**%[א]**

#**משה קבל**= תורה מסיני. יש לשאול, מה ענין הקבלה הזאת - איך בא התורה מזה לזה - במסכתא הזאת, מה שלא נמצא בשום מסכתא. ולפי הנראה, כי דברי המסכתא הזאת דברי מוסר, ואינם בכלל תורה אשר קבלו מסיני. אפילו אם נאמר שהכל קבל משה מסיני, אפילו מה שיתחדש תלמיד ותיק, מכל מקום למה באר ענין הקבלה בכאן יותר. ועוד קשה, שאמר 'משה קבל תורה מסיני', היה לו לומר 'משה קבל תורה מן הקב"ה', ולמה זכר בזה 'מסיני'. ועוד קשה, שאמר 'משה קבל תורה מסיני', הזכיר לשון קבלה, ואחר זה - לשון 'ומסרה ליהושע'. וכך היה לו לומר 'משה קבל תורה מסיני, יהושע קבל ממשה', וכן הכל. ולא עוד, אלא שחזר לומר לשון קבלה, כי אמר לשון מסירה עד אנשי כנסת הגדולה, ואחר כך (להלן משנה ג) 'אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק', (להלן משנה ד) 'יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים קבלו ממנו'. וכן בכל הזוגות הזכיר לשון קבלה תמיד. ועוד קשה, למה הוצרך להזכיר אצל נביאים לאנשי כנסת הגדולה מסירה בפני עצמו, מה שלא הזכיר אצל יהושע לזקינים, ולא אצל זקינים לנביאים. ועוד קשה, למה מסר משה התורה ליהושע, ולא מסר התורה לאלעזר בן אהרן הכהן, כי כהן גדול היה, וכתיב (מלאכי ב, ז) "שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו". ועוד כתיב (ר' דברים יז, ח-ט) "וקמת ועלית אל הכהן ואל השופט שיהיה בימיך". ובפרט אצל אלעזר כתיב (במדבר כז, כא) "לפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים ותומים", ואם כן למה הניח אלעזר חוץ. ועוד קשה, שאמר 'יהושע לזקינים, וזקינים לנביאים', ואין לפרש (-בודאי-) מה שאמר 'וזקינים לנביאים', שאותם הזקנים\* עצמם שמסר להם יהושע את התורה, הם עצמם מסרו לנביאים, עם שהזקנים ההם האריכו ימים עד שמואל הנביא, שהיה\* מנביאים הראשונים, דזה אינו, שאין לומר שהאריכו ימים הזקינים כל כך, דבפרק האורג (שבת קה:) אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, כל המתעצל בהספדו של תלמיד חכם אינו מאריך ימים. ופריך, והכתיב (שופטים ב, ז) "ויעבדו את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקינים אשר האריכו ימים אחרי יהושע", והתם אמרינן שהיו מתעצלים בהספדו של יהושע. ומתרץ התם, ימים האריכו, שנים לא האריכו. ואם אתה אומר שאלו הזקנים היו חיים עד הנביאים הראשונים, אם כן בודאי שנים האריכו גם כן. אלא בוודאי צריך לומר שהזקינים שהיו בימי יהושע מסרו התורה לזקינים אחרים, ואם כן היה לו לומר 'וזקינים לזקינים', כי למה עשה כל\* הזקינים מסירה אחת, וחלק מהם הנביאים להיות נחשב\* מסירה בפני עצמו. ועוד, דאין ספק כי לא תליא התורה בנבואה, ולענין התורה נחשבים הנביאים כמו הזקינים. ואם כן למה חלק ביניהם לומר 'זקינים לנביאים ונביאים לאנשי כנסת הגדולה'. בודאי אם היו הנביאים מיד אחר הזקנים שהיו בימי יהושע, יש לנו לומר דלא מפני נבואתם נתן להם מסירה בפני עצמו, רק שכך היה סדר המסירה והקבלה, שהזקינים שהיו בימי יהושע מסרו לנביאים, ולא תליא מידי בנבואתם. אך עתה שצריכין אנו לומר כי הזקינים בימי יהושע מסרו לזקנים, וכן נביאים לנביאים, וחשב כל הנביאים קבלה אחת, וכל הזקינים קבלה אחת. וקשיא, למה חלק בין הזקינים לנביאים ובין נביאים לאנשי כנסת הגדולה, ועשה כל הזקינים קבלה אחת, וכל הנביאים קבלה אחת. ועוד קשה, למה לא נחשבים המלכים, כמו דוד ושלמה, גם כן מקבלים בפני\* עצמם, לומר 'וזקינים מסרוה\* למלכים'. ועוד קשה, למה לא נמצא שום מוסר מן הנביאים או מן הזקינים, רק נמצא מוסר מן אנשי כנסת הגדולה, שאמרו ג' דברים.

