ושאלה על כך הגמרא [ב"ב טו.] "אפשר משה חי, וכתב 'וימת שם משה', אלא הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע". וכתב על כך בח"א שם [ג, סח:], וז"ל: "שהיה בוכה על מיתתו, וזהו התחלת מיתתו. כי לכך אמר 'בדמע' שהדמעות יוצאים מן האדם והולכים, ודבר זה התחלת סילוק גוף, כי הם כליון כחו, ולכך הוא התחלת מיתתו, ושייך לומר 'וימות'". וכן כתב בגו"א דברים פל"ד סוף אות ה.

(933) נמצא שיש שלש דרגות בבין השמשות; (א) תיכף ומיד ששקעה חמה. (ב) התקרבות לקראת עיקר בין השמשות [ובסמוך יפצל זאת לשתי דרגות]. (ג) עיקר בין השמשות.

(934) "מאדימין - שנראה אדמומית חמה בעבים" [רש"י שם].

(935) "חצי מיל - זהו שיעור אורך בין השמשות, ולאחר חצי מיל הוי לילה" [רש"י שם].

(936) "כהרף עין - כשיעור קריצת עין, ברפיון ולא בחזקה" [רש"י שם].

(937) "זה נכנס - הלילה נכנס והיום יוצא, יציאת זה עם כניסת זה, כשהם מתפרשין קרי בין השמשות, וכל דמקמי הכי הוי יום מעליא" [רש"י שם].

(938) פירוש - שאר הנבראים שנתווספו במשנתינו ["יש אומרים אף אילו של יצחק וקברו של משה, וי"א אף המזיקין, וי"א אף צבת בצבת עשויה"] הם מקבילים לשאר בין השמשות שנתווספו על עיקר בין השמשות, וכמו שמבאר.

(939) נמצא שבמשנה יש ארבעה סוגי בין השמשות; עיקר ביה"ש [שבו נבראו עשרה דברים], ועוד ג' דעות המוסיפות ג' חלקי בין השמשות. אך בגמרא במסכת שבת [לד:] יש ג' בין השמשות; עיקר בין השמשות [כהרף עין], ועוד שתי דעות המוסיפות ב' חלקי בין השמשות [כל זמן שפני מזרח מאדימין, והילוך חצי מיל]. נמצא שיש דעה במשנתינו שאין לה מקביל בדברי הגמרא בשבת.

(940) "ויש אומרים אף אילו של יצחק וקברו של משה" [כמובא למעלה הערה 922].
(941) כיסודו שכל מעבר צריך להעשות בהדרגתיות, והסמוך לדבר שייך לאותו דבר. וכן ביאר בבאר הגולה באר הראשון [נו:], וז"ל: "כי הדבר שהוא קרוב לדבר הקשה הוא רך ממנו, אבל אי אפשר שיהיה האחד חטא קשה, והקרוב אליו לא נחשב חטא כלל, זה אינו, רק כי האחד הוא קשה וחמור, ומה שגזרו הוא קרוב לזה". ושם בהמשך הבאר הראשון [צז.] כתב: "דוקא במחלוקת בית שמאי ובית הלל אמרו [עירובין יג:] 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי הם היו תחלה במחלוקת התורה, שקודם שהיה מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא היה מחלוקת בתורה כלל. וכאשר באו בית שמאי ובית הלל היה מחלוקת שלהם, עד שדברי שניהם 'דברי אלקים חיים'... ואין ראוי שיבאו ישראל ממדריגה העליונה, שלא היה בהם מחלוקת בתורה, אל מדריגה זאת שיהיה בהם מחלוקת, ואחד מהם דבריו בטלים. ולכך היה המחלוקת 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ואחר כך נתחדש שאר מחלוקת, והבן זה מאוד". ובגבורות ה' פל"ה [קלג.] כתב: "רבי אליעזר אומר [מכילתא שמות יב, ג] שצוה [הקב"ה את ישראל] בפסח מצרים שיקחו בעשור לחודש [שמות שם], מפני שהיו שטופים בע"ז... ביאור זה כי אי אפשר שיהיו ישראל לחלק ה' בפעם אחד אחר שהיו שטופים בע"ז, ולכך צוה עליהם שיקחו את פסח זה בעשרה לחודש [ניסן], כי הלקיחה היא פרישה קצת מע"ז לקרב אל הקב"ה, ואח"כ לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מע"ז לגמרי". וראה גו"א בראשית פל"ז הערה 240, שנתבאר שם שגם אין הנפילה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא נעשית בבת אחת, אלא בהדרגה. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסז.], ושם הערה 15, ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ.], ושם הערה 52. והובא למעלה פ"א הערה 658, ופ"ד הערה 1556.
(942) הסמוך לעיקר בין השמשות.
(943) לשונו להלן [לאחר ציון 955]: "שהוא כמו רגע שאמר רבי יוסי שאי אפשר לעמוד עליו, ולפיכך נבראו בו עשרה דברים... ושאר בין השמשות אינו כל כך במדריגה. וכל יש אומרים מוסיף הזמן שהוא יותר רחוק, ולעולם ההוספה האחרונה קרוב יותר אל הטבע, מפני שהוא קרוב לזמן ששת ימי המעשה. לכך הוסיפה המשנה 'צבת בצבת עשויה', והוא תוספות האחרון, והוא דבר דומה אל ענין הטבע".
(944) "שהוא אחרון" - שהוא בין השמשות הצמוד ביותר לשבת. ומעורר מדוע הוסיפו שלש הוספות לעיקר ביו השמשות, ולא יותר.
(945) פירוש - כל התקרבות לעבר תאריך מסויים הוא מהלך התלוי בזמן, כי ה"התקרבות" מורה שיש כאן מרחק שיש להתגבר עליו, וכל מרחק מתאריך מסויים

הוא מרחק של זמן. לכך שלשת "בין השמשות" הנוספים במשנתינו הם תלוים בזמן, וכל זמן מתחלק לשלשה. ובנצח ישראל פכ"ב [תס.] כתב: "כי משך הזמן הוא ערב ובקר וצהרים". ושם פכ"ז [תקנט:] כתב: "כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע ואל הסוף, וא"א בפחות מאלו ג' חלקים". ובגו"א במדבר פכ"ב ריש אות מא כתב: "כי הזמן יש לו ראשית אמצעי וסוף". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, קא.]. ובתפארת ישראל פכ"ה [שעט:] כתב: "כל דבר שהוא מחובר יש בו ראשון ואמצע וסוף. ולפיכך הזמן שהוא מחובר, חבור שלו הוא בשלשה, דהיינו ראש ואמצע וסוף". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקלג:] כתב: "כי הזמן יש בו קודם ומתאחר" [הובא למעלה פ"ד הערה 611].

(946) לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שעה:]: "והבן מה שאמר 'לכל זמן ועת לכל חפץ' [קהלת ג, א]. כי הדברים שהם גופניים... הגוף נופל תחת הזמן, שייך לומר 'לכל זמן'. אבל דבר שהוא שכל בלבד... דבר זה אינו תחת הזמן. על זה אמר 'עת לכל חפץ', כי העתה שהוא המחבר העבר והעתיד, אינו זמן. ורצה לומר כי הדבר שהוא מושכל, שאינו נופל תחת הזמן, הוא נעשה בעתה" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 166]. וראה הערה הבאה.

(947) לשונו בדרוש על התורה [כד.]: "הדבר השכלי שייך בו לשון 'עת', בשאינו נופל תחת הזמן כלל, רק שהעת שייך אליו. לכן בהיות העתה הוא המחבר הזמן, כי הוא תכלית העבר והתחלת העתיד, שזהו העתה, כנודע ליודעי ענין הזמן... שהעת הוא אמצעי ומשולש בין שני גבולי הזמן... כי השלישי הוא המחבר בין השנים".

(948) "אם כן" שבין השמשות האחרון [שבו נבראו עשרה דברים] אינו נחשב זמן, ואין בו המשך זמן.

(949) פירוש - אין בריאה אלא בזמן, ואיך נבראו עשרה דברים בבין השמשות האחרון הצמוד לשבת, הרי אין הוא זמן, וכפי שביאר. וכן בתפארת ישראל פ"מ [תרכג.] כתב: "מה שלא ירד מן בשבת, מורה שהיום קדוש, שכל הויה היא בזמן, וכל זמן הוא תולה בתנועה, וכל תנועה היא לגשם שאינו קדוש, ולכך כל הויה אין בה קדושה מטעם אשר אמרנו. ולכך קדושת שבת היה גורם שלא היה בו הוית המן". ובנתיב העבודה ס"פ י כתב: "נברא העולם בזמן, שכל הויה צריך זמן... כי כל הויה היה בזמן" [הובא למעלה פ"ד הערה 1657, וראה שם במה שנתבאר שם לחלק בין הויה התלויה בזמן, לעצם ההויה שאינו תלוי בזמן].

(950) לשונו למעלה [לאחר ציון 897]: "ולפיכך נבראו בו אלו דברים שאינם טבעיים לגמרי, והם קרובים אל הטבע. כי כל אלו דברים הם דברים גשמיים, ומצד שהם גשמיים הם דברים טבעיים, ומצד שאינם כמו שאר דברים טבעיים, הם יוצאים מן הטבע, ונאמר על זה שנבראו בין השמשות של ערב שבת", וראה שם הערה 900.

(951) פירוש - החלק העיקרי של נבראים אלו [שהוא החלק הבלתי טבעי] נברא בבין השמשות [לעומת החלק הטבעי שלא נברא אז], ובריאה בלתי טבעית אינה מזקיקה זמן גשמי. וכן כתב בח"א לב"ב עד. [ג, קא.], וז"ל: "כמו שיש ימים ממש לבני אדם גשמיים, כך יש זמן לדברים שאינם גשמיים, ואינו זמן ממש, והוא שייך לדברים בלתי גשמיים". וכן הוא בתפארת ישראל בס"פ יח [רפב:]. ובגו"א בראשית פ"א אות כב ביאר את דברי רש"י [בראשית א, ה] שלכך נאמר שם "יום אחד", ולא "יום ראשון", "על שם שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני". וכתב על כך הגו"א שם: "ונראה שמה שפירשו רז"ל שלכך נכתב 'יום אחד' שהקב"ה היה יחיד בעולמו ביום הראשון, אין הפירוש 'יום אחד' יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד. אלא פירושו כמשמעו, שהיום אחד, רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון', כמו שאמרנו למעלה, כי בעת שכתב משה רבינו עליו השלום התורה כבר היו ז' ימי בראשית, והוי מצי למכתב 'יום ראשון', וכתב 'יום אחד', להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמור. כי הזמן שהוא היום מתיחס אל הדבר שנמצא בו, ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות נקרא 'יום אחד'", ושם הערה 85. וכן ראה בגבורות ה' פנ"א [ריט:] שכתב: "כי הדבר שנתהוה, מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה" [ראה למעלה הערה 889]. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תקלג:], ושם הערה 1278, ובנצח ישראל ס"פ מז [תשצב:], ושם הערה 60. וכן ראה בפרקי מבוא לדרשות המהר"ל עמוד 21, במה שנכתב שם אודות יחס הזמן לדברים המתרחשים בו.

(952) בא ליישב, שאם בבין השמשות נברא החלק הבלתי טבעי בלבד, על מה חלה בריאה זו, הרי כל בריאה ובריאה זקוקה לנושא גשמי, והואיל ובבין השמשות בער"ש נברא רק החלק הבלתי טבעי ללא החלק הטבעי, א"כ על מה חלה בריאה זו.

(953) ד"ה ואין להקשות [לפני ציון 986], שכתב: "אין הבריאה מה שנברא עשרה דברים בין השמשות בריאה ממש, אלא שגזר הבריאה בין השמשות. שאין נראה כי האיל של יצחק היה חי ששת ימי בראשית עד אברהם, רק שגזר על בריאתו, וזהו בריאתו".

(954) כי לא נברא אז אלא החלק הבלתי טבעי, ואין בריאה נבדלת זקוקה לזמן גשמי, וכמו שמבאר.

(955) פירוש - אכן בביה"ש של ער"ש יש בו זמן מסוים, עד שלא יקשה איך נתהוו בו דברים [הרי אין הויה אלא בזמן], כי כאמור יש בו זמן. אך עם כל זה מדובר בזמן שהוא כמו זמן נבדל, כי מפאת קוצר הזמן [רגע] שוב אין בו את גשמיות הזמן. אם כן אע"פ שכל זמן הוא גשמי, מ"מ בבין השמשות של ער"ש הזמן לחוד, והגשמי לחוד, ואינם כרוכים ומעורים זה בזה. וראה הערה הבאה.

(956) נראה ביאורו, שכאשר יש זמן שאי אפשר למדודו ולעמוד עליו, ממילא אין הוא גשמי, כי גשמיות הזמן תולה בשיהוי ועיכוב הזמן, אך כאשר אין כאן שיהוי ועיכוב הזמן, ממילא הנך משוחרר מכבלי הזמן. דוגמה לדבר; בגו"א שמות פי"ב אות מב עמד על דברי רש"י [שמות יב, יז] שפירש בשם המכילתא ש"ושמרתם את המצות" [שם] נדרש לומר "ושמרתם את המצוות", ד"מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה". וכתב על כך לבאר בזה"ל: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה שתולה המצוה במצה, דטעמא דשייך במצה לא שייך במצוה. ומכל שכן שדבר תימה שרש"י הביא מדרש זה תוך פירושו, והוא רחוק מאוד מפשוטו. יראה דודאי טעם אחד לשניהם, כי אסרה התורה החמץ [שמות יב, טו], ואסרה גם כן העיכוב עד שתבא לידי חימוץ, שהרי לא הספיק להחמיץ. וענין זה היה מפני שנגלה מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ [הגדה של פסח]. ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב. והענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל. ואף מצות אלהים, שהיא דבר ה', 'הבא לידך אל תחמיצנה', כי דבר ה' הוא מוטל עליו לעשות בלי זמן. לא כמו דברים של חול שהם גשמים שהם תחת הזמן נתונים, אבל אלו דברים אינם תחת הזמן, וצריך לעשות אותם מיד. וזהו דעת חכמים כאשר תדקדק בהם. ואם הוא מחמיץ את המצוה פוגם את המצוה כאילו היתה דבר שהוא תחת הזמן. ומזה תבין כי מה שאין מחמיצין את המצה ואת המצוה ענין אחד הוא, שאין שם ענין זמן באלו דברים. ואלו דברים הם דברים ברורים מאוד למבין". ובנתיב התורה פי"ז [א, עד:] כתב: "כי המצוה שהיא אלקית אינה תחת הזמן, כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן, ולפיכך אמר בזה הלשון 'אל תחמיצנה', כי החמץ נעשה בזמן... כי המצוה והמצה שניהם דבר אחד, כי המצוה האלקית אינה תחת הזמן, ולכך 'אל תחמיצנה' לעכב אותה להיות נעשה בזמן. וכן המצה, מפני כי ישראל יצאו ממצרים במעלה העליונה שאינה תחת הזמן, כמו שהתבאר במקומו, ולכך צוה על אכילת מצה" [הובא למעלה פ"א הערה 1183].

וראה בנצח ישראל ס"פ מז [תשצנ:], ושם הערה 60, ולמעלה הערה 126. הרי שזמן של חפזון הוא נעלה מעבר לחסרונות הזמן, והוא הדין והיא המדה לזמן של "רגע". ובבאר הגולה באר הרביעי [תפב:] כתב: "'רגע' הוא התחלה, כי כל התחלה לא יחלק כלל".

(957) חוזר בזה לבאר שיש ארבעה חלקי בין השמשות; שלשה חלקים של התקרבות, והחלק האחרון הצמוד לשבת. נמצא שבין השמשות האחרון הוא המקודש ביותר, ולכך נבראו בו עשרה דברים, וכמו שמבאר.

(958) שכל דבר שיש בו קדושה מתבטא בעשרה, וכן ביאר כמה פעמים למעלה, וכמלוקט למעלה הערות 902, 930.

(959) צרף לכאן את יסודו בנצח ישראל פל"ד [תרנ.] שכאשר מובאות דעות שונות, הרי הדעות המאוחרות יותר באות להוסיף על הדעות הראשונות, ולא למעט מהן. וכך גם במשנתינו, ככל שהדעה מאוחרת יותר היא באה להוסיף על הדעות שלפניה, ולכך הדעה האחרונה ["צבת בצבת עשויה"] מוסיפה על כולן.

(960) כפי שאמרו בגמרא [פסחים נד.] "אמר ליה, אפשר יעשנה בדפוס ויקבענה כיון, הא לאי בריה בידי אדם היא", והובא למעלה הערה 914.

(961) לא מצאתי שיבאר ענין זה בשאר ספריו. ובכת"י האריך יותר לבאר ענין זה, ולפני שנביא דבריו יש לציין כי בכת"י גרס במשנה "יש אומרים המזיקין וקבורתו של משה, ויש אומרים אף אילו של אברהם, ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה", הרי שהמזיקין הוזכרו בדעה הראשונה [עם קבורתו של משה], ואילו של אברהם הוזכר בדעה השניה, וצבת בצבת הוזכר בדעה האחרונה. [אמנם בדפוס שלפנינו הסיק שהמזיקין הוזכרו בדעה השניה, ואילו של אברהם הוזכר בדעה הראשונה יחד עם קבורתו של משה]. וז"ל בכת"י: "והוסיף במשנה עליהם המזיקין וקבורתו של משה רבינו עליו השלום, כי כלל בין השמשות יש בו עשרה, דהיינו בין ששת ימי המעשה ובין השבת. אבל בתחילת בין השמשות, דהיינו אחר יום ששי, וזהו התחלת בין השמשות, הוא בפני עצמו. לכך יש להוסיף עוד, וזה שאמר 'ויש אומרים אף המזיקין וקבורתו של משה רבינו עליו השלום', וזה כנגד התחלת בין השמשות, כי בין השמשות יש לו המשך מה, לכך זהו [שאמר אילו של אברהם] כנגד אמצע בין השמשות, שהוא בפני עצמו. 'ויש אומרים אף צבת בצבת וכו", וזה כנגד סוף בין השמשות, כי בין השמשות יש לו המשך זמן, וכל זמן יש בו ג' חלקים; התחלה ואמצע וסוף, ועל אלו שלשה באו אלו שלשה 'יש אומרים'. ויש לפרש להפך, כי זה שאמר 'המזיקין וקבורתו של משה' הוא כנגד החלק הג' מן בין השמשות, וזה שאמר 'אילו של אברהם' כנגד החלק הב' מן בין השמשות. וזה שאמר 'צבת בצבת'

כנגד חלק הראשון אשר הוא קרוב לששת ימי המעשה, כי 'צבת בצבת' קרוב למעשה הטבע. כך יש לפרש המשנה השנויה כאן".

(962) פירוש - שלש הדעות שנתווספו במשנתינו [אף אילו של יצחק וקברו של משה, אף המזיקין, ואף צבת בצבת עשויה] אינם חולקים זה על זה, אלא כולי עלמא מודו שבבין השמשות של ערב שבת נבראו ארבעה עשר דברים, וכמו שמבאר.

(963) שאמרו שם: "ואור במוצאי שבת איברי, והא תניא עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, אלו הן... רבי נחמיה אומר משום אביו אף האור והפרד, רבי יאשיה אומר משום אביו אף האיל והשמיר... לא קשיא, הא באור דידן, הא באור דגיהנם; אור דידן במוצאי שבת, אור דגיהנם בערב שבת" [הובא בחלקו למעלה לאחר ציון 906]. הרי ששאלו מדעתו של רבי נחמיה על הדעה הסוברת שאור דידן נברא במוצאי שבת.

(964) עיין בחידושי החתם סופר שם שעמד על קושיא זו, וביאר שהואיל ומקשין על התוספתא שהובאה בגמרא שם שאמרה "אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת, הואיל ותחלת בריתו הוא", וסתם תוספתא רבי נחמיה [סנהדרין פו.], לכך ניתן להקשות מרבי נחמיה על התוספתא.

(965) פירוש - ברישמה של עשרת הדברים, נמצאים הבדלים בין משנתינו לשתי הברייתות שהובאו בפסחים נד., כי שם אמרו: "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, אלו הן; באר, והמן, וקשת, כתב, ומכתב, והלוחות, וקברו של משה, ומערה שעמד בו משה ואליהו, פתיחת פי האתון, ופתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים". ואילו במשנתינו אמרו "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן; פי הארץ, ופי הבאר, ופי האתון, והקשת, והמן, והמטה, והשמיר, והכתב, והמכתב, והלוחות". הרי שבמשנתינו לא הזכירו קברו של משה ומערה שעמדו בה משה ואליהו. ואילו בגמרא לא הזכירו את המטה והשמיר.

(966) פירוש - בנוסף לברייתא שהובאה בפסחים ריש נד., הובאה שם ברייתא שניה בסוף העמוד, ונמצאים הבדלים בין שתי הברייתות עצמן. ולשון הברייתא השניה הוא: "תנו רבנן, עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן; באר, ומן, וקשת, הכתב, והמכתב, והלוחות, קברו של משה, ומערה שעמד בה משה ואליהו, פתיחת פי האתון, ופתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים". אך לא מובנת קושיתו, דאדרבה, הברייתא השניה לומדת בדיוק כברייתא הראשונה [ראה הערה קודמת], וכן בעין יעקב הובא כגמרא שלפנינו. וי"ל בזה.

(967) פירוש - בדברים שנתווספו על עשרת הדברים הראשונים.

(968) כי בברייתא הראשונה [שהוזכרה בפסחים ריש נד.] אמרו "רבי נחמיה אומר משום אביו, אף האור והפרד. רבי יאשיה אומר משום אביו, אף האיל והשמיר. רבי יהודה אומר, אף הצבת". ואילו בברייתא השניה [שהוזכרה שם בסוף העמוד] אמרו "ויש אומרים אף מקלו של אהרן שקדיה ופרחיה, ויש אומרים אף המזיקין, ויש אומרים אף בגדו של אדם הראשון".

(969) שכבר הכריע למעלה [לפני ציון 922] שהגירסא הנכונה במשנתינו היא "ויש אומרים אף אילו של יצחק וקברו של משה, ויש אומרים אף המזיקין, ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה", וזו תוספת שונה משתי הברייתות גם יחד.

(970) בכת"י כתב משפט זה כך: "ונראה דבהך סברא הוא דפליגי".

(971) כמבואר למעלה הערות 900, 950.

(972) כי סוף סוף יש בעולם אילים וקברים אחרים, רק שאלו נעשו באופן של נס, לעומת פי הארץ ופי האתון שאין כיוצא בהם בבריאה.

(973) אודות שהמזיקין משתייכים ומצטרפים לעולם, כן ביאר בנתיב העבודה פי"ט [א, קמד.], וז"ל: "כי המזיקים כחם כח השניות, ודבר זה ידוע כי המזיקין שולטים דוקא בשניות, ולכך אסרו חכמים [פסחים קט:] לאכול ולשתות זוגות, מפני שהמזיקים כחם על השניות דוקא. וטעם דבר זה ידוע לחכמים, כי המזיקים אינם בראשונה, ולא נבראו בעצם ובראשונה כמו שנבראו שאר הנבראים, אבל הם נמשכים אחר העולם הזה, ואינם עיקר הבריאה, ולכך נבראו בין השמשות של ערב שבת, ואין להם אחדות עם העולם, ומפני זה הם מזיקים את העולם, ומפני זה כחם השניות דוקא". הרי מה שהמזיקים נבראו בער"ש ביה"ש אינו כ"כ מחמת היותם נבדלים מן הטבע, אלא מפאת היותם נמשכים אחר הטבע, ולכך אין המזיקים כ"כ רחוקים מן הטבע כמו אילו של יצחק וקברו של משה. אמנם בגו"א במדבר פכ"ג אות כב כתב: "ויראה, דענין השדים דבר חוץ לטבע ומנהגו של עולם, וזהו ששנינו 'עשרה דברים נבראו בין השמשות, ויש אומרים אף המזיקים'. וזה, כי כל השנוים שם הם דברים יוצאים מן הטבע ומנהגו של עולם, לפיכך נבראו בין השמשות, כלומר לא בששת ימי הטבע". ומכך משמע שהמזיקין נבראו בער"ש בין השמשות מחמת שהם חוץ לטבע ומנהגו של עולם.

(974) אך לא לכללם בתוך עשרת הדברים שנזכרו לחוד.

(975) כי האיל והשמיר הוא פרים ורבים ויש כיוצא בהם בבריאה, מה שאין כן הפרד הראשון, וכפי שכתב רש"י שם [פסחים נד.] "והפרד - אין כל חדש תחת השמש, ופרד

ראשון נברא מן הארץ, ולא בא מן הכלאים". וכן האור הוא דבר שלא היה קיים עד אז בבריאה.

(976) אודות שהמלבוש שייך לעצם האדם, כן כתב בח"א לסנהדרין צ: [ג, קעח:], וז"ל: "כי המלבוש הוא שייך לאדם, והוא כגופו. שהרי כאשר נברא האדם, כמו שהשם יתברך ברא גוף האדם, כך כתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש אלקים כתנות עור וילבישם'. ואם כן המלבוש שייך לגוף האדם, והוא כמו גוף האדם". ובגו"א בראשית פל"ח אות ט [ד"ה ויש] כתב: "יש באדם היכרא... האחד, בצורה העצמית שלו. הב', במלבושים שלו, שבהם ניכר ונבדל משאר בני אדם... היכר ראשון הוא צורתו. הב' הוא דומה לצורה, כי האדם יתואר במלבושין, ונותנין לו צורה גם כן". ובגו"א שמות פי"ט אות יח [ע.] כתב: "אזור מתניו של אליהו זכור לטוב, שאין ספק שהאזור שהיה במתניו היה מורה על ענינו ועל תארו, כי המלבושים הם שמורים על תאר שלו, ומכל שכן כאשר הכתוב [מ"ב א, ח] מתאר אותו במלבוש מיוחד". ובח"א לע"ז יא: [ד, לז:] כתב: "כי הלבוש הוא תוארו של אדם, ואינו אדם, רק שהוא תואר לאדם... כי היה ליעקב צלם אדם הראשון... וזה ירש יעקב ממנו, כך ירש עשו את בגדי אדם הראשון... ועל ידי הבגדים מתדמה כאדם, אף כי אינו אדם באמת" [הובא למעלה פ"ג הערה 1421, ופ"ד הערה 158]. וראה בבאר הגולה באר השני הערה 620.

(977) לשון התויו"ט כאן: "ופי הבאר - פירש בדרך חיים שבכל מקום שהיו הולכים, הבאר עולה ונובע מים. ונברא אל הבאר הזה פה שיצאו המים בכל מקום שהולכין. ואין נראה שהסלע היה הולך ומתגלגל עמהם, כנראה לכאורה מלשון רש"י פרק מקום שנהגו [פסחים נד.], דא"כ למה לא נזכר הנס שהסלע נתן מים בתלוש. אלא גם כוונת רש"י כדאמרן". וכן משמע מרש"י [שבת לה.], שכתב: "זהו בארה של מרים - שהיה מתגלגל עם ישראל במדבר בזכותה של מרים", הרי שנקט שבתיבת "באר", ולא הזכיר כלל שאייר בסלע. ברם מפירוש רש"י כאן במשנה לא משמע כך, שכתב: "פי הבאר - של מרים, שנבלע הפתח בסלע, שדרך שם יצאו המים במדבר, וכשהכה משה הסלע, פתח הסלע את פיו שנברא לו מקדם". וכן בתנחומא פרשת במדבר אות ב מבואר שהנס היה בתלוש, שאמרו שם "והיאך היתה הבאר עשויה, כמין סלע, כמין כוורת או כדורת, והיתה מתגלגלת ובאה עמהן במסעות. כיון שהיו הדגלים חונין והמשכן עומד, היה אותו הסלע בא ויושב לו בחצר אהל מועד, והנשיאים באין ועומדין על גבה ואומרים 'עלי באר ענו לה' [במדבר כא, יז], והיה עולה".

(978) שבת לה. "הרוצה לראות בארה של מרים יעלה לראש הכרמל ויצפה ויראה כמין כברה בים, וזו היא בארה של מרים", ופירש רש"י שם "כמין כברה - סלע עגול ועשוי ככברה".

(979) זהו המשך דברי רש"י שם.

(980) לשון הגמרא שם "'מרצע' [דברים טו, יז], אין לי אלא מרצע, מנין לרבות הסול והסירה והמחט והמקדח והמכתב, תלמוד לומר [שם] 'ולקחת', כל דבר שנלקח ביד". ורש"י [בכורות לז:] כתב "מכתב - עט ברזל". ובמקום אחר [שבועות ד:] כתב: "המכתב - חרט שקורין גריפא".

(981) וכן כתב אור החיים [שמות לא, יח], וז"ל: "הודיע הכתוב אופן כתיבת הלוחות במה נכתבו, ואמר 'כתובים באצבע אלהים', פירוש כי היה ה' מצייר צורת האות באצבעו כביכול, פירוש בחינת אור אחד מאורו יתברך בדמות אצבע כנגד הלוח כשיעור שטח אברי האותיות, כדי שלא יהיה חרות אלא את אשר יצייר כנגדו".

(982) "והמכתב הוא קבלת החקיקה" [לשונו להלן].

(983) פירוש - אע"פ שה"מכתב" הוא קבלת החקיקה, מ"מ ה"כתב" חולק מקום לעצמו ומורה על צורת האותיות בטרם החקיקה וקביעתם בטופס המקבלם, וכמו שמבאר.

(984) ואם כן מה שייך לברוא "כתב" ללא מקבל לכתב. ואודות שאין בריאה על דבר שאין בו ממש, כן כתב בגבורות ה' פי"ד [ע.], וז"ל: "ידוע לכל משכיל כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום, באשר הם נגרים ארצה. ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים 'בריאה' ו'יצירה' בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם. וכן החושך לא נאמר בו בריאה ויצירה" [הובא למעלה פ"ג הערה 772, ולמעלה הערה 722]. הרי שאין לומר בריאה בדבר שאין בו ממש.

(985) כי אז האיל היה בן 2085 שנה. וכך הוא החשבון; בהיות אברהם בן נ"ב שנה היה העולם בן אלפיים שנה [ע"ז ט.], ויצחק היה בן ל"ז שנה בעקידה [רש"י בראשית כה, כ], נמצא שאברהם היה אז בן קל"ז, כי היה בן ק' כשהוליד את יצחק [בראשית כא, ה]. הרי שעברו שמונים וחמש שנה מעת היות אברהם בן נ"ב שנה [שהיה העולם בן אלפיים שנה] עד העקידה. ואם האיל נברא בערב שבת בין השמשות, הרי האיל היה בן 2085 שנה, וזהו דוחק מבואר. וכן כתב כאן הרע"ב גבי פי האתון, וז"ל: "פי האתון - בין השמשות נגזר עליה שתדבר עם בלעם", "כי לא יתכן שהיה חי כל כך משת ימי בראשית עד זמן בלעם" [לשון התויו"ט]. וכן כתב הראב"ע [במדבר כב, כח].

(986) "כי לא היו הנבראים בפעל לגמרי, רק שנגזרו בין השמשות כדלקמן" [לשונו למעלה לפני ציון 953].

(987) דוגמה לדבר; דעת רבי אליעזר שהעולם נברא בתשרי [ר"ה ח.], וביארו התוספות [ר"ה כז.] "דבתשרי עלה במחשבה לבראות, ולא נברא עד ניסן", הרי שאמרינן לשון בריאה על מחשבה.

(988) פירוש - המשנה הזכירה את הלוחות אחר הכתב ["והכתב והמכתב והלוחות"], ומכך משמע שהכתב לחוד, והלוחות לחוד, ולא שאיירי בכתב של הלוחות, וכמו שמבאר.

(989) דע, שהראשונים מפרשי המשנה [רש"י, רמב"ם, רבינו יונה, והרע"ב] לא פירשו כן, אלא הסכימו כאיש אחד ש"המכתב" מוסב על הכתב של הלוחות. אמנם המאירי פירש מעין זה, שכתב [כפי במובא במדרש שמואל]: "אמר 'הכתב' על מלאכת הכתיבה בין האנשים, ו'המכתב' על מציאות הלשון שנקרא 'מכתב', לפי שמה שידבר האדם יעשה טופסו בכתב, ולכן היתה הלשון הוא הדבר הנכתב". ובכת"י [יובא בהערה 991] הסתפק בזה האם מדובר בכתב הלוחות או בכל כתב.

(990) מעין מה שאמרו חכמים [שמו"ר לה, א] "לא היה העולם ראוי להשתמש בזהב, ולמה נברא בשביל המשכן ובשביל בית המקדש". הרי שאע"פ שכל העולם משתמש בזהב, מ"מ תחילת בריאתו היתה בשביל המשכן ומקדש. וכך גם בנוגע לכתב; אע"פ שכל העולם משתמש בכתב, מ"מ תחילת בריאתו היתה בשביל הלוחות וס"ת, ולכך הוא נברא בער"ש ביה"ש. וראה למעלה פ"ג מ"ז [קפט.], ושם הערה 843.

(991) בכת"י סלל לו דרך אחרת בביאור הצורך שהכתב והמכתב יבראו בער"ש בין השמשות, וז"ל: "כי אם פירוש על כתב של הלוחות, אם לא היה הבריאה מערב שבת בין השמשות לא היו הלוחות מקבל כתב האותיות, כי האותיות אלקיות יותר מן הדבר אשר האותיות היה נכתבים עליו. לכך אין זה דבר שהיה נעשה מעצמו, אם לא שהיה נברא וגזר השם יתברך דבר הזה בין השמשות. וכן אם פירושו על כל כתב שהאות נכתב על דבר, לא היה מקבל המקבל האות, כי אין זה לפי הטבע והסדר הראוי שיקבל הגשמי האותיות שיש להם צורה המורה על דברים אלקים עליונים מאוד".

(992) לעומת הגמרא [פסחים נד.] שהזכירה שני דברים אלו [אך לא הזכירה המטה והשמיר]. ורש"י שם פירש "ומערה שעמד בו משה - 'ושמתיך בנקרת הצור עד עברי' [שמות לג, כב]. וכן באליהו 'וילך עד הר האלהים חורב ויבא שם אל המערה וילן שם' [מ"א יט, ח-ט]". ורש"י מגילה יט: כתב: "מערה שעמד בה משה - כשעבר הקב"ה

לפניו, שנאמר 'ושמתיך בנקרת הצור'. ואליהו אף הוא עמד באותה מערה, ועבר הקב"ה לפניו, שנאמר [מ"א יט, ח, יא] 'ויבא שם אל המערה וגו' ויאמר צא ועמדת בהר וגו' והנה ה' עובר וגו'".

(993) לשון רבינו יונה כאן: "והמטה של משה, אשר עשה בו את האותות. והשמיר, כמין תולע ארוך היה, ובו בנה שלמה המלך ע"ה את המקדש שהיה משימו על האבן ונבקעת, שנאמר [מ"א ו, ז] 'ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו'" [עיין סוטה מח:].

(994) יש להבין, דמהי המעלה של [דברים לד, ו] "ויקבור אתו בגי בארץ מואב מול בית פעור ולא ידע איש את קברתו עד היום הזה", ומדוע זה מחייב שקבורת משה תהיה נזכרת בין עשרת הדברים שנבראו בער"ש בין השמשות. ויש לומר, שהואיל ומקום קבורת משה נעלם מעיני אדם, מוכח שהוא מקום נבדל ונעלה מהטבע, ולכך הוא משתייך לדברים הבלתי טבעיים שנבראו בער"ש בין השמשות. וראה עוד בח"א לסוטה יג: [נה.-נח.] שהאריך טובא לבאר שהואיל והיה למשה רבינו משפט הצורה, לכך לא נודע מקום קבורתו.

(995) שהרי באליהו נאמר להדיא "וילך וגו' עד הר האלהים חורב ויבא שם אל המערה וילן שם" [מ"א יט, ח-ט]. ובמשה רבינו נאמר [שמות לג, כא-כב] "ויאמר ה' הנה מקום אתי ונצבת על הצור והיה בעבר כבודי ושמתיך בנקרת הצור ושכתי כפי עליך עד עברי", ופירש רש"י שם "הנה מקום אתי - בהר אשר אני מדבר עמך תמיד יש מקום מוכן לי לצרכך, שאטמינך שם שלא תוזק". ורש"י במגילה יט: ביאר שאליהו עמד באותה מערה שעמד בה משה [הובא בהערה 992].

(996) פירוש - הואיל והמערה שהיו בה משה ואליהו נמצאת בהר האלקים, א"כ הוא מקום נבדל וקדוש, ולכך המערה משתייכת לדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות.

(997) נראה שכוונתו לומר שהברייתא בגמרא מונה הדברים האלקיים יותר, ואילו משנתינו מונה הדברים שפעולותם בעולם ניכרת יותר. לכך הברייתא מונה את קברו של משה והמערה שמשה ואליהו עמדו בה, כי קדושת מקומות אלו ניכרת בעליל. אך משנתינו מונה הדברים שפעולותם ניכרת יותר בעולם, ולכך נמנו המטה והשמיר, לעומת קבורת משה והמערה שעמדו בה משה ואליהו.

(998) למעלה לפני ציונים 951, 985.

(999) לשונו למעלה פ"ב מ"ח [תרמט.]: "כל הנבראים נבראו שיהיו בשלימות, ולא יהיו חסרים". כי "לא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג],

ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו", ושם הערה 197. "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)]. ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" כתב [עא.]: "ואם לא יהיה לישראל נצחית לעולם הבא, חס ושלום יהיה חסרון במעשה ידיו, ואין חסרון במעשה ידיו" [הובא למעלה פ"ב הערה 853]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעז:] כתב: "השבת מורה שהשם יתברך ברא את העולם בשלימות, ואין חסרון בו. וראוי על זה להיות עונג כראוי, כי העונג מורה על שלימות העולם בלא צער, רק בעונג". ובבאר הגולה באר השני [רג.] כתב: "ולא יאמר [האדם], אף כי השלים [הקב"ה] העולם, הוא עולם חסר בדבר מה, ועל זה בא עונג שבת, לומר כי השם יתברך השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1882]. וראה למעלה הערה 739.

(1000) לא הבנתי משפט זה. ובגו"א במדבר פכ"ג אות כב כתב: "וזהו ששנינו 'עשרה דברים נבראו בין השמשות, ויש אומרים אף המזיקים'. וזה, כי כל השנוים שם הם דברים יוצאים מן הטבע ומנהגו של עולם, לפיכך נבראו בין השמשות, כלומר לא בששת ימי הטבע. כי מה שאמר שם 'אף צבת בצבת עשויה', אין הצבת מעשה טבע שנברא לדבר שהוא מלאכתו".

(1001) נראה שמלים אלו ["ואין פירוש זולת זה"] נאמרו לא רק על פירושו ל"צבת בצבת עשויה", אלא על כלליות פירושו למשנה, וביאורו לעשרה דברים שנזכרו במשנה, וכיו"ב. ובא לאפוקי מההסברים אחרים שכתבו בזה שאר מפרשי המשנה [ראה באברבנאל, והמדרש שמואל].

(1002) למעלה במשנה ב [לפני ציון 213].

(1003) לשונו למעלה במשנה ב [לפני ציון 213]: "ובודאי המשנה של 'עשרה דברים נבראו בין השמשות' היה לסדר במקומו [מיד אחר המשנה של עשרה מאמרות, כי קרוב אל זמן הבריאה, ומדוע נשנה לבסוף]... אבל נראה דמעיקרא לא קשיא, כי התנא נקט הסדר לפי הבריאה; וזה כי התחיל 'בעשרה מאמרות נברא העולם', דבר זה הוא התחלת הבריאה. ואחר כך 'עשרה דורות מאדם עד נח', וכן 'עשרה דורות מן נח עד אברהם', הכל המשך סדר העולם. וכן 'עשרה נסיונות נתנסה אברהם', מה שהיה בהמשך העולם. וכן 'עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, ועשרה נסים על הים', הכל מה שהיה בהמשך סדר העולם. וכן 'עשרה נסיונות נסו אבותינו את המקום [במדבר]'. וכן 'עשרה נסים נעשו

לאבותינו במקדש', כל אלו הדברים מה שהיה, נעשה ונתחדש כפי מה שהיה נמשך סדר העולם שברא הקב"ה. אבל 'עשרה דברים נבראו בין השמשות', הבריאה שהיא בין השמשות הוא יוצא מן סדר העולם, ואין זה סדר העולם, ולא נקרא עליו שם בריאה, שלכך אמר שנבראו בין השמשות, שאינו נחשב מן עניני העולם הזה, שנבראו בששת ימי המעשה, כמו שיתבאר, כי כל אלו עשרה דברים אינם מן עולם הזה, אבל הם נבדלים מן העולם. ולפיכך חשב אותם באחרונה, שאין שייכים אל העולם. ואינם דומים לשאר הנסים, אף שגם הנס אינו מענין העולם, שאינו בטבע, מכל מקום הוא לשעה בלבד, ולא נקרא זה שהוא יוצא מן סדר העולם. אבל הדברים שנבראו בין השמשות אינם לשעה, אבל הם נבראים מתחלת הבריאה, כמו שנברא בששת ימי בראשית כל העולם. ואלו דברים יוצאים חוץ לסדר העולם, וכאילו הם עולם בפני עצמו שאינו שייך אל העולם, ולכך סדר אותם באחרונה". וראה למעלה הערה 221.

משנה ז

(1004) הולך לבאר את שבעת הדברים שנאמרו במשנה בכך שימצא את הצד השוה שיש בשבעת דברים אלו, ולהורות שהכל בא משורש אחד.

(1005) כי מהות החכם היא השכל, ומדות החכם הן הן מדות השכל, וראה להלן הערה 1010.

(1006) מוסיף בזה שכאשר אומר כאן "שכל" כוונתו היא אל הדעת, ולא כפי שבדרך כלל הכוונה היא לנפש השכלית. ואודות שהדעת והשכל מחייבים את הסדר, כן מבואר בהערה 1010. ובסמוך כתב "כי הסדר הוא עצם השכל... אשר הסדר מתחייב מן השכל".

(1007) פירוש - השכל מכתיב כיצד הדברים אמורים להיות באופן מדויק והחלטי על פי החכמה, ואינו ניתן להחלפה ושנוי. וכן כתב בבאר הגולה באר השני [קפג:], וז"ל: "כל דברי תורה משוערים בשכל, וכאשר כראוי לפי השכל כך ראוי לעשות. וכמו שאמרה תורה [דברים ד, ו] 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם וגו'", ואינו דת נימוסית, כי דת הנימוסית מניח הדברים לפי הסברא ולפי המחשבה, והתורה היא שכלית לגמרי, ואין התורה פונה אל הסברא". וכן שם בתחילת הבאר הרביעי [שיא.] כתב על דברי חכמים: "אשר הם בכל חכמה ושכל משוערים". ושם בבאר הששי [קסט.] כתב: "הרי כי הדברים האלו הם לפי החכמה מאוד משוערים, שידעו בחכמתם וכו'". ושם בהמשך כתב [רכה:]: "דבר זה ראוי שיהיה נקרא 'חכמה', לפי שהוא משוער בלי פחות ויותר, שדבר זה ראוי לחכמה". **וכן נאמר** [שמות ל, יג] "זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית וגו'", ופירש

רש"י שם "הראה לו כמין מטבע של אש ומשקלה מחצית השקל, ואמר לו כזה יתנו". וביאר שם הגו"א אות ח [ד"ה ויש] בזה"ל: "ויש להקשות... מה חומר יש בה, עד שהוצרך להראות לו מטבע של אש... כדי שלא יקשה, איך תולה דברי תורה מה שיתנו לכפרה על נפשותם - במטבע, שכל מטבע משקל שלה נעשית כפי רצון המלך, או מי שהמטבע שלו, ודברי תורה הם משוערים בענין אלקי. ולכך אמר כי 'הראה לו מטבע של אש מתחת כסא הכבוד', לומר כי אין השיעור הזה הוא שיעור מטבע היוצאת בעולם מבלי חכמה ושעור אלקי, אך מטבע זה שעור אלקי יש בה, ולפיכך תלה בה התורה כפרת הנפש, ולפיכך הראה לו מטבע של אש". ובגו"א דברים פכ"ה אות כד כתב: "דע, כי כאשר ברא והעמיד הקב"ה יתברך העולם, מדד ושקל ופלס לכל אחד ואחד קיומו בפני עצמו, שלא יהיה כל אחד נוגע בחבירו כלל אפילו כחוט השערה. וכן כל הנמצאים בעולם משוערים, והוא השיעור האלקי אשר שיער את הכל" [הובא למעלה פ"ד הערה 1864, ולהלן הערה 1380].

(1008) כפי שהצורה מגבילה את החומר, שהנה בטרם בריאת אדם נאמר על הבהמות [בראשית א, כה] "**ויעש** אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על הבהמות [בראשית ב, יט] "**ויצר** ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם" [הובא למעלה פ"ד הערה 2108, ולהלן הערות 1584, 2228]. וכך גם השכל "משער כל הדברים ומגביל אותם". וראה להלן הערה 1057.

(1009) לשונו בדרשת שבת הגדול [רכח.]: "יש להקשות למה המתעסק ב[תורת] קרבנות כאילו הקריב אותם [מנחות קי.]... וביאור זה שהקרבן הוא התקרבות אל השם יתברך, אשר זה האדם שהוא בעל גוף הוא מתרחק מן השם יתברך על ידי חטא, ולכך צריך קרבן, שהוא התקרבות אל השם יתברך. והתורה מן הקרבן הוא עצם הסדר, כי השכל הוא הסדר... כי הבית מתחבר כאשר הוא מקרב העצים והאבנים, וסדר הבית כאשר מסודר בשכל שלו הוא הקירוב והחבור הגמור, שממנו בא צורת הבית.

ולפיכך המתעסק בתורת קרבנות, שהוא סדר החבור והקירוב, ודבר זה הוא הקירוב הגמור, ונחשב כאילו מתעסק בקרבנות עצמם". דוגמה לדבר; אמרו חכמים [כתובות יז.] "אהנייה ליה שוטיתיה לסבא ["שוט של הדס שהיה מרקד בו" (רש"י שם)], ואמרי לה שטותיה לסבא ["שיטתו ומנהגו" (רש"י שם)], ואמרי לה שיטתיה לסבא ["שהיה מתנהג כשוטה" (רש"י שם)]". הרי ששיטה ומנהג [שהם "סדר"] עומדים כנגד שטות. נמצא ש"הסדר הוא עצם השכל".

(1010) לשונו בנתיב התורה פי"ג [א, נה.]: "כי התלמיד חכם ראוי שיהיה לו המדות שהם ראוים ומתיחסים אל השכל. וידוע כי השכל לא ימצא אצלו דבר היוצא מן הסדר, שאם הוא יוצא מן הסדר, דבר זה הוא כנגד השכל. לכך צריך שיהיה התלמיד חכם מסודר, ולא שיצא מן הסדר הראוי, שבזה מתיחס אל השכל שהוא מסודר", וראה להלן הערה 1091.

(1011) לשון רבינו יונה כאן: "חכם אינו מדבר בפני מי שגדול ממנו בחכמה ששומע ושותק ולומד, והוא חכמה עושה, מה שאין כן בגולם, כי 'לא יחפוץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו' [משלי יח, ב], וכמו שכתבנו למעלה [פ"ג מי"ג]". ולמעלה פ"ג מי"ג אמרו "סיג לחכמה שתיקה", וכתב שם הרבינו יונה: "סייג לחכמה שתיקה - שאינו מדבר לפני מי שגדול ממנו בחכמה, כי הלומד לפני רבו ורואה סברא אחת בהלכה, אל יחשוב מיד כי היא האמיתית, ולא ירצה לאומרה בטרם יסיים רבו מלדבר. שאם לא יעשה כן, יפסיד מה שיאמר רבו, ולא ידע הסברות מן החכמים הקדמונים, כי לבו נע ונד מלהודיע דעתו. וגם כי סברתו לא תוכל להיות מכוונת כל כך עד ישמע מה אמרו הראשונים, וישקול במאזני שכלו אי זו תכשר זו או זו. על כן השתיקה לתלמיד לפני הרב והגדול ממנו בחכמה סייג לחכמה. ובהמצא סברא והרב עודנו מדבר ולא שותק, לא יפתח פיו עד יאירו דברי רבו, וסברתו חקוקה בלבו עד גמר הדברים, וידע מה שלמדו רבו, ואחרי כך תהיה סברתו צלולה ומכוונת. ועל זה אמר שלמה ע"ה [משלי יח, ב] 'לא יחפץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו'".

(1012) לשון רבינו יונה כאן: "ואינו נכנס לתוך דברי חבירו, כי מניחו לדבר עד שיסיים כל דבריו, ואחרי כן ישיבהו מענה, והיא מדה טובה. ולא כן הגולם עושה, כי [משלי יח, יג] 'משיב דבר בטרם ישמע'". ולשון הפסוק במילואו הוא "משיב דבר בטרם ישמע אולת היא לו וכלמה", ורבינו יונה [שם] כתב: "משיב דבר בטרם ישמע - הגאוה מדרכי האולת, והנה המשיב דבר בטרם ישמע, המדה הזאת תורה על גובה הלב, כי הוא בוטח

בלבו להבין דברי חבירו טרם כלה לדבר. והנה תחשב לו לאולת וגאוה וכלמה, בהגלות הדבר כי לא הבין דברי חברו, הלא תהיה לו זאת לבושת גם לחרפה".

(1013) לשון רבינו יונה כאן: "ואינו נבהל להשיב - שאיננו ממהר להשיב מענה כי ישאלוהו, עד ישמע כל הטענות וכל אשר רצון השואלים לדבר ולהאריך בשאלה, ויעיין בדברים היטיב, ולא יבהל על פיו ולבו אל ימהר להוציא דבר, עד יהיה ברור כשמש לפניו, והוא מדרך החכמה, כי בזה תהיה תשובתו נכונה". וכתב המאירי [ב"ב צח:] "מדרכי התלמיד ההגון... שלא יהא נבהל להשיב, שנאמר 'משיב דבר בטרם ישמע אולת היא לו וכלמה'". וכן נאמר [משלי כט, כ] "חזית איש אץ בדבריו תקוה לכסיל ממנו", ופירש רש"י שם "אץ בדבריו - ממהר ונבהל להשיב. תקוה לכסיל ממנו - יש לכסיל תקוה יותר ממנו". והגר"א כתב שם: "כשהוא 'אץ בדבריו' אז 'תקוה לכסיל ממנו', שרואהו עושה מעשה כסיל". הרי שהממהר להשיב הוא כסיל [הובא למעלה פ"ד הערה 737]. ולמעלה פ"ד מ"ז אמרו "הגס לבו בהוראה שוטה רשע וגס רוח", וכתב שם לבאר [קנה.] בזה"ל: "כי סימן השטות נמצא בו מאחר שהוא ממהר להוציא ההוראה ממנו דבר זה סימן שטות הוא, ובהפך זה כאשר אינו ממהר להוציא הדברים הוא סימן חכמה... כי המהירות לַדַּבֵּר הוא מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו הוא מורה חכמה... ולכן מי שהוא גס לבו בהוראה, וממהר להוציא, הוא סימן שטות". וראה להלן הערה 1068.

(1014) לשון הרע"ב כאן: "שואל כענין ומשיב כהלכה - לדבר אחד הוא נמנה כאן. והכי פירושו; התלמיד שואל כענין, כלומר באותו ענין שהם עוסקים בו, ואז הרב משיב כהלכה. אבל אם ישאל התלמיד שלא כענין, הוא מביא לרב שישיב שלא כהלכה, על דרך שאמר רבי חייא לרב [שבת ג.] כי קאי רבי בהאי מסכתא, לא תשיליה במסכת אחריתי. וכן אתה מוצא באנשים אשר היו טמאים לנפש אדם [במדבר ט, ו], שראו את משה עוסק בהלכות הפסח, ושאלו לו אותו ענין [פסחים ו.]". וכן ביאר להלן בסוף ה בהסברו השני. וראה בסמוך הערה 1032.

(1015) לשון רבינו יונה כאן: "'ואומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון', אין פירושו שישיב על הדבר הראשון בראשונה, ועל השאלה האחרונה באחרונה. אלא שאם השאלה הראשונה מתבררת בדבר האחרון, מבאר אותו תחלה, ואחר כך מבאר ראשון, כדי להבין ולברר תשובתו, ותעלה הדבר ביד השומע. ועל זה קראו 'ראשון', והוא אחרון, מפני שהוא מקדימו, והדבר הראשון מתברר בו. ואם הענין בהפך, נקרא 'אחרון'. ועל

זה נאמר 'על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון', וזה מחכמה גדולה והבין בדברים הוא. ולא ידע הגולם בכל אלה".

(1016) לשון רבינו יונה כאן: "'ועל מה שלא שמע אומר לא שמעתי', מה שלא שמע מפי רבו אומר לא שמעתי מרבותי, ואם יש אליו סברא בדבר אומר 'אבל כך יראה לי'".

(1017) כי השקר הוא יציאה מן הסדר. ובנתיב האמת פ"א [א, קצז:] כתב: "מעלת האמת, שכאשר האדם נמשך אחר האמת... הכל הוא כראוי וכסדר. וכאשר הוא משנה בדיבורו, כל אשר שייך לו יוצא מן הסדר הראוי". ושם בס"פ ב כתב: "לא היה אפשר שיהיה השקר בעולם, כאשר השקר יוצא מן הסדר". ואודות הריחוק של החכם והשכל מהשקר, הנה למעלה פ"א מי"ח [תי:] כתב: "אם השקר גובר בעולם, הרי השקר הוא בטול לגמרי אל השכל, עד שלא ימצא". ובבאר הגולה באר הרביעי [שכא.] כתב: "בכמה מקומות אשר האריכו מאוד בספור גנות המשקר, עד שאמרו הם שגדר התלמיד חכם מי שאינו משנה בדבריו, כמו שאמרו בפרק שני דבבא מציעא [כד.]. וזה כי החכמה אין בה שקר, כי לכך הוא חכמה. ואם שקר בחכמתו, אין זה חכמה, והוא דמיון. ולפיכך אין בחכם שקר. וראוי שיהיה כל עסקיו, אף דבר שאינו מגיע לחכמתו, רק הוא דבר זולת זה, מכל מקום כיון שהוא חכם, ואין מצד שהוא חכם שקר, לכך אין ראוי שימצא אצלו שקר כלל". ועוד אמרו [מכות כד.] על הפסוק [תהלים טו, ב] "ודובר אמת בלבבו" - "כגון רב ספרא". וכתב על כך בנתיב האמונה פ"ב [א, רי.], וז"ל: "וכנגד השכלי שאינו משנה ואינו משקר, כי האמת הוא שייך אל השכלי. וזה שאמר 'ודובר אמת בלבבו' 'זה רב ספרא', שלא היה משנה, [ו]אפילו במקום שהיה ראוי לשנות לא היה משנה, וזהו שלימות השכל". ובח"א לב"מ פו: [ג, מט.] כתב: "לית הימנותא בעבדי. דבר זה כי העבד נמשל לחמור, דכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם [הדומה לחמור (יבמות סב.)]. הנה העבד הוא חמרי, והאמת הוא שכלי, שכן גוזר השכל המשיג הדבר כפי מה שהוא. ומפני כן אמרו ז"ל גדר ת"ח שיש לו מדת השכל, שאינו משנה, כדאיתא בפרק אלו מציאות [ב"מ כד.], והפך זה מה שהוא דומה לחמור אין האמת אתו". וראה תפארת ישראל פנ"ד הערה 37. ובסוף ההקדמה לבאר הגולה [יח:] כתב: "חכמים, אשר אוהבים האמת" [הובא למעלה פ"א הערה 1513].

(1018) לשונו בהמשך המשנה [לאחר ציון 1059]: "אותיות 'שקר' מהופכים ומבולבלין; השי"ן קודם, ואחר כך הקו"ף, ואחר כך הרי"ש, ואין זה סדר לא דרך פנים ולא דרך אחור, כי השקר אין לו סדר כלל. ואילו האותיות של אמת הם מסודרים, שהאמת הוא הסדר, ודבר זה מבואר". והמהפך אמת לשקר הוא יוצא בתכלית מן הסדר, שהוא בגדר [פסחים

מט:] "שנה ופירש יותר מכולן". ובנתיב התורה פט"ו [א, סו.] כתב: "ואמר 'שנה ופירש יותר מכולם', כי זה יותר חמרי מה שהיה לו התורה ופירש מן התורה, וזה מורה שהוא מתנגד אל השכלי לגמרי כיון שפירש, ולכך הוא יותר נוטה אל החמרי מן עם הארץ אשר לא רצה לקנות התורה, אבל זה בשביל החמרית שבו פורש מן התורה לכך הוא יותר קשה מהכל, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה הערה 496]. והמהפך אמת לשקר הוא "שנה ופירש" מהאמת, ולכך הוא יוצא לגמרי מן הסדר.

(1019) לשון הרע"ב כאן: "גולם - לשון גולמי כלים, שלא נגמרה מלאכתן. כך אדם שאינו נגמר בדעתו לא במדות ולא בחכמה, קרוי 'גולם'". ובאור חדש [קיד.] כתב: "אמר במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר שאין האשה רק במדריגת החומר... לכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי. ואמר שאין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, כלומר שאין לאשה חבור וברית רק לאיש, שהוא נחשב צורה לאשה, ואין לך חבור כמו חבור צורה לחומר, שהם דבר אחד לגמרי, והוא ידוע" [הובא למעלה פ"ד הערה 1597]. ובדרשת שבת הגדול [רי:] כתב: "מצד האדם שהוא גשמי, והוא בעולם הגשמי, אין נראה הבדל בין צדיק ובין רשע... וכל גשם הוא גולם אין בו הבדל, ולפיכך אין חילוק בין צדיק ובין רשע".

(1020) מן השכל.

(1021) לשון רבינו יונה כאן: "שבעה דברים נאמרו בגולם. כל דבר שאין צורתו נגמרת נקרא 'גולם', כמו שנאמר [תהלים קלט, טז] 'גלמי ראו עיניך', קודם שנגמר צורת האיברים. כך היודע מה שמלמדין אותו, ולא ידע לעשות סברא מדעתו, נקרא 'גולם', שאין חכמתו נכרת, ולעולם אין דעתו משגת לגדור עצמו בשבעה דברים הללו".

(1022) לשונו למעלה בסוף ההקדמה [נ:]: "ואם כי רבו הפירושים; יש מקצר, ויש מאריך... ועל המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו, אך בעיון, לא בדעת הראשון. כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים. אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל. ואז ישפוט על הפירוש אם כיונו חכמים אליו או לא". ולמעלה פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא, כי דברים אלו אשר אמרנו הם דברי חכמה". ולמעלה פ"ב תחילת מ"ה [תקסו.] כתב: "כבר אמרנו פעמים הרבה שאין דברי חכמים רק חכמה, ואינם דברי אנשים שהם

מדברים לפי סברות האדם". ושם במשנה ט [תערב:] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ושם תחילת משנה יא [תשמז.] כתב: "יש לדקדק במאמר הזה, למה אלו ג' דברים מוציאין את האדם מן העולם, כי אי אפשר לומר כי דברים אלו נאמרו באומדנא ובסברא". ושם בהמשך [תשפט:] כתב: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת". ולהלן משנה טו [לפני הערה 1544] כתב: "כבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ואמדנא, אבל אין הדבר כך, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה". וכן נמצא במקומות רבים נוספים [ראה למעלה במבוא (עמוד 16)]. ובבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". ובגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג כתב: "וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים", ושם הערה 188.

(1023) אע"פ שבגמרא אמרו "מנינא אתא לאשמועינן" בלשון תמיה [קידושין יז., שבועות לח:, וערכין ט:], מכל מקום כאן כוונתו לניחותא, שהמנין אתא לאימועוטי שאי אפשר להיות פחות משבע מדות, ואי אפשר להיות יותר משבע מדות. וכן כתב למעלה פ"ד תחילת מכ"ב [תלז:], וז"ל: "דודאי מנינא למעוטי אתא", וכמו שאמרו [יבמות ג.] "מנינא לדרישא למעוטי מאי, ומנינא דסיפא למעוטי מאי", וכן הוא בפסחים עו:, גיטין פו., וב"ק ה.. וראה להלן הערה 1895.

(1024) כמו שכתב למעלה פ"ב מ"י [תשלא.]: "'הם אמרו שלשה דברים וכו'. יש לשאול, למה בחרו כל אחד ואחד לומר שלשה דברים, לא פחות ולא יותר". וכן נאמר [בראשית מה, כג] "ולאביו שלח כזאת עשרה חמורים וגו'", ופירש רש"י שם "שלח כזאת - כחשבון הזה וכו'", וכתב שם הגו"א [אות טז], וז"ל: "ויראה לי שפירוש הכתוב 'כזאת', דווקא מנין הזה שלח, עשרה חמורים ועשר אתונות, לא פחות ולא יותר, ולא היה זה המנין באקראי". וראה להלן הערה 1063.

(1025) כפי שיבאר בסמוך.

(1026) לשונו בנתיב התורה פי"ג [א, נה:]: "כי הנהגת התלמיד חכם הכל כפי מה שראוי אל השכל אשר קנה התלמיד חכם. כי השכל כל ענינו שהוא מסודר ואין יוצא כלל מן הסדר, כמו שאמרנו. ולפיכך אמרו שיהיה הנהגת תלמיד חכם מסודר, והסדר

הוא השווי, כי לכך נקרא 'סדר' שהוא סדר שוה". וכמה פעמים כתב את הבטוי "הסדר השוה" [נתיב התורה שם, נצח ישראל פל"ה (תרסג:), נתיב האמת פ"ב (א, רא:), נתיב הבושה פ"ב (ב, רא:)].

(1027) לשונו למעלה במשנה ה [לפני ציון 675]: "ואחר כך אמר 'ולא נצחה הרוח לעמוד העשן', לפי שהוא נמשך בשווי, עולה ומתמר כמקל בקו ההולך ביושר ובאמצע, ולא נצחה הרוח לעמוד העשן הזה". הרי שהזכיר שם ג' דברים; שווי, יושר, ואמצע, כי כל אלו שייכים להדדי, וכמבואר בתפארת ישראל פ"א הערה 82, ובאר הגולה באר הראשון הערה 262. ובנתיב השלום פ"ג [א, רכה:] כתב: "מי שבולם עצמו בשעת מריבה, שאינו יוצא מן השווי, והוא האמצע". וכן כתב בח"א לחולין פט: [ד, קא:], ומעין זה בח"א לשבת לב: [א, כה:]. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "דע כי המזבח הוא באמצע מקום ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי, וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות". וראה להלן הערה 1441.

(1028) כאן כוונתו לימין ושמאל. ובסמוך יאמר "ששה צדדין", וזה כולל את כל צדדי הקוביה.

(1029) אודות שמספר שבע כולל את ששת הצדדין והנקודה האמצעית, כן כתב להלן משנה טו [לאחר ציון 1611], וז"ל: "התבאר לך במבואר מאוד, כי מספר שבעה מורה על מדריגה... הבלתי גשמי עומד בגשמי. ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, והשביעי הוא קודש... וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם, שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי, והוא באמצע, ודבר זה ידוע. והרי השביעי הוא מצטרף אל הששׁ בכל מקום, הן בימי השבוע, הן בשנים". ובגבורות ה' פס"ט [שיח.] כתב: "מספר שבעה הוא מספר שלם, שהוא נגד שׁש קצוות והאמצעי ביניהם". וראה להלן הערה 1608.

(1030) בנתיב התורה פי"ג [א, נה.] הביא את דברי הגמרא [ברכות מג:] ש"ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם; אל יצא כשהוא מבושם לשוק... ויש אומרים אף לא יפסיע פסיעה גסה". וכתב לבאר שם: "פירוש, כי הנהגת התלמיד מכם הכל כפי מה שראוי אל השכל... ומפני כך בא לסדר את התלמיד חכם בששה דברים, כי על ידי ששה ושבעה יוגבל ויסודר כל דבר... והכל ששה דברים הם, כי היש אומרים הוסיף עוד אחד, עד שהם שבעה, כי כל דבר יוגבל על ידי ששה ושבעה, ודבר זה בארנו בפרק בעשרה, עיין שם ותמצא מבואר, כי שם נתבאר באריכות. ולכך נותן ששה דברים לתלמיד חכם,

וליש אומרים שבעה... כי על ידי מספר זה יסודר לגמרי. וכן בפרק אלו עוברין [פסחים מט:] תנו רבנן, ששה דברים נאמרו בעם הארץ וכו', וגם שם 'ויש אומרים אין מכריזין על אבידתו'. שתראה מזה כי הכל דבר אחד, כי עם הארץ הוא הפך התלמיד חכם, ועם הארץ משולל מששה מעלות שאמר שם, ויש אומרים שבעה. ותראה מזה כי דברי חכמים הכל נאמר על דרך החכמה, ונתבאר בפרק בעשרה ענין זה באריכות, עיין שם". ובתפארת ישראל פ"ז [קיח:] כתב: "מי שהוא מבין, יבין באלו ז' מצות [של אדה"ר] אשר הם שומרים ומעמידים את האדם על יחודו ועל סדר שלו, כמו שהתבאר בחבור גבורות השם [פס"ו], כי יחודו וסדר שלו עומד על ידי שבעה, כי אי אפשר בפחות, לכך היו לו ז' מצות מעמידים אותו על יחוד שיש לו" [ראה להלן הערה 1083].

(1031) לשונו להלן תחילת משנה ח: "כי הסדר הוא על ידי שבעה דברים, כמו שאמרנו". ובכת"י הוסיף כאן: "ואף כי יש דברים הרבה שהם יוצאים מן הסדר, מכל מקום אלו שבעה הם יותר ראשונים, כי כולם הם שייכים אל הדבור, והדבור הוא שכלי, [ולכך] יש להיות נזהר שלא יצא מן הסדר הראוי".

(1032) פירוש - ששת הדברים הראשונים שהוזכרו במשנה הם בגדר "שב ואל תעשה", ואילו הדבר השביעי הוא "קום ועשה". כי ששת הדברים הראשונים הם שלא ידבר בפני גדול ממנו, ולא יכנס בדברי חבירו, ולא יהיה נבהל להשיב. ואע"פ ששלשת הדברים הבאים הם "שואל כענין ומשיב כהלכה, ואומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, ועל מה שלא שמע אומר לא שמעתי, מ"מ גם בשלשת דברים אלו הכוונה היא על ה"שב ואל תעשה"; שלא לשאול את הרב מסוגיא שאינו נמצא בה [ראה למעלה הערה 1014], ושלא לבלבל את הסדר של ראשון ואחרון, ושלא לומר שמעתי על לא שמעתי. אך מודה על האמת הוא בקום ועשה, שיבוא ויודה על האמת.

(1033) פירוש - האמת אינה נוטה כלל לשום קצה, אלא עומדת לגמרי על קו האמצע והיושר [כפי שיבאר בהמשך], ולכך עצם האמת הוא שאינו יוצא מן נקודת האמצעי כלל. ובנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "כי הארץ שהיא באמצע הכל, והיא נקודה אמצעית, אינה יוצאת מן היושר, ובזה היא מתיחסת אל האמת, שהאמת אינו יוצא מן היושר כלל... והיושר מתיחס אליו האמצע". והמשך דבריו שם יובא בהערה 1035. ובח"א לב"ב עד. [ג, ק:] כתב: "מפני שהיו [בני עדת קרח] חולקים על התורה, שהוא השכל האמיתי המחויב, ולכך היה עונשם שהיו נבלעים בארץ [במדבר טז, לב], כי על הארץ נאמר [תהלים פה, יב] 'אמת מארץ תצמח', כי הארץ היא באמצע הכדור, והיא כמו האמת שאין האמת יוצא מן המציאות כלל, כמו שאין כדור הארץ יוצא מן האמצעי,

ולכך לא היה ראוי להם רק פצתה הארץ את פיה [דברים ד, יא]". **דוגמה לדבר**; מדת יעקב היא אמת ["תתן אמת ליעקב" (מיכה ז, כ)], ויעקב אינו יוצא מן האמצע, וכפי שכתב בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.], וז"ל: "יעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו, אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית, שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת [תענית ה:]. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה" [הובא למעלה הערה 483, ולהלן הערות 1052, 1243, 1318].

(1034) לשונו בנתיב האמת פ"א [א, קצו.]: "כי יש י"ג אותיות מן הא' עד אות אמצעי מן אמת, שהוא מ"ם, באלפ"א בית"א [כאשר אותיות מנצפ"ך מושמות בתוך האותיות, בסמיכות לאותיות הפתוחות שלהן], וכן יש י"ג אותיות מן המ"ם הפתוחה עד התי"ו באלפ"א בית"א, והוא אות אחרון מן 'אמת'".

(1035) דברים אלו מבוארים בנתיב האמת פ"ג [א, רד:], וז"ל: "האמת אינו יוצא מן היושר כלל, וכמו שתראה כי אותיות 'אמת', האל"ף היא ראשונה באלפ"א בית"א, והתי"ו אחרונה באלפ"א בית"א, והמ"ם באמצע אלפ"א בית"א. והמ"ם שהיא באמצע, שהיא עיקר האמת והיושר שמתיחס אליו האמצע, והכל מצורף ומחובר אל המ"ם, כי הכל מצורף אל האמצעי, שהוא עיקר האמת, ומצד הזה הכל אמת. ואף כי יש דבר שמצד עצמו נראה שהוא יוצא מן האמת, מכל מקום כיון שהוא נסמך אל האמצע, שהוא אמת, הכל בגדר האמת. ולפיכך מן התחלה שהיא האל"ף, עד הסוף שהיא התי"ו, נסמך אל המ"ם שהיא באמצע. וזה שאמר הכתוב [תהלים קיא, ח] 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר', וזה כי העולם נקשר זה בזה, ובשביל כך עשוים כלם באמת וביושר. אף אם יאמר כי יש בבריאה זאת דבר מה שהוא יוצא מן האמת, מכל מקום כלל העולם הוא אחד לגמרי כאשר הם סמוכים זה לזה, והאמצע מחבר אותם לאחד, ומצד כלל העולם שהוא אחד, העולם בכללו הוא באמת וביושר... וכל זה מורה עליו מלת 'אמת', כי האל"ף הוא בהתחלה, והתי"ו הוא בסוף, והמ"ם הוא באמצע, שהוא היושר, והכל נסמך למ"ם שהוא אמצעי שהוא היושר, ונעשה הכל אחד, וזהו 'סמוכים וגו' באמת וישר'. ומצד שהעולם אחד, לכך נכנס הכל באמת הגמור מראש עד סוף".

(1036) בכת"י הוסיף כאן: "כי כאשר יש כאן האמת, היא האמצעי, אז אף הקצוות הם קיימים כאשר הם מצורפים אל האמצעי, שהוא האמת הגמור. ואם משקר בשביל שיהיה האמת קיים, גם זה נחשב כמו אמת". ואודות שאותיות "אמת" מורות שהאמת

היא הכל, כן כתב בח"א לשבת קד. [א, מח.], וז"ל: "ואני אומר עוד, כי האמת הוא הכל, כי דבר שהוא חלק אינו אמת גמור, שהרי האש אינו אמת אצל מדת המים, ואין המים אמת אצל מדת האש. ולפיכך הקב"ה שהוא הכל, הוא אמת... ולפיכך אותיות 'אמת', הא' בראש, המ' באמצע, והתי"ו בסוף, מפני שהאמת הוא הכל, ולפיכך אותיותיו הם מחולקים ועומדים בכל אלפא ביתא". וראה להלן הערה 1633.

(1037) ירמיה ב, כא "ואנכי נטעתיך שורק כלה זרע אמת". ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "יעקב נגד אמצעי... לכך מדת יעקב מדת אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל. לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל, וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו, אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרע" [ראה הערה 1046]. וביבמות עח: אמרו "ממזרא לא חיי", וכתב שם בח"א [א, קמג:] לבאר: "פירוש, כל ישראל הם זרע אמת, נאמר [ירמיה ב, כא] 'ואנכי נטעתיך שרק כלה זרע אמת', ומי שאינו זרע אמת אינו ראוי להיות נמצא בישראל, ולפיכך ממזר לא חי". ובצירוף הדברים להדדי עולה, כי זרע אמת נובע ממדת יעקב, והואיל ו"יעקב אבינו לא מת" [תענית ה:], והוא סבת החיות של ישראל, לכך ממזר שאינו משתייך לזרע אמת, מופקע הוא הוא מ"הלא מת" של יעקב, ולכך "ממזרא לא חיי".

(1038) אודות שישראל הם האמצע, והאומות הן הקצוות, כן כתב בנר מצוה [ח.], וז"ל: "ישראל שהם עם אחד, מסוגל להם הארץ שהוא אחד בלבד, לפי שהוא באמצע העולם. כלל הדבר, דבר שהוא אחד מסוגל לו האמצעי, והיוצא מן האחד הוא מתיחס לד', כנגד ד' רוחות שיש בהם יציאה מן האמצע. ולכך המלכיות הם ד', כנגד ד' רוחות היוצאים מן האמצעי". ובח"א למנחות נג: [ד, פד:] כתב: "כי ד' מלכיות ביחד הם מתנגדים אל האמצע ביחד... וישראל הם האמצעי, שעומד בתוך ד' רוחות נוכחי להם, מתנגד אל כלם". ובאור חדש [סט:] כתב: "ארבעה מלכיות אלו שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים, שהם מתנגדים אל האמצעי שהוא עיקר". ובגבורות ה' פ"ז [לז:] כתב: "ארבעה מלכים הם כחות חיצונות, ולפיכך הם ארבע, כנגד ארבע צדדים, שהם כוחות חיצונות... מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד". ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [עח:] כתב: "כי ראוי לזה השבת, כי השבת אין ספק שהוא מורה על מדריגת ישראל, שנתן להם יום מנוחה שלא נתן לכל האומות. וכמו שאנו אומרים בתפלת 'ישמח משה' [שחרית של שבת]; 'ולא נתתו לגויי הארצות, ולא הנחלתו לעובדי פסילים, ובמנוחתו לא ישכנו ערלים, כי אם לזרע יעקב אשר בם בחרת'. זכר ג' דברים; שלא נתן השבת לגויי הארצות,

ולא אל עובדי פסילים, ולא אל ערלים. כי השבת הוא קודש אל השם יתברך, ולכן מי שהוא נוטה וסר מן השם יתברך, אינו ראוי לו השבת. וכנגד שבעים אומות, והם 'גויי הארצות', אשר הם סרים מן השם יתברך לצד ימין. ולא נתן השבת לעובדי פסילים, אשר הם סרים מן השם יתברך לצד שמאל, גם כן אינו ראוי השבת. 'וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים', שהם סרים מן השם יתברך מצד פחיתותם ושפלותם בעצמם, שהם ערלים, אינו ראוי להם השבת. והבן הדברים האלה, כי הם ברורים, כי לזרע יעקב שנקראו [דברים לב, טו] 'ישורון', שאינו נוטה לא לצד ימין ולא לצד שמאל, שייך השבת" [ראה להלן הערה 1256]. ובח"א למנחות מד. [ד, פ:] כתב: "כי ישראל נקראים חלק שלישי לאומות, וכדכתיב [זכריה יג, ח] 'והיה פי שנים בכל הארץ יכרתו והשלישית תשאר'... והשלישי הם ישראל. וזה מפני כי ישראל הם כנגד חלק האמצעי שיש לו היושר, והאומות הם כנגד הקצות היוצאים מן היושר, ולכך יכרתו, שהם נוטים אל הקצה... ואילו ישראל שהם המצוע והיושר, והוא החלק השלישי" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 75].

(1039) הקצוות.

(1040) אודות שהאומות [הקצוות] טפלות לישראל [האמצעי], כן כתב בבאר הגולה באר השלישי [רסה:], וז"ל: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פי"ז [רסב.] כתב: "כל הנבראים הם אפשרים מצד עצמם, כי לא נבראו כי אם לשמש זולתם, אבל מצד עצמם אפשריים... [אך] ישראל הם מחויבים מצד העלה בעצמה. כי כל עלול אף שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחויב מצד עלתו יתברך. אבל שאר הנבראים ומכחישי ה' אינם מחויבים מצד העלה, כי הם נבראו לשמש זולתם, ואין זה דבר שהוא מחויב". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.]. ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פד:] כתב: "וזהו מעלת ישראל העליונה, שהם עם אחד, ואין זולתם. כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל, אם היו ישראל עושים רצונו של מקום, כמו שיהיה עוד בעתיד". ובגו"א דברים פכ"ה אות כה כתב: "כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשולו'". ובגו"א בראשית פ"א אות ז כתב: "בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל". ובגבורות ה' פ"ס [רעא:] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל

עצמם". וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:]. ובאור חדש [רא.] כתב: "אצל ישראל הפרש גדול בינם ובין ממון שלהם, כי הם עצמם עיקר, ואילו ממון שלהם אין זה רק שמשמש לצרכיהם מה שהם צריכים... אבל האומות, הם והממון שלהם הכל דבר אחד, כי גם כן הם נבראים לשמש את ישראל". ובח"א לחולין קט: [ד, קיד:] כתב: "האומות אין ראוי להם הבריאה, רק בשביל שנבראו ישראל, וראוי להם הבריאה... כי דבר זה א"א שיהיו נבראים ישראל בלבד". וכן הוא באור חדש [עט: (הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 152)]. וראה למעלה פ"א הערה 596.

(1041) "שהוא האמת בעצמו" - שהאמצעי הוא האמת עצמו. ואודות שהקצוות והשקר יכולים לעמוד בעולם רק מפאת חבורם אל האמצעי והאמת, צרף לכאן דברי רש"י [במדבר יג, כז] שכתב: "כל דבר שקר שאין אומרים בו קצת אמת בתחלתו, אין מתקיים בסופו". ובנתיב האמת פ"ב [א, רא.] הביא את דברי המדרש [ילקו"ש בראשית רמז נו] שנח בתחילה מנע מהשקר להכנס לתיבה, והרשה לשקר להכנס רק לאחר שהשקר הזדווג עם פחתא [חסרון ממון שיגרם לרווחים שיהיו משקר]. וכתב לבאר שם: "המדרש בא לבאר ענין השקר, שיש לשקר בן זוג, היא הפחתא, כי המכניס ממון בשקר, ויש לו תוספת ממון שקר שאין ראוי לו, מתחבר אל זה חבור... לכך כאשר בא השקר לכנוס בתיבתו של נח, רוצה לומר שיהיה השקר בעולם, ולא רצה להכניסו, כי השקר אין לו זיווג, ואי אפשר שיהיה בעולם. ולכך כאשר בא אליו חבור, אמר שיהיה זיווג לשקר. כלומר, אם השקר יוצא מן השווי, שפעל שקר ומכניס ממון שלא כדין, יש כנגד זה המתחבר אליו, הוא חבור שמקבל תוספת של שקר, ונאבד שם... אבל אם לא היה חבור, שמקבל מה שמכניס השקר, לא היה אפשר שיהיה השקר בעולם, כאשר השקר יוצא מן הסדר השוה והיושר, לכן לא היה אפשר שיהיה בעולם. אבל כאשר יש כאן פחתא, היינו חבור שכאשר האדם עושה שלא באמת יש כאן דבר שמחסיר ממנו מה שאסף, דבר זה יש זיווג וחבור לשקר, עד שאפשר שיהיה השקר... שהחבור נוטל מה שאסף בשקר, ויחזור אל הסדר הראוי. לכך ידע האדם אם מכניס ממון בשקר, יש כנגדו זיווג שלו המתחבר אליו, רוצה לומר חסרון והעדר המקבל מה שמאסף השקר. וזולת זה, שאין כנגד השקר חבור המתחבר אליו, אי אפשר שיהיה השקר אף שעה אחת. רק עתה שהשקר יש כנגד זה חבור שמתחבר אליו החסרון אשר נוטל... יש לשקר זמן מה שהוא בעולם, ויש להבין זה".

(1042) כמבואר בהערה 1035.

(1043) אודות שהאמצעי מתחבר אל הכל, והכל מצטרף אל האמצעי, הנה זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בגו"א בראשית פ"ד אות י כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות". ושם שמות פכ"א סוף אות ג כתב: "כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע". ושם במדבר פ"ד אות יט כתב: "כי האמצעי לעולם דומה אל הכלל, לפי שהאמצעי הוא נוטה לשני הצדדין". ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "האמצעי מאחד שני קצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד האמצעי". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "האמצע... משותף לכל". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסד.] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל, ומקבל מן הכל בעבור שהוא תוך הכל, ומתחבר הכל אליו... שהכל מתחבר אל האמצעי". ובנצח ישראל פ"א [טז:] כתב: "כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ובבאר הגולה באר הששי [רנו.] כתב: "אשר האמצע הוא משותף אל כל הצדדין". וראה למעלה פ"א הערה 1387, ופ"ג הערה 489, ולהלן הערה 1603.

(1044) כמבואר בהערה 1040, שהאומות נבראו לשמש את ישראל, וברי הוא שלולא ישראל לא היו האומות נבראות, כי ישראל הם סבת קיומן. ובגבורות ה' פס"ז [שיא.] כתב: "הנה התבאר לך כי העלול בעצם מן השם יתברך הם ישראל, ולא נבראו שאר העכו"ם עמו רק בשביל טעם זה, כדי לברר וללבן חלק השם יתברך. כמו שנולד עשו עם יעקב, כי לא נטהר ונברר הזרע, כי אברהם היה בו פסולת ויצא ממנו ישמעאל, ויצחק היה בו פסולת ויצא ממנו עשו. ואם היה נולד יעקב בפני עצמו, לא היה הטהרה מן הפסולת כמו כאשר הוא נולד עמו, אז נברר הזרע". **והנה כאן** ביאר שקיום האומות תלוי בישראל כיחס הקצוות אל האמצע. אמנם בגבורות ה' פ"ה [לה:] כתב כן גם לאידך גיסא, שבריאת ישראל תלויה באומות, וכלשונו: "ואם תשאל... למה לא תהא בריאת אברהם בלבד, מבלי הפכו, אחר שאמרנו כי עיקר הבריאה היא בריאה זאת, וכל אשר היה זולתו לא היה בהם בריאה. שאם תשאל כך, לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם, מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון. כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול, למה לא בראו שכלי בלא חומר. כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך, שיהא כלו שכלי. ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש חלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם

וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת, שהם חלקים, **ואי אפשר מבלתי האומות**, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'" [הובא למעלה פ"א הערה 595, ופ"ד הערה 1431].

(1045) לא מצאתי שביאר למעלה כיצד האמת דומה אל האמצעי. אמנם למעלה פ"ג מי"ח [תסה:] ביאר שהאמת אינה נוטה לימין ולשמאל, וכן ההולך בדרך הישר אינו נוטה לימין ושמאל [יובא בהערה הבאה], ובזה חיבר את האמת ויושר להדדי.

(1046) לשונו למעלה פ"ג מי"ח [תסה.]: "עיקר התורה היא ההלכה, וכמו שאמרו בפרק ד' דמגילה [כח:], תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא, שנאמר [חבקוק ג, ו] 'הליכות עולם לו', אל תקרי 'הליכות', אלא 'הלכות עולם לו', עד כאן. והטעם הוא כי התורה היא המביאה את האדם לחיי עולם הבא, וכאשר ההלכה היא הלכה פסוקה, אינה נוטה מנקודת האמת לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך בדרך הישר, אינו נוטה לימין ולשמאל. ולפיכך הדרך הזה שאינו נוטה לימין ולשמאל, הוא הדרך שמביא האדם לעולם הבא לגמרי. אבל הנוטה לימין ואל השמאל, הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ, ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי. רק הדרך שאינו נוטה אל הקצה כלל, ודבר זה ראוי אל עולם אשר הוא נצחי, שאין לו קצה וסוף" [ראה להלן הערות 1070, 1740]. ובנצח ישראל פל"ב [תרכג.] כתב: "והוא [הצורה של אות וי"ו] מורה גם כן על זרע אמת, כי האמת אינו נוטה ימין ושמאל, וזהו ענין הוי"ו שהולך ביושר, ואינו נוטה ימין ושמאל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1536]. ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "יעקב נגד אמצעי... לכך מדת יעקב מדת אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל, לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל. וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו, אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרעם" [הובא בהערה 1037].

(1047) לשונו בתפארת ישראל פ"ע [תתרצח.]: "ההלכה הוא הדרך אשר הוא האמת בעצמו, בלי נטיה מן האמת כלל, ולכן יש אל ההלכה משפט האמצעי לגמרי".

(1048) לשונו בנתיב האמת ס"פ ב [א, רא:]: "השקר יוצא מן הסדר השוה והיושר".

(1049) לשונו בח"א לשבת קד. [א, מח.]: "השקר... [אותיותיו] הם זה אצל זה... לפיכך אותיות 'שקר' בסוף, ואינו מתפשט כלל, והוא רחוק מן האמצע, כי האמצע הוא ראוי אל היושר. ולפיכך אותיות 'שקר' בסוף אלפא ביתא" [ראה להלן הערה 1056]. ואם תאמר, נהי דאותיות "שקר" צריכות להיות מרוחקות מן האמצע ומן היושר, אך מדוע הן צריכות

להיות בסוף אלפ"א בית"א ולא בתחלתן, שהרי אף האותיות שבתחילת האלפ"א בית"א מרוחקות במידה שוה מן האמצע. ויש לומר, שאע"פ שתחילת האלפ"א בית"א מרוחקת מן האמצע כסוף האלפ"א בית"א, אך מ"מ שם "קצה" נופל יותר על סוף האלפ"א בית"א, כי "קצה" מורה על הסוף, וכפי שביאר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סד:], וז"ל: "הארץ באמצע כל העולם, ואינו נוטה לאחד מן הקצוות, אשר כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה". ואע"פ שההתחלה היא גם כן קצה, וכמבואר להדיא בגו"א בראשית פמ"א אות א, שכתב: "לשון 'קצה' היה נאמר בין על ההתחלה ובין על הסוף, שהרי התחלה הוא גם כן קצה", מ"מ הסוף הוא עוד יותר "קצה". וכן כתב להלן: "אותיות 'שקר' הם נוטים אל הקצה לגמרי, כי הם בסוף אל"ף ביתא", ושם הערה 1055.

(1050) אמרו חכמים [סנהדרין קד:] שבשני פרקים במגילת איכה [פרקים ב, ד] הפסוק הפותח באות פ"א קודם לפסוק הפותח באות עי"ן, משום שהמרגלים "אמרו בפיהם מה שלא ראו בעיניהם". ובח"א שם [ג, רמד.] כתב לבאר: "האיש המשכיל יבין בענין קדימת קריאת פ"ה לעין, כי העין הוא המציאות, שכך נראה ונמצא, והפה הוא הדבור, ואינו המציאות, רק העין הוא המציאות, וראוי שיהיה הדבור כמו שהוא נמצא במציאות. אבל המרגלים הקדימו הפה לעין, ולא היו נמשכין אחר האמת שהוא המציאות, והיו נמשכין אחר השקר, וכל שקר הוא נעדר ובלתי נמצא. ודבר זה היה גורם שיהיה נעדר להם הארץ גם כן וגלו ממנו, וכל זה הגיע להם כאשר הקדימו הפה לעין, ולא היו נמשכין בענין הארץ אל המציאות האמיתי, רק הם נמשכין אחר השקר, שהוא בלתי נמצא והוא נעדר, ולכך נעדר להם ג"כ הארץ, והבן זה מאוד".

(1051) כן ביאר בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], שהביא שם מאמרם [שבת נה.] "חותמו של הקב"האמת", וכתב לבאר: "יש לפרש מה שחותמו אמת, כי כל הנמצאים אף על גב שכולם ברא השם יתברך באמת, מכל מקום יש בהם בחינה שהם נוטים חוץ מן האמת, שהרי כל הנמצאים אפשרים מצד עצמם, ואינם מחויבים. אבל השם יתברך מחויב המציאות... כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר שהאמת הוא נמצא לגמרי, והשקר אין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר. ושאר הנמצאים אף על גב שהם נמצאים, כיון שהם אפשרים מצד עצמם, ומצד עצמם אפשר שלא יהיו נמצאים, הנה אין אתם האמת הגמור. כלל הדבר; כי השם יתברך הוא האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות בעצמו, והוא עצם האמת ואין זולתו... לכך חותמו יתברך אמת, כי הוא יתברך האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות, ומאתו נותן קיום אל הכל. כי מכח אמת שלו, שהוא אמת גמור שהוא מחויב המציאות, בו מקוים הכל" [הובא למעלה פ"א הערה 393, ופ"ג הערה

1524]. ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "יש בשמו הגדול וי"ו, שמורה שהוא יתברך מקיים העולם ומעמידו. וזה מפני שהם נבראים באמת, ולכך יש לו קיום, כי קושטא קאי, דכתיב [תהלים קיא, ח] 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר', רוצה לומר כי הנבראים סמוכים ומקוימים לעד ולעולם מפני שהם עשוים באמת ובישר". וקודם לכן [א, קצו:] כתב: "מעלת האמת, שכל אשר נמשך אחר האמת שראוי אליו הקיום, וכמו שאמרו חכמים [שבת קד.] קושטא קאי, שקרא לא קאי. כי האמת ראוי אליו המציאות, והשקר ראוי אליו ההעדר שלא יהיה נמצא". וראה שם בכל אותו פרק, שחוזר בו תדיר על יסוד זה. ורש"י [דברים טז, כ] כתב: "כדאי הוא מנוי הדיינין הכשרים להחיות את ישראל ולהושיבן על אדמתן", וכתב על כך הגו"א שם אות כה בזה"ל: "טעם גמור הוא, כי השקר אין לו קיום, והאמת יש לו רגלים, לכך הוא נותן קיום להם להחיותם, ומקיים את ישראל בארצם". ובבאר הגולה באר הרביעי [שיט.] כתב: "השקר אין לו רגלים, ואין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר", ושם בהערה 69 נלקטו מקבילות ליסוד זה. ונאמר [תהלים קא, ז] "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני", הרי להדיא שלשקר אין קיום [הובא למעלה פ"א הערה 1646]. ולמעלה פ"א מי"ח [תמה:] כתב: "האמת יש לו מציאות, והשקר אין לו מציאות".

(1052) לשונו בגו"א בראשית פ"ב אות כא: "הקצוות אינם טובים... כי החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות". ושם בראשית פמ"ט אות כד [תכט.] כתב: "כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו, אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית, שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת [תענית ה:]. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה" [הובא למעלה הערה 1033]. וכן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סה.], וז"ל: "כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה". ולמעלה פ"ב מי"א [תשצב:] כתב: "וכדי שלא תצא מזה עד שתעמוד על עיקר דבר זה מה שאמר 'עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם הזה', יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע אשר נברא האדם עליו, ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם המיתה. ודבר זה מבואר, שכל מיתה הוא קצה, אבל השווי והמצוע הוא החיים... ומה שהוא נוטה אל הקצה דבק בו ההעדר, כמו שהתבאר, לכך הוא מוציא את האדם מן העולם... וזה יציאה אל הקצה, והקצה דבק שם ההעדר, כי הוא קצה, ודבר זה מוציא

אותו מן העולם, כי ראוי שיהיה האדם עומד מבלי שיהיה נוטה אל הקצה". ובבאר הגולה באר הששי [קסט:] כתב: "כי ד' קצוות יש בהם העדר, לפי שכל אחד ואחד קצה". ושם בהמשך כתב [שד:]: "כל דבר שהוא קצה, הוא הולך אל הקצה, אשר בקצה דבק ההעדר". ובנצח ישראל פ"ח [רד:] כתב: "כי נקראו 'קצוות' שיש להם קצה וסוף. אבל השוה אינו הולך אל הקצה". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצד:] כתב: "כי הדבר שיש לו הפסק, יש לו קצה, שכאשר הוא נפסד, הרי יש לו קצה" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 47, ולהלן הערה 1242].

(1053) כמבואר בהערה הקודמת. ובגבורות ה' פנ"ד [רמב.] כתב: "כי השנים, כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה. אבל האמצעי הוא שאין לו קצה, והוא סוד [תענית ה:] 'יעקב אבינו לא מת', במה שהוא שלישי לאבות, והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים" [ראה למעלה הערה 483]. ובנצח ישראל פכ"א [תנ.] כתב: "כי ב' הקצוות יש להם קץ וסוף, שלכך הם קצוות, שהוא לשון קצה וסוף. ולכך יש למלכות פרס ומלכות רביעית, שהם ימין ושמאל, קץ וסוף. והאמצעי, שהוא הישר, אין לו קצה, ואינו בעל תכלית". ולהלן משנה ט [ד"ה והתואר השני] כתב: "כל דבר שיש לו מדריגת האמצעי, ואינו נוטה אל הקצה, מתייחס אל החיים, כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין מיתה, שהמיתה היא הסוף ותכלית".

(1054) טורח לבאר כאן שיחס האמת לשקר הוא כיחס האמצעי לקצוות, וכפי שמתבטא באותיות "אמת" ו"שקר" [יבאר בסמוך], ולכך הדבר השביעי שבמשנתינו הוא "מודה על האמת", כי השביעי הוא האמצעי כפי שהאמת היא האמצעית.

(1055) נראה מלשונו שבא להדגיש שאע"פ ש"קצה" מוסב על ההתחלה ועל הסוף כאחת, מ"מ ההעדר שיש בקצה הוא בולט יותר בסוף יותר מאשר בהתחלה, ולכך אותיות "שקר" נמצאות בסוף האלפ"א בית"א, ולא בתחילתן. וראה למעלה הערה 1049.

(1056) כי ההפכים אינם נמצאים יחד, וכפי שכתב במשנה הקודמת [לפני ציון 821] "ולא יקבץ שני הפכים יחד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד" [הובא למעלה הערה 804]. ובח"א לשבת קד. [א, מח.]: "אותיות 'שקר' בסוף אלפא ביתא, רק שאין התי"ו בו, מפני שהיא נכנסת באמת".

(1057) וגבול לחוד, וקצה לחוד. ופירשו, כי הגבול אינו כליון והעדר הדבר, אלא הגדרת הדבר, כי דבר שהוא ללא גבול הוא ללא הגדרה. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 1006], וז"ל: "השכל משער כל הדברים **ומגביל אותם**, והיוצא מן הסדר הראוי אין ספק שהוא

יוצא מן השכל, כי הסדר הוא עצם השכל". הרי הגבלת דבר היא פעולה המשתייכת לשכל ולסדר. וראה למעלה הערה 1008 שהאדם מגביל את הבהמות ומגדירן, כפי שהצורה מגבילה את החומר. הרי שהגבלת דבר היא הגדרת הדבר, ולא העדר הדבר. ומוכח כן מיניה וביה; למעלה פ"ג מ"ג [קיז.] כתב: "ענין המקום אשר הוא מקיף ומגביל אשר הוא מקום לו. אבל הדבר אשר הוא בלי מקום, כמו ענין העבודה זרה, שאין לו מקום כלל בעולם, שהוא יוצא חוץ מסדר העולם, ומאחר שאין לו מקום, אינו מוגבל... וכל אשר יש לו מקום הוא מוגבל, מצד שהמקום יגביל את אשר בתוכו". ובודאי שהמקום אינו מורה על כליון והעדר הדבר, אלא על קיום הדבר, כי "מקום" מלשון "קיום", וכמו שכתב למעלה פ"ג מ"ד [קלה.], וז"ל: "לכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים ושומר את אשר הוא מקום לו" [ראה למעלה הערה 400]. אם כן מוכח שהדבר המגביל אינו העדר הדבר, אלא אדרבה, הוא קיום הדבר.

(1058) כי הסדר מגביל כל דבר [ראה הערה הקודמת], והאמת היא משתייכת לסדר [ראה למעלה הערה 1018]. ולכך האמת אינה יוצאת מן הגבול, משום שהיא אינה יוצאת מן הסדר.

(1059) ויש בזה הטעמה מיוחדת; בח"א לע"ז יז. [ד, מ.] ביאר ששורש תיבת "תשובה" הוא "שב", וכתב על כך בזה"ל: "אין התשובה רק אם נשאר דבר אצלו, עד שאינו נפרש לגמרי מן השם יתברך. וכך מורה שם 'תשובה', כי השורש שהוא 'שב', השי"ן מורה כי לא הגיע אל האחרית, כי התי"ו היא אחרונה, וכמו שאמרו [למעלה פ"ב מ"י] 'שוב יום אחד לפני מיתתך', ולאחר מיתה אין תשובה מועלת, ויהיה שב מן התי"ו שהיא קודם למיתה. עד ב', וכל זה בכלל תשובה. אבל מכל מקום צריך שיהיה נשאר בו דבר אחד, שהוא האל"ף. אבל אם פירש לגמרי, כמו מינות וע"ז, ובזה הוסר מן השם יתברך, ולא נשאר בו אף הדבר שהוא התחלה, כמו האל"ף, ובזה הוסר לגמרי ואין תשובה לזה". הרי אותיות אל"ף ותי"ו אינן שייכות למסלולו של בעל התשובה. ולפי המתבאר כאן הם הם הדברים; החטא מוציא את האדם מן הסדר [נצח ישראל פל"א (תרו.), וראה להלן הערה 1090], ובעל התשובה חוזר אל הסדר [נתיב התשובה פ"ב (ד"ה אמנם עיקר), והובא למעלה פ"א הערה 1372]. אך אם חסרות לו אותיות אל"ף ותי"ו, אין כאן סדר מעיקרא, וימנע ממנו לחזור אל הסדר שהופקע ממנו. לכך רק כאשר הוא נמצא בתוך הסדר והגבול יש בידו לחזור בתשובה, אך כאשר התדרדר ויצא מהגבול, אין לאן לחזור.

(1060) פירוש - אין בזה סדר עולה ולא סדר יורד. כי "קרש" הוא לפי סדר עולה, ו"שרק" הוא לפי סדר יורד, אך "שקר" אין בו שום סדר, לא עולה ולא יורד.

(1061) בנתיב האמת פ"א [א, קצה:] סלל לו דרך אחרת בביאור אותיות המבולבלות של "שקר", וז"ל: "ראוי היה שיהיה תיבת 'שקר' 'שרק', שאלו אותיות קרובים זה לזה לגמרי. אבל כדי שיהיה הקו"ף באמצע, כי הקו"ף יש לו רגל למטה, והכל נסמך עליו, והרי השקר נסמך על הקו"ף, שיש לו רגל אחד למטה [ראה שבת קד.], לכך אין לו קיום ועמידה כלל, כי אין דבר עומד על רגל אחד. ואם היה הרגל בסוף, אז לא היה נסמך על רגל הקו"ף, כי הכל נסמך על דבר שהוא באמצע, וכיון שהוא רגל אחד אין לו קיום". הרי שביאר שם שיש צורך שאות קו"ף תהיה באמצע התיבה, ולכך באו באותיות "שקר" ולא "שרק".

(1062) שהן לפי סדר האל"ף בי"ת; אל"ף, מ"ם, תי"ו.

(1063) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1022]: "כי מאחר שאמר 'שבע מדות בחכם', ובודאי מנינא אתא לאשמועינן דוקא, כי ראוי שיהיה שבע מדות בחכם, לא פחות ולא יותר".

(1064) שעם הארץ הוא הפך חכם, וכמו שאמרו במשנה [הוריות יג.] "ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ". וכן אמרו [פסחים מט.] "לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם... ואל ישא בת עם הארץ". ועוד, עם הארץ נזכר למעלה [פ"ב מ"ה] "ולא עם הארץ חסיד", וכן להלן [משנה י] "שלי שלך ושלך שלי עם הארץ", ולא מצינו במשניות שיקרא אדם "גולם".

(1065) לשונו בח"א לשבת לב. [א, כא.]: "עמי הארץ הם חסרי השכל האלקי, אף כי יש להם שכל האנושי, הנה הם חסרים השכל האלקי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 13]. ובח"א לסוטה כב. [ב, סג:] כתב: "עם הארץ נקרא מי שלא קנה תורה... ההפרש שיש בין עם הארץ לבור, וזה כי עם הארץ נקרא שלא קנה התורה, אבל בור נקרא כמו 'והאדמה לא תשם' [בראשית מז, יט], שתרגומו [שם] 'לא תבור', ורוצה לומר הארץ כאשר היא מעלה קוץ ודרדר, דבר שאין ראוי לה. וזה יותר גרע מן כאשר אין בה דבר". הרי שביאר שעם הארץ הוא חסר חכמה, ואילו הבור הוא לא רק חסר חכמה, אלא יש בו פחיתות בעצם, וכדמות קוץ ודרדר, ולכך בור גרע מעם הארץ. וכן כתב הרמב"ם למעלה פ"ב מ"ה, וז"ל: "בור הוא שאין לו לא חכמה ולא מדות. ועם הארץ הוא שאין לו מעלות שכליות, אבל יהיו לו קצת מעלות המדות" [הובא למעלה פ"ב הערה 486]. וכן כתב כאן הרמב"ם כאן לגבי עם הארץ, וז"ל: "'עם הארץ' הוא איש שיש לו מעלות המדות, אבל אין לו מעלות שכליות, רצונו לומר שיש לו דרך ארץ, ואין בידו תורה, והוא הנקרא

עם הארץ. רוצה לומר שהוא טוב לישוב הארץ ולקבוצי המדינות, מפני שיש לו מעלות המדות שתיטב בהם חברתו עם זולתו". וראה הערה הבאה, והערה 1381.

(1066) נראה שהטעם שבמשנה איירי בגולם החסר חכמה אנושית, ולא בעם הארץ החסר תורה הוא, כי משנתינו עוסקת בדברים שהסדר מחייבם. והחסר חכמה אנושית הוא מופקע מהסדר לגמרי, וכפי שכתב בח"א לנדרים לח. [ב, יג:] שהחסר חכמה אנושית "יהיה מציאות האדם לבטלה, כי זהו עצם האדם שהוא בעל שכל" [הובא למעלה פ"ב הערה 486].

(1067) אולי רומז בזה שיש בזה מחלוקת, כי הרמב"ם כאן אינו מפרש כן, שזה לשונו: "'גולם'. הוא איש שיש לו מעלות שכליות ומעלות המדות, אמנם אינם שלמות ולא הולכות על סדר כראוי, אבל יש בהם ערבוביא ובלבולים, והתערב בהם חסרון, ומפני זה נקרא 'גולם'". ולא מצאתי מקום אחר שיאריך בזה.

(1068) לשונו למעלה [לאחר ציון 1012]: "'ואינו נבהל להשיב', כי אם היה נבהל להשיב היה משיב במהירות, ואין זה סדר", ושם הערה 1013. ולא הבנתי מדוע שב לבאר זאת, הרי כבר ביאר זאת למעלה. וכן יש לשאול על המשך דבריו כאן.

(1069) "ורוצה לומר שהוא שואל לפי הראוי בטעם, עד שהשאלה ראויה לשאול לפי הענין" [לשונו בסמוך]. וראה למעלה הערה 1014.

(1070) כי הלכה היא אמת, וכפי שכתב למעלה פ"ג מי"ח [תסה:], וז"ל: "כאשר ההלכה היא הלכה פסוקה, אינה נוטה מנקודת האמת לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך בדרך הישר, אינו נוטה לימין ולשמאל" [הובא למעלה הערה 1046]. ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצד:] כתב: "ההלכה הם דברי תורה שהם באמת כך פירושם, לא יטו ימין ושמאל מן האמת, ולפיכך נקרא 'הלכה', שההולך בדרך אינו נוטה מן היושר, לא לימין ולא לשמאל, כך דבר ההלכה אינו נוטה מנקודת האמת". ובבאר הגולה באר הראשון [צה:] כתב: "כי ההלכה היא הדרך הישר, שאינו סר מן היושר, והוא ההולך אל השם יתברך לגמרי. ולכך נקרא דבר זה 'הלכה', וכבר בארנו זה באריכות". וכן שם בבאר הששי [שכה.] כתב: "כי ההלכה הוא הלכה למעשה, ודבר שהוא הלכה למעשה אינו נוטה מן האמת הגמור", ושם הערה 1101. ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלו:] כתב: "ההלכה הוא הדרך שאינו יוצא לימין ולשמאל כלל, רק הולך בשווי, אינו סר לימין ולשמאל. ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך ביושר אינו נוטה מן הדרך הישר והשוה כלל, לא לימין ולא לשמאל" [הובא למעלה פ"ג הערה 2125]. וראה להלן הערה 1740.

(1071) נראה שכוונתו לומר שאי אפשר לומר על השואל "שואל כהלכה", שהרי השואל מתקשה בהבנת הענין, ואי אפשר לומר שהוא שואל כפי ההלכה והאמת, כאשר הוא אינו יודע את ההלכה והאמת. מה שאין כן המשיב, שהוא מבין את הענין לאשורו, ניתן לומר עליו שהוא "משיב כהלכה". ויש כאן הד לדבריו בהקדמה לתפארת ישראל [ה:], שכתב שם: "אמנם לשום דברי תורה לפני זולתו הוא קשה... כי אם אינו מכוין ההלכה להאיר עיני זולתו בדבר אמת, למה לו. כי תכלית מה שיכוין המניח דברי תורה לפני זולתו להחכים אותו בדברי אמת ויושר, ודרך האמת רחוק משימצא" [הובא למעלה פ"א הערה 1718. וראה להלן הערה 1580].

(1072) ולפי זה "שואל כענין" פירושו ששואל בנוגע לענין שנמצאים בו, ולא מפליג למקומות רחוקים. אך לפי טעמו הראשון "שואל כענין" פירושו ששואל היטב ובטעם נכון.

(1073) לשון הרע"ב כאן: "שואל כענין ומשיב כהלכה... על דרך שאמר רבי חייא לרב [שבת ג.] כי קאי רבי בהאי מסכתא, לא תשיליה במסכת אחריתי. וכן אתה מוצא באנשים אשר היו טמאים לנפש אדם [במדבר ט, ו], שראו את משה עוסק בהלכות הפסח, ושאלו לו אותו ענין [פסחים ו.]". והובא למעלה הערה 1014.

(1074) לשון הרע"ב כאן: "שואל כענין ומשיב כהלכה - לדבר אחד הוא נמנה כאן, והכי פירושה; התלמיד שואל כענין, כלומר באותו ענין שהם עוסקים בו, ואז הרב משיב כהלכה. אבל אם ישאל התלמיד שלא כענין, הוא מביא לרב שישיב שלא כהלכה". ולכך הוי דבר אחד, כי ה"משיב כהלכה" תלוי ב"שואל כענין".

(1075) כאן, וכן למעלה לאחר ציון 1013.

משנה ח

(1076) לא מצאתי שביאר ענין זה עד כה, אך כן כתב להלן במשנה טז, ויובא בהערה הבאה.

(1077) לשונו להלן במשנה טז [לפני ציון 1605]: "כדי שתבין עוד עקרי הדברים, כבר בארנו לך מן מספר עשרה שהוא מורה על המדריגה העליונה הנבדלת, ומדריגת ארבעה מורה על המדריגה הגשמית, ומספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם... כי מספר שבעה מורה על מדריגה למטה מזה, שהוא מורה על מדריגת הבלתי גשמי עומד בגשמי... וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי,

והוא באמצע, ודבר זה ידוע... הרי כי מורה מספר שבעה על המדריגה שהיא למטה מן הראשונה. ודבר זה מבואר שאין ספק, כי כאשר יש שבעה יש כאן חבור הקודש אל הגשמי, ולכך דבר זה מדריגה למטה מן עשרה, המורה על מדריגה האלקית". וראה להלן הערה 2021.

(1078) במשנה הקודמת [לאחר ציון 1024].

(1079) פירוש - המשנה הקודמת עסקה בשבעה דברים המשאירים את החכם בתוך הסדר, ואילו משנתינו עוסקת בשבעה דברים היוצאים מן הסדר, כי שבעה מיני פורעניות באים לעולם על ידי שבעה גופי עבירה, והעבירה היא יציאה מן הסדר, וכמו שיבאר בסמוך.

(1080) כוונתו למצות לא תעשה.

(1081) אודות שמצות לא תעשה מונעות את היציאה מן הסדר, כן ביאר בתפארת ישראל פ"ד [ע.], וז"ל: "לא יהיה [האדם] משנה את מציאותו אשר נברא עליו, כי אם משנה את מציאותו אשר נברא עליו, הרי יש לו שנוי מה שהוא ראוי למציאות האדם, ויבא הפסד למציאותו. ואלו הם מצות לא תעשה, שכל אלו המצות הם שלא יצא האדם מן מה שהוא ראוי אל מציאותו; כבעילת איסור, וגזל וגניבה, וכיוצא בהם מן המצות. אף כי אנחנו לא נדע טעם המצות, מכל מקום נדע בהם שכל מצות לא תעשה הם יציאה מן היושר המציאות מה שהשכל מחייב, והיציאה מן היושר המציאות הוא הפסד ואבוד אליו... שהמצות לא תעשה הם שישמור הסדר, שלא יהיה לאדם יציאה מן הסדר", ושם מאריך לבאר יסוד זה. ושם בפ"ז [קכג:] כתב: "ונתן לו שס"ה מצות לא תעשה, שיעמוד בסדר שלו, שלא יצא מן הסדר שנברא עליו".

(1082) הראשון. וכמו שנאמר בסמוך ליצירת אדם [בראשית ב, טז-יז] "ויצו ה' אלקים על האדם לאמור מכל עץ הגן אכול תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות", ודרשו [סנהדרין נו:] את כל חלקי הפסוק שבאים להורות שאדה"ר נצטוה על שבע מצות; דינין, ברכת השם, ע"ז, שפ"ד, ג"ע, גזל, ואבר מן החי. וזה לשונו בגבורות ה' פס"ו [שו:]: "ואלו שבע מצות נראה שבחר באלו, כי חפץ השם יתברך שיהיה אדם טוב... ובפרק קמא דקדושין [מ.] אמרינן 'וכי יש צדיק טוב, ויש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים וטוב לבריות הוא צדיק טוב, טוב לשמים ואינו טוב לבריות - צדיק שאינו טוב'. ולכך נתן שלש מצוות שהם בינו ובין בוראו, שלא יהיה רע לשמים, והם; גלוי עריות, ברכת השם, ע"ז. וג' מצות בינו ובין האדם, והם; גזל, שלא יגזול אחר, ודינין, ושפיכת דמים, שלא יהיה רע לבריות. והשביעי אבר מן החי, הוא

התחלה וסבה שלא יבא לידי אלו עבירות. וזה שהוא נגד יצר הרע, נתן לו מצוה הזאת שלא יחמוד לאכילה ויחתוך בהמה קודם שתצא נפשה בשביל יצרו, וכדי לכוף ליצרו נתן לו מצוה זאת... ולפיכך מצוה זאת אבר מן החי שלא ילך אחר יצרו, שאם ילך אחר יצרו, לבסוף יאמר לו יצרו עשה כך ולבסוף עשה כך, עד שיעברו על העבירות". ועיי"ש שמאריך לבאר זאת בעוד כמה טעמים.

(1083) מלשון זה קצת משמע שכוונתו למקום נוסף מלבד מה שהזכיר את גבורות ה', שאם לא כן, היה רק אומר "עיין שם", ומדוע הוסיף לומר גם "והוא מבואר במקומו". ועוד, למעלה פ"ד מ"ב [לח:] כתב: "וכבר בארנו במקומו כי התורה היא אחת", ושם כוונתו לספר תפארת ישראל, וכמבואר שם [בהערה 188] שמכנה את הספר תפארת ישראל "במקומו", כי הוא מוקדש לבאר עניני תורה ומצות, ולכך כאשר עוסק בעניינים אלו יכנה את הספר הזה "במקומו" [ראה להלן הערה 1119]. ואף כאן נראה לומר שכוונתו לתפארת ישראל פ"ז [קטז:], שכתב שם: "סדר השם יתברך אליו מצות לא תעשה, כי על ידי סדר הזה האדם אינו יוצא מן הסדר כלל. ולהורות כי מצות לא תעשה נותנים לאדם סדר שלא יצא מן הראוי, נתן לאדם מיד ז' מצות, כולם מצות לא תעשה, כמו שבארנו ענין אלו שבע מצות בחבור גבורות ה' [פס"ו], עיין שם. וזה כי כבר אמרנו שהאדם יש לו סדר בעצמו, וכל אשר הוא מסודר, היציאה מן הסדר שלו הוא בו' פנים. כמו שתאמר הנקודה הזאת המיוחדת במקום זה, יש לה יציאה שיוצאת מן היחוד והסדר שלה לימין או לשמאל, או לפנים או לאחור, או למעלה או למטה. ואלו ו' דברים הם מה שיש לה נטיה מן היחוד והסדר שלה. אבל הבטול לגמרי הוא דבר זולת זה, והוא ענין שביעי. נמצא שהדבר יש לו יציאה בשבעה דברים. ואם כי זה שייך ברחקים הגשמיים, שיש אל הגשם ששה צדדים אלו אשר אמרנו, אבל בדברים הנבדלים לא שייך כל זה, מכל מקום תמצא גם כן ימין ושמאל בדבר שאינו גשמי, כמו שכתוב [דברים יז, יא] 'לא תסור מכל הדברים אשר יורוך ימין ושמאל'. הרי תמצא ימין ושמאל אף שלא בדבר הגשמי... ואין לו יציאה בשום בחינה מן היחוד והסדר לשום צד על ידי אלו ז' מצות בני נח, שהם לא תעשה כי פעם יוצא בדבר זה מן יחודו, ופעם בהפכו, ופעם הוא בטול אליו לגמרי. ומי שהוא מבין יבין באלו ז' מצות אשר הם שומרים ומעמידים את האדם על יחודו ועל סדר שלו, כמו שהתבאר בחבור גבורות השם, כי יחודו וסדר שלו עומד על ידי שבעה, כי אי אפשר בפחות, לכך היו לו ז' מצות מעמידים אותו על יחוד שיש לו" [ראה למעלה הערה 1030].

(1084) אחר המשנה הקודמת שאמרה "שבעה דברים בחכם".

(1085) יש להעיר, כי כאן כתב כמה פעמים שהחטא מוציא את **העולם** מן הסדר, ואילו בתפארת ישראל פ"ז [הובא בהערה 1083] ביאר שהחטא מוציא את **האדם** מן הסדר. ובעל כרחך שהוי דבר אחד, כי גם כאן וגם בתפארת ישראל ביסס את דבריו על פי מה שכתב בגבורות ה' פס"ו, נמצא שבשני המקומות האלו ציין שדבריו מתבארים על פי אותו מקור, ובעל כרחך שחד הם. אמנם למעלה פ"א מ"ב אמרו "על שלשה דברים העולם עומד", וכתב שם [קעט.] לבאר: "כבר בארנו הלשון שאמר "העולם עומד", ולא אמר "האדם עומד", כי האדם יסוד ועמוד כל העולם". וראה עוד למעלה פ"א הערה 1507.

(1086) שבע העבירות הן; (א) מקצתן מעשרין ומקצתן אינן מעשרין. (ב) גמרו שלא לעשר. (ג) שלא ליטול חלה. (ד) מיתות שאינן מסורות לבית דין ופירות שביעית. (ה) שבועת שוא וחלול השם. (ו) ג' עבירות חמורות ושלא שבתה הארץ בשביעית. (ז) ענוי ועוות הדין [מבואר להלן ד"ה ד"ה ויש מקשים].

(1087) לא מצאתי שביאר ענין זה בשאר ספריו. ובנתיב הלשון פ"ח [ב, פ:] הביא את דברי הגמרא [ערכין טז.] ש"על שבעה דברים נגעים באים", וכתב לבאר: "לכך הם מספר שבעה, כי היוצאים לצד ונבדלים מן הכלל ראוי שיהיו שבעה; כי יש יציאה לד' צדדים, וגם מצד המעלה ומצד המטה, ועוד היציאה מן האמצעי, עד שהם שבעה. ובכל אחד שייך יציאה מן הסדר הראוי כאשר הוא יוצא מצד הימין, וכן כאשר יוצא מצד שמאל, וכן בכולם, עד שהם שבעה. וכבר בארנו דבר זה גם כן בפרק בעשרה [בפשטות כוונתו לדבריו כאן], לכן על שבעה דברים נגעים באים".

(1088) פירוש - שבעה מיני פורעניות באים לעולם מחמת שבעה גופי עבירות שהוציאו את העולם מסדרו, שכאשר העולם יוצא מסדרו אז העולם לוקה בפורעניות, וכמו שמבאר.

(1089) פירוש - אם היה בעולם פורעניות, היה זה חסרון בעולם, והרי אין בו חסרון. ואודות שפורענות ויסורין הם חסרון, כן ביאר למעלה פ"ד מי"א [רכ.], וז"ל: "כי הפורעניות הוא ההעדר שדבק באדם... הפרענות הוא ההעדר", ושם הערות 973, 995. ובב"ב ח. אמרו "אין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ", ובח"א שם [ג, נט.] כתב: "החומר הוא מקבל חסרון, ולפיכך הפורענות, שהוא חסרון, הוא בשביל עמי הארץ, , שאין בהם שכל, רק הם בעלי חומר בלבד, ומצד זה יבוא החסרון, שהוא הפורענות". ואודות שאין בעולם חסרון, כן כתב בגו"א דברים פ"ח אות ג, וז"ל: "לא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך". ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו", ושם הערה 197. "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו

בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)]. "חס ושלום יהיה חסרון במעשה ידיו, ואין חסרון במעשה ידיו" [לשונו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" (עא:), ושם הערות 77, 78]. וראה בבאר הגולה בבאר הרביעי הערה 841, ולמעלה פ"א הערה 327, פ"ג הערה 811, פ"ד הערות 1124, 1519, ולמעלה הערה 423, ולהלן הערה 1116.

(1090) אודות שהחטא הוא יציאה מן הסדר, כן ביאר בנצח ישראל פל"א [תרו.], וז"ל: "כי עיקר החטא הוא היציאה מן הסדר". ובנצח ישראל פי"ד [שמ.] כתב: "והנה יש לך לדעת, כי המכות אשר באו על ישראל, המכות הגדולות - לשלם עונשם, ובא עליהם העונש יותר ממה שבאו על שום אומה שבעולם. אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל. ובאולי יאמר, אם כן הוא מה מעלתם במה שהם זרע אברהם יצחק ויעקב, והרי יוצא שכרם בהפסדם. והתשובה על זה, כי גם זה לעומת זה; כי אם ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל [יבמות קכא:] על הפסוק [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאוד', שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה. וכך השם יתברך, בשביל מצוה אחת קטנה אשר ישראל עושים, נותן להם שכר גדול מאוד, ודבר זה אינו נוהג אצל האומות" [ראה למעלה פ"ב הערות 193, 195, 436, 1498, ובפרק זה הערות 1059, 1440].

(1091) פירוש - כאשר העולם עומד בסדרו, אין בו פורעניות, כי העולם נברא בשלימות, והפורעניות הם חסרון [כמבואר למעלה הערה 1087]. נמצא שהפורעניות הם יציאה מן הסדר. ובנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "כי כאשר תלמידי חכמים בעולם, אין פורענות בא לעולם". והביאור הוא כמבואר כאן; הואיל ו"הסדר הוא עצם השכל" [לשונו במשנה הקודמת לפני ציון 1009], נמצא שהת"ח הוא מסודר, וכפי שכתב בנתיב התורה פי"ג [א, נה.], וז"ל: "כי התלמיד חכם ראוי שיהיה לו המדות שהם ראוים ומתיחסים אל השכל. וידוע כי השכל לא ימצא אצלו דבר היוצא מן הסדר, שאם הוא יוצא מן הסדר, דבר זה הוא כנגד השכל. לכך צריך שיהיה התלמיד חכם מסודר, ולא שיצא מן הסדר הראוי, שבזה מתיחס אל השכל שהוא מסודר" [הובא למעלה הערה 1010]. וכאן

ביאר שכאשר העולם מסודר בסדרו, אין בו פורעניות. לכך ברי הוא שכאשר יש תלמידי חכמים בעולם, אין פורענות באה לעולם.

(1092) פירוש - הואיל והעבירה מוציאה את העולם מן הסדר, לכך היא מביאה פורעניות לעולם, שאף הן מורות על יציאה מן הסדר. ולכך מספרן שבע, כי כל הקשור לסדר וליצאה ממנו מספרו שבע [אמנם ראה להלן הערה 1332, ששם נתבאר שמספר חמש מורה על כך]. וכן כתב בנצח ישראל פ"ט [רמ:], וז"ל: "שהיו יוצאים בחטאם מסדר הראוי... החטא היה גורם שבא עליהם פורעניות יוצא גם כן מסדר העולם".

(1093) לשון המשנה; "גמרו שלא לעשר, רעב של מהומה ושל בצורת באה. ושלא ליטול את החלה, רעב של כליה באה".

(1094) לכך פרנסתם של הכהנים והלוים באה מהמתנות שישראל נותנים להם. וכן נאמר [דברים יח, א] "לא יהיה לכהנים הלוים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל אשי ה' ונחלתו יאכלון", ופירש רש"י שם "אשי ה' - קדשי המקדש. ונחלתו - אלו קדשי הגבול תרומות ומעשרות, אבל נחלה גמורה לא יהיה לו בקרב אחיו".

(1095) של הישראל המעכב המתנות אצלו.

(1096) צרף לכאן את דברי רש"י [במדבר ה, י] "מי שמעכב מעשרותיו, ואינו נותנן, לו יהיו המעשרות, סוף שאין שדהו עושה אלא אחד מעשרה שהיתה למודה לעשות". הרי שכאשר מקפח פרנסת הלוי, אזי גם פרנסתו מתקפחת, וראה ברכות סג. וראה להלן הערה 1347 במה שהוקשה שם מדברים אלו.

(1097) שהרי אמרו במשנה שהרעב של חלה הוא "רעב של כליה", והוא חמור יותר מהרעב שהוזכר קודם לכן במשנה ביחס למעשר ["רעב של בצורת", "רעב של מהומה"]. ובסמוך כתב: "ואם אין חלה... אמרו שמביא הקב"ה רעב של כליה, שהוא כליון החיות לגמרי".

(1098) שנאמר [במדבר טו, יט-כא] "והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה' ראשית ערסתכם חלה תרימו תרומה כתרומת גרן כן תרימו אתה מראשית ערסתיכם תתנו לה' תרומה לדרתיכם". ובשו"ע יורה דעה סימן שכט סעיף א איתא "אין חיוב חלה אלא בלחם".

(1099) לשונו בנצח ישראל פ"ה [צח:]: "נתן לאדם הלחם, כי הלחם הוא חיי האדם בודאי, וכדכתיב 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם'" [ראה להלן הערה 1131]. אך לכאורה בפסוק זה מבואר שאין חיותו של אדם על הלחם לבדו, ואיך מביא פסוק זה להוכיח "שהלחם הוא חיותו של אדם". ויש לומר, שהפסוק רק בא לשלול מאדם שיחיה

על הלחם לבדו, אלא "כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם". ומשמע מכך שניתן לחיות על הלחם לבדו, ורק שיש לאדם להבין שחייו הרוחניים אינם מהלחם לבדו. אך אם אי אפשר היה לחיות מלחם לבדו, אזי לא היה צורך לתורה למעט זאת.

(1100) לשונו בנתיב גמילות חסדים ס"פ א [א, קנא:]: "ציוה לתת חלה מן הלחם, כי הלחם הוא חיותו של אדם, שאם לא היה הלחם לא היה יכול לעמוד כל ימיו, כי הלחם הוא סעדא דליבא, דכתיב [דברים ח, ג] 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וגו'... אם כן הלחם הוא חיותו של אדם". וראה להלן הערה 1128.

(1101) רמב"ם הלכות תרומות פ"ב ה"א "כל אוכל אדם הנשמר שגידוליו מן הארץ חייב בתרומה, ומצוה עשה להפריש ממנו ראשית לכהן, שנאמר [דברים יח, ד] 'ראשית דגנך תירושך ויצהרך תתן לו', מה דגן תירוש ויצהר מאכל בני אדם, וגידוליו מן הארץ ויש לו בעלים, שנאמר 'דגנך', אף כל כיוצא בהן חייב בתרומות, וכן במעשרות". ורש"י [ברכות לו.] כתב: "התורה לא חייבה לעשר אלא דגן תירוש ויצהר". ו"יצהר" הוא שמן הבא מהזיתים, וכמו שכתב רש"י [ר"ה יב:] "והזיתים - יצהר". ונראה שנקט במה שהזכירה התורה דגן תירוש ויצהר, וכלל את תירוש בדגן, כי שניהם נכללים ב"תבואה", וכמו שפירש רש"י [ר"ה יב:] "התבואה - דגן ותירוש קרויין תבואה". אך בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא:] ייחד את הדיבור גם על יין, ויובא להלן הערה 1131. אמנם הרמב"ן [דברים יד, כב] סובר שרק יין ושמן חייבים מן התורה במעשר, ולא זיתים וענבים, וכלשונו: "פירוש 'דגן' בלשון הקדש חמשת המינין הידועין בתבואה. ופירוש 'תירוש' היין החדש אשר ישיקו היקבים. ו'יצהר' השמן אשר בהן. ואין מין אחר בכל הזרעין ובכל פירות האילן חייבין מן התורה כלל לא בתרומות ולא במעשרות... שאפילו זיתים וענבים מעשר שלהם אינו מן התורה, עד שיעשו תירוש ויצהר. ותהיה בזה נזהר, שכבר טעו בו מגדולי המחברים". וראה תוספות ר"ה יב. ד"ה תנא דרבנן. והמהר"ל מבאר כאן כרמב"ם הלכות תרומות פ"ב ה"א, שיש חיוב מעשר על הזיתים עצמם.

(1102) שיש לו כל דיני לחם, וכמו שאמרו לגבי ברכת המזון שמין דגן ועשאו פת לדברי הכל מברך אחריו שלש ברכות [ברכות לז:], וכן הדגן חייב בחלה [חלה פ"ג מ"ז].

(1103) כי מין דגן ולא עשאו פת מברך אחריו ברכה אחת מעין שלש [ברכות לז:]. וכן אכל דגן חי מברך עליו בורא פרי האדמה [ברכות לז.], וכן אכל קמח של חטים מברך "שהכל נהיה בדברו", שכיון שיש לדגן עלוי אחר, והיא הפת, לכך כשנשתנה לקמח יצא מכלל פרי אך לכלל דרך אכילתו לא בא [ברכות לו.]. הרי קודם שהדגן נעשה לחם אין הוא נחשב כלחם.

(1104) לפנינו נמצא בב"ר מח, יא, ולא בפרק השוכר את הפועלים. וכן הביאו רש"י בחומש בראשית יח, ה. וכן בנתיב העבודה פי"ח [א, קכח.] הביא מאמר זה בשם המדרש.

(1105) משלי ד, כג "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". ולמעלה פ"ב מ"ט [תשיז:] כתב: "כי הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות... ועל ידו החיים בא לכלל האברים". ובגבורות ה' פס"ה [שג:] כתב: "כל האברים מקבלים החיות מן הלב, ולא תוכל לומר כי זה האבר מקבל חיות מאבר אחר, ואותו האבר מקבל החיות מן הלב, רק כל האברים מקבלים החיות מן הלב". ולהלן משנה כ [לפני ציון 2124] כתב: "כל האיברים מקבלים החיות מן הלב, אשר הוא באמצע גוף האדם, והלב מקבל פרנסה תחלה, ואחר כך ממנו מקבלים שאר איברים, שהלב שולח פרנסה לכל האברים". וכן הוא בבאר הגולה באר השביעי [שפו. (הובא למעלה פ"ב הערה 1214)]. וראה להלן הערות 2122, 2124.

(1106) פירוש - הלחם הוא חיותו של האדם משום שהוא סועד את לבו של אדם, והלב הוא חיותו של אדם, נמצא שהלחם הוא חיותו של אדם. לכך חלה היא יותר ממעשר, כי החלה ניטלת מהלחם, ואילו המעשר ניטלת מזיתים ודגן, ולכך החלה נותנת חיים לכהן המקבל. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קכח.] כתב: "ובמדרש, אמר רבי יצחק, בתורה בנביאים ובכתובים מצינו דהדא פתא מזוניתא דלבא [ומביא המדרש המובא כאן]... וביאור זה כי הלחם הוא חיותו של אדם, ולכך שם 'לחם' שייך על דבר שהוא נותן חיות לבריות... לחם דבר הסועד את הלב. וכל דבר שהוא פרנסה של בעלי חיים נקרא 'לחם'. רק מפני כי הלחם הנאפה הוא סועד יותר, כי לב האדם צריך סעד יותר, ולכך אין מברכין 'המוציא לחם' רק על לחם הנאפה, שהוא מיוחד אל האדם שהוא סועד לב האדם... כאשר נעשה לחם על ידי אפיה אז הוא סועד הלב לגמרי".

(1107) "תמרין משבען" [גיטין ע.]. ובגו"א בראשית פכ"א סוף אות כח [שסה.] כתב: "התאנים וענבים שהם באים לקנוח סעודה, ואינם עיקר סעודת האדם אשר יחיה עליו". ובתענית ה: אמרו "אמשול לך משל למה הדבר דומה, לאדם שהיה הולך במדבר והיה רעב ועיף וצמא, ומצא אילן שפירותיו מתוקין וצילו נאה ואמת המים עוברת תחתיו. אכל מפירותיו ושתה ממימיו וישב בצילו". ואמרו [יומא עח:] "פירי לא בעי סוכה". ולהלן [לפני ציון 1129] כתב: "אין חיותו של אדם תלוי בפירות. גם אי אפשר שיהיה מתפרנס כל ימיו בפירות". וזהו שכתב כאן "משביעין רעבון האדם **לפי שעה**", אך לא לתמיד.

(1108) פירוש - הפירות משביעים רעבון האדם שאמורים לתת לו את הפירות [לכהן או ללוי].

(1109) שהוא עשירית, וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות מעשרות פ"א ה"א "אחר שמפרישין תרומה גדולה, מפריש אחד מעשרה מן הנשאר, וזהו הנקרא 'מעשר ראשון', ובו נאמר [במדבר יח, כד] 'כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' וגו", והמעשר הזה ללויים זכרים ונקבות, שנאמר [במדבר יח, כא] 'ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה'". וראה להלן ציון 1156.

(1110) לשון הרמב"ם הלכות בכורים פ"ה ה"א: "מצות עשה להפריש תרומה מן העיסה לכהן, שנאמר [במדבר טו, כ] 'ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה', וראשית זו אין לה שיעור מן התורה, אפילו הפריש כשעורה פטר את העיסה". וראה להלן הערה 1155.

(1111) וכמו שאמרו [סנהדרין עח:] '"ואיש כי יכה כל נפש אדם' [ויקרא כד, יז]... 'כל נפש', כל דהוא נפש", ופירש רש"י שם "אפילו מקצתה". הרי שבנוגע לחיים אין שיעורים וגבולים, ואפילו חיים במקצת הוי חיים לכל דבר. דוגמה לדבר; מחללים שבת בשביל פקוח נפש [יומא פה.], ונפסקה ההלכה [שו"ע אור"ח סימן שכט סעיפים ג-ד] "מי שנפלה עליו מפולת... אפילו מצאוהו מרוצץ, שאינו יכול לחיות אלא לפי שעה, מפקחין". וכתב שם בביאור הלכה [ד"ה אלא לפי שעה], וז"ל: "וברור דאפילו קטן מרוצץ נמי מחללין, אף על פי דלא ישמור שבתות, גם לא יתודה ולא יבוא לכלל גדול, אעפ"כ מחללין... וגבי חרש ושוטה פשיטא דמחללין עליהם שבת, דהא אפילו נהרגין עליהם... ודע עוד דהוא הדין גוסס נמי מחללין עליו בפקוח הגל... משום חיי שעה מחללין עליו". הרי שכל משהו של חיים חשיב חיים לכל דבר וענין. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר זאת, כי "חיים" אינו אוסף של רגעים ושעות המצטרפים להדדי, אלא כל רגע של חיים היא מהות בפני עצמה, והרגע שלאחריו אינו אותם חיים, אלא חיים חדשים בפני עצמם. באופן שאין בחיים מושג של "המשך", אלא חיים במלוא עוצמתם בהוה. לכך אין שיעורים ומדידות בחיים, ואפילו כל שהוא של חיות נחשב ל"דבר שהוא חיותו".

(1112) לשון רש"י שם: "תתנו לה' תרומה - לפי שלא שמענו שיעור לחלה, נאמר 'תתנו', שיהא בה כדי נתינה", ומקורו בספרי שם. ובגו"א שם אות טו כתב: "נאמר תתנו שיהא בה כדי נתינה. אף על גב דרש"י פירש למעלה [שם פסוק כ] שאין לה שיעור, יש לפרש דהכא למצוה הוא דקאמר, אבל בודאי שם חלה חל עליה אפילו נתן לו פחות מכדי שיעור נתינה". ודע, שהתויו"ט הביא דברים אלו של המהר"ל, ובראשון לציון שם במשניות העיר על כך בזה"ל: "עיין בטור שו"ע יו"ד סימן שכב, שכל הפוסקים יעידון

ויגידון כי החלה גם כן אין לה שיעור מדאורייתא, אך מדרבנן", ושם מציין מקורות נוספים לכך.

(1113) נקט כאן בביכורים, אע"פ שלא הזכירם עד כה, כי גם הם לא הוזכרו במשנתינו, ומחמת אותו הטעם שתרומה לא הוזכרה, כי כמו שאין שיעור לתרומה, וחטה אחת פוטרת את הכרי, כך גם אין שיעור לביכורים [פאה פ"א מ"א, ובכורים פ"ב מ"ג], ואפילו אשכול אחד או גרוגרת אחת הוי ביכורים [ספרי דברים כו, ב (ראה להלן ציונים 1132, 1148)]. וביכורים באים רק משבעת מינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל [שם], לכך אין בהם חיותו של הכהן, כפי שאין בתרומה, ולכך לא הוזכרו במשנתינו. והתויו"ט כאן כתב: "דעת דרך חיים ד'מעשרין' דוקא מעשרות, ואין תרומה בכלל, דחטה אחת פוטרת כל הכרי. מה שאין כן בחלה, דכתיב בה נתינה, עיין שם. ולא משמע כן בגמרא דשבת פרק במה מדליקין". וכוונתו להקשות על מה שמבאר כאן שאין תרומה בכלל "רעב של בצורת", שהרי אמרו [שבת לב:] "בעון ביטול תרומות ומעשרות שמים נעצרין מלהוריד טל ומטר, והיוקר הוה, והשכר אבד, ובני אדם רצין אחר פרנסתן ואין מגיעין, שנאמר [איוב כד, יט] 'ציה גם חום יגזלו מימי שלג שאול חטאו'. מאי משמע, תנא דבי רבי ישמעאל, בשביל דברים שצויתי אתכם בימות החמה ["היינו תרומות ומעשרות" (רש"י שם)] ולא עשיתם, יגזלו מכם מימי שלג בימות הגשמים". הרי מבואר בזה שיש רעב של בצורת על מניעת תרומות ומעשרות, ולא רק על מניעת מעשרות.

(1114) בב"ר שלפנינו הובא פסוק אחר, והוא [שמות כג, יט] "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך". וכן למעלה פ"א מי"ח [תס:], נצח ישראל פ"ג [מה:], ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:] הביא את המדרש כפי שהוא בב"ר שלפנינו.

(1115) דה"י ב לא, ה "ראשית דגנך תירוש ויצהר", וביאר שם הרד"ק "תרומה גדולה שהיא ראשית". וכן מבואר במכילתא שמות כב, כח שהתרומה נקראת "ראשית". וכן הוא בתרומה פ"ג מ"ז. והפסוק שהובא במדרש להורות על מעשר ["ראשית דגנך וגו'"] פירש רש"י שם "ראשית דגנך - זו תרומה". וכן הקשה בנצח ישראל פ"ג [מט.], ובנתיב גמ"ח פ"א [א, קנ:]. ולהלן לאחר ציון 1145 ישיב על שאלה זו.

(1116) כי כבר נתבאר [למעלה הערה 1089] שהקב"ה ברא העולם בלא חסרון כלל, ולכך בהכרח שהקב"ה השפיע לבני אדם "מה שצריך להם", דאל"כ, היה חסרון בעולם. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קס:] כתב: "כי השם יתברך משלים חסרון כל הנבראים, ועל השם יתברך להשלים את החסר לאדם". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "כי על השם יתברך להשלים את כל העולם, שהוא בראו, והוא ברא את העני, וצריך לפרנסו".

ובגו"א במדבר פכ"ו אות טז [תמב:] כתב: "כיון דכל אחד נטל חלק בארץ ישראל... אין ספק בזה שהיו יכולים להתפרנס ממנה, דכיון דהקב"ה הנחיל אותם את הארץ, אין ספק שהיה מנחיל אותם ארץ שהיה די להם... דאין לומר כלל כי הקב"ה נתן להם הארץ שלא היה מספיק ליושב בה" [הובא למעלה פ"ג הערה 441].

(1117) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא.]: "העולם נברא בשביל בכורים מעשר חלה, כי אלו דברים משפיעים בני אדם לאחרים, ובזכות זה שמשפיעים ברא הקב"ה עולמו, והשפיע אותו, כי בזה דומה המושפע אל השם יתברך המשפיע העולם, כי הדומה משפיע הדומה... וכאשר העולם נוהג באלו דברים, אם כן משפיעים הטוב בכל החלקים אשר השפיע השם יתברך לעולם, ובשביל זה נברא העולם כאשר המושפע דומה לו, והוא גם כן משפיע... והתבאר לך מעלת גמילות חסדים" [הובא למעלה פ"א הערה 1785].

(1118) לשון הגמרא שם: "תניא היה רבי מאיר אומר, מאי דכתיב [קהלת ז, ב] 'טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה באשר הוא סוף כל האדם והחי יתן אל לבו', מאי 'והחי יתן אל לבו', דברים של מיתה; דספד יספדוניה ["יתן אל לבו שאף הוא יספדוהו, ואל ירע לו אם נהג כן" (רש"י שם)], דקבר יקברוניה, דידל ["הרים קולו בבכי ובמספד" (רש"י שם)] ידלוניה, דלואי ["ליוה את המטה מבית האבל לקבר" (רש"י שם)] ילווניה, דטען יטענוניה".

(1119) בנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנו.], ויובא בהערה הבאה. ומכנה זאת "במקומו", כי בנוגע לעניני חסד הרי שנתיב זה הוא "במקומו" [ראה למעלה הערה 1083].

(1120) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנו.]: "דספיד יספדוניה, דקביר יקברוניה, דטעין יטעוניה, דלווי ילווניה, דידיל ידלוניה. וכל זה מפני כי מי שעושה חסד ראוי לתשלום גמול לגמרי, [כי] כאשר עושה חסד וטוב, ראוי שיהיה גם כן נעשה עמו גם כן טוב, וזהו מדה נגד מדה. ומפני שראוי לתשלום גמול, יש להיות נפרע כפי הגמול שעשה, וכך יהיה נעשה עמו, ובאותה מדה יהיה נפרע לגמרי. כי מאחר שהוא ראוי לתשלום הטוב, ולכך ראוי שיתן לו השם יתברך אותו טוב בעצמו, וזהו תשלומין גמורים. ודבר זה אין שייך במדות אחרות, רק במדות של גומלי חסד. ועוד, כאשר עושה טוב לאחר, השם יתברך משפיע לו ג"כ הטוב והחסד, כי כמו כאשר יש נחל קטן, והוא מחובר אל הנהר הגדול אשר אין לו סוף, כאשר יוצאין המים מן הנחל הקטן, ומשפיעים מים לבור שסמוך לו, תכף ומיד יוצאים מים מן הנהר הגדול, וחוזר ומשפיע אל הנחל אשר מחובר לו המים שיצאו ממנו, ובאותו דרך שיצאו ממנו המים הם באים אליו. כך כאשר בעל

גמילות חסד, אשר הוא דבק בטובו של השם יתברך, כאשר משפיע לאחר מטובו, אז השם יתברך אשר הוא טוב, משפיע לו הטוב בעצמו אשר הוא עושה. וכל עוד אשר המים יוצאים ומשפיעים לאחר, יושפע לו גם כן, וכפי אשר השפיע, ובאותו דרך אשר השפיע, משפיע לו גם כן. והבן הדברים האלו מאוד, ותבין כי ראוי בעל המדה הזאת לתשלום גמול יותר מהכל".

(1121) לשונו למעלה פ"א מ"ב [קצד.]: "'ועוד אמר [שם] 'על גמילות חסדים'. שעם כל זה, אם אין חסדי השם יתברך, לא היה העולם קיים כלל. כי צריכים אל חסדו, ומכל שכן לפרנסה שלהם. ובחסדו מפרנס הכל, ומשפיע אל הכל. ולפיכך אמר 'ועל גמילות חסדים', כי כאשר יש גמילות חסד בעולם הזה, השם יתברך גם כן מנהיג עולם בחסדו, ומשפיע להם חסדו. ואם אין חסד בעולם, אין העולם יכול לעמוד... ואל יקשה לך, כי מה שאמר כאן 'ועל גמילת חסדים' היינו החסד שהאדם עושה לחבירו, ואין זה חסד שהקב"ה עושה. אין זה קשיא, כי כאשר בני אדם עושים חסד זה עם זה למטה, השם יתברך עושה חסד עם העולם למעלה, ומקיים העולם על ידי שפע חסדו". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ו [קעו.], וז"ל: "ואם תשאל, הרי אין זה גמילות חסד שבני אדם עושין, כי זהו החסד שהשם יתברך עושה. כי אין זה קושיא למבין, כי כאשר חסד בארץ, אז השם יתברך מתחסד עם העולם ומשפיע לעולם חסד. שהרי כל מדותיו של הקב"ה לעשות חסד עם העושה חסד, ודבר זה ידוע". **והנה נאמר** [בראשית יח, ד] "יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם וגו'", ופירש רש"י שם "יוקח נא - על ידי שליח, והקב"ה שלם לבניו על ידי שליח, שנאמר [במדבר כ, יא] 'וירם משה את ידו ויך את הסלע'". וכתב שם בגו"א אות יח [ד"ה ואם]: "ואם תאמר, למה דוקא במצוה זאת מה שעשה אברהם על ידי עצמו [כגון הלחם] שלם הקב"ה לבניו בעצמו. ויראה לי מה שדוקא במצוה זאת שעשה לאורחים דקדק הקב"ה עם אברהם לשלם כפי מה שעשה, ולא תמצא זה בכל שאר דברים שעשה, כי מצות גמילות חסדים מסוגל ביה, כדמוכח במסכת מועד קטן [כח:] דקאמר 'דיקבור יקברונה וכו', כדאיתא התם. והטעם הוא שגמילות חסדים בפרט מן הדברים שאוכל פירות בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, מוכרח הוא שיעשה פרי דומה למה שעשה, שאפילו פירות שלא נטע הוא עושה, מכל שכן אותו פרי עצמו שנטע שיעשה. ולפיכך כל חסד שעשה אברהם למלאכים, שלם הקב"ה לבניו, שיעשה להם כמו שהוא היה עושה, כי פרי שנטע היה עושה פרי גם כן". **דוגמה לדבר**; "ותקרא את שמו משה ותאמר כי מן המים משיתיהו" [שמות ב, י]. וכתב שם החזקוני: "'משוי' אין כתיב כאן, אלא 'משה', לומר כשם שמשיתיהו, כן יהיה הוא מושה אחרים, פירוש יהיה

מושה את ישראל ממצרים". והנה שם "משה" מורה על גמילות חסדים, וכמו שאמרו חכמים [שמו"ר א, כו] "'ותקרא שמו משה' מכאן אתה למד שכרן של גומלי חסדים, אע"פ שהרבה שמות היה לו למשה, לא נקבע לו שם בכל התורה אלא כמו שקראתו בתיה בת פרעה". וכשם ששמו של משה מורה על גמילות החסד [שנמשה מן המים], לכך דין הוא ששמו יהיה בבחינת "תולדותיהן כיוצא בהן", וטופח על מנת להטפיח, שאף הוא ימשה אחרים, כמשפט פירותיה של מדת החסד. וראה פחד יצחק ר"ה מאמר ג אות ב [הובא למעלה פ"א הערה 475].

(1122) נראה שכוונתו לדברים שכתב בפ"א מי"ח [תס:], שחזר לבאר שם את המשנה שהוזכרה בתחילת הפרק שם [משנה ב] "על שלשה דברים העולם עומד; על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים", וז"ל: "ועוד דרשו במדרש [ב"ר א, ד] בשביל זכות חלה מעשר ובכורים נברא העולם... ולמה בשביל אלו שלשה דברים נברא העולם. אבל אלו שלשה דברים הם מה שהאדם נותן לאחרים משלו, שהם חלה מעשר ובכורים... דבר זה נחשב גמילת חסד, כי גמילת חסד בין לעניים ובין לעשירים, וזהו עמוד ג' שהעולם עומד עליו. ולכך בזכות אלו נברא העולם, כי דברים אלו עמוד אל העולם... ויתורץ לך למה בזכות חלה ומעשר ובכורים נברא העולם, אלא שהוא גמילות חסדים, שהוא התחלת העולם. הרי כי נזכרו כל שלשה עמודים בתורה בתחילת הבריאה".

(1123) בא להורות שיש שלשה סוגי השפעה של ה' לעולם [הכרח, אפשר בלעדיו אך יש חסרון, ומותרות], וכנגדם עומדים חלה, תרומה, וביכורים. ומבאר כאן את השפעת הדבר שהוא הכרח לאדם, וכמו שיבאר.

(1124) לשונו בנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 47]: "כי השם יתברך הוא טוב מפני שהוא מטיב אל הכל. ולא שהטוב הזה בלא טעם, שאם יהיה השם יתברך מטיב לבריות ולא היה טעם אל הטוב, אין זה ראוי שיקרא 'טוב'. כמו שאמרו [ב"ק נ.] כל האומר הקב"ה וותרן, יוותרו לו חייו. ולא נקרא זה 'טוב', שאין מדת היושר נותן זה לוותר בחנם". ובמנחות נג: אמרו "'מטוב' זה הקב"ה, דכתיב [תהלים קמה, ט] 'טוב ה' לכל'", ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "'מטוב' הוא הקב"ה. שהוא קדוש ונבדל מן החומר בלי תכלית, כאשר מקדישין אותו מלאכי השרת [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1682]. ולכאורה יש בזה שני טעמים שונים לכך שהקב"ה הוא הטוב האמיתי; (א) שהוא מטיב לכל. (ב) שהוא קדוש ונבדל מן החומר. אמנם חד הם, כי בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] הגדיר את בעל החסד כך: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי,

ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [למעלה פ"ב מ"ה] אין עם הארץ חסיד. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר" [הובא למעלה הערה 280]. הרי רק מי שנבדל מהחומרי הוא המשפיע טובה לכל, וזה שני הטעמים מתאחדים.

(1125) כי הטוב משפיע טוב. ובבאר הגולה באר הרביעי [תה.] כתב: "כי זהו דרך השלם, שהוא משפיע הטוב לזולתו. ומפני שהוא יתברך הטוב, השפיע את העולם". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:] כתב: "מי שאמר בשביל התורה [נברא העולם (ב"ר א, ו)], סובר כי התורה נקראת טוב, כדכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'... ולכך אמר כי בשביל התורה, שהיא טוב גמור, ואין למעלה מזה, נברא העולם... כי הש"י בשביל שהוא טוב, השפיע העולם, שהטוב הוא משפיע. ואם המושפע בעצמו אינו טוב, א"כ מה היא טובתו שהשפיע, כאשר המושפע בעצמו אינו טוב. ולכך צריך שיהיה המושפע טוב, ובזה המשפיע הוא טוב, לפי שהשפיע הדבר שהוא טוב, ואין דבר יותר טוב מן התורה". וכן כתב בדרך ה' לרמח"ל ח"א פרק שני, וז"ל: "הנה התכלית בבריאה היה להיטיב מטובו יתברך שמו לזולתו... ובהיותו הוא לבדו יתברך שמו הטוב האמיתי, לא יסתפק חפצו הטוב אלא בהיותו מהנה לזולתו בטוב ההוא עצמו שהוא בו יתברך מצד עצמו, שהוא הטוב השלם והאמיתי". וכן כתב בדעת תבונות סימן יח, וז"ל: "מחוק הטוב הוא להטיב, וזה הוא מה שרצה הוא ית"ש, לברוא נבראים כדי שיוכל להטיב להם, כי אם אין מקבל הטוב, אין הטבה".

(1126) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא.]: "כי השם יתברך ברא והשפיע העולם מטובו, והשפיע ג' דברים; האחד, הוא ההכרחי לעולם, שאם לא היה מה שהשפיע, לא היה אפשר שיכול האדם לעמוד ולהיות לו חיים. ועוד ברא השם יתברך דבר שאם לא היה הדבר ההוא היה העולם חסר, אף שאפשר שהיה יכול להיות חי, רק שהיה חסר אם לא היה מה שהשפיע לעולם. ועוד השם יתברך ברא בעולם דברים שהם על היותר טוב אף שלא היה חסר בלא זה, מכל מקום ברא אותם על צד היותר טוב".

(1127) כי היא ניטלת הלחם, והלחם הוא חיותו של אדם, וכמו שביאר למעלה [מציון 1098 ואילך].

(1128) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא:]: "כמו שברא השם יתברך אלו ג' דברים, צוה השם יתב' גם כן שישפיע האדם לזולתו כך, ובשביל כך ראוי לו הבריאה, כי

כבר אמרנו כי ראוי שיהיה המושפע דומה במה אל המשפיע. וציוה לתת חלה מן הלחם, כי הלחם הוא חיותו של אדם, שאם לא היה הלחם לא היה יכול לעמוד כל ימיו, כי הלחם הוא סעדא דליבא, דכתיב [דברים ח, ג] 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וגו'... אם כן הלחם הוא חיותו של אדם, ודבר זה כנגד מה שברא השם יתברך בעולם ההכרחי" [הובא בחלקו למעלה הערה 1100]. ובירושלמי [הוריות פ"ג ה"ה] "אפשר לעולם לחיות בלא יין, ואי אפשר לעולם לחיות בלא מים". ובנתיב התורה פ"א [א, ח:] כתב: "כי אף שהיין יותר נחשב מן הלחם, כי היין משמח אלקים ואנשים, מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם, שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין, שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו" [הובא למעלה פ"ד הערה 1125].

(1129) כמבואר למעלה לאחר ציון 1100.

(1130) ראה למעלה הערה 1107. ומוסיף בזה שלא רק שאין חייו של אדם תלויים בפירות [כי יכול לחיות ללא אכילת פירות], אלא גם ההפך הוא נכון; אי אפשר לאדם לחיות כל חייו רק מפירות [ללא לחם]. ולא מצאתי מקורו לזה. ולכאורה בספרי פרשת שופטים [דברים כ, יט] מבואר לא כן, שאמרו שם: "'כי ממנו תאכל' [שם], מצות עשה, **שחייו של אדם אינו אלא מן האילן**. רבי ישמעאל אומר, מכאן חס המקום על פירות האילן, ק"ו מאילן; ומה אלו שעושים פירות, הזהירך הכתוב עליו, פירות עצמם על אחת כמה וכמה".

(1131) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא:], וז"ל: "אמנם היין והשמן בודאי אינם הכרחים לאדם, מכל מקום היה האדם חסר בלא אלו דברים. וכמו שהשם יתברך השפיע היין והשמן, כך ציוה השם יתברך לתת מעשר ממינים אלו, כי אף שאינם הכרחיים אלו מינים, מכל מקום הם להשלים את החסרון. וגם הדגן שממנו המעשר, ראוי הוא לתבשיל, והתבשיל זה משלים את האדם עד שאינו חסר, והשם יתברך ברא הדגן בענין שהוא ראוי לאדם לעשות ממנו כמה מיני תבשילים לצרכו. ואם לא היה זה, היה האדם חסר. ולכך ציוה לתת מן היין והשמן מעשר, ואף מן הדגן, שראוי הוא לתבשיל האדם. וכל דברים אלו משלימים חסרונו של אדם". ובנצח ישראל פ"ה [צח:] כתב: "מיני פרנסה; האחת, כדי לפרנס ולהחיות נפשו, כמו שנתן לאדם הלחם, כי הלחם הוא חיי האדם בודאי, וכדכתיב [דברים ח, ג] 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם'. השני, הוא הפרנסה שנתן לו אף כי אין צריך לו, רק להנאתו ולטובתו, ואין חיות האדם תלוי בו, כמו השמן והיין, ואין צריך אלו דברים רק לתוספות הנאה, ולא לצורך חיותו... מידי שהוא צריך

לחיות האדם, הם חטים ושעורים, שבהם תלוי חיות האדם... [אך] לפרנס בדבר שהוא רק להנאת האדם, הוא חמרא ומשחא" [הובא בחלקו למעלה הערה 1099].

(1132) ראה למעלה הערה 1113, ולהלו הערה 1148.

(1133) כמו שנאמר [ישעיה כח, ד] "כבכורה בטרם קיץ אשר יראה הרואה אותה בעודה בכפו יבלענה", ופירש הרד"ק שם "הבכורה שתבא בתחילה בני אדם קופצין עליה לקחתה... בזמן שתהיה בכפו תכף יבלענה מרוב חמדתו אותה". ואין כוונתו רק לבעלים, אלא גם לכהן המקבל הפרי, שאף הוא מתאוה אל פרי בביכור שלו. וראה להלן הערה 1147.

(1134) לשונו בנתיב גמילות חסדים ס"פ א [א, קנא:]: "אמנם הבכורים הם כאשר הפרי הוא בביכור, והאדם נהנה ממנו, והוא על צד היותר טוב בלבד. ואין זה שהוא משלים חסרון האדם, רק שהוא על הצד היותר טוב. והוא כנגד מה שברא השם יתברך בעולם דברים שהם על צד היותר טוב בלבד. וכאשר העולם נוהג באלו דברים, אם כן משפיעים הטוב בכל החלקים אשר השפיע השם יתברך לעולם, ובשביל זה נברא העולם, כאשר המושפע דומה לו, והוא גם כן משפיע". ובנצח ישראל פ"ג [מט.] סלל לו דרך אחרת בביאור מדרש זה, שביכורים כנגד הפשוטים ומצד התחלת יציאת הנברא לפועל, ומעשר כנגד אלו שיש להם קצת הרכבה ומצד הנברא, וחלה כנגד ההרכבה הגמורה, ומצד חבור החלקים ביחד. ושם מאריך בזה טובא

(1135) לשונו למעלה פ"א מי"ח [תס:]: "למה בשביל אלו שלשה דברים [חלה מעשר וביכורים] נברא העולם. אבל אלו שלשה דברים הם מה שהאדם נותן לאחרים משלו, שהם חלה מעשר ובכורים... ולכך בזכות אלו נברא העולם, כי דברים אלו עמוד אל העולם... ויתורץ לך למה בזכות חלה ומעשר [ובכורים] נברא העולם, אלא שהוא גמילות חסדים, שהוא התחלת העולם".

(1136) וקודם כתב "כל מה שברא" [ולא "שבראת"], וכגמרא [ברכות לז.] שלפנינו. וכן בטור [אור"ח סימן רז] איתא "כל מה שברא". ודבר זה שנוי במחלוקת ראשונים, כי הרא"ש בברכות שם גורס "על כל מה שברא", ואילו רבינו יונה בפירושו לרי"ף שם גורס "כל מה שבראת". והמשנה ברורה שם [סימן רז ס"ק ג, ובשער הציון שם אות ג] הכריע לומר "כל מה שברא". והמשנה ברורה [סימן רז סק"ב] הכריע לומר "וחסרונם... בהם", ולא "וחסרונן... בהן".

(1137) וקודם כתב "אשר בורא", וכאן "אשר ברא", והפוסקים כתבו [טושו"ע אור"ח סימן רז] "בורא".

(1138) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא.]: "יש לפרש כך מה שמברכין ברכה אחרונה 'בורא נפשות וכו" על ענין זה. כי דברים שתולה בהם נפש האדם נקראו 'נפש', כדכתיב [דברים כד, ו] 'כי נפש הוא חובל', מפני שתולה בו חיותו נקרא 'נפש'. ולכך אמר 'בורא נפשות רבות' כנגד הדברים שברא השם יתברך בעולם שתלוי בהם נפש האדם לגמרי. ואחר כך אמר 'וחסרונן', היינו דבר שאם לא היה אותן דברים היה האדם חסר".

(1139) לשון הטור [שם]: "פירוש הברכה 'בורא נפשות רבות' וכל מה שהם חסרים, ועל כל שאר הדברים שברא בעולם שלא היו הנפשות חסרים מהם אם לא בראן, שאינן אלא להתענג בהן 'להחיות נפש כל חי'". וכן כתבו התוספות [ברכות לז.], וז"ל: "בורא נפשות רבות וחסרונם - כמו לחם ומים, שאי אפשר בלא הם. 'ועל כל מה שברא להחיות בהם נפש כל חי', כלומר על כל מה שבעולם שגם אם לא בראם יכולין העולם לחיות בלא הם, שלא בראם כי אם לתענוג בעלמא, כמו תפוחים וכיוצא בהן". וכן הביא דברים בשם הטור להלן משנה כ [הערה 2052]. **וכן כתב** בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא.], וז"ל: "ואמר 'על כל מה שבראת להחיות בהן נפש כל חי', היינו שאר דבר, שאף אם לא היו לא היה כאן חסרון, רק שהם על צד היותר טוב. וכן פירשנו מצות ג' סעודות אשר האדם חייב בהם בשבת. כי השבת מורה כי השלים השם יתברך את עולמו, ולא החסיר ממנו דבר. ולכך אם לא היה אף סעודה אחת בשבת לא היה אפשר לאדם לעמוד כלל, ולכך הסעודה ראשונה כנגד הכרחי, שאי אפשר בלא זה. ואם לא היה רק סעודה אחת, היה האדם חסר, כי האדם לפי הראוי צריך שיהיה לו ב' סעודות בכל יום, אחת בוקר ואחת בערב, כדכתיב [שמות טז, יב] 'בין הערבים תאכלו בשר ובבוקר תשבעו לחם', ודבר זה ידוע. לכך סעודה שניה כנגד השלמה שהשלים את האדם שאינו חסר. סעודה ג' אין זה רק על צד היותר טוב, שיהיה נהנה בה האדם, ולפיכך יכול להשלים סעודה ג' במיני תרגימא, שהם דברים שהם להנאת אדם בלבד".

(1140) דוגמה לדבר; אמרו חכמים במשנה [ברכות מד.] "השותה מים לצמאו מברך 'שהכל נהיה בדברו'". ואמרו על כך בגמרא [ברכות מד:] "השותה מים לצמאו וכו', לאפוקי מאי, אמר רב אידי בר אבין לאפוקי למאן דחנקתיה אומצא". פירוש, שאם שותה מים להסיר דבר אכילה מגרונו המחניקה אותו, אינו מברך, שאין זה נחשב להנאה. ובתוספות שם [ברכות מה.] כתבו: "דחנקתיה אומצא - ודוקא מים שאין לו הנאה כי אם לשתות מים לצמאו, והנאה דחנקתיה אומצא אין זה נחשב הנאה. אבל שאר משקים, שלעולם הגוף נהנה מהן, בכל ענין מברך, ואפילו חנקתיה אומצא". הרי ששונה מים משאר משקים, שבמים אין לאדם שום הנאה וקיום, ורק אדם שותה מים כדי לרווות

צמאונו, או להסיר דבר מאכל מגרונו. מה שאין כן שאר משקים, שהגוף נהנה מהם, אם כן אינם עומדים רק כדי לרוות צמאונו, אלא כדי לשתות בעצם, ולכך תמיד מברכים עליהם.

(1141) פירוש - אף אם לא ימות ללא המים [שאינו צמא כל כך], מ"מ היה צמא למים בטרם ששתה, שאל"כ למה ישתה, הרי אינו נהנה מהם [ראה בביאור הלכה סימן רד, סעיף ז, ד"ה השותה], ונמצא שהמים באים להסיר חסרון צמאונו.

(1142) מבאר ש"**על** כל מה שברא וכו'" הוא כמו "אחרי כל מה שברא", וכמו [במדבר כח, י] "על עולת התמיד", שפירושו אחרי עולת התמיד [ראב"ע שם].

(1143) אודות ששהחיים הם קודמים לשאר דברים [כפי שההכרח קודם למותרות], כן ביאר למעלה פ"ב מ"ז [תרכב:], וז"ל: "והתחיל [שם] 'מרבה תורה מרבה חיים', כי התורה היא הראשון לנשמה מפני שנותנת לנשמה חיים... ולפיכך 'מרבה תורה מרבה חיים'". ובתפארת ישראל פכ"ט [תלז:] כתב: "כלל הדבר, מה שהוא מחויב ומוכרח, הוא קודם לדבר שאינו מחויב ומוכרח". ובגו"א בראשית פ"ד אות ד כתב: "שההכרח קודם לאינו הכרח, ולכך עבודת האדמה קדמה לעבודת הצאן". וכן בגו"א שמות פכ"ה ריש אות ד כתב שתרומת חובה קודמת לתרומת נדבה, כי החיוב קודם לאינו חיוב. ובח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.] כתב: "המשפט במה שהוא מחויב הוא ראשון, וקודם לדבר שאינו מחויב". והרמב"ם בפיהמ"ש [בהקדמתו לסדר זרעים] כתב: "סדר נשים התחיל במסכת יבמות. והטעם שהצריכוהו להתחיל ביבמות ולא התחיל במסכת כתובות, ועיון השכל נותן שהיתה ראויה להקדים. אבל נעשה זה מפני שהנשואין הוא דבר עומד ברשות אדם ורצונו, ואין לבית דין לכוף אדם עד שישא אשה. אבל היבום הוא מוכרח לעשותו ולומר לו חלוץ או יבם. וההתחלה בדברים המוכרחים הוא הנכון והראוי מן הדברים שאינם מוכרחים. ועל כן התחיל ביבמות, וסדר אחר כך כתובות". וראה בבאר הגולה באר השלישי הערה 148, ולמעלה פ"א הערה 1743, ופ"ב הערה 738.

(1144) חלה, מעשר, וביכורים.

(1145) עונה על שאלתו למעלה [לאחר ציון 1114]: "ויש לתמוה [על הב"ר] מה שזכרו אלו שלשה דברים [חלה, מעשר וביכורים, שבעבורם נברא העולם], ולא זכרו גם כן תרומה, שהיא נקראת 'ראשית' בכמה מקומות"

(1146) כי חטה אחת פוטרת את הכרי [חולין קלז:], וכמבואר למעלה [לפני ציון 1109].

(1147) פירוש - הביכורים מורים על ההנאה שיש לאדם מפרי חדש, וכמו שביאר למעלה [לפני ציון 1133]. ומה שכתב "מפני הנאה בלבד", יוסבר על פי דבריו למעלה

[לפני ציון 1133], שכתב: "כאשר הפרי הוא בביכור שלו, והאדם נהנה ממנו, ואין רק בשביל הנאה וטובה, ולא להשלים חסרון". א"כ "בלבד" בא לומר שאין בבכורים השלמת חסרון, אלא הנאה בלבד.

(1148) פירוש - לביכורים אין שיעור [ראה למעלה הערה 1113], ומביא וקורא אפילו אם זה רק אשכול אחד [ספרי דברים כו, ב], כי אין הביכורים באים להשלמת חסרון [שתבוא ותדון אם זה משלים את חסרונו אם לאו], אלא הם להנאה וטובה, ולכך זה מתקיים אף בכל שהוא.

(1149) לא הבנתי כוונתו במה שכתב "ושייך לברך על זה". שאין לומר שכוונתו לבעלים ש"מביא וקורא" [פסחים לו:], שהרי כאן הכל נדון מצד הכהן המקבל, וכפי שכתב שהתרומה היא בכל שהוא, וזה ביחס לכהן המקבל. ואם כן, מה שייך לומר על כהן המקבל ביכורים ש"שייך לברך על זה". ועוד יקשה, שלא מסתבר לכנות מקרא ביכורים בשם ברכה. ואולי כוונתו לחלק השני של ברכת "בורא נפשות" ["על כל מה שברא" להסבר הטור], ש"היינו דברים שאינן חסרון כלל, רק לטובה יתירה" [לשונו למעלה (לפני ציון 1139)], שיש לברך את השם על השפעת דברים שהם לטובה יתירה.

(1150) לאחר ציון 1131 שהאדם נהנה מפרי ביכורים, אע"פ שאין לו שיעור.

(1151) כי תחסר מן העולם ההשפעה המקבילה למעשר, והיא השפעת הדברים המשלימים את האדם, אף על פי שאפשר לאדם לחיות בלעדם.

(1152) בא לבאר טעם שני מדוע הרעב על אי נתינת חלה ["רעב של כליה"] חמור יותר מהרעב על אי נתינת מעשר ["רעב של מהומה ושל בצורת"]. ועד כה ביאר שהחלה היא חיותו של אדם [שניטלת מלחם], ואילו המעשר אינו כ"כ חיותו של אדם [שניטלת מפירות].

(1153) פירוש - לשון המשנה "ושלא ליטול את החלה" משמע שהחלה לא ניטלה בנוסף למעשר שלא ניתן, ובבא זו לאוסופי אירישא קאי. אך אם היו אומרים "אם אין נוטלין החלה", היה משמע שהבבא הזו אינה המשך הבבא הקודמת, אלא לעצמה קאי. וכן ביאר כאן הרבינו יונה, וז"ל: "שלא ליטול את החלה - שכולם אינן מעשרין, גם כולן אינן נוטלין את החלה".

(1154) לפי זה אין חומרא מיוחדת בחלה יותר ממעשר, אלא שבמשנה איירי בציור שהחלה לא ניטלה בנוסף למעשר, ולכך הרעב על כך חמור יותר, כי שנה ונשתרש בחטא.

(1155) שמן התורה אין לה שיעור [ראה למעלה הערה 1110], ומדרבנן תיקנו שיעור מועט, וכפי שיביא בסמוך.
(1156) כמבואר למעלה הערה 1109.
(1157) רש"י [במדבר טו, כ] "כתרומת גורן - שלא נאמר בה שיעור, ולא כתרומת מעשר שנאמר בה שיעור, אבל חכמים נתנו שיעור; לבעל הבית אחד מעשרים וארבעה, ולנחתום אחד מארבעים ושמונה", ומקורו מחלה פ"ב מ"ז.
(1158) שהוא רעב כבד יותר מרעב של בצורת, וכפי שפירש רש"י במשנה "רעב של מהומה - רעב כבד של מהומה, כלומר אוכלין ואינן שבעין". אמנם בסמוך יבאר באופן אחר מהו "רעב של מהומה".
(1159) פירוש - הרעב יהיה כל כך כבד, עד שאנשים יהיו "צועקין ורצין במאד אחר הפרנסה, עד שיהיה מהומה ביניהם" [לשונו כאן]. ונאמר [דברים כח, כ] "ישלח ה' בך את המארה את המהומה ואת המגערת בכל משלח ידך וגו'", ופירש רש"י שם "המהומה - שגוש קול בהלות". ורש"י [ש"א ה, יא] כתב: "מהומת מות - כל 'מהומות' על ידי רעם, וזה אביהן [שם ז י] 'וירעם ה' בקול גדול על פלשתים ויהומם'. כך מפורש באגדת 'שלשים ושתים מדות' דרבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי".
(1160) כי המעשר הוא גדול יותר מהחלה, כי הוא אחד מעשרה, וכמו שביאר.
(1161) פירוש - אין בזה כליה והעדר, אלא רק חסרון מעלה.
(1162) פירוש - כליון ואיבוד הדבר.
(1163) "מתנות עניים - לקט שכחה ופאה פרט ועוללות" [לשון הרע"ב להלן משנה ט].
(1164) משפט זה יובאר על פי מה שכתב למעלה פ"א מי"ח [תס:], וז"ל: "למה בשביל אלו שלשה דברים [חלה מעשר וביכורים (ב"ר א, ד)] נברא העולם. אבל אלו שלשה דברים הם מה שהאדם נותן לאחרים משלו, שהם חלה מעשר ובכורים. ולא אמרו בשביל מתנות עניים, כי אין זה דומה למתנות עניים, לפי שהוא עני, ודבר זה כמו צדקה נחשב. אבל מה שנותן מעשר ללוי וחלה לכהן, אין זה מתנת עניים. וכן בכורים שנותן לכהן, דבר זה נחשב גמילות חסד, כי גמילות חסד בין לעניים ובין לעשירים [סוכה מט:], וזהו עמוד ג' שהעולם עומד עליו. ולכך בזכות אלו נברא העולם, כי דברים אלו עמוד אל העולם... ויתורץ לך למה בזכות חלה ומעשר [ובכורים] נברא העולם, אלא שהוא גמילות חסדים, שהוא התחלת העולם". הרי שיש חילוק מהותי בין מתנות עניים לבין חלה ומעשר; מתנות עניים הן מצד העני, וכמו צדקה, והוא ממידת הרחמים. ואילו חלה ומעשר הם מצד הנותן, והוא ממידת החסד. וכן כתב בנתיב גמילות חסדים ס"פ ב [א,

קנד.], וז"ל: "ההפרש שיש בין גמילות חסדים ובין צדקה, כי גמילות חסדים הוא מצד הנותן, שהוא עושה טוב, בין שמבקש המקבל ובין שאין מבקש. אבל הצדקה הפך זה, כי מפני שהמקבל צריך, לכך נותן לו מפני דחקו. ודבר זה מצד המקבל... [ולכך] צדקה לעניים דוקא, שהמקבל הוא עני, וצריך לקבל. ואילו העשיר אין צריך לקבל דבר כלל, ולפיכך צדקה לעניים דווקא. אבל החסד שהוא מצד שהוא איש טוב משפיע לאחרים, הן יהיה עני והן יהיה עשיר" [הובא למעלה פ"א הערה 1789, ופ"ד הערה 40]. לכך המונע מתנות עניים הוא "יותר גזל לעניים מן המעשר והחלה", כי מתנות עניים שייכות יותר לעני, כי העני הוא הסבה לנתינה. מה שאין כן בחלה ומעשר, הרי אין הכהן והלוי הסבה לנתינה, ולכך אין בזה כ"כ גזל. **וצרף לכאן**, דספק מתנות עניים לחומרא [ר"ן נדרים ז. בשם הרמב"ן והרשב"א], ואילו ספק מתנות כהונה לקולא [כמבואר בטורי אבן לר"ה יד.]. ובאור שמח הלכות בכורות פ"ה ה"ג כתב על כך: "טעמא אמינא, דנחזי בכל מתנות עניים דעיקרן מתורת צדקה, דאפילו עני המחזיר על הפתחים מחוייב ליתן צדקה... והנה במת"כ קיי"ל דאין מוציאין מכהן לכהן... דכל מת"כ, כמו בכורים וכיוצא בזה... הוי ממון ככל דיני ממונות, שבספיקות המוציא מחבירו עליו הראיה". וראה עוד בקונטרס הספיקות כלל א אות ט, ובדברי יחזקאל סימן ל. ומדוע מתנות עניים נחשבות כצדקה, ואילו מתנות כהונה אינן נחשבות כך. אלא הם הם הדברים; חובת הנתינה במתנות עניים היא שמוטל על הבעלים לתת לעני ממון שכאילו הוא כבר שייך לעני, וכביכול ממון העני נמצא בידי הנותן ["צדק משלך ותן לו" (חולין קלד.)], ולכך ספק מתנות עניים לחומרא לטובת העני. מה שאין כן במתנות כהונה, הרי שחובת הנתינה היא שיש לישראל לתת את ממונו לכהן, אך לא שיש לכהן איזה שהיא אחיזה בממון זה בטרם נתינתו. לכך ספק מתנו"כ להקל לטובת הישראל, כפי שכך הוא בכל שאר חיובי ממון. ולהלן במשנה ט [לפני ציון 1338] כתב: "מעשר עני וגזל מתנות עניים... כל אלו שייכים לעני", הרי שביאר שמתנות עניים [אף בטרם נתינתן] שייכות לעניים, וכמבואר כאן. וראה להלן הערות 1339, 1370.

(1165) אמנם לא בחדא מחתא, שאמרו שם: "בארבעה פרקים הדבר מתרבה... ובמוצאי שביעית מפני פירות שביעית, ובמוצאי החג שבכל שנה ושנה מפני גזל מתנות עניים". ושאלתו היא שהואיל ובהמשך המשנה הוזכרו פירי שביעית ["דבר בא לעולם על מיתות האמורות בתורה... ועל פירות שביעית"], מדוע לא נזכרו עמהם גם מתנות עניים, כפי שנזכרו להדדי במשנה הבאה.

(1166) פירוש - אין הרעב מעשה של אבוד וכליון, אלא כאשר הברכה מסולקת מהעולם, ממילא נמצא רעב בעולם, כי בהעדר השפע מה', אז העולם עומד ללא השפע, וזהו הרעב. דוגמה לדבר; מיתה אינה מעשה אבוד וכליון, אלא הוא סילוק השפעת החיים, וממילא יש מיתה. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:], וז"ל: "כי החיים שהאדם מקבל נחשב כמו ברכה... כי החיות הם השפעה, כמו העושר והפרנסה שהם השפעה מן השם יתברך... העוני היא מניעת השפע, כמו מיתה, שהוא סלוק שפע החיים הבא על האדם" [הובא למעלה פ"א הערה 1222, ופ"ד הערה 869]. ולמעלה פ"א מי"ג [שמה:] כתב: "כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים', ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל בעל השררה שהוא מושל על האחר, ואינו עושה עצמו מקבל... אינו מקבל הקיום והחיים". וכן להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלקים חיים, נותן חיים לדבקים בו. ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך... וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור', כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים. ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך... [אז הוא] כרת. כי הוא הדבר אשר אמרנו למעלה, כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ נו, וראה להלן הערה 1211, 1366.

(1167) כפי שיבאר. ולכאורה זהו הסבר חדש [ושלישי] לדברי המשנה שהרעב בא מחמת מעשר וחלה; הסברו הראשון הוא שמעשר וחלה ניטלים מפירות ולחם, שהם פרנסת הלוי והכהן. הסברו השני הוא שכאשר מעשר וחלה אינם ניטלים [זה אחר זה], יש בזה חסרון לכל והעדר לכל. וכאן מבאר הסבר נוסף, שמעשר וחלה מביאים במיוחד ברכה לעולם, ולכך העדרם מביא רעב לעולם. אך לא משמע מדבריו שמוסיף כאן הסבר נוסף לעומת הסבריו הקודמים. והנראה, כי שני הסבריו הקודמים עסקו בשוני בין הרעב של אי נטילת מעשר לרעב של אי נטילת חלה; במעשר בא רעב של בצורת ומהומה, ובחלה בא רעב של כליה, ושני הסבריו הראשונים טרחו לבאר שוני זה. אך כאן אינו עוסק יותר בשוני הרעב, אלא בעצם הרעב, והוא מדוע מצינו רעב בחלה ובמעשר, ולא במתנות עניים. וכדי לבאר זאת באים דבריו דלהלן.

(1168) לשונו למעלה פ"ג מי"ג [רצז.]: "ומה שאמר 'מעשרות סייג לעושר', היינו כדאמרינן בפרק קמא דתענית... עשר בשביל שתתעשר, עד כאן. והנה טעם דבר זה

כי האדם כאשר יתן ממון שלו אל השם יתברך, הנה תבא הברכה מן השם יתברך אל הממון שלו, כי הקריב מן עושרו אל השם יתברך. ולכך צוה השם יתברך לתת אחד מן עשרה אליו, ובזה הקריב ממון שלו לרשות השם יתברך".

(1169) לשונו שם [רחצ.]: "ודוקא העשירי הוא קודש לה', מפני כי מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין המספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה מפני כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד... ומפני כי העשירי הוא המשלים לעשרה, שהם כלל, יש אל העשירי סגולה זאת שראוי לגבוה, שהוא יתברך כולל הכל, לכך ראוי אליו העשירי, שהוא משלים המספר עד שהוא הכל. וחשיבות המספר גורם זה, כי העשירי שהוא משלים אל המספר שהוא מספר שיש בו הכל, דהיינו מספר עשרה, ראוי לכנוס ברשות גבוה, שהוא יתברך כולל הכל, והוא הכל. ומזה תבין עוד מה שאמר 'עשר בשביל שתתעשר', כי הפרטיים הם חלקים בלבד, וכל חלק הוא חסר, מפני שהוא חלק בלבד. אבל העשירי אשר הוא משלים למספר עשרה, אינו פרטי, ולא שייך בו חלק, לכך אינו חסר".

(1170) כוונתו לדבריו שכתב למעלה פ"ג מי"ג [ש:], שהאריך טובא לבאר מדוע הפרטיים אינם מגיעים אלא עד תשעה, ואילו העשירי הוא כלל.

(1171) לשונו שם [רצט:]: "לפיכך כאשר הוא נותן מעשר אל השם יתברך, בזה דבק בו יתברך במה שהוא יתברך כולל הכל, כי לכך נותן העשירי, שהוא המשלים אל עשרה, שהוא מספר הכל, אל השם יתברך, שהוא כולל הכל. אז יש לו ברכה ורבוי, כי הכלל הוא ברכה, שאין בכלל חסרון, רק עושר. ונקרא העשירי בשביל זה בלשון 'עושר', כי העשירי משלים לעשרה, שהם כלל, והוא העושר. וכאשר דבק בו יתברך במה שהוא יתברך כולל הכל, אז מקבל ברכה ועושר מן השם יתברך. וזה 'עשר תעשר', 'עשר בשביל שתתעשר', ורוצה לומר כי נקרא העשירי בלשון 'עושר', כי העשירי הוא העושר, שהוא המשלים אל מספר שיש בו הכל. ולפיכך עשר אל השם יתברך בשביל שתתעשר".

(1172) פירוש - אע"פ שבעשירי גופא יש בו עשירות, וכמו שהתבאר, מ"מ כאשר יתן האדם אל ה' את עשירותו, אז הוא יתעשר לגמרי.

(1173) פ"ג מי"ג, שהאריך טובא [ש:-שט.] לבאר את סגולת העשירי לעושר, כי העשירי הוא כנגד הנותן, והתשעה כנגד המקבל. וכן הביא את דברי הראב"ע [שמות ג, טו], וכן שהעשירי כנגד הנקודה שבעיגול, והתשעה כנגד ההתפשטות של העיגול.

(1174) לשונו בח"א לשבת קיט: [א, סא:]: "טעם המעשר שהוא זוכה לעושר, דבר זה בארנו בכמה מקומות מה שאמרה תורה 'עשר תעשר' בשביל שתתעשר... כי העשירי בכל מקום הוא נבדל וראוי אל השם יתברך, ולכך יש עם המעשר הברכה גם כן. והארכנו בזה אצל 'מעשרות סייג לעושר' במסכת אבות... וכאשר יש בעושר שלו העשירי שהוא לה', אין ספק שדבק בעושרו הברכה העליונה... וגם המעשר יש לו דבר זה, כי העשירי הוא שהוא אל השם יתברך, וכיון שהוא אל השם יתברך, ואינו כמו שאר הט' שהם שייכים לאדם. וכל דבר שהוא ראוי אל השם יתברך, הנה יש לו מדריגת המליאה והשלימה בלתי חסרון, כי אין חסר רק התחתונים, אבל העליונים אינם חסרים, ודבר זה ידוע. ולפיכך ראוי העשירי אל השם יתברך מצד עצמו... וכאשר ראוי אל השם יתברך מצד עצמו, הנה עושרו דבק במדריגה השלימה מבלתי חסרון, וזהו בעצמו העושר... העשירי הוא העושר, ולכך שם 'עושר' ו'עשירי' בלשון אחד. וזה תבין, כי עד מספר ט' הם חלקים, עד העשירי שאינו עוד חלק... כי ט' הם חלקים, והחלק הוא חסר, אינו שייך אל השם יתברך, כי החלק הוא חסר. אבל העשירי אינו חלק עוד, וראוי הוא אל השם יתברך ביותר מה שאינו חלק. ולפיכך אמר הכתוב 'עשר בשביל שתתעשר', כי כאשר יפריש העשירי הזה, הנבדל מן התשעה, יש בממונו המדריגה הבלתי חסירה, ולכך באה הברכה בממונו" [הובא למעלה פ"ג הערות 1286, 1302]. וצרף לכאן, שנאמר [בראשית כו, יב] "ויזרע יצחק בארץ ההוא וימצא בשנה ההוא מאה שערים ויברכהו ה'", ופירש רש"י שם "רבותינו אמרו אומד זה למעשרות היה". הרי שהעשירות של יצחק נאמרה דוקא ביחס למעשרות, כי המעשר הוא שורש העשירות.

(1175) "באוצרות יין ושמן" [רש"י שם].

(1176) "מתוך כך באה מארה בשערים שמוכרים ביוקר" [רש"י שם].

(1177) "בעון חלה" [רש"י שם].

(1178) שהרי בתחילה דרשו שלולא חלה "בני אדם זורעים ואחרים אוכלין", וזהו רעב. ובהמשך דרשו שאם נותנים חלה אזי מתברכים. נמצא שהרעב והברכה תלויים בחלה.

(1179) ודייק לה, שמצות חלה היא אחת משלש מצות שנמסרו לנשים [ירושלמי שבת פ"ב ה"ו], ואע"פ שאנשים חייבים בה כנשים, מכל מקום נתייחדה המצוה הזאת לנשים, ועיקר המצוה מוטלת עליהן [יפה תואר בב"ר ס"פ יז]. וכן הוזכרה האשה בחלה בכמה משניות [חלה פ"א מ"ז, שם פ"ב משניות ג, ז, שם פ"ג מ"א, ושם פ"ד מ"א]. וזאת משום שחלה היא מצרכי הבית, והאשה מצויה בבית [רע"ב שבת פ"ב מ"ו]. וכן מצינו שפרנסת הבית תלויה באשה, שאמרו [ב"מ נט.] "לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין ברכה

מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו". לכך "החלה היא מצוה שהיא לבית, דהיינו פרנסת הבית", כפי שהאשה גופא מורה על שני דברים אלו. וראה תפארת ישראל פ"מ הערה 66, שנקודה זו נתבארה שם.

(1180) דברים אלו מבוארים בח"א לשבת לב: [א, כג:], שאמרו שם "בעון חלה אין ברכה במכונס וכו'", וכפי שהביא גמרא זו כאן, וכתב שם בח"א לבאר: "אע"ג שמעשר אינו מתחייב עד שיראה פני הבית [ברכות לה:], מכל מקום גם קודם שיראה פני הבית יש חיוב, רק שאין גמר חיובו עד שיראה פני הבית. אבל בעיסה שממנו החלה, אינו נעשה עד שבא לתוך הבית. ולפיכך המצוה הזאת, שהיא מצות חלה, תליא במכונס. ולכך אם אין חלה, אין ברכה במכונס, ומארה משתלחת בשערים. וכל זה שאין סימן שובע וברכה במה שהוא כנוס בבית. וזורעים זרעים ואחרים אוכלים, כלומר שאין מכניסין לבית הזרעים שהם זורעים, אלא אחרים. וזה ג"כ מאירה במכונס, שאין מכניסין מה שזורעין".

(1181) נראה לבאר את "ברכת הבית" על פי דבריו בח"א לב"מ נט. [ג, כו.], שכתב שם: "כאשר הבית הוא בכבוד, והיינו אשתו, שהיא נקראת ביתו [יומא ב.], מקבל ביתו הכבוד לגמרי, עד שנאמר עליו [תהלים קיב, ג] 'הון ועושר בביתו'. והטעם שהעושר תלוי באשה, כי העושר הוא ברכה, וכל ברכה צריך שיהיה כאן מקבל, והאשה היא מקבל. ולכך אמרו [יבמות סב:] השורה בלא אשה שורה בלא ברכה, שנאמר [יחזקאל מד, ל] 'להניח ברכה אל ביתך וגו'... האשה מוכנה לקבל על ידי האיש, באשר האשה היא כלי מוכן לקבל, כי היא ביתו של אדם". ובח"א ליבמות סב: [א, קלג:] כתב: "על ידי האשה יש קבלת ברכה, כי הברכה צריך קבלה, והאשה מוכנת היא אל הקבלה... צריך אל מקבל הברכה, וזה בודאי על ידי אשה, שהיא מקבלת הברכה, וזה שאמר 'להניח ברכה אל תוך ביתך', כלומר שאל ברכה צריך קבלה, וכאשר אין אשה, אין כאן קבלת ברכה". הרי שהברכה חלה על האשה, כי היא המקבלת את האדם, והברכה זקוקה למקבל. והרי אף הבית הוא מקבל [את האדם], עד שכל מקבל נקרא "בית", וכמו שכתב בח"א לב"ב נח. [ג, פג.], וז"ל: "כל מקבל הוא 'בית' לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו" [הובא למעלה פ"א הערה 690]. ולכך הברכה נתלית בבית, עד שאומרים "ברכת הבית". וראה הערה הבאה.

(1182) ויש בזה הטעמה נפלאה; הפסוק [יחזקאל מד, ל] "ראשית ערסותיכם תתנו לכהן להניח ברכה אל ביתך" מובא פעמיים בש"ס; (א) שבת לב:, שלמדו ממנו ש"אם נותנין [חלה] מתברכין". (ב) יבמות סב:, שלמדו ממנו ש"כל אדם שאין לו אשה שרוי

בלא ברכה". הרי שהחלה והאשה נמצאות באותו גדר ממש, ששתיהן מביאות ברכה לבית. לכך הנאמר על אחת יאמר על השניה; וכפי שמצינו שהאשה נקראת "בית", וברכת הבית תלויה באשה [ראה הערה קודמת], כך הוא הדין ממש בחלה; החלה היא מצרכי הבית, וברכת הבית תהיה תלויה בה. וכל זה הוא משום שהבית מקבל את האדם, והברכה חלה רק על ידי מקבל, וכמו שנתבאר. ובח"א לסוטה לט. [ב, עז:] כתב: "כי הבית הוא מקבל, כמו שכתיב 'להניח ברכה אל תוך ביתך', ושם מקבל הברכה והחיים" [הובא למעלה פ"ג הערה 950]. ראה הערה 1185.

(1183) המעשר והחלה.

(1184) כמשפט ההפכים, שכאשר מתרחקים מהפך אחד, בזה גופא מתקרבים אל ההפך השני, כי הפרישה מדבר אחד [ברכה] היא ההתדבקות בהפכו [קללה], וכפי שביאר למעלה פ"ג מ"ז [קצד.], וז"ל: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים [זה] אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ולמעלה פ"ג תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו", ושם הערה 890 [ראה למעלה פ"ג הערה 671, פ"ד הערה 894, ולמעלה הערות 495, 1018]. **ויש להעיר**, דבחלה הוצרכנו לשני פסוקים; פסוק אחד מורה על הרעב ["והפקדתי עליכם בהלה"], ופסוק שני מורה על הברכה ["להניח ברכה באל תוך ביתך"]. אך במעשר הביא רק פסוק אחד המורה על הברכה ["עשר כדי ששתעשר"], אך לא הביא פסוק שני המורה על הרעב [אם לא יעשר], אלא הוא מובן מעצמו כי "מכלל הן אתה שומע לאו", וכמבואר כאן, ומדוע בחלה הוצרכנו לשני פסוקים. אמנם בגמרא [שבת לב:] הובאו גם כן שני פסוקים במעשרות, שאמרו שם "בעון ביטול תרומות ומעשרות שמים נעצרין מלהוריד טל ומטר, והיוקר הוה, והשכר אבד, ובני אדם רצין אחר פרנסתן ואין מגיעין, שנאמר [איוב כד, יט] 'ציה גם חום יגזלו מימי שלג שאול חטאו'. מאי משמע, תנא דבי רבי ישמעאל בשביל דברים שצויתי אתכם בימות החמה ["היינו תרומות ומעשרות" (רש"י שם] ולא עשיתם, יגזלו מכם מימי שלג בימות הגשמים. ואם נותנין מתברכין, שנאמר [מלאכי ג, י] 'הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די'". אך כאן לא הביא מאמר זה ופסוקים אלו. ויל"ע בזה.

(1185) יש להתבונן בדבריו אודות חלה, שביאר שהחלה מביאה לברכת הבית, כי "היא מן העיסה שהוא שייך לבית, ומתברך הבית בשביל זה" [לשונו כאן]. והנה נתבאר למעלה [הערות 1181, 1182] כי המקביל לחלה היא האשה, וברכת הבית של חלה מקבילה לברכת הבית של אשה. אך אשה היא מקבלת האדם, וכפי שהבית מקבל את האדם, וכמו שנתבאר. אך כיצד מצינו בחלה שהיא מקבלת את האדם, עד שהיא מביאה ברכה לבית, דמהו ה"מקבל" שיש בחלה, שמחמת כן ברכת הבית תלויה בה. ובודאי שיש לצרף לכאן דברי המדרש תנחומא פרשת נח אות א, שאמרו: "ומה ראו נשים להצטוות על... מצות חלה... היא טמאה חלתו של עולם, דאמר רבי יוסי בן דוסמקא כשם שהאשה מקשקשת עיסתה במים, ואחר כך היא מגבהת חלתה, כך עשה הקב"ה לאדם הראשון, דכתיב [בראשית ב, ו] 'ואד יעלה מן הארץ והשקה', ואחר כך [שם פסוק ז] 'וייצר ה' אלקים את האדם עפר וגו'"". הרי שבריאת אדם גופא נמשלה להפרשת חלה, ובזה נמצא הצד השוה לאשה. ובנצח ישראל פ"ג [נא:] כתב: "העולם התחתון הוא עולם הרכבה, ושם יש הרכבה מזגית בודאי, שנמזגו ביחד, וכנגד זה מצות החלה. ועל דבר זה ראיה ברורה, שכן אמרו חכמים במדרש [ב"ר יד, א], אדם הראשון חלה טהורה היה, האשה מקשקשת עיסתה במים, ואחר כך מפרשת חלתה. כך 'ואד יעלה מן הארץ והשקה כל פני האדמה', ואחר כך 'ויצר אלקים את האדם'. הרי בארו כי אדם הראשון, אשר הוא קודש לה', הוא הראשית אשר בעולם הזה התחתון, והוא כמו החלה. והבן אלו דברים מאוד מאוד". ובחו"א לשבת לב: [א, כג:] כתב: "כי המצוה הזאת היא על ידי מעשה האדם, שהוא מגלגל את העיסה". ומכל הנ"ל עולה שחלה מורה על העולם מצד המקבל, ועל עולם התחתון. ותן לחכם ויחכם עוד.

(1186) עיין ברבינו אברהם פריצול [שסיים פירושו לאבות בחודש תמוז שנת רע"ז] וספורנו [כתבי רבי עובדיה ספורנו, ירושלים, תשמ"ז] שכתבו כאן שאין במשנתינו שבעה פורעניות, אלא חמשה בלבד, והם; רעב, דבר, חרב, חיה רעה, וגלות. וכן רמז לכך בפירוש הגר"א כאן

(1187) והוא פורעניות של רעב, ומדוע שיחשבו לפורעניות שונות. ושבעה מיני הפורעניות הם; רעב של בצורת, רעב של מהומה, רעב של כליה, דבר, חרב, חיה רעה, וגלות. ומקשה על שני הפורעניות הראשונים שהן אחד. ולכאורה גם היה יכול להקשות כן על הפורעניות השלישית, שהיא "רעב של כליה", שאף רעב זה נכלל בפורענות של רעב, ונמצא שיש כאן רק חמשה מיני פורעניות, וכמבואר בהערה הקודמת. ואכן בסמוך [לאחר ציון 1196] יזכיר רעב של בצורת מהומה וכליה בחדא מחתא.

(1188) הרי שמנה כאן תשעה גופי עבירה, ואף אם תחשיב "מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין" לעבירה אחת, וכן "עינוי הדין ועיוות הדין ועל המורים בתורה שלא כהלכה" לעבירה אחת, מ"מ עדיין נמנו כאן תשעה גופי עבירה. וכאן משמיט העבירות של שבועת שוא וחילול השם, שאם הם הוזכרו בהמשך המשנה, אך בסמוך ימנה אותם. ונמצא ששאל כאן ג' שאלות; (א) מדוע סוגי הרעב השונים אינם נחשבים לפורענות אחת [ראה להלן הערה 1197 בישוב שאלה זו]. (ב) מדוע "מקצתן מעשרין" ו"גמרו שלא לעשר" נחשבים לשני גופי עבירה, הרי זהו חטא אחד [ראה להלן הערה 1190 בישוב שאלה זו]. (ג) יש במשנתינו יותר משבע עבירות [ראה להלן הערה 1196 בישוב שאלה זו].

(1189) דע, שתיבת "עבירה" אינה נמצאת במקרא, אלא הוא לשון חכמים, כי במקרא נזכרו "חטא" ו"עוון", אך לא "עבירה". ועכ"פ מבאר ש"עבירה" היא מלשון העברת דרך, שעובר על הדרך הישרה. וכן אמרו חכמים [סנהדרין לא:] "העביר עלי את הדרך", ופירש רש"י שם "העביר עלי את הדרך - לא נהג עמי כשורה". ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.] כתב: "כי אין העבירה רק שהוא יוצא חוץ מן הדרך הישר מה שראוי לעשות על פי הדין והמשפט" [הובא למעלה פ"ד הערה 971]. וצרף לכאן דבריו בנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.] שכתב: "בכל מקום קראו חכמים הערוה 'עבירה' סתם, ולא כן שום חטא... והטעם בזה משום כי אצל עריות כתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו', וקראו חכמים את העריות 'חוק', כמו שפרשו ז"ל [מכילתא שמות טו, כה] 'שם שם לו חוק ומשפט', 'חוק' אלו העריות. כי השם יתברך נתן חוק לאדם שלא יקרב אל הערוה, וכדכתיב [ויקרא יח, ו] 'לא תקרבו לגלות ערוה'. וכל זה מפני החוק שיש לעריות, ומי שהוא בא על הערוה עובר החוק שכתיב בערוה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1216]. ולפי דבריו כאן מובן היטב מדוע שסתם "עבירה" הוא ערוה, כי "עבירה" פירושו לעבור על הדרך הראויה, ואיסור עריות הוא בטוי לדרך וקו מסויים שאין לעבור, ולכך סתם "עבירה" הוא העובר על חוק העריות.

(1190) כמו שנאמר [דברים יג, ו] "להדיחך מן הדרך", ודרשו חכמים [סנהדרין צ.] "אפילו מקצת הדרך", הרי שיש דרגות שונות ביציאה מן הדרך; יציאה ממקצת הדרך, או יציאת מועטין מהדרך, וממילא יש יציאה מכל הדרך, או יציאת הכל מהדרך. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ב"ב ס:] "אין גוזרין גזרה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה". הרי שיש הבדל בין אם רוב הצבור אינו עומד בה, למיעוט הצבור שאינו עומד בה. וכך הוא גם בנידון דידן; אינו דומה רבים העוברים עבירה, למועטין העוברים

עבירה. ובזה מיישב את שאלתו השניה והיא מדוע "מקצתן מעשרין" ו"גמרו שלא לעשר" נחשבים לשני גופי עבירה, הרי זהו חטא אחד.

(1191) שהוא עונש גלות. ואחידות העונש מורה על אחידות העבירות, כי העונש הוא בטוי לעבירה. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין צ.] "כל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה", וכמבואר בסוף משנתינו [ושם הערה 1223]. הרי שהעונש הוא תולדה מהחטא, ועל כך אמרינן "תולדותיהן כיוצא בהן". ולכך עונש אחד על עבירות מחולקות מורה שאיירי כאן בהעברה אחת ושוה לכולן.

(1192) לשונו להלן במשנה ט [לאחר ציון 1275]: "הארץ היא קדושה, וכל קדושה היא הפך הטומאה, וידוע כי הטומאה מבטל ומפסיד הקדושה. וכל דבר שהוא קדוש, בנגעו בטומאה מיד בטל הקדושה. ולא מצאנו טומאה רק באלו ג' דברים, שהם בפרט נקראים טומאה, וכדאיתא בפרק קמא דשבועות, וכמו שהתבאר למעלה. ולפיכך אלו ג' דברים הפך הארץ, שהיא קדושה. ויש לך להבין מאוד למה אלו ג' דברים נקראו 'טומאה' בפרט, כי הם דברי חכמה עמוקה מאד", ושם הערות 1282, 1283.

(1193) המשך לשונו להלן במשנה ט [שם]: "וכן עצמו הענין הרביעי, שהיא השמיטה, הוא מצד קדושת הארץ... השמיטה היא קדושה בודאי לארץ, שהרי פירות שביעית שם קדושה עליהם... ולכך אמר על דברים האלו ישראל גולים ממנה, כי ג' דברים, שהם עבודה זרה שפיכות דמים וגלוי עריות, הם טומאה, והם מטמאים ומבטלין את הקדושה. והרביעית, השמיטה, היא עצם הקדושה אל הארץ. וכאשר אין נוהגין קדושה בארץ, אין הארץ סובלת את הדברים האלו, והם גולים ממנה, ופירוש זה ברור". וכן להלן במשנה ט [לאחר ציון 1327] חזר לבאר הסבר נוסף, עיי"ש.

(1194) פירוש - באה אותה פורענות, והיא "דבר בא לעולם". ולהלן במשנה יבאר מדוע העונש הוא דבר.

(1195) והפורענות היא "חיה רעה באה לעולם".

(1196) הקושיא השלישית שהקשה למעלה, והיא שיש במשנתינו יותר משבע עבירות [למעלה לפני ציון 1189]. ועל כך משיב שהעונש האחיד הניתן על עבירות שונות מורה שהוי העברה אחת, אע"פ שאיירי בעבירות שונות.

(1197) בזה מיישב את קושיתו הראשונה שהקשה למעלה [לאחר ציון 1186], והיא מדוע סוגי הרעב השונים אינם נחשבים לפורענות אחת. ועל כך משיב שהואיל ולשלשת סוגי הרעב האלו יש שמות נפרדים, לכך הם נחשבים לשלשה מיני פורעניות מחולקים. ויש להבין, כיצד תשובה זו היא פועל יוצא ממה שביאר עד כה, שעד כה ביאר שהתנא

מחשיב עבירות שונות להעברה אחת כאשר העונש הוא אחד, וכן התנא מחשיב עבירה אחת כשתי העברות שונות כאשר איירי בהעברות שונות [עוברין מקצתן, ועוברין כולן]. וכל זה נוגע כלפי מנין העבירות, שהתנא מונה את ההעברות, ולא את העבירות. אך כאן מבאר שמנין העונשים יעשה על פי שמות העונשים, ולכך שמות הרעב השונים יחשבו לעונשים שונים, ולא לעונש אחד של רעב בלבד. אך נקודה זו [לגבי שמות הרעב השונים] אינה לכאורה קשורה לנקודה הקודמת [שהתנא מונה את ההעברה ולא את העבירות]. אך כאשר פתח לבאר ששמות הרעב השונים הוא הקובע, כתב [לאחר ציון 1196]: "**וכן** יקרא גם כן פורעניות של בצורת ופורעניות של מהומה ופורעניות של כליה לג' פורעניות, כיון שכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו". ותיבת "וכן" מורה שדברים אלו משתייכים לדבריו הקודמים, ולכאורה שייכות זו אינה מובנת, שהרי אף ללא דבריו הקודמים [לגבי מנין העבירות וההעברות] היה עדיין ניתן לומר ש"כיון שכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו, למה לא יהיה זה ג' מיני פורעניות מחולקים". ויל"ע בזה.

(1198) לכך נאמר במשנה "דבר בא לעולם על מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין".

(1199) כתובות ל. "מיום שחרב בית המקדש, אף על פי שבטלו סנהדרין, ארבע מיתות לא בטלו. לא בטלו, הא בטלו להו, אלא דין ארבע מיתות לא בטלו ["עונש דוגמתם" (רש"י שם), "פורענות בידי שמים הדומה למיתה שהוא מחוייב בה" (רש"י סנהדרין לז:)]; מי שנתחייב סקילה, או נופל מן הגג או חיה דורסתו. ומי שנתחייב שריפה, או נופל בדליקה, או נחש מכישו. ומי שנתחייב הריגה, או נמסר למלכות או ליסטים באין עליו. ומי שנתחייב חנק, או טובע בנהר או מת בסרונכי", ורש"י כאן במשנה הביא גמרא זו. ואע"פ שלא נזכר שם מיתת דבר, אך מיתת דבר היא דומה למיתות בית דין, וכמו שכתב בסמוך, וז"ל: "כי יש בדבר שני דברים. האחד, שהמלאך הוא משחית ביד חזקה... כי אם לא יקיימו מיתות בית דין האמורות בתורה... בא מלאך שהוא משחית בכח, ודומה הדבר שבא בכח גדול, כמו דין בית דין הוא בכח, שצריכים בית דין לעשות מעשה ולהמית". לכך מיתת דבר היא "עונש דוגמתם" [לשון רש"י בכתובות שם]. ומה שהגמרא בכתובות לא הביאה דבר, זה לא קשיא, כי דעת המהר"ל היא שמיתת דבר היא מיתה שנעשית על ידי מלאך המות [גו"א בראשית פ"ו אות כו, ויובא בסמוך], ולכך כל מיתות שהוזכרו בכתובות נכללות במיתת דבר, שאין מיתת דבר אלא מיתה שנעשית על ידי מלאך המות, והרבה שלוחים יש בזה.

(1200) משנה תמורה לג: "ואלו הן הנשרפין; חמץ בפסח ישרף, והערלה וכלאי הכרם", ופירש רש"י שם "כלאי הכרם - 'פן תוקדש המלאה וגו" [דברים כב, ט], פן תוקד אש [קידושין נו:], וערלה מכלאים גמרינן".

(1201) ומשום חשש תקלה. וקשה, הרי במשנה [תרומה לג:] אמרו שם שערלה וכלאי הכרם הם נשרפים, ורש"י הביא כן מהמקרא [הובא בהערה הקודמת], ולא למד כן משום שאסורים בהנאה. וראתי בספר הזכרון למרן הגר"י אברמסקי זצ"ל, בדבריו של הגאון רבי ישעיהו גולדשמיט זצ"ל, שכתב שם [עמוד שיז], וז"ל: "ונראה בזה שאף אם נאמר שדין שריפה בכלאי הכרם וערלה הוי מדין תורה, שונה דינן והגדרתן מדין שריפת קדשים שנפסלו. כי שריפת קדשים פסולים דין שריפתן הוא מחמת שיש בהן דין שריפה מחמת עצמם, ומחמת שם קדשים שיש עליהן. מה שאין כן דין שריפה בכלאי הכרם וערלה, שאין בהם כל קדושה, ורק חלות איסור יש בהם, שאסורים בהנאה, וכל גדר שריפתן הוא רק מחמת תקלה, שלא יכשלו בהם באיסור הנאה". והוכיח כן מהרבה מקומות, וישב על פי זה מה שאמרו שם בהמשך המשנה [תרומה לד.] "וכל הנשרפין לא יקברו", ופירש רש"י שם "דלמא אתי אינש ואשכח להו, ואכיל להו". והקשה הרעק"א שם בגליון הש"ס על כך, וז"ל: "קשה לי, למאי צריך טעמא לזה, כיון דמצותו בשריפה, פשיטא דלא יקבר לבטל מצותו". וליישב זאת כתב הגר"י גולדשמיט [שם] בזה"ל: "אין כוונתו של רש"י דהוי גזירה מדרבנן, כי דעת רש"י שדין כל הנשרפין וגם כלאי הכרם וערלה הוי מהתורה. רק בא לבאר שיש בין הנשרפין שגדרן הוי משום שלא יכשלו בהם, וא"כ מאי שנא קבורה משריפה. ועל זה ביאר רש"י שגם בקבורה אפשר שימצאו זה אנשים ויכשלו באכילה, לכן הצריכה התורה שריפה, שלא יכשלו בזה אף פעם, ולכן הנשרפין לא יקברו". והם הם דברי המהר"ל כאן. וראה בסמוך הערה 1206.

(1202) ויקרא כה, ו "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה וגו'", ופירש רש"י שם "אע"פ שאסרתים עליך, לא באכילה ולא בהנאה אסרתים, אלא שלא תנהוג בהם כבעל הבית, אלא הכל יהיו שוים בה, אתה ושכירך ותושבך".

(1203) חייב אדם לבער פירות שביעית שבביתו בזמן שכלו הפירות מן השדה, שנאמר [ויקרא כה, ז] "ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכל", ואמרו [פסחים נב:] מה ת"ל 'ולבהמתך', אם חיה שאינה ברשותך אוכלת, בהמה שהיא ברשותך אינו דין שתאכל. אלא מקיש בהמה לחיה; כל זמן שחיה אוכלת בשדה, בהמה אוכלת בבית. כָּלָה לחיה שבשדה, כַּלֵה לבהמתך שבבית.

(1204) לשון הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פ"ז ה"ג: "היו לו פירות מרובין מחלקן מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד... ואם לא מצא אוכלין בשעת הביעור, שורף באש או משליך לים המלח ומאבדן לכל דבר שמאבד" [ועיין בפירוש המשניות לרמב"ם שביעית פ"ט מ"ב]. וכן הוא בראב"ד שם. והכס"מ שם בהלכות שמיטה ויובל הביא שיטות נוספות בזה. וכן דעת הרמב"ן בפירוש התורה [ויקרא כה, ז], שכתב: "אין הענין שיהיו הפירות אחר זמן הביעור אסורין בהנאה ובאכילה, ויהא מחויב לאבדם, ולא מנו חכמים במשנה [תמורה לג:] פירות שביעית לא מן הנשרפים ולא מן הנקברים. ואינו אלא שהוא צריך לבערם מרשותו ולהפקירם לעניים ולכל אדם".

(1205) מבאר שביעור פירות שביעית הוא מהתורה. וכן הבה"ג מנה זאת למצוה בפני עצמה [מצוה קנט]. אך שאר מוני מצות לא מנו אותה כמצוה בפני עצמה, אך מ"מ הוא מהתורה [רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פ"ז ה"ו, ומנחת חינוך מצוה שכח]. אמנם הרמב"ן עה"ת [ויקרא כה, ז] סובר שהוא מדבריהם, והמקרא אינו אלא אסמכתא.

(1206) לכאורה קשה ממשנה ערוכה [תרומה לג:], שאמרו שם "ואלו הן הנשרפין; חמץ בפסח ישרף, ותרומה טמאה והערלה וכלאי הכרם", ורש"י שם במשנה הראה את מקורם מהתורה, הרי שיש עוד נשרפין מהתורה. אך נראה כוונתו, שכל הנשרפין האלו חיוב שריפתן הוא מחמת שנאסרו בהנאה [ראה הערה 1201], וסוף סוף הוי משום מניעת תקלה וביעור הרע מן העולם, אך לא שיש חיוב בעצם לשורפן. וידועה חקירתו של המנחת חינוך [מצוה ט] אם מצות "תשביתו" [שמות יב, טו] היא בקום ועשה, או רק היכי תמצא שלא יהיה לו חמץ. והמהר"ל כנראה לומד כצד ב'. אך פירות שביעית אינם אסורים בהנאה, ובעל כרחך שאין חיוב ביעורם היכי תמצא בלבד לבער את התקלה מן העולם, אלא שיש בזה מצוה בעצם לבערם מן העולם, וזה לא מצינו במקום אחר. ואודות כאשר דבר נעשה כהיכי תמצא לדבר אחר, אך לא מחמת עצמו, אין הוא נחשב בעצם, כן כתב בגו"א בראשית פי"ג אות טו, שכאשר הקב"ה דיבר עם אברהם בשביל מטרה נצרכת [להבטיח לו את הארץ], אין דיבור זה נקרא "דיבור" בעצם המורה על חיבה ואהבה, ונוכחותו של לוט הרשע אינה מונעת שדיבור זה יתרחש. אך כאשר הקב"ה דיבר עמו לא בשביל מטרה נצרכת, אלא בשביל הדיבור עצמו, אזי דיבור זה מקפל בתוכו חיבה ואהבה, ונוכחותו של לוט הרשע תמנע שדיבור זה יתרחש. והוא הדין לדידן; ביעור שנעשה רק כהיכי תמצא לסלק תקלה, אין זה נחשב ביעור בעצם, אלא למטרה נצרכת. אך כאשר אין כאן תקלה [כמו בפירות שביעית], הרי הביעור היא מטרה לעצמה, ואז הביעור הוא בעצם.

(1207) כאשר לא יבערו פירות שביעית בזמן הביעור. ולפי זה כאשר המשנה אמרה "ועל פירות שביעית" הכוונה "שלא הפקירום משעת הביעור ואילך" [לשון רש"י בפירושו השני למשנתינו]. אמנם רש"י בפירושו הראשון כתב "ועל פירות שביעית - העושה בהן סחורה אפילו לפני הביעור". אך המהר"ל יפרש המשנה כפירושו השני של רש"י. וראה להלן הערה 1359.

(1208) רומז לדברי רש"י [בראשית ו, יג] שכתב: "כל מקום שאתה מוצא זנות, אנדרלמוסיא באה לעולם, והורגת טובים ורעים", ופירש הגו"א שם [אות כו], וז"ל: "אנדלמוסיא - פירש בערוך [ערך אנדרולימוס] דֶבֶר. אף על גב דהכא לא היה דבר, יש במדרש שהמלאך המות היה הולך במי המבול. ולפיכך צוה הקב"ה לנח לעשות תיבה, להיות נסתר בתיבה". הרי ש"הורגת טובים ורעים" נעשית על ידי מיתת דבר, ואלו דבריו כאן. וראה להלן הערה 1337 שבכת"י שם חזר בקיצור על דבריו כאן.

(1209) בא לבאר כיצד מיתת דבר היא "מדה כנגד מדה" גם כלפי מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין, וגם כלפי פירות שביעית. וראה להלן ציון 1640.

(1210) לשון הפסוקים שם במילואם [ש"א כד, טו-טז] "ויתן ה' דֶבֶר בישראל מהבקר ועד עת מועד וימת מן העם מדן ועד באר שבע שבעים אלף איש וישלח ידו המלאך ירושלם לשחתה וינחם ה' אל הרעה ויאמר למלאך המשחית בעם רב עתה הרף ידיך וגו'". הרי ש"הרף ידיך" פירושו להרפות ולהחליש את היד החזקה [הַדֶבֶר] שהיתה משחיתה בעם רב. ופסוק זה מופיע גם בדהי"א כא, טו, ושם פירש המצודות דוד: "רב עתה - די עתה במה שמתו והרף ידך מלהשחית עוד כזאת, כי אם מעט מעט".

(1211) פירוש - יש שהמלאך [הדבר] מתגבר על בני אדם בחזקה, ויש שאינו פועל בחזקה, אלא שבני אדם נמסרו לידי המשחית, שהשמירה שהיתה עליהם נתבטלה, וממילא הם נתונים בידי המשחית שיעשה בהם דין ככל אשר יחפוץ [ראה להלן הערה 1218]. וצרף לכאן דברי רש"י [שמות יב, כב], שכתב: "מגיד שמאחר שנתנה רשות למשחית לחבל, אינו מבחין בין צדיק לרשע". אמנם יש פן שלישי של דבר, שאין בו מעשה דין כלל, אלא רק הסרה וסילוק כשאר מיתה, ועל כך אמרו במשנה הבאה "הדבר מתרבה", וכמבואר להלן הערות 1367, 1368, עיין שם.

(1212) אודות שמעשה דין הוא בכח, כן כתב בח"א לע"ז כ: [ד, נא.], וז"ל: "כי מאחר שפעל זה הוא דין... לכך ראוי שיהיה פועל בכח, כפי אשר ראוי אל פעל שהוא במדת הדין, שכל דין הוא בכח... כי כך הוא כח הדין".

(1213) לשונו להלן סוף משנה ט [לאחר ציון 1361]: "ועוד תבין כי למעלה אמר דבר בא לעולם, שכבר אמרנו כי החטא היה בדבר שדומה לְדָבָר עצמו, דהיינו מיתות בית דין, שהיה להם להמית בכח דין. וגם פירות שביעית, שהיה להם לאבד אותם, והם לא עשו, לכך בא הדבר בכח הדין".

(1214) כדין ביעור, וכמו שפסק הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פ"ז ה"ג "היו לו פירות מרובין, מחלקן מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד, ואסור לאכול אחר הביעור בין לעניים בין לעשירים. ואם לא מצא אוכלין בשעת הביעור, שורף באש, או משליך לים המלח, ומאבדן לכל דבר שמאבד".

(1215) כמו שמצאנו לגבי אי שמירת שמיטה, שהעונש על כך שישראל גולים מהארץ [כמבואר במשנה הבאה], ועל כך נאמר בתורה [ויקרא כו, לד] "אז תרצה הארץ את שבתותיה כל ימי השמה ואתם בארץ אויביכם אז תשבות הארץ והרצת את שבתותיה". הרי על ידי העדר וחסרון נמצא שמתקיימת מצותו.

(1216) פירוש - אין המדה הזאת [מיתת דבר] אמורה להיות נמצאת בצורה שוה בשאר מיתות, אלא היא מדה יחודית רק לדבר, אך להסברו השני שכתב כאן [שמיתת דבר באה כדי שהפירות ישארו הפקר ויתרקבו], הרי אין זה מיוחד למיתת דבר, כי אף במיתת חרב יהיה ניתן להגיע לתוצאה שוה, וכמו שמבאר.

(1217) פירוש - במיתת חרב אכן ימותו האנשים, אך הפירות לא ישארו להפקר, אלא האויב יקחם, וכפי שנאמר בתוכחה [דברים כח, לג] "פרי אדמתך וכל יגיעך יאכל עם אשר לא ידעת וגו'". לכך האופן היחידי לפירות שיתרקבו הוא רק על ידי מיתת דבר.

(1218) שמעתי לבאר, כי שני ההבטים של מכת דבר הם כנגד שהמלאך מתגבר על האדם, וכן כנגד שהשמירה הוסרה מהאדם, וממילא האדם נמסר לגמרי ביד המלאך. ועל שני ההבטים האלו נאמר [תהלים לה, ה, ו] "יהיו כמוץ לפני רוח ומלאך ה' דוחה יהי דרכם חשך וחלקלקת ומלאך ה' רודפם". וכאשר המלאך מתגבר זהו כנגד ספירת גבורה, וכאשר האדם נמסר בידי המלאך זהו כנגד ספירת מלכות, שאין לאדם מעצמו כלום. וראה בספר קהלת יעקב ערך דָּבר שכתב: "דבר בא מבחינת מלכות דינא רפיא, וכן המלכות נקרא דבר". ובערך מגיפה [ג] כתב: "מגיפה בא מגבורה עליונה, דינא דקשיא דגבורה". הרי מגיפה היא גבורה, ודָּבר הוא מלכות. ובלשון משנתינו "דבר" כולל את שתי הבחינות האלו.

(1219) אודות שחרב גוזרת, הנה בגו"א בראשית פמ"ח אות כה כתב: "קרא אונקלוס [בראשית מח, כב] התפלה של הצדיק 'חרב', דהיא קורעת עליונים ותחתונים". ובדב"ר

א, י, אמרו "היתה תפילתו [של משה] דומה לחרב, קורע וחותך ואינו מעכב". ואודות שחרב פוסקת הדבר, הנה כתב רש"י [שמות כ, כב] "הברזל נברא לקצר ימיו של אדם". ובגו"א בראשית פכ"ז אות כה נתבאר שחרב סותרת לאמת, כי אמת היא דבר שאינו פוסק, ואילו חרב פוסקת וקוטעת הדבר באמצעיתו.

(1220) כלשון הזה לא מצאתי בחז"ל, אך בשבועות ל: אמרו "מנין לדיין שיודע בדין שהוא מרומה, שלא יאמר הואיל והעדים מעידין, אחתכנו ויהא הקולר תלוי בצואר עדים". וראה הערה הבאה.

(1221) לשונו בגו"א דברים פ"כ אות ב: "כי הדין דומה לחרב המחתך, לכך אמרינן בכל מקום [תנחומא שופטים אות ח] 'חותכין את הדין'". ובח"א לע"ז כ: [ד, נא.] כתב: "כי זהו פועל של דין שהוא מחתך, וכך קראו חכמים 'חתוך הדין', כי הדין הוא חד ויש לו חתוך".

(1222) פירוש - לא רק הדיין היושב בדין ומשפט הוא מחתך הדין, אלא אף המורה הוראה בשאלות של איסור והתר הוא גם עוסק בחיתוך ההוראה. וזהו הנשנה במשנתינו "המורים בתורה שלא כהלכה", ופירש הרע"ב "לאסור את המותר ולהתיר את האסור".

(1223) לשונו בח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.]: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן הש"י, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן הש"י. ויש לך להבין את זה". ובח"א לסוטה ח: [ב, לו:] כתב: "דבר זה מבואר, כי העונש ראוי באותה מדה, כלומר באותו הענין שהיה בו החטא. משל זה הסוטה קשטה עצמה לעבירה, המקום מנוולה [סוטה ח:]. וכי אין ראוי שהשם יתברך, אשר הנהגתו ביושר ובמשפט, וכאשר היה הקשוט בחטא, וכי אין ראוי לפי מדת המשפט להפוך החטא לנוולה, וזהו העונש ראשון שהיא ראויה אליו, ודבר זה מבואר. וכן כל העונשים המגיעים לאדם, הם מגיעים דבר דומה לחטא, כמו היא גלתה עצמה לעבירה, המקום גלה עליה. הירך התחיל בעבירה, לפיכך תלקה הירך תחלה [שם]. וכל זה כי העונש הזה הוא ראשון שיבוא עליו כאשר הוא דומה אל החטא, לפי שדבר זה הוא משפט הישר הגמור" [הובא למעלה פ"ד הערה 126]. אמנם לפי זה יש לדון מדוע יש "מדה כנגד מדה" גם בנוגע לשכר, וכמו שאמרו [סוטה יז.] "בשכר שאמר אברהם אבינו [בראשית יד, יג] 'אם מחוט

ועד שרוך נעל', זכו בניו לב' מצות; חוט של תכלת, ורצועה של תפלין". וכן כתב רבינו בחיי [שמות יד, לא] "הכל מדה כנגד מדה בין בעונש בין בשכר". וראה למעלה הערה 1193, ולהלן הערה 1346.

(1224) הנה רש"י [דברים כ, א] כתב: "אם עשית משפט צדק, אתה מובטח שאם תצא למלחמה אתה נוצח". ובגו"א שם [אות ב] כתב: "מובטח שאתה מנצח. כי חרב בא לעולם על עיוות הדין. והכי נמי אם עשה דין יש לו חרב. כי הדין דומה לחרב המחתך... לכך אם מעוות הדין, הרי חרב בא לעולם, ואם תיישר הדין, זה החרב הוא עמך, שהרי אתה חותך את הדין כהלכה. והיינו דאמרינן 'חרב בא לעולם על עינוי הדין, ועל עיוות הדין, ועל המורים בתורה שלא כהלכה', שכל אלו אינן מחתכין כראוי, לכך החרב בא עליהם". וצרף לכאן מאמרם [דב"ר ה, ה] "אם נעשה הדין למטה, אין הדין נעשה מעלה. ואם לא נעשה הדין למטה, הדין נעשה למעלה". ולפי המבואר כאן הדברים מחוורים מאוד, שכאשר אין דין למטה, יש חרב [דין] הבאה מלמעלה. והמשנה ברורה סימן תב סק"ט כתב: "מצוה לשפוט להוציא גזילה מתחת ידו, וכשיש דין למטה אין דין למעלה". [ראה פחד יצחק יוה"כ מאמר לו בביאור המאמר]. וראה למעלה פ"א הערה 1710, ופ"ד הערה 701.

(1225) "גם כן מבואר" בנוסף לביאוריו עד כה לבאר מדוע רעב ודבר הם עונשים תואמים לחטאים שנשנו במשנה.

משנה ט

(1226) "כי כל מדותיו של הקב"ה הם מדה כנגד מדה" [לשונו למעלה בסוף המשנה הקודמת].

(1227) כמו שדניאל ראה בחלום את ארבע המלכיות בדמות חיות [דניאל ז, ב-ז]; בבל כאריה, פרס כדוב, יון כנמר, ומלכות רביעית כחיה משונה. ורש"י [בראשית טו, י] כתב: "לפי שהאומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים, שנאמר [תהלים כב, יג] 'סבבוני פרים רבים וגו'". ואומר [דניאל ח, כ] 'והאיל אשר ראית בעל הקרנים מלכי מדי ופרס'. ואומר [שם פסוק כא] 'והצפיר השעיר מלך יון'". ובגו"א שם [אות טו] כתב: "מה שהאומות נמשלו לבהמות, לפי שהבהמה גדולה, והאומות גדולים בכמותם... ועוד, כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות" [הובא למעלה פ"ב הערה 501, ולהלן הערות 1270, 2063]. ובנצח ישראל פ"י [רנד:] כתב: "וכאשר ראה דניאל ממשלת ד' מלכיות, המשיל כולם בחיות, ואמר [דניאל ז, יג] 'ואחד חזית הוית בחזוי לילא וארו עם ענני שמיא כבר אנש וגו'", וזה נאמר על מלכות המשיח [סנהדרין צח.], שהוא מלכות ישראל.

וכל זה מפני שאין האומות עיקר המציאות, רק הם שפלים אצל ישראל, לכך נקראו חיות, שאינם נבראים בשביל עצמם, רק בשביל ישראל. ואילו ישראל מדמה אותם לבר אנש, כי ישראל הם עיקר המציאות בעולם הזה. וכל הדברים האלו ברורים". ובנר מצוה [כב.] כתב: "כאשר ראה דניאל המלכיות, ראה אותם ד' חיות, כי בערך זה ראוי שיהיו נמשלים ד' מלכיות. וזה, כי האדם יש לו הכח והממשלה על החיות, כדכתיב בקרא [בראשית א, כח "וירדו בדגת הים וגו'"]. ולפיכך ראוי שיהיה המלכות בעולם נראה בתאר וכתמונת אדם. רק שממשלת אלו ד' מלכיות הם חסירי המעלה האלקית הנבדלת שהיא לאדם, ומצד הזה שהם חסירי המעלה האלקית, יש להם הכח הבלתי אלקי. ולכך היו נראים כתאר החיות, כי החיה חסר לה הכח האלקי הנבדל, והכח בלתי אלקי יש בה יותר, כמו שהוא ענין כח מלכיות אלו. לכך ראה אותם דניאל בתאר ובצורת ד' חיות. וכאשר ראה מלכות מלך המשיח, ראה אותו בתאר ובצורת אדם. כי אחר שראה המלכיות בצורת ד' חיות, ראה מלכות ישראל בתאר ובצורת אדם, כדכתיב [דניאל ז, יג] 'וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה', כי מלכות מלך המשיח יהיה אלקי לגמרי, ולפיכך קרא אותו 'בר אנש'". **אך קשה**, שאינו מביא כאן כלל את מאמרם [שבת לג.] "בעון שבועת שוא ושבועת שקר וחילול השם וחילול שבת חיה רעה רבה ובהמה כלה ובני אדם מתמעטין והדרכים משתוממין, שנאמר [ויקרא כו, כג] 'ואם באלה לא תוסרו לי', אל תקרי 'באֵלֶה' אלא 'באָלָה', וכתיב [שם פסוק כב] 'והשלחתי בכם את חית השדה וגו'". וכתיב בשבועת שקר [ויקרא יט, יב] 'ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלקיך', ובחלול השם כתיב [ויקרא כב, לב] 'ולא תחללו את שם קדשי', ובחלול שבת כתיב [שמות לא, יד] 'מחלליה מות יומת', ויליף חילול חילול משבועת שקר" [ראה התויו"ט והגר"א שהביאו גמרא זו, ולהלן הערה 1231]. ובודאי פשוטו של מקרא "והשלחתי בכם את חית השדה ושכלה אתכם והכריתה את בהמתכם והמעיטה אתכם ונשמו דרכיכם" אייריי בחיה רעה, ולא במלכיות, ומדוע שיבאר כאן שלא כפשוטו של מקרא. ועוד, כי בח"א לשבת שם [א, כד:] ביאר את המאמר, אך לא הזכיר כלל שאייריי במלכיות, אלא אייריי בחיה רעה כפשוטה, ומדוע כאן מבאר שאייריי במלכיות. וצ"ע.

(1228) אודות ששבועת שוא מורה שאין יראים משמו הגדול, כן כתב בתפארת ישראל ר"פ לט [תקצב.], וז"ל: "הדבור הקדוש השלישי [שמות כ, ז] 'לא תשא את שם ה' אלקיך'. וכבר בארנו כי ראוי שיהיה הדבור הקדוש הזה אחר [שם פסוק ג] 'לא יהיה לך'. כי החוטא בדבר זה, הוא חוטא בשמו יתברך, ומחלל כבודו יתברך... הנשבע לשקר מחלל שמו וכבודו יתברך, כדכתיב [ויקרא יט, יב] 'ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם

אלקיך'". ושם בהמשך הפרק [תקצד.] כתב: "אמנם צד החמור שבו [באיסור שבועת שוא לעומת שאר עבירות], כי כל החטאים, אף הכופר בעיקר, וכן עבודת אלילים, אשר החטא בו יתברך, מכל מקום האומר ח"ו אין אלהים, אין זה ממעט ממציאותו יתברך. אבל כאשר יש אלקים, והוא חוטא בשמו כאשר נשבע בשמו לשקר, דבר זה ענין אחר, והוא יותר חמור, במה שזה מחלל שמו, המורה על עצמו, והוא מחלל שם כבודו. משל זה, מלך מולך במדינה, ועיר אחת מורדת בו, וממליכים מלך אחר למלך. ועיר אחרת מורדת במלך, מבזה את כבוד המלך, ואומרת כי המלך הזה מלך של שקר, ואין בו אמתות כלל. הנה העיר הראשונה, אף על גב שמרדה במלך והמליכה מלך אחר, מכל מקום לא עשתה דבר אל המלך בעצמו, רק מפני שהמליכה מלך אחר עליה. ודבר זה מצד המקבל, שמקבל עליו מלך אחר. והעיר השניה לא מרדה במלך להמליך אחר, אבל אמרה כי מלך שקר הוא, וחללה כבוד המלך בעצמו. ודבר זה יותר חמור מצד זה, שהיא חללה שם כבודו. ולפיכך מיוחד חטא זה של הנשבע לשקר בו יתברך מכל החטאים בכל הדברים אשר זכרו חכמים. שאמרו [שבועות לט.] שכל העולם נזדעזע כאשר אמר [שמות כ, ז] 'לא תשא את שם ה' אלקיך', מאחר שעצם החטא הוא בו יתברך בגודל כבודו, דבר זה הוא הזדעזעות כל העולם, כי כל העולם הוא כבודו, וזה הזדעזעות כל העולם" [הובא למעלה פ"ד הערה 405]. **ואודות** שחלול השם מורה שאין יראים משמו הגדול, כן כתב למעלה פ"ד מ"ד [עו.], וז"ל: "המחלל שם שמים, הנה כבודו מלא העולם, וסוף סוף אחד שוגג ואחד מזיד הרי חלל כבודו יתברך אשר הוא מלא עולם... סוף סוף נעשה חלול ובטול הכבוד". ובהמשך המשנה שם [פג.] כתב: "וזה כי השם הוא גלוי של בעל השם, כי כל אחד על ידי השם נודע הוא בעולם, כמו [מלאכי א, יא] 'גדול שמי בגוים', ועל ידי השם הוא מפורסם ונודע. ולפיכך אמר [למעלה פ"ד מ"ד] המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי, מפני שהיה מחלל שמו אשר הוא בגלוי ונודע לכל, וכדכתיב [ירמיה טז, כא] 'וידעו כי שמי ה". לכך נפרעין ממנו בגלוי, שיהיה נודע ונגלה לרבים כאשר חטא בחלול שמו, אשר על ידי שמו נגלה השם יתברך בעולם. ולפיכך אף אם חלל שם שמים בסתר, סוף סוף חטא בשמו אשר בו נודע ונגלה בעולם, ולפיכך נפרעין ממנו בגלוי", ושם הערה 391. ובנתיב יראת השם ס"פ ד [ב, לד.] כתב: "בודאי החומר הזה שיש לחלול השם על כל החטאים, וזה כי כאשר עובד עבודה זרה, אינו חוטא בו יתברך בעצמו, רק שעושה אלוה לעצמו. אבל חלול השם כאילו ח"ו אין אלוה, כאשר שמו מחולל ח"ו. ולפיכך העבירה הזאת הוא החטא החמור והקשה מכל. וכבר התבאר באריכות במסכת אבות אצל 'חיה רעה באה על חלול השם'. והחטא הגדול הזה

שהוא על כל חטאים, עד שאמרו על החוטא הזה בפרט [יומא פו.] תשובה ויסורין תולין, ומיתה מכפרת. ובארנו דבר זה בנתיב התשובה גם כן [פ"ג לאחר ציון 67], עיין שם חומר שיש בחטא הזה" [הובא למעלה פ"ד הערה 419]. ובנתיב התשובה שם כתב: "אין ראוי שיהיה בעולם המחלל שם כבודו, כי כל אשר ברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו [להלן פ"ו מ"י], ומי שמחלל השם אין ראוי אליו המציאות, שהרי כל הנמצאים הם לכבודו יתברך. ומפני כך אין חלול השם מתכפר להם עד המיתה, והמיתה מכפר הכל. ועוד נתבאר הרבה מזה אצל 'חיה רעה באה לעולם', ושם מבואר היטב דבר זה למה המחלל שם שמים אין ראוי אליו המציאות" [הובא למעלה פ"ב הערה 1394].

(1229) אודות שהירא מן ה' אינו ירא מבשר ודם, כן אמרו למעלה פ"ג מ"ה "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. וכל הפורק ממנו עול תורה, נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ", וכתב שם לבאר [קמט.]: "אבל אם פורק מאתו עול תורה, אז הוא נוטה אל העולם הזה הגשמי כאשר מסלק מאתו עול תורה, שהיא למעלה מן העולם הזה. ולכך נותנים עליו עול מלכות ועול דרך ארץ, אשר הם מושלים מצד העולם הזה. וכל עוד שמסלק עצמו מן המדריגה שהיא למעלה מן הטבע, ונוטה אל עולם הגשמי, מושלים עליו אלו שני דברים, עול מלכות ועול דרך ארץ, שהם מצד עולם הזה, ודבר זה מבואר". ומעין זה השריש הנפש החיים שער ג פי"ב, וז"ל: "הוא ענין גדול וסגולה נפלאה להסר ולבטל מעליו כל דינין ורצונות אחרים שלא יוכלו לשלוט בו, ולא יעשו שם רושם כלל. כשהאדם קובע בלבו לאמר הלא ה' הוא האלקים האמתי, ואין עוד מלבדו יתברך שום כח בעולם, וכל העולמות כלל והכל מלא רק אחדותו הפשוט יתברך שמו. ומבטל בלבו ביטול גמור ואינו משגיח כלל על שום כח ורצון בעולם, ומשעבד ומדבק טוהר מחשבתו רק לאדון יחיד ב"ה. כן יספיק הוא יתברך בידו שממילא יתבטלו מעליו כל הכחות והרצונות שבעולם, שלא יוכלו לפעול לו שם דבר כלל". ומכלל זה משמע שמי שאינו מחיה בתוכו את המקרא של [דברים ד, לה] "אין עוד מלבדו", הרי הוא נתון לכחות אחרים.

(1230) בדרוש לשבת תשובה [סז:] כתב: "המזכיר שמו [של הקב"ה] בחנם... אין בו יראת שמים כלל, כי אם היה ירא משמו, כמו שאין מי שירא ממלך בשר ודם נראה לפניו ונכנס אל ביתו, כי זה היה פריקת עול, כך הזכרת שמו יתעלה. כי אין שמו כמו שם אדם בשר ודם, אבל בשמו יתעלה ברא הכל בשתי אותיות בלבד [רש"י בראשית ב, ד], וא"כ כאשר מזכיר שמו זהו פריקת עול ומורא של הקב"ה". ובגו"א בראשית פכ"ז אות ט ביאר דברי רש"י שם [בראשית כז, כא] שיצחק "אמר בלבו אין דרך עשו להיות שם שמים

שגור בפיו", וז"ל: "ואף על גב שהיה עשו בחזקת כשרות ליצחק, מכל מקום היה יצחק דן את עשו לכף זכות, שהיה עשו נזהר שלא להזכיר שם שמים [כ"ה ברמב"ן שם]. כי העובד מיראה את הקב"ה אינו מזכיר את שמו לעולם, כי הוא מתייירא מפני שמו הגדול, ונבהל מפניו. ומפני שמדת יצחק היה כן, דכתיב [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי', והיה מפחד תמיד מפני הקב"ה [ראה להלן הערה 838], והוא מדה גדולה למאוד, היה אוהב את עשו. ויעקב שהיה מזכיר את שמו, היה סובר שהוא עובד מאהבה, ולפיכך מי שהוא אוהב את אחד תמיד הוא מזכירו, והוא בפיו, ואין זכרו נשכח ממנו. ומכל מקום היה יצחק נוטה אחר עשו, שהיה בעיניו עובד מיראה" [הובא למעה פ"א הערה 638, ופ"ד הערה 403]. וראה בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט.].

(1231) כמו שנאמר [בראשית לו, כד] "ואלה בני צבעון ואיה וענה הוא ענה אשר מצא את הימם במדבר ברעתו את החמרים לצבעון אביו", ופירש רש"י שם: "את הימם – פרדים, הרביע חמור על סוס נקבה וילדה פרד, והוא היה ממזר, והביא פסולין לעולם. ולמה נקרא שמם 'ימים', שאימתן מוטלת על הבריות, דאמר רבי חנינא, מימי לא שאלני אדם על מכת פרדה לבנה וחיה". הרי שיש חיה הנקראת על שם שאיתה מוטלת על הבריות. וזה מורה באצבע "שהאדם ירא מפני החיה". ובח"א לשבת לג. [א, כד.] ביאר את דברי הגמרא [שבת לג.] שאמרו "בעון שבועת שוא ושבועת שקר וחילול השם וחילול שבת חיה רעה רבה ובהמה כלה ובני אדם מתמעטין והדרכים משתוממין" [הובא במילואו למעלה הערה 1227], בזה"ל: "יש לך לדעת כי המחלל שמו יתברך... מבטל הכבוד, ובטול הכבוד כאילו ח"ו בטל מציאותו. כי לפי גודל כבודו, הוא מציאתו. ולפיכך המחלל השם הוא מבטל כבודו, ודבר זה נחשב בטול מציאות... ומפני כך חיה רעה רבה, שחיה רעה הוא מחריב המציאות עד שלא נמצא אדם, ובהמה כלה, ובני אדם מתמעטין, והדרכים משתוממין. כל זה מפני כי ראוי שיהיה כל חרב וממה מבלי מציאות, משום חלול שיש כאן, שכל חלול הוא חלול כבוד, והוא בטול מציאות". הרי ש"חיה רעה" מורה על בטול המציאות והסדר. ובגבורות ה' פנ"ז [רנג.] כתב לגבי מכת ערוב בזה"ל: "ידוע כי הערוב חיות רעות הטורפות בשיניהם, והוא נקרא 'השחתה', שמשחיתים חיות רעות. וזה אינו פועל טבעי, שאין מעשה חיה רעה פועל טבעי, ולפיכך נאמר אצל הערוב [שמות ח, כ] 'תשחת הארץ מפני הערוב', שהיו החיות הרעות משחיתים, וזה פועל אינו טבעי". ובח"א לב"מ פד: [ג, לז.] כתב: "כי החיה, מוראה על הבריות". וראה הערה 1234.

(1232) תלה את היראה בשנוי ["שהיא בריה אחת משונה, ושייך בזה יראה"], כפי שעשו המרגלים, שנאמר [במדבר יג, כג] "ויבואו עד נחל אשכול ויכרתו משם זמורה ואשכול ענבים אחד וישאוהו במוט בשנים ומן הרמנים ומן התאנים", ופירש רש"י שם "כל עצמם להוציא דבה נתכוונו, כשם שפריה משונה, כך עמה משונה". וכן נאמר [שם פסוק לג] "ושם ראינו את הנפילים בני ענק מן הנפלים ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם", ופירש הרמב"ן שם "לפי שהיה ענין הנפילים שבדורות נח נודע בעולם, הזכירו להם שאלו בני הענק מהם, כדי ליראם ולבהלם. ולכך אמרו עתה 'ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם'", הרי שמייראים את האדם בדבר משונה וזר.

(1233) לכך לא אמרו כאן "חרב באה לעולם" כפי שאמרו בסוף המשנה הקודמת ["חרב באה לעולם על ענוי הדין"]. ואודות ש"אין יראה רק גבי חיה רעה... ושייך בזה יראה יותר ממה ששייך מן החרב", הנה נאמר [יחזקאל יד, טו] "לו חיה רעה אעביר בארץ ושכלתה והיתה שממה מבלי עובר מפני החיה", ופירש שם הרד"ק, וז"ל: "לו חיה רעה אעביר בארץ ושכלתה - לו כמו 'אם'... והיתה שממה מבלי עובר מפני החיה. לא אמר זה ברעב בחרב ובדבר, כי אף על פי שתהיה הארץ שממה מיושביה, יעברו דרך עליה אנשים מארצות אחרות, ולא תרבה שם החיה. אבל כשהארץ שממה מפני חיה משולחת, שהאל יתברך השליחה בה... יראו לעבור בה אפילו אנשים אחרים מפני החיה".

(1234) נראה מתוך שלל הרמזים שיש בדבריו, שרומז לדבר שאינו רוצה לפרשו להדיא. ולא מצאתי שיבאר זאת בשאר ספריו. ולולא דמסתפינא, נראה שרמיזותיו מכוונות אל המלכות הרביעית, שעליה נאמר ביחוד [דניאל ז, ז] "באתר דנה חזה הוית בחזוי ליליא וארו חיוה רביעיא דחילה ואימתני ותקיפא יתירה ושנין די פרזל לה רברבן אכלה ומדקה ושארא ברגליה רפסה והיא משניה מן כל חיותא די קדמיה וקרנין עשר לה". לכך מה שכתב למעלה "שהיא בריה אחת משונה" מוסב על נבואה זו של דניאל. ורומז בזה, שהעון של שבועת שוא וחלול ה' גורם להארכת שלטונה של המלכות הרביעית על ישראל. ונראה ביאורו, שאמרו במדרש [ב"ר סג, ח] "'ויקראו שמו עשו' [בראשית כה, כה], הא שוא שבראתי בעולמי". ובספר פרי צדיק פרשת שמיני אות ח כתב: "מלכות אדום הוא שורש כל הקליפות, והוא כנגד לשון שקר, וכמו שדרשו עשו הא שוא שבראתי בעולמי". ובשפת אמת פרשת יתרו [שנת תרנ"ט] כתב: "כמו שבני ישראל נבראו להעיד על הבורא, ולברר האמת, כמו שנאמר [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב', כן עשו הוא 'שוא שבראתי בעולמי', והוא עומד ומעכב שלא לברר האמת בעולם". הרי שישראל מבררים את האמת ומעידים על הבורא, ועשו עומד כנגד זה. לכך כאשר יש

מיעוט גלוי כבוד ה' בעולם [ע"י שבועת שוא וחלול ה', וכמבואר בהערה 1231], יש בזה להאריך את שעבוד ישראל תחת המלכות הרביעית. לכך סיים כאן בתפילה "והוא יתברך יצילנו מעון זה ויכפר בעדנו", כי זו תפילה לסילוק השעבוד. וכן כתב בגו"א שמות פ"ב אות כג [לז:], אחר שביאר שעוון דלטורין [גלוי הסוד] גורם לשעבודם של ישראל, כתב: "זה שהוא מוציא הנסתר ומגלה סוד הוא בתכלית השפלות, עד שיגיע לו שעבוד בתכלית. כתבתי זה להגיד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם [עפ"י ישעיה נח, א], אולי ינצלו מן החטא הגדול". וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית כז, כא] "אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו", לכך כאשר ישראל ממעטים שם שמים מן העולם, בזה נותנים כח לעשו. ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, ל:] כתב: "ודבר זה בשבועת אמת, ואיך יהיה בשבועת שקר... הרי התבאר ענין שבועת חנם ועונשו, השם יתברך יצילנו מזה, וכבר בארנו חומר זה במקום אחר".

(1235) "כי כל מדותיו של הקב"ה הם מדה כנגד מדה" [לשונו למעלה בסוף המשנה הקודמת], ומה ה"מדה כנגד מדה" שיש בגלות לעומת ארבעה הדברים שהוזכרו במשנה [ג' עבירות חמורות ושמיטת הארץ].

(1236) כמו שכתב רש"י [דברים לב, מו], וז"ל: "שימו לבבכם - צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוונים לדברי תורה. וכן הוא אומר [יחזקאל מ, ד] 'בן אדם ראה בעיניך ובאזניך שמע ושים לבך וגו'. והרי דברים קל וחומר; ומה תבנית הבית, שהוא נראה לעינים ונמדד בקנה, צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוון להבין, דברי תורה, שהן כהררין התלוין בשערה, על אחת כמה וכמה". וכן כתב בטוי זה להלן במשנה טז, ובסוף משנה יט. ולא ברור מדוע כתב כן רק במקומות אלו [ראה להלן הערות 1634, 2037].

(1237) לשון הגמרא [כתובות קי:]: "תנו רבנן, לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עובדי כוכבים, ואל ידור בחוץ לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה, וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה, שנאמר [ויקרא כה, לח] 'לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים'. וכל שאינו דר בארץ אין לו אלוה, אלא לומר לך כל הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודת כוכבים". וראה רש"י ויקרא כה, לח, שגם הביא דרשה זו, אך העדיף להביא את רש"י מפרשת לך לך [בראשית יז, ח], כי רש"י שם אמר "אבל הדר בחוצה לארץ כמו שאינו אלוקיו", ואילו בפרשת בהר כתב "אבל היוצא ממנה כעובד עבודה זרה", וכאן רוצה להדגיש שבחוצה לארץ אין שם ה' נקרא עליו, ולכך דברי רש"י בפרשת לך לך יותר מתאימים. וכן כאשר הביא את הגמרא בכתובות, הביא רק את ההווה אמינא ["אין אני לו לאלוה"], ולא את

המסקנה ["כאילו עובד עבודת כוכבים"], כי "כאילו עובד ע"ז" היא נקודה אחרת שאינו רוצה להדגיש כאן. וראה גו"א בראשית פי"ז אות ו, ושם ויקרא פכ"ה אות נח, ויובא בהערה הבאה.

(1238) לשונו בגו"א בראשית פי"ז אות ו: "אבל הדר בחוצה לארץ הוא כמי שאין לו אלוה. פירוש 'שאין לו אלוה' לעזרו ולסייעו, שזה מעשה אלוה. כי ארץ ישראל היא שדורש אותה בפרט, ושאר ארצות חלק למלאכים. ומי שהוא דר בחוצה לארץ הרי הוא כאילו יוצא מרשות הקב"ה חס ושלום". ובגו"א ויקרא פכ"ה אות נח כתב: "שכל הדר בארץ ישראל [כעובד ע"ז]. טעם זה ידוע, כי ארץ הקדושה היא לה', כמו שכתוב [יחזקאל לו, כ] 'עם ה' אלה ומארצו יצאו'. לפיכך הדר בארץ ישראל הקב"ה הוא לו לאלקים. וכל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, ומטעם כי מאחר שהוא בארץ אשר היא נתונה תחת יד השרים העליונים, הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודה זרה, כי 'ברוב עם הדרת מלך' [משלי יד, כח], והדר בחוצה לארץ הוא מהדר ומפאר לאלהי נכר הארץ". ובאור חדש [קכט:] כתב: "ועוד אמר מרדכי [להמן הרשע], כי זקני [בנימין] נולד בארץ, ואילו שאר שבטים נולדו בחוצה לארץ [אסת"ר ז, ז]. ומזה תלמוד כי בנימין הוא לחלק השם יתברך, כי כל הארצות הם לאומה אשר הם אינם לחלק השם יתברך, רק ארץ ישראל הוא לחלק השם יתברך. ולכך אמרו [כתובות קי:] הדר בחוצה לארץ כמי שאין לו אלוה. לפי כי ארץ ישראל הוא אל השם יתברך, ושאר ארצות מפני שהם לאומות, ושרים העליונים מושלים עליהם, ולפיכך נחשב כאילו אין לו אלוה. ואם כן אין לך בשבטים שהוא רחוק מעבודה זרה כמו בנימין". **ובתנחומא** ראה אות ח אמרו: "חביבה ארץ ישראל שבחר בה הקב"ה. אתה מוצא כשברא העולם, חלק הארצות לשרי האומות, ובחר בארץ ישראל. מניין, שכן משה אמר [דברים לב, ח] 'בהנחל עליון גוים וגו', ובחר לחלקו ישראל, שנאמר [שם פסוק ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'. אמר הקב"ה, יבואו ישראל שבאו לחלקי, וינחלו את הארץ שבאה לחלקי". וראה עוד בתנחומא פרשת במדבר אות יז. והרמב"ן [ויקרא יח, כה] כתב: "אבל סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, ח-ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו". והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגווייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון, נתנם להיותם שרים עליהם. כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי', וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר יון בא'... והנה השם הנכבד הוא אלהי

האלהים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב, היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל, בהנחילו אותה לעמו המיחד, שמו זרע אוהביו". וכן כתב בדברים ז, ו. ובתענית [י.] אמרו שהקב"ה עצמו משקה את א"י. וראה בכפתור ופרח פרק י, ובתשב"ץ ח"ג סימן ר. וה' קרא לארץ ישראל בשם "ארצי", שנאמר [יואל ד, ב] "ואת ארצי חלקו", ונקראת בשם [ש"א כו, יט] "נחלת ה'" [תנחומא במדבר אות יז]. וכן אמרו [שם] הקב"ה ברא ארצות וברר אחת מהן, זו ארץ ישראל, שנאמר [דברים יא, יב] "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלקיך בה". ואין השכינה שורה אלא בארץ ישראל, שנאמר [במדבר לה, לד] "אשר אני שוכן בתוכה". ולכן אין ארץ אחרת ראויה לבית המקדש ולשכון בה שכינה אלא ארץ ישראל, ולא שרתה שכינה על יחזקאל בבבל אלא מפני שכבר שרתה עליו שכינה קודם לכן בארץ ישראל [מו"ק כה.].

(1239) לא מצאתי במקרא שארץ ישראל נקראת "ארץ קדושה", וגם כנראה אין כוונתו למקרא, שא"כ היה מביא על כך פסוק, כפי שהביא פסוקים לשני התוארים האחרים. ואמרו חכמים [כלים פ"א מ"ו] "ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות". וכן כתב בהרבה מקומות, וכגון בגבורות ה' פ"ח [מו.] כתב: "כמו שהארץ הקדושה מצד קדושתה אינה סובלת החטא, כמו שאמר [ויקרא יח, כח] 'ולא תקיא הארץ אתכם' כשתטמאו ח"ו הארץ [ראה להלן הערה 1289], כך ישראל מצד קדושתם אינם מסוגלים אל החטאים. ולפיכך הארץ מתייחס לישראל בענין זה, כי הארץ קדושה במעלתה הנבדלת מן הפחיתות ומן התיעוב, וכן ישראל... כי לפי הענין האדם יש לו מקום, לכך כשנתן הקב"ה הארץ הקדושה לישראל, בודאי מפני שהם ראוים לה... לפי מעלת ישראל שיש להם מעלה נבדלת קדושה, יש להם ארץ קדושה". ובנצח ישראל פנ"ו [תתסה:] כתב: "כי ארץ ישראל שהיא ארץ קדושה, ראוי לעם קדוש. והנה יש לישראל שהם עם קדוש, מקום מתיחס להם כראוי". ובנתיב התורה פי"ג [א, נד:] כתב: "בפרק קמא דתענית [ה.], אמר רבא, האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דרתח... דכתיב [דברים ח, ט] 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'... ולפי הנראה רחוק המדרש הזה מפשט הכתוב, שאמר 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'. אבל יש לך לדעת כי החומר מתפעל בקלות, והשכל קשה אינו מתפעל. לכך ארץ ישראל שהיא קדושה, האבנים שבה קשים כברזל, ואינם בעל חומר שקרוב להתפעל. ומזה תבין כי אשר רחוק מן החומר, קשה ביותר. ולכך דרשו אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'. כי התלמידי חכמים שהם בארץ ישראל הם גם כן קשים כברזל, ואינם בעלי חומר שהוא מתפעל, כי אוירא

דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:] ואל זה נמשכים תלמידי חכמים שבהם, שיש להם התוקף והחוזק" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 989, ולהלן הערה 1424]. ובנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.] כתב: "בפרק קמא דברכות [ה.], תניא רבי שמעון אומר, שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל וכולם לא נתן אלא על ידי יסורין, ואלו הן; תורה, וארץ ישראל, ועולם הבא... יש לשאול, למה נתנו אלו מתנות על ידי יסורין. כבר בארנו כי היסורים זכוך הנפש, ולכך כאשר ישראל קנו מעלה נבדלת מן הגוף, צריכים קודם מרוק וזכוך הנפש, עד שראוי לקבל המעלה הקדושה... כי ארץ ישראל היא קדושה, ולא היו ראוים ישראל אל מדריגה הקדושה הזאת שינחלו הארץ הקדושה הנבדלת, עד שהגיע להם יסורים, שהיה להם זכוך הנפש ע"י סלוק הגוף ע"י יסורין, עד שראוים לקבל מעלת הקדושה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 108]. ולמעלה בהקדמה [כו.] כתב: "כי ארץ ישראל היא הארץ הקדושה, אשר הארץ הזאת היא נבדלת, יש בה השכל יותר משאר ארצות. ואם לא כן שהיה לארץ ישראל מעלה זאת, לא היה אוירא דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:] ביותר משאר ארצות, ולא היה בארץ ישראל דוקא הנבואה, ובארנו זה במקומות הרבה", ושם הערות 96, 97. ובנתיב התורה פ"י [א, מה:] כתב: "כי הארץ הקדושה, הדר בה הוא דר במקום שיש לו קדושה, וכמו שאמרו 'אוירא דארץ ישראל מחכים', שכל ענין ארץ ישראל ומעלתה שהיא נבדלת מן הגשמי, שהרי היא קדושה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 97]. **אמנם** יש להעיר, כי כאן מחלק בין מה ש"נקרא שמו יתברך על הארץ, כי נקרא שמו יתברך על הארץ" [תואר ראשון], לבין מה שארץ ישראל היא "ארץ קדושה" [תואר שני]. אך בתפארת ישראל פ"נ [תשצא:] כתב: "ארץ ישראל, במה שהארץ הזאת קדושה, והיא ארץ של השם יתברך, וכדכתיב [יחזקאל לו, כ] 'הלא עם ה' אלה ומארצו יצאו', נקראת ארץ ישראל ארצו של הקב"ה" [הובא למעלה פ"ג הערה 437], ומשמע מכך שהוי דבר אחד. וכן בח"א לשבת לג. [א, כה.] כתב: "דע לך, כי הארץ הקדושה מעלתה שנקראת 'קדושה', והשם יתברך הוא אלקי הארץ. כי מכל הארץ בחר השם יתברך בארץ ישראל הקדושה, והוא אלקי הארץ, וכדכתיב [מ"ב יז, כו] 'ולא ידעו משפט אלקי הארץ', שתראה כי השם יתברך אלקי הארץ" [הובא למעלה בהקדמה הערה 95], הרי שחיבר להדדי את שני התוארים. אמנם זה לא קשה, כי ברור שכל קדושה נובעת ממציאות הקב"ה [ראה למעלה פ"ד הערה 483], אך התואר הראשון חולק מקום לעצמו, בכך שהוא מורה שיש להקב"ה בעלות על א"י, שהיא שלו. דוגמה לדבר; נאמר [ויקרא כה, כג] "והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי", וכתב על כך הספורנו שם: "כי לי הארץ - הגליל הוא ארץ ה'.

כי גרים ותושבים אתם עמדי - באותו הגליל, שאינו בכלל 'והארץ נתן לבני אדם'". הרי שארץ ישראל אינה משתייכת לתחתונים הנכללים בפסוק "והארץ נתן לבני האדם", אלא היא שייכת לעליונים [הובא למעלה פ"ג הערה 437, אך ראה להלן הערה 1321, שהמהר"ל אינו סובר כספורנו].

(1240) בגמרא שלפנינו [כתובות קיא.] איתא "מתים שבחוץ לארץ אינם חיים, שנאמר 'ונתתי צבי בארץ חיים', ארץ שצביוני בה - מתיה חיים, שאין צביוני בה - אין מתיה חיים". ובגבורות ה' פס"ד [רצה.] כתב: "'אתהלך לפני ה' בארצות החיים' [תהלים קטז, ט]. רוצה לומר כי אני הפך 'חבלי מות ומצרי שאול' [שם פסוק ג], כי 'אתהלך בארצות החיים', זה ארץ ישראל. ופירשו רז"ל [ירושלמי כתובות פי"ב ה"ג] שמתיה חיים לעתיד לבא". ולשון הירושלמי שם הוא "ארץ שמתיה חיין תחילה לימות המשיח". ומביא גמרא זו להורות ש"ארץ החיים" מורה על הפקעה ממיתה. ובאבות דרבי נתן פל"ד מ"י אמרו "עשרה נקראו חיים; הקב"ה... תורה נקראת חיים... ארץ ישראל נקראת חיים, שנאמר 'ונתתי צבי בארץ חיים'".

(1241) לשונו בבאר הגולה באר הששי [שב.]: "אין ספק שהחלק אשר הוא אמצעי לפי מצב כדור הארץ אינו ארץ ישראל, אבל אמצעי העולם אשר הוא אמצעי שוה בין הצדדין המחולקין, והוא אמצעי ביניהם, זהו ארץ ישראל, אשר הוא אמצעי בין הצדדין המחולקין, שאין זה כזה. וחלוף הצדדין נתלה במהות העולם. וראיה לזה, שאמרו [תנחומא קדושים אות י] כי ארץ ישראל הוא באמצע העולם כמו הטבור שהוא באמצע האדם... וכאשר תמדוד בקו, אין הטבור באמצע מצד המדידה הגשמית, רק כי הטבור באמצע בין חלק שנקרא חלק עליון, ובין חלק אשר הוא חלק התחתון. ויש לכל חלק ענין מיוחד. ודבר זה נמשך לפי מהות האדם, לא מצד המדידה הגשמית. לכך ארץ ישראל נחשב באמצע העולם, ובין הצדדין המחולקין ביניהם. והרי היא ארץ 'אשר לא תחסר כל בה' [דברים ח, ט], אם כן ארץ ישראל שייך בה כל [ראה להלן הערה 1254]. ואי אפשר שיהיה זה רק דבר שהוא באמצע, שהוא כלול משני קצוות, כאשר הוא ידוע. לכך לארץ ישראל יש סגולת האמצעי. כי יש ארץ מסוגל לדבר זה, ויש ארץ מסוגל לדבר אחר, כאשר הדברים הם מחולקים. אבל ארץ ישראל יש בו הכל, וזהו מסגולת האמצעי. ואין להקשות, למה לא יהיה האמצע אשר הוא אמצע לפי מצב כדור השמים. כי אין זה קשיא, כי דבר זה אינו נחשב לכלום מה שהוא אמצעי בשעור הגשמי, ואין זה מעלה כלל. אבל הדבר שהוא אמצעי בין שני הצדדין המחולקין, זהו הדבר השוה שאינו יוצא לשום קצה, רק הוא באמצע, וזהו חשיבות מעלה עליונה". ובתפארת ישראל פ"ע

[תתרצו.] כתב: "כאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם, ובחר אחר כך במקדש, שהוא באמצע ארץ ישראל [תנחומא קדושים אות י]. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה, כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל" [ראה למעלה הערות 69, 594, ולהלן הערות 1609, 2128]. ובנתיב התורה פי"ג [א, נד.] כתב: "דבר זה ידוע שכל אמצעי הוא אחד, וארץ ישראל באמצע העולם, כמו הנקודה שהיא אחת באמצע העיגול. ומפני שארץ ישראל כמו הנקודה שהיא באמצע העיגול, שהיא מקשרת כל הקוים היוצאים מן העיגול" [הובא למעלה פ"ג הערה 1339].

(1242) לשונו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סד.]: "אין דבר שנקרא בשם 'חיים' כמו הארץ, דכתיב בה [תהלים קמב, ו] בארץ החיים', [ישעיה נג, ח] 'כי נגזר מארץ החיים', [יחזקאל כו, כ] 'ונתתי צבי בארץ החיים'. והטעם שנקראת הארץ 'חיים', מפני כי יש בארץ מה שלא תמצא בכל היסודות, שהיא עומדת באמצע כל העולם, שהיא הנקודה האמצעית. ומפני שהארץ באמצע כל העולם, ואינו נוטה לאחד מן הקצות, אשר כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה, ואילו הארץ שהיא באמצע, כמו נקודה בתוך העיגול, אין שייך בה קצה וסוף, לכך יש בה החיים, שהחיים הוא דבר שאין לו סוף וקצה, כי הקצה הוא המיתה. ולכך אמר [ישעיה ס, כא] 'לעולם ירשו ארץ', כלומר שיהיה להם החיים הנצחיים, ולכך ירשו הארץ, שהיא ארץ החיים". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פח:] כתב: "כי ארץ ישראל הוא 'ארץ החיים', כמו שהתבאר בהקדמה בפרקים [סד.]. ולמה הוא 'ארץ החיים', רק בעבור שהוא באמצע העולם, ודבר שהוא באמצע מקבל החיים ממקור העליון... כי ארץ ישראל בשביל זה היושבים עליה יש להם חיים, בשביל כי ארץ ישראל תחת מדריגת החיים, כאשר ידוע לחכמים ולנבונים". ובבאר הגולה באר הששי [דש.] כתב: "אבל הדבר שהוא אמצעי בין שני הצדדין המחולקים, זהו הדבר השוה, שאינו יוצא לשום קצה, רק הוא באמצע, וזהו חשיבות מעלה עליונה. ומטעם זה נקרא ארץ ישראל 'ארץ החיים', לפי שארץ הוא באמצע בין הקצוות. וכל דבר שהוא קצה, הוא הולך אל הקצה, אשר בקצה דבק ההעדר, ואילו ארץ ישראל שאינו נוטה אל הקצה, הוא ארץ החיים. וכל זה שארץ ישראל הוא בין שני חלופי הצדדין, ואין צריך לומר שהוא אמצעי בקו המדה. ובשביל כך כל ההולך לארץ ישראל נקרא 'עולה', וזה מפני כי ארץ ישראל הוא באמצע, ואינו נוטה אל הקצה אשר יש בו ההעדר, ונקרא 'יורד', כמו שנקרא האבדון 'שאול', ויש בשאול ירידה. אבל ארץ ישראל שהוא

ארץ החיים, לא נאמר בו רק עליה". ובח"א לכתובות קיא: [א, קסה.] כתב: "כל שהוא באמצע העולם מתיחס אליו החיים, והיוצא אל הקצה הוא המיתה, שהקצה הוא המיתה בעצמה. ודבר זה בארנו בהקדמת אבות [סד.], עיין שם ותמצא מבואר".

(1243) אודות השייכות בין חיים לאמצע, הנה אמרו חכמים [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת". ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד] כתב לבאר: "ידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה". ובגבורות ה' פנ"ד [רמב.] כתב: "יש בו חיות בעבור שיש בו שלישי, שהוא אינו קצה, כי השנים כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה. אבל האמצעי הוא שאין לו קצה. והוא סוד יעקב אבינו לא מת, במה שהוא שלישי לאבות והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ נ [תשצו.], אור חדש [רכ.], נתיב השלום [א, רטז:], נתיב התמימות פ"א [ב, רו.], ח"א לשבת קיח: [א, נד:], דרוש על התורה [כד:], דרוש לשבת תשובה [עט:], ועוד [ראה להלן הערה 1318]. נמצא מה ש"יעקב אבינו לא מת", וכן שארץ ישראל נקראת "ארץ החיים", הם מחמת אותו גורם, שהאמצעי מופקע מהקצה והמיתה. וכן נמצא עוד צד השוה בין יעקב לא"י; שהנה מצינו שקיום מצות ישיבת ארץ ישראל גורם לזכות לפריה ורביה [יבמות סד.]. וכן מצאנו אצל יעקב אבינו שהוא לא היה עקור מעולם [לעומת אברהם ויצחק], "כי יעקב היה דבוק במקור החיים אשר ממנו הבנים, שהרי יעקב אבינו לא מת, לפיכך לא היה יעקב עקור" [לשונו בח"א ליבמות סד. (א, קמא:)]. הרי ה"חיים" של ארץ ישראל ויעקב אבינו מתבטאים בבנים, שהרי מי שאין לו בנים קרוי מת [רש"י בראשית ל, א]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 48. ולמעלה פ"ב מי"א [תשצב:] כתב: "וכדי שלא תצא מזה עד שתעמוד על עיקר דבר זה מה שאמר 'עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם הזה' [שם], יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע אשר נברא האדם עליו, ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם המיתה. ודבר זה מבואר, שכל מיתה הוא קצה, אבל השווי והמצוע הוא החיים... ומה שהוא נוטה אל הקצה דבק בו ההעדר, כמו שהתבאר, לכך הוא מוציא את האדם מן העולם... וזה יציאה אל הקצה, והקצה דבק שם ההעדר, כי הוא קצה, ודבר זה מוציא אותו מן העולם, כי ראוי שיהיה האדם עומד מבלי שיהיה

נוטה אל הקצה". ובבאר הגולה באר הששי [קסט:] כתב: "כי ד' קצוות יש בהם העדר, לפי שכל אחד ואחד קצה". ושם בהמשך כתב [שד:]: "כל דבר שהוא קצה, הוא הולך אל הקצה, אשר בקצה דבק ההעדר". ובנצח ישראל פ"ח [רד:] כתב: "כי נקראו 'קצוות' שיש להם קצה וסוף. אבל השוה אינו הולך אל הקצה" [ראה למעלה הערות 483, 1052].

(1244) לשונו למעלה פ"א מ"ב [קפ.]: "כי אין ספק כי עבודה זרה הפך העבודה שהיא אל השם יתברך", וראה להלן הערה 1309. ואמרו חכמים [שבת לג.] "בעון גלוי עריות ועבודת כוכבים והשמטת שמיטין ויובלות, גלות בא לעולם". ובח"א שם [א, כה.] כתב לגבי ע"ז בזה"ל: "כאשר יש ע"ז גם כן הארץ תקיא אותם, כי השם יתברך בלבד אלקי הארץ". ומעין זה הוא דברי הרמב"ן [שמות כ, ג], שכתב: "'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'. וטעם 'על פני' כמו 'אם לא על פניך יברכך' [איוב א, יא]... יזהיר לא תעשה לך אלהים אחרים, כי על פני הם, שאני מסתכל ומביט בכל עת ובכל מקום בעושים כן, הדבר העשוי בפניו של אדם והוא עומד עליו יקרא 'על פניו'... והנה אמר לא תעשה לך אלהים אחרים, שאני נמצא עמך תמיד, ורואה אותך בסתר ובגלוי". וכך היא במיוחד ע"ז בארץ ישראל, כי הואיל וה' הוא "אלקי הארץ", לכך כל ע"ז הנעשית בה היא במיוחד "על פני", ומחמת כן היא גורמת להגליית ישראל אל ארץ אחרת, שהיא פחות "על פניו" מארץ ישראל. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה הרמב"ם פסק [הלכות ברכות פ"י ה"ט] "הרואה מקום שנעקרה ממנו ע"ז, אם בארץ ישראל הוא מברך 'שעקר ע"ז מארצנו', ואם בחוץ לארץ הוא מברך 'שעקר ע"ז ממקום הזה'". ומדוע א"א לומר גם על ע"ז בארץ ישראל "ברוך שעקר ע"ז ממקום הזה", ומדוע הוזכרה "מארצנו". אלא הם הם הדברים; ארץ ישראל בעצם סותרת לע"ז, לכך היא מוזכרת בברכה העוסקת בעקירת ע"ז. מה שאין כן חו"ל, לכך סגי לומר "ממקום הזה" [שמעתי מידידי הרה"ג ר' דניאל רוא שליט"א].

(1245) כי שם מורה על מהות [כמבואר למעלה הערה 332], נמצא שמהות א"י היא היותה "ארץ החיים", לכך אם שופכים דם בקרבה בזה סותרים למהותה של הארץ, ולכך גולים ממנה. וכן נאמר [במדבר לה, לג-לד] "ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה כי הדם הוא יחניף את הארץ ולארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכה כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל". ודרשו מכך חכמים [שבת לג.] "הא אתם מטמאים אותה [בשפיכות דמים] אינכם יושבים בה ואיני שוכן בתוכה". והרמב"ן שם [פסוק לג] כתב: "ענין הטומאה, שתהיה הארץ טמאה ולא ישכון בה כבוד השם בהיות בה דם נקי שלא נתכפר בדם שופכו". ובהעמק דבר שם [פסוק לד] כתב: "ללמד שטומאה זו גורמת שלא תשבו בה,

וכדתנן במסכת אבות ובשבת פרק ב' [לג.] דשפיכות דמים גורם לגלות את ישראל". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [מכות ז.] "ברח [המחויב מיתה] מארץ לחוצה לארץ, אין סותרין את דינו ["לחזור ולישא וליתן אולי יזכה" (רש"י שם)]. מחוצה לארץ לארץ, סותרין את דינו, מפני זכותה של ארץ ישראל", ופירש רש"י שם "אולי תועיל למצוא לו פתח של זכות". ומדוע זכותה של א"י תועיל למצוא למחוייב מיתה פתח של זכות. אך לפי המתבאר כאן הדבר מחוור היטב; הואיל וארץ ישראל היא "ארץ החיים", לכך זכות א"י תועיל למחוייב מיתה שלא יתחייב מיתה בפועל, כי ב"ארץ החיים" אין למיתה אחיזה כפי שיש לה בחוצה לארץ. וכן שנינו [יבמות סד.] "נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה, יוציא ויתן כתובה, שמא לא זכה להבנות ממנה... אין ישיבת חוץ לארץ עולה לו מן המנין", ואיירי ששהה בחוצה לארץ ובא לארץ, שאז ישיבת חו"ל אינה עולה למנין עשר השנים [רא"ש יבמות פ"ו סי"ב, וגו"א בראשית פט"ז אות ו]. והטעם הדבר הוא כנ"ל, שהואיל ומי שאין לו בנים חשוב כמת [נדרים סד:], לכך שפיר יש בא"י יותר אפשרות להבנות ולהוליד בנים, כי יש בה הפקעה מסוגי מיתה השונים.

(1246) לשונו בח"א לשבת לג. [א, כה.]: "דע לך כי הארץ הקדושה, מעלתה שנקראת 'קדושה'... והנה גלוי עריות הפך הארץ, כי הארץ היא קדושה, והערוה הפך הקדושה... לפיכך אם יש גלוי עריות בארץ, הארץ תקיא אותם", וראה להלן הערה 1252. ונקודה זו תתבאר יותר בסמוך.

(1247) מחדש כאן שחז"ל דרשו כן מחמת סמיכות ר"פ קדושים לס"פ אחרי, ובספרא ורש"י שם לא נזכר דבר אודות הסמיכות. אמנם בגו"א שם אות ד נתבאר כן, שכתב שם: "הוו פרושים מן העריות. אף על גב שלא נזכר בפרשה הזאת [ויקרא א-כב] העריות, המקרא מחובר למה שלמעלה בסוף פרשת אחרי מות [ויקרא פרק יח], שנכתבו העריות".

(1248) לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעט.]: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר". וכן ביאר בארוכה בתפארת ישראל פל"ז [תקנד:]. ובגבורות ה' פמ"ז [קצ:] כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא' מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר או מצורפים אל החומר". וכן הוא בח"א לחולין צא: [ד, קט.],

בביאור דברי הגמרא שם שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש", וכתב שם בזה"ל: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש בו השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'". וכן הוא בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.]. ובבאר הגולה באר השני [קעד:] כתב: "הוא יתברך רחוק בתכלית מן הגשם, ונבדל ממנו לגמרי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך" [ראה למעלה פ"ב הערות 495, 1647, פ"ג הערה 1049, ופ"ד הערה 475].

(1249) כפי שכתב בגו"א ויקרא פי"ט אות ג, וז"ל: "שם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז כתב: "כל 'קדוש' יש לו מעלה נבדלת מן הגוף". וכן כתב שם פל"ז אות ט, ושם הערה 127. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד.] כתב: "שכבר זה התבאר פעמים הרבה שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החומר, כי זהו ענין הקדושה". ובנתיב הפרישות רפ"א [ב, קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושיים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר - הוא יותר קדוש ויותר נבדל", ועיי"ש שמאריך בזה. וראה למעלה פ"ב הערה 495, פ"ג הערה 1049, ופ"ד הערה 475. וראה להלן הערות 1251, 1611, 2018.

(1250) כלשון הזה שנקט [בלשון שאלה "למה קרבנה של סוטה"] לא מצאתי, אלא במסכת סוטה [יד.] אמרו "כשם שמעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה". וכן רש"י [במדבר ה, טו] כתב: "שעורים ולא חטים, היא עשתה מעשה בהמה, וקרבנה מאכל בהמה". וכן למעלה פ"א מ"ב [קפא:] הביא לשון דומה ללשונו כאן, שכתב: "ובמסכת

סוטה, מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה", ושם הערה 414.

(1251) לשונו למעלה פ"א מ"ב [קפא.]: "גלוי עריות, שהולך אחר זנות הגוף, שהיא גלוי עריות. ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור. וכן אמרו ז"ל כי מעשה הזנות הוא מעשה בהמה. ובמסכת סוטה [יד.] מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה. ולדבר זה אין צריך ראיה כי הזנות מעשה בהמה חמרית. ועוד אמרו ז"ל [תנחומא נשא אות ה] 'כי תשטה' [במדבר ה, יב], למה נאמר, ללמד שאין המנאפים מנאפים עד שיכנס בהם רוח שטות, עד כאן. למדנו מזה כי אין הולך האדם אחר זנות רק כאשר יכנס בו רוח שטות, שהוא כמו בהמה בעלת חומר, ואז יש ניאוף. ולפיכך הזנות של גלוי עריות הוא הפך מדריגת התורה, שהיא תורה שכלית, והזנות מעשה חמרי". ולמעלה פ"ג מי"ג [רפב:] כתב: "כי הוא יתברך קדוש, ומעשה זה הוא בהמי חמרי, כמו שהתבאר פעמים הרבה". **וראיה זו** ממנחת סוטה הביאה בהרבה מאוד מקומות בספריו להורות שתאות העריות הינה מעשה בהמי חומרי. וננקוט בדוגמאות מספר; בגבורות ה' פ"ד [כט.] כתב: "ידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין, לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה. כי ענין הזנות הוא מתאוות הגוף". ובגבורות ה' פס"ו [שז.] כתב: "גלוי עריות הוא... מחמת יצרו שבגוף המתאוה לעריות, ודבר זה מבואר בכמה מקומות שחטא עריות הוא לגוף, וכמו שאמרה תורה בסוטה שיהא קרבנה שעורים, שהיא עשתה מעשה חמור, כך קרבנה יהא מאכל חמור. הרי כי חטא הערוה הוא ענין חומרי גופני". ובנצח ישראל פ"ה [קלד:] כתב: "גילוי עריות, הוא רע לעצמו, מה שדבק בו הפחיתות המגונה, והוא פחיתות חומרי, שהוא כמו בהמה כאשר הולך אחר זנות, שהוא תועבה חומרית, והוא כמו בהמה חומרית. כמו שאמרו חכמים ז"ל אצל מנחת סוטה, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה, מן השעורים. וכבר התבאר דבר זה במקום אחר". ובבאר הגולה באר הששי [קסה.] כתב: "כל זנות הוא מצד הגוף, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ורמזו ז"ל בענין הסוטה, היא עשתה מעשה בהמה, אף קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה, ודבר זה ידוע כי כל זנות הוא חומרי, שנמשך אחר תאותו החומרית, ואין צריך ראיה", ושם הערה 150. ובדרוש לשבת תשובה [ריש עח.] כתב: "העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי. ואמרו חכמים ז"ל אצל

סוטה, למה קרבנה שעורים, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה". ושם הוסיף לבאר בזה"ל: "ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". וכן כתב בח"א לזבחים פח: [ד, סח.], וז"ל: "עריות וזנות חטא הזה הוא בגופו, כאשר אדם עושה מעשה זנות, מעשה הזה הוא מעשה בהמה, ולכך קרבנה של סוטה שזנתה, שעשתה מעשה בהמה, קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה ממש". ורש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] כתב: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג: "ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', ר"ל פרוש מעניני עוה"ז, שהוא גוף". וראה עוד גו"א במדבר פי"א אות ג, נצח ישראל פ"ז [קצה.], נתיב התשובה פ"א הערה 18, דרוש עה"ת [יא.], ח"א לשבת קלג: [א, עא.], ח"א לע"ז ה: [ד, לב.], באר הגולה באר החמישי הערה 669, ועוד. וראה למעלה בהקדמה הערה 114, פ"א הערה 415, ופ"ג הערה 1224.

(1252) לשונו בח"א לשבת לג. [א, כה.]: "בעון גלוי עריות וכו' [גלות בא לעולם]. דע לך כי הארץ הקדושה מעלתה שנקראת 'קדושה', והשם יתברך הוא 'אלקי הארץ'. כי מכל הארץ בחר השם יתברך ארץ ישראל הקדושה, והוא 'אלקי הארץ'... והנה גלוי עריות הפך הארץ, כי הארץ היא קדושה, והערוה הפך הקדושה, שכל מקום שתמצא גדר ערוה תמצא קדושה, כמו שהאריך רש"י ז"ל בפירוש החומש בפרשת קדושים [ויקרא יט, ב]. ולפיכך אם יש גלוי עריות בארץ, הארץ תקיא אותם". וכן נאמר בפרשת עריות [ויקרא יח, כז-כח] "כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ אשר לפניכם ותטמא הארץ ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אתה כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם".

(1253) פירוש - בעוד ששלש העבירות החמורות סותרות למעלה האלקית השוכנת בארץ [מצד הנותן], הרי עבירת שמיטה ["שלא שבתה ארצם בשביעית, אלא זרעו וקצרו" (רש"י במשנתינו)] סותרת לארץ עצמה [מצד המקבל], כי הארץ מצד עצמה צריכה לשבות בשביעית, וכמו שמבאר.

(1254) לשון הרבינו בחיי שם [דברים ח, ט]: "ארץ אשר לא במסכנות - הארץ שהיא מלאה כל טוב, כגן ה' כארץ מצרים, והיא חסרה ממקצת הדברים הנמצאים במקומות זולתם, הנה יושביה אוכלים לחם במסכנות. ולכך ישבח הכתוב הארץ הקדושה שאין בה חסרון שום דבר בעולם, כי לא ימצא שום דבר למאכלו של אדם בשאר ארצות שלא ימצא

בארץ, ויש שימצא בארץ ולא ימצא בשאר ארצות, זהו 'לא תחסר כל בה'". ובגבורות ה' ס"פ כד כתב: "מה שאמר [שמות ג, ח] 'אל ארץ זבת חלב ודבש' הוא ענין אחר, כי החלב במה שטבעו קר, והדבש חם בטבעו, הם הפכים. לומר, כי לא תחסר כל בה, שאף דברים שהם הפכים נמצא בארץ ברבוי מאוד, וכדכתיב 'זבת חלב ודבש', שהוא ברבוי. ושאר ארצות, אם הוא מוכן לדבר אחד, אינו מוכן להפכו, ובארץ אינו כך, רק הכל הוא ברבוי, ואף כי הם הפכים". ובאור חדש [פב:] הביא את דברי המדרש [אסת"ר ב, ב], שאמרו: '"בהראותו את עושר כבוד מלכותו' [אסתר א, ד]... סעודת ארץ ישראל הראה להן", וכתב לבאר: "סעודת ארץ ישראל הראה להם. ירצה לומר... שהראה לו סעודת ארץ ישראל, וזהו 'עושר כבוד מלכותו', כאשר לו שלחן מלכים מפרנס הכל... ולכך אמר 'סעודת ארץ ישראל הראה להם', כי דווקא בארץ ישראל כתיב 'לא תחסר כל בה', והיה אפשר להיות לו שלחן מלכים כאשר היה לו הדברים שהם בסעודת ארץ ישראל, כי שם נמצא הכל, וזהו 'כבוד עשרו' כאשר יש לו שלחן מלכים". אך בבאר הגולה באר הששי [שג.] תלה את "לא תחסר כל בה" בכך שא"י היא באמצע העולם [התואר השלישי ("ארץ החיים") שהזכיר למעלה], שכתב: "הרי היא ארץ 'אשר לא תחסר כל בה', אם כן ארץ ישראל שייך בה כל. ואי אפשר שיהיה זה רק דבר שהוא באמצע, שהוא כלול משני קצוות, כאשר הוא ידוע. לכך לארץ ישראל יש סגולת האמצעי. כי יש ארץ מסוגל לדבר זה, ויש ארץ מסוגל לדבר אחר, כאשר הדברים הם מחולקים. אבל ארץ ישראל יש בו הכל, וזהו מסגולת האמצעי" [הובא למעלה הערה 1241]. ולפי זה אין "לא תחסר כל בה" תואר רביעי [כפי שכתב כאן], אלא הוא פועל יוצא מהתואר השלישי ["ארץ החיים"]. ויל"ע בזה.

(1255) רש"י [בראשית לז, ב] כתב: "ביקש יעקב לישב בשלוה, קפץ עליו רוגזו של יוסף. צדיקים מבקשים לישב בשלוה, אמר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא, אלא שמבקשים לישב בשלוה בעולם הזה". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכא:] כתב: "מי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה... אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה". ואמרו חכמים [סוטה מ:] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד", ופירש רש"י שם "אלא למלכי בית דוד - שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה". דוגמה לדבר; שבת נקראת "תכלית מעשה שמים וארץ" [תפילת ערבית דשבת], כי הואיל והקב"ה נח ביום השביעי, בהכרח זה מורה שהגיע אל תכליתו, שאל"כ, לא היה נח ביום זה, אלא היה ממשיך במלאכתו, וכמבואר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:], וז"ל: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה

שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל. וזה, כי גם השמים הם פועלים, אבל אין מנוח להם. וזה כי אין בפעולתם ההשלמה, ומאחר שאין בפעולתם ההשלמה, אין כאן שביתה והפסק, כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה. אבל השם יתברך, כיון ששבת, יש בפעולתו ההשלמה. ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ח [תרמו:], ויובא בהערה 1258. ולמעלה פ"ג מט"ז [תיב:] כתב: "אבל העולם הבא יש שם ישיבה והנחה. ודבר זה מורה על כי האדם בשלימות בפועל, ואינו מתנועע אל ההשלמה, רק כבר הוא שלם, וכל אשר הוא שלם הוא נוח ויושב" [הובא למעלה פ"ג הערה 1861].

(1256) למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [עח:], וז"ל: "כי השבת אין ספק שהוא מורה על מדריגת ישראל, שנתן להם יום מנוחה שלא נתן לכל האומות. וכמו שאנו אומרים בתפלת 'ישמח משה' [שחרית של שבת] 'ולא נתתו לגויי הארצות, ולא הנחלתו לעובדי פסילים, ובמנוחתו לא ישכנו ערלים, כי אם לזרע יעקב אשר בם בחרת'. זכר ג' דברים; שלא נתן השבת לגויי הארצות, ולא אל עובדי פסילים, ולא אל ערלים. כי השבת הוא קודש אל השם יתברך, ולכן מי שהוא נוטה וסר מן השם יתברך, אינו ראוי לו השבת. וכנגד שבעים אומות, והם 'גויי הארצות', אשר הם סרים מן השם יתברך לצד ימין. ולא נתן השבת לעובדי פסילים, אשר הם סרים מן השם יתברך לצד שמאל, גם כן אינו ראוי השבת. 'וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים', שהם סרים מן השם יתברך מצד פחיתותם ושפלותם בעצמם, שהם ערלים, אינו ראוי להם השבת. והבן הדברים האלה, כי הם ברורים, כי לזרע יעקב שנקראו [דברים לב, טו] 'ישורון', שאינו נוטה לא לצד ימין ולא לצד שמאל, שייך השבת. ומפני כן המענג השבת נותנין לו נחלת יעקב, שהיא בלי מצרים [שבת קיח.], והבן זה... כי השבת מורה על מדריגת ישראל", ושם מאריך בזה טובא [ראה למעלה הערה 1038].

(1257) לשונו בגבורות ה' ר"פ מה [קעא.]: "כי הדבר שהוא מתנועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו. שאם היה בעל שלימות, היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה אין בה שלימות גמור... כי השבת מורה על ההשלמה, וזהו ענין הצורה שהוא שלימות הדבר. אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכחות הגשם, ואין הגשם בפעל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב

בתנועה ממקום למקום. ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה. לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה" [הובא למעלה פ"ב הערה 844, וראה להלן הערה 1263].

(1258) לשונו למעלה פ"ב מ"ח [תרמו:]: "כי אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו. ואף אם אי אפשר שיצא לגמרי אל הפועל, מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה, שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם... האדם נברא לעמל, שלא יהיה בעל הנחה כלל, רק יוציא שלימתו אל הפעל תמיד בלי הנחה. שכך ראוי מצד טבע הבריאה, שכל הנבראים נבראו שיהיו בשלימות, ולא יהיו חסרים, והאדם הזה אי אפשר שיבא אל ההשלמה עד שיהיה בעל הנחה לגמרי. וזהו מה שלא נאמר באדם 'כי טוב' יותר מכל הנמצאים, כי כל הנמצאים הם נבראים ויש להם שלימותם, אבל האדם לא נברא בהשלמה, ולא נמצא האדם בהשלמה. וזהו שלימתו בעצמו, שהוא מתנועע אל הפעל, ומוציא שלימתו תמיד אל הפעל. ודבר זה הוא שלימתו, שאם הוא אינו יוציא שלימתו אל הפעל כלל, הרי אין לו השלמה כלל, ולכך צריך שיהיה יוציא שלימתו תמיד אל הפעל... שלא נברא מתחלת בריאתו בעל הנחה לגמרי שהיה בשלימות, גם אינו בא תכלית עמלו אל השלימות וההנחה, רק זה שלימתו מצד יציאתו אל הפועל תמיד". וראה להלן הערה 2230.

(1259) רש"י [בראשית ב, ב]: "ויכל אלקים ביום השביעי - מה היה העולם חסר, מנוחה, באת שבת באת מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה". ולמעלה פ"א מי"ח [תלו.] כתב: "כאשר נגמר מעשה בראשית נתן השם יתברך מנוח לנבראים, שנאמר 'ויכל אלקים ביום השביעי', ודבר זה הוא המנוחה והשלום... פירוש, מה שנברא בשבת, מאחר ששבת מכל מלאכתו, ומה נברא בו, ואמר כי ברא שאנן והשקט ונחת ושלוה, וזהו השלום שהיה כשכלה הבריאה, וכמו שפירש רש"י ז"ל בפירוש החומש 'מה היה העולם חסר, מנוחה, בא שבת בא מנוחה'. ואין זה מן הבריאה עצמה כלל, שהרי אין השבת בכלל ימי המעשה, אבל מכל מקום הוא קיום העולם, שהרי כתיב 'ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה', שהיה משלים כל המלאכה של ששת ימי בראשית... נתן השם יתברך בתכלית בריאת העולם כאשר היה נברא, העמידה, והוא המנוחה והשלום. כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה תנועה לצאת לפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום". ובנר מצוה [קב:] כתב: "כי כאשר הושלם

העולם, קבל העולם צורה אלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם מקבל הנשמה האלקית... וכך העולם כאשר הושלם, וזה היה ביום השבת, שבו הושלם העולם, ואז היה מקבל הצורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1654]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעח.] כתב: "ביום השבת נשלמה הבריאה, ואין כאן עוד הויה יוצאת לפעל" [הובא למעלה הערה 739].

(1260) כפי שביאר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:], וז"ל: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל. וזה, כי גם השמים הם פועלים, אבל אין מנוח להם. וזה כי כי אין בפעולתם ההשלמה, ומאחר שאין בפעולתם ההשלמה, אין כאן שביתה והפסק, כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה. אבל השם יתברך, כיון ששבת, יש בפעולתו ההשלמה. ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 50, פ"א הערה 1659, ופ"ב הערות 271, 1710.

(1261) כן הוא משפט זה בדפוס ראשון. ובדפוס לונדון משפט זה נכתב כך: "זה אין ראוי לבן נח, מפני שאין להם השלימות בפועל".

(1262) לשונו בח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג:]: "כי הדבר שהוא בפעל הוא בעל הנחה, שכבר נמצא בפעל, ואז הוא נח. והגוים אינם בפעל בשלימות כלל שיאמר עליהם שהם בפעל. והתנועה היא אינה בפעל כלל, כמו שהוא ידוע מענין התנועה שהיא בכח, ואין התנועה בכח עד שהיא יוצאת לפעל, אבל היא נשאר בכח לעולם, וכל זה ידוע למי שידע מענין התנועה. ולפיכך ראוי לאומות התנועה, כי אין יוצאים לפעל השלימות לעולם, ולכך לא ינוחו, אבל התנועה ראוי להם", והמשך דבריו שם יובא בהערה 1264. וכן כתב בגבורות ה' פמ"ה [חלקו הובא למעלה הערה 1257, ויובא בשלימותו בהערה הבאה].

(1263) לשונו בגבורות ה' ר"פ מה: "למה ישראל מצווים יותר על השבת מכל האומות, לכך אמר [דברים ה, טו] 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו", כי ראוי השבת לישראל בפרט. כי כבר אמרנו כי היציאה מבית עבדים הוא מורה על הפרישה ועל ההבדלה מן דבר הגשמי, כי העבד כמו שידעת פעמים הרבה מאוד הוא ענין חמרי, שאין משועבד ומתפעל רק החומר, כמו שנתבאר פעמים הרבה, והפרישן מן החמרי מה שהיו עבדים, וזה מורה על מעלה נבדלת מן הגשמית. ולפיכך ראוי שישמרו הם השבת, כי הדבר שהוא מתנועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות

בעצמו, שאם היה בעל שלימות היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה אין בה שלימות גמור. ולפיכך העכו"ם במה שאינם שלימי צורה במה שראוי שיושלמו, אמרו חכמים עליהם 'כותי ששבת חייב מיתה'... כי הם דבר שאין לו השלמה. אבל ישראל במה שהם בעלי שלימות, יש להם שבת, כי השבת מורה על ההשלמה, וזהו ענין הצורה שהוא שלימות הדבר. אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכחות הגשם, ואין הגשם בפעל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום. ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה, לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה. ולפיכך 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' וגו", כלומר שסלק הקב"ה אותך מן העבדות, שהעבדות פחיתות חמרי הוא, והוא מציאות בלתי מושלם. וכאשר השם יתברך סלק אותך מן העבדות, מורה שיש בישראל מעלת השלמה, לכך צוך יום השבת, ודבר זה אמת ברור ופשוט". וראה להלן הערה 1626.

(1264) בתפארת ישראל פ"ז [קכו.] כתב: "אין מה שציוה השם יתברך את האדם המצוה מפני שהוא טוב, ורצה שיעשה הטוב. רק שהמצות הם צירוף הבריות, שיצא מן הטבע החמרית כמו שאמרנו. ולכך כמה מצות שאם עשאן אחר חייב מיתה, כמו שאמר גוי ששמר את השבת חייב מיתה. ואילו היה המצוה משום שהדבר הזה והמעשה הזה טוב בעצמו, סוף סוף עשה הגוי מעשה הטוב. רק שהמצות הם אל המקבל כפי סדר השכלי אשר ראוי. ולזה נותן סדרו כך, ולזה אין נותן לו סדרו כך. אבל אם סדר השם יתברך המצות כפי הטוב, סוף סוף היה המעשה ההוא טוב בעצמו. ולכך המצות הם מצרפים אדם זה, ואת זה ממיתים, כי הכל לפי הסדר השכלי". וכן הזכיר בקצרה בתפארת ישראל פ"מ [תרל.]. ולמעלה פ"ב מ"ח [תרנד:] כתב: "גוי ששבת חייב מיתה... הרי בארו כי הגוי אין ראוי לו השביתה כלל, כי אין זה מגדר האדם שיהיה בעל שביתה... ואי אפשר שיהיה האדם בלא עמל... שהגוי נברא לעמל הנפש, הוא המלאכה, ואם אינו עמל תמיד חייב מיתה... כי נפש הגוי אין לו השלמה... ומפני שאין כאן השלמה, צריך שיהיה עמל בלא הנחה כלל".

(1265) מדייק תיבת "לארץ", שהארץ עצמה זקוקה לשבת.

(1266) שהיא מגיעה לשלימות, ומתוך כך יש לה שבתון, כיאה לדברים הנבדלים המגיעים להשלמה.

(1267) בא לבאר טעם שני כיצד שמיטה מורה על מעלת הארץ. ועד כה ביאר ששלימות הארץ והיותה בפועל מחייבות את המנוחה ושביתה, ומעתה יבאר שקדושת הארץ

מחייבת זאת. ומשמע מדבריו שמצטט מדברים שכתב במקום אחר. ונראה שכוונתו לדבריו בח"א לשבת לג. [א, כה.], ויובא בסמוך [הערה 1274].

(1268) לשונו בתפארת ישראל פ"מ [תרכג.]: "הקדושה גם כן במן. כלומר שמה שלא ירד מן בשבת [רש"י בראשית ב, ג], מורה שהיום קדוש. שכל הויה היא בזמן, וכל זמן הוא תולה בתנועה, וכל תנועה היא לגשם שאינו קדוש. ולכך כל הויה אין בה קדושה, מטעם אשר אמרנו. ולכך קדושת שבת היה גורם שלא היה בו הוית המן. ואף על גב שהשבת ודאי יש בו התהוות טבעי, כי הדבר הטבעי אין ראוי שיהיה לו שביתה, כי מדרגת הטבעי אינו כל כך. כמו שאין בני נח מצווים על השבת, מפני שהם טבעיים חמריים, ואין לטבע החמרית שביתה והשלמה, כמו שידוע לנבונים. וכן הדברים הטבעיים לשפלות מדרגתם, אין להם מדרגת השבת. אבל המן שלא היה טבעי, לא ירד בשבת, כי אין הויה בשבת, ודבר זה מבואר... כי מה שאין לעשות מלאכה ביום השבת הוא קדושה לשבת, שהיום הזה אין בו תנועת מלאכה, שכל תנועה גשמית". ובגבורות ה' ר"פ מו כתב: "הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר" [הובא למעלה פ"ד הערה 1656]. וראה להלן הערות 1287, 2145.

(1269) דע שמשפט זה ["לפיכך בני נח... חייבים מיתה"] הושמט מכל הדפוסים המאוחרים, ונרמז בכך שנעצו אות [אות יא] כאן, אך נמצא כאן בדפוס ראשון [אך לא בכת"י, כי בכת"י הושמט כל הקטע מד"ה ועוד ביארנו עד ד"ה וכדי שתעמוד]. ונודה לה' שעלה בידינו לברר מקחו של צדיק.

(1270) אודות שהאומות הן "חמרים בעלי גשמות" לעומת ישראל, הנה רש"י [בראשית טו, י] כתב: "לפי שהאומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים, שנאמר [תהלים כב, יג] 'סבבוני פרים רבים וגו'". ואומר [דניאל ח, כ] 'והאיל אשר ראית בעל הקרנים מלכי מדי ופרס'. ואומר [שם פסוק כא] 'והצפיר השעיר מלך יון', וישראל נמשלו לבני יונה, שנאמר [שיה"ש ב, יד] 'יונתי בחגוי הסלע'". ובגו"א שם [אות טו] כתב: "מה שהאומות נמשלו לבהמות, לפי שהבהמה גדולה, והאומות גדולים בכמותם, אבל תור וגוזל הוא קטון, נגד ישראל שהם קטנים בכמות. ועוד, כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות, והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם להם אין להם חומר גס ועב" [ראה למעלה הערה 1227, ולהלן הערה 2063]. ובבאר הגולה באר השני [רכ:] כתב: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד... ואילו האומות... אין להם דבר זה, כי הם חמריים, וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויים 'אדם',

ואין אומות העולם קרויים 'אדם'". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי [ראה להלן הערה 2148]. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד... והתבאר לך שיש בישראל כאילו היה החומר בטל אצל הנפש... וכאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר" [הובא למעלה פ"ב הערה 524].

(1271) כדין גשמי המתקרב למעלה רוחנית שאינה ראויה לו, שדינו במיתה. וגוי ששובת חייב מיתה, כי הוא מכניס עצמו למחיצה שהיא מעבר למדריגתו הגשמית, שנוהג כאילו הוא נבדל. ובהוצאת דרך חיים מכון יד מרדכי, עמוד פא, הביא בהערה 128 לשון הכת"י על ההקדמה [שאינו נמצא תחת ידי], שנכתב שם כך: "גוי ששבת חייב מיתה, וזה מפני כי האומות אין להם השלמה, וכאשר כאילו יש לאומות השלמה, ובזה הוא נכנס במעלה עליונה, היא מעלת ישראל. וכל אשר נכנס למעלה קדושה עליונה, הוא כמו זר שעובד על המזבח, שחייב מיתה [סנהדרין פג:]. ולפיכך גוי שהוא שומר השבת, שהוא קודש, חייב מיתה" [הובא למעלה פ"ב הערה 888]. ובח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג:] כתב: "לפיכך גוי ששבת חייב מיתה, וזה מפני כי השביתה הוא מצד שהוא בפעל, ואין שייך דבר זה לגשמי, והגוי כאשר שובת נכנס במדריגה אשר אינה ראויה לו כלל, כי אין ראוי לו השביתה. ואשר יכנס במדריגה אשר אין מציאות אליו עמה ונעדר ממנו אותה מדריגה, הוא יקבל העדר, והבן זה... אבל ישראל שנתן להם התורה, ונמצאו בפעל השלימות, ולהם ראוי השביתה דוקא, ואם לא היה להם השביתה כאילו היו עדיין בכח, ולכך אם אינו שובת חייב מיתה, כי יחסר ממדריגתו". וכן חזר לכתוב בקיצור בח"א שם לדף צט: [ג, רכז:], והובא למעלה פ"ד הערה 1660. וכן בתפארת ישראל פל"א [תסז.] הביא את המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] שהאומות היו שומעות

קול אלקים ומתו, וביאר שם שכאשר החומרי מתחבר לדבר נבדל, בזה הוא ממית את עצמו [הובא למעלה פ"ג הערה 2078]. ולמעלה פ"א מי"ג [שנד:] כתב: "בגמרא בפרק בני העיר [מגילה כח:], תנן התם, ודאשתמש בתגא חלף... ופירוש זה כי לכך חלף מן העולם, מפני שהתורה יש לה קדושה אלקית, כמו כל דבר שהוא קודש ששם שמים חל עליו. והנהנה מדבר ששם שמים חל עליו, דינו כמו מי שנהנה מן הקדשים, וחייב מיתה. והטעם שהוא חייב מיתה, כי האדם שהוא בעל גוף וחומר, ואין ראוי שיתחבר האדם הגשמי אל הדבר שהוא קודש ונבדל מן האדם, והוא חלק שמים. וכמו שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף יבא לו המיתה, כמו שאמר [שופטים יג, כב] 'אלהים ראינו נמות', כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים. וכך כאשר האדם הוא מתחבר להיות נהנה מדבר שהוא חלק שמים, חייב מיתה. ולכך קאמר 'ודאשתמש בתגא חלף', שהתורה היא שכלית ונבדלת מן האדם שהוא בעל חומר, ואין לאדם בעל חומר מציאות עם התורה. לכך אמר 'דאשתמש בתגא חלף'", ושם הערות 1276, 1290. וראה למעלה הערה 321.

(1272) לשונו בח"א לשבת קיג. [א, נ:]: "כי השבת הוא קודש... וכל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן עניני החומרי. כמו שהוא השבת נבדל מן המלאכה. שכל מלאכה הוצאה לפועל, וכל הוצאה לפועל הוא שייך לגשם, אשר יוצא לפועל. ולפיכך המלאכה אסורה ביום השבת, שהוא קדוש" [הובא למעלה פ"ב הערה 870]. ובגו"א פ"ב אות ד כתב: "השבת מביא ברכה וקדושה לעולם, והביאו רז"ל ראיה [ב"ר יא, ב] מן המן, שלא ירד בשבת, ולא היו יכולים לעשות מלאכה, וזה קדושה, שהיו קדושים ממלאכת חול".

(1273) דברים אלו מבוארים יותר בח"א לשבת קיג. [א, נא.], שכתב: "וכן מה שאמר [שם] שאין לפסוע פסיעה גסה בשבת, כי הוא תנועה יותר מן השעור, שכל תנועה היא גשמית. ואינו דומה כאשר הוא הולך דרך הליכה, מאחר שכך דרך האדם שילך, וכיון שכך דרכו, אין זה נקרא תנועה אליו. אבל הליכה יתירה אסורה, משום דהוי תנועה ושנוי, אשר הוא אסור בשבת. כי נקרא 'שבת', ראוי שיהיה בו המנוחה, לא התנועה הגשמית, ויש לך להבין את זה".

(1274) מחמת שעושים עבירה הסותרת למהות הארץ. ולהסבר זה [שהשמיטה מורה על קדושת הארץ] אין אפשר לומר שעון שמיטה מבטל את קדושת הארץ, כי השמיטה היא סימן לקדושת הארץ, וביטול הסימן אינו בטול המסומן. אמנם לפי הסברו הבא יתבאר שעון שמיטה הוא בטול לקדושת הארץ. וראה להלן הערות 1286, 1288, 1329.

(1275) שג' עבירות חמורות [ע"ז ג"ע ושפ"ד] סותרות לג' תוארי ארץ ישראל [שה' אלקי הארץ, קדושת הארץ, וארץ החיים], ושביתת הארץ מורה על שלימות הארץ ועל קדושת הארץ, ולכך גולים ממנה כאשר לא שובתים בשביעית.

(1276) ג' עבירות חמורות; ע"ז, ג"ע, ושפ"ד.

(1277) פירוש - מבאר ששלש העבירות כאחת סותרות לקדושת הארץ, ולא רק גלוי עריות, וזה לעומת מה שביאר למעלה [מציון 1236 ואילך] שיש לארץ ישראל שלשה תוארים, וכל אחת מג' העבירות סותרת לאחד מתוארים אלו.

(1278) שבת קכז: "לא יכנסו דברי קדושה במקום טומאה". ולמעלה במשנה ה [לאחר ציון 670] כתב: "ואלו שני דברים [הנס שלא נראה זבוב, והנס שלא ראה קרי], כל אחד ואחד בפני עצמו; שאין לך דבר יותר מגונה כמו הזבוב, ואין לך יותר טומאה כמו הקרי. ורוצה לומר, כי לא היה נוטה מעלת בית המקדש לא לימין ולא לשמאל חוץ ממדריגת הקדושה. כי הדבר הזה המאוס והטומאה הוא הרחקה מן הקדושה לשמאל ולימין, כמו שהוא ידוע למי שהעמיק בחכמה. ובארנו זה בברכות [י:] אצל 'איש קדוש עובר עלינו' [מ"ב ד, ט], דפליגי רב ושמואל, חד אמר שלא ראתה זבוב על שולחנו, וחד אמר שלא ראתה קרי על מטתו... לכך אמר על זה כי לא היה מעלת בית המקדש נוטה ממדריגת קדושתו, ולא נמצא זבוב בבית המטבחים שהוא המאוס, ולא נראה קרי לכהן גדול ביום הכפורים, שהוא הטומאה, אבל היה עומד בית המקדש בקדושתו". הרי שהטומאה עומדת כנגד הקדושה. ובנתיב התורה פי"א [א, מז:] כתב: "למאן דאמר שלא עבר זבוב, פירוש שהקדושה היא נבדלת מן פחיתות הצורה, כי הזבוב שהוא בעל חי מאוס, יש לו פחיתות הצורה. ולמאן דאמר שלא ראתה קרי, הקרי הוא פחיתות הגוף החמרי. ומחלוקת שלהם מאיזה מהם הקדושה יותר רחוק; למאן דאמר זבוב, הקדושה יותר רחוק מן פחיתת הצורה. ולכך לא ראתה זבוב על שלחנו. ולמאן דאמר שלא ראתה קרי על מטתו, הקדושה יותר רחוק מן פחיתת החמרי, כי הקרי הוא פחיתת חמרי" [הובא למעלה הערה 672]. ובנצח ישראל פט"ו [שס:] כתב: "כי מה שהיה יעקב ועשו מתרוצצים בבטן אמם [רש"י בראשית כה, כב], היינו מפני שהם הפכים... ומפני שהם הפכים זה לזה, והיו בבטן אחד, לכך לא היו עומדים ביחד, והיו מתרוצצים, כמשפט שני הפכים כאשר יבואו יחד, אשר אין שלום ביניהם [ראה להלן הערה 1315]. ואל תתמה הלא לא היה דעת ורצון בהם, כי אין זה קשיא, כי היה התנגדות הזה מצד כח שלהם, שכל אחד היה מתקשר בכח מיוחד שהיה דבק בו. כי היה יעקב דבוק וקשור בכח קדושה, ועשו בכח הטומאה וכח הזוהמה, ומצד הזה בא להם התנגדות

בבטן אמם". ונדרים כ. אמרו "אל תהי רגיל אצל כהן עם הארץ, שסופו להאכילך תרומה טמאה", ובח"א שם [ב, ג.] כתב: "עם הארץ מוכן לטומאה, כי אין לעם הארץ הקדושה, בעבור שהוא חמרי, ואין לו הקדושה שהיא שייכת לדבר הנבדל, ומפני זה אינו נזהר מן הטומאה. כי הקדוש הוא נזהר ונבדל מן הטומאה, ולכך אמר אל תהא רגיל אצלו, כאילו כבר התחיל גם כן לבטל הקדושה". ובח"א לגיטין נז. [ב, קי.] כתב: "בלעם הרשע היה דבק לגמרי בכח טומאה, והיה מתנגד לקדושה".

(1279) "וכל" מתפרש כאן כמו "שכל", כי מוכח בזה את משפטו הקודם.

(1280) כפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצט.] לגבי שריפת קדשים, וז"ל: "דבר זה מבואר בדברי חכמים וגם בתורה, כי קודש שנטמא הוא בשריפה [פסחים כה.], וחולין שנטמאו אינן בשריפה. וזה כי כאשר הדבר הוא קודש ונטמא, הוא מקולקל יותר ויותר, לפי שאין ראוי שיהיה בקודש דבר קלקול". ובח"א לנדה ל: [ד, קנט:]: "צריך האדם לשמור הנשמה בטהרה, ואם לא ישמור הנשמה בטהרה, ראוי שתהיה נשרפת, כי דבר זה ראוי לדבר קדוש, כמו הנשמה שהיא קדושה וטהורה, שאם מקבלת טומאה, משפטה השריפה". ובח"א לשבת קיט: [א, סה.], בביאור מאמרם "אין הדליקה מצויה אלא במקום שיש חלול שבת", כתב: "יש לך לדעת, כי כל דבר קודש שמתחלל, כמו... בת כהן שזנתה, 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]. והטעם כי הקדושה נמשלה כאש, ולפיכך התחתונים שהם חמריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם אויר, מים, עפר, חוץ מן האש. וכמו שאמרו [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. ובשביל שהוא יתברך אש אוכלה הוא, קדוש ונבדל מן כל התחתונים אשר לא יתחברו אל האש. ומפני כך ראוי שיהיה דבר שהוא קודש, והוא מחולל מקודשתו, שיהיה נדון באש. ולפיכך יום השבת שהוא קודש, כאשר בני אדם אינם שומרים ומחללים השבת, נגזור מן הקדושה העליונה שראוי לשבת שיהיו נדונים בשריפת אש" [הובא למעלה פ"ד הערה 1925].

(1281) משנה ח [לאחר ציון 1190], שכתב שם: "וכן מפני זה בעצמו נחשבים גילוי עריות עבודה זרה שפיכות דמים ושמיטת קרקעות להעברה אחת, שאף על גב שהם דברים מחולקים, חשבם התנא להעברה אחת, אחר שהם מביאים עונש פורעניות אחד לגמרי. ובודאי הם משותפים בהעברה אחת, כי גלוי עריות נקרא 'טומאה', כדכתיב [ויקרא יח, ל] 'ולא תטמאו בהם'. וכן שפיכות דמים נקרא 'טומאה', דכתיב [במדבר לה, לד] 'ולא תטמא את הארץ'. עבודה זרה נקרא 'טומאה', דכתיב [ויקרא כ, ג] 'למען

טמא את מקדשי', כדאיתא בפרק קמא דשבועות [ז:]. ואם כן אלו שלשתן עבירה אחת, עבירת הטומאה".

(1282) לשונו בנצח ישראל פ"ד [נח:]: "ויש לך לשאול, למה חרב בית המקדש ראשון בעון אלו ג' עונות [יומא ט:]... ואין לומר שהיה זה במקרה. ועוד, כי אלו ג' עבירות, דהיינו עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, יש להם ענין אחד, כי בשלשתן יהרג ואל יעבור [סנהדרין עד:], ולמה נשתתפו שלשתן בחורבן. והפירוש אשר הוא לפי פשוטו, כי מקדש ראשון היה השכינה ביניהם, וזהו מעלת בית המקדש ראשון שהיה מיוחד במעלה שהיתה השכינה שורה בו. ולפיכך חורבן שלו כאשר לא היה ראוי שתשרה שכינה ביניהם, והיינו כשטמאו את בית המקדש, ואין השם יתברך שורה בתוך טומאתם, אם לא כאשר היה החטא בשוגג, ואז כתיב [ויקרא טז, טז] 'וכן יעשה לאוהל מועד השוכן אתם בתוך טומאתם'. ואלו ג' חטאים נקראו טומאה, כדאיתא במסכת שבועות בפרק קמא [ומביא המאמר שם]... ולפיכך בשביל אלו ג' טומאות חרב הבית" [הובא למעלה פ"א הערה 422]. וכשם ששלש עבירות אלו מחריבות את הבית משום שהן עומדות כנגד קדושת הבית, כך שלש עבירות אלו מביאות גלות מא"י, משום שהן עומדות כנגד קדושת הארץ.

(1283) הנה נמצא שהזכיר מאמר זה בגו"א ויקרא פט"ז אות כה, נצח ישראל פ"ד [נח:, והובא בהערה הקודמת], ובח"א לגיטין נה: [ב, צט:], אך באלו מקומות לא ביאר נקודה זאת להדיא. אמנם בנצח ישראל שם [סא.] כתב אודות ג' עבירות אלו בזה"ל: "כי עבודה זרה החטא הוא בכח השכלי, שמאמין בעבודה זרה. וגילוי עריות החטא שמטמא את גופו בזנות וערוה. ושפיכות דמים הוא לנפש, שהוא שופך דם נפש האדם" [ראה למעלה פ"א הערה 419]. ובדרוש לשבת תשובה [עח.] הביא את דברי הגמרא [ערכין טו:] שכל אחת משלש עבירות אלו נקראת "גדול", וכתב לבאר: "וכאשר תבין כי אלו שלש עבירות, שהם ע"א גילוי עריות שפיכת דמים, כל אחת ואחת בחלק אחד מחלקי האדם. וזה, כי העריות הם מכח גוף האדם... ושפיכת דמים הוא מתחדש מן הנפש, אשר ממנו הנקימה והנטירה והאיבה, וממנו מתחדש שפיכת דמים, כי לא ישפך דם האדם כי אם על ידי קנאה שנאה ואיבה אשר הוא שייך לנפש, ולכך שפיכת דמים הוא מתיחס לנפש האדם בלבד. ועבודת אלילים הוא לשכל האדם, ודבר זה ידוע כי עבודת אלילים הוא לשכל האדם אשר מאמין בדבר הבאי כמו עבודת אלילים, ולכך דבר זה שהוא הטעות אחר עבודת אלילים הוא אל השכל בלבד... לכך כאשר יחטא האדם בערוה הרי הוא מטמא גופו של אדם ומתעב אותו. וכאשר יחטא האדם בשפיכות דמים, הוא מתעב ומטמא

נפש האדם. וכאשר יחטא בעבודת אלילים הוא מתעב ומקלקל השכל, ומפסיד אותו. וכל אחד ואחד מן החטאים מקלקל ומפסיד חלק אחד, עד שאם חטא באלו שלשה חטאים הנה הוא מקולקל ונפסד בכל חלקיו, שהם הגוף והנפש והשכל. וכל אחד מן אלו שלשה חטאים נקרא 'גדול', וזה כי בחטאים המתיחסים אל הגוף, אין חטא גדול כמו חטא עריות, שהוא דבק בזנות, ולכך נקרא 'גדול'. ובחטאים המתיחסים אל נפש האדם, אין חטא יותר גדול מן חטא שפיכת דמים, שהוא שופך דם חבירו, ולכך נקרא 'גדול' בפרט. ובחטאים המתיחסים אל השכל, אין חטא יותר גדול מן חטא עבודת אלילים, שמניח אלהים חיים ודבק בעבודת אלילים, ולכך כל אחד ואחד נקרא 'גדול'". וברי הוא שחטא ג"ע הוא יציאה מהאמצע לצד ימין [כמבואר למעלה פ"ב הערה 730], וחטא ע"ז הוא יציאה לצד שמאל [כמבואר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" (עט:)], וחטא שפ"ד הוא כנגד האמצע [נצח ישראל פ"ז (קעא.)]. לכך חטאים אלו נקראו "טומאה", כי הם יציאה בשלשה אופנים מהאמצע. וכן הוא להדיא בח"א לשבת לג. [א, כה:], וז"ל: "גלוי עריות הוא נקרא טומאה, שכל טומאה הוא יוצא חוץ לאמצע לקצה אחד. ועבודה זרה ג"כ יוצא לקצה אחד, והוא ג"כ נקרא טומאה".

(1284) אע"פ שפסוק זה עוסק ביובל, מ"מ ילפינן מיניה גם לשמיטה, וכמו שאמרו חכמים [סוכה מ:] "תניא, 'כי יובל היא קודש', מה קודש תופס את דמיו, אף שביעית תופסת את דמיה", ופירש רש"י שם "בשנת היובל - שביעית ויובל חדא היא".

(1285) כמבואר בהערה הקודמת. וכן כתב רש"י [ויקרא כה, יב] "קודש תהיה לכם - תופסת דמיה כהקדש. יכול תצא היא לחולין, תלמוד לומר 'תהיה', בהוויתה תהא". וראה להלן הערה 1614.

(1286) ויקרא כה, ב "דבר אל בני ישראל וגו' ושבתה הארץ שבת לה'", ופירש רש"י שם "שבת לה' - לשם ה', כשם שנאמר בשבת בראשית [שמות כ, י]". וראה הערה 1289. ויש להבין, הרי גם לפי פירושו הקודם [שג' עבירות חמורות סותרות לתוארי הארץ, ולא שסותרות לקדושת הארץ] מ"מ ביאר שעון שמיטה סותר לשלימות הארץ [כמבואר מציון 1253 ואילך], וכן סותר לקדושת הארץ [כמבואר מציון 1267 ואילך]. א"כ בהסבר זה [שביאר שג' עבירות חמורות סותרות לקדושת הארץ מחמת היותן "טומאה"] לא נתחדש דבר עד כמה שנוגע לעון שמיטה, שהרי גם למעלה ביאר שעון שמיטה סותר לקדושת הארץ, וכפי שחוזר ומבאר כאן. לכך יקשה, מדוע דוקא כאן מביא ג' הוכחות המורות שהשמיטה קשורה לקדושת הארץ ["קודש תהיה לכם", קדושת פירות שביעית, והדמיון לשבת], דבר שלא עשה בהסברו הקודם. אמנם כד מדייק בלשונו

תראה שכאן כתב דבר נוסף; לא רק שהשמיטה מורה על קדושת הארץ, אלא שהשמיטה עצמה היא קדושה, ופירותיה קדושים, והיא דומה לשבת. אך למעלה ביאר שהדברים הקדושים [ישראל והארץ] זקוקים לשביתה, אך לא שהשביתה עצמה היא קדושה. ושלש ההוכחות שהביא מורות שהשמיטה עצמה קדושה, וזו נקודה שלא הוצרך לה בהסברו הקודם. **ונראה שהוצרך** להוסיף זאת כאן, כי כאן מבאר שעבירות המשנה הן מבטלות ומפסידות את הקדושה, כפי שהטומאה מבטלת ומפסידה את הקדושה. לכך כאן יש הכרח לבאר כיצד עון שמיטה מבטל הקדושה, כי לפי מה שביאר עד כה הרי השביתה של שמיטה היא רק סימן לקדושה [אך לא שהיא בעצמה קדושה], והרי אין בטול הסימן מחייב את בטול הדבר. לכך הוצרך כאן להוסיף שאין השמיטה רק סימן לקדושת הארץ, אלא היא עצמה קדושה, וממילא עון שמיטה הוא בטול והפסד הקדושה. וראה להלן הערה 1329, שנתבאר שם שהסברו הקודם סובר שעבירות המשנה מקלקלות הקדושה, ואילו הסברו הנוכחי סובר שעבירות המשנה מבטלות הקדושה.

(1287) לשונו בח"א לשבת קיג: [א, נ:]: "כי השבת הוא קודש, כדכתיב 'קודש היא לכם'. כל דבר שהוא קודש נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת נבדל מן המלאכה, שכל מלאכה הוצאה לפעל, וכל הוצאה לפעל הוא שייך לגשם אשר יוצא לפעל. ולפיכך המלאכה אסורה ביום השבת, שהוא קודש" [הובא למעלה פ"ב הערה 870]. וראה למעלה הערה 1268.

(1288) למעלה [לאחר ציון 1267], שקדושת הארץ מחייבת שביתה מעבודת האדמה. ובח"א לשבת לג. [א, כה.] כתב: "וכן השמיטה מורה על קדושת הארץ, כאשר ציוה לשבות בשנה השביעית מזריעת הארץ, וזה מורה על קדושת הארץ, שיש לארץ שבה לה', וכדכתיב [ויקרא כה, ד] 'ושבתה הארץ שבת לה' וגו". והנה יש קדושה לארץ, וכאשר אינם שובתים בשמיטה, כאילו אין כאן קדושת הארץ, ולפיכך גולים ממנה כאשר מבטלים קדושת הארץ, והארכנו באלו דברים במסכת אבות, עיין שם". וראה להלן הערה 1328.

(1289) אודות שא"י אינה סובלת עוברי עבירה, הנה רש"י [ויקרא יח, כח] כתב: "ולא תקיא הארץ אתכם - משל לבן מלך שהאכילוהו דבר מאוס, שאין עומד במעיו אלא מקיאו, כך ארץ ישראל אינה מקיימת עוברי עבירה". ורבינו בחיי [דברים יא, יז] כתב: "ואבדתם מהרה - אם ח"ו תעבדו עבודה זרה, תהיו גולין מעל הארץ הטובה, לפי שהארץ אינה סובלת עוברי עבירה". ובגבורות ה' פ"ח [מו.] כתב: "הארץ הקדושה מצד קדושתה

אינה סובלת החטא, כמו שאמר [ויקרא יח, כח] 'ולא תקיא הארץ אתכם' כשתטמאו ח"ו הארץ" [הובא למעלה הערה 1239].

(1290) לשונו בח"א לשבת לג. [א, כה:]: "ותדע עוד כי הארץ הקדושה היא באמצע, וכמו שבא דבר זה בדברי חכמים הרבה מאוד [תנחומא קדושים אות י]. ודבר שהוא באמצע מרוחק ממנו הדברים אשר הם נוטים אל הקצות, כי הם הפך האמצע. וגלוי עריות הוא היוצא מן השווי להדבק בערוה, ולפיכך גלוי עריות הוא נקרא טומאה [שבועות ז:], שכל טומאה הוא יוצא חוץ לאמצע לקצה אחד. ועבודה זרה ג"כ יוצא לקצה אחד, והא ג"כ נקרא טומאה. ולפיכך מחריבין הארץ ומגלין יושביה. ושמיטה היא בטול הארץ עצמה, כמו שאמרנו, כי יחייב לפי קדושת הארץ שיהיה לה שבת, שהרי השבת מורה על קדושת הארץ. ולפיכך באלו דברים גולים מן הארץ". וכן חזר וכתב להלן [לפני ציון 1328].

(1291) כמה פעמים; בראשית יב, ז, שם יג, טו, שם טו, ז, שם יז, ח. וראה רמב"ן [בראשית טו, ז] שביאר את הצורך ברבוי הבטחות.

(1292) כמו שנאמר [דברים ט, ה-ו] "לא בצדקתך וביושר לבבך אתה בא לרשת את ארצם כי ברשעת הגוים האלה ה' אלקיך מורישם מפניך ולמען הקים את הדבר אשר נשבע ה' לאבתיך לאברהם ליצחק וליעקב וידעת כי לא בצדקתך ה' אלקיך נותן לך את הארץ הטובה הזאת לרשתה כי עם קשה עורף אתה". וביאר שם הגו"א אות ב: "גרמת ביאת הארץ [היא] רשעת הגוים ושבועת האבות, רשעת הגוים להורישם, ושבועת האבות לרשת". ובנצח ישראל פי"א [רפה:] כתב: "מה שכתוב [דברים ט, ה] 'לא בצדקתך אתה בא לרשת וגו' ולמען הקים את הדבר אשר נשבע לאבותיך', בודאי דבר זה מה שהביא אותו הדור אל הארץ היה תולה בזכות אבות". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.] כתב: "דבר זה בארנו בפרק בעשרה, כי כאשר נתן השם יתברך הארץ לישראל, נתן להם הארץ בשביל זכות אברהם יצחק ויעקב, וכדכתיב בכתוב בפירוש [שמות ו, ד] 'וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ מגוריהם אשר גרו בה'". והאור החיים [דברים ז, יב] כתב: "כי כניסתם לארץ היתה בשביל שבועת האבות".

(1293) פירוש - הואיל והארץ שייכת לאבות בכח [אף לפני שהיא ניתנה להם], לכך היא אכן ניתנה להם אף בפועל. ובסמוך כתב: "כי מעלת האבות דוקא מצד הארץ, כי אם לא היה הארץ לא הגיעו האבות אל קדושה העליונה, ולכן הארץ מגדלתן. ומזה תדע כי הארץ שייכת לאבות, והאבות אל הארץ ביותר".

(1294) כפי שמוכח מהמדרש שיביא מיד, שכך יש לפרש את הפסוק. והרמב"ן שם [ויקרא כו, מב] כתב: "יאמר 'וזכרתי יעקב ויצחק ואברהם', שהם בני ברית, שכל המדות נקראו כן בהיותם בברית, והארץ הכלולה מהם אזכור בכלל", והרמב"ן הביא שם את המדרש שהובא כאן בסמוך.

(1295) "לפיכך כאשר מזכיר זכות שלשה אבות, מזכיר גם כן עמהם הארץ, שהם ענין אחד" [לשונו בסמוך].

(1296) פירוש - כאשר נאמר "ואזכור הארץ" אז אות וי"ו החבור מחברת את זכירת הארץ לרישא דקרא. אך כאשר נאמר "והארץ אזכור" אז וי"ו החבור מחברת את הארץ לרישא דקרא. וממילא, אם הארץ הוזכרה כאן אגב גררא דאבות [שכאשר הקב"ה זוכר את האבות, אגב כך הוא זוכר את הארץ עמהם], א"כ אין הארץ חולקת חשיבות לעצמה, ולכך היה מן הראוי לומר "ואזכור את הארץ", כי לא הארץ היא הדבר, אלא זכירת הארץ היא הדבר. מה שאין כן כאשר נאמר "והארץ אזכור", הרי אז הארץ מוזכרת כאן מצד עצמה, לאמר שגם הארץ תהיה נזכרת [בנוסף לאבות שיזָכרו], וכפי ששלשת האבות נזכרים, כך גם הארץ נזכרת. והיוצא מזה, שהואיל והתורה לא אמרה "ואזכור הארץ", אלא "והארץ אזכור", בזה התורה משווה ומחברת לגמרי את האבות אל הארץ, שהאבות הם הארץ, והארץ היא האבות, ולכך הארץ נזכרת כפי שהאבות נזכרים, בשויון גמור. וכן כתב בח"א לב"ב צא. [ג, קמט:], וז"ל: "הכתוב עושה זכות של הארץ דבר בפני עצמו, וגם הארץ נחשב כמו אב, כי האבות מולידים, והארץ מגדלת בני אדם אשר בה. ולפיכך נחשב הארץ כמו אב. וזה שאמר הכתוב 'וזכרתי בריתי אברהם וגומר והארץ אזכור', כלל הארץ עם האבות, שגם יש לה ענין האבות" [ראה הערה 1301 שדבריו בח"א שם הובאו בשלימות].

(1297) לשון המדרש שלפנינו; "למה הוא מזכיר זכות אבות ומזכיר זכות הארץ עמהם. אמר ריש לקיש, משל למלך שהיה לו שלשה בנים, ושפחה אחת משלו מגדלתן. כל זמן שהיה המלך שואל שלום בניו, היה אומר שאלו לי בשלום המגדלת. כך כל זמן שהקב"ה מזכיר אבות, מזכיר הארץ עמהם, הדה הוא דכתיב 'וזכרתי את בריתי יעקב וגו' והארץ אזכור'". הרי שדובר במדרש על שלשה בנים, ולא שלש בנות. ובח"א לב"ב פח: [ג, קיט:] הביא המדרש הזה כפי שנמצא לפנינו ["שהיה לו שלשה בנים"].

(1298) עומד על תיבת "ושפחה אחת **מגדלתן**". ודע שבכת"י כאן הוסיף דברים שאינם נמצאים בדפוס, ושם גם עמד על שאמרו "**שפחה** אחת מגדלתן", ומהו "הצד השוה" שבין מדת הארץ למדת האבות, וז"ל: "פירוש זה, כי הארץ באמצע העולם [תנחומא

קדושים אות י], לכך הארץ אינו יוצא מן היושר, וכמו שהתבאר [למעלה לאחר ציון 1240]. כי האמצע הוא היושר כאשר אינו נוטה מן היושר. ולכך האבות שהיו צדיקים, ולא היו יוצאים מן היושר, על זה אמר 'שפחה אחת מגדלתן'. כאשר האבות היה להם מדת האמת והיושר, אשר היושר אינו נוטה לשום קצה, רק עומד באמצע, כמו שהארץ הוא באמצע כדור הארץ. ולכך אמר על הארץ 'שפחה אחת מגדלתן', כי מן הארץ הוא היושר. ומה שכתוב [קהלת ז, כ] 'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', פירושו אף כי הצדיק הוא בארץ אשר הארץ היא באמצע וביושר, מכל מקום מצד שהוא בארץ, אשר הארץ בתחתונים, (הוא) [הם] גשמיים חמריים, על ידי זה הוא החטא על כל פנים. אבל האבות היה גידול שלהם מן הארץ מצד שהארץ עומדת באמצע הכל, והוא עצם היושר. ולכך קרא הארץ 'שפחה', כי השפחה שהיא שפחה כנענית היא חמרית, ומכל מקום היא עובדת לאדון שלה, ורצון האדון היא עושה. ועוד כתוב [תהלים לז, כט] 'צדיקים ירשו ארץ וישכנו לעד עליה'. ופירוש זה כי הצדיקים בעבור שהצדיק אינו יוצא מן הצדק והיושר, והוא כמו הארץ שהיא עומדת באמצע כמו שהתבאר, ואינו נוטה אל הקצה שהוא הסוף, ולכך ירשו ארץ, שלא יהיו קצה וסוף להם, כמו שהוא הארץ, מפני שאינו נוטה אל הקצה, אין קצה וסוף גם כן (אברם) [אתם], וכדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. ועל זה אמרו לעתיד להיות [הכל יהיה] כלה ונפסד, חוץ מן הארץ, שנאמר 'והארץ לעולם עומדת' [ראה בח"א לסנהדרין צ. (ג, קעו.)]. ולכך אמר 'צדיקים ירשו ארץ וישכנו לעד עליה'. ועל זה אמר כי הארץ מגדלתן".

(1299) וזה לשונו בגו"א בראשית פי"א אות כ: "כי הליכת אברהם אל ארץ כנען, שאז קנה אברהם תחלת מעלתו", ושם הערה 57. ובר"ה טז: אמרו "אף שנוי מקום [מקרע גזר דין], דכתיב [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך' והדר 'ואעשך לגוי גדול'... ההוא זכותא דארץ ישראל הוא דאהניא ליה". הרי שאברהם אבינו נעשה "לגוי גדול" מחמת זכות ארץ ישראל. ובבמדב"ר [יא, ב] אמרו "אימתי עשה הקב"ה אברהם 'לגוי גדול', כשיצאו ישראל ממצרים ובאו לסיני וקבלו את התורה והגיעו לארץ ישראל". וצרף לכאן את דברי הרמב"ן הידועים [בראשית כו, ה] שהאבות קיימו את התורה רק בא"י, ולכך יעקב נשא שתי אחיות בחייהן [בראשית כט, פסוקים כג, כט], אע"פ שזהו איסור תורה [ויקרא יח, יח], כי זה היה בחוצה לארץ. וזה מורה באצבע שמעלת האבות תלויה בארץ ישראל. וכן הרמב"ן בהקדמתו לספר שמות כתב: "הנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם, ואל מעלת אבותם ישובו. וכשיצאו ממצרים, אף על פי שיצאו מבית עבדים, עדיין יחשבו גולים, כי היו בארץ לא להם [בראשית טו, יג], נבוכים

במדבר. וכשבאו אל הר סיני, ועשו המשכן, ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם, שהיה סוד אלוק עלי אהליהם, והם הם המרכבה [ב"ר מז ח], ואז נחשבו גאולים. ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן, ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד". נמצא שמעלת המשכן היא מעלת ארץ ישראל, כי בזה אינם נחשבים יותר להיותם "בארץ לא להם". הרי שמעלת האבות היא "סוד אלוק עלי אהליהם", וזה בודאי מתקיים רק בארץ ישראל.

(1300) פירוש - הואיל והאבות גדלו והגיעו למעלתן בארץ דוקא, זה מורה "כי הארץ שייכת לאבות והאבות אל הארץ ביותר". וביאור הדבר הוא, שהנה כתב רש"י [במדבר יג, יח] "את הארץ מה היא - יש ארץ מגדלת גבורים, ויש ארץ מגדלת חלשים. יש מגדלת אוכלוסין, ויש ממעטת אוכלוסין". הרי שהארץ ניכרת על פי מה שהיא מגדלת, ויש התאמה מלאה בין הארץ לבין גידוליה. וכן רש"י [בראשית כג, ב] כתב: "בקרית ארבע - על שם ארבעה ענקים שהיו שם; אחימן, ששי, ותלמי, ואביהם. דבר אחר, על שם ארבעה זוגות שנקברו שם, איש ואשתו; אדם וחוה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאה". ובגו"א שם אות ד כתב: "וקשה, דלמה הוצרך לכתוב כאן 'קרית ארבע'... ויראה לומר, שהכתוב מגיד על שם חשיבות המקום ומעלתו ששם מתה שרה, שהיו בה ד' ענקים. ולפי ענין ומדריגת הארץ היא מגדלת אנשים; יש מקום מגדלת גבורים, ולפיכך מה שהיו שם ד' ענקים, מפני שהארץ ההיא גורמת. ובודאי מעלת המקום בעולם הזה מעיד על מעלת המקום שהוא כנגדו בעולם הבא. וכמו שהמקום בעולם הזה היה מיוחד לארבע ענקים שהם גבורים בכח הגוף, כך המקום הוא מיוחד לאחר מיתה לד' אנשים גבורים במעשיהם בנשמה, והם ד' זוגות שנקברו שם. ולפיכך פירש אחריו 'דבר אחר על שם ד' זוגות וכו'". ואמרו חכמים [מגילה ו.] "כי נח נפשיה דרבי זירא, פתח עליה ההוא ספדנא; ארץ שנער הרה וילדה, ארץ צבי גידלה שעשועיה". הרי יחס ארץ ישראל לצדיקיה הוא "ארץ צבי גידלה שעשועיה", שעשועים שלה דייקא.

(1301) אודות שהאבות והארץ "הם ענין אחד", הנה בתפילת משה אחר חטא העגל, הוא ביקש [שמות לב, יג] "זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך ותדבר אלהם וגו'", ובתפילת משה לאחר חטא המרגלים [במדבר יד, יג-יט] לא הזכיר את האבות. וכתב על כך הרמב"ן [שם פסוק יז] "לא בזכות אבות נתפלל משה עכשיו [במרגלים], ולא הזכיר בתפילה הזאת 'לאברהם ליצחק וליעקב' כלל. והטעם בעבור שהארץ ניתנה לאבות, ומהם ירשוה, והם מורדים באבותם, ולא היו חפצים במתנה שלהם אשר האבות היו בוחרים בה מאד. והיאך יאמר 'אשר נשבעת להם בך וגו' וכל

הארץ הזאת אתן לזרעכם' [שמות לב, יג], והם אומרים אי אפשנו במתנה זו" [ראה להלן הערה 1320]. הרי כאשר ישראל בחטא המרגלים התנתקוו מהארץ, בכך גם התנתקו מהאבות, כי הארץ והאבות "הם ענין אחד". **אמרו חכמים** [ב"ב צא.] "אפילו מי שיש לו זכות אבות, אינה עומדת לו בשעה שיוצא מארץ לחוצה לארץ", וכתב על בח"א שם [ג, קיט:] בזה"ל: "כי מעלת האבות מיוחדת, ומעלת א"י מעלה מיוחדת, וכמו שאמר הכתוב [ויקרא כו, מב] 'זכרתי בריתי אברהם וגומר והארץ אזכור'. ולכך מי שיוצא מן הארץ אין עומדת לו זכות אבות, מאחר שהכתוב עושה זכות של הארץ דבר בפני עצמו, וגם הארץ נחשב כמו אב, כי האבות מולידים, והארץ מגדלת בני אדם אשר בה. ולפיכך נחשב הארץ כמו אב, וזה שאמר הכתוב 'וזכרתי בריתי אברהם וגומר והארץ אזכור', כלל הארץ עם האבות, שגם יש לה ענין האבות. ודבר זה מבואר במדרש [ויק"ר לו, ה] משל למלך שהיה לו שלשה בנים ושפחה אחת מגדלתן. כל זמן ששאל בשלום בנים, אמר שאלו בשלום המגדלת. ולכך אמר כאן אף אם יש לו זכות אבות, אם חוטא בארץ אין מועיל זכות אבות, שג"כ הארץ נחשב כמו אב, ודבר זה מבואר".

(1302) "ואליהם" - אל האבות.

(1303) בסמוך יבאר שעל ידי שלש עבירות חמורות ישראל מתנתקים משלשת האבות.

(1304) זו שמיטת הארץ, וכפי שביאר למעלה בארוכה.

(1305) לשוטנו בגבורות ה' פס"ו [שח:]: "בא אברהם, שלא היה בעולם גדור בערוה כמו שהיה אברהם. וכמו שאמרו ז"ל [ב"ב טז.] עפרא בפומיה דאיוב, שאמר [איוב לא, א] 'ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה', באחריני לא מסתכל, אבל בדידיה מסתכל. ואילו אברהם בדידיה נמי לא מסתכל, שאמר [בראשית יב, יא] 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את', שעד עתה לא הכיר ביופיה, שלא נסתכל בה". ובנצח ישראל פ"ד [סח:] כתב: "למה בית המקדש ראשון חרב על אלו ג' עבירות [יומא ט:]... וזה כי מקדש ראשון היה להם בזכות ג' אבות הקדושים, אשר מדריגתם בודאי יותר עליונה מן ישראל. וידוע כי אברהם זכותו ומעלתו [היא] פרישותו מן הערוה, שהרי אמרו עליו במסכת בבא בתרא עפרא לפומיה דאיוב, שאמר 'ומה אתבונן על בתולה', בדאחרינא לא מסתכל, אבל בדידיה מסתכל. ואילו באברהם כתיב 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את', שלא נסתכל בה כל ימיו". וראה למעלה הערה 280.

(1306) כן כתב בנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.], וז"ל: "במסכת יומא פרק קמא [ט:] מקדש ראשון מפני מה חרב, מפני שהיו בו ג' דברים; עבודה זרה, גלוי עריות, ושפיכות דמים... דבר זה בארנו בפרק בעשרה כי כאשר נתן השם יתברך הארץ לישראל, נתן להם הארץ

בשביל זכות אברהם יצחק ויעקב... לפיכך כאשר ישראל היו נוהגים במדת אבותיהם ראוי להם הארץ, ואם לאו אין ראוי להם הארץ, כאשר הם יוצאים ממדת אבותיהם. ואשר החזיקו האבות כל אחד במדה מיוחדת, היו אלה שלשה מדות; גלוי עריות, עבודה זרה, שפיכות דמים. לא שהיו מרוחקים מן ג' מדות הרעות דבר שהוא אסור, שדבר זה אין חדוש. אבל דבר שהוא הרחקה יתירה בתכלית היו נוהגין בהם. ודבר זה בארנו אצל 'גלות בא לעולם'. ובודאי כל אשר שייך אל הארץ, כמו בית המקדש שהוא תולה בארץ, הכל הוא בשביל זכות האבות, אשר בזכותם נתנה הארץ. ולפיכך כאשר לא היו נזהרים ישראל בדברים אשר היו מדות האבות, ראוי שיהיה בטל הארץ וכל אשר תלוי בארץ. והרי אברהם היה מרוחק מן גלוי עריות בתכלית ההרחקה, וכדאיתא בפרק קמא דבתרא, שאמרו עפרא בפומא דאיוב, שאמר 'ומה אתבונן על בתולה', באחריני לא מסתכל, אבל בדידיה מסתכל. ואילו באברהם 'הנה נא ידעתי וגו", שעד עתה לא הכיר בה בשביל צניעות שהיה בהם". וצרף לכאן, כי העומד כנגד אברהם אבינו הוא בלעם הרשע [להלן משנה יט], והוא זה שיעץ להכשיל את ישראל בבנות מואב בכך שאמר [סנהדרין קו.] "אלוקיהם של אלו שונא זימה". הרי זה מורה שאברהם אבינו הוא בגדר "שונא זימה".

(1307) בעקידה. ולמעלה פ"א מ"ב [קצח:] כתב: "יצחק זכה במדת העבודה, שהרי הקריב עצמו על גבי מזבח [בראשית כב, ט]. ובמדרש [ויק"ר ב, יא], אותו היום שהעלה אברהם את יצחק בנו על גבי המזבח, תקן הקב"ה שני כבשים, אחד בשחרית ואחד בין הערבים, שנאמר [שמות כט, לט] 'את הכבש האחד וגו", וכל כך למה, בשעה שישראל מקריבין תמידים על המזבח, וקוראין את המקרא הזה [ויקרא א, יא] 'צפונה לפני ה", זוכר עקידת יצחק בן אברהם. מעיד אני עלי שמים וארץ, בין גוי ובין ישראל, ובין אשה עבד ושפחה, קורא את המקרא הזה 'צפונה לפני ה", זוכר [הקב"ה] עקידת יצחק, עד כאן. הרי כי בשביל העקידה היה העבודה אל השם יתברך, מפני כי יצחק הקריב עצמו אל השם יתברך, ולפיכך עיקר העבודה היה ליצחק שהקריב עצמו".

(1308) לשונו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא:]: "יצחק היה לו דביקות מצד אחר... היה מבטל נפשו לגמרי עד שעקד עצמו על המזבח". ובנצח ישראל פי"ג [שכג:] כתב: "כי מצד שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך, דבר זה מורה על שיצחק הוא אל השם יתברך לגמרי... כי יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, ואינו נפרד מן השם יתברך... כי יש ליצחק דביקות אל השם יתברך, והוא עמו יתברך לגמרי".

(1309) המשך לשונו בנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.]: "יצחק היה בתכלית ההרחקה מעבודה זרה, כי עבודה זרה הוא שעובד לאלוה אחר, ואילו יצחק הקריב עצמו להקב"ה,

הפך בעל עבודה זרה שהוא מקריב לאלהים אחרים". ובנצח ישראל פ"ד [סט:] כתב: "יצחק זכותו ההרחקה מעבודה זרה, שהרי מסר נפשו להקרבה אל השם יתברך". ונאמר [בראשית כז, א] "ויהי כי זקן יצחק ותכהינה עיניו מראות וגו'", ופירש רש"י שם "ותכהינה - בעשנן של אלו [נשי עשו]". וביאר שם הגו"א אות א בזה"ל: "בעשנן של אלו. פירוש שהיו מקטירין לעבודה זרה, כי מפני שהיה ליצחק קדושה, לא קדושה כמו שאר קדושה, רק קדושה יתירה, שהיה קרבן קדוש לה' שנקרב על המזבח, ומפני גודל הקדושה שהוא קרבן לה', לכך כהו עיניו... לכך לא היה אפשר להתחבר ראות יצחק הקדוש עם טנופת עבודה זרה". ולמעלה פ"א מ"ב [קפ.] כתב: "כי אין ספק כי עבודה זרה הפך העבודה שהיא אל השם יתברך", ושם הערה 407. וראה למעלה הערה 1244.

(1310) "שמתחממים בעצי אילנות במדורות גדולים כלומר בעלי הנאות" [רש"י שם].

(1311) לשונו בח"א שם [ד, קנג.]: "כאשר משחית הזרע, שהוא הכנה לקבל הנשמה... נחשב המבטל זרעו כמו השופך דם לגמרי, היא הנשמה, שהזרע מוכן לקבל הנשמה" [הובא למעלה הערה 617]. ובנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיח.] כתב: "בשביל כי דבק בזרע כח קדוש, כאשר ידוע כי בזרע כח מצייר, ולפיכך כאשר משחית זרעו נחשב זה שופך דמים, שהוא כח המצייר שהוא בזרע. ועוד, הרי בכח הזרע להיות אדם. וכמו מי ששופך דם, אין השופך דם נוטל הנפש, רק שנוטל הדם הוא בטול הנפש, וכך כאשר משחית הזרע, בזה הוא מבטל הנפש, והוא כאילו שופך דם... כי השחית זרעו, אשר בזרעו כח נפשי". וכן בבאר הגולה באר שני [רטו.] כתב: "כי הזרע בו קשור כח נפשי אשר יוצא אל הפעל, הוא יצירת הולד, ולכך אמר שם שהוא כאילו שופך נפש".

(1312) "וראשית אוני - היא טפה ראשונה שלו, שלא ראה קרי מימיו" [רש"י בראשית מט, ג]. ורשי ביבמות עו. כתב "ראשית אוני - היא היתה טפת קרי שיצאה ממנו ראשון, שלא ראה קרי מימיו".

(1313) לשונו בנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.]: "יעקב הפך שפיכות דמים... וזהו שאמרו ז"ל שלא ראה יעקב קרי מימיו. וזה כי המוציא שכבת זרע כאילו שופך דמים מה שהזרע ראוי שיהיה בו נפש, ואילו יעקב כל כך היה רחוק משפיכות דמים שאף לאונסו לא ראה קרי, שלא היה אצלו שפיכות דמים". ויש להבין, הרי מעשה הנעשה באונס אינו מתייחס כלל לאדם העושה [שבועות כו. "אמר מר 'האדם' בשבועה, פרט לאנוס", ופירש רש"י שם "שיהא אדם בשעת שבועה, שיהא לבו עליו"]. והקובץ שעורים לכתובות אות ה כתב: "בעיקר הדבר דמקרא [דברים כב, כו] 'ולנערה לא תעשה דבר' ילפינן דלא מהני קיום התנאי באונס [רש"י כתובות ב.], צריך ביאור, דקרא גבי עונשין כתיב, דאין מענישין את

האונס, ומאי שייך זה להכא, דקיום הגירושין אינו עונש להבעל. וצריך לומר כמו שכתב בשו"ת חמדת שלמה [חלק אורח חיים] סימן לח דמהך קרא ילפינן דמעשה הנעשית באונס אינה נחשבת על העושה, אלא חשובה כאילו נעשית מאליה. והביא ראיה מהא דשור הנעבד באונס לא חשיב נעבד, וכשר למזבח [ע"ז נד.], ויליף לה מהך קרא 'ולנערה לא תעשה דבר'", ושם מאריך בזה [עיין בחידושי בית ישי סימן מז]. ולפי זה מדוע מעלת יעקב אבינו מצילה אותו אף שלא ראה קרי לאונסו, הרי בלא"ה אין המעשה מתייחס אליו. ועוד, כיצד מעלת יעקב מצילתו מאונס, הרי מה שמתרחש באונס אינו מתייחס ליעקב, וכיצד מעלתו תצילו מדבר שאינו קשור למעלתו. ואולי משום שאמרו [יבמות נג:] "אין קשוי אלא לדעת", לכך אף הרואה לאונסו פתיך ביה קצת דעת, ויש איזה שהיא התייחסות בין המעשה לעושה, ולכך מעלת יעקב מצילתו אף מזה.

(1314) לשונו בנצח ישראל פ"ד [ע.]: "יעקב נגד שפיכות דמים... כי יעקב לא ראה קרי מימיו [יבמות עו.], ודבר זה נחשב קצת כאילו שופך דם. כי ראוי ואפשר היה שיהיה נברא ממנו אדם, ואף מזה היה יעקב מרחיק". ובבאר הגולה באר השני [ריב:] כתב: "כי אין ספק שמי שמשחית הזרע, הוא מבטל הויה, שהיה ראוי לבא מן הזרע תולדה" [הובא למעלה הערה 617]. ובנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיח:], ח"א לסוטה לו: [ב, עד.], ובח"א לנדה יג. [ד, קנג.] ביאר בפנים אחרות מדוע יעקב לא ראה קרי בימיו, והוא שאין לזרע יעקב שייכות לצד חוץ, עיי"ש.

(1315) לשונו בנצח ישראל פט"ו [שס:]: "כי מה שהיה יעקב ועשו מתרוצצים בבטן אמם [רש"י בראשית כה, כב], היינו מפני שהם הפכים... ומפני שהם הפכים זה לזה, והיו בבטן אחד, לכך לא היו עומדים ביחד, והיו מתרוצצים, כמשפט שני הפכים כאשר יבואו יחד, אשר אין שלום ביניהם" [הובא למעלה הערה 1278]. ובגו"א בראשית פכ"ה אות כו כתב: "ויש לך לדעת כי יעקב ועשו אינם משותפים יחד בעולם, לפי שהם מציאות מצד עצמם מתנגדים יחד, ולכך לא היו יכולים לעמוד יחד בבטן אמם, כי בטן אמם הוא דבר אחד משותף לשני דברים שהם מתנגדים זה לזה. ולפיכך אף שעדיין היו בבטן אמם היו מתנגדים זה לזה, כי מאחר שבעצם מציאות הם מתנגדים, אין להם שתוף ביחד, כמו אש ומים, שאף על גב שאין דעת ורצון בהם הם מתנגדים בצד עצמם, ואין עמידה להם, כך יעקב ועשו". ובגו"א בראשית פ"ל אות יח כתב: "כי יעקב ועשו הם שני הפכים בכל דבר, כדמוכח קרא". ובגו"א שמות פי"ז אות יג כתב: "תמצא דבר בזרע עשו... מה שלא תמצא בכל האומות, שהם [זרע עשו] מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה,

כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. ועניין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד" [הובא למעלה פ"א הערה 1468].

(1316) כי ההפך מהדבר הוא מרוחק מהדבר [כמבואר למעלה פ"ד מ"ו (קלט:)], והואיל ויעקב הפך מעשו, לכך יעקב הוא מרוחק בתכלית הריחוק מכל מה שמאפיין את עשו, וכנגד היות עשו "איש דמים" מתחייב שיעקב "אתו החיים". ואודות זיקתו של יעקב לחיים, הנה בנתיב התמימות פ"א [ב, רו.] כתב בזה"ל: "מי שהוא תמים יש לו הקיום הנצחי... כי השם יתברך מקיים אותו עד שהוא נצחי לגמרי... וכאשר הוא עם ה', מקבל הקיום הנצחי מן השם יתברך, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. הרי שהדביקות בו יתברך גורם לו הקיום הנצחי. ומי שמבין בחכמה יבין... כי יעקב לא מת... וכל זה בשביל שהיה יעקב איש תם, וסימן לזה כי 'תם' הפך מן 'מת', כי מי שיש בו מדת התמימות אינו יוצא חוץ מתמימותו ואינו מתחכם בתחבולה כלל. ולפיכך בעל המדה הזאת אינו סר מן השם יתברך... כי כך ראוי אל התמים הנצחי" [הובא למעלה הערה 484, וראה להלן הערה 1789]. ועוד אמרו חכמים [יבמות סד.] שהאבות היו עקורים. וביאר שם בח"א שם [א, קמא:] בזה"ל: "אבל יעקב לא היה עקור, כי יעקב היה דבוק במקור החיים אשר ממנו הבנים, שהרי יעקב אבינו לא מת לפיכך לא היה יעקב עקור, אבל יצחק היה עקור, ואברהם ושרה עוד יותר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 57]. אמנם יש להעיר, שרש"י כתב [בראשית כט, יא]: "רדף אליפז בן עשו במצות אביו אחריו [של יעקב] להורגו, והשיגו. ולפי שגדל אליפז בחיקו של יצחק, משך ידו. אמר לו מה אעשה לציווי של אבא. אמר לו יעקב, טול מה שבידי, והעני חשוב כמת". ואם מן הנמנע שיעקב יהיה עקור מחמת שמי שאין לו בנים חשוב כמת [נדרים סד:], הרי באותה מידה היה צריך להיות מן הנמנע שיעקב יהיה עני, כי העני חשוב כמת [שם]. ויל"ע בזה.

(1317) לשונו בנצח ישראל פ"ד [ע.]: "יעקב נגד שפיכות דמים, ודבר זה ידוע גם כן, כי יעקב הוא החיים, שהרי יעקב אבינו לא מת. ועוד, כי הוא הפך עשו, שהיה אדמוני [בראשית כה, כה], והוא סימן אליו שיהיה שופך דמים [רש"י שם], ויעקב הפכו מרוחק מזה. ועוד, כי יעקב לא ראה קרי מימיו [יבמות עו. (הובא בהערה 1314)]". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.] כתב: "יעקב הפך שפיכות דמים, שידוע כי יעקב הוא הפך כדכתיב אצל עשו [בראשית כה, כה] 'ויצא הראשון אדמוני', סימן שיהיה שופך דמים, ואילו יעקב הפך זה, שהיה נזהר משפיכות דמים".

(1318) ובביאור מאמר זה, ראה דבריו בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.], שכתב: "ועוד יש בזה דבר נפלא ונעלם, ודבר מה ארמוז אם תבין. וידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה... ועל פי סוד הזה נקרא יעקב 'ישרון' [ישעיה מד, ב] על שם היושר, כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה. וזה שאמר בלעם [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו', רוצה לומר כי במה שהם ישרים, אין לישר מיתה בעצם, ונשמתו קיימת לעד. 'ותהי אחריתי כמוהו', כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי שאין לו קצה... כי החיים יש להם דביקות אל השם יתברך ביותר, וזהו מעלת החיים 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום' [דברים ד, ד]. ואם הדביקות הזה אינו לבני אדם, זהו שהחומר הוא המבדיל בין השם יתברך ובין השכל, אבל יעקב נפרד מן הגוף, ויש לו החיים והדביקות עם השם יתברך, וזהו המעלה היתרה, וזה שאמר 'יעקב אבינו לא מת'". וכן ראה בגו"א שמות פ"ד אות יג, גבורות ה' פנ"ד [רמב.], תפארת ישראל פ"נ [תשצו.], נצח ישראל פ"ד [ע.], שם פכ"א [תמט:], נתיב השלום פ"א [א, רטז:], נתיב התמימות פ"א [ב, רו.], אור חדש [רכ.], דרוש על התורה [כד:], דרוש לשבת תשובה [עט:], ח"א ליבמות סד. [א, קמא:], ועוד [הובא למעלה הערה 483. וראה למעלה הערות 690, 1033, 1052, 1243].

(1319) שמעלת שלשת האבות היא חג"ת, וכידוע. והנה למעלה פ"א מ"ב [קצז:] ביאר ששלשת עמודי העולם שהוזכרו שם במשנה [חסד, עבודה, ותורה] הם כנגד שלשת האבות [אברהם, יצחק, יעקב, בהתאמה]. וכן ביאר שם [קעט.] ששלשת העמודים האלו הם לעומת ג' עבירות חמורות [שפ"ד, ע"ז, וג"ע בהתאמה]. ומצירופם של הדברים הללו להדדי עולה כי אברהם הוא ההפך משפיכות דמים, ויצחק הוא ההפך מע"ז, ויעקב הוא ההיפך מג"ע. וגם כאן מבאר שג' עבירות חמורות הן ההפך משלשת האבות, אך העמיד את ג"ע [ולא שפ"ד] כהפך אברהם, וע"ז כהפך יצחק [כדבריו שם], ושפ"ד [ולא ג"ע] כהפך יעקב. וכדבריו כאן ביאר בנצח ישראל פ"ד [סט.], ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.], וכמובא למעלה בהערות. נמצא שלמעלה [פ"א מ"ב] הוא המקום היחידי שביאר

ששפ"ד היא ההפך מאברהם, וג"ע הוא ההפך מיעקב. ויל"ע בזה [הובא למעלה פ"א הערה 511].

(1320) נמצא שמבאר כאן שכאשר ישראל יוצאים ממדרגת האבות, בזה הם מפקיעים עצמם מארץ ישראל. ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה בתפילת משה אחר חטא העגל הוא ביקש [שמות לב, יג] "זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך ותדבר אלהם וגו'", ובתפילת משה לאחר חטא המרגלים [במדבר יד, יג-יט] לא הזכיר את האבות. וכתב על כך הרמב"ן [שם פסוק יז] "לא בזכות אבות נתפלל משה עכשיו [במרגלים], ולא הזכיר בתפילה הזאת 'לאברהם ליצחק וליעקב' כלל. והטעם בעבור שהארץ ניתנה לאבות, ומהם ירשוה, והם מורדים באבותם, ולא היו חפצים במתנה שלהם אשר האבות היו בוחרים בה מאד. והיאך יאמר 'אשר נשבעת להם בך וגו' וכל הארץ הזאת אתן לזרעכם' [שמות לב, יג], והם אומרים אי אפשנו במתנה זו" [הובא למעלה הערה 1301]. נמצא כשם שכאשר ישראל יוצאים ממדרגת האבות בזה הם מפקיעים עצמם מארץ ישראל, כך הוא לאידך גיסא; כאשר ישראל מפקיעים עצמם מארץ ישראל [בחטא המרגלים], בזה הם יוצאים ממדרגת האבות.

(1321) מבאר שארץ ישראל ניתנה לבני אדם, והיא מכלל "והארץ נתן לבני אדם". וזה דלא כפירוש הספורנו, שכתב [ויקרא כה, כג] "כי לי הארץ - הגליל הוא ארץ ה'. כי גרים ותושבים אתם עמדי - באותו הגליל, שאינו בכלל 'והארץ נתן לבני האדם'" [הובא למעלה פ"ג הערה 437, 1239].

(1322) צרף לכאן דברי רש"י ר"פ וארא [שמות ו, ב] שכתב: "ויאמר אליו אני ה' - נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני. ולא לחנם שלחתיך כי אם לקיים דברי שדברתי לאבות הראשונים", והמקרא מזכיר שם את האבות בקשר להבטחת הארץ. הרי כאשר מדובר על הברירות והודאות בירושת הארץ מוזכר שהאבות הם "הראשונים". וראה בגו"א שם אות ח.

(1323) ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה נאמר [ויקרא כו, לב] "והשימותי אני את הארץ ושממו עליה אויביכם היושבים בה", ופירש רש"י שם "זו מדה טובה לישראל שלא ימצאו האויבים נחת רוח בארצם, שתהא שוממה מיושביה". ולכאורה יפלא איך בעיצומה של פרשת התוכחה השתרבבה לתוכה "מדה טובה לישראל". אמנם לפי דבריו כאן הדבר מחוור היטב; סבת הגלות היא מחמת שאין ישראל דומים לאבות הראשונים. ומעתה מחמת כן יתחייב שאף האומות יופקעו מאחיזה כלשהיא בא"י, כי הן בודאי מרוחקות בתכלית מדרכי האבות. נמצא שהמחייב את הגלות לישראל הוא עצמו

המחייב שהאומות לא ימצאו נחת רוח בארץ. לכך אין "מדה טובה" זו עוד מעלה אחת בין שלל מעלותיה של ארץ ישראל, אלא היא עצמה פועל יוצא מכך שא"י ניתנה בפרט לאבות ולכל המתדמים אליהם. לכך שפיר הוא ש"מדה טובה" זו מוצאת את מקומה בתוך פרשת התוכחה, מפאת היותה תולדה מתחייבת ממנה. וכד מדייק יותר תראה, שהנה לא נאמר במדה טובה זו שהארץ תקיא את הגוי כאשר יעשו את תועבותיהם בארץ [כפי שנאמר בס"פ אחרי (ויקרא יח, כח)], אלא נאמר כאן שהגוים מעיקרא לא ימצאו נחת רוח בארץ. העדר נחת רוח זה מורה באצבע על חוסר ההתאמה בין הארץ לאותם גוים, כי הארץ ניתנה בתנאיה בלבד ["כאשר יש לאשה חבור אל בעלה, ראוי שיהיה לבעל נחת רוח הימנה" (לשונו בח"א ליבמות סג:, א, קלח:)]. ויעוין בחידושי הרמב"ן לשבת פח: אודות המודעא רבה לאורייתא [שקודם קבלת התורה בימי אחשורוש מ"מ ישראל גלו מן הארץ מחמת אי עמידה בתנאי הארץ]. **וכן מדוייק** לשון חכמים בספרא שם [מקור דברי רש"י], שאמרו "זו מדה טובה, שלא יהו ישראל אומרים, הואיל וגלינו מארצנו, עכשיו האויבים באים ומוצאים עליה נחת רוח. תלמוד לומר 'ושממו עליה אויביכם היושבים בה', **אף** האויבים הבאים אחרי כן לא ימצאו עליה נחת רוח". ומהי משמעותה של תיבת "אף" כאן [תיבה שלא הוזכרה בדברי רש"י]. אלא הם הם הדברים; הסבה המחייבת את הגלות לישראל היא עצמה המחייבת שהאויבים לא ימצאו נחת רוח בארץ, כי הארץ שייכת רק לאלו הצועדים בדרכי האבות. לכך אם ישראל גולים ממנה מחמת סבה זו, בודאי ש"**אף** האויבים הבאים אחרי כן לא ימצאו עליה נחת רוח". ודו"ק. **ודע**, שבנצח ישראל פ"ד [סח:] ביאר שבית ראשון חרב מחמת ג' עבירות חמורות [יומא ט:], משום שבזה ישראל יצאו מדרך האבות, ובית ראשון ניתן לנו בזכות האבות. ובנתיב לב טוב פ"א [כ, ריא.] צירף להדדי את דברי הגמרא ביומא [העוסקים בחורבן הבית] עם דברי משנתינו [העוסקים בגלות מן הארץ]. ויש בזה דיוק נפלא; נאמר [דברים יב, ג-ד] "ונתצתם את מזבחותם וגו' לא תעשון כן לה' אלוקיכם". ופירש רש"י שם "אמר רבי ישמעאל, וכי תעלה על דעתך שישראל נותצין את המזבחות, אלא שלא תעשו כמעשיהם ויגרמו עונותיכם למקדש **אבותיכם** שיחרב". ומדוע הוגדר המקדש כ"מקדש אבותיכם" ולא "כמקדשכם". אלא הם הם הדברים; הואיל ומדובר שם בחורבן המקדש הנובע מחטא ע"ז, וכמבואר שם להדיא בקרא, הרי שסבת החורבן היא דוקא מחמת שאיירי ב"מקדש אבותיכם", שכאשר אין ישראל מתדמים לאבות בזה הם מאבדים את הבית שניתן להם בזכות האבות. וכדי להורות שזו סבת החורבן כינה רבי ישמעאל את המקדש בשם "מקדש אבותיכם".

(1324) לאחר ציון 1252, שכתב: "אמנם השמיטה לארץ מה שלא נמצא לשום ארץ, ודבר זה מצד הארץ עצמה, כי ראוי לארץ השמיטה", ושם ביאר זאת מצד שלימות הארץ וקדושתה".

(1325) חוזר בזה לשלש עבירות חמורות, שישראל גולין מן הארץ מחמתן משום שבזה הם מפקיעים את עצמם משלשת האבות, וכלשונו למעלה [לאחר ציון 1293]: "וכן מוכח הכתוב שאמר [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור', אמר כי יזכור הארץ בשביל האבות, וזה כי מפני שהארץ שייכת לאבות. והיה ראוי שיאמר הכתוב 'ואזכור הארץ', כלומר בשביל זכות האבות אזכור הארץ, אבל אמר 'והארץ אזכור', כלומר שיש זכירה לארץ, כמו שיש זכירה לאבות".

(1326) מסכם בזה את שלשת הסבריו למשנה; (א) ג' עבירות חמורות סותרות לשלשת תארי הארץ [ארץ ה', ארץ קדושה, ארץ החיים], ועון שמיטה סותר לשלימות הארץ. (ב) ג' עבירות חמורות נקראות "טומאה", ומבטלות קדושת הארץ, וכן עון שמיטה מבטל קדושת הארץ. (ג) ג' עבירות חמורות סותרות לשלשת האבות, ועון שמיטה סותר לארץ עצמה. והצד השוה לשלשת הסבריו הוא, שג' עבירות חמורות סותרות לחג"ת, ועון שמיטה סותר למלכות, שהוא מצד המקבל. וצרף לכאן דבריו בנצח ישראל פ"ד שהקדיש את כל הפרק לבאר מדוע בית ראשון נחרב מחמת ג' עבירות חמורות ובית שני מחמת שנאת חנם [יומא ט:], וגם שם ביאר [סח:] שג' העבירות הן כנגד האבות, ושנאת חנם היא כנגד כנסת ישראל, והם הם הדברים. ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.] צירף להדדי את את דברי הגמרא ביומא [העוסקים בחורבנות הבית] עם דברי משנתינו [העוסקים בגלות מן הארץ]. **ודרכו של** המהר"ל להורות שכל הסבריו עולים בקנה אחד, וכמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ ד: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובאור חדש [קלה:] כתב: "ועם כי נתבאר למעלה ענין זה ג"כ, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". ולמעלה פ"א מ"ב [ריב.] כתב: "כי הכל הולך אל מקום אחד, ושורש אחד אליו", ושם הערה 557. ולמעלה פ"ב מי"ד [תשצט.] כתב: "ופירשנו הדבר בבחינות שונות זה מזה... כי אף אם הם הבחינות שונות, הכל שורש אחד אמיתי, אין ספק בזה כלל למי שמבין". ולמעלה פ"ד מכ"ב [תנא:] כתב: "אף על גב כי כבר בארנו למעלה קצת בענין אחר, הכל דרך אחד אמת, אין ספק בזה". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד, ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:]. ונראה שהטעם לכך הוא

שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד. וזהו שכתב כאן "הכל דרך אחד נכון מאוד". וראה להלן הערות 1575, 1775, 2069.

(1327) כי במשנה הקודמת אמרו "שבעה מיני פורעניות באין לעולם על שבעה גופי עבירה", וכשהנך מונה את "שבעה גופי עבירה", יצא בהכרח שד' עבירות המשנה [ג' עבירות חמורות ושמיטה] נחשבות להעברה אחת. וכן כבר העיר למעלה במשנה ח [לאחר ציון 1190], וז"ל: "וכן מפני זה בעצמו נחשבים גילוי עריות עבודה זרה שפיכות דמים ושמיטת קרקעות להעברה אחת, שאף על גב שהם דברים מחולקים, חשבם התנא להעברה אחת, אחר שהם מביאים עונש פורעניות אחד לגמרי".

(1328) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1288], וז"ל: "ולכך אמר על דברים האלו ישראל גולים ממנה, כי ג' דברים, שהם עבודה זרה שפיכות דמים וגלוי עריות, הם טומאה, והם מטמאים ומבטלין את הקדושה. והרביעית השמיטה, היא עצם הקדושה שיש אל הארץ. וכאשר אין נוהגין קדושה בארץ, אין הארץ סובלת את הדברים האלו, והם גולים ממנה. ופירוש זה ברור", וראה הערות 1288, 1290.

(1329) העמיד כאן את "קלקול הארץ" לעומת "בטול קדושת הארץ". ונראה שהעמדה זו מקבילה לשלשת הסבריו למשנה; (א) ג' עבירות חמורות סותרות לשלשת תארי הארץ [ארץ ה', ארץ קדושה, ארץ החיים], ועון שמיטה סותר לשלימות הארץ. (ב) ג' עבירות חמורות נקראות "טומאה", ומבטלות קדושת הארץ, וכן עון שמיטה מבטל קדושת הארץ. (ג) ג' עבירות חמורות סותרות לשלשת האבות, ועון שמיטה סותר לארץ עצמה. הרי שרק לפי הסברו השני מתבאר שעבירות המשנה מבטלות את קדושת הארץ, אך לפי הסברו הראשון והשלישי נהי שג' עבירות חמורות סותרות למהות הארץ [תוארי הארץ והאבות], אך לא נתבאר שהן מבטלות את קדושת הארץ, אלא הן סותרות לארץ. לכך עבירות שהן סותרות למהות הארץ הן קלקול הארץ, אך הן לא בטול קדושת הארץ. וראה למעלה הערה 1286.

(1330) רעב של בצורת, רעב של מהומה, ורעב של כליה [למעלה משנה ח].

(1331) שמעתי לבאר שכוונתו לפסוקים שבספר יחזקאל [יד, כא-כב], שנאמר שם "כי כה אמר ה' אלקים אף כי ארבעת שפטי הרעים חרב ורעב וחיה רעה ודבר שלחתי אל ירושלם להכרית ממנה אדם ובהמה והנה נותרה בה פלטה המוצאים בנים ובנות הוגו"', הרי נזכרו בזה הרעב ועוד ארבע פורעניות של המשנה. נמצא שפורעניות אלו הן כוללות כל סוגי הפורעניות שיש בעולם. [ואולי צריך לומר "כי אלו ה' פורעניות"].

(1332) משמעות דבריו היא שכאשר העולם נוהג כסדרו אזי מן הנמנע שיהיו חמש פורעניות אלו, כי חמש פורעניות אלו מוציאות את העולם מסדרו הראוי. ובנצח ישראל פל"ה [תרסד.] כתב: "מפני שהעולם נברא בה' משמו יתברך [מנחות כט:], שמספרו חמשה, כנגד זה אמר כי בחמשה דברים יהיה יוצא מן הסדר העולם. כי הסדר הוא על ידי הה"א משמו יתברך, ולכך על ידי חמשה יוצא העולם מן הסדר לגמרי, אחר כי בה' נברא העולם וסדר שלו, ועל ידי חמשה יוצא מן הסדר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1119]. אמנם ראה למעלה הערה 1092, ששם נתבאר שמספר שבע מורה על כך. וראה הערה הבאה.

(1333) לא מצאתי שיבאר דברים אלו במקום אחר. אמנם המלבי"ם במ"א ח, לז כתב: "ארבעה שפטים הרעים שחשב יחזקאל [ראה הערה 1331] חרב רעב חיה רעה דבר, שהם הכוללים כל מיני הרעות הנמצאים בעולם, והם אבות לכולם. שסבת הרעות יהיו או ע"י הטבע הכוללת, וזה רעב. או על ידי הטבע של האדם עצמו שנשתנה לרוע, וזה דבר. או ע"י בעלי רצון, וזה חיה רעה. או על ידי בעלי בחירה, וזה חרב". ובגבורות ה' פנ"ו [רמו.] הביא את מאמרם [הגדה של פסח] "'ביד חזקה' [דברים כו, ח] זו הדבר, 'ובזרוע נטויה' [שם] זו החרב, 'ובמורא גדול' [שם] זו גלוי שכינה, 'ובאותות' [שם] זו המטה, 'ובמופתים' [שם] זו הדם", ועיי"ש בביאוריו השונים לחמשה דברים אלו. ועוד אודות דבר חרב רעב וגלות, ראה בח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.], שהאריך בזה.

(1334) "דבר בא לעולם על מתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין, ועל פירות שביעית" [לשון המשנה למעלה].

(1335) לשון האברבנאל כאן: "וכבר ישאל שואל, אם היה שבמשנה למעלה נאמר שעל ביטול מעשרות רעב בא לעולם... ולא זכר שבא הדבר כי אם על מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין ועל פירות שביעית, איך אם כן נאמר במשנתינו שהדבר מתרבה מפני מעשר עני".

(1336) המשך לשון האברבנאל: "ויש גם כן מקום לשאול למה לא זכר מעשר ראשון הניתן ללויים, ומעשר שני, שהוא בשתי השנים הסמוכות אחר השמיטה, ונאכל לבעלים

בירושלים, וזכר בלבד מעשר עני", והמהר"ל הוסיף להקשות גם מתרומה. ומה שכתב "**גזל** תרומה ומעשר ומעשר שני", לכאורה אין תיבת "גזל" מוסבת על מעשר שני, כי הוא נאכל לבעלים [רש"י דברים יד, כג], אלא היא מוסבת על תרומה ומעשר בלבד. אך אפשר לומר שהיא מוסבת גם על מעשר שני, שהנה למעלה פ"ג מי"ג [רצז.] כתב: "ומה שאמר [שם] 'מעשרות סייג לעושר', היינו כדאמרינן בפרק קמא דתענית [ח:], אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב [דברים יד, כב] 'עשר תעשר', עשר בשביל שתתעשר, עד כאן. והנה טעם דבר זה כי האדם כאשר יתן ממון שלו אל השם יתברך, הנה תבא הברכה מן השם יתברך אל הממון שלו, כי הקריב מן עושרו אל השם יתברך. ולכך צוה השם יתברך לתת אחד מן עשרה אליו, ובזה הקריב ממון שלו לרשות השם יתברך". ושם בהערה 1287 הובא שנקט שם שלש פעמים שנתינת מעשר היא נתינת ממונו אל ה'. והדבר צריך ביאור, דבשלמא אם היה מדובר במעשר עני, ניחא, שזהו בגדר "מתנות עניים", ו"מתנות עניים" הן נתינה לה', וכפי שכתב בגו"א ויקרא פכ"ג תחילת אות כד: "כי הקרבת הקרבן הוא שנותן ממונו לה', וכן הנותן לקט שכחה ופאה לעניים נותן ממון שלו לעניים, שזהו כמו קרבן לה', שגם מתנת העניים לה' נחשב, שהרי כתיב [משלי יט, יז] 'מלוה ה' חונן דל'... הרי נתינתו לעני נתינה להשם יתברך, וזהו כאילו הקריב קרבן... כלל הדבר, מאחר שהשם יתברך חייב אותו לתת המתנות אלו לעני, הרי [זה] רצון השם יתברך לגמרי, ולפיכך כאילו הקריב קרבן לו יתברך". אך הרי הפסוק [דברים יד, כב] "עשר תעשר" נאמר בעיקרו על מעשר שני, שלשון הפסוקים שם [כב, כג] הוא "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היצא השדה שנה שנה ואכלת לפני ה' אלקיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך תירשך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים", וכמו שביארו רש"י ורמב"ן שם, וכן הוא ברש"י שבועות טז. [ד"ה אלא]. ומדוע יש במעשר שני, הנאכל לבעליו בירושלים, משום נתינה אל ה'. ושמעתי מרבותי שליט"א לתרץ, כי שיטת רבי מאיר היא שמעשר שני הוא ממון גבוה [קידושין נב:], ולמד כן [שם נג.] מהפסוק [ויקרא כז, ל] "וכל מעשר הארץ מזרע פרי הארץ וגו' לה' הוא", ופסוק זה עוסק במעשר שני [רש"י שם, וראה גו"א שם אות כב], וכך קיי"ל להלכה [רמב"ם הלכות מעשר שני פ"ג הי"ז], לכך זהו נתינה לה', שהרי על כך נאמר "לה' הוא". אם כן אולי יש מקום לומר "גזל" גם כלפי מעשר שני, כי הוא ממון גבוה. וראה להלן הערה 1354.

(1337) בכת"י הוסיף כאן דברים, וז"ל: "כי אם כבר בא הדבר, והם חוטאים באלו דברים, מתרבה הדבר יותר ממה שהיה. אבל שיהיה בא הדבר בשביל כך, זה אינו. כי אף על

גב שמחסר פרנסתו כאשר מונע מתנות עניים, מכל מקום אין זה כמו דבר, שהוא מיתה גמורה. לכך אמר [במשנה הקודמת] כי הדבר בא על פירות שביעית, כי היה [צריך] להפסיד הפירות לגמרי, כאשר הוא דין של [ביעור] פירות שביעית [כמבואר למעלה מציון 1206 ואילך]. אך בשביל מתנות עניים הדבר מתרבה, כלומר שאם כבר התחיל הדבר, בשביל חטא מתנות עניים מתרבה הדבר, וזה מפני כי מתנות עניים להחיות את הנפש". הרי שמבאר בכת"י שבמשנתינו נשנית קולא לעומת המשנה הקודמת, כי "מיתה גמורה" אינה באה גזל מתנות עניים, לעומת אי ביעור פירות שביעית. אמנם להלן [מציון 1356 ואילך] יבאר להיפך, שבמשנתינו נשנית חומרא לעומת המשנה הקודמת, והוא שהעונש בא מיד ללא המתנת זמן. **ועוד מבאר** כאן ש"רבוי" פירושו שהדבר הקיים מתרבה, אך לא שיש דבר "יש מאין". ואף במדה טובה מצינו כן; בגו"א שמות פט"ז אות א [שכ:] כתב: "כי לא תבוא ברכה אם לא היה כאן שיור בצק... ועל ידי השיור, שנעשה בהרווחה... תבוא ברכה, וכמו שאמרו חכמים [סנהדרין צב.] כל מי שאינו משייר מפתו על שולחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם". וכן מצינו שאלישע אמר לאשה השונמית [מ"ב ד, ב] "מה אעשה לך הגידי לי מה יש לך בבית וגו' כי אם אסוך שמן", ועל אסוך השמן הזה חלה הברכה. ומחמת כן יש להשאיר אחר הסעודה שיורי פת, בכדי שתחול הברכה. וכל זה מבואר בזוה"ק ח"ב פז:, והובא במגן אברהם סימן קפ ס"ק א, ב. הרי ברכה, שענינה היא רבוי [כמבואר למעלה פ"ג הערות 369, 832], חלה רק על מה שכבר נמצא, ולא יוצרת "יש מאין". והוא הדין ל"הדבר מתרבה"; הדבר שנמצא הוא מתרבה, אך לא שנוצר דבר חדש.

(1338) "פירות שביעית" כאן אינו כמו "פירות שביעית" שהוזכרו במשנה הקודמת ["דבר בא לעולם על... פירות שביעית"], ששם הכוונה שלא קיים מצות ביעור, וכפי שביאר שם [מציון 1202 ואילך]. אך כאן כוונתו לפירות שביעית שאינו מפקירם לטובת העניים, וכמו שנאמר [שמות כג, יא] "והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך וגו'", וכמו שכתב להלן [לפני ציון 1353]. וכן בבאורי הגר"א כאן הובא פסוק זה, כדי להורות שפירות שביעית שוה למתנות עניים, שבשניהם יש גזל עניים.

(1339) אודות שמתנות עניים שייכות כבר לעני [אף טרם נתינתן לעני], כן נתבאר למעלה במשנה ח, שכתב שם [לפני ציון 1163]: "מתנות עניים, שהוא יותר גזל לעניים מן המעשר והחלה", וראה הערות 1164, 1370.

(1340) אודות תלות העניים במתנות עניים, הנה אמרו חכמים [מגילה ד:] "מגילה בשבת לא קרינן, מאי טעמא... מפני שעיניהן של עניים נשואות במקרא מגילה", ופירש

רש"י שם "נשואות למקרא מגילה - לקבל מתנות האביונים, ואי אפשר בשבת". והבטוי "עיניהן של עניים נשואות" מורה על תלותם של העניים במתנות אלו. וכן נאמר [דברים כד, טו] "ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו וגו'", ופירש הרמב"ן שם: "אל השכר הזה הוא נושא נפשו שיקנה בו מזון להחיות נפשו... שאם לא תפרענו בצאתו ממלאכתו מיד, הנה ילך לביתו וישאר שכרו אתך עד בקר, וימות הוא ברעב בלילה".

(1341) לשון רבינו יונה שם: "יקח הנפש מן הלוקח שגזל מהם ממון, כי יענש על הדל משפט מות בידי שמים, אע"פ שלא יענש על שאר בני אדם זולתי ממון, מפני כי הגוזל מן העני כנוטל את נפשו... ויש לפרש 'וקבע את קובעיהם נפש' את הגוזלים מהם נפשם, כאשר אמרו ז"ל [ב"ק קיט.] כי הגוזל העני כנוטל נפשו ממנו". והחידוש בדברי רבינו יונה הוא שלשון הגמרא שלפנינו "כל הגוזל את חבירו שוה פרוטה כאילו נוטל נשמתו ממנו", והגמרא לא ציינה שאירי דוקא בעני, אך הרבינו יונה מבאר שמאמר זה אירי דוקא בעני, וכמבואר במהר"ל כאן. אמנם בנתיב הדין פ"ב [א, קצא.] כתב: "כל דיין שנוטל ממון מזה ונותן לזה שלא כדין הקב"ה גובה ממנו נפשו [סנהדרין ז.], שנאמר 'אל תגזל דל כי דל הוא וגו' כי ה' יריב ריבם וקבע את קובעיהם נפש', עד כאן. דבר זה כי כאשר יורד האדם לעומק המשפט והדין, תמצא כי ממון של אדם הוא חיותו והוא נפשו... כי הדל נפשו תלויה בממונו. ואף כי הוא עשיר, מכל מקום כל פרוטה אפשר לאדם שיתפרנס ממנה, ושייך לומר בזה 'אל תגזל דל כי דל הוא'". הרי שביאר שם ש"אף כי הוא עשיר" מ"מ נאמר עליו פסוק זה. ויל"ע בזה.

(1342) פירוש - למה כאשר הנגזל הוא עני, יש בגזילת שוה פרוטה נטילת נפש הנגזל.

(1343) לשונו בתפארת ישראל פ"ה [צ.]: "כי העני ידוע שאין לו עולם הזה כלל, ואין נהנה מטובת עולם הזה". ולמעלה פ"ד מ"ט [קעח.] כתב: "עני, שהוא בחיי צער עד מאוד", ושם הערה 802.

(1344) של הנגזל. וכן נאמר [ויקרא ב, א] "ונפש כי תקריב קרבן מנחה לה' וגו'", ופירש רש"י שם "ונפש כי תקריב - לא נאמר 'נפש' בכל קרבנות נדבה, אלא במנחה. מי דרכו להתנדב מנחה, עני ["דרכו להביא מנחה, שאין לו בהמות" (רש"י מנחות קד:)], אמר הקב"ה מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו" [ראה למעלה פ"ב הערה 1674].

(1345) של הגזלן.

(1346) אודות שהקב"ה מעניש מדה כנגד מדה, ראה למעלה 1223.

(1347) אודות שהדבר הוא מיתה, כן ביאר למעלה מציון 1209 ואילך. ואם תאמר, לכאורה היה מן הראוי שכנגד קפוח פרנסת העני יבוא רעב, ולא דבר, כי הרעב הוא דומה לחלוטין לגזל מתנות עניים, שמונע מן העניים את פרנסתם, וכנגד זה ילקה ברעב, המונע את פרנסתו, ומדוע לוקה בדבר. ולמעלה במשנה הקודמת אמרו שהרעב בא על אי הפרשת חלה ומעשר, וכתב שם לבאר [לאחר ציון 1093] בזה"ל: "מה שאמר הרעב בא על המעשר ועל החלה, יש לפרש כי השם יתברך צוה לתת אל הלוים המעשר [במדבר יח, כא], ולתת החלה לכהנים [ב"ק קי:], ולהם לא נתן השם יתברך חלק ונחלה בתוך ישראל [דברים י, ט, שם יח, א]. ולפיכך אמרו כאן כי כאשר אין נותנין המעשר והחלה למי שראוי לתת אליו, הקב"ה מקפח גם כן פרנסתו, ומביא רעב לעולם", ומדוע כאן אין העונש ברעב, אלא בדבר. אמנם בח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.] ביאר שהדבר הוא לנפש, והרעב הוא לגוף ונפש להדדי [יובא בהערה 1352], ולכך שפיר הוא שהעונש התואם לבטול הנפש הוא דבר ולא רעב. וזהו החילוק שיש בין מתנות עניים למתנות כהונה ולויה, שהעדר מתנות עניים נחשב כנטילת נפש העני, מה שאין כן העדר מתנות כהונה ולויה, שאין הכהנים והלוים בהכרח עניים. וראה להלן הערה 1355.

(1348) ומדוע לא אמרו במשנתינו "החרב מתרבה", וכפי שאמרו במשנה הקודמת "חרב באה לעולם על ענוי הדין וכו'".

(1349) אודות שהפרנסה נקראת "חיים", כן כתב בנצח ישראל פי"ג [שכו:], וז"ל: "כי הפרנסה נקראת 'חיים', שהרי הפרנסה חיים של הבריות, ואין חילוק בין החיים ובין הפרנסה כלל, שהרי נקרא הפרנסה בכל מקום 'חיים', כדכתיב [ויקרא כה, לו] 'וחי אחיך עמך', והפרנסה היא באה ממקור החיים". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "כי הפרנסה הוא חיותו של אדם, כמו שנמצא בכתוב 'וחי אחיך עמך', ובדברי חכמים [ב"מ פח:] 'אתה מצווה להחיותו', וכן בכל מקום. לפי שהפרנסה מחיה את האדם, וכל מי שהוא חסר חיות והוא הפרנסה, אז אין לו החיות שראוי אל האדם, ונחשב כמו מיתה". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא:] כתב: "כי ממון של אדם הוא חיותו והוא נפשו, והכתוב קרא ממונו של אדם 'חיות', כדכתיב 'וחי אחיך עמך', ודבר זה בכל מקום. ולפיכך אמר הכתוב 'אל תגזל דל כי דל הוא וגו'", כלומר כי הדל נפשו תלויה בממונו".

(1350) ולא הגוף, וכמו שאמר הכתוב על צום יום הכפורים [ויקרא כג, כז] "ועניתם את נפשותיכם", ולא "ועניתם את גופכם". אמנם למעלה כתב שהמאכל הוא פרנסת הגוף, וכגון למעלה פ"ג מ"ג [קא.] כתב: "נתן להם פרנסת הגוף, הוא המן". ושם מי"ז [תמב:] כתב: "ואין דבר זה צריך ראיה, כי התורה היא פרנסת הנפש, כמו שהלחם הוא

פרנסת הגוף. כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר, והתורה משלמת הנפש, ועל ידי שניהם אלו פרנסת האדם, עד שיש לו פרנסה בכל". ומדוע כתב כאן שפרנסה היא "חיות הנפש", ולא הגוף. ואולי אפשר לבאר על פי דבריו בדרוש לשבת תשובה [פא:] בביאור ענוי אכילה ושתיה ביוה"כ [יומא עג:], וז"ל: "כי הנשמה נקראת 'חיה' מפני שהיא חיה, וכנגד זה עינוי אכילה ושתיה, והוא מיעוט החיות הגופני, ובזה אין הנפש מיושבת בגוף כאשר ימעט חיותו הגופני". הרי שאע"פ שענוי יוה"כ "הוא מיעוט החיות הגופני", עם כל זה הוא כנגד הנשמה שנקראת "חיה", ולא כנגד הגוף. אמור מעתה שהפרנסה מביאה לחבור חזק יותר של הנפש עם הגוף, וללא פרנסה אין הגוף נושא לנפש כדבעי, והקשר של הנפש לגוף מתרופף. הרי שהפרנסה היא מביאה לחיות הנפש, ועומדת כנגד שם "חיה" של הנשמה. וכן למעלה פ"ג מ"ג [קב.] כתב: "אבל כאשר אין מדברים עליו דברי תורה... הרי אין כאן פרנסת הנשמה, רק הגוף שהוא מת, ולכך מתיחס השלחן הזה שאכלו מזבחי מתים". הרי הגוף מצד עצמו לעולם אינו חי, כל חיותו היא עד כמה שהנפש נמצאת בו, ולכך כל פרנסה היא שייכת לחיות הנפש. ואמרו חכמים [נדה לא.] "אמר רב פפא, היינו דאמרי אינשי פוץ מלחא, ושדי בשרא לכלבא", ופירש רש"י שם "פוץ מילחא - השלך המלח מן הבשר, ושוב אינו ראוי אלא לכלבים. כך הנשמה היא מלח לגוף לקיימו, כיון שהלכה אז מסריח הגוף", הרי הגוף מצד עצמו אינו חי.

(1351) מעין מה שאמרו חכמים [נדה לא.] "תנו רבנן, שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה, ואביו, ואמו. אביו מזריע הלובן, שממנו; עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם, שממנו; עור ובשר ושערות ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוך רגלים ובינה והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם". כך הדבר נוטל הנפש, והגוף נשאר במקומו.

(1352) כן כתב בח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.], וז"ל: "דבר חרב רעב, אלו שלשה פרעניות הם עקרי פרענות... כי אלו דברים הם לאדם; האחד, הדבר הוא נטילת הנפש, ובשביל שהוא נוטל נפשו יבא הפסד לגוף ג"כ. והחרב, שהוא הפסד ובטול לגוף, שהורגו וחולק הגוף לחצאין, ובזה מגיע בטול לנפש... והרעב, הפרנסה הוא קיום גוף ונפש, ומחמת הרעב מגיע בטול לשניהם" [ראה הערה 1347].

(1353) כמבואר למעלה הערה 1338.

(1354) כן נראה להגיה, שהרי מעשר שני אינו לכהן, אלא לבעלים לאוכלו בירושלים [ראה למעלה הערה 1336]. ולפי זה תיבת "רק" לא תתפרש כ"אלא", אלא כמו "בלבד".

(1355) כי רק המונע מתנות עניים נחשב בזה שהוא נוטל נפש העני, אך המונע מתנות כהונה ולויה אינו נחשב שנוטל נפש הכהן והלוי, כי הכהן והלוי אינם בהכרח עניים. וראה למעלה הערה 1347.

(1356) בא ליישב את שאלתו הראשונה על המשנה, ששאל [למעלה לפני ציון 1355]: "ואין להקשות, אחר שאמר למעלה [משנה ח] כי הדבר בא בשביל ד' מיתות שלא נמסרו לבית דין ועל פירות שביעית, וכאן אמר בארבעה פרקים הדבר מתרבה מפני דברים אחרים". ונהי שעד כה חילק בין "הדבר מתרבה" [משנתינו] ל"דבר בא לעולם" [למעלה משנה ח], בכך ש"הדבר מתרבה" הוא רבוי לדבר הנמצא כבר בלא"ה באותה תקופה, ואילו "דבר בא לעולם" הוא "דבר גדול מאוד" [לשונו למעלה לפני ציון 1337], אך לא נתבאר מדוע זה כך שבגזל מתנות העניים הדבר מתרבה אך לא בא לעולם, ואילו במיתות בי"ד שלא נמסרו לבית דין ופירות שביעית שלא נבערו מן העולם הדבר בא לעולם, אך לא מתרבה. וראה למעלה הערה 1337 שהובאו דבריו מכת"י שביאר שבמשנתינו נשנית קולא לעומת המשנה הקודמת. אמנם כאן יבאר להיפך, שבמשנתינו נשנית חומרא לעומת המשנה הקודמת, והחומרא היא שהעונש בא מיד ללא המתנת זמן.

(1357) פירוש - הואיל ומשנתינו עוסקת בגזל העני, אזי העני יצעק על העוול שנעשה לו. וכן נאמר בתורה [שמות כב, פסוקים כא, כב, כה, כו] "כל אלמנה ויתום לא תענון אם ענה תענה אתו כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו וגו' אם חבל תחבל שלמת רעך עד בא השמש תשיבנו לו כי הוא כסותה לבדה הוא שמלתו לערו במה ישכב והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני". והרמב"ן שם [פסוק כב] ביאר שצעקה זו מצויה במיוחד אצל העניים, וכלשונו: "והנכון בעיני כי יאמר אם ענה תענה אותו רק צעוק יצעק אלי בלבד, מיד אשמע צעקתו, איננו צריך לדבר אחר כלל, כי אני אושיענו ואנקום אותו ממך. והטעם כי אתה לוחץ אותו מפני שאין לו מושיע מידך, והנה הוא נעזר יותר מכל אדם, כי שאר האנשים יטרחו אחרי מושיעים שיושיעום ואחרי עוזרים לנקום נקמתם, ואולי לא יועילו והצל לא יצילו, וזה בצעקתו בלבד נושע בה' וינקם ממך, כי נוקם ה' ובעל חמה. ויבוא כענין הזה בכתובים רבים, כגון מה שאמר [משלי כב, כב-כג] 'אל תגזל דל כי דל הוא ואל תדכא עני בשער כי ה' יריב ריבם', יאמר אל תגזול דל בעבור שהוא דל ואין לו עוזרים, ואל תדכא העני אשר בשעריך, כי ה' יריב בעבורם. וכן אמר [משלי כג י-יא] 'ובשדה יתומים אל תבוא כי גואלם חזק ה' צבאות שמו', שיש להם גואל חזק וקרוב יותר מכל אדם. אף כאן אמר כי בצעקתו בלבד יושע".

(1358) כמו שנאמר [דברים טו, ט] "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו וקרא עליך אל ה' והיה בך חטא", ופירש רש"י שם "והיה בך חטא - מכל מקום אפילו לא יקרא, א"כ למה נאמר 'וקרא עליך', ממהר אני ליפרע על ידי הקורא יותר ממי שאינו קורא". וראה הערה הקודמת שהובאו דברי הרמב"ן [שמות כב, כב] שכתב "כי יאמר אם ענה תענה אותו רק צעוק יצעק אלי בלבד, **מיד** אשמע צעקתו".

(1359) במצות ביעור, וכמו שמבואר למעלה [מציון 1199 ואילך]. ואם תאמר, מאי שנא פירות שביעית שאינם מתבערים לטובת העניים ["שהיה לו להפקיר לעניים" (לשונו כאן)], משאר מתנות עניים. ואולי יש לומר, שלמעלה כתב [לאחר ציון 1199] בזה"ל: "מה ענין פירות שביעית אל הדבר. יש לך לדעת, כי תמצא בפירות שביעית מה שלא תמצא בשאר הדברים; כי אף אם תמצא ערלה וכלאי הכרם שיש לבערם מן העולם, דבר זה מפני שהם אסורים בהנאה. אבל פירות שביעית אינם אסורים בהנאה, שהרי מותר לאכלם, וצוה עליהם לבערם מן העולם כאשר מגיע הביעור. והביעור הזה שהוא מבער אותם מן העולם, שהוא מפקירם במקום דריסת רגלי אדם ורגלי בהמה, עד שהם מבוערים מן העולם. ועוד, כי התורה צוה בפרט על ביעור הפירות, וזה גוף המצוה לבער אותם מן העולם, ודבר זה לא תמצא בשום מקום שהתורה קבעה על דבר זה מצוה. ולפיכך על פירות שביעית שצוה בתורה לבער אותם מן העולם, יבוא הדָּבָר, שמבער הבריות מן העולם, כמו שצוה לבער פירות שביעית מן העולם, ויהיה הפקר לכל, בין לאדם ובין לחיה. וכאשר לא עשה האדם דבר זה, נעשה האדם הפקר לגמרי למשחית, עד שאינו מבחין בין טוב לרע, ודבר זה מבואר". הרי שלא איירי בהפקר רק לעניים, אלא בהפקר לכל, ולכך העדר ביעור אינו נחשב לגזל עניים, ולכך אין על כך צעקת העני.

(1360) כמו שאמרו [ב"ר סז, ד] "אמר רבי חנינא, כל מי שהוא אומר שהקב"ה וותרן הוא, יתוותרון בני מעוהי, אלא מאריך אפיה וגבי דיליה. זעקה אחת הזעיק יעקב לעשו, דכתיב [בראשית כז, לד] 'כשמוע עשו את דברי אביו ויזעק זעקה'. והיכן נפרע לו, בשושן הבירה, שנאמר [אסתר ד, א] 'ויזעק זעקה גדולה ומרה עד מאד'". ולמעלה פ"ג מט"ז [תה:] כתב: "אין השם יתברך נפרע מיד מן האדם, אבל הוא הוא מלוה לזמן, ונפרע ממנו לבסוף". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא:] כתב: "השם יתברך מאריך אפו אם הוא חוטא וכמו שאמרו ז"ל [ב"ר סז, ד] 'כל האומר הקב"ה ותרן יותרו לו חייו, רק דמאריך אפיה וגבי דליה'. והמדה הזאת שהוא מדת הפשיטות, שאינו ממהר לכעוס, ומאריך אף. ובמדה זאת ברא השם יתברך את האדם, שנושא וסובל מעשיו, דהיינו חטאו". ובמסילת

ישרים ספ"ד כתב: "ואם תאמר, אם כן, מדת הרחמים למה היא עומדת, כיון שעל כל פנים צריך לדקדק בדין על כל דבר... אמנם, מדת הרחמים היא הנותנת... שיותן זמן לחוטא ולא יכחד מן הארץ מיד כשחטא... וכן אריכות הזמן איננו ותרון על החטא, אלא סבלנות קצת לפתוח לו פתח תקון" [הובא למעלה פ"ג הערה 1826].

(1361) לכשיבוא זמנו, אך לא שהוא בא מיד.

(1362) בביאור המשנה הקודמת [מציון 1209 ואילך].

(1363) לשונו למעלה במשנה ח [לאחר ציון 1211]: "ועל זה אמרו כי אם לא יקיימו מיתות בית דין האמורות בתורה, שמחוייבים להמית בכח דין, ואינם עושין, בא מלאך שהוא משחית בכח, ודומה הדֶּבֶר, שבא בכח גדול, כמו דין בית דין, שכל דין בית דין הוא בכח, שצריכים בית דין לעשות מעשה ולהמית".

(1364) המשך לשונו שם: "ואם אינם מפקירים הפירות של שביעית במָקום הפקר לכל, יהיו נעשים הם הפקר לכל המשחית בהם. ולפיכך אמר שהדבר בא על מיתות שאינן מסורות לבית דין, ועל פירות שביעית. וכאשר עוברים אלו ב' חטאים שיש בהם אלו שתי בחינות, יבוא הדבר עליהם, שיש בו אלו ב' דברים".

(1365) "בעצמו" - בעצם. ופירושו, שאין כאן קום ועשה של נטילת נפש, אלא יש כאן רק מניעת מזונות ורווח. וראה הערה הבאה.

(1366) כי המיתה ג"כ אינה אלא מעשה סילוק והסרה, וכמו שהתבאר בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:], וז"ל: "כי החיים שהאדם מקבל נחשב כמו ברכה... כי החיות הם השפעה, כמו העושר והפרנסה שהם השפעה מן השם יתברך... העוני היא מניעת השפע, כמו מיתה, שהוא סלוק שפע החיים הבא על האדם" [הובא למעלה פ"א הערה 1222, ופ"ד הערה 869, ולמעלה הערה 1166]. וכן להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלקים חיים, נותן חיים לדבקים בו. ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך... וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור', כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים. ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך... [אז הוא] כרת. כי הוא הדבר אשר אמרנו למעלה, כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך".

(1367) אודות שיש דבר שהוא בגדר מיתה וסילוק, ולא מעשה של דין בקום ועשה, כן כתב בגבורות ה' פנ"ו [רמו:], וז"ל: "יש מכה שבאה בלא פעולה במקבל, רק שהשם

יתברך מסלק עצמו מן הנמצא, וזהו הנמצא נעדר, ואין כאן פעולה במקבל, רק סלוק מן הנמצא. ומפני כי הדֶבר הוא העדר הנמצא, כי המיתה הוא העדר בלבד, ולפיכך אין המכה הזאת נאמר עליה שהיה פועל בהם המכה, רק כי כל הנמצאים קיומם בו יתברך, וכאשר הוא מסתיר פניו מהם אז יקבלו העדר, והם אינם נמצאים... הדֶבר הוא בא מחמת סלוק העלה מן הנמצאים". וזו הבחינה של "הדבר מתרבה", אך לא ש"הדבר בא לעולם". וראה להלן ציון 1640.

(1368) לשונו בכת"י כאן: "יש לפרש גם כן כי הדבר הוא מכה גדולה, שהרי נקרא הדבר 'יד ה'", [דכתיב] 'הנה יד ה' הויה במקנך וגו" [שמות ט, ג]. ולכך אמרו כי אין הדבר הבחנה בין צדיק לרשע [רש"י שמות יב, כב], וכל זה מפני שהמכה הוא בכח גדול מאוד. ולכך כאשר אינו נותן מתנות עניים, אף על גב שנוטל מן העני חיותו, בשביל זה לא בא הדבר, שהוא הכאה בכח גדול מאוד, רק שהוא מדריגה יותר ממה שהיה קודם. אבל בשביל פירות שביעית, שהיה לו לאבד את פירות שביעית, והוא לא עשה, זה נקרא גם כן מאבד דברים, שפועל בכח גדול מאוד כאשר מאבד דבר, והוא לא עשה, לכך גם כן השם יתברך מביא עליו אבוד". ואודות ש"יד ה'" מורה על מדת הדין, כן כתב בנצח ישראל פ"ז [קע:], וז"ל: '"בקעת ידים' [גיטין נז.] מקום מיוחד למדת הדין להתגבר, ולכך נקרא 'בקעת ידים', וכמו [שמות ט, ג] 'הנה יד ה' הויה במקנך'. ובכל מקום שנאמר 'יד ה" אינו אלא רמז למדת הדין". ובנצח ישראל פכ"ג [תצז.] כתב: "כי כאשר חוטא במדת הדין לגמרי... כבר ידוע כי חמשה מתיחס למדת הדין, כנגד 'יד ה' הויה במקנך', וכתיב שם 'בסוסים ובחמורים בגמלים בבקר ובצאן דבר כבד מאוד'. ולכך מביא חמשה פורענות לעולם, מפני כי מדת הדין הקשה שולט כאשר יחטא במדת הדין, כמו שהתבאר".

משנה י

(1369) של גזל עניים.

(1370) שוב חזינן מדבריו שענינה של מתנות עניים אינה שנותן מממונו לעניים, אלא מעיקרא הוי ממון עניים [אף לפני נתינתו], ואדרבה, כשאינו נותן מתנות עניים בזה הוא גוזל ממון חבירו. וכן נתבאר למעלה בהערות 1164, 1339.

(1371) כמבואר בהמשך המשנה "שלי שלי ושלך שלי, רשע".

(1372) הוא זה שלבסוף גוזל מתנות עניים, וכמבואר במשנה הקודמת.

(1373) פירוש - מי שמעיקרא מקוננת בו המדה שאינו רוצה לתת מתנות עניים, יתלה את עצמו כ"תנא דמסייע" במדה הראויה והטובה שלא לרצות ולחמוד ממון אחרים, ויבנה על כך לומר שכשם שהוא אינו חפץ לקחת ממון אחרים, כך הוא לא יתן ממונו

לאחרים. נמצא שמדתו הרעה [שלא לתת ממון עניים] תמצא לעצמה תמיכה וסימוכין ממדה טובה ["שלך שלך"]. וכדי להפקיע מסברה זו נשנו דברי משנתינו שהאומר "שלי שלי ושלך שלך" אין זו מדה משובחת כלל.

(1374) אודות שקודם מקוננת באדם מדה שאינה טובה, ורק לאחר מכן הוא מוצא תמוכין וסמוכין להצדיק את מדתו השלילית זה מכבר, וכביכול מהפך את מדתו השלילית מסבה למסובב, כן מבואר במסילת ישרים פרק ו, שכתב: "אם תשאל את פי העצל, יבוא לך במאמרים רבים ממאמרי החכמים, והמקראות מן הכתובים, והטענות מן השכל, אשר כולם יורו לו, לפי דעתו המשובשת, להקל עליו ולהניחו במנוחת עצלותו. והוא איננו רואה שאין הטענות ההם והטעמים ההם נולדים לו מפני שיקול דעתו, אלא ממקור עצלותו הם נובעים, אשר בהיותה היא גוברת בו, מטה דעתו ושכלו אל הטענות האלה". ובנר מצוה [מו:] כתב: "כך אמרו היוונים, ולא הבינו התשובה על זה... וכל זה מפני שרצו האומה הזאת לבטל מן ישראל מעלתם", הרי מחמת "שרצו האומה הזאת" לכך "לא הבינו התשובה".

(1375) כי "מדה בינונית" היא מדה המורכבת מטוב ורע כאחד, וכמו שכתב הרבינו יצחק כאן, וז"ל: "זו מדה בינונית ממוצעת, שאינו נדיב להנות משלו לאחרים, ומתוך כך יתרחק ממצות רבות כגון מתנות עניים ופדיון שבויים. וגם אינו חומד של אחרים, ושונא מתנות, ומדה זו מרחקתו מעבירות רבות, מן הגניבה והגזילה והתאוה ושבועת שקר וכיוצא בו". וכאשר אומר "שלי שלך ושלך שלי" נוהג במדה בינונית זו, ומדוע שיחשב לעם הארץ. וכן להלן הערות 1390, 1423, ביאר שמדה בינונית היא הרכבה של מדה טובה עם מדה רעה. **ונראה שהוסיף** משפט זה ["ולמה אין זאת מדה בינונית כמו 'שלך שלך ושלי שלי'"], ולא הסתפק במשפט הקודם ["למה בעל מדה זאת נקרא 'עם הארץ' כאשר אומר 'שלי שלך ושלך שלי'"], כי המפרשים ביארו כאן מדוע בעל מדה זאת נקרא "עם הארץ", וכמו שכתב הרבינו יונה כאן [ומעין זה באברבנאל, והובא ברע"ב], וז"ל: "'שלי שלך ושלך שלי עם הארץ'. מפני שרוצה בתקון העולם, שכן דרכן לקחת וליתן, ובזה מתרבה האהבה, והיא מעלה לגבי תיקון העולם, ופחיתות לגבי מעלת החכמה. כי אין עם הארץ יודע ששונא מתנות מדה טובה היא, וכי המדה המובחרת היא שיתן ולא יקח. ועל זה נקרא 'עם הארץ' בכל מקום, מפני שרוצה בתקון הארץ, ואין לו חכמה להפריש בתקונין". לכך הוסיף להקשות, שהואיל ומדה דומה לה ["שלי שלי ושלך שלך"] נקראת במשנה "מדה בינונית", מדוע שנחלק בין השווים ונקרא לבעל מדה דומה בשם חדש של "עם הארץ".

(1376) אשר לכאורה נראית כמדת נדיבות, ורק אחר כך מוסיף לומר "ושלך שלי".
(1377) לשונו בתחילת נתיב הנדיבות [ב, רמא.]: "הנדיבות כאשר אדם וותרן בממונו לוותר כנגד חבירו, ואינו מקפיד עמו". אך כאשר "מבקש מן אחרים דבר" הרי אינו נוהג בוותרנות, אלא בחשבון ובהקפדה.
(1378) בציור של משנתינו, שאחר שאמר "שלי שלך" תיכף הוסיף "ושלך שלי".
(1379) פירוש - השכל מחייב שכל אשר תחת ידו של אדם הוא ממון שלו, ולא ממון חבירו. וכמו שאמרינן לגבי חזקת מטלטלין, שכל דבר המיטלטל שהוא תחת ידו של אדם הרי הוא בחזקת שהוא שלו, ואפילו אם יבוא אדם ויערער ויביא עדים שהיה שלו, וטוען למחזיק שהפקידו אצלו או השאילו לו, נאמן המוחזק לומר אתה מכרתו לי או נתתו לי במתנה, וישבע היסת ונפטר [ב"ב מו.], ואפילו שהוא מוחזק בו שעה אחת, כל שאנו רואים שהדבר יוצא מתחת ידו, נאמן לומר לקוח הוא בידי, שסתם מי שלוקח מטלטלים מחבירו, בלא עדים ובלא שטר הוא קונה, ואף על פי שיש למערער חזקת מרא קמא, שהרי הביא עדים שהדבר היה שלו, מכל מקום חזקה זו שכל מה שתחת ידו של אדם הוא שלו מוציאה מחזקת מרא קמא [שו"ת מהרי"ט חו"מ סימן ל].
(1380) כמו שכתב למעלה בתחילת משנה ז, וז"ל: "תחלה יש לך לדעת כי כל השבע מדות שנאמרו כאן שיש אל השכל, היינו שאינו יוצא מן הסדר הראוי מה שהדעת מחייב. והשכל משער כל הדברים ומגביל אותם, והיוצא מן הסדר הראוי אין ספק שהוא יוצא מן השכל, כי הסדר הוא עצם השכל. ולפיכך כל ענין החכם ומדות שלו משוער ומסודר". כי השכל מכתיב כיצד הדברים אמורים להיות באופן מדויק והחלטי על פי החכמה, ואינו ניתן להחלפה ושנוי. וכן כתב בבאר הגולה באר השני [קפג:], וז"ל: "כל דברי תורה משוערים בשכל, וכאשר כראוי לפי השכל כך ראוי לעשות. וכמו שאמרה תורה [דברים ד, ו] 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם וגו'", ואינו דת נימוסית, כי דת הנימוסית מניח הדברים לפי הסברא ולפי המחשבה, והתורה היא שכלית לגמרי, ואין התורה פונה אל הסברא". וכן שם בתחילת הבאר הרביעי [שיא.] כתב על דברי חכמים: "אשר הם בכל חכמה ושכל משוערים". ושם בבאר הששי [קסט.] כתב: "הרי כי הדברים האלו הם לפי החכמה מאוד משוערים, שידעו בחכמתם וכו'". ושם בהמשך כתב [רכה:]: "דבר זה ראוי שיהיה נקרא 'חכמה', לפי שהוא משוער בלי פחות ויותר, שדבר זה ראוי לחכמה". **וכן נאמר** [שמות ל, יג] "זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית וגו'", ופירש רש"י שם "הראה לו כמין מטבע של אש ומשקלה מחצית השקל, ואמר לו כזה יתנו". וביאר שם הגו"א אות ח [ד"ה ויש] בזה"ל: "ויש להקשות... מה חומר יש בה, עד שהוצרך

להראות לו מטבע של אש... כדי שלא יקשה, איך תולה דברי תורה מה שיתנו לכפרה על נפשותם - במטבע, שכל מטבע משקל שלה נעשית כפי רצון המלך, או מי שהמטבע שלו, ודברי תורה הם משוערים בענין אלקי. ולכך אמר כי 'הראה לו מטבע של אש מתחת כסא הכבוד', לומר כי אין השיעור הזה הוא שיעור מטבע היוצאת בעולם מבלי חכמה ושעור אלקי, אך מטבע זה שעור אלקי יש בה, ולפיכך תלה בה התורה כפרת הנפש, ולפיכך הראה לו מטבע של אש". ובגו"א דברים פכ"ה אות כד כתב: "דע, כי כאשר ברא והעמיד הקב"ה יתברך העולם, מדד ושקל ופלס לכל אחד ואחד קיומו בפני עצמו, שלא יהיה כל אחד נוגע בחבירו כלל אפילו כחוט השערה. וכן כל הנמצאים בעולם משוערים, והוא השיעור האלקי אשר שיער את הכל" [הובא למעלה פ"ד הערה 1864, ופרק זה למעלה הערה 1007].

(1381) לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקסז:]: "גוף האדם אשר בו עומד החכמה, ימצא אצלו חסרון כאשר אין בו באדם החכמה... [והוא] נקרא 'עם הארץ'". ולמעלה פ"ד מי"ד [רנט:] כתב: "עמי הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". ולמעלה במשנה ז פירש הרמב"ם, וז"ל: "'עם הארץ' הוא איש שיש לו מעלות המדות, אבל אין לו מעלות שכליות, רצונו לומר שיש לו דרך ארץ, ואין בידו תורה, והוא הנקרא עם הארץ. רוצה לומר שהוא טוב לישוב הארץ ולקבוצי המדינות, מפני שיש לו מעלות המדות שתיטב בהם חברתו עם זולתו" [הובא למעלה הערה 1065]. ובנתיב התורה פט"ו [א, סז:] כתב: "הוא עם הארץ גמור שאין בו לחלוחית חכמה". ובח"א לשבת לב. [א, כא:] כתב: "מדריגתו של עם הארץ מסולק מן החכמה והתורה".

(1382) לכך מצינו כמה פעמים שאמרו חכמים [נדרים מט., מנחות צט:] "ודבר זה אסור לאומרו בפני עם הארץ", כי אין אצל עם הארץ "שעור וגדר", ואינו יודע עד היכן הדברים מגיעים, ועד היכן אין הדברים מגיעים, כי רק ע"י חכמה יודעים לתת שעור וגדר לכל דבר. **דוגמה לדבר**; בגבורות ה' פל"ט [קמו.] כתב: "ויש ארבע בתים בראש, ובית אחד בתפילין של יד [מנחות לד:]... מפני שכל דבר הוא ניכר ומבורר ע"י החכמה, ובחכמה מבדיל בין דבר לדבר, עד שהוא ניכר ומבורר. ולכך התפילין שמונחים על המוח, ששם החכמה והדעת, כל בית ובית בפני עצמו, כי הקדושה לשם מבוררת גם כן וניכר. אבל על הזרוע אין שם חלוק בתים, מפני שאין הבירור וההכרה רק מצד החכמה, ולא בזולת זה, ולכך על הזרוע הם בית אחד, ואינם מחולקים". הרי שרק החכמה מבדילה ומבררת כל דבר לאשורו, וע"ה שהוא ללא חכמה "אין אצלו שעור וגדר".

(1383) פ"ב מ"ה [תקפז:], ופ"ד מ"א [כ.].

(1384) לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקפז:]: "כי האדם שהוא בעל משא ומתן, נותן לזה ומקבל מזה, בשביל כך הוא דומה אל עולם הזה, הוא עולם ההרכבה, שהם מקבלים זה מזה... ודבר זה הפך עולם השכל, שאין שייך בו קבלה זה מזה, רק כל אחד עומד בעצמו" [ראה הערה 1387]. וראה להלן הערה 1952.

(1385) אודות שעם הארץ הוא בעל חומר, כן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקעג.], וז"ל: "'אין עם הארץ חסיד' [שם], שהוא רחוק מן הטוב, כי הוא בעל חומר גס, ואיך יהיה בו החסידות מצד אשר הוא אדם טוב, והטוב ימצא כאשר הוא מסולק מן עבות החמרי... וזה שהוא עם הארץ הוא בעל חומר, איך יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין [ראה להלן הערות 1400, 1520]... שמדה זאת לא שייך בעם הארץ, שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר". ושם במשנה ט [תרצו.] ביאר: "וזהו אמרם 'אין עם הארץ חסיד'... כי כאשר יש לו גסות החומר, ומפני כך נקרא 'עם הארץ', שהוא בעל חומר עב וגס כמו הארץ, אי אפשר שיהיה אדם כמו זה חסיד. כי החסידות כאשר יש לאדם זכות וטוב החומר כמו שנתבאר". ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "עם הארץ אינו שכלי, רק טבעי חמרי". ובח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.] כתב: "עם הארץ אסור לאכול בשר [פסחים מט:], והטעם הוא כי עם הארץ שהוא חמרי לגמרי, אין ראוי שיהיה על הבהמה החמרית, כי גם עם הארץ הוא בהמי, ואין האחד ראוי שיהיו גובר על השני לאכול אותו". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שעו.]. וראה למעלה פ"א הערה 689, פ"ב הערות 506, 528, ופ"ד הערה 1103.

(1386) לשונו למעלה פ"ד מ"א [כ.]: "והטעם הוא כי הנהנה מיגיע כפיו הוא נבדל מן החומר, כי החומר הוא החסר תמיד והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר. ומי שהוא שמח בחלקו ואינו חסר, דבר זה ממדריגת הפשיטות לגמרי מן החמרי". ושם בהמשך [כב.] הביא עוד הסבר לכך. וראה הערה הבאה, והערה 1952.

(1387) אודות שהשכל הוא פשוט ואינו מקבל מזולתו, כן כתב בנצח ישראל פכ"ט [תקעט.] בביאור מאמרם [שבת לא.] "בשעה שמכניסין אדם לדין, אומרים לו; נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה וכו'", וז"ל: "פירוש זה, כי כאשר בא האדם אל עולם הנבדל הבלתי גשמי לדין, אז הדין על דבר זה אם היה נמשך אחר השכלי גם בעולם הזה הגשמי. כי העליונים הם פשוטים, ואין בהם גשמות. ולכך כאשר האדם נפרד מן העולם הגשמי להיות נכנס במחיצת הנבדלים, נותן הדין אם האדם בעולם שהיה בו נמשך אחר השכלי, ואז ראוי שיזכה לעולם הנבדל שבא לשם. וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך

בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה. והאדם אי אפשר שלא יהיה בעל משא ומתן, לכך אי אפשר שלא יהיה מקבל זה מזה. אבל כאשר משא ומתן שלו באמונה, ואינו נוטל מה שאינו ראוי לו, הרי אינו מקבל מן אחר רק מה שראוי. ואין זה נחשב שהוא מקבל דבר כאשר משא ומתן שלו באמונה, ומחזיר לחבירו מה שקבל ממנו. ואם לקח וקנה דבר מאחד, נותן דמיו, ובזה הצד הוא נבדל מן הגשמי, אשר הוא מקבל" [הובא בחלקו למעלה פ"ב הערה 1234]. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקפז: (ושם הערה 573)], והובא בהערה 1384. וראה למעלה פ"ג הערה 823, ולהלן הערה 2114.

(1388) הנה כבר השריש כמה פעמים בספריו שהחומרי מקבל, לעומת הנבדל שאינו מקבל. ותלה חילוק זה בשני גורמים; (א) החומרי הוא חסר. (ב) החומרי הוא מורכב ולא פשוט. טעמו הראשון לקבלת החומרי מוזכר למעלה פ"ד מ"א [כ., והובא בהערה הקודמת]. וכן כתב ש"החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל. כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל" [לשונו בגבורות ה' פמ"ד (קע:)]. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "כי הקבלה הוא מצד החסרון, שכל מקבל הוא חסר". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד", ושם הערה 157. ובח"א לשבת קנב. [א, פב.] כתב: "אין חסרון רק לחומר, והוא מקבל תמיד, אבל בעל התורה שיש בו השכלי, אין אפשר שיהיה חסר לגמרי, מאחר שאין החסרון רק בחמרי לא בשכלי". וכן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשלג.], ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג.], והובא למעלה פ"ד הערה 104. אמנם כאן כתב טעם שני, כי החומר הוא מורכב, ולכך הוא מקבל, לעומת השכל שהוא פשוט, ולכך אינו מקבל. וכן נמצא בנצח ישראל פכ"ט [תקעט:], שכתב: "וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה. כי אם החומר הוא שמקבל. לכן לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה... כי החומר הוא שמקבל". וכן הוא למעלה פ"ב מ"ה [תקפח.]. וכן הוא בנתיב התורה פ"ד [א, כ:]. ובנתיב יראת השם פ"ב [ב, כד.] כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים... ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל. ולפיכך המשא ומתן מתייחס אל המורכבים שהם מקבלים מאחר, ואין במורכבים אחד עומד בעצמו. שאם היה עומד בעצמו, ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים" [הובא למעלה פ"ד הערה 115].

(1389) משמע מלשונו שהבבא של "שלי שלי ושלך שלך" נאמרה לאחר הבבא של "שלי שלך ושלך שלי", וכן ביאר ראשונה את הבבא של "שלי שלך ושלך שלי", ולאחריה את הבבא של "שלי שלי ושלך שלך". אמנם במשנה שלפנינו הסדר הוא להיפך; קודם אמרו "שלי שלי ושלך שלך", ואחרי זה אמרו "שלי שלך ושלך שלי".

(1390) מבאר ש"מידה בינונית" פירושה שילוב של מדה טובה עם מדה רעה. ולהלן במשנה יא [לפני ציון 1423] כתב: "מדה בינונית כמו שאמר למעלה, שכאשר צד אחד לטובה, וצד אחד לרעה, אמר שזהו מדה בינונית". וכן מבואר למעלה הערה 1375.

(1391) להלן משנה יט [לפני ציון 1955] כתב: "כל מי שמסתפק בעצמו אינו חסר, שאם היה חסר היה חומד ממון אחר".

(1392) אודות הגנאי שבמדה זו, כן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסו:], וז"ל: "כי בעל מדה זאת אשר אינו רוצה לעשות טובה לאחר עד שלא יהיה אחר נהנה ממנו, כמו שהיה מדת אנשי סדום, שהיו מתרחקים מן הטוב, ולכך הגיעו אל תכלית הרע, עד שאין רע יותר". ובגו"א בראשית פי"ג אות יד כתב: "יש לקרות 'רע' מי שהוא חוטא בממון, כדכתיב [דברים טו, ט] 'ורעה עיניך וגו', ודבר זה מורה שיש בו רע עין, מאחר שאינו עושה טוב לאחר".

(1393) כפי שנאמר במשנה הבאה "נוח לכעוס ונוח לרצות, יצא שכרו בהפסדו. קשה לכעוס וקשה לרצות, יצא הפסדו בשכרו".

(1394) לשונו להלן משנה יא [לאחר ציון 1425]: "לכך אמר שאם הוא נוח לכעוס ונוח לרצות, יצא הפסדו, מה שהוא נוח לכעוס, בשכרו. כלומר כי מה שהוא רך ונוח בעצמו, מביא לו השכר וההפסד שיש לו, כי מן מה שהוא נוח לכעוס יצא שכרו שהוא נוח לרצות. כי לכך אמר 'יצא הפסדו בשכרו', מאחר כי מה שהוא נוח לכעוס גורם לו שהוא נוח לרצות, כי הוא נוח בטבע בכל. וכן אם קשה לכעוס וקשה לרצות, יצא שכרו, מה שהוא קשה לכעוס, בהפסדו שהוא קשה לרצות". וראה להלן הערה 1447.

(1395) והראיה ששנינו בהמשך המשנה "שלי שלי ושלך שלי, רשע", הרי שניתן לומר "שלי שלי" מבלי שיצורף לזה "שלך שלך".

(1396) והראיה ששנינו בהמשך המשנה "שלי שלך ושלך שלך, חסיד", הרי שניתן לומר "שלך שלך" מבלי שיצורף לזה "שלי שלי".

(1397) קצת תימה שלא הזכיר גם את המדה הרעה ["שאין רוצה להטיב לאחר"], ושמחמת שילובם להדדי של המדה טובה עם המדה רעה יש כאן מדה בינונית. כי כאשר

אין כאן את המדה הרעה אלא רק את המדה הטובה ["שאינו חומד ממון אחר"], אין זו מדה בינונית, אלא מדה טובה, וכמו שביאר למעלה. ויל"ע בזה.

(1398) בא לבאר טעם שני ל"מדה בינונית". ועד כה ביאר שמדה טובה עם רעה היא מדה בינונית. ומעתה יבאר שהאדם הנוהג במדה זו הוא עצמו נקרא בינוני, ולא רק שהמדה היא בינונית.

(1399) בכך שאומר "שלי שלי", ולא אומר "שלי שלך".

(1400) כמו האומר "שלי שלך ושלך שלך, חסיד". ואודות שהמעמיד דבריו על הדין עומד כנגד הנהגת לפנים משורת הדין, כן כתב למעלה פ"ב מ"ז [תרכו:], וז"ל: "ואמר עוד [שם] 'מרבה צדקה, מרבה שלום'... כי הצדקה אינו אלא השלום, כי כאשר האדם מעמיד דבריו על הדין שלא יעשה לפנים משורת הדין, בזה מתחדש מחלוקת. והפך זה, כאשר מעשיו הם בצדקה ולפנים משורת הדין, שהצדקה אינו דין כלל. ולפיכך הצדקה היא מביאה השלום". ואודות ש"חסיד" הוא מי שנוהג לפנים משורת הדין, כן כתב למעלה בהקדמה [מד.], וז"ל: "ובודאי מדת חסידות לפנים משורת הדין". ובנתיב התשובה פ"ז [ד"ה ומה שאמר] כתב: "בודאי חסיד הוא שעושה דבר לפנים משורת הדין, כמו כל חסיד שעושה לפנים משורת הדין, יותר ממה שראוי". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעד.] כתב: "יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין". ושם מ"ט [תרצד:] כתב: "החסידות אשר הוא מתחסד עם הבריות לעשות הטוב לפנים משורת הדין". ולהלן בפ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] כתב: "אמנם החסיד הוא שעושה לפנים משורת הדין, ודבר זה עושה מצד החסידות והטוב כאשר עושה לפנים משורת הדין, וזהו מדת החסיד". ובגבורות ה' פס"א [רעח.] כתב: "החסידים עושים עם הקב"ה לפנים משורת הדין, יותר ממה ששאר בני אדם עושים". ובנתיב גמילות חסדים ר"פ א [א, קמו.] כתב: "כי החסידות הוא שנכנס לפנים משורת הדין" [הובא למעלה בהקדמה הערה 173]. וראה להלן הערות 1421, 1470, 1520.

(1401) שהרי אומר "שלך שלך", ואינו חומד ממון אחרים, לעומת האומר "שלי שלי ושלך שלי, רשע". ואודות שהעובר על הדין נקרא "רשע", כן אמרו חכמים [יבמות כ.] "וכל שאינו מקיים דברי חכמים... רשע נמי לא מיקרי [בתמיה]". ובבאר הגולה באר הראשון [עו.] כתב: "מי שאינו מקיים מילי דרבנן יקרא 'רשע' גם כן, כי מצות דרבנן מחויבים על האדם, שהרי אמרה תורה [דברים יז, יא] 'לא תסור וגו'... מי שעובר על מצותן בודאי הוא רשע". הרי מי שאינו מקיים את המחוייב עליו הוא נקרא "רשע". ולמעלה פ"ב מי"ג [תשסט:] כתב: "כי שם 'רשע' נופל על אותו היוצא מן הסדר הראוי אשר סדר השם יתברך, ובזה נקרא 'רשע'", ושם הערה 1432. ובנתיב אהבת ריע פ"ג

[ב, סא:] כתב: "כי הרשע נקרא כאשר הוא יוצא מן היושר" [הובא למעלה פ"ב הערה 1424]. וראה להלן הערות 1465, 1525.

(1402) כמו שאמרו חכמים [ברכות סא:] "צדיקים, יצר טוב שופטן... רשעים, יצר רע שופטן... בינונים, זה וזה שופטן". וראה בתניא חלק ראשון פרקים יג, יד.

(1403) לכך אין כאן שילוב של מדה טובה ["שלך שלך"] עם מדה רעה ["שלי שלי"], ואז הוי מדה בינונית, אלא הוי כולה מדה רעה, כי מה שאמר כביכול מדה טובה ["שלך שלך"] אינה אלא היכי תמצא לומר את העיקר, והוא "שלי שלי", וכמו שמבאר.

(1404) ואע"פ שהנהגה זו נזכרה בהמשך המשנה, מ"מ זו הנהגת רשע, ואין זו הנהגה השייכת לסדר העולם.

(1405) כפי שכתב הרמב"ן [בראשית יט, ה], וז"ל: "ונדעה אותם - כוונתם לכלות את הרגל מביניהם, כדברי רבותינו [סנהדרין קט.], כי חשבו שבעבור טובת ארצם שהיא כגן ה', יבאו שם רבים, והם היו מואסי הצדקה... והכתוב מעיד שזאת כוונתם, שנאמר [יחזקאל טז, מט] 'הנה זה היה עון סדום אחותך גאון שבעת לחם ושלות השקט היה לה ולבנותיה ויד עני ואביון לא החזיקה'... נגמר דינם על אותו העון מפני שלא החזיקו יד עני ואביון, כי היו תדירים באותו עון יותר מכולם. וגם כי כל העמים עושים צדקות עם ריעיהם ועם ענייהם, לא היה בכל הגוים כסדום לאכזריות". ובפרקי רבי אליעזר פכ"ה אמרו: "אנשי סדום לא חסו על כבוד קונם לשבור אוכל לאורח ולגר, אלא סבבו את כל האילנות למעלה מפירותיהם, כדי שלא יהיו מסורין אפילו לעוף השמים", הרי שלא רצו שאפילו עוף השמים תהיה הנאה מהם. וכמה פעמים אמרו חכמים "כופין על מדת סדום" [עירובין מט., כתובות קג., ב"ב יב:, ועוד], ובכל הציורים האלו איירי באופן שאינו רוצה שאחרים יהנו ממנו כאשר אין לו חסרון בדבר. הרי שמדת סדום היא "שלא היו רוצים להנות אחרים משלהם כלל".

(1406) נראה מקור לזה מדברי המכילתא בשלח [שמות טו, ב], שאמרו שם: "אמרו הסדומיים אין אנו צריכין שיבא אדם אצלנו, הרי מזון יוצא מאצלנו, וכסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות יוצאות מאצלנו, בואו ונשכח תורת רגל מארצנו". הרי שלא רצו שיבואו בני אדם אצלם, אף שיש להם בזה תועלת מסויימת, וכמו שאמרו "אין אנו **צריכין** שיבא אדם אצלנו", וזאת משום שלבסוף אותו אדם יהנה מהם. אמנם יש להעיר על כך, שהנה אמרו חכמים [סנהדרין קט.] "מלמד שהיו [אנשי סדום] נותנין עיניהן בבעלי ממון, ומושיבין אותו אצל קיר נטוי, ודוחין אותו עליו, ובאים ונוטלין את ממונו". ואיך מאמר זה עולה בקנה אחד עם דבריו כאן ש"לא היו רוצים הם להיות נהנים מאחרים".

אמנם זה לא קשה מידי, שבודאי אנשי סדום לא הקפידו אם הם יהנו מממון אחרים באופן שלא יתחייבו בתמורה לאפשר לאחרים ליהנות מממונם. ובציור שנקטו בגמרא איירי שהם יהנו מממון אדם לאחר מותו, ולא יתחייבו כלפיו כלום.

(1407) לא הבנתי תיבת "וכו'" כאן, ומה היה חסר בלי תיבה זו.

(1408) פירוש - ללישנא קמא איירי באדם שאם היה חבירו היה מבקש ממנו ליהנות מממונו באופן שהוא [בעל הממון] לא יחסר כלום, אזי היה מסכים לאפשר לחבירו ליהנות באופן זה, ואם כן לא איירי באדם הנוהג במדת סדום. ועיין בב"ב יב: שבציור של "זה נהנה וזה לא חסר" כופין על מדת סדום.

(1409) פירוש - כאשר אומר "שלך שלך" מונע עצמו מליהנות משל חבירו אף בציור שחבירו לא יהיה חסר כלום מהנאתו, ועם כל זה הוא מונע עצמו מכך.

(1410) נראה לבאר דבריו, שאם הוא מוכן למנוע מעצמו מליהנות מאחרים מחמת החשש שזה עלול להביא אחרים שיהנו ממנו, למרות שאדם רוצה בטובת עצמו, אז בודאי שיהיה מונע מאחרים שיהנו ממנו. וזהו אף "שאינו חסר", שהרי כאשר הוא יהנה מאחרים ואחרים יהנו ממנו, זהו גם כן "שאינו חסר", שהרי הנאת עצמו מקבילה להנאת אחרים. ואם הוא מונע עצמו בציור שאינו חסר, אזי בודאי ימנע מאחרים בציור שאינו חסר.

(1411) כי יש לדון לכף זכות [שבועות ל.], ומדוע שנדון לכף חובה.