#**פירוש המשנה**= הזאת, כי כל מוסר ראוי הוא לאב, ולו נאה להוכיח את בנו, כדכתיב (משלי א, ח) "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך". כי האב במה שהוא אב, כבר סר ממנו הילדות והשחרות, וכן האם, והם בעלי מוסר, ולפיכך ראוי לאב לייסר את בנו בדברי מוסר. ובפרט האב יותר מן אחר, מפני שבילדותו של בן הוא מוטל על האב להנהיג את בנו בכל דבר ילדותו, וכמו שאמרו רז"ל (קידושין כט.) האב חייב ללמד את בנו תורה ולהשיאו אשה. לכך ראוי\* גם כן שיקבל הבן מוסר מאב שמייסר אותו, בעבור שנחשב ילד בדברי מוסר כנגד אביו, אף כי אינו ילד בעצמו. ומפני שרצה לדבר במסכתא הזאת מן המוסרים הטובים והישרים, התחיל לומר כי יש לקבל מוסר מן האבות. ואלו הם אבות העולם בודאי, כי נחשב משה אב לעולם בודאי. ונחשב יהושע מן אבות העולם, שהוא קבל התורה ממשה, ומפני זה נקרא יהושע אב בעולם. וכן הזקינים, וכן הנביאים, וכן אנשי כנסת הגדולה, כלם בשביל קבלתם התורה הם אבות עולם. וכן אנטיגנוס איש סוכו נחשב אב לעולם, שהוא קבל התורה משמעון הצדיק (להלן משנה ג). וכן הזוגות, שהם קבלו התורה מאנטיגנוס איש סוכו (להלן משנה ד), וכן שאר הזוגות שקבלו כלם, הם אבות עולם. ואף מן הזוגות ואילך, שלא הזכיר קבלה, היינו שלא היו מיוחדים בקבלת תורה כמו שהיו אלו שזכר, אבל בודאי הם גם כן אבות העולם בקבלתם התורה. ולפיכך יש לאדם לקבל מוסר שלהם, כמו שעל הבן ראוי לקבל מוסר האב, כדכתיב (משלי א, ח) "שמע בני מוסר אביך". ולכך אצל אנשי כנסת הגדולה, אחר שהזכיר 'ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה', אמר 'הם היו אומרים ג' דברים', כלומר שהם היו אבות העולם לפי שקבלו התורה, ומפני כך ראוי ונאה להם לתת\* מוסר לעולם, אותם שנחשבו אבות העולם. לכך נקראת מסכתא זאת מסכת 'אבות', כי במסכתא הזאת נשנה המוסר שלמדו אבות העולם, ובזה יתורץ השאלה הראשונה.

#**אמנם מה**= שאמר 'משה קבל תורה מסיני', ולא אמר שקבל התורה מפי הקב"ה, יש לפרש כי לכך אמר 'משה קבל תורה מסיני', כי זה מורה על עיקר מעלת הקבלה של משה, שהיה הקב"ה מיחד לו מקום, והוא הר סיני, לתת לו שם תורה. ולא היה הדבר בקרי, כדכתיב אצל נביאי האומות (במדבר כג, ד) "ויקר אלהים אל בלעם", שלא היה מייחד אליו מקום קבוע לדבר. ולא נקרא זה שקבל התורה ממנו יתברך, אם היה הדבר במקרה אליו. כי הקבלה שהוא במקרה לא נקרא קבלה, כיון שבמקרה היה. כי המקבל מקבל מן הנותן אשר מכוין למסור לו, ואז קובע לו מקום לזה. ולכך אמר 'משה קבל תורה מסיני', שהיה מייחד מקום לקבלה זאת, ולא היה כאן קבלה במקרה כלל. ואף אם אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה בסיני', לא היה מורה שהיה זה המקום מיוחד. אבל כאשר אמר 'משה קבל תורה מסיני', רוצה לומר כי היה סיני מיוחד לזה, כאילו היה סיני אמצעי, על ידי שהכין אותו לכך שתבא התורה ממנו למשה. ומורה דבר זה שלא היה הקבלה הזאת במקרה. ובסמוך עוד יתבאר איך היה הר סיני מיוחד שתבא ממנו התורה, כמו שבאה התורה ממשה אל יהושע. ובשביל זה יש לומר 'משה קבל תורה מסיני', שהיה סיני אמצעי לגמרי שעל ידו באה התורה למשה, ואין כאן קבלה במקרה שהיה אצל נביאי האומות, דכתיב (במדבר כג, ד) "ויקר אלקים לבלעם". כך יש לפרש מה שאמר 'משה קבל תורה מסיני'.

#**אמנם הנראה**= ברור מה שאמר 'משה קבל תורה מסיני', כי אין לומר רק כך. כי באלו המקבלים שזכר אחריו, דהיינו 'ומסרה ליהושע ויהושע לזקינים', הנה יהושע תלמיד למשה. וכמו שיהושע היה מיוחד שהיה תלמיד למשה, וכך משה מיוחד להיות רבו\* של יהושע, כי לא מכל אדם זוכה האדם ללמוד, ולפיכך יש לכל תלמיד רב מיוחד. וכן הזקינים היו מיוחדים שיהיו\* תלמידי יהושע, ויהושע מיוחד להיות רבם של הזקינים. והנביאים מיוחדים להיות תלמידים אל הזקינים, והזקינים מיוחדים להיות רבם. וכן משך הקבלה, מיוחד המקבל אל המוסר, והמוסר מיוחד אל המקבל, כי לא מכל אדם זוכה ללמוד. ואם היה אומר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', היה משמע כי משה בפרט מיוחד לקבל מן השם יתברך. וזה אינו, כי הוא יתברך אלהי הכל, משפיע החכמה אל הכל. ולכך לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה'. ואמר 'משה קבל תורה מסיני', הכניס בזה סיני, כי בודאי סיני מיוחד לקבלת התורה של משה, ולא היה ראוי שתנתן תורה כי אם מסיני למשה המקבל. וזה היה מיוחד בודאי למשה שתבא התורה אליו מסיני, כמו שהיה מיוחד משה שתבא התורה ממנו אל יהושע. והתבאר השאלה שלא שייך לומר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', כי לא היה מיוחד הקב"ה שהוא נותן התורה למשה דוקא, כמו שהיו מיוחדים שאר המוסרים למקבלים, והמקבלים אל המוסרים. אבל כאשר יכנס בזה האמצעי, שהוא סיני, בודאי היה הר סיני מיוחד שתבא ממנו התורה למשה בפרט. ועל זה אמר 'משה קבל תורה מסיני'. שלא ייחד\* הקב"ה לנותן אל משה בפרט, שהוא יתברך משפיע חכמה אל כל הנמצאים, ובכל יום ויום אנו אומרים (תפילת שחרית) 'והאר עינינו בתורתיך', ואם כן אין השם יתברך מיוחד למשה בלבד בהשפעת התורה. ואין לתלות המסירה רק שהיה למשה אמצעי מיוחד, הוא הר סיני, שממנו ראוי שתבא התורה אליו, כמו שיתבאר בסמוך (ד"ה ולפיכך אמר), וסיני היה מיוחד לקבלת התורה, כמו שיתבאר. אבל בודאי לענין הקבלה מן השם יתברך, לא היה משה מיוחד. ואם לא היה משה מקבל התורה, היה מקבל אחר אל\* התורה, וכמו שאמרו ז"ל (סנהדרין כא:) ראוי היה עזרא שתנתן התורה על ידו, אלמלא שהקדימו משה.