(1412) נראה לבאר כוונתו, כי בכמה מקומות חזינן שדעת המהר"ל היא שאין חציצין וגבולין בנפשו של אדם, ואם נראה לפנינו אדם שמצטיין במצוה אחת, אך בבירור עובר עבירה בדבר אחר, בע"כ שאין הצטיינות זו אלא מהשפה ולחוץ, ואינה יכולה להורות על מעלתו של העושה. ולדוגמה; נאמר [בראשית יט, א] "ויבואו שני המלאכים סדומה וגו' וירא לוט ויקם לקראתם וגו'". ופירש רש"י שם "מבית אברהם למד לחזר על האורחים". וביאר הגו"א שם [אות ו] בזה"ל: "דאם לא כן, הרי רשע היה, שלקמן אמרו לו המלאכים [רש"י שם פסוק יז] 'אתה הרשעת עמהם, ובזכות אברהם אתה ניצול', אם כן למה היה מפציר להכניס אורחים. אלא 'מבית אברהם למד', וההרגל על כל דבר שלטון, ודרך הרגילו הלך להכניס האורחים כמו שעשה אברהם". ומדוע לא ניחא ליה למהר"ל לומר שאע"פ שלוט היה בגדר "רשע", מכל מקום הצטיין בהכנסת אורחים. אלא שהם הדברים. אי אפשר לו לאדם שיצטיין במצוה אחת ויהיה רשע בשאר דברים, ובע"כ שהצטיינות זו אינה אלא כלפי חוץ בלבד. כיוצא בזה, הנה נאמר [שמות יד, י] "ופרעה הקריב וישאו בני ישראל את עיניהם וגו' ויצעקו בני ישראל אל ה'". ופירש רש"י שם:

"ויצעקו - תפסו אומנות אבותם". וביאר שם הגו"א [אות יד] בזה"ל: "דאין לומר שהיו צועקים כדרך הצדיקים... דהא היו מתלוננים עכשיו לומר 'הלא טוב לנו עבוד את מצרים' [שם פסוק יב], אלא שהוא אומנות אבותם, שכך היה מנהג אבותם, ודבר שהוא מנהג אבותם נמשך האדם תמיד אחריו, אע"ג שאינו עושה בכוונת לבו ודעתו". ושוב חזינן שהמהר"ל מסרב לקבל את האפשרות שתפילת ישראל תבוא ממעמקי הלב, בד בבד עם תלונת ישראל על הנהגתו יתברך. ולכך הסיק כי אין תפילה זו אלא מנהג אבות שהונחל לשראל. וכן בתפארת ישראל פ"ה [פח:] ביאר שכאשר רבי יוסי בן קסמא ראה ברבי חנינא בן תרדיון שהצטיין במצוה אחת [ע"ז יח.], ולא ראה בו שום רעותא לכיון אחר, לכך הסיק מכך "שהוא צדיק גמור בקיום כל המצות" [לשונו שם]. וכן בנידון דידן; כאשר אדם אומר "שלי שלי ושלך שלך", וניתן להבין זאת כמידה בינונית שיש בה עירבוביא של מדות טוב ורע, או כמדה אחת רעה, אזי [לדעת היש אומרים] יש להעדיף את האפשרות השניה, כי אז האדם נתפס בסקירה אחת, ולא כמורכב ממדות הפוכות.

(1413) האברבנאל כאן.

(1414) לשון האברבנאל: "ואין הכוונה שיקח את כל אשר לו, כי לא שבחו חז"ל הפזור יותר מדאי, וכאומרם [כתובות נ.] 'המבזבז אל יבזבז יותר מחומש'".

(1415) לשון האברבנאל: "החסידות שאומר לחבירו 'שלי שלך ושלך שלך', רוצה לומר שאינו רוצה ליהנות מזולתו כלל... ועם כל זה אומר לחבירו שיהנה משלו... היה קצה הפלגת חסידותו שיהנו בני אדם מאשר לו, ולא יקח הוא הנאה מאשר זולתו כלל".

(1416) כי הדוחק בדברי האברבנאל מבואר, שהוא מבאר "שלי שלך" רק כנתינת רשות לחבירו שיהנה משלו, אך לא שנותן בפועל ממונו לחבירו, ובודאי פשטות הלשון "שלי שלך" היא שמעביר את ממונו לרשות חבירו.

(1417) לשון הגמרא שם: "המבזבז ["לעניים" (רש"י שם)] אל יבזבז יותר מחומש, שמא יצטרך לבריות". ובנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב.] כתב: "ואם זה בצדקה, ומכ"ש בשאר דברים. ומה שאמר 'המבזבז אל יבזבז יותר מחומש', דבר זה שכמו שהעשירי הוא קודש לה', ולפיכך צוה להפריש העשירי שהוא נבדל מן התשעה, ולתת אותו אל השם יתברך... וכן החמישי הוא נבדל מן הארבע. כי השטח יש לו ד' רחקים, שהרוחק הוא גשמי, אבל החמישי הוא כנגד האמצעי, שאין לו רוחק גשמי, ולכך הוא מיוחד שהוא קודש לשמים. ולפיכך המוותר אל יוותר יותר מחומש, כי עד ד' שייך אליו דוקא, כי הוא אדם גשמי, ואם יוותר יותר מחומש הוא מחסר עצמו, כי עד ד' הוא שלו". וכן ביאר בח"א לכתובות סז: [א, קנד:], ובגו"א ויקרא פכ"ז אות ז [ד"ה אמנם]. ובגו"א שמות פכ"ה

אות ג כתב: "ושייך אצל נדבה הפרשה, שהמתנדב אין לו ליתן הכל, שהרי אמרו חכמים המוותר אל יוותר יותר מחומש, אלא מפריש מקצת משאר". ובגו"א דברים פכ"ו אות ב [תא.] כתב: "פשיטא שאין צריך לעשות כל שדהו בכורים, דאם כן מה יהיה לו".

(1418) "כאשר ירצה לפי הראוי" - כמה שירצה לפי הראוי, כי מה שאמרו שאסור לבזבז יותר מחומש לא אמרו בזה שבכל פעם יש לבזבז עד חומש, כי ברור שלפעמים יש לבזבז פחות, וכפי הראוי לאותו מצב.

(1419) לשון התויו"ט כאן: "שלי שלך ושלך שלך חסיד - לא שמבזבז כל אשר לו, שהרי אמרו [כתובות נ.] המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, שלא יבזבז יותר מדאי, ויהיה הוא בהכרח מוטל על הבריות. אלא במוותר כפי הראוי איירינן, דרך חיים".

משנה יא

(1420) פירוש - במשנה הקודמת הוזכרו הקצוות [חסיד ורשע (ומדת סדום)], ומה שביניהן [מדה בינונית ועם הארץ]. ואף במשנה זו הוזכרו הקצוות [חסיד ורשע], ומה שביניהן [יצא שכרו בהפסדו, ויצא הפסדו בשכרו]. וכן כתב כאן האברבנאל, וז"ל: "כי אחרי שזכר ארבע מדות שבאדם... והיו בהם קצוות החסיד והרשע ואמצעיים ביניהם, זכר אחריו במשנתינו זו ארבע מדות אחרות בענין הכעס והרצוי... ונמצאו גם כן בהם ד' מדות ושני קצוות, שהם החסיד ורשע בראשונה, ושני אמצעיים. ולזה נסמכו המשניות". וראה להלן הערה 1478.

(1421) כי חסידות היא הנהגה לפנים משורת הדין, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [מד.] "ובודאי מדת חסידות לפנים משורת הדין" [וכמלוקט למעלה הערה 1400], ואם כן תמוה מהו הקשר בין מדת "קשה לכעוס ונוח לרצות", שזאת מדה שנפלה בחלקו שלא בזכותו, למדת החסידות. וראה להלן הערות 1470, 1520.

(1422) שהרי לא איירי כאן בעושה מעשה עבירה, אלא במדת הכעס שנפלה בחלקו שלא באשמתו, וכלשון הרמב"ם כאן: "קרא מי שיש לו פחיתיות מדת הכעס 'רשע'", ומדוע מדה מגונה הטבועה באדם מדביקה לבעליה שם "רשע". ומעין זה כתב הרע"ב להלן במשנה יב, וז"ל: "לא הוה שייך למיתני הכא 'חסיד' או 'רשע', שאין זה דבר התלוי בבחירתו של אדם, אלא חסרון שהיה בו מעיקר ברייתו".

(1423) כי "מדה בינונית" היא שילוב של מדה טובה ומדה רעה, וכמבואר למעלה הערה 1390. ולמעלה במשנה הקודמת [לפני ציון 1393] שאל לאידך גיסא, מדוע אין לומר במשנה הקודמת [על האומר "שלי שלי ושלך שלך"] "יצא שכרו בהפסדו", וכלשונו שם: "ולא אמר כאן 'יצא שכרו בהפסדו', דלא שייך בהא מלתא לומר כך, רק לקמן [משנתינו],

שהשכר גופיה מביא ההפסד, או ההפסד מביא השכר, שייך לומר 'יצא שכרו בהפסדו', או 'הפסדו בשכרו', כמו שיתבאר לקמן. אבל כאן אין מה שאומר 'שלי שלי' מביא המדה שאומר 'שלך שלך', ולא מה שאמר 'שלך שלך' מביא המדה 'שלי שלי'. לכך אמר שזהו שאינו חומד ממון אחר הוא מדה בינונית". אך כאן שואל לכיון השני; מדוע לא אמרו במשנתינו "זו מדה בינונית".

(1424) "קשים בטבע" - אינם מתפעלים ומתרשמים מהמתרחש סביבם, אלא נשארים כפי מה שהם היו לפני אותה התרחשות. ובנתיב התורה פי"ג [א, נד:] כתב: "יש לך לדעת כי החומר מתפעל בקלות, והשכל קשה, אינו מתפעל. לכך ארץ ישראל שהיא קדושה, האבנים שבה קשים כברזל, ואינם בעל חומר שקרוב להתפעל" [הובא למעלה הערה 1239].

(1425) כי ההפכים לא יתקבצו מעצמם להיות ביחד, וכמו שכתב בגבורות ה' פנ"ב [רכח.], וז"ל: "מושכלות ראשונות, כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד" [הובא למעלה הערה 804].

(1426) משמע שגורס במשנה "נוח לכעוס ונוח לרצות יצא הפסדו בשכרו", ובמשנה שלפנינו איתא להיפך "נוח לכעוס ונוח לרצות יצא שכרו בהפסדו". והרע"ב כתב: "הכי גרסינן, נוח לכעוס ונוח לרצות יצא שכרו בהפסדו... ואית דגרסי איפכא, וגרסא זו נראית לי עיקר", אך המהר"ל גרס כ"איפכא".

(1427) "בעצמו" - בעצם.

(1428) נמצא שמבאר את המלים "יצא הפסדו בשכרו" כמו "ממקום שיצא הפסדו יצא שכרו", שהסבה המביאה להפסד ["כי הוא נוח בטבע בכל"] היא הסבה המביאה לשכר, כי ההפסד והשכר הם מסובבים מאותה סבה.

(1429) לשונו למעלה במשנה הקודמת [לפני ציון 1394]: "ולא אמר כאן [שם] 'יצא שכרו בהפסדו', דלא שייך בהא מלתא לומר כך, רק לקמן [משנתינו], שהשכר גופיה מביא ההפסד, או ההפסד מביא השכר, שייך לומר 'יצא שכרו בהפסדו', או 'הפסדו בשכרו', כמו שיתבאר לקמן". וראה להלן הערה 1447. ובזה מיושבת שאלתו השלישית על המשנה ["למה לא אמר 'נוח לכעוס ונוח לרצות' זהו מדה בינונית, כמו שאמר למעלה שכאשר צד אחד לטובה וצד אחד לרעה אמר שזהו מדה בינונית"]. והתשובה היא שאין כאן עירבוביא של שתי מדות הפוכות, אלא יש כאן שני צדדים של מטבע אחד, כי הגורם למדה אחת היא הגורמת למדה השניה, ולכך אין לומר על כך "זו מדה בינונית".

(1430) בא לבאר ש"קשה לכעוס ונוח לרצות" אינה מידה מולדת באדם [דתיקשי לך מדוע מחמת כן יחשב ל"חסיד"], אלא זו תוצאה מעבודה ויגיעה, ושפיר יקרא בשם "חסיד".

(1431) יסוד גדול יש בדברים אלו, והוא שהגורם לאדם להיות "נוח לרצות" הוא אהבת הבריות, שמחמת אהבתן האדם מתגבר על טבעו הקשה ונעשה "נוח לרצות". ונראה ביאורו, שלמעלה פ"א מ"ו אמרו "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את האדם לכף זכות", וכתב שם לבאר [רפ.]: "כלל הדבר בזה, שלמד מוסר האדם הנהגתו עם הבריות, כי אי אפשר שיהיה האדם בלבד, רק יש חבור אל הבריות לכל אשר ראוי לו; הן לרב, הן לחבר, הן לשאר בני אדם. ומדה זאת נמצא באדם מפני שהוא מקרב את הבריות ואוהב אותם, ובשביל כך... דן כל אדם לכף זכות... שלא יאמר מה לי לפלוני... [הוא] עשה חטא והוא רשע, ודבר זה לא יעשה, רק יקרב ולא ירחק". הרי שאהבת הבריות מביאה לדיון לכף זכות ולהמנעות מלהחשיב את חבירו כרשע. וברי הוא שמתוך כך יהיה האדם "נוח לרצות", כי יסלח וימחל לזולתו מחמת אהבתו כלפיו. וכן נאמר [משלי י, יב] "על כל פשעים תכסה אהבה". ובבאר הגולה תחילת הבאר החמישי [ד:] כתב: "כי האהבה הוא הסתר המומים הנגלים" [הובא למעלה פ"א הערה 874]. ועוד, הרי אהבת הבריות מביאה לאחדותו עם הבריות, וכפי שכתב למעלה פ"א מי"ב [שמא.], וז"ל: "ואמר שיהיה אוהב את הבריות, ומדה זאת ראוי למי שהוא רודף שלום, שהוא מקשר את הבריות עד שהם אחד, ומכל שכן שהוא יהיה אוהב את הבריות, ויהיה אחד עם הבריות". ובודאי שאחדות מביאה ל"נוח לרצות", שכשם שהאדם נוח לרצות לעצמו, כך יהיה גם בנוגע לחבירו בשעה שמרגיש את התאחדותו עמו.

(1432) פירוש - אהבת הבריות מביאה ל"שלא יכעוס על הבריות" [כמבואר בהערה הקודמת], וכן ל"חס על כבוד הבריות". ולמעלה בהסברו הקודם [שאיירי שטבעו קשה, ועכ"ז הוא "נוח לרצות"] לא הזכיר כלל את "חס על כבוד הבריות", אע"פ שהזכיר שם את אהבת הבריות. והביאור הוא, כי למעלה עסק בהסבר "נוח לרצות", ובזה לא שייך כ"כ כבוד הבריות, כי אין כבוד הבריות מחייב שיהיה נוח לרצות, כי מה שכבר נעשה, נעשה. אך כאן הוא עוסק בביאור "קשה לכעוס", שמונע עצמו מלכעוס מחמת אהבת הבריות, וזה בודאי קשור ל"כבוד הבריות", שמונע מלכעוס כדי שלא יבייש ויכלים את חבירו מחמת כעסו. וכן אמרו למעלה [פ"ב מ"י] "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך, ואל תהי נוח לכעוס", ופירש רש"י שם "יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך, אימתי, בזמן שלא תהא נוח לכעוס". וכן כתב שם הרע"ב, והוסיף: "שאם אתה נוח לכעוס,

אי אפשר שלא תזלזל בכבוד חברך". ועוד אפשר לומר, שעצם הכעס על חבירו [אף ללא אמירת דברים מביישים בשעת כעסו] הוא חוסר כבוד כלפי זולתו, וכמו שנאמר [ויקרא י, טז] "ואת שעיר החטאת דרוש דרש משה והנה שורף ויקצוף על אלעזר ועל איתמר וגו'", ופירש רש"י שם "בשביל כבודו של אהרן הפך פניו כנגד הבנים וכעס". **ואודות** שאהבת הבריות מביאה לחוס על כבודן, הנה התבאר בהערה הקודמת שאהבה פירושה התאחדות האוהב והנאהב, והרי מחמת התאחדות זו בודאי יבוא לחוס על כבוד חבירו, וכמו שאמרו באבות דר"נ פט"ו מ"א "יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך. כיצד, מלמד שכשם שרואה את כבודו, כך יהא אדם רואה את כבוד חבירו. וכשם שאין אדם רוצה שיהא שם רע על כבודו, כך יהא אדם רוצה שלא להוציא שם רע על כבודו של חברו" [הובא למעלה פ"ב הערה 1291].

(1433) כי לא איירי שבטבעו הוא "קשה לכעוס ונוח לרצות", כי הטבע שולל זאת, וכמו שביאר, אלא איירי שהגיע לכך מחמת עבודתו, וכמו שביאר, ונמצא שהוא מתגבר על טבעו, וכל המתגבר על טבעו מחמת מעלה עליונה [כאהבת הבריות] נקרא "חסיד".

(1434) אודות הרשעות הגנוזה בשנאת הבריות, כן כתב בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:], וז"ל: "דבר זה שאוהב את הבריות הוא אהבת השם יתברך גם כן, כי מי שאוהב את אחד, אוהב כל מעשה ידיו אשר עשה ופעל. ולפיכך כאשר אוהב את השם יתברך, אי אפשר שלא יאהב את ברואיו. ואם הוא שונא הבריות, אי אפשר שיאהב את השם יתברך אשר בראם" [הובא למעלה פ"א הערה 875]. ולמעלה אמרו [פ"ב מי"א] ששנאת הבריות מוציאה את האדם מן העולם. ושם ביאר [תשמט.] בזה"ל: "שנאת הבריות אינו אלא בשביל לב הרע, כדכתיב [ויקרא יט, יז] 'לא תשנא את אחיך בלבבך'". ושם בהמשך [תשצב:] האריך בזה טובא לבאר כיצד שנאת הבריות מוציאה את האדם מן העולם. ובנתיב לב טוב פ"א [ב, רי:] כתב: "הפך המדה הזאת [לב טוב] הוא מדת לב רע, והוא המדה הרעה שהיא רעה מאוד... והיוצא מן המדה הרעה הזאת שנאת הבריות. כמו שבעל לב טוב אוהב את הבריות, וחפץ בטובתם, ודן אותם לכף זכות, כך בעל לב רע שונא את הבריות" [הובא למעלה פ"ב הערה 952].

(1435) לפי הסבר זה יוצא שהסבה להיותו רשע היא משום שנאת הבריות המקוננת בו, וה"נוח לכעוס וקשה לרצות" אינו אלא סימן לכך. וכן הסבה להיותו חסיד היא משום אהבת הבריות המקוננת בו, וה"קשה לכעוס ונוח לרצות" אינו אלא סימן לכך, וראה הערה הבאה.

(1436) פירוש - בעוד שלפי הסברו הקודם מתבאר ש"נוח לכעוס וקשה לרצות" הוא סימן להיותו שונא הבריות [ומחמת כן נקרא "רשע"], ו"קשה לכעוס ונוח לרצות" הוא סימן להיותו אוהב הבריות [ומחמת כן נקרא "צדיק", וכמבואר בהערה הקודמת], הרי מעתה יבאר שאין אלו סימנים, אלא הן הסבות עצמן, שהכעס עצמו הוא סבה לרשעות, ואי הכעס עצמו הוא סבה לחסידות, וכמו שמבאר.

(1437) בגמרא שלפנינו הביאו רק סיפא דקרא ["ובעל חימה רב פשע"], ולא רישא דקרא ["איש אף יגרה מדון"], וכן בגמרא אמרו שבעל המימרא הוא "רב נחמן בר יצחק", ולא רק "רב נחמן". אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ששם אמרו כגירסתו. וראה למעלה הערות 536, 918. וכן הביא מאמר זה למעלה פ"ב מ"י [תשלד:].

(1438) לשונו בח"א לנדרים כב: [ב, ד:]: "אין לך שיוצא מן השווי כמו בעל חימה... מצד החימה הוא יוצא מן הסדר, והוא רשע ובעל חטא" [הובא למעלה פ"ב הערה 1498]. ובנתיב העבודה ר"פ יג [א, קיז.] כתב: "כי הכעס הוא מפעולות הנפש בתוספת, כאשר ידוע, לכך אמר שלא יכעוס, שזהו התחלת יציאתו של הנפש מן השווי" [הובא למעלה פ"ב הערה 591]. ואמרו חכמים [ברכות כט:] "לא תרתח ולא תחטי", ופירש רש"י שם "לא תכעוס, שמתוך הכעס אתה בא לידי חטא". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.] כתב על כך: "במאמר זה בא להודיע שלא יסלק האדם הדביקות מן השם יתברך, רק יהיה דבק עמו. ועל זה אמר 'לא תרתח ולא תחטא'. הנה השם יתברך ברא האדם מגוף ונפש, והגוף הוא חמרי, והנפש הוא רוחני, והם שני הפכים. וכאשר האדם עומד כאשר ראוי, מבלתי נטיה לצד אחר, אז האדם עומד בשווי שלו, ודבק בו יתברך. ודבר זה נרמז באיש ואשה, כי הגוף הוא כמו אשה, והנפש כמו איש, ושם י"ה ביניהם כאשר יתחברו כראוי [סוטה יז.]. וכאשר הנפש יוצא מן הראוי בכחו ע"י כעס... הוא יוצא מן המיצוע, והוסר הדביקות. ומפני זה אמר... 'ולא תחטא', כי תיכף כאשר האדם נוטה לקצה מן הקצוות הוא נוטה אל החטא, ולכך אמר 'לא תרתח ולא תחטא'" [הובא למעלה פ"ב הערה 1545, ופ"ד הערה 1235].

(1439) בכת"י הוסיף כאן "ודבר זה בארנו למעלה כמה פעמים", וכוונתו לדבריו למעלה פ"ב מי"ג [תשסח:], שכתב: "כי הצדיק הוא שאינו יוצא מן הצדק, שהצדק הוא השוה, ואין יוצא הצדיק ממנו. אבל הרשע הוא הפך הזה, שיוצא מן הצדק, שהוא השוה". וקודם לכן בביאור משנת "כל ישראל" [סז.] כתב: "הצדיק אינו יוצא מן היושר והצדק". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלה:] כתב: "נקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו". ושם פ"ב [ב, קלז:] כתב: "מה שנקרא 'צדיק', היינו שאינו יוצא מן הצדק ומן היושר". ובבאר

הגולה באר ששי [רנז:] כתב: "אין הצדיק יוצא מן האמצע אל שום קצה, רק אינו נוטה מן הנקודה האמצעי". ובנצח ישראל ס"פ ח [רכ.] נתבאר שמדרגת הצדיק היא האמצע והישר והשוה [הובא למעלה פ"ב הערה 1426]. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסט:] כתב: "הצדיק גם כן אינו נוטה מן האמצעי... כי הצדיק הוא מי שהוא אינו נוטה מן היושר, ואינו נוטה מן הצדק, ונשאר על הנקודה, ובאמצע".

(1440) אודות שהחטא והפשע נחשבים ליציאה מן הסדר, כן כתב למעלה במשנה ח [לפני ציון 1089], וז"ל: "כי השם יתברך סדר העולם עד שאין בו חסרון כלל, והפורעניות הוא היציאה מן הסדר מפני החטא, שהוא מוציא העולם מן הסדר". ובנצח ישראל פי"ד [שם.] כתב: "והנה יש לך לדעת, כי המכות אשר באו על ישראל, המכות הגדולות - לשלם עונשם, ובא עליהם העונש יותר ממה שבאו על שום אומה שבעולם. אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל. ובאולי יאמר, אם כן הוא מה מעלתם במה שהם זרע אברהם יצחק ויעקב, והרי יוצא שכרם בהפסדם. והתשובה על זה, כי גם זה לעומת זה; כי אם ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל [יבמות קכא:] על הפסוק [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאוד', שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה. וכך השם יתברך, בשביל מצוה אחת קטנה אשר ישראל עושים, נותן להם שכר גדול מאוד, ודבר זה אינו נוהג אצל האומות" ובנצח ישראל פל"א [תרו.] כתב: "כי עיקר החטא הוא היציאה מן הסדר" [הובא למעלה הערה 1090].

(1441) מבואר מדבריו שהישרות והשיווי נמצאים ביחד, שכתב: "בעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי". וביאורו, כי "השווי" הוא שנשאר על קו האמצע והממוצע, וכמו שכתב למעלה במשנה ז [לאחר ציון 1026]: "השווי לגמרי היא האמצע, שאינו נוטה לשום צד". ובנתיב השלום פ"ג [א, רכה:] כתב: "מי שבולם עצמו בשעת מריבה, שאינו יוצא מן השווי, והוא האמצע". וכן כתב בח"א לחולין פט: [ד, קא:], ומעין זה בח"א לשבת לב: [א, כה:]. ולמעלה במשנה ה [לפני ציון 675] כתב: "ואחר כך אמר 'ולא נצחה הרוח לעמוד העשן' [שם], לפי שהוא נמשך בשווי, עולה ומתמר כמקל בקו ההולך ביושר ובאמצע, ולא נצחה הרוח לעמוד העשן הזה". הרי שהזכיר שם ג' דברים; שווי,

יושר, ואמצע, כי כל אלו שייכים להדדי, וכמבואר בתפארת ישראל פ"א הערה 82, ובאר הגולה באר הראשון הערה 262. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "דע כי המזבח הוא באמצע מקום ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי, וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות". נמצאת למד שהשווי והיושר מורים על מעלת האמצע [ראה למעלה הערה 1027].

(1442) וזהו "קשה לכעוס", שקשה עליו לצאת מהשווי והיושר שנמצא בו.

(1443) שהרי אמרו במשנה "קשה לכעוס ונוח לרצות", ומתוך שהוא "נוח לרצות" בהכרח שמעיקרא כעס ורק שאחר כך היה נוח להתרצות. ועל כך כתב "ואם הוא יוצא, **נוח** לחזור אל השווי", וזה כנגד מה שאמרו כאן "**נוח** לרצות". ולפי הסבר זה מתבאר שמה שגורם שהוא "קשה לכעוס" זה עצמו גורם שהוא "נוח לרצות", כי הואיל והוא בעל השווי והיושר לכך הוא קשה לכעוס, ומחמת כן גופא הוא גם נוח להתרצות. אמנם לפי הסברו הקודם נתבאר ש"קשה לכעוס ונוח לרצות" הוי בבחינת "תרתי דסתרי", ורק שהגיע לכך משום אהבת הבריות שנמצאת בו.

(1444) אודות שנוח לאדם לחזור למקומו הראשון [ולשווי ולאמצע שהיה לו בתחילתו], כן ביאר כתב בגו"א בראשית פ"ב אות כא, שעמד שם על דברי רש"י [בראשית ב, ז] שכתב: "נטל עפרו [של אדה"ר] ממקום שנאמר [שמות כ, כא] 'מזבח אדמה תעשה לי', הלואי תהא לו כפרה ויוכל לעמוד", וכתב לבאר: "שתהא לו כפרה. וקשה, והלא אין המזבח מכפר בלא קרבן, ולמה יהיה לו כפרה בשביל שהוא נברא ממקום המזבח. ויש לך לדעת כי הוא ענין מסתרי התורה, דע כי המזבח הוא באמצע מקום ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי, וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות, והוא המובחר. ולכן הובחר המזבח והמקדש לעבוד שם, שהוא מקום באמצע היישוב, אינו נוטה אל הקצוות, והקצוות אינם טובים, ולפיכך אמר שהאדם נברא ממקום המזבח, שהוא לגמרי באמצע העולם, ורוצה לומר שחומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי, אינו נוטה אל אחד מן הקצוות. וכן הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעלי חי, מפני שהוא יותר ממוצע [ראה למעלה פ"ב הערה 1541]. וכל זה כדי שיהא לו כפרה, שאם יקרה לו חטא, יהא נקל שיוסר החטא, כי החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות, ואחר שהאדם נברא מן המצוע, נקל הוא לשוב אל האמצע, למקום שנברא, והוסר ממנו החטא, שהיא הנטייה אל אחד מן הקצוות. משל מי שהוא בעצמו יפה וטהור, אם קבל זוהמא ושום דבר מגונה, בקל יוכל להתכבס. אבל אם היה דבר מזוהם

בעצמו ומגונה, נכנס אז הזוהמה בו. וזהו שאמרו רז"ל [ב"ר יד, ח] כי ברא את האדם מן המזבח כדי שיהיה לו כפרה, פירוש הסרת הזוהמא. ודבר נפלא הוא מאד מאד איך גורם זה שבראו ממקום המזבח שיהיה לו כפרה, ועיין עוד". ולמעלה פ"ג מ"ט [ריז:] כתב: "החכמה היא שבה אל השם יתברך... וכמו שחוזרים כל הדברים אל מקומם אל יסוד שלהם". ולהלן משנה כ [לאחר ציון 2094] כתב: "כל דבר שואף אל מקומו, כמו שתראה כי האש הוא חוזר ובא אל אש, והמים חוזרין ושבין אל מים, והרוח אל רוח, והעפר אל עפר, כי כל אחד חוזר למקומו".

(1445) הנה כאן מבאר שהכעס הוא מסובב מהחטא, וכמו שמורה מאמרם [נדרים כב:] "כל הכועס... בידוע שעונותיו מרובין מזכיותיו", נמצא שהכעס מורה ומגלה על היותו זה מכבר בעל חטא. אמנם למעלה פ"ב מ"י [תשפז:] כתב: "אין לך דבר שהוא הגורם והסבה אל החטא יותר מן הכעס". ויל"ע בזה.

משנה יב

(1446) במשנה שלפנינו לא הזכירו "חלק טוב", אלא אמרו "מהר לשמוע וקשה לאבד, חכם". אמנם במדור "שנויי הנוסחאות" המודפס במשניות מובא שיש גורסים במקום "חכם" "זה חלק טוב", וכנראה זו היתה גירסת המהר"ל. אמנם יש לציין שבדפוס ראשון [שנדפס בחיי המהר"ל] הגירסא במשנה היא "חכם", ולא "זה חלק טוב".

(1447) לשונו למעלה במשנה י [לאחר ציון 1392]: "'יצא שכרו בהפסדו' לא שייך... רק... שהשכר גופיה מביא ההפסד, או ההפסד מביא השכר, ושייך לומר 'יצא שכרו בהפסדו', או 'הפסדו בשכרו'". ולמעלה במשנה יא [לאחר ציון 1425] כתב: "לכך אמר שאם הוא נוח לכעוס ונוח לרצות, יצא הפסדו, מה שהוא נוח לכעוס, בשכרו. כלומר כי מה שהוא רך ונוח בעצמו, מביא לו השכר וההפסד שיש לו, כי מן מה שהוא נוח לכעוס יצא שכרו שהוא נוח לרצות. כי לכך אמר 'יצא הפסדו בשכרו', מאחר כי מה שהוא נוח לכעוס גורם לו שהוא נוח לרצות, כי הוא נוח בטבע בכל. וכן אם קשה לכעוס וקשה לרצות, יצא שכרו, מה שהוא קשה לכעוס, בהפסדו שהוא קשה לרצות". ולכך לא היה ניתן לומר כאן "זהו חלק בינוני", כי כאן רוצה להדגיש שמתוך השכר יוצא ההפסד, ומתוך ההפסד יוצא השכר, וכמו שיבאר.

(1448) לשון רש"י [שבועות לד:]: "כל מילתא דלא רמיא עליה דאיניש - כי הכא שאין לאדם לשום אל לבו... להיות זכור עליהן". ולהלן שם [שבועות מא:] כתב: "כל מלתא דלא רמיא עליה דאיניש - לא שם לבו לזכור אם בעדים פרע, אם שלא בעדים... ולאו אדעתיה".

(1449) לשון הרע"ב כאן: "קשה לשמוע וקשה לאבד יצא הפסדו בשכרו - שמדה טובה שיש בו יתירה על המדה הנפסדת, הואיל ומה ששמע אחר הקושי הוא זוכר ואינו שוכח. ונפקא מינה, שאם יש לפנינו שני תלמידים, ואין לנו לספק מזון אלא לאחד מהם, נקדים הקשה לאבד על המהיר לשמוע". ו8כן כתב כאן הרבינו יונה.

(1450) "מעצמו" - מאיליו, וכאילו נעשה באופן דממילא.

(1451) ומעין זה אמרו חכמים על הפסוק [קהלת ב, ט] "וגדלתי והוספתי מכל שהיה לפני בירושלים אף חכמתי עמדה לי", ואמרו בילקו"ש שם [ח"ב רמז תתקסח] "תורה שלמדתי באף נתקיימה לי". וכתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב, וז"ל: "אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתיה, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד, ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה... ועוד אמר [שלמה] 'אף חכמתי עמדה לי', חכמה שלמדתי באף היא עמדה לי". וצרף לכאן דברי רש"י [דברים א, יד] שכתב שבעת מנוי הדיינים משה רבינו התרעם על ישראל, באומרו "חלטתם את הדבר להנאתכם, היה לכם להשיב; רבינו משה, ממי נאה ללמוד, ממך או מתלמידך, לא ממך **שנצטערת עליה**. אלא ידעתי מחשבותיכם שהייתם אומרים עכשיו יתמנו עלינו דיינין הרבה, אם אין מכירנו אנו מביאין לו דורון והוא נושא לנו פנים". הרי שהעדיפות שהיתה למשה רבינו על פני תלמידיו היתה מחמת "שנצטער עליה", ומוכח מכך שהעמל והיגיעה יוצרים חקיקה עמוקה יותר.

(1452) יש להקשות, לפי דבריו ש"מהר לשמוע" הוא הגורם ל"מהר לאבד", כיצד נבאר את המשך המשנה "מהר לשמוע וקשה לאבד, חכם", הרי "מהר לשמוע" מחייב שיהיה "מהר לאבד". ואם תבאר שאיירי בתלמיד שטרח ויגע שלא יאבד תלמודו, א"כ מדוע לא נאמר עליו שהוא "חסיד", כפי שנאמר במשנה הקודמת ש"קשה לכעוס ונוח לרצות, חסיד", וביאר למעלה [לפני ציון 1432] שזהו משום שהוא מתגבר על טבעו [שהוא קשה בכל או נוח בכל] מחמת אהבת הבריות המקוננת בו. א"כ אף התלמיד הטורח שלא ישכח תלמודו ומתגבר על טבעו ["מהר לשמוע"], יחשב אף הוא לחסיד. וכן יש לשאול לאידך גיסא על "קשה לשמוע ומהר לאבד, זה חלק רשע", שאם "קשה לשמוע" מחייב "קשה לאבד" מצד הטבע [ולכך אמרו עליו "יצא הפסדו בשכרו"], כיצד נמצא תלמיד שהוא "קשה לשמוע ומהר לאבד". ואם תבאר שהוא בבחינת "יושב ומסירם מלבו" [למעלה פ"ג מ"ח], א"כ אין לך רשע גדול מזה, ומדוע אינו נקרא "רשע". וצריך לומר שלא כל מי שהוא "מהר לשמוע" הוא ג"כ בהכרח "מהר לאבד" מצד טבעו, אלא שיש גם מי שהוא "מהר לשמוע" וגם "קשה לאבד" מצד טבעו, ולכך אין ראוי שהוא

יחשב "חסיד". וכן נמצא תלמיד שהוא "קשה לשמוע ומהר לאבד" מצד טבעו, ולכך אין ראוי שיקרא "רשע", משום "שאין זה דבר התלוי בבחירתו של אדם, אלא חסרון שהיה בו מעיקר ברייתו" [לשון הרע"ב כאן].

משנה יג

(1453) כן העיר כאן הרע"ב, וז"ל: "ארבע מדות בנותני צדקה - כלומר בנתינת הצדקה, ולא בנותני צדקה ממש, דהא איכא בהו מי שאינו נותן" [וכן הקשה החסי"ד יעב"ץ כאן]. והמהר"ל יתרץ באופן שונה, וכמבואר בהערה 1456. וראה להלן הערה 1485.

(1454) כי אדם חס על ממונו יותר מאשר חס על ממון אחרים, וכמו שאמרו למעלה [פ"ב מי"ב] "יהי ממון חברך חביב עליך כשלך", ואם נותן משלו בודאי שירצה שיתנו אחרים.

(1455) לשון הרמב"ם בהלכות מתנות עניים פ"ז הלכות א,ב, י: "מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני אם היתה יד הנותן משגת, שנאמר [דברים טו, ח] 'פתוח תפתח את ידך לו'. ונאמר [ויקרא כה, לה] 'והחזקת בו גר ותושב וחי עמך'. ונאמר [שם פסוק לו] 'וחי אחיך עמך'. וכל הרואה עני מבקש והעלים עיניו ממנו ולא נתן לו צדקה, עבר בלא תעשה, שנאמר [דברים טו, ז] 'לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון'... מי שאינו רוצה ליתן צדקה, או שיתן מעט ממה שראוי לו, בית דין כופין אותו ומכין אותן מכת מרדות עד שיתן מה שאמדוהו ליתן, ויורדין לנכסיו בפניו, ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן, וממשכנין על הצדקה ואפילו בערבי שבתות".

(1456) פירוש - כאשר אמרו "ארבע מדות בנותני צדקה" הוי כאילו אמרו "ארבע מדות באנשים החייבים בצדקה", והמשנה מורה ארבעה אופנים כיצד עשויים אנשים לנהוג בקשר לחיוב צדקה המוטל עליהם. וכן הר"מ אלשקאר כתב כאן [הובא במדרש שמואל]: "'בנותני צדקה' פירוש באנשים המחוייבים לתת צדקה". ולפי זה בני אדם נקראים "נותני צדקה" משום שכך ראוי ומוטל עליהם לעשות, אע"פ שבפועל אין הם עושים כן. הרי שהאדם נקרא על שם חובתו, אע"פ שפעמים אינו עומד בזה. ואולי אפשר להטעים זאת קמעא, שהנה כאשר אדם מת הרי הוא נקרא "נפטר" [ב"ב טז: "אותו היום נפטר אברהם אבינו"], והוא מלשון פטור, כי המתים פטורים מן המצות [שבת ל.]. ואם הגדרת מיתה היא פטור, נמצאת אומר שהגדרת חיים היא חיוב. ולכך בני אדם נקראו על שם חיובם, כי מהות החיים היא להיות מחוייב. וראה להלן הערה 1486, שיישב גם את המשנה הבאה באופן דומה.

(1457) חידוש גדול יש בדברים אלו, שאע"פ שאדם נותן ממון רב לצדקה מחמת כבוד ויוהרא, מ"מ אין זה מוריד ממנו שם של "עין רעה בשלו", כי לולא היוהרא לא היה נותן. וזה טעון ביאור, דסוף סוף עכשיו הוא נותן, ומאי אכפת לן ש"בלאו הכי היה עינו רעה", אך לפנינו הוא נותן ונותן. וצריך לומר, שהואיל ונתינה זו נעשית לטובת הנותן ולא לטובת המקבל, א"כ בעומק נחשבת נתינה זו למעשה קבלה גרידא, שמכבד את עצמו בממונו, ולכך אין כאן "נתינה" לפניך. ומה שכתב שזהו משום ש"בלאו הכי היה עינו רעה", אין כוונתו לומר שנעלים עין ממה שעכשיו הוא נותן ונדונו כאילו מעשה הנתינה נמחק מהמציאות, שזה אינו, אלא כוונתו היא שנתינה כזו אינה נתינה בעצם, והראיה לכך היא שלולא הכבוד והיוהרא לא היה נותן כלל. א"כ לעולם הוי מעשה קבלה בכסוי חיצוני של נתינה, ונשאר על כנו שהוא בעל עין רעה בשלו, וכאילו מעולם לא נתן כלל.

(1458) מעין דברי הרע"ב כאן בפירושו השני, וז"ל: "יש מי שחס על ממון קרוביו יותר מעל ממונו, ואע"פ שהוא נותן אינו רוצה שקרוביו יתנו, שלא יאבדו את ממונם. והיינו 'עינו רעה בשל אחרים', דומיא ד'עינו רעה בשלו' דסיפא".

(1459) הולך לבאר שלפעמים יש באדם שתי מדות סותרות; נדיבות לב ורע עין. ובתחילה יראה כיצד יש מדת נדיבות לב ללא רע עין, ורע עין ללא נדיבות לב, ולסוף יראה כיצד שתי המדות הללו נפגשות ביחד.

(1460) פירוש - כאשר הוא נותן להקדש, אין הוא נותן לאדם מסויים, ולכך לא שייך בזה רע עין, וכמו שמבאר. ואע"פ שבגמרא דנו אי מקדיש בעין רעה הוא מקדיש [נזיר לא:, ב"ב עב., ומנחות קח:], שם איירי בעין רעה כלפי ממונו של הנותן, שאולי אינו רוצה לתת בנדיבות. אך כאן איירי שצרות עין שאינו רוצה שהשני יהנה מממונו, וזה לא שייך כלפי הקדש, שאינו עוסק בעני מסויים.

(1461) אך לא כשנותן להקדש. וראה בגו"א ויקרא פכ"ג אות כד שחילק שם בין נתינת צדקה לנתינת לקש שכחה ופאה, ושם בהערה 78 נתבאר שכוונתו לחלק בין נתינה לעני מסווים [צדקה] לנתינה כללית של לקט שכחה ופאה, שאינה מכוונת לעני מסויים. וזהו החילוק בין נתינת צדקה לבין נתינה להקדש.

(1462) פירוש - אע"פ שבנתינת צדקה לעני מסויים עלול להיות עין רעה, מ"מ יתכן שמדת נדיבות הלב שלו תכריע את מדת עין רעה שבו, ויתן לעני.

(1463) פירוש - עינו הרעה תתבטא ביחס לקבלת העני מאחרים, כי ביחס לקבלת העני מעצמו הרי מדת נדיבות לבו מכריעה כנגד זה, אך ביחס לקבלת העני מאחרים תתבטא מדת עין רעה שבו לגמרי, וכמו שמבאר.

(1464) שהרי כאשר אחרים נותנים אין בזה נדיבות לב מצדו, ולכך ביחס לאחרים אין מצדו אלא עין רעה.

(1465) הרי אינו עושה דבר, אלא יושב במקומו ורוצה שאחרים יתנו, וכיצד בלא עשיית דבר יצא מרשעותו. ולמעלה במשנה י [לאחר ציון 1400] כתב: "אינו גורע מן הדין להיות נקרא 'רשע'", הרי "רשע" הוא מי שגורע מן הדין. וראה למעלה הערה 1401, ולהלן הערות 1468, 1525.

(1466) כמו שאמרו חכמים [ב"ב ט.] "גדול המעשה יותר מן העושה", וראה למעלה פ"ב מ"ז [תרכח.] בביאור המאמר.

(1467) קידושין מ. "רע לשמים ורע לבריות, הוא רשע רע. רע לשמים ואינו רע לבריות, זהו רשע שאינו רע". ובח"א לקידושין כח. [ב, קלב:] כתב: "רשע יורד עמו לחייו, כי הרשע הוא יורד לחייו של אדם, כדאמרינן [קידושין נט.] 'עני המהפך בחררה ובא אחר ונוטלו נקרא רשע וכו'. מפני שהרשע רע לבריות, ובזה נקרא רשע, כדאיתא לקמן [קידושין מ.], ולפיכך כאשר קראו 'רשע' כאילו אומר שהוא רשע יורד לחייו של אדם". ובגבורות ה' פי"ט [פה:] כתב: "כי אין 'רשע' רק כאשר הוא יוצא להיות רע לבריות, ובזה נקרא רשע". וכן כתב בח"א ליבמות קכא. [א, קכז:].

(1468) אע"פ ש"רשע" הוא מי שגורע מן הדין, וכמבואר בהערה 1465, וכאן אינו מקיים את דינו לתת צדקה, מ"מ זה אינו "רשע רע", אלא "רשע שאינו רע", וכמבואר בהערה הקודמת. וסתם "רשע" הוא רשע רע, לכך לא יאמר סתם "רשע" על מי שטורח שאחרים יתנו לטובת הבריות.

(1469) החסיד יעב"ץ כאן.

(1470) כי חסיד הוא מי שנוהג לפנים משורת הדין, וכמבואר למעלה הערות 1400, 1421, 1520.

(1471) לשון החסיד יעב"ץ כאן: "קשה לי, 'יתן ויתנו אחרים, חסיד', אינו אלא צדיק, כי כך מדת הצדיק, ולא יקרא 'חסיד' אלא העושה לפנים משורת הדין, כמו 'שלי שלך ושלך שלך' [למעלה משנה י], אבל זו המדה רוצה שיתן ויתנו אחרים הלא מדת כל אדם היא, ולמה יקרא 'חסיד'".

(1472) החסיד יעב"ץ כאן.

(1473) לשון החסיד יעב"ץ כאן: "לא הבנתי טעם 'יתנו אחרים והוא לא יתן, עינו רעה בשלו'. וכי יש אדם שירע לו בטובת עצמו, כי אחר שהוא רוצה שיתנו אחרים, מודה

בתועלת הצדקה, ואיך לא יבחר הטוב לעצמו... ומה שפירשו המפרשים כי אין לו מדת הנדיבות ואיננו ותרן, לא הרוה צמאוני, שא"כ היה ראוי לומר 'עינו רעה' לבד".

(1474) אודות בי"ת הכלי, ראה גו"א שמות פ"ו סוף אות כה, ושם הערה 115.

(1475) "בשלו" - עם שלו. וראה להלן הערה 1937.

(1476) לשון האברבנאל כאן: "המשנה הזאת ראויה היתה להסמך למשנת 'האומר שלי שלי ושלך שלך', שהם דומות בענין הכילות והנדיבות".

(1477) לשון התויו"ט כאן: "ודרך חיים כתב שהיתה ראויה לשנות מיד אחר 'שלי שלי וכו", אלא דהך ד'מהר לשמוע' [משנה יב] דמיא לה טפי, דבתרוויהו תנן 'יצא שכרו בהפסידו וכו'". והמהר"ל מתכוון גם לנאמר במשנה יא ["נוח לכעוס ונוח לרצות, יצא שכרו בהפסדו"], שהרי כתב כאן "החלוקה שעשה התנא בב' המשניות הקודמות".

משנה יד

(1478) לשון האברבנאל כאן: "אחריהן הביא משנה אחת כוללת התלמוד והמעשה, והיא ארבע מדות בהולכי בית המדרש, שיש בהם גם כן שתי קצוות; אחד צדיק ואחד רשע, ושני אמצעיים". אמנם האברבנאל ציין זאת בכל אחת מחמש המשניות האחרונות; ארבע מדות באדם [משנה י], ארבע מדות בדעות [משנה יא], ארבע מדות בתלמידים [משנה יב], ארבע מדות בנותני צדקה [משנה יג], וארבע מדות בהולכי לבית המדרש [משנה יד]. אך המהר"ל הזכיר זאת רק בתחילת משנה יא [ארבע מדות בדעות], וכאן. וראה למעלה הערה 1420. ואולי יש לבאר שאף המהר"ל מסכים לזה, רק שבשתי משניות האחרונות [יג, יד] לא עסק בסמיכות המשניות [ורק בסוף המשנה הקודמת עסק מדוע נסמכה משנה יג למשנה יב, ולא למשנה י].

(1479) לשון המדרש שמואל בתחילת המשנה הקודמת: "ראוי להבין למה לא סמך בכאן משנת 'ארבע מדות בהולכי בית המדרש', וכן משנת 'ארבע מדות ביושבים לפני חכמים' [להלן משנה טו], כי שתיהם מדברות בתלמידים ובענין הלימוד, ולמה הפסיק בנתינת הצדקה".

(1480) הולך לבאר שמשנתינו נכתבה רק לאחר שנאמרו ד' המשניות הקודמות [משניות י-יג], כי לארבע המשניות הקודמות יש "צד השוה" גמור של הטוב הרע ושנים ממוצעים. אך במשנתינו אין הקבלה שוה למדות הממוצעות, וכמו שמבאר.

(1481) כוונתו לשלש המשניות למעלה [י, יא, יב]; במשנה י אמרו "שלי שלי ושלך שלך... זו מדת סדום", שמה שאומר "שלך שלך" זהו רק כדי שלא יבוא אדם ויהנה ממנו [כמבואר למעלה לאחר ציון 1404], ונמצא שאין כאן כלל מדה טובה. וכן

במשניות יא-יב אמרו על המדות הממוצעות שיצא שכרן בהפסדן, או הפסדן בשכרן, וכמו שמבאר.

(1482) שנאמר בשתי המשניות למעלה; "נוח לכעוס ונוח לרצות" [משנה יא], ו"מהר לשמוע ומהר לאבד" [משנה יב].

(1483) לשון "אדרבא" שנקט צריך ביאור, כי בתחילה ביאר שבמשנתינו לעולם איירי בעשיית טוב [אף במדות הממוצעות], לעומת המשניות הקודמות "שהמדה האמצעית אין בה טובה כלל". ואחר כך לכאורה צמצם את הפער בין משנתינו למשניות הקודמות בכך שבמשניות הקודמות "יש כאן צד רע ויש כאן צד טוב" לעומת משנתינו שיש בה רק צד טוב. וקשה, איך מקדים לחלוקה השניה את תיבת "אדרבא" כאשר הפער בין המשניות הולך ומצטמצם. ובעל כרחך יש לומר, שהפער מתרחב ולא מצטמצם, כי "אין בה טובה כלל" הוא רק העדר טוב, אך לא שיש כאן מציאות של רע. אך במדות הבינוניות השנויות במשניות יא-יב יש המצאות של רע, ולא רק העדר טוב. לכך המצאות של רע מגדילה את הפער בין המשניות לעומת פער של העדר הטוב בלבד. **והחידוש העולה** מכאן הוא שהעדר טוב גרידא עדיף על המצאות רע וטוב להדדי, כי עירבוביא של טוב ורע גרע טפי מהעדר טוב בלבד, ולכך תיבת "אדרבא" הוקדמה לכאן. ומו"ר שליט"א צירף לזה את דברי אליהו הנביא, שנאמר [מ"א יח, כא] "ויגש אליהו אל כל העם ויאמר עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעפים אם ה' האלקים לכו אחריו ואם הבעל לכו אחריו ולא ענו העם אתו דבר". וכן נאמר [תהלים קכה, ד-ה] "היטיבה ה' לטובים ולישרים בלבותם והמטים עקלקלותם יוליכם ה' את פועלי האון שלום על ישראל", וביאר שם המצודות דוד [פסוק ה] "והמטים - אבל אותם שהמה מטים עצמם אחר דרך עקלקלות, רוצה לומר שכל טובתם הוא לרמות את הבריות. יוליכם - אותם יוליך ה' לאבדון עם פועלי האון ודומה להם, עם שעדיין לא פעלו האון, ויהיה א"כ שלום על הישרים, כי יאבדו טרם פעלו האון עם רמיית טובתם". הרי שיש סכנה גדולה יותר בדבר שיש בו ערבוביא של טוב ורע, לעומת דבר שאין בו ערבוביא כלל.

(1484) פירוש - ארבע המשניות הקודמות שייכות להדדי, ואין לנעוץ ביניהן את משנתינו.

(1485) בא ליישב את השאלה, ששנו במשנתינו "ארבע מדות בהולכי לבית המדרש", ומ"מ הרביעי הוא "לא הולך ולא עושה", וכיצד הוא יחשב אחד מהארבעה שנקראים "הולכי לבית המדרש", וכפי שהקשה למעלה בתחילת משנה יג. וכן הרע"ב שם הקשה כן גם על משנתינו [חלקו הובא למעלה הערה 1453].

(1486) מעין מה שתירץ במשנה הקודמת [לאחר ציון 1454], וז"ל: "כי מה שאמר 'בנותני צדקה' כלומר שמוטל עליהם שיתנו צדקה, ויקראו 'נותני צדקה' כאשר מוטל עליהם הצדקה". ואף כאן איירי באלו המוטל עליהם ללכת לבית המדרש, ולא מי שאינו בר הכי ללמוד ולהבין, וכמו שיבאר.

(1487) כפי מה שכתב בגו"א דברים פל"א אות ד, שרש"י שם פירש [דברים לא, יב] שבמצות הקהל יש להביא גם את הטף, וז"ל: "והטף למה בא, לתת שכר למביאיהם". ובגו"א שם כתב על כך: "וקשה, למה הוצרכו לומר כך 'ליתן שכר למביאים', שמא גם כן ללמוד הקטנים, דהא בודאי קטן יכול ללמוד תורה, ומצוה עליו ללמדו. והאי 'טף' איירי בקטן שיכול ללמוד, דאי לאו הכי, היכי נאמר 'ליתן שכר למביאים', מאי שכר למביאים יש כאן, דתינוק קטן שאינו יכול להבין מה יעשה שם. ואם כן איירי בקטן שיש לו דעת, ואם כן מאי קשיא 'למה טף באו'". הרי שאין שום מצוה להביא מי שלא מבין כלום. ובברכות ו: אמרו "אגרא דפרקא רהטא", ופירש רש"י שם "אגרא דפרקא - עיקר קבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי חכם היא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גרסא ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן, שיקבלו שכר למוד" [ראה להלן הערה 1509]. הרי מפורש דכל הלומד ואינו מבין אינו מקבל שכר לימוד. וראה הערה הבאה.

(1488) מבואר מדבריו שאין חובת הליכה לבית המדרש מוטלת על מי שאינו מבין דבר. ויש להקשות, כי בגבורות ה' ס"פ סב [רפג.] כתב שאף הלומד ואינו מבין דבר מקיים מצות תלמוד תורה, וכלשונו: "ואם תאמר, למה אין מברכין על הגדה [של פסח], שהרי מצוה לספר ביציאת מצרים [רמב"ם הלכות חמץ פ"ז ה"א], והיה לנו לברך על המצוה זאת. ויראה כיון דעיקר הדבר הוא מחשבת הלב, דצריך להבין מה שאמר, ואם לא כן לא הוי מידי, וכיון שהעיקר הוא בלב, לא שייך ברכה אלא במצוה שעיקר שלה במעשה, ומברך 'אשר קדשנו', כי המעשה הוא עיקר, ולפיכך אין מברכין על הגדה. ובתלמוד תורה אנו מברכין 'לעסוק בדברי תורה', שכל עסק שיש בו בתלמוד תורה הוא המצוה, אף על גב שאינו מבין מה שאמר, רק שגורס כך ואינו מבין, הוי נמי מצוה. לכן הברכה 'לעסוק בדברי תורה' [הובא למעלה פ"ג הערה 340, ולהלן הערה 1518]. וכן אנו מברכין 'על מקרא מגילה', ו'לקרוא את הלל', שהקריאה הוא עיקר, בין שיבין או שלא יבין, שכך תקנו חכמים לקרוא את הלל ולקרא את המגילה ואפילו אינו מבין, ולפיכך שם יש ברכה" [ראה להלן הערה 1511]. ואם יש ברכה ומצוה כשגורס אף שאינו מבין, מדוע שלא יהיה חיוב על עם הארץ לילך לבית המדרש, אף שאינו מבין. ואולי יש לומר

שכאשר לומד בעצמו וגורס בפיו, אז יש קיום מצות תלמוד תורה אף שאינו מבין. אך כאשר שומע מאחר [וכפי שמדובר במשנתינו, וכמו שיבאר בהמשך], אז מקיים מצות תלמוד תורה רק אם מבין, ולא כשאינו מבין. וכן כתב סברה זו ב"אשר לשלמה" בהקדמה לחלק מועד, וז"ל: "דגם אי נימא דמקיימין מצות לימוד אף בלי הבנה, אבל אלו הבאים לשמוע דרשת החכם הרי אינם לומדים בפה, ורק ששומעים וחושבים בלימוד, ובזה אם מבינים את השמועה מקיימים מצות לימוד על ידי הרהור בלבד... אבל כיון שאינם מבינים אלא ששומעים דברים בעלמא, לא מקיימי בזה מצות לימוד". ועיין בהקדמה לתפארת ישראל הערה 16 שנתבאר שם שהמהר"ל מסתפק באם מברכים ברכת התורה על הרהור בד"ת, אך כל זה הוא בנוגע לדיני ברכה, אך לא בנוגע לקבלת שכר, שבזה אף המהר"ל יודה שמקבלים שכר כששומעים דברי תורה. ועוד, כאשר שומע מאחר יש בזה "שומע כעונה" [סוכה לח:]. ולכך במשנתינו אין חיוב על ע"ה ללכת לשמוע דרשה כשאינו מבין. ונראה שדברים אלו מפורשים בח"א לע"ז יט. [ד, מח:], שאמרו שם "לעולם ליגריס איניש ואף על גב דמשכח, ואף על גב דלא ידע מאי קאמר", וכתב לבאר בח"א שם: "לגרס אינש אע"ג דלא ידע וכו'. דסוף סוף הוא מתחבר לתורה, ויש לו דבוק לתורה ע"י **הדבור**, ושם בעל תורה עליו" [הובא למעלה פ"ד הערה 1790]. הרי שתלה זאת בדבור דוקא. אך כאשר שומע בלבד, אין בזה התחברות לתורה אלא רק אם מבין הדברים, אך ללא הבנה אין בזה התחברות לתורה. ולכך אין חיוב על ע"ה לשמוע דברי תורה אם אינו מבין כלום. וראה להלן הערות 1510, 1511.

(1489) מקשה דוקא מצדקה, כי המשנה הקודמת עסקה בצדקה, שאמרו שם "ארבע מדות בנותני צדקה", ולכך הנזכר במשנתינו הוא "זה לעומת זה" לנזכר במשנה הקודמת. והוא הדין ששאלה זו כחה יפה גם לגבי שאר מצות.

(1490) פירוש - "אינו עושה" לא איירי שנמנע מלעשות מחמת אונס, שזה לא היה נקרא "אינו עושה", אלא איירי שהחליט לא לעשות, א"כ מדוע יש "שכר הליכה בידו", הרי הואיל ולבסוף פרש מעשיית המצוה, נמצא שלא הלך לקראת מצוה, אלא הלך הליכה בעלמא, ואיזה "שכר הליכה" שייך בזה. ואודות שהפורש מן המצוה אינו נוטל שום שכר, כן כתב בתפארת ישראל פ"ג [ס.], וז"ל: "אמרם ז"ל [ברכות ו.] חשב לעשות מצוה ונאנס יש לו על זה שכר כאילו עשה המצוה. וזה מצד כי השכר לעתיד הוא לנשמה, וכאשר הוא אנוס לא היה עכוב זה מצד הנשמה, רק לגוף. ולכך נותנין לנשמה שכר כאילו עשה המצוה. רק אם לא עשה במזיד בדעתו ובשכלו, וזה היה מצד הנשמה [אז

אין לו שכר]. הכונה במי שאפשר להוציא שלמותו אל הפעל, ולא הוציא שלמות שלו אל הפעל".

(1491) בציור של "עושה ואינו הולך", ופירש רש"י "עושה ואינו הולך - שלומד בביתו".

(1492) שהלומד בבית מדרש ["הולך ועושה"] נקרא "חסיד", ואילו הלומד בביתו ["עושה ואינו הולך"] הוא פחות מכך, שרק "שכר מעשה בידו", אך אינו נחשב "חסיד", וכפי שכתב בתחילת משנתינו ש"חסיד" הוא הטוב, ואילו "שכר מעשה בידו" הוא הממוצע בין הטוב והרע.

(1493) וכן אמרו למעלה פ"ד מט"ו "הוי גולה למקום תורה, ואל תאמר שהיא תבוא אחריך... וְאַל בינתך אַל תשען", ופירש רש"י שם "אל תאמר איני צריך ללכת לרב, אלא מעצמי יכול אני לירד לעמקה". וראה שם בדר"ח [שיב.-שטז.] שהעמיק לבאר שהתורה אינה נמצאת אצל האדם, אלא יש על האדם להעתיק עצמו ממקומו ולטרוח אחר התורה. ובילקו"ש משלי פ"ב [המשך רמז תתקלב] אמרו "'אם תבקשנה ככסף וגו" [משלי ב, ד], אמר ריש לקיש, אם אין אדם הולך אחר דברי תורה, הם אינם באים אחריו. וכן רבי נהוראי אומר, הוי גולה למקום תורה. ואם אדם מחפש אחריהן, מתוך כך זוכה לחכמה ולבינה". ובמדרש משלי [פרק לא] אמרו "'היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה וגו" [משלי לא, יד], אם אין אדם גולה עצמו על דברי תורה, אינו למד תורה לעולם, ואין 'לחם' אלא דברי תורה, שנאמר [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי'". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה לשון חכמים הוא [ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ה] "'היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה', דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר". הנה לא אמרו "דברי תורה עניים **במקום זה** ועשירים במקום אחר", אלא "עניים **במקומן**". ומדוע העניות של דברי תורה היא דוקא במקומן, ואילו העשירות היא דוקא באינו מקומן. אלא הם הם הדברים. הרי מפסוק זה ["היתה כאניות סוחר וגו"] למדו במדרש משלי הנ"ל שהתורה מרוחקת מן האדם ונמצאת בהישג ידו רק כאשר יגלה ממקומו. לכך מתחייב מכך שדברי תורה עניים במקומן דוקא, כדי שיקיים בלימודו "הוה גולה למקום תורה". לכך העניות לעולם תמצא במקומן, ואילו העשירות לעולם תמצא במקום מרוחק [הובא למעלה פ"ד הערה 1363].

(1494) צרף לכאן את מאמרם [ברכות סג:] "'ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה' [שמות לג, ז], והלא דברים קל וחומר; ומה ארון ה', שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל, אמרה תורה [שם] 'והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד' ["כלומר קראו הכתוב מבקש ה'" (רש"י שם)], תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה

ללמוד תורה, על אחת כמה וכמה". הרי שמהות התורה היא כאשר "הולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה". וכן צרף לכאן את מאמרם [ירושלמי ברכות פ"ה ה"א] "ברית כרותה היא היגע תלמודו בבית הכנסת לא במהרה הוא משכח". והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב כתב "אמרו חכמים ברית כרותה שכל היגע בתורתו בבית המדרש לא במהרה הוא משכח". הרי שיש סגולה מיוחדת בלימוד בבית מדרש, ולכך ההליכה אל בית המדרש היא הכנה גמורה לתורה [ראה להלן הערה 1524].

(1495) נראה שאין כוונתו לומר שרק בתחילת לימודו של אדם יש לו לקבל תורה מאחר, ולא בהמשך לימודו, שא"כ מה הראיה מכך שיש ללכת תמיד אל בית המדרש, ולא רק בתחילת לימודו. אלא כוונתו היא שהואיל ובהכרח בתחילת לימודו של האדם מחוייב הוא לקבל תורה מאחר, לכך זהו סימן שלעולם מוטל עליו ללכת אל עבר התורה, ולא שהתורה תימצא אצלו. וזאת משום שכל דבר שמתגלה בהתחלה הוא חלק מעיקר הדבר, "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (ער.), ושם הערה 118]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר". וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל". הרי שדבר המתרחש בתחילה יש לו שייכות עצמית לדבר, וכמבואר למעלה הערה 164, ולהלן הערות 1641, 1800.

(1496) הנה בגמרא בסוטה לא אמרו שיש שכר פסיעות בהליכה לבית כנסת, אלא שיש שכר פסיעות כשהולך אל בית הכנסת שהוא יותר רחוק מאשר לבית הכנסת יותר קרוב, שאמרו שם: "ההיא אלמנה דהואי בי כנישתא בשיבבותה, כל יומא הות אתיא ומצלה בי מדרשיה דרבי יוחנן. אמר לה, בתי, לא בית הכנסת בשיבבותך. אמרה ליה, רבי, ולא שכר פסיעות יש לי". ובעל כרחך לומר שלכך כוונתו גם כאן; אע"פ שאדם יכול ללמוד בביתו, מ"מ יש לו ללכת אל בית המדרש המרוחק יותר, ולא ללמוד בביתו הנמצא תחת רשותו.

(1497) פירוש - גם ההליכה לבית כנסת היא העתקת האדם את עצמו ממקומו ללכת אל מקום השייך לרבים ביחד. וכן כתב באור חדש [קנה:], וז"ל: "'לך כנוס את כל היהודים' [אסתר ד, טז], דבר זה רמזה לו על התפילה, שיתפללו, ובדבר זה שייך 'לך כנוס', כאשר ילכו לבית הכנסת להתפלל, ולא יתפלל כל אחד בביתו, רק תהיה תפילת צבור... ובלשון זה שאמרה 'לך כנוס את כל היהודים' משמע שיכנס אותם יחד". ואודות

שמהותה של בית כנסת היא מקום אסיפה וכינוס לתפילת צבור, כן כתב למעלה פ"ב מ"ד [תקמז:], וז"ל: "תפילת הצבור בבית כנסת הוא מצד הצבור". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט:] כתב בזה"ל: "ובפרק קמא דברכות [ח.], אמר רבי לוי, כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו, ואינו נכנס לשם להתפלל, נקרא שכן רע... ויש לפרש שהוא שכן רע אל בני אדם, וזה כי בית הכנסת בו מתאספים בני אדם להתפלל. והנה שמו מעיד כי הוא המקום מוכן שיתאספו ביחד בני העיר להתפלל ליוצרם, והתפלה מיוחדת שתהיה באסיפה בצבור. ואם אינו נכנס לשם, הרי אינו מבקש החבור והאסיפה הזאת להתאסף לתפלה, וזה נקרא 'שכן רע', כי כן ענין שכן רע שהוא פורש מן שכנו שהוא עמו". ושם בס"פ ה [א, צ:] כתב: "אמר רבי חלבו [ברכות ו:] המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע... כי בית הכנסת הוא מתאסף הכל ביחד... ומפני זה אמר שנקרא 'רשע', כי הרשע מוציא עצמו מן הכלל. וכמו שאמרו [הגדה של פסח] 'רשע מה הוא אומר וכו' עד ולפי שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר'. וזה שהתפלל אחורי בית הכנסת, הוא פורש עצמו מן הצבור שהם בבית הכנסת, ולפיכך הוא רשע שמוציא עצמו מן הכלל, ודבר זה מבואר". והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "כוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים זהו, שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לקל שבראם והמציאם". ומכל הדין מוכח שבית כנסת הוא מקום אסיפה של צבור לתפילת צבור [הובא למעלה פ"ב הערה 388, ופ"ג הערה 1066].

(1498) לשונו בנתיב העבודה פ"ה [א, פט.]: "אמרו בגמרא [סוטה כב.] שיש ללכת אל בית הכנסת שהוא יותר רחוק מן האדם, מפני שהוא נוטל שכר פסיעות. ויראה כי אין הדין הזה גבי סוכה, שאם יש לו שתי סוכות, האחת קרובה והאחת רחוקה, שאין לו לילך אל הסוכה הרחוקה בשביל שהוא נוטל שכר פסיעות, כי אם גבי בית הכנסת אמרו... וזה כי השם יתברך מצוי בבית הכנסת, כמו שאמרו ז"ל [מגילה כט.] כי בית הכנסת הוא מקדש מעט, ולכך השם יתברך מצוי בבית הכנסת. ולפיכך כאשר הולך לבית הכנסת הוא נמשך אל השם יתברך להיות לו דביקות בו יתברך. וידוע כי המתנועע אל דבר הוא דביקות גמור עם המתנועע, יותר ממי שהוא קרוב לו כבר. כי המתנועע אל דבר הרי אינו עמו, ועם כל זה הוא הולך אליו, וזהו דביקות וחבור גמור... כי הכל הוא לפי התנועה יש לו דביקות בו יתברך. כי אם הולך מרחוק, הרי זה מורה דביקות גמור בו יתברך, לכך הולך מרחוק" [הובא למעלה פ"ד הערה 1604. וראה להלן הערות 1505, 2327]. ויש להעיר, כי כאן מבאר שמעלת בית הכנסת היא "שהוא לרבים ביחד", וכמבואר בהערה הקודמת, ואילו בנתיב העבודה פ"ה [המובא כאן] מבאר שמעלת בית הכנסת היא "כי

השם יתברך מצוי בבית הכנסת", ולכך ההולך לבית הכנסת "הוא נמשך אל השם יתברך להיות לו דביקות בו יתברך", ולכאורה הם שני טעמים שונים. **אמנם** שאלה זו מתיישבת ברווחה לפי מה שכתב למעלה פ"ב תחילת מ"ד [תקמה:], וז"ל: "דבר זה הוא רצונו של מקום, כי כל ענין הצבור הוא רצונו. וראיה לזה, כי אמרו בפרק קמא דברכות [ח.] 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון' [תהלים סט, יד], אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא... ודבר זה ענין עמוק כי אין מקטרג לצבור, במה שהם צבור אשר יש להם כח כללי, ובצד הכלל אין חטא, כי החטא הוא בפרטים, אבל הכללי לא שייך חטא וקטרוג... הצבור הם דבוקים ברצונו יתברך, כאשר ידוע". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקלא:] ביאר שהמתעסק עם הצבור נקרא שעוסק "לשם שמים", משום שמילי דצבור הם מילי דשמיא, וכלשונו שם: "שיש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, ודבר זה הוא לשם שמים, כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים". לכך היות הבית כנסת מקום של הקב"ה ומקום של הצבור הם שני צדדים של מטבע אחת. **אך יש** בזה העמקה נוספת; אמרו חכמים [ברכות ח.] "אמר הקב"ה, כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור, מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם". ובנצח ישראל פ"י [רסה:] כתב לבאר: "רצו גם בזה כי השכינה עם ישראל בגלותם, כמו שאמרנו. ואף על פי שאצלו אין שייך שעבוד חס ושלום, מאחר שהוא יתברך עם ישראל בגלותם, הרי נאמר עליו יתברך גלות מצד הזה, כי שכינתו יתברך עם ישראל. וכאשר יש קיבוץ עם אל השם יתברך כאשר הצבור מתפללים, דבר זה הוא יציאה מן פיזור ישראל אשר הם פזורים בין האומות, והוא נחשב פדיון מבין האומות כאשר הם מתאספים אל השם יתברך לתפילתו, ובזה הם יוצאים מן הפיזור. כי כאשר ישראל הם בין האומות, ואף אם הם אלף ביחד, נקראו פזורים בין האומות. אמנם כאשר הם מתפללים עם הצבור, והם מתאספים ומתקבצים אל ה', זהו יציאה מן רשות האומות, והתעלות מתוכם אל ה', וזה נקרא שפודה ישראל מן האומות". הרי שתפילת צבור היא העתקת האדם ממקום הגלות למקום ה'. נמצא שמעלת הבית הכנסת היא היותה מקום הצבור, ומחמת כן גופא הוי התעלות אל ה'. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה רק ב"מודים דרבנן" מצינו את הבקשה "ותאסוף גליותנו לחצרות קדשך" [סוטה מ.], ולא מצינו כן בתפילת שמונה עשרה של יחיד. אמנם הם הם הדברים; תפילת "מודים דרבנן" נאמרת רק בצבור, וא"כ יש באמירה זו התחלת היציאה מרשות אומות העולם, ולכך עולה היא מאיליה התחינה "ותאסוף

גליותנו לחצרות קדשך", "לחצרות קדשך" דייקא, שהוא מקומו המוחלט של הקב"ה. אך בתפילת שמונה עשרה של יחיד, שאין בה התחלת היציאה מהמקום, ממילא לא נמצאת בה התחינה "ותאסוף גליותנו לחצרות קדשך" [שמעתי מהרב וולמן זצ"ל].

(1499) פירוש - הואיל וההליכה לקראת תורה אינה רק היכי תמצא להגיע לתורה, אלא היא ההכנה המתאימה ללימוד תורה, לכך הליכה זו נחשבת למצוה בפני עצמה, ויש לה מתן שכר בפני עצמה. ואולי אפשר לבאר על פי זה מה שאמרינן בהגדה של פסח "אילו קרבנו לפני הר סיני, ולא נתן לנו את התורה, דיינו", ותמוה מהי המעלה של "קרבנו להר סיני" ללא נתינת התורה [ראה גבורות ה' ס"פ נט]. אמנם לפי המתבאר כאן הרי "קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה" הוא המקביל ל"הולך ואינו עושה", שההליכה עצמה לקראת התורה היא מעלה בפני עצמה, ועל כך שפיר אמרינן "דיינו".

(1500) לשונו למעלה בהקדמה [יב.]: "המצוה היא על ידי גוף האדם... אבל התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה... ולפיכך אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובהמשך שם [כז.] כתב: "התורה היא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני", ושם הערות 29, 34, 101.

(1501) נראה שכוונתו לומר שכאשר ההכנה למצוה היא בת מינה של המצוה, ששתיהן שייכות לגוף או לשכל, אז אין ההכנה חולקת מקום לעצמה, אלא היא מתמזגת יחד עם המצוה, והן נחשבות לדבר אחד. אך כאשר ההכנה אינה בת מינה של המצוה, שההכנה היא לגוף, והמצוה היא לשכל, אזי אין ההכנה נתפסת כדבר המתמזג יחד עם המצוה, אלא ההכנה לחוד, והמצוה לחוד, ולכך גם כאשר לבסוף תיעשה המצוה, מ"מ עדיין ההכנה עומדת לעצמה, וינתן שכר להכנה מצד עצמה, ושכר למצוה מצד עצמה. ולהלן [לפני ציון 1521] כתב: "הולך לבית המדרש... מטריח עצמו בגופו". **ועוד נראה**, שעל ידי שהולך לתורה בגופו, אזי יש חיזוק גם ללימוד תורה שבשכלו, משום שאז השכל חל אף על גופו. דוגמה לדבר; למעלה פ"א מי"ז [ת.] כתב: "ואמר 'לא המדרש עיקר אלא המעשה' [שם]... כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה" [ראה למעלה הערה 260].

(1502) כי המצוה נעשית על ידי הגוף, וכמוזכר למעלה הערה 1500. ולמעלה בהקדמה [ט.] כתב: "ופירוש 'נר מצוה ותורה אור', רוצה לומר כי המצוה דומה לנר, אשר האור

שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה. ואינו אור מופשט מן הגוף, שיהיה אור בהיר, רק עומד ונתלה בדבר שהוא גוף, ובשביל כך אינו אור בהיר. וכך המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף, ובמעשה אשר יעשה האדם בעל גוף, דבק בו האור האלקי, מה שמעשה הזה מעשה שכלי אלקי, מצות בוראו ורצונו של השם יתברך, לכך המצוה נקראת 'נר'. אבל התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר". ולמעלה פ"ג מי"ז [תנא.] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם, אשר הוא נחשב עיקר. כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם; כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב, וכן כל המצות, הכל הם בגוף. וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה כי המצות הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". וכן כתב קודם לכן בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.], ושם הערה 23. ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'", ושם הערה 34. וכן הוא בנתיב התורה פ"א [א, ו.]. וכן כתב בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.], וז"ל: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד. ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו" [הובא למעלה פ"ג הערה 2056].

(1503) חזינן שהביא הראיה מהברייתא רק לפי פירושו השני [שההליכה היא לגוף והלימוד הוא לשכל], ולא לפי פירושו הראשון [שההליכה היא ההכנה הנצרכת ללימוד תורה]. וקשה, דמ"מ רואים מהברייתא ש"השכמת בית המדרש" ו"תלמוד תורה" הם שני דברים נפרדים, ויהיה הטעם לכך אשר יהיה, סוף סוף מתבאר שההליכה לבית מדרש חולקת מקום לעצמה, ומדוע מביא את הברייתא ומבארו רק לפי פירושו השני ["ההליכה והלמוד הוא לשני דברים מחולקים"], ולא לפי פירושו הראשון. ונראה, כי לפי פירושו הראשון נהי שיש שכר הליכה למי שלא לבסוף לא למד ["הולך ואינו עושה"], מ"מ אין הכרח לומר שאם לבסוף אכן למד ["הולך ועושה"] שיקבל שכר כפול, על

ההליכה לחוד ועל הלימוד לחוד, אלא היה ניתן לומר שהכל יכלל בשכר אחד של תלמוד תורה, כי שכר ההכנה ללימוד יצטרף לשכר הלימוד. מה שאין כן לפי פירושו השני, הרי שכר ההליכה חולק מקום לעצמו אף אם ילמד לבסוף, כי ההליכה היא לגוף, והלימוד הוא לשכל. וזהנה מהברייתא מוכח שישנו שכר כפול להולך לבית המדרש וללומד, כי הברייתא מציינת שכר השכמת בית המדרש בנוסף לשכר של תלמוד תורה, ובעל כרחך ששניהם בידו. לכך הברייתא היא הוכחה לפירושו השני יותר מאשר לפירושו הראשון. ודו"ק.

(1504) ואם תאמר, א"כ מדוע מצינו שכר פסיעות בהליכה לבית כנסת, הרי "דבר זה לא שייך במצוה". ובשלמא לפי פירושו הראשון, שההליכה לבית המדרש היא ההכנה הנצרכת ללימוד תורה, ניחא, שאף ההליכה לבית הכנסת היא ההכנה הנצרכת לתפילה בצבור. אך לפי פירושו השני, שהמיוחד בהליכה לבית המדרש הוא השילוב של הגוף והשכל, מדוע מצינו בהליכה לבית הכנסת שכר פסיעות, מה שלא נמצא בשאר מצות. ואולי נבאר שאף בהליכה לתפילה נחלק כן; התפילה היא לנפשו, וההליכה היא לגופו. ואודות שהתפילה היא לנפש, כן כתב בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 103], וז"ל: "כי המעשים הם לגוף האדם, כאשר צריך לעשות המעשים בגוף... והתפלה היא לנפש, שכך נאמר אצל התפלה [ש"א א, טו] 'ואשפוך נפשי לפני אלקים'. כי האדם בתפלתו שופך נפשו ולבו לפני אלקים, ומבטל נפשו", ושם הערה 107.

(1505) "הכל נכון" - כוונתו לשני הפירושים שהביא עד כה; (א) ההליכה לבית המדרש היא ההכנה המתאימה ללימוד תורה. (ב) ההליכה לבית המדרש היא לגוף, והלימוד הוא לשכל. ובכת"י הוסיף כאן פירוש נוסף [מדוע יש שכר הליכה לבית המדרש יותר משאר מצות], וז"ל: "אמנם עיקר הפירוש, כי בית המדרש הוא מיוחד לחכמים וקדושה, וכך ההולך לשם להיות במקום שיש בו קדושה, וזהו בודאי מעלה עליונה. וכן אמרו אצל בית הכנסת, אשר יש בו קדושה [מגילה כט.]. לכך ההולך להתדבק אל מקום שיש בו קדושה, והשכינה בא שם, לכך יש לו שכר". ופירוש זה דומה לדבריו בנתיב העבודה פ"ה, והובאו בהערה 1498.

(1506) בא לבאר הלשון "ואינו עושה", כי יש שמפרשים שאינו עושה את המצות [רבינו יונה והגר"א], אך המהר"ל יבאר שאירי על הלימוד עצמו, שאינו עושה בלימודו, כי אינו מבין מה שלומד, וכמו שיבאר.

(1507) לשון הרמב"ם כאן: "המתעצל לקנות [החכמה], רשע". וכן כתב בהלכות תלמוד תורה פ"ד ה"ה, וז"ל: "אם ניכר לרב שהם מתרשלין בדברי תורה, ומתרפין עליהן, ולפיכך לא הבינו, חייב לרגוז עליהן ולהכלימן בדברים".

(1508) לכך אינו רשע, אך גם אינו אנוס, אלא הוא אמצעי בין הטוב והרע, וכפי שביאר בתחילת המשנה. והמאירי כאן כתב: "שאין למודו מצליח, ואינו עולה בידו".

(1509) אמרו חכמים [ברכות ו:] "אגרא דפרקא רהטא", ופירש רש"י שם "אגרא דפרקא - עיקר קבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי חכם היא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גרסא ולומר שמועה מפי רבן **לאחר זמן**, שיקבלו שכר למוד". הרי מבואר שאם לומד באופן שלא נשאר אצל הלומד ממה שלמד, אין זה נקרא לימוד [הובא למעלה הערה 1487]. וזהו יסוד נפוץ בספריו שעיקר תלמוד תורה הוא כדי לדעת התורה, וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ד [א, כב:], וז"ל: "הדבר שהוא בכח אינו נחשב שהוא נמצא, ולא נחשב שהוא בעל תורה בפעל השלימות רק אם תכף שישאל אותו, האדם משיב על זה, ובזה נראה שהוא בעל תורה בפעל השלימות... היינו שתכף מיד שישאל אותו האדם בדברי תורה, תכף משיב לו, ואצל זה התורה נחשב נמצא בפעל השלימות... ולא כשמגמגם בדברי תורה, כי אצל זה אין התורה בפעל, רק בכח, שצריך התלמיד חכם לחפש בספרים, ממילא על ידי זה אינו נחשב שלם בפעל". וכן נאמר [דברים ו, ז] "ושננתם לבניך וגו'", ופירש רש"י "לשון חדוד הוא, שיהיו מחודדים בפיך, שאם ישאלך אדם דבר לא תהא צריך לגמגם בו, אלא אמור לו מיד". ובגו"א שם תחילת אות ז כתב: "והטעם, כי צריך שתהיה נקרא 'תורתו', דכתיב [תהלים א, ב] 'ובתורתו יהגה יומם ולילה', וגם נקראת קנינו, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'. ואם מגמגם בהן אין זה 'תורתו', ולא נקרא קנינו, שלא נקרא 'קנינו' אלא אם שלו הוא, ואם מגמגם בתורה ומסופק בה, אינו שלו לגמרי". ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה ואיך לא] כתב כנגד דרך לימודם של בני דורו בזה"ל: "וכשבא דין אחד לפנינו, או הוראה אחת, אנו מחפשין בחורין ובסדקין, ויותר מביעור חמץ למצוא דבר, ומחפשים בסימנים עד שימצא מבוקשו או דמיונו אשר מדמה לו, ואז יאמר יגעתי ומצאתי תאמין". **ועוד אודות** שהאדם הוא בעל תורה רק עד כמה שהתורה נמצאת עמו, כן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כו.], וז"ל: "אל יעלה על דעתך שהאדם הוא נחשב בעל תורה בשביל שאם יש לפניו משנה או גמרא שיכול לפלפל ולישא וליתן להקשות ולעקור הרים, אל תאמר כי זה בעל תורה, שהרי אין התורה עמו, רק שהוא חכם ויודע לפלפל. אבל מה שייך לומר עליו שהוא בעל תורה. רק אם התורה היא עמו קודם, ויכול לפלפל ולישא וליתן בתורה, זהו שהוא חכם

בתורה אשר היא עמו. אבל שיקראו שם 'בעל תורה' כאשר הובא לפניו שיטת הלכה, והוא מקשה ומתרץ בה, מה שייך אליו שם 'בעל תורה', דבר זה אינו כלל, רק שהוא חכם ויודע לפלפל". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעט.] כתב: "לכך היו אומרים [פסחים נ.] 'אשרי מי שבא לכאן וגמרא בידו', כי כאשר הגמרא בידו [בהישג ידו, ובידעתו] הוא שכלי, ולא כן כאשר אין עמו התורה, ותורתו הוא הספר המונח על השלחן, שבשביל זה אינו אדם שכלי". **ובדרוש על התורה** [מח.] כתב: "ובפרק הניזקין [גיטין ס:] אמר רבי יוחנן, לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל פה, שנאמר [שמות לד, כז] 'כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל'. והנה יש להקשות, למה דוקא בשביל תורה שבעל פה. אבל פירוש הדבר, כי כל ברית הוא בין השנים שיש להם חבור יחד בעצמם. הנה מפני כי תורה שבכתב מונחת בארון, ואיננה עם האדם בעצמו, לכן איננה כריתת הברית לחבר את ישראל בעצמם אליו יתברך. אבל תורה שבעל פה, שהיא עם האדם, עד שבזה האדם בעצמו הוא בעל תורה, והוא הברית וחבור שיש לאדם בעצמו עם השם יתברך. ודי והותר שאנו כותבין התורה שבעל פה. אשר לא נתנה להכתב בחכמה זאת גזורה מאתו יתברך, לשלא יבטח האדם בעורות הבהמות המתות אשר התורה כתובה עליהם, ותהיה התורה עמו בפיו על ידי תורה שבע"פ, אשר זולתה אין לעמוד על דבר מדברי תורה שבכתב [ראה הערה 1278]. ולפיכך די בצרה שאנו כותבים את שבעל פה לשלא תשתכח, אבל מכל מקום אין הכתיבה מבטלת הברית ממנה, דסוף סוף לא ניתן להכתב. ולא נחשב כתיבתה כתיבה כאשר לא נתנה להכתב, רק שתהיה סדורה בפה האדם, [ואז] עדיין הברית קיים באשר הוא. אבל אנחנו אשמים שהתורה מונחת על השלחן הערוך, ובפינו אין דבר. וכי כרת הקב"ה ברית עם השלחן, שהתורה מסודרה ונמצאת בו בעצמו. העבודה והמעון כי אין חס ושלום ברית, ונחשב זה כאילו חס ושלום אין תורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1274].

(1510) פירוש - אם היה נאמר "הולך ולא למד" היתה המשמעות גם על מי שלומד ומבין אך לא נשאר בידו לימודו לאחר זמן, וא"א לומר כן, כי על לימוד מעין זה לא היינו אומרים רק "שכר הליכה בידו", כי יש בידו גם שכר תלמוד תורה. שאע"פ שלא נשאר אצלו לימודו, מ"מ יש בזה גם כן קיום מצות תלמוד תורה [יבואר בסמוך]. לכך נקט התנא בלשון "הולך ואינו עושה" כדי לוודא שאיירי בלימוד ללא הבנה כלל, שבזה אין מצות תלמוד תורה כלל [כששומע מאחרים], וכמבואר למעלה הערה 1488. ואודות שיש שכר מצות תלמוד תורה בעצם הלימוד, אף בלימוד שאינו מביא לידיעת התורה, כן כתב הרמח"ל בדרך ה' חלק ד תחילת פרק ב, וז"ל: "הנה תלמוד התורה הוא ענין מוכרח, לפי

שזולתו אי אפשר להגיע אל המעשה, כי אם לא ידע מה הוא מצווה שיעשה, איך יעשהו. אמנם זולת כל זה יש בתלמוד תכלית גדול לשלימותו של האדם". וכן ראה בהקדמה לשו"ת בית הלוי [ובבית הלוי לפרשת משפטים (שמות כד, ז)] שביאר שם שיש ב' דינים במצות תלמוד תורה; ללמוד כדי לדעת ולעשות, וללמוד כמטרה לכשעצמה, וכלשונו: "הנה ידוע דלימוד התורה הוא משני פנים; אחד, כדי לידע היאך ומה לעשות, ואם לא ילמוד היאך יקיים, ולא ע"ה חסיד [למעלה פ"ב מ"ה]. וגם הנשים שאינם מחויבות בלימוד התורה, מ"מ מחוייבות ללמוד במצות הנוהגות בהן, וכמו דאיתא בב"י סי' מ"ז בשם הרוקח דמשום הכי מברכות ברכת התורה. אמנם באנשים יש עוד מעלה אחת על הנשים, דנשים בלימודם אינם מקיימות שום מ"ע, רק הוי מבוא לקיום המצות, ונמצא דהלימוד אצלם הוי מבוא להתכלית, שהוא קיום המצות, ולא הוי תכלית בעצמו. אבל באנשים הוי הלימוד גם מ"ע לעצמו, וכמו הנחת תפילין וכדומה. ונמצא הוו ב' בחינות; מבוא להמצות, וגם תכלית בפני עצמו". וכן הוא בשו"ע הרב הלכות תלמוד תורה פ"ג קונטרס אחרון א. וכן כתב רבי ישראל מסלנט באור ישראל סימן כז, וז"ל: "הנה במצות תלמוד תורה יש בזה שני ענינים; א', לימוד התורה. וב', ידיעת התורה. מצות לימוד התורה הוא מן הכתוב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'... אולם הגדר השני במצות ת"ת הוא ידיעת התורה, והוא מה שאמרו [דברים ו, ז] 'ושננתם לבניך', שיהו דברי תורה מחודדין בפיך [ספרי שם]".

(1511) כי "ללמוד" הוא להבין, וכמו שכתב רש"י [דברים יח, ט] "לא תלמד לעשות - אבל אתה למד להבין ולהורות, כלומר להבין מעשיהם כמה הם מקולקלים". וכן כתב למעלה פ"ד מי"ד [רנה:], וז"ל: "כי התלמוד אינו כמו המשנה, לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי... והתלמוד הוא בורר הטעם להבין הדבר בשכל ובחכמה". וכן להלן במשנה כא [ד"ה בן חמש] כתב: "התלמוד הוא להבין טעם הדבר, שאינו במשנה כלל" [ושם הערה 2158]. ובהקדמה לתפארת ישראל [ד.] כתב: "אבל 'למוד' נקרא הבנת הדבר מה שלמד".

(1512) ואז יש בידו קיום מצות תלמוד תורה ולא רק "שכר הליכה", וכשיטתו שהלומד ואינו מבין מקיים מצות תלמוד תורה, וכמבואר למעלה הערה 1488.

(1513) פירוש - שתי הבבות הראשונות של המשנה נאמרו באופן של "זה לעומת זה"; הבבא הראשונה היא "הולך ואינו עושה [שכר הליכה בידו]". הבבא השניה היא "עושה ואינו הולך [שכר מעשה בידו]". אם הלשון של הבבא הראשונה היתה "הולך ואינו

לומד", אזי היה נמשך מזה שהלשון של הבבא השניה תהיה "לומד ואינו הולך", וזה מן הנמנע, וכמו שמבאר.

(1514) לא מצאתי מקור מפורש לזה שלשון "למוד" הוא כשלומד מאחרים, ולא מעצמו. וקצת ראיה לזה הם דברי הגמרא [ב"ב כא.], שאמרו שם "ברם זכור אותו האיש לטוב, ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל. שבתחלה מי שיש לו אב מלמדו תורה, מי שאין לו אב לא היה למד תורה". הרי שלולא מלמד מבחוץ א"א שיהיה למד מעצמו. אמנם בב"ר צה, ג, אמרו: "מהיכן למד אברהם את התורה... מעצמו למד תורה".

(1515) פירוש - אם היה נאמר "לומד ואינו הולך שכר לימוד בידו", היתה המשמעות שהואיל והוא לומד מאחרים לכך יהיה לו על כך מתן שכר, אך אם היה לומד בעצמו, לא יהיה לו על כך שום מתן שכר. וזה אינו, כי יש בידו מתן שכר אף אם לומד בעצמו.

(1516) יש להעיר, שאם "למוד" הוא רק מאחרים, ולא כשלומד בעצמו, אם כן אף הרישא גופא היה מקום לטעות באותו אופן שניתן לטעות בסיפא; שאם היה נאמר ברישא "הולך ואינו לומד שכר הליכה בידו", היינו סבורים שאירי שאינו לומד עם אחרים, אך עדיין יכול להיות שהוא לומד בעצמו, ועם כל זה היה נאמר על כך "שכר הליכה בידו", ולא שכר לימוד, כי היינו חושבים שאין לו שום שכר על שלומד בעצמו. וכדי לאפוקי מכך הוצרכה המשנה לומר "הולך ואינו עושה" לומר שאינו לומד כלל, אף לא בעצמו. ואם כן מדוע דחה זאת רק מחמת הסיפא, הרי ברישא גופא נמצאת אותה טעות [שאין שום מתן שכר כשלומד בעצמו]. ויל"ע בזה.

(1517) ברכות יא:, והטור אור"ח סימן מז סעיף ה כתב שכך הוא נוסח האשכנזים.

(1518) מצינו בספריו חמישה הסברים לכך שברכת התורה נתקנה בלשון "לעסוק" ולא בלשון "ללמוד"; (א) הברכה נתקנה על המעשה, שמוציא בדיבור, ולא על לימוד בעיון בלבד. (ב) הברכה נתקנה גם אם אינו מכוון להלכה [שני הטעמים הם בהקדמה לתפארת ישראל (ג:-ה:), ובנתיב התורה פ"ז (א, לב.)]. (ג) הברכה נתקנה אף ללומד יחידי [טעמו למעלה פ"ג מ"ב (עה.)], שאינו מדבר עם השני. (ד) כי לשון "למד" משמע שהוא למד מאחר, ולא יאמר כן על הלומד בעצמו, וכדי להכליל בברכה גם הלומד בעצמו הוצרכו לתקן "לעסוק", ולא "ללמוד" [דבריו כאן]. (ה) "בתלמוד תורה אנו מברכין 'לעסוק בדברי תורה', שכל עסק שיש בו בתלמוד תורה הוא המצוה, אף על גב שאינו מבין מה שאמר, רק שגורס כך ואינו מבין, הוי נמי מצוה. לכן הברכה 'לעסוק בדברי תורה'" [לשונו בגבורות ה' ס"פ סב (רפג:), והובא למעלה פ"ג הערה 340, ובפרק זה הערה 1488].

(1519) הרמ"ה ז"ל [והובא במדרש שמואל], וראה הערה הבאה.
(1520) לשון הרמ"ה [במדרש שמואל כאן]: "מפני מה קראו את ההולך ועושה 'חסיד', והלא אינו מוסיף כלל על מה שהוא חייב. והיה ראוי לקרותו 'צדיק', כי חסיד הוא העושה לפנים משורת הדין". ואודות ש"חסיד" עושה לפנים משורת הדין, כן נתבאר למעלה הערות 1385, 1400, 1421, 1470. ואודות החיוב ללמוד תורה, כן כתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"א ה"ח, וז"ל: "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו, אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזר על הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'". ולמעלה פ"ב מ"ח אמרו "אם למדת תורה הרבה, אל תחזיק טובה לעצמך, כי לכך נוצרת", וכתב שם הרבינו יונה בזה"ל: "כי לכך נוצרת. - הקב"ה לא המציאך יש מאין רק לעשות תורתו... ומשל לבעל חוב שפרע את חובו, וכי מחזיקין לו טובה על זה, אתמהא".
(1521) כוונתו להסברו השני למעלה [לאחר ציון 1499] שבמצות תלמוד תורה יש שכר מיוחד להליכה, כי בזה הוא עושה דבר בגופו, בנוסף ללימוד הנעשה בשכלו.
(1522) אודות הטירחה שיש בהליכה, הנה נאמר [ויקרא כו, ג] "אם בחוקתי תלכו וגו'", ופירש רש"י [שם] "שתהיו עמלים בתורה". וכתב על כך בגו"א שם [אות ב], וז"ל: "מה שאמר 'שתהיו עמלים בתורה', הינו מפני שכתוב הלמוד בלשון הליכה, כי ההליכה יש בה טורח ועמל, כך תהיו עמלים ויגיעים... וכן הא דשני למכתב 'בחוקתי תלכו' ואחר כך כתב 'ואת מצותי תשמורו', מפני... שיש טורח בלמודם יותר, לכך כתב אצל החוקות הליכה, המורה על הטורח" [הובא למעלה פ"ג הערה 381].
(1523) כי עושה יותר מחובת תלמוד תורה גרידא, שמטריח גופו בהליכה לבית המדרש, ואין זה נכלל בחובת תלמוד תורה.
(1524) "או שלמד בישיבת חברים" - לעומת הלימוד בישיבת חברים. ומלשונו מוכח שאין כוונתו לומר שהעדיפות שיש ללימוד בבית המדרש היא שאז לומד עם הרבים, אלא כוונתו היא שאז לומד במקום שיש רבים, אף שהוא עצמו לומד יחידי. שהרי כתב כאן "הלמוד **ב**רבים הוא יותר עדיף", ולא כתב "הלמוד **עם** רבים". וכן כתב "שלמד **בישיבת** חברים", ולא כתב "שלמד **עם** חברים". ועוד, שכתב על עדיפות זו ש"דבר זה אין צריך לבאר", ואם היה מדובר בעדיפות שיש ללומד עם הרבים על פני הלומד יחידי, וכמו שבאו על כך כמה מאמרי חז"ל [ברכות סג: "חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה". וכן להלן פ"ו מ"ז מבואר שהקנין העשירי

של תורה הוא "דבוק חברים", ושם ביאר את חשיבות הדבר], וא"כ היה לו להביא מאמרים אלו, ולא לסתום ולומר "ודבר זה אין צריך לבאר". אלא ודאי שכוונתו לומר שיש מעלה מיוחדת בלימוד תורה במקום שהרבים נמצאים בו, אף שהוא לומד לעצמו. וזו נקודה שלא הוזכרה במאמרי חז"ל הנ"ל, ולכך כתב ש"דבר זה אין צריך לבאר". וצרף לכאן מאמרם [ירושלמי ברכות פ"ה ה"א] "ברית כרותה היא היגע תלמודו בבית הכנסת לא במהרה הוא משכח". והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב כתב "אמרו חכמים ברית כרותה שכל היגע בתורתו בבית המדרש לא במהרה הוא משכח". הרי שיש סגולה מיוחדת [אף ללומד יחידי] שיהיה למד בבית מדרש [ראה למעלה הערה 1494]. אמנם לא ביאר כאן מהי העדיפות שיש בלימוד במקום שהרבים נמצאים בו. וכן מדוייק בלשונו שהעדיפות היא כלפי תורתו, ולא כלפי שאר מילי, שכתב: "אין דומה **התורה** שלמד בביתו, או שלמד בישיבת חברים". ובספר שם עולם [למרן החפץ חיים זצ"ל, חלק א פרק כא] מנה את המעלות שיש בלימוד עם רבים, וכמה מהן יפה אף ללומד יחידי במקום של רבים, וכלשונו: "בחבורה מתקיימת יותר הקביעות עתים שלו, שאין כח כל כך ליצר לבטל קביעותו, מפני שחבריו יזכירוהו שילך ללמוד, ויתבייש לפרוש מהצבור. וגם דכשהוא לומד בעצמו, אין מינכר כל כך כשמחסר איזה יום... ומצוי שמקיים על ידי זה גם המצות עשה של לימוד תורה לאחרים. דלפעמים שחבירו אינו מבין היטב הדבר, והוא מסבירו".

(1525) בא לבאר מדוע נקרא "רשע". ולכאורה הקושי שעומד עליו הוא ששם "רשע" נופל על מי שיוצא מן הסדר אל הרע, וכאן שאינו יוצא אל הרע בקום ועשה, אלא הוא בשב ואל תעשה "לא הולך ולא עושה", מדוע שיקרא בשם "רשע". וכן בגבורות ה' פי"ט [פה:] כתב: "אין רשע רק כאשר יש בו יציאה להרע". ולמעלה פ"ב מי"ג [תשסט:] כתב: "כי שם 'רשע' נופל על אותו היוצא מן הסדר הראוי אשר סדר השם יתברך, ובזה נקרא 'רשע'". ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סא:] כתב: "כי הרשע נקרא כאשר הוא יוצא מן היושר". אך יש להעיר, שהואיל ולמעלה [לפני ציון 1520] תמה על ההולך ועושה שנקרא חסיד, ד"מה חסידות יש בזה, וכי אין מחויב ללמוד תורה", ממילא מי שאינו הולך ועושה הוא אינו מקיים את המוטל עליו, ובזה סגי להקרא "רשע". וכן אמרו חכמים [יבמות כ.] "כל שאינו מקיים דברי חכמים... רשע נמי לא מיקרי [בתמיה]". ובבאר הגולה באר הראשון [עו.] כתב: "מי שאינו מקיים מילי דרבנן יקרא 'רשע' גם כן, כי מצות דרבנן מחויבים על האדם, שהרי אמרה תורה [דברים יז, יא] 'לא תסור וגו'". הרי מי שאינו מקיים את המחוייב עליו הוא נקרא "רשע" [הובא למעלה הערה 1401].

ומדוע גם כאן אינו מבאר כך, שנקרא "רשע" מחמת שאינו מקיים את חובתו המוטלת עליו. וצ"ע.

(1526) כפי שכתב בגו"א שמות פכ"ב אות לד גבי כלב, וז"ל: "מה שהכלב הוא יותר טוב מן עובד עבודה זרה [רש"י שמות כב, ל], כי הכלב נברא שאי אפשר להיות טוב במינו, והוא שלימות הבריאה בזה המין... כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם" [הובא למעלה הערה 638].

(1527) לכך כלב עדיף מן העובד ע"ז, וכמבואר בהערה הקודמת. וכן כתב שעם הארץ אינו בגדר "אדם", וכלשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סג.]: "אמנם אשר הוא חסר מן התורה כמו ע"ה, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם. כי האדם הוא בכח והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות. ולכך נקרא בשם 'אדם' על שם אדמה [ב"ר יז, ד], כי האדמה היא בכח, ויצאה אל הפעל. ולפי הסברה יותר ראוי שיהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה. אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל, נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזהו כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציאה זרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו. ולכך נקרא 'אדם'. והתורה והמעשים הם 'פרי', כמו שאמר הכתוב [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור', שהוא כמו שדה בור" [הובא למעלה פ"א הערה 362, ובחלקו למעלה בפרק זה הערה 162].

משנה טו

(1528) ובא להורות על כח זכרונו המשובח, שהוא בבחינת "בור סיד שאינו מאבד טפה" [למעלה פ"ב מ"ח].

(1529) שהזכירו שם "מהר לאבד". ויש לדקדק, שבשאלה הקודמת [לגבי ספוג], הוא ציטט את המלים "שהוא קשה לאבד", ולא הזכיר שזה נכלל במשנה של "ארבע מדות בתלמידים". ואילו בשאלה הזאת [לגבי משפך], נהפוך הוא, שלא ציטט את המלים "מהר לאבד", אך הזכיר שזה נכלל במשנה של "ארבע מדות בתלמידים". ואולי יש לומר, ש"משפך" מורה על שהוא מאבד את לימודו ["שמכניס בזו ומוציא בזו"], אך אין זה בהכרח מורה שמאבד את לימודו במהירות. ולכך אין זה נכלל ב"מהר לאבד", אך מ"מ הוא נכלל באחת מארבע המדות שנזכרו במשנה למעלה, כי ארבע מדות אלו כוללות

כל סוגי התלמידים. מה שאין בספוג, שהוא מורה על שהלימוד נשאר אצל הלומד ואינו נאבד ממנו, לכך שפיר הוא נכלל היטב ב"קשה לאבד".

(1530) לשון הרע"ב כאן: "ביושבים לפני חכמים - לעיל בד' מדות בתלמידים איירי בענין הזכרון והשכחה, והשתא מיירי בענין הסברא הישרה וברירת הדבר, הצודק מהבלתי צודק". וכן ביארו שאר מפרשי המשנה [רבינו יונה, אברבנאל, ועוד]. וראה להלן הערה 1666.

(1531) לשון האברבנאל: "המשנה הזאת, אין ענינה בקיבול ובזכירה, כי אם בכח הבורר שבאדם, שבו יבדיל בין הרע ובין הטוב, ובין הצודק מהבלתי צודק... ספוג, שסופג את הכל, רוצה לומר שמקבל כל מה ששומע, ושומר אותו, והיה כצדיק כרשע, כדעת המשובש כדעת הצודק. וימצא זה ברוחב הלב וזכרן מאד, שאין לו כח הבורר לברור קצת הענינים הנבונים והאמתיים... כי ספוג הוא צמר הים... וענינו שיש לו חלק לקבל במהרה כל מה שישמע ולהחזיק תמיד".

(1532) ועל כך נאמר במשנה הבבא השניה "משפך, שמכניס בזו ומוציא בזו".

(1533) מבאר "שמכניס בזו ומוציא בזו" הוא משום רבוי הדיעות ועירובוב הדברים [ולכך בבא זו היא המשך לבבא הקודמת, שאינו מבדיל בין הדברים], ולא משום שאינו מסוגל להכיל את הדברים בתוכו. וזאת משום שכבר ביאר שאין משנתינו עוסקת באחד שהוא שוכח סתם, שאם כן זה היה שייך למשנה למעלה [משנה יב] ב"ארבע מדות בתלמידים". אלא איירי במשנתינו בדרגות של צלילות הדעת וסברא הישרה שיש ללומד. לכך כשם שהבבא הראשונה [ספוג] איירי בפן אחד שיש בקליטת דברים בעירבוביא, כך גם הבבא השניה [משפך] איירי בפן שני שיש בקליטת דברים בעירבוביא. וכן כתב כאן האברבנאל, וז"ל: "בשתי מדות האלה [ספוג ומשפך] אין להם כח הבורר כלל, כי שניהם ישתתפו בקלות ומהירות הקבול לכל הדברים, ויתחלפו שיהיה אחד מהם שומר את כולם, והאחר שופך את כולם מבלי שיברר זה מזה כלל".

(1534) פירוש - מחמת שהדברים הם קשים לקליטת האדם, לכך הם מסתלקים ממנו, כי אין האדם מתחבר לדברים שהם קשים לו. ובבאר הגולה באר הרביעי [תנח:] כתב: "כי השגות המושכלות וכיוצא בזה, הוא קשה על האדם, ואין דבר שמתחבר אליו רצונו רק הליצנות והשחוק" [הובא למעלה פ"ג הערה 313]. דוגמה לדבר; למעלה פ"ג מי"ג [רצ.] ביאר שדברי תורה עלולים לפרוח מן האדם בקלות, וכלשונו: "וזה אמרם בפרק שני דחגיגה [טו.], שאל אחר את רבי מאיר אחר שיצא לתרבות רעה, מאי דכתיב [איוב כח, יז] 'לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז', אלו דברי תורה, שקשים לקנותם

ככלי זהב וככלי פז, ונוחין לאבדם ככלי זכוכית... הרי שאמר כי התורה מצד מדריגתה ומעלתה העליונה, שהיא חכמה אלקית, היא קשה לקנות כזהב וככלי פז, שהם דברים שהם אינם עם האדם, ורחוקים שימצא האדם אותם. וכך דברי התורה קשה להגיע אליה להיות קנין אל האדם, במה שהתורה היא שכל עליון אלקי. ומפני זה עצמו יש להם הסרה, שנוחים להשבר ככלי זכוכית. שהדבר שאיננו שייך אל האדם, והוא רחוק ממנו, אינו מתחבר אל האדם, לכך הוא נוח להסתלק מן האדם, וזהו שאמר 'ונוחין להשבר ככלי זכוכית'". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעג:] כתב: "השכל אשר אינו מתייחס אל האדם, אין לו קיום אצל האדם, ובפרט התורה שהיא שכל עליון אלקי על הכל, ובשביל כך אין דבר קל להיות נאבד מן האדם כמו התורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1257].

(1535) לשון רש"י כאן: "משמרת זו של יין, שקולטת את השמרים, וזולפת את היין". ורבינו יונה כתב כאן: "משמרת הוא כלי שעל פי החבית בשעה שמכניס שם היין תחילה".

(1536) פירוש - כאשר דעתו אינה צלולה וברורה, מחמת כן יעדיף דעה שאינה צלולה וברורה על פני דעה שהיא צלולה וברורה. ולמעלה במשנה ו [לאחר ציון 786] כתב: "היה מרבה דברי הבל וסכלות, כל זה להתגדל ולהתכבד עצמו נגד בני אדם הבלתי יודעים, כמו שהוא בני דורינו זה, אשר הם קוראים בספרים שאין רוח חכמים נוח מהם, והם מן המדה השלישית אשר ליושבים לפני החכמים".

(1537) כפי שכתב הסמ"ע [שו"ע חו"מ סימן ג ס"ק יג]: "פסקי הבעלי בתים ופסקי הלומדים הם שני הפכים" [הובא למעלה פ"א הערה 299]. והמסילת ישרים פ"ג כתב: "חומריות וגשמיות העולם הזה, הנה הוא חושך הלילה לעין השכל, וגורם לו שתי טעויות; האחת אינו מניח לו שיראה המכשולות שבדרכי העולם... והטעות השניה והיא קשה מן הראשונה, היא שמטעה ראייתם עד שרואים הרע כאילו הוא ממש טוב, והטוב כאילו הוא רע, ומתוך כך מתחזקים ומחזיקים מעשיהם הרעים. כי אין די שחסרה מהם ראיית האמת לראות הרעה אשר נגד פניהם, אלא שנראה להם למצוא ראיות גדולות ונסיונות מוכיחים לסברותיהם הרעות ולדעותיהם הכוזבות, וזאת היא הרעה הגדולה המלפפתם ומביאתם אל באר שחת". ובבאר הגולה באר הששי [רעז.] כתב: "כי לב בני אדם הבלתי מבינים מלא הוללות, כי הרחוקים מן החכמים אוהבים דברים כאלו, כי רחקו מהם דברי חכמים".

(1538) כאן מוסיף נקודה חדשה, כי עד כה ביאר שמי שדעתו אינה ברורה, יש לו נטיה אחר דעה שאינה ברורה. והיה ניתן לחשוב שכך היא גם נטיתו הראשונה, שלא היה

נוטה כלל אחר הדעה הברורה, אלא תחילת נטיתו היתה אחר הדעה העכורה. אך כאן כתב ש"הוא **עוזב** השכל הברור ומקבל השכל שאינו ברור", ותיבת "עוזב" מורה שאף בבעל דעה זו היתה נטיתו הראשונה לעבר השכל הברור, אך מחמת פחיתותו הוא עזב ברירות זו ונטה אחר השכל שאינו ברור. ומעין זה צועק הנביא [ירמיה ב, יג] "כי שתים רעות עשה עמי אותי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בארות בארות נשברים אשר לא יכילו המים". ומתגלה בזה עומק חדש בביאור הפסוק [קהלת ז, כט] "אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים"; לא רק שמקדמא דנן היה האדם ישר והוא התנתק מאז מישרות זו, ועתה אין בו שום נטיה כלפי היושר. אלא אף עתה, שהוא שקוע בנטיה אחר דעה שאינה צלולה, מ"מ עדיין פועמת בו הישרות הראשונית שבה עשה אלקים את האדם, ואין הוא מנותק ממנה, אלא שהוא קם ועוזב אותה מחמת חשבונות רבים.

(1539) כן כתב כאן הרע"ב, וז"ל: "נפה - לאחר שמוציאים הסובין והמורסן מן הקמח הנטחן, ונשאר הקמח הדק עם הסולת הגס, והוא החשוב. מעבירין אותו בנפה דקה מאוד, ויורד ממנה כל אותו הקמח הדק, שהוא כעין עפרורית לבנה, ונשאר הסולת הגס החשוב. וכן היו עושין למנחות". וכן מבואר ברש"י ורבינו יונה כאן. וראה רש"י מנחות עו: [ד"ה בדקה בגסה].

(1540) לשון רבינו יונה כאן: "נפה, שהיא מוציאה את הקמח וקולטת את הסולת, שאין הקמח דבר חשוב כל כך מפני שהוא דק מאד ומדבק בידים, והסולת חשוב ביותר, ועל כן המנחות היו באות מסולת. כך התלמיד שמקבל הסברא שהיא נכונה, ושאינה נכונה אין הוא מקבלה, לפי שאין נכנס בלבו אלא דבר חשוב, ואם ידענו, ישכח אותה".

(1541) שמונה פעמים [משניות א-ו], והן; עשרה מאמרות [משנה א], עשרה דורות מאדם עד נח, ומנח עד אברהם [משנה ב], עשרה נסיונות של אברהם [משנה ג], עשרה נסים במצרים ועל הים, עשר מכות במצרים ועל הים, ועשרה נסיונות במדבר [משנה ד], עשרה נסים במקדש [משנה ה], עשרה דברים נבראו בערב שבת [משנה ו]. וכן להלן [לפני ציון 1642] כתב: "כי זכר התנא מספר עשרה בשמונה פנים".

(1542) פעמיים, והן; שבעה דברים בגולם וחכם [משנה ז], ושבעה מיני פורעניות באין לעולם [משניות ח, ט].

(1543) שבע פעמים, והן; בארבע פרקים הדבר מתרבה [משנה ט], ארבע מדות באדם [משנה י], ארבע מדות בדעות [משנה יא], ארבע מדות בתלמידים [משנה יב], ארבע מדות בנותני צדקה [משנה יג], ארבע מדות בהולכי לבית המדרש [משנה יד], ארבע

מדות ביושבים לפני חכמים [משנה טו]. וכן להלן [לפני ציון 1645] כתב שמספר ארבע הוזכר שבע פעמים.

(1544) לשונו למעלה משנה ז [לפני ציון 1022]: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה שאין לפרש דברי חכמים באומדנא בלבד". וכן כתב פעמים הרבה עד כה, וכגון למעלה בסוף ההקדמה [נ:] כתב: "ואם כי רבו הפירושים; יש מקצר, ויש מאריך... ועל המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו, אך בעיון, לא בדעת הראשון. כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים. אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל. ואז ישפוט על הפירוש אם כיונו חכמים אליו או לא". ולמעלה פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא, כי דברים אלו אשר אמרנו הם דברי חכמה". ולמעלה פ"ב תחילת מ"ה [תקסו.] כתב: "כבר אמרנו פעמים הרבה שאין דברי חכמים רק חכמה, ואינם דברי אנשים שהם מדברים לפי סברות האדם". ושם במשנה ט [תערב:] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ושם תחילת משנה יא [תשמז.] כתב: "יש לדקדק במאמר הזה, למה אלו ג' דברים מוציאין את האדם מן העולם, כי אי אפשר לומר כי דברים אלו נאמרו באומדנא ובסברא". ושם בהמשך [תשפט:] כתב: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת" [ראה למעלה במבוא (עמוד 16)]. ובבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". ובגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג כתב: "וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים" [הובא למעלה הערה 1022].

(1545) כדבריו למעלה בהקדמה [נב:], שכתב: "על המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו, אך בעיון, לא בדעת הראשון". וזהו יסוד נפוץ בספריו שלא להכריע בהבנת דברי חז"ל על פי המושכל הראשון. וכגון, בתחילת הבאר הרביעי [שיג:] כתב: "והנני משתטח ארצה, בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון,

ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים". ושם בבאר השלישי [רפב:] כתב: "שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדבריו רחוקים הם, והם קרובים", ושם הערה 180. ושם בבאר השביעי [תו:] כתב: "כי דבריהם צריכים באור והבנה, לכך האדם אשר יקח דבריהם בהבנה ראשונה, אין עומד על דבריהם, והוא רחוק להם", ושם הערות 243, 337. ובגו"א שמות פט"ו אות לג כתב: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה, וקרובים כאשר מדקדק בהם". ובגו"א ויקרא פ"ז אות ד כתב על מדרש חכמים: "ודברי תימה הן בתחילת הדעת". וכן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [ה:]: "ודרך האמת רחוק משימצא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 218, ופ"ג הערה 78]. וראה בספר המפתח לגור אריה [כרך ט] בדברי מבוא, עמוד 27. **ובמבוא לדרך חיים** [עמוד 16] נכתב: "עלינו לברר, ממה המהר"ל בא לאפוקי כאשר מדגיש שאין לפרש דברי חכמים באומדנא ובסברא... ונראה, שבכל המקומות שבהם שלל את האומדנא [הובאו למעלה], העמיד את ה'אומדנא' לעומת 'חכמה', שאע"פ שהאומדנא היא קרובה לודאי, מ"מ אין היא בגדר חכמה מחייבת, שהרי היא אינה תופסת את הדברים בצורה מחייבת ופנימית, אלא בצורה אפשרית וחיצונית, והדבר היה יכול להיות גם באופן אחר. אך 'חכמה' תופסת הדברים מתוך ההבנה הפנימית שלהם, באופן שלא שייך שיתפרשו באופן אחר. לכך אין לפרש דברי חכמים באומד ובמחשבה, כי בדרך זו אין עמידה על הגרעין הפנימי של דבריהם, אע"פ שהאומדנא היא קרובה לודאי. וכאן הגענו לתמצית הענין; ההבדל בין 'חכמה' ל'אומדנא' הוא שאע"פ שאידי ואידי הם דברי שכל ודעת, מ"מ החכמה בנויה על שרשים שקדמו לה, כאשר החכמה עולה מהם כענף העולה מן השורש. אך אומדנא וסברא, הם בגדר 'כאן נמצא וכאן היה', ואינם מושרשים בחכמה פנימית קדומה. נמצא שדרך המהר"ל מתחייבת ונמשכת מחכמה פנימית קדומה לה, לעומת דרכם של שאר מפרשים. דברים אלו נמצאים מפורשים בכמה מקומות, וכגון למעלה בפ"ד סוף מי"א כתב: 'ודבר זה מבואר מאוד לחכמי בינה, ואין ספק בזה כלל למי שמבין דברי חכמים כי כן פירוש דבריהם, שכולם נאמרו בחכמה העליונה, ולא באומדנא, רק בשכל מבורר'. ולהלן משנה טז כתב: 'כי הדברים הם עמוקים יוצאים מן החכמה הפנימית עליונה'. ובנצח ישראל ס"פ ז כתב: 'באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה... ואם תתבונן מאוד מאוד, תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית'". וראה להלן הערה 1656.

(1546) הרי המקרה לא יתמיד, וכפי שכתב בגבורות ה' פי"ב [סה.], וז"ל: "למה... דוקא לא פחות ולא יותר... שלא נוכל לומר שדבר זה במקרה... בלי סבה, כי הסבה

המקרית אינה תמידית, ודבר זה תמיד היה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1274]. ובתפארת ישראל פט"ז [רלו:] כתב: "ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד ואינו הרבה". ובגו"א במדבר פכ"ה אות ט כתב: "והרבה ניסים נעשו לו [לפנחס]. דאילו לא היה אלא נס זה, יש לטעון ולומר שכך אירע במקרה. אבל אחר שהרבה ניסים היו נעשים לו, היה נראה כי מאת ה' היתה זאת". ובח"א לשבת פט. [א, מו.] כתב: "וזה שיהיו חטאים הרבה מאוד, ובזה אינם במקרה". ושור המועד יוכיח, ששלש נגיחותיו הראשונות נחשבות למקרה, והוא תם. אך מהנגיחה הרביעית ואילך הוא נידון כמועד [ב"ק כג:, קובץ הערות ליבמות בהוספות שבסוף הספר, אות ב], שהמקרה לא ירבה. [הובא למעלה פ"ד הערה 1830].

(1547) לשון המשנה שם: "בעשרה מאמרות נברא העולם, ומה תלמוד לומר, והלא במאמר אחד יכול להבראות, אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, ולתן שכר טוב לצדיקים שמקימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות".

(1548) ענינם של ג' העולמות הוא ענין נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא ראה בגו"א בראשית פ"ו אות לג, ושם הערה 165, שם שמות פי"ח הערות 27, 35, נתיב התורה פ"א [א, ח:], נתיב העבודה פי"ג [א, קיח:], נתיב האמת פ"ג [א, רב.], נצח ישראל פ"ג [נא.], שם פט"ו [שסד.], תפארת ישראל פ"נ [תשפח:], למעלה פ"א מי"ח [תיז.], שם פ"ג מי"א [רסא.], להלן משנה כב [לאחר ציון 2357], שם פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר], אור חדש [עד.], ח"א לסוטה מא: [ב, עח.], ועוד. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה [הובא למעלה פ"א הערה 1545, ופ"ג הערה 1135].

(1549) בסמוך יבאר שמספר עשר מורה על העולם העליון, ומספר שבע מורה על העולם האמצעי, ומספר ארבע מורה על העולם התחתון.

(1550) פ"א מי"ח [תכז:].

(1551) לשונו שם: "וזה כי כאשר ברא השם יתברך אלו שלשה עולמות, היו צריכין לקשר ולחבר יחד כמו שבארנו בסמוך דבר זה. ועל ידי האדם היה קשור אלו ג' עולמות, כי האדם הזה אשר ברא השם יתברך, הוא נברא מלמטה ומלמעלה. ולפיכך ראוי שיהיו נמצאים בו כל ג' עולמות, שהאדם הזה כלול מהם. והדבר הזה ראוי ומחויב, כי מאחר

שהאדם הזה מהעליונים ומהתחתונים, ראוי שיהיה נמצא בו מה שמיוחדים בו כל ג' עולמות. וכבר האריך הרמז"ל בחלק הראשון [במו"נ שם פע"ב] לפרש דבר זה. ועל כל פנים דבר זה מבואר כי האדם שקול כנגד הכל... הרי נכללים כל ג' עולמות באדם, כי על ידי האדם מתקשרים כל ג' עולמות, כאשר הוא כולל שלשתן כמו שביארנו. ואם לא כן, לא היה העולם מתקשר עד שיהיה כאן עולם אחד, אבל היה עולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד. ולפיכך על ידי האדם, שהוא כלול מאלו ג' עולמות, [הם] מקושרים ביחד, ובלא זה היה העולם מהורס". וכן כתב בנתיב האמת פ"ג [א, רב.]: "וכבר אמרנו למעלה כי האדם בפרט הוא כלול מכל ג' עולמות, ובשביל כך הוא מחבר את כלם, כי האדם הזה הוא עולם קטן". ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] כתב: "כי האדם יש בו כל העולמות, כמו שבארנו במקום אחר כי זה האדם יש בו מכל ג' עולמות". ולמעלה פ"ג הערות 827, 1609, הובאו מקבילות להורות שהאדם הוא "עולם קטן".

(1552) לשונו למעלה פ"א מי"ח [תלב.]: "ורמזו חכמים איך האדם מקשר כל העולמות, וזה שאמרו במדרש [ילקו"ש ח"א רמז יח]; בראשון ברא שמים וארץ מן העליונים ומן התחתונים, בשני 'יהי רקיע' [בראשית א, ו] מן עליונים, בשלישי 'תדשא הארץ' [בראשית א, יא] מן התחתונים, ברביעי 'יהי מאורות' [בראשית א, יד] מן העליונים, בחמישי 'ישרצו המים' [בראשית א, כ] מן התחתונים, בששי בא לברא האדם, אמר אם אני בראו מן העליונים, עכשיו יהיו רבים העליונים על התחתונים בריה אחת, ואין שלום ביניהם, ואין שלום בעולמי. ואם אני בורא אותו מן התחתונים, עכשיו התחתונים רבו בריה אחת על העליונים, ואין שלום ביניהם, ואין שלום בעולמי. אלא הרי אני בורא אותו מהעליונים ומהתחתונים, הדא הוא דכתיב [בראשית ב, ז] 'וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת רוח חיים', עד כאן. ומה מחלוקת שייך בין עליונים לתחתונים שאמר שלא יהיה שלום ביניהם. אבל הפירוש שלא יהיה קשור ואחדות בעולם, וזה שאמר ש'אין שלום בעולמי', כי ראוי שיהיה העולם מקושר, שצריך שיהיה בודאי העולם עולם* אחד מקושר, כי הבורא - הוא השם יתברך - הוא אחד. וזה שאמר 'אין שלום בעולמי', שאני אחד, וכך העולם שהוא שלי הוא אחד, עד שראוי שיהיה העולם אחד מקושר. ולפיכך היה בורא השם יתברך האדם מלמעלה ומלמטה, והוא מקשר ומאחד את העולם, עד שהוא מקושר לגמרי, והוא עולם אחד". וראה הערה הבאה.

(1553) שנאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", ופירש רש"י שם "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים".

(1554) וכן כתב הרמב"ן [בראשית ב, א], וז"ל: "וכל צבאם - 'צבא הארץ' הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם, ו'צבא השמים' שני המאורות והכוכבים... רמז על יצירת המלאכים במעשה בראשית, וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". ולמעלה פ"א מי"ד [שסא.] כתב: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". וכן למעלה פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:, והובא למעלה פ"ג הערה 1134]. וראה להלן הערה 2412.

(1555) בכת"י הוסיף כאן: "וכאשר אין (העולם) [האדם], הוא כאילו העולם הוא בטל. ולכך אמר כי הרשעים הם מקלקלים העולם כולו כאשר האדם הוא מקולקל". ועוד אודות שחטאי האדם משפיעים על העולמות העליונים, כן ביאר הנפש החיים שער א פרק ד, וז"ל: "זאת תורת האדם, כל איש ישראל אל יאמר בלבו ח"ו כי מה אני ומה כוחי לפעול במעשי השפלים שום ענין בעולם. אמנם יבין וידע ויקבע במחשבות לבו, שכל פרטי מעשיו ודבוריו ומחשבותיו כל עת ורגע לא אתאבידו ח"ו, ומה רבו מעשיו ומאד גדלו ורמו, שכל אחד עולה כפי שרשה לפעול פעולתה בגבהי מרומים בעלמות וצחצחות האורות העליונים. ובאמת כי האיש החכם ויבן את זאת לאמיתו, לבו יחיל בקרבו בחיל ורעדה בשומו על לבו על מעשיו אשר לא טובים ח"ו עד היכן המה מגיעים לקלקל ולהרוס בחטא קל ח"ו... שבחטאינו נתמעט ותש כביכול כח גבורה של מעלה, את מקדש ה' טמאו כביכול המקדש העליון... הרי כי עונותינו החריבו נוה מעלה עולמות עליונים הקדושים... ובזה יובן הכתוב 'וייצר ה' אלקים את האדם עפר גו' ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה'... שהאדם בנשמת החיים שבתוכו הוא נעשה נפש חיה לרבוי עולמות אין מספר. שכמו שכל פרטי הנהגות הגוף ותנועותיו הוא ע"י כח הנפש שבקרבו, כן האדם הוא הכח ונפש החיה של עולמות עליונים ותחתונים לאין שיעור, שכולם מתנהגים על ידו כנזכר למעלה".

(1556) "יש לשאול, איך אפשר שהרשעים מאבדין את כל עשרה מאמרות, ואין מאבדין חמה ולבנה כוכבים ומזלות" [לשונו למעלה במשנה א לפני ציון 159]. ונראה שכוונתו לדברי המשנה [ע"ז נד:], שאמרו שם "שאלו את הזקנים ברומי, אם אין רצונו בעבודת כוכבים, למה אינו מבטלה. אמרו להן, אילו לדבר שאין צורך לעולם בו היו עובדין, היה מבטלו. הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולמו מפני השוטים". ובגמרא שם אמרו "שאלו פלוסופין את הזקנים ברומי, אם אלהיכם אין רצונו בעבודת כוכבים, מפני מה אינו מבטלה. אמרו להם, אילו לדבר שאין העולם צורך לו היו עובדין, הרי הוא מבטלה. הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולם מפני השוטים, אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין". ובח"א שם [ד, נו:] כתב: "אין שייך לאבד חמה ולבנה דבר שהעולם תלוי בו... ואין השם יתברך מאבד את העולם בשביל אדם יחידי פרטי, אבל העולם נוהג על פי טבעו הכללי, והאדם הפרטי הזה אין כח בו לבטל את מנהגו של עולם, והאדם הפרטי הזה יתן דין פרטי, כמו שהוא אדם פרטי". הרי שאמרו להדיא שחטאי הרשעים אינם פוגעים בחמה ולבנה כוכבים ומזלות [הובא למעלה הערה 159].

(1557) משלשת העולמות.

(1558) <>שאמרו שם במשנה "על שלשה דברים העולם עומד; על הדין ועל האמת ועל השלום". וביאר שם [מעמוד תיז. ואילך] שעמוד הדין מקביל לעולם השפל, עמוד האמת מקביל לעולם העליון, ועמוד השלום מקביל לעולם האמצעי. ובהמשך שם [תלג.] כתב: "וזה שאמר 'על ג' דברים העולם עומד'; שאם אין דין אצל האדם, הרי יש בטול לעולם הזה. כי האדם נברא שיהיה הוא כולל כל ג' עולמות, והרי אין כאן דין אשר הוא באדם מצד עולם התחתון, שכל ענין עולם התחתון הכל גזירת דין, ואם כן יש בטול לעולם. וכן כאשר אין שלום, הרי האדם נברא שיהיה נכלל בו גם כן העולם האמצעי, עד שהוא מקשר כל ג' עולמות. ואם אין בו האמת, הרי בטול לעולם, שהרי האדם ראוי שיהיה כלול בו האמת, כי האמת מן העולם העליון, כדי שיהיה האדם מקשר כל ג' עולמות. וכאשר אין הקשור הזה, הרי זה בטול העולם. ולפיכך 'העולם עומד על הדין ואמת ושלום'".

(1559) בסוף משנה א [לפני ציון 159], וז"ל: "יש לשאול, איך אפשר שהרשעים מאבדין את כל עשרה מאמרות, ואין מאבדין חמה ולבנה כוכבים ומזלות. ואין זה קשיא, כי הרשעים שהם עוברים המצות שבהם תלוי העולם; כי העולם תלוי באדם, שהכל נברא בשבילו, והאדם אי אפשר לו בלא מצות, ואם אין לו המצות האדם בטל... כי התורה היא השלמת הבריאה, כי כל מעשה בראשית תלוים באדם, שכל הנבראים משמשים

לאדם... והשלמת האדם הוא בתורה כמו שהתבאר... ולפיכך הרשעים עוברי התורה מחריבין כל העולם שנברא בעשרה מאמרות". לכך הרשעים מביאים לאבוד העולם; כי העולם תלוי באדם, והאדם תלוי במצות, ואם אין מצות העולם בטל. והרשעים שעוברים על רצון ה', בכך מביאים לחורבן העולם [ראה למעלה הערה 171].

(1560) בא להורות כיצד המספרים עשר, שבע וארבע מורים על עולם העליון האמצעי והתחתון בהתאמה.

(1561) לשונו למעלה משנה א [לאחר ציון 52]: "ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות, ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה... שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה". ולמעלה משנה ג [לפני ציון 228] כתב: "וכבר בארנו כי העולם נברא בעשרה מאמרות, שמורה זה על שדבק בעולם המעלה העליונה האלקית, שמורה עליו מספר עשרה". ושם [לאחר ציון 365] חזר וכתב: "נברא העולם בעשרה מאמרות מפני שיש בעולם מדריגה עליונה נבדלת אשר מורה על זה מספר עשרה". ולמעלה משנה ו [לפני ציון 905] כתב: "נברא העולם בכל ששת ימי בראשית בעשרה מאמרות, מצד שהעולם דבק במדריגה העליונה שמורה על זה מספר עשרה, כמו שהתבאר". וראה למעלה הערות 58, 229, 366, 905, ולהלן הערה 2021.

(1562) בבאר הגולה באר הששי [אותיות ג-ה], האריך לבאר ענינו של הרקיע, וכתב שם [קעח:]: "השם יתברך אשר הבדיל בין אשר הם בארץ למטה, ואשר אינם בארץ והם למעלה, והרקיע הוא מבדיל ביניהם... הרקיע שנתן השם יתברך להבדיל בין העליונים ותחתונים". ושם בהמשך [קצא.] כתב: "כי הרקיע שאינו מן העולם התחתון לגמרי, רק שהוא מבדיל בין עליונים לתחתונים". לכך הרקיע שייך לעולם האמצעי, כי הוא מבדיל בין עליונים לתחתונים.

(1563) שהם תשעה רקיעין, וכפי שכתב רבינו בחיי [בראשית א, ב], וז"ל: "לדעת רבותינו חכמי האמת הם שבעה [רקיעים], והוא שדרשו במסכת חגיגה פרק אין דורשין [יב:]... ולדעת חכמי המחקר, והם הפילוסופים, הם ט', ואלו הן; גלגל המקיף, שני לו גלגל המזלות, ואחריו ז' גלגלים של ז' כוכבי לכת שהם שצ"ם חנכ"ל". והרמב"ם

בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"א כתב: "הגלגלים הם הנקראים 'שמים' ו'רקיע'... והם תשעה גלגלים". ובמורה נבוכים ח"ב פ"ט כתב: "מספר הגלגלים לא דוקדק בזמן אריסטו, ושהמונים הגלגלים בזמננו תשעה".

(1564) לשון הגמרא שם: "שבעה [רקיעים], ואלו הן; וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות".

(1565) לא מצאתי שיבאר ענין זה במקום אחר. ויש לציין שחידושי אגדות שלו על חגיגה לא נמצאים בידינו, ואפשר שכאן כוונתו לדברים שכתב שם.

(1566) כפי שיבאר בסמוך שארבעה היסודות הם יסוד העולם התחתון.

(1567) לשונו להלן [לפני ציון 1613]: "שבעת ימי שבוע... ובשנים ששה שני עבודה, והשביעית שמיטה".

(1568) כמו לוחות הברית [שיש בהם עשרת הדברות], עשרה עממין נתנו לאברהם [רש"י דברים ב, ח], עשר קדושות יש בעולם [כלים פ"א מ"ו], וכן עשרה דורות בין ארה"ר לנח, וכל שאר המשניות שנשנו למעלה.

(1569) לשונו להלן [לאחר ציון 1587]: "המדריגה השלישית היא המדריגה העליונה הנבדלת, שהיא אלקית לגמרי, נבדל מן החומר. ובודאי אף כי העולם הזה הוא גשמי, יש בעולם דברים נבדלים, כמו התורה שהיא נבדלת לגמרי, וכן כמה דברים". וראה להלן הערה 2027.

(1570) ארבעה יסודות [יזכיר זאת בסמוך], וכן דומם צומח חי מדבר, ארבע אמהות, ארבע מלכיות, ועוד.

(1571) לשונו למעלה פ"א מי"ח [תכו:]: "דבר זה הוא בעולם התחתון... ודבר זה ידוע, כי ההרכבה נעשה על ידי שהיסודות מתערבים, ונעשה ההרכבה". וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד הלכות א-ב, וז"ל: "ארבעה גופים הללו, שהם אש ורוח ומים וארץ הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע. וכל שיהיה מאדם ומבהמה ועוף ורמש ודג וצמח ומתכת ואבנים טובות... מחובר מארבעה יסודות הללו", ושם מאריך בזה. ובח"א לשבת קד. [א, מז.] כתב: "דע כי האל"ף בית"א האותיות הם יסודות התורה, והוא דומה בעולם כמו ד' יסודות, שהם התחלה לכל ההויות המורכבים שהם בעולם, וכך האלפא ביתא הם היסודות הפשוטים לכל התורה כולה. והתורה היא מורכבת מן האותיות הפשוטים האלו, כמו המורכבים בעולם שהם מורכבים מן הפשוטים" [הובא למעלה פ"א הערה 1602].

(1572) מבאר כאן שהמספרים עשר, שבע, וארבע, הם כנגד העולם העליון, האמצעי, והתחתון. אמנם באור חדש [עד.] כתב שהמספרים מאה, עשרים, ושבע הם כנגד העולם העליון, האמצעי, והתחתון, וז"ל: '"מאה ועשרים ושבע' [אסתר א, א]. וזה כי מספר מאה מתייחס אל עולם העליון, שהוא עולם ג'. וזה כי מספר מאה היא מדריגה השלישית, כי מספר אחדים הוא מדריגה ראשונה, ומספר עשרה מדריגה שניה, ומספר המאה הוא מדריגה שלישית. ומפני כך המאה הוא כנגד עולם ג', הוא עולם העליון... וכנגד עולם האמצעי הוא מספר עשרים. כי מספר עשרים מדריגה שניה, כמו שאמרנו, כי הוא ממספר העשירות, שהוא מדריגה השניה. ומספר עשרים הם שני פעמים עשרה, וזה ראוי לעולם האמצעי, שיש לו מדריגה שניה, לא כמו עולם העליון שהוא אחד. ועוד כי אינו נחשב העולם האמצעי אחד, כאשר יש בו חומר וצורה, ודבר זה הוא שנים... ואחר כך מספר שבע, ומספר זה הוא כנגד עולם התחתון. ומפני כי עולם הזה הוא עולם הרבוי, והוא הפך העולם העליון שהוא אחד לגמרי... אבל עולם התחתון הוא עולם הרבוי והפירוד, ולכך יש כנגד זה מספר שבע. ולא תמצא מספר מורה על פירוד וחלוק כמו מספר שבעה, שכל מקום שרוצה להזכיר רבוי חלקים מזכיר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', כלומר ברבוי דרכים ינוסו. וכן [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', כלומר הרבה פעמים יפול וקם... וכן הרבה מאוד. ולכך תמצא כל מספר ומספר מן אלו ג' מספרים מורה על עולם מיוחד, כמו שבארנו, ותדקדק בזה מאוד... כי המלכות שלו [של אחשורוש] היה מתעלה עד מה שאפשר. כי העולם הזה יש בו מעולם התחתון, ויש בו מענין עולם האמצע, ואף מן עולם העליון. ומן עולם הזה התחתון ראוי שיהיה לו מספר שבעה, ומן עולם האמצעי ראוי מספר עשרים, ומהעולם העליון ראוי מספר מאה". הרי שביאר שם שמספר שבע מורה על העולם התחתון, ואילו כאן מבאר שהוא מורה על העולם האמצעי. ויל"ע בזה.

(1573) בכת"י הוסיף כאן את הדברים הבאים: "ולא יאמר כי הצדיק מקיים את העולם שנברא בעשרה מאמרות, זהו עולם התחתון אשר האדם הוא [בו], אבל שיהיה הצדיק מקיים אף עולם העליון, והרשע הוא מחריב גם כן עולם העליון, זה אינו. לכך סמך אחריו מספר שהוא מורה על העולם העליון, שהוא קדוש ונבדל גמור... מספר עשרה, ואחר כך מספר שבעה, שמורה המספר הזה על עולם האמצעי. ואחר כך מספר ד', שהוא מורה על עולם התחתון, לומר כי הצדיקים מקיימים הכל, ורשעים מאבדים הכל".

(1574) פירוש - בהסבר הראשון שהביא עד כה, ביאר שהמספרים עשר שבע וארבע מורים על שלשת העולמות. ואילו בהסבר השני יבאר שמספרים אלו מורים על שלש

מדריגות הקיימות בעולם הזה גופא; גשמית, צורה ושכל עם החומר, ומדריגה אלקית נבדלת לגמרי.

(1575) כי בשני ההסברים האלו מבאר שישנן בבריאה שלש דרגות; גשמי, גשמי ורוחני, ורוחני לגמרי. רק ההסבר הראשון הראה זאת על ידי שלשת העולמות, וההסבר השני מראה זאת בחלוקה הקיימת בתוך העולם הזה עצמו. ודרכו של המהר"ל להורות שהסבריו השונים הם דרך אחת לגמרי, וכמבואר למעלה הערה 1326, ולהלן הערות 1775, 2069.

(1576) "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

(1577) נראה שכוונתו במה שכתב "**סדר** העולם" היא שכאשר הנך רואה שבעולם הזה גופא יש שלש מדריגות זו למעלה מזו, הרי זה מורה על סדר ותהליך מסוימים הקיימים בעולם, שהעולם הזה משתלשל ממדריגה עליונה ביותר, שיש בעולם סדר שמחמתו המדריגה הנמוכה יותר משתלשת מהמדריגה העליונה הימנה.

(1578) נראה שרוצה לומר שהתנא התחיל במספר עשרה, ומשם ירד למספרים של שבעה וארבעה. אך לא התחיל במספר ארבעה, ומשם טיפס ועלה למספרים של שבעה ועשרה. וזה מורה שהתנא בא להורות על סדר העולם, שהוא משתלשל ויורד ממקורו העליון.

(1579) פירוש - האדם אוהב את המושכל הראשון, המגיע אליו בתחילת הדעת, יותר מאשר המושכל השני, המגיע אליו רק לאחר עיון מעמיק יותר. כי כשם שהאדם מעדיף דרך קרובה על פני דרך ארוכה [כפי שלוט ביקש מהמלאכים "העיר הזאת הקרובה לנוס שמה" (בראשית יט, כ). וראה רש"י שמות יג, יז, וגו"א שם תחילת אות י], כך אדם מעדיף מושכל ראשון על פני מושכל שני. לכך אין להעמיס על האדם [המעדיף מושכל ראשון] דברים עמוקים, כי נפשו אינה חפצה לשמוע אותם. ובשמו"ר מא, ה אמרו "כל מי שהוא מוציא דברי תורה ואינן ערבין על שומעיהן ככלה שהיא עריבה לבעלה, נוח לו שלא אמרן".

(1580) מבאר שהאהבת התורה ודברי חכמים מכריעה שיש לגלות לאוהב דברים שהם מעבר לתחלת הדעת, אך לא ביאר כיצד הכרעה זו נעשית. ונראה, כי אין לומר דברי תורה שאינם ערבין על שומעיהן [כמובא בהערה הקודמת], אך כאשר השומע הוא אוהב את התורה, שוב אין לחשוש שהדברים לא יהיו ערבים על שומעיהם. ואודות שהאוהב מוכן לעמוד בקשיים ויסורין מחמת אהבתו, ונראה לבאר זאת, כי הסימן המובהק לאהבה הוא יכולת הנאהב לעמוד כנגד נסיונות וקשיים, וכפי שכתב בנתיב אהבת השם פ"א

[ב, מג:]: "כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות... כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים היסורים עליו אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקפה.] שהבטוי לאהבה הוא עמידה בנסיונות. והרמב"ן [דברים ז, ז] כתב: "כי הנבחר לאוהב היודע לסבול את אוהבו בכל הבא ממנו. וישראל ראוים לכך מכל עם... כי יעמדו לו בנסיונות, או יהודי או צלוב [שמו"ר מב, ט]". וכן נאמר [משלי יז, יז] "בכל עת אוהב הרע", וביאר המלבי"ם שם "הנה גדר הרע, שיאהב את רעהו תמיד בכל עת, ושבעת צרה תגדל אהבתו יותר". [הובא למעלה פ"א הערה 883, ופ"ד הערה 895, ולהלן הערה 2325].

(1581) מוסיף בזה טעם נוסף; הואיל והדברים הם ברורים מאוד, לכך בודאי הדברים יהיו ערבים על שומעיהם, ושוב אין לחשוש שבני אדם יסתפקו במושכל ראשון בלבד. ואודות השייכות בין ברירות הדברים לעריבות הדברים, הרי ידוע מאמר החכם "אין שמחה כהתרת הספיקות" [מצודת דוד משלי טו, ל, ומובא בשו"ת הרמ"א סימן ה]. ובירושלמי חגיגה פ"ב ה"א אמרו "והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני", והמיוחד בתורה שניתנה מהר סיני היא הברירות שבה. ובמדרש משלי פרשה א אמרו "אין שמחה אלא חכמה", והחכמה היא "חכמה" רק כאשר היא מבוררת, וכמבואר למעלה פ"א הערות 1422, 1425, 1436.

(1582) הולך לבאר שיש ג' מדריגות; גשמי, רוחני וגשמי, ורוחני נבדל. וכן ביאר שהאדם מורכב משלשה חלקים אלו; גוף, נפש, ושכל, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לה:], וז"ל: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". וחלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל [ראה למעלה פ"ד הערה 1221]. ובחידושי **ההלכות** שלו למסכת שבת [לא:] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף... ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 133, ולהלן הערות 1991, 2430]. והואיל והאדם הוא "עולם קטן", וכמבואר למעלה פ"א מ"ה [רסט:], לכך ברי הוא שג' חלקי האדם ימצאו בהקבלה בג' חלקי העולם.

(1583) אודות שהמדריגה הגשמית היא המדריגה הפחותה התחתונה, כן כתב למעלה פ"ד מ"ד [פה:], וז"ל: "גוף הגשמי ובמדריגה השפלה, הוא מדריגה הגשמית". וכן "דבר

שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [לשונו בח"א לקידושין סט. (ב, קמז:), והובא למעלה הערה 896]. ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות" [הובא למעלה פ"ד הערות 1217, 1307].

(1584) פירוש - הצורה מגבילה ומגדירה את החומר. כי בטרם בריאת אדם נאמר על הבהמות [בראשית א, כה] "**ויעש** אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על הבהמות [בראשית ב, יט] "**ויצר** ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם" [הובא למעלה הערה 1008, ולהלן הערה 2228]. ולמעלה פ"ד מכ"ג [תפו:] כתב: "לכך אמר ש'הוא היוצר', רוצה לומר שהוא צר צורה בתוך החומר, והוא מלשון 'צורה', שהוא בא על הצורה המוטבעת".

(1585) לשונו להלן פ"ו מ"י [ד"ה ולשון יצירה]: "לשון יצירה נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה, שהוא מלשון צר צורה. שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] כתב: "כי בוודאי הצורה עומדת בחומר, והחומר מקבל ונושא לצורה, והיא כמו בית אל הצורה" [הובא למעלה פ"א הערה 767]. וביבמות סג. אמרו "מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה, ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה", ובח"א שם [א, קלו.] כתב: "וכאשר תבין עוד ותעמיק בזה, כי האדם כאשר לא נמצא לו זוגתו, והאדם שהוא כמו צורה, צריך הוא לדבר שהוא אליו כמו חומר, וכאשר עדיין לא נמצא הנקיבה, שהיא לאדם כמו חומר לצורה, אז יש לצורה זאת התחברות אל הדברים שהם יותר חומרים, והם כל בעלי חיים שאינם מדברים. והכל כדי שימצא לו דבר שהוא לו נושא, והוא כמו חומר, כי הצורה אי אפשר מבלעדי חומר, ולפיכך אומר

שבא על כל בהמה חיה ועוף". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות מב, ובבאר הגולה באר החמישי [סב:], והובא למעלה פ"ב הערה 1032, ולהלן הערה 2222.

(1586) אודות ההבדל בין שכל לצורה, כך כתב באור חדש [סג.], וז"ל: "כשם שיש לכל אומה מהות שכלי, כך יש לכל אומה ואומה צורה מיוחדת... וההפרש שיש בין המהות ובין הצורה, כי המהות הוא שכלי בלבד [וזהו הכתב], אבל הצורה אינו שכלית, רק שעל ידי הצורה נמצא הדבר בפעל... כי הלשון הוא מוציא הדבור אל הנגלה, ולכך יקרא הצורה, שעל ידה נמצא בפעל. כי הלשון יוצא אל הנגלה ונמצא בפעל".

(1587) כפי שכתב למעלה פ"ב מ"ט [תרפג:], וז"ל: "כח שכלי על הכל, ואין ספק כי כח שהוא נבדל יש לו נושא, ואי אפשר מבלי נושא". ו"נושא" הוא משרת חומרי לדבר נעלה יותר, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:]: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע". ובגו"א בראשית פ"ב סוף אות יט כתב: "כל כח בעולם הוא צריך אל נושא", ושם הערה 57. וכן כתב בנתיב התורה פ"י [א, מה.], ותפארת ישראל פכ"ד הערה 73 [הובא למעלה פ"ב הערה 985]. ולמעלה פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "מקבל האדם כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא".

(1588) דוגמה לדבר; למעלה פ"א מ"א [קלא.] כתב: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר... אמנם יהושע נמשל ללבנה [שם], שיש לה גוף, מקבל זוהר מן החמה". ולמעלה בהקדמה [יא.] כתב: "כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי".

(1589) אודות שעולם הזה הוא עולם גשמי, כן כתב למעלה פ"א מ"ה [רס.], וז"ל: "כי העולם הזה שהוא גשמי, מדריגתו מדריגת האשה, שהיא בעלת חומר", ושם הערות 770, 771, ושם משנה י [שיב:], והערה 1062. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל". ובנצח ישראל פט"ו [שס.] כתב: "אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה האלקית, אין ראוי להם". וכן כתב למעלה פ"ב מ"י [תשפה:], ושם הערה 1491, ולמעלה פ"ג תחילת מי"א, ושם הערה 1082. ולמעלה פ"ד מ"ה [קיג.] כתב: "כי מצד העולם הזה הגשמי, רחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי", ושם הערות 540,

1589. ובבאר הגולה באר הששי [קפו:] כתב: "כי העולם הזה גשמי, ושלימות הגשמי הוא ששה... והרי העולם נברא בששה ימים" [הובא למעלה הערה 62].

(1590) אודות שהתורה היא נבדלת לגמרי, כן כתב למעלה בהקדמה [יא.], וז"ל: "התורה נקראת 'אור' [משלי ו, כג], כי אין האור תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר", ושם הערה 29. כן נתבאר למעלה הרבה פעמים, ששכל התורה נבדל מן האדם החומרי. וכגון, למעלה פ"א מי"ג [שנה:] כתב: "התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל". ולמעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1254] כתב: "כי התורה מצד מדריגתה ומעלתה העליונה, שהיא חכמה אלקית, היא קשה לקנות כזהב וככלי פז, שהם דברים שהם אינם עם האדם, ורחוקים שימצא האדם אותם... במה שהתורה היא שכל עליון אלקי". ובאור חדש [קמח:] כתב, וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן השם יתברך מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טז] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי" [הובא למעלה פ"ד הערה 1143].

(1591) כמו האור [ראה הערה 1588], ועם ישראל [יבואר בהמשך]. ואודות שיש בעוה"ז דברים נבדלים מן החומר, כן כתב בנצח ישראל ר"פ כא [תמד.], וז"ל: "אשר העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה, כמו שהתבאר למעלה גם כן. ודבר זה מבואר, ואין מכחיש אותו מי שיש בו חכמה. ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי. ובחינה זאת

היא מצד הפועל, שהוא נבדל מן הגשמי. ויש בעולם הזה גם כן בחינה גשמית, וזה מצד הנברא עצמו, שהוא גשמי. וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית. לכך יש לישראל התורה והמצות, וכל זה דברים אלקיים בלתי גשמיים. ומפני כי העולם הזה הוא גשמי, והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם. ואלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. כנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה. ומפני שיש בכל שטח אמצעי, והוא מסולק מכל ד' צדדין, לכך כנגד זה הוא המלכות הקדושה, הוא מלכות ישראל". ובנצח ישראל פל"ו [תערב:] כתב: "כי מציאות העולם הזה הם שני דברים; דברים גופנים, ובלתי גופנים, ודבר זה ידוע". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.] כתב: "כי ששת ימי בראשית ברא הקב"ה עולם הזה, ואל עולם הזה מצורף המדריגה עליונה הזאת שיגיעו ישראל אליה, ושניהם ביחד נבראו... שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית", וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות כא [הובא למעלה הערה 63]. וראה למעלה הערה 1601, ולהלן הערה 1798.

(1592) בתקו"ז [מא: (תקון יט)] איתא "אין שכינה שורה בפחות מעשרה", ובסנהדרין לט. אמרו "כל בי עשרה שכינתא שריא". ובספר התניא, אגרת הקודש, פרק כג, כתב: "שמעתי מרבותי, כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד, אף שאינם מדברים בדברי תורה, תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית משכינתא דשרי עלייהו, עד שהיה מתבטל ממציאותו לגמרי" [הובא למעלה הערה 55].

(1593) ברכות כא: "כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה". ותוספות עירובין צב: [ד"ה תשעה] כתבו "דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה". ועיין בראש ברכות פ"ז אות כ שביאר שאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה מפני שהשכינה שורה על כל עשרה מישראל. ובשיחת מלאכי השרת לרבי צדוק הכהן, פרק שלישי, כתב: "וידוע שבמספרים המספר עשרה הוא מספר שלם... וכן נהגו חז"ל בכמה מקומות לחשוב עשרה למספר שלם, כמו אין עדה פחות מעשרה [ברכות כא:], כל בי עשרה שכינתא שריא [סנהדרין לט.], וכהנה הרבה". ולמעלה פ"ג מ"ו [קנו:] כתב: "ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה", ובהמשך המשנה שם [קעה:] כתב: "מספר עשרה הוא מיוחד בכל מקום למדריגת הקדושה", ושם הערות 700, 797. ולמעלה במשנה ו [לאחר ציון 901] כתב: "וכבר התבאר כי כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות

מעשרה, כמו שהתבאר למעלה כמה פעמים, והוא דבר מבואר מאד" [ראה למעלה הערה 902].

(1594) לשונו למעלה במשנה א [לאחר ציון 52]: "ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה, כמו שבארנו למעלה [פ"ג מ"ו] אצל 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', שהשכינה היא עם עשרה. שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו [שם] כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה. והכל נרמז במה שכתוב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים'. העולם הבא נברא ביו"ד [מנחות כט:], מפני כי היו"ד מספרה עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה. לכך השכינה עם מספר זה". וראה למעלה הערות 82, 229, 233, 366, 429, 598, 905, שבכל המקומות האלו חזר ושנה יסוד זה.

(1595) למעלה משנה א [לאחר ציון 58].

(1596) לשונו שם: "והכל נרמז במה שכתוב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים'. העולם הבא נברא ביו"ד, מפני כי היו"ד מספרה עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה. לכך השכינה עם מספר זה. אבל עולם הזה נברא בה"א, כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה. וההי"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד. ויש לדעת כי הד' מורה על רוחב ואורך, כאשר בצורת הד' קו נמשך ברוחב, וקו נמשך באורך, וזהו רוחב ואורך. ומורה הדבר הזה על התפשטות השטח לאורך ורוחב. ודבר זה בארנו בכמה מקומות בספר גבורות השם כי הד' מורה על התפשטות השטח באורך וברוחב, שהוא התחלת עולם הזה הגשמי... והנקודה שהיא בתוך הד' עד שנעשה ממנו אות ה', והנקודה שהיא יו"ד נבדלת מן הד', עד שההי"א יש בה שני דברים; דלי"ת, וגם יו"ד. [הדלי"ת] מורה על התחלת התפשטות הגשמי, והיו"ד מורה שהעולם הזה מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העולם הזה גשמי מכל וכל. ולכך היו"ד היא בתוך הד', והד' מקבל היו"ד, ואין היו"ד נוגע, כי אין הדבר שהוא נבדל מעורב עם הגשמי. ולכך היו"ד היא נבדל מן הד', ואינו נוגע. ולפיכך נברא העולם הבא ביו"ד, ופירוש זה ברור", וראה להלן הערה 1601.

(1597) יסוד נפוץ בספריו. וכגון למעלה בהקדמה [טו:] כתב: "ארבע מלכיות הם כנגד ארבע רוחות העולם", ושם הערה 52 הובאו מקבילות רבות לכך. ובגבורות ה' פכ"ג [קא:] כתב: "מספר ארבע מתיחס לגלות, לפי שמספר ארבע הוא נגד ארבע רוחות, שהפיזור הוא בד' רוחות". ושם פ"ס [רסט:] כתב: "לפיכך הם ארבע כוסות... וכל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה, יש בו רבוי מחולק לארבע. כי מספר זה הוא מספר הרבוי שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים, ואלו דברים הם ארבע לשונות של גאולה. וסוד הזה הוא מבואר בתורה [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן, כשהוא בא אל עולם הטבע, הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים, כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ו אות כא [ד"ה ויש], גבורות ה' פ"ו [לז:], שם ר"פ י [ס:], ועוד [הובא למעלה פ"ג הערה 725].

(1598) לשונו למעלה פ"ג מ"ו [קס:]: "כי מספר ד' הוא מספר מחולק, לפי שהוא כנגד ד' צדדין, אשר ד' צדדין הם מחולקים כל אחד הוא צד לעצמו. ולכך יאמר הכתוב על הפירוד והחלוק [זכריה ב, י] 'כי כארבע רוחות פרשתי אתכם', וזה מפני כי ד' רוחות הם מחולקים ומופרדים". ובבאר הגולה באר הששי [סוף רסט:] כתב: "הצדדין מתחלפים גם כן בעצמם, במה שזה צד מזרח, וזה צד מערב". ושם בהמשך [שא:] כתב: "כי הצדדין הם מחולקין. וזה כי הצדדין הם משתנים בענינם, כי צד מזרח אינו כמו צד מערב בענינו, וצד מערב אינו כמו צד מזרח, וצד דרום אינו כמו צד צפון בענינו, וצד צפון אינו כמו צד דרום בענינו, כי כל אחד משתנה. וכן אמרו בפרק ב' דבתרא [ב"ב כה:] 'מן החדר תבא סופה' [איוב לז, ט], זה רוח דרומית וכו', כמו שמבואר שם כל רוח ורוח מיוחד". והפסוקים שם [איוב לז, ט-י] הם; "מן החדר תבוא סופה וממזרים קרה מנשמת אל יתן קרח ורוחב מים במוצק". ודרשו על כך בגמרא [ב"ב כה:]: "'מן החדר תבא סופה' זו רוח דרומית, 'וממזרים קרה' זו רוח צפונית, 'מנשמת אל יתן קרח' זו רוח מערבית, 'ורחב מים במוצק' זו רוח מזרחית". ואודות שהצדדים השונים מורים על מהויות שונות, כן כתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יח], וז"ל: "ארבע רוחות... מחולפים ומחולקים, שכל צד נגד השני... כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח... ואל המערב הוא שכנגדו, ששם שוקע האור, התיחס הפסד הנמצאים. ואל הדרום, שזה הצד נקרא 'ימין' בכל מקום, ושם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתייחס לשם הכח הגדול. וצד צפון הפך זה, כמו שיקרא צד 'דרום' ששם השמש

דר ברומו של עולם, כך יקרא צד 'צפון', ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתייחסים הדברים הצפונים בלתי נגלים שהשם יתברך פועל בעולם, והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים". ובנצח ישראל פכ"א [תמה.] כתב: "ד' רוחות העולם, אלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. וכנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה". ובגבורות ה' פנ"ח [רנח.] כתב: "ארבע צדדים, אשר כל צד הוא בפני עצמו". ובחי"א לתמיד לא: [ד, קמט:] כתב: "כל רוח מרוחות העולם יש לו ענין מיוחד". **דוגמה לדבר**; נאמר לגבי המרגלים [במדבר יג, כא] "ויעלו ויתורו את הארץ ממדבר צין עד רחוב לבוא חמת", ופירש רש"י שם "הלכו בגבוליה באורך וברוחב כמין גם". וכתב שם הגו"א [אות יג]: "ואם תאמר, למה הלכו באורך וברוחב, אם רצו לעמוד על כל הארץ, עדיין לא הלכו בכל מקום. ויראה שהארץ משתנה באורך וברוחב, כי הארץ שקרובה יותר למזרח או למערב, משתנה. וכן מצפון לדרום, דרך הארצות להשתנות. וזה סיבת כל שינוי הארצות שהם בעולם, משתנים בשביל זה, לפי הקרוב והרחוק ממזרח וממערב ומצפון ומדרום. ולפיכך הלכו בארץ באורך וברוחב. והשתא הלכו ממזרח למערב, ומצפון לדרום, ועמדו על כל הארץ. לאפוקי אם היו הולכין באלכסון, שלא היו הולכין ב' הרוחות. וכשהלכו כמין גם יונית, כבר הלכו כל הרוחות, ואינם צריכים יותר, אף על גב שלא הלכו המקומות כלם בפרט" [הובא למעלה פ"ג הערה 726].

(1599) יש להעיר, כי למעלה פ"ג מ"ג [קה:] כתב שמספר שתים מורה על החילוק הגמור, וכלשונו: "כי שנים הם מחולקים, ואין למספר זה מאחד כלל. ולפיכך לא תמצא מספר שנקרא לגמרי על שם רבוי כמו 'שנים', במ"ם הרבוי, כי שנים תחלת הרבוי, ולכך יבא מלת 'שנים' במ"ם הרבוי... כי השנים אין בהם אחדות", ושם הערות 481, 484. ובנצח ישראל פמ"ה [תשסג:] כתב: "כי השנים הם כנגד שני הפכים, והם מחולקים ואין להם אחדות כלל. ולכך שנים יש בו הרבוי, ואין בו אחדות, אחר שהם כנגד שני הפכים אשר לא יתאחדו. אבל מן שנים ואילך אי אפשר שיהיו שלשה הפכים, ולפיכך בג' יש התאחדות, ולא בשנים שיש בו רבוי". וכן כתב בח"א לסנהדרין צז: [ג, רי: (הובא למעלה פ"ג הערה 487)]. ויל"ע בזה. ואולי יש ליישב, כי מספר שתים מורה על החילוק מצד ההפכים, שאי אפשר שיהיו יותר משני הפכים. אך מספר ארבע מורה על החילוק מצד הפיזור, שאי אפשר שיהיה יותר פיזור.

(1600) כן השריש כמה פעמים שהרוחני הוא אחד, ואילו הגשמי הוא מרובה ומחולק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם

תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקוב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחדות", וראה שם הערות 70, 74, 90. ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השי"ת העוה"ז, כי העוה"ז יש בו חילוק... ועוה"ב שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]", ושם הערה 93. וכן הוא באור חדש [סב.]. וראה בתפארת ישראל פס"ב הערה 29, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 484. **ומקור מפורש** לכך הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי" [הובא למעלה פ"ב הערה 173, פ"ד הערה 191, ולמעלה הערה 293, ולהלן הערות 1824, 2229].

(1601) למעלה במשנה א [לאחר ציון 61] כתב: "עולם הזה נברא בה"א [מנחות כט:], כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה. והה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד". הרי אות הדל"ת שנמצאת באות ה"א מורה על גשמיות העולם הזה, ואילו אות היו"ד שנמצאת באות דל"ת מורה על רוחניות העולם הזה. ואלו דבריו כאן שמספר ארבע מורה על הגשמיות, ומספר עשר מורה על הרוחניות. וראה למעלה הערות 1591, 1596.

(1602) יש להבין, כי גם בהסברו הקודם [שמספר שבע מורה על העולם האמצעי (מציון 1561 ואילך)] כתב שמספר שבע הוא בין המספרים ארבע ועשר, אך לא טרח להורות זאת כל כך בפרטות כפי שטרח כאן ["כי מספר שבעה שלשה יותר מן ארבעה, והוא פחות שלשה מן עשרה, והרי מספר הזה ביניהם"], ורק כתב [לאחר ציון 1565]: "ראוי שיהיה עולם האמצעי שבעה, כי מספר שבעה הוא אמצעי בין עשרה ובין ד'", ומאי שנא כאן שהרחיב יותר. ונראה, כי למעלה בא להורות שיש עולם בפני עצמו הנמצא בין העולם העליון לעולם התחתון. אך כאן בא להורות שיש דרגת ביניים בין הדרגה הנבדלת לדרגה הגשמית, ודרגת ביניים זו כוללת בתוכה את שתי הקצוות, כדין כל אמצעי המאחד בתוכו את הקצוות, משום שאין לו נטיה לקצה זה יותר מאשר לקצה זה. לכך דוקא כאן הראה באצבע כיצד מספר שבע עומד בדיוק בקו המחצה בין ארבע לעשר, כדי להורות שאין למספר שבע נטיה לאחת מהקצוות. מה שאין כן למעלה, שבא להורות שהאמצעי חולק מקום לעצמו ועולם לעצמו, לכך לא הוזקק להדגיש שמספר שבע עומד על קו המחצה ואינו נוטה לשום קצה. וראה הערה הבאה. **ואודות שיש** אמצעי שחולק מקום לעצמו, ויש אמצעי המשלב את הקצוות, כן כתב בבאר הגולה באר הששי [רצה:], וז"ל: "האמצע יש לו שלשה חלקים; יש לו בחינה מה אל מה שלמעלה, ויש בחינה במה אל מה של מטה, ויש לו בחינה מיוחדת מה שאינו שייך לא למעלה ולא למטה". וכפי שמצינו בהגדרת "אמצע"; מחד גיסא "לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל" [לשונו בנצח ישראל פ"א (טז:)], "האמצע הוא משותף אל כל הצדדין" [לשונו בבאר הגולה באר הששי (רנו.)], וכן "כל אמצע יש לו ימין ושמאל" [לשונו בנצח ישראל פ"ה (פה.)]. ומאידך גיסא כתב בנצח ישראל פי"ג [של:]: "כל אותיות באלפ"א בית"א אין להם נפילה, חוץ מן הנו"ן. והטעם הוא, שכאשר תשים אותיות מנצפ"ך בסוף האלפ"א בית"א, ויהיו י"ג אותיות לפניהם, וי"ג לאחריהם, תהיה אות נו"ן אות י"ד עומד באמצע. וידוע כי כל דבר שהוא באמצע עומד בעצמו, ואין לו סמך, כי אין לו חבור לא לימין ולא לשמאל", ושם הערה 110. **ויש בזה** הטעמה נפלאה; כי בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] ביאר שאות מ"ם היא האות האמצע של האלפ"א בית"א. וכן כתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.]: "כי יש י"ג אותיות מן א' עד אות אמצעי מן 'אמת', שהוא מ"ם באלפ"א בית"א, וכן יש י"ג אותיות מן המ"ם הפתוחה עד התי"ו באלפ"א בית"א", וכן הוא למעלה פ"ה מ"ז [לאחר ציון 1054]. ואילו בנצח ישראל פי"ג [שהובא כאן] ביאר שאות נו"ן היא אות האמצע באלפ"א בית"א, ולא אות מ"ם. וברור הוא שכאשר אותיות מנצפ"ך מושמות לבסוף האלפ"א בית"א, האות הארבע עשרה היא נו"ן, ואילו כאשר אותיות

מנצפ"ך מושמות בתוך האלפ"א בית"א [בסמיכות לאותיות הפתוחות שלהן] אזי אות הארבע עשרה היא אות מ"ם פתוחה. אך מהו פשר כפילות זו. ועוד, שבנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "וכמו שתראה כי אותיות 'אמת' האל"ף היא ראשונה באלפ"א בית"א, והתי"ו אחרונה באלפ"א בית"א, והמ"ם באמצע אלפ"א בית"א... והכל מצורף ומחובר אל המ"ם, כי הכל מצורף אל האמצע... **והכל נסמך** למ"ם שהוא אמצעי". ואילו לגבי האות נו"ן כתב בנצח ישראל [שהובא כאן] "אות נו"ן אות י"ד עומד באמצע... **ואין לו סמך**". הרי שהסימן המובהק של אות מ"ם הוא שהכל נסמך אליו, ואילו הסימן המובהק של אות נו"ן הוא שאין לו סמך. ושני הסימנים ההפוכים האלו נובעים מהיות אותיות אלו האות האמצעית של האלפ"א בית"א, וכיצד דברים הפוכים נובעים משורש אחד. אלא הם הם הדברים. כי יש לאמצע שני מאפיינים; מחד גיסא הוא המחבר את הקצוות, ועל כך מורה אות מ"ם. ומאידך גיסא האמצע עומד לעצמו, ואינו מצטרף לקצוות, ועל כך מורה אות נו"ן. אמור מעתה, אות מ"ם מורה על האמצע המתחבר לקצוות [כאשר אותיות מנצפ"ך משולבות בתוך האלפ"א בית"א], ואות נו"ן מורה על האמצע שאינו מתחבר לקצוות [כאשר אותיות מנצפ"ך מופרשות לסוף האלפ"א בית"א]. אלו הם שני הפנים לאמצע, וכמשתמע מדבריו כאן. **ושמעתי** ממו"ר שליט"א, שהנה נאמר [שמות טז, טו] "ויראו בני ישראל ויאמרו איש אל אחיו **מן** הוא כי לא ידעו מה הוא וגו'". הרי תיבת "מן" מורה על אי בהירות [וכן בארמית "מנא לן"]. וזאת משום שתיבה זו מורכבת משתי אותיות האמצע של האלפ"א בית"א, וכל אמצע אין בו הכרע לשום צד, לכך הוא מורה על אי בהירות, ודפח"ח. ונראה לחדד נקודה זו, שסו"ס אי בהירות זו אינה מתבטאת בכפל אותיות מ"ם, או בכפל אותיות נו"ן, אלא דוקא מצירופם להדדי של אותיות מ"ם ונו"ן. כי חלק מאי בהירות האמצע הוא גם משום שמחד גיסא הוא מקשר הכל [אות מ"ם], ומאידך גיסא הוא עומד לעצמו [אות נו"ן], ולכך תיבת "מן" מורה בעליל על העדר הכרעה ובהירות. וגיסי הרה"ג ר' אריה ברגמן שליט"א הוסיף, שאף תיבת "נם" ["מתנמנם"] שייכת לכאן, שהרי אמרו בגמרא [מגילה יח:] "היכי דמי מתנמנם, נים ולא נים, תיר ולא תיר, דקרו ליה ועני ולא ידע לאהדורי סברא, וכי מדכרו ליה מידכר". ובספר השרשים לרד"ק, שורש נום, כתב: "התנומה אינה חזקה כמו השינה, רק היא מעט מעט". הרי שמדובר בדבר שאין לו הכרע, ולכך אף הוא מורכב מאותיות נו"ן ומ"ם. והוסיף לבאר, שסדר האותיות של תמיה הוא מתחיל במ"ם ["מן"], ואילו סדר האותיות של נמנום מתחיל בנו"ן ["נם"], כי במן [שהיה מאכל ישראל במדבר] היה תחילתו בהבנה, ורק סופו אינו מובן [רש"י במדבר כא, ה "בלחם הקלוקל - לפי שהמן

נבלע באיברים קראוהו 'קלוקל'. אמרו עתיד המן הזה שיתפח במעינו, כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא"]. וכן כל תמיה, תחילתה בהבנה, וסופה בתמיה. ואילו בתנומה הסדר הוא הפוך; כי בתחילה "לא ידע לאהדורי סברא", אך לבסוף "כי מדכרו ליה מידכר", ולכך שם סדר האותיות הוא "נם". ודו"ק [הובא למעלה פ"א הערה 1387].

(1603) אודות שהאמצעי משלב בתוכו את הקצוות, והכל מצטרף אל האמצעי, הנה זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בגו"א בראשית פ"ד אות י כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות". ושם שמות פכ"א סוף אות ג כתב: "כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע". ושם במדבר פ"ד אות יט כתב: "כי האמצעי לעולם דומה אל הכלל, לפי שהאמצעי הוא נוטה לשני הצדדין". ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "האמצעי מאחד שני קצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד האמצעי". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "האמצע... משותף לכל". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסד.] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל, ומקבל מן הכל בעבור שהוא תוך הכל, ומתחבר הכל אליו... שהכל מתחבר אל האמצעי". ובנצח ישראל פ"א [טז:] כתב: "כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ובבאר הגולה באר הששי [רנו.] כתב: "אשר האמצע הוא משותף אל כל הצדדין". וראה למעלה פ"א הערה 1387, ופ"ג הערה 489, ובפרק זה למעלה הערה 1043, וההערה הקודמת..

(1604) לאחר ציון 1583, שכתב: "המדריגה שהיא על זאת היא שאינה גשמית לגמרי, גם אינה נבדלת לגמרי, והיא מדריגת הצורה שהיא בחומר. ואי אפשר לצורה שהיא בלא חומר, רק היא עם החומר. או מדריגת השכל שהיא עם החומר, ואי אפשר שיהיה השכל בלא חומר".

(1605) בא לבאר יותר כיצד מספר שבע מורה על חיבור הרוחני עם הגשמי בכך שהששה מורה על הגשמי, והשביעי מורה על הרוחני.

(1606) למעלה [מציון 1591 ואילך].

(1607) כן מבואר בספר היצירה פ"ד מ"ג. ו"שש קצוות" פירושו כאן ששה כיוונים של התפשטות, כנגד ששה הצדדים [ימין שמאל, קדימה אחורה, ולמעלה למטה]. וכן כתב בגבורות ה' פ"ג [כו:]: "הגשם הוא השלם בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה, דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו".

(1608) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. כגון, בגבורות ה' פס"ט [שיח.] כתב: "דע כי הדבר שהוא שלם מבלי חסרון הוא דבר שיש לו ששה קצוות וביניהם האמצעי שהוא נקרא היכל הקודש מכוון באמצע, ומפני שהיה לאבות שהם שלשה ביחד דבוק לגמרי בו

יתברך שהוא דבוק שלם ומספר שבעה הוא השלם שהוא נגד שש קצוות והאמצעי ביניהם, ולפיכך כל האבות ביחד ראוי להם לבנות שבעה מזבחות במה שהיה להם דבוק בשלימות". וראה למעלה הערה 1029. וכן הזכיר זאת בגבורות ה' פ"ע [שכא:], ח"א לר"ה כא: [א, קכב.], ועוד.

(1609) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי הצדדים... יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם אשר יש לו רחקים". ובגבורות ה' פ"ע [שכא:] כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם] ושם הערה 93, גבורות ה' פמ"ו [קעה:], תפארת ישראל פ"ז [קיח.], נצח ישראל פכ"ז [תקסב.], נצח ישראל פנ"ט [תתקב:], נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], דרשת שבת תשובה [עט.], ועוד [הובא למעלה פ"ב הערה 552, ובפרק הזה הערות 69, 594, 1241].

(1610) לשונו בתפארת ישראל פ"ע [תתרצו:]: "כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד, שכל דבר שיש לו רוחק, מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "ישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית.... אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'". ובדרשת שבת תשובה [עט.] כתב: "אות יו"ד מורה על שאינו גוף, כי גדר הגוף הם הרחקים המתחלקים כאשר ידוע, והיו"ד אין אות קטן מאות זה, ואין לו שעור ברוחב ואורך שיתחלק, ולכך האות יו"ד מורה על בלתי גוף וגשם" [הובא למעלה פ"ב הערה 552]. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "אמנם השביעי שהוא האמצעי, ונקרא 'היכל הקודש', הוא מכוון באמצע. לפי שהאמצעי נבדל מהכל, שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין. ומפני כך האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש

מכוון באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]... האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע, נבדל מן הצדדים שהם רחקים. ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם, אלו הם שש צדדי העולם, עם היכל הקודש, הוא האמצעי".

(1611) כי כל קדושה היא הבדלות מן חומריות הגשם, שהרי "דבר זה בארנו הרבה מאד, שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי" [לשונו למעלה לפני ציון 1249, וראה להלן הערה 2018]. ואודות שהאמצע הוא קדוש, כן כתב בגבורות ה' פ"ס [רעא.], וז"ל: "האמצע הוא נבחר לקדושה, וסימן לזה ארבעה דגלים שהיו לארבע רוחות [במדבר ב, א-כה], ואוהל מועד, מחנה שכינה, באמצע [שם פסוק יז], דבר זה מורה לך כי הקדושה באמצע". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקב:] כתב: "דבר זה בארנו במקומות הרבה, כי האמצעי ראוי שהוא נבדל מן הגשם. שהגשם הוא שיש לו רחקים, ומפני כך הקצה שיש לו רוחק, מסוגל לגשם אשר הוא בעל רוחק. אבל האמצעי שאין לו רוחק, שהרי הוא עומד באמצע, ולפיכך האמצעי מיוחד שהוא נבדל ביותר. כמו שתמצא פעמים הרבה בזה החבור. שלכך בית המקדש, שהוא אוהל קדושה, הוא באמצע העולם. וכמו שהחליטו רבותינו זכרונם לברכה המאמר בספרי בפרשת בהעלותך [במדבר ח, ב] מכאן שהאמצעי משובח". וראה להלן הערה 2040.

(1612) ממדריגת מספר עשרה. וכן כתב למעלה בתחילת משנה ח [לאחר ציון 1076]: "כי התנא זכר בכאן מה שנמצא בעולם מספר שבעה, זה הוא למטה ממדריגת עשרה".

(1613) ויק"ר כט, יא: "כל השביעין חביבין לעולם... בשנים שביעי חביב, שנאמר [שמות כג, יא] 'והשביעית תשמטנה ונטשתה'... בימים שביעי חביב, שנאמר [בראשית ב, ג] 'ויברך אלקים את יום השביעי'. בחדשים שביעי חביב, שנאמר [ויקרא כג, כד] 'בחודש השביעי באחד לחודש'", ופירש המהרז"ו שם: "בחודש השביעי - ונתנו בו מצות הרבה; ר"ה, שופר, יוה"כ, תשובה מחילה סליחה וכפרה, סוכה, לולב ד' מינים, ניסוך המים, קרבנות הרבה שבעים פרים, ערבה, עצרת, חג האסיף". ובר"ה יא. אמרו '"בירח האיתנים' [מ"א ח, ב], דתקיפי במצות", ופירש רש"י שם "דתקיף במצות - שופר, יום הכיפורים וסוכה, לולב, וערבה, וניסוך המים". ובח"א לר"ה י: [א, צה:] כתב: "השביעי בחדשים, הוא באמצע החדשים, ובזה הוא נבדל מן שאר החדשים. ודע כי שני אברים באדם הם קדושים, והוא הלב והראש. וכנגד אלו שני דברים, הם ניסן ותשרי. כי תשרי הוא דומה לראש, לפי ששם השכל שהוא קדוש לגמרי. וכן החודש הזה שהוא שביעי, שהוא קדוש לגמרי, וכמו שאמרו במדרש שלכן נבחר השביעי לקדושה הן בימים בחדשים בשנים וכו', כמו שמבואר במדרש ויקרא רבה. ותשרי הוא השביעי, כי הז'

הוא לעולם נבחר וקדוש, בשנים שנת השמיטה, ובימים ימי השבת, ולפיכך בחדשים ג"כ נבחר להיות קודש". ובגבורות ה' פי"ט [פט.] כתב: "'ולכהן מדין שבע בנות' [שמות ב, טז]. ויש לדקדק, למה הוצרך לומר מנין הבנות. ויראה לומר כי השביעית מקודשת מן השאר, ולכך תמצא כי השביעי מקודש בימים ובחדשים ובשנים, כדאיתא בויקרא רבה פרשת אמור, ובשביל זה היתה צפורה מיוחדת להדבק בגוף קדוש כמו משה".

(1614) לשונו למעלה במשנה ט [לאחר ציון 1283]: "השמיטה, הוא מצד קדושת הארץ, שהרי כתיב [ויקרא כה, יב] 'כי יובל היא קודש תהיה לכם מן השדה וגו'. וכן השמיטה היא קדושה בודאי לארץ, שהרי פירות שביעית שם קדושה עליהם. ועוד, השביעית שבת היא, ובשבת כתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. וצוה הכתוב לנהוג קדושה בארץ שלא לעבוד אותה, עד שהיא קדושה כמו בשבת".

(1615) כמבואר למעלה כמה פעמים. ובגבורות ה' פ"ע [שכא:] כתב: "ודבר ברור הוא כי הגשם הפשוט אשר יש לו הרחקים... יש לו שש פיאות, דהיינו פאת המעלה ופאת המטה, ופאת הימין ופאת השמאל, ופאת הפנים ופאת האחור, והם שש פיאות. ומפני כי אלו פיאות נוכחים זה לזה, נחשב האמצעי שאינו פיאה, רק עומד באמצע, לענין בפני עצמו. והם נקראים שש קצוות עם היכל הקודש מכוון באמצע. כי האמצעי מה שהוא באמצע, אין לו בחינות שום צד כלל, ודבר זה יש לו מעלה נבדלת מן הגשם, כי כל גשם יש לו התפשטות צד, שזהו ענין הגשם התפשטות הרחקים, והאמצעי שעומד באמצע מתיחס לדבר בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך נקרא 'היכל הקודש', מקודש מן הגשמי, וכבר הארכנו בזה".

(1616) פירוש - היום השביעי מקבל מששת הימים שקדמו לו, וכמו שאמרו [ע"ז ג.] "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". וכן שנת השביעית ניזונת מהיבול של השנה הששית, שנאמר [ויקרא כה, כ-כא] "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים".

(1617) "למטה מן הראשונה" פירושו למטה מן המדריגה של מספר עשר.

(1618) דוגמה לדבר; הפה הוא נחשב שביעי, וכפי שכתב רבינו בחיי [דברים כג, כד], וז"ל: "הפה שביעי בנקבי הראש, שהם שבעה; שני אזנים שני עינים שני נחירים, והפה הוא השביעי. והקב"ה בחר בשביעי... ברא שבעה ימים, ובחר בשבת. וכן בחר בפה להללו ולשבחו, כי הוא הכלי לשבח בו שם קדשו". וכן הוא בפירוש גר"א לספרא דצניעותא פרק ג. והרי כל מהות הדיבור הוא חבור הגוף והנשמה, וכמו שנאמר

[בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", ותרגם שם אונקלוס "והות באדם לרוח ממללא". הרי מקרא מפורש הוא שהדיבור הוא מורה "על חבור הקודש אל הגשמי", והדיבור עומד בסוד שבעה. ועוד אודות שהדיבור מורה על חבור הגשמי לנבדל, ראה למעלה פ"א הערה 1464, ופ"ב הערה 1042. **דוגמה נוספת**; בתפארת ישראל פכ"ז [תיא:] ביאר מדוע התורה ניתנה בשבת [שבת פו:], וכלשונו: "קבלת התורה ביום השבת. וזה מפני כי הקבלה יותר ראויה ביום השבת, וזה מפני שהוא יום שבאה בו הברכה מעליונים לתחתונים, דכתיב [בראשית ב, ג] 'ויברך אלהים את יום השביעי וגו'". הרי יום השביעי מוכן שתבא הברכה מעליונים לתחתונים. ומפני זה הוא מוכן שתבא התורה מן עליונים לתחתונים גם כן, שאין לך יותר מן התורה, שכולה ברכה. ואין לך יום שראוי שתבא לעולם רק יום השבת, שהוא יום מיוחד להגעת הברכה אל התחתונים" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 189]. הרי שחיבור הרוחני עם הגשמי נעשה ביום השביעי. **דוגמה נוספת**; בהספד [קפה] כתב: "זהו מה שכתוב [איוב ה, יט] 'בשש צרות יצילך ובשבע לא יגע בך'. ופירוש זה כי העולם הזה נברא בשבעת ימי בראשית, והעולם הזה הוא אל הרשעים, וכמעט שאין לצדיקים בעולם הזה חלק, כי לא ברא עולם הזה רק לאחאב וחבריו [ברכות סא:]. ומפני שהעולם אשר ברא נברא בשבעה ימים, ולכך הרשעים אשר להם עולם הזה, רודפים הצדיק שאין לו עולם הזה... ובשביל כי יום השבת שהוא שביעי לה', שהוא קדוש, לכך אמר 'ובשבע לא יגע בך רע', מפני שהשביעי הוא אל השם יתברך. ולכך 'בשש צרות יצילך' מן הצרות אשר באים על הצדיקים. אבל בשביעי שהוא אל השם יתברך, 'לא יגע בך', במה שהצדיקים הם אל השם יתברך, ולכך לא יגע בך, רק הצדיק נלקח אל השם יתברך בשביעי, אשר הוא שייך אל השם יתברך. וזה תבין ממה שכתוב [שמות כא, ב] 'שש שנים יעבוד ובשביעי יצא חפשי'. כי שש שנים הם ימי חול, ולכך אפשר שיעבוד העבד שש שנים, ויהיה לאדון שלו. אבל בשביעי יצא חפשי ממנו, כי השביעי הוא לה', ולכך בשנה השביעית יצא מן האדון, ויהיה עבד אל השם יתברך". וכן כתב בח"א לב"מ פו. [ג, מג:].

(1619) מציון 1595 עד ציון 1601.

(1620) שמעתי לבאר, כי רומז כאן לשלשה היבטים שיש כלפי עשר הספירות; ההיבט הראשון הוא כל עשר הספירות ביחד, כאשר הכל משתלשל מספירת כתר, ועל כך מורה מספר עשר. ההיבט השני הוא הספירה התחתונה, שהיא מלכות, ועליה מורה אות דל"ת, כי הדל אין מעצמו כלום, וכמבואר בזוה"ק ח"ב קעח:, וכן בספר קהלת

יעקב ערך דל"ת [הראשון] מביא בשם הפע"ח שער קריאת שמע פרק ז שאות דל"ת מורה על מלכות, ואות דל"ת היא מספר ארבע. ההיבט השלישי הוא שבע הספירות התחתונות מחסד ומטה [חג"ת נה"י מלכות], ומלכות מקבלת מהספירות שלמעלה הימנה, כאשר ספירת יסוד מעבירה את השפע של חמש הספירות [חג"ת נ"ה] למלכות. נמצא שמלכות מצד עצמה היא גשמית וחסרה, אך כאשר היא מקבלת מהספירת חסד ואילך, היא עצמה נהפכת לחבור הרוחני עם הגשמי, ויש בה שלימות, וזהו שאומרים ישראל קדושים "ישמחו במלכותך שומרי שבת וקוראי עונג", ועל כך מורה מספר שבע. וראה להלן הערות 1649, 1653, 1776.

(1621) להלן פ"ו סוף מ"י [ד"ה ואמר בראתיו], שביאר את שלש התיבות "בראתיו יצרתיו עשיתיו", ויובא בהערה הבאה.

(1622) לשונו שם: "ואמר [ישעיה מג, ז] 'בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. זכר שלש לשונות; בריאה, יצירה, עשיה. ויש לשאול, מה אלו ג' דברים. וכאשר תשכיל במעשה בראשית תמצא אלו ג' לשונות שיש בנבראים; תמצא ללשון בריאה אצל שמים וארץ, 'ברא אלהים שמים וארץ' [בראשית א, א]. 'ויברא אלהים את התנינים' [שם פסוק כא]. וכן האדם כתיב אצלו 'ויברא אלהים את האדם' [שם פסוק כז]. באלו ג' נזכר לשון בריאה. ולשון יצירה נאמר אצל בהמות וחיות, [בראשית ב, יט] 'ויצר אלהים את חית הארץ למינה'... ולשון עשיה נאמר אצל רקיע, שנאמר [בראשית א, ז] 'ויעש אלהים את הרקיע'... כי לשון בריאה נאמר על הצורה הנבדלת האלהית שדבק בנבראים, וזה כי האדם כתיב בפירוש [בראשית ט, ו] 'בצלם אלהים עשה את האדם'. שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלהי. וכן בשמים וארץ שהם כלל העולם, אין ספק שדבק בהם ענין אלקי, ולכך כתיב לשון 'בריאה'. וכן התנינים הגדולים, שהכתוב מפרש שהם 'תנינים גדולים', ולפי גדלם עד שהם בריאה נפלאה דבק בהם ענין האלקי, נאמר אצלם לשון 'בריאה'. כי כל הנבראים יש בהם דבר זה כמו שיתבאר, רק התורה הזכירה לשון בריאה באלו שלשה, כי באלו שלשה מפורסם ונראה לגמרי לעין, ובשאר דברים אינו נראה. ולשון 'יצירה' נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה, שהוא מלשון צר צורה, שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא. ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון 'יצירה'. ולכך אצל האדם שייך לשון יצירה, כי ידוע ונגלה שהבהמה והחיות יש להם צורה מוטבעת בחומר ולכך נאמר אצל זה לשון 'יצירה'... ולשון עשיה כתב אצל הרקיע ואצל המאורות, מפני כי לאלו יש גוף מזהיר, ועיקר שלהם הוא הגוף. ולפיכך כתב בהם לשון 'ויעש', אשר לשון זה נאמר על הגוף". ולהלן פ"ה שלהי מט"ו כתב: "וכבר זכר

הכתוב אלו שלשה דברים בפסוק אחד, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'... כי זכר בריאה על המדריגה האלהית שדבק בנבראים, ויצירה כנגד הצורה שהיא צורה בחומר, ועשייה ששייך בחומר". וראה למעלה פ"ד מכ"ג [תפז:].

(1623) "פרשת ויכולו" היא בפרשת בראשית [ב, א-ג], וקורא לה "פרשת ויכולו" כי זו פרשה בפני עצמה מצד פרשיות סתומות ופתוחות. ודרכו של המהר"ל לכנות "פרשה" על פי סתומות ופתוחות, וכמבואר בגו"א ויקרא פי"ח הערה 21, שם במדבר פ"ל הערה 58, שם דברים פ"ג הערה 78, ועוד.

(1624) לשונו להלן פ"ו סוף מ"י: "הבריאה והיצירה והעשיה שנזכרו כאן כנגד שלשה דברים אלו, והם דברים ברורים מאד, ואין ספק בזה כלל. והם כנגד ג' פעמים 'מלאכתו' שנזכרים ב'ויכלו'; 'ויכל אלהים מלאכתו', 'וישבות מכל מלאכתו', 'כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא'". וכן הוא בח"א לחולין ס. [ד, צז:]. וזהו כנגד שלש המדריגות שיש בעולם. והבעל הטורים [בראשית ב, ב] כתב: "בפרשת 'ויכלו' ג' פעמים 'מלאכתו'; כנגד ג' מלאכות ששבת בהם, שהם; שמים, וארץ, וים".

(1625) פירוש - בפעם השלישית לא נאמר "אשר עשה" לשון עבר [כפי שנאמר בפעמיים הקודמות], אלא לשון עתיד "לעשות", וכן העירו המפרשים שם [בראשית ב, ג], והם; רש"י [ראה גו"א שם אות ה], אבן עזרא, רמב"ן, ועוד.

(1626) כיסודו הנודע שהחומר הוא לעולם בכח ואינו בפועל, וכלשונו בגבורות ה' ר"פ מה: "למה ישראל מצווים יותר על השבת מכל האומות... אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכחות הגשם, ואין הגשם בפעל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום. ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה, לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה. ולפיכך [דברים ה, טו] 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' וגו'", כלומר שסלק הקב"ה אותך מן העבדות, שהעבדות פחיתות חמרי הוא, והוא מציאות בלתי מושלם. וכאשר השם יתברך סלק אותך מן העבדות, מורה שיש בישראל מעלת השלמה, לכך צוך יום השבת, ודבר זה אמת ברור ופשוט" [הובא למעלה הערה 1263]. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.] כתב: "'אדם לעמל יולד וכו" [איוב ה, ז]. פירוש, האדם הזה מצד שהוא בעל גוף, וכל בעל גוף אי אפשר לו שיהיה נח... כי האדם הוא בכח ולא בפעל, כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי

הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח, ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך 'אדם לעמל יולד'" [הובא למעלה הערה 35].

(1627) ביטוי מצוי בספריו כאשר מדגיש שדבריו באים מחכמה פנימית, וכמו בסוף ספר גבורות ה' [שלד:] כתב: "ואלו הדברים הם דברי חכמה עליונה מאוד, ואם הם כטפה מן הים". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [רפט:]: "והנה כל דבריהם חכמה והשכל, ואין אלו דברים רק כמו טפה מן הים". ובנצח ישראל ס"פ ז כתב: "כל הדברים האלו אשר אמרנו הם כמו טפה מן הים, כי איך אפשר לחמורים כמונו לעמוד בסוד קדושים". ובנתיב הלשון פ"י [ב, צה.] כתב: "כי אי אפשר לפרש מדת הלשון וענינו וגודל כחו לחיים ולמות, וכל הדברים אשר אמרנו הם כמו טפה מן הים הגודל מענין הלשון ופעולת הלשון לרע ולטוב".

(1628) זו בינה, המורה על ג' ספירות העליונות, וכמו שכתב בח"א לר"ה טז. [א, קה:]: "מלכיות הוא מצד הכתר, והזכרונות הוא מצד החכמה, כי הזכרון הוא במוח... והשופר הוא הבינה, וזה נקרא שופר. ולפיכך מלכיות זכרונות שופרות כלם אל הבינה, מצד שהיא כלולה מג' ראשונות, והם כתר חכמה בינה". ואודות שפסוק זה ["אלקים הבין דרכה וגו'"] מורה על "מדה שהיא על העולם", הנה אמרו חכמים [שבת פט.] "בשעה שירד משה מלפני הקב"ה, בא שטן ואמר לפניו רבונו של עולם, תורה היכן היא. אמר לו נתתיה לארץ, הלך אצל ארץ, אמר לה תורה היכן היא, אמרה לו 'אלהים הבין דרכה וגו'". ובתפארת ישראל פכ"ג [שמ:] כתב: "פירוש, כי הארץ אף שהיא יסוד פשוט, מכל מקום אין לה יחוס אל התורה. לכך אמרה 'אלהים', שהוא נבדל לגמרי, יודע דרכה, ואין לארץ שום יחוס אל התורה, שהיא שכל פשוט". ובדרוש על התורה [יח:] ביאר את השייכות של "הבין" אל הארץ, עיי"ש. ובזוה"ק ח"א מח: ביארו שפסוק זה איירי בתושב"כ, שהיא מעל השגת אדם. וביוצרות לפרשת פרה אמרינן "אמרתי אחכמה והיא רחוקה... ואין לחקור חקה ואין להחליש חלקה ואין לידע ערכה, ואין להבין דרכה, אלהים הבין דרכה". וראה למעלה הערה 694, ולהלן הערה 1648.

(1629) כמבואר למעלה [מלפני ציון 1607 ואילך].

(1630) שזה מורה על הפיזור שיש בעולם הגשמי. וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [רסט:], וז"ל: "כל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה יש בו רבוי מחולק לארבע, כי מספר זה הוא מספר הרבוי שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים... וסוד הזה הוא מבואר בתורה 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן, כשהוא בא אל

עולם הטבע, הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים. כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי" [הובא למעלה הערה 116]. וכן מבואר בנר מצוה [ט.], גו"א בראשית פכ"ג אות ד, שם שמות פכ"ה אות י, וח"א לר"ה כג. [א, קכג:].

(1631) הנה לא כתב שאין להאריך **כאן** [כפי שכתב למעלה פ"ב מ"א (תפו:), שם מ"ה (תקפז.), שם פ"ג מ"ו (קנז:), ועוד], אלא שאין להאריך כלל. כי כוונתו שאין להאריך ולבאר דברים פנימיים. וכן כתב למעלה פ"א מי"ח [תמח:], וז"ל: "והבן הדברים האלו, שהם מופלגים מאוד, ועמוקים בחכמה עליונה מאד, כי עוד דברים גדולים ועמוקים, ואי אפשר לפרש יותר". וזהו דרכו להגביל עצמו מלגלות יותר מדי. וכן כתב בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיב.], שהרמב"ם נמנע מלבאר אגדות חז"ל, "כי ראוי להיות נזהר שלא לחלוק על דבריהם. שהם כסו והעלימו מאוד, איך יגלה הוא, ונמצא יגיע מזה חטא ואשמה. כמו שאמרו לרבי עקיבא שאמר [שבת צו:] מקושש [במדבר טו, לב] זה צלפחד. ואמרו לו, שעל כל פנים אתה עתיד ליתן הדין על זה; שאם אינו כן, אתה מוציא לעז על אותו צדיק. ואם הוא כך, אתה עתיד ליתן הדין, שהתורה כסהו, ואתה מגלה אותו. ולכן נזהר הרב שלא לחלוק על הכוונה האלקית שסתמו את הדברים", ושם הערה 18. ובבאר הגולה באר החמישי [יד.] כתב: "ונכנס עוד לפני ולפנים שלא כדת ושלא כמשפט, לבאר דברים אשר הם כמסו, ואנחנו נגלה. אך בשתים יכפר לנו; האחד, שאין הכוונה פה רק לכבוד השם יתברך, ולכבוד התורה, ולכבוד חכמים, להסיר מהם התלונה. השני, כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים" [הובא למעלה פ"א הערה 1717]. וראה להלן הערה 1655.

(1632) בהמשך המשנה הזאת, ולהלן הערות 1777, 1887.

(1633) פירוש - דברים אלו מקושרים זה לזה, ומעידים זה על זה, לכך יש בכך להורות על אמיתות הדברים. ומעין זה כתב אודות אותיות "אמת", שהן מורות שהאמת היא הכל, וכלשונו בח"א לשבת קד. [א, מח.]: "ואני אומר עוד, כי האמת הוא הכל, כי דבר שהוא חלק אינו אמת גמור, שהרי האש אינו אמת אצל מדת המים, ואין המים אמת אצל מדת האש. ולפיכך הקב"ה שהוא הכל, הוא אמת... ולפיכך אותיות 'אמת', הא' בראש, המ' באמצע, והתי"ו בסוף, מפני שהאמת הוא הכל, ולפיכך אותיותיו הם מחולקים ועומדים בכל אלפא ביתא" [הובא למעלה הערה 1036]. ובהקדמה לתפארת ישראל [כא:], וז"ל: "ואמר 'משפטי ה' אמת צדקו יחדיו' [תהלים יט, י], דבר זה עוד יותר על הכל... כי כל הדברים יש בהם אמת בצד מה, ומשפטי ה' אמת צדקו יחדיו, כלומר שכולם שוים באמיתות. וזה מורה שהם אמת לגמרי, לכך כולם שוים באמיתות, שאם לא כן לא היו

כולם שוים באמיתות, רק זה יותר מזה. אבל מפני שהם אמת לגמרי, לכך כלם שוים באמיתות". ולהלן סוף משנה יח [לאחר ציון 1892] כתב: "העד על הפירוש הזה המאמר הבא אחריו, שתמצא בכל המאמרים האלו כל מאמר ומאמר מעיד על עצמו ועל פירוש שלפניו". וראה להלן הערות 1748, 1894.

(1634) כן כתב למעלה במשנה ט [לפני ציון 1236]: "יש לך לדעת ולהבין אלו דברים מאוד, ושים עיניך ולבך על הדברים אשר נבאר לך". וכן כתב רש"י [דברים לב, מו], וז"ל: "שימו לבבכם - צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוונים לדברי תורה. וכן הוא אומר [יחזקאל מ, ד] 'בן אדם ראה בעיניך ובאזניך שמע ושים לבך וגו'". והרי דברים קל וחומר; ומה תבנית הבית, שהוא נראה לעינים ונמדד בקנה, צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוון להבין, דברי תורה, שהן כהררין התלוין בשערה, על אחת כמה וכמה". וכן כתב בטוי זה להלן סוף משנה יט. ולא ברור מדוע כתב כן רק במקומות אלו [הובא למעלה הערה 1236 ולהלן הערה 2037].

(1635) נראה ששואל מדוע הדוגמה הראשונה לשבעה דברים היא "שבעה דברים בחכם" [משנה ז], ורק לאחריה שנו "שבעה מיני פורעניות באין לעולם" [משנה ח], ולא נקטו בסדר הפוך.

(1636) למעלה לאחר ציון 1611.

(1637) כפי שכתב בנר מצוה [קיד:], וז"ל: "מפני כי העולם הזה הוא גשמי, והוא מקבל הצורה. ולכך נקרא העולם הזה 'נר', כי הנר הוא גשמי, ומקבל האור, שהוא נחשב כמו צורה, לפיכך העולם הזה דומה לגמרי לנר... ולפיכך אמר [שבת כג:] הזהיר בנר יש לו בנים תלמידי חכמים. כי התלמיד חכם הוא גם כן נר, שהרי יש לו השכל שהוא עומד בגוף האדם, ואז נקרא שיש לו שלימות עולם הזה".

(1638) כמבואר למעלה מציון 1595 ואילך.

(1639) כן כתב למעלה במשנה ה [לאחר ציון 606], וז"ל: "כבר בארנו פעמים הרבה כי ההעדר... דבק בחומר בלבד". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון למעלה בהקדמה [כא:] כתב: "אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה". ולמעלה פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "כי החומר דבק בו הרע... הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור, הוא טוב לגמרי". ולמעלה פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ולמעלה פ"ב מ"ז [תרטו.] כתב: "זה אמרו [שם] 'מרבה בשר מרבה רמה', פירוש, הבשר הוא גוף האדם בעצמו, והמרבה

בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש 'רמה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר מרבה רמה, הוא ההעדר". ולמעלה פ"ד מי"א [רכ.] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה". ולהלן משנה יט [לפני ציון 1945] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וכן נתבאר שהגיהנום דבק בחומר [תפארת ישראל פי"א הערה 16, שם פי"ח הערה 22, ושם פכ"ג הערה 51]. וכן כתב בח"א למנחות נג. [ד, פב.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 76, פ"א הערות 377, 1237, 1238, 1497, ופ"ב הערה 386 [הובא למעלה הערה 607, ולהלן הערה 1945].

(1640) כי הדֶבר הוא מיתה, וכמבואר למעלה הערות 1209, 1352, 1367.

(1641) מבאר שהמשנה הראשונה של מספרי ארבע ["הדבר מתרבה"] שייכת במיוחד למספר ארבע. וכן המשנה הראשונה של מספרי שבע [חכם] שייכת במיוחד למספר שבע. וזאת משום שכל דבר שמתגלה בהתחלה הוא חלק מעיקר הדבר, "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (ער.), ושם הערה 118]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר". וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל". הרי שדבר המתרחש בתחילה יש לו שייכות עצמית לדבר, וכמבואר למעלה הערות 164, 1495, ולהלן הערה 1800.

(1642) והן; (א) עשרה מאמרות [משנה א]. (ב) עשרה דורות מאדם עד נח, ומנח עד אברהם [משנה ב]. (ג) עשרה נסיונות של אברהם [משנה ג]. (ד) עשרה נסים במצרים ועל הים. (ה) עשר מכות במצרים ועל הים. (ו) עשרה נסיונות במדבר [משנה ד]. (ז) עשרה נסים במקדש [משנה ה]. (ח) עשרה דברים נבראו בערב שבת [משנה ו].

(1643) והן; (א) שבעה דברים בחכם ובגולם [משנה ז]. (ב) שבעה מיני פורעניות באין לעולם [משנה ח].

(1644) ו"ידיעת ההפכים אחת" [כמבואר למעלה פ"א הערות 589, 1160, למעלה פ"ג הערה 513, ולמעלה הערה 181]. ובנצח ישראל ר"פ א כתב: "כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך, כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי 'ידיעת ההפכים הוא אחד'. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך".

(1645) והן; (א) בארבע פרקים הדבר מתרבה [משנה ט]. (ב) ארבע מדות באדם [משנה י]. (ג) ארבע מדות בדעות [משנה יא]. (ד) ארבע מדות בתלמידים [משנה יב]. (ה) ארבע מדות בנותני צדקה [משנה יג]. (ו) ארבע מדות בהולכי לבית המדרש [משנה יד]. (ז) ארבע מדות ביושבים לפני חכמים [משנה טו].

(1646) איוב כח, יב "והחכמה מאין תמצא ואיה מקום בינה". והספירה השמינית מלמטה היא בינה [מלכות, יסוד, הוד, נצח, תפארת, גבורה, חסד, בינה], ועל כך מזמרים "בני בינה קבעו שמונה" [מפזמון "מה עוז צור"].

(1647) שמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שמספר שמונה הוא אחד הרוכב על שבעה ["אז"], וממקום בינה משתלשל העולם של שבעה. באופן שמהבינה יוצאת התפשטות שמגיעה לצורתה במספר שבע, כאשר השבע הוא מהדורא תנינא של מקום בינה. כי שם י"ה מורה על בינה, וכפי שכתב השערי אורה בשער החמישי, הספירה הששית, וז"ל: "ולפעמים נקראת הבינה בשם 'יה'". ותיבת "בינה" היא אותיות "בן יה" [זוה"ק ח"ב קטו:], ובריאת העולם נעשיתה בשם י"ה [מנחות כט:]. וראה תפארת ישראל פל"א [תסו:], ושם הערה 26.

(1648) שמעתי לבאר, ששלש הספירות העליונות [כתר חכמה ובינה] הן בחינת המוחין המשפיעים על כל קומת הגוף בשמונה בחינות [מבינה ומטה], באופן שבינה היא גם משפיעה וגם מושפעת. ובשערי אורה שער ט ביאר שב' ספירות עליונות [כתר וחכמה] אינן נגלות לעולם, ורק בינה מתגלית מקצתה ולא כולה, ובינה פועלת על ידי הכתר והחכמה [ראה שם בבית שער הערות נז, ס]. לכך העולם של עשרה מאמרות נתפס אצלנו מבינה ואילך, שהרי השפע מתחיל להתגלות מבינה, וממנה יוצאים כל הגילויים. ולכך מספר עשר נשנה בפרקנו בהכפלה של שמונה פעמים [ראה למעלה הערה 694].

(1649) שמעתי לבאר, ששבע הספירות התחתונות כולם מכוונות לספירת מלכות, כי מלכות מקבלת מהספירות שלמעלה הימנה, כאשר ספירת יסוד מעבירה את השפע של חמש הספירות [חג"ת נ"ה] למלכות, ועל כך אומרים ישראל קדושים "ישמחו במלכותך שומרי שבת וקוראי עונג" [ראה למעלה הערה 1620]. והרי מלכות מחייבת בחירה, כי אין מלכות אלא ברצון [גו"א בראשית פי"ז אות א, וראה למעלה פ"ג הערה 458]. ובספר היצירה פ"ד מ"א אמרו "שבע כפולות בג"ד כפר"ת מתנהגות בשתי לשונות". ושם מבאר כיצד יש במספר שבע כפולות של רך וקשה. וצרף לכאן דבריו בגו"א דברים פ"ה סוף אות ג, שכתב: "ויש בזה דבר עוד מופלג בחכמה, כי זהו ענין שבת שיש בו כפל תמיד. אמרו במדרש [שוח"ט תהלים צב, א] כל ענין שבת כפול; לחמה כפול - שני עומרים [שמות טז, כב]. קרבנו כפול - שני כבשים [במדבר כח, ט]. עונשה כפול - 'מחלליה מות יומת' [שמות לא, יד]. אזהרתה כפול - 'זכור' [שמות כ, ח] ו'שמור' [דברים ה, יב]. שכרה כפול - 'קראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד' [ישעיה נח, יג]. מזמור כפול - 'מזמור שיר ליום השבת' [תהלים צב, א]. וכל זה רמז כי השבת כפול בעולם הזה ובעולם הבא, ולפיכך כל ענין שבת כפול" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 168]. הרי שהמלכות מחייבת כפילות של בחירה, כי שם מקום העבודה.

(1650) שזו מלכות מתוקנת וטובה, וכמבואר למעלה הערה 1620.

(1651) כי החיצון עומד כנגד האמצע. וכן כתב בח"א למנחות נג: [ד, פד:], וז"ל: "כי ד' מלכיות ביחד הם מתנגדים אל האמצע ביחד... וישראל הם האמצעי, שעומד בתוך ד' רוחות נוכחי להם, מתנגד אל כלם". ובאור חדש [סט:] כתב: "ארבעה מלכיות אלו שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים, שהם מתנגדים אל האמצעי שהוא עיקר". ובגבורות ה' פ"ז [לז:] כתב: "ארבעה מלכים הם כחות חיצונות, ולפיכך הם ארבע, כנגד ארבע צדדים, שהם כוחות חיצונות... מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 52].

(1652) ראה למעלה הערה 1620.

(1653) שזו ספירת מלכות החסירה והגשמית, וכמבואר למעלה הערה 1620.

(1654) כי מדת מלכות קשורה לשבע, וכמו שדוד המלך הוא "רועה שבעה" [מפזמון "מה עוז צור"]. ובזוה"ק ח"ג רנה. אמרו "ההוא דאתמר ביה [תהלים קיט, קסד] 'שבע ביום הללתיך', ואיהי מלכות, כלה כלילא משבע ספירן". ומדת מלכות נקראת "בת שבע" [זוה"ק ח"ג לז.] כי המלכות מקבלת משבע הספירות שמעליה [מבינה ומטה].

ובכת"י כתב משפט זה כך: "וכאשר ידוע למבינים, והוא בת שבע אשר ..." [לא הצלחתי לפענח התיבה האחרונה].

(1655) בא לבאר מדוע יצא מגדרו לבאר בהרחבה דברים פנימיים. וראה למעלה הערה 1631.

(1656) כפי שכתב למעלה [לפני ציון 1544]: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם". וכוונתו כאן שדברי חז"ל מיוסדים על תורת הנסתר, ומחוייבים ממנה, וכפי שנתבאר למעלה הערה 1545.

(1657) להלן משנה יז [לאחר ציון 1775], שביאר שסמיכות המשנה הבאה למשנתינו מוכיחה על הפירוש שנתבאר כאן, וראה להלן הערה 1777.

משנה טז

(1658) גורס קודם את המשנה "כל מחלוקת שהיא לשם שמים", ולאחריה את המשנה "כל אהבה שהיא תלויה בדבר". וברוב הספרים הוא להפך, וכפי שכתב להלן [לפני ציון 1786]. וכן ב"שנויי נוסחאות" המודפס במשניות הביא את השיטה שלא כרוב הספרים. וראה להלן הערה 1786.

(1659) כפי ששאל הרבה פעמים למעלה בתחילת פירוש המשנה. וראה למעלה פ"ג תחילת מ"ב [מט.] ושם הערה 226, שנתבאר שמשם ואילך עמד על סמיכות המשניות זו לזו. וכן למעלה במשנה ד [לאחר ציון 500] עמד על סדר המשניות שהוזכרו בפרק זה. וכן הוא למעלה בתחילת משניות ח, יא, יד, ולהלן תחילת משניות יח, כ. וראה להלן הערה 2039.

(1660) ומדוע נקטו במשנה רק את המחלוקת של הלל ושמאי, יותר משאר מחלוקות שהיו בין התנאים. וראה להלן מציון 1685 ואילך בישוב שאלה זו.

(1661) כמו שנאמר [במדבר כו, ט] "ובני אליאב נמואל ודתן ואבירם הוא דתן ואבירם קרואי העדה אשר הצו על משה ועל אהרן בעדת קרח בהצתם על ה'", וכן יביא פסוק זה בהמשך. וכן נאמר [במדבר טז, ל] "ואם בריאה יברא ה' ופצתה האדמה את פיה ובלעה אתם ואת כל אשר להם וירדו חיים שאלה וידעתם כי נאצו האנשים האלה את ה'". וראה להלן הערה 1690.

(1662) פירוש - קשה דיוקא דרישא אדיוקא דסיפא; מהרישא משמע שסתם מחלוקת [שאינה של הלל ושמאי] היא אינה לשם שמים, ואילו מהסיפא משמע שסתם מחלוקת

[שאינה של קרח ועדתו] היא לשם שמים. וראה להלן מציון 1692 ואילך בישוב שאלה זו. וכן להלן [הערה 1807] הזכיר בקצרה את דבריו כאן.

(1663) "שני חלקי הסותר" הוא שני צדדי המחלוקת הסותרים זה לזה. וכן כתב בספר העקרים מאמר ראשון פרק ח, וז"ל: "יביא האדם לחשוב שאי אפשר שיהיו שני חלקי הסותר צודקים". וכן בעבודת הקודש ח"ג ס"פ כג כתב כהוה אמינא: "אי איפשר לקיים שני חלקי הסותר, ונקבעה ההלכה כאחת משתי הדעות". וראה להלן הערה 1679.

(1664) כן שאל כאן האברבנאל, וז"ל: "האמנם ראוי לעיין, כי מאחר שכל בעלי מחלוקת אפילו שיהיה לשם שמים, מאמריהם סותרים זה לזה, ויחלקו בין האמת והשקר, הנה יתחייב שאם אחד מהם דעתו אמת, הדעת האחר יהיה כוזב, ואיך יאמר ששום מחלוקת יתקיים, שהרי לא יתקיים כי אם אחת משתי הדעות החלוקות, אבל המחלוקת שהוא כולל שתי הדעות, אי אפשר שיתקיים כלו". וראה להלן הערה 1696 בסיכום ארבע שאלות אלו וישובן.

(1665) לשון המשנה שם: "ארבע מדות ביושבים לפני חכמים; ספוג, ומשפך, משמרת, ונפה. ספוג, שהוא סופג את הכל. משפך, שמכניס בזו ומוציא בזו. משמרת, שמוציאה את היין וקולטת את השמרים. ונפה, שמוציאה את הקמח וקולטת את הסלת".

(1666) פירוש - במשנה למעלה לא מדובר על הזכרון של השומע, אלא על אופן הקליטה של הדברים, שאינו מבדיל בין הדברים, וכמבואר למעלה הערה 1530.

(1667) כן ביאר במשנה הקודמת [מציון 1530 עד ציון 1540].

(1668) פירוש - הואיל והמשנה הקודמת עסקה בקליטת דעות מחולקות של דברי חכמים, לכך באה משנתינו לבאר מחלוקת החכמים תתקיים כאשר היא נעשית לשם שמים, וכמו שמבאר. ולהלן [לפני ציון 1681] כתב: "לפיכך סמך המאמר הזה למה שלפניו, לומר שאם המחולקים היתה כונתם לשם שמים, לא תתבטל דעות החולקים, ואותן תלמידים שהיו מקבלים דבריהם, לא קבלו דעת שתתבטל. אבל אם לא היה מחלוקת לשם שמים, רק לנצח, תתבטל מחלוקתם, ומה שקבלו תלמידים דבריהם הכל בטל ומבוטל, כך יש לפרש".

(1669) פירוש - מחלוקת שהיא לשם שמים תאריך ימים למשך חיי החולקים, והקב"ה לא יסבב את בטול המחלוקת, ואדרבה, יחזק המחלוקת, וכמו שמבאר.

(1670) ב"ר לח, ו "גדול השלום שאפילו ישראל עובדים עבודת כוכבים ושלום ביניהם, אמר המקום כביכול איני יכול לשלוט בהן, כיון ששלום ביניהם, שנאמר [הושע ד, יז] 'חבור עצבים אפרים הנח לו'. אבל משנחלקו מה הוא אומר, [הושע י, ב] 'חלק לבם עתה

יאשמו'. הא למדת גדול השלום ושנואה המחלוקת". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסא.] כתב: "הבאת שלום... מצד מה הוא מוטל עליו וראוי לעשות, במה ששנאוי המחלוקת, וכל אדם ראוי שיהיה שונא דבר שהוא רע, ויעשה שלום". ובגבורות ה' פ"ו [לח:] כתב: "מצד כי שנאוי המחלוקת כלפי שמים, עד שהאדם יש לו להשתדל בענין השלום, שלא יהיה מחלוקת בעולם". וראה להלן ציונים 1698, 1826.

(1671) "במחלוקת שאינה לשם שמים, אשר השם יתברך מסבב ומבטל המחלוקת שלא יהיה נמצא המחלוקת, כי מרוחק המחלוקת מן השם יתברך" [לשונו בסמוך]. והמרוחק מן ה' הוא חסר קיום, וכמבואר בסמוך הערה 1673.

(1672) כפי שה' ציוה לקחת את המחתות של קרח לעשותם צפוי למזבח, ונאמר על כך [במדבר יז, ה] "זכרון לבני ישראל למען אשר לא יקרב איש זר אשר לא מזרע אהרן הוא להקטיר קטרת לפני ה' ולא יהיה כקרח וכעדתו כאשר דבר ה' ביד משה לו". הרי שנאמר ציווי מיוחד בכדי למנוע מחלוקת. דוגמה נוספת; אמרו חכמים [סנהדרין לח:] "אין הקב"ה עושה דבר אלא אם כן נמלך בפמליא של מעלה", ובח"א שם [ג, קנד:] כתב: "אין הפירוש שהוא יתברך צריך חס ושלום לעצה מן המלאכים, רק הפירוש כי הוא יתברך אין עושה פעל שהוא כנגד פמליא של מעלה, רק דבר שמסכימים עליו פמליא של מעלה הוא עושה. כי אם היה עושה דבר כנגד פמליא של מעלה, אם כן היו מתנגדים לאותו מעשה, ולא היה כאן עולם אחד מקושר כאשר היו לו מתנגדים מן פמליא של מעלה. וכאשר בא השם יתברך לברוא את האדם, אם היה האדם נברא נגד העליונים, לא היה העולם אחד, והיה חלוק והתנגדות בעולם. ולפיכך נמלך הקב"ה בפמליא של מעלה עד שמעשיו של השם יתברך הם ישרים בעיני הכל, ואז הוא עולם אחד בלתי מחולק". דוגמה נוספת; אמרו חכמים [סנהדרין לח.] "אדם יחידי נברא... שלא יהו משפחות מתגרות זו בזו ["יאמרו זה לזה אבא גדול מאביך" (רש"י שם)]". הרי שהקב"ה יצר את האדם יחידי כדי למנוע מחלוקת. ובסמוך יביא את הגמרא [עירובין יג:] שיצאה בת קול ואמרה שהלכה כבית הלל. וכתב על כך: "אף על גב שיצאה בת קול 'הלכה כבית הלל', לא היה הבת קול מבטל המחלוקת מפני ששנואה המחלוקת, כי אהוב ואהוב היה המחלוקת הזה". הרי שאם מחלוקת זו לא היתה אהובה לפני המקום, היינו מבארים שהבת קול יצאה כדי לבטל את המחלוקת השנואה לפני ה'.

(1673) ושם איירי שהמחלוקת שנואה גם כלפי הקב"ה, שאמרו שם "היה רבי אלעזר הקפר אומר, אהוב את השלום ושנוא את המחלוקת. גדול השלום שאפילו עובדין עבודת אלילים ויש שלום ביניהן, כביכול אין שכינה יכולה לנגוע בהן, שנאמר [הושע ד, יז]

'חבור עצבים אפרים הנח לו'". **ואודות שהמרוחק** מן ה' הוא חסר קיום, הרי על כך אמרו חכמים [ברכות יח:] "רשעים שבחייהן קרויין מתים", כי הרשעים הם מרוחקים מה', ולכך הם חסרי קיום, וכמבואר בח"א לר"ה טז: [א, קט:]. ובח"א לשבת נה. [א, לא:] כתב: "זכות הסבה ראוי שיגיע למסובב. ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי הסבה הוא מקיים הדבר ומגין עליו, אמנם בהתרחק המסובב ביותר מן הסבה... אין כל כך הסבה מקיימת. כי לעולם הקרוב אל הסבה יותר יש לו קיום מן הרחוק מן הסבה". ואודות שה' הוא הסבה המקיימת את הכל, כן נתבאר למעלה פ"א הערה 1662.

(1674) כפי שיבאר להלן [לאחר ציון 1714] שהקב"ה מקיים המחלוקת של אש ומים.

(1675) אלא אמר "סופה להתקיים", ואם מגמת המאמר היא להראות שהקב"ה מקיים מחלוקת לשם שמים, מדוע לא אמרו שהיא מקויימת מתחילתה, ומה טעם התמקד על סופה.

(1676) פירוש הו"א זו - מחלוקת לשם שמים אינה מאריכה ימים, אלא היא קצרה ימים, ולכך היא מקויימת רק בתחילתה, אך גוועת בהמשך דרכה.

(1677) כמו מחלוקת קרח ועדתו, המוזכרת בהמשך המשנה.

(1678) שאלתו הרביעית על המשנה [למעלה לפני ציון 1663].

(1679) פירוש - בני אדם הוצרכו להכריע כדעה אחת, אך אין זה מורה שכלפי שמיא היתה ההכרעה לכיון אחד. ומעין זה כתב הריטב"א [עירובין יג:], וז"ל: "אלו ואלו דברי אלהים חיים. שאלו רבני צרפת ז"ל, האיך אפשר שיהו אלו ואלו דברי אלהים חיים, וזה אוסר וזה מתיר. ותרצו כי כשעלה משה למרום לקבל התורה, הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור, ומ"ט פנים להיתר. ושאל להקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור, ויהיה הכרעה כמותם. ונכון הוא לפי הדרש, ובדרך האמת יש טעם סוד בדבר" [ראה להלן הערה 1758, שרמז שם לדברי הריטב"א הללו]. הרי שההכרעה היא מסורה לחכמי ישראל, אך כלפי שמיא נשאר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר. ומקורו מהמדרש תהלים פי"ב [ד"ה אמרות], שאמרו שם: "אמר רבי ינאי, לא ניתנו דברי תורה חתוכין, אלא כל דבר ודבר שהיה הקב"ה אומר למשה, היה אומר מ"ט פנים טהור, ומ"ט פנים טמא. אמר לפניו, רבונו של עולם, עד מתי נעמוד על בירורה של הלכה. אמר לו [שמות כג, ב] 'אחרי רבים להטות', רבו המטמאין - טמא, רבו המטהרין - טהור". הרי שכלפי שמיא לא היתה הכרעה ובירורה של הלכה, ורק בתחתונים הכריעו כפי הרבים.

(1680) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1671], וז"ל: "מפני שהמחלוקת שנואי לפני הקב"ה אין קיום למחלוקת, מכל מקום המחלוקת שהיא לשם שמים אפשר למחלוקת זה שיהיה הקיום, ואין השם יתברך מסבב ומבטל המחלוקת הזה, כמו שהוא במחלוקת שאינה לשם שמים, אשר השם יתברך מסבב ומבטל המחלוקת שלא יהיה נמצא המחלוקת, כי מרוחק המחלוקת מן השם יתברך... ויותר מזה, שהשם יתברך מחזיק המחלוקת כאשר הוא לשם שמים לגמרי".

(1681) אודות שבעלי מחלוקת מחפשים כיצד לנצח את בר פלוגתתם, כן כתב בבאר הגולה תחילת הבאר החמישי [ו.], וז"ל: "מכח שרוצה להתגדל על בעל מחלוקתו, הוא סותר דברי בעל ריבו, אף על גב שאין האמת אתו" [ראה להלן הערה 1689]. ובנתיב השלום פ"ב [א, רכה:] כתב: "כי המחלוקת... אחד הוא ביטול השני... וכל מחלוקת הוא העדר... כי במציאות האחד לא נמצא השני" [הובא למעלה פ"א הערה 940, ולהלן הערה 1773]. ולמעלה פ"א מי"ח [תיג:] כתב: "כי בני אדם שנבראו בעולם נכנסו במחלוקת, במה שכל אחד רוצה שיהיה הוא הכל, ולפיכך בני אדם הם מתנגדים בעצמם, כאשר הם ביחד, והאחד בטול השני בעצמו" [ראה להלן הערות 1702, 1709]. וכן למעלה פ"ד מ"ד [קג.] כתב: "כי הדבר הזה הוא הסבה בעונינו שתשכח תורה מישראל, כאשר אין כל בני אדם כונתם בלמודם לשם שמים, בפרט קודם שיגיעו לשנים". הרי אצל בני אדם צעירים ["קודם שיגיעו לשנים"] יש לחשוש יותר שלא ילמדו לשם שמים, וזהו מחמת נטייתם להתנצח, וכמבואר בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.], וז"ל: "כאשר מגיע לימי הזקנה, וכבר סרו ממנו ימי הילדות, אשר בימי הילדות הוא אוהב לרדוף ולנצח בהלכה, הן בפלפול שיש בו ממש, הן בפלפול שאין בו ממש, ויכול לומר כי יודע ציד אני. ולעת זקנתו כבר סר תשוקה זאת מאתו" [הובא למעלה פ"ד הערה 500, ולהלן הערה 2217]. וכן הרע"ב כתב כאן: "מחלוקת שאינה לשם שמים, תכלית הנרצה בה היא בקשת שררה ואהבת הניצוח". וראה להלן הערה 1688 ששם תלה את המחלוקת שלא לשם שמים ביוהרא.

(1682) טעם נוסף לסמיכות המשניות [להלן לאחר ציון 1775].

(1683) כי יש כאן צד מסויים של חוסר יגיעה, כי אם היו מתייגעים יותר היו עומדים על האמת, ולא היו מגיעים למחלוקת.

(1684) כמו שנאמר [מ"ב י, י] "כי לא יפול מדבר ה' ארצה". וכן נאמר [ישעיה נה, יא] "כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה את אשר חפצתי והצליח אשר שלחתיו". ואמרינן "ודבר אחד מדבריך אחור לא ישוב ריקם" [מברכות ההפטרה]. ולשון הרמב"ם בהלכות מלכים פי"א ה"ב הוא "אף בערי מקלט הוא אומר [דברים יט, ח-ט]

'אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו", ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו". ובגו"א דברים פ"ב אות ג [לט:] כתב בתמיה "ולפי זה יהיה דבר ה'... בחינם", ושם הערה 8. ובנצח ישראל פכ"ד [תקט:] כתב: "אין ראוי שיהיה ביטול אל דברי השם יתברך". וכן הוא בתפארת ישראל פנ"ח [תתקטו:]. **ואם תאמר**, הרי אמרו חכמים [סנהדרין פח:] "משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן, רבו מחלוקת בישראל, ונעשית תורה כשתי תורות". הרי שאף מחלוקת ב"ה וב"ש נובעת מחוסר שימוש כל צרכן, ועם כל זה נאמר על מחלוקתם "אלו ואלו דברי אלקים חיים" [עירובין יג:]. וכיצד ניתן לומר כך על מחלוקת הנובעת ממה שלא שמשו כל צרכם. והרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות [ד"ה החלק השלישי (נד.)] כתב: "מה שאמרו 'משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכם רבתה מחלוקת בישראל', ענין זה מבואר, שכל ב' אנשים בהיותם שוים בשכל ובעיון ובידיעת העקרים שיוציאו מהם הסברות, לא תפול ביניהם מחלוקת בסברתם בשום פנים, ואם נפלה תהיה מעוטא. כמו שלא נמצא שנחלקו שמאי והלל אלא בהלכות יחידות. וזה מפני שדעות שניהם היו קרובות זה לזה בכל מה שיוציאו בדרך סברא... אבל כאשר **רפתה שקידת התלמידים** על החכמה, ונחלשה סברתם נגד סברת הלל ושמאי... נפלה מחלוקת ביניהם בעיון על דברים רבים, שסברת כל אחד ואחד מהם היתה לפי שכלו" [הובא למעלה פ"א הערה 1442]. הרי הרמב"ם תלה להדיא את רבוי המחלוקות בין ב"ה וב"ש ברפיון השקידה, ואילו כאן כתב ש"דבר זה אינו, שהרי 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'... איך אפשר לומר שהיה אפשר להם לעמוד על האמת ולבטל דברי אלקים חיים". [וראה שהאברבנאל הזכיר כאן את דברי הגמרא מסנהדרין, וכתב בזה"ל: "הרב רבי מתתיה כתב שלכן זכר במחלוקת לשם שמים 'הלל ושמאי', ולא אמר 'בית הלל ובית שמאי', כי הם חלקו בהרבה מקומות, ואמרו עליהם חז"ל שלא שמשו כל צורכם, והיו ביניהם לפעמים עצומים וניצוחיים... אמנם הלל ושמאי עצמם לא נחלקו אלא בשלשה דברים, כדאיתא בפרק קמא דשבת (טו.), וגם בהם לשם שמים". אך המהר"ל הרי חיבר את האמור במשנתינו לגבי הלל ושמאי ("מחלוקת שהיא לשם שמים, זו מחלוקת הלל ושמאי") לאמור בעירובין על ב"ה וב"ש ("אלו ואלו דברי אלקים חיים"), הרי שאינו מחלק בין הלל ושמאי לבין ב"ה וב"ש]. ועוד קשה, שלמעלה פ"א מט"ז [שצ.] כתב: "ולא זכר כאן קבלה [שלא נאמר שם "רבן גמליאל קבל מהם" (מהלל ושמאי), אלא "רבן גמליאל אומר"], כי לא היתה הקבלה נמשכת רק עד הלל ושמאי. וכך אמרו בפרק הנחנקין [סנהדרין פח:] משרבו תלמידי הלל ושמאי שלא שמשו כל צרכן, רבו מחלוקת בישראל, ונעשה תורה כשתי תורות.

ולכך לא זכר קבלה מהלל ושמאי ואילך". ואם דברי תלמידי הלל ושמאי אינם בגדר "קבלה", איך בכל זאת הם בגדר "דברי אלקים חיים" שאינם ניתנים למניעה. וצ"ע.

(1685) פירוש - אע"פ ששאר מחלוקות בחז"ל נאמרו בודאי לשם שמים, וכפי שהקשה למעלה בשאלתו השניה על המשנה [לאחר ציון 1659], וז"ל: "ועוד, שאמר 'איזה מחלוקת שהיא לשם שמים', מה שייך שאלה בזה 'איזה מחלוקת היא לשם שמים', כל מחלוקת שיחלוק, וכונתו לשם שמים, היא המחלוקת שהיא לשם שמים. וכי לא היה מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה ושאר תנאים לשם שמים, חס וחלילה".

(1686) לעומת הסימן המובהק של דברי תורה, שהם מוכרחים ומחוייבים, וכפי שכתב למעלה פ"ג מ"ב [עט.], וז"ל: "התורה, מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, ומפני כך דברי תורה מיוחדים... שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה כך, ולא אפשר שיהיו בענין אחר כלל. וזה מעלת התורה... כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר... דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד. אבל דברי תורה מחויבים שיהיה כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, והמחויב הוא מיוחד".

(1687) דברים אלו צריכים ביאור, דמהו הטעם שרק מחלוקת הלל ושמאי היתה לשם שמים לגמרי, לעומת שאר מחלוקות. אך בבאר הגולה באר הראשון [צז.] ביאר יותר, וז"ל: "ויש לך לדעת, כי דוקא במחלוקת בית שמאי ובית הלל אמרו 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי הם היו תחלה במחלוקת התורה, שקודם שהיה מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא היה מחלוקת בתורה כלל. וכאשר באו בית שמאי ובית הלל היה מחלוקת שלהם, עד שדברי שניהם 'דברי אלקים חיים'... ואין ראוי שיבאו ישראל ממדריגה העליונה, שלא היה בהם מחלוקת בתורה, אל מדריגה זאת שיהיה בהם מחלוקת, ואחד מהם דבריו בטלים. ולכך היה המחלוקת 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ואחר כך נתחדש שאר מחלוקת, והבן זה מאוד". הרי שיש הכרח שעל המחלוקת הראשונה בישראל יאמר "אלו ואלו דברי אלקים חיים", כי זהו שלב המעבר בין השלב שלא היתה מחלוקת בתורה, אל השלב שיש צד במחלוקת שדבריו בטלים. וראה להלן לפני ציון 1722, ולאחר ציון 1745.

(1688) יש לדייק, כי למעלה כתב [לפני ציון 1681] שהסבה להמצאות מחלוקת שלא לשם שמים היא "רק לנצח", וכאן כתב שהסבה היא "לשם יוהרא". ואף שאפשר לבאר

את השייכות בין יוהרא והתנצחות, מ"מ עדיין יקשה מדוע כתב שני לשונות שונים להמצאות מחלוקת שלא לשם שמים. וראה הערה הבאה.

(1689) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [נזיר כג:] "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמן, שמתוך שלא לשמן בא לשמן". וידועים דברי רוח החיים [פ"א מי"ג] שעם כל זה צריך שתהיה לו בתחילת לימודו כוונה מסויימת להגיע ללשמה. הרי אע"פ שלימודו הוא שלא לשמה, מכל מקום עדיין יתכן שימצא בו צד מסויים של לשמה. והוא הדין לגבי מחלוקת; אע"פ שחולק שלא לשמה, מכל מקום עדיין יתכן שימצא צד מסויים של לשמה. **ונראה לפי זה** ליישב את מה שהוקשה בהערה הקודמת, שלמעלה ביאר שמחלוקת שלא לש"ש נובעת מהתנצחות, ואילו כאן מבאר שהיא נובעת מיוהרא. אמנם לפי המתבאר הדבר מיושב, כי רק כאשר חולק מחמת יוהרא יתכן שעדיין ימצא צד מסויים של לשמה. אך אם חולק מחמת התנצחות, לא ימצא בו שום צד של לשמה [יבואר בהמשך]. והואיל וכאן מבאר שיש צד של לשמה, הוצרך לתלות את המחלוקת ביוהרא, ולא בהתנצחות. והמקור לחלק כך בין יוהרא להתנצחות, נמצא בדברי תוספות [ברכות יז.], שעמדו על כך שמחד גיסא אמרו חכמים "מתוך שלא לשמן בא לשמן", ומאידך גיסא אמרו חכמים [ברכות יז.] "כל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא". ותירצו התוספות שם בזה"ל: "ויש לומר, דהכא מיירי שאינו לומד אלא לקנתר חביריו, והתם מיירי שלומד על מנת שיכבדוהו". וברי הוא ש"לקנתר" הוא התנצחות, ו"יכבדוהו" הוא יוהרא. הרי שהלומד כדי להתנצח נאמר עליו ש"נוח לו שלא נברא", כי מן הנמנע שתהיה לו שום כוונה להגיע ללימוד לשמה. אך הלומד ליוהרא עליו נאמר ש"מתוך שלא לשמה בא לשמה", כי שייך שמתכוין להגיע ללימוד לשמה. והוא הדין בבעלי מחלוקת; החולק כדי להתנצח לעולם לא יגיע לצד מסויים של לשמה, ואילו החולק כדי להתיהר יכול להגיע לצד מסויים של לשמה. והביאור הוא כי החולק על מנת להתנצח לא אכפת לו מהאמת, וכפי שכתב בבאר הגולה תחילת הבאר החמישי [ו.], וז"ל: "מכח שרוצה להתגדל על בעל מחלוקתו, הוא סותר דברי בעל ריבו, אף על גב שאין האמת אתו" [הובא למעלה הערה 1681]. הרי שהחולק כדי להתנצח אינו מעונין כלל באמת, ולכך אין בו שום צד של לשמה, לעומת החולק כדי להתהדר [מפי בני האברך כמדרשו ר' משה יונה הרטמן שליט"א].

(1690) כפי שנאמר בפסוק שהביא כאן [במדבר כו, ט] "ובני אליאב נמואל ודתן ואבירם הוא דתן ואבירם קרואי העדה אשר הצו על משה ועל אהרן בעדת קרח בהצתם על ה'", ופירש רש"י שם "הצו - השיאו את ישראל לריב על משה". הרי שמחלוקתם עם

משה ואהרן היתה מחלוקת על ה'. וכן כתב למעלה [לפני ציון 1661], וז"ל: "וידוע כי קרח ועדתו שהיו חולקים על השם יתברך", ושם הערה 1661. וצרף לכאן, שרש"י כתב שם: "אשר הצו - את **ישראל** על משה. בהצותם - את **העם** אל ה'". וכתב על כך הגו"א שם [אות ו], וזה לשונו: "והקשה הרא"ם, למה שינה [רש"י] הלשון לכתוב 'אשר הצו את ישראל על משה בהצותם את העם', ולמה לא פירש בשניהם 'הצו ישראל בהצותם ישראל'... [כי] כאשר היו חולקים על משה ואהרן, עדיין נשאר 'ישראל' בשמם, שנקראים 'ישראל', והקב"ה שיתף את שמו בשמם [ירושלמי תענית פ"ב ה"ו], וקראם 'ישראל'. אבל אצל 'בהצותם על ה", לא יתכן לקרוא אותם בשם 'ישראל', כי בשם 'ישראל' דבק השם בשמם, וכאשר היו חולקים על ה' לא יקראו בשם 'ישראל', כיון שבשם הזה שמו משותף בהם, וכאשר חולקים עליו איך יהיה שם ה' עליהם, לכך אמר 'בהצותם את העם'". וכשם שנשלל מישראל שם "ישראל" במחלוקת קרח, כך תשלל במחלוקת זו כל אפשרות שתהיה כוונה כלשהי לשם שמים.

(1691) שנבלעו באדמה, וכמו שיבאר בסמוך.

(1692) כפי שהקשה למעלה בשאלתו השלישית על המשנה [לאחר ציון 1660], וז"ל: "ועוד, הלא הדברים נראים סותרים; שאמר 'איזהו מחלוקת שהיא לשם שמים, זו מחלוקת הלל ושמאי', ואם כן כל שאר מחלוקת היא שלא לשם שמים, למה אמר אחריו מיד 'איזהו מחלוקת שלא לשם שמים, זו מחלוקת קרח ועדתו', וידוע כי קרח ועדתו שהיו חולקים על השם יתברך, ומשמע אבל שאר מחלוקת שאין חולקין על השם יתברך בעצמו, סופו להתקיים, ואם כן קשיא רישא לסיפא".

(1693) כי בליעה מורה על העדרו מוחלט של הבלוע, וכמו שביאר למעלה פ"ג מ"ב [צא.], וז"ל: "'אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו' [משנה שם]... היינו מי שהוא בלא תורה. כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה בולע אותו עד שאינו נמצא". וכן מצינו שרש"י פירש [בראשית מא, ל] את הפסוק "ונשכח כל השובע", "הוא פתרון הבליעה". והגו"א בראשית פמ"א אות ו עמד על כך מדוע העדיף רש"י לבאר שהמכוון הוא לבליעת השבלים שבחלום פרעה [בראשית מא, ז], ולא לאכילת הפרות שבחלום פרעה [שם פסוק ד], וכתב לבאר: "פירש רש"י שהוא פתרון הבליעה, ולא אמר שהוא פתרון האכילה, כי מן הבליעה יש ללמוד יותר, שהוא רמז על שנשכח כל השובע" [ראה למעלה הערה 286]. ובנצח ישראל פל"ד [תרמח.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תסט] שעשרת השבטים נבלעו בין האומות. וכתב לבאר שם [תרנא:]: "עשרת השבטים הכח שיש להם נסתר ונעלם ולא נגלה, כאילו אינם כלל... שגלו בין האומות

ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם", וראה שם הערות 88, 104. וכן רמז ליסוד זה בגבורות ה' פמ"ג [קסב. (הובא למעלה פ"ג הערה 425)]. וראה להלן הערה 1967.

(1694) שיצאה בת קול ואמרה "אלו ואלו דברי אלקים חיים" [עירובין יג:].

(1695) למעלה [לאחר ציון 1686], שכתב: "לא דמי למחלוקת הלל ושמאי, שהיא בודאי לשם שמים, כי אדרבה, השם יתברך רצה באותו מחלוקת, שכל אחד ואחד מן הכתות היו מגלין דברי אלקים חיים. לפיכך מחלוקת זה בפרט היא לשם שמים, מכל המחלוקות שהיו בעולם". ולמעלה [לאחר ציון 1680] כתב: "מחלוקת בית שמאי ובית הלל... לא היה הבת קול לבטל המחלוקת מפני ששנואה המחלוקת, כי אהוב ואהוב היה המחלוקת הזה". וראה להלן [הערה 1807] שהתייחס שם בקיצור אל דבריו כאן.

(1696) ששאל על המשנה למעלה ארבע שאלות; (א) מהי סמיכות משנתינו למשנה שלפניה. ועל כך ביאר שרק מחלוקת שהיא לשם שמים היאמתקיימת, והתלמידים שהוזכרו במשנה הקודמת לא קבלו דעה שתתבטל [כמבואר למעלה ציונים 1668, 1681]. (ב) הרי כל מחלוקת תנאים היא לשם שמים. ועל כך מבאר שרק מחלוקת הלל ושמאי היתה לגמרי לשם שמים, ולא נבעה מחוסר יגיעה ועיון [כמבואר למעלה מציון 1684 ואילך]. (ג) נראה שיש סתירה בין רישא [מחלוקת הלל ושמאי] לסיפא [מחלוקת קרח ועדתו]. ועל כך מבאר שהרישא עוסקת בקיום מוחלט למחלוקת, ואילו הסיפא עוסקת בביטול מוחלט למחלוקת, וכל שאר מחלוקות נמצאים ביניהן [כמבואר מציון 1692 ואילך]. (ד) כיצד יתקיימו שני חלקי הסותר, הרי יש לקבוע הלכה כדעה אחת. ועל כך מתרץ שזהו רק כלפי בני אדם, אך כלפי הקב"ה "אלו ואלו דברי אלקים חיים" [כמבואר מציון 1678 ואילך].

(1697) נראה שבא לאפוקי כדרכו מדברי האברבנאל, שכתב: "מחלוקת הלל ושמאי שניהם היו מודים בעיקר המצוה והעבודה לשמים, אלא שחולקין בענין הגעתה ואופני עשייתה. והנה אם כן התכלית הטוב ההוא שהמה מסכימים עליו הוא האמת המשותף המקיים דברי שניהם... אמנם מחלוקתו של קרח לא היה לשום שמים, אדרבה כיוונו למרות עיני כבודו, לפי שהם היו כופרין בהשגחת השם יתברך ובנבואתו, ולא היה בדבריהם דבר אמת כלל, לא בפרטי המעשים ואופנם, ולא בתכליתם ועיקרם". ובנוגע לשאלה כיצד יתקיימו דעות הפוכות, כתב: "אמר 'סופה להתקיים', רוצה לומר שסוף המחלוקת ההוא ותכליתו... יתקיים, ובאמציתו יוודע האמת על בוריו". והדוחק בזה מבואר, שאם כן אין "סופה להתקיים" נאמר על המחלוקת עצמה, אלא על התכלית

הנרצית, אך לשון המשנה מורה שהמחלוקת עצמה סופה להתקיים. ואודות שבדרך כלל כאשר נוקט או רומז למפרש אחר כוונתו היא לפירוש האברבנאל, כן נתבאר למעלה פ"א הערות 620, 903.

(1698) <>כמבואר למעלה הערות 1670, 1671. וראה להלן ציון 1826.

(1699) כגון, אמרו חכמים [נדה טז:] "ארבעה דברים הקב"ה שונאן... הנכנס לביתו פתאום, ואצ"ל לבית חבירו. והאוחז באמה ומשתין מים, ומשתין מים ערום לפני מטתו, והמשמש מטתו בפני כל חי". ולא מצינו שיאמר ש"הנכנס לביתו פתאום אין סופו להתקיים". וכן אמרו [סנהדרין צג.] "אלקיהם של אלו שונא זימה הוא". ולא מצינו שיאמר "בעל זימה אין סופו להתקיים". וכן אמרו [פסחים קיג:] "שלשה הקב"ה שונאן; המדבר אחד בפה ואחד בלב, והיודע עדות בחבירו ואינו מעיד לו, והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי". ולא מצינו שיאמר באחד מהם ש"אין סופו להתקיים".

(1700) כן כתב כמה פעמים שיאריך לבאר מאמר מסוים כדי שהוא יובן על אמתתו. וכגון בגו"א שמות פ"ל תחילת אות כ כתב: "מפני שכבר אמרנו לפרש כל מאמר שהביא רש"י בפירושו על אמתתו, עלינו לבאר דבר זה". ובגו"א במדבר פכ"א תחילת אות לב כתב: "ומפני שאמרנו שכל מדרש מדברי חכמים נפרש על אמתתו, צריכין אנו לפרש המאמר הזה על אמתתו". ובח"א לכתובות עז: [א, קנז.] כתב: "וכדי שיתבאר לך ענין המאמר הזה שהוא עמוק על אמתתו, נבאר עוד".

(1701) כפי שכתב בגו"א בראשית פ"ד אות י לגבי קין והבל, וז"ל: "אם ההפכים מחוברים משתתף להם דבר, יבא המחלוקת.... שהיה בא מחלוקת בשביל שהיו הפכים והיו מחוברים יחד בדבר אחד, ומפני זה היה סבת המחלוקת", וראה למעלה פ"א הערה 1149, ולהלן הערה 1709.

(1702) אודות שאין מציאות למים במקום האש, ואין מציאות לאש במקום המים, כן כתב בנצח ישראל פכ"ה [תקלד:], וז"ל: "כבר בארנו במקומות הרבה, כי האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'... ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:] 'מימינו אש דת למו' [דברים לג, ב], אמרו דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים, ואת ישראל לאש. ואלו שני דברים, האש והמים, אם נתערבו ביחד, המים מכבין האש. ואם האש עומד רחוק מן המים, ונבדל ממנו, אז האש מכלה ומייבש המים, עד שלא נשאר דבר בו, ומתיש כחו. ואלו דברים ברורים, והם סגולת ישראל באמת. כי אם מתערבין ומתחברין ישראל לאומות, אז המים, שהם האומות, גוברים עליהם לגמרי,

כמו שגוברים המים על האש כאשר מתערב האש לגמרי עם המים. ואם נבדל האש מן המים, הרי האש בכוחו מבטל המים, עד שאין נמצאים. וכך אם ישראל נבדלים מן האומות, ועומדים בפני עצמם, הרי הם גוברים על האומות, שהם נקראים 'מים רבים', עד שהם מבטלים אותם, עד שאינם נמצאים". וכן בנתיב הבושה פ"א [ב, ר:] כתב: "כי מי הוא שהוא יותר תקיף מן האש, ועם כל זה הוא ממהר לקבל התפעלות מן המים, שהם מבטלים כחו". ועוד אודות ההפכיות הקיימת בין אש ומים, ראה למעלה פ"א הערות 538, 570. ובח"א לב"ב עג: [ג, צב:] כתב: "המים בימין, הפך האש שהוא בשמאל" [הובא למעלה פ"ג הערה 889]. ועוד אודות שאין מציאות לבעלי מחלוקת ביחד, כן כתב בנתיב השלום פ"ב [א, רכה:], וז"ל: "כי המחלוקת... אחד הוא ביטול השני... וכל מחלוקת הוא העדר... כי במציאות האחד לא נמצא השני". ולמעלה פ"א מי"ח [תיג:] כתב: "כי בני אדם שנבראו בעולם נכנסו במחלוקת, במה שכל אחד רוצה שיהיה הוא הכל, ולפיכך בני אדם הם מתנגדים בעצמם, כאשר הם ביחד, והאחד בטול השני בעצמו" [הובא למעלה הערה 1681].

(1703) וזהו מן הנמנע, וכפי שכתב בגו"א דברים פ"י אות ט, וז"ל: "יש מפרשים 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים' [ברכות לג:]... בארו החוקרים בדעתם איזה דברים מן הנמנעות, ותכלית דעתם שהנמנע הוא לקבץ שני הפכים בנושא אחד, ודבר זה לא יצויר בחכמה והשגה כלל... והנה מי שיאמר שיעשה הקב"ה אדם צדיק ירא חטא, הוא שני הפכים בנושא אחד, כי ענין ירא חטא שהוא ירא חטא מעצמו, והוא ירא את הקב"ה. שאם ירא מחמת שהקב"ה נותן כך בדעתו ועשה אותו ירא חטא, אין זה יראת שמים, שהרי הוא מוכרח לכך, ואין זה ירא שמים. וכמו שלא יקרא 'חוטא' אם הוא מוכרח ואנוס על החטא, כן אינו ירא שמים כשהוא מוכרח להיות צדיק. ואם כן, לעשות אותו ירא חטא, הוא ב' הפכים בנושא אחד, כי ירא חטא אינו ירא חטא רק שירא מעצמו. ואם עשאו הקב"ה, אינו ירא חטא". וכן נתבאר למעלה פ"א הערה 1041. ובנתיב היצר פ"ד [ב, קלב:] כתב: "היצר טוב ויצר הרע הם שני הפכים. ולפיכך כאשר נוטה ליצר הרע, אינו זוכר יצר טוב, כי שני הפכים אי אפשר שיהיו ביחד בנושא אחד. ולכך בשעת יצר הרע אינו זוכר יצר טוב" [הובא למעלה פ"ג הערה 39]. ובנצח ישראל פט"ו [שסב:] כתב: "אי אפשר שיהיו שני העולמות ליעקב ועשו ביחד, כי אם כן היו שני הפכים בנושא אחד... דבר זה אי אפשר". ובנצח ישראל ר"פ לח [תרצב.] כתב: "כל שני דברים אשר הם מחולקים אין להם עמידה יחד, והאחד מבטל השני". ומקור הבטוי ["שני הפכים בנושא אחד"] הוא במו"נ א, עה.

(1704) "בעצמו" - בפני עצמו.

(1705) אודות השלום הקיים בין אש ומים, כן כתב בנתיב השלום פ"א [א, ריז.], וז"ל: "לפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני... וזה שאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'". ומקורו בבמדב"ר יב, ח. ובגו"א בראשית פ"ד אות י כתב: "כי קין והבל היו שני הפכים, ואילו היו מובדלים לגמרי בלא השתתפות כלל, אז היה שלום ביניהם, כי זה היה כמו השלום שעושה הקב"ה בין גבריאל שהוא אש ומיכאל שהוא מים, ואין האחד מכבה את חבירו". ובגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "שני המלאכים, מיכאל של מים, וגבריאל של אש... ועליהם נאמר 'עושה שלום במרומיו', שהעמיד מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין האחד מזיק את חבירו" [הובא למעלה פ"א הערה 1572, ופרק זה הערה 679].

(1706) כי יסוד האש שונה מיסוד המים, וכמו שכתב בנתיב השלום פ"ג [א, רכה:], וז"ל: "האש היסודי הוא דק מאוד, והוא קרוב אל המקיף, ואחר כך האש, ואחר כך האויר שהוא דק, ואינו דק כמו האש, ואחר כך המים, ואחר כך הארץ שהיא כבידה לגמרי" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 52]. ובחו"א לסוטה ט. [ב, לח.] כתב: "כי אשר הם מתנגדים... יש להם נושא אחד, שאם אין הנושא אחד הם אינם שייכים זה לזה, ולא ימצא התנגדות להם. ודבר זה ידוע כי אותם שהם משותפים בנושא אחד הם מתנגדים זה לזה ביותר, ונקראו 'צרות מעיקות זו את זו', כמו שיקרא צרות שתי נשים שיש להם בעל אחד". ובחו"א לב"ב טז: [ג, עד:] כתב: "דבר זה ידוע כי המריבה הוא מצד החומר, כי מצד הצורה כל צורה לעצמה, ואין צורה אחת שייכת לשניהם, ואין מחלוקת ביניהם. ולא שייך מחלוקת רק כאשר יש דבר אחד משותף לשני דברים. ומצד זה הצורות הם צרות צרורות מעיקות זו את זו".

(1707) כפי שנאמר [מלאכי ב, י] "הלוא אב אחד לכלנו הלוא אל אחד בראנו מדוע נבגד איש באחיו וגו'". ואמרו חכמים [ר"ה יט.] "אמרו, אי שמים, לא אחיכם אנחנו, ולא בני אב אחד אנחנו, ולא בני אם אחת אנחנו, מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות". ובבאר הגולה תחילת הבאר השביעי [שסב:] כתב: "כי כל בני אדם הם ברואיו מעשי ידיו". ולמעלה פ"ג מ"ב [נז:] כתב: "כי כך ראוי שיהיו בני אדם דומים בצורה אחת... מצד שכולם נכללים בשם 'אדם', הקב"ה טובע כל הבריות בחותמו של אדם הראשון", ושם הערה 268. ובגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנב.] כתב:

"כי אדם [הראשון] הוליד כלל בני אדם... וכל העולם נקראים 'בני אדם'" [הובא למעלה פ"ג הערה 275].

(1708) כי הקב"ה מאחדם, וכפי שכתב בנצח ישראל פל"ח [תרצג.], וז"ל: "ההבדל אשר ישראל הם מחולקים מן האומות, במה שישראל הם אומה יחידה לגמרי, והאומות הם רבים... ודע כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד... כי הוא יתברך אחדות ישראל". ולמעלה פ"ד מי"ב [רלד:] כתב, וז"ל: "כי הוא יתברך במה שהוא מקשר ומאחד הכלל, עד שהם כלל אחד". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, נאמר [שמות א, י] "הבה נתחכמה לו פן ירבה וגו'", ופירש רש"י שם "רבותינו דרשו, נתחכם למושיען של ישראל, נדונם במים, שכבר נשבע שלא יביא מבול לעולם". ובגו"א שם אות ז [יב:] כתב: "אמנם לי נראה לומר דרז"ל [סוטה יא.] דרשו הכתוב קרוב לפשוטו, שכתוב 'נתחכמה לו' בלשון יחיד, מפני שכוונתם היה שנתחכמו לאחדות העם, והוא יתברך המאחד את העם שעושה אותם תמיד גוי אחד. והיינו דקאמר 'נתחכמה למושיען', ולא אמרו 'נתחכם להקב"ה', מפני שלשון 'נתחכמה לו' דהוא מורה על אחדותם אשר הוא אתם תמיד ומאחד העם, הוא השם יתברך. וכאילו אמר נתחכמה לאחדותו של עם בצד אשר הם בו אחד, וזהו השם יתברך המאחד אותם". ובבאר הגולה באר השביעי [שצה.] כתב: "והנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם ומאחד אותם". ורש"י [בראשית מו, כו] כתב "עשו, שש נפשות היו לו והכתוב קורא אותן 'נפשות ביתו' [בראשית לו, ו], לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים [נפש] היו לו, והכתוב קורא אותן 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד". וראה דרשת שבת הגדול [סוף קצז: (הובא למעלה פ"ג הערה 496)] שהרחיב לבאר שאחדותם של ישראל נובעת מאחדותו של הקב"ה. וכן ביאר בנצח ישראל ר"פ י [רמו:], וח"א לכתובות סח. [א, קנה:]. ובאגרות וכתבים למרן הפחד יצחק, אגרת נה, כתב: "ועלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכונה בזה הוא דאלה שני היחודיים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה. יחידה ליחדך" [הובא למעלה פ"ד הערה 1014].

(1709) כי כשם שהמחלוקת היא מסובבת מהיותם הפכים [כמבואר למעלה הערה 1701], כך המחלוקת היא סבה להיותם הפכים, כי בעלי מחלוקת רוצים לבטל את מציאות החולקים עליהם, וכמבואר למעלה הערות 1681, 1702.

(1710) פירוש - מחלוקת שהיא לא לשם שמים היא שני הפכים בנושא אחד, כי בעלי המחלוקת הם בעלי אותו נושא [ששניהם שייכים לכלל בני אדם או לכלל ישראל], והם הפוכים. ולכך אין סופה להתקיים כפי שמן הנמנע שיהיו שני הפכים בנושא אחד. ולהלן יבאר מדוע כאשר המחלוקת היא לשם שמים אמרינן שסופה להתקיים. ולהלן [לפני ציון 1781] חזר על דבריו שכתב כאן.

(1711) כפי שביאר בגו"א בראשית פ"א אות מה, שטענת הלבנה "אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד" [רש"י בראשית א, יד] היא "ששני המאורות... שניהם מושלים במלכות אחד, שהוא העולם", הרי שהעולם הוא ה"כתר אחד" של החמה והלבנה [ראה שם הערה 157], וכמו כן כאן העולם הוא ה"נושא אחד" של האש ומים.

(1712) כפי שכתב למעלה במשנה א [לאחר ציון 82], וז"ל: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל, כמו שבארנו בכמה מקומות ענין זה. ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה בביאור המשנה "כל ישראל" [פז:] כתב: "ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש, שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה שהם ישראל, הם גם כן אחד", ושם הערות 162, 163, 164. וכן כתב למעלה פ"א מי"ח [תלב.], ושם הערה 1625. ולמעלה פ"ג במשנה ב [נה:] ביאר שלכך אדה"ר נברא יחידי [סנהדרין לז.], וכלשונו: "וזה כי על ידי שכל התחתונים הם נתונים תחת רשותו [של האדם], והאדם משלים את כולם, בשביל זה העולם הוא אחד, כמו שבארנו למעלה גם כן. לפיכך אף אם הרבה נבראים בעולם, כיון שהאדם משלים כל הנבראים, ובאדם אחד נחשב העולם כולו שהוא אחד. ואם היו שנים, אם כן היה העולם מחולק ולא אחד, והיו אומרים כי מן הפועל שהוא אחד, לא יצא רק פעל אחד. ולפיכך היו אומרים כי ההתחלות הם יותר מאחד, שלא יצא עולם מחולק מפועל אחד. לפיכך נברא האדם יחידי, שעתה מורה העולם, שהוא עולם אחד, על פועל

אחד", ושם הערות 263, 264. וכן כתב שם פ"ג מי"ג [ש:]. ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [קצד:]. וראה תפארת ישראל פל"ח הערה 137, נר מצוה [טז.], גבורות ה' פ"ס [רסד.], נצח ישראל פ"ג [מג.]. ובגו"א בראשית פ"א אות סב כתב: "כל העולם צריך להיות מקושר עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים, וכבר ביאר זה הרמב"ם בספר מורה נבוכים [א, עב], והאריך בענין הנפלא לבארו. והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם". ובבאר הגולה באר החמישי [טז:] כתב: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו... עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א] פרק ע"ב בדבר זה מאוד", ושם מאריך בזה. ומעין זה כתב בנצח ישראל ר"פ כא, וז"ל: "אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה, שאין הדבר הזה כך כלל... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי" [הובא למעלה הערה 83].

(1713) כאן מבאר [בהסברו השני] שאש ומים יש להם נושא אחד, שהוא העולם. וכן כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה.], וז"ל: "האדם שהוא חמרי רוצה לבטל התלמיד חכם שהוא שכלי, וזה מפני כי החמרי הוא העדר השכלי לגמרי, עד שאין לו מציאות מצד החמרי. ודע, כי האש והמים הם ג"כ הפכים, מכל מקום **משתתפים בנושא שלהם**, הוא החומר, שהחומר הוא אחד לד' יסודות. אבל החמרי והשכלי אין להם שתוף כלל בעולם, אף החומר שהוא הנושא אל השכל אין לו שתוף עמו כלל, כי השכל הוא נבדל לגמרי. ולפיכך החמרי מאבד את השכלי לגמרי, עד שאינו נמצא מכל וכל. וזה שאמר [פסחים מט:] מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור, ודבר זה מבואר". הרי שכתב שם שמים ואש "משתתפים בנושא שלהם". ואע"פ שכאן מבארר שאש ומים הם בנושא אחד משום שהעולם הוא אחד, ואילו בנתיב התורה כתב שהוא נושא אחד משום "שהחומר הוא אחד לד' יסודות", מ"מ אין בזה סתירה, כי כאן מבאר את ההכרח לומר שהעולם הוא אחד, ואילו בנתיב התורה מבאר את התולדה מהכרח זה, והוא שאחדות העולם מתבטאת בכך שהחומר הוא אחד לארבעה היסודות [הוא החומר היולי שהזכיר

הרמב"ן (בראשית א, א)]. אך עדיין קשה, שבנתיב התורה ביאר שהעדר נושא משותף בין החומרי לשכלי הוא המביא ש"החמרי מאבד את השכלי לגמרי". ואילו כאן מבאר להיפך, שהעדר נושא משותף הוא סבת הקיום לכל אחד ואחד, דכאשר הם בנושא אחד זה מביא להעדרם. וצ"ע. ולהלן [לפני ציון 1783] חזר על דבריו שכתב כאן.

(1714) לכאורה תיבת "אחריו" אינה מובנת, שהולך להביא את המשפט הראשון שנאמר במשנתינו.

(1715) מבאר שני טעמים מדוע מחלוקת אש ומים היא לשם שמים; (א) הקב"ה ברא את האש ומים. (ב) האש ומים עושים רצון קונם. אמנם גם הטעם השני חוזר אל הקב"ה, שהכוונה היא לומר "כי אלו שני ההפכים הם אחד, כי הם אל השם יתברך שהוא אחד, ובשניהם הוא עושה ופועל רצונו מה שירצה הוא יתברך" [לשונו להלן לפני ציון 1721].

(1716) וכיוצא מן הכלל נאמר במכת ברד [שמות ט, כד] "ויהי ברד ואש מתלקחת בתוך הברד וגו'", ופירש רש"י שם "מתלקחת בתוך הברד - נס בתוך נס, האש והברד מעורבין, והברד מים הוא, ולעשות רצון קונם עשו שלום ביניהם".

(1717) כפי שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות לה, בביאור דברי רש"י שם [בראשית ב, יח] "עזר כנגדו - זכה עזר, לא זכה, כנגדו להלחם". וז"ל שם: "ויש בזה דבר נעלם עוד, כי הזכר והנקיבה הם שני הפכים, זה זכר וזאת נקיבה. אם זכה, מתחברים בכח אחד לגמרי, כי כל שני הפכים מתאחדים בכח אחד כאשר הם זוכים, כלומר שהשם יתברך שעושה שלום בין ההפכים, מקשר ומחבר אותם. אבל כאשר אינם זוכים, אז לפי שהם הפכים גורם שהיא כנגדו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמא:] כתב: "כי אין זיווג האדם טבעי, רק הוא מן השם יתברך החבור והזיווג. לכך באיש ואשה יש שם יתברך; היו"ד באיש, הה"א באשה [סוטה יז.], לפי שהוא יתברך מחבר אותם, ואין בזה הענין הנהגת הטבע, רק כי הוא פעולת השם יתברך" [הובא למעלה פ"א הערה 336]. נמצא שאין קיום עצמי לזיווג איש ואשה, אלא קיומו בא להם מצד הקב"ה, שהוא מאחד הפכים. ואמרו חכמים [סנהדרין קד:] שלעולם הבא השם משכין שלום בין דוד ואויביו. וכתב על כך בח"א שם [ג, רמה.] וז"ל: "כי עולם הבא אין שם מחלוקת, רק הכל ריעות וחבור. ואף דברים שהם הפכים בעולם הזה, לעולם הבא השם יתברך, אשר הוא מקשר ומאחד אף ההפכים, וכמו שבארנו אצל 'כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים'. ולעולם הבא יהיה השם יתברך עטרה להם מי שזוכה לעוה"ב, ובזה הוא מאחד אף אותם שהם הפכים ביחד, כמו שהיה דואג ודוד".

(1718) בנתיב גמילות חסדים פ"ד הביא את דברי הגמרא [ברכות ו:] שהמשמח חתן וכלה כאילו הקריב תודה, וכתב שם [א, קסב.] לבאר: "ומה שאמר כאילו הקריב תודה, פירוש כי התודה כאשר השם יתברך עשה לו נס, והצילו מן המיתה, או כל נס שעשה לו. וכאשר השם יתברך עושה לו נס, מורה כי הוא יתברך אחד בעולמו, ומפני שהוא אחד עושה בעולמו מה שהוא רוצה, ויכול על הכל, ולכך עשה לו נס. ולכך יש להקריב אליו חמץ ומצה [רש"י ויקרא ז, יב], כלומר שראוי להקריב אליו ההפכים, במה שהוא אחד, ומי שהוא אחד כולל הכל, אף שני ההפכים. כי המלאכים, מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש [במדב"ר יב, ח], ולכך אין אחד הכל. אבל השם יתברך הוא מושל על ההפכים, ולכך מקריבין אליו ההפכים. וזה מורה שהוא אחד... וזה שמשמח חתן וכלה, אשר חתן וכלה זכר ונקבה, גם כן הם הפכים, והשם יתברך מאחד אותם. שהרי היו"ד הוא באיש, והה"א באשה [רש"י סוטה יז.], לומר כי השם מחבר אותם אשר הם הפכים. ודבר זה נחשב כמו הקרבת תודה. כי החמץ והמצה שהם הפכים, כאשר מקריבין אותם אל השם יתברך מורה כי הוא יתברך אחד. וכן כאשר משמח חתן וכלה, ובזה הזיווג שהם הפכים הוא אחד על ידי השם יתברך, אשר הוא מאחד אותם, ובזה השם יתברך הוא אחד".

(1719) בכמה מקומות. וכגון, שם פ"ה [לה:] כתב: "כי המדה נותן כן להיות יוצא טהור מטמא... כי מפני שההפכים יש להם סבה אחת, שאין המציאות מחולק, רק יש להם סבה אחת. וזהו הסבה הראשונה שבאו ההפכים מאתו, ומפני זה יוצאים זה מזה... ובשביל שהוא מאחד הכל, לפיכך יוצאים ההפכים זה מזה. שאילו לא היה להם התאחדות, לא היו יוצאים זה מזה, ומצד שהוא יתברך מאחד את המציאות, יצאו זה מזה... כי ראוי בפרט שיהיו ההפכים יוצאים זה מזה כמו שאמרנו, בעבור היחוס וההצטרפות שיש להם ביחד, ששני הפכים משלימים להיות הכל בלי חסרון, שהרי יש כאן דבר והפכו, ואין עוד דבר חסר. וזהו ענין האחדות, שאין לענין האחדות רק שהוא הכל ואין חוץ ממנו... וכל שההפכים יותר רחוקים זה מזה, יותר ראוים לצאת זה מזה, שבשביל כך הם הכל, במה שזה קצה האחד, והשני הוא הקצה השני, ובזה הם הכל". ושם פל"ו [קלד.] כתב: "קרבן פסח מורה על אחדותו יתברך, וצוה לאכול הפסח 'על מצות ומרורים' [שמות יב, ח], להורות כי מאתו שהוא אחד יבאו פעולות מחולקות. ולא נאמר כי אחר שהוא אחד, פעולותיו אחדים, שלא ימשך מדבר שהוא אחד רבוי פעולות. כי האש שיש בו טבע אחד, אינו פועל רק פעולה אחת, לחמם. והמים שיש בהם טבע אחד, אין פעולתם רק לקרר. ואין הדבר הזה בעליון יתברך... הוא פועל פעולות הפכיות,

שהוא הגואל ומביא השעבוד כמו שגאלנו ממצרים, והוא הביא השעבוד על ישראל. ולפיכך צוה לאכול הפסח הזה, המורה על האחדות, על מצות ומרורים. המצה מורה על הגאולה כאשר ידוע, והמרורים על השעבוד, לומר כי הכל בכחו". וכן כתב שם בסוף הספר [הלכות פסח בקצרה (של.)]. ושם פ"ס [רסד.] כתב: "ומה שאמרה תורה לאכול הפסח על מצות ומרורים, הוא גם כן דבר זה, כדי להוציא מלבן של אפיקורסים, שהם אומרים כי מן האחד לא יבא רבוי, רק מכח אחד יבא דבר אחד בלבד. ולפיכך כאשר יראו הרבוי בעולם, וכבר הוחלט להם כי מן האחד הגמור לא יבא הרבוי, אמרו שהתחלות הם יותר מאחד, כמו שמבואר בדבריהם מי שראה דבריהם. ודבר זה בא להוציא מלבם. ואמרה תורה כי הקרבן הזה, שהוא לא-ל אחד יתברך ויתעלה, יהיה הקרבן נאכל על מצות ומרורים. כי המצה מורה על החירות, והמרור הוא שמורה על השעבוד. כי מאתו שהוא אחד, יבא החירות, והפכו הוא השעבוד, שהוא המוחץ והוא הרופא. ויותר מזה, כי הפך הדבר מה שחשבו; כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים. הדבר הוא הפך זה, כי מפני שהוא אחד הוא הכל, שהרי אין בלתו, ולפיכך מאתו באו ההפכים... כי ההפכים הם גם כן הכל, בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל. ולפיכך ראוי שיצאו ההפכים מן אותו שהוא מיוחד, כי ראוי שיהיה ממנו הכל, כי ההפכים הם הכל, ואין חוץ מהם, כמו שנתבאר למעלה כמה פעמים". ושם פמ"ז [קפא.] כתב: "כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה, שהוא דבר אל הפכו, בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו. וזה כי כאשר אחד מושל על דבר אחד, הנה אין בידו הכל, רק דבר אחד פרטי. אבל כאשר הוא מושל על דבר והפכו, שהיה משנה המים ליבשה, הרי ברשותו הים, כיון שמשל עליו, ובידו היבשה, כיון שעשה הים יבשה, והרי אין בידו דבר אחד פרטי. וההפכים במה שהם הפכים אין להם שייכות זה אל זה כלל, שתאמר שהוא מושל על ענין אחד, רק נראה שהכל ברשותו, ואין חוץ ממנו. ולפיכך הוא יתברך בלבד מושל על ההפכים שהם בעולם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1317, ושם פ"ד הערה 2074]. וראה בסמוך ציון 1727.

(1720) כן כתב למעלה פ"א מ"ב [קסד.], וז"ל: "בכל הימים נאמר 'כי טוב', חוץ מיום שני, שלא נאמר בו 'כי טוב' [רש"י בראשית א, ז]. ואמרו ז"ל [ב"ר ד, ו] מפני שבו נברא המחלוקת. וזה שאמרו 'מחלוקת שהיא לא לשם שמים אין סופה להתקיים', כי לא נאמר בזה 'כי טוב'. ואף כי המחלוקת שנברא בעולם ביום הב' הוא לשם שמים, והוא לצורך העולם, מכל מקום כיון שמצד עצמו אין קיום לו, רק מצד השם יתברך כאשר המחלוקת

הוא לשם שמים, ולפיכך אין לומר אצלו 'כי טוב', רק בדבר שיש לו קיום מצד עצמו". וראה להלן ציון 1774.

(1721) פירוש - הקב"ה מקיים ע"י שני ההפכים את רצונו, והם בידיו לגמרי, ולכך הקב"ה הוא המאחדם. וראה למעלה הערה 1715.

(1722) לפי זה מתבאר שהמחלוקת של הלל ושמאי היא לשם שמים לא משום שהיא אינה נובעת מהעדר עיון וטירחה, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1682], אלא משום שהקב"ה כולל את ההפכים. ולהלן [לפני ציון 1745] יחזור ויקשה לפי הסבר זה במה שונה מחלוקתם של הלל ושמאי משאר מחלוקות, הרי הקב"ה לעולם כולל את ההפכים.

(1723) "שייך לומר לענין פסול עדות ופסול כהונה" [רש"י שם].

(1724) "אין לך מבני המחלוקת מביא ראיה מתורת אלוה אחר, אלא מתורת אלקינו" [רש"י שם].

(1725) "אין לך מביא ראיה מדברי נביא הבא לחלוק על משה רבינו" [רש"י שם].

(1726) כן הקשה גם בבאר הגולה באר הראשון [פט:], ובדרוש על התורה [מב.].

(1727) למעלה הערה 1719.

(1728) לשונו בדרוש על התורה [מב.]: "הלא יש לפקפק, מה צורך לומר 'מפי אדון כל המעשים', ומה ענין לשון זה לכאן. אלא שבא לומר שאל יקשה לך מכיון שאינם הלכה, איך נתנו מרועה אחד, ומה לנו ולהם. על זה אמר שהם 'מפי אדון כל המעשים'. רוצה לומר, כמו שרבוי המעשים הם מאתו יתברך, ככל הנבראים, שעם שהם מחולקים ומהם הפכיים לגמרי, עם כל זה כלם מן השם יתברך, שהוא אחד, וכלם יש בהם האמת מצד. כמו שאנו אומרים [סנהדרין מב.] 'פועל אמת שפעולתו אמת'. כי המים בבחינת מה שנבראו עליו הם אמת. וכן האש שהוא הפכם, בבחינתו אשר הוא נברא עליו גם הוא אמת. ככה רבוי הדעות בעצמם הם כלם מאתו יתברך, ואף אם הם הפכיות, מכל מקום כל אחת יש לה בחינה אמתית מצד".

(1729) פירוש - שתי הדעות שנאמרו אינם שתי דעות סתם, אלא הן שתי דעות המבוססות על שני טעמים קדומים, וטעמים אלו הם אמת מן השם יתברך, וכמו שמבאר. ובבאר הגולה באר הראשון [פח.] כתב: "ביאור זה, כי השם יתברך כאשר נתן תורה לישראל, נתן כל דבר ודבר בתורה כפי מה שהוא. ואמר שדין זה יש בו בחינה לזכות, ויש בו בחינה לחובה. ודין של איסור והיתר, יש בדין זה בחינה להיתר, ויש כאן בחינה לאסור. וכן כשר ופסול, יש בחינה אחת הפך האחרת. כמו שבעולם נמצא דבר מורכב

מהפכים. ותוכל לומר על העץ שהוא מתיחס אל יסוד המים, וכן הוא האמת שיש בו מן המים. ותוכל לומר שיש בו מן יסוד האויר, וכן הוא האמת שיש בו יסוד האויר. ולא תמצא דבר פשוט לגמרי [ראה להלן הערה 1741]. וכן בתורה, אין דבר אחד טמא לגמרי שלא יהיה בו צד טהרה, ויש בו צד טומאה גם כן. וכאשר אחד למד על דבר אחד טהור, ונתן טעמו ושכלו לטהרה, הרי אמר בחינה אחת כפי מה שהוא. והאומר טמא, ואמר טעמו, זה אמר גם כן בחינה אחת. והיינו דאמר שכולם הם מפי אדון המעשים. ולמה הוצרך לומר כאן 'מפי אדון כל המעשים', ומה ענינו לכאן. אלא רוצה לומר כמו שהשם יתברך אדון כל המעשים, וממנו נמצא עולם המורכב שיש בו דברים מתחלפים, ויש אחד הפך השני. וכך הוא דבר זה, שכל דבר יש לו בחינות מתחלפות, שאין העולם פשוט שלא יהיה בו חילוף בחינות. אם כן המטמא והמטהר, זה למד תורה כמו השני, כי לכל אחד ואחד יש לו בחינה בפני עצמו, והשם יתברך ברא את הכל, והוא ברא הדבר שיש בו שתי בחינות". ובדרוש על התורה [מב.] כתב: "ככה רבוי הדעות בעצמם הם כולם מאתו יתברך, ואף אם הם הפכיות, מכל מקום כל אחת יש לה בחינה אמתית מצד". וראה להלן ציון 1760.

(1730) פירוש - אין הכוונה ששני הדינים נאמרו על ידי הקב"ה ללא טעמם.

(1731) אודות שהקב"ה מבאר את טעם הדבר, ולא רק את הדין העולה מן הטעם, כן כתב בבאר הגולה באר השלישי [שב:], וז"ל: "אין ספק כי הדבור הקדוש הוא מתחלק לכמה פנים ולכמה דברים. כי הדבור הקדוש הוא מן השם יתברך לפי השכל, ואין הדבור של השם יתברך שרוצה וחפץ בו מבלי טעם ושכל. שאילו היה כך הדבר, שהוא מצד שהוא רוצה וחפץ, אין מתחייב מזה דבר אחר, שהרי ענין זה דרך רצון וחפץ בלבד. אבל דבור של הקב"ה, שהוא התורה, אינו כך, רק מצות התורה הם מתחייבים לפי החכמה. ומהדברים המתחייבים לפי החכמה נמשכים עוד דברים, ומתחייבים מהם עוד דבר חכמה, ודבר זה ידוע לכל משכיל". ובגו"א שמות פל"א אות ט עמד על דברי רש"י שם [שמות לא, יח], שכתב: "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו - מלמד שהיה משה שומע מפי הגבורה, וחוזרין ושונין את ההלכה שניהם יחד", וכתב לבאר: "דבר זה סוד גדול, כי דברי תורה מחוייבים שיהיה כל דבור ודבור כך. ולפיכך לא היה התורה כמלך בשר ודם המצוה לעבדו כך וכך תעשה, שהעיקר הוא גזירתו שחידש מלבו. אבל דברי תורה הם מחוייבים מצד עצמם. ולפיכך כתיב אצל התורה 'ויכל לדבר אתו', כשנים שהם נושאים ונותנים בדבר אחד, כך השם יתברך ומשה רבינו עליו השלום היו שונים ההלכה ביחד, כי אין התורה גזירת המלך בלא טעם. ואם היו כך, לא שייך בזה שהיו שונים ההלכה

ביחד מה שגזר כפי רצונו גזירה על עבדיו. אבל מפני כי הדברים הם מוכרחים על פי החכמה והדעת, ולפיכך השם יתברך בעצמו חוזר היה ההלכה עם משה המקבל ממנו, להורות כי זה חכמת השם המחויבת, ולפיכך אמר שהיו שונים ההלכה ביחד".

(1732) כמו שאמרו חכמים [ברכות ג:] "כתיב [שמות יא, ד] 'כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים', מאי 'כחצות', אילימא דאמר ליה קודשא בריך הוא 'כחצות', מי איכא ספיקא קמי שמיא". וכן אמרו [גיטין ו:] גבי פילגש בגבעה, ויובא בהערה הבאה.

(1733) לשון הגמרא שם "כתיב [שופטים יט, ב] 'ותזנה עליו פילגשו'. רבי אביתר אמר, זבוב מצא לה. רבי יונתן אמר, נימא מצא לה. ואשכחיה רבי אביתר לאליהו, אמר ליה מאי קא עביד הקב"ה. אמר ליה, עסיק בפילגש בגבעה. ומאי קאמר, אמר ליה, אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר. אמר ליה, חס ושלום, ומי איכא ספיקא קמי שמיא. אמר ליה אלו ואלו דברי אלהים חיים הן, זבוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד". הרי שהגמרא לכאורה ביארה שרבוי הדעות אינו קיים כלפי מעלה, משום שאין ספק כלפי מעלה, ולא כדבריו כאן שרבוי הדעות אינו ספק, ולכך הוא נמצא גם כלפי מעלה. וראה להלן הערה 1761.

(1734) פירוש - הגמרא שללה רבוי דעות אצל הקב"ה כאשר מדובר על מעשה שהיה, שאין לומר בזה רבוי דעות, אלא "גופא דעובדא היכי הוה" [כתובות סט:, גיטין לט:, ועוד]. מה שאין כן כאשר מדובר בחכמתה של תורה, שם רבוי הדעות הוא בטוי לשלל גוונים וטעמים שיש לחכמת התורה, ובזה אמרינן שכולם אמת, ונאמרו על ידי א-ל אחד. דוגמה לדבר; דברי רש"י הידועים [כתובות נז., ד"ה מאי קמ"ל], שכתב: "הא קמ"ל - דהיכא דאשכחן אמוראי דפליגי אהדדי כל חד אליבא דנפשיה, ותרי אמוראי אחריני דפליגי בפלוגתא דהנך אמוראי... שבקינן ההיא לישנא דמיפלגי תרי אמוראי אליבא דחד, ונקטינן ההיא דמיפלגי תרי אמוראי אליבא דנפשייהו. דכי פליגי תרי אליבא דחד, מר אמר הכי אמר פלוני, ומר אמר הכי אמר פלוני, חד מינייהו משקר. אבל כי פליגי תרי אמוראי בדין, או באיסור והיתר, כל חד אמר הכי מיסתבר טעמא, אין כאן שקר, כל חד וחד סברא דידיה קאמר, מר יהיב טעמא להיתירא, ומר יהיב טעמא לאיסורא. מר מדמי מילתא למילתא הכי, ומר מדמי ליה בעניינא אחרינא, ואיכא למימר 'אלו ואלו דברי אלהים חיים הם', זימנין דשייך האי טעמא, וזימנין דשייך האי טעמא. שהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים בשינוי מועט". הרי שלא אמרינן "אלו ואלו דברי אלקים חיים" כאשר שני אמוראים נחלקו מה אמר התנא, כי זו שאלה במציאות, וכמו פילגש בגבעה. אך כאשר נחלקו לפי סברותיהם, בזה אמרינן "אלו ואלו דברי אלקים חיים"..

(1735) עירובין ו: "תניא לעולם הלכה כבית הלל, והרוצה לעשות כדברי בית שמאי, עושה. כדברי בית הלל, עושה. מקולי בית שמאי ומקולי בית הלל, רשע. מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל, עליו הכתוב אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך'". הרי שאי אפשר שיהיו דברי ב"ה וב"ש "שניהם למעשה".

(1736) אודות שהתורה היא "מפי השם יתברך", כן אמרו חכמים [נדה ע:] "מה יעשה אדם ויחכם, אמר להן, ירבה בישיבה וימעט בסחורה. אמרו, הרבה עשו כן ולא הועיל להם, אלא יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר [משלי ב, ו] 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'. תני רבי חייא, משל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, ומשגר לאוהביו ממה שלפניו", ופירש רש"י שם "לאוהביו משגר ממה שלפניו - כך חכמה שהיא לאוהביו של מקום, נתנה להם מפיו, ולא מאוצר אחר". וראה בנתיב התורה פי"ד [א, נז.] בביאור המאמר.

(1737) לשונו בדרוש על התורה [מב.]: "כמו שהנמצאים, הגם שכל אחד אמת מצד בחינתו, מכל מקום ימצא לפעמים אחד מהם הקרוב אל האמת יותר מחבירו, והוא האמת הגמור. כי אין ספק שהאדם קרוב אליו בעצמו יותר מכל הבעלי חיים. כן הדעות המחלוקות, יש קרובה אל האמת לגמרי, והיא הלכה. אבל אף על פי כן אותה שאינה אמת גמור עד שתהא הלכה, אין לדחותה מפני זה, כמו בנבראים שעל כל פנים האחרים הם גם כן במציאות כאשר גם הם שלמים ואמתיים מצד. וזהו אמרם 'אף על פי שזה אוסר וזה מתיר זה פוסל וזה מכשיר אל אחד אמרם', שכך אמר הקב"ה שבבחינה אחת הדין כך, ובבחינה אחרת כך, ומכל מקום האחד הוא אמת בעצמו לגמרי, לא בבחינה פרטית. אם כן אין לדחות השאר גם כן כאילו אין בו ממש, כמו שאין לדחות מעשה השם יתברך, אף שיש מהם שהוא ישר ואמת יותר. ולכך כל אחת מהדעות היא תורה, ויש שכר טוב לפעולתם בכוונם לשם שמים לאל אחד שאמרם, כי כולם מאתו... והמשל בזה, מי שהיה מתווכח וידבר על העצים שהם מיסוד הרוח. ושכנגדו יאמר כי הם יסוד העפר. אשר מבואר נגלה שדברי שניהם אמת, רק שהאומר שהם מיסוד הרוח ידבר בעיקר מהותם, שכל עיקרם רוחניי, כמוכח מהיותם צפים על פני המים, שאם היו עפרוריים לגמרי היו שוקעים כמו העפר. ואשר יאמר שהם מיסוד העפר, גם הוא אמת בבחינה מה, והוא כי יש בהם ג"כ מיסוד העפר במוחש בעת שישרפו. אלא שאין זה עיקר בחינתן". וכן חזר וכתב בסמוך [לפני ציון 1746 ואילך].

(1738) לשונו בבאר הגולה באר הראשון [צ.]: "רק לענין הלכה למעשה אין ספק שהאחד יותר עיקר מן השני. כמעשה ה', אף כי הדבר הוא מורכב, מכל מקום אין זה כמו זה,

רק האחד יותר עיקר. שהרי העץ שהוא מורכב מארבעה יסודות, העיקר שגובר בו הוא יסוד הרוח, כמו שידוע. וכן אף שיש לדבר אחד בחינות מתחלפות, כולם נתנו מן השם יתברך, רק כי אחד מהם יותר עיקר, והוא מכריע, והוא הלכה. מכל מקום אל תאמר כי דבר שאינו עיקר אינו נחשב כלום, זה אינו, כי השומע כל הדעות הרי השיג הדבר כפי מה שיש לדבר בחינות מתחלפות, והרי למד תורה כפי מה שהוא הדבר, שיש לו בחינות מתחלפות. רק לענין הלכה אחד מכריע על השני". וצרף לכאן את דבריו בבאר הגולה בשלהי הבאר הששי [שכה:] שהסבה שאין למדין הלכה מאגדה [ירושלמי חגיגה פ"א ה"ח] היא משום ש"התורה יש לה כמה פנים, מכל מקום דבר שהוא הלכה למעשה אינו רק פנים אחד", ושם הערה 1105.

(1739) כמו שיבאר בסמוך. ודע, שבכת"י כאן סלל לו דרך אחרת מזו, וז"ל: "כי הלכה למעשה אינו דומה לזה, שהוא אינו כל כך בא בעיון גדול, רק כי איך יעשו לפי היושר. אף כי מצד עומק ההשגה אינו כך, מכל מקום מצד הלכה, שהוא היושר, הוא כך. ולכך הלכה למעשה [אינו דומה לזה]. ומפני כך, מצד עצם השכל וההשגה היו כשחכמים גדולים ביותר [נחלקים]. רק מצד עצם ההלכה, שהוא הליכת היושר, והרי הם קרובים אל זה, והבן את זה". הרי שמבאר ש"הלכה למעשה" היא נחית דרגא ביחס לעומק ההשגה של תלמוד תורה. אמנם לפנינו יתבאר להיפך, שמדריגת ההלכה היא למעלה ממדריגת המחלוקת.

(1740) אודות שההלכה היא השכל הפשוט והגמור, כן כתב למעלה פ"ג מי"ח [תסה.], וז"ל: "עיקר התורה היא ההלכה, וכמו שאמרו בפרק ד' דמגילה [כח:], תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא, שנאמר [חבקוק ג, ו] 'הליכות עולם לו', אל תקרי 'הליכות', אלא 'הלכות עולם לו', עד כאן. והטעם הוא כי התורה היא המביאה את האדם לחיי עולם הבא, וכאשר ההלכה היא הלכה פסוקה, אינה נוטה מנקודת האמת לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך בדרך הישר, אינו נוטה לימין ולשמאל. ולפיכך הדרך הזה שאינו נוטה לימין ולשמאל, הוא הדרך שמביא האדם לעולם הבא לגמרי. אבל הנוטה לימין ואל השמאל, הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ, ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי. רק הדרך שאינו נוטה אל הקצה כלל, ודבר זה ראוי אל עולם אשר הוא נצחי, שאין לו קצה וסוף... מי ששונה הלכות, שההלכה הפסוקה הוא אשר אינו נוטה מן האמת לא לימין ולא לשמאל, הוא שמביא אותו לחיי עולם הבא. ולא שנאמר חס וחלילה כי מי שאין למוד שלו הלכה פסוקה, שאין מביאו לחיי העולם הבא, שאין

הדבר כך, אבל ההלכה הפסוקה היא עולם הברור והגמור" [הובא בחלקו למעלה הערה 1046]. ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצד:] כתב: "ההלכה הם דברי תורה שהם באמת כך פירושם, לא יטו ימין ושמאל מן האמת, ולפיכך נקרא 'הלכה', שההולך בדרך אינו נוטה מן היושר, לא לימין ולא לשמאל, כך דבר ההלכה אינו נוטה מנקודת האמת". ובבאר הגולה באר הראשון [צה:] כתב: "כי ההלכה היא הדרך הישר, שאינו סר מן היושר, והוא ההולך אל השם יתברך לגמרי. ולכך נקרא דבר זה 'הלכה', וכבר בארנו זה באריכות". וכן שם בבאר הששי [שכה.] כתב: "כי ההלכה הוא הלכה למעשה, ודבר שהוא הלכה למעשה אינו נוטה מן האמת הגמור". ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלו:] כתב: "ההלכה הוא הדרך שאינו יוצא לימין ולשמאל כלל, רק הולך בשווי, אינו סר לימין ולשמאל. ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך ביושר אינו נוטה מן הדרך הישר והשוה כלל, לא לימין ולא לשמאל" [הובא למעלה הערה 1070]. לכך ההלכה היא "השכל הפשוט שהוא שכל גמור", כי היא אינה נוטה מנקודת האמת.

(1741) כי מחלוקת מורה על ההרכבה, ואין הרכבה בשכל הפשוט. ובבאר הגולה באר הראשון [פח.] כתב: "בעולם נמצא דבר מורכב מהפכים. ותוכל לומר על העץ שהוא מתיחס אל יסוד המים, וכן הוא האמת שיש בו מן המים. ותוכל לומר שיש בו מן יסוד האויר, וכן הוא האמת שיש בו יסוד האויר. ולא תמצא דבר פשוט לגמרי... שכל דבר יש לו בחינות מתחלפות, שאין העולם פשוט שלא יהיה בו חילוף בחינות" [הובא למעלה הערה 1729]. ואודות שאין הרכבה בשכלי, כן כתב בנצח ישראל פ"ג [נא.], וז"ל: "כי העולם העליון קראו אותו 'עולם השכלי', ואין בו הרכבה כלל". ובנתיב התורה פ"ד [א, כ:] כתב: "הפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו, כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל... מדת השכל שאינו מקבל כלל, שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט" [הובא למעלה פ"ב הערה 573].

(1742) פירוש - אף שהשכל הפשוט הוא עליון יותר מהשכל של מחלוקת ורבוי דעות, שהוא שכל שאינו כ"כ פשוט. והפשוט הוא עליון וקודם לאינו פשוט, כי הפשוט הוא קרוב יותר לה' מהאינו פשוט. ולהלן [לאחר ציון 1761] כתב: "כל טעם הגון הוא מן השם יתברך, מכל מקום כאשר יזדקק הדבר מצד השכל הפשוט, אז גובר דעת האחד על השני, וזהו פסק הלכה. ומכל מקום בשניהם יש טעם, שכשם שהוא מן השם יתברך השכל הפשוט, כך מן השם יתברך השכל שאינו פשוט, רק כי השכל הפשוט הוא במדריגה העליונה".

(1743) אף השכל שאינו כל כך פשוט, אלא של רבוי דעות.

(1744) ועל שם כך נקרא הקב"ה "עיקר", וכמו שכתב להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש], וז"ל: "כי הוא יתברך אחד בלבד, ואין זולתו. ולפיכך המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלהים חיים נותן חיים לדבקים בו, ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה השם יתברך אחד ואין זולתו... כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח:]. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר, ואם נבדל הגוף מן העיקר מיד אין לו חיים".

(1745) אף על פי שכבר יישב מעין שאלה זו למעלה בכך שמחלוקתם של הלל ושמאי אינה נובעת מהעדר עיון וטירחה, לעומת שאר מחלוקות, וכלשונו [לאחר ציון 1684]: "מחלוקת כזה [של הלל ושמאי] היא לשם שמים בודאי. אבל שאר מחלוקת, אף על גב שהיה לשם שמים, בודאי ימצא צד מה ובחינה מה שאינו לגמרי לשם שמים, שאפשר שהיה להם לבטל המחלוקת על ידי עיון רב, ולשאול להרבה חכמים, וכיוצא בזה. אף על גב שודאי הכונה היא לשם שמים, אמר בעצם המחלוקת [ש]אינו לשם שמים לגמרי, [כי הוא] דבר שאפשר זולתו. ולא דמי למחלוקת הלל ושמאי, שהיא בודאי לשם שמים, כי אדרבה, השם יתברך רצה באותו מחלוקת, שכל אחד ואחד מן הכתות היו מגלין דברי אלקים חיים. לפיכך מחלוקת זה בפרט היא לשם שמים, מכל המחלוקות שהיו בעולם". ואם רק מחלוקת הלל ושמאי היא לגמרי לשם שמים, ברי הוא שרק על מחלוקתם יאמר "אלו ואלו דברי אלקים חיים", ולא על שאר מחלוקות. אך כבר נתבאר למעלה [הערה 1722] שכל זה נאמר רק לפי מהלכו הראשון, אך לפי מהלכו השני [שמחלוקת הלל ושמאי סופה להתקיים מפני שהקב"ה כולל את ההפכים], שוב יש מקום לעורר במה שונ ה מחלוקת הלל ושמאי משאר מחלוקות.

(1746) כמבואר למעלה הערות 1737, 1738.

(1747) דוגמה לדבר; להלן פ"ו מ"י ביאר את הפסוק [ישעיה מג, ז] "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו", וז"ל: "ופירוש הכתוב 'כל הנקרא בשמי ולכבודי', רוצה לומר 'הנקרא בשמי' היינו מין האדם, שנקרא בשמו של הקב"ה. ובמסכת בבא בתרא [עה:] הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה, שנאמר 'כל הנקרא בשמי'. ורוצה לומר כמו שנקרא הקב"ה 'קדוש', כך יקראו הצדיקים 'קדוש'. וכן שאר שמות שיש להקב"ה, נקרא הקב"ה 'צדיק', ונקראים כן הצדיקים. ולפיכך הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה. 'ולכבודי' פירוש כל אשר הוא לכבודי, והם שאר נמצאים, שהם לכבודו של הקב"ה. אע"ג שאין נקראים לשמו לגמרי כמו הצדיקים, מכל מקום הם לכבודו יתברך, שיש בהם כבוד השם יתברך,

שהרי כל הנבראים הם כבודו יתברך". וכן כתב בח"א לב"ב עה: [ג, קטו.]. הרי שאף שכל הנמצאים נבראו לכבודו יתברך, מכל מקום יש בזה חילוקי דרגות, ואין הכבוד העולה מהם שוה בכולם. דוגמה נוספת; בבאר הגולה באר הרביעי [שפו.], וז"ל: "באו להודיע ההפרש שיש בין ישראל לשאר האומות. וראוי לך לדעת כי כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים [כתובות ח.] 'שהכל ברא לכבודו יתברך'... שהנמצאים כולם הם לכבודו יתברך. ויש מהם כבוד אל השם יתברך ביותר... אמנם הכבוד והפאר שיש לו מן ישראל, הוא גם כן תכשיט כבוד אל השם יתברך, ואינו כמו הכבוד משאר הנמצאים, רק הפרש יש, כי כמו החלוק שיש בין המלבוש ובין התפילין. כי המלבוש הוא כבודו של בעל המלבוש, והמלבוש נבדל מבעל המלבוש, אבל התפילין הם כבוד ופאר דבוק בו בעצמו, והם תכשיט שלו".

(1748) ואין לחלק בין דברי אלקים ולומר שאלו יותר קרובים מאלו. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [עירובין סד.] "כל האומר שמועה זו נאה, וזו אינה נאה, מאבד הונה של תורה", ופירש רש"י שם "הונה - כבודה של תורה, וסופה להשתכח ממנו". ובהקדמה לתפארת ישראל [כא:] כתב: "ואמר 'משפטי ה' אמת צדקו יחדיו' [תהלים יט, י], דבר זה עוד יותר על הכל... כי כל הדברים יש בהם אמת בצד מה, ומשפטי ה' אמת צדקו יחדיו, כלומר שכולם שוים באמיתות. וזה מורה שהם אמת לגמרי, לכך כולם שוים באמיתות, שאם לא כן לא היו כולם שוים באמיתות, רק זה יותר מזה. אבל מפני שהם אמת לגמרי, לכך כלם שוים באמיתות" [הובא למעלה הערה 1633]. ומאוד יובן לפי זה מדוע הלשון הוא "דברי אלקים", ולא "דברי ה'", או שאר שמות הקדושים. כי שם "אלקים" מורה ש"הוא בעל הכחות כולם" [שו"ע אור"ח ה, א], ולכך כאשר באים להורות שההפכים יוצאים מהקב"ה, האופן היחיד לומר זאת הוא "דברי אלקים" דייקא, ולא שאר שמות הקדושים [שמעתי מידי"נ הרה"ג רבי אשר חיים לוין שליט"א]. ועוד, כי שם "אלקים" הוא לשון רבים, וביאר זאת הגו"א בראשית פ"ב אות יד בזה"ל: "זה מפני שהוא משפיל ומרומם במשפט, כדכתיב [תהילים עה, ח] 'כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים', כי יש לו חלוף כחות להשפיל זה ולהרים זה במשפט, לכך הוא לשון רבים. וכל משפט יש בו חלוף ורבוי כחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר הוא כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלקים' בלשון רבים" [הובא למעלה הערה 314]. לכך כאשר באים להורות שהקב"ה הוא המקור לרבוי דעות, דין הוא שיאמר "דברי אלקים" דייקא, ולא שאר שמות הקדושים [מפי בני האברך החשוב רבי משה יונה הרטמן שליט"א].

(1749) עומד על הדגשת "דברי אלקים **חיים**", ומה היה חסר אילו היה אומר רק "דברי אלקים".

(1750) בנתיב העושר פ"א [ב, רכג:] ביאר את המושג "מים חיים", וז"ל: "כי המעין שנקרא 'מים חיים' [שיה"ש ד, טו] מפני שהוא נובע מעצמו, נקרא 'מים חיים', ואין מקבל מזולתו. והבור אשר הוא מקבל, לא נקרא 'מים חיים' כלל... ודבר זה מבואר, כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר. והפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1528 ולהלן הערה 1952]. הרי שדבר שאינו בר העדר וחסרון נקרא "חיים". וצרף לכאן מאמרם [נדה מג.] "כל שכבת זרע שאין כל גופו מרגיש בה אינה מטמאה, מאי טעמא, 'שכבת זרע' [ויקרא טו, טז] אמר רחמנא, בראויה להזריע". הרי רק כאשר הזרע בא מאמיתת מציאותו של המוליד בבחינת "כל עצמותי תאמרנה" אז יש בו כדי להוליד ולהחיות. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 161 ולמעלה פ"ד הערה 1975 שנתבאר שם שפעולת ההולדה מתאפשרת רק כאשר היא מבטאת את עיקרו ומהותו של המוליד.

(1751) ולכך הוא נקרא "מת" [ראה למעלה פ"ד מכ"ג (תעד.)]. הרי שההעדר מתבטא בחוסר חיות, כפי שהמציאות מתבטאת בחיים. וכן בגו"א שמות פ"ד אות יג ביאר את דברי רש"י שם [שמות ד, יט] שכתב ש"העני חשוב כמת", וז"ל: "דבר זה ידוע, כי העני שאין לו חיות מעצמו, רק שהוא מקבל מזולתו, ובעצמו אין עומד בו החיות, הרי הוא כמת. כי החי הוא שצריך שיהיה חי מעצמו, ולא נתלה מזולתו. ולפיכך 'העני חשוב כמת'. וזהו שאמר שלמה [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה', פירוש כי ההסתפקות בעצמו הוא החיות, שהרי מי שאינו מסתפק בעצמו והוא חסר עד שהוא רוצה לקבל תמיד מזולתו, זה הוא חסר, והחסר יש בו ההעדר, אשר הוא המיתה. אבל השונא מתנות, והוא מסתפק בעצמו, זהו החיות, שלא יחסר דבר, והוא שלם. והעני אשר בעצמו חסר וצריך לזולתו, הוא כמת בעבור חסרונו, וזהו הנכון" [הובא למעלה פ"ג הערה 1528, ולהלן הערה 1952]. וצרף לכאן מאמרם [שבת ל.] "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות קודם שימות, שכיון שמת בטל מן התורה ומן המצות, ואין להקב"ה שבח בו, והיינו דאמר רבי יוחנן מאי דכתיב [תהלים פח, ו] 'במתים חפשי', כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצות". הרי שאין מצות על המת. ובביאור הדבר כתב בח"א שם [א, יא.] בזה"ל: "כי התורה והמצות מציאות בשלימות אל הנמצא. וכאשר מת וקבל העדר, אין כאן שלימות מציאתו, ולכך הוא פטור מן המשלימים מציאותו... כי לכך אין הגזירה על המת, כי הגזירה הוא השלמה לנמצא, והמת הוא בעל העדר" [הובא למעלה פ"ד הערה

2052]. וכן נאמר [תהלים לא, יג] "נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובד", ובבאר הגולה באר השלישי [רסד:] כתב: "כי השכחה מורה כי הנשכח אין לו מציאות, שהוא נשכח ממנו כמת". הרי שההעדר נקרא "מת".

(1752) של הקב"ה. ולמעלה בהקדמה [יז:] כתב: "הדבר שנקרא 'חיים' אין לו הפסק... לא כמו האדם שנקרא [איכה ג, לט] 'אדם חי', שלשון 'אדם חי' רוצה לומר אדם שיש לו חיות, וכדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', אם כן האדם מקבל החיות, ואפשר שיסולק החיות שקבל... ולכך נקרא השם יתברך [דברים ה, כג] 'אלקים חיים', שהוא החיים הנצחיים עצמו. ובמקום שנאמר [שופטים ח, יט] 'חַי ה'', כאילו כתיב חיים, שכך מורה הפת"ח. ובאדם שייך לומר "חֵי פרעה" [בראשית מב, טו] בציר"י, כמו שאר סמיכות, מפני שאין החיות עצמו, רק מקבל החיות, ואפשר שיסולק". הרי ש"אלקים חיים" מורה על חיים בעצם, הנובעים מאמתת מציאותו יתברך.

(1753) בכת"י כתב משפט זה כך: "כי לשון 'חיים' רבים, על משקל 'שנים', שהריבוי בתיבה אחת הוא רבוי שהוא שוה לגמרי". ומה שנקט ב"משקל שנים", משום שרוצה להדגיש ש"חיים" מחייב התפשטות לשני צדדים [ימין ושמאל], וכמו שמבאר והולך. ובגבורות ה' פל"ט [קמו.] כתב: "בכל התורה בא לשון חיות בלשון רבים, ולא יתפרדו לומר לשון יחיד. והטעם כי צריך שיתפשט החיות לכל האברים, וכאילו היה החיות רבים". וקצת קשה, כי בדרשת שבת התשובה [סז.] ביאר שהרבוי של חיים מתבטא במספר שלשה, ולא שנים, שכתב: "מפני כי בכל מקום 'חיים' בלשון רבים, ואין רבוי זה רק בשלשה, שכך אמרו [תו"כ ויקרא טו, כה] 'רבים' שלשה, אמר שכך עלה במחשבה, כלומר שכך סידר השם יתעלה הבריאה עד שאין לחיי דוד מצד מעוט חיי הדורות רק שלש שעות [ילקו"ש ח"א רמז מא]". ויל"ע בזה.

(1754) שהוא לשון יחיד ["אדון"]. נמצא שרק על מחלוקתם של הלל ושמאי נקטו בלשון רבים ["אלקים חיים"], ואילו בשאר מחלוקות נקטו בלשון יחיד ["אדון"].

(1755) כן כתב בח"א לב"ב עג: [ג, צ.], וז"ל: "דע כי הוא יתברך ברא הנמצאים, והם משתלשלים ממנו יתברך. ויש דברים נבדלים מן השתלשלות הזה לימין, ולשמאל... כמו האילן הזה, שהוא משתלשל מן העיקר, ויש לו לימין ושמאל... וכך כל המציאות משתלשלים מן השם יתברך שהוא העיקר... אשר הם נבדלים מן המציאות לצד ימין הם בריות טמאות שהם במים, שהם מתיחסים לימין, כמו שידוע למי שמבין עקרי החכמה. ואשר הם נבדלים לצד שמאל הם בריות טמאות, מתיחסים לאש, שהאש מתיחס לשמאל, וכל הדברים האלו ידועים למבינים".

(1756) כפי שכתב למעלה פ"א מט"ו [שסב:] שמדת הלל היא אהבה, ומדת שמאי היא יראה. והמגלה עמוקות לפרשת ואתחנן, אופן עד, כתב: "'נעשה' [בראשית א, כו], 'נמלך 'עם 'שמאי 'הלל, שהם כלל כל נשמות צדיקים. לכן נקראו 'אבות העולם' [עדיות פ"א מ"ד], שמאי משמאל המרכבה, והלל מימין". ומקור הדברים הוא בזוה"ק ח"ג רמה.

(1757) פירוש - מעורר כאן קושיא שהיא נפלאת בעיניו מאוד.

(1758) רומז בזה לדברי הריטב"א [עירובין יג:], ויובא בהערה הבאה.

(1759) לשון הריטב"א שם: "אלו ואלו דברי אלהים חיים. שאלו רבני צרפת ז"ל, האיך אפשר שיהו אלו ואלו דברי אלהים חיים, וזה אוסר וזה מתיר. ותרצו כי כשעלה משה למרום לקבל התורה, הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור, ומ"ט פנים להיתר. ושאל להקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור, ויהיה הכרעה כמותם. ונכון הוא לפי הדרש, ובדרך האמת יש טעם סוד בדבר" [הובא למעלה הערה 1679].

(1760) כפי שביאר למעלה לפני ציון 1729.

(1761) כמו שביאר למעלה, ויבאר בהמשך. ואם תאמר, הרי אמרו "אלו ואלו דברי אלקים חיים" גם על מחלוקת תנאים שהיתה לגבי פילגש בגבעה [גיטין ו:], שאמרו שם "כתיב [שופטים יט, ב] 'ותזנה עליו פילגשו'. רבי אביתר אמר, זבוב מצא לה. רבי יונתן אמר, נימא מצא לה... אמר ליה אלו ואלו דברי אלהים חיים הן, זבוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד". ושם לא איירי במחלוקת של הלל ושמאי. ויש לומר, דאדרבה, ממקום שבאת מוכח כדבריו. כי המיוחד במחלוקתם של הלל ושמאי הוא ששני הצדדים קרובים לאמת בצורה שוה. וזה גופא מתבאר היטב במחלוקת של פילגש בגבעה, ששני הצדדים שוים ושקולים באמיתותם ["זבוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד"], ולקושטא דמילתא לא פליגי כלל, ולכך ניתן לומר שם "אלו ואלו דברי אלקים חיים". אך כאשר יש פלוגתא בשאר מקומות, שאין שני הצדדים קרובים לאמת במדה שוה, שוב אין לומר "אלו ואלו דברי אלקים חיים".

(1762) מוסיף בזה, שלא רק שלכל דברי ה' בתורה יש טעם הגון, אלא הוא הדין לאידך גיסא; לכל טעם הגון יש מקור מן ה'. וכן מצינו שאמרו חכמים [ב"ק צב.] "מנא הא מילתא דאמרי אינשי בהדי הוצא לקי כרבא, אמר ליה דכתיב [ירמיה ב, כט] 'למה תריבו אלי כלכם וגו'". הרי שחיפשו מקור בכתובים למימרא שאמרו אינשי. וכן כתב הבן יהודיע [חגיגה יג.], וז"ל: "כי באמת אין לך דבר שאינו נרמז בתורה... כהנך הנזכרים בגמרא דקמא מנא הא מילתא דאמרי אינשי, ויליף לכלהו מקרא". ובליקוטי אמרים

לספר יהושע [ד"ה ואמנם עדיין] כתב: "אמרו בבבא קמא [צב.] מנא הא מילתא דאמרי אינשי וכו'. שכל מין חכמה דאמרי אינשי, רק שהוא חכמה אמיתית ושפת אמת, היא רמוזה בתורה... רק אחר כך בהמשך הדורות היא יוצאה לאור על ידי חכמי דור ודור ודורשיו", וראה להלן הערה 2365. וכן הוא הפתגם "קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות (ד"ה פרשה ואלה שמות)], והובא למעלה פ"ב הערה 323.

(1763) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1738 ואילך].

(1764) כמבואר למעלה הערה 1742.

(1765) לשונו למעלה [לאחר ציון 1711]: "כי אף אש ומים הם בנושא האחד, שהוא העולם, שהוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ולכך העולם אחד. לכך אי אפשר שיהיו הפכים בעולם, שהוא אחד. אמנם מה שיש קיום לאש ולמים אף שהם הפכים, זהו מה שאמר אחריו ש'כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים'. ופירוש דבר זה, כי אש ומים חלוק שלהם לשם שמים, כי השם יתברך ברא כל אחד ואחד, וכל אחד ואחד עושה רצונו; האש בפני עצמו, והמים בפני עצמם. ובודאי דבר זה בכלל מחלוקת שהיא לשם שמים, לכך יש לה קיום. כי לכך מחלוקת שהיא לשם שמים יש לה קיום, ואף כי הם הפכים, כי הוא יתעלה ויתברך הוא המאחד שני הפכים. כי אף אם מחולקים והפכים הם בעצמם, מכל מקום מצד השם יתברך הם מתאחדים, כי הוא יתברך שהוא אחד, הוא סבה לשני הפכים".

(1766) פירוש - מלבד מה שביאר עד כה שאין קיום למחלוקת מפאת שאי אפשר להפכים להיות בנושא אחד, יבאר עוד טעם לאי קיום המחלוקת, והוא שהחילוק והפירוד הוא העדר בעצם. וכן יסכם בקצרה להלן [לאחר ציון 1791].

(1767) כן כתב בח"א לסנהדרין קט: [ג, רסד:], וז"ל: "אין לך דבר שנמשכים אחריו כמו המחלוקת, שהרי שבט ראובן, אשר היו שכנים אל קרח, היו נמשכים עמו במחלוקת" [רש"י במדבר טז, א].

(1768) רש"י במדבר טז, כז "ונשיהם ובניהם וטפם - בא וראה כמה קשה המחלוקת, שהרי בית דין של מטה אין עונשין אלא עד שיביא שתי שערות, ובית דין של מעלה עד עשרים שנה, וכאן אבדו אף יונקי שדים", ושם בגו"א אות לט ביאר שני טעמים מדוע בחטא המחלוקת נענשים אף הקטנים, ויובא להלן בהערה 1770.

(1769) כן כתב כמה פעמים שיבוא לדבר ענין מסוים מפאת חשיבותו הרבה לבני אדם. וכגון, למעלה פ"ד מי"ז [שנא:] כתב: "פירוש דבר זה הוא עמוק, ומפני שהוא דבר שידע האדם תכליתו, הנה נבאר דבר זה". ובהקדמה לבאר הגולה [טז.] כתב: "ומעתה אם

נחריש, ימצא לנו חטא ואשמה, כי נשמע דברי בזוי על חכמי עולם, ונשלם רעה תחת טובה, שהם כוונתו לזכות אותנו, הדור האחרון ריקי החכמה מחוסרי השכל, ואנחנו נחריש ולא נסיר חרפתם... אך נבאר קצת דבריהם, והוא יהיה עדות וראיה על שאר הדברים אשר דברו... כי באמונה דברו מה שדברו". ובח"א לשבועות ט. [ד, י:] כתב: "רק כדי להעמיד אותך על סוד הכפרה, כדי שיביא האדם כפרה על עצמו... הנה נבאר מאמר זה". וכן כתב בגבורות ה' פט"ז [עו:] לגבי התורה עצמה, וכלשונו: "הדברים שהם עיקר יסוד העולם, התורה מספר בהן באריכות. כמו אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם, וראוי לבאר היסוד על מה הוטבע העולם. ולפיכך לא יקשה לך למה מאריך לספר בענין שרה בת כמה היתה שרה כשנולד יצחק [בראשית יז, יז], שכן דרך הכתוב לספר באריכות אפילו מה שקרה לעבדי האבות, כל שכן מה שקרה להם בעצמם" [הובא למעלה פ"ד הערה 1501].

(1770) לשונו בגו"א במדבר פט"ז אות לט: "ואם תאמר, מאי שנא חטא זה [של מחלוקת] מכל חטאים בעולם, שאין הקטן נענש. ויש לך לדעת עיקר הטעם כי מה שאין הקטן נענש, כי אין הקב"ה מביא עונש על קטן. אבל במחלוקת, שגוף הגיהנום דבק במחלוקת, כי הגיהנום והמחלוקת נבראו ביום שני למעשה בראשית,, להודיע כי המחלוקת הוא גוף הגיהנם, ולכך נענש אף הקטן, כי העונש בא מעצמו. כי השם יתברך אין מעניש הקטן להביא עליו עונש, אבל עם המחלוקת עצמו הוא העונש, ואין צריך להביא עליו, והוא נענש. המשל; אם אמר אחד אני לא אהרוג אותך, אבל אם תהרוג את עצמך, אני לא עשיתי זה. כך ענין המחלוקת, כיון שנברא הגיהנום עם המחלוקת, הוא מביא עצמו לעונש, כי לא נקרא זה מביא עונש עליו, רק כל בעל מחלוקת מקומו המיוחד לו הוא הגיהנם, שהרי נברא עמו, אם כן הוא שייך לו".

(1771) יסוד נפוץ מאד בספרי המהר"ל. ולדוגמא, למעלה פ"א מ"ח [רנח.] כתב: "כי הגיהנם שם אבדון האדם והעדר מציאותו של אדם, שהרי נקרא 'אבדון', גם נקרא בשם 'ציה' ו'נשיה'. כל השמות שיש לגיהנם מורים על מי שבא לשם הוא בעל העדר בודאי... שאין ענין הגיהנם רק ההעדר הגמור, שכך מורים השמות של גיהנם; 'שאול', ו'אבדון' ו'צלמות'. ומפני שהצורה נוטה ממעלתה להיות נמשך אחר החומר, שבו דבק ההעדר, נופל בגיהנם, כאשר הצורה נמשך אחר החומר". ובתפארת ישראל פי"ח [רעו:] כתב: "כי הגיהנם אין בו שלמות, שאילו היה בו שלימות, לא באו שם הרשעים שאינם שלמים בעצמם... ענין הגיהנום שהוא הפסד ואבוד לנמצאים". ובגבורות ה' פס"א [רעז:] כתב: "הגיהנום ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שם מציאות עליו". ובנצח ישראל פ"ל [תקצב.]

כתב: "אין ענין בגיהנם רק ההעדר והרע", ושם הערה 62. ובהמשך שם בפרק לו [תרפ.] כתב: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". וכן הוא בבאר הגולה באר השני הערה 490, ושם בבאר הששי הערה 360. ובנתיב התורה פט"ו [א, סב:] כתב: "הגיהנום... ציה וצלמות, ואינו בכלל מציאות, רק אבדון הוא". ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "כי כבר בארנו כי אין הגיהנום רק ציה וצלמות, ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנום שם מציאות כלל. ולכך נקרא 'ציה' שהוא מלשון שממה, ונקרא 'צלמות' ששם המיתה, ורוצה לומר ההעדר, שכל מיתה היא העדר". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ:] כתב: "אין גיהנם רק ההעדר, שהוא נעדר מן המציאות, שהרי נקרא 'ציה וצלמות', וכבר ביארנו זה במקומות הרבה מאד". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] שב והזכיר ענין זה. וכן כתב בח"א לסוטה מא: [ב, עט.], וח"א לב"ב עט. [ג, קטז.]. וראה במכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] בביאור ההעדר שבגיהנם [הובא למעלה פ"א הערה 753]. ולהלן במשנה יט [לאחר ציון 1961] כתב: "אבל תלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם ויורדין לבאר שחת. ודבר זה נמשך אחר מדתם, כי מפני שהם בעלי חסרון, כי כל המדות אשר אמר למעלה הכל הם חסרון, ומפני כך ראוי להם הגיהנם, שהוא העדר וחסרון. שהרי נקרא 'ציה' ו'צלמות' ו'אבדון', ושם 'ציה' נאמר על שהוא חסר והוא מסולק מן המציאות", ושם הערה 1964.

(1772) משל זה עם הכלי הוא נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פכ"ה [תקכב:] כתב: "וידוע כי הדבר שהוא שלם, אינו ממהר להיות נשבר, כמו הדבר שאינו שלם, רק הוא חלק". ובנתיב השלום פ"א [א, רטז.] כתב: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון. ולפיכך אמר כאשר ישראל אומה שלימה, מצד שהם אומה שלימה אין כח השטן, שהוא מצד ההעדר, מושל בהם, בעבור שלימות שלהם. אבל כאשר יש בעולם מחלוקת, שהוא חילוק ופירוד ביניהם, כבר התחילו בשבירה, וכאשר התחילו בשבירה קרובים הם לקבל שבירה, ודבר זה בארנו בפרקים". ובנתיב הבטחון ר"פ א [ב, רלא:] כתב: "כי הפחד גורם שיבואו יסורים על עצמו. כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה, כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה. וזה שהוא מפחד מוכח שאינו שלם, והוא כמו כלי רעוע". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "עניותא בתר עניותא. פירוש, מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא

שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". ובנתיב השלום פ"א [א, ריח.] כתב כן גם לגבי בגד, וז"ל: "הבגד שהוא שלם קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע" [ראה למעלה פ"א הערה 337]. וכן כתב זאת להלן בקיצור [לפני ציון 1788].

(1773) כמבואר בהערה הקודמת. ואודות שהמחלוקת והגיהנם נבראו באותו יום, ולכך הם שוים להדדי, כן כתב בנתיב השלום ספ"א [א, ריח:], וז"ל: "הקו"ף [של תיבת "מחלוקת"] מורה לך כי עצם מחלוקת הוא שיורד למטה לשאול, הוא הגיהנם. ואין דבר מוכן לבעל המחלוקת רק הגיהנם, שהוא מוכן לבעל המחלוקת. ולכך אמרו במדרש [ב"ר ד, ו] מפני מה לא נאמר 'כי טוב' ביום השני. אמר רבי יוסי בר חלפתא, מפני שבו נברא גיהנם. רבי חנינא אומר, בשביל שנברא בו המחלוקת. הרי כי הגיהנם והמחלוקת הוא דבר אחד, ולכך המיוחד במחלוקת, שהוא קרח, היה לו גיהנם ביחוד בחייו. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי כמו שהשלום הוא שלימות, כמו שאמרנו, כך המחלוקת הוא ההעדר... ואין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנם, שהוא ההעדר בעצמו... ורגלי הקו"ף יורדת מטה, להורות על דבר זה, כי עצם הגיהנם הוא לאנשי המחלוקת". ובסוף פ"ב שם [א, רכה.] כתב: "הגיהנם אינו נכנס בכלל המציאות, רק הוא העדר המציאות... והמחלוקת... שאחד הוא ביטול השני" [הובא למעלה הערה 1681]. וכן כתב בח"א לסנהדרין קט: [ג, רסה.], וז"ל: "כבר התבאר זה כי כל מחלוקת הוא מתחבר לגיהנם, והגיהנם ראוי לו, כי שניהם נבראו ביום אחד, ביום הב'. שלכך לא נאמר 'כי טוב' ביום שני". ושם בהמשך לדף קי. [ג, רסו.] כתב: "כי עיקר הגיהנם לבעלי המחלוקת, כמו שבארנו במקום אחר... כי הגיהנם נברא ביום ב', שלכך לא נאמר בו 'כי טוב', וגם המחלוקת נברא ביום הב', כמו שאמרו במדרש. ואלו שני דברים, הגיהנם והמחלוקת, נבראו ביום אחד, ולפיכך ראוי זה לזה".

(1774) כן כתב למעלה פ"א מ"ב [קסד.], והובא למעלה הערה 1720. ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו.] כתב: "כי כל דבר שאין בו שום טוב אינו קיים כלל, כי בכל בריאת ששת ימי בראשית נאמר 'כי טוב' בכל אחד ואחד, ודבר זה נותן קיום לנמצאים, ודבר זה בארנו במקום אחר. ומפני שביום ב' נברא המחלוקת, ולא נאמר בו 'כי טוב', אמרו 'כל מחלוקת שאינו לשם שמים אין סופה להתקיים'" [הובא למעלה פ"א הערה 332].

(1775) פירוש - עד כה ביאר שני הסברים מדוע מחלוקת שאינה לשם שמים אין סופה להתקיים; (א) ההפכים אינם יכולים לעמוד יחד בנושא אחד, והנושא הוא העולם, שהוא אחד [ראה למעלה הערה 1713]. (ב) מחלוקת מצד עצמה היא העדר ואבוד, ואין קיום לדבר שנחלק ונאבד. ועל כך כתב כאן ששני ההסברים "הכל עולה לענין אחד". ונראה

ביאורו, שכבר נתבאר למעלה פ"א מ"ב [קסב:] שהמקיים את העולם הוא בשביל שנמצא בו הטוב. ובתחילת נתיב השלום פ"א [א, ריג.] כתב: "נקרא המחלוקת בשם 'רע', כי השם הזה הוא דוקא אל המחלוקת, וכמו שאמרו במדרש [ב"ר ד, ו] למה לא נאמר בשני 'כי טוב', מפני שבו נברא המחלוקת, שמזה תדע כי המחלוקת הוא רע" [הובא למעלה פ"א הערה 332]. ומתבאר מזה שכאשר יש דבר בעולם שהוא רע, אין הוא יכול להתקיים בעולם שקיומו הוא מצד הטוב. לכך שני הסבריו עולים לענין אחד, כי המחלוקת היא ההעדר בעצם [הסברו השני], ומחמת כן גופא המחלוקת היא הפך לעולם, המתקיים מחמת הטוב שבו [הסברו הראשון]. ודרכו של המהר"ל היא להורות שכל הסבריו עולים בקנה אחד, וכמבואר למעלה הערות 1326, 1575, ולהלן הערה 2069.

(1776) כפי שהסביר למעלה בכמה אנפי במשנה טו [מציון 1642 ואילך] שלשת מספרים אלו מקבילים לספירות של בינה, שבע תחתונות, ומלכות.

(1777) כפי שכתב למעלה פ"ג מ"ו [קנח:], וז"ל: "כי לא שייך מספר באחד, אבל שנים הם התחלת המספר... כי שנים הם התחלת המספר, אשר כל מספר יש בו חבור אחדים". ובגו"א במדבר פ"ג סוף אות יז כתב: "כמו האחד... שהוא יסוד מספר, ובעצמו אינו מספר, רק שנמנה עליו". וכן שם דברים פ"ד אות כ [צב:] כתב: "כי האחד הוא יסוד המספר, ואינו מספר בעצמו, אבל הוא יסוד מספר". ובגבורות ה' פנ"ד [רמב.] כתב: "כי האחד הוא יסוד מספר, ואינו מספר". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז:] כתב: "אחד אינו מספר". ובגבורות ה' תחילת פל"א ביאר קצת יותר, וז"ל: "כי האחד אין בו רבוי, ואינו נקרא מספר". ונראה לבאר, כי תיבת "מספר" קשורה לספירה, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הראשון [קג:], וז"ל: "כי לשון 'מספר' הוא ספירה של אחד אחד". ואחד אינו נספר ונמנה, וכמו שכתב בגו"א במדבר פ"ג אות ה, וז"ל: "לא שייך מנין באדם פרטי לומר 'תפקוד איש פלוני'". ותוספות קידושין ב. [ד"ה היבמה] כתבו "בחדא מילתא אין לשנות מניינא" [הובא למעלה פ"ג הערה 709]. וכוונתו כאן היא לומר ששלשת המספרים למעלה שייכים לספירות של בינה, שבע תחתונות, ומלכות, ואילו משנתינו מורה על ספירות חכמה ובינה, שהיא האחדות. וכן מבואר בזוה"ק [ח"ב נו., וח"ג פב., קכ., רצ:] שבמקומות אלו נתבאר שחכמה ובינה אינן נפרשות זו מזו. וראה להלן הערות 1805, 1888, 2021.

(1778) פירוש - הואיל והמחלוקת היא בין ההפכים, וההפכים אינם נמצאים יחד, ממילא המחלוקת יוצאת מן האחדות. ובכת"י למעלה [לאחר ציון 1699] כתב דברים שאינם מופיעים בנדפס, ואשר שייכים לדבריו כאן, וז"ל: "כאשר אין המחלוקת לשם

שמים, אז המחלוקת הוא כנגד השם יתברך, שהוא אחד. ולפיכך אין קיום אל המחלוקת הזה שהוא כנגד השם יתברך שהוא אחד, ואין אצלו החלוק. רק כאשר המחלוקת הוא לשם שמים, אשר הוא יתברך אחד, אז יש מקום אל המחלוקת הזה, כאשר אינו יוצא מן השם יתברך, שהוא אחד, וזה כאשר כוונתם לשם שמים". ולמעלה פ"ד מי"ב אמרו "כל כנסיה שהיא לשם שמים סופה להתקיים, ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים", וכתב שם לבאר [רלג:] בזה"ל: "כי מה שאמר 'כל כנסיה שהיא לשם שמים', רוצה לומר כי השם יתברך עם הכנסיה של ישראל... כי הוא יתברך במה שהוא מקשר ומאחד הכלל עד שהם כלל אחד, אם ישראל שוים בעצה אחת, אז שמו משתבח, שהוא מלך מולך על הכלל, כי המלך מולך על הכלל ביחד. וזהו שכתיב [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל'... אבל אם נפרדים ישראל זה מזה, כביכול אין מלכותו יתברך מתקיימת, שהרי אין כאן עם שיהיה מתעלה מלכותו עליהם. ודבר זה רמז בשם 'ישראל', שדבק שם 'אל' בישראל. שתראה בכל מקום שיש כנסיה שהם אסיפה אחת, שהשם יתברך עם זה. וזה שאמר 'כל כנסיה שהיא לשם שמים מתקיימת', כי ראוי שכל כנסיה שהיא לשמו יתברך שיהיה שמו מקיים הכנסיה הזאת, אחר שהשם יתברך עם כלל ישראל. ואם אין הכנסיה לשמו יתברך, אין הכנסיה מתקיימת, כלומר שיבא חילוק ופירוד ביניהם. כי ראוי שיהיה השם יתברך עם כל הכנסיה של ישראל, ו[אם] אין הכנסיה הזאת לשם שמים, אם כן אין השם עם הכנסיה, שהוא מקיים את הכנסיה, ולכך אין קיום לכנסיה זאת. שאי אפשר שיהיה לישראל כנסיה רק כשהכנסיה היא לשמו יתברך".

(1779) מקור הבטוי הוא למעלה פ"ד מכ"ג, שאמרו שם "ואל יבטיחך יצרך שהשאול בית מנוס לך".

(1780) כפי שכתב למעלה לצד אחד [לפני ציון 1706] בנוגע לאש ומים, שהם שני הפכים בנושאים מתחלפים. וראה הערה הבאה.

(1781) לשונו למעלה [לפני ציון 1704]: "ובאולי תאמר יהיה עומד כל אחד ואחד בעצמו, שהרי אש ומים שהם הפכים, ויש להם קיום בעצמם. וכמו כן יהיו עומדים כל אחד במחלוקת כל אחד ואחד בפני עצמו. בודאי דבר זה אינו דומה, כי בודאי אש ומים הם שני הפכים בנושאים מתחלפים, וכיון שהם בנושאים מתחלפים לכך אפשר הקיום לכל אחד ואחד. אבל הבריות שהם בני אדם, אף על גב שהם פרטים מחולקים, הנה הם כלל אחד. ומכל שכן ישראל שהם עם אחד לגמרי, ולא יתכן בזה שהם בנושאים מתחלפים.

אם היה קיום למחלוקת, שהאחד הפך לאחר, היו שני הפכים בנושא אחד, ולפיכך אין סופה להתקיים".

(1782) אף לא ההפכים של אש ומים, וכפי שכתב למעלה לאחר ציון 1710, ויובא בהערה הבאה.

(1783) לשונו למעלה [לאחר ציון 1710]: "ויש לומר גם כן, כי אף אש ומים הם בנושא האחד, שהוא העולם, שהוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ולכך העולם אחד. לכך אי אפשר שיהיו הפכים בעולם, שהוא אחד. אמנם מה שיש קיום לאש ולמים אף שהם הפכים, זהו מה שאמר אחריו ש'כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים'. ופירוש דבר זה, כי אש ומים חלוק שלהם לשם שמים, כי השם יתברך ברא כל אחד ואחד, וכל אחד ואחד עושה רצונו; האש בפני עצמו, והמים בפני עצמם. ובודאי דבר זה בכלל מחלוקת שהיא לשם שמים, לכך יש לה קיום. כי לכך מחלוקת שהיא לשם שמים יש לה קיום, ואף כי הם הפכים, כי הוא יתעלה ויתברך הוא המאחד שני הפכים. כי אף אם מחולקים והפכים הם בעצמם, מכל מקום מצד השם יתברך הם מתאחדים, כי הוא יתברך שהוא אחד, הוא סבה לשני הפכים".

(1784) פירוש - המחלוקת היא לא רק עוסקת במציאותם של שני הפכים, אלא ששני ההפכים האלו חותרים לבטל את מציאותו של הצד השני, וזהו הפסד גמור, שבודאי יאמר בזה שאין סופה להתקיים.

(1785) אודות שהאחדות היא הקיום, כן כתב בח"א ליבמות סב: [א, קלד.], וז"ל: "כי המחלוקת לא נאמר בה 'כי טוב', אבל האחדות והחבור הוא הטוב בעצמו, ודבר זה יש להבין מן מה שהחילוק שהיה ביום שני... לא נאמר בו 'כי טוב'" [הובא למעלה פ"א הערה 332]. ונקודה זו תתבאר יותר בהמשך. ולמעלה פ"ג מי"ז [תמב.] כתב: "אין זה רק חצי דבר, ואין לחצי דבר קיום". ואודות שאין קיום לחצי דבר, כן ביאר בדרוש על התורה [לג.], וז"ל: "בחבור הזה [של עליונים ותחתונים] הם קיימים, כי אין לאחד מהם קיום זולת השני, שמצד הקיום ראוי להיותם עולם אחד, כי אין קיום לחצי דבר. ולפיכך אמרו במדרש [שבת פח.] שנתוספה ה"א הששי בפסוק [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', לומר כי שמים וארץ היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל את התורה, מוטב. ואם לאו, יחזור העולם לתוהו ובוהו. כל זה מפני כי על ידי התורה יש חבור לעליונים ותחתונים, ואם יקבלו התחתונים התורה, אז הוא החבור הזה, ואז יש להם הקיום מצד התחברם יחד. ואם לאו, יחזור הכל תהו ובהו, שאי אפשר להתקיים בהפרדם והתרחקם בריחוק והבדל מחולק" [הובא למעלה הערה 1923]. וכן כתב אות

באות בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.], וכן הוא בהספד [קצ]. וכן מצינו שלא היה קיום לרבי יוחנן בלי ריש לקיש [ב"מ פד., והובא למעלה פ"ג הערה 2007].

משנה יז

(1786) פירוש - ברוב הספרים הגירסא היא להקדים משנת "כל אהבה" למשנת "כל מחלוקת", וכן הוא במשניות שלפנינו. אך המהר"ל ביאר משנת "כל מחלוקת" לפני משנת "כל אהבה". וכן ב"שנויי נוסחאות" המודפס במשניות הביא גם את השיטה שלא כרוב הספרים. ומענין לציין, שעם כל זה סדר המשניות שבדפוס ראשון הוא כמו רוב הספרים, שמשנת "כל אהבה" קודמת למשנת "כל מחלוקת". וראה למעלה הערה 1658.

(1787) מבאר שההפך של המחלוקת אינו השלום, אלא האהבה, שהיא החבור והאחדות. ואודות שהאהבה היא החבור והאחדות, כן כתב בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:], וז"ל: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר בארנו זה כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע. והאהבה היא הדבוק והחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו, כמו האב לבן והאם לבנה, מרחם עליו" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 1011]. ואהבה שוה לדביקות, וכפי שכתב בנצח ישראל פנ"ב [תתל.]: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה שנקרא ריע] כתב: "לשון 'ריע' רק על שנים שיש להם שתוף וחבור יחד. אבל האהבה מצד מה הוא יותר, שנפשו קשורה בנאהב. תדע לך דכתיב [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. אם כן גדול לשון אהבה מלשון ריע, כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "ומה שאין אהבה לעצמו, מפני כי האהבה הוא התשוקה אל הנאהב, ואין כאן תשוקה כי הוא עצמו. ולכך האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד, ויש בזה תשוקה. ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה".

(1788) כמבואר למעלה הערה 1772, קחנו משם.

(1789) אודות שביטול הדבר הוא משום ההתנגדות, וקיום הדבר הוא משום העדר התנגדות, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [קא:] כתב: "מפני שישראל הם עם אחד, שייך להם מנוחת שלום ושלוה, מנוחה שלמה. כי הדבר

שהוא אחד אין כנגדו דבר מתנגד לו, שהרי הוא אחד... והפך זה החלוק והפירוד, הוא הבלתי מנוחה". ובסנהדרין צב. אמרו "לעולם הוי קבל וקיים ["הוי ענו ותחיה" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, קפד:] כתב: "הוי קבל וקיים. דבר זה בארנו בכמה מקומות ענין זה המעוט, שממעט עצמו גורם לו הקיום. והבאנו ראיה ברורה מן הארץ, שהיא יסוד הכל והפחות, ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', מה שלא נאמר בכל היסודות. שתראה מזה כי הקטנות מביא הקיום והנצחיות. טעמו של דבר כי מי שהוא קטון אין מתנגד לו, כי ההתנגדות הוא מצד השווי ודומה לו במעלה, אבל כאשר הוא שפל אין מתנגד לו. ודבר זה הוא קיום של דבר, שכל אשר יש לו מתנגד לו, אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד". וכן הוא באור חדש [קיא. (הובא למעלה פ"א הערה 547)]. וראה למעלה הערות 484, 1316, שנתבאר שם שנצחיות של יעקב אבינו נובעת שהיה יוצא מכל מתנגדיו. ובמכתב אליהו, חלק ג, עמוד 97, כתב: "השי"ת ברא את האדם כך שרצונו יוכל לפעול גדולות, שהרי בצלם אלקים עשה את האדם. וכמו שרצון ה' הוא הפועל ובורא את הכל [ובתוך סוגריים שם הוסיף: "ידוע שכל 'ויאמר' שבמעשה בראשית ביאורו שכך רצה וכן נתהווה כפי רצונו, עיין שם ברמב"ן (בראשית א, ג)"], מעין כח זה נתן הבורא לאדם, שברצונו לבד יוכל לפעול הרבה. אף שאנו רואים שפעמים הרבה אין רצונו של אדם מתגשם, אין זאת אלא משום שרצונותיהם של אחרים מתנגדים לרצונו" [הובא למעלה פ"ב הערה 414].

(1790) דוגמה לדבר; אמרו למעלה [פ"א מ"ג] "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס". וכתב שם [רכא.] לבאר: "ודאי עיקר העבודה שיעבוד השם יתברך מאהבה, ואם יעשה בשביל שכר, דבר זה אינו עיקר העבודה". ובנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מח:] כתב: "כי אם הוא עובד על מנת לקבל פרס, אין זה עבודה בעצם אל האדון, רק לתכלית עצמו הוא עובד, לקבל שכר. ועבודה כזאת ראויה לעבד, שהוא עובד את רבו בשר ודם, מפני שלא נברא לאדון, ולפיכך העבד עובד את הרב לקבל פרס, ואין צריך שתהיה עבודה בעצם אליו, רק שעובד לתכלית עצמו. אבל האדם שנברא לעבוד ולשמש ליוצרו, ועל זה נברא, ראוי שתהיה אליו עבודה שהיא עבודה בעצם, לא שתהיה אליו עבודה לתכלית עצמו, והיינו שהוא עובד לו שלא לקבל פרס, שזה נקרא עבודה בעצם" [הובא למעלה פ"א הערה 607]. והוא הדין לנידון דידן; אהבה התלויה בדבר היא רק אהבת עצמו, ואין בה התאחדות עם הנאהב. מה שאין אהבה שאינה תלויה בדבר, היא "האחדות לגמרי", שיש בה התאחדות שלימה עם הנאהב. וכן מבואר להלן הערה 1827.

(1791) כפי שאכן כתב הארחות צדיקים בשער השנאה, וז"ל: "כשיש אהבה שלא לשם שמים, תשוב לשנאה גדולה וקנאה, כמו שנאמר באמנון [ש"ב יג, טו] "וישנאה אמנון שנאה גדולה מאד כי גדולה השנאה אשר שנאה מאהבה אשר אהבה". הרי שכינה את אהבת אמנון ותמר כ"אהבה שלא לשם שמים", ומכך משמע שהאהבה המקבילה לה היא "אהבה לשם שמים".

(1792) כפי שביאר למעלה בהסברו הראשון [מציון 1700 ואילך].

(1793) כפי שביאר למעלה בהסברו השני [מציון 1766 ואילך].

(1794) למעלה מציון 1713 ואילך.

(1795) ובהבטל הסבה מתבטל המסובב, וכפי שביאר בהקדמה לתפארת ישראל [ח:], וז"ל: "כי הדבר שהוא סבה אל מציאות דבר אחר, הוא ג"כ סבה אל קיום מציאותו. ואל יקשה לך כי הנגר הוא סבה לבנין הבית, ועם כל זה בהעדר הנגר ישאר הבית קיים. דבר זה אינו, כי אין הנגר סבה לבית, רק שהוא מקרב העצים יחד. ודבר זה הנגר פועל, לא עצם הבית, והבית נעשה מן הנגר במקרה. אבל דבר שהוא סבה בעצם אל מציאות דבר אחר, כל שכן שהוא סבה לקיום שלו. שהרי היה סבה שיהיה נמצא, וכן גם כן הוא סבה לקיום שלו, ודבר זה מבואר במופת". וכן ביאר בהקדמה לנצח ישראל [א:], וז"ל: "במה שכל סבה ראוי שתמצא עם המסובב, ואם לא כן לא היה סבה באמת. ואם אתה רואה סבה והוא אינו נמצא עם המסובב, אינה סבה באמת. המשל, כאשר אתה רואה שהבונה, הוא הנגר, והוא סבה אל הבית, והוא מת והבית נשאר, או אם אתה רואה האב, שהוא סבה אל הבן, והאב מת והבן נשאר, אין עליך לומר שהבנאי הוא סבה גמורה לבית, או האב סבה גמורה אל הבן, אל תאמר כך, שהסבה הוא שצריך שיהיה נשאר עם המסובב, שאם הוא סבה אליו להיות נמצא, גם הוא צריך לקיומו. וכאשר נשאר הבית עומד אחר שמת הבנאי, זהו בשביל שלא היה הבנאי סבה לעמידת הבית ולקיום שלו... ולא יתכן הסרת הסבה הזאת וישאר המסובב. וכן אין האב סבה אל הבן, אבל האב סבה אל זריעת הזרע, וזאת הסבה נשארת, כי אם אין האב אין כאן זריעת זרע. אבל הסבה המקיים הבן הוא הטבע שנתן השם יתברך אליו. כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו, ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו" [הובא למעלה פ"א הערה 438, ובקיצור למעלה פ"ד הערה 875]. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמודים 20-19.

(1796) כי צריך סבה מיוחדת לקיים את המחלוקת, ומאידך, צריך סבה מיוחדת לבטל את האהבה. ולכך במחלוקת יש צורך שתהיה לשם שמים כדי שתתקיים, ואחילו באהבה יש צורך שתהיה תלויה בדבר כדי שתתבטל.

(1797) אלו שתי המשניות; כל אהבה, וכן כל מחלוקת. המשנה של אהבה עוסקת במעלת האחדות, והמשנה של מחלוקת עוסקת בגנאי של שניות. ואודות שמחלוקת נובעת משניות, הנה אמרו חכמים [סנהדרין לח.] "אדם נברא יחידי... מפני המשפחות, שלא יהו משפחות מתגרות זו בזו", וכתב בח"א שם [ג, קמח.] לבאר, וז"ל: "שלא יהיו משפחות מתגרות. פירוש, שאם לא היה נברא הכל מאדם אחד, והיה מחולק, היה ריב ומחלוקת, כי יצא העולם מן השניות, שהוא מחולק, והיו מתגרות תמיד. לכך נברא האדם יחידי, שלא יהיה העולם רק אחד, והבן זה היטב".

(1798) מה שכתב "מדריגת האחדות והקשור **שהוא בעולם**", וכן למעלה כתב "זכר התנא מעלת האחדות **שהוא בעולם**", כי כבר כתב למעלה [לאחר ציון 1587] ש"המדריגה השלישית היא המדריגה העליונה הנבדלת, שהיא אלקית לגמרי, נבדל מן החומר. ובודאי אף כי העולם הזה הוא גשמי, יש בעולם דברים נבדלים, כמו התורה שהיא נבדלת לגמרי, וכן כמה דברים". הרי שאף המעלות הנבדלות ביותר נמצאות בעולם הגשמי. לכך אף מעלת האחדות נמצאת בעולם. ויש צורך להדגיש זאת, כדי ללמדנו שאף בתוך העולם הגשמי יש לשאוף לאחדות. וראה להלן הערה 2399.

(1799) כי יש להקדים את היש לאין, וכפי שנעשה במשנה של מחלוקת; קודם אמרו "כל מחלוקת שהיא לשם שמים", ולאחריה אמרו "ושאינה לשם שמים". וכן העיר למעלה פ"ג מ"ב, שאמרו שם "שנים שיושבין ואין ביניהן דברי תורה, הרי זה מושב לצים... אבל שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה, שכינה שרויה ביניהם". וכתב שם [סט.] להקשות, וז"ל: "קשה, דהוי ליה להקדים 'שנים שיושבים ועוסקים בתורה', ולמה התחיל ב'אין ביניהם דברי תורה'". וכן למעלה פ"ג מ"ג אמרו "שלשה שאכלו על שלחן ולא אמרו עליו דברי תורה... אבל שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה וכו'", וכתב שם [קיב.] להעיר, וז"ל: "ומן הסברא היה לו לשנות קודם הסיפא 'שלשה שאכלו ויש ביניהם דברי תורה'". וראה שם הערות 304, 514, והערה הבאה.

(1800) לרווחה דמילתא מוסיף כן, כי כאמור בהערה הקודמת בלא"ה יש להקדים את ה"יש" ל"אין", וכפי שהקשה פעמיים למעלה בפרק ג. ומוסיף כאן, שהואיל "שבא התנא לאשמועינן מדריגת האחדות והקשור שהוא בעולם", לכך היה לתנא להתחיל עם העיקר, ולבאר קודם "אהבה שאינה תלויה בדבר". ואודות שיש להקדים את העיקר, כן

נתבאר למעלה הרבה פעמים. וכגון למעלה פ"א תחילת מי"ב [שלא.] כתב: "העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה, שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם, בא המחלוקת לעולם מן קין והבל. שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד". וזאת משום שכל דבר שמתגלה בהתחלה הוא חלק מעיקר הדבר, "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (רע.), ושם הערה 118]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר". וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה [ראה למעלה פ"ד הערה 1961]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל". הרי שדבר המתרחש בתחילה יש לו שייכות עצמית לדבר [הובא למעלה פ"ג הערה 1586]. והואיל ואדה"ר נצטווה ביום בריאתו שבע מצות, מוכח מכך שהמצות הן חלק מהותי מאדם, וכמו שמבאר. וראה למעלה הערות 164, 242, 355, 489, 1495, 1641.

(1801) לפי גירסת רוב הספרים שקודם נשנית המשנה של "כל אהבה" ולאחריה נשנית המשנה "כל מחלוקת.

(1802) מציון 1717 ואילך.

(1803) יש להבין, כיצד יבאר לפי הגירסא שביאר עד כה [שהמשנה של "כל מחלוקת" נשנית ראשונה], מדוע אמרו קודם "כל אהבה שהיא תלויה בדבר", ורק אחר כך "ושאינה תלויה בדבר", והרי אז אי אפשר לתרץ שעשו כן כדי להסמיך "אהבה שאינה תלויה" ל"מחלוקת לשם שמים", כי "מחלוקת לשם שמים" נשנתה ראשונה. ויל"ע בזה.

(1804) להלן ד"ה ואין לך, וסוף משנה יח.

(1805) פירוש - ביאור סדר המשנה ב"כל אהבה" [ששנו לבסוף "ושאינה תלויה בדבר" כדי להסמיך זאת ל"כל מחלוקת שהיא לשם שמים"] היא ראיה לפירוש שביאר למעלה את המספרים של עשר שבע וארבע, כדי להודיע מעלת האחדות, שאינו מספר, וכמבואר למעלה בהערה 1777, ולהלן הערה 1888.

(1806) כן הקשה למעלה על המשנה של מחלוקת [יובא בהערה הבאה], ולכך הקדים לכתוב כאן "ויש להקשות **גם כן** בזה וכו'".

(1807) כוונתו שיש ליישב שאלה זו כפי שיישב למעלה שאלה דומה על המשנה של "כל מחלוקת", שהקשה למעלה [לאחר ציון 1660] בזה"ל: "הלא הדברים נראים סותרים; שאמר 'איזהו מחלוקת שהיא לשם שמים, זו מחלוקת הלל ושמאי', ואם כן כל שאר מחלוקת היא שלא לשם שמים, למה אמר אחריו מיד 'איזהו מחלוקת שלא לשם שמים, זו מחלוקת קרח ועדתו', וידוע כי קרח ועדתו שהיו חולקים על השם יתברך, ומשמע אבל שאר מחלוקת שאין חולקין על השם יתברך בעצמו, סופו להתקיים, ואם כן קשיא רישא לסיפא". ועל כך יישב, שמחלוקת הלל ושמאי היתה לגמרי לשם שמים, ומחלוקת קרח ועדתו היתה לגמרי שלא לשם שמים, וכלשונו [למעלה לאחר ציון 1691]: "ואין להקשות מעתה קשה רישא לסיפא, דודאי לא קשיא, כי מחלוקת קרח ועדתו מפני שהיתה מחלוקת שלו לגמרי שלא לשם שמים, שלא היה לו קיום כלל, כמו שתראה שפצתה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים, ודבר זה, שהוא בליעה לגמרי, ראוי למחלוקת שהיא שלא לשם שמים לגמרי. אבל שאר מחלוקת שיש בה צד בחינה לשם שמים, ואינה שלא לשם שמים לגמרי, אף על גב שודאי אין סופה להתקיים, מכל מקום אין הבטול בענין זה. כלל הדבר; לפי מה שהוא שלא לשם שמים המחלוקת, הוא הבטול. וכן ברישא גם כן הכל לפי לשם שמים הוא קיום במחלוקת. כי שאר מחלוקת שלא היתה לשם שמים לגמרי, לא היה הקיום כל כך כמו שהיה למחלוקת בית שמאי ובית הלל. כי בודאי השם יתברך היה מקיים את המחלוקת שלהם, כי היה אהוב המחלוקת הזה לפני השם יתברך כמו שהתבאר". ומעין כך יבוא ליישב את שאלתו על משנתינו, וכמו שמבאר והולך.

(1808) כמבואר בש"ב יג, פסוקים ו-יא, שעשה תחבולות כיצד יוכל להתייחד עמה ולבוא עליה.

(1809) כפי שנאמר [ש"ב יג, טו] "וישנאה אמנון שנאה גדולה מאד כי גדולה השנאה אשר שנאה מאהבה אשר אהבה ויאמר לה אמנון קומי לכי". וקשה, שאמרו חכמים [סנהדרין כא.] "'וישנאה אמנון שנאה גדולה מאוד', מאי טעמא... קשרה לו נימא ועשאתו כרות שפכה", ואם כן אין השנאה הזאת נובעת מכך שהיתה זו אהבה התלויה בדבר, אלא משום שנעשה מחמתה לכרות שפכה. ועוד, הרי במשנה לא הזכירו שאהבה התלויה בדבר כאשר בטל הדבר האהבה נהפכת לשנאה, אלא ש"בטלה האהבה", ומדוע מדגיש דבר שלא הוזכר כלל במשנה. ויש ליישב על פי דברי המהרש"א שם, שכתב: "וישנאה אמנון כו' כרות שפכה וכו'. ועל זה אמרו בפרקי אבות 'כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר בטלה אהבה, זו אהבת אמנון ותמר כו'". לפי שהיתה תלויה האהבה בדבר, דהיינו בזנות ובניאוף, בטל הדבר ממש, שנעשה כרות שפכה, בטלה

האהבה. וזה שאמר הכתוב 'גדולה השנאה אשר שנאה', שהיה לעולם, על ידי שנעשה כרות שפכה, 'מאהבה אשר אהבה', שלא היתה רק לאותה שעה". ופירושו, שאין כוונתו ללמוד מהשנאה שאהבה התלויה בדבר נהפכת לשנאה, אלא הואיל ומצינו שהשנאה היתה כה עזה, ולא נתמעטה כלל מחמת האהבה שאמנון אהב מעיקרא לתמר, זה מורה שלא נשאר מאהבה זו כלום. וזאת משום שהיא היתה אהבה התלויה בדבר, ובהבטל הדבר נתבטלה האהבה לגמרי, ולכך השנאה היתה כה עזה. ועיין במגן אבות לרשב"ץ כאן שעמד על דברים אלו.

(1810) כפי שיבאר בהמשך.

(1811) מה שכתב "עזר כנגדו", כוונתו היא ל"עזר", ולא ל"כנגדו", וכמבואר להלן הערה 1817. וכן אמרו חכמים [יבמות סג.] "אשכחיה רבי יוסי לאליהו, אמר ליה, כתיב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר', במה אשה עוזרתו לאדם. אמר ליה, אדם מביא חיטין, חיטין כוסס ["בתמיה" (רש"י שם)]. פשתן, פשתן לובש [בתמיה]. לא נמצאת מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו". ובח"א שם [א, קלה:] כתב: "אדם מביא חטין וכו'. פירוש בפרנסה היא עוזרת האיש, כי האדם חסר בפרנסתו, כי הפרנסה היא עליונה על הכל, כמו שמבואר בערבי פסחים [פסחים קיח.], ובזה האדם חסר, וצריך ענין הפרנסה אל השלמה, והוא דבר עמוק".

(1812) "שכך הוא בעצם הבריאה שהאיש ידבק באשתו" [לשונו בסמוך]. ואם היתה זו אהבה התלויה בדבר, הרי אין זו אהבה שבעצם, אלא במקרה, שיכולה להשתנות ולהתבטל. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רה:], וז"ל: "כי דבר שבעצם אין לו שינוי". ובנצח ישראל פ"ה [קמ.] כתב: "עצמם רע, לכך נשארים רע אף אחר מותם, כי אין שינוי לדבר שבעצם".

(1813) לשון הפסוק במילואו הוא "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד".

(1814) כי אין הפסוק עוסק בדבר שבמקרה, אלא בדבר שבעצם. והראיה לכך, שרש"י כתב שם: "על כן יעזב איש - רוח הקודש אומרת כן, לאסור על בני נח את העריות". הרי שילפינן מעזיבה זו המוזכרת בקרא איסור עריות לבני נח, אם כן מוכח שפסוק זה אינו עוסק בדבר שבמקרה היכול להשתנות, אלא בדבר שבעצם. ועוד, שאי אייריי מחמת הנאתו, דבר זה מצוי גם בבהמות [וכפי שהעיר הרמב"ן שם], ואינו מיוחד לאדם. אלא על כרחך אייריי בעזיבה שבעצם, ולא מחמת הנאתו.

(1815) כפי שביאר שם הרמב"ן [בראשית ב, כד], וז"ל: "והנכון בעיני, כי הבהמה והחיה אין להם דבקות בנקבותיהן, אבל יבא הזכר על איזה נקבה שימצא, וילכו להם. ומפני זה אמר הכתוב, בעבור שנקבת האדם היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ודבק בה, והיתה בחיקו כבשרו, ויחפוץ בה להיותה תמיד עמו וכאשר היה זה באדם, הושם טבעו בתולדותיו, להיות הזכרים מהם דבקים בנשותיהם, עוזבים את אביהם ואת אמם, ורואים את נשותיהן כאילו הן עמם לבשר אחד... והנה יעזוב שאר אביו ואמו וקורבתם, ויראה שאשתו קרובה לו מהם".

(1816) פירוש - אע"פ שיש באהבת נשים מדה מסויימת שהיא תלויה בדבר, מ"מ עיקר האהבה הזאת אינה תלויה בדבר, אלא היא אינה תלויה בדבר.

(1817) ולא לעזר, וכמו שפירש רש"י [בראשית ב, יח] "עזר כנגדו - זכה עזר, לא זכה כנגדו להלחם". וברי הוא כאשר האשה היא "כנגדו להלחם", שוב אין היא בגדר "עזר". וראה למעלה הערה 1811.

(1818) כן העיר הרד"ק שם [ש"ב א, כו], וכתב: "מאהבת נשים - תרגם יונתן 'מרחמת תרתין נשין', רוצה לומר שתי הנשים שהיו לו לדוד, אביגיל ואחינועם".

(1819) אע"פ שבסמוך כתב דבר זה כספק, וכלשונו: "כי אפשר שיהיה באשה מיוחדת דבר מגונה", יש לחלק ששם איירי בדבר מגונה, שאין זה ודאי שיש בכל אשה דבר מגונה, אך מ"מ "אי אפשר שלא היה דבר באשה שמרחיק קצת האהבה". ומעין זה כתב למעלה פ"א מ"ו [רפב.], וז"ל: "כי הרב והחבר מה שהם רגילים עם האדם, אי אפשר שלא יחשוב בעיניו שחטא לו, כי כל ענינו עמו, ויבא לידי פירוד... כאשר אתה חושב שעשה דבר כנגדך". ולפי זה אין זה דבר מיוחד לאשה, אלא לכל אדם הנמצא עם רעהו בתמידיות.

(1820) כמו שאמרו חכמים [קידושין מא.] "אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה, שמא יראה בה דבר מגונה, ותתגנה עליו".

(1821) אודות הבטוי "סדר הבריאה", ראה למעלה הערה 219 שנתבאר שם שכל הבריאה היא מעשה סידור, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"א [רצא.], וז"ל: "השם יתברך... סידר הבריאה כל אחד ואחד בסדר הראוי לו, שלא ישנה אחד מהם סדרו שנתן לכל אחד, כמו שתקנו [סנהדרין מב.] 'חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם'". ובגו"א דברים פ"ל אות א כתב: "כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך". לכך מצוי מאוד בספרי המהר"ל צירוף המלים "סדר הבריאה", כי כל הבריאה ענינה סדר הנבראים. וראה למעלה פ"א הערה 1778.

(1822) בא לבאר טעם נוסף מהי העדיפות שיש לאהבת דוד ויהונתן על פני אהבת נשים. ועד כה ביאר זאת משום שיש באהבת נשים צד של אהבה התלויה בדבר, לעומת אהבת דוד ויהונתן שהיתה לגמרי אינה תלויה בדבר.

(1823) מעמיד אהבת איש ואשה לעומת אהבת חברים, שאהבת איש ואשה היא מחמת שנעשים "לבשר אחד", ואילו אהבת חברים היא מחמת ש"נפשו קשורה בנפשו", וגדולה אחדות הנפש מאחדות הבשר, וכפי שיבאר. ואע"פ שמקור הבטוי "ונפשו קשורה בנפשו" לא נאמר אצל חברים, אלא אצל אב ובנו [יעקב ובנימין (בראשית מד, ל)], וכמו שכתב בנצח ישראל פמ"ב [תשלה.], וז"ל: "כי כל רחמנות כאשר לבו קשורה בו, ולכך כתיב [תהלים קג, יג] 'כרחם אב על בנים', מפני שנפשו קשורה בו, כדכתיב 'ונפשו קשורה בנפשו'". מ"מ גם כן נאמר [דברים יג, ז] "כי יסיתך אחיך וגו' או רעך אשר כנפשך וגו'", ופירש רש"י שם "אשר כנפשך - זה אביך". הרי התואר "אשר כנפשך" מוסב על ריע וכן גם על אב [כמבואר בגו"א שם אות ז]. וכן נאמר על אהבת דוד ויהונתן [ש"א יח, ג] "ויכרת יהונתן ודוד ברית באהבתו אותו כנפשו". וכן נאמר [ש"א כ, יז] "ויוסף יהונתן להשביע את דוד באהבתו אותו כי אהבת נפשו אהבו". וכן למעלה פ"א מ"ז [רפד.] כתב: "החבר אשר כנפשו". ולמעלה פ"ב מ"ט [תשט.] האריך לבאר שמעלת "חבר טוב" היא כנגד הנפש. וראה להלן פ"ו מ"ב [ד"ה שנקרא ריע].

(1824) נראה ביאורו, כי כבר כתב למעלה [לפני ציון 1600] ש"ידוע כי אין החלוק רק מצד הגשם בלבד, שבו החלוק, והאחדות הוא מצד הצורה, שאין בה חלוק כלל". וכן השריש כמה פעמים שהרוחני הוא אחד, ואילו הגשמי הוא מרובה ומחולק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השי"ת העוה"ז, כי העוה"ז

יש בו חילוק... ועוה"ב שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]", ושם הערה 93. וכן הוא באור חדש [סב., והובא למעלה הערה 1600]. לכך האחדות של "בשר אחד" לעולם לא תשתווה למדריגת האחדות של "נפשו קשורה בנפשו", כי הנפש היא רוחנית יותר מהבשר. וראה למעלה פ"ב הערה 173 שנתבאר שם שבבשר שייך רבוי, והם הם הדברים שנתבארו כאן.

(1825) מציון 1786 ואילך.

(1826) כמבואר למעלה ציונים 1670, 1698.

(1827) "וזה שאמר 'כל אהבה שאינה תלויה בדבר אינה בטילה לעולם', כי מפני שאינה תלויה בדבר, הנה זה הוא האחדות לגמרי" [לשונו למעלה לפני ציון 1790]. כי אהבה התלויה בדבר אינה בעצם התאחדות עם הנאהב, אלא התאחדות עם עצמו, וכמבואר בהערה 1790.

(1828) זו תשובה שניה על השאלה "למה הוצרך התנא לבאר דבר זה, ומה למדנו מזה". ובתשובה הראשונה ביאר שבא ללמדנו מעלת האחדות.

(1829) נושא זה נשנה כמה פעמים בספריו; בנצח ישראל פי"א האריך בזה טובא [רפב:-רצד.], גבורות ה' פכ"ד [קג:], ודרשת שבת הגדול [רה.]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 35, 37. ובנצח ישראל פי"א [רפב:] כתב: "למעלת הענין הנכבד הזה יש להאריך בזה, כי בדבר זה יוודע מעלת ישראל, ויתבאר לך כי לא עזב השם יתברך את ישראל בגלותם". ובגבורות ה' [כת"י] פרק ד [עמוד שא:] כתב שבא לסתור בזה טענת האומה האומרת שה' נטש את ישראל, וכלשונו: "הקב"ה בחר באברהם... לא מפני המעשים, רק מצד הטפה הכשירה והקדושה, וזהו ענין זולת הצדקת שבו. ובתשובה הזאת יש לשבר שיני האומה האומרים על ישראל כי מפני שעזבו ה' אלקי אבותם רחק ועזב אותם, ולקח אומה אחרת" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 37].

(1830) שאינה תלויה במעשיהם של ישראל, אלא היא אהבה בעצם, וכמו שהולך ומבאר.

(1831) ונראה להביא ראיה לדבריו [שכוונת התנא היא להודיע שאהבת ה' לישראל לא תתבטל לעולם], ממה שאמרו בתנא דבי אליהו רבה [פרק כח], וז"ל: "ושנו חכמים במשנה, כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר בטלה אהבה. ושאינה תלויה בדבר, אינה בטלה לעולם. איזה היא אהבה שהיא תלויה בדבר, זו אהבת בלעם ובלק. ואיזו היא אהבה שאינה תלויה בדבר, כגון אהבתן של אברהם יצחק ויעקב, שהם אוהבים

להקב"ה, והקב"ה אוהב אותם ואת בניהם ובני בניהם עד סוף כל הדורות". הרי להדיא ביארו שאהבה שאינה תלויה בדבר היא אהבת הקב"ה לישראל שתתקיים עד סוף כל הדורות.

(1832) לשון הפסוקים שם [בראשית יב, א-ג]: "ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה ואברכה מברכיך ומקללך אאר ונברכו בך כל משפחת האדמה". הרי שכאן נבחר אברהם אבינו להיות אבי האומה שתהיה לגוי גדול.

(1833) לשון הרמב"ן שם: "והנה זאת הפרשה לא בארה כל הענין, כי מה טעם שיאמר לו הקב"ה עזוב ארצך ואיטיבה עמך טובה שלא היתה כמוהו בעולם, מבלי שיקדים שהיה אברהם עובד אלקים או צדיק תמים, או שיאמר טעם לעזיבת הארץ, שיהיה בהליכתו אל ארץ אחרת קרבת אלהים. ומנהג הכתוב לאמר 'התהלך לפני ותשמע בקולי ואיטיבה עמך'... וכענין התורה כולה 'אם בחוקותי תלכו' [ויקרא כו ג], 'אם שמע תשמע בקול ה' אלקיך' [דברים כח, א]... אבל להבטיחו בעבור יציאת הארץ אין בו טעם". והרמב"ן מיישב שאלתו באופן אחר ממה שיתפרש כאן, יעו"ש. ובדרשת שבת הגדול [רה:] ביאר שזאת הקושיא שעמדו עליה בב"ר לט, א.

(1834) דוגמה זו מנח לא הזכירה הרמב"ן בשאלתו, אלא זו הוספתו של המהר"ל לחזק את קושית הרמב"ן. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רה.]. וק"ק, מדוע מזכיר [כאן ובדרשת שבת הגדול] את הפסוק [בראשית ו, ח] "ונח מצא חן בעיני ה'", כאשר לכאורה נראה שהפסוק שנאמר אחריו [שם פסוק ט] מבליט יותר את צדקות נח, שנאמר שם "אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים היה בדורותיו את האלקים התהלך נח", ומיד לאחר מכן [פסוק יג] נגלה הדבור לנח. זאת ועוד, כי הפסוק "נח מצא חן" נזכר שתי פרשיות לפני הדיבור לנח [פרשה אחת פתוחה והשניה סתומה], ואילו הפסוק "נח איש צדיק וגו'" מוזכר בפרשה הקודמת לדיבור אל נח, ויותר נראה שפסוק זה ["נח איש צדיק"] נאמר כדי לבאר מדוע ה' נגלה על נח, מאשר הפסוק שנזכר רחוק יותר. וי"ל"ע בזה.

(1835) כפי שכתב עליו הרמב"ם [הלכות ע"ז פ"א ה"ג], שדבריו שאובים ממדרשי חז"ל, וז"ל: "כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו, והוא קטן והתחיל לחשוב ביום ובלילה, והיה תמיה היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד, ולא יהיה לו מנהיג, ומי יסבב אותו, כי אי אפשר שיסבב את עצמו. ולא היה לו מלמד, ולא מודיע דבר, אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטפשים, ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים, והוא עובד עמהם. ולבו משוטט ומבין, עד שהשיג דרך האמת, והבין קו הצדק מתבונתו

הנכונה, וידע שיש שם אלוה אחד, והוא מנהיג הגלגל, והוא ברא הכל, ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו, וידע שכל העולם טועים... ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו. כיון שהכיר וידע, התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים, ולערוך דין עמהם, ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה, ושיבר הצלמים, והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם, ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך, כדי שיכירוהו כל הברואים הבאים. וראוי לאבד ולשבר כל הצורות, כדי שלא יטעו בהן כל העם, כמו אלו שהם מדמים שאין שם אלוה אלא אלו. כיון שגבר עליהם בראיותיו, בקש המלך להורגו, ונעשה לו נס, ויצא לחרן והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם, ולהודיעם שיש שם אלוה אחד לכל העולם, ולו ראוי לעבוד. והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה, עד שהגיע לארץ כנען".

(1836) לשונו בדרשת שבת הגדול [רה.]: "ונראה שהוקשה לרבי יצחק [ב"ר לט, א] מה שאמר בפרשה זאת 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו', מבלי שיוקדם לפניו מעלת אברהם, שראוי לומר קודם שהיה צדיק, ובשביל כך נגלתה השכינה, ואמרה 'לך לך מארצך'. וכמו שתמצא אצל נח, שקודם זה מקדים מעשיו 'ונח מצא חן בעיני ה'", ואחר כך כתיב 'ויאמר ה' לנח וגו', וכאן מיד כתיב 'ויאמר ה' אל אברם' מבלי הקדמה ממעשה אברהם כלל. וקושיא זאת הקשה הרמב"ן ז"ל בפירושו לתורה, כמו שתמצא בדבריו. וכבר פירשנו קושיא זאת בכמה מקומות". וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רפד:].

(1837) נראה שכוונתו לדבריו בנצח ישראל פי"א [רפה.], ששם האריך הזה במיוחד, ובשאר המקומות שהוזכרו למעלה [הערה 1829] הזכיר ענין זה יותר בקצרה. וכן בגבורות ה' פכ"ד [קג:] ציין שביאר זאת בספר הנצח.

(1838) אודות שאברהם אבינו הוא "ראש יחוסינו", כן כתב בגבורות ה' ר"פ ה, וז"ל: "ראוי היה שישתעבדו ישראל במצרים, שהם הפכים להם. וכך היה לאברהם ראש יחוסנו, כי מעשה אבות ירשו בנים". ולהלן תחילת משנה יט כתב: "יש לך לדעת כי אברהם היה ראש לאומה הישראלית, וכשם שהיה אברהם ראש לאומה הישראלית, כך היה בלעם ראש לאומות". ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה ובגמרא בפרק האשה] כתב: "אברהם התחלה של ישראל, והוא ראש שלהם". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיז.] כתב: "'כי מראש צורים אראנו' [במדבר כג, ט] הוא כנגד אברהם, כמו שהתבאר, כי אברהם היה התחלת ישראל, והוא היה נקרא 'צור מחצבתם' [ישעיה נא, א-ב]". וראה להלן הערה 1903.

(1839) פירוש - הואיל ואברהם הוא "ראש יחוסינו", לכך הבחירה בו היא הבחירה בכל ישראל. וכן ביאר להדיא בגבורות ה' פ"ח [מט:], וז"ל: "כלל הדבר, המראה הזה

הוא שהראה לו [הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים (בראשית טו, ט-יא)] הדברים העתידים, כי אברהם הוא שהיה ראש ועיקר ישראל. וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה. ועכשיו הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית, והראה לו כל דבר אשר ימשך. וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יולד האדם, באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל". ואודות שהכל הולך אחר הראש, כן אמרו חכמים [שבת סא.] "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". ועוד אמרו חכמים [עירובין מא.] "בתר רישא גופא אזיל" [הובא למעלה פ"ד הערה 1487]. ואודות שההתחלה כוללת את ההמשך, ולכך אברהם כולל בתוכו את שאר האבות, כן נתבאר למעלה הערות 13, 355.

(1840) והתחלת הבחירה באברהם ["אשר בחרת באברם"] נעשתה ב"לך לך", וכפי שכתב בדרשת שבת הגדול [רה:], וז"ל: "בדבר זה שאמר 'לך לך מארצך וממולדתך', הוא התחלת הבחירה שבחר באברהם ובזרעו". ויש להעיר, כי בגבורות ה' פ"ח [מט:] ביאר שהתחלת הבחירה באברהם היתה בברית בין הבתרים [בראשית טו, יח], וכלשונו: "עכשיו הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית, והראה לו כל דבר אשר ימשך... כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו" [הובא בהערה הקודמת], וצ"ע.

(1841) לשונו בנצח ישראל פי"א [רפו.]: "לכך יתורץ השאלה, שלא הזכיר הכתוב צדקת אברהם קודם שנגלה עליו השכינה ואמר לו 'לך לך מארצך וממולדתך וגו" [בראשית יב, א], שאם כך היה משמע שלכך נגלה עליו הקב"ה ואמר לו 'לך לך מארצך' בשביל זכותו שהזכיר, ואם כן היה זאת האהבה תלויה בדבר, וכל אהבה התלויה בדבר, בטל דבר בטל האהבה... וכיון שלא נזכר צדקת אברהם קודם שאמר לו 'לך לך מארצך', לא היה זה בשביל צדקת אברהם, עד שתאמר אם בטל דבר בטל האהבה, כי זכות אבות אפשר שיהיה תמה, ואם כן תהיה הבחירה הזאת שבחר באברהם בטל. ולכך לא הזכיר זכותו, לומר כי הבחירה הזאת לא תליא בזכות כלל, ולכך אי אפשר שיהיה דבר זה בטל". ובדרשת שבת הגדול [רה:] כתב: "כי דבר זה היה להודיע כי השם יתברך בחר באברהם ובזרעו מצד עצמו, ולא בחר השם יתברך באברהם וזרעו אחריו מצד המעשים שגרמו, כי אם המעשים היו גורמים, אם היה זרעו ח"ו משנים מעשיהם מטוב לרע,

כבר בטלה הבחירה הזאת. שהרי מתחילה לא בחר באברהם ובזרעו רק מצד המעשים, וכאשר אין מעשים, בטלה הבחירה גם כן. ודבר זה אינו, כי הבחירה באברהם ובזרעו היה מצד עצם אברהם ובזרעו, מבלי מעשה, ודבר הזה קיים לעולם מבלי שינוי כלל, כי דבר שבעצם אין לו שינוי... ולפיכך לא כתיב לפני זה צדקת אברהם, שהיה משמע כי בשביל המעשים בחר באברהם ובזרעו, והיה משמע כאשר אין המעשים בטל הבחירה". וכן כתב בקיצור בגבורות ה' פכ"ד [קג:].

(1842) בנצח ישראל פי"א [רפב:-רצד.], גבורות ה' פכ"ד [קג:], ודרשת שבת הגדול [רה.]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 35, 37. ושם בנצח ישראל הוסיף לבאר מהו הטעם שהקב"ה בחר בישראל, אם אין בחירה זו מחמת מעשיהם. וכן ביאר שם ובדרשת שבת הגדול [רה:] שזהו ההבדל בין ישראל לאומות, שהאומות יוקרבו אל ה' רק על פי מעשיהן.

(1843) פירוש - זהו דבר ברור ומבוסס היטב. ואכן בנצח ישראל פי"א [רפז.] ובדרשת שבת הגדול [רה:] הוכיח כן ממאמרי חז"ל נוספים. וכן כתב בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיב:], וז"ל: "אמנם המפקפקים לא ישמעו לדברים אלו, ועדיין הם קמים בחזקת יד שלהם לחלוק. ולכן ראוי להוסיף עוד לברר משפט צדק על ידי עדות ברורה, להביא ראיה ועדות נאמנה, ובחינת צדק ואמת, להשקיט התלונות בדברים ברורים".

משנה יח

(1844) מה שפתח שאלה זו ב"כל שכן", נראה כי שאלה זו קשה יותר, כי אין זו שאלה סתם "מה טעם" [כפי השאלה הקודמת], אלא שיש כאן מניעת טובה הניתנת אף לפושעים ולמורדים, ומה גרע חלקו של המחטיא את הרבים משאר פושעים. וזה לשון רבינו יונה בשערי תשובה שער ראשון אות א: "מן הטובות אשר היטיב השם יתברך עם ברואיו, כי הכין להם הדרך לעלות מתוך פחת מעשיהם, ולנוס מפח פשעיהם, לחשוך נפשם מני שחת, ולהשיב מעליהם אפו... ואם הרבו לפשוע ולמרוד ובגד בוגדים בגדו, לא סגר בעדם דלתי תשובה". ומדוע כאן יש נעילת דלת של תשובה ש"אין מספיקין בידו לעשות תשובה". **ואודות** שהפירוש ל"אין מספיקין בידו לעשות תשובה" הוא שמונעין ממנו התשובה, כן כתב הרמב"ם כאן, וז"ל: "וכל מי שיטעה בני אדם, יענשהו השם יתברך כשימנעהו מן התשובה, וזה מבואר אין קושי בו, כשתבין מה שכללנהו בפרק שמיני". וכתב התויו"ט כאן: "אין מספיקין בידו לעשות תשובה - כלומר אין מסייעין לו, וכדכתיב [משלי כח, יז] 'אל יתמכו בו'. מה שא"כ לשאר עוברי עבירה, כשיתן אל לבו לשוב, ודאי דהוי בכלל 'בא לטהר מסייעין לו' [יומא לח:]. אבל הרמב"ם פירש

שימנעוהו מן התשובה, וכענין שנאמר בפרעה [שמות ט, יב] 'ויחזק ה' את לב פרעה'. ובפרק ח' מהח' פרקים שהקדים למסכתא זו נתן טעם לדבר, שיש חטא שראוי להענש עליו על כל פנים, ולפיכך ימנעהו הש"י מהתשובה, כדי שיבוא עליו עונשו הראוי לו. וכן כתב ג"כ בחבורו פ"ו מהלכות תשובה [ה"ג], והביא ראיות מן הכתובים". אמנם הרמב"ם שם בפ"ד ה"א כתב: "ארבעה ועשרים דברים מעכבין את התשובה. ארבעה מהן עון גדול, והעושה אחד מהן אין הקב"ה מספיק בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו. ואלו הן; המחטיא את הרבים וכו'". ושם בהלכה ו כתב: "כל אלו דברים וכיוצא בהן, אע"פ שמעכבין את התשובה, אין מונעין אותה, אלא אם עשה אדם תשובה מהן, הרי זה בעל תשובה, ויש לו חלק לעולם הבא". הרי שכתב שאין מונעין התשובה מהמחטיא את הרבים, ודלא כדבריו בפירוש המשניות כאן. ואולי יש ליישב, שמה שכתב שם בהלכה ו ש"אין מונעין אותה, אלא אם עשה אדם תשובה מהן, הרי זה בעל תשובה", כוונתו שאם לבסוף עשה תשובה, תשובתו מתקבלת, ואינה נפסלת. אך מה שכתב כאן "כשימנעהו מן התשובה", כוונתו היא שיערמו עליו קשיים מלעשות תשובה, וכפי ההנהגה שהיתה עם פרעה, אך לא שתשובתו תדחה.

(1845) פירוש - המשנה ביארה שהשכר הניתן למזכה את הרבים הוא ש"אין חטא בא על ידו", והעונש למחטיא את הרבים הוא ש"אין מספיקין בידו לעשות תשובה". אך מדוע לא אמרו בנוסף לכך שהשכר הוא ש"זכות הרבים תלוי בו", והעונש הוא ש"חטא הרבים תלוי בו", כפי שאמרו על משה וירבעם. וכן הקשה כאן המדרש שמואל בתחילת המשנה, וז"ל: "קשה, למה שינה בלשונו, כי במה שאמר בראיה 'זכות הרבים תלוי בו', כן היה ראוי שיאמר למעלה 'כל המזכה את הרבים זכות הרבים תלוי בו'. וכן במה שאמר 'כל המחטיא את הרבים', היה ראוי שיאמר 'חטא הרבים תלוי בו', ולמה שינה".

(1846) לשון המשנה שם: "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא". ובשאלתו השניה על המשנה שם הקשה, וז"ל: "מה טעם שהתשובה ומעשים טובים היא בעולם הזה דוקא, ולא בעולם הבא". ודבריו כאן הם הישוב לשאלה זו.

(1847) הנה לא כתב כאן רק שהעוה"ז הוא חומרי, אלא שהאדם הנמצא בו הוא חומרי. וכן כתב למעלה פ"ד מי"ח [שעד.], וז"ל: "כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי". ונראה ביאורו, כי חומריות העוה"ז מגדירה את האדם בו כחומרי. וכן כתב למעלה פ"ד מ"ד [סג.]: "מצד עולם הזה הוא נקרא 'אדם' על שם האדמה". ואודות שהאדם בעוה"ז מתייחס בעיקר אל גופו, נראה לבאר זאת על פי דבריו בתפארת ישראל פ"ו [ק.], שכתב: "גופו

ותוארו [של האדם], אשר הוא קיומו בעולם הזה". ולכך בעולם הזה האדם נערך כבעל גוף, כי קיומו בעולם הזה אינו אלא על ידי הגוף, וכל הגוף הוא בבחינת "אבר שהנשמה תלויה בו". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי העולם הזה הוא כולו גוף", ולכך בעוה"ז הגופני האדם נתפס בו מצד גופו. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [ב"מ פו:] "לעולם אל ישנה אדם מן המנהג שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם, ומלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם". ובח"א שם [ג, מח.] כתב: "כאשר ירדו המלאכים למטה אכלו. ואין לשאול סוף סוף מלאכים הן, ואין צריכין לאכילה. דבר זה לא קשיא, כיון שירדו למטה, והיו נראים בדמות אנשים, היה האכילה שלהם גם כן מצד אותו דמות. ואין לך לומר כי לא היו אנשים, רק שכך נראים לאברהם, זה אינו, דודאי כיון שהכתוב אומר [רש"י בראשית יט, א] 'ויבאו שני האנשים וגו', נתלבשו במלבוש אנשים. ואף כי בודאי היה זה מצד שהיו נגלים בתחתונים, אבל לא מצד עצמם, שלא נעשו לאנשים, מ"מ נאמר עליהם שם 'אנשים', וכך נאמר עליהם שאכלו". ובפרקי מבוא לספר "נשמת חיים" [עמוד 43] כתב לבאר יסוד זה, וז"ל: "כל הופעה של העולם העליון משהיא מתגלית לעיני בני אדם, היא מתקבלת בגוון טבעי... אנו דנים על ההופעה בלבד. כל הופעה אלקית כשהיא באה לבני אדם טבעיים, היא מתלבשת בלבוש העולם שהיא יורדת ומתגלית בו... כיוצא בזה 'אל ישנה האדם מן המנהג... מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם' [ב"מ פו:]. וכתב שם בח"א [ומביא דבריו שם]... התלבשות זו אינה דמיונית, אלא מציאות שנתהוותה בעולם הטבע. אכילת המלאכים בעולם הזה לא היתה חזיונית, אלא התרחשות של ממש. אך לא בהם עצמם, אלא בהופעתם. כיון שנתלבשו בדמות אנשים, יש לדמות הזאת הנהגה טבעית". ואם כן ק"ו לבני אדם עצמם, שכאשר הם נמצאים בעולם הזה הנהגתם בעצם היא הנהגה טבעית. וזהו שכתב כאן "במה שהאדם בעולם הזה חמרי גשמי". וכן כתב למעלה פ"ד מי"ח [שפד:], וז"ל: "וכל אשר הוא בעולם הזה הוא בעל שנוי" [הובא למעלה פ"ד הערה 1589].

(1848) לשונו למעלה פ"ד מי"ח [שעד.]: "ויש לך לדעת עוד, כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי... שהחומר הוא בעל שנוי ותמורה, ואינו מקוים על ענין אחד מבלי שנוי". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"א מט"ו [שסד:] כתב: "מדה הזאת שלא לעמוד על מדותיו היא מדה טובה, ודבר זה שייך במילי דעלמא. אבל שיהיה האדם נוטה לגמרי אל מדה זאת, שלא יהיה מעמיד מדותיו כלל, ורוצה להנהיג הכל על דרך שלא לעמוד במדותיו, דבר זה אינו טוב, כי במילי דשמיא ראוי שיהיה תורתו קבע. ואם כל מדת האדם שאינו מעמיד על ענינו יהיה גם כן הנהגתו במילי דשמיא כך, ולא יהיה קביעות

לאדם בתורתו, ודבר זה אינו ראוי. שכשם שראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד, לכך ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו. ודבר זה ראוי לאדם במילי דעלמא דוקא, כי במילי דעלמא האדם הוא בעל חומר, לכך ינהג כמנהגו. אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי, ראוי שיהיה תורתו קבע, ולא יוותר כלל, ולא יעבור קביעתו רק כאשר ראוי אל השכל, ויעמיד המדה שלא ישנה". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרצ:] כתב: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי". ולמעלה פ"ג מ"ו [קסט:] כתב: "השנוי הוא מצד החומר", ושם הערה 773. ובח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל". וצרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725]. **ועל פי** זה ביאר שישראל הם עם קשה עורף, ואילו אומות העולם קרובי תשובה הן, וכלשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח: "ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו], שעומדים במעשיהם, לא יקבלו שנוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שנוי. ובאומות הוא להיפך זה, ששבחו אותם חכמים שהם קרובים לשוב בתשובה. אמרו ז"ל [תנחומא שמיני, ט] האומות קרובי תשובה הם. ולפיכך כאשר נשלח יונה להתנבאות על נינוה, אמר, הגוים קרובי תשובה, ויחזרו בתשובה, ולא תבא הפורענות, ויאמרו כי אני משקר, ולכך לא רצה ללכת להתנבאות [פרקי דר"א פ"י]. וזה מפני כי הם חומריים, ובעל החומר מוכן לשינוי, לכך ישנה מעשיו, שמקבל שנוי". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], תפארת ישראל פכ"ח [תכא:], נר מצוה [לב.], נתיב התשובה פ"א הערה 33, ועוד. וכן כתב בנצח ישראל פי"ד [שדמ:]. ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז.] כתב: "דבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי החומר משתנה ומתפעל, ולא כן הצורה". וראה עוד נצח ישראל פ"ה הערות 430, 432. **וכן נאמר** על משה רבינו [דברים לד, ז] "ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו לא כהתה עינו ולא נס ליחו", ובגבורות ה' פכ"ד [קג:] כתב: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת, יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע

בגוף, מפני זה לא היה מקבל חולשה. שכל כח גוף מקבל חולשה במה שהוא מוטבע בגוף, אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה, ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם". וראה על כך בפחד יצחק פסח מאמר נח, אות ד. ובכלליות אומרים [העיקר התשיעי] "זאת התורה לא תהא מוחלפת". וכן נאמר [במדבר כג, יט] "לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם וגו'", וכן נאמר [מלאכי ג, ו] "כי אני ה' לא שיניתי ואתם בני יעקב לא כליתם" [הובא למעלה פ"ד הערה 1590].

(1849) פ"ד מי"ח [שעו.], וז"ל: "העולם הבא, שהוא נבדל מן החמרי... שהוא בלתי חמרי, כמו שהוא עולם הבא". וכן למעלה פ"ד מ"א [כא.] כתב: "בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי מן החומר", ושם הערה 108. ובנתיב התורה פ"י [א, מה:] כתב: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "כי מפני שהעולם הבא הוא עולם קדוש, נבדל מן הגשמי. והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובנצח ישראל פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי וזה נבדל מן הגשמי". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סג:], ושם הערה 39 [הובא למעלה פ"ד הערה 1593]. וראה למעלה הערה 486.

(1850) לשונו למעלה פ"ד מי"ח [שעה:]: "ולפיכך 'יפה שעה אחת בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים'; התשובה, שהאדם משנה דבריו מרע לטוב, והוא שייך בעולם הזה דוקא, כאשר האדם הוא בעל חומר, ושייך בו השנוי והתמורה. אבל העולם הבא, שהוא נבדל מן החמרי, לא שייך בו תשובה כלל. כי התשובה הוא השנוי, ואין שייך בדבר שהוא בלתי חמרי, כמו שהוא עולם הבא". ולמעלה פ"ב מ"י [תשפט.] כתב: "ואמר כנגד הגוף 'שוב יום אחד לפני מיתתך' [שם], כי במה שהאדם בעל גוף שייך בו תשובה, כי אם לא היה האדם בעל גוף, לא היה אצלו תשובה, שלפיכך אמרו ז"ל 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה, כמו שיתבאר בעזרת השם, עיין שם". ולמעלה פ"ד מכ"ג [תקה:] הביא את המדרש האומר: "אמר הקב"ה לישראל, בני, עד ששערי תשובה פתוחין עשו תשובה, שאני נוטל שוחד בעולם הזה. אבל משאני יושב בדין בעולם הבא, איני נוטל שוחד". ובנצח ישראל פמ"ו [תשע:] ביאר שאף לימות המשיח לא תנתן אפשרות של תשובה, וכלשונו: "הכתוב מזהיר האדם שיהיה צדיק קודם שיתגלה המשיח, שאז בודאי אפשר שהחוטא יחזור בתשובה. אבל לימות המשיח לא

יוכל לעשות תשובה, כי אין שם שנוי שישנה עצמו מרע לטוב, שיהיה הרשע צדיק, או מטוב לרע". וכן הוא בח"א לשבת קנא: [א, פא: (הובא למעלה פ"ד הערה 1595)].

(1851) אודות שהחטא הוא שינוי, כן כתב בנצח ישראל ר"פ מו [תשע.], וז"ל: "העולם הזה אשר אנחנו בו, אשר אינו בשלימות, וכיון שאינו בשלימות, אפשר בו החטא, שישנה האדם דרכו לחטא. אבל ימי המשיח, כבר העולם בפעל השלימות, לכך לא יהיה קנין זכות, הוא היציאה אל הפעל, ולא חטא לשנות האדם את מעשיו ממה שנברא עליו האדם, כיון שכבר הוא בשלימות הגמור, אין כאן שנוי, רק יהיה הכל כאשר הוא, כי הכל יהיה בפעל" [הובא למעלה פ"א הערה 1561, ולהלן הערה 2344]. ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "כי החטא הוא שינוי לאדם, ואין אדם בקלות יוצא מן הסדר... ומדריגת הצורה... אין שינוי לה כלל, כאשר ידוע". ובדרוש לשבת תשובה [פג:] כתב: "ואין ספק שהחטא הוא... שנוי באדם, שיצא האדם ממה שראוי להיות" [הובא למעלה פ"ב הערה 431]. ובח"א לערכין ל. [ד, קמג:] כתב: "כי החטא הוא שנוי לאדם, ואין האדם בקלות יוצא מן הסדר. אבל כאשר עבר חטא ושנה בה, הוקבע השנוי... כאשר עושה שני פעמים, נחשב המעשה ההוא מעשה קבוע, ואין נחשב לעושה שהוא שנוי מן הסדר. ולכך נעשה לו כהיתר, כלומר שאינו יוצא מן הסדר" [הובא למעלה פ"ג הערה 766].

(1852) כפי שכתב למעלה פ"א מ"י [שיז.], וז"ל: "ודבר זה ידוע, כי היחיד והפרטי אין כחו כמו מי שהוא כלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר, יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקלג.] כתב: "כמו שהכללים הם עומדים לעד, ואין הכלל, שהוא הצבור, נחשב כמו הפרט, שהפרטים הם החולפים ומשתנים, אבל הכלל עומד לעד. אפילו אם זה הצבור שהיה עוסק עמו גם כן עבר וחלף, מכל מקום שם 'צבור' עליהם, שהוא הכלל, שהכלל מקוים ועומד במה שהוא כלל. ולפיכך אמר [שם] 'וצדקתן עומדת לעד', כלומר שיש לו זכות גדול, כיון שעושים טוב עם הצבור, שהוא הכלל, אשר הכללים מקויימים לעד". ולמעלה פ"ב מ"ד בביאור המשנה "אל תפרוש מן הצבור", כתב [תקנג:]: "לכך אמר 'אל תפרוש מן הצבור', כי הצבור שהם הכלל הם עומדים, כמו שהתבאר, כי אל הצבור יש קיום יותר. ולפיכך הפורש מן הצבור פורש מן הדבר שיש לו קיום ביותר". וביבמות סד. אמרו שמי שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה. ובח"א שם [א, קמא.] כתב: "יש לך לדעת ולהבין כי מי שהוא עוסק בפריה ורביה נחשב שהוא כללי, כי פריה ורביה מעמיד הכלל, והכללי הוא בחיים, שהרי הכללים הם עומדים קיימים בלא שינוי. וזה שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה, שהוא יוצא מן הכללי אשר הוא קיים לעולם". ובתפארת ישראל פי"ז [רסה:] ביאר לפי"ז מדוע התורה

לא ניתנה לאבות, וז"ל: "איך יהיה ניתן הסדר התמידי, אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב, כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב, רק כאשר יצאו ממצרים אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא כי מפני כי... מספר ששים שהוא מספר כללי. ובחלק יש שנוי, לא בדבר שאינו חלק". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [שסא.], ושם הערה 286. וכן הוא למעלה פ"ב תחילת מ"ד [תקמז.], ויובא בהערה 1855. וכן הוא בגו"א דברים פ"א אות לב, שם פי"ב אות ה [ד"ה ועוד], נתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא:]. וצרף לכאן ש"אין הצבור מתים" [תמורה טו:], ו"לית צבור כוליה עני" [ירושלמי גיטין פ"ג סה"ז], ואין טומאה בצבור [פסחים עז.]. הרי מוכח שהכללים הם עומדים [הובא למעלה פ"א הערה 342]. וראה להלן הערה 1890.

(1853) פירוש - אין הרבים אוסף של הרבה פרטים, אלא הרבים הם כלל אחד, לעילא מכל חילוקי הפרטים. ויש כאן הד ליסוד שאין הצבור אוסף של יחידים, אלא הוא מהות רוחנית אחת שהיחידים הם חלק ממנה. וכך כתב הפחד יצחק פסח מאמר לג, וז"ל: "כי כלליות כנסת ישראל אין מובנה קבוץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להפך; דכלליות כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה". ובנתיב התורה פ"י [א, מג.] כתב: "זכות הרבים, אשר הרבים הם הכלל נחשבים". **ובדרשות הר"ן** תחילת דרשה א כתב: "מה שהפליגו לנו רבותינו ז"ל בשבחו ומוראו של צבור, עד שאמרו [סוטה מ.] לעולם תהא אימת צבור עליך... אע"פ שכל אחד מצד עצמו אינו ראוי לזה, מצד הצטרפו לזולתו יקנה הכלל שבח ומעלה יותר ממה שראוי מצד פרטיו... וכבר רמזו לנו [כריתות ו:] בחלבנה, שהושמה עם סמני הקטורת [שמות ל, לד], והיה מן הנראה שתפסיד אותם להפסד הריח הזה, ועם כל זה אמתה לנו הנבואה שאין להם שלמות זולתה. כי כן הענין בהצטרף עמנו בעבודתנו לש"י החוטאים והפושעים, שלא יפסידו עבודתנו, אבל תהיה בזה יותר שלימה". ובתניא, אגרת קודש כג, כתב: "שמעתי מרבותי, כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד, אף שאינם מדברים בדברי תורה, תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית, משכינתא דשריא עלייהו, עד שהיה מתבטל ממציאותו לגמרי". וצרף לכאן את השיטה הסוברת שדברים שנאסרו מפאת כבוד הצבור [כגון במגילה כג., שם כד:],

אין הצבור יכול למחול על כבודו, שאין הכבוד תלוי בהם, אלא בשכינה השורה על כל צבור של עשרה מישראל [שו"ת בית יהודה (עייאש) או"ח סימן כב]. וזה כמו מלך שאינו יכול למחול על כבודו [כתובות יז., והובא למעלה פ"ב הערה 321, וראה להלן הערות 1860, 1890].

(1854) כי הואיל ומזכה את הרבים, לכך מעלת הרבים חלה עליו גם כן. וכן למעלה פ"ב מ"ב אמרו "וכל העמלים עם הצבור... וצדקתן עומדת לעד", וביאר שם [תקלד.] שנצחיות הכלל חלה גם עליו, ולכך "וצדקתן עומדת לעד" [הובא בהערה 1852]. ויש להבין, מדוע אם עושה טובה לדבר שאינו משתנה [רבים], נגזר מכך ששכרו יהיה בלתי משתנה ["אין חטא בא על ידו"]. ויש לומר, שנתבאר למעלה [פ"ב הערה 322] שעשיית טובה בעבור ת"ח מביאה לדביקות בין עושה הטובה לשכינה. ולכך אף עשיית טובה בעבור הרבים מביאה לדביקות בין עושה הטובה לשכינה [שהיא סוד הנצחיות של הרבים], וכמו שהתבאר שיון הת"ח לצבור [שם]. והרי על דביקות זו נאמר בתורה מקרא מלא [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". וראה למעלה פ"ב הערה 315 שנתבאר שם עוד, שמעלת הדבר שמתעסקים עמו חלה על העוסק, והעוסק בדבר כללי קונה ענין כללי [ראה למעלה פ"ב הערה 335]. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקלז.], וז"ל: "כאשר עוסק בצרכי רבים, נחשב כמו רבים". וראה להלן הערה 1875 שנתבאר שם שיחס מזכה ומחטיא את הרבים לרבים הוא כיחס רב ותלמידיו, ודינו של הרב נקבע על פי תלמידיו.

(1855) פירוש - כאשר הרבים חוטאים, אין זה מצד היותם כלל אחד, אלא מצד הפרטים, והחטא שייך לפרטי, אך לא נמצא חטא ביחס לרבים מצד היותם כלל. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ד [תקמז.], וז"ל: "בצד הכלל אין חטא, כי החטא הוא בפרטים, אבל הכללי לא שייך חטא וקטרוג. לכך הקטרוג לצבור מצד הפרט בלבד, דהיינו מה שעשו היחידים, אבל מצד הכלל אין קטרוג". ובנצח ישראל פי"א [רעט.] כתב: "כי כבר אמרנו לך כי החטא הוא לפרטיים בלבד, הם החוטאים". ובהמשך שם [רפח:] כתב: "לכן אמר בפרשת אתם נצבים [דברים כט, יג-יד] 'ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת כי את אשר ישנו פה וגו'. ומעתה איך אפשר שיכרות ברית עם אשר לא נולדו עדיין, ואינם בעולם. אבל הדבר ברור, לפי שכרת ברית עם אברהם מצד שהוא התחלת האומה בכלל, וכן בישראל הוא אומר [דברים כט, ט-י] שאין כורת ברית עמהם מצד שהם פרטים, אלא רק מצד האומה, דהיינו שם ישראל. ודבר זה כולל אותם שהם עתה לפניו, וכן אותם שנולדו אחר כך, שכולם שם אומה ישראלית עליהם. ומאחר שכן הוא, איך

יתכן לומר כי הפרטים אשר חטאו יבטלו הברית אשר היה חל על האומה הכללית, לא מצד אשר הם אלו בפרט, רק מצד הכלל בלבד" [הובא למעלה הערה 406]. וכמו שמצינו שאע"פ שאין הצבור מתים [תמורה טו:], אך יש מיתה אצל הפרטים. כך הוא הדין לנידון דידן; אין חטא בכלל, אך יש חטא אצל הפרטי. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה מצינו חטא של רבים הנעשה מפאת היותם כלל, והוא כאשר הורו בי"ד לעבור על אחת מהמצות ששגגתן חטאת, שמביאים על כך פר העלם דבר של צבור [רמב"ם הלכות שגגות פי"ב ה"א]. ועל כך נאמר [ויקרא ד, יג] "ואם כל עדת ישראל **ישגו** ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה ואשמו". ומשונה הוא לשון זה מהנאמר אצל שלשת האנשים האחרים שהוזכרו שם; כי נאמר שם [פסוק ג] "אם הכהן המשיח **יחטא** לאשמת העם וגו'". וכן נאמר שם [פסוק כב] "אשר נשיא **יחטא** וגו'". וכן נאמר שוב [שם פסוק כז] "ואם נפש אחת **תחטא** בשגגה מעם הארץ וגו'". אך בפר העלם דבר של צבור הושמטה תיבת "יחטאו", ובמקומה נאמרה רק תיבת "ישגו". אלא הם הם הדברים; ענינו של חטא אינו שייך אלא בפרטי, ולא בכללי, וכמבואר כאן. והואיל ונאמר בפר העלם דבר של צבור שאיירי ב"כל עדת ישראל", מן הנמנע הוא להזכיר שם תיבת "יחטאו", ולכך תיבה זו הושמטה, ונאמר רק תיבת "ישגו" [מפי בני הבחור המופלג חנוך דב שיחיה].

(1856) לשונו למעלה פ"א מ"ב [קסו.]: "השם יתברך העיד על הכללים שבהם הטוב, אף על גב שנמצא בפרט שלהם החסרון, ולפיכך הפרטים מקבלים העדר בודאי, אבל הכללים הם עומדים, ועליהם העיד שהבריאה היא טובה, שכל מין ומין יש בו הטוב. וכלל הבריאה העיד הכתוב גם כן עליהם, שנאמר [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב'".

(1857) למעלה פ"ב מ"ב אמרו "וכל העמלים עם הצבור יהיו עמלים עמהם לשם שמים", וכתב שם לבאר [תקלא.]: "לפיכך אמר שיהיה כוונתו לשם שמים. שכאשר כוונתו לשם שמים, אז בודאי נאמר עליו שהוא מתעסק בדבר שהוא כללי... אפילו אם היה כוונתו שיעשה לשם אלו האנשים שהם הצבור, אין זה שעושה אל הכלל מה שעושה בשביל אלו האנשים. רק אם יעשה לשם שמים, רצה לומר בשביל שיש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל", ושם הערה 321. הרי שגם שם ביאר שצריך לעסוק עם הרבים מצד שהם כלל, ולא מצד שהם אוסף של פרטים.

(1858) כי התורה לא ניתנה לפרטים, אלא רק לכלל, ולכך זכות התורה משתייכת היא לכלל ישראל. ובתפארת ישראל פי"ז [רסו.] ביאר מדוע התורה לא ניתנה לאבות, וז"ל:

"ואיך יהיה ניתן הסדר התמידי אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב. כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב. רק כאשר יצאו ממצרים, אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא, כי מפני כי מספר ששים... הוא מספר כללי. ודבר זה ראיה ומופת חותך על נצחיות התורה שלא תשתנה אצלנו לנצח נצחים. כי אם היה לתורה שנוי, למה לא נתנה לאברהם ויצחק ויעקב. ואין מספיק לך שום טעם וסברא בזה הענין, רק כי מפני שאברהם יצחק ויעקב הם פרטיים, ולא נתנה התורה, שהיא תמידית נצחית בלי שנוי, רק כאשר יש מקבל שהוא בלי שנוי כלל" [ראה להלן הערה 2405]. הרי אי נתינת התורה לאבות, ונתינתה לששים ריבוא, מורה באצבע שהתורה ניתנה לכלל, ולא לפרטים שבכלל.

(1859) ואם תאמר, הרי ביאר למעלה [לאחר ציון 1854] שהחטא אינו נמצא מצד הכלל, אלא מצד הפרט, וכלשונו: "האיך מצאנו שהרבים עצמם חטאו... דבר זה אין קשיא כלל, כי כל אחד ואחד בתוך הכללי הוא פרטי בפני עצמו, ולפיכך שייך חטא בכלל, דהיינו לכל אדם ואדם בעצמו שייך חטא, כי בפרטי יש השתנות בודאי", וכיצד כתב כאן "ירבעם החטיא את ישראל במה שהם כלל", וכן יחזור ויבאר בהמשך. ויש לומר, כי בדבריו למעלה לא שלל את החטא מצד הכלל, שהרי כתב "כי כל אחד ואחד בתוך הכללי הוא פרטי בפני עצמו, **ולפיכך שייך חטא בכלל**". הרי שסיים דבריו שזהו חטא בכלל. נמצא שקושיתו למעלה היתה כיצד ניתן לומר שהכלל יחטא, הרי הכלל לא משתנה. ועל כך השיב שזה נעשה דרך הפרטי, אך גם לפי תשובתו איירי בחטא השייך לכלל, ורק האופן להגיע לכך הוא דרך הפרטי.

(1860) כמו שנאמר [מ"א יב, כח-כט] "ויוועץ המלך ויעש שני עגלי זהב ויאמר אלהם רב לכם מעלות ירושלם הנה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים וישם את האחד בבית אל ואת האחד נתן בדן". ואמרו חכמים [סנהדרין קב.] "עד ירבעם היו ישראל יונקים מעגל אחד ["לוקין על חטא עגל אחד שעשו במדבר" (רש"י שם)]. מכאן ואילך משנים ושלשה עגלים ["כלומר משנים שעשה ירבעם ושלישי שנעשה במדבר, ושלשה היינו שלישי" (רש"י שם)]". הרי שעגלי ירבעם מחייבים את ישראל כפי שחטא העגל במדבר מחייב את ישראל. ועוד אמרו שם "ירבעם בן נבט, שהשחית ישראל לאביהם שבשמים, [מ"ב יז, כא] 'וידח ירבעם את ישראל מאחרי ה' והחטיאם חטאה גדולה', אמר רבי חנין,

כשתי מקלות המתיזות זו את זו". ובח"א שם [ג, קב.] כתב: "אין ספק שהיו קצת עובדים את העגל, דבר זה נעשה כשני מקלות המתיזות זו את זו, שכל אחד נדחה מן השני. וזהו 'חטא גדולה', אי אפשר להיות יותר גדול מן חטא הזה. כי השם יתברך היה שוכן עם ישראל במקדשו, ועשה ירבעם עגלים, ונתן אחד בבית אל ואחד בדן, וכאילו היה נדחה כבודו מן העגלים אשר עשה ירבעם. וזה היה כמו שתי מקלות שמתיזות זו את זו, ולפיכך כתיב 'חטאה גדולה'. ואילו לא היה השם יתברך שוכן ביניהם, לא היה זה כמו שתי מקלות המתיזות זו את זו. אך עתה שהיה השם יתברך שוכן ביניהם, נעשו ישראל כשתי מקלות המתיזות זו את זו". הרי שחטא ירבעם הוא בדיוק כנגד נקודת הכלל של ישראל [השראת שכינתו יתברך בתוכם, וכמבואר למעלה הערה 1853]. לכך ברי הוא שחטא ירבעם הוא ש"עשה עגלים שיעבדו ישראל בכלל". ועוד אודות חטאו של ירבעם, הנה כתב בח"א לשבת נו: [א, לו.] בזה"ל: "היה כונת ירבעם לעשות אלו שתי כחות, כי כחות של ע"ז הם כחות חלקים, כאשר כונת עובדי ע"ז אל כח מה בלבד. ורצה ירבעם לעשות רבוי כחות... עד שיהיו דומין ח"ו אל הש"י שיש בו רבוי כחות, שהוא יתברך הכל... וזה שאמר ירבעם [מ"א יב, כט] 'הנה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים'. כי ידע ירבעם כי יצאו ישראל ממצרים על ידי כח שהוא הכל, כאשר ידוע ממדריגת יציאת מצרים. וכאשר עשה אלו שני עגלים, אחד בבית אל ואחד בדן, אשר הם נגד ימין ושמאל, שאלו הם כל הכחות והם אשר העלו את ישראל ממצרים".

(1861) כי החטא הוא שנוי, וכמו שביאר למעלה [הערה 1851].

(1862) בזה מיישב את שתי השאלות הראשונות ששאל למעלה על המשנה; (א) מדוע השכר הניתן למזכה הרבים הוא שאין חטא בא לידו. (ב) קשה, מדוע נמנע מהמחטיא את הרבים אפשרות לעשיית תשובה. ועל כך מבאר, שבמדריגת הרבים אין שנויים, וחטא ותשובה הם שנויים, ולכך הם נמנעים כאשר יש דביקות למדריגת הרבים.

(1863) בא ליישב את שאלתו השלישית על המשנה, ששאל שהראיה ממשה ["זכות הרבים תלוי בו"] היתה צריכה להורות את זה, ולא ש"אין חטא בא לידו". וכן הראיה מירבעם ["חטא הרבים תלוי בו"] היתה צריכה להורות את זה, ולא ש"אין מספיקין בידו לעשות תשובה".

(1864) במשנה אמרו "זכות הרבים", ולא "צדקת הרבים". ונקט כן מחמת המקרא שהובא במשנה [דברים לג, כא] "צדקת ה' עשה וגו'".

(1865) פירוש - הפסוק משבח את משה רבינו על "משפטיו עם ישראל", וממילא מוכח מכך שזכות משה נזקפת לכלל ישראל, ולא לפרטים, שהרי נאמר "עם ישראל", וזהו כלל ישראל, ולא הפרטים.

(1866) פירוש - הפסוקים ממשה וירבעם לא באו להוכיח את הנאמר ברישא דמשנה [אודות שכרו של המזכה את הרבים ועונשו של המחטיא את הרבים], אלא פסוקים אלו באו להורות שהמזכה והמחטיא את הרבים עוסקים המה עם כלל, ולא עם פרטים, וממילא שכרו של המזכה ועונשו.של המחטיא יהיו כמדובר ברישא, שאין להם שנוי בדמות חטא או תשובה. **וקשה**, שהרי אמרו חכמים [סנהדרין קב.] "'אחר הדבר הזה לא שב ירבעם מדרכו הרעה' [מ"א יג, לג] מאי 'אחר', אמר רבי אבא, אחר שתפשו הקב"ה לירבעם בבגדו ואמר לו חזור בך, ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן. אמר לו מי בראש, בן ישי בראש. אי הכי לא בעינא". הרי שהקב"ה היה מחזר אחר ירבעם שיעשה תשובה [לאחר שכבר עשה את העגלים, שהרי פסוק זה ("אחר הדבר הזה וגו") נאמר אחרי עשיית העגלים], וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דברי משנתינו ש"אין מספיקין בידו לעשות תשובה". והרי כאשר הקב"ה תופש בבגד החוטא ואומר לו "חזור בך" אין לך "מספיקין בידו לעשות תשובה" גדול מזה. ויל"ע בזה.

(1867) "אין חטא בא על ידו" [המשך לשון הגמרא שם], ופירש רש"י שם "הקב"ה מדחה מפניו את העבירה, שלא תבא לידו".

(1868) "כי לא תעזוב נפשי - למדנו שהקב"ה מונע את החטא מלהכשילו" [רש"י שם].

(1869) "עשוק בדם נפש - מחויב בנפש שאבדה על ידו. אל יתמכו בו - שלא יפול, אלא מניחין אותו ויפול בבור בגיהנם" [רש"י שם].

(1870) ואז יקשה, שחזינן שאין הטעם למשנתינו משום שדבק במדריגת הרבים שאין בה שנוי [כפי שביאר עד כה], אלא משום שלא יהיה הבדל בינו לתלמידיו בנוגע לגיהנם.

(1871) מכל מקום גם אז אין מספיקין בידו לעשות תשובה.

(1872) ואין תשובת היחיד מועילה לבטל חטא הרבים שנעשה על ידי המחטיא. ולכך, אף שהרבים עשו תשובה, מ"מ תשובה זו נעשתה מחמת שכל יחיד בפני עצמו עשה תשובה, ומידי "פרטי" לא יצאנו. **דוגמה לדבר**; שנינו בהוריות [ב.] "הורו בית דין שחלב מותר, ונתחלף לו בשומן ואכלו [פירוש - אכל החלב לא מחמת הוראת בית דין, אלא משום שנתחלף לו החלב בשומן], רב אמר פטור... ומודה רב שאינו משלים לרוב צבור ["ואין מביאין פר" (רש"י שם)], מאי טעמא, אמר קרא 'בשגגה' [ויקרא ד, ב], עד שיהו כולן בשגגה אחת ["דבעינן שיהיו כולן ממש שוגגין בשגגה אחת על פי בית דין" (רש"י

שם)]". וכתבו שם תוספות "עד שיהיו כולן בשגגה אחת - צריך עיון, אם רוב צבור עשו בזה הענין שנתחלף להם, והוי כולן בשגגה אחת, אי מיחייב בית דין". ויש להבין, שהואיל ותוספות נקטו כדבר פשוט ש"הוי כולן בשגגה אחת", מדוע עדיין הסתפקו לומר שבית דין יהיו פטורין מהבאת פר העלם דבר של צבור. אלא הם הם הדברים; נהי שהוי שגגה אחת לכל, מ"מ הגורם ליחיד אחד לאכול את החלב [שנתחלף לו בשומן], אינו אותו הגורם ליחיד השני לאכול את החלב, אלא יש לכל יחיד ויחיד את הגורם של עצמו, שאינו תלוי כלל בחבירו. ונהי שבפועל הכל עשו אותה שגגה, מ"מ אין גורם אחד משותף לכל, אלא כל יחיד ויחיד נתחלף לו חלב בשומן, ולכך אין בכך לחייב פר העלם דבר של צבור. והוא הדין לדידן; נהי שהכל עשו תשובה מחטא הרבים, מ"מ כל אחד עשה כן מחמת הגורם של עצמו, ולא מחמת הגורם של חבירו, ולכך אין בזה גדר של תשובת הרבים.

(1873) פירוש - מדוע ענין הרבים חל על המזכה והמחטיא, ומדוע שלא נאמר שהם לחוד, והרבים לחוד.

(1874) כפי שכתב למעלה פ"א מ"א [קיח:], וז"ל: "כי הרב שלימד תורה לתלמיד, יש לרב צירוף אל התלמיד, והתלמיד אל הרב, כי נקרא רב אליו, וזה נקרא תלמידו, עד כי יש להם צירוף ביחד. ודבר זה בכל רב ותלמיד בעולם, אף אם לא יהיה מיוחד אליו, על כל פנים הרב והתלמיד יש להם צירוף, במה שזה מלמד וזה מקבל". ובגו"א שמות פי"ז אות ב כתב: "התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד, לכך יהיה כבוד תלמידך ככבודך". ובנתיב התורה ס"פ ג [א, טו:] כתב: "כי התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף יחד". ושם פ"ח [א, לז:] כתב: "כי התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף ביחד ביותר, ואין לך חבור כמו תלמיד והרב. ואם ילמד תורה מתלמיד חכם שאינו הגון, יהיה לו חבור וצירוף אל רשע". ולמעלה פ"ד מי"ג [רמג.] כתב: "'יהיה כבוד תלמידך חביב עליך ככבוד חבירך'. ויש לשאול מה טעם דברים אלו שיהיה כבוד תלמידו חביב עליו ככבוד חבירו... יש לך לדעת כי כל שני דברים אשר יש להם שתוף ביחד, כמו הרב והתלמיד, שיש להם שתוף וצירוף ביחד... וכל צירוף וחבור בעולם יש ביניהם התיחסות מה. ולכך אמר מצד הצירוף הזה שיש לרב אל התלמיד, יהיה נחשב בעיני הרב הצירוף הזה שווי גמור, עד שיהיה נחשב לו כבודו ככבוד חבירו ואשר יש לו שווי וצירוף אליו לגמרי, וכאילו היה חבירו, מאחר כי מצד מה יש כאן צירוף והתחברות, כי הם מתחברים בענין הלמוד, ומכיון שהם מתחברים בענין הלמוד, מצד זה יש כאן שווי, ולפיכך 'יהיה כבוד תלמידך ככבוד חבירך'". וראה הערה הבאה.

(1875) פירוש - הפסוקים הובאו לא להורות על עיקר דברי המשנה [השכר והעונש שיש למזכה ומחטיא את הרבים], אלא להורות על הקשר והחבור הקיימים בין רב לתלמידיו, עד שדינו של הרב נקבע על פי תלמידיו. וראה בתויו"ט כאן שביאר את המקראות הללו. אמנם לפי זה מתבאר שמה שנשנה במשנתינו נאמר רק ביחס של רב ותלמידים, ולא ביחס של שאר מזכי ומחטיאי הרבים, וזהו דוחק מבואר. ועוד, בשלמא משה רבינו היה רבם של ישראל, אך בודאי שאין לומר כך לגבי ירבעם בן נבט. ובעל כרחך לומר שכל מזכה רבים בעצם הוא נידון כרב של הרבים, וכן כל המחטיא את הרבים. כי מצד שהרבים מקבלים ממנו, הן לטוב והן למוטב, זה בעצמו מעמיד את היחס הזה כיחס של רב לתלמיד. וראה למעלה הערה 1854. וכן למעלה פ"א הערה 83 נתבאר שכל תלמיד הוא מקבל, וכל מקבל הוא תלמיד.

(1876) שתי השאלות שהקשה על מאמר זה; (א) מדוע לא אמרו כן אף במחטיא את היחידים, שא"א שהוא יהיה בגיהנם והם בג"ע, ומאי שנא רבים דנקט. (ב) אף אם הרבים יחזרו בתשובה מדוע לא תהיה אפשרות תשובה למחטיא, הרי מעתה תלמידיו בגן עדן. ועל כך מיישב שאין דברי הגמרא עיקר הטעם, אלא עיטקר הטעם שהוא שזו הנהגה מיוחדת לרבים, וכמו שהתבאר. וראה בסמוך הערה 1881.

(1877) על השאלה הראשונה שהקשה על המאמר [מדוע לא אמרו כן אף ביחידים, והובא בהערה הקודמת]

(1878) בבחינת "מי נתלה במי, הוי אומר קטן נתלה בגדול" [ב"ב יב:], ולכך אין זה ראוי שהרב יהיה נמשך אחר התלמיד, ויהיה דין הרב נקבע על פי התלמיד.

(1879) כפי שכתב בגבורות ה' פי"א [סג:], וז"ל: "וידוע כי כאשר אדם אחד משועבד להרבה, אין זה כמו אילו היה משועבד לאחד, שזה יותר שיעבוד. כי עבד שהוא לרבים אינו עבד גמור, שאין נקרא עבדות, רק המשועבד לאחד והוא עושה צרכו, אבל לרבים הוא עושה צרכי רבים, ואין זה עבדות. כי אף חשוב הוא עושה צרכי רבים לפעמים". וראה למעלה פ"ב מ"ו [תרה.], ושם הערה 660. ואמרו חכמים [פסחים עט:] "אין היחיד מכריע את הציבור".

(1880) כפי שכתב למעלה פ"ד מט"ו [שכ:], וז"ל: "אם יש שם רב, בודאי הוא מרבץ תורה לתלמידים הרבה, והוא מקום תורה בודאי". וכן אמרו למעלה [פ"א מ"א] "העמידו תלמידים הרבה". ונראה ביאורו, כי הרב הוא המשפיע חכמתו על תלמידיו, וא"א שהשפעת השכל תוגבל לתלמיד אחד, כי אין השפעה אלא כאשר היא לכל ללא מיצרים. וכן כתב בנתיב התורה ר"פ ח, וז"ל: "כבר התבאר שעיקר התורה כאשר משפיע אותה

לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל... כי החסד הוא אל הכל, ולא יוגדר להשפיע לזה ולא לאחר. לכך אמרו [תענית י.] גם כן כי התורה היא נמשלת למים, אשר אין להם גבול, רק הם יוצאים בלי גבול, ומשפיעים בלי גדר וגבול. וכך התורה השכלית, מפני שהיא שכלי, אין לה ענין הגשם. כי הגשם יש לו גדרים מוגבלים, ולא כן השכלית, שהוא פשוט מבלי גדר מוגבל. ולפיכך עיקר התורה כאשר משפיע לאחר, ובזה מורה כי התורה היא שכלית, מתפשטת מבלי גבול. וזה מצד הרב המלמד, שאם אינו משפיע לאחרים, אינו נותן לתורה ענין השכל, שהוא משפיע אל הכל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1643]. ובנתיב התורה פ"ב [א, יא.] כתב: "ובפרק כיצד מעברין [עירובין נד.]... אם משים עצמו כבושם הזה, שהכל מתבשמים ממנו, תורתו מתקיימת, ואם לאו, אין תורתו מתקיימת... שהשכל משפיע לכל, והכל מקבלים ממנו, ולא יוגבל לו דבר מיוחד, רק הכל מתבשמין. ולפיכך השכל נמשל למים, כי המים מתפשטים בלא גבול להם... ולכך אם תלמיד חכם יש לו מדת השכל, שלא יוגבל, רק תורתו מתפשט לכל, והכל מתבשמים ממנו, אז תורתו מתקיימת". וראה למעלה פ"ג הערה 805. ולכך אין לומר שרב ישפיע לתלמיד אחד, "כשם שאין לומר על השמש שתתן האור לאחד, כי עצם האור משותף אל הכל" [לשונו בח"א לשבת לא. (א, יח.), והובא למעלה פ"ב הערה 307]. וראה תפארת ישראל ר"פ נ [תשפב:] שביאר שמהות השכל היא מהות משפיעה, ושם הערה 9.

(1881) כי חבור הרב עם תלמידיו הוא תולדה מהשפעת הרב לתלמידיו, וכפי אופן ההשפעה כך הוא אופן החבור. והואיל והשפעת השכל היא לרבים דוקא [כמבואר בהערה הקודמת], לכך חבור הרב לתלמידיו הוא רק כאופן של רבים. ולמעלה פ"א מ"א [קלו.] כתב: "הקבלה זה מזה, יש לאחד חבור וקשור אל האחד, כי זהו ענין הקבלה שבאה מזה לזה". וכן למעלה פ"ד מכ"ג [תקג:] ושם הערה 2198 נתבאר שקבלה יוצרת דביקות בין המשפיע למקבל.

(1882) צריך לומר "קושיא שניה", והיא הקושיא השניה שהקשה למעלה על מאמר זה [לפני ציון 1871], וכמובא בהערה הבאה.

(1883) לשונו למעלה [לפני ציון 1871]: "ועוד קשיא, שהרי אם חזרו הרבים בתשובה, ויהיו התלמידים בגן עדן גם כן, למה לא יהא תשובה למחטיא, ומשמע שכל המחטיא את הרבים, אפילו עשו תשובה".

(1884) ולא שתהו על הראשונות בבחינת "שנה ופירש". וראה הערה הבאה.

(1885) צריך ביאור, כי בשאלתו הבין ש"משמע שכל המחטיא את הרבים, אפילו עשו תשובה" [הובא גם בהערה הקודמת], ולפתע בתשובתו מבאר ש"היינו שלא חזרו בתשובה", ומעיקרא מאי קסבר והשתא מאי קסבר. ויש לומר, לאחר שביאר שהחבור בין המחטיא לרבים מותנה ביחס של רב ותלמיד, וכאשר אין יחס כזה [כגון בתלמידים יחידים] לא יאמרו בזה דברי המשנה, לכך מעתה מתחייב לבאר שמשנתינו איירי שלא עשו תשובה, כי אם עשו תשובה ממילא אין הרבים נושאים בחובם את השפעת המחטיא, ושוב אין הם נחשבים לתלמידיו של המחטיא, שהרי הופקע מהם שם "תלמידים". ודייק בלשונו הזהב ותראה שלכוונה זו מטין דבריו.

(1886) הרי גם בציור ההפוך חזינן העדר התבטלות והעדר שינוי.

(1887) משניות א-טו, שננקטו בהן המספרים עשר, שבע, וארבע. וראה למעלה סוף משנה טו מציון 1606 ואילך. ועוד נתבאר [ראה למעלה הערה 1620, 1777] ששלשת המספרים הללו מורים על בינה, שבע תחתונות, ומלכות. וראה להלן הערה 2021.

(1888) למעלה נתבאר ששלשת המספרים האלו שייכים לספירות בינה, שבע תחתונות, ומלכות, ואילו משנת "אהבה שאינה תלויה בדבר" מורה על ספירות חכמה ובינה, שהן האחדות, וכמבואר למעלה הערות 1777, 1805.

(1889) כגון [ברכות ח.] "אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין... אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים... אמר הקב"ה כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם". וכן [שבת קנ.] "לפקח על עסקי רבים בשבת". וכן [ר"ה יח.] "גזר דין של צבור... אף על גב שנחתם, נקרע". וכן "אין הצבור מתים" [תמורה טו:], ו"לית צבור כוליה עני" [ירושלמי גיטין פ"ג סה"ז], ואין טומאה בצבור [פסחים עז.], ועוד.

(1890) לשונו שם [תקלב.]: "השם יתברך עם הצבור, ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא... העוסקים עם הצבור מתחיל זכות שלהן מן האבות, ומגיע עד סוף כל הדורות, עד שעשו העוסקים עם הצבור מתחלת העולם עד סופו. ואם היו מבינים מנהיגי ישראל הדברים האלו, בכל כחם היו עוסקים עם הצבור לשם שמים, ולא לשם הנאתן... כאילו היו האבות אבותיו בפרט... של זה כאשר עוסק בצרכי רבים... והאבות הם אבות למי שעוסק בצרכי רבים", ושם מאריך בזה טובא. וראה למעלה הערות 1852, 1853.

(1891) לשונו למעלה פ"ג מי"ד [שסה:]: "ותבין כי הזכיר התנא [שם] ג' דברים; האחד, 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'. השני, 'חביב ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו

נברא העולם'. השלישי, 'חביב האדם שנקראו בנים למקום', אלו הם ג' מדריגות עליונות, כאשר ידוע [בינה (צלם), חכמה (תורה), כתר (בנים)]. וכבר בארנו כי מעלת הצלם הוא מצד התחתונים... ויותר מזה שנתן לאדם התורה מן עולם העליון, וזהו עוד יותר מעלה, שהיא החכמה העליונה. ויותר מזה המעלה השלישית, שנקראו ישראל 'בנים' אל השם יתברך, שזאת המעלה על הכל, כי בשביל זה נותנים ישראל כתר בראש מלך מלכי המלכים, כדאיתא בפרק אין דורשין [חגיגה יג:] כי סנדלפון עומד מאחורי המרכבה, וקושר כתר לקונו מתפלתן של ישראל... הרי אלו ג' מדריגות זו על זו, עד המעלה הזאת שהיא על הכל, והבן זה". הרי שמעלת הצבור מגיעה עד כתר. וראה הערה הבאה. **והנה כאן** מבאר ש"מדריגת הצבור, דבר זה אחרון", אמנם להלן בסוף משנה יט [לאחר ציון 2022] כתב: "כי אחר שזכר מדריגת הרבים [משנתינו]... זכר אחר זה מדריגת אברהם, שהיא עליונה... ולפיכך זכר מדריגת אברהם אחר זה... ולפיכך השלים התנא את סדר העולם במדריגת אברהם, שהיא המדריגה העליונה שהיא בעולם". ומכך משמע שמדריגת אברהם היא המדריגה האחרונה, ולא מדריגת הצבור. וראה להלן הערה 2030 בישוב שאלה זו. וראה להלן הערה 2400.

(1892) לשונו למעלה פ"ב מ"ד [תקמה:]: "כי בא לומר כי זה עצמו רצון הקב"ה כאשר עוסק בצרכי רבים, ודבר זה הוא רצונו של מקום, כי כל ענין הצבור הוא רצונו. וראיה לזה, כי אמרו בפרק קמא דברכות [ח.] 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון' [תהלים סט, יד], אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא, ורצונו הוא כאשר מתפללין על צרכיהם מה שצריך להם. ולפיכך אמר כאן 'עשה רצונו וכו", שיהיה עוסק עם הצבור, מפני כי הצבור הוא רצונו של הקב"ה... ותפילת הצבור בבית הכנסת הוא מצד הצבור, ולפיכך הוא שעת רצון. וגם דבר זה ידוע לנבונים". ובקהלת יעקב, ערך מקור [א] כתב: "מקור נקרא הכתר [זוהר בא מב:], כי הוא מקור לכל... ויש לומר 'מקור' גימטריא 'רצון', שהוא סוד הכתר". ובספר פרדס רמונים שער יא פרק ו כתב: "ספירת הכתר הנקרא רצון, וספירת החכמה הנקרא מחשבה". וראה להלן הערה 2030.

(1893) המשנה הבאה "כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו, מתלמידיו של אברהם אבינו". ובסוף ביארו למשנה הבאה [לאחר ציון 2022] כתב: "ועתה מסיים דבריו לומר כל מי שיש בו ג' דברים הוא מתלמידיו של אברהם... כי אחר שזכר מדריגת הרבים, כמו שאמר 'המזכה את הרבים והמחטיא את הרבים', זכר אחר זה מדריגת אברהם, שהיא

עליונה עד שהוא היה 'אב המון גוים', והיה התחלה לכל העולם נחשב", ושם בהערה 2030 נתבאר שאברהם אבינו הוא התחלת הרצון.

(1894) כפי שביאר למעלה במשנה טו [לאחר ציון 1632], וז"ל: "כי כל הדברים הם מקושרים מעידים זה על זה". וכן ביאר למעלה בסוף משנה טז [מציון 1776 ואילך]. וראה להלן הערות 2021, 2048, 2400.

משנה יט

(1895) כפי ששאלו כמה פעמים בגמרא "מנינא למה לי" [שבת ו:, שם עג:, כריתות ב:, ועוד]. ורש"י [שבת ו:] כתב: "מנינא למה לי - ליתני אבות מלאכות הזורע והחורש כו' למה לי לאשמעינן מניינא, הא מני להו ואזיל". ורש"י [שבת סט.] כתב: "מנינא למה לי - ליתני אבות מלאכות הזורע והחורש כו', למה לי למיתנא 'ארבעים חסר אחת', ליתנינהו, ואנן ידעינן דארבעים חסר אחת איכא". ולמעלה פ"ד מי"ד [רפב.] כתב: "ויש לשאול מנינא למה [לי], שאמר [שם] 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין". וכן למעלה פ"ד תחילת מכ"ב [תלז:] כתב: "דודאי מנינא למעוטי אתא". וראה למעלה הערה 1023. וצריך ביאור, הרי היו כמה משניות עד כה שאמרו בהן מנינא, וכמו [למעלה פ"א מ"א] "הם אמרו שלשה דברים", וכן [שם משניות ב, יח] "על שלשה דברים העולם עומד", וכן [למעלה פ"ב מ"י] "הם אמרו שלשה דברים", וכן [למעלה פ"ג מ"א] "הסתכל בשלשה דברים", ומדוע כאן זו רק הפעם השניה ששואל "מנינא למה לי". וראה למעלה פ"ד הערה 1219. ויל"ע בזה. והתשובה על שאלה זו היא להלן לאחר ציון 1981 ולאחר ציון 2016.

(1896) שאמרו עליו [ב"ר צה, ג] "היה משמר דקדוקי תורה והיה מלמד את בניו", והיה זקן ויושב בישיבה [יומא כח:], והיה אוכל חולין בטהרה [ב"מ פז.], ועשה יצה"ר לטוב [ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה], והקריא שמו של הקב"ה בפה כל עובר ושב [סוטה י:], ועוד.

(1897) לשונו למעלה פ"א מ"ב [קצח.]: "וזה כי תמצא גמילת חסדים שהיה מדת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמילת חסדים, דהיינו קבלת אורחים. וכן ממה שהכתוב אומר [בראשית כא, לג] 'ויטע אשל בבאר שבע', ודרשו ז"ל [סוטה י.] פונדק או פרדס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכתיב [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בנצח ישראל פ"י [רסז.] כתב: "גמילות חסדים מדת אברהם, שנקרא אברהם 'אברם', שהיה מתעלה על כל אדם בשביל מדה זאת", ושם הערה 148. ובתפארת ישראל פ"כ [רצז:] כתב: "אברהם, שהיה מדתו החסד", ושם הערה 19. וכן הוא בתפארת

ישראל פכ"ד [שסו:]. ובח"א ליבמות עט. [א, קמד:] כתב: "גמ"ח מן אברהם, דכתיב אצלו [בראשית יח, יט] 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה וגו", הרי לך כי מידת אברהם מידת החסד, כאשר ידוע". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ד אות טז [ד"ה ועוד] כי "גמילות חסדים - לאברהם". וכן הזכיר בנצח ישראל ר"פ נב, בגבורות ה' פס"ט [שיז:], אור חדש [קנו:], ועוד. וראה למעלה הערה 280.

(1898) פירוש - שאר מילי דמיטב, וכגון שהקריב את בנו על גבי המזבח [בראשית כב, ט], והיה זריז במצות [רש"י בראשית כב, ג], ותיקן תפילת שחרית [ברכות כו:], ועוד. ובסמוך [לפני ציון 1936] כתב: "אברהם היה מכניס אורחים וגומל חסד, וזהו בודאי ממדת עין טובה".

(1899) פירוש - "מתלמידיו של אברהם אבינו" מתפרש ש"למד ממנו והולך בדרכיו" [רע"ב כאן]. והואיל ויש באברהם אבינו כל כך הרבה מעלות טובות, מנין לומר שסגי להיות מתלמידיו רק בשלשת הדברים שהוזכרו במשנתינו. וראה להלן הערה 1980 בישוב שאלה זו.

(1900) הרי הוא בא על אתונו [ע"ז ד:]. ובנצח ישראל פ"ה [קלה:] כתב: "בלעם, לא נמצא באחד גילוי עריות כמו שנמצא בו, כמו שאמרו חכמים בפרק קמא דעבודה זרה [ד:] שהיה בא על אתונו. ועוד ידוע מן העצה שנתן בלעם להחטיא את ישראל בזנות [סנהדרין קה.]. ואל יהא ספק לך, כי מה שבא על אתונו, מפני שהיה בלעם דבק בכח הטומאה, שאותו כח הטומאה כח זנות, לכך היה בלעם מוטבע בזנות היותר גדול להיות בא על אתונו" [ראה להלן הערות 1918, 2014]. ורצה לקלל את ישראל, ועוד. וראה להלן הערה 1980 בישוב שאלה זו.