#**ועוד יותר**= מזה\*, כי הרב שלימד\* תורה לתלמיד, יש לרב צירוף אל התלמיד, והתלמיד אל הרב, כי נקרא רב אליו, וזה נקרא תלמידו, עד כי יש להם צירוף ביחד. ודבר זה בכל רב ותלמיד בעולם, אף אם לא יהיה מיוחד אליו, על כל פנים הרב והתלמיד יש להם צירוף, במה שזה מלמד וזה מקבל. ולכך לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', כי זה היה משמע שיש כאן צירוף הרב והתלמיד ביחד, ואין זה כבוד כלפי מעלה, ולכן לא אמר\* 'משה קבל תורה מפי הקב"ה'. אף על גב שבתורה כתיב (ר' שמות לא, יח) "ויתן אל משה שני לוחות העדות", "וידבר ה' אל משה לאמר" (שמות ו, י), דבר זה בא על ענין מיוחד, שדבר אליו דבר מיוחד, ואין זה צירוף תלמיד אל הרב. רק אם היה אומר 'משה קבל תורה מן הקב"ה', שזה רוצה לומר כל התורה. ולפיכך אמר 'משה קבל תורה מסיני', כי לקבלת תורה מסיני בודאי יש למשה צירוף מיוחד, דהיינו לקבל התורה מסיני "הר האלקים" (שמות ג, א), ומשה נקרא גם כן "איש אלקים" (דברים לג, א), לכך ראוי שתבא התורה מהר סיני אל משה, כמו שבארנו בספר גבורת השם אצל (שמות ג, א) "ומשה היה רועה את צאן יתרו אחר המדבר". ולכך אמרו 'משה קבל תורה מסיני', ולא אמרו 'משה קבל תורה בסיני', כי לא בא לומר באיזה מקום קבל משה התורה, אבל בא לומר כי סיני הוא מיוחד למשה, ויש צירוף אל משה, שעל ידי הר סיני בא למשה התורה מן הנותן. ואם אמר 'קבל תורה בסיני', לא היה מורה רק על המקום ששם היה מקבל התורה, ולא היה מורה על שהיה הר סיני סבה שתנתן ממנו התורה למשה, כמו כל רב שהוא סבה שמקבל התלמיד התורה. עכשיו שאמר 'מסיני', היה הר סיני סבה לנתינת התורה, כי ההר הזה "הר האלקים", כמו משה "איש האלקים", והיה מתיחס ההר למשה שתבא ממנו התורה, כמו שראוי שתבא התורה מן משה ליהושע, וכמו יהושע ראוי שתבא ממנו התורה לזקינים, שעל ידי יהושע דוקא התורה באה לזקינים. וכך הר סיני מיוחד היה, וראוי שתבא ממנו התורה למשה. ולא אמר 'משה קבל תורה מהר סיני', שלא היה מתדמה הר סיני לשום הר, ואם אמר 'הר סיני' היה משמע שיש לו דמיון אל הר אחר, שהרי נקרא בשם 'הר', ונכנס תחת סוג אחד עם שאר הרים. ולכך לא אמר 'הר סיני', שלא היה שתוף כלל בינו ובין הר אחר. ובזה יש לתרץ שלא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', מפני שבא לומר כי סיני היה אמצעי מיוחד שעל ידו תבא התורה למשה, ולכך יש לומר 'משה קבל תורה מסיני', כמו שאמרנו למעלה. אבל כבר אמרנו כי אין ראוי לומר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', מן הטעם אשר התבאר למעלה, כי לא היה מיוחד משה לקבל מן השם יתברך. ועוד, כי לא היה זה כבוד כלפי מעלה לומר כך.