(1901) ב"ב טז. "בראת גן עדן בראת גיהנם, בראת צדיקים בראת רשעים". וכן אמרו [חגיגה טו.] "ברא צדיקים ברא רשעים, ברא גן עדן ברא גיהנם. כל אחד ואחד יש לו שני חלקים, אחד בגן עדן ואחד בגיהנם. זכה צדיק, נטל חלקו וחלק חברו בגן עדן. נתחייב רשע, נטל חלקו וחלק חברו בגיהנם". ואע"פ שלא נזכר במשנה שתלמידי אברהם יורשין גן עדן, אלא ש"אוכלין בעולם הזה ונוחלין בעולם הבא", מ"מ כוונתו היא שפשיטא שתלמידי אברהם אבינו יקבלו שכר משלם, לעומת העונש שיוטל על תלמידי בלעם. וראה להלן הערה 1966 בישוב שאלה זו.

(1902) כמו נמרוד, אנוש, לבן, עשו, טיטוס, וכיו"ב. ונראה שאין כוונתו לומר שרשעותם של רשעים אחרים היתה יותר מרשעותו של בלעם, כי בנצח ישראל פ"ה [קלז:] ביאר שבלעם היה יותר מרשע מטיטוס, ומנין לומר שאחרים היו יותר רשעים מבלעם. אלא

שכוונתו לומר שמצינו רשעים נוספים מלבד בלעם, ומדוע נקט התנא רק בבלעם. ולפי זה "רשעים יותר מבלעם" יתפרש כמו "רשעים חוץ מבלעם".

(1903) ב"ב קט: "תולין את הקלקלה במקולקל". ופירושו מדוע העונש של גיהנם נאמר בפרט על תלמידי בלעם הרשע, יותר מבשאר רשעים. וראה להלן הערה 1966 בישוב שאלה זו.

(1904) כפי שכתב למעלה [לפני ציון 1838]: "אברהם הוא ראש יחוסינו". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ ה, וז"ל: "ראוי היה שישתעבדו ישראל במצרים, שהם הפכים להם. וכך היה לאברהם ראש יחוסנו, כי מעשה אבות ירשו בנים". ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה ובגמרא בפרק האשה] כתב: "אברהם התחלה של ישראל, והוא ראש שלהם". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיז.] כתב: "'כי מראש צורים אראנו' [במדבר כג, ט] הוא כנגד אברהם, כמו שהתבאר, כי אברהם היה התחלת ישראל, והוא היה נקרא 'צור מחצבתם' [ישעיה נא, א-ב]". וכן ביאר בגבורות ה' פ"ח [מט:], וז"ל: "כלל הדבר, המראה הזה הוא שהראה לו [הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים (בראשית טו, ט-יא)] הדברים העתידים, כי אברהם הוא שהיה ראש ועיקר ישראל. וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה. ועכשיו הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית, והראה לו כל דבר אשר ימשך. וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יולד האדם, באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל" [הובא למעלה הערות 1838, 1839].

(1905) דוגמה לדבר, הוא מאמר חכמים [זבחים קטז.] "כשניתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, וכל מלכי עובדי כוכבים אחזתן רעדה בהיכליהן ואמרו שירה... נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו, מה קול ההמון אשר שמענו, שמא מבול בא לעולם". הרי ש"כל מלכי עובדי כוכבים" נתקבצו אצל בלעם הרשע, הרי שהוא ראש לאומות העולם. וכן כתב השל"ה הקדוש חלק תורה שבכתב בפרשת בלק [שסב.], וז"ל : "משה רבינו ע"ה ראש ישראל, ובלעם ראש האומות". וראה להלן הערה 1944.

(1906) רש"י במדבר כב, ה: "ואם תאמר, מפני מה השרה הקב"ה שכינתו על גוי רשע. כדי שלא יהא פתחון פה לאומות לומר וכו'", הרי בלעם היה נביא בשביל האומות. ובספרי [דברים לד, י]: "'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', אבל באומות קם, ואיזה,

זה בלעם בן פעור". וכן בגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפז:] כתב: "בלעם אמר כי הוא ראש לע' אומות... ולפיכך ראוי שיבנה רבוי מזבחות". ובגבורות ה' פס"ט [שיח:] כתב: "ואמר בלעם, כי אליו ראוי בלבד לבנות שבעה מזבחות [במדבר כג, א], כי הוא נביא לכל האומות שהם בעולם". הרי היותו "ראש לע' אומות" היא משום ש"הוא נביא לכל האומות שהם בעולם", וכדבריו כאן. **ואם תאמר**, וכי איזה טעם הוא זה שיחשב "ראש לאומות" משום שהיה "נביא לאומות", והרי "ראש לאומות" שייך יותר למלכות, ולא לנביאות. ועוד, משה רבינו יוכיח, ש"לא היה נביא עוד בישראל כמשה" [דברים לד, י], ומ"מ אין הוא "ראש לאומה הישראלית", אלא אברהם הוא "ראש לאומה הישראלית". ועוד, הרי היו עוד נביאים לאומות, וכמו שאמרו חכמים [ב"ב טו:] "שבעה נביאים נתנבאו לאומות העולם, ואלו הן; בלעם, ואביו, ואיוב, אליפז התימני, ובלדד השוחי, וצופר הנעמתי, ואליהוא בן ברכאל הבוזי". וכי כל אלו נחשבו "ראש לאומות", ומאי שנא בלעם. ויש לומר, כי שאני בלעם שנעשה לנביא רק כדי להורות על מהותן של האומות, וכפי שביאר רש"י [במדבר כג, ה], וז"ל: "ואם תאמר, מפני מה השרה הקב"ה שכינתו על גוי רשע. כדי שלא יהא פתחון פה לאומות לומר אילו היו לנו נביאים חזרנו למוטב. העמיד להם נביאים, והם פרצו גדר העולם. שבתחלה היו גדורים בעריות, וזה נתן להם עצה להפקיר עצמן לזנות". וכתב על כך בתפארת התורה לרבי שמשון פנקוס זצ"ל, פרשת בלק, וז"ל: "רבים מקשים, איזו ראיה זו מרשע כבלעם, ועדיין יש פתחון פה, שאם תתן לנו נביא צדיק כמשה גם אנחנו נהיה צדיקים. אבל באמת יש כאן טעות; בלעם לא היה רשע למרות שהיה נביא, אלא בלעם היה רשע מפני שהיה נביא, שכח הנבואה גרם לו להיות רשע גמור. והמובן, גדלות הוא כח מגדל, והוא מגדל את הגרעין הזרוע בעומק. כשהאדם הוא קטן, הנקודות הנסתרות שבו הן כל כך קטנות ועמוקות שלא נראות לעולם. אבל כאשר הוא גודל, הפנימיות שלו גדלה גם כן, ואז בולטים לחוץ ורואים את מהותו האמיתית. ונראה שאלמלא היה בלעם נביא, היה הוא הטוב וההגון שבין כל הגויים, והקב"ה בחר בו ונתן לו גדלות עצומה, ומכח זה דוקא גדלה פנימיותו ואמיתת מהותו, ונהיה הרשע הגדול ביותר, עד שפרץ גדרו של עולם, ונסתתמה טענת האומות שביקשו גם הם נביאים" [מקור הדברים הוא בשפת אמת פרשת בלק, שנות תרמ"ט, תר"נ]. לכך נבואתו של בלעם מכשירה אותו להיות ראש לאומות, כי נבואתו מעיקרא לא ניתנה לו אלא כדי להורות על מהות האומות, וכפי שהראש מורה על מהות האדם. ומחמת כן אין לדמות נבואת בלעם לשאר נביאי האומות, כי נבואת בלעם באה לעולם להורות על מהות האומות, לעומת נבואתם של ששת הנביאים האחרים שהיו

לאומות. ולהבדיל, מטעם זה גופא אין נבואתו של משה רבינו עושה אותו "ראש לאומה הישראלית", כי אע"פ שנבואתו תלויה בישראל [ראה רש"י שמות לב, ז], מ"מ היא לא ניתנה לו כדי להורות על מהותם של ישראל. ודו"ק.

(1907) לשונו למעלה פ"ג מט"ז [תיג:]: "המלך יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו כי אין אחר שולט על ראשו". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג:] כתב: "כי אין דבר עליון באדם רק הראש". ולהלן פ"ו מ"ו [ד"ה ואמר כתרך] כתב בזה"ל: "כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה על הראש, שהוא היותר העליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אליו ראוי תכשיט של כבוד" [הובא למעלה פ"ג בהערה 1862. וראה למעלה פ"ד הערה 1308]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תב.] כתב: "אמנם מה שהתפילין הם על הראש, דבר זה כי הכבוד הזה הוא תוספת כבוד, לפי שהוא מצד השם יתברך, לא מצד האדם עצמו. וראוי שיהיה כבוד זה שהוא תוספת על הראש... שהראש הוא בתכלית הגובה". ואמרו חכמים [שבת סא.] שהראש הוא "מלך על כל איבריו".

(1908) וכן רש"י השוה בין שתי החבישות הללו, שכתב [במדבר כב, כא] "ויחבש את אתנו - מכאן שהשנאה מקלקלת את השורה, שחבש הוא בעצמו. אמר הקב"ה, רשע כבר קדמך אברהם אביהם, שנאמר [בראשית כב, ג] 'וישכם אברהם בבקר ויחבוש את חמורו'".

(1909) התמיה ידועה, כי בתורה נאמר להיפך; אצל אברהם אבינו נאמר [בראשית כב, ג] "וישכם אברהם בבקר ויחבוש את חמורו ויקח את שני נעריו אתו", ואצל בלעם נאמר [במדבר כב, כב] "והוא רוכב על אתונו ושני נעריו עמו", וכאן כתב להיפך, והאריך לבאר זאת. וראה בסוף ספר באר הגולה הוצאת לונדון, עמוד קנה, שהובא שם ביאור מהמגיד מקאזניץ. וראה במבוא לפירושי מהר"ל ח"א עמוד 31 שהביאו שם דברים בשם הספר עמוד האמת [עמוד צה], שכאשר סח רבי יצחק מווארקי עם הרמ"מ מקוצק על כך, "שאלו רבינו [הרמ"מ מקוצק], יצחק מה אתה אומר. אמר רבי יצחק, חס לנו מלומר שהמהר"ל טעה, ופירש דבריו. אמר לו רבינו [הרמ"מ], ואני אומר שטעה, וזאת במכוון מן השמים להראות הגם שהיה איש אלוקים, ולא היה דבר רז נעלם ממנו, עם על זה היה רק בשר ודם, ושגיאות מי יבין". וראה להלן ציון 1994.

(1910) אע"פ שלמעלה ביאר רק "שהיה אברהם ראש לאומה הישראלית", מוסיף כאן שהוא "אב המון גוים" [ובכת"י ליתא להוספה זו]. וכן להלן [לאחר ציון 1974] כתב: "כי נקרא 'אברהם', שהוא 'אב המון גוים', והאב הוא נותן המציאות, שהיה אברהם

נותן המציאות אף לאומות, ולכך נקרא 'אב המון גוים'". ואודות ש"אב המון גוים" מורה על התרוממות, כן כתב בגו"א שמות פ"ד אות יד, וז"ל: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם [ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד], לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל, אבל אברהם נקרא 'אב המון גוים'". וכן כתב באור חדש [קנו.], וז"ל: "כי גמילות חסדים מדת אברהם, שנקרא 'אב המון גוים נתתיך', והיה אב ורם בשביל מדה זאת". ובדרשת שבת הגדול [ריב.] כתב: "כי המשקוף [שבקרבן פסח (שמות יב, ז)] להזכיר זכות אברהם... ופירוש זה, כי המשקוף הוא לאברהם שנקרא 'אברהם' על שם שהוא רם. כי המשקוף הוא מתרומם למעלה, וכמו שהמשקוף הכל נכנסין תחתיו, כך היה אברהם 'אב המון גוים' לכל העולם... ולפיכך היה אברהם אבינו בפרט דומה למשקוף, שהכל נכנסין תחתיו, והוא מתרומם על כל באי עולם, והכל נכנסין תחת אברהם, שהיה 'אב המון גוים'". וכן כתב בח"א לב"ב טז: [ג, עו.]. וכן נאמר [בראשית מה, ח] "ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים וישימני לאב לפרעה וגו'", ופירש רש"י [שם] "לאב - לחבר ולפטרון". וכתב שם הגו"א [אות ז]: "לחבר ולפטרון. פירוש מה שכתיב 'לאב' רוצה לומר שבזה אני אב לו, שאני חבר אל פרעה, ומתוך שאני חבר לפרעה, וכל הנהגתו על ידי כדרך החברים, ומפני זה אני פטרונו, רוצה לומר מנהיגו, כמו האב שהוא מנהיג את הבן". הרי "אב" מתפרש בתור מנהיג ופטרון.

(1911) אין כוונתו לומר שאצל אברהם נכתב במקרא "והוא רוכב על החמור", כי לא נאמר כן. אלא כוונתו היא שנזכר אצל אברהם אבינו חמורו ["ויחבוש את חמורו"], וזאת משום שרכב עליו בדרך לעקידה. וכן נאמר [שמות ד, כ] "ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור וגו'", ופירש רש"י שם "על החמור - חמור המיוחד, הוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק, והוא שעתיד מלך המשיח להתגלות עליו, שנאמר [זכריה ט, ט] עני ורוכב על חמור'". הרי שחבישת החמור של אברהם נזכרת יחד עם רכיבת החמור של משה ומלך המשיח, הרי שחבישה ורכיבה שייכות להדדי, ומורה שהוא מתעלה על המדריגה החמרית. וכוונתו היא שהחמור מורה על החומריות, וכמו שביאר להלן [לפני ציון 1953], וראה הערה 1953.

(1912) אודות שרכיבה מורה על התעלות, זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגבורות ה' פכ"ט [קיד:] כתב: "דע כי כל רכיבה הוא מורה על שהרוכב נבדל מן אשר רוכב עליו, ומתעלה עליו. כי מאחר שהוא רוכב עליו, מתנשא עליו, ואינו מצורף עם אשר הוא רוכב עליו. וכאשר רצה הקב"ה להגדיל את אברהם ואת משה [שמות ד, כ], לא התנשאות

שהוא למלכים, שהם מתנשאים בגבורתם או בעשרם, אבל התנשאות זה התנשאות מעלה קדושה ומעלה נבדלת, שהיו קרובים אל מעלה אלקית, נתן להם הקב"ה רוכבים על החמור, שזה מורה שהוא רוכב על החמרית, מתנשא עליו ורוכב עליו, לפי שהוא נבדל מן החומר". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עח.] כתב: "כי ראוי לך לדעת כי הרכיבה הוא מורה על התנשאות ורוממות, כי הרוכב הוא מתנשא על הבהמה, ומפני כי אלו [אברהם ומשה] היו מתרוממים ומתנשאים, כתבה התורה אצלם לשון רכיבה, שהיו מתנשאים במעלתם". ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב כתב: "וזהו שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס מלך', כי דומה הרוכב למלך, מפני שהוא רוכב על הבהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם" [הובא למעלה פ"ג הערה 647]. ובבאר הגולה באר הששי [רצב:] כתב: "כי דבר זה ידוע כי הרוכב על הדבר, הוא נבדל ממה שהוא רוכב עליו. וכבר האריך בזה הרמב"ם ז"ל בחבור מורה נבוכים בפירוש המרכבה [ח"א פ"ע], והוא דבר ידוע ופשוט הוא מאוד". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד] כתב: "המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, כי כל רוכב, במה שהוא רוכב עליו הוא נבדל מן אשר רוכב עליו. וכל ענין המרכבה ההשגה המורה על שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואיך הוא רוכב עליהם ומנהיג כי בזה שהוא נבדל מהם - מנהיג אותם, כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו. וכמו הנשמה שבאדם, שהיא נבדלת מגוף האדם, ובמה שהיא נבדלת מן הגוף - מחיה אותו ומנהיגו" [הובא למעלה פ"א הערה 1143]. ובח"א לבכורות ה: [ד, קיז.] כתב: "כי החמור הוא התעלות למי אשר רוכב עליו, כמו שהיה אצל אברהם שנאמר בו 'ויחבוש את חמורו', והוא היה מורה על התעלות אברהם, כמו שבארנו במסכת אבות... כי החמור הוא מורה על התעלות הרוכב עליו". ובנצח ישראל פט"ז [שעח:] כתב: "כי הרוכב אין לו שתוף עם אשר רוכב עליו". וכן כתב בנצח ישראל פ"מ [תשיא.], ח"א לסנהדרין צה. [ג, סוף קצה.], ושם [ג, קצז.]. אך לפי זה יש לבאר מה מורה הרכיבה של בלעם על אתונו, הרי בלעם התחבר אל החומריות, וכמו שמבאר בסמוך. וראה להלן הערה 1944 בביאור הדבר.

(1913) ואילו אתון היא נקבה. וכן מבואר ברש"י [בראשית לב, טו] על הפסוק "אתונות עשרים ועירים עשרה", ו"עיר" הוא "החמור בעודו קטן" [רד"ק ספר השרשים שורש עיר]. ובגו"א בראשית פמ"ה אות טז [שמב.] כתב: "החמור הוא זכר... הנקיבה שהוא האתון". וכן הוא בגבורות ה' פ"י [סא.]. אמנם ראה ברד"ק שם שורש חמר, שהביא הפסוק [ש"ב יט, כו] "אחבשה לי החמור וארכב עליה", שכתב: "אמר 'עליה', אולי היתה נקבה". וראה להלן הערה 1953.

(1914) אודות שאין לזכר חיבור אל הזכר, אלא רק לנקבה, הנה נאמר על עמלק [דברים כה, יח] "אשר קרך בדרך ויזנב בך וגו'", ופירש רש"י שם "אשר קרך בדרך לשון קרי וטומאה, שהיה מטמאן במשכב זכור". ובגו"א שם [אות כה] כתב: "יש לעיין, למה ענין זה דווקא. דע, כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו', חוץ מזרע עמלק, שאין מתחברים עם ישראל... ולפיכך ישראל עם האומות כמדריגת איש עם אשה, דכתיב בו גם כן [בראשית ג, טז] 'והוא ימשל בך'. ואם אין האיש זוכה, האשה מושלת בבעלה. וכך חס ושלום, אם אין ישראל זוכים, האומות מושלים עליהם. סוף סוף סדר המציאות ענין ישראל עם האומות כמו איש עם אשה... אבל עמלק השונא המתנגד, אינו משתעבד תחת ישראל. נמשל הוא לזכר גם כן, מאחר שהוא מתנגד לישראל... כאשר גוברים זרע עמלק, דבר זה אינו רק משכב זכר, שמושל על זכר, כיון שאין לזרע עמלק חבור עם ישראל. וזה שאמר שהיה מטמאן במשכב זכר". **דוגמה נוספת**; אמרו חכמים [נדה לא.] "אשה מזרעת תחלה יולדת זכר, איש מזריע תחלה יולדת נקבה". ובגו"א בראשית פמ"ו אות ו [שנט:] כתב: "כי הזרע של נקיבה יותר שייך לזכר, מפני כי הזכר הוא מצטרף דווקא אל האשה יותר, והאשה מצטרפת אל הזכר. ולפיכך כאשר האשה מזרעת תחלה, מפני כי האשה יש לה צירוף אל הזכר, מולידה גם כן בנים זכרים. וכאשר זרע שלה קודם, אז זרע הזכר טפל אצלה, ופעולתה עיקר. והזכר צירוף שלו תמיד אל הנקיבה, כי הנקיבה היא בת זוגו, ולפיכך כאשר הזרע שלו בא תחלה, אז הוא עיקר, וכל התנועות מן המתנועע הולכות תמיד אל השלימות המתנועע. ותשלום הזכר הוא בנקיבה, ותשלום הנקיבה בזכר, שהרי בסדר הבריאה הזכר והנקיבה הם משלימים זה את זה. לכך יוליד כל אחד דבר שהוא השלמתו" [הובא למעלה פ"ד הערה 1362].

(1915) כן כתב למעלה במשנה ג [לאחר ציון 282], וז"ל: "כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו. ומקבל הוד הצלם האלקי, כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי. כי היה אברהם רוכב על החמור, כמו שיתבאר בפרק הזה בעזרת השם יתברך, והיה מתעלה תמיד מעלה מעלה". ובהמשך המשנה שם [לאחר ציון 355] כתב: "היה אברהם על הטבע, דהיינו שהיה אברהם מתעלה על עולם הטבעי, וכמו שרמז הכתוב במה שהיה רוכב אברהם על החמור. ובפרקי דרבי אליעזר [פרק ל] החמור הזה נברא בין השמשות, ובארנו זה בספר גבורות השם [פרק כט] שכל ענין זה שהיה אברהם רוכב על עולם הטבעי. ויתבאר עוד דבר זה אצל 'כל מי

שיש בו ג' דברים וכו'". ובח"א לנדרים לב: [ב, יא:] כתב: "היה אברהם נבדל מן הגוף, כמו שפרשנו במסכת אבות, ולכך אמר [שם] שהמליכו הקב"ה, כי המלך נבדל מן אשר מולך עליהם. ומתחלה לא היה נבדל לגמרי, עד שהמליכו הקב"ה על רמ"ח איברים, והוא כל הגוף. ולכך כתיב אצלו שהוא רוכב על החמור, 'חמור' במספר רמ"ח. וכאשר המליכו על רמ"ח איברים, [נעשה] נבדל לגמרי, כאשר מלך על הגוף" [הובא למעלה הערה 281].

(1916) יש להעיר, כי גם בחבור זכר ונקבה עדיין יש יחס של התעלות הזכר לעומת הנקבה, וכמו שכתב בגבורות ה' פי"ט [פו:], וז"ל: "דע כי האשה נקראת 'באר', כדכתיב [משלי ה, טו] 'שתה מים מבארך'. והבאר נתן לישראל בזכותה של מרים [תענית ט.], כי מזה תלמוד שהבאר דבר שייך לאשה. וזה כי הבאר הוא שנובע מלמטה למעלה, וכל שאר דברים באים מלמעלה למטה. והוא דמיון האשה שהיא משתוקקת לבעלה, וזהו השתוקקות של עלוי. כי האיש יותר במעלה בערך האשה, והיא משתוקקת להתעלות בבעלה, ולפיכך האשה היא בלבד דומה לבאר... כי עליית הבאר שהוא עולה תמיד, זהו בעצמו הזיווג, שהוא השתוקקות האשה אל בעלה והתדבקות בו, וזהו התעלות לה". אוזן מלים תבחן; הנה אמרו חכמים [כתובות סא.] "עולה עמו, ואינה יורדת עמו. אמר רב הונא, מאי קראה, [בראשית כ, ג] 'והיא בעולת בעל', בעלייתו של בעל, ולא בירידתו של בעל". ותמוה כיצד נדרש מ"בעולת בעל" "בעלייתו של בעל", הרי בעילה לחוד ועליה לחוד. אלא הם הם הדברים שביאר בגבורות ה'; עצם הזיווג הוא השתוקקות האשה להתעלות בבעלה, ולכך "בעולת בעל" אינה אלא "בעלייתו של בעל" [ראה נצח ישראל פנ"ד הערה 34]. נמצא שעצם הזיווג הוא יחס של עליה ["בעלייתו של בעל"], ומדוע כאן מבאר שיחס הזכר והנקבה הוא "חבור אל החומר", ורק כאשר הוא נבדל מהנקבה יש התעלות מעל החומר. ויש לומר, שזהו רק מצד האשה, ש"השתוקקות האשה אל בעלה והתדבקות בו זהו התעלות לה" [לשונו בגבורות], אך מבחינת הזכר אין כאן התעלות אלא חבור לחומר, בבחינת [יבמות סג.] "נחית דרגא נסיב איתתא". וכן כתב למעלה פ"א מ"ה [רנה.], וז"ל: "כי האיש הזכר הוא יותר במעלה, והאשה בערך מעלת האיש דבק בה החסרון וההעדר. וזה שאמרו [שם] 'כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו', כאשר האדם הוא נמשך אחר האשה, שדבק בה ההעדר, שאין יותר רע מן ההעדר, ודבר זה ידוע. ואין זה פחיתות באשה עצמה כלל, רק כי דבר זה מה שהאדם יורד ממדריגתו להיות נמשך אחר האשה ברבוי שיחה, הנה הוא נוטה מן המציאות אל ההעדר, ודבר זה חסרון ורעה אליו כאשר נוטה האדם ממעלתו, הוא מעלת הזכר, אחר דבר שהוא חסר

בערך ממעלתו. ובשביל זה לא בא התנא למעט אהבת האיש לאשה, דודאי יש לאהוב אשתו כגופו [יבמות סב:], ומזה אינו מדבר כלל, רק רבוי השיחה עם האשה, שבמה שיש לו רבוי שיחה עם האשה הוא יורד ממעלתו של זכר, ונמשך אחר החומר שבו דבק ההעדר, ובשביל זה גורם רעה לעצמו".

(1917) "סוכנת - לשון מחממת" [רש"י ע"ז ד:]. ובגמרא ובעין יעקב שלפנינו הביאו את הפסוק שנאמר קודם [מ"א א, ב] "ותהי לו סוכנת".

(1918) לשונו בח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו.]: "שבא על אתונו, כי בלעם יש לדמות בכח טומאה שלו לאברהם, שנאמר אצלו [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו'. רק שאברהם היה נבדל מן החמור, ואילו בלעם היה מצורף אל החמור, וזה שאמר שבא על אתונו. ולכך נאמר אצל אברהם 'ויחבוש את חמורו', כי החמור היה זכר, וא"כ הרכיבה הזאת עליו רכיבה נבדלת, כי אין מתחבר לזכר. אבל אצל בלעם היה אתון, אשר האתון היא נקיבה, ויש חבור אל הנקיבה. כי היה כח בלעם מוטבע ומחובר אל החומר, לא נבדל". ובנצח ישראל פ"ה [קלה:] כתב: "בלעם, לא נמצא באחד גילוי עריות כמו שנמצא בו. כמו שאמרו חכמים בפרק קמא דעבודה זרה [ד:] שהיה בא על אתונו. ועוד ידוע מן העצה שנתן בלעם להחטיא את ישראל בזנות [סנהדרין קה.]. ואל יהא ספק לך, כי מה שבא על אתונו, מפני שהיה בלעם דבק בכח הטומאה, שאותו כח הטומאה כח זנות, לכך היה בלעם מוטבע בזנות היותר גדול להיות בא על אתונו" [הובא למעלה הערה 1900]. וכן חזר וכתב שם ס"פ נז.

(1919) פירוש - לחלק הרוחני שבאדם יש נושאים גשמיים, ובזה "השכל שיש לו הוא רוכב על החומר הגופני". וכבר כתב הפחד יצחק פסח מאמר טו אות ד, כי "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלוקית" [הובא למעלה פ"ד הערה 25, ולהלן הערה 2123]. וכאן כאשר כתב "שכל" כוונתו לשני הכחות הנפש, אחד הנבדל לגמרי, ואחד שאינו נבדל לגמרי, וכמבואר בהערה הבאה.

(1920) פ"ב מ"ט [תרעד.], וז"ל: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש. ויש כח נפשי אשר אינו נבדל לגמרי, ויש כח נפשי נבדל לגמרי, והוא כח השכלי אשר משיג הדברים. ולכל אחד ואחד נושא מיוחד. ואין ספק כי אין אשר הוא נושא לכח אשר אינו נבדל לגמרי, הוא [כמו] נושא לכח שהוא נבדל לגמרי, כאשר ידוע. ולפיכך אשר הוא נושא לכח הנבדל לגמרי, שהוא השכל, הוא יותר דק ויותר זך מאשר הוא הנושא אל

הכח שאינו נבדל לגמרי, כמו הנפש. הרי כאן ארבעה דברים; כח נפשי, וכח שכלי, ולכל אחד ואחד יש לו נושא בפני עצמו כח גופני, ובזה הם ארבעה חלקים".

(1921) ב"ר סא, א "אב לא למדו [את אברהם], ורב לא היה לו, ומהיכן למד את התורה. אלא זימן לו הקב"ה שתי כליותיו כמין שני רבנים, והיו נובעות ומלמדות אותו תורה וחכמה". ושם צה, ג, אמרו "מהיכן למד אברהם את התורה... מעצמו למד תורה". ובגבורות ה' ס"פ כט [קטו:] כתב: "חכמה מתיחס לאברהם, מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו, כמו שדרשו רז"ל [ב"ר לט, ג] 'אחות לנו קטנה ושדים אין לה' [שיה"ש ח, ח], שלא הניקהו תורה ומצות. ואמרו [ב"ר סא, א] שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים, והיו מלמדים לו תורה ומצות". וכן בתפארת ישראל ר"פ כ [רצד.] כתב: "כי מעלת אברהם דבקה בחכמה העליונה, לכך היה אברהם בפרט מיוחד אל התורה, שהוא השכל העליון, כאשר ידוע". ובב"מ פז. אמרו "עד אברהם לא היה זקנה", וכתב שם בח"א [ג, נא.], וז"ל: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד" [הובא למעלה פ"ג הערה 985]. ובהקדמה שניה לגבורות ה' [טו] כתב: "אברהם היה כולו שכל, ולא היה מי שהיה לו מעלת השכל כמו שהיה לאברהם, שבשביל כך אמרו [יומא כח:] קיים אברהם אבינו מחכמתו אפילו עירובי תבשילין. והדעת נותן כך שהוא היה תחלה שהכיר האמת, שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם, ועמדו על השכל. ולפיכך הרכיבו על כל העולם, וכמו שיתבאר באריכות [גבורות ה' פכ"ט] אצל [שמות ד, כ] 'וירכיבם על החמור', עיין שם". ובדרוש על התורה [מט.] כתב: "כי כאשר היה אברהם, היה כל העולם כולו חשוך בלא אור השכל כלל, שלא הכירו אף את בוראם. ואברהם הקריא שמו בפי הבריות [רש"י בראשית כד, ז], ולכך כתיב אצלו 'ויחבוש את חמורו', כי העולם היה בימיו כחמור שאינו יודע רק אבוס בעליו, והרוכב עליו מנהיגו" [הובא למעלה הערה 326]. ובגבורות ה' פ"מ [קנא.] כתב: "כי היה לאברהם אבינו התגברות, שהיה גובר שכלו על הטבע שלו, ונדחה טבעו מפני שכלו, כי אין הטבע נותן לשחוט

בנו, ודוחה היה הטבע מפני השכל, לכך זכו בניו שדחה הקב"ה את טבע המים מפני בניו בזכות אברהם, הגובר על טבעו החמרי. כי היה באברהם מעלה שכלית אלקית... ודבר זה התבאר כבר מענין אברהם, שהיה רוכב על החמור, כמו שהארכנו במקומו".

(1922) כי "נעריו" הם משרתיו, ומורה ששני כחות הגופני משרתיו של אברהם השכלי. ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו.] ביאר יותר, וז"ל: "אצל אברהם כתיב 'ושני נעריו עמו', כי אלו שני נערים שני יצרים, אשר האחד הוא יצרא דערוה, והשני יצרא דע"ז, והם נקראו 'נעריו', כדכתיב [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'". וראה להלן הערה 1995.

(1923) למעלה פ"ב מ"ט [תרפח:] הביא מאמר זה בקשר לעבדים [שעל כך מוסב המאמר ביבמות סב.], ושם הערה 1049 הובאו מקבילות רבות ליסוד זה. וכן למעלה פ"ג מט"ז [תטו:] הביא מאמר זה, ושם הערה 1871. אך כאן מבאר ש"נעריו" מוסב על כחות הגוף, שהם חומריים, וכמו שמבאר והולך.

(1924) כי כוחות אלו הם גופניים חומריים, וממילא הם דומים לחמור, ששמו מעיד על חומריותו. ולהלן פ"ו מ"ג [ד"ה ומה שאמר] כתב: "ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור', 'עם הדומה לחמור', כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל". הרי שהמשועבד הוא חומרי, ולכך שני כחות אלו שהם משמשים אל השכל, דינם כחמור.

(1925) כי היצה"ר הוא בגוף, וכמו שאמרו חכמים [שבת קה:] 'לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר' [תהלים פא, י] , איזהו אל זר שיש **בגופו** של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ולמעלה בהקדמה [לז:] כתב: "דבר זה מחמת יצרו שבגופו, שהוא מתאוה לתאותו ולהנאתו מחמת חומרו הרע... וכל זה מתיחס אל הגוף". ולמעלה פ"ב מי"א [תשצא.] כתב: "יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה שאף בבהמה גם כן איכא יצרא... דגם לבהמה יש יצר הרע". ולמעלה פ"ג מ"א [כב.] כתב: "לא יסור היצר הרע מן הגוף, שכל כך שולט היצר הרע בגוף". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פב:] כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכ"ה בח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. וראה נצח ישראל פי"ט [תיז.], ושם הערה 29 [הובא למעלה פ"ג הערה 93]. **ויש להעיר**, כי מבאר כאן שבשעת העקידה הוצרך אברהם אבינו להתגבר על יצרו, אך לכאורה כבר הרבה שנים קודם לכן עשה יצר הרע לטוב, שהנה אמרו חכמים [ירושלמי ברכות פ"ט

ה"ה] "אברהם אבינו עשה יצר הרע טוב, דכתיב [נחמיה ט, ח] 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך'". ובגו"א בראשית פי"ז אות א נתבאר שאברהם אבינו הגיע למדריגה זו משעה שנתווספה אות ה"א לשמו [בראשית יז, ה (ראה למעלה הערה 283)]. והנה שמו נתחלף לפני שהיה אברהם בן מאה שנה [בראשית יז, יז], והעקידה נעשתה כשהיה אברהם בן קל"ז שנה [רש"י בראשית כא, לד]. ואיך ניתן לומר שבשעת העקידה עדיין הוצרך אברהם "להתגבר על יצרו שהוא בגוף", הרי יותר משלשים וחמש שנה קודם לכן כבר "עשה יצר הרע טוב". אמנם היא גופא תיקשי לך, שאם אברהם אבינו בשעת העקידה היה ללא יצר הרע, מהו הצורך בנסיון העקידה לראות האם יעמוד בזה, פשיטא שיעמוד בזה כי אין לו יצה"ר שיסיתו כנגד ציווי ה'. ולמעלה [משנה ג (לפני ציון 350)] פירש ש"נסיון" הוא מלשון "נס", וכלשונו: "כי כל לשון 'נסיון' מלשון 'נס'. שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי. כי אם אין המנוסה נוהג שלא בטבע, אינו יכול לעמוד בנסיון, כי אין הטבע נותן שישחוט האדם בנו, וכן כל שאר נסיונות". אך אם אין יצה"ר, נסיון מנין. ויל"ע בזה.

(1926) כרך את ההשתחויה עם הכנעה. וכן כתב בח"א לב"ב כה. [ג, עט:], וז"ל: "ביאור זה שלכך תנועות צבא השמים למערב, מפני שזהו השתחויה לסבה ראשונה, כי בטול מציאות אל הסבה הראשונה, וזהו ההשתחויה שאמר דוד [נחמיה ט, ו] 'וצבא השמים לך משתחוים'. כי מצד השקיעה דבר זה השתחויה שלהם, כי ההשתחויה הוא הכנעה למי שהוא משתחוה אליו, והרי השקיעה אין לך הכנעה יותר מזה" [הובא למעלה הערה 693]. ובסמוך כתב שכאשר מסלק את כחות החומר "אז הולך לעבוד את השם יתברך". כי מהות העבודה היא התבטלות העובד לעלתו, וכמו שכתב בנתיב העבודה פ"ג [א, פב.], וז"ל: "ובפרק קמא דתענית [ב.], תניא, 'לאהבה את ה' אלקיכם ולעבדו' [דברים יא, יג], זו תפלה. או אינו אלא עבודה, תלמוד לומר [שם] 'בכל לבבכם', איזה עבודה שהיא בלב, הוי אומר זו תפלה. הרי התפלה היא עבודה אל השם יתברך. ומה שנקרא התפלה 'עבודה'... כי התפלה שמתפלל האדם אל השם יתברך מורה שהאדם נתלה בו יתברך, וצריך אליו ואין לו קיום זולתו. והנה זהו אלקותו יתברך, שכל הנמצאים צריכים אליו ותלוים בו יתברך, עד שהכל אל השם יתברך. ולפיכך התפלה היא עבודה אל השם יתברך, ולא היראה מן השם יתברך, שאין זה נקרא 'עבודה', כי אין זה מורה שהאדם נתלה בו יתברך. אבל התפלה מורה שהאדם נתלה בו יתברך, והוא יתברך הכל, ברוך הוא וברוך שמו על הכל. שכל ענין התפלה שהוא מתפלל אל השם יתברך לפי שהוא צריך אל השם יתברך, נתלה בו יתברך, ואין קיום לו בעצמו כי אם בו יתברך. ולכך

מתפלל אליו על כל צרכו. וכאשר האדם נתלה בו יתברך, כאילו הוא נקרב אליו, שכל אשר הוא תולה באחר - הוא נקרב נמסר אליו, ולפיכך התפלה היא עבודה גמורה אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 1643]. אמור מעתה שהשתחויה הכנעה ועבודה כולן בני חדא ביקתא אינון.

(1927) כמו שאמרו חכמים [ברכות לב.] "כך אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די הוא גרם שעשו את העגל. אמרי דבי רבי ינאי, אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן, אלא מתוך קופה של בשר. אמר רבי אושעיא משל לאדם שהיתה לו פרה כחושה ובעלת אברים, האכילה כרשינין, והיתה מבעטת בו. אמר לה, מי גרם ליך שתהא מבעטת בי, אלא כרשינין שהאכלתיך... היינו דאמרי אינשי מלי כריסיה זני בישי ["מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים" (רש"י שם)], שנאמר [הושע יג, ו] 'כמרעיתם וישבעו שבעו וירם לבם על כן שכחוני'. רב נחמן אמר מהכא, [דברים ח, יד] 'ורם לבבך ושכחת את ה". ורבנן אמרי מהכא [דברים לא, כ] 'ואכל ושבע ודשן ופנה'. ואי בעית אימא מהכא [דברים לב, טו] 'וישמן ישרון ויבעט'". וכן כתב רש"י [דברים יא, טז] "השמרו לכם - כיון שתהיו אוכלים ושבעים השמרו לכם שלא תבעטו, שאין אדם מורד בהקב"ה אלא מתוך שביעה, שנאמר 'פן תאכל ושבעת ובקרך וצאנך ירביון', מה הוא אומר אחריו 'ורם לבבך ושכחת'". ובדרשת שבת הגדול [ריג:] כתב: "כי הגבהות... בא על ידי שנים; האחד, כאשר יש לאדם אכילה ושתיה וכל תאוות הגוף. והשני, כאשר יש לאדם כל חמדת לבו. כי כאשר הגוף הוא בטוב, והיינו כאשר יש לו רצונו באכילה ושתיה וכל דבר שהוא הנאתו. וכאשר נפשו יש לו כל חמדה מעושר וכיוצא בו מדברים שהם חמדת לבבו. כי אלו שני דברים הם גבהות הגוף וגבהות הנפש. ושניהם נרמזים בכתוב אחד שאמר [דברים ח, יב] 'השמר לך פן תאכל ושבעת', וזה אמר כנגד שהגוף הוא בטוב. 'ובתים טובים תבנה לך וישבת וצאנך ובקרך ירביון וכל אשר לך ירבה' [שם פסוקים יב-יג], דברים אלו הם חמדת לבבו. ואמר אחר כך [שם פסוק יד] 'ורם לבבך ושכחת וגו", הרי הגבהות הוא בשני דברים אלו. וכאשר האדם הוא בגבהות באלו שני דברים, מתחדש מזה לאדם הגאוה, והוא בא לידי הרהור". ועוד אמרו חכמים [ב"ב יב:] "קודם שיאכל אדם וישתה יש לו שתי לבבות, לאחר שאוכל ושותה אין לו אלא לב אחד", ובח"א שם [ג, סז:] כתב: "יש מי שיש לו לב חסר, ויש מי שיש לו לב שלם. וקודם שאכל ושתה הלב הוא בשלימות... ואחר שאכל ושתה הלב הוא חסר, כי האכילה והשתיה מבלבל את שכל האדם, ודבר זה ידוע, כי האדם קודם שאכל ושתה יש לו שכל זך ונקי ביותר".

(1928) כי הגוף וכחותיו הם מסך מבדיל בין האדם אל ה', ובהסתלקות המסך ניתן להדבק בה' ע"י מעשים ראוים, וכמו שכתב בח"א למכות כג: [ד, ז:], וז"ל: "החבור בו יתברך צריך אל שני דברים; האחד הפרישה מדברים הגופנים החמרים אשר מפסיקים ומבדילים בין השם יתברך ובין האדם. כי החומר הוא מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם. ואף כאשר פירש מדברים החמרים המרחיקים והחוצצים, צריך עוד לקנות מדריגה נבדלת, כי על ידי זה הדבוק והחבור בו יתברך. ודבר זה על ידי מעשים שקונים על ידם מדריגה נבדלת. כי אם יהיה פורש מן הדברים החמרים המרחיקים האדם מן השם יתברך, ולא יעשה הדברים המגונים, בשביל זה לא יקנה מדריגה נבדלת, כי האדם בעצמו גשמי ובעל גוף הוא. וכן אם יעשה מעשים שעל ידם יקנה מדריגה אלקית, אם יעשה מעשים הנוטים אל החמרי ביותר, יש לו מניעה מן הדביקות הזה". וזהו שכתב כאן "וכאשר מסלק מאתו החומר עם הכחות, אז הולך לעבוד את השם יתברך". וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ד [א, יז.], וז"ל: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי. וכאשר גובר על הגשמי, ודבק בשכלי... אז אין כאן מסך מבדיל כלל. כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות" [הובא למעלה פ"א הערה 1241].

(1929) ואם "שני נעריו" הם כחות הגוף, מדוע אברהם אבינו חוזר אליהם, הרי עדיף שיתנתק מהם לתמיד.

(1930) דוגמה מובהקת לכך היא מעמד הר סיני, שישראל הגיעו למעלתם העליונה, ופרשו מנשותיהם [שמות יט, טו], אך לאחר המעמד הנשגב נאמר להם [דברים ה, כז] "שובו לכם לאוהליכם", שהותרו הנשותיהם [ביצה ה:]. ובהעמק דבר שם כתב: "שובו לכם לאהליכם - לחיי בשרים ותענוגות בני האדם, כטבע האנושי". אמנם מצינו הנהגה הפוכה לזו בנזיר, שנאמר [במדבר ו, יא] "ועשה הכהן אחד לחטאת ואחד לעולה וכפר עליו מאשר חטא על הנפש וגו'", וכתב על כך הרמב"ן [שם]: "וטעם החטאת שיקריב הנזיר ביום מלאת ימי נזרו לא נתפרש. ועל דרך הפשט כי האיש הזה חוטא נפשו במלאת הנזירות, כי הוא עתה נזור מקדושתו ועבודת השם, וראוי היה לו שיזיר לעולם ויעמוד כל ימיו נזיר וקדוש לאלהיו, כענין שאמר [עמוס ב, יא] 'ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריכם לנזירים', השוה אותו הכתוב לנביא. וכדכתיב [במדבר ו, ח] 'כל ימי נזרו קדוש הוא לה", והנה הוא צריך כפרה בשובו להטמא בתאוות העולם" [הובא למעלה פ"ג הערה 856]. אמנם אין בזה סתירה כלל, כי לנזיר היתה אפשרות להתמיד בנזירותו, לכך כאשר הפסיק בנזירותו זהו בבחינת "שנה ופירש" [פסחים מט:]. מה שאין כן אברהם אבינו

בהר המוריה וישראל במעמד הר סיני, הרי הם הגיעו למדריגה נבדלת שאי אפשר היה להתמיד בה, ולכך לא נמצא בהם שום עון בחזרתם להיות בני אדם בעלי גוף. **וראה להלן** [הערה 2004] שביאר שם בסגנון אחר ענין זה. ותוכן ההבדל הוא, שכאן מבאר שכוחות הגוף הם המעכבים את האדם מלהכנע אל ה', וכאשר מוסרים המעכבים האלו, ניתן לאדם לגשת אל ה'. ולפי זה הסרת הגוף היא הסבה, וההדבקות בה' היא המסובב. ואילו להלן מבאר להיפך; כאשר השכל עומד להתדבק במעלתו העליונה, אזי כחות הגוף פורשים ממנו, כי הם אינם יכולים כ"כ להתעלות עם השכל. ולפי זה ההדבקות בה' היא הסבה, והסרת הגוף היא המסובב.

(1931) פירוש - הואיל ו"אתו" מתפרש מלשון "אותו", מוכח מכך שזהו חבור גמור, עד כדי כך שהם אותו דבר ממש, וחד הוי. ואודות ש"אתו" הוי "אותו", כן כתב רש"י [בראשית לז, יח] "ויתנכלו אותו - כמו אתו, עמו, כלומר אליו". ובגו"א שם אות לב כתב: "וכדי שלא יקשה לך דמאי שייך לפרש 'אותו' במקום 'אליו', קאמר דהאי 'אותו' כמו 'אתו', דאין הפרש בין 'אותו' ובין 'אתו', דהרבה פעמים נמצא 'אותו' במקום 'אתו', כמו [בראשית כא, ב] 'למועד אשר דבר אותו אלהים', ופירושו למועד אשר דבר אתו".

(1932) דע, שבספר קול אליהו [המיוחס לגר"א], פרשת בלק, כתב את ההיפך, וז"ל: "בפסוק [במדבר כב, יב] 'ויאמר אלקים אל בלעם לא תלך עמהם לא תאור את העם כי ברוך הוא', והנה אח"כ כתיב [שם פסוק כ] 'ויאמר לו אם לקרוא לך באו האנשים קום לך אתם וגו", ואח"כ כתיב [שם פסוקים כא – כב] 'וילך עם שרי מואב ויחר אף ה' כי הולך הוא וגו". ומקשים כל המפרשים כיון שאמר מתחילה 'לא תלך עמהם', איך נתן לו אח"כ רשות לילך... גם קשה מאד, כיון שנתן לו רשות בפה מלא שילך, אם כן אמאי חרה לו. אמנם יבואר כי יש חילוק בין תיבת 'עם' או 'עמו', ובין תיבת 'את' או 'אתו', כי תיבת 'עם' יורה השיווי בדבר ההוא דקמיירי, ופעולת שניהם על כוונה אחת ממש... אך תיבות 'את' או 'אתו' יורה שהגם שהם עושים זה הדבר ביחד, אך לא על כוונה אחת ובלבם אינם שוים... והנה כאן מתחלה אמר לו השם יתברך 'לא תלך עמהם', 'עמהם' דייקא, כי כוונתם היה שילך ויקלל את העם, לכן הזהירו שלא ילך בכוונה זו לקללם... ואחר כך כשהתאמץ בלעם לילך אז נתן לו רשות לילך אתם, 'אתם' דייקא, כמו שנאמר 'קום לך אתם', רוצה לומר שכבר אמרתי לך שלא תלך בבחינת 'עמהם', בכוונה לקללם, רק 'לך אתם', שלא יהיה לבך דומה ללבם. ובאם היה בלעם עושה כך, לא היה חרון עליו כלל. אך בלעם מחמת רשעו לא עשה כן, רק 'וילך עם שרי מואב', 'עם' דייקא, [כמו שפירש"י ז"ל 'לבו כלבם שוה'], כי חשב לקלל. לכן 'ויחר אף ה", כי עבר על מצותיו".

וכן על הפסוק [בראשית לב, כט] "כי שרית עם אלקים", כתב בזוה"ק ח"א קמד: "מאי 'עם אלקים', ועל דא לא כתיב 'את אלקים', אלא 'עם אלקים', בחבורא וזווגא חדא". וכן הוא בכתב וקבלה במדבר כב, יב. וצ"ע.

(1933) לכאורה בגו"א בראשית פי"ט אות מא סלל לו דרך אחרת, שכתב שם: "חילוק גדול יש בין 'ותשכב עמו' ובין 'ותשכב את אביה', כי 'ותשכב עמו' דרך כבוד לומר על הבעילה לשון שאינו משמע שהיתה נוגעת בו, רק ששכבה עמו. אבל 'ותשכב את אביה' על כל פנים משמע שהיתה פועלת שכיבה באביה. וזהו החלוק שיש בין לשון 'את' ובין לשון 'עמו', כי מאחר שלשון 'ותשכב את אביה' רוצה לומר שהיתה פועלת שכיבה באביה, וזהו הבעילה. שכמו ששייך לשון פועל בזכר לומר 'וישכב אותה' [בראשית לד, ב], שייך לומר גם כן על הנקיבה 'ותשכב אותו', שהרי הכתוב קרא גם כן שכיבת האשה מעשה, כדאמרינן [ב"ק לב.] אף על גב שלא עשתה האשה מעשה, הכתוב קראו מעשה, כדכתיב [ויקרא יח, כט] 'ונכרתו הנפשות העושות', וזהו 'ותשכב את אביה'". ולכאורה זהו פירוש אחר מדבריו כאן. אמנם נראה שאלו הם דבריו כאן, דאל"כ תיקשי לך מדוע "ותשכב את אביה" מורה על "שהיתה פועלת שכיבה באביה, וזהו הבעילה", לעומת "ותשכב עם אביה" שמורה על "לשון שאינו משמע שהיתה נוגעת בו, רק ששכבה עמו". אלא ש"את" הוא חבור גמור, ואילו "עם" הוא ש"שנים ישנים במטה" בלבד, וכמבואר כאן.

(1934) לשונו בח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו.]: "אצל אברהם כתיב 'עמו', שהיה אברהם גובר על שני יצרים אלו, ולא היו מושלים עליו, ולכך כתיב 'ושני נעריו עמו', כי אף שהיו עמו, היה נבדל מהם, ולא שלט יצר הרע עליו. אבל אצל בלעם כתיב 'ושני נעריו אתו', שהיו אתו ממש, צפונות בקרבו, כמו שהוא יצר הרע, שהוא צפון ועומד בקרבו של אדם. והארכנו בזה עוד בפרק בעשרה. ולכך אמר שבא על אתונו. וגם נתבאר במסכת ע"ז, ופרשנו שם קצת בענין אחר, והבן". ובח"א למסכת ע"ז שלפנינו לא נמצא פירושו על מאמר זה.

(1935) לא ברור מה היא הדגשתו "לשבח", ופשיטא שמדות אלו הן משובחות. ובכת"י אכן ליתא לתיבה זו. ואולי בא לבאר שמצאנו אצל אברהם שהשתמש בשלש מדות אלו לטובה ולשבח, וזה מורה שהיו מדות אלו אצלו בפועל, ולא רק בכח, וכמו שמבאר.

(1936) כפי שמצויין בתורה שהכניס אורחים [בראשית יח, ב-ט]. ולמעלה פ"א מ"ב [קצח.] כתב: "וזה כי תמצא גמילת חסדים שהיה מדת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמילת חסדים, דהיינו קבלת אורחים. וכן ממה שהכתוב אומר [בראשית

כא, לג] 'ויטע אשל בבאר שבע', ודרשו ז"ל [סוטה י.] פונדק או פרדס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכתיב [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל" [הובא למעלה הערה 1898]. אמנם מה שאברהם נטע אשל היה גם כן מכלל הכנסת אורחים, וכמבואר ברש"י [בראשית כא, לג], שכתב: "אשל - רב ושמואל, חד אמר פרדס להביא ממנו פירות לאורחים בסעודה. וחד אמר פונדק לאכסניא ובו כל מיני פירות". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנח.] ביאר שנחלקו מהו עיקר הכנסת אורחים; האם כאשר נותן לאורח מותרות [פרדס], או כאשר נותן לאורח הכרח [פונדק]. ולכך נראה שגם כאן כאשר כתב "מכניס אורחים וגומל חסד", לא הוי תרי מילי, אלא דבר אחד. וכן כתב שם בנתיב גמילות חסדים, וז"ל: "כבר התבאר מדה המשובחת הזאת של הכנסת אורחים, שהיה מיוחד בה אברהם. וזה כמו שאמרנו למעלה, כי אברהם היה מדתו לגמול חסד, ולפיכך היה לו מדה זאת להכניס את האורחים, שהוא גמילות חסדים". ובח"א לשבת קכז. [א, סט.] כתב: "כי גמילות חסד מדת אברהם, שנאמר אצלו שהיה מכניס אורחים".

(1937) כי הנתינה לאחר נובעת מעין טובה, וכמו שנאמר [משלי כב, ט] "טוב עין הוא יבורך כי נתן מלחמו לדל", הרי שהנתינה לזולת היא מחמת עין טובה. וכן אמרו חכמים [נדרים לח.] "לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו... משה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל, ועליו הכתוב אומר 'טוב עין הוא יבורך וגו'". וכן כתב בתחילת נתיב עין טוב [ב, ריג.], וז"ל: "'עין טוב' נקרא כאשר הוא רוצה וחפץ שיהיה חבירו בשלימות ובטוב. והפך זה 'עין רע' נקרא כאשר עינו צר בשל אחר" [הובא למעלה פ"ד הערה 1762]. וכן למעלה סוף משנה יג כתב: "שאילו היה עין טובה, היה נותן לאחר". ורבינו יונה כתב כאן: "עין טובה זו מדת הנדיבות, ואברהם אבינו ע"ה היה נדיב לב, שנאמר [בראשית יח, ו] 'ויקח בן בקר רך וטוב'".

(1938) כמו שאמרו למעלה [פ"ד מ"ד] "מאד מאד הוי שפל רוח, שתקות אנוש רמה". וכאן רש"י פירש "רוח נמוכה - עניו ושפל ברך". והרמב"ם כאן כתב: "רוח נמוכה היא ענוה יתירה", וכן הוא ברע"ב כאן. ובאור חדש [קלא.] כתב: "כי עשיו וזרעו נמצא בהם הגאוה ביותר מכל, ואינם שפל רוח".

(1939) כן הביאו כאן פסוק זה הרמב"ם, רבינו יונה, רע"ב, אברבנאל והגר"א. וכן דרשו חכמים [חולין פט.] שפסוק זה מורה על ענוותנותו של אברהם, שאמרו "אמר להם הקב"ה לישראל, חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטין עצמכם לפני. נתתי גדולה לאברהם, אמר לפני 'ואנכי עפר ואפר'". ועוד אמרו חכמים

[ברכות ו:] "אי עניו אי חסיד, מתלמידיו של אברהם אבינו". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ד.] כתב: "אברהם היה... מדתו הענוה, שאמר 'ואנכי עפר ואפר', וזה שאמר בפרק קמא דברכות... הי עניו, מתלמידיו של אברהם" [הובא למעלה פ"א הערה 1103]. ובח"א לסוטה יז. [ב, נט:] כתב: "כי מפני שאמר אברהם 'ואנכי עפר ואפר', זהו מורה על ההפלגה של הענוה". ובנתיב הענוה פ"ב [ב, ה:] כתב: "ומה שאמר אברהם 'ואנכי עפר ואפר' דוקא... זה כי אברהם היה התחלה אל העולם, ולכך היה האב הראשון, לכך היה מחשב עצמו עפר ואפר, שהעפר הוא התחלה אל הכל". ובח"א לחולין פט. [ד, צט:] כתב: "משום שאמר אברהם 'ואנכי עפר ואפר'... כל כך הדבור הזה הוא דבור גדול, כי הוא מורה על הענוה הגדולה והיתירה. ואין לך מדה יותר עליונה כמו הענוה". וראה להלן ציון 1954.

(1940) דע שהרמב"ם כאן פירש שמדת "עין טובה" מורה על ההסתפקות [ואילו מדת "נפש שפלה" מורה על הזהירות מן העבירה]. והגר"א כאן ביאר כרמב"ם, אך לעיל פ"ב מ"ט כתב "עין טובה כמוט שנאמר [משלי כב, ט] 'טוב עין הוא יבורך'". וראה שם בביאורים לפירוש הגר"א אות נו. ואודות שמחמת מדת ההסתפקות אין אדם חומד ממון, כן כתב בגבורות ה' פס"ו [שח:], וז"ל: "לוי הפך גזל החומד ולוקח שאינו שאינו שלו, ולוי הפכו. שהרי כל שבטו לא היה להם חלק בארץ ונחלה בביזה, ה' הוא נחלתו. ולכך היה לוי נבדל מעניני הממון ורדיפת הממון, ואפילו מה שראוי היה לחלקו לא היה לו. ואם לא היה מוכן שבט לוי לדבר זה, לא נתן לו הקב"ה דבר זה, רק היה מסתפק בשלו".

(1941) כן הביאו כאן פסוק זה הרמב"ם, הרע"ב, האברבנאל והגר"א.

(1942) לשונו בגו"א בראשית פי"ב אות כז: "אברהם עצמו אמר 'אם מחוט ועד שרוך נעל וגו", ומה אם בדבר שטרח בו... לא רצה ליקח, כל שכן בדבר שלא טרח". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג:] כתב: "מדה זאת היא מדת ההסתפקות היה מיוחד בה אברהם, שהיה לו מדת ההסתפקות, שלא היה רוצה לקבל שום דבר, אף כי היה ראוי לו לקבל כאשר הציל המלכים, שאמר 'אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך'. והנה לא רצה בממון אחר כלל, והיה די לו בשלו" [הובא למעלה פ"א הערה 1103].

(1943) רש"י במדבר כב, יח "מלא ביתו כסף וזהב - למדנו שנפשו רחבה ומחמד ממון אחרים. אמר ראוי לו ליתן לי כל כסף וזהב שלו, שהרי צריך לשכור חיילות רבות, ספק נוצח ספק אינו נוצח, ואני ודאי נוצח". וראה להלן ציון 2009.

(1944) למעלה [מציון 1915 ואילך]. ומזכיר כאן שני דברים אודות בלעם; (א) "היה רוכב על האתון". (ב) "היה בא על אתונו". ומהי המשמעות של רכיבה על האתון, הרי

רכיבה בדרך כלל מורה על ההתרוממות מהחומריות [כמבואר למעלה הערה 1912], ואילו בלעם התחבר לחומריות, ומהי איפוא המשמעות לכך שהיה רוכב על אתונו. ונראה שיש בכך להעמיק את שפלותו של בלעם, שלמרות היותו ראש האומות [כמבואר למעלה הערה 1905], ומפאת כן היה ראוי לו ההתרוממות מעבר לחומריות, אך עם כל זה הוא התחבר לחומריות, וזה מורה על פחיתותו הרבה. דוגמה לדבר; נאמר [במדבר כה, יד] "ושם איש ישראל המוכה אשר הוכה את המדינית זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעוני". ופירש רש"י שם "ושם איש ישראל וגו' - כשם שייחס את הצדיק [פנחס] לשבח, ייחס את הרשע לגנאי". וכתב שם בגו"א אות יח בזה"ל: "אף על גב דלא הזכיר כאן גנותו אלא שבחו [שהוא נשיא בית אב לשמעוני], יחוס שלו הוא גנותו, דגנאי הוא לאדם חשוב להיות חוטא, ומכל שכן חטא מגונה לבעול ארמית לפני כל, ומוכיח זה על גודל פחיתתו של רשע". וכן כתב שם קודם לכן [במדבר פט"ז תחילת אות ד] אודות קרח, וכלשונו: "אף על גב דבלאו הכי ידענו שקרח מן החשובים ומיוחסים, אפילו הכי הכתוב בא לספר בגנותו, לומר מאחר שהוא כל כך חשוב, לא היה לו להיות נמשך במחלוקת, ובא הכתוב לספר בגנותו, שעם כל החשיבות הזה, נמשך במחלוקת. ולפיכך קרא דהכא פירושו [במדבר טז, א] 'ויקח קרח', אותו קרח שהיה מגדולים ומחשובים, נמשך במחלוקת". ובנצח ישראל פל"ה [תרסג:] כתב: "כאשר זה שהוא יקר ונכבד, יעוות, דבר זה שנוי, יוצא מן הסדר לגמרי". ואמרו חכמים [שבת קיד.] "כל תלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה", ופירש רש"י שם "שצריך להיות חשוב והגון לכבוד תורתו".

(1945) כפי שכתב למעלה במשנה ה [לאחר ציון 606]: "שכבר בארנו פעמים הרבה כי ההעדר הזה אשר אמרנו הוא דבק בחומר בלבד, אבל דברים הנבדלים אינם בעלי הפסד". ולמעלה במשנה טז [לפני ציון 1638] כתב: "ודבר זה בארנו כי מספר של ארבע מורה על המדריגה החמרית החסרה התחתונה, ובשביל כך דבק בחומר ההעדר, אשר ביארנו דבר זה כמה פעמים". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון למעלה בהקדמה [כא:] כתב: "אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה". ולמעלה פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "כי החומר דבק בו הרע... הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור, הוא טוב לגמרי". ולמעלה פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ולמעלה פ"ב מ"ז [תרטו.] כתב: "זה אמרו [שם] 'מרבה בשר מרבה רמה', פירוש, הבשר הוא גוף האדם בעצמו, והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש 'רמה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל

הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר מרבה רמה, הוא ההעדר". ולמעלה פ"ד מי"א [רכ.] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה". ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". וראה למעלה בהקדמה הערה 76, פ"א הערות 377, 731, 1237, 1238, 1497, פ"ב הערות 277, 386, פ"ג הערות 90, 892, 1038, פ"ד הערות 536, 974, ופרק זה הערות 607, 1639. וראה להלן ציון 1979.

(1946) רומז למשנה למעלה [פ"ב מי"א], שאמרו שם "עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם". אמנם שם אמרו שעין הרע מוציאה את בעליה מן העולם, ואילו כאן מבאר שהיא מוציאה את הכל מן העולם, כי רוצה להורות על עומק ההעדר הדבק לעין רע, שהיא מוציאה את הכל מן העולם. וראה הערה הבאה.

(1947) לשונו למעלה פ"ב מי"א [תשמח:]: "עין רעה נקרא בכתוב 'רע', [משלי כג, ו] 'אל תלחם רע עין'... ולפיכך אמר כאשר יש לאדם עין הרע, שדבק בו הרע ביותר". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [רז.] כתב: "מצאנו שנקרא העין 'רע', כדכתיב [דברים טו, ט] 'ורעה עיניך באחיך'" [הובא למעלה פ"ב הערה 1361]. ולמעלה פ"ב מי"א [תשצו:] כתב: "האדם שהוא בעל עין הרע, פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו". ואמרו חכמים [ב"מ קז:] "'והסיר ה' ממך כל חולי' [דברים ז, טו], אמר רב, זו עין ["דבר שכל החלאים תלוין בו, וזו העין, עין רעה" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, נג.] כתב: "יש לך לדעת, כי ארבע יסודות הם בעולם, ובהם העולם נוהג בשווי, ועל ידם יוצא העולם מן השווי, ומקבל האדם שנוי, והוא החולי. ומי שסובר 'והסיר ה' ממך כל החולי' זו עין הרע, כי עין הרע יש בו כח אשר שורף, ומקבל האדם היזק מן המזיק בעל עין הרע, אשר יש לו אשיי שורף. וסבר כי יסוד האש עיקר שעל ידו בא שנוי בעולם... ומכל מקום תדע להבין מזה כי בעל עין הרע שורף בעינו, ויש להזהר ולהשמר מזה". וכן כתב בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד:], וז"ל: "ידוע כי עין הרע יש בו כח אשיי שורף, ומקבל האדם היזק מן המזיק אשר יש לו כח אשיי שורף. כי העין הזה שורף כמו האש שהוא שורף". ובגו"א בראשית פכ"א אות טז כתב: "רוב חלאים הם על ידי עין הרע". ושם פל"ז אות ט [רט.] כתב: "יש בני אדם שיש להם מזג רע עין, מזיקים ושורפים בעיניהם" [הובא למעלה פ"ב

הערות 931, 1548]. ובנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד.] כתב: "נחשב מי שהוא רע עין, לגודל רוע הפעל הוא כמו שפיכת דמים. דודאי עינא בישא קטיל, וזהו אומנות של בעל עין הרע... וכל רע עין דרכו להמית אנשים בעין רע שלו" [הובא למעלה פ"ב הערה 931]. והואיל ודבק ההעדר בעין הרע, זה בהכרח מורה שעין הרע היא מדה חומרית, כי רק בחומר דבק ההעדר.

(1948) מזכיר שני הרים אלו, כי כן אמרו במדרש [ב"ר צט, א] '"למה תרצדון הרים גבנונים'... בשעה שבא הקב"ה ליתן תורה בסיני, היו ההרים רצים ומדיינים אלו עם אלו. זה אומר עלי התורה ניתנת, וזה אומר עלי התורה ניתנת. תבור בא מבית אלים וכרמל מאספמיא... אמר הקב"ה 'למה תרצדון הרים וגו", כולכם הרים, אלא כולכם גבנונים". אמנם בהמשך המדרש מבואר שהר תבור וכרמל נפסלו לא מחמת גובהם, אלא מחמת שנעבדה עליהם ע"ז. וראה הערה הבאה.

(1949) כן מפורש בבמדב"ר יג, ג, שאמרו שם '"גאות אדם תשפילנו' [משלי כט, כג], זה תבור וכרמל, שבאו מסוף העולם מתגאים לומר שאנו גבוהים, ועלינו הקב"ה נותן את התורה. 'ושפל רוח יתמך כבוד' [שם], זה סיני שהשפיל את עצמו לומר שאני נמוך, ועל ידי כך תמך הקב"ה כבודו עליו, ונתנה עליו התורה, וזכה לכל הכבוד הזה". ובבאר הגולה באר הרביעי [שמח:] כתב: "השם יתברך אשר מקרב השפלים והקטנים, כמו שדרשו ז"ל [מגילה כט.] על הפסוק [תהלים סח, יז] 'למה תרצדון הרים גבנונים וגו", שבחר השם יתברך בסיני יותר מכל ההרים בשביל שהיה קטון שבהרים".

(1950) כפי שכתב למעלה פ"ב מ"ז [תריד.], וז"ל: "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". וכן למעלה פ"ג מ"י [רמה.] כתב: "כי כל תוספת הוא כמו חסרון והעדר". וכן למעלה פ"ד מכ"ב [תמ:] כתב: "אם יוצא מן הגדר בתוספות, הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון". ולמעלה במשנה ב [לאחר ציון 264] כתב: "והיה תוספת זה חסרון". ובדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רוצה לומר כאילו חסריה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ודע] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". וכן ביאר כיצד צדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג.), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. וראה עוד בנתיב העבודה פי"ז

[א, קלא:], ובגו"א בראשית פמ"א אות מד, ובח"א לשבת קל. [א, ע:] לגבי שבעל ערלה נחשב חסר. ובנצח ישראל פל"ב [תריט.] ביאר לפי"ז מדוע גרים קשים לישראל כספחת [יבמות מז:], כי "כל תוספת מבטל השלימות" [לשונו שם]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] ביאר לפי"ז שיעקב היה איש חלק נטול תוספות, ואילו עשו היה בעל שיער, שהיתה בו התוספת שהיא חסרון. ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". ובתפארת ישראל פט"ז [רמ.] כתב: "ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל. שאם יש בו תוספת, לא היה זה שלימות", ושם הערה 31. וכן כתב להלן פ"ו מ"ז [ד"ה ואולי תאמר], וז"ל: "דבר זה יש לו התנשאות שראוי להיות, ודבר זה נקרא התנשאות שראוי. אבל יותר מזה הוא חסרון לגמרי, וכמו שדרשו ז"ל במס' מגילה [כט.] 'למה תרצדון הרים גבנונים', שנאמר זה על תבור וכרמל, שנחשבים בעלי מומין אצל סיני. וזה מפני שלא היה סיני הר יוצא מן השעור, רק כפי מה שראוי. אבל תבור וכרמל היו יותר מן הראוי, ודבר זה נקרא מום, כי כל תוספת הרי הוא כנטול דמי" [ראה למעלה הערה 265]. וכפי שביאר כאן שזהו חסרונו של בעל הגאוה, כן כתב גם בנתיב הענוה פ"ז [ב, יח.], ח"א לסוטה ט: [ב, לח:], ובח"א לע"ז יח: [ד, מז.].

(1951) הנה כאן מבאר שבעל רוח גבוהה הוא בעל מום וחסר, ולכך זו מדה חומרית מפאת החסרון שיש בה. אמנם בהרבה מקומות ביאר שגאוה היא מדה חומרית בעצם, ולא מחמת החסרון הדבק בה, אלא שכל המגדיל עצמו נוטה לגופני. וכגון, למעלה פ"ב מ"ה [תקפד:] כתב: "גס הרוח הוא מתדמה שיש לו הגובה על הכל, ומפני זה הגס רוח נוטה אל הגשמי, כי הגובה הוא רוחק גשמי. ודבר זה ידוע, כי מדת גס רוח מדה גשמית... ואין גס רוח מסוגל לתורה השכלית". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו:] כתב: "כי הגסות אין בו תורה, כי הם שני הפכים; הגסות הוא מענין גשמי, שהוא מחשב עצמו גדול, וכל שם גדלות הונח על הגשם, שיש בו גודל... כי הגסות מלשון עבות, והוא נאמר על החומר העב והגס". ובנתיב הענוה פ"ז [ב, יז.] כתב: "כמו שמדת הענוה היא מדה נבדלת מן הגשמי... כך מדת הגאוה גשמית, והארכנו בזה בכמה מקומות. גם בארנו זה לפני זה, כי כאשר מיחד עצמו שהוא בעל מעלה, ואינו אדם פשוט, שבעל מדה זאת נוטה אל הגשמי במה שהוא יוצא מן הפשיטות, ובפרט כאשר הוא רואה עצמו בעל גדולה, שהגדולה בעצמו מיוחד לגשם, כי הגודל יש לו רוחק, והרוחק הוא משעור הגשם. אף כי הגדולה הזאת אינה גדולה גשמית, מכל מקום אם אינו גשמי, הוא נוטה אל הגשם, דסוף סוף שם גדולה יש כאן... והנה המדה של גדלות כן היא, וזה בודאי מדה גשמית. והלשונות שבאו על מדה זאת כולם מורים גשמית, שהרי נקרא 'גס רוח',

וכל גסות ועבות הוא גשמי, שלא תמצא לשון 'גסות' רק על דבר הגשמי, שהוא גס ואינו דק. ומזה תדע כי הגאוה היא מדה נוטה בה אל הגשמיות". וכן כתב בנתיב התורה פ"ב [א, י:]. ובח"א לסוטה ה. [ב, לג:] כתב: "כשם שהגאוה שהוא נוטה אל מדה חמרית, כך הענוה הוא מעלה נבדלת, כמו שהיה למשה הענוה". ובח"א לחולין פט. [ד, ק:] כתב: "כל מי שהוא מגדיל עצמו הוא גשמי... ולפיכך האומות שמגדילים עצמם כאשר נתן להם מעלה יתירה, אין הקב"ה חפץ בהם, כי שנאוי ענין הגשמות אצל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מכל גשמות". ובח"א לערכין טו: [ד, קלו.] כתב: "שאין השם יתברך דר עמו בעולם אחד, מפני כי השם יתברך נבדל לגמרי מן הגשמי, ובעל הגאוה כמו שהתבאר במקומו ובכמה מקומות שהוא נוטה אל הגשמי לגמרי, ולפיכך אין כאן חבור כלל, ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים... הגאוה מרוחק מצד אחד מן השם יתברך, שבעל הגאוה הוא נוטה אל הגוף, ומפני כך הוא מרוחק מן השם יתברך" [הובא למעלה פ"ב הערות 563, 564, 567]. וצריך ביאור מדוע כאן תולה את חומריות הגאוה מצד שהיא גוררת בעקבותיה חסרון, ולא מחמת שהיא בעצם מדה גשמית וחמרית, וכפי שביאר בכל המקומות הנ"ל. ואולי יש לומר כי כאן רוצה להורות את ה"צד השוה" שיש לשלש מדותיו של בלעם, שכולן נובעות מפאת החסרון הדבק בחומרי, ולכך תלה את החומריות של מדת "רוח גבוהה" בחסרונה, ובכך היא שוה ל"עין רעה" ו"נפש רחבה".

(1952) כן כתב למעלה פ"א מ"י [שט.], וז"ל: "כי הנהנה מיגיע כפואשר הם מעשה ידיו, והוא אשר מסתפק במה שנותן השם יתברך אליו, ודי לו במה שיש לו... ואינו חסר... הוא בריאה שלימה בעצמו, כאשר מורה עליו מדת ההסתפקות, שהוא בלא חסרון... כי זהו גדר ההסתפקות, שאינו חסר". ובגו"א שמות פ"ד אות יג ביאר דברי רש"י שם [שמות ד, יט] ש"העני חשוב כמת", וז"ל: "דבר זה ידוע, כי העני שאין לו חיות מעצמו, רק שהוא מקבל מזולתו, ובעצמו אין עומד בו החיות, הרי הוא כמת. כי החי הוא שצריך שיהיה חי מעצמו, ולא נתלה מזולתו. ולפיכך 'העני חשוב כמת'. וזהו שאמר שלמה [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה', פירוש כי ההסתפקות בעצמו הוא החיות, שהרי מי שאינו מסתפק בעצמו והוא חסר עד שהוא רוצה לקבל תמיד מזולתו, זה הוא חסר, והחסר יש בו ההעדר, אשר הוא המיתה. אבל השונא מתנות, והוא מסתפק בעצמו, זהו החיות, שלא יחסר דבר, והוא שלם. והעני אשר בעצמו חסר וצריך לזולתו, הוא כמת בעבור חסרונו, וזהו הנכון". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכב:] כתב: "כאשר הוא נהנה מיגיע כפו, מסתפק בודאי בעצמו, ואינו חסר... שכל אשר אינו מסתפק בעצמו, הוא מורה על בריאה חסירה, ועל מעוט המציאות, שהרי אינו מסתפק בעצמו, והוא חסר".

ושם בהמשך [ב, רכג:] ביאר את המושג "מים חיים", וז"ל: "כי המעין שנקרא 'מים חיים' [שיה"ש ד, טו] מפני שהוא נובע מעצמו, נקרא 'מים חיים', ואין מקבל מזולתו. והבור אשר הוא מקבל, לא נקרא 'מים חיים' כלל... ודבר זה מבואר, כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר. והפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר" [הובא למעלה פ"א הערה 1056, ופרק זה הערות 1750, 1751]. ולמעלה במשנה י [לאחר ציון 1383] כתב: "כי מי שמקבל מן אחרים יש לו מדריגה חמרית, כי החומר מקבל... שכל ענין החומר שהוא מקבל תמיד". ולמעלה פ"ד מ"א [כ.]: "והטעם הוא כי הנהנה מיגיע כפיו הוא נבדל מן החומר, כי החומר הוא החסר תמיד והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר. ומי שהוא שמח בחלקו ואינו חסר, דבר זה ממדריגת הפשיטות לגמרי מן החמרי". ושם מאריך לבאר את השלימות שיש למי ששמח בחלקו ואינו מקבל מאחרים.

(1953) כי אתון היא מין נקבה של החמור [למעלה הערה 1913], והחמור מורה על החומר. וכן כתב בגבורות ה' פכ"ט [קיד:], וז"ל: "נתן להם הקב"ה להיות רוכבים על החמור, שזה מורה שהוא רוכב על החמרית, מתנשא עליו ורוכב עליו, לפי שהוא נבדל מן החומר... אין בריאה יותר פשוטה מן החמור, שהוא כולו חומר... שלא קיבל צורה". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג:] כתב: "כי העבדות הוא חמרי, כמה שאמרה תורה על העבד המשועבד [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.]. רמז לך כי העבד המשועבד הוא חמרי, כמו החמור שהוא חמרי". ובנצח ישראל פ"ב [כא:] כתב: "שהוא [החמור] הבעל חי החומרי ביותר, ואין לו חכמה". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [ד"ה וקאמר] כתב: "החמור נוטה אל הפשיטות... שהוא חמרי ביותר".

(1954) כמבואר למעלה הערה 1939.

(1955) כפי שכתב למעלה פ"ג מט"ז [תיב.] אודות קנאה, וז"ל: "ולא יהיה קנאה... שדבר זה בעצמו חסרון גמור כאשר האדם... מקנא באחר, כי הנפש השלימה אין מקנא באחר". ובח"א לשבת קנב. [א, פה:] כתב: "כל מי שיש בו קנאה הוא חסר, שאם לא היה חסר לא היה מקנא במה שיש לאחר. אבל בשביל שיש קנאה בלבו, כאשר יראה דבר מעלה וכיוצא בזה בחבירו, יש בו קנאה, שהוא אדם חסר... אבל מי שאין קנאה על אחר בלבו, מסתפק במה שיש לו, והנה הוא שלם בעצמו... כלל הדבר, כי מי שיש קנאה בלבו דבק בו החסרון וההעדר. שאם לא היה דבק החסרון והעדר, לא היה מקנא על מה שיש לזולתו מן המעלה, והיה משמח בשלו. ומאחר שהוא בעל העדר מקנא באחר, וחפץ באותו דבר... הפך אהרן, שהיה שמח בגדולת אחיו [שמות ד, יד], ואדם כזה הוא

שלם לגמרי, והוא דבק בשלימות. ומפני שהוא דבק בשלימת, הוא שמח בשלימת זולתו. ומפני זה [ש]היה לב שלם, אין דבק בו קנאה המורה על חסרון וההעדר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1857]. **ואם תאמר**, הרי נאמר [בראשית יב, יג] "אמרי נא אחותי את למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך", ופירש רש"י שם "למען ייטב לי בעבורך - יתנו לי מתנות". והרי אברהם אינו חומד ממון אחרים. דע, שהגו"א שם [אות כז] שאל שאלה זו, וז"ל: "ואם תאמר, ואברהם למה קבל מתנות, והלא כתיב [משלי טו, כז] 'שונא מתנות יחיה'. ועוד, אברהם עצמו אמר 'אם מחוט ועד שרוך נעל וגו" [בראשית יד, כג]. ומה אם בדבר שטרח בו והציל אותם לא רצה ליקח, כל שכן בדבר שלא טרח... ועוד קשיא, שאמר לאשתו שתאמר 'אחי הוא' כדי שיתנו לו מתנות. ונראה שאברהם היה מתייירא כי פריצי הדור יהרגו אותו על דבר אשתו, כי יפה היא, לכך אמר 'אמרי לי אחותי את', ובודאי חשובי המדינה לא יקחו אותך בחזקה, שאין אדם חשוב עושה זה, והחשובים אדרבא יכבדו אותי, שכל אחד ואחד יחשוב שאתן אותך לו לאשה, ובשביל זה אהיה חשוב גם כן נגד הפריצים כשיראו שהגדולים והשרים יכבדו אותי בשביל שרה, ולא יעשו רעה לי, כי אין דרך לעשות רע לחשוב. ומפני זה אמרו [ע"ז כט.] שהמסתפר מן הגוי יהיה רואה במראה, שיהיה נראה חשוב, ולא יזיק לו הגוי... אברהם חשב כי הפריצים והפחותים עושים זה להרוג על דבר האשה, והחשובים אינם עושים זה, ועתה כשיהיה נחשב בין החשובים לשלוח לו מתנות ויכבדו אותו, גם הפחותים יהיו יראים ממנו... והשתא לא היה דעתו על המתנות, רק שיהיה ניצול, וזהו 'למען יטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך'".

(1956) ועל כך אמרו במשנתינו "תלמידיו של אברהם אבינו אוכלין בעולם הזה, ונוחלין בעולם הבא".

(1957) אודות ששני העולמות ניתנים רק לאדם שיש לו השלימות, כן מבואר למעלה פ"א מ"י [שח.], וז"ל: "בפרק קמא דברכות [ח.] אמר, גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים, דאילו בנהנה מיגיע כפו כתיב אצלו [תהלים קכח, ב] 'אשריך וטוב לך', 'אשריך' בעולם הזה 'וטוב לך' לעולם הבא. ואילו בירא שמים כתיב [תהלים קיב, א] 'אשרי איש ירא ה", עד כאן. ומאיזה טעם נאמר במי שנהנה מיגיע כפו 'אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא'. ופירוש דבר זה, כי הנהנה מיגיע כפו, אשר הם מעשה ידיו, והוא אשר מסתפק במה שנותן השם יתברך אליו, ודי לו במה שיש לו. כי אם לא היה מסתפק במה שיש לו, לא היה נהנה מיגיע כפו. אבל כאשר הוא נהנה מיגיע כפו, מסתפק בודאי בשלו, ואינו חסר, ולכך הוא נהנה מיגיע כפו. ומפני זה נאמר עליו 'אשריך בעולם

הזה, וטוב לך בעולם הבא'. כי לאדם כמו זה, מאחר שהוא בריאה שלימה בעצמו, כאשר מורה עליו מדת ההסתפקות, שהוא בלא חסרון, לכך ראוי שיהיה לו עולם הבא בשלימות. ובעולם הזה גם כן, כיון שהוא מסתפק בעצמו ושמח בחלקו, השם יתברך מסייע לו שיהיה שלם לגמרי מבלי חסרון. וידוע כי המציאות הוא עולם הזה ועולם הבא. ומי שנחשב מציאות ראוי לו עולם הזה ועולם הבא, שהם המציאות. והמציאות שאינו חסר, כי החסר הוא קרוב אל ההעדר, שהרי הוא חסר, שהוא התחלת ההעדר. ולפיכך מי שהוא מסתפק בעצמו אינו חסר, כי זהו גדר ההסתפקות, שאינו חסר. ואם כן הוא נחשב מציאות, וראוי שיהיה נוחל המציאות, שהוא עולם הזה ועולם הבא. ולפיכך כתיב 'אשריך בעולם הזה', כי 'אשריך' היינו שיהיה מאושר, שהוא לשון חוזק, שלא יהיה לו נפילה, במה שהוא אדם משמח בחלקו, והוא שלם בלי חסרון. ודבר זה מורה על חוזק וקיום, וזהו שיש לו, מצד חוזק המציאות, שיש לו עולם הזה. ולעולם הבא יהיה לו הטוב לגמרי, שהטוב הוא מציאות יותר... כלל הדבר כאשר האדם שלם בעצמו, ואז יש לו מציאות גמור, שאינו חסר, כמו זה שהוא מסתפק בעצמו, שהוא שלם בלי חסרון, ראוי שיהיה לו המציאות, שהוא עולם הזה ועולם הבא לגמרי". ולפי זה יוצא שתלמידי בלעם הרשע אף אינם זוכים בעולם הזה. וכן מבואר בביאור הגר"א למשלי כח, י, עיי"ש.

(1958) אמרו חכמים [סנהדרין ק.] "עתיד הקב"ה ליתן לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות, שנאמר 'להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא', 'יש' בגימטריא תלת מאה ועשרה הוי". וכתב שם בח"א [ג, רלא:], וז"ל: "פירוש המציאות נקרא 'יש', וכל המציאות הוא לצדיק, ועל זה אמר הכתוב 'להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא'... ומה שאמר 'עתיד הקב"ה להנחיל הצדיקים ש"י עולמות', רוצה לומר כי המציאות בעולם כפי הראוי למציאות הם במספר י"ש, לא פחות ולא ביותר, ומה שאין ראוי אל המציאות אינו נמצא. ולפיכך אמר שהקב"ה עתיד להנחיל לצדיקים כל המציאות" [הובא למעלה פ"ד הערה 866]. וכן מבואר למעלה פ"ד מ"ט [קפט:] ש"יש" מורה על המציאות. וכוונתו היא לומר ש"יש" מוסב על עולם הזה הגלוי, וכמבואר בהערה 1961.

(1959) אודות שהאוצר מורה על דברים גנוזים וסמויים מן העין, הנה נאמר [דברים לב, לד] "הלא הוא כמוס עמדי חתום באוצרותי". וכן אמרו חכמים [ברכות לג:] "אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים". ורש"י [שמות יט, ה] כתב: "סגולה - אוצר חביב, כמו [קהלת ב, ח] 'וסגלת מלכים', כלי יקר ואבנים טובות שהמלכים גונזים אותם". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:] כתב: "כי ראוי שיהיה סמוי מן העין וראוי לו האוצר וכסוי, כי הוא ברכה לעולם, והדבר שהוא ברכה הוא באוצר, שאין ברכה אלא בסמוי מן

העין". ובדרשת שבת הגדול [קצו.] כתב: "הנשמות הם באוצר הנשמות, ואוצר הנשמות הוא בצפון... וכל דבר שהוא באוצר הוא בצפון, שנקרא 'צפון' בשביל כך שהדברים שבאים משם צפונים". וצרף לכאן, שהנה נאמר [דברים כח, ח] "יצו ה' אתך את הברכה באסמיך וגו'", ו"אסמיך" הם אוצרותיך [ראב"ע שם, ורד"ק ספר השרשים שורש אסם]. ועל כך אמרו חכמים [ב"מ מב.] "אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין, שנאמר 'יצו ה' אתך את הברכה באסמיך'", ופירש רש"י שם "באסמיך - דריש ליה לשון דבר הסמוי מן העין". הרי שהתיבה שפירושה אוצר ["באסמיך"] היא עצמה מורה על ה"סמוי מן העין". א"כ מוכח להדיא ש"אוצר" הוא מוסב על הדבר שהוא סמוי מן העין.

(1960) ברכות לד: "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלקים זולתך'". ובגו"א שמות פכ"ה אות יז כתב: "וידוע כי ה'אורך ימים' [משלי ג, טז] הוא עולם הבא, שאינו נראה, 'עין לא ראתה אלקים זולתך'". ובתפארת ישראל פי"ג [רו:] כתב: "המדריגה השלישית הוא שיש בתורה דברים מורים על עולם הבא, ודבר זה לא יושג לשום אדם, כי 'עין לא ראתה אלקים זולתך'. וכל הנביאים לא ראו רק עולם הזה, לא עולם הבא, שהוא עוד יותר במעלה, שעליו נאמר 'עין לא ראתה אלקים זולתך'" [הובא להלן הערה 2388]. ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ב] ביאר לפי זה מדוע לא נזכר בתורה שכר העולם הבא, וז"ל: "השגת אדם מתיחסת אל האדם... מחויב מזה שהדבר שהוא מושג לא יהיה נבדל מכל וכל מן האדם המשיג. שאם היה נבדל לגמרי מן האדם המשיג, אין ראוי שיהיה בו השגת האדם... במה שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא, לכך הדברים שבתורה לפי השגת הנביא... הנביא יקרא 'חוזה' [מ"ב יז, יג], או רואה [ש"א ט,ט], ששייך רואה במה שהוא רואה הדבר מבחוץ... ולפיכך אמרו חכמים 'כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל עולם הבא עין לא ראתה זולתך'. ביאור ענין זה, כי מאחר שצריך לנבואה ראיה, והיא התדבקות מבחוץ במה שידע מן הנבואה, לא היו יכולים להתנבאות רק לימות המשיח, במה שענין המשיח הוא ענין עולם הזה, ואינו נבדל מן האדם לגמרי, שהרי הוא בעולם הזה. אבל עולם הבא, שנבדל מן העולם הזה, אין בו נבואה, כי עין לא ראתה אותו, ואין הנביא מתנבא רק בראיה... וזה הפירוש האמתי שלא נזכרו דברים אלו בתורה ובנביאים" [ראה למעלה פ"ב הערה 169, ופ"ד הערה 1437].

(1961) לשונו בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:]: "פירוש 'אוצרותיהם' היינו הנסתר שאינו בגלוי, 'אמלא', כי הנגלה נקרא 'יש' אצל הנסתר, וכל נסתר אין לו מציאות גמור בפעל, שהוא נסתר". וכן המהרש"א בח"א לב"ב עח: כתב: "'ואוצרותיהם אמלא', רצה לומר

אוצרותיהם הגנוז להם לעולם הבא, כמה שכתוב [תהלים לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת וגו", אמלא גם כן, ולא אחסר להם כלום". אמנם הרע"ב במשנה ביאר להיפך; "'יש' בעולם הבא, 'ואוצרותיהם אמלא' בעולם הזה".

(1962) עירובין יט. "שבעה שמות יש לגיהנם, ואלו הן; שאול, ואבדון, ובאר שחת, ובור שאון, וטיט היון, וצלמות, וארץ התחתית". ושם מורה על מהות [כמבואר במשנת "כל ישראל" הערה 162], ולכך שמות הגיהנם מורים על מהותו של הגיהנום, שהיא ההעדר. ובנתיב השלום ס"פ א [א, ריט.] כתב: "אין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנם, שהוא ההעדר בעצמו, ולכך שמות גיהנם מורים על העדר, שנקרא 'אבדון', וכל שאר שמות אשר יש לו" [הובא למעלה פ"א הערה 760]. וראה להלן הערה 2133

(1963) אודות שהגיהנם חסר, הנה אמרו [זוה"ק ח"א מ.] "מאן הוא 'ציה', דא הוא אתר דגיהנם, כמו דאת אמר [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות'". ו"ציה מציין מקום חרב ויבש... אינו ראוי לזריעה כלל" [מלב"ים ישעיה לה, א, והובא למעלה פ"א הערה 750]. ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "ולכך נקרא 'ציה' שהוא מלשון שממה". ואודות שהגיהנם מסולק מן המציאות, הנה זהו יסוד נפוץ מאד בספרי המהר"ל. ולדוגמא, למעלה פ"א מ"ח [רנח.] כתב: "כי הגיהנם שם אבדון האדם והעדר מציאותו של אדם, שהרי נקרא 'אבדון', גם נקרא בשם 'ציה' ו'נשיה'. כל השמות שיש לגיהנם מורים על מי שבא לשם הוא בעל העדר בודאי... שאין ענין הגיהנם רק ההעדר הגמור, שכך מורים השמות של גיהנם; 'שאול', ו'אבדון' ו'צלמות'. ומפני שהצורה נוטה ממעלתה להיות נמשך אחר החומר, שבו דבק ההעדר, נופל בגיהנם, כאשר הצורה נמשך אחר החומר". ובתפארת ישראל פי"ח [רעו:] כתב: "כי הגיהנם אין בו שלמות, שאילו היה בו שלימות, לא באו שם הרשעים שאינם שלמים בעצמם... ענין הגיהנום שהוא הפסד ואבוד לנמצאים". ובגבורות ה' פס"א [רעז:] כתב: "הגיהנום ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שם מציאות עליו". ובנצח ישראל פ"ל [תקצב.] כתב: "אין ענין בגיהנם רק ההעדר והרע", ושם הערה 62. ובהמשך שם בפרק לו [תרפ.] כתב: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". וכן הוא בבאר הגולה באר השני הערה 490, ושם בבאר הששי הערה 360. ובנתיב התורה פט"ו [א, סב:] כתב: "הגיהנום... ציה וצלמות, ואינו בכלל מציאות, רק אבדון הוא". ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "כי כבר בארנו כי אין הגיהנום רק ציה וצלמות, ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנום שם מציאות כלל. ולכך נקרא 'ציה' שהוא מלשון שממה,

ונקרא 'צלמות' ששם המיתה, ורוצה לומר ההעדר, שכל מיתה היא העדר". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ:] כתב: "אין גיהנם רק ההעדר, שהוא נעדר מן המציאות, שהרי נקרא 'ציה וצלמות', וכבר ביארנו זה במקומות הרבה מאד". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] שב והזכיר ענין זה. וכן כתב בח"א לסוטה מא: [ב, עט.], וח"א לב"ב עט. [ג, קטז.]. וראה במכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] בביאור ההעדר שבגיהנם [הובא למעלה הערה 1771]. וראה להלן הערה 2133.

(1964) תנחומא פקודי אות ג "אחר דינה של גיהנם, זה יום הדין הגדול, שנאמר [יואל ב, יא] 'כי גדול יום ה' ונורא מאוד וגו'". ואמרו חכמים [ר"ה טז:] "ג' כתות הן ליום הדין", ופירש רש"י שם "ליום הדין - כשיחיו המתים". וכתבו שם תוספות, וז"ל: "ליום הדין - כשיחיו המתים... ואע"פ שכבר נדונו אחר מיתתן בגן עדן או בגיהנם מפני הנפש, עדיין יהיה דין אחר אם יזכו לחיי העולם הבא, שהוא קיים לעולם, ויש שכבר קבלו דינם בגיהנם, ומתוך כך שמא יזכו" [תוספות ר"ה סוף טז:]. וזהו "יום הדין הגדול".

(1965) שאין אחריו שום תיקון, וכמו שכתב הצל"ח [דרוש כט לעשי"ת], וז"ל: "הדין השלישי [לאחר ר"ה ויום המיתה] הוא יום הדין הגדול הנורא אחר התחיה, על זה אמרו במסכת ר"ה [טז:] ג' כתות הם ליום הדין, ואז הוא תשלום גמול האחרון הן לשכר והן לעונש, וכל הקודמים אין נחשבים... כי הדינים הקודמים אינם מוחלטים, ואפילו הרשעים סובלים הגיהנם ומצטרפים בצירוף אחר צירוף עד שיזדככו היטב, כי הגיהנם הוא כמצרף כסף וככור לזהב. אבל אחר הדין השלישי, מי שנדחה שוב אינו חוזר ונראה". וכן הוא בחידושי מרן רי"ז הלוי עה"ת [בסוף הספר] על הפסוק "וקרבתי אליכם" [מלאכי ג, ה], שכתב בשם אביו הגר"ח "שרק ביום הדין הגדול הוא סוף כל החשבונות, ואז יהיה הבירור האחרון". אמנם המאירי כאן מפרש שגיהנם ובאר שחת הוי דבר אחד. ובביאור הגר"א למשלי כח, י, כתב: "כי גם הצדיקים כולם צריכים לעבור דרך הגיהנם, אך לא ילכו אלא במדור הראשון, ולא בשאר מדורי הגיהנם. וזה שאמר [תהלים טז, י] 'לא תעזוב נפשי לשאול וגו' לראות שחת', פירוש שאול הוא המדור הראשון של גיהנם, ו'באר שחת' הוא מדור השני, וזהו 'לא תעזוב', אף שאני הולך שאול, לא תעזבני שם. אבל השחת לא תראני אפילו. אבל תלמידי בלעם הרשע 'יורשין גיהנם', שישארו שם כשהולכים דרך שם, ויורדין לבאר שחת, ועל זה מביא ראיה ממה שנאמר 'ואתה אלקים כו'".

(1966) נמצא שבלעם הוזכר כאן רק כדי להורות על מעלתו השלימה של אברהם אבינו, וכן כתב להלן [ראה הערה 2033]. בזה מיישב את שאלתו הרביעית על המשנה [לאחר

ציון 1900], שהקשה: "ועוד, שאמר 'מה בין תלמידיו של אברהם אבינו ובין תלמידיו של בלעם הרשע', וכי לא יודעין אנו שתלמידיו של אברהם יורשין גן עדן, ותלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם". ועל כך מיישב שהמשנה לא באה לומר סתם מתן שכר ועונש לתלמידי אברהם ובלעם, אלא להורות על מהותם; אברהם אבינו נוחל העולם הבא כי אין חסרון במהותו, והוא שלם בכל מדה. ואילו בלעם יורש גיהנם מפאת החסרון הדבק במהותו, כי הוא חסר בכל מדה. וכן מתיישב בזה שאלתו האחרונה על המשנה [למעלה לאחר ציון 1901]: "ועוד, וכי לא היו רשעים יותר מבלעם, ולמה תלה הקלקלה במקולקל הזה בפרט". והתשובה על כך היא שאמנם יש רשעים יותר מבלעם, אך לא מצינו רשע אחר שבא על אתונו, ושהיה כל כך מחובר לחומריות כבלעם. והואיל ומגמת המשנה לבאר את החסרון הדבק במי שמתחבר לחומר, לכך הרשע היחיד המתאים ביותר לזה הוא בלעם.

(1967) "אנשי דמים - שופכי דמים" [מצודות דוד משלי כט, י]. ומדגיש שרצונם לבלוע אחרים, וכמו שיבאר בסמוך ששם "בלעם" מורה שענינו לבלוע עם, כי בליעה מורה על העדרו מוחלט של הבלוע. וכן ביאר למעלה פ"ג מ"ב [צא.], וז"ל: "'אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו' [משנה שם]... היינו מי שהוא בלא תורה. כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה בולע אותו עד שאינו נמצא". וכן מצינו שרש"י פירש [בראשית מא, ל] את הפסוק "ונשכח כל השובע", "הוא פתרון הבליעה". והגו"א בראשית פמ"א אות ו עמד על כך מדוע העדיף רש"י לבאר שהמכוון הוא לבליעת השבלים שבחלום פרעה [בראשית מא, ז], ולא לאכילת הפרות שבחלום פרעה [שם פסוק ד], וכתב לבאר: "פירש רש"י שהוא פתרון הבליעה, ולא אמר שהוא פתרון האכילה, כי מן הבליעה יש ללמוד יותר, שהוא רמז על שנשכח כל השובע". ובנצח ישראל פל"ד [תרמח.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תסט] שעשרת השבטים נבלעו בין האומות. וכתב לבאר שם [תרנא:]: "עשרת השבטים הכח שיש להם נסתר ונעלם ולא נגלה, כאילו אינם כלל... שגלו בין האומות ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם", וראה שם הערות 88, 104. וכן רמז ליסוד זה בגבורות ה' פמ"ג [קסב. (הובא למעלה הערה 1693)].

(1968) כי בעל ההעדר רוצה להעדיר אחרים. וכן כתב בגבורות ה' פנ"ד [רלח.], וז"ל: "כאשר בא יעקב אל ארם, היה ארם מתנגד לו לגמרי, ורצה לעקור את הכל. כי ארמי הזה אינו בכלל המציאות כלל, ואינו נכלל בו, ואינו מתיחס אל המציאות כלל, אבל הוא עם שאין שם מציאות עליו. לכך התנגדות הזה כאשר יתנגד ההעדר אל המציאות,

שזהו התנגדות גמור". ובנר מצוה [נו:] כתב: "במלכות רביעית דבק ההעדר, ואשר דבק ההעדר הוא שמביא גם כן העדר אל אחר. ומפני כך היא משחיתה הכל גם כן" [הובא למעלה פ"ב הערה 1509]. ולמעלה פ"ב מ"י [תשפח:] כתב: "כי מה שאמר [שם] 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', מוסר זה שייך אל האדם במה שהוא אדם, שיש לכבד צלם האדם במה שהוא אדם. כאילו אמר יש לך לכבד את חבירך במה שהוא אדם נברא בצלם אלקים. ואם אין האדם עושה דבר, רק אינו מקפיד על חבירו שהוא אדם נברא בצלם אלקים, מורה על פחיתותו וחסרון מצד שהוא אדם. שאם היה אדם בעל מעלה כמו שראוי אל האדם מצד הצלם הזה, היה מכבד את חבירו שנברא בצלם אלקים". ובאור חדש [קל:] כתב: "'ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי וגו' [אסתר ג, ו]. במדרש [אסת"ר ז, י] בזוי בן בזוי, להלן כתיב [בראשית כה, לד] 'ויבז עשו את הבכורה', וכאן כתיב 'ויבז בעיניו'... שכך הוא רשעתו [של עשו] שהוא מבזה את הכל. ולכך אמר 'ויבז', למה מבזה הכל, מפני שהוא בזוי בעצמו, ולכך מבזה את הכל. ומפני כך אמר 'בזוי בן בזוי', כלומר שהוא מבוזה ומרוחק מהכל, כמו שאמר עובדיה אל עשיו [עובדיה א, ב] 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאוד', כלומר שאתה מרוחק מן כל הנמצאים, ומסולק אתה מהם, ומפני כך היה הוא מבזה את אחר כאשר הוא בזוי בעצמו... שכל אשר מרוחק מן הבריות, הוא בעצמו מרוחק ומאוס אליהם. ודבר זה נראה בתחילת בריאתו, שיצא עשיו כאדרת שער [בראשית כה, כה], ובודאי דבר זה מגונא ומאוס. ולפיכך עשיו, אף שיש לו הממשלה הגדולה מאוד, מכל מקום הוא בעצמו מבוזה ומגונה, והוא נבדל מן הבריאה, ולכך גם כן הוא מבזה את אחר. ולכך כתיב לשון 'ויבז', שמורה על הריחוק הגדול, וזה בעצמו מורה שהוא מרוחק" [הובא למעלה פ"ד הערה 123].

(1969) כמו שנאמר [בראשית כה, כז] "ויעקב איש תם ישב אוהלים", ופירש רש"י שם "מי שאינו חריף לרמות קרוי תם". הרי "מרמה" ו"תם" הם דבר והיפוכו. ולמעלה פ"ד מכ"ב [תמח:] כתב: "התמים מי שאין לו תוספת חכמה, כי זהו גדר התמים שאינו מתחכם ביותר בערמה ותחבולה, רק הוא מאמין ותמים". ובנתיב התמימות פ"ב [ב, רז.] כתב: "וכבר בארנו כי המתמים עצמו הוא עם השם יתברך, כדכתיב 'תמים תהיה עם ה' אלקיך וגו'". וכל זה מפני שאין לתמים רק מה שנתן השם יתברך אליו, ואינו מתחכם מדעתו. ואדם כמו זה אינו ברשות עצמו, רק הוא עם הש"י, וכדכתיב 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'. שכאשר תהיה תמים, אין אתה מתחכם בתחבולות שלך שהם מעצמך. כי כאשר הוא משכיל, השכל הוא מן השם יתברך. אבל הערמה והתחבולה הוא לאדם מצד עצמו, ובשביל כך אינו עם השם יתברך" [הובא למעלה פ"ד הערה 1908]. והרמב"ן

[דברים ז, יב] כתב: "כל לשון עקיבה גלגול וסבוב... ולכן יקראו יעקב 'ישורון', כי היפך העקוב מישור". וקודם לכן [דברים ב, י] כתב: "'יעקב' הוא לשון מרמה... ויקראו אותו 'ישורון', מן תם וישר" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 130]. ויש להעיר, כי נאמר [משלי כט, י] "אנשי דמים ישנאו תם" [ראה הערה הבאה], הרי שאף התואר הקודם במשנה ["אנשי דמים"] עומד כנגד מדת התמימות, ומדוע היה צורך להביא תואר שני ["מרמה"] כדי שתהיה יציאה ממדת התמימות. ויל"ע בזה.

(1970) לשון רבינו יונה [משלי יא, ג]: "'תמת ישרים תנחם וסלף בוגדים ישדם' [שם]. עתה פתח שלמה ע"ה להורות ענין מדת התום ומדת היושר, והם שני עניינים וקרובים בדמיון זה לזה, על כן יחברם הכתוב במקומות הרבה. כמו שנאמר באיוב [איוב א, א] 'איש תם וישר'... וכן [תהלים כה, כא] 'תום ויושר יצרוני'. ונאמר [משלי כט, י] 'אנשי דמים ישנאו תם'. והמקראות ההם סדורים בענין ההפכים, שהטבע שונא את הפכו ואוהב את דומהו... ועל זה אמר שהישרים יבקשו נפש התם לאהבה וחברה, לפי שעניינם דומה". וכן כתב בתחילת נתיב התמימות [ב, רה.], וז"ל: "בספר משלי [ב, כא] 'כי ישרים ישכנו ארץ ותמימים יותרו בה ורשעים מארץ יכרתו ובוגדים יסחו ממנו'. שלמה המלך ע"ה בא לבאר מעלת היושר ומעלת התמימות. וההפרש אשר יש בין שתי המדות האלו, כי בכל מקום נזכרו ביחד, כדכתיב [תהלים כה, כא] 'תום ויושר יצרוני'. [שם לז, לז] 'שמר תם וראה ישר', וכן הרבה. ויעקב שנקרא [בראשית כה, כז] 'איש תם', והיה נקרא [ישעיה מד, ב] 'ישורון', ושניהם הם נאמרים על אשר אינם יוצאים מן הראוי. וההפרש אשר ביניהם, כי הישר מצד שכלו וחכמתו מתבונן לעשות הישר. והתמים הוא שהולך בדרך הישר מעצמו, בלי שום התבוננות, רק הולך בדרכו בתמימות. ויעקב היה לו שתי מדות, שהרי נקרא יעקב 'איש תם', והיה נקרא 'ישורון' ג"כ. כי דברים של עצמו היה נוהג בתמימות, דהיינו הדבר שהוא מגיע אל עצמו. ודברים המגיעים אל אחרים, ובזה אינו ראוי התמימות, ובזה שייך שהיה מתבונן בשכלו לעשות הישר. ומ"מ שתי המדות כאשר הוא אינו סר מן הישר והראוי, האחד מצד עצמו ותמימות דרכו, והשני מצד ששכלו הוא בוחר הישר". ואמרו חכמים [נדרים לב.] "כל המתמים עצמו הקב"ה מתמים עמו", וכתב בח"א שם [ב, ח.] בזה"ל: "דבר זה ענין מופלג מאד, איך המתמים עצמו מלמטה, כלומר שהוא תמים בכל דרכיו, ומצד הזה אשר אינו מתחכם, רק כפי אשר ברא השם יתברך אותו הוא נוהג בתמימות, לכך גם הש"י נוהג בתמימות, ואין באים עליו פגעים שהאדם צריך לשמור מהם. וכל זה מפני, כי כאשר הוא תמים מלמטה הוא דבק בתמימות מלמעלה, כי התם הוא הולך ביושר, והיושר שאינו נוטה לא לימין

ולא לשמאל, ואין הפסק אליו... לכך המתמים עצמו מלמטה, מתמים עמו ג"כ מלמעלה. ולא כן כאשר הולך בעקום, כי דבר זה יש לו הפסק, רק היושר אין לו הפסק". ובתפארת ישראל פכ"ט [תמ:] כתב: "כל תם אין פעולתו יוצא מן הסדר הראוי".

(1971) פירוש - ימותו בטרם שיכנסו למחצית השניה של חייהם.

(1972) לשונו בח"א לסנהדרין קו: [ג, רמט:]: "כי החצי הוא עיקר החיים" [ראה הערה הבאה]. ועוד אודות שחצי הוא נחשב כעיקר, כן כתב בדרוש על התורה [כה.], וז"ל: "כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו ההכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב אל ההכל" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 133, ופ"ג הערה 1158, ולהלן הערה 2173].

(1973) לשונו בח"א לסנהדרין קו: [ג, רמט:]: "כי החצי הוא עיקר החיים. ולפיכך אמר שאין ראוי להם עיקר ימיו, וכל אשר לא הגיע אל החצי אין זה שהיה לו עיקר ימי האדם, שהם שבעים. 'ומרמה' זה הוא מי שהוא בעל מרמה ותחבולות כמו בלעם... כי כל החכם לרע הוא בעל מרמה, ודבר זה אינו מן המציאות. כי השכל נחשב מציאות, לא המרמה, ודבר זה ידוע. ולפיכך אמר 'אנשי דמים ומרמה בל יחצו ימיהם'".

(1974) דרכו של המהר"ל לעמוד על שמות בני אדם כמורים על מהותם. וכגון "משה" [תפארת ישראל פכ"א (שכג.)], "קמצא" [נצח ישראל פ"ה (פא:)], "דמה בן נתינה" [תפארת ישראל פמ"א (תרנ:)], "אלעזר בן דורדיא" [נתיב התשובה פ"ח (לאחר ציון 85)], "המן" [אור חדש (קצד.)], "אבשלום" [ח"א לנדה כד: (ד, קנו:)], ועוד. ואמרו חכמים [יומא פג:] "רבי מאיר הוה דייק בשמא, רבי יהודה ורבי יוסי לא הוו דייקו בשמא. כי מטו להההוא דוכתא בעו אושפיזא, יהבו להו, אמרו לו מה שמך, אמר להו כידור. אמר שמע מינה אדם רשע הוא, שנאמר [דברים לב, כ] כי דור תהפוכות המה'", והגמרא שם מבארת כצד רבי מאיר קלע אל השערה. וכפי השריש הרבה פעמים ששם מורה על המהות, וכמו באור חדש [קי.] כתב: "השם מורה בכל מקום על המהות. נקרא 'אדם', וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה" [ראה למעלה הערות 332, 1245, 1456].

(1975) לבנו, כי הוא המולידו והמביאו לעולם. וכן כתב בתפארת ישראל פמ"א [תרמג.], וז"ל: "בשביל זה נזכר [דברים ה, טז] 'למען יאריכון ימיך' אצל כבוד אב ואם, שהמכבד האב והאם, אשר הם סבה למציאות, לכך ראוי לו המציאות גם כן, שהוא אריכות ימים... המכבד אב ואם הוא דבק בדבר שהוא סבה אל המציאות, כי האב והאם הם סבה אל

המציאות". ובח"א לנדה כד: [ד, קנו.] כתב: "כי תמצא מה שהיה אבשלום רוצה לאבד את אביו דוד... שעל ידי אביו הוא נמצא בעולם, ועתה בא לאבד את אשר גרם וסבה למציאתו. ואין זה דומה למי שהוא מבטל עצמו וממית את עצמו, הנה דבר זה מפני שלא היה סבה לעצמו, ולפיכך אפשר שיבא סבת הפסדו זו מעצמו. אבל שיהיה סבה להפסד אשר על ידו היה הוא נמצא, דבר זה קשה להיות... כי הדבר היה בשביל כח העין שהיה באבשלום גובר, כי העין שהוא רע בולע הכל ומעדיר את הכל, ומפני כך היה רוצה אבשלום לבלוע ולהעדיר אף את אביו. כי כבר התבאר, כי מה שנקרא עין הרע הוא מורה על ההעדר הגמור שזהו ענין הרע, וההעדר הוא הפך המציאות, ולכך אבשלום שהיה לו עין שהוא רע, והוא נותן ההעדר ומבקש לבלוע את אביו שעל ידו היה לו המציאות. ולא יקשה מעתה איך דבר זה אפשר שהיה רוצה להפסיד את מי שהיה סבה למציאותו, אבל דבר זה הגיע לו מצד העין שהוא רע, ועל ידו ההעדר. ולפיכך רצה לתת העדר לאביו, שהוא הפך אל העדרו, במה שנתן לו המציאות" [הובא למעלה פ"ד הערה 848].

(1976) כי קיום האומות הוא מחמת אברהם, וכמו שכתב למעלה במשנה ד [לאחר ציון 433], וז"ל: "כי אברהם היה התחלת העולם, וכמו שאמרנו למעלה [משנה ב] כי הכל היה תוהו עד שבא אברהם. וכן במדרש [ב"ר יב, ט] אמרו 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, אותיות 'באברהם'. ופירושו, כי הכל היה תוהו ולא נחשב מציאות כלל עד שבא אברהם, ולפיכך בשבילו נברא העולם, ואליו נתן השם יתברך כל העולם. וכן אמרו בפרק קמא דברכות [יג.] מתחילה היה אב לארם, ואחר כך לכל העולם". הרי שנקרא "אב המון גוים" מחמת שבשבילו נברא העולם, וקיום האומות הוא בזכותו. ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה והתבאר לך] כתב: "כי אברהם התחלת המין האנושי, ומפני שהוא התחלת המין האנושי נקרא אברהם 'אב המון', שרוצה לומר התחלת כלל האומות". וכן כתב שם בהמשך [ד"ה ואחר כך אמר וד"ה והרי תמצא]. ובגו"א שמות פ"ד תחילת אות יד כתב: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם [ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד], לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל. אבל אברהם נקרא 'אב המון גוים'" [הובא למעלה הערה 1910]. ובגבורות ה' פ"ו [לח.] כתב: "אברהם ראשון והתחלה, ולא לאומה הישראלית בלבד, רק נקרא 'אב המון גוים', שהוא התחלה לכל" [הובא למעלה הערה 436]. ובח"א לב"ב טז. [ג, עה:] כתב: "כי אברהם הוא התחלה אל העולם, וזה נקרא 'אב המון גוים נתתיך', רוצה לומר כי הוא אב והתחלה

לכל הגוים... שהוא התחלה לכל, לא אל ישראל בלבד, רק להמון גוים". וראה להלן הערות 2023, 2029.

(1977) לפנינו בגמרא איתא "שבלה עם", ופירש רש"י שם "שבלבל ישראל בעצתו שהשיא לבלק... והפיל מהם כ"ד אלפים". אמנם מצויין שם שגירסת הערוך היא "'בלע עם', פירוש שיעץ עצות לבלוע עם ישראל". וכן בנצח ישראל פנ"ז [תתפא.] כתב: "דאיתא בפרק חלק [סנהדרין קה.] "בלעם' [במדבר כב, ה] בלא עם... 'בלע עם', שעל ידי עצתו נפלו מן ישראל, כי ענין בלעם היה מוכן לרע ולהפסד". וכבר נתבאר למעלה [הערה 1967] ש"בליעה" מורה על העדר מוחלט

(1978) "שבא על אתונו, כמו 'בהמה' דמתרגמינן 'בעיר'" [רש"י שם].

(1979) "כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים" [לשונו למעלה לפני ציון 1945].

(1980) בזה עונה על שאלתו השניה והשלישית על המשנה [למעלה לאחר ציון 1895], שכתב: "ועוד, וכי לא היה לאברהם יותר מן אלו ג' דברים, שהרי היה לו כמה מעלות, והיה גומל חסד, וכיוצא בזה... וכן בבלעם וכי לא היו מדות רעות בבלעם יותר מאלו". ועל כך מיישב שמדות אלו באות להורות ש"היה מיוחד אברהם שלא היה דבק בו ההעדר שדבק בחומר", וכן ש"בלעם דבק בו ההעדר... עד שהיה בולע עם" [לשונו כאן]. ואע"פ שברי שיש לאברהם מעלות נוספות ולבלעם חסרונות נוספים, מ"מ שלש המדות שנמנו במשנה מורות במיוחד על היחס שהיה ביניהם לבין החומר.

(1981) בא ליישב את שאלתו הראשונה על המשנה [לפני ציון 1895] "מנינא למה לי לומר ג' דברים".

(1982) והמנין מורה ששלש מדות אלו שייכות אחת לרעותה, ואי אפשר שתהיה אחת ללא רעותה, וכמו שמבאר. ולהלן [לאחר ציון 2015] כתב: "לכך אמר מנינא, כי המנין מורה שאלו דברים כוללים כל החלקים, מפני שהם לג' כחות הנפש אשר בארנו למעלה". אך בעוד שלהלן ביאר שהם כוללים כל חלקי הנפש [שכל, נפש, וגוף], כאן ביאר שהם כוללים כל חלקי החסרון [תוספת, גרעון, וחסרון בעצם]. וראה להלן הערה 2017.

(1983) בא לאפוקי מדבר שהוא רע מחמת תוספת או חסרון [יתבאר בהמשך], שאין זה כ"כ רע כפי הדבר שהוא רע בעצם. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [קידושין ל:] "קשה יצר הרע, שאפילו יוצרו קראו 'רע'". ובח"א שם [ב, קלו.] כתב: "פירוש שהוא עצם הרע, ולפיכך קשה רעתו. כי כל עצם הוא קשה, שכן מורה לשון 'עצם'. לכך יוצר שלו קורא

אותו 'רע', שהיוצר שנתן לכל אחד עצם יצירתו, קורא אותו 'רע', א"כ רע הוא בעצם. ומאחר שהוא רע בעצם, קשה רעתו, והבן זה".

(1984) לשונו למעלה פ"ב מ"ט [תשז:]: "כי בעל נפש טוב יש לו עין טובה, כמו ההיפוך, מי שהוא בעל נפש רע הוא עין רע. כי כן קראו בעל עין הרע בכמה מקומות 'נפש רעה', כמו שתמצא בפרק הזהב [ב"מ נב.] סלע שפחתה פחות משתות, מי שאינו מקבלה אינו אלא נפש רעה, ואין זה רק שהוא עין רע, שכן אמרו במקום אחר המעמיד עצמו על זוזי נקרא 'עין רעה'".

(1985) וזה "רוח גבוהה", וכפי שביאר למעלה [אחרי ציון 1947].

(1986) וזה "נפש רחבה", וכפי שביאר למעלה [אחרי ציון 1951]. ומצוי בספריו שמבאר ש"שלשה דברים" הם כנגד תוספת, גרעון, ועצם הדבר. וכגון בח"א לכתובות קיא. [א, קסג.] ביאר את הצורך בשלש שבועות כדי שהגלות לא תתבטל, וכלשונו: "כאשר השם יתברך גזר הגלות על ישראל... ומפני זה היו ג' שבועות, כלומר ג' גזירות; האחד, שלא יהיו בטול אל הגלות עצמו, ולא יהיה תוספת, ולא יהיו לו גרעון, הרי ג' גזירות שבזה הגלות עומד על ענין הראשון. כי מה שלא יעלו בחומה, דבר זה הוא שיהיו גורעים הגלות, באשר הגלות הוא הפירוד, והם יעלו בחומה בקבוץ לארץ הרי דבר זה נחשב גרעון לגלות. ושלא ישתעבדו בהם יותר מדאי, הוא תוספת גלות. ושלא ימרדו, דבר זה נגד הגלות עצמו כאשר ימרדו באומות, ולא יקבלו עול שלהם עליהן". וכן בנצח ישראל פל"ו [תרעט.] ביאר שיש שלש פורענות; ע"י תוספת [גוג ומגוג], על ידי חסרון [גיהנם], וחסרון בעצם [חבלי משיח]. ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רז.] כתב: "וידוע כי לפעמים יש קלקול ע"י שיתרבה דבר אחד, ולפעמים הקלקול מצד המעוט, ולפעמים הקלקול מצד השנוי". וראה הערה הבאה.

(1987) וזה "רוח נמוכה".

(1988) פירוש - התנא נקט במספר שלש כדי להורות ששלש המדות שנזכרו כאן הן שייכות להדדי, ואחת ללא השניה תהיה חסירה. דוגמה לדבר; בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:] כתב: "ובפרק הרואה [ברכות נד:] אמר רב יהודה, שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם, ואלו הן; המאריך בתפלה, והמאריך בשלחנו, והמאריך בבית הכסא. ודברים אלו צריכים פירוש וביאור. וכבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה. לכך אלו שלשה שזכרו, רצו לומר כי האדם הזה צריך לו ג' דברים, ועל ידם יש לאדם חיות. האחד, שצריך אל האדם שיהיה משלים החסרון שלו, כי הוא חסר במה שהוא בשר ודם, וצריך אליו למלאות חסרונו. והשני, כמו שצריך אל

האדם למלאות חסרונו במה שהוא חסר... כך נמצא עמו תוספת, וצריך להסירו, כמו שאמרו בכל מקום [חולין נח:] כל תוספת חסרון נחשב. והשלישי הוא, כי אלו השנים הם שייכים אל עצם האדם כאשר אינו ממלא מה שחסר לו, או שאינו מסלק מה שיש לו תוספת. ומ"מ אף אם עושה זה, אין לאדם הקיום בעולם מצד עצמו כי אם מצד השם יתברך, אשר משפיע ונותן לו החיים. ולכך אמר ג' דברים מאריכין לו ימיו; האחד מי שמאריך על שלחנו כאשר הוא אוכל כדי למלאות חסרונו... והשני הוא כנגד זה המאריך בבית הכסא, לסלק דבר שהוא תוספת אצלו... אמנם השלישי מפני שאין לאדם קיום מצדו, רק מצד השם יתברך, ולכך אמר המאריך בתפלתו. כי התפלה בעצמה הוא על חיותו, שזה ענין התפלה שמתפלל על צרכי חיותו". וכשם רב יהודה נקט במספר שלש כדי להורות ששלשת הדברים שנקט הם דבר אחד, כך תנא דידן נקט במספר שלשה כדי להורות שאיירי במדות המשתלבות לקומה אחת.

(1989) על פי הפסוק [משלי א, ו] "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם", וביאר שם הגר"א "מכנה אגדת חכמים לחידה, מפני שדבריהם אינם מובנים כמו חידה, וא"א לחברם אם לא יבין תכליתו הנלבש בתוכה, ואז יבין גם החידה. ולכן 'דברי חכמים' שהוא הנמשל ותכליתן של הדברים, 'וחידותם' הם הדברים עצמם, שהוא החידה". וכן בנצח ישראל פכ"ג [שמו.] כתב: "הם דברים ברורים מאד מאד, עד שאין ספק בהם למי שמבין דברי חכמים וחידותם". ובבאר הגולה באר הרביעי [שכג.] כתב, וז"ל: "אבל אם נמצא בדבריהם שנראים רחוקים מהשגת האדם, הלא חכמה נסתרה בהם, והם דברי משל ומליצה בדרך חכמים. כמו שאמר הכתוב [משלי א, ו] 'להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם'... ועתה תראה כי רוב דבריהם הוא בדרך משל ומליצת החכמה... הדברים אשר הם מופלגים, כאשר לא פירשו שאינו משל... הם כמו משל. ולפיכך אין לתמוה כאשר יראה בדבריהם הנראים לסכלים רחוקים מן הדעת, [ש]הם דברי חכמה". וכן חזר וכתב שם בתחילת הבאר החמישי [ח:], ושם האריך בזה טובא [הובא למעלה פ"ב הערה 1026].

(1990) לשונו שם [רפב.]: "מנינא למה [לי], שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל

ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל", וראה להלן הערה 2001.

(1991) לשונו שם [תלט.]: "ורז"ל חלקו אלו הכחות, כמו שהתבאר לך כמה פעמים מאוד; כי החלק האחד הם כוחות הגופניים, החלק הב' הם כחות הנפשיים, החלק הג' הם כחות השכליים, וכמו שבארנו למעלה אצל 'ג' כתרים הם'... כי הקנאה, אשר יבא מן כח הנפשי [ראה להלן הערה 2006]... וכן התאוה שהוא מצד כח הטבעי, שהוא מתאוה לדבר... והכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד" [ראה למעלה הערה 2008]. ובנר מצוה [כג:] כתב: "וזה כי יש באדם ג' דברים; האחד כח שכלי, ומלרע ממנו כח נפשי, ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים... וכבר בארנו... בכמה מקומות, במסכת אבות אצל 'הקנאה התאוה והכבוד'", וראה להלן הערות 2005, 2238. **וחלוקה זו** לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה; למעלה בהקדמה [לה:] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], ועוד. ובנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עט:], וז"ל: "יש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף". וכ"ה בגבורות ה' פ"ח [נא.], תפארת ישראל פ"א [לא:], ושם הערה 29, נתיב התורה ספ"ב [א, יב:], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], נר מצוה [מז:], ושם הערה 256, באר הגולה באר הששי [קסג.], ושם הערה 139, אור חדש [נה.], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], ועוד. וכן כתב בחידושי **ההלכות** שלו למסכת שבת [לא:], ויובא בהערה 1997 [הובא למעלה פ"ד הערה 1221, ובחלקו למעלה הערה 1582, ולהלן הערה 2430].

(1992) ובכך היה מתעלה מעל החומר ונבדל ממנו, וכמו שביאר למעלה [מציון 1909 ואילך].

(1993) פירוש - הואיל ואברהם נבדל מן החומר, א"כ לא נמצא אצלו ההעדר הדבק בחומר, ולכך כל כחותיו נמצאים בשלימותם, וכפי שביאר למעלה [מציון 1955 ואילך, ומציון 1974 ואילך].

(1994) ו"עמו" מורה שאינו מחובר אל נעריו, וכמו שביאר למעלה [מציון 1930 ואילך]. וכבר צויין למעלה [הערה 1909] שבמקרא נאמר אצל אברהם "אתו", ולא "עמו".

(1995) הנפש והגוף. ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו.] ביאר יותר, וז"ל: "אצל אברהם כתיב 'ושני נעריו עמו', כי אלו שני נערים שני יצרים, אשר האחד הוא יצרא דערוה, והשני יצרא דע"ז, והם נקראו 'נעריו', כדכתיב [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'" [הובא למעלה הערה 1922]. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכה.] ביאר שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכן כתב בנצח ישראל ספ"ג [נו:], וז"ל: "כלל הדבר, כי אלו שתי יצרים, יצרא דערוה ויצרא דע"ז, הוא לשני חלקי האדם, הגוף וכח השכלי". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:] כתב: "ואלו שני יצה"ר הם כנגד הגוף והנפש... כי מצד הגוף נוטה האדם אל הערוה שהוא מתאוה לו, ומצד הנפש נוטה האדם לע"ז. כי בודאי הגוף אין נוטה לע"ז, שהע"ז הם כוחות רוחניות, ושייך זה אל הנפש בפרט, לא אל הגוף... כמו שיש לגוף האדם נטיה אל הרע... כך יש לנפש נטיה אל הרע, הוא יצרא דע"ז... ואלו שני חטאים ראשי חטאים". וכן הוא בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] וח"א לערכין טו: [ד, קלח:, והובא למעלה פ"ב הערה 283].

(1996) אודות רוממות של השכל לעומת הנפש והגוף, הנה אמרו למעלה [פ"ג מ"ה] "כל המקבל עליו על תורה, מעבירין ממנו על מלכות ועל דרך ארץ. וכל הפורק ממנו על תורה, נותנין עליו על מלכות ועל דרך ארץ". וכתב שם לבאר [קמט:]: "וכאשר תבין דברי חכמה מאד, תדע איך המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי בבית המקדש שלחן בצפון, והשלחן הוא שלחן מלכות, והוא כנגד הנהגת המלכות. ומנורה בדרום, שיש בה שבעה נרות, הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהם שבעה ימי הטבע, ודבר זה ידוע לחכמים. ואילו התורה במדריגה יותר עליונה, שאלו שנים הם בהיכל, שהוא כנגד עולם הזה, ואילו התורה היא בארון, שהוא בבית קדשי הקדשים, שהוא כנגד מדריגת עולם העליון. ואלו דברים ברורים למי שמבין דברי חכמה עמוקה. ותדע כי עול מלכות ועול דרך ארץ הם שני דברים מחולקים, זה כנגד זה, כמו שבארנו, כי זהו הנהגת עולם הטבעי, אבל עול מלכות הנהגה שאינו לפי הטבע, רק הנהגה אנושית בלבד. והתורה מתעלה על שניהם, ויוצא האדם לחירות מרשותן וממדריגתן על ידי התורה, ודי בזה למבינים". וברי הוא ש"עול תורה" הוא כנגד השכל, ו"עול מלכות" הוא כנגד הנפש, ו"עול דרך ארץ" הוא כנגד הגוף [כי הטבע הוא חומרי (כמבואר למעלה הערה 394)].

(1997) ואם תאמר, הרי אחד מהכוחות האלו הוא גוף, וכיצד ניתן לומר על הגוף שהוא "קרוב אל הגוף". אך זו ראיה לדברים שנתבארו למעלה [ראה הקדמה סוף הערה 133] שכאשר המהר"ל אומר "גוף" אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא גוף. וכ"כ ברמז למעלה פ"ד מי"ד [רפג.] לגבי קדושת הגוף. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם". וראה בנתיב התורה פ"י [א, מה:] שביאר שקדושת א"י בעולם מקבילה לגוף שבאדם. ואודות שכח הנפשי קרוב לגוף, כן כתב בחידושי **ההלכות** שלו למסכת שבת [לא:], וז"ל: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף... וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות" [הובא למעלה פ"ד הערה 1221]. וראה למעלה פ"א הערה 809.

(1998) בכת"י כתב משפט זה כך: "לכך היה אברהם רוכב על החמור, ומפני זה היה נבדל מן החומר, ושני נעריו עמו, והם שני כוחות תוהו".

(1999) שנאמר [בראשית כב, ד-ה] "ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק ויאמר אברהם אל נעריו שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם"..

(2000) ובמדרש תנחומא וירא [אות כג] מבואר שראיית המקום גופא היא שהביאה להתפרדות אברהם מנעריו, שאמרו שם "'וירא את המקום מרחוק', אמר ליה ליצחק, רואה אתה מה שאני רואה. אמר ליה, אני רואה הר נאה משובח וענן קשור עליו. אמר לנעריו, רואין אתם כלום. אמרו לו, אין אנו רואין אלא מדברות. אמר להם, 'שבו לכם פה עם החמור', הואיל והחמור אינו רואה, ואינכם רואין כמותו, עם הדומה לחמור, 'שבו לכם פה עם החמור', שאתם כמותו, 'ואני והנער נלכה עד כה'"

(2001) שעל כך נאמר [בראשית כב, ג] "ויקח את שני נעריו", הרי שאברהם אבינו לוקח ומנהיג את שני נעריו אתו, וזה מורה שהשכל מנהיג את הנפש והגוף, והם עמו. ואודות שהשכל מנהיג, כן כתב בח"א לר"ה יז. [א, קיב.] בביאור דברי הגמרא שם בגנות פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים, וז"ל: "יש לך לדעת כי הכחות השכליות מנהיגים את הכחות הגופניות מבלתי שיטילו אימה עליהם, פירוש שאין מתפעל הכחות הנפעלים מן הכחות הפועלים בהם כלל. אבל הכחות הגופניות

הפועלים, הם פועלים בכחות הנפעלים, ומטילים עליהם אימה יתירה. ולפיכך אמר כי מי שמטיל אימה יתירה על הצבור... אין הנהגתו מתיחס אל השכלי, רק לכח אחר מן כחות הגשמיות... כי הפרנס המנהיג, אם מנהיגם בנחת, הרי מורה כי כח הפועל הוא כמו כח נבדל מן הגשמיות" [הובא למעלה פ"ד הערה 472]. ובנתיב התורה פ"ג [א, טו:] כתב: "ידוע כי השכל הוא אב לכל כחות הנפש, והוא מנהיג אותם, כמו האב שמגדל את הבנים. וכאשר מסולק מן האדם השכל, נעשו כל כחות הנפש כמו יתומים שאין להם אב". ובסוף נתיב הכעס [ב, רלט:] כתב: "כי השכל ג"כ פרנס ומנהיג כל איברי האדם, והוא מנהיג בנחת... השכל באדם אשר מנהיג... איברים של האדם". ובח"א לשבת קיד. [א, נג.] כתב: "כי הת"ח בעיר דומה אל השכל שהוא בגוף, אשר הוא מנהיג הגוף. וכך ראוי שיהיה מנהיג בעיר הת"ח דוקא, והוא יהיה פרנס, ולא אחר". **לכך לא** יקשה מדבריו בנר מצוה [כו:], שכתב שם: "השכל הוא נבדל, ואף כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מכל מקום אינו כל כך בממשלה והכח... כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר כאשר ידוע, ולמטה ממנו כח הגופני שאינו פועל כל כך. וכח השכלי, אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש" [הובא למעלה פ"ד הערה 1244, וראה למעלה הערה 1990]. הרי ששלל מהשכל כחות הנהגה, ואילו כאן מעניק לשכל כחות הנהגה. אך זה לא קשה, כי כאן איירי בהנהגה של נחת, ולא ביד חזקה, והנהגה זו שייכת לשכל, אך הנהגה ביד חזקה שייכת לנפש, ולא לשכל. ומעין זה הוא ההבדל בין נשיא למלך, וכפי שביאר בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], וז"ל: "ההפרש שיש בין נשיא ובין המלך, כי הנשיא, העם תחתיו מצד מעלתו והתנשאות אשר יש לו, שלכך נקרא 'נשיא' מצד המעלה שיש לו, והוא מתנשא עליהם. אבל המלך מושל בעם... כי מעלת הנשיא שמפני התנשאו על העם הוא מנהיג העם. ומעלת המלך מצד שהוא נבדל מהם הוא מנהיג אותם". הרי הנשיא הוא מרומם ומתנשא, אך אין לו כחות ממשלה, לעומת מלך. ובדיוק כנגד זה נמצא השכל שבאדם, כי הוא החלק המרומם שבאדם, אך אין לו מצד עצמו כחות ממשלה. אמור מעתה; הנשיא הוא כנגד השכל, והמלך הוא כנגד הנפש [הובא למעלה פ"ג הערה 1192].

(2002) מוסיף נקודה זו, כדי לבאר כיצד שלש המדות הללו נמצאות אצל אברהם בשלימות, שהרי שלש המדות שנזכרו במשנה הן מקבילות לשכל נפש וגוף, וכמו שהתבאר. ונמצא שגם המדות המקבילות לנפש ולגוף [עין טובה ונפש שפלה] נמצאות בשלימות, ובעל כרחך משום שהושפעו מהשכל [רוח נמוכה]. וראה להלן הערה 2013. ואודות שהגוף מקבל ממעלת השכל וקדושתו, מעין זה כתב בגבורות ה' פס"ב [רפא.]:

"לכך כתב [תהלים קיד, ב] 'היתה יהודה לקדשו', שקדושתו של יהודה שמקבל הקדושה מן השם יתברך, כמו הנקיבה שמקבלת הקדושה מן הבעל". והרי יחס השכל לגוף הוא יחס הבעל לאשה, וכמבואר בנתיב התורה פ"ג [א, טו:], וז"ל: "השכל נקרא 'איש' לגוף, ובסלוק השכל נעשה הגוף כמו אשה אלמנה שמת בעלה". ולהלן פ"ו מ"ח ביאר שהתורה היא גם מועילה לרפואת הגוף. והמסילת ישרים פ"א כתב: "ואם תעמיק עוד בענין תראה כי העולם נברא לשימוש האדם. אמנם הנה הוא עומד בשיקול גדול, כי אם האדם נמשך אחר העולם ומתרחק מבוראו, הנה הוא מתקלקל, ומקלקל העולם עמו. ואם הוא שולט בעצמו ונדבק בבוראו, ומשתמש מן העולם רק להיות לו לסיוע לעבודת בוראו, הוא מתעלה, והעולם עצמו מתעלה עמו. כי הנה עילוי גדול הוא לבריות כולם בהיותם משמשי האדם השלם המקודש בקדושתו יתברך". והנפש חיים שער א פכ"א כתב: "וזאת תורת האדם, שבעת עסקו בתורה לשמה לשמור ולקיים ככל הכתוב בה, מטהר את גופו מראשו ועד רגליו. כמדרשם ז"ל [ברכות טז.] למה נסמכו אהלים לנחלים כו', מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה, אף אהלים מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות... שכל גופו של אדם עולה ומזדכך ע"י עסק התורה והמצות". ובשפת אמת פרשת יתרו [שנת תרל"ט] כתב: "וכמו כן באדם עצמו... עיקר תורה ומצות הם בנפש האדם, אבל הגוף מקבל ג"כ ריח קדושה וטהרה. משל הנכנס לחנות של בושם, אע"פ שלא קלט, ריח טוב קלט".

(2003) פירוש - כאשר השכל הולך להדבק במעלתו הנבדלת העליונה, אין כוחות הגוף יכולים להתעלות עמו, והם נשארים עם חומריות הגוף מאחורה, בבחינת [שמות לג, כ] "לא יראני האדם וחי", וכתב שם האלשיך בזה"ל: "כי גם האדם המיוחד שבאדם לא יראני וחי, כי קדושת נפשו תמשך אחריו יתברך בראותו אותו, וישאר החומר בלי נשמה".

(2004) למעלה [לאחר ציון 1922] ביאר קצת בסגנון אחר, ותוכן ההבדל הוא, שלמעלה ביאר שכוחות הגוף הם המעכבים את האדם מלהכנע אל ה', וכאשר מוסרים המעכבים האלו ניתן לאדם לגשת אל ה'. ולפי זה הסרת הגוף היא הסבה, וההדבקות בה' היא המסובב. ואילו כאן מבאר להיפך; כאשר השכל עומד להתדבק במעלתו העליונה, אזי כחות הגוף פורשים ממנו, כי הם אינם יכולים כ"כ להתעלות עם השכל. ולפי זה ההדבקות בה' היא הסבה, והסרת הגוף היא המסובב. וראה למעלה הערה 1930.

(2005) הובא למעלה הערה 1991. ומעתה יבאר כאן כיצד המדות של עין רעה, רוח גבוהה, ונפש רחבה מקבילות לקנאה, תאוה, וכבוד.

(2006) לשונו למעלה פ"ד מכ"ב [תסד:]: "ותדע כי דברי רבי אליעזר הקפר [שם במשנה ("הקנאה התאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם")], הם דברי רבי יהושע [למעלה פ"ב מי"א (עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם")]. וכמו שאמר רבי יהושע 'עין הרע', אמר רבי אליעזר הקפר 'קנאה', ועין הרע וקנאה הם דבר אחד". ובגו"א בראשית פ"ד אות ה כתב: "ידע קין שכחו הוא מה שעינו רע, כי ידע מדתו בודאי". ולמעלה פ"ד מכ"ב [תנט.] ביאר ש"קין" הוא מלשון קנאה. הרי שקנאה ועין רעה בני חדא בקתא אינון. ולמעלה פ"ב מ"ט [תרסז.] כתב: "כי המדה הרעה הזאת [עין רעה] מביאה את האדם לקנאה ולשנאה". ורש"י [בראשית לז, ב] כתב שיוסף ראה שאחיו "מזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים", ובגו"א שם אות ט [רז:] כתב: "קראום לבני השפחות 'עבדים', והוא מפני עין רע שהאדם נותן בחבירו במעלה שיש בו, ולקחה הימנו. ובני השפחות היו גם כן בני יעקב, והאחים לא רצו שיהיו חשובים כמותם, קראו להם 'עבדים'. וזה מדריגת עין רעה שבהם, שלא היו רוצים שיהיה לאחר המעלה והמדרגה שיש להם. שאילו היה להם מדריגת עין טוב לא היה קוראים להם 'עבדים' ליקח מעלתם", ובדי שקנאה היא תולדה ממדה זו. ובנתיב עין טוב ר"פ א [ב, ריג.] כתב: "עין רע נקרא כאשר עינו צר בשל אחר". ובנתיב לב טוב ס"פ א [ב, ריא:] כתב: "הלב רע יש לו קנאה כאשר יש לחבירו שום טובה ושום מעלה... שאינו רוצה שיהיה לחבירו אותה מעלה... שאינו רוצה בטוב שהוא לחבירו". ולכך ברי הוא שקנאה ועין רעה הן דבר אחד. והתויו"ט למעלה פ"ד מכ"ב כתב: "הקנאה נמשכת מעין הרע" [הובא למעלה פ"ב הערה 933, ופ"ד הערה 1993]. והקנאה היא כח בנפש, וכמבואר למעלה פ"ד מכ"ב [תמא.], והובא למעלה בהערה 1991.

(2007) לשונו בנתיב הענוה פ"ו [ב, יד.]: "כי רדיפת הכבוד הוא גאוה".

(2008) לשונו למעלה פ"ד מכ"ב [תמב.]: "הכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד, כי למדריגת זה הכח הוא מבקש הכבוד, כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו', הרי הכבוד ראוי להיות אל השכלי. כי הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכתיב [ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם. ועוד כתיב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', ואין זקן אלא זה שקנה חכמה, שכל זה מוכיח כי הכבוד ראוי אל כח השכלי", ושם הערות 1873-1877. וראה למעלה הערה 1991.

(2009) כמבואר למעלה הערה 1943.

(2010) פירוש - חמדת ממון המוזכרת במשנתינו ["נפש רחבה"] היא כנגד ה"תאוה" שהוזכרה במשנה למעלה [פ"ד מכ"ב].

(2011) פירוש - ה"תאוה" שהוזכרה במשנה למעלה [פ"ד מכ"ב] אינה מוסבת רק על תאות המשגל, אלא כוללת גם תאוות אחרות, וכמו חמדת הממון. וראה למעלה פ"ד מכ"ב [תמא:], ושם הערה 1870 שנתבאר שם שתיבת "תאוה" מוסבת גם על תאות האכילה. ולפי זה תיבת "לא תאות המשגל **בפרט**" מתפרשת כמו "בלבד".

(2012) הרי ש"תאוה" מוסבת על חמדת ממון. ובתפארת ישראל פמ"ה [תרצה:] כתב: "כתב בשאר הקנינים לשון [דברים ה, יח] 'לא תתאוה', ואצל האשה כתב [שם] 'לא תחמוד'. כי לשון 'תאוה' בא על תאוה חמרית לגמרי, כמו [במדבר יא, ד] 'והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה', [דברים יב, כ] 'כי תאוה נפשך לאכול בשר', [בראשית ג, ו] 'כי תאוה הוא לעינים'. ולעולם תמצא התאוה רק בענין זה... כי לשון 'חמדה' שייך על דבר שאינו כל כך תאוה חמרית. ומפני כי האשה השלמתו של אדם, לכן שייך בזה לשון 'חמדה'. ואצל שאר הקנינים יאמר לשון 'תתאוה', כי תאות הדבר שהוא רבוי הקנינים הוא תאוה חמרית" [הובא למעלה פ"ד הערה 1871].

(2013) שהרי שלש המדות היו נמצאות אצלו בשלימות, כאשר רוח נמוכה היא כנגד השכל, עין טובה היא כנגד הנפש, ונפש שפלה היא כנגד הגוף, הרי "שכל אלו שלשה דברים היו בקדושה". וראה למעלה הערה 2002.

(2014) אודות שבלעם שרוי בטומאה, הפך הקדושה, כן פירש רש"י [ויקרא א, א], שכתב: "לנביאי האומות נגלה [הקב"ה] עליהן בלשון עראי, בלשון טומאה, שנאמר [במדבר כג, ד] 'ויקר אלקים אל בלעם'". ובנצח ישראל פ"ה [קלו:] כתב: "כי בלעם בעצמו היה שונא ומתנגד לכח הקדושה אשר ישראל דביקים בו. ואמר [גיטין נו:] כי דינא דהאי גברא במאי, אמר ליה בשכבת זרע רותחת. כי השכבת זרע הוא טמא [כלים פ"א מ"א], וכל טומאה רחוק מן השם יתברך, אשר הוא טהור וקדוש, שהרי כל טמא אסור ליכנס למחנה שכינה [פסחים סז.]. והיה נדון בלעם בדין זה, שהיה דבק בכח טומאה, אשר הוא רחוק ונבדל מן השם יתברך, וזהו דינו". וראה למעלה הערות 1900, 1918.

(2015) וכן אמרו חכמים [ברכות ו:] "כל הקובע מקום לתפלתו אלקי אברהם בעזרו, וכשמת אומרים לו 'אי עניו אי חסיד מתלמידיו של אברהם אבינו'". הרי שיש לאברהם אבינו תלמידים.

(2016) צרף לכאן מאמרם [קידושין מ.] "עבירה יש לה קרן ואין לה פירות ["אין נפרעין ממנו יותר מכדי רשעו" (רש"י שם)]... ואלא מה אני מקיים [משלי א, לא] 'ויאכלו

מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו', עבירה שעושה פירות יש לה פירות ["כגון חילול השם, שאדם חשוב עובר עבירה, ואחרים למדין ממנו לעשות כן" (רש"י שם)], ושאין עושה פירות, אין לה פירות". ובח"א שם [ב, קמא.] כתב: "עבירה יש לו קרן ואין לו פרי וכו'. פירוש כי העבירה שהוא נמשך אחר החטא, שזהו מעשה תהו וההעדר, שזה ענין העבירה שנמשך אחר ההעדר, ולכך בעל עבירה נפסד ומקבל העדר... והעבירה שאין מציאות לה בעצמה, לא תוכל לומר שהיא עושה פרי. רק אם העבירה עושה פרי בעצמה, כמו חלול השם וכיוצא בזה, שאחרים לומדים ממנו, ויש לו תלמידים שהם פרי שלו, ודבר זה בוודאי עבירה שהוא עושה פרי ולעבירה זאת יש לה פרי". ולכך בלעם עשה עבירה שעושה פירות, כי היו לו תלמידים שלמדו ממנו, והם עצמם הפרי שלו.

(2017) וכן למעלה [לפני ציון 1981] כתב: "ונקט התנא מנינא ג' דברים היו באברהם וג' היו בבלעם, ודבר זה כאשר תבין, כי היה בבלעם ג' מיני חסרון, עד שהיו אלו מיני חסרון כוללים כל מיני חסרון". אך בעוד שכאן ביאר שהם כוללים כל חלקי הנפש [שכל, נפש, וגוף], למעלה ביאר שהם כוללים כל חלקי החסרון [תוספת, גרעון, וחסרון בעצם]. וראה למעלה הערה 1982.

(2018) כי אם היא לא היתה מדריגה זו נבדלת מן החומר, היה דבק בה העדר, וכפי שביאר למעלה [הערה 1945]. ו"מדריגה נבדלת מן החומר" היא קדושה, כי כל קדושה היא הבדלה מן החומר, וכפי שכתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנד.] וז"ל: "שכבר זה התבאר פעמים הרבה שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החומר, כי זהו ענין הקדושה". ובנתיב הפרישות רפ"א [ב, קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושיים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר, הוא יותר קדוש ויותר נבדל", ועיי"ש שמאריך בזה. וראה למעלה פ"ב הערה 495, פ"ג הערה 1049, פ"ד הערה 475, ובפרק זה למעלה הערות 1251, 1611.

(2019) נראה לבאר דברי קודש אלו על פי מה שכתב רבי צדוק הכהן בספרו פרי צדיק חג הסוכות, אות כג, וז"ל: "ואמר [פסיקתא דרב כהנא נספחים אות ב] כתיב [תהלים ס, ח] 'אלקים דיבר בקדשו' זה אברהם. והמכוון דג' 'קדוש קדוש קדוש' [ישעיה ו, ג] נגד חג"ת, כמו שאמר [זוה"ק ח"ב נב.] שהאבות מרכבה להם. 'קדיש בשמא מרומא עלאה בית שכינתיה' [תרגום יונתן ישעיה ו, ג] נגד אברהם אבינו, שהיה הראשון שזכה להשיג שורש שכל הנעלם מכל רעיון, כמו שנאמר [בראשית כד, א] 'ואברהם זקן בא בימים'. וזה מה שאמרו בגמרא [ב"מ פז.] עד אברהם לא היה זקנה. 'קדיש על ארעא עובד גבורתיה' [תרגום יונתן שם] נגד יצחק אבינו ע"ה, 'פחד יצחק' [בראשית לא, מב].

'קדיש לעלם ולעלמי עלמיא' [תרגום יונתן שם] נגד יעקב אבינו ע"ה, דכתיב [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב', וכתיב [משלי יב, יט] 'שפת אמת תכון לעד'... אברהם אבינו קודש של הקב"ה, וזה שאמר 'אלקים דבר בקדשו' זה אברהם". וכבר השריש בגו"א בראשית פי"ב אות ו, וז"ל: "ואם תאמר, מאי שנא אברהם [שחותמין "מגן אברהם" (פסחים קיז:)]. נראה מפני שהבן בכח האב, ואין האב בכח הבן. ולכך בחתימת אברהם יש חתימה יצחק ויעקב" [ראה למעלה הערה 355]. הרי שאברהם נושא בחובו את שתי הקדושות הנוספות של יצחק ויעקב, שהן גבורה ותפארת.

(2020) נמצא שיישב עד כה את חמש שאלותיו ששאל על המשנה, וכפי שמפורט למעלה בהערות 1895-1903 ומעתה יבאר את סמיכות המשניות.

(2021) פירוש - התבאר למעלה כמה פעמים שסדר המשניות בפרק זה הוא להורות על מדריגת העולם זה אחר זה על פי סדר הספירות. וכגון, למעלה במשנה טז [לפני ציון 1605] כתב: "כדי שתבין עוד עקרי הדברים, כבר בארנו לך מן מספר עשרה שהוא מורה על המדריגה העליונה הנבדלת, ומדריגת ארבעה מורה על המדריגה הגשמית, ומספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם... כי מספר שבעה מורה על מדריגה למטה מזה, שהוא מורה על מדריגת הבלתי גשמי עומד בגשמי... וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי, והוא באמצע, ודבר זה ידוע... הרי כי מורה מספר שבעה על המדריגה שהיא למטה מן הראשונה. ודבר זה מבואר שאין ספק, כי כאשר יש שבעה יש כאן חבור הקודש אל הגשמי, ולכך דבר זה מדריגה למטה מן עשרה, המורה על מדריגה האלקית". ולמעלה בסוף ביאור המשנה הקודמת כתב: "אבל הפירוש הזה שהוא נראה ברור מאד, כי הכל נמשך למספרים שנזכרו למעלה. ואחר שהזכיר כל המספרים, הזכיר [משנה יז] 'כל אהבה שאינה תלויה בדבר', שהיא מעלת האחדות שהיא בעולם. לכך הזכיר אחר זה [משנה יח] מדריגת הכללי שהוא בעולם, שהוא מדריגה בפני עצמה. וזה כי מדריגת הצבור כבר הזכירו חכמים בכמה מקומות, וכמו שבארנו למעלה גם כן ענין הצבור אצל [למעלה פ"ב מ"ב] 'כל העוסקים עם הצבור'. ודבר זה מדריגה עליונה שהיא בעולם שלא הזכיר כלל, היא מדריגת הצבור, ודבר זה אחרון. וכל הדברים האלו הם ברורים וזכים באין ספק למי שיודע להבין דברי חכמים, שהם גדולים ועמוקים. והעד על הפירוש הזה המאמר הבא אחריו, שתמצא בכל המאמרים האלו כל מאמר ומאמר מעיד על עצמו ועל פירוש שלפניו". ולמעלה

במשנה טו [לאחר ציון 1632] כתב: "כי כל הדברים הם מקושרים מעידים זה על זה". וכן ביאר למעלה בסוף משנה טז [מציון 1776 ואילך]. וכן נתבאר למעלה [הערה 1777] שהמספרים עשר, שבע, וארבע, הם כנגד בינה, שבע תחתונות, ומלכות. וראה להלן הערה 2349.

(2022) כי רק במשניות הבאות [משניות כ-כב] הוזכר שמם של האומר, אך לא הוזכר כן מתחילת הפרק עד כה. והטעם לכך הוא "כי הכל דבר אחד", וכאילו כל המשניות עד כה הן מאמר אחד, ובודאי שאין לחלק מאמר אחד לכמה אומרים. וכן ביאר בסמוך [לפני ציון 2035]. אמנם להלן במשנה כב [לאחר ציון 2043] ביאר טעם אחר לאי הזכרת שם המאן דאמר, שכתב שהמשניות שבפרק זה עוסקות בכלליות העולם, ולכך לא הוזכר שמו של תנא פרטי [הובא בסמוך הערה 2036]. וראה שם הערה 2404.

(2023) ו"אב" הוא התחלה לבניו, וכמו שמבאר. ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה והתבאר לך] כתב: "כי אברהם התחלת המין האנושי, ומפני שהוא התחלת המין האנושי נקרא אברהם 'אב המון', שרוצה לומר התחלת כלל האומות". וכן כתב שם בהמשך [ד"ה ואחר כך אמר וד"ה והרי תמצא]. ובגבורות ה' פ"ו [לח.] כתב: "אברהם ראשון והתחלה, ולא לאומה הישראלית בלבד, רק נקרא 'אב המון גוים', שהוא התחלה לכל". ובח"א לב"ב טז. [ג, עה:] כתב: "כי אברהם הוא התחלה אל העולם, וזה נקרא 'אב המון גוים נתתיך', רוצה לומר כי הוא אב והתחלה לכל הגוים... שהוא התחלה לכל, לא אל ישראל בלבד, רק להמון גוים" [הובא למעלה הערה 1976].

(2024) אודות שאברהם אבינו היה התחלה לכל העולם, כן כתב למעלה במשנה ד [לאחר ציון 433], וז"ל: "כי אברהם היה התחלת העולם, וכמו שאמרנו למעלה כי הכל היה תוהו עד שבא אברהם. וכן במדרש [ב"ר יב, ט] אמרו 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, אותיות 'באברהם'. ופירושו, כי הכל היה תוהו ולא נחשב מציאות כלל עד שבא אברהם, ולפיכך בשבילו נברא העולם, ואליו נתן השם יתברך כל העולם. וכן אמרו בפרק קמא דברכות [יג.] מתחילה היה אב לארם, ואחר כך לכל העולם". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. ונמצא שביאר בשלשה טעמים את ההתחלתיות של אברהם; כי עד אברהם היה הכל תוהו, והיותו עמוד החסד, והיותו ממליך ה' בעולם [הובא בארוכה למעלה הערה 435]. וכן חזר וכתב כן בסמוך.

(2025) לשונו שם [תקלז.]: "ואמר זכות אבותם מסייעתן, כאילו היו האבות אבותיו בפרט, כמו שיקראו 'אבותינו אברהם יצחק ויעקב' לכל ישראל, יקראו אבותיו של זה כאשר עוסק בצרכי רבים, דכיון שעוסק בצרכי רבים, נחשב כמו רבים... אמר הנה

אתה מתעסק בצרכי רבים, והאבות הם אבות למי שעוסק בצרכי רבים, כמו שהם אבות לרבים, ויהיה זכות אבות בסייעתך, כמו שאמר כאן 'שזכות אבותם מסייעתם'... והסיוע הזה, אברהם תומך ביד ימינו, ומסייע אותו הן בדבור הן במעשה של העוסק בצרכי רבים. יצחק דוחה ומכרית כל המקטרגים שהם משמאל, והמתנגדים אליו במעשה ההוא. יעקב מראה לו הדרך אשר ילך בו ואת המעשה אשר יעשה".

(2026) לכאורה יש כאן שני טעמים שונים לכך שנקט במשנתינו במדריגת אברהם; (א) "כי אחר שזכר מדריגת הרבים, כמו שאמר [למעלה משנה יח] המזכה את הרבים והמחטיא את הרבים, זכר אחר זה מדריגת אברהם, שהיא עליונה, עד שהוא היה 'אב המון גוים', והיה התחלה לכל העולם נחשב". (ב) "כבר בארנו עוד אצל [למעלה פ"ב מ"ב] 'העוסקין עם הצבור שיהא כונתם לשם שמים, שזכות אבותם מסייעתם' שהאבות הם התחלה אל הרבים, עיין למעלה. ולפיכך זכר מדריגת אברהם אחר זה". וזה נראה כשני טעמים שונים, אך כאן מזכירם בחדא מחתא, כי לאחר שהזכיר את הטעם השני הוא המשיך לבאר את טעמו הראשון. ועוד, הרי הטעם השני אינו מיוחד לאברהם, אלא הוא לכל האבות, והואיל ורצונו לבאר את הזכרת אברהם דייקא, מדוע הביא טעם שאינו מבאר הדגשה זו. וי"ל בזה.

(2027) מה שמדגיש שמדריגת אברהם שייכת אל העולם, כי למעלה ביאר שמגמת המשניות בפרק זה היא להורות על מדריגת העולם, ולכך הוצרך לשייך מדריגת אברהם אל העולם. וכגון, למעלה במשנה ב [לאחר ציון 226] כתב: "ועוד תדע, כי אלו המשניות כולם באו אחר מה שאמר שהעולם נברא בעשרה מאמרות [למעלה משנה א]. וכבר בארנו כי העולם נברא בעשרה מאמרות, שמורה זה על שדבק בעולם המעלה העליונה האלקית, שמורה עליו מספר עשרה. וכך בעצמו מה שנתן השם יתברך ארך אפים להם עד עשרה דורות, הוא בשביל המעלה העליונה שיש בעולם, כנגד זה יש להאריך אף שלא לכלות אותו מהר, ולכך נתן להם ארך אפים עד עשרה דורות. וכן מה שאמר [למעלה משנה ג] אברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות, הכל בשביל שהיה לאברהם המדריגה העליונה הזאת, כמו שיתבאר. וכן עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים ועשרה על הים [למעלה משנה ד], וכן עשרה נסיונות שנסו אבותינו את המקום [שם], הכל נמשך אחר דבר זה שנברא העולם בעשרה מאמרות. וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש [למעלה משנה ה], כמו שיתבאר". וכן למעלה במשנה ד [לאחר ציון 427] כתב: "כי מה שזכר אלו דברים, מפני שאמר כי בעשרה מאמרות נברא העולם, שזה המספר מורה שיש בעולם המדריגה העליונה, שמורה עליה מספר עשרה, ומפני כך נמצא מספר עשרה

בעולם בכל אלו שזכר, כי השם יתברך מנהיג עולמו במדה עליונה הכוללת עשרה". ולמעלה במשנה טו [לאחר ציון 1566] כתב: "ולפיכך נמצאו דברים בעולם שיש להם מספר שבעה, מצד שמקבל עולם התחתון מן עולם אמצעי, כמו שנמצאו דברים שיש להם מספר עשרה בעולם, מצד שנמצא בעולם המדריגה העליונה של עשרה... וכן נמצא דברים בעולם שיש להם מספר ארבעה, כי מספר ארבעה מורה על עולם התחתון בעצמו... ולכך סדר התנא מספר עשרה, ואחר כך מספר שבעה, ואחר כך מספר ארבעה, שהם מורים על שלשה עולמות, והכל הרשעים מאבדין, והצדיקים מקיימים, כאשר התבאר".

(2028) והכל נבנה על ההתחלה, ואם מדריגת אברהם משמשת התחלה לעולם, בהכרח שמדריגתו שייכת לעולם, כי ההתחלה היא הבסיס להמשך. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנט:]: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר מפני שהוא התחלה אל הכל, ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 1586].

(2029) כמלוקט למעלה בהערות 290, 435, 1976, קחנו משם.

(2030) נראה לבאר דברי קודש אלו, כי למעלה בסוף המשנה הקודמת כתב: "כי מדריגת הצבור... מדריגה עליונה שהיא בעולם... ודבר זה אחרון". ושם בהערה 1892 נתבאר שהואיל וכל ענין הצבור הוא רצונו, לכך זה מורה על ספירת כתר, שהיא הספירה העליונה ביותר. ובקהלת יעקב, ערך מקור [א] כתב: "מקור נקרא הכתר [זוהר בא מב:], כי הוא מקור לכל... ויש לומר 'מקור' גימטריא 'רצון', שהוא סוד הכתר". ובספר פרדס רמונים שער יא פרק ו כתב: "ספירת הכתר הנקרא רצון, וספירת החכמה הנקרא מחשבה". והתחלת הרצון נמצאת באברהם אבינו, כי ממנו יצא הצבור שימליך את ה' בעולם. וכן כתב בגבורות ה' ר"פ ו, וז"ל: "שלימות הבריאה אשר בה היה רצון הבורא, הוא יסוד העולם, הוא אברהם אבינו, והשתלשלות צאצאי קודש, ובהם בחר ה'" [הובא למעלה הערה 290]. ובשיח יצחק ח"א דרוש לשבת תרומה אות ט, כתב: "אחר שנברא האדם, ונשלם כוונת הבריאה... עיקר רצונו יתברך באדם התחיל מן היום שצץ האור ממזרח, והוא אברהם אבינו הראשון, שבו התחיל גמר בנין הבריאה, ויצא מן התוהו אלפים, והם שני אלפים תורה שהתחיל מעת שהיה בן מ"ח שנה... אבל מקודם לכן לא נשלם רצון הבריאה, היה העולם תוהו". ולכך מעלת הצבור נמצאת בשרשה אצל אברהם אבינו, וכמו שהתבאר. וכן מבואר להדיא להלן במשנה כב [ד"ה וסדר הפרק], שכתב: "ואחר כך מסדר מדריגת כח הכללי שבעולם, וזהו [משנה יח] 'כל המזכה את הרבים'.

ואחר כך מסדר עוד מעלה עליונה על זה, היא מדריגת אברהם, שהוא היה אב וסבה אל הכלל של אומה", ומובא בסמוך בהערה 2036. **והנה למעלה** בסוף המשנה הקודמת ביאר ש"מדריגת הצבור, דבר זה אחרון", אמנם כאן מבאר "כי אחר שזכר מדריגת הרבים [משנתינו]... זכר אחר זה מדריגת אברהם, שהיא עליונה... ולפיכך זכר מדריגת אברהם אחר זה... ולפיכך השלים התנא את סדר העולם במדריגת אברהם, שהיא המדריגה העליונה שהיא בעולם". ומכך משמע שמדריגת אברהם היא המדריגה האחרונה, ולא מדריגת הצבור. וראה למעלה הערה 1891 שדבר זה הוקשה שם. אך לפי המבואר כאן מיושב ברווחא, שמעלת הצבור ["רצון"] נמצאת בשרשה אצל אברהם אבינו, ולכך סוף סדר העולם עוסק במעלת הצבור, שהיא היא מעלת אברהם. וראה הערה הבאה.

(2031) כהמשך להערה הקודמת, הנה הרצון הראשוני של הקב"ה הוא להיטיב לברואיו, וכמבואר בדרך ה' ח"א פרק ב, שכתב: "הנה התכלית בבריאה היה להטיב מטובו יתברך לזולתו". ולכך מעלת אברהם אבינו ["רצון"] נקשרת בגן עדן, שהוא המקום של ההטבה לברואיו.

(2032) קהלת ז, יד "ביום טובה היה בטוב וביום רעה ראה גם את זה לעומת זה עשה האלקים וגו'". ובגבורות ה' פי"ט [פה.] כתב: "כי דתן ואבירם הם מתנגדים תמיד למשה ולאהרן, כי כאשר זכו ישראל לשני אנשים נבדלים מכלל ישראל במעלה, והם משה ואהרן, גם זה לעומת זה, כי הרע הוא לעומת הטוב תמיד. לכך היה מישראל ב' אנשים רשעים נבדלים לרע, מתנגדים תמיד אל משה ואל תורתו... כמו שהיו שני שלמי היצירה שלא היו כמותם, כך נמצא שנים כנגדם הרע לעומת הטוב".

(2033) נמצא שבלעם הוזכר כאן רק כדי להורות על מעלתו השלימה של אברהם אבינו. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 1965], וז"ל: "וכנגד זה שאמר 'תלמידי אברהם אוכלין בעולם הזה ונוחלין לעולם הבא', אמר שתלמידי בלעם הרשע הם הפך זה".

(2034) "ציור המציאות" הוא ההבנה השכלית הנמצאת בסדר המציאות. וממנו משתלשלת המציאות כענף העולה מהשורש [כמבואר למעלה פ"ג הערות 242, 279]. וההבנה השכלית למציאות המתגלה לפנינו היא על פי תורת הנסתר והשתלשלות הספירות. ובבאר הגולה באר הששי [רכז.] כתב: "כל חכמי גוים לא ידעו רק שעור זמן מהלך החמה והכוכבים והקפת הירח, ולא ידעו טעם הדבר, ומאיזה צד נמצא כך, ולמה כך בבירור. ודבר זה יקרא 'סוד העבור', אשר יודע כל עניין הליכת החמה והכוכבים בציור השכלי ומהותם. ודבר זה חכמה אחרת, וזה שנאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים'. כי מה שייך חכמה בדבר שאין לו טעם, ולא ידע מהות הדבר,

רק שידע שכך נמצא. ודבר זה אין ראוי שיהיה נקרא חכמה, רק החכמה מי שיודע מהות הדבר בעצמו".

(2035) על פי איוב טו, יט "להם לבדם ניתנה הארץ ולא עבר זר בתוכם". וכוונתו כאן שלא הוזכר שום מאן דאמר בשמו מהתחלת הפרק עד משנתינו, וכפי שכתב למעלה [לפני ציון 2022]. וכן למעלה פ"ג מ"א [ח:] כתב: "לכך מזכיר אותם זה אחר זה, עד בנו של רבי, ולא יבא זר ביניהם".

(2036) להלן במשנה כב [ד"ה וסדר הפרק] הרחיב בזה יותר, וז"ל: "וסדר הפרק הזה מראשו ועד סופו, כי התבאר לך שמתחיל התנא בבריאות עולם בעשרה מאמרות, ומסדר והולך מדריגת העולם זה אחר זה, כמו שהתבאר מסדר מדריגת קשור העולם עד שיהיה עולם אחד. כמו שהתבאר אצל [משנה טז] 'כל אהבה התלויה בדבר', והפך זה הרחקת המחלוקת [משנה יז]. ואחר כך מסדר מדריגת כח הכללי שבעולם, וזהו [משנה יח] 'כל המזכה את הרבים'. ואחר כך מסדר עוד מעלה עליונה על זה, היא מדריגת אברהם, שהוא היה אב וסבה אל הכלל של אומה [הובא למעלה הערה 2030]... וסדר גם כן הפך זה ענין בלעם שהוא הפך זה. שכמו שיש בעולם מדריגה עליונה, היא מדריגת אברהם, שהיא התחלת העולם. ולפיכך תלמידי אברהם יורשין גן עדן, והפך זה תלמידי בלעם הם יורשין גיהנם, שהוא אבדון בעולם, הכל כמו שהתבאר למעלה. ומפני כי כל אלו דברים הם סדר העולם בכלל, לכך לא נזכר שום תנא בשמו הפרטי עד יהודא בן תימא, כי מכאן ואילך מדבר ממדריגת האדם בפרטי, לא כמו בראשונה שהיה מדבר מסדר העולם. כי מדריגת אברהם גם כן כבר התבאר שבשביל אברהם נברא העולם, ולכן כל הדברים אשר נאמרו מן 'בעשרה מאמרות נברא העולם' עד כאן, הכל מענין העולם... כי אף על גב שזכר [משנה יג] 'ארבע מדות בנותני צדקה', וכיוצא בזה מן הדברים, אין זה רק מצד נתינת הצדקה שהוא בעולם, שיש בה ד' מדות. וכן [משנה יד] 'בהולכי בית המדרש', וכל הדברים. אף על גב שהדברים בודאי שייכים אל האדם, מכל מקום לא בא לחלק רק מדת הליכת בית המדרש שהוא בעולם, ואין זה מצד האדם. אבל מן יהודא בן תימא הוא מתחיל לדבר מן האדם הפרטי איך יהיה נוהג בעבודת בוראו יתברך".

(2037) כן כתב למעלה במשנה ט [לאחר ציון 1235], וז"ל: "יש לך לדעת ולהבין אלו דברים מאוד, ושים עיניך ולבך על הדברים אשר נבאר לך". וכן כתב רש"י [דברים לב, מו], וז"ל: "שימו לבבכם - צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוונים לדברי תורה. וכן הוא אומר [יחזקאל מ, ד] 'בן אדם ראה בעיניך ובאזניך שמע ושים לבך וגו'". והרי דברים קל וחומר; ומה תבנית הבית, שהוא נראה לעינים ונמדד בקנה, צריך אדם שיהיו

עיניו ואזניו ולבו מכוון להבין, דברי תורה, שהן כהררין התלוין בשערה, על אחת כמה וכמה". וכן כתב בטוי זה למעלה במשנה טז [לפני ציון 1634], וז"ל: "כי כל הדברים הם מקושרים מעידים זה על זה, כמו שיתבאר לך בפירוש, ושים עיניך ולבך על הדברים". ולא ברור מדוע כתב כן רק במקומות אלו.

(2038) בתחילת המשנה הבאה, ובמשנה כב [ד"ה וסדר הפרק], וחלקו הובא בהערה 2036.

משנה כ

(2039) כפי ששאל למעלה תחילת משנה טז, וז"ל: "כל מחלוקת שהיא לשם שמים וכו'. יש לשאול, מה ענין המאמר למאמרים שלפניו". וכן בתחילת משנה יח שאל: "ועוד, מה ענין המאמר הזה למה שלפניו". וראה למעלה פ"ג תחילת מ"ב [מט.] ושם הערה 226, שנתבאר שמשם ואילך עמד על סמיכות המשניות זו לזו. וכן למעלה במשנה ד [לאחר ציון 500] עמד על סדר המשניות שהוזכרו בפרק זה. וכן הוא למעלה בתחילת משניות ח, יא, יד [הובא למעלה הערה 1659].

(2040) יש להעיר, שאם רוצה לבאר שיש להסמיך את משנתינו למשנה הקודמת מחמת הגיהנם שנזכר בשתיהן, מדוע הוצרך לצטט כ"כ בהרחבה מהמשנה הקודמת ["מפני שאמר לפני זה 'כל שיש בו שלשה דברים, עין הרע ורוח גבוהה ונפש רחבה, הוא מתלמידי בלעם הרשע. מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע, תלמידיו של אברהם אוכלין בעולם הזה ונוחלין לעולם הבא, ותלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם ויורדין לבאר שחת"], ולא ציטט רק סיפא דמשנה ["תלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם ויורדין לבאר שחת"], שרק בה נזכר תיבת "גיהנם". ובאמת בכת"י ציטט כאן רק את הסיפא הזאת, ותו לא. והנראה, כי מצינו עוד מאמרי חז"ל אודות יורשי גיהנם, וכגון [קידושין פב.] "טוב שברופאים לגיהנם", וכן [ברכות יט.] "כל המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים ["בגנותו של מת אחר מיתתו" (רש"י שם)] נופל בגיהנם", וכן [סוטה ד:] "כל הבא על אשת איש, אפילו למד תורה... היא תצודנו לדינה של גיהנם", וכיו"ב בהרבה מקומות. ולכך תיקשי לך, אם סמיכות המשניות נעשתה מחמת דין גיהנם שהוזכר בשתיהן, מדוע נקטו במשנתינו דוקא ב"עז פנים", ולא בשאר אינשי דלא מעלי הנופלים לגיהנם, כי רבים הם. אלא שלאמיתו של דבר אין זה קשיא, כי פשיטא שמעשים רעים מורידין את בעליהם לגיהנם, אך בזה לא איירי משנתינו, אלא איירי רק במדות רעות המורידות את בעליהן לגיהנם [ולכך נקט ב"עז פנים", שזו מדה ולא מעשה]. וכדי לחדד שאיירי כאן במדות רעות ולא במעשים רעים, הוצרך

לצטט בהרחבה מהמשנה הקודמת ["עין הרע ורוח גבוהה ונפש רחבה"], כדי שיווכח בבירור שנושא המשנה הוא מדות רעות, ולא מעשים רעים. וראה להלן הערה 2088 במה שנתקשה משם על דבריו כאן.

(2041) להלן [ד"ה ובאם תשאל].

(2042) פירוש - במשנתינו יהודה בן תימא אמר שני מאמרים; (א) "הוי עז כנמר, וקל כנשר, ורץ כצבי, וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים". (ב) "הוא היה אומר, עז פנים לגיהנם, ובשת פנים לגן עדן". ואם דברי יהודה בן תימא הובאו כאן מחמת "עז פנים לגיהנם", היה צריך לסדר מאמר זה ראשון, ולאחריו המאמר של "הוי עז כנמר", כי הסמיכות עוברת דרך "עז פנים לגיהנם", ולא דרך "הוי עז כנמר".

(2043) "עז פנים לגיהנם" [אם מאמר זה היה ניצב ראשונה מחמת הסמיכות].

(2044) "הוי עז כנמר".

(2045) הבטוי "נגד המלעיגים" מוזכר ברמ"א תחילת אורח חיים בשם הטור, שכתב: "ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו בעבודת השם יתברך". ודברי הטור יובאו בסמוך.

(2046) פירוש - אם היה נאמר קודם "עז פנים לגיהנם", ואחר כך היה נאמר "הוי עז כנמר", היינו תופסים את הוראת "הוי עז כנמר" כהוראת היתר בלבד, ובדרך "אף על פי" היא שנויה; אע"פ שבעניני חולין יש איסור להיות עז פנים, מ"מ בקיום מצות הותר הדבר, ו"הוי עז כנמר". אך לא היינו תופסים שיש כאן אזהרה שיש להיות עז כנמר בעניני מצות.

(2047) וראיה שיש כאן אזהרה בעבודת ה' [ולא רק הוראת היתר], היא משלש ההוראות הנוספות שהוזכרו במשנתינו; "וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי", שכשם שברי הוא שבשלש הוראות אלו איירי באזהרה בעבודת ה', ולא בהוראת היתר [כי לא נשנה קודם שום איסור להיות קל רץ וגבור בעניני חולין], כך היא המדה ב"עז כנמר". אך אם היה מקדים לשנות "עז פנים לגיהנם", היינו מחלקים בין הוראת "הוי עז כנמר" לבין שלש ההוראות הנוספות, והיינו תופסים את הוראת "הוי עז כנמר" כהוראת היתר בלבד, ולא כאזהרה בעבודת ה'. ובח"א לסנהדרין עא. [ג, קע:] כתב: "צריך שיהיה לאדם עז פנים לתורה, שהרי [אמרו (למעלה פ"ב מ"ה)] 'אין הביישן למד'" [הובא למעלה פ"ב הערה 543]. **והמסילת ישרים** פ"כ כתב: "הנה חייב האדם לשמור כל המצות בכל דקדוקיהם לפני מי שיהיה, ולא ייראו ולא יבושו... וכן שנינו 'הוי עז כנמר וגו'". אמנם גם בזה צריך חילוק והבחנה, כי כל זה נאמר על גופי המצות שחייבים אנחנו בהם חובה גמורה,

שבהם ישים פניו כחלמיש. אך יש איזה תוספות חסידות שאם יעשה אותם האדם לפני המון העם ישחקו עליו ויתלוצצו, ונמצאו חוטאים ונענשים על ידו, והוא היה יכול להניח מלעשות הדברים ההם, כי אינם חובה מוחלטת, הנה דבר כזה ודאי שיותר הגון הוא לחסיד שיניחהו משיעשהו... כללו של דבר: כל מה שהוא עיקרי במצוה, יעשהו לפני כל מלעיג. ומה שאינו עיקרי, והוא גורם שחוק והיתול, לא יעשהו". הרי דעתו מסכמת לדברי המהר"ל. **והבית יוסף** אור"ח סימן א כתב: "ומה שכתב [הטור] 'על כן הזהיר שתעיז מצחך כנגד המלעיגים ולא תבוש'. מפני שמדת העזות מגונה מאד, כמו שנזכר, ואין ראוי להשתמש ממנה כלל אפילו בעבודת השם יתברך לדבר דברי עזות כנגד המלעיגים, כי יקנה קנין בנפשו להיות עז אפילו שלא במקום עבודתו יתברך. לכך כתב 'ולא תבוש', כלומר אם אני אומר לך שתעיז מצחך כנגד המלעיגים, אינו לדבר להם דברי עזות, אלא לענין שלא תבוש מהם, אף על פי שילעיגו עליך". וכן המשנה ברורה סימן א ס"ק ה [מסומן על דברי הרמ"א שם "ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו"], כתב: "מפני בני אדם - ועכ"פ לא יתקוטט עמהם מפני שמדת העזות מגונה מאד, ואין ראוי להשתמש ממנה כלל, אפילו בעבודת השם יתברך, כי יקנה קנין בנפשו להיות עז אפילו שלא במקום עבודתו יתברך [בית יוסף]". ואין זה סותר לדברי המהר"ל, שלא כתב שיתקוטט עם המלעיגים, אלא ש"לא יחוש למלעיגים", וכדברי הב"י והמ"ב. וראה להלן הערה 2075.

(2048) נראה שכוונתו לדבריו שכתב להלן במשנה כב [לאחר ציון 2403], שביאר כיצד דברי יהודה בן תימא משתייכים למשניות הקודמות.

(2049) פירוש - מתוך מה שיתבאר בדברי יהודה בן תימא, תהיה ראיה למהלך שביאר במשניות עד כה. וכן כתב למעלה בסוף משנה יח [לאחר ציון 1891], וז"ל: "וכל הדברים האלו הם ברורים וזכים באין ספק למי שיודע להבין דברי חכמים, שהם גדולים ועמוקים. והעד על הפירוש הזה המאמר הבא אחריו, שתמצא בכל המאמרים האלו כל מאמר ומאמר מעיד על עצמו ועל פירוש שלפניו". וכן למעלה בסוף משנה יט [לאחר ציון 2035] כתב: "הכל נקשר בקשר אמיץ וחזק מאוד, כי הכל הוא סדר העולם וציור מציאתו, אשר התחיל התנא בו ראש הפרק [למעלה משנה א] 'בעשרה מאמרות נברא העולם'. ואין ספק כי אי אפשר לבאר הדברים האלו אשר זכר התנא על עמקם, כי מראש הפרק עד סוף הפרק הכל הוא סדר המציאות וקשור שלו. ומי שיש בו חכמה, הלא הדבר הוא נגלה לפניו מאד".

(2050) פירוש - כנגד איזו תכונה שלילית של האדם נאמר שיהא עז כנמר, וממה זה בא לאפוקי.

(2051) מהמשך דבריו מוכח ששאלה זו מתייחסת לשלש ההוראות הבאות שבמשנה ["קל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי"], ולא להוראה הראשונה ["הוי עז כנמר"]. ושואל מדוע הוצרכנו לשלש הוראות להורות לנו על הזריזות בעבודת ה', ולא הספיקה הוראה אחת. וכן ביאר בנתיב הזריזות ר"פ ב [ב, קפו:] שדברי יהודה בן תימא מכוונים לעורר את האדם לזריזות בעבודת ה', ויובא בהערות הבאות [2058, 2060, 2061, 2062].

(2052) <>לשון הטור שם: "יהודה בן תימא אומר, הוי עז כנמר, וקל כנשר, ורץ כצבי, וגבור כארי, לעשות רצון אביך שבשמים. פרט ארבעה דברים בעבודת הבורא יתברך, והתחיל ב'עז כנמר', לפי שהוא כלל גדול בעבודת הבורא יתברך, לפי שפעמים אדם חפץ לעשות מצוה, ונמנע מלעשותה מפני בני אדם שמלעיגין עליו, ועל כן הזהיר שתעיז פניך כנגד המלעיגין, ואל תמנע מלעשות המצוה... וכן הוא אומר לענין הבושה, שפעמים אדם מתבייש מפני האדם יותר ממה שיתבייש מפני הבורא יתברך, על כן הזהיר שתעיז מצחך כנגד המלעיגים, ולא תבוש... ואמר 'קל כנשר' כנגד ראות העין, ודמה אותו לנשר, כי כאשר הנשר שט באויר, כך הוא ראות העין, לומר שתעצים עיניך מראות ברע, כי היא תחלת העבירה, שהעין רואה והלב חומד וכלי המעשה גומרין. ואמר 'גבור כארי' כנגד הלב, כי הגבורה בעבודת הבורא יתברך היא בלב, ואמר שתחזק לבך בעבודתו. ואמר 'רץ כצבי' כנגד הרגלים, שרגליך לטוב ירוצו... לכן צריך האדם להתגבר כארי לעמוד בבקר לעבודת בוראו, ואף אם ישיאנו יצרו בחורף לאמר איך תעמוד בבקר כי הקור גדול, או ישיאנו בקיץ לאמר איך תעמוד ממטתך ועדיין לא שבעת משנתך, התגבר עליו לקום, שתהא אתה מעורר השחר, ולא יהא הוא מעירך". וכן הביא דברים בשם הטור למעלה משנה ח [הערה 1139].

(2053) נראה שכוונתו מבוארת על פי מה שכתב למעלה בסוף ההקדמה [נא.], וז"ל: "ולא הבאנו בפירוש הפירושים שנאמרו בפירוש המסכתא הזאת, וזה כי כבר נגלים ומפורסמים לפני כל, והמבקש דבריהם, הלא הם ערוכים לפניו. ולהשיב על דבריהם, אין משיבין את אריות בתורה ובכל חכמה אחר מותם". לכך אין להשיב על דברי הטור, כי הטור הוא ארי בתורה והוי אחר מותו. אך מכל מקום משמע מכך שאין דעתו נוחה מדברי הטור, ולכך הביא בסמוך את פירושו למשנתינו.

(2054) "מתפעל מאחר" פירושו העמדת עצמו לעומת זולתו כחומר לעומת צורה, ובכך מאפשר לזולתו לעצבו ולהגדירו, כפי שהצורה מעצבת ומגדירה את החומר. ובנתיב

הבושה פ"א [ב, קצט:] כתב: "כאשר האדם בעל בושה, וגדר הבושה שהוא מתפעל מאחר, ואינו עומד כנגדו". ובנתיב הצניעות תחילת פ"א [ב, קג:] כתב: "מי שאינו צנוע, והוא נקרא 'זדון', שאין לו בושה להיות מתפעל מן הבריות". ולמעלה פ"ב מ"ה אמרו "ולא הביישן למד", וכתב שם לבאר [תקצא:]: "גם אל יהיה נמשך אל מדת הגוף ביותר, ויהיה נמשל כמו בהמה, כי הביישן מדה בהמית גשמית היא, כי הנפש יש בה עזות ביותר". ובנתיב הבושה פ"א [ב, ר:] כתב בזה"ל: "אין להם [לישראל] גסות ועבות החומר כמו שיש לביישן, שהוא בעל חומר". וראה הערה הבאה.

(2055) לשונו בגבורות ה' פע"ב [שכח.]: "מה שישראל עזים, מורה שאין הנפש מוטבע כל כך בחומר, ולכך הם עזים, כי בכל עז יש כח פועל, וכל מי שהוא ביישן, מתפעל" [הובא למעלה פ"ב הערה 594]. ובח"א ליבמות עט. [א, קמה.] כתב: "שאין להם [לישראל] גסות ועבות החומר, ואינו פועל, רק הוא כאבן דומם, כמו שיש לביישן, שהוא חמרי". וכן הזכיר בקצרה בח"א לסנהדרין צז. [ג, רז. (הובא למעלה פ"ב הערה 594, ולהלן הערה 2118)]. ולהלן משנה כב [לפני ציון 2414] כתב: "כי מצד הגוף האדם הוא בעל בושה ואינו בעל פעולה... אל יהא נוטה אל הגוף ביותר, ויהיה חמרי לגמרי, ולא יהיה בעל פעולה". ובכת"י הוסיף כאן: "כי כאשר הוא מתפעל, איך יפעל. ואם [כן] אינו מתחיל כלל לפעול דבר זה". וכן חזר וכתב להלן [לפני ציונים 2071, 2106]. וראה להלן הערות 2119, 2414.

(2056) "קל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי" שהן שלש פעולות, וכפי שיבאר בסמוך. ולפי זה "עז כנמר" נאמר על עצם הרצון לפעול, לפני שיבוא אל שלבי הפעולה, וכמו שמבאר.

(2057) כשיתבייש.

(2058) מדגיש ש"עז כנמר" אינו פעולה לעומת "קל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי" שהם איירי בפעולה, וכפי שיבאר בהמשך שיש שלשה חלקים לפעולה. ובזה מיישב את שאלתו למעלה [לאחר ציון 2049] "לענין מה יהיה עז כנמר", ועל כך משיב שזה נאמר לענין שלא יתבייש ויתפעל מאחרים בנוגע לעבודת ה'.

(2059) פירוש - אחרי שאינו מתבייש מזולתו ["עז כנמר"], והוא מוכן לפעול פעולה, מעתה יש שלשה מעכבים שיש להתגבר עליהם, וכמו שמבאר.

(2060) פירוש - כשם שאדם היושב ורוצה ללכת יש עליו קודם לעמוד, וזהו ההתחלה לקראת ההליכה, כך יש שלב מקביל לזה בעבודת ה', וכמו שמבאר.

(2061) "דבר בפני עצמו" - שקודם למעשה, אך נמצא אחר ההתחלה.

(2062) ושלשת שלבים אלו [התחלה התקרבות והמעשה עצמו] הם כנגד "קל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי", וכמו שמבאר.

(2063) כמו שנאמר [ש"ב א, כג] "שאול ויהונתן הנאהבים והנעימם בחייהם ובמותם לא נפרדו מנשרים קלו מאריות גברו", ופירש רש"י שם "מנשרים קלו - לעשות רצון בוראם", ופסוק זה הובא כאן בפירוש הגר"א. וכן נאמר [ירמיה ד, יג] "קלו מנשרים סוסיו", ופירש הרד"ק שם "כי הנשר קל לעוף משאר עופות, ועף בגובה האויר יותר מכלם". וכן נאמר [איכה ד, יט] "קלים היו רודפינו מנשרי שמים". ובגו"א בראשית פט"ו אות טו כתב: "כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות, והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר" [הובא למעלה הערה 1270]. ובבאר הגולה באר החמישי [לו.] כתב: "כל עוף אין בו כבידות חמרי גשמי, רק הוא מיוחס אל הרוחני, שהרי הוא פורח באויר, ונקרא 'עוף השמים' [בראשית א, ל], ודבר זה בארנו במקומות הרבה". ובנצח ישראל פי"ד [שמט.] כתב: "כי העוף אינו כל כך חומרי, שאין לו עבות החומר, שאילו היה בעל חומר לא היה פורח באויר, שהרי מעכב עליו כבידות החומרי. אבל אין העוף כל כך חמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". ובגבורות ה' פי"ט [פט:] כתב: "הציפור יש לו דקות וטיב החומר, שהרי לדקות החומר שבו פורח באויר". ובח"א לחולין סג. [ד, צח:] כתב: "הם [העופות] פורחים באויר בשביל שהם קלי הטבע, ואין להם עבות החמרי". והואיל והנשר עף גבוה משאר עופות [כמבואר ברד"ק הנ"ל, ורש"י שמות יט, ד], לכך בהכרח שהוא בעל החומר הדק ביותר. וראה להלן הערה 2078.

(2064) כי צבי רץ במהירות, וכמו שנאמר [משלי ו, ה] "הנצל כצבי מיד וכצפור מיד יקוש", ופירש רש"י שם "הנצל כצבי מיד - מהר והשמט משם כצבי הנמלט מיד האדם". וכן נאמר [שיה"ש ב, ט] "דומה דודי לצבי או לעפר האילים וגו'", ופירש רש"י שם "דומה דודי לצבי - בקלות מרצתו שמיהר לבא כצבי". ואמרו חכמים [כתובות קיב.] "מה צבי זה קל מכל החיות, אף ארץ ישראל קלה מכל הארצות לבשל את פירותיה". ובנצח ישראל פ"ו [קנה.] כתב: "מה שדרשו במקום אחר [כתובות קיב.] שנקראת [ארץ ישראל] 'ארץ צבי'[דניאל יא, יז], מה צבי ממהר במרוצתו, כך ארץ ישראל ממהרת לבשל פירותיה... ותדע עוד כי הצבי נקרא 'צבי' גם כן מלשון 'צבי ופאר', והעור שלו... הוא דק החומר". ובח"א לכתובות קיב. [א, קסז.] כתב: "כי הצבי קל התנועה מפני שאין בו כבידות החומרי, שאינו כבד, ולכך תנועתו בקלות".

(2065) ועל כך אמר "קל כנשר".

(2066) ועל כך אמר "רץ כצבי".

(2067) כמו שנאמר [ש"ב א, כג] "מאריות גברו".
(2068) ואם תאמר, מדוע ההתגברות בהתחלה נלמדת מן הנשר, וההתגברות בהתקרבות אל המעשה נלמדת מן הצבי, וההתגברות בשעת המעשה נלמדת מן הארי. ויש לומר, כי שלשת בעלי חיים אלו מקבילים לשלשת חלקי המעשה; המיוחד בנשר הוא יכולתו המיידית לעוף ולהתרומם, והמיוחד בצבי הוא ריצתו לקראת המטרה, והמיוחד בארי הוא יכולתו להשיג את המטרה. אמנם לפי ביאורו השני [יובא מיד] מתבאר שארבעה בעלי חיים אלו עומדים במדויק כנגד ארבעה המעכבים של החומר, וראה להלן הערה 2081.
(2069) פירוש - הולך להביא ביאור שני למשנה, אך הוא מתאחד עם הביאור הראשון. ועד כה ביאר שארבעת הדברים שהוזכרו במשנה הם כנגד ארבעת החלקים שיעבור האדם בדרכו לפעול המצוה; יתגבר על הבושה, יתחיל המעשה, יתקרב למעשה, ויעשה המעשה עצמו. ומעתה יבאר שארבעת הדברים הללו הם ארבעה שלבים בהתגברות על החומר, שהחומר מונע את האדם מלפעול בארבעה אופנים. ודרכו של המהר"ל להורות שכל ביאוריו מתאחדים, וכמובא למעלה הערות 1326, 1575, 1775. וכן להלן מכ"ב [לפני ציון 2413] כתב: "'הוי עז כנמר' דבר זה כנגד גופו של אדם, שצריך האדם שיהיה מתגבר על הגוף, כי הגוף מונע אותו מן הפעולה, היא עבודת השם יתברך, לכך הזכיר כנגדו 'הוי עז כנמר'". **והמסילת ישרים** פ"ו כתב כהסברו השני של המהר"ל, וכלשונו: "ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה. ומי שרוצה לזכות לעבודת הבורא יתברך, צריך שיתגבר נגד טבעו עצמו ויתגבר ויזדרז, שאם הוא מניח עצמו ביד כבדותו, ודאי הוא שלא יצליח. והוא מה שאמר התנא 'הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים'", וראה להלן הערה 2413.
(2070) לשונו למעלה פ"ב מי"ג [תשסא:]: "כי האדם נברא לתכלית זה שיהיה האדם עובד בוראו". ולמעלה פ"א מ"ב [קפח.] כתב: "העולם הוא נברא לעבוד השם יתברך". ושם סוף מ"ג [רלב.] כתב: "כי העולם נברא בשביל האדם שיהיה עובד בוראו". ודברים אלו מבוארים היטב בתחלת דרשת שבת הגדול, וז"ל: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שא"כ היה נראה ח"ו שיש דבר זולת הש"י. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי 'אין עוד' דבר בעולם, רק הש"י. כי כל הנבראים

לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו. לפיכך אמר 'אין עוד', כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר השם יתברך... אבל אם היה ח"ו דבר שעומד לעצמו, ולא היה נברא לקלס להקב"ה, היה נראה כאילו היה דבר ח"ו זולת הש"י. ואף אם אותו הבריאה מקבל אלהותו ועבדותו, זה הוא מצד אותה עבודה בלבד, וא"כ בשעה שאינו עובד, כשאוכל ושותה, אז יהיה דבר ח"ו זולת הש"י. אבל אם נאמר שהאדם תחילת בריאתו וחיותו הוא לעבוד בוראו, אף אם אוכל ושותה להחיות נפשו, מאחר שתחילת בריאתו לכבודו, אף כאשר אוכל ושותה לקיים נפשו הרי הוא עצמו נברא לכבוד השם יתברך, והכל הוא אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"א הערה 441, ופ"ב הערה 1393]. וראה להלן הערה 2085.

(2071) כמבואר למעלה הערה 2055 שבעל חומר אינו בעל פעולה, אלא הוא כאבן דומם. ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "הגוף הוא אבן דומם, ואינו בעל מעשה... הגוף אבן דומם אם לא היה הנפש".

(2072) לשונו בנר מצוה [ל:]: "כי זאת החיה [נמר] היא עז ביותר, וכמו שאמרו 'הוי עז כנמר'". והרע"ב כתב כאן: "עז כנמר - הנמר הזה נולד מן חזיר היער והלביאה, כי בעת יחם האריות הלביאה מכנסת ראשה בסבכי היער, ונוהמת ותובעת את הזכר, והחזיר שומע קולה ורובעה, ונמר יוצא מבין שניהם. ולפי שהוא ממזר, הוא עז פנים [כלה פרק א]". ובקידושין ע. אמרו "אני אמרתי יהיו ישראל לפני חשובים ככרוב, והם שמו עצמם כנמר", ובח"א שם [ב, קמז:] כתב: "ואתם עשיתם עצמיכם כנמר הזה עז פנים".

(2073) מה שכתב "משים פניו אל הכל" הוא על פי מה שנאמר [ישעיה נ , ז] "וה' אלקים יעזור לי על כן לא נכלמתי על כן שמתי פני כחלמיש ואדע כי לא אבוש". ואודות "עזות פנים", ראה דבריו בנתיב הבושה פ"ב [ב, רא.] שכתב: "הפך מדת הבושה הוא מדת העזות. לפעמים נקרא 'עזי מצח', כמו דכתיב [ירמיה ג, ג] 'ומצח אשה זונה היה לך'. ולפעמים יקרא 'עזות פנים'. והדבר הזה כאשר רוצה לומר שאינו מקבל התפעלות מאחר, רק הוא עומד בקושי ערפו שלו, יאמר 'עזות מצח'... וכאשר בא להוסיף שהוא מעיז פנים נגד אחר, דהיינו שהוא עומד כנגדו ומתריס נגדו פנים אל פנים, יאמר 'עזות פנים'". ובהמשך שם [רג.] כתב: "ונקרא עוד 'עז פנים' שמעיז פנים נגד אחר, ודבר שהוא מעיז פנים נגד אחר הוא כמו פועל באחר כאשר עומד נגדו בעזותו. כי המתנגדים נחשב כל אחד פועל באחר". ובח"א לשבת ל: [א, טו.] ביאר את ההבדל בין "עזי פנים" ל"עזות פנים", וכלשונו: "מעזי פנים ומעזות פנים. נראה פירושו, מ'עזי פנים' נקראים אנשים

רעים, שבשביל רשעתם הם מעיזים נגד האדם, ואלו הם רשעים בלבד, רק מכח רשעתם הם מעיזים. ומ'עזות פנים' היינו מי שיש בו מדת העזות בעצמו, וזה עזות פנים, כך יראה". וראה הערה הבאה.

(2074) לשונו בנתיב הבושה פ"א [ב, קצט.]: "כי האדם שהוא עז הוא ניכר בפניו של אדם, כמו שנקרא 'עזות פנים'. ונקרא כך מפני שאין משיב פניו אחור משום אדם, אף אם הוא גדול שבגדולים, אין משיב פניו אחור, והוא עומד ומעיז כנגדו. ולכך עיקר העזות הוא ניכר בפנים של אדם... לכך כל עז פנים הוא נכנס בכל מעשה בעולם, אף שבסוף מגיע אל דבר שהוא יוצא מן הסדר הראוי, אינו נמנע מלעשות, כי בעזות שלו הוא גומר הדבר, אף שאינו ראוי".

(2075) העמיד כאן "אדם ישן בעבודת בוראו" לעומת "עז בעבודת בוראו". ומצינו דוגמה לכך; בסנהדרין עא. אמרו "כל הישן בבית המדרש תורתו נעשית לו קרעים קרעים". וכתב על כך בח"א שם [ג, קע:]: "כי התורה צריכה התעוררות ביותר מכל, וכאשר הוא ישן בבית המדרש חסר התעוררות, לכך תורתו נעשה קרעים, כלומר שתורתו בטילה. וכן אמרו שצריך שיהיה לאדם עז פנים לתורה, שהרי אין הביישן למד [למעלה פ"ב מ"ה]. כלל הדבר, כי ההתעוררות לאדם ומי שהוא עז נראה שאינו בעל גוף, ולכך הוא מוכן לתורה. והביישן ומי שהוא ישן בבית המדרש, במקום שיהיה פונה אל השכלי, נמשך אחר שינה, שהוא בטול הנפש, ולכך תורתו תתבטל" [הובא למעלה פ"ב הערה 543].

(2076) נמצא שבעוד לפי הסברו הראשון למעלה ביאר ש"עז כנמר" הוא כנגד הבושה השלילית, הרי כאן מבאר שהוא כנגד רצון החומר להיות כאבן דומם שאינו חפץ בשום פעולה אלא רק לישון.

(2077) כן כתב המסילת ישרים פ"ו, וז"ל: "והנה אנחנו רואים בעינינו כמה וכמה פעמים, שכבר לבו של האדם יודע חובתו, ונתאמת אצלו מה שראוי לו להצלת נפשו ומה שחובה עליו מצד בוראו, ואף על פי כן יניחהו, לא מחסרון הכרת החובה ההיא ולא לשום טעם אחר, אלא מפני שכבדות העצלה מתגברת עליו. והרי הוא אומר, אוכל קמעא, או אישן קמעא, או קשה עלי לצאת מביתי, פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה, חמה עזה בעולם, הקרה רבה או הגשמים, וכל שאר האמתלאות והתואנות אשר פי העצלים מלא מהם, ובין כך ובין כך התורה מונחת, והעבודה מבוטלת, והאדם עוזב את בוראו".

(2078) הנה בעוד שכאן מבאר ש"עז כנמר" הוא כנגד להיות אבן דומם, ו"קל כנשר" הוא כח המתעורר, הרי בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפו.] ביאר ש"עז כנמר" כולל את שניהם,

ו"קל כנשר" הוא לקום מעצלותו, וכלשונו שם: "מדת הזריזות היא המדה שצריכה אל עבודת השם יתברך, וכמו שאמר במסכת אבות 'יהודה בן תימא אומר, הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים'. כי העצלה באדם כאשר גופו וטבעו החמרי גוברים על נפשו, ומבטלים פעולת נפשו. ולכך בא החכם הזה להזהיר שיהיה האדם יוצא מכובד ועצלת גופו שגובר עליו. ותחלת כל דבר יש אדם שכבידות טבעו כל כך גובר עליו עד שהוא כמו אבן דומם, ואינו מתעורר על דבר. ולכך אמר תחלה שיהיה 'עז כנמר', דהיינו שיעורר את עצמו לפעול, ולא כמו זה שבשביל כובד טבעו אין מעורר עצמו על דבר, רק יהיה לו כח לעורר עצמו אל עבודת השם יתברך. וכנגד זה אמר 'הוי עז כנמר', שכל מי שהוא עז יש לו התנגדות על דבר, ואין טבעו כבד עליו, שלכך נקרא 'עז'. **ודבר זה נגד כח המתעורר בלבד**. ועוד יותר צריך זריזות, כי האדם נחשב גופו וטבעו כבד עליו, עד שהנפש כאילו בטל ואינו פועל, ועל זה אמר שיהיה 'קל כנשר' לקום מעצלותו. כי האדם נחשב כאילו הוא שוכב מפני כבידות טבעו". הרי ש"עז כנמר" כולל בתוכו שני דברים; שלא יהיה כאבן דומם, ושיהיה לו כח המתעורר. ו"קל כנשר" הוא שיקום מעצלותו. ואילו כאן מבאר ש"עז כנמר" הוא שלא יהיה כאבן דומם, ו"קל כנשר" הוא שיהיה לו כח המתעורר. ודו"ק. ואודות קלות הנשר, ראה למעלה הערה 2063.

(2079) המשך לשונו בנתיב הזריזות ר"פ ב: "ועדיין צריך ההליכה עצמה, שהיא התנועה אל המעשה. ודבר זה קשה יותר בודאי, ולכך אמר 'רץ כצבי'". וראה הערה 2083.

(2080) המשך לשונו בנתיב הזריזות שם: "ואמר 'וגבור כארי' הוא כנגד גוף המעשה, שהוא העיקר. כי בודאי המעשה הוא העיקר, ויפעל המעשה בזריזות היותר, כמו הארי שהוא פועל בכח, כך יפעל כאשר עושה המעשה".

(2081) ואם תאמר, כיצד במדוייק ובמסויים עומדים ארבעה בעלי חיים אלו כנגד ארבעה מעכבי החומר. ויש לומר, שהמעכב הראשון של החומר הוא השאיפה להיות כאבן דומם, ולכך כנגד זה עומד הנמר, שהוא מורה על רצון עז הסותר לאבן דומם. המעכב השני הוא כבידות החומר, ולכך כנגד זה עומד הנשר, שהוא מורה על הקלות. המעכב השלישי הוא קושי התנועה, ולכך כנגד זה עומד הצבי, שמהותו היא לרוץ. המעכב הרביעי הוא עייפות ופסיקת הכחות המונעות מהאדם להשלים את המעשה, ולכך כנגד זה עומד הארי, שגבורתו מועילה לו כנגד כל חולשה ועייפות [ראה למעלה הערה 2068]. **ויש בזה** הטעמה נפלאה; ארבעת חלקי המשנה מקבילים לגמרי לארבעת חלקי הפסוק [ישעיה מ, לא] "וקווי ה' יחליפו כח יעלו אבר כנשרים ירוצו ולא ייגעו

ילכו ולא ייעפו". כי "קווי ה' יחליפו כח" הוא כנגד "עז כנמר", שתהיה לקווי ה' הרצון והתקוה לפעול. "יעלו אבר כנשרים" הוא כנגד "קל כנשר", להתגבר על כבידות החומר. "ירוצו ולא ייגעו" הוא כנגד "רץ כצבי", להתגבר על קושי התנועה. "ילכו ולא ייעפו" הוא כנגד "גבור כארי", להתגבר על עייפות ופסיקת הכחות. [וכן כתב המלבי"ם שם, וז"ל: "ירוצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפו - הרץ מתיגע, לא כן ההולך, אבל העייפות שהיא פסיקת הכח מעצמו, תשיג גם את ההולך אם יתמיד בהליכתו, ולא יחזק את גופו במאכל ומשתה"]. וראה בחסיד יעב"ץ כאן שהביא פסוק זה, והקביל אותו למשנתינו, אך ביאר את המשנה [ואת ההקבלה לפסוק] באופן אחר ממה שביאר המהר"ל.

(2082) מסכם בזה את הסברו השני.

(2083) כפי שכתב למעלה פ"א מי"ח [תלח.]: "כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה התנועה לצאת לפעל". ובח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:]: "כי כל תנועה היא יציאה אל הפעל, כאשר ידוע מענין התנועה, שהיא יציאה לפעל" [הובא למעלה פ"א הערה 1658]. לכך יש בתנועה קושי נוסף שלא היה עד כה [כמבואר בהערה 2079], כי היא התחלת היציאה אל הפעל, וכל יציאה אל הפעל מזקיקה התאמצות מיוחדת. ובגבורות ה' פע"א [שכו:] כתב: "כל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר" [הובא למעלה פ"א הערה 1640].

(2084) שהוא הלשון יותר שכיחה, וכמו שאמרו [במדב"ר יג, ב] "ישראל שעשו רצונו של הקב"ה בגלות ולא רצו להתערב באומות". וכן אמרו [שיהש"ר ח, יב] "בשעה שישראל עושין רצונו של הקב"ה הוא מביט אליהם בשתי עיניו". וכן כתב רש"י [בראשית א, יד] "בעשותכם רצון הקב"ה אין אתם צריכין לדאוג מן הפורענות", ועוד.

(2085) ותיבת "**לכך** נוצר האדם וכו'" פירושה שלשם כך ובעבור כך נוצר האדם [ולא מחמת כך נוצר האדם]. ואודות שהאדם נברא כדי שיהיה עובד הקב"ה, כן כתב למעלה [לאחר ציון 2069]: "כי יהודה בן תימא בא להשלים את האדם בעבודת בוראו, אשר בריאת האדם הוא לתכלית זה שנברא לעבוד את בוראו". ובתחילת דרשת שבת הגדול כתב: "האדם תחילת בריאתו וחיותו הוא לעבוד בוראו, אף אם אוכל ושותה להחיות נפשו, מאחר שתחילת בריאתו לכבודו, אף כאשר אוכל ושותה לקיים נפשו הרי הוא עצמו נברא לכבוד השם יתברך, והכל הוא אל השם יתברך" [הובא למעלה הערה 2070].

(2086) פירוש - יהודה בן תימא אמר "לעשות רצון אביך שבשמים" [ולא "רצון הקב"ה"], כי בזה מדגיש שהאדם נברא כדי לעבוד את ה'. שהואיל והקב"ה הוא אביך, ממילא

הקב"ה הוא סבת היותך בעולם, כי זהו היחס של כל אב ובן. וכן כתב בנצח ישראל פ"ב [כד:]: "ואמר [דברים לב, ו] 'הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך'. ביאור זה, כי כל ישראל הם לה'... שהוציאם לפעל, כמו שהאב הוא סבה שיצא הבן לפעל, והשם יתברך בעצמו היה הסבה שיצאו לפעל". והואיל והקב"ה הוא אביך, לכך "הוא בוראך בשביל זה [עבודתו יתברך]". ויש להבין, מדוע אם אמרינן שהקב"ה הוא בוראך וסבתך בעולם, לכך מתחייב מזה שהאדם נברא בשביל עבודתו יתברך, דמהי השייכות בין סבת האדם לתכלית האדם. אמנם על אמרו [להלן ס"פ ו] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו", וכמו שביאר שם. לכך המשתלשל מהיות הקב"ה אביך ובוראך הוא שהאדם נברא לעבודתו יתברך, כי "כל פעל ה' למענהו" [משלי טז, ד].

(2087) פירוש - הואיל ותכלית האדם היא עבודת ה', לכך יהיה "עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כאריה לעשות רצון אביך שבשמים", כי יש לאדם להזהר על תכלית בריאתו. וכן כתב למעלה פ"ב מי"ג [תשסא.], וז"ל: "האדם נברא לתכלית זה שיהיה האדם עובד בוראו. ולפיכך האדם מצד שהוא אדם צריך שיהיה נזהר בקריאת שמע ובתפלה, שעל ידי זה יקבל עליו מלכות שמים ועבודתו, כפי מה שנברא האדם עליו", ושם הערה 1394. וכן כתב שם בהמשך [תתב.] **ובעוד שכאן** התעכב על תיבת "**אביך** שבשמים", הרי בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז.] התעכב על תיבת "אביך **שבשמים**", וכלשונו: "ואמר 'לעשות רצון אביך שבשמים', לכך צריך האדם לעשות כמו אותן המשרתים שהם בשמים, שאין להם מונע גשמי מן עבודת השם יתברך. וכך יעשה האדם עצמו שיהיה גובר על טבעו החמרי כאילו הוא בלתי גשמי כלל לעבודת אביו שבשמים, ולא יהיה לו מונע מטבעו החמרי. ודבר זה הוא עיקר ושורש בעבודת השם יתברך". וראה להלן הערה 2114.

(2088) קשה, כי כאן מבאר שהבבא של "עז פנים לגיהנם" נשנית אגב הבבא של "הוי עז כנמר", ואילו למעלה [בתחילת המשנה] ביאר להיפך; הבבא של "עז פנים לגיהנם" היא השייכת כאן משום שהיא ההמשך למשנה הקודמת שאמרו בה שתלמידי בלעם הרשע יורדין לגיהנם ["אמר כי עוד יש מי שהוא בעל גיהנם, העז פנים" (לשונו לפני ציון 2040)], והוקדמה לה הבבא של "הוי עז כנמר" "שבא לומר אע"ג שאין ראוי להיות עז פנים מפני שהוא בעל גיהנם, אבל בעבודת המקום ראוי שיהיה עז פנים" [לשונו למעלה לאחר ציון 2042]. הרי שם ביאר ש"הוי עז כנמר" נשנית אגב "עז פנים לגיהנם", וכאן מבאר להיפך; "עז פנים לגיהנם" נשנית אגב "הוי עז כנמר". ועוד קשה, לפי דבריו כאן כיצד יבאר מדוע נסמכה משנתינו למשנה הקודמת. וצ"ע. וראה עוד להלן 2419.

(2089) פירוש - המציאות הראויה בעולם הזה הוא השויון, ולכך דברים שהם יוצאים לקצה, והם בעלי תוקף וחוזק [כגון אש ועזי פנים], הם יוצאים מהשויון ומהמציאות, ולכך מקומם בגיהנם, וכמו שיבאר. ולמעלה פ"ב מי"א [תשצג:] כתב: "ותדע כי העולם הזה אשר ברא השם יתברך, בריאתו הוא בשווי, ולא יצא מן המצוע, כמו שבארנו שיהיה קיום, כי המצוע יש לו קיום ביותר. ויורה זה מה שנברא בששה ימים. כי אות הוי"ו מורה על השווי , וזה תבין מצד הצורה, שהיא עומדת כמקל זקוף בשוה, רק מעט היא עקומה בראשה, מכל מקום לא תמצא זה בשאר אותיות. וכן בקריאה, שנקרא וי"ו, שוה בקריאתו. וכן במספר הוא השוה ביותר... ומפני כי העולם נברא בשוה, נברא בששה ימים, שמורה המספר על השווי שבעולם. ואין לך בריאה מן הנבראים שהוא יותר בשוה מן האדם, ולכך נברא האדם בששי, המורה על השווי שיש באדם. והשווי הזה, דהיינו כי האדם הוא מגוף ונפש, צריך שיהיה עומד בשווי, שלא יהיה נוטה אל הקצה שיהיה האדם גוף לגמרי, ולא יהיה נוטה אל כוחות הנפש, כאילו היה כולו נפשי, רק צריך שיהיה עומד בשווי הזה... וזה שאמר [למעלה פ"ב מי"א] כי 'עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין האדם מן העולם'. כי האדם שהוא בעל עין הרע, פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו. וזה תגבורת נפשי יותר מן הראוי, ובזה הוא יוצא לקצה אחד. שאין האדם נברא רק על השווי מגוף ונפש, ומה שהוא נוטה אל הקצה דבק בו ההעדר, כמו שהתבאר, לכך הוא מוציא את האדם מן העולם. וכן אם האדם נוטה לכח הגוף החמרי ביצר הרע, דבק בגוף כאילו הוא הכל גוף. וזה יציאה אל הקצה, והקצה דבק שם ההעדר, כי הוא קצה, ודבר זה מוציא אותו מן העולם. כי ראוי שיהיה האדם עומד מבלי שיהיה נוטה אל הקצה. והבן מה שאמר ש'מוציא אותו מן העולם', כי העולם הזה עולם שוה, שברא השם יתברך אותו בשוה. והנוטה מן השווי אל הקצה הגמור, הוא יוצא מן עולמו, ודבק בו ההעדר לגמרי".

(2090) ואש היא דבר היוצא מן השיווי, כי היא יוצאת לקצה, וכמו שכתב בח"א לב"ק צג. [ג, טו:]: "כי האש יוצא מן הפשיטות אל קצה, שהוא חם". ובגבורות ה' פמ"ז [קפג.] כתב: "האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי" [ראה להלן הערות 2100, 2101].

(2091) כמו שיוכיח. וכן מצינו בספריו שייכות ישירה בין דין לאש, שאש מורה על מידת הדין. וכגון בנצח ישראל פס"א [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'". וכן הוא בח"א לשבת קיט: [א, סה.]. ובנצח ישראל פנ"א [תתיז:] כתב: "וגבריאל מושפע ממנו

הדין, והוא שוה לאש". ובבאר הגולה באר השלישי [רצג:] כתב: "השם יתברך, שמדתו דין, לכך נגלה בסנה באש [שמות ג, ב]", ושם הערה 259. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "וצורתו הנבדלת של גבריאל מתיחס אל אש, כי הוא צורה נבדלת, ממנו הדין, ופועל דין וגבורה בעולם". וכ"ה בזוה"ק ח"א צט. וראה תפארת ישראל פי"ח הערה 59, ונר מצוה ח"א הערה 182 [הובא למעלה פ"א הערה 552]. וצרף לכאן דבריו בח"א לשבת קיט: [א, סה.], בביאור מאמרם "אין הדליקה מצויה אלא במקום שיש חלול שבת", וז"ל: "יש לך לדעת, כי כל דבר קודש שמתחלל, כמו... בת כהן שזנתה, 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]. והטעם כי הקדושה נמשלה כאש, ולפיכך התחתונים שהם חמריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם אויר, מים, עפר, חוץ מן האש. וכמו שאמרו [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. ובשביל שהוא יתברך אש אוכלה הוא, קדוש ונבדל מן כל התחתונים אשר לא יתחברו אל האש. ומפני כך ראוי שיהיה דבר שהוא קודש, והוא מחולל מקודשתו, שיהיה נדון באש. ולפיכך יום השבת שהוא קודש, כאשר בני אדם אינם שומרים ומחללים השבת, נגזור מן הקדושה העליונה שראוי לשבת שיהיו נדונים בשריפת אש" [הובא למעלה פ"א הערה 1300]. ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקכד.] כתב: "השם יתברך הוא אש, ואין לו שיתוף עם הטבעי הגשמי, כמו שאין לאחד שתוף עם האש" [הובא למעלה פ"ד הערה 764].

(2092) "ונתנה להם תורה שיעסקו בה, והיא מתשת כחם ומכנעת לבם" [רש"י שם].

(2093) "מימינו אש דת למו - מימינו נתן להם התורה, מפני שאש דת למו, והרבה מקראות חסרים כזה" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 2118.

(2094) הרי שעזות היא כמו אש. ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעח.] כתב: "ואמר עוד [שם] 'לא הביישן למד ולא הקפדן מלמד'. ודבר זה כי התורה [היא אש], כמו שאמרו ז"ל... תניא משמיה דרבי מאיר, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים, שנאמר [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'. ותניא דבי רבי ישמעאל אומר, 'אש דת למו', ראויים הללו לתת למו דת אש, עד כאן. ופירוש 'ראויים', כלומר כמו שהם עזים בעצמם, כך ראויים להתחבר עמהם התורה שהיא אש. כי כל ענין שכלי, כמו התורה, מיוחס אליו הכח והעזות, כמו האש שהוא עז. ולפיכך התורה היא ראויה לישראל, שגם כן הם עזים", ושם הערות 536, 537. ובנר מצוה [נד:] כתב: "כי העז הוא כמו אש אשר אין לו ההנחה כלל".

(2095) לשונו למעלה פ"ג מ"ט [ריז:]: "החכמה היא שבה אל השם יתברך... וכמו שחוזרים כל הדברים אל מקומם אל יסוד שלהם". וכן נאמר [בראשית כא, כא] "וישב במדבר פארן ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים", ופירש רש"י שם "ממקום גדוליה... היינו דאמרי אינשי זרוק חוטרא לאוירא אעיקריה קאי". ובגו"א שם אות כג כתב: "כל דבר הולך אחר עיקרו ויסודו". ובפסחים פז: אמרו "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבבל אלא מפני... ששיגרן לבית אמן ["אברהם מאור כשדים יצא" (רש"י שם)]. משל לאדם שכעס על אשתו, להיכן משגרה, לבית אמה. והיינו דרבי אלכסנדרי, דאמר, שלשה חזרו למטעתן, אלו הן; ישראל, כסף מצרים, וכתב לוחות". ובנתיב התשובה פ"ד [לפני ציון 110] כתב "כי הוא יתברך התחלת הכל... כי הכל ראוי לשוב אל דבר שהוא התחלה לו". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "כי הנפש הזאת שהיא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה, וכמו שאמר הכתוב [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים'" [הובא למעלה פ"ג הערה 958].

(2096) מביא ראיה מארבעה היסודות [אש, מים, רוח, ועפר] שהם לעולם חוזרים אל יסודם הראשון. וארבעה היסודות הובאו ברמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, ובכוזרי ב, מד, והובאו למעלה פ"א הערות 526, 1602.

(2097) לשונו בנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:]: "כל דבר הוא חוזר אל יסוד שלו; כמו המים הם שבים ליסוד המים, והאש ליסוד האש, והרוח ליסוד הרוח, כל אחד שב למקומו הראוי לו, ואז שייך לומר עליו 'וישוב העפר אל הארץ'". ונאמר [קהלת יב, ז] "וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה". ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 118] כתב: "כי כמו שתראה ביסוד האש, כאשר הוא למטה ומתנועע למעלה, ובוודאי דבר זה בשביל גודל הדבוק שיש לאש אל המעלה, אף שהוא רחוק ממקומו, הוא שב אל מקומו, אשר יש לאש דביקות לשם לגמרי. ואם לא היה כל כך הדבוק שלו למעלה, לא היה מתנועע כל כך מרחוק" [הובא למעלה בהקדמה הערה 146]. וראה למעלה פ"א מי"ח [תכז.] שהאדים העולים מן המים ופוגע בעבים ונעשה גשם. ובגו"א שמות פי"ד אות כז כתב: "הים הוא יסוד המים [ראה למעלה הערה 12], ו'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו הם שבים ללכת' [ר' קהלת א, ז]". ובאלשיך [בראשית ז, כ] כתב: "כי טבע כל דבר להיות תאב אל יסודו לשוב, ועל כן המים היו שבים אל התהום אשר מתחת לארץ, כי כדורית היא, והיו נשפכין סביבותיה אל התהום אשר באו משם, וזהו [בראשית ח, ג] 'וישובו המים מעל הארץ'".

(2098) לשונו בתפארת ישראל פי"ח [רעח:]: "קרא הגיהנם שפועל ברשעים 'אש' [ב"ב עד:], מפני כי האש יש לו תוקף, וגדול כוחו. וכך הגיהנם, שהוא דין רשעים, יש לו חוזק ותוקף... ולכך הגיהנם נקרא 'אש'" [הובא למעלה פ"ב הערה 538]. ובח"א לגיטין נז. [ב, קי.] כתב: "ענין הגיהנם שהוא אש, כמו שאמרו בכל מקום [תנחומא חיי שרה, ג] 'אש של גיהנם'". ואמרו חכמים [ברכות נז:] "אש - אחד מששים לגיהנם". ובזוה"ק ח"א לג. אמרו "גיהנם... איהו נורא דדליק". וראה הערה 2109.

(2099) אודות שרשעים יוצאים מן השווי והיושר, כן כתב למעלה פ"ב מ"ט [תשכו:], וז"ל: "כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע... שיוצא מגדר הפשיטות, אשר הפשיטות הוא השווי הגמור". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפב:] כתב: "כי הרשע כאשר הוא בעל חטא, הוא יוצא מן הראוי והיושר, לסור מהיושר ולהיות חוצה. ובשביל כך דבק הרשע ברע כאשר יוצא מן היושר, כי היושר הוא הטוב, וכאשר סר מן היושר, הוא הרע... דבק האדם החוטא ברע". ובנתיב התמימות פ"א [ב, רה:] כתב: "הפך היושר הוא הרשע, שהישר אינו יוצא מן דרך הישר כלל". ובנתיב הבושה ר"פ א [ב, קצט.] כתב: "מפני כך נקרא רשע, כי כל רשע יוצא מן הסדר בתוקפו ובזרוע רמה שלו, וכמו שהתבאר בנתיב הצדק". ובנתיב הצדק ר"פ א [ב, קלה.] כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע. הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו". ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר היה יוצא מן האמצעי... אל הקצה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1262]. ואמרו חכמים [עדיות ה:] שמשפט הרשעים מפסח עד עצרת. וכתב על כך בח"א שם [ד, סב:], וז"ל: "כי הרשע הוא שיצא מן היושר ומן השווי, ועל זה מקבל המשפט. ולכך המשפט שלו מפסח עד העצרת, שזה הזמן הוא הזמן שהוא הישר והשווי, כי האויר ממוזג ביותר, והוא במזג השוה, ולכך הרשעים שיצאו מן היושר והשוה, דין שלהם בזמן השוה". וראה הערה 2101.

(2100) פירוש - הואיל והרשעים יוצאים מן השווי מחמת ידם הרמה [כמבואר בהערה הקודמת], לכך זה מורה שהרשעים דבקים בכח זה, כי הכח אשר הוציא אותם מן השווי, הוא הכח שהם דבקים בו. ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רב:] כתב: "מדת העזות שהוא יוצא בעזות מן החוק ומן השעור בהפלגת עזות שלו... כאשר התחיל בעל עז פנים לצאת מן השעור בתוקף עזות שלו, בסוף יוצא מן החוק המוגבל לגמרי, עד שנכשל בעבירה [תענית ז:]". וקודם לכן כתב בנתיב הבושה פ"א [ב, קצט.] בזה"ל: "כל עז הוא יוצא מן היושר ומן הסדר בתוקף ובעזות".

(2101) לשונו בגבורות ה' פמ"ז [קפג.]: "דע, בכל מקום שאמרו 'אש של גיהנם' [תנחומא חיי שרה, ג], רצה לומר כי אשר שם מתדבקים הרשעים יוצא משווי המציאות, ולפיכך שם הוא דין הרשעים שיצאו מן השווי ומן היושר בעולם הזה, ולכך נדונים בגיהנם, שהוא יוצא מן השווי בחזקו. ולפיכך נקרא 'אש של גיהנם', כי האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי, מתנגד אל האדם. כי האדם יש לו מציאות שוה, לכך מתנגד אליו כח האש, היוצא מן השווי" [הובא למעלה פ"ב הערה 1551].

(2102) וצרף לכאן, שאף הקב"ה כאשר הוא מעניש רשעים הוא נקרא "אש", וכמו שכתב בנצח ישראל פס"א [תתקל:], וז"ל: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש, וזה תמצא בכל מקום. ולכך כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'" [הובא למעלה פ"ב הערה 538].

(2103) לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקפ.]: "וזה שאמר כאן 'ולא הביישן למד' [שם]. פירוש כי הביישן שהוא הפך העז, אי אפשר לו לקבל התורה, כי התורה נתנה לישראל בשביל שהם עזים, והתורה מתיחסת לישראל בשביל זה. ומפני שהוא ביישן, אין מקבל התורה, כי צריך שיהיה מתיחס המקבל אל מה שהוא מקבל. ובשביל שהתורה היא מתייחסת אל אש, אם האדם אינו מתייחס לזה, אין מקבל התורה". ובנתיב הבושה ר"פ ב [ב, רא.] כתב: "הפך מדת בושה הוא מדת העזות".

(2104) "בראת גן עדן בראת גיהנם, בראת צדיקים ובראת רשעים" [סוטה כב.], ופירש רש"י שם "בראת צדיקים - לנחול גן עדן. בראת רשעים - לירש גיהנם". הרי גן עדן הוא ההפך גיהנם, כפי שצדיקים הם הפך רשעים.

(2105) וזה ההפך לאש של גיהנם, וכפי שביאר. ואודות שבגן עדן נמצא השקט והשלוה, הרי כך ישראל קדושים מתפללים בתפילת יזכור "בגן עדן תהא מנוחתו". ובגבורות ה' פ"ע [שכג.] כתב: "הגן עדן, ששם המנוחה והעונג". ובח"א לב"ב עה. [ג, קח:] כתב: "בגן עדן, אשר שם הנחה והשקט והעונג". ובמדרש הנעלם [עה"פ (בראשית ב, טו) "ויניחהו בגן עדן"] אמרו "ויניחהו בגן עדן, כדי להיות לו מנוחה". ובמאמר העיקרים לרמח"ל איתא "הנה הוכנו מקומות לנשמות בצאתן מן הגוף; אחד לנוח בו אם זוכה עד זמן התחיה. ואחד ליצרף בו בעונשין אם עונות בה, שמונעין אותה ממנוחה. והנה מקום המנוחה נקרא גן עדן". ובילקו"ש ח"ב רמז תרנט אמרו "בשעה שהרשעים יוצאין מגיהנם ורואים את הצדיקים בשלוה בגן עדן, נפשן מתמעטה עליהן".

(2106) לאחר ציון 2053, ומובא בהערה הבאה.

(2107) לשונו למעלה [לאחר ציון 2053]: "כי המתבייש מתפעל מאחר מפני הבושה, ואם הוא מתפעל אינו בא לכלל שום פעולה", ושם הערה 2055.

(2108) ו"עדן" הוא מלשון [נחמיה ט, כה] "ויתעדנו בטובך הגדול", והוא כמו "ויתענגו" [רד"ק בספר השרשים שורש עדן].

(2109) לשונו בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 11]: "ועוד יש לך לדעת מדריגת המתבייש, שיש לו מדת הפשיטות, ממה שאמרו 'בושת פנים לגן עדן', וכמו שבארנו דבר זה במקומו, כי הבושה היא פשיטות אל האדם, הפך העז פנים... עיין אצל 'בושת פנים לגן עדן', ושם מבואר". ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רא:] כתב: "עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן. כי העז פנים שהוא יוצא מן השווי ומן היושר, ובשביל כך הוא עז, ראוי אל הגיהנם, שהוא יוצא מן השווי בתוקף שלו. ובושת פנים לגן עדן, כי בושת פנים הפך העז פנים; כמו שהעז פנים יש לו תוקף ועזות, ולכך ראוי לו הגיהנם ששם התוקף והכח לאבד הרשעים. כן בושת פנים הוא בעל הנחה, ולכך ראוי הוא אל גן עדן ששם ההנחה. וכבר בארנו זה במסכת אבות ענין עז פנים שהוא ראוי אל הגיהנם, ובושת פנים ראוי לגן עדן, עיין שם".

(2110) לשונו בגבורות ה' פ"ע [שכג.]: "ואמרו עוד כי גן עדן נברא קודם שנברא העולם [נדרים לט:]. כי גן עדן הוא הפשיטות... ששם המנוחה והעונג, ואין התנגדות כלל... והגיהנם שהוא הפך זה, שיש דין והתנגדות לנמצא... ולפיכך הפשיטות הגמור שאין בו הרכבה... גן עדן פשוט גמור, ואין שם התנגדות... ומפני שהשם יתברך גזר על הפשוטים בבריאתם קודם למורכבים, לכן אמר שגן עדן נברא תחלה" [ראה להלן הערה 2139].

(2111) אע"פ שציין זאת כמה פעמים למעלה [לאחר ציונים 2042, 2087], אך כאן בא לבאר את טעם הדבר, דמדוע עזות פנים היא מדה רצויה בעבודת ה', בעוד שהיא מחייבת את בעליה בגיהנם בשאר מילי. וכן להלן סוף משנה כב [לפני ציון 2420] כתב: "יהיה עז פנים בעבודתו יתברך, ויהיה בעל בושה בעניני העולם הזה".

(2112) כי הוא מתייחס לאש, וכמו שביאר למעלה מציון 2089 ואילך.

(2113) בזריזות בעבודת ה' [כמו שיבאר בסמוך].

(2114) "שהוא היושר והצדק" - שהזריזות בעבודת ה' היא היושר והצדק, ואין בה יציאה מן הסדר, לעומת העזות במילי דעלמא. ונראה ביאורו, כי בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז.] ביאר את התכלית שיש בדברי יהודה בן תימא, וז"ל: "ואמר 'לעשות רצון אביך שבשמים', לכך צריך האדם לעשות כמו אותן המשרתים שהם בשמים, שאין להם מונע גשמי מן עבודת השם יתברך. וכך יעשה האדם עצמו שיהיה גובר על טבעו החמרי

כאילו הוא בלתי גשמי כלל לעבודת אביו שבשמים, ולא יהיה לו מונע מטבעו החמרי. ודבר זה הוא עיקר ושורש בעבודת השם יתברך" [הובא למעלה הערה 2087]. והסבה לכך היא כן כפי שכתב בנצח ישראל פכ"ט [תקעט.] בביאור מאמרם [שבת לא.] "בשעה שמכניסין אדם לדין, אומרים לו; נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה וכו'", וז"ל: "פירוש זה, כי כאשר בא האדם אל עולם הנבדל הבלתי גשמי לדין, אז הדין על דבר זה אם היה נמשך אחר השכלי גם בעולם הזה הגשמי. כי העליונים הם פשוטים, ואין בהם גשמות. ולכך כאשר האדם נפרד מן העולם הגשמי להיות נכנס במחיצת הנבדלים, נותן הדין אם האדם בעולם שהיה בו נמשך אחר השכלי, ואז ראוי שיזכה לעולם הנבדל שבא לשם" [הובא למעלה הערה 1387]. הרי שמוטל על האדם להיות כמה שיותר שכלי בעודו בעולם הזה כדי שיזכה בדין. ולכך פשיטא שזריזות במצות היא "היושר והצדק", כי בזה מקיים את המוטל עליו, והוא להיות כמה שיותר רוחני בהאי עלמא.

(2115) דוגמה הפוכה לכך מצינו בדבריו למעלה פ"א מ"ה, שהביא שם את דברי חכמים [ב"מ נט.] "כל ההולך בעצת אשתו נופל בגיהנם... אמר ליה רב פפא לאביי, והא אמרי אינשי איתתך גוצא גחין ותלחוש לה. לא קשיא... הא במילי דשמיא והא במילי דעלמא", וכתב שם לבאר [רס.]: "מענין העולם הזה יש לו למשוך אחר עצת אשתו, כי לא יאמר בזה שהוא נמשך אחר ההעדר, כי העולם הזה שהוא גשמי, מדריגתו מדריגת האשה, שהיא בעלת חומר, ולפיכך מצד הזה אין לו נפילה בגיהנם. ואדרבה, יש לו ללכת אחר עצת אשתו בעסקי עולם הזה, שהם עסקים גשמיים, והאשה עיקר בזה. רק במילי דשמיא, שודאי אצל מילי דשמיא האיש צורה והאשה בעלת חומר, דבק בה ההעדר, ובזה שייך שהוא נמשך אחר ההעדר, ואם ילך אחר עצתה נופל בגיהנם, שיבא לידי העדר וחסרון". הרי אותה פעולה עצמה [ללכת בעצת אשתו] יכולה לחייב גיהנם במילי דשמיא, אך היא פעולה ראויה במילי דעלמא. וכן כאן לאידך גיסא; אותה פעולה עצמה [עזות] יכולה לחייב גיהנם במילי דעלמא, אך היא פעולה ראויה במילי דשמיא.

(2116) גירסתו במשנה היא "יהי רצון מלפניך... שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך", וכמבואר בהמשך דבריו. אך במשניות שלפנינו איתא "יהי רצון מלפניך... שתבנה עירך במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך". וראה במדור שנויי נוסחאות.

(2117) כן רמזו לקושי זה מפרשי המשנה [אברבנאל, רע"ב, ועוד]. ובפירוש הגר"א איתא "יהי רצון כו'. טעות סופר, וצריך לומר בסוף הפרק". ובתוספות רעק"א כאן כתב: "וראיתי בתשובת רד"ך ריש בית כד שכתב לפרש המשך מתניתין, משום דבלימוד צריך

שיהיה עז פנים, כדקתני [למעלה פ"ב מ"ה] 'ולא הביישן למד'. אבל לעתיד לבא תמלא הארץ דעה [ישעיה יא, ט], ולא נצטרך עזות אפילו בתורה. ולזה משום דקאמר תחלה 'עז פנים לגיהנם', ובתורה צריך עזות פנים, 'יהי רצון שתבנה עירך ותשיב עבודת בית המקדש במקומה', ואז יתבטל העזות מכל וכל".

(2118) נראה לבאר זאת, שאמרו חכמים [סנהדרין צז.] "דור שבן דוד בא בו העזות תרבה והיוקר יעוות והגפן יתן פריו והיין ביוקר וכו'", ובח"א שם [ג, רז.] כתב: "דוקא נקט 'העזות ירבה', כי מעוט העזות אינו קללה, כי כאשר יש עזי פנים מעטים באין ספק אין כל כך עזותם כל כך גדול, וכאשר אין העזות כ"כ גדול אין זה כ"כ רע, שהרי אמרו [ביצה כה:] ישראל הם עזים באומות. ואמרו 'הוי עז כנמר לעשות רצון אביך שבשמים', וכמה דברים שהעזות טוב, שהרי [למעלה פ"ב מ"ה] 'ולא הביישן למד'. אבל כאשר העזות ירבה... ואין דבר רע כמו זה כאשר ירבה עזי פנים, שנקרא זה קלקול ברבוי... ובכל אלו דברים הדור מקולקל". הרי שסיים שאצל בני דורו התקיים מאמרם "העזות תרבה", ואלו דבריו כאן.

(2119) לשון הגמרא שם: "שלשה עזין הן; ישראל באומות, כלב בחיות, תרנגול בעופות". והנה למעלה [לאחר ציון 2091] הביא גמרא זו, אך לא את המאמר הזה, אלא מאמרים סמוכים למאמר זה העוסקים ג"כ במדת העזות של ישראל. ואודות שישראל עזין, ראה למעלה פ"ב הערה 594, ובפרק זה הערה 2055.

(2120) מה שנקט דוקא "בזרע אברהם", אולי זהו משום שבמשנה הקודמת אמרו שתלמידיו של אברהם אבינו נוחלין עולם הבא, לעומת תלמידי בלעם שיורשין גיהנם, לכך מן התימה תהיה שגיהנם ישלוט בזרע אברהם, העומד כנגד בלעם הירש גיהנם. ועוד אמרו חכמים [עירובין יט.] "ההוא דמחייבי ההיא שעתא בגיהנם ואתי אברהם אבינו ומסיק להו ומקבל להו", הרי שאברהם אבינו הוא ההפך לגיהנם. וכן אמרו [ב"ב ס:] "מיום שפשטה מלכות הרשעה שגוזרת עלינו גזירות רעות וקשות... דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים, ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו", וממשמע מכך שזהו הפלא שלזרע אברהם לא תהיה נצחיות. וראה כאן ברע"ב שגם כן הזכיר "זרע אברהם".

(2121) "בתורה וקרבנות" [פירוש מהרז"ו שם].

(2122) משלי ד, כג "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלז:] כתב: "'הוא נותן לחם לכל בשר' [ברכת הזן], וזה נאמר על שהוא יתברך נותן ומשפיע קיום כל הנמצאים כאחד, וזה שאמר [תהלים קלו, כה] 'נותן לחם לכל

בשר'. כי הלחם סועד הלב ומחזקו. ולכך הקיום שנותן... לכל נקרא 'לחם', לפי שהוא סועד ומקיים הלב, שבו חיות האדם". ובספר חכם צבי סימן עו איתא: "מעשה אירע בימי הגאון מוהר"ל מפראג שלא נמצא לב בתרנגולת, ובאת השאלה לפני הגאון מהר"ל, והתיר את התרנגולת, באומרו שאי אפשר לשום בריה לחיות בלא לב אפילו רגע אחד, ובודאי אחר שחיטה נאבד, והוא היתר גמור" [הובא למעלה פ"ב הערה 1220]. ולמעלה במשנה ח [לפני ציון 1105] כתב: "בודאי חיותו של אדם בלב הוא".

(2123) "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלוקית" [לשון הפחד יצחק פסח מאמר טו, והובא למעלה הערה 1919]. וכוונתו כאן לנשמה, וכמו שכתב בנצח ישראל פל"ז [תרפו.] וז"ל: "וידוע כי הנשמה הנבדלת היא במוח", וכמבואר למעלה פ"ב הערה 1112.

(2124) כמו שכתב למעלה פ"ב מ"ט [תשיז:], וז"ל: "כי הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות... ועל ידו החיים בא לכלל האברים... כי הלב הוא המקור והשורש של בעל חי". ובגבורות ה' פס"ה [שג:] כתב: "כל האברים מקבלים החיות מן הלב, ולא תוכל לומר כי זה האבר מקבל חיות מאבר אחר, ואותו האבר מקבל החיות מן הלב, רק כל האברים מקבלים החיות מן הלב". ובבאר הגולה באר השביעי [שפז.] כתב: "כמו שבאדם פרטי אין החיות אל הרגל מצד עצמו, רק שמתפשט אליו החיות, ומקבל אותו מן הלב. כך כלל בני אדם נחשבים כמו איש אחד פרטי, ובני אדם שהם במדריגת שאר האברים, מקבלים החיות על ידי הלב, שעל ידו מקבלים החיות. ולפיכך צריך שיהיו כל האברים דביקים אל הלב, דהיינו שיהיה לבני אדם התחברות אל מי שהוא במדריגת הלב, ואז יקבלו החיות על ידי האדם הפרטי, שהוא כמו לב, אשר הלב מביא החיות אל שאר האברים". וראה למעלה הערה 1105. ובגבורות ה' פע"א [שכו.] כתב: "כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי, נקרא 'לבלוב', מלשון לב, כלומר שחוזר אליו חיותו שהיא בלב. וכמו שבאילן כאשר הוא מלבלב, שהוא חיותו של אילן, אז מחיותו מוציא כח לחוץ. וזהו ענין החיות, הוצאת הכח, כאשר תבין ממה שאמרו חכמים [נדרים סד:] מי שאין לו בנים, ואינו מוציא פירות, נחשב מת. מזה תראה כי כל חיות הוא מוציא כח לחוץ... כמו לב שיש בו חיות, אי אפשר שלא ימצא מכח חיותו שנותן שפע שלו לחוץ, והוא הוצאת פרי שנולד ממנו, שהרי כל חיות נמשך ממנו פרי" [הובא למעלה פ"ב הערה 1107]. ובזוה"ק [ח"ג רכא:] כתב: "שייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא" [הובא למעלה פ"ב הערה 1220]. וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רט:].

(2125) מוסיף כן כדי להקביל את הלב לבית המקדש, שגם ביהמ"ק נמצא באמצע העולם, וכמו שיבאר. ואודות שהלב הוא באמצע גוף האדם, כן כתב למעלה פ"ב מ"ט [תשיח:], וז"ל: "כי הלב הוא המקור והשורש של בעל חי. מורה על זה מה שהוא באמצע הגוף, כי כל דבר שהוא באמצע הוא שורש והתחלה אל הכל. ולפיכך הלב שהוא באמצע האדם, הוא שורש והתחלה אל האדם בכלל, דהיינו אל כל כחות האדם. ולפיכך כאשר הלב הוא טוב, נמצא הכל בטוב". ובנצח ישראל פ"ה [פה.] כתב: "ירושלים היא באמצע הארץ, דומה ללב אשר הוא באמצע הגוף". ובגו"א בראשית פ"ו אות לו כתב: "לעולם האמצעי יותר טוב לשמירה, כמו הלב שהוא נתון באמצע האדם לשמירה". ובח"א לשבת קיח: [א, נה:] כתב: "השבת בימים נחשב כמו הלב באדם... הלב באמצע האדם, והשבת היא באמצע הימים". וכן כתב בנצח ישראל פל"ז [תרפו.], גבורות ה' פע"א [שכה:], באר הגולה באר הרביעי [תכח:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], שם כג. [א, קכה:], ח"א לסוטה ד: [ב, ל.], וח"א לע"ז ג: [ד, כה. (הובא למעלה פ"ב הערה 1221)].

(2126) אמרו חכמים [שמו"ר יט, א] "כשאדם שמח הלב שמח תחילה... ולעת"ל מביא הקב"ה כל האיברים, ואינו מנחם תחלה אלא הלב". ובבאר הגולה באר השביעי [שפג:] כתב: "דע, כי האדם הוא מאברים רבים; מידים ורגלים, ושאר אברים, עד רמ"ח אברים. וכולם אין בהם חיות מצד עצמם, כי אם באבר אחד [הלב], אשר הוא יושב ראשונה במלכות [עפ"י אסתר א, יד], מקבל החיות תחלה, שהוא מוכן לזה. וכאשר האבר הראשון הזה, הוא הלב, בטל ממנו החיות, אז כל האברים בטלים, ואין להם עוד חיות". ובזוה"ק ח"ב קח. אמרו "כל שייפין דגופין מקבלין כלא, ולבא לא מקבלא אפילו כחוטא דנימא דשערא". ובתפארת ישראל פכ"א [שיג.] כתב: "הלב מקבל החיות למעלתו ולחשיבותו, והוא שולח החיות לכל האברים, ואין בכל אבר ואבר החיות בפני עצמו". ובגבורות ה' פע"א [שכו.] כתב: "אין באדם כל האברים בשוה במעלה. כי אבר כמו הלב הוא האבר הנכבד שבו החיות וממנו מקבלים שאר אברים חיות". ובח"א להוריות י. [ד, נח:] כתב: "הלב הוא מלך על כל האברים, משלח הפרנסה והחיות לכל האברים, ובשביל כך הלב משרת אל כל האברים ביחד".

(2127) תענית י. "תנו רבנן, ארץ ישראל נבראת תחילה, וכל העולם כולו נברא לבסוף... ארץ ישראל שותה מי גשמים, וכל העולם כולו מתמצית ["מה שנשאר בעבים אחר שתייתה" (רש"י שם)]... ארץ ישראל שותה תחילה, וכל העולם כולו לבסוף... משל לאדם שמגבל את הגבינה נוטל את האוכל, ומניח את הפסולת". ורש"י [דברים יא, יב] כתב "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה והלא כל הארצות הוא דורש... אלא כביכול אינו

דורש אלא אותה, ועל ידי אותה דרישה שדורשה, דורש את כל הארצות עמה". וכתב שם בגו"א [אות ו], וז"ל: "ענין זה מובן, שהארץ בלבד היה ראוי שתהיה נבראת, רק מפני שאי אפשר להיות הארץ בלבד, שאין ראוי לקבל קדושה הכל, לפיכך נבראו שאר הארצות עמה. ומפני כי אין בריאת שאר הארצות לעצמם, אלא שנבראו עמה, לפיכך כאשר דורש אותה, דורש שאר ארצות עמה, כמו שכל האברים תלוים בלב. וכן מדמין אותה חכמים ז"ל [תענית י.] לומר שכל העולם מתמצית ארץ ישראל שותה. והיינו כמו שהדם הטוב והמשובח ניזון בו הלב, ושאר דם, הוא דם התמצית, ניזון בו שאר האברים, כן הוא בארץ, שכל העולם מתפרנס מתמצית ארץ ישראל. וענין התמצית הזה הוא ידוע למבינים". ובח"א לכתובות קיא: [א, קסה.] כתב: "כי ארץ ישראל הוא כמו לב העולם, וכמו שבארנו זה אצל כל הארצות שותין מתמצית ארץ ישראל".

(2128) תנחומא קדושים אות י: "כשם שהטבור הזה נתון באמצע האיש, כך א"י נתונה באמצע העולם... וירושלים באמצעיתה של א"י, ובית המקדש באמצע ירושלים, וההיכל באמצע בית המקדש, והארון באמצע ההיכל, ואבן שתיה לפני הארון שממנה נשתת העולם". ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.] כתב: "וכאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם. ובחר אחר כך במקדש, שהוא באמצע ארץ ישראל. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה. כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי, בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש, מפני שבית המקדש הוא באמצע" [ראה למעלה פ"ב הערה 552, ופרק זה הערות 69, 594, 1241, 1609]. אמנם כאן מבאר זאת מצד שבית המקדש דומה ללב, וכשם שהלב באמצע גוף האדם, כך ביהמ"ק באמצע ארץ ישראל. וכן כתב בגבורות ה' פע"א [שכה:], וז"ל: "דומה בית המקדש אל הלב שהוא בכל בעלי חיים, שעל ידו מקבלים כל האברים חיותן. וכן בית המקדש הוא נותן חיים לכל העולם, ולפיכך בית המקדש באמצע הישוב, כמו שהלב הוא באמצע הגוף... שבית המקדש הוא כמו הלב... ולפיכך במה שנחשב בית המקדש כמו לב שיש בו חיות, אי אפשר שלא ימצא מכח חיותו שנותן שפע שלו לחוץ, והוא הוצאת פרי שנולד ממנו, שהרי כל חיות נמשך ממנו פרי. ולפיכך אמר [יומא לט:] בשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב. כי מאחר שבית המקדש דומה ללב העולם, אמר שנטע בו כל מיני מגדים, רצה לומר שמן בית המקדש נמשך כל מיני שפע".

(2129) לשונו בגבורות ה' ס"פ ח: "כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם, הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל, כך בכלל העולם, בית המקדש והתורה עיקר מציאות העולם. וכמו שהלב הוא באמצע האדם, וממנו מקבלים חיות ושפע כל האברים, כך בית המקדש באמצע העולם, ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. נמצא התורה ובית המקדש הם עיקר הנמצאים". ואודות שבית המקדש הוא "קדושת העולם הזה", כן כתב בנתיב התורה פי"ד [א, נח:], וז"ל: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי" [ראה להלן הערה 2151]. ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו.], וז"ל: "ובזה יתורץ שאלה גדולה מאוד, מאחר כי הוא יתברך ויתעלה 'אלקי עולם' נקרא, ואיך אפשר לומר כן, מאחר כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם, אם כן לא היה ראוי שיהיה שמו יתברך נקרא על העולם לומר 'אלקי עולם', כאשר בית המקדש חרב בעונינו" [הובא למעלה הערה 608].

(2130) המשך לשונו בגבורות ה' ס"פ ח: "ואלו שני דברים הם צמודים ביחד תמיד, כי בית המקדש הוא בארץ, והוא שלימות העולם הגשמי, והתורה היא שכלית. ולפיכך על אלו שני דברים אומרים תמיד 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', לומר שיתן חלקנו בדבר שנחשב מציאות דוקא, ולא בדברים בטלים". וראה להלן הערה 2138. ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעה.] כתב: "אלו שניהם [תפילה ותורה] הם הדביקות הגמור, וזה תבין ממה שאמרו 'יהי רצון שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', כי ביהמ"ק הוא לתפילה, וזכר אלו שניהם ביחד" [ראה להלן הערה 2154]. ובנצח ישראל פ"ט [רלט.] כתב: "כי כאשר היה חורבן ביהמ"ק היה בטול תלמוד תורה". ובנצח ישראל פכ"ג [תקד.] כתב: "אך בדור הזה אשר אנחנו בו, על מה יתאונן האדם; אם על חורבן בית קדשינו, או על בטול מחמד עינינו, הוא תורתינו, שהיתה לנו למשיבת נפש בגלתינו. ואלו שנים, תורת אלקינו ובית קדשינו, הוא תכלית הכל, כמו שאנו אומרים 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותן חלקנו בתורתך'. וענין אלו שני דברים שחיבר אותם ביחד הוא דבר מופלג ועמוק". וראה עוד בנצח ישראל פל"ב הערה 41 בביאור ההצמדה הגמורה שבין המקדש לתורה.

(2131) בכת"י כתב משפט זה כך: "ועל ידי בית המקדש שהוא קדוש מן העולם, ועל ידי התורה שמגיע במעלתה עד עולם העליון וכו'". ואודות שהתורה שייכת לעולם העליון,

כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תכט.], וז"ל: "ולפיכך כאשר רצה השם יתברך להשלים את ישראל... להם נתן התורה מן העולם העליון". וכן כתב בהרבה מקומות, וכגון בתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:] ביאר את ענינם של 'שנים מקרא ואחד תרגום', ובתוך דבריו כתב שם: "והוא כנגד ג' עולמות, כי התורה היא מהעולם העליון". ובנתיב התורה ספ"ב [א, יא:] כתב: "התורה היא הפקר לעולם... לפי שהתורה אינה מעולם הזה רק מעולם העליון". וכן כתב הרבה פעמים בספר זה; למעלה פ"ג סוף מ"ה [קנ:], שם מי"א [רס:], שם סוף משנה יד [שסו.]. וכן כתב להלן מכ"ב [ד"ה כי יש], ושם פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר הוי צנוע]. ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:] כתב לבאר את דברי הגמרא שם "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", וז"ל: "ולפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1640]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"נ [תשפח:], וז"ל: "התורה אינה ראויה לאדם מצד עצמו, כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם. ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', לשון נתינה, דבר שאינו מענין האדם". וכן הוא בתחילת דרוש על המצות [נ: (הובא למעלה פ"ג הערה 443)]. וראה להלן הערה 2354.

(2132) אודות שהתורה היא למעלה מן השמים, כן כתב למעלה פ"ג מ"ג [צו.]: "מפני שהתורה היא למעלה מן השמים, ואם השמים הם 'שמים לה" [תהלים קטו, טז], כל שכן וקל וחומר שהתורה היא לה'". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ה:] כתב: "התורה מדריגתה על השמים, וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש',

ודרשו ז"ל [שבת ל:] 'בכל עמלו שיעמול תחת השמש' אין לו יתרון, אבל בדבר שהוא על השמש יש לו יתרון, והיא התורה שהיא על השמש, שהוא עולם השלישי". וכן הוא בגבורות ה' פל"ד [קכט.]. ובתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "כי הדברים הטבעיים הם בארץ, והתורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון" [הובא למעלה פ"ג הערה 442]. וכן הוא בגבורות ה' פל"ד [קכט.].

(2133) לשונו בגבורות ה' ס"פ ח: "ומפני שאלו שניהם עיקר המציאות, כאשר הם עוסקים בשתים ינצלו מן האומות והגיהנם. כי האומות וגיהנם אינם מציאות. כי על האומות נאמר [ישעיה מ, יז] 'כל גוים תהו'. ומכל שכן הגיהנם שהוא ציה וחושך, ואין מציאות שם. לכך פרשו משתים, נופלים בשתים, וזה הפירוש ברור מאוד". ועוד אודות שגיהנם הוא העדר המציאות, כן מבואר למעלה הערות 1962, 1963, ושם מבואר ה"אבדון" של גיהנם. ואודות החושך של גיהנם, כן כתב בבאר הגולה באר השני [רה:], וז"ל: "גיהנם, שהוא כמו לילה, שהגיהנם חושך ואבדון". וכן נאמר [תהלים קז, י] "יושבי חושך וצלמות אסירי עני וברזל", ודרשו על כך בגמרא [עירובין יט.] שפסוק זה נאמר על גיהנום. וביבמות קט: אמרו "גיהנום דומה ללילה". ובויק"ר כז, א, אמרו שהגיהנום נקרא חושך. ואודות ההעדר שבחושך, כן יבאר בסמוך.

(2134) הולך לבאר שבית המקדש והתורה נקראים "אורו של עולם", מחמת שהם עיקר מציאות העולם. וזה יותר ממה שביאר עד כה, כי עד כה ביאר שבית המקדש והתורה הם עיקר העולם, כמו שלב ומוח הם עיקר האדם. אך מעתה יבאר שבית המקדש ותורה הם "עיקר מציאות העולם", וזה אף יותר מלב ומוח שבאדם, כי אע"פ שהם עיקר האדם, אין הם "עיקר מציאות האדם", שלא מצינו שהלב והמוח נקראים "אור". ובח"א לב"ב ד. [ג, נז:] סלל לו הדגשה אחרת בביאור שבית המקדש נקרא "אורו של עולם", וז"ל: "יש לך לדעת הטעם מה שנקרא ביהמ"ק אורו של עולם. והוא מבואר ממדרש חכמים שאמרו [ב"ר ג, ד] האורה מהיכן נברא... ממקום בהמ"ק נבראת האורה, שנאמר [יחזקאל מג, ב] 'והנה כבוד אלהי ישראל בא מדרך הקדים', ואין כבודו אלא ביהמ"ק... כי ביהמ"ק הוא נבדל מן הגשמי, וכל נבדל הוא מתייחס לאור, כי האור אינו גשמי כלל, ולפיכך ביהמ"ק אורו של עולם, ומשם התפשט האור בבריאה" [הובא למעלה הערה 476]. וכן כתב בנר מצוה [צד.]. אך כאן מבאר שביהמ"ק נקרא "אורו של עולם" מחמת שהוא עיקר מציאות העולם, כי האור הוא המציאות. וראה למעלה פ"ג הערה 1481.

(2135) לשון הגמרא שם "השתא מאי תקנתיה דההוא גברא [של הורדוס, שהרג את החכמים], אמר ליה, הוא כבה אורו של עולם, דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', ילך ויעסוק באורו של עולם, דכתיב [ישעיה ב, ב] 'ונהרו אליו כל הגוים'".

(2136) למעלה פ"ג מי"ד [שלח:], ושם כתב שביאר כן פעמים הרבה [יובא בהערה הבאה], וכן הוא למעלה פ"ג מט"ז [תטו:], וכן הזכיר כן בקצרה למעלה בפרק זה במשנה ד [לפני ציון 475] ולמעלה במשנה ה [לפני ציון 608].

(2137) לשונו למעלה פ"ג מי"ד [שלח:], וז"ל: "כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי אור. וכבר ביארנו, כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך אור, כי האור נותן מציאות לאחר, והחושך הפך זה, שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה... נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות... כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ולמעלה פ"ג מט"ז [תטז:] כתב: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור, כמו שהתבאר בפרק זה באריכות". ולמעלה במשנה ה [לפני ציון 608] כתב: "ויותר מזה, כי בית המקדש שהוא עיקר מציאות העולם, והוא נקרא 'אור העולם', כמו שאמרו ז"ל בפרק קמא דבבא בתרא [ד.] הוא כבה אורו של עולם, ילך ויעסוק באורו של עולם. וכבר התבאר כי האור הוא המציאות, והוא הפך ההפסד". וכן ביאר בהרבה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], ונצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [נ:], שם ר"פ לד [קכו:], שם פמ"א [קנה.], תפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], ועוד. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא

נותן מציאות לכל שאר דבר". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו'". ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "אין עוה"ז אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה' [פסחים ב:], כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר. לכן נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת בנך וגו'. אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עוה"ז, שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה, ועוה"ב שהוא המציאות דומה ליום [שם], שהוא אמיתות המציאות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], וח"א לנדה כד: [ד, קנו: (הובא למעלה פ"ג הערה 1488)]. הרי שהמציאות נקראת אור, והאור נקרא מציאות [הובא למעלה הערה 610]. ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "ללה", והוא משום שבלילה העדר האור.

(2138) "מפני כי בית המקדש קדושת העולם הזה, והתורה מתעלה עד למעלה... עד עולם העליון" [לשונו למעלה לפני ציון 2130]. ובנר מצוה [עד:] כתב: "כי התורה ובית המקדש הם שתי מדרגות זו על זו, כמו שאמרו בכל מקום שנים אלו יחד 'יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שיבנה בית המקדש במהרה בימינו*, ותן חלקינו בתורתך', כמו שהוא מבואר במקום אחר. ולכך היו [היוונים] מתנגדים אל המצות התורה ולבית המקדש בפרט". **ומה שכתב** כאן שהתורה היא מדריגה מעל מדריגת בית המקדש, לכאורה אין זה עולה בקנה אחד עם דבריו בגבורות ה' ס"פ נט [רסב:], שביאר שם את חמש עשרה המעלות הטובות למקום עלינו, וכיצד המעלות הן בגדר "מעלין בקודש". והנה שלש המעלות האחרונות הן; נתן לנו את התורה, הכניסנו לארץ ישראל, ובנה לנו את בית הבחירה. וכתב על כך שם בגבורות ה' בזה"ל: "ויותר מזה שנתן התורה הוא דבוק יותר. ויותר מזה שהכניסם לארץ ישראל, כי הארץ הזאת היא לחלקו של השם יתברך, וכמו שאמרו ז"ל [כתובות קי:] כל הדר בחוץ לארץ כאילו אין לו אלוה, וזהו הדבוק יותר. ויותר, שבנה להם בית הבחירה, והשם יתברך שוכן אתם לגמרי". ומכך משמע שנתינת ארץ ישראל ובנין בית המקדש עולים במעלתם אף על נתינת התורה. ושמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א לבאר, שבודאי שפסגת המעלה היא התורה, וזו אינה צריכה לפנים. ונתינת א"י ובנין בית המקדש הם מבטאים ביותר את מעלת התורה, שאין נתינת א"י ובנין ביהמ"ק חולקים מקום לעצמם, אלא הם הגלוי העמוק יותר של החבור

הקיים בנתינת התורה. וראיה לדבר, שהרי כתוצאה מנתינת התורה נצטוו ישראל לבנות משכן משום שהקב"ה אמר "נתתי לכם התורה, לפרוש הימנה איני יכול... אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש'" [שמו"ר לג, א]. הרי ש"אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם התורה... ודבר זה תמצא במדרש רבות בפרשת תרומה" [לשונו בנתיב התורה פ"ו (א, כח:)]. ודפח"ח. וזהו שכתב כאן "בית המקדש והתורה ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 103].

(2139) לשונו בגבורות ה' פ"ע [שכג.]: "ואמרו עוד [נדרים לט:] כי גן עדן נברא קודם שנברא העולם. כי גן עדן הוא הפשיטות מן דרום, כי דרום נקרא ימין בכל מקום, וצפון נקרא שמאל... והימין נקרא יד אחת, והיא ראשונה ואין בה שניות, ויד השמאלית נקראת יד שנית... ולפיכך הגן עדן ששם המנוחה והעונג, ואין התנגדות כלל, הוא כנגד צד דרום, שהיא אחת ואין בה שניות. והגיהנם שהוא הפך זה, שיש דין והתנגדות לנמצא, הוא נגד צד שמאל, ששם השניות" [ראה למעלה הערה 2110]. ובקהלת יעקב ערך גן [ב] כתב: "הגן עדן הוא בדרום מימין, והגיהנם בצפון משמאל. וזה שאמר [קהלת י, ב] 'לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו', לצד גיהנם. וזה שאמר [ירמיה א, יד] 'מצפון תפתח הרעה'".

(2140) אודות שהתורה מתייחסת לאמצע, כן כתב בח"א לזבחים קטז. [ד, עב.], וז"ל: "כי מתן תורה... אינו מתייחס לא מצד שמאל, ולא מצד ימין, רק מן האמצע, ומצד הזה אין מדריגה למעלה מזה". ולמעלה פ"א מ"ב [ר.] ביאר שהתורה מתייחסת ליעקב, ומדת יעקב היא האמצע, וכמבואר למעלה הערות 473, 689. וראה למעלה פ"ג הערה 683. ובגבורות ה' פ"ע [שכב.] כתב: "התורה שהיא דרך האמצעי והישר, שאין התורה נוטה מן הנקודה האמצעית הוא היושר, ולכך הוא מתיחס אל האמצעי. ועוד, כי כבר אמרנו לך למעלה כי האמצעי מתיחס לדבר הבלתי גשמי יותר, בעבור שהוא אמצעי ואינו נוטה לשום צד, ואין לך דבר בלתי גשמי רק התורה, שהיא שכלית". ואודות שבית המקדש מתייחס לאמצעי, הנה זה כבר התבאר כאן שבית המקדש הוא באמצע הארץ כמו שהלב נמצא באמצע גוף האדם. ובגבורות ה' פ"ס [רעא.] כתב: "האמצע הוא נבחר לקדושה, וסימן לזה ארבעה דגלים שהיו לארבע רוחות [במדבר ב, א-כה], ואוהל מועד, מחנה שכינה, באמצע [שם פסוק יז], דבר זה מורה לך כי הקדושה באמצע". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקב:] כתב: "דבר זה בארנו במקומות הרבה, כי האמצעי ראוי שהוא נבדל מן הגשם. שהגשם הוא שיש לו רחקים, ומפני כך הקצה שיש לו רוחק, מסוגל לגשם אשר הוא בעל רוחק. אבל האמצעי שאין לו רוחק, שהרי הוא עומד באמצע, ולפיכך

האמצעי מיוחד שהוא נבדל ביותר. כמו שתמצא פעמים הרבה בזה החבור. שלכך בית המקדש, שהוא אוהל קדושה, הוא באמצע העולם. וכמו שהחליטו רבותינו זכרונם לברכה המאמר בספרי בפרשת בהעלותך [במדבר ח, ב] מכאן שהאמצעי משובח" [הובא למעלה הערה 1611].

משנה כא

(2141) וסופו של אדם הוא "בן מאה כאילו מת ועבר ובטל מן העולם" [סוף משנתינו]. ומעתה יבאר מנין שענין האדם משתרע עד מאה. ולהלן סוף משנה כב [לפני ציון 2421] כתב: "ואחר כך הוסיף לומר 'בן חמש למקרא וכו', להודיע ענין האדם והמשך מציאותו ותכליתו עד סופו, והכל זה לבאר ענין האדם הפרטי הזה".

(2142) כפי שיוכיח ויבאר בסמוך [ובזה מבאר סמיכות משנתינו למשנה הקודמת, שדובר שם על בית המקדש].

(2143) לשונו בסוף משנתינו: "כי חיי האדם מגיעים עד מאה שנה, ולא יותר, וכן אמר הכתוב 'ואילו מאה שנה יחיה', הרי לך כי חיות האדם מגיע עד מאה שנה". והאופן לקיים מקרא זה עם המקרא של "ימי שנותינו שבעים שנה" הוא רק שנבאר שכאשר יש לאדם זכות מיוחדת חייו מגיעים עד מאה שנה. וראה להלן הערות 2166, 2202, 2268, 2279.

(2144) <>לפנינו לא נמצא כן בפרק חלק. וכן בגו"א דברים פ"ד אות כא [צב.] כתב: "וקאמר שם כיון שסרח הניח ידו עליו ומיעטו, והעמידו על מאה אמה, וכן איתא בפרק חלק, ודרשו מדכתיב [תהלים קלט, ה] 'ותשת עלי כפכה', 'כף' בגימטריא מאה. ובנוסחאות שלנו חסר זה בפרק אין דורשין [חגיגה יב.]". ופירושו שבחגיגה יב. אמרו "הניח הקב"ה ידו עליו ומיעטו", ולא הוסיפו לומר "והעמידו על מאה אמה". אך כך נמצא בעין יעקב לחגיגה שם, וכדרכו שמביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 536]. ובהערה בשולי העמוד בחגיגה יב. נכתב: "ובזה תבין מה שכתב הרשב"ם ב"ב עה. ד"ה כשתי קומות וכו', ויותר מבואר ברש"י סנהדרין ק. ד"ה קוממיות, עיין שם". ולשון הרשב"ם בב"ב שם הוא "כשתי קומות של אדם הראשון - שמיעטו עד ק' אמה במסכת חגיגה". ולשון רש"י בסנהדרין שם הוא "קוממיות - שתי קומות של אדם הראשון, כדאמרינן בחגיגה שמיעטו הקב"ה והעמידו על מאה אמה, שנאמר 'ותשת עלי כפך', 'כף' בגימטריא הכי הוי". וראה שם בגו"א שם בביאור המספר "מאה אמה", שמורה על ענין האלקי.

(2145) בפרק חלק מובא מאמר זה בשנוי שמות ולשון, וכן הוא בעין יעקב שם. אך בילקו"ש ויקרא סוף רמז תרעב מובא אות באות כדבריו כאן. ויש להבין, מדוע ההקבלה באדם להיכל הוא בשנים [מאה שנה לעומת מאה אמה גובה], דמהי השייכות בין אורך ימי האדם לגובה ההיכל. ואדה"ר גופא יוכיח, שהקבלתו להיכל היתה בקומתו [מאה אמה, וכפי שהביא כאן], ולא באורך ימיו, שהיה חי תשע מאות ושלשים שנה [בראשית ה, ה]. ויל"ע בזה [שמעתי להקשות מידידי הרה"ג ר' אשר חיים לוין שליט"א]. ונראה, כי כבר קבע שזמן ומקום הם שוים להדדי [תפארת ישראל ר"פ כו (ראה למעלה הערה 296)], לכך קומת אדם שוה לזמן האדם. וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [קפז.], וז"ל: "הרי העולם נברא בששה ימים, ובשביעי שהוא שבת קודש, הוא נבדל מן הששה ימים. ולפיכך ראוי שיהיה גם כן כמו זה שעור העולם, ששת אלפים פרסה, וסומכא דרקיע, שהוא נבדל מן העולם, אלף פרסה [פסחים צד.]. כי כבר התבאר, כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 32]. הרי שהגשם [ששת אלפים פרסה] נקבע על פי הזמן [ששה ימים], וכמו כן כאן הזמן [מאה שנה] נקבע על פי הגשם [מאה אמה]. וכן להלן [לפני ציון 2205] כתב שהואיל וקומת אדם היא יח טפחים, לכך האדם מגיע לכך בהיותו בן שמונה עשרה שנה.

(2146) דברים אלו מבוארים יותר בנצח ישראל פ"ד [סב:], וז"ל: "דע, כמו שיש חלופי נבראים הרבה בעולם, ובחר באדם לעבדו בפרט, והוא נבחר מכל אשר הוא על הארץ. כך המקומות מן העולם הם הרבה בעולם, ובחר במקום אחד מיוחד, הוא המקדש. וכמו שנתן הנשמה אל האדם, שהוא ניצוץ כבודו יתברך, כך הזריח השם יתברך במקדש את כבודו ואורו. ולפיכך היכל הקודש, שהוא מקודש אל ה', מתדמה לגמרי אל היכל האדם, אשר שם כבוד הנשמה... ויש בהיכל האדם ג' מחנות, ובכל אחד קדושה; הכח האחד הוא בכבד, ונקרא כח טבעי, וממנו כחות ידועות, כח הזן והמגדל והמוליד, ודבר זה ידוע למי שעיין בדברים אלו. מחנה שניה הוא בלב, כח מיוחד, וממנו כמה דברים, דהיינו נקימה ונטירה ושנאה וכמה דברים. מחנה שלישית היא במוח, וממנה המחשבה והזכרון והדעת. ואל זה נמשך צורת המקדש, שהיו גם כן בבית המקדש ג' מחנות; מחנה ישראל, מחנה לויה, מחנה שכינה". ובגבורות ה' פע"א [שכד.] כתב: "כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה" [הובא למעלה הערה 594].

(2147) לשונו למעלה במשנה ה [לאחר ציון 592]: "ופירוש אלו עשרה נסים שנעשו במקדש, ולמה נעשו נסים במקדש. יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש. אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים". וכן כתב בגו"א דברים פ"ג אות יח בביאור "'ההר הטוב הזה' זו ירושלים. 'והלבנון' זה בית המקדש" [רש"י דברים ג, כה], וז"ל: "נקרא ירושלים 'ההר הטוב', ובית המקדש 'לבנון', כי כמו שההר הוא נבדל בגבהותו ורוממתו משאר הארץ, כן ירושלים ניכר רוממותו בין שאר ישוב הארץ. ובית המקדש בתוכו מדמה ל'לבנון', שהוא מקום על הר מוציא אילנות, והאילנות הם נקראים 'לבנון', והם נבדלים מן הארץ לגמרי, כן בית המקדש הוא נבדל מן מקום הארץ בקדושתו, עד שהיה קודש קדשים. וזהו שדרשו ז"ל [יומא לט:] למה נקרא שמו 'לבנון', שהוא מלבין עונותיהם של ישראל. פירוש, כי מפני זה נקרא 'לבנון', על שהמקום הזה הוא נבדל בקדושתו ממקום הארץ, שהארץ היא חומרי ביותר, לכך בית המקדש מלבין עון ישראל. שהאדם שחטא, שנטה אחר יצר של חומרו, המקום הזה שהוא נבדל בקדושתו מן הארץ, שלכך נקרא 'לבנון' על שם שהוא נבדל מן הארץ החומרית ביותר, ולכך הוא מלבין עונותיהן, שכאשר יעבדו במקדש - שהוא קדוש אלקי - יסולק מהם החטא שהוא לאדם החומרי, ופירוש זה ברור". ובנצח ישראל פ"ה [קז:] כתב: "טעם שנקרא בית המקדש 'לבנון', וארץ ישראל נקרא 'הר', שנאמר [דברים ג, כה] '"ההר הטוב והלבנון', כי ההר מובדל מן הארץ בהתרוממות, כך ארץ ישראל מובדל מכל הארצות בהתרוממות. ומכל מקום אינו נבדל לגמרי, רק כמו ההר שאינו מובדל לגמרי, שהרי שם 'ארץ' עליו גם כן. אבל בית המקדש נקרא 'לבנון', כי לבנון הוא נבדל מן הארץ, שהרי זה לבנון, ואין שם ארץ עליו, רק הוא מחובר לארץ. כך בית המקדש, נבדל משאר חלקי הארץ בקדושתו להתרוממותו על כל הארץ, ואין שם 'ארץ' עליו, והוא נבדל ממנו, רק הוא עומד בארץ כמו הלבנון" [הובא למעלה הערה 597].

(2148) לשונו בתפארת ישראל ר"פ א [כט.]: "ומעתה האדם אשר הוא נבדל מכל שאר בעלי חיים מצד הנפש, שאין נפשו נפש בהמית, רק נפשו נפש שכלית, לא כמו שאר בעלי חיים הטבעיים, שאין נפשם רק טבעית... שההבדל המיוחד אשר בין האדם ושאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית" [הובא למעלה פ"ב הערה 524]. ובנצח

ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי".

(2149) צרף לכאן את דברי הנפש החיים הידועים [שער א, פרק ד], שכתב: "גם על זאת יחרד לב האדם, שהוא כולל בתבניתו כל הכחות והעולמות... שהן הקודש והמקדש העליון... א"כ בעת אשר יתור האדם לחשוב בלבבו מחשבה אשר לא טהורה בניאוף ר"ל, הרי הוא מכניס זונה סמל בקנאה בבית קודש הקדשים העליון" [הובא למעלה פ"ג הערה 1409]. ואע"פ ששם משוה את האדם לביהמ"ק העליון, מ"מ חזינן שהאדם שקול לביהמ"ק, וכאשר האדם יורד ממדריגתו, הרי בזה הוא מוריד את המקדש ממדריגתו.

(2150) לשונו למעלה פ"ג מי"ז [תלה:]: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים, ודבר זה נקרא 'דעת', דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם... ומפני כי הדעת בו יודע אמתת הדבר כאשר הוא, אמרו בפרק חמישי דברכות [לג.] גדולה דעת שנתנה בין שתי אותיות השם, שנאמר [ש"א ב, ג] 'כי אל דעות ה". כלומר, שראוי הדעת שיהיה ניתן בין שני השמות, כי הדעת בו יודע אמתת הדבר, והשם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו, ולפיכך נתן הדעת בין השמות 'אל דעות ה"... והרב רבינו יצחק בר ששת זכרונו לברכה כתב בתשובותיו כי פירוש 'דעת' המושכלות הראשונות... אבל לפרש הדעת 'מושכלות הראשונות', דבר זה אין נראה בשום אופן... ועוד, בפרק חמישי דברכות 'כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו' [ואם 'דעה' היא מושכלות ראשונות, במה היא דומה לבנין בית המקדש]". ובתפארת ישראל פ"י [קסב.] כתב: "הדעת הוא יותר עוד במדרגה [מהחכמה], שהדעת הוא מופשט לגמרי יותר מן החכמה. ולכן אמרו במסכת ברכות 'גדולה דעת שנתנה בין ב' אותיות השם, שנאמר 'כי אל דעות ה". ורצו בזה כי מי שיש בו מדרגת הדעת, הוא שיש לו דבקות לגמרי אל השם יתברך, ודבר זה ידוע למי שיודע ההפרש שיש בין החכמה והדעת". ובנתיב התורה פי"ד [א, נז:] כתב: "כי הדעת והתבונה הוא נבדל אלקי לגמרי... ע"י דעת ותבונה הדבוק בו יתברך לגמרי פה אל פה, ושני דברים שנושקים פה אל פה זה הדבוק הגמור. ומזה תדע כי הדעת והתבונה הוא יותר עליון מן החכמה, כי דבר זה הוא שכל נבדל לגמרי, לא כמו החכמה שאין זה שכל נבדל לגמרי, ובזה השכל אין חבור פה אל פה אל השם יתברך. וכן תקנו חכמים בברכות 'אתה חונן לאדם דעת', כי במה שהוא אדם בעל גוף, לכך הדעת שהוא השכל הנבדל, [ניתן] אליו דרך חנינה, כמו מי שנותן מתנה לאחד דרך חנינה, אף שהוא אינו ראוי מצד עצמו רק דרך חנינה... מה שהדעת נתנה

בין שתי אותיות השם, כבר בארנו כי בעל הדעה דבק לגמרי בו יתברך, ולפיכך נתנה הדעת בין שני שמות... ואם היה הדעה נתנה רק עם שם אחד, אף כי היה מורה זה גם כן דביקות הדעת בו יתברך, אבל אין זה דביקות גמור, רק מצד מה יש לה דביקות הדעת בו יתברך. אבל כאשר הדעת נתנה בין שתי שמות, נמצא כי מצד הדעת לגמרי הדביקות בו יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערות 1980, 1988]. ובנצח ישראל ס"פ ה [קמב.] כתב: "סוד זה רמזו חכמים באמונתם במסכת סוכה [מב:], כל קטן שאין בו דעת אין מרחיקין מצואה שלו, שנאמר [קהלת א, יח] 'יוסיף דעת יוסיף מכאוב'. והדבר הזה, כי מציאות ההפכים אחד, וכאשר נמצא אחד, נמצא השני שהוא כנגדו. ולכך במציאות הדעת, שהדעת הוא שכל נבדל מן האדם במעלה, ימצא הפך זה, הוא הצואה שנבדל מן האדם לפחיתות".

(2151) בנתיב התורה פ"ט [א, מ.], ושם פי"ד [א, נח:]. וז"ל שם בפ"ט: "כל זה מפני שיש באדם השכל, שהוא נבדל מן הגוף, לכך יש לו דביקות עם השם יתברך. כמו שיש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך. ולכך דעה נתנה בין שתי אותיות השם [ראה הערה קודמת], שזה מורה על הדביקות הגמור שיש לו בו יתברך". וז"ל שם בפי"ד: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת... כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי. וכך כאשר יש דעת באדם, מתעלה האדם ממדריגה הגשמית אל המדריגה הנבדלת... שעל ידי הדעת יצא האדם ממדריגה גשמית אל מדריגה האלקית" [הובא למעלה הערה 2129]. וכן רמז לדברים אלו בקצרה בנצח ישראל פ"ד [סג.].

(2152) תנא דמשנתינו.

(2153) פירוש - הואיל ויש לאדם את ה"בכח" להיות דומה לבית המקדש, לכך שומה עליו להוציא כח זה אל הפעל, עד שיהיה "כמו בית המקדש הגמור". ואודות שמוטל על האדם להוציא לפעל את הבכח הרוחני שלו, כן ביאר בתפארת ישראל פ"ג, והקדיש לכך את הפרק כולו. ובתוך דבריו כתב שם [סג.]: "כי אחר שהאדם שלמותו בכח, צריך שיהיה כל עמלו ופעלו בדבר שהוא שלמותו האחרון אשר נברא בשבילו", ושם הערה 47. **וככל הדברים** האלו כתב הנפש החיים שער א פרק ד בהגה"ה, וז"ל: "זאת הרי כי ודאי עיקר ענין הקדש והמקדש ושריית שכינתו יתברך הוא האדם, שאם יתקדש עצמו כראוי בקיום המצות כולן... אז הוא עצמו המקדש ממש, ובתוכו ה' יתברך שמו... וכמאמרם ז"ל [שמות כה, ח] 'ושכנתי בתוכם', 'בתוכו' לא נאמר, אלא 'בתוכם'. וזה שאמרו רז"ל [כתובות ה.] גדולים מעשי צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ, דאילו

במעשה שמים וארץ כתיב [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים', ואילו במעשה צדיקים כתיב [שמות טו, יז] 'מקדש ה' כוננו ידיך'. פתחו במעשי צדיקים, וסיימו ראייתם ממקדש. כי כן באמת שהצדיקים על ידי מעשיהם הרצויים לפניו יתברך, הן הם מקדש ה' ממש". ושם מאריך בזה טובא.

(2154) לכך יוכל להנצל מגיהנם של עז פנים באמצעות קדושת האדם, כפי שבית המקדש מצילו, וכמבואר למעלה בסוף המשנה הקודמת. אמנם יש להעיר, כי כאן מבאר ש"יבנה בית המקדש" אינו מתקיים בזמן החורבן אלא באמצעות קדושת האדם. אך בנתיב היסורין פ"א [ב, קעה.] כתב: "אלו שניהם [תפילה ותורה] הם הדביקות הגמור, וזה תבין ממה שאמרו 'יהי רצון שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', כי ביהמ"ק הוא לתפילה, וזכר אלו שניהם ביחד" [הובא למעלה הערה 2130]. ומפשטות מכך שמע שמעלת בית המקדש דמשנתינו נמצאת כיום בבחינה מסויימת בתפילה. ויל"ע בזה.

(2155) בסוף הפרק, שמסכם שם את משניות הפרק. ואמרו חכמים [שבת לג.] "בעון שפיכות דמים בית המקדש חרב", ובח"א שם [א, כה.] כתב לבאר: "דבר זה פרשנו במקומות הרבה, כי בית המקדש דומה לאדם, שכשם שבית המקדש נבדל מכל העולם, כך האדם נבדל מכל הנבראים התחתונים. והדבר הזה רמזו במדרש [ב"ר יד, ח] במה שאמרו כי האדם נברא ממקום המזבח, כמו שפירש רש"י ז"ל בפירוש החומש [בראשית ב, ז]. ולכך אמרו בעון שפיכת דמים בית המקדש חרב, כי האדם הוא בית המקדש ג"כ, והוא משכן השכינה ג"כ כמו בית המקדש. וזה אמרם [ר"ה יח:] ללמדך ששקולה מיתת הצדיקים כשריפת בית אלקינו וכו'. וכל אלו הדברים טעם אחד להם". וכן אמרו [גיטין נז.] "בא וראה כמה גדולה כחה של בושה, שהרי סייע הקב"ה את בר קמצא [שנתבייש בסעודה] והחריב את ביתו ושרף את היכלו". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נו.] כתב: "פירוש, בדבר זה רמזו כי אין דבר שהוא גורם לפעול בעולם כמו הבושה. כי עם גודל מעלת בהמ"ק, שהוא בית קדוש אלקי על הכל, גרמה חטא של הבושה [לחורבנו]. שהבושה הוא בטול צלם האלקי, עד שהחטא בזה גרם לבטל ביהמ"ק האלקי. כי אלו שני דברים דומים שוים לגמרי, שכך אמרו במדרש [שו"ט מזמור קלט] שני דברים נבראו בשתי ידיו, בית המקדש... והאדם נברא בשתי ידיו גם כן... ולכך הבושה שהוא לאדם שנברא בצלם אלקים היה גורם לבטל ביהמ"ק, כי שניהם ענין אחד למי שמבין דבר חכמה עליונה".

(2156) לשונו בח"א לסוטה כב. [ב, סג:]: "תורה שבכתב אין טעם לו, ולא כן התורה שבעל פה, שכל אשר אמרו חכמים הכל בטעם ובשכל" [הובא למעלה פ"ד הערה 1087]. וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [קפז.], וז"ל: "והרי מבואר כי לא לחנם אמרו השעור כן". ובנר מצוה [קח:] כתב: "יש לפרש הטעם שצריך להדליק בשיעור הזה". **ויש להעיר**, שלגבי "בן שלש עשרה למצות" כתב הרא"ש שזו הלכה למשה מסיני, והרי זה בכלל מה שאמרו [סוכה ה:] 'שעורים הלכה למשה מסיני', ואין הטעמים מהכתובים [ראה נדה מה:] אלא אסמכתות בעלמא. וזה לשון הרא"ש בתשובותיו כלל טז סימן א: "וששאלת, מאין לנו דבן י"ג שנה ויום אחד הוא בר עונשין, אבל פחות מכן לא. דע, כי הלכה למשה מסיני הוא, והוא בכלל שיעורין חציצין ומחיצין, שהן הלכה למשה מסיני; דשיעור וקצבה לכל דבר נתן למשה בעל פה. וכן ההיא דבת שלש ביאתה ביאה, פחות מכן לא. וכן בן ט' ביאתו ביאה, ולא פחות. וכן סריס, שהוא קטן עד כ' שנה, הוא אז גדול אם נולדו בו סימני סריס, ואם לא נולדו בו סימני סריס, הוא קטן עד ל"ו שנה. כל אלו הלכה למשה מסיני הן" [וכן כתב רש"י כאן בהסברו השני, ומהרי"ל סימן נא]. ומדוע כתב כאן שיש צורך למצוא הטעם לשיעורי המשנה [ובהמשך יתן טעמים לכל שיעורי המשנה, וגם ל"בן שלש עשרה למצות"], הרי דבר שהוא הלכה למשה מסיני אין צריך ליתן בו טעם [רש"י גיטין יד. ד"ה כהלכתא]. ואף שאפשר לומר שבמקום שנוכל לתת בה טעם וסברא נותנים [שדה חמד כללים מערכה ה כלל לד], וכמו שמצינו שנתנו טעם להלכה למשה מסיני שדם מן המת מטמא ברביעית לפי שרביעית תחילת דמו של קטן [תוספתא כלים פ"א], מ"מ עדיין אין לומר על הלכה למשה מסיני "ובלא טעם לא אמרו אלו הדברים", כי בודאי שאין הטעם לעיכובא. ובעל כרחך מוכח מזה שאין דעת המהר"ל כרא"ש, ואין שיעורים אלו מכלל הלכה למשה מסיני. וכן מוכח גם להלן, כמבואר בהערה 2193.

(2157) כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בח"א לסוטה מד. [ב, פא:] כתב: "מקרא, משנה, תלמוד. מקרא הוא התחלת הבנת המצוה כאשר היא באה מן השם יתברך, ולא באה בהתחלה כל מצוה ומצוה בבירור אצל האדם, כי דברי השם יתברך רחוקים מן האדם, לכך בירור המצוה בשלימותה לא נרמז בתורה. כי נזכר בתורה עשיית סוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה, כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה עד שיובן ענין המצוה על בוריה. ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה בשלימות. ולכך הם ג' חלקים, שאין זה כזה, ונקראים מקרא משנה תלמוד". ובח"א לע"ז יט. [ד, מט.] כתב: "פירוש ענין זה מקרא ומשנה

ותלמוד. כי המקרא היא התורה בעצמה, כמו מצות סוכה שכתוב בתורה. אבל שלימות המצות, כמו שהוא על איזה דבר יפול שם סוכה, דבר זה ענין בפני עצמו, וזה נקרא משנה, שהוא ידיעת הדבר כמו שהוא. וגמרא הוא התאמתות הדבר, למה הוא כך, ומניין לומר כך, וכל התאמתות הדבר נקרא 'תלמוד', והוא עיקר השכלה" [המשך דבריו מובא להלן הערה 2181]. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.] כתב: "כי תחילה צריך שיקנה האדם המקרא, שהוא השורש והוא ההתחלה, ואחר כך המשנה. כי התורה שבכתב הוא כמו שורש האילן, ועדיין לא יצא אל הפעל שיקנה על ידי זה איכות המצוה ומהותה. ולכן סדרו אחר כך המשנה, ובזה יוכל לעמוד על איכות המצוה ומהותה, לעמוד על טעמי הדברים הנזכרים במשנה... ודבר זה דומה לאילן, שהוא נטוע על פלגי מים, אשר שורש יסודו עומד בארץ. ואחר כך מתחיל האילן לצאת אל הפעל, ומוציא ענפים... וכך התורה היא שורש שממנה מסתעף הכל. אבל התורה אין יכול להבנות ממנה ללמוד איכות ומהות המצוה איך יעשה אותה, עד שיבא אל המשנה, אשר המשנה היא ללמוד ממנה איכות המצוה ומהותה. אבל ללמוד מן המשנה כל החלוקים אשר שייכים למצוה, שהם חלוקים דקים, זה אינו, כי אם על ידי הלמוד, שמכח הטעמים יש ללמוד חלוקים הרבה... המשנה לא פרשה הדברים כלם בביאור ובפירוש גמור" [ראה להלן הערה 2177]. וראה דרשת לשבת הגדול [רכח.], ובדרוש על התורה [מד. (הובא למעלה בהקדמה הערה 150)]. ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד:] כתב: "ועוד יש לך לדעת אלו ג' דברים מקרא משנה תלמוד, לפי שהמקרא הוא הנבואה הרחוקה ממדריגת האדם, לכך בודאי העוסק במקרא אינו מדה, שהמקרא הוא מצד הנבואה, ואינו גדר האדם במה שהוא אדם שכלי. והעוסק במשנה מדה ואינו מדה, כי המשנה הוא ציור בלבד אשר בו יודע הדבר בלבד כאשר הוא. אבל התלמוד הוא התאמתות הדבר למה הוא כך, ולא בענין אחר, וזהו בירור השכל לגמרי. והנה ג' דברים מחולקים שאין זה כזה; האחד הוא ידיעת מה בלבד, השני ידיעת הדבר בגדרו והבדלו המיוחד לו, הג' התאמתות הדבר למה הוא כך".

(2158) מה שמדגיש שטעם הדבר "אינו במשנה כלל", יוסבר על פי דבריו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסט:], וז"ל: "המשנה היא ללמוד ממנה איכות המצוה ומהותה. אבל ללמוד מן המשנה כל החלוקים אשר שייכים למצוה, שהם חלוקים דקים, זה אינו, כי אם על ידי הלמוד... ומפני כך המשנה לא פרשה הדברים כלם בביאור ובפירוש גמור. ובודאי היו יכולין לפרש גם כן המשנה בביאור ובפירוש גמור, רק מפני כי בענין זה צריך לפרש המשנה". ופירושו, שהמשנה נכתבה באופן התואם למהותה, והואיל ונתבאר שמהות המשנה היא לקבוע ציור המצוה, לכך אין המשנה המקום הראוי שיבואו בו הטעמים

הנמצאים בגמרא. ולמעלה פ"ד מי"ד [רנה:] כתב: "כי התלמוד אינו כמו המשנה, לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי, רק ששונה הדין לפי מה שהוא. והתלמוד הוא בורר הטעם להבין הדבר בשכל ובחכמה" [ראה למעלה הערה 1511]. ובבאר הגולה באר הששי [שכד:] כתב: "אין למדין הלכה מפי משנה [רש"י סנהדרין ק: ד"ה רבא], הטעם כי לא נתברר במשנה על ידי קושיות ותרוצים, כמו שנתבארה ההלכה שבגמרא, כי הגמרא בירור המשנה". ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה ונתחדש עוד] כתב: "אותן שמורים הלכה מתוך משנתם אין שמים לבם על התלמוד, והוא עיקר התורה. ומפני זה מבלי עולם הן [סוטה כב.], שמסלקין התלמוד מן העולם. ולא בשביל זה נשנית המשנה לפסוק הלכה מתוך המשנה, רק נשנית כדי לפרש טעם המשנה בתלמוד, ולפסוק הלכה מתוך התלמוד, לא מתוך המשנה". ובח"א לב"מ לג. [ג, כא.] כתב: "אם אנו מפרשים טעם המשנה, דבר זה הוא עצמו התלמוד... כי המשנה הוא הדין כמו שהוא, והתלמוד הוא מפרש טעם הדבר" [הובא למעלה פ"ד הערה 1082].

(2159) אודות חכמה בינה ודעת, ראה דבריו למעלה פ"ג מי"ז [תלד.], שכתב: "פירוש אלו ג' דברים, החכמה והבינה והדעת; החכמה כמשמעו, אשר הוא חכם ומשכיל בדברים אשר הם בעולם. והבינה הוא מעלה יתירה מזאת, שהוא מבין דבר מתוך דבר, וכדאיתא בספרי [דברים א, יג] זו היא ששאל אריוס את רבי יוסי, מה בין חכמים לנבונים; חכם דומה לשולחני עשיר, כאשר מביאין לו דינרין לראות, אז הוא רואה. וכשאין מביאין לו לראות, יושב ותוהה. נבון דומה לשולחני תגר, כשמביאין לו לראות, רואה. כשאין מביאין לו, הוא מחזיר ומביא משלו, עד כאן. הרי לך כי יש הפרש בין חכם והנבון; כי החכם הוא בעל סברא, שעומד על הדבר שהוא לפניו. והנבון הוא כמו המפולפל, שמוציא דבר מתוך דבר. ולפיכך הוא מדמה אותו לתגר, אף על גב שאין לו, מביא ממקום אחר. וכך הוא הנבון, מוציא הדברים ממקום אחר. אבל הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים. ודבר זה נקרא 'דעת', דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם. אבל החכמה אינו רק השגה, מה שמשיג נקרא 'חכמה', אף כי אינו משיג הדבר מצד אמתתו ובהבדל שלו", ושם מאריך בזה יותר. וראה למעלה פ"א מ"א [קמג:], פ"ב מ"ז [תרכה:], נתיב התורה פי"ד [א, נז:], וגבורות ה' פנ"ב [רכח.].

(2160) לשונו בח"א לע"ז יט: [ד, מט:]: "החכמה היא כנגד מקרא, שאין זה רק התחלת חכמה". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמז:] כתב: "מקרא היא התורה שהיא החכמה

העליונה האלקית, שהיא מן השם יתברך לגמרי". ורש"י [שמות לא, ג] כתב: "חכמה - מה שאדם שומע מאחרים ולמד" [הובא למעלה פ"ג הערה 1957]. וראה להלן הערה 2180.

(2161) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתע:]: "התורה היא חכמה, והמשנה הוא הדעת. שבמשנה הוא יודע להבחין בין דבר לדבר, ודבר זה נקרא 'דעת' כאשר יבדיל בין דבר לדבר". ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד:] כתב: "המשנה היא הדעת, שעל ידיה מבדיל בין דבר, ומבין כל דבר בגדרו אשר מיוחד בו... וזהו המשנה שיודע להבדיל חלוקי הדברים, ונותן הבדל בין דבר לדבר". ובח"א לע"ז יט: [ד, מט:] כתב: "דעת הוא כנגד המשנה, שיודע הדבר כמו שהוא, וזהו נקרא ידיעה".

(2162) לשונו למעלה פ"ג מי"ז [תלז:]: "כי הדעת הוא שמבדיל בין דבר לדבר, שיודע אמתת הדברים בהבדל שלהם, וכמו שאמרו ז"ל [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] שקבעו הבדלה בחונן הדעת, שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר, שתדע מזה כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר. ולפיכך אמר [משלי ג, כ] 'בדעתו תהומות נבקעו', כי הבקיעה הוא הבדלה, ויאמר כי בכח הדעת שלו היה מבדיל התהום". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתע:] כתב: "דבר זה נקרא 'דעת', כאשר יבדיל בין דבר לדבר. ולכך קבעו ההבדלה בחונן הדעת, והתבונה הוא הלימוד, שמוציא ומבין דבר מתוך דבר". וכן הזכיר ראיה זו מהבדלה בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיד.], ח"א לקידושין ל. [ב, קלד:], וח"א לשבועות יח: [ד, טו.]. ובפחד יצחק פורים, ענין כז, כתב: "עיקר סגולתה של הדעת הוא בכח ההתדבקות וההתקשרות הגנוז בתוכה ["והאדם ידע" (בראשית ד, א)]. ואדם שאינו יודע להפריד את עצמו מענין שאינו שייך לו, בעל כרחו שאינו יודע להתקשר עם הענין השייך לו. והוא הדין לאידך גיסא; אם אנו רואים אדם שיש בכחו להתאחד ולהתייחד עם ענין השייך אליו, מן ההכרח הוא שאדם זה יש בו כח של הפרשה, והוא יודע להתבדל מן הענין שאינו שייך אליו. וזהו שאמרו 'אם אין דעת הבדלה מנין'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1973].

(2163) לשונו בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח:]: "יש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה', מלשון 'בן', כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "מושכלות שניות מה שידע דבר, ומוציא דבר מתוך דבר, וזה נקרא 'נבון'. כמו שאמרו [סנהדרין צג:] איזה נבון, המבין דבר מתוך דבר, והם המושכלות השניות". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.] כתב: "כי העוסק בתורה, שהוא מתרומם ומתעלה מעלה מן העולם הזה, זוכה לבינה, שזה עוד מעלה יתירה ממה שאמר שזוכה לתורה. כי בינה הוא שמבין דבר מתוך דבר, לא השגת התורה

מה שהוא לפניו בלבד, רק אף הבינה". וכן הוא בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.]. ובדרוש על התורה [יח.] כתב: "כי החכמה מובנה פשוט, שמשיג הדבר בשלמות עם כל מה שיצטרף אליו. והתבונה הוא המבין ומוליד דבר מתוך דבר, כידוע שזהו ענין הנבון, שמוציא דבר מתוך דבר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1959, ולהלן הערה 2247].

(2164) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתע:]: "התבונה הוא הלימוד, שמוציא ומבין דבר מתוך דבר". ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד:] כתב: "התלמוד הוא נגד הבינה, שהוא מוציא דבר מדבר ומחייב דבר מדבר, ונותן טעם הדבר". ובח"א לע"ז יט: [ד, מט:] כתב: "בינה כנגד התלמוד, שהיא בינה יתירה להבין הדבר".

(2165) כמו שאמרו במשנה "בן עשרים לרדוף, בן שלשים לכח, בן ארבעים לבינה, בן חמשים לעצה וכו'". ובסמוך יבאר מדוע בתחילת המשנה [מקרא משנה ותלמוד] הוי כל חמש שנים מדריגה בפני עצמה.

(2166) כפי שכתב למעלה [לפני ציון 2143]: "אף על גב ש'ימי שנותינו שבעים שנה', מצד הזכות מגיע עד מאה". וראה להלן הערות 2202, 2268.

(2167) כך יש שנוי מדריגה בין אדם שהוא בן עשרים לאדם שהוא בן שלשים, שכשם שיש שנוי בין המספרים, כך יש שנוי בין המדרגות.

(2168) מעין מה שכתב למעלה פ"ג מי"ג [שז.], וז"ל: "לכך כאשר מגיע לעשרה, העשרה הם כמו אחד, שהרי אתה מונה 'שלשים' 'ארבעים' 'חמשים', כמו שאתה מונה 'שלש' 'ארבע' 'חמשה'. שתראה מזה כי הפרטים מגיעים עד ט', והעשירי מקשר ומאחד אותם כמו הנקודה בעיגול". לכך כל עשרה הם יחידה אחת, כפי שכל מספר הוא אחד. והסימן לכך הוא שהמספר לא משתנה ["עשרים וחמשה או עשרים ושבעה אין לו שנוי מן עשרים" (לשונו כאן)], וכפי שכתב כאן. ובגו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.] כתב: "כי היו"ד יש לה חבור... אל מספר עשרות, שהרי תמנה 'עשר' 'עשרים' 'שלשים'". ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה 'עשרה' 'עשרים' 'שלשים' 'ארבעים' ו'חמשים', כמו שאתה מונה 'אחד' 'שנים' 'שלשה' 'ארבעה'". ובדרשת שבת הגדול [קצח.] כתב: "עשרה הם כמו אחד לגמרי... כמו אחד שאתה מונה 'אחד' 'שנים' 'שלשה' 'ארבעה', כך אתה מונה 'עשרה' 'עשרים', והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים. וכן 'שלשים' כמו שלשה, ו'ארבעים' כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר, כי עשרה הם כמו אחד" [הובא למעלה פ"ג הערה 1340]. וראה הערה הבאה.

(2169) דוגמה לדבר; נאמר בתורה [בראשית כז, ב] "ויאמר הנה נא זקנתי לא ידעתי יום מותי". ופירש רש"י שם "לא ידעתי יום מותי - אמר רבי יהושע בן קרחה, אם מגיע אדם לפרק אבותיו, ידאג חמש שנים לפני כן וחמש לאחר כן. ויצחק היה בן קכ"ג, אמר שמא לפרק אמי אני מגיע, והיא בת קכ"ז, מתה והריני בן ה' שנים סמוך לפרקה. לפיכך 'לא ידעתי יום מותי', שמא לפרק אמא, שמא לפרק אבא". וכתב שם הגו"א אות ב בזה"ל: "חמש שנים וכו'. פירוש לפי דעתי, שכל עשר שנים האדם משתנה. וראיה לזה שמצאנו 'בן עשר שנים למשנה, בן עשרים לרדוף, בן ל' לכח, בן ארבעים לבינה כו", הרי שנות האדם משתנים מעשר לעשר. אבל כל עשר שנים הם כמו זמן אחד ושעה אחת. ובאותן עשר שנים שהיתה מיתה, ידאג. דהיינו חמשה לפני מיתת אבותיו, וחמשה לאחריה, דכל אלו עשר שנים הם זמן אחד ושעה אחת".

(2170) איוב יא, יב "ועיר פרא אדם יוולד", ופירש רש"י שם "אדם אשר היה כעיר פרא... בלא דעת". ולמעלה פ"ג מי"ג [רפה:] כתב: "כי האדם הזה אינו כמו שאר הנבראים, כי שאר הנבראים אין לאחד קנין יותר ממה שנברא בעת בריאתו. אבל האדם נברא חסר, כי 'עיר פרא אדם יולד', ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם... אשר האדם קונה... השכל והחכמה. כי נברא האדם בלא דעת, ויקנה הדעת". ובהמשך שם [שיא.] כתב: "האדם בעל חומר ואינו שכלי, שהרי נולד האדם בלא שכל", ושם הערות 1237, 1365. והרי לקטן אין דעת [גיטין כב:].

(2171) מדרש תנחומא קדושים, אות יד: "'ונטעתם וערלתם' [ויקרא יט, כג], הכתוב מדבר בתינוק 'שלש שנים יהיה לכם ערלים' [שם], שאינו יכול להשיח ולא לדבר, 'ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש' [שם פסוק כד], שאביו מקדישו לתורה... 'ובשנה החמישית תאכלו את פריו' [שם פסוק כה], משעה שהוא מתחייב לקרות בתורה. מכאן ואילך 'להוסיף לכם תבואתו' [שם]. מכאן שנו רבותינו 'בן חמש שנים למקרא בן עשר שנים למשנה". והובא כאן ברע"ב ובמאירי. והחסיד יעב"ץ כתב כאן: "כי אין יתרון לאדם על הבהמה, זולתי במה שיזכור, והוא 'בן חמש למקרא'. כי עד הנה אין לו יתרון על הבעלי חיים".

(2172) על פי שבת פט: "אם אתה סובל את כולם, מוטב, ואם לאו פלגא עלי ופלגא עליך".

(2173) כי מחצה נחשב כמו רוב, וכמו שכתב בדרוש על התורה [כה.], וז"ל: "כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים שאין זה בחירה, כי

החצי הוא כמו ההכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב אל ההכל" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 133, ולמעלה הערה 1972]. וראה הערה הבאה.

(2174) צריך ביאור, מדוע כתב ש"עבר רוב עשרה", ולא שעבר חצי עשרה. דאמנם חצי נחשב כמו רוב [כמבואר בהערה הקודמת], אך מ"מ מהו הצורך להדגיש זאת כאן, ומדוע שינה לשונו מ"פלגא" ל"רוב". ואולי הוקשה לו, שהואיל ו"האדם נולד בלא שכל לגמרי" [לשונו למעלה], וכל עשר שנים האדם משתנה, אם נבאר שחמש שנים עומדות בדיוק על קו החצי, תיקשי לך איך אפשר להתחיל ללמדו מקרא, הרי הוא עדיין לא יצא מחזקה דמעיקרא של "בלא שכל לגמרי". ועל כך מיישב שהואיל וחמש שנים הן "רוב עשרה", א"כ יש בזה נטיה מסויימת לכיון השכל שיש לאדם בהיותו בן עשר שנים ויציאה מהעדר השכל, ולכך בעזרת רבו אפשר מיד להתחיל ללמדו מקרא בהיותו בן חמש שנים.

(2175) מבאר טעם שני מדוע אין צורך להמתין עשר שנים למקרא משנה ותלמוד. ועד כה ביאר שהרב נוטל על עצמו פלגא. ומעתה יבאר שהמקרא מועיל למשנה, והמשנה מועילה לתלמוד.

(2176) פירוש - אין קשר בין רדיפה כח ובינה, ולכך אין אחד מהם נעזר מחברו שלפניו, אלא כל אחד מהם הוא התחלה חדשה לגמרי, ולכך יש להמתין עשר שנים מהתחלה להתחלה.

(2177) כפי שכתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכג:], וז"ל: "כי הראשונים אשר היה בערך אלינו כערך גלגל העליון לגרגר החרדל, הם הלכו נתיבות יושר להדריך את תלמידיהם בנתיבות אמת, עד שיגיעו אל מה שראוי. ועתה בדור הפחות הזה, עניותא בתר עניותא אזלא, סרו מן הדרך הישר, מיד שיבא הנער להשקיד בתורה עד שיזקין, הם נוהגים כמו אדם הסכל אשר יראה אומן אחד בונה חומה חופר יסוד עמוק לחומה עד שיהיה קיום לחומה, והסכל חושב כי דבר זה מעשה הבל, כי למה יחפור מתחת לארץ, ואין צריך לו רק יעמיד החומה על קרקע שוה, ואין צריך ליסוד החומה, וגורם בזה שהחומה קודם שתבנה ראשון ראשון מתרוסס, וכך בארצות אלו. כאשר היה בדורות הראשנים נתנו גבולים ועתים לחנך נער על פי דרכו, בן חמש למקרא בן עשר למשנה בן ט"ו לתלמוד, והכל כדי לתת לנער משא כאשר יוכל שאת לפי טבעו. ומה שהוא לפי טבעו מקבל הנער, כמו שסדר השם יתברך אוכל לילד חלב אמו, שהוא דבר מקובל אליו, ולא סדר לו מן המזונות אשר אינם לפי ערכו. והמזונות לפי שהם ערכו מקבל אותם, מגדל את

גופו לפי טבעו. ואחר כך מקבל מזונות יותר לפי טבעו, עד אשר גדלו. וכך סדרו והגבילו חכמים את הנער לפי טבעו, בן ה' למקרא. ודבר זה יקבל הנער לפי טבעו, ויגדל את שכלו גם כן. ומה שלמד קבל אותו קבל חזק עד שיגדל יותר. ואז יתחיל המשנה, דבר שהוא לפי ערכו. וכבר התחיל ליסד הבית בלמדו במקרא עיקרי הדינים על דרך הבנה מה, והוא לו יסוד למשנה. וכאשר כלה מלאכת הקודש במשנה, שהיא היסוד הגדול ועמוד ברזל לכל התורה, כאשר יקרב למלאכת הקודש, התלמוד, אז יוכל לבנות מגדל ראשו בשמים, לא יפול צרור ארצה, והכל על היסוד הקיים, הוא המשנה שהיא לו יסוד מוסד. ואחר כך אם יקרב ידו לקרב לישא וליתן במלחמתה של תורה, אז ידיו רב לו, מלא מכל כלי מלחמתה של תורה, והם לו כחצים ביד הגבור, קולע אל השערה ולא יחטיא, לא יסורו ממנו בשכבו ובקומו". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתסט.], והשוה זאת לשורש האילן [מקרא] שמוציא ענפים [משנה] ולבסוף מוציא אף ענפים קטנים ופירות [תלמוד], והובא למעלה הערה 2157.

(2178) "כסדר" כאשר נעשו ברציפות זה אחר זה. ולפי זה "בן חמש עשרה לתלמוד" הוא רק אם קיים קודם לכן "בן עשר למשנה", וזה ג"כ הוא רק אם קיים קודם לכן "בן חמש למקרא".

(2179) זה הסבר שלישי לכך שסגי בחמש שנים ממקרא למשנה וממשנה לתלמוד.

(2180) פירוש - אע"פ שהמקרא הוא כנגד חכמה, וכמבואר למעלה הערה 2160.

(2181) נקודה זו מבוארת יותר בח"א לע"ז יט: [ד, מט:], וז"ל: "בינה כנגד התלמוד, שהיא בינה יתירה להבין הדבר. ותחלה נתן השם יתברך באדם החכמה, ואחר כך הדעת, ואחר כך הבינה. ולכך אמרו 'בן ה' למקרא ובן עשר למשנה ובן ט"ו לתלמוד'. ואף על גב כי 'בן ארבעים לבינה', היינו שהוא מבין לגמרי, אבל התחלת הבינה הוא בן ט"ו, והתחלת הדעת הוא בן עשר, והתחלת החכמה בן ה', וכמו שבארנו במקומו".

(2182) "השאר" - "בן עשרים לרדוף, בן שלשים לכח, בן ארבעים לבינה וכו'".

(2183) לשון הגמרא שם: "אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת ["מלמד תינוקות היה" (רש"י שם)], בציר מבר שית לא תקביל, בר שית קביל וספי ליה כתורא... הא למקרא" ["הלעיטהו תורה כשור שאתה מלעיטו ואובסו מאכל" (רש"י שם)]. וקשה, הרי במשנתינו אמרינן שכבר מבן חמש יש ללמדו מקרא, ואילו בגמרא אמרו רק מבר שית. וכן הקשו התוספות שם [ד"ה וספי] ובב"ב כא. [ד"ה בבציר], והר"ן בב"ב שם.

(2184) כפי שפירש רש"י בב"ב כא. "האכילהו והשקהו תורה בעל כרחו, כשור שנותנין עליו עול על צווארו".

(2185) מעין זה תירצו בתוספות כתובות נ. [ד"ה וספי], וז"ל: "והא דתנן במסכת אבות 'בן חמש שנים למקרא', היינו לגלגל, ולא למיספי ליה". וכן בשיטה מקובצת שם כתב: "יש לשאול, דהכא אמרינן 'בר שית למקרא', ובאבות אמרו 'בן חמש למקרא'. ואומר מורי הרב נרו שנוכל לתרץ... דבן חמש מכניסין אותו מעט מעט, אבל מבר שית כופין אותו ומלעיטין אותו בעל כרחו, כמו שמלעיטין את השור... תלמידי הרב רבי יונה ז"ל".

(2186) זהו משיביא שתי שערות, וכמו שמפרש. ורש"י [נזיר כט:] כתב: "'איש' הוי מבן י"ג שנה ולא בפחות, שלא מצינו בכל התורה שיהא קרוי 'איש' בפחות מבן י"ג, אבל בבן י"ג מצינו שקראו הכתוב 'איש', כדכתיב [בראשית לד, כה] 'ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי איש חרבו', וגמירי שמעון ולוי בההיא שעתא בני י"ג שנה. הוו והרוצה לחשוב יצא ויחשוב". וכן הוא ברש"י במשנתינו.

(2187) לשונו בתפארת ישראל פ"ו [קו:]: "אבל מדברי חכמים נראה שאין לומר כי המצות שנתן השם יתברך בשביל המקבל, שהוא האדם, רק הם גזירות מצד השם יתברך הגוזר על עמו גזירות כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. אף כי האמת כי ימשך מזה, מצד שהוא מקיים הגזירה שגזר עליו, הטוב וההצלחה שאין אחריה הצלחה. מכל מקום אין התחלת הגזירה שנתנה לטוב אל המקבל... רק הוא יתברך צוה עלינו כמלך הגוזר, רק שהגזירה הזאת היא לטוב לנו לחיותנו כיום הזה אם נקיים המצות, ולא שתחלת הגזירה הוא לטוב לנו... ודבר זה מוסכם בגמרא בכמה מקומות והוא עיקר שורש גדול בגמרא עליו נבנו כמה הלכות, שאמרו במקומות הרבה 'מצות התורה לאו ליהנות נתנו', אלא בשביל גזירות נתנו. ולפיכך אמרו [ר"ה כח.] המודר הנאה מן השופר מותר לתקוע בו. והמודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו, והמודר הנאה מן המעין טובל בו טבילת מצוה [שם], וכהנה רבות בגמרא. והטעם בכולם מפני שמצות התורה לא נתנו ליהנות רק לעול על האדם... כי כל הדברים הם בגזירת הדין, ולא מצד הרחמים" [הובא למעלה פ"ב הערה 81]. ובנתיב האמונה פ"ב [א, סוף רט.] כתב: "תורה שהיא לשון הוראה, מה שהמלך גוזר ומורה לעם מה שיעשו ומה שלא יעשו". וכן בבאר הגולה באר השלישי [רעד.] כתב: "כשבא ליתן תורה לישראל, בא לגזור גזירות כמו מלך שבא לגזור גזירות על עמו". ושם באר השביעי [תטו:]. ורש"י [מגילה כה.] כתב על המצות ש"אינן אלא גזירת מלך להטיל עלינו עולו, ולהודיע שאנחנו עבדיו ושומרי מצותיו" [הובא למעלה פ"ג הערה 382]. וכן הוא להלן בסוף הספר. ובתפארת ישראל פכ"ו [שצו.] כתב: "כי התורה כל דבר שבה הוא טוב בעצמו, כי נאמר [שמות כ, יב] 'כבד את אביך ואת אמך', ודבר זה הוא בודאי טוב מאד. ומכל מקום אל תחשוב כי דבר זה מה שנאמר בתורה

'כבד' הוא טוב ואינו מחויב בעצמו, כמו מי שעושה לאחר דבר שהוא טובה, אבל אינו מחויב. דבר זה אינו, אבל מצות התורה אינם כך, שהטוב שהוא בתורה, כל דבר מחויב לגמרי. כי 'לא תגנוב' [שמות כ, טו], הדבר הוא טוב שלא יקח את של אחר, והוא דבר מחויב ומוכרח להיות".

(2188) "כי 'כאיש גבורתו' [שופטים ח, כא], ומקבל הגזירה שהוא בכח ובגבורה" [לשונו בהמשך]. נמצא שיש בזה שלשה שלבים; (א) המצות הן חיוב על האדם, כי הן גזירות ציווים ואזהרות. (ב) המצות צריכות להתקבל אצל האדם באופן של חיוב, כפי שהן המצות עצמן. (ג) רק מי שהוא "איש" הוא בר הכי לקבל על עצמו גזירות וחיובים, אך מי שאינו איש, אלא קטן, אין בידו לקבל מצוות כפי מה שהן. דוגמה לדבר; נאמר [שמות יט, ד] "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל", ופירש רש"י שם "לבית יעקב - אלו הנשים, תאמר להם בלשון רכה. ותגיד לבני ישראל - עונשין ודקדוקין, פירש לזכרים דברים הקשין כגידין". וכתב שם בגו"א אות ו [נט:] בזה"ל: "ומה שדקדק לומר גבי אנשים לשון קושי, ואצל נשים לשון רכה, וכן לנשים תחלה ואחר כך לאנשים, מפני שבא ליתן להם את התורה כדרך סדר ראוי, כדי שיהיה הכל כסדר ראוי כשיקבלו התורה. כי הנשים קלים להתפתות תחלה [רש"י בראשית ג, טו], כמו שעשה הנחש [ש]דיבר אל האשה קודם [רש"י שם], כי היא בקל מתפתה תחילה, לכך נשים תחלה. והנשים יותר מקבלים דברי רצוי ופתוי ממה שמקבלים מכח גזום, לפי שהם נבהלים מכח גזום. אבל האנשים מקבלים יותר מכח גזום מן דברים רכים, לכך לאנשים בלשון קשה".

(2189) כן כתב האגרות משה יורה דעה חלק ג סימו עו [עמוד שכד], וז"ל : "בדבר הצלחה בחינוך הבנים ליכא כלל בדבר איך להתנהג, שתלוי לפי מדות הבן והבת שחנן אותם השם יתברך. שיש שטוב לילך בתקיפות, ויש שיותר טוב לילך ברכות ובנעימות. וברוב הפעמים בנעימות ורכות הוא יותר טוב, עיין ברש"י בפירוש החומש פרשת יתרו [שמות יט, ד] בנשים, וכל שכן בילדים אף זכרים, כי אז מה שאומרים להילד הוא מקבל בשמחה". אמנם אמרו חכמים [ב"ב כא.] "כי מחית לינוקא לא תימחי אלא בערקתא דמסנא", ופירש רש"י שם "ברצועות של מנעלים, כלומר מכה קלה שלא יוזק". והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ב ה"ב כתב: "מכניסין את התינוקות להתלמד כבן שש כבן שבע... ומכה אותן המלמד להטיל עליהם אימה, ואינו מכה אותם מכת אויב מכת אכזרי, לפיכך לא יכה אותם בשוטים ולא במקלות, אלא ברצועה קטנה". הרי שיש להטיל עליהם אימה. וכן אמרו [כתובות נ.] "יהא אדם מתגלגל עם בנו עד יב שנה, מכאן ואילך יורד עמו לחייו", אע"פ שהוא עדיין קטן. ובילקו"ש [ח"א רמז תתל] איתא:

"פנים של אימה למקרא, פנים בינוניות למשנה, פנים שוחקות לתלמוד, פנים מסבירות לאגדה". ובפסיקתא דרב כהנא [יב, כה] אמרו: "פנים זועמות למקרא, כשאדם מלמד את בנו תורה צריך ללמדו באימה. פנים בינונית למשנה, פנים מסבירות לתלמוד, פנים שוחקות לאגדה". וכיצד לימוד ב"פנים זועמות" יחשב ל"לשון רכה". והשל"ה [שער האותיות אות דרך ארץ (יד)] כתב בזה"ל: "עיקר ויסוד גדול גידול בנים, התורה אמרה [דברים יא, יט] 'ולמדתם את בניכם', כי זהו התכלית של פריה ורביה להיות לו בנים ובני בנים עד עולם עוסקים בתורה ובמצות. וידוע כי אדם 'עיר פרא יוולד' [איוב יא, יב], ו'יצר לב האדם רע מנעוריו' [בראשית ח, כא], על כן צריך להרגילו ולחנכו במדות טובות וישרות... ואמר הפסוק [משלי כב, ו] 'חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנו'. האב והאם לא ימנעו המוסר תכף מימי נערותו, ולהוסיף תמיד דבר יום ביומו כפי אשר יוכל שאת לפי הבנתו. ולא ימנע ממנו שבט מוסר, כמו שנאמר [משלי יג, כד] 'חושך שבטו שונא בנו ואוהבו שחרו מוסר'... ויוכיחו תמיד בכל יום ויום, הוכח יוכיח אפילו מאה פעמים דבר יום ביומו, לא ינוח ולא ישקוט". וכן ראה במהרש"א ח"א לסנהדרין סוף עא., וצ"ע.

(2190) פירוש - יש חיוב מדרבנן להרגיל את הקטן במצוות שיתחייב בהן בגדלותו [יומא פב., סוכה ב:], כדי שיהא מחונך ורגיל למצוות [רש"י סוכה שם], וכענין שנאמר [משלי כב, ו] "חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה" [ריטב"א סוכה שם]. שאף על פי שקטן אינו בר חיוב במצוות, יש לו לקיים אותן מדין חינוך. והחיי אדם [כלל סו, א] כתב שחיוב חינוך הוא מצות עשה מדברי קבלה, מהכתוב "חנוך לנער וגו'". והמשך חכמה [בראשית יח, יט] כתב שמקורו בתורה מהכתוב באברהם [שם] "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' וגו'". וכן כתוב במצות הקהל [דברים לא, יג] "ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו וגו'", ופירש הרמב"ן [שם] שעל ידי שהטף ישמעו וישאלו, האבות ירגילום ויחנכו אותם. וכן פירש [רמב"ן דברים ו, ז] את הכתוב [ויקרא ג, יז] "חוקת עולם לדרתיכם", מכאן שמצווים אנו שידעו בנינו המצוות, ואיך ידעו אותם אם לא נלמדם [ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך חנוך].

(2191) לשון הרמב"ם בהלכות אישות פ"ב ה"י: "הבן משיולד עד שיהיה בן שלש עשרה שנה נקרא 'קטן'... הביא שתי שערות למטה במקומות הידועות לשיער, והוא מבן שלש עשרה שנה ויום אחד ומעלה, נקרא 'גדול' ונקרא 'איש'". ואמרו חכמים [נדה נב:] "שתי שערות שאמרו אפילו אחת על הכף ואחת על הביצים. תניא נמי הכי, שתי שערות שאמרו, אפילו אחת בגבה ואחת בכריסה, אחת על גבי קשרי אצבעותיה של יד, ואחת

על גבי קשרי אצבעותיה של רגל". וכתבו ראשונים שבגב ובכרס שניהם במקום הערוה. אבל לא גב ממש וכרס ממש, ושם אין השערות מועילות כלום [רמב"ן ורשב"א שם], אלא שדברו חכמיים בלשון נקיה ואמרו גב וכרס [שו"ת הרשב"א ח"ה סימן ע].

(2192) מביא פסוק זה כדי להורות שני דברים; (א) שם "איש" תלוי בגבורה, והיא המדה הנדרשת לקבלת גזירות הניתנות בכח ובגבורה. (ב) שם "איש" תלוי במקום ערוה, שכך אמרו חכמים [ב"מ פד.] "אמרה להו ההיא מטרוניתא בניכם אינם שלכם... אמרו לה 'כי כאיש גבורתו' ["אבר תשמיש" (רש"י שם)]".

(2193) הנה ידועים דברי החת"ס [יורה דעה סימנים קפד, שיז] שקטנים של עכו"ם מחוייבים בשבע מצות בני נח, וכלשונו שם בסימן קפד: "וכבר עוררני חכם אחד לפי מה שכתב הרא"ש בתשובה [כלל טז, ס"ק א, והובא למעלה הערה 2156] דבן י"ג לגדלות הוא ככל השיעורין הלכה למשה מסיני, ולפי מה שכתב הרמב"ם פ"ט ממלכים הלכה י לא נאמרו השיעורים לבן נח, א"כ ממילא אין דין גדלות וקטנות לבן נח". ושם בסימן שיז כתב: "הנה זה לי איזה שנים נשאלתי מרב אחד אמה שכתב הרמב"ם פ"י מהלכות מלכים הלכה ב' וז"ל 'ולעולם אין עונשים מהן לא קטן ולא חרש ולא שוטה לפי שאין בני מצות', עד כאן לשונו. והוקשה לו הא לעיל [שם] בפ"ט הלכה י כתב שלא נתנו השיעורים אלא לישראל לבד... וכבר כתב הרא"ש בתשובה דזמן גדלות לבת י"ב ולבן י"ג שנה והבאת שערות ושיעורן הכל בכלל שעורין שנאמרו הלכה למשה מסיני. וכיון שאין שיעורין לבן נח, מ"מ יפטר הקטן. והשבתי דודאי אין שום סברה לענוש לתינוק בן יומו, והרי אנוס פטור גם בב"נ... אלא קטן שהגיע לפלגות ראובן גדולי חקרי לב ואפ"ה בישראל הלכה למשה מסיני שאין מעשיו כלום עד שיביא ב' שערות אחר שנותיו... ואמנם בן נח דלא ניתנה להם שיעורים, כל ששכלו שלם כראוי". ולפי מה שהשריש כאן המהר"ל שאין קטן בר אזהרה וציווי, כיצד ניתן לומר שקטני עכו"ם מחוייבים בשבע מצות ב"נ [שמעתי להקשות מפני בני האברך כמדרשו ר' משה יונה שליט"א]. וזו לכאורה ראיה נוספת שאין המהר"ל מסכים לרא"ש, ואין הוא סובר ששיעור של "בן שלש עשרה למצות" הוא הלל"מ. וכן נתבאר למעלה הערה 2156.

(2194) "שהדבר הזה נראה לעינים שגידול האדם הוא עד שמונה עשרה" [לשונו בסמוך]. וכן כתב להלן: "הגוף הוא בשלימות גידול שלו, וזה כאשר הוא בן שמונה עשר". אמנם בנתיב הפרישות ס"פ ב [ב, קיז.] כתב: "כי האדם כל זמן שקומתו הולך וגדל, דהיינו עד כ' שנה, כי מן כ' שנה ואילך אינו גדל עוד". ולא יקשה משם על דבריו כאן, כי להלן [הערה 2227] הובאו דבריו מהכת"י, שכתב שם "כי אע"ג שאכתי בני אדם

הם בשלימות קומתם כאשר הם י"ח, ולפיכך טוב הוא שישא בן י"ח, מכל מקום יש בני אדם שמגדילין עד כ'... שיש מעט שמגדילין עד כ'". הרי רובא גדלים עד בן יח שנה, אך מיעוטא עושים כן עד בן כ' שנה.

(2195) כפי שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רנא.], וז"ל: "דבר זה מדרגה יותר נוספת מה שיש לאדם זווג, והוא השלמתו, עד שהוא אדם לגמרי. שכך אמרו כל ישראל שאין לו אשה אינו אדם... כי אין האדם ישראלי נחשב אדם שלם בלא אשה", ושם הערה 101. ובתפארת ישראל פל"ו [תקכח.] כתב: "'לא תנאף' [שמות כ, יג]... הוא חוטא בדבר שהוא השלמת האדם... כי האשה היא 'עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], והרי היא השלמת האדם. וכמו שדבור 'לא תרצח' [שם] הוא מאבד עצם האדם... כך 'לא תנאף' מאבד דבר שהוא השלמת האדם... ולפיכך 'לא תנאף' אחר 'לא תרצח'. ודבר ידוע כי הנקבה היא הנכנסת בגדר האדם, דכתיב 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'. הרי כי הזכר והנקבה ביחד נקרא 'אדם', וכמו שאמרו ז"ל בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] כל ישראל שאין לו אשה לא נקרא אדם, שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'... ומעתה ראוי שיהיה 'לא תנאף' אחר 'לא תרצח', כי העובר על 'לא תרצח' הוא חוטא בעצם האדם ומעלתו, הוא צלם אלקים. והחוטא בדבור 'לא תנאף' הוא חוטא במדרגת דבר שהוא השלמת האדם, נכנס בגדר האדם". ובגבורות ה' פס"ח [שיד:] כתב: "כי אין הזכר אדם בלא נקבה, ושניהם ביחד הם האדם". ובח"א לב"ב עד: [ג, קו.] כתב לבאר את מאמרם שם "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם", וז"ל: "אמנם מה שאמר [שם] 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראו', באור זה כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם, מצד אשר [קהלת ד, ט] 'טובים השנים מן האחד'. כי מה שחסר בזה, גילה בזה. כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'. ודבר זה נמשך בכל התחתונים מצד כי טוב שנים מן אחד. ונמצא כי לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם. לא מצד שהנקבה היא עזרו לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד, או שיהיה להם תולדות, אך כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון. ולא זה בלבד שהחשיבות והמעלה הוא כאשר יתחברו ביחד כמו חבור זכר ונקבה, רק אף שכל אחד בפני עצמו גם כן הוא יותר חשוב כאשר נמצא זוג אליו, כי כאשר נמצא האחד בלבד הוא חלק בלבד, וכאשר נמצא זיוג אליו, והזוג הוא דבר שלם, הרי כל אחד מהם חלק הכל, ודבר זה יותר במעלה מאשר הוא חלק בלבד ואינו חלק הכל, שכל חלק הוא חסר.

נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה, וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ומפני]. וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 158 [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 177, ופ"ד הערוה 231]. ובגו"א בראשית פל"ו אות ג כתב: "כי האיש הנושא אשה כל אחד נקרא מתחילה חצי אדם, כי זכר בלא נקיבה פלג גופא מיקרי, ועתה גוף שלם בריה חדשה". וכן הוא בח"א ליבמות סג: [א, קלט.], ובח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.]. ובזוה"ק ח"ג פג: אמרו "בר נש בלא אתתא פלג גופא", וראה הערה הבאה.

(2196) כי רק לאחר שהושלמה המדריגה הראשונה ניתן להוסיף עליה את המדריגה השניה, אך כל עוד שיש חסרון במדריגה הראשונה, אזי אי אפשר למדריגה השניה לחול. וכן למעלה פ"א מי"ז [ת:] כתב: "ואמר [שם] 'לא המדרש עיקר אלא המעשה'... כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה". ובנר מצוה [צה.] כתב: "לא הוקם בארץ [המשכן] עד אחד בניסן [שמות מ, ב], כי אין התחתונים ראוים לקבל האור הזה, הוא אור בית המקדש, רק כאשר העולם בשלימות, והוא בחודש ניסן, שאז העולם בשלימות, ואז הוקם המשכן בארץ, להיות השלמה אחרונה אל העולם", ושם הערה 137. ובהמשך שם [קב:] כתב: "כאשר הושלם העולם, קבל העולם צורה אלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם מקבל הנשמה האלקית... וכך העולם כאשר הושלם, וזה היה ביום השבת, שבו הושלם העולם, ואז היה מקבל הצורה". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפד.] כתב: "אין חבור וקבלה לזאת המעלה העליונה לתורה, כי אם על ידי שלמות קודם לו, והוא הכנה לקבל שלימות התורה... תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם, כי אם על ידי השלמת כח אחד [הקודם לשכל], והוא מקבל השכל הנבדל". וכן ביאר שהקלקול בסדר הלימוד הוא מחמת שמדלגים לשלב הבא [גמרא] בטרם השלימו את השלב הקודם [מקרא ומשנה] כדבעי [גו"א דברים פ"ו אות ז, ותפארת ישראל פנ"ו (תתסח.)]. ובח"א לב"ב עג: [ג, צז.] כתב: "כי הגוף כאשר הוא בשלימות, אז הנפש... רוכב עליו". וכן הנשמה ניתנת לעובר רק ביום הארבעים, לאחר שנשלמה יצירת הגוף בשלשים ותשעה יום הראשונים [גו"א דברים פכ"ה אות ג], והובא למעלה בהערה 260. ובמיוחד יש לומר כן לגבי נשיאת אשה, שהרי מטרתה היא כדי שהאדם לא יהיה פלג גופא [כמבואר בהערה הקודמת]. אך כל עוד שהאדם אינו שלם בעצמו הרי שישאר

במדריגת "פלג גופא" אף לאחר שישא אשה, וא"כ נשיאת אשה למה לי. וראה הערה הבאה.

(2197) הנה כאן מבאר שרק כאשר המדריגה הראשונה הושלמה, יש מקום למדריגה השניה לחול. אמנם מצינו שגם כתב לאידך גיסא, שדוקא שלימות המדריגה הראשונה חוסמת את חלות המדריגה השניה. דהנה בגבורות ה' פי"ב [סד:] כתב לגבי רבוי ישראל במצרים, וז"ל: "כל זמן שהיה הדור הראשון של שבעים נפש קיים, לא היו פרים ורבים... וכאשר כתיב [שמות א, ו] 'וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא', אז הבנים שלא היו נמנים ולא עלו במספר היו פרים ורבים מאוד [שם פסוק ז]... כי הדבר שאינו שלם ואינו בפעל, הולך ומשתוקק לצאת אל הפעל. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם, והיו נמנים, לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש, ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים, ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל. שכבר התבאר כי שלימות ישראל הוא ששים רבוא, וכל דבר מתנועע אל שלימותו, והיו פרים ורבים מאוד". וכתב על כך הפחד יצחק פסח סוף מאמר יז: "כי שלמותה של המדרגה התחתונה תשמש מניעה של אפשרות התנועה אל המדרגה הגבוהה ממנה" [הובא למעלה פ"ב הערה 249, ופ"ד הערה 2033, ולהלן הערה 2348]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שדוקא שלימות המדריגה התחתונה מאפשרת למדריגה העליונה לחול. ויש לומר, כי בגבורות ה' איירי שהמדריגה השניה מפקיעה מהמדריגה הראשונה, ולכך שלימות המדריגה הראשונה מונעת את הפקעתה שעלולה להיות ע"י המדריגה השניה. מה שאין כאן, המדרגה השניה אינה מפקיעה מהמדריגה הראשונה, אלא אדרבה, היא מבוססת עליה והמשכה הראוי. שהרי אין האשה מפקיעה ממדריגת האיש, אלא היא השלמתו. ובזה בודאי אמרינן שרק לאחר שהמדריגה הראשונה הושלמה כדת וכדין ניתן לבנות עליה את המדריגה השניה. וראה להלן הערה 2220, שגם שם נתבאר שרק לאחר שהגוף הושלם כדבעי, אז הצורה תושלם גם כן.

(2198) מקשה, שלכאורה אין התנא משמיענו דבר, כי הכל רואים בעיניהם שגידול האדם הוא עד שמונה עשרה שנה, ופשיטא הוא.

(2199) פירוש - אין התנא רק בא להשמיענו אודות גידולו של אדם [כי זה נראה בעיניים], אלא התנא בא להורות דרך גידולו של אדם דבר הנמצא אצל כל הנבראים, והוא שגידול הנבראים הוא ברבע הראשון לפעילותם, וכמו שמבאר.

(2200) פירוש - המחזור וההקף היומי של השמש והכוכבים הוא עשרים וארבע שעות, ועל כך אמרינן "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית" [תפילת שחרית]. ורבינו בחיי [במדבר כג, ד] כתב: "כי מן הידוע שארבעה הקפים הם, הקף היום, והשבוע, והחודש, והשנה. הקף היום הוא שהשמש מקיף בגלגלו ביום אחד ממזרח למערב, וזהו הקף ראשון שהוא התנועה היומית, וכשנשלם היום חוזר חלילה, וכן בכל יום ויום", ומקורו הוא במו"נ ח"ג פמ"ג. וכן הרמב"ן [בראשית א, ה] כתב: "ויש מפרשים כי זה רמז לתנועת הגלגל על פני כל הארץ בעשרים וארבע שעות".

(2201) פירוש - השמש עולה מן המזרח ובשש שעות הראשונות של היום היא מטפסת ועולה עד שמגיעה לרום גובהה בחצות היום. הרי הרבע הראשון של הקף החמה הוא בסימן של עליה וגידול. ואמרו חכמים [פסחים צד.] "תדע שבחמש חמה במזרח, ובשבע חמה במערב, חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם". ובבאר הגולה באר הששי [קצח.] כתב: "כאשר החמה בגובה השמים נגד ראש האדם, כי אז החמה היא באמצע השמים". ושם בהערה 386 נתבאר שתכלית הגובה של החמה היא בחצי היום, שזה סוף גובהה [כן מבואר בספר העיבור לר"א ב"ר חייא הנשיא, מאמר א שער ט]. וראה בבעל המאור ר"ה כ: על ארבע נקודות בקו המקיף את הארץ.

(2202) כמו שנאמר [תהלים צ, י] "ימי שנותינו בהם שבעים שנה". ואמרו חכמים [שבת פט:, פסחים צד:, חגיגה יג.] "כמה שנותיו של אדם, שבעים שנה". ועוד אמרו חכמים [יבמות סד:] "בימי דוד אימעוט שני, דכתיב 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה'". וראה למעלה הערות 2143, 2166, ולהלן הערה 2260.

(2203) בגו"א בראשית פכ"ו אות כא גם כן ביאר ש"בן שמונה עשרה לחופה" הוא שזהו מחמת רביע ימי חייו, אך לא למד כן מעליית השמש, אלא מארבע עונות השנה, וכלשונו: "ודבר זה הוא כמו שאמרו רז"ל במסכת אבות 'בן שמונה עשר לחופה', והוא רביעית שבעים שנה פחות חצי שנה, שכן שערו חכמים כי עד רביעית שניו אין צריך שיהיה לו זוג. אבל כאשר עברו רביעית שניו, שהם חלק אחד מארבע חלקים שלו, צריך שיהיה לו זוג, שכן ימי האדם מתחלקים לארבע רביעיות, והם ידועים בפי הכל, והם כנגד ימי החמה. וידוע כי החמה היא מתחלת מן תקופת טבת לקרב אלינו ולגדל הצמחים עד תקופת ניסן, ואז נותנים הצמחים פרי. הרי כי רביעית ימי החמה אינם מולידים עד אחר רביעית, ולפיכך יש לישא גם כן אחר רביעית ימי חייו, ולפיכך אמרו 'בן שמונה עשרה לחופה'. וכל ענין תולדות האדם נמשך בערך ויחוס שנות החמה כאשר תדקדק. ולפיכך חלקו גם כן ימי האדם לד' חלקים הידועים, נגד ארבע תקופות השנה".

(2204) עירובין מח. "הני ארבע אמות [של שבת] היכא כתיבא, כדתניא, 'שבו איש תחתיו' [שמות טז, כט], כתחתיו, וכמה תחתיו, גופו שלש אמות, ואמה כדי לפשוט ידיו ורגליו". ובפסחים קט. אמרו [לגבי טבילת מקוה] "מים שכל גופו עולה בהן, וכמה הן, אמה על אמה ברום שלש אמות" [ובסמוך יובאו ראיות נוספות]. אך תוספות בפסחים שם [עמוד ב, ד"ה ברום] כתבו: "ואע"ג דקומת אדם שלש אמות בלא הראש... במקוה סגי בשלש אמות, דכשטובל עולין המים למעלה". ועוד כתבו תוספות [יומא לא. ד"ה אמה] ש"אין לומר דגובהו של אדם מראשו עד רגליו אינו אלא שלש אמות, דא"כ גבי היזק ראייה דבעי ארבע אמות בפ"ק דבבא בתרא [ב:], למה לי כולי האי, אלא י"ל דעד כתיפיו הוא שלש אמות. ואף על פי שאין צוארו וראשו מחזיק אמה, כיון דאפיקתיה משלש אמות, אוקמא אארבע אמות". אמנם רש"י כתב שקומת אדם היא שלש אמות [שבת צב., בכורות מד.]. ובחידושי הר"ן [ב"ב ק:] הביא בזה מחלוקת ראשונים, וכתב: "אבל הרמב"ן ז"ל [שם] כתב דגבהו של אדם שלש אמות מצומצמות, כפשטא דההיא דפרק מי שהוציאוהו [עירובין מח.]. ועוד דאמרינן בואלה הדברים רבה [לפנינו הוא בילקוט המכירי עמוס ב, ט], אמר ריש לקיש מנוול היה עוג מלך הבשן, אע"פ שהיה גבור שהיה ארכו ט' אמות ורחבו ד' אמות והרי רחבו קרוב למחצית ארכו, שאין בריות בני אדם כן; ארכו של אדם ג' אמות, ורחבו אמה, שליש ארכו. ועוג לא היה כן, אלא רחבו ד' אמות, קרוב לחצי ארכו... ואמרינן נמי בפרשת עשר תעשר בילמדנו [תנחומא ראה אות טו] אמרו לאיוב כלום יש לך עליה אלא ג' אמות בשעת מיתתך [לפנינו במדרש ד' אמות, ובילקו"ש ח"א רמז תתצב הביא את שתי הגירסאות]... משמע מפשטה דכל הני דקומת אדם ג' אמות". וכל דברי הר"ן שם שאובים מדברי הרמב"ן שם, שהסיק שם "אלא שלש אמות דגופו מכוונות הן עם ראשו". נמצא שכאן מבאר כדעת רש"י והרמב"ן. ועיין ספר גולות עליות על מקוואות פ"א מ"ז שהאריך להוכיח שהעיקר כדעה זו.

(2205) פירוש - הואיל ותכלית גובה האדם הוא יח טפחים, לכך ניתן לומר שאדם מגיע לגובה זה בשמונה עשרה שנה, וכשמשלים גובהו ראוי לו שישא אז אשה, וכמו שביאר. ונראה קצת להטעים זאת, כי כבר נתבאר למעלה [בתחילת המשנה] שימי האדם הם מאה שנה, כפי גובה ההיכל. וההשוואה בין קומה לזמן היא מחמת שזמן ומקום שוים, וכמבואר למעלה [הערה 2145]. לכך אף כאן יש השוואה בין קומת אדם לשנותיו; כי הואיל וקומת אדם היא יח טפחים, לכך מגיע לכך בזמן של שמונה עשרה שנה.

(2206) מדוע בן שמונה עשרה לחופה. ועד כה תלה זאת בגובה האדם, שכאשר האדם מגיע לתכלית צמיחתו, אז ישא אשה. אך מעתה יבאר זאת מחמת שמונה עשרה צלעות האדם.

(2207) אין כוונתו לצלעות ממש, שהרי אמרו במשנה [אהלות פ"א מ"ח] "מאתים וארבעים ושמונה אברים באדם, שלשים בפסת הרגל, ששה בכל אצבע... אחת עשרה צלעות... ושמונה עשר חליות בשדרה". הרי שיש לאדם יא צלעות בכל צד, שהם כב צלעות. אלא כוונתו היא לשמונה עשרה חוליות שבשדרה [כמבואר במשנה שם], שלהן יש צלעות גדולות וקטנות. וכך כתב להדיא בנתיב העבודה ס"פ ט [א, קו.], בביאור הדעה ששמונה עשרה ברכות בתפילת עמידה הן כנגד יח חוליות שבשדרה [ברכות כח:], וז"ל: "ויש לך לדעת כי החוליות שבשדרה הם מחולקים, י"ב חוליות שיש להם צלעות גדולות, כאשר ידוע. וששה הם בלא צלעות גדולות. וכן תמצא בתפלה שמחולקים י"ב ברכות, הם צרכי האדם, ואילו ג' ראשונות וג' אחרונות הם שבח המקום".

(2208) שנאמר [בראשית ב, כא] "ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם ויישן ויקח אחת מצלעתיו ויסגר בשר תחתנה". ואמרו חכמים [קידושין ו.] "איבעיא להו, [המקדש אשה ואמר לה] 'מיוחדת לי' מהו... 'צלעתי' מהו". וכתב הרשב"א שם "ותדע לך דהא אנן כי בעינן 'צלעתי'... לאו משום ד'ויקח אחת מצלעותיו ויסגור בשר' משמע לן דהוי לשון קדושין ממש, אלא משום דנאמר בענין אישות". ובאור חדש [קד:] כתב: "כי האיש מחזיר על אשתו, ואין האשה מחזיר על בעלה. וכך אמרו חכמים [קידושין ב:]. וזה מפני כי האשה נלקחה מצלעותיו, ובזה נעשה האיש חסר כאשר הוא בלא אשה, וכל מי שחסר דבר הוא מחזיר אחר דבר שהוא השלמתו... וכך אמרו רז"ל [קידושין ב:] בעל אבידה מחזיר אחר אבידתו אשר הוא חסר כאשר אין לו אשה, ולכך צריך שיהיה מחזיר אחריה".

(2209) ופירושו מצדדיו [ראב"ע שם], וקשה לפי"ז שאין האשה באה מאחת מצלעות האדם, אלא נבראה מצדדיו.

(2210) כמו שנאמר [דניאל ז, ה] "תלת עלעין בפומא", ופירש רש"י שם "ותלת עלעין בפומיה - שלש צלעות".

(2211) נדה לא: "מפני מה אשה קולה ערב, ואין איש קולו ערב. זה ממקום שנברא, וזו ממקום שנבראת", ופירש רש"י שם "עצם כשמכין אותו קולו נשמע, אבל קרקע כשמכין בו אין קולו נשמע". הרי שהאשה נבראה מעצם. וכן בב"ר יז, ו אמרו "שמואל אמר

עילעא חדא מבין צלעותיו נטל". ובילקו"ש ח"א רמז כג כתב: "'ויקח אחת מצלעותיו' מבין ב' עלעוהי".

(2212) לא מצאתי שיבאר ענין זה בשאר ספריו.

(2213) לא מצאתי שיבאר בסמוך טעם נוסף מדוע "בן שמונה עשרה לחופה". וכאן ביאר שלשה טעמים; (א) אז נשלמת קומת האדם. (ב) קומת האדם היא שמונה עשרה טפחים. (ג) כנגד שמונה עשרה צלעות.

(2214) בא לאפוקי מטעמו השני של הרע"ב, שכתב כאן: "בן עשרים לרדוף אותו מן השמים ולהענישו על מעשיו. שאין ב"ד של מעלה מענישין פחות מבן עשרים", ולפי זה "לרדוף" מתפרש שהוא יהיה נרדף מאחרים. ולהוציא מזה מבאר ש"פירושו לרדוף את אחרים".

(2215) כי עד עשרים שנה הצורה מוטבעת בחומר, וכמו שיבאר בסמוך. והאברבנאל כתב כאן "בן עשרים לרדוף, שהם קלי המרוץ, והדם רותח".

(2216) במדבר א, ג "מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא בישראל וגו'", ופירש רש"י שם "כל יוצא צבא - מגיד שאין יוצא בצבא פחות מבן עשרים". וכן בפירוש הגר"א כאן כתב: "בן עשרים כו'. כמו שנאמר 'מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא וגו'". וכן במילי דאבות כתב כאן: "בן עשרים לרדוף - רוצה לומר להלחם, וכאמרו [ויקרא כו, ח] 'ורדפו מכם חמשה מאה', [בראשית יד, יד] 'וירדוף עד דן', זהו דרך הלוחמים. וכאמרו 'מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא בישראל', וכתב רש"י ז"ל מלמד שאינו יוצא במלחמה פחות מבן עשרים". ואמרו חכמים [חגיגה יד.] "אין לך נאה בישיבה אלא זקן, ואין לך נאה במלחמה אלא בחור". אמנם בגו"א שמות פי"ד אות יא כתב: "בן ארבעים ואינו נקרא עוד בחור, יותר טוב למלחמה". הרי שם ביאר שבן ארבעים למלחמה עדיף מבחור, וראה שם הערה 54. ויל"ע בזה.

(2217) בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.] כתב: "אמנם כאשר מגיע לימי הזקנה, וכבר סרו ממנו ימי הילדות, אשר בימי הילדות הוא אוהב לרדוף ולנצח בהלכה, הן בפלפול שיש בו ממש, הן בפלפול שאין בו ממש, ויכול לומר כי יודע ציד אני. ולעת זקנתו כבר סר תשוקה זאת מאתו" [הובא למעלה הערה 1681]. ולפי דבריו כאן נצטרך לומר שמה שכתב בתפארת ישראל ש"בימי הילדות הוא אוהב לרדוף ולנצח בהלכה" איירי מבן עשרים שנה ואילך. וכן למעלה פ"ד סוף מכ"ב [תסו:] כתב: "כאשר הוא יניק וחכם, הוא מבקש כבוד וגדולה ביותר, כדרך הילדים שהם רודפי כבוד", ושם הערה 2004.

(2218) אודות שבימי הילדות הצורה מוטבעת בחומר, כן כתב למעלה פ"ד מכ"א [תכב:], וז"ל: "שכל הילדים, שהשכל שלהם מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי". ובנצח ישראל פט"ו [שסד.] כתב: "כי בימי הקטנות והבחרות... נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. לכך פונה אל התאוות החומריות, והוא עוזב השכל מכל וכל", ושם הערה 70. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד.] כתב: "כי זמן הילדות הולך האדם אחר תאותו". ובנר מצוה [סה.] כתב: "כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי", ושם הערה 375. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו:] כתב: "בילדות האדם ובקטנות, הוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, הנה מדריגה החמרית שהאדם שקוע בו הוא מונע ומעכב אותו מן הדביקות בו יתברך... וכך הוא באמת בילדותו, שהוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, כאילו לא יצא אל העולם להיות נמצא בפעל, עד שהוא גדול, ואז יצא ממדריגה החמרית שלו... לקטנים לא נמצא אתם השכל... שנפשם מוטבע בגוף, שהוא מונע הדביקות" [הובא למעלה פ"ד הערה 1804]. והמורה נבוכים ח"ג ס"פ נא כתב: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך. כי מן השקר שתעלה ביד האדם עם רתיחת הליחות הגופנית. כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג" [הובא למעלה פ"ד הערה 1813]. וראה הערה הבאה.

(2219) פירוש - כאשר הצורה אינה מוטבעת בגוף, אז יש לה "משפט הצורה", שהם הנהגות וגינונים הראוים לצורה שלימה. ומעין זה כתב בתפארת ישראל פכ"ט [תמא.], וז"ל: "כאשר השכל הוא מוטבע בגוף... אין השכל בן חורין, שהוא מוטבע בגוף, ואין זה בן חורין". אך כאשר השכל אינו מוטבע בגוף, אזי הוא עומד ברשות עצמו, ונעשה בן חורין. וכך היא המדה לגבי צורה שאינה מוטבעת בחומר, שאז היא עומדת ברשות עצמה, ויש לה בשלימות "משפט הצורה", ו"הצורה מבקשת למשול על הכל" [לשונו בסמוך]. ובגבורות ה' פ"ד [ל:] כתב: "כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי [ראה הערה קודמת]. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה

מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה". וראה להלן הערה 2228.

(2220) פירוש - לאחר שהושלם המדריגה התחתונה [הגוף], אז תושלם המעלה העליונה הימנה [הצורה], וכפי שנתבאר למעלה הערה 2197, שרק לאחר שהושלם מצד עצמו, יושלם ע"י אשתו. וכן כתב בסמוך [אחרי ציון 2235], וז"ל: "כי אף על גב שתכלית גידול של אדם עד שמונה עשר, מכל מקום כאשר הוא בן עשרים הוא השלמת האדם בצורתו, שאחר גידול הגוף יושלם האדם בצורתו. כי קודם שגדל הגוף אין הצורה בשלימות, כי הצורה מוטבעת בחומר. ולפיכך אחרי שהגוף הוא בשלימות גידול שלו, וזה כאשר הוא בן שמונה עשר, אז אחר כך כאשר הוא בן עשרים האדם בשלימות צורתו בלתי מוטבעת בחומר".

(2221) לפנינו בגמרא אמרו "עד כ' שנה יושב הקב"ה ומצפה לאדם מתי ישא אשה, כיון שהגיע כ' ולא נשא, אומר תיפח עצמותיו".

(2222) אודות שהאיש הוא צורה לאשה, כן ביאר למעלה פ"א מ"ה [רנד.], וז"ל: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ולמעלה פ"ד מי"א [רכא.] כתב: "האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר". וכן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז, וז"ל: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. והוזכר פעמים רבות בספרי המהר"ל, וכגון בבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא נחשב כמו צורה". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר". ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל" [ראה למעלה הערה 275 שהובאו שם מקבילות נוספות]. **אמנם כאן** מוסיף שראוי לצורה שתהיה בפועל, ולכך כאשר אדם הגיע לשלימות צורתו [בן עשרים] ראוי לו לשאת אשה, כדי "שיהיה האיש צורה לאשה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות מב: "כל צורה הוא מתחבר לאשר הוא צורה לו" [הובא למעלה פ"ג הערה 249]. ולמעלה במשנה טו [לאחר ציון 1583] כתב: "המדריגה שהיא על זאת היא שאינה גשמית לגמרי, גם אינה נבדלת לגמרי, והיא מדריגת הצורה שהיא בחומר. ואי אפשר לצורה שהיא בלא חומר, רק היא עם החומר". וביבמות סג. אמרו "מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה, ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה", ובח"א שם [א, קלו.] כתב: "וכאשר תבין

עוד ותעמיק בזה, כי האדם כאשר לא נמצא לו זוגתו, והאדם שהוא כמו צורה, צריך הוא לדבר שהוא אליו כמו חומר, וכאשר עדיין לא נמצא הנקיבה, שהיא לאדם כמו חומר לצורה, אז יש לצורה זאת התחברות אל הדברים שהם יותר חומרים, והם כל בעלי חיים שאינם מדברים. והכל כדי שימצא לו דבר שהוא לו נושא, והוא כמו חומר, כי הצורה אי אפשר מבלעדי חומר, ולפיכך אומר שבא על כל בהמה חיה ועוף", והובא למעלה הערה 1585.

(2223) מקשה מדוע העונש של "תיפח" נעשה רק במי שהוא בן עשרים שנה [ולא נשא אשה], ולא שנתיים קודם, שהרי מהיות האדם בן שמונה עשרה מוטל עליו לשאת אשה, שעל כך אמרו "בן שמונה עשרה לחופה".

(2224) פירוש - הראשונים נחלקו בגדר חופה. דעת הרמב"ם [הלכות אישות פ"י ה"א] שחופה היינו יחוד. ודעת הר"ן [ריש כתובות בשם אחרים] שאין החופה יחוד, אלא החופה היא הכנסה לרשותו, שכל שהביא הארוס את ארוסתו מבית אביה לביתו לשם נשואין הרי זו חופה. הרי דלכולי עלמא אין החופה אלא התחלת הנשואין, כי יחוד או הכנסה לרשות אינם אלא ההתחלה.

(2225) ולא אמרו "בן שמונה עשרה לנשואין", מוכח מכך שאיירי בהתחלת הענין של נשואין, אך לא בתכליתם.

(2226) של "תיפח" כאשר לא נשא אשה.

(2227) בכת"י ביאר יותר מדוע העונש ניתן לבן עשרים, אע"פ שכבר בן שמונה עשרה לחופה, וכתב שני הסברים, כאשר הסברו הראשון הוא העמקה לדבריו כאן, והסברו השני אינו נזכר כאן כלל, וז"ל: "כי בן י"ח הגוף הוא בשלימות הגידול שלו, לכך ישא אשה בן י"ח, אבל הצורה (אין) [של] האדם אינה בשלימות עד שהוא בן כ'. כי הצורה אין שייך בה רק השלימות ולא החסרון [כמבואר למעלה פ"א הערות 816, 1501], לכך דוקא כאשר הוא בן עשרים, שהמספר הוא עשרה שלם, אז צורת האדם היא בשלימות, ואז ראוי שיהיה האדם שלם על ידי אשתו, שהיא השלמת האדם. לכך אף על גב לענין גופו שהוא בשלימות הוא בן י"ח, מכל מקום לענין העונש אינו נענש רק שהוא בן עשרים, ונשלמה הצורה מן עשרים ומעלה, ולכך אם לא נשא אשה, אשר האשה היא שלימותו, ואמרו ז"ל [יבמות סב:] כל זמן שלא נשא אשה לא נקרא 'אדם', שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם', ואם כן הוא חסר, וכאשר הוא חסר, אז מקבל עונש מבית דין של מעלה. ועוד נראה, כי אע"ג שאכתי [בני] אדם הם בשלימות(ם) קומתם כאשר הם י"ח, ולפיכך טוב הוא שישא בן י"ח, מכל מקום יש בני [אדם] שמגדילין עד

כ' [ראה למעלה הערה 2194]. וכיון שיש מעט שמגדילין עד כ', אין ב"ד מעניש כאשר לא נשא כן. אבל כאשר הוא בן כ', שכל בני אדם הם בשלימות קומתם, ואז בודאי צריך שיהיה בשלימות ג"כ מצד האשה, כמו [שהוא] שלם בקומה שלו, ואם לא נשא הוא חסרון אליו, ובית דין של מעלה מענישין על זה. וכך אמר, שהקב"ה ממתין לו עד שהוא בן עשרים".

(2228) כן כתב למעלה פ"ד מי"ד [רפד:], וז"ל: "כי היא האשה גם כן גופנית יותר מן האיש, כי האיש דומה לנפש שהוא מושל, כדכתיב 'והוא ימשול בך', והאשה דומה לגוף". ובח"א לב"מ עה: [ג, ל:] כתב: "מי שאשתו מושלת עליו, מבטל ממנו מה שנקרא 'איש' [ראה להלן הערה 2230], עד שאין לו חשיבות הצורה, שהיא מושלת בחומר, וזה מבטל ממנו שם צורה". ובגבורות ה' פ"ד [ל.] כתב: "וענין זה רמזה התורה באדם דכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים'. רמז לך הכתוב בלשון 'וירדו', ולא כתב בלשון 'וימשלו בדגת הים', אלא אם הוא זוכה והאדם הוא בצורה שלימה, ראוי לו להיות מושל על הדברים החמריים, הם בעלי חיים שאינם מדברים, שהם במדריגת החומר, והצורה מושלת עליהם. ואם אינו זוכה, שאין הצורה בשלימות, הרי הוא ירוד לפניהם, שהוא נמסר ביד בהמה חיה ועוף, שהם חמריים. כי הצורה השלימה, אם אינה בשלימותה הגמור, היא בטילה לגמרי". ובגבורות ה' פ"ט [נו.] כתב: "יש בישראל, אשר הם שלימי צורה נבדלת, עד שלמעלתם הם ראוים להיות מושלים על האומות, כאשר ראוי לצורה להיות מושלת על החומר". ובנצח ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "וידוע כי הצורה שהוא פועל ומושל בחומר". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכח:] כתב: "מצד הצורה האדם מושל, כדכתיב 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'". וראה למעלה הערה 2219. **ויש בזה** הטעמה נפלאה; הנה בטרם בריאת אדם נאמר על הבהמות [בראשית א, כה] "**ויעש** אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על הבהמות [בראשית ב, יט] "**ויצר** ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם" [הובא למעלה

הערות 1008, 1584]. הרי שלשון "צורה" מצד עצמה היא לשון רדוי וכיבוש, והם הם דבריו כאן שהצורה מבקשת למשול.

(2229) אודות שאצל בית דין של מעלה הכל בשלימות, צרף לכאן את דברי הגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי" [הובא למעלה פ"ב הערה 173, פ"ד הערה 191, ולמעלה הערות 293, 1600]. הרי שאין התחלה ופלגא בבית דין של מעלה. אך קשה, כי בגו"א בראשית פ"ה אות ה [קיז.] ביאר שאף בית דין של מעלה מענישים בפחות מבן עשרים בעונשים הקבועים, וכלשונו: "ומה שאמר [רש"י בראשית ה, לב] שקודם מתן תורה לא היה ראוי לעונש אלא אם כן היה בן ק', יש להקשות למה נענשו ער ואונן בידי שמים [בראשית לח, ז-ט], ולא היו בני מאה, ויש לתרץ שבית דין של מעלה אין מענישין, אבל עונש הקבוע לחטא, שהמוציא שכבת זרע לבטלה עונשו מיתה בידי שמים כדאיתא בפרק כל היד [נדה יג.], וכיון שאין צריך דין, שזה דינו קבוע, חייב מיתה. דאם לא כן, אחר מתן תורה בית דין של מעלה עד כ' שנה אין מענישין, אם אוכל חלב לא יהא חייב מיתה בידי שמים או כרת [בתמיה], אלא כמו שאמרנו". הרי שכתב שאף בית דין של מעלה מענישים בפחות מבן עשרים בעונשים קבועים [וכן הוא בתשובת חת"ס יור"ד סימן קנה], וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שבית דין של מעלה ק מענישים רק לכשתושלם צורת האדם, בהיותו בן עשרים שנה. וצ"ע.

(2230) כי לעולם אין האדם מגיע לשלימותו בהיותו בעולם הזה, וכפי שכתב למעלה פ"ב מ"ח [תרמו:]: "כי אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו. ואף אם אי אפשר שיצא לגמרי אל הפועל, מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה, שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם... האדם נברא לעמל, שלא יהיה בעל הנחה כלל, רק יוציא שלימתו אל הפעל תמיד בלי הנחה. שכך ראוי מצד טבע הבריאה, שכל הנבראים נבראו שיהיו בשלימות, ולא יהיו חסרים, והאדם הזה אי אפשר שיבא אל ההשלמה עד שיהיה בעל הנחה לגמרי. וזהו מה שלא נאמר באדם 'כי טוב' יותר מכל הנמצאים, כי כל הנמצאים הם נבראים ויש להם שלימותם, אבל האדם לא נברא בהשלמה, ולא נמצא האדם בהשלמה. וזהו שלימתו בעצמו, שהוא מתנועע אל הפעל,

ומוציא שלימתו תמיד אל הפעל. ודבר זה הוא שלימתו, שאם הוא אינו יוציא שלימתו אל הפעל כלל, הרי אין לו השלמה כלל, ולכך צריך שיהיה יוציא שלימתו תמיד אל הפעל... שלא נברא מתחלת בריאתו בעל הנחה לגמרי שהיה בשלימות, גם אינו בא תכלית עמלו אל השלימות וההנחה, רק זה שלימתו מצד יציאתו אל הפועל תמיד" [הובא למעלה הערה 1258]. לכך כל מעשי בית דין בעולם הזה הם דין על אדם שטרם הגיע לשלימותו, ולכך אף נידון בהיותו בן שלש עשרה, וכמו שמבאר.

(2231) כי גידולו יושלם רק בהיותו בן שמונה עשרה שנה, וצורתו [שעליה נקרא "איש" (כמבואר למעלה בתחילת הערה 2228)] תושלם רק היותו בן עשרים שנה. נמצא שבהיותו בן שלש עשרה שנה "אז התחלת איש".

(2232) דוגמה לחילוק זה בין בית דין של מעלה לבית דין של מטה נמצאת בחילוק הקיים בין ההנהגה כלפי בן סורר ומורה, שנהרג על שם סופו [רש"י דברים כא, יח], להנהגה כלפי ישמעאל שנדון "באשר הוא שם" [רש"י בראשית כא, יז], וכמבואר בגו"א דברים פכ"א אות יז, וז"ל: "על שם סופו נהרג. הקשה הרא"ם, דגבי ישמעאל [בראשית כא, יז], אף על גב שקטרגו עליו המלאכים 'מי שעתיד להמית בניך אתה מעלה לו את הבאר' [רש"י שם], והשיב להם הקב"ה 'באשר הוא שם' [שם], פירוש שאין האדם נידון אלא לפי מעשיו של אותה שעה [ר"ה טז:]. וכאן אנו אומרים שבן סורר ומורה 'על שם סופו נהרג'. ויש לתרץ דלא קשיא מידי, דהא דקאמר ד'אין האדם נידון אלא לפי מעשיו של אותו שעה', היינו בדין בית דין של מעלה, לפי שאין ראוי לדון אלא כפי אותו שעה. אבל בית דין של מטה דנין על שם סופו, כדי להצילו מבית דין של מעלה, שהם ידונו אותו כדי שלא ימות בדיניהם חייב. ואין דומה עונש בית דין של מעלה לבית דין של מטה, דבית דין של מטה מכריחין לקיים המצוה [כתובות פו.], ובית דין של מעלה נותנין רשות" [הובא למעלה פ"א הערה 999]. הרי ש"נדון על שם סופו" אינו קיים בבית דין של מעלה, לעומת בית דין של מטה. והטעם הוא כמבואר כאן, שבית דין של מעלה אינם דנים אדם הנמצא בתהליך שלא הגיע לסופו, אך בית דין של מטה דנין את האדם גם כאשר הוא בעיצומו של התהליך, וכמבואר כאן.

(2233) לשון הגמרא שם: "בן עשרים שנה ולא הביא שתי שערות, יביאו ראיה שהוא בן עשרים והוא הסריס... בת עשרים ולא הביאה שתי שערות, יביאו ראיה שהיא בת עשרים והיא האילונית... דברי בית הלל. ובית שמאי אומרים, זה וזה בני שמנה עשרה. רבי אליעזר אומר, הזכר כדברי בית הלל, ונקבה כדברי בית שמאי". הרי שבית שמאי אינם מחלקים בין זכר ונקבה, ושניהם משמונה עשרה שנה נידונים כסריס ואילונית,

ולב"ה שניהם בעשרים שנה. ובעל כרחך לומר שב"ש אומרים שנקבה בת שמונה עשרה היא איילונית, שאל"כ לא היה רבי אליעזר אומר "נקבה כדברי בית שמאי" אם ב"ש מודים לב"ה בנקבה דהוי מבת עשרים. ולכך יש להגיה כמובא בפנים.

(2234) לאחר ציון 2193.

(2235) ויקשה, מדוע לא יחשב לסריס כשלא הביא סימנים מבן שלש עשרה.

(2236) כמבואר למעלה מציון 2217 ואילך.

(2237) יש להבין, מהו הקשר בין סימני הגוף להשלמת הצורה, הרי גוף לחוד, וצורה לחוד, ומדוע שיחשב לסריס רק כאשר היה אמור להיות נשלם בצורתו. ובשלמא שיש להמתין עד היותו בן שמונה עשרה שנה, כי הגוף עדיין לא השלים את גידולו עד אז, ויש שייכות בין סימנים הגוף להשלמת הגוף, אך מדוע שסימני הגוף יהיו תלויים בהשלמת הצורה. ויש לומר, דהנה קיי"ל שאינו נעשה גדול אלא בשני דברים, שנים וסימנים [נדה מו.]. והמהרי"ט ח"א סימן נא כתב שאין שהשנים והסימנים בעצם עיקר הגדלות, והם הגורמים את דין הגדלות, שבתורה לא שנים ולא סימנים כתובים, אלא גדול וקטן. אלא הם רק ראיות והוכחות להבחין על ידם את הגדלות [ושם המהרי"ט האריך בזה בכמה ראיות, ושיש נ"מ בספק גדול, שאין אומרים שהוי ספק ספיקא; ספק אין לו שנים, ואת"ל יש לו, שמא אין לו סימנים. שאינו אלא ספק אחד, גדול או קטן. ועיין צפנת פענח אישות פ"ב ה"ט שחקר הרבה בדבר אם השנים וסימנים הם עצם הגדלות, או ראיה על גדלות]. לכך נהי שהסימנים הם סימני בגוף, מ"מ אין הם עצם הגדלות, אלא הם רק ראיות והוכחות להבחין על ידם את הגדלות. אך כאשר אין סימנים, ואנו באים לקבוע שהעדרם הוא מחמת סריסות, בזה עלינו להמתין עד לזמן שהגדלות נשלמה, ואם גם אז עדיין אינו איש, בע"כ שהוא סריס. ודעת ב"ה היא שרק כאשר נשלמה הצורה ניתן לומר שהגדלות נשלמה, ומעתה יחשב לסריס. אך כל עוד שלא נשלמה הצורה, אין הוא "איש" לגמרי, וממילא אין העדר הסימנים מחמת סריסות.

(2238) פירוש - לאחר השלמת הגוף ["בן שמונה עשרה לחופה"] והשלמת הצורה ["בן עשרים לרדוף"], מגיעה ההשלמה הבאה, שהיא השלמת הכחות הנפשיים. וכבר נתבאר למעלה שחלקי האדם הם גוף, נפש, ושכל, וכמבואר למעלה הערות 1990, 1991.

(2239) ואם תאמר, מהו הקשר בין שלימות הנפש לבין כח. ובשלמא שלימות הגוף מתבטאת בחופה, ושלימות הצורה מתבטאת ברדיפה, וכפי שביאר למעלה, אך מדוע שלימות הנפש תתבטא בכח. אמנם דבר זה מתיישב על פי מה שכתב למעלה פ"ד מ"א [ו:], וז"ל: "כי החכמה הוא לשכל האדם... והגבורה הוא לנפש האדם". ושם בהמשך

[כו.] כתב: "ואל יתהלל בגבורה, שהוא מעלת הנפש, כי הגבורה מצד כח הנפש". ולמעלה פ"ד מ"ד [סח.] ביאר ששם "איש" נאמר בכל מקום על הכח, וכמו "איש מלחמה" [שמות טו, ג], ושם הערות 301, 307. ובח"א לב"מ פד. [ג, לב.] כתב: "האיש יש לו גבורת הנפש". ולהלן סוף משנה כב [לפני ציון 2414] כתב: "כי מצד הגוף האדם הוא בעל בושה, ואינו בעל פעולה... ומצד הנפש יש בו עזות וגבורה, והוא בעל פעולה". ובאור חדש [קמב.] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; גוף ונפש... ויש לו עוד חלק ג', הוא השכל... ויש אדם שיש לו שבח מצד הנפש, כאשר הוא גבור חיל, כי הגבורה היא מצד הנפש". וכן כתב בקיצור בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכו.] כתב: "כי הגבורה שבאדם הוא מכח הנפש". ובח"א לסוטה מב: [ב, פא:] כתב: "כי הכח והגבורה הוא מצד הנפש... שפעל דבר זה הוא מצד הנפש" [הובא למעלה פ"ד הערה 26].

(2240) לשון הרבינו יונה כאן: "בן שלשים לכח - כמו שמצינו בלוים, שנאמר עליהם [במדבר ד, כג] 'מבן שלשים שנה ומעלה ועד בן חמשים שנה תפקד אותם כל הבא לצבא צבא', שאין כח האדם נגמר עד שלשים שנה". וכן פירשו כאן רש"י הרע"ב והגר"א. וכן נאמר [במדבר ד, ג] "מבן שלשים שנה ומעלה עד בן חמשים שנה תפקד אותם כל הבא לצבא צבא לעבד עבדה באהל מועד", ופירש רש"י שם [פסוק ב] "מנה מהם את הראויין לעבודת משא, והם מבן שלשים ועד בן חמשים שנה, והפחות משלשים לא נתמלא כחו. מכאן אמרו 'בן שלשים לכח', והיותר על בן חמשים כחו מכחיש מעתה" [ראה להלן הערה 2271]. ואודות זיקת הלוים לחוזק וכח, הנה בנצח ישראל פי"ג [שכב.] כתב: "כי אברהם שהיה ראשון באבות, ויעקב שהיה אחרון באבות, אין מדתם מדת הדין, רק כח מדת הדין הוא באמצע. כי אין ספק כי המשפט והדין יש לו כח יותר, ואין כח וחוזק הדבר רק באמצע, לא בתחלה, שעדיין אינו בכחו, ולא בסוף, שכבר אינו בכחו, רק האמצע יש לו כח. ולכך הלוים אינם כשרים לעבודה רק מבן שלשים עד בן חמשים [במדבר ד, ג], כידוע שמדת הלוים מדת הדין, ולכך ראוי שיהיו בתוקפם ובחזקם, ולא כאשר הם דרדקי, ולא כאשר הם זקנים, רק כאשר הם בעיקר כחם באמצע ימיהם. וכך האבות שהם שלשה, אין מדה זאת לראשון שבהם, ולא לאחרון שבהם, רק ליצחק שהוא באמצע. כי כל דבר הוא בחזקו ובתקפו באמצע, ולכך האמצעי שבאבות נתן לו המדה הזאת" [הובא למעלה הערה 457].

(2241) פ"ב מ"ט [תערב:, תרפג:], ופ"ד תחילת משנה כב [תלז:]. וזה לשונו למעלה פ"ד מכ"ב [תלז:]: "כי האדם שהוא בעל חי, יש לו נפש. והנפש הזאת יש לה כחות מחולקות,

שפועלת באלו כוחות פעולות מחולקות, כמו שבארנו למעלה כמה פעמים. וכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת מסכתא הזאת שֻׁשָּׁם ראש הרופאים התחלת ספרו שהנפשות שלש; טבעית, חיונית, נפשית, כמו שהתבאר למעלה בפרק רבי אומר [פ"ב מ"ט (תרפד)]. והוא ז"ל כתב שאין הדבר כך שיהיה לאדם ג' נפשות, אבל הנפש היא אחת, רק שיש לה כחות מחולקות, שפעולתה בכחות ההם פעולות מחולקות, אבל הנפש היא אחת, והכחות מחולקות. ובאר ענין ג' כחות אלו; כח טבעי, הוא הכח שמקבל ההזנה שהאדם ניזון, ודוחה למותרות הטבע, ומגדל את הגוף באורך וברוחב כאשר הוא. ומכח זה בא התאוה לזנות, שהוא על ידי מותרי הטבע שמבשל כח זה, וכל כח התאוה הוא מכח זה שנקרא כח טבעי, ומשכן כח הזה הוא בכבד. הכח השני הוא כח החיוני, שממנו החיות, ועל ידי כח זה האדם הוא מתנועע ממקום למקום, וממנו מתחדש הנקימה והנטירה והקנאה והשנאה, ומשכן הכח הזה הוא בלב, ששם הכח הזה. הג' הוא כח נפשי, הכח הזה יבאו ממנו כוחות הרבה, כמו כוחות החושים החמשה, וכח המחשבה והדמיון והזכרון והשכל, ומשכן כח זה במוח. סוף סוף יש חלוק כחות לנפש".

(2242) פירוש - לאדם בן שלשים יש שלמות כחות הנפש, כי המספר שלשים עומד כנגד שלשת כחות הנפש, ובהיות האדם בן שלשים מגיעים שלשת כחות הנפש לשלימותם. ומספרי שלש ושלשים מתייחסים להדדי, וכמבואר למעלה פ"ב הערה 982, ופ"ג הערה 1340 [ראה להלן הערה 2266].

(2243) פירוש - אין צורך לבאר שכחות הנפש נמצאים בשלימותם בבן שלשים מחמת שיש לנפש שלשה כחות, אלא אף בלאו הכי הוא מובן, וכמו שמבאר.

(2244) לשונו בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח:]: "יש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה' מלשון בן, כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד" [הובא למעלה פ"ד הערה 1399]. ולמעלה פ"ג מי"ז [תלח:] ביאר שהבינה היא יותר מן הדעת, ושם הערה 2003. והרי הפלפול הוא בינה [כפי שביאר למעלה לפני ציון 2163, ולמעלה פ"א מ"א (קמג:)], ו"פלפול של תורה... דבר זה נתן למשה בלבד, מצד כי משה בו השכל העליון, והוא היה ראוי לזה. ואם לא היה משה לא נתן הפלפול, ומצד משה היו ישראל מקבלים הפלפול" [לשונו בח"א לנדרים לח. (ב, יג.)]. ובנתיב התורה פי"ג [א, נד:] כתב: "ואל תחשוב כי הדבר זה הוא חסרון מעלה לתלמוד בבלי, אדרבא, הוא מעלה על כל המעלות, כי הפלפול הוא השכל, והוא ממדריגה עליונה על כל". ובח"א לב"מ פה: [ג, מ:] כתב: "השכל נבדל מבני אדם, ובפרט השכל אשר הוא פלפול, שמוציא דבר מתוך דבר". וראה למעלה פ"ג הערה 1961.

(2245) לשונו בגו"א ויקרא פי"ב אות א: "האשה נבראת תחלה, כי אף על גב לענין שלקח צלע מצלעותיו [בראשית ב, כא] זה היה אחר בריאת האדם, סוף סוף בריאת חוה תחלה, דהא כתיב [בראשית ה, ב] 'זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם'. כי נמצא כי קודם לכן מיד נבראת הנקיבה דיו פרצופין [ב"ר ח, א], ויצירת הנקיבה תחלה. שכן נותן סדר הבריאה; הבהמה, ואחר כך האשה, ואחר כך הזכר, כיון שאתה רואה שהיצירה היה לעולם אשר יותר במדריגה - באחרונה, גם כן כאן היה באחרונה הזכר, שהוא יותר חשוב. ומזה הטעם אמרו רז"ל [נידה מה:] שהאשה ממהרת להיות גדולה יותר מהאיש, דהבת בת י"ב ויום אחד, והבן בן י"ג ויום אחד, שזהו תשלום גדלות. וכל זה, שכל דבר שלם יותר, בא באחרונה שלימותו. ולפיכך יצירת הזכר באחרונה, לא בראשונה". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקלה:], וז"ל: "כי העולם הזה נברא במעלה העליונה, ואשר אינו כ"כ במעלה, הוא יותר קודם שיהיה נמצא מן אשר הוא יותר במעלה, שהוא מאוחר להיות נמצא. ודבר זה מבואר ליודעי חכמה שכך הוא. ולכך כל האומות היו נמצאים קודם ישראל, וכן בבריאת העולם כל בעלי חיים ושאר דברים היו נבראים קודם שנברא האדם, ואין ספק בזה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1932].

(2246) כי בינה אינה עמוקה כ"כ כמו עצה, ולכך קודם האדם מגיע לבינה ואחר כך לעצה.

(2247) שמבין דבר מתוך דבר. וכן כתב רש"י [דברים א, יג]: "ונבונים - מבינים דבר מתוך דבר. זהו ששאל אריוס את רבי יוסי, מה בין חכמים לנבונים. חכם דומה לשולחני עשיר, כשמביאין לו דינרין לראות, רואה. וכשאין מביאין לו, יושב ותוהה. נבון דומה לשולחני תגר, כשמביאין לו מעות לראות, רואה. וכשאין מביאין לו, הוא מחזר ומביא משלו". ורש"י [משלי א, ה] כתב: "ונבון - מוסיף על ידיעת חכם, שיודע להבין דבר מתוך דבר, ומוסיף על שמועתו". וכן חזר וכתב רש"י [משלי ד, ז]: "ראשית חכמה קנה חכמה - תחלת חכמתך למוד מאחרים, קנה לך שמועה מפי הרב. ואח"כ 'בכל קנינך קנה בינה', תתבונן בה מעצמך להשכיל הטעמים דבר מתוך דבר". ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח:]: "יש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה', מלשון 'בן', כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.] כתב: "כי העוסק בתורה, שהוא מתרומם ומתעלה מעלה מן העולם הזה, זוכה לבינה, שזה עוד מעלה יתירה ממה שאמר שזוכה לתורה. כי בינה הוא שמבין דבר מתוך דבר, לא השגת התורה מה שהוא לפניו בלבד, רק אף הבינה". וכן הוא בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.]. ובדרוש על התורה [יח.] כתב: "כי החכמה מובנה פשוט, שמשיג

הדבר בשלמות עם כל מה שיצטרף אליו. והתבונה הוא המבין ומוליד דבר מתוך דבר, כידוע שזהו ענין הנבון, שמוציא דבר מתוך דבר" [הובא למעלה הערה 2163]. וראה הערה 2249.

(2248) לשון הפסוק שם הוא [משלי כ, ה] "מים עמוקים עצה בלב איש ואיש תבונה ידלנה", וראה למעלה פ"ג מי"ז [תלז.]. וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית לז, יד] "מעמק חברון - והלא חברון בהר, שנאמר [במדבר יג, כב] 'ויעלו בנגב ויבא עד חברון'. אלא מעצה עמוקה של אותו צדיק הקבור בחברון, לקיים מה שנאמר לאברהם בין הבתרים [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך'". והרי הכתוב נקט רק בתיבת "עמק", ולא הזכיר כלל תיבת "עצה", ומ"מ אנו מבינים שאיירי בדבר נעלם שהוא "עצה עמוקה". ומוכח מכך שאין "עמוקה" שם תואר בלבד ל"עצה", אלא ש"עמוקה" היא מהותה של העצה, והעצה נקראת על שמה. ואמרו חכמים [ברכות סא.] "כליות יועצות". ובב"ר צה, ג, אמרו "מהיכן למד אברהם את התורה. רבן שמעון אומר, נעשו שתי כליותיו כשתי כדים של מים, והיו נובעות תורה". וכתב הפרי צדיק פרשת חיי שרה סוף אות ה, וז"ל: "כל הדברי תורה של אברהם אבינו היה במדרגת תורה שבעל פה לבד, שקיים אפילו תורה שבעל פה מצות דרבנן... שתי כליותיו כו', והיו נובעות ומלמדות אותו חכמה. והיינו תורה שבעל פה כמו שאמרו כליות יועצות". ועל חכמי תורה שבע"פ כתב הרמב"ן [ב"ב יב.] "יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם". הרי ששוב חזינן שעצה [כליות] נאמרה ביחס לעומק השייך לדברים הנעלמים. ועוד, ש"עצה" הוא מלשון "עץ" [רבינו בחיי ויקרא ג, טן], ועץ הוא דבר המשתשל ממקור נעלם [כמבואר להלן פ"ו מ"ח (ד"ה וזהו פירוש)], א"כ שוב חזינן שעצה שייכת לדברים נעלמים.

(2249) כמבואר בהערה 2247. ובגבורות ה' פנ"ב [רכה.] כתב: "כל דבר שהוא שכל ראשון, וזה נקרא חכמה. השני, הם מושכלות שניות, מה שידע האדם דבר, ומוציא דבר מתוך דבר. וזה נקרא נבון, כמו שאמרו, איזה נבון, המבין דבר מתוך דבר, והם המושכלות השניות". וכן ביאר למעלה פ"ג מי"ז [תלד:]. וראה הערה הבאה.

(2250) פירוש - עצה היא מדריגה בשכל בפני עצמה, ולכך האדם זקוק לעשר שנים נוספת כדי לעבור מבינה לעצה. ואם תאמר, הרי אמרו למעלה [פ"ב מ"ז] "מרבה עצה מרבה תבונה", וכתב שם לבאר [תרכה.]: "ואחר כך אמר 'מרבה עצה מרבה תבונה', פירוש שהוא מרבה להעמיק בתורה להיות מבין דברי תורה דבר מתוך דבר. ודבר זה נקרא 'נבון'. וזה שאמר 'מרבה עצה מרבה תבונה', וזה עוד מעלה נוספת". ומכך משמע שתבונה היא למעלה מעצה, ורק אחר רבוי עצה הוא יגיע לתבונה, ודלא כדבריו כאן

שעצה היא למעלה מבינה. אמנם זה לא קשה, כי שם הכוונה שמרבה ליטול עצה מאחרים, וכפי שכתב שם הרע"ב, וז"ל: "מרבה עצה - מי שמרבה ליטול עצה. מרבה תבונה - מבין דבר מתוך דבר, מעצות שיועציו נותנים לו". אך כאן מיירי שהוא עצמו זוכה לעצה, וזו מדריגה מעבר לבינה. וכן להלן פ"ו מ"ב [ד"ה ומה שאמר הכתוב] חילק בין עצה לבינה, וכתב: "כי העצה שהיא עצה עמוקה ביותר". אך עדיין צריך ביאור, כי לעולם החלוקה היא "חכמה בינה ודעת", ולא שמענו שיאמרו "חכמה בינה ועצה", ואין "עצה" מוזכרת בתדירות כפי ששאר מדריגות השכל מוזכרות. ויל"ע בזה.

(2251) מבאר ש"זקנה" היא שלב נוסף בחכמה, ואיירי בהמשך לשנים הקודמות [בינה, עצה]. אמנם שאר מפרשי המשנה ביארו ש"זקנה" מורה על שמתקרב למיתתו [רש"י, רע"ב, ורבינו יונה].

(2252) אמרו שם במשנה: "הלומד מן הקטנים למה הוא דומה, לאוכל ענבים קהות ושותה יין מגתו. והלומד מן הזקנים למה הוא דומה, לאוכל ענבים בשולות ושותה יין ישן", וכתב שם [תכב:]: "ולדבר זה דומה שכל הילדים, שהשכל שלהם מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי, וכמו שאמרו ז"ל זקני ת"ח כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. כי השכל יוצא אל הפעל נבדל מן הגוף. ובזה השכל דומה אל הענב שנתבשל, שהטעם כבר יצא מן חומר הפרי אל הפעל לגמרי, ואין הכח והטעם מוטבע בחומר הפרי. וכמו היין הישן שנבדל מן השמרים, והוא יין זך מן העירוב, כך שכל הזקן נבדל ואינו מוטבע ומעורב בחמרי. והבן המשל כי הוא משל ברור לגמרי, לדמות שכל הילדים, שהוא מוטבע בחומר, לענב בלתי מבושל, שכח וטעם הענב לא יצא להיות נבדל מן חומר הפרי. וליין שהוא בגת, שהוא מעורב ומוטבע בעכירות, ואינו צלול. ושכל הזקינים מדמה אל הענב שנתבשלה, שכבר נבדל הטעם וכח הפרי מן הענב. וליין ישן, שהוא נבדל מן השמרים ומן העירוב. ויש להבין דבר זה".

(2253) לשונו בח"א לשבת שם [א, פב:]: "פירוש, כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם, כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל, זה קם. שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה", ושם מבאר מדוע בזקני עמי הארץ אף שכלם נחלש. ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:] כתב: "ואף כי יזקין וכוחות טבעו יחלשו, אז

הדברים שלמד הם יותר מתגברים, כמו שאמרו חכמים 'זקני תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספת". וכן נאמר [איוב יב, יב] "בישישים חכמה ואורך ימים תבונה", וכפי שיביא פסוק זה בהמשך. ובנצח ישראל פט"ו [שסד:] כתב: "בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים". וכן הוא בגבורות ה' פנ"ב [רכח:], ויובא בהערה 2255. והמורה נבוכים ח"ג ס"פ נא כתב: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך. כי מן השקר שתעלה ביד האדם עם רתיחת הליחות הגופנית. כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג" [הובא למעלה פ"ד הערות 1809, 1813]. וכן כתב בקיצור למעלה פ"א מ"א [קלא:]. ולמעלה פ"ג מי"ג [שיא:] כתב: "לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים". וכן כתב להלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואחר כך זכר]. ובנר מצוה [סד:] כתב: "כאשר יש בטול לגשמי, אז אין מעכב ומבטל אל השכלי הנבדל, והשכל נשאר בלבד, כאשר פסו תמו כח הגוף. כמו לעת זקנה, אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי, ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". וכן הוא באור חדש [קטז.], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], נתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ובדרוש לשבת תשובה [פב:]. ובב"מ פז. אמרו "עד אברהם לא היה זקנה", וכתב שם בח"א [ג, נא.] לבאר: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד" [הובא למעלה פ"ד הערה 1783. וראה להלן הערה 2278].

(2254) "שכל הנאצל" הוא השכל העליון שיש לאדם, הנמצא במדריגה סמוכה [אצל] לשכל האלקי. וכן כתב בגבורות ה' פנ"ב [רכט.], וז"ל: "אין ספק כי השכל הנאצל, מחמת שזה השכל מתיחס אל האדם שהוא קנינו, אין השגתו בדברים שיש בהם פשיטות גמור... אבל התורה שהיא מה', אמרות ה' אמרות טהורות מזוקקות שבעתים מכל חומר. נמצא כי ההשגות הם ארבע; החכמה, והוא שכל בלבד, וכנגד זה אמרו [בהגדה של פסח] 'אפילו כלנו חכמים'. ושכל נקנה, אשר הוא נקנה מן השכל ראשון, והוא יותר פשוט, וכנגד זה אמרו 'כלנו נבונים'... ועוד על זה נקרא בפי המעיינים שכל נאצל על האדם בעת זקנתו, כאשר נחלש כח הגוף בעת הזקנה, והוא יותר נבדל ופשוט, וכנגד זה אמרו 'ואפילו כלנו זקנים'. וכנגד הרביעי אמר 'כלנו יודעים את התורה', שהיא יותר מכל, בעבור שהוא מה' הנותן התורה והחכמה". וכן הוא בח"א לבכורות ח: [ד, קכג.]. והמשך חכמה במדבר יא, יח כתב: "צריך שיהא דבוק במושכלות, ויהיה שכלו דבוק לשכל הנאצל מהשכל האלקי". וראה במו"נ ח"ג פנ"א, העקידה פרשת בראשית שער ו, והאברבנאל תחילת פרשת לך לך.

(2255) לשונו בגבורות ה' פנ"ב [רכח:]: "אבל כאשר יגיע האדם לעת הזקנה, שאז הכחות הגשמיות הם כלים ונפסדים, אז יתחדש בשכל להשיג דברים בשכלים הנפרדים... דברים אשר אינם נסמכים אל החומר כלל. ודבר זה מיוחד דוקא בימי זקנה, בעבור שכחות הגשמים כלים ונפסדים, אז יתחדש לו שכל להשיג דברים השכלים לגמרי". הרי ש"דברים הנפרדים" הם "שכלים הנפרדים", שהם המלאכים. וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ י [קנו.], וז"ל: "כמו שהיו שואלים בני אדם באיזה צד יזכה האדם להצלחה הרוחנית על ידי מצות הגשמיות... שהיה נראה בדעתם כי יותר יצליח כאשר ישיג בענין היסודות ובמהות הגלגלים ובשכלים הנפרדים" [ראה להלן הערה 2295]. ובמו"נ ח"ב ר"פ ו כתב: "הוא [אריסטו] אומר 'שכלים נפרדים', ואנו נאמר 'מלאכים'". ולמעלה פ"א מי"ח [תכב:] כתב: "העולם העליון הוא עולם השכל... וקראו אותו 'עולם השכלים הנפרדים'", ושם הערה 1579.

(2256) זו הפעם היחידה שמביא את הריטב"א בדרך חיים. ובהקדמה למדרש שמואל כתב שיש פירוש של הריטב"א ז"ל למסכת אבות, והוסיף ש"יש אומרים שהוא מתלמידי הריטב"א ז"ל", והמדרש שמואל מביאו הרבה פעמים, וכן מביאו גם במשנתינו וכפי שמביאו כאן המהר"ל. וכן התויו"ט במשנתינו מביאו בשם המדרש שמואל, וכן הביאו למעלה פ"ד מי"ג. ובחידושי הריטב"א על הש"ס שלפנינו לא נמצא פירושו למסכת אבות.

(2257) מביא גירסא זו להורות שמה שנאמר בגירסתנו "בן ששים לזקנה" הוא שקול לגירסא השניה של "בן ששים לחכמה". וכן כתב כאן התויו"ט, וז"ל: "ובמדרש שמואל דאית ספרים דגרסי 'בן ששים לחכמה', וכן כתב הריטב"א, ושהעד 'בישישים חכמה' נוטריקון 'בן ששים', עד כאן. ואפשר דאף לפי גרסתינו הא דתנן 'לזקנה' הכונה לחכמה, כי 'אין זקן אלא מי שקנה חכמה', דנוטריקון 'זקן' 'זה קנה'".

(2258) בינה, עצה, זקנה [חכמה].

(2259) כוונתו לחב"ד, שהן חכמה בינה ודעת. והגר"א [משלי כ, ה] כתב: "עצה הוא דעת". אמנם לפי זה אינם נזכרים לפי הסדר, כי מלמטה למעלה נמנו בינה, דעת, וחכמה. וי"ל בזה.

(2260) כמבואר למעלה הערה 2202. וראה להלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואחר כך זכר] אודות שהזקן הוא שבע ימים.

(2261) רש"י ויקרא יט, טז "כל האותיות שמוצאיהם ממקום אחד מתחלפות זו בזו", ואותיות אחה"ע הן אותיות גרוניות [ספר היצירה פ"ב מ"ו], ולכך הן מתחלפות [רבינו בחיי בראשית מא, ח]. וכן בגו"א בראשית פט"ו אות ו כתב: "'הבטה' הוא מלשון 'חבטה' בחילוף אותיות אחה"ע".

(2262) פירוש - האות ה"א של תיבת "שיבה" תתחלף עם אות עי"ן, וכאילו נאמר "שיבע". אך יש בזה קצת תימה, כי שורש תיבת "שיבה" הוא "שוב" [רד"ק ספר השרשים שורש שוב], והאות ה"א של "שיבה" אינה מאות השורש אלא אות של נקבה [שם], ומה מקום יש לומר כי "שיבה" היא כמו "שיבע", הרי בתיבת "שיבע" אות עי"ן היא אות השורש.

(2263) לשונו להלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואחר כך זכר]: "כי מעלת הזקנה היא השלמת האדם, כאשר נשלמו שנותיו, כמו שבארנו בפרק בעשרה, ודבר זה מדריגה בפני עצמו כאשר האדם שלם ושבע ימים בלי חסרון... השיבה והזקנה הוא דבר אחד". וכן נאמר [בראשית כה, ח] "ויגוע וימת אברהם בשיבה טובה זקן ושבע ויאסף אל עמיו". וכן נאמר [בראשית לה, כט] "ויגוע יצחק וימת ויאסף אל עמיו זקן ושבע ימים וגו'".

(2264) אודות שדבר שהוא חוזר חלילה הוא דבר שלם, כן כתב בתפארת ישראל פי"ח [רפא:], וז"ל: "כל דבר שהוא כל, יש לו השלמה, והשלמתו הוא כאשר הוא חוזר חלילה, כי אז נשלם וחוזר חלילה. ואם אינו חוזר חלילה, אין לו השלמה, ואם אין לו השלמה אינו הכל, ודבר זה מבואר מאד". ואודות שמספר שבע הוא חוזר חלילה, הנה נאמר [בראשית ז, ב] "מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו וגו'", ופירש

רש"י שם "כדי שיקריב מהם קרבן בצאתו". וכתב שם בגו"א אות ב: "ואם תאמר, למה שבעה שבעה דוקא... יש לומר, אחר שצריך ליקח יותר משנים, ואפקי קרא מיניה, אוקמיה אשבעה, לפי שהוא גם כן סכום מספר... ותמצא השבעה שהוא סכום מספר, שהרי הוא חוזר חלילה תמיד. וכל הימים נכללים בז' ימים, וכל השנים בז' שנים, ולכך בחר במספר שבע". ובנצח ישראל פ"ז [קסז.] כתב: "כי מספר שבעה הוא מספר שלם, שהרי מספר שבעה חוזר חלילה בימים ובשנים, ומזה נראה שהוא מספר שלם". ובדרשת שבת הגדול [קצז.] כתב: "שבעה ימים בלא יראה ובלא ימצא חמץ... נשאר כך לאדם שבעה ימים בלא חמץ. ומספר שבעה חוזרים חלילה, מורה על שהאדם נשאר בלא חטא תמיד. כי שבעה ימים הם חוזרים חלילה, וזה לומר לך כי בודאי קשה לסלק יצה"ר מתחילה... אבל כאשר סלקו כבר שוב אינו חוזר וניעור כלל". וכן כתב בקצרה בבאר הגולה באר השני [קמו:]. והביאור בזה הוא על פי דבריו בגבורות ה' פס"ט [שיח.], שכתב: "מספר שבעה הוא מספר שלם, שהוא כנגד שש קצוות והאמצעי ביניהם". לכך מספר שבע הוא יחידה שלימה בפני עצמה, הכוללת את כל הפרטים. **ובכת"י הוסיף** כאן, וז"ל: "וידוע כי מספר זה, שהוא שבעה, הוא מספר שיש בו שלימות. וכאשר הוא מספר שבעים, שהם (ארבעה) [עשרה] פעמים, בודאי הוא שלם יותר". וכן מבואר בתפארת ישראל פ"א [לז.], ושם הערה 60.

(2265) אודות שמספר שבע מורה על שביעה, כן כתב בנצח ישראל פ"ה [צה:], וז"ל: "ודע כי 'שבע' שהוא לשון שביעה, והוא שייך לעשיר, כי העשיר הוא שבע בכל. וכאשר פרנס אותם שבע שנים, הוא עשיר גמור, שהוא שבע בעושר". ובנתיב כח היצר ס"פ א [ב, קכד:] כתב: "ויש בזה במה שיש שבעה שמות ליצר הרע [סוכה נב:], רמז מופלג. כי 'שבעה' מלשון שביעה, כמו שבארנו במקום אחר, כי לכך נקרא 'שבע' מלשון שביעה. ולכך יש ליצר הרע ז' שמות, כמו שאמרו ז"ל [שם] אבר קטן יש באדם, משביעו והוא רעב, מרעיבו והוא שבע. לכך יש לו שבעה שמות, כי עיקר יצר הרע כאשר הוא שבע מיצרו, ואז יצרו יותר מושל בו". ובאור חדש [צג.] כתב: "'ביום השביעי כטוב לב המלך ביין' [אסתר א, י]. וקשה, למה הוצרך לכתוב 'ביום השביעי', יהיה איזה יום שירצה. ונראה שבא לומר כי כל עניין המגילה הזאת לא היה במקרה, רק כל דבר היה כאשר ראוי להיות. כי השביעי ראוי שיהיה טוב לב המלך... כי שביעי הוא מלשון שביעה, מפני שמספר הזה יש בו שביעה, ואין בו חסרון... כי הגוף הגשמי יש לו ששה צדדין, הם המעלה והמטה וד' רוחות, ועדיין אינו שבע, כי עוד יש בו שביעי, והוא כנגד נקודה האמצעי, ואז המספר הזה שבע, שהוא נגד ששה צדדין והאמצעי בניהם, ואין עוד חסרון.

ולכך השם יתברך השלים את עולמו ביום הז', שאז היה העולם שבע ושלם, ולא היה עוד חסרון". וכן כתב בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה:], ושם פי"ח [א, קמב.]. וצרף לכאן, כי נאמר [תהלים טז, יא] "שובע שמחות את פניך", ודרשו חכמים [ערכין יג:] "כנור של מקדש של שבעת נימין היה, שנאמר 'שובע שמחות'... אל תקרי 'שובע' אלא 'שבע'".

(2266) ואם תאמר, לשם מה הוצרך לומר כאן שמספר "שבע" הוא מלשון שביעה, הרי אף ללא כן מובן היטב מדוע "בן שבעים לשיבה", שהואיל ו"שיבה" הוא כמו "שביעה" [אותיות גרוניות מתחלפות], וימי האדם הם שבעים שנה, א"כ מי שזוכה לחיות שבעים שנה הוא שבע ימים, ולכך יש לו שביעה ["שיבה"], ומה מוסיף לנו כאן שמספר "שבע" הוא מלשון שביעה. ודוחק לומר שכוונתו היא שמספר שבעים מורה על שביעה [בנוסף ל"שיבה"], כי יש שיון בין מספר שבע למספר שבעים [כמבואר למעלה פ"ב הערה 982, וראה בפרק זה הערה 2242], כי לא הזכיר כאן כלל שמספר שבע הוא כמו מספר שבעים [ורק בכת"י הוסיף כן, וכמובא בהערה 2264]. ואולי אין זה מספיק, כי אמנם שבעים שנה הם ימים שלימים של אדם, אך מה השייכות בין שלימות לשביעה, ומדוע השלם בימים זוכה לשביעה. ועל כך ביאר ששלימות היא היא שביעה, שהואיל ומספר שבע הוא מספר שלם ["חוזר חלילה"] והוא גם מורה על השביעה, א"כ מוכח מכך שהשלם הוא שבע. לכך מי שנשלמו ימיו ["בן שבעים"] הוא זוכה לשביעה ["שיבה"].

(2267) כמבואר במשנתינו, שימי האדם נמנו עד בן מאה, ולפי זה לכאורה "בן שבעים" אינו מורה על שביעה, אלא על חסרון.

(2268) כמו שכתב למעלה [לפני ציון 2143] "כך חיי האדם [מאה שנה]. ואף על גב שימי שנותינו שבעים שנה, מצד הזכות מגיע עד מאה". וראה להלן ציון 2279.

(2269) ודייק לה, שהרי אף מספר שמונה הוא מורה על "יותר מן שביעה", שהוא מלשון "שמן", וכמו שכתב הפחד יצחק חנוכה, מאמר יא אות ט: "'שמן' מלשון שמיני, שהוא המספר שלאחרי שבעה".

(2270) "עד שבעים" לאו דוקא, אלא בשבעים.

(2271) בא ליישב כיצד ניתן לומר שבן שמונים שנה מגיע לגבורה, הרי מבן חמשים שנה כבר תש כחו, וכפי שכתב רש"י [במדבר ד, ב] "מנה מהם את הראויין לעבודת משא, והם מבן שלשים ועד בן חמשים שנה, והפחות משלשים לא נתמלא כחו. מכאן אמרו 'בן שלשים לכח', והיותר על בן חמשים כחו מכחיש מעתה" [הובא למעלה בהערה 2040].

(2272) למשך שנות חייו [הרבה לפני היותו בן שמונים שנה].
(2273) נראה שבא ליישב במלים אלו כיצד "גבורה" ["בן שמונים לגבורה"] שייכת לכח של קיום, ש"יש לו כח עד שמונים שנה" [לשונו כאן], כי לכאורה גבורה לחוד וכח של קיום לחוד. וכן כתב בגבורות ה' פמ"ז [קפז:], וז"ל: "מדת הגבורה לארי... כי השור יש לו חוזק ביותר ממה שיש לכל שאר בעל חי. ואם שיש לארי כח וטורף הכל, אין זה מדת החוזק והקיום, כי הקיום היא מדה אחרת לגמרי. ולפיכך השור בעל עבודה רבה, וזה מורה על החוזק, ויש לו קיום שיכול לעמוד במלאכה קשה. והעושר הוא נותן לאדם החוזק וקיום, ולא גבורה". ועל כך מיישב שעם כל פעמים שהגבורה היתירה שיש לאדם תתורגם לכח של קיום, ויגיע לבן שמונים.
(2274) פירוש - אין "בן שמונים לגבורה" מתפרש שבהגיעו לבן שמונים יגיע לגבורה, אלא להיפך; אם היה גבור ובעל כח למשך ימי חייו, יגיע לבן שמונים. וכן כתב כאן הרבינו בחיי, וז"ל: "גבורה היא אם יגיע אל שמונים, כלומר אם הוא מחומר חזק וגבור, וממזג אמיץ, יחיה שמונים. וכן כתוב [תהלים צ, י] 'ואם בגבורות שמונים שנה'".
(2275) כן פירש רש"י בפירושו הראשון "לשוח - הוא מהלך שחוח, שהרי מכאן ואילך הוא כפוף". וכן הוא ברע"ב בפירושו הראשון "בן תשעים לשוח - הולך שחוח וכפוף". ובא להדגיש שמעתה ואילך לא הוי יותר גבורה, אלא "שהוא אדם חסר". וכן כתב כאן הגר"א, וז"ל: "בן תשעים כו' - דעד כאן הוא בגבורות, ולא יותר, וכמו שנאמר [קהלת יב, ג] 'ביום שיזעו שומרי הבית והתעותו אנשי החיל'ף וכמו שאמרו סוף פרק כג דשבת [קנב.]". ואמרו שם בשבת שהפסוק מוסב על הכסלים הצלעות והשוקים, "שזעין ומתרפקין ממקומן, ואינו יכול להלוך כראוי" [לשון הרד"ל בויק"ר רפי"ח]. ומעתה יבאר את החסרון שיש בהולך שחוח. ובכת"י כאן כתב: "כי בודאי כאשר הולך שחוח הוא חסר. ועוד, כי תמצא וכו'" [המשך לשונו שם כהמשך לשונו כאן].
(2276) לשונו שם [שכג:]: "מה שנמצא בהקב"ה הוא מצוייר באדם הגשמי, שבריאתו של אדם בזקיפה, ולא כמו שאר בעלי חיים הולכי שחוח. כי מי שהולך שחוח, הוא מורה על שיש עליו אדון, ולפיכך הולך שחוח, כמו עבד שהולך שחוח לפני אדון שלו. אבל השם יתברך אין עליו, לכך האדם שהוא בזקיפה נאמר עליו שהוא בצלם אלקים. כלומר כאשר אחד בא ליתן צלם ותמונה גשמית מה שנמצא בו יתברך בלתי גשמי, הנה האדם הוא בצלם אלקים".
(2277) המשך לשונו למעלה פ"ג מי"ד [שכו:]: "כי האדם שקומתו זקופה, מורה על המלכות, ולכך הולך זקוף. ומפני כך האדם בבריאתו בעולם הזה בצלם אלקים, אשר

יתואר לו יתברך מצד עולם הגשמי, כי שם יתואר הכל גשמי... ונאמר על האדם שהוא בצלם אלקים, דהיינו מצד שהולך האדם בזקיפה, כמו שהתבאר, וכל הבעלי חיים הולכים שחוח, מפני שהם תחת האדם שהוא המלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים". ובתפארת ישראל פט"ז [רנ.] כתב: "כי כל הנבראים כולם הולכים כפופים, פניהם יורד למטה. אבל האדם הולך קומם, מפני שהוא מלך הנמצאים התחתונים, והמלך ראוי שיהיה הולך בזקיפה. ובתחתונים אין על האדם. ולפיכך כל בעלי חיים הולכים כפופים, כמו העבד שהוא כפוף מפני המלך, והאדם בלבד הוא עומד בזקיפה... כלל הדבר כי מה שהולך בקומה זקופה הוא מיוחד לאדם למעלתו יותר על בעלי חיים". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [רלה.], נתיב העבודה פ"י [א, קח.], נתיב יראת השם ס"פ ב [ב, כו:], דרשה לשבת תשובה [עז.], ח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא.], נצח ישראל פנ"ט [תתקו:], ועוד [הובא למעלה פ"ג הערות 1405, 1444].

(2278) ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה למעלה פ"ג מי"ד [שכה.] כתב: "כאשר יתואר השם יתברך בעולם הזה מצד שכל האדם, אשר שכל האדם הוא נבדל, ראוי שיהיה מתואר השם יתברך כפי אשר ראוי מצד השכל שהוא נבדל, ומצד הזה אסרה התורה כל צלם וכל דמות לאדם אשר הוא בעל שכל נבדל, וכתיב [דברים ד, טו] 'כי לא ראיתם כל תמונה', וזה היה כאשר הגיעו ישראל אל המעלה הנבדלת בלתי גשמית, ובמדריגה הזאת אין צלם ודמות. אבל בריאת האדם בעולם הגשמי, ומצד עולם הגשמי נאמר על האדם שהוא בצלם אלקים... והבריאה היא בעולם הגשמי, אשר בעולם הגשמי יש שם דמות וצלם". והעולה מזה, כי דוקא משום שהאדם הוא גשמי ונמצא בעולם התחתון והגשמי, לכך הוא ב"צלם אלקים". אך כאשר הוא במדריגה רוחנית נבדלת [כישראל במתן תורה], אזי מופקע האדם מהיות "צלם אלקים". והרי כאשר אדם הוא זקן, הוא רוחני ביותר, וכפי שכתב בח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וז"ל: "כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... ומפני כך ציוה בתורה [ויקרא יט, לב] 'מפני זקן תקום והדרת פני זקן', כי הזקן הוא כאילו כאשר היה מסולק מן הגשמי, והוא נבדל, ולפיכך יש לכבדו" [הובא למעלה בהערה 2253]. הרי שבן תשעים הוא מחד גיסא רוחני ונבדל יותר, כי הוא מופלג בזקנה שכבר אינו יכול להלוך כראוי [ראה הערה 2275], ומאידך גיסא צלם אלקים שלו נמצא בירידה, שהולך שחוח מפאת חסרונו. ולכאורה הדברים סותרים זה לזה. אמנם הם הדברים; דוקא משום שהזקן נעשה רוחני ונבדל, לכך אין הוא משמש יותר כדוגמה לצלם אלקים. וכפי שהיה צורך לומר לישראל במעמד

הר סיני "כי לא ראיתם כל תמונה" מפאת שהגיעו למדריגה נבדלת, כך הזקן המופלג הולך שחוח מפאת שהגיע למדריגה נבדלת, ששם אין ענין ל"צלם אלקים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1412, ופ"ד הערה 756].

(2279) כמבואר למעלה הערות 2143, 2268.

(2280) בהוצאת האניג העירו שלא נמצא פסוק זה במקרא, וציינו לעיין בפירוש הגר"א, שהביא את הפסוק [ישעיה סה, כ] "כי הנער בן מאה שנה ימות", והוסיף הגר"א לכתוב תיבת "לברכה". ובביאורים לפירוש הגר"א אות קכ, כתב: "וסיים רבינו כאן 'לברכה'... ואולי כוונת רבינו דכיון שזה נאמר לברכה, א"כ זה ההיפך הגמור מהמציאות [בזמן שאינו ברכה], וא"כ 'נער' הוי רק בהתחלת התפתחות כל ענייניו. ואם כן בזמן שאינו ברכה, הרי הבן מאה בתכלית וסוף כוחותיו והעדר חושיו [היפך נער], והוא כמת ובטל מן העולם".

(2281) חידוש יש בדברים אלו. כי שגרת המחשבה תופסת שהטעם ש"בן מאה כאילו בטל ועבר מן העולם" הוא מפאת חולשתו וכליון כחו של בן המאה, וכפי שכתב כאן האברבנאל: "בן מאה הוא כאילו מת ובטל מן העולם, שכחותיו בטלים ודבריו אינם נשמעים, ואור עיניו גם הם אין אתו". וכן כתב כאן רש"י "כאילו מת - שכבר עיניו קמו וקהו וליחו נס, ונשתנו פניו, ומעין החכמה פסק ממנו, והוא משתטה והולך". אך כאן מבאר טעם אחר, והוא שהחיים שהם מעבר למאה שנה הם חורגים מקצבת החיים שיש בעולם, שהיא "עד מאה שנה ולא יותר" [לשונו כאן]. לכך מי שחי מעבר לקצבה זו אינו חי על פי הסדר שיש כאן בעולם, וממילא הוא "כאילו עבר ובטל מן העולם", כי חייו אינם על פי הנהוג בעולם. ודייק לה שרש"י והאברבנאל גרסו במשנה "כאילו **מת** ועבר ובטל מן העולם", ואילו גירסת המהר"ל היא "כאילו עבר ובטל מן העולם", ללא תיבת "מת", והם הם הדברים. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [נדרים מא.] "כיון שהגיע קיצו של אדם הכל מושלין בו". ובח"א שם [ב, כ.] כתב: "כי אין לך אדם שאין לו מקום בפני עצמו, ואין דבר נכנס לתוך מקום חבירו לדחות אותו. וכיון שהגיעו קצו, שוב אין לו מקום בעולם הזה, וכיון שאין לו מקום בעולם הזה, נכנס כל אחד ברשותו ומושל עליו. שכבר נסתלק מעליו מה שאין אחד נוגע במוכן לחברו [יומא לח:], ודבר זה פשוט וברור" [הובא למעלה פ"ג הערה 537, ופ"ד הערה 236]. ואין לך "הגיע קיצו של אדם" גדול ממי שהגיע לבן מאה. וכשם שאין לו מקום בעולם הזה מחמת שאינו משתייך לסדר העולם, כך הוא "כאילו עבר ובטל מן העולם" מחמת שאינו משתייך לסדר העולם.

משנה כב

(2282) פירוש - התורה עוסקת בסדר האדם ומצוותיו, ויקשה, איך נמשך מסדר האדם סדר העולם. ובהקדמת הרמב"ן לחומש עמד על נקודה זו, וכתב: "הודיענו תחילה ענין בריאת השמים והארץ וכל צבאם, כלומר בריאת כל נברא העליונים והתחתונים. אם כן כל הנאמר בנבואה ממעשה מרכבה ומעשה בראשית, והמקובל בהם לחכמים תולדות עם ארבע הכחות שבתחתונים; כח המחצבים, וכח צמח האדמה, ונפש התנועה, והנפש המדברת, בכלם נאמר למשה רבינו בריאתם וכחותם ומהותם ומעשיהם ואפיסת הנפסדים מהם, והכל נכתב בתורה בפירוש או ברמז... וכל הנמסר למשה רבינו בשערי הבינה הכל נכתב בתורה בפירוש, או שרמוזה בתיבות או בגימטריאות, או בצורת האותיות הכתובות כהלכתן, או המשתנות בצורה, כגון הלפופות והעקומות וזולתן, או בקוצי האותיות ובכתריהם... שהכל נלמד מהתורה. ושלמה המלך שנתן לו אלקים החכמה והמדע [דהי"ב א, יב], הכל מן התורה היה לו, וממנה למד עד סוף כל התולדות, ואפילו כחות העשבים וסגולתם, עד שכתב בהם אפילו ספר רפואות. וכענין שכתוב [מ"א ה, יג] 'וידבר על העצים מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר יוצא בקיר'".

(2283) לשונו למעלה פ"ג מי"ד [שס.]: "אמר [שם] 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'. אמר 'כלי חמדה', מפני שהעולם נברא בתורה, כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו, כמו שבארנו במקום אחר. והסדר הזה היה מחייב את העולם. הנה התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם. ודבר זה מבואר כי השכל פועל בגשם, והביאו ראיה לזה איך השכל פועל בגשם, כי כאשר יניח האדם לוח שאינו רחב על נהר אחד, כאשר היה אדם עובר עליו, שמחשבת הנפילה גורמת כי תצא הנפילה אל הפעל. הרי כי המחשבה פועלת שיצא הדבר אל הפעל. וכמה דברים שהמחשבה פועלת. ומכל שכן הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה. וזה שאמר כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם". ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר שנקרא] חזר על דברים אלו.

(2284) מדגיש בזה שמחמת שהתורה היא סדר הכל [כמבואר בהערה הקודמת], לכך היא קודמת לכל, ועל ידי כך יוסבר כיצד סדר העולם נמשך אחר התורה, שהיא הסדר הראשוני, ולכך "דכולא בה".

(2285) ופסוק זה עוסק בתורה, וכמבואר ברש"י [בראשית א, א]. וכן המשכו של המדרש הנ"ל [ב"ר א, א] הוא: "כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם. והתורה

אמרה 'בראשית ברא אלקים' [בראשית א, א], ואין ראשית אלא תורה. היאך מה דאת אמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו'".

(2286) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בנתיב התורה ר"פ א כתב: "כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל... שאין התורה רק סדר מציאות העולם בכללו. וזה שאמרו במדרש שהיה מביט בתורה וברא את עולמו, רוצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה אמנם עיקר] כתב: "כי זה ענין כל התורה, שהיא סדר העולם שסידר השם יתברך את העולם", וראה שם הערה 141. ובגבורות ה' פ"ע [שכב.] כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם, כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:, ויובא בהערה 2290], נתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.], באר הגולה באר הרביעי [תמו:, ויובא בהערה 2289], ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד. ובדרוש על המצות [נב.] כתב: "התורה תחלה, שהיא ההתחלה לעולם, והיתה התחלה זאת מוציאה הכל אל הפעל, שלכך נקראת 'אומן', כאומן הזה שכל שהוא פועל יצא לפעל על ידו בגזירת המלך שעליו על זה. כך השם יתברך על ידי התורה השכלית, שהיא התחלה, הוציא את כל לפעל... ועם ראשית זה ברא העולם, כי הראשית סבה לשיצא הגמר לפעל... שזהו שהיה מביט בתורה וברא העולם. ולכך התורה השכלית, שהיא ההתחלה, מוציאה גם כן המעשה אל הפעל". **וממו"ר שליט"א** שמעתי הערה נפלאה בזה. שהנה לשון חכמים הוא "היה מביט בתורה וברא את העולם", ולמה לא אמרו בקיצור "היה ברא את העולם לפי התורה", ומה ההדגשה שהבריאה נעשתה על פי **הבטה** בתורה דוקא. אמנם בהלכות כתיבת ספר תורה שנינו "צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב

אות אחת שלא מן הכתב" [שו"ע יו"ד סימן רעד סעיף ב]. ואף הקב"ה נהג כן בבריאת העולם, ולכך "היה מביט בתורה ובורא את העולם". ולמדנו ממאמר זה של חכמים, שלא רק שהעולם נברא על פי התורה, אלא שיש לעולם גופא גדר של תורה, עד כדי כך שבריאתו מחייבת הבטה בתורה קדומה יותר. באופן, שאין בריאת העולם אלא מהדורא תנינא של תורה. ודפח"ח [הובא למעלה פ"ג הערות 1613, 1618].

(2287) לכך האדם "יותר במעלה על כל העולם", כי "בשביל האדם נברא הכל", והסבה היא עליונה יותר מהמסובב, וכמו שכתב בח"א לשבת נה. [א, ל.], וז"ל: "הדבר שהוא סבה לאחר יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו, שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב" [הובא למעלה פ"ג הערה 964]. וכן בגו"א דברים פ"ו אות ג כתב: "דבר שהוא סבה לחיות שלו, הוא קודם לו במעלה בדבר מה". **ואודות שהכל** נברא בשביל האדם, כן כתב רש"י בראשית ו, ז: "הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה, מה צורך באלו". ובקידושין פב: אמרו "מימי לא ראיתי צבי קיץ וארי סבל ושועל חנוני... והם לא נבראו אלא לשמשני". ובתנחומא שמיני אות ב אמרו "אמר [הקב"ה], לא בראתי את הכל אלא בשביל אדם, ועכשיו הוא מת מה הנאה יש לי". ובקה"ר ז, יג אמרו "בשעה שברא הקב"ה את אדה"ר, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, ואמר לו... כל מה שבראתי, בשבילך בראתי". ולמעלה פ"א מ"ב [קסז:] כתב: "וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם". ולמעלה פ"ג מ"ב [נג:] כתב: "בשביל האדם נבראו כל התחתונים". ובספרי המהר"ל יסוד זה הוזכר במקומות רבים, וכגון; גו"א בראשית פ"א אות ס [ד"ה אמנם], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם ר"פ יז, שם פל"ג [תפח:], באר הגולה באר השני [ריד:], שם באר הרביעי [שעג.], שם באר החמישי [קלא.], שם באר השביעי [שסז:], דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], למעלה משנה א [לפני ציון 160], להלן פ"ו מ"י [ד"ה אבל נראה], ועוד [הובא למעלה פ"ג הערות 250, 598, ובפרק זה הערה 160].

(2288) אודות שאין בסדר העולם דבר הסותר אל סדר האדם ותורתו, הנה נאמר [ויקרא כ, יז] "ואיש אשר יקח את אחתו בת אביו או בת אמו וראה את ערותה והיא תראה את ערותו חסד הוא וגו'", ופירש רש"י שם "ומדרשו, אם תאמר קין נשא אחותו, חסד עשה המקום לבנות עולמו ממנו, שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'". ובגו"א שם אות יח כתב: "קין, אף על גב שעדיין לא נצטווה, כיון שהקב"ה בתורה ברא העולם [ב"ר א, א], לא היה ראוי שנברא בענין זה עד שאי אפשר שלא יהיה נדחה התורה, דאיך התורה בראה דבר שכנגד התורה... כי אף על גב שלא ניתנה התורה... מכל מקום אין

ראוי שיהיה מוכן להיות נגד התורה שבא ברא העולם". ומעין זה כתב בבאר הגולה באר החמישי [מד:], וז"ל: "כי הרבה מחכמים, והם החוקרים בשכלם על הנמצאים, שהם אומרים כי זה חרפת האדם ובשתו וכלימתו חבור איש עם אשתו, עד שאמרו בהסכמה מוחלטת חוש המשוש חרפה הוא לנו. ודבר זה באו להרחיק חכמים, כי לא יסבול דבר זה הדעת, כי יהיה יסוד הכל אשר הוא קיום העולם, שהוא פריה ורביה, יהיה נבנה על דבר גנאי וחרפה. ויותר מזה, כי אין זה כבוד השם יתברך שיהיה דבר שהוא יסוד העולם, על דבר שהוא גנות וחרפה. וכאשר היסוד הוא רעוע, כל אשר הוא נבנה עליו הוא נופל. ולכך ראוי להרחיק את דעת זה, כי אין בחבור איש עם אשתו שום דבר של פחיתות כלל" [הובא למעלה פ"ג הערה 1084].

(2289) לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקסח.]: "ובפרק ארבעה דנדרים [לב.], אמר רבי אלעזר, גדולה תורה שאלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר [ירמיה לב, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי'. וביאור ענין זה... כי כל סדר עולם נמשך אחר התורה, כמו שאמרו במדרש שהיה מביט בתורה וברא העולם. הרי לך כי סדר העולם נמשך אחר התורה, ומתחייב סדר העולם מן התורה. ולכך 'אם לא בריתי' שהיא התורה, 'חקות שמים וארץ לא שמתי'", ושם מאריך בזה יותר.

(2290) לשונו בבאר גולה באר הרביעי [תמו:]: "כי התורה היא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה. ודבר זה ידוע מאוד מדברי חכמים, במדרש [ב"ר א, א] אמרו, הקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם. והתורה אומרת [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', ואין 'ראשית' אלא תורה, שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו', עד כאן. הרי כי התורה היא סדר ונמוס הנמצאים. ואין בזה ספק, כי התורה בה מבואר איך ינהג האדם במעשיו בכל הנהגתו, וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו 'הפוך בה דכולה בה'. אך שדבר זה שהוא סדר הנבראים רחוק מהשגת האדם איך נרמז בתורה, ואין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר". וכן כתב בנתיב התורה ר"פ א, וז"ל: "התורה היא סדר הכל. רק כי סדר האדם הוא נגלה ומפורש בתורה, כי אי אפשר זולת זה, כי על האדם מוטל לשמור את הסדר הראוי לו, ולכך הדבר הזה נגלה במפורש לאדם. אבל סדר העולם כולו גם כן הוא בתורה, שאין התורה רק סדר המציאות העולם בכללו".

(2291) בבחינת "הוי זנב לאריות ולא ראש לשועלים" [למעלה פ"ד מט"ז], וביאר שם [שמג:] בזה"ל: "וזה כי אם הוא זנב לאריות, מכל מקום שם 'ארי' נקרא על הכל ביחד, שאף על הזנב יש שם 'ארי'. ואל יהא ראש לשועלים, שאף על הראש שם 'שועל', ולפיכך

יהא זנב לאריות, ואל יהא ראש לשועלים". לכך כאשר מתעסק בתורה, אף שאינו מבין בה את מעמקיה, מכל מקום הוא בבחינת "זנב לאריות", דשם "אריה" חל עליו. וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רמא.], בביאור ההכרח שתנתן התורה לעולם, שמבלעדה אין לשכל האדם שלימות, וז"ל: "כי האדם נברא בכח על השכל, ואף אם הוציא שכלו אל הפעל, עדיין אין כאן שלמות, כי תמיד הוא עוד בכח יותר לצאת אל הפעל, ואין כאן השלמה כלל. כי השלמה הוא כאשר אין כאן תוספת, ודבר זה אינו באדם, כי תמיד אפשר לו להוסיף על השכל. והרי כל הנבראים יש להם השלמה. אמנם כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי. ואף כי האדם אין משיג כל התורה, מכל מקום יש לאדם השלמה בצד הזה שנתן לו התורה שבה הכל, ויש לו השלמה, כמו שאמרו 'הפוך בה דכולה בה'" [הובא בחלקו למעלה פ"ב הערה 846]. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ג [ריב.], שאע"פ שאין ידוע למשיג בתורה עד היכן דברי תורה מגיעים, מ"מ "הכל מתחבר ומתדבק בהשגה עליונה".

(2292) בתפארת ישראל פ"י [קסא:], ושם פי"א [קעו.]. וכן להלן [ציון 2356] יתייחס לדברים שכתב במקום אחר, וגם שם כוונתו לתפארת ישראל.

(2293) פירוש - חשיבות ההשכלה וההשגה שהאדם משיג היא בהתאם לחשיבות הדבר שמתעסקים בו; כי דבר חשוב מעניק למשיגים בו חשיבות, ודבר שאינו חשוב אינו מעניק למשיגים בו חשיבות, אף שיש בזה לכשעצמו חכמה והשכלה, וכמו שמבאר.

(2294) פירוש - מעלת הדבר המושג מגדירה את חשיבות ההשגה, וכמו שמבאר.

(2295) אודות חשיבות ההשגה בצבא השמים, כן כתב בתפארת ישראל ר"פ י [קנו.], וז"ל: "כמו שהיו שואלים בני אדם באיזה צד יזכה האדם להצלחה הרוחנית על ידי מצות הגשמיות... שהיה נראה בדעתם כי יותר יצליח כאשר ישיג בענין היסודות ובמהות הגלגלים ובשכלים הנפרדים" [הובא למעלה הערה 2255]. וראה הערה הבאה.

(2296) לשונו בתפארת ישראל פ"י [קסא.]: "ואחר כך אמר 'חכמת' [ישעיה לג, ו] זה סדר קדשים [שבת לא.]. ידוע כי הקדשים היא העבודה אל השם יתברך, וקרא זה 'חכמת' מה שלא קרא הראשונים, כי אין ראוי שיקרא מי שהוא חכם וידע בדברים הגשמיים, כמו שאין נקרא 'חכם' מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן. ולכך דוקא החכם המעיין בענין הקדושה, וזה נקרא חכמה. וזה שאמר 'חכמת' סדר קדשים, שכל סדר קדשים מדברים בענין הקדושה, וכל קדושה בלתי גשמית, ודבר זה נקרא חכמה". ושם בפי"א [קעו.] כתב: "ראוי שתהיה ההצלחה על ידי התורה, ממה שתהיה בזולת זה. כאשר נודע כי מעלת ההשגה לפי מעלת הנושא. שאם היה מרבה חכמה

וכונה במלאכת הרצענות, והיה מוסיף דברי חכמה מאד, אין זה נחשב לכלום, כי אין הנושא של כלום. וכן אם הוא למוד חכמה ובינה בענין היסודות והגלגלים, אין הנושא מצד עצמו נחשב, שכל הנבראים בעולם אין בהם השלמות הגמור. ולפיכך כאשר קונה הידיעה באלו דברים שאין מעלתם בעצמם כל כך, אי אפשר שיהיה זה הצלחתו של אדם האחרונה. אבל התורה, שהיא דרכי השם יתברך וגזירותיו אשר גזר השם יתברך. ואל יחשוב כאשר קונה הידיעה בארבעה אבות נזיקין, שהוא קונה הידיעה בשור ובור, או שקנה ידיעה בענין האדם ובהנהגתו בלבד, ויקשה לך כי היה יותר במדרגה כאשר יקנה ידיעת הגלגל, וכיוצא בזה מן הנמצאים. דבר זה היה קשיא אם היה קונה ידיעה באדם עצמו, והמגיע אל האדם, אז היה אפשר לשאול קשיא זאת. אבל התורה היא גזרה מן השם יתברך ויתעלה שמו, והיא לעול על האדם, כמו שהיא כל התורה כולה, שהיא גזרה ועול על האדם. לכך כאשר יקנה האדם הידיעה בהיזק ד' אבות נזיקין, וכיוצא בו ממשפטי התורה, נחשב זה שקנה הידיעה בגזרת השם יתברך ויתעלה שמו, אשר גזר על האדם הנהגתו". ובח"א לשבת קיד. [א, נג.] כתב: "ובאולי תאמר כי כמה בני אדם משכילים לעשות מלאכתם ולא לעסוק בתורה. אין זה נקרא שכל גמור, רק שכל גופני. אבל השכל האלקי הוא בהשגת השם יתברך והשגת התורה וזה נקרא 'שכל'. אבל לא נקרא 'שכל' אותו אשר למד אומנות והנגרות, שאין זה שכל גמור, ונקרא שכל גופני. ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד". **ועוד אמרו** [קידושין פב.] "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.], וז"ל: "נראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ולפיכך ראוי לו הגיהנם, כי הגיהנם דבק באדם מצד החומר... שהוא ההעדר דבק בחומר. ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה. ומאחר שעסק שלו בגוף החמרי, לא מצד הצורה כלל, אי אפשר שלא יהיה מתחבר עם הגיהנם. כי כל דבר מתחבר אל אשר הוא מינו. ומאחר כי כל ענין אומנות שלו בחומר, שהוא העדר הצורה, דביקותו בגיהנם, שהוא ההעדר, ואין לו שלימות כלל, והבן זה... כי הרופא שכל משא ומתן שלו בחומר ובגוף, שדבק בו ההעדר, ולכך קונה הדביקות בו, והוא בעל גיהנם". וראה למעלה פ"ב הערה 315, ופ"ג הערות 428, 2121

(2297) פירוש - למרות שעוסק רק בהשגה קטנה של תורה.

(2298) לשונו למעלה פ"ד מי"ז [שנט:]: "ואל יטעה אותך אדם לומר, כי פעולתו העליונים, והם המלאכים. שאין הדבר כך, שאם הדבר כך, כאשר סיפר הבריאה בפרשת

בראשית [בראשית פרק א], למה לא סיפר מבריאת המלאכים, אם הם עיקרי העולם. אבל עיקר העולם, פעולתו יתברך, הוא האדם". וכן ביאר בהרבה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פי"ב [קפד:] כתב: "שהם אומרים [הפילוסופים] כי האדם פחות היצירה שפל הבריאה מן הגלגלים, ומכל שכן מן המלאכים... וכבר התבאר בחבור גבורות ה' [פרקים מד, סו-סט] כי אין רוח חכמים נוחה בזה, והוא הפך האמונה לגמרי. ולא תמצא דבר זה בדברי חכמים, רק ההפך... וגלו דבר זה במקומות הרבה מאד, ודרשו זה [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא גדול - השומר או הנשמר... ועם שהאדם הוא בעל חומר, הנה מצד צלם אלקים שנברא בו, יש לו מעלה... אשר בשביל מעלת צלם הזה שייך אליו התורה... להורות כי האדם מצד צורת צלמו, שהוא בצלם אלהים, הוא חביב... הפך בני אדם שממעטין מדרגת האדם. ואם לא היה דעת רז"ל לומר כי חביבות שלו על כל העולם אף מן המלאכים, לא היה צריך לומר כי האדם חביב, דודאי חביב מן כל בעל חי. אלא שרצו בזה לומר מצד שהוא בצלם אלקים, חביב אף מן המלאכים. ואמר כי יש כאן חבה על חבה במה שנתן להם כלי חמדה". וכן כתב בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:]. ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "ואולי תאמר, דסוף סוף יקשה איך אפשר לומר דיותר יהיה חביב האדם בעל חומר, מן המלאך שהוא בלא גוף. דלא יקשה דבר, כי אף אם צורת האדם בחומר, אין החומר עצם מעצמו, ומעלת האדם מפני צורתו, אף שהוא בחומר... לפי שאין החומר עצמותו. ומאחר שמצד עצמותו יש לאדם מעלה גדולה... ולא יגרע מעלתו בשביל החומר, בפרט בישראל אשר החומר בטל אצל הצורה... אמנם אני אומר כי כל האומר כי המלאכים הנבדלים הם יותר במעלה מן ישראל, שהם אדם באמת, אשר נקראו 'בנים' לו יתברך, אין רוח חכמים נוחה הימנו... כי דבר זה נתבאר בספר דרך חיים בפירוש מסכת אבות המסכתא המהוללה... כי ישראל הם עם קרובו מכל הנמצאים", וכן כתב בהמשך הפרק, ושם בפרקים סז-סט מאריך בזה טובא. ושם בפס"ז [שיא:] כתב: "וקצת החוקרים מדעתם ושכלם על המציאות, הרחיקו זה מאוד ומאנו ללכת בדרך הזה, מפני שיהושע נפל על פניו לפני מלאך אלהים [יהושע ה, יד]... הרבה דברים שמורים כי המלאך הוא נכבד מן האדם. ולא הבינו החלוק, כי בודאי מה שאנו אומרים כי האדם נכבד מן המלאך היינו מפני צורה המינית שלו, שיש בו צורת האדם, והוא צלם אלהים. וכמו שאמרו חכמים 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', וכמו שהארכנו בספר דרך החיים אצל 'חביב האדם' ענין מעלה זאת... [אך] הצורה הזאת נתלה בחומר, יש לצורה הזאת בטול מה, ובשביל כך נפל יהושע לפני המלאך. כי למעלתו הנבדלת אשר יש למלאך, אין לו בטול כלל.

אבל אצל האדם, כל אדם לצורתו יש בטול מן החומר. ומכל מקום מצד עצם הצורה המינית נבחר האדם מן המלאכים. ומפני כך לא נפל יהושע על פניו רק לפי שהוא פרט, והפרט יש לו חסרון זה מה שהצורה נתלה בחומר, אבל מצד הכלל אין כאן חסרון זה כלל". וכן כתב שם בסוף הפרק [שיג.]. וראה גו"א בראשית פי"ח הערה 72, למעלה פ"ג הערה 1459, ופ"ד הערה 1541.

(2299) לפי הסבר זה יוצא שאין כוונת התנא שיהפוך בתורה שוב ושוב עד שימצא בה את הכל, כי אין זה בידו למצוא בה את הכל. אלא שכוונת התנא היא שיעסוק בתורה כפי לימודו, ודבר חשוב הוא זה כי הוא עוסק בנושא שיש בו הכל, ומדגיש בזה את המלים "הפוך בה והפוך בה **דכולא בה**". אך לפי זה אינו מבאר את הלשון "הפוך בה", דלמה לא אמר "עסוק בה דכולא בה". וכן כפילות הלשון "הפוך בה והפוך בה" לא נתבארה. ובאמת לכך השמיט כאן כפילות זו ורק כתב "הפוך בה דכולא בה". אך לפי הסברו השני [יובא מיד] יתאר הלשון של "הפוך בה", וכן הכפילות של "הפוך והפוך בה".

(2300) נקודה זו מבוארת היטב במדרש שמואל [ד"ה ואפשר], וז"ל: "'הפך בה', ואחר שבאותו הפעם הבנת הבנה אחת, חזור והפך בה פעם אחרת, ותבין בו הבנה אחרת יותר עמוקה. וכן בכל פעם ופעם שתהפוך בה מרישיה דקרא לסיפיה, וכן מסיפיה לרישיה, לעולם תבין בו חידוש אחר, לפי 'דכולא בה', ודבריה סובלים פירושים רבים, כי שבעים פנים לתורה [זוה"ק ח"א מז:]". דוגמה לדבר; נאמר [ויקרא כו, ג] "אם בחוקותי תלכו וגו'", ופירש רש"י "שתהיו עמלים בתורה". וכתב שם הגו"א אות ב בזה"ל: "ומה שאמר 'שתהיו עמלים בתורה'... יש לפרש גם כן שההליכה שאדם הולך ממקום למקום, כן יהיה עמל בתורה ולהעמיק בה תמיד יותר ממה שהעמיק בה קודם. וזה נקרא הליכה בתורה... והוא הולך ומעמיק תמיד יותר ממה שהשיג בראשונה" [הובא בחלקו למעלה הערה 1522].