#**ובפרק ב"ש**= במסכת יבמות (קה:), גבי רבי ישמעאל ברבי יוסי, שאמר ליה אבדן, וכי אתה הגון ללמוד תורה מפי רבי. אמר ליה [רבי ישמעאל ב]רבי יוסי, וכי משה היה הגון ללמוד תורה מפי הגבורה, עד כאן. הרי כי אבדן היה סובר כי יש ערך ויחוס בין הרב ובין התלמיד, ולפיכך אמר 'וכי אתה הגון ללמוד תורה מפי רבי'. והשיב לו [רבי ישמעאל ב]רבי יוסי, וכי הגון היה משה ללמוד תורה מפי הגבורה, ועם כל זה למד מן השם יתברך. לכן לא אמרו 'משה קבל תורה מן הקב"ה', שלא היה זה כבוד כלפי מעלה, רק 'משה קבל תורה מסיני', ולא רצו לזכור אצל זה הקב"ה. ויותר מזה אמרו רז"ל על הכתוב שאמר (במדבר ז, פט) "וישמע את הקול מִדַּבֵּר אליו", שהוא כמו מתדבר, ופירש רש"י ז"ל (שם) שהיה הקול מדבר עם עצמו, ומשה היה שומע, וזהו דרך כבוד למעלה, כאילו לא היה מדבר עם ההדיוט, כך פירש רש"י ז"ל. וכיון שאמר הכתוב "מִדַּבֵּר" שהוא כמו מתדבר, כאלו היה מדבר עם עצמו, וההדיוט שומע, אף על גב שבכמה מקומות כתיב "וידבר", היינו הדיבור שהיה פעם אחת בלבד, ועל זה אינו מקפיד לומר "וידבר". אבל על הדיבור הקבוע תמיד כמו "וישמע את הקול מדבר אליו", שהוא נאמר על הדיבור התמידי, אין זה דרך כבוד למעלה לומר כך. ולפיכך לא רצה לומר 'משה קבל תורה מן הקב"ה', שהיה ההדיוט לומד מפי הגבורה, רק 'משה קבל תורה מסיני', שהקול בא לסיני, ומסיני היה משה מקבל תורה. גם מה שאמר 'משה קבל תורה מסיני', ולא אמר 'משה קבל תורה בסיני', יש לתרץ בזה כי בא לומר כי השם יתברך כאילו היה הדבור עם עצמו, והקול היה בא בעצמו למשה מסיני, כמו שכתוב (במדבר ז, פט) "וישמע את הקול מִדַּבֵּר אליו", ואילו 'משה קבל תורה בסיני' היה משה מקבל מפי הגבורה עצמו, ו'בסיני' שאמר לא בא לומר רק באיזה\* מקום קבל התורה. ולכך אמרו 'משה קבל תורה מסיני'. ומכל שכן שאין לומר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', שהרי נזכר אצל זה בני אדם, כמו שאמר אחר כך 'ומסרה ליהושע', והיה השם יתברך דמיון אל אחרים שבא מהם הקבלה. ולכך אין ראוי בשום פנים שיאמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', כי כל אשר שזכרו אחריו הם בני אדם, אין ראוי לזכור עמהם הקב"ה, להשוות ההדיוט להקב"ה, ואין כאן קשיא.

#**משה קבל**= תורה מסיני. אמר אצל משה לשון קבלה, כי המקבל הוא מקבל לפי כחו, ולא קבל משה כל התורה, כדאיתא במסכת שבועות (ה.), דאמר שם; אלא מעתה גבי תורה דכתיב (איוב כח, כא) "ונעלמה מעיני כל חי", מי\* איכא מאן דידע לה, והא כתיב (שם פסוק יג) "לא ידע אנוש ערכה וגו'". אם כן אי אפשר לומר שקבל משה כל התורה כולה עד שידע כל התורה כולה, אלא קבל\* התורה מה שאפשר לקבל. אבל אמר 'ומסרה ליהושע', כי משה היה אפשר לו למסור כל אשר קבל ליהושע. וכן היה אפשר ליהושע למסור כל אשר מסר לו משה לזקינים, וכן זקינים לנביאים, וכן נביאים לאנשי כנסת הגדולה, כל אחד מסר כל אשר קבל לאחר, מפני שכחם יפה לקבל. אבל מן אנשי כנסת הגדולה התחילו הדורות לפחות ולהמעט, וכמו שיתבאר בסמוך, כי מן אנשי כנסת הגדולה ואילך התחילו הדורות למעט. ולכך אמר (משנה ג) 'אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק', ולא אמר 'שמעון הצדיק מסר התורה לאנטיגנוס איש סוכו', כי לא מסר לו כל תורתו שקבל, שהדורות התחילו לפחות ולהתמעט חכמתם, רק אמר 'אנטיגנוס איש סוכו קבל ממנו', כי קבל כפי כוחו כאשר היה לו לקבל. וכמו שאמר רבי אליעזר הגדול (סנהדרין סח.) הרבה תורה למדתי מרבותי, ולא חסרתי מהם רק ככלב המלקק מן הים. וכן כל הזוגות שזכר אחר כך, לא הזכיר רק לשון קבלה, כי לשון 'קבל' תולה במקבל, והוא מקבל כפי כחו. אבל המסירה היא שייך אל המוסר, והוא מוסר כפי כחו גם כן. ודבר זה היה עד אנשי כנסת הגדולה, שהיה תולה הכל בנותן, כי המקבל יש לו כח לקבל כל אשר ימסור, כי לא היה חסרון במקבל. אבל כאשר יש חסרון במקבל, אין לתלות בנותן, דמה מועיל כח הנותן כאשר יש חסרון במקבל. ולפיכך אמר לשון 'קבלה', ופירוש זה ברור. ובשביל זה הוסיף לומר 'ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה', אף על גב דלא אמר מסירה אצל יהושע לזקינים, וכן אצל הזקינים לנביאים, מפני שבא לומר כי עד הנה, דהיינו נביאים (-לזקנים-) [לאנשי כנסת הגדולה] היה דרך מסירה, ומכאן ואילך לא היה כאן מסירה, רק דרך קבלה. ובא לומר בזה, כי\* מה שאנשי כנסת הגדולה היו אומרים שלשה דברים אלו, הסיבה הוא מפני\* שמן דורם ואילך היתה התורה מתמעטת, ועד כאן היה הכל מסירה ולא יותר, והוצרכו להזהיר התלמידים על התורה, כמו שיתבאר. ועוד, דכיון שיהושע היה מיוחד יותר מהכל למסור לו התורה, בודאי על משה היה מוטל למסור התורה ליהושע, שהרי יהושע היה לפניו, ולמה לא ימסור לו התורה. וכן הזקנים היו לפני יהושע, ואם לא ימסור אליהם, אל מי ימסור. וכן הנביאים, וכן אנשי כנסת הגדולה, שלא היה זולתם למסור אליו. ולפיכך אמר אצל כל אלו 'ומסרה'. אבל מן אנשי כנסת הגדולה, שהיו המקבלים פרטים, ולמה ימסור שמעון הצדיק לאנטיגנוס בלבד. וכן כל הזוגות, למה\* ימסור להם, כי לא היו הם מיוחדים בזה, רק הם שבאו לקבל, וקבלו, לכך אמר לשון קבלה. ואצל משה אמר 'קבל', לטעם אשר נזכר למעלה, שלא רצה להזכיר הנותן - הוא השם יתברך - אצל מקבל בשר ודם. גם כי מצד השם יתברך - שהוא הנותן - הכל שוה, ואם לא היה משה, היה אפשר למסור התורה לאחר, רק כי משה זכה וקבל, לכך תלה במשה.