(2301) עירובין נד. "מאי דכתיב [משלי כז, יח] 'נוצר תאנה יאכל פריה', למה נמשלו דברי תורה כתאנה, מה תאנה זו כל זמן שאדם ממשמש בה מוצא בה תאנים, אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם... 'דדיה ירוך בכל עת' [משלי ה, יט], למה נמשלו דברי תורה כדד, מה דד זה כל זמן שהתינוק ממשמש בו מוצא בו חלב, אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם", ומאמר זה הובא כאן בפירוש הגר"א. וכאן מבאר שמציאת טעם זו נזקפת לכך ש"דכולא בה", ותמיד האדם ימצא בה טעם חדש שלא טעם עד כה. וכן כתב רש"י בכמה מקומות, וכגון [שמות יט, ב] "ביום הזה - לא היה צריך לכתוב אלא 'ביום ההוא', מהו 'ביום הזה', שיהיו דברי תורה

חדשים עליך כאילו היום נתנם". וכן כתב [דברים ו, ו] "אשר אנכי מצוך היום - לא יהיו בעיניך כדיוטגמא ישנה שאין אדם סופנה, אלא כחדשה, שהכל רצין לקראתה. 'דיוטגמא' מצות המלך הבאה במכתב". וכן כתב [דברים יא, יג] "מצוה אתכם היום - שיהיו עליכם חדשים כאילו שמעתם בו ביום". ושוב חזר וכתב [דברים כו, טז] "היום הזה ה' אלקיך מצוך - בכל יום יהיו בעיניך חדשים כאילו בו ביום נצטוית עליהם". וראה גו"א שמות פי"ג אות ח.

(2302) לעומת הגורסין "ובה תהוי", וכפי שיביא בסמוך. והרמב"ם פירש כאן "ואמר 'ובה תחזי', רצה לומר האמת, פירוש ותראה את האמת בעין השכל". אמנם המהר"ל יבאר שאירי אודות השעשועים של תורה. [ומה שינקוט כאן פעמיים בלשון "שעשועיו" אולי הוא משום שזהו המשך הפסוק שהובא למעלה ממשלי (ח, ל), שנאמר שם "ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום משחקת לפניו בכל עת"].

(2303) עירובין נד: "מאי דכתיב [משלי ה, יט] 'אילת אהבים ויעלת חן וגו", למה נמשלו דברי תורה לאילת, לומר לך מה אילה רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה. 'ויעלת חן' שמעלת חן על לומדיה... 'באהבתה תשגה תמיד' ["בשביל אהבתה תעשה עצמך שוגה ופתי, להניח עסקיך ולרוץ לדבר הלכה" (רש"י שם)], כגון רבי אלעזר בן פדת, אמרו עליו על רבי אלעזר שהיה יושב ועוסק בתורה בשוק התחתון של ציפורי, וסדינו מוטל בשוק העליון של ציפורי ["כלומר היתה דעתו בתורה ושכח סדינו בשוק" (רבינו חננאל שם)]".

(2304) פירוש - "ובה תחזי" מורה על ההשתוקקות של האדם לתורה, שהוא מצפה בכליון עינים לראות דברי חכמים, בבחינת [בראשית ג, ו] "וכי תאוה היא לעינים".

(2305) פירוש - הואיל והאדם בדרך כלל מבקש לראות דברי חכמים ונבונים, לכך משנתינו באה להורות שיעשה כן רק באמצעות התורה. ואודות שבני אדם הם מבקשי חכמה, כן כתב למעלה פ"ד מ"ה [קי.]: "מי שלמד כדי לקנות הידיעה, אין זה מורה שהוא עושה לשם שמים לכבוד השם יתברך, כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל", ושם הערה 526. ואודות שההשתוקקות והאהבה לד"ת עושות את האדם לכלי קבול בעצם לד"ת, כן כתב בדרוש על התורה [כג.], וז"ל: "והנה ההכנה הצריכה אליו [לקבלת התורה]... היא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה... כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו [עפ"י משלי כה, כה] כמים קרים על נפש עיפה". וכן כתב שם בהמשך הדרוש [לז:], וז"ל: "ועוד רמז לנו במה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים' 'וירד

ה' על הר סיני' [שם פסוק כ], כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, כשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם ככל שאר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת... לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו', ואחר כך 'וירד ה' וגו', לומר כי צריך האדם מצד עצמו תשוקה והכנה אליה, קודם שמקבלה. ואין הקב"ה נותנה למי שאינו מוכן לה תחלה, וכדכתיב [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין'. כי הוא יתברך לא יתננה רק למי שמוכן אליה מצד עצמו בחשקו בה. לכן עלה משה מעצמו בלי ציווי השם, ואז 'ויקרא אליו ה' וגו" [שם פסוק ג]. וכל ההכנה היא כאשר אוהב התורה, ותשוקתו אליה, שאז נקנית לו. ודבר זה עיקר גדול בתורה". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכו:] כתב: "כל כך חשקה נפשם בתורה, שהיה קיום לתורתם". וכן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כד.]. ושם פי"ד [א, נו.] כתב: "ההשתוקקות אל החכמה [היא תנאי לקבלתה], וכמו שאמרו [למעלה פ"ד מ"א] 'איזהו חכם הלומד מכל אדם', כלומר שלא יקרא 'חכם' רק אם משתוקק לה וחפץ ללמוד מכל אדם, וכמו שבארנו במקומו". וראה למעלה פ"ד הערות 37, 49, 544, 896, 1346.

(2306) כרך את השעשוע בתורה עם התשוקה לתורה, שמקום העונג הוא מקום התשוקה והדביקות, וכפי שכתב בהקדמה לתפארת ישראל [יג:], וז"ל: "כי התלמיד חכם לבו דבק אל התורה, כי חביבה התורה על לומדיה", הרי "חביבות" היא דביקות. ובהקדמתו המפורסמת של האגלי טל כתב: "עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה". ושם מציין לעיין ברש"י סנהדרין נח. ד"ה ודבק, שכתב "ודבק ולא בזכר - דליכא דיבוק, דמתוך שאין הנשכב נהנה, אינו נדבק עמו". הרי במקום שיש הנאה, יש גם דיבוק. וכאשר התורה היא שעשועם של לומדיה, ממילא התורה היא תשוקת לומדיה [הובא למעלה פ"ד הערה 665]. וכן נאמר [תהלים קיט, עד] "תאבתי לישועתך ה' ותורתך שעשועי", ופירש המלבי"ם שם "תאבתי - מה שתאבתי לישועתך הוא כדי שעל ידי כן יהיה תורתך שעשועי, ולא תתבטל ע"י היסורים מתלמוד תורה". הרי שעשועי תורה מביאים לחשק התורה.

(2307) כן מובא ברש"י שנדפס במדרש שמואל, והזכירו התויו"ט כאן.

(2308) פירוש - "ובה תהוי" הוא שהאדם יהיה תמיד מונח בתורה, וכמו שכתב כאן התויו"ט "'ובה תהוי' פירוש תדיר תדיר", וזהו "שידבק נפשו בתורה", שיהיה אוהב התורה. וכן כתב להלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואז אמר], וז"ל: "כל זה הגיע לו מצד שהיה מהלך

בדרך, והיה מחשבתו בתורה לגמרי, ולפיכך באהבתו, אשר נפשו היתה קשורה בתורה". ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:] כתב: "מי שאוהב רבנן, קשורה נפשו בתורה ובתלמידי חכמים, כי מי שהוא אוהב את אחר, נפשו קשורה בו". וכבר נתבאר בהערה הקודמת שהשעשועים של תורה מביאים לדביקות בתורה. וראה להלן הערה 2429.

(2309) לשון הגר"א כאן: "וסיב כו'. כמו שאמרו בסוף קידושין [פב.] בזקנותו מהו אומר, [תהלים צב, טו] 'עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו'". ולשון הגמרא שם במילואו הוא: "רבי נהוראי אומר, מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה, שאדם אוכל משכרה בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא. ושאר כל אומנות אינן כן, כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי יסורין, ואינו יכול לעסוק במלאכתו, הרי הוא מת ברעב, אבל התורה אינה כן, אלא משמרתו מכל רע בנערותו, ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו... בזקנותו מהו אומר, 'עוד ינובון בשיבה'".

(2310) מבאר שאין תיבת "בלה" מוסבת על ימי השיבה [וכמו שאכן כתב הרע"ב כאן], אלא הכוונה היא עד שתבלה נפשו ותש כחו לגמרי [ולאו דוקא שהזקין], שגם אז יהיה עסוק בתורה. וכן פירש כאן הגר"א, וז"ל: "ובלה בה. כמו שאמרו פרק ט דשבת [פג:] 'זאת התורה אדם כי ימות באוהל' [במדבר יט, יד], אפילו בשעת מיתה תהא עוסק בתורה". וק"ק, שאם לא יסור מן התורה כאשר "תש כחו לגמרי" ["ובלה בה"], כ"ש שלא יסור מן התורה כשרק הזקין, שכחו לא תש לגמרי, אלא "שאין כחו כל כך" ["וסיב"], ומדוע הוצרך לומר "וסיב". ויל"ע בזה. **והמשך חכמה** [בראשית כב, יז] כתב: "כי אף בלא חומר ובלא יצר ובלא רע ג"כ התורה היא התכלית האמיתי, והוא הדבקות הנשגבה לאלקים. וזה שאמרו בשבת [פג:] לעולם אל ימנע אדם מבית המדרש ומדברי תורה ואפילו בשעת מיתה, שנאמר 'זאת התורה אדם כי ימות באוהל', אפילו בשעת מיתתו של אדם תהא עוסק בתורה. פירוש, דאמרו פרק קמא דברכות [ה.] אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו... יזכיר לו יום המיתה כו'. הרי דיום המיתה מועיל להחליש רע ולבלע היצר יותר מתורה וק"ש [שהוזכרו שם קודם לתורה]. ואם כן אם תאמר כי התורה אינו רק להסיר הפחיתות ולהדיח הרע ולהשלים החסרון, א"כ בשעת מיתתו של אדם, שאז נחלש ממנו היצר לגמרי, אינו צריך לאחוז בתורה. על זה אמרו שאינו כן, שעצם התורה היא תכלית השלמות, אף במקום שנעדר הרע. לכן אף בשעת מיתתו של אדם יהא עוסק בתורה". וכן יבאר כאן בהמשך. והנה אינו מבאר כאן את המלים "ומנה לא תזוע", ומשמע שאינו גורסן. וכן משמע מדבריו להלן [ראה הערה 2428].

(2311) יסוד נפוץ מאוד מאוד בספרי המהר"ל שעל ידי התורה יש לאדם דביקות בהקב"ה. וכגון, בבאר הגולה באר הראשון [פג.] כתב: "על ידי דברי תורה האדם יש לו דביקות בעליונים". ובנתיב התורה פ"ה [א, כו.] כתב: "אין אדם מתקרב אל הש"י כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "אין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה". ובנצח ישראל פ"ב [כט:] כתב: "כי על ידי התורה יש לישראל דביקות אל הקב"ה". ובהקדמה לתפארת ישראל [טז:] כתב: "כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך... לגמרי בכל צד". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השי"ת, שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה... החבור הגמור שיש אל האדם עם השם יתברך על ידי התורה". ובגו"א במדבר פט"ו אות יח כתב: "והחבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו". וראה שם הערה 61. וכן הוא בדרשה לשבת תשובה [סח.]. ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם דבר אחד". **וטעמא רבה** יש בדבר, שהרי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וממילא ברור הוא שהאדם קונה דביקות גמורה אל ה' על ידי התורה. ואודות שאין דבר קרוב להקב"ה יותר מתורה, כן כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקד:], וז"ל: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ד [א, סוף יז:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה וזהו פירוש] כתב: "אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן הש"י, ולכך התורה נקראת 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך". הרי שדביקות התורה בהקב"ה מחייבת את דביקותו של הלומד תורה בהקב"ה, וכמו שכתב בהספד [עמוד קצ, (דפוס ב"ב)]: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1166, וראה להלן הערות 2321, 2429].

(2312) לשונו בתפארת ישראל פ"ט [קמט.]: "כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע ומביא אותו אל הדביקות בו יתברך... התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים, שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה ג"כ האדם הוא שכלי, מ"מ מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השי"ת, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השם יתברך באמצעות התורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה [הובא למעלה פ"א הערה 1166]. **ובתפארת ישראל** תחילת פי"א [קע.] כתב: "כי לא יקנה האדם ההצלחה האחרונה על ידי החכמה, רק עם הדבוק בו יתברך. ולפיכך השאלה למה לא יקנה האדם ההצלחה הנצחית על ידי ידיעת החכמה שעומד על ענין הטבע ומהות הגלגלים, והמלאכים שיקראו 'צורות הנפרדות'. ויהיה קונה ההצלחה בידיעת משפט היזק ארבעה אבות נזיקין ובחלוק תנור וכיריים, ושאר משפטי התורה. שזה היה שאלה אם היה קונה ההצלחה על ידי חכמה, היה ראוי לומר שכל אשר הוא יותר חכמה ראוי שתהיה על ידו ההצלחה הנצחית. אבל אין הדבר כך, רק ההצלחה מה שעל ידי החכמה יקנה הדבקות בו יתברך. ומעתה נבקש, איזה מן הדברים הם יותר ראוים אל הדבוק האלקי; אם הידיעה בגלגלים ובמהות ארבעה היסודות, או הידיעה במשפטי התורה. והרי הגלגלים בעצמם אין להם דבקות בו יתברך, ואם כן איך יקנה בזה ההצלחה האחרונה... וכן אם הוא למוד חכמה ובינה בענין היסודות והגלגלים, אין הנושא מצד עצמו נחשב, שכל הנבראים בעולם אין בהם השלימות הגמור. ולפיכך כאשר קונה הידיעה באלו דברים שאין מעלתם בעצמם כל כך, אי אפשר שיהיה זה הצלחתו של אדם האחרונה. אבל התורה שהיא דרכי השם יתברך, וגזירותיו אשר גזר השם יתברך. ואל יחשוב כאשר קונה הידיעה בארבעה אבות נזיקין שהוא קונה הידיעה בשור ובור... ויקשה לך כי היה יותר במדרגה כאשר יקנה ידיעת הגלגל, וכיוצא בזה מן הנמצאים. דבר זה היה קשיא אם היה קונה ידיעה באדם עצמו, והמגיע אל האדם, אז היה אפשר לשאול קשיא זאת. אבל התורה היא גזרה מן השם יתברך ויתעלה שמו, והיא לעול על האדם, כמו שהיא כל התורה כולה שהיא גזרה ועול על האדם. לכך כאשר יקנה האדם הידיעה בהיזק ד' אבות נזיקין, וכיוצא בו ממשפטי התורה, נחשב זה שקנה הידיעה בגזרת השם יתברך ויתעלה שמו, אשר גזר על האדם הנהגתו. וזהו ההפרש

הגדול שיש בין ידיעת התורה והידיעה בענין הגלגלים והיסודות עצמן. כי עצמן של דברים אלו אינם כל כך במדרגה... ואם כן לא קנה דבר מעלה כלל. אבל הידיעה בתורה, אף אם הידיעה בשור ובחמור ובשאר דבריה אשר אינם חשובים בצד עצמם, אין המדרגה של השגה הזאת מצד עצמם, רק מצד שדברים אלו הם גזרת השם יתברך ויתעלה שמו על הברואים, זהו מדרגת הידיעה הזאת... הכל מסדר השם יתברך ויתעלה שמו אשר סדר אותן, ומצד הזה העוסק בתורה הוא העוסק בסדר אשר סדר השם יתברך, ואין זה דבר מצד האדם. ואדרבה הגזרה היא עול על האדם. אם כן אין הידיעה הזאת מתיחסת שיקנה ידיעה באדם, רק הידיעה בגזרת השם יתברך וסדר שלו. ודבר זה הפוך כאשר יקנה הידיעה בגלגלים, שהוא בידיעת עצמן, ואין זה מדרגת מעלה כלל", ושם מאריך בזה טובא. ושם פ"ע [תתש.] כתב: "התבאר לך כי התורה... קרוב הדבר בפיך ובלבבך לעשותו, היא ההלכה בכל מצות התורה, ובארבע אבות נזיקין, ובארבעה שומרים, לא בשאר חכמות" [הובא למעלה פ"ג הערה 2121].

(2313) כן כתב למעלה פ"ג סוף מי"ח [תעא], וז"ל: "אם היו בני אדם יודעין להבין הדברים, לא היו סרים מן ההלכה לעיין בספרים אחרים, שנואי נפש חכמים", ושם הערה 2150. ולמעלה פ"ד מט"ו [שט:] כתב: "תורת משה היא אלקית, והיא בודאי למעלה מן החכמה. שאף האומות נקראים חכמים, אבל בני תורה לא נקראו", ושם הערה 1338. ובבאר הגולה באר הששי [רמה.] כתב: "אוי להם לבריות שרואות ואינם יודעים שבח התורה כל כך, שאילו ידעו שבח התורה והמצות, היו יותר רודפים אחר התורה והמצות". ובנתיב התורה פ"א [א, ז:] כתב: "כל מי ששונה הלכות מובטח שהוא בן עולם הבא [מגילה כח:]... לא שאר חכמות. והוא יתברך יתן חלקנו עם השונין הלכות, ועם השונים לשנות טעמים בדברים אחרים לא להתערב" [הובא למעלה פ"ג הערה 2134].

משנה כג

(2314) פירוש - לפי הו"א זו משנתינו עוסקת בהשוואת שתי מצות שונות, שאחת נתקיימה בצער, והשניה נתקיימה שלא בצער, ו"לפום צערא אגרא" קובע שהשכר הניתן על המצוה שנתקיימה בצער מרובה יותר מהשכר הניתן על המצוה שנתקיימה שלא בצער, כי לולא הצער שכרן של שתי המצות היה שוה.

(2315) פירוש - אם הבדלי השכר בין המצות נקבע הוא רק לפי הצער [ולולא הצער השכר הוא שוה לכל המצות], אם כן מדוע אמרו למעלה [פ"ב מ"א] ש"הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות", והרי ידעינן היטב שהבדלי השכר יהיו לפי הבדלי הטורח, והטורח הוא דבר הנגלה לעינינו.

(2316) לשונו למעלה פ"ב מ"א [תצב.]: "אמנם מה שאמר 'מתן שכרן', ולא אמר 'שאין אתה יודע שכרן של מצוה', כי בא לומר למה אין אתה יודע שכרן של מצות, ואמר על זה כי יש לה 'מתן שכרן'. [ד]כל נתינה הוא מן הנותן, אשר הוא השם יתברך, ואי אפשר לדעת מה הוא אצל השם יתברך. אבל העונש הוא מצד העבירה, לא מצד הנותן, ודבר זה אפשר לדעת, רק שכר מצות אין לדעת". וראה להלן הערה 2439.

(2317) כפי שאכן קיים בשאר שטחי החיים, וכמו שכתב כאן החסיד יעב"ץ, וז"ל: "בן הא הא אומר לפום צערא אגרא. דבר על לב העוסקים בתורה, ואמר שאע"פ שלא ישיגו השגה גדולה, אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיעסוק בה בכל כחו. לא כן בשאר החכמות, כי לא יותן שכר על העסק בהם". ובברכות כח: אמרו "מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות... אני עמל והם עמלים, אני עמל ומקבל שכר, והם עמלים ואינם מקבלים שכר". ובחפץ חיים על התורה [הוצאת הרב גריינימן] ריש פרשת בחוקותי [עמוד קעח] נכתב בזה"ל: "לכאורה הדברים צריכים ביאור, כלום ראית מימיך חייט תופר בגד, או סנדלר - מנעלים, ואינם משתלמים... אבל הענין הוא כך; בנוהג שבעולם מי ששכר פועל לתפור לו בגד או מנעלים, והפועל יעמול בזיעת אפים כל היום וכל הלילה, ולא יתפור את הבגד או המנעלים, כלום יקבל שכרו, הלא לשוטה יחשב אם יבקש, כי הלא הבעל הבית אל הבגד עיניו נשואות, ואם לא השלים מלאכתו, אף אם יעמול שבוע שלם, לא ישלם לו, כי לא בעבור העמל הוא מקבל שכר, אלא על המעשה, ועמל בלי מעשה אין בו תועלת. לא כן הוא הדבר בלמוד התורה. אנו נצטוינו לעמול בתורה, ככתוב [ויקרא כו, ג] 'אם בחוקותי תלכו', וכפירוש רבותינו ז"ל שעל היגיעה הדברים אמורים [רש"י שם]. ואף אם לא יבין הענין לאשורו... עם כל זה הוא מקבל שכר על העמל, ואף אם המלאכה לא נעשתה. וזו כונת המאמר 'אנו עמלים ומקבלים שכר, והם עמלים ואינם מקבלים שכר' על העמל, אלא על המלאכה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1689].

(2318) פירוש - אין המשנה עוסקת בהשוואת שתי מצות שונות זו לזו [שאחת נתקיימה בצער ואחת לא], כי זה אי אפשר לומר, וכמו שביאר. אלא איירי בהשוואת שני מעשי מצוה של אותה מצוה, שפעם קיימה בצער, ופעם שלא בצער. ועל כך באה משנתינו ללמד שהשכר בקיום של צער יהיה מרובה יותר מקיום שלא בצער. וכן כתב בנתיב התורה פי"ז [א, עג:], וז"ל: "לא יהיה שוקל המצות לומר זו מצוה גדולה שהאדם עושה אותה בקושי, ואותה אעשה, ומצוה זו קטנה וקלה על האדם. ועל זה אמרו חכמים [אבות פ"ב מ"א] 'והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות',

שהשכר על המצוה תולה במצוה עצמה גם כן. לא מצד שזאת המצוה היא קשה על המקבל, וזאת היא קלה על המקבל, אבל השכר על המצוה הוא מצד עצם המצוה, והשכר שהיא על עצם המצוה אין אדם יכול לדעת, כי אפשר ויכול להיות על מצוה קלה שכר עליה כמו על מצוה שהיא חמורה. והשכר שהוא לאדם על המצוה מצד קושי המצוה זה השכר הוא בפני עצמו, ואין זה נקרא 'שכר מצוה'. ועל זה אמרו 'לפום צערא אגרא'. ומצוה אחת אם עשה פעם אחד על ידי טורח גדול, ופעם אחד לא עשה כל כך בטורח גדול, יש שכר על אותה שבטורח גדול יותר מן אותו פעם שלא עשה כל כך על ידי טורח. ומכל מקום אין זה נקרא 'שכר מצוה' עצמה, כי על שכר מצוה עצמה אמרו 'הוי זהיר בקלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות'" [הובא למעלה פ"ב הערה 94].

(2319) לשונו בנצח ישראל פמ"ו [תשעה.]: "כאשר בימי המשיח יסולק יצר הרע... ממילא כאשר אין יצר הרע אין כאן זכות, כמו שאמרו במסכת יומא [סט:] כלום בראת יצר הרע רק כדי לקבל אגרא וכו'". והנה מכאן משמע שמחמת כפית היצה"ר השכר מתרבה, אך גם ללא כפית היצה"ר יש שכר, רק שהוא מועט יותר. אך בדרשה לשבת הגדול [רכ:] ביאר שלולא היצה"ר לא היה שום מתן שכר, שכתב: "אם לא היה יצר הרע באדם, לא היה האדם מקבל שכר על המצות שבתורה. וראיה לזה, כי לעולם הבא, שלא יהיה יצר הרע באדם, אז לא יהיו המצות. שכך דרשו ז"ל [עירובין כב.] 'היום לעשותם' [דברים ז, יא], ולא למחר לעשותם. ולמה זה רק 'היום לעשותם', מפני שיש יצר רע ויש קבול שכר על עשייתם. 'ולא למחר לעשותם', מפני שלא יהיה יצר הרע, ואין כאן קבול שכר על עשייתם" [הובא למעלה פ"ד הערה 1579]. ולכאורה זו סתירה בדבריו. ונראה ליישב, כי יש לחלק בין מצות עשה למצות לא תעשה; במצות עשה הצער של כפית היצה"ר מרבה את השכר, אך גם בלעדיה עדיין יהיה שכר, אם כי שכר מופחת. מה שאין במצות לא תעשה, הרי שיטת המהר"ל היא שאין שום שכר על מצות לא תעשה, והשכר היחידי הניתן במצות לא תעשה הוא רק מפאת כפיית היצר הרע [כמבואר למעלה פ"ב מ"א (תפח:), ושם הערות 109, 112, ולהלן הערה 2344]. לכך רק בנוגע לשכר על מצות לא תעשה אמרינן שלולא היצה"ר לא יהיה שום מתן שכר, כי בהעדר היצה"ר אין כאן מתן שכר אלא על עצם המצוה, וזה אינו נמצא במצות לא תעשה. ומה שהוכיח כאן מהגמרא ביומא וסנהדרין שהשכר הוא בעבור היצה"ר, הענין משתנה לפי הנושאים; בנוגע למצות עשה השכר מתרבה על ידי צער של יצר הרע. ובנוגע למצות לא תעשה השכר בא לעולם על ידי צער של יצר הרע, אך לולא היצה"ר לא

היה מתן שכר כלל ועיקר. **וכן מבואר** בגו"א ויקרא פי"ט אות לד, שעמד שם על הפסוק [ויקרא יט, טז] "לא תעמוד על דם רעך אני ה'", ופירש רש"י שם "אני ה' - נאמן לשלם שכר ונאמן להפרע". ואילו בסוף פרשת אחרי מות [ויקרא יח, ו] גם כן נאמר "אני ה'", ושם פירש רש"י רק "נאמן לשלם שכר", ולא הוסיף "ונאמן להפרע". וכתב לבאר בזה"ל: "משום ד'אני ה" נדרש בודאי לטובה, כי הוא יתברך נקרא 'נאמן' כשהוא משלם שכר טוב. וכאשר הוא אצל מצות עשה יש לדרוש אותו לשכר, דהרי על מצות עשה הקב"ה קובע שכר. ואצל עריות דקאמר לעיל [שם] גם כן 'אני ה", אף על גב דאינו מצות עשה, משום דיצרו של אדם חומד אל העריות, והרבה פעמים בא אליו דבר עבירה וניצל, כי עריות חומד אותו לב האדם. אבל כאן דכתיב [ויקרא יט, טז] 'לא תעמוד על דם רעך', כי אחר שאין בלאו זה שום יצרו תקפו, אין כאן קבול שכר, שאין שכר אלא אם כן יצרו תקפו, כדאיתא בפרק קמא דקדושין [לט:], לכך צריך לומר דהכי קאמר, 'אני ה" לכל דבר; בין בשכר בין בעונש, דכיון דהוא נאמן לשלם שכר טוב, גם הוא נאמן לשלם עונש אל העושה העבירה". הרי שביאר שבמצות עשה יש מתן שכר אף ללא כפית היצה"ר, ואילו במצות לא תעשה יש מתן שכר רק בכפית היצר הרע, ולולא כן אין מקום למתן שכר. **אך אין** זה מספיק, שהרי בדרשת שבת הגדול הנ"ל הוכיח שמתן שכר הוא רק מחמת היצה"ר מהא דאמרינן שאין מצות לעוה"ב ["ולא מחר לעשותם"], וזאת משום שאין בעוה"ב יצה"ר. אך אם מתן שכר על מצות עשה אינו תלוי במציאות היצה"ר, דאף בלעדיו יהיה מיהת מתן שכר, תיקשי לך מדוע לא יהיו לעולם הבא מצות עשה. דהא תינח שהעדר יצה"ר בעוה"ב הוא גורם שלא יהיו בו מצות לא תעשה, אך מדוע שלא יהיו בו מצות עשה, אשר שכרם אינו מותנה במציאותו של יצה"ר. ובמיוחד יש להקשות כן, שהלשון שאמרו הוא "'היום לעשותם' ולא מחר לעשותם", ותיבת "לעשותם" מורה בפשטות שאייירי במצות עשה דייקא, ומדוע לא ישאר לעוה"ב השכר הניתן על מצות עשה על כנו. וצ"ע.

(2320) "מנין לתנא דבר זה שהשכר הוא לפי הצער" [לשונו למעלה]. ואף שהוכיח כן מדברי הגמרא, אך עדיין קשה מנין לגמרא לומר כן.

(2321) לשונו למעלה פ"ב מ"א [תצ:]: "וטעם דבר הזה [שא"א לידע מתן שכרן של מצות], כי שכר המצות [הוא] שעל ידי המצות דביקות האדם בו יתברך, וכפי הדביקות שיש לאדם בו יתברך. ואפשר שהדביקות בו יתברך בקלה יותר מבחמורה, כי זה לא תליא בקל וחומר של המצוה שהיא על האדם". ובתפארת ישראל פס"א [תתקנא.] כתב: "כי המצות אינם שוים בשכרן, כי אפשר שעל מצוה קלה שכר גדול יותר מן החמורה. כי

המצוה היא הצירוף שמצרפת האדם... וכמו שאמר הכתוב [משלי ל, ה] 'כל אמרת אלוה צרופה'. ואם המצות לא היה רק לקיים קבוץ וסדר המדינה, או תקון האדם, כמו שהרבה אנשים היו נותנים טעם במצות... בודאי יש לעמוד על זה איזה מצוה יש בה תועלת יותר מן האחרת, וכמה השכר יותר מן האחרת. אבל המצות הם אלקיות, מצרפות האדם, עד שיש לאדם דבקות בו. ולא נוכל לדעת איזו מן המצות בה הצירוף יותר, כי יש מצוה קלה שהצירוף הזה אשר אמרנו יותר מן החמורה... כי אפשר הוא שיהיה השכר על המצוה הקלה יותר ממה שהוא על מצוה החמורה, מצד המצוה בעצמה שהיא מצרפת האדם. וכמו שתמצא במצוה, כך תמצא בעבירה; כי לפעמים נראה שעבירה קטנה אצל האדם, ויש לה עונש גדול. ולכך תמצא בכמה מקומות שהם אמרו על מצות קלות שכר גדול מאד מאד, וכן אמרו על עבירות קטנות עונש גדול מאד, כמו שנמצא דבר זה בדבריהם הרבה מאד... כי מה שאמרו 'הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה' נאמר גם כן לענין עונשין, שיזהר מן עבירה קלה כבחמורה... כלל הדבר, במה שהמצות מביאים אל האדם החבור והדבקות בו יתברך, לכך לא נוכל לדעת ולהבין איזה מצוה סבה לדבקות הוא יותר, ואיזה פחות. ולפיכך אמרו 'הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה וכו". וזהו שורש גדול בתורה, אשר בני אדם אינם נזהרים במצות קלות, עם העלם השכר והעלם העונש. שאפשר שהשכר עליה כגדולה שבגדולות, והעונש גם כן כגדולה שבגדולות. ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ב הערה 121]. **ולפי זה** יוטעם מאד מה שאמרו [פאה פ"א מ"א] "ותלמוד תורה כנגד כולם". שכבר השריש להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] "כי אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך", ו"אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה" [לשונו בנתיב התורה פ"ד (א, סוף יז:)], ו"בעל תורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [לשונו בהספד (עמוד קצ)], ו"אין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה" [לשונו בנתיב העבודה פט"ו (א, קכד.), והובא למעלה הערה 3211], ולכך דין הוא ששכר תלמוד תורה הוא "כנגד כולם" [הובא למעלה פ"ב הערה 120].

(2322) אודות שהאדם מקרב עצמו אל ה' על ידי עבודת המצות, כן ביאר בארוכה בתפארת ישראל פרקים ח, ט. ובתוך דבריו בפרק ט [קמה.] כתב: "וכן המצות שלא נדע טעמם באיזה צד הם הצלחת נפשו ויקנה בהם הצלחה עליונה, כי כבר אמרנו כי המצות האלו ראוים אל האדם, מצד כי המצות כלם שכליות אלהיות. שכך סדר השם יתברך, לא מה שחייב שכל האדם, רק מה שסדר השם יתברך בחכמתו. ולכך הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין

אותו מן הטבע המשותפת [לאדם ולבעלי חיים], ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך". ובהמשך שם [קמז:] כתב: "ואיך לא יקנה מדרגה אלהית על ידי המצות, כי המצות כולם, במה שהם מצות השם יתברך על האדם, אין ספק שזה התיחסות וחבור בין השם יתברך ובין האדם, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים. ומאחר שכך הוא, איך לא נאמר מה שמקבלים ישראל מצותיו וגזרותיו עליהם, שהוא יתברך אשר הוא נבדל יש לו יחוס אליהם וצירוף, מצד שהם מקבלים גזרותיו אשר השכל מחייב אותם. שבזה הצד מתקרבים ומתדבקים אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מהכל, ויקנו בשביל כך ההצלחה העליונה בשביל החבור והדבוק הזה. כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך, כמו שאמר הכתוב [דברים יא, כב] 'ולדבקה בו' כאשר האדם עושה רצונו, ומקבל גזרת המלך והוא עבדו. זהו עצמו החבור והדבוק בו יתברך, ומוציא את האדם מן החמרי, ולהיות דבק בו יתברך". וכן כתב השל"ה [יומא פרק דרך חיים מוסר טז], וז"ל: "לשון 'מצוה' צוותא, כענין שאמרו [ברכות ו:] כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה. ומצוה אותיות יהו"ה בהיפוך שתי אותיות הראשונות, שהן מ"צ, באלפ"א בית"א דא"ת ב"ש הן אותיות י"ה" [הובא למעלה פ"ד הערה 1602, ולהלן הערה 2409].

(2323) "כלום חסר לבית המלך" [שבת קנג.]. ודייק לה שאמרינן בתפילת שמו"ע [בברכת "שמע קולנו"] "ומלפניך מלכנו ריקם אל תשיבנו", שהואיל ואנו עומדים בסמיכות למלך ["מלפניך מלכנו"], לכך ראוי שטובת המלך תגיע אלינו ["אל תשיבנו"]. וצרף לכאן, שאף העונש נמצא אצל אלו הנמצאים הקירוב למלך, וכמו שכתב בח"א לב"ק נ. [ג, ט:], וז"ל: "'וסביביו נשערה מאד' [תהלים נ, ג], מלמד שהקב"ה מדקדק עם חסידיו אפילו כחוט השערה. לפי שהוא יתברך שופט תקיף, לכך סביביו יש סער ואימה מכח משפט השם יתברך, כי מי יצדק לפניו, ומי יעמוד לפניו. ולכך מי שהוא סביביו יהיו בלא חטא לגמרי, כי לפי קורבתו אל השם יתברך, עושה בו משפט יותר, ומדקדק עמו, כאשר סביביו נסערה מאוד" [הובא למעלה פ"ד הערה 2044]. הרי העומדים בקירוב לפני ה' ראויים לטובו וכן למידת דינו.

(2324) מיד בסמוך.

(2325) פירוש - הסימן המובהק לדביקות הוא יכולת הנדבק לעמוד כנגד נסיונות וקשיים, וכפי שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:], וז"ל: "אצל האהבה כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך'... ולא נאמר שיירא השם יתברך בכל לבבו. רק כי האהבה מצד עצמו של אדם, לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם... אפשר

שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול... משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבואו עליו - אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה... אבל היראה, שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה, ואין זה השלמתו, אבל הוא נגד האדם... ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו - אפשר שיש ביטול אל היראה... האהבה היא מצד האדם עצמו, כי האהבה הוא השלמתו... ולכך אף שהוא טורח עליו לא יבוא בטול אל האהבה. מה שאין כן ביראה, ולפיכך אפשר כאשר הדבר הוא טורח עליו, מניחו לגמרי". ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקפה.], וז"ל: "פירוש 'לאוהבי' [שמות כ, ו], שהם אוהבים, דבקים בו בכל לב ונפש, ועומדים בכל נסיון, אלו נקראים אוהבים של השם יתברך, לא מצד שהם מקיימים התורה בלבד". וכן כתב בדרוש על התורה [סוף לד.], באר הגולה באר הראשון [עב:], ונצח ישראל פ"ב [כב:]. וכן רמז לכך בגו"א ויקרא פי"ט ריש אות י [הובא למעלה פ"ג הערה 1195].

(2326) לשונו בתפארת ישראל פס"א [תתקנא:]: "המצות הם אלקיות, מצרפות האדם, עד שיש לאדם דבקות בו. ולא נוכל לדעת איזו מן המצות בה הצירוף יותר, כי יש מצוה קלה, שהצירוף הזה אשר אמרנו יותר מן החמורה. אבל מכל מקום אין עליך לומר כלל שאין תולה לגמרי במה שהמצוה היא קשה על האדם, שזה אינו, שודאי כאשר הוא מקיים המצוה שהיא קשה יותר על האדם, מורה זה על שהוא אוהב השם יתברך בכל לבו, ולפום צערא אגרא". ורש"י [דברים ו, ה] כתב: "ואהבת - עשה דבריו מאהבה. אינו דומה עושה מאהבה לעושה מיראה; העושה אצל רבו מיראה, כשהוא מטריח עליו מניחו והולך לו". והרמב"ן [דברים ז, ז] כתב: "כי הנבחר לאוהב היודע לסבול את אוהבו בכל הבא ממנו. וישראל ראוים לכך מכל עם... כי יעמדו לו בנסיונות, או יהודי או צלוב [שמו"ר מב, ט]". וכן נאמר [משלי יז, יז] "בכל עת אוהב הרע", וביאר המלבי"ם שם "הנה גדר הרע, שיאהב את רעהו תמיד בכל עת, ושבעת צרה תגדל אהבתו יותר" [הובא למעלה הערה 1580]. ולמעלה פ"ד מ"י [קצז.] כתב: "'הוה ממעט בעסק ועסוק בתורה' [שם]... רוצה לומר כי לפעמים אדם ממעט בעסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ואם ימעט עסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ויעסוק בתורה, הרי מה שממעט בעסקיו אינו מפני התורה. אבל יש לו למעט מן עסקיו, אף על גב שאין עליו העסק טורח כלל, ואפשר שהוא חפץ ואוהב לעסוק יותר בעסקיו, אפילו הכי ימעט מן

עסקיו ויעסוק בתורה. שיהיה נראה שהוא פונה מעסקי העולם, וממעט עסקי העולם, בשביל התורה. ובזה מסלק האדם עצמו מענין העולם, ומתדבק במדריגה אלקית... 'הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה', שרוצה לומר כי כאשר ימעט מן עסקיו בשביל התורה, ולא שימעט מן עסקיו בשביל הטורח כמו שאמרנו, ואז נראה כי חפץ בתורה, שהרי מניח עסקיו ועוסק בתורה".

(2327) כמו שכתב בנתיב העבודה פ"ה [א, פט.]: "אמרו בגמרא [סוטה כב.] שיש ללכת אל בית הכנסת שהוא יותר רחוק מן האדם, מפני שהוא נוטל שכר פסיעות. ויראה כי אין הדין הזה גבי סוכה, שאם יש לו שתי סוכות, האחת קרובה והאחת רחוקה, שאין לו לילך אל הסוכה הרחוקה בשביל שהוא נוטל שכר פסיעות", ושם מבאר מדוע אמרינן כן בהליכה לבית כנסת [הובא למעלה הערה 1498].

(2328) פירוש - כאשר אמרו כאן "לפום **צערא** אגרא", אין הכוונה לכל צער המתלוה לקיום המצוה, אלא רק לצער שנובע מחמת ההתגברות על המונע לקיום המצוה, שכאשר מתגבר על המונע יש בזה להורות על התקרבותו אל ה', וכמו שביאר. אך אם הצער אינו נובע מחמת ההתגברות על המונע [כי בלא"ה המצוה תתקיים בשופי], אלא איירי בצער מזדמן המתלוה לקיום המצוה, אין צער זה מורה על דביקותו והתקרבותו אל המלך [כי בלא"ה הדרך למלך היא סלולה], לכך אין צער זה בכלל "לפום צערא אגרא". וצרף לכאן דברי המסילת ישרים בהקדמתו, שכתב: "עד שידמו רוב בני האדם שהחסידות תלוי באמירת מזמורים הרבה ווידויים ארוכים מאד, צומות קשים, וטבילות קרח ושלג, כולם דברים אשר אין השכל נח בהם, ואין הדעת שוקטה". וכן חזר וכתב שם בפרק יח. הרי שסיגופים לשם סיגופים אינם בכלל "לפום צערא אגרא".

(2329) "שתבטל כל חפציך בשביל שתעסוק בתורה" [רש"י שם].

(2330) "כלומר, שאם יש לך לעסוק במצוה, תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה" [רש"י שם].

(2331) "דמבטל מצוה ועוסק בתלמוד תורה" [רש"י שם].

(2332) בנתיב התורה פ"א [א, ז:] הביא מאמר זה, וכתב: "פירוש, כי התורה היא השכל העליון שנתן השם יתברך לעולם. ובודאי מעלת השכל הוא יותר על החפצים שהם גשמיים, ואפילו חפצי שמים שהם המצות, דסוף סוף הם מעשים שהאדם עושה בגופו הגשמי... ולכך כל חפצי שמים לא ישוו בה. אמנם אם אי אפשר שתעשה על ידי אחרים, בודאי המצוה קודמת. וביאור דבר זה, כי אם יאמר אדם אלמוד תורה ולא אעשה סוכה ולולב, בודאי המצוה קודמת. כי המצוה כשלא נעשה יש כאן חסרון גדול, שהמצוה היא

חיוב על האדם, ואילו התורה היא מעלה לאדם. ומכל מקום אם אין התורה, אין כאן חסרון כל כך. וזה ההפרש שיש בין התורה ובין המצות; כי המצות אם לא יעשה אותם האדם, הוא חסר לגמרי, שהרי מצות התורה הם רמ"ח כמספר איברי האדם [מכות כד.], עד שהמצוה היא משלמת האדם. שאם אין המצוה, כאילו האדם חסר אבר אחד. כי המצוה שהיא על ידי מעשה האדם שנעשה על ידי גופו הגשמי, היא קרובה יותר אל האדם הגשמי, ואם לא יעשה אותו האדם, הוא חסר. ולפיכך אם אי אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, אין ראוי שיקח התורה שהיא שלמות ומעלת האדם, שעל ידי התורה האדם שכלי, והמצוה אם לא יעשה אותה הוא חסרון לאדם. ויותר ראוי אל האדם שיהיה נמצא בשלימות מבלי חסרון, אף אם לא היה לו המעלה, משיהיה לו חסרון שיהיה לו עם זה מעלה שכלית. כי החסרון מבטל המעלה, שאין המעלה נחשב לכלום. אבל אם אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, והרי אין כאן חסרון כאשר המצוה נעשה, וכאשר אין כאן חסרון, קנין התורה יותר קודם, שהוא מעלה ושלימות יותר, כמו שהתבאר". ושם בהמשך [א, ח:] כתב: "המעשה היא השלמת האדם, שמשלים האדם עצמו על ידי מעשה. ואף כי התורה בודאי יש לה מעלה עליונה מצד שהתורה היא שכלית, מכל מקום לענין זה שהמצוה משלמת האדם, שהאדם שלם, וזה הוא יותר גדול, כמו שהתבאר לפני זה. דמיון זה, כי אף שהיין יותר נחשב מן הלחם, כי היין משמח אלהים ואנשים, מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו. וכך המעשה שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, הוא יותר מן התורה שאינה השלמת האדם". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקסו:], והובא למעלה פ"א הערה 1486. וק"ק, מדוע לא הביא כאן את דברי הירושלמי שהביא בשני המקומות הנ"ל [תפארת ישראל פס"ב (תתקסד.), ובנתיב התורה פ"א (א, ח.)], שאמרו שם [פאה פ"א ה"א] שלחד מאן דאמר "אפילו כל המצות אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה", ולא חילק בין מצוה שאפשר או שא"א לקיימה ע"י אחרים, ולעולם תורה עדיפא. וכן הביא את הירושלמי להלן פ"ו ריש מ"ב [ד"ה ובירושלמי]. והרי משם מוכח אף יותר מהמבואר במו"ק [ט:], כי משם חזינן שתלמוד תורה מתעלה מעבר לכל המצות. וראה למעלה פ"ג הערה 306, ופ"ד הערה 932, שהוקשה שם מכיון אחר מהירושלמי הנ"ל. וראה להלן הערה 2448.

(2333) לשון הגמרא שם: "וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאילה זו בפניהם; תלמוד גדול, או מעשה גדול. נענה רבי טרפון ואמר מעשה גדול. נענה ר"ע ואמר תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי

מעשה". ובדרוש על המצות [נב.] כתב: "וקשה, וכי בשביל שהוא הכנה למעשה ומביא לידי כך, יהיה הוא גדול. וכי ההולך ללמוד, אשר ההליכה מביאה ג"כ לידי תלמוד, וכי בשביל כך תהא גדול מתלמוד גופיה, אשר מבורר הביטול בזה. אבל פירוש הדבר, כי התלמוד לא שהוא הכנה בלבד למעשה, רק שהוא עצמו מוציא המעשה לפעל כמו שאמרנו, כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר הפעל, א"כ היא פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם פועלת הגמר, וגמר שלה הוא המעשה. שלא נתנה כי אם לתכלית המעשה, לא לזולת זה כמו שאמרנו. זהו שאמר 'שהתלמוד מביא לידי מעשה', רצה לומר שהתלמוד בעצמו פועל וגומר גם המעשה, כאשר יפעל הזרע הצמיחה לאילן. ומצד הזה ראוי שיהיה תלמוד גדול, כי לעולם האב גדול מהתולדה היוצאת ממנו". וכן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כה:], ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפו.], והובא למעלה פ"ג הערות 1617, 2103, ופ"ד הערה 552.

(2334) והיא תלמוד תורה. והנה בכל ספריו נקט כדבר פשוט שמעלת תלמוד תורה עולה על מעלת המצות ומעלת העבודה, וכמבואר בהערות הקודמות. אמנם באור חדש [קנח.] הביא מחלוקת חכמים בביאור הפסוק [אסתר ה, א] "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות", שאמרו במדרש [ב"ר נו, א] "באיזה זכות, רבנן אמרי בזכות יום השלישי של מתן תורה, שנאמר [שמות יט, טז] 'ויהי ביום השלישי בהיות הבקר'. ורבי לוי אמר בזכות של יום השלישי של אברהם אבינו, שנאמר [בראשית כב, ד] 'ביום השלישי וירא את המקום מרחוק'". וכתב שם באור חדש בזה"ל: "וחולקים מצד מה הדביקות בו יתברך יותר. כי למר הדביקות הזה הוא מצד התורה, שהיא שכלית, ומצד זה הוא הדביקות בו יתברך. ובודאי היו בעלי תורה, והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השם יתברך מן הצרה הזאת. ולמר הדביקות בו יתברך הוא מצד שהיו מתענין ומתפללין אל השם יתברך. וכל אחד יש לו טעם מופלג מאוד; כי למר בזכות מתן תורה, שהתורה היא שכלית, וראויה שיהיה מצד זה הדביקות הגמור בו יתברך. ולמר ראוי לזה העקידה, לפי שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך לגמרי, וזהו הדביקות הגמור... ומחלוקת שלהם עניין מופלא מאוד מאוד". ולפי דבריו כאן יקשה מהי סברתו של רבי לוי המחשיב את הדביקות העולה מעבודה יותר מהדביקות העולה ממתן תורה. וצ"ע.

(2335) אודות ששכר העולם הבא הוא "התכלית האחרון", כן כתב בתפארת ישראל ר"פ נז, וז"ל: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, הדבר אשר נבוכו בו הרבה מבני אדם הוא מה שלא נזכר בתורה עולם הבא, אשר הוא העיקר שהיה ראוי שיהיה נזכר, במה שהוא

תכלית האחרון" [ראה להלן הערה . ובנתיב התורה ר"פ א [א, ד.] כתב: "על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא. ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו... השם יתברך הורה לאדם תכלית האחרון, איך להגיע את האדם אל העולם הבא". ובח"א לקידושין לט: [ב, קמ:] כתב: "כי תכלית האחרון שיהיה נשמת האדם צרורה עם השם יתברך". וראה למעלה בהקדמה הערה 17 בביאור הבטוי "הצלחה האחרונה". וראה להלן הערות 2372, 2431.

(2336) כי שלשת המאמרים האחרונים עוסקים בעבודת המצות ["הוי עז כנמר"], תלמוד תורה ["הפוך בה"], ושכר עוה"ב ["לפום צערא אגרא"], והן שלש מדרגות זו על גבי זו. ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה יש למהר"ל שלשה הסברים למילת "תורה", שהיא לשון הוראה [זוה"ק ח"ג נג:]; (א) מלשון הוראת הציווים, כמלך המצוה לעמו [גו"א בראשית פ"א אות א, ונתיב האמונה פ"ב (א, סוף רט.), וראה להלן הערה 2352]. (ב) מלשון הוראת הבנת טעמי התורה [ריש דרוש על המצות (נ.), וראה למעלה פ"ב הערה 744, ופ"ג הערה 2136]. (ג) מלשון הוראת הדרך, שמוליך את האדם לעוה"ב [נתיב התורה פ"א (א, ד.), למעלה ספ"ג, וראה בתפארת ישראל פ"ט הערה 69, והובא למעלה בהקדמה הערה 92]. דוק ותראה, כי שלשה הסברים אלו מקבילים בדיוק לשלשת המאמרים האחרונים של פרק זה; עבודת המצות ["הוי עז כנמר"] היא כנגד הטעם הראשון של שם "תורה", שהוא הוראת הציווים. תלמוד תורה ["הפוך בה"] הוא כנגד הטעם השני של שם "תורה", שהוא הוראת הבנת טעמי התורה. ושכר עולם הבא ["לפום צערא אגרא"] הוא כנגד הטעם השלישי של שם "תורה", שהוא הוראת הדרך לעולם הבא. והם כנגד ג' ספירות עליונות של בינה חכמה וכתר. וג' מדריגות התורה יתבארו יותר בסמוך.

(2337) בכת"י ביאר את סמיכות המשניות בלשון אחרת, וז"ל: "והנה סמיכות המאמרים האלו, מפני כי המשניות האלו הם סוף מסכת אבות, ומפני כי כך בא לסיים כי סוף ותכלית הוא עבודת השם יתברך, ושיהיה מקיים מצות השם יתברך. וכמו שסיים שלמה בספר קהלת [יב, יג] 'סוף דבר [הכל] נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם'. וכך מסיים מסכת אבות 'הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך', כי זהו תכלית הכל [כן כתב להלן פ"ו מי"א (ד"ה אבל נראה)]. ומתחלה התחיל הפרק בעשרה מאמרות, ושנה הבריאה שהיה בעשרה מאמרות, ומספר הבריאה עד הסוף. ובסוף אמר 'הוי עז כנמר וכו", ולבסוף אמר 'הפוך בה והפוך בה', כי התורה היא על העולם, וכמו שאמר שלמה [קהלת יב, יא] 'אין יתרון תחת השמש',

'תחת השמש' אין לו יתרון, אבל התורה שהיא על השמש, יש לו יתרון [ראה שבת ל:, וגו"א שמות פי"ח אות א (ה:)]. לכך אמר 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה'. ואחר כך באחרונה אמר צערא, 'לפום צערא אגרא', וזהו תכלית האחרון אל [העולם] העליון, אמר זה באחרונה". וראה להלן הערות 2350, 2448.

(2338) מצוי שיאמר כך, וכגון בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו:] כתב: "כי אני אומר, וכן האמת". ושם פמ"ו אות ה [שנד:] כתב: "ואני אומר, וכן ראוי לומר". ולמעלה פ"ג מי"ד [שנא:] כתב: "ואני אומר, וכך הוא". ובח"א לחולין ז. [ד, צב:] כתב: "ואני אומר, וכך מוכיחים דברי חכמה".

(2339) "הפוך והפוך בה דכולא בה", ו"לפום צערא אגרא". וכן העירו כמה ממפרשי המשנה; רש"י כאן: "להכי תנא להא מילתא בלשון ארמי, שהוא משל הדיוט שבני אדם רגילין לומר ולספר בהאי לישנא". והאברבנאל כאן כתב: "ולפי שחייב אדם לומר מה ששמע בלשון רבו [עדיות פ"א מ"ג, וברכות מז.], לכך הביא רבינו הקדוש שני המאמרים האלה שאמרו בן בג בג ובן הא הא בלשונם, שהיו אומרים אותה לעם, עם היות חבור המשניות כלו בלשון הקודש". ומעין זה הביא התויו"ט כאן בשם הרבינו אפרים [הובא במדרש שמואל]. ויש להעיר, שכבר למעלה נשנו שתי משניות בלשון תרגום; פ"א מי"ג "הוא היה אומר נגד שמא, אבד שמה. ודלא מוסיף, יסף. ודלא ילף, קטלא חייב. ודאשתמש בתגא, חלף". וכן בפ"ב מ"ו אמרו "אף הוא ראה גולגולת אחת... אמר לה דאטפת אטפוך, וסוף מטיפיך יטופון". ומדוע לא העיר שם כפי שהעיר כאן. ויל"ע בזה.

(2340) פירוש - אין למלאכים את שתי המעלות האחרונות שהוזכרו כאן [תורה ועוה"ב], אך יש להם את המעלה הראשונה ["הוי עז"], וכמו שיבאר. ולכך שתי המעלות האחרומות נאמרו בארמית, כי המלאכים אינם מכירים בלשון ארמית [שבת יב:]. ובביאור הדבר ראה בגבורות ה' פנ"ד [רלח:], ותפארת ישראל פי"ג [רט:]. וכן בנתיב העבודה פי"א [א, קיג:] כתב: "וכבר התבאר בפרק בעשרה [אלו דבריו כאן] שכל אשר אינו שייך למלאכים תקנו אותו בלשון ארמי, שהוא הלשון שאינו שייך למלאכים". וראה להלן הערה 2355.

(2341) בברכת המאורות אמרינן "כלם אהובים כלם ברורים כלם גבורים וכלם עושים באימה וביראה רצון קונם". אך לא נאמר "באהבה וביראה". ואולי יש לגרוס כאן "באימה וביראה", וראה הערה הבאה.

(2342) כך אמרינן בברכת קידוש לבנה. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט:] כתב: "ומה שתקנו בברכה זאת [של קידוש לבנה] 'ששים ושמחים לעשות רצון קונם', ואילו בברכות

יוצר אור תקנו 'עושים באימה וביראה רצון קוניהם'. ובלא זה גם כן קשה, דמה שייך בזה לשון רבים... כי כאשר אמר 'ששים ושמחים' אמר אצל זה 'רצון קונם', וכאשר אמר 'עושים באימה וביראה' אמר אצל זה 'רצון קוניהם'. ודבר זה, כי הששון והשמחה הוא מצד שהוא עובד השם יתברך באהבה, שהרי 'ששים ושמחים לעשות רצון קונם', והעובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'. והרי הוא יתברך אחד, ועל ידי זה העובדים אל השם יתברך, כמו המלאכים, ג"כ מתאחדים ביחד מצד השם יתברך שהוא אחד. ולפיכך בזה שייך לומר 'ששים ושמחים לעשות רצון קונם'. אבל היראה, שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין הדביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן אחד אינו מתחבר עמו. ולכך מצד היראה אינם דביקים בעלה שהיה מקשר ומאחד הכל, שהרי הוא ירא מן העלה, והוא בפני עצמו. ולכך אמר 'עושים באימה וביראה רצון קוניהם'... מה שאין כן באהבה, שמצד אהבה פונה כל אחד אל עלתו שהוא אחד, ובזה שייך לומר 'ששים ושמחים לעשות רצון קונם'. והדברים ברורים מאוד כאשר תבין אותם".

(2343) שאמרו שם: "בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו. אמר להן, לקבל תורה בא. אמרו לפניו, חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם, [תהלים ח, ה] 'מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו', [שם פסוק ב] 'ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים'. אמר לו הקב"ה למשה, החזיר להן תשובה... קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם. מיד הודו לו להקב"ה שנאמר [שם פסוק י] 'ה' אדונינו מה אדיר שמך וגו'", ואילו 'תנה הודך על השמים' לא כתיב". הרי שהתורה לא נשארה בעליונים. ובתפארת ישראל פכ"ד [שנט:-שסג.] האריך טובא לבאר מדוע המלאכים אינם יכולים לקבל את התורה. ובדב"ר ח, ו אמרו "אמר להן משה, שלא תאמרו משה אחר עומד ומביא לנו תורה אחרת מן השמים. כבר אני מודיע אתכם [דברים ל, יב] 'לא בשמים היא', שלא נשתייר הימנה בשמים". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "האדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה, שאין המלאכים מגיעים שם... "ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים. כי דבר זה בודאי ובבירור, כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים, למקום שאין נכנסים מלאכי השרת. לכך אמר במסכת אבות [למעלה פ"ג מי"ד] חביב האדם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם. ולשון 'חביב' רוצה לומר כי חביב אף מן המלאכים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1394]. **ומוכרח הוא** שאין

למלאכים תורה, שהרי אין למלאכים צלם אלקים [כמבואר למעלה פ"ג מי"ד (שמג.)], ומטרת התורה היא להוציא לפועל את מדריגת הצלם, וכמו שכתב בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.], וז"ל: "כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח [מכות כג:], כמנין אברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה כולה הוא פירוש באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא על ידי מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם, שהם צלמו" [הובא למעלה הערה 167]. ואם אין צלם, תורה מנין. וראה בסמוך סוף הערה 2348.

(2344) אודות שהשכר ניתן רק עבור קניית מעלה חדשה, כן מתבאר משיטתו שאין מתן שכר על קיום מצות לא תעשה, אלא רק על קיום מצות עשה [ראה למעלה הערה 2319]. והטעם הוא שבקיום מצות לא תעשה אינו קונה מעלה חדשה, וכמו שכתב בח"א לקידושין לט: [ב, קמ:], וז"ל: "כי בשב ואל תעשה עומד על ענין הראשון, ולא קנה שום דבר, [אך] כשבא לידו עבירה ונצול... כאשר גובר על יצרו כאילו קנה מדריגה, שהרי היה גובר על יצרו, ולא הלך אחריו, ונצח אותו, וזהו קנין מעלה". ובתפארת ישראל פ"כ [שג.] כתב: "אמנם כל זה הוא במצות עשה, לפי שמצות עשה היא לקנין מעלה והשלמה... אבל מצות לא תעשה, שאין בהם קנין מעלה כלל, רק שהוא מחויב שלא יעשה דבר זה, אין בזה קנין מעלה, רק אם באה עבירה לידו ונצול מקבל על זה שכר, כדאיתא בפרק קמא דקדושין. מכל מקום בעצם מצות לא תעשה אין בהם שכר... שאין מקבלין על לא תעשה שכר כעושה מצוה, רק אם באה עבירה לידו. ובשום מקום לא מצינו שיש שכר כאשר מקיים מצות לא תעשה" [הובא למעלה פ"ב הערה 112]. ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "על ידי לא תעשה אין קונה האדם על ידם זכות כלל, שאם לא אכל חלב, או לא בא על הערוה, לא קנה בזה זכות, רק אין עבירה בידו שיש על זה עונש".. הרי השכר ניתן רק על קנית מעלה, ולא כאשר נשאר בדרגתו. **ויש בזה** חידוש מיוחד; כי בפשטות מבינים שהשכר ניתן על הבחירה שיש לאדם, שכאשר בוחר בטוב מקבל שכר, וכאשר בוחר ברע מקבל עונש. ולכך כאשר אינו בעל בחירה, אלא עושה הטוב בטבע, אינו מקבל שכר מחמת העדר הבחירה. וכמו שכתב הרמב"ן [דברים ל, ו], וז"ל: "כי מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו, צדיק או רשע... כדי שיהיה להם זכות בבחירתם בטוב, ועונש ברצותם ברע. אבל לימות המשיח, תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי, ולא יחפוץ בו כלל... וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות, ולא היה לו ברצונו דבר והפכו... וזהו שאמרו רבותינו [שבת

קנא:] 'והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ' [קהלת יב, א], אלו ימות המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה. כי בימי המשיח לא יהיה באדם חפץ, אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי, ולפיכך אין בהם לא זכות ולא חובה, כי הזכות והחובה תלויים בחפץ". אך המהר"ל מבאר שהמיוחד בימות המשיח אינו בהעדר הבחירה, אלא בהעדר קנית מעלה חדשה, וכלשונו בנצח ישראל ר"פ מו: "ענין המשיח וההנהגה שתהיה בעולם, שיהיה העולם בשלימות, לא כמו שהיה העולם הזה, רק הויה אחרת. ובפרק השואל [שבת קנא:] 'זכור בוראך בימי בחורותך עד אשר לא יבואו ימי הרעה' [קהלת יב, א], אלו ימי הזקנה. 'והגיעו שנים אשר תאמר אין לי חפץ בהם' [שם], אלו ימי המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה, עד כאן. ופירוש ענין זה, שהדבר אשר הוא בפעל אינו יוצא עוד לפעל, אחר שכבר הוא בפעל. ולכך העולם הזה אשר אנחנו בו, אשר אינו בשלימות, וכיון שאינו בשלימות, אפשר בו החטא, שישנה האדם דרכו לחטא. אבל ימי המשיח, כבר העולם בפעל השלימות, לכך לא יהיה קנין זכות, הוא היציאה אל הפעל, ולא חטא לשנות האדם את מעשיו ממה שנברא עליו האדם, כיון שכבר הוא בשלימות הגמור, אין כאן שנוי, רק יהיה הכל כאשר הוא, כי הכל יהיה בפעל" [הובא למעלה הערה 1851].

(2345) אודות ששכר העוה"ב ניתן על קנית המעלה, כן מוכח ממה שאמרו חכמים [סנהדרין קי:] שקטן שמת הוא בן עולם הבא. והרי שגרת המחשבה תופסת את השכר השמור לעולם הבא שהוא ניתן על היגיעה והטרחה והעמידה בנסיונות שהיה לאדם בעוה"ז. ולפי תפיסה זו אין מקום לומר שקטן שמת יהיה בן עוה"ב, שהרי נחסרות ממנו היגיעה והטרחה והעמידה בנסיונות. אלא מוכח שהשכר המתוקן לעוה"ב הוא מפאת ההתאמה הקיימת בין האדם לעוה"ב. שהואיל והעוה"ב הוא עולם רוחני, והאדם העמל בתורה ומצות נעשה אף הוא לאדם רוחני, ממילא ישנה התאמה בינו ובין העוה"ב, ולכך זוכה הוא לעוה"ב. ומשום כך, אף קטן שמת זוכה לחיי העוה"ב, כי הואיל וקטן זה בשם "ישראל" יכונה, הרי שבנפשו נמצאת ההכנה וההכשרה לתורה ומצות, ומפאת כן אף קטן זה משתייך לבני האדם הרוחניים, התואמים היטב לעוה"ב, ונמנים על באי שעריו. ודבר זה מפורש להלן פ"ו סוף מ"ה, שכתב: "כאשר לא היה נמשך אחר הגוף בעולם הזה, רק היה כולו נבדל, ולפיכך בעולם הבא , שאין שם אכילה ושתיה גופנית, אז יהיה טוב לו, כי זה האדם נבדל לגמרי מן החומר, ובעולם הבא - שהוא נבדל - שם טוב לו". ובסנהדרין פח: אמרו "שלחו מתם, איזהו בן עוה"ב, ענוותן ושפל ברך, שייף עייל שייף ונפיק וגריס באורייתא תדירא". וכתב שם בח"א [ג, קעד.]: "דבר זה מבואר, כי אין ראוי לעוה"ב, שהוא נבדל מן הגשמי, והוא עולם פשוט... רק מי שהוא בעל ענוה

ובעל תורה. כי בעל ענוה הוא פשוט... כי אלו שניהם צמודים יחד - הענוה והתורה, כי אל השכל ראוי מדת הפשיטות. ולכך עוה"ב, שהוא עולם נבדל פשוט, צריך שיהיה בעל ענוה ובעל תורה, ואז ראוי לעוה"ב שהוא פשוט נבדל. ומה שאמר 'שייף עייל שייף ונפיק', פירוש כאשר הולך בנחת ויוצא בנחת, שהוא בעל השקט ומנוחה, ולכך אינו הולך במהירות. וזה ראוי לעוה"ב, כי עוה"ב הכל שקט ומנוחה". **והרי כך** מוכח מיניה וביה מאותו מאמר, "שלחו מתם, איזהו בן עוה"ב, ענוותן ושפל ברך וכו'". ומדוע לא אמרו "איזהו בן עוה"ב, המקיים כל מצות עשה, והפורש מכל מצות לא תעשה". אלא הם הם הדברים. אין שכר העוה"ב ניתן על המעשה לכשעצמו, אלא הוא ניתן על המעלה הנבדלת הצומחת ועולה מהמעשה. ושאלת הגמרא היתה מהו הבטוי בפועל למעלה המזכה את בעליה בשכר העוה"ב, ועל כך השיבו "ענוותן ושפל ברך וכו'". ודייק לה עוד, שהמשך לשון הגמרא שם הוא "יהבו ביה רבנן עייניהון ברב עולא בר אבא". מהי משמעותה של שימת עין זו ברב עולא בר אבא. אלא ששאלת הגמרא מעיקרא היתה על הבטוי המעשי למעלה הרוחנית של האדם המזכה את בעליה בעוה"ב, ולכך בתשובת הגמרא ישנה הדגשה שמעלה זו אכן ניתנת להראות בעליל ובמוחש, עד שרבנן נתנו את עיניהם ברב עולא בר אבא. **והוא הדין** לאידך גיסא. אפשרי שאדם יקיים מצות, אך מחמת שאינו נעשה מהן בעל מעלה נבדלת, אינו זוכה מחמתן לעוה"ב. וכמו שנאמר [משלי ג, טז] "אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד", ודרשו חכמים [שבת סג.] "למשמאילים בה ["שלא לשמה" (רש"י שם)] עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא". וראה עוד ביומא עב: שרבא הזהיר את רבנן שיעסקו בתורה רק עם יראת שמים, שאם לא כן ירשו שני גיהנום. ופירש רש"י שם "תרתי גיהנם - להיות יגעים ועמלים בתורה בעולם הזה, ולא תקיימוה, ותירשו גיהנם במותכם, ובחייכם לא נהניתם בעולמכם". וא"כ מה שקטן זוכה לחיי העוה"ב, ומאידך יתכן שהעוסק בתורה לא יזכה לעוה"ב - שני דברים אלו מורים בעליל שהעוה"ב אינו ניתן על המעשה לכשעצמו, אלא על המעלה הרוחנית שהאדם רוכש כתוצאה מתורה ומעשים טובים [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 36]. **אך יש** להעיר, כי למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סא:] כתב: "כי ישראל כולם צדיקים. ואין הפירוש שהם צדיקים על ידי מעשה... [אלא] שהם צדיקים בעצמם, בלא צד מצות ומעשים טובים, יש להם חלק לעולם הבא. והיינו מפני שהשם יתברך ברא את ישראל כסולת נקיה בלא פסולת. ומאחר שברא השם יתברך העולם הזה והעולם הבא, אם לא נברא העולם הבא לישראל, למי נברא. וזה שאמר [ישעיה ס, כא] 'ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ', כי עמך צדיקים בעצמם, לכך

ירשו הארץ. ומאחר כי ירשו הארץ, ראוים לעולם הבא". הרי שביאר שעולם הבא ניתן לישראל מצד עצם בריאתם, ומצד זה לכאורה אין מניעה שאף המלאכים יזכו לעולם הבא. אך כאן תולה את הזכיה בעוה"ב דוקא בקניית מעלה, ולכך המלאכים מופקעים מעוה"ב. ויל"ע בזה.

(2346) אודות שהמלאכים נשארים על עמדם, ולכך אינם בני עוה"ב, כן כתב בנצח ישראל פכ"ב [תסב.], וז"ל: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת" [הובא למעלה פ"ג הערה 1853, וראה בסמוך הערה 2348]. ובח"א לב"ב עד. [ג, קה.] כתב: "אין המלאכים מקבלים יותר ממה שבריאתם בעצמם, רק הם עומדים בהוייתם כמו שנבראו בעצמם". וכן נאמר [זכריה ג, ז] "ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה", ופירש רש"י שם "העומדים - שרפים ומלאכי השרת". ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "כי אין מעלת נפשו האחרונה בפעל, והוא מיוחד מבין כל הנמצאים עליונים ותחתונים שאין מעלתו האחרונה בפעל. וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא לאדם מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל. ודבר זה [שהאדם הוא בעל גוף וחומר] יכריח כי אין לאדם מעלתו האחרונה עד שנחשב מדרגתו בין העליונים, ויהיה לו מהלכים בין העומדים האלה. רק שנברא בכח, ואינו בפעל, שאין לו מעלתו האחרונה בפעל. ונמצא לך ההפרש שיש בין האדם ובין כל הנמצאים התחתונים ועליונים; כי העליונים שלימותם בפעל, ואינם צריכים להוציא שלימותם אל הפעל. והתחתונים זולת האדם, אין להם גם כן יציאה אל הפעל, כי מה שנבראו עליו, אין השתנות ויציאה לפעל בהם. אך האדם הוא בכח ויוצא אל הפעל". ושם פט"ז [רמה:] כתב: "כי האדם מיוחד מכל הנמצאים שהוא בעל בחירה רצונית לעשות מה שירצה. ואינו כמו העליונים, שהם עושים רצון קוניהם בלא שינוי וחלוף כלל, רק עומדים על מתכונתם אשר נבראו". וכן למעלה פ"ג מט"ו [שעה.] כתב: "וכן מה שאמר [שם] 'הרשות נתונה'. דבר זה כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה, לכך נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין האדם מוכרח במעשיו... ואם רואה שהאדם רוצה לעשות חטא, אין הקב"ה מונע ממנו החטא מלעשות, אלא הרשות נתונה לו. ודבר זה מפני כי האדם נברא בצלם אלהים [בראשית א, כז], ויש לו דמיון בזה גם כן אל השם יתברך, שהוא [האדם] נברא בצלם אלהים. ואין הדבר הזה נמצא אל המלאכים, שאין הבחירה בהם,

והם עושים כפי אשר הקב"ה מנה אותם לעשות, ולא ישנו את שליחתם. אבל האדם שנברא בצלם אלקים, יש לו סגולה זאת שהוא ברשות עצמו, כמו השם יתברך שהוא עושה מה שירצה, וכך האדם יש רשות בידו לעשות מה שירצה, והוא בעל בחירה". וראה הערה הבאה.

(2347) שהרי הם "ששים ושמחים לעשות רצון קונם", ובטבעם נמשכים לעשות רצון קונם, וכמו שנתבאר. ואמרו חכמים [שבת פח.] כאשר ישראל הקדימו "נעשה" ל"נשמע" [שמות כד, ז] "בשעה שהקדימו ישראל 'נעשה' ל'נשמע' יצתה בת קול ואמרה להן, מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו, דכתיב [תהלים קג, כ] 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו', ברישא 'עושי' והדר 'לשמוע'". ובתפארת ישראל פכ"ט [תלח.] כתב: "אצל כל האדם המעשה נמשך אחר הידיעה, מפני שמן הידיעה בא המעשה, ואם לא ידע אין כאן פעולה, ולפיכך צריך להקדים השמיעה אל הידיעה. ואצל ישראל שהם נבראים לעבוד את בוראם, הרי בבריאתם הוא המעשה, והידיעה לפועל הזה נמשך אחר המעשה שיש לו לעשות. ודבר זה משתמשים בו המלאכים, שכל אחד ואחד הוא נברא על דבר שהוא פעולתו. שאינו כמו האדם שהוא בעל בחירי, ולא יתכן עליו לומר שהוא נברא על פועל זה, שהרי בחיריי הוא לעשות איזה פועל שירצה, הן לטוב הן לרע. ודבר זה אינו במלאכים, רק הם נבראים על פעולתם, ולפיכך בבריאתם הוא הפועל, והידיעה בפועל שלהם נמשך אחר העשיה. ולפיכך כתיב קודם 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו', ואחר כך כתיב 'לשמוע בקול דברו', שזה מורה כי הפועל קודם להם מן השמיעה. וכל זה כמו שאמרנו כי נבראו המלאכים כל אחד על פעולתו המיוחדת, ובבריאה עצמו נמצא מהם המעשה, והידיעה נמשך אחר המעשה" [הובא בחלקו למעלה הערה 850]. הרי שמהות המלאכים היא עשיית רצון קונם, ופשיטא שאין להם בזה צער. ואע"פ שישראל ג"כ הקדימו "נעשה" לנשמע", מ"מ במה שהם בעלי בחירה, לכך ניתן עדיין לומר עליהם "לפום צערא אגרא".

(2348) חידוש גדול נמצא במשפט זה; כי בדרך כלל היינו מבינים שהואיל ו"אין להם [למלאכי השרת] יותר ממה שנבראו", לכך "אין למלאכי השרת צער כלל כאשר עושים רצון קונם". אך כאן הוא כתב להיפך; שהואיל ו"אין למלאכי השרת צער כלל כאשר עושים רצון קונם, **לכך** אין להם יותר ממה שנבראו". הרי שהעדר הצער הוא סבה לכך ש"אין להם יותר ממה שנבראו", ולא מסובב מכך. באופן שהצער בעשיית רצון קונם הוא המאפשר למצטער שתהיה לו יציאה מעבר למה שנברא עליו. אך כאשר אין צער בעשיית רצון קונם, שוב אין גם יציאה מעבר למה שנברא עליו. ונראה לבארו, כי כבר

כתב כמה פעמים שרק כאשר תסולק ההויה הראשונה, יהיה מקום להויה השניה לחול. כי רק החסר מתהוה, אך השלם לא יתהוה. וזה יסוד נפוץ בספריו, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ב [תסב. (יובא בהמשך)], ושם בפכ"ג [תצד.]. ושם פכ"ו [תקמג:] כתב: "כי ההעדר היא סבת ההויה, ואם אין כאן העדר, אז לא יחול שום הויה, שלא יתהוה דבר רק כאשר קדם לו העדר צורה לגמרי... וזה שרמז הכתוב בבריאת עולם, שקודם הוויית האור - שהוא המציאות היותר שלם - כתיב [בראשית א, ב] 'והארץ היתה תוהו', שלפני הוויה הזאת היה חושך והוא העדר. שאי אפשר שיתהוה דבר כי אם אחר ההעדר, ואחר כך יתהוה. ואם לא היה נמצא בארץ ההעדר, לא היה כאן הוויית האור. משל לזה הביצה, קודם שיתהוה האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה, אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר [תמורה לא.]... כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה", ושם הערה 21. וכן כתב בנר מצוה [נח:], ושם הערה 341, ובבאר הגולה באר השני [קנו.], ושם הערה 222 [הובא למעלה פ"א הערה 1550]. לכך הצער הוא בחינת "העדר" הנצרך כדי שתהיה הויה חדשה. לכך הואיל ואין אצל המלאכים בחינת "צער", לכך אין אצלם העדר, וממילא לא תתהוה הויה חדשה. ודברים אלו מפורשים בנצח ישראל פכ"ב [תסב. (והובאו בהערה 2346)], וז"ל: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת". הרי להדיא כתב שם כדבריו כאן, שהעדר ההפסד אצל המלאכים הוא המונע מהם שהויה חדשה תתרחש. וכך העדר צער מונע יציאה ממה שנברא עליו. **ואודות שהמלאכים** אינם מגיעים לעוה"ב, כן כתב בתפארת ישראל פי"ג [רי:], וז"ל: "אין שייך למלאכים עולם הבא". ובדרוש לשבת תשובה [סו:] כתב: "המלאכים נבראים, לא היו, ולעתיד לא יהיו גם כן". וראה למעלה פ"ב הערה 1485. ובנתיב העבודה פי"א [א, קיג.] כתב: "בעולם הבא מעלת ישראל על המלאכים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1547]. והדבר מוכרח מיניה וביה; הנה למעלה פ"ב מ"י [תשפג:] כתב: "כי האדם נברא בצלם אלקים, ומפני זה ראוי לעולם הבא. כי אין ראוי לאדם עולם הבא, רק בשביל צלם אלהים אשר הוא לאדם מן העליונים... ומפני זה ראוי האדם לחיי עולם הבא". והרי אין למלאכים צלם אלקים [כמבואר למעלה פ"ג מי"ד (שמג.)], ולכך ברי הוא שאינם בני עולם הבא, כי אם אין צלם, עוה"ב מנין. וראה למעלה פ"ב הערה 1485, ובסמוך הערה 2343.

(2349) פירוש - התבאר למעלה כמה פעמים שסדר המשניות בפרק זה הוא להורות על מדריגת העולם זה אחר זה על פי סדר הספירות. וכגון, למעלה במשנה טז [לפני ציון 1605] כתב: "כדי שתבין עוד עקרי הדברים, כבר בארנו לך מן מספר עשרה שהוא מורה על המדריגה העליונה הנבדלת, ומדריגת ארבעה מורה על המדריגה הגשמית, ומספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם... כי מספר שבעה מורה על מדריגה למטה מזה, שהוא מורה על מדריגת הבלתי גשמי עומד בגשמי... וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי, והוא באמצע, ודבר זה ידוע... הרי כי מורה מספר שבעה על המדריגה שהיא למטה מן הראשונה. ודבר זה מבואר שאין ספק, כי כאשר יש שבעה יש כאן חבור הקודש אל הגשמי, ולכך דבר זה מדריגה למטה מן עשרה, המורה על מדריגה האלקית". ולמעלה בסוף ביאור משנה יח [לאחר ציון 1886] כתב: "אבל הפירוש הזה שהוא נראה ברור מאד, כי הכל נמשך למספרים שנזכרו למעלה. ואחר שהזכיר כל המספרים, הזכיר [משנה יז] 'כל אהבה שאינה תלויה בדבר', שהיא מעלת האחדות שהיא בעולם. לכך הזכיר אחר זה [משנה יח] מדריגת הכללי שהוא בעולם, שהוא מדריגה בפני עצמה. וזה כי מדריגת הצבור כבר הזכירו חכמים בכמה מקומות, וכמו שבארנו למעלה גם כן ענין הצבור אצל [למעלה פ"ב מ"ב] 'כל העוסקים עם הצבור'. ודבר זה מדריגה עליונה שהיא בעולם שלא הזכיר כלל, היא מדריגת הצבור, ודבר זה אחרון. וכל הדברים האלו הם ברורים וזכים באין ספק למי שיודע להבין דברי חכמים, שהם גדולים ועמוקים. והעד על הפירוש הזה המאמר הבא אחריו, שתמצא בכל המאמרים האלו כל מאמר ומאמר מעיד על עצמו ועל פירוש שלפניו". ולמעלה במשנה טו [לאחר ציון 1632] כתב: "כי כל הדברים הם מקושרים מעידים זה על זה". וכן ביאר למעלה בסוף משנה טז [מציון 1776 ואילך]. וכן נתבאר למעלה [הערה 1777] שהמספרים עשר, שבע, וארבע, הם כנגד בינה, שבע תחתונות, ומלכות [הובא למעלה הערה 2021]. וראה להלן הערות 2398, 2448.

(2350) פירוש - הואיל ותחילת הפרק עוסק בעולם ["בעשרה מאמרות נברא העולם"], ומשם עוסק במדריגות העולם זו אחר זו, לכך סוף הפרק עוסק במדריגת התורה, שהיא מעבר ומעל העולם. ובכת"י [הובא במילואו למעלה הערה 2337] כתב: "מתחלה התחיל הפרק בעשרה מאמרות, ושנה הבריאה שהיה בעשרה מאמרות, ומספר הבריאה עד הסוף. ובסוף אמר 'הוי עז כנמר וכו", ולבסוף אמר 'הפוך בה והפוך בה', כי התורה היא

על העולם, וכמו שאמר שלמה [קהלת יב, יא] 'אין יתרון תחת השמש', 'תחת השמש' אין לו יתרון, אבל התורה שהיא על השמש, יש לו יתרון [ראה שבת ל:, וגו"א שמות פי"ח אות א (ה:)]. לכך אמר 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה'".

(2351) אע"פ שכבר ביאר שמשניות אלו נאמרו בארמית "מפני כי אלו שתי מעלות אחרונות [תורה ועוה"ב] לא נמצאו למלאכים" [לשונו למעלה לפני ציון 2340], מוסיף כאן להעמיק מדוע שתי מעלות אלו הן מעבר למדריגת המלאכים, ויבאר שהמלאכים ממונים על סדר העולם הזה, ואילו שתי מעלות אלו הן מעבר לעוה"ז, ולכך אין למלאכים השגה בהן.

(2352) כמבואר למעלה [הערה 2336] שאחד משלשת ההדגשים בשם "תורה" הוא מלשון הוראת הציווים, כמלך המצוה לעמו [גו"א בראשית פ"א אות א, ונתיב האמונה פ"ב (א, סוף רט.)]. וזהו הבטוי של התורה בעולם הזה. וכן אמרו [ב"ב י:] "כי הא דרב יוסף בריה דרבי יהושע חלש, אינגיד ["גוע ופרחה רוחו" (רש"י פסחים נ.)]. אמר ליה אבוה, מאי חזית. אמר ליה, עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ["אותם שהם עליונים כאן מחמת עושרן, ראיתי שם שהם למטה" (רש"י שם)] ותחתונים למעלה ["ראיתי עניים שהם בינינו שפלים, שם ראיתים חשובים" (רש"י שם)]. אמר ליה, עולם ברור ראית. ואנן היכי חזיתינן ["בעלי תורה היאך אתינן, היאך יש חשיבותינו" (רש"י שם)]. אמר ליה, כי היכי דחשבינן הכא חשבינן התם ["כי היכי דאיתינן הכא חשובים ונכבדים, הכי איתינן התם" (רש"י שם)]. הרי שכבוד תלמידי חכמים [שהם עצם התורה, וכמבואר למעלה פ"ד הערה 1151] מתגלה בעוה"ז כפי שמתגלה בעליונים, ומוכח מכך שהתורה חלה בעולם הזה [הובא למעלה פ"ד הערה 829]. וכן אמרו להלן פ"ו מ"ח "גדולה תורה שנותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפה.] כתב "כי התורה יש לה שלטון בעולם הזה גם כן". וכן כתב למעלה פ"ד מ"ט [קפב.], ויובא להלן הערה 2360. וכן כתב להלן פ"ו סוף מ"ח [ד"ה ועוד כי]. **אמנם למעלה** פ"ד מ"ה [קיג.] כתב: "כי מצד העולם הזה שהוא גשמי, ורחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי". ושם בהמשך [קכ.] כתב: "והתבאר לך כי התורה ראויה לה המציאות בעולם, רק מפני מעלת התורה ושפלות העולם הזה, התורה רחוקה מן העולם". ושם בהערה 542 נשאלה שאלה זו, ויל"ע בזה.

(2353) פירוש - הואיל והתורה ניתנה לעולם הזה, ועולם הזה נברא בלשון הקודש, לכך דין שהתורה תהיה בלשון הקודש מחמת היותה נתונה בעולם הזה. ולפי זה היות העולם הזה נברא בלשון הקודש הוא הסבה, והמסובב מזה הוא שהתורה [שניתנה לעוה"ז] היא

גם בלשון הקודש. אמנם בנתיב הצניעות פ"ג [ב, קט.] ביאר לא כך, אלא שלשון התורה ולשון האדם הם לשון הקודש מחמת קדושתם העצמית, ומזה מסובב שהעולם נברא בלשון הקודש, וכלשונו: "לשון הקודש הוא הדבור שיש לאדם מצד קדושתו. ולפיכך יש לאדם שתי לשונות, האחד קודש, שהוא לאדם מצד הקדושה שיש באדם. והשני הוא לשון המוני, כי יש באדם צד חול גם כן. והחילוק שיש בין הלשונות, מפני שהלשון הזה [לשה"ק] בו נברא העולם, כמו שאמרו במדרש [ב"ר יח, ד] שבלשון זה נברא העולם, והוא לשון מלאכי שרת. לכך נתן זה הלשון אל חלק הקודש באדם, ולכך התורה וספרי הקודש נכתבים בזה הלשון דוקא, ומפני זה נקרא הלשון 'לשון קודש'. וכבר בארנו כי הלשון הוא הדבור שעל ידו יוצא האדם לפעל לגמרי, כאשר הוא חי מדבר, והעולם היה יוצא לפעל על ידי האדם שהוא נברא אחרונה, והאדם יוצא לפועל על ידי הדבור, ועל ידי לשון הקודש יוצא לפעל השלימות לגמרי, ולכך נברא העולם בלשון הקודש". הרי שהתורה נכתבה בלשון הקודש מחמת קדושתה, ולא מחמת שהיא מסובבת מבריאת העולם הזה. ואדרבה, בריאת העולם הזה היא מסובבת ממה שהאדם מוציא עצמו לפועל בלשון הקודש. ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 2367.

(2354) אודות שהתורה שייכת לעולם העליון, כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תכט.], וז"ל: "ולפיכך כאשר רצה השם יתברך להשלים את ישראל... להם נתן התורה מן העולם העליון". וכן כתב בהרבה מקומות, וכגון בתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ובנתיב התורה ספ"ב [א, יא:] כתב: "התורה היא הפקר לעולם... לפי שהתורה אינה מעולם הזה רק מעולם העליון". וכן כתב הרבה פעמים בספר זה; למעלה פ"ג סוף מ"ה [קנ:], שם מי"א [רס:], שם סוף משנה יד [שסו.]. וכן כתב למעלה במשנה כ [לפני ציון 2131], ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר הוי צנוע]. ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:] כתב לבאר את דברי הגמרא שם "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", וז"ל: "ולפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא

ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו". וכן כתב בתפארת ישראל פ"נ [תשפח:], וז"ל: "התורה אינה ראויה לאדם מצד עצמו, כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם. ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', לשון נתינה, דבר שאינו מענין האדם". וכן הוא בתחילת דרוש על המצות [נ:], והובא למעלה הערה 2131.

(2355) בכת"י כאן כתב בזה"ל: "לכך שנה אלו שני מאמרים בלשון תרגום, כי לשון תרגום אינו למלאכים, כי אינם מבינים לשון תרגום [שבת יב:]", וראה למעלה הערה 2340.

(2356) בתפארת ישראל פי"ג [רו:]. וכן למעלה [ציון 2292] התייחס בסתמיות למקום אחר, וכוונתו גם שם לתפארת ישראל. וכן ביאר ענין זה בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:], ויובא להלן בהערות. וראה להלן ציון 2385.

(2357) ברכות ח. "לעולם ישלים אדם פרשיותיו ["של כל שבת ושבת" (רש"י שם)] עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום... שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו". ויבוא לבאר מדוע יש שלש מהדורות לתורה. וראה להלן ציון 2386.

(2358) ענינם של שלשת העולמות הוא ענין נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא ראה בגו"א בראשית פ"ו אות לג, ושם הערה 165, שם שמות פי"ח הערות 27, 35, נתיב התורה פ"א [א, ח:], נתיב העבודה פי"ג [א, קיח:], נתיב האמת פ"ג [א, רב.], נצח ישראל פ"ג [נא.], שם פט"ו [שסד.], תפארת ישראל פ"נ [תשפח:], למעלה פ"א מי"ח [תיז.], שם פ"ג מי"א [רסא.], להלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר], אור חדש [עד.], ח"א לסוטה מא: [ב, עח.], ועוד. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה [הובא למעלה הערה 1545]. ואע"פ שהתורה באה מן העולם העליון, מ"מ אין היא נמצאת רק שם, אלא היא משתלשלת משם לשני העולמות הנמוכים יותר, וכמבואר למעלה פ"א הערה 1616.

(2359) לשונו בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:], וז"ל: "ויש לשאול, למה שנים מקרא ואחד תרגום... ויש לך לדעת עיקר סוד הדבר, כי שנים מקרא ואחד תרגום הוא כנגד ג'

עולמות, כי התורה היא מעולם העליון, ולכך יקרא 'שנים מקרא' נגד עולם הזה ועולם האמצעי. והשלישי, הוא תרגום, שהוא כנגד עולם העליון... ומפני כי התורה היא באה מעולם העליון אל העולם התחתון לישראל, ולכך חייב להשלים פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום". ובתפארת ישראל פי"ג [רט.] כתב: "ויותר נראה, והוא נכון, כי מלמטה למעלה נאמרו; כי התרגום הוא למעלה העליונה, היא מדרגת עולם הבא... שאין המלאכים מבינים זה הלשון... ולכך פעם שלישית הוא תרגום, כי הוא כנגד עולם הבא, שאין שייך למלאכים עולם הבא, כי אם לישראל, כמו שהוא ידוע". וכפי שהפעם השלישית נקראת התורה בלשון ארמי כדי להורות שאיירי במדריגה שהמלאכים אינם שייכים לה, כך משנתינו נאמרה בלשון ארמי, כי איירי במדריגה שהמלאכים אינם שייכים לה. ומה שנקט כאן ב"עולם העליון", ובתפארת ישראל נקט ב"עולם הבא", דחד הם, וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"א [א, קיב:], וז"ל: "כי הברכה זאת מגיע עד עולם העליון, שהוא נקרא עולם הבא... והוא נאמר על עולם הבא, שהוא עולם העליון". ובגו"א שמות פי"ח סוף אות א כתב: "כי התורה היא מהעולם הג', מעולם הבא" [הובא למעלה פ"ג הערה 1140]. וראה להלן הערות 2372, 2386.

(2360) אודות שהתורה כוללת הכל מחמת שהיא באה מעולם העליון, כן כתב למעלה פ"ד מ"ט [קפב.], וז"ל: "ועוד יש לך לדעת, כי התורה מביאה העושר, וקרא כתיב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', ובגמרא [שבת סג.] מוקי לה הך קרא למיימינים בה אורך ימים איכא, כל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא. וביאור זה כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהוא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל. אם עוסק בתורה לשמה, ומפני שהוא עוסק בתורה לשמה כפי מה שניתנה התורה לעסוק בה, נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:] כתב: "מפני כך התורה היא ניתנה אל הכל, ודבר זה מורה מה שפעם השלישית יקרא אותו בתרגום, שהוא לשון כולל, כי התורה שייך אל הכל, אך האומות לא היו רוצים לקבלה [ע"ז ב:]. וזהו מעלת ומדריגת התורה כאשר היא לכל". וראה להלן הערה 2389.

(2361) כן כתב הרמב"ם בהקדמה ליד חזקה, וז"ל: "וכל החכמים שעמדו אחר חיבור הגמרא... הם הנקראים 'גאונים'. וכל אלו הגאונים שעמדו בארץ ישראל, ובארץ שנער,

ובספרד, ובצרפת, למדו דרך הגמרא, והוציאו לאור תעלומותיו, וביארו ענייניו, לפי שדרך עמוקה דרכו עד למאוד. ועוד, שהוא בלשון ארמי, מעורב עם לשונות אחרות, לפי שאותה הלשון היתה ברורה לכל אנשי שנער בעת שחוברה הגמרא. אבל בשאר מקומות, וכן בשנער בימי הגאונים, אין אדם מכיר אותה הלשון, עד שמלמדים אותו".

(2362) פירוש - מקשה שאלה שניה על ה"יש אומרים" [שהתלמוד נכתב בארמית כי זו היתה לשונם בבבל], שלפי זה מתבאר שבהיה מן הראוי שאף התלמוד יכתב בלשון הקודש, כי לשון הקודש חשובה וראויה יותר מלשון ארמית, ורק מחמת הכרח של שפה הוצרכו לכתוב התלמוד בארמית. ויקשה על זה, שיש כאן דבר הנוגד לשכל; כי המשנה המיועדת אף לנערים ["בן עשר למשנה" (למעלה משנה כא)], נכתבה בלשון חשובה יותר [לשון הקודש], ואילו התלמוד המיועד לחכמים ["בן חמש עשרה לתלמוד" (שם)], נכתב בלשון פחותה יותר [ארמית], ולא מסתבר שהדבר המיועד לנערים [משנה] יכתב בשפה החשובה יותר, ואילו הדבר המיועד לחכמים [תלמוד] יכתב בשפה החשובה פחות. ואע"פ שיש להשיב שהתלמוד נתחבר בבבל, ולכך נכתב בארמית, ואילו המשנה נתחברה בארץ ישראל, ולכך נכתבה בלשון הקודש, מ"מ מידי התמיה של "איך דבר זה" לא יצאנו, דסוף סוף לא מסתבר שהשפה היותר מתאימה וחשובה תהיה לנערים, ולא לחכמים.

(2363) שמעלת התורה העליונה [שהיא באה מן העולם העליון] נאמרת דוקא בלשון ארמי, כי היא הלשון המתאימה להורות על העולם העליון, ומעלת התורה נמצאת בפרט בתלמוד, וכמו שיבאר.

(2364) כפי שכתב בגו"א ויקרא פכ"ב אות לז, בביאור דברי רש"י שם [ויקרא כב, לא] ש"ושמרתם - זו משנה", כתב: "טעם הדבר שהמשנה נקרא 'שמירה', מפני שהמשנה היא עיקרים, כללי דברי התורה באיזה ענין הם. לא כמו התלמוד שהוא משא ומתן של הלכה, לא נקרא זה שמירה. רק המשנה, שהוא גדר המצוה וציורה, זה נקרא שמירה, לפי שציור הדברים הוא שומר אצלו, ויש לו נושא בשכלו. אבל בתלמוד, מפני שהוא התחכמות השכל מה שמוסיף חכמה, אין לו נושא". ובח"א לסוטה מד. [ב, פא:] כתב: "מקרא, משנה, תלמוד. מקרא הוא התחלת הבנת המצוה כאשר היא באה מן השם יתברך, ולא באה בהתחלה כל מצוה ומצוה בבירור אצל האדם, כי דברי השם יתברך רחוקים מן האדם, לכך בירור המצוה בשלימותה לא נרמז בתורה. כי נזכר בתורה עשיית סוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה, כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה עד שיובן ענין המצוה על בוריה. ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם, ומניין זה, רק ציור

המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה והשלימות". ולמעלה משנה כא [לפני ציון 2157] כתב: "מקרא הוא השגה מה, ואין ההשגה בשלימות ובבירור. אבל המשנה היא הידיעה בבירור, והתלמוד הוא להבין טעם הדבר שאינו במשנה כלל... כי מקרא משנה ותלמוד הם כנגד חכמה דעת ובינה. כי המקרא יש בו חכמה, אבל המשנה היא הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר, כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר, וזה ענין המשנה. והתלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי פלפול, כל זה נקרא תלמוד". וראה להלן ציון 2387.

(2365) וצרף לכאן שבתלמוד חתרו להורות כיצד כל מילי דחכמה נמצאים במקרא, ולא רק דיני תורה, וכמו שאמרו חכמים [ב"ק צב.] "מנא הא מילתא דאמרי אינשי בהדי הוצא לקי כרבא, אמר ליה דכתיב [ירמיה ב, כט] 'למה תריבו אלי כלכם וגו'", הרי שחיפשו מקור בכתובים למימרא שאמרו אינשי. וכן כתב הבן יהודיע [חגיגה יג.], וז"ל: "כי באמת אין לך דבר שאינו נרמז בתורה... כהנך הנזכרים בגמרא דקמא מנא הא מילתא דאמרי אינשי, ויליף לכלהו מקרא". ובליקוטי אמרים לספר יהושע [ד"ה ואמנם עדיין] כתב: "אמרו בבבא קמא [צב.] מנא הא מילתא דאמרי אינשי וכו'. שכל מין חכמה דאמרי אינשי, רק שהוא חכמה אמיתית ושפת אמת, היא רמוזה בתורה... רק אחר כך בהמשך הדורות היא יוצאה לאור על ידי חכמי דור ודור ודורשיו" [הובא למעלה הערה 1762]. ועל פי זה יובן נקודה נוספת; שהנה מבאר כאן ש"כל התלמוד חברו בלשון ארמי". והדבר תמוה, שהרי בכל דף גמרא יש הרבה לשון הקודש גם כן, וכיצד כתב ש"כל התלמוד חברו בלשון ארמי". אמנם כוונתו לשקלא וטריא בגמרא, שהיא לעולם בלשון ארמי. וכגון, אמרו חכמים [ב"ק יא:] "שומר שמסר לשומר פטור, ולא מיבעיא שומר חנם שמסר לשומר שכר, דעלויי עלייה לשמירתו, אלא אפילו שומר שכר שמסר לשומר חנם, דהשתא גרועי גרעיה לשמירתו נמי פטור, שהרי מסר לבן דעת". הרי שהשקלא וטריא היא בארמית, ואילו הציור עצמו יכול להאמר בלשון הקודש [מפי מו"ר שליט"א].

(2366) כמו שיבאר בסמוך, שמפאת כן אין המלאכים מבינים לשון ארמי, כי הוא אינו נחשב ללשון. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:], ויובא בהערה 2369. ובתפארת ישראל פי"ג [רט.] כתב: "כי התרגום אינו נחשב לשון כלל, כמו שאמרו [מגילה י:] 'והכרתי לבבל שם ושאר' [ישעיה יד, כב], אלו כשדים, שאין להם כתב ולשון. ובארנו זה במקומו כי לשון ארמי, שהוא לשון בבל, אינו נחשב לשון". ובגו"א דברים פל"ב אות יג [ד"ה לפיכך] כתב: "לפיכך דרשו רז"ל [מגילה י:] שאין להם [לכשדים] לא כתב ולא

לשון. שהלשונות נתן הקב"ה לשבעים אומות, ולא היה אשור בכללם. נמצא כי לא נקרא לשון, שלא היה מן אותם הלשונות שפילג הקב"ה לשונם, ולא נקרא לשון". וכן הוא בנצח ישראל פכ"ב [תעז:].

(2367) פירוש - דוקא משום שהתרגום אינו נחשב ללשון, לכך אין הוא משתייך לסדר של העוה"ז, לעומת לשון הקודש שדוקא מפני שהוא נחשב ללשון, לכך הוא משתייך היטב לסדר העולם הזה, עד שהעולם הזה נברא בלשון הקודש [כמבואר למעלה הערה 2353]. וראה הערה 2369.

(2368) "הוא" - התלמוד, או שמא כוונתו למשנתינו.

(2369) לשונו בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:]: "ואל תתמה כי איך יהיה התרגום, שאינו נחשב לשון, יותר עליון מן לשון הקודש. כי אין הדבר הזה רק כי הלשון של תרגום אינו לשון פרטי מיוחד לאומה, והוא לשון כולל אל הכל, ולכך התרגום הוא מורה על העולם שהוא כולל הכל. ובדבר זה הארכנו בפרק בעשרה, עיין שם. והוא ברור ונתבאר בכמה מקומות". וקודם לכן בנתיב העבודה פי"א [א, קי.] כתב: "כי לשון זה [ארמית] אינו לשון מיוחד, שאינו מכלל שבעים לשונות המיוחדים, לכל אומה ואומה לשון אחד, וכבר ביארנו דבר זה בפרק עשרה, גם בהרבה מקומות". ובסנהדרין לח: אמרו "אדם הראשון בלשון ארמי סיפר", ובח"א שם [ג, קנג.] כתב: "פירוש, כי לשון הקודש ושאר לשונות לא היו ראוים לו, כי לשון הקודש הוא לשון פרטי, וכן ע' לשונות, ולשון הקודש מצטרף בענין זה אל ע' לשון. והרי האדם בשביל שכולל היה כל לשון שהיה יוצא ממנו, לא היה ראוי לו לשון פרטי. אך היה לו לשון ארמי, אשר אינו לשון, ולא נתן לשון ארמי לאומה פרטית, ונתן לכשדים אשר עליהם נאמר [ישעיה כג, יג] 'הן ארץ כשדים עם לא היה'... ומצד אשר אדם היה כולל כל ע' לשון, לא היה לו לשון פרטי, וכל הלשונות הם מחולקים פרטיים, לכך נתן לו לשון ארמי, לפי מה שהוא האדם, שאין ראוי לו רק לשון ארמי". ובתפארת ישראל פי"ג [רט:] כתב: "וכאשר [התרגום] אינו נחשב לשון, המחשבה הוא עיקר, והמחשבה היא המדרגה היותר עליונה, היא מדרגת עולם הבא, לכך 'אחד תרגום'", ושם הערה 68.

(2370) לשונו בגבורות ה' פנ"ד [רלח.]: "זהו אמרם ז"ל בפרק החליל [סוכה נב:] ארבע הקב"ה מתחרט עליהם שבראם, ואלו הם כשדים ישמעאלים יצה"ר גלות. ובאור זה כי כשדים אין מציאותם נחשבים, כי לפחיתותם אין שם מציאות עליהם, והם דומים לבריאה שהיא טפילה, ונמשכת אחר בריאה אחרת, כמו התולעים... ומצד עצמם אין ראוי להם הבריאה... כלל הדבר כשדים אין להם מציאות כלל בעצמם, אבל הם נמשכים

אחר מציאות אחרים, וכשדים הוא ארם בודאי, וזהו ענין ברור... כי ארם הזה הוא יוצא מכלל מציאות העולם, ואינו נחשב בכלל שבעים לשון, שהם סדר המציאות העולם. ואין הלשון של ארמי בכלל שבעים לשונות אלו, ולפיכך המלאכים, שהם כנגד שבעים לשונות, אין מכירין ארמית". ובח"א לסוטה לג. [ב, סז:] כתב: "מלאכי השרת אין מכירין כלל לשון ארמי מפני שאינו נקרא לשון... שאין לשון ארמי בכלל ע' לשונות, אע"ג שהוא לשון בודאי, אינו בכלל ע' לשון שברא השם יתברך. ומה שהלשון ארמי אינו בכלל ע' לשון, מפני שאמרו במסכת סוכה [נב:] כי על כשדיים נאמר [ישעיה כג, יג] 'זה העם לא היה', ואמרינן שהקב"ה מתחרט עליהן, ולכך אין לשון שלהם, שהוא ארמי, בכלל ע' לשון".

(2371) כמבואר למעלה הערה 2349.

(2372) ועל כך נאמר "לפום צערא אגרא", וכמו שביאר. ויש לדייק בלשונו, שכתב "וכן השכר **שיש בתורה** הוא מגיע עד עולם העליון", וזו הדגשה שלא נאמרה עד כה, כי עד כה ביאר שהבבא "לפום צערא אגרא" עוסקת בקבול שכר, וכגון למעלה [לאחר ציון 2332] כתב: "ובפרק קמא דקידושין [מ:], נמנו וגמרו 'גדול תלמוד תורה שמביאה לידי מעשה'. ולפיכך סמך אחריו בן בג בג 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה', לומר שעוד יש מעלה יותר על העבודה. ואחר כך סמך דברי בן הא הא 'לפום צערא אגרא', שזהו התכלית האחרון של אדם, הוא השכר לעולם הבא", ולא הדגיש שאיירי ב"שכר שיש בתורה". ומלבד זאת קשה על הדגשה זו, שהרי שכר העוה"ב לא הוזכר בתורה להדיא, וכפי שהעיר כמה פעמים בספריו, וכגון בתפארת ישראל ר"פ נז כתב: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, הדבר אשר נבוכו בו הרבה מבני אדם הוא מה שלא נזכר בתורה עולם הבא, אשר הוא העיקר שהיה ראוי שיהיה נזכר, במה שהוא תכלית האחרון" [הובא למעלה בהערה 2335]. וכאן שאיירי בשכר עוה"ב, מה ראה להוסיף שזהו שכר "שיש בתורה". ואין לומר שכוונתו על שכר הניתן על תלמוד תורה דייקא [וכהמשך לבבא "הפוך בה דכולא בה"], כי בודאי "לפום צערא אגרא" עוסק בשכר כל המצות, וכפי שביאר למעלה [מציון 2314 ואילך]. וכן הרמב"ם בשמונה פרקים, פרק ששי, כתב להדיא שהכלל "לפום צערא אגרא" נאמר בכל המצות. ונראה ליישב, כי הואיל ועכשיו נתבאר שמעלת התורה מגיעה עד העולם העליון [ולכך משנתינו שנויה בארמית "הפוך בה דכולא בה"], מעתה אי אפשר שתהיה מעלה עליונה מזו, שהרי השכר הניתן לעולם הבא הוא גם כן בעולם העליון, כי עולם הבא הוא עולם העליון, וכפי שנתבאר למעלה הערה 2359. לכך בהכרח שהבבא "לפום צערא אגרא" אינה חורגת ממדריגת

התורה שנשנתה לפניה ["הפוך בה דכולא בה"], אלא נכללת עמה. באופן ששתי הבבות האחרונות עוסקות במדריגת התורה, שהיא שייכת לעולם העליון מצד שתי בחינות; היא משתלשלת מעולם העליון, והשכר שיש בה מגיע עד עולם העליון. ומעתה אין כוונתו לשכר הנקוב בתורה [כי עוה"ב אינו מוזכר בתורה], אלא לשכר שיש מחמת התורה, ששכר זה מגיע עד עולם העליון, כי כל מה שבשם "תורה" יכונה, הוא מגיע עד עולם העליון. וראה להלן הערות 2396, 2437, 2445. ולהלן הערה 2439 נתבאר שאע"פ שבכל המצות אמרינן "לפום צערא אגרא", מ"מ במצות תלמוד תורה יש "לפום צערא אגרא" מיוחד, שאינו נמצא בשאר מצות, אלא רק במצות תלמוד תורה.

(2373) בא לבאר הסבר שני מדוע שני המאמרים האחרונים [של בן בג בג ובן הא הא] נאמרו בארמית.

(2374) כן הובא כאן במדרש שמואל [ד"ה ורשב"ם ז"ל כתב], וכן הביא כאן התויו"ט בשם המדרש שמואל.

(2375) פירוש - המספר של תיבת "בג" הוא חמש, והוא הגמטריה של אות ה"א.

(2376) פירוש - לאברהם ושרה נתווספה אות ה"א לשמם, וכמו שנאמר [בראשית יז, ה] "ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך". ושם [פסוק טו] נאמר "ויאמר אלקים אל אברהם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה", והם היו תחילה לגרים [וכמבואר בהערה הבאה], ולכך כל הגרים מתייחסים לאברהם ושרה. ומה שאף אצל שרה נחשבת האות ה"א להוספה, ולא רק להחלפת אותית ["שרי" עם אות יו"ד, ל"שרה" עם אות ה"א], אולי זהו משום המשמעות של המילה, וכפי שכתב רש"י [בראשית טו, טו] "לא תקרא את שמה שרי - דמשמע שרי לי ולא לאחרים, כי 'שרה' סתם שמה, שתהא שרה על הכל". וראה להלן הערה 2383.

(2377) לשון המדרש שמואל: "ורשב"ם ז"ל כתב 'בן בג בג וכו", שמעתי מדודי הר"י בן הרא"ש ז"ל הענין, כי גרים היו, ולהסתירם מן המלשינים נקראו כך. והם בן אברהם ושרה, שנתוספו ה"א על שמותם, והם היו תחלה לגרים [חגיגה ג.], ולפיכך נקראים כל הגרים בניהם. 'בג בג' בגימטריא ה' ה', ושניהם אחד, אלא שבג בג יותר נסתר ונעלם, וקראום זה משונה מזה כדי להכיר ולידע בין זה לזה". ובסמוך יבאר מדוע הגרים מתייחסים דוקא לאות ה"א שניתווספה לאברהם ושרה, ולא לשאר אותיותיהן. וצרף לכאן ההלכה האומרת [שו"ע אבן העזר סימן קכט סעיף כא] "בגט גר כותב 'פלוני בן אברהם אבינו'". והוא הדין שנקרא לתורה כך [אורח חיים סימן קלט סעיף ג].

(2378) דוגמה לדבר; אברהם אבינו הוא אב הגרים, והוא היה מספר בלשון ארמי, וכפי שכתב המשך חכמה [בראשית טו, יז], וז"ל: "השמש באה - הנה דע כי עד אברהם לא נקרא 'שמש', רק 'המאור הגדול' [בראשית א, טז], רק משבא אברהם בארץ ארם בחרן, ולימד כי השמש מוכרח מהיוצר, שתמיד עולה במזרח ושוקע במערב, והוא רק שמש לשרת פני קונו, קראהו בלשון ארמי 'שמש' מלשון 'ישמשונה' דניאל [ז, י]. והוא מצוי בתרגום ובמשנה 'שמש', ואינו בלשון עברית רק 'שירות' 'משרת', לכן קרא להחמה 'שמש', ופשוט". הרי שהגרים מספרים בלשון ארמי. והמגלה עמוקות פרשת קרח כתב: "רבי עקיבא שהיה בן גרים [ברכות כז:, ורבינו נסים גאון שם]... ונרמז [בראשית מט, כד] 'מידי אביר יעקב', אותיות 'רב"י עקיב"א'. 'מ"שם ר"ועה א"בן י"שראל' [שם], ראשי תיבות 'ארמי'".

(2379) "שהוא אות נשימה בלבד" [לשונו בסמוך].

(2380) לשונו בגבורות ה' פכ"ג [קא:]: "וראיה לזה כי החמשה הוא התאחדות, כי אות ה"א שמספרה חמשה לא תתחלק, וכל האותיות הם מתחלקים, חוץ מן הה"א שאין חלוק לה, כאשר יבטא ה"א אין חלוק. ולאפוקי כל האותיות יכול לחלק מבטא שלהם כאשר ידוע, כי הפ"א נקראת פ"ף, וגם כן יש לה דגש ורפי" [הובא למעלה הערה 64]. ורבינו בחיי [בראשית ב, ד] כתב: "'בהבראם' [שם], דרשו רבותינו ז"ל [מנחות כט:] בה"א בראם. ועל דרך הפשט בלא עמל ויגיעה, שאין לנו אות בכל האותיות שלא יצטרך אדם לקפוץ בה את פיו, חוץ מאות ה"א, שאדם יכול לאמרה ברוח פיו, ובלא קפיצת פיו ושפתיו כלל, ובלא שום עמל. כך הקב"ה ברא את עולמו בלא עמל ויגיעה, אלא ברוח פיו" [הובא למעלה הערה 28].

(2381) לשונו בתפארת ישראל פ"א [לד:]: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם. ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת. וגם זה מוכרח לומר. וזה כי העולם הזה אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי, ראוי שימצא בכל המין בשוה, במה שהעולם הזה הוא טבעי בכללו... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין, שאם היה נמצא לכל המין בשוה, היה עולם הזה עולם נבדל, מאחר כי בכללותו נמצא האלקיות. אבל העולם הזה הוא

עולם הטבע, ואינו עולם הנבדל, ודבר זה מחייב שאין נמצא האלקיות לכל המין בשוה, כי אם בחלק ממנו. ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית... והאומה היחידה היתה על הטבע, והיא כנגד השמיני, כי השמיני הוא על הטבע. ולכך ראויה לישראל התורה, שהיא על עולם הטבע... ולכך היא לאומה הישראלית, אשר בחר ה' יתברך לחלקו, והם הם נתיחדו בפעולות האלקיות, שהם מצות התורה, לפי מדריגת נפשם האלקית, במה שהיו מוכנים לנבואה ורוח הקדש ולהיות השכינה ביניהם. ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות, שהם שבע מצות בני נח". ובגבורות ה' בסוף הספר [שלג.] כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל... כי התחלת ישראל כח קדוש, והאומות התחלתן כח שלהן". וקודם לכן בפס"ז [שיא.] כתב: "אם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה" [הובא למעלה פ"ד הערה 1828].

(2382) אין כוונתו לברית בין הבתרים שעליו נאמר [בראשית טו, יח] "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת וגו'", כי שם לא נתווספה אות ה"א לאברהם. אלא כוונתו לנאמר [בראשית יז, ד-ה] "אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך", ושם נצטווה על ברית המילה.

(2383) שנתווספה לשניהם אות ה"א בשמם [בראשית יז, פסוקים ה, טו]. וראה למעלה הערה 2376. ואם תאמר, כיצד ברית המילה של אברהם גורמת שאף לשרה יתווסף "כח קדוש רוחני". אמנם בגו"א בראשית פי"א אות יז כתב: "לפיכך הא דכתיב [בראשית יא, לא] 'ואת שרה כלתו אשת אברהם בנו' כתב לה שם מיוחד, כי שם זה היה לשרה בשביל אברהם. כי לעולם היה שם 'שרי' נמשך אחר שם 'אברהם', שכשהוסיף ה' לאברהם, הוסיף ה' לשרי, ולפיכך שם 'שרי' מפני אברהם".

(2384) אודות זיקת הגר לאות ה"א, ראה תוספות חגיגה ט: [ד"ה בר הי הי] שכתבו: "בר הי הי להלל - יש מפרשים שגר היה, והיינו בן אברהם ושרה, שנתוסף ה"א בשמן. וכן 'בג בג'... עולה ה'". והנה ידועה ההלכה האומרת [יבמות כב.] "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". והקשה על כך החתם סופר לע"ז סד. "גר אין לו יחוס עם אביו, כן

פירש"י... ויגעתי הרבה ולא מצאתי מנא ליה לרבנן הא דכקטן שנולד, ומותר באחותו ובתו ואמו... צריך עיון גדול". אמנם לפי דבריו כאן ניחא, כי נתבאר שאות ה"א היא אות הבריאה ["בהבראם"], והיא אות של הגרים. ולכך יש כאן מקור לומר שמעשי גירות הם בריאה מחודשת של הגר, ו"בהבראם" המיוחד לו [כן כתב הפחד יצחק סוכות, מאמר ב]. וצרף לכאן דבריו באור חדש [עב:] שכתב: "נראה כי מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשם יתברך ברא עולמו בה"א [מנחות כט:], ובה"א היה הכל נגלה ונמצא. כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א, ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה" [הובא למעלה פ"ד הערה 144]. הרי שה"א הבריאה היא ה"א הידיעה, וממילא היא הה"א העושה ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

(2385) בתפארת ישראל פי"ג [רו:], ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:], ראה למעלה הערה 2356.

(2386) הובא למעלה הערה 2359, קחנו משם.

(2387) כמבואר למעלה הערה 2364.

(2388) דע, שכאן מבאר שהתרגום מורה על העולם השלישי, וכן ביאר בהסברו השני בתפארת ישראל פי"ג [רו:], ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:]. אך בהסברו הראשון בתפארת ישראל [רו.] ביאר שתרגום ומקרא הם כנגד שתי המדריגות התחתנות, ואילו המקרא השני הוא כנגד העולם העליון. אמנם שם הכריע כביאורו השני ["ויותר נראה והוא נכון כי מלמטה למעלה נאמרו" (הובא למעלה הערה 2366)], וכדבריו כאן, אך מ"מ בהסברו הראשון פירש לא כן, וז"ל שם: "ובפרק קמא דברכות [ח.], אמר רב הונא ברבי יהודה אמר רבי אמי, לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור, אפילו 'עטרות ודיבון' [במדבר לב, ג], שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו. וביאור ענין זה, שיש לתורה ג' מדרגות; המדרגה האחת, מדרגה הנגלית לכל אדם. המדרגה השנית, הוא הנסתר בתורה, שאינו מובן רק לחכמים ולנבונים. המדריגה השלישית, הוא שיש בתורה דברים מורים על עולם הבא, ודבר זה לא יושג לשום אדם, כי 'עין לא ראתה אלקים זולתך' [ישעיה סד, ג], וכל הנביאים לא ראו רק עולם הזה, לא עולם הבא, שהוא עוד יותר במעלה, שעליו נאמר 'עין לא ראתה אלקים זולתך'. ולפיכך יש לקרות התורה שנים מקרא ואחד תרגום. תרגום הוא הנגלה, שהרי התרגום הוא לשון שהכל יודעים. ושנים מקרא; האחד, על מדרגה שהיא לחכמים, ולפיכך הוא בלשון הקודש. השני, הוא על מעלה יותר עליון, והוא הפנימי, שאין לשום אדם השגה עד עולם הבא. וזהו שאמר 'כל המשלים פרשיותיו שנים מקרא ואחד תרגום מאריכין

לו ימיו ושנותיו', כי מן עולם הבא, ששם אריכות ימים ושנים, באים לו אריכות ימים ושנים" [חלקו הובא למעלה הערה 1960].

(2389) לשונו בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:]: "מפני כך התורה היא ניתנה אל הכל, ודבר זה מורה מה שפעם השלישית יקרא אותו בתרגום, שהוא לשון כולל, כי התורה שייך אל הכל, אך האומות לא היו רוצים לקבלה [ע"ז ב:]. וזהו מעלת ומדריגת התורה כאשר היא לכל" [הובא למעלה הערה 2360].

(2390) בתנחומא ויקהל אות ח אמרו "למה נתנה התורה במדבר, לומר מה המדבר מופקר לכל בני אדם, אף דברי תורה מופקרין לכל מי שירצה ללמוד. שלא יהא אדם אומר, אני בן תורה ותורה נתונה לי ולאבותי, ואתה ואבותיך לא הייתם בני תורה, אלא אבותיך גרים היו. לכך כתיב [דברים לג, ד] 'מורשה קהלת יעקב', לכל מי שמתקהל ביעקב. אפילו הגרים שעוסקין בתורה שקולים הם ככהן גדול... ראה מה כתיב בבני יתרו 'ומשפחות סופרים ישבי יעבץ תרעתים שמעתים שוכתים' [דהי"א ב, נה] 'תרעתים' שהיו יושבים בלשכת הגזית... ושמעיה ואבטליון בני בניו של סיסרא היו, ולמדו תורה ברבים כאנשי כנסת הגדולה". והם הם הדברים שמבאר כאן, שההפקר של התורה מגיע עד הגרים.

(2391) לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רמב:]: "ומפני זה נתנה התורה במדבר, שהוא מקום הפקר, שתהיה התורה השלמת מין האנושי בכלל. ועם כי לא היו האומות רוצים לקבל את התורה, דבר זה הוא מצד המקבל בלבד". ובע"ז ב: אמרו שהקב"ה החזיר את התורה על כל האומות [ורק ישראל הסכימו לקבלה], וביאר שם בח"א [ד, כ.] בזה"ל: "כי התורה היא מצד השם יתברך, לכך היא שייכת לכל, כי התורה היא החכמה העליונה ושייכת לכל האומות, רק מצד המקבל שייכת לישראל דוקא, אבל מצד התורה עצמה - אין גבול אליה, והיא מונחת לפני הכל... אם יש כאן מקבל" [הובא למעלה פ"ד הערה 1287]. ובגו"א שמות פ"כ אות ז כתב: "נתינת התורה שייך לכל האומות, והקב"ה החזיר את התורה על כל האומות... כיון שהתורה שייכת אל כל האומות". ובדרוש על התורה [יט:] כתב: "כי השם יתברך הורה בזה לברואי עולמו שכמו שהוא יתברך אדון ואלקי הכל, כך התורה היא הכל. והוא שיורה על מעלת התורה שהיא לכל, ועל פחיתות האומות שמאסו בה מלקבלה". ושם ביאר שהתורה ניתנה בשלשה דברים [מדבר, אש, ומים (במדב"ר א, ז)] כנגד ישראל, אדום, והאומות.

(2392) בגבורות ה' פמ"ב [קס:], וז"ל: "למאן דאמר 'מתן תורה שמע ובא' [זבחים קטז.]... עכשיו שישראל קבלו גם כן מעלה העליונה, היא מעלת התורה, גם כן הגרים אפשר

להם לקבל התורה, ולפיכך בא יתרו להתגייר. כי אפשר לכלול גם כן הגרים עם ישראל שמקבלים את התורה גם כן. ובזאת המעלה בא יתרו להתגייר ולהתחבר בישראל, כי יש לישראל קבלת התורה שהגרים מקבלים גם כן, כך יש לפרש".

(2393) "כי מצד מדריגות התורה העליונה יש כח לגרים להתגייר ולקבל התורה, ואם לא היתה מעלת התורה כל כך, לא היו יכולים גרים להתגייר" [לשונו בסמוך], וראה הערה הבאה.

(2394) דברים אלו מבוארים יותר בגבורות ה' פמ"ב [קס.], וז"ל: "כי הגירות שהוא הצטרפות והחבור אל ישראל, הוא מעלה עליונה לישראל. שכותי אין יכול לעשות עצמו לאומה אחרת, שאם היה אחד משבעה אומות רוצה להיות נעשה בעל אומה אחרת, אינו יכול. או שהיה מואבי רוצה להיות אדומי, אינו יכול. אבל יכולים האומות להתגייר. וישראל שהמיר עדיין ישראל הוא [סנהדרין מד.], כי אי אפשר לשנות עצמו. אבל ישראל מפני שהם נבדלים מן האומות, ואינם בכלל שלהם, והם עליונים וקדושים על האומות, בשביל זה אפשר להתדבק בהם. וזה כי 'מעלין בקדושה ואין מורידין' [ברכות כח.], ולכך אפשר לכותי להיות גר, להתחבר לקנות קדושה עליונה... ועיקר הגירות והדבוק בישראל מצד שישראל על האומות, ומצד עלוי המעלה יש גירות".

(2395) בגבורות ה' פמ"ב, והובא בהערות הקודמות. ואודות השייכות בין תורה וגירות, כן כתב בגבורות ה' פ"ט [נט:], וז"ל: "מדת תלמידי חכמים ומדת הגרים אחת, שנאמר [ויקרא יט, לב-לג] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן וכי יגור אתך גר'. וכן כללו רז"ל בברכה ביחד 'ועל זקני עמך ישראל ועל פליטת סופריהם ועל גרי הצדק', והדברים ידועים לחכמים, כי השכל הוא גר בעולם הגשמי" [סופו הובא למעלה פ"ד הערות 691, 1358]. ולמעלה פ"ד מ"ז [קמו:] ביאר מדוע האדם לעולם נחשב גר בתורה, ויחשיב עצמו שאינו יודע כלום בתורה [הובא להלן הערה 2427].

(2396) ואם תאמר, הרי המאמר האחרון ["לפום צערא אגרא"] לכאורה אינו עוסק במעלת התורה, אלא בשכר לעוה"ב, ומדוע אף הוא נאמר על ידי גר [בן הא הא] ובארמית. אך כבר כתב למעלה [לאחר ציון 2371] ששני המאמרים האחרונים עוסקים במעלת התורה, וכלשונו: "ומפני כי בפרק הזה סידר העולם זה אחר זה, כמו שביארנו, סידר באחרונה מדריגת התורה, לומר שהיא מעולם העליון, ולכך כולה בה. וכן השכר שיש בתורה הוא מגיע עד עולם העליון, ולכך אלו שני המאמרים בלשון תרגום". הרי שאף המאמר האחרון עוסק ב"מדריגת התורה", מפני ש"השכר **שיש בתורה** מגיע עד

עולם העליון" וכפי שנתבאר למעלה בהערה 2372. ולכך שפיר אף מאמר זה יאמר על ידי גר ובארמית.

(2397) בכת"י כאן כתב דברים אלו כך: "וזה שהיה שני המאמרים האחרונים לגרים דוקא, כי המאמרים באו לתורה, [שהיא] המעלה האחרונה, שהם מועילים להם. ולכך קבע מאמרים אלו באחרונה. וכבר התבאר כי הגרים אינם זוכים בכל אותם דברים כי אם מצד המדריגה האחרונה הכוללת הכל".

(2398) כמלוקט בהערה 2349. ובסוף משנה יט [לפני ציון 2021] כתב: "וכבר בארנו לך למעלה כי כל הדברים מן ראש הפרק שהתחיל 'בעשרה מאמרות נברא העולם' תמיד מזכיר מדריגת העולם זה אחר זה. וכל המאמרים נזכרים בלי זכר שום אומר, שתראה מזה כי הכל דבר אחד... ובדבר זה השלים ענין העולם בכללו וציור המציאות, כאשר תבין דברים אלו על סדרם וקשורם. לכך לא בא איש זר ביניהם, רק הכל נקשר בקשר אמיץ וחזק מאוד, כי הכל הוא סדר העולם וציור מציאתו, אשר התחיל התנא בו ראש הפרק [למעלה משנה א] 'בעשרה מאמרות נברא העולם'. ואין ספק כי אי אפשר לבאר הדברים האלו אשר זכר התנא על עמקם, כי מראש הפרק עד סוף הפרק הכל הוא סדר המציאות וקשור שלו. ומי שיש בו חכמה, הלא הדבר הוא נגלה לפניו מאד. ושים עיניך ולבך מאד אל הדברים אשר בארנו".

(2399) לשונו למעלה [לאחר ציון 1786]: "בא להודיע ענין האחדות, שכל כך חזק עד שכל אהבה שאינה תלויה בדבר היא קיימת לעולם. שכשם שהמחלוקת אין קיום לו, כך הוא ההפוך, שהוא האהבה שהוא החבור, יש קיום לו. ודבר זה, כי האחדות הוא הקיום בעצמו, שכאשר הדבר הוא שלם בלי חלוק, זה הוא קיום שלו. ועוד, כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל דבר, וכאשר יש חבור ולא חלוק, רק אחדות, אין כאן מתנגד כלל, והוא קיום הדבר, כמו שתבין מן הדברים אשר אמרנו. כלל הדבר; אין בטול לדבר שהוא אחד בעצם משום דבר, ולכך הוא קיים בלי שנוי. וזה שאמר 'כל אהבה שאינה תלויה בדבר אינה בטילה לעולם', כי מפני שאינה תלויה בדבר, הנה זה הוא האחדות לגמרי, אשר ראוי אל האחדות הקיום ביותר... אהבה שהיא אינה תלויה בדבר אינה בטילה לעולם, כי היא האחדות, אשר ראוי מצד עצמו אל הקיום, הפך המחלוקת. רק אותה שהיא תלויה בדבר, אותה בודאי בטילה, כיון שבטל הדבר שהוא סבת האהבה והקשור. ולכך נסמך המאמר הזה לכאן, אחר שזכר התנא ענין המספרים, זכר התנא מעלת האחדות שהוא בעולם, והרחקות השניות. ולפיכך סדר

'כל אהבה התלויה בדבר', ואחר כך 'כל מחלוקת'... שבא התנא לאשמועינן מדריגת האחדות והקשור שהוא בעולם".

(2400) לשונו למעלה סוף משנה יח [לאחר ציון 1887]: "אבל הפירוש הזה שהוא נראה ברור מאד, כי הכל נמשך למספרים שנזכרו למעלה. ואחר שהזכיר כל המספרים, הזכיר 'כל אהבה שאינה תלויה בדבר', שהיא מעלת האחדות שהיא בעולם. לכך הזכיר אחר זה מדריגת הכללי שהוא בעולם, שהוא מדריגה בפני עצמה. וזה כי מדריגת הצבור כבר הזכירו חכמים בכמה מקומות, וכמו שבארנו למעלה גם כן ענין הצבור אצל [למעלה פ"ב מ"ב] 'כל העוסקים עם הצבור'. ודבר זה מדריגה עליונה שהיא בעולם שלא הזכיר כלל, היא מדריגת הצבור, ודבר זה אחרון. וכל הדברים האלו הם ברורים וזכים באין ספק למי שיודע להבין דברי חכמים, שהם גדולים ועמוקים. והעד על הפירוש הזה המאמר הבא אחריו, שתמצא בכל המאמרים האלו כל מאמר ומאמר מעיד על עצמו ועל פירוש שלפניו".

(2401) לשונו מעלה סוף משנה יט [לאחר ציון 2020]: "כבר בארנו לך למעלה כי כל הדברים מן ראש הפרק שהתחיל 'בעשרה מאמרות נברא העולם' תמיד מזכיר מדריגת העולם זה אחר זה... ועתה מסיים דבריו לומר כל מי שיש בו ג' דברים הוא מתלמידיו של אברהם, וג' דברים מתלמידיו של בלעם הרשע. כי אחר שזכר מדריגת הרבים, כמו שאמר [למעלה משנה יח] המזכה את הרבים והמחטיא את הרבים, זכר אחר זה מדריגת אברהם, שהיא עליונה, עד שהוא היה [בראשית יז, ה] 'אב המון גוים', שהם רבים והוא אב להם, והיה התחלה לכל העולם נחשב. וכבר בארנו עוד אצל [למעלה פ"ב מ"ב] 'העוסקין עם הצבור שיהא כונתם לשם שמים, שזכות אבותם מסייעתם' שהאבות הם התחלה אל הרבים, עיין למעלה. ולפיכך זכר מדריגת אברהם אחר זה".

(2402) יסוד נפוץ מאוד בספריו. ונמצא שביאר בשלשה טעמים את ההתחלתיות של אברהם; כי עד אברהם היה הכל תוהו [דבריו למעלה משנה ד (לאחר ציון 435)], והיותו עמוד החסד, והיותו ממליך ה' בעולם. ואודות הטעם הראשון, כן כתב בגבורות ה' פ"ה [לב:], וז"ל: "עיקר הבריאה הוא אברהם, שבשבילו נברא העולם, כמו שדרשו רז"ל בבראשית רבה [יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד]... בזכותו של אברהם אבינו נברא העולם, אותיות 'באברהם'... הרי לך כי בשביל אברהם נברא העולם. וכן אמרו ז"ל בפרק קמא דע"ז [ט.] שית אלפי שני הוי עלמא, שני אלפים תהו, והיינו מן בריאת עולם עד שהיה אברהם בן נ"ב שנה, שהם ב' אלפים שנים, היה הכל תהו, שלא היה תורה. וכשהיה אברהם בן נ"ב שנה היה עוסק בתורה, כדכתיב [בראשית יב, ה] 'את

הנפש אשר עשו בחרן', ומתרגמינן [שם] דשעבידו לאורייתא. וקיימא לן בההיא שעתא היה אברהם בן נ"ב שנה. נמצא כי כל הדורות הראשונים היה תהו, ואין בהם בריאה". ובגו"א בראשית פי"א סוף אות יט כתב: "כי ענין אברהם לא ישותף כלל עם הדורות הראשונים, כי הראשונים היו תוהו, והוא התחלת הבנין". ובגו"א בראשית פכ"א תחילת אות כח כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם, מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם, אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו". ובנצח ישראל פ"מ [תשטו:] כתב: "ומפני כי אברהם היה התחלת העולם, כי היה הכל עד שבא אברהם תוהו, כמו שאמרו ב' אלפים תוהו". ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם כדכתיב [בראשית ב, ד] 'בהבראם', מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם. אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו, ובשבילו נברא הכל, כי הכל נמשך אחר התחלה". ובח"א לב"ב צא. [ג, קכ.] כתב: "כי בשביל אברהם נברא העולם, וכמו שאמרו ז"ל 'בהבראם' בשביל אברהם נברא העולם... ומה שבשביל אברהם נברא העולם, כי קודם זה היו הכל תוהו, עד שבא אברהם. ואל ההתחלה נמשך הכל". וכן כתב להלן פ"ו מ"י [ד"ה ואחר כך אמר, וד"ה והרי תמצא]. **ואודות שזהו** מחמת היות אברהם עמוד החסד, כן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], וז"ל: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל". **ואודות שזהו** מחמת שאברהם המליך את ה' בעולם, כן כתב בח"א לסוטה ד: [ב, לב.], וז"ל: "אברהם שהקנה להקב"ה שמים וארץ, ואיש כזה הוא עיקר המציאת כאשר המליך הקב"ה על המציאות. כי לא היו הנמצאים קודם אברהם נחשבים לכלום, כאשר לא המליכו את השם יתברך על העולם, והיו מסלקים מלכות שמים. ולכך אמרו ז"ל 'בהבראם' בשביל אברהם נברא העולם, שאם לא היה אברהם לא נברא העולם. שאם לא היה אברהם שהמליך הקב"ה על העולם, מה היה נחשב העולם. ועוד אמרו 'שני אלפים תוהו', שנחשב עד אברהם הכל תהו ובלתי מציאות, עד שבא אברהם והמליך הקב"ה על עולמו. ויש לך להבין

הדברים, כי אברהם הוא התחלת המציאות בשביל שהמליך את הקב"ה בעולמו" [הובא למעלה הערות 243-241]. וראה למעלה הערות 290, 355, 452, 2029.

(2403) לשונו למעלה סוף משנה יט [לאחר הערה 2026]: "שהיה מדריגת אברהם נבדלת. ומדריגה זאת באין ספק שייך אל העולם, כאשר היה אברהם התחלת העולם, כמו שבארנו במקומות הרבה מאוד. ולפיכך השלים התנא את סדר העולם במדריגת אברהם, שהיא המדריגה העליונה שהיא בעולם, ושעם מדריגת אברהם נקשר גן עדן, כל כך המדריגה העליונה הזאת אליו. וזכר גם כן ההפך, כי יש בעולם מדריגה הפך זה, הוא ענין בלעם שהוא הפך אברהם, כי הרע לעומת הטוב. ולהודיע כי מדריגת אברהם היא המדריגה העליונה, והוא הטוב הגמור, עד שיש כנגד זה החסרון והרע הגמור, שהוא נקשר עם הגיהנם לגמרי. ובדבר זה השלים ענין העולם בכללו וציור המציאות, כאשר תבין דברים אלו על סדרם וקשורם. לכך לא בא איש זר ביניהם, רק הכל נקשר בקשר אמיץ וחזק מאוד, כי הכל הוא סדר העולם וציור מציאתו, אשר התחיל התנא בו ראש הפרק 'בעשרה מאמרות נברא העולם'. ואין ספק כי אי אפשר לבאר הדברים האלו אשר זכר התנא על עמקם, כי מראש הפרק עד סוף הפרק הכל הוא סדר המציאות וקשור שלו. ומי שיש בו חכמה, הלא הדבר הוא נגלה לפניו מאד. ושים עיניך ולבך מאד אל הדברים אשר בארנו".

(2404) למעלה [סוף משנה יט (לאחר ציון 2020)] ביאר הסבר אחר לכך שלא נזכרו שמות התנאים עד יהודה בן תימא, וז"ל: "כי כל הדברים מן ראש הפרק שהתחיל 'בעשרה מאמרות נברא העולם' תמיד מזכיר מדריגת העולם זה אחר זה. וכל המאמרים נזכרים בלי זכר שום אומר, שתראה מזה כי הכל דבר אחד... ובדבר זה השלים ענין העולם בכללו וציור המציאות, כאשר תבין דברים אלו על סדרם וקשורם. לכך לא בא איש זר ביניהם, רק הכל נקשר בקשר אמיץ וחזק מאוד, כי הכל הוא סדר העולם וציור מציאתו". ויל"ע מדוע הוצרך כאן לטעם שני, וכן מדוע לא ציין כאן שזהו טעם שני.

(2405) ולכך אברהם נחשב ככלל ומענין העולם, ולא כאדם פרטי. ובנתיב כח היצר רפ"ב [ב, קכד.] כתב: "זה אמרם במסכת ב"ב [יז.] האבות לא שלט בהן יצר הרע... כלומר שכל אחד מן האבות נחשב כללי, שהרי מהן יצא כלל האומה הישראלית. ומאחר שהם אבות להם, וכוללים כל אחד [מהם] כל האומה, לא שייך בהם יצר הרע". ושם בח"א לב"ב [ג, עז:] כתב: "ולפיכך אמר בסמוך ג"כ ג' לא שלט בהם היצר הרע. פירוש, שלא היה בהם העדר, הוא היצר הרע, מפני שהיו נבדלים מן עולם הזה... כי לא היה האבות כמו שאר בני אדם פרטים, שהרי אין האב נכנס בגדר הבן, ואינו משתתף עמו. ולפיכך

האבות אינם פרטים, כי הפרטי הוא חלק, ואין האבות חלק. ומפני כך לא שלט בהם היצר הרע, כי יצר הרע הוא חסרון ורע שנמצא באדם, ואין חסרון בדבר שהוא כללי, כי היו האבות במדריגה הכללית. כמו שאין חסרון בדבר שהוא נבדל, כי כל נבדל גם כן הוא כללי, ולא נחשב פרטי רק הדבר שהוא גשמי". ובגו"א בראשית פי"ב אות ד כתב: "זהו שאומרים 'אלקי אברהם' [רש"י בראשית יב, ב]. כי הבטיחו הקב"ה [לאברהם] שיהיה ממנו אומה גדולה. ומאחר שתהיה ממנו אומה גדולה, הקב"ה מייחד שמו עליו. דאין הקב"ה מייחד שמו רק על אבות העולם. והיינו טעמא, מפני שאין הקב"ה מייחד שמו על יחיד פרטי, רק על אומה שלימה. ואותם שהם אבות האומה, הקב"ה מייחד שמו עליהם, ולפיכך על האבות דווקא". ובגו"א בראשית פל"ב סוף אות ב כתב: "כל עניני האבות לצרכם באו המלאכים, כי צרכיהם [של האבות] לא היו צרכי אדם פרטי, אלא ענין כלל העולם, בעבור שהם יסודות העולם שהמלאכים ממונים עליהם". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנא:] כתב: "כי בשביל כך אומרים 'אלקי אברהם אלקי יצחק אלקי יעקב', מפני שאין הקב"ה מייחד שמו על אדם יחיד, כי אם על אומה שלימה. והאבות היו אבות לכלל אומה ישראלית. ולכך כמו שאומרים 'אלקי ישראל' אומרים 'אלקי אברהם', וכן יצחק ויעקב... שהשם יתברך מייחד שמו על האבות מפני שהם אבות אל הכלל" [הובא למעלה הערה 349]. **אמנם** בתפארת ישראל פי"ז [רסו.] ביאר מדוע התורה לא ניתנה לאבות, וז"ל: "ואיך יהיה ניתן הסדר התמידי אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב. כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב. רק כאשר יצאו ממצרים, אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא, כי מפני כי מספר ששים... הוא מספר כללי. ודבר זה ראיה ומופת חותך על נצחיות התורה שלא תשתנה אצלנו לנצח נצחים. כי אם היה לתורה שנוי, למה לא נתנה לאברהם ויצחק ויעקב. ואין מספיק לך שום טעם וסברא בזה הענין, רק כי מפני שאברהם יצחק ויעקב הם פרטיים, ולא נתנה התורה, שהיא תמידית נצחית בלי שנוי, רק כאשר יש מקבל שהוא בלי שנוי כלל" [הובא למעלה הערה 1858]. ולכאורה זה סותר לדבריו כאן שאברהם הוא נחשב כלל ולא פרט. ועל כרחך לומר שכוונתו כאן לומר שאברהם הוא נחשב לכלל בכח, שממנו תצא האומה ה ישראלית, אך אין אברהם

נדון ככלל בפועל. אמור מעתה; אברהם היה כלל בכח, ופרט בפועל. ונקודה זו מבוארת להדיא בפחד יצחק חנוכה מאמר ד, אות ז.

(2406) "עד כאן" - עד המשנה של יהודה בן תימא [משנה כ], לאמור משניות א-יט.

(2407) "ארבע מדות באדם, האומר שלי שלי ושלך שלך זו מדה בינונית" [למעלה משנה י], "ארבע מדות בדעות, נוח לכעוס וכו'" [למעלה משנה יא], "ארבע מדות בתלמידים" [למעלה משנה יב], "ארבע מדות בהולכי לבית המדרש" [למעלה משנה יד], ו"ארבע מדות ביושבים לפני חכמים" [למעלה משנה טו]. ומשניות הללו עוסקות לכאורה בבני אדם פרטיים, ולא בסדר העולם.

(2408) פירוש - התנא עוסק במדות שיש בעולם, ונהי שברור שבני אדם הם הנושאים למדות אלו, אך אין התנא עוסק עם הנושא, אלא עם הנשוא. לכך משניות אלו אינן עוסקות עם האדם הפרטי, אלא עם כלל העולם, שיש בעולם מדות אלו. **דוגמה לדבר**; נאמר אצל אברהם [בראשית כב, ג] "וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את חמרו וגו'", ופירש רש"י שם "ויחבוש - הוא בעצמו, ולא צוה לאחד מעבדיו, שהאהבה מקלקלת השורה". וכן נאמר אצל בלעם [במדבר כב, כא] "ויקם בלעם בבקר ויחבוש את אתנו וגו'", ופירש רש"י שם "ויחבוש את אתנו - מכאן שהשנאה מקלקלת את השורה, שחבש הוא בעצמו". וכאשר משווים לשונות רש"י אלו לאלו, ניווכח שאצל אברהם הקדים רש"י את מעשיו ["ויחבוש - הוא בעצמו"], ועוד האריך קצת בזה ["ולא צוה לאחד מעבדיו"], ורק לאחר מכן ביאר את המדה המניעה את מעשיו ["שהאהבה מקלקלת השורה"]. ואילו אצל בלעם כתב רש"י להיפך; קודם הביא את המדה המניעהאת מעשיו ["מכאן שהשנאה מקלקלת את השורה"], ורק לאחר מכן את מעשיו ["שחבש הוא בעצמו"], מבלי להאריך בו שלא צוה לאחד מעבדיו. וברי הוא שהביאור הוא שיש הבדל מהותי בין מגמתנו בלימוד מאברהם לבין הלימוד מבלעם; אצל אברהם אנו לומדים ממנו גופא, כי הגברא ששמו אברהם הוא מלמדינו מילי דמיטב, בבחינת "מעשי אבות סימן לבנים" [תנחומא לך לך אות ט]. אך אין אנו לומדים כלום מהגברא ששמו בלעם, כי הוא רשע ומעשיו הבל, ורק נסכין ללמוד ממעשיו עד כמה שיש בהם להורות על המדות הנוהגות בעולם. לכך אצל אברהם הקדים רש"י את מעשיו, ואף האריך בהם טפי, כי הם העיקר לימודנו מאברהם גופא. אך אצל בלעם הקדים רש"י את המדה הנלמדת ממנו, כי אותה אנו מבקשים והיא העיקר, ורק לאחר מכן הוזכרו מעשיו לאחרונה, ובקיצור נמרץ. [ודייק על פי זה שרש"י כתב אצל אברהם "שהאהבה מקלקלת השורה", ולא "מכאן שהאהבה וכו'". ואילו אצל בלעם כתב רש"י "**מכאן** שהשנאה מקלקלת את השורה",

ודו"ק.]. והוא הדין למשניות י-טו; אע"פ שאיירי במעשי אדם, מ"מ אין האדם הוא עיקר, אלא המדה שמתגלית באמצעות האדם היא העיקר, וכפי שנמצא אצל בלעם.

(2409) בכדי לבאר חילוק זה, נעתיק עצמנו לדברים שכתב למעלה פ"ב מ"א, שאמרו שם "רבי אומר, איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושיה וכו'. והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה". והקשה שם [תעד.] בזה"ל: "התחיל בלשון נסתר 'איזה דרך שיבור לו האדם', ואחר כך אמר בלשון נוכח 'והוי זהיר'". ובישוב שאלה זו כתב בהמשך [תפא.] בזה"ל: "ואמר בלשון נסתר 'איזה דרך שיבור האדם', ואחר כך אמר בלשון נוכח 'והוי זהיר במצוה קלה', שלא יטעה האדם לומר כי מה שאמר 'והוי זהיר' נמי מחובר למעלה אל מה שאמר 'איזה דרך שיבור לו האדם כל שהיא תפארת', וגם זה הדרך שיבור לו האדם שיהיה זהיר במצוה קלה כבמצוה בחמורה. שדבר זה אינו כלל, כי למעלה לא דבר רק במוסר, ובזה שייך לומר 'שיבור לו', כי המדות אינם במצות עשה ולא תעשה, ושייך בזה 'שיבור לו' אדם מדה זאת. אבל מה שאמר 'הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה', דבר זה דין תורה שיהיה זהיר בשניהם, ולכך אמר כאן לשון אחר, שלא יהיה חוזר למעלה". ושם בהערה 63 נכתב שלכאורה לפי דבריו היה התנא יכול לעשות גם להיפך; להתחיל בלשון נוכח [ויאמר "איזוהי דרך ישרה שתבור לך"], ולהמשיך בלשון נסתר ["יהא זהיר במצוה קלה כבחמורה"], כי העיקר הוא לחלק בין ההתחלה להמשך, והחילוק יכול להעשות ע"י החלפת הלשון מנוכח לנסתר, כפי שהוא נעשה מהחלפת הלשון מנסתר לנוכח. אמנם התויו"ט כתב שם בשם המהר"ל את הדברים הבאים: "איזהו דרך ישרה שיבור לו האדם וכו', והוי זהיר וכו'. לפי שהדרך שיברר לו וכו' הוא דבר הרשות, ועצה טובה הוא דקמ"ל, אבל אינו מחייב לאדם בכך. ואילו 'והוי זהיר וכו" מחייב הוא לאדם שיהא זהיר וכו'. לכך היתה תחלת דברי פיהו 'איזהו דרך שיבור וכו" בלשון נסתר, ואח"כ אמר 'והוי זהיר' בלשון נוכח, לחייבו בכך. דרך חיים". ופירושו, שציווי מחייב שיקדם לכך שיהיה יחס בין המצוה למצטווה [וכפי שכבר השריש השל"ה ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא" (בעשרה מאמרות מאמר ג ודו' (מז)] שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה [הובא למעלה הערה 2322], ולכך יש מן הצורך לדבר בלשון נוכח, כביטוי ליחס זה. אך כאשר מדובר בדברי רשות, שהם בגדר עצה טובה, שם אין צורך ביחס בין המשמיע לשומע, כי אין בזה הוראה ישירה לאדם, ולכך ידובר שם בלשון נסתר. והוא הדין לנידון דידן; תשע עשרה המשניות הראשונות בפרקנו אינן עוסקות עם אדם פרטי, וממילא אין כאן שום יחס בין הצדדים, ולכך הן נאמרו בלשון נסתר, ללא ציווי ואזהרה. מה שאין כן בשלש

המשניות האחרונות, שאיירי בהתייחסות לאדם פרטי, והתייחסות לאדם פרטי מעצם טבעה מחייבת יחס בין הצדדים, לכך נאמרו בהן לשונות של נוכח אזהרה וציווי.

(2410) אודות היחס שיש בין האומר לנאמר, הנה בסנהדרין צח: אמרו "מה שמו ["של משיח" (רש"י שם)]. דבי רבי שילא אמרי, שילה שמו... דבי רבי ינאי אמרי, ינון שמו... דבי רבי חנינה אמר, חנינה שמו... ויש אומרים מנחם בן חזקיה שמו". ובח"א שם [ג, רכ:] כתב על הדעה האחרונה בזה"ל: "השם 'מנחם בן יחזקיה' מתיחס למשיח לפי המדריגה העליונה הנסתרת הפנימית, שמורה על הנחמה, ואין זה מעלה נגלית רק נסתרת. ולפיכך 'יש אומרים' אמרו שם הזה, שאין נגלה מי האומר, כי דבר נסתר מתיחס אליו אומר נסתר". ואמרו [ב"מ כה.] "אמר רבי יצחק מגדלאה, והוא שעשויין כמגדלין", וביאר שם המהרי"ץ חיות בזה"ל: "הרבה אמוראים אם לא נזכרו דבריהם בבית המדרש רק בהלכה אחת, היו מכנים שמם בבית המדרש בתואר שם הלכה הזאת... וכן בכאן רבי יצחק אמר האוקימתא 'והוא שעשויין כמגדלין', לכך נקרא בבית המדרש בשם 'מגדלאה'", והביא שם ראיות לכך. וכן ידועין דברי רבי צדוק הכהן שאין שם של "מאן דאמר" אצל הנביאים, אלא רק אצל החכמים.

(2411) מצוי הוא שהמהר"ל מדגיש שאין ספק בדברים שכתב. וכגון, למעלה בסוף ההקדמה [נג:] כתב: "ואם לא היו הדברים האלו אשר באו בביאור הזה דברים ברורים שכך פירוש דברי חכמים, אשר הפירוש מעיד על עצמו, לא נכנסנו בזו". ובגבורות ה' פל"ט [קמה:] כתב: "והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". ובתפארת ישראל ס"פ מא [תרנב:] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו לא יהיה לך ספק בדברים אלו". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט.] כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנוים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה". ולמעלה פ"ב מ"ט [תשטו.] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו אשר אמרנו, לא יהיה לך ספק בפירוש זה אשר התבאר לך במקום הזה, כי הם דברים ברורים מאד בחכמה, אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה". ובבאר הגולה באר הששי [רעא:] כתב: "ובודאי לקצת בני אדם יהיה דברינו מסופקים, או רחוקים מן המאמר עצמו. אך דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה, כך הוא פירוש דבריהם. ואם שלא בארנו דבריהם על תכלית, הלא דברינו הם אמת ואמונה, לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים". ובגבורות ה' פכ"ג [ק:] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש

זה, וברור הוא מאוד". ובגבורות ה' פנ"ח [רנח:] כתב: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה. אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית". וכנראה מדגיש זאת, כדי להורות על אמיתת הדברים, כי הסממן המובהק של דברי אמת הוא ההכרחיות שבדבר, וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ח [ערב:]: "האמת שהיא אמת בעצם, היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר" [הובא למעלה בהערה 306].

(2412) כן כתב הרמב"ן [בראשית ב, א], וז"ל: "וכל צבאם - 'צבא הארץ' הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם, ו'צבא השמים' שני המאורות והכוכבים... רמז על יצירת המלאכים במעשה בראשית, וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". ולמעלה פ"א מי"ד [שסא.] כתב: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". וכן למעלה פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ולמעלה משנה טו [לאחר ציון 1552] כתב: "והרי הדבר מבואר כי האדם הוא מלמעלה ומלמטה, כמו שהוא מבואר בכתוב [בראשית ב, ז], ובזה אין צריך להאריך כלל". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], והובא למעלה הערה 1554.

(2413) לכאורה אין כוונתו רק ל"הוי עז כנמר", אלא גם להמשך המאמר "וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים", שכל הדברים האלו נאמרו כנגד הגוף. וכן ביאר למעלה [משנה כ] בהסברו השני [לאחר ציון 2082], וז"ל: "וכל הדברים האלו הזהיר בן תימא כנגד האדם שיגבר על חומרו, שהוא המונע את האדם מן הפועל. כי אין בחומר פעולה, ולפיכך החומר הוא מונע האדם מן עבודת המקום. ולכך התחיל ב'עז כנמר', שהוא ההתחלה שלא יהיה כמו נרדם וכמו ישן, שאפילו התשוקה והחפץ לפעול אין בו, אבל יהיה לו עזות פנים, שיש לו חפץ ותשוקה לפעול. ואחר כך אל יהיה לו מניעה כובד טבעו החמרי, עד שהוא חסר כח המתעורר, שהוא מעורר את האדם אל עשיית המעשה ואל הפעולה, ועל זה אמר שיהיה קל כמו הנשר. ואחר כך אמר 'ורץ כצבי' הוא התנועה אל המצוה, והתנועה היא התחלת היציאה אל הפועל, ועל זה אמר

שיהיה 'רץ כצבי'. וכנגד המעשה, שהוא הוצאת עצם המצוה אל הפועל, אמר 'וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים'". **והמסילת ישרים** פ"ו כתב כן, וכלשונו: "ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה. ומי שרוצה לזכות לעבודת הבורא יתברך, צריך שיתגבר נגד טבעו עצמו ויתגבר ויזדרז, שאם הוא מניח עצמו ביד כבדותו, ודאי הוא שלא יצליח. והוא מה שאמר התנא 'הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים'" [הובא למעלה הערה 2069].

(2414) למעלה פ"ב מ"ה, שאמרו שם "ולא הביישן למד", וכתב שם לבאר [תקצא:] בזה"ל: "אל יהיה נמשך אל מדת הגוף ביותר, ויהיה נמשל כמו הבהמה, כי הביישן מדה בהמית גשמית היא, כי הנפש יש בה עזות ביותר". וראה למעלה הערות 2054, 2055.

(2415) כמבואר בהערה הקודמת. ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "ובפרק אין צדין [ביצה כה:], תניא רבי מאיר אומר, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שעזין הם... ורצו בזה מפני שאין הנפש שלהם מוטבע בחמרי, שלכך הם עזים, כי הנפש היא פועלת, והחומר מתפעל בלתי פועל. ומה שישראל עזים מורה שאין הנפש מוטבע כל כך בחומר, ולכך הם עזים, כי בכל עז יש כח פועל, וכל מי שהוא ביישן מתפעל" [הובא למעלה פ"ב הערה 539]. וראה למעלה פ"ד הערה 26 ובפרק זה למעלה הערה 2239 שנתבאר שם שהגבורה היא לנפש האדם. ולמעלה פ"א מי"ז [שצט.] כתב: "וזה שאמר [שם] 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', רוצה לומר כי השתיקה יפה ונאה וראוי לגוף מצד הגוף, שכל גוף אינו פועל כלל, כי הפעולה מתיחס אל הנפש, שהנפש פועלת ולא הגוף", וראה למעלה פ"ד הערות 1243, 1244. נמצא שהעזות הגבורה והפעולה מתייחסות לנפש, וזהו שכתב כאן "ומצד הנפש יש בו עזות וגבורה והוא בעל פעולה".

(2416) למעלה משנה כ [לאחר ציון 2088] ביאר מדוע עז פנים לגיהנם. ותוכן דבריו הוא שהעז פנים מתייחס לאש, והגיהנם הוא גם כן אש, "לפיכך עז פנים, שהוא אש, מקומו הטבעי שהוא מיוחד לו הוא הגיהנם, שהוא אש" [לשונו שם לפני ציון 2098].

(2417) כפי שכתב למעלה פ"ב מ"ט [תערב:]: "ויש לך לדעת כי האדם... לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש". וראה למעלה פ"ג הערות 1127, 2045.

(2418) פירוש - אם האדם ימשך לגמרי אחר הגוף, אז הוא לא יהיה בעל פעולה אף בעבודת ה' יתברך, ששם ראוי ביותר שיהיה בעל פעולה.

(2419) רק בעניני עבודת ה' ["לעשות רצון אביך שבשמים"], ולא במילי דעלמא, ובא לבאר מדוע אין להיות עז כנמר במילי דעלמא.

(2420) לשונו למעלה במשנה כ [לאחר ציון 2087], וז"ל: "ומפני שאמר בכאן שלא יהיה האדם כמו מי שהוא ישן, ולא יהיה טבעו מכביד עליו מלפעול, רק יהיה בעל פעולה וזריזות ביותר כדי לעשות רצון אביך שבשמים, אמר כי כל זה שאמרנו שיהיה עז וגבור בפעולותיו היינו כדי לעשות רצון אביך, אבל בשאר דברים זולת זה אינו כך, רק כי 'עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן'. ולכך סמך אחריו 'עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן'". ואם תאמר, מדוע עזות פנים מותרת בעבודת ה', כאשר היא מוליכה האדם לגיהנם במילי דעלמא. על שאלה זו כבר עמד בעצמו למעלה במשנה כ [לאחר ציון 21110], וז"ל: "ויש לך להבין איך אמר התנא כי לענין לעשות רצון הקב"ה יהיה 'עז כנמר', ויהיה בעל פעולה. ובשאר מילי דעלמא 'עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן'. ודבר זה כי העזות הוא יוצא מן הסדר ומן השווי, ואצל עבודת השם יתברך, כל שמוסיף אין זה יציאה מן הסדר ומן הראוי, כי זהו הראוי והסדר להיות זריז מאד במצות השם יתברך, שהוא היושר והצדק, ולפיכך אמר 'הוי עז כנמר וכו'". אבל במילי דעלמא, אם יוצא בעזות מן הסדר, הוא בעל גיהנם. ודבר זה יש לך להבין מאד, כי הם דברים ברורים".

(2421) פירוש - המשנה הקודמת מבארת את כל חיי האדם מתחילתו ["בן חמש"] עד סופו ["בן מאה"]. וכן כתב למעלה בתחילת משנה כא, וז"ל: "במאמר הזה בא לבאר ענין האדם מראשיתו ועד סופו", ושם הערה 2141.

(2422) שהיא מן העולם העליון, וכמו שביאר למעלה בארוכה [מציון 2353 ואילך]. ולמעלה פ"א מ"ב [ריב:] כתב: "ויש לך לדעת כי דברי שמעון הצדיק [שם משנה ב] שהוא משירי כנסת הגדולה, הם מקושרים עם דברי אנשי כנסת הגדולה [שם משנה א], כי הם באו לתקן התורה והמשפטים והמצות שהם שייכים לתורה [ראה להלן הערה 2444]... ושמעון הצדיק בא לתקן העולם שלא ימוט, כמו שאמר 'על ג' דברים העולם עומד', והתורה היא למעלה מן מדריגת העולם, ואחר כך העולם". ולמעלה פ"א מי"ח [תנה.] כתב: "הנה כבר אמרנו כי התחילו אנשי כנסת הגדולה בתורה, שהיא למעלה מן העולם... התורה היא תחילת המציאות". וכן כתב למעלה פ"ג מ"ה [קמט.], והובא למעלה הערה 1229.

(2423) הוא הפרק הבא, שמתחיל עם המלים "שנו חכמים בלשון המשנה". וכוונתו לדבריו בתחילת משנה ב, שאמרו שם "כל העוסק בתורה לשמה... כל העולם כולו כדאי לו", וכתב שם לבאר [ד"ה ואמר שכל], וז"ל: "פירוש שכל העולם הוא ראוי למי שעוסק בתורה לשמה. וזה מפני כי התורה היא על העולם הטבעי, ודבר זה בארנו פעמים הרבה איך התורה היא על העולם, ועיין למעלה אצל 'הפוך בה דכולא בה'. ודבר זה רמזה

התורה, כי התחלת בריאת העולם היא בבי"ת [בראשית א, א], ואילו התחלת התורה היא באל"ף, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', להודיע כי מעלת התורה היא קודמת". והואיל והתורה היא למעלה מן העולם לגמרי, נכלל בזה שהתורה היא למעלה מן האדם, וכמו שמבאר והולך.

(2424) כמו שנאמר [תהלים פט, מט] "מי גבר יחיה ולא יראה מות ימלט נפשו מיד שאול סלה". ולמעלה פ"ד מ"ד [סה.] כתב: "ואמר [שם] 'שתקות אנוש רמה'. רוצה לומר כי סוף האדם הוא למיתה, כי המיתה ראויה לאדם, וכמו שאמרו במדרש [שמו"ר ב, ד] כל מי שנאמר בו 'היה' מתוקן הוא לדבר; 'הן האדם היה' [בראשית ג, כב], מתוקן הוא למיתה... שתראה מזה כי עצם האדם ראוי לו המיתה... וכן אמרו רז"ל [ברכות יז.] סוף בהמה לשחיטה וסוף אדם למות, שתראה מזה כי זהו התקוה מצד עצם צורתו" [ראה בסמוך הערה 2436]. ולמעלה פ"ד מכ"ב אמרו "הילודים למות", וכתב שם [תע:] לבאר: "כי מצד שהוא נולד ראוי לו המיתה, וזה כי הנולד הוא שנולד אחר שלא היה בעולם. וכמו שנולד אחר שלא היה, כך יפסד מן העולם הזה, ולפיכך אמר 'הילודים למות'... אי אפשר לומר שיהיה קיים לעולם, אחר שנולד מאב ואם".

(2425) ללא מיתה. וכן כתב משפט זה בסמוך, וז"ל: "קבע המשך מציאותו וסופו של חייו קודם, ואחר כך 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה', מפני כי התורה היא למעלה מחיי האדם, והיא נותנת לאדם חיים ומצלת אותו מן המיתה, ואף לאחר מותו נותנת לו חיים לעולם הבא".

(2426) ופסוק זה מורה שהתורה היא עצם החיים, וכמו שכתב למעלה פ"א מי"ב [שמז:], וז"ל: "על ידי התורה של האדם הדביקות בו יתברך... ולפיכך נאמר על התורה 'כי היא חייך ואורך ימיך'... כי התורה עצם החיים... כי אם לא היתה התורה לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך, ולפיכך בתורה יש החיים".

(2427) פירוש - לכך נסמך המאמר "הפוך בה והפוך בה דכולא בה" לאחר המאמר "בן מאה כאילו עבר מן העולם" כדי להורות שמדריגת התורה היא למעלה מן האדם; האדם מצד עצמו הוא מחוייב מיתה, ואילו התורה היא עצם החיים. וכן כתב למעלה פ"ד מ"ז [קמו:], וז"ל: "כי האדם נחשב גר בתורה, כי התורה היא מעולם הנצחי, ולפיכך בערך התורה הנצחית נחשב האדם, שהוא בעל הויה והפסד, גר אצלה, כמו הגר שנחשב גר כנגד אותם שיושבים אבותם מעולם, והגר אינו רק לשעה אצלם. וכאשר האדם מתחבר לשעה אל התורה הנצחית, דבר זה נקרא גירות בודאי".

(2428) כוונתו לשלשה דברים שנאמרו במשנה [לאחר שנאמר "הפוך בה והפוך בה דכולא בה"]; "ובה תהוי, וסיב ובלה בה, שאין לך מדה טובה הימנה". ואע"פ שאמרו במשנה גם "ומינה לא תזוע", אך נראה שהוא לא גרס בבא זו, וכן למעלה [לאחר ציון 2301] ביאר את חלקי המאמר, ולא הזכיר את המלים "ומנה לא תזוע" [ראה למעלה הערה 2310]. ויבאר ששלשת הדברים האלו הם כנגד ג' חלקי האדם. וראה הערה הבאה.

(2429) פירוש - "ובה תהוי" הוא כנגד הגוף, שידבק בתורה לגמרי, בבחינת [קידושין ל:] "אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש". "וסיב ובלה בה" הוא כנגד הנפש, שאף אם יזקין לא יסור מן התורה, אע"ג שאין כחו כל כך" [לשונו למעלה לפני ציון 2309], והכח והגבורה באים מהנפש [כמבואר למעלה הערה 2415]. וכנגד החלק השכלי אמר "שאין לך מדה טובה הימנה", וכתב למעלה [לאחר ציון 2310] בזה"ל: "פירוש, התורה היא על הכל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד". ואודות שדביקות האדם בה', דרך השכל היא נעשית, אודות שדביקות בה' עוברת דרך השכל, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ט [א, מ.]: "ובמסכת ברכות פרק אין עומדין [לג.], אמר רבי אלעזר, כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו... וכל זה מפני שיש באדם השכל שהוא נבדל מן הגוף, לכך יש לו דביקות עם השם יתברך, כמו שיש למקדש שבו השכינה שורה דביקות עם השם יתברך". ובח"א לקידושין מ. [ב, קמ.] כתב: "כי השכל יש לו קישור בו יתברך". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "ודע, כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך". ובנתיב התורה פ"ג [א, טו.] כתב: "כי האדם דבק בעליונים... וחבור זה ע"י השכל, כי בלא השכל אין לאדם חיבור לעליונים כלל... והדביקות אשר לאדם בעליונים כאשר הוא שכלי". ובח"א לסוטה ג. [הוצאת כשר] כתב: "כי הדיבוק [בהשי"ת] ע"י השכל, אשר מקשר אותו בבוראו עד שלא יפרד ממנו". [הובא למעלה בהקדמה הערה 146].

(2430) לשונו למעלה בהקדמה [לה:]: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". וחלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], ועוד. ובנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עט:], וז"ל: "יש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף". וכ"ה בגבורות ה'

פ"ח [נא.], תפארת ישראל פ"א [לא:], ושם הערה 29, נתיב התורה ספ"ב [א, יב:], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], נר מצוה [מז:], ושם הערה 256, באר הגולה באר הששי [קסג.], ושם הערה 139, אור חדש [נה.], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], ועוד. וכן כתב בחידושי **ההלכות** שלו למסכת שבת [לא:] [הובא למעלה הערות 1582, 1991]. **ואם תאמר**, הואיל וביאר כאן שעליונות התורה על האדם מתבטאת בכך שהאדם הוא בר מיתה, והתורה היא נצחית [ועל כך מורה סמיכות משנת "הפוך בה" למשנת "כאילו עבר ובטל מן העולם"], דהא תינח שעליונות זו נאמרה ביחס לגוף האדם, שהוא מת. אך ביחס לנפש ושכל, שגם הם אינם בני מיתה, אלא חיים לעולם, תיקשי לך הרי עליונות זו היא חורגת מהעליונות שסמיכות המשניות מורה לנו, ומדוע יש למשנתינו להתייחס לנפש ושכל, אשר היחס אליהם שונה מהיחס לגוף המת. ויל"ע בזה. ואודות שאין מיתה לחלק השכלי שבאדם, כן כתב בח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.], וז"ל: "כי המיתה לאדם מצד הגוף... שאין מיתה מצד השכל, רק מצד הגוף". ובנתיב התורה פ"ג [א, יג:] כתב: "כי המיתה מצד הגוף, לא מצד השכל הנבדל, ואין לשכל הנבדל עסק במיתה". וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קנח.], ושם פמ"ז [תשכח. (הובא למעלה פ"ג הערה הערה 470)].

(2431) לשונו למעלה [לאחר ציון 2334]: "ואחר כך סמך דברי בן הא הא 'לפום צערא אגרא', שזהו התכלית האחרון של אדם, הוא השכר לעולם הבא. והנה נסמכים המאמרים כסדר", וראה למעלה הערות 2335, 2372.

(2432) בכת"י כתב כאן בזה"ל: "ותכליתו האחרון הוא התורה והמצות, ועל זה הוא השכר. ולכך 'הפוך בה דכולה בה', היא התורה. ואמר 'לפום צערא [אגרא]', זהו השכר על התורה, ודבר זה הוא תכלית האדם, וכל הדברים האלו מסודרים מאד". הרי שמבאר ששני המאמרים האחרונים עוסקים בתורה, והשכר שניתן על התורה, וזהו תכלית שבתכלית; תכלית האדם היא תורה ומצות, ותכלית תורה ומצות היא השכר.

(2433) כן הביא גירסא זו התויו"ט [תחילת משנה כא] בשם המדרש שמואל. ולגירסא זו סדר המשניות האחרונות הוא; "הוי עז כנמר" [משנה כ], "הפוך בה והפוך בה דכולא בה, לפום צערא אגרא" [משנה כא], "בן חמש למקרא" [משנה כב]. וראה בסמוך הערה 2438.

(2434) אלו דברי יהודה בן תימא ["הוי עז כנמר"], ש"הוא מתחיל לדבר מן האדם הפרטי איך יהיה נוהג בעבודת בוראו יתברך" [לשונו לאחר ציון 2408].

(2435) "לפום צערא אגרא", ש"מסדר התכלית האחרון שיש לאדם, הוא השכר, ואמר 'לפום צערא אגרא', ודבר זה הוא תכלית האדם" [לשונו לפני ציון 2431].
(2436) פירוש - לאחר שסידר את הנהגת האדם ["הוי עז כנמר"] ותכליתו ["לפום צערא אגרא"], חזר לסדר את חיי האדם עד סוף האדם, שהוא מיתתו ["סוף האדם למיתה" (ברכות יז.), וכמבואר בהערה 2424]. שכאשר חיי האדם מסודרים מתחילתם ועד סופם, אזי גם הנהגת האדם תהיה מסודרת, וכמו שיבאר בסמוך.
(2437) כפי ששנו להלן פ"ו מ"ח "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא", ושם מאריך לבאר זאת. וכותב זאת כאן כי לפי גירסא זו הבבא של "לפום צערא אגרא" נאמרת על השכר העתידי הנמצא בתורה, וכמבואר למעלה הערה 2372. ולמעלה פ"ב מ"ז אמרו "מרבה תורה תרבה חיים", וכתב שם לבאר [תרכג.], וז"ל: "כי על ידי התורה הדביקות בו יתברך, וכמו שהתבאר כמה פעמים, ולפיכך 'מרבה תורה מרבה חיים'". ואודות שתורה מצלת מן המיתה, כן חזינן בגמרא שדוד המלך [שבת ל:] ורבה בר נחמני [ב"מ פו.] ניצלו ממלאך המות משום שלמדו תורה כל הזמן, וכמו שכתב למעלה פ"ג מט"ו [שפב:], וז"ל: "כמו שתמצא בדברי חכמים הרבה מאוד, שהיו רוצים לדבק ולאחוז בעץ החיים, היא התורה, לסלק מהם המיתה".
(2438) כן מובא כאן במדרש שמואל בתחילת משנתינו, וכפי שהביאו התויו"ט כאן [כמצויין בהערה 2433]. ולא ידעתי לבאר מדוע זו גרסא אשכנזית.
(2439) מה שנקט במצות תלמוד תורה ["לעסוק בתורה"] לכאורה הוא שלא בדוקא, כי בכל המצות אמרינן "לפום צערא אגרא", אלא כוונתו לכח התורה, שאף השכר שבתורה מורה הוא על מדריגה של תורה, וכמבואר למעלה הערה 2372. אמנם פשטות לשונו מורה שכוונתו ללימוד תורה. וכן הרמב"ם [הלכות תלמוד תורה פ"ג ה"ו] כתב: "מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי, ולהיות מוכתר בכתר תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחת. כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן, וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל... והשכר לפי הצער". הרי שגם הרמב"ם קבע שהכלל "לפום צערא אגרא" נאמר במיוחד ביחס לתלמוד תורה. וראה פחד יצחק שבועות מאמר טז, אותיות ה, טו, שעמד על הערה זו, וביאר שאכן יש "לפום צערא" הנוהג בכל מצות, ויש "לפום צערא" המיוחד לתלמוד תורה בלבד, עיי"ש. ובסוף דבריו כתב: "באופן שעמידה בנסיונות בקיום מצוות ומעשים טובים... אין היא מגדילה את שכרם של המצוות עצמן [כמבואר למעלה הערה 2316]. מה שאין כן בעמידה בנסיונות בקיום מצות תלמוד תורה, כי על

כן העמידה בנסיונות בקיום מצות תלמוד תורה מגדילה היא באמת את השכר של גוף מצות תלמוד תורה, והבן. וזו היא ההארה שנמצאה לנו מסידורו של הרמב"ם להך כללא ד'לפום צערא אגרא' בין כל אותם הדרכים והענינים המיוחדים אך ורק לתורה". **וראיה מוכחת** לזה היא מהפסוק [קהלת ב, ט] "אף חכמתי עמדה לי", שדרשו על כך חכמים [ילקו"ש שם רמז תתקסח] "תורה שלמדתי באף נתקיימה לי" [הובא בפירוש הרמב"ם למשנתינו]. ומדוע לא מצינו שיאמרו גם כן "תפילין שקיימתי באף הם שעמדו לי". אלא הם הם הדברים; רק בתלמוד תורה מצינו שלימוד בצער מגדיל את שכר המצוה עצמה. לכך הואיל ושכר המצוה מרובה יותר, בהכרח שכח המצוה מרובה יותר. מה שאין כן בשאר מצות, שאין הקיום בצער מגדיל את שכר המצוה עצמה, וממילא אין בו להגדיל את כח המצוה עצמה.

(2440) מה שכתב "ואף אם יהיה **בעולם** בצער", כי כוונתו להעמיד את ההוה לעומת העתיד, שאע"פ שבעוה"ז יש לו צער, יש עליו לזכור שלבסוף [לעוה"ב] יהיה לו שכר מרובה.

(2441) פירוש - הואיל וסוף המשנה הקודמת ["לפום צערא אגרא"] בא להורות ש"שכרו גדול בסוף", לכך באה המשנה שלאחריה לבאר את חייו של האדם עד לאותו סוף, והוא המיתה.

(2442) פירוש - יש עוד יתרון במאמר של "בן חמש למקרא", שמלבד שבמאמר זה מתואר סוף האדם [ובזה הוא מתקשר למשנה של "לפום צערא אגרא"], יש גם בזה סידור משך חיי האדם, וההנהגה הראויה לאדם לכל חייו ["בן חמש למקרא, בן עשר למשנה... בן שמונים לגבורה"]. וכנראה המעליותא בזה היא, שכך יש קשר בין משנתינו למשנה של יהודה בן תימא ["הוי עז כנמר" (משנה כ)], שהרי למעלה [לאחר ציון 2433] כתב לגירסא זו "כי אחר שסדר מעשה האדם איך ינהג ויפעל ["הוי עז כנמר"], וסדר את תכליתו ["לפום צערא אגרא"], חזר לסדר את סוף האדם, היא מיתתו". הרי שדברי יהודה בן תימא הם "סדר מעשה האדם איך ינהג ויפעל", ולכך משנתינו סוגרת את המעגל הזה בכך שיש בה "הנהגת האדם כראוי כסדר".

(2443) אולי כוונתו להקשות כפי מה שהעיר התויו"ט, שהביא דברים ממדרש שמואל על הגירסא השניה, וז"ל: "ולא נהירא, דאין לומר שיהא סיום המסכתא ב'מת ובטל מן העולם', כי מצינו שהקפיד התנא על זה, כמו שאמרו [כלים ס"פ ל] 'אשריך כלים וכו' ויצאת בטהרה', עד כאן... ובסוף מסכת ידים משום [קהלת ח, ג] 'אל תעמוד בדבר רע'".

(2444) לשונו למעלה פ"א מ"א [קמט:]: "ויש לך לדעת עוד, כי אלו ג' דברים שדברו אנשי כנסת הגדולה, הם תקון התורה, שהיו אנשי כנסת הגדולה רוצים לתקן חסרון הדור בתורה. והתורה היא כוללת חקים, ומצות, ומשפטים, אשר אלו הם כוללים כל מצות שבתורה. האחד, הם משפטים, שהם ידועים ומושכלים. והפך שלהם החקים, שאין טעם שלהם נגלה. ועוד יש מצוות, שאינם נגלים כמו המשפטים, וגם אינם בלתי ידועים כמו החקים, אבל יש לעמוד על טעם שלהם על ידי למוד, והם נקראים 'מצות'. ואלו ג' חלקים זכרם הכתוב בכל מקום. ואלו שלשה באו אנשי כנסת הגדולה לתקן". ושם במשנה ב [ריב:] כתב: "אנשי כנסת הגדולה הם באו לתקן התורה והמשפטים והמצות, שהם שייכים לתורה שלא תפול, כמו שכתבנו למעלה. ושמעון הצדיק [שם משנה ב] בא לתקן העולם שלא ימוט, כמו שאמר 'על ג' דברים העולם עומד', והתורה היא למעלה מן מדריגת העולם, ואחר כך העולם" [ראה למעלה הערה 2422].

(2445) כי אף השכר ["לפום צערא אגרא"] מורה על מדריגת התורה, וכפי שנתבאר למעלה [ראה הערה 2372].

(2446) כפי שביאר בתחילת המשנה שהביא המדרש [ב"ר א, א] "היה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם"., ולכך התורה נקראת [משלי ח, כב] "בראשית", וכמבואר שם. ובנתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.] כתב: "בגמרא בפרק במה מדליקין [שבת ל:], אמר רב יהודה בר שמואל בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרים זה את זה. ומפני מה לא גנזוהו, מפני שתחלתו דברי תורה, וסופו דברי תורה... כי שלמה פתח בדברי תורה... והתחיל בתורה, כי כל מעשה האדם יהיו נמשכים אחר התורה, כי מן התורה מסודרים מעשה בני אדם, וכל העולם נמשך אחר התורה, כי בתורה סידר השם יתברך העולם. וכמו שאמרו ז"ל במדרש שהיה מביט בתורה וברא את עולמו. ולפיכך כל הנהגת העולם וגם מעשה בני אדם ראוי שיהיה נמשך הכל אחר התורה". ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] כתב: "אמנם עיקר סוד זה מה שנברא [העולם] בשביל התורה [רש"י בראשית א, א], הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]... שהתורה היא ראשית הכל ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל. כמו האילן שהוא נטוע, אינו גדל רק בשביל העיקר, שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל... לפיכך בשביל התורה נברא, שהוא הראשית והתחלה" [הובא למעלה פ"א הערה 1820]. וראה הערה 2448.

(2447) שהרי שם "תורה" הוא מחמת ש"התורה מורה הדרך אל עולם הבא" [לשונו למעלה פ"ג מי"ח (תסח.)]. ובנתיב התורה פ"א [א, ד.] כתב: "ואמר 'ויורני' [משלי ד,

ד], שהוא לשון 'הוראה', כמו שנקראת התורה בלשון זה, ולא נקראת בשם 'חכמה' כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש, כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא. ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קמט:], וז"ל: "ויש לך להבין כי בשביל כך נקראת התורה בשם הזה ["תורה"], ולא נקראה בשם 'חכמה ותבונה ודעת'. שהרי על התורה נאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים'. אבל לומר, כי התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה'. ודבר זה שיבא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 2136].

(2448) יש להעיר, כי אמרו חכמים [שבת ל:] "בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה, ומפני מה לא גנזוהו, מפני שתחילתו דברי תורה, וסופו דברי תורה. תחילתו דברי תורה, דכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש' ואמרי דבי רבי ינאי תחת השמש הוא דאין לו, קודם שמש יש לו. סופו דברי תורה, דכתיב [קהלת יב, יג] 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם'". ובנתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.] כתב: "כי שלמה פתח בדברי תורה, מפני כי בכל ספרו סיפר מעשה בני אדם ומה יעשה האדם, והתחיל בתורה כי כל מעשה האדם יהיו נמשכים אחר התורה [הובא למעלה הערה 2446]... אבל יראת שמים ראוי באחרונה, לפי שיראת השמים היא תכלית הכל, כי כבר אמרו [שבת לא:] לא ברא הקב"ה עולמו רק שיראו מלפניו... ואם כן בשביל יראת שמים האדם נברא, וזהו התכלית מן בריאת האדם, ולכך קבע דבר זה באחרונה, כאשר כל תכלית הוא באחרונה... ולכך שם 'אדם' שנקרא על שם בריאתו, שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד] קודם שבא ליראת השם, שמו עולה במספר מ"ה, כי מה האדם נחשב כאשר עדיין חסר

התכלית שבשבילו נברא. אבל כאשר יש לאדם התכלית שבשבילו נברא האדם, והיא יראת שמים, ואז נקרא 'האדם', שפירוש האדם הוא אדם הידוע, וכיון שהוא ידוע הוא אדם מיוחד מבין שאר אדם, ואינו אדם דעלמא, רק אדם מיוחד... וזה שחתם דבריו 'כי זה כל האדם', כלומר כי יראת שמים עושה את האדם מיוחד עד שנקרא 'האדם', ואז האדם הוא כל, כי האדם במספר כ"ל". ולפי זה תיקשי לך, מדוע מסכת אבות מסתיימת בדיבורים על תלמוד תורה, ולא בדיבורים על יראת שמים, כפי שנסתיים ספר קהלת. ואע"פ שאף סיום ספר קהלת נכלל ב"סופו דברי תורה" [לשון הגמרא], מ"מ לא דובר שם על מצות תלמוד תורה, אלא על שמירת כל המצות ויראת שמים, ומאי שנא כאן. **וכן להלן** פ"ו מי"א [ד"ה אבל נראה] כתב: "אבל נראה מה שסיים במאמר זה ["כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו"], כי רצה לסיים בדבר שהוא תכלית האדם, והוא הקב"ה שהוא תכלית הכל, שהרי כל מה שברא הקב"ה לא ברא אלא לכבודו, וכאילו אמר כי תכלית הכל הוא הקב"ה, שהרי כל הנבראים לא נבראו אלא לכבודו יתברך, וא"כ תכלית הכל הוא השם יתברך, ואין זולתו. ומפני כי דבר זה תכלית כל הנבראים, עשה ג"כ דבר זה תכלית הפרק וסוף הכל. וכן שלמה המלך ע"ה כאשר סיים דברי קהלת, שהוא דברי מוסר, סיים דבריו 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', רצה לומר כי כל העולם לא נברא רק בשביל זה, שהרי הכל נברא בשביל האדם, והאדם נברא שיהא ירא את האלקים, ואת מצותיו לשמור. וכל ספר קהלת מדבר בדברי מוסר, ומסיים במוסר כי זה תכלית כל הנבראים. וכן מסיים התנא פרקי המוסר בדבר זה, לומר כי זהו תכלית של כל הנבראים, ומפני שהוא תכלית של כל הנבראים קבעו למוסר זה בסוף ותכלית דברי המוסר... כך עשה שלמה המלך ע"ה, סיים דבריו ואמר דבר זה הוא תכלית הכל 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור', לכך דבר זה הוא תכלית דברי. וכך עשה התנא ג"כ בסיום דברי מוסר שלו, אמר כי זהו תכלית הכל, שכל אשר ברא הקב"ה לכבודו בראו, ולפיכך יעשה האדם תכליתו דבר זה, מאחר שכל תכלית האדם וכל העולם לדבר זה". הרי שמשוה את תוכן מסכת אבות לתוכן ספר קהלת [ששניהם עניני מוסר], ולכך בשניהם התכלית היא שמירת מצות ויראת שמים. אך עם כל כאן מבאר שהתכלית היא תלמוד תורה, ואינו מזכיר כאן יראת שמים ושמירת מצות. **וראה עוד** למעלה הערה 2337, שהובאו שם דבריו שבכת"י, שכתב: "והנה סמיכות המאמרים האלו, מפני כי המשניות האלו הם סוף מסכת אבות, ומפני כי כך בא לסיים כי סוף ותכלית הוא עבודת השם יתברך, ושיהיה מקיים מצות השם יתברך. וכמו שסיים שלמה בספר קהלת [יב, יג] 'סוף דבר [הכל] נשמע את האלקים ירא

ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם'. וכך מסיים מסכת אבות 'הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך', כי זהו תכלית הכל. ומתחלה התחיל הפרק בעשרה מאמרות, ושנה הבריאה שהיה בעשרה מאמרות, ומספר הבריאה עד הסוף. ובסוף אמר 'הוי עז כנמר וכו", ולבסוף אמר 'הפוך בה והפוך בה', כי התורה היא על העולם, וכמו שאמר שלמה [קהלת יב, יא] 'אין יתרון תחת השמש', 'תחת השמש' אין לו יתרון, אבל התורה שהיא על השמש, יש לו יתרון. לכך אמר 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה'. ואחר כך באחרונה אמר צערא, 'לפום צערא אגרא', וזהו תכלית האחרון אל [העולם] העליון, אמר זה באחרונה". הרי גם שם ביאר שהתכלית היא עבודת השם יתברך, ורק שנשנו לאחר התכלית הזאת עניני תורה, שהיא למעלה מן הכל. אך לא ביאר שם כדבריו כאן שהתכלית נמצאת במצות תלמוד תורה עצמה. ויל"ע בזה. **ונראה לומר**, כי שונה סיום מסכת אבות שבפרק ה מסיום מסכת אבות שבפרק ו וספר קהלת. כי כל פרק ה מתחילתו ועד סופו נתייסד על המהלך של "מעלין בקודש", כאשר כל משנה היא עליית מדרגה לעומת קודמתה [וכמבואר למעלה הערה 2349]. והואיל והמדרגה העליונה ביותר היא תלמוד תורה, ואף חפצי שמים אינם שוים לדבר אחד של תורה [כמבואר למעלה הערה 2332], לכך מן הנמנע הוא לסיים פרק זה בשום מצוה זולת תלמוד תורה, כי רק מצות ת"ת היא פסגת הפסגות. מה שאין כן להלן פרק ו, וכן ספר קהלת, שלא דובר בהם במהלך של "מעלין בקודש" עד לדרגה העליונה ביותר, לכך שפיר ניתן לסיים בהם בשמירת מצות ויר"ש, כי זו תכלית בריאת האדם.

פרק ו

משנה א

(1) כן הוא בפירוש רש"י כאן, שכתב: "שנו חכמים בלשון המשנה. כלומר ברייתא היא, ובלשון המשנה היא שנויה, אבל אינה משנה... שעד עכשיו כל הפרקים משנה, לפיכך הוצרך להודיע שמכאן ואילך ברייתא היא, ומתוך שהללו דברי הגדה הן, ומספרות בעסק תלמוד תורה, נהגו לאומרן בבית הכנסת עם שאר פרקים הללו של מסכת אבות". וכן בפירוש רבינו יונה בכתב יד על פרק ששי איתא: "שנו חכמים בלשון המשנה. כי זאת היא ברייתא, ואינה משנה כלל, וכבר נהגו לשנותה עם מסכת אבות". וכן בתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים בברייתא דשנו חכמים".

(2) אודות ש"דרך ארץ" של פרקי אבות הם דברי מוסר, כן ביאר למעלה בהקדמה [לא.], וז"ל: "המסכתא המהוללה היקרה היא מסכת אבות, אשר במסכתא הזאת נכללו כל

דברי המוסר". ובהמשך שם כתב [מ.]: "ומפני כי שיתא סדרי משנה בהם דברו חכמים מן ההלכות אשר הם שייכים למצות התורה, לא זולת זה, הנה יחדו מסכתא זאת לדבר מן המוסרים שראוים אל האדם לעשות ומה שלא יעשה. וזה כמו שחברם הכתוב ביחד, במה שאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר', כמו שבארנו. וכמו שאמר 'לשמור את דרך עץ החיים' [בראשית ג, כד], 'דרך' זה דרך ארץ, 'עץ החיים' זו התורה [ויק"ר ט, ג]. הרי שמקדים דרך ארץ לתורה, והם שני מדריגות זו על זו, נתלה האחד בשני, כמו שיתבאר עוד בעזרת השם יתברך אצל [למעלה פ"ג מי"ז] 'אם אין דרך ארץ אין תורה', לכך שייך דברי מוסר אל ההלכות". וכן כתב למעלה פ"א מ"א [קיב.].

(3) ראה שם בדבריו למשנה [תכה:] בביאור התלות ההדדית שבין תורה ודרך ארץ, ושם הערה 1916, והובא להלן הערה 713.

(4) אודות שתלות הדדית יוצרת שויון, כן ביאר בגו"א שמות פי"ז אות ב את דברי רש"י [שמות יז, ט] "יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך", וז"ל: "כי התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד, לכך יהיה 'כבוד תלמידך ככבודך'" [הובא למעלה פ"ד הערה 1047, ולהלן הערה 710]. הרי הואיל ו"אין רב בלא תלמיד", לכך יש שויון מסויים בין הרב לתלמיד. ובנתיב יראת השם ר"פ א [ב, כ.] כתב: "כמו שאמרו [למעלה פ"ג מי"ז] 'אם אין יראה אין חכמה ואם אין חכמה אין יראה', ששניהם כמו דבר אחד, ואי אפשר שיהיה האחד בלא השני, וכמו שבארנו בפרקים, כי אלו שניהם תלוים זה בזה, והם כמו דבר אחד לגמרי". דוגמה נוספת; אמרו במשנה [שם] "אם אין קמח אין תורה", וכתב שם לבאר [תמד:], וז"ל: "ואמר 'קמח' ולא 'לחם', כי הקמח הוא דק מאוד, מתיחס אל השכלי, אבל הלחם יש בו גסות ועבות, ודבר זה אינו מתייחס אל השכל. ומפני שהוא תולה זה בזה, שאמר 'אם אין קמח אין תורה', לקח המתיחס יותר אל השכלי". הרי התלות ההדדית בין תורה למזון מחייבת שאף המזון יוזכר באופן שכלי, ולא באופן גס ועב.

(5) יש לבאר, מהו העומק בזה שהשויון בין תורה ומסכת אבות [דרך ארץ] מתבטא במספר חמש [חומשים ופרקים], כי לכאורה נראה שזהו שויון צדדי ולא מהותי ועצמי. והנראה, כי מספר חמש הוא מתייחס אל התורה בעצם, וכפי שביאר בתפארת ישראל פ"ל [תנג.] את מאמרם [ברכות ו:] שהתורה ניתנה בחמשה קולות, וז"ל: "כאשר נתנה התורה ויצא הסדר השכלי לפעל, שקודם זה לא יצא סדר השכלי אל המציאות בפעל, ועתה יצא לפעל, היה עם זה קולות, שהקול מורה על היציאה לפעל אשר לא היה קודם, שזה ענין הקול כאשר אמרנו... התורה היא מציאות שלם, ואינה מציאות חלק, לפי

שהתורה היא צורת כל העולם והשלמתו, כמו שאמרנו. ולכך נתנה התורה בחמשה קולות, ולא נתנה בשנים ושלש, כי חמשה קולות הוא ההתפשטות המציאות לכל צד, והאמצעי שבתוכם, שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל. הנה מורים חמשה קולות על יציאה לפעל שלם, שהוא מתפשט בכל צד, כמו שהיא התורה השלמת כל העולם". וכן ביאר למעלה פ"א מט"ו [שעד.], והוסיף לבאר שם מדוע המקבלים היו חמשה. וצרף לכאן את מאמרם [ב"ר ג, ה] "ה' פעמים כתיב כאן אורה [בראשית א, ג-ה "ויאמר אלקים יהי **אור** ויהי **אור** וירא אלקים את **האור** כי טוב ויבדל אלקים בין **האור** ובין החשך ויקרא אלקים **לאור** יום וגו'"], כנגד חמשה חומשי תורה". הרי שהמספר חמש שייך בעצם לתורה, עד שהזכרת אורה חמש פעמים מורה על חמשה חומשי תורה. וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית א, לא], שכתב: "יום הששי - הוסיף ה' בששי בגמר מעשה בראשית לומר שהתנה עמהם על מנת שיקבלו עליהם ישראל חמשה חומשי תורה". וכן כתב רש"י [במדבר ח, יט] "ואתנה וגו' - ה' פעמים נאמר 'בני ישראל' במקרא זה, להודיע חבתן שנכפלו אזכרותיהן במקרא אחד כמנין ה' חומשי תורה". הנה שוב חזינן את זיקת מספר חמש לתורה, עד שייתורה של האות ה"א ב"יום הששי" והזכרת "בני ישראל" חמש פעמים מתפרשות על תורה. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה השם "חומש" ["חמשה **חומשי** תורה"] טעון ביאור, שנהי שסך כל הספרים הם חמשה, אך מהיכי תיתי לכנות כל ספר וספר בפני עצמו על שם מספר חמש ["חומש"]. וכי נאמר שהואיל ויש ששה סדרי משנה, נכנה כל סדר וסדר בפני עצמו בשם "שישיתא" וכיו"ב, ומדוע מצינו כן בשם "חומש". אלא הם הם הדברים; מספר חמש מורה בעצם על התורה, עד שכל ספר בפני עצמו נקרא על שם מספר חמש ["חומש"], וזהו דבר יחודי לתורה שאינו נמצא בששה סדרי משנה [לכך אין ענין לכנות כל סדר וסדר בפני עצמו על שם מספר שש]. והשתא שנתבאר ש"דרך ארץ" של מסכת אבות היא שקולה ושוה לתורה, דין הוא שפרקי המסכת יהיו חמשה, כפי שספרי התורה הם חמשה, ודו"ק.

(6) פירוש - המשך חומש בראשית [לאחר תיאור הבריאה ויצירת אדה"ר] עוסק ברצף הדורות מצאצאי אדם הראשון עד מות יוסף. אך בארבעה החומשים הבאים לא דובר יותר ברצף הדורות, אלא בדור יוצאי מצרים בלבד.

(7) פירוש - הפרק הראשון של פרקי אבות דומה לגמרי לחומש בראשית, שגם הפרק הראשון התחיל מראשית הקבלה ["משה קבל תורה מסיני"], ומתואר בו המשך רצף הקבלה מדור לדור. [אמנם לפי זה יהיה צורך לבאר כיצד ארבעת הפרקים הבאים מקבילים לארבעת החומשים הבאים, ואנחנו לא נדע]. ולמעלה פ"א מ"א ביאר טעם

אחר מדוע מסכת אבות מתחילה עם סדר הקבלה, ששאלתו הראשונה על המשנה שם [קז.] היתה: "מה ענין הקבלה הזאת, איך באה התורה מזה לזה, במסכת הזאת, מה שלא נמצא בשום מסכתא". ושם בהמשך [קיג:] תירץ, וז"ל: "כלומר שהם היו אבות העולם לפי שקבלו התורה, ומפני כך ראוי ונאה להם לתת מוסר לעולם, אותם שנחשבו אבות העולם... ובזה יתורץ השאלה הראשונה". **ושוב צריך ביאור**, מהו העומק בזה שהשויון בין התורה ומסכת אבות מתבטא בכך ששניהם מתחילים מההתחלה, כי לכאורה נראה שזהו שויון צדדי ולא מהותי ועצמי [ראה הערה 5]. ובטרם שנבאר זאת, ניווכח שאכן השתלשלות הדורות היא עיקר בתורה. כי הנה אמרו חכמים [קידושין ל.] "תנו רבנן, חמשת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה פסוקים הוו פסוקי ספר תורה, יתר עליו תהלים שמונה, חסר ממנו דברי הימים שמונה". ובחי"א לקידושין שם [ב, קלה.] כתב: "וידוע למבינים, כי תהלים יש לו התיחסות אל התורה, ודבר זה רמזו ז"ל במה שאמרו במדרש [ב"ר סח, יא] 'ויפגע במקום וילן שם' [בראשית כח, יא], מה עשה יעקב באותה לילה, אמר כל ספר תהלים, שנאמר [תהלים כב, ד] 'ואתה קדוש יושב תהלות ישראל'. ואמרו במדרש [ר' ויק"ר לו, ד] 'ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל' [תהלים עח, ה], בזכות יעקב נתנה תורה לישראל, שנאמר 'ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל'. וכן דברי הימים, שהוא נקרא ספר היחוס, יש לו התדמות אל התורה, באשר יעקב שבשבילו נתנה תורה, הוא שורש היחוס, שלא היה פסול בזרעו [פסחים נו.]. וכל זה תוכל להבין ולדעת, כאשר תבין מדריגת יעקב, אשר מדריגתו התורה וספר היחוס". נמצא שספרי תהלים ודברי הימים שוים לתורה, משום ששלשתם נובעים מיעקב אבינו. ושויון תהלים לתורה נתבאר במדרש תהלים מזמור א, שאמרו שם "משה נתן להם חמשה חומשי תורה, וכנגדם נתן להם דוד ספר תהלים שיש בו חמשה ספרים". נמצא שהשוואת התורה לתהלים היא מצד מספר חמש, והשוואת התורה לדברי הימים היא מצד היחוס. וזה מקביל לחלוטין לשתי ההשוואות שעשה כאן בין התורה למסכת אבות; (א) בשתיהן יש מספר חמש. (ב) בשתיהן יש סדר היחוס. **והטעם לחשיבות** היחוס הוא, שהנה אמרו חכמים [קידושין ע:] "כשהקב"ה משרה שכינתו, אין משרה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל". ובח"א שם [ב, קמט:] כתב בזה"ל: "כי השם יתברך משרה שכינה על אשר הם משתלשלים ממנו, ועליהם משרה השם יתברך השכינה. אבל אשר נולדו בפסול, לא נקרא שהם משתשלשלים מן השם יתברך מקדושתו, שהרי נולדו בפסול, והם זרים. ולכך אין משרה שכינתו עליהם... כי העיקר מתיחס אל הענפים היוצאים ממנו בלא עירוב, רק בסדר השתלשלות... וכאשר יש דבר זר שהורכב באילן, אין העיקר מתיחס

אליו, ולכך אין משרה שכינתו עליהם". הרי שכאשר הנך בא להורות שהכל משתלשל מהעיקר, יש צורך לפרט את סדר היחוס. ולכך התורה ומסכת אבות פתחו עם סדר היחוס, כדי להורות שהכל משתלשל מהעיקר. וכן הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה ביאר את יחוס הקבלה, וכתב: "משה רבינו [קבל] מפי הגבורה, נמצא שכולם [קבלו] מה' אלקי ישראל" [הובא למעלה פ"א הערה 8].

(8) לשונו צריך ביאור, שכתב "מתחיל 'משה קבל תורה', ומספר כל הפרק המשך הקבלה דברי מוסר זה מזה עד סוף הפרק", ויש לתמוה, כי הקבלה מהדור הקודם אינה נזכרת "עד סוף הפרק", אלא רק עד סוף הזוגות ["הלל ושמאי **קבלו** מהם" (למעלה פ"א מי"ב)], אך לא בשלש המשניות האחרונות שבפרק הראשון, שאמרו בהן "רבן גמליאל אומר", "שמעון בנו אומר", "רבן שמעון בן גמליאל אומר" [שם משניות טז-יח]. ולמעלה פ"א מט"ז [שצ.] ביאר זאת בזה"ל: "ולא זכר כאן קבלה, כי לא היתה הקבלה נמשכת רק עד הלל ושמאי. וכך אמרו בפרק הנחנקין [סנהדרין פח:] משרבו תלמידי הלל ושמאי שלא שמשו כל צרכן, רבו מחלוקת בישראל, ונעשה תורה כשתי תורות, ולכך לא זכר קבלה מהלל ושמאי ואילך". ולפי זה איך אפשר לומר ש"עד סוף הפרק" איירי ב"המשך הקבלה דברי מוסר זה מזה", כאשר בשלש המשניות האחרונות נעדרה קבלה זו. ואם תיישב שמ"מ זהו המשך סדר הדורות, אע"פ שלא נזכרת במשניות אלו להדיא לשון "קיבל", עדיין תיקשי לך שגם בפרקים היותר מאוחרים נקבע סדר המשניות על פי סדר הדורות, וכפי שכתב למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.], וז"ל: "כי סמיכות המאמרים כפי הדורות של החכמים, כמו שהיו זה אחר זה". וכן כתב למעלה פ"ג מ"ב [סד:], ופ"ד תחילת מ"ב [לה.], וראה שם הערה 166 שנלקטו שם מקבילות רבות לכך. וא"כ מה מייחד את סוף הפרק הראשון יותר משאר הפרקים. ונראה, כי למעלה פ"ג מ"ב [סד:] כתב: "אבל הפירוש שנראה ברור כי נסמכו יחד, מפני כי עקביא בן מהללאל ורבי חנינא סגן הכהנים [שם משניות א וב] היו בזמן אחד, ולכך הוקבעו ביחד... ומסדר דבריהם ביחד, **כמו שסידר דורות הקבלה זה אחר זה**. וזה עיקר הטעם כאשר תמצא דברים בלתי מקושרים ביחד הוא בשביל סבה זאת, שהיו בזמן אחד או קרוב לזמן אחד, ומסדר דבריהם ביחד". הרי שמבאר את סדר המשניות בפרקים היותר מאוחרים לפי סדר המשניות שבפרק הראשון בבחינת "וילמד סתום מן המפורש" [רש"י בראשית ז, כג], כי הסדר בפרק הראשון הוא ברור לכל, כי הוא "דורות הקבלה זה אחר זה". וכאן נמצא ההבדל בין סדר המשניות בפרק הראשון לעומת סדר המשניות בשאר הפרקים; בפרק הראשון סדר הדורות הוא הוא מהות המשניות, שהרי כל ענינו של הפרק הראשון הוא

ללמדנו על סידור דורות הקבלה, וכיצד עברה הקבלה מדור לדור. מה שאין כן בשאר הפרקים, סדר הדורות הוא דבר העומד מחוץ למהות המשניות, שאע"פ שסדר הדורות אכן מכתיב את סדר המשניות, מ"מ זהו דבר צדדי למהות המשניות, ולא חלק ממהותן. לכך אף שלש המשניות האחרונות של הפרק הראשון שייכות למגמה זו [של סידור דורות הקבלה], אע"פ שלא נזכרת בהן להדיא לשון קבלה, ובכך הפרק הראשון כולו עומד בהקבלה גמורה לחומש בראשית. **אך עדיין** יש להעיר, כי למעלה פ"א מי"ח [תס.] ביאר שהפרק הראשון מקביל רק לתחילת חומש בראשית [עד המלים (בראשית ב, ג) "אשר ברא אלקים לעשות"], ואילו כאן מבאר שההקבלה היא כנגד כל חומש בראשית. ויל"ע בזה.

(9) ולא דובר על מעלת התורה. וראה הערה 15.

(10) לכך לכאורה אין לומר שחמשת הפרקים הראשונים של מסכת אבות עסקו בדרך ארץ ומוסר בלבד ["כל החמשה פרקים דבריהם בענין המוסר בלבד" (לשונו כאן)], שהרי נשנה בהם גם הענין של תורה. והמשניות הללו הן; למעלה פ"ב מ"ב "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון". ושם משנה ז "מרבה תורה מרבה חיים... קנה לו דברי תורה, קנה לו חיי העולם הבא". ושם משנה ח "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך, כי לכך נוצרת". ושם משנה יד "הוי שקוד ללמוד תורה". ולמעלה פ"ג מ"ב "שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה, שכינה שרויה ביניהם" [וכן שם משנה ו]. ושם משנה ה "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ". ושם משנה יד "חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה". ושם משנה יז "אם אין תורה אין דרך ארץ". ולמעלה פ"ד מ"ו "כל המכבד את התורה, גופו מכובד על הבריות". ושם משנה י "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה". ושם משנה יג "שלשה כתרים הם, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות". ולמעלה פ"ה מכ"ב "הפוך בה והפוך בה דכולא בה... שאין לך מדה טובה הימנה". וראה הערה הבאה.

(11) יש להבין, מדוע כל המשניות שנשנו למעלה שעוסקות "בענין התורה" [הובאו בהערה הקודמת] נשנו "רק אגב גררא", וזו מנין. ונראה לומר, כי "ענין תורה" שהוזכר בחמשה פרקים הראשונים הוא מצד האדם, שמצד שלימות האדם יש לו ללמוד תורה, וזה שייך לדברי מוסר ודרך ארץ. אך בפרק זה הוזכרה מעלת התורה מצד התורה עצמה, ש"גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא" [להלן משנה ח], וכן שאר הברייתות שנשנו בפרק זה באות להורות על מעלת התורה. ולכך אין לדמות את מה שנשנה בחמשה הפרקים הראשונים למה שנשנה בפרק הששי [שמעתי מידי"נ

ר' יואל אדלר שליט"א]. ודייק לה, כי לשונו כאן הוא "וכל החמשה פרקים דבריהם בענין המוסר בלבד, ואף כי בקצת המקומות דברו **בענין התורה**... וכל הברייתא הזאת הכל נאמר על התורה ולהודיע כי **מעלת התורה** על דרך ארץ... ובברייתא שהיא תוספת שנה **מעלת התורה**". הרי כאשר דיבר על חמשה הפרקים הראשונים כתב "ענין התורה", ואילו כאשר דיבר על פרקנו כתב "מעלת התורה". אלא הם הם הדברים; חמשה הפרקים הראשונים עוסקים בשלימות האדם הבאה לו על ידי התורה, וזהו "ענין התורה". אך פרקנו עוסק בגדלות התורה מצד עצמה, ולא רק מצד השלימות שהיא מעניקה לאדם, וזו "מעלת התורה". **דוגמה לדבר**; למעלה פ"ב מ"ז אמרו "קנה לו דברי תורה, קנה לו חיי העולם הבא", ולהלן משנה ח אמרו "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא". הרי ששתי המשניות הללו עוסקות בכחה של תורה להביא את האדם לעולם הבא, אך בפ"ב מ"ז הודגש חלקו של האדם הלומד את התורה, שאמרו "קנה לו דברי תורה קנה לו חיי העולם הבא", ואילו להלן משנה ח אמרו "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעוה"ז ובעוה"ב", ולא אמרו "גדול האדם הלומד תורה". הרי זו דוגמה אחת המורה שבפרקים הקודמים הוזכרה התורה מצד השלמת האדם, ואילו בפרק ו הוזכרה התורה מצד מעלתה בעצם. **אך עדיין** יש להעיר, כי המשנה האחרונה של פרק חמישי ["הפוך בה והפוך בה דכולא בה... שאין לך מדה טובה הימנה"] נראה שאיירי במעלת התורה, ולא רק בשלימות האדם שבאה על ידי תורה, וכפי שביאר שם [מציון 2371 ואילך] שהמשנה באה להורות "על המדריגה העליונה שיש לתורה" [לשונו שם לפני ציון 2385]. ויל"ע בזה.

(12) לשונו למעלה פ"ג מי"ז [תכז.]: "כי דרך ארץ הנהגת סדר עולם, והתורה היא הנהגה אלקית, שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה, הוא הנהגת הטבע" [ראה להלן הערה 45]. ולמעלה פ"א מי"ח [תסז.] כתב: "אמר [למעלה פ"ב מ"ב] 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', כי דרך ארץ ג"כ הוא מעשה האדם, רק שהוא למטה מן התורה ומן המצות, שהם מעשה האדם בהנהגת העולם בלבד". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקיד.] כתב: "מדריגת דרך ארץ למטה מן מעשה המצות, שהם המעשים האלקיים, אשר הם למעלה מן דרך ארץ, שהוא לצורך הנהגת העולם". ולמעלה בהקדמה [מא.] כתב: "מקדים דרך ארץ לתורה, והם שני מדריגות זו על זו, נתלה האחד בשני". וראה להלן הערה 1962. **וצריך ביאור**, כיצד עולה מן הברייתא הזאת [פרק ו של מסכת אבות] "כי מעלת התורה על דרך ארץ". ונראה, כי הואיל והברייתא הזאת [העוסקת במעלת התורה] הוצבה לאחר חמשת הפרקים של מסכת אבות [העוסקים בדרך ארץ] "כדי לקשר התורה עם דרך ארץ לגמרי" [לשונו כאן],

והברייתא הזאת גם הפליגה בשבחה של מעלת התורה, א"כ בזה גופא מונח שהברייתא מודיעה ש"מעלת התורה על דרך ארץ". כי כאשר הנך בא להורות ששני דברים מקושרים להדדי, ובה בעת הנך מפליג בשבחו של האחד מהם, בזה עצמו הנך מדגיש שמעלתו של המשובח עולה היא על פני מעלתו של הבלתי משובח, בבחינת "זה לעומת זה". **ועוד** יש לומר, כי הואיל והברייתא הזאת הוצבה לאחר חמשת הפרקים שקדמו לה, בזה מודגש שהיא התכלית של חמשת הפרקים שקדמו לה, כפי שכל סוף הוא התכלית למה שקדם לו. ואודות שהסוף הוא התכלית, כן כתב למעלה פ"ה מ"ד [קכ:], לגבי שיעקב אבינו הוא סוף האבות, ולכך הוא מורה על תכלית האבות. וכן להלן משנה יא [לפני ציון 1976] כתב: "אבל נראה מה שסיים במאמר זה ["כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו"], כי רצה לסיים בדבר שהוא תכלית האדם, והוא הקב"ה שהוא תכלית הכל, שהרי כל מה שברא הקב"ה לא ברא אלא לכבודו, וכאילו אמר כי תכלית הכל הוא הקב"ה, שהרי כל הנבראים לא נבראו אלא לכבודו יתברך, וא"כ תכלית הכל הוא השם יתברך, ואין זולתו. ומפני כי דבר זה תכלית כל הנבראים, עשה ג"כ דבר זה תכלית הפרק וסוף הכל. וכן שלמה המלך ע"ה כאשר סיים דברי קהלת, שהוא דברי מוסר, סיים דבריו [קהלת יב, יג] 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', רצה לומר כי כל העולם לא נברא רק בשביל זה, שהרי הכל נברא בשביל האדם, והאדם נברא שיהא ירא את האלקים, ואת מצותיו לשמור. וכל ספר קהלת מדבר בדברי מוסר, ומסיים במוסר, כי זה תכלית כל הנבראים. וכן מסיים התנא פרקי המוסר בדבר זה, לומר כי זהו תכלית של כל הנבראים, ומפני שהוא תכלית של כל הנבראים קבעו למוסר זה בסוף ותכלית דברי המוסר" [הובא למעלה פ"ה הערה 2448]. וכן כתב כאן החסיד יעב"ץ, וז"ל: "זה הפרק כולו מעורר על חשק התורה ואהבתה, ואע"פ שבשאר הפרקים בא מזה הרבה, זה אין בו דבר אחר, לידע ולהודיע כי הוא תכלית הפרקים הקודמים".

(13) בא ליישב מדוע מעלת התורה הוזכרה באופן זה, שעיקר המסכת [חמשה הפרקים הראשונים] עוסק בדרך ארץ, ורק לבסוף הובא הפרק העוסק במעלת התורה, דהואיל ומעלת התורה היא מעל לדרך ארץ, היה לכאורה ראוי שפרק זה יבוא ראשון, ולא אחרון.

(14) פירוש - אע"פ שמעלת התורה היא מעל לדרך ארץ, אך סוף סוף מסכת זו עוסקת בדרך ארץ, ולכך במסכת זו העיקר הוא דרך ארץ.

(15) נראה שאע"פ שכתב "רק חמשה פרקים דברי מוסר", אין כוונתו לומר "רק" על "חמשה פרקים", אלא על "דברי מוסר", וחוזר ומדגיש שבחמשת הפרקים דובר רק על

דברי מוסר, ולא על מעלת התורה, וכפי שכתב למעלה [לפני ציון 7]: "וכל החמשה פרקים דבריהם בענין המוסר בלבד".

(16) פירוש - הברייתא הזאת באה כאן כדי להוסיף על המשנה, וכפי שיבאר בסמוך.

(17) פירוש - הואיל ומסכת אבות מלמדת אותנו דרך ארץ, ודרך ארץ היא העיקר של המסכת, לכך מעלת התורה יכולה להכלל במסכת זו רק באופן של תוספת, ולא באופן של עיקר.

(18) אודות שדרך הברייתא להאריך, לעומת המשנה שדרכה לקצר, כן כתב הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות [ד"ה אחר כן ראה], וז"ל: "היו דבריו [של רבי] במשנה דבר קצר, וכולל ענינים רבים, והיה הכל מבואר לו, לחדוד שכלו, אבל למי שהוא פחות ממנו, הענין ההוא עמוק בעיניו, שהחכמים הקדומים לא היו מחברים אלא לנפשותם. לפיכך ראה אחד מתלמידיו, והוא רבי חייא, לחבר ספר, וללכת בו אחר רבו, ולבאר מה שנשתבש מדברי רבו, והיא התוספתא. וענינו לבאר המשנה. ותוספתא אפשר להוציא טעמה מהמשנה אחר יגיעה רבה, והוא הוציאם, ללמדנו היאך נוליד ונוציא ענינים מן המשנה. וכן עשה רבי אושעיא. ורב חיבר ברייתא, והיא ספרא וספרי, ורבים זולתם... ואולם לא היו אלה הברייתות כולם כצחות דברי המשנה, ולא כתקון ענייניה וקוצר מליה". ותוספות ב"ק צד: [ד"ה בימי] כתבו: "ברייתות היה שונה רבי חייא מה שהיה מוסיף רבי על המשניות". והתוספות יום טוב לתענית פ"ב סוף מ"ב כתב: "הלכך לא חש תנא דידן למתני כלל... והברייתא מפרשת ביותר כדרך כל הברייתות". וכן הוא באגרת שרירא גאון [עמוד כד בהוצאת הרב מצגר], שהביא את הגמרא [תענית כא.] שאילפא היה יכול להורות שכל דברי רבי חייא ורבי אושעיא [מסדרי הבריתות (רש"י שם)] מרומזים במשנה. וכאן הברייתא מקצרת בלשונה, כי עיין במסכת כלה פ"ח, ובתנא דבי אליהו זוטא פי"ז, שבשני המקומות הללו הובאו כל דברי פרקנו, ולאחר מכן האריכו טובא בהבאת מעשים לבאר את המאמרים שהוזכרו בזה הפרק. וכגון במסכת כלה פ"ח, לאחר שהובאו כל דברי פרקנו, אמרו "רבי מאיר אומר. תנו רבנן, מעשה ברבי מאיר שהלך למקום אחד, שאלו זקן אחד מהו שכתוב [ויקרא א, ט] 'ריח ניחוח אשה לה", לא היה בידו. נכנס לבית המדרש, ושאל, אמר ליה, כאן בעוסקים לשמה, וכאן בעוסקים שלא לשמה". וכן בתנא דבי אליהו זוטא האריכו במעשים, ולא עשו כן בפרקנו.

(19) לשון רבי שרירא גאון [עמוד כו בהוצאת הרב מצגר]: "ספרא וספרי הן דרשות הכתובים המראות איה רמוזות ההלכות בכתובים". ובספר אוצר הבריתות, כרך י', עמוד

8, נכתב: "הברייתא כוללת הלכות או אגדות מיוסדות על מדרשות המקרא, בסגנון המדרשות במכילתא ספרא וסיפרי".

(20) פירוש - הואיל והברייתא שלפנינו נאמרה בתור תוספת על המשניות שבמסכת אבות, לכך סגנונה ולשונה הם כסגנון ולשון המשנה, ובכך ימשך רצף הלשון מהפרקים הקודמים. אך אם הברייתא היתה נשנית בלשון שונה מהמשניות שלפניה, אזי לא היתה הברייתא נחשבת לתוספת על המשניות הקודמות, אלא לדבר העומד בפני עצמו. ודייק לה, שבדרך כלל לשון הברייתות היא ארמית, ואילו כאן הברייתא נשנתה בלשון הקודש, שהיא לשון המשנה [ראה למעלה פ"ה מכ"ב לפני ציון 2362]. וכן כתב כאן המדרש שמואל, וז"ל: "כי פירוש 'שנו חכמים' כמו 'תנו רבנן' דקאמר בגמרא, אלא שהגמרא שהיא מסודרת בלשון תרגום אומרת 'תנו רבנן', ובכאן שמדבר בלשון הקודש אמר 'שנו חכמים'... וזה שאמר 'שנו חכמים בלשון המשנה', כלומר אלו הברייתות בלשון המשנה הם שנויות". **ואודות שהתוספת** מוגדרת כמו העיקר, כן כתב בתפארת ישראל פמ"ד [תרעט.], וז"ל: "לא תמצא תוספת בלא עיקר". וכן דרשו [יומא טו:] שהפסוק "על עולת התמיד" [במדבר כח, טו] מורה שאיירי בתוספת של קרבן עולה, ולא בתוספת של קרבן חטאת, כי התוספת נאמרה ביחס לעולת התמיד. הרי שהתוספת נגררת ונגדרת כפי העיקר. וצרף לכאן דבריו בגבורות ה' פי"ט [פז:], שכתב: "אף על פי שישראל הם עיקר העולם, יש באומות עולם תוספת על ישראל, הם הגרים שמתגיירים ונוספים על ישראל". ומדוע אין האומות העולם בעצמן התוספת על ישראל, אלא רק הגרים הבאים מהאומות הם התוספת. אלא הם הם הדברים; התוספת צריכה להיות כיוצא בו של העיקר, דאל"כ אין זה נקרא תוספת, אלא פנים חדשות באו לכאן. ולכך אין אומות העולם נחשבות לתוספת על ישראל, כי אין להן "צד השוה" עם ישראל. ורק הגרים הבאים מאומות העולם, הם הנחשבים תוספת על ישראל.

(21) בא לבאר את המשך המאמר "ברוך שבחר בהם ובמשנתם".

(22) ובזה מחבר את החכמים [שיוזכרו בברייתא] עם המשניות שהוזכרו עד כה.

(23) לשון הגמרא שם "אמר רב יהודה, האי מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דנזיקין. רבא אמר, מילי דאבות. ואמרי לה, מילי דברכות". ומביא כאן את דעת רבא. וראה למעלה בהקדמה [לא:-לח:] שהביא את המאמר ממסכת ב"ק, וביארו בשני אופנים. וכן הזכיר את דעת רבא למעלה פ"ד מ"ח [קעא.].

(24) נראה לבאר זאת, כי למעלה פ"א מ"ה [רסג.] ביאר שאהבת החכמים היא ענף ותולדה מאהבת השם. וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.], וז"ל: "והדבר שהיא

תולדה וענף אל אהבת השם יתברך הוא אהבת חכמים, שכאשר אחד אוהב את אחד, כל אשר הוא שייך אליו ודבק בו הוא גם כן אוהב אותו. וכבר התבאר כי הת"ח הוא עם השם יתברך ודבק בו... ולפיכך האוהב את החכמים, שהם יודעי התורה, כאילו אוהב את השם יתברך", ושם מאריך לבאר זאת. ובנתיב יראת השם ר"פ ה [ב, לד.] כתב: "כבר בארנו, כי אהבת החכמים נמשך אחר אהבת השם יתברך, כי מי שאוהב את השם יתברך אוהב את החכמים גם כן". נמצא שאהבת החכמים היא סבה לאהבת השם [כמבואר בנתיב אהבת השם פ"א], וכן מסובב ממנה [כמבואר בנתיב יראת ר"פ ה]. וראה בדרוש על התורה [לח. (הובא למעלה פ"א הערה 787, ופ"ג הערה 947)]. ואמרו חכמים [זוה"ק ח"ג רכב:] "איזה חסיד, המתחסד עם קונו". ובמסילת ישרים פי"ט [בביאור חלקי החסידות] כתב: "ודאי שמי שמתכוין בעבודתו לטהר נפשו לפני בוראו, למען תזכה לשבת את פניו בכלל הישרים והחסידים, לחזות בנועם ה' לבקר בהיכלו, ולקבל הגמול אשר בעוה"ב, לא נוכל לומר שתהיה כונה זו רעה. אכן לא נוכל לומר גם כן שתהיה היותר טובה, כי עד שהאדם מתכוין לטובת עצמו, סוף סוף עבודתו לצורך עצמו. אך הכונה האמתית המצויה בחסידים אשר טרחו והשתדלו להשיגה, הוא שיהיה האדם עובד רק למען אשר כבודו של האדון ב"ה יגדל וירבה, וזה יהיה אחר שהתגבר באהבה אליו יתברך, ויהיה חומד ומתאוה אל הגדלת כבודו, ומצטער על כל שימעט ממנו, כי אז יעבוד עבודתו לתכלית זה, שלפחות מצדו יהיה כבודו יתברך מתגדל, ויתאוה כל שאר בני האדם יהיו כמו כן, ויצטער ויתאנח על מה שממעטים שאר בני האדם, וכל שכן על מה שממעט הוא עצמו בשוגג או באונס או בחולשת הטבע, אשר קשה לו לישמר מן החטאים בכל עת... נמצאת למד שזאת היא הכוונה המעולה שהיא רחוקה לגמרי מכל הנאת עצמו, ואינה אלא לכבודו של מקום ולקידוש שמו יתברך המתקדש בבריותיו בשעה שעושים רצונו. ועל זה אמרו 'איזהו חסיד המתחסד עם קונו'". נמצא שמדת חסידות היא לאהוב את ה' ולחוס על כבודו. והואיל ואהבת ה' ואהבת החכמים בני חדא בקתא אינון, וכמו שנתבאר, לכך מובן הוא ש"מדת חסידות היא לאהוב את החכמים". ועוד נראה, כי בספר פרי צדיק וישלח סוף אות א כתב: "תורה שבעל פה נקרא [משלי לא, כו] 'תורת חסד', שאיתא [סוכה מט:] 'תורה לשמה זו היא תורה של חסד', היינו כמו שאמרו 'איזהו חסיד המתחסד עם קונו'". וברי הוא שמכלל תורה שבע"פ היא אהבת חכמים. **וצרף לכאן** את הנאמר [תהלים קמו, ח-ט] "ה' פוקח עורים ה' זוקף כפופים ה' אוהב צדיקים ה' שומר את גרים יתום ואלמנה יעודד ודרך רשעים יעות". ולכאורה יתמה, מהי הרבותא בשבח של "ה' אוהב צדיקים", ובשלמא שאר השבחים

שהוזכרו שם [פוקח עורים, זוקף כפופים, שומר גרים, מעודד יתום ואלמנה], ניחא, כי שבחים אלו מורים שהקב"ה עושה חסד עם הדכים ושפלים, אך מהו השבח באהבת צדיקים. אך לאחר שנתבאר כאן שאהבת החכמים והצדיקים היא מדת חסידות, לכך שפיר עולה שבח ה' ממה שנאמר "ה' אוהב צדיקים", שזו הנהגה במדת החסידות, כפי ששאר מעשים שהוזכרו שם הם הנהגה במדת החסידות.

(25) כי כל אהבת הזולת מתבטאת בהזכרת שבחו, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"ג "מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו, כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו" [הובא למעלה פ"ב הערה 906]. ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "אם לא יספר שבחו כלל, אין דבר זה גורם אהבה בין הבריות. אבל כאשר יספר לפניו מקצת שבחו, דבר זה מביא אהבה שיאהב אותו, כי בעיניו הוא בעל מעלה".

(26) לשון הפסוק במילואו "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל", ופירש רש"י שם "ימין ושמאל - אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל, ועל שמאל שהוא ימין, וכל שכן שאומר לך על ימין ימין ועל שמאל שמאל", הרי שזו בחירה בדברי חכמים. והרמב"ן שם כתב: "אבל תאמר כך צוה אותי האדון המצוה על המצות, שאעשה בכל מצותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר, ועל משמעות דעתם נתן לי התורה, אפילו יטעו... שנשמע לבית דין הגדול העומד לפני השם במקום אשר יבחר בכל מה שיאמרו לנו בפירוש התורה, בין שקבלו פירושו עד מפי עד ומשה מפי הגבורה, או שיאמרו כן לפי משמעות המקרא או כוונתה, כי על הדעת שלהם הוא נותן להם התורה... כי רוח השם על משרתי מקדשו, ולא יעזוב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול". ובנתיב התורה פי"א [א, מו:] כתב: "מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה" [הובא למעלה פ"ד הערה 1151, ובסמוך הערה 36].

(27) לשון הגמרא שם "הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה, שדברי תורה יש בהן עשה ולא תעשה, ודברי סופרים כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה". הרי שלא

אמרו שם "חביבין דברי סופרים מדברי תורה", אלא "הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה", וחביבות לחוד, וזהירות לחוד. אך בשיהש"ר א, יח אמרו כדבריו כאן, וזה לשונם: "חביבין דברי סופרים מדברי תורה, שנאמר [שיה"ש א, ב] 'כי טובים דודיך מיין'". ובביאור המאמר בגמרא עירובין, ראה למעלה פ"ב מ"י [תשמא.], באר הגולה באר הראשון [סב.], ובנר מצוה [קכז.].

(28) צריך ביאור, מה ראה להביא המאמר של "חביבין דברי סופרים מדברי תורה", יותר מהמאמר המפורסם בגמרא [ב"מ נט:], שעל ההכרעה שנתקבלה על ידי החכמים כנגד הבת קול [משום ש"לא בשמים היא" (דברים ל, יב)] אמר הקב"ה "נצחוני בני, נצחוני בני", שהמאמר הזה מורה באצבע שהקב"ה בחר במשנת חכמים אף כשהם כנגד דברי הבת קול, וזה לכאורה מחדד יותר את הבחירה במשנת חכמים מאשר המתבאר במאמר "חביבין דברי סופרים מדברי תורה". ויש לומר, שאע"פ שהמאמר הנ"ל מורה שדברי חכמים נתקבלו אף כנגד הבת קול, מ"מ אין זה בהכרח מורה שהקב"ה בחר במשנת חכמים, כי יש מקום לומר שהואיל ו"לא בשמים היא", והתורה נמסרה לתחתונים, לכך החכמים הם הבעלים על התורה, אך לא שהקב"ה בחר בדבריהם. ואדרבה, מתוך הלשון "נצחוני בני", משמע שדברי חכמים עומדים לכאורה כנגד בחירתו ורצונו של הקב"ה. אך כאשר אמרינן "חביבין דברי סופרים מדברי תורה", והכוונה היא לחביבות שהיא בעיני הקב"ה, בזה מוכח יותר שהקב"ה בחר במשנת חכמים.

(29) כן ביאר המדרש שמואל כאן, וכלשונו: "אמר 'שנו חכמים', והודיענו כי מעלת הברייתות כמעט שהוא שוה אל המשניות, לא יחסר כל בהן. רק שהמשניות נשנו במדרשו של רבינו הקדוש, והברייתות נשנו חוץ למדרשו, ועל כן נקראו 'ברייתות' לשון חוץ, כי תרגום [בראשית יט, טז] 'מחוץ', 'מברא'. וזה שאמר 'שנו חכמים בלשון המשנה', כלומר אלו הברייתות בלשון המשנה הם שנויות, והם אמרו, והם אמרו. ועל כן **ברוך האיש אשר בחר בהם ובמשנתם**, כי גם אלו ראוים הם ליקרא משניות, כי שוים הם אל המשניות".

(30) פירוש - הואיל ויש בני אדם שבחרו בחכמים, ויש בני אדם שלא בחרו בהם, לכך היה צריך לסייג משפט זה ולומר "ברוך מי שבחר בהם ובמשנתם", ולא לומר "ברוך שבחר בהם", כי לא כולם בחרו בהם. מה שאין כן כאשר משפט זה מוסב כלפי הקב"ה, שוב אין צורך לסייג משפט זה ולומר "ברוך מי שבחר", כי האחד והיחיד הוא זה שבחר בהם.

(31) פירוש - האדם אינו בוחר בחכמים ומעניק להם את כחם, אלא הקב"ה הוא שעשה כן [וכמבואר למעלה], לכך א"א לומר שהאדם בחר בחכמים. מה שאין כן לגבי "בחר במשנתם", זה ניתן להאמר אף כלפי האדם, כי האדם הוא בוחר האם ללמוד או לא ללמוד את משנתם, ושייכת בזה בחירה.

(32) פירוש - הואיל ואצל האדם בחירתו במשנת חכמים מתבטאת באם ילמד או לא ילמד את משנתם, לכך היה מן הראוי שהברכה הניתנת לו על כך תתמקד על שלומד את משנתם ["ברוך שילמד משנתם"], ולא ברכה על הבחירה במשנתם. ועוד ניתן לבאר כוונתו, שהאדם אינו מקבל שכר וברכה על הבחירה שעושה, אלא על המעשה שעושה, כי בחירה ללא מעשה אינה שוה כלום. לכך יתמה מדוע הברכה שבמשנה תינתן לאדם על בחירתו, ולא על מעשיו. מה שאין כן אם מדובר כלפי הקב"ה, שפיר ניתן לברכו על שבחר בחכמים ובמשנתם, כפי שמברכים תדיר "ברוך אתה ה'... אשר בחר בנביאים טובים ורצה בדבריהם הנאמרים באמת ברוך אתה ה' הבוחר בתורה ובמשה עבדו ובישראל עמו ובנביאי האמת והצדק".

(33) ולא אמר סתם "כל העוסק בתורה זוכה לדברים הרבה", וכמו שאמרו הרבה פעמים, וכגון [ברכות ה.] "כל העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו". וכן אמרו [פסחים מט:] "כל העוסק בתורה מותר לאכול בשר בהמה ועוף". וכן אמרו [חגיגה יב:] "כל העוסק בתורה בלילה הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום". וכן אמרו [ע"ז יט:] "כל העוסק בתורה נכסיו מצליחין לו". וכן אמרו [מנחות קי.] "כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם". וכן אמרו [תנחומא וזאת הברכה, אות ה] "כל העוסק בתורה נצול משעבוד גליות", ועוד. וראה הערה 37. וכן העיר כאן החסיד יעב"ץ.

(34) רש"י דברים יא, יג "לאהבה את ה' - שלא תאמר הרי אני לומד בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רב, בשביל שאקבל שכר, אלא כל מה שתעשו עשו מאהבה, וסוף הכבוד לבא".

(35) פירוש - מעלת לימוד התורה היא שבאמצעותה האדם מגיע לידבק בה', אך אם לומד שלא לשמה, אין הוא מגיע לדביקות בה', ולכך תחסר לו מעלת התורה. וכן ביאר להדיא בנתיב התורה פ"ז [א, לא.], וז"ל: "כי האהבה אל השם יתברך הוא הדביקות בו יתברך, ואי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו... ואם ילמד תורה לשום כונה אחרת, לא יקנה על ידי התורה הדביקות בו יתברך... ולכך מפרש הכתוב [דברים יא, יג] 'לאהבה את ה' אלקיך', שילמד מאהבה, ולא לשום כבוד". ועוד אמרו חכמים [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה, הקב"ה

מצליח להם... ולא עוד, אלא שעולין לגדולה... יכול אפילו שלא לשמה, תלמוד לומר [תהלים מה, ה] 'על דבר אמת'... למיימינין בה אורך ימים איכא, וכל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא". ולמעלה פ"ד מ"ט [קפב:] הביא מאמר זה, וכתב: "וביאור זה, כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל [ראה להלן הערות 43, 1462]. אם עוסק בתורה לשמה, ומפני שהוא עוסק בתורה לשמה כפי מה שנתנה התורה לעסוק בה, נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו. אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". ובח"א לשבת שם [א, לט.] כתב: "כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון, ולפיכך אמרו כי למיימינים, דהיינו שלומד תורה לשמה כאשר ראוי להיות ללמוד התורה, זוכה מה שהוא ראוי אל התורה, והוא זוכה לאורך ימים, הוא עולם הבא, הוא מדריגת התורה... אבל אם סר מזה, שאינו לומד תורה כפי מה שהוא, שאינו לומד תורה לשמה, אינו מגיע אל המדריגה האחרונה שראוי לתורה, והוא עולם הבא, רק שקונה עושר וכבוד, ואין זה מדריגת עולם הבא, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ד הערות 829, 832. וראה להלן הערות 472, 1352, 1462, 1464, 1644]. הרי שמעלת התורה חלה רק על לימוד לשמה, שזהו לימוד המתחבר לתורה כפי הראוי לתורה. אך אם לומד שלא לשמה, אזי אין הוא מתחבר לתורה כפי הראוי לה, ולכך אין הוא מגיע למעלת התורה, כי היא מצורפת רק למי שמתחבר בצורה נכונה אל התורה. וראה הערות 37, 1968.

(36) כפי שיבאר בהמשך המשנה [ראה הערה 252]. ואודות שמעלות התורה חלות על לומדיה, כן ביאר בנתיב התורה פי"א [א, מו:], וז"ל: "מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה" [הובא בהערה 26]. וכן מבואר בבאר הגולה באר הרביעי [שסה:], ושם הערה 311, ובנתיב התשובה ס"פ א [לפני ציון 135]. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:]

כתב: "לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי" [הובא למעלה פ"א הערה 376, ולהלן הערה 877]. הרי הדמיון לתורה הוא סבה לקבלת התורה [כמבואר בתפארת ישראל], והוא מסובב מקבלת התורה [כמבואר בנתיב התורה]. וראה להלן הערות 252, 301, 391, 1375, 1971.

(37) לשונו בנתיב התורה פ"ז [א, ל.] כתב: "ובפרק לולב וערבה [סוכה מט:], אמר רבי אלעזר, מאי דכתיב [משלי לא, כו] 'פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה', וכי יש תורה של חסד ותורה שאינה של חסד, אלא תורה לשמה זו תורה של חסד, תורה שלא לשמה זו תורה שאינה של חסד... ורצה לומר כי אם לומד התורה לשמה, אז יש לאדם בודאי המעלה העליונה שיש אל התורה. אבל אם אין למודו בתורה לשמה, הרי משפיל מעלת התורה לשמש בה לדבר פחות. ואמר כי התורה לשמה היא התורה של חסד. וזה מפני כי התורה עצמה היא הטוב הגמור, כמו שהוא החסד שהוא טוב הגמור, וזה שאמרו כי תורה תחלתה גמילות חסדים וסופה גמילות חסדים, כדאיתא במסכת סוטה [יד.]. וכל זה מפני כי התורה היא הטוב הגמור. ולכך אם למד התורה לשמה, נקראת 'תורת חסד', שזהו עצמה של תורה הטוב הגמור. אבל אם למוד התורה שלא לשמה, אין זה עצמה של תורה" [ראה להלן הערה 254], והם הם הדברים שנתבארו כאן. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט:] כתב: "דוקא כאשר עוסק בתורה לשמה, שאז הלימוד כפי מה שראוי להיות. אבל כאשר אין התורה כפי מה שראוי לה להיות, אין לזה מדריגת התורה שיש לה דברים אלו, שהרי עוסק בתורה לכונה אחרת". וראה להלן הערה 1459. **אמנם למעלה** בהערה 33 הובאו מאמרים רבים שלא צויין בהם ש"כל העוסק תורה לשמה", אלא ש"כל העוסק בתורה" סתם, ויהיה צורך לבאר מדוע יש מאמרים המציינים שאיירי בלומד לשמה [כמשנתינו, וכן (תענית ז.) "כל העוסק בתורה לשמה תורתו נעשית לו סם חיים", וכן (סנהדרין צט:) "כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה"], ויש מאמרים שאינם מציינים זאת. ויל"ע בזה.

(38) בהמשך המשנה "כל העולם כולו כדאי הוא לו, נקרא ריע, אהוב, וכו'".

(39) פירוש - לפני שנקט במעלות הרבות שהוזכרו בהמשך המשנה נאמר "**ולא עוד** אלא שכל העולם כולו כדאי הוא לו, נקרא ריע, אהוב וכו'", ומוכח מכך שכאשר אמר בתחילה "זוכה לדברים הרבה" אין כוונתו לרשימת המעלות שבהמשך המשנה, כי רשימה זאת הובאה כדבר בפני עצמו ["ולא עוד אלא"], ולא כביאור למשפט הפתיחה של המשנה. וכן כתבו כאן המדרש שמואל ורוח חיים ונפש החיים [יובא בהערה הבאה]. אמנם

החסיד יעב"ץ למד לא כך, אלא שהמשך המשנה הוא ביאור ל"דברים הרבה", וכלשונו: "כי התנא כלל ופרט; 'זוכה לדברים הרבה' כלל, ופרטיו 'נקרא רע אהוב". וכן רש"י כתב כאן: "זוכה לדברים הרבה - להיות צדיק וחסיד כדלקמן".

(40) פירוש - זוכה בכל הטובות האפשריות; הן טובות העולם הזה ["עושר וכבוד"], והן טובות העולם הבא ["אורך ימים"]. ובביאור טעם הדבר, ראה דבריו של הרוח חיים כאן, שכתב: "'זוכה לדברים הרבה', מלבד מה שחושב לקמן בהמשנה, כיון שאמר לקמן 'ולא עוד כו", משמע שהוא מילתא באנפי נפשיה. ואמר דרך כלל, לפי שאין הפה יכול לדבר ולחשוב. כי הנה יש הרבה כוונות בשלא לשמה, כמו ממון כבוד ורבנות, וכיוצא בזה. וקבלו רבותינו זכרונם לברכה [שבת סג.] למשמאילים בתורה, היינו שלא לשמה, עושר וכבוד איכא. ולמיימינים בה, היינו לשמה, אורך ימים איכא, וכל שכן עושר וכבוד. ועיין שם שכל שכרו של הלומד שלא לשמה, וכל כוונתו, יותן ממילא להעוסק לשמה, וזה אצלו לטפל לשכרו הגדול. והלומד שלא לשמה, כגון לשם ממון, נותנים לו ממון. לשם כבוד, נותנים לו כבוד. וכן כל מה שהיתה כוונתו כיוצא בזה, נותנים וממלאים לו כוונתו. אבל הלומד לשמה שכרו שמור לו, וכל מה שיש להלומד שלא לשמה נותנים לו גם כן. אם כן הלומד לשמה אורך ימים איכא, וכל שכן לכל הכוונות יחד שיש בשלא לשמה, שנותנים לו. ולכך אמר סתם 'זוכה לדברים הרבה', שהוא הכל מה שיש להנות מהתורה בשלא לשמה זוכה בה, ועוד כי זוכה לקיים כל התרי"ג מצות, אף אותן שאי אפשר לקיים בזמן הזה. וכמאמר חכמינו זכרונם לברכה [מנחות קי.] כל העוסק בתורת עולה, כאילו הקריב עולה. ויתבאר עוד 'זוכה לדברים הרבה' על פי מה שאמרו חכמינו זכרונם לברכה [ברכות לד:] על פסוק [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלקים זולתך יעשה למחכה לו'. כי כל מלאכי מעלה ושום נביא או חוזה לא השיגו השכר הגדול הגנוז לעוסקי בתורה לשמה. וזהו שאמר סתם 'זוכה לדברים הרבה', כי אינם דברים המושגים לכתוב איכותם". וכן כתב בנפש החיים שער ד פכ"א, וז"ל: "'כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה', סתם ולא פירש מה הם אותן הדברים. וא"א לומר שהם הדברים שפרט שם אחרי זה, שהרי אמר אחר זה 'ולא עוד כו", משמע שהוא מלתא באנפי נפשא. אמנם רמז להעדון וצחצוח הנפש באור הגנוז, אשר גם כל מלאכי מעלה וחיות ושרפי קודש ושום נביא וחוזה לא השיגוהו כלל עצם ענינו. וכמאמרם ז"ל [ברכות לד:] כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא כו', אבל תלמידי חכמים עצמן 'עין לא ראתה כו". והוא העדן והיין המשומר בענביו... סוד הטעמי תורה הגנוזים שלא נתגלו עדיין. לכן אמר סתם 'לדברים הרבה', שאינו דבר המושג לאומרו ולבארו".

(41) הוקשה לו שאם "זוכה לדברים הרבה" כולל את כל הטובות האפשריות, אם כן מה עוד אפשר להוסיף על כך שאמר "ולא עוד, אלא שכל העולם כולו כדאי הוא לו וכו'". (42) פירוש - "זוכה לדברים הרבה" מוסב על כל הטובות שיש בעולם, וההמשך "ולא עוד" מוסב על המעלות העליונות שזוכה להן. אם כן טובות לחוד, ומעלות לחוד. (43) פירוש - הלומד תורה נמצא במעלה יותר עליונה מכל העולם כולו, באופן שכל העולם כולו נמצא תחתיו, והלומד נמצא מעל העולם כולו, וזהו "שכל העולם כולו כדאי הוא לו", וכפי שיבאר. [במשנה שלפנינו נאמר "כדאי לו", אך המהר"ל גורס "כדי לו"]. (44) "רוצה לומר כי כדי העולם הזה שיהיה אל זה מי שעוסק בתורה לשמה, כי העולם כולו הוא תחתיו" [לשונו להלן]. וזאת משום ש"כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה" [לשונו בגבורות ה' פ"ס (ער.), והובא למעלה פ"ד הערה 825], לכך "ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל, ולעולם הדבר שהוא עליון, נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על הכל, ולפיכך עם התורה הכל" [לשונו למעלה פ"ד מ"ט (קפב:), והובא למעלה הערה 35]. נמצא שהעוסק בתורה לשמה מתעלה למדריגה שהיא מעל הכל, ומכלל זה גם מעל לכל העולם הטבעי, הנמצא תחת הלומד לשמה. וראה להלן הערה 299. (45) כגון, למעלה פ"א מ"ב [ריב:] כתב: "ויש לך לדעת כי דברי שמעון הצדיק [שם משנה ב] שהוא משירי כנסת הגדולה, הם מקושרים עם דברי אנשי כנסת הגדולה [שם משנה א], כי הם באו לתקן התורה והמשפטים והמצות שהם שייכים לתורה... ושמעון הצדיק בא לתקן העולם שלא ימוט, כמו שאמר 'על ג' דברים העולם עומד', והתורה היא למעלה מן מדריגת העולם, ואחר כך העולם". ולמעלה פ"א מי"ח [תנה.] כתב: "הנה כבר אמרנו כי התחילו אנשי כנסת הגדולה בתורה, שהיא למעלה מן העולם... התורה היא תחילת המציאות". וכן כתב למעלה פ"ג מ"ב [פ: (יובא בהערה 49)]. ולמעלה פ"ג מ"ה [קמח.] כתב: "ויש לך להבין מה שאמר [להלן פ"ו מ"ג] ש'אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה', כי מפני שעוסק בתורה מתעלה על העולם הגשמי, כי השכל מתעלה על העולם הגשמי, ומפני זה הוא בן חורין מן הנהגת העולם הטבע, ומן המלכיות, שכל מדריגתם מצד עולם הזה. והעוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה, ולפיכך אמר כאן שמעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי אף על גב שאי אפשר לאדם בלא פרנסה, וצריך הוא למלאכה כדי לעסוק בתורה, מכל מקום אין עליו עול דרך ארץ, כי פרנסתו מגעת לו בקלות כאשר מקבל עליו עול תורה, כי אז הוא אל השם יתברך לגמרי, ומתעלה מן עולם הזה. אבל אם פורק מאתו עול תורה, אז הוא נוטה אל העולם הזה

הגשמי כאשר מסלק מאתו עול תורה, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולכך נותנים עליו עול מלכות ועול דרך ארץ, אשר הם מושלים מצד העולם הזה. וכל עוד שמסלק עצמו מן המדריגה שהיא למעלה מן הטבע, ונוטה אל עולם הגשמי, מושלים עליו אלו שני דברים, עול מלכות ועול דרך ארץ, שהם מצד עולם הזה, ודבר זה מבואר". ולמעלה פ"ג מי"ז [תכז.] כתב: "כי דרך ארץ הנהגת סדר עולם, והתורה היא הנהגה אלקית, שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה, הוא הנהגת הטבע. והנהגת התורה היא משלמת הנהגת העולם הזה הטבעי" [הובא למעלה בהערה 12]. וכן כתב בנתיב התורה פ"א [א, ח:]. ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רא.] כתב: "לפי מדריגת ומעלת התורה, שהיא למעלה ממדריגת העולם, לא היה ראוי שתצא התורה לעולם רק אחר אלף דור, כפי מה שיש הפרש בין התורה ועולם הזה הגשמי". ובתפארת ישראל פ"ל [תנא.] כתב: "וכאשר נתנה תורה לישראל, והיה יוצא למציאות התורה, שהיא הכל, היה נמשך שנוי בכל. והיו 'קולות וברקים וענן כבד וקול השופר חזק מאד' [שמות יט, טז]... ואיך לא יהיו קול השופר וקולות וברקים וענן כבד, הרי התורה השכלית היא על עולם הגשמי, ואיך התורה באה אל העולם התחתון, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולא יבא גם כן אותו שהוא למטה ממנו... לכך היה קול השופר, שדבר זה רמז על המציאות שיצא אל הפועל. וגם חלקי העולם הראשונים, שהם אש אויר מים. ולכך היו אלו דברים במתן תורה" [הובא למעלה פ"ד הערה 825]. ובח"א לשבת סג. [א, לח:] כתב: "ואמר שזוכה בתורה שנתנה בימין. יש לך לדעת כי התורה נתנה בימין של הקב"ה, ודבר זה מפני כי התורה היא מתעלה, עד שהתורה היא מתעלה על העולם לגמרי. ולפיכך נתנה התורה בימינו של הקב"ה, כי הימין הוא מתרומם למעלה. וכדכתיב [תהלים קיח, טז] 'ימין ה' רוממה', כי היד מתרומם למעלה, והימין יותר, מפני כחה היא מתעלה ביותר... בשביל שהתורה השכלית מתעלה למעלה כאשר ראוי אל הדבר שהוא שכלי". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:] כתב: "המדריגה היותר העליונה על הכל, שאין מדריגה עליה, הוא הברכה על התורה. כי התורה האלקית היא על העולם הזה, וכאשר הוא מברך אל השם יתברך מצד שנתן תורה לעמו ישראל, דבר זה הוא על הכל, כי מגיע בזה למדריגה שהיא התחלת הכל". וכן כתב להלן [לפני ציון 110]. וראה להלן הערה 299.

(46) לשונו שם [תקנ.]: "כי התנא התחיל [למעלה משנה א] 'בעשרה מאמרות', וסדר כל מדריגות העולם זו אחר זו... ועתה בא להזכיר מדריגת התורה, שהיא על העולם, בסוף הפרק אשר התחלת הפרק הוא 'בעשרה מאמרות נברא העולם'. ולכך שנה אותם בלשון תרגום, כי יש לתורה שתי בחינות; כי התורה היא נתנה לעולם הזה, ומצד שנתנה התורה

לעולם הזה היא בלשון הקודש, והעולם הזה נברא בלשון הקודש. אבל מצד שהתורה היא מעולם העליון, היא בלשון תרגום". וכן שם [לפני ציון 2422] כתב: "ואחר כך מזכיר מדריגת האדם מצד התורה, שדבר זה למעלה ממדריגת האדם עצמו, כי התורה היא למעלה מן העולם לגמרי כמו שבארנו, ויתבאר זה עוד בפרק שנו. ומצד האדם עצמו מתחייב לאדם המיתה, והתורה למעלה מזה, שהיא חייו של אדם, שנאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך'. ולכך סדר המאמר הזה של 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה' אחר שאמר [למעלה פ"ה מכ"א] 'בן מאה כאילו עבר ובטל מן העולם'".

(47) "בראשית ברא אלקים וגו'" [בראשית א, א], ומדובר שם בבריאת העולם.

(48) כן אמרו במדרש אותיות דרבי עקיבא [הוצאת רש"א ורטהימר, ח"ב, עמוד תג], וכן בנצח ישראל פמ"ה [תשסג.] הביא מדרש זה בשם "מדרש אותיות דרבי עקיבא". והובא בילקו"ש סוף רמז א. וכן למעלה פ"ג מ"ב [עט:] הביא מדרש זה, וראה הערה הבאה והערה 1832.

(49) לשונו למעלה פ"ג מ"ב [עט:]: "ואמרו במדרש כי לכך התורה התחלתה באל"ף 'אנכי ה' אלקיך', לומר שהתורה היא אחת. רוצה לומר שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה כך, ולא אפשר שיהיה בענין אחר כלל. וזה מעלת התורה על העולם, כי העולם יש כאן עולם שני, עולם הבא, ולכך העולם נברא בבי"ת. אבל התורה היא אחת, כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואז לא היתה התורה אחת, דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד. אבל דברי תורה מחויבים שיהיה כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, והמחויב הוא מיוחד". ובדרוש על התורה [כו:] כתב: "כי העולם אין ראוי להבראות בשום אות זולת הבי"ת, באשר בו הרבוי. והרי אף בתחלת הבריאה כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ', הרי הם שנים, ויוצאים מן האחדות. וכן [שם פסוק ב] 'תהו ובהו', וכן [שם פסוק ד] 'חשך ואור', ולא היה שם דבר פחות משנים, כי כן ראוי לעולם שיש בו הרבוי. ולכך פתח בבי"ת, מפני שמצד זה הבי"ת יש בו ברכה, כי הברכה היא ברבוי, ועצם הבריאה גם היא ברכה במה שיצא רבוי חלוקי נבראים לפעל... א"כ היה נראה כי זהו חסרון בחק האל"ף, שאין בה ברכה כלל, שאינה אלא אחת במספר. והרי לפי האמת האל"ף היא קודמת לבי"ת, אשר מוכח מזה שהיא חשובה יותר מצד שהיא ראש האותיות. לכך אמר הקב"ה כי כשם שהבי"ת חשובה מצד שבה הרבוי, לפעמים הדבר שאין בו רבוי יותר טוב, כאשר

הדבר הוא אחד בעצמו. ולכך האל"ף קדמה לבי"ת, וראוי להתחיל בה התורה, שנבראת קודם שנברא עולם הרבוי. וזה יורה על מעלת התורה ומדריגתה". ובתפארת ישראל פל"ד [תקג.] כתב: "כי יש לאל"ף מעלה מצד האחדות... כי התורה כמו סדר העולם, עד שהעולם אחד, ולפיכך התורה היא אחת. וראוי שתבא התורה שהיא אחת, מן השם יתברך אשר הוא אחד. ולכך התחלת התורה באל"ף 'אנכי ה' אלקיך וגו", כי התורה הפך העולם; שהוא הרבוי, והתורה היא סדר העולם וקשור העולם, עד שהוא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד. ולפיכך התחלת התורה באל"ף, ובריאת העולם בב'" [הובא למעלה פ"ד הערה 188, ולהלן הערה 1835]. וכן כתב בנצח ישראל פמ"ה [תשסד:], וח"א לסנהדרין צז: [ג, ריז:], ורמז לזה בבאר הגולה באר הרביעי [תקכד.]. וראה להלן הערות 1805, 1834.

(50) הפסוקים לאחר פסוק ב הם; [פסוק ג] "יום ליום יביע אמר ולילה ללילה יחוה דעת", [פסוק ד] "אין אומר ואין דברים בלי נשמע קולם", [פסוק ה] "בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל מליהם לשמש שם אוהל בהם", [פסוק ו] "והוא כחתן יוצא מחופתו ישיש כגבור לרוץ אורח", [פסוק ז] "מקצה השמים מוצאו ותקופתו על קצותם ואין נסתר מחמתו".

(51) יסוד נפוץ עד למאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח". ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] הביא את דברי הגמרא בערכין יג: שכנור שהיה במקדש היה של שבעה נימין, וכתב שם: "כי השיר מורה על שלימות... כי שלימות של העולם הזה אינו רק עד ז', כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד.] כתב: "העוה"ז מיוסד על מספר שבעה, הם שבעת ימי בראשית". וכן כתב בדרשת שבת תשובה [פב:], וז"ל: "כי שבעה ימים הם ימי טבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית". וכן בתפארת ישראל פ"ב [מח:], ושם פי"ט [רפח:]. וכן הוא בגבורות ה' פ"מ [קנד:], שם פמ"ז [קפד:], למעלה פ"ג מ"ה [קנ.], וח"א לשבת כא: [א, ה.], וח"א לנדרים לא: [ב, ה:], וח"א לסוטה יב. [ב, נב:], וח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], וח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], וח"א לע"ז [ד, לג.], ועוד. ובחז"ל גופא מצינו כן, כי בסנהדרין לח. אמרו "'חצבה עמודיה שבעה' [משלי ט, א], אלו שבעת ימי בראשית" [הובא למעלה פ"ב הערה 1533]. וראה להלן הערה 1404.

(52) כן ביאר בתפארת ישראל פ"ב [מח:], וז"ל: "דבר זה מבואר במקומות הרבה שמצות התורה הם יותר במדריגה ובמעלה מן הטבע. ובמזמור 'השמים מספרים כבוד אל וגו", ואחר כך התחיל לומר 'תורת ה' תמימה וגו", עד סוף המזמור. ויש מן תחלת המזמור עד 'תורת ה' תמימה' שבעה פסוקים, ואחר כך 'תורת ה' תמימה'. כי הנהגת הטבע נברא בשבעה ימי בראשית, ואילו התורה היא על הטבע, והיא מדריגה שמינית" [הובא למעלה פ"ב הערה 236, וראה פ"ג הערות 664, 1922, 1923]. וכן כתב בקיצור קודם לכן בתפארת ישראל פ"א [לח.], ובח"א לקידושין ל: [ב, קלה.]. ובנר מצוה [עה:] כתב: "ועוד סידר 'למנצח מזמור לדוד השמים מספרים כבוד אל וגו" שבעה פסוקים, ואחר שבעה פסוקים 'תורת ה' תמימה'. כי אלו ז' פסוקים הם העולם הזה, והתורה היא על העולם הזה שנברא בז' ימי בראשית, לכך מדריגה השמינית היא התורה. ולכך 'שבעה שבועות תספור' [דברים טז, ט], עד החמישים [ויקרא כג, טז], שהוא אחר השבעה, הוא מתן תורה".

(53) פירוש - בתהלים פרק קיט נאמרו שמונה פסוקים על כל אות ואות שבאל"ף בי"ת, וסך הכל ישנם קע"ו פסוקים [כב אותיות כפול שמונה פסוקים], וזה נקרא "תמניא אפי" [ברכות ד:]. ובנר מצוה [עה:] כתב: "והרי יסד דוד מזמור 'אשרי תמימי דרך' על התורה, בתמניא אפי".

(54) פירוש - פרק זה עוסק בתורה, שהרי רוב רובם של הפסוקים שבפרק זה עוסקים בתורה. וכן כתב המלבי"ם בתהלים שם בתחילת הפרק, וז"ל: "התפילה הזו נאמרה בתמניא אפי. כאשר דקדקנו בה ראיתי כי בזו התפילה שהיא ערוכה על שילך בתורת ה', וישמור מצותיו, באו בכל סדר ששה פרטים, שהם; תורה, עדות, פקודים, מצות, חוקים, משפטים".

(55) לשונו בתפארת ישראל פ"ב [מט.]: "ועל פי טעם זה מזמור 'אשרי תמימי דרך' [תהלים קיט, א] שהוסד על התורה, יש בו שמונה אלפ"א בית"א. שהתורה היא מדריגה שמינית, שהיא על הטבע שנברא בשבעה ימי בראשית. וכן כל דבר שהוא על הטבע, והוא תיקון מה שחסר הטבע, הוא אחר השבעה. וזה הוא טעם מילה בשמיני, כי האדם מצד הטבע נברא עם הערלה, והוא פחיתות הטבע, והמילה היא תיקון הטבע, ולפיכך תיקון הזה הוא ביום השמיני, לפי שהוא אחר הטבע שנבראת בשבעת ימי בראשית. ומעתה תדע כי המצות שהם הפעולות האלקיות, והם מעשה האדם, יגיע בהם האדם למדריגה שהיא על הטבע".

(56) פ"ב [מח:], ובקיצור שם פ"א [לח.], וכמובא בהערות 52, 55.

(57) נר מצוה [עה:], וח"א לקידושין ל: [ב, קלה.], וראה הערה 52. וצרף לכאן שעל הפסוק [ירמיה לג, כה] "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי", דרשו חכמים [נדרים לב.] "גדולה תורה, שאילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ". והרי "מי נתלה במי, הוי אומר קטן נתלה בגדול" [ב"ב יב.], נמצא מבואר שהתורה היא במדריגה עליונה יותר מאשר העולם הטבעי. וכן מבואר בתפארת ישראל פס"ב [תתקסח.]. וראה להלן הערה 1460.

(58) לפנינו בירושלמי איתא להיפך, שאמרו שם: "'חפצים' אלו אבנים טובות ומרגליות, 'חפציך' אלו דברי תורה, דכתיב 'כי באלה חפצתי נאם ה'", וכמבואר בפני משה שם. וכן הוא בעין יעקב על הירושלמי מסכת פאה, אות י.

(59) בתפארת ישראל פס"ב [תתקסד.] הביא מאמר זה, וגם עמד על כך ש"דבר אחד" מדברי תורה הוא יותר מכל העולם, וכלשונו: "כי במה שהתורה היא השכל הגמור, והשכל מתעלה על הגשמי, ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שהיא שכלית. ואין שייך בשכל חלק כלל, ולכך אמר כי דבר אחד מדברי תורה יותר מכל העולם, שאין לומר שהעולם בכללו יותר נחשב, במה שהוא כל העולם, מן דבר אחד בתורה, כי אין ערך לדבר שהוא גשמי אל השכלי, כי הם דברים שאינם מתיחסים. ואף אם הוא דבר אחד, סוף סוף הוא שכלי. ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שאין ערך לגשמי אל השכלי" [הובא למעלה פ"ג הערה 664, פ"ד הערה 1624, ולהלן הערה 1460]. ולמעלה פ"ד סוף מ"י [רז:] כתב: "וכך העמל בתורה הוא גורם שכר הרבה, שאף דבר אחד בתורה לא נחשב פרטי, אבל שקול הוא כמו הכל. שכך תמצא מדריגת התורה בכל מקום, כמו שאמרו [פאה פ"א מ"א] 'ותלמוד תורה כנגד כלם', שמזה תראה כי התורה כוללת הכל. ועוד אמרו [ירושלמי פאה פ"א מ"א] שוה דבר אחד מדברי תורה כנגד כל העולם, שנאמר 'וכל חפציך לא ישוו בה'. ומפני זה כאשר קונה דבר אחד מדברי תורה, כאילו קנה כל העולם כולו". וראה להלן הערה 1907.

(60) "ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית. מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית מלאה הארץ קנינך" [תפילת שחרית].

(61) הנבדל לגמרי מן החומר, אלא החכמה שבעולם היא מחוברת אל החומר, ולכך אינה "שכל גמור". ואודות ההבדל בין חכמה הקשורה לחומר, לחכמה שאינה קשורה לחומר, ראה בתפארת ישראל פ"י [קסא.], שכתב: "ואחר כך אמר 'חכמת' [ישעיה לג, ו] זה סדר קדשים [שבת לא.]. ידוע כי הקדשים היא העבודה אל השם יתברך, וקרא זה 'חכמת' מה שלא קרא הראשונים, כי אין ראוי שיקרא מי שהוא חכם וידע בדברים

הגשמיים, כמו שאין נקרא 'חכם' מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן. ולכך דוקא החכם המעיין בענין הקדושה, וזה נקרא חכמה. וזה שאמר 'חכמת' סדר קדשים, שכל סדר קדשים מדברים בענין הקדושה, וכל קדושה בלתי גשמית, ודבר זה נקרא חכמה". ושם בפי"א [קעו.] כתב: "ראוי שתהיה ההצלחה על ידי התורה, ממה שתהיה בזולת זה. כאשר נודע כי מעלת ההשגה לפי מעלת הנושא. שאם היה מרבה חכמה וכונה במלאכת הרצענות, והיה מוסיף דברי חכמה מאד, אין זה נחשב לכלום, כי אין הנושא של כלום. וכן אם הוא למוד חכמה ובינה בענין היסודות והגלגלים, אין הנושא מצד עצמו נחשב, שכל הנבראים בעולם אין בהם השלמות הגמור. ולפיכך כאשר קונה הידיעה באלו דברים שאין מעלתם בעצמם כל כך, אי אפשר שיהיה זה הצלחתו של אדם האחרונה. אבל התורה, שהיא דרכי השם יתברך וגזירותיו אשר גזר השם יתברך. ואל יחשוב כאשר קונה הידיעה בארבעה אבות נזיקין, שהוא קונה הידיעה בשור ובור, או שקנה ידיעה בענין האדם ובהנהגתו בלבד, ויקשה לך כי היה יותר במדרגה כאשר יקנה ידיעת הגלגל, וכיוצא בזה מן הנמצאים. דבר זה היה קשיא אם היה קונה ידיעה באדם עצמו, והמגיע אל האדם, אז היה אפשר לשאול קשיא זאת. אבל התורה היא גזרה מן השם יתברך ויתעלה שמו, והיא לעול על האדם, כמו שהיא כל התורה כולה, שהיא גזרה ועול על האדם. לכך כאשר יקנה האדם הידיעה בהיזק ד' אבות נזיקין, וכיוצא בו ממשפטי התורה, נחשב זה שקנה הידיעה בגזרת השם יתברך ויתעלה שמו, אשר גזר על האדם הנהגתו". ובח"א לשבת קיד. [א, נג.] כתב: "ובאולי תאמר כי כמה בני אדם משכילים לעשות מלאכתם ולא לעסוק בתורה. אין זה נקרא שכל גמור, רק שכל גופני. אבל השכל האלקי הוא בהשגת השם יתברך והשגת התורה, וזה נקרא 'שכל'. אבל לא נקרא 'שכל' אותו אשר למד אומנות והנגרות, שאין זה שכל גמור, ונקרא שכל גופני. ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד" [הובא למעלה פ"ה הערה 2296]. וראה לה לן הערה 273.

(62) אודות ששכל האדם מחובר לחומר [ולכך אינו שכל גמור], לעומת שכל התורה, כן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [יט:], וז"ל: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי' [תהלים יט, ח], שעל ידי התורה נעשה חכם. כי התורה מעידה על הנמצאים לברר כל דבר, והיא נאמנה מחכימת הפתי, עד שנחשב שכלי ביותר". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם

מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי... והוא קונה מעלה נבדלת יותר אף מן המלאכים, כי להם לא ניתנה התורה, שהיא שכל האלקי הנבדל לגמרי". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] כתב: "אין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם ג"כ אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות". ובהתחלת ההקדמה השניה לגבורות ה' כתב: "אך באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים, רוצים להתחכם על דברים הנסתרים... אולם כולם רוח ודבר אין בהם, כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר, אף כי נתן אלקים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר, ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על ענייניהם ועל מעשיהם, אם לא יד ה' עשתה זאת שהודיע דרכיו למשה, ואחר כך לנביאים, ומהם קבלו החכמים". ולמעלה פ"א מ"ב [קע:] כתב: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה שהוא השכל האלקי... כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה באשר הוא נבדל מן הבהמית, ואין זה רק על ידי התורה השכלית". וראה למעלה בהקדמה הערות 12, 13, פ"א הערות 247, 695, פ"ג הערה 998, ולהלן הערה 296.

(63) כמבואר בהערה הקודמת. ואודות שהתורה היא נבדלת לגמרי, כן כתב למעלה בהקדמה [יא.], וז"ל: "התורה נקראת 'אור' [משלי ו, כג], כי אין האור תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר", ושם הערה 29. ובאור חדש [קמח:] כתב, וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן השם יתברך מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טז] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור

לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי" [הובא למעלה פ"ד הערה 1143, פ"ה הערה 1590, ולהלן הערות 388, 697, 728, 817, 1379].

(64) לעומת התורה, שהיא חכמה בלבד, וכמו שיבאר.

(65) כמו שנאמר [דברים ד, ו] "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה". וראה למעלה פ"ג הערות 743, 744. ובבאר הגולה באר השלישי [שג.] כתב: "מצות התורה הם מתחייבים לפי החכמה". ובריש דרוש על המצות [נ.] כתב ששם "תורה" מורה על ההבנה, וכלשונו שם: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן השם יתברך על ידי משה. ולא נקראו בשם 'מצות', אף שהיה שם זה ראוי יותר, באשר הם מצות מאתו יתברך, מפני כי לשון 'מצוה' שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצטוה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו לשתהא ציוויו נעשית. והשם יתברך רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה', לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה. ובאולי תאמר אם כן היה ראוי לקרותם 'חכמה', שאין לך חכמה יותר מזה... אין הכוונה בתורה שנתן השם יתברך החכמה לבדה, רק שהיא מורה לאדם המעשה אשר יעשה, מה שאין בזולת מהחכמות, שאין כוונת תכליתם על המעשה, רק עצם החכמה בלבד. אבל התורה צריכה לשניהם; להבין החכמה שבמצותיה, ולעשותם על פי הידיעה ההיא. לכן יפול בזה לשון 'תורה' הכולל שניהם; להורות להם הידיעה בם, ואת המעשה אשר יעשה" [הובא למעלה פ"ג הערה 2136].

(66) לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקסה:]: "וחד אמר אפילו כל המצות שבתורה אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שהמצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד (יובא בהמשך)] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. ולפיכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שפעל המצות על ידי פעל גשמי, שאין ערך לגשמי אל השכל. ולכך [פאה פ"א ה"א] 'תלמוד תורה נגד הכל', ודבר זה מבואר". ובנתיב התורה פ"א [א, ח.] כתב: "וביאור ענין זה כמו שהתבאר, כי

המצוה הם על ידי הגוף האדם, והתורה היא שכלית לגמרי, שעל זה אמר הכתוב 'כי נר מצוה ותורה אור'... ולפיכך בודאי כל העולם אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה, שהרי העולם הזה הוא גשמי, והתורה היא שכלית. ואף המצות יש להם התיחסות אל הגוף, כי המצוה נעשית על ידי גוף האדם. ומפני כך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה". ולמעלה בהקדמה [ט.] כתב: "ופירוש 'נר מצוה ותורה אור', רוצה לומר כי המצוה דומה לנר, אשר האור שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה. ואינו אור מופשט מן הגוף, שיהיה אור בהיר, רק עומד ונתלה בדבר שהוא גוף, ובשביל כך אינו אור בהיר. וכך המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף, ובמעשה אשר יעשה האדם בעל גוף, דבק בו האור האלקי, מה שמעשה הזה מעשה שכלי אלקי, מצות בוראו ורצונו של השם יתברך, לכך המצוה נקראת 'נר'. אבל התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר". ולמעלה פ"ג מי"ז [תנא.] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם, אשר הוא נחשב עיקר. כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם; כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב, וכן כל המצות, הכל הם בגוף. וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה כי המצות הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". וכן כתב קודם לכן בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.], ושם הערה 23. ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.] כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד [הובא למעלה פ"ה הערה 1502]. וראה למעלה פ"ה מכ"ב הערה 2332 במה שהערנו מכאן לשם.

(67) לא מצאתי להדיא שידבר על כך להלן. אמנם להלן משנה ז בביאור הקנין המ"ה של תורה [לפני ציון 903] נגע בנקודה זו.

(68) יש להעיר, כי אמרו חכמים [סנהדרין קג:] "שקולה נשמה של צדיק אחד כנגד כל העולם כולו", וכתב שם בח"א [ג, רמ.] לבאר בזה"ל: "פירוש דבר זה, מפני שהעולם הזה הוא גשמי, ונשמת הצדיק נבדל, שקול הצדיק כמו כל העולם, שלא תמצא דבר זה בכל העולם. ואף על גב דיש בעולם ג"כ דבר מה שאינו בנשמתו של צדיק, שהרי בודאי העולם הוא עולם מלא ושלם, מכל מקום יש בזה מה שאין כן בזה, כי העולם הזה הוא

גשמי, ונשמת הצדיק נבדל. ויש בעולם מה שאינו בצדיק, כי העולם הוא כלל עולם מלא ושלם, ולפיכך שניהם שקולים זה כזה". ואילו כאן מבאר באופן מוחלט שאין ערך לכל העולם הגשמי כלפי השכלי, "כי בעולם כולו הוא תחתיו". ולפי דבריו כאן היו חכמים צריכים לומר "כל העולם כלו כדאי לנשמה של צדיק אחד", ולא "שקולה נשמה של צדיק אחד כנגד כל העולם כלו". ועוד יש להעיר, כי אמרו חכמים [יומא לח:] "אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא... אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים", ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו.] ביאר מאמרים אלו. ובודאי שהצדיק הוא גם לומד תורה לשמה. ואם כן, מהי הרבותא המיוחדת שיש בצדיק [שהעולם קיים בשבילו], אם קיום זה כבר נמצא בכל הלומד תורה לשמה [ראה בבאר הגולה באר הששי הערה 470]. ויל"ע בזה.

(69) "אמר 'נקרא ריע ואהוב' סתם, ולא אמר 'נקרא ריע ואהוב למקום', מפני שרצה לומר שהוא ריע למקום ולבריות ולכך אמר 'שנקרא ריע ואהוב' סתם, ובמה שאמר 'שנקרא ריע ואהוב' סתם נכלל בזה למקום ולבריות" [לשונו להלן ד"ה והנה התבאר]. וראה להלן הערה 96. וכן כתב כאן האברבנאל, שסתימת המשנה מורה שאיירי בריע ואהוב למקום ולבריות.

(70) בהמשך דבריו יתבאר שמחלק בין לשון "ריע", ללשון "אוהב", ש"אוהב" יכול להעשות באופן חד צדדי, אך "ריעות" מחייבת יחסי ידידות הדדיים, וראה הערה 73. ובבאר הגולה באר השביעי [שצו:] כתב: "כאשר שור של אחד נגח לשור אחר שחייב לשלם, [כי] התורה חייבה לשלם למי שיש לו עמו חבור וריעות. כי מאחר שיש לו עמו ריעות, אין ראוי שיבא היזק מזה לזה, אף על ידי ממונו, שדבר זה היפך הריעות והחבור. ולפיכך אמרה תורה [שמות כא, לה] 'וכי יגף שור איש את שור רעהו', כי לשון ריעות מלשון התחברות, כמו [משלי יח, כד] 'איש ריעים להתרועע', וכיוצא בו הרבה. ומפני שיש להם חבור ביחד, לא יבא היזק מזה לזה, ולפיכך ישלם ההיזק שעשה לו ממונו. אבל מי שלקח את עצמו לצד אחר, שאינו עובד מי שברא הכל, רק עובד זולתו, שנקרא בלשון 'נכרי', אין לו ריעות כלל עמו, ולא הזהירה התורה לשלם". ועוד אודות ששם "ריע" מורה על שותפות וחבור בין שנים, כן מתבאר מדבריו בנתיב הענוה ס"פ ד בביאור דברי הגמרא [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות רוח לבסוף נכשל באשת איש", וז"ל: "כי מי שיש בו גסות רוח הוא לעצמו, ואינו מדמה עצמו לשאר בני אדם. כי 'אשת רעהו' אמר הכתוב [ויקרא כ, י], וכאשר אחד הוא גס רוח, ומדמה עצמו במדריגה עליונה כאילו מסולק ממנו האיסור של אשת איש, שהכתוב אומר 'אשת רעהו', ואין לזה ריע. וכיון שאין לגס רוח ריע, על זה אמר שסופו נכשל באשת איש, כי עבירה גוררת עבירה. כי

כאשר בדעתו שאינו משותף עם אחרים, גובר חטא זה, עד שנכשל באשת איש, שהוא חטא דומה מתיחס אל זה, שאינו רואה בעצמו שהיא אשת רעהו, רק כאילו לא היה רעהו כלל, ויכשל באשת איש" [הובא למעלה פ"ד הערות 223, 280]. הרי כאשר הוא חי לעצמו, ואינו משותף עם אחרים, אזי אין הוא בפרשה של שם "ריע". הרי ששם "ריע" הוא מי ש"משותף עם אחרים".

(71) שהרי נצטוה לאהוב את הריע, א"כ בטרם קיום הציווי נמצא שזולתו הוא ריע אך לא אהוב. והאברבנאל הביא כאן את הפסוק [משלי יז, יז] "בכל עת אהב הריע".

(72) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון למעלה פ"א מ"ג [רכט:] כתב: "כי מדרך מי שאוהב את אחד לבו קשורה בו". ולמעלה פ"ה מי"ז [תיח:] כתב: "אהבת החברים, שנפשו קשורה בנפשו... שהם מתקשרים לגמרי". ובבאר הגולה באר החמישי [מח:] כתב: "אהבה הוא עצם החבור". ובנצח ישראל פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר בארנו זה כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע. והאהבה היא הדבוק והחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו, כמו האב לבן והאם לבנה, מרחם עליו... האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ודוקא כאשר] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נב.] כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "ומה שאין אהבה לעצמו, מפני כי האהבה הוא התשוקה אל הנאהב, ואין כאן תשוקה כי הוא עצמו. ולכך האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד, ויש בזה תשוקה. ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה". ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב". וכידוע [של"ה הקדוש (תולדות האדם בית ישראל תניינא אות ג)] הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד" [הובא למעלה פ"א הערה 635, פ"ג הערות 1194, 1590, ופ"ה הערה 1787].

(73) פירוש - מבחינה מסויימת אהבה גדולה מריעות, כי באהבה יש התאחדות גמורה בין השנים, לעומת ריעות. אך מאידך גיסא ריעות גדולה מאהבה, כי ריעות מחייבת

הדדיות, מה שאין באהבה, וכמו שמבאר. ובקיצור; אהבה היא יחס בלב, ולכך ניתן אף לאהוב מישהו הנמצא במרחקים. אך ריעות היא יחס כלפי חוץ, שמתרועעים ונמצאים זה עם זה, ואי אפשר להתרועע עם מישהו הנמצא במרחקים. וכן ביאר באור חדש [קפט:], וז"ל: "מפני כי הסעודה הראשונה [שעשתה אסתר לאחשורוש והמן] הוא כמו שדרך להתחבר האוהבים ביחד בסעודה... והסעודה השניה לא היה בשביל להתחבר ביחד, שדבר זה היה בסעודה הראשונה, ולכך היה הסעודה השנית כדרך האוהבים **ששמחים יחד**, וזהו יותר מן אכילתם ביחד בסעודה, כי זה כמו ריעות לגמרי. ולכך אצל הסעודה הראשונה כתיב [אסתר ה, ה] 'אל המשתה', ואצל הסעודה שניה כתיב [אסתר ז, א] 'לשתות עם אסתר', שהוא בודאי יותר מן הסעודה הראשונה, שעיקר [הסעודה הראשונה] הוא האכילה. ובזה יתורץ מה שהזמינה המן פעם שנית... כי המן יחשוב בדעתו כאילו המלך יש לו ריעות עמו, שכך מוכח הסעודה השניה, כי הסעודה הראשונה היא רק כדרך מי שמזמין את אוהבו לסעודה, אבל הסעודה השניה הוא כמו רעים וחברים שמתחברים לשתות. ולכך כתיב 'לשתות עם אסתר', וכך נכון".

(74) פירוש - הואיל ואהבה אינה מורה על הדדיות בין האוהב לנאהב, אלא על התאחדות האוהב בנאהב, לכך אפשרי שתהיה אהבה חד צדדית. ואע"פ שנאמר [משלי כז, יט] "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם", ופירש רש"י שם: "כמים - הללו הפנים שאתה מראה לתוכן, הן מראות לך. כן לב האדם לאדם - חברו, לפי מה שאדם יודע שחבירו אוהבו, כן הוא מראה לו פנים". וכן רש"י [יבמות קיז.] כתב: "קרא כתיב 'כמים הפנים לפנים', כמים הללו שאדם צופה בהן ורואה בהם פנים כפניו, אם הוא שוחק הם שוחקות, ואם הוא עוקם הם עקומות, 'כן לב האדם לאדם' האחר, אם הוא אוהב את זה, גם זה הוא אוהבו, ואם הוא שונא את זה, גם הוא שונאו". מ"מ אין זה מחמת האהבה בעצם, אלא הוא פועל יוצא ממנה, שהואיל ולבות בני האדם הם "כמים הפנים לפנים", לכך אם ראובן אוהב את שמעון, מן הסתם ששמעון יאהב את ראובן. אך אין זה מתחייב מהאהבה בעצם, כי אין אהבה מחייבת הדדיות. וכן למעלה פ"ג מי"ד [שנט.] כתב: "מי שמודיע החבה לאוהבו, לכך הוא מודיע לו החבה, שאומר 'אני אוהב אותך' כדי שגם הוא [הנאהב] יתקרב עצמו אליו ויאהב אותו". הרי שרק **הודעת** האהבה מביאה להדדיות, ולא האהבה עצמה.

(75) שבזה האהבה נאמרת גם כן כשם תואר ["אוהבו של שמעון"], ולא כפועל ["אוהב את שמעון"].

(76) כי שם תואר ["אוהבו של שמעון"] מורה על יחס השורר בין השנים, ולכך הוא מחייב הדדיות, כי יחס יכול להעשות רק על ידי שנים.
(77) אלא אהובים. ודייק לה שאמרינן "רעים אהובים" [מסכת כלה פ"א], ולא "אהובים רעים", הרי שהריעים יכולים להקרא "אהובים", אך האהובים אינם יכולים להקרא "רעים".
(78) לעומת שני אוהבים, שאז כל אהבה היא בפני עצמה [אהבת ראובן לשמעון, ואהבת שמעון לראובן], ולא שהאהבה בעצם מחייבת הדדיות.
(79) פירוש - לתורה יש דביקות אל ה' ואל התחתונים, וכמו שיבאר בסמוך כי התורה היא הסדר שסידר ה', וכן היא הסדר של הנמצאים..
(80) אודות שעל ידי התורה יש לאדם דביקות עם השם יתברך, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"א מי"ב [שמט.] כתב: "על ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך". ובנתיב התורה פ"ה [א, כו.] כתב: "אין אדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו". ובבאר הגולה באר הראשון [פג.] כתב: "על ידי דברי תורה האדם יש לו דביקות בעליונים". ובהקדמה לתפארת ישראל [טז:] כתב: "כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך... לגמרי בכל צד". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השי"ת, שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה... החבור הגמור שיש אל האדם עם השם יתברך על ידי התורה". וקודם לכן כתב שם בפ"ט [קמט.]: "כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע ומביא אותו אל הדביקות בו יתברך... התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים, שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה ג"כ האדם הוא שכלי, מ"מ מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השי"ת, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השי"ת, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השי"ת באמצעות התורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובגו"א במדבר פט"ו אות יח כתב: "החבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו", ושם הערה 61. וכן הוא בדרשה לשבת תשובה [סח.]. ובדרוש על

התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם דבר אחד". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו". **וטעמא רבה** יש בדבר, שהרי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וממילא ברור הוא שהאדם קונה דביקות גמורה אל ה' על ידי התורה. ואודות שאין דבר קרוב להקב"ה יותר מתורה, כן כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקד:], וז"ל: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ד [א, סוף יז:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ולהלן משנה ח [ד"ה וזהו פירוש] כתב: "אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך, ולכך התורה נקראת 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך". הרי שקרבת הקב"ה לתורה מחייבת כי הדבק בה ידבק בהקב"ה, וכמו שכתב בהספד [עמוד קצ (דפוס ב"ב)]: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1233]. וראה להלן הערות 106, 202, 331, 1371, 1372.

(81) "השם יתברך עמו" - זהו "ריע למקום" [לעומת מה שכתב קודם לכן "יש לו קשור ודביקות עם השם יתברך", שזהו "אוהב את המקום"], כי ה' יתברך נמצא עמו כמו ששני ריעים נמצאים זה עם זה. ואודות שה' יתברך הוא עם הלומד תורה, כן אמרו למעלה במשנה [פ"ג מ"ו] "עשרה שיושבין ועוסקין בתורה, שכינה שרויה ביניהם... ומנין אפלו אחד, שנאמר [שמות כ, כא] 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך'". ולמעלה פ"ג מ"ב [פט:] כתב: "ובספרים שלנו הגירסא 'ומנין שאפילו אחד שעוסק בתורה שהשכינה עמו והקב"ה קובע לו שכר, שנאמר [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'. ולגרסא זאת מביא ראיה ששכינה עמו כיון שיש עליו עולו של הקב"ה, ונחשב כאילו קיים כל התורה כולה, אין ספק שהשכינה עמו, שהרי הוא עבדו של הקב"ה, ועולו עליו... שרוצה לומר אף על גב שאין הסברא נותן שתהיה השכינה עמו, כיון שהוא יחידי, אפילו הכי השכינה שרויה עמו". ואמרו חכמים [תמיד לב:] "כל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו, שנאמר [איכה ב, יט] 'קומי רוני בלילה לראש אשמורות שפכי כמים לבך נכח פני ה'". וראה להלן הערות 202, 214.

(82) פירוש - הואיל והתורה היא מחד גיסא הסדר של הנמצאים התחתונים, ומאידך גיסא היא הסדר אשר סידר השם יתברך, לכך היא מחוברת לתחתונים ועליונים, וממילא "כל הנמצאים יש להם קשור וחבור עם התורה", וכן "התורה עם השם יתברך" [לשונו כאן].

(83) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בבאר גולה באר הרביעי [תמו:] כתב: "כי התורה היא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה. ודבר זה ידוע מאוד מדברי חכמים, במדרש [ב"ר א, א] אמרו, הקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם. והתורה אומרת [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', ואין 'ראשית' אלא תורה, שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו', עד כאן. הרי כי התורה היא סדר ונמוס הנמצאים. ואין בזה ספק, כי התורה בה מבואר איך ינהג האדם במעשיו בכל הנהגתו, וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו [למעלה פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'". ובנתיב התורה ר"פ א כתב: "כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל... שאין התורה רק סדר מציאות העולם בכללו. וזה שאמרו במדרש שהיה מביט בתורה וברא את עולמו, רוצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה אמנם עיקר] כתב: "כי זה ענין כל התורה, שהיא סדר העולם שסידר השם יתברך את העולם". ובגבורות ה' פ"ע [שכב.] כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם, כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה". וכן הוא למעלה פ"ג מי"ד [שס:], תפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], נתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.], דרוש על המצות [נא:], ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד. וראה להלן הערה 138. **וממו"ר שליט"א** שמעתי הערה נפלאה בזה. שהנה לשון חכמים הוא "היה מביט

בתורה ובורא את העולם", ולמה לא אמרו בקיצור "היה בורא את העולם לפי התורה", ומה ההדגשה שהבריאה נעשתה על פי **הבטה** בתורה דוקא. אמנם בהלכות כתיבת ספר תורה שנינו "צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב" [שו"ע יו"ד סימן רעד סעיף ב]. ואף הקב"ה נהג כן בבריאת העולם, ולכך "היה מביט בתורה ובורא את העולם". ולמדנו ממאמר זה של חכמים, שלא רק שהעולם נברא על פי התורה, אלא שיש לעולם גופא גדר של תורה, עד כדי כך שבריאתו מחייבת הבטה בתורה קדומה יותר. באופן, שאין בריאת העולם אלא מהדורא תנינא של תורה. ודפח"ח [הובא למעלה פ"ה הערה 2286]. וראה להלן הערה 92.

(84) שאז זוכה למעלות התורה, וכמבואר למעלה בתחילת המשנה.

(85) כי הקב"ה נמצא עמו, לעומת אהבה היכולה להתקיים בין שני אוהבים המרוחקים זה מזה.

(86) למעלה פ"ה תחילת מכ"ב [תקלא.], בביאור המשנה "הפוך בה והפוך בה דכולא בה", וז"ל: "דבר זה צריך פירוש איך נמצא בתורה הכל, שאמר דכולה בה. ודבר זה רמזו במדרש [ב"ר א, א] 'ואהיה אצלו אמון' [משלי ח, ל], אל תקרי 'אמון' אלא 'אומן', שהיה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם עד כאן. וכבר בארנו כי התורה היא הסדר השכלי שסדר השם יתברך סדר הנהגתו של אדם, ומתחייב זה הסדר מאתו בראשונה. ולפיכך נקראת התורה, שהיא סדר האדם, 'ראשית', שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו'. ולפי סדר התורה סידר השם יתברך סדר העולם, עד שהכל נמשך אחר התורה. כי כך ראוי שהאדם הוא יותר במעלה על כל העולם, כי בשביל האדם נברא הכל. ולפיכך אחר תורת האדם וסדר שלו, נמשך סדר העולם, כי ברא השם יתברך העולם לפי מה שראוי אל סדר האדם. וזה שאמר 'שהיה מביט בתורה וברא העולם', כי אחר סדר התורה נמשך סדר העולם. וזה שאמר 'הפוך בה דכולא בה', כלומר כאשר ישיג בתורה, הנה הוא משיג בכל סדר המציאות, אחר כי דרכי העולם הזה יוצאים מן דרכי התורה, וקשורים דרכי העולם עם דרכי התורה, עד שהכל יוצא מן התורה, שהיא סדר האדם. נמצא כי הכל הוא בתורה".

(87) "מעוזי - תורה. שלום שלום - תרתי זימני, אחד למעלה ואחד למטה" [רש"י שם].

(88) "פלטירין של מעלה ושלמטה - כדכתיב 'לנטוע שמים וליסוד ארץ'" [רש"י שם].

(89) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "רבי לוי אמר". ובדרוש על התורה [לג.] הביא מאמר זה גם כן בשינוי שמות התנאים.

(90) מאמר זה מתפרש גם בדרוש על התורה [לג.], בהספד [קצ], ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:], וישולבו בהערות הבאות.

(91) צרף לכאן מאמרם [סוכה ה.] "מעולם לא ירדה שכינה למטה [מעשרה טפחים], ולא עלו משה ואליהו למרום [למעלה מעשרה טפחים], שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובנצח ישראל פי"ז [שפח.] כתב: "ואמרו כי התחתונים הם עד עשרה, וכמו שאמרו מעולם לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה, לקיים מה שנאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ולמעלה פ"ג מ"ג [צה:] כתב: "נתן אל האדם הארץ ומה שבארץ, דכתיב 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', כי האדם אין ראוי שיהיה לו יותר, רק מה שהוא בארץ". ובנצח ישראל פל"א [תרג:] כתב: "ובמדרש רבות פרשת האזינו [דב"ר י, ב], ברא הקב"ה את העליונים לעליונים, ואת התחתונים לתחתונים, שכן כתיב 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'" [הובא למעלה פ"ג הערה 438].

(92) אודות שהכל מתחברים אל התורה, הנה אמרו חכמים [שבת פט.] שכאשר עלה משה למרום לקבל תורה, לבסוף "כל אחד ואחד [מהמלאכים] נעשה לו [למשה] אוהב ומסר לו דבר... אף מלאך המות מסר לו דבר". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסד:] כתב לבאר: "התורה הוא סדר כל הנמצאים, כמו שאמרו ז"ל [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא העולם, וכמו שהתבאר זה פעמים הרבה [ראה למעלה הערה 83]. ולפיכך כל המלאכים יש להם חבור אל משה מצד התורה, שהיא סדר כל הנמצאים. ומצד אותו חבור וצירוף מסר מדבר שיש לכל אחד ואחד למשה, כמו כל שני דברים אשר הם מתחברים ומצטרפים, מגיע מצד החבור והצירוף דבר משלו אל אשר מתחבר ומצטרף אליו. ואף מלאך המות מסר לו דבר, כי אף המלאך המות יש לו חבור וצירוף אל התורה, מפני שהכל מסודר מן התורה, אף המלאך המות, שהוא העדר הנמצאים, מכל מקום הוא מסודר מן התורה, שהיא סדר העולם". וכן כתב למעלה [לאחר ציון 81]. וראה סוף הערה הבאה.

(93) פירוש - הואיל והתורה באה מן העליונים אל התחתונים, יש בכך להורות שהתורה שייכת לעליונים ולתחתונים, ולכך הנמצאים העליונים והתחתונים מתחברים לתורה, כי התורה שייכת להם. וכן מצינו שביאר שהאדם מחבר עליונים ותחתונים, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"א אות סב, וז"ל: "כל העולם צריך שיהיה מקושר עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים... והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם, ואם לא היה האדם היה קנאה במעשה בראשית. ופירוש

הקנאה הזאת, החילוק וההתנגדות שהיו לנמצאות, שהרי העליונים הם בדמותו של הקב"ה, והתחתונים אינם בדמותו של הקב"ה, ואין כאן אחדות וקשור, ולפיכך ראוי להיות האדם נברא שבו יתקשרו הנמצאות, והוא עושה שלום וקשור בין עליונים והתחתונים, ומאחד הכל. וכאשר יש האדם בתחתונים, הנה מקושרים כל הנמצאות, לפי שכל הנמצאים בתחתונים כלם בשביל האדם, והאדם יש בו דמות וצלם של הקב"ה, ולפיכך הם כולם אחד" [הובא למעלה פ"א הערה 1628]. וכן כתב למעלה פ"א מי"ח [תכז:, וראה להלן הערה 1642]. ובח"א לחולין ס: [ד, צח.] כתב כן לגבי כחו של אדם להוריד גשמים בתפילתו, וז"ל: "כי המטר הזה בא מלמעלה למטה, ודבר זה היה על ידי האדם, כי האדם הוא בין העליונים לתחתונים, והאדם הוא מחבר עליונים ותחתונים ביחד... שהאדם שהוא בין עליונים ותחתונים הביא המטר מן עליונים לתחתונים על ידי התפלה שהתפלל האדם, שהוא בתחתונים אל עלתו יתברך, ואז עליונים ותחתונים מתחברים, ובאים הגשמים מעליונים לתחתונים, ולא קודם". הרי האדם ששייך לעליונים ולתחתונים, יכול מחמת כן לחבר עליונים ותחתונים להדדי. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב כן לגבי בית המקדש, וז"ל: "כי הברכה באה מלמעלה למטה... וצריך שיהיה אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בית המקדש, כי בית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים" [הובא למעלה פ"א הערה 1169].

ויש לשאול, כי בתפארת ישראל פכ"ד [הובא בהערה הקודמת] ביאר שכל הנמצאים מתחברים לתורה מחמת שהתורה היא סדר כל הנמצאים, ולא מחמת שהתורה באה מן העליונים לתחתונים. וצריך להבין, מהו ההבדל בין הטעמים האלו. ונראה, כי כאשר בא להורות על שהנמצאים כלם מתחברים לתורה, מבלי להדגיש שאיירי בחבור של עליונים ותחתונים, אז ינקוט בטעם שהתורה מוכשרת לכך מחמת שהיא סדר כל הנמצאים. אך כאשר בא להורות על החבור לתורה של העליונים התחתונים בפרט, אז ינקוט בטעם שהתורה מוכשרת לכך מחמת שהיא באה מן העליונים לתחתונים.

(94) לשונו בהספד [קצ]: "כי התחתונים והעליונים מחולקים, שאלו עליונים ואלו תחתונים... וכך אמרו במדרש [תנחומא וארא אות טו], קודם שנתנה התורה היו 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז]... הרי לך כי אם לא היה התורה היו העליונים והתחתונים מחולקים, כי אין זה שייך לזה". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכח:] כתב: "כי התחתונים והעליונים מחולקים, שאלו הם עליונים, ואלו הם תחתונים, ואין להם שתוף ביחד כלל. ומי מחבר אותם, התורה מחבר אותם, שהיא מעליונים ועומדת

בתחתונים. ולפיכך התורה מצרף ומחבר עליונים לתחתונים. וכך אמרו במדרש, קודם שנתנה התורה היה 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', ומשנתנה תורה [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני', [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל ה". הרי לך כי אם לא היה התורה הרי היו העליונים והתחתונים מחולקים, אין זה שייך לזה, והתורה מחברת. ולכך עושה שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה, והשלום הוא החבור שאינם מחולקים עוד". ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים, וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים, כאילו הם אחד לגמרי. ולכך אמרו כי קודם שנתן השם יתברך התורה לישראל, היו 'השמים שמים לה' וגו", והיה הבדל ורוחק מופלג ביניהם. אמנם משעת מתן תורה נתחברו, והיה העולם אחד... כי העליונים ותחתונים מחולקים ומרוחקים מרחק רב, באשר אלו הם עליונים, ואלו תחתונים, ואין להם שתוף ויחס זה לזה. אמנם הדבר המחבר ומאחד אותם היא התורה, אשר היא שכלית שהיא מהעליונים, ועומדת בתחתונים. לפיכך היא עושה שלום בין פמליא של מעלה ופמליא של מטה, ומחברתן, כי השלום הוא החבור הפשוט, עד שאינם מחולקים עוד" [הובא למעלה פ"ה הערה 747].

(95) יש לשאול, הרי חבור עליונים ותחתונים כבר נעשה במתן תורה, וכמבואר בהערה הקודמת, ומה יוסיף ומה יתן לחבור זה [שנעשה זה מכבר] מי שכיום לומד תורה לשמה. ובעל כרחך מוכח, שככל שיש יותר תורה בעולם יש יותר חבור עליונים ותחתונים בעולם, ולכך כל לומד תורה לשמה מוסיף ומחזק את החבור שבין עליונים לתחתונים, ודו"ק. וכן מתבאר כאן, שבלימוד תורה של כל יחיד ויחיד יש בחינה מסויימת של מתן תורה, שהרי ביאר כאן שחיבור עליונים ותחתונים [שהיה בשעת מתן תורה] חוזר ונשנה ביתר שאת בכל אדם הלומד תורה לשמה. והלכה מפורשת היא המשוה לימוד תורה של יחיד למתן תורה, שאמרו חכמים [ברכות כב.] "תניא, [דברים ד, ט] 'והודעתם לבניך ולבני בניך', וכתיב בתריה [שם פסוק י] 'יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב'. מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע ["דכתיב (שמות כ, טו) 'וירא העם וינועו וגו'" (רש"י שם)], אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע. מכאן אמרו הזבים והמצרעים ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות. אבל בעלי קריין אסורים ["כל הטמאים מותרים בתורה, שאף הם יכולים להיות באימה וברתת, אבל בעל קרי אינו אלא מתוך קלות ראש וזחות הדעת (רש"י שם)]". הרי השוו לימוד תורה של היחיד ללימוד תורה שהיה במתן תורה, עד כדי כך שהאימה ויראה

ורתת וזיעה שהיו במתן תורה מחמת האש הגדולה חייבים להמצא בכל לימוד תורה של יחיד. ומוכח מזה שכל לימוד תורה של כל יחיד ויחיד הוי בזעיר אנפין בבחינת מתן תורה.

(96) צריך ביאור, לאחר שכתב "שהוא ריע לעליונים ולתחתונים", מדוע הוצרך להוסיף ש"נקרא ריע אל הקב"ה". ובעל כרחך שהקב"ה לחוד, ועליונים לחוד, והוכרח לייחד את הדיבור אודות הקב"ה בפני עצמו, כי כך משמעות המשנה, שהרי "אמר 'נקרא ריע ואהוב' סתם, ולא אמר 'נקרא ריע ואהוב למקום', מפני שרצה לומר שהוא ריע למקום ולבריות ולכך אמר 'שנקרא ריע ואהוב' סתם, ובמה שאמר 'שנקרא ריע ואהוב' סתם נכלל בזה למקום ולבריות" [לשונו להלן ד"ה והנה התבאר]. הרי שסתימת לשון המשנה מורה שנקרא ריע להקב"ה [ולבריות], ולא רק ריע לעליונים, ולכך הוסיף כאן "ונקרא 'ריע' אל הקב"ה". וראה להלן הערה 123.

(97) "אין כאן עולם שלם" - פירושו אין כאן עולם קיים, כי רק השלם מתקיים, וראה הערה הבאה.

(98) פירוש - אין הקב"ה נותן קיום לחצי דבר, כי "לא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג [קמו.]. וכן "הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:), והובא למעלה פ"ה הערה 1089]. ולכך אין הקב"ה נותן קיום חלקי, אלא קיום שלם ומלא. וצרף לכאן את דברי הגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי" [הובא למעלה פ"ב הערה 173, פ"ד הערה 191, ופ"ה הערות 293, 1600, 2229]. ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רח.] כתב: "וזהו כאשר הוא בכולו, כי אין דבר לחצאין מלמעלה". ולמעלה פ"ג מ"י [רלג:] כתב: "כי הדברים שהם מקושרים יחד, אין קיום לאחד זולת השני". וכן למעלה פ"ג מי"ז [תמב.] כתב: "שאין זה רק חצי דבר, ואין לחצי דבר קיום". וכן מצינו שלא היה קיום לרבי יוחנן ללא ריש לקיש [ב"מ פד.]. ורבי טרפון אמר על רבי עקיבא [קידושין סו:] "כל הפורש ממך כפורש מן החיים". וראה הערה הבאה.

(99) פירוש - האחד [הקב"ה] נותן קיום לדבר אחד, ולא קיום לחצי דבר. ובגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:] גם כן כינה את הקב"ה "האחד", וכלשונו: "כל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמיתי, הוא יותר באחדות... והתורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב

אל **האחד** רק התורה, ולפיכך ניתנה התורה מפיו בדבור אחד לגמרי" [הובא למעלה פ"ה הערה 115]. ואודות שהאחד מצטרף רק לאחד, כן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס:], וז"ל: "השכלי הוא מתייחס ומצטרף אל כל החלקים הפרטים בענין אחד, שאינו מחולק השכלי להיות מתייחס אל זה במקצת, ואל זה במקצת, שאם כן היה מתחלק, ואין חילוק ורבוי בשכלי, רק אחדות גמור, ולכך מצטרף אל אחד, ולא אל רבוי". ולמעלה פ"ה הערה 1778 הובא שבכת"י שם כתב: "כאשר אין המחלוקת לשם שמים, אז המחלוקת הוא כנגד השם יתברך, שהוא אחד. ולפיכך אין קיום אל המחלוקת הזה שהוא כנגד השם יתברך שהוא אחד, ואין אצלו החלוק. רק כאשר המחלוקת הוא לשם שמים, אשר הוא יתברך אחד, אז יש מקום אל המחלוקת הזה, כאשר אינו יוצא מן השם יתברך, שהוא אחד, וזה כאשר כוונתם לשם שמים". ולמעלה פ"ד מי"ב אמרו "כל כנסיה שהיא לשם שמים סופה להתקיים, ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים", וכתב שם לבאר [רלג:] בזה"ל: "כי מה שאמר 'כל כנסיה שהיא לשם שמים', רוצה לומר כי השם יתברך עם הכנסיה של ישראל... כי הוא יתברך במה שהוא מקשר ומאחד הכלל עד שהם כלל אחד, אם ישראל שוים בעצה אחת, אז שמו משתבח, שהוא מלך מולך על הכלל, כי המלך מולך על הכלל ביחד. וזהו שכתיב [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל'... אבל אם נפרדים ישראל זה מזה, כביכול אין מלכותו יתברך מתקיימת, שהרי אין כאן עם שיהיה מתעלה מלכותו עליהם. ודבר זה רמז בשם 'ישראל', שדבק שם 'אל' בישראל. שתראה בכל מקום שיש כנסיה שהם אסיפה אחת, שהשם יתברך עם זה. וזה שאמר 'כל כנסיה שהיא לשם שמים מתקיימת', כי ראוי שכל כנסיה שהיא לשמו יתברך שיהיה שמו מקיים הכנסיה הזאת, אחר שהשם יתברך עם כלל ישראל. ואם אין הכנסיה לשמו יתברך, אין הכנסיה מתקיימת, כלומר שיבא חילוק ופירוד ביניהם. כי ראוי שיהיה השם יתברך עם כל הכנסיה של ישראל, ו[אם] אין הכנסיה הזאת לשם שמים, אם כן אין השם עם הכנסיה, שהוא מקיים את הכנסיה, ולכך אין קיום לכנסיה זאת. שאי אפשר שיהיה לישראל כנסיה רק כשהכנסיה היא לשמו יתברך".

(100) לשונו בדרוש על התורה [לג.]: "הוסיף עליו... לומר כי בזה הוא כאילו בנה פלטרין שלמעלה ושלמטה. רוצה לומר שבחבור הזה הם קיימים, כי אין לאחד מהם קיום זולת השני, שמצד הקיום ראוי להיותם עולם אחד, כי אין קיום לחצי דבר". ובהספד [קצ] כתב: "והוסיף לומר כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה. ורוצה לומר כי אין לתחתונים קיום זולת חבור עליונים לתחתונים ביחד, כי אין קיום לאחד בעבור שהוא

חצי דבר. ולכך צריך שיהיו מקושרים ומחוברים עליונים והתחתונים. ואין החיבור הזה רק על ידי התורה, שהיא מקשרת עליונים ותחתונים". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.] כתב: "והוסיף לומר כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה. ורוצה לומר כי אין לתחתונים קיום זולת חבור עליונים לתחתונים, ולאחד אין קיום לעצמו. ומכל שכן שאין לתחתונים קיום כי אם על ידי עליונים, כי העליונים והתחתונים ראוי שיהיו אחד, ובזה יש קיום לעולם, ולחצי דבר אין קיום". ולמעלה פ"ה סוף מט"ז [תי:] כתב: "אי אפשר רק שיהיה הכל אחד, ודבר זה הוא קיום העולם בודאי, כאשר לא יפרד ולא יחלק".

(101) "כי הנמצאים העליונים והתחתונים כולם הם מתחברים לתורה, במה שהתורה היא מן עליונים לתחתונים" [לשונו למעלה לפני ציון 93]. וכל הלומד תורה לשמה הוא מחבר עליונים ותחתונים אל התורה.

(102) דברים אלו מבוארים יותר בדרוש על התורה [לג.], וז"ל: "לפיכך אמרו במדרש [שבת פח.] שנתוספה ה"א הששי בפסוק [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', לומר כי שמים וארץ היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל את התורה, מוטב. ואם לאו, יחזור העולם לתוהו ובוהו. כל זה מפני כי על ידי התורה יש חבור לעליונים ותחתונים, ואם יקבלו התחתונים התורה, אז הוא החבור הזה, ואז יש להם הקיום מצד התחברם יחד. ואם לאו, יחזור הכל תהו ובהו, שאי אפשר להתקיים בהפרדם והתרחקם בריחוק והבדל מחולק. ואם כן מצד שהתורה מחברתן, היא מקיימת אותם, עד שהעוסק בה לשמה ידמה ממש כאילו בנה וכו', כי בודאי הקיום הוא הוא הבנין" [הובא למעלה פ"ה הערה 1785]. וכן כתב בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.], ויובא בהערה 118. וכן כתב בהספד [קצ], והוסיף שם: "כי אי אפשר שלא יתאחדו ויתקשרו התחתונים עם העליונים, כי אם על ידי התורה". וראה למעלה פ"ג הערה 1923 ופ"ה הערה 176 שהובאו שם עוד שלשה הסברים מספריו מדוע העולם היה חוזר לתוהו ובוהו לולא התורה.

(103) למעלה [פ"א מ"ב] אמרו "על שלשה דברים העולם עומד, על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים", ובכת"י שם [הובא שם הערה 556] כתב: "יש לך לדעת, כי קיום ועמידת התחתונים כאשר התחתונים מקושרים בעליונים, והעליונים בתחתונים, ושניהם קשורים זה בזה, ובזה העליונים והתחתונים הם אחד, וכאשר הם אחד אז יש להם קיום, לא כאשר הם מחולקים. וכמו שהתבאר אצל [סנהדרין צט:] הלומד תורה לשמה כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה, שנאמר [ישעיה נא, טז] 'ואשים דברי בפיך לנטוע שמים וליסוד ארץ'. ופרשנו כי על ידי התורה נעשה העליונים

והתחתונים אחד, ודבר זה מקיים עליונים ותחתונים, לא כאשר הם מחולקים... ועל ידי גמילות חסדים גם כן האדם הוא מתעלה למעלה להיות כמו העליונים, שהם משפיעים הטוב לתחתונים, והם אינם מקבלים. ועל ידי העבודה אז יש לעליונים חבור לתחתונים, כי כאשר נבנה בית המקדש היה שכינתו בתחתונים בבית המקדש. הרי התבאר לך כי אלו דברים הם עמודי העולם וקיום שלו, כי עמודי העולם כאשר התחתונים קשורים עם העליונים, והם עולם אחד, לא כאשר הם מחולקים, והעליונים הם בפני עצמם, והתחתונים בפני עצמם. ועל ידי אלו שלשה מתחברים העליונים והתחתונים ביחד, כי על ידו מתחברים זה בזה, וזה בזה, כמו שהתבאר".

(104) לשונו בגבורות ה' פמ"ז [קצב.]: "על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך... התורה היא כמו אמצעי שהוא מקשר שני דברים יחד, כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם. ודבר זה ידוע איך התורה היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, ולפיכך נקראת התורה 'ברית' בכל מקום בכתוב [שמות כד, ז], כי הברית הוא החבור. והתורה היא עצם החבור בין השם יתברך ובין האדם, ודבר זה מבואר מאוד" [הובא למעלה פ"א הערה 478]. וראה הערה 106.

(105) כמו שנאמר [תהלים צא, א] "יושב בסתר עליון בצל שקי יתלונן".

(106) כמבואר בהערה 104. ואודות שאין דבר קרוב אל ה' יותר מהתורה, כן כתב בהרבה מקומות, והובאו למעלה סוף הערה 80.

(107) לשונו בדרוש על התורה [לג.]: "הוסיף עוד רבי יוחנן לומר כי הוא מגין על כל העולם כלו מצד החבור הזה. כי כאשר עוסק בתורה לשמה, אז יתחברו התחתונים אף עם השם יתברך בעצמו וכבודו, עד שיהיו תחת צלו של הקב"ה, מה שאין כן זולת התורה. כי העולם הזה הוא גשמי וחומרי, ואין לו צירוף וחבור כלל אל השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי. אבל על ידי התורה השכלית, התחתונים יש להם חבור אליו יתברך. ואם כן מגין הוא זה על כל העולם כלו כאשר מחברו ומכניסו תחת צלו של הקב"ה, שאז בהחלט יש לו ההגנה והצלה, כדכתיב 'ובצל ידי כסיתיך'". וכן כתב בהספד, והוסיף [קצא]: "מדכתיב 'ובצל ידי כסיתך', שמזה מוכיח כי הוא מגין על כל העולם. כי העולם כולו הוא מהלך ת"ק [שנה (חגיגה יג.)], וזה מפני שנברא העולם בידו של הקב"ה, וביד חמשה אצבעות, ולכך העולם מהלך ת"ק נגד חמשה אצבעות ביד שנברא בהם העולם, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים'. ולכך אמר 'בצל ידי כסיתיך', ובצל היד הוא כל העולם, שהוא מהלך ת"ק, ולכך מגין הוא לכל העולם. שזה אשר למד תורה לשמה הוא תחת צלו של הקב"ה. ולא שהוא מגין על הלומד לשמה

בלבד, רק על כל העולם, לכך כתיב 'ובצל ידי' כמו שאמרנו" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 358]. וכן הוא בח"א לב"מ פו. [ג, מו.]. וראה בסמוך הערה 120.

(108) והכוונה היא לחירות משעבוד מלכיות, וזו הגאולה, וכמו שמבאר והולך. ובח"א לב"ב ח. [ג, נט.] כתב: "כי התורה הוא חירות מן המלכיות, כמו שמבואר במסכת אבות אל תקרי 'חרות על הלוחות', אלא 'חירות'", ויובא בהערה 114.

(109) כפי שכתב למעלה פ"ג מ"ה [קמה:], וז"ל: "כאשר אדם מקבל עליו עול תורה, אז הוא עם השם יתברך, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ... ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ. שאלו שניהם הם מצד עולם הזה, ואשר הוא משועבד אל השם יתברך, אי אפשר שיהיה משועבד אל המלכות ואל הטבע... ומפני זה הוא בן חורין מן הנהגת העולם הטבע, ומן המלכיות, שכל מדריגתם מצד עולם הזה" [ראה בסמוך הערה 111]. ועוד אודות ששיעבוד המלכיות הוא מצד עולם הזה, הרי כך אמרו [ברכות לד:] "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", הרי ששעבוד מלכיות הוא מצד עולם הזה. ובנצח ישראל ר"פ כא [תמד.] כתב: "כי המלכיות האלו [ארבע מלכיות] הם מתייחסים מצד עולם הזה, אשר העולם הזה... הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה... וכנגד זה עמדו בעולם... האומות שהם נוטים אל הגשמי... ומפני כי העולם הזה הוא גשמי, והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם... כנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה". וכן כתב בתחילת נר מצוה [ד:], וז"ל: "ואם כן יש לשאול, על מה זה ולמה זה סדר השם יתברך בעולמו שיהיו ד' מלכיות. וביאור זה כי ראוי שיהיו נרמזים אלו ד' מלכיות בראשית הבריאה. כי אלו ד' מלכיות שהם מושלים בעולם, לא היו רק בשביל כי אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון. והחסרון הזה הם ד' מלכיות, לפי שהמלכיות האלו ממעטים כבוד השם יתברך בעולמו. וכאשר נברא העולם מן השם יתברך, היה ראוי שיהיה הכל תחת רשות השם יתברך, כי השם יתברך ברא הכל. ולכך הכל ראוי שיהיה נברא לכבודו. אבל כאשר נמצא ממנו הבריאה, אי אפשר שיהיה בלא חסרון. ואין דבר זה מן השם יתברך, כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל. אבל החסרון הוא מצד חסרון העולם, שהוא העלול. ומזה ימשך החסרון, שהיו המלכיות מושלים בעולם, והם יוצאים מן כבוד השם יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 652].

(110) "כי התורה היא על העולם הטבעי, ודבר זה בארנו פעמים הרבה איך התורה היא על העולם" [לשונו למעלה לפני ציון 45], וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט למעלה בהערה 45.

(111) במשנה הבאה [ד"ה ומפני שדברי], שביאר שם שדברי תורה מופשטים מן החמרי, ולכך אין שיעבוד חל על לומדי תורה. אמנם שם לא ביאר להדיא שהחירות היא משיעבוד המלכיות, אך מ"מ נתבאר שם מדוע הלומד תורה הוא בן חורין. אמנם למעלה פ"ג מ"ה [קמח.] כתב כן, וז"ל: "ויש לך להבין מה שאמר ש'אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה', כי מפני שעוסק בתורה מתעלה על העולם הגשמי, כי השכל מתעלה על העולם הגשמי, ומפני זה הוא בן חורין מן הנהגת העולם הטבע, ומן המלכיות, שכל מדריגתם מצד עולם הזה, והעוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה, ולפיכך אמר כאן שמעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ... אבל אם פורק מאתו עול תורה, אז הוא נוטה אל העולם הזה הגשמי כאשר מסלק מאתו עול תורה, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולכך נותנים עליו עול מלכות ועול דרך ארץ, אשר הם מושלים מצד העולם הזה. וכל עוד שמסלק עצמו מן המדריגה שהיא למעלה מן הטבע, ונוטה אל עולם הגשמי, מושלים עליו אלו שני דברים, עול מלכות ועול דרך ארץ, שהם מצד עולם הזה, ודבר זה מבואר".

(112) צרף לכאן את דעת שמואל שאמר [שבת סג.] "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד גליות בלבד". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.] כתב: "זה ענין הגאולה, שהשם יתברך לוקח ישראל אליו... ויוצאים מתחת העולם הגשמי". ובגבורות ה' פכ"ה [קו.] כתב: "וזהו ענין הגאולה, שהנגאל עומד בעצמו, ואינו נתלה בדבר. כי המשועבד הוא תולה בזולתו, אבל הנגאל שאינו נכנס תחת רשות אחר, עומד בעצמו". ובגבורות ה' פנ"א [ריט.] כתב: "המצה היא לחם עוני. ואולי יקשה לך, מה ענין העניות אל החירות, והלא שני הפכים הם החירות והעניות. הלא דבר זה אין קשיא, כי העניות בעצמו הוראה על הגאולה, שאין ענין הגאולה רק שיוצא ואין לו שום צירוף אל זולתו, לא כמו העבד שאינו עומד בעצמו, ויש לו צירוף אל זולתו, הוא האדון... כי אילו היה המצה שהיא לחם עוני מורה על בני אדם שהם בני חורין, היה לך לשאול והלא אין העניות סימן חירות כלל. אבל לחם עוני הזה הוא בא על עצם היציאה לחירות, ועצם היציאה לחירות אינו כי אם בהסתלק ענין הצירוף, שלא יהיה נמצא הצטרפות כלל, וכאשר אין כאן הצטרפות אז נמצאת גאולה. ולפיכך צוה לאכול לחם עוני, שהוא המצה, בליל היציאה, בעבור שאין במצה רק עצם הלחם, ולא יצטרף בו דבר מן שאור, והוא כמו עני, כדי

שלא יהיה נמצא כלל שום צירוף בלילה שבו הגאולה, ואז יקנו הגאולה, שהוא סלוק הצירוף... כלל הדבר, כל ענין הגאולה הסתלקות מזולתו לעמוד בעצמו, ולא יהיה להם צירוף וחבור אל זולתו". ולהלן משנה ז [לאחר ציון 981] כתב: "כל הרווחה מיד האומות ומיד המושלים, הכל גאולה הוא". וראה להלן הערות 384, 982.

(113) אודות שהאומות הן חומריות, הנה רש"י [בראשית טו, י] כתב: "לפי שהאומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים". ובגו"א שם [אות טו] כתב: "מה שהאומות נמשלו לבהמות... כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות, והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם להם אין להם חומר גס ועב". ובבאר הגולה באר השני [רכ:] כתב: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד... ואילו האומות... אין להם דבר זה, כי הם חמריים, וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויים 'אדם', ואין אומות העולם קרויים 'אדם'". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד... והתבאר לך שיש בישראל כאילו היה החומר בטל אצל הנפש... וכאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר" [הובא למעלה פ"ב הערה 524, ופ"ה הערה 1270].

(114) בתפארת ישראל פמ"ז הביא את דעת רבי נחמיה במדרש [ויק"ר יח, ג] שהחירות שנדרשה במשנתנו היא "חירות מן המלכיות", וכתב לבאר [תשלג.], וז"ל: "ולדעת רבי נחמיה 'חירות מן המלכיות'. שהמלכיות הם מתנגדים לישראל תמיד, וידוע כי ההתנגדות הוא מפני כי ישראל הם נבדלים, ומכחישי ה' הם חמריים... ומפני זה אמר שמי שעוסק בתורה, שהוא שכל נבדל מן החומר, אין שולטין בו המלכיות, שכח שלהם חמרי, ולכך הוא חירות מן המלכיות. ודבר זה גם כן מבואר" [הובא למעלה פ"ג הערה

662]. ובב"ב ח. אמרו "רב נחמן בר רב חסדא רמא כרגא ארבנן ["כסף גולגלתא, שהיו כל היהודים, כל אחד נותן כסף גולגלתו למלך" (רש"י ב"מ עג:)], א"ל רב נחמן בר יצחק, עברת אדאורייתא... דכתיב [דברים לג, ג] 'אף חובב עמים כל קדושיו בידך', אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אפילו בשעה שאתה מחבב עמים ["שאתה מצהיב להם פניך להשליטן על בניך" (רש"י ב"ב שם)], כל קדושיו יהיו בידך ["של ישראל בידך הם לשומרן (רש"י שם)]". וכתב לבאר בח"א שם [ג, נט.]: "כי התלמידי חכמים כאילו אין עליהם שעבוד כלל, כי השם יתברך אף שהוא חובב עמים, ונתן ישראל תחת שעבוד שלהם, מכל מקום תלמידי חכמים לא נתן בידם כלל, כי התורה הוא חירות מן המלכיות, כמו שמבואר במסכת אבות 'אל תקרי חרות על הלוחות, אלא חירות, וכמו שהתבאר שם".

(115) פירוש - במאמר הזה [סנהדרין צט:] הובאו ארבע דעות, וכלשון הגמרא "כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה... רב אמר, כאילו בנה פלטרין של מעלה ושל מטה... רבי יוחנן אמר, **אף** מגין על כל העולם כולו... ולוי אמר [וגירסת המהר"ל היא "וריש לקיש אמר"] **אף** מקרב את הגאולה". הרי ששתי הדעות האחרונות נקטו בתיבת "אף", אך רב לא הוסיף תיבת "אף". אמנם המהר"ל יבאר בסמוך שגם רב הוסיף חידוש לעומת הדעה שלפניו, אע"פ שרב לא נקט בתיבת "אף". ויל"ע בזה.

(116) הוא המאן דאמר הראשון שאמר "כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה".

(117) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 90] שהתורה מקשרת עליונים ותחתונים להיות עולם אחד, אך לא נאמר בזה שהתורה היא יסוד העולם, ומקשרת את העולם אל הקב"ה, לעומת שתי הדעות היותר מאוחרות, וכמו שמבאר.

(118) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 96]. וכאמור, יש לציין שרב לא אמר תיבת "אף" בדבריו. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.] כתב: "והוסיף לומר כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה. ורוצה לומר כי אין לתחתונים קיום זולת חבור עליונים לתחתונים, ולאחד אין קיום לעצמו, ומכל שכן שאין לתחתונים קיום כי אם על ידי עליונים, כי העליונים והתחתונים ראוי שיהיו אחד, ובזה יש קיום לעולם, ולחצי דבר אין קיום". וראה למעלה הערה 102.

(119) לכך אמר "אף מגין כל כל העולם כולו", וכמבואר למעלה [לאחר ציון 103].

(120) לשונו בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.]: "והוסיף לומר כי הוא מגין על כל העולם, ודבר זה עוד יותר, כי כאשר עוסק בתורה לשמה, אז יש לעולם קשור עם השם יתברך, והוא תחת צל הקב"ה על ידי התורה, ואם אין התורה, הרי העולם מסולק ממנו". וראה למעלה הערה 107.

(121) לשונו בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.]: "והוסיף לומר 'אף מקרב את הגאולה'. ודבר זה אין צריך לבאר כי העוסק בתורה מקרב את הגאולה, שאין לך בן חורין רק מי שעוסק בתורה. ודבר זה מעלה אחרונה, כי הראשונה [פירוש, דעת רבי יוחנן] אינה רק שהעולם הזה הוא אל השם יתברך על ידי התורה, והוא דבק בו יתברך. ואילו זה שמקרב את הגאולה, דהיינו שהשם יתברך לוקח את ישראל שיש להם התורה אליו, והם נבדלים מן כל העולם. כי זה ענין הגאולה שהשם יתברך לוקח ישראל אליו. וזהו על ידי התורה יש לישראל דביקות בו יתברך, ויוצאים מתחת העולם הגשמי, כמו שבארנו בכמה מקומות".

(122) פירוש - כל מאן דאמר מאוחר יותר הוסיף במעלת התורה לעומת קודמו, בבחינת "מעלין בקודש"; המאן דאמר הראשון ביאר שהתורה מקשרת את העולם, אך לא ביאר שהתורה היא יותר מן העולם. המ"ד השני הוסיף שהתורה היא יסוד כל העולם, והיא הסבה לקיום העולם, והסבה נעלית יותר מהמסובב, אך לא ביאר שהתורה מקרבת את העולם אל הקב"ה. המ"ד השלישי הוסיף שהתורה מקרבת את העולם אל הקב"ה, אך מ"מ אין בזה הפקעה מהעולם. המ"ד הרביעי הוסיף שהתורה מפקיעה את ישראל מגשמיות העולם, וזו מדריגה עליונה.

(123) פירוש - הדעה הראשונה שהוזכרה במאמר הנ"ל ["כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה"] היא הסבה על שנקרא "ריע ואהוב", וכמו שמפרש. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 94], וז"ל: "התורה היא משים שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה, עד שהם אחד כל הנמצאים כולם, מתקשרים ומתחברים ביחד. ולפיכך הלומד תורה לשמה משים שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה. וזהו הריע שאמרו, שהוא ריע לעליונים ולתחתונים, ונקרא 'ריע' אל הקב"ה".

(124) "דהי מנייהו מפקת" [ב"מ ג.], והטעם שהוא אהוב לעליונים ולתחתונים הוא משום שמשים שלום בין פמליא של מעלה ובין פמליא של מטה. ולהלן בברייתא ז, בביאור הקנין השלשים של תורה ["אהוב"], כתב: "אהוב. פירוש אהוב אל השם יתברך ואל הבריות", ושם ציון 805.

(125) בא לבאר מדוע אצל "אוהב" הוצרכה הברייתא לפרט "אוהב את המקום, אוהב את הבריות", ולא אמרה "אוהב" סתם, ויכלל בזה המקום והבריות בחדא מחתא כפי שנעשה ב"ריע ואהוב".

(126) פירוש - אצל אהוב נאמר "**נקרא** ריע אהוב", אך אצל אוהב לא נאמר "נקרא אוהב", כי תיבת "נקרא" מוסבת רק על "ריע אהוב", אך לא על ההמשך "אוהב את המקום, אוהב את הבריות, משמח את המקום וכו'", שבזה נמנו שאר מעלות שלא שייך לומר עליהן "נקרא".

(127) קה"ר ז, ג "שלשה שמות נקרא לאדם; אחד מה שקראו לו אביו ואמו, ואחד מה שקראו לו אחרים, ואחד מה שקראו לו בספר תולדות ברייתו". הרי שם נקבע על פי אחרים. ולמעלה פ"ד מי"ד [רעג:] כתב: "בעל שם טוב, אין השם טוב נמצא בבעל שם טוב, כי מה ידע בעל שם טוב מן השם טוב אשר יש לו אצל אחרים... כי כתר של שם טוב היא נמצאת אצל אחרים, לא אצל בעל השם טוב". ובהמשך שם [רפא.] כתב: "כתר שם טוב אינו כתר לפניך, שהוא אצל המקבלים השומעים שמו".

(128) כי "אהוב" הוא פעול [מצד אחרים], ואילו "אוהב" הוא פועל [מצד עצמו], ולכך "אהוב" מורה שאחרים אוהבים אותו, אך "אוהב" מורה שהוא אוהב.

(129) פירוש - שֵם ניתן על ידי אחרים, ו"אחרים" כוללים את הכל [המקום ובריות].

(130) פירוש - "אוהב" אינו מורה מי הוא הנאהב, כי "אוהב" הוא פועל ולא שם, ולכך יש צורך לפרט מי הם הנאהבים. וכמו בהמשך המשנה אמרו "משמח את המקום, משמח את הבריות", ולא אמרו "משמח" סתם, כי "משמח" הוא פועל, ולא שם, ולכך אין הוא מורה מי הם מקבלי השמחה, ולכך יש צורך להוסיף ולפרט "משמח את המקום, משמח את הבריות". וכשם שאי אפשר לומר "משמח" סתם, כך אי אפשר לומר "אוהב" סתם. מה שאין כן בשם "אהוב", הרי שם זה גופא מורה שיש כאן אחרים האוהבים אותו וקוראים לו "אהוב", ולא חסר כאן דבר המצריך הוספה ופירוט, ולכך מן הסתם נכללים בזה כולם. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית כה, כה] "ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שער ויקראו שמו עשו", ופירש רש"י שם "ויקראו שמו עשו - הכל קראו לו כן, לפי שהיה נעשה ונגמר בשערו כבן שנים הרבה". הרי שסתם קריאת שם נעשית על ידי הכל, ושוב אין צורך לפרט מי ומי הם הקוראים.

(131) למעלה [לאחר ציון 69], שביאר שאהבה נאמרת על ההתאחדות [בלב] של האוהב בנאהב, ואילו ריעות נאמרת על היחס [בפועל] וההתרועעות שיש בין שני ריעים.

(132) כמבואר למעלה לאחר ציון 78. וראה למעלה הערה 73, שנתבאר שם שריעות נאמרת על שנים הנמצאים יחד ומתרועעים זה עם זה.

(133) עם הקב"ה ועם הבריות, וזו ההתאחדות גמורה, וכפי שביאר למעלה [לפני הערה 80].

(134) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון בבאר הגולה באר הרביעי [תי:] כתב: "כי השלימות הוא השמחה והחדוה". ובאור חדש [קפו:] כתב: "כי השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם". ובנתיב התורה פ"ד [א, כב.] כתב: "כי כל שמחה כאשר הוא שלם ואין לו חסרון, ומפני השלימות נמצא השמחה". ושם בפי"ח [א, עה.] כתב: "כי המצוה היא השלמת האדם, לכך ראוי שתהיה המצוה בשמחה. כי השמחה היא מצד השלימות, ואשר יש לו שלימות הוא שמח... ומפני כי המצוה הוא שלימות גמור לאדם, לכך ראוי שיעשה המצוה בשמחה". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:] כתב: "כי השמחה היא בשביל הויה שלימה, ואז מתחדש שמחה שלימה... וראוי להיות בשביל השלימות הגמור, כמו זה שהוא זיווג חתן וכלה, שהוא שלימות גמור... ראוי שיהיה על זה שמחה שלימה". ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב: "על השלימות דרך לזמר ולשורר... השיר מורה השמחה". וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת]. וראה למעלה פ"א הערה 1067, פ"ב הערה 274, ופ"ד הערות 1647, 1730, 1759. וראה להלן הערות 136, 670.

(135) אודות ההפסד וההעדר שבאבילות, הנה מלבד המיתה שהגיעה למת עצמו, גם חל הפסד על קרוביו, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:], וז"ל: "כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו". הרי שהאבילות אינה רק מורה על ההפסד שהגיע למת, אלא גם על ההפסד שהגיע לשאר בשרו גופא [הובא למעלה פ"ד הערה 720, ולהלן הערה 1716].

(136) מוכיח מהצער של אבילות על השמחה של שלימות, כי כבר השריש ש"ידיעת ההפכים - אחת", וכמבואר בנצח ישראל ר"פ א [הובא למעלה פ"ה הערה 1644, ולהלן הערות 666, 1710], ולכך ניתן ללמוד מן ההיפכים. וכן כמה פעמים הוכיח מצער חסרון האבלות על שמחת השלימות, וכגון בהקדמה לתפארת ישראל [כ:] כתב: "כאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה. והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות. ולכך כאשר קרה לו המיתה מן שאר בשרו, הוא באבילות". ושם פ"ל [תנד.] כתב: "ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות

שלם". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא כתב: "כי השמחה מורה על שלימות ועל המציאות. והאבל הוא להיפך, דהוא הפסד דבר". ובנצח ישראל פס"ב [תתקמ.] כתב: "וידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה ואם], נתיב יראת השם פ"ד [ב, לב:], ח"א לשבת ל: [א, יד:], ועוד [ראה להלן הערה 670].

(137) כפי שכתב למעלה פ"א מ"ב [קע:]: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית,שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו", והוא יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט שם בהערות 362, 370, 381, 382. וראה להלן בבברייתא ז שהקנין השמיני של תורה הוא שמחה [לפני ציון 671], וכן להלן הערה 1060.

(138) פירוש - התורה היא השלמת כל הנמצאים, ולא רק האדם, ולכך התורה משמחת את המקום מפאת השלימות שהיא מביאה לכל הנמצאים, וכמו שמבאר. ואודות שהתורה היא השלמת כל הנמצאים, כן כתב למעלה פ"א מ"ב [קעא.], וז"ל: "ועל דבר זה אמרו רז"ל בפרק רבי עקיבא [שבת פח.] אמר ריש לקיש, מאי דכתיב [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה"א יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, אם ישראל מקבלים את התורה אתם מתקיימים, ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו, עד כאן. ופירוש זה, כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל

החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה, שהוא השכל האלקי, והוא הטוב הגמור, ואז יש מעלה אל העולם, באשר יש בעולם התורה השכלית האלקית, ואין זה דעת וחכמה אנושית". וכן נתבאר למעלה במשנתינו [מציון 79 ואילך] שהתורה היא סדר כל הנמצאים, וראה למעלה הערה 83, ולהלן הערה 141.

(139) ופסוק זה נאמר בעת בריאת העולם, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין לט: [ג, קנז.]: "כי השמחה הוא כאשר יש לו שלימות, ואז נמצא השמחה. והשם יתברך רצה בבריאתם מפני שהוא עלת הכל. וכאשר נברא העולם נאמר 'ישמח ה' במעשיו', מפני שהשם יתברך רוצה וחפץ במעשיו" [הובא למעלה פ"ד הערה 1730]. והמקור לכך הוא בדברי חכמים [חולין ס.], שאמרו "'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו' [תהלים קד, לא], פסוק זה שר העולם ["מלאך הממונה" (רש"י שם)] אמרו, בשעה שאמר הקב"ה 'למינהו' [בראשית א, יב] באילנות, נשאו דשאים קל וחומר בעצמן; אם רצונו של הקב"ה בערבוביא, למה אמר 'למינהו' באילנות. ועוד ק"ו, ומה אילנות שאין דרכן לצאת בערבוביא אמר הקב"ה 'למינהו', אנו על אחת כמה וכמה. מיד כל אחד ואחד יצא למינו. פתח שר העולם ואמר 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו'" ["שכולן זהירין במצותיו" (רש"י שם)]. ובעת בריאת העולם היו הנבראים שלמים, וכמו שאמרו שם בגמרא קודם לכן "כל מעשה בראשית בקומתן נבראו בדעתן נבראו בצביונם נבראו", ש"רצה לומר שכל הנבראים נבראו בשלימות קומתן" [לשונו להלן במשנה יא (לפני ציון 2026)]. ובקה"ר [ז, יט] אמרו "בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, ואמר לו ראה מעשי כמה נאים ומשובחין הן, וכל מה שבראתי בשבילך בראתי. תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך".

(140) יש בזה הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [חגיגה יב.] "אור שברא הקב"ה ביום ראשון, אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו. כיון שנסתכל הקב"ה בדור המבול ובדור הפלגה, וראה שמעשיהם מקולקלים, עמד וגנזו מהן... ולמי גנזו, לצדיקים לעתיד לבא... כיון שראה אור שגנזו לצדיקים, שמח, שנאמר [משלי יג, ט] 'אור צדיקים ישמח'". הרי שנאמרה שמחת הקב"ה על האור הגנוז. והרי האור הגנוז נגנז בתורה [זוה"ק בהשמטות ח"א רסד., וראה במחשבות חרוץ אות יא]. לכך ראוי הוא שעל הלומד תורה לשמה יאמר שהוא משמח את המקום, כי על כך גופא נאמר בפסוק "אור צדיקים ישמח".

(141) פירוש - השלימות של הלומד תורה לשמה מביאה שמחה להקב"ה, ומאותה סבה גופא היא גם מביאה שמחה אל הבריות, וכפי שיבאר. וראה למעלה הערה 138. ולהלן

משנה ז [בקנין הל"ב של תורה] איתא שהקנין הל"ב של תורה הוא "משמח את המקום משמח את הבריות", אך שם איירי לפני שלומד תורה, ואילו כאן איירי לאחר שלמד תורה לשמה, ולכך יבאר שם ביאור אחר מדבריו כאן [ראה שם לאחר ציון 820].

(142) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:]: "ואמר [פאה פ"א מ"א] 'ותלמוד תורה כנגד כולם' ביחד. כי התורה היא טוב בעצמה, והיא טוב לעולם הזה, כי על ידי התורה, שהיא שכלית, קונה האדם השכל, וזהו מעלת האדם ושלימותו. ולא שהתורה היא שלימות לבעל התורה בלבד, רק שהיא שלימות אל הכל, כי ממנה הכל מקבלים חכמה ושכל". ושמעתי ממו"ר שליט"א, שהנה בלשון הקודש יש הבדל בין "שאלה" ל"בקשה", ש"שאלה" היא תחינה לטובת השואל, ו"בקשה" היא תחינה לטובת אחרים, וכפי שכתב הגר"א [אסתר ז, ב] על הפסוק "מה שאלתך וגו' ומה בקשתך", וז"ל: "פירוש 'מה שאלתך' על עצמך, 'ומה בקשתך' על אחרים". והנה דוד המלך אמר לשונות של שאלה ובקשה בעת תחינתו שילמד תורה, וכמו שנאמר [תהלים כז, ד] "אחת **שאלתי** מאת ה' אותה **אבקש** שבתי בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו", ואיירי שם בתחינה ללמוד תורה [ראב"ע שם]. הרי מוכח להדיא שלימוד תורה של היחיד מועיל גם לאחרים, עד שנאמרה על כך לשון "בקשה". ודפח"ח.

(143) למעלה פ"ד מ"י, שאמרו שם "עסוק בתורה והוי שפל רוח בפני כל אדם", וכתב שם לבאר [ר.]: "וסמך אחריו 'והוי שפל רוח בפני כל אדם', כי זהו גם כן המדה שעל ידי זה קונה התורה... ואמרו עוד [תענית ז.] נמשלו דברי תורה למים; מה מים הללו מניחין הגבוה והולכים למקום נמוך, כך דברי תורה אין מתקיימין רק במי שדעתו שפלה עליו. ולפיכך אמר אחר זה 'והוי שפל רוח בפני כל אדם', כי על ידי המדה הזאת גם כן מסלק המדה הגשמית... ואין מדה נבדלת מן הגשמית רק הענוה. ולפיכך משה רבינו עליו השלום, שזכה לתורה... ודבר זה התבאר פעמים הרבה". ובנתיב התורה ר"פ ב [א, י.] כתב: "ועיקר המדה שהיא שכלית היא הענוה... לכך אי אפשר לקנות התורה כי אם בעל מדה זאת", ושם מקדיש את כל הפרק לבאר יסוד זה. וכן כתב בנתיב הענוה פ"א [ב, ב:], ויובא בהערה 149. ובסנהדרין פח: אמרו "שלחו מתם, איזהו בן עולם הבא, ענוותן ושפל ברך וכו'", וכתב שם בח"א [ג, קעד.] בזה"ל: "דבר זה מבואר, כי ראוי לעוה"ב, שהוא נבדל מן הגשמי, והוא עולם פשוט שאינו עולם הרכבה, רק מי שהוא בעל ענוה... כי בעל ענוה הוא פשוט... לכך עולם הבא, שהוא עולם נבדל פשוט, צריך שיהיה בעל ענוה... ואז ראוי לו עולם הבא, שהוא פשוט ונבדל" [הובא למעלה פ"ד הערה 905].

וכן כתב להלן משנה ז בביאור הקנין השביעי של תורה, שהוא ענוה [ראה להלן הערות 664, 668].

(144) לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקפה.]: "דבר זה ידוע כי מדת גסות רוח מדה גשמית... ויורה זה השם בעצמו, שנקרא 'גס רוח', כי לשון 'גסות' שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק". ולמעלה פ"ד מ"י [ר:]: "אמרו [עירובין נה.] שאין התורה בגסי הרוח... כמו שאמרנו פעמים הרבה שגסות רוח מדה גשמית. ולפיכך אמרו 'לא בגסי רוח היא'". ולמעלה פ"ה מי"ט [תנב.] כתב: "רוח גבוהה מורה על החסרון שהוא שייך אל החמרי". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "כי המתנאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון 'גסות', כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו:] כתב: "כי הגסות אין בו תורה, כי הם שני הפכים; הגסות הוא מענין גשמי, שהוא מחשב עצמו גדול, וכל שם גדלות הונח על הגשם, שיש בו גודל... כי הגסות מלשון עבות, והוא נאמר על החומר העב והגס" [ראה להלן הערה 665]. וכן כתב בנתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], וז"ל: "כי כמו שמדת הענוה היא מדה נבדלת מן הגשמי, כמו שהתבאר, כך מדת הגאוה גשמית, והארכנו בזה בכמה מקומות". ובנתיב הענוה פ"ח [ב, יח:] כתב: "בעל גאוה הוא... נוטה אל הגשמי, ולכך אמרו... 'לא בשמים היא' לא בגסי רוח היא, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד... כי גס הרוח מגביל עצמו בחשיבות מיוחד ומוגבל, לכך אינו נמצא אצלו התורה". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו.] כתב: "ודע כי גסי הרוח הם נוטים אל הגשמית ביותר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, מורה על זה שם 'גסות', כמו שיבא לשון 'דק' על השכל, כך יבא לשון 'גס' על הגשמי. ולכך אמרו ז"ל סימן לגסות רוח עניות של תורה במסכת קדושין [מט:], ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי גסי הרוח מדה גשמית". ובנתיב התורה ס"פ ב [א, יב:] כתב: "והגאות הוא מדה גופנית, שכשם שהענוה היא מדה שכלית... כך הגאות מדה גשמית, וכמו שהוא לשון 'גס רוח', שהגסות והעבות הוא לגשמי, כמו שבארנו. ולכך כאשר גובר באדם מדה זאת, מבטל הוא השכלי, וזה מבואר". וראה תפארת ישראל פ"ע [תתרצד:], ושם הערה 25. **ואמרו חכמים** [סוטה ה.] "כל אדם שיש בו גסות הרוח, אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם". ובנתיב הלשון פ"ה [ב, עד.] כתב: "אין השם יתברך דר עמו בעולם אחד. מפני שכבר אמרנו כי השם יתברך נבדל לגמרי מן הגשמי... ובעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי לגמרי. ולפיכך אין כאן חבור כלל, ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים... כי בעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי, והשם יתברך הוא נבדל מן הגשמי". ובח"א לחולין

פט. [ד, ק:] כתב: "כל מי שהוא מגדיל עצמו הוא גשמי... ולפיכך האומות שמגדילים עצמם כאשר נתן להם מעלה יתירה, אין הקב"ה חפץ בהם, כי שנאוי ענין הגשמות אצל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מכל גשמות". ובח"א לערכין טו: [ד, קלו.] כתב: "שאין השם יתברך דר עמו בעולם אחד, מפני כי השם יתברך נבדל לגמרי מן הגשמי, ובעל הגאוה כמו שהתבאר במקומו ובכמה מקומות שהוא נוטה אל הגשמי לגמרי, ולפיכך אין כאן חבור כלל, ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים... הגאוה מרוחק מצד אחד מן השם יתברך, שבעל הגאוה הוא נוטה אל הגוף, ומפני כך הוא מרוחק מן השם יתברך". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "פירוש דבר זה, מפני כי מדת גס רוח הוא הפך מדת השם יתברך, כי מדת השם יתברך הוא מדת ענוה... וההפכים אין נמצאים יחד, ולכך אמר השם יתברך 'אין אני והוא יכולין לדור בעולם', כי דבר זה הם שני הפכים יחד, אשר דבר זה אי אפשר בשום פנים" [הובא למעלה פ"ד הערה 904]. וראה למעלה פ"ה הערה 1951 בביאור החומריות שיש בגס רוח. וראה להלן הערה 509.

(145) לשונו למעלה פ"א מ"א [קלא.] כתב: "מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד, שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה... שזה עיקר עצם משה, שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה [שבת פז.], ונקרא [דברים לג, א] 'איש אלקים'". ובגבורות ה' פט"ז [עז:] כתב: "שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". ובגבורות ה' ס"פ סו [שט:] כתב שפרישת משה מאשה מורה שאף לא היתה לו כלל החמדה והתאוה לכך, שאל"כ "לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבוא לידי חטא. לכך יש לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי מרע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת, והיה נבדל במעלתו מכל אדם, כמו שנקרא 'איש אלקים'. ובמסכת מנחות [נג:], 'יבא משה שנקרא זה'... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה כמו שהצורה הוא איש. ומפני שהיה צורה נבדלת, והיה פורש מן האשה, שהיא חומר". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעו.] כתב: "מה שנקרא משה 'טוב', מפני שהוא איש האלקים, והיה כמו מלאך, ונבדל מן החומר שהוא רע. ולפיכך היה ראוי לקבל התורה, שהוא השכל האלקי נבדל לגמרי מכל גשם". וכן הוא גבורות ה' פט"ו [עג:], שם פי"ח [פב:], שם פכ"ד [קג.], גו"א שמות פ"א אות יט [ד"ה ואם], שם

במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם], באר הגולה באר החמישי [עו.], ועוד [הובא למעלה פ"א הערה 163]. וראה להלן הערה 663.

(146) פירוש - משה היה מיוחד בשני דברים; (א) הוא היה "איש האלקים", ו"היה משה מיוחד, שהוא איש אלקים, מה שלא תמצא באחר" [לשונו באור חדש (רה:)]. (ב) הוא היה ענו מכל האדם על פני האדמה, ו"בשביל הענוה שהיה מיוחד בה משה" [לשונו בתפארת ישראל פכ"ג (שמז.)]. ובודאי שאין כאן שתי מדות שנזדמנו במקרה לפונדק אחד, אלא שהן שייכות להדדי בעצם, "כי הענוה היא מדה נבדלת מן החומר".

(147) לשונו למעלה פ"ד מ"י [רב.]: "ולפיכך משה רבינו עליו השלום, שזכה לתורה, לא הגיע לה רק על ידי ענוה שהיה בו מכל אדם על פני האדמה. ודבר זה התבאר פעמים הרבה". ובנתיב התורה ר"פ ב כתב: "בא לבאר איזה מדה ידבק בה, עד שמצד אותה מדה אפשר שיזכה לתורה, וזולת המדה אי אפשר בשום אופן שיגיע אל התורה. והמדה הזאת היא הענוה. ומדה העצמית שגרמה למשה שהיה מקבל התורה, היא הענוה אשר היתה עמו יותר מעם כל אדם אשר על פני האדמה, ולכך זכה לתורה. וכמו שאמרו זכרונם לברכה באגדה בפרק רבי עקיבא [שבת פט.] הואיל ומעטת את עצמך תקרא התורה על שמך, שנאמר [מלאכי ג, כב] 'זכרו תורת משה עבדי'". ובנתיב הענוה ר"פ ח [ב, יח.] כתב: "מדת הענוה היא שגורם לו שזוכה אל התורה... כי הענוה יש בה הפשיטות ביותר, ולפיכך ראויה מדה זאת אל התורה, שהוא השכל הפשוט... ורמזו חכמים עליו בכמה מקומות, במסכת שבת בפרק רבי עקיבא [פט.] באגדה שאמרו שם 'הואיל ומעטת עצמך תקרא תורה על שמך'. והרי בארו כי הענוה הוא דבר עצמי לתורה, שאמרו שבשביל זה תקרא התורה על שמך, בשביל הענוה היתירה שהיתה במשה, כמו שהעיד הכתוב עליו [במדבר יב, ג] 'והאיש משה ענו מאד', מפני שהיה מיוחד בענוה היה מיוחד לתורה, וזה שהמדה הזאת היא הענוה היא פשיטות, והשכל הוא פשוט". ובתפארת ישראל פכ"ג [שמו.] כתב: "היה מיוחד משה לתורה בשביל מדת הענוה המורה על פשיטות שהיה מיוחד בה, שנאמר 'והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה'. וזה היה עצם יחוד משה לתורה. וכבר בארנו בחבור גבורות ה' [פס"ז] כי מדה זאת מיוחדת לתחתונים, והיא על כל המעלות בעבור הפשיטות... שהיה משה זוכה לתורה שהיא המעלה העליונה, וזה זכה בשביל הענוה שהיה מיוחד בה משה... כי עצם הכנת משה לתורה מה שהיה פשוט לגמרי מכל... כי בדבר זה התורה ראויה למשה, ומתיחסת לו ומיוחדת אליו, עד שתקרא [מלאכי ג, כב] 'תורת משה', כלומר התורה שהיא ראויה למשה בפרט, ושלו היא, ולא לאדם בעולם, מצד הכנתו זאת". ושם האריך בזה טובא.

ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד.] כתב: "הענוה היא שכלית... כי משה לא זכה לתורה השכלית רק בשביל הענוה, כמו שבארנו במסכת שבת פרק רבי עקיבא". ובדרשת שבת הגדול [רטז:] כתב: "משה לא זכה אל התורה רק בשביל הענוה". ולהלן משנה ז [ד"ה הז' ענוה] כתב: "דבר זה כבר בארנו כמה פעמים, כי הענוה היא סבה ראשונה לתורה. וכמו שהיה אצל משה, שכל המעלות שהיו למשה לא היו סבה לתורתו, רק הענוה. ואמרו בפרק האיש מקדש [קידושין מט:] סימן לגסות הרוח עניות, ומפרש שם עניות של תורה. ומזה נלמד ההפך, כי סימן לענוה היא התורה" [הובא למעלה פ"ד הערה 906]. **ובדרוש על התורה** [יט:] כתב: "התורה איננה מתקיימת במי שיחשוב את עצמו בעיניו לדבר מה. כי כל דבר יהיה מה שיהיה, יש לו גדר וגבול, שהוא מוגבל בו, ואז אין ערך לו אל התורה, מצד שהוא מוגבל ברחקיו... וכשהלך אצל משה אמר מה אני שתנתן התורה על ידי [שבת פט.], הרי שלא נדמה בעיני עצמו למהות כלל. ובשביל שאמר 'מה אני' אמר הקב"ה אליו שתקרא התורה על שמו, כי ראויה להקרא על שמו בעבור הענוה הזאת... [כי] משה לא היה מגביל עצמו בשום שיעור וגבול לגמרי עד שאמר 'מה אני', אשר אילו היה מחזיק עצמו במה שהוא, היה מגביל את עצמו בגדר הרחקים, לא היה ראוי שתקרא התורה על שמו, בשהיא שכלית, ואין השכל בעל הגבלה ושעור, כי אם הגשם שיש לו רחקים. לכן בשביל שלא הגביל עצמו כלל, והוחזק בעיני עצמו לפשוט גמור עד שאמר 'מה אני', היה ראוי לקבל התורה השכלית שאין לה גבול... בעל ענוה הוא שזוכה אליה לגמרי, עד שתקרא על שמו". וראה להלן הערות 662, 664.

(148) בספר ממדבר מתנה [מאמר מא] כתב: "תורה מביאה לידי ענוה, כמו שאמרו בויקרא רבה [לו, ב]... מה האשכול, כל הגדול מחבירו נמוך מחבירו, כן תלמידי חכמים, כל הגדול מחבירו נמוך מחבירו. ואמרו בסנהדרין [כד.] שסימן לגסות רוח עניות בתורה". ומהר"ל כאן הוצרך להוסיף שהתורה מביאה לידי ענוה, כי כך נאמר במשנתנו שהתורה מלבישה את הלומד אותה לשמה בענוה ויראה. נמצא שהענוה היא סבה לתורה [כמבואר ממשה רבינו], והיא מסובבת ממנה [כמבואר במשנתנו].

(149) כן כתב בנתיב הענוה פ"א [ב, ב:], וז"ל: "הענוה היא הגדולה על כל הגדלות. וזה כי בעל ענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל. ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור, שהוא פשוט, והפשוט הגמור לא מוגבל... ודבר זה היא המעלה העליונה על הכל", ושם הקדיש לכך את כל הפרק. וכן שם בפרק ח ביאר מדוע הענוה היא המכשירה את האדם לקבל את התורה, וראה להלן הערה 1748.

(150) פ"ד מ"י [ר:], והובא בהערה 143. וצרף לכאן מאמרם [ע"ז כ:] "ענוה גדולה מכולן, שנאמר [ישעיה סא, א] 'רוח ה' אלקים עלי יען משח ה' אותי לבשר ענוים', 'חסידים' לא נאמר, אלא 'ענוים', הא למדת שענוה גדולה מכולן". והרמב"ן כתב באגרתו: "תעלה על לבך מדת הענוה, שהיא מדה טובה מכל המדות, שנאמר [משלי כב, ד] 'עקב ענוה יראת ה'".

(151) לשונו למעלה פ"ג מי"ז [תלב.]: "כי אם אין יראת שמים, שהוא התכלית, כי תכלית חכמה יראת השם, כי אין החכמה רק שיגיע ליראת שמים, והוא העיקר. כמו שאמרו בפרק ב' דברכות [יז.] תכלית חכמה יראת השם, שלא יהא האדם קורא ושונה ובועט באביו או במי שגדול ממנו. והנה יראת שמים השלמת החכמה, כי על ידי יראת שמים אז יושלם מה שראוי שיושלם. והחכמה היא מדריגה ליראת שמים, שעל ידי החכמה יבא לידי יראת שמים, כמו שאמרנו אצל [למעלה פ"ב מ"ה] 'אין בור ירא חטא'. ואם אין חכמה אין יראה, כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך. וכך האדם שהוא בעל חכמה, נחשב קרוב אל השם יתברך, עד שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. אבל הבור, מצד שהוא רחוק מן השם יתברך, שהוא בעל חומר בלבד, והוא רחוק מן המלך, אי אפשר שיהיה ירא חטא. ולפיכך על ידי החכמה מגיע אל יראת שמים. ואי אפשר שיהיה זה בלא זה; כי לא נמצא הנמשך אם לא ימצא הקודם, ויראת שמים נמשך אחר החכמה. וגם אם לא ימצא דבר שהוא התכלית וההשלמה, לא ימצא הקודם, כי אין קיום לו בלא השלמתו". ולמעלה פ"ג מ"ט אמרו "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו, אין חכמתו מתקיימת", ושם [ריא:] כתב: "כי החכמה אין לה קיום אם לא מצד השם יתברך שהוא העלה, כי לפי גודל מדריגת החכמה אין קיום אליה אצל האדם שהוא בעל גוף, רק מצד השם יתברך, שהוא העלה. כי כאשר האדם ירא שמים, הנה העלול אל השם יתברך לגמרי. וכאשר הוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, הנה יש אל העלול קיום מצד עלתו", ושם מאריך בזה. וראה פ"ג הערה 1941.

(152) לשונו שם [תקסח:]: "'אין בור ירא חטא'. כי יראת שמים, שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. ומי שחסר התורה, שהיא החכמה האמיתית, אין מקבל היראה מהשם יתברך. ודבר זה אמרו גם כן 'אם אין חכמה, אין יראה', כמו שיתבאר. ודבר זה ברור, כי כאשר האדם קרוב אל המלך, הוא ירא ממנו. ולא ירא ממנו כאשר האדם הוא רחוק ממנו, שאז אינו מתפעל ואינו ירא כלל. והאיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא

רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך... והוא מבואר בעצמו כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך. ולפיכך נחשב מי שאין בו חכמה ותורה שהוא רחוק מן השם יתברך. וכבר אמרנו לך כי היראה מן המלך כאשר הוא קרוב אל המלך, על כן הבור שהוא חסר החכמה, אין בו יראת חטא, שיהיה ירא מן השם יתברך, ודבר זה הוא מבואר". ואודות הגירסא שבמשנה זו [אם ברישא גרסינן "אין בור ירא חטא" או "אין עם הארץ חסיד"] ראה למעלה פ"ב הערה 530.

(153) לשונו בנתיב יראת השם ר"פ א: "בספר משלי [ט, י] 'תחלת חכמה יראת ה' ודעת קדושים בינה', שלמה המלך עליו השלום אמר 'תחלת חכמה יראת ה'... כי שלמה בא לשבח גם כן החכמה, כמו שהוא מספר בכל הספר שבח החכמה. ולכך אמר 'תחלת', כי לשון תחלה משמע שהיראה הוא התחלת החכמה, וכאילו החכמה ויראת השם יתברך דבר אחד לגמרי. ודבר זה מעלת החכמה, כי דבר שהוא התחלה לדבר, הוא דבר אחד עמו. ודבר זה כמו שאמרו 'אם אין יראה אין חכמה, ואם אין חכמה אין יראה', ששניהם כמו דבר אחד, ואי אפשר שיהיה האחד בלא השני, וכמו שבארנו בפרקים, כי אלו שניהם תלוים זה בזה, והם כמו דבר אחד לגמרי... ולכך אלו שניהם הם כמו דבר אחד... ואם אין אחד, לא נמצא השני, וזהו 'תחלת חכמה יראת השם'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1941].

(154) כמובא בהערות 151, 152.

(155) בא ליישב מדוע אמרו כאן לשון "מלבשתו". וכן שאל האברבנאל כאן בשאלתו השלישית, וז"ל: "באומרו 'מלבשתו ענוה ויראה'... מה ראה לומר בענוה וביראה לשון לבוש 'ומלבשתו', ולא אמר כלשון הזה בשאר השלמיות".

(156) כי כל כבוד הוא מלבוש לאדם המתכבד, וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ד מ"א [כט:] כתב: "הכבוד הוא מלבוש האדם, שייך לאדם, שהכבוד מתלבש בו האדם, ונחשב הכבוד כמו מלבוש לאדם. כמו שאמר בפרק אלו קשרים [שבת קיג.] 'וכבדתו מעשות דרכך'[ישעיה נח, יג], 'וכבדתו' שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול, כי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותיה. ועוד אמר שם [שבת קיג.] 'ותחת כבודו' [ישעיה י, טז], ולא כבודו ממש, כי הא דרבי יוחנן קרי למאני מכבדותיה, הרי לך כי המלבושים הם כבודו. ולפיכך גם כן הכבוד נחשב כמו מלבוש לאדם, וכדכתיב

[בראשית כ, טז] 'והנה לך כסות עינים', ותרגם אונקלוס 'הא לך כסות דיקר וגומר'. הרי שגם הכבוד 'כסות' נקרא". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפו:] כתב: "הנמצאים כולם הם לכבודו יתברך... ודבר שהוא כבודו נקרא 'לבוש' של הקב"ה. כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים, שרואים כבודו. ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים, לכך הכבוד נקרא מלבוש... לכך נאמר [תהלים קט, כט] 'יעטו כמעיל בשתם', כאילו הבושת הוא מלבוש של חרפה. והפך זה הכבוד, הוא מלבוש כבוד, וזה שכתוב [תהלים קד, א] 'הוד והדר לבשת'. כלומר, הכבוד שיש לו יתברך מן הנמצאים, הם לו מלבוש של הוד... והנה מתבאר כי הכבוד מן הנבראים נקרא 'מלבוש' של השם יתברך". וכן חזר וכתב שם בהמשך [שצח.]. ובחי"א לע"ז יא: [ד, לז:] כתב: "פירוש 'בגדי אדם הראשון', כאשר ברא השם יתברך את האדם, ברא אותו בשלימות, ונתן לו כבוד, וכמו שאמר הכתוב [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים וכבוד והדר תעטרהו', ודבר זה נקרא מלבוש". וכן הוא בנצח ישראל פט"ז [שעד. (הובא למעלה פ"ד הערה 159)]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שפח.] כתב כן לאידך גיסא; כמו שהכבוד נקרא "מלבוש", כך המלבוש הוא כבודו של אדם, וכלשונו: "כמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך המלבוש שבו נראה אצל הזולת, נקרא כבוד, שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה. וטעם זה כמו שאמרנו, כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת, כמו שהוא נראה הלבוש". נמצא שהצד השוה בין כבוד למלבוש הוא ששניהם נראים אצל הזולת. אמנם בח"א לשבת כג: [א, ז:] ביאר בעוד אופן את הצד השוה בין כבוד למלבוש, שאמרו שם בגמרא "דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן", וכתב לבאר: "מאן דמוקיר רבנן, בשביל שהיה מכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה... ומפני זה יהיה חתנותא דרבנן, שחתניו הם כבודו לבד, ואין דומה לבן שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם, אבל חתנותא הם כבודו. כמו שנקרא בגדי אדם 'מכבדותי', שרבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה, שהם דבקים באדם. וכן חתניו דביקים הם על ידי קידושיו בבנותיו". הרי שהצד השוה בין כבוד למלבוש הוא ששניהם דבקים באדם. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תקנד.] ושם הערה 1395, ששני הצדדים האלו נתבארו שם [הובא למעלה פ"ד הערה 164]. וראה להלן הערה 198.

(157) אודות שהמדות הן לבוש לבעל המדות, כן כתב בנתיב הלשון פי"א [ב, צו.], וז"ל: "כי החטאים לאדם הם נחשבים גם כן מלבוש לאדם, שהאדם מתלבש בחטאים, והם נקראים [זכריה ג, ד] 'בגדים צואים'. ודבר זה תמצא בכמה מקומות שהחטאים הם נקראים 'מלבוש'. והמצות והמדות הטובות גם כן הם מלבוש לאדם, והם מלבוש כבוד לאדם". וכן כתב בנתיב התשובה פ"ב [לפני ציון 32]. ובסוף דרשת שבת תשובה

[פה.] כתב: "כי המדות שהוא יתעלה מתלבש בהן נקרא 'מלבוש' שלו...כי המדות של הקב"ה נקראים מלבוש שלו, שהוא מתלבש במדותיו". והגר"א [משלי ו, כז] כתב: "יש שני מיני מדות; א', אותן הנולדים עמו בטבעו. ב', אותן שהרגיל את עצמו, והן טבע שני. והמדות נקראות בגדים... וזה שאמרו חז"ל [שבת קיד.] איזהו תלמיד חכם, כל שיכול להפוך חלוקו ללבשו כדרכו, והיינו להרגיל המדות ולהעמידן לפי התורה, ושיהיה דרכו וטבעו ממש, אף שהיה טבעו הפוך". ושם [יא, טז] כתב: "הכבוד אינו רק אם יש בו מדות טובות, וזה שאמר 'רבי יוחנן קרא למאנא מכבדותא'. שידוע שהמדות הן הלבושין, והיינו שהמדות הן מן הנפש הדבקה אל הגוף והן לבושין להנפש העליונה שהוא הנפש השכלית". ושם [כ, טז] כתב: "והמדות המה נקראים בגדים, כמו שנאמר [ויקרא ו, ג] 'ולבש הכהן מדו כו', כמדתו". וראה בספר אור ישראל מאמר ל [הובא למעלה פ"ב הערה 927]. וכן הוא בעקידת יצחק שערים מט, עט. והמלבי"ם [תהלים קד, א] כתב: "המדות הם המלבושים, וסימניך 'ולבש הכהן מדו בד'".

(158) בא לבאר מדוע ענוה ויראה בפרט הן מדות הנקראות בשם "מלבוש".

(159) כפי שיבאר בסמוך.

(160) בכת"י כתב כאן: "ומפני מעלתם אמר 'ומלבשתו'".

(161) "על האדם מבחוץ" - המלבוש הוא מעל האדם, ועליון הימנו וחיצוני לו, וכמו שיבאר.

(162) מביא כאן את המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתע, תתקס], שאמרו שם "מה שעשתה חכמה עטרה לראשה, עשתה ענוה סוליים לרגלה, שנאמר 'ראשית חכמה יראת ה', וכתיב 'עקב ענוה יראת ה'". ובנתיב הענוה ר"פ א כתב שני הסברים למדרש זה, ודבריו כאן שייכים להסברו השני שכתב שם, וז"ל: "אמנם יש לך להבין מה שאמר הכתוב 'עקב ענוה יראת ה', ומה שאמרו 'מה שעשתה חכמה עטרה לראשה, עשתה ענוה עקב לסילותה'... כי ההפרש אשר יש בין הענוה ובין היראה, כי כאשר האדם בעל ענוה מתדמה ליוצרו ברוך הוא, וכמו שאמרו ז"ל [סוטה ה.] לעולם ילמוד אדם מדעת קונו, שהרי הקב"ה הניח כל ההרים הגבוהים, והשרה שכינתו על הר סיני. ומפני כי מדת השם יתברך, שאיתו היא הענוה, וזו המדה היא עצמית אליו יותר מכל... ולפיכך בעל ענוה הוא מתלבש במדת בוראו. ובודאי דבר זה יותר גדול, שמדת היראה שהוא יראת השם יתברך, משפיל עצמו לפניו, ואין בדבר זה התדמות כלל, רק שמכיר שהוא עלתו יתברך. ועל זה אמר 'מה שעשתה חכמה עטרה לראשה, עשתה ענוה עקב לסילותה', כי יראת שמים שהוא יותר גדול מן החכמה, והוא קטן מן הענוה. כי בעל הענוה, מצד

שיש בו מדעת קונו, יש לו מעלה יותר. וזהו יותר מן יראת השם, כי בעל ירא שמים, מצד שהוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, יש לו דביקות עם העלה. ולכך ענוה יותר גדולה מן יראת השם, כי יש לבעל ענוה התדמות למדת יוצרו... כי השם יתברך משרה שכינתו עם בעל ענוה, ובא אצלו להיות עמו, שהרי הניח השם יתברך כל ההרים הגבוהים, והשרה שכינתו על הר סיני, ולא הגביה הר סיני. ודבר זה כי יש לו לבעל ענוה ממדת קונו, והדומים נמצאו יחד... ואין זה אצל יראת ה', והדברים האלו עמוקים מאוד". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עה.] כתב: "הנה השפלות והענוה היא עוד מעלה עליונה, וכן אמר 'מה שעשתה החכמה עטרה לראשה, עשת ענוה עקב לסילותה'". ובנתיב הפרישות פ"ב [ב, קטז:] כתב: "אמר [ע"ז כ:] טהרה מביא לידי קדושה, וזה הוא יותר מעלה, עד שהאדם נכנס במדריגה עליונה, שהם קדושים נבדלים מן הגוף. ואמר [שם] 'קדושה מביא לידי ענוה', דבר זה בארנו כי הענוה הוא הפשיטות הגמור, ולפיכך הקדושה, שהיא מעלה נבדלת, מביא אל הענוה, והוא פשיטות ביותר. 'ענוה מביא לידי יראת חטא', כי כאשר הוא בעל ענוה יש לו התקרבות אל השם יתברך מצד המדריגה הזאת, היא הענוה, וזה שאמר הכתוב 'עקב ענוה יראת ה'". וראה להלן הערה 649.

(163) אודות שממדרש זה מבואר מעלתה העליונה של מדת הענוה, כן נתבאר בנתיב הענוה פ"א, והובא בהערה הקודמת. ואודות שממדרש זה מבואר מעלתה העליונה של מדת יראת שמים, הנה זהו פשוטם של דברי המדרש, שאמרו שם שהיראה היא עטרה לחכמה, לאמור שהיראה מתעלה מעבר למדרגת החכמה. ושמעתי לבאר שכוונתו היא שהמדות חכמה יראה וענוה הן כנגד הספירות של חכמה בינה ודעת. ואודות השייכות בין בינה ליראה, כן כתב הפרי צדיק, יתרו, אות ב, וז"ל: "ואחר כך אומרים [בברכת "אהבה רבה"] 'ותן בלבנו בינה וכו'", והיינו יראה עלאה, שהוא כשנקבע היראה במעמקי הלב, כמו שנאמר [משלי ב, ה] 'אז תבין יראת ה' וגו'". ושם לחג הפסח אות נב כתב: "זוכין על ידי יראה, שמכניס למעמקי הלב, בינה לבא, ואז זוכין לדעת. כמו שנאמר [משלי ב, ה] 'אז תבין יראת ה' ודעת אלוקים תמצא'". וענוה היא כנגד דעת, וכמו שכתב הפרדס רימונים [שער כג פרק טז], וז"ל: "ענוה פירוש תפארת בסוד הדעת המתעלם, שהוא מרכבתו של משה רבינו ע"ה, ועליו נאמר [במדבר יב, ג] 'והאיש משה עניו מאד'. ומה שפירשו רז"ל 'מה שעשתה חכמה עטרה לראשה עשתה ענוה עקב לסוליתה כו'", פירוש כי המלכות נקראת יראה מצד השמאל, ונקראת חכמה מצד הימין. ולהיותה מגברת השמאל על הימין מצדה, לכן 'ראשית חכמה יראת ה" [תהלים קיא, י], כי לעולם היראה גובר מצד המדה זו. ועם כל זה היא עקב וכסא לבעלה, הנקרא עניו בסוד הדעת.

ולהיות שהיא לפעמים עטרת בעלה, לכן אמרו שבבחינת ענוה הוא עטרה לעולם עליה, והיינו בסוד הדעת, שהוא עולה עד הכתר". ובאור נערב [חלק שביעי, חלק הכינויים א] כתב: "יראה - גבורה או בינה, או מלכות. ענוה - תפארת בדעת". וראה להלן הערה 195.

(164) כי הלבוש אינו מהאדם עצמו, אלא בא עליו מבחוץ, ועליון הימנו, וכך מדות ענוה ויראה הן מדות אלקיות נבדלות, ולא אנושיות, ולכך עליהן בפרט אמר התנא "ומלבשתו".

(165) ולא אמר "ומלבשתו", וקודם יבאר ארבע המדות האלו, ולאחר מכן יחזור לבאר מדוע לא נאמר אצלן "ומלבשתו", כפי שנאמר לגבי ענוה ויראה, וכלשונו להלן [לאחר ציון 193]: "ולכן אמר במדת הענוה 'ומלבשתו' כמו שבארנו למעלה, שהענוה והיראה הם לבוש אל האדם במה שהם על האדם. ולא כן צדיק חסיד ישר ונאמן, כי אלו מדות הם תארים לאדם, לא אמר כאן 'ומלבשתו צדקה חסידות יושר ואמונה', ודבר זה מבואר ליודעי חכמה... כי המלבוש שייך לאדם, ומכל שכן מה שאמר לשון 'ומכשרתו', כי רצה לומר שמכשיר אותו עד שהוא מתוקן לגמרי".

(166) הולך לבאר שהתוארים "צדיק חסיד וישר" הם כנגד ההנהגות של חסד [חסיד], משפט [ישר], והממוצע ביניהן [צדיק], ו"נאמן" הוא מדה רביעית, וכמו שיבאר להלן.

(167) אך אינו מחוייב לגמרי לעשותו, אלא שראוי לעשותו.

(168) מביא פסוק זה כדי להורות ש"צדיק" ו"צדקה" קשורים להדדי, וכל מה שניתן לומר על "צדקה", יהיה כוחו יפה גם על "צדיק". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב:] כתב: "במלת 'צדקה 'הצדי"ק', כלומר שעל ידי הצדקה הוא צדיק גמור". וראה להלן הערה 1525.

(169) לשונו בסמוך: "הצדיק הוא עושה הדבר הראוי, אף על גב שאינו משפט, וגם אינו חסידות לגמרי שהוא לפנים משורת הדין. והוא כמו מדת הצדקה, שאין הצדקה חסד, כי מאחר שהוא לעני, אין ראוי שלא ירחם על העני. וגם אין זה משפט גמור, כי אין חיוב אליו כלל, רק ראוי שיתן צדקה". וכן למעלה פ"ה מי"ג [שלט.] כתב: "הרי מחוייב שיתן צדקה, ובשביל שמקיים מצות צדקה אין ראוי שיהיה נקרא 'חסיד'". ובנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמא.] כתב: "האדם שהוא טוב הוא עושה טוב וגומל חסד, ומכל שכן מידת הצדקה, שהוא מרחם על העני". אמנם למעלה פ"ב מ"ז אמרו "מרבה צדקה מרבה שלום", וכתב שם לבאר [תרכז.]: "כי הצדקה אינו אלא השלום, כי כאשר האדם מעמיד דבריו על הדין שלא יעשה לפנים משורת הדין, בזה מתחדש מחלוקת. והפך זה כאשר מעשיו הם בצדקה ולפנים משורת הדין, שהצדקה אינו דין כלל. ולפיכך הצדקה היא

מביאה השלום, וכמו שאמר הכתוב [ישעיה לב, יז] 'והיה מעשה הצדקה שלום'". הרי כתב שם "שהצדקה אינו דין כלל". וכן למעלה פ"א מי"ח [תמד.] כתב: "הצדקה, שהוא גמילות חסדים, הוא שלום בעצמו... שעל ידי גמילות חסדים יש שלום בין הבריות". ואילו כאן מבאר ש"אין הצדקה חסד, כי מאחר שהוא לעני, אין ראוי שלא ירחם על העני". אך נראה שאין בזה סתירה, כי למעלה כוונתו שאין עליו חיוב לתת צדקה, אך כאן אייר שעם כל זה מן הראוי שיתן צדקה [כמבואר למעלה פ"ב הערה 757]. וראה למעלה פ"א הערה 1689, ובסמוך הערה 180. **דוגמה לדבר**; בתפארת ישראל פנ"ה [תתנ.] כתב: "הלוית המת והכנסת כלה הוא חסד מצד, ודין מצד. כי אין משפט גמור לעשות זה למת ולכלה. והוא מצד מה משפט, כי אם לא יעשה, הרי יהיה מוטל המת בבזיון, ותתגנה הכלה על בעלה. ומכל מקום אין זה משפט, והוא דבר ראוי לעשות, אבל אין זה משפט, רק שהוא ראוי, והוא כמו ממוצע בין דבר שהוא חסד, ובין דבר שהוא משפט לגמרי. כי החסד שהוא עושה לו טוב, אף על גב שאינו ראוי כלל לזה. והמשפט שהוא מחוייב בכח משפט. ולפיכך דבר שהוא ראוי, הוא ממוצע בין החסד ובין המשפט". וכן הוא בנתיב האמונה פ"ב [א, ריא:], והובא בהערה 184. וראה להלן הערה 834.

(170) אודות ש"חסיד" הוא מי שנוהג לפנים משורת הדין, כן כתב למעלה בהקדמה [מד.], וז"ל: "ובודאי מדת חסידות לפנים משורת הדין". ובנתיב התשובה פ"ז [ד"ה ומה שאמר] כתב: "בודאי חסיד הוא שעושה דבר לפנים משורת הדין, כמו כל חסיד שעושה לפנים משורת הדין, יותר ממה שראוי". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעד.] כתב: "יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין". ושם מ"ט [תרצד:] כתב: "החסידות אשר הוא מתחסד עם הבריות לעשות הטוב לפנים משורת הדין". ובגבורות ה' פס"א [רעח.] כתב: "החסידים עושים עם הקב"ה לפנים משורת הדין, יותר ממה ששאר בני אדם עושים". ובנתיב גמילות חסדים ר"פ א [א, קמו.] כתב: "כי החסידות הוא שנכנס לפנים משורת הדין" [הובא למעלה פ"ה הערה 1400]. ובח"א לשבת סג. [א, מא.] כתב: "כי החסיד הוא המוותר ועושה לפנים משורת הדין" [הובא למעלה בהקדמה הערה 125].

(171) פירוש - דבר המתחייב על פי שורת הדין והמשפט נקרא "יושר". וכן כתב בנתיב הדין תחילת פ"א, וז"ל: "בספר משלי [כא, טו] 'שמחה לצדיק עשות משפט ומחתה לפועלי און'. שלמה המלך רצה לומר כאשר העולם נוהג במשפט, שיש דין בין איש לחבירו, דבר זה הוא שמחה אל הצדיק, אשר חפץ ואוהב היושר, לכך המשפט שמחה אליו, כי המשפט הוא היושר בעצמו". ובתפארת ישראל פי"א [קעג:] כתב: "כאשר תעמוד על מדת משה, תדע שהיה בו ביותר מדת היושר. כי תחלת יציאתו ראה איש

מצרי מכה איש עברי [שמות ב, יא], והיה עושה בו דין [שם פסוק יב]. ודבר זה מצד היושר. ואחר כך ביום השני אמר לרשע [שם פסוק יג] 'למה תכה רעך', שכל זה ממדת היושר שהיה במשה. ואחר כך כשבא למדין [שם פסוק יז] 'ויבאו הרועים ויגרשום ויקם משה ויושיען', וכל זה ממדת היושר". ובנצח ישראל ר"פ נב [תתכח:] כתב: "מי שהוא מדקדק עם אחר, משוה המדה ביושר, ואינו נכנס לפנים משורת הדין... וכן יצחק שהיה מדתו מדת הדין, שעושה מעשיו ביושר ובדין... ולכך קרא יצחק את בית המקדש 'שדה' [פסחים פח.], כי השדה הוא שוה וישר, ודבר זה מתייחס אל מדת הדין, שהוא ישר" [הובא למעלה פ"ה הערה 518].

(172) אודות שלש המדות האלו [חסד (חסיד), דין (ישר), ורחמים (צדיק)], כן כתב בסמוך, שעל כך נאמר [ירמיה ט, כג] "כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאום ה'". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלז:] כתב: "כי פרנסת השם יתברך את העולם הוא מצד ג' פנים; כי יש שראוי לו הפרנסה מצד הדין, והם הצדיקים שהם בעולם. וזהו שאמר 'הזן את העולם בחן', רוצה לומר שהוא מפרנסו מפני שהוא נושא חן בעיני השם יתברך... ויש שמפרנסו השם יתברך מצד החסד, והם בני אדם שהם כמו בהמות, ואין להם דעת, ופרנסתם מצד החסד. ויש אשר פרנסתם מצד הרחמים, והם הקטנים אשר לא ידעו מאומה, ויש לרחם עליהם, כמו אלו פרנסתם מצד הרחמים". וכן כתב בגבורות ה' פס"ד [רצא.], וז"ל: "כי יש צדיקים דבקים במדת הדין, ויש צדיקים דבקים במדת הרחמים, ויש צדיקים דבקים במדת החסד... וכן תקנו חכמים 'הזן את העולם בחן בחסד וברחמים'". וכן כתב בח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.], ובנצח ישראל פ"ה [צט:]. וראה להלן הערות 182, 828, 874.

(173) כפי שיבאר בסמוך [ד"ה והמדה הרביעית] ענין ה"נאמן". ואודות שהנאמן אינו משנה באמונתו, כן כתב בנתיב האמונה ר"פ א, וז"ל: "'איש אמונים מי ימצא' [משלי כ, ו], הן שתהיה האמונה בו יתברך, צריך שיהיה שהוא מאמין באמונה שלימה. הן שתהיה האמונה שהוא נאמן בכל עסקיו והנהגתו, דבר זה 'מי ימצא'... האמונה שלא ישנה באמונתו, ודבר קטן שהוא משנה הוא יוצא מן האמונה... כי זהו ענין האמונה, שעומד באמונתו בכח ובחוזק, ואינו סר מן אמונתו". ובתפארת ישראל פ"י [קנט.] כתב: "אמר 'אמונת' [ישעיה לג, ו] זה סדר זרעים [שבת לא.]... וקרא זה 'אמונת', מפני שאין משנים פעלם, וכאשר זורע הארץ חטה, מגדלת מה שראוי לה לגדל, ואינה משנה מה שנפקד בתוך הארץ, כמו האדם שהוא נאמן, ומה שמפקידים הבריות אליו הוא מחזיר לבעליו". ולמעלה פ"ב מ"ד [תקנז.] כתב: "אין בטחון ואמונה לאדם פרטי, מאחר שהוא

בעל שנוי". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צז.] כתב: "כאשר אין הזמן מוכן מצד עצמו אל הטוב, והיה ראוי שהשם יתברך ח"ו יעזוב את חסדיו, ודבר זה אינו ג"כ, כי אינו משקר באמונתו, ואינו עוזב את חסדיו... כי כל אמונה שלא ישקר לעולם, היא נצחית". וראה להלן הערה 188.

(174) לשונו למעלה פ"א מ"ב [קסט.]: "מה שהאדם הוא טוב, עד שאומרים עליו כמה בריאה זו טובה, היינו כשהוא טוב בעצמו. ורוצה לומר, בצד בחינת עצמו יש בו הטוב, וזהו בחינה אחת, שאומרים עליו הבריאה הזאת יש לה מעלה, והיא טובה מצד עצמה. הבחינה השנית, שראוי שיהיה טוב לשמים, הוא השם יתברך, אשר ברא את האדם, ויהיה עובד אליו, עושה רצונו. הג', שראוי שיהיה טוב אל זולתו מבני אדם אשר הם נמצאים עמו, כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו. וצריך שיהיה האדם טוב בכל מיני בחינות אשר יבחן האדם; אם בערך עצמו צריך שיהיה טוב... ואם בערך העלה שהוא נמצא ממנו, וצריך שיהיה האדם טוב. ואם בערך זולתו מבני אדם. כלל הדבר, צריך שיהיה טוב כאשר יבחן בכל החלקים, כי אין זה כזה". ואודות שראוי לעשות מעשים לפנים משורת הדין, כן כתב הרמב"ן [דברים ו, יח], וז"ל: "ועשית הישר והטוב בעיני ה'... ולרבותינו בזה מדרש יפה, אמרו [מובא ברש"י שם] זו פשרה ולפנים משורת הדין. והכוונה בזה, כי מתחלה אמר שתשמור חקותיו ועדותיו אשר צוך, ועתה יאמר גם באשר לא צוך תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי הוא אוהב הטוב והישר... חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין. וכגון מה שהזכירו בדינא דבר מצרא [ב"מ קח.], ואפילו מה שאמרו [יומא פו.] פרקו נאה ודבורו בנחת עם הבריות, עד שיקרא בכל ענין תם וישר". **ומה שכתב** כאן "שיהיה האדם טוב וחסיד", כוונתו שיהיה האדם טוב, ולכך יפעל טוב. וכן כתב בגו"א בראשית פ"ח סוף אות טז, וז"ל: "מצאנו כי לעולם איש טוב מבשר טוב, שכן אמר דוד [ש"ב יח, כז] 'איש טוב זה ואל בשורה טובה יבוא'" [הובא למעלה פ"ד הערה 954]. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שלט:], וז"ל: "איך אפשר שנאמר שהוא יתברך יעשה דבר לפנים משורת הדין, כי הוא יתברך השלם בתכלית השלימות, ואיך יעשה דבר שאינו מצד המשפט... זה אין קשיא, כי הוא יתברך מבקש וחפץ שיפעל הטוב... כי אשר הוא הטוב בעצמו, מבקש לפעול הטוב. ומפני כך מבקש הוא יתברך שיפעול הטוב, ויכנוס לפנים משורת הדין, וזהו הטוב הגמור שאין בו דין. ומפני שהוא יתברך הטוב, נמצא ממנו הטוב, אף שאינו לפי הדין, וזהו מצד טובו". וראה להלן הערה 864.

(175) וזו מדת הצדקה, "כאשר עושה דבר שהוא ראוי לעשות" [לשונו למעלה לפני ציון 167].

(176) פירוש - שאינו יוצא מקו המשפט, ועושה מה שהמשפט מחייב. ובבאר הגולה באר הרביעי [שלט:] כתב: "כי דבר שהמשפט נותן, הוא ראוי שיהיה בעצמו. ודבר שאין המשפט נותן, אין ראוי שיהיה".

(177) החסידות.

(178) הצדיק.

(179) שהרי העני חסר לפניך, "וידוע כי ראוי שיתן צדקה לעני שהוא בערום ובחוסר כל, ואיך לא יתן אליו צדקה" [לשונו למעלה לפני ציון 169]. ואודות שצדקה היא רק לעניים, לעומת חסד שהוא לכל, כן מבואר במאמר חכמים [סוכה מט:], שאמרו: "גדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה... צדקה לעניים, גמילות חסדים בין לעניים בין לעשירים". ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנד.] כתב: "ההפרש שיש בין גמילות חסדים ובין צדקה, כי גמילות חסדים הוא מצד הנותן, שהוא עושה טוב, בין שמבקש המקבל, ובין שאין מבקש. אבל הצדקה הפך זה, כי מפני שהמקבל צריך, לכך נותן לו מפני דחקו, ודבר זה מצד המקבל, ואף שאינו מבקש, הרי כאילו מבקש, שידוע דוחקו, וצריך לקבל. ולפיכך גדולה גמילות חסדים... צדקה לעניים דוקא, שהמקבל הוא עני, וצריך לקבל, ואילו העשיר אין צריך לקבל דבר כלל, ולפיכך צדקה לעניים דווקא. אבל החסד שהוא מצד שהוא איש טוב משפיע לאחרים, הן יהיה עני והן יהיה עשיר" [הובא למעלה פ"ה הערה 1164].

(180) ואם תאמר, הרי התורה מצוה לתת צדקה [דברים טו, יא], ואיך אפשר לומר ש"אין חיוב אליו כלל, רק שראוי שיתן צדקה". וכן למעלה פ"ה מי"ג [שלט.] כתב: "הרי מחוייב שיתן צדקה, ובשביל שמקיים מצות צדקה אין ראוי שיהיה נקרא 'חסיד'". ומאותו טעם ששלל את התואר "חסיד" מהנותן צדקה, כך היה לו לשלול את המלים ש"אין חיוב אליו כלל" בנותן צדקה. ויש לומר, שגם לאחר ציווי התורה, מ"מ אופן הנתינה הוא בדרך של חנינה ורחמים, וכמו שכתב בגו"א ויקרא פכ"ג אות כד, וז"ל: "אף על גב שהתורה חייבה האדם לתת צדקה, סוף סוף נותן אותה דרך חנינה, שיש לו לרחם על העני". ובתפארת ישראל פ"ו [קט.] כתב: "כי אין מדת הצדקה דרך רחמנות, כי כל הדברים הם בגזירת הדין... רק כי גזר על האדם שיהיה האדם מרחם" [הובא למעלה פ"ב הערה 765]. ולמעלה פ"ב מ"ז [תרכט.] כתב: "הוא מחויב בצדקה, ומחויב שלא יעמיד דבריו על הדין". לכך גם לאחר הציווי לתת צדקה מ"מ אין המצוה מתקיימת באופן של חיוב,

שהרי "אין חיוב אליו כלל, רק שראוי שיתן צדקה". ובח"א לב"ב יא. [ג, סה:] כתב: "כי הצדקה הוא מלשון צדק ויושר... אף כי הצדקה הוא דבר שהוא יוצא מן הדין, כי אין מחויב עליו הצדקה, עם כל זה הצדקה נעשית באמת וביושר".

(181) שהם כנגד צדקה, חסד, ודין. ובסמוך יבאר את מדת "נאמן". ואודות יסודו שהצדיק עומד בקו האמצע, יש לצרף לכאן דברי רש"י [בראשית ח, א], שכתב: "ויזכור אלקים - זה השם מדת הדין הוא, ונהפכה למדת רחמים על ידי תפלת הצדיקים, ורשעתן של רשעים הופכת מדת רחמים למדת הדין". הנה רש"י העמיד בזה לעומת זה "תפלת צדיקים" ו"רשעתן של רשעים". ולכאורה היה צריך לומר שהעומד כנגד "רשעתן של רשעים" הוא "צדקתן של צדיקים", ולא "תפלת צדיקים", ומדוע תלה רש"י את ההיפוך מדין לרחמים ב"תפלת צדיקים" דוקא. ובב"ר לג, ג [מקור דברי רש"י] לא הזכירו תפילה כלל, אלא אמרו "אוי להם לרשעים שהם הופכים מדת רחמים למדת הדין... אשריהם הצדיקים שהן הופכים מדת הדין למדת רחמים", ומה ראה רש"י לבאר שהיפוך זה נעשה דוקא על ידי תפלת צדיקים. אך נראה שמקור דברי רש"י הוא מגמרא ערוכה [יבמות סד.], שאמרו שם "'ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו' [בראשית כה, כא]... למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעתר, מה עתר זה מהפך התבואה ממקום למקום, כך תפלתן של צדיקים מהפכת מדותיו של הקב"ה ממדת רגזנות למדת רחמנות". הרי שחכמים תלו את ההיפוך ממדת רגזנות למדת רחמים בתפלתן של צדיקים דוקא, ולא בצדקת הצדיקים, ובעקבותיהם הלך רש"י בפירושו על התורה. אמנם אכתי טעמא בעי, דמהי העדיפות שיש לתפלת צדיקים על פני צדקת צדיקים בהיפוך דין לרחמים. וכנראה ליישב קושי זה כתב שם בח"א [א, קמב.] את הדברים הבאים, וז"ל: "כי תפילת צדיקים דבק ברחמים הגמורים, ולפיכך מהפך התפילה של צדיקים מדת השם יתברך מן מדת הדין לרחמים לגמרי... כי תפילתן מגיע עד הרחמים הגמורים". ובצירוף דברים אלו אל דבריו כאן מתבאר היטב מדוע אין בכחה של צדקת הצדיקים להפוך דין לרחמים, כי ההיפוך הזה יכול להעשות רק על ידי פעולה שהיא "רחמים הגמורים" [תפלת צדיקים], שאין בה אף קורטוב של דין. אך צדקת צדיקים אינה "רחמים גמורים", כי היא עומדת בקו האמצע, ויש בה בחינה מסויימת של דין, וכמבואר כאן. לכך אין ההיפוך מדין לרחמים יכול להעשות אלא רק ע"י תפלת צדיקים, ולא בצדקת צדיקים.

(182) לשונו בנתיב האמונה פ"ב [א, ריא:]: "כי דרכי השם יתברך הם נכללים בג' אשר רמז הכתוב עליהן 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'... וזה כי החסד אשר השם יתברך עושה הוא חסד גמור. השני, מה שעושה השם יתברך משפט גמור. הג', מה

שהשם יתברך מנהיג עולמו במדה שאינו חסד גמור, ואינו משפט גמור, רק הוא כמו בין החסד והמשפט, שאמר 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה'. ולפיכך אלו שלשה דברים כוללים הנהגת השם יתברך בעולם, כמו שבארנו... ובאלו ג' המדות, שהם משפט וחסד ומה שהוא כמו אמצעי, נכללו ביניהם כל המדות הטובות. כי יש מהם שהם חסד, ויש מהם משפט ודין, ויש מהם כמו ממוצע בין החסד והדין". וכן הוא בח"א למכות יב. [ד, ב:]. וכן הזכיר בקצרה בתפארת ישראל פ"ט [קמב:]. ובגבורות ה' פס"ב [רפ.] כתב: "כי הוא יתברך מסדר מציאות שלהם על ידי חלוקי הנהגות, שהם על ידי חסד ודין ורחמים, ובהם מנהיג עולמו על ידי שלשה דברים אלו. ולפיכך אמר [תהלים קיג, ז] 'מקימי מעפר דל', שהקב"ה מקים מעפר דל, וזהו במשפט, כי למה יהיה הדל כל כך שפל עד הארץ. ולפיכך כאשר מקים אותו, הוא במשפט ובמדת הדין. אבל דבר זה מה שהוא 'מאשפות ירים אביון להושיבי עם נדיבים עם נדיבי עמו' [שם פסוק ח] הוא על צד החסד, כי מצד הדין די לו שאינו אביון, והוא כמו שאר בני אדם. אבל מה שהוא מושיב אותו בין נדיבים, זהו חסד גמור... אמנם נגד השלש, שהוא הרחמים, אמר [שם פסוק ט] 'מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה', וזה אינו חסד, ואינו דין. כי אינו חסד, שהרי כל אשה נבראת להיות לה בנים בטבע. ואינו דין, כי הדין כמו 'מקימי מעפר דל', שהגיע אליו שפלות עד שהוא פחות ושפל משאר בני אדם, וראוי להושיע אותו בדין. אבל זו שאין לה בנים, אין זה שפלות, רק שאין לה הברכה מה שהוא לשאר נשים. והנהגה הזאת כלולה קצת מדת הדין, וקצת חסד, והוא הרחמים שהקב"ה מנהיג בו עולמו. ובאלו שלש מדות הקב"ה מנהיג עולמו, דכתיב [ירמיה ט, כג] 'אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'". ובנצח ישראל פמ"ז [תשפו:] כתב: "ואמר עוד [הושע ב, כא] 'וארשתיך בצדק ובמשפט בחסד וברחמים', כי אלו דברים שהם הצדק והמשפט והחסד והרחמים כוללים מדות השם, כאשר תדע דברים אלו מאוד". ובב"ב ט. אמרו חכמים "לעולם אל ימנע אדם את עצמו מלתת שלישית השקל בשנה", ובח"א שם [ג, נט:] כתב לבאר: "כי הצדקה היא שליש מן כל המדות אשר נכללו בכתוב, שאמר 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'... והרי הצדקה נחשב שליש מן הכל, ולפיכך יתן שליש שקל לצדקה כל שנה, במה שהצדקה היא שליש גם כן". וראה למעלה הערה 172, ולהלן הערה 828.

(183) אודות שויתור הוא לפנים משורת הדין, כן כתב בבאר הגולה באר השני [קעב.], וז"ל: "הויתור והדין שני הפכים הם, כי הויתור אינו דין" [הובא למעלה פ"א הערה 1341]. ובנתיב השלום פ"ב [א, רכא:] כתב: "מבקשי שלום נכנסים לפנים משורת הדין, אבל בעלי דין אינם רוצים לוותר אף דבר קטן" [הובא למעלה פ"א הערה 1335]. ואודות

שאיש טוב מוותר, כן כתב בתחילת נתיב הנדיבות [ב, רמא.], וז"ל: "הנדיבות כאשר אדם וותרן בממונו לוותר כנגד חבירו, ואינו מקפיד עמו... כי כל מי שאינו מוותר הוא מפני שאינו טוב, ולכך הויתור הוא הרחקה מן הרע, כאשר אינו מדקדק, והוא מוותר ממון... שהיה מרחיק עצמו מן הרע כאשר היה מוותר" [הובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 1377]. אמנם בנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 47] כתב: "כי השם יתברך הוא טוב מפני שהוא מטיב אל הכל, ולא שהטוב הזה בלא טעם, שאם יהיה השם יתברך מטיב לבריות ולא היה טעם אל הטוב, אין זה ראוי שיקרא 'טוב'. כמו שאמרו ז"ל [ב"ק נ.] כל האומר הקב"ה וותרן יותרו לו חייו, ולא נקרא זה 'טוב'. שאין מדת היושר נותן זה לוותר בחנם" [הובא למעלה פ"ה הערה 1124]. ומזה משמע שויתור הוא דבר שאינו טוב, משום שאין זה ישר. ויל"ע בזה.

(184) כמו הכנסת כלה ולוית המת, וכפי שכתב בנתיב האמונה פ"ב [א, ריא:], וז"ל: "הכנסת כלה והלוית המת, ודבר זה הוא בין החסד והמשפט; שהרי אם אין מכניס הכלה, והיא בעצמה תלך, זה גנאי אליה, ותתגנה. וכן המת, אם לא ילוה אותו, הרי זה בזיון למת והוא כמו לועג לרש, ומכל מקום אין זה חיוב כמו המשפט, ולפיכך דבר זה כמו אמצעי בין הדין ובין החסד". וכן כתב בנתיב הצניעות פ"א [ב, קג:], ובתפארת ישראל פנ"ה [תתנ.], והובא למעלה בהערה 169. ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנז.] כתב שביקור חולים הוא ממוצע בין ההכרח לחסד.

(185) אודות *ששלש* מדות אלו [חסד, דין, ורחמים] כוללות הכל, כן ביאר בגבורות ה' פס"ט [שיז:] שאלו הן המדות של שלשת האבות, ושילובם להדדי כולל הכל. ובב"מ פה: אמרו שאם שלשת האבות היו מתפללים ביחד היה בזה להביא את המשיח קודם זמנו, ובח"א שם [ג, מב.] כתב: "כי האבות, כאשר הם שלשה אבות, והם ביחד, היו מביאים המשיח בלא זמנו. כי אלו אבות הם מחולקים במידתם, וביחד הם כוללים הכל. ומאחר שהם הכל ביחד, מביאים הכל, והמשיח שעתיד להגלות במהרה בימינו, יש בו הכל, ואין חסר דבר, והכל ימצא בו. ולפיכך אברהם בלבד, וכן יצחק בלבד, וכן יעקב בלבד, במה שהוא חלק, אינו מביא המשיח שהוא הכל. אבל כל האבות ביחד היו מביאים הכל ביחד". ובנצח ישראל פ"ה [קיב.] כתב: "לכך בחר [רבי יוחנן] אלו ג' דברים ["תן לי יבנה וחכמיה, ושושילתא דרבן גמליאל, ואסוותא דרבי צדוק" (גיטין נו:)]... הם חסד דין ורחמים [ומבאר שם כיצד יבנה וחכמיה הם כנגד החסד, ורבי צדוק הוא כנגד הדין, ושושילתא דר"ג היא כנגד הרחמים], וכאשר יש להם אלו שלשה, דהיינו יבנה וחכמיה, ורבי צדוק, ושושילתא דרבן גמליאל, אז היה דביקים בכל מדותיו יתברך שהוא מנהיג

בהם עולמו, ויציל השם יתברך אותם. ואין ספק בפירוש הזה למי שמבין עיקרי החכמה, כי אלו ג' דברים הם כל מדות שהוא יתברך מנהיג את עולמו בטוב, והבן הדברים היטב". ובתפארת ישראל פנ"ה [תתמט:] כתב: "כי אלו שלשה דברים [חסד משפט ולוית המת] יש בהם שלימות הכל... כי אלו שלשה הם כוללים כל החלקים, לפי שהם דבר והפכו, והדבר שהוא ממוצע בין שניהם... לפי שאלו שלשתם הם כוללים כל הדרכים". וצרף לכאן שבתפילת עמידה אומרים "השיבה שופטינו כבראשונה... ומלוך עלינו אתה ה' לבדך בחסד וברחמים וצדקנו במשפט... מלך אוהב צדקה ומשפט", הרי שמזכירים חסד, משפט, וצדקה.

(186) כמבואר למעלה הערה 173. ובנתיב האמונה פ"א [א, רז.] הביא מספר הערוך [ערך חלד, א] את המעשה בנערה שעמדה באמונתה ולא נישאת לאדם אחר. הרי ענין האמונה הוא "שעומד באמונתו".

(187) פירוש - התארים "חסיד" "ישר" ו"צדיק" מורים על מעשה האדם, שהוא עושה מעשים של חסידות משפט וצדקה, אך התואר "נאמן" מורה על האדם עצמו ומהותו, ולא על מעשיו, וכמו שמבאר.

(188) אודות שהאמונה מורה על מציאות חזקה של המאמין, כן האריך בזה טובא בגבורות ה' פ"ז [מב:], ובתוך דבריו כתב: "על ידי האמונה, שהיה חזק באמונה, זכה אברהם להיות שורש ויסוד כל ישראל. והוא נקרא 'צור', דכתיב [ישעיה נא, א] 'הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם וגו'", קרא את אברהם 'צור' להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה, שהוא כמו צור שהוא חזק... כי אשר הוא יסוד ראוי להיות מתואר בחוזק ותוקף, שאם לא כן שיש לו מציאות חזק, לא היה יסוד. וכן ראוי לאברהם, במה שהיה התחלה לאומה ישראלית, ראוי שיהיה לו מציאות חזק יותר, שבשביל זה הוא היה יסוד והתחלה. וחוזק שלו הוא שהיה חזק באמונתו, וזהו החוזק שלו, ומפני שהיה חזק באמונתו היה מציאותו יותר חזק, ובשביל כך היה זוכה להיות ראש אבן פנה ויסוד הכל. וזה שהיה מתנסה אברהם בי' נסיונות אם היה חזק באמונתו, וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות אז נודע ונבחן להיות ראש אבן פינה, ועליו נבנה הכל... כי מאחר שהוא חזק באמונתו יש לו מציאות חזק, וראוי להיות עיקר המציאות בעולם הזה ועיקר המציאות בעולם הבא. אבל מי שמציאותו חלש באמונתו, אין ראוי להיות עיקר בעולם הזה, ולא בעולם הבא.. וכן מה שאמרו ז"ל [ילקו"ש ח"א רמז רמ] שלא זכו ישראל לגאולה רק בשביל האמונה. וזה בשביל כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות כיון שתלוי באחר. וכאשר

היו ישראל מאמינים, היו חזקי המציאות אשר אין ראוים אל השיעבוד מאחרים, ולהיות נתלים בזולתן. ולכך בשביל חוזק מציאות היו יוצאים לחירות" [הובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 290]. וכן חזר וכתב שם בפרק ט [נו:]. ובנתיב האמונה ר"פ א כתב: "ולפיכך אמר [משלי כ, ו] 'ואיש אמונים מי ימצא'. כי נקרא 'איש' מי שימצא בו האמונה, לפי שבעל האמונה צריך כח לעמוד באמונתו בחוזק, ולכך נקרא 'איש'... כי האמונה צריך כח וחוזק כמו שאמרנו, כי זהו ענין האמונה שעומד באמונתו בכח ובחוזק, ואינו סר מן אמונתו" [ראה למעלה הערה 173].

(189) מעין זה ביאר בספר העיקרים מאמר שלישי פרק ל, וז"ל: "וכן מה שאמרו [מכות כד.] בא חבקוק והעמידן על אחת, שנאמר 'וצדיק באמונתו יחיה', הכוונה בו כי בעבור שחבקוק היה מתרעם על הצלחת הרשעים ויסורי הצדיקים, אמר בסוף דבריו הכלל הזה. כי הצדיק כשיחזיק באמונתו להאמין בדברי הנביאים, ולהבטחות השם יתברך שהבטיח לעשות דין ברשעים ולשלם שכר טוב לצדיקים, בשמירות הכלל הזה יחיה, ולא יחוש לכל המקרים המתחדשים עליו, ויסבול הכל בסבר פנים יפות, ובזה יזכה לחיי העולם הבא". ובנתיב האמונה פ"ב [א, ריב.] כתב: "ואמר [מכות כד.] בא חבקוק והעמידן על אחת, שנאמר 'וצדיק באמונתו יחיה'. ודבר זה, כי ענין המאמין שהוא מוסר עצמו אליו יתברך, ובוטח בו, ואינו סר מן השם יתברך כלל לשום צד, כי זהו ענין האמונה שדבק בו יתברך לגמרי, ולפיכך יש לו דבקות בו יתברך על ידי האמונה, כאשר האדם מאמין בו יתברך בכל לבו, הוא דבק בו יתברך, ואין סר מאתו".

(190) התואר השלישי, שעושה דברים הראויים לעשות.

(191) שמעתי לבאר שכוונתו היא לספירות חסד [חסיד], גבורה [ישר], תפארת [צדיק], ומלכות [אמונה]. ואודות שאמונה היא כנגד מלכות, כן כתב בקהלת יעקב ערך אמונה, וז"ל: "אמונה הוא בחינת מלכות [פרי עץ חיים שער ראש השנה פרק ד]". ושם ערך מת כתב: "'אמ"ן' ראשי תיבות 'אז מלכות נקראת'". ובפרי צדיק [בראשית אות יב] כתב: "כל הד' רוחות שבקדושה הם נגד ד' רגלי המרכבה, שהם ג' אבות ודוד המלך ע"ה, שהוא רגל ד' שבמרכבה, כמו שכתוב בזוה"ק [ח"א רמח:]... דוד בעצמו הוא מרכבה למדת מלכות, איהי אמונה". ובפרי צדיק לחנוכה אות ג כתב: "שם אדנ"י שכנגד מדת מלכות, מורה שאנו מאמינים שהשם יתברך הוא אדון העולם, ואנחנו עבדיו, ומצד אמונה כל אחד יוכל להשים על לבו שמלך מלכי המלכים הקב"ה עומד עליו ורואה במעשיו". ובנתיב האמונה ס"פ א [א, רז:] כתב: "ויש לך לדעת כי האיש והאשה יש להם ביחד

חבור, ואצלם בפרט שייך אמונה... ותדע עוד כי הזכר והנקבה הוא כנגד אמת ואמונה... כי 'אמונה' לשון נקבה". וראה הערה הבאה.

(192) פירוש - אשר מהתורה משתלשלות ארבע המדות הללו. ונראה לבאר משפט זה על פי דבריו בנתיב האמונה פ"ב [א, ריב.], שכתב: "הכל מסודר מן מדריגת התורה מלמעלה עד האמונה, שהיא באחרונה". הרי מדריגת התורה היא העליונה [ספירת כתר (כמבואר למעלה פ"ג הערה 1146)], וממנה משתלשלות כל הספירות, עד מדת האמונה, שהיא מלכות, וכמבואר בהערה הקודמת.

(193) הנה ארבע מדות אלו הוזכרו בכתוב [הושע ב, כא-כב] "וארשתיך לי לעולם וארשתיך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים וארשתיך לי באמונה וידעת את ה'". ובנצח ישראל ר"פ מז [תשפו.] כתב: "בכתוב הזה כתיב 'וארשתיך' שלש פעמים; 'וארשתיך לעולם', 'וארשתיך בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים', 'וארשתיך באמונה'. וביאור ענין זה, שהחבור הזה שיהיה לעתיד הוא בשלשה פנים; האחד, שיהיה החבור הזה נצחי. השני, שיהיו ישראל דבקים בכל מדותיו יתברך. הג', שיהיה חבור גמור. שאף אם החבור הזה כולל בכל מדות, באולי אינם דבקים בחבור גמור, שאינם דבקים ברחמים גדולים, וכן בחסד, וכן שאר המדות. ולפיכך, אמר 'וארשתיך לי לעולם', שיהיה חבור זה נצחי. ואמר עוד 'וארשתיך בצדק ובמשפט בחסד וברחמים', כי אלו דברים שהם הצדק והמשפט והחסד והרחמים כוללים מדות השם, כאשר תדע דברים אלו מאוד. שאין ספק כי החסד והמשפט כל אחד דבר בפני עצמו. וכן הרחמים והצדק... ואחר כך אמר 'וארשתיך לי באמונה', שהענין הזה רוצה לומר חבור גמור. וזה מעלה בפני עצמו, כי מה שאמר 'וארשתיך לי בצדק ובמשפט בחסד וברחמים', אין זה רק שישראל יהיו דבקים בו יתברך בכל המדות. אבל לא זכר עדיין שהחבור הזה חבור גמור, כי אף אם החבור בכל המדות, אפשר כי אין זה ברחמים גמורים. ולכך אמר 'וארשתיך לי באמונה', שלשון זה רוצה לומר חבור גמור. ואם כן הוא חבור ברחמים גמורים... שעל זה יפול לשון אמונה, כאשר הוא חבור גמור, ודבר זה מבואר".

(194) לשונו למעלה [לאחר ציון 158]: "כי לגודל מעלת המדה, שהיא הענוה והיראה, עד שהם מעלות עליונות, כאשר ידוע מענין הענוה והיראה, שייך באלו שתי מדות 'ומלבשתו', כי המלבוש הוא על האדם מבחוץ. כי אלו שתי מדות בפרט הנה מדות אלקיות עד שאינן אנושיים, כמו שידוע למבינים ממעלתם, ושייך בזה 'ומלבשתו'... ומפני מעלתם אמר 'ומלבשתו', כי המלבוש הוא על האדם".

(195) שמעתי לבאר, שנתבאר למעלה [הערה 163] שיראה וענוה הן כנגד הספירות בינה ודעת, והן הספירות העליונות הנבדלות מן האדם [שלש עליונות], ולכך נאמר עליהן "ומלבשתו", שהלבוש הוא מעל ומעבר לאדם. אך ארבעה התארים שהוזכרו כאן [צדיק ישר חסיד ונאמן] הם כנגד ספירות חסד גבורה תפארת ומלכות, והן הספירות המצטרפות לאדם [שבע תחתונות], ולכך נאמר עליהם "ומכשרתו".

(196) בא לבאר את סדר הדברים במשנה, שלאחר שנזכרו המדות הטובות שזוכה בהן הלומד תורה לשמה [ענוה, יראה, צדיק, חסיד, ישר, ונאמן], ממשיכה המשנה לבאר מעלות נוספות שזוכה בהן הלומד תורה לשמה, והן מעלות שאינן שייכות כ"כ לאדם עצמו, אלא יותר מרוחקות ממנו, וכמו שמבאר.

(197) פירוש - אלו הן מדות השייכות למעלת האדם העולה ומתעלה בלימוד תורה לשמה.

(198) פירוש - אע"פ שביאר למעלה [לאחר ציון 158] שהמלבוש הוא מעל האדם ועליון הימנו, מכל מקום מלבוש הוא מצורף ושייך לאדם. ולמעלה פ"ד מ"א [כט:] כתב: "הכבוד הוא מלבוש האדם, שייך לאדם". ולמעלה פ"ה מ"ו [רכה.] כתב: "הבגדים יש להם יחוס וצירוף אל מי שלבשן". וראה למעלה הערה 156. ואודות שהמלבוש שייך לעצם האדם, כן כתב בח"א לסנהדרין צ: [ג, קעח:], וז"ל: "כי המלבוש הוא שייך לאדם, והוא כגופו. שהרי כאשר נברא האדם, כמו שהשם יתברך ברא גוף האדם, כך כתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש אלקים כתנות עור וילבישם'. ואם כן המלבוש שייך לגוף האדם, והוא כמו גוף האדם". ובגו"א בראשית פל"ח אות ט [רמג.] כתב: "יש באדם היכרא... האחד, בצורה העצמית שלו. הב', במלבושים שלו, שבהם ניכר ונבדל משאר בני אדם... היכר ראשון הוא צורתו. הב' הוא דומה לצורה, כי האדם יתואר במלבושין, ונותנין לו צורה גם כן". ובגו"א שמות פי"ט אות יח [ע.] כתב: "אזור מתניו של אליהו זכור לטוב, שאין ספק שהאזור שהיה במתניו היה מורה על ענינו ועל תארו, כי המלבושים הם שמורים על תאר שלו, ומכל שכן כאשר הכתוב [מ"ב א, ח] מתאר אותו במלבוש מיוחד". הרי שהלבוש הוא בבחינת "נוגע ואינו נוגע". וכן כתב למעלה פ"ג מי"ד [שכו:], וז"ל: "המלבוש מתואר בו הלובש, לא באמתתו של הלובש, רק כפי המלבוש יתואר בו הלובש, אף שאינו באמתתו". ובח"א לע"ז יא: [ד, לז:] כתב: "כי הלבוש הוא תוארו של אדם, ואינו אדם, רק שהוא תואר לאדם... כי היה ליעקב צלם אדם הראשון... וזה ירש יעקב ממנו, כך ירש עשו את בגדי אדם הראשון... ועל ידי הבגדים מתדמה כאדם, אף כי אינו אדם באמת" [הובא למעלה פ"ג הערה 1421, פ"ד הערה 158, ופ"ה הערה 976].

(199) וזה קשור לגמרי לאדם, אף יותר ממלבוש, כי זהו תיקון האדם עצמו, וכמו שביאר למעלה [לפני ציון 195]. ובביאור תיבת "כשר", כן כתב בספר השרשים לרד"ק, שורש כשר, וז"ל: "כשר... ענינם היושר והנכונה".

(200) הדגשתו היא ש"מקרבת אותו אל זכות **בעולם**, וכן מרחקת אותו מכל חטא **בעולם**" [כי זו היא הוספתו היחידה על לשון המשנה]. ובא לומר שהמדות הקודמות שהוזכרו במשנה שייכות אל האדם, ואילו הקירוב והריחוק שהוזכרו לאחר מכן שייכים לדברים שבעולם, והם מעבר לדברים השייכים לאדם.

(201) יומא לו: "'עונות' אלו הזדונות... 'פשעים' אלו המרדים ["העושה להכעיס" (רש"י שם)]... 'לכל חטאתם' [ויקרא טז, טז] אלו השגגות, וכן הוא אומר [ויקרא ד, ב] 'נפש כי תחטא בשגגה'". וכן כתב בגו"א דברים פי"ט אות ה, ובנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 51].

(202) כי הדבק בתורה הוא דבק בה' [ראה למעלה הערות 80, 81, ולהלן הערה 214], ולכך דביקות זו תצילו אף מהשגגה, כי על ידי חטא בשגגה הוא יפרד מה', וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ז אות ה, וז"ל: "אין הקב"ה עם החוטא אף על גב שהוא בשגגה" [הובא למעלה פ"ד הערה 1109]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.] כתב: "הכלל הוא, כי כאשר האדם עוסק בתורה, הוא נשמר מן יצר הרע עד שאינו בא לידי חטא, כי על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך, ואיך יבא לידי חטא". ובבאר הגולה באר החמישי [קח:] כתב: "כי כאן כתיב [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו', ומאחר כי השם יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב 'וה' עמו', ולפיכך מי שהשם יתברך עמו, בודאי ובאין ספק השם יתברך נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבא לידי חטא. וזה שאמר [שבת נו.] 'אפשר שבא חטא לידו וה' עמו', פירוש כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו, איך יבא לידי חטא, כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאתו". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ו אות יט את הסעד והתמיכה שה' העניק לנח [רש"י בראשית ו, ט], וכלשונו: "ונראה לי לפי שהיתה השכינה עמו, והיה נח דבק בשכינה, ולפיכך לא בא לידי חטא, וזהו הסעד שעשה לו הקב"ה, שמי שדבק באחד, אי אפשר לו לזוז ממנו ולחטוא, וזה [בראשית ו, ט] 'את האלקים התהלך נח'" [הובא למעלה פ"ג הערה 177]. ולמעלה פ"ג מ"א [לו.] כתב: "כאשר מחשב האדם עצמו שהוא עלול, ויש לו התדבקות בעלה, אינו בא לידי חטא. כי אין החטא והיצר הרע נמצא רק כאשר האדם הוא סר מן העלה, ואינו מחשיב עצמו עלול אל העלה". ובקידושין ל: אמרו "בראתי יצר הרע, בראתי תורה תבלין".

(203) כן הקשה כאן האברבנאל בשאלתו החמישית על המשנה, וכלשונו: "באומרו 'ומרחקתו מן החטא', כי אם כבר היה בו ענוה ויראה והיה צדיק חסיד ישר ונאמן, בידוע שיהיה מרוחק מהחטא ונקרב לזכות, כי מה לו עוד זכות יותר מזה".

(204) מעין מה שאמרו [למעלה פ"ה מי"ח] "כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו", וביאר שם [תכז:] בזה"ל: "'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע. ולפיכך אמר ש'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה, כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות". הרי שמי בנמצא במדרגה נבדלת אין חטא בא על ידו. וכמו כן, הלומד תורה לשמה דבק במדרגה שאין חטא מגיע לשם, וראה להלן הערה 931.

(205) לשונו בדרוש על המצות [נז.]: "ואמרו במדרש [ב"ר סג, ו], 'ויתרוצצו הבנים בקרבה' [בראשית כה, כב], כשהיתה רבקה עוברת על פתחי בתי מדרשות, היה יעקב מפרכס ורוצה לצאת. וכאשר היתה עוברת על פתחי בתי עבודה זרה, היה עשו מפרכס ורוצה לצאת. ופירוש עניין זה, כי יעקב בבטן אמו היה דבק בו יתברך, ולכך כאשר עברה על פתחי בתי כנסיות ובתי מדרשות, מצא מין את מינו ונעור, שהיה נמשך בטבעו אחר הדבר שהוא דבק בו. ולא היה בזה כונה ודעת ובחירה, רק מעצמו, שכל דבר בצד עצמו מתעורר אל הדבר שהוא דבק בו. ועוד אמרו במדרש [ויק"ר לה, א] 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך' [תהלים קיט, נט], אמר דוד לפני הקב"ה; חשבתי דרכי כל יום למקום פלוני אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ובתי מדרשות, למקום הראוי... מעצמו אל אשר הוא דבק בו, ודבר זה מעצמו שלא בבחירה שלו, כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו" [הובא למעלה פ"ב הערה 1145, ופ"ד הערה 691]. וצרף לכאן מאמר חכמים [סוכה נג.] שהלל אמר על עצמו "למקום שאני אוהב, שם רגלי מוליכות אותי".

(206) ועל כך אמרו כאן "ומרחקתו מן החטא", ואפילו משגגה. ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קמ.] כתב: "במה שיש לצדיק התדבקות בו יתברך, ולפיכך השם יתברך 'רגלי חסידיו ישמור' [ש"א ב, ט] שלא יבוא לידי חטא, כי הצדיק יש לו דביקות בו יתברך, וראוי שיהיה השם יתברך שומר אותו מן החטא" [הובא למעלה פ"ג הערה 177]. וקודם לכן בנתיב הצדק פ"ב [ב, קלט:] כתב: "כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא, שוב אינו חוטא, שנאמר [ש"א ב, ט] 'רגלי חסידיו ישמור' [יומא לח:]... כי הצדיק מצד מדריגה זאת הנבדלת, שהיא אחת... לכך אם יצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא, שוב אינו

חוטא, מפני כי ראוי להיות שנותיו אחד, ולא יהיו מחולקים עד שהיו מקצת שנותיו בחטא, ומקצת שנותיו בלא חטא, רק יהיו הכל אחד... ולפיכך כאשר עברו רוב שנותיו בלא חטא, במה שהצדיק יש לו מדריגה נבדלת אשר אין חלוק לזאת המדריגה, כמו שהתבאר, כי אין חלוק בענין הצדיק, שהוא מדריגה נבדלת, ולכך אם יצאו רוב שנותיו שוב אינו חוטא". **והנה למעלה** אמרו [פ"ב מ"ב] "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון". וצריך ביאור, מדוע כאן התורה מגינה אף מהשגגה, ואילו למעלה התורה מגינה רק מהמזיד, שהרי "חטא" הוא שוגג ו"עון" הוא מזיד [יומא לו:]. ויש לומר, כי כאן מדובר בלימוד תורה לשמה, שאז מעלת התורה חלה על הלומד, והכח הסגולי של התורה ישמור את הלומד מכל קלקול אפשרי, ומכלל זה אף חטא בשגגה, וכמו שנתבאר. אך למעלה מדובר בשמירה הנובעת מיגיעה בתורה, ולא מלימוד תורה לשמה, לכך שמירה זו כחה יפה רק כלפי מזיד, ולא כלפי שוגג. והטעם לכך הוא, כי למעלה פ"ב מ"ב [תקכ:] כתב, וז"ל: "מה שאמר 'כי יגיעת שניהם משכחת עון', שתלה הדבר בעמל ויגיעה, וזה כי החטא והעון נמצא כאשר יש כאן ישיבה, ואין כאן עמל... וזה כי האדם שהוא בעמל, הנה כאילו לא נמצא בפעל השלימות מצד העמל שיש לו. ומי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה, ולא ימשוך אחר זה חסרון. אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה, וימשוך אחר דבר זה העדר וחסרון, כי אין השלמת דבר בעולם שאין דבק בו חסרון, ולפיכך ימשוך חסרון והעדר אחר זה. ואין דבר זה דומה כאשר האדם בעמל וחסר השלמה, והוא עומד אל ההשלמה, כי מאחר שהוא עומד אל ההשלמה, אין דבק בו חסרון". הרי שלא מדובר בשמירה מחמת כח הסגולי של תורה [שהרי אף יגיעת דרך ארץ הוזכרה שם], אלא מדובר בשמירה הטבעית המתלוה למתייגע בתורה וד"א וחותר אל השלמתו. לכך אין מכלל שמירה טבעית זו השמירה מחטא בשגגה, אלא רק מעון במזיד.

(207) כן הקשה האברבנאל בקושיתו הששית על המשנה, וז"ל: "באומרו 'ונהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה', כי היה לו לומר 'וימצאו בו', או 'וילמוד מן התורה', כי אליה חוזר הכל, ומה ענין 'ונהנין ממנו'".

(208) לכאורה מתכוון לומר שיותר מצוי שהאדם יהיה זקוק לעצת עצמו, מאשר שאחרים יהיו זקוקים לעצתו. אמנם לא משמע מלשונו שמדבר על תדירות העצה, אלא על העצה גופא, שיש יותר כחות של עצה באדם כאשר ההעצה נצרכת לעצמו, מכאשר העצה נצרכת לזולתו. וצרף לכאן את המפורסם בעולם אודות מיגו, שמיגו מועיל מחמת שהיה יכול לטעון טענה אחרת [הטובה יותר], ולא אמרינן שמא לא עלה על דעתו

לטעון הטענה האחרת, כי כל אחד ואחד לגבי עצמו נחשב כחכם מופלג, שכל הטענות האפשריות היכולות לזכותו נהירות וברורות לו.

(209) מיישב בזה את השאלה השניה שהקשה האברבנאל [הובא בהערה 207, ולא הובאה בדבריו עד כה], שהיה צריך לומר "וילמוד מן התורה עצה וגבורה", ועל כך מבאר שנהי שלגבי עצה היה ניתן לומר לשון לימוד, אך לא שייך לומר כך לגבי גבורה, וכמו שיבאר.

(210) פירוש - דבריו של הלומד תורה לשמה נותנים חיזוק לשומעיהם, והגבורה הניתנת ללומד תורה לשמה היא שיש בדבריו כדי לחזק ברכיים כושלות של שומעיו.

(211) פירוש - אם לא נבאר ש"גבורה" פירושה שדבריו מחזקים את שומעיהם, אלא נבאר שהגבורה היא בינו לבין עצמו, תיקשי לך איך אחרים ייהנו מגבורה השייכת רק לעצמו של הלומד.

(212) פירוש - הואיל וגבורה שייכת ביחס לאחרים [השומעים את דבריו], לכך אי אפשר לומר על כך לשון "למוד", כי "למוד" הוא דבר השייך ללומד עצמו, ולא לאחרים. ובסמוך [לאחר ציון 232] יבאר מדוע לימוד התורה מביא לגבורה זו.

(213) שהיא להתגבר על אויביו, ולנצח במלחמות, וכמו שיבאר. ולפי זה "נהנין" פירושו שהוא עוזר לאחרים להתגבר על האויב המשותף שלהם.

(214) כמבואר למעלה בהערות 81, 202.

(215) שהרי על כך הביאו כאן את הפסוק [משלי ח, יד] "לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה", הרי שהעצה ששזוכה לה הלומד תורה לשמה נובעת מעצתו של הקב"ה.

(216) כמו שאמרו חכמים [גיטין ז.] "שלח ליה מר עוקבא לרבי אלעזר, בני אדם העומדים עלי ובידי למסרם למלכות... קא מצערי לי טובא, ולא מצינא דאיקום בהו. שלח ליה [תהלים לז, ז] 'דום לה' והתחולל לו', דום לה' והוא יפילם לך חללים חללים. השכם והערב עליהן לבית המדרש, והן כלין מאיליהן". ובח"א שם [ב, צג:] כתב: "פירוש 'דום' כלומר שהוא ישתוק ולא יעשה דבר, והשם יתברך ילחם מלחמתו, כדכתיב [שמות יד, יד] 'ה' ילחם לכם ואתם תחרישון'. ואם לא כן, לא שייך לומר 'דום לה", כאילו אמר שהקב"ה ילחם מלחמתו, והוא ישתוק ולא יעשה שום דבר. ולמה הקב"ה ילחם מלחמתו, רק בשביל שהוא מלחמת השם, לפי שהוא משכים ומעריב לבית המדרש, ובזה הוא אל השם יתברך. ודבר זה בעצמו יהיה גורם שיפיל שונאיו חללים, כי דבר זה נקרא מלחמת ה' כאשר ירצה להרע אל מי שהוא אל השם יתברך לגמרי... ואין אל מה שאמר 'השכם והערב עליהן לבית המדרש' רמז בכתוב, רק שהכתוב אומר שידום

לה' לצפות אל השם יתברך, כי הוא ילחם מלחמת ה', ודבר זה אינו רק כשהוא משכים ומעריב לבית המדרש, ובזה הוא לחלקו של הקב"ה, ואז מלחמתו מלחמת השם". וכך הלומד תורה לשמה מתגבר על אויביו, כי ה' עמו ללחום מלחמותיו, כי אלו הן מלחמות ה'.

(217) לשון הגמרא שם "מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים, מפני שעשה אנגרייא בתלמידי חכמים ["שהוליכן למלחמה" (ר"ן שם)], שנאמר 'וירק את חניכיו ילידי ביתו' ["דהיינו בני אדם שחנך לתורה" (ר"ן שם)]". ואע"פ שאינו נוגע לכאן שאברהם אבינו נענש על כך, ולכאורה היה מספיק רק שיביא את הפסוק "וירק את חניכיו", מ"מ הביא את העונש כאן, כי רק מהעונש של אברהם אבינו ידענו לפרש ש"חניכיו" מוסב על תלמידי חכמים. וראה הערה הבאה.

(218) פירוש - מחטאו של אברהם אבינו מוכח שתלמידי חכמים הם בעלי גבורה למלחמה, שאם לא כן תיקשי לך מדוע אברהם נטלם עמו, אלא שמחטאו של אברהם אנו למדים שיש תועלת גדולה שיהיו הלוחמים תלמידי חכמים, וכמו שהתבאר כאן. אך קשה טובא, כי בגבורות ה' פ"ט [נה.] ביאר את חטאו של אברהם אבינו בהיפך הגמור, שחטא על שלקח את אלו שאינם ראויים למלחמה, וכלשונו: "נראה באברהם שלא היה בוטח בה' לגמרי, שהרי עשה אנגריא בתלמידי חכמים, ולקחם למלחמה מיראתו. ואילו לקח הראוי למלחמה, אין זה חטא, שאין סומכין על הנס. אבל לקח תלמידי חכמים, מורה שהיה ירא, והיה לו לבטוח בו יתברך ולא ליקח למלחמה אשר אין ראוי ליקח. ולפיכך נשתעבדו בניו ארבע מאות שנה, שיראו גבורותיו אשר עשה, ובזה יקנו אמונה שלימה". הרי שביאר שתלמידי חכמים אינם ראויים למלחמה, ולכך אין סבה שאברהם אבינו יקחם עמו, ורק עשה כן משום יראתו, ואילו כאן מבאר שמחטאו של אברהם אבינו למדנו שתלמידי חכמים הם אלו הראוים למלחמה. וצ"ע. ואולי דבריו כאן הם לפי הסברו השני בגבורות ה' שם [נו.], שכתב: "עוד יש לפרש דעת חכמים... מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, מפני כי ת"ח מצד עצמם אין ראוי לשעבד... אין שיעבוד לת"ח. ומזה הטעם האי מאן דרמי כרגא ארבנן עבר אדאורייתא אנביאים וכתובים כדאיתא בבבא בתרא [ח.], שאין שיעבוד בשכל, רק ראוי לשכל להיות בן חורין. ומפני שעשה אברהם אנגריא בת"ח, נמשך דבר זה בזרעו" [הובא להלן הערה 381]. וכן ביאר בח"א לסוטה י. [ב, מא.]. ולפי טעם זה אין הכרח לומר שת"ח אינם ראויים למלחמה, אלא אדרבה, ניתן לומר שהם בעלי גבורה ביותר. **והנה** אמרו חכמים [יומא עא.] "תלמידי חכמים, שדומין לנשים ["ענותנין ותשושי כח" (רש"י שם)], ועושין גבורה כאנשים",

ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד הביא מאמר זה, וכתב: "כי התורה היא אלקית, וכאשר לומד תורה ומתגבר בתורה, היא גבורה עם הדברים האלקיים". הרי שביאר שהגבורה היא בענינים רוחניים, ולא בעניני העולם, כי אין תלמידי חכמים נחשבים לבעלי גבורה. אך לפי דבריו כאן ניתן לבאר את מאמרם כפשוטו, שאכן יש לתלמידי חכמים גבורה כאנשים בעניני העולם, ולא רק גבורה בענינים רוחניים.

(219) פסוק זה עוסק בחכמה, שהחכמה מכריזה על עצמה ואומרת "לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה", וכמו שביאר הראב"ע שם, ורש"י בפסוק הקודם [פסוק יג].

(220) חוץ מ"אני בינה", שלא נאמר "לי בינה", וכמו שיבאר.

(221) כן ביאר למעלה פ"ה מכ"ב [תקכ.] "בן חמשים לעצה", וז"ל: "ואמרו 'בן חמשים לעצה'. העצה עוד נחשב חכמה יותר, כי החכמות אינן שוות; כי יש חכמה שאינה עמוקה כל כך, על זה אמר [שם] 'בן ארבעים שנה לבינה' 'בן חמשים לעצה' היא העצה העמוקה. וכאילו אמר כי בן ארבעים להשגת דברים אשר האדם מוציא מכח שכלו ומתבונתו, ודבר זה נקרא 'בינה'. 'בן חמשים לעצה' פירוש עצה עמוקה שעומד על הדברים הנעלמים, וזה נקרא 'בן חמשים לעצה'. והעצה היא עמוקה, דכתיב [משלי כ, ה] 'עצה עמוקה בלב איש', וזה נאמר על הדברים הנעלמים לגמרי. כי אף אם הבינה שמוציא דבר מתוך דבר כמו שאמרו [סנהדרין צג:] איזה נבון, המוציא דבר מתוך דבר, מכל מקום אין אותו הדבר מן הדברים הנעלמים, ודבר זה מדריגה בשכל בפני עצמו". וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית לז, יד] "מעמק חברון - והלא חברון בהר, שנאמר [במדבר יג, כב] 'ויעלו בנגב ויבא עד חברון'. אלא מעצה עמוקה של אותו צדיק הקבור בחברון, לקיים מה שנאמר לאברהם בין הבתרים [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך'". והרי הכתוב נקט רק בתיבת "עמק", ולא הזכיר כלל תיבת "עצה", ומ"מ אנו מבינים שאיירי בדבר נעלם שהוא "עצה עמוקה". ומוכח מכך שאין "עמוקה" שם תואר בלבד ל"עצה", אלא ש"עמוקה" היא מהותה של העצה, והעצה נקראת על שמה. ואמרו חכמים [ברכות סא.] "כליות יועצות". ובב"ר צה, ג, אמרו "מהיכן למד אברהם את התורה. רבן שמעון אומר, נעשו שתי כליותיו כשתי כדים של מים, והיו נובעות תורה". וכתב הפרי צדיק פרשת חיי שרה סוף אות ה, וז"ל: "כל הדברי תורה של אברהם אבינו היה במדרגת תורה שבעל פה לבד, שקיים אפילו תורה שבעל פה מצות דרבנן... שתי כליותיו כו', והיו נובעות ומלמדות אותו חכמה. והיינו תורה שבעל פה כמו שאמרו כליות יועצות". ועל חכמי תורה שבע"פ כתב הרמב"ן [ב"ב יב.] "יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם". הרי ששוב חזינן שעצה [כליות] נאמרה ביחס לעומק השייך לדברים הנעלמים. ועוד, ש"עצה" הוא

מלשון "עץ" [רבינו בחיי ויקרא ג, ט], ועץ הוא דבר המשתשל ממקור נעלם [כמבואר להלן משנה ח (ד"ה וזהו פירוש)], א"כ שוב חזינן שעצה שייכת לדברים נעלמים [הובא למעלה פ"ה הערה 2248].

(222) כמו שאמרו חכמים [סנהדרין כו:] "למה נקרא שמה [של התורה] 'תושיה', מפני שהיא מתשת כחו של אדם", ויביא מאמר זה בסמוך.

(223) כפי שכתב בח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וז"ל: "תורה נקראת 'תושיה', שהיא מתשת כחו של אדם. כי בהתגבר השכלי, מתיש כחו של אדם הגופני". ובתורת חיים [סנהדרין כו:] כתב: "מפני שהיא מתשת כחו של אדם. לכאורה משמע שע"י טורח עמלה של תורה קאמר שמתשת כחו של אדם. ואין נראה, דחוטבי עצים וחוצבי אבנים ושאר בעלי מלאכות טורח מלאכתן מרובה מעמלה של תורה... לכך נראה דמה שהיא מתשת כחו של אדם לאו מפני טורח עמלה הוא, אלא שכן היא דרכה של תורה, שכל העוסק בה נעשה כח חומרו תש, כדי שיתגבר עליו כח נשמתו ודעתו וחכמתו, שכל זמן שחומרו של אדם מתגבר, אין דעתו נכונה וצלולה... וכן משמע מעובדא דריש לקיש בפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פד.]... בעי למיהדר לאתויי מאני, ולא מצי הדר. ופירש רש"י ז"ל [שם] דמשקבל עליו עול תורה תשש כחו. אלמא אף על גב דאכתי לא הוה טרח ולא עמל בה, נעשה תש כחו רק בקבלה בעלמא". וראה למעלה פ"ה הערות 2253, 2278, ולהלן הערות 462, 738.

(224) פירוש - הואיל והחכמה היא המדברת בפסוק זה [כמבואר בהערה 219], לכך כל השגה שאינה החכמה עצמה [אלא למעלה או למטה הימנה] לא תיקרא בלשון "אני", אלא בלשון "לי", המורה על שייכות לדבר, אך לא על עצם הדבר. וכגון נאמר [במדבר ג, יג] "כל בכור בישראל מאדם עד בהמה לי יהיו אני ה'". הרי "לי יהיו" מתפרש שבכור ישראל שייך לה', ואילו "אני ה'" מתפרש כפשוטו, שהויה מדבר.

(225) לשון הראב"ע [משלי ח, יד]: "לי עצה ותושיה - אמר 'אני בינה', ולא אמר 'לי בינה', לפי שהבינה תולדת החכמה, ו'אם אין חכמה אין בינה' [ראה למעלה פ"ג מי"ז]".

(226) כי היא השגת דברים עמוקים, וכמו שנתבאר למעלה.

(227) בפסוק [ישעיה כח, כט] "הפליא עצה הגדיל תושיה" שהובא שם בגמרא.