#**ולא היה**= ראוי להכניס בקבלה אלעזר הכהן, כי לא נחשב אלעזר מקבל מיוחד למשה. אף כי בודאי אלעזר קבל התורה מפי משה, מכל מקום לא נחשב אלעזר מקבל מיוחד למשה, שלא היה מיוחד למשה, רק יהושע נחשב מקבל מיוחד אל משה. וזה כמו שאמר הכתוב (במדבר כז, כ) "ונתת מהודך עליו", ואמרו ז"ל (ב"ב עה.) ונמצא למדין פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה. וידוע כי הלבנה מקבלת הזוהר מן החמה. ולפיכך המקבל המיוחד למשה הוא יהושע, ולפיכך אמר 'ומסרה ליהושע'. ולא יקשה לך, סוף סוף קבל אלעזר הכהן גם כן התורה מפי משה, ולמה לא אמר שמסרה לאלעזר הכהן. חלוק והבדל יש, כי יהושע היה מקבל בעצם התורה מפי משה, כי הוא היה מיוחד ועומד לזה לקבל מפי משה. אבל אלעזר, אף על פי שגם הוא קבל התורה, כיון שלא היה מיוחד לזה כמו יהושע, נחשב קבלתו שהיא במקרה. ובדבר שהוא כזה, שהוא מסירת התורה, שבו תלוי קיום העולם\*, אין ראוי להיות דבר זה במקרה. שהרי כל העולם הוא תולה בקבלת התורה. ולפיכך צריך שיהיה כאן [מקבל] מיוחד לדבר זה, שלא יהיה דבר שבו תלוי כל העולם במקרה לבד, אבל יהושע היה מיוחד.

#**לפיכך לא**= קשה הרי לא היה כן סדר הקבלה, שהרי אמרו בברייתא (עירובין נד:) כיצד סדר משנה, ובאותה ברייתא תנא כי מסר משה התורה לכל ישראל. אבל היה להם הקבלה במקרה, ולא נחשב זה קבלה כלל, כי אפשר שיקבלו, ואפשר שלא יקבלו, וזה לא נחשב קבלה. ועוד, אף על גב שמסר משה התורה לכל ישראל, לא נקרא 'מסירה' רק מי שנשארת אצלו. לכך אמר 'ומסרה', ולא 'למד'. ולשון 'למוד' משמע שלמדה, אף על גב דשכחה, אבל מסירה נאמר על דבר שמסר אליו ונשאר בידו. וכן אמרו ז"ל (נדרים לח:) אצל "ויתן אל משה ככלותו וגו'" (שמות לא, יח), דמתחילה למד משה והיה משכח, עד שנתן הקב"ה אליו התורה במתנה. כי לאקומי גרסא סייעתא דשמיא, כדאיתא בפרק קמא דמגילה (ו:), ולא היה סייעתא דשמיא רק ביהושע, כי הוא ראוי לכך בודאי. וכן מה שאמר 'ויהושע לזקנים', ראוים ומיוחדים הזקנים להיות הם מקבלים התורה מן יהושע. והנה מדריגת משה היה כמו חמה (ב"ב עה.), שהיא\* כולה אור, וכאילו\* שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר. אמנם יהושע נמשל ללבנה (שם), שיש לה גוף, מקבל זוהר מן החמה. וכך היה יהושע מקבל מזוהר משה, וכדכתיב (במדבר כז, כ) "ונתת מהודך עליו", והוא מדריגת יהושע, מתדמה ומתיחס אליו כיחוס הלבנה אל החמה, ולפיכך היה יהושע מקבל מיוחד למשה.