(228) אין כוונתו שהתורה היא למעלה מחכמה אנושית [כפי שכתב למעלה פ"א מ"ב (קעא:)], כי החכמה שהוזכרה בפסוק זה אינה חכמה אנושית, אלא חכמה בטהרתה. אך כוונתו לחלק בין תורה לחכמה בעצם, וכמו שאמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תשב] "שאלו לחכמה חוטא מה עונשו, אמרה להם [משלי יג, כא] 'חטאים תרדף רעה'. שאלו

לנבואה חוטא מה עונשו, אמרה להם [יחזקאל יח, ד] 'הנפש החוטאת היא תמות'. שאלו לתורה חוטא מה עונשו, אמרה להם יביא אשם ויתכפר לו. שאלו להקב"ה חוטא מה עונשו, אמר להם יעשה תשובה ויתכפר לו". הרי חכמה לחוד, ותורה לחוד, ועל כך קבע כאן ש"התורה היא אלקית, היא למעלה מן החכמה". ובביאור הדבר, הנה בנתיב התשובה ס"פ א [לאחר ציון 128] כתב: "התורה שהיא שכל נבדל לגמרי, יש לאדם תקנה להסתלק מן החטא. ולא היה תקנה זאת אל החכמה, שהיא חכמה בלבד. שאין החכמה ההשגה הנבדלת לגמרי מן הגשמי, כמו שהיא התורה, שהיא שכל נבדל לגמרי. וכן אין הנבואה השגה נבדלת מן הגשמי, ולפיכך מצד אלו שתי מדריגות אין כאן סלוק חטא, אשר הוא החטא מה שהיה החוטא נמשך אחר הגשמי. אבל התורה, שהיא שכל נבדל מן הגשמי לגמרי, לכך מצד מדריגות התורה יש כאן סלוק חטא אל האדם שהיה נמשך אחר הגשמי... כי התורה מדריגה פשיטת האדם מן הגשמי, ובזה הוא סלוק החטא".

(229) נראה לבאר זאת על פי צירוף שני מאמרי חז"ל; בגיטין מג. אמרו "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן". ובמגילה יב. אמרו "אף דניאל טעה בהאי חושבנא, דכתיב [דניאל ט, ב] 'בשנת אחת למלכו אני דניאל בינותי בספרים', מדקאמר 'בינותי' מכלל דטעה". הרי שבינה [המורה על הבנה שבאה לאחר טעות] היא תנאי הכרחי לעמידה על דברי תורה. ובשערי אורה, שער השמיני, כתב: "הנה במידת בינה, שהוא סוד היובל, יצאנו ממצרים... ובחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ניתנה תורה. כיצד, בבינ"ה יצאו ממצרים, כמו שנאמר [שמות יג, יח] 'וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים'. בגדול"ה נקרע הים, כמו שנאמר [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה'... בגבורה ניתנה תורה, כמו שנאמר [שמות כ, א] 'וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמור', 'ועתה למה נמות כי תאכלנו הא"ש הגדולה הזאת' [דברים ה, כב]. הוי אומר, 'בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני' [שמות יט, א], לומר בבינה שהיא ספירה שלישית [שהרי הספירה הראשונה היא כתר, שניה היא חכמה, ושלישית היא בינה], לצאת בני ישראל מארץ מצרים, 'ביום ההוא באו מדבר סיני'. היודע סוד עיקרים הללו יזכה לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו, כי זה כל האדם". הרי "שמי שזוכה לבינה, מקבל התורה". וראה הערה הבאה.

(230) קשה, שאמרו חכמים [ב"ק יז.] "כל העוסק בתורה ובגמ"ח זוכה לבינה כיששכר", ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.] כתב: "כי העוסק בתורה שהוא מתרומם ומתעלה מעלה מן העולם הזה, זוכה לבינה, שזה עוד מעלה יתירה ממה שאמר שזוכה לתורה, כי בינה הוא שמבין דבר מתוך דבר, לא השגת התורה מה שהוא לפניו בלבד, רק אף

הבינה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1959]. הרי שתורה מביאה לבינה, ואילו כאן מבאר להיפך, שבינה מביאה לתורה, ולכך נאמר "ולי תושיה". ויש לומר, ששם דובר על לימוד תורה מ"מה שהוא לפניו בלבד" [לשונו שם], ובינה היא למעלה מלימוד זה, כי בבינה הוא מבין דבר מתוך דבר. אך כאן מדובר בלימוד תורה ה"נאמר על השגת דברים העמוקים, שבהשגתם מתשת כחו של אדם" [לשונו כאן], ולימוד זה הוא למעלה מבינה.

(231) אלא פחותה הימנה. ולכך כתב כאן "**ומכל שכן** הגבורה שאין זה אמתת החכמה", כי עצה ותושיה הן למעלה מן החכמה, ונבדלות ממנה, ואילו הגבורה היא למטה מהחכמה, ובודאי שאינה במעלת החכמה.

(232) לשון הגר"א [משלי ח, יד]: "מה שאמר אצל עצה ותושיה ואצל גבורה 'לי', ואצל בינה 'אני', כי עצה ותושיה וגבורה קאי על האדם הלומד, כלומר זה הלומד יהיה לו עצה ותושיה וגבורה. אבל 'בינה' קאי על התורה עצמה".

(233) קשה, הרי למעלה [לאחר ציון 212] כבר ביאר הטעם לשייכות שבין תורה לגבורה, וכלשונו: "ויש לפרש מה שאמר ש'נהנים ממנו גבורה' היינו גבורה ממש, כי השם יתברך עם מי שעוסק בתורה, ומתגבר על הכל, כמו 'ונהנין ממנו עצה' שהשם יתברך עם עצתו, וכן 'ונהנין ממנו גבורה', כי השם יתברך עמו עד שמתגבר על אויביו". הרי שתלה גבורה זו בכך שהקב"ה נמצא עם מי שעוסק בתורה, ולכך מתגבר על הכל, ומה ראה כאן לחזור ולבאר טעם אחר. ויש לומר, כי כאן בא לבאר את הטעם לגבורה לפי הסברו הראשון למעלה, שביאר שלא איירי כאן בגבורה כדי להתגבר על אויביו, אלא בגבורה המגיעה לשומעיו, שמחזק ברכיים כושלות של שומעי לקחו, ועל כך בא כאן לבאר מהיכן נובעת גבורה זאת. וכן מוכח מלשונו כאן [שכוונתו לגבורה המגיעה לשומעיו, ולא לגבורת עצמו כנגד אוביו], שכתב כאן "ומה שימצא גבורה **מן** בעל התורה", ולא כתב "מה שימצא גבורה **אצל** בעל התורה", הרי מוכח שכוונתו לבאר את הגבורה המגיעה מבעל התורה לשומעיו, ולא לגבורה הנמצאת אצל בעל התורה כנגד אויביו. **ובהגדרת** "בעל תורה", ראה דבריו בנתיב התורה פ"ה [א, כו.], שכתב: "ואל יעלה על דעתך שהאדם הוא נחשב בעל תורה בשביל שאם יש לפניו משנה או גמרא, שיכול לפלפל ולישא וליתן להקשות ולעקור הרים. אל תאמר כי זה בעל תורה, שהרי אין התורה עמו, רק שהוא חכם ויודע לפלפל. אבל מה שייך לומר עליו שהוא בעל תורה. רק אם התורה היא עמו קודם, ויכול לפלפל ולישא וליתן בתורה, זהו שהוא חכם בתורה אשר היא עמו. אבל שיקראו שם 'בעל תורה' כאשר הובא לפניו שיטת הלכה,

והוא מקשה ומתרץ בה, מה שייך אליו שם 'בעל תורה', דבר זה אינו כלל, רק שהוא חכם ויודע לפלפל" [הובא למעלה פ"ג הערה 1274].

(234) לשונו למעלה פ"ד מי"א [רכה.]: "כי האדם דבק... במדריגה אלקית נבדלת, ובזה יש לאדם חוזק, בלתי מקבל התפעלות כלל". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי התלמידים הם יסוד ישראל, שעליהם קיים ישראל. כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל התלמידי חכמים, מפני התורה שלהם, הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק". ובנתיב התורה פי"ג [א, נד:] כתב: "בפרק קמא דתענית [ה.], אמר רבא, האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דרתח... דכתיב [דברים ח, ט] 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'... ולפי הנראה רחוק המדרש הזה מפשט הכתוב, שאמר 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'. אבל יש לך לדעת כי החומר מתפעל בקלות, והשכל קשה אינו מתפעל. לכך ארץ ישראל שהיא קדושה, האבנים שבה קשים כברזל, ואינם בעל חומר שקרוב להתפעל. ומזה תבין כי אשר רחוק מן החומר, קשה ביותר. ולכך דרשו אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'. כי התלמידי חכמים שהם בארץ ישראל הם גם כן קשים כברזל, ואינם בעלי חומר שהוא מתפעל, כי אוירא דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:] ואל זה נמשכים תלמידי חכמים שבהם, שיש להם התוקף והחוזק... כי דמיון אחד הוא לשכל ולאבנים" [הובא למעלה פ"ה הערה 1239]. ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה". ובנתיב התורה פ"ח [א, לז.] כתב: "כי השכל הוא דומה לאבן ממש... כי האבן הוא דבר קשה מאוד, ודומה לדבר הנבדל מן החומר. כי החומרי קל להתפעל... לכך כל דבר שהוא נבדל קראו 'אבן', לפי שהאבן דבר קשה הוא". ובנר מצוה [סה:] כתב: "כח יעקב נקרא כח אבן, כי יעקב יש לו כח קדוש נבדל... לכך נקרא 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל', והארכנו במקום אחר כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר. לכך התורה לא נכתבה על לוח של זהב וכסף, רק על אבן". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ה [ב, עג.]. ובבאר הגולה באר הראשון [פב:] כתב: "השכל מחייב אותם, הם חזקים" [הובא למעלה פ"ד הערה 989, ולהלן הערה 383].

(235) קצת קשה, כי הלשון "כל אלו דברים" מוסב על ארבעת הדברים שהוזכרו במשנה [עצה, תושיה, בינה וגבורה], אך בקטע זה ביאר רק גבורה, ולא שאר דברים. ועוד, כי לא ביאר כאן מהו הטעם שנהנין ממנו בינה. ויל"ע בזה.

(236) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [עא:]: "המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם", ושם העמיד זאת לעומת נביא "שאין לו עניין זה, כי הוא משותף להם, והוא שלימותם". ובתפארת ישראל פ"מ [תריט:] כתב: "ענין המלך, שהוא נבדל משאר בני אדם, ואינו נכלל עמהם". ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "המלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם". ובאור חדש [פ.] כתב: "חשיבות המלך כאשר מתנשא על העם, ודבר זה הוא עיקר למלך... חשיבות מלכותו במה שהוא מתנשא עליהם". ולמעלה פ"א מ"א [קלה:] כתב: "אין למלך צירוף וקשור אל אחת מן אלו המעלות, רק מדריגת המלך בפני עצמו, שהרי המלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם". ולמעלה פ"א מי"ג [שנה:] כתב: "כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך". ולמעלה פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "המלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה [הוריות יא:], שהוא קדוש" [ראה להלן הערות 243, 535, 539]. וראה עוד בהקדמה השלישית לגבורות ה' [כ], ואור חדש [קפא. (הובא למעלה פ"א הערה 188)]. ובח"א ב"ק לב: [ג, ו.] כתב: "ונקראת עוד [השבת] 'מלכתא'... שיש לעולם הזה מצד השבת מעלה נבדלת, כי יום השבת נבדל משאר ימים, כמו המלך שהוא נבדל מן העם... כי יום זה מקבל קדושה אלקית, ואינו כמו ימי החול".

(237) אמרו חכמים על יוסף הצדיק [זבחים קיח:] "עין שלא רצתה ליהנות מדבר שאינו שלו, תזכה ותאכל בין השנואין ["שילה קדשיו נאכלין אף בגבולי שאר שבטים ששנאוהו" (רש"י שם)], ובח"א שם [ד, עב.] כתב: "דבר זה ענין מופלג מאוד, מה שלא רצתה להנות עין יוסף מן דבר שאינו שלו, זה מורה על מדריגה נבדלת, כמו שהתבאר. ואמר 'תאכל בין השנואים שלה', כלומר כי דבר זה שהוא נבדל, הוא מושל על אחרים, וכחו מוטל עליהם. וכמו שזכה יוסף בשביל מעלתו הנבדלת, שהיה מלך על אחיו. ועם שהיו מתנגדים אליו, היה ממשלתו עליהם... שזכה יוסף בשביל מעלתו הנבדלת, היה מלך על אחיו". ובסוטה לו: אמרו על יוסף שבזכות שכבש את יצרו הוא זכה להיות רועה ישראל, ובח"א שם [ב, עג:] כתב: "כי עתה היה יוסף נבדל מן הגוף, כאשר היה כובש את יצרו של זנות, ולפיכך משם זכה להיות רואה ומנהיג, לפי שהנבדל מנהיג את החמרי גם כן ומושל עליו... ולפיכך משם זכה להיות רועה" [הובא למעלה פ"ד הערה 484]. וכן כתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], וז"ל: "מעלת הנשיא שמפני התנשאו על העם,

הוא מנהיג העם. ומעלת המלך מצד שהוא נבדל מהם, הוא מנהיג אותם" [הובא למעלה פ"א הערה 817, ופ"ה הערה 2001].

(238) שהרי הוא נקרא "שכל הנבדל", שהוא נבדל מן הגוף. וכן אמרו חכמים [סנהדרין נב:] "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ, בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה) הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.] בזה"ל: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר 'כיון שנשבר שוב אין לו תקנה', כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי. כיון שנהנה ממנו, זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל, ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים" [ראה להלן הערה 699]. ולמעלה פ"א מ"ד אמרו "יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם", וכתב שם [רמג.] לבאר מה ענין שיידבק וישפיל עצמו עד עפר רגליהם, ולא יתחבר סתם, וז"ל: "אם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל... כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל". ולמעלה פ"ד מי"ד [ער:] הביא שארון ברית ה' נסע לפני ישראל דרך שלשת ימים [במדבר י, לג], וכתב: "ביאור דבר זה, כי כתר תורה, במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם... כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מ"מ יש כאן הקשר, שמקושר השכל באדם... ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמר ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו'... היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו'", לכן לא היה הארון נבדל מהם לגמרי" [הובא למעלה פ"ה הערה 76, ולהלן הערה 2038].

(239) אודות שהשכל מולך על החומרי, כן כתב למעלה פ"ה מי"ט [תסה:], וז"ל: "כי הכח הנבדל הוא רוכב על הגוף, הוא מנהיג אלו שני כחות [הנפש והשכל], והם עמו". ובנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצג.] כתב: "ובפרק שני דייני גזירות [כתובות קה:] אמר אביי, האי צורבא מדרבנן דמרחמי ליה בני מאתיה [ת"ח שבני עירו אוהבים אותו], לא משום

דמעלי טפי, רק משום דלא מוכח להו במילי דשמיא [אין זה משום מעלתו, אלא משום שאינו מוכיח אותם במילי דשמיא], עד כאן. פירוש, כבר אמרנו כי הת"ח בעם הוא דומה כמו השכל בגוף... והשכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל. ולפיכך האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מאתיה, אי אפשר שיהיה זה רק משום שאין עליו משפט השכל, דלא מוכח להו במילי דשמיא. ומזה הצד יש כאן חיבור ואהבה... ויש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור, וזה מבואר". וראה דבריו בח"א למכות יא. [ד, ב.] בביאור הגמרא שם ש"קללת חכם אפילו בחנם היא באה", שתלה זאת "כי התלמיד חכם יש לו השכל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1312]. ובנתיב התורה פ"ג [א, טו:] כתב: "השכל נקרא 'איש' לגוף, ובסלוק השכל נעשה הגוף כמו אשה אלמנה שמת בעלה... וידוע כי השכל הוא אב לכל כחות הנפש, והוא מנהיג אותם, כמו האב שמגדל את הבנים. וכאשר מסולק מן האדם השכל, נעשו כל כחות הנפש כמו יתומים שאין להם אב". וכן כתב בח"א לר"ה יז. [א, קיב.], בביאור דברי הגמרא שם בגנות פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים, וז"ל: "יש לך לדעת כי הכחות השכליות מנהיגים את הכחות הגופניות מבלתי שיטילו אימה עליהם, פירוש שאין מתפעל הכחות הנפעלים מן הכחות הפועלים בהם כלל. אבל הכחות הגופניות הפועלים, הם פועלים בכחות הנפעלים, ומטילים עליהם אימה יתירה. ולפיכך אמר כי מי שמטיל אימה יתירה על הצבור... אין הנהגתו מתיחס אל השכלי, רק לכח אחר מן כחות הגשמיות... כי הפרנס המנהיג, אם מנהיגם בנחת, הרי מורה כי כח הפועל הוא כמו כח נבדל מן הגשמיות". ובסוף נתיב הכעס [ב, רלט:] כתב: "כי השכל ג"כ פרנס ומנהיג כל איברי האדם, והוא מנהיג בנחת... השכל באדם אשר מנהיג... איברים של האדם". ובח"א לשבת קיד. [א, נג.] כתב: "כי הת"ח בעיר דומה אל השכל שהוא בגוף, אשר הוא מנהיג הגוף. וכך ראוי שיהיה מנהיג בעיר הת"ח דוקא, והוא יהיה פרנס, ולא אחר" [הובא למעלה פ"ה הערה 2001].

(240) פירוש - התלמיד חכם הוא כמו מלך, מחמת שנמצאת בו המדריגה השכלית. והנה כאן טורח לבאר ש"בי מלכים ימלוכו" מתפרש שהחכם דומה למלך, כי מעלת המלך הנבדלת נמצאת גם אצל החכם, וכל האמור במלך, כחו יפה גם לחכם. אך בתפארת ישראל ר"פ ע [תתרצב:] ביאר ש"בי מלכים ימלוכו" מתפרש שהמלכות נתלית בתורה וניזונת ממנה, וכלשונו: "ובספרי [במדבר יח, כ] 'בי מלכים ימלכו', היה רבי שמעון בן אלעזר אומר, מי גדול, הממליך או המלך... כל עצמם של שני כתרים, כתר

כהונה וכתר מלכות, אינם באים אלא מכחה של תורה... עד כאן. וביאור זה, כי האדם מצד שהוא בעל חומר, אין ראוי אל המלכות ואל הכהונה. כי מצד החומר ראוי אל האדם הפחיתות והשפלות, ולכך המלכות והכהונה מתחייב מן התורה, כי התורה היא שכלית, והשכל במה שהוא שכל מתעלה במדרגתו, ואליו נמשכו שאר מדרגות אשר הם למטה הימנו... וזה שאמר כי התורה ממליך מלכים והשרים, כי לפי מדרגות התורה העליונה מתחייבים עמה שאר מדרגות של גדולה וחשיבות, כמו המלכות והכהונה, ובזה התורה ממליך מלכים וכל שררה בעולם... ואם לא זכה לתורה, לא זכה לדבר כלל, כי אין האדם מצד עצמו ראוי לשום גדולה ומעלה רק כאשר יש לו התורה... ולפיכך אם אין נמצא בו התורה, כאילו לא זכה באחת מהן, כיון שבצד עצמם אין מציאות להם, כמו שהתבאר. ודברים אלו ברורים, כאשר תבינם תשמח בחלקך, ותדע כי כתרך גדול מכתרם, כי התורה היא כתרנו ותפארתנו וכחנו".

(241) הולך להורות קו דמיון נוסף בין מלך לבין תלמיד חכם, והוא החיוב להנהגת מורא כלפיהם.

(242) תלה את מוראו של מלך בהיותו נבדל מן העם. וכן כתב באור חדש [רה.], וז"ל: "אשר המלך מצד המלכות יש לו מדריגה חשובה עליונה... עד שהיתה אימתו מוטלת על הבריות. כי המלך שהוא נבדל מן העם, יש לו היראה, וזה נקרא מורא מלכות. כי שנים שהם שותפים, אין יראה זה מזה, אבל המלך שהוא נבדל מן העם, יש כאן יראה מצד מלכותו. כי מפני שהוא נבדל מהכל, יש יראה לפניו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1872]. וכן בכמה מקומות ביאר שזו מהותה של יראת שמים, וכגון, למעלה פ"א מ"ב [רלא.] כתב: "ולכך אמר [שם] 'ויהי מורא שמים עליכם', ולא אמר 'ויהי מורא המקום עליכם', ובכל מקום אצל המורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים'. כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי, והוא יתברך יושב בשמים, והאדם על הארץ. אבל האהבה נחשב שהוא דבק בו יתברך, כדכתיב [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב התורה פ"ט [א, לט.] כתב: "יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה, ואין שייך היראה מצד החבור, רק מצד שהוא נבדל מהכל, ואין לו שתוף עם זולתו". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו... אבל היראה שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין דביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן האחד אינו מתחבר עמו, ולכך מצד היראה אינם דביקים בעילה". ובנתיב העבודה ס"פ יד [א, קכב:] כתב: "ובזה מכיר עלתו שהוא נבדל ממנו,

והוא בשמים והאדם על הארץ [קהלת ה, א], ובזה יש יראה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 149, ולמעלה פ"א הערה 642].

(243) קצת קשה, מדוע לא הביא את המקרא [דברים יז, טו] "שום תשים עליך מלך", ודרשו חכמים [קידושין לב:] "שתהא אימתו עליך". וכן נאמר [משלי כד, כא] "ירא את ה' בני ומלך", ומדוע העדיף את המשנה על פני המקראות. ועוד קשה, הרי מעמדו הנבדל של המלך הוא לכאורה שייך רק במלך ישראל, שנמשח בשמן המשחה [כמבואר בהערה 236], ואילו המשנה "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו" נאמרה רק על מלכות של גויים, ולא על מלכות ישראל, וכפי שכתב בבאר הגולה באר השביעי [תח.], וז"ל: "וידוע כי מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות' אין הכוונה שיתפלל על מלכות ישראל, שאם כן לא היה צריך לתת טעם 'שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו', שעל מלכות ישראל יש לו להתפלל ששלום מלכות הוא קיום של ישראל להמשיך שלומם וגדולתם ורוממותם והצלחתם. ולכך מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלמה של מלכות' היינו שאר מלכות שאינו מישראל" [הובא למעלה פ"ג הערה 227]. וכיצד העדיף להוכיח ממשנה העוסקת במלכי האומות, יותר ממקראות העוסקים במלכי ישראל. וצ"ע.

(244) למעלה בסמוך [לאחר ציון 233], שביאר שדבריו של התלמיד חכם נותנים חיזוק לשומעיהם, "כי אין דבר יותר חזק בגבורה כמו השכל". וכן נתבאר למעלה כמה פעמים. וכגון, למעלה פ"א מ"ד [רמג.] כתב: "אם היה מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל". ובהמשך שם [רמו:] כתב: "ויהיה מתאבק בעפר רגליהם, וישתה בצמאה דבריהם, כי כל אלו דברים הם נמצאים גם כן בשכל, שהוא נבדל מן האדם... כנגד זה יהיה מתאבק בעפר רגליהם, שדבר זה מורה על שהוא נבדל מן התלמיד חכם, שהוא השכל". ולמעלה פ"ד מי"ד [רס.] כתב: "כי תלמיד חכם... השכל אצלו עיקר". וכן ביאר בהרבה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פ"ו [א, מג.] כתב: "כי השמש מאיר בעצמו, אין לה גוף. כך התלמידי חכמים מצד השכל נחשבים נבדלים לגמרי, מסולקים מן הגוף, לכך מדמה אותן לשמש המאיר". ובנתיב האמת פ"א [א, קצז.] כתב: "כי התלמיד חכם נבדל לגמרי מן הגשמי, עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי". וכן כתב בבאר הגולה בתחילת הבאר השביעי [שסד.]. ושם בבאר השני [קעב:] כתב: "מדת השכל בתלמיד חכם", ועל פי זה ביאר שם מדוע תלמיד חכם הוא נוקם ונוטר כנחש [יומא כב:], ושם הערה 336. ובנתיב התורה פי"א [א, מט:] כתב: "תלמיד חכם יש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון". ובנצח ישראל פל"ה

[תרסא.] כתב: "תלמידי חכמים... [הם] אותם שיש בהם השכל". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "החכם בו שכל נבדל מן החמרי", וראה שם הערה 41. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] ביאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי [הובא למעלה פ"ד הערה 1106]. וראה להלן הערה 288.

(245) אודות שמורא מתלמידי חכמים היא מחמת היותם נבדלים משאר בני אדם [ובזה יש דמיון למורא של מלך], וכן שכלל זה מוכח מהדרשה "'את ה' אלקיך תירא', לרבות תלמידי חכמים"', כן נתבאר בנתיב התורה ר"פ ט [א, לח.], וז"ל: "מעלת ומדרגת לומדי תורה, אי אפשר לפרש מעלתם ומדריגתם העליונה כאשר אתם התורה, עד שאמרו... 'את ה' אלקיך תירא' לרבות תלמידי חכמים... ורצה בזה כי יש לשתף יראת חכמים עם יראת שמים, כי יראת חכמים השלמה ליראת שמים... וזה כי יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה... ותלמידי חכמים שהם נבדלים מן שאר אדם גם כן מצד השכל שיש בתלמיד חכם, כמו שהוא יתברך נבדל מהכל, מפני כך התלמיד חכם שיש לו דביקות עם השם יתברך בערך שאר אדם, והשם יתברך נבדל מהכל, והתלמיד חכם נבדל משאר אדם, ולפיכך אם אין לאדם יראה מן תלמיד חכם... בזה עצמו כאילו יש לו שתוף עם השם יתברך. כי לפי ערך שאר בני אדם, התלמיד חכם יש לו דביקות עם השם יתברך, והוא נבדל משאר אדם, והרי זה מבטל היראה של השם יתברך... וזה אשר אינו ירא מתלמיד חכם, אשר התלמיד חכם נבדל ממנו ויש לו דביקות בו יתברך בערך שאר אדם, הרי הוא מבטל יראת שמים, שהתלמיד חכם דבק בו יתברך וטפל אליו יתברך בערך שאר בני אדם" [הובא למעלה פ"ג הערה 452]. וראה להלן הערה 449.

(246) נמצא שמה שאמרו כאן "ונותנין לו מלכות וממשלה" פירושו "שנותנין לו מלכות, דהיינו מורא מלכות, וממשלה לקבל גזירתם" [לשונו בסמוך]. וכן מצינו חלוקה זו בדברי חכמים, שאמרו [מכילתא שמות כ, ג] "'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' [שם]. למה נאמר, לפי שנאמר [שם פסוק ב] 'אנכי ה' אלקיך', משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו, גזור עליהם גזרות. אמר להם, כשיקבלו את מלכותי אגזור עליהם, שאם מלכותי לא יקבלו, גזרותי לא יקבלו. כך אמר המקום לישראל, 'אנכי ה' אלקיך לא יהיה לך', אני הוא שקבלתם מלכותי במצרים, אמרו לו כן. וכשם שקבלתם מלכותי, קבלו גזרותי, 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'". ובמשנה [ברכות יג.] שנינו "למה קדמה פרשת שמע [דברים ו, ד-ט] ל'והיה אם שמוע' [שם יא, יג-כא], כדי שיקבל עליו

עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך יקבל עליו עול מצות". והן הן ה"מלכות וממשלה" שהובאו במשנתינו.

(247) שהשכל הוא נבדל מן הגוף [מלכות], והוא מושל על הגוף [ממשלה], וכמבואר למעלה הערות 238, 239. ויש להעיר שבנר מצוה [כו:] כתב שאין לשכל כחות של מלכות וממשלה, שכתב: "השכל הוא נבדל, ואף כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מכל מקום אינו כל כך בממשלה והכח... כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר כאשר ידוע, ולמטה ממנו כח הגופני שאינו פועל כל כך. וכח השכלי, אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש". הרי ששלל מהשכל כחות ממשלה, ואילו כאן מעניק לו כחות אלו. ועוד, כי כאן הקביל את המלכות לשכל, ואילו בנר מצוה שם ולמעלה פ"ד מי"ד [רפז.] הקביל את המלכות לנפש, ולא לשכל. ויל"ע בזה [ראה למעלה פ"ה הערה 2001].

(248) צרף לכאן מאמרם [ברכות ו:] "כל אדם שיש בו יראת שמים, דבריו נשמעין". ובח"א לסנהדרין צג. [ג, קפט:] כתב שהירא שמים בהכרח שהוא נבדל לגמרי, וכלשונו: "מפני מעלת נפשו [של המשיח] שיהיה לו יראת ה', וזה מורה שיש לו נפש נבדל מן הגשמי לגמרי, וכמו שנתבאר בספר דרך חיים אצל [למעלה פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד ואין בור ירא חטא'" [הובא למעלה פ"ב הערה 499]. הרי יש לירא שמים נפש נבדלת מן הגשמי לגמרי, ולכך דין הוא שדבריו יהיו נשמעין, וכפי "שנותנין ממשלה" ללומד תורה לשמה. ועוד אפשר לפרש את ה"צד השוה" בין הירא שמים ללומד תורה לשמה, כי למעלה פ"ג מ"ב [פג:] כתב: "אין לך יותר שמקבל עליו גזירת השם יתברך כמו מי שיושב ועוסק בתורה, כי התורה היא גזירת השם יתברך על האדם לעסוק בתורה ולהיות עמל בה, וזה שהוא יושב ועוסק בתורה, הרי הוא מקבל עליו גזירת השם יתברך אשר גזר על האדם". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כג:] כתב: "כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין... כמו שהוא שומע ומקבל דברי השם יתברך מכח היראה, כך ראוי שיהיו אחרים מקבלים דבריו". ולכך דין הוא שהלומד תורה לשמה תינתן לו ממשלה, כפי שהוא עצמו קבל עליו ממשלתו של הקב"ה. אמנם כאן ביאר את נתינת הממשלה מצד היותו נבדל ודומה למלך, ולא מחמת שקבל על עצמו עולו יתברך.

(249) <>כן פירש רש"י כאן, וז"ל: "חקור הדין - שעומק הדין פתוח לפניו".

(250) פסחים נד: "תנו רבנן, שבעה דברים מכוסים מבני אדם, אלו הן; יום המיתה, ויום הנחמה ["של כל אדם, מתי יתנחם מדאגתו" (רש"י שם)], ועומק הדין ["הרוב טועים בו" (רש"י שם)], ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו, ואין אדם יודע במה משתכר,

ומלכות בית דוד מתי תחזור, ומלכות חייבת ["רומי, שכתוב בה (מלאכי א, ד) 'גבול רשעה', ו'רשעה' היינו חייבת" (רש"י שם)] מתי תכלה". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] הביא מאמר זה, וכתב: "עומק הדין הוא ג"כ מכוסה ממנו. כי הדין מושכל מחויב... [ו]מפני שהוא מחויב ומוכרח הוא מכוסה מן בני אדם, במה שהאדם גשמי, ושכלו אינו שכל גמור, לא יוכל לעמוד על השכל המחוייב, שהוא הדין. ואילו היה יודע עומק הדין, היה האדם שכלי לגמרי, כי זהו אמיתות השכל, ולפיכך השכל המחויב הוא נבדל ממנו, שאי אפשר לדעת עומקו". ובנתיב הדין פ"א [א, קפז.] כתב: "בפרק קמא דסנהדרין [ז:], דרש בר קפרא, מנא הא מלתא דאמור רבנן הוו מתונים בדין, דכתיב [שמות כ, כו] 'ולא תעלה במעלות', וסמיך ליה [שמות כא, א] 'ואלה המשפטים אשר תשים'... כי הדין בפרט צריך המתנה, שהדין הוא לאלקים, כמו שהתבאר מענין הדין כי הוא אל הש"י ולא לאדם, ולפיכך ראוי אל האדם להמתין בדין, כי אין הדין עם האדם, והדין שייך אל האלקים בפרט, כמו שידוע, לכך יש לו להמתין בדין. וזה אמרם במסכת פסחים [נד:] כי נעלם מן האדם עומק המשפט והדין... ולכך המשפט צריך המתנה, כדי שיוכל להבין ולהגיע אל עומק המשפט. ומי שהוא ממהר וקופץ ומוציא המשפט, הוא מקלקל המשפט, כי המשפט אינו מצד האדם, ולכך אי אפשר שיגיע האדם אל המשפט, רק בשביל המתנה... וצריך שיהיה מתון בדין כמו שראוי אל האדם במה שהוא אדם גשמי, אשר ראוי אליו המתנה לענין הדין, שאין השכל נמצא אתו בפעל לגמרי, ואין אתו המשפט, ולפיכך צריך המתנה" [הובא למעלה פ"א הערה 250, ופ"ד הערה 694].

(251) פירוש - דברי התורה הם קבועים וקיימים ובלתי משתנים, ולכך ניתן לקבלם מרבו, כי זאת התורה לא תהיה מוחלפת. אך הדין אינו קבוע וקיים, אלא הוא משתנה בהתאם למאורע המתרחש כל שעה, ומשתנה לפי הנסיבות, ולכך אי אפשר לקבל זאת מרבו, כי הנתונים משתנים בתמידיות. ואמרו במשנה [ב"ב קעה:] "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן". ובגו"א שמות פט"ו אות ל [שיא:] כתב: "הדינין של תורה יש בהם חכמה, כמו שאמרו חכמים 'הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, לפי שבקל משתנה הדין". ובשו"ע יורה דעה סימן רמב, סעיף ט, כתב: "יש מי שכתב שכל הכתוב בספרים מפסקי הגאונים, יכול להורות בימי רבו. רק לא יורה דבר מלבו, ולא יסמוך על ראיותיו לדמות מילתא למילתא מעצמו". וזה לשון הרא"ש [הובא בב"י בבדק הבית ביורה דעה סימן רמב (סד"ה והרי"ף)]: "עכשיו נמי כל מעשה שבא אינו בגמרא, אלא שמדמה מילתא למילתא, ואיכא למיחש שמדמה דלא דמי". והש"ך ביורה דעה סימן קי בסוף כללי הדינים של ספק ספיקא [אות לו], כתב:

"דיני ספק ספיקא עמוקים ורחבים מני ים, ויש בהם כללים וענינים הרבה, ענינו של זה לא כענינו של זה, וגם בדבר קל ודק יש להפריש בין זה לזה. על כן אין לנו עכשיו לבדות שום ספק ספיקא... להקל ללמוד דבר מדבר, אם לא אותן המפורשים כל אחד במקומן, וכן אותן שנתבארו למעלה, או הדומה להן ממש".

(252) כפי שכתב למעלה בתחילת ביאור משנתינו [לפני ציון 33], וז"ל: "מה שאמרו 'לשמה' דווקא, כי כאשר למד תורה לשמה יש לו מעלת התורה, שהרי הוא לומד לשמה. אבל אם למודו שלא לשמה, אין לו מעלת התורה כלל, שהרי אין למודו לשמה, אבל כדי לקנות כבוד וכיוצא בזה, אין לו מעלת התורה כפי מה שראוי. וכל המעלות אשר זכר כאן הם מפני עצם מעלת התורה. ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה. אבל אם אין למודו לשמה, אין לו המעלה שראוי אל התורה עצמה, שהרי אין למודו לשמה", וראה למעלה הערות 36, 37.

(253) והדין הוא אחד מהדברים השייכים לתורה. ובשמו"ר [ל, ג] אמרו '"ואלה המשפטים' [שמות כא, א], מה כתיב למעלה מן הפרשה [שמות יח, כו (לפני עשרת הדברות)] 'ושפטו את העם בכל עת', ואמר כאן 'ואלה המשפטים', והדברות באמצע. משל למטרונה שהיתה מהלכת, הזין ["אנשי חיל עם כלי זיין" (מתנות כהונה שם)] מכאן, והזין מכאן, והיא באמצע. כך התורה, דינין מלפניה, ודינין מאחריה, והיא באמצע". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיב.] הביא את המאמר הזה, וכתב לבאר: "ביאור זה כי ראוי שיהיו המשפטים אחר עשרת הדברות, להורות על מעלת התורה. כי המשפט הוא היושר בעצמו, שלא יעבור על היושר, וזהו ענין משפט, ודבר זה ידוע, כי אין דבר שהוא מתיחס להשם יתברך, רק המשפט, דכתיב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים הוא'. וזה מפני כי הצדקה והחסד אפשר שיהיה גם כן בתחתונים. אבל שלא יהיו יוצאים מקו המשפט, אין זה רק אל השם יתברך, כי המשפט צריך שלא יהיה בו שנוי כלל, וזה אי אפשר לאדם. וכאשר התורה היא תוך המשפט, מורה לך שהתורה היא אלקית, שהרי 'המשפט לאלקים'" [הובא למעלה פ"א הערה 959, ופ"ד הערה 754].

(254) מבאר כאן ש"תורה לשמה" פירושה לשם עצמה, לאפוקי אם לומד לשם כבודו, וכמבואר למעלה בהערות 37, 252. ובנפש החיים שער ד, פרקים ב-ג, כתב: "ענין עסק התורה לשמה, האמת הברור, כי לשמה אין פירושו דביקות כמו שסוברים עתה רוב העולם... אבל האמת, כי ענין לשמה פירוש לשם התורה, והענין כמו שפירש הרא"ש ז"ל על מאמר רבי אליעזר בר רבי צדוק [נדרים סב.], עשה דברים לשם פעלן ודבר בהן לשמן, וזה לשונו; עשה דברים לשם פעלן - לשמו של הקב"ה שפעל הכל למענהו. ודבר

בהן לשמן - כל דבורך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה, כגון לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול, ולא לקנטר ולהתגאות, עכ"ל... הנהגת האדם בשעת עסק התורה בדיני המצות והלכותיהן... יהיה לשמן, פירוש לשם הדברי תורה, היינו לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול".

(255) אודות שלמי שלומד תורה מתגלים סודות התורה, כן מבואר בנפש החיים שער ד פרק כ, וז"ל: "והוא [הלומד תורה לשמה] הבן יקיר מבני פלטרין דמלכא, מבני היכלא דמלכא, אשר לו לבדו הרשות נתונה בכל עת לחפש בגנזי דמלכא קדישא, וכל השערים עליונים פתוחים לפניו, כמאמרם ז"ל [סוטה מט.] כל העוסק בתורה מתוך דוחק... אף אין הפרגוד ננעל בפניו. שנאמר [ישעיה ל, כ] 'ולא יכנף עוד מוריך', ונכנס בשערי התוה"ק להשיג ולהסתכל באור הפנימי בעמקי רזין עלאין דילה, כמו שאמרו בפרק התורה 'ומגלין לו רזי תורה'. וכן אמרו [ע"ז לה:] ולא עוד אלא שדברים המכוסין מבני אדם מתגלין לו... ובמשלי רבא [פ"ח] 'ומפתח שפתי מישרים' [משלי ח, ו], דברים שהם פותחין לכם, חדרי חדרים שבמרום. ובתנא דבי אליהו רבה [פכ"ז], ברוך המקום שבחר בדברי חכמים ובתלמידיהם כו', כשם שהם יושבים בבהכ"נ ובבהמ"ד ובכל מקום שפנוי להם, וקורין ושונין לשם שמים, ויראה בלבבם, ומחזיקין ד"ת על פיהם, כמו כן הקב"ה יושב כנגדם, ומגלה להם סודות התורה בפיהם ובלבבם כו'".

(256) לשונו בתפארת ישראל פי"ג [ריא.]: "התורה, עם שהאדם מתעסק בדברים שהם גשמיים, והם מצות, יגיע על ידי זה אל המעלה העליונה, שהוא פנימית התורה, ודבק בשם הזה, הם סודי התורה". וכן מדויק בברכת התורה, שאומרים "ונהיה אנחנו וצאצאינו כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה", וידיעת השמות היא ידיעת הסודות, וכמו שכתב בשיח יצחק [בשם הגר"א] ש"ענין ידיעת השם הונח על ידיעות הפנימיות... בהבין הסוד על בוריו". והרי ידיעת השם [שהיא ידיעת הסודות] הוזכרה לפני לימוד התורה לשמה, וזה מורה שהסודות הם עיקר התורה, שהרי העיקר מתגלה בהתחלה [כמבואר למעלה פ"ה הערה 2028, ולהלן הערות 921, 1806]. והגר"א לתיקונים [תיקון מט] כתב: "החכמה הפנימית נקראת 'קודש', והתבן הוא לימוד פשוט... אע"ג שהכל הוא קדושת התורה, מ"מ נגד חכמת הקבלה הם קליפין". וכן מבואר בשער המצוות לאריז"ל, פרשת ואתחנן, ובספרי הרמח"ל [בתיקונים מ, סוף סט, דרך חכמה, דעת תבונות עמוד שמט, תקט"ו תפילות (קא, תכו), ועוד]. ובזוה"ק [ח"ג רמד:] איתא "רבנן דמתניתין ואמוראין, כל תלמודא דלהון על רזין דאורייתא סדרו ליה". ולכך המשנה

והש"ס נקראים גופי תורה, והסודות נקראים נשמת התורה [עץ חיים הקדמת מוהרח"ו על שער ההקדמות (ד"ה והנה דבריהם)]. וראה למעלה פ"ג הערה 1717.

(257) שנאמר שם [מ"א ג, כד-כח] "ויאמר המלך קחו לי חרב ויבאו החרב לפני המלך: ויאמר המלך גזרו את הילד החי לשנים ותנו את החצי לאחת ואת החצי לאחת: ותאמר האשה אשר בנה החי אל המלך כי נכמרו רחמיה על בנה ותאמר בי אדני תנו לה את הילוד החי והמת אל תמיתהו וזאת אמרת גם לי גם לך לא יהיה גזרו: ויען המלך ויאמר תנו לה את הילוד החי והמת לא תמיתהו היא אמו: וישמעו כל ישראל את המשפט אשר שפט המלך ויראו מפני המלך כי ראו כי חכמת אלקים בקרבו לעשות משפט". ומתוך שנאמר "כי ראו כי חכמת אלקים בקרבו לעשות משפט", מוכח מכך ששלמה עשה דבר "אשר לשאר בני אדם אי אפשר". ואמרו חכמים [מכות כג:] "בג' מקומות הופיע רוח הקודש; בבית דינו של שם, ובבית דינו של שמואל הרמתי, ובבית דינו של שלמה... בבית דינו של שלמה, דכתיב 'ויען המלך ויאמר תנו לה את הילד החי והמת לא תמיתוהו היא אמו', מנא ידע, דלמא איערומא מיערמא, יצאת בת קול ואמרה 'היא אמו'". הרי שהכרעת הדין הזאת לא היתה יכולה להעשות לשאר בני אדם.

(258) מקשה על פירושו השני, דבשלמא לפירושו הראשון ניחא לשון "ונותנין לו חקור הדין", שפירושו "שיורד לעומק הדין" [לשונו למעלה], ואין הכוונה שמגיע לבסוף אל האמת, אלא שיש בידו "לעמוד על עומק הדין" [לשונו למעלה]. אך לפירושו השני ש"חקור הדין" פירושו "שחוקר הדין לאמתו" [לשונו כאן], יקשה מנין לפרש כך את "חקור הדין", הרי היה נראה לכאורה לומר שא"כ היה נאמר "ונותנין לו האמת בדין", ולא "ונותנין לו חקור הדין".

(259) לשון הפסוק במילואו הוא "ודרשת וחקרת ושאלת היטב והנה אמת נכון הדבר נעשתה התועבה הזאת בקרבך", הרי שמדובר שעומד על הדין לאמיתו.

(260) פירוש - אמת בעצם. וכן כתב למעלה פ"א מי"ח [תמג:], וז"ל: "כי התורה היא בעצמה 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו], ואין אמת כמו התורה". ובדרוש על התורה [מא.] כתב: "כי הדבר השייך אל התורה ביותר, עד שהוא עצם התורה, הוא האמת, שנקראת 'תורת אמת'". ובביאור האמת של תורה, ראה דבריו בתפארת ישראל פי"ח [ערב.], שכתב: "כי התורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו]. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת. כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה... אבל האמת שהיא אמת בעצם היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים,

ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה" [הובא למעלה פ"א הערה 1688, ופ"ד הערה 2083]. ופירושו, שאע"פ שראובן אכן נמצא בבית פלוני, אך אין זה מחמת שראובן קשור בעצם לבית הזה, אלא שנמצא בו במקרה, ובאותה מידה היה יכול שלא להמצא בבית. אך האמת של תורה היא בעצם, וכמו שנתבאר. וראה להלן הערות 774, 1138.

(261) פירוש - כבר נתבאר למעלה [לפני ציון 252] ש"העוסק בתורה לשמה דבק עם עצם מעלת התורה", והואיל ואחת ממעלותיה של תורה היא אמת, לכך האמת חלה על הלומד תורה לשמה, ומחמת כן "הוא מגיע אל האמת כדי שיוציא הדין לאמתו". ובסוף הקדמתו לתפארת ישראל [כה.] כתב: "'והגיון לבי לפניך' [תהלים יט, טו], רוצה לומר כי כל לבבות דורש השם יתברך, וידעת שכוונתי לשם ה', ולכך ידריך אותי בדרך אמת". וכן בתפארת ישראל ס"פ מה כתב: "והנה התבאר לך ביאור עשרת הדברות הקדושים כפי מה שראוי לדבר, מבלתי יציאה מן דרך האמת, והוא יתברך ידריכנו בדרך אמת", הרי כאשר האדם דבק בדרך האמת, הקב"ה מדריך אותו בדרך האמת .

(262) כך היא גירסתו במשנה [וכן נמצאת גירסא זו במדור שינויי נוסחאות במשניות], ולא כגירסא המצויה "נעשה כמעיין המתגבר והולך וכנהר שאינו פוסק". ובדפוסים המאוחרים של דרך חיים הפכו את דבריו לגירסא המצויה, וחשבו בכך לתקן דבריו, אך מתוך כך יהיו דבריו בהמשך בלתי מובנים.

(263) עד כאן הדבר הראשון, שאומר דבר ונותן ראיה לדבריו. ומכאן ואילך עובר לדבר השני [רבוי ראיות].

(264) פירוש - על הדבר הראשון ["אומר דבר ונותן ראיה לדבריו"].

(265) הוא הדבר השני.

(266) פירוש - הדבר הראשון ["כמעיין שאינו פוסק"] מורה על רבוי דברים, שלעולם יאמר דברים חדשים עם ראיות. ואילו הדבר השני ["כנהר מתגבר והולך"] מורה על רבוי ראיות לאותו דבר עצמו. ומעין זה כתב בדרוש על התורה [יח.], וז"ל: "אמר הכתוב עליה [על תורה] 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים' [איוב יא, ט]. ובמקום אחד ייחס אליה הכתוב גם העומק... ומה שיפלו בה שלשת הרחקים האלה הוא זה; אם האורך, מצד שכאשר יתבונן האדם על אחד מהדברים הבאים בתורה במושכלותיה, יוליד מזה מושכל אחר. וכן בהרבות והתמיד התבוננות עוד, יולד גם מהשני עוד מושכל שלישי, ודבר זה ילך לבלתי תכלית. והוא נאה לשמו להקרא 'אורך', שזוהי סגולת מי שילך לאורך, שיעתק ממקומו שעמד עליו אל מקום הזולת... אם הרוחב... אם העומק,

שכשאדם ירצה לעמוד על עומק איזה דבר מהתורה, הרי המושג ההוא בעצמו עמוק עמוק מי ימצאנו... והן הן ממש השלשה דברים שהתורה נתכנית בהם במקראות מלאים חכמה תבונה ודעת. כי החכמה מובנה פשוט, שמשיג הדבר בשלמות עם כל מה שיצטרף אליו. והתבונה הוא המבין ומוליד דבר מתוך דבר... והדעת הוא שמשיג הדבר ביותר על עומקו כמו שהוא". הדבר הראשון שהוזכר כאן מקביל לחכמה, והדבר השני שהוזכר כאן מקביל לדעת.

(267) כפי שהקב"ה אין לו התחלה, וכמו שכתב הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק, ביסוד הרביעי, וז"ל: "הקדמות, והוא שנאמין כי זה האחד האמור הוא קדמון בהחלט, וכל נמצא זולתו בלתי קדמון בערכו אליו, והראיות על זה בכתבי הקודש רבות, והיסוד הרביעי הזה מורה עליו מה שנאמר [דברים לג, כז] 'מעונה אלהי קדם'". ובעבודת הקודש ח"א פ"ג כתב: "כי הוא התחלה וראש לכל, והוא יתברך אין לו שום התחלה". וכשם שאין להקב"ה התחלה, כך אין לתורה התחלה, וכפי שכתב בשל"ה הקדוש [מסכת שבועות פרק תורה אור (ט)], וז"ל: "כמו שאין לשמו הגדול סוף ותכלית, כך אין להתורה... וכל הענין הוא משום שהתורה רושם האלקות, שאין לו סוף ותכלית". וקוב"ה ואורייתא חד הם [זוה"ק ח"ג עג.]. **ויש להעיר**, דעד כמה שנוגע לביאור משנתינו היה סגי לומר שלתורה אין סוף, ולכך הלומד תורה הוא מוסיף והולך [כמעיין שאינו פוסק, וכנהר המתגבר והולך], אך מה ראה כאן צורך לומר שגם לתורה אין התחלה, הרי במשנה לכאורה לא דובר על כך. ויש לומר, כי כנגד "כמעיין שאינו פוסק" כתב שלתורה אין התחלה [וכנגד "כנהר המתגבר" כתב שלתורה אין סוף]. כי הטעם שהמעיין אינו פוסק הוא גופא משום שאין לו התחלה, וכפי שכתב בנתיב העושר פ"א [ב, רכג:]: "כי המעין שנקרא 'מים חיים' [שיה"ש ד, טו], מפני שהוא נובע מעצמו, נקרא 'מים חיים', ואין מקבל מזולתו. והבור אשר הוא מקבל, לא נקרא 'מים חיים' כלל... ודבר זה מבואר, כי כל מקבל הוא חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר. הפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר" [הובא למעלה פ"ה הערה 1952]. ולמעלה בהקדמה [יז:] כתב: "הדבר שנקרא 'חיים' אין לו הפסק, כמו 'מעיין מים חיים', שהוא מקור שאין לו הפסק. לא כמו האדם שנקרא [איכה ג, לט] 'אדם חי', שלשון 'אדם חי' רוצה לומר אדם שיש לו חיות, וכדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', אם כן האדם מקבל החיות, ואפשר שיסולק החיות שקבל". הרי נצחיות המעיין היא מחמת שאין המעיין מקבל מזולתו, אלא נובע מעצמו, וזה גופא מורה באצבע שאין למעיין התחלה, כי כל התחלה היא בהכרח על ידי קבלה מזולתו.

(268) אודות שאין לתורה סוף וגמר, ראה הערה הקודמת. וכן כתב למעלה פ"ב מט"ז [תתכו.], וז"ל: "אין סוף אל התורה, ואין תכלית לה... כי לרבוי התורה אין כאן גמר". ובגו"א שמות פי"ח אות לא [לג.], וז"ל: "אין שלימות אל התורה, רק שכתוב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'... אצל התורה אין לה שלימות וגמר בעצמו, רק שילמד כל היום". ונאמר על תורה שבע"פ [קהלת יב, יב] "עשות ספרים הרבה אין קץ", וכמבואר בבאר הגולה באר הראשון [סח.], וז"ל: "כי אין דברי חכמים מתדמים לדברי תורה, כי דברי תורה הם יסוד המצות, ודברי חכמים הם הדברים הפרטיים שהם למצוה. ודברים הפרטיים הולכים לבלתי תכלית, ומפני שאין קץ להם, לכן לא נכתבו כלל. שאם היו נכתבין מקצת מהן, היה דבר חסר, כיון שאי אפשר לכתוב הכל. ולפיכך לא נכתבו כלל, ואפילו מקצתן לא נכתבו והדבר הזה מבואר". ובאור חדש [ריט:] כתב: "דרשו ז"ל [מגילה טז:] שמגילה צריכה שרטוט כאמתה של תורה. כי התורה היא היושר הגמור... כי השרטוט הוא קו ישר, והקו הישר הולך עד בלתי סוף, כי כן הוא היושר, שאין ליושר שום קצה כלל... ולכך התורה, שאין לה סוף, צריכה שרטוט, שהוא קו ישר" [הובא למעלה פ"ב הערה 1701]. ובילקוט שמעוני [ח"א רמז רעג] אמרו "מה המדבר אין לו סוף, כך היא התורה אין לה סוף, שנאמר [איוב יא, ט] 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים'".

(269) אודות שהתורה שייכת לעולם העליון, כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תכט.], וז"ל: "ולפיכך כאשר רצה השם יתברך להשלים את ישראל... להם נתן התורה מן העולם העליון". וכן כתב בהרבה מקומות, וכגון בתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ובנתיב התורה ספ"ב [א, יא:] כתב: "התורה היא הפקר לעולם... לפי שהתורה אינה מעולם הזה רק מעולם העליון". וכן כתב הרבה פעמים בספר זה; למעלה פ"ג סוף מ"ה [קנ:], שם מי"א [רס:], שם סוף מי"ד [שסו.], שם פ"ה מ"כ [תצא.]. ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:] כתב לבאר את דברי הגמרא שם "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", וז"ל: "ולפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא

עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו". וכן כתב בתפארת ישראל פ"נ [תשפח:], וז"ל: "התורה אינה ראויה לאדם מצד עצמו, כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם. ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', לשון נתינה, דבר שאינו מענין האדם". וכן הוא בתחילת דרוש על המצות [נ:], והובא למעלה פ"ה הערה 2354, ולהלן הערה 1643.

(270) אודות שהעליון הוא נסתר, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בנתיב העבודה פ"ב [א, פא.] כתב: "בגמרא תניא [ברכות כד:] המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה... כי התפלה הוא שמאמין בו יתברך שיעשה בקשתו, והאמונה בו יתברך הוא דבק במדריגה העליונה הנעלמת, וזהו עיקר האמונה כי המאמין בו יתברך אמונתו מגיע עד המדרגה הנעלמת... וזה שמשמיע קולו בתפלתו, אין מגיע אל המדריגה העליונה הנעלמת, כי המשמיע קול הוא נשמע ונגלה, וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במדריגה העליונה, כי העליון הוא נסתר, ודבר זה ידוע למבינים" [ראה להלן הערה 720]. וכן נאמר [תהלים צא, א] "יושב בסתר עליון וגו'", הרי העליון הוא בסתר. ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "ונקרא אות המורה על האומות עי"ן. כי האומות העין והגלוי בהם, בשביל שאינם דבקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר, שהוא סוד שהוא במספר שבעים, אל הגלוי, ואל העי"ן. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון, יש להם כח קדוש נסתר [וזו אות אל"ף]... ואל"ף הוא אותיות 'פלא', שהוא לשון העלם והסתר, שיש בישראל העלמה והסתר, שהם דבוקים בכח קדוש נסתר, הפך האומות. ולכך אמרו חכמים שעמדו על דברי החכמה [חולין קלג:] סתם עכו"ם מפעא פעי, וכל זה מפני שהוא מן שבעים אומות, שמורה עליהם אות העי"ן, שיש בהם הגלוי הגמור, ולכך מוציא הכל אל הגלוי. הפך ישראל, שהם בעלי סוד, כמו שמורה על זה האל"ף, שהוא לשון 'פלא' כמו שהתבאר". וכן כתב בגו"א שמות פ"ב אות כג [לז.].

(271) כאן מבאר שהלומד תורה לשמה יהיה נסתר וצנוע בכל מעשיו. אך בנתיב הצניעות תחילת פ"א [ב, קג.] ביאר גם כן לאידך גיסא; הצנוע במעשיו זוכה לחכמה, וכלשונו: "בגמרא במועד קטן [טז.], פעם אחת גזר רבי שלא ישנו לתלמידים בשוק. מאי דריש, 'חמוקי ירכיך' [שיה"ש ז, ב], מה ירך בסתר, אף דברי תורה בסתר... והטעם בכל זה כי החכמה בעצמה היא צנועה ונסתרת, ואין החכמה בנגלה. ולפיכך כמו שהיא

החכמה בעצמה, כך ינהג עם החכמה, שילמד בצניעות, דהיינו בסתר. וזה שאמר כאן גם כן 'ואת צנועים חכמה' [משלי יא, ב], דהיינו מי שכל מעשיו בצניעות ובנסתר, נמשך אחריו החכמה, שהיא צנועה ונסתר. אבל מי שכל מעשיו בבלתי צניעות, זה הוא גשמי, ואין ראוי אליו החכמה. שכמו שיש אל החכמה מעלה עליונה נסתרת, כך יש אל החמרי מדריגה שפלה נגלית, כמו שבארנו דבר זה בכמה מקומות... ובפרק לולב וערבה [סוכה מט:]... למה נמשלו דברי תורה לירך, לומר לך מה ירך בסתר, אף דברי תורה בסתר... פירוש דבר זה, כי ראוי שתהיה לתורה מדרגה הפנימית העליונה כמו שהתבאר זה, ולפיכך אין ראוי שיהיה האדם נוהג בדברי תורה רק כפי מעלתה, שהיא נסתרת, וינהג בה מנהג צניעות, כמו שראוי לתורה שיש לה מדריגה נסתרת. ולא ינהג בתורה מנהג הגלוי, היוצא מן הצניעות". וראה להלן משנה ז בקנין השלשים ושבע של תורה, שביאר שרק הצנוע זוכה לחכמה, ושם הערה 844.

(272) גורס במשנה "וארך אפים", ובמשניות שלפנינו איתא "וארך רוח", ובמדור שנויי נוסחאות שבדפוסי המשניות לא נמצא "ארך אפים". ומ"מ פירושו שאינו כועס, וכמו שמבאר. וכן כתב הראב"ע [שמות לד, ו] "ארך אפים - שלא יכעוס מהרה על הרשע".

(273) "שהיא שכלית" - שהיא חכמה עליונה [כמבואר למעלה הערה 61], הפך הטפשות, וכמו שמבאר.

(274) למעלה פ"ב מ"י אמרו "ואל תהי נוח לכעוס", וכתב על כך שם [תשלד.]: "כנגד שלא יהיה בעל חסרון בעצמו, אמר 'אל תהא נוח לכעוס', כי הכעס הוא רע לעצמו של אדם, כמו שאמר הכתוב [קהלת יא, י] 'הסר כעס מלבך ורעה מבשרך'. ובמסכת נדרים [כב.] אמר רבי יוחנן, הכועס כל מיני גיהנם שולטים בו... אף משכח תלמודו ומוסיף טפשות, שנאמר [קהלת ז, ט] 'כי כעס בחיק כסילים ינוח', וכתיב [משלי יג, טז] 'וכסיל יפרוש אולת'... ואין לך חסרון בעצמו יותר מזה שאמר משכח תלמודו ומוסיף טפשות". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:] כתב: "כי כאשר האדם כועס, הוא יוצא מן הסדר הראוי... וזה שאמר גם כן שמשכח תלמודו... כי החכמה הוא סדר השכלי, ומצד שהוא יוצא מן הסדר ולפיכך סר ממנו השכל". וכן אמרו חכמים [רש"י במדבר לא, כא] "בא לכלל כעס, בא לכלל טעות".

(275) בנתיב הכעס תחילת פ"א [ב, רלו.] כתב: "בספר משלי [יד, כט] 'ארך אפים רב תבונה וקצר רוח מרים אולת'. שלמה המלך רצה לומר כי האדם שהוא קשה לכעוס הוא רב תבונה, וזה כמו שאמר שלמה בספר קהלת [קהלת ז, ט] 'וכעס בחיק כסילים ינוח'. וזה מפני כי הכעס הוא התפעלות האדם, וכל התפעלות הוא לגשם, שהוא מתפעל.

ולפיכך אמר 'וכעס בחיק כסילים ינוח', שהכסיל הוא רחוק מן השכלי. אבל מי שהוא בעל ארך אפים, והוא קשה לכעוס, דבר זה מורה על שהוא רב תבונות, מפני שהוא שכלי אין בו התפעלות, לכך הוא קשה לכעוס". וכן נאמר [קהלת ט, יז] "דברי חכמים בנחת נשמעים מזעקת מושל בכסילים". ובנתיב הכעס ס"פ ב [ב, רלט:] כתב: "כי דברי חכמים בנחת ישמעון... כי כל ענין השכל הוא בנחת, והוא מסודר, ואין יוצא מן הסדר... כי אין ענין שכלי כך רק שהוא מסודר". ובכת"י כתב כאן בזה"ל: "כי כאשר אינו מאריך אף, יוצא אפו אל הגלוי. אבל בעל התורה, שמדריגתו כל כך גדולה ועליונה, אשר אין הכעס יוצא אל הגלוי".

(276) כמו שנאמר [דה"י א כט, יא] "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש". וכאן כוונתו שיש לה' יתברך המדריגה העליונה ביותר, שהיא מדריגת הכתר, וכמבואר בהערה הבאה.

(277) שמעתי לבאר דברי קודש אלו, שהספירה העליונה היא כתר, והיא נקראת רצון, וכמו שכתב בספר פרדס רמונים שער יא פרק ו, וז"ל: "ספירת הכתר הנקרא רצון, וספירת החכמה הנקרא מחשבה" [הובא למעלה פ"ה הערה 1892]. ושם שער כג פרק כ כתב: "רצון - השפע היורד מכתר עליון הוא מרצה ונותן חפץ ורצון טוב לכל הספירות. ולפיכך נקראו רצון... הספירות מתרצות ברצון עליון בעת יניקתם ממנו, ולכן עיקר הרצון בכתר... והמשל בזה 'רצית ה' ארצך' [תהלים פה, ב], והכוונה ספירת מלכות הנקרא 'ארץ', הנשפע עליה שפע הרצון". הרי שספירת כתר היא סובב את כל העולמות, ונושא כל העולמות. נמצא שבספירה העליונה נמצא הרצון, שהוא מלשון מרוצה, ושבע רצון. לכך מעלה זו היא ההפך מכעס, כי מעלה זו מורה על סובלנות, לעומת הכעס, המורה על חוסר סובלנות [ראה הערה 279]. והחידוש העיקרי בדבריו הוא ש"רצון גמור" הוא תולדה ממעלה עליונה, וככל שהמעלה גדולה יותר, כן ה"רצון הגמור" נמצא יותר, ההיפך מכעס. **ואודות** שרצון עומד כנגד כעס, כן מבואר ברש"י [שמות לג, א], שכתב: "כלפי שאמר לו בשעת הכעס [שמות לב, ז] 'לך רד', אמר לו בשעת רצון 'לך עלה'". וכן כתב שוב [שם פסוק יא], וז"ל: "מה הראשונים ברצון, אף האחרונים ברצון, אמור מעתה אמצעיים היו בכעס". וכן כתב להלן במשנה הבאה [לפני ציון 277], וז"ל: "כי מי שיש לו שני בני אדם, האחד הוא שונא שלו והאחד הוא אוהב שלו, כועס על שונאו, ובהפך הוא נמצא ברצון אצל אוהבו".

(278) פירוש - הואיל והאדם אינו בעל מעלה כל כך עליונה, לכך אין בו הרצון הגמור המורה על שביעות רצון, ולכך הוא נוח לכעוס. וכן נאמר [איוב יד, א] "אדם ילוד אשה

קצר ימים ושבע רגז". הרי דוקא מפאת היותו "ילוד אשה", המורה על היותו חומרי [כמו שכתב בתפארת ישראל ר"פ כד (שנא:), וז"ל: "'ילוד אשה' רצה לומר בעל חומר, שזה נקרא 'ילוד אשה'", והובא למעלה פ"ב הערה 1652], לכך הוא "שבע רגז".

(279) לשונו בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא:]: "השם יתברך מאריך אפו אם הוא חוטא וכמו שאמרו ז"ל [ב"ר סז, ד] 'כל האומר הקב"ה ותרן יותרו לו חייו, רק דמאריך אפיה וגבי דליה'. והמדה הזאת שהוא מדת הפשיטות, שאינו ממהר לכעוס, ומאריך אף. ובמדה זאת ברא השם יתברך את האדם, שנושא וסובל מעשיו, דהיינו חטאו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1826].

(280) צרף לכאן מאמרם [תענית ד.] "האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה, שנאמר [ירמיה כג, כט] 'הלוא כה דברי כאש נאם ה'". הרי שמן הנמנע שימצא אצל הלומד תורה כעס טבעי, ובהכרח שכעסו בא מהתורה גופא.

(281) בכת"י כאן כתב הסבר אחר, וז"ל: "ועוד, כי הכעס הוא יוצא מן השווי, וכאשר הוא מאריך אף זהו בשביל שהוא [בשווי], לכך אינו יוצא מן השווי. ולכך העוסק בתורה, שהתורה היא השווי, הוא ארך אפיים, ואינו יוצא מן השווי, ודבר זה מבואר".

(282) "לבקש מחילה" [רש"י שם]. ובבאר הגולה באר השני [קעב.] ביאר מאמר זה בארוכה.

(283) בא ליישב את קושיתו התשיעית של האברבנאל על המשנה, שהקשה: "באומרו 'ויהא צנוע וארך רוח ומוחל עלבונו', וזה כי המדות האלה כבר נזכרו בענוה ויראת ה' ובצדק והחסידות, ומה ראה לזוכרם שנית". אמנם המהר"ל הקשה רק מענוה, כי בפשטות מדה זו מורה יותר שימחול על עלבונו, וכמבואר למעלה פ"ב הערה 1560 שלבעל ענוה אין מתנגדים, ולא שייכת מחלוקת אצל בעל הענוה [נתיב השלום פ"א (א, רטו:)]. וכן רש"י כתב כאן: "מוחל על עלבונו - מעביר על מדותיו מרוב ענוה".

(284) במשנתינו, וכן אמרו [פסחים סו.] "כל המתיהר, אם חכם הוא, חכמתו מסתלקת ממנו". וכן אמרו [תענית ז.] "מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה", ועוד.

(285) אם הפוגע בו לא ביקש את מחילתו.

(286) לשונו בבאר הגולה באר השני [קעו:]: "כי השכל אינו ראוי לוותר כלל... ודבר זה כאשר לא בקש ממנו למחול לו, ואז אם היה מוחל לו, והוא לא בקש, היה זה וויתור, שהוא לא בקש למחול. אבל אם בקש שימחול, אין זה וויתור, ומחויב למחול לו".

(287) פירוש - לכך הוצרך התנא לשנות בבא מיוחדת ש"מוחל על עלבונו", כי אין היא נכללת במה שאמר למעלה "מלבשתו ענוה", שבזה עדיין לא התירו לת"ח שימחול על כבודו סתם, וכמו שאמרו ביומא [כג.] שאם ימחול סתם אין הוא בגדר תלמיד חכם. לכך הוצרך התנא להשמיענו שמ"מ אם מפייסין אותו, ימחול על עלבונו. ואם תאמר, הרי לא הוזכר במשנתינו כלל שפייסוהו למחול, אלא שכך אנו מעמידים את הבבא של "מוחל על עלבונו" באוקימתא שפייסוהו למחול [מחמת דברי הגמרא ביומא]. ואם כן עדיין יקשה, שכך גם נעמיד את הבבא של "מלבשתו ענוה" באוקימתא שפייסוהו למחול, ומאי אולמא "מוחל על עלבונו" [שאנו מעמידים באוקימתא שפייסוהו למחול] מ"מלבשתו ענווה" [שאין אנו מעמידים באוקימתא זו]. ויש לומר, שהבבא של "מלבשתו ענוה" אינה מתייחסת ישירות למחילת עלבון, אלא מכללא איתמר, שבדרך כלל בעל הענוה אינו מקפיד על עלבונו. לכך הואיל והגמרא ביומא לימדתנו שאין לת"ח לוותר סתם על עלבונו, לכך היינו מבארים שמחילת עלבון אינה נכללת כלל בבבא של "מלבשתו ענוה", ונעדיף לבאר כן יותר מאשר לבאר ש"מלבשתו ענוה" איירי באוקימתא של פייסוהו למחול. אך לאחר שנתפרשה הבבא של "מוחל על עלבונו", אשר בהכרח מורה שיש לת"ח למחול על עלבונו, בעל כרחנו שנרד לחלק בין בבא זו לבין הגמרא ביומא בכך שנבאר שכאשר פייסוהו למחול שוב אין איסור מלמחול, ואדרבה, מחוייב וראוי לו שימחול.

(288) פירוש - הלומד תורה לשמה הוא נעשה לאדם שכלי, כי מעלת התורה השכלית חלה עליו, וכפי שנתבאר במשנתינו עד כה פעמים הרבה. וראה למעלה הערות 26, 36, 244.

(289) כפי שאמרו במדרש תנחומא פרשת נח, אות ג: "כתיב [איוב כח, יג] 'ולא תמצא בארץ החיים', ומאי 'לא תמצא בארץ החיים', וכי בארץ המתים תמצא. אלא שלא תמצא תורה שבע"פ אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'זאת התורה אדם כי ימות באהל'. וכך דרכה של תורה; פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן, וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל [להלן משנה ד]... תורה שבע"פ, שהיא קשה ללמוד, ויש בה צער גדול". ואמרו חכמים [חגיגה כז.] "תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא; ומה סלמנדרא שתולדת אש היא, הסך מדמה אין אור שולטת בו, תלמידי חכמים שכל גופן אש, דכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלוא כה דברי כאש נאם ה", על אחת כמה וכמה". ואודות שהתורה עצמה מופשטת מן הגשמיות, כן כתב למעלה

בהקדמה [ט.], וז"ל: "ופירוש 'נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], רוצה לומר כי המצוה דומה לנר, אשר האור שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה. ואינו אור מופשט מן הגוף, שיהיה אור בהיר, רק עומד ונתלה בדבר שהוא גוף, ובשביל כך אינו אור בהיר. וכך המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף, ובמעשה אשר יעשה האדם בעל גוף, דבק בו האור האלקי, מה שמעשה הזה מעשה שכלי אלהי, מצות בוראו ורצונו של השם יתברך, לכך המצוה נקראת 'נר'. אבל התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר" [ראה להלן הערות 538, 1398]. ולמעלה פ"ה מט"ו [שסז:] כתב: "אף כי העולם הזה הוא גשמי, יש בעולם דברים נבדלים, כמו התורה שהיא נבדלת לגמרי".

(290) פירוש - מי שאינו מעביר על מדותיו הוא מי שמעמיד מדותיו, ומקפיד על מדותיו. וראה הערה הבאה.

(291) פירוש - "מדה" שהוזכרה כאן ["כל המעביר על מדותיו"] היא מלשון מדידה ושעור, וכמבואר ברש"י [ר"ה יז.] "המעביר על מדותיו - שאינו מדקדק למדוד מדה למצערים אותו, ומניח מדותיו והולך לו". ואולי גם רומז לכך שמדות של הנהגה [כמו "מדת סדום" (למעלה פ"ה מ"י)] שייכות למדה ושעור [גר"א משלי לא, יא].

(292) כפי שכתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנח.], וז"ל: "כי הכח הבלתי גשמי הוא בבלתי שעור, וכל בלתי שעור, שאין לו התפשטות השיעור, הוא מתדמה כמו האמצעי בין שני הקצות. אבל הגשמי הוא בעל שעור, והוא התפשטות הגשם... ודבר זה עוד ידוע לחכמים". והרי שיעור הוא מדידת התפשטות ורוחק, וכל רוחק שייך לגשמי, וכפי שכתב למעלה פ"ה מט"ו [שעג:], וז"ל: "ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו". יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי הצדדים... יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם אשר יש לו רחקים". ובגבורות ה' פ"ע [שכא:] כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובנצח ישראל

פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם] ושם הערה 93, גבורות ה' פמ"ו [קעה:], תפארת ישראל פ"ז [קיח.], נצח ישראל פכ"ז [תקסב.], נצח ישראל פנ"ט [תתקב:], נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], דרשת שבת תשובה [עט.], ועוד [הובא למעלה פ"ה הערה 1609, ולהלן הערה 2039].

(293) אמרו חכמים [שבת לג.] "בעון ענוי הדין ועיוות הדין וקלקול הדין וביטול תורה... בני אדם אוכלין ואינן שבעין, ואוכלין לחמם במשקל". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא.] כתב: "וכאשר יש כאן עוות הדין וביטול תורה, אין כאן שביעה כלל, ואוכלים לחמם במשקל, דהיינו במדה ובשעור. וכל זה כאשר הם פורשים מן הדין ומן התורה, שהיא שכלית, שאין שייך בהם מדה ושעור, אבל הגשמי הוא בעל שעור בודאי. ולכך אמר שאוכלים לחמם במשקל, כל זה בשביל שפירשו מן השכל, שהוא המשפט והתורה".

(294) כפי שכתב למעלה פ"ד מי"א [רכד.], וז"ל: "הגורם החטא הוא החומר, ואם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "על ידי הגוף בא החטא, שאם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך". ובנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 125] כתב: "כל חטא בשביל שנמשך אחר הגשמי". ושם בפ"ד [לאחר ציון 30] כתב: "כי מצד הגוף החמרי הוא החטא... אבל מצד הנשמה, אין מצד הנשמה החטא". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [כב:] כתב: "דבר החומרי הוא סבה לחטא". ובח"א ליבמות קה. [א, קמו.] כתב: "כי החטא והעון הוא מצד החומר". ובח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.] כתב: "כי החטא הוא באדם מצד החומר". ושם בדף קו. [ג, רמז:] כתב: "כי האדם בעצמו מוכן הוא לחטוא, שהרי הוא אדם בעל גוף, אשר היה מוכן לחטא". ובתפארת ישראל פ"ד [פ:] כתב: "וידוע כי החטא הוא מצד החומר לא מצד הצורה". ושם פ"ע [תתשא:] כתב: "כשהוא עוסק בתורה, דבר זה הוא הסתלקות הגוף, ואז אין נמצא החטא שהוא מצד החומר... כי מצד הגוף הגשמי החטא נמצא". ובבאר הגולה הבאר הראשון [ק:] כתב: "והחטא שהאדם חוטא הוא בא לאדם מצד החומר בלבד, כי מצד הצורה אין חטא כלל, ואלמלא לא היה החומר היה האדם קדוש וטהור מן החטא, רק כי ההעדר דבק בחומר. ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהיא חמרית בערך האיש, שהוא נחשב כמו צורה". ובנתיב

דרך ארץ פ"א [ב, רמז:] כתב: "כי החטא הוא מן החומר, כאשר התבאר פעמים הרבה". אמנם עיין בגו"א בראשית פ"ו אות יא שביאר שיש בזה מחלוקת בב"ר [כז, ד], וכי מאן דאמר אחד סובר "כי החטא בא גם כן מהנשמה... ויש שסובר... שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף". ובנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ולמאן דאמר] כתב: "כי מצד הגוף החמרי הוא החטא... אין מצד הנשמה החטא" [הובא למעלה פ"ד הערה 986].

(295) בנתיב התשובה ר"פ ז, וז"ל: "אמר רבא [ר"ה יז.], כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו, שנאמר [מיכה ז, יח] 'נושא עון ועובר על פשע', למי נושא עון, למי שעובר על פשע... 'מי אל כמוך נושא עון לשארית נחלתו וגו' [שם]... 'לשארית נחלתו' ולא לכל נחלתו, למי שמשים עצמו כשיריים. פירוש, כי המשים עצמו שפל ופחות, הקב"ה עובר על פשעיו. כי בעבור שהוא משים עצמו כאילו לא היה כלל, ובשביל כך הוא אדם פשוט לגמרי, ובודאי מצד הפשיטות אין כאן חטא. ולפיכך נקראים החטאים 'אדום', כדכתיב [ישעיה א, יח] 'אם יאדימו כתולע'. והמצות נקראים בשביל כך 'לובן'. וזה כי האדום אינו פשוט, ואדרבא החטא 'כתם' נקרא. אבל הלובן הוא אינו מראה כלל, ומפני שאינו מראה, הוא פשיטות גמור [ראה להלן הערה 1661]. ולפיכך אמר שאם משים עצמו כשיריים, דבר זה הוא פשיטות גמור, ומפני כך השם יתברך מוחל לו החטאים, כי הוא מסולק מן החטא, עד שהוא פשוט לגמרי... וכן טעם מה שאמר 'כל המעביר על מדותיו מעבירין על פשעיו', כי גם זה מורה על מדת הפשיטות, ולכך עובר על מדותיו, ואינו מעמיד על מדותיו, מפני הפשיטות שיש בו, לכך מעבירין פשעיו. אבל מי שאינו עובר על מדותיו, הרי אין בו מדת הפשיטות, לכך חטאו גם כן בלתי הסרה". ובח"א לר"ה יז. [א, קטו.] הרחיב בזה, וז"ל: "שאין דביקים בו העונות כמו שהם דביקים במי שאינו מעביר על מדותיו, שאז מתחקים בו [מלשון חקיקה] כל עניניו, ומפני שמתחקים בו עניניו, אינו עובר על מדותיו, לכך אין מעבירין על מדותיו ג"כ. אבל מי שהוא עובר על מדותיו, כיון שאין מתחקה ואין דבק לגמרי מה שנעשה, כך אין מתחקה ואין דבק בו חטאיו, כי גם זה מורה על מדת הפשיטות, ולכך עובר על מדותיו. ולכך העובר על מדותיו, ולא נקבע בו מה שעשה לו חבירו, אינו נקבע בו גם כן פשעיו, מפני מדת הפשיטות שבו, ומעבירין פשעיו מפני שהוא קל ההסרה. אבל מי שאינו עובר על מדותיו, ונקבע בו, והם קבועים בעצם בו, ואינו קל הסרה, הרי אין בו מדת הפשיטות, וכן חטאיו גם כן בלתי קלים הסרה, והם עצמים לו".

(296) לשונו בתפארת ישראל פכ"ז [תיג.]: "כי יום השבת הוא קדוש ונבדל מן הגשמי, במה שאין בו מלאכה... ולפיכך ראוי שתנתן בו התורה [שבת פו:], שהיא שכל גמור מופשט מן הגשמי", וכן נתבאר למעלה הערה 63.

(297) בנוסף לכך שנעשה צנוע וארך רוח. וראה הערה הבאה.

(298) רומז כדרכו לדברי סוד ופנימיות. וכהמשך לביאורו למעלה שבעל תורה נעשה ארך רוח, כך גם כאן כוונתו למדריגת התורה העליונה, שספירת כתר מופקעת מכל התייחסות לגשמי. וכן להלן משנה ו [לאחר ציון 540] כתב: "כי המעלה האלקית שיש אל מי שעוסק בתורה היא יותר מכתר מלכים. כי כתר מלכים מצטרף אל האדם הגשמי. ואף כי יש במלכות קדושה אלקית, הקדושה הזאת יש לה צירוף אל הגוף. אבל הכתר של תורה, דהיינו המעלה הנבדלת מן הגשמי שיש אל בעל תורה, היא נבדלת לגמרי מן הגשמי. ודבר זה מורה הכתוב, כי אצל זר המזבח הוא מרמז על כתר כהונה כתיב [שמות ל, ד] 'ועשית לו'. וכן אצל השלחן כתיב [שמות כה, כד] 'ועשית לו'. אבל בארון כתיב [שם פסוק יא] 'עליו'. שדבר זה רמז כי הכתר של תורה היא נבדלת לגמרי מן האדם הגשמי, שהוא נושא כתר זה".

(299) ועל כך נאמר בתחילת משנתנו "כל העולם כדאי הוא לו", וכמבואר בארוכה למעלה בתחילת המשנה, וראה הערות 44, 45. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "מי שאמר בשביל התורה נברא העולם [ב"ר א, ד], דעתו כי התורה היא יותר עליון על כל הנמצאים, ובודאי בשביל הדבר שהוא יותר גדול ויותר עליון במעלה נבראו שאר הדברים. ולכך אמר בשביל התורה נברא העולם, לפי שהוא יותר עליון על הכל... כי התורה נקראת 'טוב'... ולכך אמר כי בשביל התורה, שהיא טוב גמור, ואין למעלה מזה, נברא העולם. ולכך בכל מעשה בראשית בכל יום ויום כתיב 'וירא כי טוב', וזה כי אם לא היה טוב, אין ראוי לו הבריאה... ולכך סבר בשביל התורה נברא העולם, שהתורה הוא הטוב הגמור על הכל" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 327].

(300) צרף לכאן את דברי רש"י, שהנה אמרו חכמים [פסחים סח:] "רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא, אמר, אי לא האי יומא דקא גרים, כמה יוסף איכא בשוקא", ופירש רש"י "אי לאו האי יומא - שלמדתי תורה **ונתרוממתי**, הרי אנשים הרבה בשוק ששמן יוסף, ומה ביני לבינם".

(301) פירוש - כל המעלות שהוזכרו במשנתנו תלויות בלימוד תורה לשמה, כי כל המעלות האלו נובעות מכך שמעלותיה של תורה חלות על הלומד תורה לשמה. וראה למעלה הערות 36, 252, ולהלן הערות 391, 1375, 1971.

משנה ב

(302) יקשה על המשנה חמש קושיות.

(303) "למה" - לשם מה, לאיזו תועלת.

(304) יש להעיר, שבהרבה מקומות אמרו חכמים שבת קול יוצאת [ברכות ג., יב:, יז:, סא:, שבת יד:, לג:, ר"ה כא:, סוטה ב., כא., ועוד], ובהרבה מקומות בספריו הביא מאמרים אלו העוסקים בבת קול [גו"א בראשית פל"ח אות כב, דברים פ"כ אות י, שם פכ"ו אות ל, למעלה פ"א מי"ח (תלח:), פ"ה מט"ז (שפח.), ועוד], ומעולם לא הקשה "מנין לו זה שבת קול יוצאת", ומה ראה להקשות כן כאן. ויל"ע בזה.

(305) קשה, כי מצאנו כמה פעמים שבת קול היתה נשמעת לבני אדם, וכגון, מה שאמרו חכמים [ב"ב עד.] "שמעתי בת קול שאומרת אוי לי שנשבעתי, ועכשיו שנשבעתי מי מפר לי". וכן אמרו [סוטה לג.] "מעשה בשמעון הצדיק ששמע בת קול מבית קדש הקדשים, שהוא אומר בטילת וכו'". וכן אמרו [שבת לג:] "יצתה בת קול ואמרה להם [לרבי שמעון ובנו], להחריב עולמי יצאתם, חיזרו למערתכם, הדור אזול". וכן אמרו [ברכות ג.] "אמר רבי יוסי, פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל... שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת, אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי, ושרפתי את היכלי, והגליתים לבין האומות". ובנצח ישראל פכ"ב [תנח:] כתב: "אין ספק כי החסידים, כמו רבי יוסי, היו משמשים בבת קול משמתו נביאים אחרונים. וכל שכן כאשר היה המקום מיוחד לדבר זה, שהיתה חורבה אחת, והיא מחורבת ירושלים, שהחורבה מצד עצמה במה שהיא נבדלת מן בני אדם, נגלים לשם דברים עליונים, ומוכן המקום להיות נשמע לשם בת קול, ואליהו זכור לטוב נגלה שם, כמו שמוכן להיות נגלה שם בת קול". וכן אמרו [יומא ט:] "משמתו נביאים אחרונים... נסתלקה רוח הקודש מישראל, ועדיין היו משתמשין בבת קול". וכן אמרו [מגילה לב.] שמשתמשין בבת קול. ובח"א לב"מ נט: [ג, כח.] כתב: "כי בת קול הוא קרוב אל האדם, ולא נחשב כמו הנבואה, שהיא באה לנביא בלבד, אבל בת קול באה אל כל בני אדם". ומדוע כאן מבאר ש"דוחק לומר ששמע בת קול זה". ואולי יש לומר כי הואיל וכאן נאמר שבת קול יוצאת "בכל יום ויום", לכך זהו דוחק לומר ששמע בת קול בכל יום ויום. ואע"פ שלא הדגיש כן בשאלתו, מ"מ זה נרמז בלשונו שכתב "ודוחק לומר ששמע בת קול זה", והיה יכול להשמיט תיבת "זה", אלא שכוונתו לבת קול המוזכרת במשנה, שיוצאת בכל יום ויום [שמעתי מידידי הרה"ג ר' אשר חיים לוין שליט"א]. אמנם אמרו על רבי יוסי

שאליהו ז"ל היה רגיל לבוא אליו בכל יום [סנהדרין קיג:], ובת קול שוה לגלוי אליהו [כמו שאמר בנצח ישראל שם], ולפי זה עדיין קשה משם [ראה להלן הערה 1760].

(306) שזהו שֵם יותר מצוי. ועוד שאלו חכמים [שבת פט:] "'הר סיני' שמו, ולמה נקרא 'הר חורב'", הרי ששם העצם הוא הר סיני. ובגבורות ה' פכ"ג [צח.] כתב על כך: "בארו זה כי להר סיני שני שמות בלבד, האחד שם העצמי ["סיני"], והשני מה שנתחייב מן העצם ["חורב"], כי אין עצם שלא נתחייב ממנו דבר. ולפיכך נקרא לו שני שמות; האחד מורה על עצמותו, והשני מה שמתחייב ממנו". וכן הקשה האברבנאל.

(307) פירוש - הראיה מהפסוק "והמכתב מכתב אלקים" אינה נראית כקשורה כלל לנושא של "כל מי שאינו עוסק בתורה נקרא 'נזוף'", כי לא הוזכר שום גנאי בפסוק זה. מה שאין כן בראיה הקודמת ["נזם זהב באף חזיר אשה יפה וסרת טעם"], הרי הוזכר בפסוק גנאי, ורק לא מובן מכך שנקרא "נזוף". לכך הראיה האחרונה היא יותר מרוחקת מהנושא מאשר הראיה הראשונה, לכך הקדים לשאלתו זו לכתוב "**ומכל שכן** הראיות שהביא אחר כך". ומה שנקט בלשון רבים ["הראיות שהביא אחר כך... מה ענין ראיות אלו"], אע"פ שמביא כאן רק ראיה אחת ["והמכתב מכתב אלקים הוא חרות על הלוחות"], דאולי מתכוון להקשות גם מהראיה השלישית שהובאה כאן [להוכיח שהעוסק בתורה מתעלה ממה שנאמר "וממתנה נחליאל ומנחליאל במות"], כי אנו עסוקין כאן ב"עלבונה של תורה", ומה שייך לכאן הנושא ש"כל מי שעוסק בתורה הרי זה מתעלה". **ונמצא ששאל** כאן חמש שאלות; (א) מה התועלת בבת קול, הרי אין שומעים אותה [התשובה היא מציון 321 ואילך]. (ב) מנין לתנא שהבת קול יוצאת [התשובה היא מציון 326 ואילך]. (ג) למה כאן ההר נקרא "חורב" ולא "סיני" [התשובה היא מציון 313 ואילך]. (ד) מה הראיה מהפסוק "נזם זהב באף חזיר" לכך שנקרא "נזוף" [התשובה היא מציון 332 ואילך]. (ה) מהי השייכות של הפסוק "חרות על הלוחות" לכך שנקרא "נזוף" [התשובה היא מציון 360 ואילך].

(308) כי עד מתן תורה העולם היה נחשב ל"תוהו" [ע"ז ט.], והבנין הוא הפך לתוהו, וכפי שכתב בח"א שבת ל. [א, יב.] "כי חבור האדם [באשתו] הוא בנין העולם, כי [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה אלא לשבת יצרה'". ואמרו חכמים [שבת קיד.] "מאי בנאין, אמר רבי יוחנן אלו תלמידי חכמים, שעוסקין בבנינו של עולם כל ימיהן". ובספר עבודת הקודש ח"ג פל"ז כתב: "והענין כי לפי שתלמידי חכמים האמיתיים עוסקים בתורה, שהוא בנין העולם, ולזה נקראים 'בנאים', כדאיתא פרק אלו קשרים". ולמעלה פ"א מ"ב [קעח.] כתב: "על ידי התורה אין האדם בעצמו בריאה של תוהו, אבל הוא בריאה חשובה".

(309) שהוא להיפך מחורבן, וכמו שכתב רש"י [בראשית טז, ב] "אולי אבנה ממנה - לימד על מי שאין לו בנים שאינו בנוי אלא הרוס".
(310) רומז לדברי חכמים [שבת פט:] "אמר רבי אבהו, 'הר סיני' שמו, ולמה נקרא 'הר חורב', שירדה חורבה לעכו"ם עליו". וראה הערה הבאה והערה 318.
(311) כמבואר במשנה הקודמת, שהלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה, וכפי שיביא בסמוך. ויש לדייק בלשונו, שכתב "ההר הזה הוא שמביא חורבן על בני אדם שמרחיקים את התורה... מי שמקרב עצמו לתורה קונה שלימות ובנין". הרי החורבן חל "על בני אדם שמרחיקים **את התורה**", ואילו קנין השלימות חל על "מי שמקרב **עצמו** לתורה", ולא על "מי שמקריב את התורה". ומדוע החורבן עוסק בהרחקת התורה מן האדם, ואילו הבנין עוסק בהקרבת האדם אל התורה, ולא בהקרבת התורה אל האדם. ועוד, שלמעלה פ"א מי"ב [שנ.] כתב: "ומאן דלא יליף, פירוש שאינו לומד כלל, חייב בדין קטלא, כי מרחיק עצמו מן התורה, ואדם כזה מתנגד אל התורה, ומביא אליו המיתה, לפי שמרחיק עצמו ממנה". הרי שכתב גם לגבי הרחקה ש"מרחיק **עצמו** מן התורה", ואילו כאן נמנע מלומר כן, אלא כתב "שמרחיקים את התורה". ואולי יש לומר, שכאן אנו עוסקים ב"עלבונה של תורה", ועלבון זה נאמר במיוחד ובמסוים במי שאינו רואה את עצמו מחוייב ומשועבד לתורה כלל, וכאילו התורה אינה נוגעת לו. ודייק לה, שהגמרא [שבת פט:] ביארה שהחורבן הנובע מהר חורב חל על האומות מכחישי ה' [הובא בהערה הקודמת], שהן בעטו בתורה וסירבו לקבלה [ע"ז ב:]. ועל אופן הרחקה כזה כתב כאן "בני אדם שמרחיקים את התורה", שאותם בני אדם מרחיקים את התורה מעצמם, ומונעים ממנה מלהכנס אל מחיצתם. אך מי שיודע שהוא משועבד לתורה, וברי לו שהוא מושבע ועומד מהר סיני בכל מצוותיה וחיוביה, ורק שאינו עומד בחיובו ושיעבודו, אזי אין הוא מרחיק את התורה מעצמו, אלא הוא מרחיק את עצמו מהתורה, שבורח משיעבודו המוטל עליו זה מכבר, ומשתמט מחיובו. כללו של דבר, הברייתא שלפנינו עוסקת במי שמרחיק את התורה מעצמו, ולא במי שמרחיק את עצמו מהתורה. ויש לצרף לזה ששמעתי שמרן הגר"ח קרייסווירטה זצוק"ל [גאב"ד דק"ק אנטוורערפן] היה מורה לאנשי קהלתו שבשעה שספר התורה היה נישא בידיו של החזן, יש להגביה את הילדים הקטנים לגובה הס"ת [כדי שיוכלו לנשקו], ולא שהחזן יוריד את הס"ת לגובהם של הילדים הקטנים. ודו"ק.

(312) אודות שרצון עומד כנגד כעס, ראה למעלה הערה 277. ואודות שהחורבן הנובע מ"הר חורב" מורה על שנאה, כן נתבאר בגמרא [שבת פט: (למ"ד הקודם)], שאמרו "'הר סיני', שירדה שנאה לעכו"ם עליו". וראה להלן הערה 331.

(313) נראה לבאר זאת, שהשנאה חזקה יותר מהאהבה, ולכך יש היכר ורושם לשנאה, לעומת האהבה. וכן ביארו תוספות יבמות צד. ד"ה כי, שכתבו: "גדולה שנאת השונאות מאהבת האוהבות" [הראני לזה בני החתן המופלג ר' חנוך דב שיחיה]. ונאמר [ש"ב יג, טו] "וישנאה אמנון שנאה גדולה מאד כי גדולה השנאה אשר שנאה מאהבה אשר אהבה". וכן נראה מספר תהלים, שנאמרו בו הרבה מזמורים העוסקים בשונאיו של דוד [פרקים ד, ה, נא, נב, נג, ועוד], ולא נאמרו בו מזמורים העוסקים באוהביו. ואמרו חכמים [סנהדרין כז:] "האוהב והשונא; אוהב, זה שושבינו ["בימי חופתו" (רש"י שם)]. שונא, כל שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה". ומדוע לא אמרו שאוהב הוא מי ש"דבר עמו שלשה ימים באהבה", כפי שההפך מורה על השונא. אלא שהעדר דיבור עושה רושם, ואילו המצאות דיבור אינה עושה רושם, ורק אם יהיה שושבינו יש בכך לעשות רושם של אהבה. וצרף לכאן מאמרם [זבחים קב.] "כל חרון אף שבתורה נאמר בו רושם". וכן אמרו [סנהדרין קב:] "היינו דאמרי אינשי, דפרע קיניה מחריב ביתיה", ופירש רש"י שם "הפורע נוקם חמתו וקנאתו, מחריב ביתיה, כרוח של נבות שנקם כעסו מאחאב, ויצא ממחיצתו של הקב"ה". הרי ששנאה מעבירה את האדם על דעתו ועל דעת קונו, עד כדי כך שהשונא מוכן להחריב אף את ביתו, ולוּ רק כדי שיוכל לנקום את איבתו משנוא נפשו, בבחינת [שופטים טז, ל] "תמות נפשי עם פלישתים". ועל הפסוק [שיה"ש ח, ו] "כי עזה כמות אהבה קשה כשאול קנאה", אמרו בשיהש"ר [שם] "'כי עזה כמות אהבה', אהבה שאוהב האיש לאשתו, שנאמר [קהלת ט, ט] 'ראה חיים עם אשה אשר אהבת'. 'קשה כשאול קנאה', קנאה שמקנא לה ואומר לה אל תדברי עם איש פלוני, והלכה ודברה עמו, מיד [במדבר ה, יד] 'ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו'". הרי שהכעס והשנאה של איש המקנא באשתו מבטלים את האהבה שהיתה קיימת ביניהם קודם לכן. ובשו"ת מהרש"ל סימן לג [סד"ה הדרך הרביעי] פסק ששונא גמור [שהיה יכול להורגו] פסול להעיד, ולא מצינו שאוהב גמור פסול להעיד. ובספר "על התשובה" [עמוד 184] כתב: "האוהב הוא הרבה יותר איטי מן השונא. מה לא יעשה שונא כדי להזיק לשונאו. גשם ברד ושלג לא יעכבוהו מללכת להתוועדות נגד שונאו. ואילו הידיד שנקרא לפגישה לטובת ידידו, ימצא לרוב תירוץ להשאר בבית, ויטען כי קר לו או חם לו. זה טבעה של אהבה, שאינה כה תוקפנית כשנאה. שנאה חזקה מאהבה". **אך טעמא בעי**, מדוע

מרובה כחה של שנאה מכחה של אהבה. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, כי יש בנפש האדם שתי מדריגות, זו למעלה מזו; הנפש החיונית, והנפש השכלית [ראה למעלה פ"ב מ"ח (תרנא:)]. השנאה באה מהנפש הנמוכה יותר [החיונית], ועל כך נאמר [דברים יט, ו] "כי יחם לבבו", וכמבואר בגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפה.], ולמעלה פ"ב מ"ה [תקצא.]. ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "יש לאדם... כח החיוני, וממנו ג"כ כוחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה... ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב". ואילו האהבה, באה מהנפש העליונה יותר ["ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך וגו'" (דברים ו, ה)], שהיא נקיה ומרוממת יותר מהנפש החיונית. והתנועה באה מהנפש החיונית, וכמו שכתב בח"א לר"ה טז. [א, קא.], וז"ל: "כי נפש בפרט הוא החום... ונפש כל אדם הוא בלב, שהוא חום טבעי, אשר הוא בלב, אשר מזה החום בא התנועה וכל שאר הכחות, והוא ידוע". לכך בידי השנאה נמצאים יותר כלי פעולה מאשר לאהבה. ודפח"ח.

(314) בגבורות ה' פכ"ג [צח.] סלל לו דרך אחרת בביאור שההר נקרא ע"ש החורבן, ולא ע"ש הטובה ובנין, וז"ל: "בפרק רבי עקיבא [שבת פט:] אמרו... 'הר סיני' שמו, ולמה נקרא שמו 'הר חורב', שירדה חורבה לאומות העולם עליו... וכאן המתחייב הוא חורבן האומות. לא הטובה שהגיע לנו, כי לא בא לנו הטובה על ההר, רק כאשר יקיימו ישראל התורה, וזה לא היה על ההר. אבל לאומות העולם, מיד שלא רצו לקבל התורה היה זה חורבן לעכו"ם, כי בהתחדש המעלה הזאת, היא נתינת התורה לישראל, קבלו האומות גזר דין שלהם" [הובא למעלה פ"א הערה 350].

(315) איתא בגמרא [שבת קיט:] "אמר רבי אבהו, לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו קריאת שמע שחרית וערבית", ובח"א שם [א, סה:] כתב: "כאשר בטלו בה ק"ש שחרית וערבית, והיו בטלים לגמרי מן התורה, ואפילו ק"ש לא היו קוראים, וזה בטול תורה לגמרי. ואילו היו קוראים ק"ש שחרית וערבית, היה להם תורה, שק"ש תורה הוא, שכך אמרו [מנחות צט:] אפילו לא עסק בתורה רק היה קורא ק"ש שחרית וערבית מקיים [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'. ומפני שלא קראו ק"ש שחרית וערבית, לא היה בהם תורה, ונקרא זה חורבן התורה, ומפני שבטלו בה התורה גרמו להחרב". וכן חזר וכתב שם בהמשך [א, סז.]. נמצא שמבאר שחורבן ירושלים הוא מתחייב מ"הר חורב", שההרחקה מן התורה הביאה לחורבן ירושלים. ויש בזה הטעמה מיוחדת; המאן דאמר של מאמר זה הוא רבי אבהו, והוא המאן דאמר שקבע [שבת פט:] "הר סיני שמו, ולמה נקרא 'הר חורב', שירדה חורבה לעכו"ם עליו", והם הם הדברים. וכן אמרו חכמים [שבת קכט:] שבערב חג השבועות "נפק זיקא, ושמה 'טבוח', דאי לא קבלו ישראל תורה,

הוה טבח לבשרייהו ולדמייהו". ובח"א שם [א, סט:] ביאר זאת מחמת החובן הנובע מהעדר תורה.

(316) לשון הגמרא שם "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת, כל העולם כולו נזונין בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת".

(317) רש"י [במדבר יב, א] "ותדבר - אין דבור בכל מקום אלא לשון קשה, וכן הוא אומר [בראשית מב, ל] 'דבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות'. ואין אמירה בכל מקום אלא לשון תחנונים, וכן הוא אומר [בראשית יט, ז] 'ויאמר אל נא אחי תרעו'". ובגו"א שם אות א כתב: "אין דבור אלא קשה. פירוש, מפני כי הדבור הוא המורה על חתוך הדבור היוצא מן האדם, לאפוקי האמירה, היא מורה על מכוון הענין. והדבור מן האדם הוא לשון קשה, לפי שהוא מחתך האותיות ממנו בכח". וזהו יסוד נפוץ בספר גור אריה. וכגון, בבראשית פכ"א אות ב כתב: "אצל הלידה [אמר] לשון 'דבור' [רש"י בראשית כא, א], הדבור הוא קשה, והלידה במדה זאת". ובשמות פי"ט אות ו כתב: "כל דבור יש בו שני ענינים; האחד, הוא חתוך הקול והאותיות, והוא נקרא 'דבור', וזהו קשה. והשני, הוא הענין הנאמר באותו דבור מן חבור האותיות והתיבות, והוא נקרא 'אמירה', והוא רך... הדבור קשה, לפי שחתוך האותיות והוצאת הדבור בעצמו הוא בכח וקושי, וזה לא שייך באמירה. ולפיכך בכל מקום שנאמר לשון 'ויאמר' הכונה שאמר לו ענין הנאמר". וכן כתב שם ויקרא פ"א אות יד, שם פ"י אותיות יח, כ, שם פט"ז הערה 5, שם פכ"א ריש אות א, שם דברים פ"א אות כג, שם פ"ב אות יב [הובא למעלה פ"ה הערה 18]. וצרף לכאן דבריו בנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 114], שכתב: "כי הנבואה היא במדת הדין". והטעם כנ"ל, כי נבואה היא דיבור, מלשון [ישעיה נז, יט] "ניב שפתיים", וכמו שפירש רש"י [שמות ז, א] "יהיה נביאך - כל לשון נבואה אדם המכריז ומשמיע לעם דברי תוכחות, והוא מגזרת 'ניב שפתים'". ובגו"א שם אות א כתב: "כי הונח שם 'נביא' אל המדבר דברי השם דוקא, ולא למדבר דברים אחרים. מפני כי דברי השם יתברך צריכים מדבר ומשמיע אותם לבני אדם, כי הם דברים בלתי נודעים לבני אדם. ואף על גב שתמצא כאן [שמות ז, א] 'ואהרן אחיך יהיה נביאך' לא על משמיע דבר ה', רק משמיע דברי משה, זה בהשאלה מן נביא ה', אבל עיקר 'נביא' הונח ראשונה אל משמיע דבר ה' דוקא" [ראה להלן הערה 632]. **אך קשה**, כי בח"א לסנהדרין יא. [ג, קלה:] ביאר את ההבדל בין "קול", ל"בת קול", ומדוע הלשון הוא "בת קול" ולא "בן קול", וז"ל: "יצא בת קול. ולא אמר 'יצא קול מן השמים', שזה אינו דומה למה שנאמר בכל מקום 'קול ה'", כי דבר זה פירושו כי נולד מן השמים דבר זה, **ואין כאן לא דבור ואמירה**, שכל אמירה

ודבור הוא שמדבר לאחר לנוכח, אבל כאן נולד ונגזר מן השמים דבר זה. ולכך נקרא 'בת קול', כלומר תולדה זה שנולד ונגזר מן השמים כך. ולא נקרא 'בן קול', כי הבת מיוחסת יותר לתולדה מן הבן, כי אע"ג שהבן נולד, מתיחס בעצמו לפועל. אבל הבת מתיחסת בעצמו ג"כ לתולדה, אשר אחד מוליד אותה, כי כל נקיבה אינה פועלת, עד שהבת היא תולדה לגמרי. ורצה לומר שנולד ובא קול מן השמים, דבר זה נקרא בת קול" [חלקו הובא למעלה פ"ג הערה 361. וראה להלן הערות 1022, 1373]. הרי שכתב שבבת קול "אין כאן לא דבור ואמירה", ואילו כאן כתב שהבת קול היא במדת הדין משום ש"כל לשון דבור הוא לשון קשה". וי"ל"ע בזה.

(318) לשונו בתפארת ישראל ס"פ כו: "שמו העצמי 'סיני', ונקרא 'חורב' על שם כי משם ירדה חורבן לאומות מכחישי ה'... כי יותר ראוי שנקרא על שם חורבן אומות מכחישי ה', כי זה ענין המדבר שהוא חורבן, ולכך נמשך ממנו חורבן. ומפני כי קודם מתן תורה היו האומות עיקר המציאות בעולם, וכאשר היה מתן תורה היו חרבים כל האומות שהיו, כאילו חרב כל העולם, ולפיכך נקרא 'חורב'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכט:] ביאר שכאשר ניתנה התורה לישראל נחרבו אומות העולם, שהן הופקעו מעיקריות העולם, וכלשונו שם: "אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פט:], אמר רבי אבהו, הר חורב שמו, שממנו ירד חורבן לאומות העולם. וביאור זה, כי כאשר בחר בישראל, שוב נחרבו שאר אומות, שנאמר [ירמיה נ, יב] 'אחרית גוים מדבר ציה וגו", שאינם נחשבים לדבר. וזה תמצא מבואר, כי קודם שעמדו ישראל, היו נביאים באומות, כמו בלעם, אליפז, וצופר הנעמתי, וכיוצא בהם [ב"ב טז:]. וכאשר עמדו ישראל, לא היו נביאים באומות, והדברים האלו מבוארים. וזה נקרא שנחרבו האומות". וקודם לכן בבאר השני [רכ:] כתב: "האומות, כאשר נתנה התורה לישראל... הם חמריים". **ובגו"א בראשית** פ"ד אות כז דן שם בפטור של האומות מפריה ורביה [סנהדרין נט:, ותוד"ה והא], וכתב [ד"ה והקשה] בזה"ל: "היה נראה דתלמודא דריש [שבני נח אינם מצוים בפו"ר] מדכתיב גבי פריה ורביה [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה לשבת יצרה', וזה לא יתכן בבני נח, שנאמר עליהם [ישעיה מ, יז] 'כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו'. ומכל מקום קודם מתן תורה בודאי נצטוו בני נח על פריה ורביה, כדכתיב 'פרו ורבו' שני פעמים [בראשית ט, פסוקים א, ז], חדא למצוה וחד לברכה [רש"י שם פסוק ז]". סתם הגו"א שם ולא פירש מדוע אכן קודם מתן תורה נצטוו האומות על פריה ורביה, כאשר ביאר שהאומות אינן שייכות למצוה זו מפאת היותן "תוהו" בעצם. אמנם לפי דבריו כאן הענין מחוור היטב, שגדר ה"תוהו" של האומות חל עליהן רק ממתן תורה ואילך, אך קודם לכך אין הן בגדר

"תוהו", ושפיר נצטוו על מצות פריה ורביה. **דוגמה נוספת**; אמרו חכמים [זבחים קטז.] "כשניתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, וכל [מלכי] עובדי כוכבים אחזתן רעדה בהיכליהן... נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו, מה קול ההמון אשר שמענו, שמא מבול בא לעולם... מבול של מים... מבול של אש... אמר להן כבר נשבע שאינו משחית כל בשר. ומה קול ההמון הזה ששמענו, אמר להם חמדה טובה יש לו בבית גנזיו שהיתה גנוזה אצלו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם, וביקש ליתנה לבניו". ומדוע חשבו מלכי אומות העולם שמתן תורה הוא מבול. אלא הם הם הדברים. מתן תורה הוא חורבנם של האומות, ולכך תלו חורבן זה במבול של מים ואש. וענה להם בלעם, שאכן חורבנם הגיע, אך לא בדמות מבול הוא בא, אלא בדמות מתן תורה לישראל הוא בא [הובא למעלה פ"ג הערה 1585, ופ"ה הערה 321]. וראה להלן הערות 329, 359.

(319) פירוש - אי אפשר לפרש את דברי הגמרא בברכות [יז:] שאמרו שם "הר חורב" כפי שניתן לפרש כאן [שכאשר איירי בחורבן הר סיני נקרא "הר חורב"], כי לא מדובר בגמרא בברכות בחורבן, וכפי שביאר למעלה.

(320) קשה, שאמרו חכמים [חגיגה יד:] "מסובין היינו על הר סיני, ונתנה עלינו בת קול מן השמים", ולא אמרו שם "הר חורב".

(321) ומה התועלת בבת קול זה, וכפי ששאל בשאלתו הראשונה על המשנה.

(322) מגילה ג. "וכי מאחר דלא חזו, מאי טעמא איבעיתו, אף על גב דאינהו לא חזו, מזלייהו חזו", ופירש רש"י שם "שר של כל אדם למעלה". וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [פה:], וז"ל: "אין ספק כי מה שראתה האתון את המלאך [במדבר כב, לא], לא היתה נבואה, ולא היה שורה עליה רוח נבואה. אבל מצד הגלות הכח של המלאך בעולם הגשמי, היה מקבל האתון דבר זה. אף כי הוא בעל חי, סוף סוף הנפש המדמה היה מקבל הדמיון ההוא בהגלות כח הרוחנים בתחתונים, אף אם אינו רואה המקבל, מכל מקום הוא מרגיש בשנוי, ומקבל שנוי. וכמו שאמר הכתוב [דניאל י, ז] 'וראיתי אני דניאל לבדי את המראה והאנשים אשר אתי לא ראו אבל חרדה גדולה נפלה עליהם ויברחו בהחבא'. הרי שהמקבל מקבל ומרגיש שנוי". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ח אות י, וז"ל: "אף על גב שגבי אברהם קראם 'אנשים' [בראשית יט, ב], וגבי לוט קראם 'מלאכים' [בראשית יט, א], אין פירוש שהיו נראים ללוט כדמות מלאכים, דאם כן לא היה אופה להם מצות [שם פסוק ג], אלא פירוש לפי שלוט לא היו שכיחים אצלו מלאכים, כשבאו המלאכים אצלו היה יראתם ופחדם עליו מוטל, אף על גב דאיהו לא

ידע, מזליה ידע שהיו מלאכים, והיה ירא, וזהו שהיה נדמו אליו כמלאכים". וכן כתב שם פכ"ד אות טז [לגבי רבקה, שאליעזר עבד אברהם רמז באמצעות הנזמים שנתן לה לדברים עתידיים (רש"י בראשית כד, כב)]. ובח"א לשבת קיט. [א, ס:] כתב: "כי המזל מגיד לאדם מה שיגיע לו, וכמו שאמרו ז"ל 'אף על גב דאיהו לא ידע, מזליה ידע'... כי המזל ידע מה שיגיע לו" [הובא למעלה פ"ד הערה 1322]. וכן הוא בח"א לב"מ פו. [ג, מו.], ובח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.]. וראה הערה הבאה.

(323) פירוש - המזל מורה ומדריך את האדם אל עבר התורה. דוגמה לדבר; בנתיב הצניעות פ"א [ב, קה:] כתב: "יש לך לדעת כי האדם אשר הוא מוכן לדבר שאינו טוב, הוא בעל דאגה מבקש תמיד רחמים. ומפני כי היתה לאה ראויה לעשו [ב"ב קכג.], היתה בעלת דאגה. ואף כי לאה לא ידעה דבר זה, מכל מקום מזל שלה ידע זה, ומזלה היה בוכה. ולכך היה עיני לאה גם כן רכות [בראשית כט, יז], והיתה מבקשת רחמים שיתן השם יתברך לה זיוג הגון. ולפיכך מצד הרחמים הגיע לאה אל זה, שנתן לה הבכורה". הרי שהמזל של לאה [המורה שתעלה בגורלו של עשו] הדריך וכיון אותה שתבקש רחמים מאת ה', ותנצל ממזלה. כך המזל המורה את החורבן המתחייב למי שאינו עוסק בתורה, ידריך ויכוון אותו שיתחיל לעסוק בתורה.

(324) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "אמר רב חננאל בר פפא". ובתפארת ישראל פל"א [תסז.] הביא מאמר זה בשם "רב חסדא".

(325) למלך [ראה רד"ק ספר השרשים, שורש נגד]. והמהרש"א שם בח"א כתב: "ד'נגיד' מלשון שררה וכתר מלכות הוא" [הובא למעלה פ"א הערה 1248].

(326) "עסוקים בכל כחם, וטרודים לדעת סודה, כאדם המשתמש ביד ימינו שהיא עיקר" [רש"י שם].

(327) לשונו למעלה פ"א מי"ג [שנ.]: "ומאן דלא יליף, פירוש שאינו לומד כלל, חייב בדין קטלא. כי מרחיק עצמו מן התורה, ואדם כזה מתנגד אל התורה, ומביא אליו המיתה, לפי שמרחיק עצמו ממנה. וכך אמרו בפרק רבי עקיבא, נמשלו דברי תורה לנגיד, דכתיב 'שמעו כי נגידים אדבר'. מה נגיד זה יש בידו להמית ולהחיות, אף דברי תורה יש בידם להמית ולהחיות. והנגיד ממית בכח המשפט, ולכך אמר [שם] 'קטלא חייב', רוצה לומר במשפט, מפני הרחקתו מן התורה". והנה כאן ולמעלה ביאר את המאמר "נמשלו דברי תורה לנגיד" שדברי תורה יש בידם להמית את המתרחק מן התורה. אך בתפארת ישראל פל"א [תסז.] ביאר שיש בידם להמית את המתקרב, אך אינו ראוי לקירוב. שהביא שם את המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] שהאומות היו

שומעות קול אלקים ומתו, וכתב: "רצה לומר בזה כי התורה היא מן השם יתברך, ומי שיש בו תורה יש בו דבקות עם השם יתברך, וכאשר הוא מתדבק עם השם יתברך אין ספק כי דבר זה הוא מביא החיים, וכמו שאמר אחר כך 'למיימינים בה סמא דחייא'. אבל מי שירצה להתקרב אל השם יתברך שלא כראוי, הרי המתדבק לדבר שהוא נבדל, ואין ראוי הדבוק אליו, הוא ממית אותו. ולפיכך מי שיש בו תורה, והתורה הוא הקירוב אל השם יתברך, ואם הקירוב הוא זר ואין ראוי להיות, הוא ממית אותו. ולכך התורה היא סמא דמותא למי שאין ראוי לו הקירוב. וזה שאמר כאן כי האומות היו שומעים קול אלהים, ומתו. כי איך יתחבר קול אלהים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חמריים. ודבוק הזה אין ראוי להם, ולכך מתו". [הובא למעלה פ"א הערה 1251, פ"ג הערה 2078, ולהלן הערה 1376]. **אמנם** לשונו הזהב כאן מיישבת תמיהה זו, שכתב: "כך הם דברי תורה, לפי מעלתן ומדריגתן, **אם אינו נוהג עמהם כאשר ראוי**, יש עליו עונש ושפלות". הנה דייק לומר ש"אינו נוהג עמהם כאשר ראוי", וזה כולל את מי שראוי לתורה ומתרחק ממנה, וכן את מי שאינו ראוי לתורה ומתקרב אליה, כי אידי ואידי אינו נוהג עם התורה כאשר ראוי. וצרף לכאן את מאמרם [חגיגה ה:] "שלשה הקב"ה בוכה עליהן בכל יום; על שאפשר לעסוק בתורה, ואינו עוסק. ועל שאי אפשר לעסוק בתורה, ועוסק וכו'". ובנתיב התורה פ"ד [א, יח.] הביא מאמר זה, וכתב: "כי התורה שכלית קרובה אל השם יתברך... וכאשר יש בהם ההעדר, וכל העדר מביא בכיה. לכן מי שאין לו, ועם כל זה עוסק בתורה, הרי מה שאין לו, היה ראוי שיהיה כאן העדר התורה, ועם כל זה היא נמצאת... וכבר אמרנו כי כל העדר מביא בכיה. וכן הפך זה, כאשר יש לו ואינו עוסק בתורה, הרי יש כאן העדר התורה, כאשר היה ראוי שתהיה התורה במציאות, והעדר זה מביא הבכיה... שכל בכיה הוא על העדר". הרי שהעדר התורה הוא במי שיכול לעסוק בה, ואינו עוסק בה, וכן במי שאינו יכול לעסוק בה, ועוסק בה.

(328) כמבואר למעלה פ"א מ"א "משה קבל תורה מסיני", וכתב שם [קטו:]: "היה הר סיני מיוחד שתבא ממנו התורה, כמו שבאה התורה ממשה אל יהושע. ובשביל זה יש לומר 'משה קבל תורה מסיני', שהיה סיני אמצעי לגמרי שעל ידו באה התורה למשה... הר סיני, שממנו ראוי שתבא התורה אליו... וסיני היה מיוחד לקבלת התורה", ושם בהמשך מבאר את זיקת משה אל הר סיני, שהר סיני נקרא "הר האלקים" [שמות ג, א], ומשה נקרא [דברים לג, א] "איש האלקים". ובתפארת ישראל פס"ד [תתרג.] כתב: "היה מיוחד הר סיני שיקבל משה שם חכמת התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 88]. ולמעלה

פ"ה מי"ט [תנב.] כתב: "רוח גבוהה מורה על החסרון שהוא שייך אל החמרי, וזה אמרם בפרק בני העיר [מגילה כט.] האי מאן דיהיר בעל מום, שנאמר [תהלים סח, יז] 'למה תרצדון הרים גבנונים', ואין 'גבנונים' אלא בעל מום, שנאמר [ויקרא כא, כ] 'או גבן או דק'. ופירוש זה, שכל ההרים הגבוהים, כמו תבור וכרמל, מפני גבהותם יותר מן הראוי, בעלי מומין הם אצל סיני, שלא היה גבוה כל כך. ומפני כך לא נתן עליהם התורה, כי הגבהות הגדול הוא מום וחסרון. וטעם דבר זה, שכשם שהחסרון הוא מום, כך כל יתור ותוספות כנטול דמי [חולין נח:]. ולכך התוספות מום וחסרון, כמו מי שהוא בעל חסרון ממש". וכן כתב להלן במשנה ז [לפני ציון 614].

(329) אודות שאומות העולם מרוחקות מן התורה, כן ביאר בתפארת ישראל פ"א [לט.], שהביא שם את מאמרם שאומות העולם מיאנו לקבל התורה [ע"ז ב:], וכתב לבאר: "כי מצות התורה, שהם הפעולות האלקיות, מתיחסות אל ישראל, שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל הפעולות האלקיות, והם ביחוד להם. אבל עכו"ם, מצד חסרונם ופחיתותם, אינם ראויים לפעולות האלקיות, שהם המצות... ועצם נפשם ממאן לקבל הפעולות האלקיות" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 123]. ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה, שיש להם השכל - על ידי הכנה שבהם - על שאר בעלי חיים, שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלהיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חי שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן. וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם. וראיה שכל הדברים העליונים צריכים להכנה, דבפרק קמא דעבודה זרה [ב:] אמרינן [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו'... מאי בעי בשעיר, ומאי בעי בפארן. אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזיר התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה, עד כאן. ולא מצאנו ששלח השם אליהם נביאים. אלא שראה בהכנתם אם יש להם הכנה לתורה, ולא מצא בם הכנה לתורה, וזהו מיאון שלהם. כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל, מצד שאין הכנה לו לזה. ולא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל, שיש להם הכנה". וכן בנצח ישראל פי"א [רפט.] כתב: "אם תאמר אפשר שתהיה התורה לאומה אחרת. דבר זה אל יעלה על דעת האדם, שהנמצאים בכלל יש לכל אחד ואחד סדר מיוחד אשר הוא סדרו מיוחד אליו, ואינו ראוי אותו סדר לאחר. כך סדר התורה והמצות, אי אפשר רק לעם ישראל, עד שהתורה היה סדרם המיוחד להם, ולא אפשר זה

לעם אחר. כאשר תראה בחוש, עם שהם מודים בתורה, עד גבולה לא באו לקיים אותה. וכל זה מוכח כי אין התורה חלקם כלל. וכל זה בארו חכמים באמונתם במסכת עבודה זרה [ב:], ובכמה מקומות, על הכתוב [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וגו'', מלמד שהחזיר הקב"ה את התורה על כל האומות ולא רצו לקבלה רק ישראל... שאין מוכן לתורה הזאת רק ישראל בלבד. ואין ספק בדבר הזה, כי כל מעשי השם יתברך אשר ברא בעולמו, אי אפשר לומר שיהיה בהם חילוף ותמורה. ומכל שכן כי נתינת התורה שהוא על הכל, איך אפשר לומר שיהיה אפשר בזה חילוף לתת לעם אחר, דבר זה לא יתכן כלל'' [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 170].

(330) <>מו"ק טז. "תנו רבנן, אין נידוי פחות משלשים יום, ואין נזיפה פחות משבעה ימים. ואף על פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר, שנאמר [במדבר יב, יד] 'ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים'". אמר רב חסדא, נידוי שלנו כנזיפה שלהן", הרי שהשוו בין נזיפה לנידוי, שהיא הרחקה מן הבריות [שמעתי מבה"ח ר' דוד בוכבינדר שיחיה]. ורש"י [במדבר יב, יד] כתב: "ואביה ירק ירק בפניה - ואם אביה הראה לה פנים זועפות, הלא תכלם שבעת ימים, קל וחומר לשכינה י"ד יום, אלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון, לפיכך אף בנזיפתי תסגר שבעת ימים". ובשבת לא. אמרו "הוציאו בנזיפה". והאברבנאל כאן כתב: "כל מי שאינו עוסק בתורה נקרא 'נזוף', רוצה לומר מנודה לשמים ומרוחק ממחנה שכינה". ובנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצג:] כתב: "זהו נקרא 'נזיפה', כאשר מבייש את פניו". וכל בושה היא התרחקות, וכפי שכתב בנתיב התשובה תחילת פ"ה, וז"ל: "כל בושה שהוא מתבייש מדבר, מרחיק עצמו ממנו". וראה להלן ציון 355.

(331) כי כבר התבאר שהדבר הקרוב ביותר להקב"ה היא התורה [למעלה הערות 80], לכך המתרחק מן התורה, הוא מרוחק מן הקב"ה ביותר, כי מתרחק מהדבר שהוא הכי מקורב אל ה'. וכן מבואר להדיא בתפארת ישראל ס"פ כו [תא:], שכתב: '"מדבר סיני' שירדה שנאה לאומות מכחישי ה' [שבת פט:]. פירוש, כי ראוי היה המדבר לישראל, כי התורה היא המעלה העליונה, והיא הקרובה אל השם יתברך. ומי שמרחיק אוהבו וקרובו של אחד, מרחיק גם כן אותו שהוא קרוב לו. ולכך התורה, שהיא קרובו ואוהבו של השם יתברך, כאשר רחקו אותה עכו"ם [ע"ז ב:], נתרחקו מן השם יתברך רחוק גמור" [הובא למעלה פ"ג הערה 849].

(332) לשון רבינו יונה שם: "כאשר לא יתיפה גוף החזיר בנזם זהב, כי כשהעיקר גרוע ופחות, לא יתעלה בטפלה". והמלבי"ם שם כתב: "נזם זהב באף חזיר - התכשיט אינו מעלה חן ויופי רק על מי שמוכן לקבל היופי מצד עצמו, אבל כשנותנים הנזם על אף

חזיר, לא ייפה את פניו, כיון שכולו מלוכלך בצואה. ולא לבד שלא יעלה חן עליו, כי גם ילכלך את הנזם". ומעין זה כתב למעלה [פ"ד מט"ז] לגבי "הוי זנב לאריות, ואל תהי ראש לשועלים", וז"ל [שמג:]: "כי אם הוא זנב לאריות, מכל מקום שם 'ארי' נקרא על הכל ביחד, שאף על הזנב יש שם 'ארי'. 'ואל יהא ראש לשועלים', שאף על הראש שם 'שועל', ולפיכך יהא זנב לאריות, ואל יהא ראש לשועלים... אם נקרא 'ראש לשועלים', הפחיתות שנקרא עליו שם 'שועל' הוא דבר עיקר, ואינו בטל, ואילו שם החשיבות מה שהוא נקרא 'ראש', הוא בטל אצל שם 'שועל', שהוא עיקר, ואין החשיבות הזה כלום". ולאידך גיסא, למעלה פ"ה מכ"ב [תקלג.] כתב: "כי הכל הוא בתורה. ואף על גב שכאשר מתעסק בתורה אינו מבין הדברים ההם איך יוצא הכל מן התורה, סוף סוף הוא מתעסק בדבר שיש לו מעלה עליונה, דכולא ביה". הרי כאשר הנושא הוא חשוב, אזי אף הפרט שאינו חשוב נהיה חשוב. וכאשר הנושא אינו חשוב, אזי אף הפרט החשוב [נזם זהב, ראש] נהיה לא חשוב. ולהלן במשנה ח [לפני ציון 1142] כתב: "התכשיט מורה על מדריגה נבדלת". וראה להלן הערה 1488.

(333) בסמוך יבאר ש"סרת טעם" הוא דבר שנבאש ומעלה צחנה.

(334) לא ברור מה בא לומר במלים "אף על גב שאין הטעם נראה לאדם". ואולי שבא לחדד את הנקודה, שאע"פ שהיופי הזה לכשעצמו הוא מושלם ללא שום חסרון הנראה לעין, מ"מ הוא מאוס מחמת שהנושא הוא מאוס. לכך אע"פ שהטעם המגונה אינו נראה לעיני האדם [שתבוא מחמת כן לומר שהיופי נפגם למראה], מ"מ הוא נמאס כאשר הנושא הוא בעל סרחון [ראה להלן הערה 339].

(335) אין כוונתו למה שכתב כמה פעמים שתלמיד חכם נקרא "אשה", וכמו שכתב בדרוש על התורה [לב.], ובח"א לסנהדרין כ. [ג, קלח.], אלא כאן כוונתו דוקא ל"אשה נאה", שיש לאדם השכלי יופי הדומה לאור, ובזה הוא דומה לאשה נאה, כי היופי הוא אור גם כן, וכמו שמבאר.

(336) כמו שכתב בח"א לקידושין מט: [ב, קמו.]: "כי היופי הוא זיו האור... וכל דבר שהוא יותר גשמי, הוא יותר חשוך", וראה למעלה פ"ג הערה 1453, והערה הבאה.

(337) לשונו בנתיב יראת השם ר"פ ג: "אמר הכתוב [משלי לא, ל] 'שקר החן והבל היופי'... 'והבל היופי' הוא החכמה, שנקרא 'יופי' משום שהיופי מאור, והחכמה מאירה, דכתיב 'חכמת אדם תאיר פניו', ואין צריך ראיה על זה". וכן כתב בדרוש על התורה [לב.], וז"ל: "ועל זה אמר גם הכתוב 'שקר החן והבל היופי'... החכמה שהיא היופי, שנקראת אור, כי השכל והתורה נקראים אור, וכתיב 'חכמת אדם תאיר פניו'". ובח"א

לנדרים נ: [ב, כ:] כתב: "כי היופי ראוי לאדם השכלי... כי מה שאמר 'חכמת אדם תאיר פניו' דבר זה כמו שהיה אצל משה, שנאמר בו [שמות לד, כט] 'כי קרן אור פניו', ואין היופי ההוא יופי גשמי, רק אור נבדל שראוי לבעל שכל, כי החכמה היא אור בודאי". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.] כתב: "התורה היא נקראת 'אור' [משלי ו, כג], כי החכמה היא אור, הפך הכסיל אשר בחושך ילך, והחכם עיניו בראשו, הולך לאור השכל. ולפיכך נקראת התורה 'אור' כמו שהתבאר, שהשכל והאור מתיחסים ביחד. וכאשר זכה משה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור [שמות לד, כט, שמו"ר לג, א]. כי אין ספק שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר". [הובא למעלה בהקדמה הערה 6]. ובגו"א בראשית פכ"ח אות ח כתב: "החכמה היא זיו, כדאמרינן בפרק מי שהחשיך [שבת קנו.] 'מאן דאתילד בד' בשבת יהא גבר חכים ונהיר', ופירש"י 'גבר זיותנא'. וכן 'חכמת אדם תאיר פניו'". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמה:] ביאר מדוע א"י וירושלים נטלו תשעה קבין של חכמה ויופי.

(338) פירוש - בגמרא שם אמרו שתקנתו של הורדוס [שהרג את החכמים] היא לעסוק בבנין בית המקדש, משום "הוא כבה אורו של עולם, דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', ילך ויעסוק באורו של עולם, דכתיב [ישעיה ב, ב] 'ונהרו אליו כל הגוים'". הרי חזינן שהחכמים נקראים "אורו של עולם", וזהו מחמת החכמה שנמצאת בהם. ומאמר זה הביא למעלה פ"ה מ"ד [קכה.], שם מ"ה [קס.], ושם סוף מ"כ [תצב.], וביאר שם שהתורה ובית המקדש נקראים "אורו של עולם" משום "כי אלו שניהם הם עיקר מציאות העולם", וזהו דרך אחרת מדבריו כאן.

(339) מבאר "סרת טעם" מלשון טעם שהסריח, וכמו שכתב הרד"ק בספר השרשים שורש סור, וז"ל: "'סר סבאם' [הושע ד, יח], פירושו נבאש. ותרגום [שמות טז, כ] 'ויבאש' 'וסרי'. כלומר מרוב שתייתם נבאש סבאם בפיהם". והמלבי"ם [ירמיה ב, כא] כתב: "'סר' בא על הקלקול, 'סרת טעם'".

(340) לשונו בנתיב הענוה פ"ג [ב, ט.]: "הסרחון הוא פחיתות... נאמר על ביטול הנפש, כי הנפש הוא קיום האדם, כמו המלח שהוא קיום הבשר שלא יסריח... ואם כן הסרחון הוא בשביל ביטול הנפש".

(341) לשונו בנצח ישראל פ"ה [קמ:]: "אין דבר פחות ומרוחק מן האדם רק צואה". וכאן מבאר שסרחונו מורה על פחיתותו. ואמרו חכמים [ברכות כה.] "ריח רע שיש לו עיקר ["שהצואה מונחת שם ומסרחת" (רש"י שם)], מרחיק ד' אמות ממקום שפסק הריח

וקורא קריאת שמע". והמאירי שם כתב "ד' אמות ממקום שתכלה [הריח], שכל שהריח מתפשט, חשוב כמקום הצואה".

(342) לכך כאשר שכל האדם עומד בגוף החומרי, השכל יתגנה, וזו "אשה יפה וסרת טעם" [כמו שיבאר]. ואודות פחיתות החומרי, כן כתב להלן משנה ח [לאחר ציון 1412], וז"ל: "מפני שהדבר שהוא חמרי, יש לו פחיתות ושפלות. והדבר שהוא נבדל, הוא להיפך, שיש לו קשוט וכבוד, ודבר זה מבואר". ובגבורות ה' פי"א [סב:] תלה את פריצות העריות בפחיתות החומר, וכלשונו: "וידוע כי הפרוץ בעריות הוא ממעשה החומר כאשר התבאר, והנבדל הקדוש מן העריות, הוא קדוש מן פחיתות החומר המגונה הזה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "ישראל שהם קדושים נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות העולם, ודבר זה התבאר גם כן במקומות הרבה עד שהוא ידוע מאד, כי מדרגת ישראל שאין להם פחיתות החומר, כמו שיש לאומות העולם". ובגו"א במדבר פל"א אות יח ביאר יותר, וז"ל: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... ומכל שכן מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב [ויקרא יח, ג] כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה" [הובא למעלה פ"ד הערה 1384].

(343) נראה שכוונתו לומר שמתוך שהנזם מושם על האף, יש בכך להורות שמדובר בזהב נקי וטהור מאוד. והגר"א [משלי כה, יב] כתב: "דרך לעשות התכשיט של הפנים מדבר היותר יקר".

(344) כמו שאמרו חכמים [ב"ק יז:] "חזיר שהיה נובר באשפה והזיק, משלם נזק שלם", ופירש רש"י שם "נובר - בחוטמו".

(345) מבאר שסיפא דקרא ["אשה יפה וסרת טעם"] היא הנמשל לרישא דקרא ["נזם זהב באף חזיר"], שהמשל הוא ש"נזם זהב באף חזיר" מתגנה, והנמשל הוא שכך "אשה יפה וסרת טעם", וכמו שמבאר.

(346) האדם.

(347) אודות שהעוסק בתורה נעשה נבדל מהחומר ופחיתותיו, כן כתב למעלה פ"א מ"ב [קע:], וז"ל: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה, שהוא השכל האלהי, והוא הטוב הגמור, ואז יש מעלה אל העולם באשר יש בעולם התורה השכלית האלקית, ואין זה דעת וחכמה אנושית. ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר" [ראה להלן הערה 385]. ובהמשך שם [קפ:] כתב: "גלוי עריות הוא הפך התורה. כי כבר בארנו למעלה כי מעלת התורה שהיא השכל נבדל מן החמרי לגמרי, ואין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החמרי רק על ידי התורה השכלית, ואין צריך לזה ראיה. והפך זה גלוי עריות, שהולך אחר זנות הגוף, שהיא גלוי עריות. ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור". ולמעלה פ"ג מ"ה [קמז.] כתב: "כלל הדבר, אשר מקבל עליו עול תורה, שהיא אלקית, הוא יוצא מן גזירת הטבע... העוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה, ולפיכך אמר כאן [שם במשנה] שמעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי אף על גב שאי אפשר לאדם בלא פרנסה, וצריך הוא למלאכה כדי לעסוק בתורה, מכל מקום אין עליו עול דרך ארץ, כי פרנסתו מגעת לו בקלות כאשר מקבל עליו עול תורה, כי אז הוא אל השם יתברך לגמרי, ומתעלה מן עולם הזה. אבל אם פורק מאתו עול תורה, אז הוא נוטה אל העולם הזה הגשמי כאשר מסלק מאתו עול תורה, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולכך נותנים עליו עול מלכות ועול דרך ארץ, אשר הם מושלים מצד העולם הזה. וכל עוד שמסלק עצמו מן המדריגה שהיא למעלה מן הטבע, ונוטה אל עולם הגשמי, מושלים עליו אלו שני דברים, עול מלכות ועול דרך ארץ, שהם מצד עולם הזה, ודבר זה מבואר". וראה להלן הערה 397.

(348) למעלה לאחר ציון 334.

(349) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [פסחים מט.] "כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, סוף מחריב את ביתו, ומאלמן את אשתו וכו'". ובנתיב התורה פ"ג [א, טו.] כתב: "כי כאשר הוא מרבה סעודתו בכל מקום, ונמשך אחר הגוף, הנה הוא מבטל השכל והוא נעדר, והשכל נקרא 'איש' לגוף, ובסלוק השכל נעשה הגוף כמו אשה אלמנה שמת בעלה. וכמו שהתלמיד חכם זה כאשר מרבה סעודתו בכל מקום נחשב כאילו השכל אינו, ונשאר הגוף, שנחשב אשה לשכל כמו אשה אלמנה. לכך נעשה לו גם כן דבר זה ממש, שמאלמן את אשתו" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 1377]. הרי חכמת החכם אינה עומדת לו אם נמשך אחר דברים גופניים. ולמעלה פ"ד מט"ו [שיז:] כתב: "מה שאמר [שם] 'הוי גולה למקום תורה', דהיינו שיהיה במקום שיש תורה הרבה, ולא יהיה במקום שאין תורה, כי הם [האנשים הדרים במקום שאין בו תורה] נמשכים אחר התאוות, והם הפך התורה" [ראה להלן הערה 746]. ועוד אודות שהחסר תורה נמשך אחר התאוות, צרף לכאן את דברי הרמב"ם הידועים בסוף הלכות איסורי ביאה פכ"ב הכ"א, שכתב: "וכן ינהוג להתרחק מן השחוק ומן השכרות ומדברי עגבים, שאלו גורמין גדולים והם מעלות של עריות... מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה, וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה". ולמעלה פ"ג מ"א [לפני ציון 66] כתב: "כי היצר הרע דרכו שיבא מחמת הבטלה". ובכתובות נט: אמרו "הבטלה מביאה לידי זימה". ובקידושין פא. אמרו "סקבא דשתא ריגלא", ופירש שם הערוך "כיון שאוכלין ושותין ובטלין ממלאכתן, מתייחדין ובאין לידי עבירה" [הובא למעלה פ"ד הערה 1380].

(350) וכהמשך להערה הקודמת עולה שיש בזה שלש דרגות; (א) אדם שאינו עוסק בתורה, בודאי ימשך אחר תאוותו ["אם אין אתם עוסקין בתורה, אתם נמסרים בידו (של היצר הרע)", (קידושין ל:)]. (ב) אם יעסוק בתורה יתעלה מעבר לחומריותו ["בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין, ואם אתם עוסקים בתורה, אין אתם נמסרים בידו" (קידושין ל:)]. (ג) אם יעסוק בתורה ועדיין ימשך אחר תענוגי העולם הזה, שוב יאבד את חכמתו ["כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, סוף מחריב את ביתו, ומאלמן את אשתו" (פסחים מט.)].

(351) לשון הילקו"ש שם: "ארבעה גאים הם בעולם; אריה בחיות, שור בבהמות, ונשר בעופות, ואדם גאה על כולם" [ומעין זה אמרו בחגיגה יג:]. ובגבורות ה' פמ"ז [קפז:] כתב: "ד' גאים בעולם; אריה בחיות, שור בבהמה, ונשר בעופות, ואדם גאה על כלם...

ביאור זה, כי המעלות נחלקים לארבע חלקים; האחד הוא החכמה, והשני הוא הגבורה, השלישי הוא העושר, הרביעי הכבוד... ואלו דברים חלק השם יתברך לברואיו; חלק מדת החכמה לאדם, שאין חכמה בתחתונים כי אם לאדם. וחלק מדת הגבורה לארי, וחלק מדת העושר לשור... וחלק מדת הכבוד לנשר, כי אין מדת הכבוד רק התרוממות, שהוא מתרומם. ואין בעל חי יותר מתרומם מן הנשר, אשר דרך הנשר בשמים" [הובא למעלה פ"ד הערה 165].

(352) למעלה פ"ה מ"כ אמרו "הוי עז כנמר". ועוד אמרו חכמים [ביצה כה:] "שלשה עזין הן; ישראל באומות, כלב בחיות, תרנגול בעופות, ויש אומרים אף עז בבהמה דקה". ובמקרא נאמר [שופטים יד, יח] "ומה עז מארי", וכן נאמר [ישעיה נו, יא] "והכלבים עזי נפש". ואם תאמר, כיצד מדת עזות מורה על מעלה מסויימת. ויש לומר, כי מדת העזות היא מדה נפשית, ולא חומרית, וכמו שכתב בח"א להוריות יג. [ד, ס:], וז"ל: "כי הכלב הוא בעל נפש... ואילו החתול הוא הפך זה... שאינו בעל נפש, הפך הכלב שהכתוב אומר [ישעיה נו, א] 'והכלבים עזי נפש', ו'עזי נפש' מורה שהוא בעל נפש, ועזותו הוא הפלגת הנפש... אבל החתול בשביל מעוט הנפש שבו, היא חמרית". וכן התבאר למעלה פ"ב הערה 539. וראה להלן הערה 2041.

(353) לשון המורה נבוכים ח"ג פמ"ח: "החזיר... רב הפסולת והמותרות, ורוב מה שמאסתו התורה לרוב לכלוכו ומזונו בדברים הנמאסים... ואילו היתה מותרת אכילת החזיר, היו השווקים עם הבתים יותר מלוכלכים מבית הכסא, כמו שתראה ארצות הצרפתים היום. כבר ידעת אמרם [ברכות כה.] 'פי חזיר כצואה עוברת דמי'". וצרף לכאן את מאמרם [שבת קנה:] "לית דעתיר מחזירא", ופירש רש"י שם "לית דעתיר מחזירא - שכל מאכל ראוי לו, ומוצא לאכול". ורש"י [ישעיה לה, ט] כתב: "אין לך פריץ בחיות כחזיר הבר".

(354) לשון המשנה שם "רבי שמעון אומר, שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים, שנאמר [ישעיה כח, ח] 'כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום'". וראה למעלה בפירושו למשנה שם [קיד:] שהאריך לבאר המשל של "קיא צואה בלי מקום". וכאן מבאר שכאשר יש אכילה ללא דברי תורה, נחשבת אכילה זו לדרך מיאוס וטינוף, וכפי שאמרו במשנתינו על מי שאינו עוסק בדברי תורה שהוא "נזם זהב באף חזיר".

(355) "כל נזיפה היא הרחקה" [לשונו למעלה, וראה שם הערה 330].

(356) כמו שאמרו [מגילה כז:] "כמה ירחיק... מן הצואה [בשביל תפילתו], ארבע אמות". הרי שפחיתות החמרי מרוחקת מבני אדם. ובאור חדש [קפו:] כתב: "דבר זה יורה על הגנות והפחיתות, וכך היה עמלק וזרעו נבדלים ומרוחקים מן הנבראים כולם... וכל דבר שהוא מגונה, הוא נבדל מן הכל". וקודם לכן [קל:] כתב: "כל אשר מרוחק מן הבריות הוא בעצמו מרוחק ומאוס אליהם". וכן כתב בנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמג.] שהכילי [הקמצן] הוא מאוס, ולכך הוא מרוחק מהבריות.

(357) פירוש - בברייתא נאמר "אוי להם לבריות מעלבונה של תורה, שֶׁכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא 'נזוף'". הרי תיבת "שֶׁכל" מורה שהיותו נקרא "נזוף" היא הוכחה לדברים שנאמרו קודם. והנה נאמרו קודם שני דברים; (א) "אוי להם לבריות". (ב) "מעלבונה של תורה". לכך אפשר לבאר שהיותו נזוף מורה את ה"אוי להם לבריות", או שמורה כמה עלבונה של תורה הוא קשה ועושה רושם, שהרי מי שאינו לומד תורה נקרא "נזוף". ולפי מה שנתבאר עד כה בהכרח שהיותו נזוף מורה על "אוי להם לבריות", ולא כמה קשה עלבונה של תורה, שהרי נתבאר שהיותו נזוף היא מחמת ששכל האדם מתבטל מחמת שהאדם נשאר בפחיתות חומריותו, ולא מפאת עלבון התורה, וכמו שמבאר. והאברבנאל למד שהראיה היא על על עלבונה של תורה, שכתב: "מסבת העלבון שעולבין את התורה, שכאשר מניחין אותה מקופלת בזוית הבית ככלי אין חפץ בו, ואין אדם עוסק בה, הוא עלבון גדול לתורה, ושהוא סבה ראשונה לצרות ישראל ורעותיהם".

(358) פירוש - מקשה על עצמו, שאם היותו נזוף אינו נובע מעלבונה של תורה דייקא, אלא ממה שסתם אינו עוסק בתורה [שבכך נשאר בפחיתותו], מדוע הוזכר כאן כלל "עלבונה של תורה", הרי היה מספיק לומר "אוי להם לבריות שאינם עוסקים בתורה, שכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא 'נזוף'", ו"עלבונה של תורה" מאן דכר שמיה.

(359) פירוש - נהי שהיותו נזוף היא מחמת שאינו עוסק בתורה [שבכך נשאר בפחיתותו], ולא מחמת "עלבונה של תורה", מ"מ אם היה אנוס בכך [שלא היה בידו לעסוק בתורה], אזי לא היה נקרא "נזוף", שאע"פ שעדיין הוא נשאר בפחיתותו, אך מאי הוה ליה למעבד, שהרי אנוס היה, ולא היה ראוי להרחיקו ולהפרישו מהבריות, כפי שאין ראוי לעשות כן למי שלא עסק בתורה מחמת היותו "תינוק שנשבה". ורק לאחר שיש בידו לעסוק בתורה, ועם כל זה אינו עוסק בה, אז יש כאן "עלבונה של תורה", וניתן לכנותו "נזוף" מפאת שנשאר על מקומו, ולא יצא מידי פחיתותו. **דוגמה לדבר**; רק ממתן תורה ואילך אומות העולם הן מרוחקות מן התורה, ובכך חורבנן ['"הר חורב' שמו,

שמשם ירד חורבן לאומות העולם" (שבת פט:)], אך לא היו חריבות קודם למתן תורה [כמבואר למעלה הערות 318, 329]. כי רק לאחר שהתורה נמצאת בעולם, והאומות מיאנו בה, אז יש במיאונן לגרום לחורבנן, אך לא קודם לכך, אע"פ שבפועל לא נשתנה אצלן כלום בין לפני מתן תורה לבין אחר מתן תורה.

(360) למעלה [לאחר ציון 324].

(361) כמו שאמרו בהמשך הברייתא "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה".

(362) שזהו בחינת "משמאילים בה", כי השמאל מורה על הרחקה [ומה שכתב "מתרחקים", ולא "משמאילים", כי "נזוף" מורה על הרחקה (למעלה ציון 355)]. ואודות שהשמאל מורה על הרחקה, כן אמרו חכמים [סוטה מז.] "שמאל דוחה וימין מקרבת". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקלז:] כתב: "אברהם תומך ביד ימינו, ומסייע אותו הן בדבור הן במעשה של העוסק בצרכי רבים. יצחק דוחה ומכרית כל המקטרגים שהם משמאל". הרי ששמאל מורה על הרחקה.

(363) כי זהו ההפך מבן חורין, כי האינו משועבד הולך בקומה זקופה, ואילו המשועבד הולך שחוח, וכמו שכתב למעלה פ"ג מי"ד [שכו:], וז"ל: "כי האדם שקומתו זקופה, מורה על המלכות, ולכך הולך זקוף... וכל הבעלי חיים הולכים שחוח, מפני שהם תחת האדם שהוא המלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים". ובתפארת ישראל פט"ז [רנ.] כתב: "כי כל הנבראים כולם הולכים כפופים, פניהם יורד למטה. אבל האדם הולך קומם, מפני שהוא מלך הנמצאים התחתונים, והמלך ראוי שיהיה הולך בזקיפה. ובתחתונים אין על האדם. ולפיכך כל בעלי חיים הולכים כפופים, כמו העבד שהוא כפוף מפני המלך, והאדם בלבד הוא עומד בזקיפה... כלל הדבר כי מה שהולך בקומה זקופה הוא מיוחד לאדם למעלתו יותר על בעלי חיים" [הובא למעלה פ"ה הערה 2277].

(364) לפי מהלך זה הראיה מ"חרות על הלוחות" היא שמי שאינו עוסק בתורה הוא נזוף. אך מיד יבאר הסבר שני, ולפיו הראיה היא שמי שאינו עוסק בתורה הוא לא רק נזוף, אלא שגם אינו בן חורין, וזה יותר גרוע מהיותו נזוף.

(365) כוונתו לברייתא הזאת כפי שהיא מובאת במסכת כלה פ"ח, וכפי שהביא כאן האברבנאל, ויביא את האברבנאל בסמוך, וראה הערה 369.

(366) מהנזוף, אשר מרוחק משום פחיתות החמרי, וכמו שמבאר.

(367) פירוש - הנזוף אינו אלא שהוא מרוחק מן השם יתברך, אך לא שיש לו חסרון מצד עצמו, לעומת המשועבד, שזהו חסרון יותר גדול מנזוף, וכמו שיבאר.

(368) <>פירוש - חסרון הגוף הוא בזה שהוא מרוחק מה', אך אין לו חסרון מצד עצמו. אך המשועבד הוא חסר בעצם, שהשעבוד מבטל את מציאותו, וכמו למעלה פ"ג מי"ד [שמ.], וז"ל: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר". ובגבורות ה' פ"ז [מג.] כתב: "כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות כיון שתלוי באחר". ובנצח ישראל פ"ל [תקפו:] כתב: "כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1490].

(369) <>לשון הברייתא [כלה פ"ח], וז"ל: "ואומר 'והלוחות מעשה אלהים המה'.. מאי 'ואומר', וכי תימא אף על גב דנזוף הוא, מחשב בן חורין, תא שמע 'חרות על הלוחות', אין לך בן חורין אלא ההוגה בתורה". וזה לשון האברבנאל כאן: "לכן אמר אל תחשוב שמי שאינו עוסק בתורה עם היות שיקרא 'נזוף', הנה יקרא בן חורין, מונח לרצונו וחפצו בלתי משועבד למצות התורה, אינו כן, לפי שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה, לפי שהיא תדריכהו אל השלימות, והיותו בן חורין ובלתי משועבד לתאוותיו... ואל זה כיוונו בברייתא 'מאי ואומר', וכי תימא דנזוף הוי מחשב כבן חורין, תא שמע 'חרות על הלוחות', אין לך בן חורין אלא ההוגה בתורה, שרצו בזה מה שזכרתי". ודע, שאע"פ שעד כה נמצא שהרבה מאוד פעמים המהר"ל התייחס לדברי האברבנאל, אך לא עשה כן אלא ברמיזה, וכפי שצויין בהערות על אתר. אך זו הפעם היחידה שמזכיר את האברבנאל להדיא בשמו. וראה במבוא לספר [עמוד 12].

(370) "דרש רחוק מאוד" - רחוק מפשוטו של מקרא. וכן כתב בגו"א דברים פ"ז אות ז, וז"ל: "אך קשיא, כי דרש זה רחוק מאוד מפשוטו". וכן בגו"א שמות פי"ב אות מב כתב: "דבר תימה שרש"י הביא מדרש זה תוך פירושו, והוא רחוק מאוד מפשוטו". וכן בנצח ישראל פס"א [תתקל:] כתב: "הדרש הזה נראה רחוק מפשוטו של כתוב". וכן כתב בנתיב התורה פי"ג [א, נד:]: "ולפי הנראה רחוק המדרש הזה מפשט הכתוב, שאמר [דברים ח, ט] 'ארץ אשר אבניה ברזל', [תענית ד.], אל תקרי 'אבניה' אלא 'בוניה'". ומקשה כן, כי כל דרשות חז"ל הן עומק הפשט, ומרומזות בפשט, וכפי שכתב בבאר הגולה, באר השלישי [רפ.], וז"ל: "כל איש חכם ונבון יתפלא על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק המופלא מאוד מאוד... וכן כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כלם, אין אחד מהם, הן גדול הן קטן, שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו. שלכך נקרא 'דרשה', כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד, עד עומק הכתוב". ובהמשך שם [דש.] כתב: "כך הוא

בתורה, השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב. ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל, וכמלוקט בדברי מבוא בספר המפתח לחומש גור אריה, עמודים 19-15, תפארת ישראל פנ"א הערה 49, שם פס"ד הערה 46, ועוד [הובא למעלה בהקדמה הערה 113].

(371) בכתב של הלוחות.

(372) יסוד נפוץ בספריו, שדברי חכמים מובנים רק לאחר עיון והתבוננות, ואינם נתפסים במושכל ראשון, ולכך בני אדם שאינם מעמיקים, הם טועים בדברי חכמים, בחושבם שהם רחוקים. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [שכה.] כתב: "ועתה תראה כי רוב דבריהם הוא בדרך משל ומליצת החכמה... הם דברי חכמה, והם כמו משל. ולפיכך אין לתמוה כאשר יראה בדבריהם הנראים לסכלים רחוקים מן הדעת, שהם דברי חכמה". ושם בבאר הששי [שכו:] כתב: "על ידי האגדות [של חז"ל] מכיר בוראו, שהם דברי חכמה אלקית, למי שמבין את דבריהם, לא למי שאין לו חכמה ודעת כלל, ואינו משיג רק דברים הגשמיים אשר הם לפניו. אבל דברי חכמים הם השגה עמוקה מאוד מאוד" [הובא למעלה פ"ג הערה 1717]. ולמעלה פ"ה מט"ו [שנט:] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם". ולמעלה בהקדמה [נב:] כתב: "על המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו, אך בעיון, לא בדעת הראשון". ובבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיג:] כתב: "והנני משתטח ארצה, בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים". ושם בבאר השלישי [רפב:] כתב: "שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים". ושם בבאר השביעי [תו:} כתב: "כי דבריהם צריכים באור והבנה, לכך האדם אשר יקח דבריהם בהבנה ראשונה, אין עומד על דבריהם, והוא רחוק להם". ובגו"א שמות פט"ו אות לג כתב: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה, וקרובים כאשר מדקדק בהם". ובגו"א ויקרא פ"ז אות ד כתב על מדרש חכמים: "ודברי תימה הן בתחילת הדעת". וראה בספר המפתח לגור אריה [כרך ט] בדברי מבוא, עמוד

27 [הובא למעלה פ"ה הערה 1545]. ולמעלה פ"ב מ"ט [תרעא.] כתב: "הנה נפרש דברי המאמר הזה, ולכל איש אשר יש בו דעה יהיה נגלה שכך פירוש המאמר באין ספק". **וכן כתב** כמה פעמים שפירושיו מוכרחים ומבוארים רק למי שיש בו חכמה, וכגון בגו"א דברים פ"ד סוף אות כא כתב: "וזה פירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ושם פ"י סוף אות ט כתב: "ודברים אלו דברים ברורים מאד, לא ימאן אותם האדם אלא אם לא יבין דברי חכמה". ובבאר הגולה באר החמישי [קה.] כתב: "והם דברים אמיתיים ברורים, לא ימאן לקבל מי שיש בו חכמה". ושם בבאר הששי [רעא:] כתב: "דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה, כך הוא פירוש דבריהם... לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים". ובגבורות ה' פכ"ג [ק:] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה, ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת". ולמעלה פ"ב מ"ט [תשטו.] כתב: "אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה" [הובא למעלה פ"ב הערה 965]. **ולהיפך מכך** כתב על החולקים על חז"ל בגבורות ה' פ"ט [נג.], וז"ל: "ודברים אלו דומים לצורה המצויירת על הכותל, אשר המצייר מיפה אותה, ובשרד יתאר אותה, עד שכאשר יראה הרואה מרחוק יאמר שיש בה רוח חיים, וכשקרב אליה הנה הוא דבר צבוע, וכל רוח אין בו, כך הם אלו הפירושים".

(373) פירוש - המימד הרוחני ["השכל"] הוא המגדיר את מהות הפנימית של הנמצא ["ציור המציאות"], וזה נקרא "ציור שכלי" [לשונו בסמוך]. כי בכל דבר ודבר יש צורה וחומר, והשכל הוא העומד על הצורה הפנימית של הנמצא, וזהו "ציור המציאות".

(374) פירוש - התורה היא המימד הרוחני והמהות הפנימית של המציאות, שהרי [ב"ר א, א] "היה מביט בתורה ובורא את העולם". וכן כתב למעלה פ"ג מי"ד [שס.], וז"ל: "כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו... והסדר הזה היה מחייב את העולם. הנה התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם".

(375) פירוש - הכתב הוא ציור שכלי של הדברים הכתבים. וכן כתב למעלה פ"ב מ"א [תקב:], וז"ל: "וזה שאמר [שם] 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר האדם שמעשיו אין להם רושם בציור המושכל של עולם, שדבר זה אינו, כי מעשה כל אדם יש להם ציור מושכל שהוא קיים. וזהו הספר, כי הספר שם מצויר הכל, וכך מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים". וכן כתב באור חדש [סג.], וז"ל: "יש לכל אומה ואומה מהות בפני

עצמו, מה שהיא אומה זאת. וכל מהות הוא ציור שכלי מה שהוא. ועל דבר זה מורה הכתב, כי כל כתב הוא ציור הדבר. ומפני כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמה, והמהות הוא ציור מה שהוא הדבר, ולכך יש לכל אומה ואומה כתב בפני עצמו". וראה בתפארת ישראל פמ"ז הערה 45, שם פס"ח הערה 31. ובח"א לסנהדרין כא: [ג, קמא.] כתב: "הכתב הוא ציור השכלי, שהרי כאשר הוא כתוב יכול ללמוד בציור השכלי מה שכתוב לפניו, מבלי שצריך להוציא מן הפה כלל" [הובא למעלה פ"ה הערה 41].

(376) שרומז לחֵירוּת, ולא נקרא רק "חקיקה", ואז לא היה נמצא שום רמז לחירות.

(377) פירוש - אע"פ שצורת הכתב היא צורה גשמית מוחשית הנראית לעין, מ"מ יש בזה מימד רוחני מסויים השייך לשם צורה. ונראה ביאורו, כי למעלה פ"ה מט"ו [שסו.] כתב: "וזה כי העולם הזה יש לו מדריגות זו על זו; המדריגה התחתונה היא המדריגה הגשמית, והיא המדריגה הפחותה התחתונה. המדריגה שהיא על זאת היא שאינה גשמית לגמרי, גם אינה נבדלת לגמרי, והיא מדריגת הצורה שהיא בחומר. ואי אפשר לצורה שהיא בלא חומר, רק היא עם החומר". והצורה מגבילה ומגדירה את החומר, כי בטרם בריאת אדם נאמר על הבהמות [בראשית א, כה] "**ויעש** אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על הבהמות [בראשית ב, יט] "**ויצר** ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם". ולמעלה פ"ד מכ"ג [תפו:] כתב: "לכך אמר ש'הוא היוצר', רוצה לומר שהוא צר צורה בתוך החומר, והוא מלשון 'צורה', שהוא בא על הצורה המוטבעת" [הובא למעלה פ"ה הערות 1584, 2228, ולהלן הערות 2005, 2006]. הרי שאף שהצורה היא מצויירת בגשם, מ"מ יש עליה שם צורה, כי עושה גבול וחוק לאותו דבר.

(378) כי צורה [המימד הרוחני] בת חורין, ואילו החומרי משועבד, וכמו שמבאר והולך.

(379) למעלה פ"ב מ"ט [תרפח:], שם פ"ג מט"ז [תטו:], שם פ"ה מי"ט [תמו.], הקדמה שניה לגבורות ה' [טו], שם פ"ד [לא.], שם פ"ט [נו.], שם פט"ז [עז.], שם פי"ט [פה:], שם

פמ"ד [קסו.], שם פמ"ה [קעא.], גו"א שמות פי"ח אות כו, תפארת ישראל פל"ז [תקמג.], נצח ישראל פ"ז [קצו.], נתיב יסורין פ"א [ב, קעה:], ח"א לקידושין כב: [ב, קלב.], ח"א למנחות מד. [ד, פ.], ועוד.

(380) הרי המשועבד [עבד כנעני] דומה לחמור, והחמור מורה על החומר [למעלה פ"ה מי"ט (תנד.), ושם הערה 1953, גבורות ה' פ"ד (לא:), שם פכ"ט (קטו.)]. וראה להלן הערה 732.

(381) לשונו בגבורות ה' ר"פ מד: "כבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד שהוא משועבד, דומה לחמור שהוא משועבד, מתפעל ואינו פועל, כמו העבד הזה", וראה הערה הבאה.

(382) לשונו בגבורות ה' פ"ט [נו.]: "מפני כי תלמידי חכמים מצד עצמם אין ראוי לשעבד, כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר, שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת והשכל הנבדל, כיון שאינו בעל חומר אינו מתפעל, ומאחר שאינו מתפעל לא שייך בו שיעבוד. ולפיכך ראוי שלא יהיה שום שיעבוד אל ת"ח, אשר יש להם שכל נבדל. וזהו שאמרו חכמים בברייתא דשנו 'אל תקרא חרות על הלוחות אלא חירות, שכל העוסק כו'. הרי אין שיעבוד לתלמידי חכמים. ומזה הטעם האי מאן דרמי כרגא ארבנן עבר אדאורייתא אנביאים וכתובים כדאיתא בבבא בתרא [ח.], שאין שיעבוד בשכל, רק ראוי לשכל להיות בן חורין" [ראה למעלה הערה 217]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלב.] כתב: "מדת קשה עורף, שהכתוב מגנה בה ישראל, שאמר [דברים ט, ו] 'כי עם קשה עורף אתה'. אל תאמר כי מדה זאת אינה יוצאת מתכונה טובה, רק במה שיש לישראל נפש נבדלת בלתי חמרית, כי החומר הוא שמקבל התפעלות ואינו דבר מקוים, אבל הדבר שהוא נבדל אינו מתפעל לקבל שנוי, רק עומד. ולפיכך ישראל ממאנים לקבל תוכחה, ויש בהם קושי עורף לחזור בתשובה, הכל בשביל שאינם חמריים, אשר בעל החומר בלבד מתפעל, אבל ישראל, שהם רחוקים מן החמרי, אינם מתפעלים, רק עומדים בתכונתם". וראה הערה הבאה, והערה 1669.

(383) כמבואר בהערה הקודמת. ובנתיב התורה פי"ג [א, נד:] כתב: "בפרק קמא דתענית [ה.], אמר רבא, האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דרתח... דכתיב [דברים ח, ט] 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'... ולפי הנראה רחוק המדרש הזה מפשט הכתוב, שאמר 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'. אבל יש לך לדעת כי החומר מתפעל בקלות, והשכל קשה אינו מתפעל. לכך ארץ ישראל

שהיא קדושה, האבנים שבה קשים כברזל, ואינם בעל חומר שקרוב להתפעל. ומזה תבין כי אשר רחוק מן החומר, קשה ביותר. ולכך דרשו אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'. כי התלמידי חכמים שהם בארץ ישראל הם גם כן קשים כברזל, ואינם בעלי חומר שהוא מתפעל, כי אוירא דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:] ואל זה נמשכים תלמידי חכמים שבהם, שיש להם התוקף והחוזק... כי דמיון אחד הוא לשכל ולאבנים". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה". ובנתיב התורה פ"ח [א, לז.] כתב: "כי השכל הוא דומה לאבן ממש... כי האבן הוא דבר קשה מאוד, ודומה לדבר הנבדל מן החומר. כי החומרי קל להתפעל... לכך כל דבר שהוא נבדל קראו 'אבן', לפי שהאבן דבר קשה הוא". ובנר מצוה [סה:] כתב: "כח יעקב נקרא כח אבן, כי יעקב יש לו כח קדוש נבדל... לכך נקרא 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל', והארכנו במקום אחר כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר. לכך התורה לא נכתבה על לוח של זהב וכסף, רק על אבן". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ה [ב, עג.]. ובבאר הגולה באר הראשון [פב:] כתב: "השכל מחייב אותם, הם חזקים" [הובא למעלה הערה 234]. וכן כתב בגבורות ה' פ"ט [נו.], ושם פי"ט [פה:] שאין בצורה התפעלות ושעבוד, כי אם רק בגשם.

(384) צרף לכאן את יסודו שמצה היא "לחם עוני" [דברים טו, ג], אך היא מורה על החירות, וכפי שכתב בגבורות ה' פנ"א [ריט.], וז"ל: "ואולי יקשה לך מה ענין העניות אל החירות, והלא שני הפכים הם החירות והעניות. הלא דבר זה אין קשיא, כי העניות בעצמו הוראה על הגאולה, שאין ענין הגאולה רק שיוצא ואין לו שום צירוף אל זולתו, לא כמו העבד שאינו עומד בעצמו, ויש לו צירוף אל זולתו, הוא האדון. לכך הדבר שיש בו עשירות, אינו עומד בעצמו, רק יש לו צירוף אל קנינו, ואין בזה גאולה. אבל הדבר שיש בו עניות, ואין לו קנין, רק עומד בעצמו, שייך בו גאולה. כי אילו היה המצה שהיא לחם עוני מורה על בני אדם שהם בני חורין, היה לך לשאול והלא אין העניות סימן חירות כלל. אבל "לחם עוני" הזה הוא בא על עצם היציאה לחירות, ועצם היציאה לחירות אינו כי אם בהסתלק ענין הצירוף, שלא יהיה נמצא הצטרפות כלל. וכאשר אין כאן הצטרפות, אז נמצאת גאולה" [ראה למעלה הערה 112].

(385) יסוד נפוץ בספריו, וכגון בתפארת ישראל פמ"ז [תשכח:] כתב: "התורה אין לה צירוף וחבור כלל אל החומר, ולכך נקראה בשם 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה

ותורה אור', כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר... שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר. כי בחושך, אף על גב שהדבר נמצא, אינו נחשב נמצא... ראוי אל התורה המציאות... שהוא שכל נבדל מן החמרי לגמרי, ולכך אין דבק בה ההעדר... והפרש יש בין שכל האדם לתורה השכלית; כי אף שהאדם נמצא בשכלו ציור הדברים, אין דבר זה כמו שהוא ציור השכל בתורה, כי ציור שכל האדם מפני שהוא בחומר, אי אפשר שיהיה שכל ברור, שהרי הוא בחומר". וכן כתב למעלה פ"א מ"ב [קע:], והובא למעלה בהערה 347. ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי... והוא קונה מעלה נבדלת יותר אף מן המלאכים, כי להם לא ניתנה התורה, שהיא שכל האלקי הנבדל לגמרי" [הובא למעלה פ"א הערה 247]. וכן הוא בבאר הגולה בתחילת הבאר השני, וז"ל: "כי חכמים ז"ל היה בידם מקובל דברי חכמה חכמת אלקית... ולפיכך האדם שאין בידו דרכים אלו, רק דרכים טבעיים ושכל אנושי, רחוק מהם דבריהם... כי כמה דברים אשר הם בתורה הם רחוקים מהשגת האדם, בשביל שדברי תורה אלקיים נבדלים ביותר מהשגת האדם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 13]. וכן הוא באור חדש [קמח:].

(386) פירוש - הכתב הוא ציור שכלי של הדברים, ובודאי כתב של דברי תורה והלוחות, הרי הוא ציור שכלי בכפלים לתושיה, כי דברי תורה מצד עצמם הם ציור שכלי, והכתב שלהם הוא הציור של הציור.

(387) לשונו בתפארת ישראל פמ"ז [תשלא.]: "אל יהיה ענין זה דבר קטון מה שאמרו 'אל תקרי "חרות" אלא 'חירות", והוא ענין נפלא. לומר כי כל שכל הוא ציור שכלי. והפרש יש בין שכל האדם לתורה השכלית, כי אף שהאדם נמצא בשכלו ציור הדברים, אין דבר זה כמו שהוא ציור השכל בתורה, כי ציור שכל האדם, מפני שהוא בחומר, אי אפשר שיהיה שכל ברור, שהרי הוא בחומר. ומפני זה נאמר 'חרות על הלוחות'. והיה המכתב בשני עבריהם כמו שאמרו רבותינו ז"ל [שבת קד.] מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים. כי זה מורה על שכל ברור, שיש ציור וחקיקה גמורה, עד שהם כתובים משני עבריהם. וזה מורה על רשימה ניכרת לגמרי. ודבר זה ראוי לציור התורה, שהוא כתב הלוחות, לפי שציור השכלי שבתורה הוא ברור לגמרי. ובפרט כתב הלוחות, כי למעלתם הם עוד יותר רחוקים מן החמרי לגמרי, ולכך היה כתב הלוחות בפרט משני

עברי הלוחות, ודבר זה ברור מאד. ולכך דרשו 'אל תקרי "חרות", אלא 'חירות". כי דבר זה בעצמו מה שציור השכלי שבתורה הוא שכל ברור, במה שהוא נקי מסולק מן החמרי לגמרי, ואינו כמו שכל האדם שהוא עומד בחומר, ומפני זה מסולקת התורה מן החמרי".

(388) דברים אלו מבוארים באור חדש [קמח:], וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן השם יתברך מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טז] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור, רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי... ובפרט הלוחות שהם ראשונים לכל התורה, והם שכל עליון לגמרי" [הובא למעלה הערה 63, וראה להלן הערות 697, 728]. **אמנם צריך** ביאור, שהרי לאחר חטא העגל נלקחה מישראל מעלת הלוחות הראשונות [ע"ז ה.], וכיצד ניתן להוכיח מפסוק העוסק בלוחות הראשונות [ששייכות למדרגת ישראל קודם החטא (כמבואר בתפארת ישראל פל"ה (תקיז.)], שאף לאחר מעשה העגל "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה", הרי למדו כן ממעלותיו של הלוחות הראשונות, שנשתברו. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שאף שמעלת הלוחות הראשונות אינה עתה בידינו, מ"מ הלוחות השניות הם בבחינת "מעין" של הלוחות הראשונות, שנאמר [שמות לד, א] "ויאמר ה' אל משה פסול לך שני לוחות אבנים כראשונים וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת". לכך מעלת הלוחות הראשונות נמצאת גם בלוחות השניות בזעיר אנפין. וכן מבואר ברמב"ן ר"פ בהר [ויקרא כה, א], ובמחשבת חרוץ עמוד 116. והרי אמרו על דוד המלך [שבת ל:] שכל עוד שעסק בתורה מלאך המות לא היה יכול לו, משום "שהתורה מגינה ממות, כדאמרינן סוטה [כא.]" [רש"י שבת שם]. מוכח איפוא,

שאף לתורה של הלוחות השניות יש את המעלה שהיא חירות ממלאך המות [הובא למעלה פ"ג הערה 85].

(389) אלא שהם תלויים בשאר בני אדם, וכמו שכתב בגו"א שמות פכ"א אות ז [קלא:] שלפעמים ראשי הקהל מתמנים שלא כדין, והם משפילים את התלמידי חכמים. ובנתיב התורה פ"ד [א, כא.] מתאונן מרה שתלמידי חכמים צריכים לקבל מאחרים. וכן הקשה בנתיב התורה פי"א [א, מט:], שהביא שם מאמר המורה שתלמידי חכמים מביאים עשירות, וכתב: "ואולי יקשה לך, אם כן למה תמצא תלמידי חכמים עניים" [הובא למעלה פ"ד הערה 871]. וכן למעלה פ"ד תחילת מ"ט [קעז.] הקשה שמצינו שהיו תלמידי חכמים שקיימו את התורה מעוני. וכן הקשה בח"א לשבת קיט. [א, סא.]. ובתפארת ישראל פס"ב [תתקעג:] כתב: "ויש שואלים, כי דבר זה לא נמצא, שכמה הם חולים, ולא מועיל להם למוד התורה". וראה למעלה פ"ג מ"ט [רכה.].

(390) פירוש - לפי סדר המציאות ראוי לתלמיד חכם שיהיה בן חורין, ורק לפעמים נמצא שסדר המציאות נדחה מפני גורמים צדדים, וכמו החטא. וכן אמרו חכמים [ברכות ד.] "אמר דוד לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מובטח אני בך שאתה משלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבוא, אבל איני יודע אם יש לי חלק ביניהם אם לאו, שמא יגרום החטא". ומעין כן יישב קושיא זו בנתיב התורה פי"א [א, מט:], וז"ל: "ואולי יקשה לך א"כ למה תמצא תלמידי חכמים עניים. דבר זה אינו שאלה, וזה כאשר אינם מוכנים מצד עצמם לקבל ברכה מצד רוע מזל שלהם, כי צריך שיהיה מוכן לקבל הברכה מצד עצמו". וכן כתב בנר מצוה [קטז.], וז"ל: "למה לא אמר... הוא עצמו תלמיד חכם... כי לפעמים אינו ראוי להיות תלמיד חכם, כאשר אין לו חכמה כלל" [הובא למעלה פ"ד הערה 871]. ולמעלה פ"ד מ"ט [קצא.] כתב: "ואם נראה... תלמיד חכם עני, יש לזה גם כן סבה, שגורם זה רוע מזלו... כדאשכחן גבי רבי אלעזר בן פדת במסכת תענית [כה.], שהיה מזלו רע כל כך מאוד, עד שלא היה לו מזונות לגמרי". **ורומז בדבריו** שהחטא מוציא את העולם מן הסדר הראוי לו. וכן כתב למעלה פ"ה מ"ח [רנ:], וז"ל: "כאשר העולם מסודר על סדרו, אין כאן פורעניות, כי השם יתברך סדר העולם עד שאין בו חסרון כלל [ראה להלן הערה 924]. והפורעניות הוא היציאה מן הסדר מפני החטא, שהוא מוציא העולם מן הסדר". כן ביאר בנצח ישראל פל"א [תרו.], וז"ל: "כי עיקר החטא הוא היציאה מן הסדר". ובנצח ישראל פי"ד [שמ.] כתב: "והנה יש לך לדעת, כי המכות אשר באו על ישראל, המכות הגדולות - לשלם עונשם, ובא עליהם העונש יותר ממה שבאו על שום אומה שבעולם. אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי

ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל" [הובא למעלה פ"ה הערה 1090].

(391) מבואר מדבריו שהחירות שיש אל התורה חלה על לומדיה, ולכך תמה כיצד "מצאנו הרבה בעלי תורה שאינם בני חורין", הרי "החירות הזה שיש אל התורה" מחייבת שבני תורה עצמם יהיו בני חורין. וכן נתבאר למעלה [הערות 36, 252, 301] שמעלותיה של תורה חלות על לומדיה, קחנו משם. וראה להלן הערה 1375.

(392) עומד על ההדגשה "**אין** לך בן חורין **אלא** מי שעוסק בתורה", שרק העוסק בתורה הוא בן חורין, ואין זולתו.

(393) שאינו משועבד לאיש, אלא הכל משועבדים אליו. וכן כתב למעלה פ"ג מט"ז [תיג:], וז"ל: "העטרה על הראש מורה שלא ישלוט על ראשם... שום נמצא... כמו המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו כי אין אחר שולט על ראשו... הרי כי מי שאינו משועבד לאחר, ואין אחר משתורר עליו, יש לו עטרה על הראש". ושם מבאר שהכתר של המלך מורה על כך אף יותר מהעטרה. **אמנם** בנתיב הענוה ס"פ ה [ב, יב:] כתב: "כי הנשיא והמלך עבד לעם, כי הנשיא, אף המלך, תכלית מלכותו לצורך העם, ואם כן משועבד הוא לעם, שכל אשר תכליתו בשביל דבר, הוא טפל אצלו ומשועבד אליו... כיון שהמלכות לצורך העם, המלך טפל אל העם, משועבד אליו, כמו... העבד תכליתו אל האדון, ולפיכך העבד משועבד אל האדון, טפל אליו. וכך המלך, שכל מלכותו בשביל העם, ולא לצורך עצמו, נקרא עבד... משל למה הדבר דומה, הלב הוא המלך על כל האברים, משלח הפרנסה והחיות לכל האברים, ובשביל כך הלב משרת כל האברים ביחד. ושאר איברים גם כן, זה מקבל מזה, עד שכל אחד משועבד לחבירו. וכך העם בכללו משועבד זה לזה לסייע זה לזה, עד שעל כל אחד מן העם יש עבדות, והמלך משועבד אל הכל" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 864 ופ"ב הערה 370]. ולכאורה דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן ש"המלך הוא בן חורין". אמנם הדברים מתבארים על פי מה שכתב בגבורות ה' פי"א [סג:], וז"ל: "וידוע כי כאשר אדם אחד משועבד להרבה, אין זה כמו אילו היה משועבד לאחד, שזה יותר שיעבוד. כי עבד שהוא לרבים אינו עבד גמור, שאין נקרא עבדות, רק המשועבד לאחד והוא עושה צרכו, אבל לרבים הוא עושה צרכי רבים, ואין זה עבדות. כי

אף חשוב הוא עושה צרכי רבים לפעמים" [הובא למעלה פ"ה הערה 1879]. ולכך אע"פ שהמלך הוא משועבד לרבים, מ"מ אין הוא משועבד ליחיד, ולכך שפיר הוא בן חורין.

(394) יש להעיר, שבמשפט הקודם לא כתב שהמלך אינו בן חורין גמור מחמת שבני מלכותו עלולים למרוד בו, אלא מחמת ש"יש לו **היראה** באולי ימרדו בו בני מלכותו", ומשמע מכך שבהעדר יראה זו, לא היתה מופקעת מהמלך שם של "בן חורין" גמור. אך מאידך גיסא כאן כתב "שלא יקרא 'בן חורין' רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד", ומכך משמע שעצם אפשרות השעבוד הוא זה המונע מהמלך להקרא בן חורין גמור, אף ללא היראה שיש למלך שמא ימרדו בו בני מלכותו. וי"ל בזה.

(395) עומק דבריו הוא שחירותו של מי שעוסק בתורה היא חירות השייכת לו בעצם מיניה וביה, ואינה תלויה בגורמים זולתו. מה שאין כן חירותו של מלך, אין זו חירות השייכת לו בעצם, אלא היא תלויה בגורמים זולתו [בבני מלכותו הסרים למשמעותו], ולכך אין המלך בן חורין בעצם כפי מי שעוסק בתורה. ומעין חילוק זה כתב למעלה פ"ד מ"א [יג.] בביאור המשנה שם "איזהו גבור הכובש את יצרו", וז"ל: "'איזה גבור וכו'. כלומר שכל המעלות ראוי שיהיו נמצאים מצד עצמו של בעל המדה, לא מצד הזולת. ואם יקרא 'גבור' אשר הוא היה מנצח את אחר, אם כן מעלתו מצד אותו אשר היה מנוצח, ואין זה רושם במנצח, ואין זה מצד עצמו מה שהיה מנצח אחר. ואפילו אם היה כובש כמה כרכים, מכל מקום שם 'גבור' בא על האדם עצמו, ודבר זה מה שהיה כובש כרכים הרבה הוא מצד המנוצח, שהוא זולתו, ואין נחשב דבר במנצח. וראוי שתהיה המעלה בעצמו של בעל התואר, לא מצד אחר. וזה שהיה כובש כרכים, אם לא היה המנוצח אין כאן גבורה. ועוד, כי באולי מזלו של המנוצח כל כך רע עד שהיה מנצח אותו. לכך הגבורה הזאת אינו מצד האדם עצמו עד שיהיה נחשב בשביל גבורה זאת שעשה 'גבור', כי כבר אמרנו כי שם 'גבור' ראוי שיבא על האדם עצמו, ואין זה מצד עצמו של אדם, רק מצד הזולת, הוא המנוצח. אבל הכובש את יצרו, וזה מצד האדם עצמו, לא מצד הזולת, ובשביל כך ראוי שיקרא 'גבור'. ולפיכך אמר 'איזה גבור זה הכובש את יצרו', שהגבורה אצלו, אף כי לא היה מנצח אחר, ואז יפול על עצמו שם 'גבור'".

(396) פירוש - מעלת בן חורין היא שאינו משועבד [סור מרע], ואילו מעלת "מתעלה" היא שמגיע למדריגה נעלית יותר [עשה טוב]. לכך לאחר מעלת בן חורין באה מעלת ההתעלות. אמנם למעלה פ"ג מ"ה [קמז.] כתב: "כי העוסק בתורה הוא מתעלה, ומפני שהוא מתעלה מדריגתו למעלה ממדריגת הטבע, שהוא הנהגת העולם... עד שהוא בן חורין". ומדבריו שם משמע שההתעלות שיש ללומד תורה היא הסבה שלבסוף הוא

יהיה בן חורין. ואילו כאן כתב שההתעלות היא מעלה הבאה **לאחר** שנהיה בן חורין, ויל"ע בזה [כן הוקשה למעלה פ"ג הערה 663].

(397) אודות שעולם הזה נקרא "עולם השפל", כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תיז.], וז"ל: "הנה ידוע כי אמרו העולמות הם ג'. העולם השפל הזה הוא עולם התחתון, עד עולם הגלגלים, הוא נקרא 'עולם השפל'". ולמעלה פ"ג מ"ה [קמז.] כתב: "כלל הדבר, אשר מקבל עליו עול תורה, שהיא אלקית, הוא יוצא מן גזירת הטבע... וכמו שאמרו בפרק שנו 'והלחות מכתב אלקים הוא חרות', 'אל תקרי חרות, אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה. ומי שעוסק בתורה הרי הוא מתעלה וכו". הרי ביארו כי העוסק בתורה הוא מתעלה, ומפני שהוא מתעלה מדריגתו למעלה ממדריגת הטבע, שהוא הנהגת העולם... עד שהוא בן חורין... ויש לך להבין מה שאמר ש'אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה', כי מפני שעוסק בתורה מתעלה על העולם הגשמי, כי השכל מתעלה על העולם הגשמי, ומפני זה הוא בן חורין מן הנהגת העולם הטבע... והעוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה... כאשר מקבל עליו עול תורה, כי אז הוא אל השם יתברך לגמרי, ומתעלה מן עולם הזה", וראה למעלה הערה 347. ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות... כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא. והחומרי הוא השפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקראים שפלים, והקדושים נקראים גבוהים". וכמו שההולך לא"י נקרא שהוא עולה, כך הלומד תורה הוא מתעלה. ולמעלה פ"א מ"ב [קעד.] כתב: "ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר... ולפיכך שלימות". ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון" [הובא למעלה פ"ג הערה 660, ולהלן הערה 1351].

(398) לשון הגמרא שם: "מאי דכתיב [במדבר כא, יח-כ] 'וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות ומבמות הגיא'. אמר ליה, אם אדם משים עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו, תורה ניתנה לו במתנה. וכיון שניתנה לו במתנה, נחלו אל, שנאמר 'וממתנה נחליאל'. וכיון שנחלו אל עולה לגדולה שנאמר ומנחליאל במות ואם מגיס לבו הקב"ה משפילו, שנאמר 'ומבמות הגיא'". וכן הובא מאמר זה בנדרים נה., ושם בח"א [ב, כא:].

(399) בנתיב התורה פ"ב [א, יא:], וז"ל: "כי אין התורה שייכת רק אל מי שאין לו גאוה, והכל שוה אצלו, ולזה ראוי התורה... ואמר כאשר מקבל התורה, הוא חלק השם יתברך, לפי שיוצא מן הגשמי להיות לו מדרגה השכלית, ואז 'נחלו אל', והאדם מתעלה למעלה כאשר הוא חלק השם יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 684].

(400) בח"א לנדרים נה. [ב, כא:] הוסיף: "ואז הוא מתעלה כאשר יוצא מן הגשמי, שהוא העולם הזה, והוא מתעלה אל השם יתברך". ובנצח ישראל פ"י הביא את מאמרם ש"כל העוסק בתורה... כאילו פודה לי ולבני מבין האומות". וכתב לבאר [רסח.] בזה"ל: "ועוד צריך יותר התרוממות עד שהוא מתעלה מבין מדריגת האומות לצאת חוץ לרשות האומות, וזהו על ידי התורה, שהתורה מתעלה על הכל, כמו שאמרו חכמים בברייתא דשנו 'כל העוסק בתורה מתעלה'". ובאור חדש [סז.] הביא את דברי הגמרא [מגילה יא.] ש"בשביל עצלות שהיה להם לישראל שלא עסקו בתורה נעשה שונאו של הקב"ה מך", וכתב לבאר: "כי מזה יש ללמוד כמה גדול כח התורה, ולא אמר שלא עסקו במצות... כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה היה המן, שהוא מזרע עמלק, גובר. ודבר זה ידוע מאוד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה [ומביא שם את משנתינו]... ואם היו עוסקים בתורה היו מתעלים ע"י התורה, והיו גוברים על המן שהיה רוצה להתגבר עליהם... שע"י התורה ישראל מתעלים... ועל ידי זה שהשם יתברך מתעלה, ואז משפיל האויבים של ישראל". וראה בנתיב התורה פ"ו [א, כז:]. ושם בפי"ב [א, נג.] כתב: "שיש לתורה התעלות... עד שער החמישים" [הובא למעלה פ"ג הערה 684].

משנה ג

(401) הרי דוד המלך למד מאחיתופל שני דברים [בסמוך יביא את שני הדברים האלו], וכיצד ניתן ללמוד מכך שיש לנהוג כבוד במי שלימד דבור אחד או אפילו אות אחת.

(402) כי ברייתא דידן באה להורות שיש לכבד אף מי שלימדו אפילו דבר אחד בלבד, ונקודה זו אינה קשורה לכך ש"אין כבוד אלא תורה".

(403) קודם בא לבאר את הסמיכות שבין הברייתא הזאת לברייתא שלפניה.

(404) כי כבוד ניתן רק למי שהוא מרומם ונבדל מהחומרי [יבואר להלן ד"ה ומה שראוי], לכך הואיל ומי שמלמד חברו אפילו אות אחת ראוי לכבוד ["שייך לנהוג בו כבוד"] מחמת התורה שהשפיע לזולתו, א"כ מוכח מכך ש"כל מי שעוסק בתורה הרי זה מתעלה" [למעלה סוף משנה ג], ונגזר מכך שהוא ראוי לכבוד. וראה להלן הערה 441.

(405) בא ליישב את שאלתו הראשונה על הברייתא [כיצד ניתן ללמוד מדוד המלך שיש לכבד מי שלימד אפילו אות אחת, הרי דוד כיבד את אחיתופל שלימדו שני דברים]. ומתחילה יבאר מה הם שני הדברים שדוד למד מאחיתופל, ואחר כך יישב את שאלתו השניה [היכן דוד כינה לאחיתופל בשם "רבו"], ולאחר מכן יבוא לישב שאלה זו.

(406) הדבר הראשון [שדוד לא ילמד לבדו] נמצא בכלה רבתי פ"ה ה"ד, וכך אמרו שם: "שכן מצינו בדוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים. מאי נינהו, אמר רבא... אמר לו, דוד למה אתה יושב לבדך ועוסק בתורה, אין דברי תורה מתקיימין אלא בחברים... ואידך, אמר לו כי אתיה לצלויי רהוט כאיניש דאזל בתר מלכא [כשתלך להתפלל, רוץ, כאדם ההולך אחר המלך]". ודבר שני זה לא הובא ברש"י כאן [אלא הובא שלא יכנס לבית המדרש בקומה זקופה], ולא מצאתי מקורו של רש"י [והובא גם במהרש"א סנהדרין קו:]. ובילקו"ש ח"ב רמז קמב מביא שני דברים אחרים שלימד אחיתופל לדוד; שיש לשאת את הארון בכתף, ושמותר לכתוב שם ה' על חרס כדי למנוע מימי התהום לעלות לעולם, וכמו שמובא במסכת סוכה נג. וכן בפירוש רבינו יונה כאן [כת"י] כתב: "ואלו שני דברים שלמד אחיתופל לדוד; פעם אחת היה יושב לבדו ושונה, א"ל, והכתיב 'חרב על הבדים', חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבין ועוסקין בתורה בד בבד... א"ל דוד, ומה אעשה, ואמר לו אחיתופל, 'אשר יחדיו נמתיק סוד', שנעסוק בתורה יחדיו. פעם אחרת מצאו שהיה הולך לבית המדרש יחידי, ואמר לו, שלא היה עושה כהוגן לילך יחידי, ואמר לו, ומה אעשה, אמר לו, 'בבית אלקים נהלך ברגש'. ועוד כשבנה דוד מלך ישראל בית המקדש חפר עפר עד לתהום, ויצאו המים והתחיל העולם לחרב, כינס דוד כל אדם לשאול עצה בזה, היודע ואינו נותן יחנק, בא אחיתופל וכתב שם... ויש אומרים שני דברים שלמד מאחיתופל, והם, 'וירכיבו את ארון האלקים אל עגלה חדשה' [ש"ב ו, ג], אמר אחיתופל לדוד והלא קרית [במדבר ז, ט] 'ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו'... והדבר השני, בשעה ששלח דוד שליחים לחנן בן נחש לנחמו [ש"ב י, ב], אמר אחיתופל לדוד והלא קרית [דברים כג, ז] 'לא תדרוש שלומם וטובתם כל ימיך לעולם'. הוי למד מאחיתופל שני דברים". וכן המהרש"א בסנהדרין קו: מביא שיש מדרשים חלוקים מה הם שני הדברים שלמד דוד מאחיתופל.

(407) ואמרו חכמים [ברכות סג:] "מאי דכתיב 'חרב אל הבדים ונואלו', חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה. ולא עוד, אלא שמטפשים".

(408) אע"פ שאין בידינו פירוש הרמב"ם לפרק ששי דאבות, מ"מ במדרש שמואל הובאו דברים אלו בשמו.

(409) לשון המדרש שמואל כאן: "והרמב"ם ז"ל כתב הלומד מחבירו וכו'... לפי שמצאו אחיתופל לדוד שהיה יושב ועוסק בתורה יחידי, אמר לו למה אתה יושב ועוסק בתורה יחידי... שוב פעם אחת מצאו שהיה נכנס לבית המדרש בקומה זקופה, אמר לו והרי כבר נאמר שצריך לאדם ליכנס שם בקידה, כדי שתהיה אימת שמים עליו". ובשלב זה עדיין לא יישב את שאלתו הראשונה כיצד מוכח מדוד המלך שיש לכבד מי שלימדו אפילו אות אחת, וזה יעשה בסמוך [ד"ה ולמד גם כן].

(410) בא ליישב את שאלתו השניה על הברייתא [למעלה לאחר ציון 401] "לא מצאנו שקראו דוד את אחיתופל 'רבו', רק 'אלופי ומיודעי', ולא מצינו שקרא אותו 'רבו'".

(411) כמו שכתב רש"י [בראשית מח, ב]: "ויתחזק ישראל - אמר אע"פ שהוא בני, מלך הוא, אחלק לו כבוד, מכאן שחולקין כבוד למלכות. וכן משה חלק כבוד למלכות, [שמות יא, ח] 'וירדו כל עבדיך אלה אלי'. וכן אליהו [מ"א יח, מו] 'וישנס מתניו וגו'"". והרמב"ם בהלכות מלכים פ"ב ה"א כתב: "כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם, שנאמר [דברים יז, טו] 'שום תשים', שתהא אימתו עליך [כתובות יז.]".

(412) כפי שכתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ה ה"א, וז"ל: "כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו יתר מאביו, שאביו מביאו לחיי העולם הזה, ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא". וכן הוא בטושו"ע יורה דעה, סימן רמב סעיף א. ורש"י [תהלים נה, יד] כתב "אנוש כערכי - איש חשוב כמוני".

(413) רד"ק ספר השרשים, שורש אלף: "'אלופי ומיודעי', 'אלוף נעורי אתה' [ירמיה ג, ד]... ענין כל אלו שר וגדול. ואמרו רבותינו [סנהדרין צט:] כל 'אלוף' מלכותא בלא תגא, כלומר אינו חסר מהיותו מלך אלא הכתר, כי 'מלך' יקרא כשהוא מוכתר, ו'אלוף' שאינו מוכתר". ואמרו חכמים [חגיגה טז.] "אין 'אלוף' אלא הקב"ה, שנאמר 'אלוף נעורי אתה'".

(414) מדרש שוח"ט נה, א "לא נתייירא דוד מאדם אלא מאחיתופל". ורש"י סוכה נג. כתב "דוד לא היה מורה הלכה בפני רבו אחיתופל".

(415) קשה, שכתב כאן שתיבת "מיודעי" מתפרשת ש"מוראו תמיד נגדו", ומנין לומר כך. ועוד, דאדרבה, תיבה זו מורה על אהבה ולא על יראה, וכמו שכתב רש"י [בראשית יח, יט] "כי ידעתיו - לשון חיבה, כמו [רות ב, א] 'מודע לאישה', [שם ג, ב] 'הלא בועז מודעתנו', [שמות לג, יז] 'ואדעך בשם'. ואמנם עיקר לשון כולם אינו אלא לשון ידיעה,

שהמחבב את האדם מקרבו אצלו ויודעו ומכירו". ויש לומר, כי בפסוק זה מוזכרות שלש דרגות זו למעלה מזו; "ערכי אלופי ומודעי"; "ערכי" הוא שוה לי, "אלופי" הוא גדול ממני, לכך בעל כרחך ש"מיודעי" יתפרש שמוראו תמיד נגדי, שאם תפרש שמדובר באהבה, לא היה בזה המשך לשתי הדרגות הקודמות שהוזכרו בפסוק ["כערכי אלופי"]. **ונמצא שמיישב** את שאלתו השניה [היכן הוזכר בקרא שדוד קרא לאחיתופל בשם "רבו"] משום שכל אחד משלשת התוארים שבפסוק ["כערכי אלופי ומיודעי"] מורים על שאחיתופל הוא רבו של דוד; הוא שוה לו ["כערכי"] מפאת שכנגד כבוד מלכות יש כאן כבוד רב. הוא גדול הימנו ["אלופי"] מפאת שכבוד התורה מרובה מכבוד המלכות. הוא מרומם ממנו ["מיודעי"] מפאת שמורא רבו עליו. אמנם רש"י [סנהדרין סוף קו:] פירש לא כן, שאמרו שם "בתחלה קרא דוד לאחיתופל 'רבו', ולבסוף קראו 'חבירו', ולבסוף קראו 'תלמידו'. בתחילה קראו 'רבו' - 'ואתה אנוש כערכי אלופי ומיודעי'", ופירש רש"י שם "אלופי - היינו רבי". הרי שרש"י פירש שתיבת "אלופי" לחוד מורה על היות אחיתופל רבו של דוד, ודלא כדברי המהר"ל כאן ששלשת התוארים מורים כן.

(416) בא ליישב את שאלתו הראשונה על הברייתא, שק"ו פריכא היא, שדוד למד מאחיתופל שני דברים, וכיצד נלמד מכך שאפילו אדם שלימד לחבירו רק דבר אחד או אפילו אות אחת מחוייב לנהוג בו כבוד.

(417) נקודה זו מבוארת לפי מה שכתב למעלה פ"א תחילת מ"א [קז.], וז"ל: "לפי הנראה, כי דברי המסכתא הזאת דברי מוסר, ואינם בכלל תורה אשר קבלו מסיני". וביאור דברים אלו הוא כפי שכתב בגו"א הראשון [בראשית פ"א אות א], שעמד על דברי רש"י שם שכתב: "אמר רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם' [שמות יב, ב], שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח בבראשית". וכתב על כך בגו"א שם בזה"ל: "אף על גב דאין ספור אחד בתורה שלא לצורך, אפילו 'אחות לוטן תמנע' [בראשית לו, כב], כדאיתא בפרק חלק [סנהדרין צט:]. אחר ששם 'תורה' אינו נופל אלא על מצות התורה, שהרי לשון 'תורה' הוא לשון הוראה - להורות לנו המעשה אשר נעשה. ולפיכך דוקא תורת משה נקרא 'תורה' [דברים לג, ד], מפני שבה כתובים המצות. וכן פירש הרד"ק [ספר השורשים שורש י. ר. ה.] שלשון 'תורה' הוא לשון הוראה. אם כן אין לכתוב בה רק המצות. תדע לך, שהרי ספר איוב שגם כן כתבו משה, כדאיתא בבבא בתרא [יד:], ואילו היה נכתב בתורה ספר איוב היה אסור לקרות באותה ספר תורה בציבור, לכך מקשה 'לא היה צריך כו'". וזהו לשונו שם שכתב "ואינם בכלל **תורה** אשר קבלו מסיני" [הובא למעלה פ"א הערה 3]. והוא הדין לדבריו

כאן, שהואיל ולא מדובר במצות התורה והלכותיה, אלא בדברי מוסר, שוב אין לזה גדר של "דבור בתורה".

(418) ש"רבו" הוא בדרך כלל מי שלימדו תורה, ולא שאר מילי.

(419) שאמרו שם במשנה "אבדת אביו ואבדת רבו, של רבו קודמת, שאביו הביאו לעולם הזה, ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא", ועל כך אמרו בגמרא "תנו רבנן, 'רבו' שאמרו, רבו שלמדו חכמה וכו'".

(420) "סברת טעמי המשנה, ולהבין שלא יהו סותרות זו את זו, וטעמי איסור והיתר, והחיוב והפטור, והוא נקרא 'גמרא'" [רש"י שם].

(421) "מקרא - תורה נביאים וכתובים. משנה - כמו שהן שנויות, ואין טעמן מפורש בהן" [רש"י שם].

(422) "אם מקרא, אם משנה, אם גמרא" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל חולק על רש"י, וסובר שגם לפי רבי יהודה "רבו" הוא רק מי שלימדו חכמה [גמרא, וכר"מ], ורק מוסיף עליו שבעי שגם רוב חכמתו תהיה ממנו, וכמו שיובא בהערה 426.

(423) "שהודיעו טעם משנה אחת שלא יכול להבין" [רש"י שם].

(424) אין כוונתו שלכו"ע אם לימדו משנה סגי בזה שיקרא "רבו", שהרי רק רבי יוסי אומר כן, ולא רבי מאיר ורבי יהודה. אך כוונתו היא שלפי כולם בעי שילמדו הלכות [שעליהן מוסבות המשנה והגמרא, וכמבואר בהערה הבאה], ולכך לא יחשב ל"רבו" אם לא לימדו הלכות, וכמבואר בהערה 426.

(425) אודות שהמשנה היא אוסף של הלכות, כן כתב למעלה פ"ד מי"ד [רנה.], וז"ל: "לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי, רק ששונה הדין לפי מה שהוא". ובח"א לסוטה מד. [ב, פא:] כתב: "כי נזכר בתורה עשיית סוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה, כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה עד שיובן ענין המצוה על בוריה, ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה בשלימות". ובח"א לע"ז יט. [ד, מט.] כתב: "כי המקרא היא התורה בעצמה, כמו מצות סוכה שכתוב בתורה. אבל שלימות המצות, כמו שהוא על איזה דבר יפול שם סוכה, דבר זה ענין בפני עצמו, וזה נקרא משנה, שהוא ידיעת הדבר כמו שהוא. וגמרא הוא התאמתות הדבר, למה הוא כך, ומניין לומר כך, וכל התאמתות הדבר נקרא 'תלמוד', והוא עיקר השכלה" [הובא למעלה פ"ה הערה 2157, ולהלן הערה 1005].

(426) לשונו למעלה פ"ד מי"ד [רסא.]: "מה שאמרנו למעלה [שם מי"ג] 'מורא רבך כמורא שמים', היינו רבו שלמדו תלמוד, שהוא חכמה. ואתיא כההיא דפרק אלו מציאות

[לג.] אבידת אביו ואבידת רבו, אבידת רבו קודמת. ובגמרא; רבו שאמרו, רבו שלמדו חכמה, ולא רבו שלמדו מקרא ומשנה, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר, כל שרוב חכמתו ממנו. רוצה לומר, אף על גב שלמדו חכמה, לא סגי אלא אם רוב חכמתו הימנו, ולעולם צריך שלמדו חכמה. אבל רש"י ז"ל פירש [שם] ש'רוב חכמתו הימנו - אם מקרא אם משנה, [אם גמרא]'". הרי שגם לדעת רבי יהודה בעי שילמדו דוקא חכמה [גמרא]. ורק רבי יוסי סובר שאפילו העיר עיניו בהבנת משנה אחת יחשב בזה ל"רבו". וממילא מתבאר שלכולי עלמא אם לימדו פחות ממשנה [לא דבר הלכה], לא יחשב בזה ל"רבו".

(427) "פרק אחד... או אפילו אות אחת, על אחת כמה וכמה שצריך לנהוג בו כבוד" [המשך הברייתא]. לכך לא יקשה כיצד ניתן ללמוד מדוד המלך [שלמד מאחיתופל שני דברים], שיש לנהוג כבוד אף בלימדו אות אחת, כי אות אחת של תורה חשובה יותר מאשר שני דברים שאינם בתורה, ולכך שפיר חוזר הק"ו למקומו; אם יש לנהוג כבוד במי שלא לימדו תורה, ק"ו שיש לנהוג כבוד במי שלימדו תורה, ואפילו אם לימדו רק אות אחת.

(428) פירוש - הק"ו אכן לא מלמדנו "אפילו אות אחת", אלא זו הוספה של התנא מסברא דנפשיה, והק"ו רק מלמדנו שאם דוד מלך ישראל קרא למלמדו "רבו", ק"ו למי שאינו מלך שיעשה כן. ולכך לא יקשה כיצד ילפינן בק"ו "אפילו אות אחת" [כאשר דוד המלך למד שני דברים], כי אכן אין זה נלמד מהק"ו, וכמו שיבאר.

(429) כמו שאמרו [מנחות צט:] "אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית, ופרק אחד ערבית, קיים מצות [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך'... אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים 'לא ימוש'". והריטב"א [סוכה כ.] כתב: "לא מצינו שנשתכחה תורה בדורו של רבי חייא, שהרי בדורו היה רבינו הקדוש וחבריו, שהיו גדולי ישראל. אלא אמר כך, בשביל מה שחדשו בהלכה זו, שכל המקיים הלכה אחת שלא תשתכח, הרי הוא כאילו מיסד כל התורה כולה". והים של שלמה ב"ק פ"ד סוף אות ט כתב: "לומר על הפטור חייב, או להיפך, היה ככופר בתורת משה. מה לי דיבור אחד, מה לי כל התורה, כדאיתא בפרק ג' דיומא [לח:] אמר רב, כל השוכח דבר אחד מכל תלמודו גורם גלות לבניו, שנאמר [הושע ד, ו] 'ותשכח תורת אלקיך אשכח בניך גם אני', אלמא דדבר אחד מתורה הוא נקרא 'תורת ה'"". וכן אמרו למעלה [פ"ג מ"ח] "כל השוכח דבר אחד ממשנתו, מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, שנאמר [דברים ד, ט] 'רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך'". ובגו"א שמות פל"ב אות יח כתב: "אין נתינת התורה רק למצוותיה, ואם אחת מהן בטל,

לא שייך תורה לישראל". ולמעלה פ"ד מ"ה [קיז.] כתב: "אם הוא רוצה ללמוד מסכתא אחת במקצת, אין מספיקין בידו ללמוד כל המסכתא, כי נקרא למוד התורה אפילו אות אחת בלבד", ושם הערה 557.

(430) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ב"ר ס, ח] "יפה שיחתן של עבדי בתי אבות מתורתן של בנים. פרשתו של אליעזר שנים וג' דפים הוא אומרה ושונה, ושרץ מגופי תורה, ואין דמו מטמא כבשרו אלא מריבוי המקרא", ורבוי זה הוא מהאות וי"ו של הפסוק [ויקרא יא, כט] "וְזה לכם הטמא" [תו"כ שם, ואור החיים שם].

(431) דוגמה לדבר; רש"י [שמות כ, א] ביאר שהקב"ה אמר את כל עשרת הדברות בדבור אחד. ובגו"א שם [אות ג] כתב: "אף על גב שלא הבינו בדבור זה כלום, אמרם בדבור אחד, לומר כי כל התורה ענין אחד ודבור אחד, שהרי כל התורה הם יוצאים מעשרת הדברות... ואלו עשרת הדברות נאמרו בדבור אחד, הרי כל התורה דבור אחד. ונפקא מיניה בזה, שאם אמר ש'כל התורה כולה מן השמים, חוץ מפסוק זה שאמרו משה מעצמו', הוא בכלל 'כי דבר ה' בזה' [במדבר טו, לא], וכופר בכל התורה. כי מאחר שכל התורה כולה דבור אחד הוא, ואין זה בלא זה, דהיא כמו נקודה אחת, ואין לה מקצת, ואם כופר במקצת, הוא כופר בכל התורה. וכן איתא בפרק חלק [סנהדרין צט.]".

ובכת"י כאן הוסיף: "כי אם התורה חסר אף אות אחת בתורה, אסור לקרות בו עד שיתקן, וכאילו היה חסר פסוק שלם, ולכך אין חלוק בין פסוק ובין אות אחד". וכן כתב בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.], וז"ל: "אפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה [הרי זה בכלל (במדבר טו, לא) "כי דבר ה' בזה"]. לפי שכל התורה היא אחת בלתי מחולקת, וראיה לזה שהרי אפילו אות אחת נמי מעכב בספר תורה. ואם כן אם מבזה דקדוק אחד הוא בכלל 'דבר ה' בזה', כמו אם היה מבזה כל התורה, כיון שהתורה היא אחת, אין זה בלא זה". אמנם בתפארת ישראל ס"פ סז [תתרנח:] התיר לקרוא בצבור בספר תורה שחסרה תיבות או אותיות. וכן בהגהות המהר"ל לטור יורה דעה [נדפס בטור "אל המקורות", שנת תשכ"ד, ירושלים], סימן רעט, כתב: "וכן הנהגתי פה בפראג, שגם אם חסר בו הרבה, שקורין בו עד גמירא". וכן המגן אברהם [סימן קמג סק"ד] הביא כן בשם המהר"ל.

(432) עד כאן שאלתו. ושואל על המהלך השני שלו, שאם הק"ו אינו מהכמות שדוד המלך למד מאחיתופל, אלא מדוד המלך עצמו, לשם מה ציינו בברייתא שדוד למד מאחיתופל שני דברים, הרי הק"ו אינו קשור כלל לכמות הלימוד, אלא לעובדה שמלך ישראל קרא לזולתו "רבו", ק"ו ששאר ישראל יעשו כן. ובעל כרחך משמע מכך שיש

בכמות זו רבותא מסויימת, והדרא קושיא לדוכתא מנא לן להרחיב את הרבותא אף לאות אחת.

(433) פירוש - כמות הלימוד צויינה ["שני דברים בלבד"] כדי שלא נאמר שאחיתופל היה רבו המובהק של דוד, שהרי לימדו רק שני דברים, וכמו שמבאר.

(434) כמו שיבאר בסמוך.

(435) ו"רב מובהק" הוא מי "שרוב חכמתו ממנו" [שו"ע יו"ד סימן רמב סעיף ל]. אמנם יש להעיר, כי רש"י [סוכה נג.] ביאר ש"דוד לא היה מורה הלכה בפני רבו אחיתופל, והוא היה שם", ונמצא שהלכה זו [שלא להורות בפני רבו] קיימת גם ברב שאינו מובהק. ועיין בשו"ע יו"ד סימן רמב סעיף ד שהובאו דעות שונות בזה.

(436) כמו שכתב בגבורות ה' פמ"ח [קצט:] לגבי מה שאמרו [פסחים קח.] שתלמיד לא יסב אצל רבו, וכתב שיש מקום לומר שהגמרא איירי רק ברבו מובהק, ולא ברב שאינו מובהק, וכלשונו: "למה לא יהיה חלוק בין רבו מובהק לשאינו מובהק, דהא אשכחן בדוכתי אחריתי [קידושין לג.] לענין קימה, דבפני רבו מובהק מלא עיניו, ואילו ברבו שאינו מובהק אין צריך לעמוד רק ד' אמות".

(437) אחיתופל [לדוד].

(438) ודע, שרק לפי המהלך השני ביאר שהברייתא באה לאפוקי מהאפשרות שאחיתופל היה רבו המובהק של דוד, ולא ביאר כן לפי המהלך הראשון. וטעם הדבר, כי רק לפי המהלך השני הוצרכנו למצוא פרנסה לתיבות "אלא שני דברים בלבד", כי הואיל וכמות הלימוד אינה קשורה לעצם הק"ו, לכך הוקשה מדוע היא צויינה כלל, ועל כך ביאר שזה נעשה כדי לאפוקי מן האפשרות שנבאר שאחיתופל היה רבו המובהק של דוד. אך לפי המהלך הראשון שכמות הלימוד היא שייכת לעצם הק"ו [שלימדו שני דברים שאינם דברי תורה, ק"ו לאות אחת של תורה], שוב אין שום דוחק למצוא פרנסה אחרת לתיבות אלו [שהן באות לאפוקי מהאפשרות שאחיתופל היה רבו המובהק של דוד], אלא הן הוצרכו לעצם הק"ו.

(439) נראה שמעדיף פירוש זה על פני פירושו הקודם, כי משמעות לשון הברייתא היא שהק"ו נעשה מהגברא של דוד, ולא מהלימוד של דוד, שהרי הודגש פעמיים בברייתא שדוד הוא "מלך ישראל", ולפי הפירוש הראשון הק"ו הוא קיים גם ללא הדגשה זו, כי אף אם דוד לא היה מלך ישראל עדיין ניתן למילף הק"ו, שאם כך נהג דוד כלפי מי שלימדו דברים שאינם דברי תורה, ק"ו שיש לנהוג כך כלפי מי שלימדו דברי תורה. אך לפי פירושו השני כל הק"ו הוא בנוי על כך שדוד הוא מלך ישראל, ושאם הוא נהג כך

כלפי מי שלימדו תורה, ק"ו ששאר הדיוטות יש עליהם לנהוג כך, ואין התואר "מלך ישראל" שפת יתר, אלא הוא נצרך לגמרי למהלך הק"ו.

(440) בא ליישב את שאלתו השלישית על הברייתא, ששאל למעלה [לפני ציון 402]: "ועוד, שאמר 'אין כבוד אלא תורה', דבר זה אין צריך להביא כאן, כי אין כאן מקומו". ומה שכתב כאן "ואין כבוד אלא לחכמים", משפט זה הוא מצירוף המשפטים "אין כבוד אלא תורה", וכן "שנאמר 'כבוד חכמים ינחלו'", ולכך כתב "אין כבוד אלא לחכמים". אמנם יש הגורסים בברייתא "ואין כבוד אלא לחכמים" [כמובא בשנויי נוסחאות במשניות], אך כאמור למעלה בשאלתו הביא את הגירסא "אין כבוד אלא תורה".

(441) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 403]: "ופירוש זה, כי הובא בברייתא הזאת דבר זה, מפני שאמר לפני זה 'כל העוסק בתורה מתעלה', הביא אחר כך כמה גדול העלוי הזה, כי מי שלמד מחבירו אפילו אות אחת שייך לנהוג בו כבוד, ודבר זה עלוי הוא בודאי".

(442) במלים של "אין כבוד אלא תורה".

(443) שהפסוקים [משלי ג, לה] "כבוד חכמים ינחלו", וכן [משלי כח, י] "ותמימים ינחלו טוב".

(444) של "ותמימים ינחלו טוב".

(445) כי משווים את ה"ינחלו" שנאמר אצל "תמימים" ["ותמימים ינחלו טוב"] ל"ינחלו" שנאמר אצל "חכמים" ["כבוד חכמים ינחלו"]. וכן כתב כאן החסיד יעב"ץ, וז"ל: "כי רצה להורותנו כי אלה החכמים אשר אנו חייבים לכבדם, אינם חכמי הטבע והתכונה, אלא חכמי התורה הקדושה, שהיא כולה שמותיו של הקב"ה, והיא חולקת מכבודה לעוסקים בה, כי הם אוחזים בשם אלקי הכבוד. ולזה הביא ראיה 'ותמימים ינחלו טוב', נאמר כאן 'כבוד חכמים ינחלו', ונאמר 'ותמימים ינחלו טוב', מה להלך הטוב הגמור שאין זולתו, אף כאן לא ינחלו הכבוד כי אם חכמי התורה המסולאים בפז".

(446) נתיב התורה ר"פ יא, הקדמה שלישית לגבורות ה' [יט], נר מצוה [קיח:], ח"א לשבת קיג. [א, נ:], ח"א לנדרים לא: [ב, ה.], ועוד. וראה הערה הבאה. וראה להלן ציון 838.

(447) לשונו בנתיב התורה ר"פ יא [א, מו.]: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים, עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם

זקן, מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי, ולפיכך ראוי אל הכבוד ג"כ, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד. ומפני כך נקרא יניק וחכים גם כן בשם 'זקן', ואין זקן אלא שקנה חכמה [קידושין לב:], וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". וראה נר מצוה [קיח:], ושם הערה 337. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי כל נבדל הוא מפואר למי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת'... כי התפארת הוא ענין נבדל ואינו גשמי". וכן "אין כבוד בדבר החמרי" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)]. ואמרו חכמים [שבת קיג.] "'וכבדתו מעשות דרכיך וגו" [ישעיה נח, יג], שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול". ובח"א שם [א, נ:] כתב: "פירוש זה, כי השבת הוא קודש, כדכתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. כל דבר שהוא קודש, נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת... ומפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה, שאינו גשמי. כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי. ולפיכך ראוי השבת, שהוא יום קודש, נבדל מן הגשמי החמרי, שהרי קודש הוא, ולפיכך ראוי שלא יהא מלבוש של שבת כמו מלבוש של חול, כדי שיהיה האדם מכובד במלבוש שלו, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ד הערות 1873, 1875]. **ולפי זה** הכבוד הוא ראוי לשכלי משום שהשכלי מסולק מן הפחיתות. ויש למהר"ל הסבר נוסף אודות שהכבוד ראוי לשכלי, ובעוד שכאן ביאר שהוא מצד מעלת השכלי [שהוא מסולק מן החמרי], הרי בהסברו השני ביאר שהוא מצד מעלת הכבוד [שהוא דבר רוחני נבדל], ולא מצד מעלת השכלי, וכלשונו למעלה פ"ד מכ"ב [תמב.]: "הכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד. כי למדריגת זה הכח הוא מבקש הכבוד, כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב 'כבוד חכמים ינחלו', הרי הכבוד ראוי להיות אל השכלי, כי הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכתיב [ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם... כי הכבוד ראוי אל כח השכלי" [ראה להלן הערה 521]. וכן להלן משנה ט [לפני הערה 1518] כתב: "כי הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך, היא מדריגה רוחנית, כמו שאמר הכתוב 'כבוד חכמים ינחלו', שתראה כי הכבוד ראוי אל החכמים דוקא. וזה מפני כי הכבוד הוא מן השם יתברך, היא מדריגה עליונה רוחנית", וראה להלן ציון 838.

(448) אודות שפלות החמרי, כן כתב למעלה פ"ד מ"ד [פה:], וז"ל: "גוף הגשמי ובמדריגה השפלה, הוא מדריגה הגשמית". וכן "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [לשונו בח"א לקידושין סט. (ב, קמז:)]. ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות" [הובא למעלה פ"ד הערות 1217, 1307, ופ"ה הערה 1583]. ובגבורות ה' פס"ד [רצה.] כתב: "'ואת רגלי מדחי' [תהלים קטז, ח] נאמר על החומר, והוא ידוע שנקרא החומר 'רגל' לפחיתותו, שהוא שפל כמו הרגל". ובנצח ישראל פי"ד [שמז:] כתב: "כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל". וראה להלן הערות 1413, 1460.

(449) כי לחכמים יש את מעלת השכל, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"א [א, מט:], וז"ל: "כמו שאמרו [ברכות מב.] 'תכף לתלמיד חכם ברכה' במעשה ידיהם, כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידם תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל, ולכך על ידי תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קס:] כתב: "אם [החולה] תלמיד חכם הוא, צריך שיחלה עצמו עליו [ברכות יב:]... פירוש התלמיד חכם שיש לו מעלה עליונה, הוא מעלת השכל הנבדל, צריך האדם להתגבר בתפלתו עד שיחלה עליו, שבזה מסלק גופו כאשר יחלה עצמו בשביל הת"ח, שיש לו מדריגה השכלית הנבדלת מן גוף, לכך בשבילו צריך שיחלה עד שמסלק גופו, ודבר זה מבואר". וראה למעלה פ"א הערות 688, 690, 879, פ"ב הערה 1205, ופרק זה הערה 245. וראה להלן הערה 510.

(450) לכך לשון הפסוק הוא [משלי כח, י] "**ותמימים** ינחלו טוב", כי מדובר בכך שהחכמים הם שכליים, מסולקים מפחיתות החומרי, ודבר שאין בו פחיתות הוא תמים ושלם. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכח.] כתב: "כי יש להם מדריגה עליונה מצד השכל, והשכל בעצמו הוא שלם באין חסרון, כאשר ידוע ממדריגת השכל". ולמעלה פ"ה מי"ט [תנה.] כתב: "תלמידי אברהם, מפני שאין בהם החסרון, אבל יש להם השלימות, ומצד השלימות שיש בהם ראוים לאכול בעולם הזה, ונוחלין לעולם הבא, שהרי אין בהם חסרון והעדר. וכאשר מסולקים מן ההעדר, הם ראוים אל עולם הזה ועולם הבא. וזה

שאמר הכתוב [משלי ח, כא] 'להנחיל אוהבי יש', כי היש הוא הפך ההעדר והחסרון... והכל מפני שלימות ותמימות שיש בהם מבלי חסרון".

(451) אודות שהשלם נוחל את הטוב, כן ביאר למעלה פ"ה מי"ט [תנה.], והובא בהערה הקודמת. וראה שם הערה 1957 שנתבאר שם שרק מי שהוא מציאות שלימה נוחל שני העולמות.

(452) פירוש - החסרון מורה על החמרי, והחמרי הוא רע. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי, וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע. ואין ספק בדבר זה כלל, ובארנו באריכות במקום אחר". ושם כוונתו לדברים שכתב למעלה פ"א מ"ב [קעב.], וז"ל: "שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה, בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר. כי התורה נקראת 'טוב', שנאמר [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'... וכל מה שנקראת התורה 'טוב' מפני שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות... ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ואין להאריך כאן, כי הדבר הזה הוא ברור כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלקי הברור, הוא טוב לגמרי. ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה".

(453) בא לבאר הסבר שני מדוע הובא כאן המלים "ואין כבוד אלא תורה". ועד כה ביאר ש"מילתא באפי נפשיה הוא, דקאי אדלעיל שאמר [סוף משנה ג] שהעוסק בתורה מתעלה... ואמר ואפילו לא למד ממנו, אם הוא חכם צריך לנהוג בו כבוד" [לשונו למעלה לאחר ציון 439]. ומעתה יבאר שהן ביסוס הראיה מדוד המלך מה שקרא לאחיתופל "רבו אלופו ומיודעו".

(454) פירוש הו"א זו - מה שדוד קרא לאחיתופל "רבו אלופו ומיודעו" לא היה משום הנהגת כבוד ["שצריך לנהוג בו כבוד" (לשון הברייתא)], אלא שכך היה האמת, שאחיתופל היה רבו אלופו ומיודעו של דוד מחמת שלימדו שני דברים.

(455) פירוש - היה ניתן לבאר את מה שדוד כינה את אחיתופל "רבו אלופו ומיודעו" בשני אופנים; (א) הנהגת כבוד על שלימדו שני דברים. (ב) קריאת שם אמיתית על שם שלימדו שני דברים. הואיל והפסוק "כבוד חכמים ינחלו" מורה שהחכמים בפרט ראויים לכבוד, לכך יותר מסתבר לתלות את הנהגת דוד המלך כלפי אחיתופל בהנהגת כבוד, מלתלותו בקריאת שם אמתית, בבחינת "ילמד סתום מן המפורש" [רש"י בראשית ז, ג].

(456) כן מובאת גירסא זו בשנויי נוסחאות במשניות. וכן במסכת כלה רבתי פ"ח איתא "שכן מצינו בדוד מלך ישראל, שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד, עשאו רבו ואלופו".

(457) כמו שביאר למעלה [פ"א מ"ו] את המשנה "עשה לך רב", שכתב שם [רעז:]: "כי מה שאמר 'עשה לך רב', אין הכונה על הרב שהוא רב מובהק, שעל זה לא היה אומר 'עשה לך רב', אבל פירוש הדבר שיעשה לו רב אף אם אינו ראוי לו להיות רב, וזהו 'עשה לך'". וכן פירש שם הרמב"ם, וז"ל: "'עשה לך רב'. רוצה לומר אפילו לא יהיה ראוי להיות לך לרב, אבל שים אותו לך לרב, עד שתדמה בו שהוא מלמד, ויעלה בידו בעבור זה למוד החכמה. כי אין למוד האדם מעצמו כלמודו מזולתו, שהלמוד מעצמו טוב הוא, אבל למודו מזולתו יתקיים בידו יותר, והוא יותר מבואר, אפילו היה כמוהו בחכמה, או למטה הימנו". וכן ביאר שם המאירי [הובא שם הערה 858]. הרי הלשון של עשיה כלפי רב מורה שאיירי במי שאינו רבו, ורק עשאו לרבו דרך כבוד.

(458) לכך ראוי לתלות את השמות "רבו אלופו ומיודעו" בכבוד שיש לנהוג כלפי חכמים, ולא בהיות אחיתופל ראוי לשמות אלו באמת, וכמו שביאר.

משנה ד

(459) כך נמצא ברש"י גירסא אחת, וז"ל: "פת במלח תאכל - לא על העשיר הוא אומר שיעמוד בחיי צער כדי ללמוד תורה, אלא הכי קאמר, אפילו אין לאדם אלא פת במלח וכו', ואין לו כר וכסת לישן אלא על הארץ, אל ימנע מלעסוק בה, דסופו ללמוד אותה מעושר". וברש"י הנדפס בדרך חיים דפוס ראשון איתא; "פת במלח תאכל - שאף על פי שאין לו לאדם אלא פת חריבה שיטבול במלח, אע"פ כן לא ימנע עצמו מלעסוק בתורה, ואם הוא עשיר כל שכן שיעסוק, וטוב לו כדי שינחל שני עולמים, כאותה ששנינו

בהוריות פרק קמא [י:] אטו צדיקי כי הוו אכלו תרי עולמי מי סני להו". והמהר"ל מביא כאן את הגירסא הראשונה.

(460) פירוש - לשון הברייתא מורה שיש כאן הוראה תמידית ללמוד תורה מתוך צמצום, ולא שהדברים נאמרו למי שהוא עני, שאעפ"כ ילמד בינתיים מתוך עניות, כי לבסוף ילמד תורה מעושר. דוגמה לדבר; אמרו [שמו"ר י, ו] "כך דרך הרשעים, כשהן בצרה הם צועקים, ובעת הרווחה חוזרין לקלקולן". וכן אמרו [דב"ר א, יא] "כך היא דרכן של צדיקים, אומרים מעט ועושים הרבה". וכן אמרו [דב"ר ו, יא] "כך היא דרכן של נשים, דברניות הן". ובילקו"ש משלי רמז תתקנג אמרו "כך דרכו של הקב"ה, מוכיח וחוזר ומרצה, שנאמר [משלי ג, יב] 'כי את אשר יאהב ה' יוכיח וכאב את בן ירצה'". הרי ש"כך היא דרכה" מורה על הנהגה תמידית. וראה להלן הערה 482.

(461) מאמר זה נתבאר בספריו בהרבה מקומות, והם; למעלה פ"ד מ"י [קצט.], נתיב התורה פ"ג [א, יג:], נצח ישראל פ"ז [קפב:], דרוש על התורה [טז:], דרשת שבת הגדול [ריד.], ח"א לשבת פג: [א, מג:], ח"א לגיטין נז: [ב, קיח:], ובח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסט.], וחלקם יובאו בהערות הבאות.

(462) אודות ההתנגדות בין השכל לגוף, כן כתב למעלה פ"ג מי"ג [שיא:]: "כי השכל והכח הדברי מחולקים, כי כח הדברי כח גשמי, וכאשר יתגבר האחד יחלש האחר. והראיה הגדולה, לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים. ולפיכך ראוי שיהיה השכל גובר כאשר אין כחות הגשמים פועלים, וכאשר יפעל כח הדברי לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם, כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל זה קם, שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה" [הובא למעלה פ"ה הערה 2253]. וראה להלן משנה ט [ד"ה ואחר כך זכר], ולמעלה הערה 223, ולהלן הערות 541, 738.

(463) לשונו בנצח ישראל פ"ז [קפב:]: "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם. דבר זה ענין מופלא, כי התורה והגוף שהם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי, שהם כמו שני דברים שאינם מתדמים ומתיחסים ביחד, שאין להם עמידה ביחד". ובח"א לשבת פג: [א, מג:] כתב: "'אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו על התורה'. וזה כי אדרבה, התורה שהיא שכלית, איך אפשר שתעמוד באדם חומרי, כי

אלו שני דברים הם הפכים". ובדרוש על התורה [טז:] כתב: "אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל. ורצה לומר בהיות שהתורה היא שכל גמור, והשכל הוא נבדל מן הגוף לגמרי, איך אפשר שיהיו שני הפכים בנושא אחד, דהיינו התורה שהיא שכל גמור, והאדם בעל גוף". ובח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסט.] כתב: "כי האדם הוא בעל גוף, וכאשר מחיה עצמו, שהוא גופו, הוא בטול לתורה שהיא שכלית, כאשר מחיה גופו, שמעדן בתענוגים שהם גופנים, לא תמצא בו התורה השכלית. כי השכל והגוף הפכים" [ראה מעלה פ"ב הערה 1319, ופ"ד הערות 898, 1381, ולהלן הערה 719].

(464) לשונו למעלה פ"ב מי"ב [תתא:]: "כי האדם במה שהוא אדם בעל גוף, אין התורה שלו, לא כמו אם היה בלתי גוף, היה התורה לו מעצמו". ולמעלה פ"ד מ"ה [קכד:] כתב: "איך נמצאת התורה עם האדם, ואיך יתחבר הדבר הנבדל עם האדם הגשמי". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא.] כתב: "התורה, שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא האדם בעל גוף". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקט:] כתב: "החכמה נבדלת מן האדם הגשמי". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצב:] כתב: "כי התורה אינה מתייחסת לאדם, כי האדם בעל גשם, ואילו התורה היא שכלית. ולפיכך אין לתורה התייחסות לאדם כלל, לריחוק מעלתה מן האדם, והיא מובדלת מן האדם". ובדרוש לשבת תשובה [פב:] כתב: "אין לתורה שהיא שכלית, שום ענין אל הגשמי. ואדרבה, כאשר הגוף נחלש וכחו כלה ומתמעט, אז השכל מתגבר, וזה ראיה כי אין לתורה השכלית חלק בגשמי כלל". ובגבורות ה' פכ"ח [קיב.] ביאר מאמרם [נדה ל:] שכאשר הולד יוצא לאויר העולם "בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה", וז"ל: "בעוד שלא יצא לאויר העולם אז נשמתו נבדלת, ואז היא שכלית לגמרי, וידע כל התורה. ובעת יציאתו נגמר בריאתו, והנשמה תתחבר לחומר, וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף... וזה משכח כל התורה, שאינו שכלי לגמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 935, ופ"ד הערה 603]. ולהלן בברייתא ז בקנין העשרים של התורה [לפני ציון 738] כתב: "כאשר האדם נמשך אחר הגוף ביותר, מתרחק מן השכלי".

(465) כמבואר בהערות הקודמות. ואודות שאי אפשר לשני הפכים שימצאו יחד, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [ע.] כתב: "אי אפשר שיהיה נוטה לימין ולשמאל ביחד, שהם הפכים". ולמעלה פ"ג מי"ג [שיב.] כתב: "כאשר יפעל כח הדברי, לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". ובבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד,

מצד ההיפך שבהם". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בדברים פ"י ריש אות ט. וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:] ושם הערה 174, שם פכ"ג הערה 2, דרוש על התורה [י:, טז:], ועוד ועוד. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה. והחובת הלבבות בשער השמיני פרק ג כתב: "כבר אמר אחד מן החכמים, כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא" [הובא למעלה פ"ה הערה 743]. וראה להלן הערות 775, 871.

(466) פירוש - הואיל ואדם מסלק את גופו, בזה גופא מונח שגופו אינו עיקרו, אלא דבר הטפל לו, ובכך נקבע שהגוף אינו מונע מבעדו להתחבר לדברים שכליים. וכך ביאר את הכפרה הגנוזה ביום הכפורים בדרוש לשבת תשובה [פג.], וז"ל: "שני שעירים אשר האחד לה' והאחד לעזאזל, גם ענין הגורלות [ויקרא טז, ז-ח], מפני כי השעיר הזה אשר הובא דמו לפני ולפנים מורה על מעלת נפש ישראל, אשר יש לנפש שלהם הסרה מן הגופניות... ואם כן החטא בישראל, אחר שנפשם קדושה וטהורה מצד עצמם, אינו מצד עצם הנפש, שהרי נפשם מצד עצמם קדושה וטהורה... אבל החטא הזה אינו מצד נפש ישראל, רק הוא בשביל גרוי השטן, אשר הוא מתגרה בישראל, ומצד הזה בא החטא. ולכך אמרה תורה כי מצד שישראל יש להם נפש טהורה... אם כן החטאים שישראל עושים הוא מיצר הרע, שהוא השטן, לא מצד עצמם, עד שיש לשטן הוא היצר הרע חלק בישראל הם החטאים שהם מצד היצר הרע, ולכך אמרה תורה שיתן עונות ישראל על השעיר השני [ב"ר סה, טו], וישלח השעיר במדבר [שם פסוק י], עד שיקח חלקו מן ישראל אשר יש לו אצלם". הרי כאשר מתברר שיש לנפש ישראל הסרה מן הגופניות, בזה גופא נקבע שהחטאים של ישראל אינם מצד עצמם ועיקרם, אלא מצד היצר הרע, ובזה נקבע שחטאים אלו ניתנים להשלח המדברה.

(467) לשונו בנצח ישראל פ"ז [קפב:]: "לפיכך אין התורה מתקיימת רק במי שממית עצמו על התורה. ואדם כמו זה גופו אינו נחשב כלל, וכאילו אינו גופני כלל, שהרי הוא ממית ומסלק עצמו על התורה, ובזה התורה מתקיים, שהרי אינו בעל גוף. אבל מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית". ובח"א לשבת פג: [א, מג:] כתב: "אין ראוי שיהיה השכל מתקיים

אלא במי שממית עצמו על התורה, שמסלק גופו וגשמו בשביל התורה. ובשביל שהוא מסלק גופו בשביל התורה, הרי אין נחשב לו גופו בשביל התורה, ובאדם זה התורה השכלית מתקיימת. שלא תוכל לומר איך אפשר שתהיה התורה עומדת באדם שהוא בעל גוף, כי זה ממית עצמו על התורה, כלומר שלא נחשב לו גופו לדבר בשביל התורה, והרי אצל התורה אינו בעל גוף, ומסלק הגוף ממנו, ואצל זה התורה עומדת, לא מי שמחשיב גופו אצל התורה, אין ראוי שתעמוד התורה בו, והוא מבואר". וכן כתב בשאר המקומות המובאים בהערה 461. וראה בסמוך הערות 469, 470, 719.

(468) ב"ר יז, ד "[אמר הקב"ה לאדה"ר] ואתה מה שמך, אמר לי נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". ולמעלה פ"ג מי"ז [תמח:] כתב: "כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם האדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו". וראה למעלה פ"ה מ"ב [סא.]

(469) פירוש - "ממית עצמו עליה" הוא שצריך לסלק את הגוף עד שהגוף מת וראוי לשוב אל האדמה, כי כך התורה הגדירה את המיתה, שנאמר [בראשית ג, יט] "בזיעת אפיך תאכל לחם עד שובך אל האדמה כי ממנה לוקחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב". אמנם צריך ביאור מה בא להוסיף ברמז הזה לפסוק הנ"ל ["צריך לסלק הגוף עד שראוי לשוב אל האדמה"], ומה היה חסר אם היה רק אומר "שצריך לסלק הגוף כאילו אינו", וכמו שכתב למעלה [לפני ציון 467] "כאשר האדם מסלק את הגוף החמרי כאילו אינו". ואולי בא להורות את ההכרח שה"ממית עצמו עליה" מכוון לסילוק הגוף דייקא, ולא לסילוק הנשמה, כי המיתה חלה רק על הגוף, כי היא חלה על אותו החלק החוזר אל האדמה [כדמוכח מהפסוק הנ"ל], ולכך בהכרח שהוראת הפסוק "זאת התורה אדם כי ימות באוהל" היא שכדי שהאדם ילמד תורה כדבעי יש עליו לסלק את גופו החומרי, כי הגוף הוא זה המקבל המיתה של חזרה אל האדמה. ואודות שאין מיתה לחלק השכלי שבאדם, כן כתב בח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.], וז"ל: "כי המיתה לאדם מצד הגוף... שאין מיתה מצד השכל, רק מצד הגוף". ובנתיב התורה פ"ג [א, יג:] כתב: "כי המיתה מצד הגוף, לא מצד השכל הנבדל, ואין לשכל הנבדל עסק במיתה". וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קנח.], ושם פמ"ז [תשכח. (הובא למעלה פ"ה הערה 2430)].

(470) לשונו בנתיב התורה פ"ג [א, יג:]: "לפיכך צריך שימות על דברי תורה, כלומר לסלק הגוף לגמרי כאילו אינו, ואז יש לתורתו קיום, כאשר האדם גובר על הגוף לגמרי, ובזה הוא שכלי. ודבר זה בארנו במקום אחר גם כן, כי זה עיקר הכנה שצריך אל האדם", ושם האריך בזה יותר. ראה למעלה הערה 467.

(471) אודות שהתענוגים הם תאות הגוף, כן כתב למעלה פ"ד מט"ו [שטז.], וז"ל: "בגמרא בפרק חבית [שבת קמז:], אמר רבי חלבו, מיא דיומסיתא ["שם נהר שמימיו מלוחים" (רש"י שם)], וחמרא דפרוגיתא ["שם מדינה שיינה משובח" (רש"י שם)] קפחו עשרת שבטים מישראל ["שהיו בעלי הנאה ועסוקים בכך, ולא היו עוסקים בתורה, ויצאו לתרבות רעה" (רש"י שם)]... כי עשרת השבטים כאשר היו רודפים אחר התאות ביותר, דבר זה נקרא 'מקפח' אותם מישראל. כי ישראל אין ראוי להם שיהיו נוטים אל התאוות היתירות, כי זהו ענין מעלות ישראל, שהם קדושים ופרושים והם נבדלים. ולכך אמר 'מיא דיומסית וחמרא דפרוגיתא', שהם שני דברים, המים והיין. כי אלו ב' דברים, המים הם לרחיצת הגוף ולתענוג שלו, והיין הוא אל הנפש, כי היין משמח לבב אנוש [עפ"י תהלים קד, טו]. עד שבאלו שני דברים יש לאדם נטיה אל התאוות בגוף ובנפש. ודבר זה קפח עשרת השבטים מישראל, כי אין ראוי לישראל דבר זה, שהם פרושים ונבדלים מן התאות". ובח"א לשבת שם [א, עח:] ביאר יותר, וז"ל: "קפחו עשרת השבטים. פירוש, כי החמרי הוא מתנגד אל דבר הנבדל. וכאשר האדם נמשך אחר התאוה החמרית, מתרחק מן מדריגה הנבדלת. וזה שאמר 'חמרא דפרוגיתא ומיא דיומסת קפחו עשרת השבטים מישראל', שהיו נוטים אחר התאוה הגשמית... להמשיך הגוף אחר עדונין והנפש אחר עדונין... ומפני זה אלו שני דברים קפחו עשרת שבטים מן ישראל, והבן זה" [הובא למעלה פ"ד הערה 1387, וראה להלן הערה 745].

(472) כביאורו לברייתא נמצא להדיא במדרש תנחומא פרשת נח, אות ג, שזה לשון המדרש: "על [התורה] שבעל פה נאמר [איוב יא, ט] 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים'. וכתיב [איוב כח, יג] 'ולא תמצא בארץ החיים'. ומאי 'לא תמצא בארץ החיים', וכי בארץ המתים תמצא, אלא שלא תמצא תורה שבעל פה אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'זאת התורה אדם כי ימות באהל'. וכך דרכה של תורה, פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל". הרי שצירפו את מה שאמרו בברייתא דידן לדרשה "במי שממית עצמו עליה", והם הם הדברים. וראה להלן הערות 577, 747. **ואם תאמר**, הרי אמרו למעלה [פ"ד מ"ט] "כל המקיים את התורה מעוני, סופו לקיימה מעושר", וכתב שם לבאר [קפב.], וז"ל: "כי התורה מביאה העושר... כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל. אם עוסק בתורה לשמה, ומפני שהוא עוסק בתורה לשמה כפי מה שנתנה התורה לעסוק

בה, נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה... דהיינו עושר וכבוד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". הרי שהתורה מביאה לידי עושר, ואם העושר מתנגד לתורה, כיצד התורה מביאה לידי דבר שהוא כנגדה. ויש לומר, כי אין ברכת העשירות מצד עצמה סותרת לתורה, אלא בקשת העשירות והתענוגים סותרת לתורה. ומוכח כן, שהרי היו חכמי ישראל שזכו לתורה וגדולה במקום אחד [סנהדרין לו.]. ולכך נהי שהלומד תורה יזכה לעושר, אך הלומד תורה מתוך עושר לא יזכה לתורה, כי התורה מתקיימת רק במי שממית עצמו עליה, וכמו שביאר.

(473) מוסיף כן לפי הסברו, שנאמר בברייתא הוראה תמידית שיש להמנע מלהמשך אחר התענוגים, שעם כל זה יעשה כן רק מי שאפשר לו לסבול זאת, ואינו בא לידי תשות כח. אך לפי פירושו של רש"י נאמר בברייתא שגם אם הוא עני אל ימנע עצמו מלעסוק בתורה, ולא איירי שמקבל על עצמו לא להמשך אחר התענוגים, שוב אין מקום לומר שיזהר שלא יגיע לידי תשות כח. ומעין כך נפסקה ההלכה [שו"ע אור"ח סימן תקעא, סעיף א-ב] "היושב בתענית, אם יכול לסבול התענית נקרא קדוש. ואם לאו, כגון שאינו בריא וחזק, נקרא חוטא. תלמיד חכם אינו רשאי לישב בתענית, מפני שממעט במלאכת שמים, אלא אם כן כשהצבור מתענים שלא יפרוש עצמו מהם. ומלמדי תינוקות דינם כתלמידי חכמים", וראה שם בביאור הלכה שהאריך בזה שאין לת"ח לקבל על עצמו סיגופים המחלישים את כחו.

(474) פירוש - אין כוונת הברייתא לומר שעל העשירים לנהוג בפרישות גם אם עשירותם אינה מונעת מהם לעסוק בתורה, דמ"מ דרכה של תורה מחייבת אותם לנהוג בפרישות, כל זה אין לומר, וכמו שמפרש והולך.

(475) פירוש - הוראת הברייתא לנהוג בפרישות באה בשביל תלמוד תורה, שלולא פרישותו לא יוכל לעסוק בתורה כדבעי, אך לא מדובר בהוראת פרישות לכשעצמה, שאינה נוגעת לתלמוד תורה.

(476) פירוש - אם אפשר לו לנהוג כשאר בני אדם [שאוכלים בשר ודגים וכל מטעמים], ועם כל זה לא תהיה לו מניעה מלעסוק בתורה.

(477) כי בלאו הכי ילמד תורה שפיר, ואם כן פרישותו אינה קשורה לתלמוד תורה, ואין היא נכללת בהוראת הברייתא שדרך התורה היא לאכול פת במלח. וכן כתב למעלה [למעלה פ"ד מ"י] בביאור המשנה "רבי מאיר אומר, הוי ממעט בעסק, ועסוק בתורה", וז"ל שם [קצז.]: "יש לשאול, מה בא רבי מאיר להשמיענו, וכי לא ידענו שיש לאדם למעט עסקיו ויעסוק בתורה, דאם לא כן תורתו אימתי תהיה נעשית... ויש לפרש, שרוצה

לומר כי לפעמים אדם ממעט בעסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ואם ימעט עסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ויעסוק בתורה, הרי מה שממעט בעסקיו אינו מפני התורה. אבל יש לו למעט מן עסקיו אף על גב שאין עליו העסק טורח כלל, ואפשר שהוא חפץ ואוהב לעסוק יותר בעסקיו, אפילו הכי ימעט מן עסקיו ויעסוק בתורה. שיהיה נראה שהוא פונה מעסקי העולם, וממעט עסקי העולם בשביל התורה. ובזה מסלק האדם עצמו מענין העולם, ומתדבק במדריגה אלקית. ולפיכך אחר שאמר 'הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה', שרוצה לומר כי כאשר ימעט מן עסקיו בשביל התורה, ולא שימעט מן עסקיו בשביל הטורח כמו שאמרנו, ואז נראה כי חפץ בתורה, שהרי מניח עסקיו ועוסק בתורה, ואדם כזה ראוי שיקנה התורה, כאשר הוא מסלק דברים הגופנים ופונה אל התורה. ודבר זה גם כן אמרו [שבת פג:] 'אין תורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו על התורה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'אדם כי ימות באוהל". ופירשנו בזה, כי האדם הוא בעל גוף אינו ראוי למדריגה השכלית רק כאשר יסלק ענין הגוף שלו לגמרי... וכמו שאמר כאן 'הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה', שממעט עסקיו, שהם צרכיו בעולם הזה בשביל התורה השכלית, ואז ראוי אל התורה". הרי שביאר שם שיש למעט בעסק בשביל התורה, ולא למעט בעסק בשביל מטרה אחרת, וחיבר לזה את מאמרם שיש להמית עצמו על דברי תורה [שזהו יסוד בריית דידן]. וכמו שהמשנה למעלה עוסקת במיעוט בעסק בשביל התורה בלבד, כך בריית דידן עוסקת במיעוט בתענוגים בשביל התורה בלבד.

(478) ועדיין עוסק בתורה.

(479) כמבואר למעלה [לאחר ציון 461] שדרך התורה מחייבת להתנזר מעניני הגוף.

(480) להלן משנה ז [לפני ציון 750] חזר על דבריו שכתב כאן, וז"ל: "כבר בארנו כי אין הפירוש שצריך לענות נפשו, שלא אמרו שהתורה מתקיים במי שממית עצמו על התורה רק כשהוא עושה בשביל התורה, דהיינו שאם לא יוכל ללמוד רק אם הוא אוכל פת במלח וכל הדברים אשר נתבאר למעלה, יש לו לעשות, אבל בחנם לא אמרו". דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פ"מ [תריא:] כתב: "מה שאמר [שמות כ, יא] 'כי ששת ימים עשה ה", ולא אמר 'בְּששת ימים עשה ה", מפני שהיה משמע כי העולם נברא תוך ששת ימים, והזמן של ששת ימים היה עודף על המעשה, ובחצי יום כלתה המלאכה. ואם היה כך, לא היה יום השביעי מקודש מצד עצמו, רק מה שלא היה עוד מלאכה לעשות. ולכך כתיב 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ', לומר כי כל ששה ימים היה השם יתברך בורא העולם, עד סוף יום ששי. וגם בשבת היה ראוי שיהיה מלאכה,

אלא שהשם יתברך רצה לקדש יום השביעי, ואם כן יום השביעי מקודש. וכן אמרו ז"ל [ב"ר ז, ה] בין השמשות נבראו השדים, ולא הספיק לגומרן עד שקדש היום, וקדש היום ולא גמרן. שמזה תראה כי קדושת היום היה גורם הפסק המלאכה, ולא שהפסק של המלאכה גורם קדושת היום". **וכן ביאר** נקודה זו בגו"א בראשית ב, ב, שנאמר שם "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וגו'". וכתב שם באות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה לא כתב 'ויכל אלקים ביום הששי'. אין זה קשיא גם כן, שאילו כתב 'ויכל ביום הששי', הייתי אומר שכלה המלאכה באמצע יום הששי. אבל השתא דכתיב 'ויכל אלקים ביום השביעי'... על כרחך צריך לפרש בהתחלת יום השביעי. ואין להקשות ואם היה פירושו שכלה המלאכה באמצע יום הששי, מה נפקא מיניה. ונראה שדבר גדול בא לומר, שלא תאמר כי שביתת שבת הוא במקרה, כלומר שלא היה עוד מלאכה לעשות, שהרי באמצע היום שבת ממלאכה בערב שבת. ואם כן לא היה זה מעלת שבת. שאילו היה לו מלאכה היה עושה עוד מלאכה אף בשבת. ולפיכך כתב 'ויכל אלקים ביום השביעי', דהיינו לגמרי ביום השביעי, שנראה כאילו כלה ביום השביעי, וכל כך המשיך הקב"ה המלאכה ולא שבת מן המלאכה אלא בשביל השבת, שהוא יום מנוחה. מזה אנו לומדין שהשבת בעצמו ראוי לשביתה. וכן אמרו רז"ל [ב"ר ז, ה] שבערב שבת בין השמשות ברא הקב"ה השדים, וקדש עליו היום, ולא גמר אותם". והוא הדין לדידן; יש הבדל גדול בין אם מיעוט התענוגים לא נעשה בכדי שיעסוק בתורה, לבין אם מיעוט התענוגים נעשה בכדי שיעסוק בתורה; בציור הראשון מיעוט תענוגים אינו מורה על מעלת התורה, ואילו בציור השני הוא מורה על מעלת התורה, וחשיבותו של לימוד התורה ניכרת היטב בציור זה [הובא למעלה פ"ה הערה 893].

(481) לשון הגמרא שלפנינו: "אמר להו רבא לרבנן, במטותא מינייכו, ביומי ניסן ["ימי הקציר" (רש"י שם)] וביומי תשרי ["דריכת הגתות והבדים" (רש"י שם)] לא תתחזו קמאי, כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא".

(482) אע"פ שלמעלה ביאר שרש"י [כאן] מפרש שהברייתא איירי באדם עני שאין לו אלא פת במלח [ראה למעלה הערה 459], אך המהר"ל עצמו נאיד מזה, וביאר שאיירי בכל אדם שלא ימשך אחר התענוגים, מ"מ הואיל ונתבאר ש"כך דרכה של תורה" היא הנהגה תמידית וראויה [כמבואר למעלה הערה 460], נמצא שדברי הברייתא מוסבים גם על מי שהוא עני, שיתמיד באכילת פת במלח, כי זו דרכה של תורה. ולכך שפיר מקשה, כי מדברי רבא מוכח שיש לבטל מתורה בשביל פרנסתו, ואילו מהברייתא משמע שלכתחילה ראוי ההנהגה של "פת במלח תאכל".

(483) פירוש - גם ללא הברייתא שלנו תהיה קושיא כזו על המימרא של רבא מגמרא ערוכה במסכת תענית, וכמו שמביא.
(484) "דחיקא להו - עניות" [רש"י שם].
(485) "כי לא יהיה בך אביון - בך בעצמך" [רש"י שם].
(486) המשך לשון הגמרא שם: "אזלו אותבי תותי גודא רעיעא [הלכו והתיישבו תחת כותל רעוע], הוו קא כרכי ריפתא [והם כרכו את פתם], אתו תרי מלאכי השרת, שמעיה רבי יוחנן דאמר חד לחבריה נישדי עלייהו האי גודא ונקטלינהו [נזרוק עליהם אותו כותל ונהרגם], שמניחין חיי עולם וכו'".
(487) "כי לא יהיה בך אביון - בך בעצמך. חיי העולם הבא - תורה".
(488) כמו שהיה אצל רבא, ששהורה לתלמידיו שיבטלו מלימודם לשני חודשים [ניסן ותשרי].
(489) יש להקשות, הרי אמרו למעלה [פ"ב מ"ב] "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון. וכל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון", הרי שהורו שם שלעולם יש לעסוק גם במלאכה, ולא רק כאשר המלאכה היא קצובה, וכפי שביאר שם [תקיח.], וז"ל: "כי ראוי שיהיה האדם עמל בשני חלקים אלו אשר יש באדם, כי יש באדם גוף ונפש. והתורה היא שלימות הנפש, ודרך ארץ מה שהאדם צריך לצורך גופו לפרנסתו, ושאר דברים. ואמר כי כאשר האדם עמל בשני דברים, דהיינו בדרך ארץ, שהאדם עושה להנהגת גופו מה שצריך לו, ומה שהאדם עמל לשלימות נפשו, שהיא התורה, כמו שהוא דרך ארץ להשלים גופו, ואז לא נמצא העון, כי עמל שניהם להשלים את עצמו, והעון לחסר את עצמו... ואמר 'כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה'. רצה לומר, מפני שהוא אדם חסר, כי אין לו מלאכה המשלמת את האדם, ואם אין עם התורה מלאכה, דבר זה חסרון לאדם מה שראוי לו, וכל דבר שהוא חסר בעצמו אין קיום לו" [ראה להלן הערה 766]. הרי שהורו שם שלעולם עשיית מלאכה צריכה להתלוות ללימוד התורה. וכיצד הוראה זו עולה בקנה אחד עם דבריו כאן ש"היכא שאין קצבה לבטולו, בודאי אין לו לבטל", ויעסוק רק בתורה. אמנם לא קשה מידי, כי למעלה איירי שיש לאדם לשלב לימוד התורה עם מלאכה, ותורה ללא מלאכה סופה בטלה וגוררת עון. אך כאן דבריו מוסבים אודות שאלה אחרת, והיא, האם יכול להבטל **לגמרי** מתלמודו מחמת פרנסתו, וכפי שרבא הורה לתלמידיו שלא יבואו כלל לבית מדרש בחודשי תשרי וניסן. ועל כך מיישב שאם הביטול הוא לזמן קצוב, שרי, אך אם הביטול הוא לזמן שאינו קצוב, לא שרי.

(490) בכת"י הוסיף כאן בזה"ל: "כך יש לפרש. אבל עיקר פירוש, כי ביומי דניסן הוא קצירה, וביומי דתשרי הוא זמן אסיפה. ואלו זמנים נתן השם יתברך שיהיה בו מכין פרנסתו, ואין לבטל מה שנתן השם יתברך אל עולמו להיות (מת)פרנסתו, ועל זה אמרו [למעלה פ"ג מי"ז] 'אם אין קמח אין תורה'. אבל שיהיה האדם בעולם מוצא ומכין [פרנסתו], ויהיה מבטל התורה, דבר זה לא אמרו".

(491) כמו שכתב בנצח ישראל פנ"ז [תתעח:], וז"ל: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה, אף כי ישראל יש בהם החסרון מצד החומר, אבל מצד אמתת צורתן אין חסרון, והם שלמים בתכלית השלימות". ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קנ.] כתב: "במדרגת התורה אין חסרון, רק הגיהנם הוא במדרגת עולם הגשמי, שבמדרגת החומר הוא החסרון". ולמעלה פ"ה מי"ט [תנד.] כתב: "הרי לך ג' מדות אלו [שהיו לבלעם הרשע] כולם מורים על החסרון וההעדר שהוא מצד החומר. ומפני כי בלעם בא על אתונו, היה מתחבר אל החמור שהוא החומר, לכך היו כל מדותיו שהיה בעל חסרון והעדר. והפך זה מדת אברהם, שהיה רוכב על החמור, נבדל מן החומר, ולכך היה שלם בעצמו, ולא היה לו חסרון".

(492) כי הדבר הנבדל אינו בטובה בעולם הזה, כי העולם הזה אינו נבדל, ולכך הוא מתנגד אליו. וכן כתב בנצח ישראל פל"ב [תרכח.], וז"ל: "כי מי שיש לו מעלה הנבדלת מן החומר, לכך העולם החמרי מתנגד לו ביותר, ולפיכך יש עליו יסורים כרחיים". ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "יש למעלת המשיח התנגדות עולם הטבעי, ואין סוף ליסורין של המשיח, כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי" [הובא למעלה פ"ה הערה 400]. ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ:] כתב: "התורה השכלית, מתנגד אליו העולם הגשמי, עד שיש העדר אל השכל מצד עולם הגשמי". ומעין זה כתב בביאור דברי הגמרא [ברכות ח.] "גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים, דאילו גבי ירא שמים כתיב [תהלים קיב, א] 'אשרי איש ירא את ה', ואילו גבי נהנה מיגיעו כתיב [תהלים קכח, ב] 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך', 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא, ולגבי ירא שמים 'וטוב לך' לא כתיב ביה", ובדרשה לשבת תשובה [עד:] כתב על זה: "כי ירא שמים מפני שהוא ירא ה', ומפחד תמיד מן השם יתעלה, אינו בטוב. כי ראוי לעבוד השם יתברך שמו בשמחה ובאהבה, ולפיכך לא נאמר 'וטוב לך' גבי ירא שמים. אבל הנהנה מיגיע כפיו, מפני שהוא שמח בחלקו אשר נתן לו השם יתברך, וטוב לו בו, ראוי שיהיה בטוב, ולכך נאמר עליו 'וטוב

לך'". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג.] כתב: "אבל ירא שמים מפני יראתו אין זה מסתפק בעצמו, רק תמיד ירא באולי יחטא. אף כי דבר זה יראת שמים, מכל מקום לא תוכל לומר שהוא שלם עד שראוי לו עולם הזה והעולם הבא" [הובא למעלה פ"א הערה 1061].

(493) "אפילו אחת מאשוריו לא תמעד, והוא בלשון נקבה כמו רגל" [רד"ק ספר השרשים, שורש אשר]. והרמב"ן [שמות כ, יז] כתב: "כי אמר להם [שם] 'אל תיראו', כי זה אשר ראיתם היה שכשינסה ה' אלקים אתכם להודיע ערך אמונתכם, וישלח לכם נביא שקר שירצה לסתור מה ששמעתם, לא תמעד אשוריכם לעולם מדרך האמת, כי כבר ראיתם האמת בעיניכם. ואם כן יאמר, בעבור שיוכל לנסות אתכם לעתיד בא האלקים עתה, כדי שתהיו עומדים לו בכל נסיון". וכן כתב למעלה פ"ד מ"א [טז:], ושם הערה 82.

(494) "אשרתא - לשון חוזק שמחזקים את השטר, וכותבין אשרנוהי" [רש"י כתובות כא:]. ובכתובות פה. כתב רש"י "אשרתא - לשון חוזק, כמו [ירמות סב.] 'יישר כחך'". וכן כתב רש"י בגיטין לד. ד"ה אשור.

(495) תיבת "אשרנוהי" מופיעה בכתובות כא. ["אשרנוהי וקימנוהי"], ותיבות "אשרתא דדייני" מופיעות בכתובות כא: ["האי אשרתא דדייני"].

(496) לשונו למעלה פ"א מ"י [שיא.]: "כי 'אשריך' היינו שיהיה מאושר, שהוא לשון חוזק, שלא יהיה לו נפילה, במה שהוא אדם משמח בחלקו, והוא שלם בלי חסרון. ודבר זה מורה על חוזק וקיום". ובנתיב התמימות פ"ב [ב, רח.] כתב: "דוד המלך אמר [תהלים קיט, א] 'אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה'", כלומר שזהו מאושר ומקוים, כי 'אשרי' הוא מלשון [כתובות כא:] 'אשרינהו וקיימינהו'" [הובא למעלה פ"א הערות 609, 1057, ופ"ד הערה 79].

(497) לשונו בנתיב העושר פ"א [ב, רכג.]: "ואמר 'אשריך' בעולם הזה, כי בעולם הזה ששם מגיע לאדם חסרון ונפילה, אמר 'אשריך', שתהיה מאושר וקיים, ולא יבא עליו נפילה" [הובא למעלה פ"א הערה 1057].

(498) ברכות יז. "מרגלא בפומיה דרב, לא כעולם הזה העולם הבא; העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שנאמר [שמות כד, יא] 'ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו'". ולמעלה בהקדמה [כח.] כתב: "עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה, ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי". ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לב.] כתב: "לא תהיה אכילה ושתיה בעולם הבא, רק צדיקים יושבים ועטרותיהם

בראשיהם, כי אז לא צריכים לאכילה... שכבר קבלו אותו קודם עולם הבא". וכן הוא בח"א לב"ב עד: [ג, קה.]. ובנתיב התורה פ"י [א, מה:] כתב: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן, ונהנין מזיו השכינה". אמנם כאן כתב שלא תהיה בעולם הבא "אכילה ושתיה גופנית", אך שאינה גופנית תהיה אף בעולם הבא, וזהו כמהלכו השני למעלה פ"ג מט"ז [תיח:], שכתב שם: "ואלי יקשה לך מה שאמרו במסכת בבא בתרא [עד:] שעתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן, שמשמע שיש אכילה ושתיה [בעוה"ב, ודלא כמאמר בברכות הנ"ל שאין בעוה"ב אכילה ושתיה]. בודאי לא קשיא, כי זה יהיה קודם עיקר עולם הבא, שתהיה אותה סעודה, אבל לעולם הבא הוא כמו שאמר שיהיו נהנין מזיו שכינה... אמנם בלאו הכי לא קשיא, כי מה שאמרו העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, היינו אכילה גופנית, אבל סעודת לויתן אינו אכילה ושתיה גופנית... כי הוא אכילה בלתי גופנית", ושם הערה 1894.

(499) אודות שהעולם הבא הוא עולם נבדל, כן כתב למעלה פ"ד מי"ח [שעו.], וז"ל: "העולם הבא, שהוא נבדל מן החמרי... שהוא בלתי חמרי, כמו שהוא עולם הבא". וכן למעלה פ"ד מ"א [כא.] כתב: "בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי מן החומר". ובנתיב התורה פ"י [א, מה:] כתב: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "כי מפני שהעולם הבא הוא עולם קדוש, נבדל מן הגשמי. והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובנצח ישראל פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי וזה נבדל מן הגשמי". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סג: (הובא למעלה פ"ה הערה 1849)].

(500) כי עולם הבא ניתן לגברא המתעלה ומתרומם מקיום המצות, ולא ניתן על החפצא של המצוה במנותק מהגברא העושה [כמבואר למעלה פ"ה הערה 2345, ולהלן ס"פ ו הערה 8]. ולכך אדם נבדל מגיע לעולם נבדל. והנה אמרו חכמים [תענית לא.] "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצח:] כתב: "ודוקא לצדיקים יהיה המחול הזה, מפני שאף בעולם הזה לא היה נמשך נפש הצדיקים אחר הגוף, ולפיכך בגן עדן שהוסר החומר העכור הזה, אז נמצא המחול

הזה לגמרי". ודבריו שנאמרו שם לגבי גן עדן כחם יפה גם לגבי עולם הבא. ועוד אמרו חכמים [עירובין נד.] "אם אדם משים עצמו כחיה זו שדורסת ואוכלת... תלמודו מתקיים בידו... ואם עושה כן הקב"ה עושה לו סעודה בעצמו". וכתב לבאר בנתיב התורה פ"ג [א, יג.], וז"ל: "ואמר שאם האדם עושה כך, אז הוא נבדל מתאוות הגופניות, ואז השם יתברך עושה לו סעודה. פירוש שהוא מוכן להיות נהנה מזיו השכינה, שזאת הסעודה תהיה לעתיד, שיהיה לו סעודה הנבדלת בלתי גשמית כאשר אינו נמשך אחר סעודת הגוף".

משנה ה

(501) עומד על תיבת "לעצמך", שלא אמרו רק "אל תבקש גדולה", אלא "אל תבקש גדולה **לעצמך**". וראה במדור שנויי נוסחאות [המודפס בשולי העמוד במשניות] שהובאו שם שתי נוסחאות; יש גורסים "לעצמך", ויש שאינם גורסים, וציין שם שבכלה רבתי פ"ח [ששם נמצאת ג"כ הברייתא של פרק ששי דידן] ליתא לתיבת "לעצמך".

(502) המשך המשנה "ואל תחמוד כבוד יותר מלמודך", ולא אמרו "ואל תחמוד כבוד **לעצמך** יותר מלמודך".

(503) מבאר ש"גדולה" היא שררה. וכן כתב רש"י כאן: "אל תבקש גדולה - לרדוף אחר השררה". ובסמוך כתב [לפני ציון 513]: "הגדולה, שאדם הוא בעל שררה על אחר, וזה נקרא 'גדולה'". וראה להלן הערה 513.

(504) אודות שגדולה היא דבר עצמי לאדם [ולא חיצוני לו], צרף לכאן את דברי רש"י [בראשית לו, ג], שכתב "ג' מוחלין להן עונותיהם; גר שנתגייר, והעולה לגדולה, והנושא אשה". ובגו"א שם אות ג כתב: "הטעם דכל אלו בריה חדשה הם, ומכיון דאינם בריה ראשונה, הקב"ה מוחל להם. ואלו שלשה דברים הם מחולקים; הנושא אשה, קודם זה היה פלג גופא, וכשנשא, הוא גוף שלם. ונשיא העולה לגדולה, קודם היה אדם אחד, ועתה נחשב כמו הכלל, והוא יותר מאדם פרטי. וגר שנתגייר, אדם אחר לגמרי. הנה השנוי שימצא באלו שלשה דברים, ולפיכך נמחלו עונותיו, כי נעשה יותר שלם" [ראה למעלה פ"א הערה 1381]. ואם עליה לגדולה לא היתה דבר עצמי לאדם, כיצד היא טומנת בחובה מחילת חטאיו של האדם. ובעל כרחך שעליה לגדולה קשורה לאדם בעצם [כפי שנשיאת אשה וגירותו של הגר], ולכך יש בידה להביא למחילת עוונות. אמנם למעלה פ"ג מי"ב [ערב:] כתב: "כי החשובים הם על שני דרכים; האחד, הוא החשוב מצד מעלתו... כמו תלמיד חכם וכיוצא בזה, שיש לו מעלה מצד עצמו. השני, שהוא מושל אף על גב שאין לו מעלה, הוא מושל ומשתורר על האדם". הרי שאין הממשלה נחשבת

למעלה בעצם. וצריך לומר שהמושל ומשתורר על האדם אינו בגדר "גדולה", אלא סתם שולט על זולתו בכח הזרוע. אך כאן מדובר בגדולה שלא נעשתה באופן של השתררות.

(505) פירוש - לעומת כבוד שהוא מה שאחרים נוהגים כלפיו [מבואר בסמוך], גדולה היא שררה וכח שיש לאדם בעצמו ללא תלות באחרים. לכך בעל גדולה נחשב לבריה חשובה מצד עצמו, ולא משום שאחרים נוהגים כלפיו בכבוד.

(506) לשונו למעלה פ"ד מ"א [כג:]: "ואמר 'אי זה מכובד המכבד את הבריות'... שאין לומר שיקרא 'מכובד' מי שמכבדין אותו הבריות, הרי אין ראוי שיהיה בשביל זה נקרא 'מכובד', שדבר זה אינו בעצמו של המתואר, שהרי הכבוד הוא ביד אחרים המכבדים אותו, ובשביל שאחרים מכבדים אותו אין מעלת הכבוד נמצא באדם עצמו, וראוי שיהיה המעלה באדם עצמו". ובנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:] כתב: "בפרק קמא דעירובין [יג:]... כל המחזיר אחר הגדולה, הגדולה בורחת ממנו. וכל הבורח מן הגדולה, הגדולה מחזרת עליו... וראוי לשאול, למה הדבר זה יותר מכל שאר דברים בעולם [פירוש, שבשאר דברים (חכמה, עשירות וכיו"ב) הכלל הוא שכמה שרודף יותר, משיג יותר]... דבר זה, כי עצם הכבוד הוא מזולתו, שאחרים נותנין לו כבוד... ולפיכך הרודף אחר הכבוד, שיהיה מגיע הכבוד אליו על ידי עצמו, הכבוד בורח ממנו, שהרי אין הכבוד לאדם מעצמו, רק מזולתו. ואם בורח מן הכבוד, עד שאין הכבוד לגמרי ממנו, זה שראוי אליו הכבוד, שהוא מזולתו, ולכך הכבוד רודף אחריו" [הובא למעלה פ"ד הערות 120, 673, ולהלן הערות 837, 1508]. וראה להלן ציון 514.

(507) לכך נאמר "אל תבקש גדולה **לעצמך**", ולא נאמר כן לגבי כבוד ["ואל תחמוד כבוד יותר מלמודך"], כי הגדולה קשורה לעצם האדם, לעומת הכבוד שהוא חיצוני לאדם.

(508) מבאר "למודך" כפשוטו, שלא יבקש כבוד יותר מהמגיע לו מתלמודו.

(509) לשון רש"י כאן: "ואל תחמוד כבוד - להתכבד בתורתך, שמתוך כך אתה נראה כמי שעושה שלא לשמה". וכן האברבנאל כאן כתב: "לענין הכבוד יאמר אל תשים תכלית לימודך מפני כבוד... שמתוך כך נראה שאתה עושה שלא לשמה". ולכך שואל כאן, שאם שרי לחמוד כבוד כפי לימודו, שוב ימצא שלימדו יהיה לשם כבוד, ומה הועילו חכמים בתקנתם לומר שאל יחמוד כבוד יותר מלימודו, אם עדיין הותרה חמדת כבוד כדי לימודו. ומה שברי לו שאם תותר חמדת הכבוד אזי "יעשה רק לשם כבוד", נראה טעמו כי "האדם חומד לכבוד" [לשונו למעלה פ"ד מכ"ב (תנז.)], ולכך אם תותר חמדה זו, בודאי שכך יבוא האדם לעשות. והמסילת ישרים פי"א כתב: "יתרה עליה [על חמדת הממון] חמדת הכבוד, כי כבר היה אפשר שיכבוש האדם את יצרו על הממון ועל

שאר ההנאות, אך הכבוד הוא הדוחק, כי אי אפשר לו לסבול ולראות את עצמו פחות מחבריו, ועל דבר זה נכשלו רבים ונאבדו... כלל הדברים; הכבוד הוא מן המכשולות היותר גדולים אשר לאדם. ואי אפשר לו להיות עבד נאמן לקונו, כל זמן שהוא חס על כבוד עצמו, כי על כל פנים יצטרך למעט בכבוד שמים מפני סכלותו", ושם מאריך בזה [הובא למעלה פ"ד הערה 1953]. וראה להלן הערה 521. **ולכאורה היה** יכול להקשות עוד, שאיך יתכן שתותר חמדת כבוד כדי לימודו, הרי "רדיפת כבוד היא גאוה" [לשונו בנתיב הענוה פ"ו (ב, יד.)], וגאוה היא מדה גשמית [כמבואר למעלה הערה 144], וכיצד יתכן להתיר חמדת כבוד כדי לימודו, ויהיה האדם רשאי להשתמש בתורתו בכדי להשיג את מאוויו החומריים [ראה למעלה פ"ד סוף הערה 589]. ואולי יש לחלק בין חמדת כבוד לבין רדיפת כבוד, שרק רדיפת כבוד היא גאוה.

(510) ואמרו שם "אין כבוד אלא תורה", ושם [לאחר ציון 446] ביאר מדוע ראוי הכבוד בפרט לחכמי התורה. וראה להלן הערה 838.

(511) פירוש - "אל תחמוד כבוד יותר מלמודך" אינו בא להתיר חמדת הכבוד כפי לימודו, אלא בא לעקור חמדת הכבוד מעיקרא, כי הכוונה היא שאין כבוד בעולם שהוא יהיה יותר מלמודך. וכדברים האלו ממש כתב המסילת ישרים ס"פ יא, וז"ל: "כלל הדברים, הכבוד הוא מן המכשולות היותר גדולים אשר לאדם... והכבוד האמיתי אינו אלא ידיעת התורה באמת. וכן אמרו ז"ל 'אין כבוד אלא תורה', שנאמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו', וזולתה אינו אלא כבוד מדומה וכוזב, הבל ואין בו מועיל". **ואודות שהחמדה** היא רק כאשר מרגיש שאין לו די משל עצמו, שאז חומד של אחרים, כן כתב למעלה פ"ה מי"ט [תנד:], וז"ל: "כל מי שמסתפק בעצמו אינו חסר, שאם היה חסר היה חומד ממון אחר". ולמעלה פ"ג מט"ז [תיב.] כתב כן לגבי קנאה ["תראה כי אחות הקנאה היא החמדה והתאוה" (לשון המסילת ישרים פי"א)], וז"ל: "ולא יהיה קנאה... שדבר זה בעצמו חסרון גמור כאשר האדם... מקנא באחר, כי הנפש השלימה אין מקנא באחר". ובח"א לשבת קנב. [א, פה:] כתב: "כל מי שיש בו קנאה הוא חסר, שאם לא היה חסר לא היה מקנא במה שיש לאחר. אבל בשביל שיש קנאה בלבו, כאשר יראה דבר מעלה וכיוצא בזה בחבירו, יש בו קנאה, שהוא אדם חסר... אבל מי שאין קנאה על אחר בלבו, מסתפק במה שיש לו, והנה הוא שלם בעצמו... כלל הדבר, כי מי שיש קנאה בלבו דבק בו החסרון וההעדר. שאם לא היה דבק החסרון והעדר, לא היה מקנא על מה שיש לזולתו מן המעלה, והיה משמח בשלו. ומאחר שהוא בעל העדר מקנא באחר, וחפץ באותו דבר... הפך אהרן, שהיה שמח בגדולת אחיו [שמות ד, יד], ואדם כזה הוא שלם לגמרי,

והוא דבק בשלימות. ומפני שהוא דבק בשלימת, הוא שמח בשלימת זולתו. ומפני זה... רק כך כאשר היה לו לב שלם, אין דבק בו קנאה המורה על חסרון וההעדר" [הובא למעלה פ"ה הערה 1955].

(512) כמו שאמרו למעלה פ"ב מ"א "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה", וכתב על כך שם [תצד.]: "יש מקשים על זה, כי משמע שיעשה המצוה בשביל השכר, והרי זה כנגד מאמר אנטיגנוס שאמר [למעלה פ"א מ"ג] 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב לקבל פרס'. ואין זה קשיא, כי לא דבר רק כנגד יצר הרע, כי לפעמים אדם אומר קשה עלי המצוה בשביל ההוצאה או הטורח, או כפיות היצר. ועל זה אמר אם יצרך משיא אותך אל זה, 'הוי מחשב וכו'. אבל בודאי האדם לא יכוין לזה, רק יעשה בשביל אהבה". וכן כתב למעלה פ"ב מי"ד [תשעז.], וז"ל: "ועל זה אמר 'ולפני מי אתה עמל ונאמן בעל מלאכתך לשלם שכר פעולתך' [שם], אם אתה עמל בתורה הרבה, שכר הרבה יתן לך. ואם אין דבר זה לפניו, אפשר שיגיע אל האדם עצלה. ואף כי כבר הזהיר [למעלה פ"א מ"ג] שלא יהיו משמשים את הרב על מנת לקבל פרס, יראה לומר דהיינו כאשר עיקר עבודתו בשביל זה שהוא עובד השם יתברך על מנת לקבל פרס. אבל דבר זה הוא כדי לעורר האדם, כי האדם בעל גוף וחומר אינו נשמע כל כך לעבודת השם יתברך, וצריך התעוררות, כמו התינוק שצריך התעוררות אל הלימוד, ונותנים לו דבר כדי שילמוד, כך צריך האדם התעוררות, ואם האדם מעורר את עצמו על ידי שיחשוב בשכר הגדול שיש לאדם, לא נקרא שהוא עובד על מנת לקבל פרס, כיון שאין זה רק התעוררות שלא ימנע מן העבודה. ולכך אמר זה כנגד יצר הרע, כאשר ירצה לפתות אותו שלא יהיה עמל בתורה, ושלא יבא עצלה לעמל הזה. ואף על גב שהוא עושה מאהבה ושלא על מנת לקבל פרס, יש לחוש באולי יגיע אליו עצלה, ואין מאמין בנפשו, ועל זה אמר 'ולפני מי אתה עמל ונאמן וכו', ובזה לא יגיע עצלה לעמל שלו. אבל בודאי אין תכלית למוד שלו בשביל השכר כלל, רק כי דבר זה להחזיק ידו שלא לבא לידי עצלה, שיש לדאוג מזה". וכן כתב שם בהמשך [תתז:]. וזהו בבחינת "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע" [רש"י דברים כא, יא, וראה גו"א שם אות ז]. ומעין זה אמרו [נדרים סב.] "שלא יאמר אדם, אקרא שיקראוני 'חכם', אשנה שיקראוני 'רבי', אשנן שאהיה זקן ואשב בישיבה, אלא למד מאהבה, וסוף הכבוד לבא", ובפשטות הסיפא של "וסוף הכבוד לבא" הוא מכוון כנגד היצר הרע. וכן אמרו בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב "נתכרכמו פני רבי שמעון [שרבי עקיבא רבו אמר שרבי מאיר ישב תחילה], אמר לו רבי עקיבא, דייך שאני ובוראך מכירין כוחך". **אך יש** להעיר על שני הסבריו, שבהמשך הברייתא אמרו "ואל תתאוה

לשולחנם של מלכים, ששולחנך גדול משולחנם", ואם במה שאמרו כאן "ואל תחמוד כבוד יותר מלמודך" הכוונה היא כאחד משני ההסברים, מדוע הברייתא לא אמרה כבר כאן "שכבודך גדול מכבודם". ויל"ע בזה.

(513) שמתגדל על אחרים, וכמבואר בהערה 503. וצרף לכאן שעל הפסוק [דהי"א כט, יא] "לך ה' הגדולה וגו'" דרשו חכמים [ברכות נח.] "'הגדולה' זו מעשה בראשית". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כל מעשה בראשית נקרא 'גדולה', שכל הנבראים הם גדלותו של הקב"ה שבראם, כמו שתקנו [בתפילת "עלינו לשבח"] 'לתת גדולה ליוצר בראשית'" [הובא למעלה פ"ג הערה 266]. והרי קיימא לן ש"אין מלך בלא עם" [תפארת ישראל פכ"א (שטו.), וראה להלן הערה 2065], נמצא שתכלית מעשה בראשית היא כדי שיהיו נמצאים בעולם שעליהם תחול מלכותו ושררתו של הקב"ה. לכך שפיר נקרא מעשה בראשית בשם "גדולה". ובדב"ר ב, טו אמרו "'כי מי גוי גדול' [דברים ד, ז]... איזה אומה שגידלה אלהיה כאומה זו. בנוהג שבעולם, אומה מבקשת לעשות מלחמה, ואינן יודעין אם נוצחין ואם אין נוצחין. וישראל ודאי נוצחין, שנאמר 'כי מי גוי גדול וגו'". הרי שישראל מורים על השררה של הקב"ה בעולם.

(514) כמבואר בהערה 506, שכל כבוד הוא מאחרים.

(515) פירוש - הענקת כבוד יכולה להעשות גם כלפי מי שאינו מתגדל ושולט באחרים, וכמו שמצינו שאמרו חכמים [קידושין לג.] "רבי יוחנן הוה קאי מקמי סבי דארמאי, אמר כמה הרפתקי ["מקראות וצרות וראו נסים הרבה ומופתים" (רש"י שם)] עדו עלייהו ["עברו עליהם" (רש"י שם)] דהני".

(516) שעל כך אמרו "ואל תתאוה לשולחנם של מלכים", ופירושו "שלא יתאוה לעושר של מלכים" [לשונו בסמוך].

(517) שזו הלשון המקובלת, וכמו שנאמר [במדבר טז, י] "ויקרב אתך ואת כל אחיך בני לוי אתך ובקשתם גם כהונה".

(518) "ואל תחמוד כבוד וכו'", ולא אמר "ואל תבקש כבוד וכו'".

(519) דבריו יובנו על פי שני יסודות; (א) כבוד שייך לראיה. (ב) על ראיה נאמר לשון חמדה. אודות יסודו הראשון, בבאר הגולה באר הרביעי [שפז:] כתב בזה"ל: "כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים, שרואים כבודו" [הובא למעלה פ"ד הערה 509]. ומצינו שמלכות קשורה לראיה, וכמו שאומרים בתפלת ערבית "מלכותך ראו בניך". וכן בקדושה של שחרית דשבת "ועינינו תראינה מלכותך". ונאמר [ישעיה לג, יז] "מלך ביפיו תחזינה עיניך". וישראל אמרו למשה לפני מתן תורה [רש"י שמות יט,

ט] "רצוננו לראות את מלכנו" [ראה נצח ישראל פי"ז הערה 108, ותפארת ישראל פמ"ג הערה 85]. וכל ענין המלכות קשור לכבוד, שהרי הברכה על ראית מלך ישראל היא "ברוך שחלק מכבודו ליראיו" [ברכות נח.]. ובגו"א שמות פכ"ה אות יז כתב: "הכבוד יש לו בעולם הזה, והוא נראה". ועוד, הרי הכבוד נקרא "אור" [כמבואר למעלה פ"ד הערה 509], ו"אור הוא מוציא את ראות העין לפועל" [לשונו בח"א לשבת לג: (א, סוף כז.)], לכך הכבוד אכן נראה. והפסוק [בראשית כ, טז] "כסות עינים" תרגם האונקלוס "וכסות דיקרי", א"כ ברור שהכבוד יראה לזולתו. ואודות יסודו השני, כן כתב למעלה פ"ג מי"ד [שסב.], וז"ל: "וזה שאמר [שם] כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם. ואמר 'חמדה', כי השכל בלבד הוא שנחמד, מפני כי הדבר שהוא נחמד הוא נחמד למראה, כמו שאמר [בראשית ב, ט] 'נחמד למראה'. והתורה חמודה לראיות השכל... על שהיא חמדה למראה השכל המביט בתורה" [ראה להלן הערה 1650]. ובגבורות ה' ס"פ כד כתב: "כי החמדה אינו רק חמדת העין". ובדרשת שבת הגדול [ריד:] כתב: "תאוה לעינים הוא חמדת הדבר, שהלב חומר ועינו שואל. ובודאי ענין אחד הוא חמדת העין וחמדת הלב, כי חמדת העין הוא חמדת הלב". וכל ענין של "מציאת חן" הוא לעינים [בראשית ו, ח, שם יח, ג, שם יט, יט, ועוד]. הרי שחמדה שייכת לראית העין [הובא למעלה פ"ג הערה 1621]. וראה למעלה פ"ד הערה 1953.

(520) "ואל תתאוה לשולחנם של מלכים".

(521) תמוה, וכי אין אדם מתאוה לכבוד, והרי אדרבה, חמדת הכבוד מרובה היא מחמדת הממון, וכפי שביאר המסילת ישרים פי"א, והובא למעלה הערה 509. אמנם דבריו מתבארים על פי מה שכתב בתפארת ישראל פמ"ה [תרצה:], וז"ל: "כתב בשאר הקנינים לשון [דברים ה, יח] 'לא תתאוה', ואצל האשה כתב [שם] 'לא תחמוד'. כי לשון 'תאוה' בא על תאוה חמרית לגמרי, כמו [במדבר יא, ד] 'והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה', [דברים יב, כ] 'כי תאוה נפשך לאכול בשר', [בראשית ג, ו] 'כי תאוה הוא לעינים'. ולעולם תמצא התאוה רק בענין זה... כי לשון 'חמדה' שייך על דבר שאינו כל כך תאוה חמרית. ומפני כי האשה השלמתו של אדם, לכן שייך בזה לשון 'חמדה'. ואצל שאר הקנינים יאמר לשון 'תתאוה', כי תאות הדבר שהוא רבוי הקנינים הוא תאוה חמרית" [הובא למעלה פ"ד הערה 1871, ופ"ה הערה 2012]. ולפי זה מתבארים דבריו כאן, שאע"פ שחמדת הכבוד מרובה מחמדת הממון, מכל מקום לא יאמר על חמדת הכבוד לשון "תאוה", כי הכבוד אינו דבר חמרי, אלא רוחני, וכמו שהתבאר למעלה [הערה 447]. ועוד אודות שלשון תאוה נאמר במיוחד על חמדת הממון, הנה אמרו

חכמים [קה"ר א, יג] '"הוא ענין רע נתן אלקים לבני אדם לענות בו' [הפסוק שם]. רבי בון אומר, זו שיפוטו ["הנהגה ומשפט" (מתנו"כ שם)] של ממון. אמר רבי יודן בשם רבי איבו, אין אדם יוצא מן העולם וחצי תאותו בידו. אלא אי אית ליה מאה, בעי למעבד יתהון תרתין מאוון. ואי אית ליה תרתי מאוון, בעי למעבד יתהון ארבעה מאה". הרי הדוגמה המובהקת של תאוה ["וחצי תאותו בידו"] נאמרה בממון. ולמעלה פ"ד מכ"ב [תסז.] כתב: "נפש רחבה הוא אהבת ממון, והוא גם כן תאוה... שהרי כתיב [דברים ה, יח] 'ולא תתאוה בית רעיך'". הרי ש"תאוה" מוסבת על חמדת ממון.

(522) רש"י שמות כה, כד "זר זהב - סימן לכתר מלכות, שהשולחן שם עושר וגדולה, כמו שאומרים 'שולחן מלכים'". והבטוי "שולחן מלכים" נמצא כמה פעמים בגמרא [יבמות כד:, שם מו., שם עו., ע"ז לח., שם נט., ושם סח:]. ובח"א לב"ק לב. [ג, ה:] כתב: "וכן אמרו 'שלחן של מלכים', כלומר שיש בשלחן של מלכים כל תענוג". ולמעלה פ"ג מ"ה [קמט:] כתב: "שלחן בצפון, והשלחן הוא שלחן מלכות, והוא כנגד הנהגת מלכות". וכן נאמר על אחשורוש [אסתר א, ד] "בהראותו את עושר כבוד מלכותו", ודרשו חכמים [אסת"ר ב, ב] "סעודת ארץ ישראל הראה להם", וכתב על כך באור חדש [פב.], וז"ל: "זהו כבוד עושרו מה שהראה לו סעודת ארץ ישראל, וזהו עושר כבוד מלכותו כאשר לו שלחן מלכים מפרנס הכל, כמו שהכתוב מספר כבוד מלכותו של שלמה, ומספר ענין שלחנו [מ"א י, ה]. ולכך אמר 'סעודת ארץ ישראל הראה להם', כי דווקא בא"י כתיב [דברים ח, ח] 'לא תחסר כל בה', והיה אפשר להיות לו שלחן מלכים כאשר היה לו הדברים שהם בסעודת ארץ ישראל, כי שם נמצא הכל, וזהו 'כבוד עשרו' כאשר יש לו שלחן מלכים" [הובא למעלה פ"ג הערה 674]. ולמעלה פ"ד מי"ד [רסה.] כתב: "והיה זר על השלחן, והוא סימן לכתר מלכות, שהשלחן הוא רמז על המלכות, כמו שאמרו 'שלחן של מלכים'", ושם הערה 1121.

(523) לשונו בנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] "כי נקרא 'צפון' משום שאין השמש נמצא שם, ולפיכך הברכה היא מכח צפון, וכמו שאמרו ז"ל 'הרוצה להעשיר יצפין'. כי צפון כח נסתר, שאין אור השמש נגלה לשם, והעושר והברכה הוא מכח נסתר, שאין ברכה אלא בדבר הסמוי מן העין [תענית ח:]". ובנצח ישראל פ"ה [פה:] כתב טעם נוסף, וז"ל: "כי מן השמאל יבוא הרבוי. וזה תבין ממה שאמרו חז"ל 'הרוצה להעשיר יצפין'. כי דרום נקרא ימין בכתוב [יהושע יז, ז], וממילא צפון הוא השמאל, ומשם העושר, שהוא רבוי הממון. ודבר זה מובן, כי השמאל הוא התחלת הרבוי, כי הימין אין שם רבוי כלל,

כי הוא ראשון, ואין בראשון רבוי כלל. אבל השמאל הוא השני, ומשם הרבוי, ולכך הרוצה להעשיר יצפין".

(524) כמו שאמר שלמה המלך [קהלת ב, ד-ח] "הגדלתי מעשי בניתי לי בתים נטעתי לי כרמים וגו' כנסתי לי גם כסף וזהב וסגולת מלכים והמדינות וגו'", ופירש רש"י שם "וסגולת מלכים - גנזי מלכי זהב וכסף ואבן יקרה, שהמלכים מסגלים בגנזיהם". וראה להלן תחילת משנה ז, שהביא שם בפרטות את הקנינים הרבים שיש למלך.

(525) בתפארת ישראל פמ"ו [תשטז:], וז"ל: "ביארו כי מעלת התורה אינו כמו שאר הדברים, שאין דבר אחד כולל הכל. כי יש לדברים מעלות מחולקות, שאין זה כזה. אבל התורה כוללת הכל... ולפיכך אמר 'יש לך אדם שלוקח כסף וכו'. וביאור ענין זה, כי הכסף מעלתו שהוא צח ונקי מן הפסולת הרע, כדכתיב [תהלים יב, ז] 'אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף'. ואף שגם הזהב אפשר שיהיה מזוקק, מכל מקום לא שייך כל כך זקוק רק אצל כסף, שצבע שלו הוא צח וזך. אבל הזהב הוא אדום, ואין זה נקרא צח. וכן התורה, הדברים שבה צרופים וזקוקים, אין בהם פסולת. ודבר זה מורה שהתורה כולה טוב, אין בה צד שהוא רע, והנה יש אל התורה מעלת הכסף. והזהב יש לו מעלה מיוחדת מה שהוא נחמד לעיני האדם, ונהנה האדם ממנו, כדכתיב [תהלים יט, יא] 'הנחמדים מזהב ומפז רב'. ואין דבר זה שייך בכסף, כי עם זכותו, אינו נחמד למראה. והנה התורה דבריה עם זכוך וצרוף שלהם, הדברים הם נחמדים ומקובלים על השכל, ונהנים בה עיני השכל, שהוא המקבל בהשגתו כאשר ישכיל בתורה. ואמר שיש בתורה שדות ויש בה כרמים. פירוש, שהשדה מגולה לפניך, כאשר אתה רואה אותה. וכמו שדרשו בחלק [סנהדרין קב.] 'ושניהם לבדם בשדה' [מ"א יא, כט], מאי 'בשדה', שכל טעמי התורה גלוים לפניהם כשדה. והכרם הוא הפך זה, כי מקח הכרם מה שהוא לוקח אינו נגלה, אבל הוא נסתר, כי תכלית כוונתם על היין, שהוא נסתר בענבים. הרי שיש לאלו שניהם מעלות מחולקות; השדה מעלתו בנגלה, והכרם מעלתו בנסתר. והתורה יש בה נגלה ונסתר, וכנגד זה מעלת התורה, מעלתה בנגלה ובנסתר. וזה כי קונה האדם העולם הזה, מה שהוא בנגלה עתה, וקונה העולם הבא, שהוא בנסתר ואינו נראה". הרי שעדיפות העושר של תורה על פני העושר של מלכים היא, שבעושר של מלכים הזהב לחוד, והכסף לחוד, ואין דבר אחד שכולל את מעלותיהם של זהב וכסף להדדי. אך בעשירותה של תורה נכללים הזהב והכסף בחדא מחתא. וראה להלן הערות 1615, 1647, 1746.

(526) הולך לבאר טעם שני מדוע העושר של תורה גדול יותר מעושר של מלכים. ועד כה ביאר שהעושר של תורה כולל כל המעלות של כסף וזהב. ומעתה יבאר שהעושר של תורה הוא נצחי.

(527) "התורה, לא שייך בו הפסד" [לשונו בסמוך]. ולהלן משנה ח [לאחר ציון 1391] כתב: "[התורה נותנת] אריכות ימים... לכך מביא הכתוב [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה וגו". ודבר זה מורה כי התורה היא עץ חיים, שהעץ מקוים ביותר, וכדכתיב [ישעיה סה, כב] 'כי כימי העץ ימי עמי', שמזה תלמוד כי העץ מאריך בקיום". ובנתיב התורה פ"ד [א, יט:] כתב: "אין העשירות תשובה [לביטול תורה], שהרי אפשר אל האדם להתגבר נגד העשירות, כמו שתמצא אצל רבי אליעזר בן חרסום שהיה מתגבר נגד העשירות שלא יבטל אותו מן תלמוד תורה [יומא לה:]... יאחוז בעושר השכלי, ולא יקפיד בעניות הממון... וכאשר אין מבטל תורתו בשביל עושרו, ועושה תורתו קבע, דבר זה נותן קיום אל עושרו, כי עושרו נסמך על התורה, אשר התורה יש לה קיום נצחי, ואינה בטילה, לכך העושר שלו שנסמך על זה גם כן אינו בטל. אבל אם תורתו עראי, ועוסק בתמידות בעסקיו, הרי עושרו נסמך על דבר עראי, שהוא דבר מקרה בלבד. וכבר אמרנו כי הדבר שהוא במקרה אינו נחשב מציאות, לכך עושרו ותורתו בטילין" [ראה להלן הערה 767].

(528) נראה מה שנקט בתיבת "נכסים" הוא בדוקא, כי אמרו חכמים [במדב"ר כב, ח] "מה הקב"ה עושה, נוטל נכסים מזה ונותן לזה... לכך נקרא שמם 'נכסים', שנכסים מזה ונגלין לזה". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז.] כתב: "ואמר במדרש הזה כי נקראו 'נכסים', שנכסים מזה ונגלים לזה. וביאור זה כמו שאמרנו, כי אין העושר כמו החכמה והגבורה שהם לעצם האדם, כי החכמה היא לאדם עצמו, וכן הגבורה, לכך אלו שתי מעלות אינם קרובים אל הסלוק וההסרה. אבל העושר קרוב אל הסלוק וההסרה עד שהוא נחשב כמו האדם שהוא סוגר עינו, ונכסה ונאבד עושרו ממנו, ונגלה לאחר. לכך נקרא 'נכסים', שנכסים מזה, ונגלים לזה כל כך במהירות, וכדכתיב [משלי כג, ד-ה] 'אל תיגע להעשיר מבינתך חדל התעיף עיניך בו ואיננו כי יעשה לו כנפים כנשר יעוף השמים'... וכך אמרו [שבת קנא:] גלגל שחוזר בעולם... ולפיכך העושר משתנה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1282]. וכאן שרוצה להורות על עראיותו של העושר, נקט דוקא בתיבת "נכסים", המורה באצבע על עראיות זו.

(529) לשונו למעלה פ"ג מי"ג [רצה:]: "כי העושר שהוא קנין האדם, הוא בעל הסרה מן האדם יותר משאר קניינים... כי אין לעושר חבור אל האדם כלל, ואינו דומה אל

החכמה שהיא עומדת באדם, ומצטרפת החכמה אל האדם. אבל העושר הוא לגמרי נבדל מן האדם. ולפיכך העושר צריך יותר גדר מן שאר דברים שאינם צריכין גדר כל כך, שיש להם צירוף וחבור אל האדם ביותר". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכה:] כתב: "האדם אשר נתן לו השם יתברך העושר, יש לו לשמור שלא יהיה יורד מעושר שלו, כי העושר הוא קל הסרה מאוד, ולכן צריך לשמור עצמו מזה". ועל כך נאמר [משלי כז, כד] "לא לעולם חוסן", ופירש רש"י שם "לא לעולם חוסן - שאם אתה עשיר בכסף ובזהב, שמא לא יתקיים לעולם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1282].

(530) אודות שלא שייך הפסד לתורה, כן כתב בגו"א בראשית פי"ז אות ג, וז"ל: "כך יש במדרש [ב"ר מז, א]; אמרה יו"ד [של "שרי"] לפני הקב"ה, מפני שהייתי קטנה מכל האותיות לקחת אותי מן שמה של צדקת. אמר לה הקב"ה, בתחלה היית בשמה של נקיבה, בסוף, ועכשו תהיה בשמו של זכר בראש, ההוא דאמר [במדבר יג, טז] 'ויקרא משה להושע בן נון יהושע', עד כאן. פירוש המאמר הזה, דע כי הוויות התורה הם מקויימים נצחיים לא ישתנו, כי ענין התורה והוויותיה באים ממקום שהוא למעלה מן ההפסד. לכך האותיות בתורה שהם עם הצדיק ראוי להם הנצחיות, ולא השינוי, כי התורה לא תפול תחת השינוי... לכך היו"ד נתרעמה כי ראתה שהיה לה שינוי, לכך אמר הקב"ה שיתן אותה בראש יהושע" [הובא למעלה פ"ד הערה 687]. ובתפארת ישראל פמ"ט [תשעד:] כתב: "כי כל אשר הוא בתורה, ראוי שיהיה נצחי". ושם פ"נ [תשצד.] כתב: "ומעתה תבין כאשר התורה אינה רק מתנה, אם כן לא יקרה לתורה גם כן הויה והפסד, שהיתה התורה נכנסת בגדר השנוי. אבל עתה שהתורה היא מתנה, ואין התורה מצד האדם, לכך אין שנוי בתורה. כי לא תכנס התורה בגדר האדם, שהוא בעל הויה והפסד" [הובא למעלה פ"ה הערה 605]. וראה להלן הערה 1024.

(531) לשונו בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב:]: "נקרא 'עשיר' כאשר יש לו קנינים הרבה". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכו:] כתב: "בפרט העושר, שהוא רבוי קנינים, ודבר זה הוספה בלבד. לא כמו החכמה והגבורה, שאין בו רבוי והוספה". ואמרו חכמים [קידושין מט:] "על מנת שאני עשיר, אין אומרים כרבי אלעזר בן חרסום וכרבי אלעזר בן עזריה, אלא כל שבני עירו מכבדים אותו מפני עושרו". ופירש רש"י שם "רבי אלעזר בן חרסום - אמרינן במסכת יומא [דף לה:] שהניח לו אביו אלף ספינות בים, וכנגדן אלף עיירות ביבשה. רבי אלעזר בן עזריה - תריסר אלפי עגלים היה מעשר מעדרו כל שתא [שבת דף נד.]". הרי שהדוגמאות המובהקות של עשירים הם אלו שהיו להם רבוי קנינים. ונראה שבא להדגיש שאין הגדרת "עושר" שחי חיי עשירות ותענוגים [שתוכל לומר שאף שלבסוף

עושרו יתבטל, מ"מ בינתיים נהנה מחיי עשירות ותענוגים], אלא הגדרת "עושר" היא רבוי קנינים, והואיל והקנינים האלו הם עראיים, לכך אינם דומים לעושר הנצחי שיש לתורה. וראה להלן הערה 1502.

(532) שאמרו שם על התורה שהכל נמצא בה, ושם [תקנג.] ביאר ש"מפני שהתורה היא מעולם העליון, לכך 'כולה בה'", ולכך התורה כוללת את הכל.

(533) פירוש - העושר של התורה גדול מעושרם של המלכים, כי העושר של התורה הוא "כולא בה", ולכך הוא כולל יותר מאשר העושר של המלכים. ונראה שזהו הסבר שלישי לעדיפות שיש לעושר של תורה על פני העושר של מלכים. שלאחר שביאר עד כה את שני הסבריו הקודמים [שהעושר של תורה כולל את מעלות הכסף והזהב, וכן שהוא עושר נצחי], מוסיף עוד הסבר, והוא שבחינת "דכולא בה" של תורה חלה גם על העושר של תורה. לכך בודאי עשירות שכוללת הכל עולה לאין ערוך על עשירות שאינה כוללת הכל. וראה להלן הערה 1615.

(534) לשונו למעלה פ"א מ"א [קלה:]: "אין למלך צירוף וקשור אל אחת מן אלו המעלות, רק מדריגת המלך בפני עצמו, שהרי המלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם", וכן כתב שם במשנה י [שז:]. ושם משנה יג [שנה:] כתב: "כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך". ולמעלה פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "המלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם". וראה למעלה הערות 236, 243. וכידוע כל נבדל הוא ראוי לקדושה, וכמבואר למעלה פ"ד מ"ד [צז.], וז"ל: "כל שררה בעולם יש בה צד קדושה גם כן, במה שהוא נבדל מן שאר העם", ושם הערה 469, ופ"ה הערות 597, 1248, 1278, ולהלן הערה 598.

(535) לשונו למעלה פ"ד מ"ד [צז.]: "כל כתר גם כן יש בה קדושה, ולכך המלכים היו מושחים אותם כמין כתר בשמן המשחה". ואמרו חכמים [הוריות יב.] "תנו רבנן, כיצד מושחין את המלכים, כמין נזר". ורש"י בכריתות ה: פירש "כמו נזר - סביב על ראשו". וראיה זו ממשיחת מלכים בשמן המשחה הביא בכמה מקומות בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פ"מ [תרכא.] כתב: "כנגד הקדושה שיש ביום הזה נקרא השבת 'מלכתא', כי המלך נמשח בשמן הקודש". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם... ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה שהוא קדוש". וכן כתב בח"א לסוטה י. [ב, מב.], וז"ל: "כי המלכים יש להם מעלה נבדלת מן הגשמי, שהמלך נבדל משאר עמי הארץ [כך היא הגירסא במהדורת כשר], ולכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, כמו כהן וכלי קודש" [ראה להלן הערה 629]. וכן הוא בח"א לב"ב ג: [ג, נז.],

ח"א לסנהדרין קה. [ג, רמה: (מובא בהערה 540)], ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:]. ואודות מעלתו הקדושה של שמן המשחה, ראה הוריות יא: שאמרו שם שכמה ניסים נעשו בשמן המשחה. וכתב שם בח"א [ד, נח:]: "ראוי הוא שיהיו ניסים נעשים בשמן המשחה, כי כל דבר שהוא קדוש ראוי לנס, כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש, ושמן המשחה, שבו היה מקדש הכל, ובזה נראה שהוא קדוש יותר מהכל, ולפי קדושתו ראוי שיהיו נעשים נסים". ובגו"א שמות פ"ל אות כ האריך מאוד לבאר קדושת השמן המשחה [ראה למעלה פ"ד הערות 466, 469, ופ"ה הערות 606, 753].

(536) לשונו למעלה פ"ג מט"ז [תיג.]: "ואמר [ברכות יז.] 'עטרותיהם בראשיהם'. כלומר שהמעלה שיהיה להם אין מעלה על זאת, וזה שאמרו 'ועטרותיהן בראשיהן', כי העטרה על הראש מורה שלא ישלוט על ראשם לא מלאך ולא שום נמצא, זולת השם יתברך. ולכך ראוי לעטרה, כמו המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו, כי אין אחר שולט על ראשו". ובגבורות ה' פמ"ד [קסח:] כתב: "כי כל פאר ראוי לראש, שהוא הדבר הנכבד באדם. ולפיכך קרא הכתוב המלבוש שהוא לראש 'פארי מגבעות' [שמות לט, כח]". ושם ביאר שלכך מניחים תפילין על הראש. ולהלן משנה ח [לאחר ציון 1411] כתב: "התכשיט מורה על מדריגה נבדלת, מפני שהדבר שהוא חמרי יש לו פחיתות ושפלות, והדבר שהוא נבדל הוא להיפך, שיש לו קשוט וכבוד, ודבר זה מבואר".

(537) לשונו בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג:]: "כי אין דבר עליון באדם רק הראש", ושם הערה 131. וכן כתב למעלה פ"ד מי"ד [רחצ:] כתב: "כי הכתר מורה על מדריגה בלתי גשמית... שלכך הכתר הוא תכשיט על הראש, כי הדבר שהוא נבדל בלתי גשמי הוא על האדם, מתעלה עליו, דומה אל השכל שהוא נבדל מן הגשמי, והוא בראש האדם" [ראה להלן הערה 1142]. ולמעלה פ"ה תחילת מי"ט [תמ:] כתב: "כי הראש יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תב.] כתב: "אמנם מה שהתפילין הם על הראש, דבר זה כי הכבוד הזה הוא תוספת כבוד, לפי שהוא מצד השם יתברך, לא מצד האדם עצמו. וראוי שיהיה כבוד זה שהוא תוספת על הראש... שהראש הוא בתכלית הגובה". ואמרו חכמים [שבת סא.] שהראש הוא "מלך על כל איבריו" [הובא למעלה פ"ה הערה 1907].

(538) אודות שהנשמה הנבדלת היא בראש, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפח:], וז"ל: "הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל". ושם פל"ז [תרפו:] כתב: "הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא אלקית יותר מן הלב". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז כתב:

"והבן למה היו רוצים [האבנים] שיניח הצדיק את הראש [רש"י בראשית כח, יא], כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנט.]. ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1112]. וכן כתב בנתיב הבושה ס"פ ב [ב, רד:], בח"א לשבת קיט: [א, סג:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ח"א לחולין צא: [ד, קז.], ודרשת שבת הגדול [ריא.]. וראה למעלה פ"ה הערה 2123. **ואם תאמר**, הרי אמרו חכמים [ברכות י.] "מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף", הרי שהנשמה אינה רק בראש, אלא היא "מלאה את כל הגוף", וכיצד הגביל את מקום הנשמה לראש בלבד. וכן מצינו שחכמים אמרו על כמה מאברי האדם שהם "אבר שהנשמה תלויה בה" [כתובות מו.], ופירש רש"י "שהנשמה תלויה בו - שאם אמר ערך ראשי או ערך כבידי" [ערכין ד.], ומוכח מכך שהנשמה תלויה באברים נוספים מעבר לראש. ונראה שקושי זה מתיישב ברווחה על פי דבריו בגבורות ה' פל"ט [קמה:], שכתב לגבי מצות תפילין בזה"ל: "וצוה להניח אלו פרשיות בראש וביד [שמות יג, ט], כי שם ה' נקרא על ישראל. וכאשר תבין דברי אמת, תדע כי תפילין של ראש על הנשמה, **שהתחלת כחה בראש**, ותפילין של יד תכלית כח הנשמה... ולשנים אלו, הראש והזרוע, כח התנועה, דהיינו התחלת כח התנועה הוא מן המוח... נמצא כי המוח התחלת כח התנועה, והזרוע הוא מקבל כח התנועה. לכך צותה התורה להניח תפילין בראש ובזרוע, להיות שם ה' על הראש, ששם התחלת כח התנועה במה שהוא חי, ועל הזרוע כלי מקבל התנועה... לכך בזרוע שמאל דוקא שם יתן התפילין, שהם שם ה', עד שיהיה שם ה' על התחלת התנועה, שהוא החיים, ובגמר". הרי ששפתותיו ברור מללו שהתחלת כח הנשמה היא בראש, אך תכלית כחה היא בזרוע שבגוף. וכן ביאר רבי צדוק הכהן בשיחת מלאכי השרת, פרק רביעי, וז"ל: "וכן בנפש האדם המתלבשת בתוך הגוף, ויש בה ראש ותוך וסוף. הראש הוא הנשמה שבמוח, והיא טהורה, נופה נוטה למקום טהרה, שהוא הדביקות בהשם יתברך. והסוף שכוחות הפעולה שבו על ידי הנפש, הוא הסוף של כח הנשמה". **והרי זהו** הטעם שאמרו חכמים [קידושין מ:] "נענו כולם ואמרו תלמוד גדול [מן המעשה], שהתלמוד מביא לידי מעשה", וכפי שכתב בדרוש על המצות [נב.], וז"ל: "וקשה, וכי בשביל שהוא הכנה למעשה והביא לידי כך, יהיה הוא גדול. וכי ההולך ללמוד, אשר ההליכה מביאה ג"כ לידי תלמוד, וכי בשביל כך תהא גדול מתלמוד גופיה, אשר מבורר הביטול בזה. אבל פירוש הדבר, כי התלמוד לא שהוא הכנה בלבד למעשה, רק שהוא עצמו מוציא המעשה לפעל... כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר הפעל, א"כ היא

פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם פועלת הגמר, וגמר שלה הוא המעשה, שלא נתנה כי אם לתכלית המעשה... זהו שאמר שהתלמוד מביא לידי מעשה, רצה לומר שהתלמוד בעצמו פועל וגומר גם המעשה, כאשר יפעל הזרע הצמיחה לאילן. ומצד הזה ראוי שיהיה תלמוד גדול, כי לעולם האב גדול מהתולדה היוצאת ממנו" [הובא למעלה פ"ה הערה 2333]. והביאור הוא כנ"ל, שהואיל ולימוד תורה מתייחס אל המוח, ומעשה המצוה מתייחס אל הגוף [כמבואר למעלה הערה 289], ויחס המוח אל הגוף הוא יחס של התחלת הנשמה אל תכלית הנשמה, לכך דין הוא "שהתלמוד מביא לידי מעשה" [ראה להלן הערה 1398].

(539) לשונו למעלה פ"א מי"ג [שנה:]: "לכך אמר 'דאשתמש בתגא חלף', כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך. וכן התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל. לכך נקראו תלמידי חכמים 'מלכים', כדאמרינן בגיטין [סב.] מאן מלכי רבנן, שנאמר [משלי ח, טו] 'בי מלכים ימלוכו'. ודבר זה גורם שהנהנה מן התורה, הוא השכל הנבדל, חייב מיתה". ולמעלה פ"ד מ"ה [קכב:] כתב: "'ודאשתמש בתגא חלף', שרוצה לומר כי התורה היא שכלית נבדלת מן ענייני עולם הזה הגשמי, שהיא החכמה אלקית. ולכך נקראת התורה 'תגא', כי הכתר מורה על המלכות, והמלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם. וכן התורה נבדלת מן ענין העולם הזה". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקכא.], וז"ל: "שזה מורה עליו שם 'כתר', כי המלך על ידי שהוא מלך ויש לו כתר, הוא נבדל מן שאר העם". ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "כי הכתר מורה על שהוא נבדל, כי המלך שיש לו כתר נבדל מן העם". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "הכתר מורה על מעלה נבדלת". וכן הוא בתפארת ישראל פס"ג [תתקפ.], ושם הערה 17. וראה למעלה הערה 236.

(540) כמו שאמרו חכמים [הוריות יב.] "תנו רבנן, כיצד מושחין את המלכים, כמין נזר". ורש"י בכריתות ה: פירש "כמו נזר - סביב על ראשו", וכמו שפסק הרמב"ם בהלכות כלי מקדש פ"ט ה"ט. ובנתיב התשובה ס"פ ח כתב: "כי הראש מקבל כל מעלה שהיא נבדלת, כמו שמושחים המלכים והכהנים הקדושים בשמן המשחה על הראש". ובח"א לסנהדרין קה. [ג, רמה:] כתב: "כי התגא שהוא הכתר, מורה על כח אלקי קדוש. ולכך היו מושחים המלכים על הראש בשמן הקודש. והתגא שהוא נבדל מן הראש, מורה כי יש למלך קדושה נבדלת אלקית". וכן רמז ליסוד זה באור חדש [רה.]. ובנצח ישראל פל"ז [תרפו.] ביאר ששבט יהודה הוא כנגד הראש, ושבט יוסף הוא כנגד הלב, וכתב: "מזה תבין למה לא נמשחו בשמן המשחה רק מלכי דוד [הוריות יא: (ולא היו מושחין את

מלכי ישראל, כמבואר בהוריות שם)]. וזה מפני כי שמן המשחה ראוי למשוח הראש, והם מלכות בית דוד אשר מתיחס להם הראש, ולכך הם בלבד נמשחים", ושם הערה 42. ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] ביאר לפי זה שלכך הכתר מונח על הראש.

(541) לשונו למעלה פ"ד מי"ד [בביאור המשנה שם "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות"], שכתב שם [רפב.]: "אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל... אבל כתר תורה נבדלת מן האדם". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנה.] כתב: "הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד" [הובא למעלה פ"ד הערה 1269]. ובנר מצוה [כו:] כתב: "האחד הוא כח גופני. השני, כח נפשי. וכח זה, אף כי הוא גם כן בגוף של אדם, אינו מוטבע כח בגופו, כמו שהוא הכח שלפני זה. הג' הוא שכלי, שהוא נבדל לגמרי מן הגוף, כמו שהוא ענין השכל שהוא נבדל" [הובא למעלה פ"ד הערה 1924]. הרי שהמלכות [שהיא כנגד הנפש] מצטרפת אל האדם הגשמי. ועוד אודות שכח הנפשי קרוב לגוף, כן כתב בחידושי **ההלכות** שלו למסכת שבת [לא:], וז"ל: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף... וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות" [הובא למעלה פ"ה הערה 1997]. וראה הערה הבאה.

(542) נקודה זו מתבארת מתוך דיני ירושה, וכדבריו למעלה פ"ד מי"ד [רפג.], וז"ל: "וזה ההפרש שיש בין הכהונה ובין כתר מלכות ובין כתר תורה; כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש...ולא כן המלך, כי אפשר שאין בנו מלך. ומכל שכן אצל התורה, שאין בנו של תלמיד חכם בודאי בעל תורה. וזה האב שיש לו המעלה הזאת, אינו נותן לבן הנפש ולא השכל. אבל הגוף הוא מן האב, היא הטפה...ולפיכך הבן יורש את הכהונה". הנה מצינו שיש ירושה מסויימת במלכות, וכמו שכתב רש"י [דברים יז, כ] "הוא ובניו - מגיד שאם בנו הגון למלכות, הוא קודם

לכל אדם". אך לא מצינו שום ירושה בתורה, וכמו שאמרו חכמים [יומא עב:] "שלשה זירים הן; של מזבח ושל ארון ושל שלחן. של מזבח, זכה אהרן ונטלו. של שלחן, זכה דוד ונטלו. של ארון, עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח", ואין הבן יורש גדולת אביו [עשרה מאמרות מאמר חיקור הדין ח"ב פי"ט]. ועוד אמרו חכמים [נדרים פא.] "מפני מה אין מצויין ת"ח לצאת ת"ח מבניהן, אמר רב יוסף שלא יאמרו תורה ירושה היא להם. רב ששת בריה דרב אידי אומר, כדי שלא יתגדרו על הצבור. מר זוטרא אומר, מפני שהן מתגברין על הצבור. רב אשי אומר, משום דקרו לאינשי חמרי. רבינא אומר, שאין מברכין בתורה תחלה", וראה בהקדמה לתפארת ישראל [יג.] ובנצח ישראל פנ"ט [תתקי.] שהאריך בזה [הובא להלן הערה 1971]. ולמעלה פ"ב מי"ב אמרו "התקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך", ופירש רש"י שם "אל תאמר הואיל ואבא חכם גדול היה, אף אני אהיה כן בלי שום טורח". וראה למעלה פ"ב הערה 1384. ולמעלה פ"א מי"ד [שנט.] כתב: "אף אם למד אביו תורה, אין יורש בנו ממנו דבר" [הובא למעלה פ"ד הערה 1227].

(543) והוא מורה על כתר מלכות [יומא עב:].

(544) והוא מורה על כתר תורה [יומא עב:], ו"עליו" מורה שהכתר הוא מעל לנושאו, לעומת "לו", וכמו שמבואר בהערה הבאה. ובשמו"ר [לד, ב] עמדו על דיוק זה, ואמרו: "אמר רבי שמעון בן יוחאי, ג' כתרים הם; כתר מלכות וכתר כהונה וכתר תורה. כתר מלכות זה השלחן... כתר כהונה זה המזבח... וכתר תורה זה הארון... ומפני מה בכולן כתיב 'ועשית לו', ובארון כתיב 'ועשו עליו', ללמדך שכתר תורה מעולה יותר מכולן; זכה אדם לתורה, כאילו זכה לכולן" [הובא למעלה פ"ד הערה 1278]. וראה למעלה הערה 298.

(545) אודות שכל נושא הוא גשמי, כן מבואר למעלה פ"ה הערה 1587. ובתפארת ישראל פכ"ד [שסא:] כתב: "האדם אשר יש לו המעלה העליונה שהוא נברא בצלם אלקים, והצלם הזה מקבל אותו גוף הגשמי, וכך התורה בעצמה, עם מעלתה העליונה על כל, הרי היא נתלית ועומדת בדברים הגשמיים, הם המצות המעשיות. וכמו שאין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף, יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה. וכן התורה, לפי מעלת השכל הזה, צריך לזה נושא גשמי, הוא האדם. כי מפני שהמצות כל כך הם שכליים, אין עומדים בעצמם, רק צריך שיהיה להם מקבל גשמי, כמו שהוא בצלם אלקים שבו נברא

האדם, שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל" [הובא למעלה פ"ד הערה 1464].

(546) למעלה פ"ד מי"ד [רצג.], וז"ל: "ודבר זה רמזה התורה, במה שבכתר של שלחן כתיב 'ועשית לו', ובזר המזבח כתיב גם כן 'ועשית לו', אבל אצל הארון כתיב 'ועשית עליו'. וידוע כי לשון 'עליו' משמע שהוא נבדל ממנו, אבל מלת 'לו' הוא מלת קנין, שהוא שלו, אינו נבדל ממנו". וכן חזר וכתב שם במשנה טו [שטו.], וז"ל: "וכמו שבארנו למעלה על כתר תורה, כי לפי מדריגת ומעלת הכתר הזאת כתיב אצל זר הארון 'עליו', ולא כתיב 'לו', כמו שכתוב בזר השלחן ובזר המזבח. ללמד כי התורה היא נבדלת מן בעל הכתר, כי השכל נבדל מן האדם, ושייך בזה 'עליו'. וכן מזה הטעם עצמו אין התורה באה אצל אחד, כי אין לתורה הקשור והחבור עם האדם כלל עד שתהיה התורה עם האדם קשור אחד. ולכך אמרו [מגילה ו:] 'מצאתי ולא יגעתי אל תאמן', שאין התורה נמשכת אחר האדם, אבל צריך האדם שימשך אחריה".

(547) ראיתי מי שהקשה, הרי בעת עשיית הכלים בפרשת ויקהל [שמות לז, א-ב] נאמר "ויעש בצלאל את הארון וגו' ויעש **לו** זר זהב סביב", ומדוע לא נאמר שם "ויעש עליו זר זהב סביב", כפי שנאמר בציווי למשה בפרשת תרומה. ויש לומר, שהואיל והציווי נאמר למשה רבינו, לכך נאמר לו החילוק שבין זר הארון לשאר זרים, כי למשה רבינו נודע ההבנה הפנימית של המשכן וכליו. אך בצלאל עסק בעשית המשכן וכליו, ולא בהבנה הפנימית של המשכן וכליו, לכך לא נאמר החילוק שבין זר הארון לשאר זרים. ויסוד זה מתבאר מתוך דברי רש"י [שמות לח, כב] שכתב "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל כתב בגו"א שם אות ה בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה, אבל ענין העשיה מה יקדים במעשה נשכח הימנו, עד כי בצלאל, המיוחד

לעשיה, הזכיר אותו. על זה אמר לו משה 'שמא בצל אל היית', כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשיה. כלל הדבר, למשה בא הידיעה בענין התלמוד, לפי שהוא מיוחד אל הלימוד, ויש להתחיל בלימוד בדברים שהם עיקרים. ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשם, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם" [הובא למעלה פ"א הערה 160, ולהלן הערה 921]. הרי שמשה עסק בהבנה הפנימית של המשכן וכליו, ואילו בצלאל עסק בעשית המשכן וכליו. לכך שפיר הוא שאצל משה נאמר "זר עליו", ואילו בבצלאל נאמר "זר לו".

(548) לכאורה קשה, שלאחר שאמרו ברישא "ששולחנך גדול משולחנם", ונתחדש בזה שאף העושר של תורה גדול יותר מהעושר של מלכים, פשיטא ש"כתרך גדול מכתרם", שהרי אם התורה עולה על המלוכה בעניני עושר, ק"ו שהיא תעלה על המלוכה בעניני קדושה, ומה הוצרך התנא לומר ש"כתרך גדול מכתרם". ויל"ע בזה.

(549) "פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן, וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל" [המשך לשון הברייתא שם].

(550) כי "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" [קידושין לט:], ובעל כרחך שמתן השכר שמור הוא לעולם הבא. וכן אמרו למעלה [פ"ב מט"ז] "ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעלתך, ודע, מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבוא", וביאר שם [תתכט:] בזה הלשון: "אמר 'ונאמן הוא בעל מלאכתך', כלומר אף על גב שאין התשלומין מיד, נאמן בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך בעולם הבא. ומה שאין מגיע שכר הפעולה מיד, אין בזה תמיה, כי הוא דומה לפועל אשר יפעל אצל בעל הבית על מנת שישלם לו כך וכך דמים מן התבואה החדשה, שאין בעל הבית משלם לו אלא כאשר החדש בא לעולם. וכך פעולה ומלאכה זאת של אדם, השכר עליה לפעמים מיד, ולפעמים לא בא, ועדיין לא הגיע אותו דבר שהוא השכר. ואף אם יצא מן העולם בלא שכר לגמרי, על זה אמר 'ודע מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבא', כי עיקר השכר הוא לעתיד לבא, לא בעולם הזה. ולפיכך כאילו היה תחלת המלאכה שהוא עושה בשביל התשלומין לעתיד לבא, לא בעולם הזה כלל. ולפיכך אין קשיא אם אין הרשע נפרע מיד על חטאיו, וכן אם אין הצדיק נפרע על מעשיו הטובים בעולם הזה, כאשר עיקר התשלומין הוא בעולם הבא, ודבר זה מבואר".

(551) לכך יקשה לומר שנאמר כאן מתן שכר על עמילות בתורה, כאשר לא דובר כלל בברייתא על עמילות בתורה.

(552) פירוש - יש גירסא נוספת בברייתא [והובאה גם ברש"י כאן], והיא "ואל תחמוד כבוד, יותר מלמודך **עשה**", ולפי זה נאמרו כאן שני דברים; "ואל תחמוד כבוד", וכן "יותר מלמודך עשה". מה שאין כן לפי הגירסא הראשונה לא נאמרה בסוף תיבת "עשה", ואז יש כאן רק הוראה אחת "ואל תחמוד כבוד יותר מלמודך". וכך פירש למעלה את הברייתא [לאחר ציון 507].

(553) פירוש - לפי הגירסא השניה הזאת, מה שנאמר "ואל תתאוה לשולחנם של מלכים" הוא המשך למה שנאמר לפניו "יותר מלמודך עשה", ולא המשך ל"ואל תחמוד כבוד יותר מלמודך". וצריך לבאר המשכיות זו.

(554) ומתוך כך יתרפה ויתעצל בלימודו. ומעין כן כתב כאן הרוח חיים, וז"ל: "ואל תתאוה לשולחנם כו'. כי היצר הרע יפתהו לאחוז בעניני עולם הזה להתעשר, באמרו הלא עשירים קונים להם חיי עולם הבא על ידי הצדקה שעושים, וגם מתענגים בעולם הזה. וגם אתה אם היית כמוהם, ולא מחובשי בית המדרש, היית כאחד מהם". וכן נאמר [קהלת ד, ח] "ולמי אני עמל ומחסר נפשי מטובה", וראה למעלה פ"ד מ"ד [קג:].

(555) "ולא תהיה עצל" - שלא תתן למחשבות קנאה אלו להתרפות ולהתעצל בלימודך.

(556) רש"י בפירושו השני.

(557) לשון רש"י בפירושו השני: "יותר ממה שלמדת, עשה מעשים טובים וקיים מצות, כדאמרינן [למעלה פ"ג מ"ט] 'כל שמעשיו מרובין מחכמתו, חכמתו מתקיימת'".

(558) בכת"י הוסיף כאן: "וגם אין צריך לפרש מה שאמר [למעלה פ"ג מ"ט] 'כל שמעשיו מרובים מחכמתו [חכמתו] מתקיימת', שצריך שיהיה דוקא (חכמתו) [מעשיו] מרובה (ממעשיו) [מחכמתו], רק שלא יהיו מעוטים וחכמתו מרובה [פירוש, אך גם אם מעשיו שוים לחכמתו חכמתו מתקיימת]. רק 'שמעשיו מרובים' אגב דנקט [שם] 'כל שחכמתו מרובה אין חכמתו מתקיימת' נקט נמי 'כל שמעשיו מרובים מחכמתו חכמתו מתקיימת', והוא הדין אם אין מעשיו מרובים, רק שהם שוים, חכמתו מתקיימת. (ואתה) [ועתה] לא הוי לומר 'יותר מלמודך עשה', שזה משמע שיהיה יותר מעשיו מרובים, וזה אינו".

(559) למעלה בתחילת הפרק [לאחר ציון 11].

(560) לשונו למעלה בתחילת הפרק [לאחר ציון 11]: "לכך בזאת הברייתא בא לבאר מעלת התורה, כדי לקשר התורה עם דרך ארץ לגמרי. וכל הברייתא הזאת הכל נאמר על התורה, ולהודיע כי מעלת התורה על דרך ארץ". וראה להלן הערה 579.

משנה ו

(561) פירוש - ככל שהדבר מרומם יותר, כן צריך יותר אמצעים להשיגו, כי רוממות הדבר מרחיקה את הדבר מהשגת האדם הטבעי, ולכך יש צורך באמצעים מרובים יותר להשיגו. וכן כתב המסילת ישרים בהקדמתו, וז"ל: "כי אין דברי החסידות ועניני היראה והאהבה וטהרת הלב דברים מוטבעים באדם עד שלא יצטרכו אמצעים לקנותם, אלא ימצאו אותם בני האדם בעצמם כמו שימצאו כל תנועותיהם הטבעיות: כשינה והקיצה, הרעב והשבע, וכל שאר התנועות החקוקות בטבענו. אלא ודאי שצריכים הם לאמצעים ולתחבולות לקנות אותם". וראה להלן הערות 594, 601.

(562) בסמוך יבאר שצריך לומר "דברים", ולא "מעלות" [וכפי שהוא בברייתא שלפנינו]. ונקט כאן ב"מעלות", משום שפתח דבריו במלים "כי לפי מעלת הדבר ורוממותו צריך אליו **מעלות** לקנות". ולהלן בברייתא הבאה [לאחר ציון 1376] כתב: "ולפיכך אמר 'גדולה תורה'... והבן מלים 'גדולה תורה' שנאמר כאן, שהוא בא להורות על מעלות התורה", ושם הערה 1377.

(563) לכך "גדולה תורה", כי לתורה הוצרכנו למ"ח קנינים, ורבוי הקנינים מורה על מעלתה של תורה. וכן כתב בנתיב התורה ר"פ ב [א, י.], וז"ל: "מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואל"כ לא יקבל אותה. וההכנה שצריך לתורה הם דברים הרבה מאוד, עד שהוא ראוי אל התורה. כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי" [הובא למעלה פ"א הערה 1345, פ"ג הערה 996, ולהלן הערה 791].

(564) דע שיש שתי נוסחאות לפירוש רש"י על פרקי אבות, האחת היא ארוכה יותר [והיא המודפסת עם דרך חיים הוצאת לונדון, וכן היא נמצאת בדפוס ראשון של דרך חיים], והשניה היא קצרה יותר, ומודפסת במשניות [והיא המודפסת במהדורתנו], והיא מה שהמהר"ל מצטט. והנה בנוסחא הארוכה יותר נמצא הפירוט של שלשים המעלות של מלכות, אך בנוסחא הקצרה יותר אין את הפירוט הזה, אלא מופיע שם כפי שיובא בסמוך.

(565) לשון הפסוקים שם "ויאמר זה יהיה משפט המלך אשר ימלך עליכם את בניכם יקח ושם לו במרכבתו ובפרשיו ורצו לפני מרכבתו ולשום לו שרי אלפים ושרי חמשים ולחרש חרישו ולקצר קצירו ולעשות כלי מלחמתו וכלי רכבו ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאפות ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו וזרעיכם וכרמיכם יעשר ונתן לסריסיו ולעבדיו ואת עבדיכם ואת שפחותיכם

ואת בחוריכם הטובים ואת חמוריכם יקח ועשה למלאכתו צאנכם יעשר ואתם תהיו לו לעבדים". וכן נאמר בתורה [דברים יז, טו-כ] "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ידוד אלהיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס וידוד אמר לכם לא תספון לשוב בדרך הזה עוד ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו וכסף וזהב לא ירבה לו מאד והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלוים והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ידוד אלהיו לשמר את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשתם לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאול למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל". וראה הערה הבאה.

(566) ברש"י הנדפס בדרך חיים [דפוס לונדון] נמצא פירוט המעלות, וזה לשונו: "המלכות בל' מעלות, מקצתן במקרא ומקצתן במשנתינו בסנהדרין, ואלו הן; מלך לא דן ולא דנין אותו. לא מעיד ולא מעידין אותו. לא חולץ ולא חולצין לאשתו, לא מייבם ולא מייבמין את אשתו, ואין נושאין את אלמנתו. מת לו מת אינו יוצא מפתח פלטרין שלו, וכשמברין אותו כל העם יושבין על הקרקע, והוא מסב על הדרגש. ופורץ לעשות לו דרך ואין ממחין בידו, וכל העם בוזזין ונותנין לפניו והוא נוטל חלק בראש. ולא ירבה לו סוסים אלא כדי מרכבתו. וכסף וזהב לא ירבה לו אלא כדי ליתן אפסניא [פירוש חייליו]. וכותב לו ספר תורה לשמו, והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו... ואין יושבין על כסאו, ואין רוכבין על סוסו, ואין משתמשין בשרביטו, ואין רואין אותו כשהוא מסתפר, ולא כשהוא ערום ולא בבית המרחץ שנאמר 'שום תשים עליך מלך', שתהא אימתו עליך. עד כאן במשנה שם [סנהדרין פ"ב משניות ב-ה]. 'אשר בחר ה' אלקיך בו' על פי נביא, 'מקרב' ולא מחוצה לארץ, 'אחיך' ולא אחרים. 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי' מלמד שהגר פסול, ואף בישראל ממזר ועבדים פסולים [ומביא שם את הפסוקים מספר שמואל]... הרי כ"ג מן המקרא. מוסיף עליהם 'שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו וגו' שתהא אימתו עליך. 'וכתב לו את משנה התורה הזאת והיתה עמו וקרא בו' הרי שלשים".

(567) מבאר שכ"ד מעלות הכהונה הן כ"ד מתנות כהונה, וזה דלא כרש"י המודפס בדפוס לונדון שהביא כאן כ"ד מעלות של הכהונה שאינן מתנות כהונה ["קדושה, טהרה, פארי מגבעות, בגדי שש לכבוד ולתפארת, ופאר ותספורת ראש וזקן כל שלשים, וכהן גדול ז' ימים וכו'"]. אך רש"י שלפנינו גם פירש שהכוונה היא לכ"ד מתנות כהונה, וכן הוא בברייתא דמסכת כלה פ"ח, ובביאור הגר"א כאן. והרמב"ם הלכות ביכורים פ"א

הלכות יב-טו, כתב: "מנו חכמים [ב"ק קי:] מתנות אלו על דרך אחרת, ואמרו, עשרים וארבעה מתנות כהונה ניתנו לאהרן, ואלו הן; עשר במקדש, ארבע בירושלים, ועשר בגבולין. עשר במקדש; חטאת בהמה, וחטאת העוף, אשם, ואשם תלוי, זבחי שלמי ציבור, ולוג שמן של מצורע, שתי הלחם, ולחם הפנים, שירי מנחות, ומותר העומר. ארבע בירושלים; הבכור, והבכורים, ומורם מתודה ואיל נזיר, ועורות קדשים. עשר בגבולין; תרומה, ותרומת מעשר, וחלה, וראשית הגז, והמתנות, ופדיון הבן, ופדיון פטר חמור, שדה חרמים, ושדה אחוזה, וגזל הגר". וראה להלן ציון 574.

(568) מסכת כלה רבתי סוף פרק ח, ובשנויי לשון.

(569) מנה כאן עשרים ושמונה דברים, והזכיר כאן "חסד", ובברייתא במסכת כלה שם ליתא ל"חסד", אך יש שלשה דברים שלא נשנו כאן, והם: תענוגות, יועצים, בני בית.

(570) יותר מפירוש רש"י שפירש שהמשניות בסנהדרין פ"ב [ב-ה] נכללות בשלשים מעלות של המלך, וראה הערה הבאה.

(571) לשון המשנה שם: "המלך לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו, לא חולץ ולא חולצין לאשתו. לא מיבם ולא מיבמין לאשתו... ואין נושאין אלמנתו... מת לו מת, אינו יוצא מפתח פלטרין שלו... וכשמברין אותו, כל העם מסבין על הארץ, והוא מסב על הדרגש. ומוציא למלחמת הרשות על פי בית דין של שבעים ואחד. ופורץ לעשות לו דרך, ואין ממחין בידו, דרך המלך אין לו שעור. וכל העם בוזזין ונותנין לפניו, והוא נוטל חלק בראש. לא ירבה לו נשים, אלא שמונה עשרה... לא ירבה לו סוסים, אלא כדי מרכבתו. וכסף וזהב לא ירבה לו מאד, אלא כדי ליתן אפסניא. וכותב לו ספר תורה לשמו. יוצא למלחמה, מוציאה עמו. נכנס, מכניסה עמו. יושב בדין, היא עמו. מסב, היא כנגדו. אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו, ואין רואין אותו כשהוא מסתפר, ולא כשהוא ערום, ולא בבית המרחץ, שנאמר [דברים יז, טו] 'שום תשים עליך מלך', שתהא אימתו עליך".

(572) לשון הרע"ב [סנהדרין פ"ב מ"ב]: "המלך לא דן ולא דנין אותו - ודוקא מלכי ישראל שאינם נשמעים לדברי חכמים. אבל מלך ממלכי בית דוד דן ודנין אותו, שנאמר [ירמיה כא, יב] 'בית דוד כה אמר ה' דינו לבוקר משפט'", ומקורו מהגמרא שם [סנהדרין יט.]. ובודאי שאין דין זה נובע מחשיבות המלך, אלא משפלותם של מלכי ישראל.

(573) ראה להלן [לפני ציון 597] שביאר את הכרחו של רש"י לומר שאיירי במצות ולא במעלות. וכדבריו כאן [המחלק בין מצות למעלות] מוכח מסידור הלכות מלכים שברמב"ם, שכתב את מעלות המלך וכבודו בפרק ב בהלכות מלכים, ואילו את מצות

המלך כתב בפרק ג, עיין שם. אמנם עדיין קשה, שנהי שאין כל ההלכות השנויות במשניות בסנהדרין פ"ב נחשבות למעלות, אלא למצות, אך יש כמה מהן שנובעות ממעלת המלך, וכמו "אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו, ואין רואין אותו כשהוא מסתפר, ולא כשהוא ערום, ולא בבית המרחץ, שנאמר [דברים יז, טו] 'שום תשים עליך מלך', שתהא אימתו עליך" [סנהדרין כב.], ומדוע דברים אלו לא הוזכרו בברייתא דמסכת כלה. והרי הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ב הלכות א-ג הזכיר הלכות אלו כחלק מכבוד המלך, שכתב: "כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם, שנאמר 'שום תשים' שתהא אימתו עליך. אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו... ואסור לראותו כשהוא ערום, ולא כשהוא מסתפר, ולא כשהוא בבית המרחץ". ואם תתרץ שדברים אלו אינן נחשבות מעלות למלך, משום שאינו מקבל מכך דבר כאשר לא רוכבין על סוסו ולא יושבין על כסאו, וכיו"ב. אך עדיין אמרו שם "ופורץ לעשות לו דרך, ואין ממחה בידו... וכל העם בוזזין ונותנין לו, והוא נוטל חלק בראש" [סנהדרין כ:], ומדוע דברים אלו לא הוזכרו בברייתא דכלה. ואף המהר"ל הרגיש בזה, שכתב כאן שהדברים השנויים במשניות דסנהדרין "אין **כולם** חשיבות אל המלך", ומשמע מלשונו שאף הוא מודה שמקצתן בודאי הוי חשיבות אל המלך, וא"כ תמוה מדוע הן לא נמנו בשלשים מעלות, וצ"ע.

(574) שהן כ"ד מתנות כהונה [כמבואר למעלה בהערה 567].

(575) כמו שאמרו חכמים [חולין קלב:] "מתנות כהונה אין נאכלות אלא צלי, ואין נאכלות אלא בחרדל, מאי טעמא אמר קרא [במדבר יח, ח] 'למשחה', לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים", ופירש רש"י שם "למשחה - במתנות כהונה כתיב בויקח קרח 'לך נתתים למשחה', כל מתנות שנתתי לך בכהונתך, נתתי לך לגדולה, כדמתרגמינן [שם] 'לרבותא'". הרי להדיא השוו בין גדולת הכהנים [במתנות כהונה] לגדולת המלכים.

(576) בברייתא שלפנינו לא נאמרה להדיא תיבת "מעלות" אצל כהונה, שאמרו "המלכות נקנית בשלשים מעלות, והכהונה בעשרים וארבע", ולא אמרו "בעשרים וארבע מעלות". אמנם במסכת כלה פ"ח אמרו "והכהונה בעשרים וארבע מעלות". וגם בברייתא דידן הכוונה היא לכך, שהרי זהו גדרו של משפט חסר, ותיבת "מעלות" המוזכרות אצל מלוכה מוסבת גם על הכהונה.

(577) במשנה ה "כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה וכו'", וביאר שם [לאחר ציון 461] שתורה מתקיימת רק במי שממית עצמו עליה, ומבטל

גופו אל התורה. אמנם לא כתב שם להדיא ש"אין עם התורה חשיבות", אלא שאין עם התורה חומריות. אמנם למעלה פ"ב מ"ה [תקפד:] ביאר שמדת גסות רוח סותרת לתורה. ולמעלה פ"ד מ"ד [קג.] ביאר שהענקת שם "רב" למי שמתחיל בתורה גורמת לשכחת התורה, שמרגיש בחשיבותו, ולכך לא יעמול יותר בתורה. ולמעלה פ"ד מ"ז [קמז:] כתב: "הרי לך כמה האדם יחשוב עצמו שאינו יודע כלום בתורה". ובמדרש תנחומא הידוע [פרשת נח אות ג] כתב: "כל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבעל פה" [הובא למעלה פ"ד הערה 2139, ובפרק זה הערות 472, 747].

(578) אע"פ שמנה את מ"ח הדברים שהתורה נקנית בהם.

(579) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 558]: "ועוד כבר בארנו, כי כל הפרק הזה אינו מדבר רק בתורה, לא בקיום המצות", ושם הערה 560.

(580) לכך מ"ח דבריה של התורה נמנו, ואילו שלשים מעלותיה של מלכות ועשרים וארבע מעלותיה של כהונה לא נמנו, כי עיקר מגמת הברייתא הוא להורות על התורה, והשתים האחרות הובאו כאן לא לשם עצמן, אלא כדי ללמד על גדולתה של התורה, שהיא גדולה מהן.

(581) פירוש - המספרים השונים שהוזכרו בברייתא, והם שלשים [מעלות למלכות], עשרים וארבע [מעלות לכהונה] וארבעים ושמונה [דברים לתורה], שייכים בעצם לשולחן [מלכות] מזבח [כהונה] וארון [תורה], וכמו שמבאר.

(582) כי אמה היא ששה טפחים [מנחות צח.], והיקף של ריבוע אמה על אמה הוא ארבע אמות [ארבע פעמים אמה], שהן עשרים וארבעה טפחים.

(583) פירוש - אם תקיף את גובה השולחן ורוחב השולחן [אך לא את גובה השולחן ואורך השולחן (שהיה אמתיים, כמו שנאמר שמות כה, כג)].

(584) כי הגובה הוא תשעה טפחים [אמה וחצי], והרוחב הוא ששה טפחים [אמה], שהם חמשה עשר טפחים. וההיקף הוא פי שנים מכך [כי הוא שתי פעמים גובה ושתי פעמים רוחב], נמצא שההיקף הוא שלשים טפחים.

(585) כי אמתיים וחצי הוא חמשה עשר טפחים, והיקף הוא פי שנים, וזהו שלשים טפחים.

(586) נמצא שההיקף של המזבח והארון הוא של אורך ורוחב [כפול שתים]. ואילו ההיקף של השולחן הוא גובה ורוחב [כפול שתים].

(587) פירוש - אם ההיקף של השולחן יהיה גם של אורך ורוחב [כפי שנעשו ההיקפים של המזבח והארון], והאורך הוא אמתיים, והרוחב הוא אמה, יהיה ההיקף שש אמות,

שהם שלשים וששה טפחים, ומדוע היקף השולחן נעשה לפי גובה ורוחב, ולא לפי אורך ורוחב. ומה שכתב כאן "שלא הקפנו את השולחן גם כן **למעלה**", פירושו שכאשר ההיקף הוא של אורך ורוחב, אזי ניתן להקיף גם את הטבלה העליונה של השולחן. אך אם ההיקף הוא של גובה ורוחב, בהכרח שהנך מקיף מהרצפה עד סוף הגבוה.

(588) פירוש - בכל היקף שיעשה, תתפוס את ההקף הקצר ביותר, ולא הארוך יותר. ומעין זה כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסח:], וז"ל: "דע, כי הירח יותר ראוי למנות אליה מן החמה, וזה כי ראוי לזה יותר דבר שיש לו שעור קטן, שהירח הוא מתחדש בחודש אחד, ולכך הוא יותר ראוי לשער בו הזמן. וכמו שיותר ראוי למדידה הכלי שהוא יותר קטן, יותר מן הכלי שהוא גדול, לפי שאין הכל נמדד בכלי גדול, אבל הכל נמדד בקטן. ולפיכך יותר ראוי למנות לירח, שהשעור שלו יותר קצר. ומפני זה יש למנות הכל אל הירח, המדה הקטנה" [הובא למעלה פ"ב הערה 982]. ובבאר הגולה באר הששי [רסא.] כתב: "כאשר אתה אומר 'מן קצה השמים מזרחית עד קצה השמים מערבית', באיזה קו מדבר. אם אתה אומר במקום רחב שהוא בכדור השמים, דהיינו הקו היוצא מן קצה השמים ועובר על אמצע הארץ. יש לך להשיב מנא לן לומר כזה, אדרבא, בקוים אחרים שהם קצרים יותר יש לשער, ולומר [ר"ה ד:] תפשת מרובה לא תפשת, תפשת מועט תפשת, ונשער בקוים הקצרים יותר". ורש"י [חגיגה יז.] "תפשת מרובה לא תפשת - כל מקום שתמצא שני דרכים, אחד תופש מרובה, ואחד תופש מועט, טוב לך לתפוש את המועט, שאפילו היה לך לתפוש את המרובה ותתפוש את המועט, תפיסתך תפיסה, שיש בכלל המרובה המועט. אבל אם תתפוש המרובה, והיה לך לתפוש המועט, נמצאת שתפשת שלא כדת". ובסוכה ה. כתב רש"י "תפשת מרובה כו' - כל דבר שמשמעו מרובה ומועט, אם תפשת את המועט, יפה תפשת, דבציר מהכי לא משמע. ואם ימצא שהיה לך לתפוס המרובה, הרי הוסיפו לך, ולא נטלו ממה שבידך כלום. ואם תפשת המרובה, לא תפשת, שאתה נראה כשקרן בדבריך, ושמא המועט יש לך לתפוס, ואתה הרבית לתפוס, חסרו לך ממה שבידך, והיינו לא תפשת. אבל כשתתפוש המועט, אם יוסיפו, טוב, ואם לאו, מה שתפשת תפשת, ומשל הוא".

(589) כי גובה המזבח הוא אמתיים [שמות ל, ב]. ואם הגובה יהיה בהיקף [ביחד עם הרוחב או האורך], בעל כרחך שהנך מגדיל את ההיקף יותר מהיקף של אורך ורוחב [אמה ואמה] ללא גובה.

(590) פירוש - מדות הארון היו אמתיים וחצי ארכו, ואמה וחצי רחבו, ואמה וחצי קומתו [שמות כה, י]. וההיקף שנקט בו למעלה היה ארכו ורחבו [כפול שתים, שהן שמונה

אמות, שהן ארבעים ושמונה טפחים]. אך אם תקיף את גובהו ורחבו [כפי שנעשה בשולחן], והוא אמה וחצי ואמה וחצי, הרי זה יהיה היקף קצר יותר [שלשים וששה טפחים] מאשר ארכו ורחבו [ארבעים ושמונה טפחים]. ומדוע נבחר ההיקף הארוך יותר ולא ההיקף הקצר יותר. ועל כך יבאר שמכל מקום ההיקף של האורך והרוחב [ולא הגובה והרוחב] הוא ההיקף הקצר יותר.

(591) פירוש - מעל לארון היה הכפורת ועליו שני הכרובים [שמות כה, יז-כ], וגובה הכרובים שבמשכן היה עשרה טפחים [סוכה ה:], נמצא גובה הארון עם הכרובים היה עשרים טפחים [גו"א שמות פכ"ה אות כד].

(592) פירוש - אם תקיף את הארון מצד קומתו ורוחבו [כפי שנעשה בשולחן], יהיה ההיקף חמישים ושמונה טפחים [כי הגובה הוא עשרים טפחים, והרוחב הוא תשעה טפחים], וזה יותר גדול מההיקף של אורכו ורוחבו, שהוא ארבעים ושמונה טפחים, וכמו שביאר.

(593) שהן; שלשים למלכות, עשרים וארבע לכהונה, וארבעים ושמונה לתורה.

(594) פירוש - החוט המקיף את הכלים האלו הוא מורה על מהות הכלים האלו, כי היקפו של דבר הוא תפיסת הדבר, כי המנין והמספר של הכלי מאפשרים את תפיסת הכלי בידיו של המונה והסופר [כמבואר בגו"א ר"פ פקודי (שמות פל"ח אות ג), ושם הערה 7]. לכך יש כאן התאמה מלאה בין מספר קניניהן של מלכות כהונה ותורה לבין מהותן של מלכות כהונה ותורה, כי הואיל וההיקפים של כלי המשכן [המרמזים על מלכות כהונה ותורה] הם שלשים טפחים, עשרים וארבע טפחים, וארבעים ושמונה טפחים, לכך מונח בזה שהמעלה הפנימית שלהן נתפסת באמצעות מספרים אלו. ממילא נגזר מכך מספר המעלות הנצרך לקנותן, כי המספר הזה הוא יהיה שוה לגמרי למספר המעלות עצמן, וכפי שכתב בתחילת פירוש ברייתא זו, ושם הערה 561.

(595) פירוש - שלשים המעלות של מלכות שהובאו בברייתא של מסכת כלה פ"ח [והן הובאו למעלה לאחר ציון 568] אינם דברים אלקיים, שהרי הן כוללות כסף וזהב עבדים ושפחות, סוסים ורכב, וכיו"ב, ומדוע שאחד מכלי המשכן [השולחן] ירמוז על דברים שאינם אלקיים.

(596) כוונתו לפירוש רש"י לברייתא, וכפי שהביאו למעלה [לאחר ציון 564].

(597) פירוש - רש"י כאן בברייתא ביאר ששלשים המעלות של מלכות הן אלו שנמנו בקרא ובפרשת שמואל ובמשניות של פרק ב בסנהדרין [כמבואר למעלה הערה 566], והן מצות המוטלות על המלך [כגון שכותב שני ספרי תורה, לא ירבה לו נשים, וכיו"ב],

וכפי שביאר למעלה [לפני ציון 573] שדברים אלו הן מצות, ומחמת כן דחה ביאור זה, כי בברייתא דידן מדובר על מעלות ולא על מצות. וכאן מבאר את הכרחו של רש"י לומר כן, כי רש"י רצה שמעלותיה של מלכות יהיו אלקיות, כפי שהן בכהונה ותורה.

(598) כמו שביאר בברייתא הקודמת מציון 534 ואילך, שלכך המלך נמשח בשמן הקודש, עיין שם. וראה בסמוך הערה 606.

(599) פירוש - אין שלשים המעלות האלו הסיבה לגדולת המלכות, אלא הן הסימן לגדולת המלכות. לכך לא אכפת לנו שאין המעלות האלו מעלות אלקיות מצד עצמן, כי אין הן בעצמן גדולת המלכות, אלא הן בבואה וסימן שבאמצעותן ניתן לראות גדולת המלכות. דוגמה לדבר; הפירות שנשתבחה בהן ארץ ישראל הם [דברים ח, ח] "ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש", הרי יש כאן רשימת פירות "בארץ ישראל, שנשתבחה בחטה ושעורה גפן תאינה ורמון, וכל הדברים הגופניים" [לשונו בדרוש על התורה (כ:)]. ובודאי שהשבח של ארץ ישראל הוא היותה ארץ אלקית, אך מ"מ הבטוי לכך הוא בפירות גופניים. הרי שדבר גופני יכול להיות סימן לדבר רוחני, אף שבודאי אינו סיבה לכך.

(600) לשון הגמרא שם: "תנו רבנן, היה הוא ואביו ורבו בשבי, הוא קודם לרבו, ורבו קודם לאביו... חכם קודם למלך ישראל, חכם שמת אין לנו כיוצא בו, מלך ישראל שמת כל ישראל ראוים למלכות. מלך קודם לכהן גדול". ולמעלה פ"ד מי"ד [רצ.] כתב: "מה שאמרו רז"ל כי המלך קודם לכהן גדול, והחכם קודם למלך. ודבר זה לפי סדר מעלות ומדריגות הדברים אשר אלו שלשה כנגדן באדם, כי הנפש באדם [המלכות] יותר מן הגוף [הכהונה], והשכל [התורה] הוא יותר עליון מן הנפש".

(601) כמו שכתב בתחילת פירושו לברייתא דידן: "כי לפי מעלת הדבר ורוממותו, צריך אליו מעלות לקנות", ושם הערה 561. דוגמה לדבר; מטרת המצות היא שהאדם יוצא לפועל את מדריגתו [תפארת ישראל פ"ג (סה.), ונתיב התורה פט"ו (א, סג:)]. והואיל ומדריגת האיש היא יותר חשובה ממדריגת האשה [תפארת ישראל פכ"ח (תכד.)], לכך מוטלות על האיש יותר מצות מאשר אלו המוטלות על האשה, "כי היותר חשוב, מעלות שלו יותר". ובתפארת ישראל פ"כ [שב.] כתב: "אם לא היה יותר במדרגה, לא היה מחויב", ושם הערה 39. ובח"א למכות כג: [ד, ז.] כתב: "מעתה תבין כי האשה שהיא חמרית, חייבת בכל מצות לא תעשה, ואינה חייבת בכל מצות עשה. כי מדריגת האשה אינה מגיעה עד המעלה העליונה, היא מדריגת מצות עשה, שתהיה האשה בפעל לגמרי, לפי שהיא חמרית". וראה עוד תפארת ישראל פ"ד [פא.], ושם הערה 83.

(602) לפנינו במסכת סופרים איתא שלא יפחות ממ"ב שיטין. אך לשון הטור יורה דעה סימן ער"ה הוא: "עוד נהגו במנין השיטין שלא לעשותן פחות ממ"ח, ולא יותר מס', וכן כתוב במסכת סופרים [פ"ב ה"ו]. והרב רבי יהודה ברצלוני כתב מ"ב". הרי שיש שתי גרסאות בלשון של מסכת סופרים. וכן הרמב"ם בהלכות ספר תורה פ"ז ה"י כתב שלא לפחות ממ"ח שורות. ובשו"ע שם סעיף ו הביא הרמ"א את שתי הדעות האלו, והמהר"ל פוסק כדעה ראשונה.

(603) אודות שהתורה היא "החכמה", כן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקסט.], וז"ל: "מי שחסר התורה, היא החכמה האמיתית". ולמעלה פ"ג מ"ט [רטו:] כתב: "החכמה, היא התורה בפרט, היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם". וכן אמרו בתנחומא וילך אות ב: "אין חכמה אלא תורה". ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "החיטים מחכימים [סנהדרין ע:]... ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת [ר"ה טז.], שבו ניתנה תורה [פסחים סח:], והיא החכמה". ובנר מצוה [כט:] כתב: "התורה... בפרט היא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית,... שהיא החכמה על הכל". ובנתיב התשובה ר"פ א כתב: "כי התורה שהיא חכמה... שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר" [הובא למעלה פ"ג הערה 945].

(604) אודות שהתורה היא במוח האדם, כן כתב בגו"א דברים פ"ד אות ב, וז"ל: "המשנה היא נקראת שמירה, שצריך אדם לשמור, כדי שיהיה שמור בלבו לעשות המצוה. ונראה, מפני כי לשון שמירה [הוא] על הדבר השמור במוח של אדם, וזהו במשנה, לפי שהמשנה צורת כל מצוה ומצוה, ושייך בזה שמירה, שהם שמורים אצלו. אבל התלמוד, שהוא קושיות ופרוק, אין שייך בו שמירה, לפי שאינו עומד בחדר ששם הצורות שמורות, כי יש לו חדר אחר במוח, לא החדר ששם הצורות שמורות".

(605) פירוש - "מוח" הוא אותיות מ"ח, ולכך התורה נקנית במ"ח קנינים, כי התורה היא החכמה אשר נמצאת במוח האדם. ואם תאמר, כיצד הימצאותה של התורה במוח האדם מורה שהתורה עצמה היא בבחינת "מוח". אמנם נקודה זו מתבארת לפי דבריו למעלה פ"ה מ"כ [תפח:], שכתב: "כי בית המקדש והתורה הם עיקר העולם. כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל. וכך בכלל העולם יש בהם בית המקדש והתורה, שהם עיקר העולם. שכמו שכל האיברים מקבלים החיות מן הלב... וכן כל העולם שותה מתמצית ארץ ישראל, כי ארץ ישראל שותה תחלה. ובית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל, ובאמצע ארץ ישראל. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. ולפיכך בית המקדש והתורה צמודים יחדיו". הרי שהתורה בעולם

מקבילה למוח שבאדם, ולכך המהות של תורה היא "מוח". ובקהלת יעקב ערך תורה כתב: "'תורה' סוד מוחין דגדלות".

(606) אע"פ שיש בפרשת מלך הרבה מצות [ראה בהקדמת הרמב"ם להלכות מלכים, שמנה שם עשרים ושלש מצות], אך רק שלש מצות אלו קשורות להנהגתו הפרטית של מלך, בעוד ששאר המצות [כגון להחרים שבעה עממין, למחות זרעו של מלך, ועוד מצות המנויות שם ברמב"ם] הן קשורות להנהגתו הכללית של מלך. והואיל ובברייתא דידן באים להורות על קדושתו של המלך, לכך נבחרו דוקא אלו ג' מצות מתוך שלל המצות השייכות למלך. וראה להלן ציון 634. **אמנם יש** לדייק בלשונו, שכתב "נגד ג' מצות **לא תעשה**", ומאי נפקא מינה בזה שמצות אלו הן מצות לא תעשה. ולהלן [לאחר ציון 633] כתב: "ולפיכך שלש מצות יש למלך, כמו שהתבאר", ולא ציין שהן מצות לא תעשה, ומה ראה לציין זאת כאן. ואולי אפשר לבאר זאת על פי דבריו בתפארת ישראל פ"ד [עב.], שכתב שם שמנין מצות לא תעשה [שס"ה] הוא כנגד ימות החמה [מכות כג:], וז"ל: "השמש היא שמירת סדר עולם הטבע... וכמו המלך שהוא שומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי, כך השמש... הוא השומר סדר העולם לבלתי יחליף וימיר את הסדר הראוי, ויעמוד על עמדו... המצות לא תעשה הם שישמור הסדר, שלא יהיה לאדם יציאה מן הסדר" [הובא למעלה פ"ה הערה 1081]. נמצא שמצות לא תעשה שייכות במהותן לענינה של מלכות, ולכך דין הוא ששלש המצות המורות על מהות המלך יהיו מצות לא תעשה דוקא. מה שאין כן להלן [לאחר ציון 633] שבא להורות שהמלך מתעלה עד המעלה השלישית, שם מספיק לציין שיש למלך שלש מצות, מבלי לפרט שהן מצות לא תעשה, כי די לנו במספר שלש להורות זאת.

(607) מה שיש עשר מעלות כנגד כל מצוה, נראה לבארו על פי מה שכתב למעלה פ"ה מ"ו [רטו:], וז"ל: "כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה, כמו שהתבאר למעלה כמה פעמים, והוא דבר מבואר מאד. ולפיכך שנו במשנה [שם] 'עשרה דברים נבראו בין השמשות של ערב שבת', כי מפני שהזמן של ערב שבת בין השמשות יש בו בחינה של קדושה, במה שהוא יוצא משש ימי המעשה שהם חול, ולכך נבראו בזמן זה בפני עצמו עשרה דברים, כמו שנברא העולם בכל ששת ימי בראשית בעשרה מאמרות, מצד שהעולם דבק במדריגה העליונה, שמורה על זה מספר עשרה, כמו שהתבאר. וכך נבראו עשרה דברים מצד הזמן שהוא בין השמשות, כי מצד שהוא בין השמשות יש בו קדושה, וכל קדושה שייך אליו עשרה". והואיל ומעלות

המלכות הללו באות להורות על קדושת המלך [ראה למעלה ציון 598], לכך דין הוא שמעלות אלו יעשו בהכפלה של מספר עשר.

(608) מקורו באותיות דרבי עקיבא נוסחה ב, אות למ"ד, שאמרו שם "מפני מה הלמ"ד גבוה מכל האותיות, מפני שהוא באמצע כ"ב אותיות, ודומה למלך שיושב על כסא כבוד". וכן כתב במספר מקומות, וכגון בנתיב השלום פ"א [א, ריז:] כתב: "אות הלמ"ד [בתיבת "שלום"], כי הלמ"ד הוא עולה למעלה, כי השלום יש לו מעלה עליונה, עד שעולה השלום למעלה למעלה. ואין דבר שיש לו יותר מעלה עליונה כמו השלום, שהוא תכלית הכל". ובהמשך שם [א, ריח:] כתב: "הלמ"ד במלת 'מחלוקת', ודבר זה מורה כי כאשר נכנס האדם במחלוקת, הוא נכנס לגמרי עד שהוא חולק על השכינה למעלה גם כן... וזה מורה הלמ"ד, שבעל מחלוקת הוא עולה במחלוקת שלו למעלה". וכן כתב בנתיב הלשון ס"פ ד [ב, עג:], נתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג:], ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ.]. וכן כתב בעל הטורים [במדבר א, כב], וז"ל: "הלמ"ד היא גבוהה מכל האותיות", ושם הוא מקשר זאת למלך. **וצרף לכאן** שבנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג:] כתב: "כי הלמ"ד מורה על הלב, כי לשון למ"ד שהוא לשון למוד, הוא הלב שבו החכמה" [הובא למעלה פ"א הערה 156]. ולמעלה פ"ד מי"ד [רפח.] כתב: "כי המלך דומה אל הלב". ובדרוש לשבת הגדול [רט:] כתב: "ידוע כי המלך דומה כמו הלב באדם, וממנו מתפשט החיות לכל האברים. והלב הוא אחד באדם... כי כמו שהלב הוא מיוחד, וכל האברים מקבלים ממנו החיות. כך המלך מיוחד, וכל העם מקבלים ממנו חיותם". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "המלך דומה ללב, מלך האברים" [הובא למעלה פ"ד הערה 1248]. הנה שוב נפגשת האות למ"ד עם המלכות, כי אות למ"ד מורה על הלב, והמלך דומה אל הלב.

(609) כמבואר בהערה הקודמת. ואודות הגבהות וההתנשאות שיש למלך, הנה נאמר [במדבר כד, ז] "יזל מים וגו' ותנשא מלכותו". ועל מלך המשיח נאמר [ישעיה נב, יג] "הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד". ובנצח ישראל פ"מ [תשח:] כתב: "כי המלך הוא מיוחד בהתרוממות, שהוא מתנשא ומתעלה על העם אשר הוא מלך עליהם... כי במה שהוא מלך הוא מתרומם על כל העם. ואם היו רוכבין על סוסו היה בהתרוממות זה שתוף למלך בענין התרוממות הזה, אשר אין בזה השתתפות אליו, בשביל שהוא מלך, והוא מתרומם על הכל, ולכך אין רוכבין על סוסו [סנהדרין כב.]. כמו שאמרו [שבת קנב.] דעל סוס - מלך". ובאור חדש [פ.] כתב: "חשיבות המלך כאשר מתנשא על העם,

ודבר זה עיקר למלך... חשיבות מלכותו במה שהוא מתנשא עליהם". ובתפילת שחרית של שבת אומרים "מלך רם ונשא אדון עולמים".

(610) כמו שאמרו [סוכה ה.] "מעולם לא ירדה שכינה למטה, ולא עלו משה ואליהו למרום, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. ולא ירדה שכינה למטה, והכתיב [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני', למעלה מעשרה טפחים", "כי עד עשרה רשות תחתון" [לשונו בגו"א במדבר פכ"א אות לג (שנח:)]. ובנתיב העבודה ס"פ יד [א, קכב:] כתב: "ויש לדעת כי רשות האדם נחשב עד עשרה... כי מספר עשרה שייך לארץ". ובנצח ישראל פי"ז [שפח.] כתב: "אמרו כי התחתונים הם עד עשרה, וכמו שאמרו [סוכה ה.] מעולם לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה, לקיים מה שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובח"א לבכורות נז: [ד, קל.] כתב: "כי מספר של עשרות נגד התחתונים, כמו שאמרו [שבת ז.] רשות הרבים תופס עד עשרה". ומוכח שמספר עשרה הוא שייך לתחתונים [הובא למעלה פ"ג הערה 795]. וראה למעלה פ"ב הערה 672, והערה הבאה.

(611) לשונו באור חדש [עד:]: "כנגד עולם האמצעי הוא מספר עשרים, כי מספר עשרים מדריגה שניה... ומספר עשרים הם שני פעמים עשרה, וזה ראוי לעולם האמצעי, שיש לו מדריגה שניה". ובגו"א דברים פכ"ז אות ט כתב: "כי עד מספר עשרה הוא שייך לתחתונים, כמו שאמרו 'לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה'. ולכך מספר י"א הוא התחלת המספר המתיחס אל עליונים". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ד [תתמא.].

(612) לשונו למעלה פ"ה מט"ו [שסו.]: "המדריגה התחתונה היא המדריגה הגשמית, והיא המדריגה הפחותה התחתונה. המדריגה שהיא על זאת היא שאינה גשמית לגמרי, גם אינה נבדלת לגמרי, והיא מדריגת הצורה שהיא בחומר... המדריגה השלישית היא המדריגה העליונה הנבדלת, שהיא אלקית לגמרי, נבדלת מן החומר". ובסמוך כתב [לפני ציון 635]: "כי המעלה השלישית כוללת שלשים, והבן זה".

(613) פירוש - הואיל והגימטריה של אות למ"ד היא שלשים, ושלשים הוא מספר עליון ביותר, לכך דין הוא שאות למ"ד תהיה האות הגבוהה ביותר, מפאת שהיא מורה על מספר העליון ביותר.

(614) נראה להטעים זאת על פי מה שאמרו חכמים [סוטה ה.] שתלמיד חכם רשאי להתגאות שמינית שבשמינית. ומפורסם לבאר זאת [עיין בספר לפלוגות ראובן (כרך ב, דרושים, פלג י)] שלמדו כן מתוך שהגובה של הר תבור היה ל"ב אלף אמה [ב"ב עג:], והר סיני היה ת"ק פרסה [שהיה כמו הר המוריה (תענית טז.), והר המוריה היה ת"ק

אמה (על פי מדות פ"ב מ"א)], ונמצא שהר סיני הוא אחד מששים וארבע מהר תבור, וזה המקור ששרי לת"ח להתגאות שמינית שבשמינית. ולכך מובן מאוד לשונו כאן "שלא היה הר סיני יוצא מן השעור, רק כפי מה שראוי".

(615) לשונו למעלה פ"ה מי"ט [תנב.]: "וכן רוח גבוהה מורה על החסרון שהוא שייך אל החמרי, וזה אמרם בפרק בני העיר [מגילה כט.] האי מאן דיהיר בעל מום, שנאמר 'למה תרצדון הרים גבנונים', ואין 'גבנונים' אלא בעל מום, שנאמר [ויקרא כא, כ] 'או גבן או דק'. ופירוש זה, שכל ההרים הגבוהים, כמו תבור וכרמל, מפני גבהותם יותר מן הראוי, בעלי מומין הם אצל סיני, שלא היה גבוה כל כך. ומפני כך לא נתן עליהם התורה, כי הגבהות הגדול הוא מום וחסרון. וטעם דבר זה, שכשם שהחסרון הוא מום, כך כל יתור ותוספות כנטול דמי [חולין נח:]. ולכך התוספות מום וחסרון, כמו מי שהוא בעל חסרון ממש" [הובא למעלה הערה 328]. ולמעלה פ"ב מ"ז [תריד.] כתב: "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". ולמעלה פ"ג מ"י [רמה.] כתב: "כי כל תוספת הוא כמו חסרון והעדר". וכן למעלה פ"ד מכ"ב [תמ:] כתב: "אם יוצא מן הגדר בתוספות, הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון". ולמעלה פ"ה מ"ב [סב:] כתב: "והיה תוספת זה חסרון". ובדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רוצה לומר כאילו חסריה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ודע] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". וכן ביאר כיצד צדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג.), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. וראה עוד בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], ובגו"א בראשית פמ"א אות מד, ובח"א לשבת קל. [א, ע:] לגבי שבעל ערלה נחשב חסר. ובנצח ישראל פל"ב [תריט.] ביאר לפי"ז מדוע גרים קשים לישראל כספחת [יבמות מז:], כי "כל תוספת מבטל השלימות" [לשונו שם]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] ביאר לפי"ז שיעקב היה איש חלק נטול תוספות, ואילו עשו היה בעל שיער, שהיתה בו התוספת שהיא חסרון. ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". ובתפארת ישראל פט"ז [רמ.] כתב: "ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל. שאם יש בו תוספת, לא היה זה שלימות" [הובא למעלה פ"ה הערה 1950].

(616) צרף לכאן שיוסף [בראשית מא, מו] ודוד [ש"ב ה, ד] נעשו מלכים בהיותם בני שלשים שנה.

(617) בא להורות כיצד אות למ"ד [המורה על המלכות] משתלבת בתוך תיבת "מלך". ובדרשה לשבת תשובה [עב:] עמד על כך שתיבת "מלך" מורכבת משלש אותיות סמוכות באלפ"א בית"א בסדר יורד [המ"ם הלמ"ד והכ"ף], וכיצד זה מורה על מהותו של המלך.

(618) פירוש - למרות היות המלך מרומם מן אחיו, מ"מ עליו להזהר שלא יהיה נבדל מן אחיו.

(619) כי האות כ"ף סמוכה לאות למ"ד [לפניה], והאות מ"ם סמוכה לאות למ"ד [לאחריה], לכך אותיות כ"ף ומ"ם הן "אחים" לאות למ"ד.

(620) פירוש - כדי להורות שהמלך צריך להיות דבוק עם אחיו, הושמה האות המורה על מלכותו [למ"ד] באמצע תיבת "מלך", כי האמצעי הוא מחובר אל הכל, וכמו שכתב למעלה פ"ג מ"ו [קסב.], וז"ל: "כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל". וכן כתב בנצח ישראל פ"א [טז:], וז"ל: "כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ושם פ"ה [פה.] כתב: "כל אמצע יש לו ימין ושמאל". ובגו"א בראשית פ"ד אות י כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות". ושם שמות פכ"א סוף אות ג כתב: "כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסג:] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל... ומתחבר הכל אליו... שהכל מתחבר אל האמצעי" ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "האמצע... משותף לכל". ובבאר הגולה באר הששי [רנו.] כתב: "אשר האמצע הוא משותף אל כל הצדדין" [הובא למעלה פ"ה הערה 1043]. ולכך האות למ"ד הושמה באמצע תיבת "מלך", כדי להורות שהמלך יהיה מחובר אל כל אחיו. וראה למעלה פ"א הערה 1387, פ"ג הערה 489, ופ"ה הערות 1043, 1603.

(621) מעין מה שאמרו בשמו"ר [ל, ג] "משל למטרונה שהיתה מהלכת, הזין מכאן והזין מכאן והיא באמצע. כך התורה, דינין מלפניה ודינין מאחריה, והיא באמצע". והרמב"ם הלכות חגיגה פ"ג ה"ד כתב: "כיצד הוא [המלך] קורא [התורה במצות הקהל]. תוקעין בחצוצרות בכל ירושלים כדי להקהיל את העם, ומביאין בימה גדולה, ושל עץ היתה, ומעמידין אותה באמצע עזרת נשים, והמלך עולה ויושב עליה, כדי שישמעו קריאתו. וכל ישראל העולים לחג מתקבצין סביביו". ובספר שבילי אמונה הנתיב הרביעי, השביל השני, כתב: "הלב הוא המלך, וכל האיברים משרתיו, ולכך הוכן מקומו באמצע הגוף, כי משפט המלך לישב באמצע עמו, כדי שינהיג לכל בני המדינה בשוה, וכדי שתגיע תועלתו לכלם בשוה, וגם כדי שיהא שמור מכל עבר".

(622) יומא לז. "שלשה שהיו מהלכין בדרך, הרב באמצע, גדול בימינו, וקטן משמאלו. וכן מצינו בשלשה מלאכי השרת שבאו אצל אברהם, מיכאל באמצע, גבריאל בימינו, ורפאל בשמאלו", וגמרא זו הובאה בגו"א בראשית פי"ח אות יז. ובנתיב העבודה פי"א [א, קיא:] כתב: "המ"ם שבמלת 'אמן' מורה על שהוא מלך... ולזה ראוי אות המ"ם, שהיא באמצע אלפ"א בית"א, כי כן מקום המלך שהוא באמצע, כמו שתמצא בכל מקום. וכתיב [במדבר ב, יז] 'ונסע אוהל מועד בתוך המחנות'. גם המ"ם אות ראשון של 'מלך'".

(623) לשונו בח"א לבכורות נז: [ד, קל:]: "כל אמצעי תמיד מרומם ומתעלה, כמו שתראה שהשמש כאשר הוא באמצע העולם הוא בתכלית הגובה והתרוממות, והדבר שהוא בקצה יש לו ירידה".

(624) אודות שארץ ישראל גבוהה מכל הארצות, כן ביאר בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:], וז"ל: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות... כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחמרי הוא שפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור, והכדור שהוא שווה בכל צד, מתיחס אל א"י הגובה, דהיינו שיש להניח ראש הכדור א"י, עד שתהיה א"י בגובה. אע"ג שכל כדור יכול להניח הראש בכל מקום מן הכדור, מ"מ יש להניח ראש הכדור א"י, מפני מדריגת קדושתה, שהוא מתעלה על שאר הארץ. ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל דברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים. ולפיכך ראוי שיניח ראש הכדור מן הארץ א"י, למעלת הארץ וקדושתה. ו]כאשר יניח ראש הכדור ארץ ישראל, א"כ א"י הוא בגובה, ודבר זה בהנחה בלבד, וזה מבואר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 95]. אמנם דבריו כאן יותר קשורים לדבריו בבאר הגולה באר הששי [שה:], ויובא בהערה הבאה.

(625) המשך לשונו בח"א לבכורות שם: "לכך נקרא ארץ ישראל גבוה מכל הארצות, מפני שהיא באמצע, והגובה הוא באמצע". ובבאר הגולה באר הששי [שה:] כתב: "ועוד כי ראוי לגמרי להיות ארץ ישראל אמצעי. כי הארץ שהיא כדורית, האמצעי שהוא בכדור אין לו מקום מיוחד כלל. ובכל מקום מן הכדור נופל שם האמצעי, כאשר אין לו מקום מיוחד, ולפיכך יש לשום אמצעי ושוה, ואינו נוטה אל הקצה, וזהו ארץ ישראל, הנה ארץ ישראל הוא אמצעי בעולם לגמרי. וכן אמרו על ארץ ישראל שהוא גבוה מכל הארצות, מטעם זה שנקרא ארץ ישראל אמצעי. כי אי אפשר שתשים גובה הכדור רק דבר שהוא אמצעי בכדור, ולא מקום זולת זה. הגובה בכדור הוא אמצעי בין כל הצדדין, הארבע, שהם שפלים ממנו. וכבר שמנו המקום האמצעי הוא ארץ ישראל, ולא שאר מקום, אם כן ראוי להניח ארץ ישראל להיות הוא הגובה גם כן, ולפיכך מוכרח שארץ

ישראל הוא הגובה מן הכדור. אף כי שהארץ היא כדורית, וכל דבר שהוא כדור תוכל לעשות האמצעי מ[אי]זה מקום שתרצה, מכל מקום אחר שאמרנו כי לפי חלופי הצדדין שהם מחולקים, אין אמצעי רק ארץ ישראל, שהוא אמצעי בעצמו, שהוא ארץ שיש בה המיצוע, ואינו יוצא מן השווי, לכך ראוי להניח ארץ ישראל באמצע העולם. ולא נאמר זה על קו המדה כלל. ולא עלה על דעתם רק כי הארץ הקדושה לפי מעלתה יש לה המיצוע, ואינו נוטה אל שום קצה. ולפיכך יש להניח המקום האמצעי מן העולם - ארץ ישראל דוקא. כי הארץ הוא כמו כדור שוה לגמרי, כי ארץ ישראל הקדושה, מפני שהיא אמצעי בין שני חלופי הצדדין, והיא אמצעי בעצמה, יש להשים גם כן אותה האמצעי בכדור. אף כי בכדור בכל מקום אפשר לומר שהוא אמצעי, רק מפני שארץ ישראל היא אמצעי בעצמה כמו שאמרנו, ראוי היא להיות האמצעי בכדור גם כן. ומזה הטעם שייך בה עליה גם כן, כי כאשר הונח ארץ ישראל אמצעי בכדור, האמצעי בכדור הוא גבוה מהכל, ושייך בו עליה גם כן, מטעם אשר התבאר... שהדברים ברורים מאוד, כי לפי מהות העולם ארץ ישראל באמצע, מטעם אשר אמרנו, ויש להניח בשביל זה כי גובה הכדור הוא ארץ ישראל. וכל אדם מבין במדע יודע שהדברים האלו ברורים מאוד".

(626) בנוסף להיותה באמצע תיבת "מלך", וזו מפאת היותה הגבוהה מכל האותיות. וכמו שארץ ישראל היא גבוהה מכל הארצות והיא באמצע העולם, כך אות למ"ד היא גבוהה מכל האותיות והיא באמצע אותיות אלפ"א בית"א. וכן למעלה פ"ד מכ"ג [תפה:] כתב: "הלמ"ד, שהוא התחלה לחצי השני מן האל"ף בית"א". כי אותיות אל"ף בית"א ללא אותיות מנצפ"ך הם כב אותיות, ואות למ"ד היא האות השתים עשרה, אשר פותחת את החצי השני אל האותיות. ודע שיש אופנים שונים למנין אותיות אלפ"א בית"א, כי פעמים ביאר שאות מ"ם היא האות האמצעית [למעלה פ"ה מ"ז (רלח.), תפארת ישראל פכ"א (שכב:), נתיב האמת פ"א (א, קצו.)], וזהו כאשר אותיות מנצפ"ך נספרות בתוך האלפ"א בית"א. ופעמים ביאר שאות נו"ן היא האות האמצעית [נצח ישראל פי"ג (של:)], וזהו כאשר אותיות מנצפ"ך נמנות לבסוף. וכאן מבאר שאות למ"ד היא האמצעית, וזהו ללא אותיות מנצפ"ך.

(627) לכך הוא דומה לאות למ"ד, שאות למ"ד היא האות המרוממת מכל האותיות [כפי שא"י גבוהה מכל הארצות], וזאת מפאת היותה אמצע האותיות. ובסמוך יבאר כיצד המלך "נבדל במעלה מן הכל".

(628) מלבד מעלתו של המלך.

(629) אמרו חכמים [סוטה י.] "כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה, זוכה ויוצאין ממנה מלכים ונביאים", ובח"א שם [ב, מב.] כתב: "פירוש, כי ראוי שהצניעות גורם למלכות ולנביאים. וביאר זה, כי הצניעות הוא התקדשות מן הערוה, ואשר הוא קדוש מן הערוה דבר זה הוא מעלה נבדלת מן הגשמי, כי הזנות הוא חמרי גשמי, כמו שביארנו זה בכל מקום, כי הוא דבר בהמי. ואשר מתקדש עצמו מן הזנות, הוא הסרת הגשמי. ולכך אמרו ז"ל 'כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה, זוכה ויצאו ממנה מלכים ונביאים', כי המלכים יש להם מעלה נבדלת מן הגשמי, שהמלך נבדל משאר עמי הארץ. ולכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, כמו כהן וכלי קודש [הובא למעלה הערה 535]. ויותר יש למלך קדושה, שהרי המלך קודם לנביא, כדאיתא במסכת הוריות [יג.]. ולפיכך אמר כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה, שדבר זה הוא קדושה ופרישות, ראוי שיצאו ממנו מלכים ונביאים, שיש להם המעלה האלקית הנבדלת". ובח"א לזבחים קב. [ד, ע.] כתב: "ההפרש שיש בין המלך לאשר אינו מלך, כי המלך נבדל מן העם במדריגתו. ואמרו [רש"י שמות ו, כו] פעמים מקדים משה, ופעמים מקדים אהרן, לומר כי שניהם שקולים היו. וזה מפני כי אהרן יש לו כהונה, מה שאין למשה, וכהן גדול קודם לנביא. וזה לא היה שייך אם משה היה מלך, שהמלך יותר במעלה מן הכהן, שהרי המלך קודם לכהן, וכדאיתא בהוריות. ולפיכך מה שאמרו [זבחים קב.] 'בקש משה מלכות', היינו שיהיה מדריגתו עוד יותר, כי השם יתברך הוא מלך. ואמר הקב"ה [שמות ג, ה] 'אל תקרב הלום', שאל יתקרב אל השם יתברך יותר מדאי, ובזה היה מונע ממנו המלכות. ומה שמנע השם יתברך ממנו המלכות, כי אין המדריגה הזאת ראוי שתהיה בעולם עד המשיח, שיהיה מלך ישראל ונביא השם על הכל".

(630) עירובין נד: "לעולם אהרן לימין משה... דתניא, שלשה שהיו מהלכין בדרך, הרב באמצע, וגדול בימינו, וקטן בשמאלו". ולמשה עצמו היה דין של מלך [אך לא הנחיל המלכות לזרעו], וכמו שאמרו חכמים [זבחים קב.].

(631) כמבואר בהערה הקודמת, שהמלך באמצע והכהן לימינו, וממילא הנביא לשמאלו, כי הנביא קטן מהכהן גדול, וכמבואר בהוריות [יג.]. וראה הערה הבאה.

(632) שמעתי לבאר שכוונתו היא שהמלך הוא כנגד ספירת כתר, והכהונה הוא בימין כנגד חסד, והנבואה בשמאל כנגד גבורה. ואודות שכהן גדול הוא מימין, הנה אמרו חכמים [חולין כב.] "כל מקום שנאמר 'כהונה' אינה אלא ימין", ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצח:] ביאר זאת כי עצם הכהונה היא ימין. וכן כהונה היא מסטרא דימינא [תיקוני זהר נה:]. והמגלה עמוקות פרשת ואתחנן, אופן לג, כתב על בקשת משה רבינו, וז"ל:

"דהיינו כשהייתי כהן גדול משתמש בחלק לבן ז' ימים זה אחר זה, ומיד אחר ז' ימים אלו גזרת עלי שלא אהיה כהן גדול מצד הימין, כמו שהיה מתחילה מוליך לימין משה [ישעיה סג, יב], שהיה משה ראוי להיות כהן". ואודות שהנבואה היא משמאל, כן כתב למעלה פ"א מ"א [קלז.], וז"ל: "נביאים, הם מקבלים מצד שמאל, כדכתיב אצל הנבואה [יחזקאל לג, כב] 'יד ה' היתה עליו', וכל 'יד' הוא שמאל [מנחות לז.]". ובנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 114] כתב: "כי הנבואה היא במדת הדין" [ראה למעלה הערה 317]. ובבאר הגולה באר הששי [רמה:] כתב: "הנבואה היתה באה בכח על הנביא, ולפיכך נאמר [יחזקאל לז, א] 'היתה עלי יד ה", [מ"א יח, מו] 'ויד ה' היתה אל אליהו'. לכך לא היה יכול הנביא לעמוד כאשר היתה באה עליו הנבואה. ואמר רוח סערה תלויה בזרוע של הקב"ה [חגיגה יב:]. כי מפני שהנבואה באה בכח, כדכתיב [מ"א יח, מו] 'ויד ה", ולפיכך אמר 'ורוח סערה', אשר זה מורה על כח הנבואה, אמר שהיא תלויה בזרוע. דהיינו שיש לנביא דביקות בעצם כחו של הקב"ה, שהוא נקרא 'זרוע', כדכתיב [דברים כו, ח] 'ויוציאנו ה' ביד חזקה ובזרוע נטויה', וזה נמצא בכל מקום". ובנדרים לח. אמרו "כל הנביאים כלם עשירים היו", וכתב לבאר זאת בח"א שם [ב, יג.], וז"ל: "פירוש זה, כי ראוי לנביא יותר העושר מכל שאר דברים, כי כבר אמרנו למעלה כי העשירות הוא מצד שמאל כמו שהתבאר למעלה, ומשם הנבואה, כדכתיב [יחזקאל לג, כב] 'ויד ה' היתה עלי', וכל מקום שנאמר 'יד' הוא שמאל, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים', ולכך אמר כל הנביאים היו עשירים בפרט" [הובא למעלה פ"א הערה 196]. וראה הערה הבאה.

(633) וזו ספירת כתר [העולה מעבר לחכמה ובינה], וכמו שכתב למעלה פ"ג מי"ד [שסו:], וז"ל: "ויותר מזה המעלה השלישית שנקראו ישראל 'בנים' אל השם יתברך, שזאת המעלה על הכל, כי בשביל זה נותנים ישראל כתר בראש מלך מלכי המלכים, כדאיתא בפרק אין דורשין [חגיגה יג:] כי סנדלפון עומד מאחורי המרכבה, וקושר כתר לקונו מתפלתן של ישראל... הרי אלו ג' מדריגות זו על זו עד המעלה הזאת שהיא על הכל והבן זה". ובנתיב היסורין פ"ב [ב, קעו.] כתב: "אף כי התורה היא שכלית, יש לתורה חבור אל האדם הגשמי. אבל העולם הבא הוא נבדל לגמרי, וזהו המעלה השלישית הנבדלת".

(634) "מעלות המלכות בל' מעלות, נגד ג' מצות לא תעשה; 'לא ירבה לו נשים' [דברים יז, יז], 'לא ירבה לו סוסים' [שם פסוק טז], 'וכסף וזהב לא ירבה לו' [שם פסוק יז]" [לשונו למעלה לפני ציון 606].

(635) כמו שכתב למעלה פ"ה מכ"א [תקיט.]: "אפשר לומר כי הנפש יש בה שלשה כחות, כמו שהתבאר למעלה, ולכך [שם] 'בן שלשים לכח'". הרי מספר שלש מתייחס למספר שלשים. כי גם חמישים הוא בבחינת חמש, וכמו שכתב למעלה פ"ב מ"ט [תרפז.]: "כי מספר חמישים הם כמו חמשה". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [שנה:] לגבי מספר שמונה ושמונים, וכלשונו: "ושמונים ושמונה הכל אחד, רק כי כל מדריגה ומדריגה עד השמינית כוללת עשר, והם שמונים". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון בנצח ישראל פ"ז [קסז.] כתב: "כי אין חלוק בין שמונה ושמונים, רק שזה מספר כללי, וזה פרטי". ובתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "כי העכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעה ימי עולם הטבע, הם שבעים אומות, כנגד כל יום - עשרה". ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג [ד"ה ולפיכך] כתב: "ומספר השבעים הוא כמו שבע, שתוך מספר הכלל מספר הפרטי". ובנצח ישראל פל"ב [תרטז.] כתב: "כי שבעה ושבעים דומים ושוים". ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "מספר ששים נכללים במספר ששה". וכן הוא בגבורות ה' פי"ב [סו:], ח"א לב"מ פד: [ג, לו.], והובא למעלה פ"ב הערה 982.

(636) צרף לכאן מאמרם [מנחות סב.] "בעינן שלשה כהנים [בהקטרת אימורי שלמים], משום דכתיב [משלי יד, כח] 'ברוב עם הדרת מלך'", הרי שהמספר שלש שייך למלכות. ובנצח ישראל פי"ז [שפז:] כתב: "מספר שלשה ראוי אל החמה, כי השנים שהוא זוג, אין בו אחדות כלל, ואין זה שייך למלכות, שהמלכות הוא אחד. רק מספר ג', שאינו זוג, יש בו אחדות, והוא ראוי אל החמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 493]. ותיבת "מלך" היא בת שלש תיבות, והגמטריה שלה היא תשעים, שזה הכפלה של שלש. וראה למעלה הערה 612.

(637) מבאר ש"תלמוד" הוא רק מי שלומד מרבו, ולא מי שלומד מעצמו. וכן אמרו חכמים [ע"ז יט.] "לעולם ילמד אדם תורה, ואחר כך יהגה", ופירש רש"י שם "ילמד אדם - מרבו עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו. ואח"כ יהגה - יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ". הרי "ילמד אדם" פירושו ללמוד מרב. ודמות ראיה לזה, שהנה תיבת "תלמיד" [דהי"א כה, ח] בנויה היא מתיבת "תלמוד" ו"לימוד", ומוכח איפוא ש"תלמוד" ו"לימוד" הוא דוקא מרב ולא מעצמו, כפי ש"תלמיד" הוא ביחס לרב, ולא ביחס לעצמו. וכן כתב כאן החסיד יעב"ץ, וז"ל: "בתלמוד - שילמד מרב, כאמרם [כוזרי ב, עב] 'מפי סופרים ולא מפי ספרים'". אך לפי המהר"ל הברייתא אינה באה לאפוקי מספרים, אלא ש"לא יסמוך על חכמתו". וכן האברבנאל כתב כך, וז"ל:

"הראשון התלמוד. רוצה לומר שילמוד מזולתו ולא מעצמו, כי המעיין מעצמו יטעה בהרבה מהדברים, וצריך קבלה מרבו... הנה על הלמידה הזאת נאמרה בברייתא הזאת 'בתלמוד', לפי שהמקבל מרב שילמדהו נקרא 'לימוד' ו'תלמוד'. והמעיין מעצמו נקרא 'שונה'". וכן כתב כאן בפירוש המשנה התפארת ישראל [יכין אות סט], וז"ל: "בתלמוד - דברי תורה צריך שיקבלם מרב, ואי אפשר להוציאם על ידי שכלו כשאר חכמות". ולמעלה פ"ג מי"ג [רצה.] כתב: "כי אין הקבלה סייג לתורה, כי הקבלה מן הרב הוא גוף התורה שבעל פה, שאין התורה שבעל פה זולת הקבלה מפי הרב".

(638) פירוש - שיעשה השתדלות מיוחדת לשמוע כל תיבה ותיבה, ולא יחסיר אפילו הגה אחד. ולפי זה אין הכוונה שיעמיק ויתבונן בדברי חכמים, אלא שיקלוט את כל דבריהם. וזה לעומת מה שאמרו בסדר עולם פרק ל "עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקודש, מכאן ואילך [משלי כב, יז] 'הט אזנך ושמע דברי חכמים'", ששם הכוונה היא שיתבונן היטב בדבריהם [וזהו הקנין הרביעי "בבינת הלב"]. אך כאן הכוונה לשמיעה מדוקדקת לכל אות ואות. וראה הערה הבאה.

(639) נראה שהוקשה לו ב"ממה נפשך" הלשון של "בשמיעת האוזן"; אם הכוונה שיתבונן וידקדק בדברי חכמים, תיקשי לך מדוע לא אמרו רק "בשמיעה", מבלי להוסיף תיבת "אוזן", שהרי מדובר בשמיעה פנימית של הלב. ואם תבאר שהכוונה כאן היא להטיית האוזן כפשוטה, שיקלוט כל ותיבה תיבה מדברי חכמים, ג"כ יקשה לך, שפשיטא שיש צורך לשמוע את הדברים, ומאי קמ"ל בזה. ולכך מיישב שבודאי הכוונה היא לשמיעה חיצונית של האוזן, ומ"מ ההדגשה היא שיעשה השתדלות מיוחדת שלא יפסיד שום דבר מדברי רבותיו, ואפילו לא תיבה אחת, כי לפעמים העדר תיבה אחת מקלקל את כל הענין. וכן כתב כאן התפארת ישראל [אות ע], וז"ל: "מלת 'אוזן' מיותר, אבל רוצה לומר הקשבה גדולה, שצריך שייחד אזנו להדברים". וכן כתב כאן המדרש שמואל, וז"ל: "בשמיעת האוזן. כלומר שיטה אזנו לדברי רבותיו, ואם יאטם אזנו מלשמוע לקול מוריו אפילו שעה אחת, אפשר כי באותה השעה נאבדה ממנו מרגלית טובה".

(640) פירוש - לא רק ששפה ברורה היא סימן להבנה ברורה, אלא היא סבה להבנה ברורה. ולהלן בקנין הכ"ח של תורה כתב: "אמרו בפרק כיצד מעברין [עירובין נג.], אמר רב יהודה אמר רב, בני יהודה שהקפידו על לשונם, נתקיימה תורתן בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתן בידם, עד כאן. והטעם בזה מבואר, כי עירוב לשון מביא עירוב השכל". וכן למעלה פ"א מט"ז [שפה:] כתב: "האדם שירצה

להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור". ובתפארת ישראל פס"ו [תתרלא.] כתב: "ויבא אל קלקול הלשון, שהוא דבר גדול נחשב אל חכמי התורה". וצרף לכאן מאמרם [קידושין ל.] "תנו רבנן, 'ושננתם' [דברים ו, ז] שיהו דברי תורה מחודדים בפיך, שאם ישאל לך אדם דבר, אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד, שנאמר [משלי ז, ד] 'אמור לחכמה אחותי את וגו'". וכתב על כך בח"א שם [ב, קלה:]: "כאשר דברי תורה מחודדין בפיו, אז דברי תורה מחוברים אליו... 'אמור לחכמה אחותי את', שיהא השכל דבק בו עד שבזה הוא מתלבש בחכמה לגמרי, והיא אחותו, והיינו דקאמר 'אמור לחכמה אחותי את', לשון אחוי וחבור. ואם הוא מגמגם בלשון, אין התורה אחותו. וכאשר דברי תורה מחודדין בפיו, הרי הוא דבק בתורה לגמרי, והוא מתאחד עמה". הרי שאע"פ שמדובר כאן בברירות ובהירות השכל, מ"מ לשון חכמים הוא "שיהו דברי תורה מחודדים **בפיך**", כי ברירות השכל מושגת על ידי ברירות הדיבור. וראה להלן הערה 798.

(641) לשון הרוח חיים כאן: "בעריכת שפתים... כמו שכתוב [משלי טז, כג] 'לב חכם ישכיל פיהו ועל שפתיו יוסיף לקח'. שאף אם יוסיף לקח בשפתיו כמה פעמים לחזור על למודו, צריך להשכיל בבינת הלב כמו בפעם הראשון. ואמר 'לב חכם ישכיל פיהו', הלב מחכים את השפתים מה שיאמרו. ואם כן תאמר אין צריך להוציא בשפתיו, לזה אמר 'ועל שפתיו יוסיף לקח', כי במה ששגה ברעיוניו ירגיש בבואו להוציא בשפתיו, כי הפה מרגיש הפגימה, ובהוציאו בפיו ירגיש מקום השגיאה". וכן למעלה פ"א סוף מ"א כתב הרוח חיים בזה"ל: "להעמיד תלמידים הרבה המחכימים רבותם, לדבר לפניהם מה שעלה ברעיונכם. כי הפה הוא כאצבע מרגיש הפגימה, כן מדי דברו הפה מרגיש פגימת השכל, כציפורן פגימת הסכין". וכן נאמר [משלי טז, כא] "ומתק שפתיים יוסיף לקח", וכתב שם רבינו יונה בזה"ל: "כי כמו שמחדש הנבון דברי החכמה בעיון ובמחשבה, כן יוסיף לקח כאשר יבטא דברי חכמה בשפתיו, שלא יכילו שפתיו דברים מעורבבים או דברים נרפים וחלושים, ויחזק הטענות וימריץ הטעמים במבטא שפתיו".

(642) נראה לבאר את ה"כל שכן", שכח הזוכר מקבל מהדיבור, וכמו שכתב בנתיב התורה ס"פ ד, וז"ל: "כאשר מוציא הדבור מן הפה, מקבל כח הזוכר את הדבור, ונרשם בכח הזוכר כאשר מוציא הדבור מן הפה... כי אז נרשם הענין שלמד בכח הזוכר המקבל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1062, ופ"ד הערה 1779]. לכך אם עריכת שפתים מועילה להבנה, כל שכן שהיא תועיל לזכרון, כי יש קשר ישיר בין כח הזוכר לבין הדיבור. והמילי דאבות כתב כאן: "שיוציא מה שלמד מרבו... לשתי סבות; האחד, כי כשיוציא הדבר בשפתיו הדבור ההוא יעוררהו מה לדקדק... עד שיובן יותר בשלימות...

והשני, כי אז יתרשם הענין יותר בכח השומר מכאשר תשמרם בבטנך ולא תוציאם בפיך... לא שיהיה בלבבך לבד... ויתחזק אז כח השומר". והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב כתב: "כל המשמיע קולו בשעת תלמודו, תלמודו מתקיים בידו. אבל הקורא בלחש במהרה הוא שוכח". וראה הערה הבאה, והערה 799.

(643) לשון הגמרא שם [עירובין סוף נג:] "ברוריה אשכחתיה להההוא תלמידא דהוה קא גריס בלחישה, בטשה ביה ["בעטה בו" (רש"י שם)]. אמרה ליה, לא כך כתוב [ש"ב כג, ה] 'ערוכה בכל ושמורה', אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך, משתמרת. ואם לאו, אינה משתמרת. תנא תלמיד אחד היה לרבי אליעזר שהיה שונה בלחש, לאחר שלש שנים שכח תלמודו... אמר ליה שמואל לרב יהודה, שיננא פתח פומיך קרי, פתח פומיך תני, כי היכי דתתקיים ביך ותוריך חיי ["שתאריך ימים" (רש"י שם)], שנאמר [משלי ד, כב] 'כי חיים הם למצאיהם ולכל בשרו מרפא', אל תקרי 'למצאיהם', אלא 'למוציאיהם בפה'". ובברייתא הבאה [לפני ציון 1381] הביא מאמר זה, אך לא ביארו. ובנתיב התורה ס"פ ד כתב: "בא לבאר באיזה ענין יהיה למוד התורה, ואמר שלמוד התורה אין ראוי שיהיה במחשבה בלבד, רק בדבור. וזה מפני כי האדם הוא חי מדבר, דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא'. והתורה שעליה נאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך', כאשר מוציא התורה בדבור, שהוא חיות האדם, ואז הדבור שהוא החיים של אדם דבק בתורה, שהיא אורך ימיו של אדם, ועל ידי זה מאריך ימים. אבל אם עוסק בתורה על ידי המחשבה בלבד, והמחשבה מקבל התורה, אין המחשבה היא החיים אצל האדם שיקבל על ידי התורה אורך חיים, רק כאשר מוציא התורה בפה... ואמר 'ותתקיים בידך', דבר זה מבואר כי כאשר מוציא התורה לפעל על ידי הדבור, בשביל זה יש קיום אל התורה, כי אז יש לתורה זאת דביקות אל האדם עצמו, שהוא חי מדבר. אבל כאשר הוא עוסק בתורה במחשבה בלבד, כאילו אין האדם עצמו עוסק בתורה, כי אין המחשבה הוא האדם, רק הדבור. ולפי הנראה אין צריך לברך כלל על התורה כאשר עוסק במחשבה [הובא למעלה פ"ג הערות 327, 1275]. ועוד, כאשר מוציא הדבור מן הפה מקבל כח הזוכר את הדבור, ונרשם בכח הזוכר כאשר מוציא הדבור מן הפה" [ראה הערה קודמת]. **וכן כתב** כאן החסיד יעב"ץ, וז"ל: "בעריכת שפתים. אמרו ז"ל 'חיים הם למוצאיהם', אל תקרי 'למוצאיהם', אלא 'למוציאיהם בפה'. 'למוציאיהם' מציאה נאמר בלשוננו על מי שבא לו דבר בלא עמל, ואיך יצדק זה בתורה, היה ראוי לומר 'ללומדיהם', או 'לעמלים בהם'. והורו כי המוציא אותם בפה מצא אותם, שאלמלא כן יאבדו ממנו. אם כן ההוצאה בפה בערך היגיעה עד

הידיעה דבר קל הוא. נמצא הפסוק כפשוטו, מוצא ממש. ברוריה אשכחתיה לההוא תלמידא דהוה גריס בלחישא, ואמרה ליה והכתיב 'ערוכה בכל ושמורה', אם ערוכה ברמ"ח אברים, שמורה, ואם לאו, אינה שמורה". וכן כתבו כאן רש"י [בדפוס לונדון], מילי דאבות, והרוח חיים. וראה להלן הערות 799, 1381.

(644) לשון רש"י [דברים לב, מו]: "שימו לבבכם - צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוונים לדברי תורה. וכן הוא אומר [יחזקאל מ, ד] 'בן אדם ראה בעיניך ובאזניך שמע ושים לבך וגו". והרי דברים קל וחומר, ומה תבנית הבית, שהוא נראה לעינים ונמדד בקנה, צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוון להבין, דברי תורה, שהן כהררין התלוין בשערה, על אחת כמה וכמה".

(645) וכן אמרו חכמים [חגיגה ג:] "עשה אזניך כאפרכסת, וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין ואת דברי מתירין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין", ופירש רש"י שם "עשה אזניך כאפרכסת - מאחר שכולן לבן לשמים, עשה אזנך שומעת ולמוד, ודע דברי כולן, וכשתדע להבחין אי זה יכשר, קבע הלכה כמותו". **ולהלן** בקנין מ"ז ["המבין את שמועתו" (לאחר ציון 910)] כתב: "רצה לומר, כאשר שמע דבר בתלמודו, מבין את השמועה, ואינו מקבל את השמועה עד שיבין אותה... ומה שאמר למעלה 'בבינת הלב', היינו שיתן לבו כשמקבל מרבו, ואם לא יעשה, לא יקבל חכמה. וכאן אמר 'המבין את שמועתו', שצריך שיעמוד על השמועה, ולא יקבל השמועה שהיא בידו עד שהבינה. ושני דברים הם; שאם הוא דבר קשה להבין, ואף על גב שנתן דעתו על זה, והיה מקיים 'בבינת הלב', צריך למדה זאת שלא יקבל השמועה עד שעומד על השמועה. ואם יש לו מדה זאת שלא יקבל שום שמועה עד שהבין, אם אין נותן דעתו ולבו להבין כשהוא מקבל מן רבו, לא יבין. ולכך הם שני דברים". הרי שהקנין של "בבינת הלב" נאמר על שעת קבלת הדברים מרבו, שיתן דעתו ולבו על הדבר שלומד, ואילו הקנין של "המבין את שמועתו" איירי לבסוף, שהדברים צריכים להתיישב על לבו. ולפי זה שלש התיבות האחרונות שכתב כאן ["ויבין בלבו היטב"] לכאורה שייכות לקנין של "המבין את שמועתו", כי איירי על ההבנה הסופית, ולא רק בהשתדלות מיוחדת בשעת אמירת הדברים. ויל"ע בזה.

(646) "נוטפות מור - מרירות, מחמת אימה" [רש"י שם].

(647) לפנינו בגמרא אמרו "כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו, ואין שפתותיו נוטפות מור, תכוינה", וכן היא הגירסא בעין יעקב. וכך הביא המאמר ["תכוינה"] בנתיב התורה פ"ו [א, כט.], דרוש על התורה [כג.], ובח"א לשבת ל: [א, טו.]. ומחמת כן ישתנה ביאורו

כאן לעומת ביאוריו שם: בשאר ספריו ביאר שהתורה היא אש, ולכך היא עושה כויה למי שאינה מקבלה באימה. אך כאן לא יזכיר מהאש כלום, אלא יבאר שאם הוא מעמיד את עצמו כתלמיד לפני רבו ["באימה"] הוא נחשב "מקבל" לתורה, אך לולא כן, אין הוא נחשב "מקבל" לתורה, ולכך "אין רואה סימן טוב במשנתו". וראה להלן הערה 650.

(648) פירוש - יש צורך שיכין את עצמו בכדי שיהיה "מקבל", וכמו שיבאר [ראה הערה 659]. אמנם בנתיב התורה פ"ו [א, כט.] הביא גם כן את המאמר הזה, אך כתב לאידך גיסא; לא שמדובר בצורך שיכין את עצמו כדי להיות "מקבל", אלא בצורך שכאשר הוא כבר "מקבל" שיכין עצמו כראוי למעלת התורה השכלית. וזה לשונו שם: "צריך האדם הכנה שהיא ראויה ומתיחסת שיקבל התורה השכלית, ולכך התלמיד שהוא בא לקבל את התורה, צריך שיהיה לו גם כן הכנה מיוחדת, עד שראוי לקבל התורה. ולכך אמרו בפרק במה מדליקין, אמר רב גידל אמר רב, כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה", ושם מבאר שהתורה היא אש, וצריך לקבלה כמו מי שמקבל אש [המשך דבריו שם יובא בהערה 650]. **ואודות שיש** צורך בהכנה לקבלת התורה השכלית [כדבריו בנתיב התורה], כן כתב בנתיב התורה פ"ד [א, כא.], וז"ל: "כבר אמרנו, כי האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה, ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית. לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר". ובתחילת דרוש על המצות [נ:] כתב: "אין התורה כשאר חכמות שישיג האדם מעצמו, ולא ניתנו לו מהשם יתברך בעצם. כמו התורה שמצד עצמה אין לה חבור אל האדם כלל, כאשר היא שכל אלקי נבדל, לכך צריך להתעצם ולהתחבר אליה". ובדרוש על התורה [לז:] כתב: "אין הדור זוכה לתורה זולת זה שאוהבים אותה עד שמוכנים לה, כי היא שכל נבדל אלקי, שצריך המקבל להיות מוכן לגמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 1385, ופ"ד הערה 1286].

(649) כי האימה מורה על התלות שיש בין התלוי לבין מי שתלויים בו. והואיל ויחס תלמיד לרב הוא יחס של תלות, לכך בהכרח שלתלמיד תהיה אימה כלפי רבו. וכן כתב למעלה פ"ד מי"ג [רמו.], וז"ל: "הרב הוא השלמתו של תלמיד. ומפני כך... יש לתלמיד לקבל מורא מרבו, אשר הוא משלים אותו... 'ומורא רבך כמורא שמים' [שם], כי גם מצד מה הרב דומה למורא שמים, שכשם שהשם יתברך עלה לאדם וסבתו, כך הרב הוא עלה וסבה לתלמיד, שקבל ממנו חכמתו. ולפיכך 'מורא רבך כמורא שמים'" [ראה להלן הערה 708]. הרי שמורא התלמיד מהרב הוא מחמת ההשלמה שהתלמיד מקבל מהרב. וכן כתב בנצח ישראל פ"ב [כא.], וז"ל: "על זה אמר [ישעיה א, ג] 'ידע שור קונהו'...

שראוי היה שיהיו נמצאים בישראל, כי יש בעל חי כמו השור, מכיר מי שהוא תחתיו ותחת רשותו, אשר יכול [בעל השור] לעשות עמו כרצונו, והוא ירא מפניו". הרי שמורא היא תולדה מהרגשת תלות. ועוד, שכל מורא מורה על היחס של העלול לעלתו, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.], וז"ל: "כי אין היראה רק שעושה עצמו לעלול, והוא אצלו כאילו אינו, כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עילתו... שהוא עושה עצמו כאילו אינו נמצא, וזהו אמיתת היראה... שיחשוב עצמו ללא כלום" [הובא למעלה פ"ד הערה 1057]. ולמעלה פ"ג מ"ט [ריב.] כתב: "כי כאשר האדם ירא שמים, הנה האדם עלול אל השם יתברך לגמרי" [ראה להלן הערה 660]. ויחס של תלמיד לרב הוא יחס של עלול לעילתו [כמבואר בתחילת הערה זו], לכך יש צורך שלתלמיד תהיה אימה כלפי רבו. וכן יבאר בהמשך. וראה למעלה הערה 162.

(650) כאמור למעלה [הערה 647] בנתיב התורה פ"ו [א, כט:] סלל לו דרך אחרת בביאור המאמר, וז"ל: "פירוש, התלמיד מצד שהוא מקבל התורה מתקרב אל התורה, ולכך כל תלמיד שאין שפתותיו נוטפות מר, דהיינו מרירות, תכוינה. כי התורה השכלית יש לה יחוס אל האש, כי השכל הוא פועל, והחמרי הוא מקבל. ואין לך דבר שיש לו כח פועל כמו האש, ולכך מדמה הכתוב השם יתברך אל האש, דכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אכלה הוא'. לכך ראוי שתהיה התורה אל האדם המקבל בערך אש, דהיינו שכאשר מתקרב אל האש הוא בפחד וביראה מפני גודל כח הפועל אשר יש לאש, וכך ראוי שיהיה אל התלמיד נחשב התורה אש, וזאת הכנה צריך שתהיה אל המקבל, שאז ראוי אליו התורה. ומי שאין התורה בערך זה אליו, רק מתקרב אל התורה בלא יראה, הוא נכוה. כי פועל בו התורה כמו מי שמתקרב אל האש בלא יראה, כי הוא ממעט כבוד התורה" [וכן כתב בח"א לשבת ל: (א, טו.), ובקיצור בדרוש על התורה (כג.)]. הרי שביאר שם שהאימה היא מהתורה [שהיא אש], ואילו כאן מבאר שהאימה היא מרבו [כאשר יבחין בגדולת רבו, וכמו שביאר בקנין הבא], ורק על ידי האימה מרבו יש עליו משפט תלמיד, אך בלי האימה מרבו אין עליו משפט תלמיד. הרי שביאר [כאן ובנתיב התורה] שני טעמים שונים.

(651) כך הוא לשון הפסוק [יהושע ב, ט-י] "ותאמר אל האנשים ידעתי כי נתן ה' לכם את הארץ וכי נפלה אימתכם עלינו וגו' כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם בצאתכם ממצרים וגו'", הרי שהאימה היא יראת הרוממות. וכן כתב בחידושי הגר"א לברכות כב. [אמרי נועם], וז"ל: "'אימה' הוא שהאדם ירא מהקב"ה מחמת גדולתו ותפארתו". וכן כתב הגר"א באדרת אליהו חבקוק א, ז. והרד"ק בספר השרשים כתב

בשורש אים, וז"ל: '"והנה אימה' [בראשית טו, יב]... 'אימתה ופחד' [שמות טו, טז]... 'האמים לפנים' [דברים ב, י], הם הענקים, ונקראו כן לפי שתפול אימתה ופחד על רואיהם. 'ובאימים יתהללו' [ירמיה נ, לח], הם הפסילים... נקראו כן לפי שהעובדים אותם יפחדו מהם". הרי שביאר ש"אימה" נופלת כלפי ענקים ופסילים [בעיני עובדיהם]. הרי ש"אימה" היא יראת הרוממות. וכן ביאר והוכיח הספר "באור שמות הנרדפים" עמוד קפד.

(652) לשון האדרת אליהו [חבקוק א, ז]: '"יראה' היא מפני העונש". ובחידושי הגר"א לברכות כב. [אמרי נועם] כתב: '"יראה' היא יראת העונש". וברי שיראת העונש נובעת מקטנותו ושפלותו, שרואה בעונש את חדלון עצמו. וכן נאמר [בראשית ג, י] "ואירא כי עירום אנכי ואחבא", והספורנו שם כתב: "ואירא - כמו שקרה לישראל אחר חטאם כאמרו [שמות לד, ל] 'ויראו מגשת אליו'". ונאמר [חבקוק א, ז] "איום ונורא הוא", וכתב שם המלבי"ם "האימה בא מצד גודל הדבר עצמו, והמורא הוא שמתיראים מרעתו, והוא איום מצד עצמו, ונורא מצד הרעות שעושה". ודייק לה, שתיבת "נורא" היא בלשון נפעל, וכמו שביאר בגבורות ה' פנ"ו [רמז.], וז"ל: '"נורא', והוא לשון נפעל, כי אין לקרות השם יתברך בלשון פעל, מפני שהיה משמע שהוא פועל המורא, אבל אין השם יתברך פועל המורא, רק המקבל המורא הוא ירא מעצמו, ואם לא ירצה להיות ירא אין כאן פועל שפועל בו היראה... ומפני זה נקרא השם יתברך 'נורא', לא 'מיירא', שהיה משמע שהוא מייראּ את בריותיו, וזה אינו, כי הם מקבלים הימנו היראה, ואין כאן פועל היראה, לכך אמר 'נורא'". ועם כל זה תיבת "איום" אינה בלשון נפעל. אלא הם הם הדברים; הכרת האדם בשפלותו אינה יכולה להעשות אלא מעצמו, ולכך תיבת "נורא" היא בלשון נפעל ["במה שאינו כלום דבר זה אינו מצד העלה, כי העלה בראו והוציא אותו אל הפעל... כי כל העדר אינו מפעולת פועל... ולפיכך היראה אינו מצד העלה, שהרי מצד העלה הוא נמצא ממנו, שלכך נקרא 'עלה' (לשונו בנתיב יראת השם פ"א)]. אך הכרת רוממות המיירא היא יותר שייכת למיירא, ולכך תיבת "איום" אינה בלשון נפעל. **ולפי זה** יתבאר הא דאמרינן בסדר יוצר דשחרית [לנוסח ספרד] "עונים באימה ואומרים ביראה", ומהו פשר חילוק זה. אלא שתיבת "עונים" מתייחסת כלפי הזולת, שמשיבים ועונים לו. ואילו תיבת "אומרים" מתייחסת לעצמם של המתייראים, ולא כלפי הזולת. לכך לתיבת "עונים" יש לצרף "באימה", כי איירי ברוממות זולתו. ואילו לתיבת "אומרים" יש לצרף "ביראה", כי איירי בשפלות המתיירא. **ויש לדייק** בלשונו, שכתב כאן "האימה כאשר **יראה** גדולתו של רבו... והיראה כאשר **מביט** קטנותו", ומדוע נקט תחילה בלשון

ראיה, ובהמשך בלשון הבטה. ונראה, כי "'ראה' היא ראיה בעלמא... 'והביט' מביט בו בכוונה" [לשון רש"י במדבר כא, ח. וראה גר"א ישעיה ה, יב, הכתב והקבלה במדבר כג, כא, ונחלת דוד ב"מ ב.]. לכך ההתרשמות מגדולת זולתו היא ראיה חושית, שרואה זאת בעיניו למולו. אך הבחנת שפלותו וקטנותו אינה ראיה חושית, אלא הסתכלות מעמיקה, ולכך כתב בזה לשון הבטה.

(653) כמו שכתב בבאר הגולה באר השביעי [תכז.], וז"ל: "כי כל גבור שרוצה להתנגד על אחד להראות גבורתו, הוא חפץ מאוד שאותו שבא כנגדו יתגבר ככל אשר יוכל, ואז אם ינצח אותו הגבור שבא להתגבר כנגדו, נראה שהמנצח גבור ביותר. אבל מה גבורה מראה כאשר אותו שבא כנגדו אין רשאי לעמוד על נפשו וללחום כנגדו. דודאי האדון שגובר על עבדו, אין האדון מראה שום גבורה, כי אין יכול ואין רשאי העבד ללחום נגד אדון שלו". דוגמה לדבר; נאמר [דברים יא, כג] "והוריש ה' את כל הגוים האלה מלפניכם וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם", ופירש רש"י שם "ועצומים מכם - אתם גבורים, והם גבורים מכם, שאם לא שישראל גבורים, מה השבח ההוא שמשבח את האמוריים לומר 'ועצומים מכם', אלא אתם גבורים משאר האומות, והם גבורים מכם". הרי שגבורת האמוריים אינה מתבטאת בכך שהם יותר גבורים מישראל גרידא, אלא מכך שאף ישראל הם גבורים, ועם כל זה האמוריים גבורים יותר מהם, ויש לאמוריים גבורה על גבי גבורה [הובא למעלה פ"ה הערה 339]

(654) ואם תאמר, מדוע צריך שהתלמיד יכיר בתרתי [גדולת רבו וקטנות ערכו] בכדי לקבל מרבו, ולא סגי בהכרה אחת; הכרה בגדולת רבו בלבד [אך אינו מחשיב עצמו לקטן, אך הוא פחות מרבו], או הכרה בקטנות ערכו [אך אינו מחשיב את רבו למרומם וגדול, אך רבו גדול ממנו]. ויש לומר, כי קבלת תלמיד מרבו אינה רק קבלת ידיעות נוספות מרבו, אלא שהיא קבלת חיים, שמחמתה התלמיד נעשה לבריה חדשה. ודבר זה מבואר מדבריו למעלה פ"א מ"א [קיט.], שכתב: "הרב והתלמיד יש להם צירוף, במה שזה מלמד וזה מקבל. ולכך לא אמר [שם] 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', כי זה היה משמע שיש כאן צירוף הרב והתלמיד ביחד, ואין זה כבוד כלפי מעלה, ולכן לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה'. אף על גב שבתורה כתיב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה שני לוחות העדות', 'וידבר ה' אל משה לאמר' [שמות ו, י], דבר זה בא על ענין מיוחד, שדבר אליו דבר מיוחד, ואין זה צירוף תלמיד אל הרב. רק אם היה אומר 'משה קבל תורה מן הקב"ה', שזה רוצה לומר כל התורה". וחידוש גדול למדים אנו מדבריו שם, והוא שרק קבלה כללית ושלימה יכולה לעשות צירוף תלמיד אל רב, אך אין בידי קבלה

חלקית לעשות כן. ונראה ביאור הדבר, שלמעלה פ"ד מי"ג [רמו:] כתב: "הרב דומה למורא שמים, שכשם שהשם יתברך עלה לאדם וסבתו, כך הרב הוא עלה וסבה לתלמיד, שקבל ממנו חכמתו" [ראה למעלה הערה 649, ולהלן הערה 708]. הרי שקבלת תלמיד מרב נידונת כקבלה של מסובב מן סבתו, ועלול מן עלתו, שזו קבלת חיים. ולמעלה פ"ה מט"ז [תד.] כתב: "לשון 'חיים' הוא לשון רבים, על משקל 'שנים'... כי החיים מתפשטים לימין ולשמאל". נמצא שאין בקבלת חיים ענין של חילוק והפסק, אלא רק קבלה כללית ושלימה. וכן בנתיב התשובה ס"פ ג כתב: "כאשר יסורים באים עליו, דבר זה בטול החיים, שאין לו חיים כאשר ראוי. כי החיים נקרא כאשר הוא בבריאתו ובשלימותו... ומי שיסורין מושלין בו אין חייו חיים [ביצה לב:]". הרי שאין בחיים קבלה חלקית. והואיל וקבלת תלמיד מרבו היא קבלת חיים, לכך רק כאשר תהיה קבלה זו מרוממת מחילוקי הפרט, ותהיה כללית ושלימה, אזי היא תשוה ותדמה לקבלת חיים. וכן בפחד יצחק שבועות מאמר כט דייק מסידור דברי הגר"א בשו"ע יו"ד סימן רמה ש"עיקר הדין בזה [שהתלמידים קרויים 'בנים'" (רש"י דברים ו, ז)] הוא דוקא להעמיד תלמידים מובהקים. דבודאי אין התלמידים קרואים 'בנים' אלא כשהם תלמידים מובהקים" [הובא למעלה פ"א הערה 86]. לכך רק כאשר יש לתלמיד הכרה ברוממות רבו וכן בשפלות עצמו, תחשב קבלת תורה מרבו כקבלת חיים, כי כל קבלת חיים היא יצירה חדשה של יש מאין. אך כל עוד שהתלמיד מרגיש בעצמו חשיבות מסויימת, תהיה הקבלה מרבו רק בגדר של "מרבה בחבילה", אך לא יצירה חדשה של יש מאין. וכן לאידך גיסא, כאשר התלמיד אינו מכיר בגדולת רבו, אזי אין הוא יכול להחשיב את קבלתו מרבו כהענקת חיים חדשים שלא היו לו עד הנה. **וזהו לשון** חכמים [ב"ר צז, ג] "מה דגים הללו גדלין במים, כיון שיורדת טפה אחת מלמעלה, מקבלין אותה בצמאון כמי שלא טעמו טעם מים מימיהון. כך הן ישראל גדלין במים בתורה, כיון שהן שומעין דבר חדש מן התורה, הן מקבלין אותו בצמאון כמי שלא שמעו דבר תורה מימיהון". ומדוע יש צורך ש"מקבלין אותו בצמא כמי שלא שמעו דבר תורה מימיהון". אלא שהם הם הדברים; קבלת חיים יכולה להעשות רק כאשר לא קדמה לה קבלה אחרת, והמקבל עוצב ונוצר מחמת קבלה זו. אך כל עוד שתוקדם לקבלה זו קבלות קודמות, שוב לא תוכל קבלה זו לפעול חיים במקבל. [ודייק לה שהמדרש נקט במשל של שתיית מים בצמאון, שזו היא קבלת חיים]. לכך שנים מקניניה של תורה הם "באימה" ו"ביראה". וצרף לכאן את מאמרם [ברכות סג:] "אמרי דבי רבי ינאי, מאי דכתיב [משלי ל, לג] 'כי מיץ חלב יוציא חמאה'... במי אתה מוצא חמאה של תורה, במי שמקיא חלב שינק משדי אמו", ופירש

רש"י שם "המוציא את החלב שמצץ משדי אמו על דברי התורה, חמאה היא לו". הרי יש להקיא את החיים הקודמים בכדי שחיי תורה יחולו עליו [מפי בני האברך החשוב הרב משה יונה שליט"א]. **וצרף לכאן** דברי החיי אדם [כלל סז סעיף ג] שכתב לגבי כבוד אב בזה"ל: "הכיבוד הוא במחשבה ובמעשה ובדבור... רוצה לומר שמכבדם בלבו שהם חשובים בעיניו ובלבו, דהיינו שידמה בעיניו שהם גדולים ונכבדי ארץ, אף שבעיני שאר בני אדם אינם חשובים כלל, וזה עיקר כיבוד". וברי הוא שביחס לאביו הבן מכיר בשפלותו, ויודע שלולא אביו לא היה בא לעולם כלל. הרי שיש לעלול להכיר במעלת עלתו ובשפלות עצמו.

(655) ולא מרבו [כפי הפירוש הקודם]. וכן כתב כאן הרוח חיים, וז"ל: "באימה ביראה. כי איך לא יאחזנו חיל ורעדה בהעלותו אל לבו שאפילו הכהן גדול לא היה לו רשות לכנס לפנים לבית קדש הקדשים רק ביום הכיפורים, מחמת ששם היתה עיקר השראת השכינה. אם כן עתה שבתוך ארבע אמות של הלכה, שאמרו חכמינו זכרונם לברכה [ברכות ח.] ששם השכינה שורה, בודאי ילמוד ביראה, ולא יסיח דעתו חס ושלום לדברים בטלים" [ראה בסמוך הערה 658]. וכן כתב כאן רבינו יונה, וז"ל: "באימה, ביראה. כתיב [דברים ד, ט-י] 'והודעתם לבניך יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך', מה להלן באימה וביראה ובזיע". וכוונתו למאמר חכמים [ברכות כב.] "תניא, 'והודעתם לבניך ולבני בניך', וכתיב בתריה 'יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב', מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע, אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע. מכאן אמרו... בעלי קריין אסורים". וכן הוא בפירוש רש"י כאן. ולא נתבאר מדוע פירוש זה עדיף בעיניו על פירושו הקודם, שכתב על פירושו השני "ויותר יש לפרש". ובכת"י ליכא לתיבת "ויותר", אלא נכתב שם "ויש לפרש" בלבד.

(656) פירוש - "אימה" היא כנגד הכרת רוממות ה', ו"יראה" היא כנגד הכרת שפלות ערכו, וכפי שביאר למעלה. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כג.], וז"ל: "יראת השם יתברך כאשר מכיר בגדולת ורוממות השם יתברך, אי אפשר שלא ייירא ממנו, כי אף מן מלך בשר ודם, או כל גדול, כתיב [איוב כט, ח] 'ראוני נערים ונחבאו'". ויש להעיר, שהרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ב כתב בזה"ל: "היאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד [תהלים מב, ג] 'צמאה נפשי לאלקים לאל חי'. וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו, ויפחד, ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת

בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות", וראה שם בהגהות מיימניות אות א. וכן חזר וכתב הרמב"ם שם פ"ד הי"ב, וז"ל: "בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו, ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם כיוצא בו, ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים, מוסיף אהבה למקום, ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא, ויירא ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו כשיעריך עצמו לאחד מהגופות הקדושים הגדולים... וימצא עצמו שהוא ככלי מלא בושה וכלימה ריק וחסר" [הובא למעלה פ"א הערה 622]. הרי ההכרה בערך רוממות השם יתברך מביאה לידי אהבה [וכן הוא בהלכות תשובה פ"י ה"ו], ואילו כאן מבאר שהזכרה זו היא "אימה". ואף המהר"ל עצמו כתב כן למעלה פ"א מ"ג [רכז.], וז"ל: "עיקר האהבה כאשר אוהב את השם יתברך מצד עצמו, כאשר יכיר גדולתו ורוממותו, והוא אמת ודבריו ומצותיו אמת, ולכך הוא אוהב לעשות מצותיו". ובעל כרחך לומר שתרתי אית בהו; כאשר מכיר ברוממות ה' מיד חפץ ומתאוה לדעת ה', וזו אהבה. אך כשיעריך עצמו לעומת רוממות ה', מיד תוולד בו יראת הרוממות, וזו היא אימה. וכן כתב הרמב"ם שם "**וכשמחשב בדברים האלו עצמן** מיד הוא נרתע לאחוריו, ויפחד, ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות". וכן הוא מפורש במסילת ישרים פכ"ד, וז"ל: "יראת הרוממות, והוא שהאדם ירחק מן החטאים ולא יעשה מפני כבודו הגדול יתברך שמו. כי איך יקל או איך יערב לבו של בשר ודם שפל ונמאס לעשות דבר נגד רצונו של הבורא יתברך ויתעלה שמו. והנה זאת היראה אינה כל כך קלה להשיג אותה, כי לא תולד אלא מתוך ידיעה והשכלה להתבונן על רוממותו יתברך, ועל פחיתותו של האדם" [ראה להלן הערה 1551]. וכן מדוייק מדבריו בנתיב יראת השם פ"א [הובא בתחילת ההערה], שבנוגע ליראת הרוממות הביא את הפסוק "ראוני נערים ונחבאו", הרי שיראה זו ניזונת משפלות האדם ["נערים"].

(657) הרי שיראה ואימה נאמרו כלפי הקב"ה ["רצון קונם"], והוא הדין לברייתא דידן. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט:] ביאר את התפילה הזאת, וביאר מדוע יש לומר "קוניהם", ולא "קונם", והובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 2342.

(658) בא לבאר מדוע הכרת שפלות ערכו ["יראה" לפי שני הסבריו שכתב] היא אחד מקניניה של תורה. דבשלמא שצריך להכיר ברוממות הקב"ה, זה מובן היטב, שמחמת כן לא יסיח דעתו מהתורה לדברים בטלים [כמבואר למעלה בהערה 655]. וכן הכרת מעלת רבו היא קנין של תורה, כי כך יחשיב את דברי רבו, ויקבל דבריו. וכן כתב בבאר הגולה באר השני [רכט.], וז"ל: "'כבוד חכמים ינחלו' [משלי ג, לה], וכאשר הם כבוד ינחלו, אז יש קיום לתורה, כי שומעים ומקבלים דבריהם" [הובא למעלה פ"א הערה 41]. ובפחד

יצחק שבועות מאמר ח אות כו, כתב: "כבוד הרב הרי הוא חלק מגוף החפצא של תורה". ויסוד זה בנוי על יסוד קודם לו, שמחמת כבוד חכמים, לכך דבריהם יתקבלו, כי כפי מידת הכבוד, כך מידת הקבלה. ובקשר לכך, ראה בהקדמה לספר שערי יושר, שכתב בזה"ל: "בגמרא בב"ק [כ:] בסוגיא דזה נהנה וזה לא חסר, דרב חסדא בעי מרמי בר חמא, והשיב לו 'לכי תשמש לי'. שקל סודרא כרך ליה. דבהשקפה ראשונה מתמיה... שהענין הוא שבדבר שצריך עיון ויגיעה תלוי בעיקר הדבר אם המתלמד מאמין במעלת המלמדו. אז אם לא יבין בראשונה, יתלה החסרון בעצמו, ויוסיף אומץ ליגע את עצמו, ואז יבין באחרונה. אבל אם דברי המלמדו קלים בעיניו, ולא שוה לו להתאמץ לעמול בהם, אז אם לא יקבל הדברים במשקל ראשון, יניחם או יבטלם בלבו ודיו. ולכן כאשר ידע רמי בר חמא את עומק הענין שרצה ללמדו, לא רצה ללמדו עד שיתאמת אצלו שרב חסדא משתוקק להתלמד ממנו כתלמיד מרב". וכן רמז ליסוד זה בתפארת ישראל בהקדמה [ז:], ושם הערה 37. ומעין זה אמרו בגמרא [ברכות יט:] "גברא רבה אמר מילתא לא תחייכו עליה". וכן אמרו [שבת פא:] "גברא רבה אמר מילתא נימא בה טעמא". אך מדוע הכרת שפלות ערכו היא קנין של תורה.

(659) "מוכן לקבל" - לעשות את ההכנות הנצרכות בכדי שיהיה מקבל, וכמבואר למעלה הערה 648.

(660) ולעלול אין שום חשיבות עצמית, אלא ביראתו מן עלתו הוא מבטל את עצמו לגמרי אליו, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.], וז"ל: "כי אין היראה רק שעושה עצמו לעלול, והוא אצלו כאילו אינו, כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עילתו... שהוא עושה עצמו כאילו אינו נמצא, וזהו אמיתת היראה... שיחשוב עצמו ללא כלום" [הובא למעלה פ"ד הערה 1057, ולהלן הערה 660]. ולמעלה פ"ג מ"ט [ריב.] כתב: "כי כאשר האדם ירא שמים, הנה האדם עלול אל השם יתברך לגמרי" [הובא למעלה פ"ד הערה 1057, ולמעלה הערה 649]. וכן כתב בנתיב העבודה פ"ו [א, צב:], וז"ל: "אם מחשב עצמו מה, אף אם מחשיב עצמו כמו עשב, סוף סוף יש לו צורה, ומצד הצורה כל נמצא הוא דבר בפני עצמו מה שהוא, ואין זה עלול גמור כאשר הוא בריה בפני עצמו". ובנתיב הענוה פ"ד [ב, י.] כתב: "האדם שהוא גס רוח אינו מחשיב על עצמו משפט עלול, שאם היה מחשיב עצמו עלול, לא היה מחשיב עצמו בעל מעלה, שהרי הוא עלול" [הובא למעלה פ"ג הערה 178].

(661) כי רק הקטן והשפל מוכן לקבלה, וכפי שכתב למעלה פ"א מי"ג [שמה:], וז"ל: "הנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן

השם יתברך". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפד.] כתב: "כי העפר מיוחד לקבל דבר מלמעלה... ומיוחד לזה הדבר הקטן ביותר, כי הדבר הגדול, משום גדולתו אינו בעל קבלה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "הקטן הוא מקבל". ובדרוש על התורה [יג.] כתב: "כי תמיד התחתון והפחות מקבל דבר שהוא עליון ממנו". ובח"א לסוטה ה. [הוצאת כשר, ח"א עמוד כז] כתב: "ראוי העפר לקבל הויה יותר מכל היסודות, ודבר זה כי הקטון והשפל מוכן לקבלה יותר מכל. כמו שהגדול מוכן להשפיע, כך הקטון מוכן לקבל". ובנצח ישראל פי"ז הערה 93 נתבאר שהמקבל נקרא "קטן". ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "לעולם הוי קבל וקיים", ופירש רש"י שם "הוי קבל - הוי עניו ותחיה. 'קבל' לשון אפל, עשה עצמך אפל ושפל". הרי שמידת הענוה גופא נקראת בשם "קבל". והם הם הדברים, שהקטן הוא המקבל [הובא למעלה פ"א הערה 1223].

(662) למעלה פ"ד מ"י [רב.], למעלה משנה ב [הערה 147], נתיב התורה ר"פ ב, נתיב הענוה ר"פ ח, תפארת ישראל פכ"ג [שמו.], ח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד.], דרשת שבת הגדול [רטז:], דרוש על התורה [יט:], ועוד. וק"ק, הואיל והענוה היא "סבה ראשונה לתורה", מדוע לא הוזכרה כקנין הראשון, אלא כקנין השביעי.

(663) אודות המעלות השונות שהיו למשה רבינו [מלבד ענוה], הנה למעלה פ"א מ"א [קלא.] כתב: "מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד, שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה... שזה עיקר עצם משה, שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה [שבת פז.], ונקרא [דברים לג, א] 'איש אלקים'". ובגבורות ה' פט"ז [עז:] כתב: "שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". ובגבורות ה' ס"פ סו [שט:] כתב שפרישת משה מאשה מורה שאף לא היתה לו כלל החמדה והתאוה לכך, שאל"כ "לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבוא לידי חטא. לכך יש לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי מרע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת, והיה נבדל במעלתו מכל אדם, כמו שנקרא 'איש אלקים'. ובמסכת מנחות [נג:], 'יבא משה שנקרא זה'... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה כמו שהצורה הוא איש. ומפני שהיה צורה נבדלת, והיה פורש מן האשה, שהיא חומר". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעו.] כתב: "מה שנקרא משה 'טוב', מפני שהוא איש האלקים, והיה כמו מלאך,

ונבדל מן החומר שהוא רע. ולפיכך היה ראוי לקבל התורה, שהוא השכל האלקי נבדל לגמרי מכל גשם". וכן הוא בגבורות ה' פט"ו [עג:], שם פי"ח [פב:], שם פכ"ד [קג.], גו"א שמות פ"א אות יט [ד"ה ואם], שם במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם], באר הגולה באר החמישי [עו.], ועוד [הובא למעלה הערה 145].

(664) לשונו למעלה במשנה ב [לאחר ציון 142]: "דבר זה בארנו בכמה מקומות למעלה כי הענוה היא מדה ומעלה נבדלת, והפך זה גסות רוח, שהיא מדה שייכה אל מי שהוא חמרי, וכשמו כן הוא, שהגסות הוא שייך לחומר שיש בו גסות. ובארנו דבר זה למעלה [פ"ד מ"י] כי משה רבינו עליו השלום, שהיה 'איש האלקים' [דברים לג, א], עד שהיה נבדל מן החומר לגמרי, ובו היה מדת ענוה מכל האדם אשר על פני האדמה [במדבר יב, ג]. שתראה מזה כי הענוה היא מדה נבדלת מן החומר. ולא זכה משה לתורה רק בשביל הענוה, וכמו שאמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פט.] 'הואיל ומעטת את עצמך תקרא על שמך', מוכח שזכה משה לתורה בשביל הענוה. וכך בעצמו התורה מביאה לידי ענוה, שהם שני דברים תלוים זה בזה; התורה בענוה, והענוה בתורה. ובנתיב הענוה יתבאר עוד דבר זה באריכות איך בעל הענוה ביותר מכל המדות הוא מסולק מן החמרי". ולמעלה פ"ד מ"י [רב.] כתב: "ולפיכך משה רבינו עליו השלום, שזכה לתורה, לא הגיע לה רק על ידי ענוה שהיה בו מכל אדם על פני האדמה. ודבר זה התבאר פעמים הרבה". ובנתיב התורה ר"פ ב כתב: "בא לבאר איזה מדה ידבק בה, עד שמצד אותה מדה אפשר שיזכה לתורה, וזולת המדה אי אפשר בשום אופן שיגיע אל התורה. והמדה הזאת היא הענוה. ומדה העצמית שגרמה למשה שהיה מקבל התורה, היא הענוה אשר היתה עמו יותר מעם כל אדם אשר על פני האדמה, ולכך זכה לתורה. וכמו שאמרו זכרונם לברכה באגדה בפרק רבי עקיבא [שבת פט.] הואיל ומעטת את עצמך תקרא התורה על שמך, שנאמר [מלאכי ג, כב] 'זכרו תורת משה עבדי'". ובנתיב הענוה ר"פ ח כתב: "מדת הענוה היא שגורם לו שזוכה אל התורה... כי הענוה יש בה הפשיטות ביותר, ולפיכך ראויה מדה זאת אל התורה, שהוא השכל הפשוט... ורמזו חכמים עליו בכמה מקומות, במסכת שבת בפרק רבי עקיבא [פט.] באגדה שאמרו שם 'הואיל ומעטת עצמך תקרא תורה על שמך'. והרי בארו כי הענוה הוא דבר עצמי לתורה, שאמרו שבשביל זה תקרא התורה על שמך, בשביל הענוה היתירה שהיתה במשה, כמו שהעיד הכתוב עליו [במדבר יב, ג] 'והאיש משה ענו מאד', מפני שהיה מיוחד בענוה היה מיוחד לתורה, וזה שהמדה הזאת היא הענוה היא פשיטות, והשכל הוא פשוט". ובתפארת ישראל פכ"ג [שמו.] כתב: "היה מיוחד משה לתורה בשביל מדת הענוה המורה על פשיטות שהיה מיוחד

בה, שנאמר 'והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה'. וזה היה עצם יחוד משה לתורה. וכבר בארנו בחבור גבורות ה' [פס"ז] כי מדה זאת מיוחדת לתחתונים, והיא על כל המעלות בעבור הפשיטות... שהיה משה זוכה לתורה שהיא המעלה העליונה, וזה זכה בשביל הענוה שהיה מיוחד בה משה... כי עצם הכנת משה לתורה מה שהיה פשוט לגמרי מכל... כי בדבר זה התורה ראויה למשה, ומתיחסת לו ומיוחדת אליו, עד שתקרא [מלאכי ג, כב] 'תורת משה', כלומר התורה שהיא ראויה למשה בפרט, ושלו היא, ולא לאדם בעולם, מצד הכנתו זאת". ושם האריך בזה טובא. ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד.] כתב: "הענוה היא שכלית... כי משה לא זכה לתורה השכלית רק בשביל הענוה, כמו שבארנו במסכת שבת פרק רבי עקיבא". ובדרשת שבת הגדול [רטז:] כתב: "משה לא זכה אל התורה רק בשביל הענוה" [הובא למעלה פ"ד הערה 906]. **ובדרוש על התורה** [יט:] כתב: "התורה איננה מתקיימת במי שיחשוב את עצמו בעיניו לדבר מה. כי כל דבר יהיה מה שיהיה, יש לו גדר וגבול, שהוא מוגבל בו, ואז אין ערך לו אל התורה, מצד שהוא מוגבל ברחקיו... וכשהלך אצל משה אמר מה אני שתנתן התורה על ידי [שבת פט.], הרי שלא נדמה בעיני עצמו למהות כלל. ובשביל שאמר 'מה אני' אמר הקב"ה אליו שתקרא התורה על שמו, כי ראויה להקרא על שמו בעבור הענוה הזאת... [כי] משה לא היה מגביל עצמו בשום שיעור וגבול לגמרי עד שאמר 'מה אני', אשר אילו היה מחזיק עצמו במה שהוא, היה מגביל את עצמו בגדר הרחקים, לא היה ראוי שתקרא התורה על שמו, בשהיא שכלית, ואין השכל בעל הגבלה ושעור, כי אם הגשם שיש לו רחקים. לכן בשביל שלא הגביל עצמו כלל, והוחזק בעיני עצמו לפשוט גמור עד שאמר 'מה אני', היה ראוי לקבל התורה השכלית שאין לה גבול... בעל ענוה הוא שזוכה אליה לגמרי, עד שתקרא על שמו" [הובא למעלה הערה 147].

(665) לשונו בדרשת שבת הגדול [ריז.]: "כי המתגאה הוא נוטה אל הגוף, והוא הפך הענוה, כי בעל הענוה מסולק מן מדת הגוף... וזה אמרם [פסחים דף סו:], כל המתיהר, אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו, אם חכם הוא, חכמתו מסתלקת ממנו. וכל זה מפני כי הוא בעל גוף, אשר אין ראוי לבעל גוף החכמה והנבואה. וכן אמרו סימן לגסות רוח עניות, מאי עניות, עניות של תורה. ודבר זה מפורסם לכל, כי המתגאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון 'גסות', כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו:] כתב: "עניות של תורה... כי הגסות אין בו תורה, כי הם שני הפכים; הגסות הוא מענין גשמי, שהוא מחשב עצמו גדול. וכל שם גדלות הונח על הגשם, שיש בו גודל... כי הגסות מלשון עבות, והוא נאמר על החומר

העב והגס, וזה עניות של תורה". ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד:] כתב: "סימן לגסות רוח עניות של תורה. פירוש, שכבר אמרנו כי המדה הזאת היא רחוקה מן השכלי... לכך אמרו, כל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת הימנו, וכבר נתבאר במקום אחר ענין זה. ולכך סימן לגסות רוח עניות של תורה, שהתורה לא תמצא רק בשפלי רוח" [הובא למעלה פ"ב הערה 563, פ"ד הערה 904, ולמעלה הערה 144].

(666) כי "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א, ולמעלה הערה 136, ולהלן הערה 1710], ואם הסימן לגסות רוח הוא עניות של תורה, בעל כרחך שהסימן לענוה הוא עשירות של תורה. ולמעלה כתב "כי הענוה היא סבה ראשונה לתורה", ולכך משתלשל מזה ש"סימן לענוה היא התורה", שהואיל והענוה היא סבה לתורה, ממילא התורה היא סימן לענוה.

(667) "דכתיב [ישעיה נה, א] 'הוי כל צמא לכו למים'" [המשך המאמר שם].

(668) לשונו למעלה פ"ד מ"י [ר.]: "וסמך אחריו [שם] 'והוי שפל רוח בפני כל אדם', כי זהו גם כן המדה שעל ידי זה קונה התורה, וכמו שבארנו במקומו שעל כן אמרו [עירובין נה.] שאין התורה בגסי רוח. ואמרו עוד [תענית ז.] נמשלו דברי תורה למים; מה מים הללו מניחין הגבוה והולכים למקום נמוך, כך דברי תורה אין מתקיימין רק במי שדעתו שפלה עליו. ולפיכך אמר אחר זה 'והוי שפל רוח בפני כל אדם', כי על ידי המדה הזאת גם כן מסלק המדה הגשמית, כמו שאמרנו פעמים הרבה שגסות רוח מדה גשמית, ולפיכך אמרו 'לא בגסי רוח היא'. ואין מדה נבדלת מן הגשמית רק הענוה". ונתיב התורה פ"ב [א, י.] כתב: "מדת גס רוח שהוא מגביל עצמו בגדלות לומר כי כך וכך גדול הוא... וזה שאמר 'מה המים מניחין הגבוה והולכים למקום נמוך', פירוש כמו שתראה התפשטות המים לכל צד תמיד, ואין למים גדר וגבול. לא כמו הגשם שמתפשט כפי גדלו, אבל המים הם הולכים ומתפשטים תמיד מבלי גבול כלל. ולפיכך מניחין המים מקום גבוה, והולכים למקום נמוך. שמקום הגבוה יש לו גבול, שהוא מוגבל בשטח שלו, והמים מניחין מקום הגבוה שיש לו גבול, והולכים למקום נמוך שלא יוגבל. וכך התורה שהיא שכלית ואין גבול לה, לכך מנחת מקום הגבוה, היינו גס רוח שמגביל עצמו שכל כך הוא גדול, והולכת למקום נמוך, הם שפלי רוח בעלי ענוה, שאין מגבילים עצמם, ואין מחשיבים עצמם לכלום, כאילו הם אינם דבר מוגבל, ומפני כך נמצאת התורה אצלם". ובנתיב הענוה ר"פ ח [ב, יח:] כתב: "בעל גאוה שהוא יוצא מן הפשיטות, הוא נוטה אל הגשמי, ולכך אמרו בעירובין [נה.] 'לא בשמים היא' [דברים ל, יב], לא בגסי רוח היא, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד. וזה שהביא משל מהמים שמניחין מקום

גבוה והולכים למקום נמוך. כלומר כי המים אינם מוגבלים, כמו שהוא העפר, אבל הם מתפשטים, ואין המים מוגבלים. ולפיכך אין עמידה להם על המקום הגבוה, שהוא נבדל ומיוחד בעצמו. כמו שתראה שהמים מניחים מקום שהוא מוגבל, והולכים למקום שאינו מוגבל. וכך השכל שאינו מוגבל, אבל הוא שכל פשוט, מניח הגס רוח שהוא מוגבל, כי גס רוח מגביל עצמו בחשיבות מיוחד ומוגבל, לכך אינו נמצא אצלו התורה, כמו שלא ימצאו המים על הר גבוה, שהוא מיוחד לעצמו". וכן הוא בח"א לנדרים נ: [ב, כ:, והובא למעלה פ"ד הערה 903, ולמעלה הערה 143].

(669) כוונתו לספר נתיבות עולם [נתיב התורה פ"ב, ונתיב הענוה פ"ח, והובאו בהערות הקודמות]. והנה זו הפעם היחידה שכתב להדיא שהספר נתיבות עולם הוא "חלק ב'" של הספר דרך חיים [וראה למעלה פ"ד סוף מ"י (רט:) שנראה שיש להגיה כן בלשונו שם, וכמבואר שם בהערה 933]. וכן רמז לכך בסוף הקדמתו לנתיבות עולם, וז"ל: "והנה ראינו כי הראשונים שמו דברי מוסר על לב בני אדם, והנהיגו לומר בכל שבת פרק במסכת אבות, שבהם דברי מוסר. והרבה דברי מוסר אשר הם בתלמוד... ראיתי לחבר אותם ביחד... כמו שפרשנו מסכת אבות".

(670) חידוש גדול יש בדברים אלו. כי אע"פ שהרבה פעמים כבר כתב שמי שהוא בשלימות הוא בשמחה [כגון למעלה בברייתא ב (לאחר ציון 133) כתב: "ואמר כי הוא 'משמח את המקום משמח את הבריות' (שם). ופירוש דבר זה כי השמחה מצד השלימות, ודבר זה ביארנו בכמה מקומות. וכשם שהאבל הוא כאשר יש לאחד הפסד והעדר, וכך כאשר יש לאחד שלימות, אז נמצא השמחה, ולפיכך האדם שמח כאשר מגיע לו שלימות". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכמובא למעלה בהערה 134]. אך בכל המקומות האלו ביאר שמי שהוא בשלימות, אז הוא בשמחה [ראה להלן הערה 764]. אך כאן כתב לאידך גיסא; מי שהוא בשמחה, אז הוא בשלימות. והוכרח לבאר כן, כי כאן אייריי לפני שלומד, שהרי אייריי בקנייני התורה, ולא הגיע עדיין לשלימותו. לכך כתב שכאשר ילמד בשמחה, אז יקנה את התורה, וישלים עצמו בה. וכן כתב בנתיב התורה פי"ח [א, עה:], וז"ל: "כי המצוה היא השלמת האדם, לכך ראוי שתהיה המצוה בשמחה. כי השמחה היא מצד השלימות, ואשר יש לו שלימות הוא שמח... ומפני כי המצוה הוא שלימות גמור לאדם, לכך ראוי שיעשה המצוה בשמחה" [הובא למעלה הערה 134]. והיה מקום לבאר זאת, שכאשר אדם הולך לקראת שלימותו [בלימוד תורה ובעשיית מצות], אזי יש לו כבר בעת ההליכה הזאת בחינה של שלימות [כמבואר למעלה פ"ד מי"ח (שעט.) ש"אשר הוא מתנועע אל דבר, הוא נחשב עמו לגמרי ביותר", וכמבואר

בנצח ישראל פל"ב הערה 151], ולכך כבר מעתה הוא בשמחה מחמת שלימות זו. ולפי זה לעולם בעי שהשלימות תוקדם לשמחה, ועל שמחה ללא שלימות קודמת לה אפשר לטעון "ולשמחה מה זו עושה" [קהלת ב, ב]. אך לא כך חזינן ממאמר חכמים [ב"ב י:], שאמרו "מה יעשה אדם ויהיו לו בנים זכרים... ישמח את אשתו בדבר מצוה". ובח"א שם [ג, סד.] כתב: "שהאשה בה תלוי הדבר, שכך אמרו ז"ל [נדה לא.] תלה הזכרים באשה, לומר אשה מזרעת תחלה יולדת זכר. וכאשר משמח אשתו בדבר מצוה קודם תשמיש, והאשה אז היא בשלימות השכל [ראה להלן הערה 674], [כי] אשר הוא בשמחה, הוא בשלימות מבלי חסרון... ואז תזריע ולד שלם בלא חסרון. כי הנקבה יש בה חסרון, שאינה חשובה כמו הזכר". והרי שם אי אפשר לומר שהשמחה היא מפאת שהולכים לקראת הולדת ולד זכר [כי זה בודאי לא ידוע מראש], אלא אדרבה, מחמת שהאשה היא בשמחה [מצד עצמה], לכך היא תלד ולד זכר. הרי שיש שמחה שבאה בעקבות השלימות, ויש שלימות שבאה בעקבות השמחה. ודו"ק.

(671) אודות שהתורה היא שלימות האדם, כן כתב למעלה בברייתא ב [לפני ציון 137], וז"ל: "כי התורה שלימות האדם, ובתורה השלמת הכל". וכן כתב למעלה פ"א מ"ב [קע:], וז"ל: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית,שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי [למעלה פ"א מ"ב] כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו", והוא יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט שם בהערות 362, 370, 381, 382 [הובא למעלה הערה 137, ולהלן הערה 783].

(672) אודות שכאשר האדם בצער אז הוא בחסרון, כן כתב בנצח ישראל פל"ו [תרעז:], וז"ל: "השבת מורה שהשם יתברך ברא את העולם בשלימות, ואין חסרון בו. וראוי על זה להיות עונג כראוי, כי העונג מורה על שלימות העולם בלא צער, רק בעונג". ובבאר הגולה באר השני [רג.] כתב: "ולא יאמר [האדם], אף כי השלים [הקב"ה] העולם, הוא עולם חסר בדבר מה, ועל זה בא עונג שבת, לומר כי השם יתברך השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1882, ופ"ה הערה 999]. ובאור חדש [קסד.] כתב: "אבל אם האדם... הוא עצב, וזה כאשר הוא בחסרון, אז הוא מוכן לקבל השלמה". ושם בהמשך [ריב:] כתב: "כי כאשר האדם שמח הוא בשלימות, הפך כאשר יש לו צער, שהוא בחסרון". וכן כתב בנתיב העבודה ס"פ ז. ובנתיב התשובה ס"פ ג [לאחר ציון 72] כתב: "כאשר יסורים באים עליו, דבר זה בטול החיים, שאין לו החיים כאשר ראוי. כי החיים נקרא כאשר הוא בבריאותו ובשלימותו... ומי שיסורין מושלין בו, אין חייו חיים [ביצה לב:]". ולמעלה בברייתא ה' אמרו "וחיי צער תחיה", ופירש שם שיחיה חיים של חסרון וסילוק הגוף [כמבואר למעלה לאחר ציון 462].

(673) כי החסר אינו יכול לקבל השלמה, ולכן מת פטור מן התורה והמצות [שבת ל.], וכפי שביאר בח"א שם [א, יא.]: "מת פטור מן המצות, כי התורה והמצות משלים את האדם שיהיה שלם לגמרי, ולא שייך במת השלמה, כי הוא חסר חיים, ואין אליו השלמה... כיון שמת האדם הוא חפשי מן המצות, כי התורה והמצות מציאות בשלימות אל הנמצא, וכאשר מת, וקבל העדר, אין כאן שלימות מציאותו, ולכך הוא פטור מן המשלימים מציאתו... כי הגזירה הוא השלמה לנמצא, והמת הוא בעל העדר" [הובא למעלה פ"ה הערה 1751]. ולמעלה פ"ב מ"ב הערה 289 הובאו דבריו מהכת"י שם, שכתב: "כאשר האדם חסר מצד עצמו, שאין לו השלמתו בעצמו, איך יקבל התורה, שהיא השלמה שכלית יותר. ולפיכך התורה בטילה". וראה להלן הערות 784, 1724.

(674) אודות שהשמחה היא שלימות נפשית, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תצו:], וז"ל: "דע כי השמחה הוא מצד הנפש, כי השמחה הוא כאשר האדם הוא בשלימותו, ואין שלימות רק אל הנפש, ולא אל הגוף החמרי... ואדרבא מצד הגוף החמרי שהוא בכח ימצא התוגה. ולפיכך כאשר האדם מרקד יש בו השמחה יותר, כי הנפש בשלימות כחה, ואז נמצא השמחה". ובאור חדש [רג.] כתב: "כי השמחה הוא לנפש" [הובא למעלה פ"ג הערה 1054]. ובנצח ישראל פכ"ג [תפד:] כתב: "אין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה [ברכות לא.], כי על ידי השמחה שהיא שלימות הנפש, ועל

ידי זה השכינה שורה עליו, והוא עם השם יתברך, ודבר זה ברור". ובח"א לשבת ל: [א, יד:] כתב: "כאשר האדם בשמחה, אז נפשו בשלימות, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד מענין השמחה, שהיא שלימות הנפש". ובח"א לגיטין ע. [ב, קכט:] כתב: "הפחד מחליש כח הנפש, כי הנפש כוחו כאשר הנפש הוא בשמחה. ודבר זה ידוע, כי השמחה היא כח הנפש, ובארנו זה במקומות הרבה, והפחד מחליש הנפש". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "השמחה הוא שלימות הנפש, כמו שהעצבון הוא חסרון הנפש. ודבר זה מבואר שהשמחה הוא שלימות הנפש". **והנה בעוד** שכאן מבאר שהשמחה היא לנפש, הרי נמצא בכמה מקומות שביאר שהשמחה היא לשכל, וכגון בח"א לב"ב י: [ג, סד.] כתב: "כאשר משמח אשתו בדבר מצוה קודם תשמיש, והאשה אז היא בשלימות השכל" [הובא למעלה הערה 670]. וכן בנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "התפילין הם מורים על שיש באדם גם כן מדריגת השכל שהוא נבדל, ולכך ראוי אל האדם התפילין, דבר שיש בו קדושה אלקית, שהרי התפילין הם קדושים, ואם לא כן שיש באדם מדריגת השכל הנבדל, לא היה ראוי אל התפילין. ולכך התפילין הם על הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל... כי התפילין אשר הם לאדם הם מצד שיש לאדם הנשמה והשכל, ומצד הזה ראוי לו השמחה". וראה סוף ההערה הבאה.

(675) מכאן משמע שהתורה היא שלימות הנפש. אמנם בהרבה מקומות ביאר שהתורה היא שלימות השכל, ולא הנפש. וכגון בגו"א בראשית פכ"ד סוף אות טז כתב: "תורה הוא שלימות השכל", ושם מעמיד זאת לעומת שלימות הנפש. ולמעלה פ"ד מי"ד [רפב.] כתב: "ויש לשאול, מנינא למה [לי], שאמר [שם] 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל, וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש". ובגבורות ה' פמ"ו [קעז:] כתב: "הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים... ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה". ולמעלה פ"ה סוף מ"כ [תצ.] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי. ואף כי האדם אין משיג כל התורה, מכל מקום יש לאדם השלמה בצד הזה שנתן לו התורה שבה הכל, ויש לו השלמה". ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל הוא בשלימותו" [הובא למעלה פ"ד

הערה 1223]. זאת ועוד, כי כאן מבאר שהשמחה והתורה בני חדא בקתא אינון, ואילו באור חדש [רב:] חילק ביניהן, שכתב: "כי התורה מדריגתה ומעלה על כל... שייך אל השכל, והשכל הוא עליון... ואחר כך מדריגת היום טוב, שהוא לנפש האדם, כי השמחה היא לנפש... שהתורה היא שכלי ומקבל אותה השכל, ויום טוב הוא לנפש, כי השמחה של יום טוב הוא לנפש". **אך מצינו** כיוצא בזה. כי בכמה מקומות ביאר שהחכמה היא לנפש האדם [ולא לשכל האדם], וכגון למעלה פ"ג מ"ט [רכא:] כתב: "הנפש הוא נושא ומקבל אל החכמה... נפש האדם [הוא] הנושא את החכמה... החכמה מצד המקבל, הוא נפש האדם". ושם בהערה 978 הובאו מקבילות רבות לכך, ושעל כך מזמרים ישראל "דעה חכמה לנפשך" [מפזמון "דרור יקרא"]. ובתפארת ישראל פי"ג [ריג:] כתב: "כל חכמה היא צירוף הנפש". וכן ביאר בהקדמה לבאר הגולה [יא:] שחסרון חכמה הוא חסרון לנפש, ושם הערה 50. ואילו למעלה פ"ד מ"א [ו:] מייחס החכמה לשכל, והגבורה לנפש. אמנם נראה שתיבת "נפש" יכולה לכלול גם את החלק השכלי של האדם, וזאת כאשר הנפש עומדת לעומת גוף וממון, שאז הנפש כוללת את כל המימד הרוחני של האדם, ומכלל זה גם את השכל. אך כאשר באנו לחלק בין השכל לנפש, אזי נפש לחוד ושכל לחוד. ולכך פעמים שהחכמה מתייחסת לשכל, ופעמים לנפש, כי הכל תלוי בשאלה לעומת אלו חלקים אחרים נאמרים הדברים. **דוגמה לדבר**; בכמה מקומות ייחס המהר"ל את חטא ע"ז לנפש האדם [גו"א שמות פכ"ה אות ד (רנח.), גבורות ה' פס"ו (שז.), נתיב היצר פ"א (ב, קכב:), ובח"א לקידושין ל: (ב, קלו:)], ובכמה מקומות ייחס זאת לשכל האדם [תפארת ישראל ס"פ כח (תלא:), דרשת שבת תשובה (עח.), נתיב הלשון פ"ו (ב, עו.), נתיב הכעס פ"ב (ב, רלט:), וח"א לזבחים פח: (ד, סח.)]. ובהערות לגו"א שמות פכ"ה הערה 25 נתבאר שהכל נידון בערכין; ביחס לגוף וממון מתייחס חטא הע"ז לכח נפשי, אך ביחס לשכל, אזי מתייחס חטא ע"ז מתייחסת לשכל יותר מאשר לנפש. וכן מוכח מדבריו בנצח ישראל פכ"ג [תפח:], שכתב: "המצוה הזאת [של תפילין] לאדם לפי שיש בו הנשמה והשכל הנבדל, ומצד זה ראוי לו השמחה, מצד שלימות הנפש. ודבר זה ג"כ ברור מאוד, ואמת בלי ספק, כי התפילין אשר הם לאדם מצד שיש לאדם הנשמה והשכל, ומצד הזה ראוי לו השמחה". הרי שאע"פ שעסק בנשמה והשכל הנבדל, מ"מ כתב ש"ראוי לו השמחה מצד שלימות הנפש". וראה למעלה פ"ב הערה 587, פ"ד הערה 24, ופ"ה הערה 269. ויל"ע בזה.

(676) פירוש - גם בלא הפירוש הקודם המבאר שהשמחה מאפשרת ששלימות הנפש תקלוט את שלימות התורה, יהיה ניתן לבאר מדוע השמחה היא סבה לתורה.

(677) לפנינו בגמרא אמרו "הלכתא". אמנם בעין יעקב שם איתא "שמעתא". וכבר נתבאר הרבה פעמים למעלה [ראה למעלה פ"ה הערה 536, ולהלן הערות 1973, 2067, ספ"ו הערה 95] שדרכו להביא כגירסת העין יעקב. וכן גרס רש"י [שבת קטז:, ויובא בהערה הבאה]. וכן במגילה כח: [פרק בני העיר] אמרו "שמעתא בעא צילותא כיומא דאסתנא".

(678) "צילותא - דעת צלולה ומיושבת, שאינו טרוד בכלום מחשבה" [רש"י מגילה כח:].

(679) לשון רש"י בעירובין שם: "כיומא דאיסתנא - כשמנשבת רוח צפונית יום אורה הוא, ונוח לכל, כדאמר ביבמות בפרק הערל [עב.] מפני מה לא מלו ישראל במדבר, מפני שלא נשבה בהן רוח צפונית". ורש"י [שבת קטז:] כתב: "יומא דאסתנא - רוח צפונית, שהיא בינונית, לא חמה ולא צנה, כדאמרינן ביבמות בפרק הערל [עב.]... יש מפרשין 'יומא דאסתנא' רוח דרומית, שהיא צוננת, אמת שרוח דרומית צוננת, אבל אסתנא על כרחיך צפונית היא, ונוחה, כדאמר בעלמא [עירובין סה.] צריכא שמעתא צילותא כיומא דאסתנא, ורוח דרומית היא בלשון ארמי 'יומא דשותא'".

(680) פירוש - כאשר אדם נמצא בשמחה וללא דאגות, יש לו יותר בינת הלב, וכמו שיבאר. ואמרו חכמים [סנהדרין כו:] מחשבה מועלת אפילו לדברי תורה", ופירש רש"י שם "מחשבה - דאגת הלב על מזונותיו של אדם. מועלת - מהניא לשכוח למודו". ומיניה מוכח שכאשר יש לאדם דעה צלולה נטולת דאגות, אזי לבו פתוח לדברי תורה.

(681) "פירוש, דברים הנעשים בכל חלל העולם" [רש"י שם].

(682) פירוש - מבאר שהקנין של "בשמחה" הוא שקול ל"בדיחא דעתיה" המאפשרת "שמעתא צריכה צלותא", שהשמחה הנובעת מבדיחות הדעת מאפשרת לדעת להיות בישוב וללא דאגה. ואמרו חכמים [שבת ל:] "רבה מקמי דפתח להו לרבנן, אמר מילתא דבדיחותא, ובדחי רבנן, לסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא", ופירש רש"י שם "ובדחי רבנן - נפתח לבם מחמת השמחה". ובנתיב התורה ס"פ ו כתב: "קודם דפתח בשמעתא ראוי שיהיה לו שמחה, כדי שיהיה לבו רחב בתורה. ואי משום כבוד התורה, הרי עדיין לא התחיל בתורה. אבל כאשר התורה יוצא מפיו, התורה עצמה היא של אש, ומאחר שהיא של אש צריך שיהיה יראה במקום אש. משל לאדם שמתקרב עצמו אל המלך, קודם שמגיע אליו יש לו שמחה, וכאשר הוא לפני המלך אז ראוי שיהיה לו אימת מלכות. וכך ראוי לאדם שיהיה בשמחה ובשלימות קודם, שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה... וכאשר הוא עם התורה, מפני כבוד השכינה, שהשכינה עם התורה,

ראוי שישב באימה וביראה". ועוד אמרו חכמים [ערכין כט.] "אמר רבא, הריני כבן עזאי בשוקי טבריא", ופירש רש"י שם "הריני כבן עזאי בשוקי טבריא - יומא בדיחא הוה ליה לרבא, ואמר להו לתלמידיו השתא צילי דעתאי, והריני מזומן להשיב בחריפות לכל מי שישאלני כבן עזאי, שהיה דורש בשוקי טבריא". וכן אמרו חכמים [קידושין כ.] "אמר אביי, הריני כבן עזאי בשוקי טבריא", ופירש רש"י שם "אמר אביי הריני כבן עזאי - כי הוה בדיחא דעתיה, הוי רגיל למימר הכי הריני פתוח ומוכן להשיב לשואלי דבר תורה כבן עזאי, שהיה דר בטבריא, שהיה חריף ודרשן". הרי שבדיחות הדעת מביאה לצלילות הדעת.

(683) בקנין יב.

(684) פירוש - עתה מבאר ש"בדיחא דעתיה" וצלילות הדעת לחוד, ו"שמחה" לחוד, כי מעלת השמחה היא מחמת השלימות שבה [כפירושו הראשון], ולא שהיא מעין בדיחות הדעת הנצרכת כדי שללומד תהיה דעה צלולה, שזהו קנין אחר [קנין יב] של "בישוב". וראה להלן הערה 712.

(685) דברי תורה, שהרב ישפיע עליו מתורתו, וראה הערה הבאה.

(686) חזינן מדבריו ש"גדול שמושה" אינו משום שאז התלמיד יעמוד על הנהגותיו ומעשיו של רבו, אלא שאז הרב ישפיע על התלמיד יותר תורה. ואם תאמר, אם כן כיצד אמרו "גדול שמושה יותר מלמודה", הרי גם "שמושה" הוא "למודה", ומה שייך לומר "גדול למודה מלמודה". ויש לומר, כי החבור שנוצר בין הרב לתלמיד מחמת "שמושה" גורם שהרב יפתח בפני התלמיד אוצרות תורה שהיו חתומים וגנוזים בלבו של הרב, והיו נשארים בגניזתם לולא שהתלמיד שימש את רבו, כי כגודל ההתקרבות למשפיע, כך גודל ההשפעה מהמשפיע. ואודות שההשפעה היא על המתקרבים למשפיע, כן כתב למעלה פ"ה מכ"ב [תקמא.], בביאור מה שאמרו שם "לפום צערא אגרא", וז"ל: "כי השכר מן השם יתברך לעובדי מצותיו ולעושי רצונו בשביל שהאדם מקרב עצמו אליו יתברך. כי בודאי העובד המלך בודאי מתקרב אליו, וכאשר הוא מתקרב אליו ראוי שיבא טובו ומלכותו אל הקרובים אליו, והם עמו, מתדבקים עמו, ולא אל הרחוקים... כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך, [כך] מקבל מאתו השכר. וזה שאמר כאן 'לפום צערא אגרא', לפי הצער הוא הקירוב אל השם יתברך, שכל עוד שמצטער במצוה ועושה המצוה, השכר יותר". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעב:] כתב: "הראשונים, בשביל חסידותם ומעשיהם הטובים, השם יתברך קרוב להם, ולכך היה משפיע ומלמד להם התורה תמיד. כי השם יתברך משפיע למי שהוא קרוב אליו". ובנתיב גמילות חסדים

פ"ד [א, קנח:] כתב: "כי השם יתברך מפרנס כל הנבראים, וכל אשר הוא קרוב אל השם יתברך הוא מפרנס גם כן. דומה לזה אילן שהוא נטוע בארץ, העיקר משפיע פרנסה על כל הענפים. וכל ענף אשר הוא קרוב אל העיקר, הוא משפיע יותר מן אשר הוא רחוק". וכן רמז ליסוד זה בבאר הגולה באר הרביעי [תקנד:]. אך מאידך גיסא כתב בח"א לקדושין ל. [ב, קלג:] שהשפעה היא רק למי שמרוחק במקצת, ולא למי שנוגע בו, וכלשונו: "כי כאשר משפיע תורה לבנו, אין זה נחשב כל כך, כי אין זה השפעה גמורה, כי הבן קרוב לאב, וכרעיה דאבוה הוא, ונוגע בו, ואין זה 'השפעה' נקרא. כי ההשפעה נקרא לאשר אין נוגע בו, ומשפיע אליו. ולפיכך אמר [שם] 'המלמד לבן בנו תורה כאילו הוא מלמד לבנו ולבן בנו עד סוף כל הדורות'".

(687) נראה לבאר זאת , כי כאשר הוא לומד מרבו, הוא מתקרב אל שכלו של הרב, אך כאשר משמש את רבו, הוא מתקרב אל מהותו של רבו, ולא רק אל שכלו, שאין השכל מהות האדם, אלא החלק העליון שבאדם. ודבר זה נתבאר בנתיב הזריזות פ"א, שהביא את המדרש [דב"ר ה, ב] שיש ללמוד מנמלה ממה שהיא כונסת את מאכלה לביתה האמצעי, ולא לביתה העליון והתחתון. וכתב לבאר זאת [ב, קפה:] בזה"ל: "בזה גם כן בא ללמד על למוד החכמה, והוא מבאר דבר גדול מאוד. כי אין הלמוד והחכמה ראוי לאדם רק התורה, שיש בה מעשים. וזה כי יש שחפצים ורוצים בחכמה בלבד, שהיא עליונה, כמו שידוע, ואין בחכמה שום מעשה. וכן יש שרוצים לקנות המעשים, אף שאין בהם חכמה כלל, רק שכך וכך יעשה, כמו שידוע. ואלו שני דברים אין להם קיום כלל, כי החכמה שאין בה מעשה אין שייך לאדם, לפי שהאדם אינו שכל לגמרי, רק כי מעשיו יהיו נמשכים אחר השכל. וכן אין ראוי לאדם המעשה בלבד, שאין זה שייך לאדם השכלי, כי האדם יש בו השכל, ויש בו הגוף, והמעשה הוא אל הגוף שהוא עושה המעשה, ועל ידי השכל הוא עושה המעשה. לכך אמר שילמד מן הנמלה, והנמלה מכניס פרנסה שלה בבית האמצעי... כי יש ללמוד מן הנמלה שכונס באמצעי, לא בתחתון ולא בעליון, כי האדם גם כן לא יהיה עסק שלו בחכמה, אף שהחכמה היא עליונה מאוד, כאשר היא חכמה ועיון בלבד, מבלי שיצטרף אל זה שום מעשה כלל. וכן לא יהיה למודו לדעת המעשה בלבד בלי שום חכמה, לא יהיה למודו כך. אבל יהיה למודו בחכמה שמצורף אליה המעשה, וזהו תלמוד תורה, שהיא חכמה מביא האדם לידי מעשה. ולא שיהיה למודו בחכמות בלבד, שבזה לא מצטרף אליהם שום מעשה. וכן לא יהיה למודו בספרים אשר הם אינם מורים רק המעשה בלבד, כי שנים אלו אין קיום להם מטעם אשר אמרנו, כי אין האדם בלא שכל, וגם אין האדם כולו שכלי, רק

הוא האדם בעל גוף שהשכל בו. ומצד הזה ראוי לאדם לקנות החכמה לעשות מעשה שכלי, כי המעשים השכליים, בזה משתתף הגוף והשכל; המעשה לגוף, והשכלי הוא לשכל, והדבר הזה יש לו קיום, כאשר חכמתו כפי מה שהוא האדם" [הובא למעלה פ"א הערה 1437]. **ודייק בלשונו** ותראה שבתחילה כתב שגם כאשר לומד מרבו יש בכך התקרבות לרבו, אך לא באותה דרגה של שמושה, שכתב: "אין התקרבות אל הרב כאשר ילמד ממנו **כמו שהוא** כאשר משמש תלמיד חכם". ואילו בהמשך הגדיל את הפער בין שמושה ללמודה, שכתב: "כי אין זה מה שבא ללמוד מן הרב חבור אליו, **רק דבר זה** הוא חבור אליו, כאשר משמש אותו". אך זה לא קשיא, כי בתחילה עסק ב"התקרבות" לרבו, ולבסוף עסק ב"חבור" לרבו. וביאורו, שהואיל ושכל האדם הוא אחד מחלקי האדם, והלומד מרבו מקבל משכלו של רבו, בודאי שיש בזה "התקרבות" אל רבו, אך הואיל ואין השכל מהות האדם, אלא חלקו העליון, אין בזה כדי ליצור חבור אל בעל השכל, כי אין חבור אלא דרך מהות האדם בלבד. וכן כתב למעלה פ"ד מי"ג [רמד:] שכתב: "כי מצד מה יש כאן צירוף והתחברות [בין הרב לתלמיד], כי הם מתחברים בענין הלמוד", ושם הערה 1052. הרי שהקשר עם הרב דרך הלימוד הוא רק "מצד מה", לעומת שמושה, שזהו חבור גמור.

(688) לא מצאתי שביאר ענין זה בנתיבות עולם. וראה למעלה פ"ב הערה 774 שגם שם ציין לדבריו בנתיבות עולם, ולא מצאתים. ובכת"י כאן נכתב רק "ועוד יתבאר". ואכן נמצא ענין זה במאמר חכמים [כתובות צו.] "כל המונע תלמידו מלשמשו כאילו מונע ממנו חסד", ובח"א שם [א, קס.] כתב: "יש לך להבין דבר זה, כי התלמיד יש לו חיבור וצירוף אל הרב כאשר הוא משמש לו. ולפיכך הרב המונע תלמידו מלשמשו מונע ממנו חסד, כי דבר זה חסד גמור הוא, כי אין לך חסד יותר מזה שיהיה אל התלמיד צירוף וחיבור אל הרב, לפי שהם נבדלים זה מזה, כאשר זה רב וזה תלמיד. ולכך המונע החבור הזה מונע ממנו חסד". הרי ביאר להדיא שכל עוד הקשר בין הרב לתלמיד הוא רק בלימוד, ולא בשימוש, אזי "הם נבדלים זה מזה". אך כאשר התלמיד משמש את רבו יש "צירוף וחיבור אל הרב".

(689) ברוב גרסאות הברייתא איתא "בדקדוק חברים", אך במדור שנויי נוסחאות שבמשנה מובאת גירסא "ובדיבוק חברים".

(690) פירוש - כאשר אדם לומד יחידי, אין הוא לומד כדבעי, וכמו שמבאר. וכן אמרו חכמים [תענית ז.] "מה אש אינו דולק יחידי, אף דברי תורה אין מתקיימין ביחידי". ועוד אמרו [ברכות סג:] "עשו כתות כתות ועסקו בתורה, לפי שאין התורה נקנית אלא

בחבורה", ומאמרים אלו הובאו בסמיכות לדרשה "חרב אל הבדים", וכמו שיביא דרשה זו מיד. וכן הביא דרשה זו בקיצור למעלה פ"א מ"א [קמו:].

(691) ותרגם אונקלוס שם "דאטפשנא ודי סרחנא", וכן פירש רש"י שם "כתרגומו לשון אויל", וכן פירש רש"י בתענית שם.

(692) לשון המשנה שם "שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה, שכינה שרויה ביניהם".

(693) דע, שביאורו שיביא בסמוך לא הובא למעלה, אלא הובא בנתיב התורה ר"פ ו. ואע"פ שגם למעלה [פ"ג מ"ב (עג.), שם מ"ו (קעא:)] ביאר שעיקר התורה הוא בשנים, אך שם ביאר זאת משום שבשנים מחויב להוציא את הדבור בפה, אבל באחד אין הדבור עיקר, אלא יכול ללמוד במחשבה. אך לא ביאר שם שהשכל הוא נבדל ואינו עומד בגוף כשמוציא השכל אל אחר, כפי שיבאר כאן. וראה למעלה פ"ג הערה 790 שהובאו שם שלשת הטעמים לעדיפות שיש בלימוד בשנים.

(694) כן ביאר בנתיב התורה ר"פ ו, וז"ל: "לפי מה שהתורה היא השכל העליון, שהוא נבדל מן האדם, ושכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי, ולכן צריך האדם אל הכנה שיקנה השכל הנבדל. וזה שיהיה קנין התורה בחבורה, שעל ידי חבורה קונה השכל הנבדל. ואין דומה אל החכמה שהוא מתחכם מעצמו, שאותו שכל עומד בגשם, ואינו שכל נבדל. רק השכל שהוא נקנה בחבורה, השכל הזה נבדל לגמרי מן הגוף [ומביא המאמר אודות "חרב על הבדים"]... וביאור זה, כי השכל עומד בגוף, וצריך שיהיה שכל נבדל מן הגוף. ואם הוא לומד תורה על ידי החבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא היה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל" [הובא למעלה פ"א הערה 252, פ"ג הערות 626, 779, ולהלן הערה 1021].

(695) בא לבאר מדוע אם לומד תורה ביחידי נעשה טיפש יותר מאם לא היה לומד תורה כלל.

(696) אודות שראוי לאדם השגות בעניני העולם הגשמי, כן כתב בנצח ישראל פל"א [תקצז:], וז"ל: "יש לך לדעת, כי החכמות הם שתים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הוריש לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא [נתן] זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות. אמרו במדרש

[איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש תורה באומות - אל תאמין, שנאמר [איכה ב, ט] 'אין תורה בגוים'. אם יאמר לך יש חכמה באומות - תאמין, שנאמר [עובדיה א, ח] 'והאבדתי חכמה מאדום וגו', אם כן אית בהו. והאדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך, אבל האדם צריך למושכלות שלו להשיג בנמצאים. ולפיכך קרא שכל האדם 'טייעא' [ב"ב עד.], אשר הוא סוחר ישמעאל, אשר כל סוחר סובב כל הארץ, וכך שכל האנושי צריך לסבב ולעיין בנמצאים, ומהם יקנה החכמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1000, ופ"ד הערה 2076]. ולמעלה פ"ג סוף מ"ט [רכז.] כתב: "החכמה שהיא אנושית, כמו חכמת האומות... [היא] החכמה ראויה אל האדם בודאי".

(697) כן כתב למעלה פ"ג מ"ד [קלז.] בביאור המשנה [שם משנה ב] "שנים שיושבין ועוסקין בתורה וכו'", וז"ל שם: "כמו שהוא אצל התורה, שיש חלוק בין אחד לשנים... כי התורה היא שכלית, אינה דבר גשמי, ואינה מצטרפת לאחד כמו בשנים". וראה למעלה הערות 63, 388. ובנר מצוה [עד.] כתב: "התבאר, כי מלכות יון הוא מוכן להתנגד לישראל במה שיש להם תורה ומצות אלקיות. כי אל מלכות זו שייך לה החכמה שהיא שכל האדם בלבד, לא השכל האלקי הנבדל, אשר היא התורה האלקית, שהיא השכל הנבדל האלקי לגמרי" [ראה להלן הערה 728].

(698) המשך לשונו בנתיב התורה ר"פ ו: "ועוד יש לדעת, כי אם לא למד כלל היה קונה דבר שהוא קרוב אליו, ויכול להבין אותו בקלות, ולא היה מקבל סכלות. אבל כאשר רוצה להשכיל, והרי כאשר עוסק בד בבד אינו שכל נבדל, רק שכל עומד בגוף, ובוודאי מטפש, כי אינו יכול להתחכם כל כך. ודומה למי שאינו חכם, אם אינו מבקש להתחכם יותר מדאי, רק כפי ערך חכמתו יכול לדעת ולהבין. אבל כאשר רוצה להתחכם בדבר שאינו שייך לו, בודאי מטפש, כי יוצא מן השכל".

(699) שהרי הוא נקרא "שכל הנבדל", שהוא נבדל מן הגוף, וכאשר הוא מתחבר ומשתתף לגוף, בזה הוא ביטולו. וכן אמרו חכמים [סנהדרין נב:] "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ, בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה) הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.] בזה"ל: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו.

אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר 'כיון שנשבר שוב אין לו תקנה', כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי. כיון שנהנה ממנו, זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל, ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים" [הובא למעלה הערה 238]. לכך הלומד יחידי נהיה יותר טיפש, כדין השכל הנבדל שמשתתף ומתחבר עם הגוף.

(700) בנתיב התורה ר"פ ו, והובא בהערות הקודמות. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "השגת השלימות אי אפשר שיהיה על ידי אדם אחד פרטי. כי כאשר האדם פרטי אי אפשר שיהיה שכלו שלם, רק כאשר הם רבים, אז יש כאן שלימות השגה. ודבר זה הסכימו עליו חכמים במאמרם 'חרב על הבדים ונואלו', חרב על שונאים של ישראל שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה, ולא עוד אלא שמטפשין, שנאמר 'ונואלו'. ופרק קמא דתענית [ז.], למה נמשלו דברי תורה לאש... מה אש אינו דולק יחידי, אף דברי תורה אינם מתקיימים ביחידי. וטעם זה בארנו במסכת אבות ובמסכת תענית, ובכמה מקומות". וראה להלן הערה 819 שנתבאר שם שהתורה אינה נקנית ליחדי.

(701) תענית ז. "מאי דכתיב [משלי כז, יז] 'ברזל בברזל יחד', לומר לך מה ברזל זה אחד מחדד את חבירו, אף שני תלמידי חכמים מחדדין זה את זה בהלכה". ובב"ר סט, ב אמרו על אותו פסוק "אין סכין מתחדדת אלא בירך של חבירתה, כך אין תלמיד חכם מתחדד אלא בחבירו", וראה הערה הבאה.

(702) כמו שמיד יביא על כך מאמר חכמים. ומה שהקדים לכתוב כאן "כי החברים זה מחכים זה", נראה שבא לומר שכשם שברי הוא שיש התחכמות הדדית בין חברים, כך גם יש התחכמות שהתלמיד עושה לרבו. ואע"פ שלהלן הקנין המ"ו הוא "המחכים את רבו", ומן הנמנע שהברייתא תנקוט פעמיים בקנין אחד. יש לומר, שלהלן איירי מצד התלמיד, ואילו כאן איירי מצד הרב. לכך כאן הברייתא נקטה בתיבת "תלמידים" [שזה כלפי הרב], ולהלן נקט בתיבת "רבו" [שזה כלפי התלמיד]. ודייק לה, שלהדיא אמרו חכמים [חגיגה יד.] "'וחכם' [ישעיה ג, ג], זה **תלמיד** המחכים את רבותיו".

(703) פירוש - אין העץ הגדול נדלק בקלות, כי חוזקו מונע מהאש להאחז בו. לעומת זאת, העץ הקטן שאינו כל כך חזק, הוא נדלק בקלות רבה יותר. וכן מבואר במסכת שבת, שנינו במשנה [יט:] "ומאחיזין את האור במדורת בית המוקד, ובגבולין כדי שתאחוז האור ברובו", ופירש רש"י שם "ובגבולין - צריך להבעיר מדורתן מבעוד יום, כדי שתאחוז האש ברובו". ואמרו על כך בגמרא [שבת כ.] "ובגבולין כדי שתאחוז כו'. מאי רובן...

שמואל אמר כדי שלא יאמרו הבא עצים ונניח תחתיהן", ופירש רש"י שם "ושמואל אמר - כדי שלא צריך לומר הבא עצים דקים ונניח תחתיהן להבעיר את אלו".

(704) והעדר שאלה הוא העדר פלפול. ואודות שפלפול נעשה דרך קושיות ושאלות, כן ביאר בנתיב התורה פי"ג [א, נד.], וז"ל: "בפרק הפועלים [ב"מ פה.] רבי זירא כי סליק לארעא דישראל, יתיב מאה תעניתא דלשתכח מיניה תלמודא דבבלאי, כי היכי דלא נטרדיה. פירש רש"י זכרונו לברכה, תלמודא דבבלאי, גמרא שלנו. כי היכי דלא נטרדיה, כשעלה לארץ ישראל ללמוד מפי רבי יוחנן, ואמוראים שבארץ ישראל לא היו בני מחלוקת, ונוחין זה לזה כשמן זית כדאמר בסנהדרין [כד.], ומישבים את הטעמים בלא קושיות... ויש לך לדעת כי אלו שתי מדות, לפי מדת ארץ ישראל, ומדת בבל. וזה כי ארץ ישראל הקדושה, התורה שבה אינה יוצאה מן הסדר ומן השווי... אבל בבל נקרא על שם [בראשית יא, ט] 'כי בלל', שהוא עירוב, ואין כאן אחדות. ולכך שם נמצא ביותר הפלפול, שהפלפול הוא שמקשה כנגדו, והרי הוא כנגדו... החכמים שבבבל היו מתגברים בחכמתם בקושיות ובתירוצים, והיו עומדים על השכל בשביל הפלפול... ובארץ ישראל קנו החכמה בנחת, והיא אמתת הלכה, ואז החכמה שבהם יותר ויותר. ומפני כך תלמוד בבלי שלנו הוא עיקר ביותר, מפני שנתברר הפלפול בתכלית הבירור".

(705) כמו שאמרו חכמים [פסחים קט.] "אמרו עליו על רבי עקיבא שהיה מחלק קליות ואגוזין לתינוקות בערב פסח, כדי שלא ישנו וישאלו". וכן אמרו [פסחים קטו:] "למה עוקרין את השולחן, אמרי דבי רבי ינאי כדי שיכירו תינוקות וישאלו". הרי שבמיוחד התינוקות הם שואלים. ובמאמר זה גופא שאמרו [תענית ז.] "תלמידי חכמים קטנים מחדדים את הגדולים", פירש רש"י שם "קטנים מחדדין - ששואלין כל שעה". ואמרו חכמים [מכות י.] "כל האוהב ללמד בהמון לו תבואה", ופירש רש"י "ללמד בהמון - מרבה תלמידים. לו תבואה - לפי שעל ידיהם ירבה הפלפול ונותן לב לתרץ קושיותיהם" [הובא למעלה פ"א הערה 219].

(706) וכן אמרו חכמים [ברכות כח.] "ולא היתה הלכה שהיתה תלויה בבית המדרש שלא פירשוה", ופירש רש"י "מתוך שרבו התלמידים רב החידוד והפלפול". ועיקר נקודתו הוא ששאלות ופלפולים נובעים מהעדר מסויים של חכמה, והעדר זה נמצא במיוחד אצל הקטנים, ולכך הם מרבים לשאול ולפלפל. אך הגדולים, שכבר גדלו ונעשו חכמים, לא נמצא אצלם העדר חכמה, לכך אין חכמתם הגדולה ניזונת משאלות ופלפולים. וכן כתב בדרוש על התורה [לה.], וז"ל: "אבל אנן שהלבבות נתמעטו לגמרי, עד שהגוף גובר על השכל וסותמו... ולא נשאר פתוח כי אם שיעור ההכרח אשר אי

אפשר זולתו להחשב בכלל אדם, ושזולתו היה נמשל כבהמות נדמו. וזהו שאמר [עירובין נג.] 'כמלא נקב מחט סדקית', שהוא הנקב הפחות ביותר, שכמעט אי אפשר להיות קטן יותר, זהו ואנן וכו'. ומה שאמר 'סדקית', ולא הספיק לו לומר 'כמלא נקב מחט', ירמוז כי המחט הזה עשוי לחבר בו הסדקים והקרעים שבבגד. ובדמיון הזה ממש אנן, רוצה לומר שאין לבנו פתוח לקבל חכמה, כי כתכונת המחט הזה, דהיינו כשנגלה ומפורסם מה מהקושיות והקרעים, אזי משכילים מעט לחברם ולתרץ. אבל שישכילו השכלה מה מעצמם, זה אינו, רק אם ימצא מה שמכריחו לתקן ולתרץ". והחסיד יעב"ץ כתב כאן, וז"ל: "אומרו בחברים 'דקדוק' ובתלמידים 'פלפול', כי החכמים לזכות שכלם לא יצטרכו לפלפול רב, כי ירגישו מיד בדברים מועטים, אבל הם מדקדקים קצת דקדוקים עצמיים. מה שאין כן בתלמידים, כי הם בחדודם רואים דברים שונים בהלכה, ואין ברירתם כל כך חזקה לתלמידים, ולכן יצטרכו לפלפול כדי לברר הצודק מהבלתי צודק". וכן כתב הרמח"ל בספר אדיר במרום ח"א, וז"ל: "הנה ידעת כי המחלוקת והפלפולים שעושים בתורה, הם לשבר הקליפות ולהעביר הקושיות, שהם סוד קש ותבן... שהם קליפות התורה, קש ותבן, שבעבורם צריך קושיות ותירוצים". ובספר פרי עץ חיים שער הנהגת הלימוד, פרק א, כתב: "גם ראיתיו [את האריז"ל] כשהיה קורא בהלכה בין החברים, היה מקשה בכח עד שהיה נלאה מאד, ומזיע זיעה גדולה. ושאלתיו למה עושה כן, והשיב לי, כי עסק ההלכה הוא לשבר את הקליפה, שהוא סוד קושיות... כי כל קושיא שמתרץ כהלכה, מסיר קש ותבן מהלכה". ובהקדמת השב שמעתתא [אות ו] כתב: "הישרים בשכלם אינם חריפים כ"כ, והחריפות אינו אלא אגב שבשבתא. ולפי שאלו שאין שכלם ישר, ויש להם מעכב בשכלם, כאשר יגבר השכל עולה השכל בחריפות גדול, כאשר אנו רואין בתבערת אש, כאשר יוצק עליו מעט מים אז יגבר ויתלהב האש ביתר שאת ויתר עז ממוקדה מקדם בלעדי מעט המים. כן הדבר הזה, אם יש לשכל קצת מתנגד, והוא הסכלות מעט, ואז יתגבר עליו השכל, ויהיה מחודד יותר ויותר". וראה להלן הערה 889 שהובאו שם דברי בעל ההפלאה בהקדמתו לכתובות אודות מדריגת התורה שמתגלית דוקא על ידי שאלה ותשובה.

(707) כפי שכתב למעלה פ"ד מכ"א [תטו.], וז"ל: "כי אין הרב מלמד רק החכמה לתלמיד". ולמעלה פ"א מט"ז [שפו:] כתב: "אמר שיעשה לו רב, כדי שיהיה מה שיקנה בחכמה דבר ברור בלי ספק... שאם אין לו רב, אין לו תורה ברורה, רק התורה בספק". ובגו"א שמות פי"ז אות ב כתב: "רבו נותן לו חכמה ויראת אלקים". ואגב, גירסתו בגמרא היא "אמר רבי חנינא, הרבה **תורה** למדתי מרבותי", ובגמרא שלפנינו [תענית ז.] אמרו

"אמר רבי חנינא, הרבה למדתי מרבותי". אמנם במכות י. אמרו "אמר רבי, הרבה תורה למדתי מרבותי", אך לא הובא שם רבי חנינא, אלא רבי. וראה למעלה פ"ב הערה 741.

(708) לשונו למעלה פ"ב מ"ז [תרכג:]: "ואמר אחר כך 'מרבה ישיבה', רוצה לומר שהוא מרבה להשיג בישיבת חבירים, 'מרבה חכמה'. כי אחר שזכר התורה זכר החכמה... הבנת טעמי התורה והשגת המצות, דבר זה הוא חכמה". ולמעלה פ"ד מי"ג [רמו:] כתב: "הרב הוא עלה וסבה לתלמיד, שקבל ממנו חכמתו" [ראה למעלה הערות 649, 654]. ואמרו חכמים [פסחים פח.] "מיני ומינך תסתיים שמעתא". ועוד אמרו [ב"מ פד.] שרבי יוחנן אמר על ריש לקיש "כי הוה אמינא מילתא הוה מקשי לי עשרין וארבע קושייתא, ומפריקנא ליה עשרין וארבעה פרוקי, וממילא רווחא שמעתא". ועוד אמרו [נדה יד:] "רבי ריש מתיבתא הוא, ושכיחי רבנן קמיה, ומחדדי שמעתתיה".

(709) לשון הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ה הי"ג: "התלמידים מוסיפין חכמת הרב ומרחיבין לבו. אמרו חכמים, הרבה חכמה למדתי מרבותי, ויותר מחבירי, ומתלמידי יותר מכולם. וכשם שעץ קטן מדליק את הגדול, כך תלמיד קטן מחדד הרב עד שיוציא ממנו **בשאלותיו** חכמה מפוארה" [הובא למעלה פ"ד הערה 1047]. הרי שתלה את מעלת הקטן בכך שהוא מרבה בשאלות, וכמבואר כאן. **ומה שכתב** "ומתרחבת ההלכה על ידי קושיות", מקורו מגמרא ערוכה [ב"מ פד.], שאמרו שם: "אמר רבי יוחנן... בר לקישא כי הוה אמינא מילתא, הוה מקשי לי עשרין וארבע קושייתא, ומפריקנא ליה עשרין וארבעה פרוקי, וממילא רווחא שמעתא".

(710) הנה רש"י [שמות יז, ט] כתב "יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך, וכבוד חבירך כמורא רבך... ומורא רבך כמורא שמים", וגירסא זו הובאה למעלה פ"ד מי"ג [רמח.]. ובגו"א שם [אות ב] כתב: "וטעם יש בכל אחד ואחד. כי התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד, לכך יהיה 'כבוד תלמידך ככבודך'. ו'כבוד חבירך ככבוד רבך', מפני כי החבר לפי שהוא מתחבר לו הרי 'טובים השנים מן האחד' [קהלת ד, ט], ובזה מוסיף לו חכמה, והרי מצד מה כמו רבו. ו'כבוד רבך כמורא שמים', שהרי רבו נותן לו חכמה ויראת אלקים, ודומה לזה לכבוד שמים" [הובא למעלה פ"ד הערות 1047, 1073, ולמעלה הערה 4]. הרי שרק אצל החבר כתב ש"מוסיף לו חכמה", ולא כתב כן אצל התלמיד, לעומת מה שאמרו "ומתלמידי יותר מכולם". ועוד, שכתב שם "כי החבר... מוסיף לו חכמה, והרי **מצד מה** כמו רבו", נמצא שהחבר הוא רק "מצד מה" כרבו, ואילו כאן מבאר שהלימוד מחבר הוא אף יותר מהלימוד מרב. ועוד, שכתב שם שהתלמיד הוא הפחות, והחבר למעלה הימנו, והרב למעלה משניהם. ואילו כאן מבאר להיפך; הלימוד

מתלמיד הוא יותר מהלימוד מחבר ומרב, והלימוד מחבר הוא יותר מהלימוד מרב. ובקיצור קשה, כי מאמר זה ["הרבה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר מרבותי, ומתלמידי יותר מכולן" (תענית ז.)] נראה שסותר למקובל, כי בדרך כלל אמרינן שהרב הוא יותר מהחבר, והחבר הוא יותר מהתלמיד, ואילו במאמר זה הוא להיפך. **אך לא** קשה מידי, כי בודאי יש בלימוד מרבו יתרון שאינו קיים בלימוד מחברו ותלמידו, כי הרב מלמד ומשפיע מחכמתו על תלמידו, ואילו החבר והתלמיד אינם מלמדים ומשפיעים מחכמתם על הזולת, אלא מתוך שהם מעוררים שאלות שהרב לא היה שם לב אליהן, זה גופא מחייב את הרב להרחיב יותר, ומתוך כך השמעתתא מתרווחת. הרי שהחבר והתלמיד גורמים שתורת הרב תתפאר, אך לא שהחבר והתלמיד מלמדים ומשפיעים מחכמתם לזולתם. נמצא שאמנם התועלת העולה מלימוד עם התלמיד והחבר עולה היא מעבר לתועלת שיש מלימוד מרב, אך סוף סוף הרב דלה והשקה מחכמתו לתלמידו, ואילו החבר והתלמיד עוררו שאלות המביאות את שומען לתורה מפוארה, אך לא דלו והשקו מתורתם כלל. ומבחינה זאת בודאי שמעמדו של הרב נעלה יותר ממעמדם של החבר והתלמיד, כי הרב משפיע מתורתו לעומת החבר על התלמיד. וכן גם ביאר המהרש"א [תענית ז.], שכתב: "קטנים מחדדין את הגדולים כו'. כפירוש רש"י ששואלין כל שעה, ומתוך משא ומתן ופלפול אתרווחא ההלכה. ואהא מייתי הא דרבי חנינא כו' ומחבירו יותר כו' מתלמידי יותר כו', לפי שכל אחד מאלו שואל ביותר, ומביא טפי לידי חידוד". ולהלן בקנין המ"ו ["המחכים את רבו" (לאחר ציון 904)] חזר בקצרה על דבריו כאן.

(711) כן פירש רש"י כאן. ולא כמו שכתב הרבינו יונה כאן, וז"ל: "בישוב - כשיתיישב אדם על הלימוד", ופירושו שירבה בשקידה והתמדה. וכן האברבנאל כתב כרבינו יונה. אך המהר"ל מבאר שהכוונה לישוב הדעת. וראה הערה הבאה.

(712) לשונו למעלה [לאחר ציון 676]: "כי לעומק התורה צריך שתהיה דעתו צלולה. וכן אמרו בפרק הדר [עירובין סה.] אמר רב נחמן בר יצחק, שמעתא צריכא צלותא כיומא דאסתנא. פירוש, שצריך שיהיה צלול בדעתו כיומא דמנשב בו רוח צפון, שהיום הוא זך וצלול ביותר. ודבר זה אין צריך ראיה, כי כאשר האדם דעתו צלולה, שלבו פתוח יותר... ומה שצריך האדם צילותא דדעתיה, זהו מה שאמר לקמן 'בישוב', דהיינו בישוב הדעת, שהוא צילותא". ואע"פ שכתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב, וז"ל: "אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתיה, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד, ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה... וכן אמר שלמה בחכמתו [קהלת ב, ט] 'אף חכמתי עמדה לי',

חכמה שלמדתי באף היא עמדה לי". ולכאורה מזה משמע שהתורה צריכה להלמד דוקא מתוך צער וצרה, ולא בישוב הדעת. אך זה לא קשה, כי בודאי "שמעתא צריכא צלותא", ודוקא מחמת כן מוטל על האדם להתגבר על כל המונעים והקשיים העומדים בדרכו כדי שיוכל ללמוד בישוב הדעת. ו"חכמה שלמדתי באף" פירושו שהלומד התגבר על כל המעכבים והצליח ללמוד בישוב הדעת, כי לעולם עצם הלימוד אינו יכול להעשות אלא מתוך ישוב הדעת.

(713) יש להעיר, כי למעלה פ"ג מי"ז [תכה:] ביאר שיש שלשה דברים ב"דרך ארץ", וכלשונו: "'דרך ארץ' היינו המלאכה שהאדם עושה כדי שימצא פרנסתו. וכל דבר שהוא צורך העולם; הן משא ומתן, וכל סדר הנהגת העולם שיש לאדם לנהוג בעולם, הכל בכלל 'דרך ארץ'". נמצא שכלל שם ב"דרך ארץ" שלשה דברים; (א) מלאכה ופרנסה [כן ביאר למעלה ס"פ א (תסז:), ופ"ג מ"ד (קכז:)]. (ב) צורך העולם, וכמו משא ומתן. (ג) סדר הנהגת העולם שיש לאדם לנהוג. והחלק השלישי הוא ענין של מוסר ומדות, וכפי שכתב למעלה בהקדמה [כ:], וז"ל: "מפני כי דרך ארץ הוא תוכחת מוסר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1916]. ומדוע כאן החליט ש"דרך ארץ" הוא "המדות הטובות", ולא גם מלאכה ומשא ומתן. ויש לומר, כי הקנין הכ"א הוא "במעוט סחורה", והקנין הכ"ה הוא "במעוט דרך ארץ", ולגבי "מעוט דרך ארץ" כתב בזה"ל: "אין לו לעשות מלאכתו עיקר". וכאן לא אמרו [לגירסתו] "במעוט דרך ארץ", אלא "בדרך ארץ", ולכך אי אפשר לומר שכאן הכוונה למלאכה וסחורה, שהרי באלו יש למעט, ובעל כרחך שאיירי כאן בסוג "דרך ארץ" שאין למעט בו כלל, ואין זה אלא "המדות הטובות". וראה להלן הערה 765.

(714) הרי שדרך ארץ היא קנין לתורה. ואע"פ שקודם לכן אמרו שם "אם אין תורה אין דרך ארץ", מ"מ נקט בבבא השניה "אם אין דרך ארץ אין תורה", כי בא להורות כאן שדרך ארץ היא קנין לתורה, ותנאי לתורה. ולמעלה פ"ג מי"ז [תכח.] כתב: "'אם אין דרך ארץ אין תורה', כי לא נתנה תורה לעולם הזה רק כאשר המקבל בשלימות מצד עולם הזה הגשמי, ואז מקבל המעלה העליונה האלקית, שהיא על עולם הזה. ולפיכך 'אם אין דרך ארץ', שזהו כאשר יש בו הנהגת העולם בשלימות, 'אין תורה', כי צריך שיהיה קודם המקבל בשלימות". ראה להלן הערה 768.

(715) רש"י [המודפס בדפוס דרך חיים הוצאת לונדון] הביא כאן את דברי הספרי [במדבר לא, כא] "בא לכלל כעס ובא לכלל טעות". ומשם למדו שהחכמה מסתלקת מן החכם כאשר הוא כועס, וכמו שיביא מיד את מאמר חכמים על כך.

(716) בנתיב הכעס ר"פ ב, וז"ל: "ביאור זה, כבר אמרנו כי הנוח הוא הסדר שאדם מסודר אל השווי. ואם כועס החכמה שלו מסתלקת, ואם נביא הוא הנבואה מסתלקת, כאשר יוצא האדם מן הסדר והוא שינוי, לכך אם יש לו חכמה ויש לו נבואה, כאשר מקבל השינוי, הוא יוצא ממה שראוי לו... ועל ידי הכעס יוצא חוץ מן מעלת החכמה והנבואה והגדולה, שהרי אלו ג' יש לכל אחד סדר מיוחד עם השם יתברך כאשר תבין. והכעס מוציא את האדם לגמרי מן הסדר, עד שהוא יוצא חוץ לאלו ג' מעלות, ויש לך להבין זה".

(717) מנחות נג: "יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים. 'יבא טוב' זה משה... 'ויקבל טוב' זו תורה, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'". ולמעלה פ"א מ"ב [קעג.] כתב: "כאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר. כי התורה נקראת 'טוב' [ומביא המאמר ממנחות]... הרי התורה נקראת 'טוב'. וכל מה שנקראת התורה 'טוב', מפני שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות, וכמו שבארנו זה במקום אחר והארכנו בזה, כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ואין להאריך כאן, כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלהי הברור, הוא טוב לגמרי... על ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה", ושם הערה 376. וכן יביא את המאמר ממנחות להלן בקנין מ"א של התורה [לפני ציון 876], והערה 878.

(718) אודות ש"לב טוב" הוא הדבר המגדיר את האדם כטוב, הנה אמרו למעלה פ"ב מ"ט "אמר להם, צאו וראו איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם. רבי אליעזר אומר, עין טובה. רבי יהושע אומר, חבר טוב. רבי יוסי אומר, שכן טוב. רבי שמעון אומר, הרואה את הנולד. רבי אלעזר אומר, לב טוב. אמר להם, רואה אני את דברי אלעזר בן ערך מדבריכם, שבכלל דבריו דבריכם", ושם [תרסה.] כתב: "כי כאשר האדם בעל לב טוב בו נכלל הכל, שגומל חסד לאחר. וכל הטובות שזכרו הראשונים הכל נכלל בזה... מי שהוא בעל לב טוב, אינו מונע עצמו משום חסד, אף אם יש לו מזה הפסד מה. ולפיכך אמר רבן יוחנן בן זכאי 'בכלל דבריו דבריכם'". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, רט.] כתב: "וכבר התבאר בפרקים אצל 'רואה אני את דברי ר"א בן ערך שבכלל דבריו דבריכם', כי מי

שיש לו לב טוב נכללו בו כל השלימות. וזה שאמר [משלי כב, יא] 'אוהב טהר לב חן על שפתיו', כי השפתים הם בחוץ, והלב בפנים, וכאשר הלב הוא טוב באדם, הוא הכל טוב, עד שהשפתים אשר הם בחוץ לגמרי 'חן על שפתיו', ובזה הכל טוב... שהבעל לב טוב הוא כולו טוב". ובכת"י שם כתב: "והוסיף רבי אלעזר בן ערך לב טוב, וכאשר יהיה בעל מדה זאת... יהיה הטוב בכל, כי הלב הוא שורש האדם, ומן השורש נמשך אל הכל, ולפיכך אמר רבי יוחנן בן זכאי 'בכלל דבריו דבריכם'" [הובא למעלה פ"ב הערה 924]. ולהלן [לאחר ציון 871] חזר והזכיר הקנין של "בלב טוב", וכתב: "למעלה אמר 'בלב טוב', היינו שעושה דבר טוב לחבירו, ונהנה בו מפני שהוא לב טוב", ושם הערה 873.

(719) מעין זה כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:], וז"ל: "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם [שבת פג:]. דבר זה ענין מופלא, כי התורה והגוף שהם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי, שהם כמו שני דברים שאינם מתדמים ומתיחסים ביחד, שאין להם עמידה ביחד. ולפיכך אין התורה מתקיימת רק במי שממית עצמו על התורה. ואדם כמו זה גופו אינו נחשב כלל, וכאילו אינו גופני כלל, שהרי הוא ממית ומסלק עצמו על התורה, ובזה התורה מתקיים, שהרי אינו בעל גוף. אבל מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית" [הובא למעלה הערות 463, 467]. ובנתיב התורה פ"ב [א, יא.] כתב: "התורה גם כן אינה עומדת אלא במי שדעתו שפלה, כי כאשר דעתו שפלה יש לו מדת הפשיטות. ואם אין דעתו שפלה, לא תעמוד עמו התורה השכלית... כי כל עוד שהאדם יש לו מדת הפשיטות ביותר, ראוי שיקבל השכל הפשוט". ובח"א לנדרים נה. [ב, כא:] כתב: "כי אין התורה שייכת אל מי שנפשו גשמית, כי איך יהיה עומדת התורה השכלית בגשמי, שאינם מתחברים". וראה למעלה פ"א סוף הערה 690, ולהלן הערות 775, 869, 871.

(720) אודות שאמונה יוצרת דביקות בין המאמין לבין מי שמאמין בו, כן כתב בתפארת ישראל ס"פ נה [תתנא:], וז"ל: "על ידי האמונה יש לאדם דבקות בו יתברך. כי אין עצם האמונה רק הדבקות בו יתברך, שהוא מאמין בו, ומתדבק בו יתברך באמונתו... האמונה היא עצם הדבקות". ובנצח ישראל פ"כ [תלח:] כתב: "המאמין באחר דבק בו לגמרי כאשר מאמין בו". ושם בפכ"ט [תקעז:] כתב: "מעלת האמונה... הוא הדביקות בו יתברך מכל וכל, כאשר הוא מאמין בו יתברך בכל לבבו ובכל נפשו, כי זהו ענין האמונה". וכן כתב בגבורות ה' פ"ו [מג.], שם פ"ט [נו:], שם פ"מ [קנב.], נתיב האמונה פ"א [א, רו:], וכן שם ס"פ ב [א, ריב.]. וכן הזכיר בקצרה בנתיב העבודה פ"ב [א, פא.], והובא למעלה

הערה 270. ובח"א לסנהדרין קי: [ג, רסח:] כתב: "כי כאשר עונה 'אמן' יש לו אמונה בו יתברך, והאמונה היא החבור והדבוק בו יתברך, כאשר מאמין בו יתברך".

(721) כי הדבק בדבר מסוגל להיות כדבר שנדבק בו, וכמו שיבאר. וכהמשך להערה הקודמת, הנה נאמר [תהלים קטו, ח] "כמוהם יהיו עשיהם כל אשר בוטח בהם", ואמרו על כך חכמים [דב"ר א, יב] "ומה מי שעובד עבודת כוכבים הרי הוא כמותו, שנאמר 'כמוהם יהיו עושיהם וגו', מי שעובד להקב"ה לא כל שכן שיהיה כמותו. ומנין שכך, כתיב [ירמיה יז, יז] 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' וגו'". הרי המאמין והבוטח בה' נעשה כמותו [ראה למעלה פ"ג הערה 1685].

(722) כי אם אינו מאמין בדברי חכמים, א"כ הוא מרחיק עצמו מדבריהם, ואיך יהיה חכם בדבריהם. ובבאר הגולה תחילת הבאר השני [קיד:] כתב: "מי שלועג על דברי חכמים, ומתרחק מהשכל האלקי הזה". ומעין זה אמרו חכמים [סנהדרין צ.] "הוא כפר בתחיית המתים, לפיכך לא יהיה לו חלק בתחיית המתים" [ראה למעלה פ"ד מי"ז (שנג:)]. הרי אין לאדם חלק בדבר שכופר בו.

(723) לשון הגמרא שם "דרחים ["אוהב" (רש"י שם)] רבנן, הוו ליה בנין רבנן. דמוקיר רבנן, הוו ליה חתנוותא רבנן. דדחיל מרבנן, הוא גופיה הוי צורבא מרבנן". הרי שהמדביק עצמו לרבנן הוא עצמו יהיה צורבא מרבנן. וכמו כן המאמין בדברי חכמים הוא עצמו יהיה חכם. וראה הערה הבאה.

(724) בנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:], וז"ל: "דבר זה צריך ביאור מה ענין החלוקים האלו. הרי ידוע כי כל מדות השם יתברך מדה כנגד מדה, ולפיכך מי שאוהב רבנן, קשורה נפשו בתורה ובתלמידי חכמים, כי מי שהוא אוהב את אחר, נפשו קשורה בו. לכך זוכה שיהיה לו בנים תלמידי חכמים, והתורה קשורה עמו. כי אין ספק שנפשו של אדם קשורה בבנו לגמרי. וכמו שהוא עושה שהוא אוהב את החכמים ונפשו קשורה בתורה, והיה לו קשור לגמרי אל התורה, זכה שיהיה בנו תלמיד חכם... ומאן דדחיל מרבנן הוא עצמו יהיה צורבא דרבנן. וזה מפני שהירא מן אחר מבטל עצמו לגמרי נגד אותו מי שהוא ירא ממנו, שמחשיב אותו, והוא אינו נחשב לכלום. שאם לא כן, לא היה ירא ממנו כלל. אבל יראתו מורה שהוא מבטל עצמו אל החכמים, וכאילו אינו נמצא. ולפיכך מי שהוא ירא מרבנן, ואין מחשיב עצמו לכלום, ומוסר עצמו להם לגמרי, נעשה ג"כ צורבא מרבנן. ואינו דומה אל שני אוהבים, אף שהם דבקים ומתחברים זה לזה, יש לכל אחד ואחד מציאות בפני עצמו. ומאחר שיש לכל אחד ואחד מציאות בפני עצמו, הרי אינו אותו שהוא אוהב אותו, ומחולק בדבר מה ממנו. אבל מי שהוא ירא מאחר,

הוא מבטל עצמו לגמרי אל אותו שהוא ירא ממנו, שהוא טפל ובטל אצלו. ולכך הוא עצמו יהיה צורבא מרבנן, מאחר שהוא בטל אצלם לגמרי". וכן כתב בח"א לשבת כג: [א, ז:].

(725) "אלו הן; תורה, וארץ ישראל, והעולם הבא. תורה מנין וכו'". וכאן יביא רק את התורה.

(726) עמוד כה., שהביא שם מאמר זה במילואו, וביאורו, ויובא בהערה 731.

(727) נתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.], ויובא בסמוך.

(728) אלא היא שכל נבדל מן החומר לגמרי, וכמו שביאר למעלה הערות 63, 388, 697, ולהלן הערה 817.

(729) אודות שהתמעטות הגוף מביאה למעלה רוחנית, כן כתב בהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קעח] אודות מיתה, וז"ל: "לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה... ואף כי משה רבינו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי... ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העוה"ז... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עילוי אל הצדיק מדבר זה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה ולפיכך אמר] כתב: "כי כאשר סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ה אות יג. וזהו מאמר חכמים [חולין ז:] "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן". ובתפארת ישראל פ"ג [סד.] כתב: "האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפועל" [הובא למעלה פ"ב הערה 854, ופ"ד הערה 272, ולהלן הערה 1032]. ובח"א לגיטין ז. [ב, צו.] כתב: "כלל הדבר, כאשר האדם ממעט ממונו, נחשב זה שהוא ממעט הגופנית של אדם, כי הממון הוא דבר גופני. ובשביל שהוא ממעט הגופניות, בשביל זה הוא מתעלה אל המדריגה הנבדלת... כל עוד שממעט הגופניות הוא מתעלה אל המדריגה האלקית הנבדלת".

(730) כפי שכתב בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד.], וז"ל: "ואמר [ברכות ה.] אם לא מצא [חטא], יתלה שהם יסורין של אהבה. ופירוש 'יסורין של אהבה' כי כאשר האדם הוא צדיק, וראוי אל מעלה עליונה, והאדם מצד הגוף יש בו צד מה שאינו ראוי אל אותה מעלה, שאין האדם ראוי אל אותה מעלה מצד החסרון שהוא דבק בחומר, והקב"ה מביא עליו יסורין כדי למרק הנפש, שהוא דבק בחומר, ולסלק חומר שלו ממנו, כדי להביא אותו אל המעלה העליונה שאין האדם זוכה לה. שהגוף יש בו פחיתות, והיסורים

ממרקים הנפש, ומסלקין הנפש מן פחיתות החמרי, עד שהוא טהור... בודאי הם יסורים של אהבה, שגם דבר זה מצד חסרון של אדם, שאין ראוי למעלה העליונה עד שימרק אותו מן החמרי על ידי יסורין, כי היסורין מסלקין את האדם מן פחיתות החמרי, עד שראוי האדם עד מעלה העליונה. ולפיכך נקראו 'יסורין של אהבה', כי מצד שהשם יתברך אוהב אותו, ורוצה לקרב את האדם אליו להיות דבק בו יתברך, ויש לאדם מניעה ועכוב שאין ראוי אל הדביקות בו, לכך מביא השם יתברך עליו יסורין למרק את חטאו, עד שראוי אל הדביקות, ולכך נקראו 'יסורין של אהבה'. לא שהפירוש הוא כי בשביל אהבה הוא מביא עליו יסורין, שודאי דבר זה אין ראוי, רק שהשם יתברך אוהב אותו וחפץ בו, ומצד שהוא חפץ בו רוצה השם יתברך לקרב אותו אליו, ואין לו המעלה הזאת, ולכך ממרק השם יתברך פחיתות חומר שלו, עד שהוא ראוי אל הדביקות וזה מבואר". וכן למעלה פ"ד מט"ז [שלא:] כתב: "יש יסורין על הצדיק בלא חטא, וכדאיתא בפרק קמא דברכות... דיסורין של אהבה הם" [הובא בהקדמה הערה 106, פ"ג הערה 1831, פ"ד הערה 1441, ופ"ה הערה 341].

(731) כפי שכתב למעלה בהקדמה [כח:], וז"ל: "היסורים, הם ממעטים את החומר וגוף האדם, ומסלקים את פחיתתו, עד שהאדם ראוי אליו דברים האלהיים... יסורים הם מעוט הגוף החמרי, ואז ראוי האדם אל אלו דברים הקדושים הנבדלים", ושם הערות 106, 108. ולמעלה פ"ה מ"ג [פח:] כתב: "ויש עוד נסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק, שמביא עליו יסורין של אהבה, למרק אותו על ידי יסורין, לזכך נפשו... שהשם יתברך חפץ לזכך את נפשו, כמו שיתבאר בענין יסורין של אהבה בנתיבות עולם. לכך מביא [ילקו"ש ח"א רמז צה] ראיה מן הפשתני זה, שאינו כותש רק הפשתן שהוא יפה, ומפני שהוא מכה עליו נעשה לבן וצח. וכך כאשר באין יסורין על הצדיק, נעשה נפשו זכה וטהורה".

(732) ראוי לצרף לכאן את דבריו מנתיב היסורין פ"א [א, קעה.], שהביא שם את מאמרם [ברכות ה.] "מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם, עבד יוצא בהן לחרות, יסורין שממרקין כל גופו של אדם, על אחת כמה וכמה" [ומיד הביאו שם המאמר אודות ברית מלח], וכתב שם בזה"ל: "ומה מאוד נראה רחוק מדרש זה ללמוד קל וחומר משן ועין שהעבד יוצא לחירות, שהיסורין ממרקין כל גופו של אדם. אבל הדברים הם ברורים ואמת, ממה שבארנו למעלה כי היסורין של אהבה מסלקין וממרקין הנשמה שיש לה דביקות אל הגוף. שכאשר חטא ונטה אחר הגוף, שממנו החטא, יש לה כפרה על ידי יסורין, שממעטין הגוף. וראיה לזה, כי העבד שהוא בעל חומר, וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סב.] על העבדים 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור. כי כל

עבד הוא כמו בהמה נחשב, שהיא חמרית [ראה למעלה הערה 380]... וכאשר מפיל שן עבדו או מסמא האדון עינו, ומחסר לו אבר מגופו, וממעט אותו מגופנית, ראוי שיהיה יוצא מן העבדות, ויהיה בן חורין, כאשר האדון שהוא סבה לעבדות העבד, מפיל שינו או מסמא את עינו, וממעט את גופו, שהוא עבד בשביל הגופנית שבו, והרי ממעט אותו מן הגופנית, ולכך יוצא בזה לחירות. קל וחומר יסורין, שהם ממרקין כל גופו של אדם, שיהיה יוצא בהן לחירות. כלומר שכבר נתמעט הגוף שנטה אליו החטא הזה, ובזה יוצא לחירות מה שנלכד במצודת החטא בשביל חטאו, ויצא לחירות. וקל וחומר גדול מאוד זה למי שמבין דברי חכמה". ובספר בית האוצר ח"א כלל קע"ט [עמוד 231] הביא את דברי המהר"ל הללו, והוכיח מהם דאין יציאת שן ועבד מחמת קנס, אלא דמיעוט הגופניות גורם לחירות, וק"ו ליסורין שהם בכל הגוף, שהם גורמים למיעוט הגוף.

(733) ולכך "קבלת יסורין" היא אחד מקניני התורה, כי היא מכשירה את המקבל להיות כלי לתורה. ובנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.] כתב: "בפרק קמא דברכות [ה.], תניא רבי שמעון אומר, שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל, וכולם לא נתן אלא על ידי יסורין, ואלו הן; תורה, וארץ ישראל, ועולם הבא... יש לשאול, למה נתנו אלו מתנות על ידי יסורין. כבר בארנו כי היסורים זכוך הנפש, ולכך כאשר ישראל קנו מעלה נבדלת מן הגוף, צריכים קודם מרוק וזכוך הנפש, עד שראוי לקבל המעלה הקדושה... ולכך אמר ג' מתנות טובות נגד ג' מדריגות של קדושה. וזה כי ארץ ישראל היא קדושה, ולא היו ראוים ישראל אל מדריגה הקדושה הזאת, שינחלו הארץ הקדושה הנבדלת, עד שהגיע להם יסורים, שהיה להם זכוך הנפש ע"י סלוק הגוף ע"י יסורין, עד שראוים לקבל מעלת הקדושה. אמנם הארץ בעצמה היא גשמית רק שיש לה קדושה, ויותר על זה היא התורה שהיא יותר נבדלת שהיא שכלית בלתי גשמי, ולא זכו ג"כ אל התורה רק בהתמעטות הגוף ע"י יסורין, ואז הגיעו אל המעלה העליונה, היא התורה. ומ"מ אף כי התורה היא שכלית, יש לתורה חבור אל האדם הגשמי, אבל העוה"ב הוא נבדל לגמרי, וזהו המעלה השלישית הנבדלת. ולפיכך לא זכו ישראל אל עוה"ב כי אם ע"י יסורין, שהם ממעטין הגוף, ובשביל כך הגיעו אל המדריגה הנבדלת. ויש לך להבין אלו ג' מדריגות זו על זו. וסדר שלהם כך הוא; א"י, תורה, עוה"ב. רק שזכרם [תורה, א"י, ועוה"ב] כפי הסדר שהגיעו אלו שלשה מדריגות לישראל, ודבר זה מבואר". וכן כתב בהקדמה לדרוש עה"ת [ה:], וז"ל: "ואלו ג' מתנות, כל אחת יותר קדושה ומסולקת מהגשמית מחברתה; כי ארץ ישראל היא ארץ קדושה באמת, אמנם היא גשמית בעצם, רק שיש עליה שם קדושה. יותר מזה התורה, שהיא בעצמה שכלית וקדושה, אבל יקבלנה וישיגנה האדם בעל

גוף גשמי. רבה עליה מדרגת עולם הבא, שאין בו גוף לגמרי, ו'עין לא ראתה אלהים זולתך' [ישעיה סד, ג]. רק שהתנא לא זכרם אלא כפי הסדר שהגיעו אליהם ישראל. ולפיכך נקראו 'טובות', בשם הנופל דוקא על דבר הנבדל מן הגשמי... לפיכך לא נתנה תורה אלא לישראל, שהיו משועבדים במצרים בפרך, ונתמעט גופם, עד שהיו ראויים אל התורה השכלית" [הובא למעלה בהקדמה הערה 108].

(734) יש להעיר, כי לא אמרו כאן שיסורין הם קנין לתורה, אלא **שקבלת** יסורין היא קנין לתורה, וכפי שכתב בתחילת הדיבור "כי כאשר מקבל יסורין ראוי לתורה" [אך בהמשך דבריו לא הזכיר יותר את קבלת היסורין, אלא את היסורין עצמם]. ואם "היסורין ממרקין פחיתות גופו ובשרו, עד שהוא ראוי למדה השכלית" [לשונו כאן], מהי ההדגשה בקבלת יסורין, וכי המתקת הבשר על ידי המלח תלויה בדעת המקבל. ונראה, שאמרו חכמים [ברכות ה.] "כל שהקב"ה חפץ בו, מדכאו ביסורין, שנאמר [ישעיה נג, י] 'וה' חפץ דכאו החלי' ["מי שהקב"ה חפץ בו, מחלהו ביסורין" (רש"י שם)]. יכול אפילו לא קבלם מאהבה, תלמוד לומר [שם] 'אם תשים אשם נפשו', מה אשם לדעת, אף יסורין לדעת". ובנתיב היסורין פ"א [א, קעד:] הביא מאמר זה, וכתב: "מה שאמר 'הקב"ה חפץ בו', רוצה לומר שהקב"ה חפץ בו להביא אותו אליו, ויהיה קרוב אל השם יתברך, ולכך השם יתברך מדכאו ביסורין, עד שהיסורין מסלקין וממרקין פחיתות שלו אשר הוא בו מצד החמרי, עד שהוא ראוי אל זה. ואמר דוקא שקבלן מאהבה, וזה כי יסורין של אהבה הם להביא אותו אל המדריגה העליונה, שיהיה קרוב אל השם יתברך, כמו שאמר 'כל שהקב"ה חפץ בו הוא מדכאו'. ולפיכך צריך שיקבל אותם מאהבה, כי אם אין מקבל אותם מאהבה, אין לו דביקות בו, ואיך יהיו יסורין של אהבה". לכך לא סגי ביסורין גרידא, אלא "בקבלת יסורין", כי רק כאשר היסורין מתקבלים כדבעי יש בהם כדי להעשות לקנין של התורה השכלית, וכמו שהתבאר.

(735) אין כוונתו לומר שהואיל וישן הרבה לכך בפועל אינו לומד מספיק, כי א"כ לא היה מביא על כך את הפסוק "והגית בו יומם ולילה", דאף ללא פסוק נדע שאם ישן הרבה אזי אינו לומד כדבעי [ראה להלן הערה 771]. אלא כוונתו היא שאע"פ שלומד היטב כשאינו ישן, ואף לומד הרבה בשעות שהוא ער, מ"מ מחמת שישן אין לימודו בתמידיות, אלא נעשה קרעים קרעים, ולימוד כזה אינו מועיל, כי עליו ללמוד בתמידיות יומם ולילה. וכן הוא להדיא במאמר חכמים [סנהדרין עא.] "כל הישן בבית המדרש, תורתו נעשית לו קרעים קרעים". וכתב על כך בח"א שם [ג, קע:]: "כי התורה צריכה התעוררות ביותר מכל, וכאשר הוא ישן בבית המדרש חסר התעוררות, לכך תורתו נעשה

קרעים, כלומר שתורתו בטילה. וכן אמרו שצריך שיהיה לאדם עז פנים לתורה, שהרי 'אין הביישן למד' [למעלה פ"ב מ"ה]. כלל הדבר, כי ההתעוררות לאדם, ומי שהוא עז, נראה שאינו בעל גוף, ולכך הוא מוכן לתורה. והביישן, ומי שהוא ישן בבית המדרש, במקום שיהיה פונה אל השכלי, נמשך אחר שינה, שהוא בטול הנפש, ולכך תורתו תתבטל" [הובא למעלה פ"ב הערה 543]. וראה הערה הבאה.

(736) לשונו בנתיב התורה פ"ג [א, יד.]: "בפרק עושין פסין [עירובין כא:], 'שחורות כעורב' [שיה"ש ה, יא], במי אתה מוצא סדרי התורה, במי שמשכים ומעריב עליהם בבית המדרש... כי צריך שיהיה האדם דבק בתורה לגמרי, עד שלא יפרד מאתו, ואם לא כן אין זוכה האדם אל התורה, כי צריך שיתאחד עם השכלי. ועוד, כי צריך שיהיה לאדם התמדה בתורה מאוד. כי אין התורה כמו שאר דברים הגשמיים, שהם דברים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו הוא דבר זמניי, ולמודו בתורה לפי שעה ולפי הזמן, אינו קונה התורה. ולכך צריך שישכים ויעריב עליהם, כי זהו ענין השכל שאינו תחת הזמן, והוא תמידי בלא זמן" [הובא למעלה פ"ב הערה 1448].

(737) לשונו למעלה פ"ג מ"י [רמא.]: "כי כאשר האדם נמשך אחר שינה של שחרית, ואז הוא נוטה ונמשך אחר הגוף ביותר. כי כאשר האדם ישן, הוא בעל גוף לגמרי, שהרי כל כוחותיו הנפשיים בטלים, ולא נשאר אצל האדם רק הגוף. ולפיכך על ידי שינה של שחרית, שהשינה מתוקה לגמרי, וכל כוחותיו בטלים לגמרי, נעשה האדם גופני לגמרי... שהרי כאשר האדם ישן לא נשאר רק הגוף, והכל בטל. ולפיכך השינה נוטה בה האדם אחר הגוף". ובב"ב י. אמרו "תלמידי חכמים מנדדין שינה מעיניהם בעולם הזה, והקב"ה משביען מזיו השכינה לעולם הבא", וכתב שם בח"א [ג, סג.] בזה"ל: "כי כאשר מסלק שנתו מסלק הגוף, ודבר זה בארנו אצל 'שינה של שחרית' במסכת אבות, שבשעה שישן הוא בעל גוף גמור, כי אז אין הנפש פועלת, והיא בטילה. ומי שמסלק הגוף ראוי שישבע מזיו שכינה, שיהיה נבדל לגמרי בלתי גוף. כי כאשר האדם גובר על גופו, ומסלק אותו, הרי הוא זוכה לראות פני שכינה, כאשר הוא בלתי גוף לגמרי". ובח"א לב"ב נז: [ג, פב.] כתב: "המיטה הוא לגוף, כי האדם כאשר ישן לא נשאר רק הגוף, כאשר בארנו במקומות הרבה, ועיין אצל 'שינה של שחרית' במסכת אבות" [הובא למעלה פ"ג הערה 1043].

(738) כמו שכתב בהקדמה לאור חדש [מט.], וז"ל: "צריך שיהיה השכרות [בפורים] כ"כ, עד שיסלק השכל, וכמו שאמרו [מגילה ז:] צריך לבסומי בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן ובין ברוך מרדכי. כלומר, כיון שתקנו ימי הפורים למשתה ושמחה, שהוא

הנאת הגוף, לכך צריך שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף, עד שיסולק השכל לגמרי. כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו" [הובא למעלה פ"ד הערה 541]. ולמעלה בתחילת ברייתא ה [לאחר ציון 461] כתב: "כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". ועוד אודות ההתנגדות בין השכל לגוף, כן כתב למעלה פ"ג מי"ג [שיא:], וז"ל: "כי השכל והכח הדברי מחולקים, כי כח הדברי כח גשמי, וכאשר יתגבר האחד יחלש האחר. והראיה הגדולה, לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים. ולפיכך ראוי שיהיה השכל גובר כאשר אין כחות הגשמים פועלים, וכאשר יפעל כח הדברי לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם, כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל זה קם, שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה" [הובא למעלה פ"ה הערה 2253, ובפרק זה הערה 462]. וראה להלן משנה ט [לפני ציון 1516].

(739) נתיב התורה ס"פ ב [א, יב:], ויובא בהערה 741.

(740) לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקפו.]: "וכן אמרו [עירובין נה.] 'לא בסחרנים היא'. שמאחר שהכתוב אמר כי אין לתורה הרחקים שיש לגשם, וזכר 'לא מעבר לים' שהוא הרוחק הגשמי באורך [ורוחב], ולפיכך הסחרנים שהם סוחרים ומסבבים את העולם, שעל שם זה נקראים 'סוחרים', מלשון [בראשית מב, לד] 'ואת הארץ תסחרו', והולכים הם בעולם לאורך ורוחב. ומפני זה אינם מסוגלים לתורה, שאין לתורה ענין גשמי, שהם הרחקים הגשמיים. ואלו שכל עניניהם ההליכה והתנועה שהולכים לאורך ורוחב, שהם הרחקים הגשמים, אין ראוי להם התורה, שהיא מסולקת מן הרחקים האלו. כי תנועת הסחרנים והליכתם באורך וברוחב, יורה שאינם מסולקים מן הרחקים הגשמים, ומסוגלים לזה, ודבר זה אינו ראוי לתורה, שהיא שכלית בלתי גשמית כלל. כי כאשר מסוגל אל הרחקים, אינו מסוגל אל הדבר שהוא מסולק מן הרוחק, כמו הדבר השכלי. ועוד נמצא בדברי חכמים על דברים אלו, ואין כאן עוד מקום להאריך. וזה אמרו כאן 'לא המרבה בסחורה מחכים', כי מה שאמר 'המרבה בסחורה', כאילו אמר שהוא סוחר

מסבב הארץ לארכה ולרחבה, והם מסוגלים לזה, ואינם מסוגלים אל התורה". וראה הערה הבאה.

(741) לכאורה תמוה שיזכיר דבריו בנתיבות עולם לפני שיזכיר דבריו למעלה. אך כוונתו מתבארת, כי בנתיב התורה פ"ב [א, יב:] כתב הסבר אחר מדבריו למעלה; בעוד שלמעלה ביאר שהסוחרים מופקעים מהתורה מחמת שהולכים בתנועה לאורך ולרוחב, ומסוגלים אל הרחקים [כמובא בהערה הקודמת], הרי בנתיב התורה ביאר שיש לסוחרים נטיה חזקה אל הנפש, ומחמת כן הם מופקעים מהשכל, וכלשונו שם: "ובפרק כיצד מעברין, 'לא בשמים היא ולא מעבר לים', רבי יוחנן אמר, 'לא בשמים היא' לא תמצא בגסי הרוח, 'ולא מעבר לים היא' לא תמצא בסחרנים ולא בתגרים. ופירוש ענין זה, כי בכמה מקומות בארנו כי חלקי האדם הם שלשה; האחד, הוא השכל. והשני, הוא הנפש. השלישי, הוא הגוף. אלו שלשה הם באדם. וכאשר חלק האחד גובר באדם, אין ספק שהוא מבטל כח השני בשלימותו. והתורה היא לשכל, והתגרים שהם עוברים ושבים מבלי מנוח להם, והם בעלי תנועה, כמו שהוא לשון 'סוחר' שהוא מסבב תמיד, וכמו שכתוב 'לא מעבר לים היא', אלו התגרים והסוחרים, מפני שהם עוברים מעבר לים. וידוע כי התנועה אשר האדם הולך ומסבב היא לנפש האדם, אשר ממנה התנועה נמצא. וכאשר מדת הנפש אשר ממנה התנועה גובר באדם, דבר זה מבטל כח השני, ולכך מבטל כח השכלי, עד שאין נמצא באדם בשלימות". **והנה כאן** מרמז לשני הסברים אלו, באומרו שמאמר זה "כבר בארנו זה גם כן בנתיבות עולם, וגם למעלה בארנו זה באורך אצל 'ולא כל המרבה בסחורה מחכים'". ולפי זה ניחא מדוע הקדים את דבריו בנתיבות עולם לדבריו למעלה, כי לפי מה שביאר בנתיב התורה אתי שפיר טפי כיצד הקנין של "במיעוט סחורה" הוא המשך ישיר לקנין שלפניו "במיעוט שינה"; כי שינה מורה שהאדם נמשך אחר הגוף, וסחורה מורה שהאדם נמשך אחר הנפש. לכך מעדיף כאן את דבריו בנתיב התורה על פני דבריו למעלה. ובכת"י למעלה פ"ב מ"ה כתב: "ובמקום אחר פרשנו עוד קצת בענין אחר [כוונתו לדבריו בנתיב התורה], אבל הכל ענין אחד" [הובא למעלה פ"ב הערה 587]. הרי שמאחד את דבריו למעלה עם דבריו בנתיב התורה. וראה למעלה פ"ב הערה 587 בביאור הדבר.

(742) פירוש - למעלה פ"א מי"ז אמרו "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה... וכל המרבה דברים מביא חטא", ומה שכתב כאן "מרבה דברים מרבה שטות", כוונתו למשנה הנזכרת, אע"פ ששם לא אמרו מלים אלו. וראה במכלול המאמרים והפתגמים כרך ג, עמוד 1375 במקור המאמר. ובפסוק נאמר [קהלת ה, ב] "וקול כסיל ברוב דברים". וכן

למעלה פ"ד מ"ז [קנה.] כתב: "ודבר זה ביארנו למעלה אצל 'מרבה דברים מרבה שטות'". וגם שם כוונתו למשנה "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה", וכמבואר שם הערה 733. וראה להלן הערה 846.

(743) לשונו למעלה פ"א מי"ז [שצו.]: "פירוש 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', רוצה לומר במה שהאדם בעל גוף יפה לו השתיקה. וזה כי הדבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני, שהדבור כח גופני, ואינו שכלי לגמרי. לכך ראוי לו השתיקה, שלא יבא לידי טעות ושבוש. כי כאשר הוא פועל בכח הדברי, מבטל כח השכלי... לכך ישתוק, ויהיה פועל בכח השכלי אשר אינו גופני כמו שהוא כח דברי, שלא ימלט מן הטעות. ויש לדעת כי השכל והגוף הפכים זה לזה... כי כאשר ישתוק האדם, אז השכל פועל פעולתו, שאי אפשר שיהיו פועלים אצל האדם ב' דברים מתחלפים, השכל והגוף. ולפיכך אם כח הגוף - שהוא השכל הדברי - פועל, אין השכל העיוני פועל, ויבא לידי טעות. לכך ראוי שישתוק ולא יפעול כח הדברי, ואז השכל יפעל פעולתו. וזה שאין טוב לגוף רק השתיקה, שודאי יפה ונאה לגוף שישתוק, ויתן מקום אל השכל שיפעל פעולתו, ויהיה הגוף טפל מפני זה אצל השכל, וטוב שיהיה הגוף זנב לאריות. ואם מרבה דברים, אז השכל בטל אצל הגוף, ויהיה השכל זנב לשועל, ואין כאן שכל כלל. ולכך אמר 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' מטעם אשר אמרנו. ומפני זה כל כסיל מרבה דברים, שהשכל והגוף שני הפכים, והחכם כאשר יפעל תמיד בשכלו, ואינו פועל בדבור הגופני". וכן חזר וכתב למעלה פ"ג סוף מי"ג בביאור "סייג לחכמה שתיקה".

(744) כי "כאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר" [לשונו בח"א לסנהדרין קא. (ג, רלב.)]. ולמעלה פ"ג סוף מי"ג [שיא.] כתב: "'סייג לחכמה שתיקה' [שם במשנה], כמו שהתבאר שהאדם בעל חומר ואינו שכלי, שהרי נולד האדם בלא שכל. ולפיכך אמר 'סייג לחכמה' שיהיה האדם שכלי, שיהיה בעל שתיקה, ובשתיקה יקנה השכל. וכבר התבאר זה למעלה אצל 'ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' איך השתיקה היא סייג לחכמה, כי שם מבואר היטב כי השכל והכח הדברי מחולקים, כי כח הדברי כח גשמי, וכאשר יתגבר האחד יחלש האחר. והראיה הגדולה, לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים. ולפיכך ראוי שיהיה השכל גובר כאשר אין כחות הגשמים פועלים, וכאשר יפעל כח הדברי לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד, ודברים אלו מבוארים למעלה". ובגבורות ה' פכ"ח [קיב:] כתב: "ואמרו חכמים 'מרבה דברים מרבה

שטות', כי הדבור פעל גשמי, כי ברוב דברים ירחק מן השכל. והנה התבאר לך מה שלא היה משה בעל פה ולשון". ובתחילת נתיב השתיקה [ב, צז.] כתב: "בספר משלי [יז, כא] 'חושך אמריו יודע דעת ויקר רוח איש תבונה'. שלמה רצה לומר כי מי שהוא מונע הדבור שלו מורה שהוא יודע דעת, ולכן מונע הדבור. ודבר זה פרשנו בפרקים אצל [פ"א מי"ז] 'כל המרבה דברים מביא חטא', כי כאשר מרבה דברים העיקר אצלו נפש המדברת, אשר נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר, ואינו נבדל לגמרי. ולכך מרבה דברים יותר מדאי, כי אין שכל שלו נבדל מן החמרי. אבל כאשר מונע הדבור, שאז מורה כי השכל שלו אינו מוטבע בחומר, רק נבדל ממנו, ולפיכך אינו מדבר הרבה, כי השכל הנבדל אצלו עיקר". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמז.] הסביר לפי זה מדוע נשים וכסילים וגוים הם מרבים בדברים [הובא למעלה פ"ד הערות 735, 736]. ולמעלה פ"ד מ"ז [קנה.] כתב: "ואמר [שם] 'וכל מי שגס לבו בהוראה הוא שוטה רשע וגס רוח'. פירוש, כי סימן השטות נמצא בו מאחר שהוא ממהר להוציא ההוראה ממנו דבר זה סימן שטות הוא, ובהפך זה כאשר אינו ממהר להוציא הדברים הוא סימן חכמה. ודבר זה ביארנו למעלה אצל 'מרבה דברים מרבה שטות', כי המהירות לְדַבֵּר הוא מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו הוא מורה חכמה. וכדאמר במדרש [ב"ר פ, ו] 'והחריש יעקב עד בואם' [בראשית לד, ה], 'ואיש תבונות יחריש' [משלי יא, יב]. כי אצל החכם השכל עיקר, וכח השכלי הוא מבטל כח הדברי, שהוא כח גשמי, כמו שביארנו למעלה באריכות. שכאשר אצל אחד כח השכל ביותר, הוא מבטל פעולת כח הדברי הגשמי. ולכן מי שהוא גס לבו בהוראה, וממהר להוציא, הוא סימן שטות". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 37, ובבאר הששי הערה 983.

(745) אודות שהתענוגים הם תאות הגוף, כן כתב למעלה פ"ד מט"ו [שטז.], וז"ל: "בגמרא בפרק חבית [שבת קמז:], אמר רבי חלבו, מיא דיומסיתא ["שם נהר שמימיו מלוחים" (רש"י שם)], וחמרא דפרוגיתא ["שם מדינה שיינה משובח" (רש"י שם)] קפחו עשרת שבטים מישראל ["שהיו בעלי הנאה ועסוקים בכך, ולא היו עוסקים בתורה, ויצאו לתרבות רעה" (רש"י שם)]... כי עשרת השבטים כאשר היו רודפים אחר התאות ביותר, דבר זה נקרא 'מקפח' אותם מישראל. כי ישראל אין ראוי להם שיהיו נוטים אל התאוות היתירות, כי זהו ענין מעלות ישראל, שהם קדושים ופרושים והם נבדלים. ולכך אמר 'מיא דיומסית וחמרא דפרוגיתא', שהם שני דברים, המים והיין. כי אלו ב' דברים, המים הם לרחיצת הגוף ולתענוג שלו, והיין הוא אל הנפש, כי היין משמח לבב אנוש [עפ"י תהלים קד, טו]. עד שבאלו שני דברים יש לאדם נטיה אל התאוות בגוף ובנפש. ודבר זה

קפח עשרת השבטים מישראל, כי אין ראוי לישראל דבר זה, שהם פרושים ונבדלים מן התאות. ולכך אמר [שבת קמז:] כי רבי אלעזר בן ערך אקלע להתם. ועם חכמתו, אעקר תלמודיה כאשר היה נוטה אל התאות האלו. ודבר זה מסלק התורה השכלית, שהוא הפך התאות. וזהו שאמר [שם] 'היינו דתנן הוי גולה למקום תורה', שהאדם אל ידור אלא במקום תורה [להלן מ"ט], ולא במקום שאין תורה. כי נמשכים שם אחר הדברים של עניני העולם הזה, ובזה תסתלק ממנו התורה, כמו שנעשה לרבי אלעזר בן ערך, בשביל שהיה דר במקום אשר שם התאוות, והיה נמשך אחריהם". ובח"א לשבת שם [א, עח:] ביאר יותר, וז"ל: "קפחו עשרת השבטים. פירוש, כי החמרי הוא מתנגד אל דבר הנבדל. וכאשר האדם נמשך אחר התאוה החמרית, מתרחק מן מדריגה הנבדלת. וזה שאמר 'חמרא דפרוגיתא ומיא דיומסת קפחו עשרת השבטים מישראל', שהיו נוטים אחר התאוה הגשמית... להמשיך הגוף אחר עדונין והנפש אחר עדונין... ומפני זה אלו שני דברים קפחו עשרת שבטים מן ישראל, והבן זה" [הובא למעלה הערה 471].

(746) כי הרדיפה אחר תענוגות משכחת תלמודו, וכמו שאמרו [פסחים מט.] "תנו רבנן, כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, סוף מחריב את ביתו... ותלמודו משתכח ממנו". ובנתיב התורה פ"ג [א, טו.] כתב: "פירוש, כי התלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, ואין זה ראוי אל התלמיד חכם במה שהוא תלמיד חכם שצריך שלא יהיה נמשך אחר התאוה, ודבר זה שהוא רבוי הסעודה בכל מקום ענין גופני... ואמר תלמודו משתכח, בעבור שהוא נוטה אל החמרי, בוודאי משתכח ממנו התורה". וראה למעלה פ"ב הערה 1065 שנתבאר שם שהחומריות מביאה לשכחת התורה. ובירושלמי יומא פ"ח ה"א אמרו "בששימש מטתו מבעוד יום, ושכח ולא טבל. והא תני מעשה ברבי יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל בצנעה ביוה"כ, אית לך למימר באותו הגוף הקדוש בשוכח [בתמיה]". הרי ש"הגוף הקדוש" אינו בר שכחה. ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל ירושלמי כרך ד אות לא כתב על כך: "פירוש, דקדושה היא חכמה [זוה"ק ח"ב מג:], ושכחה הוא באחורים דחכמה התנגדות החכמה... ולכן אי אפשר לגוף קדוש שיהא שוכח" [הובא למעלה פ"ד הערה 1377, וראה למעלה הערה 349].

(747) לשונו למעלה [לפני ציון 461]: "רצה לומר 'כך דרכה של תורה', והוא מה שאמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פג:], אמר ריש לקיש, אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'וזאת התורה אדם כי ימות', עד כאן לשונו. ופירוש דבר זה, כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה,

שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד. ולכך אמר שאין התורה מתקיימת רק אם ממית עצמו על התורה, שכאשר ממית עצמו על התורה, עד שמסלק הגוף לגמרי בשביל התורה, ונמצא כי עיקר שלו הוא השכל, לא הגוף, ואז יש קיום אל התורה, שאין הגוף החמרי מונע אל התורה כלל כאשר האדם מסלק את הגוף החמרי כאילו אינו. וזה שכתוב 'וזאת התורה אדם כי ימות באוהל', שהאדם שהוא בעל אדמה, צריך לסלק הגוף עד שראוי לשוב אל האדמה, אז יש קיום אל התורה, ואין כאן מתנגד אל התורה, שהרי הגוף בענין שמסלקו בשביל התורה, והרי אינו מתנגד אל התורה כלל כאשר מסולק הגוף בשביל התורה. ומפני זה אמר כאן 'כך היא דרכה של תורה', כי כך ראוי זה אל התורה במה שהיא תורה שכלית, שלא יהיה נמשך כלל אחר התענוגים, שהם תאות הגוף, ואז יש קיום אל התורה". וכן אמרו במדרש תנחומא פרשת נח, אות ג: "על [התורה] שבעל פה נאמר [איוב יא, ט] 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים'. וכתיב [איוב כח, יג] 'ולא תמצא בארץ החיים'. ומאי 'לא תמצא בארץ החיים', וכי בארץ המתים תמצא, אלא שלא תמצא תורה שבעל פה אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'זאת התורה אדם כי ימות באהל'. וכך דרכה של תורה, פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל" [הובא למעלה הערה 472. וראה למעלה הערה 577, ולהלן הערה 907].

(748) פירוש - משמע שיש להמנע מרבוי תענוגים ["במיעוט תענוג"], אך תענוג בעלמא, שאינו בגדר רבוי תענוג, שרי.

(749) ומכך משמע שיש להמנע לגמרי מכל תענוג, ולא רק מרבוי תענוג. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 470], וז"ל: "מפני זה אמר כאן 'כך היא דרכה של תורה', כי כך ראוי זה אל התורה במה שהיא תורה שכלית, שלא יהיה נמשך כלל אחר התענוגים, שהם תאות הגוף, ואז יש קיום אל התורה". ובמדרש שמואל כתב: "במיעוט תענוג. לכאורה נראה כי קשה עם מה ששנינו 'כך היא דרכה של תורה פת במלח ומים במשורה וחיי צער תחיה ועל הארץ תישן', וכל אלו הם עינויים, לא מיעוט תענוג".

(750) במשנה ה [לאחר ציון 473].

(751) לשונו למעלה במשנה ה [לאחר ציון 473]: "ואין הפירוש שאם הוא בעל עושר גדול, שמחוייב הוא שימית עצמו, שהרי לא אמרו רק 'אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה', משמע שבשביל התורה הוא עושה, ואם אפשר לו כמו שאר בני אדם ויעסוק בתורה, והוא טובל פת במלח, לא נקרא שהוא ממית עצמו על התורה,

שאין צריך דבר זה אל התורה. אבל הפירוש ש'כך דרכה של תורה' שיהיה ממית עצמו על התורה, ואם הוא עשיר, ואין צריך אליו שיאכל פת במלח, ואוכל בשר, אף על גב שאין זה דרכה של תורה, מכל מקום מה יעשה, שאם יאכל פת במלח שלא לצורך, אין זה נקרא שממית עצמו על התורה. רק אם יניח עשרו וכל עסקיו בשביל התורה, דבר זה מורה שהוא אדם שממית עצמו על התורה".

(752) כמבואר למעלה [לאחר ציון 461] שדרך התורה מחייבת להתנזר מעניני הגוף [הובא בהערה 747]. והאברבנאל כתב כאן: "האדם המעיין אין ראוי שימשך אחר התענוגים הגשמיים מהמאכל והמשתה והניאוף, ושאר דברים החומריים, כי הם מעכבים ומונעים למוד התורה". והמדרש שמואל כתב כאן: "מכאן יש סעד וסיוע למה שפירשו במאמר 'כך היא דרכה של תורה', כי אינו מדבר עם העשירים... מי שהוא עשיר ואוכל בשר ויין כדי להוסיף בו כח לעסוק בתורה, אז טוב לו, בתנאי שלא יכנס במחיצת ריבוי התענוגים. על כן אמר 'במיעוט תענוג', כי מיעוטו טוב, וריבויו רע". אמנם אמרו חכמים [כתובות קד.] "בשעת פטירתו של רבי, זקף עשר אצבעותיו כלפי מעלה, אמר, רבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך שיגעתי בעשר אצבעותי בתורה, ולא נהניתי אפילו באצבע קטנה". וכתבו שם התוספות "לא נהניתי אפילו באצבע קטנה - דאמרינן במדרש [תנא דא"ר פכ"ו] עד שאדם מתפלל שיכנס תורה לתוך גופו, יתפלל שלא יכנסו מעדנים לתוך גופו, ומייתי הא עובדא דרבי". וכן הרוח חיים הביא כאן דברי התוספות האלו. ומכך לכאורה משמע שאין ליהנות כלל מן העולם הזה ["אפילו באצבע קטנה"]. וראה בגו"א בראשית פכ"ה סוף אות לא, שכתב "והשתא נראה מה שאמר רבי בשעת פטירתו שלא נהנה מן העולם הזה אפילו באצבע קטנה... שיהיה נוטה אחר הנאתו ותאותו - לא נטה". ומכך משמע שרבי בא לאפוקי מנטיה אחר התאוה, ולא מתענוג בעלמא.

(753) ומדוע שהמנעות משחוק תהיה אחד מקניני התורה, כאשר בלאו הכי המנעות זו מחוייבת מחמת איסור שאינו קשור לקנין התורה.

(754) ענין זה מבואר בנצח ישראל פכ"ג [תפט.], וז"ל: "אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר [תהלים קכו, א] 'אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רינה', אימתי ימלא שחוק פינו, בזמן ש'יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה' [שם]... ביאור זה, כי האדם בעולם הזה אין ראוי שימלא שחוק פיו, כי מה שממלא שחוק פיו הוא בשביל השלימות, שהוא בפעל הגמור... ולכך אמר אסור שימלא שחוק פיו בעולם הזה, כי השחוק, שהוא בפעל לגמרי, ודבר זה אינו ראוי לעולם הזה כלל. כי המדריגה הזאת אינו בעולם הזה, לפי שהאדם אינו בשלימות ובפעל. רק לעתיד, ואז נאמר 'אז ימלא שחוק פינו', כי יאמרו

'הגדיל ה' לעשות עם אלה'. כי כאשר יהיה לעתיד, והגדיל עם אלה מה שלא היה קודם, שלא היה האדם בפעל השלימות. לכך אין לו השחוק, שהוא שמחה בפעל, רק השמחה היה לו, שעיקר השמחה בלב, ואינו בפעל, רק לעתיד אז יהיה בעולם השחוק. ומה שאמרו שאסור למלאות שחוק פיו בעולם הזה, אינו מצד החורבן, שהרי אמרו 'אסור שימלא שחוק פיו בעולם הזה', ודבר זה משמע אף בשעת בנין הבית אסור למלאות שחוק פיו בעולם הזה, עד שיהיה העולם בשלימות בלא חסרון" [הובא למעלה פ"ג הערה 1213]. ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] הוסיף עוד שלשה הסברים מדוע אין לאדם לשמוח בעולם הזה; (א) "כי העוה"ז הוא עולם גשמי, והעולם הגשמי יש בו השתנות, וכל שינוי הוא רע... ואיך יהיה שמחה בעוה"ז הגשמי... שהוא תחת הזמן, אשר הזמן בו שנוי, וכל שנוי הוא רע, ואין בו שמחה. אבל 'אז ימלא שחוק פינו', כי מילת 'אז' בא על דבר שאינו תחת הזמן... וזה יהיה כאשר העולם בשלימות, ולא יהיה בו שנוי אשר הוא שייך לזמן" [הובא למעלה פ"ד הערה 1661, ופ"ה הערה 486]. (ב) "אין ראוי אל האדם השמחה מצד שהוא בעל העדר ומיתה, ודבר זה מצד הסוף, אשר סוף כל אדם למות [ברכות יז.], וא"כ השמחה מה היא בעולם הזה, אשר האדם מוכן אל המיתה, ומצד זה ראוי האבל, לא השמחה". (ג) "ולא מצד המיתה בלבד, אלא שיש יראה מיום הדין אשר השם יתברך בא על מעשה בני אדם מה שעשה האדם בעולם הזה... ולפיכך אי אפשר שיהיה האדם ראוי לשמוח בעולם הזה".

(755) נמצא שיש שלשה שלבים; (א) מילוי שחוק פיו, שאסור בעוה"ז. (ב) שחוק בעלמא, ששרי בשאר ענינים [ראה שו"ע אור"ח סימן תקס סעיף ה, ובמשנה ברורה שם ס"ק כ]. (ג) מיעוט שחוק לגמרי ביחס לתורה. ואם תאמר, מדוע "לענין התורה צריך למעט השחוק לגמרי". ובשלמא לפי הסברו השני בסמוך שמבאר ש"מיעוט שחוק" פירושו שיש למעט מרבוי שחוק, ניחא, כי רבוי שחוק סותר לשכל, וכמו שיבאר. אך מדוע דוקא בתורה יש להמנע אף ממיעוט שחוק, כאשר בשאר דברים שרי מיעוט שחוק. ואולי ניתן לבאר זאת על פי דבריו למעלה פ"ד מ"ז [קמה:], שכתב: "כי לעומק דברי תורה אין אדם עומד עליהן, וקרוב האדם להכשל בדברי תורה, ולכך ימנע עצמו מן ההוראה. וזהו בודאי כבוד התורה, כאשר יאמר כי לא הגעתי להוראה, הן מצד קוצר המשיג, הן מצד עומק המושג. וכמו שאמר דוד [תהלים קיט, יט] 'גר אנכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך'. ובמדרש [שוחר טוב שם], וכי דוד גר היה. אלא אמר דוד, כשם שהמתגייר אינו יודע כלום בתורה, כך עיניו של אדם פתוחות, ואינו יודע כלום. ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירים ותשבחות וכל המזמורים הללו, אמר 'גר אנכי' ואיני

יודע כלום, אנו על אחת כמה וכמה. וכן הוא אומר [דהי"א כט, טו] 'כי גרים אנחנו תושבים ככל אבותינו כצל ימינו עלי ארץ', עד כאן. וביאור זה, כי האדם נחשב גר בתורה כי התורה היא מעולם הנצחי, ולפיכך בערך התורה הנצחית נחשב האדם, שהוא בעל הויה והפסד, גר אצלה, כמו הגר שנחשב גר כנגד אותם שיושבים אבותם מעולם, והגר אינו רק לשעה אצלם. וכאשר האדם מתחבר לשעה אל התורה הנצחית, דבר זה נקרא גירות בודאי. הרי לך כמה האדם יחשוב עצמו שאינו יודע כלום בתורה". והואיל וכך, ניחא שאין מקום כלל אף למיעוט שחוק כאשר בא לקנות התורה, כי עליו להעמיד עצמו ככלי ריקן לחלוטין "שאינו יודע כלום בתורה", וביחס לתורה אין שלימות האדם נמצאת בפועל כלל, ולכך אין מקום לשום שחוק.

(756) לשונו למעלה פ"ג מ"י [רמה.]: "שיחת ילדים הוא הפך שיחת זקינים, שכל שיחתם הוא חכמה, ושיחת ילדים, שהם דברי הבל שחוק ושבוש, ולפיכך שיחת ילדים היא יציאה מן החכמה". הרי שהברייתא מלמדת אותנו שרבוי שחוק הוא הפקעה מקנין התורה, אע"פ שבלא"ה ידענו שאין להרבות בשחוק מחמת האיסור שיש בדבר. וראה להלן הערה 771.

(757) לשונו למעלה פ"ג מ"ב [ע:]: "מפני כי הלץ הוא שנמשך אחר דברי שחוק, שהאדם נהנה מאוד בדברי שחוק... והוא כמו דברי שחוק והתול שהאדם נמשך אחריו מפני הנאתו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תנח:] כתב: "אדם השחוק אצלו הוא כאשר מתחבר רצונו אל דבר אחד לגמרי. רק כי האדם אין רצונו מתחבר רק לדברים אשר הם ערבים לו, והם דברי התול כמו שאמרו רבותינו ז"ל [ראה פסחים קיב:] שאני לצנותא דמשכא דעתיה טפי, יורה שאין האדם דעתו מתחבר לדבר רק כמו הלצנות, שמפני שהוא התול, מתחבר דעתו ורצונו לו ביותר. כי השגות המושכלות וכיוצא בזה, הוא קשה על האדם, ואין דבר שמתחבר אליו רצונו רק הליצנות והשחוק". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסו.] כתב: "כי האדם חושק לדברים אלו, כמו שהאדם בוחר בדברי שחוק וכיוצא בזה מן השבושים, כאילו היה מועיל להם" [הובא למעלה פ"ג הערה 313].

(758) לשונו למעלה פ"ג מ"ב [ע.]: "אין ההתלוצצות רק דברי שחוק ודברי התול, ואין בהם ממש". ובנתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט.] כתב: "כי האדם נמשך ביותר אחר הליצנות, ונפשו נהנה בליצנות... כי הליצנות דבר שאין בו ממש... דבר אפס ותוהו לגמרי". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח:] כתב: "הליצנות הוא דבר שאינו מן מציאות העולם, שהרי הוא ליצנות והבאי". ולהלן פ"ו מ"ז [בקנין הכ"ד של תורה] כתב: "ואין ספק כי ההתול הוא הפך השכל, כי הליצנות הוא דבר שאין בו ממש, רק היתול, והשכל מה

שראוי לפי האמת, ולפיכך השחוק מבטל השכל". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "הליצנות הם דברי הבאי, שעושה מעשים שאין בהם ממש כלל, כמו שהוא כל ליצנות... שהולך אחר דברי הבאי ודברי בטלה". והגר"א [משלי א, כב] כתב על הליצנות: "בני אדם מרחיקים עצמם מן התורה... מחמת שחפצים לדבר דברים בטלים, אף שאין בזה הנאת עולם הזה, מ"מ הוא מתוק אצלם". ושם בהערה 113 הובאו דבריו ממקום אחר שכתב: "והם יושבי קרנות, ומדברים דברי ליצנות בלי שום תועלת, רק שהנאתם בזה" [הובא למעלה פ"ג הערה 310].

(759) לשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סו.]: "תנו רבנן, ששה דברים נאמרו בעם הארץ; אין מוסרין לו עדות, ואין מקבלין עדות ממנו [פסחים מט:]... אין מוסרין לו עדות, שכל עדות היא ידיעת הדבר כאשר הוא, ודבר זה שייך לשכל, אשר יודע הדבר כאשר הוא. ואם ימסור לו עדות לא יקבל העדות כמו שהוא. ואף אם הוא יודע עדות אין מקבלין עדותו, שאין מעיד על הדבר כאשר הוא בעצמו, שאין האמת רק אל השכל, ולא אל החמרי". ובח"א לע"ז יח: [ד, מו:] כתב: "רבי תנחום הוסיף כי המתלוצץ גורם כליה לעולם [שם]... כי ראוי ע"י הליצנות שיהיה מדת הדין הקשה פוגע בעולם. כי הליצנות הוא הפך הדין, כי הליצנות הוא דבר התול, ואילו הדין הוא דין גמור מחויב, כמו שהוא ענין הדין. לכך הוא הפך הליצנות, שהוא דבר אפס ותהו לגמרי. ולכך יבא על האדם עצמו ואל כל העולם מדת הדין הקשה, כאשר נוטה אל דברי ליצנות, שאינם רק התול... כי הליצנות הוא כנגד השכל, כמו שאמר [משלי ט, יב] 'אם חכמת חכמת לך ואם לצת לבדך תשא עון'. כמו ששלימות השכלי הוא שלימות לכל העולם, כך הליצנות מביא מדת הדין לכל העולם, ומביא הליצנות מדת הדין הקשה על כל העולם, כי הדין אינו התול, ולכך יבא אל העולם מדת הדין הקשה, עד שמביא כליה אל העולם, ויש להבין זה". וכל דבריו ביחס של ליצנות כלפי הדין כחם יפה גם ביחס של ליצנות כלפי השכל.

(760) כמשפט ההפכים, שהאחד הוא ביטולו של הפכו. וכן כתב למעלה פ"ד מ"ט [קפו.], וז"ל: "כי אין דבר אחד הוא בטול לאחר, רק אם הוא כנגדו והפך שלו". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד", ושם הערה 10. ונאמר במלחמת מדין [במדבר לא, ו] "וישלח אותם משה אלף למטה לצבא אותם ואת פינחס בן אלעזר הכהן וגו'", ופירש רש"י שם "ומפני מה הלך פינחס, ולא הלך אלעזר... שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו, שנאמר [בראשית לז, לו] 'והמדינים מכרו אותו'". ובגו"א שם אות ט כתב: "שהלך לנקום נקמת יוסף. נראה לי שאין כוונת המדרש הזה

[סוטה מג.] שפנחס זכר להם מה שעשו מדין ליוסף. כי גם אהבתם גם שנאתם כבר אבדה [קהלת ט, ו], ואין זכר להם. אלא כך פירושו, כי אחר שראה משה שמכירת יוסף על ידי מדינים, ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן, לא היה מתגלגל על ידי מדינים מכירתו של יוסף. כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה. והיה יוסף היפך למדין; זה היה גדור מאוד בערוה, ומדינים הפקירו נשותיהן ובנותיהן בשביל ערוה כדי לזנות [במדבר כה, יח]... ומאחר שהוא... היפך למדין, יקבלו הם חובה שלהם על ידי פנחס, שהוא מזרעו של יוסף, שהיה גדור בערוה, היפך למדינים". ובאור חדש [סו.] כתב: "כי ישראל נקראו 'ישורון' [דברים לג, ה], כי היושר בהם בעצמם. ומפני שהאומות הם יוצאות אל הקצה, הם רוצים לאבד את ישראל אשר אינם יוצאים אל הקצה. מכל מקום לא יאמר על זה שהם הפך להם לגמרי. ולכך המצרים... לא רצו לאבד את הכל, רק 'כל הבן הילוד וגו'" [שמות א, כב]... כי אין ההפך מתנגד לגמרי אל דבר שהוא ממוצע, אף על גב שהם נבדלים זה מזה, ומ"מ אין זה הפך לזה לגמרי. ולפיכך לא היה ההתנגדות הזה מה שהיה מתנגד להם פרעה ונבוכדנצר לכלותם ולאבדם לגמרי. אבל המן נקרא [אסתר ט, י] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני... כח עמלק, הרוצה לדחות את ישראל ולבטל אותם לגמרי. ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו 'ישורון', ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא נחש עקלתון, ולכך הוא הפך להם לגמרי". וכן נתבאר ששנאה נופלת על ההיפך לו [ח"א לנדה טז: (ד, קנד.)], והובא למעלה פ"ד הערה 840].

(761) כוונתו להקשות, הרי הקנין השמיני של התורה הוא "בשמחה", ואילו כאן הקנין הוא "במיעוט שחוק", ומה ההבדל בין שמחה [המסייעת לקנין התורה] לשחוק [המתנגד לקנין התורה]. ועל כך מיישב ששמחה לחוד ושחוק לחוד, וכמו שמבאר.

(762) אודות שהשמחה היא בלב, הרי כך נאמר בכמה פסוקים, וכמו [שמות ד, יד] "וראך ושמח בלבו", [תהלים קה, ג] "ישמח לב מבקשי ה'", [תהלים צא, יא] "ולישרי לב שמחה", [צפניה ג, יד] "שמחי ועלזי בכל לב", [משלי טו, יג] "לב שמח ייטב פנים". וראה גו"א שמות פט"ו אות א. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפט.], ויובא בהערה הבאה. וראה בח"א לשבת קלט. [א, עד.] שביאר שרק לב שאין בו קנאה יכול לשמוח במעלת חבירו.

(763) לשונו למעלה פ"ג מי"ג [רעט:]: "כי השחוק הוא שמחה יתירה, אם כן אף כי השמחה אין ראוי להרחיק, אבל השחוק, שהוא שמחה יתירה, ראוי להרחיק". אך יש להבין, כי לכאורה כתב כאן שתי הגדרות שונות לשחוק; (א) "כי השחוק מתחדש מן התול והליצנות בלבד". (ב) "השחוק אינו בלב בלבד, רק אף במעשה". וכיצד שתי

הגדרות אלו שייכות להדדי. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בנצח ישראל פכ"ג [תפט.], שכתב: "כי האדם בעולם הזה אין ראוי שימלא שחוק פיו, כי מה שממלא שחוק פיו הוא בשביל השלימות, שהוא בפעל הגמור. ולא כך השמחה שהוא שייך בלב, דכתיב [תהלים ד, ח] 'נתת שמחה בלבי'. אבל השחוק הוא בפעל, כאשר יש לו שחוק... לכך אין לו השחוק, שהוא שמחה בפעל, רק השמחה היה לו, שעיקר השמחה בלב, ואינו בפעל". נמצא מה שמחלק כאן בין השמחה [שהיא בלב בלבד], לבין השחוק [שהוא אף במעשה] מבואר על פי דבריו בנצח ישראל שם, שהשמחה שבלב אינה בפעל, לעומת השמחה במעשה שהיא בפועל. וממילא בזה מתאחדות שתי ההגדרות שכתב כאן; הואיל ואין האדם מגיע לשלימות בפועל בעולם הזה, לכך מן הנמנע שימלא שחוק פיו בעולם הזה. ואם בכל זאת האדם ימלא שחוק פיו בעולם הזה, בעל כרחך שאין זה אלא ליצנות גרידא. לכך לעתיד לבא שהאדם יגיע אל שלימותו בפועל [כמבואר בנצח ישראל שם בהמשך], אזי ראוי הוא למילוי שחוק פיו, ולא יהיה בזה שום ליצנות כלל, ועל כך נאמר [תהלים קכו, ב] "אז ימלא שחוק פינו". וכן ביאר להדיא בבאר הגולה באר הרביעי [תנט.], וז"ל: "אין השחוק גנאי מצד עצמו, שהרי כתיב [תהלים קכו, ב] 'אז ימלא שחוק פינו', ואם כן אין השחוק גנאי מצד עצמו. רק מפני שהשחוק של אדם הוא בדברי הבאי וריק, כי אל דבר זה ימשך דעת האדם ורצונו, וזה גנאי גדול. אבל השחוק והשמחה מצד עצמו טוב, שהוא מורה על השלימות". ובפרי צדיק לר"ח אדר אות ד כתב: "אבל באמת נראה דשחוק ושמחה הוא ענין אחד, רק דשמחה בלב, ושחוק הוא התגלות השמחה שבלב", והוכיח כן מכמה מקומות [הובא למעלה פ"ג הערה 1213].

(764) כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תצד:], וז"ל: "כי המחול מיוחד לבתולות בפרט, כדכתיב [ירמיה לא, יב] 'אז תשמח בתולה במחול בחורים וזקנים וגו'. ודבר זה נראה לחוש כי המחול הוא לבתולה. וזה מפני כי המחול הוא שמחה בפעל, ואינו כמו השמחה בלב שאינו בפעל, רק השמחה בלב. אבל הריקוד, השמחה הוא נמצא בפעל לגמרי. ולפיכך זה שייך דוקא לבתולות, מפני כי הנשים, ובפרט הבתולות, אינן בעלות מחשבה, כמו כל איש אשר הוא בעל מחשבה יותר. וכל מחשבה מעכב את השמחה שלא תצא לפעל לגמרי, כי המחשבה מתנגד אליו השמחה. ולפיכך באנשים השמחה הוא בלב, מפני שיש להם מתנגד מעכב השמחה לצאת לפעל. אבל הבתולה אין מעכב אליה, כי אינה בעלת מחשבה, ונמצא אצלה השמחה בפעל". הרי המחשבה בולמת את השמחה מלצאת לפועל, ולכך השמחה נשארת רק בלב. ונראה לבאר זאת, כי השמחה מורה על השלימות של האדם, וכמו שהתבאר למעלה [הערה 670], ואילו המחשבה של

אדם מורה לו כמה עליו עוד להשלים את עצמו, שהרי אמרו [שבועות מא:] "כל מילתא דלא רמיא עליה דאינש לאו אדעתיה", הרי שדעתו של האדם עוסקת במה שמוטל עליו לעשות. ולכך מחשבה ושמחה מתנגדות זו לזו. ואם תאמר, מדוע התנגדות המחשבה לשמחה בולמת רק את היציאה לפעל של השמחה, ולא מונעת מעיקרא מהשמחה לחול בלב. ויש לומר, כי המחשבה מורה לאדם שהוא לא יצא לגמרי לפעל, ויש עליו עוד להשלים את עצמו. אך אין בידי המחשבה לשלול לחלוטין מהאדם הרגשת שלימות שאינה בגדר יציאה לגמרי לפעל. ולכך אין שום סתירה בין מחשבה לשמחה בלב, אך יש סתירה בין מחשבה לשמחה שיוצאת לפעל. וצרף לכאן את דברי הגר"א [ישעיה ז, א, אבן שלמה פ"ז אות ה], שכתב: "החכם לא ישמיע קולו בשחוק, כי לכבדות חכמתו אפילו כל רוחות ההיתול שבעולם אין מזיזין אותו ממקומו... אבל הכסיל, רוח ההיתול וליצנות כל שהוא יניע את לבבו למלאות שחוק פיו בקולי קולות... וזה שכתוב [קהלת ז, ו] 'כי כקול הסירים תחת הסיר כן שחוק הכסיל'". **ואם תאמר**, הרי ידועה אימרתו של החובת הלבבות [שער הפרישות פרק ד] "הפרוש, צהלתו בפניו ואבלו בלבו". והמאירי [מגילה כח.] כתב: "ובספרי המוסר לחכמים נאמר, ממדות החכם, צהלתו בפניו ובלבו אבל". ואילו כאן מבאר להיפך, שהשמחה היא בלב בלבד, ולא כלפי חוץ. ויל"ע בזה.

(765) מבאר "דרך ארץ" שהיא מלאכה. וכן למעלה פ"ג מי"ז [תכה:] כתב: "'דרך ארץ' היינו המלאכה שהאדם עושה כדי שימצא פרנסתו. וראה למעלה הערה 713.

(766) הרי שאף מצד התורה עצמה יש צורך במלאכה, כי בלי המלאכה התורה עצמה "סופה בטלה", ואילו כאן הקנין של תורה הוא "במעוט דרך ארץ". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכה:] כתב: "ואמר 'כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה'. רצה לומר, מפני שהוא אדם חסר, כי אין לו מלאכה המשלמת את האדם, ואם אין עם התורה מלאכה, דבר זה חסרון לאדם מה שראוי לו, וכל דבר שהוא חסר בעצמו אין קיום לו" [ראה למעלה הערה 489].

(767) בנתיב התורה פ"ד [א, יט:] ביאר מדוע התורה צריכה להיות קבע והמלאכה עראי, וז"ל: "מאחר דאמרינן [שבת פג:] אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמה עליה, כמו שהתבאר למעלה, כי התורה היא שכלית, יש לבטל עצמו בשביל התורה... ואם האדם צריך לבטל עצמו, כל שכן שיש לבטל אותם השייכים לו ואינם עצמו בשביל התורה. וכאשר אין מבטל תורתו בשביל עושרו, ועושה תורתו קבע, דבר זה נותן קיום אל עושרו, כי עושרו נסמך על התורה, אשר התורה יש לה קיום נצחי ואינה בטילה, לכך העושר שלו שנסמך על זה, גם כן אינו בטל. אבל אם תורתו עראי, ועוסק בתמידות

בעסקיו, הרי עושרו נסמך על דבר עראי, שהוא דבר מקרה בלבד, וכבר אמרנו כי הדבר שהוא במקרה אינו נחשב מציאות, לכך עושרו ותורתו בטילין [הובא למעלה הערה 527]... ועוד יש לך לדעת, כי ראוי לאדם שיתן חלק לכל אחד כפי הראוי. כי העולם הבא, שהוא עיקר, ולכך תהיה תורתו שהיא נותנת לו חיים לעולם הבא גם כן עיקר. ואילו מלאכתו, שהוא לצורך עולם הזה, ראוי שתהיה עראי, כי כך הם חייו שהם בעולם הזה עראי. וכאשר יעשה מלאכתו עראי ותורתו קבע, שניהם מתקיימים, כי יתן לכל אחד ואחד חלקו כפי מה שראוי. אבל כאשר יעשה מלאכתו קבע ותורתו עראי, דבר זה הפך סדר העולם, כי העולם הבא הוא עיקר, ועולם הזה עראי, וכל אשר הוא יוצא מסדר העולם הוא בטל לגמרי, ואין לו קיום". וראה הערה 771.

(768) הרי שדרך ארץ היא קנין לתורה, והיתה סלקא דעתך שאין למעט בדרך ארץ כדי לקנות התורה. וראה למעלה הערה 714. וצריך ביאור, מדוע כאן מביא משנה זו להורות על חשיבות דרך ארץ לתורה, ואילו בסמוך למעלה [לפני ציון 766] הביא את המשנה [פ"ב מ"ב] "כל תורה שאין עמה מלאכה סופה להבטל" להורות על חשיבות דרך ארץ לתורה. ויל"ע בזה.

(769) והוא אינו תמידי כמו עשיית מלאכה, וכמו שמבאר. וכן למעלה פ"ב מ"ב [תקכו:] כתב: "אם היו הרבה חכמים שלא היה להם מלאכה, היה להם משא ומתן".

(770) בכת"י כתב "שהיא קשה". ואודות ההבדל בין מלאכה למשא ומתן, כן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקפח.], וז"ל: "הסוחר הוא בעל משא ומתן זה עם זה. ואינו דומה לבעל מלאכה, שהוא עושה מלאכה לעצמו, אף כי הוא מוכר אחר כך, אין עיקר הריוח רק מה שעשה מלאכה לעצמו, והרויח במלאכה. אבל הסוחר שאינו מרויח רק מה שהוא מוכר לאחרים ומקבל מן אחרים, ודבר זה הוא הריוח, כי לא השביח בעצמו דבר, כמו בעל מלאכה שעשה מלאכה וזהו הריוח". לכך ברי הוא שעשיית מלאכה היא תמידית לעומת משא ומתן, כי בעל המלאכה טרוד ביצירת הדבר, ואילו הסוחר הוא רק קונה ומוכר, ואינו טרוד ביצירת הדבר.

(771) הנה למעלה [פ"ד מ"י] אמרו "רבי מאיר אומר, הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה". וכתב שם [קצז.] לבאר: "זה המאמר הוא... צריך פירוש, כי יש לשאול מה בא רבי מאיר להשמיענו, וכי לא ידענו שיש לאדם למעט עסקיו ויעסוק בתורה, דאם לא כן, תורתו אימתי תהיה נעשית". ולכאורה כך ניתן לשאול גם כן כאן על "במיעוט דרך ארץ". ובשלמא לגבי שאר המיעוטים שנאמרו עד כה ["במיעוט שינה", "במיעוט סחורה", במיעוט שיחה", במיעוט תענוג", במיעוט שחוק"], לא קשה, כי שאר דברים אלו בלא"ה

[אף ללא מיעוטם] אינם נוהגים בתמידיות, והייתי אומר שאף אם לא ימעט בהם עדיין יכול למצוא זמן רב ללמוד תורה [כמבואר למעלה הערה 735], וקמ"ל שימעט בהם. אך דרך ארץ שהיא נוהגת בתמידיות, וכמו שכתב כאן, מאי קא משמע לן בזה שיש למעט בהם, פשיטא הוא. ואפשר לומר שאין הכי נמי, והתשובה שכתב למעלה [פ"ד מ"י (קצז.)] צריכה להאמר גם כאן, שכתב שם בזה"ל: "רוצה לומר כי לפעמים אדם ממעט בעסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ואם ימעט עסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ויעסוק בתורה, הרי מה שממעט בעסקיו אינו מפני התורה. אבל יש לו למעט מן עסקיו, אף על גב שאין עליו העסק טורח כלל, ואפשר שהוא חפץ ואוהב לעסוק יותר בעסקיו, אפילו הכי ימעט מן עסקיו ויעסוק בתורה. שיהיה נראה שהוא פונה מעסקי העולם, וממעט עסקי העולם, בשביל התורה. ובזה מסלק האדם עצמו מענין העולם, ומתדבק במדריגה אלקית". וכך גם כאן החידוש הוא שקנין התורה יעשה רק באופן שימעט מדרך ארץ בשביל התורה. אך נראה יותר שכאן אין צורך בזה, כי ברייתא דידן מלמדת אותנו מה הם הקניינים של תורה, ומה יש לאדם לעשות ולא לעשות כדי לקנות את התורה. לכך יש צורך לומר "במיעוט דרך ארץ", כי אף שזה פשוט שאם יעסוק בדרך ארץ "תורה מה תהא עליה", מ"מ אשמועינן שהעושה מלאכתו קבע אינו בר הכי לקנות את התורה, ולא רק משום שנמנע ממנו בפועל לעסוק בה, אלא שיש בזה חריגה מסדר העולם, וכמו שביאר בנתיב התורה פ"ד [והובא בהערה 767]. ומעין זה יישב בעצמו בביאור "במיעוט שחוק" [לאחר ציון 755], שאע"פ שידעינן שאסור למלאות פיו שחוק בעולם הזה, מ"מ אשמועינן שאם מרבה שחוק אינו בר הכי לקנות את התורה.

(772) כי "מקום" מורה על מעלת הדבר, וכמו שכתב בגבורות ר"פ ע, וז"ל: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם מקום הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו', כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו, שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". ולמעלה פ"ג מ"ג [קטו:] כתב: "כל דבר בעולם אשר ברא השם יתברך יש לו מקום אשר הוא נברא עליו, שהוא מדריגתו ומקומו, וכמו שאמרו [למעלה פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום'". וכן כתב בגו"א במדבר פ"י אות כח, וז"ל: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר... ימשך אחר זה כמה מעלות וכמה ברכות, לפי מקום מעלתו וחשיבותו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג:] כתב: "כי הכל לפי מה שהוא, יש לו

מקום". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנו:] כתב: "כאשר יש לו מקום מיוחד, מורה על מעלה מיוחדת, כי נזכר שם 'מקום' על המעלה בכל מקום". וראה למעלה פ"א הערה 678 במה שנתבאר שם, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. וכן הוא למעלה פ"ג הערות 534, 588, 680, 1721.

(773) אע"פ שבהמשך דבריו יזכיר בעיקר שיש לאדם להכיר בחסרונו [ולא הזכיר את מעלתו], מ"מ כאן כתב שיש לאדם גם להכיר במעלתו. זאת ועוד, הרי עיקר פירושה של תיבת "מקום" מוסב על המעלה, ולא על החסרון, וכמבואר בהערה הקודמת. נמצינו למדים שאם האדם טועה בערך עצמו, שמפריז או מפחית מערך עצמו, אין הוא בגדר "המכיר את מקומו".

(774) אודות האמת שבתורה, כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תמג:], וז"ל: "כי התורה היא בעצמה 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו], ואין אמת כמו התורה". ובביאור האמת של תורה, ראה דבריו בתפארת ישראל פי"ח [ערב.], שכתב: "כי התורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו]. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת. כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה... אבל האמת שהיא אמת בעצם היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה" [הובא למעלה פ"א הערה 1688, ופ"ד הערה 2083]. ופירושו, שאע"פ שראובן אכן נמצא בבית פלוני, אך אין זה מחמת שראובן קשור בעצם לבית הזה, אלא שנמצא בו במקרה, ובאותה מידה היה יכול שלא להמצא בבית. אך האמת של תורה היא בעצם, וכמו שנתבאר [הובא למעלה הערה 260, וראה להלן ציון 1138]. ובדרוש על התורה [מא.] כתב: "כי הדבר השייך אל התורה ביותר, עד שהוא עצם התורה, הוא האמת, שנקראת 'תורת אמת'".

(775) אודות שהתורה לא יכולה להיות במקום הסותר למהותה, כן כתב בגבורות ה' פ"מ [קמח:], וז"ל: "כי התורה תקרא 'דרך'... וכיון שהתורה נקרא 'דרך', לכן ראוים שתנתן בדרך. ואם הולכים... בארץ ישראל, זה לא היה בדרך, וצריך לתורה דרך". ובשו"ע יו"ד סימן רפב סעיף יט כתב: "אסור להרהר בדברי תורה במקומות המטונפים, והוא משום כבוד תורה". ובמדרש שמואל כאן כתב: "בטהרה. כי צריך שיטהר את עצמו ממחשבות והרהורים רעים... כי התורה טהורה וקדושה, ואינה חלה במקום טומאה". וראה כסף משנה בהלכות קריאת שמע פ"ד ה"ח. וכן מבואר למעלה הערה 719 ולהלן הערות 869,

871 שרק מי שטוב יכול לקבל את התורה שהיא טוב, ולא מי שאינו טוב. ובכלליות קבע כמה פעמים שההפכים אינם מתקיימים יחד [כמלוקט למעלה הערה 465]. וראה להלן הערה 1097.

(776) לשונו בתחילת ההקדמה לבאר הגולה: "במה ששלימות האדם בידיעת ובהשגת הנמצאים, היה יותר ראשונה לדעת ולהשיג מהות עצמו, ולא יהיה סכל בהשגת עצמו... אך רוב בני אדם ישיגו השגה הזאת בחלוף מה שהוא, כי יערוך עצמו לראשונים, ויאמר כי גם לו לב... הוא כמתנכר, ולא ירצה להכיר עצם מדריגתו"" [הובא למעלה פ"ב הערה 25]. ובאבן עזרא [שמות לא, יח] כתב: "לא יוכל לדעת השם אם לא ידע נפשו ונשמתו וגופו. כי כל מי שלא ידע מהות נפשו, חכמת מה לו". ובספר "דעת חכמה ומוסר" לרבי ירוחם ליבוביץ זצ"ל ממיר, ח"א, עמוד 23 נכתב בהקדמת הספר: "רבנו ז"ל היה אומר שהמפרש הכי מובחר על התורה הוא האדם עצמו; מתוך הכרתו וידיעתו בכחות עצמו יוכל האדם לעמוד על דברים היותר עליונים והסודות הכי נשגבים שבתורה... ולכן מעצמו הוא ישכיל הכל, וכמו שאמרו חז"ל [ב"ר צה, ג] על אברהם אבינו שמעצמו למד תורה".

(777) נראה שחסרות כאן כמה תיבות, אך כוונתו ברורה, שגם אם יראה חסרון בעצמו הוא יכיר בזה, ולא יתכחש לחסרונותיו.

(778) קצת קשה, דהרי הרבה טעויות נמצאות בעולם, ומדוע דוקא הטעות בהכרת ערך עצמו היא שתביא בעקבותיה לטעות בדברי תורה, עד שההמנעות מטעות זו היא היחידה שנקבעה כקנין לתורה. ויש לומר, שהואיל וטעות זאת היא הקשה ביותר להכיר בה, שהרי "אדם קרוב אצל עצמו" [סנהדרין ט:], ו"אין אדם רואה חובה לעצמו" [שבת קיט.], וכן "אין אדם רואה מומין לעצמו" [בכורות לח:], לכך אם בכל זאת הוא מסוגל להמנע מטעות מעין זו, בודאי שיצליח להמנע משאר טעויות, ולא יקבל אונאה בשום דבר. וכן כתב להלן [לפני ציון 789], וז"ל: "אמנם פירוש אשר אמרנו כי מי שהוא מכיר את מקומו הוא איש אמת, שאפילו בעצמו אינו טועה ומשקר, ומכל שכן בשאר דברים". ומעין זה כתב בגו"א שמות פי"ז אות ד, בביאור דברי רש"י שם [שמות יז, ט] "בחר לנו אנשים - גבורים ויראי חטא, שתהא זכותן מסייעתן", שכתב: "גבורים ויראי חטא. דאם לא כן למה כתיב 'אנשים', דלשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש', וכן בכמה מקומות. ומפני כי הגיבור בכח נקרא 'גיבור' [תהלים לג, טז], וכל יראי אלקים ראוי להיות נקראים 'אנשים'. כי תמצא כי הנשים דעתן קלות [שבת לג:] נוחות להתפתות [רש"י בראשית ג, טו], אבל מי שהוא ירא אלקים אינו מתפתה

לשום אדם, ולא ליצרו, לכך נקרא 'איש'" [הובא למעלה פ"ד הערות 301, 2135]. הרי אם אדם מסוגל להמנע מללכת שולל אחר יצרו, בודאי שגם יעלה בידו להמנע מללכת שולל אחר שום אדם. והטעם כנ"ל, כי ההמנעות מלהתפתות אחר יצרו היא עבודה הקשה במקדש, ואם מצליח בכך, בודאי שיצליח לעמוד כך בשאר נסיונות. אמנם לפי זה צריך ביאור, דהא תינח שאם ימנע מטעות זאת בודאי שימנע גם משאר טעויות [הקלות יותר], אך מנין לומר כך לאידך גיסא, שאם טועה בעצמו יטעה גם בתורה שלומד ["אם טועה בעצמו כך הוא טועה בכמה דברים בדברי תורה" (לשונו כאן)], הרי אפשר שיכשל בהכרת ערך עצמו, כי היא הטעות הקשה ביותר למניעה, אך מנין לומר שבאותה מידה יטעה גם בדברי תורה. וי"ל בזה. **ועוד נראה** לומר, שהנה אמרו חכמים [ע"ז יט.] "אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ", ובח"א שם [ד, מח:] כתב: "לא ילמד תורה אלא ממקום שלבו חפץ. הטעם לדבר זה מפני כי התורה יש לו יחוס אל המקבל, כי הוא נקרא 'תורתו' כאשר מקבל אותו [ע"ז יט.]. ולפיכך אין לו ללמוד אלא ממקום שלבו חפץ, שדבר זה מתיחס אליו, עד שנקרא 'תורתו'" [הובא למעלה פ"א הערה 70, ופ"ד הערה 1786, ולהלן הערה 1627]. הרי שיש התאמה מלאה בין האדם המקבל את התורה לבין התורה המתקבלת אצלו, עד שהתורה היא בבחינת "תולדותיהן כיוצא בהן". לכך אם טועה בערך עצמו, כמו כן יטעה בתורה המתקבלת אצלו, כי אין התורה הזאת אלא מהדורא תנינא של האדם עצמו, ויחודו מוטבע בה.

(779) כי השלם לא יתהוה, וכפי שכתב למעלה פ"א מי"ח [תיח.]: "עולם האמצעי, אין בו הויה אחר שנבראו, כי עולם הזה אין שם חסרון עד שיהא צריך הויה, רק הכל בשלימות". ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד - אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת" [הובא למעלה פ"ה הערה 2346]. ושם פכ"ג [תצד.] כתב: "וקאמר [ב"ב ס:] כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בנחמתה. כבר אמרנו לך שהחסר הוא שמתהוה ומקבל הויה, והדבר שהוא שלם אין עומד לקבל הויה, כאשר הוא שלם קודם זה, ואיך יתהוה. ודבר זה ענין ברור מאוד, ונתבאר גם כן בחבור הזה. והמתאבל על ירושלים, והרי הוא חסר בשביל ירושלים, ובשביל שמתאבל זוכה לראות בנחמתה. כי החסר הוא ראוי אל קבלת ההויה, כי ההעדר הוא סבת ההויה, ודבר זה ידוע. אבל מי שאינו מתאבל על ירושלים, והנה הוא כאילו הוא שלם, וכבר אמרנו כי השלם לא יתהוה, ולכך אין

רואה בנחמות ציון". ושם פכ"ו [תקמג:] כתב: "כי ההעדר היא סבת ההויה, ואם אין כאן העדר, אז לא יחול שום הויה, שלא יתהוה דבר רק כאשר קדם לו העדר צורה לגמרי... וזה שרמז הכתוב בבריאת עולם, שקודם הוויית האור - שהוא המציאות היותר שלם - כתיב [בראשית א, ב] 'והארץ היתה תוהו', שלפני הוויה הזאת היה חושך והוא העדר. שאי אפשר שיתהוה דבר כי אם אחר ההעדר, ואחר כך יתהוה. ואם לא היה נמצא בארץ ההעדר, לא היה כאן הוויית האור. משל לזה הביצה, קודם שיתהוה האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה, אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר [תמורה לא.]... כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה". וכן כתב בנר מצוה [נח:], ובבאר הגולה באר השני [קנו., והובא למעלה פ"א הערה 1550, ופ"ה הערה 2348]. וראה בסמוך ציון 788.

(780) כי חסרה לו ההשתוקקות אל התורה, שהרי אינו תופס עצמו שהוא חסר בלעדה. ואודות שההשתוקקות לדברי תורה עושה את האדם לכלי קבול בעצם לד"ת, כן כתב בדרוש על התורה [כג.], וז"ל: "והנה ההכנה הצריכה אליו [לקבלת התורה]... היא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה... כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו [עפ"י משלי כה, כה] כמים קרים על נפש עיפה". וכן כתב שם בהמשך הדרוש [לז:], וז"ל: "ועוד רמז לנו במה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים' 'וירד ה' על הר סיני' [שם פסוק כ], כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, כשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם ככל שאר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת... לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו', ואחר כך 'וירד ה' וגו', לומר כי צריך האדם מצד עצמו תשוקה והכנה אליה, קודם שמקבלה. ואין הקב"ה נותנה למי שאינו מוכן לה תחלה, וכדכתיב [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין'. כי הוא יתברך לא יתננה רק למי שמוכן אליה מצד עצמו בחשקו בה. לכן עלה משה מעצמו בלי ציווי השם, ואז 'ויקרא אליו ה' וגו'" [שם פסוק ג]. וכל ההכנה היא כאשר אוהב התורה, ותשוקתו אליה, שאז נקנית לו. ודבר זה עיקר גדול בתורה". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכו:] כתב: "כל כך חשקה נפשם בתורה, שהיה קיום לתורתם". וכן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כד.]. ושם פי"ד [א, נו.] כתב: "ההשתוקקות אל החכמה [היא תנאי לקבלתה], וכמו שאמרו [למעלה פ"ד מ"א] 'איזהו חכם הלומד מכל אדם', כלומר שלא יקרא 'חכם' רק אם משתוקק לה וחפץ ללמוד מכל אדם, וכמו שבארנו במקומו" [הובא למעלה פ"ה הערה 2305].

(781) כן כתב בדרוש על התורה [יג.], וז"ל: "כי צריך האדם להכיר חסרונו בעצמו, בהיות כי עיקר החלטת נתינת התורה לו הוא כדי להשלים חסרונו, ואם ידמה בדעתו שהוא שלם ואינו בעל חסרון, אין שייך בו השלמה כלל... ולזה הכניסו חז"ל תוך מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם 'המכיר את מקומו', שאין האדם כדאי לקנות את התורה זולת שיכיר חסרונו הדבק בו כאשר אין לו התורה. כי מי שאינו מכיר מקומו וחסרונו בהעדרה ממנו, אינו נחשב לחסר בעיני עצמו, ואם כן אין התורה ראויה אליו שתשלימנו. לפיכך אמר הקב"ה למשה [שבת פח:] 'החזר להם תשובה', שאם היה משיב השם יתברך תשובה זאת, ולא היה משה בעצמו מכיר את מקומו, לא היתה ראויה להנתן אליו להשלמה". וראה להלן ציון 787 שחזר שם על הסברו השלישי שכתב כאן.

(782) לשונו למעלה פ"ד מ"א [יז.]: "כי הכתוב משבח את זה שמסתפק בעצמו וזה בשביל שאינו חסר, שלכך זוכה לעולם הזה ולעולם הבא...ואם כן יותר הוא עשיר מן כל העשירים; שכל עשיר חסר, שאף אם יש לו כמה אלפים, הרי הוא חסר בערך מי שיש לו יותר. אבל מי שמסתפק בשלו, אין חסר לו, וכיון שאין חסר לו אי אפשר שיהיה יותר על זה, ולכך הוא העשיר", ושם הערה 87.

(783) אודות שהתורה היא שלימות האדם, כן כתב למעלה בברייתא ב [לפני ציון 137], וז"ל: "כי התורה שלימות האדם, ובתורה השלמת הכל". וכן כתב למעלה פ"א מ"ב [קע:], וז"ל: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי [למעלה פ"א מ"ב] כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא

משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו", והוא יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט שם בהערות 362, 370, 381, 382 [הובא למעלה הערות 137, 671].

(784) אודות שהחסר אינו יכול לקבל השלמה בתורה, כן ביאר שמחמת כן המת פטור מן התורה והמצות [שבת ל.], וכפי שכתב בח"א שם [א, יא.], וז"ל: "מת פטור מן המצות, כי התורה והמצות משלים את האדם שיהיה שלם לגמרי, ולא שייך במת השלמה, כי הוא חסר חיים, ואין אליו השלמה... כיון שמת האדם הוא חפשי מן המצות, כי התורה והמצות מציאות בשלימות אל הנמצא, וכאשר מת, וקבל העדר, אין כאן שלימות מציאותו, ולכך הוא פטור מן המשלימים מציאתו... כי הגזירה הוא השלמה לנמצא, והמת הוא בעל העדר". ולמעלה פ"ב מ"ב הערה 289 הובאו דבריו מהכת"י שם, שכתב: "כאשר האדם חסר מצד עצמו, שאין לו השלמתו בעצמו, איך יקבל התורה, שהיא השלמה שכלית יותר. ולפיכך התורה בטילה" [הובא למעלה הערה 673, ולהלן הערה 1724]. אמנם יש להעיר, שהרי למעלה אמרו שהקנין השמיני של תורה הוא "בשמחה", וכתב שם לבאר [לפני ציון 670], וז"ל: "כי השמחה מדה גדולה, כי כאשר האדם הוא בשמחה הוא בשלימות, ועל ידי זה מקבל התורה, שהיא שלימות האדם. וכאשר האדם בצער, ואז הוא בחסרון, אין מקבל התורה, שהיא שלימות האדם. כלל הדבר, כי אין ראוי לאדם שלימות האלקי הזה, היא התורה, כי אם על ידי שמחה, שהיא שלימות נפשי. וכאשר האדם נפשו בשמחה, אז ראוי לקבל נפשו שלימות התורה". וקשה לפי זה, מה מוסיף הקנין "השמח בחלקו" על פני הקנין "בשמחה", הרי כבר בקנין של "בשמחה" נקבע שיש לאדם להיות בשלימות בכדי שיזכה אל התורה. ואולי למעלה בא לאפוקי מעצבות [וכפי שפירש רש"י למעלה], וכאן בא לאפוקי מחמדת הממון, וכפי שכתב כאן החסיד יעב"ץ, וז"ל: "והשמח בחלקו. כי שלחנו גדול משלחן שרים, ולמה ייגע להעשיר". אך עדיין קשה, דמה הצורך לחלוקה זו, ומדוע "בשמחה" לבד לא יועיל לאפוקי גם מעצבות וגם מחמדת הממון. ויל"ע בזה.

(785) יש לשאול, מדוע דוקא כאן [בקנין הכ"ז] עומד על סמיכות הקנינים, דבר שלא עשה עד כה. ויש לומר, משום שהברייתא עצמה הסמיכה את שני הקנינים האלו להדדי בכך שאמרה "וְהשמח בחלקו", עם וי"ו החבור. וזו הפעם הראשונה שהוזכרה וי"ו החבור, לכך עד כה לא עמד על הסמיכות שבין הקניינים. וזהו לשונו כאן "ואלו שני דברים **נסמכו ביחד**, המכיר את מקומו והשמח בחלקו". אמנם יש להעיר, כי בכמה קניינים להלן הוזכרה וי"ו החבור, ומ"מ הוא לא עמד שם לבאר את סמיכות הקניינים להדדי, כפי שעשה כאן. ויל"ע בזה.

(786) מעתה יבאר כיצד שני הקניינים האלו ["המכיר את מקומו" "והשמח בחלקו"] מאפשרים ש"יהיה האדם ראוי אל השלמה". ותחילת דבריו כאן מוסבים על הקנין "המכיר את מקומו".

(787) כפי הסברו השלישי למעלה בביאור הצורך שיכיר את מקומו, שכתב [לאחר ציון 778]: "ויש לפרש גם כן, כי כאשר מכיר מקומו, שהוא חסר תורה, ראוי לקבל את התורה. אבל אם טועה בעצמו, ומחשיב עצמו חכם ושלם, מי שהוא שלם אין צריך אליו השלמה בתורה, ואינו זוכה אל קבלת התורה. ולפיכך המכיר את מקומו הוא שורש גדול אל התורה".

(788) כי השלם יתהוה, וכמבואר למעלה הערה 779.

(789) זהו שילוב של שני הסבריו הראשונים שכתב למעלה [לאחר ציון 773] בביאור הקנין של "המכיר את מקומו", וכלשונו: "אם מחשיב עצמו חשוב יותר ממה שהוא, והוא טועה בעצמו, אין התורה ראויה להיות במקום טעות, רק [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת' היא, ולכך צריך שיהיה מכיר מקומו, ולא יטעה עצמו. ועוד, אם טועה בעצמו, כך הוא טועה בכמה דברים בדברי תורה. אבל מי שהוא מכיר את עצמו ואת מעלתו, ואם יראה חסרון בעצמו, הוא מכיר גם כן כל חסרון אשר יש לו בתלמודו, ואין מקבל אונאה בשום דבר". וראה למעלה הערה 778 במה שהוקשה שם על מה שכתב כאן.

(790) כמבואר בהערה הקודמת. וצרף לכאן דברי רבינו בחיי בכד הקמח, ערך אמונה, שכתב: "ידוע כי התורה נקראת 'אמת', שנאמר [משלי כג, כג] 'אמת קנה ואל תמכר', וכתיב [משלי ח, ז] 'אמת יהגה חכי'. ותמצא בפסוק ראשון של התורה [בראשית א, א] כל ההברות [הניקוד] חוץ משר"ק, לפי שאותיותיו 'שקר', ושקר הפך האמת, ולכן לא נזכר שם הברת השר"ק, לפי שהתורה אמת, ואין לשקר עמידה עם האמת... וכן בשמות האמהות ובשמות האבות אברהם יצחק ויעקב שרה רבקה רחל ולאה, תמצא שם כל הברות הנקוד, חוץ מהברת שר"ק, מפני שהם זרע אמת, שנאמר [ירמיה ב, כא] 'כולו זרע אמת'".

(791) הנה למעלה [פ"ד מ"א] לא ביאר כיצד המדה של "השמח בחלקו" ראוי אל התורה, אלא ביאר שם כיצד מדה זאת היא מדריגת הפשיטות מן החמרי [יובא בהערה 793]. אך מכללא איתמר, שהואיל ומדה זו היא מדה רוחנית, לכך ברי הוא שמדה זאת מכשירה את האדם להיות מקבל לתורה. וכן כתב בנתיב התורה ר"פ ב [א, י.], וז"ל: "מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואל"כ לא יקבל אותה. וההכנה שצריך לתורה

הם דברים הרבה מאוד, עד שהוא ראוי אל התורה. כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי, לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים, וצריך לדבק במדה שהיא שכלית" [הובא למעלה הערה 563]. הרי כל מדה שכלית מאפשרת הכנה לקבלת התורה.

(792) אודות שהאמת היא מדה שכלית, הנה למעלה פ"א מי"ח [תי:] כתב: "אם השקר גובר בעולם, הרי השקר הוא בטול לגמרי אל השכל, עד שלא ימצא". ובבאר הגולה באר הרביעי [שכא.] כתב: "בכמה מקומות אשר האריכו מאוד בספור גנות המשקר, עד שאמרו הם שגדר התלמיד חכם מי שאינו משנה בדבריו, כמו שאמרו בפרק שני דבבא מציעא [כד.]. וזה כי החכמה אין בה שקר, כי לכך הוא חכמה. ואם שקר בחכמתו, אין זה חכמה, והוא דמיון. ולפיכך אין בחכם שקר. וראוי שיהיה כל עסקיו, אף דבר שאינו מגיע לחכמתו, רק הוא דבר זולת זה, מכל מקום כיון שהוא חכם, ואין מצד שהוא חכם שקר, לכך אין ראוי שימצא אצלו שקר כלל". ועוד אמרו [מכות כד.] על הפסוק [תהלים טו, ב] "ודובר אמת בלבבו" - "כגון רב ספרא". וכתב על כך בנתיב האמונה פ"ב [א, רי.], וז"ל: "וכנגד השכלי שאינו משנה ואינו משקר, כי האמת הוא שייך אל השכלי. וזה שאמר 'ודובר אמת בלבבו' 'זה רב ספרא', שלא היה משנה, [ו]אפילו במקום שהיה ראוי לשנות לא היה משנה, וזהו שלימות השכל". ובח"א לב"מ פו: [ג, מט.] כתב: "ליית הימנותא בעבדי. דבר זה כי העבד נמשל לחמור, דכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם [הדומה לחמור (יבמות סב.)]. הנה העבד הוא חמרי, והאמת הוא שכלי, שכן גוזר השכל המשיג הדבר כפי מה שהוא. ומפני כן אמרו ז"ל גדר ת"ח שיש לו מדת השכל, שאינו משנה, כדאיתא בפרק אלו מציאות [ב"מ כד.], והפך זה מה שהוא דומה לחמור אין האמת אתו". וראה תפארת ישראל פנ"ד הערה 37. ובסוף ההקדמה לבאר הגולה [יח:] כתב: "חכמים, אשר אוהבים האמת" [הובא למעלה פ"ה הערה 1017, ולהלן הערה 867]. וראה נתיב האמת פ"א [א, קצח.] ביאר את המדריגה העליונה שיש למי שאינו משנה בדיבורו.

(793) לשונו למעלה פ"ד מ"א [כ.]: "הנהנה מיגיע כפיו הוא נבדל מן החומר, כי החומר הוא החסר תמיד והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר. ומי שהוא שמח בחלקו ואינו חסר, דבר זה ממדריגת הפשיטות לגמרי מן החמרי... וזהו המעלה העליונה בודאי... כי מי שהוא חסר עד שהוא מקבל, דבר זה יוצא מגדר הפשיטות. וזה אשר שמח בחלקו, אינו חפץ רק במה שיש לו, הוא מדריגת הפשיטות, כאשר אינו חסר ואינו מקבל מן אחר. וראוי

לומר על זה בודאי 'אשריך בעולם הזה וטוב לך בעולם הבא', כי אליו מיוחד העולם הבא, שהוא נבדל מן החומר לגמרי".

(794) "שעושה סייג לדבריו, שלא יאמר דבר שאפשר שיבא לידי טעות" [לשונו בסמוך]. ופירושו, שנאמר כאן שיש לאדם לדבר בצורה ברורה ללא עירוב ובלבול, ובכך ימנע מעצמו לבוא לידי טעות. ואע"פ שכבר שנינו למעלה שהקנין השלישי בברייתא הוא "בעריכת שפתיים", הכא מוסיף עוד, כי למעלה בא לאפוקי מהרהור גרידא, אך כאן בא לאפוקי מדיבור מעורבב. ושאר מפרשי הברייתא [רש"י, חסיד יעב"ץ, אברבנאל] ביארו שנאמר כאן שיש עליו לבאר דבריו באופן שאחרים לא יטעו בדבר, וזה על ידי שיקבע סייגים וגדרים [בבחינת "חכמים הזהרו בדבריכם" (למעלה פ"א מי"א)]. אך המהר"ל מבאר שהכוונה היא שעליו לדבר בצורה ברורה כדי שהוא עצמו לא יבוא לידי טעות. וה"סייג" אינו שאומר דברים של סייג וגדר, אלא שמדבר בצורה ברורה, וזה עצמו הוא עשיית סייג לדבריו, שמונע מעצמו טעות, וכמו שמבאר. וראה הערה הבאה.

(795) פירוש - כשם שכל גדר וסייג מונעים טעות, כך כל מניעת טעות היא עשיית גדר וסייג. לכך כאשר מדבר בצורה ברורה ומחמת כן מונע עצמו מטעות, בזה גופא עושה סייג לדבריו. ואודות ש"כל גדר וסייג שלא יטעה", הנה קיי"ל שלא גזרו חכמים על השבות במקדש ["אין שבות מקדש" (פסחים סה.)], משום שכהנים זריזים הם [ביצה יח.], ויודעים להיזהר שלא יבואו לידי איסור תורה [רבנו יהונתן ערובין קב., כסף משנה סוף הלכות בית הבחירה, ושו"ת הריב"ש סימן קסג. ועיין מאירי ר"ה כט:]. הרי במקום שאין בו חשש טעות, אין שם שבות גדר וסייג. נמצא שכל ענינו של גדר וסייג הוא להמנע מטעות.

(796) כפי שביאר למעלה פ"א מט"ז [שפה.], וז"ל: "בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל", ושם הערות 1422, 1425. ולמעלה פ"ג מי"ח [תסב:] כתב: "ודבר כזה [דבר של ספק] אין נקרא שכל וחכמה... וראוי כל חכמה שתהיה ודאית, אבל דבר שהוא ספק לא יכנס בכלל חכמה. ואין ראוי לדבר רק מדברים הכרחיים, לא מדברים אפשריים, שלא יכנס זה בכלל החכמה".

(797) לכאורה מביא את המאמר כהוה אמינא של הגמרא, ולא כמסקנה, שכך אמרו שם: "אמר רב יהודה אמר רב, בני יהודה שהקפידו על לשונם ["לדבר בלשון צח ולא בלשון מגונה" (רש"י שם)] נתקיימה תורתם בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתם בידם. מידי בקפידא תליא מילתא. אלא בני יהודה דדייקי לישנא, ומתנחי להו סימנא, נתקיימה תורתן בידן. בני גליל דלא דייקי לישנא, ולא מתנחי להו סימנא, לא נתקיימה תורתן בידם", ופירש רש"י שם "דדייקי לישנא - לחזר באותו לשון שהיו שומעין מרבן, ועל ידי שהיו שומעין על פי שמועה אחר שמועה, היו נותנין בהן סימן זו אחר זו. ומתוך כך שהיו מדקדקים בלשון, יודעין להניח סימנין נאין, ואינן משתכחין מהן". הרי שלמסקנת הגמרא לא איירי בהקפדה על הלשון, אלא בדיוק הלשון. וכן אין דיוק הלשון לכשעצמו הסבה לקיום תורתן בידן, אלא דיוק הלשון הוא היכי תמצא לנתינת סימנים נאין, ומתוך כך "אינן משתכחין מהן". וכן כתב בנתיב התורה ס"פ ד, וז"ל: "בני יהודה שהקפידו על לשונם, תורתם מתקיימת בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה בידם. ומפרשים שם, מתוך שהקפידו על לשונם מתנחי להו סימנים, ונתקיימה תורתם בידם. דאמרינן שם [עירובין נד:] 'אין התורה נקנית אלא בסימנים', כי צריך האדם להניח סימנים בתורתו, ועל ידי זה התורה נתקיימת בידו, כי אז נרשם הענין שלמד בכח הזוכר בשביל הסימן, וזוכרו... ועוד נתבאר זה אצל [למעלה פ"ג מי"ג] 'מסורת סיג לתורה', שאין התורה נקנית אלא על ידי סימנים, עיין שם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1264, וראה להלן הערות 990, 1070]. הרי למסקנת הגמרא קיום התורה בידן של בני יהודה היה משום הסימנים, ולא משום מעלת כח דיבורם, וכיצד זה קשור לקנין של "העושה סייג לדבריו". ויל"ע בזה.

(798) פירוש - לא רק ששפה ברורה היא סימן להבנה ברורה, אלא היא סבה להבנה ברורה. ולהלן בקנין הכ"ח של תורה כתב: "אמרו בפרק כיצד מעברין [עירובין נג.], אמר רב יהודה אמר רב, בני יהודה שהקפידו על לשונם, נתקיימה תורתן בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתן בידם, עד כאן. והטעם בזה מבואר, כי עירוב לשון מביא עירוב השכל". וכן למעלה פ"א מט"ז [שפה:] כתב: "האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור". ובתפארת ישראל פס"ו [תתרלא.] כתב: "ויבא אל קלקול הלשון, שהוא דבר גדול נחשב אל חכמי התורה". וצרף לכאן מאמרם [קידושין ל.] "תנו רבנן, 'ושננתם' [דברים ו, ז] שיהו דברי תורה מחודדים בפיך, שאם ישאל לך אדם דבר, אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד, שנאמר [משלי ז, ד] 'אמור לחכמה אחותי את וגו'". וכתב על כך בח"א שם [ב, קלה:]: "כאשר דברי תורה מחודדין בפיו,

אז דברי תורה מחוברים אליו... 'אמור לחכמה אחותי את', שיהא השכל דבק בו עד שבזה הוא מתלבש בחכמה לגמרי, והיא אחותו, והיינו דקאמר 'אמור לחכמה אחותי את', לשון אחוי וחבור. ואם הוא מגמגם בלשון, אין התורה אחותו. וכאשר דברי תורה מחודדין בפיו, הרי הוא דבק בתורה לגמרי, והוא מתאחד עמה". הרי שאע"פ שמדובר כאן בברירות ובהירות השכל, מ"מ לשון חכמים הוא "שיהו דברי תורה מחודדים **בפיך**", כי ברירות השכל מושגת על ידי ברירות הדיבור [הובא למעלה הערה 640]. וידועה אמרתו של מרן רבי חיים מבריסק זצ"ל ש"חוסר בהסברה הוא חוסר בהבנה".

(799) כאן מוסיף את תיבת "שכחה" [ואילו עד כה כתב רק תיבת "טעות"], כי זה המשך למאמר שהביא שאצל בני הגליל [שלא הקפידו על לשונם] "לא נתקיימה תורתם בידם", ואי קיום זה הוא שכחה. ואודות שדיבור ראוי מועיל לזכרון, כן מבואר למעלה הערות 642, 643.

(800) כי רק ההנהגה של דין היא הנהגה תמידית, וכמו שיבאר בהמשך. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ו [קב.], וז"ל: "ועם כי הוא יתברך עושה בודאי רחמים עם הבריות, מכל מקום עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית שם 'אלקים' [בראשית פרק א], לפי שבראו בדין ומנהיגו בדין... הנהגה התמידית היא דין" [הובא למעלה פ"ה הערה 555].

(801) הנה כאן מבאר את המלים "כי לכך נוצרת" שהן מורות על עומק החיוב המוטל על האדם ללמוד תורה. וכן כתב רש"י למעלה [פ"ב מ"ח], וז"ל: "לשם כך יצאת לאויר העולם... נמצא עכשיו שחובה גדולה מוטלת עליו, ולא בטובה הוא עושה". וכן רבינו יונה כתב שם: "מזה הטעם אין לך להחזיק טובה לעצמך אם עשית תורה הרבה, כי לכך נוצרת. משל לבעל חוב שפרע חובו, וכי מחזיקין לו טובה". אמנם מדבריו למעלה [פ"ב מ"ח] משמע שאין הכוונה רק מצד עומק החובה ללמוד תורה, אלא מצד שהאדם נברא בשביל כך, וממילא אין בלימוד תורה חריגה מהקו שנברא עליו, ו"כמו שנוצר האדם שיאכל וישתה, ודבר זה בטבע בריאתו, וכן נוצר האדם שילמוד תורה בעמל" [לשונו שם (תרמה:)]. ולכאורה זהו טעם אחר מדבריו כאן. וצריך לומר, כי תרוייהו איתנהו; חובת הלימוד מתעצמת מפאת שלכך נוצר, כי אין חובה זו מוטלת עליו רק מצד מצות תלמוד תורה המוטלת עליו, אלא בנוסף לכך יש לו את ההכנה לכך מעצם בריאתו. ולכך אין לו להחזיק טובה לעצמו כאשר מקיים את החובה שיש לו את ההכנה לכך מעצם בריאתו [הובא למעלה פ"ב הערה 836].

(802) שירגיש עצמו מחוייב לגמרי לעמול בתורה.

(803) פירוש - אע"פ שהקבלה הראשונית [כמו "נעשה ונשמע"] היא היוצרת את החיוב, מ"מ לאחר שהחיוב כבר בא לעולם, שוב מוטל על כל יחיד ויחיד שיקבל על עצמו לעמוד ולקיים את חיובו. ועוצמת הקבלה השניה הזו תהיה תלויה בעוצמת הרגשת החיוב; אם הוא מרגיש היטב בחיוב המוטל עליו, אזי יקבל על עצמו לעמוד בכך. אך אם מרגיש שאינו כ"כ מחויב, אזי לא יקבל על עצמו לעמוד בכך, כי אם אין חיוב, קבלה מנין. וכן כתב המסילת ישרים ר"פ ח, וז"ל: "כאשר יתאמת אצל האדם גודל ערך המצות ורוב חובתו בהם, ודאי שיתעורר לבו אל העבודה, ולא יתרפה ממנה". וראה הערה הבאה. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [קידושין לא.] "גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה", ופירשו שם התוספות [ד"ה גדול], וז"ל: "נראה דהיינו טעמא דמי שמצווה ועושה עדיף, לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור, ממי שאין מצווה, שיש לו פת בסלו, שאם ירצה יניח". הרי המצווה מרגיש את עומק אחריותו לעמוד בחיובו ["דואג ומצטער"], לעומת מי שאינו מצווה, שאינו מרגיש את עומק אחריותו לעמוד בחיובו ["אם ירצה יניח"].

(804) כי כעומק החובה כך עומק הקבלה. ומעין זה כתב המסילת ישרים בהקדמה, וז"ל: "מה נענה ביום תוכחה אם התרשלנו מן העיון הזה, והנחנו דבר שהוא כל כך מוטל עלינו, שהוא עיקר מה ה' אלקינו שואל מעמנו. היתכן שייגע ויעמול שכלנו בחקירות אשר לא נתחייבנו בם, בפלפולים אשר לא יצא לנו שום פרי מהם, ודינים אשר אינם שייכים לנו, ומה שחייבים אנו לבוראנו חובה רבה נעזבהו להרגל, ונניחהו למצות אנשים מלומדה". וראה הערה קודמת.

(805) כפי שביאר למעלה בברייתא א, שאמרו שם "כל העוסק בתורה לשמה... נקרא ריע אהוב וכו'". וכתב שם [לפני ציון 124] בזה"ל: "אמר שנקרא 'ריע ואהוב' סתם, נכלל בזה למקום ולבריות".

(806) שהרי השפעת התורה מביאה בעקבותיה להשראת שכינה, וכמו שאמרו במדרש [שמו"ר לג, א], וזה לשון המדרש: "אמר הקב"ה לישראל, מכרתי לכם תורתי, כביכול נמכרתי עמה... משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה. ביקש לילך לו לארצו, וליטול לאשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא. לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך, קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול. לומר לכם אל תטלוה, איני יכול. אלא בכל מקום שאתם הולכים, בית אחד עשו לי שאדור בתוכו".

ולמעלה פ"ג מ"ב [עח.] הביא מדרש זה, וכתב עליו בזה"ל: "התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה". והרי אין אדם גר עם שונאו, וכפי שכתב בגו"א שמות פל"ה אות ד, וז"ל: "השכינה בישראל הוא עדות [שה' אוהב את ישראל ומחל להם על חטא העגל], שאין אחד דר אצל שונאו, כי אם אצל האוהב". וראה להלן הערה 813. וכן כתב הרוח חיים למעלה בברייתא א [ד"ה נקרא ריע אהוב], וז"ל: "כי עיקר הוא אם הוא נאהב גם כן. כי לא די במה שהאדם אוהב את הקב"ה, כי אם צריך להשתדל שגם השם יתברך יאהבנו. היינו שישמור מצותיו וילך בדרכי ה' למען יאהבהו. אבל אם אינו מקיים ככל אשר צווהו ה', אף אם הוא אוהב בלבו את ה', כיון שאינו נאהב מאת ה', אין זה כלום. וכמאמר רז"ל [פסחים פז.] 'אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום' [שיה"ש ח, י], ככלה שנמצאת שלמה בבית חמיה, ורדופה לילך להגיד שבחה ["היאך מקובלת היא בבית חמיה" (רש"י שם)] בבית אביה. כי במה שתאמר שמצאה אותם שלמים איתה ואוהבת אותם, אין זה שלימות לה כל כך, כי אפשר מחמת שהם טובים מאוד לכך אוהבת אותם. רק אם היא אומרת שהם אוהבים אותה, ומגדת שבחה, זה יחשב לה למעלה". אך יש להעיר, דא"כ מדוע לשון הברכה [על הרואה חכם מחכמי ישראל] היא "שחלק מחכמתו ליראיו" [ברכות נח.], ולא "שחלק מחכמתו לאהוביו". ואולי כי היראה האמיתית היא החשש שמא תתבטל האהבה, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב:], וז"ל: "עיקר היראה שהיא באה מכח האהבה, כי מי שהוא אוהב את אחד, הוא מכוון לעשות רצונו בכל אשר אפשר שלא יהיה פירוד לזאת אהבה. ובשביל כך הוא ירא לעבור רצונו גם כן, אף בדבר קטן, כי זה היה ביטול האהבה. וזהו היראה שנאמר באברהם [בראשית כב, יב] 'עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה'... והיראה הזאת שהוא מתוך האהבה היא בודאי יותר גדולה, כיון שהיראה הזאת יוצאת מתוך האהבה שהיא עליונה על כל" [הובא למעלה פ"א הערה 1419]. לכך עומק הברכה "אשר חלק מחכמתו ליראיו" הוא שחלק מחכמתו לאלו היראים שלא יתמידו להיות אהוביו של מקום.

(807) ופירש רש"י שם "כלומר, כל מי שהוא אהוב לבריות, בידוע שהוא אהוב למקום". ושם [רלד.] מבאר כיצד רוח המקום קשורה ברוח הבריות. ואמרו חכמים [סנהדרין קג:] אמרו "כיון שנעשה אדם רש מלמטה ["שיש לו שונאין, ואין רוח הבריות נוחה הימנו" (רש"י שם)], נעשה רש מלמעלה ["בידוע ששונאין אותו מלמעלה" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, רמ.] כתב: "דבר זה כל שרוח הבריות נוח הימנו רוח המקום נוח הימנו, ודבר זה בארנו במסכת אבות אצל 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו'. וזה שהיו שונאים

אותו, ולא היה רוח הבריות נוח הימנו, נעשה רש למעלה גם כן, אחר שרוח הבריות אין נוחה הימנו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1012].

(808) כפי שביאר למעלה שהקב"ה משפיע התורה על אהוביו. ולמעלה פ"ג מ"י [רלד.] כתב: "ודברים אלו ראוים להבין איך רוח המקום קשורה ברוח הבריות. והעד על זה מה שאמר [יחזקאל לו, כז] 'ואת רוחי אתן בקרבכם', ומזה תראה כי נאצל מן רוח המקום רוח האדם". והמקרא הזה ["ואת רוחי אתן בקרבכם"] מוסב גם על תורה [בנוסף לרוח הקודש (תרגום ורד"ק שם)], וכמו שנאמר במקום אחר [ישעיה נט, כא] "ואני זאת בריתי אותם אמר ה' רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך וגו'", וכתב שם הרד"ק "כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם, וזהו שאמר 'רוחי אשר עליך', זאת רוח טהרה שאתן בתוכה שלא יחטאו עוד. וזהו שאמר יחזקאל 'ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו וגו'". והרי המקרא "ואני זאת בריתי אותם אמר ה' רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך וגו'" אמרו להדיא בגמרא [ב"מ פה.] שמוסב על תורה. נמצא שמי שרוח הבריות נוחה הימנו זוכה לתורה, וכמבואר כאן. ואולי יש לבאר על פי זה דיוק לשונו שכתב כאן "וכאשר רוח המקום נוחה הימנו אז יושפע מן השם יתברך עליו **מחכמתו**", ולא כתב "מתורתו", כי הפסוק "ואת רוחי אתן בקרבכם" מוסב גם על רוה"ק וגם על תורה, וכמו שנתבאר. ולכך כללם יחד בתיבת "מחכמתו".

(809) כדי לזכות בתורה, שהתורה ניתנה אל הכלל, ולא אל היחיד, וכמו שיבאר בקנין הבא.

(810) בקנין הבא ["אוהב"]. ואע"פ ששם ביאר מדוע כשהוא אוהב את הבריות הוא בתוך הכלל, ואילו כאן מבאר שכשהוא אהוב לבריות הוא בתוך הכלל, מ"מ חד הם. ולמעלה פ"ג מ"י [רלג:] כתב: "אם רוח הבריות מרובה, אז יש קיום לדבר הזה מה שרוח המקום נוחה הימנו... כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות. וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות... כי קשור רצון הקב"ה ברצון הבריות. וזהו שאמר כאן גם כן 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו'", ושם הערה 1018.

(811) אינו גורס כפי שמצוי ברוב גרסאות "אוהב את המקום, אוהב את הבריות", אלא רק "אוהב", ובזה נכללות אהבת המקום ואהבת הבריות.

(812) כי אהבה היא דביקות בנאהב, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 71]: "האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון למעלה פ"א מ"ג [רכט:] כתב: "כי מדרך מי שאוהב את אחד לבו קשורה בו". ולמעלה פ"ה מי"ז

[תיח:] כתב: "אהבת החברים, שנפשו קשורה בנפשו... שהם מתקשרים לגמרי". ובבאר הגולה באר החמישי [מח:] כתב: "אהבה הוא עצם החבור". ובנצח ישראל פנ"ב [תתכט:] כתב: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר בארנו זה כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע. והאהבה היא הדבוק והחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו, כמו האב לבן והאם לבנה, מרחם עליו... האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ודוקא כאשר] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נב.] כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "ומה שאין אהבה לעצמו, מפני כי האהבה הוא התשוקה אל הנאהב, ואין כאן תשוקה כי הוא עצמו. ולכך האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד, ויש בזה תשוקה. ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה". ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב". וכידוע [של"ה הקדוש (תולדות האדם בית ישראל תניינא אות ג)] הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד" [הובא למעלה הערה 72].

(813) כפי שנתבאר למעלה [הערה 806] שהקב"ה מנחיל את תורתו לאהוביו. ולמעלה פ"ג מי"ד [שסג:] כתב: "כי דבר זה שנתן להם התורה שהיא כלי חמדה, הוא גורם שהשם יתברך יש לו חבור של אהבה עם האדם", וזאת משום שהתורה עצמה היא חבור עם השם יתברך, וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ה [א, כו.], וז"ל: "אין אדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו". וכן כתב בנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.], נצח ישראל פ"ב [כט:], הקדמה לתפארת ישראל [טז:], שם פ"ט [קמט.], שם פמ"ח [תשסב:], גו"א במדבר פט"ו אות יח, דרשה לשבת תשובה [סח.], ודרוש על התורה [לג.]. וכן כתב למעלה פ"א מי"ג [שמז:], פ"ב מ"ה [תקע:], פ"ג מ"ב [עז.]. **וטעמא רבה** יש בדבר, שהרי אין דבר קרוב אל ה'

יותר מן התורה, וממילא ברור הוא שהאדם קונה דביקות גמורה אל ה' על ידי התורה, וכמו שכתב להלן מ"ח [ד"ה וזהו פירוש], וז"ל: "אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן הש"י, ולכך התורה נקראת 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך". הרי שדביקות התורה בהקב"ה מחייבת את דביקותו של הלומד תורה בהקב"ה, וכמו שכתב בהספד [עמוד קצ, (דפוס ב"ב)]: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1626, ולהלן הערות 1371, 1372].

(814) אודות שמי שאוהב את הבריות מצטרף בזה אל הבריות, כן כתב למעלה פ"א מי"ב [שלד.], וז"ל: "היה אהרן מקשר ומאחד ישראל עד שהם אחד... ולכך היה אהרן רודף שלום בין איש ובין חבירו שלא יהיו מחולקים במחלוקת רק יהיו עם אחד... איך יהיה מקשר ומחבר את הבריות עד שהם עם אחד, אם הוא בעצמו אינו מקושר עמהם עד שיהיה אוהב את הבריות... ואמר שיהיה אוהב את הבריות, ומדה זאת ראוי למי שהוא רודף שלום, שהוא מקשר את הבריות עד שהם אחד, ומכל שכן שהוא יהיה אוהב את הבריות, ויהיה אחד עם הבריות".

(815) אודות שהתורה ניתנה אל הכלל ולא אל היחיד, כן ביאר בתפארת ישראל פי"ז [רסו.] שלכך התורה לא ניתנה לאבות, וז"ל: "ואיך יהיה ניתן הסדר התמידי אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב. כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב. רק כאשר יצאו ממצרים, אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא, כי מפני כי מספר ששים... הוא מספר כללי. ודבר זה ראיה ומופת חותך על נצחיות התורה שלא תשתנה אצלנו לנצח נצחים. כי אם היה לתורה שנוי, למה לא נתנה לאברהם ויצחק ויעקב. ואין מספיק לך שום טעם וסברא בזה הענין, רק כי מפני שאברהם יצחק ויעקב הם פרטיים, ולא נתנה התורה, שהיא תמידית נצחית בלי שנוי, רק כאשר יש מקבל שהוא בלי שנוי כלל". הרי אי נתינת התורה לאבות, ונתינתה לששים ריבוא, מורה באצבע שהתורה ניתנה לכלל, ולא לפרטים [הובא למעלה פ"ה הערה 1858]. וראה להלן ציונים 853, 882, 899.

(816) בעוד שכאן מבאר שאהבת הבריות משייכת אותו אל הבריות, הנה למעלה פ"א מ"ו [רפא.] ביאר שהיא משייכת אותו אל הקב"ה, וכלשונו שם: "מי שהוא אוהב השם

יתברך, אוהב את הבריות שהם ברואיו יתברך. כי מי שהוא אוהב את אחד, הוא אוהב את כל אשר שייכים לו ומצורפים אליו". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:] כתב: "דבר זה שאוהב את הבריות הוא אהבת השם יתברך גם כן, כי מי שאוהב את אחד, אוהב כל מעשה ידיו אשר עשה ופעל. ולפיכך כאשר אוהב את השם יתברך, אי אפשר שלא יאהב את ברואיו. ואם הוא שונא הבריות, אי אפשר שיאהב את השם יתברך אשר בראם" [הובא למעלה פ"א הערה 875, ופ"ה הערה 1434].

(817) פירוש - התורה היא הדבר הנבדל לגמרי מהחומר, מחמת שכולה שכל, וכמבואר למעלה הערות 63, 388, 697, 728.

(818) כמו שכתב בתפארת ישראל פל"ט [תקצז.], וז"ל: "השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי" [הובא למעלה פ"ד הערה 721, ולהלן הערה 900]. ואמרו חכמים [שבת לב:] שבעוון ביטול תורה בנים מתים, ובח"א שם [א, כב.] כתב: "פירוש, כי תולדת הבנים היא מדריגה עליונה, מתדמה ומתיחס אל השכל. וזה כי האדם קודם שהוליד הוא אדם פרטי, וכל פרטי גשמי. וכאשר יוליד האדם, ובכחו הכללית, היינו הבנים, שוב אין פרטי, רק יש לו כח כללי, ולא נקרא עוד פרטי כאשר יש לו תולדת, אז הוא כללי. וכן השכל, הוא כללי, שאין השכל משיג הפרטי רק הכללי. אבל העין רואה את הפרטי, ולא כן השכל, שהשכל משיג הכללי, ודבר זה מבואר לכל בעל שכל. ולפיכך כאשר מבטל מן התורה, ושוב אין לאדם שייכות וחבור אל הכללי, רק האדם הוא פרטי, וכיון שהוא פרטי אין ראוי שיהיה לו כח כללי, דהיינו הבנים, ולפיכך בעון בטול ת"ת בנים מתים" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 631].

(819) לשונו בנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב:]: "שנאת הבריות הוא ששונא הכלל מן הבריות, שאינו נהנה מהם עד ששנוא מן האדם, דבר זה מוציא האדם מן העולם [למעלה פ"ב מי"ד]. כי בשביל האדם נברא העולם, וכאשר שונא הבריות, שהם האדם בכלל, כאילו דוחה כל העולם, ולכך מוציא אותו דבר זה מן העולם". וראה למעלה בקנין העשירי שהוא "דבוק חברים" [לאחר ציון 689], שאין התורה נקנית לאדם יחידי.

(820) כך גרס כאן, ואינו נמצא כן בגירסאות המקובלות בברייתא. והאברבנאל כאן כתב "הנה לא זכר בכלל המעלות האלה 'משמח את המקום משמח את הבריות' ושאר דברים כמו שזכר רבי מאיר [למעלה ברייתא ב], כמו שאמר 'אהוב, אוהב את המקום אוהב את הבריות'". ושם מבאר מדוע לא נזכרו מעלות אלו כאן. אמנם למעלה [בברייתא ב] אמרו שמי שלומד תורה לשמה הוא משמח את המקום ואת הבריות, וביאר זאת שם

[לאחר ציון 136] שהתורה היא שלימות האדם, "ולפיכך העוסק בתורה לשמה משמח את המקום, כי אין לך מדה יותר מזה, שהיא שלימות הנמצאים כי אם על ידי התורה, ולפיכך משמח את המקום. ובזה עצמו משמח את הבריות מצד השלימות שבו" [לשונו שם]. אך כל זה לאחר שלמד תורה לשמה, אך כאן איירי לפני שלומד תורה, שצריך לשמח את המקום ואת הבריות בכדי שיוכל לקנות את התורה, ולכך יבאר כאן באופן אחר ממה שביאר למעלה.

(821) "הוא מצד מעלתו אשר יש לו, עד שהוא משמח המקום שיש לו כך בריאה בעולמו" [לשונו בסמוך].

(822) מצד מעשיו הטובים, בבחינת [עדיות פ"ה מ"ז] "מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך".

(823) כמו שהיה אצל אברהם אבינו, וכפי שכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:], וז"ל: "כי אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות. ואדם כמו זה אין בספק שהוא נחמד בעיני הבריות מצד הנהגתו, כאשר הוא מקובל על הבריות. ולכך אמרו לו [בראשית כג, ו] 'נשיא אלקים אתה בתוכנו וגו'. ואמרו [במדב"ר טו, יד] "עמק שוה הוא עמק המלך" [בראשית יד, יז], שהשוו כל העולם והמליכו אברהם למלך. ולא בכח ובחזקה מלך עליהם, רק שהיה נחמד ומקובל על הבריות מצד הנהגתו". וכן הזכיר ענין זה בקצרה בגו"א בראשית פט"ו אות יח, ואור חדש [קע:, והובא למעלה פ"ה הערה 460].

(824) כמו שאמרו במדרש תנחומא אמור אות ב: "באותה שעה קרא הקב"ה למלאכי השרת, ואמר להם, בואו וראו בריה שבראתי בעולמי [שאול המלך]. בנוהג שבעולם אדם שהוא הולך לבית המשתה, אינו מוליך בניו עמו, מפני מראות העין. וזה יורד למלחמה, ויודע שהוא נהרג, ונוטל בניו עמו, ושמח על מדת הדין שפוגעת בו".

(825) כמו שפירש רש"י [במדבר יג, כ] "היש בה עץ - אם יש בהם אדם כשר שיגין עליהם בזכותו".

(826) כי המקורב אל ה' ואל הבריות הוא מקורב לתורה, וכפי שביאר בשני הקניינים הקודמים של "אהוב" ו"אוהב".

(827) יבאר שהצדקות מישרים ותוכחות [שהוזכרו בשלשת הקניינים האלו] הם כנגד שלשת יסודי התורה.

(828) שמעתי לבאר שכוונתו בג' יסודות התורה היא לימין שמאל ואמצע. ויבאר ש"מישרים" הוא אמצע, "תוכחות" היא שמאל, ו"צדקות" היא ימין. וראה למעלה הערות 172, 182.

(829) זהו קו האמצע שאינו נוטה לשום צד, וכמו שיעקב אבינו נקרא [ישעיה מד, ב] "ישורון", וכמבואר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פ:], ושם הערות 130, 133, ולמעלה פ"ה הערות 677, 1969. וכנגד זה אמרו כאן "אוהב את המישרים".

(830) מבאר "תוכחה" שמורה לאדם את חומרת מעשיו, ומחזירו למוטב, כי על ידי שיראה את העונשים המוטלים עליו יבין חומרת חטאיו ויחזור למוטב. וכן פירש רש"י [חגיגה ד:] "תוכחה - שמוכיח פשעו בפניו".

(831) זהו דין, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [מב:], וז"ל: "כי אין ספק כי דברי תוכחה הם במדת הדין", ושם הערה 164. וכנגד זה אמרו כאן "אוהב את התוכחות".

(832) מבאר "צדקות" מלשון להשפיע טובה על זולתו, וזהו חסד.

(833) אע"פ שמצות כבוד אב ואם השכל מחייב, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"א [תרמד:], וז"ל: "השכל מחייב מצוה זאת, כי מצוה זאת בפרט מחייב אותה הדעת והשכל שיכבד האדם הוריו שהביאו אותו לעולם" [הובא למעלה פ"א הערה 300]. מ"מ כאן כוונתו לעצם קיום המצוה, שהוא משפיע טובה על אביו ואמו, וכמו שאמרו חכמים [קידושין לא:] "תנו רבנן איזהו... כיבוד... מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא" [מפי מו"ר שליט"א].

(834) שהיא השפעת טובה על העני. ולמעלה פ"א מ"ב [רז.] כתב: "גמילות חסדים היא מדת המים דכתיב [קהלת יא, א] 'שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו'. וכתיב [ישעיה לב, כ] 'אשרי זורעי על כל מים', שדרשו זה על גמילות חסדים, כמו שאמרו ז"ל במסכת בבא קמא בפרק קמא [יז.], כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים זוכה לנחלת שני שבטים, שנאמר 'אשרי זורעי על כל מים' ואין זריעה אלא צדקה, שנאמר [הושע י, יב] 'זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד'. ודבר ידוע הוא זה, כי בעל חסד משפיע לאחר, כמו המים המשפיעים".

(835) אע"פ שבדרך כלל "משפט" הוא דין, וכמו שכתב בתפארת ישראל פנ"ה [תתנא.], וז"ל: "כי משפט הוא דין גמור, והצדקה הוא לפנים משורת הדין" [הובא למעלה פ"ב הערה 757], מ"מ כאן אין כוונתו לדין [כי זה משתייך לתוכחה], אלא כוונתו ליושר, שהוא קו האמצעי. ודייק לה, שלא כתב "שיעשה משפט", אלא "שיעשה בְּמשפט", ופירושו שיעשה ביושר. וכן מוכח ממה שכתב כאן שני צדדים: "הישר שיעשה במשפט,

ומה שלא יעשה במשפט", ומדוע הוצרך לפרט שני צדדים. אלא הם הם הדברים; קו ימין הוא העשיה, קו שמאל הוא ההמנעות מהעשיה, וקו האמצע הוא האפשרות לבחור מביניהם. וכדי להורות באצבע שאיירי כאן בקו האמצעי, פירט ונקט בשני צדדים. ודו"ק. ולהלן [לפני ציון 1111] כתב: "'אוהב את המשרים', שהוא הרחקה מן השקר".

(836) יש להבין, דהא תינח שבעי שיעשה צדקות ומישרים ויקבל תוכחה, אך מהי ההדגשה **שיאהב** צדקות מישרים ותוכחות. והרי כתב כאן ש"אם **אינו אוהב** אלו ג' דברים אינו מצליח בתורה", ומדוע אם ינהג בג' דברים אלו ללא שיאהוב אותם עדיין תחסר לו הצלחה בתורה. ויל"ע.

(837) כלשון הזה ממש לא נמצא בחז"ל, ומעין זה אמרו במדרש תנחומא ויקרא אות ג: "כל מי שרודף אחר שררה, שררה בורחת ממנו. וכל מי שבורח משררה, שררה רודפת אחריו". ובעירובין יג: אמרו "כל המחזר על הגדולה, גדולה בורחת ממנו. וכל הבורח מן הגדולה, גדולה מחזרת אחריו". ובנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:] כתב: "ואמר 'כל המחזיר אחר הגדולה הגדולה בורחת ממנו'. ודבר זה כי עצם הכבוד הוא מזולתו, שאחרים נותנין לו כבוד, כמו שבארנו זה באריכות בפרק בן זומא, עיין שם [פ"ד מ"א (כג:)]. ולפיכך הרודף אחר הכבוד שיהיה מגיע הכבוד אליו על ידי עצמו, הכבוד בורח ממנו, שהרי אין הכבוד לאדם מעצמו, רק מזולתו. ואם בורח מן הכבוד עד שאין הכבוד לגמרי ממנו, זה שראוי אליו הכבוד שהוא מזולתו, ולכך הכבוד רודף אחריו" [הובא למעלה פ"ד הערות 120, 673, ובפרק זה למעלה הערה 506, ולהלן הערה 1508]. ובדרשת לשבת תשובה [עג.] כתב: "הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו, כי אין הרדיפה אחר הכבוד כמו מי שרודף אחר השכר ואחר הריוח. שזה בודאי כאשר הוא רודף אחר הריוח, 'ויד חרוצים תעשיר' [משלי י, ד]. אבל מי שרודף אחר הכבוד, ובודאי מה שרודף אחר הכבוד אין זה כבודו ותפארתו, והוא גנאי לו שאינו שפל ברך. ומאחר שדבר זה אינו כבודו, והוא גנאי לו, איך ישתדל הכבוד בדבר שהוא הפך הכבוד. ולפיכך כאשר רודף אחר הכבוד, בזה עצמו הכבוד בורח ממנו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1098, ופ"ד הערות 621, 672].

(838) לשונו למעלה בברייתא ד [לאחר ציון 445]: "ומה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר, ולכך אמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו', כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד". ובנתיב התורה ר"פ יא [א, מו.] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד.

ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים, עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן, מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי, ולפיכך ראוי אל הכבוד ג"כ, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד. ומפני כך נקרא יניק וחכים גם כן בשם 'זקן', ואין זקן אלא שקנה חכמה [קידושין לב:], וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". וראה נר מצוה [קיח:], ושם הערה 337. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי כל נבדל הוא מפואר למי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת'... כי התפארת הוא ענין נבדל ואינו גשמי". וכן "אין כבוד בדבר החמרי" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)]. **אמנם יש** למהר"ל הסבר נוסף אודות שהכבוד הוא לשכלי, והוא שהכבוד הוא דבר רוחני, וכמו שכתב למעלה פ"ד מכ"ב [תמב.], וז"ל: "הכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד. כי למדריגת זה הכח הוא מבקש הכבוד, כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב 'כבוד חכמים ינחלו', הרי הכבוד ראוי להיות אל השכלי, כי הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכתיב [ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם... כי הכבוד ראוי אל כח השכלי". וכן להלן משנה ט [לאחר ציון 1517] כתב: "כי הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך, היא מדריגה רוחנית, כמו שאמר הכתוב 'כבוד חכמים ינחלו', שתראה כי הכבוד ראוי אל החכמים דוקא. וזה מפני כי הכבוד הוא מן השם יתברך, היא מדריגה עליונה רוחנית" [הובא למעלה הערה 447].

(839) אודות שכבוד התורה הוא "עיקר הכבוד", כן כתב למעלה בברייתא ו [לאחר ציון 509], וז"ל: "ונראה דכך פירושו; 'אל תבקש גדולה, ואל תחמוד שום כבוד יותר' [שם], כי בלמוד שלך יש לך כבוד די, שהוא עיקר הכבוד, כמו שאמר למעלה 'כבוד חכמים ינחלו', ולפיכך למה לך לחמוד כבוד, כי יש לך כבוד די".

(840) שאמרו במשנה שם "כל המכבד את התורה, גופו מכובד על הבריות. וכל המחלל את התורה, גופו מחולל על הבריות", וכתב שם לבאר [קלז.]: "דע כי התורה היא עצם הכבוד, כדכתיב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד'. ועוד כתיב [שם פסוק לה] 'כבוד חכמים ינחלו'. ובמדרש [ילקו"ש ח"ב תתקלה] 'כבוד חכמים ינחלו', אלו תלמידי חכמים. אמר רבי שמעון בן פזי, קרא מריש ספר דברי הימים אדם שת אנוש עד 'ויעבץ', ואין אתה מוצא שם כבוד, וכשבא ליעבץ כתיב [דהי"א ד, ט] 'ויעבץ נכבד מאחיו', לפי שעסק בתורה, הוי 'כבוד חכמים ינחלו', עד כאן. ומפני שכאשר האדם

מתחבר עם דבר אחד, הרי בודאי מגיע לו מן אותו דבר שמתחבר עמו. וכבר אמרנו כי התורה היא עצם הכבוד, ובזה שנותן כבוד לתורה יש לו חבור עם הכבוד, ומקבל הכבוד גם כן, כי הוא מתחבר עם הכבוד. ואין דומה כאשר מכבד את האדם אחר, בזה לא התחבר אל הכבוד, כי אין האדם הוא הכבוד. וכן אף אם למד תורה, והיה מתחבר אל התורה, בזה לא התחבר אל התורה במה שהתורה היא הכבוד. ולא נקרא שמתחבר אל הכבוד רק כאשר הוא מכבד את התורה, ונותן לה כבוד, יש לו חבור אל הכבוד על ידי הכבוד, וגופו מכובד על הבריות. וכן בהפך זה, המחלל את התורה, ובדבר זה הוא הפך הכבוד, ומי שהוא הפך הכבוד איך יהיה לו הכבוד, ולפיכך גופו מחולל על הבריות, שהוא רחוק מן הכבוד. כלל הדבר; המתחבר אל הכבוד, מקבל הכבוד. ואשר הוא הפך הכבוד, הוא מרוחק מן הכבוד".

(841) חידוש גדול יש בדברים אלו; כי בעוד שלשון חכמים הוא [עירובין יג:] "כל המחזר על הגדולה, גדולה בורחת ממנו. וכל הבורח מן הגדולה, גדולה מחזרת אחריו", הרי כאן כתב "אם אינו בורח מן הכבוד, אינו ראוי לכבוד התורה". הרי שלא רק כשרודף אחר הכבוד הוא נעשה מופקע מן הכבוד, אלא גם אם עומד על מקומו ואינו בורח מן הכבוד, אף בכך הוא נעשה מופקע מן הכבוד. אמנם בתחילת הדיבור הזה כתב "מתרחק מן הכבוד, ואינו רודף אחר הכבוד", ומכך משמע שסגי במה שאינו רודף אחר הכבוד לזכות בקנין התורה, ואילו כאן כתב שגם אם אינו בורח מן הכבוד הוא יופקע מקנין התורה. ויל"ע בזה.

(842) לשונו למעלה פ"ד מ"ז [קנה.]: "כי סימן השטות נמצא בו, מאחר שהוא ממהר להוציא ההוראה ממנו, דבר זה סימן שטות הוא. ובהפך זה, כאשר אינו ממהר להוציא הדברים, הוא סימן חכמה... כי המהירות לְדַבֵּר הוא מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו הוא מורה חכמה... ולכן מי שהוא גס לבו בהוראה, וממהר להוציא, הוא סימן שטות". ולמעלה פ"ה מ"ז אמרו שאחד מסימני החכם הוא ש"אינו נבהל להשיב", וכתב שם הרבינו יונה, וז"ל: "ואינו נבהל להשיב - שאיננו ממהר להשיב מענה כי ישאלוהו, עד ישמע כל הטענות וכל אשר רצון השואלים לדבר ולהאריך בשאלה, ויעיין בדברים היטיב, ולא יבהל על פיו ולבו אל ימהר להוציא דבר, עד יהיה ברור כשמש לפניו, והוא מדרך החכמה, כי בזה תהיה תשובתו נכונה". וכתב המאירי [ב"ב צח:] "מדרכי התלמיד ההגון... שלא יהא נבהל להשיב, שנאמר [משלי יח, יג] 'משיב דבר בטרם ישמע אולת היא לו וכלמה'". וכן נאמר [משלי כט, כ] "חזית איש אץ בדבריו תקוה לכסיל ממנו", ופירש רש"י שם "אץ בדבריו - ממהר ונבהל להשיב. תקוה לכסיל ממנו

- יש לכסיל תקוה יותר ממנו". והגר"א כתב שם: "כשהוא 'אין בדבריו' אז 'תקוה לכסיל ממנו', שרואהו עושה מעשה כסיל". הרי שהממהר להשיב הוא כסיל [הובא למעלה פ"ד הערה 737, ופ"ה הערה 1013].

(843) דע שסברה זו לא הוזכרה למעלה פ"ד מ"ז [ראה הערה קודמת], אלא זו סברה חדשה, ולכך קצ"ע מה שכתב שסברה זו הובאה במה שכתב למעלה. ולכך יש לבאר, מדוע לא ביאר כדבריו למעלה פ"ד מ"ז [קנה:], שכתב שם: "כי המהירות לדַבֵּר הוא מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו הוא מורה חכמה. וכדאמר במדרש [ב"ר פ, ו] 'והחריש יעקב עד בואם' [בראשית לד, ה], 'ואיש תבונות יחריש' [משלי יא, יב]. כי אצל החכם השכל עיקר, וכח השכלי הוא מבטל כח הדברי, שהוא כח גשמי, כמו שביארנו למעלה באריכות. שכאשר אצל אחד כח השכל ביותר, הוא מבטל פעולת כח הדברי הגשמי. ולכן מי שהוא גס לבו בהוראה, וממהר להוציא, הוא סימן שטות", ומדוע כאן תולה זאת בצניעות. ואולי עשה כן כדי לבאר את הסמיכות של קנין זה לקנין שלפניו ["מתרחק מן הכבוד"], ומשמע שמשום צניעות נגעו בה, ולכך אף הקנין שלאחריו ["ולא מגיס לבו בהוראה"] יוסבר מטעם צניעות. וראה הערה 846 שבכת"י הובא גם הטעם שכתב למעלה.

(844) לשון רבינו יונה שם: "ואת צנועים חכמה - מיעוט הדברים ממדת הצנועים, והצניעות גורמת חכמה לבעליה, כי היא מדת החכמים, אשר בה יכנו את החכמים, כי ישמעו ויקשיבו ולא יתאוו להתגלות לבם". וכן מדת הצניעות מחייבת שחכמתו לא תתגלה במהירות, אלא שהחכמה תיעצר בקרב החכם. ואודות שהצניעות מחייבת התעכבות, כן ביאר באור חדש [קיג.], וז"ל: "כי כל שהוא צנוע אינו מוכן לצאת אל הנגלה, שהרי לשון 'צנוע' משמע שהוא צנוע, ואינו ממהר לצאת אל הנגלה. ולפיכך הצעיר שבא לעולם, ויצא מן ההסתר אל הנגלה באחרונה, מורה כי מדריגתו הוא ההסתר והצניעות. לכך יצא [יעקב] באחרונה אל הגלוי, ועשו אין בו רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה [בראשית כה, כה-כו]". ובגו"א דברים פ"ב אות ח כתב: "ויש לך להבין מפני מה הצעירה [אם עמון] היתה צנועה יותר [מאם מואב], ותבין זה ממה שאמרו חכמים [מגילה יג:] 'בשכר צניעות שהיתה ברחל [זכתה ויצאה ממנה שאול]', כי לעולם הצעיר הוא יותר צנוע ופנימי, ובא ממקום צנוע ופנימי יותר, לכך לא נגלה מיד, כמו אשר קודם לו. ומזה הטעם לא היה אומה בכל ע' לשונות שאיחרו להתגלות כמו ישראל, שהרי תמצא כי כל האומות נעשה כל אחת לאומה גדולה קודם ישראל, שלא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים, ואילו שאר האומות כבר היו נמצאים. וכל זה כי הוייתם ממקום

פנימי, לכך לא היו נמצאים מיד. ולכך הצעירה היה בה צניעות יותר". וכן כתב בנתיב הצניעות פ"א [ב, קה.], ושם ס"פ ג [ב, קט:].

(845) צרף לכאן את מאמרם [מגילה יב:] "ההדיוט קופץ בראש", ובאור חדש [קב.] כתב על כך: "אמר הדיוט קופץ בראש, כלומר מי שאינו שכלי הוא קופץ לדבר בראש". ולפי דבריו כאן הדברים מחוורים היטב.

(846) זו הוספה בכת"י, וכן ביאר למעלה פ"ד מ"ז [קנה.], וז"ל: "כי סימן השטות נמצא בו, מאחר שהוא ממהר להוציא ההוראה ממנו, דבר זה סימן שטות הוא. ובהפך זה כאשר אינו ממהר להוציא הדברים, הוא סימן חכמה. ודבר זה ביארנו למעלה אצל 'מרבה דברים מרבה שטות', כי המהירות לְדַבֵּר הוא מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו הוא מורה חכמה". והנה למעלה פ"א מי"ז אמרו "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה... וכל המרבה דברים מביא חטא", ולכך מה שכתב שם "מרבה דברים מרבה שטות" כוונתו למשנה הנזכרת, אע"פ ששם לא אמרו מלים אלו. וראה במכלול המאמרים והפתגמים כרך ג, עמוד 1375 במקור המאמר. ובפסוק נאמר [קהלת ה, ב] "וקול כסיל ברוב דברים".

(847) "למשא" - צרה [כפי שמבאר בסמוך].

(848) פירוש - חברו צריך לטרוח עם צרתו [משאו] עד שהצרה תחלוף ותעבור. ובהמשך יבאר שההדגשה היא שמטרתו היא להסיר ולסלק את הרע מן העולם.

(849) מבואר מדבריו ש"נושא בעול עם חבירו" פירושו שהחבר מסייע לבעל הצרה עד שמציל אותו מן הצרה, ולא רק שמשתתף בצערו. וכן בסמוך [לאחר ציון 862] כתב: "מה שהוא נושא בעול עם חבירו, היינו שאם הגיע אליו דבר קשה, הוא נושא בעול עמו, על מנת לסלק מאתו מה שהגיע אליו". ודלא כמו היעב"ץ, שכתב כאן: "יקרב חבירו בעניו, וסובל עמו. לא כאותם השמחים לשפלות חביריהם, כדי שתוכר מעלתם". הרי שהיעב"ץ פירש שהוא "סובל עמו", אך לאו דוקא שמצילו מסבלו. וכן המדרש שמואל כאן כתב כמו היעב"ץ, וכלשונו: "הכוונה כי כאשר רואה את חבירו בצער, מצטער בצערו", אע"פ שההשתתפות בצער אינה בהכרח מביאה להצלה מן הצער. אך המסילת ישרים [תחילת פי"ט] כתב כמהר"ל, וז"ל: "ההטבה שיהיה האדם לעולם מטיב לבריות, ולא מריע להם... שיהיה משתדל לעזור כל אדם במה שיוכל, ויקל משאם מעליהם. והוא מה ששנינו 'ונושא בעול עם חבירו', ואם מגיע לחבירו איזה נזק בגופו, והוא יוכל למנוע אותו, או להסירו, יטרח כדי לעשותו". וכן כתב השפת אמת פרשת תצא [שנת תרל"ו], וז"ל: "בפסוק [דברים כב, ד] 'הקם תקים עמו'. כפי מה שאחד עוזר לחבירו, כענין אמרם

'הוי נושא בעול עם חבירך', כמו כן זוכה לתקן עצמו, ליישר אורחותיו להיות לו תקומה, וזה 'הקם תקים עמו'. והוא ענין [ויק"ר לד, ח] 'יותר ממה שבעל הבית עושה עם העני, העני עושה עמו'".

(850) לשונו בסמוך [לאחר ציון 861]: "כי מה שהוא נושא בעול עם חבירו... כי חפץ הוא בטוב". ואדם טוב ראוי לתורה, שהיא גם כן טוב, וכמו שיבאר בהמשך. וכן אמרו חכמים [מנחות נג:] "יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים. 'יבא טוב' זה משה... 'ויקבל טוב' זו תורה... 'מטוב' זה הקב"ה... 'לטובים' אלו ישראל", "הרי לך כי הטוב ראוי אל הטוב. ולפיכך משה שהוא טוב, ראוי לקבל התורה, ולתת אותה לישראל שהם טובים" [לשונו בסמוך (לאחר ציון 880)].

(851) בהגדרת "אדם טוב" ראה דבריו למעלה פ"ב מ"ה [תקעא:], שכתב: "כי האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר... וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי. ומפני זה אפשר שימצא בו החסידות, שהוא איש טוב עושה חסידות עם הכל". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] כתב: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים". ולמעלה פ"א מ"ב [קעו:] כתב: "צריך שיהיה האדם שלם וטוב עם זולתו, זהו על ידי גמילות חסדים, כאשר הוא עושה לזולתו חסד חנם. הנה אין ספק שבזה הוא טוב לזולתו, ואין דבר יותר טוב מזה כאשר עושה טוב לזולתו בחנם, ואז הוא טוב לגמרי". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרסה:] כתב: "מי שהוא בעל לב טוב אינו מונע עצמו משום חסד, אף אם יש לו מזה הפסד מה". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב: "כאשר עוסק בגמילות חסדים... בודאי הוא אדם טוב מצד נפשו, ובשביל הטוב שבו, שהוא נפש טובה, מטיב לאחרים" [הובא למעלה פ"ב הערה 504]. וזהו דבריו כאן "הוא אדם טוב כאשר נכנס בעול עם חבירו להציל אותו מן הצרה", שמשפיע טובה לאחרים.

(852) לשון האברבנאל כאן: "האדם העולה במעלת החכמה ראוי שלא יפרוש מן הצבור, ושיהיה נושא בעול עם חבירו... וכבר זכרו בפ"ק דר"ה [יז.] שהפורש מן הצבור הוא מאותם שאין להם חלק לעולם הבא... הנה על זה אמר 'נושא בעול עם חבירו'". ואם תאמר, מדוע נשיאה בעול חבירו מורה "שאינו נבדל מן הכלל", הרי אף חבירו אינו אלא אדם פרטי ולא כללי. ובשלמא למעלה [בקנין ל"א] כתב "כי כאשר הוא אוהב הבריות הנה הוא תוך כלל הבריות" [לשונו למעלה לפני ציון 814], ניחא, שאיירי שם באהבת הבריות ככלל, אך מה הטעם לומר כן ביחס לחבר פרטי. ויש לומר, שהרי אמרו חכמים [פסחים ו:] "אין בכלל אלא מה שבפרט", וכל יחיד ויחיד הוא חלק מן הכלל. לכך נשיאה

בעול חבירו הפרטי מורה שאינ ו נבדל גם מן הכלל. ומאידך גיסא, אם הוא נבדל מן היחיד, הוא גם נבדל מן הכלל. וצרף לכאן דברי המשנה ברורה סימן נג ס"ק נז שכתב: "אם [החזן] מכוין שלא להוציא השונא, גם אוהבים לא יצאו, על כן צריכין החזנים ליזהר בזה". הרי שהבדלות מן היחיד היא הבדלות מן הכלל [מפני בני האברך החשוב ר' חנוך דב שליט"א]. וראה להלן הערה 883.

(853) למעלה [לאחר ציון 813], שכתב: "צריך שיהיה אוהב את הבריות, כי כאשר הוא אוהב הבריות הנה הוא תוך כלל הבריות, וראוי אל התורה שנתנה אל הכלל. אבל אם אינו אוהב את הבריות, הנה נבדל מן הכלל, ואיך יזכה אל התורה, שהתורה היא אל הכלל, שהרי הוא יחיד בעצמו, ולא נתנה התורה אל היחיד". וראה להלן לאחר ציון 882.

(854) "ועוד הל"ט" - מבאר בסמוך שארבעת הקניינים האלו [לח-מא] שייכים להדדי, כאשר כל קנין מוסיף על הקנין שלפניו. לכך כתב "**ועוד** הל"ט", פירוש שיש בזה עליית מדריגה לעומת הקנין הל"ח, וכמו שיבאר בסמוך.

(855) זהו הקנין של "מכריעו לכף זכות", ופירש רש"י כאן "שדן את חבירו לזכות". ומבאר כאן שכאשר דן חבירו לכף זכות זה נחשב הטבה עם חבירו ["שמטיב עם חבירו שמכריע אותו לכף זכות"]. וראה הערה 857 בביאור הטבה זו.

(856) פירוש - אם רואה בחבירו דבר שנוטה יותר לכף חובה מאשר לכף זכות. וראה הערה הבאה.

(857) כפי שמחייבת ההלכה לדון לכף זכות, וכמו שכתב רבינו יונה [שערי תשובה שער שלישי אות ריח], וז"ל: "הנה כי תראה אדם אשר ידבר דבר או יעשה מעשה, ויש לשפוט דברו ומעשהו לצד טובה ולצד הזכות, אם האיש הוא ירא אלקים, נתחייבת לדון אותו לכף זכות על דרך אמת, גם כי יהיה הדבר קרוב ונוטה יותר אצל הדעת לכף חובה. ואם הוא מן הבינונים אשר יזהרו מן החטא, ופעמים יכשלו בו, יש עליך להטות הספק ולהכריעו לכף הזכות, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה [שבת קכז:] הדן את חברו לכף זכות המקום ידינהו לכף זכות. והוא מצות עשה מן התורה, שנאמר [ויקרא יט, טו] 'בצדק תשפוט עמיתך'". וכוונת המהר"ל היא לציור הראשון של הרבינו יונה ["אם האיש הוא ירא אלקים, נתחייבת לדון אותו לכף זכות על דרך אמת, גם כי יהיה הדבר קרוב ונוטה יותר אצל הדעת לכף חובה"], שהרי כתב כאן "אם רואה דבר בחבירו **שהיה מגיע לכף חובה**". וזה דלא כמו דעת רש"י כאן [הנדפס בדפוס ראשון] שפירש שאיירי בציור השני של הרבינו יונה, שכתב: "ומכריע במקום שיש להטות הדבר לזכות ולחובה, מכריעו לזכות". ואם תאמר, מנין למהר"ל לבאר שאיירי כאן שרואה בחבירו

דבר "שהיה מגיע לכף חובה" [ואז איירי דוקא בירא אלקים], ולא "במקום שיש להטות הדבר לזכות ולחובה" [וכרש"י, ואז איירי בבינונים (היותר מצויים)]. ויש לומר, שהואיל ולשון הברייתא היא "מכריעו לכף זכות", ולא "דנו לכף זכות" [כמו שאמרו למעלה פ"א מ"ו "והוי דן את כל האדם לכף זכות"], לכך מוכח שאיירי דוקא בירא אלקים, ולא בבינוני. **ובביאור מרגניתא** זו ראה בפחד יצחק ר"ה, מאמר יד [אותיות י-יא], שהביא שם את דברי הרבינו יונה הנ"ל, וכתב: "יעויין היטב ברבינו יונה ותמצא כי אע"פ שעצם הדיון לכף זכות שוה הוא בשני האופנים, אבל דוקא בנוגע לאופן הראשון הוסיף רבינו יונה בלשונו שהדיון לכף זכות צריך להיות '**על דרך אמת**'. ולא הזכיר זה בנוגע לאופן השני, דהיינו הדיון לכף זכות במעשה שפעל אדם בינוני. והרי דבר זה טעון פירוש. אמנם דיוק לשונו הזהב של רבינו יונה מעמיד אותנו על שינוי המקורות בין שני סוגי החיוב של דיון לכף זכות. דבאופן הראשון, דהיינו בבינוני שעשה מעשה מסופק, שצדדי האפשרות של רע וטוב שקולים בו, נובעת היא החובה של דיון לכף זכות מצד ההסתכלות בעין יפה הצריכה להיות טבועה בנפשו של העובד, והמולידה בכפות המאזנים של המשפט את דין הקדימה והבכורה לצד הטוב כלפי צד הרע... 'מדה טובה מרובה ממדת פורענות' [רש"י שמות כ, ו]. ואילו באופן השני, דהיינו באם המעשה המסופק נעשה על ידי אדם של רוב זכיות, שאז החובה היא לדון אותו לכף זכות אפילו אם אפשרות הרע יוצרת צדדי שיקול מרובים יותר לצד הרע מאשר לצד הטוב, נובעת היא ממקור אחר לגמרי. דמקור זה היא בהנהגת 'מדה כנגד מדה'. דהלא האדם נמצא הוא במצב של תערובות טוב ורע. ואדם זה אשר מצבו הוא מצב של ריבוי זכיות, ויצר בנפשו הכרעה לצד הטוב, כי אז מן הדין הוא שאנחנו נבוא לקראתו במשקל של הכרעה לצד הזכות. מדה כנגד מדה; הכרעה כנגד מדת הכרעה. ונמצא, דבאופן הראשון אנו באים לקראת הבנוני בכח נטיתה של העין היפה לצד הטוב. בעוד שבאופן השני אנו באים לקראת 'ריבוי זכיות' בכח הכרעה של משפט מדה כנגד מדה. וזה הוא שדקדק רבינו יונה בלשונו הזהב להוסיף באופן הראשון את התיבות 'על דרך האמת'. שכן באופן זה יש לנו דין של הכרעה. להוציא את האופן השני שאין לנו בו אלא הנהגה של נטיה. והבן". והואיל והלשון כאן היא "**מכריעו** לכף זכות" לכך איירי בציור של ירא אלקים [והכף נוטה לצד חובה], שיש בהעדפת צד הזכות משום הכרעה לצד טובה. מה שאין כן בבינוני [והכף היא מחצה על מחצה], שאין בדיונו לכף זכות משום הכרעה לצד טובה, אלא נטיה לצד טובה, ובכך לא איירי הברייתא. אך רש"י ביאר שהקנין של "מכריעו לכף זכות" הוא "שדן את חבירו לזכות", הרי שלא חילק בין הלשונות של

הכרעה לכף זכות לבין דיון לכף זכות, לכך לשיטתו איירי בבינונים ולא ביראי אלקים. **אך עדיין** צריך להבין לפי המהר"ל, מדוע הברייתא גופא עסקה בהכרעה לכף זכות, ולא בדיון לכף זכות. ויש לומר, שהואיל ואיירי כאן שבא למנוע את הרע מן העולם [וכפי שהקנין הקודם עוסק בסילוק הרע (ראה הערה 848)], לכך בעל כרחך איירי שהכף מצד עצמה נוטה לצד חובה, ומבלי הכרעה לצד זכות אכן היתה הכרעה לצד הרע, ורק הודות להכרעתו לצד זכות נמנעה ההכרעה לצד הרע, דבזה יש גם סילוק הרע. ודו"ק.

(858) דיש בקנין זה הטבה מרובה יותר מאשר הקנין שלפניו, כי לא רק שמכריעו לכך זכות [ואז חבירו נשאר על מקומו], אלא משתדל "להביאו אל האמת", ולקדמו למעלה עליונה יותר ממעלתו הנוכחית.

(859) כפי שפירש רש"י כאן "ושלום על הכל". ורש"י [ויקרא כו, ו] כתב: "ונתתי שלום - שמא תאמרו, הרי מאכל הרי משתה, אם אין שלום אין כלום, תלמוד לומר אחר כל זאת 'ונתתי שלום בארץ'. מכאן שהשלום שקול כנגד הכל, וכן הוא אומר [ישעיה מה, ז] 'עושה שלום ובורא את הכל'". וראה למעלה פ"א הערה 1677. והנה בעוד שהברייתא נקטה בלשון אחידה לגבי אמת ושלום [שאמרו "מעמידו על האמת, מעמידו על השלום"], מ"מ המהר"ל חילק ביניהם, שלגבי האמת כתב "להביאו אל האמת", ולגבי שלום כתב "להעמיד אותו על השלום". ויל"ע בזה.

(860) של שלשת הקנינים האחרונים ["מכריעו לכף זכות", "מעמידו על האמת", "מעמידו על השלום"].

(861) ורבוי הזכות ["מכריעו לכך זכות"] והאמת ["מעמידו על האמת"] והשלום ["מעמידו על השלום"] מועילים לקנין התורה, וכמו שיבאר בסמוך.

(862) חוזר בזה לקנין שקדם לשלשת הקנינים האחרונים, והוא "הנושא בעול עם חבירו" [קנין ל"ח], כי כוונתו לחבר את ארבעת הקנינים האחרונים לחטיבה אחת.

(863) ומטרתו היא לסלק ולהעביר את הרע מן העולם, וראה הערה 849.

(864) לשונו למעלה [לאחר ציון 849]: "נושא בעול עם חבירו, ונכנס עם חבירו באותו עול. ומורה דבר זה שהוא אדם טוב, כאשר נכנס בעול עם חבירו להציל אותו מן הצרה". הרי השאיפה לבער ולסלק את הרע נובעת מהטוב שבו, וכמו שנאמר [תהלים צז, י] "אוהבי ה' שנאו רע". וכן כתב למעלה פ"ג מט"ו [שצ:], בביאור דברי המשנה שם "ובטוב העולם נדון", וז"ל: "שחפץ לזכות העולם ולהיטיב אל העולם, ולא יהיה בעולם רק טוב. ולכך הקב"ה דן אותו בטוב, היינו שמדת הטוב של השם יתברך חפץ שיהיה העולם בטוב, ולכך מביא פרעניות לעולם לשלם לעושה רעה, ואז מסולק הרע מן העולם, ונשאר

הטוב... כיון שגם הרעה באה ממדת הטוב כמו שאמרנו, כי העולם אף כאשר נדון במדת דינו של הקב"ה, הוא נדון מצד מדת הטוב שבו, כי מפני שהוא טוב, הוא רוצה בטוב, ובמה שמביא פרעניות בעולם הזה נפרע האדם על מעשיו, ומסולק בזה הרע ונשאר הטוב" [ראה להלן הערות 2084, וספ"ו הערה 178].

(865) מאמר זה הובא בקיצור וללא ביאור בנתיב האמת פ"ג [א, רג.], אור חדש [ע:], ח"א לגיטין סב. [ב, קכג:], ובח"א לתמיד לב: [ד, קנא:]. ובח"א לתמיד שם כתב "תלמידי חכמים מרבים שלום - מבואר במסכת ברכות", אך לא זכינו לחידושיו על מסכת ברכות. וראה בנצח ישראל פל"ט הערה 16.

(866) צריך ביאור מדוע נקט כאן בתיבת "הדעת", הרי דעת לא הוזכרה כאן כלל, והיה לו לומר במקום זאת תיבת "הזכות" שהוזכרה כאן. ויש לומר, שהואיל ולשון הברייתא היא "**מכריעו** לכף זכות", בהכרח שאיירי בכחה של הדעת, כי הכרעה מעצם מהותה היא הכרעה של דעת, שהדעת מכריעה. וכן מצינו את הבטוי "הכרע הדעת" [ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א, רמב"ם הלכות מלכים פ"ח הי"א, ועוד]. והגר"א לספרא דצניעותא פ"א כתב: "ועיקר ענין המתקלא [משקל] הוא הדעת... הדעת נקרא 'מתקלא'". ומצינו זיקה מיוחדת בין תלמיד חכם לדעת, שאמרו חכמים [ויק"ר א, טו] "כל תלמיד חכם שאין בו דעת, נבלה טובה הימנו". לכך תלמידי חכמים מרבים דעת בעולם, וזהו הקנין של "מכריעו לכף זכות".

(867) מצינו זיקה מיוחדת בין תלמיד חכם לאמת, שאמרו חכמים [ב"מ כד.] שתלמיד חכם אינו משנה בדיבורו אלא בשלשה דברים בלבד. ובבאר הגולה באר הרביעי [שכא.] כתב: "גדר התלמיד חכם מי שאינו משנה בדבריו, כמו שאמרו בפרק שני דבבא מציעא [כד.]. וזה כי החכמה אין בה שקר, כי לכך הוא חכמה. ואם שקר בחכמתו, אין זה חכמה, והוא דמיון. ולפיכך אין בחכם שקר. וראוי שיהיה כל עסקיו, אף דבר שאינו מגיע לחכמתו, רק הוא דבר זולת זה, מכל מקום כיון שהוא חכם, ואין מצד שהוא חכם שקר, לכך אין ראוי שימצא אצלו שקר כלל". ובח"א לב"מ פו: [ג, מט.] כתב: "לית הימנותא בעבדי. דבר זה כי העבד נמשל לחמור, דכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם [הדומה לחמור (יבמות סב.)]. הנה העבד הוא חמרי, והאמת הוא שכלי, שכן גוזר השכל המשיג הדבר כפי מה שהוא. ומפני כן אמרו ז"ל גדר ת"ח שיש לו מדת השכל, שאינו משנה, כדאיתא בפרק אלו מציאות [ב"מ כד.], והפך זה מה שהוא דומה לחמור אין האמת אתו". וראה תפארת ישראל פנ"ד הערה 37. ובסוף ההקדמה לבאר הגולה [יח:] כתב: "חכמים, אשר אוהבים האמת" [הובא למעלה הערה 792]. ולמעלה

פ"ה מ"ז אמרו שאחד מהדברים שיש בחכם הוא "מודה על האמת". ולכך תלמידי חכמים מרבים אמת בעולם. **נמצא שמבאר** שהצד השוה בין שלום דעת ואמת הוא שהם "טוב". ואודות שהשלום הוא טוב, כך נאמר [ירמיה ח, טו] "קוה לשלום ואין טוב". ואודות שהדעת היא טוב, כך נאמר [משלי יט, ב] "גם בלא דעת נפש לא טוב", ופירש רש"י שם "גם בלא דעת נפש לא טוב - אין טוב לאדם שהוא בלא תורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 462]. ואודות שהאמת היא טוב, כך נאמר [תהלים נב, ה] "אהבת רע מטוב שקר מדבר צדק". ובגו"א בראשית פכ"ד אות ל"א כתב: "זה נקרא דבר 'טוב' כל דבור שהוא כהוגן". הרי דבר שהוא כהוגן הוא נקרא "טוב".

(868) מנחות נג: "יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים. 'יבא טוב' זה משה... 'ויקבל טוב' זו תורה, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'", ובסמוך יביא את המאמר.

(869) לשונו למעלה [לפני ציון 717]: "הי"ז, בלב טוב. כי התורה תקרא 'טוב', ומפני שהתורה תקרא 'טוב' לא תמצא התורה רק במי שהוא טוב, והיינו מי שיש לו לב טוב. וכאשר יש לו לב טוב, אז מקבל התורה, שהיא טוב. כי איך תעמוד התורה, שהיא טוב, במי שיש לו לב רע", וראה למעלה הערות 719, 775, ובסמוך הערה 872.

(870) לשונו למעלה פ"ג מ"ז [קצד:]: "הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ולמעלה פ"ג מי"ד [שנט:] כתב: "הדומה יאהב את הדומה בטבע". ובנצח ישראל ס"פ יא כתב: "ראוי שיהיה דביקות האדם אל השם יתברך מצד שלימותו, שהרי נברא בדמותו, והדומה אוהב ומצורף לדומה לו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1608]. וכן כתב שם פי"ב [שיב:], וז"ל: "השלם יש לו חבור אל השלם, כי הם דברים דומים ושוים, והדומה יש לו חבור אל הדומה... וכך ישראל, מצד השלימות שיש בהם יש להם חבור אל השם יתברך, שהוא השלם האמיתי" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 697]. וכן כתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.], ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלז.]. ובדרשת שבת הגדול [רא.] כתב: "כי הדומה מתחבר אל הדומה, כי לעולם הדומה יאהב את הדומה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1607].

(871) מעין מה שכתב למעלה [לאחר ציון 773], וז"ל: "אין התורה ראויה להיות במקום טעות, רק [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת' היא, ולכך צריך שיהיה מכיר מקומו, ולא יטעה עצמו". ואודות שההפכים אינם נמצאים יחד, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [ע.] כתב: "אי אפשר שיהיה נוטה לימין ולשמאל ביחד, שהם הפכים". ולמעלה פ"ג מי"ג [שיב.] כתב: "כאשר יפעל כח הדברי, לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". ובבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא

יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בדברים פ"י ריש אות ט. וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:] ושם הערה 174, שם פכ"ג הערה 2, דרוש על התורה [י:, טז:], ועוד ועוד. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה. והחובת הלבבות בשער השמיני פרק ג כתב: "כבר אמר אחד מן החכמים, כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא" [הובא למעלה הערה 465].

(872) ואם ארבעת הקניינים האחרונים באים להורות על שאוהב את הטוב, מדוע אין הם נכללים בקנין של "בלב טוב", דמאי שנא הטוב של הקניינים האלו מן הטוב של "בלב טוב".

(873) כי "לב טוב" מחייב עשיית מעשים טובים לזולתו, וכפי שכתב בתחילת נתיב עין טוב, וז"ל: "ההפרש שיש בין לב טוב ועין טוב, כי 'לב טוב' נקרא כאשר הוא חפץ להוציא טוב אל אחר... ו'עין טוב' נקרא כאשר הוא רוצה וחפץ שיהיה חבירו בשלימות ובטוב" [הובא למעלה פ"ב הערה 921]. ולמעלה פ"ב מ"ט [תרסה.] כתב: "כי כאשר אדם בעל לב טוב, בו נכלל הכל, שגומל חסד לאחר".

(874) פירוש - ההבדל בין ארבעת הקניינים הללו לבין "לב טוב" הוא, ש"לב טוב" מורה על שעושה טוב לחבירו ושמח בכך ["נהנה בו"]. אך ארבעת הקניינים הללו מורים על רדיפתו להרבות טוב בעולם, דמחמת אהבת הטוב המקוננת בו הוא פועל כדי לסלק הרע ולהביא טוב. וזהו מעין החילוק הקיים בין רחמים לחסד; רחמים הם כאשר רואה לפניו אדם הזקוק לסיוע, אזי הוא מסייע בידו. אך חסד הוא שחותר למצוא את מי שזקוק לסיוע, ואם אינו מוצא אותו לפניו, יטרח למצוא אותו במקום אחר [נצח ישראל פמ"ז (תשפח:), והובא למעלה פ"ד הערה 2101. וראה למעלה הערה 172]. ונמצא ש"לב טוב" הוא דומה לרחמים, שהטוב לפניו, ואילו ארבעת הקניינים הללו דומים לחסד, שחותר ורודף הטוב כדי להרבות טוב.

(875) שמעתי לבאר שרומז בזה לארבע הספירות של חסד גבורה תפארת ומלכות. כי נושא בעול הוא חסד. ומכריעו לזכות הוא משפט, וזהו גבורה. ומעמידו על האמת הוא

תפארת ["תתן אמת ליעקב" (מיכה ז, כ)]. ומעמידו על השלום הוא מלכות, כי "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום" [סוף עוקצין]. וראה הערות הבאות.

(876) מביא מאמר החכמים שהוזכרו בו ארבעה דברים; משה רבינו, תורה, הקב"ה, וישראל, וכוונתו להקביל זאת כנגד ארבעה הקניינים שהוזכרו כאן, וראה הערה 881.

(877) לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "ולכך אמר 'יבא טוב'. לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי, וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע. ואין ספק בדבר זה כלל... ולכך אמר כי לא היה מוכן לקבל התורה השכלית שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי, כי לקבל התורה צריך הכנה. ולפיכך אמר 'יבא טוב' זה משה, כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי... שזה עיקר עצם משה, שהיה נבדל מן החומר" [הובא למעלה פ"א הערה 376, ולמעלה הערות 36, 717].

(878) לשונו למעלה פ"א מ"ב [קעג.]: "כאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר. כי התורה נקראת 'טוב' [ומביא המאמר במנחות]... הרי התורה נקראת 'טוב'. וכל מה שנקראת התורה 'טוב', מפני שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות, וכמו שבארנו זה במקום אחר והארכנו בזה, כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ואין להאריך כאן, כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלהי הברור, הוא טוב לגמרי... על ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה", ושם הערה 376 [הובא למעלה הערה 717].

(879) לשונו בנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 47]: "כי השם יתברך הוא טוב מפני שהוא מטיב אל הכל. ולא שהטוב הזה בלא טעם, שאם יהיה השם יתברך מטיב לבריות ולא היה טעם אל הטוב, אין זה ראוי שיקרא 'טוב'. כמו שאמרו [ב"ק נ.] כל האומר הקב"ה וותרן, יוותרו לו חייו. ולא נקרא זה 'טוב', שאין מדת היושר נותן זה לוותר בחנם". ובמנחות נג: אמרו "'מטוב' זה הקב"ה, דכתיב [תהלים קמה, ט] 'טוב ה' לכל'", ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "'מטוב' הוא הקב"ה. שהוא קדוש ונבדל מן החומר בלי תכלית, כאשר מקדישין אותו מלאכי השרת [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש'". ולכאורה יש בזה שני טעמים שונים לכך שהקב"ה הוא הטוב האמיתי; (א) שהוא מטיב לכל. (ב)

שהוא קדוש ונבדל מן החומר. אמנם חד הם, כי בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] הגדיר את בעל החסד כך: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [למעלה פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר". הרי רק מי שנבדל מהחומרי הוא המשפיע טובה לכל, ובזה שני הטעמים מתאחדים [הובא למעלה פ"ה הערה 1124, ולהלן הערה 2083].

(880) לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קצב:]: "'טובים' אלו ישראל, שהם קדושים נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות העולם. ודבר זה התבאר גם כן במקומות הרבה עד שהוא ידוע מאד, כי מדרגת ישראל שאין להם פחיתות החומר, כמו שיש לאומות העולם. ולפיכך נקראו 'טובים', שכל אשר נבדל מפחיתות החומר הוא טוב, שהרע הוא בחומר" [הובא למעלה פ"ד הערה 1384].

(881) שמעתי מחכ"א לבאר שהטעם שהביא כאן מאמר זה הוא כדי להקביל את ארבעת הקניינים האחרונים לארבעה דברים שהוזכרו במאמר זה. כי הקנין "נושא בעול עם חבירו" הוא כנגד טובו של משה רבינו, שאמרו עליו חכמים [שמו"ר א, כז] '"וירא בסבלותם' [שמות ב, יא], מהו 'וירא', שהיה רואה בסבלותם ובוכה ואומר חבל לי עליכם... והיה נותן כתפיו ומסייע לכל אחד ואחד מהן". וכידוע משה נבחר להנהיג את ישראל, לאחר שנשא את הגדי על כתיפו [שמו"ר ב, ב]. והקנין "מכריעו לכף זכות" הוא כנגד הטובה של תורה, שמלמדת להועיל לאדם בכדי שיכריע עצמו לכף זכות. והקנין של "מעמידו על האמת" הוא כנגד טובו של הקב"ה, שחותמו אמת [שבת נה., וראה למעלה פ"א הערה 623]. והקנין של "מעמידו על השלום" הוא כנגד טובתם של ישראל, שמעלת ישראל באה לידי בטוי רק כששלום ביניהם ["המברך את עמו ישראל בשלום"]. ודפח"ח.

(882) למעלה לאחר ציונים 813, 851,

(883) וכבר נתבאר למעלה [הערה 852] שאע"פ שהחבר הוא אדם פרטי, מ"מ התחברות אל החבר נחשבת להתחברות אל הכלל, עיין שם.

(884) כמו שאמרו חכמים [ברכות סג:] "הס ואחר כך כתת, כדרבא, דאמר רבא לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך יהגה", ופירש רש"י שם "הס ואחר כך כתת - שתוק, כמו

'ויהס כלב' [במדבר יג, ל], שתוק והאזן לשמועתך עד שתהא שגורה בפיך, ואף על פי שאינה מיושבת לך, ואחר כך כתתנה והקשה עליה מה שיש לך להקשות, ותרץ תרוצין עד שתתישב לך". והאברבנאל כתב כאן: "לא יבטח בעצמו למהר לפסוק את הדין, אבל יהיה מתיישב בתלמודו. ועל זה אמרו במשנה [למעלה פ"א מ"א] 'הוו מתונין בדין'. ואמר הלל [למעלה פ"ב מ"ז] 'מרבה ישיבה מרבה חכמה'. ורמז בדבר נאמר למשה ע"ה [שמות כד, יב] 'עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך את לוחות האבן'. כי אומרו 'והיה שם' מורה על ההתיישבות. ובהפך אמרו [ב"מ צו:] 'לפי חריפותא שבשתא'".

(885) לשון הרוח חיים כאן: "ומתישב לבו בתלמודו. כי בחפזו כל האדם כוזב [ע"פ תהלים קטז, יא], ועל זה נאמר [ישעיה לג, יח] 'איה שוקל', רצה לומר שישקול הסברא במאזני צדק ופלס השכל מאוד".

(886) פירוש - "שואל ומשיב, שומע ומוסיף" אינם שני קניינים, אלא קנין אחד, כי "כל אלו דברים הם הרחבה והוספה לתורה" [לשונו בהמשך].

(887) לא בא לבאר מדוע "שואל ומשיב" ו"שומע ומוסיף" הם דבר אחד, אלא קודם מבאר את המעלויותא של "שואל ומשיב" בפני עצמו.

(888) פירוש - אז לא אכפת לו מן השאלה, ו"אם לא ישאל, לא יגיע אל מדריגת התורה" [לשונו בהמשך].

(889) נראה לבאר את "מדריגת התורה" שמגיע אליה רק על ידי שאלה ותשובה על פי דברי בעל ההפלאה בהקדמתו למסכת כתובות [אות כג], וז"ל: "הנה אם בא לאדם איזה קושיא וספק בתורתו ובעבודתו, ידע כי מאת ה' היתה זאת, כי רוצה להעלותו למעלה עליונה בתורה ובמצות, ואי אפשר להעלותו אלא על ידי שיפול באיזה קושיא, וייגע וימצא על נכון ובטוח תירוץ וחכמה נפלאה. וזהו 'כאשר ייסר איש את בנו' כדי ללמדו ולהבינו ממעלה למעלה [ופירש שם התרגום "כמה דמילף אינש ית בריה"], כן יבטח האדם כי אילולי שחפץ ה' להגדיל תורתו ולהאדירו, לא היה בא לידו קושיא וספק. כי אין מדתו בקרב עמו ובניו לבא לידי קושיא וספק, כי אם לתועלת תירוצו וביורו למעלה ירום ונשא מאד". והרמח"ל בספר אדיר במרום ח"א, כתב: "הנה ידעת כי המחלוקת והפלפולים שעושים בתורה, הם לשבר הקליפות ולהעביר הקושיות, שהם סוד קש ותבן... שהם קליפות התורה, קש ותבן, שבעבורם צריך קושיות ותירוצים". ובספר פרי עץ חיים שער הנהגת הלימוד, פרק א, כתב: "גם ראיתיו [את האריז"ל] כשהיה קורא בהלכה בין החברים, היה מקשה בכח עד שהיה נלאה מאד, ומזיע זיעה גדולה. ושאלתיו למה עושה כן, והשיב לי, כי עסק ההלכה הוא לשבר את הקליפה,

שהוא סוד קושיות... כי כל קושיא שמתרץ כהלכה, מסיר קש ותבן מהלכה". ובהקדמת השב שמעתתא [אות ו] כתב: "הישרים בשכלם אינם חריפים כ"כ, והחריפות אינו אלא אגב שבשבתא. ולפי שאלו שאין שכלם ישר, ויש להם מעכב בשכלם, כאשר יגבר השכל עולה השכל בחריפות גדול, כאשר אנו רואין בתבערת אש, כאשר יוצק עליו מעט מים אז יגבר ויתלהב האש ביתר שאת ויתר עז ממוקדה מקדם בלעדי מעט המים. כן הדבר הזה, אם יש לשכל קצת מתנגד, והוא הסכלות מעט, ואז יתגבר עליו השכל, ויהיה מחודד יותר ויותר" [הובא למעלה הערה 706].

(890) כמו שנאמר [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח", וכן נאמר [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד". ואמרו חכמים [חגיגה ג.] "אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש". ומדוייק מלשונו שההוספה על דברי חבירו נעשית רק כאשר קודם לכן "ישים על לבו מה שחבירו מדבר". באופן שכאשר אינו מוסיף, לא רק בהוספה יש חסרון, אלא גם בשמיעת דברי חבירו יש חסרון. וכן שמעתי מהגאון רבי ברוך שמעון סלומון זצ"ל שאמר בשם רבו הגאון רבי אליעזר יהודה פינקל זצ"ל, שלכאורה יש לתמוה מדוע "שומע ומוסיף" אינו נחשב לשני קניינים שונים ["שומע" ו"מוסיף"], וביאר שאם אינו מוסיף, אז חסר בשומע, ולכך הוי קנין אחד.

(891) אודות ההרחבה שיש בשאלה, ראה דבריו בנצח ישראל פל"ב [תרכו:], שכתב שם: "ומה שאמר [סנהדרין צג.] 'יודע נגן' [ש"א טז, יח] יודע לשאול. פירוש, מי ש'יודע נגן' והשואל מדה אחת להם. לפי שהתורה משמח לב האדם, וכאשר ישאל אדם הוא משמח לב השומע, ופותח את לבו עד ששמח, כמו שעושה מי שיודע נגן". והביאור בשמחה זו, שהנה מצאנו אצל חכמים ביטוי של "טפח שוחק" ו"טפח עצב" [ראה סוכה ז., עירובין ג:] ו"טפח שוחק" הוא טפח מרווח יותר מטפח רגיל [רש"י שם]. ומדוע טפח זה נקרא בשם "שוחק" [ראה ר"ח ערובין ג:, וערוך ערך סחק]. אלא שהיציאה מעבר לגבולות היא מביאה לידי שמחה. לכך טפח החורג מעבר לעצמו נקרא הוא "טפח שוחק", וטפח המצטמצם בתוך מסגרתו הטבעית נקרא "טפח עצב". הרי כאשר יש לאדם את ההרגשה שהוא יוצא מעבר לגבולותיו, יש בכך להביאו לשמחה. וזו השמחה שיש בשאלה, כי השאלה מביאה לידי הרחבת התורה.

(892) לשונו למעלה [לאחר ציון 704]: "לפיכך אמר שהקטנים מחדדים את הגדולים, מפני שהם שואלים ביותר, ואז צריך החכם להשיב... ולכך אמר [למעלה קנין יא] 'בפלפול התלמידים', שעיקר הפלפול מן התלמידים, שהם מקשים ושואלים כהלכה. ולפיכך אמר [תענית ז.] 'הרבה תורה למדתי מרבותי... ומתלמידי יותר מכולם', כי הם

מפלפלים ומחדדים יותר בשאלה שלהם מן הקושיות, ומתרחבת ההלכה על ידי קושיות, ודבר זה מבואר".

(893) לשונו בנתיב התורה ר"פ ח: "כבר התבאר שעיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל... וזה מצד הרב המלמד, שאם אינו משפיע לאחרים, אינו נותן לתורה ענין השכל, שהוא משפיע אל הכל, ומוציא אחר מן הכח אל הפועל. וזה אמרם [למעלה פ"ד מ"ה] 'הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד', פירוש המוציא שכלו אל הפועל על מנת שיוציא אחר אל הפועל, וזהו אמתת השכל אשר הוא משפיע אל הכל, דבר שהתחיל לצאת אל הפעל יוציא לגמרי אל הפעל. ולכך זה שלמד על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד... כי השכל מוציא הכל אל הפעל לגמרי" [הובא למעלה פ"ד הערה 663]. וראה הערה 900.

(894) "כי אין היחיד ראוי אל התורה למעלתה, לפיכך עיקר למוד התורה ללמד אותה לאחרים" [לשונו בסמוך]. וצרף לכאן מאמר חכמים [סוכה מט:] "מאי דכתיב [משלי לא, כו] 'פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה', וכי יש תורה של חסד, ויש תורה שאינה של חסד... אלא תורה ללמדה זו היא תורה של חסד, שלא ללמדה זו היא תורה שאינה של חסד". ולא מצינו שיאמרו על תפילין שמשאילן לאחרים שיקראו "תפילין של חסד", ומדוע רק בתורה מצינו כן. אלא הם הם הדברים. לימוד תורה לאחרים אינו דבר חיצוני לעצם התורה, אלא הוא נכלל בעצם התורה. לכך החסד שנעשה בלימוד תורה לאחרים נהפך להיות שם לווי לתורה עצמה. וראה בנתיב התורה פ"ז [א, ל:] שכך הוא ביאור דבריו שם. וצרף לכאן את דברי החינוך מצוה תיט, שכתב: "מצות עשה ללמוד חכמת התורה וללמדה... ועל כל זה נאמר [דברים ו, ז] 'ושננתם לבניך'". הרי שמצות תלמוד תורה נאמרה בתורה בלשון של שינון לאחרים, ולא בלשון שלומד לעצמו. ומוכח מכך שלימוד תורה הוא רק באופן שילמד לאחרים. ובתשובות רבי עקיבא איגר [קמא, סימן כט] כתב: "פסקינן באורח חיים [סימן מז סעיף ג] הכותב בדברי תורה צריך לברך... וכבר תמהו המגינים [מגן אברהם ומגן דוד על הש"ע שם] דאמאי מברכים על הכתיבה, כיון דכתיבה הוי רק הרהור [והמהרהר בד"ת אינו צריך לברך (שם סעיף ד)]. וכבר יישב בשו"ת שב יעקב [חלק א סימן מט (ד"ה ועל דבר הראיה)], ותורף דבריו משום דמצות עשה של תלמוד תורה נפקא מקרא ד'ושננתם לבניך'... משום הכי ממעטים הרהור, דבהרהור לא שייך ללמד את בניו. מה שאין כן בכתיבה עדיף בזה מהרהור, דע"י כתיבה יכול ללמד לאחרים, והוא בכלל 'ושננתם לבניך'". וכן אמרו חכמים [ע"ז ט.] "ששת אלפים שנה הוי העולם, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות

המשיח... שני אלפים תורה מאימת... מ'ואת הנפש אשר עשו בחרן' [בראשית יב, ה], וגמירי דאברהם בההיא שעתא בר חמשין ותרתי הוה". ואע"פ שאברהם אבינו הכיר את בוראו הרבה שנים קודם לכן [ראה רמב"ם הלכות ע"ז פ"א ה"ג], מ"מ התקופה של תורה החלה רק בשעה שלימד לאחרים. ושוב מוכח מכך שעצם התורה הוא רק כשמלמדה לאחרים [מפי בני האברך החשוב רבי חנוך דב שליט"א].

(895) למעלה פ"ד מ"ה, שאמרו שם "הלומד תורה על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד". וכתב שם [קטו.] בזה"ל: "מי שלמד על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד. כי כאשר כונתו שתהיה התורה בעולם, כאשר ראוי לפי האמת שתהיה התורה בעולם, מספיקין בידו ללמוד וללמד כפי כונתו שרצה. וכבר בארנו בפרק שלפני זה [פ"ג מי"ד] כי המחשבה השכלית פועלת... התחיל בלמוד כדי ללמד אחרים, בודאי השכל גורם שיצא לפועל, כי התורה גורמת זה בעצמה, כי השכל הוא שפועל עד שיצא לפועל. ועיין למעלה [פ"ג מי"ד] אצל 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה'". ושם בפ"ג מי"ד [שס.] כתב: "אמר [שם במשנה] 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'. אמר 'כלי חמדה', מפני שהעולם נברא בתורה... ודבר זה מבואר כי השכל פועל בגשם, והביאו ראיה לזה איך השכל פועל בגשם, כי כאשר יניח האדם לוח שאינו רחב על נהר אחד, כאשר היה אדם עובר עליו, שמחשבת הנפילה גורמת כי תצא הנפילה אל הפעל. הרי כי המחשבה פועלת שיצא הדבר אל הפעל. וכמה דברים שהמחשבה פועלת. ומכל שכן הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה. וזה שאמר כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם".

(896) למעלה פ"א מי"ז "לא המדרש הוא העיקר, אלא המעשה". וכתב שם [תא.] לבאר: "כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה". וזהו יסוד נפוץ בספריו, שדוקא מפאת רוממות התורה השכלית, לכך היא מרוחקת מהאדם הגשמי, וכמו שאמרו ביבמות קט: "כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו. מאי טעמא... אמר קרא [דברים ה, א] 'ולמדתם ועשיתם', כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה". וכתב לבאר זאת בנתיב התורה פ"ז [א, לא.]: "כי התורה שהיא שכל עליון, אין לה עמידה באדם, כי האדם בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעות המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה.

ולפיכך, אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו... [כי] המעשה שייך לאדם במה שהאדם גשמי". ובנתיב התורה פי"ז [א, עב.] כתב: "מעלת המצוה, שבזולת המצוה אין השלמה לאדם. ואף כי השלמת התורה היא על הכל, עם כל זה אם אין המצות אין כאן תורה. וזה שאמרו בפרק בית שמאי [יבמות קט:] תניא רבי יוסי אומר, כל האומר אין לו תורה... אפילו תורה אין לו... וביאור זה מה שאמר כי אף תורה אין לו, כי התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות שהם מתיחסים לאדם לגמרי... ולכך המצות שהם שייכים לאדם על ידי זה יש לאדם שייכות אל התורה... כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה, שהאדם הוא חמרי, והתורה היא שכל פשוט. אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית. ולכך אמר שאם האדם יאמר אין לו אלא תורה, אפילו תורה אין לו". ובנתיב התורה פ"א [א, ח:] כתב: "המעשה היא השלמת האדם, שמשלים האדם עצמו על ידי מעשה. ואף כי התורה בודאי יש לה מעלה עליונה מצד שהתורה היא שכלית, מכל מקום לענין זה שהמצוה משלמת האדם, שהאדם שלם, וזה הוא יותר גדול, כמו שהתבאר לפני זה. דמיון זה, כי אף שהיין יותר נחשב מן הלחם, כי היין משמח אלקים ואנשים, מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו. וכך המעשה שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, הוא יותר מן התורה שאינה השלמת האדם". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקסו:], ובתחילת דרוש על המצות [נ:, והובא למעלה פ"א הערה 1486]. וראה בסמוך הערה 903.

(897) כרך את שני הקניינים האחרונים להדדי ["הלומד על מנת ללמד", "הלומד על מנת לעשות"], וכתב: "ולפיכך אם אין תלמודו ללמד אחרים, או לעשות, אין זה ראוי אל התורה". ומעתה יאריך לבאר את הקנין של "הלומד על מנת ללמד", ורק לבסוף יזכיר בקצרה הקנין של "הלומד על מנת לעשות".

(898) פירוש - כמו שהקב"ה נתן למשה את התורה רק כדי שילמדה לישראל, כך כל אחד ואחד הלומד תורה מחוייב ללמדה לאחרים. ובסמוך יביא מאמר חכמים המשוה כל לומד תורה למשה. ואודות שהתורה ניתנה למשה רק בכדי שילמדה לישראל, כן כתב בגו"א במדבר פ"ג אות א, וז"ל: "התורה שניתנה למשה לא ניתנה אלא ללמד לישראל תורה... שאלמלא לא היו ישראל, לא היה תורה ניתנה למשה" [הובא למעלה פ"א הערה 42]. ורש"י ויקרא א, א כתב: "בשבילכם הוא [הקב"ה] נדבר עמי [עם מרע"ה], שכן

מצינו שכל ל"ח שנה שהיו ישראל במדבר... לא נתייחד הדיבור עם משה". וכן לגמרא [נדרים לח.] היתה הו"א שהתורה ניתנה רק למשה ולזרעו, והגמרא דחתה זאת מהפסוק [דברים ד, יד] "ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם", "אלמא דהשם צוהו ללמד את ישראל" [לשון הר"ן שם].

(899) לשונו בח"א לב"ק צב. [ג, יג:]: "לא נתן השם יתברך תורה ומצות לישראל אם לא היה הכלל... כי בשביל אחד [משה רבינו] לא נתן התורה, רק בשביל הכלל". ובתפארת ישראל פי"ז [רסו.] ביאר שהתורה לא ניתנה לאבות, כי הם פרטיים [הובא למעלה הערה 815].

(900) משום שכאשר אינו מלמדה לאחרים הוא בגדר יחיד, ואין היחיד ראוי אל התורה למעלתה. ולכאורה מבוארים בדבריו שני טעמים שונים מדוע עצם התורה הוא ללמדה לאחרים; (א) ענין השכל מחייב שהשכל יושפע אל הכל, ויצא אל הפעל, וכפי שכתב בנתיב התורה ר"פ ח [הובא בהערה 893], ולמעלה פ"ג מי"ד ופ"ד מ"ה. (ב) אין היחיד ראוי אל התורה למעלתה [דבריו כאן]. ולכאורה אלו שני טעמים שונים. אך נראה ששני הטעמים הללו נובעים משורש אחד; הואיל והתורה היא שכלית, לכך היא חייבת להיות מושפעת לאחרים ולא רק ליחיד הלומדה. וכן שכליות התורה מחייבת שתינתן לכלל ולא יחיד, וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"ט [תקצז.], וז"ל: "אשר אין השכל פרטי, רק כללי" [הובא למעלה הערה 818]. וראה למעלה פ"ב הערה 1643, ולהלן הערה 1628.

(901) נראה שתיבת "בחנם" הוזכרה כאן רק מחמת שכך הוא לשון הלימוד, אך אינה קשורה לעצם דבריו כאן, והוא שחזינן שיש חיוב על כל אחד מישראל ללמד תורה לאחרים, כפי שמשה רבינו לימד תורה לאחרים. ויש להעיר מלשון הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"א ה"ב, שכתב: "מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים, אע"פ שאינן בניו". ומשמעות דבריו היא שחובת הלימוד לאחרים מוטלת רק על חכם, ולא על כל מי שלומד תורה. ויל"ע בזה.

(902) פירוש - כל שכן שיש ללמוד על מנת לעשות, שעל כך אמרו במפורש במשנה [למעלה פ"א מי"ז] "לא המדרש הוא העיקר, אלא המעשה". אך מעולם לא אמרו שלימוד לאחרים הוא עיקר, ולא לימוד לעצמו. ולכך אם מחוייב שילמד על מנת ללמד, כל שכן שמחוייב ללמוד על מנת לעשות, כי זה יותר עיקר.

(903) כמו שאמרו חכמים [יבמות קט:] "כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו. מאי טעמא... אמר קרא [דברים ה, א] 'ולמדתם ועשיתם', כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה" [ראה למעלה הערה 896]. ובנתיב התורה

פ"א [א, ז:] כתב: "כי אם יאמר אדם אלמוד תורה ולא אעשה סוכה ולולב, בודאי המצוה קודמת. כי המצוה כשלא נעשה יש כאן חסרון גדול, שהמצוה היא חיוב על האדם, ואילו התורה היא מעלה לאדם. ומכל מקום אם אין התורה, אין כאן חסרון כל כך. וזה ההפרש שיש בין התורה ובין המצות; כי המצות אם לא יעשה אותם האדם הוא חסר לגמרי, שהרי מצות התורה הם רמ"ח כמספר איברי האדם, עד שהמצוה היא משלמת האדם, שאם אין המצוה כאילו האדם חסר אבר אחד. כי המצוה שהיא על ידי מעשה האדם, שנעשה על ידי גופו הגשמי, היא קרובה יותר אל האדם הגשמי, ואם לא יעשה אותו האדם הוא חסר. ולפיכך אם אי אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, אין ראוי שיקח התורה שהיא שלמות ומעלת האדם, שעל ידי התורה האדם שכלי, והמצוה אם לא יעשה אותה הוא חסרון לאדם. ויותר ראוי אל האדם שיהיה נמצא בשלימות מבלי חסרון אף אם לא היה לו המעלה, משיהיה לו חסרון שיהיה לו עם זה מעלה שכלית, כי החסרון מבטל המעלה, שאין המעלה נחשב לכלום" [הובא למעלה פ"א הערה 1486]. וראה למעלה הערה 67.

(904) נראה שבא להדגיש שאין הכוונה שהתלמיד מלמד את רבו דברים חדשים שרבו לא ידע מהם, אלא שהתלמיד מחדד את רבו בשאלותיו ששואל על דברי רבו. וכן כתב כאן רש"י [בדפוס ראשון], וז"ל: "כשם שמצינו שהיה רבי שמעון בן לקיש מחכים את רבי יוחנן, שהיה מקשה לו כ"ד קושיות בהלכה, ורבי יוחנן צריך לתרצן, וההלכה היתה רווחת, והיה רבי יוחנן משבח רבי שמעון בדבר זה, כדמוכח בהשוכר את הפועלים [ב"מ פד.]".

(905) בקנין הי"א "בפלפול התלמידים" [לפני ציון 701].

(906) לשונו למעלה [לפני ציון 701]: "הי"א, בפלפול התלמידים. וזה כי החברים זה מחכים זה, וכן הוא מחכים את רבו. ובפרק קמא דתענית [ז.], אמר רב נחמן בר יצחק, למה נמשלו דברי תורה לעץ, שנאמר [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה', מה עץ קטן מדליק את הגדול, אף דברי תורה הקטנים מחדדין את הגדולים... והטעם הוא מבואר מאד, כי הדבר דומה לעץ שאין מקבל האור, וכן התלמיד חכם גדול, מפני שהשגתו גדולה מאד, לכך אין מתחיל לשאול ולפלפל בחכמה, לפי גודל השגתו ופשיטות שכלו, אין בו פלפול, דהיינו השאלה. וצריך אל כל פלפול שאלה, לאפוקי הגדולים, אין בהם השאלה. ולפיכך אמר שהקטנים מחדדים את הגדולים, מפני שהם שואלים ביותר, ואז צריך החכם להשיב. ומדמה זה לעץ קטן שהוא מדליק את הגדול, שהאש נאחז ביותר בקטן. וכך הוא הקטן, הוא התחלת השאלה והפלפול. ולכך אמר

'בפלפול התלמידים', שעיקר הפלפול מן התלמידים, שהם מקשים ושואלים כהלכה... 'ומתלמידי יותר מכולם' [שם], כי הם מפלפלים ומחדדים יותר בשאלה שלהם מן הקושיות, ומתרחבת ההלכה על ידי קושיות, ודבר זה מבואר".

(907) חידוש גדול יש בדברים אלו. כי עד כה ביאר כמה פעמים שכאשר עושה דברים ההפוכים לתורה, לא יזכה לתורה. וכגון למעלה בקנין הכ"ג ["במיעוט תענוג"], כתב [לאחר ציון 744]: "דבר זה, כי הרודף אחר התענוגים הגופנים הרי הוא בעל גוף ובעל חומר, ואין ראוי שיקנה החכמה, שהוא הפך הגוף. וכמו שבארנו למעלה [משנה ה] אצל 'כך היא דרכה של תורה'", ושם הערה 747. וכן למעלה פ"ב מ"ה [תקפו.] כתב: "הסחרנים שהם סוחרים ומסבבים את העולם... מפני זה אינם מסוגלים לתורה, שאין לתורה ענין גשמי, שהם הרחקים הגשמיים. ואלו שכל עניניהם ההליכה והתנועה שהולכים לאורך ורוחב, שהם הרחקים הגשמים, אין ראוי להם התורה, שהיא מסולקת מן הרחקים האלו". אך כאן מוסיף יותר, שלא מבעיא שאם עושה דברים הפוכים לתורה שאינו זוכה לתורה, אלא אף אם אינו עושה כלום, ורק נמנע מעשיית דברים המקובלים בדרכה ולימודה של תורה, וכגון שאינו מחכים את רבו, גם אז "אינו ראוי לתורה". וצריך לומר, שהואיל ויש צורך באמצעיים ותחבולות שהאדם הגשמי יקנה את התורה השכלית [כמבואר בתחילת הברייתא הזאת "כי לפי מעלת הדבר ורוממתו ומעלתו צריך אליו מעלות לקנות"], לכך כאשר חסר לו האמצעי הראוי לקניית התורה, אע"פ שאינו עושה בידים את ההפך, מ"מ לא עשה את הדבר הנצרך, וממילא נשאר ללא קנין התורה.

(908) מקשה, הואיל ו"מחכים את רבו" יכול להעשות רק על ידי שהתלמיד ישאל את רבו שאלות על דבריו [כמבואר בהערות 904, 906], א"כ הרי זה כבר נכלל בקנין המ"ג של "שואל ומשיב", ומה מוסיף קנין זה של "המחכים את רבו".

(909) בכת"י כתב משפט זה כך: "שהוא שואל מה שיש לו לשאול מן הדברים שהוא מסופק בהם".

(910) ואם תאמר, הרי הקנין של "בפלפול תלמידים" עוסק להדיא בפלפול, ומה מוסיף הקנין של "המחכים את רבו" עליו. ויש לומר, ש"בפלפול תלמידים" איירי מצד הרב, ואילו "המחכים את רבו" איירי מצד התלמיד.

(911) יש כאן הד לדבריו שאין לפסוק הלכה מבלי לעמוד על הבנתה, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ז [א, סט.], וז"ל: "כי עיקר התורה כאשר הוא מורה הלכה למעשה, ודבר זה ראוי שיהיה יוצא מן התורה, אשר התורה היא שכלית, ודבר זה הוא התלמוד,

שהוא שכלי, ומזה ראוי שיהיה יוצא ההלכה למעשה... אבל בדור הזה... הם פוסקים הלכה מתוך הפסקים אשר נתחברו להורות הלכה למעשה, ולא נעשו ללמד אותם, רק לפסוק מהם, ודבר זה יותר רחוק מן הדעת... כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד. ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת, ולא יפסוק הדין לאמיתו, שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך, כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו, ואין לדיין רק מה שעיניו רואות [סנהדרין ו:]. והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חבור אחד, ולא ידע טעם הדבר כלל, שהולך כמו עור בדרך" [הובא למעלה בהקדמה הערה 217, פ"ב הערה 36, ולהלן הערה 1085].

(912) כן כתב כאן המדרש שמואל, וז"ל: "המ"ז, המכוין את שמועתו [כך היא גירסתו]. הכוונה כי צריך שלא יהיה כאותם התלמידים המצפצפים והמהגים, ואין בהם תבונה לידע שורש כוונת השמועה וההלכה. ואף על פי שיודעים אותה בעל פה, עם כל זה כאשר לא יוכלו לכוין הבנת השמועה, תכף תעשה לה כנפים וישכחו אותה. לא כן המכוין את שמועתו, ויודע עיקר כוונת השמועה ויסודה, כי בזה תשאר השמועה תקועה בלבו".

(913) פירוש - למעלה איירי שיש לתלמיד לתת לב לדברי רבו בשעת קבלת הדברים מרבו, שיעמול להיות כולו שקוע בהבנת דברי רבו, ואם לא יעשה כן, קבלת הדברים תהיה לוקה בחסר.

(914) פירוש - כאן איירי בהבנה הנצרכת לאחר שקבלת הדברים מרבו כבר נשלמה, ועליו לברר לעצמו האם דברי רבו מתיישבים על לבו. ובקיצור, "בבינת הלב" איירי ביחס לרבו, ו"המבין שמעותו" איירי ביחס בינו לבין עצמו. וראה למעלה הערה 645.

(915) בשעת קבלת הדברים.

(916) וזה לשון רש"י [יבמות קיז.]: "לפי פנים ולב שאתה נותן לתורה, לבך עומד לך להעמיד גירסא. אם יגעת בה תמצא, אם לא יגעת לא תמצא" [הראני לכך בני האברך המופלג ר' חנוך דב שליט"א]. ומשמע שזהו הקנין של "המבין את שמועתו".

(917) לשון המדרש שמואל: "והאומר דבר בשם אומרו. כי מי שאינו עושה כן, רק גונב מאחרים ואומרם על שמו, זה בודאי שלא יקנה קנין תורה". וכמו שכתב למעלה לגבי הקנין הכ"ו ["המכיר את מקומו"], וז"ל [לאחר ציון 773]: "אם מחשיב עצמו חשוב יותר ממה שהוא, והוא טועה בעצמו, ואין התורה ראויה להיות במקום טעות, רק 'תורת אמת'

היא. ולכך צריך שיהיה מכיר מקומו, ולא יטעה עצמו". ומכלל "תורת אמת" הוא שיאמר דבר בשם אומרו, ולא יגזול התורה מפי אומרו. וראה להלן הערה 941.

(918) לשון הגמרא שם: "כתיב [שופטים יט, ב] 'ותזנה עליו פילגשו', רבי אביתר אמר, זבוב מצא לה. רבי יונתן אמר, נימא מצא לה. ואשכחיה רבי אביתר לאליהו, אמר ליה מאי קא עביד הקב"ה. אמר ליה, עסיק בפילגש בגבעה. ומאי קאמר, אמר ליה, אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר. אמר ליה חס ושלום, ומי איכא ספיקא קמי שמיא. אמר ליה, אלו ואלו דברי אלקים חיים הן".

(919) לשון המדרש שלפנינו: "שמע קולו של הקב"ה יושב ועוסק בפרשת פרה אדומה **הלכה בשם אומרה**, [פרה פ"א מ"א] רבי אליעזר בני אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שתים". וכן במדב"ר יט, ז אמרו "שמע קולו של הקב"ה שיושב ועוסק בפרשת פרה אדומה **ואומר הלכה בשם אומרה**, רבי אליעזר אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שתים".

(920) פירוש - תחילת לימודו של רבי אליעזר תהיה בענייני פרה אדומה.

(921) פירוש - הואיל והעיקר מתגלה בהתחלה [כמוזכר למעלה הערה 256 ולהלן הערה 1806], ותחילת עיסוקו של רבי אליעזר היא בענייני פרה אדומה, לכך יש בזה להורות שעיקרו של רבי אליעזר מתגלה בענייני פרה אדומה, וישנה התאמה בין המושג [פרה אדומה] למשיג [רבי אליעזר], ו"דבר זה מורה כי ההשגות הם לפי השכל, לפי כל אחד ואחד".

(922) שעליה אמר שלמה [קהלת ז, כג-כד] "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני וגו' עמוק עמוק מי ימצאנו", וכמבואר בגמרא [נדה ט.]. וכן בגו"א במדבר פט"ו אות ל [שיא:] כתב: "פרה אדומה... הלכה אחת שלה 'עמוק עמוק מי ימצאנו'". ובעקידת יצחק, שער עט, כתב: "ענין פרה אדומה הוא עמוק עמוק מי ימצאנו, כי עצור עצר ה' הכח השכלי לרדת לסוף כוונתו בשום צד הקש או חפוש, כמו שאמר החכם עליו 'אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני'".

(923) כך הוא נקרא בכמה מקומות [ברכות ו., קידושין לט:, ב"מ נט., ועוד]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שנח:] כתב: "דע, כי מה שאמרה בת קול 'מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום' [ב"מ נט:]... הוא מפני מעלתו, שכל כך יש לו חכמה בתורה. וכמו שפסקינן 'הלכה כפלוני', וזה מצד מעלתו בחכמה [של] אותו פלוני, שראוי ללכת אחריו. וכך הוא פירושו בכאן, 'הלכה כרבי אליעזר בכל מקום', כי כאשר ישקל מעלת חכמים ומעלת רבי אליעזר בחכמתו בכל מקום... כל זה מפני הפלגת רבי אליעזר בחכמה". ובחי"א לב"מ נט: [ג, כח.] כתב: "יש לפסוק בכל מקום כר"א, כי גדול היה...

וזהו לפי מדריגת רבי אליעזר". ובנתיב אהבת ריע [ב, ס.] כתב: "כלל הדבר, שבת קול היה אומר 'הלכה כרבי אליעזר בכל מקום', וזה מפני שרבי אליעזר היה חכם גדול, ולכך יש לפסוק כרבי אליעזר".

(924) אודות שהקב"ה הוא מסדר את הנמצאים כפי הראוי, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה פ"ג מ"ד [קכג:] כתב: "כי הוא השם יתברך סידר העולם כפי הראוי". ולמעלה פ"ה מ"ח [רנ:] כתב: "כי השם יתברך סדר העולם עד שאין בו חסרון כלל" [ראה למעלה הערה 390]. ובתפארת ישראל פכ"ד [שנה.] כתב: "הקב"ה הוא מסדר הכל, ונותן סדר לנמצאים". ובנצח ישראל פ"א [יג:] כתב: "כי הוא יתברך המסדר המציאות, אי אפשר שיבוא מאתו דבר יוצא מן הסדר". ושם ר"פ לא [תקצד.] כתב: "כי הוא יתברך סדר את העולם, וחפץ בסדר הנמצאים". ושם בהמשך הפרק כתב [תרד:]: "הוא יתברך סידר העולם כסדרו". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב:] כתב: "כי הש"י סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו". ובנתיב התורה פ"א [א, ג.] כתב: "התורה בעצמה היא סדר הכל. ולכך כאשר רצה השי"ת לברוא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו". ובגו"א דברים פ"ל אות א [ד"ה אבל] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 555].

(925) יסוד זה מתבאר מתוך דברי רש"י [שמות לח, כב] שכתב "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל כתב בגו"א שם אות ה בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה, אבל ענין העשיה מה יקדים במעשה נשכח הימנו, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו. על זה אמר לו משה 'שמא בצל אל היית', כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשיה. כלל הדבר, למשה בא הידיעה בענין התלמוד, לפי

שהוא מיוחד אל הלימוד, ויש להתחיל בלימוד בדברים שהם עיקרים. ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשם, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם" [הובא למעלה הערה 547]. הרי שלמשה באה הידיעה התואמת למהותו, ולבצלאל באה הידיעה התואמת למהותו.

(926) לכך אין מניעה שהקב"ה יזכיר הלכה מפי בשר ודם, משום שהלכה זו חוזרת למעשי ה', שנתן לרבי אליעזר שכל ודעת שיוכל להשיג השגה על בוריה בהלכות פרה אדומה.

(927) ברכות נח. "תנו רבנן, הרואה אוכלוסי ישראל אומר 'ברוך חכם הרזים', שאין דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהן דומים זה לזה". ובמדב"ר כא, ב, אמרו "אם ראה הרבה אוכלוסין של בני אדם, אומר 'ברוך חכם הרזים'. כשם שאין פרצופותיהן דומין זה לזה, כך אין דעתן שוין זה לזה, אלא כל אחד ואחד יש לו דעה בפני עצמו. וכן הוא אומר [איוב כח, כה] 'לעשות לרוח משקל', לרוחות של כל בריה ובריה". ובסנהדרין לח. אמרו "הקב"ה טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו". ובבאר הגולה באר החמישי [צב:] כתב: "כי אין אדם אחד כמו אחר". ובפחד יצחק שבועות מאמר טז אות ח כתב: "אמרו רבותינו הקדמונים, כי בעוד שקיום הבעלי חיים הוא בסוג ובמין, ושעל כן נאמר ביצירתם 'למינו' [בראשית א, כא], הנה קיומו של אדם הוא ביחידות אישיותו, וכל 'אני' של אדם יחיד הוא עולם מלא לעצמו, עד שכל המקיים נפש אחת כאילו קיים עולם מלא [סנהדרין לז.]. ויחידות זו של אישיות אדם מפקיעתו מתורת סוג ומין, שלא נאמר ביצירת אדם 'למינו'" [הובא למעלה פ"ג הערה 229].

(928) הקב"ה.

(929) מעין דברים אלו כתב השל"ה [תולדות האדם בית החכמה (תליתא, טו)], וז"ל: "ובזה יתבאר המאמר, הקב"ה אמר בפרשת פרה משמו של רבי אליעזר, והבין משה רבינו ע"ה שעתיד יעמוד רבי אליעזר ויחדש ענין חדש, מה שלא היה ח"ו לעשות מקור חדש. אמר משה, עליונים ותחתונים הכל שלך, ואיך יבא בשר ודם ויחדש מה שלא היה. השיב לו הקב"ה, לא שיעשה חדשות, רק יהיה מעלת רבי אליעזר כל כך, שיהיה דביקותו למעלה כל כך, שיהיה דבק בשורש המצוה של פרה אדומה, שהיא עמוקה במאד, ויכנס בדביקותו עד שורש שרשיה, שהיא סוד ההתחלה. כי ההתחלה היא שורש כל השרשים, ואחר כך מההתחלה נמשך שרשיה וענפיה כו'. וזהו שאמר 'בו יתחיל מסכת פרה'... רבי אליעזר הוא אחד מיוחד גבוה למעלה למעלה, כמו שמשה רבינו ע"ה היה נבדל למעלה מכל ההשגות של חכמי ישראל, ועל כן ברא כרעא דאבוה, הוצרך

רבי אליעזר להיות מיוצאי חלציו של משה רבינו עליו השלום" [כפי שיבואר בהמשך]. וראה להלן הערה 939.

(930) כמו שאמרו חכמים [חגיגה טו.] "יצתה בת קול ואמרה [ירמיה ג, יד] 'שובו בנים שובבים' חוץ מאחר", הרי שהוא חוץ לכולם. ובספר "תולדות תנאים ואמוראים", כרך א, עמוד 156 [טור שמאלי], ליקט הרבה מאמרי חז"ל אודותיו, וכתב: "מכל אלו נראה בבירור שמלבד שזנח את עמו ואת אלקים חיים, נעשה עוד שונא ואויב להם". ולמעלה פ"ב מ"ד [תקנג:] כתב: "כי הכלל הוא הכל, ויש בהם כח הכל, ולפיכך הפורש מן הצבור פורש מהכל, והוא מבחוץ. ואם הוא מבחוץ, להבל נחשב דבר זה, שיצא מן הכלל. ודבר זה מבואר בדברי חכמים, שמנו הפורשים מדרכי הצבור בכלל מינים ואפיקורסים שכופרים בתורה ובתחיית המתים, כדאיתא במסכת ראש השנה [יז.]... וכן מי שפורש מן דרכי צבור, הוא יוצא מן הכלל".

(931) כי הסדר הוא לכללי, ולא לפרטי, וכמבואר למעלה פ"ב הערה 431, פ"ה הערה 1851, ובפרק זה הערה 204. וראה הערה הבאה.

(932) מעין מה שכתב בתפארת ישראל פל"ח [תקעב:], וז"ל: "וזהו 'אלהים אחרים' [שמות כ, ג], שדבר זה חוץ ואחר לשכל... ואין זה ראוי לאלהות, ולפיכך הם 'אלהים אחרים'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 177]. ובגו"א שמות פי"ב אות כח [רג.] כתב: "זכר אלהים אחרים, והם חוץ ואחר". והפחד יצחק חנוכה, מאמר י, כתב: "פירושה של תיבת 'מין' במובן סוג. כלומר הפורק עול וחוטא... הרי הוא סוג ישראל בפני עצמו... והנה כל עצם המציאות שאנו קוראים לה 'כלליות ישראל', מופקעת היא מן המינות, חלילה... שהרי פירושו של 'מין' הוא סוג בפני עצמו. ולא יתכן לומר על כלליות הציבור שהוא סוג בפני עצמו".

(933) פירוש - הקב"ה אומר הלכה מפי החכם רק כאשר דבריו של החכם תואמים לסדר ולשכל שקבע הקב"ה בעבורו. אך כאשר דברי החכם אינם עולים בקנה אחד עם הסדר והשכל שקבע הקב"ה בעבורו, הקב"ה לא יאמר דבר בשמו, כי על כך רועמת טענתו של משה רבינו "רבונו של עולם, העליונים והתחתונים הם שלך, ואתה יושב ואומר הלכה מפי בשר ודם" [לשון המדרש שהביא למעלה].

(934) מקשה, הרי הגמרא בחגיגה [טו:] אמרה שהקב"ה אומר הלכה מפי כל החכמים [מלבד רבי מאיר], ומדוע במדרש ציינו רק את רבי אליעזר.

(935) קשה, הרי למעלה הביא את דברי הגמרא בגיטין [ו:] שאמרו שם שהקב"ה אומר "אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר", הרי הקב"ה גם שם הביא מפי

יחיד, ולא מפי רבים. ובשלמא לגבי דברי הגמרא בחגיגה, ניחא, שהלשון שם הוא "אשכחיה רבה בר שילא לאליהו, אמר ליה מאי קא עביד הקב"ה. אמר ליה, קאמר שמעתא מפומייהו דכולהו רבנן, ומפומיה דרבי מאיר לא קאמר", וניתן לבאר שהמלים "מפומייהו דכולהו רבנן" הן "הלכה מפי רבים". אך כיצד יפרנס את דברי הגמרא בגיטין. ויש לומר, שאין כוונתו במלים "והיה אומר הקב"ה הלכה מפי רבים" שהקב"ה הזכיר רבים ולא יחיד, אלא הכוונה היא שגם אחרים היו אומרים כך, והקב"ה היה מזכיר את השמות של כל האומרים, ולא רק שם אחד. והגמרא בגיטין הזכירה את השמות של אביתר ויונתן, אך אין זה שולל שגם אחרים שאמרו כן היו מוזכרים אף הם. אך בדברי המדרש הנ"ל יש הדגשה על רבי אליעזר בלבד, שאמרו שם "אמר לו הקב"ה, משה, צדיק אחד עתיד לעמוד בעולמי, ועתיד לפתוח בפרשת פרה תחלה, רבי אליעזר אומר פרה בת שתים" [לשונו למעלה], ולכך מבאר שישנה זיקה מיוחדת בין רבי אליעזר לפרשת פרה אדומה. וראה ציון 940, שגם שם מבואר שאצל כל חכם וחכם ישנה זיקה מיוחדת בין מהותו לבין דבריו, ובעל כרחך שאין כוונתו כאן לשלול זיקה זו, אלא כוונתו כאן לומר שאין לאותו חכם בלעדיות על מה שאומר, שיתכן שאף חכם אחר יאמר כן. וכן אמרו בגמרא [ב"ב יב.] "מן החכמים לא ניטלה [הנבואה]... תדע, דאמר גברא רבה מילתא, ומתאמרא משמיה דגברא רבה אחרינא כוותיה. אמר רבא, ומאי קושיא, ודילמא תרוייהו בני חד מזלא נינהו. אלא אמר רבא, תדע, דאמר גברא רבה מילתא, ומתאמרא משמיה דרבי עקיבא בר יוסף כוותיה ["וליכא למימר בני חד מזלא נינהו, שהרי ר"ע חכם ממנו הרבה" (רש"י שם)]". הרי מבואר שדבריו של חכם אחד יכולים להאמר על ידי חכם אחר. אך דבריו של רבי אליעזר בפרה אדומה אינם יכולים להאמר על ידי חכם אחר.

(936) המשך לשון המדרש שם: "אמר משה לפניו, רבש"ע, העליונים ותחתונים שלך הן, ואתה אומר הלכה בשמו של בשר ודם. אמר לו, צדיק אחד עתיד לעמוד בעולמי, ועתיד לפתוח בפרשת פרה אדומה תחלה [פרה פ"א מ"א] 'רבי אליעזר אומר, ענלה בת שנתה ופרה בת שתים'. אמר לפניו, רבון העולמים, יהי רצון שיהא מחלצי. אמר לו, חייך שהוא מחלציך, הדה הוא דכתיב [שמות יח, ד] 'ושם האחד אליעזר', ושם אותו המיוחד אליעזר".

(937) "שאליו בלבד" - אל משה בלבד.

(938) ואמרו במדרש [במדב"ר יט, ו] "'ויקחו אליך פרה אדומה', אמר רבי יוסי ברבי חנינא, אמר לו הקב"ה למשה, לך אני מגלה טעם פרה, אבל לאחר חוקה". ורש"י פירש [שם פסוק ב] "ויקחו אליך - לעולם היא נקראת על שמך, פרה שעשה משה במדבר".

וכתב על כך בגו"א שם אות ג בזה"ל: "וקשיא, מה מעלה יש בזה שהפרה היתה נקראת על שמו. ונראה, מפני שסוד פרה אדומה לא נגלה רק למשה [במדב"ר יט, ו], ולפיכך תלה פרה אדומה במשה שהוא עשאה. כי המצֻוה לעשות דבר, ומבין ענין המעשה... נתלה במצֻוה היודע דבר אל אמתתו. ומזה הטעם נראה שהיתה פרה אדומה שעשה משה דוקא למשמרת לדורות [רש"י שם פסוק ט], ולא פרה אחרת, כי כל דבר שכלי יש לו קיום, וכן כל דבר הקרוב אל השכל, לאפוקי דבר שאינו שכלי, אין לו קיום. ולפיכך היה קיום לפרה שעשה משה, כי הוא נעשה על פי השכל והדעת, וכל דבר הנמשך אחר השכל יש לו קיום. ולפיכך פרה שעשה משה, כיון שעשה אותה על פי הדעת והשכל, יש לה קיום. וזה שיסד הפייט [יוצרות לפרשת פרה, סוף ד"ה "אצורה ומפורשה"] 'שכל הפרות כלות, ושלך עומדת' מזה הטעם, וכל זה שנעשית הפרה בהשגת השכל, שהוא דבר מקוים" [הובא למעלה פ"ג הערה 891, ופ"ד הערה 1038].

(939) כמבואר בשל"ה, והובא למעלה הערה 929. אמנם ק"ק, שבמדרש תנחומא הנ"ל [הובא בהערה 936] מבואר שבתחילה נתוודע למשה רבינו שיהיה צדיק אחד בשם רבי אליעזר שיהיה מיוחד להשגת פרשת פרה, וכתוצאה מכך התפלל משה רבינו "רבון העולמים, יהי רצון שיהא מחלציי". ואז השיבו הקב"ה "אמר לו, חייך שהוא מחלציך". הרי שהשגת ר"א בפרשת פרה אדומה קדמה לתפילת משה רבינו שר"א יהיה מיוצאי חלציו, ואדרבה, משה רבינו התפלל כך רק לאחר שראה את השגתו של ר"א בפרה אדומה. אך לפי דבריו כאן ר"א ירש השגתו ממשה רבינו מחמת שהיו מיוצאי חלציו של משה, ולא היה משיג כך לולא ירושתו ממשה רבינו, ונמצא שירושתו קודמת להשגתו. ויל"ע בזה.

(940) פירוש - אע"פ שנתבאר שרק רבי אליעזר היה מיוחד להשגת פרשת פרה אדומה, מ"מ אצל כל חכם וחכם ישנה זיקה מיוחדת בין מהותו לבין מה שהוא אומר.

(941) "כי יש לו לומר הדבר מפי אומרו, ולא יגזול התורה מפי אומרו" [לשונו למעלה לפני ציון 917].

(942) מקורו בתיקונים חדשים לזהר, תיקון כד [וכפי שהצביע על כך הספר משפטי הלוי, סימן ה]. וזה לשון התיקונים שם: "דכל מילין רשימין לעילא, כלהו דאתמרו באוריתא, מכל חד דאתמרו ודאי. וכלא אתיהיב למשה, לאחזאה לישראל מילין כדקא יאות. ואפילו תושבע"פ, כלא אתרשים לעילא בשמא דמאריה עד לא אתמרת לתתא, כל שכן בתר דאתמרת. ורזא דא 'כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם'. דכמה אינון דתליין בההיא נשמתא ודאי, ומשמשין לה, וכלהו מתנהרן בההיא מלה, דלההיא

חולקא אתיהיבת. ומאן דגזל מילין ממרייהו כאילו גזל מגו קודשא עלאה, וגזל נהירו מאלין דמצפאן ליה. ואפילו מאן דאמר סתם, גרים לנהירו דלא אשתלים". וכן חזר וכתב שם בתיקון נד.

(943) לשון הספרי [דברים יט, יד (סימן קפח)]: "מנין למחליף דברי רבי אליעזר בדברי רבי יהושע, ודברי רבי יהושע בדברי רבי אליעזר לומר על טהור טמא ועל טמא טהור, שהוא עובר בלא תעשה, תלמוד לומר [שם] 'לא תסיג גבול רעך'", אך לא נאמר שם שהוא כאילו מחריב את העולם, שזו נקודתו העיקרית בהמשך דבריו. אמנם בספרי שם הביאו גם את הפסוק [משלי כב, כח] "אל תסג גבול עולם". והמלבי"ם גרס "מנין למחליף דברי ר"א בדברי ר"י וכו', ת"ל 'אל תסג גבול עולם'" [עיין במלבי"ם משלי שם]. הרי שהמחליף בין דברי רבי אליעזר לדברי רבי יהושע הוא מבטל בזה "גבול עולם", וזהו חורבן העולם, וכמבואר בתפארת ישראל ר"פ מט, ויובא בהערה 945.

(944) אודות השגותיהם של רבי אליעזר ורבי יהושע, צרף לכאן שרבי אליעזר היה תלמיד של שמאי ["רבי אליעזר שמותי הוא - בתלמוד ירושלמי (תרומות פ"א ה"ב) מפרש 'שמותי הוא' מתלמידי שמאי היה" (רש"י שבת קל.), ועיין תוספות נדה ז: ד"ה שמותי], ורבי יהושע היה תלמיד תלמידו של הלל [ירושלמי סנהדרין פ"ז הי"ג]. ושמאי והלל נחשבים "אבות העולם" [עדיות פ"א מ"ד], ו"לכן נקראו 'אבות העולם', שמאי משמאל המרכבה, הלל מימין" [לשון המגלה עמוקות, ואתחנן, אופן עד].

(945) אודות ששנוי בסדר התורה הוא חורבן העולם, כן כתב בתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.], וז"ל: "מן הדברים אשר הם גלוים וידועים, ומעיד עליו השכל, אחר שנמצאו הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו]. ואם בדברים אשר שייך בהם שינוי, אינם משתנים, ואיך בתורה, שסדר השם יתברך כמו שסדר כל הנמצאים, איך יהיה שנוי בזה... ופרק קמא דעירובין [יג.], אמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי מאיר, כשהייתי לומד תורה אצל רבי עקיבא, הייתי מטיל קנקנתום לתוך הדיו, ולא אמר לי דבר. וכשבאתי אצל רבי ישמעאל, אמר לי, בני, מה מלאכתך. אמרתי לו, לבלר אני. אמר לי, בני, הוי זהיר במלאכתך, שמלאכתך מלאכת שמים, שמא אתה מחסיר או מוסיף אות אחת, ונמצא אתה מחריב את כל העולם, עד כאן. ורצה בזה, כי התורה היא סדר המציאות, כאשר אתה מחסיר אות, או מוסיף אות, הרי יש כאן תוספת או חסרון על סדר המציאות. וכמו שסדר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע' [קהלת ג, יד], וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם. וכן התורה כאשר יש בה תוספת או גרעון, הוא

חורבן כל העולם. כי כבר אמרנו פעמים הרבה, כי התורה נחשב בריאה חדשה בעולם, כאשר יצא לעולם הסדר אשר סדר השם יתברך את העולם בתורה, ודבר זה בארנו פעמים הרבה. ולכך המוסיף אות, או גורע אות, יש בזה שנוי בריאה. שאם יש תוספת או גרעון, כאילו יש חסרון או גרעון בעולם שממנה התחייב סדר המציאות. ולכך המחסר בכתיבה, או המוסיף בכתיבה, הוא שנוי סדר המציאות, וזה חורבן העולם" [הובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 741].

(946) אולי כוונתו לדברים שהובאו באבות דרבי נתן פכ"ד מ"ו, שאמרו שם "יכול אדם ללמוד תורה בעשרים שנה, ולשכח בשתי שנים. כיצד, ישב ששה חדשים ואין חוזר לאחריו, נמצא אומר על טמא טהור, ועל טהור טמא. שנים עשר חדשים ולא חזר לאחריו, נמצא מחליף חכמים זה בזה. י"ח חדשים ולא חזר לאחריו, נמצא משכח ראשי מסכתותיו. כ"ד חדשים ואין חוזר לאחריו, נמצא משכח ראשי פרקים. ומתוך שאמר על טמא טהור ועל טהור טמא, ומחליף חכם בחכם, ומשכח ראשי מסכתותיו וראשי פרקיו, סוף שיושב ודומם". הרי שהזכירו בחדא מחתא החלפה ושכחת עיקרי השמועה עם החלפת שמות החכמים, ומוכח מכך שהקלקול בהחלפת שמות החכמים הוא מענין אחד עם הקלקול בהחלפת עיקרי השמועה. זאת ועוד, כי מסתבר לומר שמה שנקלט לבסוף הוא המשתכח בתחילה. והואיל וסדר השכחה הוא שתחילה מחליף בין טהור לטמא, ואח"כ מחליף בשמות החכמים, נמצא שסדר הלימוד הוא להיפך; תחילה מדייק בשמות החכמים, ומתוך כך מדייק בעיקרי השמועה של טהור וטמא. לכך אם אינו מדייק בשמות החכמים, גם לא יבוא לדייק בעיקרי השמועה.

(947) כמו שכתב למעלה פ"ה סוף מ"ח [ערב:], וז"ל: "כאשר מתקלקל בגזירה, עונשו מדה כנגד מדה שיבוא חרב לעולם [שם], כי כל מדותיו של הקב"ה הם מדה כנגד מדה, ואין לך מדה כנגד מדה יותר מזה". ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] כתב: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן הש"י, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן הש"י. ויש לך להבין את זה". ובח"א לסוטה ח: [ב, לו:] כתב: "דבר זה מבואר, כי העונש ראוי באותה מדה, כלומר באותו הענין שהיה בו החטא. משל זה הסוטה קשטה עצמה לעבירה, המקום מנוולה [סוטה ח:]. וכי אין ראוי שהשם יתברך, אשר הנהגתו

ביושר ובמשפט, וכאשר היה הקשוט בחטא, וכי אין ראוי לפי מדת המשפט להפוך החטא לנוולה, וזהו העונש ראשון שהיא ראויה אליו, ודבר זה מבואר. וכן כל העונשים המגיעים לאדם, הם מגיעים דבר דומה לחטא, כמו היא גלתה עצמה לעבירה, המקום גלה עליה. הירך התחיל בעבירה, לפיכך תלקה הירך תחלה [שם]. וכל זה כי העונש הזה הוא ראשון שיבוא עליו כאשר הוא דומה אל החטא, לפי שדבר זה הוא משפט הישר הגמור". אמנם לפי זה יש לדון מדוע יש "מדה כנגד מדה" גם בנוגע לשכר, וכמו שאמרו [סוטה יז.] "בשכר שאמר אברהם אבינו [בראשית יד, יג] 'אם מחוט ועד שרוך נעל', זכו בניו לב' מצות; חוט של תכלת, ורצועה של תפלין". וכן כתב רבינו בחיי [שמות יד, לא] "הכל מדה כנגד מדה בין בעונש בין בשכר" [הובא למעלה פ"ה הערה 1223]. ובגו"א בראשית פל"ח אות יד כתב: "כי מדותיו של הקב"ה לשלם לאדם במידה שמדד בה", ושם הערה 142.

(948) באור חדש [קכד:] ניסח שאלה זו בזה"ל: "ואל יהא קל עליך דבר זה שבשביל כך תזכה [אסתר] לגאולה".

(949) רומז בדבריו לפסוק [דברים לב, כו-כז] "אמרתי אפאיהם אשביתה מאנוש זכרם לולי כעס אויב אגור פן ינכרו צרימו פן יאמרו ידנו רמה ולא ה' פעל כל זאת". אך פסוק זה נאמר על דבר שהוא להפך מגאולה. אך גם גבי הגאולה נאמר [שופטים ז, ב] "ויאמר ה' אל גדעון רב העם אשר אתך מתתי את מדין בידם פן יתפאר עלי ישראל לאמר ידי הושיעה לי", הרי הגאולה אינה יכולה להעשות אם הבריות יתפארו שידם עשה זאת [בשם הגה"צ רבי אליהו לאפיאן זצ"ל]. ואודות שה' חפץ שישראל ידעו שגאלם, ומעין זה כתב למעלה פ"ג מי"ד [שסד.], וז"ל: "כי כאשר נודע לו האהבה, הוא מבקש אהבתו. כמו מי שהוא אומר לאחד; הנה עשיתי לך טובה זאת, ראוי שתאהב אותי בשביל זה. והנה הוא חפץ ומבקש אהבתו, וזהו חבה על חבה כאשר מבקש אהבתו גם כן. ומפני זה אמרו [שבת י:] 'הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו'. וזה מפני כי כל מתנה שנותן לאחר, ראוי שיהיה אוהב את מי שנותן לו המתנה. ולפיכך יש להודיע אליו שנותן לו המתנה, ויהיה שלום בין הנותן ובין המקבל. ומפני כך אמר 'חבה יתירה נודעת לו', שהשם יתברך הודיע להם החבה, כדי שיהיה [ישראל] אוהב אותו גם כן, שהשם יתברך חפץ באהבתן של ישראל גם כן", ושם הערה 1631.

(950) לשונו באור חדש [קכה.]: "כל הגאולה שהביא השם יתברך על ישראל, שיהיו יודעים הטובה שהשם יתברך עושה עם ישראל. ולפיכך גאולת מצרים תמיד מזכיר

הכתוב דבר זה 'ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים' [שמות י, ב], וכן בכל מקום... כי כל גאולה בשביל שידעו כי הוא יתברך גאל אותם".

(951) לשונו באור חדש [קכה.]: "הגאולה הזאת מי מוכיח שיהיה הכל מן השם יתברך. ואם היתה אסתר אומרת 'ראו הטובה שעשיתי עמכם, כי הצלתי אתכם מן הפורענות', אם כן לא היה נודע חסדי ה', ואם כן בחנם הביא הגאולה, ולא היה השם יתברך מביא הגאולה. כי כל גאולה בשביל שידעו כי הוא יתברך גאל אותם, וגאולה זאת מי מודיע".

(952) המשך לשונו באור חדש [קכה.]: "אבל כאשר היה אסתר מוכנת לתלות הדבר במי שעשה, שהרי אמרה הדבר למלך בשם מרדכי [אסתר ב, כב], אף מה שעשה אדם, ולא אמרה לאחשורוש כי אני עשיתי הטובה הזאת לך, כדי שיחזיק המלך טובה אליה, אלא תלתה במרדכי. אם כן כל שכן שתהיה תולה הגאולה ממי שבא הגאולה ממנו באמת, שהיא ידעה והכירה בדבר זה, כי היה חכמה גדולה מכרת הניסים שנעשו לה. ולכך אמרו 'כל האומר דבר בשם אמרו מביא גאולה לעולם', כלומר האומר דבר בשם אמרו ראוי שתבא על ידו הגאולה. כי אם אומר דבר בשם אומרו לתלות הדבר במי שבא ממנו, כל שכן שיתלה הגאולה במי שבא, ולא יתלה לומר כי עשיתי זאת, וכוחי ועוצם ידי עשה".

(953) עתה בא ליישב את שאלתו הראשונה למעלה [לאחר ציון 946] "יש לשאול, מנלן דבשביל זה היה הגאולה על ידי אסתר". ועד כה יישב את שאלתו השניה [שם] מהי המדה כנגד מדה שהאומר דבר בשם אומרו יביא גאולה לעולם [וביאר שאדם זה יתלה את הגאולה בגואל האמיתי].

(954) לשון הפסוקים שם [אסתר ב, כא-כב] "בימים ההם ומרדכי ישב בשער המלך קצף בגתן ותרש שני סריסי המלך משמרי הסף ויבקשו לשלח יד במלך אחשורש ויוודע הדבר למרדכי ויגד לאסתר המלכה ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי".

(955) לשון הפסוקים שם [אסתר ו, א-ג] "בלילה ההוא נדדה שנת המלך ויאמר להביא את ספר הזכרונות דברי הימים ויהיו נקראים לפני המלך וימצא כתוב אשר הגיד מרדכי על בגתנא ותרש שני סריסי המלך משומרי הסף אשר בקשו לשלח יד במלך אחשורוש ויאמר המלך מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זה ויאמרו נערי המלך משרתיו לא נעשה עמו דבר".

(956) דוגמה לדבר; נאמר [בראשית יב, טז] "ולאברם היטיב בעבורה ויהי לו צאן ובקר וגו'", ופירש רש"י שם "ולאברם היטיב - פרעה בעבורה". ובגו"א שם אות ל כתב: "היטב פרעה בעבורה. כלומר שהוא מקרא קצר, דצריך להוסיף 'פרעה'. ומה שלא נכתב

'פרעה', כדי שלא תבין שהכתוב בא לספר מה שעשה פרעה, שהיטב לאברהם, אלא עיקר הכתוב בא להגיד מה שנעשה ענין זה לאברהם, שנלקחה אשתו כדי שבסבה זאת יתעשר, יהיה העושה מי שיהיה". הרי כאשר אין צורך לומר מי הוא העושה, אכן התורה תשמיט את שמו. ולכך תמוה מדוע היה צורך לומר כאן "ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי", ולא רק "ויוגד למלך בשם מרדכי", בהשמטת שם אסתר.

(957) שהרי "מגלגלין זכות על ידי זכאי" [שבת לב., רש"י במדבר ט, ז, ושם דברים כב, ח], וזהו מתק לשונו כאן "מפני מה **זכתה** אסתר שעל ידה היתה הגאולה".

(958) באור חדש [קכד.] ביאר שני הסברים אחרים מנין ידעו חז"ל לומר שמחמת שאסתר אמרה דבר בשם מרדכי לכך זכתה שהגאולה תיעשה על ידה. (א) מחמת שנוי לשון בפסוק, שנאמר [אסתר ב, כב] "ויוודע הדבר למרדכי **ויגד** לאסתר המלכה **ותאמר** אסתר למלך בשם מרדכי", וכלשונו: "כי כל הגדה יש לו מקבל אותו שהגיד לו, ובודאי לענין 'אומר דבר בשם אומרו' אין תולה בזה מה שהגיד לאחר, רק שהוא תולה בזה כאשר אומר דבר בשם אומרו, ולא תלה מידי במקבל. ולכך כתיב 'ותאמר למלך בשם מרדכי'". (ב) מחמת שהפסוק שלאחריו [אסתר ג, א] הוא "אחר הדברים האלו גידל המלך את המן וגו'", וכל מקום שנאמר "אחר" הוא סמוך [רש"י בראשית טו, א], וכלשונו: "ולמה הוא סמוך, אלא בשביל שהוא יתברך קודם ששולח מכה על ישראל שולח רפואה להם... כי כבר היתה אסתר מוכנת לגאולה בשביל שאמרה דבר בשם אומרו, והוא עיקר הכנה שהיתה אסתר זוכה לגאולה הוא בשביל זה".

(959) ולא מצינו בגאולת מצרים שנעשתה על ידי משה מחמת שהוא אמר דבר בשם אומרו.

(960) לשונו באור חדש [קכה.]: "[ב]גאולת מצרים תמיד מזכיר הכתוב דבר זה [שמות י, ב] 'ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים', וכן בכל מקום, וכל זה מפני שהיו ניסים גלויים ומפורסמים, וידעו הכל כי מן השם יתברך היתה זאת". וצרף לכאן דבריו בגבורות ה' ר"פ סו, שכתב: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית; שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב, שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל הא-ל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית. וכאשר מצאנו

בכתוב שתכלית היציאה הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה כתיב [שמות כט, מו] 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם', מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים... כי תכלית היציאה שיהיה להם לאלקים ולהיות שכינתו ביניהם" [הובא למעלה פ"ה הערה 389]. ולמעלה פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי". וראה להלן הערה 1881.

(961) לשונו באור חדש [קכד:]: "ולא יהא קל עליך דבר זה שבשביל כך תזכה לגאולה, בפרט לגאולה זאת. וזה כי ראוי לדבר זה 'האומר דבר בשם אומרו', וזה כי גאולה זאת בפרט היתה משונה מכל הגאולות, כי היתה גאולה זאת כאשר היו ישראל בהסתרת פנים בגלות, לא כמו שאר גאולה שבא השם יתברך לגאול אותם מתוך צרה. וכאן אף על גב שעשה השם יתברך גאולה זאת, מכל מקום נשארו ישראל בגלותם". וכן כתב בהקדמה לאור חדש [נט:]. וראה הערה 963.

(962) פירוש - לא רק בגאולת מצרים היו נסים גלויים, אלא אף בימי החשמונאים, שגם כן איירי בתקופה שכבר נסתלקה הנבואה [שנתבטלה בתחילת בית שני (ראה הקדמת רב נסים גאון בתחילת מסכת ברכות)], מ"מ לא היה מקום לטעות ולומר שהכל נעשה מחמת כוחם ועוצם ידם, וכמו שמבאר.

(963) לשונו בהקדמה לאור חדש [נט.]: "לא היה בכל מעשה של המן נס נגלה, ולא כן חנוכה שנעשה נס נגלה בנרות חנוכה... כי נס זה היה כאשר כבר היו בגלות, ואינו דומה לנס חנוכה, שהיה בית המקדש נבנה וקיים, ולא היו ישראל בחשיכת הגלות, כמו שהיו בימי אחשורוש, שישבו ישראל תוך חשיכת הגלות, ותוך חשיכת הגלות באה צרה זאת. ואף כאשר השם יתברך היה מסלק הצר הצורר, הוא המן, עדיין אין אל ישראל הגאולה, שהרי יש כאן חשיכת הגלות. ולכך אף כאשר עשה השם יתברך להם נס, לא היה כאן נס נגלה, כאשר יושבין ישראל בחושך הגלות... לא כמו נס חנוכה, כי באותו זמן היה בית המקדש בנוי, ומפני כך... לא היה כאן נס נגלה". וכן הזכיר בקצרה קודם לכן [נב., נג:]. וזה דיוק לשונו הזהב כאן, שכתב "ואף בימי חשמונאים, **שגאלם מידי יון**, היה נס נראה, דהיינו בנרות", מה שאין כן בפורים, "אכתי עבדי אחשורוש אנן" [מגילה יד.]. וראה הערות 961, 965.

(964) דברים אלו יוסברו היטב על פי דבריו בנר מצוה [פב.], שכתב: "עיקר מה שקבעו ימי חנוכה בשביל שהיו מנצחים את היונים, רק שלא היה נראה שהיה כאן נצחון הזה

על ידי נס שעשה זה השם יתברך ולא היה זה מכחם וגבורתם. ולפיכך נעשה הנס על ידי נרות המנורה, שידעו שהכל היה בנס מן השם יתברך, וכך המלחמה שהיו מנצחין ישראל היה מן השם יתברך". הרי נס ההדלקה מגלה על נצחון המלחמה שנעשה בנס. וזהו שכתב כאן "היה נס נראה, דהיינו בנרות, כדי שידעו כי השם יתברך היה מגביר אותם על היונים, ולא יאמרו כחם ועוצם ידם עשתה זאת".

(965) לשונו באור חדש [קכד:]: "מפני כך לא תמצא בגאולה הזאת [פורים] מה שתמצא בשאר הגאולות. כי אף נס חנוכה היה נגלה בנרות חנוכה, ואילו גאולה זאת לא היה בה נס נגלה. אבל דבר זה כי כל הגאולה הזאת היה בהסתר פנים לגמרי, ועם כל זה נגאלו. לאפוקי חנוכה, היה ישראל על אדמתם, והמקדש על מכונו, ולכך היה להם נס נגלה", וראה הערה 963.

(966) אור חדש [נט., קכד:], והובא בהערות הקודמות. ומכנה זאת "במקומו", כי ספר אור חדש עוסק בגאולת פורים.

(967) חולין קלט: "אסתר מן התורה מנין, [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר'". ובהקדמה לאור חדש [נט:] כתב: "לא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל ענינה היה נסתר". ובהמשך [קכד:] כתב: "אף על גב שעשה השם יתברך גאולה זאת, מכל מקום נשארו ישראל בגלותם. כי פורעניות המן יותר קשה כאשר היה צרה תוך צרות הגלות... שלכך אמרו בסוף מסכת חולין [קלט:] אסתר מן התורה מניין, שנאמר [דברים לא, יח] 'ואנכי הסתר אסתיר וגומר'. ומה ענין אסתר לזה יותר משאר גליות. אבל רצה לומר כי דבר זה הוא הסתרת פנים לגמרי, אשר היה מעשה המן בגלותם. ולא יקשה הרי כמה דברים כמו דורו של שמד גם כן היה בגלותם, ולמה שייך יותר במעשה המן 'ואנכי הסתיר אסתיר'. דבר זה אין קשיא כלל, כי דורו של שמד היה גוף הגלות עצמו שבאה ממלכות הרביעית, וכמו שהגלות באה ממלכות רביעית, גם כן בא ממנו פורענות של שמד, ולא שייך צרה תוך צרה, רק הכל צרה אחת היא. אבל המעשה שהיו בגלות פרס ומדי, היא המלכות שהיו ישראל משועבדים תחתיו כבר, ובא עליהם פורענות מהמן, שהוא מאחר... ודבר זה בודאי הסתרת פנים כאשר הם תחת המן תוך הסתרת פנים שהם תחת אחשורוש, ונחשב זה סתירה תוך סתירה. ולכך נקראת 'אסתר' על שם שהיו ישראל בהסתר פנים לגמרי". ובהקדמה לאור חדש [נא.] כתב: "אסתר נרמז בלשון 'אנכי הסתר אסתיר וגו'", ולמה כתוב שני הסתרות. רק כי הסתר ראשון שהיו תחת מלכות אחשורוש, שהיו משועבדים לו. ויותר מזה, תחת המן... שני הסתרות, וזה 'ואנכי הסתר אסתיר וגו'", לרמוז על שני הסתרים שאמרנו. וכיון שבימי המן היה כאן

הסתר תוך הסתר, לא היה ראוי להיות הגואל רק אסתר, שמורה השם על גודל הצניעות שהיה בה, כי הצנועה נסתר בלתי נגלה... לכך מה שכתיב 'ואנכי הסתר אסתיר', שמורה זה על הסתר פנים, דבר זה עצמו מורה כי הגואל מן סתירת פנים הוא אסתר, וזה כי כאשר היו ישראל בהסתרת פנים, ראוי שיהיה הגואל אותם מן הסתרת פנים מי שיש לו המדה הראויה לזה, והוא הצניעות והסתר, כמו שהיה לאסתר הצניעות". ושם בהמשך ההקדמה [נט:] הוסיף לבאר שנס פורים בא ממקום עליון נסתר. וכן כתב בח"א לחולין קלט: [ד, קטז:].

(968) מדגיש בזה שדוקא מחמת ששם הגואל של פורים הוא "אסתר" על שם ההסתר הכפול שהיה אז, לכך אם לא היתה לאסתר המדה של "אומר דבר בשם אומרו" היא היתה נפסלת מן הגאולה, כי אז הגאולה לא היתה מיוחסת אל הקב"ה. נמצא שהשם "אסתר" מכשיר אותה לגאולה [כמבואר בהערה הקודמת], אך מאידך גיסא עלול היה לפסול אותה מהגאולה.

(969) אלא ברמז, וכמו שכתב בהקדמה לאור חדש [נט:], וז"ל: "לא נכתב השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר... שאמר במדרש [אסת"ר ג, י] כל מקום שנאמר במגילה 'מלך' סתם, פירוש הן מלך הקב"ה הן מלך אחשורוש... כי במגילה הזאת לא נזכר השם בפירוש".

(970) לשונו באור חדש [קכה.]: "כי כל הגאולה הזאת [של פורים] היה בהסתר פנים לגמרי, ועם כל זה נגאלו... ומזה הטעם לא תמצא שמו יתברך במגילה הזאת. ודבר זה שאלה גדולה, כי היה הגאולה גדולה ביותר, ולא תמצא שמו יתברך, אף כנוי השם לא נזכר במגילה. אלא שכל זה היה מפני שהיו בהסתרת פנים מן השם יתברך, אף שהיה גואל אותו, היו בהסתרת פנים. ולכך לא נזכר השם במגילה". ובהקדמה לאור חדש [נט:] כתב: "כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר... כי במגילה הזאת לא נזכר השם בפירוש מטעם אשר אמרנו, לפי שבא הצלתם ממקום עליון נסתר". ובאור חדש [קפד:] כתב: "ומפני כי לא נעשה כאן נס נגלה, רק הכל היה בהנהגת העולם, לכך לא נזכר השם המיוחד במגילה הזאת. אפילו שם א"ד לא נזכר, כי מאחר שהיה הכל בטבע, ולא נראה פעל השם יתברך בנגלה, ולכך לא נכתב השם בנגלה במגילה. אמנם בהקדמה פרשנו טעם אחר מה שלא נזכר השם במגילה הזאת, ושניהם נכונים והם ענין אחד למבין, ואין להאריך". וכן בח"א לחולין קלט: [ד, קטז:] כתב: "לכך בכל המגילה לא

תמצא הזכרת השם בפירוש, כי לא נגלה השם יתברך בגאולה הזאת, כי אף אחר הגאולה היו בגלות, ואיך יהיה השם נזכר במגילה". נמצא שמבאר שלשה טעמים לאי הזכרת שמו יתברך במגילה; (א) הנס היה בתקופה של הסתר פנים, שהיו ונשארו בגלות [דבריו כאן, אור חדש (קכה.), וח"א לחולין קלט: (ד, קטז:)]. (ב) הנס הגיע ממקום עליון נסתר [הקדמה לאור חדש (נט:)]. (ג) הנס נעשה בטבע ובהנהגת העולם [אור חדש (קפד:)].

(971) שרק מי שמוכן לתלות את הגאולה בה', ולא בעצמו, הוא האמצעי הראוי להבאת הגאולה, כי הגאולה תיעשה רק כאשר יתוודע שהגאולה באה מה'.

(972) כמו מאות מאמרי חז"ל בגמרא שנאמרו על ידי תנאים ואמוראים בשם אומרם, ולא ראינו שמחמת כן הביאו גאולה לעולם. וראה להלן ציון 981.

(973) כן כתב החתם סופר בחידושיו לחולין [קד:], וז"ל: "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם. פירוש, זכות הזה עושהו זכאי שראוי לגלגל זכות אחר על ידו, שאם היו עת גאולה מצרה, יכולה להתגלגל על ידו".

(974) כי הואיל וישראל נמשלו לכבשה אחת העומדת בין שבעים זאבים [תנחומא תולדות אות ה], פשיטא הוא שישראל צריכין לגאולה כל שעה ושעה. וזהו שאומרים בתפילה "ועל נסיך שבכל יום עמנו, ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת, ערב ובקר וצהרים".

(975) לכך אין מקום להקשות ש"הרי כמה שאמרו דבר בשם אומרו ולא הביאו הגאולה" [לשונו למעלה], כי אף אלו אכן הביאו גאולה לישראל, כי "כל שעה ושעה צריכין ישראל לגאולה" [לשונו כאן]. וקשה, הואיל ומדובר בגאולה שאינה ניכרת לעין, מהו הצורך שגאולה כזו תבוא דוקא על ידי מי שאומר דבר בשם אומרו. שהרי למעלה ביאר שהצורך בכך הוא משום שהגאולה יכולה לבוא רק באופן שהיא תתלה בהקב"ה, ולא בבשר ודם. אך אם מדובר בגאולה הנעשית בהחבא ובחשאי, הרי בין כה ובין כה גאולה כזו לא תתלה בהקב"ה, כי עשיית הגאולה עצמה אינה ידועה לבריות, ומה הטעם שאף גאולה סמויה כזו תבוא לעולם רק על ידי מי שאומר דבר בשם אומרו. וצ"ע.

(976) פירוש - עצם אמירת דבר בשם אומרו הוא הבאת גאולה לאותו דיבור, שמחזירו לשרשו, וכמו שיבאר.

(977) לשונו באור חדש [קכה:]: "ועוד פרשנו במקום אחר, והוא עיקר, וזה כאשר יש דבר אחד שהוא אל ראובן, והוא ביד שמעון, הרי הדבר הזה הוא דומה אל מי שהוא תחת יד אחר. [ו]כאשר אמר דבר בשם אמרו, הרי אדם זה מוציא הדבר שהיא תחת ידו,

ומחזירו אל אשר ראוי לו ובא ממנו. וזה נחשב כמו גאולה לדבר, כאשר מוציא הענין שהוא בידו, ומחזיר אותו אל מי שבא ממנו".

(978) המשך לשונו באור חדש [קכה:]: "לכך מביא גם כן גאולה לעולם, להוציא את אחד מתחת יד אחר, ויהיה תחת השם יתברך, אשר ממנו הכל, וממנו נמצא". אמנם כאן מייחד את הדיבור אודות ישראל, שראוי שישראל יחזירו אל ה', וכמבואר בהערה הבאה.

(979) כמו שנאמר [ישעיה מג, כא] "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו". והרמב"ן [שמות כ, ג] כתב: "לפי דעתי שיזכיר קנאה בעבודה זרה בישראל בלבד. וטעם הקנאה, כי ישראל סגולת השם הנכבד אשר הבדילם לו, כאשר פירשתי למעלה [שמות יט, ה]. והנה אם העם שלו משרתיו פונים אל אלהים אחרים, יקנא בהם השם כאשר האיש מקנא באשתו בלכתה לאחרים, ובעבדו בעשות לו אדון אחר. ולא יאמר הכתוב כן בשאר העמים אשר חלק להם צבאות שמים" [הובא למעלה פ"ד הערה 2160]. ועוד כתב הרמב"ן [ויקרא יח, כה]: "אבל סוד הדבר בכתוב שאמר [דברים לב, ח-ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו". והענין כי השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגווייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון נתנם להיותם שרים עליהם, כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי', וכתיב [שם פסוק כ] 'והנה שר יון בא'... והנה השם הנכבד הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל בהנחילו אותה לעמו המיחד שמו זרע אוהביו. וזהו שאמר [שמות יט, ה] 'והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ'. וכתיב [ירמיה יא, ד] 'והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים', לא שתהיו אתם אל אלהים אחרים כלל... יאמר כי הבדיל אותנו מכל העמים אשר נתן עליהם שרים ואלהים אחרים, בתתו לנו את הארץ שיהיה הוא יתברך לנו לאלהים, ונהיה מיוחדים לשמו". וכן בנצח ישראל פמ"ח [תשצז:] כתב: "לא מסר ישראל לשרים עליונים, רק השם יתברך עצמו אלקיהם".

(980) המשך לשונו באור חדש [קכה:]: "לכך האומר דבר בשם אמרו, שמוציא דבור שהיה תחת ידו לתלותו במי שאמר אותו, ובא ממנו, וזהו גאולה אל הדבור. ולכך זוכה להיות על ידו הגאולה. ופירוש זה ברור למבין, ובמקום אחר הארכנו עוד, ופרשנו אותו במקומו".

(981) מיישב בזה את שאלתו למעלה [לפני ציון 972], ששאל: "הרי כמה שאמרו דבר בשם אומרו, ולא הביאו הגאולה". ומיישב שאע"פ שלא הביאו גאולה גמורה, מ"מ הביאו הרווחה פורתא, וזה גם כן נכלל בשם "גאולה", וכמו שמבאר.

(982) כי "גאולה" היא השתחררות משלטון אחרים, וכמבואר בגבורות ה' פכ"ה [קו.], וז"ל: "ענין הגאולה, שהנגאל עומד בעצמו, ואינו תולה בדבר. כי המשועבד הוא תולה בזולתו, אבל הנגאל שאינו נכנס תחת רשות אחר, עומד בעצמו". וכן כתב שם פכ"ו [קט.]. ולמעלה במשנה ב [לפני ציון 112] כתב: "כי אין הגאולה רק שראוי לישראל שיצאו מן האומות". וראה למעלה הערה 112, שנקודה זו התבארה שם.

(983) פירוש - לפי רוממות ועליונות הדבר שנתבאר למעלה [אודות זיקת המאמר להשגת האומר].

(984) מציון 920 ואילך.

(985) בא ליישב שאלה מתבקשת; אם מעלת האומר דבר בשם אומרו היא שמחזיר את הדיבור לשרשו [ולכך מביא גאולה לעולם], מדוע לא יאמר גם כן "המחזיר אבידה לבעליו מביא גאולה לעולם", כי מחזיר את החפץ האבוד לבעליו, וכיוצא בזה. ועל כך מבאר שהדיבור של אדם הוא בטוי לדעתו וחכמתו ["הדעה והדיבור לחי עולמים"], והקב"ה סידר לכל אחד ואחד דעת וחכמה מיוחדת, ולכך אין לך גאולה עליונה יותר מהחזרת דיבורו של אדם אל בעל החכמה והדעת שהוציא לפעל דיבור זה. וממילא רק גאולה מעין זו יש בידה להביא לגאולת ישראל בעולם, כי גם גאולת ישראל באה היא ממדריגה עליונה מאוד, וכפי שביאר בגו"א שמות פ"ב תחילת אות כג, וז"ל: "הגאולה היא נמשכת ממדריגה פנימית עליונה, שהיא אינה בגלוי". ובגבורות ה' פ"ס הקדיש את עיקרו של הפרק לבאר את המעלה העליונה של הגאולה.

(986) הפחד יצחק פורים, ענין כד, כתב: "הבאת גאולה לעולם על ידי אמירת דבר בשם אומרו נתפרשה לנו מיסודו של המהר"ל. כי שרשו של הדיבור הנאמר נמצא הוא בנשמתו של בעל המאמר. ואמירת דבר בשם אומרו היא החזרת הענף לשרשו. וכמו כן עיקרה של הגלות הוא שאי אפשר לו לגולה לחיות את התפשטות החיות שלו בהתאם לשרשי הנפש העצמיים. כמו שאמרו חכמים [ברכות יז.] 'רצוננו לעשות רצונך, אלא ששעבוד מלכיות מעכב'. וממילא עיקרה של הגאולה הוא החזרת ענפי החיים לשרשי הנפש העצמיים. ועל כן אמירת דבר בשם אומרו, שהיא פעולה של החזרת הענף לשרשו, היא פועלת פעולה של גאולה".

(987) כן כתב בסגנון זה בגבורות ה' ר"פ סו [שה.], תפארת ישראל ר"פ נז [תתפח.], נצח ישראל ר"פ מט [תתב.], ובנר מצוה [צו.]. ולא נתברר לי הטעם שפעמים מועטות בלבד כתב כן, כאשר בדרך כלל אינו כותב כן.

(988) פירוש - הואיל ובדור הזה אין התורה נלמדת כדבעי, ונתקלקלו סדרי הלימוד [כמו שיבאר בסמוך], לכך אין לימוד כזה מצריך מ"ח קניני התורה. ובנתיב התורה פ"ה [א, כה.] כתב: "אבל עתה בדור הזה... [אל תאמר] שיהיה משכחים התורה בשביל רבוי תורה, שאין הדבר כך כלל, הן יהיה הן יהיה מעט, תחלת למודם התורה שלא תשאר אצלם התורה כלל". וראה להלן הערה 1014.

(989) פירוש - עם כל קלקול סדר הלימוד, מ"מ חכמי הדור הזה זוכים לחשיבות רבה. נמצא שאין צורך לעמול במ"ח קניני התורה, שהרי חכמי הדור הזה נחשבים בעיני הכל כחשובים ונכבדים, למרות שהם לא נהגו בלימודם כפי המתחייב ממ"ח קניני התורה.

(990) פירוש - קלקול סדרי הלימוד מביא לכאורה לרווח גדול; מעתה אין התורה צריכה להקנות במ"ח קניינים, כי בלא"ה התורה לא נלמדת כדבעי. וכן כתב למעלה פ"ג מי"ג [רצד.], אחר שביאר את החשיבות שיש להניח סימנים כדי לזכור את התורה, שכתב: "לא כמו בני אדם שהם רקים מכלום, ואלו אין צריכין סימנים כלל, כי לא יועילו להם", וראה להלן הערה 1070.

(991) ומעתה יתאונן מרה על החסרון העצום שיש בקלקול סדרי הלימוד של הדור. ודע, שענין זה הוא מופיע בהרחבה רבה בעוד הרבה מקומות נוספים בספריו, והם; גו"א דברים פ"ו אות ז, תפארת ישראל פנ"ו [תתסה.], נתיב התורה פ"ה [א, כד:-כו.], שם פ"י [א, מד:], שם פט"ו [א, סח:], נתיב הזריזות ס"פ א [ב, קפו.], דרוש על התורה [מג.], דרוש על המצות [נג:], דרשת שבת הגדול [רכח:], ח"א לשבת סג. [א, לח.], ועוד, וחלקם ישולבו בהערות הבאות. ואפשר לומר ללא ספק שאין ענין אחר שכל כך כאב למהר"ל כפי הענין הזה. ויש חמשה שבושים עיקריים שיעמוד עליהם; (א) לא חוזרים על תלמודם [לפני ציון 1000, ובין ציונים 1070-1008]. (ב) לא לומדים משנה [לאחר ציון 1001]. (ג) פוסקים הלכות מספרי הפסק מבלי לדעת טעמא דהלכתא [לאחר ציון 1071]. (ד) לא לומדים כסדר שקבעו חכמים [בן חמש למקרא וכו' (למעלה פ"ה מכ"א), לאחר ציון 1087]. (ה) עוסקים בפלפולי שוא [לאחר ציון 1093].

(992) מבקש בזה שהכל יטו אזן וישמעו לדבריו. וכן כתב בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיג.], וז"ל: "והנני משתטח ארצה, בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי". ובגמרא מבואר [ברכות לד:] שישנם שלשה סוגי עבודה; קידה, כריעה,

והשתחואה. קידה היא על אפים, כריעה היא על הברכים, והשתחואה היא פישוט ידים ורגלים. הרי שנקט כאן בתחילה ובסוף [קידה והשתחויה], כאשר ההשתחואה היא ההתבטלות הגדולה ביותר. ובאור חדש [קלא:] כתב: "'כורעים ומשתחוים' [אסתר ג, ב]. מה שאמר 'כורעים ומשתחוים' כפל לשון, ועוד דלא הוי ליה לכתוב רק 'משתחוים', דהשתחויה הוא פשוט ידים ורגלים, ואילו כריעה אינה רק על ברכיים. ויש לפרש כי כריעה הוא תחלה, ואח"כ מוסיף השתחויה על הכריעה, וזה מורה על הכנעה יתירה, כאשר מוסיף הכנעה על הכנעה, ומשתחוה עד הארץ, ולכך כתיב 'כורעים ומשתחוים'". וכך בודאי ניתן לומר על קידה והשתחויה. ובתפארת ישראל פל"ח [תקעה:] כתב: "דרך להשתחוות מפני היראה, כי זה ענין ההשתחויה, ההכנעה לאחר". ובח"א לב"ב כה. [ג, עט:] כתב: "ההשתחויה הוא הכנעה למי שהוא משתחוה אליו".

(993) ערכין טז: "אמר רבי אלעזר בן עזריה, תמיהני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח ["דרך כבוד שלא יהו פניו משתנין" (רש"י שם)]". וראה בנתיב התוכחה ר"פ ג [ב, קצה.] בביאור המאמר.

(994) ערכין טז: "אמר רבי טרפון, תמיהני אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה. אם אמר לו טול קיסם מבין עיניך, אמר לו טול קורה מבין עיניך [קיסם - כלומר עון קטן שבידך, זה יכול לומר לו טול אתה עון גדול שבידך, הלכך אין יכולין להוכיח, שכולן חוטאים (רש"י שם)]". וראה בנתיב התוכחה ר"פ ג [ב, קצה.] בביאור המאמר.

(995) פירוש - אומר על עצמו שגם הוא תחילת לימודו למד כסדר לימוד המשובש של בני דורו, ואף נהג בדרך קלוקלת זו ביותר משאר בני דורו, ולכך אין הוא אומר שחסרונות הדור לא נמצאו בו, אלא אדרבה, נמצאו בו ביותר, וניתן לומר לו "טול קורה מבין עיניך". וכן להלן [לאחר ציון 1130] כתב: "היה מוציא אותי מן המכשול הזה שהיה תחת ידי יותר מכל".

(996) פירוש - אע"פ שאומרים למוכיח "טול קורה מבין עיניך" [ערכין טז:], ו"קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים" [ב"מ קז:], מ"מ כאן מבאר ההיפך; דוקא מפאת שחסרון הדור נמצא גם אצלו, לכך אליו ראוי להתאונן על דבר זה ביותר. והביאור הוא, שאין הוא בא להוכיח את בני דורו על משובתם, אלא לקונן על מר גורלו שפקד אותו, ולהתריע בשער בת רבים שנגרם נזק עצום למי שמשבש את סדרי הלימוד, כי בדידו הוי עובדא, ולב יודע מרת נפשו. וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתפא:], וז"ל: "כל זה ראיתי בעוונתי הרבים, ועל עצמי אתאונן ואקונן על חסרוני". וכן כתב בנתיב הזריזות ספ"א [ב, קפו:], וז"ל: "כל זה ראיתי גם נסיתי בימי הבלי". ובדרוש על התורה [מז:] כתב: "ובעד

המורה לכם לצדקה העתירו והפילו תחינתכם, אולי יחנן ה' צבאות גם אותי, ויכפר משוגתי ואשר העויתי גם בזה". וראה גו"א דברים פ"ו סוף אות ז, ושם הערה 66.

(997) על פי ירמיה ב, ה "כה אמר ה' מה מצאו אבותיכם בי עול כי רחקו מעלי וילכו אחרי ההבל ויהבלו", ובמצודות דוד כתב שם: "ההבל - זהו עכום"ז, שהוא הבל ואין בו ממש. ויהבלו - ובעבור זה נעשו גם המה הבל, מבלי ממש". וכן בדרוש על התורה [מג.] כתב: "וכי אין לנו תורת אמת שילכו אחר ההבל ויהבלו".

(998) נראה להטעים מה שכתב כאן "עירום מן המעשים", על פי מה שנאמר [בראשית ג, ז] "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם וגו'", ופירש רש"י שם "אף הסומא יודע כשהוא ערום, אלא מהו 'וידעו כי עירומים הם', מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנה". הרי המצות [שהן מעשים טובים] הן מלבוש לאדם, שבלעדיהן הוא עירום. אמנם כאן לא יבאר כיצד קלקול סדר הלימוד מביא לחסרון במעשים, אך ביאר כן בשאר ספריו, וכמובא להלן הערה 1134.

(999) כמו שדרשו [נדרים מא.] "'ובחוסר כל'... בלא דעת". ובח"א שם [ב, יט:] כתב: "בלא דעת, כי הדעת הוא השלמת האדם, והוא משלים את האדם מצד הנפש... צריך שיהיה לו השלמת הנפש, ובזה שיש לו דעה הוא השלמת האדם".

(1000) אודות העדר החזרה, כן ירחיב יותר בסמוך [לאחר ציון 1008].

(1001) פירוש - לא היה ראוי להזכיר במשפט הקודם את המשנה ["שאין אחד מאתנו מבקש לקיים תלמודו שיהיה חוזר על למודו, הן יהיה מקרא, **או יהיה משנה**, או יהיה תלמוד"], מחמת שלגמרי לא שמים לב למשנה, ולא רק שלא חוזרים עליה.

(1002) לשונו בדרוש על התורה [מד.]: "אבל אנחנו בעלי עיורון השכל, רוצין לקנות התורה ועוזבין המשנה, מפני שבטבע האדם חפץ בתלמוד יותר כשהוא חדוד פלפול, ובפרט בנערותו הולך אחר שרירות לב. לכך עוזבין המשנה, ורצים אחר התלמוד. ולכך ביארו חכמים עונשן בסנהדרין 'כי דבר ה' בזה וכו'", רבי נתן אומר כל מי שאינו משגיח על משנה, עד כאן". ומשם ואילך כותב כמעט אות באות כדבריו כאן.

(1003) מעין מה שכתב בגו"א ויקרא פכ"ו אות כ, שרש"י כתב שם [ויקרא כו, טו] "משפטי תגעל נפשכם - שונא החכמים", וביאר זאת הגו"א שם בזה"ל: "כי החכמים נקראים חכמים מפני שהם יודעים את החכמה, שהיא 'משפט', כי כל משפט הוא דבר מושכל. ואינם חכמים בשביל שיודעים את החוקים, כי החוקים מפני שאין לעמוד עליהם אין חכמים בהם, אבל במשפט יש חכמה, לפי שהוא משפט אמת. וכמו שאמרו

חכמים [ב"ב קעה:] מי שרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות. וזהו 'את משפטי תגעל נפשכם'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 176, פ"א הערות 239, 271, ופ"ב הערה 743].

(1004) "כי כל אדם בטבע מבקש להתחכם, ואינו מבקש לדעת מצות ה' בעצמם, שהם במשנה" [לשונו בסמוך].

(1005) אודות שגוף המצות נשנה במשנה, כן כתב למעלה פ"ד מי"ד [רנה.], וז"ל: "לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי, רק ששונה הדין לפי מה שהוא". ובח"א לסוטה מד. [ב, פא:] כתב: "כי נזכר בתורה עשיית סוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה, כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה עד שיובן ענין המצוה על בוריה, ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה בשלימות". ובח"א לע"ז יט. [ד, מט.] כתב: "כי המקרא היא התורה בעצמה, כמו מצות סוכה שכתוב בתורה. אבל שלימות המצות, כמו שהוא על איזה דבר יפול שם סוכה, דבר זה ענין בפני עצמו, וזה נקרא משנה, שהוא ידיעת הדבר כמו שהוא. וגמרא הוא התאמתות הדבר, למה הוא כך, ומניין לומר כך, וכל התאמתות הדבר נקרא 'תלמוד', והוא עיקר השכלה" [הובא למעלה הערה 425].

(1006) לשונו למעלה פ"ד מ"ה [קי:]: "כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל". ולמעלה פ"ה מכ"ב [תקלו:] כתב: "כי האדם מבקש לראות דברי חכמים ונבונים". ובנתיב התורה פ"ז [א, לג.] כתב: "כי כל אדם בטבע אוהב החכמה" [הובא למעלה פ"ד הערה 526].

(1007) מעין מה שכתב למעלה פ"ד מ"ה [קי.], וז"ל: "התחיל לומר מי שלמד על מנת ללמד, או מי שלמד על מנת לעשות, כי אלו שניהם כונתם לשם שמים. לא מי שלמד כדי לקנות הידיעה, שאין זה מורה שהוא עושה לשם שמים לכבוד השם יתברך, כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל, ולא לשמה לכבוד הקב"ה. ומכל שכן אם לומד על מנת שיקרא 'רבי'". וכן כתב בנתיב התורה פ"ז [א, לג.], וז"ל: "תלמידי חכמים שעוסקים בתורה, ואוהבים התורה וחפצים בה מצד עצם התורה, שהיא חכמה, כי כל אדם בטבע אוהב החכמה. ולפיכך אין למוד התורה מורה על אהבת השם יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 651].

(1008) בעוד שכאן מבאר שמי שאינו משגיח על המשנה הוא בכלל "דבר ה' בזה" מחמת שלימודו הוא רק בשביל החכמה, הרי בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו:] סלל לו דרך אחרת, והוא שמי שאינו משגיח על המשנה מעונין רק בפלפול, והפלפול הוא של האדם, וכלשונו: "זה שאין משגיח על המשנה, וכל משא ומתן שלו בתלמוד, דבר שהוא

מוציא משכלו. ודבר זה, כי מפני שהוא פלפול בלבד, ולא נקרא זה 'דבר ה", שהמשנה הוא דבר ה' בלבד, שהוא ענין המצוה איך היא, ואינו פלפול, שהפלפול הוא של אדם, ואינו דבר ה'. ולפיכך מי שכל עסק שלו בפלפול התורה, ועוזב את המשנה שהיא 'דבר ה" בלבד, הוא בכלל 'כי דבר ה' בזה', ודבר זה מבואר".

(1009) לשון הגמרא שם: "'דבר ה' בזה', תניא, היה רבי מאיר אומר, הלומד תורה ואינו מלמדה, זה הוא 'דבר ה' בזה'. רבי נתן אומר, כל מי שאינו משגיח על המשנה. רבי נהוראי אומר, כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק. רבי ישמעאל אומר, זה העובד עבודת כוכבים... רבי יהושע בן קרחה אומר, כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה, דומה לאדם שזורע ואינו קוצר". ומרצף לשון הגמרא משמע שהדעות האחרונות שהובאו שם גם כן משתייכות לברייתא המבארת המקרא "דבר ה' בזה", וכמו שיבאר בסמוך.

(1010) "היה מסדר למודך אע"פ שסדור בפיך כזמר [פירוש, אע"פ שהתורה שגורה בפיך כזמר, בכל זאת חזור עליה תמיד], והוא יגרום לך שתהא לעולם הבא בשמחה ובשירים" [רש"י שם].

(1011) המשך לשון הגמרא שם [סנהדרין צט:] "איני יודע אם לעמל פה נברא, אם לעמל מלאכה נברא, כשהוא אומר [משלי טז, כו] 'כי אכף עליו פיהו', הוי אומר לעמל פה נברא. ועדיין איני יודע אם לעמל תורה אם לעמל שיחה, כשהוא אומר [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', הוי אומר לעמל תורה נברא". וראה להלן הערה 1028.

(1012) שהביא שם [תרמה:-תרנב:] את המאמר של רבי אלעזר בשלימות, וביארו.

(1013) לשונו בדרוש על התורה [מד:]: "והעונש הזה [כשלא חוזר על לימודו] ביארו גם כן בסנהדרין 'כי דבר ה' בזה וכו", רבי יהושע בן קרחה אומר, כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה, דומה לאדם שזורע ואינו קוצר. רבי יהושע אומר, כל הלומד תורה ומשכחה, דומה לאשה שיולדת וקוברת. בא לומר כי זה נקרא 'דבר ה' בזה' במה שלומד ואינו חוזר על למודו תמיד. שדומה לזורע ואינו קוצר, רק מניח שם הזרע בלכלוך ובזיון העפר מן האדמה, ומניחו לעופות השמים לאכול, שאין לך בזיון כמוהו. ככה גם כן השונה ואינו חוזר על תלמודו, מניחה בבזיון ביותר, שמבזה אותה ואינו מקפיד על שתסתלק ותלך לו לאבוד גם כן", וראה להלן הערה 1116.

(1014) כן כתב בדרוש על התורה [מד:], וז"ל: "רבי יהושע אמר הלומד תורה ומשכחה דומה לאשה וכו', רוצה לומר כאילו תחלת לידתה הוא לאבוד". ויש להעיר, מנין לומר ש"כאילו תחלת לידתה היה לאבוד ולקבורה", שמא הלידה לחוד, והקבורה לחוד. אמנם הדבר מבואר בדברי המהרש"א שם, שכתב: "הלומד תורה ואינו חוזר עליה, תחלת

פעולתו הוא ללא יועיל לו ולאין תכלית, וכן הוא פעולת הזורע ואינו קוצר, דתחלת פעולתו שלמד לריק הוא. ושאמר 'כל הלומד תורה ומשכחה כו" על דרך זה, שהרי תחלת פעולתו כלא היה מעולם הוא, כיון ששכחה. כן היא האשה שיולדת וקוברת, דתחלת פעולתו של ולד כלא היה מעולם, ועל פי מה שאמרו [ברכות נח:] שהמת משתכח מן הלב". הרי שאין הכוונה שהאשה לכתחילה ילדה כדי לקבור, אך למפרע זה מה שיהיה, שהואיל והמת משתכח מן הלב, א"כ הוברר למפרע שהלידה לא פעלה כלום. וזהו דיוק לשונו כאן "**וכאילו** תחלת לידתה היה לאבוד ולקבורה". ובנתיב התורה פ"ה [א, כה.] כתב: "אבל עתה בדור הזה... [אל תאמר] שיהיה משכחים התורה בשביל רבוי תורה, שאין הדבר כך כלל, הן יהיה הן יהיה מעט, תחלת למודם התורה שלא תשאר אצלם התורה כלל" [הובא למעלה הערה 988].

(1015) צרף לכאן את יסודו ששכחה רק חלה על דבר שאינו עיקר, וכמו שביאר בנצח ישראל פכ"ג [תצב.], וז"ל: "צריך להיות שלא ישכח ירושלים כלל, כמו שאמר [תהלים קלז, ה] 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני'. כי ירושלים הוא עצם ועיקר מעלת העולם, ודבר שאינו עיקר ועצם יש בו הסרה והסתלקות, אבל דבר שהוא עיקר, אין שכחה בדבר שהוא עיקר. ולכך אמר 'תשכח ימיני', שאי אפשר לשכוח באדם דבר שהוא עיקר, כמו הימין. כי דבר שאינו עיקר, אין האדם משגיח עליו, ויש בו השכחה, לא דבר שהוא עיקר". ובבאר הגולה באר השלישי [רסג:] כתב: "כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק אותו ממנו, ושוכח אותו... כי השכחה מורה כי הנשכח אין לו מציאות, שהוא נשכח ממנו כמת" [הובא למעלה פ"ג הערה 778]. ובנר מצוה [לו.] כתב: "לדבר שהוא עיקר ועצם אין שכחה. כי דבר שאינו עיקר והוא מקרה בלבד יש בו שכחה, לפי שהוא במקרה, אבל דבר שהוא עצם הדבר, אין שכחה בו". ולכך השכחה מצד עצמה מורה על "דבר ה' בזה".

(1016) לשון הרמב"ם בפיהמ"ש [כלים ספ"ה] "אם היה זה התנור של מתכת בנוי על הארץ, לא יטמא כלל, לפי שהכלים הבנוים בארץ טהורים, זולת תנור וכירים אשר ביארם הפסוק [ויקרא יא, לה], אולם מחוץ מזה הנה השורש אצלנו כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע". וראה גו"א ויקרא פי"א אות כח. וכידוע שהזרע נרקב בקרקע, ונעשה אחד עם הקרקע. וצרף לכאן את ההלכה האומרת שזרעים טמאים שהשרישו בקרקע נטהרים [תו"כ ויקרא יא, לז]. וראה בקובץ שעורים פסחים אות קנו שביאר שטהרתם באה להם מחמת שבטלו בקרקע. וראה עוד קהלות יעקב טהרות סימן נו.

(1017) לשונו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו:]: "דומה לזורע ואינו קוצר. כי הזריעה הוא שנותן הזרע באדמה, והזרע הוא מחובר אל האדמה, והקצירה הוא שקוצר את התבואה מן האדמה".

(1018) המשך לשונו בח"א שם: "וכן האדם שלומד תורה, שזורע באדם הגשמי התורה השכלית, והתורה שבאדם גדילה בו ועומדת באדם מצורפת אל החומר". ובדרוש על התורה [מה.] כתב: "וזהו שאמר כאן כי הלומד ואינו חוזר על תלמודו דומה למי שזורע ואינו קוצר, כי הזריעה היא באדמה החמרית. כך כאשר האדם מקבל השכל, הרי גוף חומרי יקבלנו, ואם כן השכל יחובר אל הגשמי, ואינו שכלי גמור, וידמה בזה לזורע ואינו קוצר, להפריד ולהבדיל הזריעה מהחומר".

(1019) צרף לכאן מאמרם [ע"ז ד.] "אפילו אין ישראל עושין מצוה לפני כי אם מעט כפיד של תרנגולין שמנקרין באשפה, אני מצרפן לחשבון גדול". ובח"א שם [ד, כח.] כתב: "כי התרנגולת מנקרת כאן מעט וכאן מעט, וכך ישראל עושים מצוה אחת הנה ומצוה אחת הנה, הקב"ה מצרפם לחשבון גדול. ודבר זה גם כן אינו באומות, שישראל מסוגלים אל מצות ביותר, וראוי להם המצות, ולפיכך אין המצות בטילות אצלם, ומצטרפין לחשבון גדול. אבל אצל האומות, לפי שהם בעלי חומר, אין מוכנים למצות. ואם עושים מעט מצוה אחת הנה, ואחת הנה, בטלים הם אצל הגשמיות שבהם. רק אם היו מצוות הרבה, שאז היה זה גובר על החומרי שבהם. רק בישראל שאינם גשמיים, אין המצות בטלים, ולכך כל מצות שעושין ישראל מצטרפין לחשבון גדול, והבן דברים אלו מאוד". הרי כאשר המקבל הוא חומרי, בטלה אצלו הקבלה השכלית. ואף כלפי ישראל אמרינן כן ביחס לתלמוד תורה, שכאשר לומד תורה לראשונה, בטלה הקבלה השכלית אצל המקבל החומרי. וזהו שוב ההבדל בין תורה למצות, שהתורה השכלית פורחת מן האדם החומרי, לעומת מצות הנעשות על ידי כלי הגוף.

(1020) לשונו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו:]: "וכאשר הוא חוזר עליה, אז הוא קוצר, שמברר את התורה עד שהיא שכלית לגמרי, נבדלת מן האדם, ואין לה צרוף עוד אל החומר. וקודם לכך היה לתורתו חבור אל החומר, כמו התבואה שהיא גדילה בארץ, וכאשר חוזר עליה אז השכל הוא קוצר מן האדמה. ויש לך להבין דבר זה". ובדרוש על התורה [מה.] כתב: "אבל כשחוזר על למודו, הרי יתחכם ע"י ההרגל, אם כן בזה יבדיל השכל מהגשם, ויעשנו שכל גמור ונבדל לגמרי, כדמיון תבואה הנקצרת מן האדמה החומרית, עד שאין לה חבור בה עוד. כי כל עוד שיותר חוזר על תלמודו, נעשה הלמוד יותר שכלי, ונבדל מהגוף בהתחכמו. ואילו היו בני האדם נותנין לבם לדבר זה, ירוצו

ולא ייגעו, ילכו ולא ייעפו לרדוף אחר חזרת תלמודם יותר ויותר מאשר הם רודפים עתה אחר הפלפול שאין בו ממש".

(1021) מעין סברה זו כתב למעלה בקנין העשירי ["בדבוק חברים"], וז"ל [לאחר ציון 692]: "כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל". ובנתיב התורה ר"פ ו כתב: "ביאור זה, כי השכל עומד בגוף, וצריך שיהיה שכל נבדל מן הגוף. ואם הוא לומד תורה על ידי החבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא היה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל" [הובא למעלה הערה 694]. הרי כל עוד שהשכל עומד בגוף, אין הוא שכל נבדל. ורק לאחר שהשכל מתנתק מהגוף [על ידי חזרה או ע"י דיבור לזולתו], יחשב הוא לשכל נבדל. ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפה.] כתב: "כי בנערותו שהאדם הוא גשמי חמרי, צריך האדם טורח גדול שיקבל התורה, ונקרא זה חרישה, כי החרישה הוא מכין האדמה לקבל זרע. וכן צריך האדם לטרוח עד שיקבל התורה... והשכל שהוא נמשל כמו זרע שנזרע בתוך האדמה... הקציר הוא זקנה, שאז השכל אשר הוא נזרע בגוף האדם נעשה שכל נבדל מן האדמה החמרית, הוא הגוף. כמו שנבדל התבואה מן האדמה על ידי קציר, כך לעת זקנתו של אדם נעשה השכל נבדל".

(1022) פסחים נד. "תניא, שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן; תורה ותשובה וגן עדן וכו'", הרי שהתורה היא בריאה שנבראתה. ובגבורות ה' פ"ע [שכב.] כתב על כך: "ואם תאמר, מה שייך בריאה בתורה, והיא דבר אין בו ממש כלל. ואין זה קשיא למבין, כי [תהלים לג, ט] 'הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד', כי הגזירה על דבר מה שהוא גוזר הוא נקרא בריאה. וגזר הוא יתברך קודם על התורה, לפי שגזירת היושר והאמת שיהיה העולם נוהג בו הוא קודם לכל". ובתפארת ישראל ר"פ מט [תשסט:] כתב: "כי כבר אמרנו פעמים הרבה כי התורה נחשב בריאה חדשה בעולם, כאשר יצא לעולם הסדר אשר סדר השם יתברך את העולם בתורה, ודבר זה בארנו פעמים הרבה". ואודות זיקת התורה אל ה', כן ביאר למעלה [פ"ג מ"ב] שלכך התורה נקראת "בת" לה' [שמו"ר לג, א], וכלשונו שם [עז.]: "התורה נקראת 'בת', כי הבת היא תולדה מן האב, ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם

השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך, ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה. ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה, כי החכמה תקרא תולדה". וראה למעלה הערה 317, ולהלן הערה 1373.

(1023) תענית ב. "שלשה מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח, ואלו הן; מפתח של גשמים, מפתח של חיה, ומפתח של תחיית המתים... מפתח של חיה מנין, דכתיב [בראשית ל, כב] 'ויזכור אלקים את רחל וישמע אליה אלקים ויפתח את רחמה'".

(1024) כמו מה שאמרו על מיתה [ברכות ה:] "רבי אלעזר חלש, על לגביה רבי יוחנן... חזייה דהוה קא בכי רבי אלעזר. אמר ליה אמאי קא בכית... אמר ליה להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא. אמר ליה, על דא ודאי קא בכית, ובכו תרוייהו", ו"שופרא" הוא צלם אלקים [כמבואר למעלה פ"ג י"ד (שלח.)]. ובגבורות ה' פס"ד [רצה:] כתב: "'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו' [תהלים קטז, טו]. פירוש כל כך השם יתברך טוב לצדיקים, עד שכבד בעיניו המותה לחסידיו ולהמית אותם, שמצד שהם צדיקים, ראוי להם החיים... אם כן ראוי שיתן לו החיים תמיד, ועל זה אמר 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו', באמת הוא כבד בעיני ה', ולא היה ראוי המיתה להם" [הובא למעלה פ"ה הערה 605]. וראה למעלה הערה 530. ובגו"א במדבר פכ"ה אות יח כתב: "גנאי הוא לאדם חשוב להיות חוטא" [הובא למעלה פ"ה הערה 1944].

(1025) כי יש הקבלה בין תורה המשתכחת לבין מיתת אדם. וכן מצינו עוד שחכמים השוו הפסד התורה למיתה, שאמרו [שבת קה:] "העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע, הא למה זה דומה, לספר תורה שנשרפה", ולהלן [לאחר ציון 1120] יביא מאמר זה. וכן אמרו חכמים [מנחות צט:] "תורה ניתנה בארבעים, ונשמה נוצרה בארבעים; כל המשמר תורתו, נשמתו משתמרת. וכל שאינו משמר את התורה, אין נשמתו משתמרת. תנא דבי רבי ישמעאל, משל לאדם שמסר צפור דרור לעבדו. אמר, כמדומה אתה שאם אתה מאבדה שאני נוטל ממך איסר בדמיה, נשמתך אני נוטל ממך", ובנתיב התורה פ"ה [א, כד.] הביא את המאמר הזה, וכתב: "בא לבאר כמה גדול עונש המשכח והמאבד התורה. ולא יאמר כי דברים אני משכח ומאבד, כמו שהארכנו בזה גם כן בפרק שנו, עיין שם... כי הנשמה והתורה הם שייכים זה לזה. לכך אם אינו שומר האחד, הוא התורה, הקב"ה נוטל ממנו השני. ורבי ישמעאל הוסיף לומר, משל הוא למי שמוסר צפור דרור לחבירו. קרא התורה 'צפור דרור' בשביל כי הצפור דרור אין מקבלת מרות להיות תחת האדם, והוא צפור השמים פורח באויר השמים. ודומה לזה התורה,

כי התורה היא נבדלת מן האדם, ואין התורה תחת האדם כמו שיש שאר קניני האדם שהם תחת רשות האדם, אבל התורה היא מן השמים. ולפיכך התורה דומה לצפור דרור לגמרי. ומפני כי הצפור דרור הזה אינו מקבל מרות, צריך יותר לשמירה שלא יפרח מן האדם. כך התורה, מפני שהיא השכל הנבדל, אינו עם האדם, ואם אינו שומר אותה, פורחת ממנו. וכמו מי שהוא נותן לעבדו צפור דרור לשומרו, ואומר שאל תאמר שאני נוטל ממך דמים, כי אין הדמים דומים ושוים לצפור דרור, כי לחשיבותו אין דמים לו. כך הנשמה אני נוטל ממך, כיון שאין תשלומין לדבר זה, לכך נוטל הנשמה, שגם כן אין דמים לנשמה. וכן אומר הקב"ה, שאם אין אתה משמר את התורה לחזור על התורה, ומניח את התורה להסתלק מן האדם, הרי יש ליטול ממך הנשמה. כי אין לדבר הזה, שהוא התורה, תשלומין כלל לפי מעלת התורה וחשיבותה. לכן המאבד את התורה, דבר חשוב כמו זה, הקב"ה נוטל ממנו נשמתו".

(1026) רבי יהושע בן קרחה ["הלומד ואינו חוזר כזורע ואינו קוצר"], ורבי יהושע ["הלומד תורה ומשכחה דומה לאשה שיולדת וקוברת"].

(1027) לשונו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו:]: "רצה לומר, שאל יחשוב האדם כאשר ישכח תורתו שהוא דומה כאילו שכח אחד מן הדברים דעלמא ששמע, שדבר זה אינו כך, רק כמו האשה שיולדת וקוברת בניה, הרי היא קוברת תולדה שהיא בריאה גמורה, ונקרא זה הפסד. כך כאשר ישכח התורה שקנה, קנין התורה הוא נקרא הויה שלימה, ויותר משאר הויית, ולפיכך הוא דומה לאשה שיולדת וקוברת בניה, כך התורה שקנה הוא תולדת האדם אשר הוליד... ולפיכך מדמה דבר זה לאשה שקוברת בניה. ודוקא לאשה שהיא חמרית, והיא הולידה בנים, וקוברת אותם. וכך האדם החמרי הוליד הבן הזה, הוא השכל, ומשכח אותו". וצרף לכאן מאמרם [שבת לב:] שבעון ביטול תורה בנים מתים. הרי שחז"ל השוו בין תולדה של בנים לתולדה של השכל. וראה בח"א שם [א, כב:] שהאריך בזה.

(1028) כך מובא פסוק זה בגמרא [סנהדרין צט:], ועל כך פירש רש"י שם "זמר בכל יום - היה מסדר למודך, אף על פי שסדור בפיך כזמר, והוא יגרום לך שתהא לעולם הבא בשמחה ובשירים. נפש עמל עמלה לו - מפני שעמל בתורה, תורה עומלת לו".

(1029) דבריו שם מוסבים על מאמרם [סנהדרין צט:] "איני יודע אם לעמל פה נברא, אם לעמל מלאכה נברא, כשהוא אומר [משלי טז, כו] 'כי אכף עליו פיהו', הוי אומר לעמל פה נברא. ועדיין איני יודע אם לעמל תורה אם לעמל שיחה, כשהוא אומר [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', הוי אומר לעמל תורה נברא". וכתב שם [תרמט.]

בזה"ל: "ואמר כי האדם נברא לעמל, שלא יהיה בעל הנחה כלל, רק יוציא שלימותו אל הפעל תמיד בלי הנחה... שלא נברא מתחלת בריאתו בעל הנחה לגמרי שהיה בשלימות, גם אינו בא תכלית עמלו אל השלימות וההנחה, רק זה שלימותו מצד יצאתו אל הפועל תמיד... ולכך אמר 'כשהוא אומר לא ימוש התורה הזאת מפיך, הוי אומר לעמל תורה', כי דבר זה השלמת האדם, ואל זה נברא שיהיה עמל". וראה להלן ספ"ו הערה 4.

(1030) לשונו למעלה פ"ב מ"ח [תרמו:]: "אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה... שאינו נשלם... אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו... אי אפשר שיצא לגמרי אל הפועל... שיבא אל ההשלמה עד שיהיה בעל הנחה לגמרי", וראה הערה 1032. ובנתיב התורה פט"ו [א, סג:] כתב: "אי אפשר שיהיה נברא האדם בלא עמל, כי המנוחה לדבר כאשר דבר אחד נשלם, וכאשר הוא שלם יש לו מנוחה. והאדם בעולם הזה אינו שלם, כי זה האדם תמיד יכול להוציא את עצמו יותר אל הפעל, כי הוא נברא בכח כמו שאמרנו. ולפיכך אמר כי האדם נברא לעמל, והוא יוצא אל הפעל תמיד במה שאפשר". ובתפארת ישראל פ"ג [סא:] כתב: "האדם הזה לא נברא בשלמותו האחרון, והוא נברא להוציא שלמותו אל הפעל. וזה 'אדם לעמל יולד' [איוב ה, ז], שהוא נולד ונמצא אל תכלית העמל, דהיינו להוציא השלמות אל הפעל. ולא יגיע להיות נמצא בפעל לגמרי לעולם, אבל תמיד יהיה עמל להוציא שלימותו אל הפעל, וזה שלימותו האחרון. ולפיכך אמר 'אדם לעמל יולד', והעמל הוא היציאה אל הפעל. ותמיד הוא בכח עוד לצאת אל הפעל. כי זה האדם הוא בכח, ויוצא אל הפעל. וכמה שהוא יוצא אל הפעל, נשאר בכח לצאת עוד אל הפעל תמיד". ובדרוש על התורה [י.] כתב: "כי האדם הוא כמו האדמה, שהיא בכח ולא בפעל, וכאשר האדמה נעבדת תמיד, כן צריך האדם שיוציא הוא תמיד שלימותו אל הפעל לגמרי". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תנו:], ושם הערה 874 [הובא למעלה פ"ב הערה 845].

(1031) בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.] הרחיב בזה יותר, וז"ל: "זמר בכל יום וכו'. פירוש, שאין ענין התורה הידיעה בלבד, דהיינו שידע התורה, וכאשר כבר ידע התורה אין צריך לו עוד. ואין זה רק התורה היא הזמר, שאין שלימות הזמר בידיעת הזמר, רק כאשר הוא מזמר אותו. וגם אין שלימות הזמר כשמחשב בו, רק כאשר מוציא אותו אל הפעל בפה. ולכך אמר 'זמר בכל יום', כלומר אע"ג שלמד תורה, וידע התורה, יש לו ללמוד יום אחר יום אותה תורה גם כן. ולא במחשבה בלבד, רק בפה, שהתורה היא כמו זמר שהוא בפה. וטעם כל זה, כי כאשר מזמר בכל יום, אז הוא דבק בתורה, שהיא דרכי ה', ומאת ה' נתנה תורה, והיא מביאה האדם אל השם יתברך. ואם למד במחשבה, אין

התורה נמצאת בפעל, כי המחשבה אין דבר נמצא בפעל, רק הדבר שהוא בפה יש לו מציאות בפעל. ומכיון שיש לתורה מציאות בפעל, היא עומלת לו במקום אחר. והבן מה שאמר [שם] 'הוא עמל במקום הזה', הוא עולם התחתון, 'ותורתו' שהיא בעצמו נבדלת מן הגוף, 'היא עומלת לו במקום אחר', דהיינו בעולם הנבדל. שעל ידי התורה הוא דבק בעולם הנבדל, אז מביאה לה התורה החיים. וכל זה כאשר תורתו הוא בפעל, והיינו שהתורה היא לו זמר בכל יום שעמל בתורה בפעל, וזהו עיקר למוד התורה. ואני אומר שאין לברך על התורה כאשר לומד במחשבה ובעיון בלבד".

(1032) הובא בהערה 1030. ובתפארת ישראל פ"ג [סג:] שלל לגמרי האפשרות שהאדם יוציא את עצמו לגמרי אל הפעל, וכלשונו שם: "אמנם אל תאמר כי עם יציאת שלמות האדם אל הפעל, אפשר שיהיה יוצא שלמותו לגמרי אל הפעל. שזה אינו כלל, כי זהו בריאתו, שעם שהוציא שלמותו אל הפעל, נשאר עוד בכח, כמו שהתבאר לפני זה. כמו שאמר 'אדם לעמל יולד', כי האדם נברא לעמל שאין לו שביתה והשלמה כלל, ועם שהוא יוצא אל הפעל, נשאר עוד תמיד בכח. שאם היה נמצא שלמותו בפעל, לא היה נקרא זה 'עמל'. כי לשון 'עמל' בא על דבר שאין לו הנחה, ולא יבא אל תכלית הנחה. וכן האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפעל". וכן חזר וכתב שם בפט"ז [רמא.], וז"ל: "כי האדם נברא בכח על השכל, ואף אם הוציא שכלו אל הפעל, עדיין אין כאן שלמות, כי תמיד הוא עוד בכח יותר לצאת אל הפעל, ואין כאן השלמה כלל. כי השלמה הוא כאשר אין כאן תוספת, ודבר זה אינו באדם, כי תמיד אפשר לו להוסיף על השכל" [הובא למעלה פ"ב הערה 846, וראה למעלה הערה 729].

(1033) מבואר מדבריו שגם כאשר אדם חוזר על תלמודו ו"אף כי אינו מחדש דבר, והוא חוזר על הדברים ששנה אתמול" [לשונו כאן], מ"מ יש בזה קיום לפסוק "אדם לעמל יולד". אמנם אמרו חכמים [ברכות כב.] "הזבים והמצרעים ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות, אבל בעלי קריין אסורים. רבי יוסי אומר, שונה הוא ברגיליות", ופירש רש"י שם "ברגיליות - במשניות השגורות בפיו, שהוא מוציאן מפיו במרוצה, ואין צריך להאריך בהן". ובביאור ההיתר של "שונה הוא ברגיליות", כתב הפחד יצחק [שבועות מאמר יז, אות ד] בזה"ל: "עיקר ההגדרה של 'הרגילות' הוא משום שתכונתו של לימוד זה היא שאין בה מקום לעמילות". ולכאורה אין הגדרה זו עולה עם דברי המהר"ל כאן שדברי תורה של "זמר" הם קיום של "אדם לעמל יולד".

(1034) עירובין נג. "אמר רבי יוחנן, לבן של ראשונים כפתחו של אולם, ושל אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלא נקב מחט סידקית. ראשונים, רבי עקיבא. אחרונים, רבי אלעזר בן שמוע. איכא דאמרי, ראשונים, רבי אלעזר בן שמוע. אחרונים, רבי אושעיא בריבי". ובהקדמה לבאר הגולה [ד.] הביא מאמר זה, וכתב: "הרי הם הודו ולא בושו, ונתנו שעור לראשונים, וגם לאחרונים, והודו בשלהם... הרי שהם נתנו אשם נפשם, שנפש האדם הוא חסר מן הראוי. ואם היו מֵי החכמה הלוך וחסור מן דורו של רבי אלעזר בן שמוע עד רבי יוחנן, שלא היו מן רבי אלעזר עד רבי יוחנן רק כמו ב' דורות או ג' דורות על היותר... ומה היה עד הנה, שיבשה הארץ בכללה, ולא נמצא לחלוחית חכמה". ועוד אודות הפער שבין דורות ראשונים לדורנו, הנה אמרו חכמים [שבת קיב:] "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים. ואם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [ד"ה ובדורות] כתב: "כי נמשלנו כבהמות נדמו, ולא כמעולה שבבהמות, רק כבני חמורים... כי הראשונים אשר היה בערך אלינו כערך גלגל העליון לגרגר החרדל". ובהקדמה לתפארת ישראל [ה:] כתב: "דרך האמת רחוק משימצא, ומכל שכן בדורות אלו, שאבדה חכמה מבני אדם".

(1035) אודות חכמתו של רבי עקיבא, כן מבואר בגמרא [עירובין נג.], והובא בהערה הקודמת. ואודות חכמתו של רבי יהושע, הרי רבו רבי יוחנן בן זכאי אמר עליו [למעלה פ"ב מ"ח] "אשרי יולדתו", ופירש רש"י שם "שהיה בקי בכל דבר למוד". והוא נקרא [בכורות ח:] "חכמאי דיהודה".

(1036) אולי כוונתו לומר שעם הארץ אינו בגדר "אדם", וכלשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סג.]: "אמנם אשר הוא חסר מן התורה כמו ע"ה, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם. כי האדם הוא בכח והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות. ולכך נקרא בשם 'אדם' על שם אדמה [ב"ר יז, ד], כי האדמה היא בכח, ויצאה אל הפעל. ולפי הסברה יותר ראוי שיהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה. אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל, נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזהו כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציאה זרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו. ולכך נקרא 'אדם'. והתורה והמעשים הם 'פרי', כמו שאמר הכתוב [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור', שהוא כמו שדה בור" [הובא למעלה פ"א

הערה 362, ופ"ה הערות 162, 1527]. וכוונתו היא שאם התנאים שהיתה להם מעלת החכמה הורו לחזור כל יום על תלמודם, ק"ו לאלו שאין להם מעלת החכמה, שמוטל עליהם לחזור בכל יום על תלמודם. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעה.] כתב: "ויותר על כל, שאינו מבקש ואינו חפץ שיהיה קיום אל תורתו, שאינו חוזר על למודו. והראשונים עם גודל הכנה שהיה להם לקנות התורה, כמו שאמרנו, היו גורסין יום ולילה בתורה עד שקנו התורה... והם [אנשי דור המהר"ל] אינם חפצים כלל שתהיה התורה קיים אצלם, ועומדים בעונש הגדול אשר אמרו [למעלה פ"ג מ"ח] 'השוכח דבר אחד ממשנתו', ואיך הוא השכחה בכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 910]. וראה בסמוך הערה 1040.

(1037) פירוש - העדר החזרה מביא לשכחת התורה, ושאין בני אדם בקיאים בתלמודם. ובנתיב התורה פ"ה [א, כד:] כתב: "ועתה אוי לנו כי נתפשנו על זה, כי לומדים ההלכה על מנת שתשתכח. וכבר בארנו פחיתת הדור למעלה בפרק שנו. וכבר בעונותינו הרבים הותרה להם הדבר הזה היתר גמור, עד שאין אחד מבקש דבר זה עוד. ואילו נמצאו אנשים מעטים, אחד מאלף, היתה הנחמה באלו מעטין. אבל שלא יהיה נמצא אחד מני אלף, על דבר זה אני בוכיה, עיני עיני יורדה מים, על שבר כבוד והוד התורה נשברתי... שהדורות האלו שינו דרך הראשונים, ואין הולכים בעקבותם, שעיקר התורה היתה בפיהם ובלשונם, ועתה הוסר דבר זה מאתנו לגמרי, עד שהדבר הזה גורם קלקול הדור מכל וכל... ועוד אמרו 'הלומד תורה ומשכחה, הוא דומה לאשה שקוברת בניה', וכמו שהארכנו על זה בפרק שנו... תחלת למודם התורה שלא תשאר אצלם התורה כלל. ועל זה יתאונן האדם, כי גלה ממנו כבוד התורה הודה והדרה, ואנחנו ערומים בלא תורה. אוי לאותה חרפה, ולאותה בושה וכלימה, שנשתנינו מכל הדורות שהיו". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו:] כתב: "בעוונותנו הרבים והעצומים, בדור הזה כולם עוברים [על זה (שלא חוזרים על לימודם)], לכך נשארנו ערומים ופחותים מכל חכמה ויראת שמים, כי 'אם אין התורה אין יראת שמים' [למעלה פ"ג מי"ז], והארכנו בזה במסכת אבות בפרק שנו, עיין שם". ובדרוש על התורה [מד:] כתב: "וחזרת הלמוד שזכרנו קצת ממנו הוא ההכל, והפכו הוא סלוק התורה. והדור הזה אין חפצים שלא תוסר התורה מאתם, ואין מרגילין תלמידיהם לחזור על למודם. ואיך יעלה על דעת שיהיה נשאר דבר אצלם, כי אף אם חוזר עליו, הרי אמרנו כי דברי תורה לריחוק שלהם מן האדם נוחים לאבד. ואין צריך ראיה שבמה שאין חוזרים על למודם תסתלק התורה לגמרי, שזה נמצא הרבה בתלמוד כמה היו חוזרים על למודם, וזה היה כל למודם, הכל כדי שתהא התורה עם האדם, שבזה יקרא 'בעל תורה', לא זולת זה, והוא היתד שהכל תלוי בו. ועתה אף אם יבחרו

בדרך המקולקל היה להם לפחות לאחוז גם בזה לקנות התורה ע"י חזרת הלמוד. וכי לא תהיה התורה שלימה בפלפול של אמת כמו בהפכו, עד שיבלו כל הזמן בהבלם לבדו, ולא יתנו חלק כלל אל חזרת הלמוד. ומובטח אני שכל זמן שלא ימצא דבר זה בין הגדולים והחשובים, שמהם ילמדו הקטנים וכן יעשו. חי ה' צבאות שאין תורה ואין מעשים בישראל, וכל יום גרע בזה משלפניו, כאשר עינינו רואות, ויש לדאג חס ושלום כי יותר ויותר יתקלקל הדור על ידי כך... ומה נאמר ומה נדבר, וכי יצטרך להאריך בזה, הרי אמרו 'השוכח דבר אחד ממשנתו כאילו מתחייב בנפשו', לכן אין להאריך בעונש הגדול שבזה, כי אין הפה יכול לדבר והלב להרהר את כל החסרון שיגיע מזה. עד שאנו נחשבין כאילו חס ושלום אין לנו תורה כלל, ואין ספק בזה", וכן כתב שם בהמשך [מו:, והובא למעלה פ"ג הערה 910]. ובנתיב התורה ס"פ טו כתב: "ובאולי יאמר אם כן בדור הזה, שאינם בקיאים בתלמוד... הלא בודאי קשה הוא דבר זה שנשתכחה תורה... וכל זה מה שאין אחד חוזר על תלמודו להיות בקי ורגיל בלמודו".

(1038) מציין לשבח את בקיאותם של בעלי התוספות. וכן בדרוש על התורה [מה:] כתב: "כאשר יראה האדם בענין למוד הראשונים, ובפרט בעלי התוספות, מרוב בקיאותם בשית סדרי התלמוד, עד שלפעמים בדבור אחד מביאים ראיה וקושיות [מ]מסכתות הרבה שאין אנו יודעים מהם אף דבר". וראה בנתיב התורה ס"פ ה.

(1039) לשונו בדרוש על התורה [מו:]: "אנו מניחין ועוזבין תורת אמת, והולכים דרכי עקלקלות, דרך אשר לא גבלו ראשונים גם האחרונים. ואנשים אשר פתח הבית החמרי הזה הוכו בסנוורים, שהיה להם לראות הנגלה לעינים... אם נמצא בם חכמה ומשא ומתן של הלכה, כאשר היה לפנים עיקר התורה בארצות אלו, ומימיהם היו שותים בצמא, כרש"י ובעלי תוספות ותלמידיהם ז"ל, מי יוכל לספור מחול ירביון, דור אחר דור, עד עתה שהיו מלאי מצות ותורה כרמון".

(1040) לשונו בדרוש על התורה [מג.]: "וכי כל הראשונים אשר היו לפנינו, אף מזמן קרוב, וכי בזה קנו התורה. הנה יש להפלא הפלא ופלא, כי הפליא ה' את מכותינו לסלק מארצות אלה התורה בכללה... לכן עלינו להעיר את רוחם... רק שיבאו אל הדרך העולה בית אל להיות עם בני עליה שיקנו התורה על ידי שיחזרו על תלמודם... ולזה צריך עול של תורה ביותר, כמו שהיו עושים הראשונים, שהכבידו את עולם בגירסא לחזור על תלמודם יום יום, ובזה קונים תורתם". ובהמשך שם [מה.] כתב: "הנה אנחנו הפך הראשונים לגמרי, אשר כל תורתם היה הגירסא שחזרו על תלמודם, אשר השכר בזה שהתורה היא עם האדם בכל מקום שהוא, ולא תסולק מאתו כלל". ובהמשך שם

כתב [מז:]: "במה שהוא יסוד ותכלית הכל, והכל תלוי בו, הוא חזרת הלימוד עד שיהיה תלמודם בידם, ולא ימוש מפיהם, ואז תחזור תורה ליושנה". ובנתיב התורה ס"פ טו כתב: "הלא בודאי קשה הוא דבר זה, שנשתכחה תורה... וכל זה מה שאין אחד חוזר על תלמודו להיות בקי ורגיל בלמודו". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעה.] כתב: "והראשונים, עם גודל הכנה שהיה להם לקנות התורה... היו גורסין יום ולילה בתורה, עד שקנו התורה", וראה למעלה סוף הערה 1036.

(1041) פירוש - עיקר השכר של לימוד תורה ניתן על ידיעת התורה על בוריה [כמו שיבאר], וכאשר בני אדם נמנעים מלחזור על תלמודם [ומתוך כך אינם יודעים התורה על בוריה], בכך הם מונעים עצמם מעיקר השכר.

(1042) "הרוגי לוד אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן בגן עדן" [רש"י תענית יח:].

(1043) לשון הגמרא שם: "רב יוסף בריה דרבי יהושע בן לוי חלש ואיתנגיד ["גוע ופרחה רוחו" (רש"י שם)]. כי הדר אמר ליה אבוה, מאי חזית, אמר ליה, עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה, ותחתונים למעלה... ושמעתי שהיו אומרים 'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו', ושמעתי שהיו אומרים 'הרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתן', מאן נינהו... הרוגי לוד ["לוליינוס ופפוס אחים, שהרגם טוריינוס הרשע בלודקיא, כדאמרינן במסכת תענית (דף יח:) על ידי גזירה שנגזרה על ישראל להשמיד על שנמצאת בת מלך הרוגה, וחשדו את ישראל עליה, ועמדו האחים הללו ואמרו מה לכם על ישראל, אנו הרגנוה" (רש"י ב"ב י:)]". ו"תלמודו בידו" נעשה מחמת חזרה מרובה, וכמו שאמרו חכמים [מו"ק כח.] "איתרח לי תלתין יומין ואהדרי לתלמודאי, דאמריתו אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו". וכן פירש הרבנו חננאל [פסחים נ.] "ושמעתי אשרי מי שיבא לכאן ותלמודו בידו... שגורס על פה כי הלך וגרסתו עמו". וראה הערה 1050.

(1044) "היה חומד ומתאוה לראות בחלום את פניו" [מתנות כהונה], ורבי יהושע בן לוי כבר היה מת, ואכן נראה לו בחלומו. ולשון המדרש הוא "איתחמי ליה בחלמיה".

(1045) במדרש שלפנינו איתא "אמר ליה, ומהו כדין. אמר ליה, אלו שפניהם זקופות וכו'".

(1046) כי גם המדרש שם פתח בהרוגי לוד, שאמרו שם: "רבי אחא הוה מתחמד למיחמי אפוי דרבי אלכסנדרי, איתחמי ליה בחלמיה, הראהו ב' מילין; הרוגי לוד, אין לפנים ממחיצתם... ואשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. זבדי בן לוי הוה מתחמד למיחמי אפוי דרבי יהושע בן לוי... הראהו בני אדם פניהם זקופות, ובני אדם פניהם נמוכות וכו'". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "ויש לשאול, מה ענין אלו שניהם זה לזה; אשרי

מי שבא ולמודו בידו, והרוגי לוד". וכן בדרוש על התורה [מה.] שאל: "ומה ענין אלו שני דברים יחד".

(1047) מה שנקט בבטוי "הרוגי מלכות" ולא ב"הרוגי לוד", כי כך הוא לשון הגמרא [פסחים נ:] "שמעתי שהיו אומרים 'הרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתן', מאן נינהו... הרוגי לוד"

(1048) לשונו בח"א לב"ב י: [ג, סה.]: "אלו שני דברים כמו ענין אחד הם. וזה כי הרוגי מלכות במה שבטלו גופם על קדושת השם ובשביל מצותיו, ומסרו גופם על קדוש שמו, בזה נראה שהם מסולקים לגמרי מן הגוף, וזוכים אל עולם הבא הנבדל". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "אבל פירוש זה, כי מפני שהעולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי... היו אומרים 'אשרי הרוגי לוד', כי גם אלו בשביל שמסרו נפשם למות ולסלק גופם בשביל קדוש שמו, בודאי הם ראוים לעולם אשר הוא בלתי גשמי, מאחר שנתנו עצמם להריגה, לאבד גופם הגשמי בשביל קדושת שמו יתברך". ורש"י [ויקרא כב, לב] כתב: "כל המוסר עצמו על מנת הנס, אין עושין לו נס", ופירש שם בגו"א אות לח בזה"ל: "וטעם דבר זה ידוע, כי כאשר מוסר עצמו על מנת שאין עושין לו נס נקרא 'קדוש' בעצמו, כמו שיצחק נעקד על גבי המזבח [בראשית כב, ט] ונתקדש, גם כן זה מתקדש, שהרי כבר מסר עצמו על קדושת שמו. וכיון שהוא כבר נעשה קדוש, הקב"ה עושה לו נס, כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך, והוא ידוע מסוד הניסים. כלל הדבר, שהאדם אשר אין שוקל חיות העולם נגד קדושת שמו יתברך, והוא מוסר עצמו למיתה להסתלק מן העולם על ידי קדושת שמו יתעלה, הוא קדוש, ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם" [הובא למעלה פ"ה הערות 443, 512].

(1049) לשונו בדרוש על התורה [מה.]: "כי הרוגי מלכות מסרו נפשם על קדושת השם, ובזה נעשה אדם נבדל מעולם הגשמי לגמרי, עד שהיה מוסר עצמו למיתה להסתלק מן העולם על קדושת שמו הגדול. לפיכך אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו, שאין חבור למדרגה הנבדלת הזאת עם שאר בני אדם שהיו נוטים אחר העולם הזה בהיותם בו". ובח"א לב"ב י: [ג, סה.] כתב: "מעלה זאת שהוא הרוגי מלכות שמסרו נפשם על קדושת השם, אין אדם יכול לעמוד במחיצתן, כי אלו הם נבדלים לגמרי, לכך אי אפשר להתחבר להם, שהם עם השכינה לגמרי".

(1050) בגמרא שלפנינו [וכן בעין יעקב] אמרו קודם "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו", ולאחר מכן אמרו שא"א לעמוד במחיצתן של הרוגי מלכות [הובא למעלה הערה

1043], וכגירסא זו הביא בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.], ובדרוש על התורה [מה.]. אך כאן נקט בסדר הפוך; המאמר שא"א לעמוד במחיצתן של הרוגי מלכות, ולאחר מכן במאמר "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו".

(1051) להרוגי מלכות.

(1052) לשונו בדרוש על התורה [מה:]: "וכן מי שבא לכאן ותלמודו בידו, שהוא בעל תורה נבדלת ושכלית ממש". ואודות שבעל תורה נכנס למחיצה על גשמית, כן כתב בדרוש לשבת תשובה [פב:], וז"ל: "ואמר [ויקרא טז, כג] 'בזאת יבא אהרן', ובמדרש [ויקרא רבה כא, ו] בזכות התורה... ראוי לכהן להיות נכנס לפני ולפנים, שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים', בזכות... התורה שהיא על טבע הגשמית" [הובא למעלה פ"ד הערה 964]. הרי בזכות התורה הכהן גדול נכנס לקודש הקדשים. ולמעלה פ"ד מי"א [ריח:] כתב: "לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדריגת המצוה נכנס לפני השם יתברך". וראה להלן הערה 1676.

(1053) פירוש - אם אין תלמודו בידו אין עליו שם שהוא בעל תורה, אלא הוא היה בעוה"ז כשאר בני אדם הנוטים אחר הגשמי. ובסמוך כתב: "והם בני אדם בעלי גוף, שהרי אין תורתם אתם". וזהו יסוד נפוץ בספריו שעיקר תלמוד תורה הוא כדי לדעת התורה, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ד [א, כב:], ויובא בהערה 1067. וכן נאמר [דברים ו, ז] "ושננתם לבניך וגו'", ופירש רש"י "לשון חדוד הוא, שיהיו מחודדים בפיך, שאם ישאלך אדם דבר לא תהא צריך לגמגם בו, אלא אמור לו מיד". ובגו"א שם תחילת אות ז כתב: "והטעם, כי צריך שתהיה נקרא 'תורתו', דכתיב [תהלים א, ב] 'ובתורתו יהגה יומם ולילה', וגם נקראת קנינו, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'. ואם מגמגם בהן אין זה 'תורתו', ולא נקרא קנינו, שלא נקרא 'קנינו' אלא אם שלו הוא, ואם מגמגם בתורה ומסופק בה, אינו שלו לגמרי". **ועוד אודות** שהאדם הוא בעל תורה רק עד כמה שהתורה נמצאת עמו, כן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כו.], וז"ל: "אל יעלה על דעתך שהאדם הוא נחשב בעל תורה בשביל שאם יש לפניו משנה או גמרא שיכול לפלפל ולישא וליתן להקשות ולעקור הרים, אל תאמר כי זה בעל תורה, שהרי אין התורה עמו, רק שהוא חכם ויודע לפלפל. אבל מה שייך לומר עליו שהוא בעל תורה. רק אם התורה היא עמו קודם, ויכול לפלפל ולישא וליתן בתורה, זהו שהוא חכם בתורה אשר היא עמו. אבל שיקראו שם 'בעל תורה' כאשר הובא לפניו שיטת הלכה, והוא מקשה ומתרץ בה, מה שייך אליו שם 'בעל תורה', דבר זה אינו כלל, רק שהוא חכם ויודע לפלפל". **ובדרוש על התורה** [מח.] כתב: "ובפרק הניזקין [גיטין ס:] אמר רבי יוחנן, לא כרת הקב"ה ברית עם

ישראל אלא בשביל תורה שבעל פה, שנאמר [שמות לד, כז] 'כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל'. והנה יש להקשות, למה דוקא בשביל תורה שבעל פה. אבל פירוש הדבר, כי כל ברית הוא בין השנים שיש להם חבור יחד בעצמם. הנה מפני כי תורה שבכתב מונחת בארון, ואיננה עם האדם בעצמו, לכן איננה כריתת הברית לחבר את ישראל בעצמם אליו יתברך. אבל תורה שבעל פה, שהיא עם האדם, עד שבזה האדם בעצמו הוא בעל תורה, והוא הברית וחבור שיש לאדם בעצמו עם השם יתברך. ודי והותר שאנו כותבין התורה שבעל פה. אשר לא נתנה להכתב בחכמה זאת גזורה מאתו יתברך, לשלא יבטח האדם בעורות הבהמות המתות אשר התורה כתובה עליהם, ותהיה התורה עמו בפיו על ידי תורה שבע"פ, אשר זולתה אין לעמוד על דבר מדברי תורה שבכתב. ולפיכך די בצרה שאנו כותבים את שבעל פה לשלא תשתכח, אבל מכל מקום אין הכתיבה מבטלת הברית ממנה, דסוף סוף לא ניתן להכתב. ולא נחשב כתיבתה כתיבה כאשר לא נתנה להכתב, רק שתהיה סדורה בפה האדם, [ואז] עדיין הברית קיים באשר הוא. אבל אנחנו אשמים שהתורה מונחת על השלחן הערוך, ובפינו אין דבר. וכי כרת הקב"ה ברית עם השלחן, שהתורה מסודרה ונמצאת בו בעצמו. העבודה והמעון כי אין חס ושלום ברית, ונחשב זה כאילו חס ושלום אין תורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1274, ופ"ה הערה 1509, וראה להלן הערה 1067].

(1054) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:]: "כי מפני שהעולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי, ולכך היו אומרים 'אשרי מי שבא לכאן וגמרא בידו'. כי כאשר גמרא בידו הוא שכלי, ולא כן כאשר אין עמו התורה, ותורתו הוא הספר המונח על השלחן, שבשביל זה אינו אדם שכלי, ואין עולם הבא, שהוא עולם הנבדל בלתי גשמי, ראוי לו. ולכך אמרו 'אשרי מי שבא לכאן וגמרא בידו', שבזה נחשב אדם שכלי מוכן אל העולם הנבדל הבלתי גשמי". ובדרוש על התורה [מה:] כתב: "אבל אם אין תלמודו בידו, נשמתו אינה נבדלת ושכלית, רק יש לה יחוס וצירוף אל הגוף בשאין תורתו עמו. זהו השיווי שבין שני הדברים, והבן". וראה להלן הערה 1676, וספ"ו הערה 8.

(1055) לשונו בדרוש על התורה [מה:]: "וזהו כי אותם שתלמודן בידם, אין להם בושה מלעמוד במחיצת הנשמות הקדושות הנבדלות לגמרי מן הגוף, כי גם הם בבחינתם כאמור".

(1056) המשך לשונו שם בדרוש על התורה: "אבל אותן שאין תלמודם בידם, אינם נבדלים מן הגוף, ולכך פניהם נמוכות, שיש להם בושה מלעמוד במחיצות קדושים".

(1057) אודות הבושה שיש בעמידה במחיצת בעלי מעלה גדולה ונבדלת, כן כתב בנתיב הבושה פ"א [ב, ר:], וז"ל: "והא דקאמר [יבמות עט.] דישראל הם ביישנים, ואלו בפרק אין צדין [ביצה כה:] קאמר תניא משמיה דר"א, מפני מה נתנה תורה לישראל מפני שהם עזים... אין זה קשיא, דהא והא איתא; שהם עזים, היינו שאין להם גסות ועבות החומר, כמו שיש לביישן שהוא בעל חומר... ומכל מקום הם ביישנים, שהם מקבלים התפעלות מזולתם, כאשר ראוי לקבל התפעלות מן השם יתברך, או ממי שהוא גדול ממנו, אז הם בעלי בושה ביותר. ודבר זה מדה אחרת לגמרי, כאשר הוא מוכן לקבל התפעלות מאחר" [הובא למעלה פ"ב הערה 536]. ולשון הרמ"א בתחילת שו"ע אורח חיים הוא "כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקב"ה, אשר מלא כל הארץ כבודו, עומד עליו ורואה במעשיו, כמו שנאמר 'אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה" [ירמיה כג, כד], מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השם יתברך ובושתו ממנו תמיד".

(1058) בכת"י כתב משפט זה כך: "כי האדם על ידי הפנים ניכר ונמצא בפעל, כי על ידי הפנים הוא הכרתו, ועל ידי הכרתו הוא נמצא בפעל הגמור. אבל אם אין התורה השכלית, אין לו המציאות בפעל, ולפיכך פניהם נמוכות, ואין להם המציאות בפעל הגמור" [המשפט הראשון הובא גם בשולי העמוד במהדורת לונדון]. ואודות שהפנים מורים על הכרתו ומציאותו, כן כתב למעלה פ"ג מי"ד [שמ:], וז"ל: "האדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור... לכך עיקר הצלם בא על הפנים דוקא, כי מציאות האדם בפנים שלו, שבו הוא ניכר האדם ונמצא מה שהוא, וזהו מציאותו". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג:] כתב: "כי הפנים של אדם... הוא עיקר האדם, שבו יוכר ויובדל". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "כי הפנים הוא אמתת מציאות הדבר, שאין הדבר נמצא ונגלה רק בפנים שלו, ו'פני השכינה' רוצה לומר אמתת מציאותו יתברך". ובח"א לשבת קנב. [א, פג.] כתב: "כי הפנים מורים על המציאות, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד". ולכך תמצא שבכמה מקומות ביאר שהכרה אמיתית של דבר נקראת "פנים" של הדבר, שכשם שהפנים הם המקום שיש בו את ההכרה האמיתית של הדבר, כך גם לאידך גיסא; כל הכרה אמתית של דבר נקראת "פנים", וכפי שכתב בגו"א שמות פל"ג אות יט, וז"ל: "'לא תוכל לראות את פני' [שמות לג, כ], פירוש 'פנים' הוא הכרת אמיתת כבודו יתברך, שבו נבדל מזולתו, והוא עצם כבודו... שהאחור אין בו הכרה אמיתית, רק ההכרה האמתית הוא בפנים". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעג.] כתב: "כי הכרת כל דבר הוא בפנים שלו, ולכך נקרא עצם כל דבר 'פנים'". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "המידה האמתית שלו [של השי"ת] נקראת 'פני הקב"ה'... כמו שאמר

'הראני נא את כבודך' [שמות לג, יח], וכתיב 'וראית את אחורי ופני לא יראו' [שמות לג, כג], פירוש מידה אמתית שלו נקרא 'פנים'" [ראה למעלה בהקדמה הערה 211, פ"ב הערה 346, ופ"ג הערות 1110, 1496, 1558]. וצרף לכאן פזמונם של ישראל קדושים "לכה דודי לקראת כלה פני שבת נקבלה", שכאשר השבת מתקבלת אצל ישראל, אז מתגלית אמיתותה [כפי שהיא בכל קבלה ראשונה (נתיב העבודה פי"ג)], וזהו "פני שבת נקבלה".

(1059) בכך שהיא מעלה את האדם מן הגוף והחומר, וכמבואר בהערה הבאה.

(1060) כי רק על ידי התורה השכלית האדם מתייחס אל השכלי, ולא אל החמרי, וכמו שכתב למעלה פ"א מ"ב [קע:], וז"ל: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית [ראה להלן הערה 1516]. ואין זה רק על ידי התורה השכלית,שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו", והוא יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט שם בהערות 362, 370 [הובא למעלה הערות 137, 347, 717, ולהלן הערות 1516, 1907]. וצרף לכאן שהחומרי הוא בכח, והשכלי הוא בפעל [כמבואר למעלה פ"ג הערה 767, ופ"ד הערה 1591]. וכן הבכח אינו במציאות, ואילו הבפעל הוא מציאות [כמבואר למעלה פ"ג הערה 766]. ומכל הדין עולה בבירור שהתורה השכלית נותנת מציאות, ואילו הנוטה אל החומרי אין לו מציאות גמורה. וראה הערה הבאה.

(1061) כן כתב בדרוש על התורה [מה:], וז"ל: "ועוד רמז בזה, כי אלו שפניהם זקופות הם בפעל, כי הפנים הוא היכרו של אדם, ובו הוא נמצא וניכר, ואם כן הפנים הוא מציאותו בפעל לגמרי. לכן אותם שפניהם זקופים, יעיד שהם בשלימות בפעל. ואותם שפניהם נמוכות, אין תורתם השכלית אתם, בשלא הוציאוה לפעל על ידי חזרתם תמיד, והם מתייחסים אל החמרי, שאינו רק בכח. אבל מי שתורתו אתו הוא שכלי, והשכל הוא בפעל כידוע, ולכך פניהם זקופות, שיורה על שהם בפעל. ודבר זה ברור כאשר תבין".

(1062) אודות שכתוצאה משבוש דרכי הלימוד אנו נשארים בלי כלום, כן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.], וז"ל: "אמנם כאשר מגיע לימי הזקנה, וכבר סרו ממנו ימי הילדות, אשר בימי הילדות הוא אוהב לרדוף ולנצח בהלכה, הן בפלפול שיש בו ממש, הן בפלפול שאין בו ממש, ויכול לומר כי יודע ציד אני. ולעת זקנתו כבר סר תשוקה זאת מאתו, ומוצא עצמו חסר, ויראה אחריתו" [הובא למעלה פ"ה הערה 2217]. ובדרוש על התורה [מו:] כתב: "ועתה בעוונותינו הרבים נפשנו יבשה אין כל... שכאשר הם בכחם, ובגבורת אנשים היו, היה להם ללמוד תורה. אבל הם מבלים ימיהם בדברים שאין בהם ממש, ולא מלאו כריסם מן התורה... כי כאשר באו לעת זקנותם... הם ערומים וחסרים מכל". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפו.] כתב: "כי כאשר בנערותו ובבחרותו אין לומד תורה שתהיה התורה אצלו... ובעת זקנותו כאשר האדם רואה עצמו שהוא ערום בתורה, ואין דבר עמו, אז בודאי מבקש שתהיה התורה נמצאת אתו, ולא נמצא אצלו דבר. וכל זה הגיע לו, כי בעת ילדותו הלך אחר הבחורים ללמוד מה שהוא נכסוף אליו. ולערב, שהוא לעת זקנתו, כאשר ימצא עצמו חסר מכל, ומה שהיה ראוי אליו שיהיה לעת זקנתו מלא חכמה ותורה, כי היה מוסיף ומאסף חכמה על חכמה תמיד... ולא עשה זה, רק אסף רוח בחפניו... ואמרתי לעורר את האדם להקיץ משנתו, כי חולם חלום הוא, ודי בהערה זו". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכה:] כתב: "יגיע לריק כחו, ויכלו בהבל ימיהם, ושנותם בבהלה, לעסוק בפלפול של הבל, להסביר פנים אשר לא כן, אוסף רוח בחפניו, והיה לרוח שקר בפיו. ודבר זה נוהג עד שיכתוב כתובה לאשה. אז הושלך משמים ארץ, ונראה לו כאילו חולם חלום כל ימיו, יפרוש מן התורה לגמרי, לא ישא בידו מאומה, לא מקרא ולא משנה ולא תלמוד ולא דרך ארץ... אך ימותו ולא יבואו לכלל תורה... ולא יעלה בידם מאומה".

(1063) בתפארת ישראל פנ"ו האריך מאוד לבאר את הקלקול בסדר הלימוד, ובפתיחת הפרק הביא מאמר חכמים [שבת קלח:] "'והפלא ה' את מכותך' [דברים כח, נט], הפלאה זו איני יודע מהו... הוי אומר 'הפלא' זו תורה", וכתב שם [תתעז.] לבאר: "ואיך הפליא

ה' את מכותנו הפלא ופלא, כי הדור שהוא בעצמו רחוק מן התורה, היה ראוי שיעשה הכנות ותחבולות ראוים, וכל זה שיהיה להם התורה. ואנו עושים הפך זה, וזהו שאמרו 'והפלא ה' את מכותך', הפלאה זו היא שכחת התורה... הוא הפלא, אחר שלמד התורה, וכבר היא אצלו מה שלמד, וישכח אותה... ועל זה אמר 'והפלא ה' את מכותך הפלא ופלא', עד שראוי שיהיה האדם משתומם על זה" [ראה להלן ציון 1086]. ובנתיב התורה פ"ה [א, כה.] כתב: "ועל זה יתאונן האדם כי גלה ממנו כבוד התורה הודה והדרה, ואנחנו עומדים ערומים בלא תורה. אוי לאותה חרפה ולאותה בושה וכלימה, שנשתנינו מכל הדורות שהיו... ועתה בארצות אלו בעוונותינו הרבים והעצומים נשתכחה התורה לגמרי". ובדרוש על התורה [מח:] כתב: "עד שבעוונותינו הרבים כמעט נסתלקה תורה לגמרי מישראל על ידי זה". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכו:] כתב: "עד שכמעט בעוונותינו הרבים דבר זה לא הניח תורה וחכמה וירא אלקים בינינו, חדשים מקרוב באו, לא שערום ראשונים".

(1064) כן ביאר בדרוש על התורה [מח:], לאחר שהאריך מאוד בקלקול סדר הלימוד, ביאר שם שהגלות מתחלקת לשלשה חלקים, כאשר שני החלקים הראשונים מגיעים עד ימיו של המהר"ל, ומתאפיינים בכך שהאומות משעבדות את ישראל במשא כבד. וראה הערה הבאה.

(1065) לשונו בדרוש על התורה [מח:]: "חלק הג' מהגלות אשר אנחנו פה היום, כי תודה לקל לא נמצא בו ענין חלק הב' [דור של שמד], גם לא השעבוד הקשה כבראשונה מהחלקים. רק שנוהגים עמנו כאיש עם האשה במשמרה ג' מהלילה, שהאשה מספרת עם בעלה [ברכות ג.], כך הם שנקראים בעלים לנו, כדכתיב [ישעיה כו, יג] 'בעלונו אדונים זולתך', הם עמנו בדמיון זה ממש. כי כאשר יאהב איש את אשתו יקרבנה, ובשנאו אותה יגרשנה. כך האומות בשנאתם אותנו ביד חזקה יגרשונו, הוא החלק הג' מהגלות שנמצאים בו הגירושים, והגלו את ישראל מאתם".

(1066) שו"ע אור"ח סימן תרלא סעיף א "בתחלת ליל י"ד בניסן בודקים את החמץ לאור הנר, בחורין ובסדקין", ומקור הדין במשנה ריש פסחים ובגמרא שם [ח.]. וראה להלן ציון 1093.

(1067) כן כתב בנתיב התורה פ"ד [א, כב:], וז"ל: "לא נחשב שהוא בעל תורה בפעל השלימות רק אם תכף שישאל אותו האדם משיב על זה, ובזה נראה שהוא בעל תורה בפעל השלימות... כי שלימותו היינו שתכף מיד שישאל אותו האדם בדברי תורה, תכף משיב לו, ואצל זה התורה נחשב נמצא בפעל השלימות... ולא כשמגמגם בדברי תורה,

כי אצל זה אין התורה בפעל, רק בכח, שצריך התלמיד חכם לחפש בספרים, ממילא על ידי זה אינו נחשב שלם בפעל" [הובא למעלה פ"ה הערה 1509, וראה למעלה הערה 1053]. וכן כתב למעלה פ"ג מי"ג [רצג:], והובא בהערה 1070.

(1068) כוונתו לארבעה טורים, המחולקים לסימנים. ואף הטור עצמו מתייחס לחלקים שונים בספריו בשם "סימנים", כמו באבן העזר סימנים ו, קלב, קעח, אורח חיים סימן שנג, ועוד.

(1069) נראה לבאר הטעם שלועג על יגיעה זו, הוא על פי מה שכתב מרן הגאון רבי יצחק הוטנר זצוק"ל בהקדמה ל"אוצר מפרשי התלמוד", בבא מציעא כרך ב, וז"ל: "מרן החזון איש כותב כי בזמננו קוראים לחיפוש 'יגיעה'. בודאי קלע כאן מרן בלבבה של הקלקלה הגדולה בסדרי הלימוד בזמננו. העמדת החיפוש במקום ה'יגיעה' היא השחתת כל הציור של עמלה של תורה". לכך אי אפשר לומר שחיפוש של מראי מקומות בארבעה טורים יחשב לקיום של "יגעתי ומצאתי תאמין". אמנם יש להעיר מדברי הגמרא [מנחות ז.], שאמרו שם "אבימי מסכתא איתעקרא איתעקר ליה ["נשתכחה הימנו" (רש"י שם)], ואתא קמיה דרב חסדא לאדכורי גמריה. ולישלח ליה וליתי לגביה ["ולישלח ליה לרב חסדא דליתי גביה" (רש"י שם)], סבר הכי מסתייעא מילתא טפי ["משום יגעתי ומצאתי" (רש"י שם)]". הרי על ידי שאבימי בא לפני רב חסדא, ולא שלח לקרוא לרב חסדא שיבוא אליו, נתקיים בזה "יגעתי ומצאתי". הרי ש"יגעתי ומצאתי" מתקיים לאו דוקא בעמילות בהבנת הסוגיא, אלא בהתאמצות להגיע אליה. ויש לעיין בזה.

(1070) כי שם איירי בסימנים שלא ישכח את מה שלמד, ולא סימנים של חיפוש מראי מקומות. ולמעלה פ"ג מי"ג [רצב.] כתב: "ובפרק כיצד מעברין [עירובין נד:], אמר רב חסדא, אין התורה נקנית אלא בסימנים, שנאמר [דברים לא, יט] 'שימה בפיהם', אל תקרי 'שימה' אלא 'סימנה'... ופירוש דבר זה, כי התורה לפי מדריגתה, שהיא נבדלת מן האדם במעלה, אין קנין לה רק על ידי הסימן. ובודאי הסימנים הם המסורת שהם על התורה, ובמסורה כמה וכמה סימנים. ורש"י פירש שם 'סימנים – שמועות', נקט מלתא דשייך בתורה שבעל פה... כלל הדבר, שהתורה אין לה מציאות גמור אצל האדם, וצריך לעשות סייג אל התורה שלא תסור התורה מן האדם. וזהו על ידי מסורת וסימנים, כי הדבר שיש לו סימן נותן הכרה אל האדם, עד שנמצא אצלו בפועל, ונגלה לגמרי אליו, ולא שיהיה בכח אל החכמה, רק בפועל לגמרי. ואם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל. ולכך צריך שיהיה לו סימנים, שעל ידי זה גלוי לפניו התורה, והתורה אצלו בפועל, כדכתיב 'שימה בפיהם'. לא כמו בני אדם

שהם רקים מכלום, ואלו אין צריכין סימנים כלל, כי לא יועילו להם". הרי שגם שם אגב גררא גער בדרך הלימוד של בני דורו, וכמבואר שם בהערה 1276. וראה למעלה הערות 797, 990.

(1071) פירוש - "דרך קצרה" שעוקפת את העיון בגמרא [ללמוד ישירות מהשו"ע]. וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתעה:], וז"ל: "ומה הם עושים לקנות דיני המצות, הם עוסקים בחבור אחד מן הפוסקים למען יקנה הדינים דרך קצרה".

(1072) הוא השולחן ערוך שחיבר רבי יוסף קארו. וטענתו היא שכאשר אדם יפסוק מתוכו, אין הוא יודע את מקור ההלכה, והוי כהלכתא בלא טעמא, וכמו שיבאר.

(1073) "כי איך הגדולים והקטנים ישוו יחד בלמודם" [לשונו בנתיב התורה פ"ה (א, כה:)]. ואודות החסרון שיש כאשר דברי תורה נמצאים בהישג יד של הכל, כן כתב בתפארת ישראל פס"ט [תתרפ:] בביאור מדוע לא נכתבה גם התורה שבעל פה, וז"ל: "כי אין ראוי שיהיו דברי תורה, שהם דברי חכמה, ביד כסיל, שכל אחד יאמר אני כמותך... שזהו הסבה שהעלימו חכמים דבריהם בכמה מקומות, ולא השליטו עליהם סכלים. ואם היה נכתב הכל בתורה במפורש, לא היה ניכר עשיר בחכמה לפני דל בחכמה, והיה זה מביא לידי מחלוקת גדול... לכך ראוי שתהיה התורה ביד יחידים לשמוע להם, ובשביל כך לא ירבו מחלוקת כמו שהוא בזמננו זה, שכל אחד ידמה שהוא חכם ורב מופלג, בשביל שיאמר שגם הוא יכול לקרות בספרים, והוא הגורם לכמה דברים, אין ראוי לכתוב מזה"

(1074) פירוש - מתוך שאינם נכנסים לברר את עומק ההלכה, אלא פוסקים בלי לדעת את טעם ההלכה, לכך הכל שוים בה, ולא ניכר ההבדל בין החכם ללא חכם, כיון שפוסקים בלא לדעת את טעם ההלכה.

(1075) פירוש - זה כמו להורות הלכה מתוך המשנה, וכמו שמבאר והולך. ובדרוש על התורה [מח:] כתב: "כי כשתהיה תורה מונחת בקרן זויות, ולא תהיה עם האדם רק לבקשנה בסימניות וציונים, הוא כמו הקרואים לשלחן ערוך, ועליו כל מיני מגדים, ואתם בידם ובכחם אין מאומה מה לאכול, רק שצריכין לצפות על שלחן זה של אחרים".

(1076) "מה שאמר 'מבלי עולם', או 'מכלי עולם', שאלו הדברים מפסידין מציאות האדם" [פיהמ"ש לרמב"ם סוטה פ"ג מ"ד].

(1077) "ומה הם גורמין לאחרים" [רש"י שם].

(1078) ורש"י הוסיף שם עוד שני טעמים, וכלשונו: "ועוד יש משניות הרבה דאמרינן הא מני פלוני הוא, ויחידאה היא, ולית הלכתא כוותיה. ועוד, שאינן יודעים במחלוקת תנאים הראשונים הלכה כדברי מי, הלכך מורין הוראות טעות".

(1079) אולי כוונתו היא שלשון "מבלי העולם" מורה שיש כאן עולם חסר [ראה הערה 1076], אך אם איירי בהוראת טעות, לכאורה אין כאן עולם חסר, אלא חסרון שנמצא בעולם, אך לא שהעולם עצמו חסר, כי העולם כדקאי קאי. אמנם בח"א לסוטה כב. [ב, סד:] המליץ עבור טעם זה, שכתב: "שמורים הלכה מתוך משנתן. ומפני כך הם מבלים העולם, שעל ידי זה אין נמצא הלכה כתקונה כאשר מורים הלכה מתוך משנתן, והעולם תלוי בתורה ובמצות". ובנתיב התורה פט"ו [א, סח:] הקשה שאלה אחרת, וז"ל: "ואין הפירוש כדבריו כלל, כי מה שאמר 'שמורין הלכה מתוך משנתן' משמע הלכה שהיא אמת, ולא שייך לומר הלכה של טעות. והוי ליה לומר רק שמורין טעות מתוך המשנה".

(1080) כן כתב למעלה פ"ד סוף מי"ד [שא.], וז"ל: "עיקר הכתר הוא התלמוד בפרט... לא מקרא ולא משנה". וקודם לכן כתב שם [רנח.]: "התלמוד הוא שכלי, לא היה לו לטעות. למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג, שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר, ולא שם לבו על זה. ולפיכך 'שגגת תלמוד עולה זדון' דוקא, שאין דבר שהוא הכל שכל כמו התלמוד, ולא מקרא ולא משנה, ואין בידו הנר מאיר כאשר למד דברים אלו". ובח"א לסוטה מד. [א, פא:] כתב: "ג' דברים; מקרא הוא התחלת הבנת המצוה כאשר היא באה מן השם יתברך. ולא באה בהתחלה כל מצוה ומצוה בבירור אל האדם, כי דברי השם יתברך הם רחוקים מן האדם, לכך בירור המצוה בשלימותה לא נרמז בתורה, כי נזכר בתורה עשיית סוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה, עד שיובן ענין המצוה על בוריה. ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה בשלימות. ולכך הם ג' חלקים שאין זה כזה, ונקראים 'מקרא משנה תלמוד'" [הובא למעלה פ"ד הערה 1098]. ובב"מ לג. אמרו "רבו שאמרו, שלמדו חכמה, ולא רבו שלמדו מקרא ומשנה", ובח"א שם [ג, כ.] כתב: "רבו שלמדו חכמה. פירוש חכמה הוא התלמוד, שהוא החכמה באמת, לאפוקי המשנה, שאין המשנה רק ללמוד המצוה כמו שהיא, ולעשות הבדל בין דין לדין, ולא ידע למה זה... ונקרא בלשון הכתוב [דברים ד, ו] 'ושמרתם', זו משנה [רש"י שם]. לפי שהמשנה הוא ציור המצוה בלבד, אין צריך כ"כ שיחכם בה, רק שיזכיר דבר המצויר, ולכך נקרא

המשנה בלשון שמירה. אבל בתלמוד הוא נקרא 'למוד', ונקרא ג"כ חכמה... כי המשנה הוא הדין כמו שהוא, והתלמוד הוא מפרש טעם הדבר" [הובא למעלה פ"ד הערה 1088]. ועוד אודות מעלת התלמוד, ראה למעלה פ"ה מכ"ב [תקנא.] שביאר מדוע התלמוד הוא בלשון ארמית, וכלשונו: "כי יש לתורה שתי בחינות; כי התורה היא נתנה לעולם הזה, ומצד שנתנה התורה לעולם הזה היא בלשון הקודש, והעולם הזה נברא בלשון הקודש. אבל מצד שהתורה היא מעולם העליון, היא בלשון תרגום... וכן כל התלמוד חברו בלשון ארמי. ומה שאומרים כי לכך נתקן בלשון ארמי מפני שהיו בבבל שזה לשונם, זה אינו, כי תלמוד ירושלמי הוא בלשון ארמי גם כן, ולא היה לשונם בארץ ישראל לשון תרגום... אבל הדבר הוא כמו שפירשנו. ודווקא התלמוד, אבל המשניות הם בלשון הקודש, וזה מפני כי התלמוד הוא לברר משפטי התורה, ולבאר איך כולה נמצא בתורה. ודבר זה מפני כי התורה היא מעולם העליון, ולכך הכל הוא בתורה, והתלמוד היא מעלת התורה בפרט, ולכך היא בלשון ארמי".

(1081) כן ביאר בח"א לסוטה כב. [ב, סד:], וז"ל: "כי כאשר מורים הלכה מתוך משנתן, הרי אינם פונים אחר החכמה והשכל, ובשביל כך הם מבלים העולם, כאילו אין תורה בעולם כלל, כי התורה הוא השכל העליון. ואף אם המשנה היא יסוד ושורש, דבר זה בודאי הוא כן, אבל שיהיה המשנה עיקר הבנין להורות הלכה מתוך המשנה, דבר זה אינו כלל, דגמרא היא עמוד ברזל, ודבר זה נכון".

(1082) לשונו למעלה פ"ד תחילת מי"ד [רנה.]: "התלמוד הוא בירור טעם המשנה... ויש לשאול מה שאמר [שם] 'הוי זהיר בתלמוד', ולא אמר 'הוי זהיר במשנה', וכי אין טעות שייך במשנה גם כן... אבל פירוש דבר זה, כי התלמוד אינו כמו המשנה, לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי, רק ששונה הדין לפי מה שהוא. והתלמוד הוא בורר הטעם להבין הדבר בשכל ובחכמה". ולמעלה פ"ה מכ"א [תקב:] כתב: "המשנה היא הידיעה בבירור, והתלמוד הוא להבין טעם הדבר, שאינו במשנה כלל". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסט:] כתב: "המשנה היא ללמוד ממנה איכות המצוה ומהותה. אבל ללמוד מן המשנה כל החלוקים אשר שייכים למצוה, שהם חלוקים דקים, זה אינו, כי אם על ידי הלמוד... ומפני כך המשנה לא פרשה הדברים כלם בביאור ובפירוש גמור. ובודאי היו יכולין לפרש גם כן המשנה בביאור ובפירוש גמור, רק מפני כי בענין זה צריך לפרש המשנה". ופירושו, שהמשנה נכתבה באופן התואם למהותה, והואיל ונתבאר שמהות המשנה היא לקבוע ציור המצוה, לכך אין המשנה המקום הראוי שיבואו בו הטעמים הנמצאים בגמרא. ובבאר הגולה באר הששי [שכד:] כתב: "אין למדין הלכה

מפי משנה [רש"י סנהדרין ק: ד"ה רבא], הטעם כי לא נתברר במשנה על ידי קושיות ותרוצים, כמו שנתבארה ההלכה שבגמרא, כי הגמרא בירור המשנה". ובח"א לב"מ לג. [ג, כא.] כתב: "אם אנו מפרשים טעם המשנה, דבר זה הוא עצמו התלמוד... כי המשנה הוא הדין כמו שהוא, והתלמוד הוא מפרש טעם הדבר" [הובא למעלה פ"ד הערה 1082, ופ"ה הערה 2158].

(1083) לשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סח:]: "ומתרץ, מפני שמורים הלכה מתוך משנתן. כלומר שמורים אף שאינו יודע עיקר טעם המשנה, ובזה מבלין העולם, כי העולם עומד על התורה [למעלה פ"א מ"ב], ואין זה נחשב 'תורה' כאשר אין יודע בירור טעם המשנה. והתורה שהיא להורות המעשה הוא עיקר תורה, ועל זה העולם עומד. ולכך כאשר מורין הלכה מתוך המשנה, לא מצד השכל הברור, הם מבלי עולם, שעומד על התורה... כי עיקר התורה כאשר הוא מורה הלכה למעשה, ודבר זה ראוי שיהיה יוצא מן התורה, אשר התורה היא שכלית, ודבר זה הוא התלמוד, שהוא שכלי, ומזה ראוי שיהיה יוצא ההלכה למעשה. ודבר זה בודאי קיום העולם שעומד על התורה, ולפיכך התנאים שמורים הלכה מתוך המשנה הם מבלי עולם".

(1084) לשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סט.]: "כי המשנה היא ראשית לתלמוד והתחלה אליו, אבל אין פוסקין הלכה מתוך המשנה, שהיא עשויה לתלמוד, כי התלמוד הוא פירוש המשנה". הרי שהמשנה עם התלמוד יוצרים יחידה אחת, כאשר במשנה מובאים עיקרי הדברים, ובתלמוד מבואר טעמי המשנה, וכמבואר בהערות הקודמות.

(1085) כוונתו בדברים אלו היא להשוות בין מי שפוסק ממשנה למי שפוסק משולחן ערוך, ששניהם אינם יודעים את טעמי הדברים. ובנתיב התורה פט"ו [א, סט.] ביאר שהפוסק משו"ע הוא יותר גרוע ממי שפוסק ממשנה, וכלשונו: "אבל בדור הזה אם היו פוסקים הלכה מתוך המשנה היה זה די... רק שהם פוסקים הלכה מתוך הפסקים אשר נתחברו להורות הלכה למעשה, ולא נעשו ללמד אותם, רק לפסוק מהם, ודבר זה יותר רחוק מן הדעת. והראשונים כמו הרמב"ם זכרונו לברכה והטור זכרונו לברכה, אף על גב שגם הם חברו הפסקים בלא בירור, לא היה דעתם רק להורות סוף ההלכה ואשר הוא עולה מתוך התלמוד. אבל לפסוק האדם מתוכה מבלי שידע מאיזה מקום יוצא הדין, רק הלכתא בלא טעמא, לא עלה על דעתם ועל מחשבותם... ואילו ידעו המחברים כי החבורים ההם יהיו גורמין שיהיו עוזבין את התלמוד לגמרי ויהיו פוסקין מתוך החבורים, לא היו מחברים אותם. כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד. ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת, ולא יפסוק הדין לאמיתו שתהיה ההוראה לפי

האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד, וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו, ואין לדיין רק מה שעיניו רואות [סנהדרין ו:], והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חבור אחד, ולא ידע טעם הדבר כלל, שהולך כמו עור בדרך" [הובא בחלקו למעלה הערה 911]. וכן המהרש"א בח"א לסוטה כב. כתב כך, וז"ל: "בדורות הללו אותן שמורין הלכה מתוך שו"ע, והרי הם אין יודעין טעם הענין של כל דבר אם לא ידקדקו מתחלה בדבר מתוך התלמוד... וטעות נפל בהוראותם, והרי הן בכלל מבלי עולם, ויש לגעור בהן".

(1086) על פי הפסוק [ישעיה כט, יד] "לכן הנני יוסף להפליא את העם הזה הפלא ופלא ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבניו תסתר". ובתפארת ישראל ר"פ נו הביא מאמר חכמים [שבת קלח:] שאמרו "עתידה תורה שתשתכח מישראל, שנאמר [דברים כח, נט] 'והפלא ה' את מכותך', הפלאה זו איני יודע מהו, כשהוא אומר 'לכן הנני יוסף להפליא את העם הזה הפלא ופלא', הוי אומר הפלאה זו תורה". וכתב שם [תתעז.] לבאר: "ואיך הפליא ה' את מכותנו הפלא ופלא, כי הדור שהוא בעצמו רחוק מן התורה, היה ראוי שיעשה הכנות ותחבולות ראוים, וכל זה שיהיה להם התורה. ואנו עושים הפך זה, וזהו שאמרו 'והפלא ה' את מכותך', הפלאה זו היא שכחת התורה... הוא הפלא, אחר שלמד התורה, וכבר היא אצלו מה שלמד, וישכח אותה... ועל זה אמר 'והפלא ה' את מכותך הפלא ופלא', עד שראוי שיהיה האדם משתומם על זה" [הובא למעלה הערה 1063].

(1087) לשון המלבי"ם שם: "היו לאחור ולא לפנים - רוצה לומר שהכונה האלקית היתה שילכו העם בשלמותם ממדרגה למדרגה לפנים, עד שישרה שכינתו עליהם בתמידות, ויהיה להם לאלקים. אבל הם היו לאחור, ששבו לאחוריהם ממדרגה שהיו ממלכת כהנים וגוי קדוש, עד המדרגה השפלה, שירדו ממדרגת המין האנושי, ונמשלו כבהמות". וכן יבאר כאן בסמוך שהדורות הקודמים עלו מדרגה לדרגה עד שהגיעו למעלתם, ואילו הדורות בימי המהר"ל הולכים לכיון נגדי.

(1088) כמו שאמרו למעלה [פ"ה מכ"א] "בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה, בן שלש עשרה למצות, בן חמש עשרה לתלמוד". ובביאור הסדר הזה, ראה דבריו בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכג:], ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.-תתעב:], שבשני המקומות האלו האריך מאוד לבאר כיצד הסדר של חז"ל הוא התואם בעצם להתפתחותו של שכל האדם, ולכך כל נטיה מהסדר של חז"ל עומדת בסתירה ליכולת הקיבול של שכל האדם, והיא לא תצלח. וכן נגע בענין זה בקצרה בדרוש על התורה [מג:]. וראה הערה הבאה.

(1089) בעוד שכאן נוקט שבדורות האלו מתחילים ללמוד גמרא מבן שש ושבע, הרי בתפארת ישראל פנ"ו [תתעג.] כתב שמתחילים מבן שמונה או תשע, וכלשונו: "אבל בדורות אלו כל מה שאפשר להיות הפך הסדר, הכל הוא אצלינו. וזה שכאשר הוא בן שמונה או תשע שנים, מתחיל הנער הקטן גמרא. וכי ערך שכל זה ראוי אליו, ובודאי השכל אשר אינו מתיחס אל האדם, אין לו קיום אצל האדם, ובפרט התורה שהיא שכל עליון אלקי על הכל... ואם כן מה ערך יש לנער אל הגמרא, והרי עיקר התורה אשר יש לה קיום אצל האדם הוא גירסא דינקותא, וכל זה הוא לבטלה כאשר יקנה הקטן בשנים דבר שאינו מתיחס אל שכלו. ואי אפשר שיהיה קיום אל דבר שאין ערך ואינו מתיחס אליו, לכך גרסא דינקותא אינו מועיל, כמו שנראה לעינים, כי כאשר יצאו מבית רבם כבר הוסר מהם הכל, עד שאין יודעים מאומה, וכל זה הוא המנהג היותר רע".

(1090) פירוש - לומדים את המשנה כפי שלומדים את השולחן ערוך, שמחפשים בשניהם הלכות פסוקות, אך לא כדי ללמוד ולהבין. וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתעו.], וז"ל: "ומה הם עושים לקנות דיני המצות, הם עוסקים בחבור אחד מן הפוסקים למען יקנה הדינים בדרך קצרה. ובזה הם הפך מה שיסדו וסדרו חכמים, כי המשנה היא קודם, ומן המשנה יבא האדם אל הגמרא, ובדרך הזה קונה התורה שתהיה אצלו כאילן אשר הוא שתול על פלגי מים, אשר פריו יתן בעתו וכל אשר יעשה יצליח... והם באים מן הגמרא אל פסקי הלכה השנוים בקיצור. והנה הפכו האילן, כי השורש ראוי שיהיה נטוע קודם, והוא נושא לענפים, והם עושים הפך זה".

(1091) פירוש - אחר שלשיטתם הקלוקלת יוצא שסוף הלימוד הוא המשנה [שמחפשים בה למצוא הלכות פסוקות].

(1092) פירוש - הואיל ואף לשיטתם התכלית היא לימוד המשנה, היה להם ללמוד את המשנה באופן שהיא תשאר חקוקה בזכרונם, וזה מתקיים רק כאשר המשנה קודמת לתלמוד, וכפי שהורו חכמים [למעלה פ"ה מכ"א] "בן עשר למשנה, בן חמש עשרה לגמרא".

(1093) "כשבא דין אחד לפנינו, או הוראה אחת, אנו מחפשין בחורין ובסדקין, ויותר מביעור חמץ, למצוא דבר. ומחפשים בסימנים, עד שימצא מבוקשו או דמיונו אשר מדמה לו, ואז יאמר [מגילה ו:] 'יגעתי ומצאתי תאמין'" [לשונו למעלה לאחר ציון 1065].

(1094) פירוש - הואיל ותחילת הדרך היא בפלפולי שקר והבאי, לכך התוצאה היא קלקלה גדולה, וכמו שמבאר. ולהלן [לאחר ציון 1109] כתב: "ואיך יוליד השקר דבר אמת".

(1095) אודות הקלקול שיש בפלפולי השוא, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פנ"ו [תתסה:] כתב: "הוציאו ימיהם בדברים אין מועיל לתלמודם, בהויית משא ומתן שאין בו ממש. ואשר הם צעירי ימים, מזניחים תורת אמת, והולכים אחר דברים אלו. כי האדם חושק לדברים האלו, כמו שהאדם בוחר בדברי שחוק וכיוצא בזה מן השבושים, כאילו היה מועיל להם... אבל הדבר הוא הפך זה, במקום החדוד הוא מבלבל ומעקם שכלו. כי אין המבולבל מפולפל בדבר זה, רק כי במקום חדוד - בלבול השכל, ואינו מתיחס ומתדמה לפלפול, רק שהוא מעוות האמת". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכה.] כתב: "ויש שמעתיקין אותו אל הגמרא, מיד יצפצף הנער בקול דברים בלבד, ותמונת הפשט לא ידע להבין, אף דבר מה ממנו... וכאשר יגדל הנער, ואז יתגבר קצת שכלו, מעתיק אותו אל למוד התוספות, ובסכלות דעתו כי למוד הגמרא וההלכה הוא הועיל לו. והאנשים האלו הוכו בסנורים, אין זה רק כי שכל הנער גדל מעצמו, אבל שיהיה מוסיף בשכלו מה שהלעיטו דבר שאין ראוי לו, ואינו לפי ערך שכלו, זה אי אפשר. ואין ספק שאם היה הולך בלא תורה, והתחיל ללמוד, בזמן מועט יגיע מה שעסק זה מהתחלתו... ועוד יעלה בסולם לדרוש במשאת שוא, יגיע לריק כחו, ויכלו בהבל ימיהם, ושנותם בבהלה, לעסוק בפלפול של הבל, להסביר פנים אשר לא כן, אוסף רוח בחפניו, והיה לרוח שקר בפיו". ובדרוש על התורה [מג.] כתב: "אלו שעושים תורת אלקינו פלסתר, ואומרים שהם דברי חדוד. בודאי דברי חדודין הן לכל שומען, אשר לב השומע נשבר ונקרע מזה. כי יאמרו באיזה סוגיא בתלמוד ציור מה שיודעין ואומרין בעצמן שאינו כי אם ציור צבועיי, רק שעושים זה להראות כח מעשי חדודים, ומתוך כך ילכו בגוים אין תורה. כי אשר הם מוכנים וחפצים בתורה קצת, יאמרו מה לנו ולדברים אלו הבדוים מלב ואותיות פורחות באויר, ונמנעים על ידי כך מישיבה... וכי אין לנו תורת אמת שילכו אחר ההבל ויהבלו", וראה להלן ציון 1108.

(1096) כן הוכיח את הדרשנים שבדורו, וכפי שכתב בנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצה:], וז"ל: "לא כמו שעושים עתה, שדורשים ברבים דברים שהם יודעים כי פיהם לא כן ידבר, וטוב היה להם שידרשו ברבים דברים שאינם דברי תורה כלל, ממה שידרשו דברים כאלו... ואינם מכונים רק להראות לפני בני אדם הבלתי יודעים כאלו הם מחדשים דברים בדברי תורה. ויאמרו שאם לא נעשה כך, מה אנו מחדשים יותר ממה שאחרים יודעים. ואיך יעלה על לבם ועל מחשבתם כי יקבלו בני אדם שבאים להוכיח אותם אלו דברים שהם אומרים, ויודעים כי דברים אלו אין להם יסוד על מאמר שהביאו... ואם כן מה תועלת בדרשה זאת, וטוב להם השתיקה. וכי יקבלו בני אדם דברים כמו אלו,

כי לדברי שקר אין רגלים כלל, ויאמרו הלא אלו דברים אינם דברי חכמה, רק שהוציא מלין מלבו. ואם היו אומרים הדברים ההם בלא המאמר, היה יותר טוב, שהיו אומרים כי הם דברי המוכיח... אך עתה שאין הדברים דברי עצמו, ותולה אותם בדברי חכמים, שהכל יודעים כי המאמר הזה אל דברים אלו שהם אומרים אין נוגעים, ואם כן אין כאן יסוד לסמוך הדברים עליהם. ואיך יעלה על דעתם שיהיה תועלת בהם. ומצוה גדולה, שהיא הדרשה בשבת להשמיע דברי תורה ברבים, הם מבטלים". וכן כתב בקיצור בגו"א שמות פי"ט אות כ [עו:], וז"ל: "אך עתה עמדו דרשנים דורשים דברים אשר לא כן, כל העולה על רוחם ודעתם, ואין ספק אלי שהתורה חוגרת שק עליהם לפרש התורה כרצונם, וזהו מעשה האומות שמפרשים כרצונם, ובזה האמת נעדרת תחת אשר נקראת 'תורת אמת'" [הובא למעלה פ"ב הערה 1452].

(1097) על פי ברכות לג: שרבה הקשה לאביי קושיא פשוטה, ועשה כן משום ש"רבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי". ובעירובין יג. אמרו "לא אמרה רבי עקיבא אלא לחדד בה התלמידים".

(1098) מעין כן ביאר למעלה [לאחר ציון 771] בביאור הקנין של "המכיר את מקומו", וז"ל: "פירוש, שיודע ערך מעלתו וחסרונו. אבל אם מחשיב עצמו חשוב יותר ממה שהוא, והוא טועה בעצמו, אין התורה ראויה להיות במקום טעות, רק [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת' היא, ולכך צריך שיהיה מכיר מקומו, ולא יטעה עצמו".

(1099) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסז.]: "כי במקום חדוד - בלבול השכל, ואינו מתיחס ומתדמה לפלפול, רק שהוא מעוות האמת, וכי בזה יאמר לחדודי בעינא... ויאמר לחדודי בתורה בעינא... והחדוד שלהם כונתו הראשונה לשקר, והאמת והשקר הפכיים".

(1100) פירוש - מלבד מה שביאר עד כה שאי אפשר שמפלפולי שקר תצמח תורת אמת, גם בלא"ה אין שום צד דמיון בין פלפולי שוא לפלפול אמת, ואי אפשר שאחד יוליך לשני.

(1101) לשונו בנתיב התורה פ"ה [א, כה.]: "על זה יתאונן האדם כי גלה ממנו כבוד התורה הודה והדרה, ואנחנו ערומים בלא תורה. אוי לאותה חרפה ולאותה בושה וכלימה, שנשתנינו מכל הדורות שהיו. והכל בשביל שיאמר שהוא מחדד עצמו בפלפול. ואף אם היה הדבר כמו שאמרו, הלא אמרו בפרק הרואה [ברכות סג:] 'הסכת ושמע' [דברים כז, ט], הס ואחר כך כתת... הרי לך כי אף אם היה פלפול של אמת צריך

שיהיה קודם אליו הגרסא. ומכל שכן כי איך יאמרו שהם מחדדין, אין זה אלא שמטפשין טפשות גמור. והרי עינינו רואות החדוד הזה ומה שהעלו בידם".

(1102) ככל הדברים האלו כתב השל"ה מסכת שבועות פרק נר מצוה (יד), וז"ל: "ענין החלוקים יהיו בטלים ומבוטלים, ומי יתן שלא היו בעולם... והנה יש כת משוגעים האומרים, החילוק מחדד. האומר כן ראוי לנזיפה. חדא, אף אם היה כן, וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, קל וחומר חטא גדול ונורא כזה. ועוד, כשנעשה מחודד, מה עושה בחידודו, הלא אין חידודו אלא שמבלה ימיו בדבר הזה, ומדבר סרה על תורת אמת. ועוד, איך נעשו רבינו תם ור"י וכל בעלי תוספות מחודדים, רק על ידי לימוד תורת אמת ובקיאות מסכתות והתמדה, וחוזרים תמיד וזמן בין הזמנים שווים... חבל על דאבדין מה שהוצאתי רוב ימי בחילוקים גדולים ונפלאים, חטאתי עויתי פשעתי. על כן באתי להזהיר הדורות הבאים, ובזה יתהפכו זדונותי לזכיות".

(1103) על פי מה שנאמר [איוב יט, כז] "אשר אני אחזה לי ועיני ראו ולא זר וגו'". ולשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ח ה"א הוא "ובמה האמינו בו [במשה רבינו], במעמד הר סיני, שעינינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר".

(1104) מכל מקום הוא עדיף מכלום. ועד כאן השאלה, ומכאן ואילך הדחיה.

(1105) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסז.]: "ויותר היה ראוי שיהיה מתעסק באומנות, שיש בו חכמה כמו הנגרות וכיוצא בזה מן האומנות, ויאמר לחדודי בתורה בעינא. ואם יאמר שאין חדוד האומנות מתדמה ומתיחס לתורה, הלא חדוד זה שהם מתעסקים בו הוא יותר רחוק מן התורה, כי החדוד של אומנות הוא תחת סוג אחד עם חדוד התורה, ששניהם הם מבקשים לעמוד מתוך החדוד על האמת, והחדוד שלהם כונתו הראשונה לשקר, והאמת והשקר הפכיים". וראה הערה 1110.

(1106) שמעתי שכוונתו לחידות וחידונים שבני אדם אוהבים להשתעשע בהם.

(1107) לשונו בדרוש על המצות [נג:]: "גם בשביל שעיקר למודנו בפלפול שאינו אמתי ואינו הלכה למעשה, איך יגרום למוד הזה את המעשה רק 'הרה עמל וילד שקר'. ולפיכך הקלקול בלמוד שלנו הוא הסבה בעצם וראשונה שמתמעטים גם המעשים בארצותינו מדי יום יום, עד שלא נמצאים עוד אנשי מעשה". **והנה כאן** מבאר שעדיף ללמוד אומנות מאשר פלפולי הבל. אמנם למעלה פ"ד מ"ח [קכח.] כתב: "בודאי טוב שילמד אף שלא לשמה, משאם לא ילמד כלל", ושם בהערה 627 נתבאר שהכא גרע טפי, שלימוד של פלפולי הבל אינו בכלל תורה, לעומת לימוד שלא לשמה.

(1108) "וזה כי מתחילין לפלפל דברי הבאי בהלכה אשר יודעים כי פיהם לא כן ידבר" [לשונו למעלה לפני ציון 1095].

(1109) כן כתב רבנו בחיי בכד הקמח, ערך אמונה, וז"ל: "אמרו ז"ל [ב"מ מד.] כי כל מי שאינו עומד בדבורו במקח וממכר ובכל משאו ומתנו שבינו לבין חבירו, והוא חוזר בו, יש לו לקבל עליו מי שפרע, והוא שאמרו 'מי שפרע מדור המבול ומדור הפלגה יפרע ממי שאינו עומד בדבורו'. והענין במי שאינו עומד בדבורו הרי זה מביא את עצמו לדבר כזבים, ומרגיל את עצמו בכך. ומי שמרגיל לדבר שקרים, סופו להעיד עדות שקר. וכן אמר שלמה המלך ע"ה [משלי יד, ה] 'ויפיח כזבים עד שקר'. והנה הוא מחלל שפתיו, שהוא כלי הדבור שנברא באדם לספר תהלות הקב"ה". ורבנו היונה [משלי יד, ה] כתב: "ולמעלה אמר [משלי יב, יז] 'יפיח אמונה יגיד צדק'. פירוש מי שכל שיחתו וספור דבריו אמונה, יתברר לך כי יגיד צדק בעדותו על חברו, ולא תטהו השנאה או אהבת השוחד, אחר שהרגיל בבחירת האמת בכל דבריו. 'ועד שקרים מרמה' [שם], איש שהרגיל בדברי מרמה לא תסמוך על עדותו, כי קל בעיניו להגיד שקר על חברו". וכן רבנו יונה למעלה פ"א מי"ח כתב: "ואמרו רז"ל [יבמות סג.] שאפילו בספור דברים בעלמא אין לו לאדם לשקר... משום שנאמר [ירמיה ט, ד] 'למדו לשונם דבר שקר'. כי האדם המרגיל לשונו לדבר שקר בדברים שאין בהם לא הפסד ולא תועלת, גם כי יבא לדבר דברים של עיקר לא יוכל לומר אמת, כי פיהו המדבר, וההרגל שולט עליו". ובשערי תשובה שער שלישי אות רד כתב: "כי בעל הלשון תשובתו קשה, אחרי אשר למד לשונו דבר שקר ופיו שלח ברעה, מרוב ההרגל איננו שליט ברוחו, וכאילו לשונו גורם המחשבה, כענין שנאמר [תהלים נב, ד] 'הוות תחשוב לשונך'".

(1110) לשונו בנצח ישראל ר"פ ב: "הדומה מוליד את הדומה, כי לא יצא חמור מסוס, וסוס מחמור, ואדם מבהמה, ובהמה מאדם. וכל הצמחים כלם, מזרע חטים לא יצא שעורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 268, ופ"ד הערות 224, 1523]. ולגבי הולדה אמרינן "תולדותיהן כיוצא בהן" [ב"ק ב.]. והאמת והשקר הפכיים זה לזה, וכמבואר בסוף הערה 1105. לכך "השקר בתחלה יוליד בסוף העיוות והקלקלה" [לשונו למעלה לפני ציון 1094].

(1111) כפי שביאר למעלה [לפני ציון 835] את הקנין של "אוהב מישרים", וז"ל: "כי יש דרך בתורה שהוא הישר שיעשה במשפט, ומה שלא יעשה במשפט". וברי הוא שמשפט ויושר עומדים כנגד שקר. וכן אמרו חכמים [מדרש משלי פרשה טז] "אמר

שלמה, מעיד אני עלי שמים וארץ, שכל מה שנתן לי הקב"ה, לא הוצאתי מפי דבר שקר, אלא הכל במשפט".

(1112) לשון הפסוק במילואו "וגם אני נתתי להם חקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם". ואמרו חכמים [ברכות כד:] "היה מהלך במבואות המטונפות, לא יקרא קריאת שמע. ולא עוד, אלא שאם היה קורא ובא, פוסק. לא פסק, מאי. אמר רבי מיאשה בר בריה דרבי יהושע בן לוי, עליו הכתוב אומר 'וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם'", ופירש שם הרבנו יונה [על הרי"ף], וז"ל: "עליו הכתוב אומר 'וגם אני נתתי להם חקים אשר לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם', כלומר כיון שעושה הדבר בעבירה, נמצא שלא יהיו החוקים והמשפטים טובים, ולא יחיו בהם". כמו כן כאן, הלומד בתורה באופן משובש לא יהיו חוקי התורה ומשפטיה טובים.

(1113) ב"מ פד. "יומא חד הוה קא סחי רבי יוחנן בירדנא, חזייה ריש לקיש ושוור לירדנא אבתריה, אמר ליה, חילך לאורייתא", ופירש רש"י שם "חילך לאורייתא - כמה כוחך יפה לסבול עול תורה".

(1114) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1040] ששכרם של אלו שתלמודם בידם שקול לשכרם של הרוגי מלכות.

(1115) על פי הפסוק [ישעיה ח, כ] "לתורה ולתעודה אם לא יאמרו כדבר הזה אשר אין לו שחר". וכן כתב בספר ארחות צדיקים שער עשרים ושבעה [ובסמוך (לפני ציון 1126) יביאו], וז"ל: "וכן עתה רוב הלומדים מודים בעצמם שאין לומדים כהוגן, ויודעים שאינם לומדים כדרך הישר, כי מרב טרח הפטפוטים שהם מפטפטים הם מתבטלים לגמרי, ולא ישיגו ללמד לא תורה ולא נביאים וכתובים ולא אגדות, לא מדרשים ולא שום חכמה, מחמת רב תחבולות שלהם". ואין על לימוד זה מתן שכר, כי לימוד כזה הוא שקר, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 1107], ואין מתן שכר על שקר. ואמרו חכמים [ברכות ו:] "אגרא דפרקא רהטא", ופירש רש"י שם "אגרא דפרקא - עיקר קבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי חכם היא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גרסא ולומר שמועה מפי רבן **לאחר זמן**, שיקבלו שכר למוד". הרי "שכר למוד" הוא רק באופן שלאחר זמן נשאר אצל הלומד מה שלמד, אך אם לא נשאר [וכפי שביאר למעלה שכך הוא כשלומד באופן משובש], אין על זה "שכר למוד".

(1116) כמו שאמרו למעלה במשנה ב "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרזת ואומרת 'אוי להם לבריות מעלבונה של תורה'". וזה לשונו למעלה [לפני ציון 1013]: "כי זה נקרא 'דבר ה' בזה' [במדבר טו, לא] מי שלומד תורה ואינו חוזר עליה, שדומה

לזורע ואינו קוצר. ואין לך בזיון יותר ממי שזורע, ומניח אותו לעופות השמים לאכול, הנה אין ספק שהוא מבזה את הזרע, כי אחר שזרעו מניחו לאכול לעוף השמים. וכך הוא מי ששנה ואין חוזר על תלמודו, הוא מבזה את התורה", ושם הערה 1013.

(1117) אודות שיצר הרע מבטיח לאדם דברים רחוקים, כן אמרו למעלה [פ"ד מכ"ג] "ואל יבטיחך יצרך שהשאול בית מנוס לך". ולמעלה פ"ה מט"ז [תט.] כתב: "ואל יבטיח לך יצרך שההפכים האלו הם בנושאים מתחלפים".

(1118) "בנים" - תלמידים, וכמו שכתב רש"י [דברים ו, ז] "ושננתם לבניך - אלו התלמידים".

(1119) על פי מאמרם [עירובין נג.] "אמר רבי יוחנן, לבן של ראשונים כפתחו של אולם, ושל אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלא נקב מחט סידקית".

(1120) ויש חיוב קריעה על ראיית ספר תורה שנשרף [מו"ק כו.].

(1121) לשון הגמרא שם "העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע, הא למה זה דומה, לספר תורה שנשרפה", וראה למעלה הערה 1025.

(1122) כן מביא הטור [יו"ד סימן שמ] ביאור זה בשם רש"י. והבית יוסף שם ציין שאין זה ברש"י שלפנינו. אמנם הב"ח שם הראה שכך נמצא בפירוש רש"י על הרי"ף במו"ק [דף טו. בדפי הרי"ף למו"ק]. אמנם רש"י בגמרא [שבת קה:] כתב טעם אחר, וכלשונו: "נשמת ישראל הניטלת דומה לו [לשריפת ס"ת], שאין לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצות". נמצא שרש"י בגמרא ביאר הדבר מחמת ה"בפועל" של ישראל, שכבר עשה הרבה מצות. אמנם רש"י על הרי"ף ביאר הדבר מחמת ה"בכח" של ישראל, שהיה יכול עוד ללמוד. ונפק"מ אחת תהיה באם תינוק בן יומו מת, שאי אפשר לומר שיש בו בפועל תורה ומצות, אך היתה לו היכולת העתידית ללמוד תורה. וכן כתב בגו"א במדבר פ"ח אות יז [ד"ה ועוד], וז"ל: "כל אחד מישראל חשוב כחמשה חומשי תורה, ואם מת הרי כאילו נשרף ספר תורה... העומד על יציאת נפש חייב לקרוע, ומפרש שם הטעם דאדם שמת [הוא] כספר תורה שנשרף, ומפרש רש"י לפי שהיה יכול עוד ללמוד, וכיון שמת הרי הוא כספר תורה שנשרף".

(1123) נראה ביאור ה"כל שכן", כי מדובר כאן בתלמידים שהמהר"ל מעיד עליהם "אשר לבם כפתחו של אולם, עד שראוים לקבל כל התורה" [לשונו למעלה], ואם על כל יהודי ויהודי אמרינן שיש ביטול התורה במיתתו, כל שכן במוכשרים במיוחד לקבל כל התורה "שיש כאן באלו בטול התורה והפסדה". ועוד ניתן לבאר, שאם בטול תורה הנובע מחמת

מיתה, שאינה באה מחמת פשיעה, וסוף אדם למיתה, מ"מ יש בכך ביטול תורה המחייב קריעה, כל שכן באלו שבטלם מתורתם מחמת פשיעה, שיתחייבו קריעה.

(1124) ומפסוק זה למדו בגמרא [ב"מ פה.] "כל המלמד את בן עם הארץ תורה, אפילו הקב"ה גוזר גזירה, מבטלה בשבילו, שנאמר 'ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה'". וכן הלומד תורה כראוי, ומציל עצמו ואחרים מהמנהג הקלוקל של בני דורו, הוא גם מוציא יקר מזולל, בבחינת מלמד בן עם הארץ תורה. וכן בנתיב התורה ספ"ה [א, כו:] כתב: "וברור אצלי כי מי אשר יפרוש מזה, ומכריע גם כן אחרים להחזיק התורה, וירחק ויבטל הדבר שהוא מבטל התורה לכלות ימי התלמידים בדברי הבל ושקר, ואין שמים לב כלל שתהיה תורת אמת נשארת עמהם, עליו נאמר 'אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה'. ומי שמחזיק הדבר, שהוא כמו קוץ מכאוב וסילון ממאיר לתורת משה, ברור אצלי שהוא נמנה עם אותם המגלים פנים בתורה שלא כהלכה, ואין לו חלק ונחלה עם אשר זכרם לחיי עולם הבא. והוא ברחמיו יחזיר אותנו לתורתו אמן". וכן בדרוש על התורה [מח:] כתב: "יהי רצון מלפני אדון כל שיהיו דברינו אלה לרצון. ועד כאן הגיעו, כי הציקני רוחי בקרבי באשר אין הנחה והשקט בלבי, אמרתי לקרר רוחי בזה. גם באולי ימצא אחד מעיר ושנים ממשפחה אשר ישיתו לבם לדברים האלה, ואמצא מרגוע לנפשי, כי אז נאמר 'ואם תוציא יקר מזולל וגו'"".

(1125) כמו שאמרו [סוטה כא.] "את זו דרש רבי מנחם בר יוסי, 'כי נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור... מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור לומר לך, מה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם", ושם בהמשך המאמר ביארו כיצד התורה מגינה על האדם בעולם הזה, לאחר מיתה, ולעתיד לבא. ובנתיב התורה פ"א [א, ו.] כתב: "כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן, ולפיכך אמרו שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי... ולעולם הבא, שיחזור האדם לחיים, היא נותנת לאדם החיים". וזו ההגנה הנצרכת לאדם לעולם הבא, שפירושו זכיה לתחיית המתים. וכן כתב למעלה פ"ה מכ"ב [תקסט:], וז"ל: "כי התורה היא... נותנת לאדם חיים, ומצלת אותו מן המיתה, ואף לאחר מותו נותנת לו חיים לעולם הבא". ולמעלה בהקדמה הביא מאמר זה, וכתב [יג.]: "לכך התורה מגינה לעולם, כאשר אדם דבק בתורה השכלית, שאין לה התלות בזמן כלל".

(1126) הוא ספר ארחות צדיקים, ונקרא "ספר המדות", וכפי שנתבאר בהקדמה לספר, הוצאת אשכול, ירושלים, שנת תשל"ח. ובשער התורה [שהוא שער עשרים ושבעה],

כתב כדברים שיביא בסמוך משמו. ולא נודע מי הוא מחברו, אך היה חי בתחילת האלף השני [מבואר בהקדמה הנ"ל], ונדפס לראשונה בפראג שנת שמ"א.

(1127) לשון הארחות צדיקים שער עשרים ושבעה: "בדור הזה נשתכחה התורה, מחמת כי הלומדים הללו סבורים לעשות כמו הראשונים להחזיק בפלפולים, אך אינם דומים לחכמי צרפת כלל וכלל, שלבם היה פתוח כאולם, ותורתם היתה אמנותם, והיו ממיתים עצמם עליה יומם ולילה,לכן השיגו וידעו בפלפולם. אבל עכשו אינם יודעים כן, אלא מבלבלים זה את זה, ומבטלין רב היום ועוסקין באותו למוד כחצי יום, והלמוד שלהם עראי דעראי והבטול קבע... ואמרי, מעיקרא לגמר אינש, והדר ליסבר [שבת סג.]. וכל זה אינם עושים עתה, כי כל אחד רוצה ללמד תוספות וכל חדושים וחדושי דחדושים קדם שידע צורת התלמוד, אם כן איך יצליחו... ואם היו לומדים בקביעות יומם ולילה, אז היו לומדים והיו בקיאים בתלמוד, והיו מתאוים ללמד, כי היה להם לב להבין בקל, והיה אדם יכול ללמד לעולם, נים ולא נים, תיר ולא תיר... אבל עתה מרב טרח השמועות נעשית עליהם ההלכה כמשא כבד, ולא יוכלו עוד להביט בה, ומתוך כך עוסקים בשגעון בליצנות, ומבלבלין ומבטלים ועוסקים במיני תחבולות, ואין להם יראת שמים... והא דאמר בפרק במה מדליקין [שבת לא.] אמר רבא, בשעה שמכניסין אדם לדין שואלין אותו, נשאת ונתת באמונה, פלפלת בחכמה, משמע שצריך אדם לפלפל. זה למוד הגמרא, שמקשינן משניות על הבריתות ומתרצינן להו... אבל לישב כל היום לפטפט, פשיטא שלא לעשות כן... וכן עתה רב הלומדים מודים בעצמם שאין לומדים כהוגן, ויודעים שאינם לומדים כדרך הישר, כי מרב טרח הפטפוטים שהם מפטפטים הם מתבטלים לגמרי, ולא ישיגו ללמד לא תורה ולא נביאים וכתובים ולא אגדות, לא מדרשים ולא שום חכמה, מחמת רב תחבולות שלהם... מי שאינו חוזר תלמודו לא יוכל להורות כדין, אלא טועה ברוב ההוראות. ואמרינן במדרש משלי [י, א], אמר רבי ישמעאל, בוא וראה כמה קשה יום הדין, שעתיד הקב"ה לדון כל העולם כולו על עמק יהושפט, וכיון שתלמיד חכם בא לפניו, אומר לו, כלום עסקת בתורה. אומר לו, הן. אומר לו הקב"ה הואיל והודית לפני, אמר לי מה קרית ומה שנית ומה שמעת בישיבה. מכאן אמרו, כל מה שקרא אדם, יתפס בידו, שלא תשיגהו בושה וכלמה ליום הדין".

(1128) פירוש - כאשר יש לבני דורו קושיא בדברי רש"י, הם קוראים לזאת חסרון בדברי רש"י.

(1129) פירוש - החסרון הזה אינו אלא חסרונם ומומם של המקשים את הקושיא, ולא חסרון במי שמקשים עליו. וכן נאמר [דברים לב, ה] "שחת לו לא בניו מומם וגו'", ופירש

רש"י שם "בניו מומם - מומם של בניו היה, ולא מומו". וכן על הפסוק [דברים לב, מז] "כי לא דבר ריק הוא מכם וגו'", דרשו חכמים [ירושלמי פאה פ"א ה"א] "ואם ריק הוא, מכם הוא, שאין אתם יגיעין בתורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1404.

(1130) פירוש - מיצר על כך שלא ראה דברי ארחות צדיקים הנ"ל הרבה קודם לכן, בעודו היה לומד כשאר בני דורו.

(1131) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 994]: "כי גם אני החלתי כמוהם, ויותר מהם בתלמודי", ושם הערה 996.

(1132) אודות שהצער על המעשה הוא כפרה ותיקון לכך, כן כתב המסילת ישרים פ"ד, וז"ל: "התשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה. דהיינו, שבהיות השב מכיר את חטאו, ומודה בו ומתבונן על רעתו, ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא, כחרטת הנדר ממש, שהוא מתנחם לגמרי, והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר ההוא, ומצטער בלבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר, ועוזב אותו להבא, ובורח ממנו, הנה עקירת הדבר מרצונו, יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו... שהעון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע". וכן כתב בגו"א דברים פ"ו סוף אות ז [קכז:], וז"ל: "ועתה יחשב לפניו יתברך כאילו עשיתי תמור צערי". ובדרוש על התורה [מז:] כתב: "ובעד המורה לכם לצדקה, העתירו והפילו תחנתכם, אולי יחנן ה' צבאות גם אותי, ויכפר משוגתי ואשר העויתי גם בזה, ויקוים בי דברי חכמים [למעלה פ"ה מי"ח] המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו".

(1133) בכת"י הוסיף כאן: "והנה בדבר שהוא נראה ומוחש לעינים, שכל אשר היו עוסקים בזה, כאשר הם באים זקנה, ולא ליד הזקנה גמורה, רק קרוב לימי זקנה, [שוב לא] היו [ב]כוחם, ומשכו ידיהם מזה, ואז פסה תמה כוחם, ונעשו כאילו אין, וזה שאמר [ר' משלי יא, ב] 'ואת זקנים חכמה'".

(1134) על פי ש"א כה, לא "ולא תהיה זאת לך לפוקה ולמכשול וגו'", ופירש רש"י שם "ולא תהיה וגו' לפוקה - לכשלון, כמו [נחום ב יא] 'לפיק ברכים'".

(1135) לשונו בנתיב התורה פ"ה [א, כה:]: "בכמה מקומות עוררתי בלב נשבר ונדכה על שבר התורה, כי לגודל התקלה והמכשול הזה אשר הוא תחת ידינו, לא יספיק לדבר מזה. ואם היינו מספרים לא היה אפשר לספר, כי היה משמע שאין עוד חסרונות רק אלו, והיה גורם המספר הזה טעות בני אדם, שיאמרו שאין עוד, ולא יאמרו 'תנא ושייר', רק מאי דתנא תנא, ומאי דלא תנא לא תנא. ואני אומר שכל אשר נראה החסרון ותקלה

הכל מתחדש מזה... ואילו כל הימים דיו, אין יכול האדם לכתוב ולספר מה שגרם דבר זה. ובמקום שהיו בארצות אלו חכמים גדולים אשר כל העולם שותים מימיהם, ובעלי מעשים, כמו רש"י ור"ת ובעלי תוספות, נשמתן תחת כסא הכבוד, ויש להם מהלכים עם חכמי הלב הראשונים התנאים והאמוראים. ועתה בארצות אלו בעונתינו הרבים והעצומים נשתכחה התורה לגמרי, והוסרה מהן הן התורה הן המעשים, והאחד סבה לשני". ובגו"א דברים פ"ו סוף אות ז [קכז:] כתב: "על זאת תאבל הארץ, ופסו אנשי אמונה אנשי יראה חכמים ונבונים. והאדם החכם יוכל לדעת שזאת היא הסבה, ולא סבה אחרת, ואם לא מפני הכבוד היה ראוי לומר מה שנמשך מזה. אמנם המפורסמות יגידו, והגלויות ידברו, והמה יענו ויעידו ויוסיפו על דברינו כהנה וכהנה... אשר אני רואה אשר ראוים לקבל חכמה תורת אמת, וכולם הולכי דרך עקלקלות, תועים במסילה העולה בית אל, יגעו לריק ולבהלה כל ימיהם, ולא יעלה בידם מאומה". **והנה למעלה** [לפני ציון 998] הזכיר ברמיזה אחד מהקלקולים הנובעים משבוש סדרי הלימוד, ולא חזר לבאר זאת יותר, שכתב: "ומה נעשה לאחריתנו בבואינו לפני מלך מלכי המלכים בעירום ובחוסר כל; עירום מן המעשים, ובחוסר חכמה". ולא הזכיר יותר את העדר המעשים. אך בשאר ספריו האריך בזה, וכמו בנתיב התורה פ"ה [א, כה:] כתב: "ועיקר שדבר זה גורם, סלוק המעשים ויראת שמים מן הדור הזה, עד שלא נמצא יראת שמים... וכאשר נתרחקו מן התורה, שאין התורה עם האדם, אין כאן מעשה המצות, כמו שהוא נראה בדורנו. וכמו כן לא נמצא יראת שמים כאשר אין עמו התורה, כמו שאמרו [למעלה פ"ג מי"ז] 'אם אין חכמה אין יראה'. ופירוש זה, כי היראה כאשר האדם יש לו קירוב אל השם יתברך, אז מקבל יראתו. דומה למלך בשר ודם, אין האדם מקבל יראתו רק כאשר מתקרב אליו. ואין האדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה... ואז מקבל היראה... והדברים האלו ברורים שדבר זה הוא גורם הסתלקות יראת שמים כאשר אין התורה עמנו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1948]. ובדרוש על התורה [מה:] כתב: "ועוד יבא מזה שקלקול זה הוא הגורם שגם מעשים אין בנו. ועל זה נשברה רוחי בקרבי, ואמרתי אוי ואבוי לבני אדם המבלים ימיהם בדברים שאין להם שייכות לתורת אמת כלל. וכי אין לנו תורה תמימה ארוכה מארץ מדה, שהיה להם לכלות ולבלות ימיהם בה".

(1136) הוא השקר, שלשקר אין רגלים, וכפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [שיט.], וז"ל: "השקר אין לו רגלים, ואין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר" [הובא למעלה פ"א הערה 1646, ופ"ה הערה 1051]. ומקור הבטוי הוא בריש אותיות דרבי עקיבא, ובתקוני

זהר תקון כה. ובשבת קד. אמרו "קושטא קאי, שיקרא לא קאי". ובגו"א דברים פט"ז אות כה כתב: "כי השקר אין לו קיום, והאמת יש לו רגלים".

(1137) על פי הפסוק [תהלים קכה, ג] "כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים". ובגמרא [סוטה ב.] אמרו "אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו, שנאמר 'כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים'", הרי שאין חבור בין דברים הפוכים.

(1138) בביאור האמת של תורה, ראה למעלה הערות 260, 774. ובדרוש על התורה [מא.] כתב: "כי הדבר השייך אל התורה ביותר, עד שהוא עצם התורה, הוא האמת, שנקראת [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת'".

(1139) כי הסבה חוזרת ומתקנת את המסובב לאחר שהמסובב התקלקל. וכן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [ט:], וז"ל: "לפיכך אם היו מברכין על התורה תחלה, לומר ברוך נותן תורה לישראל, והיה אהבה אל השם יתברך במה שנתן תורה לישראל... ואז היה זה סבה גם כן שתהיה התורה מתקיימת בישראל, שהיה השם יתברך נותן בלבם לשמור ולעשות ולקיים. אף אם היו עוברים לפעמים מצוה אחת, היו חוזרים מיד לשמור ולעשות ולקיים, וזה היה מן השם יתברך, אשר הוא סבה לתורה, והוא גם כן סבה שלא תתבטל. דומה לזה, כאשר הגיע נזק אל ענף היוצא מן האילן, אז העיקר שממנו יצא, חוזר וגורם גדולו מן השרש, אשר היה סבה לגדול שלו שיצא. ובלא השורש אין קיום לאילן כלל. ולפיכך אילו היו מברכין בתורה תחלה, מה שהוא יתברך סבה לתורה ונתן להם התורה, והיו דבקים בו יתברך באהבה במה שנתן תורה לישראל, ומצד הדבקות הזה היה השם יתברך סבה גם כן שלא תתבטל התורה" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 2098]. וראה להלן הערה 1369.

(1140) הנה גם כשעסק בענין זה בשאר ספריו, שילב דברי נחמה בדברי תוכחתו. וכגון, בדרוש על התורה [מח:] כתב: "ואין לי נחמה יותר מאשר אחשוב כי דבר זה סימן לקץ גלותנו, כי ידוע שכל העדר הקודם בנושא מביא ההויה... ולפיכך כאשר העדר התורה נמצא בעולם, מוכנת הוייתה לבוא". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.] כתב: "לולא הבטחת 'כי לא תשכח מפי זרעו' [דברים לא, כא], כבר חס ושלום נאבדה תורה מישראל".

משנה ז

(1141) ישנן גירסאות שונות בפסוקים שהובאו כאן מספר משלי [ראה בתנא דבי אליהו זוטא פי"ז, ובמדור שנויי נוסחאות המודפס בשולי המשניות], ולכמה גירסאות הובאו במשנה תשעה פסוקים, ולא שבעה. אך גירסת המהר"ל היא שהובאו כאן שבעה

פסוקים, ואלו הם; (א) [משלי ד, כב] "כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא". (ב) [משלי ג, ח] "רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך". (ג) [משלי ג, יח] "עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר". (ד) [משלי א, ט] "כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך". (ה) [משלי ד, ט] "תתן לראשך לוית חן עטרת תפארת תמגנך". (ו) [משלי ג, טז] "אורך ימים בימינה בשמאולה עשר וכבוד". (ז) [משלי ט, יא] "כי בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים".

(1142) כמו ששאל למעלה [פ"ה מ"כ] "ויש לשאול... למה יהיה 'קל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי', ולא היה לו די באחד מהן". ואע"פ שכל הפסוקים טובים, אך מה הצורך להביאם, וכמו שאמרו בגמרא [נזיר כא.] "תנא כי רוכלא ליחשיב וליזיל, וליתני חד ולשמעינן הני", ופירש רש"י שם "דבדין הוא דהוה ליה למיתני עד מאה, אלא לאו אורחיה דתנא כי רוכלא, דמחזר על העיירות בפרגמטיא שלו, והולך ומכריז ומונה יש לי מחטין וכוסות וקערות". וכן אמרו [גיטין לג.] "אטו תנא כי רוכלא ליחשיב וליזיל". וכן הקשה האברבנאל, ויובא בהערה 1356.

(1143) נראה שמקשה דוקא משני פסוקים אלו, כי בהשקפה ראשונה בפסוקים אלו לא נזכר דבר הנראה כשייך לחיים בעולם הזה או לעולם הבא, ולכך אין הם יכולים להוכיח ש"גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא". מה שאין כן שאר פסוקים שהובאו כאן, שהוזכרו בהם ימים וחיים ושלום, ואלו דברים שייכים לחיים בעולם הזה ובעולם הבא.

(1144) פירוש - התורה נותנת לעושיה את כל דרגות החיים, עד שהיא מגיעה לדרגה השביעית העליונה, שהיא נתינת חיים הנצחיים, והם חיי עולם הבא [כמו שיבאר], שהם "יום שכולו ארוך" [קידושין לט: "לעולם שכולו ארוך", וראה להלן הערות 1432, 1449], לעומת חיי העולם הזה שעליהם אמרו [למעלה פ"ב מט"ו] "היום קצר והמלאכה מרובה". וכן נאמר [ויקרא יח, ה] "ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם וגו'", ופירש רש"י שם "וחי בהם - לעולם הבא, שאם תאמר בעולם הזה, והלא סופו הוא מת". הרי שיש חיים קצרים בעולם הזה ["סופו הוא מת"], ויש חיים ארוכים לעולם הבא ["וחי בהם"]. וראה למעלה בהקדמה הערה 118, ולהלן הערות 1383, 1616.

(1145) כפי שכתב בנתיב התורה פי"ב [א, נב:], וז"ל: "בפרק הבא על יבמתו [יבמות סב:], אמרו שנים עשר אלף זוגים תלמידים היה לו לרבי עקיבא, וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה... ומה שאמר [שם] שמתו מפסח ועד עצרת, יש לפרש

כי הזמן הזה מפסח ועד עצרת מורה על כבוד התורה, כי הספירה ארבעים ותשעה יום עד מתן תורה, כי התורה היא מתעלה עד שער החמשים. ולפיכך הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים. והם לא נתנו כבוד לתורה לנהוג כבוד בחבריהם, כמו שיש לתורה התעלות, כמו שמורה עליו ימי הספירה שיש לתורה התעלות עד שער החמישים, ולפיכך מתו מפסח ועד עצרת דווקא". וראה בסמוך הערה 1350. ובזה מיושבת תמיה מתבקשת; דהנה כאן מבאר שמספר שבע מורה על מדריגה ש"אין למעלה מזה", ואילו בכל ספריו ידוע שמספר שבע מורה על הטבע, ורק מספר שמונה מורה על מדריגה מעל לטבע [כמבואר למעלה פ"ג מ"ה (קנ.), ושם הערה 679], וכיצד כתב כאן שמספר שבע מורה על מדריגה על טבעית. אמנם לשונו הזהב מיישבת שאלה זו, כי מעולם לא כתב כאן שמספר שבע מורה על מדריגה עליונה, אלא ש"המדריגות שהם שבעה **זה על זה** מורה כי אין למעלה מזה". והכוונה היא שכאשר יש שבע מדריגות זה על זה, אז מגיעים למדריגה העליונה ביותר. וכן ביאר בנתיב התורה הנ"ל ש"הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים". אם כן המדריגות הן שבע, והן מגיעות לשער החמישים. וראה להלן הערות 1349, 1482, בביאור יסוד זה.

(1146) על פי הפסוק [ישעיה ו, א] "בשנת מות המלך עזיהו ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא וגו'". ובגבורות ה' פ"ע [שכג.] כתב: "אבל המעלה המוחלט... הוא כסא הכבוד, שהוא רם ונשא, כדכתיב 'ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא'... וקודם שנברא העולם גזר השם יתברך בחכמתו שיהיה מדריגת מלכות עולם והתנשאות המלכות, ולא יהיה השם יתברך מסולק מן העולם לגמרי, רק יהיה התנשאות מלכות עולם על הנמצאים... וכמו שאמר 'ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא', רצה לומר שהוא מתנשא בהתנשאות עליון על הנמצאים כלם".

(1147) חגיגה יב: "שבעה [רקיעין הן], ואלו הן; וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות".

(1148) המשך לשון הגמרא שם: "וילון אינו משמש כלום... רקיע, שבו חמה ולבנה כוכבים ומזלות קבועין... שחקים, שבו רחיים עומדות וטוחנות מן לצדיקים... זבול, שבו ירושלים ובית המקדש ומזבח בנוי, ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן... מעון, שבו כיתות של מלאכי השרת שאומרות שירה בלילה וחשות ביום מפני כבודן של ישראל... מכון, שבו אוצרות שלג ואוצרות ברד ועליית טללים רעים ועליית אגלים... ערבות, שבו צדק משפט וצדקה גנזי חיים וגנזי שלום וגנזי ברכה, ונשמתן של צדיקים,

ורוחות ונשמות שעתיד להיבראות, וטל שעתיד הקב"ה להחיות בו מתים... וכסא הכבוד מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם בערבות... עד כאן יש לך רשות לדבר, מכאן ואילך אין לך רשות לדבר". ובביאור עניינם של שבעה הריקיעים, ראה בבאר הגולה באר הששי [רב:].

(1149) שמעתי לבאר שכוונתו לשבע הספירות התחתונות, ואלו הן: מלכות, יסוד, נצח, הוד, חסד, גבורה, ותפארת. ושלוש הספירות העליונות הן; בינה, חכמה, וכתר. וראה למעלה פ"ה הערה 655, ובפירוש הגר"א כאן, ולהלן הערות 1438, 1475, 1554.

(1150) בנתיב התורה פי"ב, והובא בהערה 1345. וכן בח"א לסוטה כב: [ב, סה:] כתב: "ז' פרושים הם וכו'. פירוש שם 'פרוש' נאמר על מי שהוא פורש עצמו מן הדבר, אף שאינו חייב לעשות, והוא עושה, וזה נקרא 'פרוש'. ואמר כי הם ז' פרושים, כי הפרישות שפורש מדבר שאינו חייב הם במספר שבעה, שנראים שהם צדיקים לעיני הבריות. פירוש כל דבר שצריך שיהיה מרוחק לגמרי, ובני אדם דרכם להיות נמשכים ביותר אחר זה, נמצא בהם ז' מדריגות. כי כן הוא מן הדבר שהוא קרוב עד שדבר שהוא רחוק ביותר, יש שבעה, כי מספר זה מסוגל לדבר זה". וכן הוא בח"א לב"ק קיד. [ג, טז.]. ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד:] כתב: "הדבר שהוא רחוק מן דבר אחר נחלק לז' חלקים. כי זה תמצא תמיד ובכל מקום, כאשר הדבר הוא נבדל מדבר, אז נחלק לז' מחיצות. ומפני כי הגוף והשכל נבדלים זה מזה, לכך יש להם שבעה הבדלים, כלומר ז' מדריגות... כאשר החומר והשכל נבדלים זה מזה, ויש להם ז' הבדלים". ומכלל דבריו כאן נכלל ג"כ שמספר שבע מורה על תכלית ההבדל בין המדריגה העליונה לבין זו התחתונה, כי מספר זה מורה על הפריסה הרחבה ביותר, מהמדריגה התחתונה ביותר עד המדריגה העליונה ביותר. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:], וז"ל: "ויש כאן שבעה מחיצות שנבדלים התחתונים מן העליונים, כי כל מקום שהם רוצים להזכיר שנבדל דבר מדבר, יאמר שיש כאן שבעה מחיצות מפסיקות, כי זה מורה על הבדל גמור. דבר זה תמצא בכל מקום כאשר רוצים להזכיר שדבר זה נבדל מזה". ובנתיב התשובה פ"ח [לפני ציון 104] כתב: "בכל מקום בא מספר שבעה כאשר בא לומר שהיה הפסק גמור בין אחד לשני, ודבר זה תמצא בכל מקום, עיין ותמצא". ובנצח ישראל פי"ד [שנב:] כתב: "החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו'". ובאור חדש [קכ:] כתב: "כי בכל מקום ההפסק הוא בשבעה". ובח"א לגיטין פח. [ב, קל.] כתב: "כי שבעה הם חוצצים לגמרי, וזה מבואר בכמה מקומות". ובפסחים קד. אמרו "שבע הבדלות הן". וראה להלן הערה 1483.

(1151) אודות שהעולם הזה הוא עולם השפל, כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תיז.], וז"ל: "הנה ידוע כי אמרו העולמות הם ג'. העולם השפל הזה הוא עולם התחתון, עד עולם הגלגלים, הוא נקרא 'עולם השפל'". ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון". ובאור חדש [פו.] כתב: "כי האדם עצמו הפרטי נחשב עומד במדריגה התחתונה, הוא העולם הזה השפל". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות... כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא. והחומרי הוא השפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקראים שפלים, והקדושים נקראים גבוהים" [הובא למעלה פ"ג הערה 660, ובפרק זה למעלה הערה 397]. וראה הערה הבאה.

(1152) אודות שחיי עולם הבא הם חיים נצחיים, כן כתב למעלה בהקדמה [לא.], וז"ל: "כי אי אפשר שיזכה האדם אל עולם הבא, שהוא החיים הנצחיים, כי אם על ידי יסורים". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפג:] כתב: "האדם מוכן לו החיים הנצחיים, שהוא עולם הבא". וכן נאמר [ויקרא יח, ה] "ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם וגו'", ופירש רש"י שם "וחי בהם - לעולם הבא, שאם תאמר בעולם הזה, והלא סופו הוא מת". ואודות שחיי העולם הבא הם המדריגה האחרונה, כן כתב בתפארת ישראל פי"ג [רח.], וז"ל: "האדם גם כן יש לו מדרגות אלו; האחד, הגוף הנגלה. השני, הנשמה הנעלמת. השלישי, המדרגה שיש באדם שהוא מוכן לעולם הבא. וזה שאמרו חכמים [ב"ר יד, ה] 'וייצר ה' אלהים' [בראשית ב, ז], שתי יצירות; אחת בעולם הזה, ואחת בעולם הבא. וזהו מדרגה אחרונה, והכל בכח בריאה זאת, והוא צלם אלהים שנברא בו האדם, ועל ידי זה יש בו המעלה האחרונה, היא עולם הבא" [הובא למעלה פ"ג הערה 1554]. ועוד אמרו חכמים [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה, הקב"ה מצליח להם... ולא עוד, אלא שעולין לגדולה... יכול אפילו שלא לשמה, תלמוד לומר [תהלים מה, ה] 'על דבר אמת'... למיימינין בה אורך ימים איכא, וכל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא", ובח"א לשבת שם [א, לט.] כתב: "כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון, ולפיכך אמרו כי למיימינים, דהיינו שלומד תורה לשמה כאשר ראוי להיות ללמוד התורה, זוכה מה שהוא ראוי אל התורה, והוא זוכה לאורך ימים, הוא עולם הבא, הוא מדריגת התורה... אבל אם סר מזה, שאינו לומד תורה כפי מה שהוא, שאינו לומד תורה לשמה, אינו מגיע אל המדריגה האחרונה שראוי לתורה, והוא עולם הבא, רק שקונה עושר וכבוד, ואין זה מדריגת עולם הבא,

ודבר זה מבואר" [הובא למעלה הערה 35, ולהלן הערה 1464, 1644]. ובנצח ישראל פכ"ח [תקסז.] כתב: "כי אי אפשר שיזכה האדם ממדריגה הפחותה, הוא העולם הזה, למדריגה עליונה, הוא מדריגה תחיית המתים ועולם הבא... ולכך תחלה יקנו המעלה הזאת, שהוא ימי המשיח, ואחר כך יקנו המדריגה היותר עליונה. וזהו ענין המשיח, להעלות המציאות ממדריגה למדריגה וממעלה למעלה, לא זולת זה".

(1153) שלשת הפסוקים הראשונים הם; (א) [משלי ד, כב] "כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא". (ב) [משלי ג, ח] "רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך". (ג) [משלי ג, יח] "עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר".

(1154) שלשת הפסוקים האחרונים הם; (ה) [משלי ד, ט] "תתן לראשך לויית חן עטרת תפארת תמגנך". (ו) [משלי ג, טז] "אורך ימים בימינה בשמאולה עשר וכבוד". (ז) [משלי ט, יא] "כי בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים".

(1155) הפסוק האמצעי הוא [משלי א, ט] "כי לויית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך".

(1156) בזה מיישב את קושית האברבנאל [שלא הובאה עד הנה], שהקשה: "אמנם ראוי לשאול, למה הובאו בזה שבעה פסוקים, בהיות די באחד מהם. והם אינם רצופים, אבל תמצא מהראשונים באחרונה, ומהאחרונים בראשונה". וכוונתו שהפסוקים לא הובאו כסדר כתיבתן בספר משלי, שהרי הפסוק הראשון בברייתא ["כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא" (משלי ד, כב)] נכתב יותר מאוחר בקרא מחמשת הפסוקים שלאחריו. ואילו הפסוק הרביעי בברייתא ["כי לויית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך" (משלי א, ט)] נכתב ראשונה לכל הפסוקים. וכן הפסוק הששי ["אורך ימים בימינה בשמאולה עשר וכבוד" (משלי ג, טז)] נכתב קודם לפסוקים ג, ה. ועל כך מיישב שסדר הפסוקים הוא על פי מפתח אחר; ג' פסוקים ראשונים עוסקים בשלבים שונים בחיי העולם הזה, הפסוק הרביעי הוא ממוצע בין עוה"ז לעוה"ב, ושלשת הפסוקים האחרונים עוסקים בשלבים שונים בחיי העולם הבא.

(1157) הולך לבאר שאין לשום נמצא מציאות מצד עצמו, אלא הכל ניזונים ממנו יתברך, וטפלים אליו [ורק על ידי התורה אפשר להדבק בו]. וכן ביאר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פז.], וז"ל: "כי אין במציאות רק השם יתברך, ואשר נמצאים מאתו. ואשר הם נמצאים מאתו... כל הנמצאים שהם נמצאים בעולם". וכן כתב למעלה פ"א מ"ב [קעז:], וז"ל: "כי אין במציאות רק השם יתברך, שהוא מחויב המציאות, והנמצאים שנמצאו מאתו", ושם הערה 394. וכן רמז לכך למעלה פ"ג מט"ו [שפג.], ושם הערה 1707.

(1158) אודות ש"אחד" פירושו שאין זולתו, כן כתב למעלה פ"ה מט"ז [שצו:], וז"ל: "מפני כי הוא יתברך סבה להפכים, הוא יתברך אחד שהרי אין זולתו, כי הוא סבה אל הכל, ואף אם הם הפכים, והרי בשביל ההפכים אשר הוא סבה להם, הוא יתברך אחד... כי השם יתברך שהוא אחד, הוא סבה להפכים", ושם הערה 1719. ובנתיב העבודה ר"פ א כתב, וז"ל: "למה צוה על העבודה הזאת, שמביא קרבן אל השם יתברך... זה מורה גם כן על שהוא יתברך אחד ואין זולתו יתברך, כי כאשר מקריבין אליו קרבן מורה זה כי הכל שלו, וכאשר הכל הוא שלו אם כן אין זולתו, והוא יתברך אחד... שעל ידי העבודה נראה כי הוא יתברך אחד ואין זולתו" [הובא למעלה פ"א הערה 407]. וכן כתב בנתיב העבודה ר"פ ז, וז"ל: "כי הוא אחד, כי ממנו נמצא הכל... ומאחר שמאתו נמצא הכל, הוא יתברך אחד ואין זולתו". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ:] כתב: "יש לך לדעת כי פסוק של [דברים ו, ה] 'ואהבת' הוא אחר פסוק [שם פסוק ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', שהוא אחד ואין זולתו, לכך ראוי שיהיה נמשך האדם אחר השם יתברך בכל חלקיו, עד שאין הסרה וסלוק מאתו. כי מאחר שאין זולתו, איך יהיה סר מאתו". וכן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פד:] גבי אחדות ישראל, וז"ל: "ישראל אחד לגמרי כאילו אין זולתם, עד שהכל טפל אצל ישראל. וזהו מעלת ישראל העליונה, שהם עם אחד, ואין זולתם. כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל... ובזה ישראל עם אחד שאין זולתם". וכן כתב בתחילת דרשת שבת הגדול [הובא להלן הערה 1978], ועוד.

(1159) כמו שנאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". ולמעלה פ"א מי"ג [שמה:] כתב: "ויש לך לדעת עוד מה שהרבנות קוברת בעליה [פסחים פז:], כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים' [ירמיה י, י], ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל הבעל השררה, שהוא המושל על האחר ואינו עושה עצמו מקבל, רק פועל ומושל באחר, אינו מקבל הקיום והחיים, כי אל החיים ראוי הקבלה, שצריך שיהיה מקבל החיות אשר השם יתברך משפיע תמיד לאדם, ואין האדם מקוים רק בו יתברך, ועצם החיות בעצמו הוא הקבלה שמקבל חיות... ולפיכך כל אשר הוא משפיל עצמו הוא מקבל הקיום מן השם יתברך, אשר בו נתלה הכל. אבל הרבנות והשררה אין עושים עצמם מקבל, רק עושה עצמו מושל באחר, ולפיכך אין ראוי אל החיות". וכן כתב למעלה פ"ד מכ"ב [תמח:], ויובא

בסמוך בהערה 1365. ובתפארת ישראל פ"י [קסד.] כתב: "כי עצם הקיום הוא השם יתברך בלבד, אשר הוא נותן המציאות לכל על ידי הדביקות בו יתברך".

(1160) לשונו בגבורות ה' פ"ה [לה:]: "זהו ענין האחדות, שאין לענין האחדות רק שהוא הכל ואין חוץ ממנו" [הובא למעלה פ"ה הערה 1719]. ובנתיב האמת פ"ב [א, ר.] כתב: "כי כל הנמצאים אפס זולתו יתברך, כמו שאמרו [בתפילת "עלינו"] 'הוא אלקינו אין עוד, אמת מלכנו אפס זולתו, ככתוב בתורתו [דברים ד, לט] 'וידעת וגו'". וכל הנמצאים תלוים בו, ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתברך". ובתחילת דרוש לשבת הגדול כתב: "וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירוש כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם... אבל מצד עצמו אין מציאות לו, לפיכך הנבראים כולם... אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'", ושם מאריך לבאר יסוד זה [הובא למעלה פ"ג הערה 723, ולהלן הערה 1978]. **וצרף לכאן**, שאין נברא שהיה דבוק בה' כמו יעקב אבינו, שדמותו חקוקה בכסא הכבוד [חולין צא:], והוא הקרוב ביותר אל ה' [גו"א ויקרא פכ"ו אות נ], והוא מי שלא מת [תענית ה:]. הרי הדבוק ביותר אל ה' הוא החי ביותר. ועיין בנתיב התמימות פ"א [ב, רו.], שנקודה זו מבוארת שם [הובא למעלה פ"ה הערה 484].

(1161) לשונו למעלה פ"א מי"ג [שמו.]: "צריך שיהיה מקבל החיות אשר השם יתברך משפיע תמיד לאדם... ולפיכך השם יתברך נקרא 'מקור חיים', כי המקור משפיע תמיד, כן השם יתברך משפיע החיים תמיד לבני אדם, כמו המקור הזה". ולמעלה בהקדמה [יז:] כתב: "כמו 'מעיין מים חיים', שהוא מקור שאין לו הפסק". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעא:] כתב: "כי השם יתברך הוא מקור ושורש אשר ממנו יושפע הכל... ולפיכך נקרא [ירמיה ב, יג] 'מקור חיים', שהמקור הוא משפיע תמיד בלא הפסק, וכך הוא השם יתברך, שנקרא 'מקור', משפיע תמיד. אבל הע"ז נקרא 'בורות נשברים' [שם], לפי שאין בה כח להשפיע לאחר, והוא כמו בור נשבר, שאין בו כח להשפיע לאחר. ולא זה בלבד אלא אף מימיו לא יכיל, מפני שהבור חסר, ואיך ישפיע לאחר... השם יתברך אשר הוא מקור חיים, משפיע... [אך] ע"ז, שהם בורות נשברים, לא יכילו המים, ואינם משפיעים לזולתם, אף כי יש להם שם אלהות, כמו הבור הזה שיש לו שם שיש בו מים, אבל הוא נשבר, ואינו דבר בעצמו להשפיע לזולתו, כמו שראוי אל אלהות". וכן הרד"ק [ירמיה ב, יג] כתב: "המשיל הטוב המשפיע לישראל בעודם מחזיקים בתורתו למקור

מים חיים, שנובע מים בלא הפסק... והנה טוב האל למיחלין לו הוא נמשל למקור מים חיים... שאין להם הפסק, כן טוב האל למיחלים לו, אין לו הפסק". וכן תרגם אונקלוס את המלים [ירמיה ב, יג] "מקור מים חיים" - "כמבוע דמיין דלא פסיק". וראה למעלה פ"ב הערה 1106. **ומה שהוצרך** לכתוב כאן שהמקור משפיע ללא הפסקה, כי תמידיות זו מורה שאין למקבל כלום מעצמו, כי אם היה למקבל חיות מעצמו, לא יהיה צורך בהשפעה תמידית, אלא יהיה די בהשפעה מפעם לפעם. אך הואיל ועיקר נקודתו כאן הוא שהמקבל לית ליה מגרמיה כלום, לכך בהכרח שהכל תלויים בהשפעתו התמידית של הקב"ה [הובא למעלה פ"א הערה 1227].

(1162) לשונו בח"א לר"ה טז: [א, קי.]: "כתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדביקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', כלומר מצד הדביקות שאתם דבקים במקור החיים שאינו פוסק אתם חיים לעולמי עולמים, כמו היום שאתם חיים".

(1163) אודות שעל ידי חטא ועון מסתלקת הדביקות בה', כן נאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונתיכם היו מבדלים בינכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעב:] כתב: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו". ובתפארת ישראל פ"ע [תתשא.] כתב: "החטא הוא התרחקות מן השם יתברך" [הובא למעלה פ"ב הערה 1237]. ובנתיב העבודה ר"פ יג [א, קיז:] כתב: "החטא היא היציאה מן השווי, ודבר זה הסרה מן השם יתברך". ובנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 121] כתב: "כאשר הוא שב אל השם יתברך, אחר שהיה מתרחק ממנו יתברך על ידי החטא". וכן כתב שם פ"ב [לפני ציון 117]. ובנצח ישראל פי"א [רעז.] כתב: "כל חטא הוא הסרה מן השם יתברך". ושם פנ"ו [תתע:] כתב: "יש בחינה בישראל שהם נבדלים מן השם יתברך, ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם חטא". הרי שהחטא יוצר הבדלה ["כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלקיכם" (ישעיה נט, ב)], וכן החטא הוא פועל יוצא מההבדלה [הובא למעלה בהקדמה הערה 16, פ"ג הערה 179, ופ"ד הערה 2221].

(1164) "והוא הלשון שתפסה בהן התורה 'כרת', כענף הנכרת מן האילן שממנו יחיה שרשו" [לשון הרמב"ן ויקרא יח, כט].

(1165) פירוש - לשון "כרת" מורה שחייו של החוטא בטרם החטא לא באו לו מצד עצמו, אלא באו לו ממקור עליון שהיה מחובר ונטוע בו, ומשם ינק את חיותו. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הרמב"ן [ויקרא יח, כט] ביאר שלשון "כרת" מורה שלולא החטא היה האדם חי לעולם, וכלשונו: "ותדע ותשכיל כי הכריתות הנזכרות בנפש, בטחון גדול בקיום הנפשות אחרי המיתה ובמתן השכר בעולם הנשמות. כי באמרו יתברך 'ונכרתה הנפש

ההיא מקרב עמה' [במדבר טו, ל], 'ונכרתה הנפש ההיא מלפני' [ויקרא כב, ג], יורה כי הנפש החוטאת היא תכרת בעונה, ושאר הנפשות אשר לא חטאו, תהיינה קיימות לפניו בזיו העליון... ולכך לא יצטרך הכתוב לומר כי בזכות המצות יהיה קיומה, אבל יאמר כי בעונש העבירות תתנאל ותטמא ותכרת מן הקיום הראוי... ולכן הזהיר בכאן בכרת, שהוא ענין נסי, ולא תבטיח בקיום, שהוא ראוי" [ראה להלן ס"פ ו הערה 61]. ואילו המהר"ל מבאר שלשון "כרת" מורה שהחיים באים לאדם ממקור עליון שהוא זולת האדם, אך מצד עצמו אין לו חיים. ולכאורה אלו שתי הדגשות שונות. אך לפי המתבאר כאן שתי ההדגשות הללו מתאחדות להדדי; הואיל ואין לנמצאים חיים מצד עצמם, אלא הם באים אליו ממקור חיים של הקב"ה, ממילא בהכרח הוא שלולא החטא האדם חי לעולם, שהרי הקב"ה חי לעולם, והחיים באים מדביקות באלקים חיים. וכן כתב להדיא למעלה פ"ד מכ"ב [תמח:], וז"ל: "כאשר הוא עם השם יתברך אז הוא חי לעולם, כמו שבארנו פעמים הרבה, דכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום', שעל ידי הדביקות בו יתברך, שהוא חי וקים, האדם גם כן חי וקים לעולם", ושם הערה 1906.

(1166) מוסיף תיבות "אלהים חיים" לבאר מדוע הדביקות בה' מביאה לחיים, וזאת משום שה' חי וקיים לעולם, וחיותו מושפעת על אלו הדבקים בו, וכמבואר בסוף ההערה הקודמת. וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [מז.], וז"ל: "היה ירא אברהם שמא יעביר את זרעו חס ושלום, כמו שהעביר אומות אחרות, ולא יהיה לו הירושה. אז אמר לו בזכות הקרבנות [מגילה לא:], שהקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', שהם גם כן יהיו נצחים, כמו שהוא יתברך נצחי". ובגו"א בראשית פמ"ט סוף אות כד כתב: "המעלה שהיה אל יעקב אבינו שלא מת, כי החיים יש להם דביקות אל השם יתברך ביותר, וזהו מעלת החיים 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום'. ואם הדביקות הזה אינו לבני אדם, זהו שהחומר הוא המבדיל בין השם יתברך ובין השכל. אבל יעקב נפרד מן הגוף, ויש לו החיים והדביקות עם השם יתברך, וזהו המעלה היתרה, וזה שאמר [תענית ה:] 'יעקב אבינו לא מת'" [הובא למעלה פ"ה הערה 1318]. וכן כתב למעלה פ"ג מט"ו [שפב:], וז"ל: "וכאשר נגזר מיתה על האדם, מצד שנפרד מן העלה יתברך". וכן כתב למעלה פ"ד מכ"ב [תנ:], וז"ל: "אחר שחטא וידע טוב ורע לא היה עוד דבק בו יתברך לגמרי, והגיע לו המיתה, כמו שאמרנו למעלה". ובנתיב התמימות פ"א [ב, רו.] כתב: "כי כאשר הוא עם ה', מקבל הקיום הנצחי מן השם יתברך, וכדכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. הרי שהדביקות

בו יתברך גורם לו הקיום הנצחי" [הובא למעלה פ"ג הערה 1707]. ובנצח ישראל פ"ז [קפז:] כתב: "ומזה תבין את אשר אמרו חכמים [מנחות מד.] כל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר [ישעיה לח, טז] 'ה' עליהם יחיו'. ומן הדברים אשר נתבאר לך תוכל להבין את הדברים, כי על ידי התפילין יש לנשמה דביקות בו יתברך, והוא החיים". וכן כתב בתפארת ישראל פל"א [תסט.], ובגו"א שמות פ"כ אות כט, ועוד.

(1167) ו"עיקר" הוא שורש האילן, וכמו שמבאר.

(1168) לשונו בגבורות ה' פ"כ [צב.]: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם. וכאשר תתבונן בזה הנה גוף האילן הוא קרוב אל העיקר, ומן השורש מתפרנס האילן, ואחר כך מן האילן בא הפרנסה לכל הענפים". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר' [סנהדרין לח:], כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו" [הובא למעלה פ"א הערה 1536]. ובבאר הגולה באר החמישי [כה.] כתב: "דע כי העולם הזה דומה אל אילן אחד, שנמשך מן העיקר עד סוף האילן, ויש לו ענפים הרבה נמשכים זה אחר זה. וכן הוא העולם שנמשך מן הסבה הראשונה, והוא העיקר. וזהו אמרם 'כופר בעיקר', ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף השתלשלות חלקי המציאות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא:]. ובח"א למכות יב. [ד, ב:] כתב: "הוא יתברך העיקר אשר הכל עומד בו, כמו שכל אילן עומד בעיקר שלו... כי הוא יתברך העיקר שקולט הכל". ובנצח ישראל פי"ב [שיג:] כתב: "כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך". **ויש לבאר**, מדוע דוקא לגבי כפירה נקרא הקב"ה "עיקר" ["כופר בעיקר"], ולא אמרו כן בקשר לאמונה ["מאמין בעיקר"], או בשאר מילי דמיטב. ואולי יש לומר, שחז"ל באו להורות את הסתירה מיניה וביה שיש בכפירה, שהכופר מתכחש למקורו, ואינו שת לבו שהוא כורת עצמו מן הענף שהוא יושב עליו.

(1169) וכך האדם הוא אילן הדבוק בעיקרו [הקב"ה]. ואודות שהאדם הוא אילן הפוך, ששרשו פונה כלפי מעלה [אל ה'], כן ביאר למעלה פ"ב מ"ו [תקצט:], וז"ל: "הגלגולת הוא בראש, הוא דומה באדם כמו העיקר באילן. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כי האדם נחשב 'עץ השדה' [דברים כ, יט], ושורש שלו ועיקרו הוא הראש". ובנצח ישראל פ"ז [קפה:], וז"ל: "כי באמת האדם נקרא 'עץ השדה', דכתיב [דברים כ, יט] 'כי האדם עץ

השדה', רק שהוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה תקוע בארץ, ואילו האדם שרשו למעלה, כי הנשמה הוא שורש שלו, והיא מן השמים. והידים הם ענפי האילן, הרגלים הם ענפים על ענפים, גופו עיקר האילן. ולמה הוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה, כי העץ חיותו מן האדמה, והאדם חיות נשמתו מן השמים". ובח"א לסוטה לו. [ב, עב:] כתב: "כי בארנו במקומות הרבה כי האדם עץ השדה, והוא עץ הפוך, כי הראש דומה לשורש, וכל שורש הוא 'ראש' נקרא. והטעם שהוא הפוך, כי האדם הוא מן השמים, ולכך פונה השורש שלו לשמים, כאילו היה תקוע בשמים הראש, שהוא השורש". ובח"א לסוטה מה. [ב, פב.] כתב: "כי האדם הוא עץ השדה, רק שהוא אילן הפוך, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי ראוי שיהיה האדם עץ הפוך, כי האדם צומח מלמעלה ונשמתו באה מלמעלה, ולכך השורש פונה למעלה ממקום שבא. ולכך הראש הוא אחד, כמו השורש שהוא אחד, וידיו ורגליו הם הענפים, שהם הולכים אילך ואילך". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "ודע כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך... כי כל זמן אשר האדם שכלו עליו הוא נטע נאמן, 'כי האדם עץ השדה' הוא, ונטיעותיו בשמים, כי הראש שהוא השורש של אדם, פונה למעלה, וזה כי נקרא האדם 'עץ השדה' נטוע בשמים, ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו". וכן כתב בהספד [קפו], ח"א לגיטין נח. [ב, קיט.], ח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:], וח"א לנדה כה. [ד, קנח.], והובא למעלה פ"ב הערה 622]. וראה בסמוך הערה 1373.

(1170) כמו שאמרו חכמים [ברכות יח:] "רשעים בחייהן קרויין מתים". ובח"א לר"ה טז: [א, קט:] כתב: "הרשעים אפילו בחייהם נקראים מתים... כי עיקר החיים הם החיים שבאים מן השם יתברך, שהוא יתברך נקרא 'מקור החיים' [תהלים לו, י], וממנו הוא החיים. כי אין ראוי שיהיה נקרא 'חי' רק כאשר החיות שלו מן מקור חיים... והשם יתברך הוא שנקרא 'מקור חיים' לפי שהוא נצחי, והחיים שבאים ממנו הם נקראים 'חיים'. לפיכך רשעים אף בחייהם נקראים מתים. ואף אם יש להם חיים, אין חיותם בא ממקור חיים. למה הדבר דומה, לבור שיש בו מים הרבה, ואין לבור מקור, הרי זה לא נקרא חיים". ובהקדמה לתפארת ישראל [ט:] כתב: "כאשר הגיע נזק אל ענף היוצא מן האילן, אז העיקר שממנו יצא חוזר וגורם גדולו מן השורש, אשר היה סבה לגדול שלו שיצא. ובלא השורש אין קיום לאילן כלל". ובהמשך שם כתב [טו.]: "כמו מי שלקח אילן בלא שורש אשר ממנו האילן, אז אין נמשך פרי ממנו" [הובא למעלה פ"ג הערה 2098]. וראה למעלה הערה 1139. **ומעתה יביא** את הפסוק [משלי ג, יח] "עץ חיים היא

למחזיקים בה", שזהו הפסוק השלישי שהוזכר כאן. ואין כוונתו בזה לבאר את פסוקי הברייתא, כי אז לא היה מתחיל בפסוק השלישי, אלא כוונתו להורות מדוע התורה מעניקה חיים ללומדיה, וזאת משום שהתורה נקראת "עץ" הניזון מן העיקר [הקב"ה], וכמו שמבאר.

(1171) לשונו למעלה פ"א מי"ג [שמז:]: "כי על ידי התורה של האדם הדביקות בו יתברך". ובהמשך שם [שמט.] כתב: "על ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל החומר, דביקות בו יתברך... ועל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, וכמו שאמרנו כמה פעמים, ובשביל כך מקבל החיים". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקע:] כתב: "האיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך, וכאשר בארנו למעלה. והוא מבואר בעצמו כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך. ולפיכך נחשב מי שאין בו חכמה ותורה שהוא רחוק מן השם יתברך". ולמעלה פ"ב מ"ז [תרכג.] כתב: "כי על ידי התורה הדביקות בו יתברך, וכמו שהתבאר כמה פעמים". ולמעלה פ"ג מ"ב [עז:] כתב: "התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך". ולמעלה פ"ה מכ"ב [תקלז:] כתב: "התורה היא על הכל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד, יותר מהכל, ולא כן שאר החכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין... לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות, ועוזבין התורה, תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". ולמעלה במשנה ב [לפני ציון 80] כתב: "מי שלומד תורה לשמה, הנה יש לו קשור ודביקות עם השם יתברך". ובהמשך שם [לפני ציון 104] כתב: "כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. ומפני זה העולם מתלונן בצלו של הקב"ה, כמו שמביא קרא [ישעיה נא, טז] 'ובצל ידי כסיתיך'. ודבר זה מבואר, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות אל השם יתברך. ומפני שיש לעולם דביקות בו יתברך, ומפני זה מגין הוא על כל העולם". וזהו יסוד נפוץ ביותר בספריו, וכמלוקט למעלה הערות 80, 813.

(1172) אודות שאין דבר קרוב להקב"ה יותר מתורה, כן כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקד:], וז"ל: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ד [א, סוף יז:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו

התורה". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ובהספד [עמוד קצ (דפוס ב"ב)] כתב: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה". וראה למעלה הערות 80, 81, 106, 202, 214, 331. ו"יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה" [לשון הרמב"ן בהקדמתו לתורה, ומקורו בזוה"ק ח"ב פז.]. ותורה שבכתב נאצלת משם הויה, ותורה שבע"פ משם אדנות [שערי אורה אמצע שער ב (עמוד 46 בנדפס), אדרת אליהו תחילת פרשת בראשית]. ושם הויה מורה על אמיתתו יתברך [נצח ישראל פמ"ב (תשכח:), והובא למעלה פ"ג הערה 357]. וראה הערה הבאה.

(1173) עוד אודות זיקת התורה אל ה', הנה למעלה [פ"ג מ"ב] ביאר שלכך התורה נקראת "בת" לה' [שמו"ר לג, א], וכלשונו שם [עז.]: "התורה נקראת 'בת', כי הבת היא תולדה מן האב, ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך [ראה ח"א לחולין ס: (ד, צח.)], ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה. ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה, כי החכמה תקרא תולדה". ושם בהערה 354 התבאר מספריו שיש קירבה מיוחדת בין אב לבתו [ראה למעלה הערות 317, 1022, ולהלן הערה 1507]. **והנה כאן** מבאר שהתורה נקראת "עץ" משום שהיא נאצלת מה'. ולפי זה יוצא ששמות התורה "בת" ו"עץ" מורים שהתורה אצולה מה' כבת מאביה וכעץ מעיקרו. ויש לבאר מהו ההבדל בין מה שמורה שם "בת" לבין שם "עץ". ויש לומר, ששם "בת" מורה שהקב"ה אינו יכול להתנתק מהתורה ["בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש הימנה איני יכול" (שמו"ר לג, א)], ואילו שם "עץ" מורה שהתורה לא יכולה להתנתק מה'. והטעם הוא, ששם "בת" מורה שהתורה היא כהקב"ה עצמו, וכמו שכל בת באה מאמיתת אביה, כך התורה באה מאמיתת ה', והקב"ה אינו יכול לפרוש כביכול מעצמו. אך שם "עץ" מורה על קרבת התורה לה', שכשם שהעץ הוא קרוב וניזון מעיקרו, כך התורה קרובה וניזונת מה', ולכך התורה אינה יכולה להתנתק מה' כפי שהעץ אינו יכול להתנתק מעיקרו [הובא למעלה פ"ג הערה 361]

(1174) הנה כאן מבאר ששם "עץ" של תורה הוא משום שהתורה עצמה מקבלת החיים מה'. וכן למעלה פ"א מי"ג [שמח.] כתב: "כי התורה עצם החיים". אמנם למעלה בהקדמה [יט.] ביאר ששם "עץ" של תורה הוא משום שהתורה מעבירה חיים ללומדיה,

שכתב: "התורה היא 'עץ חיים', שהיא נותנת החיים למי שאוחז בה, דהיינו לומדיה, כמו שאמר 'עץ חיים הוא למחזיקים בה'. ונקראת 'עץ', כי על ידי התורה יש **לאדם** דביקות ונטיעה בו יתברך, כי נטיעת התורה יוצא מן השם יתברך, ולפיכך היא 'עץ חיים למחזיקים בה'". ומשמע מכך שאין קבלת חיים לתורה עצמה, אלא קבלת חיים ללומדיה. וצריך לומר שהתורה עצמה היא חיים, ורק שהביטוי לחיים אלו הוא בשפע החיים המגיע ללומדיה. וכן ביארו חכמים שפסוק זה גופא מלמדנו שהתורה עצמה נקראת "חיים", וכמו שאמרו [אבות דר"נ פל"ד מ"י] "עשרה נקראו חיים; הקב"ה, 'וה' אלהים אמת הוא אלהים חיים' [ירמיה י, י]. תורה נקראת חיים, שנאמר [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר'. ישראל נקראו חיים, שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום'. צדיק נקרא חיים, שנאמר [משלי יא, ל] 'פרי צדיק עץ חיים' וכו'". ובבאר הגולה באר השביעי [שעו:] כתב: "אילו היה לו [לעם הארץ] הכנה אל החיים, היה בא לכלל תורה, שהיא החיים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1030].

(1175) כי מעלותיה של תורה חלות על לומדיה [כפי שנתבאר למעלה הערות 36, 252, 301, ולהלן הערה 1971, קחנו משם], לכך החיים של תורה חלים על לומדיה. ו"למחזיקים בה" פירושו ללומדיה, וכמבואר בהערה הקודמת.

(1176) לשונו בתפארת ישראל פל"א [תסז:]: "כי התורה היא מן השם יתברך, ומי שיש בו תורה יש בו דבקות עם השם יתברך. וכאשר הוא מתדבק עם השם יתברך, אין ספק כי דבר זה הוא מביא החיים... ומפני כך היו שומעים קול אלהים חיים, והיו חיים לעולם. שכל ששמעו קול אלהים חיים היו חיים לעולם ולעולמי עולמים. וזה מפני הדבקות שהיו דבקים בו יתברך, שהיו שומעים קול אלהים, והדבקות הזה היה מגיע להם החיים, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם'" [הובא למעלה הערה 327]. ואמרו חכמים [יבמות צו.] "כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה, שפתותיו דובבות בקבר", ובח"א [א, קמה.] כתב: "כי התורה לא שייך בה מיתה, וכאשר אומרים דבר שמועה מפיו, ומתחבר מי שאמרו ההלכה משמו אל החיים על ידי התורה שהיא חיים, ולכך מביא לו החיים, עד ששפתיו דובבות בקבר, שהרי יש לו חבור אל החיים בדבר שאין שייך בו מיתה, ואז יש לו קצת חיים, עד ששפתיו דובבת" [הובא למעלה פ"א הערה 1235].

(1177) פירוש - לא אמרו בברייתא בלשון סתם "תורה נותנת חיים לעושיה", אלא "גדולה תורה שהיא נותנת שהיא נותנת חיים לעושיה", ותיבת "גדולה" מורה שבברייתא זו

יתפרשו מעלותיה של תורה, שהיא נותנת חיים ממסד ועד טפחות, וכמו שיבאר. וכן שנינו בברייתא הקודמת "גדולה תורה יותר מן הכהונה ומן המלכות, שהמלכות נקנית בשלשים מעלות, והכהונה בעשרים וארבע, והתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים", וכתב שם לבאר [לפני ציון 561] בזה"ל: "פירוש, כי לפי מעלת הדבר ורוממותו ומעלתו צריך אליו מעלות לקנות, לכך אמר 'גדולה תורה', שהתורה נקנית במ"ח מעלות". הרי שתיבת "גדולה" מתפרשת שם כמו מה רבה היא מעלת התורה, והוא דין לברייתא דידן. וצרף לכאן דברי המדרש תנחומא לך לך אות ג, שאמרו שם "אימתי עשה הקב"ה אברהם 'לגוי גדול' [בראשית יב, ב], משקבלו ישראל את התורה". הרי ש"גוי גדול" פירושו גוי בעל מעלה נבדלת.

(1178) סנהדרין צז. "שלשה באין בהיסח הדעת, אלו הן; משיח מציאה ועקרב". ובנצח ישראל ר"פ מ הביא מאמר זה, וכתב: "ביאור זה, כי הדברים אשר הם מסדר הנהגת העולם, באים בסדר ובמחשבה עליהם, לפי שהם קרובים אל העולם. אבל הדברים אשר הם רחוקים מן העולם, יש בהם היסח הדעת, שהרי הם רחוקים מן סדר העולם, ולכך אינם באים רק בהיסח הדעת... כי הדברים שאינם בעצם, רק שהם מקריים, יוצאים מסדר העולם, שהמקרה אינו מסדר המציאות... האחד - הוא המציאה, שלא בא לידו רק במקרה, ולא כן שאר פרנסתו ומחייתו של אדם, שהוא כסדר העולם. אבל המציאה אינה כסדר העולם, רק במקרה קרה... כי הדבר כאשר מסיח דעתו מן הדבר, הוא נבדל ממנו, שהרי הסיח דעתו ממנו... שכל ענין פתאומי אינו מסדר העולם. ולפיכך אי אפשר לבוא כאשר מתעסקין בו, כי אז לא היו מסיחין דעת ממנו... כי דבר שהוא בהסח הדעת ופתאומי הוא נבדל מן סדר העולם". וראה למעלה פ"ג הערה 886. וכן בח"א ליבמות עז. [א, קמג:] כתב: "כי כל מציאה משמע שהוא דבר חדש שלא היה מקודם בפעל, ועתה נמצא בפעל".

(1179) כמו שאמרו למעלה [פ"ד מט"ו] "הוי גולה למקום תורה ואל תאמר שהיא תבוא אחריך", וכתב שם לבאר [שיג.] בזה"ל: "מה שאמר 'ואל תאמר שהיא תבא אחריך', רוצה לומר כי אין לפי מדריגת התורה שתבא אחרי האדם, כי התורה נבדלת מן האדם, כמו שאמרנו לך פעמים הרבה מאד. שאילו לא היה לתורה מדריגה זאת, בודאי אפשר שתבא אחרי האדם, כי היתה נגררת אל דבר שהתורה שייך אליו, שכל דבר הוא נגרר אל אשר הוא מתאחד עמו ונעשה עמו דבר אחד. אבל התורה אינה כך, כי התורה היא נבדלת מן האדם. ולפיכך 'אל תאמר שהיא תבא אחריך', אבל צריך האדם שיהיה גולה אחריה, כמו מי שהוא גולה אחר דבר שהוא נבדל ממנו". וכן כתב הרבה פעמים למעלה. וכגון,

למעלה פ"א מי"ג [שנה:] כתב: "התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל". ולמעלה פ"א מי"ח [תנא.] כתב: "'עשה לך רב' [שם משנה טז], דהיינו השכל האמיתי, שהוא שכל התורה, שהוא נקרא 'שכל נבדל'". ולמעלה פ"ג מי"ג [רצ:] כתב: "כי התורה מצד מדריגתה ומעלתה העליונה, שהיא חכמה אלקית, היא קשה לקנות כזהב וככלי פז, שהם דברים שהם אינם עם האדם, ורחוקים שימצא האדם אותם... במה שהתורה היא שכל עליון אלקי". וכן כתב למעלה פ"ד מי"ד [ראה שם הערות 1143, 1203, 1213, 1271, 1274, שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה]. וראה למעלה הערה 63.

(1180) אמרו חכמים [מגילה ו:] "יגעת ומצאת תאמין", הרי שאף אחר היגיעה עדיין התורה היא "מציאה", וכמו שכתב רבי צדוק הכהן [בספר דובר צדק אחרי מות אות ד], וז"ל: "דהגם דאחר כך היא מציאה" [וכך מפורסם בשם הגר"א]. אמנם יש להעיר, שכאן משוה בין תורה למציאה, ואילו למעלה פ"ד מט"ו [שה:] חילק ביניהם, שכתב: "ויראה שבא לומר שאין מענין התורה שתבא אחר האדם, מה שאין כן בעושר ושאר מעלות, שהמזל גורם שמעשיר, אף שלא טרח בעושר, כי אפשר שימצא מציאה וכיוצא בזה, אף שלא טרח בעושר, מגיע אל זה. אבל אינו כך בתורה, כי כאשר נגזר שיתעשר, העושר מחזיר אחריו כדי שתצא הגזירה לפועל שיהיה עשיר, וכן כל הדברים שייך לומר כך. אבל התורה אינה כן, כי לא יגיע אל זה האדם רק על ידי מעשה האדם", ואילו כאן משוה בין התורה למציאה. וצריך לומר שהתורה דומה למציאה מחד גיסא, ואינה דומה לה מאידך גיסא; היא דומה למציאה בזה ששתיהן אינן שייכות לאדם על פי סדר העולם, וכפי שביאר כאן. אך אינה דומה למציאה בכך שהתורה לעולם לא תחזור אחר האדם, אלא על האדם לחזר אחריה. מה שאין כן כאשר נגזר על האדם שיתעשר, גזירה זו תחזור אחריו גם בדמות מציאה.

(1181) לכאורה כוונתו לומר שלפי דרשת הגמרא לא איירי בפסוק הזה במציאה, אלא בהוצאת דברי תורה בפיו, אך גם לפי זה הפסוק עוסק במה שהתורה נותנת חיים ללומדיה. ובנתיב התורה ס"פ ד הביא מאמר זה, וכתב: "בא לבאר באיזה ענין יהיה למוד התורה, ואמר שלמוד התורה אין ראוי שיהיה במחשבה בלבד, רק בדבור. וזה מפני כי האדם הוא חי מדבר, דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא' [ראה בסמוך הערה 1405]. והתורה שעליה נאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך', כאשר מוציא התורה בדבור, שהוא חיות האדם, ואז הדבור שהוא החיים של אדם דבק בתורה, שהיא אורך ימיו של אדם, ועל ידי זה מאריך ימים. אבל אם עוסק בתורה על ידי המחשבה בלבד, והמחשבה מקבל

התורה, אין המחשבה היא החיים אצל האדם שיקבל על ידי התורה אורך חיים, רק כאשר מוציא התורה בפה" [הובא למעלה הערה 643]. הרי שמתגלה כאן כח החיים שהתורה נותנת ללומדה בפה.

(1182) בא לבאר מדוע לא סגי בפסוק זה, והוצרך התנא להביא פסוקים נוספים.

(1183) כנגד דבריו שאמר למעלה [לאחר ציון 1343]: "דע, כי הביא שבעה פסוקים, ובאלו ז' פסוקים בא לבאר כי יש לתורה החיים הנצחיים, כי יש חיים למעלה מחיים; כי יש קצרים, ויש ארוכים יותר, ויש עוד יותר, עד שיש חיים נצחיים... מתחילין מן חיי עולם הזה בדבר שהוא המדריגה התחתונה, ומסיימין במדריגה האחרונה של חיי העולם הבא הנצחיים". הרי שהפסוק הראשון מורה על "חיים במקצת", וחיי עולם הזה, וכמו שמבאר.

(1184) שזו מדריגה תחתונה של חיות. וכן כתב בנר מצוה [כג:], וז"ל: "כי יש באדם... כח שכלי. ומלרע ממנו כח נפשי. ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים". ו"כח גופני" הוא מדריגת הגוף, ונקראת "בשר". וראה להלן הערה 1500. **ודע שכאשר** המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא "גוף". וכן כתב ברמז למעלה פ"ד מט"ז [שמו:] לגבי קדושת הגוף. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם, והוא נקרא גוף של אדם... ולפיכך אל תטעה לומר שיהיה הכונה על הגוף הבשרי, שעל זה לא דברו". וראה בנתיב התורה פ"י [א, מה:] שביאר שקדושת ארץ ישראל בעולם מקבילה לגוף שבאדם [הובא למעלה פ"ד הערות 1240, 1495, ופ"ה הערה 271]. והנה אמרו חכמים [סוטה ה.] "אדם - אפר דם מרה. בשר - בושה סרוחה רמה". הרי העמידו שם "אדם" לעומת שם "בשר". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] כתב: "שם 'אדם' נאמר על שם הווייתו, שהוא נברא מן האדמה, ומזה הצד הוא 'אפר דם מרה'. אבל שם 'בשר' לא נאמר מצד הוויתו, רק מצד החסרון שנמצא בו, ולפיכך מורה שם 'בשר' על הפסד וחסרון". הרי ששם "אדם" מורה על הוויתו ["שהוא נברא מן האדמה"], ושם "בשר" מורה על חסרונו [הובא למעלה פ"ד הערה 299]. וברי שחיות המגיעה רק לבשר האדם, היא חיות חלקית וקצרה. וכן למעלה פ"ג מי"א [רנט.] חילק את האדם לתחתון ועליון, כאשר החלק התחתון נקרא בשר, והחלק העליון הוא צלם אלקים. ופסוק זה הוא כנגד ספירת מלכות, וראה להלן הערה 1438.

(1185) פירש רש"י שם "רפאות תהי לשרך - 'שרך' כמו [שיר השירים ז, ג] 'שררך', וזהו טיבורך. ושקוי לעצמותיך - הוא המוח, כענין שנאמר [איוב כא, כד] 'ומוח עצמותיו ישוקה'". ובסמוך יבאר גם כן שאיירי כאן בטבור ובמוח העצמות.

(1186) לשון הגמרא שם "מהיכן הולד נוצר, אבא שאול אומר מטבורו, ומשלח שרשיו אילך ואילך". ובגו"א במדבר פי"ד אות לו כתב: "נמצא כי הטבור הוא באדם כמו שורש האילן, כמו ששורש משלח פארותיו אילך ואילך, כך טבור האדם משלח שרשיו אילך ואילך. וזהו שנאמר [דברים כ, יט] 'כי האדם עץ השדה', נמשל האדם לעץ השדה". ובח"א לסוטה שם [ב, פב.] כתב: "דעת אבא שאול שהטבור שהוא באמצע גוף האדם, יותר ראוי להתחלה... ואמר [שם] ראיה לדבריו, כי העיקר של אילן הוא התחלה אל האילן, והוא באמצע אילן, ומוציא ענפים לכל צד. הרי כי האמצע יותר ראוי להתחלה. ולפיכך טבור האדם שהוא באמצע, הוא ג"כ התחלה, וממנו נוצר, ומשלח שרשיו אילך ואילך. דומה אל עיקר האילן, שמשלח ענפיו שרשיו לכל צד אילך ואילך. ואין כאן מקום להאריך איך האמצע הוא ראש וראשון לשאר החלקים" [הובא למעלה פ"ב הערה 1222]. ועוד אמרו חכמים [סוטה מה.] "מאין היו מודדין [בעגלה ערופה], רבי אליעזר אומר מטבורו". ובח"א שם [ב, פב.] כתב: "פירוש, רבי אליעזר הולך אחר הגוף, וסבר כי התחלת הגוף הוא הטבור, לפי שהוא באמצע הגוף, וההתחלה בכל דבר עיקר". אמנם למעלה פ"ב מ"ט [תשיח:] כתב: "כי הלב הוא המקור והשורש של בעל חי. מורה על זה מה שהוא באמצע הגוף, כי כל דבר שהוא באמצע הוא שורש והתחלה אל הכל. ולפיכך הלב שהוא באמצע האדם, הוא שורש והתחלה אל האדם בכלל". ויש להבין במה הלב הוא שורש האדם ובמה הטבור הוא שורש האדם. ואלי נבאר שהטבור הוא אמצע הגוף, והלב הוא אמצע האדם.

(1187) כי כל רפואה היא החזרת האדם להתחלתו, וכפי שביאר בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 50], וז"ל: "ובפרק יום הכפורים [יומא פו.], אמר רבי חמא בר חנינא, גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם... דע לך, כי התשובה היא לאדם מצד כי האדם נברא בהתחלתו בלא חטא, וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אז האדם חוזר אל התחלתו. ומפני זה ראויה התשובה להביא רפואה לעולם, כי הרפואה גם כן שהוא שב להיות כבתחלה. וכאשר בני אדם עושים תשובה, וחוזרים אל התחלתם, העולם גם כן חוזר אל התחלתו לתקן כל קלקול שהוא בעולם. ולפיכך אמר 'גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם', כאשר העולם מתדבק בהתחלתו". וכן אמרו [נדרים מא.] "אין החולה עומד מחליו עד שמוחלין לו על כל עוונותיו", וכתב שם בח"א [ב, יט:] בזה"ל: "פירוש זה,

כי החולה חוזר לבריאתו על ידי שהוא חוזר להיות כבראשונה, ואם לא כן, לא היה חוזר לבריאתו אחר שנפסד טבעו... ומאחר שחוזר להיות כבראשונה, בזה מוחלין לו כל עונותיו כאשר חוזר לקדמותו, שהרי קדמותו היה בלא חטא. ואביא לך משל; האילן הזה שבא עליו הפסד בימות החורף עד שהעלים נפסדים, והוא בעצמו ג"כ מקולקל, כאשר נתרפא מחוליו בחודש ניסן, אז הוא חוזר לקבל כח מן השורש, ומתחדש כבראשונה. וכך הוא החולה אשר נשתנה מחמת החולי, אין חוזר לבריאתו רק מכח שהוא חוזר להוייתו הראשונה, ובזה הוא סלוק חטא שלו. ואם לא היה מגיע לאותה מדריגה שבה סלוק חטא שלו, לא היה חוזר לבריאתו, אחר שנפסד ונתקלקל טבעו... כי אי אפשר לחולה שיעמוד מתוך החולי רק מכח המדריגה העליונה שבה חוזר לבריאתו, ובזה גם כן הוא מסולק מן החטא". וכן כתב בקיצור בח"א לב"מ קז. [ג, נב.]. נמצא שהואיל וכל מתרפא חוזר לתחילתו, לכך כל התחלה שמתרפאת מביאה רפואה לכל ההמשך.

(1188) כי הכל נמשך אחר ההתחלה, וכמו שכתב למעלה פ"ד מכ"ג [תפו.], וז"ל: "כל הדברים הם נמשכים אחר ההתחלה". וכן כתב בגבורות ה' פל"ט [קמז.], וז"ל: "כבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד, לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם. והכי נמי כאשר יצאו ישראל ממצרים, היו כאילו נולדו באותה שעה, כל הקורות שהגיע להם, מה שנתן להם התורה ועניני כבוד, אחר היציאה הם נמשכים, שהכל נמשך אחר ההתחלה. ולפיכך יציאת מצרים נזכר לעולם, שהכל נמשך אחר זה". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "כי התחלת הדבר יש לו בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר התחלה נמשך הכל". ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו, ובשבילו נברא הכל, כי הכל נמשך אחר התחלה". וכן כתב בח"א לע"ז ד: [ד, ל.], ועוד [הובא למעלה פ"ד הערה 2106].

(1189) מהמשך דבריו משמע שכוונתו לומר שהעצמות אינן מקבלות רפואה מהטבור מחמת שכבר יש להן המוח שבתוך העצמות, וממנו הן מקבלות רפואתן, ולא מהטבור, החיצוני להן. ולא מצאתי מקורו.

(1190) הן לגופו [באמצעות הטבור], והן לעצמותיו [באמצעות מוח העצמות].

(1191) בא לבאר את הצורך בפסוק הבא ["עץ חיים היא למחזיקים בה" (משלי ג, יח)].

(1192) "היינו שהתורה נותנת רפאות לאדם, ולא נחשב חצי מת בעודו בחיים" [לשונו בהמשך]. וזהו כנגד ספירת יסוד, שהוא הקיום ["חי וקיים"], וכמבואר להלן הערה 1438.

(1193) כי בעל חולי הוא בעל יסורין, ולכך אין חייו חיים, וכמו שאמרו [ביצה לב:] "שלשה חייהן אינם חיים, ואלו הן; המצפה לשלחן חבירו, ומי שאשתו מושלת עליו, ומי שיסורין מושלין בגופו". ובגו"א בראשית פמ"ז אות לד כתב: "השכינה למעלה מראשותיו של חולה [רש"י בראשית מז, לא]... הטעם דהשכינה למעלה מראשו, כי 'את דכא ושפל רוח אשכון' [ישעיה נז, טו], ואין לך דכא כמו חולה, ולכך השכינה עמו תמיד". ואמרו חכמים [נדרים מ.] "אין 'דל' אלא חולה". וא"כ שמעינן מהאי קרא שיהיו לאדם חיים בריאים ושלמים, אך עדיין לא שמענו שיהיו לו חיים ארוכים.

(1194) לשון הרד"ק [יחזקאל לז, יד] "וחייתם - הבטיחם שיחיו ימים רבים, והיא כמו שנאמר בנבואת ישעיהו 'כי כימי העץ יהיו ימי עמי'". ובמדרש במדב"ר יג, יב אמרו: "ו' דברים שניטלו מאדם הראשון, ועתידים לחזור על ידי בן נחשון, הוא משיח. אלו הן ו' דברים שניטלו מאדם הראשון; זיוו, וחייו... חייו [יחזרו], 'כימי העץ ימי עמי'. תני רבי שמעון בן יוחאי, אין 'עץ' אלא תורה, דכתיב [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה'". הרי שהשוו את הפסוק העוסק באריכות ימים ["כימי העץ"] למעלת התורה ["עץ חיים היא למחזיקים בה"], וכדבריו כאן. וראה למעלה בהקדמה הערה 43 אודות חוזקו של העץ. ובמדרש לקח טוב [במדבר יג, לב] אמרו "איוב היו ימיו ושנותיו מרובין כעץ".

(1195) כי אריכות ימים בעולם הזה באה מאריכות ימים בעולם הבא, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ג [רז:], וז"ל: "וזהו שאמר [ברכות ח.] כל המשלים פרשיותיו שנים מקרא ואחד תרגום, מאריכין לו ימיו ושנותיו. כי מן עולם הבא, ששם אריכות ימים ושנים, באים לו אריכות ימים ושנים", וראה למעלה פ"ד הערה 828, ולהלן הערה 1455, וספ"ו הערה 157. לכך אריכות חיים בעולם הזה היא "עוד מעלה יותר", כי היא באה מחיי העולם הבא. וזהו כנגד ספירת נצח. וראה להלן הערה 1438.

(1196) פירוש - עד כה לא התבאר שהתורה נותנת לנשמת האדם [בעודו בעולם הזה] חיים טובים רוחניים, ו"שתתן לנשמה, שהיא בראש, מדריגה נבדלת" [לשונו בסמוך]. ואודות שהנשמה מקבלת רק דברים רוחניים, כן כתב המסילת ישרים פ"א, וז"ל: "אם תכלית בריאת האדם היה לצורך העולם הזה, לא היה צריך מפני זה שתנופח בו נשמה כל כך חשובה ועליונה, שתהיה גדולה יותר מן המלאכים עצמם. כל שכן שהיא אינה מוצאה שום נחת רוח בכל עינוגי זה העולם. והוא מה שלמדונו זכרונם לברכה במדרש [ויק"ר ד, ב], זה לשונם: 'וגם הנפש לא תמלא' [קהלת ו, ז]. משל למה הדבר דומה, לעירוני שנשא בת מלך, אם יביא לה כל מה שבעולם, אינם חשובים לה כלום, שהיא בת מלך. כך הנפש, אילו הבאת לה כל מעדני עולם, אינם כלום לה, למה, שהיא מן

העליונים... כי אין הנשמה אוהבת העולם הזה כלל, אלא אדרבא, מואסת בו. אם כן ודאי לא היה בורא הבורא יתברך בריאה לתכלית שהוא נגד חוקה ונמאס ממנה. אלא בריאתו של האדם, למצבו בעולם הבא היא. ועל כן ניתנה בו נשמה זאת, כי לה ראוי לעבוד, ובה יוכל האדם לקבל השכר במקומו וזמנו, שלא יהיה דבר נמאס אל נשמתו בעולם הזה, אלא אדרבא, נאהב ונחמד ממנה, וזה פשוט" [ראה להלן הערה 1441]. ולמעלה פ"ב מ"ז [תרכב:] כתב: "התורה היא הראשון לנשמה מפני שנותנת לנשמה חיים", ושם הערה 738.

(1197) אין כוונתו לחיי העולם הבא בעולם הבא, אלא "שתתן התורה לאדם בעולם הזה מעין עולם הבא" [לשונו בסמוך (לפני ציון 1418)]. ומעין מה שאמרו חכמים [ברכות יז.] "עולמך תראה בחייך ואחריתך לחיי העולם הבא", ש"עולמך תראה בחייך" הוא לזכות במעין עולם הבא בעוד האדם בעולם הזה [דרושי הצל"ח דרוש כט לעשי"ת, אות ו]. והכתב והקבלה [בראשית יח, יא] כתב: "הנה אנשי המעלה כל השתדלותם לחיות בעולם הזה חיי הנפש בעסקים רוחנים, דוגמת חיי עולם הבא, כמאמרם 'עולמך תראה בחייך ואחריתך לעולם הבא'" [ראה בסמוך הערה 1404].

(1198) אודות שהנשמה הנבדלת היא בראש, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפח:], וז"ל: "התפילין הם על הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל". ושם פל"ז [תרפו:] כתב: "הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא אלקית יותר מן הלב". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז כתב: "והבן למה היו רוצים [האבנים] שיניח הצדיק את הראש [רש"י בראשית כח, יא], כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנט.]. ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1112]. וכן כתב בנתיב הבושה ס"פ ב [ב, רד:], בח"א לשבת קיט: [א, סג:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ח"א לחולין צא: [ד, קז.], ודרשת שבת הגדול [ריא.]. וראה למעלה פ"ה הערה 2123, ופרק זה הערה 538. **ואם תאמר**, הרי אמרו חכמים [ברכות י.] "מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף", הרי שהנשמה אינה רק בראש, אלא היא "מלאה את כל הגוף", וכיצד הגביל את מקום הנשמה לראש בלבד. וכן מצינו שחכמים אמרו על כמה מאברי האדם שהם "אבר שהנשמה תלויה בה" [כתובות מו.], ופירש רש"י "שהנשמה תלויה בו - שאם אמר ערך ראשי או ערך כבידי" [ערכין ד.], ומוכח מכך שהנשמה תלויה באברים נוספים מעבר לראש. ונראה שקושי זה מתיישב ברווחה על פי דבריו בגבורות ה' פל"ט [קמה:], שכתב לגבי מצות תפילין בזה"ל: "וצוה להניח אלו פרשיות בראש וביד [שמות יג, ט],

כי שם ה' נקרא על ישראל. וכאשר תבין דברי אמת, תדע כי תפילין של ראש על הנשמה, **שהתחלת כחה בראש**, ותפילין של יד תכלית כח הנשמה... ולשנים אלו, הראש והזרוע, כח התנועה, דהיינו התחלת כח התנועה הוא מן המוח... נמצא כי המוח התחלת כח התנועה, והזרוע הוא מקבל כח התנועה. לכך צותה התורה להניח תפילין בראש ובזרוע, להיות שם ה' על הראש, ששם התחלת כח התנועה במה שהוא חי, ועל הזרוע כלי מקבל התנועה... לכך בזרוע שמאל דוקא שם יתן התפילין, שהם שם ה', עד שיהיה שם ה' על התחלת התנועה, שהוא החיים, ובגמר". הרי ששפתותיו ברור מללו שהתחלת כח הנשמה היא בראש, אך תכלית כחה היא בזרוע שבגוף. וכן ביאר רבי צדוק הכהן בשיחת מלאכי השרת, פרק רביעי, וז"ל: "וכן בנפש האדם המתלבשת בתוך הגוף, ויש בה ראש ותוך וסוף. הראש הוא הנשמה שבמוח, והיא טהורה, נופה נוטה למקום טהרה, שהוא הדביקות בהשם יתברך. והסוף שכוחות הפעולה שבו על ידי הנפש, הוא הסוף של כח הנשמה" **והרי זהו** הטעם שאמרו חכמים [קידושין מ:] "נענו כולם ואמרו תלמוד גדול [מן המעשה], שהתלמוד מביא לידי מעשה", וכפי שכתב בדרוש על המצות [נב.], וז"ל: "וקשה, וכי בשביל שהוא הכנה למעשה והביא לידי כך, יהיה הוא גדול. וכי ההולך ללמוד, אשר ההליכה מביאה ג"כ לידי תלמוד, וכי בשביל כך תהא גדול מתלמוד גופיה, אשר מבורר הביטול בזה. אבל פירוש הדבר, כי התלמוד לא שהוא הכנה בלבד למעשה, רק שהוא עצמו מוציא המעשה לפעל... כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר הפעל, א"כ היא פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם פועלת הגמר, וגמר שלה הוא המעשה, שלא נתנה כי אם לתכלית המעשה... זהו שאמר שהתלמוד מביא לידי מעשה, רצה לומר שהתלמוד בעצמו פועל וגומר גם המעשה, כאשר יפעל הזרע הצמיחה לאילן. ומצד הזה ראוי שיהיה תלמוד גדול, כי לעולם האב גדול מהתולדה היוצאת ממנו" [הובא למעלה פ"ה הערה 2333]. והביאור הוא כנ"ל, שהואיל ולימוד תורה מתייחס אל המוח, ומעשה המצוה מתייחס אל הגוף [כמבואר למעלה הערה 289], ויחס המוח אל הגוף הוא יחס של התחלת הנשמה אל תכלית הנשמה, לכך דין הוא "שהתלמוד מביא לידי מעשה" [הובא למעלה הערה 538].

(1199) לשונו בבאר הגולה, באר הרביעי [תנז:]: "'לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך', לשון לויה וחבור". וכן כתב בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:].

(1200) כי "חן" נאמר בקשר למציאת חן בעיני הזולת, ועל פי רוב תיבת "חן" במקרא באה בצירוף תיבת "עינים", וכמו שנאמר [בראשית ו, ח] "ונח מצא חן בעיני ה'", "אם

נא מצאתי חן בעיניך" [בראשית ל, כז], "וימצא יוסף חן בעיניו" [בראשית לט, ד], "והיה אם לא תמצא חן בעיניו" [דברים כד, א], ועוד. ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כז.] כתב: "כי החן הוא בעיני הרואה בלבד, כמו שנאמר [אסתר ב, טו] 'ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה', יהיה כן לפי האמת, או לא יהיה כן לפי האמת, מכל מקום החן אינו דבר במקבל עצמו, רק שהוא חן בעיני הרואה".

(1201) אמרו חכמים [סוכה מט:] "כל אדם שיש עליו חן בידוע שהוא ירא שמים, שנאמר [תהלים קג, יז] 'חסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו'". הרי שחן קשור למעלת יראת שמים, והוא בגדר "חסד ה'". ועוד אמרו חכמים [מכילתא דרשב"י פרשת בא, אות לו] '"ונתתי את חן העם הזה' [שמות ג, כא], מלמד ששרה עליהן רוח הקודש". והרד"ק בספר השרשים, שורש חנן, כתב: '"ויצאה חנם' [שמות כא, יא], המ"ם נוספת... ופירושו ותצא בחן מאין כסף, כלומר כיון שיצאה מאין כסף כאילו יוצאת בחן שמצאה בעיני אדניה. וכן כל 'חנם' שבמקרא יתפרש כמו חן". הרי ש"חן" מורה על דבר שהוא בחנם, ולכך ברי הוא שחן "אינו דבר ממש, רק חן שהוא על העין", שאם היה בו ממש, שוב לא היה בחנם.

(1202) כן כתב הרד"ק שורש גרר, וז"ל: "וענין גרון ידוע, ונכפל בו הפ"א במלת 'וענקים לגרגרותך'".

(1203) אודות שהגרון הוא המקום "שמשם יוצא הדבור של אדם", כן כתב בכמה מקומות, וכגון בנתיב התורה פ"א [א, ה.] כתב: '"חש בגרונו יעסוק בתורה' [עירובין נד.], הגרון הוא למטה מן הראש אשר שם השכל, והגרון יוצא ממנו הדבור, והגרון כלי אל שכל הדברי, והוא למטה מן שכל עיוני". וכן ביאר בנתיב התורה ס"פ יב [ראה הערה 1405]. ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב:] כתב: "אסכרה מתחיל בפה ומסיים בגרון, שממנו הדבור. ומפני כי החיים תולה בפה ובגרון, לפי שממנו הדבור... לכך נקרא 'אסכרה' על שם שנסכר הגרון שממנו הדבור, שהוא עצם החיים. ולכך המיתה הגמורה היא מיתת אסכרה". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקעא.] כתב: "הגרון הוא כלי הקול, כמו שהראש הוא כלי השכל. וכבר בארנו זה בחבור גבורות ה' [פס"ד] אצל 'ולא יהגו בגרונם' [תהלים קטו, ז] ענין הגרון, שהוא כלי הקול".

(1204) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [נב.]: "וכן הפה, שבו הוא חי מדבר, דבר זה הוא נחשב צורה". ושם בהמשך [קד.] כתב: "כי יאמר על האדם שהוא 'חי מדבר', אף שהוא אלם ואינו יכול לדבר. וזה כי מצד המהות המופשט הוא 'חי מדבר', ואף כי יש לו מונע מצד החומר שהוא מבטל הדבור, מכל מקום יאמר שהוא 'חי מדבר' במהות העצמי

המופשט מן החומר, ומצד אותה בחינה נאמר עליו כך, אף כי יש לו מונע מצד החומר, עד שאינו מדבר, נאמר עליו שהוא 'חי מדבר'". ובדרוש לשבת תשובה [עז:] כתב: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד, שנים, ודבר זה לא יתכן". ובגו"א שמות פ"כ אות ה עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר", עיי"ש. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עה.]: "האדם נקרא 'חי מדבר'". וכן בהספד [סוף קפ] כתב: "בשנה הרביעית [לחיי האדם] נעשה האדם חי מדבר, כאשר הוא האדם חי מדבר, ושם הזה לא יוסר מן האדם כל ימי חייו, ואף אם נעשה אדם גדול בתורה ובחכמה, שם 'חי מדבר', שהוא גדרו של האדם, יש עליו עד סוף חייו". וכ"ה בח"א לשבת לג. [א, כה:], ועוד. וראה בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב 'חי משכיל', ואני נמשכתי אחריהם" [הובא למעלה פ"א הערה 1500]. **אמנם כאן** מוסיף ש"הדבור של אדם... הוא החיות של אדם **בעולם הזה**", ומדגיש זאת כאן כי מבאר שפסוק זה עוסק בחיים הרוחניים שיש לאדם בעודו בעולם הזה [כמבואר בהערה 1397], והדיבור הוא חיי האדם בעולם הזה. והטעם שהדיבור הוא חיי האדם בעולם הזה הוא שהמיוחד בחיי העולם הזה הוא חבור הגוף והנשמה, וזהו עצם הגדרת הדיבור, וכמו שנאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה [גוף] ויפח באפיו נשמת חיים [נשמה] ויהי האדם לנפש חיה [דיבור]". הרי מקרא מפורש הוא שהדיבור הוא מורה על חבור הקודש אל הגשמי. וכן כתב בנתיב הלשון ר"פ ב [ב, סז.], וז"ל: "דע, כי האדם הוא בעל גשם, לכך השכל אינו צורת האדם, כי אין האדם נברא שכל גמור. אבל השכל הדברי שהוא על ידי אבר הגשמי, הוא הלשון, והוא צורת האדם". ושם בפ"ו [ב, עה.] כתב: "השכל הדברי, שהוא צורת האדם, אשר נקרא חי מדבר, ודבר זה עיקר ושורש האדם" [הובא למעלה פ"ה הערה 270]. ועוד אודות שהדיבור מורה על חבור הגשמי לנבדל, ראה למעלה פ"א הערה 1464, ופ"ב הערה 1042. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה מספר שבע מורה על השילוב של רוחני וגשמי, וכמו שכתב למעלה פ"ה מט"ו [שעד.], וז"ל: "כי מספר שבעה מורה על... מדריגת הבלתי גשמי אשר הוא עומד בגשמי. ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, ובשביעי הוא קודש... וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות

הגשם, שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי והוא באמצע, ודבר זה ידוע... ודבר זה מבואר באין ספק, כי כאשר יש שבעה, יש כאן חבור הקודש אל הגשמי". והנה ידוע מאוד שמספר שבע מורה על העולם הזה שנברא בשבעה ימים [כמבואר למעלה הערה 51]. וכן מספר שבע מורה על הדיבור, שהרי הפה הוא נחשב שביעי, וכפי שכתב רבינו בחיי [דברים כג, כד], וז"ל: "הפה שביעי בנקבי הראש, שהם שבעה; שני אזנים שני עינים שני נחירים, והפה הוא השביעי. והקב"ה בחר בשביעי... ברא שבעה ימים, ובחר בשבת. וכן בחר בפה להללו ולשבחו, כי הוא הכלי לשבח בו שם קדשו". וכן הוא בפירוש גר"א לספרא דצניעותא פרק ג [הובא למעלה פ"ה הערה 1618]. נמצא שמספר שבע מורה על שלשה דברים; החבור של רוחני לגשמי, על עולם הזה, ועל הדיבור, ושלשתם בני חדא בקתא אינון.

(1205) כמו שמציין, שראיה זו מדברי אונקלוס הביא הרבה פעמים בספריו. וכגון, בגבורות ה' פכ"ח [קיב.] כתב: "בעת יציאתו [של הולד לעולם] נגמר בריאתו, והנשמה תתחבר לחומר, וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף נעשה אדם חי מדבר גשמי... וכן תרגם אונקלס 'ויהי האדם לנפש חיה', 'והוה לרוח חיה ממללא'. כי האדם צורתו חבור הנשמה השכלית והגוף ביחד, ודבר זה הוא עצמו כח המדבר, שהוא נשמה עם הגוף" [הובא למעלה פ"א הערה 1533]. וכן כתב בנתיב התורה ס"פ ד [הובא למעלה הערה 1381], ושם בפי"ב [א, נב:] כתב: "ואין לך מיתה עצמית כמו בגרון ששם הדבור שהוא האדם, כדכתיב 'ויהי האדם לנפש חיה', תרגום שלו 'והוה לרוח ממללא'... כי הדבור הוא הנפש מן האדם, ולכך אסכרה מיתה עצמית". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "הדבור שהוא גדר האדם, שהוא חי מדבר, והוא צורתו, כמו שהתבאר זה בכמה מקומות, כי שכל הדברי הוא צורת האדם, שהרי הכתוב אמר 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס 'והוה אנשא לרוח ממללא'. כלומר שנעשה בעל חי מדבר, ואם כן הדבור הוא צורתו". וכן הוא בנתיב הלשון פ"א [ב, סו:], שם פ"ב [ב, סז:], שם פ"ו [ב, עה.], שם פ"י [ב, צד:], דרוש לשבת תשובה [עח:], ח"א לשבת לג. [א, כה:], שם קנב: [א, פה.], ועוד. וכן בברייתא הבאה יציין את דבריו שכתב כאן [ראה שם הערה 1709].

(1206) וכן מוכח בחלוקת הנמצאים; דומם צומח, חי, חי מדבר [כד הקמח, ערך פסח]. ושם מורה על מהות [למעלה פ"ד מי"ד (רצו.)], ונמצא איפוא ש"עיקר האדם מה שהוא חי מדבר".

(1207) שיש לנשמה מדריגה נבדלת.

(1208) כי האדם מתחבר אל הקב"ה דרך נשמתו, וכמו שכתב בדרשה לשבת תשובה [פא.], וז"ל: "אין השכינה שורה על הגוף, כי אם על הנשמה שנתן השם יתעלה באדם, שהיא מן העליונים" [הובא למעלה פ"ב הערה 1592]. ובדרשת שבת הגדול [רטז:] כתב: "האדם יש לו נשמה מן העליונים, ומצד זה האדם קרוב אל השם יתברך, כאשר הנשמה מן העליונים". ובנתיב התורה פ"ג [א, טו.] כתב: "כי האדם דבק בעליונים... וחיבור זה על ידי השכל... והדביקות אשר לאדם בעליונים כאשר הוא שכלי". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם שתי בחינות; כי האדם יש לו דביקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי" [הובא למעלה פ"ב הערה 668].

(1209) "כי הראש שבו הנשמה האלהית, תתן התורה אליו 'לוית חן', רצה לומר חבור של חן" [לשונו למעלה לפני ציון 1399]. נמצא שאין התורה גופא "לוית חן", אלא התורה תתן לאדם חבור של חן אל ה' בכך שתתן לנשמה מדריגה נבדלת.

(1210) "וענקים - ענינו עדי הצואר" [מצודות ציון משלי א, ט].

(1211) נראה שחסרות כאן כמה תיבות, וכאילו כתב שכל תכשיט מורה על מדריגה נבדלת.

(1212) לשונו למעלה במשנה ו [לאחר ציון 533]: "ואמר ש'כתרך גדול מכתרם' [שם]. פירוש, כי יש אל המלך מעלה אלהית בודאי... ודבר זה מורה עליו הכתר, כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה אל הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד". וכן למעלה פ"ג מט"ז [תיג.] כתב: "ואמר [ברכות יז.] 'עטרותיהם בראשיהם'. כלומר שהמעלה שיהיה להם אין מעלה על זאת, וזה שאמרו 'ועטרותיהן בראשיהן', כי העטרה על הראש מורה שלא ישלוט על ראשם לא מלאך ולא שום נמצא, זולת השם יתברך. ולכך ראוי לעטרה, כמו המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו, כי אין אחר שולט על ראשו" [ראה למעלה הערה 393]. ולמעלה פ"ד סוף מי"ד [רחצ:] כתב: "כי הכתר מורה על מדריגה בלתי גשמית, כמו שבארנו למעלה איך הכתר מורה על המדריגה בלתי גשמית. שלכך הכתר הוא תכשיט על הראש". אמנם כאן התכשיט אינו מונח על הראש, אלא על הגרון, אך מ"מ חזינן שהתכשיט מצד עצמו מורה על מעלה הנבדלת. וכן נאמר [משלי יא, כב] "נזם זהב באף חזיר", הרי שאין ראוי שימצא תכשיט במי שהוא חומרי, וכמבואר למעלה במשנה

ג [מציון 331 ואילך]. וצרף לכאן מאמרם [ירושלמי נדרים פ"ט ה"ט] "אין תכשיט נאה אלא על גוף מעודן", ולמתבאר כאן, מאמר זה הוא מחוור למדי.

(1213) אודות פחיתות ושפלות החמרי, כן כתב למעלה פ"ד מ"ד [פה:], וז"ל: "גוף הגשמי ובמדריגה השפלה, הוא מדריגה הגשמית". וכן "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [לשונו בח"א לקידושין סט. (ב, קמז:)]. ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות". ובגבורות ה' פס"ד [רצה.] כתב: "'ואת רגלי מדחי' [תהלים קטז, ח] נאמר על החומר, והוא ידוע שנקרא החומר 'רגל' לפחיתותו, שהוא שפל כמו הרגל". ובנצח ישראל פי"ד [שמז:] כתב: "כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל" [הובא למעלה הערה 448]. וראה להלן הערה 1460.

(1214) לשונו למעלה במשנה ד [לאחר ציון 445] "ומה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר, ולכך אמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו', כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד. ומצד שהשכל הוא מסולק מן החסרון שדבק בחומר, ולפיכך החכמים הם תמימים ושלימים, ומצד זה ינחלו טוב, כאשר הם מסולקים מן החסרון, שהוא רע". ובנתיב התורה ר"פ יא [א, מו.] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים, עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן, מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי, ולפיכך ראוי אל הכבוד ג"כ, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד. ומפני כך נקרא יניק וחכים גם כן בשם 'זקן', ואין זקן אלא שקנה חכמה [קידושין לב:], וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". וראה נר מצוה [קיח:], ושם הערה 337. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי כל נבדל הוא מפואר למי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת'... כי התפארת

הוא ענין נבדל ואינו גשמי". וכן "אין כבוד בדבר החמרי" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)]. ואמרו חכמים [שבת קיג.] "'וכבדתו מעשות דרכיך וגו" [ישעיה נח, יג], שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול". ובח"א שם [א, נ:] כתב: "פירוש זה, כי השבת הוא קודש, כדכתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. כל דבר שהוא קודש, נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת... ומפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה, שאינו גשמי. כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי. ולפיכך ראוי השבת, שהוא יום קודש, נבדל מן הגשמי החמרי, שהרי קודש הוא, ולפיכך ראוי שלא יהא מלבוש של שבת כמו מלבוש של חול, כדי שיהיה האדם מכובד במלבוש שלו, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה הערה 447]. וכל קשוט ותכשיט הוא דומה למלבוש, וכמו שביאר בבאר הגולה באר הרביעי [שצ.] שהתכשיט הוא סוג של מלבושי כבוד.

(1215) בא לבאר מדוע תיבת "חן" הוזכרה ברישא ["לויֹת חן לראשך"] ולא בסיפא ["וענקים לגרגרותיך"], והיה ניתן לומר גם בסיפא "וענקי חן לגרגרותיך".

(1216) כמו הנשמה שהיא בראש האדם. וכן ביאר פסוקים אלו שהובאו בדברי חכמים [עירובין נד.], שאמרו שם "חש בראשו יעסוק בתורה, שנאמר 'כי לויֹת חן הם לראשך', חש בגרונו יעסוק בתורה, שנאמר 'וענקים לגרגרתיך'". ובנתיב התורה פ"א [א, ה.] כתב, וז"ל: "מה שאמר הראש בפני עצמו, מפני שהראש שם השכל, והוא קרוב אל התורה בעבור חשיבת הראש, הוא ראשון וקודם לקבל רפואה על ידי התורה. ולפיכך אמר בראשון 'חש בראשו יעסוק בתורה'. ואמר אחר כך 'חש בגרונו יעסוק בתורה', הגרון הוא למטה מן הראש אשר שם השכל, והגרון יוצא ממנו הדבור, והגרון כלי אל שכל הדברי, והוא למטה מן שכל עיוני. ואמר כי אף בזה אם יעסוק בתורה ימשוך לו על ידי התורה רפואה, אף כי הוא יותר רחוק מן השכל" [הובא למעלה פ"א הערה 1466]. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקעא.]. וכן למעלה פ"א מי"ז [שצו:] ביאר שכח הדברי הוא נמוך מכח השכלי. וראה להלן הערה 1442.

(1217) פירוש - המדריגה שהוזכרה בפסוק זה ["כי לויֹת חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך"], שהוא הפסוק הרביעי שהוזכר כאן [לאחר ששלשת הפסוקים הראשונים עסקו בחיי העולם הזה].

(1218) שהוא דרגת "עולמך תראה בחייך" [ברכות יז.], וכמבואר למעלה הערה 1397.

(1219) הבאים מעולם הבא, וכפי שיוכיח בסמוך מהגמרא [ב"ב טז:].

(1220) ברכות נז: "שבת אחד מששים לעולם הבא". ובזמירות ליל שבת בסוף הפיוט של "מה ידידות" אמרינן "מעין עולם הבא יום שבת מנוחה" [ראה להלן הערה 1441]. ומביא זאת כאן כדי להורות שנמצאים בעולם הזה דברים שהם "מעין עולם הבא", וכך ישנם חיים שהם "בעולם הזה מעין עולם הבא".

(1221) אין זו ראיה לגבי שבת [המשפט שהוזכר לפניו], אלא שזו ראיה שלאבות היו חיי עולם הבא בתוך עולם הזה [המשפט שהוזכר לפני פניו].

(1222) פירוש - מבאר שאין זו הנהגה מיוחדת לשלשת האבות בלבד, אלא היא הנהגה השייכת לכל הצדיקים. והכרחו לומר כך הוא שהואיל ומבאר שהפסוק הרביעי במשנתינו ["כי לוית חן וגו'"] מורה על מציאות של חיי עוה"ב בתוך עוה"ז, ואם מציאות זו שייכת רק לשלשת האבות, תיקשי לך איך תתכן מציאות זו לכל עושיה של תורה. לכך הוכרח לבאר שאכן הנהגה זו שייכת לכל הצדיקים, ולא רק לשלשת האבות. וצרף לכאן דבריו בח"א לע"ז יח. [ד, מג:], שכתב: "כי השם יתברך מראה לצדיקים בעולם הזה אם הם בני עולם הבא" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 224].

(1223) מעין דברים אלו כתב גם בגו"א בראשית פי"ז אות כא, בביאור דברי רש"י שם [בראשית יז, כב], ש"הצדיקים מרכבתו של מקום", וז"ל: "אבל בב"ר [מז, ו] לא אמרו רק שהאבות הן הן המרכבה שלימה, ורש"י כתב שהצדיקים הן הן מרכבתו [קושית הרמב"ן שם]. ויראה דטעמא דרש"י שהאבות הן הן המרכבה שלימה, כי אחר שהיו שלשה אבות, והן אבות העולם, הן הן המרכבה שלימה בכלל, אבל שאר צדיקים הם פרטים, ואינם מרכבה שלימה, וכל אחד יש לו ענין מה מן המרכבה". ואע"פ שבהמשך שם הגו"א חלק על רש"י [וסובר שרק האבות הן הן המרכבה, ולא שאר צדיקים], זהו רק בנוגע לענין המרכבה ["אבל פרטי הצדיקים, מפני שהם פרטים, לא שייך בהם מרכבה"], אך לא לגבי החילוק הקיים בין האבות לצדיקים.

(1224) "על ידי הבקר, דריש ליה לקרא שאוכלת חזיז מתלם המענה, שהזרע צומח בשעתו" [רש"י שם]. ופירושו שהאתונות אכלו תבואה שנזרעה וצמחה בו ביום.

(1225) "כדכתיב [ירמיהו לא, ז] 'הרה ויולדת יחדו', הריון ולידה ביום אחד, הכי דרשינן ליה במסכת שבת [ל:]" [רש"י שם].

(1226) קושית תוספות אודות ההבדל בין שלשת האבות לאיוב.

(1227) פירוש - הטעמת האבות מעוה"ב בעולם הזה לא באה להם כפרעון שכר והפחתת חלקם מעוה"ב, שזהו מן הנמנע שיהיה [ש"כל כך היה גדול העולם הבא שהיה להם" (לשונו בסמוך)]. אלא הטעמה זו נעשתה להם כדי להראותם עתה מה צפון להם

לעתיד. אמור מעתה, הקב"ה הטעים לאבות מעין עוה"ב לא בכדי שיטלו עתה את שכרם, אלא שידעו כבר עתה מה רב טוב צפון להם לעתיד.

(1228) פירוש - אצל האבות נאמר "שלשה הטעימן הקב"ה **בעולם הזה** מעין העולם הבא", ואילו אצל איוב נאמר "שהטעימו הקב"ה לאיוב מעין העולם הבא", מבלי להדגיש שהטעמה זו היתה "בעולם הזה".

(1229) פירוש - ההדגשה של "בעולם הזה" ["הטעימן **בעולם הזה** מעין עולם הבא"] באה לומר שהאבות אף כבר בהיותם בעולם הזה הספיקו לטעום מהצפון להם בעולם הבא, ולא הוצרכו להמתין עד הגעתם לעולם הבא בכדי לטעום כן.

(1230) לשונו בח"א לב"ב יז. [ג, עז.]: "ג' הטעימן וכו'. פירוש, שהיו נבדלים מן העולם הזה הגשמי, והטעים הקב"ה אותם מעולם הנבדל. ולא קשה מאיוב, כי דבר זה היה באיוב, שנתן לו שכרו שהיה ראוי לו לעולם הבא, נתן לו בעולם הזה. ואין זה נקרא שהטעימו מעין עולם הבא, רק שהטעים אותו עולם הבא, דהיינו עולם שראוי לו [פירוש, שקבל כאן את מה שהיה ראוי לו בעוה"ב]. אבל האבות שהטעים אותם הקב"ה בעולם הזה מעין עולם הבא, ודבר זה מבואר". ופירושו, שאיוב אכל בעוה"ז את כל חלקו שהיה לו בעוה"ב, ולא נשאר לו יותר עוה"ב. אך האבות טעמו בעוה"ז את מה שצפון להם בעוה"ב.

(1231) כי אכל את חלקו בעולם הזה, וכמו שנתבאר. וכן אמרו חכמים [ב"ב טו:] "כפל לו [לאיוב] הקב"ה שכרו בעוה"ז כדי לטרדו מן העולם הבא". וכן כתב בח"א לסנהדרין קח: [ג, רנז.], שאמרו שם חכמים גבי דור המבול ש"הטעימן מעין עולם הבא, כדי שידעו מה טובה מנעו מהם", וז"ל: "מפני כי אבדו מן עולם הבא, נתן השם יתברך להם עולם הבא בעולם הזה... וכאשר קבלו את עולם הבא בעולם הזה, שוב לא נשאר להם דבר כלל, וכאשר לא נשאר להם דבר, שהרי הטעימן מעין עולם הבא, לכך ראוים למחוי לגמרי כאשר לא נשאר להם דבר".

(1232) אודות שלעולם הבא אין הפסק, כן כתב בח"א לשבת כג: [א, ו.], וז"ל: "עולם הזה דומה לנר, ורמזו חכמים דבר זה במסכת סוטה [כא.] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', שם אמרו ז"ל; תלה המצוה בנר, והתורה באור, לומר לך מה נר יש לו הפסק, אף מצוה יש לה הפסק. והתורה באור, מה אור אין לו הפסק, כך תורה אין לה הפסק. ומפני זה עולם הזה נקרא 'נר' שיש לו הפסק, ועולם הבא דומה אל אור, שאין לו הפסק". וכן אמרו [חולין קמב.] "הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים, ובחזירתו נפל ומת, היכן טובת ימיו של זה,

והיכן אריכות ימיו של זה. אלא [דברים ה, טז] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, [שם] 'ולמען יאריכון ימיך' לעולם שכולו ארוך" [יובא בסמוך לפני ציון 1451]. הרי העוה"ב נקרא "כולו ארוך", שאין לו הפסק. ורש"י [ברכות סג.] כתב "אין העולם הזה לפני העולם הבא כלום, אלא כפרוזדור לפני הטרקלין [למעלה פ"ד מט"ז], כלומר הנהיגו ברכותיו בעולם הזה כדי להיות רגילים לעולם הבא, שכולו ארוך". וראה למעלה הערה 1344, ובסמוך הערה 1449.

(1233) פירוש - איוב נטל את חלקו השמור לו בעוה"ב כמתן שכר בעוה"ז, ומעתה נעשה חלק זה דבר השייך לעוה"ז, ומשפט העוה"ז חל עליו [שיש לו הפסק]. מה שאין כן אצל האבות, הרי מעולם לא ניתן להם חלקם בעוה"ב כמתן שכר בעוה"ז, אלא כטעימת העוה"ב בתוך העוה"ז, לכך חלק זה לא הורד לתוך מחיצות העוה"ז, אלא כדקאי קאי, ונשאר על עמדו הראשון שהוא חלק העוה"ב. לכך אף לאחר הטעימה שנעשתה בו, מעוה"ב קזכו, ומשפט עוה"ב חל עליו [שאין לו הפסק].

(1234) כמו שהתבאר למעלה ששלשת הפסוקים הראשונים שבברייתא עוסקים בחיי העולם הזה; בניצוץ חיים לבשרו, בחיים בריאים, ובחיים ארוכים.

(1235) כמו שיבאר בהמשך.

(1236) כי הוא עוסק בטעימת העולם הבא בתוך חיי העולם הזה, וכפי שהיה אצל האבות.

(1237) אודות שהאמצעי הוא בין שני הצדדים ומורכב מהם, הנה זהו משפט האמצעי שהוא מאחד את הקצוות על ידי שהוא עצמו מורכב באופן שוה משתי הקצוות. וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ועוד], שבית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, וכלשונו: "בית המקדש במה שהוא בית וועד השכינה, ושם יבא האדם לעבוד את ה', יש בו שני הצדדים; מתיחס לעליונים ותחתונים, והכל שוים בו. ולא יאמרו העליונים 'לנו הוא זה', במה שרשות בני אדם בו. ולא יאמרו בני אדם 'לנו הוא זה', במה שהוא מקדש ה'". ובנצח ישראל פ"ט [רלא.] כתב: "כי הדבר שהוא בין שני דברים, יש לו חבור אל שניהם, ובזה הוא מקשר אותם". דוגמה נוספת; בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] כתב אודות משה רבינו, וז"ל: "כי זה משה האיש הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה... כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים, כמו שאמרו [דב"ר יא, ד] שנקרא משה 'איש האלהים' [דברים לג, א], מחציו ולמטה היה איש, ומחציו ולמעלה היה אלהים. ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם... היה למשה משפט האמצעי, שנאמר [דברים ה,

ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו'" [הובא למעלה פ"ב הערה 995, ופ"ג הערה 981].

(1238) רומז בזה למעלה הרביעית שהיא הוד, שהזיו הפנימי בוקע החוצה, וכמו חיי עוה"ב בתוך עוה"ז. כי שלשת הפסוקים הראשונים הם; ניצוץ חיים לבשרו [מלכות (ראה הערה 1384)], חיים בריאים [יסוד (ראה הערה 1392)], וחיים ארוכים [נצח (ראה הערה 1395)]. ומו"ר שליט"א אמר שאין לתמוה שנצח בא לפני הוד [כאשר עולה מלמטה], כי הואיל ונצח והוד הם שתי הרגלים, אין קפידא במה יתחיל. ובכת"י כאן כתב כך: "ודברים אלו לומר כי התורה על ידה יזכה לעולם הזה כמו שהתבאר, וזוכה גם כן אל עולם הבא". וראה למעלה הערה 1349, ולהלן הערות 1447, 1466, 1472, 1475, 1554.

(1239) את הפסוק החמישי [משלי ד, ט] "תתן לראשך לויית חן עטרת תפארת תמגנך".

(1240) פירוש - שלא תאמר שאע"פ שהתורה יכולה להעניק טעימת עוה"ב בתוך העוה"ז [כמבואר עד כה], מכל מקום אינה יכולה להעניק עולם הבא ממש, מעבר לטעימה בעולם הזה.

(1241) כמבואר למעלה הערה 1396. ואמרו חכמים [ערכין טז:] "כל שעברו עליו ארבעים יום בלא יסורין, קיבל עולמו", ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט:] כתב בזה"ל: "וכבר אמרנו כי אלו מ' יום נגד עולם הבא, שבאלו מ' יום שהוא בלא יסורין קבל עולם שלו שהיה ראוי לו עולם הבא, ונתנו לו חלקו בעולם הזה... כי הנשמה נתנה באדם באלו מ' יום, והנשמה נבדלת, ואל הנשמה ראוי עולם הבא. ולפיכך אם הוא מ' יום בלא יסורין, קבל חלקו מן עולם הבא". וכן ביאר בח"א לב"מ קיד. [ג, נה:]. ובספר ראשית חכמה שער התשובה, פרק ששי, כתב: "עיקר הנשמה דירתה בעולם הבא, ששם עץ החיים בתוך הגן". ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה שבת היא מעין עולם הבא [כמבואר בהערה 1420], ובשבת ניתנה לאדם נשמה יתירה [ביצה טז.]. הרי מוכח מכך שהנשמה היא הראויה לעולם הבא.

(1242) וזה מורה שאיירי כאן במעלה יותר נבדלת מהפסוק הקודם [שהוזכר בו גם "ענקים לגרגרותיך"], כי הנשמה היא נבדלת יותר מאשר הדיבור היוצא מן הגרון, וכמו שביאר למעלה [הערה 1416].

(1243) פירוש - הואיל והפסוק הזכיר רק את הנשמה האלקית שהיא בראש, והמיוחד לנשמה היא היותה ראויה אל העולם הבא, לכך מתבאר בזה שהתורה נותנת לאדם חיי עולם הבא ממש, ולא רק טעימה מהעוה"ב לעוה"ז. שאם הפסוק הזה היה מדבר בטעימה מהעוה"ב לעוה"ז, אזי היה ניתן להזכיר גם "ענקים לגרגרותיך". והשמטת

"ענקים לגרגרותיך", והתייחדות הפסוק עם "לראשך לוית חן", מורה באצבע שאיירי במעלה עליונה יותר התואמת לנשמת האדם, והיא מעבר ל"ענקים לגרגרותיך", ואין זה אלא חיי עולם הבא ממש.

(1244) "תמגנך - תמסור לך עטרת תפארת" [מצודת דוד שם].

(1245) שיהיו יושבים עם עטרותיהם לראשיהם, וכמו שמבאר.

(1246) לשונו למעלה פ"ג מט"ז [תיג.]: "ואמר 'ועטרותיהם בראשיהם', כלומר שהמעלה שיהיה להם אין מעלה על זאת, וזה שאמרו 'ועטרותיהן בראשיהן', כי העטרה על הראש מורה שלא ישלוט על ראשם לא מלאך ולא שום נמצא, זולת השם יתברך, ולכך ראוי לעטרה, כמו המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו, כי אין אחר שולט על ראשו. ודבר זה הוא העטרה שיהיה להם, כי לא ישלוט עליהם אחר... כי העטרה מורה שהם בני חורין, ולא ישלוט בהם אחר על ראשם שאינו מלך... כי מי שאינו משועבד לאחר, ואין אחר משתורר עליו, יש לו עטרה על הראש. ועיקר העטרה הזאת, כי לא יהיה להם השעבוד המיוחד אל דבר שהוא בעל חומר, שיש לעבדים שהם חמרים... ועטרה מורה שיהיו נבדלים, ולא יהיו בעלי חומר שיש לו שעבוד".

(1247) בכת"י כאן הוסיף: "וזכר עוד מעלת ומדריגה יותר מן שלפניו, שהוא מורה העטרת שיהיה לצדיקים לעולם הבא". ופסוק זה מורה על ספירת התפארת, שהרי הוזכר בה תיבת "תפארת". וראה למעלה הערה 1438, ולהלן הערות 1472, 1475.

(1248) ולא הוזכרה כלל אריכות ימים.

(1249) כמבואר למעלה בהערות 1344, 1432.

(1250) עד כאן ההוה אמינא הסוברת שבעי שילוב של תורה ומצות כדי לזכות לאריכות חיי העולם הבא, ולא סגי לכך תורה בפני עצמה [וכן כתב הו"א זו להלן לפני ציון 1468]. ומעתה ואילך יבאר שהתורה עצמה מעניקה ללומדיה אריכות ימים.

(1251) לשון הגמרא שם "בכבוד אב ואם כתיב [דברים ה, טז] 'למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך'. בשילוח הקן כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה ושלח את האם ולקח את הבנים, ובחזרתו נפל ומת, היכן אריכות ימיו של זה, והיכן טובתו של זה. אלא 'למען יאריכון ימיך' בעולם שכולו ארוך, 'ולמען ייטב לך' לעולם שכולו טוב".

(1252) רש"י ויקרא יח, ה "וחי בהם - לעולם הבא, ואם תאמר בעולם הזה, והלא סופו הוא מת".

(1253) קהלת ו, פסוקים ג, ו "אם יוליד איש מאה ושנים רבות יחיה ורב שיהיו ימי שניו ונפשו לא תשבע מן הטובה וגם קבורה לא היתה לו אמרתי טוב ממנו הנפל... ואילו חיה אלף שנים פעמים וטובה לא ראה הלא אל מקום אחד הכל הולך".

(1254) לכאורה מה ראיה יש מפסוק זה, הרי דוד מדבר לפי מצבו שהאדם חי שבעים שנה, ומנין לומר שאם האדם היה חי מאה שנה גם אז דוד היה אומר עליו שימיו כצל. ויש לומר, שהואיל ושבעים שנה נחשבים כצל, מוכח מכך שהביאור הוא שכל חיי העוה"ז נחשבים כצל, לכך אף שבעים שנה נחשבות כצל. וא"כ הוא הדין למאה שנה ויותר, שכל עוד שהחיים האלו מסתיימים במיתה, הרי הם כצל. ובתנחומא ויחי אות א אמרו על פסוקנו "'כצל ימינו', הלואי כצלו של כותל או כצל האילן, אלא כצלו של עוף", וכן הוא ברש"י על פסוק זה. וכן נאמר [תהלים קמד, ד] "אדם להבל דמה ימיו כצל עובר". ואמרו חכמים על בני אדם שהם [ברכות כח:] "היום כאן ומחר בקבר" [הובא למעלה פ"ב הערה 1640]. וראה להלן הערה 1467.

(1255) כמו שנאמר [בראשית מג, ט] "וחטאתי לך כל הימים", ופירש רש"י שם "לעולם הבא". ובגו"א שם [אות ז] כתב: "לעולם הבא. דכך משמע 'כל הימים', ליום שהוא כולו ארוך". ועוד אודות ש"אריכות ימים" היא חיי העולם הבא, כן ביאר למעלה בהקדמה [כג.], וז"ל: "מה שכתוב בכל מקום [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', רוצה לומר שיהיה לך הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי". ובגו"א שמות פכ"ה אות יז [ד"ה והקשה] כתב: "וידוע כי האורך ימים הוא העולם הבא". וכן כתב בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ג]. ובתפארת ישראל פי"ג [רז:] כתב: "כי מן עולם הבא ששם אריכות ימים ושנים, באים לו אריכות ימים ושנים" [הובא למעלה פ"ד הערה 828, ובפרק זה הערה 1395, ולהלן ספ"ו הערה 157].

(1256) בא לבאר הסבר שני מנין ש"אורך ימים" פירושו עולם הבא. ועד כה ביאר משום שכל חיים שסופם מיתה אינם נחשבים לארוכים, אלא כצל עובר. ומעתה יבאר שהפסוק עוסק בדרגת תורה [לשמה] שבהכרח מגיעה עד העולם הבא.

(1257) "מיימינין בה, עוסקין לשמה. משמאילים, שלא לשמה" [רש"י שם].

(1258) "כיון דאיכא אורך ימים, כל שכן עושר וכבוד" [רש"י שם].

(1259) וכאשר עושה לשמה של תורה, אזי מעלותיה של תורה חלות עליו, וכפי שביאר למעלה בתחילת משנה ב [לפני ציון 33], וז"ל: "כי כאשר למד תורה לשמה יש לו מעלת התורה, שהרי הוא לומד לשמה. אבל אם למודו שלא לשמה, אין לו מעלת התורה כלל, שהרי אין למודו לשמה, אבל כדי לקנות כבוד וכיוצא בזה, אין לו מעלת התורה כפי

מה שראוי. וכל המעלות אשר זכר כאן הם מפני עצם מעלת התורה. ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה. אבל אם אין למודו לשמה, אין לו המעלה שראוי אל התורה עצמה, שהרי אין למודו לשמה".

(1260) כי השכלי הוא נעלה מהגשמי, וכמבואר למעלה הערה 1413, וראה להלן הערה 1908. ולמעלה במשנה ב [לפני ציון 43] כתב: "כל העולם הוא ראוי למי שעוסק בתורה לשמה, וזה מפני כי התורה היא על העולם הטבעי. ודבר זה בארנו פעמים הרבה איך התורה היא על העולם... כי התורה היא נבדלת מן העולם הזה, כי התורה היא שכלית, וכל העולם הוא גשמי. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה. כי העולם, אף על גב שיש בו חכמה, אין בהם החכמה העליונה, שהיא שכל גמור, רק 'שכל האדם' נקרא. אבל התורה היא חכמה עליונה, חכמה גמורה. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה". בתפארת ישראל פס"ב [תתקסד.] כתב: "כי במה שהתורה היא השכל הגמור, והשכל מתעלה על הגשמי, ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שהיא שכלית. ואין שייך בשכל חלק כלל, ולכך אמר כי דבר אחד מדברי תורה יותר מכל העולם, שאין לומר שהעולם בכללו יותר נחשב, במה שהוא כל העולם, מן דבר אחד בתורה, כי אין ערך לדבר שהוא גשמי אל השכלי, כי הם דברים שאינם מתיחסים. ואף אם הוא דבר אחד, סוף סוף הוא שכלי. ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שאין ערך לגשמי אל השכלי" [הובא למעלה הערה 59].

(1261) כי הוא מתעלה מעבר לעולם הזה הגשמי, וממילא הוא מגיע למדריגת העולם הבא הנבדל.

(1262) למעלה פ"ד מ"ט [קפג.] הביא מאמר זה, וכתב: "כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל. אם עוסק בתורה לשמה, ומפני שהוא עוסק בתורה לשמה כפי מה שנתנה התורה לעסוק בה, נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו". ובח"א לשבת סג. [א, לט.] כתב: "ומה שאמר זוכה לאורך ימים, פירוש כאשר עוסק בתורה לשם שמים, כאשר ראוי לתורה מצד עצמה. וכבר אמרנו כי מי שעוסק בתורה מתעלה, ולכך ראוי אליו אורך ימים, הוא עולם הבא, ומכל שכן אורך ימים בעולם הזה הוא ראוי לו, כי שם 'אורך ימים' לשניהם. ומכל שכן שהוא זוכה לעושר וכבוד, שאלו דברים מצד עולם הזה. כי אם זוכה לדברים אשר הם למעלה מעולם הזה, כל שכן שראוי לדברים שהם מצד

עולם הזה, כמו העושר והכבוד... כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון. ולפיכך אמרו כי למיימינים, דהיינו שלומד תורה לשמה כאשר ראוי להיות ללמוד התורה, זוכה מה שהוא ראוי אל התורה, והוא זוכה לאורך ימים הוא עולם הבא, הוא מדריגת התורה, שכל מקום שאמרו 'אורך ימים' הוא ליום שכלו ארוך" [הובא למעלה פ"ד הערה 828].

(1263) פירוש - קרדום לפרנסה. וכן אמרו למעלה [פ"ד מ"ה] "ולא קרדום לאכול מהן" [כך היא גירסתו למעלה, וכמבואר למעלה פ"ד הערה 587], ושם הכוונה לפרנסה, וכמבואר שם [קכא.].

(1264) המשך לשונו למעלה פ"ד מ"ט [קפד.]: "אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". ובח"א לשבת סג. [א, לט.] כתב: "אבל למשמאלים, שלומדים בתורה בשביל הכבוד והעושר, שהוא בעולם הזה, זוכים למדריגת עולם הזה בלבד, והוא עושר וכבוד... שאינו לומד תורה כפי מה שהוא, שאינו לומד תורה לשמה, אינו מגיע אל המדריגה האחרונה שראוי לתורה, והוא עולם הבא, רק שקונה עושר וכבוד, ואין זה מדריגת עולם הבא, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה הערות 35, 1352, ולהלן הערה 1644]. ובח"א לב"ב טז. [ג, עב.] כתב: "גלו חכמים דעתם בזה במה שאמרו 'ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', למשמאלים בה עושר וכבוד. כי הכל לפי מה שהאדם נוהג, כך השם יתברך נוהג עמו; כי אם אינו צדיק גמור שעושה לשם שמים, גם כן הקב"ה נותן לו שכרו בעולם הזה, דהיינו בעולם הנגלה, הוא עולם הזה, ונותן השם יתברך אליו עושר וכבוד" [הובא למעלה פ"ד הערה 832].

(1265) והובא בהערות 1462, 1464.

(1266) פירוש - בעל כרחך שהפסוק אייריי בחיי העולם הבא, כי הפסוק עוסק במי שלומד תורה לשמה ["למימינים בה"], ו"ראוי שיהיה לו מדריגת עולם הבא, שהוא אורך ימים" [לשונו למעלה]. לכך בהכרח אייריי בחיי העולם הבא, כי רק חיים אלו תואמים ללומד תורה לשמה. ואריכות ימים בעוה"ב עומדת כנגד ספירת גבורה, כי כך ראוי לו על פי הדין והמשפט. ועוד נודע כי העוה"ב הוא מבינה, וגבורה היא ענף מבינה [קהלת יעקב ערך הלכות].

(1267) "כי 'ימים' לא משמע כל כך הרבה, רק אריכות ימים מה" [לשונו בסמוך]. וקשה, הרי למעלה ביאר ש"אורך חיים" מחייב חיים ללא מיתה, שכתב [לאחר ציון 1450]: "ומה שאמר 'אורך ימים' אי אפשר לפרש רק על עולם הבא... שאם בעולם הזה הרי הוא

מת, ואין זה נחשב אריכות ימים. ואפילו היה חי מאה שנים, הרי נקרא 'קצר ימים'. ודוד אמר [דהי"א כט, טו] 'כי ימינו כצל עלי ארץ', ואיך נקרא זה אריכות ימים. אלא קרא בעולם הבא מדבר, שהוא ארוך". ואם מאה שנים נקראות "קצר ימים", כיצד כאן מבאר שאורך חיים אינו בהכרח נצחי, "רק אריכות ימים מה". ודוחק לומר שיהיה חילוק בין מאה שנה לבין אלף שנה, כי זהו הבדל כמותי בלבד. והואיל ו"אורך ימים" שולל מאה שנה ואלף שנה, מדוע ש"אורך ימים" לא ישלול גם כל חיים שאינם נצחיים, שהרי חיים מעין אלו בהכרח שיסתיימו באיזה שהוא שלב, ושוב אין זה "אורך חיים". ואולי יש לומר, כי הואיל ואירי בעולם הבא שהוא לכשעצמו עולם ארוך, אע"פ שהאדם לא היה חי בו חיים נצחיים, מ"מ זה יקרא "חיים ארוכים". מה שאין כן בחיי העולם הזה שהוא עולם בעל תכלית, אז גם אם האדם יחיה בו אלף שנה עדיין זה יחשב קצר ימים, כי העולם הזה גופא הוא עולם שאינו ארוך. וכן משמע מדבריו למעלה פ"ב מט"ו [תתיג:], שכתב: "לפיכך אם לא היה היום קצר, ונתן לאדם כל ימי העולם הזה ימי חייו, מכל מקום מה שהעולם הזה הוא בעל תכלה, המלאכה הזאת, שהיא התורה, מרובה אליו". ודייק לה, שהפסוק שהביא מדוד הוא "כצל ימינו **על הארץ**", ומהי ההדגשה "על הארץ", הרי היה יכול לומר "אדם להבל דמה ימיו כצל עובר" [תהלים קמד, ד], מבלי שיזכיר "על הארץ". אלא הם הם הדברים; פסוק זה מורה באצבע שכל עוד שהאדם נמצא בעולם הזה, יהיה אורך ימי חייו אשר יהיה, מ"מ מידי "צל" לא יצא, כי "דיו לבוא מן הדין להיות כנדון"; מה העולם הזה גופא הוא עולם בעל תכלית ["על הארץ"], אף כל מה שיחיו בוא יחשב לבעל תכלית, ויהיה לא יותר מאשר "כצל".

(1268) מעין מה שכתב למעלה [אחרי ציון 1447]: "ועדיין לא הביא ראיה על שתתן לו התורה חיים שהם חיים ארוכים בעולם הבא... ואף על גב שהעולם הבא בודאי ארוך, מכל מקום אין בכח התורה רק שעל ידה זוכה לעולם הבא, וצריך למצות ומעשים טובים שיזכה לאורך ימים".

(1269) ופסוק זה מורה שהקב"ה מעניש מדה כנגד מדה [רש"י ישעיה שם], והטעם הוא ש"הוא לא נתאבל על שנתקצרו ימי החכם, אף לחייו לא יחושו מן השמים" [רש"י שבת קה:].

(1270) "דמבבל סליק" [רש"י שם].

(1271) "שכלו ימיהם בטוב, דחשיב אריכות ימים" [רש"י שם]. ולמעלה פ"א תחילת מ"א [קט.] גם הביא גמרא זו. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא.] ביאר את ההקפדה על מי שהוא מתעצל בהספדו של תלמיד חכם.

(1272) פירוש - מתוך שנאמר "שנות חיים" ולא "ימי חיים", מוכח מכך שאיירי בחיים הנצחיים, וזה כנגד ספירת חסד, שהוא שפע בלי קצבה.
(1273) כי נאמרו כאן שבע דרגות של חיים; נצוץ חיים לבשרו, חיים בריאים, חיים ארוכים בעוה"ז, חיים של עוה"ב בתוך עוה"ז, חיי עולם הבא, חיים ארוכים בעוה"ב, וחיים נצחיים.
(1274) לשונו למעלה פ"ה מ"ד [קכו.]: "יעקב שהיה תכלית וסוף האבות, מורה על סוף ותכלית ישראל. ויעקב היה ההפך, כי היה כל ימיו בצרה, שהיה נרדף, עד בסוף שהיה נח מצרתו. וממנו היה דומה לזה תכלית ואחרית ישראל. ובאולי תאמר, אם כן היה ראוי כי הטובה של יעקב, המורה על הסוף של ישראל, יהיה הרבה מאוד, והרי לא היה הטוב של יעקב בסוף רק מעט, ואין זה דומה אל תכלית ישראל, שיהיה נצחי. אבל לכך אמרו [תענית ה:] יעקב אבינו לא מת, והנה הוא בטובה נצחית אשר לא יסולק כלל, מורה על טוב ישראל שיהיו נצחיים. ומפני כי יהיה העולם הבא הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות, ולפיכך מורה על זה מה שאמרו רבותינו ז"ל שיעקב לא מת. ואין ספק כי חיי יעקב עתה הם רוחנים, לא כמו חיים האלו שהם טבעיים, ודבר זה מבואר". וראה להלן הערה 1616.
(1275) כפי שנתבאר למעלה [הערה 1349] כוונתו היא לשבע ספירות תחתונות, וכפי שנתבאר עד כה בשלבים השונים [בהערות 1384 (מלכות), 1392 (יסוד), 1395 (נצח), 1438 (הוד), 1447 (תפארת), 1466 (גבורה), 1472 (חסד)]. וראה להלן הערה 1554.

משנה ח

(1276) לפי הגירסא שלפנינו הוזכרו כאן שמונה מעלות, ולא שבע, ואלו הן; נוי, כח, עושר, כבוד, חכמה, זקנה, שיבה, ובנים. וכך גרס האברבנאל, עד שהקשה על עצמו: "מה ענין אומרו [בסיפא] 'אלו שבע מדות שמנו וכו", כי הנה הם ח' מדות, ולא שבע". אמנם מהמשך דבריו מתבאר שהמהר"ל גרס שבע המעלות, ובסדר הזה; נוי, כח, עושר, חכמה, בנים, זקנה, וכבוד, והשמיט את מעלת שיבה [ראה הערות 1506, 1543]. וראה במדור שנויי נוסחאות במשניות שהובאו כמה גירסאות לברייתא.
(1277) פירוש - מה מיוחד בשבע מעלות אלו שעליהן אמר שהן נאים לצדיקים, יותר משאר מעלות טובות שלא הוזכרו בברייתא. והאברבנאל בשאלתו הראשונה כתב בזה"ל: "יש לשואל לשאול, מה ראה השלם הזה לזכור שמונה אלה המעלות [כך היא גירסתו] מזולתם". והתשובה על כך היא להלן מציון 1498 ואילך.

(1278) לשון האברבנאל: "מה ענין הראיות שהביא שהם ארבעה פסוקים, והראשון והשני שניהם כאחד, ולא נמצא בהם זכר חכמה, ולא זכר עושר". והתשובה על כך מציון 1524 ואילך.

(1279) לשון האברבנאל: "מה ענין אומרו 'נאה להם ונאה לעולם', כי מה יועיל זה לכללות העולם שימצאו בצדיקים הטובות האלה" והתשובה על כך היא להלן מציון 1489 ואילך.

(1280) הרי בארבעה הפסוקים שהובאו לא נזכר שאיירי דוקא בצדיקים, וכגון הפסוק השני הוא [משלי יז, ו] "עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם", ולא נזכר בפסוק שמדובר דוקא בצדיקים.

(1281) "כמו שיתבאר בסמוך איך אלו המעלות כוללים כל המעלות" [לשונו בסמוך].

(1282) לשונו בתחילת הברייתא הקודמת [לפני ציון 1345]: "ולפיכך מביא שבעה פסוקים כנגד שבעה מדריגות, שכל אחת יותר, וכאשר יש שבעה, מורה על זה כי אין למעלה מזה, כי לעולם המדריגות שהם שבעה זה על זה, מורה כי אין למעלה מזה".

(1283) פירוש - מספר שבע מורה על הפריסה המרובה ביותר, הכוללת את כל החלקים. וכן מבואר למעלה הערות 1345, 1348, 1350. וראה עוד למעלה פ"ה הערות 2264, 2265.

(1284) ופירש רש"י שם "ובשבעה דרכים ינוסו לפניך - כן דרך הנבהלים לברוח מתפזרים לכל צד". וכתב שם הרא"ם: "והא דנקט 'שבעה דרכים', לאו דוקא... ותפש 'שבעה' המורה על רבוי, כי דרך הלשון לשים שבעה במקום רבוי, כמו, [ש"א ב, ה] 'עד עקרה ילדה שבעה', [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'".

(1285) במקרא, וכמו [ויקרא כו, יח] "ואם עד אלה לא תשמעו לי ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם", וכתב שם הראב"ע: "שבע - בעבור היותו חשבון שלם נאמר על לשון רבים, וכן [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'". וכן נאמר [ישעיה יא, טו] "הכה אותו והיה לשבעה נחלים". וכן נאמר "שבע ביום הללתיך" [תהלים קיט, קסד], "עד עקרה ילדה שבעה" [ש"א ב, ה], "והחזיקו שבע נשים באיש אחד" [ישעיה ד, א], ועוד.

(1286) כן ביאר בהרבה מקומות, וכגון, בנתיב העבודה פ"א [א, עח.] כתב: "כי שלשה אבות ביחד בנו שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד]... וכבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי, שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה, כמו [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים [ינוסו]'. ולכך אמר כי האבות הם שבנו שבעה מזבחות ביחד [פירוש - אך לא שכל אב בנה בעצמו שבעה

מזבחות], כי האבות אין בהם הרבוי בפעל, שדבר זה אין ראוי לאותם שהם אחד, ויש להם קשר אחד, שיש בהם הרבוי בכח, אבל לא בפעל... ולכך השלשה אבות שיש בהם הקשור והאחדות בנו שבעה מזבחות ביחד, ומורה זה על הקשור האחדות, ולא על הרבוי בפעל" [הובא למעלה פ"ג הערה 497]. ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג כתב: "ולפיכך בנו האבות ז' מזבחות, כי יש להם דביקות בו יתברך בכל, נגד כל החלקים. כי השבע כולל כל החלקים, כי זה המספר נאמר על רבוי החלקים, כמו 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך', וכן 'כי שבע יפול צדיק וקם ורשע באחת' [משלי כד, טז], פירוש כי בכל מיני הנפילות ובכל חלקיהם יפול הצדיק, ואפילו הכי הוא קם. ולפיכך בנו ז' מזבחות, כי המזבח, שעליו הקרבת הקרבן, על ידו הדבקות בו יתברך". ובנצח ישראל פי"ד [שנב:] כתב: "כי החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו'. רצה לומר כי דרך אחד שיצאו יהיה נחלק לז'. וכן 'יהיה לשבעה נחלים' [ישעיה יא, טו], וכן הרבה מאד, ודבר זה התבאר בכמה מקומות". ובחי"א לקידושין כט: [ב, קלג.] כתב: "כי השבעה תמצא תמיד על מספר הרבוי, כמו 'בדרך אחד תצא אליו ובשבעה דרכים ינוסו'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1308]. ובאור חדש [עד:] כתב: "לא תמצא מספר מורה על פירוד וחילוק כמו מספר שבעה, שכל מקום שרוצה להזכיר רבוי חלקים מזכיר 'שבעה', כמו 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', כלומר ברבוי דרכים ינוסו. וכן [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', כלומר הרבה פעמים יפול וקם. וכן [ישעיה יא, טו] 'והכה אותו והיה לשבעה נחלים', וכן הרבה מאוד". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ז [קפד:], תפארת ישראל פל"א [תסג.], נצח ישראל פ"ה [קכז.], שם פל"ב [תריד:], אור חדש [קעב.], ח"א לר"ה כא: [א, קכב:], ח"א לב"ב עג: [ג, צג:], ועוד.

(1287) להלן [מד"ה ואלו ז' מעלות]. וצרף לכאן דברי הרמב"ן שאות בי"ת מתחלפת עם אות פ"ה, שכתב [שמות טו, י] בזה"ל: "נשפת ברוחך - ענינו כמו בבי"ת, 'נשבת ברוחך', מלשון 'כי רוח ה' נשבה בו' [ישעיה מ, ז], 'ישב רוחו יזלו מים' [תהלים קמז, יח], כי שתי האותיות האלה ישמשו בענין אחד". ולפי זה נמצא שתיבת "שבע" היא כמו תיבת "שפע", שהיא לשון רבוי, וכמו שכתב הרד"ק [ישעיה ס, ו] "שפעת - ענין רבוי, וכן [איוב כב, יא] 'ושפעת מים תכסך', [דברים לג, יט] 'כי שפע ימים ינקו'". וראה להלן הערה 1560.

(1288) פירוש - "נאה" היא תיבה הנאמרת על ההתאמה הקיימת בין הדברים, ולכך נאה לצדיקים שיתברכו במעלות אלו. וכן אמרו חכמים [פסחים מט:] "לעולם ימכור אדם כל

מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם, וישיא בתו לתלמיד חכם, משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל. ולא ישא בת עם הארץ, משל לענבי הגפן בענבי הסנה דבר כעור ואינו מתקבל". וכתב רבינו בחיי [בראשית כד, ג], וז"ל: "כבר המשילו חז"ל המשפחות הדבקות זו עם זו שכולם מתאימות במעלה שוה, 'משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל'. וכשאחת הגונה והאחרת לא כן, אמר ה'משל לענבי הגפן בענבי הסנה דבר כעור אינו מתקבל'". הרי שלשון "נאה" נאמר כאשר יש התאמה בין המעלה לבעל המעלה. אך לעומת זאת, מי שאינו ראוי למעלה הנמצאת בו, על כך נאמר [משלי יא, כב] "נזם זהב באף חזיר". ולמעלה במשנה ג [לאחר ציון 331] כתב: "'נזם זהב באף חזיר'... כי נזם זהב שהוא דבר משובח מאוד, אם הוא באף חזיר, שזה הנזם עם חשיבתו שיש לו, הוא מגונה מצד הנושא, שהוא החזיר... כלל הדבר, כי נזם זהב שנקי וטהור מאוד, והוא עומד באף חזיר, שהאף של חזיר נובר באשפה, והוא מאוס ומגונה, ועל ידי זה מתגנה הנזם הטהור... כך הוא האדם שיש לו שכל ואינו עוסק בתורה, שהשכל עומד בגוף האדם החמרי, שיש לו פחיתות, ועוסק בדברים גופניים פחותים, ומתגנה השכל הטהור על ידי זה", ושם הערה 332. **ובכת"י כאן** הוסיף: "ולא יאמר כי המעלות האלו, אדרבה אין נאים לצדיקים, כי הצדיק ראוי שיהיה שלא מבקש בעולם הזה המעלות, אדרבה, יהיה מבקש השפלות, ולא יבקש הכבוד והנוי והעושר. וזה כי כל אלו ראוים לצדיקים, והם נאים לו ונאים לעולם, וזה מפני כי כל אלו הם מעלות נחשבים, וכיון שהם מעלות נחשבים, נאים המעלות אל הצדיקים, וגם נאים לעולם כאשר יש בעולם המעלות, בודאי דבר זה שבח הוא ומעלה. אף על גב כי הכבוד אין לרדוף אחריו, היינו כי הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו [עירובין יג:], וא"כ אין נחשב זה מעלה כלל לגמרי, לכך אחר דבר שאין נחשב מעלה אין לרדוף אחריו... ולא יאמר כי האדם בעולם הזה אין נאים אלו המעלות, שיותר טוב כאשר הוא חסר מכל, לכך אמר שאין זה כך".

(1289) צרף לכאן הנאמר לעשו [בראשית כז, מ] "ועל חרבך תחיה ואת אחיך תעבוד והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך", ופירש רש"י שם "והיה כאשר תריד - לשון צער, כמו [תהלים נה, ג] 'אריד בשיחי', כלומר כשיעברו ישראל על התורה, ויהיה לך פתחון פה להצטער על הברכות שנטל, 'ופרקת עולו וגו'". וכתב על כך בגו"א שם [אות כח]: "דאין לומר אפילו לא יעברו על התורה, דאין האדם מצטער אם רואה אחר מצליח, והוא ראוי שיהיה מצליח. אלא אם הוא מצליח, והוא רשע, אז מצטער על שהרשע מצליח, והוא אינו מצליח. וכן 'כאשר תריד' רוצה לומר כאשר תצטער על הברכות, וזה שלא יקיימו ישראל התורה". ומעתה יבוא ליישב את שאלתו השלישית על הברייתא

[למעלה לאחר ציון 1478], ששאל: "מה שאמר 'נאה לצדיקים ונאה לעולם', איך דבר זה נאה לעולם, כי מה יהנה העולם בזה".

(1290) חולין פט. "אמר להם הקב"ה לישראל, חושקני בכם, שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטין עצמכם לפני... אבל עובדי כוכבים אינן כן, נתתי גדולה לנמרוד, אמר [בראשית יא, ד] 'הבה נבנה לנו עיר'. לפרעה, אמר [שמות ה, ב] 'מי ה'. לסנחריב, אמר [מ"ב יח, לה] 'מי בכל אלהי הארצות וגו'. לנבוכדנצר, אמר [ישעיה יד, יד] 'אעלה על במתי עב'. לחירם מלך צור, אמר [יחזקאל כח, ב] 'מושב אלהים ישבתי בלב ימים'". ובנתיב הענוה ר"פ ב כתב: "האומות גדולתם מצד עולם הזה הגשמי, ולפיכך כאשר השם יתברך נותן להם הגדולה והחשיבות, הם מתגאים יותר תמיד, כי הגאוה מדה גשמית... ולפיכך מצד הגדולה שנתן להם בעולם הזה הגשמי, מוסיפים הם על המדה... ואין ראוי לאומות רק גדולה גשמית, ולפיכך האומות כאשר השם יתברך נותן להם גדולה, מתגאים עוד ביותר, עד שכל כך גדולתם, עד שהם מורדים בהקב"ה מפני גאותם".

(1291) על פי הפסוק [איוב לח, טו] "וימנע מרשעים אורם וזרוע רמה תשבר". ולמעלה פ"ב מי"ד [תתד:] כתב: "לגודל כח הרשעות, וזרוע רמה שלו". וקודם לכן במשנה יג [תשסז:] כתב שזהו עיקר הרשעות, וכלשונו: "כי עיקר הרשעות הוא כאשר הוא רשע לבני אדם, ועל זה יפול שם 'רשע', כמו שאמר [שמות ב, יג] 'רשע למה תכה רעך', וכדכתיב [תהלים י, טו] 'שבור זרוע רשע', פירוש הזרוע והכח אשר הרשע עושה עם הבריות, שבור זרוע שלו... כאשר הוא רשע לבריות... עד שיציאתו ניכר לאחרים, והם הבריות, ואז נקרא 'רשע'". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב.] כתב: "גדר הרשע כאשר הוא יוצא בתוקף, ובזרוע רמה שלו נכנס לגבול חבירו, תכף ומיד נקרא 'רשע'. כי במה שיוצא לגבול אחר בזה הוא רשע, שהוא בכח זרוע שלו נכנס לגבול אחר".

(1292) כמו שכתב רש"י [בראשית כח, י] "יציאת צדיק מן המקום עושה רושם, שבזמן שהצדיק בעיר, הוא הודה, הוא זיוה, הוא הדרה. יצא משם, פנה הודה, פנה זיוה, פנה הדרה". ובגו"א שם [אות ח] כתב: "נראה שמזכיר ג' דברים, לפי שהצדיק בעיר מדריך האנשים בקרבה ביראת שמים, שהוא מצות עשה ולא תעשה, והם מצות השם יתברך. והשני, שהוא משכיל אותם בחכמה. והשלישי, ללמד אותם מדות טובות והגונות הנזכרים במסכת אבות, והדומים לאלו המדות טובות והישרות", ושם מבאר כיצד התיבות "הודה זיוה והדרה" מקבילות לשלש ההשפעות של הצדיק על אנשי עירו [הובא למעלה פ"ג הערה 1398]. **ואמרו חכמים** במשנה [סנהדרין עא:] "מיתתן של רשעים,

הנאה להן והנאה לעולם. לצדיקים, רע להן ורע לעולם. יין ושינה לרשעים, הנאה להן והנאה לעולם. ולצדיקים, רע להן ורע לעולם. פיזור לרשעים, הנאה להן והנאה לעולם. ולצדיקים, רע להן ורע לעולם. כנוס לרשעים, רע להן ורע לעולם. ולצדיקים, הנאה להן והנאה לעולם. שקט לרשעים, רע להן ורע לעולם. לצדיקים, הנאה להן והנאה לעולם". הרי מעלה טובה כאשר היא נמצאת אצל הצדיקים היא טובה להם וטובה לעולם, וכאשר היא נמצאת אצל הרשעים היא רעה להם ורעה לעולם.

(1293) כי זהו הסדר כאשר לצדיקים יש מעלות טובות וקרבה אל השם יתברך. וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ ס, וז"ל: "כי מתן שכרן של רשעים הוא שלא כסדר הראוי, אבל מתן שכרן של צדיקים הכל כסדר הראוי... כי שכרן הוא דבר יוצא מן הסדר המציאות שיהיה אל הרשע קירוב אל השם יתברך".

(1294) כפי שכתב בגו"א דברים פ"ל אות א, וז"ל: "השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך. והגלות הוא שינוי סדר בעולם, שיהיה גולה ממקומו המיוחד והמסודר לו... שהגלות היפך רצונו אשר סדר העולם, וכאשר שב למקומו, גם כן דעתו יתברך שב ונח ושקט... שזה רצונו שיהיה הכל מסודר על מקומו, ולא יהיה גלות לשום נמצא" [הובא למעלה פ"ד הערה 252]. הרי מעלה והיופי בהנהגה כסדר הוא משום שזהו רצונו יתברך. ולמעלה פ"ב מ"ב אמרו "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", וכתב שם לבאר: "יעלה על דעתו שלא יפנה אל הנהגת העולם לעשות מלאכה. אבל צריך שיעשה האדם מילי דשמיא כפי הסדר הראוי, ולכך אמר 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', שלא ישנה סדר הראוי, רק שיהיה קודם דרך ארץ, ואחר כך התורה, וזהו 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ'... וכך ראוי שיהיה האדם נוהג גם כן, שמתחלה ילמד דרך ארץ שאין זה ענין שכלי, ואחר כך יקרב אל התורה השכלית, וזה 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ'". הרי דבר התואם לסדר העולם נקרא "יפה".

(1295) כי זהו בבחינת "רשע וטוב לו" [ברכות ז.], ו"חוטא נשכר" [כתובות לו:], ואין זה כסדר הראוי. ובנצח ישראל פי"ט [תכד:] כתב: "כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו, דבר זה יחשב חסרון" [הובא למעלה פ"ד הערה 1504]. והרמב"ן [שמות יג, סוף פסוק טז] כתב: "אין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד. אלא אם יעשה המצות, יצליחנו שכרו. ואם יעבור עליהם, יכריתנו ענשו, הכל בגזרת עליון".

(1296) והנה בכמה שפות נמצא שהדבר שהוא טוב הוא נקרא "בסדר", הרי שהסדר הוא יפה ומשובח.

(1297) כמו שכתב למעלה פ"ב מ"ט [תשכו:], וז"ל: "כי כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע". ובנתיב הבושה ר"פ א [ב, קצט.]: "מפני כך נקרא רשע, כי כל רשע יוצא מן הסדר בתוקפו ובזרוע רמה שלו, וכמו שהתבאר בנתיב הצדק". ובנתיב הצדק ר"פ א [ב, קלה.] כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע. הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפב:] כתב: "כי הרשע כאשר הוא בעל חטא, הוא יוצא מן הראוי והיושר, לסור מהיושר ולהיות חוצה. ולפיכך דבק הרשע ברע, כאשר יוצא מן היושר, כי היושר הוא הטוב, וכאשר סר מן היושר הוא הרע", ושם הערה 115. ובחי"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר היה יוצא מן האמצעי... אל הקצה". **דוגמה לדבר**; בסנהדרין קח: אמרו שהעורב סירב ללכת בשליחותו של נח, ושאל את נח "שמא לאשתי אתה צריך", ונח השיב לו "רשע, במותר לי נאסר לי ["אפילו באשתי אני אסור" (רש"י שם)], בנאסר לי לא כל שכן". ובחי"א שם [ג, רנח.] כתב: "ומה רשעות יש בזה, כיון שעשה בטבע, כמו שכל עוף עושה דבר זה. דודאי רשע ומזג רע הוא, כי אילו לא היה בו מזג רע לא היה טבעו עתה דבר זה, כי בתיבה לא היה תשמיש בטבע לשום נמצא, אף לבעלי חיים הבלתי מדברים ובלתי בעל שכל [רש"י בראשית ח, א]... כי בודאי רשע הוא העורב, שכל אשר יוצא מן סדר המציאות נקרא רשע, ודבר זה מבואר בכמה מקומות. והעורב הוא יוצא מכלל הנמצאים, שאל"כ לא היה לו עתה טבע זה שלא ילך בשליחות בשביל שלקח נח הזוג שלו. כי בכל בעלי חיים לא נמצא בו התשמיש, ואילו היה מקבל הסדר הכללי, שאין ראוי עתה התשמיש, היה הולך בשליחותו, ולא היה מתירא שיקח הזוג" [הובא למעלה פ"ב הערה 1262].

(1298) מיישב בזה את שאלתו הראשונה למעלה, ששאל: "למה אמר באלו ז' מדות שאלו הם נאים לצדיקים" [לשונו למעלה לפני ציון 1477], ועל כך מיישב ששבע מדות אלו כוללות את כל המדות, וכמו שיבאר.

(1299) לשונו בגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפד:]: "כי יפת [בנו של נח] דומה לגוף... ובשביל זה נקרא 'יפת', כי יופי שייך בגוף דוקא". ושם בפכ"ג אות ג כתב אודות שרה אמנו בזה"ל: "בת עשרים כבת שבע ליופי [רש"י בראשית כג, א]. ואם תאמר, למה משבח אותה הכתוב ביופי, והלא כתיב [משלי לא, ל] 'שקר החן וגו'". ונראה לומר, דקרא לא

איירי ביופי, רק מפני שהאדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש, והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון; אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש, היתה שלימה בכל אלו השני חלקים, ולא היה בה חסרון. אם שלימות הגוף, דהא בת ך' היתה כבת ז' ליופי, והיופי הזה שהוא אינו לפי הטבע ולפי המנהג יורה על שהגוף הוא נקי והוא בהיר מבלי סיג, וכמו שתמצא אצל משה רבינו [דברים לד, ז] 'לא כהתה עינו ולא נס ליחה', שגם זה מורה בהירות הגוף. ומה שהיתה בת ק' כבת ך' [לחטא (רש"י שם)], יורה על מעלת הנפש, והנה היתה שלימה בכל" [הובא למעלה פ"ב הערה 484]. אמנם להלן [לאחר ציון 2043] כתב: "הפאר והיופי דבר זה הוא מצד ענין אלהי שיש בנבראים, שאין היופי מתיחס אל הגשמי כלל, וכבר בארנו זה כי היופי והפאר הוא מתיחס אל הבלתי גשמי, וזה בארנו פעמים הרבה". ובעדיות פ"ב מ"ט אמרו "האב זוכה לבן, בנוי, ובכח, ובעושר, ובחכמה, ובשנים וכו'", ובח"א שם [ד, סב.] כתב: "כי לפי הראוי שיהיה דומה התולדה למי שיצא ממנו, ודבר זה מוסכם מפי הכל שהתולדה דומה לאב... ולפיכך האב זוכה לבן בחמשה דברים, אשר הם עצם האדם. כי עצם האדם הוא צלמו, כי יש לכל אחד ואחד צלם מיוחד. והשני, נפשו. והשלישי, ממונו... ואחר כך שכלו, שהוא עצמו, ואחר כך גופו. וכל אלו דברים ידועים שהם עצמו של אדם. כנגד צלמו אמר 'הנוי', שהוא הצלם בעצמו. וכנגד נפשו אמר 'והכח', הוא מן הנפש. וכנגד ממונו אמר 'העושר'. וכנגד שכלו אמר 'החכמה'. וכנגד המשך מציאות גופו בעולם אמר 'בשנים'". הרי שביאר שם שהנוי הוא כנגד הצלם, והשנים הן כנגד הגוף, ואילו כאן מבאר שהנוי מורה על מעלת הגוף. ויל"ע בזה [ראה להלן הערה 2046]. ודע, כי גם החסיד יעב"ץ הביא כאן את דברי המשנה בעדיות כהוכחה לברייתא דידן.

(1300) כפי שביאר בברייתא הקודמת [לאחר ציון 1382] שהמעלה התחתונה של החיים היא לגוף, שזו המדריגה התחתונה של חיות. וכן כתב בנר מצוה [כג:], וז"ל: "כי יש באדם... כח שכלי. ומלרע ממנו כח נפשי. ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים". ו"כח גופני" הוא מדריגת הגוף. **ודע שכאשר** המהר"ל אומר "גוף", אין כוונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא "גוף". וכן כתב ברמז למעלה פ"ד מט"ז [שמו:] לגבי קדושת הגוף. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם, והוא נקרא גוף של אדם... ולפיכך אל תטעה לומר שיהיה הכונה על

הגוף הבשרי, שעל זה לא דברו". וראה בנתיב התורה פ"י [א, מה:] שביאר שקדושת ארץ ישראל בעולם מקבילה לגוף שבאדם [הובא למעלה הערה 1384].

(1301) כמו שאמרו [עדיות פ"ב מ"ט] "האב זוכה לבן בנוי ובכחו", ובח"א שם [ד, סב.] כתב: "כי עצם האדם הוא... נפשו... וכנגד נפשו אמר 'והכח', הוא מן הנפש". ולמעלה פ"ה מכ"א אמרו "בן שלשים לכח", וכתב שם [תקיח:]: '"בן שלשים לכח'. כי אחר שאמר כי 'בן עשרים לרדוף', כלומר שאז האדם בשלימות צורתו, וכאשר הוא בן שלשים אז כחות הנפשיים הם בשלימות, ולפיכך 'בן שלשים לכח'. והלוים יבאו לעבוד כאשר הם בני שלשים, שאז הנפש וכחותיו בשלימות", הרי ששלימות הנפש תתבטא בכח. וכן כתב למעלה פ"ד מ"א [ו:], וז"ל: "כי החכמה הוא לשכל האדם... והגבורה הוא לנפש האדם". ושם בהמשך [כו.] כתב: "ואל יתהלל בגבורה, שהוא מעלת הנפש, כי הגבורה מצד כח הנפש". ולמעלה פ"ד מ"ד [סח.] ביאר ששם "איש" נאמר בכל מקום על הכח, וכמו "איש מלחמה" [שמות טו, ג], ובח"א לב"מ פד. [ג, לב.] כתב: "האיש יש לו גבורת הנפש". ולמעלה פ"ה מכ"ב [תקסו:] כתב: "כי מצד הגוף האדם הוא בעל בושה, ואינו בעל פעולה... ומצד הנפש יש בו עזות וגבורה, והוא בעל פעולה". ובאור חדש [קמב.] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; גוף ונפש... ויש לו עוד חלק ג', הוא השכל... ויש אדם שיש לו שבח מצד הנפש, כאשר הוא גבור חיל, כי הגבורה היא מצד הנפש". וכן כתב בקיצור בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכו.] כתב: "כי הגבורה שבאדם הוא מכח הנפש". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:] כתב: "הנפש ממנו הכח לעשרה איברים". ובח"א לסוטה מב: [ב, פא:] כתב: "כי הכח והגבורה הוא מצד הנפש... שפעל דבר זה הוא מצד הנפש" [הובא למעלה פ"ה הערה 2239].

(1302) לשונו למעלה פ"א תחילת מי"ח [תט:]: "השכל הוא קנין לאדם... החלק השלישי הוא ממונו שנחשב קנינו... ושני דברים [אלו] הם קנינו". וכן כתב למעלה פ"ג מי"ג [רצה:], וז"ל: "כי העושר שהוא קנין האדם". וקודם לכן כתב [רפו.]: "האדם נברא חסר, כי עיר פרא אדם יולד, ואחר כך יקנה השלמתו ויושלם. ושלשה דברים הם אשר האדם קונה; האחד, השכל והחכמה, כי נברא האדם בלא דעת, ויקנה הדעת. ודבר השני, המעשים הטובים והישרים, שהם קנין לאדם, כי לא נולדו אלו המעשים עם האדם, לכך הם נחשבים קנין לאדם. השלישי, עושרו וממונו, אשר האדם ערום מבטן אמו יצא; ערום מן השכל, ערום מן המעשים, ערום מן העושר. הרי אלו שלשה דברים שהם קנינים לאדם... שנקנה לאדם ולא נולד עמו". ולמעלה פ"ד מ"א [כז:] כתב: "מעלת העושר, שהם

קניניו לאדם... העושר הוא קנינו של אדם, ושייך לאדם". ולמעלה במשנה ו [לאחר ציון 530] כתב: "עושר יקרא כאשר יש לו קנינים". וראה הערה 1504.

(1303) שהאדם מתחלק לשלשה דברים אלו; גוף, נפש, וממון. וכן כתב בכמה מקומות, וכגון, בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 96] כתב: "האדם יש בו... הגוף, והנפש, והממון, אשר ג"כ נחשב כמו אחד מחלקיו, כמו שהתבאר כמה פעמים, כי הממון של אדם גם נחשב חלק האדם, כמו שאמרו חכמים פעמים הרבה [ב"ק קיט.] הגוזל את חבירו שוה פרוטה כאילו נוטל את נפשו. ועוד אמרו [סוטה יב.] הצדיקים חביב עליהם ממון שלהם יותר מגופם. ואלו שלשה דברים בארנו אצל אהבת השם יתברך, דכתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך'" [הובא למעלה פ"ב הערה 588]. וכן כתב בנתיב העבודה פ"ג [א, פב:] בביאור ג' תפילות היום [שחרית מנחה ומעריב], שהן כנגד גוף ממון ונפש. וכן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות י, שם שמות פכ"ה אות ד, נתיב הצדקה פ"ד [א, קעח.], נתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:], תפארת ישראל פנ"ז [תתצז:], ח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:], ועוד. וראה למעלה פ"א הערה 1510. **ועוד ניתן** לבאר שכוונתו היא שלאחר שהוזכרו חלקי האדם [גוף ונפש], אז יש להזכיר קנייני האדם, וכמו שכתב למעלה פ"ד מ"א [כה:], וז"ל: "נאמר [ירמיה ט, כב] 'אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו ואל יתהלל עשיר בעשרו וגו", הרי לך שגם הנביא הזכיר אלו ג' דברים כסדר הזה ביחד. כי אלו ג' דברים שייכים אל האדם; כי האדם יש בו השכל, ויש בו הנפש, ויש לו העושר, ואי אפשר לאדם זולת אלו שלשה. ואמר אל יתהלל החכם במעלות השכלי שבו, שהוא חלק אחד מחלקי האדם. ואל יתהלל בגבורה, שהוא מעלת הנפש, כי הגבורה מצד כח הנפש. ויש עוד דבר שלישי שגם כן הוא שייך לאדם, והוא עושרו, שהם קניניו השייכים אל האדם, כי אי אפשר לו זולת זה אבל אינו מן האדם עצמו כמו השכל והנפש, שהם לאדם", ושם הערה 139. וראה להלן הערה 1731.

(1304) לשונו באור חדש [סה.]: "אלו שני דברים, החכמה והעושר, שניהם הם נקראים קנין, והאדם קונה אותם, כמו שאמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה'. ובכל מקום אמר על החכמה שהוא קנין האדם כמו העושר". ובנתיב העושר תחילת פ"א [ב, רכב.] כתב: "ואלו שני דברים, דהיינו העושר והחכמה, הם דומים לגמרי בענין זה. כי כשם שהעושר הוא זולת האדם והוא קנינו, וכך החכמה הוא זולת האדם, והוא קנה החכמה... וכן בדברי חכמים יקרא 'עניות' בין שהוא עני ממש, ובין שהוא עני בתורה, כמו שאמרו [קידושין מט:] מאי 'עניות', עניות של תורה. וכן יקרא 'עשיר' כאשר הוא

עשיר בחכמה, כי כמו שהעשירות של נכסים קנינו של אדם, כך יקרא חכמה קנין לאדם. וכן אמרו 'אין זקן אלא שקנה חכמה'" [הובא למעלה פ"א הערה 1508]. וראה הערה הבאה.

(1305) כמבואר בהערה הקודמת. וכן נאמר [משלי טז, טז] "קנה חכמה מה טוב", ונאמר [משלי ד, ה] "קנה חכמה קנה בינה", ונאמר [משלי יח, טו] "לב נבון יקנה דעת", וכן [משלי יז, טו] "לקנות חכמה", ועוד. ובתפארת ישראל פי"ח [רעד:] הביא מאמר חכמים [ב"ב עג:] על "ההוא טעייא" ["סוחר ישמעאל" (רשב"ם שם)], וכתב על כך לבאר: "קרא השכל 'טעייא', וזה כי השכל הוא החוקר על הדברים ומשוטט בעולם לארכו ולרחבו. ואף בדברים הנבדלים הוא חוקר ועומד עליהם. וזהו ענין הטעייא, כי הטעייא הוא סוחר ישמעאל, שהוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה, ולכך נקרא השכל 'טעייא', כי הטעייא גם כן הוא סוחר סובב ומקיף הארץ, וקונה הסחורה. ונקרא מה שקונה הסוחר 'לקח', כך השכלי הוא שקונה המושכלות, והם קנין שלו. ולכך נאמר על החכמה [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ובפרק קמא דקידושין [לב:] דרשו 'והדרת פני זקן' [ויקרא יט, לב], אין זקן אלא מי שקנה חכמה... ולפיכך שם העצמי הראוי אל השכל הוא שם 'טייעא', שהוא סוחר חוזר על הדברים שקונה". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "שההוא טייעא סוחר ישמעאל, שהוא מסבב בכל מקום למשא ומתן שלו לקנות הדברים אליו. וכן נקרא הכח המשיג, לפי שהוא בעל משא ומתן בדברי חכמה עד שיקנה הדברים שהם בחוץ אליו. כי החכמה הוא קנין בכל מקום, כדכתיב 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ואמרו חכמים בפרק קמא דקדושין 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', 'אין זקן אלא שקנה חכמה'. ולכך נקרא 'זקן', זה קנה. ומפני זה נקרא כח המשיג והקונה החכמה בשם הסוחר, המחזיר אחר קנין דברים להביא את הדברים אל עצם נפש המקבל. וכן קראו השכל 'שכל נקנה'. ואם כן כח המשיג נקרא 'קונה', וזהו הטייעא שהוא קונה". וכן כתב שם בהמשך [צז., צח.], וכלשונו: "השכל נקרא טייעא... לפי שהטייעא בשביל שהוא משוטט ומסבב בכל מקום, עומד על הדברים. וכך השכל, מפני שהוא משוטט בכל הנמצאים, הוא עומד עליהם ומכירם". וכן כתב בנצח ישראל פל"א [תקצח:], ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב: (הובא למעלה פ"א הערה 1508)]. וכן למעלה פ"א תחילת מי"ח [תט:] כתב: "הנה האדם אשר השם יתברך ברא אותו, יש לו דברים מחולקים. האחד הוא השכל, אשר השכל הוא קנין לאדם, כמו שאמרו ז"ל 'אין זקן אלא שקנה חכמה'". ובהמשך שם [תיד:] כתב: "השכל מגיע לאדם כשגדל, והוא קונה השכל". הרי דבר שאינו עם האדם מצד טבעו, בהכרח שהוא נמצא אצלו רק לאחר

שקנה אותו. ובנתיב התורה פי"ד [א, נז:] עמד על נוסח המטבע "אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה", ומדוע בבבא השניה אמרו "אנוש", ולא "אדם" כפי שאמרו בבבא הראשונה, וז"ל: "ואמר אחר כך 'ומלמד לאנוש בינה', כי אחר שקנה קצת דעת, שוב לא נקרא 'אדם', שזה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה חמרית [ב"ר יז, ד], רק נקרא 'אנוש', ואז אמר 'ומלמד לאנוש בינה'". ובויק"ר א, ו אמרו "דעה קנית מה חסרת, דעה חסרת מה קנית" [ראה למעלה פ"ג הערות 968, 1238].

(1306) כך גם שנו בעדיות פ"ב מ"ט כסדר הזה: "האב זוכה לבן, בנוי, ובכח, ובעשר, ובחכמה", וכמבואר שם בח"א [ד, סב.] שאלו ארבעה דברים הם עצם האדם, ולכך האב זוכה לבנו בדברים אלו. וכבר נתבאר למעלה [הערה 1476] שגירסת המהר"ל בברייתא היא שמעלת הכבוד מוזכרת רק בהמשך כמעלה השביעית.

(1307) כמו שנאמר [בראשית ד, א] "ותלד את קין ותאמר קניתי איש את ה'", ופירש רש"י שם "את ה' - כמו עם ה', כשברא אותי ואת אישי, לבדו בראנו, אבל בזה שותפים אנו עמו". ואמרו חכמים [שבת לב:] "איזה הן מעשה ידיו של אדם, הוי אומר בניו ובנותיו של אדם" [ראה ח"א לב"ק נ. (ג, ט.), ודרשת שבת הגדול (רא.)]. ועוד אמרו חכמים [במדב"ר י, ד] "'ואת עמלינו' [דברים כו, ז], אלו הבנים". ואם בנים נקראים "מעשה ידים" ו"עמלינו", ממילא הם גם יכולים להקרא קנין לאדם. ובאור חדש [קעא:] כתב: "כי כאשר יש לאדם בנים... נחשבו בניו עושרו, ויותר נחשב זה עושרו מן הכסף והזהב". ובפזמון "מעוז צור" משוררים "רוב בניו וקניניו על העץ תלית". **אמנם** בנצח ישראל פ"ב [כה.] כתב: "אין הבן קנוי לו בעצמו, רק הוא סבה שיצא לפעל, והעבד קנוי לאדון בעצמו". ושם בפי"א [רפא.] כתב: "כי יש דבר שהיה נמצא מאחד, ואינו קנינו להיות ברשותו. ויש דבר שהוא קנין של אדם, והוא ברשותו, אבל אינו נמצא מאתו. כי הבן הוא נמצא מן האב, ואינו קנינו. והעבד הוא קנין של האדון, והוא ברשותו לגמרי, ואינו נמצא מאתו". וקודם לכן שם בפ"ז [קסה:] כתב: "יותר נקראת הבת בנין האב, והוא דבר נפלא ואין כאן מקומו. וראיה לזה, כי הבת היא ברשות אביה, ואין הבן ברשות אביו, שנאמר [במדבר ל, יז] 'בנעוריה בית אביה'... והוא מובן ממה שאמרו חז"ל [נדה לא.] האיש מזריע תחלה יולדת נקבה, שנאמר [בראשית מו, טו] 'ואת דינה בתו'" [הובא למעלה פ"ג הערה 354, וראה למעלה הערה 1373]. הרי ביאר שאין הבן ברשות אביו. אך אין בזה סתירה, כי בסמוך יבאר שהבן הוא קנוי לאב רק מבחינה מסויימת, ולא קנוי קנין גמור, ודבריו בנצח ישראל באים לומר שאין הבן קנוי קנין גמור כעבד. וראה למעלה פ"ג הערה 1241.

(1308) כי קנין חל על דבר שהוא מחוץ לאדם. ונראה להטעים זאת, כי מצינו שקניני האדם הם נקראים "כבוד", וכמו שנאמר [בראשית לא, א] "וישמע את דברי בני לבן לאמר לקח יעקב את כל אשר לאבינו ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה", ופירש הרשב"ם שם "הכבוד - עוצם ממון, כמו [בראשית יג, ב] 'ואברם כבד מאד במקנה בכסף ובזהב'". ובב"ר [עג, יב] אמרו "'את כל הכבוד הזה'... אין כבוד אלא כסף וזהב, שנאמר [נחום ב, י] 'בוזו כסף בוזו זהב ואין קצה לתכונה כבוד מכל כלי חמדה'". ולמעלה פ"ד מ"א [כח:] כתב: "העושר בו הכבוד, הרי בני לבן אמרו [בראשית לא, א] 'ומאשר לאבינו עשה כל הכבוד הזה'. ובפרק האיש מקדש [קידושין מט:], איזה עשיר, כל שבני עירו מכבדין אותו בשביל עושרו", ושם הערה 154. והרי בנוגע לכבוד שנינו שאין הוא בא אלא מזולתו, וכמו שכתב בנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:], וז"ל: "ואמר [עירובין יג:] 'כל המחזיר אחר הגדולה הגדולה בורחת ממנו'. ודבר זה כי עצם הכבוד הוא מזולתו, שאחרים נותנין לו כבוד, כמו שבארנו זה באריכות בפרק בן זומא, עיין שם [פ"ד מ"א (כג:)]. ולפיכך הרודף אחר הכבוד שיהיה מגיע הכבוד אליו על ידי עצמו, הכבוד בורח ממנו, שהרי אין הכבוד לאדם מעצמו, רק מזולתו. ואם בורח מן הכבוד עד שאין הכבוד לגמרי ממנו, זה שראוי אליו הכבוד שהוא מזולתו, ולכך הכבוד רודף אחריו" [הובא למעלה פ"ד הערות 120, 673, ובפרק זה למעלה הערות 506, 837]. לכך כל קנין חל על דבר שהוא זולת האדם, ולא חל על עצמו, כפי שכל כבוד הוא מזולתו, ולא מעצמו.

(1309) כן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], וז"ל: "האב אוהב הבן, ואין אהבת הבן אל האב כל כך. וזה כי הבן יוצא ממנו, והוא בשר מבשרו, שייך בזה אהבה. אבל אין האב יוצא מן הבן, ולכך אין שייך אהבה כל כך, שיאהב הבן את האב". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקיג:] כתב: "בנו, הדבוק אליו יותר גדול, כי בנו הוא עצם מעצמו ובשר מבשרו". ובח"א לשבת כג: [א, ז:] כתב: "כי אין ספק שנפשו של אדם קשורה בבנו לגמרי... שהוא עצמו ובשרו של אדם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1652].

(1310) אודות היחס הכפול הקיים בין אב לבן, כן כתב בנר מצוה [לט.], וז"ל: "כמו שיש להם [לישראל] חיבור וקירוב אל השם יתברך מצד עצמם, כך יש להם גם כן פירוד מצד עצמם. וזה כי כמו שיש לאב חבור וקשור לבנו זה לזה, מצד כי זה הוא האב, וזה הוא הבן, כך יש להם פירוד גם כן בצד מה. כי אב ובן הם מחולקים בעצמם, שזה הוא אב וזה בן, ודבר זה נחשב פירוד".

(1311) פירוש - מעלת הזקנה היא השלמת האדם, כי כאשר נשלמו שנותיו של האדם, יש בכך שלימות לאדם עצמו. וראה הערה הבאה.

(1312) נראה שכוונתו למשנה [פ"ה מכ"א] "בן ששים לזקנה, בן שבעים לשיבה", ולגבי שיבה כתב שם [תקכג:]: "ואמר 'בן שבעים לשיבה'. פירוש, שהוא שלם בימים, כי [תהלים צ, י] 'ימי שנותינו שבעים שנה'. ונראה כי אותיות אחה"ע מתחלפים, ופירוש 'שיבה' מלשון 'שביעה', שהוא שבע בימים. ומפני כי מספר שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד. ולפיכך מספר זה נקרא 'שבעה', מלשון שביעה, שכל אשר הוא שבע הוא שלם. ולכך אמר 'בן שבעים לשיבה', כי עתה יש לו ימים בשלימות ובשביעה, כי שנות האדם שבעים שנה". ואע"פ שכאן איירי בזקנה, ולא בשיבה [כי לגירסתו בברייתא כאן לא גורסים בהמשך "שיבה"], אך על כך כתב להלן בהמשך הברייתא [ד"ה וביש ספרים]: "השיבה והזקנה הוא דבר אחד" [ראה להלן הערה 1531]. וכן נאמר [בראשית כה, ח] "ויגוע וימת אברהם בשיבה טובה זקן ושבע ויאסף אל עמיו". וכן נאמר [בראשית לה, כט] "ויגוע יצחק וימת ויאסף אל עמיו זקן ושבע ימים וגו'".

(1313) אודות ששלימות ימים מורה על שלימות האדם, הנה אמרו חכמים [ר"ה יא.] "הקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש, שנאמר [שמות כג, כו] 'את מספר ימיך אמלא'", ובח"א שם [א, צח.] כתב: "כי חיי הצדיקים הוא מחיי עולם הבא, שהיא נקודה אחת סתומה. ולפיכך כמו שהיו"ד אינו מתחלק, כך הקב"ה ממלא שנותיהן שהם שלימות אחת, כי כאשר שנותיהן מלא, אז שנותיהן אחת. ובמדרש בראשית רבה [נח, א] כתב טעם זה, כי כתיב [תהלים לז, יח] 'יודע ה' ימי תמימים', אמר כשם שהם תמימים, כך ימיהם תמימים. ופירוש הדבר הזה, כי הצדיק הוא תמים, ומאחר שהוא תמים כך ימשך ממנו שיהיו שנותיהן תמימים. לכך הקב"ה יושב וממלא שנותיהן של צדיקים מיום ליום משנה לשנה, כדי שיהיה תמים, ודבר זה מבואר". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ג סוף אות ב, ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלט:].

(1314) "כמו" - לעומת.

(1315) אודות שבימי הילדות הצורה מוטבעת בחומר, כן כתב למעלה פ"ד מכ"א [תכב:], וז"ל: "שכל הילדים, שהשכל שלהם מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי". ובנצח ישראל פט"ו [שסד.] כתב: "כי בימי הקטנות והבחרות... נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. לכך פונה אל התאוות החומריות, והוא עוזב השכל מכל וכל",

ושם הערה 70. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד.] כתב: "כי זמן הילדות הולך האדם אחר תאותו". ובנר מצוה [סה.] כתב: "כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי", ושם הערה 375. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו:] כתב: "בילדות האדם ובקטנות, הוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, הנה מדריגה החמרית שהאדם שקוע בו הוא מונע ומעכב אותו מן הדביקות בו יתברך... וכך הוא באמת בילדותו, שהוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, כאילו לא יצא אל העולם להיות נמצא בפעל, עד שהוא גדול, ואז יצא ממדריגה החמרית שלו... לקטנים לא נמצא אתם השכל... שנפשם מוטבע בגוף, שהוא מונע הדביקות". והמורה נבוכים ח"ג ס"פ נא כתב: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך. כי מן השקר שתעלה ביד האדם עם רתיחת הליחות הגופנית. כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג" [הובא למעלה פ"ה הערה 2218].

(1316) אודות מעלת הנבדל, כן כתב למעלה פ"א מ"ב [קעב:], וז"ל: "ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית" [הובא למעלה הערה 1060, ולהלן הערה 1907].

(1317) אודות שהזקן אינו גשמי מחמת שכבר נחלש הגוף, כן ביאר בהרבה מקומות. וכגון למעלה פ"ה מכ"א [תקכא:] כתב: "כי כאשר הוא זקן, והכחות הגשמיים חלשים, אז כח השכלי מוסיף יותר ויותר, וכמו שאמרו ז"ל [קדושין לב:] אין 'זקן' אלא מי שקנה חכמה, מוכח מזה כי הזקן הוא שראוי אל החכמה, כמו שהתבאר למעלה [פ"ד מכ"ב] אצל 'הלומד מן הזקנים', שהזקן הוא שראוי לחכמה. וכמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספות עליהן. וכל זה מפני כי בהחלש הכחות הגופניות, כח השכלי גובר יותר, כי אז יושפע על האדם שכל נבדל לגמרי, והוא נקרא 'שכל הנאצל', שהוא נאצל מן השם יתברך, ואז משיג הדברים הנפרדים, שהם דברים נבדלים לגמרי". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "פירוש, כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם, כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל, זה קם. שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה", ושם מבאר מדוע בזקני עמי הארץ אף שכלם נחלש. ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:] כתב: "ואף כי יזקין וכוחות טבעו יחלשו, אז הדברים שלמד הם יותר מתגברים, כמו שאמרו חכמים 'זקני תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספת". וכן נאמר [איוב יב, יב] "בישישים חכמה ואורך ימים תבונה".

ובנצח ישראל פט"ו [שסד:] כתב: "בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים". וכן הוא בגבורות ה' פנ"ב [רכח:]. וכן כתב בקיצור למעלה פ"א מ"א [קלא:]. ולמעלה פ"ג מי"ג [שיא:] כתב: "לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים". ובנר מצוה [סד:] כתב: "כאשר יש בטול לגשמי, אז אין מעכב ומבטל אל השכלי הנבדל, והשכל נשאר בלבד, כאשר פסו תמו כח הגוף. כמו לעת זקנה, אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי, ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". וכן הוא באור חדש [קטז.], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], נתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ובדרוש לשבת תשובה [פב:]. ובב"מ פז. אמרו "עד אברהם לא היה זקנה", וכתב שם בח"א [ג, נא.] לבאר: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד" [הובא למעלה פ"ה הערה 2253]. וראה למעלה הערות 462, 738.

(1318) יש לדייק בלשונו שכתב "כי הכבוד **כאשר הוא מן השם יתברך** היא מדריגה רוחנית", וממה בא לאפוקי בהדגשה זו. והרי אמרו חכמים [ברכות נח., ב"ב צא.] '"והמתנשא לכל לראש' [דהי"א כט, יא]... אפילו ריש גרגותא משמיא מוקמי ליה" [ראה למעלה פ"ד הערות 468, 481]. ואין לומר שכוונתו לאפוקי ממי שמשיג הכבוד בכחות עצמו, שהרי אם יעשה כך בודאי לא יצליח, כי כל הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו [עירובין יג.], ונמצא שכל כבוד אינו מעצמו, ומה נתמעט מהדגשתו. ויש לומר, שלמעלה פ"ד מ"ד [צט:] כתב: "כל שררה היא מן השם יתברך, ומן גדולתו הוא נותן לאדם, וכמו שאמרו ז"ל בפרק הרואה [ברכות נח.] הרואה מלכי ישראל אומר 'ברוך שחלק מכבודו ליריאיו', ואילו אצל מלכי אומות העולם אומר 'ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם'. וההפרש

הזה, כי לישראל חלק מכבוד עצמו, עד שנתן להם חלק מכבודו. ואילו לאומות לא אמר 'שחלק', רק 'שנתן' להם כמו הנותן מתנה לאחר, אבל לא חלק משלו" [ראה להלן הערה 2070]. הרי שאמנם כל כבוד מגיע מהקב"ה, אך יש כבוד שהוא "חלק מכבוד עצמו [של הקב"ה]", ויש כבוד המרוחק מאמיתת כבוד הקב"ה. ודבריו כאן אודות "הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך" מתפרשים כלפי כבוד המגיע מאמיתת כבודו יתברך.

(1319) לשונו למעלה פ"ד מכ"ב [תמב.]: "הכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד. כי למדריגת זה הכח הוא מבקש הכבוד, כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב 'כבוד חכמים ינחלו', הרי הכבוד ראוי להיות אל השכלי, כי הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכתיב [ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם... כי הכבוד ראוי אל כח השכלי". **ולפי זה** הכבוד ראוי לשכלי משום שהכבוד הוא דבר רוחני. ובעוד שכאן ביאר זאת מצד מעלת הכבוד [שהוא רוחני], הרי למעלה ביאר זאת מצד מעלת השכלי [שהוא מסולק מן החמרי], ולא מצד מעלת הכבוד, וכלשונו למעלה במשנה ד [לאחר ציון 445], וז"ל: "ומה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר, ולכך אמר 'כבוד חכמים ינחלו', כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד. ומצד שהשכל הוא מסולק מן החסרון שדבק בחומר, ולפיכך החכמים הם תמימים ושלימים, ומצד זה ינחלו טוב, כאשר הם מסולקים מן החסרון, שהוא רע". ובנתיב התורה ר"פ יא [א, מו.] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים, עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן, מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי, ולפיכך ראוי אל הכבוד ג"כ, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד. ומפני כך נקרא יניק וחכים גם כן בשם 'זקן', ואין זקן אלא שקנה חכמה [קידושין לב:], וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". וראה נר מצוה [קיח:], ושם הערה 337. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי כל נבדל הוא מפואר למי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת'... כי התפארת הוא ענין נבדל ואינו גשמי". וכן "אין כבוד בדבר החמרי" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)]. ואמרו חכמים [שבת קיג.] "'וכבדתו

מעשות דרכיך וגו" [ישעיה נח, יג], שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול". ובח"א שם [א, נ:] כתב: "פירוש זה, כי השבת הוא קודש, כדכתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. כל דבר שהוא קודש, נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת... ומפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה, שאינו גשמי. כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי. ולפיכך ראוי השבת, שהוא יום קודש, נבדל מן הגשמי החמרי, שהרי קודש הוא, ולפיכך ראוי שלא יהא מלבוש של שבת כמו מלבוש של חול, כדי שיהיה האדם מכובד במלבוש שלו, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה הערה 447].

(1320) למעלה פ"ד מכ"ב [תמב.], והובא בתחילת הערה הקודמת. וכן כתב בקיצור למעלה פ"ה מי"ט [תסז.]. ובנתיב התורה פ"ח [א, לז.] כתב: "הנותן מתנה ומכבד את מי שאינו ראוי לכבוד, שגם הכבוד שבארנו בכמה מקומות היא מעלה נבדלת אלקית, וכאשר נותן הכבוד למי שאינו ראוי לכבדו, יוצא דבר כמו זה מן מעלתו, ונחשב זה כזורק אבן למרקוליס [חולין קלג.], שהוא אלהות זר" [הובא למעלה פ"ד הערה 1874].

(1321) נראה שמדגיש זאת, כי היה מקום לומר שמעלת הכבוד אינה חולקת מקום לעצמה, וכמו שכתב למעלה פ"ד מ"א [כז:], בביאור המשנה שם "בן זומא אומר, איזהו חכם... איזהו גבור... איזהו עשיר... איזהו מכובד", שכתב: "והחכם בן זומא הזכיר אלו ג' מדות; האחת, מעלת השכל. השנית, מעלת הנפש, שהם חלקי האדם. והג', מעלת העושר, שהם קניניו לאדם. והוסיף 'איזה מכובד', כי אלו ג' מדות כל אחת ואחת היא מעלה בפני עצמה מיוחדת, והכבוד הוא כולל את שלשתן. כי אלו ג' בפרט בהם הכבוד; כי החכם בו הכבוד, שנאמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו טוב'. וכן הגבורה בה הכבוד ביותר, כאשר מנצח אחד והוא מושל עליו, שהרי לכך אמר 'הַגבור' בה"א הידיעה, וכמו שכתיב [ש"ב כג, כב] 'ולו שם בגבורים'. וכך העושר בו הכבוד... ובפרק האיש מקדש [קידושין מט:] איזה עשיר, כל שבני עירו מכבדין אותו בשביל עושרו... ולפיכך הכבוד בפרט באלו ג' מדות". לכך מדגיש כאן שיש לכבוד מעלה בפני עצמה, שהיא רוחנית מפאת שהיא באה מהשם יתברך.

(1322) שמעתי לבאר שרומז ששבע מעלות אלו הן כנגד שבע ספירות תחתונות, ולכך הן "מעלות מחולקות שאין זו כמו זו". כי מעלת נוי היא לגוף, וכנגד מלכות, ומעלת כח היא כנגד יסוד [זוה"ק ח"א לג:], ומעלת עושר כנגד נצח [פירוש הרמ"ק לספה"י פ"ד], מעלת חכמה היא כנגד הוד [תיקוני זוהר סוף ה.], מעלת בנים היא כנגד תפארת [קהלת

יעקב ערך אף], מעלת זקנה היא כנגד בינה [קהלת יעקב ערך זקן, ב], ומעלת כבוד היא כנגד חכמה ["כבוד חכמים ינחלו"].

(1323) כי הפריסה של שבע המעלות הללו היא מן הקצה אל הקצה, וכוללת את כל המעלות האפשריות, ובהכרח שכל המעלות האחרות נכנסות תחתן במדויק, או שנופלות בסמוך להן.

(1324) בא ליישב את שאלתו השניה על הברייתא, ששאל [למעלה לאחר ציון 1477]: "הלא לא הביא ראיה אלהעושר ואל החכמה". וכן הקשה האברבנאל, וז"ל: "מה ענין הראיות שהביא שהם ארבעה פסוקים, והראשון והשני שניהם כאחד, ולא נמצא בהם זכר חכמה, ולא זכר עושר" [הובא למעלה הערה 1478].

(1325) אע"פ שפשוטו של מקרא עוסק בצדקה ממש [כפירוש רש"י שם], מכל מקום "צדקה" שייכת ל"צדיק", וכמו שכתב למעלה במשנה ב [לאחר ציון 176], וז"ל: "הצדיק הוא עושה הדבר הראוי, אף על גב שאינו משפט, וגם אינו חסידות לגמרי, שהוא לפנים משורת הדין. והוא כמו מדת הצדקה, שאין הצדקה חסד, כי מאחר שהוא לעני, אין ראוי שלא ירחם על העני. וגם אין זה משפט גמור, כי אין חיוב אליו כלל, רק ראוי שיתן צדקה". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב:] כתב: "במלת 'צדקה' הצדי"ק, כלומר שעל ידי הצדקה הוא צדיק גמור", וכמבואר למעלה הערה 168. ועל תיבת "צדקה" דרשו חכמים [חולין קלד.] "צדק משלך ותן לו".

(1326) כן כתבו כאן מפרשי הברייתא [רש"י, אברבנאל, והחסיד יעב"ץ]. והחסיד יעב"ץ הוסיף '"עטרת' שהיא העושר, דכתיב [משלי יד, כד] 'עטרת חכמים עשרם'".

(1327) כמו שכתב למעלה פ"ג מט"ז [תיג:], וז"ל: "המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו כי אין אחר שולט על ראשו". ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "העטרה מורה מלכות" [הובא למעלה פ"ג הערה 1862].

(1328) כמו שכתב למעלה במשנה ו [לאחר ציון 521], וז"ל: "וזה שאמר [שם] 'ואל תתאוה לשלחנם של מלכים', שלא יתאוה לעושר של מלכים. כי עיקר המלכות הוא העושר, ולכן אמרו 'שלחן של מלכים' [רש"י שמות כה, כד], וכמו שאמרו ז"ל במסכת בבא בתרא [כה:] 'הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון'. הנה השלחן הוא סימן עושר, שהמלך יש לו ערים ומדינות וכסף וזהב. ועל זה אמר 'ואל תתאוה לשלחנם של מלכים', שאף אם יש למלכים רבוי עושר, מכל מקום התורה יש בה יותר עושר".

(1329) כן הוא בפירוש רש"י כאן, וז"ל: "'תפארת' זה הנוי, 'שיבה' כמשמעה, ואלו בדרך צדקה ימצאו". וכן כתב האברבנאל כאן.
(1330) קידושין לב: "תנו רבנן, 'מפני שיבה תקום' [ויקרא יט, לב], יכול אפילו מפני זקן אשמאי, תלמוד לומר 'זקן', ואין 'זקן' אלא חכם, שנאמר [במדבר יא, טז] 'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל'. רבי יוסי הגלילי אומר, אין 'זקן' אלא מי שקנה חכמה, שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו'".
(1331) מפרשי המקרא שם [משלי כ, כט] ביארו שאיירי בזקן ממש, וכגון רבינו יונה כתב שם: "'והדר זקנים שיבה', הדר הזקנה בלובן השערות". והמלבי"ם כתב שם: "הדר זקנים הוא השיבה, שזקנה הבאה לפני הזמן אינה מהודרת, רק אם יש עמה שיבה, שהיא הזקנה הבאה מסבת השיבה ואורך ימים". ובביאור המלים כתב המלבי"ם שם: "שיבה - הוא אחר הזקנה, ומציין אורך הימים". וכן התרגום יונתן כתב שם: "ושבחא דסבי סיבתא". והגר"א [משלי טז, לא] כתב: "ואחר כך שיבה, ושיבה הוא ב' דרגין, שיבה וזקנה, 'בן ששים לזקנה בן שבעים לשיבה' [למעלה פ"ה מכ"א]". וצריך לומר שדעת המהר"ל היא שבודאי שיש הבדל בין זקנה לשיבה, וכפי שהוא עצמו ביאר למעלה [פ"ה מכ"א, והובא בהערה 1512]. אך מ"מ אין לומר ש"הדר זקנים שיבה" איירי בזקנים ממש, כי משמע מהמקרא שהשבח של הזקן הוא בדבר שחוץ לזקנה עצמה, שאל"כ היה לו לומר "והדר זקנים זקנה", כמו שתרגום יונתן כתב שם "ושבחא דסבי סיבתא". וכפי שרישא דקרא ["תפארת בחורים כחם"] איירי בשני דברים ["בחורים" "כחם"], כך סיפא דקרא ["והדר זקנים שיבה"] איירי בשבח החורג מתיבת "זקנים", ולכך בהכרח איירי בחכמים ולא בזקנים. וראה להלן הערה 1547.
(1332) ברכות כח. "אמרה ליה לית לך חיורתא ["אין לך שערות לבנות של זקנה, ונאה לדרשן להיות זקן" (רש"י שם)], ההוא יומא בר תמני סרי שני הוה, אתרחיש ליה ניסא ואהדרו ליה תמני סרי דרי חיורתא ["שמונה עשרה שורות של זקנה" (רש"י שם)]. היינו דקאמר רבי אלעזר בן עזריה 'הרי אני כבן שבעים שנה', ולא 'בן שבעים'".
(1333) בפסוק "הדר זקנים שיבה".
(1334) פירוש - השיבה והחכמה השייכות להדדי ["הדר זקנים שיבה"] מגיעות שתיהן אל הצדיק, וכמו שמבאר.
(1335) אלא שאין החכמה מגיעה אל הצדיק.
(1336) פירוש - אם החכמה אינה מגיעה אל הצדיק, נמצא שיש כאן שני קוי שיבה מקבילים שאינם נפגשים; השיבה הראויה לצדיק ["שיבה בדרך צדקה תמצא"], והשיבה

הראויה לחכם ["הדר זקנים שיבה"], ומדוע הפסוק תלה את השיבה דוקא "בדרך צדקה תמצא", ולא גם "בדרך חכמה תמצא". ומה שלא הקשה כן מהפסוק העוסק בחכמים ["הדר זקנים שיבה"], דמדוע תלה את השיבה דוקא בחכמים, הרי השיבה נמצאת גם אצל הצדיקים [והיה יכול גם להאמר "הדר צדיקים שיבה"]. נראה שזה לא קשיא, כי אין הפסוק "הדר זקנים שיבה" ממעט אפשריות נוספות של שיבה, כי נושא הפסוק אינו שיבה, אלא הדר חכמים, ולכך אין ענין להזכיר כאן שיש שיבה גם בעוד מקום [אצל הצדיקים], כי הפסוק אינו עוסק בשיבה, אלא בהדר זקנים. מה שאין כן הפסוק "שיבה בדרך צדקה תמצא", כאן נושא הפסוק הוא שיבה, והפסוק בא להורות היכן תמצא השיבה, ואם היתה דרך נוספת למצוא בה שיבה ["דרך חכמה"], תיקשי לך מדוע הפסוק העלים עינו מכך, והזכיר רק "דרך הצדקה".

(1337) בזה מיישב את שאלתו השניה על הברייתא ["הלא לא הביא ראיה אל העושר ואל החכמה" (לשונו לפני ציון 1478)], כי "עטרת" היא העושר, ו"הדר זקנים שיבה" איירי בחכמים, והכל מגיע לבסוף אל הצדיקים. **ובכת"י סלל** לו דרך אחרת בישוב שאלה זו, וז"ל: "והפסוקים שהביא אין מבואר רק שכל אלו נחשב מעלות, כי אחר שאמר הכתוב 'עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה [תמצא]', אם כן השיבה היא מעלה, מאחר שנותן השיבה אל מי שהולך בדרך צדקה. וכן מה שקרא הכתוב השיבה שהיא 'עטרת', אם כן השיבה היא מעלה, שאם לא היה מעלה, לא קרא הכתוב השיבה שהיא 'עטרת'. וכאשר הביא על אלו הדברים שהם במקרא, אם כן ממילא גם כן העושר. שלא התבאר רק להביא מעלות ראיה, רק המעלות הם נאים לצדיק ונאים לעולם" [סוף דבריו אינו ברור דיו]. ונראה שכוונתו לומר שמטרת הפסוקים אינה להוכיח שדברים אלו נמצאים אצל הצדיקים, אלא שדברים אלו הן מעלות. והיה צורך להוכיח כן לגבי שיבה, כי מנא לן לומר שהשיבה היא מעלה, אך לא היה צורך להוכיח כן לגבי חכמה ועושר, כי כולי עלמא ידעי שהן מעלות גדולות, וקרא למה לי. ובביאורים לפירוש הגר"א [כאן אות פג] הוכיח מפירוש הגר"א שהתנא לא הביא מקור לנוי עושר וכבוד, ולזה כתב הגר"א שהם מפורשים בברייתא הקודמת [משלי ג, טז] "בשמאלה עושר וכבוד", וכן [משלי ד, ט] "תתן לראשך לויית חן". ואולי כך גרס המהר"ל בכת"י.

(1338) לשון הפסוק במילואו הוא "תפארת בחורים כוחם והדר זקנים שיבה".

(1339) פירוש - אין חילוק בין רישא דקרא לסיפא דקרא, וכמו שסיפא דקרא איירי בשיבה המגיעה לצדיק, כך רישא דקרא איירי בכח המגיע לצדיק, וכמו שמבאר.

(1340) לשון רבינו יונה [משלי כ, כט]: "כי תפארת בחורים להראות בהם הכח, כי הכח ראוי להראות באדם זמן הבחרות, כאשר אמרו ז"ל [למעלה פ"ה מכ"א] 'בן שלשים לכח'". ואמרו חכמים [חגיגה יד.] "אין לך נאה בישיבה אלא זקן, ואין לך נאה במלחמה אלא בחור".

(1341) פירוש - למעלה [לאחר ציון 1510] ביאר מעלת הזקנה [בשני טעמים; (א) "מעלת הזקנה היא השלמת האדם, כאשר נשלמו שנותיו". (ב) "כאשר האדם זקן אז האדם אינו גשמי... הוא נבדל מן הגשמי"], ו"כל המעלות הם ראוים לצדיקים" [לשונו למעלה לפני ציון 1481], וממילא נתבאר שמעלת הזקנה שייכת אל הצדיק.

(1342) אודות יחס הזקנים לבני בניהם, כן פירש המלבי"ם שם, וז"ל: "מתעטרים הזקנים בבני בנים, שהגם שהזקנה היא העדות שקרוב לחלוף מן העולם, ישארו בני בניו תמורתו".

(1343) פירוש - יש ספרים הגורסים בברייתא "והזקנה והשיבה" [כך היא הגירסא בברייתא שלפנינו], ולפי זה הוזכרו כאן שמונה מעלות, ולא שבע. וראה למעלה הערה 1476.

(1344) כפי שנתפרש למעלה המקרא [משלי כ, כט] "והדר זקנים שיבה", וראה למעלה הערה 1530.

(1345) כי "בני בנים" מורה על הפלגת ימים של אבי האב, עד שראה בני בנים, ומה זה שייך לחכמים.

(1346) וזו הברכה [תהלים קכח, ו] "וראה בנים לבניך", שתזכה לאריכות ימים לראות בני בנים.

(1347) אע"פ שבודאי יש הבדל בין זקנה לשיבה, וכדמוכח מהמשנה למעלה [פ"ה מכ"א] "בן ששים לזקנה, בן שבעים לשיבה", מ"מ בנוגע למעלת זקנה אין שיבה חולקת מקום לעצמה, אלא היא המשך זקנה. וכן משמע ממה שנאמר [ש"א יב, ב] "ואני זקנתי ושבתי", שזקנה ושיבה בני בקתא חדא אינון, אע"פ ששיבה מאוחרת לזקנה. וראה למעלה הערות 1512, 1531. ובכת"י כאן כתב בזה"ל: "וזכר שבעה, כי הזקנה והשיבה הוא דבר אחד, שהרי אמר אחר כך 'אלו שבע מדות שמנו חכמים לצדיקים כולם נתקיימו ברבי ובניו'. ומפני שכתוב בפסוק 'עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא', סבירא ליה כי לאו דוקא שיבה, רק (ת"ח) [ה"ה] זקנה. ולכך אמר שנים, הזקנה והשיבה. והשיבה שכתוב בפסוק, והוא הדין זקנה. זכר ז' מעלות מן התחתונה עד העליונה, וזה כמו שהתבאר למעלה, כי אין התחתון עד העליון הם שבעה מדריגות".

(1348) בירושלמי סנהדרין פ"י ה"ג איתא "כל שאמרו חכמים בצדיקים היו ברבי, מאן רבי, הוא רבי, הוא רבי יהודה הנשיא". ורש"י כאן הוסיף "רבי הוא רבינו הקדוש, הוא רבי יהודה הנשיא". ובספר "תולדות תנאים ואמוראים", חלק שני, עמוד 579, כתב: "ה' השפיע עליו בטובו בידו הרחבה בנוי, בכח, בעושר, ובחכמה. כי היה משכמו ומעלה גבוה מכל העם [נדה כד:], והיה עשיר מופלג מאוד עד שאמרו [ב"מ פה.] 'אהוריירא דבי רבי הוה עתיר משבור מלכא'. והגדיל את כבוד הנהגת ביתו כאחד השרים [ברכות מג.]". ושם מאריך בזה עוד. ובעמודים 600-603 קיבץ את מאמרי חז"ל על אודות צדקתו וענוותנותו של רבי. ואודות בניו, הנה רבן גמליאל מילא מקום אביו בנשיאות. וכן היה לו בן נוסף, רבי שמעון, שאביו קראו "נר ישראל" [מנחות פח:]. ואודות יתר צאצאיו, ראה שם בעמוד 604. והחסיד יעב"ץ כתב כאן: "רבי שמעון בן מנסיא אומר אלו שבע מדות וכו'. כתב רבינו יונה ז"ל ידוע הוא לכל מעלת רבינו הקדוש, שאמרו עליו [ראה גיטין נט.] מימות יהושע ועד רבי לא נמצא תורה וגדולה במקום אחד. ומפני שהיה שלם בתורה ובחסידות, זכה למדות הללו והורישם לבניו". וראה בסמוך ציון 1555.

(1349) פירוש - אחת המעלות שהוזכרו כאן היא "חכמה", ו"חכמה" היא בפרט התורה [כמבואר למעלה פ"ג מ"ט (רטו:) שכתב "החכמה היא התורה בפרט"]. וכבר נתבאר למעלה [לאחר ציון 1503] שהחכמה היא קנין מעלה לאדם, וכל המעלות ראויות לצדיקים [כמבואר למעלה הערה 1481]. נמצא שמעלת זכיה בתורה מורה על בעליה שהוא צדיק, וכמו שמבאר.

(1350) כמו שאמרו למעלה [פ"ג מי"ז] "אם אין חכמה אין יראה. אם אין יראה אין חכמה". וקודם לכן [פ"ג מ"ט] אמרו "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת. וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו, אין חכמתו מתקיימת". ובשני המקומות האלו האריך לבאר את תלות החכמה ביראה. והרי הברכה שמברכים על חכם הוא "שחלק מחכמתו ליראיו" [ברכות נח.]. והמחבר בשו"ע יורה דעה סימן רמג סעיף ג כתב: "תלמיד חכם המזלזל במצות ואין בו יראת שמים, הרי הוא כקל שבצבור" [ראה להלן הערה 1624]. נמצא שמבאר כאן שני טעמים שמעלת החכמה [שהיא התורה] מורה שבעליה הוא צדיק; (א) מעלת החכמה הוזכרה בין שבע המעלות הראויות לצדיק. (ב) חכמה מתקיימת רק על ידי יראה, והירא הוא צדיק. וראה הערה הבאה.

(1351) מבואר מדבריו שאם אדם הוא ירא שמים [ולכך יש בו חכמה], הוא צדיק. וזה צריך ביאור, דהא תינח שמי שאינו ירא שמים אינו יכול להיות צדיק, אך מנין לומר לאידך גיסא, שמי שירא שמים הוא צדיק, שמא אייריי ביראת העונש בלבד, וזו אינה

מזכה את בעליה בשם "צדיק", וכמו שכתב המסילת ישרים פכ"ד ש"יראת העונש... ראויה לעמי הארץ ולנשים אשר דעתן קלה, אך אינה יראת החכמים ואנשי הדעת". ונראה לומר, שהואיל ואייר כאן ביראה הנצרכת לחכמה ["אם אין יראה אין חכמה"], יראה כזו אינה יכולה להיות יראת העונש, אלא בהכרח זו יראת הרוממות. וכן מבואר בדבריו למעלה פ"ג מ"ט [רטז.], שביאר את תלות החכמה ביראה בזה"ל: "כי החכמה היא עם השם יתברך... [ו]על ידי יראת שמים האדם עם השם יתברך". וכן מבואר בדבריו למעלה פ"ג מי"ז [תלד.]. ובודאי מי שיש לו יראת הרוממות הוא צדיק, וכפי שהמסילת ישרים פכ"ד הפליג במעלת יראת הרוממות, ש"היא היראה המשובחת שנשתבחו בה חסידי עולם" [לשונו שם, וראה למעלה הערה 656].

(1352) בתחילת ביאור הברייתא הקודמת [לאחר ציון 1350].

(1353) לשונו למעלה [לאחר ציון 1350]: "ואלו שבע מעלות ומדריגות מתחילין מן חיי עולם הזה, בדבר שהוא המדריגה התחתונה, ומסיימין במדריגה האחרונה, של חיי העולם הבא הנצחיים. ולפיכך ג' פסוקים הראשונים מורים על חיי עולם הזה, וג' אחרונים על חיי עולם הבא, והפסוק האמצעי הוא מדריגה בין עולם הזה ובין עולם הבא, וכמו שיתבאר", ושם מאריך לבאר את שבע המדריגות זו על גבי זו.

(1354) נתבאר בברייתא הקודמת [הערות 1349, 1475] ששבע המעלות שהוזכרו בברייתא הקודמת מקבילות לשבע הספירות התחתונות, וכן שבע המעלות שבברייתא דידן מקבילות לשבע הספירות התחתונות [ראה למעלה הערה 1523].

(1355) כמבואר בהערה 1548.

(1356) האברבנאל [בשאלתו החמישית על הברייתא].

(1357) לשון האברבנאל: "למה חזר ואמר 'רבי שמעון בן מנסיא אומר', והיה ראוי שיאמר 'הוא היה אומר', כדרכם ז"ל".

(1358) כן גרס, וגירסא זו הובאה במדור "שנויי נוסחאות" שבשולי המשניות.

(1359) משלי י, כה "כעבור סופה ואין רשע וצדיק יסוד עולם". ולמעלה פ"ב מי"ג [תשסט:] כתב: "כי הצדיק ראוי בתשיעי", וכוונתו שם היא לעשר ספירות, כאשר הספירה התשיעית [מלמעלה] היא יסוד, ועל כך נאמר [משלי י, כה] "וצדיק יסוד עולם". וראה בשערי אורה השער השני, אות נז.

(1360) בספר שערי אורה שער ב אות סג כתב שם המהדיר: "מבואר בזאת שכל השפע בא לעולם על ידי מידת הצדיק ששומר הברית" [ושם מוכיח כן מהזוה"ק ח"ב קסב.]. וכבר נתבאר למעלה [הערה 1487] שתיבת "שבע" מורה על שפע.

(1361) שמעתי לבאר דברי קודש אלו, כי מידת היסוד מעבירה את ההשפעה של הספירות שמעליה אל המלכות, ולכך בה נמצאות שבע המעלות. ובספר שערי אורה שער ב' [עמוד קפח] כתב: "כנגד המידה הזאת [של יסוד] נתן ה' יתברך לישראל סוד השבת. ויש לי להודיעך כיצד; דע כי שלושת הספירות העליונות, שהם כת"ר חכמ"ה ובינ"ה, מתאחדות למעלה, ובהיות הספירות נקשרות אלו באלו, מתאחדת בינה עם שש ספירות שתחתיה... ועל עיקר זה היתה בריאת העולם ששת ימים וביום השביעי שב"ת. והנה השבת הוא כנגד ספירת יסוד". והמהדיר שם אות קנז כתב: "היום השביעי הוא כנגד היסוד, שבו נאסף כל השפע העליון מן שבע ספירות שמעליו, דהיינו מן הבינה הכלולה משלש ספירות עליונות, ועד היסוד". ושם אות קפה כתב: "הבינה קושרת את שתי הספירות שעליה, דהיינו קושרת את הכתר והחכמה עמה, וכל אלו נקשרים על ידי הבינה, עם שש הספירות שתחתיה, שהן חג"ת נה"י".

(1362) צרף לכאן את הפסוק [משלי כד, טז] "שבע יפול צדיק וקם". ואמרו חכמים [ב"ב עה:] "עתיד הקב"ה לעשות שבע חופות לכל צדיק וצדיק". ולפי המהר"ל הדברים מאירים.

משנה ט

(1363) ישאל על הברייתא שמונה שאלות.

(1364) השוה זאת למאמרם [נדרים ט:] שהנזיר השיב לרבי שמעון "רועה הייתי לאבא בעירי", וכתב על כך למעלה פ"ג מ"א [טו:] בזה"ל: "אמר שהיה רועה בעירו, כי היה מורא אביו עליו. ואם רחוק היה ממקום אביו, היה פורק מעליו עול אביו ויראתו". הרי שטרח לבאר גם שם מהי הנפקא מינה אם היה בעיר או לא, כפי שטורח לבאר כאן. וכן הקשה האברבנאל בשאלתו הראשונה, וז"ל: "הנה יראה שהוא מותר, ומה לנו שיהיה המאמר הזה בדרך או בעיר. והיה די כשיאמר 'פעם אחת אמר לי אדם רצונך לדור עמנו וכו'" [התשובה על כך מציון 1575 ואילך].

(1365) שהרי עיקר המעשה נועד ללמדנו שאין ללכת למקום שאינו מקום תורה, ומה מוסיף לענין זה נתינת ואמירת שלום. וכן הקשה האברבנאל בשאלתו השלישית [התשובה על כך מציון 1590 ואילך, וכן מציון 1764 ואילך].

(1366) ברכות יז. "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, שלא הקדימו אדם שלום מעולם, ואפילו נכרי בשוק". וכן אמרו למעלה [פ"ד מט"ז] "רבי מתיא בן חרש אומר, הוי מקדים בשלום כל אדם". ושם [שלט:] ביאר שלשה טעמים מדוע יש להקדים שלום לכל אדם; (א) זו מדת הענוה, שאין האחר שפל בעיניו. (ב) השלום נמצא בעצם אצל מי שפותח

בו, ומורה שהוא בעל שלום. (ג) יש לרדוף השלום, וכאשר מתחיל בשלום זוהי רדיפת שלום [ראה להלן הערה 1593]. ולכך יש לתמוה על רבי יוסי שלא נהג כן [התשובה על כך מציון 1582 ואילך, וכן מציון 1762]. **אך קשה**, מדוע לא הקשה ממשנה זו, ובמקום זאת הקשה ממה שאמרו על רבי יוחנן בן זכאי, הרי בפשטות השאלה מהמשנה היא חזקה יותר מאשר השאלה ממה שאמרו על רבי יוחנן בן זכאי. וגם האברבנאל הקשה מרבי יוחנן בן זכאי, ולא מהמשנה, שכתב בהמשך שאלתו השלישית בזה"ל: "כי רבי יוסי היה לו להקדימו בשלום, כי כן נשתבחו החכמים הראשונים שלא הקדימם אדם לשלום". ושוב יקשה, מדוע לא שאל מהמשנה למעלה. ואולי יש לומר, כי רבי יוסי בן קסמא קדם לזמנו של רבי מתיא בן חרש [מבואר כאן במדרש שמואל (שכן השוה בין דברי רבי יוסי בן קסמא לדברי רבי מתיא בן חרש), וכתב: "רבי יוסי בן קיסמא קדם זמן רב לרבי מתיא בן חרש, כי רבי יוסי בן קיסמא היה בזמן הבית, והאריך ימים עד אחר החורבן זמן רב. ורבי מתיא בן חרש היה מתלמידי רבי ישמעאל ורבי עקיבא"]. לכך עדיף להקשות על רבי יוסי בן קסמא מרבן יוחנן בן זכאי, שקדם לו, מאשר להקשות מרבי מתיא בן חרש, שבא לאחריו.

(1367) כן הקשה האברבנאל בשאלתו החמישית, וז"ל: "באומרו 'שתדור עמנו במקומנו ואני אתן לך וכו", כי למה אמר 'עמנו' ו'במקומנו', בהיות די שיאמר 'עמנו' בלבד, או 'במקומנו' בלבד" [התשובה על כך מציון 1605 ואילך].

(1368) ומדוע האריך לומר "אמרתי לו מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים אני". וכן הקשה האברבנאל בשאלתו הרביעית, וז"ל: "שנראה שהאדם שאל כענין ורבי יוסי לא השיבו כהלכה. כי הוא שאלו 'מאיזה מקום אתה', והוא השיבו 'מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים', ומה לו לאיש שתהיה קטנה העיר או גדולה מחכמים, או עמי הארץ, כי הוא לא שאל כי אם על שם המקום, והוא לא השיבו עליו כלל" [התשובה על כך מציון 1601 ואילך].

(1369) כן שאל האברבנאל בשאלתו הששית, וז"ל: "בתשובתו 'אם אתה נותן לי וכו", כי מי הגיד לו שלא היה מקומו מקום תורה. והיה ראוי להשיבו אם מקומך מקום תורה אני אעשה כדברך, ואם לאו אע"פ שתתן לי כל הכסף וכו'" [התשובה על כך מציון 1601 ואילך].

(1370) האברבנאל כאן שאל חמש שאלות [שאלות מספר עשר עד ארבעה עשר במנינו] על הדרשה מהפסוק "בהתהלכך תנחה אותך וגו'", אך לא שאל שאלה זו [התשובה על כך מציון 1693 ואילך].

(1371) כן שאל האברבנאל בסוף שאלתו החמשה עשר, וז"ל: "הפסוק 'לי הכסף ולי הזהב' יראה שאין צורך בזה המקום כפי ענין הדרשה" [התשובה על כך מציון 1725 ואילך].

(1372) כוונתו לשאלות הנוספות ששאל כאן האברבנאל [ששאל על ההברייתא חמש עשרה שאלות]. ושאלות אלו ואחרות יושלבו בהערות הבאות [ראה הערה 1579]. וכן כתב כאן המדרש שמואל, וז"ל: "המפרשים הקשו כל מה שראוי להקשות בברייתא הזאת והותר, ובפרט הר"י אברבנאל ז"ל תראנו משם".

(1373) לא הבנתי במה השאלות שלא הביא אינן עיקר, לעומת השאלות שהביא.

(1374) כפי שיצויין בהערות הבאות.

(1375) אע"פ שלא הוזכרה להדיא תיבת "יחידי", מ"מ הואיל ונאמר כאן לשון יחיד ["פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ופגע בי אדם אחד"], ולא לשון רבים, לכך ניתן להבין שאיירי שהיה מהלך יחידי. ומיישב בזה את שאלתו הראשונה למעלה "מה נפקא מינה אם היה המעשה בעיר, או היה בדרך".

(1376) בביאור המאמר, ראה תפארת ישראל פס"ב [תתקסט:], שכתב: "ביארו בזה אם הולך בדרך ואין לו לויה יעסוק בתורה, שהתורה במה שהיא סדר המציאות, וכאשר יעסוק בתורה יש לו חבור ודבוק אל סדר המציאות, והוא השומר אותו מכל רע, שלא יבא עליו דבר חוץ מן הסדר. וזה שאמר 'המהלך בדרך ואין לו לויה יעסוק בתורה', שיתחבר אל סדר המציאות, ויהיה נשמר מן הרע, שהוא חוץ לסדר המציאות. כי ההולך בדרך צריך לויה, מפני כי הוא פורש מן הישוב שהוא עצם המציאות, כי לא לתוהו בראה רק לשבת יצרה. וההולך בדרך הרי פורש מן הישוב אל אשר הוא בלתי מיושב, ומפני כי אין המציאות שם כלל, יש לו לחוש שיבא אל העדר מציאות. ולכך אמרו [ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד] כל הדרכים בחזקת סכנה, מפני שאין שם ישוב, וצריך לויה שיתחברו אליו אנשים, עד שלא יהיה יחידי. ולפיכך אמר שאם אין לו לויה יעסוק בתורה, שאז בודאי לא יהיה בסכנה". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [א, ד:], וז"ל: "רוצה לומר שהדרכים הם בחזקת סכנה... וטעם הדבר שהדרכים הם בחזקת סכנה, כי הדרכים אין שם ישוב האדם, ודבר כמו זה הוא נבדל מן עיקר העולם, כי עיקר העולם הוא הישוב, ודבר זה יוצא מן הישוב. ולפיכך שולטים שם הפגעים אשר הם מתנגדים אל העולם, ולכך יש לחוש שישלטו בו פגעים אשר אינם מסדר העולם. ולפיכך אמר ההולך בדרך ואין לו לויה, ובודאי כאשר יש לו לויה הרי הם מתחברים אליו בני אדם, וכיון שיש אצלו אדם נחשב זה כאילו היה בישוב העולם, ואין נקרא זה שפורש מן הישוב. אבל זה שאין לו

לויה וחבור אל הישוב, מה יעשה ויהיה לו חבור, יעסוק בתורה... ואם נחשב לאדם לויה כאשר יש לו התחברות אל בני אדם כי אז אינו נחשב שהוא לעצמו, ולכך כאשר יש בני אדם עמו יש לו לויה, שאז הוא מתחבר אל הבריות שהם בעולם, ואם הדבר הזה הוא לויה שלו, כל שכן כאשר יתחבר אל התורה שהיא סדר כל העולם, ובה נמצא הכל, שיש לו לויה גמורה שמתחבר אל העולם, ואינו נבדל ממנו שיהיו שולטין בו הפגעים, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ג הערה 586].

(1377) פירוש - במחשבה מרוכזת ביותר, וכמו שמבאר.

(1378) כפי שכתב להלן [לפני ציון 1756], וז"ל: "שהיה מתבודד רבי יוסי בן קסמא בדרך מאד מאד". ובספר ליקוטי מוהר"ן מהדורא קמא סימן נב כתב: "גם צריכין שיהיה ההתבודדות במקום מיוחד, דהינו חוץ מהעיר בדרך יחידי, במקום שאין הולכים שם בני אדם. כי במקום שהולכים שם בני אדם ביום, הרודפים אחר העולם הזה, אף על פי שכעת אינם הולכים שם, הוא מבלבל גם כן ההתבודדות, ואינו יכול להתבטל ולהכלל בו יתברך. על כן צריך שילך לבדו בלילה, בדרך יחידי, במקום שאין שם אדם. ושם ילך ויתבודד, ויפנה לבו ודעתו מכל עסקי עולם הזה, ויבטל הכל, עד שיזכה לבחינת בטול באמת". ויש להעיר, כי כאן מבאר שעיקר הדביקות בתורה היא בדרך, ולא בבית, אך אמרו חכמים [תענית י:] על הפסוק [בראשית מה, כד] "אל תרגזו בדרך", "אל תתעסקו בדבר הלכה שמא תרגזו עליכם הדרך", והכוונה היא דוקא ללימוד בעיון ["הא למיגרס הא לעיון", ורש"י שם]. ואולי האיסור הזה הוא דוקא כשהולכים מעיר לעיר, שיכולים לטעות וליפול באחד הבורות [תוספות פסחים ב. סד"ה יכנס], אך הליכה בתחומי העיר, אז מסוגל יותר להתבוננות.

(1379) כוונתו לשאלתו השניה של האברבנאל על הברייתא [שלא הובאה עד כה], וז"ל: "מה ענין אומרו 'הייתי מהלך בדרך', והיה לו לומר 'הולך', כי כן נאמר באברהם [בראשית יח, טז] 'הולך עמם לשלחם'. ובבעלם [במדבר כב, כב] 'ויחר אף ה' כי הולך הוא'. ולמה אם כן לקח לו לשון 'מהלך'". ולמעלה [לאחר ציון 1571] כתב: "ועוד יש קצת שאלות ששאלו בכאן, ואינם עיקר, ויתבארו גם כן".

(1380) בקידושין לג: אמרו "רכוב כמהלך דמי". ועוד אמרו [שבת ה:] "מהלך כעומד דמי".

(1381) כגון [ברכות כד:] "היה מהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא קריאת שמע", [ב"מ צא:] "מהלך כעושה מעשה דמי", [ברכות נג.] "היה מהלך חוץ לכרך וראה אור", [ב"ק יב.] "כל שאילו מהלך לא קנה, עומד ויושב לא קנה", [ב"ק לב.] "שנים שהיו

מהלכין ברשות הרבים, אחד רץ ואחד מהלך, או שהיו שניהם רצין והזיקו זה את זה, שניהם פטורין", [סנהדרין קד.] "מעשה בשני בני אדם שנשבו בהר הכרמל והיה שבאי מהלך אחריהם", ועוד.

(1382) דברים אלו סתומים הם, אך בכת"י הוסיף כאן את הדברים הבאים: "ו'הולך' נקרא כאשר הוא בדרך אשר הוא עליו, אף על גב שהוא יושב, סוף סוף הוא על הדרך, ונקרא 'הולך'. אבל 'מהלך' לא נקרא רק אם הוא מהלך. ומפני כך היה עוסק בתורה בהתבודדות יתירה, כמו שאמרו [עירובין נד.] 'המהלך בדרך ואין לו לויה יעסוק בתורה', מפני שאין לו לויה. אבל אם [אינו] מהלך, רק הוא על הדרך, לא אמרו שיעסוק בתורה. וכיון שהיה עוסק בתורה בהתבודדות יתירה, היה דבק בתורה".

(1383) צרף לכאן את דברי האור החיים הידועים, שכתב [דברים כו, יא]: "אם היו בני אדם מרגישין במתיקות ועריבות טוב התורה, היו משתגעים ומתלהטים אחריה, ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה, כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1623]. וראה להלן הערה 1612. ומעתה יבוא ליישב את שאלתו השלישית על הברייתא מדוע רבי יוסי בן קסמא לא הקדים שלום לאותו אדם [למעלה לפני ציון 1566].

(1384) לכך רבי יוסי לא פתח עמו בשלום [למרות שכך היה מן הראוי לעשות], כי לא שם לב לאותו אדם מפאת שקיעתו בלימודו. וכן אמרו [עירובין לט.] במי שהלך עד סוף התחום לקנות שביתה ביום טוב שחל בערב שבת, דלאו מוכחא מילתא דלערובי לצורך מחר קאזיל, ד"אי צורבא מרבנן הוא אמרינן שמעתא משכתיה", ופירש רש"י שם "אי צורבא מרבנן הוא אמרינן שמעתיה משכתיה שמהרהר בה ואין דעתו עליו". וכן אמרו [עירובין מג:] "נחמיה בריה דרב חנילאי משכתיה שמעתא, ונפק חוץ לתחום". וכן אמרו [שבת פח.] "ההוא צדוקי דחזייה לרבא דקא מעיין בשמעתא, ויתבה אצבעתא דידיה תותי כרעא, וקא מייץ בהו וקא מבען אצבעתיה דמא", ופירש רש"י שם "וקא מייץ בהו - היה ממעכן ברגליו ואינו מבין, מתוך טירדא".

(1385) כי רק מחמת כן רבי יוסי בן קסמא שם לב לאותו אדם.

(1386) פירוש - יש להשיב שלום, אף שהדבר הוא הפסק בלימודו, וכמו שמבאר.

(1387) נראה מדבריו שסובר שהפסקה באמצע לימודו נידונת כהפסקה דקריאת שמע בין הפרקים, דקיימא לן [שו"ע אור"ח סימן סו סעיף א] "בין הפרקים, שואל בשלום אדם נכבד, ומשיב שלום לכל אדם". והואיל וכאן לא נתבאר שהשואל הוא אדם נכבד, מסתמא איירי באדם רגיל, לכך פסק שאין לשאול בשלומו, אך מחוייב להשיבו. וכן

כתב בספר יוסף אומץ [הקדמון (הרב יוזפא האן), שהיה בדור שלפני הב"ח, עמוד 268], וז"ל: "אפשר לומר דלא חמירא האי הפסקה [בלימוד] מהפסקה דקריאת שמע וברכותיה ובין הפרקים, שמותר לשאול בשלום אדם נכבד, ולהשיב לכל אדם. לכן אם בא אדם אחר בגבולו... אפשר דשרי להפסיק בתלמודו כדי לדבר עם מי שבא לביתו". וראה בספר "בתורתו יהגה" כרך א, עמוד פא הערה 12 שביאר שהואיל ובתלמוד תורה קיימא לן דכל תיבה ותיבה היא מצוה בפני עצמה [גר"א ריש פאה], הרי שבין תיבה לתיבה הוי כמו בין הפרקים. אמנם באגרות הרמח"ל [אוצרות רמח"ל עמוד שנ, אגרת כה] כתב: "כל אחד בשעת למודו יהא דינו כמתפלל י"ח, שלא יוכל להפסיק בשום מין הפסק שבעולם".

(1388) כמבואר בהערה הקודמת שיש לזה דין הפסקה דקריאת שמע בין הפרקים, שאין לשאול בשלום כל אדם [אלא רק בשלום אדם נכבד], ומשיב שלום לכל אדם. ואודות שאין להפסיק מתלמודו, כן אמרו למעלה [פ"ג מ"ז] "המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר 'מה נאה אילן זה, ומה נאה ניר זה', מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו". ועוד אמרו [חגיגה יב:] "כל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה מאכילין אותו גחלי רתמים".

(1389) נראה כוונתו, שמקודם פירש שרבי יוסי בן קסמא לא פתח בשלום כי מחמת "גודל ההתבודדות שהיה לו בתורה, לא ראה את האדם שבא כנגדו להתחיל עמו בשלום, ואף אם ראה אותו, לא נתן לבו עליו". אך עכשיו מבאר שלא פתח בשלום כי "להתחיל לא רצה" [להפסיק בתלמודו], ואלו שני פירושים שונים. ועל כך מסיים ואומר "ופירוש זה [השני] נראה יותר".

(1390) מיישב בזה את שאלתו השניה למעלה [לאחר ציון 1564], שכתב: "דלמה הוצרך לומר שנתן לו שלום והחזיר לו שלום, דמאי נפקא מינה בזה, שאין הדבר תולה בגוף המעשה שבא לספר". וראה להלן [לאחר ציון 1764] שכתב שם תשובה נוספת על שאלה זו.

(1391) פירוש - שהיה האדם שפגש את רבי יוסי בן קסמא אדם כשר והגון, וכמו שמבאר.

(1392) פירוש - לולא שנדע שאותו אדם היה הגון וכשר, לא נתייחס כלל אל ההבטחה שנתן לרבי יוסי בר קסמא ["רצונך שתדור עמנו במקומנו ואני אתן לך אלף אלפים דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות"], כי נאמר שאלו דברי גוזמא בעלמא בבחינת [ב"מ פז.] "רשעים אומרים הרבה ואפילו מעט אינם עושים".

(1393) כי למעלה [פ"ד מט"ז (שלט:)] ביאר שלשה טעמים מדוע יש להקדים שלום לכל אדם; (א) זו מדת הענוה, שאין האחר שפל בעיניו. (ב) השלום נמצא בעצם אצל מי שפותח בו, ומורה שהוא בעל שלום. (ג) יש לרדוף השלום, וכאשר מתחיל בשלום זוהי רדיפת שלום [הובא למעלה הערה 1566]. והואיל וכך נהג אותו אדם, משמע מכך שהוא אדם הגון.

(1394) פירוש - עצם העובדה שאותו אדם הוא זה שפתח בדברים ויזם שיחה זאת [ולאו דוקא שפתח בשלום, אלא שפתח בדברים], זה מורה שאמת ויושר אמר, ושאינו אומר דברי הבל, וכמו שמבאר.

(1395) פירוש - אם אין כוונתו של אותו אדם לאמת ויושר, אלא לדברי הבל, די היה שיבקש מרבי יוסי ב"ק לדור עמם, ויבטיחו שכר הגון, מבלי שיזום את התחלת השיחה.

(1396) נראה הטעם לזה הוא, שקיימא לן בהלכות שקר "הרוצה לשקר ירחיק עדותו" [רא"ש שבועות פ"ו סי"ג], ואדם שמשקר אינו קופץ מעצמו ומציע את מרכולתו, כי לעולם הוא חושש שמא יתפס בשקרו. לכך אין זה מסתבר שאותו אדם יבוא ויפתח בשיחה עם רבי יוסי בן קסמא אם כוונותיו אינן אמיתיות. ולהלן [לאחר ציון 1761] הוסיף תשובה שלישית מדוע רבי יוסי ב"ק לא הקדים שלום לאותו אדם.

(1397) כי כך היה לכאורה יותר ראוי לומר, כי רבי יוסי בן קסמא מספר על עצמו "פעם אחת הייתי מהלך בדרך", וכשם שההליכה נתלית בו, כך המשך הענין היה ראוי להתלות בו. ובספר ילקוט מעם לועז [קהלת, עמוד פז] מביא מדרש [שאינו לפנינו] שאמרו בו: "אמר רבי יוסי בן קסמא, פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ופגעתי שלש מאות גמלים טעונים אף וחימה". וראה הערה הבאה.

(1398) כן כתב כאן המדרש שמואל, וז"ל: "אפשר גם כן דקאמר 'ופגע בי אדם אחד' ולא אמר 'ופגעתי באדם אחד', לתת התנצלות על עצמו. כי דרך החסידים והקדושים אשר בארץ המה, שדרכן להקדים שלום לכל אדם, והוא לא כן עשה, רק המתין עד שאותו האדם נתן לו שלום, ואחר כך החזיר לו שלום. על כן להודיע כי לא במרד ולא במעל עשה הדבר הזה, רק על צד הקרי וההזדמן אירע כך, לזה אמר 'ופגע בי אדם אחד', כלומר הוא ראה אותי מקודם, כאילו הוא פגע בי. ואפשר שהוא היה עוסק בתורה ומעיין בלימודו, והוא לא ראהו, ולזה הוא הקדים לי שלום. ולקול שלומו צללו שפתי והחזרתי לו שלום, כי אילו אני הייתי הפוגע בו ורואה אותו בטרם יקרב אלי, בודאי שהייתי מקדים לו שלום". **וכן מוכח** מיניה וביה מהמדרש שהובא בילקוט מעם לועז [קהלת, עמוד פז, והובא בהערה הקודמת], שאמרו שם: "אמר רבי יוסי בן קסמא, פעם אחת

הייתי מהלך בדרך, ופגעתי שלש מאות גמלים טעונים אף וחימה. ופגע בי אליהו ואמר לי, אלו נועדים למי שמדבר בבית הכנסת". הרי במפגש של רבי יוסי ב"ק עם הגמלים נאמר "ופגעתי", ובמפגש שלו עם אליהו הנביא נאמר "ופגע בי". אלא הם הם הדברים; המפגש עם הגמלים נעשה בכוונה מצדו של רבי יוסי ב"ק, ועל כך נאמר "ופגעתי". אך אדם זה נגלה עליו בפתאום וללא כוונה מצדו של רבי יוסי ב"ק, ועל לכך נאמר "ופגע בי". ולהלן [מציון 1752] כתב הסבר נוסף מדוע נאמר "ופגע בי", ולא "ופגעתי".

(1399) זו שאלה חדשה שלא נשאלה עד כה, וגם האברבנאל לא שאלה. ומהמשך לשונו משמע שבעיקר שואל מדוע לא שאלו "מי אתה", ורק שאלו "מאיזה מקום אתה". וכן הקשה המדרש שמואל כאן, וז"ל: "אמר עוד ואמר לי 'רבי, מאיזה מקום אתה', לא רצה לשאול לו על עצמו ולאמר לו 'מי אתה'". וראה להלן הערה 1765 שכתב שם תשובה נוספת על שאלה זו.

(1400) נראה שאין כוונתו לומר שכל מי שמתבודד ומתרכז בלימודו פעם אחת הוא תלמיד חכם גדול, אלא כוונתו היא שהואיל ואותו אדם ראה כך את רבי יוסי בן קסמא בתלמודו, לכך הוא הסיק מכך שמן הסתם כך נוהג ר"י ב"ק תמיד בלימודו, שאין סבה לומר שעשה כן רק באותו פעם. ובודאי הלומד כך בתמידיות הוא תלמיד חכם גדול. ומעין זה כתב בתפארת ישראל פ"ה [פח:], שכאשר רבי יוסי בן קסמא נוכח לדעת מעשה גדול אחד שעשה רבי יוחנן בן תרדיון [ע"ז יח.], הוא הסיק מכך שרבי יוחנן בן תרדיון "הוא צדיק גמור בקיום כל המצות, והוא בן עולם הבא" [לשונו שם].

(1401) פירוש - אם רבי יוסי ב"ק אינו ממקום תורה, אזי אותו אדם לא יצטרך להשפיע עליו כל כך הרבה בכדי שיואיל לדור במקומו. אך אם רבי יוסי בן קסמא הוא ממקום תורה, אזי אותו אדם יצטרך להשפיע עליו כל טוב בכדי שיאות לבוא ולדור במקומו. לכך אותו אדם שאל את רבי יוסי בן קסמא מאיזה מקום הוא, כי תהיה נפקא מינה גדולה מתשובתו. ומכאן ואילך יבוא ליישב את שאלתו החמישית והששית על הברייתא [מדוע רבי יוסי בן קסמא משיב שהוא ממקום של חכמים וסופרים, הרי הוא לא נשאל על כך. וכן מנין ידע רבי יוסי בן קסמא שמקומו של אותו אדם לא היה מקום תורה].

(1402) של אותו אדם.

(1403) של רבי יוסי בן קסמא.

(1404) פירוש - רבי יוסי בן קסמא הבין את המטרה המסתתרת מאחורי שאלת אותו אדם, ומיד השיב לו, שאכן הוא [רבי יוסי ב"ק] מגיע ממקום תורה, ואותו אדם מגיע

ממקום שאינו מקום תורה, ולכך אין רבי יוסי ב"ק חפץ לעזוב את מקומו לטובת מקומו של אותו אדם.

(1405) מיישב בזה את שאלתו הרביעית על הברייתא, והיא: "למה הוצרך להוסיף 'עמנו', לא היה לו לומר רק 'רצונך שתדור במקומינו" [לשונו למעלה לאחר ציון 1566].

(1406) להנאתנו ולטובתנו, שיתן לנו עצות מועילות, אך לא שילמדנו תורה, וכמו שמבאר.

(1407) שתיבת "עמנו" מורה שאתה תשמשנו ותהיה טפל אלינו, ולא שתהיה לנו לראש, וכמו שמבאר.

(1408) מיישב בזה שאלה נוספת של האברבנאל [השביעית, שלא הובאה עד כה], וז"ל האברבנאל: "אף שנודה שבמקום זה האיש לא היו בעלי תורה, אם היו בוחרים ברבי יוסי להרביץ תורה ביניהם וללמוד ממנו, למה לא ידור בתוכם כדי לזכות את הרבים, ויהיה [למעלה פ"א מי"ב] 'מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה'".

(1409) למעלה [פ"ב מ"ב] אמרו "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", וכתב שם בשאלתו הראשונה על המשנה [תקיא.], וז"ל: "ויש לשאול במאמר הזה, כי לפי הנראה היה לו לומר 'יפה תלמוד תורה כאשר עמה דרך ארץ', ולא 'תורה עם דרך ארץ', כי עשה עיקר דרך ארץ". הרי תיבת "עם" מורה שהטפל מתחבר לעיקר. וראה שם הערה 217 שנתבאר שכך היא דעת רבינו תם [תוספות ישנים יומא פה: ד"ה תשובה].

(1410) שהוא אינו מעונין לדור אלא במקום תורה. אך אם היו רוצים שילמד להם תורה, אז רבי יוסי ב"ק היה נעתר לדור שם. ובמכתב מאליהו כרך ב, מאמר חנוכה, כתב: "איתא בפרק קנין התורה, מעשה ברבי יוסי בן קסמא... אין אני דר אלא במקום תורה. הרי שחשש רבי יוסי לדור במקום שאינו מקום תורה, אע"פ שלכאורה יוכל להשפיע שם ולהפכו למקום תורה, כי למרות כל גודל מדרגתו ראה בזה סכנה שמא הוא יושפע מהם. דבר גדול מאוד למדנו כאן, שאין דרך השפעת רוחניות ללכת אל הרחוקים מתורה, להתיישב עמהם במקומם ולהשתדל להשפיע עליהם שם. אלא הוא ישאר במקומו וישתדל לקרב אותם אליו ולהשפיע עליהם מאור תורתו. אז מכיון שהוא נמצא במקום תורתו, אין כל כך סכנה שיושפע מהם, כי סביבתו תגן עליו". אמנם במהר"ל כאן מבואר להיפך; אם בני אותה העיר היו חפצים שרבי יוסי בן קסמא ילמדם תורה, אזי ר"י ב"ק היה נעתר להם. אך הואיל והם רצו בו רק לטובתם ולהנאתם [לתת להם עצות], לכך סרב לבקשתם.

(1411) כי אהבת תורה היא התקשרות והתדבקות הנפש בתורה, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:], וז"ל: "מי שאוהב רבנן, קשורה נפשו בתורה ובתלמידי חכמים, כי מי שהוא אוהב את אחר, נפשו קשורה בו" [הובא למעלה פ"ה הערה 2308]. ומחדש כאן שכאשר עוסק בתורה בהתבודדות ובתמידיות, מזה הוא מגיע לאהבת התורה ולהתקשרות בה. וכן למעלה פ"ה מכ"ב [תקלז.] כתב: "יש ספרים שגורסין [שם] 'ובה תהוי', כלומר שידבק נפשו בתורה". ופירוש "ובה תהוי" הוא שהאדם יהיה תמיד מונח בתורה, וכמו שכתב שם התויו"ט '"ובה תהוי' פירוש תדיר תדיר", ומזה יבוא "שידבק נפשו בתורה". ואודות שרציפות בתורה מביאה לאהבת התורה, ראה מה שכתב ה"לב אליהו" לרבנו אליהו לופיאן פרשת אמור, וז"ל: "המתמיד יש לו הנאה בחוש ממש מעצם הלמוד, כמו שהבעל תאוה נהנה בעת מלוי תאותו. ועוד הרבה יותר, כי נתוסף לו צמאון גדול והנאה יתרה על הנאתו בכל מלה ומלה בתורתנו הקדושה. ומי שאינו מתמיד לא ישיג את זה". והחזון איש כתב באגרותיו [ח"א אגרת ג]: "ללמוד שעה אחת ולהפסיק שעה אחת הוא קיום התוהו, האפס וההעדר. הרי זה זורע ושולח עליהם מים לסחפן. עיקר הלימוד הוא התמידי והבלתי נפסק". וראה בספר נפש שמשון התורה וקנינה, עמוד מה.

(1412) כן כתב למעלה [לפני ציון 1583], וז"ל: "מפני דביקותו בתורה בדרך, היה גורם שאמר 'אם אתה נותן לי כל כסף וזהב שבעולם וכו", כי מאחר שכל כך היה מתבודד בדרך בתורה, היה דבק בתורה לגמרי, עד שלא רצה להפרד מן התורה אפילו אם יתנו לו כל כסף וזהב שבעולם". ויש לדייק מדבריו כאן ולמעלה, שאם רבי יוסי בן קסמא לא היה בדרך ושקוע בלימודו, אז לא היה משיב כן. וזה צריך ביאור, שהרי רבי יוסי ב"ק השיב כהלכה וכאמת, שאין ראוי לעבור למקום שאינו מקום תורה אם בני המקום אינם חפצים שילמדם, ומדוע סרובו של רבי יוסי ב"ק לדור שם יתלה בהיותו שקוע בלימודו [אך לולא שקיעות זו לא היה משיב כפי שהשיב], הרי את האמת השיב, ומדוע שאמת זו לא תאמר אף אם רבי יוסי ב"ק לא היה מתבודד בלימודו. וצריך לומר, שהואיל והציעו לר"י ב"ק סכום עתק, הרי מצד ההלכה היה רשאי לעבור לדור שם, כי סוף סוף אין בזה שום איסור. ואף שיש לחשוש שלא יקיים שם מצות תלמוד תורה כדבעי, מ"מ אין בזה איסור לדור שמה. אך עכשיו שהיה שקוע בתלמודו, סירב לדור בעיר אחרת מחמת דביקותו בתורה.

(1413) פירוש - יש הגורסין בברייתא שרבי יוסי בן קסמא השיב לאותו אדם כך: "אמרתי לו בני, אם אתה נותן לי כל כסף וזהב וכו' איני דר אלא במקום תורה. **ולא עוד**, בשעת

פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב וכו'" [ואע"פ שכתב כאן "ולא עוד שאין", מהמשך דבריו מבואר שהגירסא היא כמו שכתבנו]. וגירסא זו לא הובאה במדור שנויי נוסחאות הנדפס בשולי המשניות.

(1414) פירוש - הסיפא של דברי רבי יוסי בן קסמא ["אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב"] היא מילתא בפני עצמה, ואינה המשך לרישא של דבריו ["איני דר אלא במקום תורה"], וכמו שמבאר.

(1415) וזו הרישא של דברי רבי יוסי בן קסמא ["אם אתה נותן לי כל כסף וזהב שבעולם איני דר אלא במקום תורה"], וזאת משום שבשביל התורה האדם זוכה לכל הברכות, שהן יותר מכסף וזהב. וכן נאמר [תהלים קיט, עב] "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף". וכן נאמר על דברי תורה [תהלים יט, יא] "הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונפת צופים". וכן למעלה במשנה ו [לאחר ציון 524] הביא את המדרש [שמו"ר לג, א] המבאר להדיא שהתורה עדיפה על זהב וכסף. וביאר שם שלשה הסברים לכך: (א) העושר של תורה כולל את שתי המעלות של כסף וזהב בחדא מחתא. (ב) העושר של תורה הוא נצחי מקויים, והעושר של נכסים אינו נצחי. (ג) "התבאר למעלה [פ"ה מכ"ב] אצל 'הפוך בה דכולא בה', והרי התורה עושר דכולא בה" [לשונו שם לפני ציון 532], והוא שבחינת "דכולא בה" של תורה חלה גם על העושר של תורה. לכך בודאי עשירות שכוללת הכל עולה לאין ערוך על עשירות שאינה כוללת הכל. וזהו מה שכתב כאן ש"בשביל התורה האדם זוכה לכל הברכות, חשובים יותר מן כסף וזהב".

(1416) אודות שהתורה נותנת שכר לעולם הבא, כן אמרו למעלה פ"ב מ"ז "קנה לו דברי תורה, קנה לו חיי העולם הבא". ובברייתא הקודמת אמרו "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא", והובאו שם שבעה פסוקים להוכיח זאת, וכתב שם לבאר [לאחר ציון 1343], וז"ל: "דע, כי הביא שבעה פסוקים, ובאלו ז' פסוקים בא לבאר כי יש לתורה החיים הנצחיים, כי יש חיים למעלה מחיים; כי יש קצרים, ויש ארוכים יותר, ויש עוד יותר, עד שיש חיים נצחיים. ובא לבאר שעל ידי התורה יקנה החיים הנצחיים", ושם הערה 1344. ובסוף הביאור לברייתא שם כתב [לאחר ציון 1472]: "הרי לך כי התחיל ממדריגה התחתונה, וסיים במדריגה העליונה, הוא החיים של עולם הבא הנצחיים".

(1417) כמו שנאמר [תהלים מט, יז-יח] "אל תירא כי יעשר איש כי ירבה כבוד ביתו כי לא במותו יקח הכל לא ירד אחריו כבודו", ובסמוך יביא פסוק זה [ראה הערה 1631]. וצרף לכאן את מאמרם [ב"ב י:] שבעולם העליון "עליונים למטה ותחתונים למעלה",

ופירש רש"י שם "עליונים למטה - אותם שהם עליונים כאן מחמת עושרן ראיתי שם שהם למטה. ותחתונים למעלה - ראיתי עניים שהם בינינו שפלים שם ראיתים חשובים". הרי ש"כסף וזהב הוא בעולם הזה, ולא בעולם הבא כלל". וראה להלן הערות 1636, 1637.

(1418) פירוש - יש הגורסין בברייתא שרבי יוסי בן קסמא השיב לאותו אדם כך: "אמרתי לו בני, אם אתה נותן לי כל כסף וזהב וכו' איני דר אלא במקום תורה, **לפי שבשעת** פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב וכו'", וזו הגירסא שבספרים שלפנינו.

(1419) פירוש - לפי גירסא זו רבי יוסי בר קסמא אמר רק נקודה אחת, שעדיפות התורה על פני כסף וזהב היא שבעולם הבא אין שום חשיבות לכסף וזהב, מה שאין כן לתורה ולמעשים טובים.

(1420) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

(1421) אך לא זכר כלל את עדיפות התורה על פני העושר שבעולם הזה, אלא רק הזכיר את שעת פטירתו של האדם, שאז הכסף וזהב אינם עוזרים לו מאומה.

(1422) שאלתו השמינית של האברבנאל על הברייתא [שלא הוזכרה עד כה], וז"ל האברבנאל: "אם היה רבי יוסי בועט בדירת מקומו מפני שאין מלוין לו לאדם בשעת פטירתו כי אם תורה ומעשים טובים, למה אם כן לא אמר בגזירתו 'איני דר אלא במקום תורה ומעשים טובים'. ואתה תמצא שלא זכר כי אם התורה בלבד, באומרו 'אלא במקום תורה', ולא התנה דבר ממעשים טובים". וראה להלן הערה 1676 שכתב ישוב נוסף לשאלה זו.

(1423) פירוש - רבי יוסי בן קסמא אכן דיבר רק על תורה, ולא על מעשים טובים [שאמר "אין אני דר אלא במקום תורה"], אך הוסיף בהמשך דבריו "מעשים טובים" ["אין מלוין לו לאדם... אלא תורה ומעשים טובים"], כי זו האמת, שתורה ומעשים טובים מלוים את האדם לאחר מותו.

(1424) יבמות קט: "כל האומר אין לי אלא תורה, אפילו תורה אין לו". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא.] כתב על כך בזה"ל: "ביאור ענין זה, מצד כי התורה שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה, מצד שהיא שכל, כי אם באמצעית המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו, כאשר כל ענינו ללמוד תורה בלבד, ואינו פונה אל המעשה שהוא שייך לאדם במה שהאדם גשמי". וכן חזר וכתב שם בפי"ז [א, עב.], וז"ל: "כי התורה היא שכלית, ואינה

שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות, שהם מתייחסים לאדם לגמרי... כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה, שהאדם הוא חמרי והתורה היא שכל פשוט, אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית" [הובא למעלה פ"ד הערה 1181]. ולמעלה פ"ד מי"ד [רעו:] כתב: "מה שאמר [שם] 'כתר תורה', לא אמרו כשאין לו מעשים, דודאי כהאי גוונא לא כתר הוא כלל". והמחבר בשו"ע יו"ד סימן רמג סעיף ג כתב: "תלמיד חכם המזלזל במצות ואין בו יראת שמים, הרי הוא כקל שבצבור" [הובא למעלה הערה 1550].

(1425) ולפי הסבר זה "מעשים טובים" הוזכרו כאן לא מחמת עצמם, אלא כהיכי תמצא לתורה, כי אין תורה ללא מעשים טובים.

(1426) שואל כן לפי הסברו השני, שאין תורה ללא מעשים טובים, ומעשים טובים הוזכרו משום לתא דתורה, א"כ מדוע הוזכרו רק בהמשך דברי רבי יוסי בן קסמא ["אין מלוין לו לאדם אלא תורה ומעשים טובים"], ולא בתחילת דבריו ["איני דר אלא במקום תורה"].

(1427) יש להעיר על דברים אלו מדברי הרמב"ם הידועים, שכתב בהלכות דעות פ"ו ה"א בזה"ל: "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו ונוהג כמנהג אנשי מדינתו. לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד, כדי שילמוד ממעשיהם. ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך, כדי שלא ילמוד ממעשיהם". ולמעלה [פ"א מ"ז] אמרו "הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע", וכתב שם [רפה.] בזה"ל: "כי אין ספק כי השכן רע והחבר לרשע מביאים האדם לידי חטא", ושם הערה 906. ומדוע כאן מבאר שמעשים טובים "יכול לעשות בכל מקום שהוא דר", בהתעלמות מאנשי המקום. ועוד קשה, שמשמע מלשונו שלגבי מעשים טובים אמרינן "אין המקום גורם", ואילו לגבי תלמוד תורה אמרינן שהמקום גורם. ומהו ההבדל בין מעשים טובים לתלמוד תורה בנוגע ל"מקום גורם". ומה שמחלק שיש בתלמוד תורה הרבצת תורה לרבים [לעומת מצות ומעשים טובים], לכאורה אין זה קשור ל"מקום גורם", **והנראה בזה**, שיש לדייק בדברי רבי יוסי בן קסמא שאמר "איני דר אלא במקום תורה". שלפי השקפה הראשונה נראה שהחסרון שהיה במקומו של אותו אדם שפגע בו היה בבני המקום, שהם לא חפצו ללמוד תורה כדבעי, וכמו שביאר למעלה. אך לפי זה מדוע אמר "איני דר אלא **במקום** תורה", היה לו לומר "איני דר אלא עם אנשי תורה", כי החסרון נעוץ בבני המקום, ולא במקום גופא, ומדוע תלה החסרון במקום. ושמעתי

מבני האברך החשוב ר' משה יונה שליט"א לבאר, שהנה המהר"ל כתב כאן "כי מעשים טובים אין המקום גורם". הרי שמתייחס להשפעת המקום לגרום לדברים שיתרחשו בו, ומבאר שמעשים טובים אינם נכללים בהשפעה זו. וכן בגבורות ה' פי"ט [פו:] כתב: "כי המקום הוא גורם דברים הרבה" [הובא למעלה פ"א הערה 678, וראה שם בהרחבה אודות כחו של מקום]. והנה לגבי תלמוד תורה מצינו להדיא שייכות בין מקום הלימוד לעצם הלימוד, וכמו שאמרו חכמים [ירושלמי ברכות פ"ה ה"א] "ברית כרותה היא היגע בתלמודו בבית הכנסת לא במהרה הוא משכח". וכן "לעולם ילמד אדם תורה במקום שלבו חפץ" [ע"ז יט.]. ויש איסור להרהר בדברי תורה במבואות המטונפות [ברכות כד:]. אך לא מצינו כן במעשים טובים; דמעולם לא שמענו שהעושה מעשים טובים בבית כנסת יקבל על כך שכר מיוחד, וכן לא מצינו שיש ענין של "מקומות מטונפים" במעשים טובים. וכן כתב הביאור הלכה בסימן תקפח [ד"ה שמע], וז"ל: "רק בתפילה או בברכת המזון ובהלל ומגילה אסור להזכיר ולאמר דברי תורה במקום מטונף. מה שאין בתקיעות, שאינה רק מעשה מצוה, והיכן מצינו שאסור לקיים מצוה... במקום שאין נקי. האם אסור ללבוש טלית של ד' כנפות במקום אינו נקי, לא מצינו כן בשום מקום" [הראני לזה בני האברך החשוב ר' חנוך דוב שליט"א]. נמצאת אומר, שהמקום הוא סבה לתורה, אך אין המקום סבה למעשים טובים [ראה להלן ספ"ו הערה 183]. **וזהו איפוא** הביאור בברייתא דידן; כאשר רבי יוסי בן קסמא עמד על כך שבמקומו של אותו אדם לא נמצאו חכמים, הסיק מכך שהמקום הוא הגורם לזה, שהעדר החכמים הוא סימן [ולא סבה] שאין מקומו מקום תורה. ומאידך גיסא, המצאות חכמים במקום אחד היא סימן שהמקום הוא מקום תורה, כי מעלת המקום תתבטא בהמצאות חכמים בתוכו [וזהו שאמר רבי יוסי ב"ק "מעיר **גדולה** של חכמים וסופרים אני", ותיבת "גדולה" מורה באצבע שאיירי במעלת המקום]. מה שאין כן לגבי מעשים טובים, בזה אין המקום גורם להתרחשות המעשים הטובים בתוכו, כי המקום אינו סבה למעשים טובים. לכך רבי יוסי ב"ק תלה את התורה במקום ["איני דר אלא במקום תורה"], אך לא תלה את המעשים הטובים במקום [ע"כ דברי בני ר' משה יונה שליט"א, ודפח"ח]. **ובביאור החילוק** הזה בין השפעת המקום על תורה להשפעתו על מעשים טובים, נראה להטעים זאת על פי דבריו בח"א לע"ז יט. [ד, מח:], שכתב שם: "לא ילמד תורה אלא ממקום שלבו חפץ. הטעם לדבר זה מפני כי התורה יש לו יחוס אל המקבל, כי הוא נקרא [תהלים א, ב] 'תורתו' כאשר מקבל אותו [ע"ז יט.]. ולפיכך אין לו ללמוד אלא ממקום שלבו חפץ, שדבר זה מתיחס אליו עד שנקרא 'תורתו'" [הובא למעלה בהערה 778]. הנה מצינו

שהתורה נקראת על שם המקבל ["תורתו"], אך לא מצינו שמצות ומעשים טובים יקראו על שם המקבל ["לולבו" וכיו"ב]. והטעם הוא, כי התורה מתייחסת לדעתו של אדם [כמבואר למעלה בהקדמה (יב:)], ולכל אדם יש דעת משלו השונה מדעת חברו ["אין דעתם דומה זה לזה" (ברכות נח.), ולמעלה פ"ד מכ"א (תלב.)], ולכך התורה מתייחסת לכל מקבל ומקבל. והואיל והמקום נכנס לתוך הגדרת המקבל [כמבואר בתפארת ישראל פ"ז (קכג:), והובא למעלה פ"ג הערה 535], לכך המקום הוא סבה לתלמוד תורה. מה שאין כן לגבי מצות ומעשים טובים, אשר הם מתייחסים לגופו של אדם [כמבואר למעלה בהקדמה (יב.)], בזה אין חילוק בין המקבלים, דכולם שוים להדדי בענייני הגוף [כמבואר למעלה פ"ד מכ"א (תלא.)], ולכך לא מצינו בזה השפעת המקום.

(1428) ולא בכל מקום מצויים רבים שיוכל ללמדם. והרמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ב כתב: "כשם שחייב אדם ללמד את בנו, כך הוא חייב ללמד את בן בנו... ולא בנו ובן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו, שנאמר [דברים ו, ז] 'ושננתם לבניך', מפי השמועה למדו [ספרי שם] 'בניך' אלו תלמידיך, שהתלמידים קרויין בנים". ולמעלה משנה ז [לאחר ציון 897] כתב: "התורה נתנה לאדם כדי שילמד אותה לאחרים, כמו שהשם יתברך נתן התורה למשה ומשה למדה לישראל, כי אין היחיד ראוי אל התורה למעלתה, ולפיכך עיקר למוד התורה ללמד אותה לאחרים".

(1429) פירוש - הפסוק אכן מורה שהתורה מלוה את האדם עד עולם הבא, אך אינו מורה שכסף וזהב אינם מלוים את האדם משעת פטירתו ואילך. וכן הקשה האברבנאל בשאלתו התשיעית על הברייתא [שאלה שלא הובאה עד כה], וז"ל האברבנאל: "תשיעית, הראיה שהביא אינה מדברת כלל מהכסף והזהב שאין מלוין לו לאדם, והוא עיקר הנחתו הראשונה. והיה ראוי שיביא לזה פסוק [תהלים מט, יז-יח] 'אל תירא כי יעשיר איש לא ירד אחריו כבודו'".

(1430) כמו שכתב בסמוך "איך סלקא דעתך שיהיו מלוין אותו כסף וזהב". וראה הערה 1632.

(1431) כפי שהאברבנאל הקשה מפסוק זה [הובא בהערה 1629. וראה למעלה הערה 1617].

(1432) הרי כסף וזהב הם קניינים גשמיים [כמבואר למעלה פ"ד הערה 1268], וכיצד הם ילוו את האדם לעולם שאינו גשמי. עמוד וראה כמה טרח בתפארת ישראל ליישב את השאלה כיצד מצות מועילות לעולם הנבדל, הרי הן נעשות על ידי כלי

הגוף הגשמיים, וכמו שכתב שם ר"פ ו [צח.], וז"ל: "יש מבני אדם... ההולכים בדרכי הפילוסופים... תמוה בעיניהם מאד... שיזכה האדם הצלחה נצחית בעולם הנבדל על ידי המצוה שהיא גשמית, ואמרו, כי מה יועיל מעשה הגשמי אל הנפש לקנות על ידי זה שתחיה נצח בעולם הנבדל, במקום שאין שם מעשה גשמי". ושם ר"פ ט [קמ.] כתב: "הפילוסופים... יתנו שם ותפארת אל השכל... והעיקר אשר הביאם לזה שהיה רחוק מהם שיהיה המעשה הגשמי הצלחת הנפש הנבדל, ולכך עזבו את מעשה האדם, ונשענו על השכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 1084]. ק"ו בן בנו של ק"ו שלא יעלה על הדעת כלל שקניינים גשמיים, כמו של כסף וזהב, ילוו את האדם לאחר פטירתו. וראה הערה הבאה.

(1433) מבלי להזכיר כלל שכסף וזהב אינם מלוים אותו. ובבאר הגולה באר השני [קפז:], ביאר את ההבדל בין תורה ומעשים טובים [המלוים את האדם], לעומת כסף וזהב [שאינם מלוים], וז"ל: "ומזה נלמוד ענין הממון ומדריגתו, שלא יעשה בממון כאילו היה גופו ונשמתו, שהרי כאשר אינו עם האדם אין לו חלק בו. ולכך כאשר האדם מסתלק מן העולם, ואינו אצל ממונו, אין מלוין אותו כסף וזהב. אבל תורה ומעשים טובים מלוין אותו, והם עם האדם, לא יסורו ממנו. וזה ההפרש שיש בין קנין תורה ומעשים טובים [לקנין ממון]... ובזה נדע ענין העושר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1258, פ"ד הערה 139, ולהלן הערה 1730]. ולפי זה היה ניתן ליישב שאלתו, שרבי יוסי בן קסמא בא ללמדנו שאין הכסף וזהב דבר עצמי לאדם, אלא דבר שמחוצה לו. ולא שמלמדנו הלכתא למתים, אלא הלכתא לחיים "שלא יעשה בממון כאילו היה גופו ונשמתו" [לשונו בבאר הגולה שם]. וכן משמע מדבריו שם שזהו החידוש שבדברי רבי יוסי בן קסמא.

(1434) הוא המזל שהביא להצלחה זו, וכמו שמבאר בסמוך.

(1435) פירוש - לא היתה הוה אמינא לומר שהכסף והזהב עצמם ילוו את האדם, אלא שהמזל העומד מאחורי הצלחתו בכסף וזהב ילווהו, כי אין זה דבר מוחשי הניטל מיד ליד. ובח"א להוריות יב. [ד, נט:] כתב: "כי ראוי האדם בפרט שיהיה הנהגתו לא כמו בהמה, שאין מזל לבהמה, רק הנהגת הבהמה טבעית, והנהגת האדם היא רוחנית כי יש לו מזל... שאין הנהגת האדם כמו בהמה, שאין לה כח ומזל למעלה" [הובא למעלה פ"ד הערה 249]. ורש"י שבת נג: כתב: "מזליה - מלאך שלו ומליץ עליו".

(1436) כמבואר למעלה הערה 1617. ואודות שהעושר הוא הצלחה השייכת לעולם הזה, כן כתב למעלה פ"ד מ"ט [קפד.], וז"ל: "אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי

התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". וכן כתב בנצח ישראל פנ"ט [תתקח:], וז"ל: "עניים, אשר אין להם העושר, שהוא מדריגת עולם הזה". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב: "כי העושר הוא הברכה של קניני עולם הזה". וכן כתב בח"א לשבת סג. [א, לט.]. ובח"א לסוטה מט. [ב, פח.] כתב: "עצם העושר אין ראוי זה לישראל... שהוא קנין עולם הזה... כי ישראל הם מוכנים לעוה"ב... אין להם חלק בעוה"ז אשר הוא גשמי". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ קיד. [ג, נו.], ובח"א לב"ב י: [ג, סד:, וראה למעלה פ"ד הערה 833].

(1437) כי זהו מזל השייך לגשמי, ואין הוא מלוה את האדם לאחר מותו. וכן אמרו [ב"ב י:] שבעולם העליון "עליונים למטה ותחתונים למעלה", ופירש רש"י שם "עליונים למטה - אותם שהם עליונים כאן מחמת עושרן ראיתי שם שהם למטה. ותחתונים למעלה - ראיתי עניים שהם בינינו שפלים שם ראיתים חשובים". הרי ההצלחה של עושר בעוה"ז אינה פועלת כלום בעולם הבא. ובנצח ישראל פט"ו [שנח.] כתב: "ונתבאר זה מדבריהם ז"ל עוד אצל 'עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה, ותחתונים למעלה', שענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי, ולכך אין כל אדם זוכה לשתי שלחנות... וזה כי כל דבר שהוא בעולם הזה, שהוא עולם גשמי, אין לו שייכות אל הנבדל מן הגשמי, מפני שחלקו בעולם הגשמי בלבד, ואין דבר אחד שייך לשני דברים שהם מחולקים. כי העולם הזה הגשמי מחולק ונבדל מן עולם הבלתי גשמי". **אך קשה**, עכשיו שנתבאר שיש חידוש שאין המזל וההצלחה שמאחורי הכסף והזהב מלוין את האדם לאחר מותו, הדרא קושיא לדוכתה מדוע רבי יוסי בן קסמא לא הביא לכך ראיה מהמקרא ["אל תירא כי יעשיר איש"]. כי למעלה ביאר "שזה אין צריך ראיה, כי דבר פשוט שאין מלוין לאדם כסף וזהב" [לשונו למעלה לפני ציון 1630]. אך עכשיו שנתבאר שאין הדבר פשוט, כי לא איירי בכסף וזהב עצמם, אלא במזל המביא להצלחה בכסף וזהב, שוב תיקשי לך מדוע לא הביא לכך ראיה מהמקרא. וממה נפשך יקשה; אם יש כאן מספיק חידוש עד שרבי יוסי ב"ק הוצרך לאומרו, מדוע לא הביא על כך ראיה מהמקרא. ואם הדבר כל כך פשוט שאין צורך בראיה מהמקרא, מדוע רבי יוסי ב"ק אמרו, הרי פשיטא הוא. וצ"ע.

(1438) בא ליישב תשובה נוספת על השאלה ששאל למעלה ["איך סלקא דעתך שיהיו מלוין אותו כסף וזהב"]. ועד כה ביאר שלא מדובר בכסף וזהב עצמם, אלא במזל שעמד מאחורי הצלחתו בעניני כסף וזהב, שגם המזל לא ילווהו. ומעתה יבאר שבא לומר שאין

השלמת האדם משני העולמות התחתונים, אלא רק מן העולם השלישי העליון. ויבאר ש"כסף וזהב" הם כנגד החומר והצורה בעולם התחתון, ואבנים טובות ומרגליות הן כנגד החומר וצורה בעולם האמצעי.

(1439) פירוש - האדם מצד עצמו אינו בר השארות, אלא הוא מקבל מיתה. לכך כדי שיהיה בכל זאת בר השארות הוא צריך לקבל את השלמתו ממקור אחר, בכדי שיוכל להתגבר על מיתתו.

(1440) ענינם של ג' העולמות הוא ענין נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא ראה בגו"א בראשית פ"ו אות לג, ושם הערה 165, שם שמות פי"ח הערות 27, 35, נתיב התורה פ"א [א, ח:], נתיב העבודה פי"ג [א, קיח:], נתיב האמת פ"ג [א, רב.], נצח ישראל פ"ג [נא.], שם פט"ו [שסד.], תפארת ישראל פ"נ [תשפח:], למעלה פ"א מי"ח [תיז.], שם פ"ג מי"א [רסא.], שם פ"ה מט"ו [שסא.], שם משנה כב [תקנג.], אור חדש [עד.], ח"א לסוטה מא: [ב, עח.], ועוד. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות, וגם בו יש חומר וצורה. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה [הובא למעלה פ"א הערה 1545, פ"ג הערה 1135, פ"ה הערות 1548, 2358]. ויבאר שהחומר והצורה שיש בעולם הזה ["כסף וזהב"] ובעולם האמצעי [מרגליות ואבנים טובות"] לא יועילו לתת לאדם את השלמתו לחומר ולצורה שלו [גוף ונפש]. וראה להלן הערה 1657.

(1441) כן ביאר למעלה פ"א מי"ח [תכז:], וחזר והזכיר כן בקצרה פ"ה מט"ו [שסא.].

(1442) לשונו למעלה פ"א מי"ח [תכז:]: "וזה כי כאשר ברא השם יתברך אלו שלשה עולמות, היו צריכין לקשר ולחבר יחד כמו שבארנו בסמוך דבר זה. ועל ידי האדם היה קשור אלו ג' עולמות, כי האדם הזה אשר ברא השם יתברך, הוא נברא מלמטה ומלמעלה. ולפיכך ראוי שיהיו נמצאים בו כל ג' עולמות, שהאדם הזה כלול מהם. והדבר הזה ראוי ומחויב, כי מאחר שהאדם הזה מהעליונים ומהתחתונים, ראוי שיהיה נמצא בו מה שמיוחדים בו כל ג' עולמות. וכבר האריך הרמז"ל בחלק הראשון [במו"נ שם פע"ב] לפרש דבר זה. ועל כל פנים דבר זה מבואר כי האדם שקול כנגד הכל... הרי נכללים כל ג' עולמות באדם, כי על ידי האדם מתקשרים כל ג' עולמות, כאשר הוא כולל שלשתן כמו שביארנו. ואם לא כן, לא היה העולם מתקשר עד שיהיה כאן עולם אחד, אבל היה עולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך שהוא אחד, ראוי שיהיה

העולם אחד. ולפיכך על ידי האדם, שהוא כלול מאלו ג' עולמות, [הם] מקושרים ביחד, ובלא זה היה העולם מהורס". וכן כתב בנתיב האמת פ"ג [א, רב.]: "וכבר אמרנו למעלה כי האדם בפרט הוא כלול מכל ג' עולמות, ובשביל כך הוא מחבר את כלם, כי האדם הזה הוא עולם קטן". וראה למעלה פ"א הערות 827, 1609, פ"ה הערות 1551, 1582, שהובאו שם מקבילות להורות שהאדם הוא "עולם קטן".

(1443) אודות שהתורה היא מן עולם העליון, כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תכט.], וז"ל: "ולפיכך כאשר רצה השם יתברך להשלים את ישראל... נתן התורה מן העולם העליון". וכן כתב בהרבה מקומות, וכגון בתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ובנתיב התורה ספ"ב [א, יא:] כתב: "התורה היא הפקר לעולם... לפי שהתורה אינה מעולם הזה רק מעולם העליון". וכן כתב הרבה פעמים בספר זה; למעלה פ"ג סוף מ"ה [קנ:], שם מי"א [רס:], שם סוף מי"ד [שסו.], שם פ"ה מ"כ [תצא.], שם מכ"ב [תקנב.]. ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:] כתב לבאר את דברי הגמרא שם "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", וז"ל: "ולפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו". וכן כתב בתפארת ישראל פ"נ [תשפח:], וז"ל: "התורה אינה ראויה לאדם מצד עצמו, כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם. ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', לשון נתינה, דבר שאינו מענין האדם". וכן הוא בתחילת דרוש על המצות [נ:, וראה למעלה הערה 269]. וראה להלן ציון 1667.

(1444) אודות שעולם העליון הוא עולם הבא, כן כתב בנתיב העבודה פי"א [א, קיב:], וז"ל: "כי הברכה זאת מגיע עד עולם העליון, שהוא נקרא עולם הבא... והוא נאמר על עולם הבא, שהוא עולם העליון". ובגו"א שמות פי"ח סוף אות א כתב: "כי התורה היא מהעולם הג', מעולם הבא" [הובא למעלה פ"ג הערה 1140, ופ"ה הערה 2359]. ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "ישראל שהם מזומנים ומוכנים לעולם הבא, יכולין לברך כך

'אמן יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא', עד עולם העליון, הוא עולם הבא". ובדרוש לשבת תשובה [עד:] כתב: "הרי לך כי הנהנה מיגיע כפיו זוכה לעולם הבא, שהוא עולם העליון". ובח"א לשבת סג. [א, לט.] בביאור דברי הגמרא שם "למיימנים בה אורך ימים איכא", כתב: "כי מי שעוסק בתורה מתעלה, ולכך ראוי אליו אורך ימים, הוא עולם הבא... כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון... הוא עולם הבא" [הובא למעלה הערות 35, 1352, 1464]. וראה להלן ציון 1667.

(1445) פירוש - הפאר וההדר של עולם התחתון ["כסף וזהב"] לא ילוו את האדם לאחר מותו, וכמו שמבאר.

(1446) פירוש - החומר היותר עליון הוא כאשר הוא זך וצרוף, ונקי מפחיתות החומר. וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ד [פ.], וז"ל: "כי העולם הזה יש בו חומר וצורה נבדלת. והחומר היותר עליון הוא לשמש, כי יש לו חומר זך... וידוע כי החטא הוא מצד החומר, לא מצד הצורה. ולפיכך מצות לא תעשה שלא יעשה חטא הוא כנגד ימות החמה [מכות כג:], שאין בה יציאה מן הסדר, אף כי היא גשמית" [הובא למעלה פ"ג הערה 1474]. וכן למעלה פ"ג מי"ד [שלז:] כתב: "גלגל חמה, שהוא הזוהר העליון שהוא לגשם". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "שכך תראה שכל אשר לו חומר יותר גס הוא עכור; כי הארץ יש לה חומר עכור, היא שחורה. והמים שאין להם כל כך חומר גס, הם מאירים יותר. והאויר יש לה חומר זך, יותר מאיר מפני שאין לו חומר גס. והאש היסודי הוא יותר מאיר, מפני חומרו הדק" [ראה למעלה בהקדמה הערה 3].

(1447) כמו שנאמר [תהלים יב, ז] "אמרות ה' אמרות טהרות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים". ולהלן [ציון 1744] יביא פסוק זה. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיז.] כתב: "כי הכסף מעלתו שהוא צח ונקי מן הפסולת הרע, כדכתיב 'אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף'. ואף שגם הזהב אפשר שיהיה מזוקק, מכל מקום לא שייך כל כך זקוק רק אצל כסף, שצבע שלו הוא צח וזך. אבל הזהב הוא אדום, ואין זה נקרא צח. וכן התורה הדברים שבה צרופים וזקוקים, אין בהם פסולת. ודבר זה מורה שהתורה כולה טוב, אין בה צד שהוא רע, והנה יש אל התורה מעלת הכסף" [הובא למעלה הערה 525]. ובנצח ישראל פל"א [תרט.] כתב: "התשובה ומעשים טובים... מזככין הנפש נקרא 'כסף', שהוא צרוף ומזוכך". ובנצח ישראל פל"ב [תרכא.] כתב: "הכסף הוא זך ונקי ביותר".

(1448) פירוש - "הצורה הפשוטה הזכה" היא הצורה לפני הרכבתה עם החומר, וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.], וז"ל: "אמרו ז"ל [שבת קכז.] שקולה קבלת אורחים כקבלת פני השכינה... בשביל שהאדם דומה ליוצרו שנברא בצלם אלקים... שהאדם יש

לו דמיון לשכינה... ונראה אליו עתה, שאז נקרא 'פנים חדשות', רצה לומר צורה חדשה, ומצד הצורה אשר השם יתברך משפיע הצורה, מתאחד הצורה עם השם יתברך, הנותן הצורה, כמו שיתאחד הניצוץ עם הנר. רק שיש כאן חלוק על ידי החומר, וכאשר מקבל מחדש דבר זה, נחשב כאילו מקבל הצורה הפשוטה הנבדלת לגמרי, שהצורה מתאחדת עם אשר מאתו הצורה".

(1449) לשונו בגבורות ה' סוף פ"ג: "מדמה עיקר צורת ישראל לזהב, כי הזהב הוא כינוי אל הצורה, אשר היא זכה וצרופה". גם בגו"א שמות פל"ב אות ו ביאר שהזהב מורה על הצורה. וראה להלן הערה 1797.

(1450) כמו שנאמר [תהלים יט, יא] "הנחמדים מזהב ומפז רב". ולמעלה פ"ג מי"ד [שסב:] כתב: "כי הדבר שהוא נחמד הוא נחמד למראה, כמו שאמר [בראשית ב, ט] 'נחמד למראה'" [ראה למעלה הערה 519]. ובהקדמתו לתפארת ישראל [כב:] כתב: "כי מה שהמצוה יש בה סוד שכלי אלקי, הם 'נחמדים מזהב ומפז רב', שהם נחמדים לראיית העין, ומצות התורה הם יותר נחמדים לראיית השכל... כי השכל האלקי בתורה יותר נחמד לראיית השכל מן זהב ומפז, שהוא נחמד לראיית העין" [הובא למעלה פ"ד הערה 13]. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיח.] כתב: "הזהב יש לו מעלה מיוחדת מה שהוא נחמד לעיני האדם, ונהנה האדם ממנו, כדכתיב 'הנחמדים מזהב ומפז רב'. ואין דבר זה שייך בכסף, כי עם זכותו, אינו נחמד למראה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1623]. **ובודאי יש** לצרף לכאן את דבריו בנתיב העושר פ"ב [ב, רכח:], שכתב: "מצד שני פנים האדם חפץ ורודף אחר העושר; האחד, שיש לו כוסף לקנות ממון רב מצד אהבת העושר, שאוהב ממון, ונכסף אליו, ועל שם זה נקרא 'כסף', לשון נכסף. והשני, שרוצה וחפץ בעושר לתועלת אליו, שצריך אליו להשלמתו, ולכך נקרא 'זהב' 'זה הב', לצרכו שיושלם בו. ולכך העושר נקרא על שם 'כסף' ו'זהב', שמורה על שתי בחינות אלו". הרי ש"כסף" הוא אהבת העושר ללא מטרה מסויימת, ו"זהב" הוא אהבת העושר למטרה מסויימת. וזה בדיוק מקביל לחומר וצורה. ובבאר הגולה באר החמישי [י:] נתבאר שהפשט הוא דומה לכסף, והסוד הוא דומה לזהב [ראה שם הערה 49], והם הם הדברים.

(1451) לשונו למעלה פ"ג מ"ו [קסח.]: "בצורה הדבר נמצא ונרשם בפועל לגמרי". ובגבורות ה' ס"פ סז כתב: "מה שהירך הוא הפך הפנים, כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא. וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא. ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי. והירך שהוא בסתר, כמו שאמרו חכמים [סוכה מט:]

'חמוקי ירכיך' [שיה"ש ז, ב], מה ירך בסתר, אף דברי תורה בסתר. הרי כי הירך הפך הפנים; שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא, והירך הוא בסתר, מקום חושך. וזהו ענין החומר, שאין לו מציאות בפועל, וענינו חושך וסתר ולא אור". ובבאר הגולה באר החמישי [נו:] ביאר על פי זה את מצות מילה, וז"ל: "כי האבר הזה בו נחשב האדם בפעל, כי כבר אמרנו כי על ידי האבר הזה נקרא 'איש', ויש לאיש מדריגת הצורה, ועל ידי זה נחשב בפעל הגמור. ודבר זה הוא סוד המילה, שצריך להסיר הערלה אשר הוא כמו מכסה לאבר הזה, והערלה מונע עד שלא נמצא האדם בפעל, כי כל אשר יש לו כסוי ואטימא אינו נמצא בפעל הנגלה. והרי על ידי אבר הזה הוא איש, אשר האיש נחשב צורה, שעל ידי הצורה הוא בפעל הגמור. ולכך צריך להסיר הכסוי והאטימא שהוא הערלה, עד שיהי' איש בפעל, כמו שראוי אל הצורה שהוא נמצא בפעל. ודווקא אל ישראל נצטווה המילה, מפני שיש אל ישראל מעלת ומדריגת הצורה, כמו שהתבאר פעמים הרבה, ולפיכך ראוי ומחויב להסיר הערלה" [הובא למעלה פ"ג הערה 768]. ובאור חדש [סג.] כתב: "כל אומה במה שהיא אומה זאת יש לה צורה מיוחדת... שעל ידי הצורה נמצא הדבר בפעל... כי הלשון הוא מוציא הדבור אל הנגלה, ולכך יקרא הצורה, שעל ידה נמצא בפעל. כי הלשון יוצא אל הנגלה ונמצא בפעל" [הובא למעלה פ"ה הערה 1586]. ובח"א לסוטה יג. [ב, נה.] כתב: "נקרא משה בשם 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א], כי מלת 'זה' מורה על כי היה למשה מעלת הצורה. כי מלת 'זה' מורה על דבר הרמוז הנגלה שיש לו מציאות בפעל לגמרי. וזהו ענין הצורה, שיש לה מציאות בפעל לגמרי". וראה להלן ציון 1662.

(1452) באור חדש [עד.] ביאר את המספר "מאה עשרים ושבע" [אסתר א, א], שהם כנגד העולם העליון, האמצעי, והתחתון, וז"ל: "כי מספר אחדים הוא מדריגה ראשונה, ומספר עשרה מדריגה שניה, ומספר המאה הוא מדריגה שלישית. ומפני כך המאה הוא כנגד עולם ג', הוא עולם העליון. ומפני כי עולם העליון אין בו פירוד וחלוק, ולכך כנגד זה מספר מאה, כי מספר מאה הוא כמו אחד נחשב, כי המאה הוא כלל אחד. וכנגד עולם האמצעי הוא מספר עשרים, כי מספר עשרים מדריגה שניה... כי אינו נחשב העולם האמצעי אחד, כאשר יש בו חומר וצורה, ודבר זה הוא שנים, והם כמו דבר אחד, ולכך כנגד זה מספר עשרים, שהוא שני פעמים עשרה... ואחר כך מספר שבע ומספר זה הוא כנגד עולם התחתון... הוא עולם הרבוי... והעולם האמצעי שיש בו רבוי מה, כמו שפרשנו, לכך כנגד זה מספר עשרים, שהוא שני פעמים עשרה" [הובא למעלה פ"א הערה 1581, ופ"ה הערה 1572]. ובנצח ישראל פט"ו [שסד.] כתב: "וידוע כי הם שלשה

עולמות; כי בימי הקטנות והבחרות האדם עומד בעולם הזה החומרי, כי אז נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. ולכך הוא פונה אל התאות החמריות, והוא עוזב השכל מכל וכל. אבל כאשר מגיע האדם אל ימי העמידה, אז אין השכל בטל אצל החומר, וגם אין החומר בטל אצל השכל, רק שניהם עומדים ביחד, ועושה פעולות מתיחסים אל ענין זה, דהיינו שאין אחד בטל אצל השני, ושניהם משותפים ביחד. ומדריגה זאת מדריגה של עולם אמצעי, שאין הצורה הטבעית מוטבע בחומר, כמו שיש בעולם השפל שהצורה שעומדת בחומר מוטבע בו, ואין זה בעולם האמצעי, כי יש לה צורה בלתי מוטבעת בחומר, ועל כל פנים אין הצורה מוטבעת כמו שהוא בעולם הזה השפל התחתון. לכך בזמן ימי עמידה נחשב כי האדם עומד בעולם האמצעי. אבל בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים".

(1453) מן הצורה שבעולם התחתון, וכמבואר בהערה הקודמת שהצורה בעולם האמצעי אינה מוטבעת בחומר, ואילו הצורה בעולם התחתון מוטבעת בחומר.

(1454) פירוש - יש לאבן הטובה את מעלת הצורה, שהיא "נחמד למראה", וכפי שיש לזהב מעלה זו, וכמבואר למעלה הערה 1650. אך יש לאבן הטובה מעלה יותר מן הזהב, ש"לפיכך קרא הצורה שהיא בעולם הזה 'זהב', שהוא אור מאיר... ואבנים טובות יותר מאירים, ולפיכך קרא הצורה שהיא בעולם אמצעי 'אבנים טובות', שהם מאירים יותר" [לשונו בסמוך].

(1455) "החומר הזך הפשוט שהוא בעולם הזה, כסף, שהוא זך. ואשר הם בעולם האמצעי, מרגליות, שהם יותר זכים" [לשונו בסמוך], ולא מצאתי מקורו המשוה מרגליות לכסף, ומציין שמרגליות הן זכות יותר מכסף. ואודות שהמרגלית היא פחותה מאבן טוב, כן ביאר ורש"י [ע"ז ח:], שכתב: "מרגלית - אינה חשובה כאבן טוב".

(1456) חומר וצורה משובחים במיוחד [כסף וזהב בעולם הזה, מרגליות ואבנים טובות בעולם האמצעי].

(1457) "לגופו ולנפשו" - הם כנגד החומר והצורה, וכפי שיבאר בסמוך שהגוף הוא החומר, והנפש היא הצורה. ולפי זה רבי יוסי בן קסמא בא לומר שהאדם השואף להשארת גופו ונפשו, לא יוכל לקבל זאת מהחומר והצורה שיש בעולם הזה [כסף וזהב], ולא מהחומר והצורה שיש בעולם האמצעי [מרגליות ואבנים טובות], אלא רק ממעשים

טובים ותורה [השייכים לעולם העליון], שהם יוכלו לתת לגופו ולנפשו את השארותם הנכספת.

(1458) כמו שיוכיח בסמוך ממאמר חכמים [סנהדרין קג:], וכן ביאר בח"א שם [ג, רמא.], ויובא בהערה 1664. והרמב"ן [שמות לב, ב] כתב על הזהב: "מראהו כמראה אש" [הובא למעלה בהקדמה הערה 179, ולהלן הערה 1746].

(1459) רש"י בראשית ו, טז "צהר - אבן טובה המאירה להם". ובגו"א שם [אות לג] ביאר שהאבן הטובה בתיבה מקבילה לשמש בעולם, כי שתיהן "עצם מזהיר" [לשונו בח"א לסנהדרין קח: (ג, רנז:)]. וראה להלן הערות 1665, 2014.

(1460) כוונתו לכסף ומרגליות, שהם זכים ולבנים, ולכך אינם מאירים. ואודות שכסף הוא לבן, כן כתב בח"א לקידושין פב: [ב, קנד.], וז"ל: "ודבר זה ידוע למבינים כי הזהב אינו פשוט בעבור הגוון שלו, ולכך היה העגל מן זהב, ולא כסף, שהוא לבן, ואין לו גוון כלל, והוא פשוט", וכן יבאר בהמשך [ציון 1745]. ורש"י [שבת קנא:] כתב "חוט השדרה הוא כמין חבל ולבן ככסף". ובזהר חדש פרשת יתרו [מאמר עיינין חוורין] איתא "חוור איהו ככספא". ואודות שמרגליות הן לבנות, צרף לכאן את דברי רש"י [נדה מא:] שכתב: "טיפי מרגליות - דם לבן וצלול".

(1461) אודות שהלבן אינו מאיר, כן כתב בנתיב התשובה ר"פ ז, וז"ל: "נקראים החטאים 'אדום', כדכתיב [ישעיה א, יח] 'אם יאדימו כתולע'. והמצות נקראים בשביל כך 'לובן'. וזה כי האדום אינו פשוט, ואדרבא החטא 'כתם' נקרא. אבל הלובן הוא אינו מראה כלל, ומפני שאינו מראה, הוא פשיטות גמור" [הובא למעלה הערה 295, וראה להלן הערה 1745]. ומבאר לפי זה שהכסף והמרגליות הם כנגד החומר, משום שהם לבנים, ואינם מאירים כלל [לעומת הצורה, שהיא מאירה]. ויש להעיר על זה, כי אמרו חכמים [סנהדרין קח:] "אמר לו הקב"ה לנח, קבע בה אבנים טובות ומרגליות, כדי שיהיו מאירות לכם כצהרים", ומוכח מכך שמרגליות גם כן מאירות. אמנם רש"י בחומש [הובא בהערה 1659] השמיט תיבת "ומרגליות", ורק כתב "אבן טובה המאירה להם", והשמטה זו היא ראיה לדבריו כאן.

(1462) כמבואר למעלה הערה 1651. ומבאר כאן שכמו שהאור משים הדבר בפעל [ראה הערה הבאה], כך כל מי שמשים הדבר בפועל הוא נקרא "אור", ומשום כך הצורה היא נקראת "אור".

(1463) לשונו למעלה פ"ג מי"ד [שלח:]: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא

ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי אור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך'". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו'". ולמעלה פ"ג מט"ז [תטז:] כתב: "רוצה לומר שיהיה השם יתברך משלים את מציאותם, והוא יתברך צורה להם. וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור... והאור הוא שמוציא את העין מן הכח אל הפעל לגמרי, עד שהוא רואה, ואז מציאותו בפעל". ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "אין עוה"ז אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה' [פסחים ב:], כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר. לכן נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת בנך וגו'". אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עוה"ז, שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה, ועוה"ב שהוא המציאות דומה ליום [שם], שהוא אמיתות המציאות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], וח"א לנדה כד: [ד, קנו:, והובא למעלה פ"ג הערה 1488].

(1464) מדובר שם בדברי מלך יהויקים, שהטיח דברים כלפי מעלה, ואמר שאין אנו זקוקים לאורו של הקב"ה, כי יש לנו אור מזהב פרויים. ובח"א שם [ג, רמא.] כתב: "כי השם יתברך מוציא כל הדברים אל הפעל, ודבר זה מיוחד אל השם יתברך, שהוא יתברך הוא בפעל, ואינו בכח כלל, רק הוא בפעל. ואילו כל הנמצאים אינם בפעל, והוא משים הכל בפעל. ולפיכך מתיחס אל השם יתברך, שהוא נותן אורה לעולם, והוא יתברך נקרא בשביל זה 'אור' [תהלים כז, א], שהאור משים הנמצא בפעל. כי כבר בארנו כי לכך נקרא העדר האור 'חושך', שלשון חושך הוא לשון העדר כמו, [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך'. שמי שהוא יושב בחושך, יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא נחשב כאילו מת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפעל, וכאשר הוא סומא כאילו נעדר ואינו נמצא בפעל. ולכך אמר כי השם יתברך נקרא 'אור' בשביל שהוא מוציא הכל אל הפעל. אבל האדם נמצא בפעל, ואין צריך שיהיה השם יתברך מוציא את האדם לפעל, שהרי יש לאדם זהב פרווים, שהוא מאיר, והדבר הזה הוא לאדם. א"כ נחשב האדם מציאתו בפעל, וא"כ למה יש לאדם לעבוד את העלה, אחר שהאדם

מציאתו בפעל. ולא שהדבר תלוי בזה שיש לו זהב שיהיה מאיר לו, רק שאמר דיש לאדם זהב פרווים, שהוא דבר שיש לו אור, מורה כי האדם שיש לו זהב פרווים הוא בפעל. אמנם הפרש יש; האור שנותן השם יתברך הוא אור בלתי גשמי, ומורה כי הוא יתברך מוציא את הכל אל הפעל הנבדל מן הגשמי. אבל זהב פרווים הוא אור גשמי, ולא היו חפצים רק בעולם הזה הגשמי, והיו אומרים כי זה יש להם בזהב פרוים, הוא יציאה אל הפעל הגשמית".

(1465) מזהב, שהרי הן מקבילות לאור של השמש, וכמבואר למעלה הערה 1659. לכך הן כנגד הצורה של העולם האמצעי, המרומם יותר מהצורה שבעולם התחתון.

(1466) לפי זה יש להעיר, כי כאשר רבי יוסי בן קסמא עסק בחומר וצורה שבעולם הזה הקדים החומר לצורה ["לא כסף ולא זהב"]. ואילו כאשר עסק בחומר וצורה שבעולם האמצעי הקדים הצורה לחומר ["לא אבנים טובות ומרגליות"]. וי"ל בזה.

(1467) כמבואר למעלה הערות 1643, 1644.

(1468) בסמוך נקט "נשמה" [ולא "נפש"], ולנידון דידן חד הן. ואודות שהתורה היא שלימות הנפש, כן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקיח.], וז"ל: "כי יש באדם גוף ונפש, והתורה היא שלימות הנפש", ושם הערה 251. ולמעלה פ"ג מ"ג [ק.] כתב: "כי השם יתברך הוא המלך, אשר כל מלך מפרנס עמו. והמלך אשר הוא בשר ודם, מפרנס עמו בצרכי הגוף, כי הוא בשר ודם. אבל מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש. וכמו שנתן השם יתברך פרנסת הגוף, כך נתן התורה שהיא פרנסת הנפש, כי נפש בלא דעת לא טוב. ולכך מיד שבא השם יתברך למלוך על ישראל, אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, אחר שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן". ולמעלה פ"ג מי"ז [תמב:] כתב: "ואין דבר זה צריך ראיה, כי התורה היא פרנסת הנפש... והתורה משלמת הנפש". ובח"א למנחות צט: [ד, פו:] כתב: "האדם אל התורה כמו הדג שהוא במים, ששניהם שייכים זה לזה, ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים, כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 461].

(1469) אודות שהנפש היא הצורה לגוף החומרי, כן כתב בנצח ישראל פנ"ג [תתלז:], וז"ל: "על ידי משה היו עם אחד לגמרי. כמו שאדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם אדם אחד עליו רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת" [הובא למעלה פ"ג הערה 251]. וראה למעלה הערה 382. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], כתב: "כי אלו ג' דברים [חמור, תרנגול, ונר] הם ג' חלקי האדם, שהם הגוף והנפש והשכל. הגוף החמרי הוא מתיחס לחמור. ועליו רוכב הנפש,

והנפש מתיחס אל התרנגול, שנקרא 'גבר' ו'איש', וידוע כי הנפש הוא צורה, אשר הצורה נקרא 'איש' כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה', כמו שהתבאר פעמים הרבה. ולכך אמר [ברכות ס:] שהיה לו חמרא ותרנגולא. והשלישי הוא הנר, שהוא כנגד השכל, שנקרא 'נר'". ובח"א לע"ז כ: [ד, נ.] כתב: "דעת חכמים ז"ל בענין מלאך המות, כי אין המיתה לאדם נמצא בעצמו. וזה כי הנפש שהיא צורה לאדם, מצד עצם צורה זאת ראוי לה העמידה והקיום. ואם כי שאר צורות טבעיות מגיע אליהם הפסד ושנוי, דבר זה שייך בצורה הטבעית שהיא חמרית לגמרי, אבל הנפש של אדם שיש לו חיות, אין ראוי שיגיע אליה ההעדר. רק על ידי כח עליון ממנו מגיע דבר זה, וכח זה נקרא 'מלאך המות', פירוש שממנו הפסד חיות הנפש". וראה להלן הערות 2009, 2040.

(1470) לשונו למעלה פ"ג מי"ז [תנא.]: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם, אשר הוא נחשב עיקר. כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם; כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב, וכן כל המצות, הכל הם בגוף. וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה [ט:] כי המצות הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ולמעלה בהקדמה [ט:] כתב: "המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה היא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף". ולמעלה פ"ה מי"ד [שמח.] כתב: "כי ההליכה לענין תורה, הוא עושה דבר בגופו, אבל הלומד אינו בגופו. והרי כאשר הולך ללמוד תורה עוסק במצוה בגופו ובשכלו; כי ההליכה הוא בגופו, והלמוד הוא בשכלו, וכל אחד ואחד דבר בפני עצמו. ולא כן ההולך לעשות מצוה, אין זה דבר בפני עצמו, כי הכל על ידי גופו, רק אצל הליכה לתורה שיש בזה שכר הליכה ושכר למוד, כל אחד ואחד בפני עצמו. ולפיכך בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה', קאמר 'והשכמת בית המדרש ותלמוד תורה', כלומר ההליכה דבר בפני עצמו, והלמוד גם כן דבר בפני עצמו. כי אלו שני דברים ההליכה והלמוד הוא לשני דברים מחולקים, כמו שבארנו, ולכך יש שכר לכל אחד, ודבר זה לא שייך במצוה". ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". וכן כתב קודם לכן בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.], ושם הערה 23. ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'", ושם הערה 34. וכן הוא בנתיב התורה פ"א [א, ו.]. ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.] כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי

המצות הם ע"י מעשה הגוף". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד. ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו" [הובא למעלה פ"ג הערה 2056, פ"ה הערה 1502, וראה להלן ספ"ו הערה 183]. וראה למעלה פ"ב הערה 254 שנתבאר איזה חלק מן הגוף נתקן על ידי מעשים טובים, ואיזה חלק מן הגוף נתקן רק על ידי דרך ארץ.

(1471) פירוש - השארות הגוף וקיומו יעשו רק באמצעות מעשים טובים [הנעשים על ידי הגוף], וקיום הגוף הוא קיום החומר של אדם [בעוד שהנפש היא הצורה של אדם].

(1472) פירוש - הואיל ודברי רבי יוסי בן קסמא באו לומר שהקיום הנצחי לחומר ולצורת אדם הוא רק באמצעות תורה ומצות, בזה גופא מתבאר שעולם הבא הוא לגוף ולנשמה, ולכך רבי יוסי ב"ק חותר למצוא קיום נצחי לשני חלקי האדם [גוף ונשמה].

(1473) כשיטת הרמב"ן בשער הגמול [הוצאת שעוועל, סוף עמוד ש], שכתב: "קוראים העולם שאחרי תחיה 'עולם הבא'". ובהמשך שם [עמוד שב] כתב: "כל אלו דברים ברורים שעולם הבא האמור בכל מקום אינו עולם הנשמות והשכר המגיע להם מיד אחרי המיתה, אלא עולם הוא שעתיד הקב"ה לחדשו לאחר ימות המשיח ותחיית המתים... ומכל פנים נלמד בפירוש העולם הבא שהוא עולם שיש בו גוף ומקדש וכליו, ואינו עולם הנשמות, שכל אדם בו בחלק הראוי לו אחרי מיתתו מיד". ובהמשך שם [עמוד שו] כתב: "שכר הנפשות וקיומם בעולם הנשמות, נקרא לרבותינו 'גן עדן'... ואחרי כן יבואו ימי המשיח, והוא מכלל העולם הזה. ובסופן יהא הדין ותחיית המתים שהוא השכר, שהוא שכר הכולל הגוף והנפש, והוא העיקר הגדול שהוא תקות כל המקוה להקב"ה, והוא עולם הבא שבו ישוב הגוף כמו הנפש". ושיטת הרמב"ם היא שעולם הבא הוא לנשמות בלבד, וכלשונו בהלכות תשובה פ"ח ה"ב: "העולם הבא אין בו גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת". וכן הוא במאמר תחיית המתים [עמוד שסד (הוצאת רבינוביץ)]. והראב"ד שם בהלכות תשובה חלק על הרמב"ם, ומבאר כרמב"ן. והרמב"ן שם [עמוד שח] כתב על שיטת הרמב"ם בזה"ל: "וכן יראה מדבריו [של הרמב"ם] שהוא משנה עלינו זמנו של העולם הבא, והוא לדעתו בא לאדם אחרי מיתתו מיד, והוא העונג והנועם שקרינו אנחנו אותו 'גן עדן'... שהוא מאמין שהעולם הבא הוא ההווה לאדם אחר המות מיד... שהוא יאמין בפירוש העולם הבא שהוא העולם הבא לנפשות אחרי מיתת הגופות מיד". וראה ברבינו בחיי [במדבר כג, י, דברים ל, טו], עבודת הקודש חלק העבודה פמ"ב, ושל"ה תולדות האדם, בית דוד, אות לא. והאברבנאל

למעלה פ"ד מי"ז [ד"ה ואמנם] כתב: "ראוי שנדע ראשונה על מה יפול זה השם של 'עולם הבא'... כי הנה הרמב"ם יחשוב שיאמר 'עולם הבא' על עולם הנשמות, לפי שהוא בא לאדם מיד אחר המות". וצירף לדעתו את דעת הראב"ע, רבי שלמה בן גבירול, רבינו יהודה הלוי והרב אלפסי. ושם מאריך בזה טובא, ומביא הרבה דעות האומרות שעולם הבא הוא לאחר תחיית המתים. וכן האברבנאל כאן הביא את שיטות הרמב"ם והרמב"ן.

(1474) כן כתב למעלה פ"ד מי"ז [שנב:], וז"ל: "ופירוש 'עולם הבא' הוא העולם שיהיה אחר התחיה, וזה נקרא 'עולם הבא', לא זולת זה. ולא יהא לך בדבר זה שום ספק וערעור, כי נקרא 'עולם הבא' העולם שהוא בא אחר התחיה. ובפרק חלק [סנהדרין צ.] 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. ואלו שאין להם חלק לעולם הבא; הכופר בתחית המתים'. ומפרש בגמרא טעמא מפני שכפר בתחית המתים, אל יהא לו חלק בתחית המתים. ושם מפורש כי מדבר מן התחיה כאשר יקומו המתים... הרי לך כי העולם הבא הוא שיהיה אחר תחית המתים. ולפיכך אמר 'הוא כפר בתחית המתים', ולכך אל יהא לו חלק בתחית המתים, והוא עולם הבא... ואין ספק כי העולם הבא הוא העולם ששם יהיה שכר מצות, ודבר זה נקרא 'עולם הבא'. וזהו לאחר התחיה". ובתפארת ישראל פט"ו [רכז:] כתב: "כי אין עצם עולם הבא רק העולם שיבוא אחר התחיה". ושם פנ"ב [תתכז:] כתב: "לזמן התחיה, הוא עולם הבא". וראה למעלה פ"ג הערה 1552, ופ"ד הערה 1506.

(1475) אודות רום מדריגת המצות, כן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקיד.], וז"ל: "מעשה המצות, הם המעשים האלקיים", ושם הערות 235, 236. ולמעלה פ"ד מי"א [רכד.] כתב: "וכן המעשים טובים, שכל מעשים טובים הם מעשים אלקיים בלתי טבעיים, שאין מעשי התורה מעשים טבעיים, אבל מעשים בלתי טבעיים, ובדבר זה אין ספק כי מצות התורה נבדלים בלתי טבעיים". ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד כתב: "המצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלהית נפלאה, לכך היה אומר [בלעם] שכל מעשה האומה הזאת אינם מעשים פחותים ושפלים, אלא הם מעשים נוראים וגדולים, והם המצות, אשר הם מעשה אלהים. וכן אמרו חכמים ז"ל [יומא עא.] תלמידי חכמים שיושבים ודומים כנשים, ועושים גבורה כאנשים, כי התורה היא אלקית, וכאשר לומד ומתגבר בתורה, היא הגבורה עם הדברים האלקיים. וכן עשיית המצות היא כענין זה לגמרי, נקראים גבורה". ובנצח ישראל ס"פ נח כתב: "ואמר אחריו [במדבר כג, כד] 'הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף ודם חללים ישתה'. ובמדרש [ילקו"ש ח"א תשסט] 'הן עם כלביא יקום', אין אומה כיוצא באומה זאת; הרי הן ישנים מן התורה ומן המצות. עומדים משנתן כאריות, חוטפין קריאת שמע, [ו]ממליכים

להקב"ה, ונעשים כאריות... השבח הזה על גבורת אלקית, לא גבורה אנושית... ואין לך מעשה גדול יותר ממי שעושה מצות אלקית, כי לפי חשיבות המעשה, שהוא מעשה אלקי, נחשב המעשה גדול מאוד. ולפיכך מה שישראל עושים מצוה אלקית, דבר זה נחשב שהם 'עם כלביא יקום וכארי יתנשא'... כלל הדבר, הכתוב רצה לומר כי ישראל מעשיהם אלקיים כמו שראוי לאומה אלקית, וזהו 'הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא'".
ובתפארת ישראל פ"ט [קמה.] כתב: "כי המצות כלם שכליות אלקיות... לכך הדבק במצות דבק בשכלי והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע המשותפת, ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך... ושוב לא יקשה כלל איך אפשר שיקנה האדם הצלחה העליונה על ידי מעשה המצות, כי אין מעשה האדם מעשים טבעיים, אבל מעשיו הם על הטבע. ולפיכך על ידי מעשים אלו דבק בסדר השכלי... וכאשר האדם עושה המצוה שהיא מעשה השכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת, ומצרף נפשו מן הטבע החמרית הן גופו הן נפשו, כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי שעושה על ידי גופו", ושם הקדיש את כל הפרק לבאר ענין זה. ובאור החיים [ויקרא יח, ד] כתב: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה" [הובא למעלה פ"ד הערה 988]. ובמדרש תנחומא ויגש, אות ו, אמרו: "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". וראה להלן ספ"ו הערה 183.

(1476) פירוש - מדריגת העוה"ב היא כ"כ מרוממת, שניתן להגיע לשם רק על ידי אמצעים מרוממים, שהם תורה ומעשים טובים. וכן כתב למעלה בברייתא ז [לאחר ציון 1049], וז"ל: "ואחריו אמר 'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו' [פסחים נ:]... שהוא בעל תורה שכלית, ובא לכאן עם תלמודו. אבל אם אין תלמודו בידו, אין עליו שם אחר רק אדם שהיה נוטה אחר הגשמי, ואיך יזכה לעולם הנבדל, אחר שהוא אדם גשמי", וראה להלן ספ"ו הערה 8. ולמעלה פ"ד מי"א [ריח:] כתב: "לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדריגת המצוה נכנס לפני השם יתברך". וכן נאמר [ויקרא טז, ג] "בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר לחטאת ואיל לעלה", ודרשו על כך חכמים [ויקרא רבה כא, ו] "בזכות התורה... בזכות מילה". וביאר זאת בדרשת שבת תשובה [פב:] בזה"ל: "רוצה לומר מפני שיש בישראל מעלה זאת שאינם נתונים תחת הטבע שהיא גשמית, אבל מדרגתם על הטבע הגשמית, ולכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני [ויקרא יב, ג]. כי שבעה ימים הם ימי הטבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא

הקב"ה את הטבע הגשמית. וביום השמיני, שהוא על מספר שבעה, צוה המילה, מה שחסר בטבע הגשמית, שהיא הערלה. ולכך ראוי לכהן להיות נכנס לפני ולפנים [ביום הכפורים], שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים', בזכות המילה, ובזכות התורה שהיא על טבע הגשמית [הובא למעלה פ"ד הערה 964, ופרק זה הערה 1052]. הרי שניתן להכנס לעולם הנבדל רק על ידי אמצעיים נבדלים.

(1477) מיישב בזה בתשובה נוספת על השאלה ששאל למעלה [לפני ציון 1622], וז"ל: "וזכר מעשים טובים אף על גב דמעשים טובים מאן דכר שמיה". וכוונתו שבתחילה רבי יוסי בן קסמא אמר "איני דר אלא במקום תורה", ולא הזכיר מעשים טובים, אך בהמשך אמר "אין מלוין לו לאדם אלא תורה ומעשים טובים", ומדוע הזכיר בהמשך מעשים טובים. ולמעלה השיב על כך שתי תשובות; (א) כי זו האמת שגם מעשים טובים מלוים את האדם. (ב) התורה ללא מעשים טובים אינה תורה, ועל ידי שיש מעשים טובים אף התורה תלוה אותו. וכאן מוסיף תשובה שלישית; מעשים טובים הוזכרו כאן כדי להבטיח את השארות הגוף לעוה"ב, בנוסף להשארות הנפש הנעשית על ידי תורה.

(1478) בא לבאר מנין שהליכה מוסבת על עולם הזה ושכיבה מוסבת על הקבר [שאלה שלא נשאלה עד כה].

(1479) לשונו בנתיב התורה פ"א [א, ו:]: "לכך אמר 'בהתהלכך תנחה אותך', רוצה לומר כי בעולם הזה נקרא האדם 'הולך', שאין האדם בעל הנחה כלל". והגר"א [משלי טו, כד] כתב: "האדם נקרא 'הולך', שצריך לילך תמיד מדרגא לדרגא". והשל"ה [פרשת נח תורה אור (ג)] כתב: "נאמר [זכריה ג, ז] 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים', כי המלאכים נקראים 'עומדים', שעומדים במקומם. והאדם נקרא 'מהלך', כי הוא הולך משלימות לשלימות, עד שזוכה לידבק בין הכתות הקדושות האלה". והמגלה עמוקות על ואתחנן, האופן השלישי כתב: "המלאך נקרא 'עומד', והצדיק נקרא 'מהלך', כמו שנאמר 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה', שהוא הולך מדרגי לדרגי". וראה משך חכמה דברים לד, ה.

(1480) לשונו למעלה פ"ג מ"א [כט.]: "כי האדם כאשר רואה שאחד הולך למקום אחד, ועל זה שייך לומר 'לאן', כלומר הליכתך שאתה הולך, לאנה הוא, שעל הליכתו שעדיין לא באה אל הגמר ואל הסוף שואל לאיזה מקום אתה הולך ומתנועע, ואנה היא הליכתו ותנועתו... כי 'אנה' שייך על דבר שאלה שלא נגמרה... כלל הדבר; כי ההליכה היא תנועה, וכל תנועה עדיין לא נגמרה, ושייך לשון 'אנה', לאיזה מקום התנועה הזאת".

(1481) לשונו בדרשת שבת הגדול [רכז.]: "כי האדם הליכתו הוא אל השלמתו, והשלום הוא השלמתו. ובעולם הזה אינו בעל שלום, כי אין האדם בשלימות בעולם הזה, רק הוא תמיד דורך אל השלימות, ובזה הוא דורך אל השלום. ולפיכך אמר בפרק הרואה [ברכות סד.] הנפטר מן המת אל יאמר 'לך לשלום', אלא 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום'. ורוצה לומר כי המת כבר הוא בסוף, וקנה השלימות אשר ראוי לו, ואז ראוי אליו השלום, כמו שאמרנו, ולפיכך יאמר 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום', כלומר שיהיה הליכתו לשלום, כי הוא תמיד דורך עוד אל השלימות, אשר הוא השלום. ולפיכך אומרים לו 'לך לשלום', שהוא יגיע אל השלום". ואלו דבריו כאן "כי ההולך הוא מתנועע ללכת אל מקום פלוני, ושם ינוח".

(1482) לשון המשנה שם "העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא, התקן עצמך בפרוזדור, כדי שתכנס לטרקלין". נמצא שהביא כאן שני טעמים מדוע בעולם הזה האדם נקרא "הולך"; (א) ההליכה מורה על התנועה להגיע אל היעד, ושם ינוח. (ב) ההליכה מורה על ההכנה הנצרכת כדי שיוכל להגיע אל היעד.

(1483) למעלה פ"ה מי"ד [שמה:] ביאר מדוע יש "שכר הליכה" בלימוד תורה יותר מבשאר מצות, וז"ל: "כי שאר מצוה אינו כמו תורה, שהוא הולך לשמוע מאחר התורה המלמד אותו, כי אין התורה אצלו, רק אצל המלמד תורה, והוא הולך לקבל את התורה. ולכך בכאן המצוה יותר בהליכה, כי ההליכה היא הכנה גמורה כאשר הולך לבית המדרש. ובשאר מצות אין נראה שיהיה שייך לומר בזה 'שכר הליכה בידו', שאפילו אם הולך לקנות לולב, שאין לו לולב, מכל מקום אפשר שתהיה המצוה בידו. אבל התורה אינו כך, כי עיקר התחלת התורה צריך לקבל מאחר... ולפיכך קאמר 'הולך ואינו עושה, שכר הליכה בידו', כיון שהכין עצמו ללמוד תורה, יש בידו שכר הליכה, שהוא הכנה". הרי ש"שכר הליכה" הוא שכר על ההכנה למצוה. וזהו שכתב כאן: "מפני כי ההליכה היא הכנה ותקון אל הדבר שבא בסוף ההליכה, היא המנוחה והישיבה". ולמעלה פ"ב מט"ז [תתכט.] כתב: "כל עמל ותנועה הוא בא אל המנוחה וההשלמה בסוף העמל". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה שבת קודש היא מעין עוה"ב [ברכות נז:], ונאמר עליה בתורה [שמות לא, יז] "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש", ופירש רש"י שם "וינפש - כתרגומו 'ונח'. כל לשון נופש הוא לשון נפש, שמשיב נפשו ונשימתו בהרגיעו מטורח המלאכה". הרי שתיבת "נפש" מורה על העמל ["טורח המלאכה", וכן "אם יש את נפשכם" (בראשית כג, ח), ופירש רש"י שם "נפשכם - רצונכם" (ראה להלן הערה 1949), והרצון שייך לריצה אחר הנכסף], ועל המנוחה

מהעמל. הרי שעמל וההנחה מעמל נזדמנו לפונדק אחד ולתיבה אחת ["נפש"], ומוכח מכך שהמנוחה מן העמל שייכת לעמל, והיא חלק ממנו. נמצא שהמנוחה בעולם הבא אינה אלא ההנחה מן העמל שהיה בעוה"ז. ולשון חכמים מרפא; הנה רש"י [חולין קכ.] כתב: "'נפש' משמע כל דבר המיישב דעתו של אדם... שהיא לשון תאוה וקורת רוח". ומהו פשר הבטוי "תאוה וקורת רוח". אלא הם הם הדברים; ההנחה הבאה לאחר התאוה וההשתוקקות היא היא הנקראת "קורת רוח", וזו היא מהותו של העולם הבא, וכמו שמבאר [הובא למעלה פ"ד הערה 1633].

(1484) "'בשכבך תשמור עליך' [משלי ו, כב] בקבר" [לשון הברייתא כאן].

(1485) כמו שכתב רש"י [איוב ג, יג] "שכבתי - הייתי שוכב בקבר". וכן כתב הרד"ק בספר השרשים, שורש שכב, וז"ל: "יש מהם שכיבת הקבר". ורש"י [בראשית ל, טו] כתב: "לכן ישכב עמך הלילה - שלי היתה שכיבת לילה זו, ואני נותנה לך תחת דודאי בנך. ולפי שזלזלה במשכב הצדיק, לא זכתה להקבר עמו". וכתב הגו"א שם אות יב, וז"ל: "דאם לא כן, לא היה לו לכתוב לשון 'ישכב', אלא לשון 'תקחי אישי' כמו שאמרה לאה 'המעט קחתך את אישי' [שם], אלא שבא לומר שזלזלה כו', לכך לא זכתה לשכב עמו בקבר". **אך יש** להעיר ממה שנאמר [בראשית מז, ל] "ושכבתי עם אבותי", ופירש רש"י שם "מצינו בכל מקום לשון שכיבה עם אבותיו היא הגויעה, ולא הקבורה, כמו [מ"א ב, י] 'וישכב דוד עם אבותיו', ואחר כך [שם] 'ויקבר בעיר דוד'", וכיצד אמרו כאן ש"בשכבך" הוא בקבר. ובאמת בגמרא [סוטה כא.] דרשו את המלים "בשכבך תשמור עליך" [משלי ו, כב] על המיתה, ולא על הקבורה, שאמרו שם "'בהתהלכך תנחה אותך' זה העולם הזה, 'בשכבך תשמור עליך' זו מיתה", וזה תואם לדברי רש"י ששכיבה היא הגויעה ולא הקבורה. אך בברייתא דידן אמרו "'בשכבך תשמור עליך' בקבר", והרי זה גופא רש"י ביאר שאין לומר כן. ועוד קשה, שרש"י עצמו פירש שם [משלי ו, כב] "בשכבך - בקבר". ועוד קשה, שנאמר להדיא [תהלים פח, ו] "במתים חפשי כמו חללים שוכבי קבר אשר לא זכרתם וגו'", הרי שנאמרה לשון שכיבה על קבורה. וצריך לומר שלשון רש"י הוא "מצינו בכל מקום לשון **שכיבה עם אבותיו** היא הגויעה", דייק לומר "שכיבה עם אבותיו", אך שכיבה סתם יכולה להאמר על הקבורה. וכן נאמר [דהי"ב טז יד] "ויקברהו בקברתיו אשר כרה לו בעיר דויד וישכיבהו במשכב אשר מלא בשמים וזנים וגו'".

(1486) אין כוונתו שלשון ישיבה הנאמרת כאן נדרשת לעולם הבא, כי לא נאמרה כאן כלל לשון ישיבה, ואנו למדים אודות העולם הבא מהמלים [משלי ו, כב] "והקיצות היא

תשיחך". אלא חוזר לבאר מדוע לשון "הליכה" מורה על העולם הזה [כמבואר כאן], ולא על עולם הבא. ועל כך מבאר שאין לשון הליכה נופלת על עולם הבא, אלא לשון ישיבה, וכפי שמבאר והולך.

(1487) לשון המאמר במילואו "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה... אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה", הרי מדובר על עולם הבא, והצדיקים נמצאים שם בישיבה. ומאמר זה נתבאר למעלה פ"ג מט"ז [תי.].

(1488) כן כתב בגו"א שמות פי"ח אות כו, וז"ל: "רצו במה שאמרו 'צדיקים יושבים' על הקיום שיהיה לצדיקים, שנקרא ישיבה" [הובא למעלה פ"ג הערה 472]. ובח"א לכתובות סז: [א, קנד:] כתב: "והבן מה שאמר שהקב"ה יושב ברומו של עולם [ומחלק מזונות לכל בריה (פסחים קיח.)], אמר לשון 'יושב', כי כל ישיבה הוא הקיום. ומצד קיום שלו נותן קיום לכל הנמצאים". וכן כתב השל"ה תולדות אדם בית דוד [קמא], ד"ה רנז.

(1489) לשונו בח"א לב"ב עד: [ג, קה:]: "צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם, שהישוב הוא קיום, שכל מקום שנאמרה ישיבה אצל שאינם גוף מורה על הקיום. שהיושב יש לו קיום בישיבתו, כי העומד צריך לישב. וכן כתב הרמב"ם ז"ל [מו"נ ח"א פי"א] בשתוף שם ישב" [הובא למעלה פ"ג הערה 1851, ופ"ד הערה 1536].

(1490) ק"ק, מדוע אי אפשר שהאדם ישכב תמיד, כמו שאפשר שישב תמיד. ויש לומר, אף ששכיבה יכולה להיות תמידית, מ"מ השכיבה מצד עצמה סותרת לקיום, כי היא מורה על נפילה, וכמו שנאמר [שמות כא, יח] "ונפל למשכב", וכן נאמר [שופטים ה, כז] "כרע נפל שכב". אמנם לשונו "ואין השכיבה **דבר** מקוים" משמע שהשכיבה עצמה אינה דבר מקוים, ולא מחמת שהיא מורה על הנפילה. ויל"ע בזה.

(1491) אודות שבעוה"ב נמצא הקיום הנצחי, כן כתב בבאר הגולה באר החמישי [לט.], וז"ל: "דע כי הטוב המקוה לצדיקים כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. ופירשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז], לעולם שכלו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... והוא שרמז עליו דוד עליו השלום [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח'". והרי שכר עוה"ב הוא עצמו אריכות ימים, וכפי שכתב למעלה פ"ד מ"ט [קפג.], וז"ל: "נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא". ולמעלה בהקדמה [כג.] כתב:

"מה שכתוב בכל מקום [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', רוצה לומר שיהיה לך הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי" [הובא למעלה פ"ה הערה 482, ולהלן ספ"ו הערה 152].

(1492) כי ישיבה מורה על הקיום. ובעוד שכאן ביאר שהישיבה שבעוה"ב מורה על הקיום, הנה למעלה פ"ג מט"ז [תיב:] סלל דרך נוספת, שכתב: "ואמר 'אלא צדיקים יושבים', כלומר שהעולם הבא אינו בעל תנועה כמו שהוא בעולם הזה, אבל העולם הבא יש שם ישיבה והנחה. ודבר זה מורה על כי האדם בשלימות בפועל, ואינו מתנועע אל ההשלמה, רק כבר הוא שלם, וכל אשר הוא שלם הוא נוח ויושב". הרי שביאר שהישיבה מורה על שלימות והנחה משום שאינו מתנועע, ולא שמורה על הקיום. ולכאורה אלו שני טעמים שונים. אך לא קשה מידי, כי שני הטעמים הללו חד הם, שהנה נאמר [קהלת א, ד] "והארץ לעולם עומדת", ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סו.] כתב: "כי כל כל דבר שהוא נח הוא יותר ראוי אל הקיום, כי הדבר שהוא בעל תנועה יש לו שינוי, כי כל מתנועע משתנה, וכיון שהוא משתנה אין לו קיום. ואין לך בכל היסודות שהוא נח עומד כמו יסוד הארץ, כי כלם הם מתנועעים, כמו האש היסודי, האויר, והמים, כולם מתנועעים, חוץ מן הארץ שהיא נחה, לכך כתיב 'והארץ לעולם עומדת'". הרי מבואר שהעדר תנועה וקיום הדבר הינם שני צדדים של מטבע אחת, וזו ישיבת הצדיקים בעולם הבא. וראה ברמב"ם מו"נ ח"א פי"א שביאר ש"ישיבה" מורה על המנוחה ועל הקיום, וכמו שנתבאר.

(1493) בא ליישב את שאלתו השביעית על הברייתא, שכתב [לאחר ציון 1569]: "הכתובים שהביא 'בהתהלכך תנחה אותך' ופירוש בעולם הזה, 'בשכבך תשמור עליך' בקבר, 'והקיצות היא תשיחך' לעולם הבא, למה בעולם הזה קאמר 'תנחה אותך', ובקבר אמר 'תשמור עליך', ולעולם הבא אמר 'היא תשיחך'".

(1494) ועל שם הליכה זו נקראת התורה בשם "תורה", וכמו שכתב למעלה ספ"ג [תסז:], וז"ל: "וזה שנקרא תורת משה 'תורה' [דברים לג, ד], מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא". ובגבורות ה' פ"מ [קמט.] כתב: "והבן שנקראת התורה 'דרך' [קידושין ב:], מפני שהתורה מביאה את האדם אל הצלחה האחרונה, וכמו שאמר הכתוב [משלי ו, כב] 'בהתהלכך תנחה אותך וגו'". ולפיכך ראוי שתנתן התורה בדרך, שאין ענין התורה בעצמה רק שתהא התורה מוליכה את האדם בדרך אשר ילך בה, וכדכתיב [שמות יח, כ] 'והודעת את הדרך אשר ילכו בה', וזהו ההליכה אל ההצלחה האחרונה" [הובא למעלה פ"ג הערה 2142].

(1495) נראה שכוונתו לדבריו בתפארת ישראל פ"ט [קמט:], ומכנה זאת "במקומו" כי ספר התפארת עוסק בביאור מעלת התורה [כפי שנתבאר למעלה פ"ד הערה 188, ופ"ה הערות 165, 1083]. וז"ל שם: "ויש לך להבין כי בשביל כך נקראת התורה בשם הזה ["תורה"], ולא נקראה בשם 'חכמה ותבונה ודעת'. שהרי על התורה נאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים'. אבל לומר, כי התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה'. ודבר זה שיבא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך". ובנתיב התורה פ"א [א, ד.] כתב: "ואמר 'ויורני' [משלי ד, ד], שהוא לשון 'הוראה', כמו שנקראת התורה בלשון זה, ולא נקראת בשם 'חכמה' כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש, כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא. ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו" [הובא למעלה פ"ג הערה 2136].

(1496) מבאר פירוש שני מדוע הליכה ["בהתהלכך תנחה אותך"] שייכת במיוחד לעולם הזה. ועד כה ביאר שההליכה מורה על ההכנה והתיקון בכדי שיגיע לעולם הבא, אך מעתה יבאר שההליכה מורה על מעשים שהם בתוך גבולות העולם הזה.

(1497) "'היום לעשותם' [דברים ז, יא], היום לעשותם ולא למחר לעשותם, היום לעשותם למחר לקבל שכרם" [עירובין כב.]. ולמעלה פ"ד מי"ח [שעו:] כתב: "המעשים הטובים שייכים דוקא בעולם הזה, כי העולם הזה שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות. לכן אפשר שיקבל האדם השלמה על ידי המעשים טובים, כי על ידי המעשים הטובים יושלם האדם, והם צורת האדם. ובעולם שאין האדם חמרי, ואינו עוד בכח שיאמר שיקבל שלימות, ולפיכך [שם] 'יפה שעה אחת בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים' אשר הם אפשרים בעולם הזה בפרט,

מכל חיי העולם הבא". וכן ביאר בתפארת ישראל פ"ס [תתקלח.], וז"ל: "כי עצם השכר הוא מיוחד דוקא בעולם הבא, שהוא עולם המיוחד לשכר. וזה שאמר ריש לקיש [עירובין כב.] 'היום לעשותם וכו" [דברים ז, יא]. וביאור זה כי העולם הזה הוא עולם ההויה, ומפני שהעולם הזה הוא עולם ההויה, ראוי שיהיה עשיות המצות, והוא קנין שלמות ויציאתו אל הפעל בעולם הזה, ודבר זה ראוי שיהיה בעולם הזה, שהוא עולם הויה גם כן. אבל בעולם הבא, אין שם הויה ויציאה אל הפעל, שכל ענין זה שייך אל העולם הגשמי, אבל בעולם הנבדל הוא בפעל, ולפיכך אין שם קנין שלמות ויציאה אל הפעל, שדבר זה הוא הויה". וכן בתפארת ישראל פנ"ב [תתכו.] ביאר שאין קיום מצות בעולם הבא. **ובח"א לע"ז ג.** [ד, כא.] עמד על כך שבגמרא שם ישנן שתי קושיות על בקשת הגוים [שתנתן להם מצוה לקיים בעוה"ב]; (א) מהפסוק [דברים ז, יא] "היום לעשותם". (ב) "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ובח"א ביאר ששתי הקושיות האלו מכוונות לאותה נקודה, וכלשונו: "כי העולם הזה הוא עולם גשמי אשר הוא בכח תמיד. ולפיכך בעולם הזה שייך מצות ומעשים טובים... כי עוה"ז הוא עולם גשמי, שייך בו מעשה, לפי שהעולם יוצא אל הפעל כאשר הגשמי הוא בכח ויוצא אל הפעל. אבל בעולם הבא האדם שם בפעל, ולא שייך שם יציאה אל הפעל כאשר אינו גשמי. ולפיכך העולם הבא הוא שביתה ומנוחה, ואין שם יציאה אל הפעל, שאין זה מנוחה. ולפיכך אמר 'מי שטרח בערב שבת', הוא יום המעשה, ואז 'יאכל בשבת'. כי השבת הוא יום המנוחה ובלתי יציאה לפעל, רק הכל במנוחה. ולפיכך מצות אינם שייכים רק לעולם הזה בלבד". ואלו דבריו כאן שרק בעולם הזה יש מעשים טובים [הובא למעלה פ"ד הערות 1598, 1599]. וראה הערה הבאה.

(1498) קשה, מדוע נבחרה ההליכה יותר מכל המעשים שבעולם להורות על המעשה שיש בעולם הזה. ונראה לבאר זאת על פי מה שנאמר [ויקרא כו, ג] "אם בחוקותי תלכו וגו'", ופירש רש"י שם "שתהיו עמלים בתורה". ובגו"א שם [אות ב] ביאר מדוע עמילות בתורה נדרשת מתיבת "תלכו", וכלשונו: "ומה שאמר 'שתהיו עמלים בתורה'... יש לפרש גם כן שההליכה שאדם הולך ממקום למקום, כן יהיה עמל בתורה ולהעמיק בה תמיד יותר ממה שהעמיק בה קודם. וזה נקרא הליכה בתורה... והוא הולך ומעמיק תמיד יותר ממה שהשיג בראשונה" [הובא למעלה פ"ה הערה 2300]. הרי שהליכה מורה על עליה מדרגא לדרגא. והרי זה גופא הטעם מעיקרא מדוע המעשה שייך רק בעולם הזה, כי רק בעולם הזה ניתן לעלות מדרגא לדרגא, ולא בעולם הבא [כמבואר

בהערה הקודמת]. לכך דין הוא שהמעשה אשר הוא שייך רק בעולם הזה [מפאת העליה הגנוזה בו] תתבטא במעשה שכל ענינו הוא עליה מדרגא לדרגא ["הליכה"].

(1499) בא לבאר מדוע יש צורך להנחות את האדם ["בהתהלכך תנחה אותך"] בקשר למעשיו בעולם הזה. ולפירושו הקודם לא הוקשה לו הדבר, כי הואיל ו"בהתהלכך" מוסב על ההליכה והתיקון שיעשה האדם בעוה"ז בכדי שיגיע לעוה"ב, פשיטא שיש צורך בהנחיה כדי לוודא שהאדם אכן יגיע למחוז חפצו, כי יש הרבה מעכבים המונעים מן האדם להגיע אל ההצלחה האחרונה [ראה למעלה ס"פ ג (תסט:) שביאר שהדרך לעוה"ב היא צרה מאוד]. אך לפי פירושו השני ש"בהתהלכך" מוסב על עצם המעשה שהאדם עושה בעוה"ז, ולא על ההגעה למחוז חפצו, לכך יקשה מהי ההנחיה הנצרכת לאדם בקשר למעשיו בעולם הזה.

(1500) לשון הפסוק במלואו "יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות".

(1501) התורה תנחה את האדם.

(1502) פירוש - ממה שאמרו במסכת סוטה [כא.] מבואר ש"התהלכך" מוסב על הליכה בכדי להגיע למחוז חפצו, ולא על מעשים שאדם עושה בעולם, שאמרו שם "'בהתהלכך תנחה אותך' זה העולם הזה, 'בשכבך תשמור עליך' זו מיתה, 'והקיצות היא תשיחך' לעתיד לבא. משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפילה, ומתיירא מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים ומחיה רעה ומן הליסטין, ואינו יודע באיזה דרך מהלך. נזדמנה לו אבוקה של אור, ניצל מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים. ועדיין מתיירא מחיה רעה ומן הליסטין, ואינו יודע באיזה דרך מהלך, כיון שעלה עמוד השחר ניצל מחיה רעה ומן הליסטין. ועדיין אינו יודע באיזה דרך מהלך, הגיע לפרשת דרכים ניצל מכולם". הרי להדיא דובר על ש"אינו יודע באיזה דרך מהלך", לאמר שאינו יודע כיצד להגיע למחוז חפצו, וזו ראיה לפירוש הראשון ש"בהתהלכך" איירי בהליכה לקראת העולם הבא, ולא על מעשה הנמצא בתוך גבולות העולם הזה.

(1503) פרק יד, ובתוך דבריו כתב שם [ריט.]: "מה שאמר 'ואינו יודע באיזה דרך מהלך', פירוש שאינו עומד על המדרגה האחרונה שהיא נוכח השם יתברך, אבל הוא נוטה ממנה. וזה שאמר ש'אינו יודע באיזה דרך מהלך', כלומר שאינו על דרך שהוא נוכח השם לגמרי". הרי שמדובר על הגעה לעולם הבא, וכפירושו הראשון. וכן ביאר את המאמר בנתיב התורה פ"א [א, ו.].

(1504) לא בא לבאר לשון "שכיבה", שזה כבר ביאר למעלה [לפני ציון 1685], אלא בא לבאר מהי השמירה הנצרכת למי שהוא בקבר.

(1505) בכת"י כתב משפט זה כך: "כי המת הוא בקבר, וצריך שמירה".
(1506) הנה האברבנאל הקשה בשאלתו השנים עשר על הברייתא בזה"ל: "במה שדרש 'בשכבך תשמור עליך' בקבר, כי מה היא השמירה אשר תהיה לגוף בקבר. האם שלא תאכלהו עש ורמה, או להצילו מחבוט הקבר, אין ספק שלא יפול זה בשכר התורה כלל". נראה שהאברבנאל מקשה שאין לו לומר שהשכר שהתורה נותנת לאדם היא שמירה מנזק גופני בקבר. ועל כך מבאר המהר"ל שאיירי בשמירה מגיהנם, שזו שמירה לנפש. וכן האברבנאל עצמו תירץ כן, שכתב: "עוד דרש 'בשכבך תשמור עליך' בקבר, ורצה בזה שהתורה תשמור ותציל את האדם מרדת נפשו שחת... הנה תורתו תשמור עליו שנפשו לא תרד שאול". אך לפי זה יקשה מדוע הוסיף כאן "ומן חבוט הקבר". והגר"א [משלי טז, כד] כתב: "שיש ב' דינין העוברין על האדם אחר מיתתו; גיהנם וחיבוט הקבר. גיהנם לנפש, וחיבוט הקבר הוא לגוף" [ומקור הענין הוא בזוה"ק ח"ג קכז.]. ויל"ע בזה.
ואודות שהתורה שומרת האדם מן הגיהנם, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ג [שמג:], וז"ל: "אין שייך הגיהנם לתורה לומר כי התורה היא בגיהנם, כי התורה היא עצם המציאות, והגיהנם הוא העדר המציאות. והרי התורה מצילה מדינה של גיהנם". ובנתיב העבודה ר"פ ט כתב: "התורה מבטל כח הגיהנם ומצננת אותו". ובח"א לעדיות ה: [ד, סב:] כתב: "בשער החמשים אין גיהנם כלל, ולפיכך בו נתנה התורה, ואין שולט בתורה הגיהנם כלל, ודבר זה מבואר בכמה מקומות". ואמרו חכמים [שמו"ר נא, ז] "בזכות התורה ובזכות הקרבנות אני מציל אתכם מגיהנם". ובמכלול המאמרים והפתגמים [כרך ג עמוד 1874] הביא מאמר "תורה מצלת עוסקיה מדינה של גיהנם". ובמדרש משלי פרק י אמרו "אין לך צדקה שמצלת את האדם מדינה של גיהנם אלא תורה בלבד". וכן מדויק ממאמר חכמים [סוטה ד:] שאמרו "כל הבא על אשת איש אפילו למד תורה... היא תצודנו לדינה של גיהנם". ומשמע מכך שלולא עון חמור זה, אזי התורה היתה מצלתו מדינה של גיהנם. וכן ביאר בח"א שם [ב, לא.], וז"ל: "ולכך אמר אפילו למד תורה וכו', אף שזה זכות גדול עליון על כל, והתורה היא שמצלת מדינא של גיהנם, אין הזכות הזה שהוא מעלה לנפש בלבד מגין על מי שראוי לו ההעדר בעצמו... ולכך אף שהתורה מצלת מדינא של גיהנם, אין לו הצלה מגיהנם". והמהרש"א בח"א לסוטה כא. כתב "תורה מגנא אף לעולם הבא מדינה של גיהנם". ואודות שהתורה מצילה מחבוט הקבר, כן כתב המהרש"א [שם]: "גם בשכבך בקבר תשמור עליך מחיבוט הקבר". ובספר שערי קדושה ח"ב שער ב כתב: "מה יעשה אדם וינצל מחבוט הקבר, יעסוק בתורה".

(1507) בא ליישב את שאלתו השלש עשר של האברבנאל על הברייתא [שלא הוזכרה עד כה]. וזה לשון האברבנאל: "השלשה עשר, במה שדרש 'והקיצות היא תשיחך' לעולם הבא, ופירשו המפרשים 'היא תשיחך עמך'. ומהו ענין השכר הזה שהתורה תשיח עמו בעולם הבא, כל שכן שאין שם לא שיחה ולא דבור. ויותר טוב היה לו לומר 'היא תגדלך' או 'תרוממך'".

(1508) בברייתא הקודמת [לאחר ציון 1403].

(1509) לשונו למעלה [לאחר ציון 1403]: "הדבור של אדם בארנו לך פעמים הרבה הוא החיות של אדם בעולם הזה, שהרי האדם הוא בעל חי מדבר, וכמו שבארנו פעמים [הרבה], כי אונקלס תרגם 'ויהי האדם לנפש חיה' - 'והות באדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". וכן אמרו [עירובין נד.] "פתח פומיך קרי, פתח פומיך תני, כי היכי דתתקיים ביך ותוריך חיי, שנאמר [משלי ד, כב] 'כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא', אל תקרי 'למוצאיהם', אלא 'למוציאיהם בפה'".

(1510) לשון הפסוק שם "לא המתים יהללו קה ולא כל יורדי דומה", הרי מכנה המתים בשם "יורדי דומה", ופירש המלבי"ם שם "דומה - הוא הקבר שבו דוממים מפעולותיהם". ואם המתים נקראים על שם הדמימה, מוכח מכך שהחיים יקראו על שם הדיבור, כי "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א, והובא למעלה הערות 136, 666]. ובנתיב התורה פ"א [א, ו:] כתב: "לעולם הבא שיחזור האדם לחיים, היא נותנת לאדם החיים, שנאמר [משלי ו, כב] 'והקיצות היא תשיחך', שהיא נותנת לאדם השיחה שהוא הדבור. אבל המתים נקראים 'יורדי דומה' שאין בהם הדבור. כל זה מפני שהתורה היא סדר המציאות, ולכך שומרת אותו מן ההפסד... על ידי שדבק בתורה" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 1372, ופ"ג הערה 555].

(1511) וזה "יותר מזה", כי לא רק שהמת נקרא על שם הדממה ["יורדי דומה"], אלא עצם המיתה נקרא על שם הדממה, שהרי המלאך הממונה על המתים נקרא "דומה", והמלאך נקרא על שם שליחותו [כמבואר למעלה פ"ג הערה 1670], ומוכח מכך שעצם המיתה הוא נטילת כח הדיבור.

(1512) אמרו חכמים [ברכות יח:] "דומה קדים ומכריז", ופירש רש"י שם "מלאך שהוא ממונה על המתים". ובזוה"ק ח"א קכד. איתא "מלאך ממונה על בתי קברי ודומה שמו, והוא מכריז ביניהם בכל יום על הצדיקים העתידים ליכנס ביניהם... זה המלאך הנקרא 'דומה', ולמה נתכנה שמו 'עפרון', על שהוא ממונה על שוכני עפר". וזה שוב מורה שאיירי בדממה שיש למתים, שהם "יורדי דומה".

(1513) לא ברור מהו ההבדל בין רבי אשיאן לרבי שמעון בן לקיש. ובכת"י הובאה רק דעת רבי אשיאן בלבד. ובמדרש שלפנינו הלשון הוא "אמר רבי אשיאן, אין בין צדיקים לרשעים אלא דיבור פה בלבד. רבי שמעון בן לקיש אמר, אין בין צדיקים [המתים] לבינן [לבינינו] אלא דיבור בלבד". ולפי זה מוכיח מדעת רבי שמעון בן לקיש שההבדל בין המתים לבין החיים הוא רק בדיבור. וכן דעת רשב"ל הובאה בירושלמי ע"ז פ"ג ה"א ["אין בינינו ולצדיקים אלא דיבור פה בלבד"], והפני משה ביאר שם "ושאר החושים לא נתבטלו מהם".

(1514) אמנם מצינו דיבור מסויים למתים, שאמרו חכמים [בכורות לא:] "כיון שאדם אומר דבר שמועה מפיו, דובבות שפתיו בקבר", אמנם על פי מה שביאר בח"א שם [ד, קכח:] לא רק שאין קושיא משם, אלא אף יש ראיה משם, וכלשונו: "כי החכמה שאומרים מפיו היא בעולם, והתורה הזאת היא תורתו של המת, ראוי שיהיו שפתיו דובבות, היא קצת חיים אליו. כי הדבור הוא החיים כמו שמבואר זה בכמה מקומות, וכדכתיב 'והקיצות היא תשיחך'". הרי הדיבור שיש למתים היא רק משום "קצת חיים אליו", ונמצא שאין דיבור ללא חיים. וראה להלן הערה 1724.

(1515) לשונו בנצח ישראל פמ"ג [תשמא:]: "האדם הוא בשלימות הגמור, אז נותן שירה ושבח למי שממנו השלימות. והפך זה הוא האבל, שהגיע לו ההפך, שהוא ההעדר והמיתה, הוא יושב דומם, ולא יפתח את פיו". ובתפארת ישראל פ"ל [תנב:] כתב: "ביאור דבר זה, כי אף שהיה במתן תורה ברקים וענן כבד [שמות יט, טז-יט], לא היה אחד מהם חמשה, רק הקולות על פי דעת רז"ל היו חמשה [ברכות ו:]. ודבר זה מפני כי הקול מורה על המציאות, שזה ענין הקול, שהוא יוצא אל המציאות, והוא נמצא ונשמע אל אחר... כי דברים שאין להם מציאות בשלמות הוא יושב דומם, כדכתיב [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', ודבר זה מבואר. וכאשר נתנה התורה, ויצא הסדר השכלי לפעל, שקודם זה לא יצא סדר השכלי אל המציאות בפעל, ועתה יצא לפעל, היה עם זה קולות, שהקול מורה על היציאה לפעל אשר לא היה קודם, שזה ענין הקול כאשר אמרנו. ואין כל הדברים שוים, כי יש מציאות חסר, ואינו מציאות שלם. אבל התורה היא מציאות שלם, ואינה מציאות חלק, לפי שהתורה היא צורת כל העולם והשלמתו, כמו שאמרנו. ולכך נתנה התורה בחמשה קולות. ולא נתנה בשנים ושלש, כי חמשה קולות הוא ההתפשטות המציאות לכל צד, והאמצעי שבתוכם, שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל. הנה מורים חמשה קולות על יציאה לפעל שלם, שהוא מתפשט בכל צד,

כמו שהיא התורה השלמת כל העולם", ושם הערה 51. וכן הוא בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:, והובא למעלה פ"א הערה 1390].

(1516) כן כתב בח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:], וז"ל: "כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו". לכך האבילות אינה רק על ההפסד שהגיע למת, אלא גם על ההפסד שהגיע לשאר בשרו גופא [הובא למעלה פ"ד הערה 720, ופרק זה הערה 135].

(1517) וכאילו "מוליד" את הדיבור יש מאין. וכן אמרו חכמים [שבת לב:] "בעון נדרים בנים מתים", וכתב על כך בח"א שם [א, כב.]: "כי הדיבור הוא שיוצא מן האדם, והאדם מוליד את הדבור ממנו. וענין אחד לדבור שיוצא מן האדם [לבנים], והוא נקרא ג"כ תולדות האדם... וכאשר אין קיום לתולדות האדם, הוא הדבור, אין קיום ג"כ לתולדות שלו, בנים ממש". וכן הוא בנתיב האמת פ"א [א, קצט:], ובנתיב השתיקה פ"א [ב, ק:]. וכמו שכתב כאן "כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור", כן כתב בגבורות ה' פנ"ב [רכו:] לגבי לידה, וז"ל: "אין דבר במציאות שהוא יציאה לפעל כמו דבר זה, כי חיה יציאה לעולם בריאת אדם". והם הם הדברים. וצרף לכאן שמי שאין לו בנים חשוב כמת [נדרים סד:], וכן מי שאינו מדבר הרי זהו מחמת מיתה, וכמבואר כאן. **ולמעלה** פ"א מי"ז [ת.] כתב: "הדבור הוא פועל גדול, מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים". הרי שמוכיח שם שהדבור הוא פועל גדול מחמת "שלא נמצא לשאר בעלי חיים". ונראה לבאר זאת על פי דבריו כאן, שהמאפיין את הדבור הוא היציאה מהכח אל הפעל, עד ש"אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור", ולכך הוא נקרא "פועל גדול". ומתוך כך יובן שהבטוי לכך הוא העדר הדבור אצל שאר בעלי חיים, אשר הם משוללים מהמהלך של ההוצאה מהכח אל הפעל [ראה למעלה פ"א הערה 1481], שלכך נקראו "בהמה" על שם "בה מה", שנמצאת בהם כל שלימותם, ואינם יוצאים מן הכח אל הפעל [כמבואר בתפארת ישראל פ"ג (נט:)].

(1518) כמו שנאמר [משלי יז, כח] "גם אויל מחריש חכם יחשב אטם שפתיו נבון", כי כאשר סותם פיו הוא בכח בלבד, ולא ניכר עליו שהוא אויל. **וככל דבריו** כאן כתב בח"א לשבת קנב:, שאמרו שם "אלו ואלו ["רשעים ובינונים" (רש"י שם)] לדומה נמסרין", ובח"א שם [א, פה.] כתב: "אלו ואלו נמסרים לדומה, הוא המלאך שהמתים תחת ידו, ונקרא 'דומה' מלשון דמיה, שאין הדבור במתים, דכיון דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהיה האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלס [שם] 'לרוח ממללא', שתראה שהחיות הוא הדבור, והמיתה הוא הדמימה. והדבר הזה כי החיות הוא מה שנמצא האדם בפעל, והאדם

נמצא בפעל מצד הדבור. אבל הדמימה והשתיקה הוא שייך לאבל, אשר הגיע לו אבל ומיתה, אשר הוא שייך למיתה. ואמרו [ב"ר סג, יד] מה עדשה אין לה פה, אף אבל אין לו פה. והטעם שאין לו פה הוא דבר זה, שכל אשר יש לו פה נמצא בפעל, כי האדם מוציא הדבור לפעל. וכאשר הגיע לו העדר של מיתה מן קרובים אשר הם שייכים אליו, והם עצם מעצמו, סוף סוף קבל העדר מן המתיחס אליו, ולפיכך אינו בפעל, וכאשר אינו בפעל אין לו הדבור אשר על ידו נמצא בפעל".

(1519) כמו שיבאר לגבי שמחת חתן. וכן נאמר [משלי טו, כג] "שמחה לאיש במענה פיו". ובגו"א במדבר פל"א אות ג כתב: "כי הדבור הוא בשמחה בפנים שוחקים".

(1520) יש להעיר מדברי רש"י [סנהדרין קיג.] שכתב: "בי טמיא - ויש אומרים 'בי טעמא', בית האבל שמטעימים אותו בדברים לנחמו. ובכמה דוכתין כתיב בבראשית רבה 'טמיא' בלא עיי"ן, לשון אבל". הרי שיש אומרים שבית האבל נקרא על שם הדיבורים שנאמרים לו לנחמו.

(1521) "לשמח החתן בדברים" [רש"י שם].

(1522) אודות שמחת חתן, כן כתב בתפארת ישראל פ"ל [תנד.], וז"ל: "כי ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם. ואין לך מציאות יותר שלם מזווג חתן וכלה. כי האדם עם שהוא השלם בנבראים התחתונים, לא יהיה מציאות שלם עד שישא אשה אליו... וכאשר יש להם זיווג ביחד, הרי הוא שלם על ידי זיווג שלהם... ולפיכך ראוי השמחה בזיווג שלהם, המורה על המציאות, הפך האבל המורה על ההפסד".

(1523) לתחיית המתים. וכן אמרו חכמים [כתובות קיא:] "עמי הארצות אינן חיים... כל המשתמש באור תורה, אור תורה מחייהו. וכל שאין משתמש באור תורה, אין אור תורה מחייהו".

(1524) נמצא שמבאר שאין למת דיבור משום שהמת אינו בפועל מחמת ההעדר שהגיע אליו. ומעין זה ביאר מדוע המת פטור מן התורה והמצות [שבת ל.], וכלשונו בח"א שם [א, יא.]: "מת פטור מן המצות, כי התורה והמצות משלים את האדם שיהיה שלם לגמרי, ולא שייך במת השלמה, כי הוא חסר חיים, ואין אליו השלמה... כיון שמת האדם הוא חפשי מן המצות, כי התורה והמצות מציאות בשלימות אל הנמצא, וכאשר מת, וקבל העדר, אין כאן שלימות מציאותו, ולכך הוא פטור מן המשלימים מציאתו... המת הוא בעל העדר" [הובא למעלה הערות 673, 784]. וכשם שאין למת תורה מחמת ההעדר שהוא קבל, כך אין למת דיבור מחמת ההעדר שהוא קבל. וכאשר יש למת התייחסות

מסויימת לתורה [כשאומרים שמועה מפיון], מיד יש למת גם התייחסות מסויימת לדיבור ["שפתותיו דובבות בקבר"], וכמבואר בהערה 1714.

(1525) בא ליישב את שאלתו האחרונה על הברייתא [למעלה לאחר ציון 1570], וז"ל: "ועוד, שהביא קרא 'לי הכסף ולי הזהב וגו", ומה ענין זה הכתוב לכאן".

(1526) בנוסף להפרש שכבר נזכר, שהתורה מלוה את האדם לאחר פטירתו, ואילו כסף וזהב אינם מלוים את האדם לאחר פטירתו.

(1527) "נקראת על שמו של אותו תלמיד שטרח בה, כדכתיב 'ובתורתו' דמשמע של כל אדם" [רש"י שם]. וכן רש"י [קידושין לב:] כתב: "בתחילה היא נקראת 'תורת השם', ומשלמדה וגרסה היא נקראת 'תורתו'". ובח"א שם [ד, מח:] כתב: "כי התורה יש לה התיחסות אל האדם, עד שנקראת 'תורתו'. וקודם שקבל התורה נקראת 'תורת ה", שהוא חכמה וסדר השם יתברך אשר ברא הכל. רק אחר שקבל התורה נקרא תורת האדם, שהיא תורתו והשלמתו, הדרך אשר ילך בו האדם והמעשה אשר יעשה, והוא שייך לו לגמרי כאשר התורה היא השלמתו, וזה מבואר". וראה למעלה פ"ג הערה 1002.

(1528) לשון הגמרא שם: "אמר להם הקב"ה [לרומי], במאי עסקתם. אומרים לפניו, רבונו של עולם, הרבה שווקים תקנינו, הרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב הרבינו, וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל, כדי שיתעסקו בתורה. אמר להם הקב"ה, שוטים שבעולם, כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם; תקנתם שווקים, להושיב בהן זונות. מרחצאות, לעדן בהן עצמכם. כסף וזהב, שלי הוא, שנאמר 'לי הכסף ולי הזהב נאם ה' צבאות'... מיד יצאו בפחי נפש".

(1529) לא נמצא להדיא שם בגמרא שהקב"ה שאל את ישראל "במה עסקתם", והם השיבו "עסקנו בתורה". אך מעין זה נמצא במדרש תהלים פמ"ט, שאמרו שם "כשיבוא הקב"ה לפרוע לישראל מתן שכרן על עמלן בתורה, וישפיע להן בזכותה לעתיד לבוא, אותה שעה הן אומרים לאומות העכו"ם, זכינו על שעסקנו בתורה". וכן משמע מדברי הגמרא שהביא, שאומות העולם טוענות "כולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה", משמע מכך שזכותן של ישראל היא שעסקו בתורה, ואומות העולם רוצות להסתנף לזכות זו. וכן בהמשך שם [ע"ז ג.] איתא "אומרים העובדי כוכבים לפני הקב"ה, רבונו של עולם, ישראל שקיבלוה היכן קיימוה. אמר להם הקב"ה, אני מעיד בהם שקיימו את התורה כולה", הרי שזכות ישראל היא שקיימו את התורה.

(1530) אודות שאין ממונו של אדם האדם עצמו, אלא הוא קנינו בלבד, כן כתב בבאר הגולה באר השני [קפז:], וז"ל: "ומזה נלמוד ענין הממון ומדריגתו, שלא יעשה בממון

כאילו היה גופו ונשמתו, שהרי כאשר אינו עם האדם אין לו חלק בו. ולכך כאשר האדם מסתלק מן העולם, ואינו אצל ממונו, אין מלוין אותו כסף וזהב. אבל תורה ומעשים טובים מלוין אותו, והם עם האדם, לא יסורו ממנו. וזה ההפרש שיש בין קנין תורה ומעשים טובים [לקנין ממון]... ובזה נדע ענין העושר" [הובא למעלה הערה 1633].

(1531) של האדם [לאחר שנתייגע בה וקנאה], ומתעצמת עמו, לעומת הכסף והזהב, שאינם משתייכים לאדם עצמו, וכמבואר בהערה הקודמת. ולמעלה [לאחר ציון 1502] כתב: "כי אחר שזכר הנוי והכח, שאלו ב' מעלות הם לגוף ולנפש שהם האדם, זכר העושר שהוא קנין האדם". הרי שהעושר נחשב חיצוני לאדם, לעומת החלקים המרכיבים את האדם. ולמעלה פ"ד מ"א [כה:] כתב: "נאמר [ירמיה ט, כב] 'אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו ואל יתהלל עשיר בעשרו וגו", הרי לך שגם הנביא הזכיר אלו ג' דברים כסדר הזה ביחד. כי אלו ג' דברים שייכים אל האדם; כי האדם יש בו השכל, ויש בו הנפש, ויש לו העושר, ואי אפשר לאדם זולת אלו שלשה. ואמר אל יתהלל החכם במעלות השכלי שבו, שהוא חלק אחד מחלקי האדם. ואל יתהלל בגבורה, שהוא מעלת הנפש, כי הגבורה מצד כח הנפש. ויש עוד דבר שלישי שגם כן הוא שייך לאדם, והוא עושרו, שהם קניניו השייכים אל האדם, כי אי אפשר לו זולת זה אבל אינו מן האדם עצמו כמו השכל והנפש, שהם לאדם" [הובא למעלה הערה 1503].

(1532) לשונו בנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.]: "העושר הוא זולת האדם, ובזה אינו דומה לשאר מעלות. ואז תוכל לדעת ולהבין מה שאמר הכתוב [קהלת ה, ט] 'אוהב כסף לא ישבע כסף'. וכן תבין מה שאמרו [חולין מו.] עשירין מקמצין. ואף כי דבר זה הפך המושכל, אבל מפני כי העשיר מוכן הוא למדת העושר. ואין העושר כמו החכמה, שאם למד חכמה נקרא שהוא שבע מן החכמה. אבל העשיר אינו שבע, שאילו היה העושר עומד באדם כמו החכמה, אז היה שבע ממנו. אבל אין העושר עומד בו, ולכך אינו שבע ממנו. כי דבר שאינו עומד בו, לא יקבל שביעה ממנו כלל" [הובא למעלה פ"ד הערה 1281].

(1533) אודות שאין העושר נחשב מעלה לאדם, כן כתב למעלה פ"ד מ"א [טו.], וז"ל: "ואמר 'איזה העשיר [השמח בחלקו', ולא מי שיש לו ממון רב], ויש לומר כי אין ראוי שיהיה מתואר האדם בשם 'עשיר' כאשר יש לו רבוי ממון אשר הוא באוצר או בתיבתו, כי דבר זה אינו שייך אל האדם, ואין העושר מצד עצמו, ואין ראוי שיקרא 'עשיר' בשביל זה. רק מי ששמח בחלקו, שכאשר הוא שמח בחלקו, והוא עשיר בדעת, זהו העשיר, שהוא עשיר מצד עצמו כאשר האדם משמח בחלקו. לא כאשר הוא עשיר ברבוי ממון

שהוא בתיבתו, שאין זה העושר באדם מצד עצמו כלל, ואין ראוי שיקרא האדם 'עשיר'. וכאשר שמח בחלקו, והוא עשיר בדעת, אז הוא עשיר מצד עצמו". אמנם שם הדגיש שאין העושר מעלה באדם כי העושר מונח באוצרו או בתיבתו, ואילו כאן מדגיש זאת מצד שהעושר שייך אל ה', ולא אל האדם. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.] כתב: "וכן אמרו כי אין ראוי שיהיה לאדם קנין מעלה בעושר. הרי כל המעלות מעלתם כאשר האדם קונה אותם, ואין מעלת העושר רק בהוצאה, שמוציא הממון, בזה נראה כי אין קנין מעלה בעושר".

(1534) "אין ספק כי יש דבר מעלה בכסף וכן בזהב, שאם לא כן לא היה הכסף והזהב חשוב יותר מן האבן" [לשונו בסמוך]. ואמרו חכמים [עירובין פו.] "רבי מכבד עשירים, רבי עקיבא מכבד עשירים". וצרף לכאן את דברי המאירי [קידושין ב.], שביאר שהתנא במשנה [שם] נקט תחילה בקנין כסף ["האשה נקנית בשלש דרכים; בכסף שטר וביאה"], "מפני שהוא ראש המדברים בכל מקום".

(1535) בכת"י כאן הוסיף את הדברים הבאים: "כי השם יתברך קודם אל האדם, כי על כל פנים אין הכסף והזהב האדם עצמו, רק אם אתה אומר שהכסף והזהב הוא האדם. ולפיכך יותר יש לומר שהכסף והזהב הוא אל הקב"ה שברא אותם". ופירושו, הואיל והכסף והזהב אינם עצמו של אדם, וכמו שנתבאר, ממילא הקב"ה קודם לאדם בקשר לכסף וזהב, כי הקב"ה בראם.

(1536) בא לבאר יותר מדוע הכסף והזהב הוא אל ה' ולא אל האדם. ועד כה ביאר שאין הכסף וזהב האדם עצמו, אלא ממונו וקנינו בלבד, ולכך הם אל ה'. אך מעתה יבאר שיש מימד רוחני בכסף וזהב שאינו תחת רשות האדם.

(1537) לשונו בח"א לקידושין פב: [ב, קנד.] "מה שאמר 'לי הכסף ולי הזהב', והרי כל העולם שלו יתברך".

(1538) ובעל כרחך שיש בכסף וזהב מעלה בלתי גשמית, המפרידה אותם משאר חפצים, וכמו שמבאר. וקשה, מדוע לא נבאר שכסף וזהב חשובים יותר מאבנים מחמת שהם אינם מצויים כאבנים. וכן נאמר [דהי"ב, א, טו] "ויתן המלך [שלמה] את הכסף ואת הזהב בירושלים כאבנים". וכן נאמר [מ"א י, כז] "וכל כלי משקה המלך שלמה זהב וכל כלי בית יער הלבנון זהב סגור אין כסף לא נחשב בימי שלמה למאומה", הרי שערך הדבר תלוי בכמה הדבר מצוי בידי אדם ["פז הוא אבן יקרה עד מאוד, ואינו מצוי בעולם" (רש"י ע"ז יא:)]. ולמעלה פ"ג מי"ג [רצ:] כתב: "קשה לקנות כזהב וככלי פז, שהם דברים שהם אינם עם האדם, ורחוקים שימצא האדם אותם". ואולי יש לומר, שאע"פ

שאם הזהב וכסף היו מצויים לכל אזי הם לא היו חשובים כל כך, מ"מ אי אפשר לתלות את חשיבותם רק בהיותם לא מצויים, כי מן הסתם יש הרבה דברים שאינם מצויים, ועם כל זה אינם חשובים כזהב וכסף. וכן מדוייק מלשונו בגבורות ה' פע"ב [שכז.], שכתב: "קשה לקנות ככלי זהב ופז, שמפני שהם יקרים, ואינם נמצאים עם האדם, קשים לקנותן". הרי שביאר שקושי קנית כלי זהב ופז הוא מחמת שני דברים; (א) "מפני שהם יקרים". (ב) "וְאינם נמצאים עם האדם". ומשמע שהיותם יקרים אינה תולדה מפאת היותם אינם נמצאים עם האדם, אלא הוא דבר בפני עצמו.

(1539) אודות מעלת הזהב על פני שאר דברים, הנה אמרו חכמים [שמו"ר לה, א] "לא היה העולם ראוי להשתמש בזהב, ולמה נברא, בשביל המשכן ובשביל בית המקדש" [ראה למעלה פ"ג הערה 843, ופ"ה הערה 990]. וקודם לכן אמרו שם "הרבה בריות ברא הקב"ה בעולם, ולא היה העולם ראוי להשתמש בהן, והיו ראויין להגנז, ולא נגנזו מפני כבוד הקב"ה, ואיזה זה, זהב".

(1540) כי האדם שולט בגשמי, אך לא בנבדל מן הגשמי. דוגמה לדבר; בנצח ישראל פנ"ט הביא מאמר חכמים [נדרים פא.] "מפני מה תלמידי חכמים אין מצוי לצאת מהם תלמידי חכמים, שלא יאמרו תורה ירושה לנו", וכתב לבאר [תתקט:]: "החכמה נבדלת מן האדם הגשמי, לכך לא שייך בו ירושה. כי אין מוריש למי שאחריו רק דבר שהוא גשמי. כמו האדם עצמו שהוא גשמי, לכך יש לו יחוס וקורבה אל בנו מצד הגשמית. כי האב מוליד הבן מצד הגשמית, לא מצד השכלי. שאין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי. ולפיכך לא שייך ירושה לבניו בתורה השכלית. ולכך אין מצוי שיצא תלמידי חכמים מתלמידי חכמים, כי התורה ראוי מצד עצמה שתהיה נבדלת מן הגשמי, ובזה שאינו מוריש התורה לבניו, בזה נראה כי התורה שכלית, בלתי גשמית. אבל אם התורה היתה יוצאת לעולם על ידי החכם, אין התורה שכלית, כי האב אין מוריש לבנו רק הגשמי. ולפיכך האדם מוריש לבנו כמו הקומה והנוי, ושאר הדברים אשר הם דברים גשמיים, או מתייחסים אל הגשמי. שכן אמרו במסכת עדיות [פ"ב מ"ט] חמשה דברים האדם זוכה לבנו וכו'. אבל דבר הנבדל מן האדם הגשמי לגמרי, כמו התורה, אין בזה ירושה, אחר שקורבת האדם לבנו הוא מצד הגשמי בלבד" [הובא למעלה פ"ד הערה 1230, ולהלן הערה 2039]. והוא הדין לזהב וכסף; החלק הגשמי שבהם נתון תחת יד האדם, אך החלק הרוחני שבהם אינו נתון תחת יד האדם, אלא תחת ידו של הקב"ה. **דוגמה נוספת**; בגו"א שמות פי"ט אות יח [סח:] כתב: "אף אם נשרף האיל [של העקידה], לא נשרף רק מה שראוי לשריפה,

אבל שאינו ראוי לשריפה לא נשרף. ומפני כי האיל הזה הוא דבר שאינו בטבע, במה שהוא נברא בין השמשות [למעלה פ"ה מ"ו], והוא בלתי טבעי... ומפני שההפסד על ידי הקרבה ראוי לדברים הטבעים, והוא להם בטבע... אילו היה קרב יצחק על המזבח, שהיה הגוף נשרף והרוח שב אל אשר נתן אותו, לפי שהוא בלתי טבעי, כך באיל הזה, נשרף מה שראוי להיות נשרף". הרי שהדברים הטבעים באיל אכן נפסדו על ידי האש, אך הדברים הלא טבעיים שבאיל המשיכו להתקיים אף לאחר שריפת האיל. שוב חזינן שהגשמי [האש] שולט בגשמי, אך לא ברוחני.

(1541) לכך אין כסף וזהב מלוין את האדם בשעת פטירתו, כי המעלה הרוחנית שיש בהם אינו שייך לאדם, אלא לה'. והמימד הגשמי בודאי שאינו מלוה את האדם, וכמבואר למעלה [הערה 1632]. וראה להלן הערה 1797.

(1542) בפסוק "לי הכסף ולי הזהב נאום ה' צבקות", ולכאורה יש להקדים את החשוב יותר [הזהב], וכמו שנאמר [תהלים קיט, עב] "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף", שנקט בזהב קודם. וק"ק, ששאלה זו היא על הפסוק עצמו, ומה היא שייכת לברייתא דידן.

(1543) כי אם השבח הראשון יהיה החשוב יותר [זהב], יחשב השבח השני [כסף] לגנאי, וכמו שאמרו חכמים [ברכות לג:] "משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו". וכן אמרו [מדרש תהלים מזמור קלט] "קלוסו [של אדם] אינו אלא באחרונה, הדא הוא דכתיב [תהלים קמח, ז-יא] 'הללו את ה' מן הארץ וגו' עד מלכי ארץ וכל לאומים'... קלוסו אינו אלא אחר בהמה חיה ועוף". והטעם הוא כמבואר, שאם השבח החשוב יאמר תחילה, לא יהיה שוב ענין בשבחים הפחות חשובים שיאמרו לאחר מכן.

(1544) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1645], וז"ל: "כי שלימות עולם התחתון... החומר הזך והצרוף, והוא נקרא 'כסף', שהוא זך וצרוף", וראה למעלה הערה 1647.

(1545) פירוש - הכסף הוא לבן [כמבואר למעלה הערה 1660], והלבן אינו נחשב כלל לצבע, ולכך הוא מורה על הפשיטות והבלתי מורכב. וכן כתב בגו"א ויקרא פ"ח סוף אות ח, וז"ל: "כי הלבנות מורה על הפשיטות, כי כל הגוונים הם צבע, חוץ מן הלבנות שאינו צבע, ולפיכך הוא מורה הפשיטות". ובח"א לב"ב עד. [ג, צח:] כתב: "כל דבר פשוט נקרא שהוא לבן, כי צבע לבן הוא מופשט" [ראה הערה 1750]. ובנצח ישראל פל"א [תרא.] כתב: "הצבע הלבן יש בה הפשיטות הגמור, כי לא נקרא הצבע הלבן גוון, כי הצבע הזה יש בו הפשיטות הגמור". ובנתיב התשובה פ"ז [לאחר ציון 16] כתב: "הלובן אינו מראה כלל, ומפני שאינו מראה הוא פשיטות גמור". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלח:] כתב:

"נקרא הזכות לובן, כמו שאמר [ישעיה א, יח] 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו', כי הלובן הוא מעצמו, ואינו צבע, רק הוא לבן מעצמו... אי אפשר לקבל הלובן שהוא דבר עצמי ואינו דבר מקרה, רק הוא בעצמו, כך אי אפשר לקבל צדקות מאחר".

(1546) לשונו בתפארת ישראל פמ"ו [תשיז:]: "אבל הזהב הוא אדום, ואין זה נקרא צח". והרמב"ן [שמות לב, ב] כתב על הזהב "מראהו כמראה אש" [הובא למעלה הערה 1658], ובב"ב [פד.] אמרו "האי שמשא סומקתי היא". ובנצח ישראל פי"ז [שפה:] ביאר את האדמומית של השמש. וראה למעלה הערה 525. וביומא [מה.] אמרו "בכל יום היה זהבה ירוק, והיום אדום, והיינו זהב פרוים, שדומה לדם הפר". ובמדב"ר [יד, ט] אמרו "הזהב אדום". ורש"י [ב"מ עח:] כתב "בטלי זהב - כלי צמר צבועין אדום".

(1547) כי האדום אינו צח כמו הלבן. ובח"א לב"ב פד. [ג, קטז:] כתב: "מאחר שהירח נקרא 'לבנה', מזה נדע כי הזוהר של השמש מתייחס אל האדום... והשמש מצד עצמה היא אדומה". וראה בנתיב התשובה פ"ז [לאחר ציון 12].

(1548) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ב מ"ט [תשכב:] כתב: "אינו ראוי למי שמקריב קרבן שיהיה בו מדת הגזל... וזה כי כל קרבן שהוא קרב לפני ה', אין ראוי שיהיה בו הגזל, כי כאשר גוזל מאחרים, הנה אינו ראוי להיות קרוב אל השם יתברך, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומי שהוא גוזל מאחרים הרי הוא מקבל מזולתו שאינו ראוי לו, ואין זה פשוט, כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו, והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו. ובפרט בעולה כתיב [ישעיה סא, ח] 'כי ה' שונא גזל בעולה', כי העולה כולה כליל אל השם יתברך, והוא קרוב אל השם יתברך לגמרי, ואין ראוי מי שיש בו הרכבה כמו זאת, שהוא גוזל דבר שאין שייך לו לגמרי, זה הרכבה ביותר, ואין זה ראוי להיות קרוב אל השם יתברך". ואמרו חכמים [ב"ק צג.] "לעולם יהא אדם מן הנרדפין, ולא מן הרודפין, שאין לך נרדף בעופות יותר מתורים ובני יונה, והכשירן הכתוב לגבי מזבח", ובח"א שם [ג, טו:] כתב: "דבר זה ענין מופלג בחכמה, כי הרודף את אחר, מדה זאת שהוא יוצא מן הפשיטות, כי הרודף אחר מתנגד אל אחר, ואין זה פשיטות, כי מצד שהוא נוטה אל מדה מיוחדת הוא רודף את אחר. אבל מי שיש בו מדת הפשיטות, אינו רודף אחר, שאין דבר מתנגד אל דבר, רק מי שיוצא מן הפשיטות. כי האש יוצא מן הפשיטות אל קצה שהוא חם, הוא רודף את המים לייבשם. וכך המים ג"כ במה שהם יוצאים מן הפשיטות שיש בהם הקרירות, מכבין את האש. אבל הדבר הפשוט אינו רודף. ולפיכך אמר כי כל אשר הוא נרדף ואינו רודף, קרבו הקב"ה, מפני שיש בו מדת הפשיטות, והוא ראוי להיות אל השם יתברך, שהוא פשוט.

אבל הרודף יוצא מגדר הפשיטות, והרחיקו הקב"ה, ודבר זה מבואר". וכן כתב בגבורות ה' פס"ז [שי.], נתיב הענוה פ"א [ב, ב:, והובא בחלקו למעלה הערה 149], ובנצח ישראל ר"פ יב [הובא למעלה פ"ב הערה 1238].

(1549) אודות שהעגל נעשה מזהב דוקא, כן כתב למעלה בהקדמה [מה:], וז"ל: "העבודה זרה יוצא מן הדין, ולכך עשו ישראל את העגל של זהב, ולא של כסף... כי שם מקום המשפט שהם יצאו ממנו". וראה גו"א שמות פל"ב אות ו. וכן כתב בח"א לקידושין פב: [ב, קנד.], ויובא בהערה 1751.

(1550) כוונתו שהכהן גדול ביום הכפורים לא היה נכנס לקודש הקדשים בבגדי זהב, אלא בבגדי לבן [יומא לב.], וזאת משום שהלבן מורה על פשיטות, התואם למקום קודש הקדשים, לעומת הזהב. וכן כתב בנתיב התורה פ"י [א, מה.], וז"ל: "אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביוה"כ כי אם בבגדי לבן, לא בבגדי זהב. כי בית קדש הקדשים לקדושתו הוא מסולק מן עולם הזה הגשמי לגמרי, ולכך לא היה רשאי לכנוס לבית קודש הקדשים כי אם בבגדי לבן" [הובא למעלה פ"ד הערה 1202]. ובגבורות ה' פנ"א [רכ.] כתב: "כהן גדול משמש בכל ימי השנה בבגדי זהב, וביום הכפורים בבגדי לבן לפני ולפנים. וזהו בשביל שהוא קונה מדריגה עליונה, שהרי היה נכנס לפני ולפנים, יש לו לסלק ממדריגות עולם הזה, שמדריגתו אינו פשוט. ולכך יש לו לשמש בכל השנה בבגדי זהב בחוץ, אבל כשנכנס לפני ולפנים יש לו לשמש בבגדי לבן, לפי מעלת המדריגה שנכנס לשם, כי בגדי לבן הם פשוטים". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:] כתב: "אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביום הכפורים רק בבגדי לבן, לא בבגדי זהב. כי הזהב אינו פשוט, כמו שהוא בגדי לבן שהם פשוטים, ובבגדים אלו שיש בהם הפשיטות ראוי שיכנס לפני ולפנים". ובח"א לסוטה מט. [ב, פז:] כתב: "בא להגיד על ישראל שאין ראוי להם העושר, כי העושר אין ראוי רק לאומות, ודבר זה כי ישראל שהם קדושים, והקדוש הוא פשוט, והפשיטות אין דבר מצורף אליו... ויש ראייה על זה, שלכך כהן גדול ביום הכפורים לא היה נכנס לפני ולפנים רק בבגדי לבן, מפני כי אלו בגדים הם פשוטים, ולא בבגדי זהב שאינו פשוט" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 833]. ובח"א לב"ב עד. [ג, צח:] כתב: "כל דבר פשוט נקרא שהוא לבן, כי צבע לבן הוא מופשט, וכהן גדול ביום הכפורים, שהיה משמש בבגדי לבן, יוכיח". **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה מתבאר כאן שאין הכהן גדול רשאי להכנס לבית קה"ק בבגדי זהב, משום שהזהב יוצא מן הפשיטות. אך בגמרא אמרו [ר"ה כו.] "מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה, לפי שאין קטיגור נעשה סניגור", ופירש רש"י שם "אין

קטיגור - זהב העגל", ולכאורה זהו טעם שונה מדבריו כאן. אך לאחר שביאר כאן שהעגל גופא נעשה מזהב מפאת שהזהב יוצא מן הפשיטות, ממילא מתבאר שהקטרוג העולה ממעשה העגל הוא זה עצמו שישראל יצאו מן הפשיטות. ומפאת כן נאסר על הכה"ג לעבוד בבגדי זהב בקה"ק, כי זה יעורר חלילה את הקטרוג ממעשה העגל, שהוא הוא היציאה מן הפשיטות.

(1551) ככל דבריו כאן כתב גם בח"א לקידושין פב: [ב, קנג:], וז"ל: "לי הכסף וכו'. מקדים הכסף... כי הכסף יותר קרוב אל השם יתברך בעבור זכות ופשיטות הכסף. וראיה לזה שהכהן הגדול לא היה נכנס לפני ולפנים בבגדי זהב, והעגל היה של זהב. ודבר זה ידוע למבינים, כי הזהב אינו פשוט בעבור הגוון שלו, ולכך היה העגל מן זהב, ולא כסף, שהוא לבן ואין לו גוון כלל, והוא פשוט. לאפוקי הזהב שהוא בעל גוון. ולכך מקדים הכסף קודם הזהב, כי מצד הפשיטות שבו הוא יותר קרוב אליו. ובפרק ר"ע שם פרשנו גם זה. ומה שאמר 'לי הכסף ולי הזהב', והרי כל העולם שלו יתברך, זה מבואר גם כן שם". [ולולא דמסתפינא הייתי אומר שבמקום "ובפרק ר"ע" יש לומר "ובפרק שנו", כי כאמור כל דבריו שם נאמרו כאן, בנוסף לשאלתו האחרונה "והרי כל העולם שלו יתברך", וכמבואר למעלה מציון 1736 ואילך, ואילו בח"א לפרק ר"ע לא נמצאו דברים אלו].

(1552) בא ליישב תשובה נוספת על השאלה ששאל למעלה [לאחור ציון 1596], וז"ל: "ולפיכך אמר 'ופגע בי אדם אחד', ולא אמר 'ופגעתי באדם אחד'", וראה למעלה הערה 1598.

(1553) לשון הגמרא שם "אתא שטן אידמי ליה כציפרתא".

(1554) כמו שאמרו [קידושין פא.] "רבי מאיר הוה מתלוצץ בעוברי עבירה, יומא חד אידמי ליה שטן כאיתתא... הוה אידמי ליה כעניא". ועוד אמרו [סנהדרין צה.] "אתא שטן ואדמי ליה כטביא". ובתנחומא וירא אות כב איתא שכאשר אברהם אבינו היה בדרכו לעקידה "קדמו שטן בדרך ונדמה לו כדמות זקן... ונדמה לבחור... ונעשה לפניהם נהר גדול". והבטוי "אדמי ליה כגברא" נמצא בגמרא כלפי הקב"ה, שאמרו [סנהדרין צה:] "אתא קודשא בריך הוא ואדמי ליה כגברא סבא".

(1555) שהוא מלשון פגיעה והיזק, וכמו שנאמר [במדבר לה, יט] "גואל הדם הוא ימית את הרוצח בפגעו בו הוא ימתנו". והרד"ק בספר השרשים, שורש פגע, כתב: "ענין פגיעה בחרב באדם להמיתו". וכן כאן כוונת השטן היתה להרע לו, וכמו שמבאר.

(1556) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1576], וז"ל: "כאשר הוא עוסק בתורה בדרך יחידי, הוא עוסק בתורה בהתבודדות יתירה, לא כמי שעוסק בביתו, אף על גב שהוא לומד בעסק רב, אין זה התבודדות כמו מי שהוא עוסק בדרך יחידי, שהוא מתבודד לגמרי, ומתוך זה מחשבתו דבוקה בתורה לגמרי".

(1557) כפי שהשטן הסית אברהם אבינו בדרכו לעקידה [ראה הערה 1754]. ולאחר שהקב"ה סיפר את שבחיו של איוב לשטן [איוב א, ח], ביקש השטן להסיתו [שם פסוקים ט-יא]. ובח"א לב"ב טו. [ג, סט:] כתב: "מפני שהיה איוב צדיק באומות, והיה מגין עליהם, ולפיכך השטן היה מגרה בו שיחטא, והיה קורא תגר על היסורין שבאו עליו מן השם יתברך". ותמצית דבריו היא, שהואיל והשטן מסית את הצדיקים, כך גם ניתן להסיק שמי שמסית את הצדיקים הוא השטן. והואיל ואותו אדם ביקש להסית את רבי יוסי בן קסמא ולהסירו מדביקותו בתורה, מתחייב מכך שאותו אדם הוא השטן.

(1558) במסורת הש"ס שם כתב "אפשר דבנוסחאות שהיה לפני תוספות היה כן, אבל לפנינו ליתא".

(1559) לשון הגמרא שם [תענית סוף כ.] "מעשה שבא רבי אלעזר ברבי שמעון ממגדל גדור מבית רבו, והיה רכוב על החמור ומטייל על שפת נהר, ושמח שמחה גדולה, והיתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה. **נזדמן לו אדם אחד** שהיה מכוער ביותר, אמר לו שלום עליך רבי, ולא החזיר לו. אמר לו ריקה, כמה מכוער אותו האיש, שמא כל בני עירך מכוערין כמותך. אמר לו, איני יודע, אלא לך ואמור לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה שעשית. כיון שידע בעצמו שחטא, ירד מן החמור ונשתטח לפניו ואמר לו, נעניתי לך, מחול לי... אמר להם בשבילכם הריני מוחל לו, ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן". וכתבו שם בתוספות "נזדמן לו אדם שהוא מכוער ביותר - במסכת דרך ארץ מפרש דאותו אדם היינו אליהו, ולטוב נתכוין כדי שלא ירגיל בדבר". אמנם לפי זה איירי ברבי אלעזר ברבי שמעון, ולא ברבי שמעון בן אלעזר [כפי שכתב כאן]. וכן לא אמרו שם "פגע בו אדם אחד", אלא "נזדמן לו אדם אחד" [וכן הוא גם בעין יעקב שם]. וראה למעלה פ"ב הערה 841 בביאור דברי הגמרא האלו.

(1560) לשון הגמרא שם "תניא, אמר רבי יוסי, פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל. בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח עד שסיימתי תפלתי. לאחר שסיימתי תפלתי אמר לי 'שלום עליך רבי', ואמרתי לו 'שלום עליך רבי ומורי'. ואמר לי, בני, מפני מה נכנסת לחורבה זו. אמרתי לו, להתפלל. ואמר לי, היה לך להתפלל בדרך. ואמרתי לו, מתיירא הייתי שמא יפסיקו בי עוברי דרכים.

ואמר לי, היה לך להתפלל תפלה קצרה. באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים; למדתי שאין נכנסין לחורבה, ולמדתי שמתפללין בדרך, ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה". הרי שאליהו ז"ל נפגש עם רבי יוסי ולימדו אורחות חיים. ובנצח ישראל ר"פ כב [תנח:] כתב: "אין ספק כי החסידים, כמו רבי יוסי, היו משמשים בבת קול משמתו נביאים אחרונים. וכל שכן כאשר היה המקום מיוחד לדבר זה, שהיתה חורבה אחת, והיא מחורבות ירושלים, שהחורבה מצד עצמה במה שהיא נבדלת מן בני אדם, נגלים לשם דברים עליונים, ומוכן המקום להיות נשמע לשם בת קול. ואליהו זכור לטוב נגלה שם, כמו שמוכן להיות נגלה שם בת קול" [הובא למעלה הערה 305]. וכן אמרו להדיא [סנהדרין קיג:] שלאחר שרבי יוסי דרש בציפורי שאליהו "קפדן הוה", לכך נמנע אליהו ז"ל מלבקרו שלשה ימים, אע"פ שאליהו ז"ל היה רגיל לבוא אליו בכל יום. וכן אמרו [יבמות סג:] "אשכחיה רבי יוסי לאליהו". והואיל וניתן לומר שרבי יוסי המוזכר בגמרות האלו הוא רבי יוסי בן קסמא האמור כאן, חזינן איפוא שהוא היה מלומד בגילוי אליהו. אמנם מה שכתב שרבי יוסי בן קסמא "אפשר שהוא רבי יוסי דפרק קמא דברכות" הוא קצת קשה, שהרי רש"י [זבחים סוף נח:] מבאר שסתם רבי יוסי הוא רבי יוסי בן חלפתא שהיה בציפורי, ולא רבי יוסי בן קסמא. וכן יקשה מגמרא ערוכה [יבמות צו:] שמסופר שם שרבי יוסי ורבי אליעזר בן שמוע נחלקו בדין מסוים, ונקרע ס"ת בחמתן, "והיה שם רבי יוסי בן קסמא, אמר תמיה אני אם לא יהיה בית כנסת זה עבודת כוכבים, וכן הוה". הרי שרבי יוסי לחוד, ורבי יוסי בן קסמא לחוד. וצ"ע.

(1561) ואז יקבל שכר על דביקותו בתורה ["כדי להגדיל שכרו" (לשונו למעלה)]. אך אם אליהו לא יבוא ויעמדנו בנסיון, אז לא ינתן לרבי יוסי ב"ק שכר על דביקותו בתורה, כי השכר ניתן על העמידה בנסיון, ולא על הבכח בלבד, וכמו שהשריש הרמב"ן [בראשית כב, א], וז"ל: "והאלקים נסה את אברהם. ענין הנסיון הוא לדעתי, בעבור היות מעשה האדם רשות מוחלטת בידו, אם ירצה יעשה ואם לא ירצה לא יעשה, יקרא 'נסיון' מצד המנוסה, אבל המנסה יתברך יצוה בו להוציא הדבר מן הכח אל הפועל, להיות לו שכר מעשה טוב, לא שכר לב טוב בלבד. ודע כי 'השם צדיק יבחן' [תהלים יא, ה], כשהוא יודע בצדיק שיעשה רצונו וחפץ להצדיקו יצוה אותו בנסיון. ולא יבחן את הרשעים אשר לא ישמעו. והנה כל הנסיונות שבתורה לטובת המנוסה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1415, ופ"ה הערה 312]. ולמעלה פ"ב מי"ג [תשסו.] כתב: "אין דומה מי שמשפיל עצמו במחשבה, או משפיל עצמו במעשה". ולמעלה פ"ה מ"ג [פ.] כתב: "כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק, כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר. ולא

היה ראי אברהם לכל המעלות אשר נתן השם יתברך אליו רק כאשר היה נמצא צדקתו בפעל", ושם הערות 312, 313, 317.

(1562) בלשון המהר"ל "רוב" הוא מלשון הרבה, ולא מלשון רוב ומיעוט [ראה למעלה פ"ב הערה 1658], וכמו כאן ישוב ויענה על שלש שאלות מתוך תשע שאלות שהיו על הברייתא [שמונה בתחילת הברייתא, ואחת בהמשך הברייתא].

(1563) שאלתו השלישית על הברייתא [למעלה לאחר ציון 1565], וז"ל: "למה הקדים לו האדם שלום, והוה ליה לרבי יוסי להתחיל בשלום, שהרי אמרו על רבי יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם בשלום". ולמעלה [לאחר ציון 1582] תירץ שתי תשובות; (א) רבי יוסי ב"ק היה כ"כ שקוע בלימודו, שלא שת לבו לאדם שלפניו. (ב) על ידי שאותו אדם פתח בשלום אנו יודעים שהיה אדם הגון, ומה שאמר לרבי יוסי ב"ק [שיתן אלפי אלפים כסף] אינם דברי הבל. ומעתה יוסיף תשובה שלישית, שאותו אדם הופיע בפתאומיות, וכמו שמבאר.

(1564) כי אותו אדם לא היה אדם רגיל, אלא היה השטן או היה אליהו זכור לטוב.

(1565) שאלתו השניה על הברייתא [למעלה לאחר ציון 1564]: "דלמה הוצרך לומר שנתן לו שלום והחזיר לו שלום, דמאי נפקא מינה בזה, שאין הדבר תולה בגוף המעשה שבא לספר". ולמעלה [לאחר ציון 1590] יישב שמתוך זה מתבאר שהיה מתבודד בתורה, עיין שם. ומעתה יוסיף תשובה שניה.

(1566) שאלה שהעיר למעלה [לפני ציון 1600], וז"ל: "ולא שאל אותו מי אתה, כי ראה אותו מתבודד בתורה, וידע שהוא תלמיד חכם גדול". ומעתה יוסיף תשובה שניה.

(1567) וכמו כן ודאי שאליהו הנביא ידע אותו.

(1568) כמו שמצינו גבי הנחש הקדמון, שנאמר [בראשית ג, א] "והנחש היה ערום מכל חית השדה אשר עשה ה' אלקים ויאמר אל האשה אף כי אמר אלקים לא תאכלו מכל עץ", ופירש רש"י שם "אף כי אמר וגו' - אע"פ שראה אותם אוכלים משאר פירות, הרבה עליה דברים, כדי שתשיבנו ויבא לדבר באותו העץ". ורש"י [ג, ט] כתב: "איכה - יודע היה היכן הוא, אלא ליכנס עמו בדברים, שלא יהא נבהל להשיב אם יענישהו פתאום. וכן בקין אמר לו [בראשית ד, ט] 'אי הבל אחיך', וכן בבלעם [במדבר כב, ט] 'מי האנשים האלה עמך', ליכנס עמהם בדברים". וכן כתב רש"י לגבי שאלת המלאך להגר [בראשית טז, ח], וז"ל: "אי מזה באת - מהיכן באת, יודע היה, אלא ליתן לה פתח ליכנס עמה בדברים".

(1569) ואם תאמר, מדוע שאלת "מי אתה" לא יכולה להועיל כדי שיכנס עמו בדברים, ואילו שאלת "מאיזה מקום אתה" תועיל כדי להכנס עמו לדברים. ויש לומר, כי על שאלת "מי אתה" ישיב רבי יוסי בן קסמא את שמו, ובזה תסתיים השיחה, כי אין להמשיך משם לכיוון שהשטן מעונין בו [להסירו מתורתו]. אך על השאלה "מאיזה מקום אתה", יענה רבי יוסי בן קסמא שבא ממקום פלוני, ווזהו פתח לשטן להסית אותו ולומר לו "רבי, רצונך שתדור עמנו במקומנו ואני אתן לך אלף אלפים דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות".

משנה י

(1570) ישאל על הברייתא עשר שאלות.

(1571) כפי ששאלו בגמרא הרבה פעמים [שבת ו:, שם עג:, שם צו:, כריתות ב:]. ורש"י [שבת ו:] כתב: "מנינא למה לי - ליתני אבות מלאכות הזורע והחורש כו' למה לי לאשמעינן מניינא, הא מני להו ואזיל". ועוד כתב רש"י [שבת סט.]: "מנינא למה לי - ליתני אבות מלאכות הזורע והחורש כו', למה לי למיתנא 'ארבעים חסר אחת', ליתנינהו, ואנן ידעינן דארבעים חסר אחת איכא". ולמעלה פ"ד מי"ד [רפב.] כתב: "ויש לשאול מנינא למה [לי], שאמר [שם] 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין". וכן למעלה פ"ד תחילת מכ"ב [תלז:] כתב: "דודאי מנינא למעוטי אתא". וכן הקשה למעלה פ"ה תחילת מי"ט [התשובה על כך מציון 1795 ואילך]. וצריך ביאור, הרי היו כמה משניות עד כה שאמרו בהן מנינא, וכמו [למעלה פ"א מ"א] "הם אמרו שלשה דברים", וכן [שם משניות ב, יח] "על שלשה דברים העולם עומד", וכן [למעלה פ"ב מ"י] "הם אמרו שלשה דברים", וכן [למעלה פ"ג מ"א] "הסתכל בשלשה דברים", ומדוע מצינו ששאל כן רק לעתים "מנינא למה לי". וראה למעלה פ"ד הערה 1219, ופ"ה הערה 1895. ויל"ע בזה.

(1572) נראה שכוונתו לדברי הגמרא [ר"ה לא.], שאמרו שם "בראשון מה היו אומרים, 'לה' הארץ ומלואה', על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו", הרי שהפסוק נדרש לומר שהקב"ה קנה את כל העולם, ולכך הקשה "הרי כל הדברים הם קנינו של הקב"ה". ואע"פ שרש"י שם פירש "שקנה - שמים וארץ", הרי שפירש שאיירי בקנין שמים וארץ בלבד, מ"מ צריך לומר שכוונת רש"י לכל הדברים הנמצאים בשמים וארץ, שהרי נאמר להדיא בפסוק "לה' הארץ ומלואה, תבל ויושבי בה". והמצודות דוד פירש שם "ומלואה - כל הדברים שהארץ מלאה מהם". וראה להלן הערה 1777 [התשובה על כך מציון 1783 ואילך].

(1573) קושיתו הרביעית של האברבנאל על הברייתא, וז"ל: "למה הביא פסוק 'השמים כסאי', שאין בו לשון קנין, והיה ראוי להוכיחו מ'אל עליון קונה שמים וארץ'" [התשובה על כך מציון 1850 ואילך].

(1574) מהפסוק הנ"ל [בראשית יד, יט] "ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ".

(1575) קושיתו הששית של האברבנאל, וז"ל: "הפסוק שהביא אינו מיוחס לאברהם... כי הקנין על השמים וארץ, לא על אברהם" [התשובה על כך מציון 1875 ואילך].

(1576) קושיתו השלישית של האברבנאל, וז"ל: "אם רצה למנות כל אחד מהדברים קנין בפני עצמו, למה לא זכר השמים קנין אחד והארץ קנין אחר... וזכר שניהם 'שמים וארץ' קנין אחד" [התשובה על כך מציון 1850 ואילך].

(1577) קושיתו הראשונה של האברבנאל, וז"ל: "למה זכר חמשה קניינים, והנה הנבראים כלם שהמציאם אחר ההעדר הם קניינים, והכתוב אומר [תהלים קד, כד] 'מלאה הארץ קנייניך', ויקשה אם כן למה פרט חמשה הדברים האלה בשם 'קניינים' יותר מזולתם". ושאלה זו היא כמו שאלתו השניה למעלה [לאחר ציון 1771], שכתב: "ועוד, והרי כל הדברים הם קנינו של הקב"ה, דכתיב 'לה' הארץ ומלואה'" [התשובה על כך מציון 1783 ואילך]. וצריך ביאור מהו ההבדל בין שתי השאלות האלו, מלבד השוני בפסוקים [שכאן מביא את הפסוק "מלאה הארץ קנייניך", ולמעלה הביא את הפסוק "לה' הארץ ומלואה"]. ויל"ע בזה.

(1578) כן הוא בברייתא שלפנינו. וראה מדור שנויי נוסחאות המודפס בשולי המשניות.

(1579) שאלתו החמישית של האברבנאל, וז"ל: "למה הביא בקנין השמים והארץ פסוק 'מה רבו מעשיך ה' מלאה הארץ קניניך', וזה כולל לישראל ולאברהם ולבית המקדש ולשאר הקנינים כלם, ולמה ייחדו לשמים ולארץ" [התשובה על כך מציון 1854 ואילך].

(1580) שאלתו השביעית של האברבנאל, וז"ל: "למה בקנין ישראל לא נסתפק עם הראיה שהביא 'עד יעבור עם זו קנית', והוסיף לומר בו 'לקדושים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי בם', והנה בפסוק ההוא לא נזכר לשון קנין" [התשובה על כך מציון 1880 ואילך].

(1581) שאלתו השמינית של האברבנאל, וז"ל: "למה הביא בקנין בית המקדש פסוק'מקדש ה' כוננו ידיך', שאין בו לשון קנין, והיה די בפסוק אחר שהביא [תהלים עח, נד] 'הר זה קנתה ימינו'" [התשובה על כך מציון 1888 ואילך].

(1582) לשון הגמרא שם "ישראל שהן בני בני בחוני, בני אברהם יצחק ויעקב, אחד מארבעה קנינין שקניתי בעולמי; תורה קנין אחד, דכתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית

דרכו', שמים וארץ קנין אחד דכתיב [בראשית יד, יט] 'קונה שמים וארץ', בית המקדש קנין אחד דכתיב [תהלים עח, נד] 'הר זה קנתה ימינו', ישראל קנין אחד דכתיב [שמות טו, טז] 'עם זו קנית'". ומחמת קושיא זו כתב כאן הגר"א שצריך לגרוס בברייתא דידן "ארבעה" ולא "חמשה" [ראה להלן הערה 1915]. וכן הקשה האברבנאל בשאלתו העשירית, וז"ל: "שבזאת הברייתא נזכרו חמשה קניינים, ובמכילתא נאמר [שם] ארבעה נקראו קנין... ובמסכת פסחים נזכרו שלשה בלבד; תורה, שמים וארץ שהם אחד, וישראל" [התשובה על כך מציון 1915 ואילך]. וכן כתב רש"י כאן שבגמרא בפסחים הוזכרו רק שלשה קנינים. אמנם בגמרא שלפנינו מוזכרים ארבעה קנינים, כי גם קנין בית המקדש נזכר שם. ולהלן [סד"ה ואלו ד' דברים] יביא את דברי רש"י אלו [התשובה על כך מציון 1915 ואילך, וכן מציון 1952 ואילך].

(1583) פירוש - תיבת "קנין" ניתנת להאמר על הרבה דברים הקנויים לבעל הקנין, אך "קנין גמור" הוא שונה מכך, וכמו שמבאר. ובזה בא ליישב את שאלתו השניה והששית למעלה, ששאל הרי כל הדברים הם קנינו של הקב"ה, ומהי הרבותא בחמשה קנינים אלו.

(1584) כוונתו לעבד עברי, שמעשה ידיו לאדון, אך אין גופו קנוי קנין גמור לאדון. וכן פירש הרמב"ם במעשר שני פ"ד מ"ד, וז"ל: "עבד עברי אין גופו קנוי אלא מעשה ידיו בלבד, והוא כמו שכיר, כמו שאמר השם יתברך [דברים טו, יח] 'כי משנה שכר שכיר וגו'". וכן אמרו [גיטין סד:] "כיצד משתתפין במבוי, מניח את החבית ואומר הרי זו לכל בני המבוי, ומזכה להם על ידי בנו ובתו הגדולים ועל ידי עבדו ושפחתו העברים". והוסיף הרמב"ם בהלכות עירובין פ"א ה"כ בזה"ל: "ולא על ידי עבדו ושפחתו הכנענים מפני שידן כידו". וביבמות ריש ע: אמרו להדיא לגבי עבד עברי "לא קני ליה רביה". ובב"מ ריש צט. אמרו "יד עבד כיד רבו [בעבד כנעני]... בעבד עברי לא קני ליה גופיה". והמאירי [יבמות ע.] כתב "אין גופו של עבד עברי קנוי קנין כסף לענין תרומה, ואינן דומין לעבד כנעני שגופו קנוי לגמרי". והנחלת דוד [ב"מ י.] כתב: "כללא דמילתא, דלענין שארי דברים חוץ ממלאכתו בהא הוא דאיכא לפלוגי בין עבד כנעני לעבד עברי, דבעבד כנעני הוי גופו קנוי לכל מילי, אפילו חוץ ממלאכתו. ובעבד עברי אינו כן, רק דחוץ ממלאכתו יש לו יד בפני עצמו. אבל לענין מלאכתו גם עבד עברי גופו קנוי שיהא כל מה שירויח במלאכתו שייך לרבו". ולפי זה, מה שכתב בנצח ישראל פי"א [רפא.] "העבד הוא קנין של אדון, והוא ברשותו לגמרי", שם איירי בעבד כנעני. וראה בדבר אברהם ח"א סימן י אות ד שכתב: "עבד כנעני דנקנה במשיכה, משום שגופו קנוי לגמרי, כשורו

וחמורו. מה שא"כ עבד עברי שאין גופו קנוי לגמרי. לא מיבעי למ"ד ע"ע אין גופו קנוי, עיין בב"ק [קיג:], אלא אפילו למ"ד גופו קנוי [קידושין טז.], מ"מ אינו קנוי לגמרי כעבד כנעני, אלא שגופו קנוי רק למעשה ידיו. זכר לדבר בב"מ [צט.] אמר שמואל בע"ע דלא קני ליה גופיה... והלכך אין קנין משיכה שייך בו כלל, שהוא מושך את הגוף ולא מעשה ידיו, ועיקר הגוף אינו קונה לגמרי, ואין קנין משיכה מועיל אלא כשקונה עיקר הגוף".

(1585) "כי סתם קנין שהוא נקנה לו לגמרי, לא מצד מה" [לשונו בהמשך].

(1586) לשונו בגו"א בראשית פי"ד אות לב: "עיקר הדבר כי נקרא 'קנין' הדבר שהוא לגמרי שלו, שעל זה יפול קנין, דבר שנקנה לו, כמו האשה שנקנה לבעלה". הרי ש"קנין" פירושו כאן כמו "בעלות", ורק בעלות שלימה וגמורה היא הנחשבת לבעלות, ולא בעלות חלקית.

(1587) "מעלת הקנין" - כחו וחוזקו של הקנין [הבעלות].

(1588) נראה דמות ראיה לדבריו [שרק בעלות גמורה יש לה דיני בעלות, ולא בעלות חלקית], מדברי הר"ן הידועים בתחילת מסכת פסחים, שהקשה שם כמה שאלות על ביטול חמץ, וז"ל: "ומהו ענין בטול זה, מוכח בגמרא... דביטול מדין הפקר הוא... ואע"ג דהפקר כי האי גוונא לא מהני, דודאי מאן דאמר בנכסי דידיה דלבטלו ולהוו כעפרא לא משמע דהוי הפקר. ותו דבגמרא אמרינן [פסחים ז.] 'מבטלו בלבו', ובודאי דלענין הפקר ממונו הפקר בלבו לא מהני, דדברים שבלב אינם דברים... אלא היינו טעמא, משום דנהי דמאי דהוי ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה כי האי גוונא, חמץ שאני, לפי שאינו ברשותו של אדם, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו [פסחים ו:], ומשום הכי בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגוויה כלל סגי". הרי שדיני הפקר נאמרו כלפי בעלות גמורה, אך בחמץ שאין עליו בעלות גמורה, אלא חלקית, בזה לא נאמרו דיני הפקר. הרי שרק בעלות גמורה שמיה בעלות, ולא בעלות חלקית וקלושה.

(1589) ביבמות ריש ע: אמרו גבי עבד עברי "לא קני ליה רביה", והריטב"א גרס שם "לא קני ליה רביה קנין גמור", הרי ש"קנין גמור" נאמר רק על קנין מוחלט, ולא על קנין עבד עברי לאדונו.

(1590) "מיוחד אל הקונה" - שעומד לגמרי תחת רשות הקונה, בלי שום יציאה מרשותו.

(1591) מעין דברי המשנה [גיטין מא.] "מי שחציו עבד וחציו בן חורין ["כגון שהיו ב' אחין או ב' שותפין, ושחרר אחד את חלקו" (רש"י שם)], עובד את רבו יום אחד, ואת עצמו יום אחר". ונראה שלא נקט בציור זה, אלא בציור של שני עבדים לאדון אחד, כי להלן יבאר שאין כסף וזהב נחשבים קנין של ה' [אע"פ שנאמר (חגי ב, ח) "לי הכסף ולי

הזהב"], "כי הם שניהם של הקב"ה, ואין אחד בלבד מיוחד אל הקב"ה" [לשונו בהמשך], ולכך נקט כאן בציור מקביל לכסף וזהב.

(1592) אמרו חכמים [ב"ק צ.] "המוכר עבדו לאחר, ופסק עמו על מנת שישמשנו שלשים יום... רבי אליעזר אומר שניהם אינן בדין 'יום או יומים'; זה לפי שאינו תחתיו, וזה לפי שאינו כספו. אמר רבא, מאי טעמא דרבי אליעזר, אמר קרא [שמות כא, כא] 'כי כספו הוא', כספו המיוחד לו... תנו רבנן, מי שחציו עבד וחציו בן חורין, וכן עבד של שני שותפין, אין יוצאין בראשי אברים שאינן חוזרין... רבי אליעזר היא, מי לא אמר רבי אליעזר כספו המיוחד לו, הכא נמי עבדו המיוחד לו", ונפסקה ההלכה כרבי אליעזר [רמב"ם הלכות רוצח פ"ב הלכות טו-טז, ושם הלכות עבדים פ"ה הט"ו]. הרי חזינן ששם קנין ובעלות חל רק על דבר "המיוחד לו", ולא על דבר שאינו מיוחד לו לגמרי. וראה להלן הערה 1831.

(1593) צרף לכאן דבריו בבאר הגולה באר השני [קפו.] שיאוש מועיל להוציא את החפץ מידי הבעלים, וכלשונו שם: "מה שאמרו [ב"מ כא.] המוצא מציאה וכבר נתייאשו בעלים שהוא שלו, הוא לפי השכל, כאשר ידעו ענין הממון שהוא קנין לבד. לכך צריך ששם בעליו נקרא עליו, ובזה הוא קנינו; או שהוא בדעתו, או שהוא ברשותו, ולא כאשר יצא מרשותו וגם מדעתו". ומבואר בזה שלא החשיבה תורה את האדם בעלים על ממונו אלא כשהוא שליט עליו, אבל כש"מרד" החפץ על בעליו, פקע קנינו ממנו [חזו"א כלים סימן לא סקי"ב]. הרי ש"בעלות" נמדדת כפי המצאות החפץ תחת רשותו ומרותו של הבעלים עליו. לכך שם "קנין" [שהוא שם בעלות] חל במלואו רק על דבר שנתון לגמרי בידי הבעלים, ולא שנתון בידיהם מבחינה מסויימת בלבד.

(1594) אמרו חכמים [בכורות ל:] "הבא לקבל דברי חבירות חוץ מדבר אחד, אין מקבלין אותו. עובד כוכבים שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד, אין מקבלין אותו... אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים. וכן בן לוי שבא לקבל דברי לויה, וכהן שבא לקבל דברי כהונה, חוץ מדבר אחד, אין מקבלין אותו". הרי שצריך שתהיה קבלת עול שלימה, ולא קבלה חלקית. אך אין זה דומה לנידון דידן, כי שם חסר בקבלת עול מצד המשתעבד כאשר אינו מקבל על עצמו לגמרי עול שלם. אך כאן איירי מצד הבעלות, ולא מצד הדבר הנקנה, ששם בעלות וקנין אינו חל אלא בבעלות גמורה.

(1595) בא ליישב את שאלתו הראשונה למעלה [לאחר ציון 1770]: "מנינא למה לי". ויבאר שיש קנינים חלקיים [כמו כסף וזהב, ים ויבשה] שלא נמנו בברייתא

(1596) לשונו בגו"א בראשית פי"ד אות לב: "כי שאר דברים, אף על גב שהם שלו גם כן, כי הים שלו כדכתיב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים', אין זה 'קנין', מפני שאין הים מצד עצמו לבד שלו, רק עם דבר אחר, כדכתיב [שם] 'ויבשת ידיו יצרו', כי הים חלק דבר, ולא נקרא דבר זה 'קנין', שהרי אינו מצד שהוא בלבד הוא שלו. וכן היבשה גם כן אינו שלו מצד שהוא יבשה בלבד, רק היבשה והים ביחד הם שלו". ובנצח ישראל פי"א [רפא.] כתב כן אות באות, והוסיף: "רק היבשה והים ביחד הם שלו, ואין זה קנין וצירוף גמור כאשר אינו צירוף מיוחד... כי הצירוף שאינו מיוחד אינו צירוף גמור". וסוף דבריו שם מוסבר על פי מה שכתב שם בר"פ יא [ערב:], וז"ל: "נקראו ישראל 'בנים' לה' [דברים יד, א]. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים' [דברים יד, א, וראה למעלה הערה 76]. ונקראו בשם 'בני בכורי' [שמות ד, כב]. כי שם 'בן' יאמר על שנמצא מאמתת עצמו. ומצד שם הזה אין בזה עדיין הצירוף הגמור שהוא מיוחד, כי אפשר שיהיו ב' בנים לאחד, והצירוף אשר הוא לשנים אינו צירוף גמור מיוחד. ואף כי אין אומה עוד נקראת 'בן' אל השם יתברך יותר מישראל, מכל מקום שם 'בן' אינו כל כך הצירוף אליו, כיון שאפשר שיהיה לאחד שני בנים. ולכך נקראו ישראל 'בני בכורי', כי אי אפשר שיהיה לאחד שני בכורים... כך אי אפשר שיהיה אל השם יתברך שנים שהם ראשית" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 151].

(1597) למעלה בברייתא הקודמת [לאחר ציון 1645] ביאר שהכסף מורה על החומר והזהב מורה על הצורה. ובהמשך שם [לאחר ציון 1740] כתב: "כי 'לי הכסף' מה שהוא מיוחד בשם כסף, 'ולי הזהב' מה שמיוחד בשם זהב, מה שיש בו מעלה, דבר זה הוא אל השם יתברך, לא אל האדם, כי אין תחת האדם רק דבר גשמי".

(1598) לשונו בגו"א בראשית פי"ד אות לב: "וכן הכסף הוא של הקב"ה, שנאמר 'לי הכסף', אבל אין הכסף מצד שהוא כסף הוא שלו, שהרי נאמר גם כן 'ולי הזהב', וכן כל הדברים". וכן כתב אות באות בנצח ישראל פי"א [רפא:]. **דוגמה לדבר**; אמרו חכמים [סנהדרין לח.] "אדם נברא בערב שבת, ומפני מה... שאם תזוח דעתו עליו אומר לו יתוש קדמך במעשה בראשית", ובח"א שם [ג, קמט:] כתב על כך בזה"ל: "כי המורכב אין לאחד מהם מציאות שהורכב מהם בשלימות. שכן ענין המורכב משני דברים, שכל אחד

אשר מורכב מהם אין לו מציאות בשלימות. לכך אומרים 'יתוש קדמך'. וגם זה מצד החומר, כי לשאר בעלי חיים יש להם הגוף והחומר כראוי בשלימות, אבל האדם אשר מורכב מגוף ושכל, מאחר שהוא מורכב משניהם, אין לו אחד מהם בשלימות. ולפיכך אם בא להתגאות מצד עצמו, אומרים לו 'יתוש קדמך'". **דוגמה נוספת**: בבאר הגולה באר הששי [ריט.] ביאר שכח מלכות רביעית וכח החמה מונעים אחד מהשני להתגלות לגמרי, וכלשונו שם: "אילו לא היה קול תוקף מלכות הרביעית, היה נמצא בפעל לגמרי תוקף החמה, יותר ממה שנמצא עתה. והמונע הזה הוא כח מלכות רביעית... כי החמה ג"כ יש לה כח מלכות וממשלה ותוקף בעולם, וימצא משתתף עמו, הוא ממשלת מלכות רביעית, ובשביל כך לא נמצא כח אחד בפעל לגמרי, בשביל הדבר המשתתף עמו... לכך אין אחד מהם נמצא בפעל לגמרי, והשני מבטל כחו עד שאין כחו בפעל לגמרי".

(1599) המשך לשונו בגו"א בראשית פי"ד אות לב: "אמנם אלו ארבע דברים [כך אמרו בגמרא בפסחים], הם אחד ואין שתוף להם עם זולתם, ואם כן הם שלו מצד עצמם בלבד, וזה נקרא 'קנין'... והרי הדבר מבואר כי 'קנין' נקרא דבר שהוא שלו קנוי לו לגמרי מצד עצמו, וזה הם אלו דברים אשר הם נקנים לו יתברך מצד עצמם, ומפני זה הם נקנים לו לגמרי, אחר שמצד עצמם הם שלו... לא כמו שאר דבר שהם שלו, ולא מצד עצמם. ודבר זה הוא דבר מופלג בחכמה למי שמבין דברים אלו". וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רפב.], וז"ל: "והרי הדבר מבואר, כי 'קנין' נקרא דבר שהוא שלו, קנוי לו לגמרי מצד עצמו, במה שהוא מיוחד אליו. ומפני זה אלו ארבעה דברים הם נקנים לו לגמרי, אחר שמצד עצמם הם אל השם יתברך". וראה למעלה פ"ד הערה 762.

(1600) פירוש - שם "קנין" חל על דבר שהבעלים אינם יכולים להיות בלעדיו, וכמו שמבאר.

(1601) כמו שאמרו חכמים [כתובות סז:] "יתום שבא לישא שוכרין לו בית, [דברים טו, ח] 'די מחסרו' זה הבית", הרי שאדם ללא בית הוא חסר.

(1602) פירוש - עבד וכלים אינם בגדר "אבר שהנשמה תלויה בה" לבעליהם, כי הם משמשים את בעליהם רק באופן מסויים, ואי אפשר לומר על דבר המשמש את בעליו "רק בדבר מה" ש"אי אפשר זולתם".

(1603) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [קידושין לא.] "גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה". ובגו"א ויקרא פכ"ג אות כד כתב לבאר זאת בזה"ל: "למה הדבר דומה, שני בני אדם, האחד בונה למלך בית, והשני נטע לו גינה. אינו ספק, אותו שבונה לו בית, מפני שבנה לו דבר שצריך ומחוייב להיות לו, יותר קרוב לו, ויותר עושה לו רצון מן אותו

שנטע לו גינה, שאין צריך לו רק לטיול. וכן זה שמחויב בדבר מפני שהשם יתברך חייבו, המצוה היא רצון השם יתברך ביותר, שחייב זה האדם במצוה מן השם יתברך בחיוב, וגוזר אותו עליו. ואשר הוא עושה גזירתו שהוא יתעלה רוצה על כל פנים, יותר קרוב ממי שאינו מצווה ועושה, שכיון שאינו מצווה, מוכח שאין כל כך חפץ בזה, שהמלך כאשר הוא חפץ מאד בדבר הוא גוזר לעשותו, ואם הוא אינו חפץ כל כך, אינו גוזר" [הובא למעלה פ"א הערה 386]. הרי יחס הבית לגינה הוא היחס של חמשת הקנינים הללו לשאר קנינים.

(1604) "אלו דברים שנקראו 'קנין' שהם אל השם יתברך לעצמו אל אלקותו, כמו הקונה דבר, אם לא היה צריך אליו לגמרי, לא היה קונה אותו" [לשונו להלן].

(1605) אודות ש"התורה היא גזירת אלקותו יתברך על הנבראים", כן כתב למעלה פ"ג מ"ב [פג:], וז"ל: "כי התורה היא גזירת השם יתברך אשר גזר על האדם". ובתפארת ישראל פ"ו [קו:] כתב: "אין לומר כי המצות שנתן השם יתברך בשביל המקבל שהוא האדם, רק הם גזירות מצד השם יתברך הגוזר על עמו גזירות, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו... שאמרו במקומות הרבה [ר"ה כח.] 'מצות התורה לאו ליהנות נתנו', אלא בשביל גזירות נתנו... מפני שמצות התורה לא נתנו ליהנות בעולם הזה, רק לעול על האדם" [הובא למעלה פ"ג הערות 382, 403, ולהלן ספ"ו הערה 180]. ובתפארת ישראל ר"פ לה ביאר שיש למצות שתי מטרות, וכלשונו: "כבר בארנו כי התורה מן השמים מתחייב מצד המופתים אשר זכרנו למעלה; האחד שלא יתכן כלל שלא יבא גזרה ומצוה מן השם יתברך אשר הוא העלה על האדם שהוא העלול, שאם לא כן יהיה האדם ברשות עצמו. ודבר זה לא יתכן, כי אם שיקבל עליו עול העלה, ויהיה ברשות העלה... המופת הב', שלא יושלם האדם, כי צריך הוא השלמה על כל פנים, כמו שהארכנו גם כן. וכנגד אלו שתי בחינות המחולקות היו עשרת הדברות ושאר מצות התורה. כי עשרת הדברות במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם, שהוא העלול, ולענין זה היו עשרת הדברים. כי אלו עשרת הדברים במה שיש גזרה ומצוה מן העלה אל העלול, ולא יהיה העלול ברשות עצמו... כי עשרת הדברות הם חבור העלה והעלול. ולכך היו שני לוחות; האחד כנגד העלה, והשני כנגד כנגד העלול. אבל שאר דברי תורה אינם רק תורה מן השמים שיהיה האדם מושלם, ולכך לא היה צריך שישמעו שאר התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 387]. הרי שענינם של עשרת הדברות [וכל מצות התורה] הוא להכניס את העלול תחת רשות העלה, וכמו שמבאר כאן. וכן כתב להלן [לפני ציון 1820].

(1606) מפרש שהדיבור הראשון של עשרת הדברות הוא "כמו שפתחה התורה", כי "אנכי" הוא התחלת התורה, ו"בראשית" היא התחלת העולם, וכמו שכתב למעלה פ"ג מ"ב [פ.] בשם המדרש [אותיות דרבי עקיבא, והובא בילקו"ש ח"א סוף רמז א]. וכן למעלה במשנה ב [לפני ציון 44] כתב: "כי התורה היא על העולם הטבעי. ודבר זה בארנו פעמים הרבה איך התורה היא על העולם... ודבר זה רמזה התורה, כי התחלת בריאת העולם היא בבי"ת, ואילו התחלת התורה היא באל"ף, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', להודיע כי מעלת התורה היא קודמת".

(1607) מה שמביא פסוק זה דוקא, כי פסוק זה עוסק בקבלת מלכות ה', וכמו שפירש רש"י [ויקרא יח, ב] "אני הוא שאמרתי בסיני 'אנכי ה' אלקיך' וקבלתם עליכם מלכותי, מעתה קבלו גזרותי". ובתפארת ישראל פל"ט [תקלה:] האריך טובא לבאר את הדיבור "אנכי ה' אלקיך", ושהוא מורה על קבלת מלכות ה'. ושם פט"ז [רנד:] כתב: "כי עשרת הדברות הם קבלת מלכותו יתברך, ועל ידי אלו המצות האדם עומד תחת רשות העלה. ולפיכך היו כתובים עשרת הדברות על שני לוחות בפני עצמם, ונקראו [דברים ט, ט] 'לוחות הברית', שהם קבלת מלכותו. והתחלתו 'אנכי ה' אלקיך', לומר כי הוא יתברך מלכם, ואחר כך גזר גזרותיו על ישראל... ובאלו עשרת הדברים יש קבלת גזרות העלה על העלול". והרמב"ן [שמות כ, ב] כתב: "'אנכי ה' אלקיך' הדבור הזה מצות עשה... וזו המצוה תקרא בדברי רבותינו [ברכות יג.] קבלת מלכות שמים, כי המלות האלה אשר הזכרתי הם במלך כנגד העם. וכך אמרו במכילתא [שם פסוק ג]... אמר המקום לישראל 'אנכי ה' אלקיך', 'לא יהיה לך', אני הוא שקבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו הן, כשם שקבלתם מלכותי קבלו גזרותי". ובהשגותיו לספר המצות לרמב"ם מל"ת ה כתב הרמב"ן: "קבלת המלכות הזה שקבלו בסיני הוא באמת מדבור 'אנכי'". **ומה שמדגיש** שדיבור זה הוא פתיחת התורה, כי כבר נקבע כמה פעמים למעלה ש"העיקר מתגלה בהתחלה" [למעלה הערות 256, 921], והואיל ותחילת התורה עוסקת בקבלת מלכותו יתברך, מוכח מכך שזהו עיקרה של תורה, "כי התורה גזירת אלקותו יתברך על הנבראים" [לשונו כאן]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל" [ראה למעלה פ"ה הערות 164, 242, 355, 489, ובסמוך הערה 1811].

(1608) כמו שכתב למעלה פ"ה מ"א [ד.], וז"ל: "כשברא השמים והארץ נכלל בזה כל העולם, ואינו דבר פרטי, שהרי הכל נברא ביום הראשון... כי השמים והארץ הם הכל".

וכן כתב למעלה פ"א מי"ח [תסד.]. ובגבורות ה' פמ"ז [קצג:] כתב: "כל המציאות ביחד הם שמים וארץ". וראה בגו"א בראשית פי"ד הערה 122, ושם פכ"ח הערה 138. וכן בגו"א שמות פט"ו אות כג כתב: "כי על ידי שניהם [שמים וארץ] הוא מציאות העולם... שניהם הם מציאות העולם ושלימותו... כי השמים והארץ ביחד כוללים כל העולם יחד... אשר העולם הוא שמים וארץ" [ראה הערה הבאה]. ושם פי"ח אות א כתב: "השמים והארץ הם כל המציאות". ובנצח ישראל פנ"ו [תתעב:] כתב: "כי השמים והארץ הם המציאות". וכן כתב שם בפס"ג [תתקמו.]. ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "הנה מאמר 'בראשית ברא אלהים'... הוא התחלת העולם, והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל, שכן כל התחלה [יש] בה הכל". וראה בבאר הגולה באר החמישי הערות 723, 734, למעלה פ"ב הערה 790, פ"ג הערה 1346, פ"ה הערות 13, 98, 99, ולהלן הערות 1908, 1939, 1998.

(1609) קשה, הואיל ומבאר שהקב"ה נקרא "אלקי השמים ואלקי הארץ", מדוע הוצרך להקדים לזה ולומר "שמים וארץ הם העולם", הרי אף אם הם לא היו העולם, מ"מ שמו יתברך נקרא עליהם, ומה מוסיף ומה נותן ש"שמים וארץ הם העולם". ובסמוך [לפני ציון 1821] כתב: "שמים וארץ נבראו לעצמו יתברך, שהוא אלקי שמים וארץ", ולא הזכיר שם כלל ששמים וארץ הם העולם, ומה ראה להזכיר זאת כאן. ונראה ליישב זאת על פי דבריו בגו"א שמות פט"ו אות כג, וז"ל: "אין ארץ בלא שמים, ואין שמים בלא ארץ... לומר כי על ידי שניהם הוא מציאות העולם... כי השמים והארץ ביחד שהם כוללים כל העולם ביחד. והוא יתברך 'אלקי עולם' נקרא [ישעיה מ, כח], לכך אמר [ישעיה סו, א] 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', נתן לכל אחד ואחד מדריגתו איך נקרא עליו השם, כי הוא 'אלקי עולם', אשר העולם הוא שמים וארץ [ראה הערה קודמת]... כי כמו שהשמים והארץ ביחד משלימים ביחד עד שהשם יתברך נקרא עליהם 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', שכבודו עליהם במה שנקרא 'אלקי עולם'" [ראה להלן הערה 1853]. הרי שביאר ששמו יתברך נקרא על שמים וארץ משום ששמים וארץ הם העולם, ושמו יתברך הוא "אלקי עולם". באופן ש"אלקי עולם" הוא שֵם האב, ו"אלקי השמים ואלקי הארץ" הוא שֵם התולדה. לכך ציין כאן ששמים וארץ הם העולם, כדי להורות לנו שזהו שרשו הקדום של קריאת שמו יתברך על השמים וארץ, ולאחר שציין זאת פעם אחת, שוב לא הוצרך להדגיש זאת.

(1610) שאומרים [בראשית כו, כד] "אלקי אברהם". ואמרו חכמים [מנחות נג.] "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם החזק לי טובה שהודעתיך בעולם. אמר לה...

איני מחזיק טובה אלא לאברהם יצחק ויעקב שהודיעוני תחלה בעולם", הרי שהאבות פעלו לצורך גבוה. ומיד יבאר מדוע הקנין הוא רק אברהם ולא בשאר האבות.

(1611) בתפילת שמונה עשרה, שפותחין לומר "אלקי אברהם" ואחריו אומרים "אלקי יצחק ואלקי אברהם", והעיקר מתגלה בהתחלה, וכמבואר בהערה 1807. וכן למעלה פ"ה מ"ג [צג:] כתב: "אברהם שהוא התחלת לאבות, והוא עוד יותר מיוחד מכל האבות". וצרף לכאן את דברי התוספות [ברכות מ:] שכתבו: "פסק ר"י דכל ברכה שאין בה מלכות שמים אינה ברכה... וברכות של שמונה עשרה אין בהן מלכות, דאינן באין בפתיחה ובחתימה, אין שייך מלכות. אבל 'אלקי אברהם' הוי כמו מלכות, דאברהם אבינו המליך הקב"ה על כל העולם, שהודיע מלכותו". הרי מה שפותחין הברכה ב"אלקי אברהם" הוא מה שמאפשר את הברכה מעיקרא, כי לולא כן הוי ברכה שאין בה מלכות שמים.

(1612) בגבורות ה' פ"ט [נח:] ובגו"א בראשית פי"ב אות ו ביאר המאמר הזה, ודבריו יובאו להלן הערה 1874. והעולה משם הוא שאין "בך חותמין" בא לאפוקי משאר האבות, אלא ששאר האבות נכללים בחתימת אברהם, כי ההמשך נכלל בהתחלה, יעויין שם. ואודות שאברהם הוא התחלה לאבות, הנה אמרו חכמים [ילמות סד.] "אברהם ושרה טומטמין היו", ובח"א שם [א, קמב.] כתב לבאר: "פירוש, כי האדם אשר הוא מוליד נחשב שהוא פתוח, שהוא פתוח לצאת ממנו זרע. ואילו אברהם ושרה היו טומטמים, שלא היו פתוחים להוליד. ודבר זה מן הטעם אשר התבאר כי אברהם ושרה אשר הם התחלת ישראל יותר משאר אבות, לפי שהם ראשונים לאבות, וכך האבות הם התחלה לגמרי... לכך היו אברהם ושרה התחלת הכל. ומפני שאברהם ושרה הם התחלה, לא היו כמו שאר הבריות, כי שאר הבריות הם נבראים כך מתחלת ששת ימי בראשית שהם מולידים והם פתוחים להוליד, אבל אברהם ושרה שיצא מהם אומה הישראלית, הוא דבר חדש. וידוע כי השם יתברך הוא מוציא הכל אל הפעל, ודבר זה דהיינו שהיו אברהם ושרה התחלה לאומה הישראלית הוא עניין מיוחד, שצריך להוציא אל הפעל. ולפיכך אברהם ושרה טומטמים היו, דהיינו הדבר שאינו בפעל נקרא טומטום, שצריך להוציא אותו אל הפעל מטומטמותו, והשם יתברך הוא שהוציא זה אל הפעל. וזהו יותר מן עקור, כי העקור שאינו מוליד, אבל טומטמים שאינם ראוים להוליד כלל לגמרי, עד שהוציא השם יתברך אותו אל הפעל". וראה עוד בח"א לנדרים לב. [ב, י.] מה שכתב בזה [וכן ראה למעלה פ"ה הערות 435, 452, 1839]. ולכך אברהם הוא קנין של הקב"ה בעולם, כי שמו של הקב"ה נקרא עליו, ומה שנקרא שמו יתברך גם על

יצחק ויעקב, אין זה אלא המשך קריאת השם שהחלה אצל אברהם. וראה להלן הערה 1867 שהובאו שם דבריו מגבורות ה' פל"ו שהאריך בזה.

(1613) ישראל.

(1614) יש להבין, מהי הדגשתו שהמלאכים אמרו "ברוך ה' אלקי ישראל וגו'" אף "קודם שנבראו" ישראל, ומאי נפקא מינה בזה. ויש לומר, כי זה מורה שישראל מחוייבים היו להברא אף קודם שנבראו, ואין בריאתם אלא פועל יוצא מחיוב זה. וכאשר תבוא להגדיר חיוב זה, תמצא שבעל כרחך תאמר שזהו משום ששם אלקותו יתברך חל על ישראל [אשר לכך הם קנינו של הקב"ה], ומחמת כן ניתן לקלס את הקב"ה על כך אף קודם שנבראו בפועל, כי החיוב לבריאתם היה קיים מעולם. וראה הערה הבאה.

(1615) נראה שרומז לדבריו בגבורות ה' פמ"ד [קע.], שהביא שם את דברי התנחומא הללו, וז"ל: "ונתבאר לך מדברי חכמים כי הכבוד של השם יתברך שיוצא לזולתו הוא במה שהשפיע את ישראל בלבד, ואליהם נמשך הכל... ויורה זה השם כי המלאכים הם נקראים 'מלאכים' מלשון שלוחים, מפני שהם שלוחים לצורך הנמצאים, אינם עיקר שיקרא אלקותו יתברך עליהם. אבל ישראל הפך זה, שנקראו 'בנים'... לכך שמו יתברך נקרא על ישראל לומר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר 'אנכי ה' אלקי המלאכים'. ולהורות על שישראל יותר במעלה מן המלאכים, אמרו במדרש רבי תנחומא [קדושים אות ב] 'ברוך ה' אלקי ישראל', אמר הקב"ה לישראל, עד שלא בראתי אתכם היו מלאכי השרת מקלסים לפני ואומרים 'ברוך ה' אלקי ישראל'... ופירוש זה, כי זה אשר היו משבחין בו לומר 'ברוך ה' אלקי ישראל', ראוי שיהיה קדוש מכל, עד כי ראוי שיהיה מתיחס אל מי שנקרא שמו עליו. כי המלאכים באים להקדיש שמו לומר 'ה' אלקי ישראל', לכך צריך שיהיה קדוש נבדל... יעקב היה קדוש, ונקרא 'קדוש', שנאמר [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב ואת אלקי ישראל יעריצו'. ולפיכך היו המלאכים מקדישים בשם יעקב, והדבר נפלא". ושם פס"ז [שיא:] האריך בזה יותר.

(1616) "רחם נא ה' אלקנו על ישראל עמך... ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו" [ברכת המזון]. וכן "ואין אנחנו יכולים לעשות חובתינו בבית בחירתך בבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו" [מוסף דשלש רגלים]. ולמעלה פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש, אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות". ורש"י [שמות כ, כא] כתב: "בכל המקום אשר אזכיר את שמי - אשר אתן לך רשות להזכיר שם המפורש שלי, שם

אבוא אליך וברכתיך, אשרה שכינתי עליך. מכאן אתה למד שלא ניתן רשות להזכיר שם המפורש אלא במקום שהשכינה באה שם, וזהו בית הבחירה, שם ניתן רשות לכהנים להזכיר שם המפורש בנשיאת כפים לברך את העם" [מקורו מיומא סט:]. ובגבורות ה' ר"פ עא [שכד.] כתב: "התבאר לך כי בית המקדש הוא שלימות אחרון לעולם, ודבר מבואר הוא זה. ולכך כאשר אמרו [בהגדה של פסח] 'כמה מעלות טובות למקום', מספר המעלות זו אחר זו, עד המעלה האחרונה 'ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו'. הנה זהו המעלה האחרונה במה שבנה להם בית המקדש, שבאותה מדריגה ומעלה אחרונה הגיעו ישראל אל הדביקות בו לגמרי, במה שיהיה שכינתו ביניהם בקביעות... כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה" [הובא למעלה פ"ה הערות 594, 2146]. וראה להלן הערות 1822, 1913.

(1617) פירוש - כמו ששמו של הקב"ה נקרא על העולם ["אלקי עולם"], והעולם משמש לאלקותו יתברך, כך חמשה דברים אלו משמשים לאלקותו יתברך, ולכך נקראו "קנינים". ובמדרש תנחומא נשא אות טז אמרו "בשעה שברא הקב"ה את העולם, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים כמו שיש בעליונים", וראה בתניא ח"א פרק לו. הרי שהעולם נברא כדי למלאות רצונו יתברך שתהיה לו דירה בתחתונים.

(1618) לשון הספרי במילואו: "'הלא הוא אביך קנך'. אמר להם משה לישראל, חביבים אתם לי, קנין אתם לי, ואי אתם ירושה לי. משל לאחד שהורישו אביו עשר שדות, ועמד וקנה שדה אחד משלו, ואותה היה אוהב מכל שדות שהורישו אביו [ויובא בסמוך (לאחר ציונים 1826, 1948)]... כך אמר להם משה לישראל, חביבים אתם לי, קנינים אתם לי, ואי אתם ירושה לי. 'קנך' זה אחד מג' שנקראו קנין למקום, ואלו הם; תורה וישראל ובית המקדש". ומוכיח מהספרי ש"הקנין" הנזכר כאן עומד כנגד "ירושה", וכלשונו בסמוך: "כי הדבר שהוא אליו לגמרי, לעצמו הוא קונה אותו, לא דבר שאין צריך אליו כל כך, שאין קונה הדבר ההוא. אך אפשר שיפול לו בירושה אף דבר שאין צריך כל כך".

(1619) הנה בגמרא אמרו מעין סברה זאת כלפי המוכר, שאמרו [ב"ב מז:] "תליוהו וזבין זביניה זביני, מאי טעמא, כל דמזבין איניש אי לאו דאניס לא הוה מזבין, ואפילו הכי זביניה זביני", ופירש שם הרשב"ם "דכל דמזבין איניש - רוב חפצים וכלי ביתו וטליתו שאדם מוכר, אי לאו דאניס ודחיק במעות לא הוה מזבין, ואפ"ה הוה זביניה זביני בעל כרחו, אפילו לא גמר ומקני... והכי נמי אע"ג דאניס מוכר קונה לוקח, הואיל וקיבל דמים אע"ג דלא גמר ומקני". וכן אמרו [ברכות ה.] "מדת בשר ודם מדת בשר ודם אדם

מוכר חפץ לחבירו, מוכר עצב ולוקח שמח", ופירש רש"י שם "המוכר עצב - שפירש הימנו דבר חשוב כזה, ומתוך דחקו מכרו". אך המהר"ל מחדש מעין סברא זו גם כלפי הקונה. והנה לפי זה יוצא שלטעם זה של הגמרא נאמר "תליוהו וזבין" גם כלפי הקונה ["תליוהו וקני"]. אמנם הרמ"א חו"מ ס"ס רה פסק [בשם בעל העיטור] שלא אומרים כן כלפי הקונה, אלא רק כלפי המוכר. אך החלקת מחוקק והבית שמואל באבן עזר ר"ס מב ביארו שדבר זה שנוי במחלוקת ראשונים, ודעת כמה ראשונים היא שאין לחלק בין מוכר לקונה. והרשב"א [קידושין ב:] כתב: "והאיש שאנסוהו לקדש, כתב הרמב"ם [הלכות אישות פ"ד ה"א] קידושיו קידושין. והרב בעל העיטור כתב [מהדורת רמ"י ח"ב עמוד מא] דאין קידושיו קידושין, דתלויה וזבין אמרו, אבל תלויה לקנות לא אמרו. ונראין דברי הרמב"ם, דאי אגב אונסא גמר וזבין, כל שכן גמר וקני". הרי שניתן לומר שדעת המהר"ל היא כדעת הרמב"ם והרשב"א שדין "תלויה" נאמר גם כלפי הקונה. ואף הרמ"א אינו סותר לסברת המהר"ל, כי רק להו"א של הגמרא בב"ב אמרו שזו סברת "תליוהו וזבין", אך למסקנה אמרו [ב"ב מח.] שהטעם הוא משום "אגב אונסיה גמר ומקנה", וכתב הרשב"ם שם "מתוך יסורים גמר בלבו ומקני הואיל ואיכא תרתי, יסורים ומתן מעות, דלא מפסיד מידי". ודעת הרמ"א היא שסברה זו נאמרה רק כלפי המוכר ולא כלפי הקונה. אך סברת ההו"א אכן תאמר לכו"ע גם כלפי הקונה.

(1620) כמבואר למעלה הערה 1805. ובכת"י כתב: "לפיכך התורה היא קנינו של הקב"ה, לפי שהתורה היא גזירת אלקותו על בריות, ובזה נודע שהוא אלקי הכל כאשר גזירתו על הכל".

(1621) כמבואר למעלה הערות 1808, 1809. ובכת"י כתב: "וכן שמים וארץ הם קנינו של השם יתברך, בשביל שהוא נקרא אלוקי השמים ואלוקי הארץ".

(1622) כמבואר למעלה הערה 1816. ובכת"י כתב: "וכן בית המקדש הוא קנינו, כי שמו נקרא על הבית".

(1623) כמו שדרשו חכמים [ספרי דברים לג, ה] את הפסוק [ישעיה מג, יב] "ואתם עדי נאם ה' ואני אל", שאמרו "כשאתם עדי אני אל, וכשאין אתם עדי אין אני אל. כיוצא בדבר אתה אומר [תהלים קכג, א] 'אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים', אלמלא אני לא היית יושב בשמים".

(1624) לשונו בנצח ישראל פ"י [רסא:] "ולכך אמר הכתוב 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'. כי מאחר ששתף השם בשמם, אם כן אם יכריתו אותם מן הארץ 'ומה תעשה לשמך הגדול', שדבר זה מגיע אל שמו". ובגו"א במדבר פל"א אות

ה כתב: "שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד נגד הקב"ה [רש"י במדבר לא, ג]. והיינו מפני שכתיב 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי שם ה' נקרא על ישראל, ולפיכך העומד עליהם כאילו עומד על הקב"ה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "כי השם יתברך מפרנס לכל כדי שיהיה אל העולם קיום, וזה 'בעבור שמו הגדול' [ברכת המזון], שאם לא יהיה לעולם קיום, על מי יהיה נקרא שמו הגדול. כמו שאמר יהושע על ישראל שאם חס ושלום יעשה כליה בישראל 'ומה תעשה לשמך הגדול', וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים". ובאור חדש [קעז:] כתב: "מפני כי המעשה של המן מגיע אל השם יתברך, כי המן הרשע רצה לאבד את ישראל, וישראל בלבד נקראו בנים למקום [דברים יד, א], כי הם העלולים מאתו יתברך בעצם ובראשונה. ואם אין ישראל, א"כ אין על השם יתברך שם 'עילה', דעל מי יהיה נקרא שם עילה. וכמו שאמר יהושע 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'... ודבר זה שהוא איבוד ישראל ח"ו, דבר זה נוגע אל השם יתברך". וכן הזכיר בקצרה בדרשת שבת הגדול [ריא:]. וראה רמב"ן דברים [לב, כו] שהאריך לבאר יסוד זה.

(1625) בכת"י כתב: "שכל דבר אשר שמו נקרא עליו קונה אותו אליו". ואודות יסודו החוזר ונשנה ש"קנין" מורה על הצורך שיש לבעל הקנין בקנין, ראה דברי הרמב"ן [שמות כט, מו], שכתב: "רבי אברהם אמר כי לא הוצאתי אותם מארץ מצרים רק בעבור כי אשכון בתוכם, וזהו [שמות ג, יב] 'תעבדון את האלהים על ההר הזה'. ויפה פירש, ואם כן יש בענין סוד גדול, כי כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט, ולא צורך גבוה. אבל הוא כענין שאמר הכתוב [ישעיה מט, ג] 'ישראל אשר בך אתפאר'. ואמר יהושע [יהושע ז, ט] 'ומה תעשה לשמך הגדול'. ופסוקים רבים באו כן, [תהלים קלב, יג] 'אוה למושב לו', [שם פסוק יד] 'פה אשב כי אויתיה'". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תה:, תקכו.] שהעולם נברא בשביל צורך גבוה.

(1626) שהובא למעלה [לאחר ציון 1817] על הפסוק "הלא הוא אביך קנך וגו'". וכן שב והביאו להלן [לפני ציון 1948].

(1627) ראה למעלה הערה 1818 שהובאו שם דברי הספרי במלואו.

(1628) בכת"י כתב כך: "כי הדבר שהוא אליו לגמרי לעצמו הוא קונה אותו אליו, לכך שמו נקרא עליו".

(1629) דוגמה לכך; על חלוקת הארץ [שבאה לישראל בירושה] אמרו חכמים [קידושין מב.] "ותיסברא זכות היא, הא חובה נמי איכא, דאיכא דניחא ליה בהר ולא ניחא ליה בבקעה, ואיכא דניחא ליה בבקעה ולא ניחא ליה בהר", ופירש רש"י שם "פעמים

שחלוקה זו חובתם, דאיכא דלא ניחא ליה בחלק שנפל לו". ורש"י [שמות יג, יא] כתב: "ונתנה לך - תהא בעיניך כאילו נתנה לך בו ביום, ואל תהי בעיניך כירושת אבות". הרי העמיד "נתנה בו ביום" לעומת "ירושת אבות", ולא כתב "ירשת בו ביום" לעומת "ירושת אבות". הרי שבנוסף להבדל הזמנים ["בו ביום" "אבות"] נקט גם בהבדל באיכות הבעלות ["נתנה" "ירושה"], וכמבואר כאן. וראה בעקידת יצחק שער יח, שכתב כדברים האלו.

(1630) מלים אלו קצת סתומות, אך מהמשך דבריו מתבאר שכוונתו היא שיש לצרף את פירושו השני [שהקנין מורה על הצורך שיש לבעל הקנין] עם פירושו הראשון [שהקנין הגמור אינו יוצא כלל מרשות בעל הקנין]. וכן כתב להדיא בכת"י, וז"ל: "ופירוש זה עם הפירוש הראשון אשר אמרנו הוא ענין אחד, כי הדבר שהוא אחד וכו'". ודרכו של המהר"ל לבאר שהסבריו השונים הם אחד [כמבואר למעלה פ"א הערה 286, פ"ה הערה 2069, ועוד].

(1631) כמו הדוגמה שהביא למעלה [לאחר ציון 1790] אודות אדון שיש לו שני עבדים העובדים אותו בעבודות שונות, שאז אי אפשר לומר שהאדון "צריך אליו ביותר" לאחד מן העבדים, שהרי יש לו עוד עבד זולתו. אך אם זה היה עבדו היחידי, אז ניתן לומר שהאדון "צריך אליו ביותר", כי לו אין עבד זולתו. וכן מפורש להדיא בדברי חכמים [שמו"ר לג, א], שאמרו "משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה. ביקש לילך לו לארצו, וליטול לאשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא. לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך, קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול, לומר לכם אל תטלוה איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש'" [מדרש זה הובא למעלה פ"ג מ"ב (עו.)]. הרי שדוקא מפאת היות הבת "בת יחידה" לכך המלך אינו יכול לפרוש הימנה. ונקודה זו תתבאר יותר בהמשך.

(1632) שהדברה הראשונה היא "אנכי" [שמות כ, ב], ובריאת העולם פותחת בתיבת "בראשית" [בראשית א, א].

(1633) אותיות דרבי עקיבא [הוצאת רש"א ורטיהמר, חלק ב, עמוד תג]. וכן בתפארת ישראל פל"ד [תצח:] ובנצח ישראל פמ"ה [תשסג.] הביא מדרש זה בשם מדרש "אותיות דרבי עקיבא", והובא בילקו"ש ח"א סוף רמז א. וכן למעלה בברייתא ב [ציון 49] הזכיר מדרש זה בקצרה. וזה לשון הילקו"ש שם: "נכנס [אות] בי"ת ואמר לפניו, רבונו של עולם

רצונך שתברא בי את העולם, שבי אומרים בכל יום [תהלים פט, נג] 'ברוך ה' לעולם אמן ואמן'. השיב הקב"ה הן, [תהלים קיח, כו] 'ברוך הבא בשם ה". מיד קבלו הקב"ה וברא בו את העולם בבי"ת, שנאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא'. ואל"ף כיון שראה את הקב"ה שקבל ממנו לברא את העולם, עמד לו לצד אחד ושתק, עד שקרא לו הקב"ה ואמר לו אל"ף מפני מה אתה שותק ואין אתה אומר לי כלום. השיב אל"ף ואמר לו, רבונו של עולם מפני שאין בי כח לומר לפניך כלום, שכל האותיות מחושבים במנין מרובה, ואני במנין מועט. בי"ת בשתים, גימ"ל בשלשה, וכן כולם, ואני באחד. השיב הקב"ה ואמר לו אל"ף אל תתירא, שאתה ראש לכולן כמלך, אתה אחד ואני אחד והתורה אחת, שאני עתיד ליתן בך לעמי ישראל, שנאמר 'אנכי ה' אלהיך'". וכן הביא מדרש זה בדרוש עה"ת [כו.], באר הגולה באר הרביעי [תקכד.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, ריז:].

(1634) לשונו למעלה פ"ג מ"ב [עט.]: "ואמר שהיא [התורה] יחידה [שמו"ר לג, א, והובא בהערה 1831], כי מאחר שהתורה מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, ומפני כך דברי תורה מיוחדים. וזה הטעם שהתורה היא אחת, וכמו שיתבאר בפרק שנו בסופו [אלו דבריו כאן]. ואמרו במדרש כי לכך התורה התחלתה באל"ף 'אנכי ה' אלהיך', לומר שהתורה היא אחת. רוצה לומר שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה כך, ולא אפשר שיהיה בענין אחר כלל. וזה מעלת התורה על העולם, כי העולם יש כאן עולם שני, עולם הבא, ולכך העולם נברא בבי"ת. אבל התורה היא אחת, כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואז לא היתה התורה אחת, דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד. אבל דברי תורה מחויבים שיהיה כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, והמחויב הוא מיוחד, וזהו הבת היחידה", וראה למעלה הערה 49. והנה שם ביאר שהתורה היא אחת מחמת שכל דבריה מחוייבים, ואילו כאן מבאר שהתורה היא אחת מחמת שהיא כוללת הכל, ונמצא שיש כאן שני טעמים; הטעם הראשון [שהתורה מחוייבת] כתב למעלה פ"ג מ"ב, נצח ס"פ ישראל פ"י [רמט.], באר הגולה באר הראשון [פא:], ושם באר השני [קיח.]. הטעם השני [שהתורה כוללת] כתב כאן, תפארת ישראל פל"ד [תקנ:], שם פמ"ו [תשכא.], נצח ישראל פמ"ה [תשסד:], דרוש על התורה [כז.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, ריז:], וחלק מהדברים יובא בהערות הבאות [ראה למעלה פ"ג הערה 365].

(1635) כי התורה היא סדר הכל, ובסדר נכלל הכל, ואין דבר שאינו נכלל בסדר. ובתפארת ישראל פל"ד [תקג.] כתב: "כי התורה כמו סדר העולם עד שהעולם אחד, ולפיכך התורה היא אחת. וראוי שתבא התורה שהיא אחת, מן השם יתברך אשר הוא אחד. ולכך התחלת התורה באל"ף 'אנכי ה' אלקיך וגו", כי התורה הפך העולם; שהוא הרבוי, והתורה היא סדר העולם וקשור העולם, עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד. ולפיכך התחלת התורה באל"ף, ובריאת העולם בב' [הובא למעלה הערה 49]. ומפני זה עשרת הדברות נאמרו בדבור אחד [מכילתא שמות כ, א], להורות על התורה שהיא אחת, וסדר אחד מקושר. כי מן עשרת הדברות יוצאים כל המצות, כי תרי"ג מצות נכללים בעשרת הדברות, ועשרת הדברות הם נאמרו בדבור אחד, מורה כי התורה היא אחת לגמרי, כאשר ראוי לדבר שהוא סדר אחד. ואל יקשה לך כי גם העולם ממסדר אחד, כמו התורה, שהוא יתברך סדר את העולם ובראו. בודאי קושיא זו של כלום היא, כי הסדר בפני עצמו, והבריאה בפני עצמה. והתורה היא סדר המציאות, והיא ממסדר אחד. אבל עצם הבריאה אינו הסדר, וסדר בריאה היא התורה. ולכך התחלת התורה דוקא באל"ף". ובנצח ישראל פמ"ה [תשסד:] כתב: "התורה היא אחת, כל דבריה ומצותיה מקושרים, והתורה היא חכמה אחת לגמרי".

(1636) דוגמה לסברה זו; נאמר בתורה [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'", ופירש רש"י "צבר עפרו מכל האדמה מארבע רוחות, שכל מקום שימות שם תהא קולטתו לקבורה". ובגו"א שם אות יט [ס.] כתב: "אין האדם כמו שאר הנמצאים, לפי ששאר הנמצאים הם פרטים, לכך יש להם הפסד, כי יש להם דבר מה שיפסדו אליו. כי האש שהוא חלק דבר, יכול להיות נפסד אל יסוד אחר מן היסודות. ואילו היה האש הכל, אין לו דבר שיהיה נפסד אליו. ולפיכך אמרו שהאדם נברא מכל האדמה, שכל מקום תהא קולטתו. כי מפני שהאדם נברא מכל האדמה, אם כן הוא הכל, ואין לו דבר שיפסד אליו, ולפיכך אין לו הפסד. ועניין זה שנברא מכל האדמה, רוצה לומר שאין האדם כמו שאר נמצאים, שהם נוטים ביצירתם אל דבר מה מיוחד שנתיחד כל נמצא ונמצא לפי טבעו, ויש לו טבע מיוחד, ולפיכך הוא נברא בחלק. ומאחר שהוא חלק מיוחד, נפסד אל חלק אחר. אבל האדם אין לו טבע מיוחד, ויש בו כח כללי... שנברא מכל האדמה. שהבעל חי במה שהם ממינים רבים מחולקים, ואין אחד הכל. אבל האדם שהוא יחיד, שהרי לא תמצא שני מינים ממנו, אין לומר שהוא חלק, ולכך הוא הכל. ונברא מכל האדמה... אין לו דבר מיוחד, לפיכך אין לו דבר יפסיד אליו, כי אל מה יהיה נפסד כאשר הוא כמו הכל. וזה שאמר שנברא מכל האדמה שתהא האדמה

קולטתו, רוצה לומר כיון שנברא מכל האדמה, הוא הכל, ואינו דבר חלקי, ולכך כל מקום שמת האדמה קולטתו, ואין לו הפסד שהרי אינו חלקי, ואינו חוץ ממנו. וראוי הוא שיהיה נברא מכל האדמה בעבור השכל שבו, שאינו דבר פרטי, לכך האדם דבר כללי. והרי הוא נברא יחידי [סנהדרין לז.], שדבר זה מורה שהאדם אינו חלק, והוא הכל. לכך נברא מכל האדמה". הרי כאשר הדבר הוא רק חלק, יש כנגדו חלק אחר. אך כאשר הדבר הוא הכל, אין חוץ ממנו, והכל נכלל בו [ראה למעלה פ"ג הערה 280].

(1637) לשונו בתפארת ישראל פמ"ו [תשכא.]: "ואמר עוד [שמו"ר לג, א] כאשר נתן השם יתברך התורה לישראל אי אפשר שיהיה פורש מן התורה, וכביכול הקב"ה בעצמו נלקח עם התורה. ומדמה דבר זה למלך שיש לו בת יחידית. והמשל הזה עם שהוא נראה פשוט, הוא עמוק מאד. וכאשר תבין המשל הזה תדע להבין מה שציוה מיד [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'. כי התורה היא דרכי ה' אשר סדר השם יתברך את הנמצאים, ובפרט העם אשר בחר בו. והסדר הזה הוא סדר אחד, כי התורה היא אחת. ואם נתן לבני נח תורה מיוחדת, ונתן גם כן לישראל תורה מיוחדת, אז לא היה אל השם יתברך חבור גמור אל אחד מהם. כי אי אפשר שיהיה חבור גמור לשני דברים מחולקים, שאם כן יהיו שני דברים ענין אחד, ודבר זה מבואר לכל מי שיש בו חכמה ומדע, כי דבר זה אי אפשר. אבל התורה היא סדר אחד בלבד, שאין עוד תורה, ואם כן צרוף וחבור השם יתברך אל התורה, שהיא אחת, צירוף וחבור גמור. שכמו שאי אפשר לומר שיהיה דבר אחד מצורף לשני דברים לגמרי, כך אי אפשר שיהיה לדבר שהוא אחד, צירוף וחבור מחולק. ולכך השם יתברך יש לו צירוף וחבור גמור בלתי מחולק אל התורה, שהיא אחת. ולפיכך מיד אחר שנתנה התורה לישראל ציוה 'ועשו לי מקדש', שיהיה לו חבור מיוחד עם ישראל, כאשר יש להם דרכי ה' המיוחדים אשר אין עוד" [הובא למעלה פ"ג הערה 373].

(1638) לשונו בנצח ישראל פי"א [רפא:]: "כי התורה היא של הקב"ה, ואין דבר משותף עמה, ולפיכך היא קנין להקב"ה, נקנה לו לגמרי". וכן כתב אות באות בגו"א בראשית פי"ד אות לב. ובדרוש על התורה [כז.] כתב: "פתח בה התורה [באות אל"ף], להורות כי אין דבר משותף עם התורה כלל, כדכתיב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'. ואם אמרו [למעלה פ"ב מ"ב] 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', שיפנה לעסקיו גם כן, לא יעשה זה רק כדי שיוכל לעסוק בתורה, אבל מכל מקום התורה היא אחת, ואין משתתף עמה דבר, לכך פתח בה באל"ף. והוא שכתוב [שמות יט, ב] 'ויחן ישראל' בלשון יחיד,

שאי אפשר לישראל לקבל התורה שהיא אחת, רק כאשר הם ג"כ אחד לגמרי. כי כל דבר אחדות לא יאות כי אם לאשר גם הוא אחד".

(1639) לשונו בגו"א בראשית פי"ד אות לב: "וכן השמים וארץ, לא תמצא דבר עם שמים וארץ, והם נקראים קנין להקב"ה". וכן הוא בנצח ישראל פי"א [רפב.].

(1640) מקשה על עצמו, שלכאורה יש דברים שהם שותפים לשמים וארץ, והם צבא השמים וצבא הארץ, ומדוע, איפוא, השמים והארץ הם קנין להקב"ה משום שהם מיוחדים ללא דברים אחרים המשתתפים עמם, הרי מצטרפים אליהם צבא השמים וצבא הארץ. והרמב"ן [בראשית ב, א] ביאר מה נכלל בצבא השמים וצבא הארץ, וכלשונו: "'צבא הארץ' הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם. ו'צבא השמים' שני המאורות והכוכבים הנזכרים, כענין [דברים ד, יט] 'ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים'. גם יכלול השכלים הנבדלים, כענין [מ"א כב, יט] 'ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומדים עליו וגו'... והנה בכאן רמז על יצירת המלאכים במעשה בראשית. וכן נפשות האדם צבא השמים הנה" [הובא למעלה פ"א הערה 1317, ופ"ה הערה 1554].

(1641) פירוש - אין צבא השמים וצבא הארץ חולקים שם לעצמם [ואז הם יהיו נדונים כדברים שהם חוץ לשמים וארץ ומ"מ מצטרפים אל שמים וארץ], אלא הם נקראים על שם השמים והארץ, ואינם חולקים שם לעצמם. לכך אין הם סותרים ליחוד שמים וארץ, אלא הם חלק מיחוד זה. וכן כתב בגבורות ה' פס"ה [שג.], וז"ל: "כי שמים וארץ הם העולם, ואחר כך זכר חלקי העולם... השמש ואחר כך הירח".

(1642) והם כמו זהב וכסף, ים ויבשה, שלא נמנו כקנינים של הקב"ה מפאת היותם מחולקים בעצמם, ומאי שנא שמים וארץ שנמנו לקנין. וכן הקשה בנצח ישראל פי"א [רפב.].

(1643) כמו שאמרו חכמים [ויק"ר לו, א] "שמים וארץ כאלפס וכסוי". ובגבורות ה' פמ"ז [קצג:] כתב: "השמים והארץ הם חלקי המציאות, שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ, כי שמים הוא חלק אחד, והארץ הוא חלק אחד... כל אחד אינו אלא חצי... שבכל מקום מחבר אותם ביחד, ובודאי אין זה בלא זה, כמו שאין העיגול בלא נקודה שבתוכה, ואין הנקודה בלא עיגול, ולפיכך הם מתחברים יחד" [הובא למעלה פ"א הערה 1413, ולהלן הערה 1896]. והארץ היא הנקודה, והשמים הם העיגול, שהשמים הם בצורת כדור, שחלקו הפנימי חלול, ובמרכזו נמצא כדור הארץ. וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"ד: "כל הגלגלים האלו מקיפין את העולם הן עגולין ככדור, והארץ תלויה

באמצע". וכן הוא ברמב"ן ובראב"ע לאיוב כו, ז. וכן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סד:], וז"ל: "יש בארץ מה שלא תמצא בכל היסודות, שהיא עומדת באמצע כל העולם, שהיא הנקודה האמצעית... כמו נקודה בתוך העיגול". ובגו"א במדבר פ"ב סוף אות א כתב: "השמים... מסבבים אותה [הארץ] מכל הצדדים". וכן כתב בח"א לב"ב עד. [ג, ק:], וז"ל: "כי הארץ היא באמצע הכדור". ובבאר הגולה באר הששי [רס.] כתב: "כי אם נשים הארץ באמצע השמים, כמו שהוא באמת" [הובא למעלה פ"ג הערה 1347]. וכן הוא להלן לאחר ציון 1900.

(1644) להלן [לפני ציון 1853, ולאחר ציון 1900]. ולשון הגמרא שם הוא "תנו רבנן, בית שמאי אומרים שמים נבראו תחלה ואחר כך נבראת הארץ... ובית הלל אומרים ארץ נבראת תחלה ואחר כך שמים... וחכמים אומרים זה וזה כאחת נבראו, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם יעמדו יחדו'".

(1645) לשונו בנצח ישראל פי"א [רפב.]: "ואל יקשה לך כי גם שמים וארץ מחולקים. אין זה קשיא, כי שמים וארץ הם כמו דבר אחד, כי הם מתחברים יחד... והוא מבואר".

(1646) פירוש - הואיל וכל ענינו של קנין הוא היותו מיוחד ואין שני לו, תיקשי לך מדוע לא נאמר שרבוי קנינים יפקיע שם "קנין" מכל אחד מהם, וכיצד שמים וארץ יקראו "קנין" אם יש בעולם התורה שהיא גם כן "קנין" אל ה'.

(1647) כפי שנתן דוגמה זאת למעלה [לפני ציון 1791 ואילך].

(1648) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [זבחים ג.] "חטאת ששחטה לשם עולה פסולה, שחטה לשם חולין כשירה. אלמא דמינה מחריב בה, דלאו מינה לא מחריב בה", ופירש רש"י שם "דמינה מחריב בה, דבר שהוא מינו מועיל בו לעקור את שמו. דלאו מינה, כגון חולין שאינו מין קדשים, לא מחריב בה, ואין שמו נתפס על הזבח לעקור שמו ממנו". כך גם שני עבדים גורעים זה מזה בשם "קנין" שלהם, אך עבד ובית אינם גורעים זה מזה בשם "קנין" שלהם. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה לשון הברייתא הוא "חמשה קנינים קנה לו הקב"ה בעולמו, ואלו הן; תורה קנין אחד, שמים וארץ קנין אחד, אברהם קנין אחד, ישראל קנין אחד, בית המקדש קנין אחד". ומדוע הוצרך התנא לומר "קנין אחד" בכל אחד ואחד מחמשת הקנינים, הרי היה יכול לומר "חמשה קנינים וכו' ואלו הן; תורה, שמים וארץ, אברהם, ישראל, בית המקדש", מבלי להוסיף לכל קנין וקנין התיבות "קנין אחד". והרי למעלה בברייתא ז אמרו "התורה נקנית בארבעים ושמונה דברים, ואלו הן; בתלמוד, בשמיעת האוזן, בעריכת שפתים וכו'", ולא כתב "קנין אחד" ליד כל קנין וקנין, ומאי שנא הכא [כן הקשה המדרש שמואל כאן]. אלא הם הם הדברים;

הדגשה זו באה להורות שאיירי בקנינים נפרדים ומחולקים זה מזה, שאינם גורעים זה מזה, כי אינם שייכים זה לזה, וכמו שביאר. וראה להלן ציון 1906.

(1649) חוזר בזה לדבריו למעלה שאין שמים וארץ נחשבים לשני דברים מחולקים, אלא לדבר אחד שבצירופם להדדי נוצר שם "קנין".

(1650) מיישב בזה את שאלתו השלישית למעלה [לאחר ציון 1772], ששאל: "ועוד, שהביא ראיה לשמים וארץ דכתיב [ישעיה סו, א] 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', ויותר היה לו להביא ראיה מדכתיב [בראשית יד, יט] 'קונה שמים וארץ'", כי בפסוק "קונה שמים וארץ" מוזכרת תיבת "קנין", לעומת הפסוק "השמים כסאי והארץ הדום רגלי", וכפי שהקשה האברבנאל, והובא בהערה 1773. וכן בא ליישב את שאלתו החמישית למעלה [לאחר ציון 1775], ששאל: "ועוד, למה לא מנה שמים בפני עצמו והארץ בפני עצמו, וזכר השמים והארץ, שהם שנים. ובכתוב כתיב 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', כל אחד ואחד בפני עצמו".

(1651) פירוש - אין שם "קנין" חל על אחד מהם [לא על שמים ולא על ארץ].

(1652) לשון הרד"ק שם: "'השמים כסאי', ומה שאמר 'כסאי' לא שיהיה הוא יתברך גוף שישב בכסא, אלא דרך משל כמלך שיושב על הכסא, ורגליו בשרפרף, ומצוה על עמו מה יעשו. והכסא באמת מכובד משרפרף, לפיכך דימה השמים לכסא והארץ להדום רגלים, שהוא השרפרף". ורש"י איכה [ב, א] כתב: "הדום רגליו - שרפרף מרגלותיו" [מקורו מחגיגה יד.]. וכן הרד"ק בספר השרשים, שורש הדם, כתב: "הוא שרפרף הכסא". ובמצודות ציון בישעיה שם כתב: "הדום - ענין שרפרף הכסא הנתון תחת רגלי האדם כשהוא יושב", וראה הערה 1856.

(1653) למעלה ציון 1844. ובגו"א שמות פט"ו אות כג כתב: "אמר הכתוב כי 'ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים' [ישעיה מח, יג], כמו שיד השמאל ויד הימין שניהם הם האדם, ואין יד ימין בלא שמאל ואין יד שמאל בלא יד ימין, כך השמים והארץ שניהם הם מציאות העולם ושלמותו... שהארץ והשמים מיוחדים לשבתו, כדכתיב [ישעיה סו, א] 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', כי השמים והארץ ביחד שהם כוללים כל העולם ביחד... כי הוא 'אלקי עולם' אשר העולם הוא שמים וארץ... השמים נברא ביד אחת, שהרי השמים הוא חלק דבר, וכן הארץ הוא גם כן חלק דבר, כמו שהיד השמאלי הוא חלק... שהשמים והארץ ביחד משלימים ביחד עד שהשם יתברך נקרא עליהם 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', שכבודו עליהם במה שנקרא 'אלקי עולם', ואין אחד בלא שני" [ראה למעלה הערה 1809].

(1654) בא ליישב את שאלתו השביעית למעלה [לאחר ציון 1777], וז"ל: "וביש ספרים אחר שהביא הפסוק 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', מביא עוד קרא 'מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית מלאה הארץ קנינך'. וקשה יותר, כי אין זה ראיה לשמים וארץ, רק לכל אשר בארץ". ובתחילה יבאר ששמים גם כן נכללים בלימוד זה, ולאחר מכן יבאר שאיירי בקנין הארץ עצמה, ולא בקנין לכל אשר בארץ.

(1655) בסמוך יבאר את הכרחו לומר שאיירי בקנין הארץ, ולא בקנין לכל אשר בארץ.

(1656) כי "הדום" הוא שרפרף המשמש את היושב בכסא, וכמבואר בהערה 1852, לכך "אין הדום בלא כסא".

(1657) המנחת שי [תהלים קד, כד] כתב "קנינך - בס"א כ"י ובדפוס ישן מלא יו"ד אחר נו"ן שניה, ואין כן בשאר ספרים". וקצת קשה, שלא מצינו במקרא תיבת "קנינך" עם יו"ד הרבוי גם כאשר מדובר בקנינים רבים, וכמו שנאמר [משלי ד, ז] "ראשית חכמה קנה חכמה ובכל קנינך קנה בינה". וכן נאמר [בראשית לד, כג] "מקנהם וקנינם וכל בהמתם הלוא לנו הם וגו'", ולא נאמר "וקניניהם", ומהיכי תיתי שכאן יאמר "קנינך". ואף המהר"ל עצמו מתחבט בזה, וכמבואר בהמשך דבריו, אך עדיין צריך ביאור הצד הזה המזקיק כתיבת יו"ד הרבוי. ויל"ע בזה.

(1658) כפי שביארו המפרשים שם [תהלים קד, כד], וכגון רש"י שם כתב "קנינך - מקנה קנין שלך, כמו [בראשית יד, יט] 'קונה שמים וארץ', הכל קנוי לך", וכן הוא באבן עזרא שם. והמלבי"ם שם כתב "מלאה הארץ קנינך - וכולם יש להם קיום והמינים לא יכלו, והאישים יתרבו כפי הצורך עד שימלאו הארץ... על זה אמר 'מלאה הארץ'".

(1659) והוא כמו קנין חצר [משנה ב"מ יא.]. וכן אמרו [חולין קלט.] "במקדיש תרנגולתו לבדק הבית ומרדה, אמר ליה רבי שמעון בן לקיש וכיון שמרדה פקעה ליה קדושתה, אמר ליה, בבי גזא דרחמנא איתא, דכתיב 'לה' הארץ ומלואה'", ופירש רש"י שם "לה' הארץ - אינן אבודין, שבכל מקום שהם של הקדש הן". וצרף לכאן דברי הגמרא [עירובין כז:] שאמרו על בקר צאן ודגים שהם "גידולי קרקע", ופירש רש"י שם "גידולי קרקע - שכולן ניזונין וגדילין מן הקרקע... דגים גידולי קרקע נינהו, קסבר שהדגים ניזונין מן הקרקע", וראה גו"א בראשית פל"ב אות ח, ושם דברים פי"ד אות יב.

(1660) וכן נאמר [ירמיה ח, טז] "מדן נשמע נחרת סוסיו מקול מצהלות אביריו רעשה כל הארץ ויבואו ויאכלו ארץ ומלואה עיר וישבי בה".

(1661) פירוש - אין קנין הארץ מוגבל רק לארץ עצמה, כי אז היה צריך להאמר רק "הארץ קנינך", מבלי להזכיר כלל את כל אשר בארץ.

(1662) ואם תאמר, א"כ מדוע נאמר [תהלים כד, א] "לה' הארץ ומלואה", ולא "לה' מלוא הארץ", הרי גם פסוק זה בא להורות שהכל של ה', וכמו שפירש רש"י [בראשית לב, יח] "ולמי אלה לפניך - ואלה שלפניך של מי הם... למ"ד משמשת בראש התיבה במקום 'של'... 'לה' הארץ ומלואה', של ה'". וכשם שהארץ אינה חולקת מקום לעצמה בפסוק "מלאה הארץ קנינך" [אלא נכללת עם כל אשר בארץ כמו שנתבאר], כך הארץ לא היתה צריכה לחלוק מקום לעצמה בפסוק "לה' הארץ ומלואה" [אלא תכלל עם כל אשר בארץ]. ויש לומר, כי הפסוק "לה' הארץ ומלואה" בא לומר שהכל של ה', וסוף סוף הארץ היא של ה', וכל אשר בארץ הוא של ה', ותרוייהו הוי, ולכך תרוייהו נקט [וכן הוא הפסוק (תהלים צח, ז) "ירעם הים ומלואו", שאיירי במעשים כקריעת ים סוף (מלבי"ם שם), נקט בים ובכל אשר בים, אע"פ שרעימת מלוא הים הוא מחמת רעימת הים]. אך הפסוק "מלאה הארץ קנינך" בא לפרש **כיצד** הכל שייך לה', והוא משום שהקנין של ה' חל על הכל [וזהו גם מגמת הפסוק שלאחריו (שם פסוק ב) "כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה"]. והואיל וקנין הארץ הוא אותו הקנין שחל על הכל, ואין קנין הארץ לחוד וקנין כל אשר בארץ לחוד, לכך שם נאמר קנין אחד על תרוייהו "מלאה הארץ קנינך". וראה למעלה פ"ג מ"ז [קפז.] אודות הפסוק "לה' הארץ ומלואה".

(1663) לשונו למעלה פ"ה מ"ב [נו:]: "ומה שאמר [שם] שהיה אברהם מקבל שכר כולם, דבר זה ענין עמוק. מפני שאלו הדורות שהיו מנח עד אברהם כולם של הבל ותוהו, אין בהם מציאות, רק הכל תוהו נחשבו, וכמו שאמרו ז"ל [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, דהיינו עד שבא אברהם, והיה אברהם התחלת וראש הבריאה. ואברהם בשביל זה שהיה התחלה, יותר נחשב מציאות מכל בני אדם שבעולם, במה שהיה התחלה, וההתחלה הוא עיקר מציאות ועיקר העולם. והיו הדורות שלפני אברהם הפך אברהם; כי כל אותן הדורות היו הכל אין בהם ממש, ואברהם יסוד ועיקר כל העולם", וראה להלן הערה 1940. וצרף לכאן מאמר חכמים [סוכה מט:], שאמרו שם "'נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם' [תהלים מז, י], 'אלהי אברהם' ולא 'אלהי יצחק ויעקב', אלא 'אלהי אברהם' שהיה תחילה לגרים", ופירש רש"י שם "תחילה לגרים - בנדבת לבו להתגייר". **וצריך ביאור**, היכן נאמר בזה שאברהם אבינו הוא "הצדיק הראשון", הרי ידיענן רק שעד אברהם היה תוהו, ומשם ואילך פסק התוהו, אך מנלן שהוא "הצדיק הראשון". ובכת"י כתב משפט זה כך: "וזה כי אברהם היה **שנחשב בריאה**, שכך אמרו בגמרא במסכת ע"ז וכו'". וזה מובן היטב, כי כל בריאה היא הפך תוהו, אך "הצדיק הראשון" מנין. ויש לומר, שמצינו שהרשע הוא נחשב לתוהו, וכמו שכתב בח"א לע"ז ג: [ד, כו:],

וז"ל: "כי הרשעים מציאות תוהו ובוהו וחושך... והצדיקים יש להם מציאות" [הובא למעלה פ"ג הערה 1662]. וכן אמרו בב"ר [ב, ה], וזה ללשון המדרש: '"והארץ היתה תהו ובהו' [בראשית א, ב], אלו מעשיהן של רשעים. 'ויאמר אלקים יהי אור' [שם פסוק ג], אלו מעשיהן של צדיקים" [הובא למעלה פ"ד הערה 361], הרי שמעשי הרשעים הם תוהו, ומעשי הצדיקים הם אור המציאות. והואיל ותקופת התוהו פסקה על ידי אברהם, בהכרח מונח בזה שאברהם הוא הצדיק הראשון, דאל"כ לא היה בידו לסיים את תקופת התוהו שהיתה לפניו. ואודות שאברהם נחשב הצדיק הראשון, כן כתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשנ:], וז"ל: "כי אין התשובה כמו שאר המדות, כמו הצדק. שאין לומר שאברהם הוא שהקים הצדק בעולם, אף על גב שהיה צדיק הראשון. כי הצדק אין זה בריאה חדשה כלל בעולם, ואין זה שהקים דבר. אבל התשובה הוא דבר חדוש בעולם". ואמרו חכמים [שיהש"ר ג, ה] "מה המור ראש לכל הבשמים, אף אברהם אבינו ראש לכל הצדיקים".

(1664) יסוד נפוץ בספריו. כגון, בגבורות ה' פ"ה [לב:] כתב: "עיקר הבריאה הוא אברהם, שבשבילו נברא העולם, כמו שדרשו רז"ל בבראשית רבה [יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד]... בזכותו של אברהם אבינו נברא העולם, אותיות 'באברהם'... הרי לך כי בשביל אברהם נברא העולם. וכן אמרו ז"ל בפרק קמא דע"ז [ט.] שית אלפי שני הוי עלמא, שני אלפים תהו, והיינו מן בריאת עולם עד שהיה אברהם בן נ"ב שנה, שהם ב' אלפים שנים, היה הכל תהו, שלא היה תורה. וכשהיה אברהם בן נ"ב שנה היה עוסק בתורה, כדכתיב [בראשית יב, ה] 'את הנפש אשר עשו בחרן', ומתרגמינן [שם] דשעבידו לאורייתא. וקיימא לן בההיא שעתא היה אברהם בן נ"ב שנה. נמצא כי כל הדורות הראשונים היה תהו, ואין בהם בריאה". וכן כתב בנצח ישראל פ"מ [תשטו:]. ושם פנ"ט [תתקטו.] כתב: "תדע כי לא נאמר כך רק אצל אברהם, שנאמר [בראשית יב, ג] 'ואברכה מברכיך ומקלליך אאור'... וכל זה מפני כי אברהם היה עיקר מציאות העולם, שכן אמרו זכרונם לברכה [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, עד שבא אברהם. והוא ראשית הבריאה נחשב... כי אברהם היה יסוד העולם. ובשביל כך הבטיחו השם יתברך 'ואברכה מברכיך ומקללך אאור', לומר כי הוא יסוד ועצם עולם, שהכל תלוי בו, ולכך זכה אל ברכה זאת". וכן כתב למעלה פ"ה מ"ד [קטו:], ולמעלה פ"ה מכ"ב [תקסא.]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "ומפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב

בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל". ובח"א לסוטה ד: [ב, לב.] כתב: "אברהם שהקנה להקב"ה שמים וארץ, ואיש כזה הוא עיקר המציאות כאשר המליך הקב"ה על המציאות. כי לא היו הנמצאים קודם אברהם נחשבים לכלום, כאשר לא המליכו את השם יתברך על העולם, והיו מסלקים מלכות שמים. ולכך אמרו ז"ל 'בהבראם' בשביל אברהם נברא העולם, שאם לא היה אברהם לא נברא העולם. שאם לא היה אברהם שהמליך הקב"ה על העולם, מה היה נחשב העולם. ועוד אמרו 'שני אלפים תוהו', שנחשב עד אברהם הכל תהו ובלתי מציאות, עד שבא אברהם והמליך הקב"ה על עולמו. ויש לך להבין הדברים, כי אברהם הוא התחלת המציאות בשביל שהמליך את הקב"ה בעולמו" [הובא למעלה פ"ה הערה 241]. וראה להלן הערות 1909, 1941.

(1665) כי "כל התחלה במה שהוא התחלה, הוא אחד" [לשונו בסמוך].

(1666) לשונו בח"א לב"ב נח. [ג, פב:], וז"ל: "כי אברהם הוא היה התחלת העולם, כי עיקר הם ישראל... והתחלת ישראל - אברהם, שהוא התחלת הכל. וההתחלה ראוי שתהיה אחת בעבור שההתחלה הוא מפועל אחד, שהוא סבת התחלה, ולכך מתדמה במה אל הסבה שממנו ההתחלה. ואם היה מחולקת לגמרי, היה מורה זה ח"ו כי הסבה אינה ג"כ אחת, רק שתים... וכן כאשר נברא אדם הראשון, מפני שהיה ראשון והתחלה נאמר עליו [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד'". ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "והנה הפה הוא יחידי... כנגד ההתחלה, שכל התחלה הוא אחת". ובח"א לע"ז ח. [ד, לד.] כתב: "ההתחלה היא אחת, וכאשר יש שנים, אין התחלת הכל. ובארנו זה במקום אחר שאין שם התחלה רק על דבר שהוא אחד, שהוא התחלה וקודם אל הכל".

(1667) בגבורות ה' פ"ה הקדיש את כל הפרק לבאר את ההתחלתיות שיש באברהם אבינו, ועל פי זה ביאר מדוע אברהם נולד באור כשדים, וכן מדוע נפטר ממצות כבוד אב [ב"ר לט, ז], ויובא להלן הערה 1942. אמנם בפרק זה לא הביא את הפסוק "כי אחד קראתיו", אך הביא כן בקיצור שם בפ"ט [נח.]. ושם בפל"ו [קלז.] כתב: "ולפיכך [שמות יב, ח] 'צלי אש' הוא ענין אברהם... ומצות נגד שרה. ולא היה רמז אל אחת האמהות חוץ משרה, לפי שאברהם היה לו יתרון שהיה אבינו אברהם ראשון לאבות, שאף על גב שכלם אבות, לא היה ראשון רק אברהם, שהיה ראשון. ואברהם נקרא 'אחד', דכתיב 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'. וזה הטעם שנקרא 'אחד', מפני שהיה ראשון, ובזה היה אחד. ולענין אחדות שלו נכלל עמו אשתו, כי האיש

עם האשה הם אחד... לכך אמר 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו', ומה שאמר 'כי אחד קראתיו' על שניהם אומר, כי עם אשתו קראו 'אחד"'. וכן שב הזכיר בקצרה שם פ"מ [קנא:]. וראה למעלה הערה 1812.

(1668) וכן נאמר [יחזקאל לג, כד] "אחד היה אברהם". ובנצח ישראל פל"ח [תרצד:] כתב: "לקח השם יתברך את אברהם, אשר בחר בו, לפי שהוא אחד".

(1669) ראה להלן ציון 1940, שחזר שם על דברים אלו. והנה כאן מבאר שאברהם הוא הנקרא "אחד" יותר משאר אבות. אמנם כמה פעמים כתב שיעקב הוא המורה על האחדות, וכגון בגו"א בראשית פכ"ח תחילת אות יז כתב: "דבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד, כאשר ידוע לחכמים. וידוע כי יעקב עיקר האחדות, ולפיכך אמרו בני יעקב אל יעקב 'כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבבינו אלא אחד' [פסחים נו.]". ובגבורות ה' ס"פ יג כתב: "נמצא כי כמו שהיה יעקב תם, שורש האמת, הוא אחד, כמו כל שורש שהוא אחד... והיינו שאמרו בפרק מקום שנהגו שאמרו בני יעקב ליעקב אביהם 'כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד' כדאיתא בפסחים [נו.]. וזה כמו שיעקב הוא שורש ישראל, והשורש הוא אחד". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צט.] ביאר שאותיותיה של תיבת "אחד" מורה על יעקב ובניו, וכלשונו: "כי היה יעקב נגד אל"ף של אחד, וח' בני אמהות, וד' בני השפחות... כי יעקב הוא אחד לגמרי בעצמו, לכך יעקב נגד האל"ף שבמלת 'אחד"' [הובא למעלה פ"ב הערה 1020]. ומהו ההבדל בין ה"אחד" של אברהם ל"אחד" של יעקב. ונראה, כי אברהם הוא "אחד" כפשוטו, ואילו יעקב הוא "אחד" המאחד את כל החלקים לחטיבה אחת. ובנצח ישראל פמ"ד [תשנג.] כתב: "כי האחדות הוא בשני פנים; האחד, הוא הדבר שהוא בעצמו אחד. והשני, אם כי אינו אחד מצד עצמו, ויש לו חלקים, והחלקים נעשים אחד על ידי דבר המאחד אותו. כמו שהוא הענין באדם, שיש לאדם איברים מחולקים, וכולם הם מתאחדים על ידי הנשמה הנבדלת" [הובא למעלה פ"ג הערה 1314]. אברהם הוא כמו האחדות הראשונה, ויעקב הוא כמו האחדות השניה. וכן כתב להדיא בנצח ישראל פנ"ט [תתקטו:], וז"ל: "כי אברהם הוא התחלה, ויעקב הוא עיקר, והכל הוא טפל אליו. משל זה, האילן יש לו התחלה, הוא השורש, אשר ממנו התפשט כלל האילן. וכך אברהם הוא התחלה אל העולם. אבל יעקב הוא דומה אל גוף האילן, אשר ממנו מתפשטים הענפים, שהם חלקי האילן לכל צד. הרי כי אברהם הוא התחלה, ויעקב הוא גוף האילן". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "הכל מצטרף ליעקב, כמו שמצטרף הכל אל גוף האילן. שכל הענפים נמשכים אחר גוף האילן".

(1670) מאמר זה הזכיר למעלה בקצרה [לפני ציון 1812], שכתב: "באברהם חותמין לומר 'מגן אברהם', ולא כן שאר אבות, שהרי אמרו 'בך חותמין ולא בהם'". ושם לא הזכיר מקור המאמר, ולא הביא את הפסוק שממנו למדו כן, לעומת דבריו כאן. ויל"ע בזה.

(1671) "ואם תאמר, מאחר שכלם אבות, למה לא יחתום בכולם" [לשונו בגו"א בראשית פי"ב אות ו].

(1672) המשך לשונו בגו"א בראשית פי"ב אות ו: "ואין זה קשיא, דאין חותמין בשתים, כדאמרינן במסכת ברכות [מט.]". ודייק לה, שכאשר לא מדובר בחתימה אכן מזכירים את כל האבות, וכמו שאומרים בתפילת ליל שבת בברכת מעין שבע "מגן אבות", ולא רק "מגן אברהם".

(1673) פירוש - הא תינח שאין לחתום בשם כל האבות, אלא רק בשם אב אחד, אך מדוע אברהם הוא האב שנבחר לחתימה זו יותר משאר אבות. וכן בגו"א בראשית פי"ב אות ו שאל בקצרה "ואם תאמר, מאי שנא אברהם".

(1674) כן כתב בגבורות ה' פ"ט [נח:], וז"ל: "אף על גב שהיו האבות ג', עיקר הכל הוא אברהם, שממנו יצא הכל, והוא הראשון. וזהו שאמרו חז"ל... יכול חותמים בכולן, תלמוד לומר 'והיה ברכה', בך חותמין ואין חותמין בכולם. פירוש, אע"ג שהיו האבות ג', עיקר הכל וחותם הכל הוא אברהם, שהוא ראש הכל, לכך חותמין בו בלבד". ובח"א ליבמות סד. [א, קמב.] כתב: "לפיכך חותמים באברהם דווקא, שהוא התחלה גם אל שאר אבות". אמנם בגו"א בראשית פי"ב אות ו כתב: "ואם תאמר, מאי שנא אברהם. נראה מפני שהבן בכח האב, ואין האב בכח הבן, ולכך בחתימת אברהם יש חתימה יצחק ויעקב. ואלו דברים הם אמת למבינים, והוא דבר נעלם" [הובא למעלה פ"ה הערה 2019]. ולכאורה נראה שזהו מהלך אחר מדבריו כאן. אך נראה שחד הם, כי הבן הוא בכח האב מפאת שהאב הוא התחלה לבן, והכל נכלל בהתחלה. ובביאור דבריו בגו"א, ראה פחד יצחק סוכות, מאמר כ. ועוד אודות שההתחלה כוללת את ההמשך [ולכך אברהם כולל בתוכו את שאר האבות], כן נתבאר למעלה פ"ה הערות 13, 355, ולמעלה הערה 1812.

(1675) שאלתו הרביעית על הברייתא [למעלה לאחר ציון 1773], וכלשונו: "ויותר קשה, שהביא ראיה כי אברהם קנין אחד, ולא הוזכר בכתוב רק שמים וארץ, לא אברהם".

(1676) כן כתב האברבנאל כאן, וז"ל: "לכן הובא הכתוב הזה עליו, שעם היות שלא נזכרה הקניה כי אם על השמים וארץ, הנה סמיכותו לאברהם מורה שהיה קנינו כקנינם". אך יש לשאול, מדוע הוצרך הקרא להקיש את אברהם לשמים וארץ כדי לומר

"כמו שקנה שמים וארץ כך קנה אברהם אליו" [לשונו כאן], ומה היה המקרא חסר אם היה נאמר ישירות שאברהם אבינו הוא קנינו של הקב"ה מבלי לעבור דרך ההיקש של שמים וארץ. ויל"ע בזה.

(1677) לשונו למעלה פ"א מי"ח [תכט:]: "כי הם [ישראל] עם אחד מתאחדים ומתקשרים יחד, כמו שנאמר 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". וזהו יסוד מרכזי מאוד בספריו. וכגון בנר מצוה [יא:] כתב: "ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'. כי ישראל הם י"ג שבטים עם שבט לוי, כי אפרים ומנשה שנים הם [בראשית מח, ה]. וכמו שהוא מלת 'אחד', כן היו השבטים. שבט לוי הוא שבט מיוחד ונבדל משאר השבטים, והוא בפני עצמו, כנגד האל"ף שב'אחד', שהיא אחת. והח' נגד בני האמהות, שהיו ח' זולת לוי, נרמז בח"ת של 'אחד', ועוד ד' בני השפחות. ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד, כמו שאמרו במדרש כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד, ואין כאן מקום זה לבאר". וכן כתב בנצח ישראל הרבה פעמים, וכגון שם פ"א [יא.] כתב: "האומה הישראלית אומה אחת בלתי מחולקת ומפורדת יותר מכל האומות". ושם בפ"י [רמט.] כתב: "[ישראל] אומה יחידה בעוה"ז, כמו שהוא יתברך יחיד... שעליהם נאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים, שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה ג"כ ישראל עם אחד". ובנצח ישראל ר"פ יא כתב: "ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו [דברים ו, ד], ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש [מובא בתוספות חגיגה ג:] כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד". ובגבורות ה' פי"ב [סו.] כתב: "דע, כי ישראל בלבד נקראו אומה יחידית, ובשביל כך שייך מספר ששה לישראל, שהיו שש מאות אלף [שמות יב, לז]. וזה כי מי שהוא יחיד אינו חלק, שכל שהוא חלק אינו אחד... וכאשר יש בהם כל הצדדים, שהם ששה צדדים, אז אין כאן חלק כלל, והוא כולל הכל שיש בו שש צדדין, ובזה הוא אחד לגמרי... מספר ששה הוא מסוגל לישראל באשר הם

אומה יחידה... כי המספר ששה הוא מסוגל לישראל, כי הוא מספר שלם, וישראל הם אומה שלימה". וכן כתב שם פי"ד [סט:], שם פי"ט [פו:], שם פמ"ז [סוף קפג:], שם פ"ס [רסג:], שם פס"ח [שטו.], ועוד. וראה בספר המפתח לנצח ישראל, עמודים קמו-קמז, שיסוד זה הוזכר בספר הנצח פעמים רבות. ובגו"א שמות פ"א אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "הוא יתברך המאחד את העם, שעושה אותם תמיד גוי אחד". וכן הוא בדרשה לשבת הגדול [סוף קצז:]. ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.] כתב: "ישראל הם עם אחד, יש להם קל אחד, וכמו שאנו אומרים 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'". ובאגרות וכתבים למרן הפחד יצחק, אגרת נה, כתב: "ועלינו לדעת כי זה שכנס"י היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודיים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, יחידה ליחדך". וראה תפארת ישראל פ"מ [תרלג.], באר הגולה באר השלישי הערה 103, למעלה ביאור משנת "כל ישראל" הערה 209, פ"א הערה 1616, ופ"ג הערה 479..

(1678) כמו שנאמר [ויקרא כ, כו] "והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי". וכן [פסחים קד.] "המבדיל בין קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לעמים". וכן נאמר [במדבר כג, ט] "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב", ופירש רש"י שם "ובגוים לא יתחשב - כתרגומו לא יהיו נעשין כלה עם שאר האומות... דבר אחר, כשהן שמחין אין אומה שמחה עמהם, שנאמר [דברים לב, יב] ה' בדד ינחנו [ואין עמו אל נכר]". ובנצח ישראל פי"ג [של:] כתב: "כל האותיות הם מתחברות, כמו הי' מן האותיות העשריות, והצ', הם ק' ביחד. והכ' והפ', הם ק' ביחד. והל' והעי"ן, הם ק'. והמ"ם וס', הם ק'. חוץ מן הנו"ן אין לה חבור, והיא עומדת בלבד. ואף כי גם הה"א יש לה סגולה זאת באותיות האחדים, כי א' והט' הם מתחברים לעשרה, וכן כולם, חוץ מן הה"א. ועל זה נאמר [במדבר כג, ט] 'הן עם לבדד ישכון', שזה נאמר על ישראל, שהם אומה יחידה, שאין לה חבור אל שום אומה, רק 'לבדד ישכון'. כמו מלת 'הן' שיש בה הה"א והנו"ן, ואלו ב' אותיות אין להן חבור רק אל עצמם... לכך הנו"ן גם כן מורה על ישראל, שהם עם אחד, ואין להם חבור אל מה. ולכך כתיב [עמוס ה, ב] 'נפלה בתולת ישראל', שהכתוב רמז כי ישראל הם כמו הנו"ן, שאין לה חבור... ולכך כתיב 'נפלה בתולת'" [שהבתולה אינה מתחברת לאיש, והובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 767]. ושם מאריך יותר לבאר יסוד זה. ובנצח ישראל פ"י [רס:] כתב: "כי ישראל הם אומה נבדלת מכל האומות, והיא אומה לעצמה מיוחדת". וכן ביאר בנצח ישראל פכ"ה [תקלד:] שישראל משולים לאש, ואומה"ע למים, ואין להם חיבור ביחד. וכן הוא באור חדש [קלז.]. ובגו"א בראשית פל"ג

אות טז [ד"ה ויש לך] כתב: "ואין ספק כי הם [ישראל] עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם בעשותם רצון בוראם, ומקודשים ומובדלים מכלל כל הנמצאים". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.]. ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:] כתב: "ישראל נבדלים וקדושים מן האומות, שהאומות נוטים אל הגשמי, וישראל נוטים אל הנבדל מן הגשמי, וזהו גדר ישראל. וביארנו זה במקומות הרבה מאוד". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם [האומות] במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדריגת ישראל בערך אל האומות כמדריגת האדם אל ב"ח בלתי מדברים... וכך מדריגת ישראל שהם נבדלים מן החומר ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו... ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד". ובגבורות ה' פמ"ד [קסז:] כתב: "וכמו שתמצא בעלי חיים, והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בעלי חיים, כמו הקוף שהוא אמצעי בין הבעל חי ובין האדם, כך יש אדם ואינו אדם בשלימות... והרי אצל האומות... בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר, והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". וכן כתב בתפארת ישראל ספ"א. ובסוף ספר גבורות ה' [בהלכות יין נסך ואיסורו (שלג.)] כתב: "הנה דבר ידוע, אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים, ואין חלוק ביניהם. אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל. ואף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו... ואנו אין תולים החילוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד. כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] שר פרס שר יון... הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו... ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". וראה בבאר הגולה באר הראשון [לו:], ושם הערה 60, ולמעלה פ"א הערות 1473, 1474, 1614, ופ"ב הערה 524 [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 146].

(1679) מציון 1795 ואילך, ולהלן ציון 1897.

(1680) מיישב בזה את שאלתו השמינית על הברייתא [למעלה לאחר ציון 1779], וז"ל: "ועוד יש לשאול, אחר שהביא ראיה ממה דכתיב [שמות טו, טז] 'עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית', ובכתוב זה מפורש כי יקראו ישראל קנין, מביא עוד קרא [תהלים טז, ג] 'לקדושים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי בם', ובכתוב הזה לא נזכר שום קנין כלל".

(1681) כמו שכתב בנצח ישראל פ"ב [כד:], וז"ל: "אמר [דברים לב, ו] 'הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך'. ביאור זה, כי כל ישראל הם לה', אם מצד שהוציאם לפעל, כמו שהאב הוא סבה שיצא הבן לפעל. והשם יתברך בעצמו היה הסבה שיצאו לפעל, וזה היה כאשר הוציא השם יתברך אותם ממצרים, וכאילו נולדו, וכדכתיב [שמות ד, כג] 'שלח את בני ויעבדני'. ומכל מקום אין הבן קנוי לו בעצמו, רק הוא סבה שיצא לפעל. והעבד קנוי לאדון בעצמו. והשם יתברך עם שהוציאם לפעל, הם גם כן קנוים לו בעצמם לעבדים, כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים עד שנעשו עבדים קנוים לו... לכך אמר 'הלא הוא אביך קנך'". ולמעלה פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "כי השם יתברך עשה נסים לישראל [ביצ"מ] כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי [ראה למעלה הערה 960]... ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל מן מצרים על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים... וגם עשה ניסים על הים... ועל ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי, שהם שלו", ושם הערות 401, 402. ובנתיב העבודה פ"ח [א, קב:] כתב: "כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם, כדכתיב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שרצה לומר כי לכך אני אלקיך ומולך עליך ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים, לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים".

(1682) כי "קנין של הקב"ה" מורה על דביקות גמורה בין הדבר הנקנה לבין הקב"ה, "שהוא ברשותו של הקונה לגמרי, מבלי שיהיה נוטה ממנו מן הקונה לשום צד. ואם היה יוצא מרשות הקונה בדבר מה, אין נקרא קנין לגמרי" [לשונו למעלה לפני ציון 1788]. לכך הפסוק "עם זו קנית" אכן מורה ש"שייך בזה 'קנית'", אך לא בהכרח שישראל הם "קנין של הקב"ה".

(1683) צרף לכאן מאמרם [חולין פט.] "'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם וגו" [דברים ז, ז], אמר להם הקב"ה לישראל, חושקני בכם, שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעטין עצמכם לפני". וכן אמרו על יחסו של הקב"ה לתורה, וכמו שכתב רש"י [שמות לב, טז] "והלוחות מעשה אלקים המה - כאדם האומר לחבירו כל

עסקיו של פלוני במלאכה פלונית. כך כל שעשועיו של הקב"ה בתורה", וכבר נקבע בברייתא שהתורה היא אחד מן הקניינים של הקב"ה בעולמו. ובכת"י נכתב משפט זה כך: "דמאחר שאמר 'כל חפצי בם', אין לך קנין יותר מזה, כמו שאמרנו מפני [ש]הוא חפץ בו קונה אותו. אבל מי שאינו חפץ בו, אינו קונה אותו". אמנם זהו רק לפירושו השני למעלה ["שכל דבר שצריך לאדם מאד... קונה אותו אליו" (לשונו לפני ציון 1825)], אך לפי פירושו הראשון שהקנין מורה על היות הדבר מיוחד אל הקונה, לכאורה אין מקום לומר כן. ואולי זהו הטעם שבנדפס כתב דברים אחרים ["מאחר שכל חפצו של הקב"ה בישראל"]. וראה להלן הערה 1893. והיעב"ץ כתב כאן: "לשון 'קנין' מורה על מי שחשק דבר מה, וקנה אותו כאשר עם לבבו ושמח בו".

(1684) כן כתב בקיצור בגו"א בראשית פי"ד אות לב, ובנצח ישראל פי"א [רפב.]. ובגבורות ה' פי"ח [פד.] כתב: "כי שמים וארץ קנין אחד... ישראל קנין אחד... ויותר ישראל קנין אחד מן שמים וארץ, כי שמים וארץ הם שני מציאות, ושניהם ביחד קנין אחד נקראים. אבל ישראל בעצמם קנין אחד". ובסמוך [לפני ציון 1893] יבאר כן גם ביחס המקדש לשמים וארץ.

(1685) יש לדייק בלשונו, שכתב כאן "אין עוד מקדש בעולם, רק מקדש אחד יש לישראל", שפתח ב"עולם" וסיים ב"ישראל". ועוד, מהי ההדגשה של "יש לישראל" כאן, הדגשה שלא הוזכרה עד כה, שלא אמר למעלה שתורה אחת "יש לישראל". והנראה, שאחדות המקדש פועלת על ישראל, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ד [נט:], וז"ל: "ודבר זה ברור, כי ישראל הם מתאחדים על ידי בית המקדש שהיה להם; כהן אחד, מזבח אחד, ונאסרו הבמות, שלא היה פירוד וחלוק בישראל. והדבר הזה מבואר" [הובא למעלה פ"א הערה 1662, ופ"ג הערה 479]. וכן כתב באור חדש [קפח., ויובא בהערה 1887]. לכך "מקדש אחד יש לישראל", כי אי אפשר להתאחד על ידי שנים, וכמו שכתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.], וז"ל: "כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים" [הובא למעלה פ"ד הערה 1015]. וכן בנר מצוה [ח.] ביאר שהמקדש הוא אחד, ולכך הוא באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י].

(1686) משנה מגילה י. "קדושת ירושלים אין אחריה היתר [במות]". וכן שנינו במשנה [זבחים קיב:] "באו לירושלים נאסרו הבמות, ולא היה להן עוד היתר". והכוונה היא משנבנה בית המקדש, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א ה"ג, וז"ל: "כיון

שנבנה המקדש בירושלים, נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהן קרבן".

(1687) צרף לכאן דברי רש"י [במדבר טז, ו] שכתב "אמר להם [משה לעדת קרח], בדרכי העכו"ם יש נימוסים הרבה, וכומרים הרבה... אנו אין לנו אלא ה' אחד, ארון אחד, ותורה אחת, ומזבח אחד, וכהן גדול אחד, ואתם מאתיים וחמישים איש מבקשים כהונה גדולה" [הובא למעלה פ"א מי"ב (שלד.)]. ובאור חדש [קפח.] כתב: "כי על ידי בית המקדש ישראל אחד, ונאסרו הבמות, והיה להם מזבח אחד. וכך תמצא שאמר משה לעדת קרח [במדבר טז, ו] 'קחו לכם מחתות וגו'", ורצה לומר כי יש לנו אל אחד וגו', ולכן יש לנו מזבח אחד וכהן אחד וכו'... היו ישראל כאילו הם מחולקים כאשר הותרו הבמות".

(1688) בא ליישב את שאלתו התשיעית על הברייתא [למעלה לאחר ציון 1780], ששאל: "ועוד קשה, דמייתי ראיה מן 'מקדש ה' כוננו ידיך', והלא לא נזכר שם קנין".

(1689) "אף ידי - חדא יד" [רש"י שם].

(1690) "מקדש - מעשה ידי צדיקים הוא" [רש"י שם].

(1691) בגו"א בראשית פכ"ח אות כג הביא מאמר זה, וכתב [סח.]: "הורו בזה כי העליונים [והתחתונים] נבדלים זה מזה, ומתחלקים זה מזה, ובשביל שהם נבדלים זה מזה, אין אחד הכל. ולפיכך נברא שמים ביד ימין, וארץ נבראת ביד שמאל. כי סתם יד הוא שמאל [מנחות לז.], וכמו שיש חלוף צד בין ימין ושמאל, והימין יותר משובח במה שיש לה כח ימין, כך העליונים נבדלים מן התחתונים, והבדל שלהם שיש להם יותר מעלה ומדריגה. ואילו בית המקדש נברא בשתי ידים במה שהוא כולל הכל, והוא החבור בין עליונים ותחתונים, ראוי שיהיה נברא בשתי ידים, שהידים הם מורים על חלוק והבדל צד, ואילו בית המקדש יש בו כח הכל כמו שנתבאר, שהוא הוועד בין עליונים ותחתונים" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 70]. ושם שמות פט"ו אות כג כתב: "דע כי השמים הוא מציאות חלק העולם, ואינו מציאות הכל, אבל הארץ היא משלים מציאות העולם. ואין ארץ בלא שמים, ואין שמים בלא ארץ... כי על ידי שניהם הוא מציאות העולם. ואמר הכתוב כי 'ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים', כמו שיד השמאל ויד הימין שניהם הם האדם, ואין יד ימין בלא שמאל, ואין יד שמאל בלא יד ימין, כך השמים והארץ שניהם הם מציאות העולם ושלמותו... אבל המקדש, השם נקרא על הבית הגדול והקדוש כמו שנקרא על שמים וארץ, כי שם הוא שכינתו גם כן. והנה המקדש גדול משמים וארץ, שהשמים נברא ביד אחת, שהרי השמים הוא חלק

דבר, וכן הארץ הוא גם כן חלק דבר, כמו שהיד השמאלי הוא חלק. אבל המקדש הוא הכל, כי כמו שהשמים והארץ ביחד משלימים ביחד עד שהשם יתברך נקרא עליהם 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', שכבודו עליהם במה שנקרא 'אלקי עולם', ואין אחד בלא שני, אבל ביהמ"ק כבודו הנה בבית, ושמו נקרא עליו". וראה הערות 1893, 1895.

(1692) מחמת שנברא בשתי ידים לעומת יד אחת. ומעין זה כתב בגו"א בראשית פ"א אות סו, בביאור דברי רש"י [בראשית א, כז] "שהכל נברא במאמר, והוא [אדה"ר] נברא בידים", וז"ל: "ויש לתת טעם למה נברא האדם בידים יותר מכל הנבראים בעולם. דודאי אותו שנברא בידו הוא קרוב אל הקב"ה יותר, שבעצמו בראו, אבל המאמר אינו עצמו". ומעין היחס שבין ידים למאמר הוא היחס שבין שתי ידים לייד אחת; יד אחת היא חלק מהפועל, ושתי ידים הן כל הפועל [כמבואר להלן הערה 1898]. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נו.] הביא את המדרש [מדרש תהלים מזמור קלט] שהשווה בין אדם ובית המקדש, ששניהם נבראו בשתי ידים. ורש"י [במדבר כז, כג] כתב: "ויסמך את ידיו - בעין יפה, יותר ויותר ממה שנצטווה. שהקב"ה אמר לו [למשה] 'וסמכת את ידך' [שם פסוק יח], והוא עשה בשתי ידיו". הרי שתי ידים מורה על קירבה יתירה לעומת יד אחת.

(1693) שהרי יחס המקדש לשמים וארץ הוא יחס של "בכלל מאתיים מנה" [ב"ק עד.]; כי המיוחד בשמים וארץ הוא ששם ה' נקרא עליהם, וזה גופא יש בבית המקדש ביתר שאת [כמבואר בהערה 1891]. לכך הקנין שיש בשמים וארץ נמצא בעצמו בבית המקדש ביותר. ורש"י [תהלים עח, סט] כתב: "ויבן כמו רמים מקדשו וגו' - כמו שמים וארץ שנאמרו בהם שתי ידים, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימינו טפחה שמים', אף בית המקדש בשתי ידים, שנאמר [שמות טו, יז] 'כוננו ידיך'". ולכאורה זה סותר לדברי הגמרא [כתובות ה.] שבית המקדש גדול משמים וארץ, ואילו רש"י משווה ביניהם. אלא שסתירה זו בנין היא; אין בית המקדש גדול משמים וארץ מחמת שהוא נעשה באופן השונה לגמרי משמים וארץ, אלא אדרבה, הוא נעשה באותו אופן עצמו [שתי ידים], אלא ביתר שאת. וכן מבואר להדיא בח"א לכתובות ה. [א, קמט.], ויובא בהערה 1898. **ובכת"י כתב** בלשון אחרת, וז"ל: "אם כן מקדש שהוא יותר מעשה השם יתברך, שנברא בשתי ידים, אם כן בודאי יותר חפץ השם יתברך בו מן שמים וארץ. וכבר התבאר [למעלה לפני ציון 1883] שכל דבר אשר השם יתברך חפץ בו הוא קנינו".

(1694) כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1795] שמהאי טעמא אין שם "קנין" על הכסף והזהב, אע"פ שנאמר [חגי ב, ח] "לי הכסף ולי הזהב נאום ה'", משום שעם הכסף נמצא הזהב, ועם הזהב נמצא הכסף, ואין אחד מהם עומד בפני עצמו, אלא כנגדו מצטרף עמו.

(1695) כמבואר למעלה הערה 1891.

(1696) לשונו בגבורות ה' פמ"ז [קצג.]: "אמרו ז"ל במסכת כתובות [ה.], דרש בר קפרא, גדול מעשה בית המקדש ממעשה שמים וארץ, שאילו שמים וארץ נבראו ביד אחת שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימינה טפחה שמים', ואילו בבית המקדש כתיב [שמות טו, יז] 'מקדש ה' כוננו ידיך'. וביאור זה כי השמים והארץ הם חלקי המציאות, שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ, כי שמים הוא חלק אחד, והארץ הוא חלק אחד, ולפיכך כל אחד מהם מיוחס ליד אחת, לומר כל אחד אינו אלא חצי. כי היד האחת הוא חצי, ושתי הידים ביחד הם הכל. אבל בבית המקדש הוא הכל, שאין בית המקדש חלק. כי לא תמצא דבר מצטרף אליו כמו שנמצא לשמים וארץ, שבכל מקום מחבר אותם ביחד [ראה למעלה הערה 1843]... אבל בית המקדש הוא הכל, שהוא יחיד ואין לו צירוף וחבור כלל אל הדבר, ולכך הוא הכל. וזה שנברא בשתי ידים, ודבר זה עצמו מורה לך על קדושתו, שמפני שהשמים והארץ כל אחד חלק, ולכך הם גשמיים, כי הגשם שייך בו חלוק. אבל בית המקדש הוא הכל, ואין בו חלוק אשר הוא שייך לגשם, ודבר זה הוא קדש נבדל לגמרי, אחר שהוא הכל ואינו חלק. וזהו 'מקדש ה' כוננו ידיך', רצה לומר ועד היכן הוא קדושתו, עד שהוא הכל, שהרי כוננו אותו שתי ידיך ביחד, ודבר שהוא הכל אין ספק שהוא נבדל לגמרי. וזהו הפירוש אמת אין ספק בו" [הובא למעלה פ"א הערה 1413]. וכן כתב בח"א לכתובות ה. [א, קמט.], ויובא בהערה 1898.

(1697) למעלה מציון 1783 ואילך, וציונים 1869, 1879, ועוד.

(1698) לשונו בח"א לכתובות ה. [א, קמט.]: "גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ. פירוש, כי הצדיקים היו בונין את בית המקדש, והיה בית המקדש מקבל קדושתו יתברך, עד שהיה בית המקדש מאמתת עצמו, לא קדושה מצד מה רק קדושה מאמתתו, לכך כתיב 'מקדש ה' כוננו ידיך'. ויד אחת הוא חלק בלבד, ושתי ידים הם הכל, ולא חלק. לכך כתיב 'מקדש ה' כוננו ידיך', רצה לומר שהוא יתברך היה מכונן אותו ומקדש אותו מאמתת עצמו, וזהו בשתי ידים. אבל שמים וארץ כל אחד הוא חלק בלבד, ולפיכך נברא השמים וארץ, אשר כל אחד חלק העולם, ביד אחת, שהוא חלק אחד. וכן נבראת הארץ ביד אחת, שהיא חלק בלבד. ואף על גב ששמים וארץ נבראו בשתי ידיו של הקב"ה, מכל מקום כל אחד ואחד הוא חלק בפני עצמו [ראה הערה 1893]. ודבר זה אינו במעשה ידיהם של צדיקים, שהיו נבראים בשתי ידים, והם הכל, לא כמו השמים והארץ שהם מחולקים, ולכך מיוחס כל אחד ליד אחד, לא אל הכל. כי כפי הדבר אשר נברא ונתהווה ממנו, מתיחס אליו הפועל; כי הדבר שהוא חלק בלבד,

מתיחס אליו הפועל במה, לא בהכל. אבל דבר אשר אינו חלק, והוא הכל, מתיחס אליו ג"כ הפועל לא בדבר מה, רק בהכל" [ראה למעלה הערה 1892].

(1699) לשונו בביאור משנת "כל ישראל" [סט.]: "ועוד יקראו ישראל 'נצר מטעַי' בלשון רבים, והוא שפירש אחריו [ישעיה ס, כא] 'מעשה ידי', רוצה לומר שתי ידי נטעו הנטיעה הזאת, וזהו 'מטעַי' בלשון רבים, על שתי ידים. ורמז בזה דבר מופלג אשר רמזנו למעלה. כי היד הוא צד וקצה, שהרי היד האחת היא לימין, והשניה לשמאל, וכל אחת היא קצה בפני עצמה. לפיכך אילו היתה הנטיעה הזאת מן היד אחת, לא היתה הנטיעה הזאת נטיעה נצחית, מפני שהיתה יוצאת לקצה אחד, אשר כל קצה יש לו סוף. אבל מפני שהיא נטיעה בשתי ידים, אין ליחס זה אל היד בלבד, שהרי בשתי ידים נעשה, רק יש ליחס דבר זה אל השם יתברך בעצמו, שבראם בשתי ידיו, ולא שייך בזה צד. כי הצד הוא צד אחד, שיאמר עליו שהוא נוטה לצד זה. אבל שתי ידים אי אפשר שיהיה נוטה לימין ולשמאל ביחד, שהם הפכים. ולכך בריאת ישראל הם בלא צד, רק מן השם יתברך בעצמו, שהוא כולל כל הצדדין המחולקים, וזהו 'מעשה ידי'. ולפיכך הם נצחיים, כי אין כאן שום קצה, והבן זה".

(1700) מציון 1842 ואילך.

(1701) אודות ששמים וארץ הם כמו עגול והנקודה שבתוך העגול, ראה למעלה הערה 1843. ולמעלה פ"א מט"ו [שעט.] כתב: "ראוי לבית שני הזוגות, שאחד נשיא, והשני אב בית דין [חגיגה טז:], זוג ביחד. ודבר זה ידוע לנבונים, כי יש לבית המקדש, ובפרט לבית השני אשר עליו נאמר [חגי ב, ט] 'גדול יהיה כבוד הבית האחרון וגו'". וטעם ידוע לנבונים, שהרי בית המקדש נברא בשתי ידים, דכתיב [שמות טו, יז] 'מקדש ה' כוננו ידיך', כדאיתא במסכת כתובות [ה.], והיה כלול בשביל זה משני צדדין, שהם יד ימין ויד שמאל, והוא כח נשיא ואב בית דין, ולכך דווקא בבית שני היו הזוגות. ויותר היה האהבה והיראה בבית שני... ודברים אלו יש לך להבין מאוד מאוד, כי הם דברים ברורים".

(1702) אמנם כמה מפרשים שם ביארו שהכוונה היא להר המוריה [אבן עזרא וספורנו שם, משך חכמה שמות ל, י], וכן במכילתא שם אמרו: "בהר נחלתך - בהר שהבטחתנו בו שנאמר [יחזקאל כ, מ] 'בהר קדשי בהר מרום ישראל'... ארץ ישראל נקראת 'נחלה', שנאמר [דברים טו, ד] 'בארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה'. בית המקדש נקרא נחלה, שנאמר 'בהר נחלתך'". אך ההעמק דבר שם כתב "בהר נחלתך - זהו כלל ארץ ישראל, שהיא גבוה מכל הארצות". וכן האברבנאל שם כתב "'תביאמו ותטעמו בהר

נחלתך', שהוא ארץ ישראל, שנתת אותה נחלה לאבותינו. ומפני שאמר לשון 'תטעמו', והנטיעה לעצים הטובים היא בהר, קרא כל ארץ ישראל 'הר נחלתך'". **ויש ראיה** לכך [ש"הר נחלתך" הוא א"י, ולא ביהמ"ק] מדברי רש"י [כתובות סב:], שאמרו שם "אמר ליה, בני, דעת קונך יש בך ["שאמר להרחיק זמן חופתו, וחזר וקרבה מרוב חיבת כלתו" (רש"י שם)], מעיקרא כתיב 'תביאמו ותטעמו', ולבסוף כתיב [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' ["במדבר" (רש"י שם)]". ובביאור המעיקרא של "תביאמו ותטעמו" פירש רש"י "מעיקרא כתיב תביאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך - שיבאו לארץ ואחר כך יבנו לו מקדש". והנה הגמרא הביאה רק את המלים "תביאמו ותטעמו" ["מעיקרא כתיב 'תביאמו ותטעמו'"], אך רש"י בד"ה שלו הוסיף עוד ארבע מלים ["מעיקרא כתיב תביאמו ותטעמו **בהר נחלתך מכון לשבתך**"], וברי שעשה כן כדי להורות היכן מוזכרת בהמשך הפסוק בנית בית המקדש. ואם המלים "בהר נחלתך" מוסבות על בית המקדש, מדוע רש"י לא עצר שם, אלא המשיך להביא עוד שתי מלים ["מכון לשבתך"], הרי המלים "בהר נחלתך" מורות על בנית בית המקדש. אלא ודאי מוכח שהמלים "בהר נחלתך" אינן מורות על בית המקדש, אלא על ארץ ישראל, ולכך הוצרך רש"י להמשיך למלים "מכון לשבתך". **והנה** על הפסוק [דברים ג, כה] "אעברה נא ואראה את הארץ הטובה אשר בעבר הירדן ההר הטוב הזה והלבנון", פירש רש"י "ההר הטוב הזה - זו ירושלים. והלבנון - זה בית המקדש", ובגו"א שם אות יח כתב: "ההר הטוב זו ירושלים. נקרא ירושלים 'ההר הטוב'... כי כמו שההר הוא נבדל בגבהותו ורוממתו משאר הארץ, כן ירושלים ניכר רוממותו בין שאר ישוב הארץ". הרי ששאר א"י אינו נכלל בשם "הר", ודלא כדבריו כאן. אך זה לא קשה, כי שם בהכרח "ההר הטוב" אינו ארץ ישראל, כי א"י הוזכרה להדיא בקרא קודם לכן ["ואראה את הארץ הטובה אשר בעבר הירדן"], אך בשאר מקראות ניתן לומר שכל א"י נקראת "הר". ובנצח ישראל פ"ה [קז:] ביאר שאף "ההר הטוב" מוסב על ארץ ישראל, וכלשונו: "טעם שנקרא בית המקדש 'לבנון', וארץ ישראל נקרא 'הר', שנאמר [דברים ג, כה] 'ההר הטוב והלבנון', כי ההר מובדל מן הארץ בהתרוממות, כך ארץ ישראל מובדל מכל הארצות בהתרוממות. ומכל מקום אינו נבדל לגמרי, רק כמו ההר שאינו מובדל לגמרי, שהרי שם 'ארץ' עליו גם כן. אבל בית המקדש נקרא 'לבנון', כי לבנון הוא נבדל מן הארץ, שהרי זה לבנון, ואין שם ארץ עליו" [הובא למעלה פ"ה הערות 597, 2147].

(1703) תמוה, מדוע הוצרך לומר שלא סגי בפסוק "הר זה קנתה ימינו" משום שאולי "הר זה" הוא ארץ ישראל ולא בית המקדש, הרי היה יכול לומר יותר בפשיטות, שהואיל

והראיה שבית המקדש הוא אחד היא משום שנאמר "כוננו ידיך" בשתי ידים דוקא [כפי שביאר היטב בקטע הקודם], ואילו בפסוק "הר זה קנתה ימינו" מוזכרת רק יד אחת ["ימינו"], לכך הוצרך להביא את הפסוק "מקדש ה' כוננו ידיך" להוכיח ששתי ידים ["ידיך"] בנו את בית המקדש, ולכך ביהמ"ק הוא אחד. והרי הסבר זה הוא מתבקש מאליו לאור מה שביאר בקטע הקודם. [ובשלמא על הכת"י לא קשה כן, כי כל הקטע הקודם (ד"ה ועוד יש) מושמט ממנו, ונמצא שהקטע שלפנינו מופיע בו ללא ההקדמת הקטע הקודם, ומן הנמנע שישיב כפי ששאלנו, שהרי לא הזכיר שם כלל ענינן של שתי ידים. אך לפי המודפס לפנינו, שביאר שהראיה היא דוקא מהזכרת שתי הידים, יקשה שהיה נראה בפשיטות שהפסוק "הר זה קנתה ימינו" לא יועיל כפסוק "מקדש ה' כוננו ידיך"]. ונראה ליישב, כי זה שביאר למעלה שהראיה מ"מקדש ה' כוננו ידיך" היא שהוזכרו בו שתי ידים, כל זה נאמר רק כדי להשיב כיצד יש מעיקרא ראיה מפסוק זה, הרי לא הוזכרה בו כלל תיבת "קנין". וכדי למלאות העדר זה ביאר ששתי ידים הן הן המורות על האחדות, שהיא עושה את הקנין. אך עדיין יש מקום לשאול דכל זה למה לי, הרי עדיף להביא רק את הפסוק "הר זה קנתה ימינו" שהוזכרה בו להדיא תיבת "קנתה", מאשר הפסוק "מקדש ה' כוננו ידיך" עם שתי הידים שהוזכרו בו. לכך אין מקום להשיב כי החסרון בפסוק "הר זה קנתה ימינו" הוא שלא הוזכרו בו שתי ידים, כי אין זה חסרון כלל כאשר הוזכרה בו תיבת "קנתה". ודו"ק.

(1704) פירוש - הוקשה לו על דברי עצמו, שהואיל והפסוק "מקדש ה' כוננו ידיך" הובא לכאן רק כדי להכשיר את הראיה מהפסוק "הר זה קנתה ימינו" [שלא תאמר ש"הר" זה ארץ ישראל, ולא בית המקדש], היה לתנא דידן להביא קודם את הפסוק העיקרי ["הר זה קנתה ימינו"], ורק לאחריו את הפסוק המבאר את ההפסוק העיקרי. ורק כאן מקשה כן, כי למעלה גבי הקנין של ישראל, שגם הובאו שם שני פסוקים לראיה ["עם זו קנית", "ואדירי כל חפצי בם"], ניחא, כי שם יש קושי מסויים בפסוק הראשון ["עם זו קנית", שאולי אין זה קנין גמור, אלא שגאלם ממצרים], ולכך הובא הפסוק השני ["ואדירי כל חפצי בם"] כדי להכשיר את הראיה מהפסוק הראשון, וכמו שביאר. אך כאן שהפסוק העיקרי הוא "הר זה קנתה ימינו", שהוזכר בו לשון קנין להדיא, והפסוק "כוננו ידיך" מסייע לו, היה צריך להיות שהפסוק העיקרי יהיה הפסוק הראשון. ועל כך משיב, שאין הכי נמי, אך הואיל והפסוק "מקדש ה' כוננו ידיך" הוא בתורה, והפסוק "הר זה קנתה ימינו" הוא בכתובים [תהלים], לכך מקדים מקרא דתורה, וכמו שאומרים בכל מקום [מגילה לא., ב"ק צב:, ע"ז יט:, ועוד] "כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים",

וראה תוספות ר"ה לב. ד"ה מתחיל. **ובכת"י כאן** הוסיף את הדברים הבאים: "ויש לפרש גם כן מפני כי כתיב 'מקדש ה' כוננו ידיך', 'קוננו', כי אלו האותיות גיכ"ק מתחלפים, והכף במקום הקוף. ודרש כך מדכתיב 'כוננו ידיך', ולא כתיב 'עשו ידיך', אלא לדרוש 'כוננו' לשון קנין".

(1705) כן ביאר למעלה כמה פעמים [מציון 1783 ואילך, ומציון 1832 ואילך, ועוד], ועתה מסכם את דבריו. ובכת"י ליתא לדברים אלו עד המלים [לאחר ציון 1924] "וכדי שתבין עוד המאמר הזה".

(1706) כמבואר למעלה מציון 1846 ואילך, וראה הערה 1848.

(1707) כפי שכתב הרבה מאוד פעמים, ורק בפרק זה הזכיר כן כמה פעמים. וכגון למעלה בברייתא ב [לאחר ציון 58] כתב: "כי התורה היא נבדלת מן העולם הזה, כי התורה היא שכלית, וכל העולם הוא גשמי. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה, כי העולם אף על גב שיש בו חכמה, אין בהם החכמה העליונה שהיא שכל גמור, רק שכל האדם נקרא, אבל התורה היא חכמה גמורה, ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה". וכן כתב לאחר ציונים 353, 461, 1059, ועוד. ולמעלה פ"א מ"ב [קע:] כתב: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית,שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו" [הובא למעלה הערות 1060, 1516].

(1708) כי שמים וארץ הם כל העולם, וכפי שנתבאר למעלה הערות 1808, 1809. והעולם הוא גשמי, וכמבואר למעלה הערה 1460. ולהלן [לפני ציון 1939] כתב: "השמים והארץ הם ראשית... והם ראשית העולם הזה הגשמי".

(1709) כפי שביאר למעלה [לפני ציון 1864], וז"ל: "הוא היה הראשון שהיה בריאה במין האדם", עיי"ש. וכאן מדגיש שהוא התחלה לכל המין האנושי, ולאו דוקא לישראל, וכמו שמבאר. וראה להלן הערות 1940, 1941.

(1710) לשונו למעלה פ"ה מי"ט [תס:]: "כי נקרא 'אברהם', שהוא 'אב המון גוים' [בראשית יז, ה], והאב הוא נותן המציאות, שהיה אברהם נותן המציאות אף לאומות, ולכך נקרא 'אב המון גוים'". ובגו"א שמות פ"ד תחילת אות יד כתב: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם [ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד], לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל. אבל אברהם נקרא 'אב המון גוים'". ובגבורות ה' פ"ו [לח.] כתב: "אברהם ראשון והתחלה, ולא לאומה הישראלית בלבד, רק נקרא 'אב המון גוים', שהוא התחלה לכל". ובח"א לב"ב טז: [ג, עה:] כתב: "כי אברהם הוא התחלה אל העולם, וזה נקרא 'אב המון גוים נתתיך', רוצה לומר כי הוא אב והתחלה לכל הגוים" [הובא למעלה פ"ה הערה 1976]. וראה להלן ציון 1953. **וקצת תמוה**, שהביא כאן את המלים "אב המון" מבלי להוסיף את תיבת "גוים", אשר היא לכאורה עיקר נקודתו כאן, שאברהם הוא אב לכלל האומות. ואולי משום שתיבת "המון" גופא מורה זאת, וכמו שכתב בגבורות ה' פי"ב [סז.], וז"ל: "זכות אברהם שנקרא 'אב המון', שהוא לשון ריבוי". ובאור חדש [קצד.] כתב: "כי המן היה מוכן לרבוי עושר, כי על כן נקרא 'המן', שיש לו המון". וכן כתב בח"א לנדרים לב: [ב, יא.], וז"ל: "אברהם 'אב המון' כולל כל האומות". ובח"א לסוטה י. [ב, מא:], וז"ל: "ודבר זה מבואר בכמה מקומות כי אברהם נקרא 'אב המון' מאסף הכל... לכל העולם, מאחר שהוא מאחד ומאסף הכל". ובח"א לב"ב טז: [ג, עה:] כתב: "הרי נקרא 'אב המון', שהוא התחלה לכל, לא אל ישראל בלבד, רק להמון גוים". זאת ועוד, הרי תיבת "אברהם" גופא מורה על תיבות "אב המון" ללא זכר לתיבת "גוים". ודבר זה מפורש בדברי חכמים, שאמרו [שבת קה.] "מנין ללשון נוטריקון מן התורה, שנאמר 'כי א"ב המו"ן גוים נתתיך'; **א**ב נתתיך לאומות, **ב**חור נתתיך באומות, **ה**מון חביב נתתיך באומות, **מ**לך נתתיך לאומות, **ו**תיק נתתיך באומות, **נ**אמן נתתיך לאומות". הרי דרשו רק תיבות "אב המון", ולא תיבת "גוים", וזה מורה באצבע שמהותו של אברהם מתבטאת בתיבות "אב המון", ללא תיבת "גוים". ובח"א לשבת שם [א, מט.] כתב: "וכן 'אב המון',

דלא הוי למכתב רק 'אב לגוים נתתיך', כמו [ירמיה א, ה] 'נביא לגוים נתתיך'". הרי תיבת "המון" היא זו המעוררת לדרוש את שמו של אברהם כנוטריקון, ללא תיבת "גוים". ובעל כרחך שתיבות "אב המון" הן הן המורות על מהותו של אברהם אבינו.

(1711) שהוא אב לכל הגוים [ולאו דוקא לישראל]. וכן מבואר בגו"א במדבר פכ"ב אות מ, בפירוש דברי רש"י שם [במדבר כב, כו] שהמלאך הראה לבלעם סימני האבות, שכתב: "פירוש, שמתחלה היה עומד המלאך בדרך שאין שם שום גדר [שם פסוק כב], אלא הכל יכול לעמוד שם, וזהו אברהם אבינו שיצאו ממנו הרבה אומות, ישמעאל ועשו ובני קטורה [בראשית כה, א-ד], שהיו אומות הרבה, וישראל [ראה להלן הערה 1917]. ולבסוף היה יצחק, שלא היו בו רק שני אומות, ישראל ואדום. ולפיכך עמד המלאך במקום [במדבר כב, כד] 'גדר מזה וגדר מזה'. ושני הגדרים היו יעקב ועשו. ואחר כך [שם פסוק כו] 'ויעמוד במקום צר שאין לנטות', זה יעקב ובניו, שהיו כולם קדושים, ולא היה פסולת בזרעו, ולא עבר שם זר, רק ישראל בלבד, וזה 'במקום צר' שאין לנטות ימין ושמאל... שבא אצל יעקב, שיצא ממנו ישראל בלבד, ובמקום הזה לא היה אפשר לבלעם לעבור". ובח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז.] כתב: "אברהם ויצחק, היו לאומות חיבור אליהם, שהרי מן אברהם יצאו כמה אומות, ומיצחק יצא אדום. ומן יעקב, הוא השלישי, היה זרעו נבדל לגמרי מן האומות" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 214, ופ"ה הערה 321].

(1712) כמו שנאמר [שמות יט, ה] "והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ". וכן נאמר [דברים ז, ו, שם יד, ב] "כי עם קדוש אתה לה' אלקיך בך בחר ה' אלקיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה".

(1713) שנקרא "בית הבחירה" [סנהדרין כ:]. ובנצח ישראל פ"ד [סב:] כתב: "דע, כמו שיש חלופי נבראים הרבה בעולם, ובחר באדם לעבדו בפרט, והוא נבחר מכל אשר הוא על הארץ. כך המקומות מן העולם הם הרבה בעולם, ובחר במקום אחד מיוחד, הוא המקדש" [הובא למעלה פ"ה הערה 2146, וראה למעלה הערה 1816].

(1714) משמע מדבריו שיש כאן סדר בחמשה דברים, שמכנה את בית המקדש "המדריגה החמישית". וכן יבאר בסמוך, והערה 1918.

(1715) בא ליישב את שאלתו העשירית והאחרונה על הברייתא [למעלה לאחר ציון 1781], וז"ל: "ועוד, דבזאת הברייתא חשיב ה' קנינים, ואילו במסכת פסחים [פז:] לא חשיב רק ד' קנינים, ולא חשיב אברהם כלל". ובפירוש הגר"א כאן כתב: "חמשה קנינים

כו'. טעות סופר, וצריך לומר 'ארבעה קנינים', כמו שאמרו במכילתא [שמות טו, טז], ובגמרא [פסחים פז:]". וראה למעלה הערה 1782, ולהלן הערה 1920.

(1716) לשונו למעלה פ"ה מי"ז [תכא.]: "אברהם הוא ראש יחוסינו, ובו היה הבחירה אשר בחר השם יתברך בישראל, כדכתיב [נחמיה ט, ז] 'אתה האלקים אשר בחרת באברם וגו'". ולמעלה פ"ה תחילת משנה יט [תמ.] כתב: "יש לך לדעת כי אברהם היה ראש לאומה הישראלית, וכשם שהיה אברהם ראש לאומה הישראלית, כך היה בלעם ראש לאומות". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ ה, וז"ל: "ראוי היה שישתעבדו ישראל במצרים, שהם הפכים להם. וכך היה לאברהם ראש יחוסנו, כי מעשה אבות ירשו בנים". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיז.] כתב: "'כי מראש צורים אראנו' [במדבר כג, ט] הוא כנגד אברהם, כמו שהתבאר, כי אברהם היה התחלת ישראל, והוא היה נקרא 'צור מחצבתם' [ישעיה נא, א-ב]". ובגבורות ה' פ"ח [מט:] כתב: "כלל הדבר, המראה הזה הוא שהראה לו [הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים (בראשית טו, ט-יא)] הדברים העתידים, כי אברהם הוא שהיה ראש ועיקר ישראל. וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה. ועכשיו הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית, והראה לו כל דבר אשר ימשך. וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יולד האדם, באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל" [הובא למעלה פ"ה הערות 1838, 1839]. וראה להלן הערה 1953.

(1717) אע"פ שכמה פעמים ביאר שההתחלה אינה נכללת עם ההמשך, אלא נבדלת ממנו [ראה להלן הערה 1931], אך הואיל וסוף סוף יש חבור מסוים ביניהם, זה מספיק כדי למנוע משם "קנין" לחול, כי מהות "קנין" היא שאין דבר בעולם המצטרף אליו, וסו"ס שם "ישראל" מצטרף לאברהם, ולכך אין "אברהם" חולק שם "קנין" לעצמו. ואע"פ שתנא דידן סובר שאברהם הוזכר כאן מצד היותו התחלת כלל האומות, ולאו דוקא מצד היותו התחלת ישראל, מ"מ גם ישראל הם חלק מכלל האומות, וכמו שכתב בגו"א במדבר פכ"ב אות מ, וז"ל: "אברהם אבינו שיצאו ממנו הרבה אומות, ישמעאל ועשו ובני קטורה, שהיו אומות הרבה, וישראל" [הובא בהערה 1911]. לכך הקנין של ישראל כולל בתוכו את אברהם אבינו, גם את צד היותו התחלה לכלל האומות. ולהלן [לאחר ציון 1951] יחזור לבאר מדוע הגמרא לא מנתה את אברהם לקנין, ויאמר סברה זו להדיא [ראה הערה 1955].

(1718) שמעתי ממו"ר שליט"א לבאר דברי קודש אלו, שכוונתו היא שארבעת הקנינים שהוזכרו בגמרא הם כנגד ארבע אותיות שם הוי"ה. "תורה קנין אחד" הוא כנגד אות יו"ד, שהיא חכמה ["היו"ד על שם המחשבה נאמרה" (רש"י שמות טו, א)]. "שמים וארץ קנין אחד" הוא כנגד אות ה"א עילאה, שהיא בינה, שהוא הבנת דבר מתוך דבר, כי חבור שמים וארץ הוא שאין לך דבר בארץ שאין כנגדו דבר מן השמים, והארץ מוציאה דבר מתוך דבר. "ישראל קנין אחד" הוא אות וי"ו, שהיא וי"ו החבור, כנגד צורת אדם המחברת שמים וארץ ["כי כל בשמים ובארץ" (דהי"א כט, יא)], וזהו "תפארת ישראל" [איכה ב, א]. "בית המקדש קנין אחד" הוא כנגד אות ה"א תתאה, כי המקדש הוא מקום המלכות ["מקדש מלך עיר מלוכה", מקום השכינה והמלכות (גו"א שמות פט"ו אות כב)], ו"הדום רגלי" [ישעיה סו, א] הוא בית המקדש [מכות כד.]. ולכך ארבעה דברים אלו הם קנינים של הקב"ה, כי שם הויה מורה על עצמו יתברך ["ה' הוא שמו, 'אלקים' שהוא שליט ושופט" (רש"י בראשית ב, ה)]. ושם הויה מורה שזולתו אפס, וכפי שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [י], וז"ל: "כי מאחר שמן הוייתו נתהוה הכל, אין בזה שתוף כלל, שהם נמצאים מאתו יתברך הוא, ומהוייתו הפשוטה נמצא הכל, והכל אפס זולתו, והוייתו יתברך נקרא הוייה, וזולתו אפס". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.] כתב: "שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות, ולא נתלה בשום נמצא... שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא הויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס... ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה אומר בשם הזה [שמות ג, טו] 'זה שמי', רצה לומר המיוחד לי, שהרי שם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד" [הובא למעלה פ"ה הערה 855]. וזהו "קנין", שאינו מצטרף לשום דבר בלתי לה' לבדו. ודפח"ח. ולקראת סוף ביאור הברייתא [לאחר ציון 1957] יבאר את דברי תנא דידן שמנה את אברהם לקנין אחד. וראה להלן הערות 1921, 1961.

(1719) לשון רש"י כאן: "נראה בעיני שהברייתא [דידן] לא נכתבה כתקנה, שהרי במסכת פסחים בפרק האשה לא שנינו אלא שלשה; תורה, שמים וארץ, וארץ ישראל".

(1720) לשון האברבנאל כאן [בשאלתו העשירית]: "בזאת הברייתא נזכרו חמשה קניינים, ובמכילתא נאמר [שמות טו, טז] 'ארבעה נקראו קנין; ישראל, וארץ ישראל, ובית המקדש והתורה. ובמסכת פסחים נזכרו שלשה בלבד; תורה, שמים וארץ שהם אחד, וישראל. ובספרי [דברים לב, ו] זכרו גם כן שלשה, אבל הם; ישראל, ובית המקדש, ותורה". ולשון הספרי הוא "'קנך' זה אחד מג' שנקראו קנין למקום, ואלו הם; תורה, וישראל, ובית המקדש. תורה נקראת קנין למקום, שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית

דרכו'. ישראל נקראו קנין למקום, שנאמר [דברים לב, ו] 'אביך קנך'. בית המקדש נקרא קנין למקום, שנאמר [תהלים עח, נד] 'הר זה קנתה ימינו'". ובילקו"ש ח"א רמז עד כתב: "שלשה קנינין הן; תורה קנין אחד, דכתיב 'ה' קנני ראשית דרכו'. שמים וארץ קנין אחד, דכתיב [בראשית יד, יט] 'קונה שמים וארץ'. ישראל קנין אחד, דכתיב [שמות טו, טז] 'עד יעבור עם זו קנית'. ואית דאמרי ה' קנינין; תורה, ושמים וארץ, וישראל, אברהם, ובית המקדש".

(1721) שמעתי לבאר שכוונתו היא לשלש ספירות העליונות [חכמה בינה ודעת]; תורה היא חכמה, שמים וארץ היא בינה, וישראל הם דעת [זוה"ק ח"ג כט:], "מבריח מהקצה עד הקצה", שמחברים עליונים ותחתונים [ראה הערה 1918]. ובכתבי הרמ"ע מפאנו [יונת אלם מהדו"ב ח"ד פכ"ג] כתב: "'אל דעות ה" [ש"א ב, ג], והנה 'כי אל דעות' הוא בגימטריה 'ישראל', כי דעת זעיר הוא מושפע משתי דעות, דעת אבא ודעת אמא".

(1722) פירוש - רש"י בפסחים חזר בו מדבריו כאן, וביאר שהגירסא שם היא "ארבעה קנינין", ולא שלשה כפי שכתב כאן. וז"ל רש"י שם: "'ארבעה קנינין' גרסינן, ובית המקדש אחד מיניהו".

(1723) בגו"א שמות פכ"ב אות טו [רח.] כתב: "ואין זה חידוש [אם רש"י חזר בו], דהא פעמים הרבה חוזר מפירושו בחדא מסכתא".

(1724) פירוש - הולך לבאר הסבר נוסף לברייתא, אך מדגיש שפירושו הראשון [שאמר עד כה] במקומו עומד, והוא "ברור אין ספק בו".

(1725) פירוש - מעשה הקנין הוא שהחפץ נלקח מרשות המוכר לרשות הקונה, "שכל קנין נלקח מן אחר אל בעל הקנין" [לשונו בהמשך לפני ציון 1947]. ומבאר שבתהליך הקנין יש שלשה שלבים; (א) תחילה החפץ נמסר לקונה. (ב) כתוצאה ממסירה זו החפץ מתנתק מהמוכר. (ג) לאחר התנתקות זו החפץ נכנס לרשות הקונה. ואמרו חכמים [ב"ב נד:] "נכסי עובד כוכבים הרי הן כמדבר, כל המחזיק בהן זכה בהן. מאי טעמא, עובד כוכבים מכי מטו זוזי לידיה אסתלק ליה, ישראל לא קני עד דמטי שטרא לידיה, הלכך הרי הן כמדבר, וכל המחזיק בהן זכה בהן". והרשב"א [שם] כתב: "כל שנסלק המוכר זכה הלוקח... דזה מסתלק וזה זוכה". ועיין בנתיבות המשפט סימן קצד סק"ב, שיעורי רבי שמעון שקופ לב"ב סימן כט, אמרי משה סימן כב אות ד, ושם סימן כד אותיות י, טו, וקהלות יעקב קידושין סימן כז אות ב.

(1726) בכת"י כתב: "הם נבדלים מן שאר העולם".

(1727) פירוש - אע"פ שהקב"ה אינו קונה דבר, ומי יוכל למכור להקב"ה, מ"מ נאמר אצלו "קנין" כלפי הדברים העוברים תהליך דומה לתהליך קנין; מה קנין נעשה ע"י שהדבר נבדל ממוכרו ונכנס לרשות הקונה, אף כל דבר שהוא נבדל מן המציאות ונכנס לרשות הקב"ה, בשם "קנין" יכונה.

(1728) כגון שקנה החפץ מן ההפקר.

(1729) כגון בהפקר, על ידי שהחפץ נמצא בידו של הקונה, בזה החפץ נעשה נבדל מכל העולם, וממילא הקונה זוכה בו. דוגמה לדבר; הבטה, שאינה קנין במכירה ומתנה, מהני בהפקר [ב"מ קיח. לחד מ"ד], וכגון שהיה מונח דבר המופקר ובא אדם ושמרו, והיה מביט בו שלא יטלנו אחר [רמב"ם הלכות נדרים פ"ב הי"ט]. וכי איזה קנין הוא הבטה, ובעל כרחך לומר שהואיל והחפץ נבדל משאר בני אדם, בזה גופא חל הקנין לאדם שהחפץ ברשותו אינו נבדל ממנו.

(1730) מדגיש זאת כדי להורות ש"קנין" נאמר ביחס לקונה הקונה דבר שנבדל מאחרים, ולא אכפת לן אם היה או לא היה כאן מוכר, וכמו כן כלפי מעלה יאמר שם "קנין" על דבר שנבדל מאחרים, אף שלא היה כאן מוכר.

(1731) כי כשם שכל קדושה היא הבדלה, כך כל הבדלה היא קדושה, וכפי שביאר הפחד יצחק, פסח, מאמר מט, אות ו, וז"ל: "הנה בגאולתם של ישראל ממצרים שמענו מפי חכמים כי היא באה בזכות שלא שינו את שמם ולשונם ומלבושיהם [ויק"ר לב, ה]. ועלינו להבחין בזה, כי הבדלה זו אשר בה נתבדלו אבותינו במצרים, אין ענינה דומה להבדלה מן העמים אשר עליה הוזהרנו בהר סיני בשעה שנכנסנו לברית תורה ומצות [שמות יט, ה-ו]. והציור בזה הוא, דיש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו, ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו. ההבדלה מן העמים שהוזהרנו עליה מן התורה היא ההבדלה המתחייבת מן ההתרוממות. ולעומת זאת ההבדלה שאבותינו הבדילו את עצמם במצרים, היא ההבדלה היוצרת ששמשה גורם בהתהוותה של ההתרוממות" [הובא למעלה פ"ד הערה 469]. וכאן דבריו מוסבים על הבדלה היוצרת קדושה, שמחמת שחמשה דברים הם נבדלים מן המציאות, וכמו שיבאר, לכך הם קניניו של הקב"ה בעולמו. **דוגמה לדבר**; בגו"א ויקרא פ"ב אות ל כתב: "מדה זאת היא אצל השם יתברך, שלא בחר למזבח רק ממינים השפלים, שאמרו [ב"ק צג.] למה בחר בתורים ובבני יונים, שאין בעופות יותר נרדפים מן מינים אלו. ואין בבהמות וחיות יותר נרדפים רק שור וכבש ועז, ובחר השם

יתברך בהם. וכל ענין זה, כי העולם הזה הוא עולם הגשמי, ואשר יותר מושל בו ומצליח בו, הוא מצד שהוא מתיחס אל עולם הזה. ואשר הוא נרדף אין הגשמיות בו, ולפיכך הוא נבחר להיות נקרב למעלה הנבדלת". ובנצח ישראל פט"ו [שנט.] כתב: "ולפיכך זה שהוא נרדף בעולם הזה, מוכח שאין לו מדריגה חשובה בעולם הזה הגשמי... ומאחר שאין מיוחד אליו העולם הגשמי, הוא שייך אל השם יתברך ביותר, שהוא יתברך נבדל מן העולם הזה הגשמי" [הובא למעלה פ"ד הערה 1676]. הרי מי שאינו שייך לעולם הזה הגשמי ונבדל מן הנמצאים, ממילא "הוא שייך אל השם יתברך ביותר". **דוגמה נוספת**; המלך נבדל מן העם, לכך יש בו צד קדושה. וכן כתב בח"א לשבועות ט. [ד, יא:], וז"ל: "המלך הוא נבדל מן הכלל... ולכך יש למלך בשביל זה מעלת אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש". ובח"א לסוטה י. [ב, מב.] כתב: "כי המלכים יש להם מעלה נבדלת מן הגשמי, שהמלך נבדל משאר עמי הארץ [כ"ה הגירסא במהדורת כשר], ולכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, כמו כהן וכלי קודש" [הובא למעלה פ"ד הערה 469]. וראה בתפארת ישראל פ"ע הערה 32 שגם שם נתבאר יסוד זה.

(1732) לשונו בגו"א בראשית פכ"ב אות יז [שעג:] כתב: "הפנים... נבדלים ומחולקים מגוף הדבר, כמו שידוע". ובגו"א דברים פי"א אות לו [קצה.] כתב: "הפנים אינו גוף הדבר... כי ההתחלה שהוא הפנים... אינו גוף הדבר, ממה שהוא לא פנים". ובגו"א ויקרא פי"א סוף אות ג [רל:] כתב: "דבר שהוא התחלה, שמפני שהוא התחלה אינו דומה לשאר המציאות, ואינו עצם המציאות בעצמו". ובגו"א דברים פכ"ט אות ה כתב: "אבל 'ראשיכם' לא הוה בכלל 'שבטיכם' [דברים כט, ט], כי הראש הוא ראש עליהם, והוא מיוחד, ואינו נכלל בכלל 'שבטיכם'". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ז [תקס.]. ובדרשת שבת הגדול [רכ.] כתב: "החלב בהקרבה, מפני שהחלב הוא המובחר מן הגוף... החלב הוא עיקר הגוף, והוא ראשית הגוף, וכדכתיב [במדבר יח, יב] 'וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם'. וכל חלב נבדל מן השאר, וכדכתיב [שם פסוק ל] 'בהרימכם את חלבו ממנו'. ולשון 'הרמה' הוא הפרשה, והתורה אמרה להפריש לגבוה דבר שהוא מובדל ומופרש בעצמו... החלב הוא מובדל מן שאר הגוף... וזהו טעם איסורו להדיוט... החלב הוא עיקר וראשית הגוף, וכל ראשית הוא נבדל מן השאר, והוא חלק גבוה. וכאשר אינו עולה לגבוה, הוא דבר זר, אינו ראוי להדיוט".

(1733) לשונו בגבורות ה' ר"פ כט: "'כה אמר ה' בני בכורי ישראל וגו' [שמות ד, כב]. קרא ישראל בנו בכורו, רצה לומר כמו שהבכור נקרא 'ראשית' כי הוא ראשית אונו, שהוא התחלת הראות כחו של אדם שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב. כך ישראל

הם התחלת גלוי כחו של הקב"ה בעולם הזה, כי העלול מורה על העלה יתברך, והם עלולים בראשונה. וכמו שהראשית מובדל מדבר שהוא ראשית לו, שהרי מה שהוא ראשית הוא ענין שאינו נמצא באחר, ומפני זה הבכור קדוש, כי הוא נבדל מן השאר במה שהוא ראשית, שלא נמצא זה בשאר. וכך ישראל שהם ראשית, נבדלים מכל האומות, והם גם כן קדושים מצד שהם ראשית" [ראה להלן הערה 1944]. ובח"א לב"ב עד. [ג, קב:] כתב: "כי הקרנים מורים על הראשית, וכל ראשית הוא נבדל מן הדבר אשר הוא ראשית לו. ודבר זה ידוע ממה שמפריש הראשית מן שאר". ובח"א לבכורות ה: [ד, קיז.] כתב: "אף על גב שבשאר בהמות טמאות לא שייך בכור, גבי חמור שייך... שאין ראוי שיהיה נקרא ראשית הבהמות רק לפי פשיטתו, שהוא פשוט והכל חומר, ובשביל זה ראוי שיהיה ראשית לשאר בהמות... ומפני פשיטותו של החמור נקרא 'ראשית', לכך שייך בו בכור יותר משאר בהמה טמאה, בשביל שהוא חומר פשוט, והוא ראשית, לכך נוהג בו הבכורה שהיא ראשית". ובגבורות ה' פל"ט [קמד:] כתב: "הוא יתברך התחלת כל הנמצאים, לפיכך אמרה תורה [שמות יג, ב] 'קדש לי כל בכור פטר רחם'... כי קדושת הבכור, וכן כל הדברים שהם 'ראשית', הם קדושים בשביל שהוא יתברך גם כן ראשית הכל, ולכך ראוי כל ראשית לקדושה". וכן הוא בגו"א שמות פי"ב אות סא.

(1734) לשונו בגבורות ה' פל"ח [קמג.]: "לענין קדושה לא נתקדש רק פטר רחם, לפי שאין ראוי לקדש רק דבר שהוא ראשית המציאות, ומצד שהוא ראשית המציאות הוא קדוש מן אשר נמצא אחריו. כי ראשית המציאות יש בו קדושה תמיד, שהרי השם יתברך הוא ראשית מציאות הכל ג"כ, ולפיכך ראוי ליתן אליו ראשית המציאות. וכן בכורי אדמה שנקראים ג"כ 'בכורים' מלשון בכור, שהם ראשית פרי האדמה, ויש בהם קדושה, כי האדמה מוציאה הכל זה אחר זה, וראשית הפרי שהוציאה האדמה קדוש... וכן בתרומה וכן בחלה שהם קדושים נקראים 'ראשית', שנראה כי הראשית יש בו קדושה, וכדכתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'". וראה למעלה פ"ה מ"ח [רנד.] שהביא המדרש [ב"ר א, ד] אודות קדושת בראשית. ובח"א לע"ז ג: [ד, כד:] כתב: "ותדע כי הלויתן נקרא 'ראשית', וכן כתיב באיוב [מ, יט] 'כי הוא ראשית דרכי אל', כי לעולם החבור הוא אל דבר שהוא ראשון. ולכך נקרא 'לויתן', כי הוא מלשון חבור, כי דבר שהוא ראשית והתחלה הוא ראשון אל החבור אליו יתברך. ושאר נבראים לפי מדריגתם... והבריאה הזאת היא ראשית החבור, לכך כתיב בו 'כי הוא ראשית דרכי אל', ואח"כ החבור אל כל הנבראים, כל אחד ואחד כפי מעלתו, עד שהחבור הוא אל כל העולם. רק כי עצם החבור אינו רק אל הלויתן".

(1735) יש להעיר, כי בח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב שההתחלה אינה נבדלת מן ההמשך, וכלשונו: "העולם יש לו גם כן יסודות, והם נקראים 'רגלים'... וחלוק גדול יש בין התחלה וסוף, כי התחלה הדבר מצד שהוא התחלת הדבר, מפני זה הוא אינו נבדל מן עיקר הדבר, כי התחלה הוא נושא לעיקר הדבר. אבל הסוף הוא נבדל מן עיקר הדבר, כי התכלית הוא שנבדל מן הדבר. ומפני זה היה פסח, הוא חודש האביב, פירוש התחלת דבר, והוא נגד התחלת הנמצא. אמנם שבועות הוא עיקר הדבר, וידעת כי כאשר אמרנו כי ההתחלה הוא דרך ומדריגה אל האמצעי כאשר הוא התחלה, לכך היה מונין מן הפסח אל עצרת. ולא היה מונין אל סוכות בעבור שהסוכות הוא בסוף, הוא זמן אסיפה אל הבית. כי זאת האסיפה מורה על העדר ואסיפה מלשון אפיסה, שהוא אסיפת דבר. אבל עצרת הוא אמצע בזמן, שהפירות הם באילן. ולפיכך אלו ג' נקראו 'רגלים', והם יסודות שהשנה נסמך עליהם בעבור שהם חלקיו" [הובא למעלה פ"ג הערה 322]. ויל"ע בזה.

(1736) תרומה, חלה, בכורים, ובכור [שהוזכרו למעלה].

(1737) לשונו למעלה פ"ה מכ"ב [תקלא.]: "'הפוך בה והפוך בה דכולא בה' [שם]. דבר זה צריך פירוש, איך נמצא בתורה הכל, שאמר 'דכולה בה'. ודבר זה רמזו במדרש [ב"ר א, א] 'ואהיה אצלו אמון' [משלי ח, ל], אל תקרי 'אמון' אלא 'אומן', שהיה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם, עד כאן. וכבר בארנו כי התורה היא הסדר השכלי שסדר השם יתברך סדר הנהגתו של אדם, ומתחייב זה הסדר מאתו בראשונה. ולפיכך נקראת התורה, שהיא סדר האדם, 'ראשית', שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו', ולפי סדר התורה סידר השם יתברך סדר העולם, עד שהכל נמשך אחר התורה. כי כך ראוי שהאדם הוא יותר במעלה על כל העולם, כי בשביל האדם נברא הכל, ולפיכך אחר תורת האדם וסדר שלו נמשך סדר העולם, כי ברא השם יתברך העולם לפי מה שראוי אל סדר האדם. וזה שאמר [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא העולם, כי אחר סדר התורה נמשך סדר העולם. וזה שאמר 'הפוך בה דכולא בה', כלומר כאשר ישיג בתורה הנה הוא משיג בכל סדר המציאות, אחר כי דרכי העולם הזה יוצאים מן דרכי התורה, וקשורים דרכי העולם עם דרכי התורה, עד שהכל יוצא מן התורה, שהיא סדר האדם, נמצא כי הכל הוא בתורה". ושם בהמשך [תקעא.] כתב: "וזה מפני שהתורה היא התחלת הכל". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תמו:]. ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] כתב: "אמנם עיקר סוד זה מה שנברא [העולם] בשביל התורה [רש"י בראשית א, א], הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]... שהתורה היא ראשית הכל ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל. כמו

האילן שהוא נטוע, אינו גדל רק בשביל העיקר, שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל... לפיכך בשביל התורה נברא, שהוא הראשית והתחלה" [הובא למעלה פ"א הערה 1820, ופ"ה הערה 2445].

(1738) כפילות זו [שהתורה היא ראשית העולם וראשית המצות] מבוארת היטב בדרוש על המצות [נא:], שכתב: "במדרש [ב"ר א, א] 'ואהיה אצלו אמון' [משלי ח, ל], אל תקרי 'אמון' אלא 'אומן', אמרה תורה אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה. בנוהג שבעולם מלך בשר ודם אינו בונה מדעת עצמו, אלא מדעת האומן, והאומן אינו בונה אותו מדעת עצמו, אלא דפתראות ופנקסאות יש לו לדעת היאך עושה חדרים, היאך עושה פשפשין. כך היה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם... והנה זכר ב' דברים; האחד, שאמר 'שהיה מביט בתורה וברא העולם'. השני, שקרא את התורה 'אומן', כמו שאמר 'אל תקרי וכו'". וזה כי שני דברים היו בבריאת העולם על ידי התורה; האחד, כמו שאמרנו, שנברא באופן שיהיה מוכן לתכלית התורה, זהו 'שהיה מביט בה וכו'", שנברא בו אדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה, והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו שצריך עשיה על ידי גופו... ולפי זה מה שאמרו במסכת מכות [כג:] רמ"ח מצות עשה נגד אבריו של אדם, ושס"ה מצות לא תעשה נגד ימות החמה. אין פירושו שלכך נתן רמ"ח מצות עשר נגד אבריו של אדם, וכן אצל החמה, דזה אינו, כי התורה נבראת קודם הכל. רק שהמכוון הוא בהפך; שברא לאדם רמ"ח איברים לשיקיים רמ"ח מצות עשה, וכן גבל שס"ה ימים לחמה... והוא הענין האחד. השני... היא ההתחלה לעולם, והיתה התחלה זאת מוציאה הכל אל הפעל. שלכך נקראת 'אומן', כאומן הזה שכל שהוא פועל יצא לפעל על ידו בגזירת המלך שעליו על זה. כך השם יתברך על ידי התורה השכלית, שהיא התחלה, הוציא את הכל לפעל. ולפיכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא', רצה לומר שעל ידי הדבר שהוא הראשית, שהיא התורה הנקראת כן, ברא העולם. כי תכלית המעשה ראשית המחשבה, והתורה היא תכלית המעשה, כמו שאמרנו שהעולם נברא בשביל לעבוד השם יתברך, זהו ראשית המחשבה. ועם ראשית זה ברא העולם, כי הראשית סבה לשיצא הגמר לפעל, והבריאה שיצאת לפעל הוא בענין זה, עד שהעולם ראוי אל התורה, שהיא התכלית, כמו שאמרנו שזהו שהיה מביט בתורה וברא העולם". ואלו דבריו כאן; במה שהתורה היא ראשית לעולם, על כך נאמר במדרש שהתורה היא "אומן". ובמה שהתורה היא ראשית למצות, על כך נאמר במדרש "היה מביט בתורה וברא עולם".

(1739) לשונו בדרשת שבת הגדול [ריט:]: "הנה מאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלהים'... הוא התחלת העולם, והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל, שכן כל התחלה [יש] בה הכל" [הובא למעלה הערה 1808]. ולמעלה [לפני ציון 1908] כתב: "ואחר כך שמים וארץ, הם העולם הגשמי, ומצד עולם הגשמי אין חבור אל השמים והארץ", וראה הערה 1908. ובגבורות ה' פס"ה [שב:] כתב: "ואחר כך אמר [תהלים קלו, ד] 'לעושה נפלאות גדולות לבדו'... שהשם יתברך עושה מעשים נפלאים, עד שהם רחוקים מדעת האנושי, ואין ספק כי אלו מעשים הם למעלה מן הטבע לגמרי, ויש במעשים אלו כח נבדל. ולפיכך מזכיר אותם קודם שזכר [שם פסוק ה] 'לעושה השמים בתבונה', כי המעשים המופלאים האלו הם למעלה מן השמים, שהם גשמיים. ואחר כך התחלת העולם 'לעושה השמים בתבונה כי לעולם חסדו', ואחר כך [שם פסוק ו] הארץ, כי השמים והארץ שקולים".

(1740) לשונו למעלה [לאחר ציון 1862]: "כי אברהם היה הצדיק הראשון, שכך אמרו בגמרא במסכת ע"ז [ט.] כי שני אלפים היו תוהו, עד שבא אברהם, וכמו שבארנו למעלה בפרק בעשרה [פ"ה מ"ב], והוא היה הראשון שהיה בריאה במין האדם, ולפיכך מצד הזה היה אחד. וכך כתיב בפירוש [ישעיה נא, ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'. וכבר הארכנו בזה מאד בספר גבורות השם [פ"ה], כי אברהם שהיה התחלה, וכל התחלה במה שהוא התחלה הוא אחד, ולפיכך אמר 'כי אחד קראתיו'. ולא מצאנו בכל האבות שכך נאמר עליו שם 'אחד' חוץ מאברהם, ולפיכך עליו נאמר שהיה קנינו של הקב"ה מצד עצמו, מפני שהיה אחד, והיה הוא קנינו של הקב"ה". ולמעלה פ"ה מ"ב [נו:] כתב: "ומה שאמר [שם] שהיה אברהם מקבל שכר כולם, דבר זה ענין עמוק. מפני שאלו הדורות שהיו מנח עד אברהם כולם של הבל ותוהו, אין בהם מציאות, רק הכל תוהו נחשבו, וכמו שאמרו ז"ל [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, דהיינו עד שבא אברהם, והיה אברהם התחלת וראש הבריאה. ואברהם בשביל זה שהיה התחלה, יותר נחשב מציאות מכל בני אדם שבעולם, במה שהיה התחלה, וההתחלה הוא עיקר מציאות ועיקר העולם. והיו הדורות שלפני אברהם הפך אברהם; כי כל אותן הדורות היו הכל אין בהם ממש, ואברהם יסוד ועיקר כל העולם". וראה למעלה הערה 1863, והערה הבאה.

(1741) כן ביאר למעלה בשני מקומות; בפ"ה מ"ד [קטו:] כתב: "כי אברהם היה התחלת העולם, וכמו שאמרנו למעלה, כי הכל היה תוהו עד שבא אברהם, וכן במדרש אמרו [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא

העולם, אותיות 'באברהם'. ופירושו, כי הכל היה תוהו, ולא נחשב מציאות כלל, עד שבא אברהם, ולפיכך בשבילו נברא העולם, ואליו נתן השם יתברך כל העולם. וכן אמרו בפרק קמא דברכות [יג.] מתחילה היה אב לארם, ואחר כך לכל העולם". וכן בפ"ה מכ"ב [תקסא.] כתב: "מדריגת אברהם שהוא היה אב וסבה אל הכלל של אומה. ואל יהא לך מדריגתו של אברהם מדריגה קטנה, שהרי אמרו כי 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', בשביל אברהם נברא העולם, ודבר זה בארנו בהרבה מקומות". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט למעלה הערה 1864.

(1742) לשונו בגבורות ה' פ"ה [לד:]: "כי יש באברהם דבר שלא תמצא בכל אדם, כי אברהם אינו נקשר ואינו מתיחס אל אביו תרח, כמו שאין יחוס וקישור האור אל החושך. כי אברהם הוא האור, שהרי הדורות הראשונים היו תהו וחושך, ואברהם הוא האור של מציאות. ומפני כך אמר הקב"ה 'לך אני פוטר אותך מכיבוד אב' [ב"ר לט, ז], שהרי אברהם מציאות חדש שאין לו קשר עם הראשונים, 'ואין אני פוטר אחר' [שם], שהרי לא תמצא זה רק באברהם, שהוא היה התחלת מציאות העולם, ולפיכך הוא פטור מכיבוד אב ואם, שאין לו יחוס וקשר לאביו... וכל ענין זה מורה שאברהם היה התחלת העולם, ולכך לא היה לו יחוס וצרוף אל אביו, שהרי הוא התחלה. ומזה הטעם נולד בארץ כשדים 'עם לא היה' [ישעיה כג, יג, ואמרו חכמים (סוכה נב:) "ארבעה מתחרט עליהן הקב"ה שבראם, ואלו הן; גלות, כשדים, וישמעאלים, ויצר הרע... כשדים, דכתיב 'הן ארץ כשדים זה העם לא היה'"], שהתחלה במה שהיא התחלה קודם לה העדר", וראה הערה הבאה.

(1743) יש בזה הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [ב"ר סא, א] "אב לא למדו [את אברהם], ורב לא היה לו, ומהיכן למד את התורה. אלא זימן לו הקב"ה שתי כליותיו כמין שני רבנים, והיו נובעות ומלמדות אותו תורה וחכמה". ולכאורה תמוה, מדוע לא נאמר שאברהם למד תורה משם ועבר, או מנח, שהרי אף נח ידע תורה [רש"י בראשית ז, ב]. ואמרו [ילמדנו, בתי מדרשות קמט] "ארבעה חסידים היו בדור הפלגה; שם ועבר נח ואברהם", ומהו, איפוא, הפלא "אב לא למדו, ורב לא היה לו, ומהיכן למד את התורה", הרי היו בדורו בעלי תורה. אלא שאין כוונת המדרש שלאברהם לא היתה אפשרות ללמוד תורה מאחרים [דכאמור אפשרות כזו אכן היתה קיימת], אלא שמן הנמנע שאברהם אבינו ילמד מרב, "שהיה אברהם התחלת העולם" [לשונו כאן], וכל הקודם לאברהם אינו אלא העדר וחושך, "ומהיכן למד את התורה". באופן שכשם שלא היה לאברהם אב שחייב לכבדו [ראה הערה קודמת] מפאת היותו התחלה, כך לא היה לו

רב שלימדו תורה מפאת היותו התחלה, וכלשון המדרש "אב לא למדו, ורב לא היה לו". ולהלן [לאחר ציון 1957] יעמוד על כך שלגבי אברהם לא מצאנו בקרא שנקרא "ראשית" או "ראשון", לעומת ארבעת הקנינים האחרים.

(1744) למחשבה, אך יצאו לפועל אחר כל האומות, וכמבואר בהערה הבאה. ובדרוש על התורה [ל:] כתב: "כי כל תכלית נקרא 'ראשית', מפני שתכלית המעשה הוא ראשית המחשבה".

(1745) לשונו בגבורות ה' ר"פ כט: "'כה אמר ה' בני בכורי ישראל וגו" [שמות ד, כב]. קרא ישראל בנו בכורו... וכמו שהראשית מובדל מדבר שהוא ראשית לו, שהרי מה שהוא ראשית הוא ענין שאינו נמצא באחר, ומפני זה הבכור קדוש, כי הוא נבדל מן השאר במה שהוא ראשית, שלא נמצא זה בשאר. וכך ישראל שהם ראשית, נבדלים מכל האומות, והם גם כן קדושים מצד שהם ראשית [הובא למעלה הערה 1933]... וזהו שאמר 'בני בכורי ישראל'. וכמו שתמצא כי יעקב נולד אחרון ועשו ראשון לצאת לעולם הטבעי, ומי שהוא יותר במעלה מאוחר לצאת לפעל, כך תמצא בישראל, שכל האומות נעשו לאומות גדולות, כמו אומות אדום עמון ומואב וישמעאל קודם ישראל, כי היותר במעלה יוצא אחרון לעולם הטבע, כמו שהיה ביעקב ועשו, עם שסדר ישראל שעלה מחשבתן של ישראל לפני הקב"ה קודם שנברא העולם, ביאתן לעולם הטבע באחרונה היה. כלל הדבר כי 'בני בכורי' רצה לומר כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך, כמו שהבן הוא עלול מן האב, והם עלולים ראשונה אל השם יתברך, לכך קראם 'בני בכורי'". ובגו"א שמות פ"ד אות טז כתב: "'בכור' [של "בני בכורי ישראל"] כמשמעו, לפי שהם ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו 'בכורי', כי השם יתברך ידע את ישראל בראשונה, ואחר כך כל האומות, וזהו הבכורה שלהם. וזהו הטעם עצמו שלקח גם כן יעקב הבכורה מעשו, בעבור שראוי ליעקב הבכורה מצד עצמו, לפי שהוא מציאות ראשון לעשו, רק שעשו יצא ראשונה, ובשביל שיעקב מציאתו ראשונה וראוי לו הבכורה, לקח הבכורה מעשו, והבן זה היטב". וראה גו"א בראשית פ"א אות ז. ובנצח ישראל פ"י [רמז.] כתב: "האומה הזאת היחידה הם ישראל, שהם אומה אחת יחידה נקראת 'ראשית', וכדכתיב 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'... ואמר הכתוב כי האומה הזאת קודש, שהיא אל השם יתברך מפני שהיא ראשית לכל האומות, והדבר שהוא ראשית הוא אל השם יתברך... ולפיכך הם קודש לה', והם ראשית תבואתו, ושאר האומות הם תוספת... כי בשביל ראשית התבואה אדם זורע כל התבואה. כך ישראל הם ראשית תבואתו, ובשבילם ברא את הכל. כי שאר אומות הם תוספת על זה".

(1746) אמרו חכמים [פסחים נד.] "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן; תורה, ותשובה, וגן עדן, וגיהנם, וכסא הכבוד, ובית המקדש, ושמו של משיח... בית המקדש, דכתיב 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו'", ופירש רש"י שם "מרום מראשון - 'מרום' הוא בערבות, 'מראשון' מקודם העולם, וכן מקום מקדשנו נברא מראשון". הרי הפסוק המורה שבית המקדש נקרא "ראשון" הוא הפסוק המלמדנו שבית המקדש נברא קודם שנברא העולם. ובח"א לחולין פט. [ד, קא:] כתב: "האמצע הוא ראשון, שאין לו נטיה לשום קצה, כי הקצה הוא אחרון, ולפיכך מקום האמצע הוא ראשון. ולפיכך בית המקדש, שהוא באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י] נקרא 'ראשון', שנאמר 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו'... והראשון הוא ראוי שיהיה יסוד קיים אינו נסמך על דבר אחר שהוא ראשון לו, ואשר אינו ראשון נסמך לדבר שהוא ראשון לו". ולמעלה פ"ה מ"כ [תפח:] כתב: "כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל. וכך בכלל העולם יש בהם בית המקדש והתורה, שהם עיקר העולם. שכמו שכל האיברים מקבלים החיות מן הלב, אשר הוא באמצע גוף האדם, והלב מקבל פרנסה תחלה, ואחר כך ממנו מקבלים שאר איברים, שהלב שולח פרנסה לכל האברים. וכן כל העולם שותה מתמצית ארץ ישראל, כי ארץ ישראל שותה תחלה. ובית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל, ובאמצע ארץ ישראל". הרי שבבית המקדש נמצאות במיוחד מעלותיה של ארץ ישראל. ואמרו חכמים [תענית י.] "ארץ ישראל נבראת תחילה, וכל העולם כולו נברא לבסוף... ארץ ישראל שותה מי גשמים, וכל העולם כולו מתמצית". ולפי זה נמצא שבית המקדש נברא קודם לשאר ארץ ישראל, כפי שארץ ישראל נבראה קודם לשאר העולם.

(1747) ראה למעלה הערה 1925.

(1748) הובא למעלה [לאחר ציונים 1817, 1826], ולשון הספרי הוא: "'הלא הוא אביך קנך' [דברים לב, ו]. אמר להם משה לישראל, חביבים אתם לי, קנין אתם לי, ואי אתם ירושה לי. משל לאחד שהורישו אביו עשר שדות, ועמד וקנה שדה אחד משלו, ואותה היה אוהב מכל שדות שהורישו אביו... כך אמר להם משה לישראל, חביבים אתם לי, קנינים אתם לי, ואי אתם ירושה לי. 'קנך' זה אחד מג' שנקראו קנין למקום, ואלו הם; תורה וישראל ובית המקדש". ומוכח מהספרי ש"הקנין" הנזכר כאן עומד כנגד "ירושה" [הובא למעלה הערה 1818].

(1749) אודות שהקנין אינו סר מהקונה, כן ביאר למעלה בארוכה [מציון 1783 עד ציון 1799].

(1750) פירוש - ממון הבא בירושה אינו נבדל מן המוריש ומחמת כן הוא נכנס לרשות היורש, אלא אדרבה, הירושה נעשית דוקא מפאת שהבן עומד תחת אביו, ושם אביו חל על ממון הירושה, והוא "שייך אליו מאביו". ובגו"א בראשית פ"א אות ה [ה.] כתב: "לשון 'ירושה' משמע שהוא שלך מאבותיך". ובלשון חכמים אמרו [ב"ב קיז:] "ירושה היא לכם מאבותיכם". ועוד אמרו חכמים [עירובין ע:] "יורש כרעיה דאבוה". והפסוק אומר [תהלים מה, יז] "תחת אבותיך יהיו בניך", ואיירי לגבי ירושה [כמבואר בב"ב סה., ושם קנט.]. ועוד אודות ששם המוריש חל על הירושה, הרי כך שנינו [ב"ק צד:] "הניח להם אביהם פרה וטלית [גזולים], וכל דבר המסויים, חייבין להחזיר מפני כבוד אביהם", ופירש רש"י שם "המסויים - דבר הניכר לרבים זו היא שגזל פלוני והניחה ליורשיו". ועוד פירש רש"י [ב"מ סב.] "המסוים - שניכר שהוא גזל, ואביהם נזכר בה לקלון". **ובגדר זכיית** היורש בירושה, כתב החינוך [מצוה ת] שזכות היורש קשורה בנכסי מורישו, וכשמסתלק כח המוריש מן הנכסים במותו, מיד נופלת עליהם זכות היורש, וכאילו גוף היורש דבוק בגוף המוריש, וכל היוצא מן האחד נופל אל השני. ויש אחרונים המבארים גדר ירושה, שהיורש עומד במקום המוריש, וכיון שנכנס תחתיו ממילא הוא זוכה בנכסיו [שיעורי הגר"י מפוניבז' (י-ם תשנ"ט) ב"מ סימן ג, חידושי הגרנ"ט סימן קצ, צפנת פענח מתנות עניים פ"ג הט"ז (דף מה). ועיין נתיבות המשפט, ביאורים, סימן רעו ס"ק ד]. ובקובץ שעורים ח"ב סימן יב אות ב כתב: "יש שני דינים בירושת הבן; א) שהוא זוכה בנכסי אביו כשאר היורשים שזוכין בנכסי מורישיהן. ב) שהבן קם תחת אביו אף כשאינו יורש ממנו. כגון ראובן בכור יעקב, שמכר בנכסי יעקב, בנו של ראובן מוציא מלקוחות גם חלק הבכורה, דאמר אני יורש את יעקב, ולא את ראובן אבי, אלא שאני עומד תחת אבי לירש חלק בכורה מנכסי יעקב, וילפינן לה מקרא ד'תחת אבותיך יהיו בניך', והדין הזה לא מצינו רק בבן, ולא בשאר יורשין". הרי מבואר ש"הדבר שבא אליו בירושה, דבר זה שייך אליו מאביו".

(1751) ואם תאמר, אם חמשת קנינים אלו נחשבים לקנינו של הקב"ה מפאת ה"בראשית" שחלה עליהם, מדוע לא נמנו כאן גם שאר "בראשית", וכמו תרומה, חלה, בכורים, ובכור, שאף הם בשם "בראשית" יכונו, וכפי שהביאם למעלה [לאחר ציון 1932] כדי להורות את ענינה של "בראשית". וצ"ע.

(1752) כפי שכבר העיר למעלה [לאחר ציון 1914], ויבאר כאן שוב מעין דבריו למעלה, שהגמרא סוברת שאברהם נכנס לכלל ישראל.

(1753) פירוש - אע"פ שאברהם אבינו הוא אב לכל האומות, וכפי שכתב למעלה [לפני ציון 1909], וז"ל: "כי אברהם התחלת המין האנושי, נקרא אברהם 'אב המון' [בראשית יז, ה], שרצה לומר התחלת כלל האומות" [וראה שם הערה 1910], מ"מ "הוא התחלת ישראל בפרט, שהוא אביהם והתחלתם". ופירושו שכלפי ישראל יש לאברהם אבינו דבר שאינו נמצא כלפי שאר האומות, והוא שהוא התחלתם של ישראל, שישראל נולדו ממנו, לעומת אומות העולם, שאע"פ שאברהם הוא אב להן, מ"מ אומות העולם לא נולדו ממנו. ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "כי אברהם הוא היה התחלת העולם, כי עיקר העולם הם ישראל, וזולת זה העולם הוא תוהו. והתחלת ישראל [היא] אברהם, שהוא התחלת הכל". ובגו"א שמות פל"ב אות טו כתב: "אברהם יצחק ויעקב נקראים אבות לישראל [ברכות טז:], והם כמו שרשים שהאילן נסמך עליו... [אך] נח לא יקרא אב לישראל, אף על גב שכל ישראל יצאו ממנו, וכן שֵם לא נקרא אב, שלא נקראו אבות לישראל אלא אברהם יצחק ויעקב" [הובא למעלה פ"ה הערה 250]. ולמעלה [לפני ציון 1916] כתב: "כי אברהם התחלה של ישראל, והוא ראש שלהם", וראה הערה 1916.

(1754) שהם ראשית כל האומות [למעלה לפני ציון 1944].

(1755) פירוש - מן הנמנע הוא שישראל נבדלים מן הכל, ואברהם נבדל מן הכל, שהרי אברהם הוא התחלת ישראל, וישראל נולדו ממנו, ולכך אי אפשר למנות את אברהם ואת ישראל לשני קנינים שונים, ואם תמנה את אברהם לקנין, שוב לא יהיה מקום למנות את ישראל לקנין. וראה למעלה הערה 1917 שסברה זו הוכרחה שם.

(1756) כאמור כן כתב למעלה [לאחר ציון 1914], ולא ברור מה ראה לכתוב דבריו שוב.

(1757) לכך אי אפשר למנות את אברהם ואת ישראל כשני קנינים, כי האחד כולל את חבירו.

(1758) פירוש - אצל ארבעה קנינים [תורה, שמים וארץ, ישראל, ובית המקדש] נמצאים בקרא לשונות של "בראשית" [לגבי תורה שמים וארץ וישראל] ו"ראשון" [לגבי בית המקדש], וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1936]. אך לא מצאנו בקרא לשונות אלו כלפי אברהם, וכפי שביאר זאת למעלה [לאחר ציון 1939] מצד סברה, לא מצד הקרא, וכלשונו: "אברהם אין ספק התחלה וראשית, מפני שנחשב אברהם ראשית העולם, כי עד אברהם היה הכל תוהו [ע"ז ט.], והוא התחלה וראשית המציאות. ובשביל אברהם נברא העולם... הרי שהיה אברהם התחלת העולם".

(1759) <>לאחר ציון 1917.

(1760) בביאור הדבר ראה למעלה הערה 1918 בדברי מו"ר שליט"א.

(1761) שמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שכוונתו לומר שארבעת הקנינים [שהוזכרו בגמרא] הם כנגד ארבע אותיות הויה [כמבואר למעלה הערה 1918], ואברהם אבינו הוא כנגד קוצו של אות יו"ד בשם הויה [כתר], כי לולא אברהם אבינו לא היה מתגלה בבריאה שום דבר, והכל מתגלה רק באמצעותו. והואיל וקוצו של יו"ד [כתר] הוא דבר נסתר [כי ספירת כתר לא נמסרה לאדם (כמבואר בתפארת ישראל פנ"ב הערה 52)], לכך לא נאמר במקרא להדיא שאברהם הוא "ראשית" או "ראשון". ומה שלא נקט באברהם כקנין הראשון, אלא כקנין השלישי [אחרי תורה ושמים וארץ, ולפני ישראל ובית המקדש], כי הכוונה בזה להורות שיש לאברהם דין של "אמצעי" שמקשר את הכל, מהעליון ביותר עד העולם הזה התחתון. ודפח"ח. ובפרי צדיק פרשת ואתחנן, אות י, כתב: "הפסוק [בראשית כד, א] 'וה' ברך וגו" כתיב אחר דכתיב [שם] 'ואברהם זקן', היינו שזכה למדת 'זקן בא בימים'. איתא בזוהר הקדוש [ח"א קכט.] באינון יומין עלאין, וזה מורה שזכה למדת עתיקא כתר עליון, דאיהו כתר מלכות. ומטעם זה נקרא אברהם אבינו ע"ה בזוהר הקדוש [ח"ג קצא:] 'סבא עלאה מאריה דביתיה וכו'". וכן מדתו חסד, ותואר 'הגדול' כידוע [רש"י דברים ג, כד, וראה להלן הערה 2000]. ו'גדול' מורה אצל השם יתברך בלא שיעור למעלה מתפיסת והשגת אדם, וכן תואר 'עליון' מורה גם כן שהוא בלא שיעור".

משנה יא

(1762) כפי שכתב למעלה בתחילת ברייתא א [לאחר ציון 11], וז"ל: "ולכך בזאת הברייתא בא לבאר מעלת התורה, כדי לקשר התורה עם דרך ארץ לגמרי. וכל הברייתא הזאת הכל נאמר על התורה, ולהודיע כי מעלת התורה על דרך ארץ".

(1763) כי מאמר זה אינו עוסק בתורה, אלא במטרת בריאת העולם. וליישב שאלה זו יביא עתה שלשה הסברים. ודע, שבכת"י לא נכתב הסברו הראשון [אך שני הסבריו המאוחרים הובאו שם], ובמקום זאת הובא הסבר אחר, וז"ל: "ויראה לומר מפני שאמר לפני זה [ברייתא ט] 'לי הכסף ולי הזהב אמר ה' צבאות' [חגי ב, ח], ומזה הביא ראיה אל מה שאמר ש'אין מלוין לאדם לא כסף וזהב', [ו]מאחר שהכל הוא אל הקב"ה, ולפיכך אינם לאדם, ואם כן למה נברא בעולם הזהב והכסף. [הניחא] אם נאמר כי הכסף והזהב הוא לאדם, אבל אם נאמר כי הכסף והזהב הוא של הקב"ה, אם כן למה נברא, וכי יש להקב"ה הנאה מהם. ועל זה אמר כי הכל נברא לכבוד השם יתברך. ובשביל שהכסף והזהב מהם כבוד ועושר, ולכך נברא מן השם יתברך, כי הכל נברא לכבוד השם יתברך. כי הכסף שהוא העושר הוא אל השם יתברך, שנתן אותו, וזה נראה נכון".

(1764) פירוש - התכלית של למוד תורה היא שיביא לידי מעשה בשמירת מצות ה', וכמו שאמרו [קידושין מ:] "תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה".

(1765) כפי שביאר בגו"א בראשית פ"א אות ז, שהעולם נברא בשביל ישראל והתורה [רש"י בראשית א, א], וז"ל: "ויראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', רוצה לומר כל מה שנברא בעולם, בשביל הקב"ה נברא, ולכבודו נבראו, 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו', ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו. ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו, שמקיימים את התורה. וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם" [הובא למעלה פ"ב הערה 1039, ולהלן הערה 2059].

(1766) כמו שאמרו חכמים [נדרים סב.] "תניא, 'לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו' [דברים ל, כ], שלא יאמר אדם אקרא שיקראוני 'חכם', אשנה שיקראוני 'רבי', אשנן שאהיה זקן ואשב בישיבה, אלא למד מאהבה, וסוף הכבוד לבא... רבי אליעזר בר רבי צדוק אומר, עשה דברים לשם פעלם, ודבר בהם לשמם, אל תעשם עטרה להתגדל בהם, ואל תעשם קורדום להיות עודר בו". ולמעלה פ"ד מ"ה אמרו "אל תעשם עטרה להתגדל בהם, ולא קרדם לחפור בהם. וכך היה הלל אומר, ודאשתמש בתגא, חלף. הא למדת, כל הנהנה מדברי תורה, נוטל חייו מן העולם".

(1767) לכך ברייתא דידן שייכת לפרק העוסק במעלות התורה, שבאה ללמדנו שלא ילמד תורה לכבוד עצמו, אלא לכבוד בוראו. ומעין זה ביאר למעלה, שאמרו שם [פ"ד מ"ה] "הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות. רבי צדוק אומר, אל תעשם עטרה להתגדל בהם וכו'", ובביאור סמיכות המאמרים שם כתב [קכ:]: "אל תעשם עטרה וכו'. מפני שזכר לפני זה מן 'הלומד על מנת ללמד' או 'הלומד על מנת לעשות', אמר אחריו המאמר הזה, שאל ילמד תורה להתגדל בו, שאם יעשה כך נוטל חייו מן העולם", וראה בסמוך הערה 1971.

(1768) לשון הברייתא שם "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה וכו'", וביאר שם [לפני ציון 33] בזה"ל: "מה שאמרו 'לשמה' דווקא, כי כאשר למד תורה לשמה יש לו מעלת התורה, שהרי הוא לומד לשמה. אבל אם למודו שלא לשמה, אין לו מעלת התורה כלל, שהרי אין למודו לשמה, אבל כדי לקנות כבוד וכיוצא בזה, אין לו מעלת התורה כפי מה שראוי. וכל המעלות אשר זכר כאן הם מפני עצם מעלת התורה. ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה. אבל אם אין למודו

לשמה, אין לו המעלה שראוי אל התורה עצמה, שהרי אין למודו לשמה". הרי ששללו כבר שם שלא ילמד בשביל כבוד עצמו, ומה הצורך בברייתא דידן לחזור ולומר זאת.

(1769) פירוש - מהברייתא דלמעלה מתבאר שכאשר לומד שלא לשמה אינו זוכה לדברים הרבה, אך לא מתבאר שם שעיקר רצון הקב"ה הוא בלימוד לשמה [כפי שיתבאר בברייתא דידן]. והטעם שהיתה הוה אמינא לומר שרצון הקב"ה יחול גם על לימוד שלא לשמה הוא כי גם בלימוד שלא לשמה יש פן חיובי, שהרי אמרו [פסחים נ:] "מתוך שלא לשמה בא לשמה", "ובודאי טוב שילמד אף שלא לשמה, משאם לא ילמד כלל, ד'מתוך שלא לשמה וכו"... אף אם אינו לומד לשמה, אפילו הכי יש לו ללמוד, דמתוך שלא לשמה בא לשמה" [לשונו למעלה פ"ד מ"ה (קכח.)]. ובנתיב התורה פ"ז [א, לא.] כתב: "כי אם למד תורה שלא לשמה גם כן יש על זה שכר... דהיינו עושר וכבוד".

(1770) פ"ד מ"ה [קכז.], שהביא שם את קושית תוספות [ברכות יז.], שמחד גיסא אמרו חכמים [שם] "כל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא", ומאידך גיסא אמרו חכמים [פסחים נ:] "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". ועל כך כתב [קכח.] בזה"ל: "אבל לא ידעתי מה קשיא, דהא דאמר 'לעולם יעסוק בתורה שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה', היינו שודאי שאם לא ילמד שלא לשמה, לא ילמד לשמה, ובודאי טוב שילמד אף שלא לשמה, משאם לא ילמד כלל, ד'מתוך שלא לשמה וכו". דודאי אם לא ילמד, כל שכן וקל וחומר שנוח לו שלא נברא ולא היה כלל, ועם הארץ מותר לנחרו ביום הכפורים [פסחים מט:]. ומה שאמר [שם] 'דאשתמש בתגא חלף', בודאי אינו טוב הלומד שלא לשמה, וטוב לו שלא נברא, מכל מקום יותר טוב משלא ילמד כלל. דאי משום דאמר כאן 'המשתמש בתגא חלף', מכל שכן דמי שלא למד קטלא חייב, כמו שאמר בפרק משה קבל תורה [למעלה פ"א מי"ג] 'דלא יליף קטלא חייב'. ואם כן לא קשיא כלל, דהכי קאמר; אף אם אינו לומד לשמה, אפילו הכי יש לו ללמוד, דמתוך שלא לשמה בא לשמה, ולא קשיא מידי". וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מח.], וז"ל: "מה שאמר שהעושה שלא לשמה מוטב לו שלא נברא, זה מפני כי כל הנבראים לא נבראו רק בשביל כבוד הקב"ה, ולפיכך אם עושה שלא לשמה מוטב לו שלא נברא. והא דאמרינן בפרק מקום שנהגו [פסחים מט:] אמר ריש לקיש, לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, וכאן אמר 'מוטב לו שלא נברא'. כבר פרשנו זה בפרק משה קבל [לכאורה צריך לומר "בפרק בן זומא", כי שם מקומו], ואף על גב דמוטב לו שלא נברא, מכל מקום יש לו שכר גדול" [הובא למעלה פ"ד הערה 627].

(1771) קצת קשה, מדוע יש צורך להדגיש זאת כאן. דבשלמא למעלה [פ"ד מ"ה] שהדגישו כן ["הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות. רבי צדוק אומר, אל תעשם עטרה להתגדל בהם וכו'"], ניחא, שהואיל והמאמר שהובא קודם לכן מלמדנו לשם מה יש ללמוד תורה [ללמד ולעשות], לכך נסמך לשם המאמר המלמדנו לשם מה אין ללמוד תורה [לכבוד עצמו, וכמבואר שם הערה 585]. אך כאן מהו הצורך להדגיש שלא ילמד לכבוד עצמו, דמה נזכר עד כה שתחייב הדגשה זו. ואם תבאר שמעלותיה של תורה שהוזכרו עד כה מחייבות הדגשה זו, תיקשי לך וכי בכל פעם שיוזכרו מעלותיהן של תפילה ועבודה תוצמד להן אזהרה שלא יתפלל ויעבוד לכבוד עצמו, דזה לא מצינו. וצריך לומר, שאכן מעלותיה של תורה שונות ממעלותיהן של תפילה ועבודה, שהואיל ונתבאר למעלה כמה פעמים שמעלותיה של התורה חלות על הלומד תורה לשמה [למעלה הערות 36, 252, 301, 301, 1375, קחנו משם], לכך מצוי הוא המכשול שהלומד תורה יחמוד מעלות אלו לעצמו, הואיל ואליבא דאמת הלומד תורה לשמה יחולו עליו מעלותיה של תורה. ואמרו חכמים [נדרים פא.] "מפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן... מפני שהן מתגברין על הצבור... משום דקרו לאינשי חמרי". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיא.] כתב בזה"ל: "'מפני שהם מתגדרים על הצבור'. פירוש, כי אי אפשר שלא יהיה התלמיד חכם מתגדר במה על הצבור, ובזה נבדל מן הכלל שהם הצבור... ומה שאמר 'דקרי לאנשי חמרי'. פרוש, כי התלמיד חכם נבדל מבני אדם, כי שאר בני אדם שאינם תלמידי חכמים, הם בערכו חמריים. ואפילו אם אין האדם עושה בפעל לקרוא להם כך, מכל מקום בערכו בני אדם הם חמרים. ודבר זה נקרא 'דקרו לאנשי חמרי'... ואי אפשר שלא יחשוב כך בדעתו" [ראה למעלה הערה 542]. הרי שדוקא מעלותיה של התורה עלולות להביא את לומדיה לגאוה וחשיבות עצמית. וכן אמרו [אבות דר"נ פי"א מ"ב] "כל המגביה עצמו על דברי תורה למה הוא דומה, לנבלה מושלכת בדרך, כל עובר ושב מניח ידו על חוטמו ומתרחק ממנה והולך". והרי הנך רואה שהיה צורך מיוחד להזהיר את הלומד תורה [למעלה פ"ב מ"ח] ש"אם למדת תורה הרבה, אל תחזיק טובה לעצמך". ומדוע לא אמרו גם כן "אם התפללת הרבה, אל תחזיק טובה לעצמך". אלא הם הם הדברים; דוקא מפאת רוממות התורה החלה על לומדיה, יש חשש מיוחד שהלומד תורה יפול לגאוה, אך חשש זה אינו קיים בתפילה ובעבודה. **ודברים אלו** מפורשים בספר תומר דבורה פ"ז, שכתב: "היאך ירגיל האדם עצמו במדת התפארת, אין ספק שמדת התפארת היא העסק בתורה. אמנם צריך זהירות גדולה שלא יתגאה אדם בדברי תורה, שלא יגרום

רעה גדולה, שהרי כמו שהוא מתגאה, כך גורם שמדת התפארת, שהיא התורה, תתגאה ותסתלק למעלה ח"ו... המתגאה בתורתו על העני ומבזה אותו... המתגאה בתורתו עמא דארעא, שהוא כלל עם ה', גורם שהתפארת יתגאה מעל המלכות ולא ישפיע בה". וכן ביארו תוספות [כתובות סב:] שאף שרבי עקיבא אמר בהיותו ע"ה "מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור" [פסחים מט:], מ"מ היה נחשב גם אז ל"צניע ומעלי" [כתובות סב:], משום ש"לאו משום שהיה שונא תלמידי חכמים, אלא משום שהיה סבור שמתגאין על עמי הארץ מפני תורתן". הרי שחשש גאוה אדוק הוא בלומדי תורה. וצרף לכאן את דברי רש"י במדבר יא, כ] "אם לא שנטעתי שכינתי ביניכם, לא גבה לבבכם ליכנס לכל הדברים הללו". וראה הערה הבאה.

(1772) בכת"י הקדים להסבר זה את הדברים הבאים: "ויש לפרש גם כן, כי מפני שזכר בפרק הזה ענין התורה, כמו שהתחיל לומר [למעלה ברייתא ב] 'כל העוסק בתורה וכו", גם כל הפרק. ועל זה אמר שיהיה הוא נזהר שאל יהיה מתחלל שם שמים על ידו. ועל זה מסיים [ה]פרק איך יהיה עוסק בתורה. ועל זה אמר 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא וכו". לכך פתח שהוא עוסק בתורה, אל יתחלל שם שמים על ידו, רק יתכבד השם יתברך על ידו, כיון [ש]בראו לכבודו. ובפרק יום הכפורים..." [וממשיך עם המאמר המופיע בנדפס].**וגם כאן** יש לשאול [כפי שנשאלה השאלה בתחילת הערה הקודמת], מדוע יש צורך להדגיש זאת כאן, דמה נזכר עד כה שתחייב הדגשה זו. ויש לומר, שמעלותיה של התורה מביאות לכך שהתורה נקראת "תפארת", וכמו שאמרו חכמים [ברכות נח.] על הפסוק [דהי"א כט, יא] "לך ה' וגו' והתפארת" - "זו מתן תורה". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... ואין דבר בלתי גשמי רק התורה... שדבר אשר אינו גשמי נקרא 'תפארת'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 116]. וכן כתב התומר דבורה [הובא בסוף הערה הקודמת]. ולכך דוקא בנוגע ללומדי תורה תימצא ההדגשה שיתנהגו באופן שה' יתפאר בהם, ויהיה כבוד ה' בתורתו. **ראיה לדבר**, שהנה דוקא בהקדמתו לספר תפארת ישראל האריך לבאר את הקושי שיש לשום דברי תורה לפני זולתו, כי מי יודע אם יהיו לרצון אמרי פיו לזולתו [ה:-ח.]. ובסוף ההקדמה [כה.] כתב: "ובכן התפלה אל מי שאינו מואס בשפלים... שיהיו לרצון אמרי פי לפני כל". ושם בהערה 142 הובאה התימה שלא מצאנו בשאר ספריו שיאריך בענין זה. אלא הביאור הוא כנ"ל, שהואיל וספר התפארת מוקדש למעלותיה של תורה, ובשם "תפארת ישראל" יכונה, לכך יש בזה הדגשה מיוחדת שהדברים ימצאו חן בעיני הזולת, כי כל "תפארת" היא בהתאם לתפיסת הזולת,

ש"כך הוא ענינה של מדת ההתפארות, שהיא מכוונת את דרכה לפי מדת השגתו של זה שמתפארים נגדו" [לשון הפחד יצחק פסח מאמר טז, א]. ובפחד יצחק שבועות מאמר ח, ו, כתב: "כל ענינה של התפארות הוא לעורר אצל הזולת התפעלות במעלת עצמו... דהרי אפילו אם יהיה האדם כליל המעלות, אם המעלות הללו אינן מוצאות חן בעיני אחרים, אין לו במה להתפאר" [הובא למעלה פ"ב הערה 11]. לכך הובאה כאן ברייתא דידן, כי לאחר שנתבארו בפרק זה מעלותיה של תורה, יש מקום מיוחד להדגיש שעל לומדי התורה לוודא שכבוד ה' יתפאר על ידם. וראה הערה 1974.

(1773) מביא כגירסת העין יעקב, כי המלים בהמשך "ודבורו בנחת עם הבריות, ומקחו ומתנו בשוק נאה, ונושא ונותן באמונה" נאמרו בעין יעקב, בעוד שבגמרא רק אמרו "ויהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות". וכן צויין למעלה פ"א הערה 1004. ודרכו להביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה הערה 677, ולהלן הערה 2067.

(1774) לשונו למעלה פ"א מ"י [שב.]: "וזה שראוי שיהיה שם שמים אהוב על ידי חכמים, וכדאיתא במסכת יומא בפרק יום הכפורים [פו.], 'ואהבת את ה' אלקיך' [דברים ו, ה], שיהא שם שמים מתאהב על ידיך. שיהיה האדם קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ודבורו בנחת עם הבריות, ומקחו ומשאו ומתנו בשוק נאה, ונושא ונותן באמונה. מה הבריות אומרים עליו, אשרי פלוני שלמד תורה, כמה יפים דרכיו, כמה מתוקנים מעשיו, עליו הכתוב אומר [ישעיה מט, ג] 'ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר', וכמו שהתבאר בנתיבות עולם". והוא נמצא בנתיב אהבת השם ר"פ ב [ב, מו.], וז"ל שם: "כשם שמצוה על האדם לאהוב השם יתברך, כך מצוה עליו שיהיה גורם שיהיה שם שמים מתאהב על ידו, כדאיתא בפרק יום הכפורים [ומביא שם את המאמר שהביא כאן]... ונראה דדייק זה מדכתיב 'ואהבת את ה' אלהיך', דהוי ליה למכתב 'ואהבת את ה", אבל שם 'אלהיך' שייך אצל היראה, כי 'אלהים' הוא מדת הדין [ב"ר לג, ג], כמו שכתוב [דברים ו, יג] 'את ה' אלהיך תירא', לא למדת האהבה. ולפיכך דרשו שיהיה שם שמים מתאהב על ידך, כלומר שיהיו הבריות אומרים שהוא יתברך אלהיך, ושם ה' נקרא עליך, כי יתפאר ויתאהב על ידך. ופרשו הכתוב על תלמידי חכמים, מפני שהתלמידי חכמים הם ראשונים אל השם יתברך, אשר אלהותו עליהם בראשונה... ודבר זה המביא אל האהבה, כאשר התלמיד חכם, אשר תורת השם נקרא עליו בהנהגה הישרה והראויה, אז גם אחרים נמשכים אחריו, ומקבלים אלהותו יתברך. ולפיכך אמר הכתוב 'ואהבת את ה' אלהיך', שיהיה שם שמים מתאהב על ידך, עד שיהיו הכל נמשכים אחר השם

יתברך. ודבר זה שורש אל אהבת שמו וקבלת אלהותו, היא קדושת שמו" [הובא למעלה פ"א הערה 1007]. וכן הזכיר מאמר זה בקצרה למעלה פ"ד מ"ד [צא.].

(1775) פירוש - לפי הסבר שני זה לא נאמרה כאן הוראה לתלמידי חכמים כיצד ללמוד [שילמדו לשמה, וכפי שביאר להסברו הראשון], אלא נאמרה כאן הוראה שאינה שייכת כלל ללימודם, אלא לאופן הנהגתם עם הבריות, וזהו שכתב כאן "והנה דבר זה בפני עצמו".

(1776) מביא הסבר שלישי להבאת מאמר זה כאן. ועד כה ביאר שני הסברים; (א) יש ללמוד תורה לשמה, ולא שילמד לכבוד עצמו. (ב) אף שעוסק בתורה לשמה צריך שתהיה עם לימודו הנהגה יפה עם הבריות, ובזה יתפאר בו השם יתברך. ומעתה יבאר הסבר שלישי, שמביא מאמר זה כדי לסיים בתכלית האדם.

(1777) וסיום שוה לתכלית, לכך סיום הפרק מורה על תכלית האדם, וכמו שיבאר.

(1778) לשונו בבאר הגולה באר החמישי [קכו:]: "דע כי התורה רמזה לנו כי לא שהוא יתברך היה פועל אל עולם הזה, אך פעולתו את העולם היה לתכלית מכוון. כי הפועל אשר יפעל ללא תכלית מכוון, אין ראוי שיקרא פועל, כיון שהוא פועל ללא תכלית. והתכלית אשר כוון השם יתברך בבריאה עולם הוא כמו שאמר הכתוב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', וכמו שאמרו חכמים על זה 'כל אשר ברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו'... נמצא כי התכלית בבריאת עולמו, לכבודו". ולמעלה פ"א מ"ב [קצ.] כתב: "העבודה אל השם יתברך, שבשביל זה נברא העולם לעבוד השם יתברך... כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות כי אם אשר הוא אל השם יתברך, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל באמרם; כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו... כי אם נמצא לעצמו, הרי יש חס ושלום דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד השם יתברך לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר [שם] 'ועל העבודה', כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר חס ושלום שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו. וכל אשר משמש לזולתו, אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני. וממילא כאשר אין עובדין הקב"ה, וסרים מאתו, מחויב להם החורבן והאבדון מן העולם, כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו". ובתחילת דרשת שבת הגדול כתב: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שא"כ היה נראה ח"ו שיש דבר זולת הש"י, וכן אמר הכתוב

[דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם, רק הש"י, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו, לפיכך אמר 'אין עוד'. כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר הש"י. כי הכסא אשר ישב עליו בעל הכסא, אין לכסא שם בפני עצמו, רק כי הוא לישיבת בעל הכסא, אבל מצד עצמו אין מציאות לו. לפיכך הנבראים כולם אשר נבראו לשבח יוצרם ולפאר שם כבודו, אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'. אבל אם היה ח"ו דבר שעומד לעצמו, ולא היה נברא לקלס להקב"ה, היה נראה כאילו היה דבר ח"ו זולת הש"י. ואף אם אותו הבריאה מקבל אלהותו ועבדותו, זה הוא מצד אותה עבודה בלבד. וא"כ בשעה שאינו עובד, כשאוכל ושותה, אז יהיה דבר ח"ו זולת הש"י. אבל אם נאמר שהאדם תחילת בריאתו וחיותו הוא לעבוד בוראו, אף אם אוכל ושותה להחיות נפשו, מאחר שתחילת בריאתו לכבודו, אף כאשר אוכל ושותה לקיים נפשו הרי הוא עצמו נברא לכבוד הש"י, והכל הוא אל השם יתברך. וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות, וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות [מג:] כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו'. והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים" [הובא למעלה פ"ג הערה 723, ולמעלה הערה 1360, וראה להלן הערות 1993, 2079]. **ועוד אודות** שהכל נברא לכבוד ה', ראה בבאר הגולה באר הרביעי [שפו:], שצירף לכך את הברכה [כתובות ח.] "שהכל ברא לכבודו". וכן ראה גו"א בראשית פ"א אות ז, גבורות ה' פס"ח [שיד.], נתיב התשובה פ"ג הערה 78, נר מצוה ח"א הערה 39, ועוד.

(1779) כן כתב למעלה סוף פרק ה [תקע:, ושם זה נחשב גם כן לסוף פרקי אבות], וז"ל: "כי התנא התחיל המסכתא בתורה [למעלה פ"א מ"א], ו'הם אמרו שלשה דברים; הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה'... וסיים דבריו בתורה ובשכר התורה ["הפוך בה והפוך בה דכולא בה... לפום צערא אגרא"]. וזה מפני שהתורה היא התחלת הכל, ותכלית הכל, כי על ידי התורה האדם זוכה אל תכליתו האחרון, ומגיע אליו". הרי שסוף הספר מקביל לתכלית הדבר.

(1780) מוסיף שספר קהלת הוא דברי מוסר, כדי להצביע על מכנה משותף בין ספר קהלת לפרקי אבות, ששניהם עוסקים במוסר, וכמו שיבאר בהמשך. ואודות שספר קהלת הוא ספר מוסר, הנה באגרת הגר"א כתב: "ובספרים שלי יש משלי עם לשון

אשכנז, למען השם שיקראו בכל יום, והוא יותר טוב מכל ספרי מוסר. וגם ספר קהלת יקראו תמיד לפניך, כי שם מהביל עניני העולם הזה". ורש"י בתחילת קהלת [א, א] כתב: "דברי קהלת - כל מקום שנאמר 'דברי' אינו אלא דברי תוכחות". ולמעלה בהקדמה [כ:] כתב: "תוכחת מוסר [משלי ו, כג], כל דברי מוסר שלא ילך האדם אחר תאות גופו וחומרו".

(1781) כן כתב למעלה פ"ה מ"א [לז.], וז"ל: "העולם תלוי באדם, שהכל נברא בשבילו, והאדם אי אפשר לו בלא מצות, ואם אין לו מצות האדם בטל".

(1782) כוונתו למאמר חכמים [שבת ל:], שאמרו "בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה, ומפני מה לא גנזוהו, מפני שתחילתו דברי תורה, וסופו דברי תורה; תחילתו דברי תורה, דכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש' ואמרי דבי רבי ינאי תחת השמש הוא דאין לו, קודם שמש יש לו. סופו דברי תורה, דכתיב [קהלת יב, יג] 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם'. מאי 'כי זה כל האדם', אמר רבי אלעזר, כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה". ובנתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.] כתב: "כי שלמה פתח בדברי תורה, מפני כי בכל ספרו סיפר מעשה בני אדם ומה יעשה האדם, והתחיל בתורה כי כל מעשה האדם יהיו נמשכים אחר התורה... אבל יראת שמים ראוי באחרונה, לפי שיראת השמים היא תכלית הכל, כי כבר אמרו [שבת לא:] לא ברא הקב"ה עולמו רק שייראו מלפניו... ואם כן בשביל יראת שמים האדם נברא, וזהו התכלית מן בריאת האדם, ולכך קבע דבר זה באחרונה, כאשר כל תכלית הוא באחרונה... ולכך שם 'אדם' שנקרא על שם בריאתו, שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד] קודם שבא ליראת השם, שמו עולה במספר מ"ה, כי מה האדם נחשב כאשר עדיין חסר התכלית שבשבילו נברא. אבל כאשר יש לאדם התכלית שבשבילו נברא האדם, והיא יראת שמים, ואז נקרא 'האדם', שפירוש 'האדם' הוא אדם הידוע, וכיון שהוא ידוע הוא אדם מיוחד מבין שאר אדם, ואינו אדם דעלמא, רק אדם מיוחד... וזה שחתם דבריו 'כי זה כל האדם', כלומר כי יראת שמים עושה את האדם מיוחד עד שנקרא 'האדם', ואז האדם הוא 'כל', כי האדם במספר כ"ל" [הובא למעלה פ"ה הערה 2448]. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כג:]. ובדרוש על התורה [ל:] כתב, וז"ל: "חתם שלמה המלך ע"ה ספרו בזה 'סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', לומר כי תכלית וסוף הכל הוא יראת שמים". ובח"א לסנהדרין כ. [ג, קלח.] כתב: "יראת שמים עיקר הכל. וכן כתיב 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו כל האדם לא נברא אלא לזה, אם כן יראת שמים

הוא עיקר" [הובא למעלה פ"ב הערה 1591, וראה שם בנדון האם אדם נברא לירא את השם, או שנברא לעבוד את השם. וכאן הזכיר את שניהם, שכתב: "האדם נברא שיהא ירא את האלהים ואת מצותיו לשמור"].

(1783) פירוש - "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו" הוא גם כן דברי מוסר, והוא נקבע להיות המוסר האחרון של הפרק משום שהוא מקפל בתוכו את תכלית הבריאה, וכמו שמצינו בספר קהלת. **ויש להעיר**, כי בתחילת דבריו לא הדגיש שאיירי בפרק זה בדברי מוסר, אלא כתב סתם [לאחר ציון 1976] "כי רצה לסיים בדבר שהוא תכלית האדם, והוא הקב"ה שהוא תכלית הכל... ומפני כי דבר זה תכלית כל הנבראים, עשה גם כן דבר זה תכלית הפרק וסוף הכל", הרי שלא הזכיר כלל תיבת "מוסר", וכן לא הזכירה בנתיב אהבת השם פ"ו [הובא בהערה הקודמת]. אך בהמשך דבריו [מציון 1982 ואילך] חזר כמה פעמים על כך שספר קהלת ופרק זה עוסקים בדברי מוסר, ושניהם מסתיימים במוסר הסופי שהוא תכלית כל דברי המוסר שנאמרו לפניו. ומה ראה להוסיף ענין המוסר עתה, כאשר בתחילת דבריו ביאר הענין ללא הוספה זו. ויל"ע בזה.

(1784) פירוש - לאחר כל דברי המוסר מגיע הסיכום הסופי והמתמצת של כל הדברים, שעליו אין צורך להוסיף כלום.

(1785) למעלה פ"ה הערה 2337 הובאו דבריו בכת"י שם, שכתב: "והנה סמיכות המאמרים האלו, מפני כי המשניות האלו הם סוף מסכת אבות, ומפני כי כך בא לסיים כי סוף ותכלית הוא עבודת השם יתברך, ושיהיה מקיים מצות השם יתברך. וכמו שסיים שלמה בספר קהלת [יב, יג] 'סוף דבר [הכל] נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם'. וכך מסיים מסכת אבות [פ"ה מ"כ] 'הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך', כי זהו תכלית הכל". **ובדרוש על התורה** [ל:] ביאר יותר, וז"ל: "לכך חתם שלמה המלך ע"ה ספרו בזה 'סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', לומר כי תכלית וסוף הכל הוא יראת שמים, כי אם אין יראת השם, החכמה למה היא לו... ואם החכמה בלא יראת חטא, לא זו שאיננה לו לתכלית, אלא אף היא בעצמה לא תעמוד לו, ואין לה קיום. כי כל דבר שיש לו תכלית, יש לו קיום. ואשר אין לו תכלית, אין לו קיום, כי הוא דבר בטל בעצמו באשר אין לו תכלית... ולכך חתם דוקא שלמה ספרו בזה שכתב 'סוף דבר הכל נשמע', דוקא בחיתום וסוף הספר, כי קיום הדבר הוא חותם שלו, שכל חותם נעשה בעבור הקיום [כמבואר למעלה פ"א הערות 330, 1699]. והרי יראת אלהים היא הנותנת קיום אל החכמה כמו

שאמרנו, לכן היא החותם, עד שחתם בה ספרו, ספר החכמה... כי יראת השם היא תכלית הכל, וזולתה אין כלום, כי אז חסר התכלית, וכל דבר לתכלית נברא, לכך כל העולם לא נברא אלא בשביל זה". וכן לפי זה נבאר שהתנא חתם פרק זה בתכלית האדם, כי זה הקיום לכל דבריו עד כה.

(1786) בכת"י כתב משפט זה כך: "וכך עשה התנא גם כן בסיום דברי מוסר שלו בענין התורה, ואמר כי שמו יתברך יתפאר... רק על ידי התורה, וזה על ידי לומדי התורה, כמו שאמרנו".

(1787) לשונו למעלה פ"ב מי"ג [תתא:]: "ובא רבי שמעון והוסיף עוד לתקן לאדם לגמרי, וזהו שאמר [שם] 'הוי זהיר בקריאת שמע וכו'. הזהיר בראשונה בקריאת שמע ובתפלה, וזה מצד האדם עצמו במה שהוא אדם, שהוא ראוי לקבל עליו מלכות שמים, ולעבוד השם יתברך, כי בשביל זה נברא האדם. שהרי לא נברא האדם רק לעבוד את השם יתברך, כדכתיב 'את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו ז"ל [שבת ל:] כל האדם נברא בשביל זה". וקודם לכן כתב [תשסא.]: "פירוש ענין זה, שבא לומר כי האדם יהיה נזהר בקריאת שמע ובתפלה, כי קריאת שמע ותפלה הוא קבלת מלכות שמים, וכן התפלה היא עבודה אל הקב"ה. והאדם מצד שהוא אדם, צריך שיהיה נזהר בזה, כי האדם נברא לתכלית זה שיהיה האדם עובד בוראו. ולפיכך האדם מצד שהוא אדם צריך שיהיה נזהר בקריאת שמע ובתפלה, שעל ידי זה יקבל עליו מלכות שמים ועבודתו, כפי מה שנברא האדם עליו".

(1788) בסמוך יבאר שאיירי בצדיקים, אך לכאורה עתה מבאר שאיירי ב"מין האדם", ולאו דוקא בצדיקים. ודבר זה מתבאר על פי דבריו למעלה פ"ג מי"ד [שלה.], שכתב: "עיין לקמן אצל 'כל הנקרא בשמי', כי כל הנבראים יש להם דבר זה שדבק בבריאתם הפאר וההדר בלתי גשמי, רק אצל האדם הוא נקרא 'צלם אלקים', שהוא יותר אלקי". וזהו שכתב כאן "היינו מין האדם שנקרא בשמו של הקב"ה", מפאת היותם מחוננים בצלם אלקים. וראה להלן הערה 2035. אך לא משמע מדבריו שמסביר כאן שני הסברים [מין האדם, והצדיקים], אלא הוא הסבר אחד, שאיירי במין האדם שהם צדיקים. וכן להלן [לפני ציון 2055] כתב: "פירוש הכתוב 'כל הנקרא בשמי' היינו האדם, שהאדם אם הוא צדיק נקרא בשמו של הקב"ה לגמרי". הרי שהזכיר בחדא מחתא "האדם אם הוא צדיק", ולכאורה זו גם כוונתו כאן, ויל"ע.

(1789) כן אמרו שם בהמשך הגמרא בב"ב [עה:] "עתידין צדיקים שאומרים לפניהן 'קדוש' כדרך שאומרים לפני הקב"ה", וראה שם בח"א [ג, קטו:]. ובבאר הגולה באר

הרביעי [תצט:] כתב: "מעלת הצדיקים לעתיד שיהיו נבדלים מן החומר, כמו שהוא יתברך נבדל קדוש. ובכל מקום שנקרא הוא יתברך 'קדוש', רצה לומר שנבדל מעניין החומר".

(1790) הנה אמרו במדרש זוטא שיר השירים פרשה א: "שבעים שמות קרא לישראל, ואלו הן: ישראל, ישרון, בכור... קדושים... חכמים, גבורים, צדיקים, חסידים... הרי שבעים שמות... בשבעים שמות נקרא הקב"ה; עליון, רם, נשא, נשגב, נפלא, גדול, גבור, עזוז, הוד, הדר, נורא, ישר, אדיר, צור, תמים, נאמן, טוב, חסיד, צדיק, קדוש, טהור וכו'... נקרא הקב"ה בשבעים שמות, ובחר בישראל שנקראו בשבעים שמות". ושם במדרש מבואר שיש הרבה שמות חופפים שהוזכרו אצל הקב"ה וישראל [מלבד צדיק וקדוש, וכמו גבור, חסיד, ישר, תמים וכו']. וראה נצח ישראל פ"מ [תשיד.].

(1791) לשונו בח"א לב"ב עה: [ג, קטו.]: "עתיד צדיקים שיקראו על שמו וכו'. פירוש כי הצדיקים ההולכים בדרכי השם יתברך לגמרי, ודביקים עם השם יתברך, וכדכתיב [ר' דברים י, כ] 'אחרי ה' אלקיכם תלכו ואותו תעבודו ובו תדבקון ובשמו תשבע'. ורצה לומר כי ראוי לאדם שיהיה נמשך אחר השם יתברך לעבוד אותו, ויהיה דבק בו, ואז שמו עליו לגמרי, ולפיכך כתיב 'ובשמו תשבע', אחר ששמו עליו. כי דבר זה האדם בכח עליו אף כי עתה, אי אפשר שיהיה האדם דבק בו יתברך לגמרי, מכל מקום לעתיד יהיה זה... ומפני כי שמו יתברך חל על הצדיק לגמרי, אמר כי לעתיד נקראים על שמו יתברך".

(1792) המשך לשונו בח"א בב"ב שם: "ופירוש 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו', ורצה לומר הצדיקים אשר נקראו בשמי לגמרי. ושאר הנבראים, אף שאין נקרא בשמי, מכל מקום הם 'כבודי', כי כל הנבראים הם כבודו". והנה כאן מחלק בין "שמי" לבין "כבודי", אמנם למעלה פ"ג מ"ז [קפה:] צירף וחיבר להדדי "כבודו" ל"שמו", שכתב: "שמו יתברך חל על כל הדברים שהם בעולם, לפי שכל אשר ברא השם יתברך בעולמו, לכבודו בראו... [לכך] אסור להנות מן העולם, כי חל שמו יתברך על כל הנמצאים, שכל הנבראים נבראו לכבודו, ובצד זה חל שמו יתברך על כל הנבראים, ואסור ליהנות מהם". הרי שחיבר להדדי "כבודו" ל"שמו", ואילו כאן מחלק ביניהם. ויל"ע בזה.

(1793) לשונו בתחילת דרשת שבת הגדול: "אל יחשוב אדם כי בקטנים, כמו השרצים, אין נראה בהם שבח יוצר הכל. אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים, אשר בהם נראה שבח יוצר הכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 723, ולהלן הערה 2033]. ולמעלה פ"ג מ"ז [קפז.] כתב:

"כל הדברים אשר הם נמצאים בעולם הכל נבראו לכבודו יתברך, אם כן כל אשר בעולמו הכל שלו, כמו שאמר [תהלים כד, א] 'לה' הארץ ומלואה'. כלומר, שמפני שהכל הוא נברא לכבודו יתברך, אם כן הכל שלו. וכמו שאמר הכתוב גם כן [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו'. לא אמר 'הארץ מלא מכבודו', רק 'מלא כל הארץ כבודו', פירושו כמו 'לה' הארץ ומלואה', רוצה לומר 'מלא כל הארץ' הוא כבודו, ולכבודו נברא".

(1794) אודות שיש הבדלי דרגות בכבוד ה' העולה מן הנבראים, כן כתב למעלה פ"ה מט"ז [תב:], וז"ל: "כי כאשר שני חכמים חולקים בהלכה, אף כי שני הדברים מן השם יתברך, מכל מקום האחד יותר קרוב אל השם יתברך, כמו שאמרנו. שאף שגם זה מן השם יתברך, מכל מקום האחד יותר קרוב אל השם יתברך מן האחר. כמו שיש בנבראים גם כן, שיש אחד מהם קרוב יותר אל השם יתברך, אף שכולם הם נבראים שלו יתברך, מכל מקום האחד קרוב יותר. וכך הם בטעמים, אף ששניהם מן השם יתברך, מכל מקום האחד הוא יותר קרוב אל השם יתברך מן האחר". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפו:] כתב: "באו להודיע ההפרש שיש בין ישראל לשאר האומות. וראוי לך לדעת כי כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים [כתובות ח.] 'שהכל ברא לכבודו יתברך'... שהנמצאים כולם הם לכבודו יתברך [ראה להלן הערה 2058]. ויש מהם כבוד אל השם יתברך ביותר... אמנם הכבוד והפאר שיש לו מן ישראל, הוא גם כן תכשיט כבוד אל השם יתברך, ואינו כמו הכבוד משאר הנמצאים, רק הפרש יש, כי כמו החלוק שיש בין המלבוש ובין התפילין. כי המלבוש הוא כבודו של בעל המלבוש, והמלבוש נבדל מבעל המלבוש, אבל התפילין הם כבוד ופאר דבוק בו בעצמו, והם תכשיט שלו" [הובא למעלה פ"ה הערה 1747]. ובהמשך הבאר הרביעי [שפט.] כתב: "הכבוד שיש לו יתברך... מן האור הוא יותר כבוד משאר נמצאים, כי הוא מציאות של הוד והדר" [הובא למעלה פ"ד הערה 509]. ובהמשך הבאר הרביעי [תקנו.] ביאר שיש הפרש בין כבוד ה' העולה מן השמים לכבוד העולה מן הארץ [הובא למעלה פ"ג הערה 837].

(1795) פירוש - לא תמצא יותר לשון יצירה. וכנראה מדגיש זאת, כי לשון יצירה נאמרה רק אצל שני נבראים [חיות ואדם], בעוד שלשון בריאה נאמרה אצל שלשה נבראים [שמים וארץ, תנינים, ואדם], ולשון עשיה נאמרה אצל ארבעה נבראים [רקיע, מאורות, חיות, ואדם].

(1796) נמצא שאצל אדם נאמרו כל שלש הלשונות [בריאה, יצירה, עשיה], אצל בהמות וחיות נאמרו שתי לשונות [יצירה, עשיה], ושאר נבראים נאמרה אצלם לשון אחת [לשון

בריאה לחוד אצל שמים וארץ והתנינים, לשון עשיה לחוד אצל רקיע ומאורות]. ולא הבנתי מדוע בפעם הראשונה [אצל לשון יצירה] מכנה את בעלי החיים בשם "בהמות וחיות" ["לשון יצירה נאמר אצל בהמות וחיות"], ובפעם השניה [אצל לשון עשיה] בשם "חית הארץ" ["לשון עשיה... אצל חית הארץ"]. והרי במקרא הוא להיפך, כי אצל יצירה נאמר [בראשית ב, יט] "ויצר ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים וגו'", הרי שלא נזכרה בהמה. ואילו אצל עשיה נאמר [בראשית א, כה] "ויעש אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", הרי שנזכרה בהמה. ומה ראה להזכיר בהמה אצל לשון יצירה, ולהשמיטה אצל לשון עשיה, כאשר במקרא הוא להיפך. וצ"ע. ראה להלן הערה 2019.

(1797) קשה, מדוע לא הביא את הפסוק שנאמר קודם לכן [בראשית א, כז] "ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו וגו'", ובמקום זה הביא פסוק מאוחר יותר [בראשית ט, ו] "כי בצלם אלקים עשה את האדם". והוא עצמו הקשה כן על המשנה למעלה [פ"ג מי"ד], שאמרו שם "חביב אדם שנברא בצלם, חבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'", ותשובתו שם לא שייכת לכאן. ועוד יותר קשה, כי כאן מגמתו היא לבאר לשון בריאה [כמו שכתב "כי לשון בריאה נאמר על הצורה הנבדלת האלקית שדבק בנבראים"], ובפרשת בראשית אכן נאמרה אצל האדם לשון בריאה ["**ויברא** אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים **ברא** אותו"], ואילו בפסוק שמביא לא נאמרה כלל לשון בריאה אלא לשון עשיה ["בצלם אלקים **עשה** את האדם", ובביאור הדבר ראה להלן הערה 2019], והיה עדיף לו יותר להביא פסוק בלשון בריאה מאשר בלשון עשיה. זאת ועוד, בח"א לב"מ פו. [ג, מו:] חזר על דבריו שכתב כאן, ובנוגע לבריאת אדם כתב: "ויש באדם צלם אלקים, לכך כתיב אצלו 'ויברא אלקים את האדם בצלמו'. וכבר בארנו עניין אלו ג' דברים בסוף פרק שנו אצל 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו', עיין שם". הרי שהביא את הפסוק המוקדם, ולא את הפסוק המאוחר, ודלא כדבריו כאן, וצ"ע.

(1798) כפי שביאר בברייתא הקודמת [לפני ציון 1808], וז"ל: "שמים וארץ הם העולם", וראה למעלה הערות 1808, 1809, 1908, 1939.

(1799) כן כתב למעלה פ"ד מכ"ג [תפח.], וז"ל: "כי בבריאה זאת... דבק ענין אלקי... וכן על השמים והארץ בכללם שייך לשון 'בריאה'". אמנם כאן מבאר זאת יותר, והוא משום "שהם כלל העולם, אין ספק שדבק בהם ענין אלקי". והביאור הוא כפי שכתב בברייתא הקודמת, ששמים וארץ הם אחד מחמשת הקנינים שקנה הקב"ה בעולמו, וכתב לבאר

זאת למעלה [לאחר ציון 1802] בזה"ל: "כל אלו ה' דברים משמשים לאלקותו יתברך, ואלקותו יתברך עליהם, ולפיכך ראוי שיקראו קנין... שמים וארץ הם העולם, ונקרא שמו יתברך עליהם, שכך נקרא 'אלקי השמים ואלקי הארץ'... שמים וארץ נבראו לעצמו יתברך, שהוא אלקי שמים וארץ... השמים והארץ שהם דבר אחד ביחד, ושייך בזה שהם קנין אל השם יתברך לגמרי", ושם חוזר על כך כמה פעמים. הרי שמים וארץ הם מקום מלכותו של הקב"ה, ושם שמים נקרא עליהם, לכך "אין ספק שדבק בהם ענין אלקי". **ועוד אפשר** לבאר זאת על פי דבריו בנצח ישראל ר"פ כא [תמד.], וז"ל: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה, כמו שהתבאר למעלה גם כן. ודבר זה מבואר, ואין מכחיש אותו מי שיש בו חכמה. ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי. ובחינה זאת היא מצד הפועל, שהוא נבדל מן הגשמי. ויש בעולם הזה גם כן בחינה גשמית, וזה מצד הנברא עצמו, שהוא גשמי" [הובא למעלה פ"ה הערה 63]. וכן כתב בנצח ישראל ר"פ יב [שי.], וז"ל: "מאחר שנמצא העולם הזה מאתו, אי אפשר שלא יהיה להם דביקות וחיבור אל אשר פעל אותם, כי לא יבא דבר מדבר רק אם יש לו צירוף אליו" [ראה להלן הערה 2012]. לכך שמים וארץ, שהם כלל העולם, מן הנמנע שלא ידבק בהם ענין אלקי נבדל.

(1800) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות נו [לט:]: "'ויברא אלקים את התנינים הגדולים', זכר 'גדולים'... והנה התנינים היו גדולים במראיהן ובצורתן, ויש בהם ענין אלקי... שפיר כתוב בריאה אצל אותו דבר גדול... כי דבר זה ענין אלקי שיש בהם יותר על שאר נבראים" [הובא למעלה פ"ד הערה 2110]. ושם באות נב ביאר בארוכה ענינם של התנינים. ולמעלה פ"ד מכ"ג [תפז:] כתב: "לפיכך לא תמצא לשון בריאה רק באדם... וכן כתיב אצל התנינים, דכתיב [בראשית א, כא] 'ויברא אלקים את התנינים הגדולים'... ובודאי כי בבריאה זאת, הוא לויתן, דבק בו ענין אלקי". ובח"א לב"ב עד: [ג, קו.] כתב: "כאשר ידוע מענין הלויתן [הוא מהתנינים (רש"י בראשית א, כא)], אשר הוא במים, אשר המים מתייחסים למדה מיוחדת [כוונתו למדת החסד, וכמבואר למעלה פ"א הערה 538], שהם מושפעים מן הימין... מה שאמרנו שהלויתן הוא מן המים, אל תטעה לומר שהוא גוף נברא מן המים החומרים, שאין הדבר כך, אבל הוא מציאות מתיחס אל המים, ונמשך מן כח המים... הלויתן אינו בריאה גשמית כמו שאר הבריות". ובח"א

לע"ז ג: [ד, כד.] כתב: "אין בריאה מיוחדת אל הרצון, רק הלויתן, מצד כי הבריאה זאת מן המים, והמים אין בהם דין, רק רצון, ודבר זה ידוע למבינים, וכדכתיב [ישעיה יב, ג] 'ושאבתם מים בששון', והששון והשחוק הכל אחד למבינים. ולפיכך קבלת הרצון הוא בבריאה זאת בפרט". ובבאר הגולה באר הרביעי [תנה:] כתב: "לויתן, כי הבריאה הזאת, אל תטעה לומר כי הבריאה הזאת היא בריאה כמו שאר בריות גשמיים, שאין הדבר כך כלל" [הובא למעלה פ"ד הערה 2112]. וכבר התבאר למעלה [הערה 1961] ש"גדול" מורה על חסד. **ואם תאמר**, הרי תיבת "גדול" נאמרה בתורה פעמיים קודם לכן אצל המאורות, שנאמר [בראשית א, טז] "ויעש אלקים את שני המאורות **הגדולים** את המאור **הגדול** לממשלת היום וגו'", ולא נאמרה אצלם לשון בריאה, אלא לשון עשיה, שהיא לשון הנאמרת על הגוף בלבד [כפי שיבאר בסמוך]. וכיצד מבאר שנאמרה לשון בריאה אצל התנינים מפאת תיבת "גדול" שנכתבה בהם, כאשר אותה תיבה עצמה נכתבה פעמיים אצל המאורות, ואצלם לא נאמרה לשון בריאה, ואף לא לשון יצירה, אלא לשון עשיה. ויל"ע בזה.

(1801) פירוש - בכל הנבראים דבק ענין אלקי, וכמו שיבאר בהמשך. וכן כתב בסמוך לגבי לשון יצירה [לפני ציון 2013].

(1802) יש כאן הד ליסודו שהשריש כמה פעמים, שדבר המוזכר להדיא בתורה הוא מחמת שהוא דבר הנגלה לעין כל, ואילו דבר המוסתר בתורה הוא מחמת שאין הדבר נגלה לעין כל. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תמז:] כתב: "אין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". ונאמר [שמות ב, ה] "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור ונערותיה הולכות על יד היאור וגו'", ופירש רש"י שם "ורבותינו אמרו, 'הולכות' לשון מיתה, הולכות למות, לפי שמיחו בה". וכתב על כך בגבורות ה' פי"ז [פ.] בזה"ל: "ויראה שהענין זה מיתה עליונה, כי נסתלק מהם כחם ומזלם לגמרי, וזהו מיתה עליונה... ובפירוש זה יתורץ לך מה שלא כתב בפירוש דבר זה בכתוב... שלא היה זה נס מפורסם". וכן כתב בקשר לענין אחר בגו"א שמות פ"ג סוף אות י, ושם הערה 110. ובגו"א בראשית פ"י אות ב ביאר מדוע לא נזכרה בפירוש הע"ז של נמרוד, וז"ל: "כי אין ע"ז דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא 'עבודה זרה', ולכך לא כתב גם כן בפירוש". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ב אות יח את דברי רש"י [בראשית ב, ז] שתיבת "וייצר" [בשתי יודי"ן] מורה על "שתי יצירות, יצירה לעולם הזה, ויצירה לתחיית המתים". וכתב על כך בגו"א שם: "יצירה אחת כתיב בפירוש, ויצירה שניה

נתרבה באות יו"ד, לפי שלא היתה יצירה לגמרי, והיה כמו נקודה קטנה". וכן כתב באור חדש [קא.] שלא נזכרה במגילת אסתר טענת המלאכים לפני הקב"ה, "כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך, אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, ולכך זה ג"כ בנסתר ולא בנגלה". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפה:] ביאר שההשגות הדקות של תורה נמצאות בתגין שבתורה, ולא באותיות. ובפחד יצחק פסח מאמר נב, כתב: "כוונת דברי קדשו של המהר"ל היא, כי מכיון דהסתכל באורייתא וברא עלמא, ממילא כל השבעים פנים לתורה יש להם פנים מקבילים בעולמות, וכל פנים בתורה מגלים הם את הפנים אשר לעומתם בעולמות. ומפני כן, מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט, הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט. ומה שנתגלה בתורה בפנים של רמז, הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז. והוא הדין והיא המדה בכל השבעים פנים אשר לתורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה [הובא למעלה פ"ה הערה 309]. לכך תיבת "בריאה" מוזכרת רק אצל הנבראים שניכר לעין שדבק בהם הענין האלקי, ולא לגבי שאר נבראים, שאינו נראה לעין הענין האלקי.

(1803) צריך ביאור, כיצד משמעות תיבת "בריאה" מורה על ש"דבק בהם ענין האלקי". והרי "בריאה" מורה על הוצאת הדבר יש מאין [מו"נ ח"ב פ"ל, רמב"ן בראשית א, א, וראה למעלה פ"א הערה 1638]. וכן הרד"ק בספר השרשים, שורש ברא, כתב כן לגבי הפסוק שנדון כאן, וז"ל: "כל לשון בריאה הוא התחדש הדבר וצאתו מאין ליש. וכן אמר הפסוק 'בראתיו יצרתיו אף עשיתיו' [ישעיה מג, ז]. תחלה 'בראתיו', הוצאתי אותו מאין ליש, ואחר כך 'יצרתיו', שהעמדתיו על תכונת הצורה, ואחר כך 'עשיתיו', שפירוש תקנתיו". והרי הוצאת "יש מאין" שייכת לכל הנבראים, ומהיכי תיתי שתיבה זו תוגבל רק לאותם נבראים ש"דבק בהם ענין אלקי". ואולי יש לומר, כי הואיל ובריאת יש מאין תתכן רק על ידי ה', ולא ע"י שאר נבראים, ממילא מונח בלשון "בריאה" דביקות הענין האלקי בנברא. וכן כתב הרמב"ן [בראשית א, כא], וז"ל: "'ויברא אלהים את התנינים הגדולים', בעבור גודל הנבראים האלה, שיש מהם אורכם פרסאות רבות, הגידו היונים בספריהם שידעו מהם ארוכים חמש מאות פרסה... בעבור זה ייחס בהם הבריאה לאלהים, כי הוא שהמציאם מאין מבראשית". ומעין זה כתב הכתב והקבלה בראשית א, א, וז"ל: "מלת 'בריאה' הונחה להורות על חדוש העצם, אשר אין בכח הנבראים לחדשו". לכך התייחדה תיבת "בריאה" לאותם נבראים שבולטת בהם דביקותם בענין האלקי, כי אין הוצאת יש מאין אפשרית רק בלתי לה' לבדו.

(1804) לשון הגמרא שם: "אמר ליה, בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, צר צורה על גבי הכותל, ואינו יכול להטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים. והקב"ה אינו כן, צר צורה בתוך צורה, ומטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים". רש"י שמות לב, ד "ויצר אותו בחרט - לשון צורה, 'בחרט' כלי אומנות הצורפין שחורצין וחורטין בו צורות בזהב, כעט סופר החורט אותיות בלוחות ופנקסין". וכן הוא בראב"ע שם.

(1805) לשונו למעלה פ"ה מט"ו [שסו:]: "המדריגה שהיא על זאת היא שאינה גשמית לגמרי, גם אינה נבדלת לגמרי, והיא מדריגת הצורה שהיא בחומר. ואי אפשר לצורה שהיא בלא חומר, רק היא עם החומר". הרי שהצורה מגבילה ומגדירה את החומר. והנה בטרם בריאת אדם נאמר על הבהמות [בראשית א, כה] "**ויעש** אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על הבהמות [בראשית ב, יט] "**ויצר** ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם" [הובא למעלה הערה 377].

(1806) "נושא" פירושו משרת חומרי לדבר רוחני, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:], וז"ל: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרעד.] כתב בזה"ל: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכוחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש". ובגו"א בראשית פ"ב סוף אות יט כתב: "כל כח בעולם הוא צריך אל נושא". וכן כתב בנתיב התורה פ"י [א, מה.], ותפארת ישראל פכ"ד הערה 73 [הובא למעלה הערה 545]. ולמעלה פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "מקבל האדם כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא" [ראה למעלה פ"ב הערה 985, פ"ג הערה 1463, פ"ד הערות 42, 1464, פ"ה הערה 1587, ולמעלה הערה 545]. ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] כתב: "כי בוודאי הצורה עומדת בחומר, והחומר

מקבל ונושא לצורה, והיא כמו בית אל הצורה". וביבמות סג. אמרו "מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה, ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה", ובח"א שם [א, קלו.] כתב: "וכאשר תבין עוד ותעמיק בזה, כי האדם כאשר לא נמצא לו זוגתו, והאדם שהוא כמו צורה, צריך הוא לדבר שהוא אליו כמו חומר, וכאשר עדיין לא נמצא הנקיבה, שהיא לאדם כמו חומר לצורה, אז יש לצורה זאת התחברות אל הדברים שהם יותר חומרים, והם כל בעלי חיים שאינם מדברים. והכל כדי שימצא לו דבר שהוא לו נושא, והוא כמו חומר, כי הצורה אי אפשר מבלעדי חומר, ולפיכך אומר שבא על כל בהמה חיה ועוף". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות מב, ובבאר הגולה באר החמישי [סב:], והובא למעלה פ"ה הערות 1585, 2222.

(1807) לשונו למעלה פ"ד מכ"ג [תפו:]: "לכך אמר ש'הוא היוצר' [שם], רוצה לומר שהוא צר צורה בתוך החומר, והוא מלשון 'צורה', שהוא בא על הצורה המוטבעת".

(1808) לשונו בח"א לנדה לא. [ד, קס:]: "היה נח [בתיבה] נחשב כאילו לא היה בעולם, רק נבלע בתיבה, כמו הולד שהוא נבלע בבטן אמו. ויש לולד ג' מדורים, כמו שהתבאר. האחד כנגד החומר, שהוא בלא צורה, וזה שאמר [סנהדרין קח:] תחתיים לזבל, כי אין לזבל צורה כלל. שניה לבהמה, כנגד הולד שהוא דר במדור האמצעי, שאז יושלם הצורה המוטבעת, וכנגד זה היה בתיבה מדור אמצעי לבהמה [שם], כי אין לבהמה רק צורה מוטבעת בלבד, וכנגד זה הולד דר במדור האמצעי. בג' חדשים אחרונים הולד דר במדור העליון, וכנגד זה עשה מדור עליון בתיבה, ושם האדם שיש לו נשמה עליונה". ובגבורות ה' פע"ב [שכז:] כתב: "כל דבר טבעי צריך לו הכנה מיוחדת... וכך בעלי חיים יש הכנה בחומרם לקבל נפש המרגשת". ובח"א לב"מ פו. [ג, מו:] כתב: "אבל בבהמה נאמר... 'ויצר' גם כן [בראשית ב, יט], וזה כנגד נפש החיוני שהוא צורה, לכך נאמר בהם 'ויצר', כי היא חיה, ויש לה נפש חיוני אשר הוא ניכר". ובתפארת ישראל פ"א [כט:] כתב: "שתמצא האדם משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים בהרבה פעולות, ודבר זה בודאי מצד הנפש החיוני אשר באדם, אשר בו משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים" [הובא למעלה פ"ב הערה 849, ופ"ד הערה 1844].

(1809) לשונו בגבורות ה' פס"ד [רצה.]: "ועוד יש לפרש נגד שלשה דברים שיש באדם; צורה שאינה מוטבעת בחומר, והיא צורה נבדלת של אדם. ועוד בו צורה גשמית, פירוש הצורה שהיא מוטבעת בחומר. ועוד שלישי החומר לגמרי". ובח"א לב"מ פו. [ג, מו:] כתב: "ובאדם... יש בו נפש החיוני, ועל זה כתיב בו 'וייצר אלקים את האדם', כנגד הנפש החיוני שהוא צורה". וראה למעלה הערה 1669, ולהלן הערה 2040.

(1810) שהוא הצלם, ועליו נאמר "ויברא" [בראשית א, כז], וכמבואר למעלה [לפני ציון 1997].

(1811) למעלה פ"ד מכ"ג אמרו "הוא היוצר, הוא הבורא", ובביאור שתי לשונות אלו כתב [תפו:] בזה"ל: "אמר ש'הוא היוצר', רוצה לומר שהוא צר צורה בתוך החומר, והוא מלשון 'צורה', שהוא בא על הצורה המוטבעת. ואמר 'הוא הבורא', הוא דבר אלקי הדבק בנבראים, והוא אינו מוטבע בחומר, לא כמו הצורה המוטבעת. לפיכך אלו שתי לשונות 'הוא היוצר' 'הוא הבורא' נגד עליונים ותחתונים; כי התחתונים, צורה שלהם עומדת בחומר, ו'בריאה' שאמר הוא על העליונים... ודבר זה יתבאר עוד לקמן אצל 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו וכו'", עיין שם".

(1812) כי לכל הנבראים יש מימד מסוים של רוחניות, כי הם נבראו על ידי הקב"ה, וכמבואר למעלה הערה 1999. וכן כתב בתניא שער היחוד והאמונה פרק א, וז"ל: "כי דברך שאמרת [בראשית א, ו] 'יהי רקיע בתוך המים וגו'", תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים, ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם... כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן, היו כל השמים אין ואפס ממש, והיו כלא היו כלל, וכמו קודם מאמר 'יהי רקיע כו' ממש. וכן בכל הברואים שבכל העולמות, עליונים ותחתונים, ואפילו ארץ הלזו הגשמית, ובחינת דומם ממש, אילו היו מסתלקות ממנה כרגע ח"ו האותיות לפני ששת ימי בראשית ממש, וזה שכתב האר"י ז"ל שגם בדומם ממש, כמו אבנים ועפר ומים, יש מעשרה מאמרות שבהן נבראת הארץ בששת ימי בראשית, היתה חוזרת לאין ואפס ממש, כמו בחינת נפש וחיות רוחנית, דהיינו בחינת התלבשות אותיות הדבור מעשרה מאמרות המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין ואפס שלפני ששת ימי בראשית. ואף שלא הוזכר שם אבן בעשרה מאמרות שבתורה, אעפ"כ נמשך חיות לאבן על ידי צירופים וחילופי אותיות... והוא חיותו של האבן. וכן בכל הנבראים שבעולם, השמות שנקראים בהם בלשון הקדש הן הן אותיות הדבור המשתלשלות ממדרגה למדרגה מעשרה מאמרות שבתורה ע"י חילופים... עד שמגיעות ומתלבשות באותו נברא להחיותו".

(1813) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 2000] לגבי לשון בריאה, שאע"פ שבכל הנבראים דבק ענין אלקי, מ"מ נכתבה תיבת בריאה רק אצל הנבראים שמפורסם ונראה דבר זה לעין.

(1814) אודות שיש לרקיע גוף מזהיר, כן נאמר [דניאל יב, ג] "והמשכלים יזהרו כזוהר הרקיע", וכן אומרים "כזוהר הרקיע מזהירים" [מתפילת "יזכור"]. ובלשון חכמים [ברכות

יז.] "ופניך יזהירו כזוהר הרקיע". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "הגלגלים אין ספק שחומר שלהם זך ודק ביותר, עד שכמעט אינו נחשב חומר. ולפיכך אמר 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע', ונאמר [שמות כד, י] 'וכעצם השמים לטוהר'". ובנצח ישראל פי"ז [שפח:] כתב: "שמש... מצד עצמה... היא עצם מאיר בלבד". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות לג [הובא למעלה הערה 1659]. והוא הדין ללבנה, כי מעיקרא היא נעשתה שוה לחמה [חולין ס:].

(1815) פירוש - אין בהם צורה נבדלת או צורה מוטבעת בחומר, אלא עיקרם הוא גוף בלבד.

(1816) לשונו בח"א לב"מ פו. [ג, מו:]: "כי העשיה באה על הכנת החומר, ולפיכך בכל דבר שהחומר בו עיקר נאמר בו 'ויעש', כמו ברקיע שנראה בו החומר והגשם". והאדרת אליהו בתחילת בראשית כתב: "עשיה היא תיקון הדבר בשלימותו". וכן פירש רש"י [בראשית א, ז] "ויעש אלהים את הרקיע - תקנו על עמדו והיא עשייתו, כמו [דברים כא, יב] 'ועשתה את צפורניה'". ולמעלה פ"ה מט"ו [שעז.] כתב: "'לעשות' [בראשית ב, ג], הוא כנגד החומר אשר הוא עומד לעשות תמיד". וראה הערה 2019.

(1817) מוסיף זאת, כי אם היתה עדיפות לחומר או לצורה, היה הכנגדו נחשב לדבר טפל לעיקר, והטפל בטל לעיקר, וכפי שכתב למעלה פ"ד מט"ז [שדמ.]: "כי הדבר הטפל בטל אצל העיקר" [ושם הערה 1483], ושוב לא היה מקום שיכתב עליו לשון עשיה או לשון יצירה, כי לא היה החלק הטפל ניכר דיו שיכתב עליו בתורה לשון מפורשת.

(1818) לשונו בח"א לב"מ פו. [ג, מו:]: "אלו ג' [זמנים], היינו שלשה, שבעה, ושלושים ["שלשה ימים לבכי, ושבעה להספד, ושלשים לגיהוץ ולתספורת" (מו"ק כז:)], הם כנגד ג' דברים שיש באדם, וכנגד ג' לשונות שנאמרו בבריאת אדם; עשיה, יצירה, בריאה. וכמו שזכרם הכתוב 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו', אשר אלו ג' לשונות בארנו אותם בפרק שנו, כי העשיה באה על הכנת החומר, ולפיכך בכל דבר שהחומר בו עיקר נאמר בו 'ויעש'... ובאדם נאמר 'ויעש'. ועוד נאמר 'וייצר אלקים', ועוד נאמר 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', והם כנגד ג' דברים שיש באדם; שיש בו החומר, ועל זה כתיב 'ויעש'. ויש בו נפש החיוני, ועל זה כתיב בו 'וייצר אלקים את האדם', כנגד הנפש החיוני, שהוא צורה. ויש באדם צלם אלקים, לכך כתיב אצלו 'ויברא אלקים את האדם בצלמו'. וכבר בארנו עניין אלו ג' דברים בסוף פרק שנו אצל 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו', עיין שם. וכנגד אלו ג' דברים... כי הבכי הוא שלשה, כי הדמעות שהאדם בוכה הם הפסד כחו, וההפסד הוא לגוף. ואחר ג'

נפסד הגוף כמו שאמרו [שבת קנא:] לאחר ג' כריסו של אדם נבקעת, הרי לך כי אחר ג' ימים נפסד הגוף, ולכך הבכי הוא עד ג' ימים. שבעה לאבל, כדאמרינן בפרק השואל [שבת קנב.] נפשו של אדם מתאבלת עליו כל שבעה, שנאמר [איוב יד, כב] 'ונפשו עליו תאבל'. שלשים הוא לגיהוץ ולתספורת , וזה כנגד הצלם, וכל שלשים נראה צלמו של אדם שמת כאילו היה כנגדו, עד אחר שלשים שוב אין צלמו נגדו. שהרי הרואה חבירו אחר שלשים מברך שהחיינו [ברכות נח:], לפי שאחר שלשים עבר צלמו ממנו. ולכך גיהוץ ותספורת עד שלושים, כי גיהוץ ותספורת הוא יופי הצלם ותוארו, ויש לו להתאבל שלשים, שלא יהיה מיפה עצמו כל זמן שצלמו של מת לא נבדל מאתו".

(1819) הנה לשון עשיה הנאמרת אצל אדם הוא בפסוק [בראשית א, כו] "נעשה אדם בצלמנו", וכפי שהביא למעלה בציון 1996. וזה צריך ביאור, הרי הצלם גופא מחייב לומר לשון בריאה, וכפי שנאמר בפסוק שלאחריו [שם פסוק כז] "ויברא אלקים את האדם בצלמו וגו'", וכמבואר בהערה הקודמת, ולמעלה לפני ציון 1997. וכיצד נאמרה לשון עשיה דוקא בנוגע לצלם ["נעשה אדם בצלמנו"], הרי לשון עשיה נאמרת על הגוף, ולא על הצלם. וכן יש מקום להקשות מהפסוק [בראשית ט, ו] "כי בצלם אלקים עשה את האדם", דאמאי נאמרה לשון עשיה על הצלם, ולא לשון בריאה [ראה למעלה הערה 1997]. ונראה לומר, כי למעלה פ"ג מי"ד ביאר שהצלם מתאפיין בשני גורמים; הקומה זקופה של אדם [שם שכג:, שכז.], וכן בזיו ואור של הצלם [שלב., שלג:, וראה שם הערה 1581]. ונראה ששני מאפיינים אלו מביאים לשתי הלשונות של בריאה ועשיה. כי מעלת הצלם המביאה ללשון בריאה היא האור והזיו, כי זהו הענין האלקי הדבק באדם, וכמו שכתב למעלה פ"ג מי"ד [שלג:], וז"ל: "ענין הצלם, שהכתוב רצה לומר כי האדם הזה הגשמי דבק בו ענין נבדל לגמרי בלתי גשמי, וזה זיו צלמו". אך לשון עשיה נאמרת על הכנת הגוף ללכת בקומה זקופה, שהרי "העשיה באה על הכנת החומר" [לשונו בח"א לב"מ פו. (ג, מו:), והובא למעלה הערה 2016]. ולכך הצלם גופא מחייב לומר שתי לשונות [בריאה ועשיה], משום שהצלם מתבטא בשני אופנים; אור וזיו הנבדל [בריאה], וקומה זקופה של הגוף [עשיה]. וכן בסמוך יבאר שהקומה הוא כנגד הגוף, שמקבל הקומה הגשמית [ראה להלן הערה 2039].

(1820) לשונות של בריאה, יצירה ועשיה, שהם כנגד הענין האלקי הדבק באדם, הצורה המוטבעת בחומר, והגוף. וכן כתב למעלה פ"ה מט"ו, ויובא להלן בהערה 2050.

(1821) מביא כאן מאמר זה, כי בסמוך יבאר שג' דברים אלו שהוזכרו במאמר ["בקומתן נבראו, בדעתן נבראו, בצביונם נבראו"] הם כנגד חומר, צורה, והענין האלקי הדבק בנבראים.

(1822) לכאורה תיבת "צבאם" היא ראיה רק לומר "בצביונם נבראו", אך היא אינה ראיה לומר "בקומתן נבראו, בדעתן נבראו". אך תוספות שם [ד"ה אל תקרי] ביארו דכולהו נפקי מ"צביונם". וכן יבאר בסמוך [ציון 2047].

(1823) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות נט: "רש"י פירש במסכת חולין [ס.] שהוא מלשון רצון, כלומר בדמות שבחרו להם בעצמם, נבראו".

(1824) וכן כתב רש"י בר"ה יא. "לדעתם - שאלם אם חפצין להבראות, ואמרו הן".

(1825) נראה שכוונתו היא להקשות דמהיכי תיתי שהבהמות וחיות יבחרו לעצמם דמות, הרי אינם בעלי דעת. וכן מהיכי תיתי שהקב"ה ישאל את הנבראים אם חפצים הם להבראות, דזה לא שמענו, ואדרבה אמרו [למעלה פ"ד מכ"ב] "על כרחך אתה חי".

(1826) כפי שכתב למעלה בברייתא ב [לאחר ציון 138], וז"ל: "כאשר הנמצאים בשלימות נאמר [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו', שהם שלימים". ופסוק זה נאמר בעת בריאת העולם, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין לט: [ג, קנז.]: "כי השמחה הוא כאשר יש לו שלימות, ואז נמצא השמחה. והשם יתברך רצה בבריאתם מפני שהוא עלת הכל. וכאשר נברא העולם נאמר 'ישמח ה' במעשיו', מפני שהשם יתברך רוצה וחפץ במעשיו". והמקור לכך הוא בדברי חכמים [חולין ס.], שאמרו "'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו' [תהלים קד, לא], פסוק זה שר העולם ["מלאך הממונה" (רש"י שם)] אמרו, בשעה שאמר הקב"ה 'למינהו' [בראשית א, יב] באילנות, נשאו דשאים קל וחומר בעצמן; אם רצונו של הקב"ה בערבוביא, למה אמר 'למינהו' באילנות. ועוד ק"ו, ומה אילנות שאין דרכן לצאת בערבוביא אמר הקב"ה 'למינהו', אנו על אחת כמה וכמה. מיד כל אחד ואחד יצא למינו. פתח שר העולם ואמר 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו'" ["שכולן זהירין במצותיו" (רש"י שם)]. הרי שבעת בריאת העולם היו הנבראים שלמים [הובא למעלה הערה 139]. וזהו שכתב כאן "כל הנבראים נבראו בשלימות קומתן". וכן כתב אות באות בח"א לחולין ס. [ד, צז.]. ובמדרש שיהש"ר [ג, יא] אמרו "'במלך שלמה' [שיה"ש ג, יא], במלך שברא בריותיו שלימות", וביאר הרד"ל שם [אות ב], וז"ל: "דרש 'במלך שלמה' שמלך בעת הבריאה על בריותיו שלמים, וכמו שאמרו [חולין ס.] בקומתן נבראו וכו'".

(1827) לשונו בח"א לע"ז ח. [ד, לג:]: "אדם הראשון היה נברא מן השם יתברך בעצמו בתכלית העלוי". ואמרו חכמים [ב"ר יד, ז] "אדם וחוה כבני עשרים נבראו", וכתב שם הרד"ל אות ד, וז"ל: "וכמו שאמרו 'בקומתן נבראו וכו'".

(1828) כפי שכתב בהספד [קעט], וז"ל: "ורמז בשם 'אדם' הא' והד', כי האדם כאשר נולד אין לו הדבור, וכל שכן החכמה, שאין בו רק החיות בלבד... וכאשר עבר עליו ג' שנים והוא בשנת הד' אז יש בו הדבור". וקטן הוא ללא דעת [גיטין כב:], עד שנעשה גדול בן יג שנים [רש"י גיטין כג.]. ולמעלה פ"ג מי"ג [שיא.] כתב: "האדם בעל חומר ואינו שכלי, שהרי נולד האדם בלא שכל". ולמעלה פ"ה מכ"א [תקה.] כתב: "כי האדם נולד בלא שכל לגמרי", ושם הערה 2170.

(1829) נראה שנקט בשועל, שהוא נחשב הפקח שבחיות, וכמו שאמרו [ברכות סא:] "משל למה הדבר דומה, לשועל שהיה מהלך על גב הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום. אמר להם, מפני מה אתם בורחים. אמרו לו, מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם. אמר להם, רצונכם שתעלו ליבשה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם. אמרו לו, אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות, לא פקח אתה אלא טפש אתה וכו'". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "וכנגד השכל אמר [קידושין פב:] 'לא ראיתי שועל חנוני', כי השועל הזה יש בו חכמה מכל חיות השדה".

(1830) כן כתבו תוספות ר"ה יא. "לקומתן לדעתם לצביונם - 'צביונם' לשון יופי, כמו [ישעיה כח, ה] 'לעטרת צבי'. דרך בהמה חיה ועוף כשגדלים, גדלים בנוי בכח בדעת ובקומה, וכל זה היה במעשה בראשית בתחלת יצירתם". הרי שאף בבהמות וחיות נמצאת התקדמות מסויימת בדעתן מזמן לידתם לזמן גדילתם. ואולי ניתן להעמיס כן על דבריו בנצח ישראל ר"פ לב [תריב.], שכתב: "כל הויה שהוא בעולם היא מתהוה מקצת אחר מקצת, כמו שתראה בכל הויות צמחים ובעלי חיים, שמתהוים מקצת אחר מקצת" [הובא למעלה פ"ד הערה 1559]. ולכאורה דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם מה שכתב בכמה מקומות שבהמה נולדת עם שלימותה, ואין בה יותר ממה שנולדה עמו. וכגון למעלה פ"ג מי"ג [רפה:] כתב: "יש לך לדעת כי האדם אינו כמו שאר הנבראים, כי שאר הנבראים אין לאחד קנין יותר ממה שנברא בעת בריאתו. אבל האדם נברא חסר... ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם... כי נברא האדם בלא דעת, ויקנה הדעת". ובתפארת ישראל פ"ג [נט.] כתב: "הבהמה נקראת 'בהמה', על שם בה מה. רצה לומר כי שלימות דבר שנברא עליו נמצא בה... וזהו 'בה מה', כי דבר מה נמצא עמה". ובדרוש על התורה [ט:] כתב: "האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל...

לא כן מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה, הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל" [הובא למעלה פ"א הערות 1481, 1826, ופ"ג הערה 1236]. ואיך כתב כאן שאצל כל הבהמות והחיות יש להן יותר דעת בסופן מאשר בתחילתן. וצריך לומר שאצל הבהמות וחיות אמנם יש בהן התקדמות מסויימת, אך אין בכך עליה מדרגא לדרגא, אלא הן לומדות כיצד לנהוג, ומ"מ "שור בן יומו קרוי שור" [ב"ק סה:]. אך האדם עובר מדרגא לדרגא, ומגיע למדרגות שלא היו קיימות בו קודם, וזה אינו נמצא כלל בבהמות וחיות.

(1831) דבר זה צריך הסבר, דמדוע נשתנו מעשה בראשית משאר נבראים, שנבראו מתחילתם עם השלמתם. זאת ועוד, למעלה פ"ד מי"ז [שסג:] ביאר את הכרח שתימצא הדרגתיות אצל הנבראים, ואי אפשר שיבראו מיד עם השלמתם, וזה לשונו: "ודומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם... וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחלתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדולו. אבל בתחלה הוא קטן, ואין לו המעלה שמגיע אליו בסוף". והואיל וכל הנבראים במעשה בראשית באו לעולם אחר שלא היו נמצאים כלל, מדוע לא נמצאה במעשה בראשית את ההדרגתיות המתחייבת מפאת ההעדר שקדם להם, ויתחילו בקטן ויסיימו בגדול. ויש לומר, ששאני מעשה בראשית, שנבראו ישירות על ידי הקב"ה, ודבר הדבוק בה' מתחילתו אינו מתייחס להעדר שקדם לו, ולכך נבראו בשלימותם. וכן מבואר בדבריו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט:], שהביא שם מאמר חכמים [סוטה יד.] "תורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים. תחילתה גמילות חסדים, דכתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם'. וסופה גמילות חסדים, דכתיב [דברים לד, ו] 'ויקבר אותו בגיא'". וכתב על כך בנתיב גמילות חסדים שם: "פירוש זה, שיש לתורה התחלה, ודבר שיש לו התחלה הרי הוא נמצא אחר ההעדר, אם כן ח"ו יש לחשוב כי התורה אינה נצחית, מאחר שנמצאת אחר ההעדר, אם כן שייך לה ההעדר. ולכך תחלת התורה גמ"ח, וזה מורה שאין בהתחלה זאת דבק ההעדר. שהרי גמ"ח הוא טוב, ואין דבק בטוב ההעדר, שהוא רע. ואדרבה הטוב הוא מורה שיש לתורה מצד ההתחלה דביקות אל השם יתברך, שהוא טוב. ומצד הזה התורה

נצחית". הרי התחלה שדבוקה בה' אינה מתייחסת להעדר שקדם לה. וכפי שנמצא בתורה, כך היה נמצא בבריאה. אך שאר נבראים שלא נוצרו ישירות על ידי הקב"ה, אלא דרך שאר הנבראים, אזי התחלתם מתייחסת להעדר שקדם לה, ועוברת מהלך של הדרגתיות מקטן לגדול [ראה למעלה פ"ג הערה 1560]. ובתפארת ישראל פט"ז [רלט:] כתב: "כי כל הדברים אשר בראם השם יתברך, הכל הוא בשלמות, ולא נמצא דבר חסר בעולם. ודבר זה מעיד עליו החוש כאשר אנו חוקרין על כל נמצאים, שהם שלמים לפי מה שהם. וכמו שאמרו רז"ל גם כן 'כל מעשה בראשית בצביונם נבראו, בדעתם נבראו, בקומתן נבראו'. ואין ענין מקום זה לבאר", ושם הערה 29.

(1832) לשונו בח"א לר"ה יא. [א, צז:]: "כי יליף לה מן 'צבאם', כי צבאם מלשון [ישעיה כח, א] 'צבי ותפארת'". והרד"ק שם כתב: "ו'צבי' פירושו חפץ וחמדה ופאר, כמו [יחזקאל כ, ו] 'צבי היא לכל הארצות'". והתוספות [חולין ס.] כתבו "פירש בערוך [ערך צב - א]... 'צביונם' שהוא לשון יופי, כמו [ישעיה ד, ב] 'לצבי ולתפארת'".

(1833) כמו שנאמר [בראשית א, כה] "ויעש אלקים את חית הארץ למינה וגו' ואת כל רמש האדמה למינהו וגו'", ופירש רש"י שם "ויעש - תקן צביונן בקומתן", ובגו"א שם [אות נט] כתב: "תקן צביונן בתפארתן, שיהיו נאים כמו 'צבי ופאר', כך פירש הערוך... ואם תאמר, למה כתב זה כאן יותר מבשאר נבראים שתקן להם צביונן, ובמסכת חולין [ס.] משמע שכל הנבראים בצביונן נבראו. יש לומר, דבשרץ הארץ שיש הרבה מינים בהם שנראים מאוסים ומגונים, כמו העכבר והחולד, לכך כתב שאף הם בצביונן נבראו... ולפי ענייניהם הם יפים מאד". ותחילת דרשת שבת הגדול [קצג:] כתב: "הנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים כמו השרצים אין נראה בהם שבח יוצר הכל, אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים, אשר בהם נראה שבח יוצר הכל" [הובא למעלה הערה 1993].

(1834) כן מבואר בתוספות חולין ס., שכתבו "צביונם - פירש בערוך דכולהו נפקי מצביונם, שהוא לשון יופי כמו [ישעיה ד, ב] 'לצבי ולתפארת', ומאחר שהן ביופיין, זהו בקומתן ולדעתן, שהיופי לא יבא אלא אם כן נגדל כל הצורך", וראה להלן הערה 2048.

(1835) כוונתו למה שכתב למעלה פ"ג מי"ד [שלה.], וז"ל: "כי כל הנבראים יש להם דבר זה, שדבק בבריאתם הפאר וההדר בלתי גשמי, רק אצל האדם הוא נקרא 'צלם אלקים', שהוא יותר אלקי", וראה למעלה הערה 1988.

(1836) "בקומתן... בדעתן... בצביונם" [חולין ס.].

(1837) בח"א לחולין ס. [ד, צז:] כתב עד כה אות באות כדבריו כאן, ומשפט זה כתב כך: "ואלו ג' דברים הם ג' מעלות זה על זה; האחד הוא הגוף, השני הוא הדעת [הנפש], השלישי הוא ענין האלקי שדבק בנבראים, שאין לדבר זה עירוב עם החומר שיש בכל הנבראים".

(1838) פירוש - הדבר האלקי הדבק בנבראים אינו כמו הצורה, כי הצורה היא מוטבעת בחומר [כמבואר למעלה לפני ציון 2004], ואילו הדבר האלקי שדבק בנבראים אינו מעורב עם החומר, אלא סמוך לו. דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פנ"ט [תתקכט:] כתב: "המלבוש יש לו צירוף אל האדם המקבל... ולכך נקרא צירוף התורה אל האדם 'מלבוש', כי אל המלבוש מתחבר האדם... כי התורה אף כי יש לה צירוף וחבור אל העולם, אין כאן קבלה מעורב עם המקבל, רק התורה מצרף אל המקבל, ואינו מעורב עם המקבל כלל... כי המלבוש הוא הצירוף והחבור אל המקבל כמו שאמרנו, והוא נבדל, כי אין לה עירוב עם המקבל". וכן למעלה פ"ד מי"ד [ער:] כתב כן, וז"ל: "ודבר זה היה דומה אל האדם, כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מכל מקום יש כאן הקשר, שמקושר השכל באדם. ולכך כתיב [במדבר י, לג] 'וארון ברית ה' נוסע לפניהם שלשה ימים'. ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמרו ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו", ובודאי מה שאמרו ישראל שילכו דרך ג' ימים, היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו". לכך לא היה הארון נבדל מהם לגמרי". וראה למעלה הערה 238.

(1839) לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקפב:]: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק". וכן למעלה פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי הצדדים... יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם אשר יש לו רחקים". ובגבורות ה' פ"ע [שכא:] כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד

הצדדין שהם ד'". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם] ושם הערה 93, גבורות ה' פמ"ו [קעה:], תפארת ישראל פ"ז [קיח.], נצח ישראל פכ"ז [תקסב.], נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], דרשת שבת תשובה [עט.], ועוד [הובא למעלה הערה 292]. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקי:] כתב: "האדם מוריש לבנו כמו הקומה והנוי, ושאר הדברים אשר הם דברים גשמיים, או מתייחסים אל הגשמי" [הובא למעלה הערה 1740]. ובח"א לסנהדרין עא. [ג, קע:] ביאר את דברי הגמרא שם שבבן סורר ומורה האב והאם צריכים להיות שוים בקול במראה ובקומה, וכתב שם לבאר: "כי הקומה נראה שהם שוים בגוף, שהקומה לגוף. והקול שממנו הדבור שעל ידו האדם נפש חיה, והמראה הוא צלם האדם".

(1840) כי הדעת קשורה לנפש [יבאר בסמוך], והנפש היא הצורה של כל בעל חי, וכמבואר למעלה הערות 1669, 2009.

(1841) לשונו בח"א להוריות יג. [ד, ס:]: "כי אין כל בעלי חיים כלם שוים, אבל יש מהם שיש בהם יותר דעת מן בעל חיים אחר. כי יש מהם בעלי נפש ויש בהם דעת, ויש בהם שמשוללים מן הדעת לגמרי. וזה שאמר [שם] שהכלב מכיר קונו... כי הכלב הוא בעל נפש, ולכך יש בו הכרה, ונקרא בשביל זה 'כלב', שהוא כולו לב. ואילו החתול הוא הפך זה, שאינו מכיר קונו, היינו האדון שלו. ואין הדבר הזה משום טפשות החתול, רק מפני שאינו בעל נפש, הפך הכלב שהכתוב אומר [ישעיה נו, יא] 'והכלבים עזי נפש', ו'עזי נפש' מורה שהוא בעל נפש, ועזותו הוא הפלגת הנפש, ואחר הנפש נמשך דבר זה שמכיר קונו. אבל החתול בשביל מעוט הנפש שבו, והיא חמרית, לא נמשך אחר זה הדעת" [הובא בחלקו למעלה הערה 352].

(1842) לשונו למעלה פ"ג מ"ג [ק.]: "כי השם יתברך הוא המלך, אשר כל מלך מפרנס עמו. והמלך אשר הוא בשר ודם, מפרנס עמו בצרכי הגוף, כי הוא בשר ודם. אבל מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש. וכמו שנתן השם יתברך פרנסת הגוף, כך נתן התורה שהיא פרנסת הנפש, כי 'נפש בלא דעת לא טוב'. ולכך מיד שבא השם יתברך למלוך על ישראל, אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, אחר שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן".

(1843) בח"א לחולין ס. [ד, צז:] כתב דברים אלו במלים בודדות, וכלשונו: "ואמר 'בדעתן' הוא נגד הדבר שאינו גוף, ולפיכך אמר 'בדעתן נבראו'".

(1844) יש בזה הטעמה מיוחדת; הנה נאמר [בראשית מא, ב] "והנה מן היאור עולות שבע פרות יפות מראה וגו'", ופירש רש"י שם "יפות מראה - סימן הוא לימי שובע

שהבריות נראות יפות זו לזו, שאין עין בריה צרה בחברתה". והגו"א שם [אות ג] נתקשה מדוע רש"י בא לפתור את החלום, כאשר יוסף יעשה כן בהמשך הפרשה. ואפשר לבאר, שעל הפסוק [בראשית כט, יז] "ועיני לאה רכות ורחל היתה יפת תואר ויפת מראה" פירש רש"י "תואר - הוא צורת הפרצוף... מראה - הוא זיו קלסתר". ולכך הוקשה לרש"י אודות חלום פרעה, דכיצד ניתן לומר על פרות "יפות מראה", הרי אין לבעלי חיים "זיו קלסתר" שהוא צלם אלקים. ובאמת כאשר פרעה חזר על החלום באזני יוסף, נאמר [בראשית מא, יח] "והנה מן היאור עולות שבע פרות בריאות בשר ויפות תואר וגו'". הרי שפרעה נקט בלשון "יפות תואר" ולא "יפות מראה", כי ידע שאי אפשר לומר על פרות שיש להם "זיו קלסתר". לכך רש"י מיד ביאר בתחילת חלומו של פרעה ש"מראה" מתפרש כ"סימן הוא לימי השובע שהבריות נראות וכו'", והסימן מוסב על בריות בעלי צלם אלקים [הובא למעלה פ"ג הערה 1450].

(1845) לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לה.]: "שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם וכו' [שם]. פירוש, כי אדם [הראשון] נברא בצלם אלקים, ומפני כך היה לצלמו יופי והדר, דכתיב אצל צלם של אדם [תהלים ח, ו] 'הוד והדר תעטרהו', ולפיכך היה לפניו של אדם ההדר והנוי. וכל נוי והדר הוא אור, וזהו אור הפנים שהיה לאדם הראשון, שהיה אור פניו שלו מאירים בשביל הצלם האלקים שנברא בו. ואור זה שייך ליעקב גם כן ביותר, כי לדבר שהוא בלתי גשמי שייך אור, ולא אל דבר גשמי... שתמצא שכל אשר נבדל מן הגשמי, מתיחס לאור... ולפיכך יעקב שמעלתו ומדריגתו שהיה נבדל מן הגשמי, לכך היה לו פנים מאירים. וזה אמרם 'שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון', כי יעקב היה קדוש נבדל מן החומר לגמרי, עד שהיה קדוש. ודברים אלו מבוארים במקומות הרבה מאד" [הובא למעלה פ"ג הערה 1478]. ובעדיות פ"ב מ"ט אמרו "האב זוכה לבן, בנוי, ובכח, ובעושר, ובחכמה, ובשנים וכו'", ובח"א שם [ד, סב.] כתב: "כי לפי הראוי שיהיה דומה התולדה למי שיצא ממנו, ודבר זה מוסכם מפי הכל שהתולדה דומה לאב... ולפיכך האב זוכה לבן בחמשה דברים, אשר הם עצם האדם. כי עצם האדם הוא צלמו, כי יש לכל אחד ואחד צלם מיוחד. והשני, נפשו. והשלישי, ממונו... ואחר כך שכלו, שהוא עצמו, ואחר כך גופו. וכל אלו דברים ידועים שהם עצמו של אדם. כנגד צלמו אמר 'הנוי', שהוא הצלם בעצמו".

(1846) אמנם למעלה בברייתא ט [לאחר ציון 1498] כתב: "כי הנוי הוא המעלה לגוף כאשר הוא נאה, ודבר זה מעלה גופנית". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפד:] כתב: "כי יפת [בנו של נח] דומה לגוף... ובשביל זה נקרא 'יפת', כי יופי שייך בגוף דוקא". ושם

בפכ"ג אות ג כתב אודות שרה אמנו בזה"ל: "בת עשרים כבת שבע ליופי [רש"י בראשית כג, א]. ואם תאמר, למה משבח אותה הכתוב ביופי, והלא כתיב [משלי לא, ל] 'שקר החן וגו'". ונראה לומר, דקרא לא איירי ביופי, רק מפני שהאדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש, והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון; אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש, היתה שלימה בכל אלו השני חלקים, ולא היה בה חסרון. אם שלימות הגוף, דהא בת ך' היתה כבת ז' ליופי, והיופי הזה שהוא אינו לפי הטבע ולפי המנהג יורה על שהגוף הוא נקי והוא בהיר מבלי סיג, וכמו שתמצא אצל משה רבינו [דברים לד, ז] 'לא כהתה עינו ולא נס ליחה', שגם זה מורה בהירות הגוף. ומה שהיתה בת ק' כבת ך' [לחטא (רש"י שם)], יורה על מעלת הנפש, והנה היתה שלימה בכל" [הובא למעלה הערה 1499]. וממקורות אלו משמע דלא כדבריו כאן, ויל"ע בזה.

(1847) רומז לקושית תוספות [חולין ס.], שהוקשה להם, שהנה לשון הגמרא הוא "כל מעשה בראשית בקומתן נבראו, בדעתן נבראו, בצביונם נבראו, שנאמר [בראשית ב, א] 'ויכולו השמים והארץ וכל צבאם', אל תקרי 'צבאם' אלא 'צביונם'". הרי הביא ראיה מהמקרא רק לצביונם, אך לא לקומתן ודעתן. ותוספות שם ביארו דכולהו נפקי מצביונם [ראה למעלה הערה 2022]. וכן יבאר בסמוך.

(1848) מעין זה תירצו בתוספות שם, והובא בהערה 2034. וכן בח"א לר"ה יא. [א, צז:] כתב כן, וז"ל: "מאחר שנברא בתפארת וצבי שלהם, כל שכן שנבראו בקומתן ודעתן, כי צבי הוא האחרון מכל. כי 'לקומתן' פירוש הגוף אשר היה גדול בשלימות. ו'דעת' הוא הנפש שלהם, בשלימות. ו'צביונם' הוא הפאר וההוד, וזה הפאר וההוד לא יגיע אלא באחרון של מדריגות, כי הצבי אשר זכר הוא תפארת, וזה אינו מגיע רק במדריגה אחרונה. ולפיכך מלשון 'צבאם' נפקא בקומתן לדעתן, כי כאשר הגיע התפארת והפאר, הכל נמצא בשלימות, כי 'צבי' הוא הפאר". וכן כתב בח"א לחולין ס. [ד, צז:]. **ואודות שלימות** עליונה מחייבת שתוקדם לה שלימות נמוכה הימנה, כן כתב למעלה פ"ה מ"ב [סא.], וז"ל: "הכל נמשך אחר גוף האדם, שהוא נחשב יסוד ועיקר האדם. וכאשר היסוד הזה הוא לפי מה שראוי להיות, מסולק מן הפחיתות, אחר כך הוא מוסיף ומתעלה מעלה מעלה, עד שקונה מדריגה העליונה. ודומה דבר זה אל השורש מן האילן שהוא חזק, שהוא גדל ומתעלה מעלה מעלה. אבל כאשר אין מעלתו מצד השורש, רק עיקר המעלה מצד שהיה מקבל מדריגה עליונה, ואין לו המעלה מן השורש, דבר זה אינו נחשב מעלה, וברוב הוא מגיע אל החסרון לגמרי... שהוא דומה לאילן שענפיו מרובים משרשו, שאין כאן עמידה וקיום לזה האילן. ואדרבה, הוא מהורס ומקולקל כאשר

הענפים יותר מן השורש, כי צריך שיהיה השורש והיסוד לפי הענפים אשר הם לאילן". לכך שלימות עליונה מחייבת שלימות תחתונה, שאל"כ יחסר לשלימות העליונה יסוד ראוי. וכן למעלה פ"א מי"ז [ת:] כתב: "ואמר [שם] 'לא המדרש עיקר אלא המעשה'... כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה, ודבר זה יתבאר אצל 'כל מי שמעשיו מרובים וכו'". וזהו יסוד נפוץ בספריו, שרק כאשר המקבל החומרי נמצא בשלימותו, אז הוא מסוגל לקבל את השלמתו האלקית. אך כל עוד שיש חסרון במדריגה הראשונה, אזי אי אפשר למדריגה השניה לחול. **דוגמה לדבר**; בנר מצוה [צה.] כתב: "לא הוקם בארץ [המשכן] עד אחד בניסן [שמות מ, ב], כי אין התחתונים ראוים לקבל האור הזה, הוא אור בית המקדש, רק כאשר העולם בשלימות, והוא בחודש ניסן, שאז העולם בשלימות, ואז הוקם המשכן בארץ, להיות השלמה אחרונה אל העולם", ושם הערה 137. ובהמשך שם [קב:] כתב: "כאשר הושלם העולם, קבל העולם צורה אלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם מקבל הנשמה האלקית... וכך העולם כאשר הושלם, וזה היה ביום השבת, שבו הושלם העולם, ואז היה מקבל הצורה". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפד.] כתב: "אין חבור וקבלה לזאת המעלה העליונה לתורה, כי אם על ידי שלמות קודם לו, והוא הכנה לקבל שלימות התורה... תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם, כי אם על ידי השלמת כח אחד [הקודם לשכל], והוא מקבל השכל הנבדל". וכן ביאר שהקלקול בסדר הלימוד הוא מחמת שמדלגים לשלב הבא [גמרא] בטרם השלימו את כדבעי את השלב הקודם [מקרא ומשנה, וכמבואר בגו"א דברים פ"ו אות ז, ותפארת ישראל פנ"ו (תתסח.)]. ובח"א לב"ב עג: [ג, צז.] כתב: "כי הגוף כאשר הוא בשלימות, אז הנפש... רוכב עליו". וכן ישראל עברו משעורים לחטים, כאשר ביציאת מצרים היו בדרגת שעורים [העומר], ובמתן תורה היו בדרגת חטים [שתי הלחם], וכמבואר למעלה פ"ג הערות 1926, 2103. וכן הנשמה ניתנת לעובר רק ביום הארבעים, לאחר שנשלמה יצירת הגוף בשלשים ותשעה ימים הראשונים [גו"א דברים פכ"ה אות ג, והובא למעלה פ"ב הערה 243, פ"ג הערה 465, ופ"ד הערה 1977]. **ובדרשת שבת הגדול** [ריז:] כתב: "תמצא כי יש שלשה דברים במנחה [ויקרא ו, ח]; האחד הוא סולת, שהוא נקי וזך, והוא כנגד הגוף הנקי מכל פסולת. ועליו השמן, אשר הוא נקי וזך, הוא השכל הזך. ועליו לבונה זכה... כי הכל נמשך אחר הגוף כמו שבארנו זה במקום אחר, כאשר יש לו גוף

וחומר הזך, אז נמשך אל זה החכמה והשכל הזך, הנרמז בשמן זית זך. כי אם יש לו עבות החמרי הוא עם הארץ... ואחר השכל הזך נמשכים המעשים הזכים והטהורים... ולפיכך היה נותן על המנחה לבונה זכה, כי הוא זוכה למעשים טובים... הכל כאשר מזכה גופו" [הובא למעלה פ"ה הערה 260].

(1849) בח"א לחולין ס. [ד, צז:] כתב משפט זה כך: "אלו דברים הם הבריאה והיצירה והעשיה שנזכרו בפרשת בראשית".

(1850) כן כתב למעלה פ"ה מט"ו [שעו.], לאחר שביאר ששלשת המספרים של עשר, שבע, וארבע הם כנגד מדריגה בלתי גשמית נבדלת, מדריגה בלתי גשמית העומדת בגשם, ומדריגה גשמית, וז"ל: "וכבר זכר הכתוב אלו שלשה דברים בפסוק אחד, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו', וכמו שיתבאר לקמן במקומו בעזרת השם יתברך [כוונתו לדבריו כאן]. כי זכר בריאה על המדריגה האלקית שדבק בנבראים, ויצירה כנגד הצורה שהיא צורה בחומר, ועשייה ששייך בחומר, ועיין לקמן אצל 'כל הנקרא בשמי', הלא שם מבואר מאוד עד שאין ספק בזה. וכנגד זה הזכיר בפרשה של 'ויכלו' ג' פעמים 'מלאכתו'; 'ויכל אלהים מלאכתו' [בראשית ב, ב], 'וישבות מכל מלאכתו' [שם], 'מכל מלאכתו אשר ברא' [שם פסוק ג]. וכן ג' פעמים 'עשיה'; 'מלאכתו אשר עשה' [שם פסוק ב], 'מכל מלאכתו אשר עשה' [שם], 'ברא אלהים לעשות' [שם פסוק ג]. והבן איך הג' הוא 'לעשות', הוא כנגד החומר אשר הוא עומד לעשות תמיד, ואינו בפעל לומר עליו 'אשר עשה'". וכן הוא בח"א לחולין ס. [ד, צז:].

(1851) עומד על כך שתיבת "אף" נאמרה רק בסמוך לתיבת "עשיתיו", ולא בסמוך לתיבות "בראתיו", "יצרתיו", ולשון המקרא הוא "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו".

(1852) כי הוא אינו גוף ולא דמות הגוף. ולשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א הלכות ז, ח, הוא: "אילו היה היוצר גוף וגוייה, היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ, וכל שיש לגופו קץ ותכלית יש לכחו קץ וסוף. ואלהינו ברוך שמו... אין כחו כח גוף, והואיל ואינו גוף, לא יארעו לו מאורעות הגופות כדי שיהא נחלק ונפרד מאחר, לפיכך אי אפשר שיהיה אלא אחד... הרי מפורש בתורה ובנביאים שאין הקב"ה גוף וגוייה, שנאמר [דברים ד, לט] 'כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת', והגוף לא יהיה בשני מקומות. ונאמר [שם פסוק טו] 'כי לא ראיתם כל תמונה'. ונאמר [ישעיה מ, כה] 'ואל מי תדמיוני ואשוה', ואילו היה גוף היה דומה לשאר גופים".

(1853) עד כאן ההוה אמינא. וכהוה אמינא זו אכן הבין הרא"ם [בראשית ג, כב], שרש"י פירש שם "היה כאחד ממנו - הרי הוא יחיד בתחתונים כמו שאני יחיד בעליונים, ומה היא יחידתו, לדעת טוב ורע, מה שאין כן בבהמה וחיה". וכתב עליו הרא"ם בזה"ל: "אך מה שאמר 'ומה היא יחידותו לדעת טוב ורע, מה שאין כן בבהמה וחיה', לא הבינותי כוונתו. שאם נאמר שהטוב והרע הם דרכי הצניעות כדפירש לעיל [רש"י בראשית ב, כה], אין זה נמצא בעליונים, שהרי אין למעלה מדרכי הצניעות, אלא שכל ומדע". הרי שביאר שאין נמצא בעליונים דברים השייכים לבעלי גוף וגויה. והגו"א שם [אות לז] חלק עליו, וביאר כמסקנת הפסוק כאן, ויובא בהערה הבאה. וכן סבר בלעם הרשע, שאמר [נדה לא.] "מאי דכתיב [במדבר כג, י] 'מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל'. מלמד שהקב"ה יושב וסופר את רביעיותיהם של ישראל, מתי תבא טיפה שהצדיק נוצר הימנה. ועל דבר זה נסמית עינו של בלעם הרשע, אמר מי שהוא טהור וקדוש, ומשרתיו טהורים וקדושים, יציץ בדבר זה. מיד נסמית עינו, דכתיב [במדבר כד, ג] 'נאם הגבר שתום העין". ובביאור מאמר זה, ראה נצח ישראל פנ"ז [תתצ:].

(1854) "יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא את הכל" [ברכת המאורות בשחרית]. וזהו מעין דבריו בגו"א בראשית פ"ג אות לז, וז"ל: "לא קשיא [קושית הרא"ם שהובאה בהערה הקודמת], דבין יהיה פירוש 'יודעי טוב ורע' על דרכי הצניעות, לא יקשה, דהשם יתברך יודע דרכי הצניעות, אף על גב דאין אצלו צורך ולא שייך בו זה, מכל מקום הוא יודע הכל. והרי פשוט הוא דהוא יודע שהוא מגונה מי שעומד ערום" [הובא למעלה פ"ג הערה 1679, ופ"ד הערה 1917]. **ובכת"י סלל** דרך אחרת לבאר "אף עשיתיו", וז"ל: "וזה שאמר כאן 'אף עשיתיו', שלא תאמר כי אצל הגוף לא שייך שלימות, ולכך לא שייך שנברא בשלימות קומתו, לכך אף כי בודאי אין שייך שלימות בקומה אצל הגוף כמו שהוא שייך אצל האחרים, עם כל זה נבראו הכל בקומתן".

(1855) כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 1988] שאיירי בצדיקים.

(1856) זהו המשך המקרא "כל הנקרא בשמי **ולכבודי**".

(1857) כן ביאר גם למעלה [לאחר ציון 1991] ש"לכבודי" איירי ב"שאר הנמצאים שהם לכבודו יתברך... שהרי כל הנבראים הם כבודו יתברך".

(1858) לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [שפו:]: "ראוי לך לדעת כי כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים [כתובות ח.] 'שהכל ברא לכבודו יתברך'... שהנמצאים כולם הם לכבודו יתברך" [הובא למעלה הערה 1994].

(1859) כי "בראתיו יצרתיו אף עשיתיו" כולל את כל הנבראים בעולם, ועל כלם נאמר שהם נקראים "בשמי ולכבודי". ואם תאמר, הצדיקים שנבראו לשמו יתברך [ועל כך נאמר "כל הנקרא בשמי"] איך חל עליהם תיבת "ולכבודי", שהרי לכאורה "שמי" לחוד ו"כבודי" לחוד. אך זה לא קשיא כלל, כי "שמי" הוא דרגא גבוהה יותר של "כבודי", וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1990], וז"ל: "הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה. 'ולכבודי' פירוש כל אשר הוא לכבודי, והם שאר נמצאים, שהם לכבודו של הקב"ה, אף על גב שאין נקראים לשמו לגמרי כמו הצדיקים, מכל מקום הם לכבודו יתברך, שיש בהם כבוד השם יתברך, שהרי כל הנבראים הם כבודו יתברך". ומשמע ש"שמי" כולל את "כבודי" בבחינת "מכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.]. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות ז, וז"ל: "בשביל ישראל והתורה... ויראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו, 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו', ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו, ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי, וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה, וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל" [הובא למעלה הערה 1965]. הרי מהצדיקים בפרט עולה הוא כבוד ה'. **וכן אומרים** [תפילת שחרית] "טוב יצר כבוד לשמו". ועוד אומרים [תפילת שחרית דשבת] "פאר וכבוד נותנים לשמו". וכן נאמר [מלאכי ב, ב] "אם לא תשמעו ואם לא תשימו על לב לתת כבוד לשמי". ונאמר [תהלים קיג, ג] "ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'". ונאמר [ישעיה מב, ח] "אני ה' הוא שמי וכבודי לאחר לא אתן". ואמרינן "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" [פסחים נו.], ומכל הדין מוכח ששמו יתברך אדוק לגמרי לכבודו [ראה להלן הערה 2106]. וכן למעלה פ"ד מ"ד [עב:] כתב: "המחלל שם שמים מחלל כבודו יתברך". הרי שכרך ביחד חלול שמו יתברך לחלול כבודו יתברך. וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ לט, וז"ל: "הדבור הקדוש השלישי [שמות כ, ז] 'לא תשא את שם ה' אלקיך'... כי החוטא בדבר זה, הוא חוטא בשמו יתברך, ומחלל כבודו יתברך... הנשבע לשקר מחלל שמו וכבודו יתברך, כדכתיב [ויקרא יט, יב] 'ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלקיך'". והביאור הוא, שהשם והכבוד שייכים אך ורק ביחס לזולתו. כי שימושו של שם הוא רק ביחס לזולתו הקורא בשמו. וכן הנהגה של כבוד ה' היא גלויו של הקב"ה כלפי זולתו, כי זו מהותה של כבוד, שהיא ההתפארות לזולתו [ראה פחד יצחק פסח, מאמר טז]. וכפי שביאר בבאר

הגולה באר הרביעי [שפז.], וז"ל: "דבר שהוא כבודו נקרא 'לבוש' של הקב"ה, כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים שרואים כבודו. ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים. לכך הכבוד נקרא מלבוש... כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת כמו שהוא נראה הלבוש...וזה שכתוב [תהלים קד, א] 'הוד והדר לבשת', כלומר הכבוד שיש לו יתברך מן הנמצאים הם לו מלבוש של הוד... כי הכבוד מן הנבראים נקרא 'מלבוש' של השם יתברך". נמצא שהשם פועל במקום שהכבוד פועל, ושניהם יחד נגדרים כ"מלבוש" המתגלה לזולתו. ולכך המחלל שמו יתברך, בהכרח מחלל כבודו יתברך [הובא למעלה פ"ד הערה 329].

(1860) "ואומר [שמות טו, יח] 'ה' ימלוך לעולם ועד'" [המשך לשון הברייתא].

(1861) פירוש - מהנבראים יראה כמה גדול כח חכמתו של הקב"ה, וכמו שיבאר. ולפי הוה אמינא זו הטעם שכבוד ה' עולה מן הנבראים הוא משום שמהנבראים ניתן להבחין כמה גדולה חכמת הבורא, וכמו שמבאר.

(1862) פירוש - היתה הו"א לומר שהכבוד המוזכר בפסוקנו ["כל הנקרא בשמי ולכבודי"] הוא משום שהנבראים מורים על החכמה הנפלאה של הקב"ה, וזהו הכבוד העולה מן הנבראים. וכך הוא לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ב: "בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר, ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול".

(1863) אע"פ שהביא את הפסוק "מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית וגו'" להורות שהנבראים מורים על חכמת ה', מ"מ אין זה מורה שכבוד ה' העולה מן הנבראים ["כל הנקרא לשמי ולכבודי"] הוא משום חכמה זו, כי אע"פ שהנבראים מעידים על חכמת בוראם, מ"מ לא בכך עוסק הפסוק "כל הנקרא בשמי ולכבודי", וכמו שיבאר. אמנם עדיין יקשה מדבריו בגבורות ה' פמ"ד [קסח:], שכתב שם בזה"ל: "שלימותו יתברך מצד הנמצאים... שהוא סדר את הנבראים בחכמה... ולפיכך אומר [ברכות ו.] שמניח תפילין בראשו, כי בראש החכמה, והוא הפאר שיש לו יתברך במה שכל הנמצאים מסודרים בחכמתו". ומכך משמע שכבוד ה' העולה מהנבראים הוא אכן משום חכמת הבורא הגנוזה בתוכם, ואילו כאן שולל הסבר זה ומבאר שהכבוד הוא "לא מצד הזה". לכן נראה לומר, כי בודאי כבוד ה' העולה מן הנבראים הוא בעל כמה אנפי, וכלם שוים לטובה. אך כאן איירי בכבוד ה' שמחמתו **נבראו** הנבראים, וזו סבת בריאתם. שהרי כך הוא לשון הברייתא "כל מה שברא הקב"ה בעולמו **לא בראו אלא** לכבודו", הרי שסבת בריאתם היא כבודו יתברך. ועל סבה זו כתב כאן שהנבראים לא נבראו משום שהם מורים על

חכמת ה' [אע"פ שבודאי הם מורים על חכמתו יתברך], אלא משום כבוד המלכות, וכמו שיבאר. וכן בבאר הגולה באר הרביעי [תה.] דחה סבה זו לבריאת הנבראים, וכלשונו: "השאלה הגדולה ששאלו; למה ברא השם יתברך את הנבראים כלם. כי יש מהם שאמרו בהיתר שאלה זאת, שהוא יתברך רצה להודיע כח מעשיו וגבורותיו לעולם. ודבר זה לא יתכן לומר, שלכך ברא הכל, להודיע כחו לבשר ודם" [הובא למעלה פ"ה הערה 825, ולהלן הערה 2101].

(1864) פירוש - לפי ההוה אמינא שאמר עד כה מתבאר שאין הנבראים בעצם שייכים לכבוד ה', אלא הם רק היכי תמצא שדרכם ניתן לעמוד על חכמת ה'. ועל כך מבאר שהראיה השניה של הברייתא [הפסוק "ה' ימלוך לעולם ועד"] תלמדנו שהנבראים בעצם שייכים לכבוד ה', ואינם היכי תמצא בלבד.

(1865) "שאין השם יתברך מלך על יחיד, שאין מלך בלא עם" [לשונו בתפארת ישראל פכ"א (שטו.)]. ובאור חדש [סז:] כתב: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם". ובדרוש על התורה [כז.] כתב: "אם עם אין כאן, מלך אין כאן, כי אין מלך בלא עם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז:] כתב: "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול". ובגבורות ה' פמ"ז [קצג:] כתב: "המלך... אי אפשר לו בלא עם אשר מלכותו עליהם, ואם אין עם, על מי ימלוך". ובנתיב התשובה פ"ג [לפני ציון 10] כתב: "כי הוא יתברך חפץ בעולם, כי אם אין הנבראים, על מי מלכותו יתברך" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 1156, ולמעלה הערה 513].

(1866) "השיר שהיו הלוים אומרין" [לשון הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ו ה"ט].

(1867) לפנינו בגמרא איתא "שגמר מלאכתו", אך בעין יעקב שם איתא "שגמר מעשיו". וכבר נתבאר הרבה פעמים [למעלה הערות 677, 1973, ולהלן ספ"ו הערה 95] שדרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב.

(1868) "גאות המלכות" - כבוד המלכות.

(1869) נראה שמוכיח כן מלשון הגמרא שאמרו על הפסוק "ה' מלך גאות לבש" - "על שם שגמר מעשיו ומלך עליהם". הרי שהפסוק "ה' מלך גאות לבש" התקיים בגמר מעשיו ביום ששי, משום שאז היו כל הנבראים בעולם, הרי שמלכות ה' היא מצד הנבראים. אך לפי זה תיקשי, שקודם לכן אמרו בגמרא שם "בשני מה היו אומרים, [תהלים מח, ב] 'גדול ה' ומהולל מאוד', על שם שחילק מעשיו ומלך עליהן", ופירש רש"י שם "שחילק מעשיו - הבדיל רקיע בין עליונים לתחתונים, ונתעלה וישב במרום, דוגמת שכנו בעירו והר קדשו". ואם מלכות ה' היא מצד הנבראים, איזה נבראים היו כבר ביום שני שניתן

לומר עליהם "חילק מעשיו ומלך עליהן". ובביאור מרגניתא זו, ראה פחד יצחק ר"ה מאמר יג אות א, ולמעלה פ"א הערה 333.

(1870) כי כל ענינה של מלכות הוא הכבוד, וכמו שאמרו חכמים [ברכות נח.] "הרואה מלכי ישראל אומר 'ברוך שחלק מכבודו ליראיו'. מלכי עובדי כוכבים אומר 'ברוך שנתן מכבודו לבריותיו'" [ראה למעלה פ"ד מ"ד (צט:), והובא למעלה הערה 1518]. וכן נאמר [משלי יד, כח] "ברוב עם הדרת מלך". ובסוף הקדמה ראשונה לגבורות ה' [ה] כתב: "זהו כבודו של מלך, כי 'ברוב עם הדרת מלך', הרי המלך כאשר יש לו עם, הם כבודו... הוא כבוד למלך במה שיש לו עם והוא מנהיג אותם". וראה הערה 2085.

(1871) מבואר מדבריו שכל הנבראים [ולאו דוקא בני אדם] שייכים למלכות ה', ועליהם נאמר המקרא "ה' ימלוך לעולם ועד". אמנם מדבריו בגו"א בראשית פי"ז אות ג מבואר שמלך הוא רק ברצונו של העם, אך מי ששולט נגד רצונו של העם הוא אינו מלך, אלא מושל [וכן הוא בראב"ע בראשית לז, ח, ובפירוש הגר"א למשלי יד, יד]. ולפי זה רק האדם הוא משתייך למלכות ה', כי הוא הבריה היחידה המוחננת בבחירה חופשית, מה שאין כן שאר נבראים, שאינם בעלי בחירה חופשית, לדידם הקב"ה הוא מושל, ולא מולך [ראה למעלה פ"ג הערה 458, ופ"ה הערה 1649]. ואם כן קשה, כיצד מבאר שהראיה השניה בברייתא דידן היא להוכיח שהכבוד העולה מכל הנבראים הוא כבוד מלכות, אך הרי הנבראים הללו [חוץ מבני אדם] אינם ברי הכי להמליך את ה', מפאת היותם משוללים בחירה חופשית. וביותר יקשה כן על דבריו להלן, שטרח לבאר שברייתא דידן עוסקת בכבוד המלכות שהוא בעל כרחו של האדם, וכלשונו: "האדם נברא שהשם יתברך מלך עליו... כי הכבוד הוא מצד הממשלה שהוא מושל עליהם שלא בטובתו ומנהיגו... הכל בעל כרחו של אדם". ויל"ע בזה.

(1872) פירוש - הרמב"ם הקשה על דברי חכמים.

(1873) במורה נבוכים שלפנינו [ג, יג] לא הביא את הפסוק מאיוב, אך הביא את תפילת נעילה, וכלשונו: "הרבה נבוכו דעות השלמים בבקשת תכלית זה המציאות, מה הוא... אם היה הכל מפני האדם ותכלית האדם, לעבוד האלוה... השאלה קיימת, והיא, מה התכלית בהיותו עובד, והוא יתברך לא יוסיף שלמות אם יעבדוהו כל מה שברא וישיגוהו תכלית ההשגה, ולא ישיגהו חסרון אם לא יהיה זולתו נמצא כלל... וכן תמצא חכמי ישראל סדרו בתפילותיהם באמרם [נעילה דיוה"כ] 'אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך, כי מי יאמר לך מה תעשה ואם יצדק מה יתן לך'".

(1874) לשון המו"נ שם: "הנה בארו שאין שם תכלית, אלא רצון לבד... יאמר כל מה שיוחס לי פעולתו אמנם עשיתיו למען רצוני, לא זולת זה".
(1875) לשון המו"נ שם: "ונשקוד להאמין שזה המציאות כולו מכון ממנו יתברך לפי רצונו, ולא נבקש לו עילה ולא תכלית אחרת כלל. כמו שלא נבקש תכלית מציאותו יתברך, כן לא נבקש תכלית רצונו, אשר בעבורו התחדש כל מה שהתחדש, ויתחדש כפי מה שהוא. ולא תטעה בנפשך ותחשוב שהגלגלים נבראו בעבורנו, הנה כבר התבארה לנו מדרגתנו [ישעיה מ, טו] 'הן גוים כמר מדלי'".
(1876) לשון המו"נ שם: "וכבר בארנו שעצמו יתברך יקרא גם כן 'כבודו', באמרו 'הראני נא את כבודך'". וצרף לכאן מאמרם "רצונה הוא כבודה" [ירושלמי פאה פ"א ה"א]. ובספר החסידים סימן קנב הלשון הוא "רצונו של אדם זהו כבודו".
(1877) לשון המו"נ שם: "וכבר נאמר זה הדעת גם כן בספרי הנבואה, אמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'... הנה יהיה גם כן אמרו 'כל פעל ה' למענהו' כאמרו 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו', יאמר כל מה שיוחס לי פעולתו אמנם עשיתיו למען רצוני, לא זולת זה".
(1878) אודות שהקב"ה אינו מקבל מזולתו, כן כתב למעלה פ"ב מ"א [תפ.], וז"ל: "והשם יתברך לא יקבל טובה מן הבריות כלל". וכן נאמר [שמות כה, ב] "ויקחו לי תרומה", ופירש רש"י שם "ויקחו לי תרומה - לי לשמי". וכתב שם בגו"א אות א: "דאם לא כן, הרי 'לה' הארץ ומלואה' [תהלים כד, א], וכתיב [תהלים נ, יב] 'אם ארעב לא אומר לך', 'כי לי כל חיותו יער וגו' [שם פסוק י], ולפיכך צריך לומר 'לי לשמי'". ובמנחות קי. דרשו מפסוקים אלו שאין הקב"ה זקוק לקרבנות לצרכו, אלא "לרצונכם אתם זובחים". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקטז:] כתב: "לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושלום לומר כך". והטעם לכך הוא שהרי "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל. כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל" [לשונו בגבורות ה' פמ"ד (קע:)]. ולמעלה פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר, שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ולכך ברי הוא שח"ו לומר שהקב"ה יקבל מן הבריות. **נמצנו למדים** דעיקר נקודתו של הרמב"ם הוא שאין לומר שתכלית העולם היא כבודו יתברך [כמשמעות הפשוטה של דברי הברייתא דידן], אלא תכלית העולם היא רצונו יתברך, וכל דבר שנעשה בעולם הוא מחמת שכך גזרה חכמתו יתברך, ואין אנו יכולים להרהר על כך ולשאול למה עשה כך וכך [ראה הערה 2099].

(1879) כמו שהביא למעלה את מאמרם [קידושין פב.] "אני נבראתי לשמש את קוני". וכן אמרו [שבת ל:] "כתיב [קהלת יב, יג] 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', מאי 'כי זה כל האדם', אמר רבי אלעזר כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה". וכן אמרו [נדרים לב.] "גדולה תורה, שאילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי וגו'". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין צט:] "כל אדם לעמל נברא... כשהוא אומר [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך' הוי אומר לעמל תורה נברא". וכן כתב הרבה פעמים, וכגון למעלה פ"א מ"ב [קפח.] כתב: "העולם הוא נברא לעבוד השם יתברך". ושם סוף מ"ג [רלב.] כתב: "כי העולם נברא בשביל האדם שיהיה עובד בוראו". ולמעלה פ"ב מי"ג [תשסא:] כתב: "כי האדם נברא לתכלית זה שיהיה האדם עובד בוראו". ולמעלה פ"ה מ"כ [תעט:] כתב: "יהודה בן תימא בא להשלים את האדם בעבודת בוראו, אשר בריאת האדם הוא לתכלית זה שנברא לעבוד את בוראו". ובדרוש לשבת תשובה [עב.] כתב: "לא די לאדם בזה כאשר לא יחטא, אבל צריך שיהיה עובד את בוראו לעשות את מצותיו ורצונו, ואם לא יעשה זה הרי עדיין אין ממש בבריאת האדם, כי עיקר בריאת האדם לעבוד את בוראו". ודברים אלו מבוארים היטב בתחלת דרשת שבת הגדול, וז"ל: "כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו... שהאדם תחילת בריאתו וחיותו הוא לעבוד בוראו, אף אם אוכל ושותה להחיות נפשו, מאחר שתחילת בריאתו לכבודו, אף כאשר אוכל ושותה לקיים נפשו הרי הוא עצמו נברא לכבוד השם יתברך, והכל הוא אל השם יתברך" [הובא למעלה הערה 1978]. והחינוך מצוה רצו כתב: "כי האדם לא נברא רק לעבוד בוראו". והמסילת ישרים פ"א כתב: "נמצנו למדים כי עיקר מציאות האדם בעולם הזה הוא רק לקיים מצות ולעבוד ולעמוד בנסיון... שתהיה כל פניתו רק לבורא יתברך". ובדרך ה' חלק א פרק ד כתב: "הנה שורש כל ענין העבודה הוא, היות האדם פונה תמיד לבוראו. והוא שידע ויבין שהוא לא נברא אלא להיות מתדבק בבוראו, ולא הושם בזה העולם אלא להיות כובש את יצרו ומשעבד עצמו לבוראו בכח השכל, הפך תאות החומר ונטיתו, ויהיה מנהיג את כל פעולותיו להשגת התכלית הזה, ולא יטה ממנו".

(1880) בירושלמי נדרים פ"ט ה"א למדו מפסוקים אלו שאין המצות בגדר "כבוד המקום", כי המצות אדם עושה בעבור עצמו, ש"משמע לן מהמקרא שאינו מהנה אדם למקום בעשיית המצוה, אלא לנפשו הוא דמהנה... הכל לך ולעצמך" [פני משה שם].

וכן למעלה פ"ד מ"ד [עג:] כתב: "ואף כי יחטא האדם, מה יפעל אל השם יתברך". וראה גו"א דברים פל"ב אות יב, ושם הערה 31. **וצרף לכאן** דבריו בדרוש על התורה [יד.], שכתב לגבי עשרת הדברות בזה"ל: "בעבור כי הראשונות [חמש הדברות הראשונות] המה דברים שבין אדם למקום... אמנם ה' אחרונות כלם דברים שבין אדם לחבירו. והיות כי האדם צריך שתי השלמות, אם השלמה האחת להשתלם עם קונו, והם דברות הראשונות. ואם שצריך להשלים עם זולתו מהבריות, בכל הדברים אשר לא תעשינה, וכדאיתא בקדושין [מ.] 'אמרו צדיק כי טוב' [ישעיה ג, י], וכי יש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים וטוב לבריות זהו צדיק שהוא טוב וכו'. לפיכך כל חמשה דברות אחרונות יש להם חבור והתייחסות יחד, בשהם שייכים לבריות אשר הוא חוטא נגדם. ולכך בפרשת ואתחנן המה באים בוי"ו החבור; 'ולא תנאף' [דברים ה, יז], 'ולא תגנוב' [שם], וכן כולם [שם ופסוק יח]. כי הוא חוטא אל הבריות, אשר יתחבר ויפעל בם החטא מה שהוא חוטא נגדם, ועושה רושם מצד המקבל... אשר מטעם זה יש לחמשה דברות אחרונות חבור וצירוף יחד ביותר. מה שאין כן בה' ראשונות, בשגם אם הוא חוטא לשמים, אין כאן רושם ופעולה מצד המקבל, כאמור [איוב ז, כ] 'חטאתי מה אפעל לך'. ונאמר עוד [איוב לה, ז] 'אם חטאת מה תפעל בו'. לכך אין להם חבור ודבוק יחד כאחרונות, שיש להם שייכות החבור יחד, באשר יש חבור רושם הפעל און בנפעל ומקבל, המה הבריות אשר נגדם החטא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 121]. הרי שפעולות האדם אינן עושות שום רושם כלפי מעלה, וכמו שנתבאר כאן.

(1881) ואם תאמר, מדוע נקט בשכר ועונש, שאינם שייכים אלא לאדם [ולא לשאר הנבראים], ולא נקט מה שבידו של הקב"ה להמית ולהחיות את האדם [ובזה נכללים גם שאר הנבראים], ובכך נראה כבודו של המלך שהעם נתון למרותו, והוא מושל עליהם בעל כרחו. ונראה ליישב זאת על פי דבריו בתפארת ישראל פט"ז, שביאר שיש הכרח שהקב"ה יתן תורה משמים, כי רק כך יהיה האדם נתון תחת מרותו של הקב"ה, ולא יהיה עומד ברשות עצמו. ועל כך כתב [רמו.] בזה"ל: "ובאולי יאמר, כי האדם וכל הנמצאים תחת רשות העלה מצד שיכול לעשות בהם כרצונו, להמית ולהחיות, ובדבר זה האדם תחת רשות העלה. דבר זה אין לומר כלל, כי אם האדם תחת רשות השם יתברך מה שיש בידו להמיתו ולהפסידו, אין זה מצד במה שהאדם הוא שכלי, כי כל הנבראים משותפין בזה. אבל במה שהוא אדם שכלי, מצד הזה ראוי שיהיה תחת רשות העלה. ואי אפשר שיהיה זה רק כאשר נתן לו התורה, שעל ידי התורה האדם במה שהוא שכלי תחת רשות העלה, אשר צוה עליו שיהיה הנהגה שלו בענין זה. ואם לא כן, אין האדם

במה שהוא מיוחד בעל שכל, תחת רשות העלה, רק הוא תחת העלה במה שהוא משותף עם שאר התחתונים, לא במה שהוא מיוחד מבין שאר הנמצאים" [הובא למעלה פ"א הערה 455, ופ"ג הערה 403]. ולפי זה הוצרך לומר כאן שהאדם נמצא תחת ממשלתו של הקב"ה מחמת שכר ועונש, ולא מחמת שבידו של ה' להמיתו ולהחיותו, כי רצונו לדבר כאן על החלק השכלי של האדם, שהוא עיקר האדם, ולא על בריאתו הטבעית של האדם. והואיל ואי אפשר לכלול את האדם עם שאר הנבראים בחדא מחתא, לכך ייחד את הדיבור על האדם בלבד. ואף החלק השכלי של אדם נתון תחת ממשלתו של הקב"ה בעל כרחו של האדם, שהרי במתן תורה כפה עלינו הר כגיגית [שבת פח.], וכמבואר בסמוך הערה 2086.

(1882) לשונו למעלה פ"ד מ"ד [עט.]: "כי כאשר השם יתברך עשה נקמה בחוטאים מתגדל כבודו, וכמו שדרשו במכלתא [שמות יד, ד], אמר רבי שמעון בן יוחאי, אין שמו של הקב"ה מתגדל בעולמו אלא כשעושה משפט ברשעים... הרי לך כשהשם יתברך עושה משפט ברשעים כבודו מתגדל". ובגו"א שמות פי"ד אות ד כתב: "כשעושה הקב"ה נקמה ברשעים, כל שאר העולם משבחים אותו". והנה אמרו חכמים [ב"ר ב, ה] '"והארץ היתה תהו ובהו' [בראשית א, ב] אלו מעשיהן של רשעים. 'ויאמר אלקים יהי אור' [שם פסוק ג] אלו מעשיהן של צדיקים. אבל איני יודע באיזה מהם חפץ, אם במעשה אלו ואם במעשה אלו, כיון דכתיב [שם פסוק ד] 'וירא אלקים את האור כי טוב', הוי במעשיהן של צדיקים חפץ, ואינו חפץ במעשיהן של רשעים". ותמוה, מה הפירוש "איני יודע באיזה מהם חפץ", ופשיטא שחפץ במעשי הצדיקים יותר. אך לפי המובאר כאן ניחא, שיש צד של כבוד שמים במעשי הרשעים שאינו נמצא במעשי הצדיקים, והוא בפורענותם. וכן כתב הדברי דוד לבעל הט"ז שמות יד, ד, וז"ל: '"אכבדה בפרעה' - כשהקב"ה מתנקם ברשעים כו'. ובפרשת שמיני בפסוק [ויקרא י, ג] 'בקרובי אקדש' כתב רש"י 'כשהקב"ה עושה דין בצדיקים מתירא כו". על פי זה פירשתי מדרש [ומביא המדרש הנ"ל]... ותמהו רבים על זה [עיין יפה תואר במדרש]. ולפי מה שזכרתי אתא שפיר, דמאחר שהשם יתברך מקודש גם ממעשה רשעים מכח שעושה דין בהם, הוה אמינא שחפץ בזה חס ושלום" [הובא למעלה פ"ג הערה 361]. וראה הערה 2084.

(1883) לשונו בנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 47]: "כי השם יתברך הוא טוב מפני שהוא מטיב אל הכל. ולא שהטוב הזה בלא טעם, שאם יהיה השם יתברך מטיב לבריות ולא היה טעם אל הטוב, אין זה ראוי שיקרא 'טוב'. כמו שאמרו [ב"ק נ.] כל האומר הקב"ה וותרן, יוותרו לו חייו. ולא נקרא זה 'טוב', שאין מדת היושר נותן זה לוותר בחנם".

ובמנחות נג: אמרו '"מטוב' זה הקב"ה, דכתיב [תהלים קמה, ט] 'טוב ה' לכל'", ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: '"מטוב' הוא הקב"ה. שהוא קדוש ונבדל מן החומר בלי תכלית, כאשר מקדישין אותו מלאכי השרת [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש'". ולכאורה יש בזה שני טעמים שונים לכך שהקב"ה הוא הטוב האמיתי; (א) שהוא מטיב לכל. (ב) שהוא קדוש ונבדל מן החומר. אמנם שני טעמים אלו דבר אחד הם, כי בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] הגדיר את בעל החסד כך: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [למעלה פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר". הרי רק מי שנבדל מהחומרי הוא המשפיע טובה לכל, ובזה שני הטעמים מתאחדים [הובא למעלה הערה 879].

(1884) כמבואר בהערה 2082 בשם המדרש שהקב"ה חפץ במעשי הצדיקים, ואינו חפץ במעשי הרשעים. וכן נאמר [יחזקאל יח, כג] "החפץ אחפוץ מות רשע נאם ה' אלקים הלוא בשובו מדרכיו וחיה". ולמעלה פ"ג מט"ו [שפח:] כתב: "מה שאמר [שם] 'הכל צפוי', ולא אמר 'הכל צופה', מפני שאפילו הרע, שאין השם יתברך רוצה בו, אף זה צפוי מלפניו. אבל 'צופה' היה משמע שמבקש לראות, והוא הדבר הטוב, אבל הרע הרי כתיב [חבקוק א, יג] 'והבט אל עמל לא תוכל'. ועל זה אמר 'הכל צפוי', בין טוב ובין רע". ובגו"א שמות פ"ד אות א כתב: "מדה טובה ממהרת לבא [ממדת פורענות (רש"י שמות ד, ז)]. לפי שהטובה היא מציאות, והוא יתברך רוצה במציאות ואינו חפץ בהעדר, לכך ממהרת לבא". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלד.] כתב: "הוא יתברך חפץ ומבקש הטוב בכל כוונתו וחפצו". ובנצח ישראל פל"א [תרד:] כתב: "כי השם יתברך חפץ בקיום" [הובא למעלה פ"ג הערה 1739]. וכאן מוסיף טעם לדבר, והוא "שהוא יתברך הטוב, רוצה שיעשה האדם הטוב". וכן ביאר בבאר הגולה באר הרביעי [שלד:], וז"ל: "נמצא בעולם הטוב אף כי אינו מצד הדין... שמצד שהוא יתברך הטוב הגמור, מבקש שיפעול הטוב. שכל אשר הוא טוב, מבקש לפעול הטוב. והפך זה, 'נפש רשע איותה רע' [משלי כא, י], וחפץ ומשתוקק לרע לעשות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 136, וראה למעלה הערה 864]. אוזן מלים תבחן; לשון התפילה היא "הטוב ומטיב לרעים ולטובים" [תפילת מוסף לר"ה ויוה"כ]. והרי היה סגי לומר "המטיב לרעים ולטובים",

ומדוע אמרו "**הטוב** ומטיב לרעים ולטובים". אלא שהם הם הדברים. מידת טובו של הקב"ה היא המחייבת שיפעל טוב גם שלא מצד המשפט. ורק מחמת שהוא "הטוב", לכך הוא "מטיב לרעים ולטובים". וכן אנו אומרים בסליחות [סוף הפיוט שומע תפילה] "דרכך אלקינו להאריך אפך לרעים ולטובים והיא תהלתך". והביאור ב"היא תהלתך" הוא שבכך מתבטאת מידת טובו של הקב"ה.

(1885) חוזר בזה לדבריו למעלה [לאחר ציון 2070], שכתב: "הרי הנבראים כבוד מלכותו, שאמר 'ה' ימלוך לעולם ועד'". ובגבורות ה' פמ"ז [קצג:] כתב: "ואמר 'ה' ימלוך לעולם ועד'. רצה לומר כי הוא יתברך אחר שהביאם אל הר נחלתו, אל מקדש ה' אשר כוננו ידיו, אז השם יתברך נקרא מלך, כי מלכותו בבית המקדש בפרט. וראיה לזה, כי כל חותמי ברכות במדינה עונין 'אמן', ובמקדש עונין 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' [ברכות סג.]. וזה מפני שכבוד מלכותו בבית המקדש דוקא [הובא למעלה פ"ה הערה 594]. ואמר 'ימלוך', מפני שהמלכות שלימה תהיה לעתיד דוקא, שנאמר [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים בהר ציון וגו' והיתה לה' המלוכה', לא עתה. וזה שאנו נוהגים לומר אחר זה פסוק 'ועלו מושיעים בהר ציון וגו'. ומפני שהמלך כמו שאי אפשר לו בלא עם, אשר מלכותו עליהם, ואם אין עם על מי ימלוך [הובא למעלה הערה 2065], כן כאשר יש מתנגד, הוא בטול אל המלכות".

(1886) לשונו למעלה פ"ד מכ"ג [תפד:]: "מפני שבא עתה לומר איך הכל הוא מן השם יתברך, עד ש'הוא דיין והוא עד והוא בעל דין' [שם], יאמר עוד 'על כרחך אתה נוצר ועל כרחך אתה חי וכו'", שכל הדברים השם יתברך מכריח אותם כפי רצונו, ואין דבר מן האדם, רק הכל מן השם יתברך. ולכך אמר ג' פעמים [שם] 'לידע ולהודיע ולהוודע', כלומר שכך הוא לגמרי בלי שום צד אחר, רק הכל בעל כרחו של אדם, ודבר זה מבואר". ואודות שההכרח מורה שהכל מה' ולא מהאדם, כן כתב בח"א לע"ז ב: [ד, כ.], וז"ל: "השם יתברך נתן התורה לישראל שהכריח אותם, כי לא היה רשות לישראל לסלק עצמם מזה, והיו מוכרחים לקבל התורה. וזה שכפה עליהם הר כגיגית [שבת פח.], מפני שכל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד שיקבלו ישראל את התורה [שם], וכמו שכל מעשה בראשית נברא ברצון השם יתברך, ועל כרחם של נבראים, כמו שאמרו 'על כרחך אתה נולד'. ואם היה קבלת התורה ברצון ישראל, והתורה הוא דבר שתלוי בו כל העולם, נמצא שהיה כל מעשה בראשית תלוים ברצון ישראל אם הם היו רוצים לקבל, וזה אי אפשר, כי הכל מן השם יתברך, ולא מן האדם. אבל עתה שכפה עליהם הר

כגיגית, היה הבריאה מצד השם יתברך, כי הוא כפה עליהם הר כגיגית, והיו מוכרחים לקבל את התורה" [הובא למעלה פ"ד הערה 2096, וראה הערה 2081].

(1887) נראה שהדיבור שנאמר בו מצות קבלת עול מלכותו ["אנכי ה' אלקיך" (שמות כ, ב)] נאמר באופן התואם למהות קבלה זו, וכלשונו בתפארת ישראל פל"ז [תקלה.]: "מה שלא אמר 'אנכי אהיה לך לאלקים', כי היה זה משמע כי מצוה זאת כמו שאר מצות, כמו שאמר [שם פסוק ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', ואפשר שיעשה לו אלהים אחרים, וכן כל המצות. אבל 'אנכי ה' אלקיך', אף אם לא יקבל אותו האדם לאלוה, הוא אלקים שלו, והוא מלכו מצד עצמו. וכמו שאמר הכתוב על אותם שרצו לפרוק עול של הקב"ה שלא יהיה הוא יתברך מלך עליהם, על זה אמר [יחזקאל כ, לג] 'חי ה' אם לא בחמה שפוכה וגו". וכדי שלא יטעה האדם בטעותו לומר כי אפשר שיפרקו עולו מהם, וכמו מלך בשר ודם יכולים העם לפרוק עולו מאתו, עד שאינו מלך עליהם, אמר בלשון הזה 'אנכי ה' אלקיך וגו', כלומר שעל כל פנים אני ה' אלהיך מצד עצמי. ואילו אמר 'אנכי ה' אשר הוצאתיך מארץ מצרים אהיה לך לאלקים', היה משמע שאפשר להם לעבור ולפרוק עולו מאתם, כי הוא אלקיהם מצד הפועל כאשר מקבל אותו לאלקים, אבל לא מצד עצמו. לכך אמר 'אנכי ה' אלקיך', כי הוא אלקיהם מצד עצמו, לא מצד הפועל". והם הם הדברים שמתבארים לפנינו.

(1888) נראה שמוסיף מלים אלו הוא לומר כי עד כה ביאר שהכבוד העולה אל ה' מן האדם אינו נחשב קבלה אצל ה', כי הכל נעשה בעל כרחו של האדם. אך עדיין יקשה, כיצד נבאר את דברים שהאדם מביא אל ה' ברצונו, וכגון קרבנות נדבה וכיוצא בזה, דמדוע אין בזה קבלה כלפי מעלה. ועל כך מבאר כאן "אבל האדם מקבל מן השם יתברך", וכל מה שהאדם כביכול נותן אל ה', בא לו מנתינת הקב"ה אליו. וכן כתב למעלה פ"ד מכ"ג [תצט.], וז"ל: "שאין לפניו מקח שוחד [שם], שאף אם הנמצאים הם לכבודו יתברך, לא שייך בזה שיקח שוחד כי לא ידין אותו, כי אין מקבל מאחר, כי הכל שלו יתברך, והכבוד שנותן אל השם יתברך, משלו יתברך הוא נותן. ואין בזה מקח שוחד רק כאשר מקבל דבר שאינו שייך לו, ושייך בזה קבלה כאשר מקבל מזולתו, ולא היה הדין עליו... אבל מפני שהכל שלו, והכבוד שנותן הוא מן השם יתברך, ולכך לא שייך אצלו מקח שוחד". ולמעלה פ"ג מ"ז אמרו "תן לו משלו, שאתה ושלך שלו", וכתב שם [קפח.]: "כי מאחר שהכל הוא אל השם יתברך, למה ירע לבבו כאשר נותן אל השם יתברך משלו". **וצרף לכאן** את הנאמר [איוב מא, ג] "מי הקדימני ואשלם תחת כל השמים לי הוא", ודרשו חכמים [ויק"ר כז, ב] "רוח הקודש אומרת 'מי הקדימני ואשלם',

מי קלס לפני עד שלא נתתי לו נשמה, מי מלל לשמי עד שלא נתתי לו בן זכר, מי עשה לי מעקה עד שלא נתתי לו גג, מי עשה לי מזוזה עד שלא נתתי לו בית, מי עשה לי סוכה עד שלא נתתי לו מקום, מי עשה לי לולב עד שלא נתתי לו דמים, מי עשה לי ציצית עד שלא נתתי לו טלית, מי הפריש לפני פאה עד שלא נתתי לו שדה, מי הפריש לי תרומה עד שלא נתתי לו גורן, מי הפריש לפני חלה עד שלא נתתי לו עיסה, מי הפריש לפני קרבן עד שלא נתתי לו בהמה". הרי שמן הנמנע לשלם דבר אל ה' משום שהכל בא מה' [הובא למעלה פ"ד הערה 2169].

(1889) מקשה, שלכאורה משמע ממלים אלו שמלכות ה' תלויה במעשי האדם, ובמה שהאדם משמש את קונו.

(1890) בין שהאדם יעשה את המוטל עליו [ויקבל שכר], ובין שלא יעשה את המוטל עליו [ויקבל עונש], וכמו שביאר.

(1891) דוגמה ליסוד זה; בגו"א שמות פכ"א אות יג כתב: "אבל מכרוהו בית דין אינו יוצא בשש [הו"א של רש"י (שמות כא, ב)]... והקשה הרא"ם דאיך אמר שמכרוהו בית דין אינו יוצא בשש, הרי כתיב [דברים טו, יב] 'כי ימכר לך אחיך וגו", וזהו במכרוהו בית דין מדבר, שכך משמע לשון 'ימכר לך' על ידי אחרים, כדפירש רש"י לקמן בפרשת ראה [שם], ובפרק קמא דקדושין [יד:] 'כי ימכר' על ידי אחרים משמע. ואין זה קשיא כלל, דאין הכרח לפרש 'כי ימכר' על ידי אחרים, במכרוהו בגניבתו, דאף במוכר עצמו שייך לשון 'נמכר', דהא כתיב [ויקרא כה, לט] 'כי ימוך אחיך ונמכר לך', וגם הוא לשון נפעל, ואפשר לפרש גם כן 'כי ימכר לך אחיך' היינו כשנעשה עני, ועל ידי עניו הוא מוכר את עצמו, זה נקרא 'ונמכר לך'. דכל דבר שאינו נעשה ברצון שייך לשון נפעל, ואי הוי מכרוהו בית דין לא יצא בשש, בודאי הייתי מפרש 'ונמכר לך' כך, אך השתא דגם מכרוהו בית דין יוצא בשש כדכתיב הכא, מוקמינן קרא ד'כי ימכר' [דברים טו, יב] כמשמעו". וכן כתב שם דברים פט"ו אות ז. הרי שמעשה אדם הנעשה שלא מדעתו ורצונו אינו מתייחס אליו, אלא מתייחס לגורם שהביא עליו את המעשה. כך גם כל מה שהאדם עושה כלפי בוראו בא לו בעל כרחו, לכך אין זה נחשב שהאדם נותן, וממילא אין זה נחשב שהקב"ה מקבל.

(1892) סברה זו מבצבצת ועולה מדבריו בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], וז"ל: "כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים, כי השמים נבראו לשמש האדם, שהרי המאורות שהם חשובים מן השמים, כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ'... ואף המלאכים הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש

הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'. ואף שהוא יתברך גם כן שומר את העולם, זה אינו, לפי שכל הנמצאים לא נבראו אלא לכבודו יתברך, ולפיכך הוא פועל לעצמו. אבל המלאך הוא עושה שליחותו לשמור התחתונים, אף שהוא לא יקבל שום עבודה מן אותו שמשמש לו" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 152]. ואם הכבוד העולה מן הנבראים היה מיוחס לנבראים, ולא אל ה', הדרא קושיא לדוכתא ש"אף הוא יתברך גם כן שומר את העולם", ונמצא שכביכול הוא משמש את הנמצאים. אך עתה שנתבאר שהכבוד העולה מן הנבראים אינו ממעשה ידיהם של הנבראים, שפיר יובן שהכל חוזר אל ה'.

(1893) פירוש - עכשיו שנתבאר שהנבראים אינם נותנים כלום אל ה', והכל הוא בא מה' וחוזר אל ה', אם כן מהו הצורך בנבראים, הרי גם לאחר שנבראו כאילו לא נבראו.

(1894) בנוסף לקושיא שהקשה הרמב"ם [הרי הקב"ה אינו מקבל דבר מהנבראים, וכיצד ניתן לבאר את בריאתם במה שהם נותנים כבוד אל ה'].

(1895) פירוש - שלימותו של הקב"ה צריכה להתבטאות באופן מלא וגמור, ואי אפשר ששלימות זו תהיה כבושה ומוסתרת בשום בחינה שהיא, "כי הוא יתברך שלם בתכלית השלימות" [לשונו למעלה פ"ג מט"ז (תט.)], ו"הוא יתברך השלם בכל השלימות" [לשונו בבאר הגולה באר הרביעי (תד.), והובא למעלה פ"ג הערה 1844], לכך לא תתכן ששלימותו יתברך תחסר אפילו בטוי של כמלוא הנימה.

(1896) לשונו למעלה פ"ג מי"ד [שנו.]: "ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל עד שהיתה בגלוי. ובודאי הדבר שהוא בפעל יותר נחשב מן דבר שהוא בכח ולא יצאת לפעל". וכן כתב למעלה פ"ג מי"ג [רצג.], וז"ל: "התורה אין לה מציאות גמור אצל האדם, וצריך לעשות סייג אל התורה שלא תסור התורה מן האדם. וזהו על ידי מסורת וסימנים, כי הדבר שיש לו סימן נותן הכרה אל האדם, עד שנמצא אצלו בפועל, ונגלה לגמרי אליו. ולא שיהיה בכח אל החכמה, רק בפועל לגמרי. ואם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל". וכן כתב למעלה פ"ה מ"ג [פ.], וז"ל: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שעא.] לגבי עם הארץ, שאע"פ שהוא בכח להיות תלמיד חכם, "מכל מקום יש לדעת גודל פחיתותו, מה שאין שלימותו רק בכח, ואין לו דבר בפועל" [הובא למעלה פ"ג הערות 1592, 1593].

(1897) כל עוד לא נבראו הנמצאים, שאז בכוחו לעשות כרצונו, אך בפועל לא יעשה דבר.

(1898) פירוש - כאשר השלימות נמצאת בפעל המציאות, ואינה שלימות בכח אלא שלימות בפעל.

(1899) ענין זה מבואר היטב בגבורות ה' פמ"ד [קסח.], שהביא שם את מאמרם שהקב"ה מניח תפילין [ברכות ו.], וכתב: "ואמרו שהוא מניח תפילין. פירוש זה, כי כל שלימות אשר יוצא לזולתו, כמו שיאמר שהשם יתברך השפיע כל הנמצאים, במה שהשלימות ההוא יוצא לזולתו, הוא מעלה עליונה ושלימות יתירה מן השלימות אשר אינו יוצא אל זולתו. וזה שאמר הכתוב [ירמיהו ט, כב-כג] 'אל יתהלל החכם בחכמתו הגבור בגבורתו העשיר בעשרו כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה". פירוש, כי אין ההלול במה שימצא באדם שלימות בעצמו, כמו שהוא חכם גבור עשיר, שכל אלו שלימות אינו יוצא לזולתו, שאין זה עיקר ההלול והתפארת. אבל 'בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע' לעשות מה שאני עושה. וכאשר יעשה מה שאני עושה, אז קנה דבר שראוי להתהלל בו. ומה הוא זה, 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ' בתחתון התחתונים, והוא הארץ, והשם יתברך שהוא בעליון עליונים משפיע לתחתון תחתונים. וכך יעשה האדם, שיהיה שלימות שלו יוצא לזולתו, וזהו ההלול והתפארת הוא עיקר השלימות".

(1900) שטרח לבאר שהעולם נברא לרצונו יתברך, אך לא לכבודו יתברך, כי הוקשה לו הרי הקב"ה אינו מקבל כבוד מנבראיו [ראה למעלה הערה 2078].

(1901) יש בדברים אלו הד לדבריו בבאר הגולה באר הרביעי [תה.] בביאור מטרת בריאת העולם, וז"ל שם: "השאלה הגדולה ששאלו; למה ברא השם יתברך את הנבראים כלם. כי יש מהם שאמרו בהיתר שאלה זאת, שהוא יתברך רצה להודיע כח מעשיו וגבורותיו לעולם. ודבר זה לא יתכן לומר, שלכך ברא הכל, להודיע כחו לבשר ודם [ראה למעלה הערה 2063]. ויש שהיו אומרים, כי זהו מדרך השלם, שהוא משפיע הטוב לזולתו. ומפני שהוא יתברך הטוב, השפיע את העולם. וגם דבר זה לא יספיק, שלא יהיה בריאת העולם רק שיהיה נקרא 'בורא' ו'עושה', כמו האומן שהוא בונה הבית שיהיה נקרא 'בנאי', והוא דבר אשר לא יתכן. ומפני זה באו חכמים לבאר תשובת שאלה זאת, כי העולם נברא לעצמו, כי אף על גב שהעולם הזה הוא עלול, ואין העלול במדריגת העילה, מכל מקום יש כאן תוספת מעלה אל העילה מצד העלול. ולפיכך הוא יתברך מניח תפילין [ברכות ו.], שהתפילין הן פאר על בעל התפילין. וכך יש אל השם יתברך

מן הנמצאים שהם זולתו, פאר נוסף מן הזולת, שהם הנמצאים, כמו שהתפילין מן האדם פאר נוסף על האדם. ואין דומה תואר זה לשאר התארים, שיקרא הוא יתברך גבור חכם ובעל יכולת, שהשבח הזה מצד השם יתברך, שהוא בעל יכולת חכם גבור. אבל תואר זה הוא בעניין אחר, שהוא תאר מצד הנבראים, מה שהוא יתברך מתואר בשלימות הנמצאים, והוא שלימות ומעלת ישראל, ודבר זה הם התפילין. וזה מה שאמרו [ברכות ו.] 'הקב"ה מניח תפילין', שהם פאר נוסף. ובמאמר הזה באו להודיע בחכמתם הרמה שהקב"ה ברא הנמצאים במה שהנמצאים הם שבח אליו. ולכך אמר הכתוב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', וזה מורה התפילין דמארי עלמא. ונתבאר לך דברים גדולים ונוראים" [הובא למעלה פ"ה הערה 825].

(1902) מעין בטוי זה כתב למעלה פ"ד מ"ד [קא:], וז"ל: "אבל הם מוסיפין לסמוך ולקרוא בשם 'רב' ו'חבר' בני אדם אשר לא ראו אור התורה, ולא זרח עליהם נר מצוה". והוא על פי הפסוק [משלי ו, כג] "כי נר מצוה ותורה אור". וכאן כוונתו לחכמי יון ולפילוסופיה שלהם.

(1903) לשונו בתפארת ישראל ר"פ ו [צח.]: "יש מבני אדם, והם אנשי חקרי לב ההולכים בדרכי הפילוסופים, חוקרים מדעתם ושכלם על כל הדברים". ושם ר"פ ט [קמ.] כתב: "אשר הלכו בדרך חכמי המחקר, והם הפילוסופים". ושם ר"פ טז [רלו.] כתב: "אנשים חקרי לב, ההולכים אחר שכלם מעצמם, והם חכמי האומות, הנקראים פילוסופים, רוצים להתחכם על המציאות ובסדר שלו, עד שידמו שעמדו על האמת. והנה סכלו רחקו, לא ידעו ולא יבינו, בחשיכה יתהלכו". ובנתיב התורה ס"פ יד כתב: "פילוסופי יון, שהיו חוקרים בדעתם ומשכלם חקירה פילוסופי". הרי הגדרת "פילוסופים" היא אנשים החושבים מדעת עצמם, ללא מסורת וקבלה. וכן למעלה פ"ה מ"ד [קצב:, רא.] הביא דעת הפילוסופים, שהיא כנגד דעת בעלי הקבלה.

(1904) מעין זה כתב על דברי הרמב"ם בפירוש המשניות בבאר הגולה באר הרביעי [שיא:], וז"ל: "ומפני שלא דבר הרב רק בכללות, להראות לעמים לא כמו שחושבים כי יש דברים נמצאים בדבריהם שאין בהם ממש חס ושלום, שאין הדברים כן כלל. אך בפרט המאמרים לא פירש בהם". ודבריו כאן אינם מוסבים רק על דברי הרמב"ם בספר מורה נבוכים, אלא גם על דבריו בפירוש המשניות, וכפי שיבאר בבסמוך [להלן ספ"ו הערה 9]. אמנם המשך חכמה [שמות כ, ג] כתב: "וכבר אמרתי כי דברי רבינו בכל ספריו, ביד במורה ופירוש המשניות, רוח אחת בהם". וזה בפשטות שלא כדברי המהר"ל כאן. ודבריו כאן עומדים לעומת דברי הגר"א ביורה דעה סימן קעט ס"ק יג,

שכתב שהרמב"ם עצמו הושפע מהפילוסופים. ובבאר הגולה באר החמישי [מד.] כתב מעין כן על בעלי התוספות, וז"ל: "ואף כי כבר תמצא בתוספות למה נכתבו אלו דברים, אבל יש לך לדעת כי התוספות כתבו לאותם שאי אפשר להם להבין דברי חכמה, אבל האמת כי דברים אלו הם סתרי חכמה".

(1905) משמע מדבריו שהרמב"ם פירש הדברים רק "לפי סברתם... לפי דעתם" של בני דורו, משום שלולא כן ההפסד היה מרובה יותר "שלא יתנו חס ושלום מקום אל הכתוב". ומעין זה אמרו חכמים [חולין כז:] "ראה תלמידיו מסתכלים זה בזה, אמר להם קשה בעיניכם שדחיתי את אויבי בקש". והנה אין לומר שכוונת המהר"ל היא שהרמב"ם התיר לעצמו לומר דברים שאינם אמת, שהרי ידועה שיטת המהרש"ל בים של שלמה ב"ק פ"ד אות ט, שכתב שאם ישראל נשאל על ידי גוי על אחד מדיני התורה, והישראל אינו יכול להישמט ממנו, ואם יאמר לו את הדין יוכל לבוא לידי סכנה, אסור לו לשנות את הדין. שכל דבר ודבר מן התורה נקרא 'תורת השם', ואם הוא משנה מפטור לחיוב וכיוצא בזה, הריהו ככופר בכל התורה, ולכן צריך למסור נפשו על זה. ולמד כן מהברייתא בגמרא [ב"ק לח.], ותוספות שם, והובא בשל"ה מסכת שבועות פרק נר מצוה [נב], ולא יתכן לומר שהרמב"ם יאמר דברים שאינם אמתיים בכדי לקרב רחוקים. אלא כוונתו היא שהרמב"ם הראה לבני דורו רק את הרובד התחתון של תורה [ולא מעבר לכך], כי בני דורו יכלו להתייחס רק לרובד זה, אך מ"מ עדיין איירי באמת של תורה. **ויסוד זה** מבואר בדבריו בביאור דברי רש"י [בראשית יא, כט] שרש"י כתב שם: "יסכה - זו שרה, על שם שסוכה ברוח הקודש". ובגו"א שם אות יז, כתב: "וקשיא, דלמה קרא כאן על שם הנביאות, יותר היה לכתוב זה בפרשת וירא [שנאמר שם "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה" (בראשית כא, יב)], דשם לא מצי למטעי לומר דהיא אשה אחרת, ולכתוב 'כל אשר תאמר יסכה שמע בקולה'. ומיהא אין זה קשיא, שהתורה נכתבת כך; למי שאינו יודע להבין, יודע קצת כפי שכלו. ומי שיבין יותר, יהיה יודע יותר, דלכל אחד ואחד כפי כחו התורה מדברת עמו. ומפני כך אם אינו כחו להבין כי 'יסכה' על שם שסכה ברוח הקדש, יבין הוא שהיא אשה אחרת. אבל למי שכחו להשיג יפה, והוקשה לו דאחר שלא נזכר 'יסכה' בקרא מאי בא לומר דהוא 'אבי יסכה', יכול לפרש שהיא שרה, ונקראת 'יסכה' על שם רוח הקודש שהיתה סוכה בו, אבל לקמן [בראשית כא, יב] אין לומר שהיא אחרת". ופירושו, כאשר יש אפשריות שונות של הבנה, התורה תדבר בלשון שתובן באפשריות שונות. אך כאשר אין אפשריות שונות של הבנה, התורה תדבר בלשון אחידה וברורה. והואיל ויש בדברי חז"ל עומק לפנים מעומק, הרמב"ם בחר

להראות לבני דורו את הרובד התחתון שיוכלו לקבל. **וצרף לכאן** את דברי השפת אמת פרשת חוקת שנת תר"ס, שכתב: "בקבלת התורה הוציאו בני ישראל כל הנצוצות קדושה שהיו בתוך האומות. וזה שאמר [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו כו", אותו החלק והצד אחיזה שיש לע' אומות בתורה. כי הלא נקראת [משלי ח, כב] 'ראשית', ועל כרחך יש איזה נקודה שמתפשט להם מהתורה, והכל נמסר לבני ישראל". וכן כתב השפת אמת דברים, סוכות שנת תרל"ב, וז"ל: '"ה' מסיני בא וזרח משעיר כו". אמרו חז"ל [ע"ז ב:] שהחזיר התורה לאומות כו'... דאיתא שמשה רבינו ע"ה השיב למלאכים שלא שייך התורה להם [שבת פח:], אם כן איך רצו לקבלה. אך כי התורה יש לה כמה פירושים ודרכים, גבוה מעל גבוה, ולמלאכים היה הסוד [וכ"כ הרמב"ן ז"ל בהקדמת התורה]. א"כ ודאי כשהחזיר להאומות לקבלה, היה ג"כ הפירוש בגשמיות יותר מלבני ישראל, כי לבני ישראל ניתן התורה בדרך שלמעלה מהטבע. ועל ידי שלא רצו [האומות] לקבלה, ניתן גם דרך הנ"ל לישראל" [הראני לזה הרה"ג ר' מנשה בורדון שליט"א]. הרי שאף "הפירוש בגשמיות" משתייך אל התורה, והוא מה שהרמב"ם הראה לבני דורו.

(1906) נראה שמסיים בפסוק זה, כי ברייתא דידן עסקה בכבודו של הקב"ה העולה מן הנבראים, וזהו משום שכל הברואים משתייכים למלכות ה'. והצירוף של "כבוד" ל"מלכות" מתבטא באמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", וכמבואר למעלה הערה 2059.

(1907) בביאור משנת "כל ישראל" [עג:].

(1908) המקור לומר משנה זו לאחר כל פרק ופרק נמצא בפירוש רש"י כאן, שכתב: "רבי חנניא בן עקשיא אומר וכו'. לא אמר למילתיה גבי מסכת אבות, אלא במסכת מכות [כג:] באלו הן הלוקין. ולפי שיש בה סיום נאה נהגו כל העם לאומרו בסוף כל פרק ופרק, לפי שאין אומרים קדיש על המשנה אלא על האגדה, דאמר מר [סוטה מט.] 'ויהא שמיה רבא' דאגדתא" [עיין מגן אברהם סימן נד ס"ק ג]. וכן הוא במחזור ויטרי אות תכד.

(1909) לשונו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [עג:]: "לפיכך סידר הדברים אלו זה אחר זה [כוונתו לסדר של אמירת פרקי אבות; (א) מקדימים לומר "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" (להורות שישראל טובים בעצם). (ב) לומדים פרקי אבות, שבהם מפורטות המדות הטובות. (ג) בתום הלימוד אומרים "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות" (מעלת התורה)]; תחלה 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', ואין זה שכר מצות כלל, רק מצד עצם בריאותם שברא השם יתברך אותם... כי במה שהם מעשה ידיו, יש בהם המעלה העליונה, לכך זוכין לעולם הבא... ואחר כך

יש להם מדריגה אחרת, הם המדות הטובות והישרות. ודבר זה נמשך גם כן לישראל, מאחר שהם בעצמם הבריאה הטובה והישרה, נמשך אחר זה המדות טובות... הרי לך מדריגה שנית. הג', היא התורה, שהיא על הכל, אשר יש לישראל התורה. ולפיכך בא אחר זה דברי רבי חנניא בן עקשיא 'רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות'. וכל אלו המדריגות נמשכים זו אחר זו; וכבר אמרנו כי המדות טובות נמשכים אחר הבריאה הטובה והישרה. ואחר דרך ארץ, נמשכת התורה... וכן היה בעולם, כי תחלה נברא העולם, ואחר כך היה נוהג העולם בדרך ארץ בלא תורה, ואחר זה באה התורה... לפיכך סדר ג' מעלות אלו זו אחר זו; מעלת זכות עצמם מצד הבריאה, שבשביל זה כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. ואחר כך סדרו הפרק, שהם המדות שהם לישראל. ואחר כך מדריגת התורה. הכל כדי שישמח האדם בחלקו ונחלתו, הוא עולם הבא... לכך נהגו לומר בשבת אלו ג' דברים שאמרנו, שהם מורים על מעלת ישראל גם כן. ובפרט במנחה בשבת, שזמן מנחה של שבת מורה על המעלה והמדריגה היותר עליונה. ואם כי אין כאן מקומו, מכל מקום בשביל שנהגו לומר אלו דברים, שהם משנת 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', והפרק עצמו, ומשנה דמכות [כג:] 'רבי חנניא וכו", כדי שידעו ישראל מדריגתם העליונה, אף אם הם בגלות". ושם מוסיף לבאר למה קבעו לומר כן דוקא בשבת ובזמן מנחה. וראה הערה הבאה.

(1910) דע, שבכת"י כאן כתב הגהה בשולי העמוד [דבר שלא נמצא עד כה בכת"י], וז"ל: "פירוש, כי השבת עצמו הוא שביתת ומנוחת ישראל, ומורה זה על השלמת ישראל, שהם בהשלמה, ומכיון שהם בהשלמה ראוי שתהיה להם המנוחה. כי כאשר הדבר נשלם אז יש מנוחה, וכאשר לא נשלם אין כאן מנוחה. ולפיכך אמרו [סנהדרין נח:] 'גוי ששבת חייב מיתה', וזה מפני כי האומות אין להם השלמה, וכאשר כאילו יש לאומות השלמה, ובזה הוא נכנס במעלה עליונה, היא מעלת ישראל. וכל אשר נכנס למעלה קדושה עליונה, הוא חייב, כמו זר שעובד על המזבח שחייב מיתה [סנהדרין פג:]. ולפיכך גוי שהוא שומר השבת, שהוא קודש, חייב מיתה [עד כאן הובא בחלקו למעלה פ"ב הערה 888, ופ"ה הערה 1271]. ומפני כי מנחה של שבת הוא סוף היום, והוא השלמת המנוחה, לכך מורה על השלמת ישראל, ולפיכך יש לומר 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', וזהו ההשלמה האחרון. כי אף הקטון שמת, ולא קיים המצוה מצד עצמו, יש לו חלק לעולם [הבא], וכדאמרינן [סנהדרין קי:] קטון וכו', וכמו שהתבאר [בסמוך]. ועל זה היא התורה, שהיא אחרונה לגמרי, ולפיכך בסוף יש לומר 'רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות'. כי תורה והמצות קבעו כאן במה

ששבת היא מורה על המנוחה. ואם כן לפי הסברא היה ראוי שיהיו ישראל יותר במנוחה מכל שאר האומות, שאינן בצרה ובשעבוד לגמרי. ומפני [זה], כאשר הוא זמן מנחה, שהוא סוף היום, וזה ראוי שיהיה מורה על מנוחה לגמרי, יש לומר 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', וזהו מנוחת ישראל, היא לעולם הבא. ובסוף יאמרו 'רצה השם יתברך לזכות ישראל' לגמרי, כי בעולם הזה אין מנוחה, שהרי הרבה להם תורה ומצות. ועל זה אמר הכתוב [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד'. [לכך] מה שהם בשעבוד גם כן אינו מורה על שאין ישראל בהשלמה, כמו שאין העמל הזה של תורה חסרון לישראל, אדרבא, הוא מורה על השלמתם. וכן מה שישראל בשעבוד האומות אין זה חסרון להם, רק שיהיה להם עולם הבא באחרונה. ובגלות זה מסלק חטאם להיות להם עולם הבא לגמרי, והוא פירוש מבואר". וראה למעלה פ"ו הערה 1029.

(1911) הרמב"ם בפירוש המשניות סוף מסכת מכות, ובעל העיקרים מאמר ג פרק כט, ויביא את דבריהם בהמשך. ודע, שבתפארת ישראל פ"ה הקדיש את תחילת הפרק לענין זה, וכן הוא בקצרה בח"א למכות כג: [ד, ה:], ודבריו בשני מקומות אלו יושלבו בהערות הבאות.

(1912) כן הקשה אות באות בח"א למכות כג: [ד, ה:]. ובתפארת ישראל פ"ה [פו.] כתב: "מעתה יש לשאול, כי איך יאמר שה' חפץ לזכות את ישראל לכך הרבה להם מצות. ודבר זה נגד השכל, שהיה לו למעט במצות, כדי שלא יהיה צריך לשמור הרבה מצות, ואז היה זוכה לעולם הבא על ידי מיעוט מצות, ממה שהוא מוסיף להם מצות, שאז אי אפשר לזכות כל כך לעולם הבא". וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית ג, ז], שכתב על חטא אדה"ר "מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנה". הרי משמע מכך שקל יותר לשמור מצוה אחת מאשר לשמור הרבה מצות, ולכך הקפידא על אדה"ר היא כה מרובה, שלא הצליח לשמור אף לא מצוה בודדה.

(1913) לשון בעל העיקרים שם [לאחר שהביא את דברי הרמב"ם הנ"ל]: "נתבאר לפי זה מה שאמרנו כי מצוה אחת בלבד תספיק לתת השלמות האנושי, ואולם מה שנמצאו בתורה מצות רבות, לא היה זה על צד ההכרח, אבל על צד היותר טוב, כדי שלא ימלט אדם מישראל שלא יזכה לעולם הבא על ידי אחת מהן, אי זו מהן שתהיה. ותא חזי מאן גברא רבה מסהיד עלה, הרמב"ם ז"ל, שאמר כי דעת רבותינו ז"ל הוא כי רבוי המצות לא היה להעמיס עלינו משא כבד אשר לא נוכל שאתו, אבל היה החסד מהשם יתברך לזכות את ישראל ולהצדיקם, כי הגדיל את התורה והרבה מצותיה כדי שיהיו להם דרכים מתחלפים, כדי שיקנו על ידם השלמות האנושי... כי יחשבו [הבריות] כי לפי

שאין מצוה אחת בלבד מספקת אל שתדבק בהם ההשגחה האלקית בכל פרטי מעשיהם להצילם מצרתם, יאמרו כי בעבור זה לא תספיק להקנות שום שלמות לנפש. ואין הדבר כן, כי אפילו מצוה אחת עשויה כהלכתה, כמו שבארנו, תספיק אל שיקנה האדם בה חיי העולם הבא. ובעבור זה אמרו רז"ל [סנהדרין צ.] 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', כי אי אפשר שלא יעשה כל אחד מהם מצוה ממצות התורה שעל ידה יזכה למדרגה מה ממדרגות העולם הבא. ואולם כפי רבוי המצות שיעשה, כן תגדל מדרגתו שם. ולזה היה משה כוסף ותאב להכנס לארץ, כדי שעל ידי קיום המצות התלויות בארץ [סוטה יד.] יזכה בלי ספק למדרגה יותר גדולה בעולם הבא [ראה להלן הערה 89]... האמת הוא כמו שאמרנו, שזה עיקר פרטי לתורת משה שאליו כוונו רז"ל באמרם 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', כלומר שכולם ישיגו מדרגה מה ממדרגות העולם הבא [ראה להלן הערה 90]. ואף על פי שיש מן החכמים חולקים על זה, ואומרים כי צריך רבוי גדול מן המצות כדי שיזכה האדם לחיי העולם הבא, אין הדבר כן, אלא כי לפי רבוי המצות תגדל מדרגתו בו כמו שאמרנו, אבל במצוה אחת בלבד ישיג מדרגה מה ממנו".

(1914) שרובו עוונות יזכה לעולם הבא מחמת שעשה מצוה אחת כהוגן, וכמו שיקשה בסמוך מגמרא ערוכה. אמנם משמע מלשונו שאינו מקשה מכח גמרא, אלא מכח סברה ש"דברים אלו אין הדעת סובל כך". לכך נראה לבאר, שהנה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" ביאר שישראל זוכים לעולם הבא בעצם, ולא מצד מעשיהם הטובים, וכלשונו שם [סא:]: "רצה לומר שהם צדיקים בעצמם, בלא מד מצות ומעשים טובים, יש להם חלק לעולם הבא. והיינו מפני שהשם יתברך ברא את ישראל כסולת נקיה בלא פסולת. ומאחר שברא השם יתברך העולם הזה והעולם הבא, אם לא נברא העולם הבא לישראל, למי נברא" [ראה להלן ציונים 61, 131]. ויש להעיר על זה, מאיזה צד ישראל זוכים לחיי העוה"ב אם זכיה זו אינה מבוססת על מעשים טובים, והם לא עמלו ולא טרחו בדבר. אלא שרואים מכך יסוד גדול. כי שגרת המחשבה תופסת את השכר השמור לעולם הבא, שהוא ניתן על היגיעה והטרחה והעמידה בנסיונות שהיה לאדם בעוה"ז. ולפי תפיסה זו אין מקום לומר שקטן שמת יהיה בן עוה"ב [סנהדרין קי:], שהרי נחסרות ממנו היגיעה והטרחה והעמידה בנסיונות. אמנם מדבריו מתבאר שהשכר המתוקן לעוה"ב הוא מפאת ההתאמה הקיימת בין האדם לעוה"ב. שהואיל והעוה"ב הוא עולם רוחני, והאדם העמל בתורה ומצות נעשה אף הוא לאדם רוחני, ממילא ישנה התאמה בינו ובין העוה"ב, ולכך זוכה הוא לעוה"ב. ופשיטא, שככל שהאדם הוא בעל מדריגה גדולה יותר, כך ישנה יותר התאמה בינו לבין עוה"ב, וממילא יזכה לחלק נכבד יותר בעוה"ב.

ומשום כך, אף קטן שמת זוכה לחיי העוה"ב, כי הואיל וקטן זה בשם "ישראל" יכונה, הרי שבנפשו נמצאת ההכנה וההכשרה לתורה ומצות, ומפאת כן אף קטן זה משתייך לבני האדם הרוחניים, התואמים היטב לעוה"ב, ונמנים על באי שעריו. ואודות ששכר עולם הבא ניתן לאלו התואמים את מהותו, כן פירש למעלה פ"ו סוף מ"ה [לאחר ציון 497], וז"ל: "כאשר לא היה נמשך אחר הגוף בעולם הזה, רק היה כולו נבדל, ולפיכך בעולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה גופנית, אז יהיה טוב לו, כי זה האדם נבדל לגמרי מן החומר, ובעולם הבא שהוא נבדל, שם טוב לו" [ראה שם הערה 500, ולהלן הערה 166]. וכן כתב למעלה פ"ו מ"ז [לאחר ציון 1049], וז"ל: "ואחריו אמר 'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו' [פסחים נ:]... שהוא בעל תורה שכלית, ובא לכאן עם תלמודו. אבל אם אין תלמודו בידו, אין עליו שם אחר רק אדם שהיה נוטה אחר הגשמי, ואיך יזכה לעולם הנבדל, אחר שהוא אדם גשמי". **והוא הדין** לאידך גיסא. אפשרי שאדם יקיים מצות, אך מחמת שאינו נעשה מהן בעל מעלה נבדלת, אינו זוכה מחמתן לעוה"ב. וכמו שנאמר [משלי ג, טז] "אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד", ודרשו חכמים [שבת סג.] "למשמאילים בה ["שלא לשמה" (רש"י שם)] עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא". וראה עוד ביומא עב: שרבא הזהיר את רבנן שיעסקו בתורה רק עם יראת שמים, שאם לא כן ירשו שני גיהנום. ופירש רש"י שם "תרתי גיהנם - להיות יגעים ועמלים בתורה בעולם הזה, ולא תקיימוה, ותירשו גיהנם במותכם, ובחייכם לא נהניתם בעולמכם". וא"כ מה שקטן זוכה לחיי העוה"ב, ומאידך גיסא יתכן שהעוסק בתורה לא יזכה לעוה"ב, שני דברים אלו מורים בעליל שהעוה"ב אינו ניתן על המעשה לכשעצמו, אלא על המעלה הרוחנית שהאדם רוכש כתוצאה ממעשיו הטובים. לכך ישראל זוכים לעוה"ב בעצם, בלי לנקוף אצבע, ו"בלא צד מצות ומעשים טובים", כי הקב"ה יצר אותם "כסולת נקיה בלא פסולת" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 36, ופ"ה הערה 2345].

לכך מן הנמנע לומר שאדם שרובו עוונות יזכה לעולם הבא מחמת שעשה מצוה אחת בשלימות, כי היה אפשר לומר כן אם שכר עולם הבא היה ניתן על המעשה לכשעצמו, שהואיל ועשה מצוה אחת בשלימות, יזכה בכך לעולם הבא, אף שרובו עוונות. אך הואיל ושכר עולם הבא ניתן על המעלה הנבדלת שיש לאדם, ולא על המעשה עצמו, הרי אי אפשר לומר על אדם כזה שעדיין יזכה לעולם הבא, שהרי בודאי אין הוא יכול להיות בעל מעלה נבדלת אם עשה רק מצוה אחת בודדה לעומת אלפי עבירות. ואם אין מעלה נבדלת, עולם הבא מנין.

(1915) בסוף הברייתא של "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו" [לאחר ציון 2101], וז"ל: "ואומר אני כי מפני שבדורו של הרב ז"ל היו נמשכים אחר דעתם של חכמי גוים, שלא זרח עליהם אור התורה, הם הפלוסופים. ואם לא היה מפרש להם הכתוב לפי סברתם, יש לחוש לדבר יותר נפסד, שלא יתנו חס ושלום מקום אל הכתוב, ולכך פירש להם הכתוב לפי דעתם". והרבותא היא שמבאר כן גם ביחס לדברי הרמב"ם בפירוש המשניות, ולא רק ביחס לדברי הרמב"ם במורה נבוכים.

(1916) קל וחומר אם יקיים הרבה מצות, שירבה מדריגתו לעולם הבא, וכמו שכתב בעל העיקרים, והובא בהערה 7.

(1917) אם לא עשה שום עבירה כלל. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ה [פז.], וז"ל: "אם רצה הרמב"ם ז"ל לומר כאשר עושה מצוה ולא עשה שום חטא כנגד זה, בודאי כדבריו כן הוא. ודבר זה משנה פשוטה בפרק קמא דקידושין [לט:] 'כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ונוחל הארץ'. ואף על גב דמוקי ליה שם כשעשה מצוה אחת יתירה על מחצה עונות, כל שכן שיש ללמוד מזה שאם עשה מצוה אחת ולא עשה שום חטא שזוכה לעולם הבא". וביאור ה"כל שכן" הוא, שהרי העושה מצוה אחת ללא חטא הוא "כולו זכות", ואילו העושה מצוה אחת יתירה על עוונותיו הוא "רובו זכות". ואם "רובו זכות" מביאו לעוה"ב, כל שכן שכך יהיה ב"כולו זכות" [ראה להלן הערה 52]. ובתפארת ישראל פנ"א [תתא.] כתב: "במה שהאדם פרטי די לו בשלמות פרטי, ואף מצוה אחת זוכה בה, כי הפרטי במה שהוא פרטי וחלק אין צריך לו רק שלמות פרטי, וכדתנן [קדושין לט:] כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ונוחל את הארץ. אף על גב דמוקי ליה בפרק קמא דקידושין [שם] שעשה מצוה אחת יתירה על זכיותיו, היינו מפני שאם רובו עונות הרי הוא רשע מפני שרובו עונות [ר"ה טז:], ולכך צריך מצוה אחת יתירה על זכיות שלו. אבל בודאי בשביל מצוה אחת זוכה. ואם לא עשה חטא כלל, וגם לא עשה מצוה, תכף אחר שנעשה בן י"ג ונתחייב במצות [למעלה פ"ה מכ"א], אם עשה מצוה אחת בלבד זוכה לכל אשר אמרנו בשביל מצוה אחת, כי מצוה אחת פרטית זוכה בה האדם הפרטי. ולכך קאמר במשנה 'כל העושה מצוה אחת מטיבין לו וכו', ולא תני 'כל העושה מצוה אחת יתירה על זכיות שלו', לאשמועינן שאם אין לו זכיות ואין לו חובות, שנעשה עתה גדול בשנים, די לו במצוה אחת. רק שאם חטא, צריך נגד החטא זכיות שיהיה מחצה על מחצה, ואז המצוה היתירה מכרעת". וכן כתב בנתיב השלום פ"ב [א, רכא.] בשם הרמב"ם שהעושה מצוה אחת בשלימות זוכה

לחיי עולם הבא, ולא חלק עליו שם. ועל כרחך כוונתו שם שלא עשה שום עבירה כלל. וכן כתב בח"א לשבת קיח: [א, נט:].

(1918) פירוש - בגמרא שם מובאות דעות נוספות מאימתי קטן בא לעולם הבא, שאמרו שם: "אתמר, רבינא אמר משעה שנזרע... רב נחמן בר יצחק אמר, משעה שנימול... תנא משום רבי מאיר משעה שיאמר 'אמן'". הרי הדעה הכי מאחרת את הגעתו של קטן לעולם הבא היא דעתו של רבי מאיר, שמזקיק שהקטן יאמר "אמן".

(1919) "מה לקטן שאינו במצות" [ב"ק פח.]. ולמעלה פ"ה מכ"א אמרו "בן שלש עשרה למצות", וכתב לבאר שם [תקז:], וז"ל: "דבר זה מפני שכל זמן שהאדם קטן אין ראוים לו המצות שיהיה מחוייב בהם, עד שבא לכלל 'איש'. כי המצות הם גזירות על האדם שמחוייב בהם האדם, ולא שייך צווי ואזהרה אלא למי שהוא איש, ועל זה שייך אזהרה. אבל מי שאינו איש, לא מקבל צואה ואזהרה כמו שהם דברי תורה... והזמן שהוא איש כשהוא בן שלש עשרה, וזה מפני כאשר הוא בן שלש עשרה מביא שתי שערות [נדה מו.]. ודבר זה מורה על שהוא איש כאשר הביא שתי שערות במקום ערוה, וראוי להיות מקבל גזירה ואזהרה בכח, 'כי כאיש גבורתו' [שופטים ח, כא], ומקבל הגזירה מן השם יתברך בכח ובגבורה".

(1920) בביאור משנת "כל ישראל" [עד.], וז"ל: "'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', ואין זה שכר מצות כלל, רק מצד עצם בריאותם שברא השם יתברך אותם, וכמו שאמרו [ישעיה ס, כא] 'נצר מטעי מעשי ידי להתפאר'. כי במה שהם מעשה ידיו, יש בהם המעלה העליונה, לכך זוכין לעולם הבא. וכך אמרינן בפרק חלק [סנהדרין קי:], קטן מאימתי בא לעולם הבא, רבי חייא ורבי שמעון בר רבי; חד אמר, משעה שנולד. וחד אמר, משעה שספר... הרי לך כי מצד עצם הבריאה של ישראל, שהם נצר מטעי הקב"ה, ראוים לעולם הבא, ואין זה מצד המצוה והמעשים". ובתפארת ישראל פ"ה [צא.] כתב: "מה שישראל הם מוכנים אל התורה, היא מדרגה בפני עצמה. כי מפני שהם מוכנים אל תורה, כמו שהתבאר למעלה, ואינם כמו שאר אומות עכו"ם שאין מוכנים לתורה... ואם לא היה מעלת ישראל במה שהם מוכנים אל התורה, באיזה צד נוכל לומר שאותם שלא היו יכולים לקיים מצות התורה, שמתו כשהם קטנים, שיהיו בני עולם הבא [סנהדרין קי:]. אבל הענין הוא במה שהם העם שיש להם תורה, ומוכנים לתורה ומצוה, בשביל הכנתם לתורה יזכו לחיי עולם הבא... כי זה מסגולת נפשם של ישראל שהם מוכנים אל המצות... ולפיכך אמרו 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', מפני הכנתם אל התורה. ויותר מזה אמרו שאפילו קטן שנולד יש לו חלק לעולם הבא כמו שיתבאר בפרקים. ואין

זה רק מצד שלמות בריאתו בעצמו, שהוא מוכן אל התורה, ולכך זוכה לעולם הבא". וראה להלן ציונים 64, 132, 141.

(1921) "למי שמשייר אפילו חק אחד - מלשמרו, נידון בגיהנם" [רש"י שם].

(1922) "לא ניחא ליה למרייהו - אין הקב"ה רוצה שתהא דן את ישראל כל כך לכף חובה" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 76.

(1923) פירוש - אפילו לא עשה אלא חוק אחד ניצל מגיהנם, ורק כאשר לא שמר אפילו חוק אחד נידון בגיהנם. ולהלן [לאחר ציון 71] יבאר את מחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן.

(1924) משמע שחוק אחד מהני אף כנגד הרבה חטאים, ודבר זה יתבאר להלן [לאחר ציון 72].

(1925) "כשיחיו המתים" [רש"י שם].

(1926) "רובם עוונות" [רש"י שם].

(1927) "מחצה על מחצה" [רש"י שם].

(1928) "צועקים ובוכים מתוך יסורין שעה אחת ועולין" [רש"י שם].

(1929) "הואיל ומחצה על מחצה הם, מטה את ההכרע לצד זכות, ואין יורדין לגיהנם" [רש"י שם].

(1930) לשונו בתפארת ישראל פ"ה [פו:]: "ותימה על זה, כי איך יסבלו דבריו הא דאמרינן בגמרא דראש השנה [טז:] בהדיא, דאליבא דכולי עלמא ברוב עבירות ליום הדין נדון בגיהנם. והתם איירי לעולם הבא, דהא קאמר [שם] 'צדיקים גמורים נכתבים לחיי עולם הבא וכו', ואיך יסתור גמרא ערוך".

(1931) פירוש - קשה לומר שמצוה אחת שנעשתה בשלימות יכולה להכריע רוב עוונות, ואילו הרבה מצות שנעשו בהעדר שלימות כזו אינן יכולות להכריע רוב עוונות.

(1932) פירוש - הגמרא בר"ה אמרה שרובו עוונות יורד לגיהנם, ו"רוב עוונות" פירושו שיש לעומתם "מיעוט מצות", והגמרא לא חילקה בין אם ה"מיעוט מצות" נעשו בשלימות או שלא בשלימות, אלא סתמא קאמר שבאופן זה יורד לגיהנם. משמע שאין בזה הבדל כיצד נעשו מיעוט המצות, אלא ש"בכל צד" יורד לגיהנם, ודלא כרמב"ם.

(1933) שהרי אינו רוב זכיות. והואיל ואמרו בגמרא שם שיש שלש כתות ליום הדין [צדיקים גמורים, בינונים, ורשעים גמורים], ואין כת רביעית, א"כ לפי הרמב"ם היכן נשייך את אותו אחד שהוא רובו עוונות אך עשה מצוה אחת כתיקונה.

(1934) פירוש הו"א זו - כל מי שאינו בגדר רשע גמור יהיה נקרא "בינוני", והואיל ולרמב"ם כאשר עשה מצוה אחת כתיקונה שוב אינו רשע גמור, ממילא הוא יכלל בגדר זה של בינוני.

(1935) בהמשך הגמרא שם ביארו "'פושעי ישראל בגופן' מאי ניהו, אמר רב קרקפתא דלא מנח תפילין".

(1936) פירוש - הגמרא קודם לכן אמרה [שם] שפושעי ישראל בגופן אין להם תקנה, אלא שלאחר יב חודש שנידונין בגיהנם, "גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן ונעשין עפר תחת רגלי צדיקים". ואילו בפסוק שהוקשה ממנו ["והבאתי את השלשית באש וצרפתים כצרוף את הכסף ובחנתים כבחון את הזהב וגו'"] מבואר שיש להם תקנה, וכיצד ב"ה מעמידים את הפסוק הזה [שמאפשר תקנה לרשעים] שאיירי בפושעי ישראל בגופן, שעליהם אמרו בגמרא שאין להם שום תקנה. וכן פירש רש"י שם "והאמרת לית לה תקנתא - דנעשין אפר, והכא 'וצרפתים כצרוף את הכסף', שימרקו יסוריהן את עוונם".

(1937) לשון הגמרא שלפנינו: "כי לית להו תקנה, ברוב עונות. הכא מחצה עונות ומחצה זכיות, ואית בהו נמי עון דפושעי ישראל בגופן, לא סגיא ליה דלאו 'והבאתי את השלישית באש'. ואם לאו [במחצה על מחצה שאין בכלל עוונותיהם עון דפושעי ישראל בגופן] 'ורב חסד', מטה כלפי חסד".

(1938) בשלימות וכתיקונה.

(1939) שעשו בשלימות ובתיקונן.

(1940) פירוש - אם כאשר עשה מצוה אחת כתיקונה לרמב"ם יש בכך להפוך את רוב עוונות למחצה עוונות, א"כ הוא הדין גם כאשר אחת מעוונותיו הוא "פושעי ישראל בגופן", מ"מ המצוה האחת שקיים כתיקונה תחשיבהו כמחצה על מחצה, ושוב יש לו תקנה. וכיצד הגמרא מחלקת בפושעי ישראל בגופן בין רובו עוונות [שאין לו תקנה] לבין מחצה עוונות [שיש לו תקנה], הרי על הצד שעשה מצוה אחת כתיקונה, לעולם הוא יחשב כמחצה על מחצה, וממילא יש לו תקנה.

(1941) בשלימות.

(1942) וכן מבואר מדברי רש"י בקידושין [לט:], שאמרו שם במשנה "כל העושה מצוה אחת, מטיבין לו, ומאריכין לו ימיו, ונוחל את הארץ. וכל שאינו עושה מצוה אחת, אין מטיבין לו, ואין מאריכין לו ימיו, ואינו נוחל את הארץ". ובגמרא שם שאלו "ורמינהי, אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא, אלו הן; כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והכנסת אורחים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם ["אלו דברים כו' - הני הוא דאוכל פירות והקרן קיימת, אבל מצוה אחריתי לא, ואנן תנן 'מטיבין לו ונוחל את הארץ'" (רש"י שם)]. אמר רב יהודה, הכי

קאמר, כל העושה מצוה אחת יתירה על זכיותיו מטיבים לו, ודומה כמי שמקיים כל התורה כולה. מכלל דהנך אפילו בחדא נמי", ופירש רש"י שם "מכלל דהני אפילו חדא נמי - ואפילו לא קיים שאר מצות בתמיה, והא רובא עונות הוא". הרי שרש"י ביאר להדיא שכאשר רובו עוונות, אין שום מצוה בודדה בעולם שיכולה להוציאו מ"רובא עוונות", ודלא כרמב"ם שגם אז אם עשה מצוה אחת כתיקונה אז הוא זוכה לחיי עולם הבא. וראה להלן הערה 126.

(1943) שכל "רובו עוונות" יורד לגיהנם, ללא הבדל מה היו מיעוט מצותיו, ומה היו רוב עוונותיו.

(1944) בשלמא לפי הרמב"ם ניחא, שהיה אפשר לומר שלולא שהיה בין עוונותיו עון של "פושעי ישראל בגופן", עדיין היתה לו תקנה כאשר קיים מצוה אחת כתיקונה, אך עתה שעשה עון של "פושעי ישראל בגופן" שוב אין לו תקנה אף שקיים מצוה אחת כתיקונה [אך מ"מ יקשה על כך קושיתו למעלה שמדוע גם כאשר יש בין עוונותיו עון של "פושעי ישראל בגופן" לא יחשב כבינוני]. אך לפי רש"י והמהר"ל שרובו עוונות לעולם אינו יוצא מגדר זה, ויורד לגיהנם, א"כ מהי החומרא היתירה שיש כאשר אחד מעוונותיו הוא של "פושעי ישראל בגופן", הרי בלא"ה יורד לגיהנם. וכן הקשו התוספות ר"ה יז. ד"ה כי, ויובא בהערה 41.

(1945) בציור של "פושעי ישראל בגופן".

(1946) בציור של רוב עוונות אך ללא עון של "פושעי ישראל בגופן".

(1947) לשון תוספות שם [ד"ה כי] "כי לית להו תקנה ברוב עונות - ואית בהו עון דפושעי ישראל בגופן. והא דאמר לעיל [ר"ה טז:] רשעים, דהיינו רובן עוונות, נכתבים ונחתמים לאלתר לגיהנם, אע"ג דכתיב בקרא [דניאל יב, ב] 'לדראון עולם', לא שלא יהא להם תקנה, אלא נדונים שנים עשר חדש, ועולים".

(1948) ולא שכולו עוונות.

(1949) לשון הגמרא במילואו "אמר ריש לקיש, פושעי ישראל אין אור גיהנם שולטת בהן, קל וחומר ממזבח הזהב. מה מזבח הזהב שאין עליו אלא כעובי דינר זהב, עמד כמה שנים ולא שלטה בו האור, פושעי ישראל, שמליאין מצות כרמון, שנאמר [שיה"ש ד, ג] 'כפלח הרמון רקתך', ואמר רבי שמעון בן לקיש אל תיקרי 'רקתך', אלא 'ריקתיך', שאפילו ריקנין שבך מליאין מצות כרמון, על אחת כמה וכמה. אלא הא דכתיב 'עברי בעמק הבכא' ההוא דמחייבי ההיא שעתא בגיהנם, ואתי אברהם אבינו ומסיק להו ומקבל להו".

(1950) לשון הר"ן שם [ר"ה ד. בדפי הרי"ף]: "אבל שעונותיהן מרובין מזכיותיהן וכו'. ואם תאמר, והא ברישא דהך ברייתא משמע דכל היכא דאיכא רובא עונות, אף ע"ג דלית בהו עון פושעי ישראל בגופן, לית להו תקנתא כלל, דהא תני דרשעים גמורים, דהיינו רוב עונות, נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם, ומשמע דנידונים שם לעולם, מדמייתי קרא דכתיב 'ואלה לדראון עולם'. יש לומר, דלעולם לאו דוקא, אלא י"ב חדש בלבד, ואחר כך עולין, כדאמרינן בעדיות [פ"ב מ"י] משפט רשעים בגיהנם י"ב חדש. אבל הני שעונותיהן מרובין ובכללן עון פושעי ישראל בגופן, חמיר דינייהו טפי, דלאחר י"ב חדש גופן כלה ונשמתן נשרפת". ולא הבנתי מדוע מביא זאת מהר"ן, ולא מביא כן מהתוספות [ר"ה יז., ד"ה כי], שכתבו כן, ואף הביאו גם את הגמרא בעירובין.

(1951) פירוש - בגמרא [ר"ה יז.] אמרו שאלו שיש להם תקנה [שעליהם נאמר הפסוק "והבאתי את השלישית באש וגו'"] איירי שהם "מחצה עוונות ומחצה זכיות, ואית בהו נמי עון דפושעי ישראל בגופן" [הובא בהערה 31].

(1952) פירוש - הפסוק האומר שיש לרשעים תקנה איירי באלו שהם מחצה עוונות ומחצה זכיות, ומדוייק מכך שאלו שהם רובו עוונות נידונים באופן חמור יותר, ובפשטות אז אין להם שום תקנה, ואילו עד כה ביאר שיש לרשעים אלו ג"כ תקנה [כל עוד שאין בהם עון של "פושעי ישראל בגופן"]. כי אף שאיירי שזה שהוא מחצה על מחצה יש באמתחתו עון של "פושעי ישראל בגופן", ואילו מי שרובו עוונות איירי שאין באמתחתו עון של "פושעי ישראל בגופן", מ"מ ודאי מי שהוא מחצה על מחצה [אף עם עון של פושעי ישראל בגופן] הוא קל יותר ממי שהוא רובו עוונות [אף ללא עון של פושעי ישראל בגופן]. ובאמת לפי הו"א זו תיקשי לך מכיון נוסף; אם רובו עוונות אף ללא עון של "פושעי ישראל בגופן" הוא ללא תקנה, מדוע אמרו בגמרא שרק רובו עוונות עם עון של פושעי ישראל בגופן אין לו תקנה, הרי דל מהכא עון של פושעי ישראל בגופן, מ"מ הואיל והוא רובו עוונות מצד זה גופא כבר אין לו תקנה. אמנם לפי מה מיישב את שאלתו [שיש לרובו עוונות תקנה], ממילא תיושב גם שאלה זו.

(1953) בח"א לר"ה יז. [א, קיג:] ביאר את שלש הדרגות האלו [רובו זכיות (שלעולם אינו יורד לגיהנם), רובו עוונות (שלעולם יורד לגיהנם), ומחצה על מחצה (שיורד לגיהנם אם יש בו עון של פושעי ישראל בגופם, ואינו יורד לגיהנם - לפי בית הלל - כאשר אין בו עון של פושעי ישראל בגופם)], וז"ל: "כלל הדבר, כי כאשר רוב האדם הוא צדיק, אז אע"ג דמעוטו פושע בגופו, הרי אזלינן בתר רובו, ורובו הוא צדיק. ומכיון דרובו הוא צדיק, נחשב צדיק בכלל. ואם רובו רשע, הרי הוא רשע ברובו, והוי ככולו רשע. ואם מחצה

על מחצה... הקב"ה מטה כלפי חסד... אמנם אם יש בו עון דפושעי ישראל, הרי כיון דבעצמו אינו צדיק, אלא מצד השם יתברך, והוא פושע בגופו, דהוא חוטא בגופו... לא יבא דבר שהוא מטה כלפי חסד, כיון דיש בו עון בגופו ובעצמו, ואין מועיל לו מטה כלפי חסד. ולפיכך אי אפשר לו רק שהוא צריך לקבל המרוק בגיהנם, ומצרפו בגיהנם".

(1954) כן ביאר למעלה פ"ג מט"ו [שצב.], וז"ל: "ואמר [שם] 'והכל לפי רוב המעשה'. כלומר שאין השם יתברך דן את האדם על כל מעשה שעשה בפני עצמו, רק דן את האדם אם הוא זכאי מצד עצמו, ואם הוא חייב מצד עצמו. והאדם נחשב צדיק כאשר רובו זכיות, ונחשב חייב מצד הרוב".

(1955) פירוש - גם הרמב"ם מודה שברובו עוונות יורד לגיהנם גם אם עשה מצוה אחת כתיקונה, ורק שבגיהנם גופא יש כמה דרגות, ואהני ליה אותה מצוה שקיים כתיקונה שאור של גיהנם לא ישלוט בו, וכמו שאמר ריש לקיש [עירובין יט.] שאין אור של גיהנם שולט במי שרובו עוונות מחמת שקיים כמה מצות, והכוונה היא שבודאי קיים מצוה אחת כדבעי.

(1956) ברבוי המצות.

(1957) פירוש - אם המצוה שעשה כתיקונה אינה מצלת אותו לגמרי מגיהנם [כפי שעתה ביאר], שוב תיקשי לך שרבוי המצות אינו בהכרח לזכות ישראל, דשמא יצא שכרו בהפסדו; שאמנם רבוי המצות מצילתו מאש הגיהנם שלא תשלוט בו, אך לולא הרבוי הזה אולי לא היה מגיע לגיהנם מעיקרא, כי היה אז צדיק גמור ברוב זכיותיו.

(1958) כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 10]. וראה הערה 11.

(1959) פירוש - הא תינח שכאשר לא עשה שום חטא תספיק מצוה אחת להביאו לחיי העוה"ב, אך עדיין יצא שכרו בהפסדו, שבציור אחר שעשה חטאים, שוב לא תועיל מצוה אחת, ועל כך עדיין תשאר השאלה, מהי הזכות שיש ברבוי מצות, הרי לפעמים יורש גיהנם מחמת רבוי המצות. וציור אחד אינו מעלה ארוכה לציור אחר. וראה להלן מציון 80 ואילך שמיישב שאלת "יצא שכרו בהפסדו".

(1960) פירוש - אכן רבוי המצות אינו זכות לרשעים, כי לדידם רבוי המצות הוא לטורח ומשא, ועדיף היה להם לולא רבוי המצות, אך אין הזכות לעוברי רצונו, אלא לעושי רצונו, וכמו שמבאר.

(1961) והוא נמצא מחוץ לארץ ישראל. וכן הזכיר בתפארת ישראל פ"ה [צא:], וז"ל: "אנחנו בני הגלות, ואין אנו יכולים לקיים הרבה מצות". וראה להלן הערות 121, 137.

(1962) כי לשונו מורה [הובא למעלה לאחר ציון 6] שמחמת רבוי המצות מן הנמנע שלא יעלה בידו לקיים מצוה אחת כתיקונה. ולפי דבריו כאן אין ההדגשה שרבוי המצות מאפשר לקיים מצוה אחת כתיקונה, אלא מאפשר לקיים מצוה מעיקרא, "כי לפעמים לא היה מקיים שום מצוה, ולכך הרבה לו מצות" [לשונו כאן].

(1963) לאחר ציון 170, וכלשונו שם: "הקב"ה רוצה להטיב לטובים, ומאחר שיותר זכות לטובים על ידי רבוי מצות, שאז יהיו שלימים בתרי"ג מצות, רצה השם יתברך לזכות את הטובים"

(1964) כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 11], וז"ל: "כי אף מצוה אחת אין צריך אם לא עשה חטא". נמצא שהצדיקים חפצים לקיים מצות כדי לאזן את חטאיהם.

(1965) כמו שביאר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סא:], והובא למעלה הערה 8.

(1966) מוסיף מלים אלו כבמאמר המוסגר, שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא אף ללא עשיית מצוה, ורק יופקעו מעולם הבא אם ח"ו יהיו רשעים, וראה הערה הבאה.

(1967) פירוש - לכל ישראל יש חלק בעולם הבא אף ללא עשית מצות, וזאת משום שהם בשם "ישראל" יכונו, וכמבואר למעלה הערה 8. וכן כתב להלן [לפני ציון 131]. וצרף לכאן את דברי הרמב"ן, שביאר שהתורה לא נקטה בשכר העולם הבא, כי אין בזה חידוש, וכלשונו [ויקרא יח, כט]: "ותדע ותשכיל כי הכריתות הנזכרות בנפש, בטחון גדול בקיום הנפשות אחרי המיתה ובמתן השכר בעולם הנשמות. כי באמרו יתברך 'ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה' [במדבר טו, ל], 'ונכרתה הנפש ההיא מלפני' [ויקרא כב, ג], יורה כי הנפש החוטאת היא תכרת בעונה, ושאר הנפשות אשר לא חטאו, תהיינה קיימות לפניו בזיו העליון... ולכך לא יצטרך הכתוב לומר כי בזכות המצות יהיה קיומה, אבל יאמר כי בעונש העבירות תתגאל ותטמא ותכרת מן הקיום הראוי... ולכן הזהיר בכאן בכרת, שהוא ענין נסי, ולא תבטיח בקיום, שהוא ראוי" [הובא למעלה פ"ו הערה 1365].

(1968) מקור הבטוי הוא בגמרא [שבת סג:, ביצה כט:, כתובות נג:, ב"ק פג., וב"מ סג:], ובמסכת שבת ובב"ק מדובר במעוברת שנבהלה מנביחת הכלב, ומחמת כן הולד זז ממקומו, ובעל הכלב מנחמה ואומר לה שאין לה מה לפחד מהכלב, כי קודם לכן כבר נטל מהכלב את שיניו. ועל כך היא השיבה "שקילי טיבותיך ושדיא אחיזרי, כבר נד ולד", ופירש רש"י [בב"ק שם] "שקילי טיבותיך - נטולה היא טובתך ומוטלת על הקוצים, שלא קשרת את הכלב, מה שאתה מנחמני הבל. כבר נד - ונעקר ממקומו". ורש"י בביצה כט: כתב "אין אנו מחזיקין לך טובה בכך, נטולה היא טובתך ומוטלת על הקוצים".

והכוונה היא שטובתך שעשית [שעקרת שיני הכלב] אינה מועילה, כי אם לא היית מביא את הכלב מעיקרא לא היה נוצר הצורך לעקור את שיניו. אף כאן, טובת רבוי המצות בא לעולם רק לאחר שעשה חטא, שאז יש צורך לתקן את פגם החטא ברבוי מצות. אך אם מעיקרא לא היה חטא, אזי לא היה צורך במצות, כי בלא"ה כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. והנה מציאות החטא בעולם היא דוקא מפאת רבוי המצות, כי אם היו רק מצות בודדות, לא היה נמצא החטא מעיקרא [כי קל לשמור מצות בודדות], ושוב לא יהיה צורך ברבוי המצות. אם כן רבוי המצות הוא המביא את הקלקלה [החטא], והוא המביא את תיקון הקלקלה. אך אין צורך בטובה מעין זו, כי ללא רבוי המצות לא היה החטא, כי בקל ישמור מצות בודדות.

(1969) שניתן לזכות לחיי עולם הבא ללא עשיית שום מצוה [מן הטעם ש"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא"], וכמו שמבאר.

(1970) כמו שהביא מאמר זה למעלה [לפני ציון 12, ולהלן לפני ציון 132].

(1971) נמצא שעד כה ניסה לבאר את דברי הרמב"ם בשלשה אופנים, אך דחה את שלשתם; (א) ברובו עוונות יש בידי מצוה אחת למנוע מהאור של גיהנם לשלוט בו. ודחה זאת שללא רבוי המצות אפשר שיהיה צדיק גמור. (ב) בעשה מצוה אחת ולא עשה שום חטא. ודחה זאת שיקשה מהציור שיורש גיהנם מחמת רבוי מצות. (ג) אין כוונת הרמב"ם לזכות את הרשעים, אלא את הצדיקים החפצים במצות, ורבוי המצות יאפשר להם לקיים מצות בכל מצב. ודחה זאת שהוכיח שהרמב"ם חושש לסתם בני אדם, ולהם זה חובה. ועוד, ללא החטא אין צורך בשום מצוה, כי בלא"ה ישראל זוכים לעולם הבא מבלא שום מצוה, ונמצא שהרצון ברבוי מצות הוא כדי לאזן את החטאים. אך אם לא יהיה רבוי מצות, לא יהיו חטאים. לכך נשאר ההסבר הראשון, שלדעת הרמב"ם כשעושה מצוה אחת כתיקונה הוא זוכה לעולם הבא אף שרבו עוונות. וזה לא יתכן, כי רובו עוונות ודאי יורד לגיהנם.

(1972) יחזור לפרש כנסיונו הראשון [ראה הערה קודמת], שמצוה אחת מצילתו משליטת אש גיהנם. ומה שהקשה על כך שאם לא נתן הרבה מצות הוא היה עשוי להיות צדיק גמור, שאלה זו מיישב כאן.

(1973) פירוש - רבוי המצות הוא זכות גמורה לעולם הבא, אע"פ שאינו זכות גמורה לגיהנם, וכמו שמבאר [ראה להלן הערות 81, 121, 139].

(1974) למעלה לאחר ציון 42.

(1975) פירוש - אע"פ שירד לגיהנם רק מחמת רבוי המצות, ובלי רבוי המצות היה יכול להיות צדיק גמור, כי נקל לשמור מצות בודדות.
(1976) כי לאחר עונש הגיהנם יעלה ויבוא לעולם הבא, וכמו שמבאר.
(1977) עירובין יט. "ההוא דמחייבי ההיא שעתא בגיהנם, ואתי אברהם אבינו ומסיק להו ומקבל להו". הרי עונש גיהנם הוא לזמן קצוב, ולאחריו אברהם אבינו מעלהו.
(1978) כפי שהביא גמרא זו למעלה [לאחר ציון 14], והכוונה שלא עשה אפילו חוק אחד, שלא קיים כלום [וכן למעלה (לפני ציון 17) כתב "אלא אפילו לא עשה אלא חוק אחד"]. וריש לקיש שם חולק וסובר להיפך, שאפילו מי שעשה את כל החוקים ושייר חוק אחד שלא עשאו, שיורד לגיהנם.
(1979) כן כתב בח"א לסנהדרין קיא. [ג, ער.], וז"ל: "אין לפרש דריש לקיש סבר כי יש גיהנם למי שלא קיים חוק אחד, דח"ו לומר כך, כי 'אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' [קהלת ז, כ]. ועוד, דהא ריש לקיש גופיה קאמר במסכת עירובין [יט.] פושעי ישראל אין אש של גיהנם שולט בהם, ק"ו ממזבח של זהב, מכל שכן מי שיש לו מצות הרבה, שהמצות מגינות עליו".
(1980) לשון הפסוק במילואו "לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חוק וגו'", הרי מדובר על הגיהנם ["שאול" הוא אחד משבעת שמותיו של גיהנם (עירובין יט.)] שפוערת פה לבלוע "בלי חוק". ולא הבנתי מהי תיבת "תפתה" שנקט כאן ובח"א לסנהדרין קיא. [ג, ער.], הרי תיבה זו לא נזכרה בפסוק כלל.
(1981) כי לא נאמרה כאן ירידה לשאול, וכמו שנאמר [בראשית מב, לח] "והורדתם את שיבתי ביגון שאול". וכן נאמר [במדבר טז, לג] "וירדו הם וכל אשר להם חיים שאלה וגו'". וכן [יחזקאל לא, טז] "מקול מפלתו הרעשתי גוים בהורדי אותו שאולה וגו'".
(1982) "לא ניחא ליה למרייהו - אין הקב"ה רוצה שתהא דן את ישראל כל כך לכף חובה" [רש"י סנהדרין קיא.].
(1983) נמצא שמחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן היא האם הפסוק "ופערה פיה" עוסק בעונש מה מן גיהנם, אך לא בדין גיהנם גמור [ריש לקיש], או שהפסוק עוסק בדין גיהנם גמור [רבי יוחנן].
(1984) בח"א לסנהדרין קיא. [ג, ער.] סלל לו דרך אחרת בביאור מחלוקתם של ריש לקיש ורבי יוחנן, וציין שם לדבריו כאן, וז"ל: "אין מחלוקת ביניהם כלל... ריש לקיש מפרש הכתוב 'תפתה פערה פיה' ורוצה לבלעות מי שלא יקיים חוק אחד בתורה, רק שמצוות ומעשים מגינים עליו, ומכל מקום תפתה פערה ורוצה לבלעות מי שישייר חוק

אחד. ורבי יוחנן אמר דלא ניחא למרייהו לומר עליהם כך, ואין הכתוב מדבר מזה כלל, שאין זה כבוד המקום. וזה שאמר 'שלא ניחא למרייהו דתימא עלייהו הכי', רק פירשו מי שלא קיים חוק אחד. ובסוף פרק שנו הארכנו בזה, עיין שם".

(1985) חוזר בזה לדבריו למעלה [לאחר ציון 66] שפירש את כוונת הרמב"ם שמצוה אחת מצילתו מאש של גיהנם, ולבסוף יעלה ויבוא לעולם הבא.

(1986) כפי שהקשה למעלה [לאחר ציון 52].

(1987) מוסיף במהלך זה, שהזכות שיש ברבוי מצות אינו רק כלפי עולם הבא [כפי שביאר עד כה (ראה הערה 67)], אלא גם כלפי גיהנם, והוא בציור כשלא עשה שום חטא. ורק שלא תיקשי לך שבציור אחר [שעשה חטאים] יצא שכרו בהפסדו, ועל כך מבאר שיש בכך יותר זכות שיבוא על כל פנים לעולם הבא.

(1988) שאירי במי שלא עשה חטא כלל, או שאירי במצוה המגינה משליטת אש של גיהנם.

(1989) אף אם לא עשאה כתיקונה המלא [ראה להלן הערה 117]. וכן הקשה בתפארת ישראל פ"ה [פז.], וז"ל: "אם רצה הרמב"ם ז"ל לומר כאשר עושה מצוה ולא עשה שום חטא כנגד זה, בודאי כדבריו כן הוא... אך אם כן אין צריך לדבר זה מה שכתב שעשה מצוה אחת ולא שתף עמה כונה אחרת".

(1990) פירוש - בלא שום גיהנם, אלא נכנס ישר לעולם הבא, דלזה בעי שיעשה מצוה אחת כתיקונה כדי להכריע את רוב עוונותיו.

(1991) כפי שהוכיח עד כה שברובו עוונות נידון בגיהנם לכולי עלמא.

(1992) בא ליישב את שאלתו האחרונה, דמהו הצורך שיעשה מצוה אחת כתיקונה, אם איירי בלא עשה חטא.

(1993) ולא מדריגה סתם בעולם הבא, אלא "מדריגה עליונה מן עולם הבא".

(1994) כי לא עשה שום חטא, או אף אם עשה חטאים מ"מ איירי שמצוה זאת מכריעתו שיהיה רובו זכיות.

(1995) אודות שיש הבדלי דרגות בתוך העולם הבא גופא, כן כתב בח"א לכתובות קג: [א, קסא.], בביאור ההבדל בין "מזומן לחיי העולם הבא" לבין "חלק לעולם הבא", וז"ל: "הא דתנן [סנהדרין צ.] 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', היינו חלק בלבד. אבל 'מזומן' משמע שיש לו עיקר עולם הבא, ולא שיש לו חלק בלבד" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 118, וראה בסמוך הערות 91, 96, 108, 168]. וכן להלן כתב: "איירי לקנות מעלה גדולה בעולם הבא, שאין כל החלקים שוים, כי יש חלק גדול, ויש

חלק קטן". וכן כתב בעל העיקרים במאמר ג פרק כט, וז"ל: "אולם כפי רבוי המצות שיעשה, כן תגדל מדרגתו שם. ולזה היה משה כוסף ותאב להכנס לארץ, כדי שעל ידי קיום המצות התלויות בארץ [סוטה יד.] יזכה בלי ספק למדרגה יותר גדולה בעולם הבא" [הובא למעלה הערה 7].

(1996) דבריו תמוהין, שהרי הרמב"ם לא בא לפרש משנת [סנהדרין צ.] "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", אלא בא לפרש דברי רבי חנניא בן עקשיא [משנה מכות כג:] שאמר "רצה הקב"ה לזכות את ישראל", ומאי שייכא לכאן משנת "כל ישראל". וזה לשון הרמב"ם בסוף מכות: "רבי חנניא בן עקשיא אומר רצה הקב"ה לזכות את ישראל כו'. מעקרי האמונה בתורה כי כשיקיים אדם מצוה מתרי"ג מצות כראוי וכהוגן, ולא ישתף עמה כוונה מכוונת העולם בשום פנים, אלא שיעשה אותה לשמה מאהבה כמו שביארתי לך, הנה זכה בה לחיי העולם הבא. ועל זה אמר רבי חנניא כי המצות בהיותם הרבה, אי אפשר שלא יעשה אדם בחייו אחת מהם על מתכונתה ושלמותה, ובעשותו אותה המצוה תחיה נפשו באותו מעשה". וכן להלן [לפני ציון 98] יחזור ויאמר שהרמב"ם מפרש משנת "כל ישראל". וכן בנתיב השלום פ"ב [א, רכא.] כתב: "וכן כתב הרמב"ם ז"ל במשנה 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', כי העושה מצוה אחת בשלימות, מבלי שיצטרף בה כוונה אחרת, זוכה הוא לעולם הבא, וכמו שבארנו זה בסוף פרק שנו". הרי שמייחס את פירוש הרמב"ם הזה למשנת "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", ולא למשנתינו "רצה הקב"ה לזכות וכו'". והוא פלאי. וצריך לומר בדוחק, כי אמנם הרמב"ם לא צירף לדבריו את המשנה של "כל ישראל", אך בעל העיקרים, ההולך בדרך הרמב"ם [הובא למעלה לפני ציון 7] כן צירף, שכתב במאמר ג פרק כט בזה"ל: "כי אפילו מצוה אחת עשויה כהלכתה, כמו שבארנו, תספיק אל שיקנה האדם בה חיי העולם הבא. ובעבור זה אמרו רז"ל [סנהדרין צ.] 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', כי אי אפשר שלא יעשה כל אחד מהם מצוה ממצות התורה שעל ידה יזכה למדרגה מה ממדרגות העולם הבא" [הובא למעלה הערה 7]. וכנראה המהר"ל מבין שלכך גם כוונת הרמב"ם.

(1997) ו"חלק לעולם הבא" הוא חלק בלבד, ולא מעלה עליונה, וכפי שביאר בח"א לכתובות קג: [א, קסא.], והובא בהערה 89. וראה להלן הערה 96.

(1998) הראיות הובאו למעלה מציון 19 עד ציון 36, וכל הראיות הם מדברי הגמרא [ר"ה טז:] שרשעים גמורים נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם.

(1999) לשון הגמרא [ע"ז יח.] הוא "תנו רבנן, כשחלה רבי יוסי בן קיסמא, הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו... אמר לו [רבי חנינא בן תרדיון לרבי יוסי בן קסמא], רבי, מה אני לחיי העולם הבא. אמר לו, כלום מעשה בא לידך. אמר לו, מעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה, וחלקתים לעניים ["מעות שלי לסעודת פורים נתחלפו לי במעות של צדקה, וסבור הייתי שהן של צדקה, וחלקתים לעניים, ולא חזרתי ליפרע מארנקי של צדקה" (רש"י שם)]. אמר לו, אם כן מחלקך יהי חלקי, ומגורלך יהי גורלי".

(2000) רומז בזה לדבריו בתפארת ישראל פ"ה [פט.] שביאר את הגמרא הנ"ל באופן אחר לגמרי, שהשאלה "כלום מעשה בא לידך" אינה האם הוא [רבי חנינא בן תרדיון] עשה מעשה שבגינו יבוא לעולם הבא, אלא האם הקב"ה שלח לו סימן שהוא בן עולם הבא. אך כאן מבאר שאפילו נפרש את המאמר כהבנת הרמב"ם, שרבי חנינא בן תרדיון נשאל האם קיים מצוה שבגינה יבוא לחיי העולם הבא, גם אז אין ראיה שסגי במעשה אחד להגיע לעולם הבא, וכמו שמפרש.

(2001) לפנינו בגמרא [ברכות סא:] איתא "אמר רבא, לידע אינש בנפשיה אם צדיק גמור הוא, אם לאו". אמנם בעין יעקב איתא כגירסת המהר"ל, "ואמר רבה, ידע איניש בנפשיה, אי צדיק הוא או רשע הוא", וכבר נתבאר הרבה פעמים שדרכו להביא כגירסת העין יעקב [למעלה פ"ו הערות 677, 1973, 2067].

(2002) כי "מזומן לחיי עולם הבא" הוא מעלה גדולה יותר מ"חלק בעולם הבא", וכמו שנתבאר למעלה הערות 89, 91, ולהלן הערות 101, 108, 168.

(2003) כי כאשר עשה מצוה אחת כתיקונה לגמרי, והוא רובו זכיות, ניתן לומר שמצוה אחת כתיקונה תזכה את בעליה במעלה עליונה יותר בעולם הבא, וכמו שביאר למעלה [לפני ציון 89].

(2004) כאמור זו תמיה גדולה, דהרמב"ם לא פירש כלל משנת "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", ולא הזכירה כלל, אלא הוא מפרש את משנת "רצה הקב"ה לזכות את ישראל". וראה למעלה בהערה 90 מה שנתבאר שם.

(2005) הרי לזכות רק ב"חלק לעולם הבא" סגי שיש לו רוב זכיות, ללא מצוה אחת כתיקונה.

(2006) פירוש - מצוה זו [שעשה כתיקונה] מעמידה את בעליה במחצה זכיות ומחצה חובות.

(2007) ושוב תיקשי לך מה הצורך שתהיה דוקא מצוה כתיקונה, הרי כל מצוה תספיק להעמיד את בעליה במחצה זכיות ומחצה חובות, ובזה יזכה לעולם הבא.

(2008) להוכיח שסגי במעשה אחד מושלם לזכות באמצעותו לעולם הבא. ועד כה לא הביא מעשים אלו, ורק הביא למעלה [לפני ציון 7] שבעל העיקרים סובר כרמב"ם. ומעתה יביא כמה מהם, וידחם.

(2009) פירוש - היה בשכונתו של רבי, אך לא היה בלוויתו.

(2010) לשון בעל העיקרים [מאמר ג פכ"ט]: "גדולה מזו נמצא לרז"ל במקומות הרבה, שאפילו בעשית פעל אחד שאינו מצוה ואינו אזהרה, אם יכוין העושה בעשיתו לשם שמים ולכבוד השם יתברך, או כבוד תורתו, יזכה בה לחיי העולם הבא, כלומר למדרגה מה ממדרגות העולם הבא. ואמרו בכתובות [קג:] על ההוא כובס דלא הוה באשכבתה דרבי, וסליק לאגרא ונפל ומית, שיצאה בת קול ואמרה 'אף ההוא כובס מזומן לחיי העולם הבא', שיראה מזה שאפילו מי שנצטער על שלא כיבד החכם במותו, ומת מתוך הצער ההוא, בכוונה ההיא זוכה לחיי העולם הבא, אחר שצערו ומיתתו היתה לשם שמים". ולשון הגמרא שלפנינו הוא [כתובות ריש קג:] "ההוא יומא דאשכבתיה דרבי, נפקא בת קלא ואמרה 'כל דהוה באשכבתיה דרבי מזומן הוא לחיי העולם הבא'. ההוא כובס כל יומא הוה אתי קמיה, ההוא יומא לא אתא. כיון דשמע הכי, סליק לאיגרא ונפל לארעא ומית. יצתה בת קול ואמרה אף ההוא כובס מזומן הוא לחיי העולם הבא". וקצת קשה, מדוע לא הוכיח כדבריו [שמעשה אחד סגי להגיע לעולם הבא] מהבת קול הראשונה שאמרה "כל דהוה באשכבתיה דרבי מזומן הוא לחיי העולם הבא", שאותם בני אדם שהשתתפו באשכבתיה דרבי זכו לחיי עולם הבעא, אף שלא ידעו על השכר הרב הצפון בזה. אך הכובס כבר שמע על הבת קול הראשונה, והצטער שלא נכלל בשכר המרובה שהועלנק לאלו שהיו באשכבתיה דרבי, ואין זה כל כך לשמה וכתקנה. ויל"ע בזה. וראה הערה 107.

(2011) לשון בעל העיקרים שם: "וכן במסכת ע"א אמרו על השוטר שהיה ממונה להמית את רבי חנינא בן תרדיון, כי לפי שקרב מיתתו כדי שלא יצטער רבי חנינא ביותר, שהיה מזומן לחיי העולם הבא". ולשון הגמרא [ע"ז יח.] הוא "אמר לו קלצטונירי ["ממונה עליו" (רש"י שם)], רבי, אם אני מרבה בשלהבת ונוטל ספוגין של צמר מעל לבך, אתה מביאני לחיי העולם הבא. אמר לו, הן. השבע לי, נשבע לו. מיד הרבה בשלהבת ונטל ספוגין של צמר מעל לבו, יצאה נשמתו במהרה. אף הוא קפץ ונפל לתוך האור, יצאה בת קול ואמרה רבי חנינא בן תרדיון וקלצטונירי מזומנין הן לחיי העולם הבא".

(2012) דבריו מבוארים על פי מה שכתב בח"א לכתובות קג: [א, קסא.], לגבי הכובס, ועל פי מה שכתב בח"א לע"ז יח. [ד, מד:] על השומר. ונתחיל בדבריו בח"א לכתובות

על הכובס, וז"ל: "האי כובס וכו'. נראה כי כובס זה רשע היה, רק שהוא מוכן לתשובה. ולכך נקרא 'כובס', שהוא מוכן להלבין את מלבושיו ומדותיו שיהיו נקי לעולם הבא. והיה מצער מאד על שלא היה באשכבתיה דרבי... ופירוש 'נפל מאגרא' פירושו שהיה מצטער מאד, והפיל נפשו למיתה, ובשביל כך מת בשביל שמסר עצמו למיתה בשביל גודל צערו, וזהו 'דנפל מאגרא ומת', כי הפיל עצמו מאגרא, הוא מדרגת החיים, ומסר עצמו למיתה. ולכך יצא בת קול שהוא מזומן לחיי עולם הבא". ובח"א לע"ז שם כתב: "אף הוא קפץ ונפל לתוך האור. נראה פירושו לא שהיה נשרף עתה מיד, אבל שהיה נשרף על ידי מלכות הרשעה בשביל שעבר גזירת המלכות, וזה נקרא שחפץ ליפול לתוך האור, שהרי מרצונו ומדעתו עשה זה. ואין צריך לומר שקפץ מעצמו, רק שקפץ לתוך האור בשביל שגרם לעצמו מיתה... ואמר 'אף הוא קפץ לתוך האור', רצה לומר שנפשו חשקה למות עמו, שכל כך היה אוהב אותו, והפיל עצמו לאור, היינו תשוקתו, וכן היה האמת שנשרף גם כן". ונתבארו דבריו כאן.

(2013) ואם תאמר, כיצד יפרנס את דברי הגמרא בכתובות [קג:] שכל אלו שהיו באשכבתיה דרבי גם כן היו מזומנים לחיי עולם הבא, ולא היה להם יסורין שיכפרו [ראה סוף הערה 104]. ואולי יתרץ שהתם לא איירי ברשעים, וכפי שיתרץ בסמוך על הגמרא בתענית. ובח"א לכתובות קג: [א, קסא.] כתב: "שכל כך רבי מזומן לחיי עולם הבא, עד שאותם שהם מצורפים אליו בעת המיתה, שבאותה שעה היה רבי קונה עולם הבא... גם כן מזומנים לחיי עולם הבא".

(2014) כפי שביאר בח"א לכתובות קג: [א, קסא.] לגבי ההוא כובס, שאמרו שם בגמרא לגביו שהוא "מזומן לחיי העולם הבא", ותוספות שם הקשו "מזומן לחיי העולם הבא. תימה והלא כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא". ועל כך כתב בח"א שם בזה"ל: "מזומן לחיי עולם הבא. והא דתנן 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', היינו חלק בלבד. אבל 'מזומן' משמע שיש לו עיקר עולם הבא, ולא שיש לו חלק בלבד". והובא למעלה הערה 89. וראה למעלה הערות 91, 96.

(2015) המשך לשון בעל העיקרים [מאמר ג פכ"ט]: "וכן במסכת תענית בפרק סדר תעניות בתרא [כב.], מביא הרבה מעשים מאנשים שאמר אליהו עליהם שהיו מזומנין לחיי העולם הבא, ואע"פ שלא היו עושים מעשים שיהיו מצוה או אזהרה, אלא פעולות טובות. כמו שומר בית הסוהר שהיה מפריש הנשים מהאנשים כדי שלא יבואו לידי הרגל עבירה, וזולת זה שם הרבה". וזה לשון הגמרא בתענית [כב.]: "רבי ברוקא חוזאה הוה שכיח בשוקא דבי לפט, הוה שכיח אליהו גביה. אמר ליה ["רב

ברוקא לאליהו" (רש"י שם)], מי איכא בהאי שוקא בר עלמא דאתי. אמר ליה לא. אדהכי והכי חזא להההוא גברא דהוה סיים מסאני אוכמי ["מנעלים שחורים, שלא כמנהג היהודים" (רש"י שם)], ולא רמי חוטא דתכלתא בגלימיה ["לא הטיל ציצית בטליתו" (רש"י שם)]. אמר ליה ["אליהו לרב ברוקא" (רש"י שם)], האי בר עלמא דאתי הוא. רהט בתריה, אמר ליה מאי עובדך. אמר ליה זיל האידנא, ותא למחר. למחר אמר ליה מאי עובדך. אמר ליה, זנדוקנא אנא ["שומר בית האסורין של מלך" (רש"י שם)], ואסרנא גברי לחוד ונשי לחוד, ורמינא פורייאי בין הני להני ["מטיל אני מטתי בין אנשים לנשים" (רש"י שם)] כי היכי דלא ליתו לידי איסורא. כי חזינא בת ישראל דיהבי נכרים עלה עינייהו ["בעלי בית האסורין" (רש"י שם)], מסרנא נפשאי ומצילנא לה. יומא חד הוות נערה מאורסה גבן ["דהויא בבית הסוהר" (רש"י שם)], דיהבו בה נכרים עינייהו. שקלי דורדייא דחמרא ["שמרים של יין האדומים כדם" (רש"י שם)] ושדאי לה בשיפולה ["בשולי בגדה" (רש"י שם)] ואמרי דיסתנא היא ["דרך נשים לה, ומאוסה היא" (רש"י שם)]. אמר ליה, מאי טעמא לית לך חוטי ורמית מסאני אוכמי. אמר ליה, עיילנא ונפיקנא ביני נכרים כי היכי דלא לידעו דיהודאה אנא, כי הוו גזרי גזירתא מודענא להו לרבנן, ובעו רחמי ומבטלי לגזירתייהו... אדהכי והכי אתו הנך תרי. אתי אמר ליה, הנך נמי בני עלמא דאתי נינהו. אזל לגבייהו, אמר להו מאי עובדייכו. אמרו ליה אינשי בדוחי אנן ["שמחים ומשמחים בני אדם" (רש"י שם)], מבדחינן עציבי. אי נמי כי חזינן בי תרי דאית להו תיגרא בהדייהו, טרחינן ["במילי דבדיחותא בינייהו" (רש"י שם)] ועבדינן להו שלמא".

(2016) מה שלא ביאר גם את הגמרא בכתובות [קג: עם הכובס] וע"ז [יח. עם השומר] דלא איירי התם ברשעים, כי דוקא מדובר שם ברשעים, כי "כובס" הוא רשע [כמבואר למעלה הערה 106], והשומר היה ממונה להמית את רבי חנינא בן תרדיון, לכך הוכרח לבאר לגביהם שמסרו עצמם למיתה.

(2017) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

(2018) פירוש - גם ללא גלויו של אליהו הנביא ידעינן שאנשים אלו הם בני עולם הבא, כי הם היו רובו זכיות, אלא שאליהו הוסיף שיש להם חלק גדול בעולם הבא, ולא רק חלק קטן בעולם הבא.

(2019) לשון הגמרא שם: "למה צדיקים נמשלים בעולם הזה, לאילן שכולו עומד במקום טהרה, ונופו נוטה למקום טומאה. נקצץ נופו, כולו עומד במקום טהרה. כך הקב"ה מביא יסורים על צדיקים בעולם הזה, כדי שיירשו העולם הבא".

(2020) לשון הגמרא שם: "כשם שנפרעין מן הרשעים לעולם הבא אפילו על עבירה קלה שעושין, כך נפרעין מן הצדיקים בעולם הזה על עבירה קלה שעושין... כשם שמשלמין שכר לצדיקים לעולם הבא אפילו על מצוה קלה שעושין, כך משלמין שכר לרשעים בעולם הזה אפילו על מצוה קלה שעושין". ולמעלה פ"ג מט"ו הביא את שתי הגמרות הללו, וכתב [שצה.]: "כי אשר הוא צדיק על פי הרוב, מאחר כי עיקר שלו צדיק, ראוי שיהיה נפרע על מעשיו בעולם הבא, ששם עיקר התשלומין. כי עיקר שלו הוא צדיק, ולכך ראוי שיהיה תשלומין שלו בעולם הבא, שהוא עיקר התשלומין. ועונותיו שאינם עיקר, כי הם המעוט, והמעוט אינו עיקר, לכך תשלומין שלו בעולם הזה, שאינו עיקר... והיינו דארינן בפרק קמא דקידושין... למה נמשלו הצדיקים בעולם הזה, לאילן שכולו עומד במקום טהרה... הרי ביארו כל הדברים שאמרנו. והבן המשל איך מדמה המעשים שהם מעוט, לענפים שאינם עיקר האילן, ולפיכך ראוי שיהיה נפרע על מעשיו בעולם שאינו עיקר גם כן, והכל בדין ובמשפט. ובפרק קמא דתענית [יא.]... כשם שנפרעים מן הרשעים לעולם הבא אפילו על עבירה קלה שעושים, כך נפרעין מן הצדיקים בעולם הזה אפילו על עבירה קלה שעושים... והרי התבאר ההפרש שיש בין הצדיק ובין הרשע כאשר הכל לפי רוב המעשה".

(2021) כן כתבו תוספות ר"ה טז:, וז"ל: "שלש כתות הן ליום הדין - כשיחיו המתים... ואע"פ שכבר נדונו אחר מיתתן בגן עדן או בגיהנם מפני הנפש, עדיין יהיה דין אחר אם יזכהו לחיי העולם הבא, שהוא קיים לעולם, ויש שכבר קבלו דינם בגיהנם, ומתוך כן שמא יזכו" [הובא למעלה פ"ה הערה 1964].

(2022) שנידון בגיהנם, אך המצוה מועילה שאין אור של גיהנם שולט בו.

(2023) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 82], וז"ל: "למה הוצרך לומר שיהיה מקיים המצוה באהבה שלא יכוון בזה לכונה אחרת, דלמה ליה זה... למה לא יזכה... בכל מצוה שיעשה... שלא יהיה אש של גיהנם שולט בו... דסוף סוף עשה מצוה".

(2024) ומחמת משנה זו חידש הרמב"ם את יסודו שמצוה אחת דיה להביא את בעליה לעולם הבא. אך עכשיו שדחה את דעת הרמב"ם, יחוייב לפרש את המשנה באופן אחר.

(2025) שמצוה אחת מצילה משליטת אש של גיהנם, וכמו שמבאר.

(2026) ללא שיעשנה כתיקונה ובכוונה נכונה, אלא שיקיימנה באופן הכי פשוט.

(2027) ששמא יהיה ללא שום מצוה בידו [כמבואר למעלה לפני ציון 55, ולהלן לפני ציון 137], ואש גיהנם עלולה לשלוט בו. ומעין זה כתב למעלה [לאחר ציון 66].

(2028) פירוש - מערער עתה על סברתו הקודמת, שיש בידי מצוה אחת להביא את בעליה לעולם הבא לאחר שקבלו דינם בגיהנם ברוב עבירות. ומעתה יבאר שאין די במצוה אחת לעשות כן [ברובו עבירות], אף לאחר שקבל דינו בגיהנם.

(2029) "מטיבין לו - משמע בהאי עלמא. ונוחל את הארץ - חיי העולם הבא" [רש"י שם], וראה הערה 142.

(2030) "הני הוא דאוכל פירות והקרן קיימת, אבל מצוה אחריתי לא, ואנן תנן 'מטיבין לו [בעוה"ז] ונוחל את הארץ' [לעוה"ב]" [רש"י שם]. והמלים "הני אין, אחריני לא" לא נאמרו בגמרא, אלא הן ביאור המהר"ל לקושית הגמרא.

(2031) פירוש - מצוה רגילה סגי להכריע את הכף לצד זכות, כאשר מצוה זו היא היתירה על זכיותיו, ועל כך דובר במשנה "כל העושה מצוה אחת מטיבין לו וכו'".

(2032) "מכלל דהני אפילו חדא נמי - ואפילו לא קיים שאר מצות, בתמיה, והא רובא עונות הוא" [רש"י שם]. וגמרא זו הובאה למעלה בהערה 36.

(2033) אף אם קבל דינו בגיהנם.

(2034) בגיהנם.

(2035) פירוש - לעולם לאחר שקבל דינו בגיהנם שפיר יזכה לעולם הבא מחמת מצוה אחת, אך א"א להעמיד את הברייתא [של כבוד אב ואם וגמילות חסדים] בציור זה [שכבר קבל דינו בגיהנם], דאם כן אז כל מצוה היתה צריכה להועיל לעוה"ב, ומאי שנא דנקט בברייתא רק במצות מסויימות [כבוד אב ואם, וגמילות חסדים וכו']. לכך בעל כרחך שהברייתא לא איירי לאחר שקבל את דינו בגיהנם, אלא איירי בלא קבלת דין בגיהנם, ולכך שפיר הגמרא שואלת כיצד יתכן שמצוה אחת תועיל לזכותו לעוה"ב [בלא שום עונש] אם רובו עוונות.

(2036) פירוש - עדיין אי אפשר לומר שהתועלת של מצוה אחת תהיה לאחר שקבל את דינו בגיהנם, ולתועלת זו נתכוונה המשנה "רצה הקב"ה לזכות את ישראל ולפיכך הרבה להם תורה ומצות", וכמו שמבאר.

(2037) ולא מצד מעשים טובים, וכמו שביאר למעלה לפני ציון 61. וראה למעלה הערה 8.

(2038) כמו שהביא למעלה [לפני ציונים 14, 64, וכן בסמוך לפני ציון 141].

(2039) אף אם עשה מצות, כי הוא רובו חובות, והמיעוט לא יכריע את הרוב.

(2040) עד שאפילו אם היה רובו חובות, מ"מ לאחר דין גיהנם מסולקים ממנו חטאיו.

(2041) כי חוזר להיות ללא חטאים, והרי הוא כקטן, שאין לו עבירות ואין לו מצות, וזכאי לעולם הבא.
(2042) יבאר שאכן גיהנם מבטל את כל החטאים, ורק שמ"מ בעי מצות, כי לולא המצות היה הגיהנם מכלה אותו, שאש הגיהנם היתה שולטת בו.
(2043) "כי לפעמים אינו יכול לקיים המצוה, כמו הקרבנות ומצות התלויות בארץ, ואם לא הרבה לו מצות, אפשר כי לפעמים לא היה מקיים שום מצוה, ולכך הרבה לו מצות" [לשונו למעלה לפני ציון 55. וראה הערה 121].
(2044) שאז בודאי קיים לכל הפחות מצוה אחת.
(2045) נמצא שרבוי המצות מועיל שאש הגיהנם לא תשלוט בו. וכן ביאר למעלה לאחר ציון 66.
(2046) לכך דוחה את ההסבר שרבוי מצות הוא לזכות משום שהוא מועיל להנצל מגיהנם. ולהלן [לאחר ציון 169] יבאר את המשנה "רצה הקב"ה לזכות" בשני אופנים חדשים.
(2047) למעלה [ציונים 14, 64, 132].
(2048) שאלתו היא על הצד שמדובר שם בנוגע לשכר עולם הבא, וכמו שיבאר.
(2049) בפירוש המשניות של הרמב"ם שנמצא לפנינו לא פירש כן, אלא אמר שמדובר גם בעולם הזה, וכלשונו: "אמר 'מטיבין ומאריכין את ימיו' בעולם הזה. וענין 'נוחל את הארץ' ארץ החיים, רוצה לומר, העולם הבא". אך למהר"ל היתה גירסא שאף הרישא ["מטיבין לו ומאריכין לו ימיו"] איירי לעולם הבא, ולא לעולם הזה. אמנם כך פירש שם הרע"ב, וז"ל: "מטיבין לו ומאריכין את ימיו - לעולם הבא. ונוחל את הארץ - ארץ החיים". ואולי יש לגרוס "הרע"ב" במקום "הרמב"ם". ועיין במלאכת שלמה שם שכתב שיש לגרוס ברע"ב "עולם הזה", וכרמב"ם, והוכיח כן מהגמרא, וכפי שהוכיח כאן המהר"ל בהמשך.
(2050) וכן הגמרא [קידושין לט:] דייקא כן בקשר לשאלה אחרת, שאמרו שם "רמי רב טובי בר רב קיסנא לרבא, תנן 'כל העושה מצוה אחת מטיבין לו', עשה אין, לא עשה, לא. ורמינהי, ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה. אמר ליה, התם כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה".
(2051) לשון הגמרא שם [קידושין לט:] "וכל העושה מצוה אחת יתירה על זכיותיו מטיבין לו, ורמינהו, כל שזכיותיו מרובין מעונותיו, מריעין לו ["בעולם הזה לנקותו

מעונותיו, שיטול שכר שלם" (רש"י שם)], ודומה כמי ששרף כל התורה כולה, ולא שייר ממנה אפילו אות אחת".

(2052) כי נבאר ש"מטיבין לו" נאמר בקשר לעולם הבא, ו"מריעין לו" נאמר בקשר לעולם הזה. ועל כרחך ש"מטיבין לו" איירי בעולם הזה, ולכך קשה על כך מ"מריעין לו" שגם מוסב על העולם הזה.

(2053) לשון הגמרא שם "רבא אמר, הא מני רבי יעקב היא דאמר שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", ופירש רש"י שם "רבא אמר - לעולם כדאמרן מעיקרא 'מטיבין לו' בשכר פירות, והקרן קיימת, והך מתניתין דקתני 'מריעין לו' רבי יעקב היא... שאין מתן שכר אלא לעולם הבא".

(2054) פירוש - אף אם תבאר שבקושיא הגמרא הבינה ש"מטיבין לו" זהו לעולם הבא, הרי אז גם "מריעין לו" הוא לעולם הבא. ואם כן קשה, מה הגמרא מתרצת שהברייתא של "מריעין לו" היא כרבי יעקב הסובר ש"שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", אך מתניתין ד"מריעין לו" לא איירי "בהאי עלמא", אלא בעולם הבא.

(2055) נראה שה"כל שכן" הוא שכך ודאי מוכח מהסוגיא שאיירי בעולם הזה, וכמו שביאר. ולכך מי שמבאר שאיירי גם לעולם הבא, כל שכן שיסכים שאיירי גם בעולם הזה, כי על כך יש ראיות מפורשות מהסוגיא.

(2056) לכך לא קשה מדוע צריך שיעשה על כל פנים מצוה אחת, כי כדי לזכות בעולם הזה בעי מצוה אחת, ורק לעוה"ב לא בעי שום מצוה, וכמו שיבאר בהמשך [ד"ה ולפיכך אמר].

(2057) הולך לבאר שג' מדריגות אלו הן בעולם הבא, ובהמשך יאמר "וכמו שהם מרמזים על עולם הבא, כך מרמזים על מדריגת עולם הזה", וזה כפי שביאר למעלה ש"בודאי כך פירוש המשנה, דאיירי בעולם הזה ובעולם הבא".

(2058) שמעתי לבאר שכוונתו לג' ספירות עליונות; בינה חכמה וכתר. הטובה היא כנגד חכמה, הארץ היא כנגד בינה, ואריכות ימים כנגד כתר, וכמו שיבאר.

(2059) שתי מדרגות אלו [טובה ונצחיות] מבוארות היטב בבאר הגולה באר החמישי [לט.], וז"ל: "דע כי הטוב המקוה לצדיקים כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. ופירשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז], לעולם שכלו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב

שהוא בתכלית, והנצחי... והוא שרמז עליו דוד עליו השלום [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח'". ולמעלה בהקדמה [כג.] כתב: "מה שכתוב בכל מקום [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', רוצה לומר שיהיה לך הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 84, פ"ג הערה 1874, פ"ה הערה 482, ופ"ו הערה 1691]. והטוב הוא מדת חכמה ["אין טוב אלא תורה" (מנחות נג:)], ואריכות ימים היא כתר.

(2060) בזוה"ק ח"א צה: אמרו "האי דכתיב [קהלת י, יז] 'אשריך ארץ' דא ארץ דלעילא [ראה להלן הערה 159], דשלטא על כל אינון חיין דלעילא, ובגין כך אקרי [ישעיה לח, יא] 'ארץ החיים', ועלה כתיב [דברים יא, יב] 'ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד'. וכתיב [דברים ח, ט] 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה'". ושמעתי לבאר, שארץ עילאה היא בינה, וכמבואר בפרדס רימונים שער כג פרק א [ד"ה ארץ סתם]. והיא כלולה מהכל, כי מהפכת גם את הרע לטוב.

(2061) לשון הגמרא שם "תנו רבנן, שלשה הטעימן הקב"ה בעולם הזה מעין העולם הבא, אלו הן; אברהם יצחק ויעקב. אברהם, דכתיב ביה 'בכל'. יצחק, דכתיב ביה 'מכל'. יעקב, דכתיב ביה 'כל'".

(2062) בדרוש על התורה [כט.] הביא את הפסוק [שמות יט, ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי וגו' והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", וכתב לבאר בזה"ל: "ועוד יש לפרש כי 'והייתם לי סגולה', ר"ל שיהיו בני עולם הבא, כמשמעותו הפשוט, שרצה לומר שיהיו לו לנצח נצחים... ולכן אמר שוב 'כי לי כל הארץ', הוא הרמז על עולם הבא, דכתיב ביה [ישעיה ס, כא] 'ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ'. וכן נקרא העוה"ב 'כל' כדאיתא בב"ב [טז:] ג' הטעימן הקב"ה בעולם הזה מעין עוה"ב, ואלו הן האבות, דכתיב בהם [בראשית כד, א] 'בכל', [בראשית כז, לג] 'מכל', [בראשית לג, יא] 'כל'. והנה שתי המלות האלו הכתובות כאן, דהיינו מלת 'כל' ומלת 'הארץ', רמזו על ב' דברים שהם כל עיקר העוה"ב. אם האחד, הוא הנצחיות, הוא הנרמז במלת 'ארץ', כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'... ומלת 'כל' יורה ענין השני, הוא העוה"ב, שהוא הטוב הגמור, וכולו טוב, שיש לו כל. וזהו 'כל הארץ', וכמו שכתוב בכל מקום על עוה"ב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', שרצה לומר שיהיה לו הטוב המוחלט, שזהו כאשר יש לו כל, ושהטוב ההוא יהיה נצחי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 84]. הרי שם מבאר ש"כל" לחוד ו"ארץ" לחוד, ואילו כאן מבאר ש"ארץ" מורה על "כל". ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים.

(2063) כמו שנאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". ובנתיב התורה פ"ו [א, כז:] כתב: "נאמר [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה'... מתעלה למעלה עד שמגיעים אל המדריגה שמשם אריכות חיים". ובנתיב האמונה פ"א [א, רו:] כתב: "אמרו בפרק שלשה שאכלו [ברכות יז.], כל העונה 'אמן' מאריכין לו ימיו ושנותיו. כי האמונה מגיע עד אין קץ וסוף, ולכך יש לו להאריך במלת 'אמן', ומאריכין לו ימיו ושנותיו, כי משם אריכות הימים". ובנתיב התשובה ס"פ ב כתב: "התשובה מגעת עד כסא הכבוד [יומא פו.], מזה תדע כי התשובה מארכת ימיו ושניו של אדם [יומא פו:]. והתשובה נבראת קודם שנברא העולם [נדרים לט:], שמזה תבין ותדע כי מצד התשובה הוא במדריגה עליונה, אשר שם אריכות הימים והשנים". ובתפארת ישראל פי"ג [רז:] כתב: "כי מן עולם הבא, ששם אריכות ימים ושנים, באים לו אריכות ימים ושנים" [הובא למעלה פ"ד הערה 828, ופ"ו הערות 1395, 1455].

(2064) לשונו בח"א לשבת קכז. [א, סט.]: "כי המצוה שיש בה טוב לשמים וטוב לבריות הוא דבק בטוב, אשר הטוב המושפע מן השם יתברך, מושפע תמיד ואינו חסר. ולפיכך ראוי שכל מצוה שיש בה טוב לשמים וטוב לבריות, מפני שהוא דבק בטוב, מקבל שפע הטוב. והוא דומה למי שהוא שותה מן המעיין שיש לו מקור, וכל אשר הוא שותה מן המעיין אין המקור חסר כלום, ואל זה דומה מי שהוא עושה מצוה שיש בה הטוב". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפד.] כתב: "הצדיק, הוא וכחו דבק בטוב ובחסד, והוא וכח זרעו דבק במדרגה העליונה מאד, עד התחלת העולם. וכבר התבאר למעלה כי העולם נברא בב'... ועד שם מגיע מדרגת הצדיק, ולפיכך [שמות לד, ו] 'נוצר חסד לאלפים'".

(2065) דוקא כאן מזכיר שארץ ישראל היא "הקדושה", כי כוונתו ל"ארץ דלעילא" [ראה למעלה הערה 154], שזו ספירת בינה.

(2066) כפי שכתב למעלה שהמשנה [קידושין לט:] עוסקת בעולם הזה ובעולם הבא. ויש לדון, האם כל שלש המדריגות האלו רומזות לעולם הזה, או שמא רק שתי המדרגות הראשונות ["מטיבין לו ומאריכין לו ימיו"], אך המדריגה השלישית ["ונוחל הארץ"] אינה מרמזת לעולם הזה. ומדבריו בח"א לקידושין לט: [ב, קלט:] משמע שרק שתי המדרגות הראשונות מתפרשות כלפי עולם הזה, אך לא המדרגה השלישית, וכלשונו: "והבן אלו ג' דברים; 'מטיבים ומאריכים ימיו ונוחל הארץ'. 'מטיבים לו' בעולם הזה בכל טובה. 'ומאריכין ימיו' שיהיה קיים בעולם הזה ימים ארוכים, וזה מדריגה בפני עצמו. 'ונוחל הארץ' הוא עולם הבא, שהארץ הוא לו לנחלה עולמית, וכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. וכיון שהארץ הוא לנחלה, והארץ לעולם עומדת, אם כן אף הוא זוכה

לעולם הבא". ומכך משמע שאף שביאר את שתי הבבות הראשונות כלפי העולם הזה, מ"מ הבבא השלישת לא עסקה בעולם הזה, אלא בעולם הבא.

(2067) ש"מטיבין לו" איירי בעולם הזה, ושפיר מובנת קושית הגמרא מהברייתא של "מריעין לו", ותשובת הגמרא שהברייתא היא כרבי יעקב, הסובר ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא.

(2068) שעל כך אמרו במשנה "כל העושה מצוה אחת מטיבין לו", שבעי שיעשה "מצוה אחת" יתר על זכותיו כדי שיזכה לטובה בעולם הזה.

(2069) שיש הבדל בין זכיה בעולם הבא [הנעשית אף ללא מצות], לזכיה בטובת העולם הזה [הנעשית רק ע"י מצות], שזכיה בעולם הבא קלה יותר.

(2070) כמו שהעמידו בגמרא [קידושין לט:] שבכך עוסקת המשנה.

(2071) כי זו דעת בית הלל, וקיימא לן כבית הלל [עירובין יג:], וכמו שכתב למעלה לפני ציון 100.

(2072) יש להבין לאן נעלמה מדת "רב חסד" [שמות לד, ו] ש"מטה ידו כלפי חסד" בנוגע לעולם הזה, דאם כך היא ההנהגה כלפי מחצה זכיות ומחצה עוונות בעולם הבא, מדוע שלא תהיה כך ההנהגה גם בעוה"ז. וכן יש לשאול על חילוקו הראשון, שביחס לעולם הבא לא בעי כלל מצוה אחת כדי לזכות בה, אך בעי מצוה אחת כדי לזכות בטובות העולם הזה, דמאי שנא. והנראה בזה, שהטעם שלא בעי מצות לזכות בעולם הבא, נתבאר למעלה בהערה 8, שהשכר המתוקן לעוה"ב הוא מפאת ההתאמה הקיימת בין האדם לעוה"ב. שהואיל והעוה"ב הוא עולם רוחני, והאדם העמל בתורה ומצות נעשה אף הוא לאדם רוחני, ממילא ישנה התאמה בינו ובין העוה"ב, ולכך זוכה הוא לעוה"ב. ומשום כך, אף קטן שמת זוכה לחיי העוה"ב [סנהדרין קי:], כי הואיל וקטן זה בשם "ישראל" יכונה, הרי שבנפשו נמצאת ההכנה וההכשרה לתורה ומצות, ומפאת כן אף קטן זה משתייך לבני האדם הרוחניים, התואמים היטב לעוה"ב, ונמנים על באי שעריו. אך אין התאמה בין נפש הישראלית לטובות העולם הזה, אלא הרי זה ככל דבר שצריך מעשה קנין על מנת לרוכשו, לכך אי אפשר לזכות בזה בלא שיעשה לכל הפחות מצוה אחת. וכן לא יהני לזה מחצה על מחצה והנהגת "רב חסד", כי "רב חסד" אומר שההסתכלות של הקב"ה על מצב שקול היא הכרעה לצד חסד מפאת חסדו יתברך, וזה מהני כאשר באים לקבוע מהו גדרו של אותו אדם, אך כאשר באים לקבוע האם יש כאן מעשה שיועיל ל"קנות" את טובת העולם הזה, כאן לא תהני ההסתכלות של "רב חסד", אלא צריך מעשה בפועל לעשות כן, וכל עוד שאין מעשה זה בנמצא, אי אפשר שהקנין

ייעשה. ובקיצור, ביחס לעוה"ב הנדון הוא הגברא, אך ביחס לעוה"ז הנדון הוא החפצא [של המצוה], ומכך נובעים שני ההבדלים שנקט כאן.

(2073) יבאר תשובה שניה מדוע בעי במשנה שיעשה מצוה אחת, ולא סגי לומר שיזכה לעולם הבא בלא מצוה. ועד כה ביאר שאיירי גם בעולם הזה, ולזכיה בעולם הזה בעי מצוה אחת. אך מעתה יבאר שאף שנעמיד שכל המשנה איירי לעולם הבא, ניחא, דבעי מצוה אחת כדי לזכות בחלק גדול בעולם הבא, אך לא בעי שום מצוה כדי לזכות בזכיה רגילה בעוה"ב, וכמו שמבאר.

(2074) למעלה הערות 89, 91, 96, 108, שיש הבדלי דרגות בעולם הבא, ואין כל זכיות בעולם הבא שוות להדדי.

(2075) בביאור המשנה והגמרא בקידושין [לט:]. אמנם עדיין לא ביאר מהו ההסבר במשנתנו ש"רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות", דכיצד רבוי מצות הוא לטובה וזכות. וזה יבאר בדיבור הבא.

(2076) שהרמב"ם הוכיח מכך שרבוי המצות הוא לטובה מחמת שסגי במצוה אחת בודדה לזכות בעולם הבא, דאל"כ יקשה כיצד רבוי מצות הוא לטובה.

(2077) ונבאר שהקב"ה מזכה גם את הרשעים שיוכלו להגיע לעולם הבא ע"י מצוה אחת [וכרמב"ם], אלא הקב"ה רוצה להטיב לטובים, וכמו שמבאר.

(2078) אודות ההשלמה של תרי"ג מצות, הנה באהבת ריע פ"א [ב, נא.] כתב: "תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם אלקים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה אדם בצלם אלקים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח, כמנין איברי האדם [מכות כג:], ואיברי האדם הם צלמו" [הובא למעלה פ"ה הערה 2343]. ובתפארת ישראל ס"פ נד כתב: "כמו שהאדם יש לו אברים רבים, שאין זה כזה, ועל ידי כולם האדם שלם. וכך מצות התורה הם מחולקים, ועל ידי כולם נעשה שלם. ולכך מצות עשה רמ"ח כמנין אברי האדם, ועל ידי מצות אלו שהם רמ"ח הוא שלם גמור. ועל ידי שס"ה מצות לא תעשה הוא מסולק מן הפחיתות לגמרי", ושם הערה 63.

(2079) כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 53]: "ואם דעת הרמב"ם ז"ל כי לא רצה לזכות את הרשעים... אלא שעם זה קשה, מי דחקו בפירוש זה, ולא יפרש כמשמעו, שהקב"ה רצה לזכות צדיקים שיקיימו הרבה מצות אותם שהם חפצים לעשות מצות, ויהיה להם בשביל זה רבוי שכר, וכמו שיתבאר לקמן" [כוונתו לדבריו כאן]. אם כן המשנה

איירי באותם החפצים במצות, ועולים מדרגא לדרגא בעשותם תרי"ג מצות. וראה הערה הבאה.

(2080) כן כתב בתפארת ישראל פ"ה [צד.], וז"ל: "ואפילו אם תאמר כמשמעו, לא קשיא מידי, שהרי אין לומר שיתן להם מעט מצות ויהיה להם השכר הגדול, שדבר זה לא יתכן כלל, שלא היה זה משפט ישר, כי 'לפום צערא אגרא' [למעלה פ"ה מכ"ב]. ומכל שכן לפי מה שנתבאר כי התורה הוא צרוף וזיכוך ישראל, ולפי רוב המצוה הוא צירוף וזיכוך שלהם, אם כן בודאי רבוי המצות טובה להם. ואם אתה אומר הרי יצא שכרן בהפסדן, שכאשר לא יקיים המצוה יהיה לאדם עונש. בודאי אילו אמר 'רצה הקב"ה לזכות את האדם' היה זה שאלה, שאפשר שאין זה זכות לאדם. אבל אמר 'רצה לזכות את ישראל', כי אף אם היה יותר טוב לאדם הפרטי שלא יהיה לו הרבה מצות, אבל... כלל ישראל מוכנים ומסוגלים לתורה, והוא יתברך נותן התורה לכל ישראל, והוא זכות להם. ואם יש אחד פורה ראש ולענה, העולם נדון אחר הכלל, וכלל ישראל מוכנים לתורה ומצות מצד עצמם. ומכל שכן שאין במציאות זה היחיד שלא היה חפץ במצות, כי דור התורה אמרו 'נעשה ונשמע' [שמות כד, ז], והדורות הבאים אחריהם, אותו אשר יאמר שאינו חפץ, אינו נחשב מן המציאות. ואם כן בודאי חפץ ה' לזכות את ישראל ברבוי מצות... והשואלים שהיה ראוי למעט במצות, חושבים כי אפשר לזכות במעוט מצות כמו ברבוי מצות. ודבר זה לא יקבל הדעת וימאן השכל. והוא דבר מוסכם 'לפום צערא אגרא'... כי המצות הם צירוף וזיכוך האדם, ויותר יש לו צירוף ברבוי המצות ממה שיש לו במעוט המצות. כי זהו עיקר מה שנתנה תורה ומצות שיהיו לאדם פעולות ומעשים אשר מצרפים נפשו החמרית ולעשות הנפש זך ונבדל. ואם לא כן, 'מותר האדם מן הבהמה אין' [קהלת ג, יט], כי היה האדם חמרי טבעי כמו הבהמה. ואם כן איך לא יהיה הדבר הזה ברור, כי רבוי המצות הם זכות לאדם" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 381, ופ"ה הערה 167].

(2081) עיקר הדגשתו הוא שהרמב"ם ובעל העיקרים הבינו שפירוש המלים "רצה הקב"ה **לזכות** את ישראל" הוא כמו "רצה הקב"ה **להטיב** לישראל", והואיל ורבוי המצות לפעמים עלול לחייב עונש, הוקשה להם מהי הטובה שיש לישראל מרבוי מצות. אך המהר"ל יוכיח ש"לזכות" אינו מתפרש כמו "להטיב", וכפי שמבאר.

(2082) בתפארת ישראל פ"ה [צה:], שם פ"ו [קז.], ובנצח ישראל פי"א [רצ:].

(2083) צרף לכאן דברי רש"י ס"פ שלח [במדבר טו, מא] "כדי שלא יאמרו ישראל מפני מה אמר המקום [לעשות מצות], לא שנעשה ונטול שכר, אנו לא עושים ולא נוטלים

שכר, על כרחכם אני מלככם. וכן הוא אומר [יחזקאל כ, לג] 'אם לא ביד חזקה וגו' אמלוך עליכם'".

(2084) פירוש - הואיל והקב"ה צדיק, לכך הוא חפץ בצדקת בני אדם. וכן נאמר [ישעיה מב, כא] "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר", ופסוק זה הובא כאן במשנה. וכן נאמר [תהלים יא, ז] "כי צדיק ה' צדקות אהב", ופסוק זה יביא בסמוך. ובתנחומא תזריע אות ט אמרו: "זה שאמר הכתוב [תהלים ה, ה] 'כי לא אל חפץ רשע אתה לא יגורך רע', ללמדך שאין הקב"ה חפץ לחייב בריה, שנאמר [יחזקאל לג, יא] 'חי אני נאם ה' אלקים אם אחפוץ במות הרשע וגו'". ובמה חפץ, להצדיק בריותיו, שנאמר 'ה' חפץ למען צדקו יגדיל וגו', למען לצדק בריותיו, ולא לחייב". וכאן תולה זאת בכך שהקב"ה עצמו הוא צדיק, לכך הוא חפץ לזכות את ישראל. וכן כתב למעלה פ"ג מט"ו [שפט:], וז"ל: "וכן המאמר שבא אחריו 'ובטוב העולם נדון' [שם], רצה לומר שאל יחשוב האדם כי מאחר שהשם יתברך אין מוחה ביד עוברי עבירה, שאין השם יתברך חפץ בטוב העולם... וכך יעלה על הדעת שמפני שמבקש רעתו של עולם, מניח אותו לידי חטא, שאם היה אוהב את האדם, והיה חביב עליו, למה אינו מוחה. אלא ודאי חפץ הוא חס ושלום להכריעו לכף חובה. ועל זה אמר שאינו כן, כי אף אם דן העולם, אינו מבקש בחוב העולם, אבל 'בטוב העולם נדון', שחפץ לזכות העולם ולהיטיב אל העולם, ולא יהיה בעולם רק טוב. ולכך הקב"ה דן אותו בטוב, היינו שמדת הטוב של השם יתברך חפץ שיהיה העולם בטוב, ולכך מביא פרעניות לעולם לשלם לעושה רעה, ואז מסולק הרע מן העולם, ונשאר הטוב. וזהו 'ובטוב העולם נדון', כלומר בטוב של הקב"ה העולם נדון, כי מצד שהוא טוב רוצה בטוב, ואינו חפץ ברע". וכן למעלה פ"ו מי"א [לפני ציון 2084] כתב: "הוא יתברך הטוב, רוצה שיעשה האדם הטוב". וראה למעלה פ"ו הערות 864, 2084, ולהלן ציון 181.

(2085) לשונו בתפארת ישראל פ"ה [צה:]: "ועוד כי עיקר הפירוש שרצה השם יתברך לזכות את ישראל, היינו שרצה לזכות אותם בעל כרחם ברבוי המצות. ואף אם יש לחוש שלא יקיימו המצות, מכל מקום השם יתברך רצה לזכות אותם בעל כרחם ברבוי מצות... ואם כן איך לא יהיה הדבר הזה ברור, כי רבוי המצות הם זכות לאדם, עד שהוא דבר פשוט בתכלית... והוסרה השאלה במה שאמרו 'רצה הקב"ה לזכות את ישראל ולפיכך הרבה להם תורה ומצות'".

(2086) כן כתב כמעט אות באות בח"א למכות כג: [ד, ה:]. ובתפארת ישראל פ"ו [קו:] כתב: "אבל מדברי חכמים נראה שאין לומר כי המצות שנתן השם יתברך בשביל

המקבל, שהוא האדם, רק הם גזירות מצד השם יתברך הגוזר על עמו גזירות כמו מלך הגוזר גזירה על עמו... אין הפירוש שהוא יתברך צוה המצות בשביל להטיב לנו, שאין זה כך. רק הוא יתברך צוה עלינו כמלך הגוזר... ומה שאמר 'רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם וכו', פירושו כי בשביל שיש להם הרבה גזירות, בשביל כך יש הרבה זכות. ודבר זה מוסכם בגמרא בכמה מקומות, והוא עיקר שורש גדול בגמרא, עליו נבנו כמה הלכות. שאמרו במקומות הרבה 'מצות התורה לאו ליהנות נתנו', אלא בשביל גזירות נתנו... מפני שמצות התורה לא נתנו ליהנות, רק לעול על האדם... כמלך הגוזר על עמו" [הובא למעלה פ"ה הערה 2187, ופ"ו הערה 1805].

(2087) הנה כתב "בשביל שהוא צדיק ומבקש שיהיו **בניו** ישראל גם כן צדיקים", ויש להבין מה היו דבריו חסרים לולא תיבת "בניו", ומהו פשרו של תואר "בנים" לכאן. אמנם הענין מבואר היטב על פי דבריו בתפארת ישראל ספ"ה [צו:], שכתב: "הוא יתברך רצה לזכות אותם, כמו האב שהוא מייסר ומוכיח את בנו לזכותו, ואם הבן אומר שאינו חפץ בזה, מכל מקום האב מזכה אותו בעל כרחו. וכך ה' רצה לזכות את ישראל, לכן נתן לו עול מצות כדי לזכות ביותר".

(2088) הוקשה לו, שרבי חנינא בן עקשיא היה צריך לומר רק "תורה" [ללא "ומצות"], כי רק תורה מוזכרת בפסוק ["ה' חפץ למען צדקו יגדיל **תורה** ויאדיר"], ולא מצות. וכן מצינו כמה פעמים שהביאו פסוק זה לבאר יתור בדברי תורה. וכגון, אמרו חכמים [חולין סו:] "וליכתוב רחמנא 'קשקשת' ולא ליכתוב 'סנפיר', אמר רבי אבהו, וכן תנא דבי רבי ישמעאל, 'יגדיל תורה ויאדיר'". ותוספות [ב"ק ב.] כתבו "התנא האריך להגדיל תרה ויאדיר". ותוספות פסחים מז: כתבו "אלא דמשני ליה בענין אחר, משום יגדיל תורה ויאדיר". ובאמת יש בזה קושי נוסף על הרמב"ם הנ"ל, שהזכיר בדבריו רק מצות, ולא תורה, שכתב: "כשיקיים אדם מצוה מתרי"ג מצות כראוי וכהוגן... הנה זכה בה לחיי העולם הבא. ועל זה אמר רבי חנניא כי המצות בהיותם הרבה, אי אפשר שלא יעשה אדם בחייו אחת מהם על מתכונתה ושלמותה, ובעשותו אותה המצוה תחיה נפשו באותו מעשה... נזדמנה לו מצות צדקה על דרך שלמות ככל מה שאפשר, וזכה לחיי העולם הבא". הרי חזר כמה פעמים על תיבת "מצוה", ולא הזכיר פעם אחת "תורה". ולדברי הרמב"ם לא ברור כיצד רבוי תורה אכן מצטרף למגמתו של רבי חנינא בן עקשיא, שהרבוי מאפשר להצליח לכל הפחות במצוה אחת.

(2089) כן כתב אות באות בח"א למכות כג: [ד, ה:]. נמצא שמבאר ש"יגדיל" לחוד [תורה], ו"יאדיר" לחוד [מצות]. ונראה להביא ראיה לכך, שאמרו בגמרא [מגילה כז.]

"'ואת כל בית גדול שרף באש' [מ"ב כה, ט]... מקום שמגדלין בו תורה... דכתיב 'ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר'". ומדוע אמרו רק "מקום שמגדלין בו תורה", ולא "מקום שמגדלין בו תורה ומצות", הרי מהפסוק "ה' חפץ" למדו במשנתנו "תורה ומצות", ולא רק תורה. אלא שהואיל ואיירי שם בביאור תיבת "גדול" ["ואת כל בית גדול שרף באש", "בית שמגדלין בו תורה"], לכך הביאו רק "תורה" ולא "מצות", שאף בפסוק "ה' חפץ" גופא תיבת "יגדיל" נדרשת רק לתורה ולא למצות, וכמו שביאר. [אך יש לדחות, שלא שייך "בית" למצות, אלא רק לתורה ותפילה (כך סובר המ"ד השני בגמרא במגילה שם), וכמו שנתבאר למעלה פ"ו הערה 1627 שאין המקום סבה למעשים טובים]. וכן מדוייק מלשון הפסוק גופא, שאם "יגדיל" ו"יאדיר" היו מוסבים על תורה, מדוע לא הוצמדו יחד ע"י שיאמר "יגדיל ויאדיר תורה", ובמקום זאת נעץ את תיבת "תורה" בינהם ["יגדיל תורה ויאדיר"]. אלא שזה מורה באצבע ש"יגדיל" לחוד ו"יאדיר" לחוד. ומעין זה כתב הערוך לנר [מכות כג:].

(2090) סתם ולא פירש מדוע תיבת "יאדיר" מוסבת על רבוי מצות, בעוד שתיבת "יגדיל" מוסבת על רבוי תורה. והנראה, ש"אדיר" פירושו מלשון חוזק וכח [ח"א למנחות נג: (ד, פא:)], והוא "לשון גדולה ועוצם גבורה" [רד"ק ספר השרשים, שורש אדר]. ושמעתי ממו"ר שליט"א להוסיף, ש"אדיר" מוסב במיוחד על התגברות על אויב הבא כנגד, וביאר לפי זה את שם החודש "אדר", שהיתה בו התגברות על המן הרשע [צרף לכאן מאמר חכמים (ביצה טו:) "הרוצה שיתקיימו נכסיו, יטע בהן אדר, שנאמר (תהלים צג, ד) 'אדיר במרום ה'"", ופירש רש"י שם "שנאמר אדיר במרום - כלומר ש'אדר' לשון קיום וחוזק, ולכך נקרא 'אדר'"]. לכך דוקא רבוי מצות נקרא "יאדיר", כי הואיל ועבודת המצות נעשית על ידי הגוף [כמו שהתבאר למעלה הרבה פעמים, וכמלוקט למעלה פ"ו הערה 1670], לכך יש בזה צורך מיוחד להתגבר על המעכב ששמו "גוף". מה שאין כן בתורה, שלימוד תורה מכוון לשכל האדם, ולא לגוף האדם, והרי יש לשכל מעיקרא את ההכנה המתאימה ללימוד תורה [יבואר בהמשך], נמצא שאין בלימוד תורה כ"כ התגברות על מעכב, לכך יאמר בזה "יגדיל", ולא "יאדיר". באופן, שכח הכיבוש של תורה נראה יותר בעבודת המצות, כי בזה התורה מגיעה לדיוטא היותר רחוקה ממנה [הגוף], לעומת לימוד תורה המכוון לשכל האדם, אשר השכל מעולם הוא עומד סמוך ונראה לתורה ["כי השכל הוא גר בעולם הגשמי" (לשונו בגבורות ה' ספ"ט והובא למעלה פ"ה הערה 2395)]. לכך תיבת "יאדיר" מתאימה לבטא את רבוי המצות [שיש בזה חוזק וכיבוש הגוף מתנגד], ואילו תיבת "יגדיל" מתאימה לבטא את רבוי התורה. **ודברים**

אלו מבוארים בפחד יצחק חנוכה מאמר יא, אות ג, שכתב: "רבים הם החילוקים בין תורה לשאר מצות. אחד החילוקים הוא בענין החינוך. יש חינוך למצוות, אבל אין חינוך לתורה. אב המכניס את בנו הקטן לסוכה, אין כאן קיום מצות סוכה, אלא קיום מצות חינוך. אבל אב המכניס את בנו הקטן לתלמוד תורה, הרי זה קיום מצות תלמוד תורה. הלולב בידו של קטן אינו אלא חפצא דחינוך; אבל 'תורה צוה לנו משה' [דברים לג, ד] של קטן היודע לדבר, הרי זה חפצא דתורה ממש. באופן, שלא מצינו לענין החינוך שום מקום בתלמודה של תורה... חינוך קטנים הוא ענין של יחוד, על ידי החינוך מתיחד הוא הקטן לעבודת המצוות. אבל אין אנו זקוקים לפעולה של יחוד אלא במקומה של הסתמיות. ועל כן, מכיון שהמצוות מתקיימות בשאר כוחות החיים, אשר על הכוחות הללו נאמר כי הם תושבים בעולם הזה, ועל כן יש כאן ענין של חנוך ושל יחוד למצוות. אבל תלמוד תורה מתקיים הוא בשכל, והשכל הוא גר בעולם הזה... ושכלו של אדם מישראל בעצמותו מיוחד ועומד הוא לחכמת התורה, וממילא אין אנו זקוקים בכאן לפעולה של יחוד. ועל כן יש חינוך במצוות, ואין חינוך בתורה, והבן היטב". **ונראה להביא** ראיה מוכחת ליסוד הפחד יצחק, שהנה הט"ז [יורה דעה סימן שמ ס"ק טו] כתב: "כתב הרי"ץ גיאות, קטן שהגיע לחינוך, קורעין לו כדרך שמחנכין אותו בשאר מצות. כתב בדרישה, מכאן ראיה קצת שקטן שהגיע לחינוך, צריך לנהוג כל דיני אבילות". אך הדגול מרבבה שם [לבעל הנודע ביהודה] כתב על זה: "ונראה לעניות דעתי דלא שייך כאן חינוך, שמתוך זה אתה מבטלו מתלמוד תורה. אבל בקריעה אין כאן ביטול תלמוד תורה". ולכאורה דברי הדגול מרבבה תמוהים, שהרי כשהקטן יגדיל יהיה מחוייב באבילות ולהבטל מתלמודו. והרי כל ענינו של חינוך הוא להכשיר את הקטן לחיובי הגדול [כמבואר בריטב"א סוכה ב:, שכתב "קטן שמחנכין אותו במצות לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול"], וא"כ, מדוע בקטן אין אבילות דוחה תלמוד תורה, ואילו בגדול אבילות דוחה תלמוד תורה. אלא הם הם הדברים; כשקטן נוהג אבילות, אין זה אבילות, אלא חינוך לאבילות. אך כשקטן לומד תורה, יש בזה קיום מצות תלמוד תורה לגמרי, ולא חינוך לתורה. לכך אי אפשר שחינוך של קטן ידחה תלמוד תורה של קטן, כי לימוד התורה שלו נמצא בדרגה גבוהה יותר, וכדברי הפחד יצחק. מה שאין כן בגדול, שמוטל עליו חיוב אבילות ממש, ולא חנוך לאבילות, בזה אמרינן שאבילותו דוחה מצות תלמוד תורה. לכך רבוי תורה יאמר בלשון "יגדיל", אך רבוי מצות יאמר בלשון "יאדיר", וכמו שנתבאר.

(2091) כן סיים למעלה גם את פרק ג [תעא.], וראה שם הערה 2152.