#**והזקינים שמדריגתם**= החכמה, כי אין זקן אלא זה\* שקנה חכמה (קידושין לב:), והיו מוכנים הזקינים ההם לחכמה ביותר, והם מיוחדים לקבל מיהושע. כי החכמה היא מדריגה יותר קרובה אל יהושע ממה שהיו הנביאים, וזה כמו שאמרו (ב"ב יב.) חכם עדיף מנביא. והיינו מסתם נביא, אבל מדריגת משה ומדריגת יהושע, היו מיוחדים שהם כפני חמה וכפני לבנה, ובודאי מעלתם על מדריגת החכמה, ובמדריגתם נכללה החכמה מצד עלוי מדריגת נבואתם. ולפיכך אמר 'ויהושע לזקינים', לפי שהם קרובים אליו. 'וזקנים לנביאים', והנביאים קרובים אל הזקנים. כי אף שאמרו 'חכם עדיף מנביא', הם שתי מדריגות אשר יש להם ביחד צרוף וקשור גם כן, וזהו 'וזקנים לנביאים'. ואמר 'ונביאים לאנשי כנסת הגדולה', היא מדריגה בפני עצמה, לא כמו הזקינים שהיו מיוחדים בחכמה, והנביאים מיוחדים בנבואה, אבל אנשי כנסת הגדולה היה להם מדריגה מיוחדת, שהיו עדה קדושה, שהיו קדושים במעשיהם, ומצד קדושתם היה להם מעלה עליונה, עד כי בימיהם נתבטלה עבודה זרה מן העולם. ומדריגה זאת מיוחדת להם, ולא כמו מדריגת הנבואה. ולפיכך צריך אל זה כנסיה, לאפוקי הנבואה, כי שם 'נביא' יש על אחד כמו על הרבה. אבל אלו שהיה להם מעלה קדושה, קרובים אל השם יתברך, בודאי השם יתברך עם הכנסיה ביותר. והיו מאה ועשרים (מגילה יז:) לטעם מופלג, ואין כאן מקום זה.

#**ולפיכך כל**= אלו חמשה מדריגות שזכרו כאן, כל אחת מדריגה בפני עצמה. וראוי שתבא התורה\* מיהושע לזקינים, כי מדריגת הזקינים קרובה ליהושע, וכן מן הזקינים אל הנביאים, ומן הנביאים לאנשי כנסת הגדולה. ומפני שכל הזקנים הכל מדריגה אחת, לא נחשב מה שקבלו הזקינים מן הזקינים לקבלה מיוחדת, כי לא נחשב רק הקבלה שבאה מרשות אחד לרשות אחר. שכבר אמרנו, כי ראוי שתבא התורה מן יהושע אל הזקינים, כי הם קרובים אל יהושע במעלתם. וכל הזקינים לא נחשבו רק קבלה אחת, כי סוף סוף ראוי שתתפשט התורה מן יהושע אל הזקינים, [ו]היה זה על ידי יהושע עצמו, או שמסר אל קצת, והם מסרו אל הזקינים אחרים, הכל בכלל 'ויהושע לזקינים', כיון שראוי שתבא התורה מיהושע לזקינים. וכן 'מזקינים לנביאים', ואפילו אם היו מוסרים קצת נביאים לקצת נביאים, כל הנביאים נחשבים דבר אחד ומדריגה אחת. וכבר אמרנו כי ראוי שתבא התורה מן הזקינים אל הנביאים, במה שהם שתי מעלות שיש להם שייכות וחבור יחד. וכזה\* בעצמו 'מן הנביאים לאנשי כנסת הגדולה'. ולפיכך לא יקשה לך מה שלא הכניס בזה דוד ושלמה, כי אין למלך צירוף וקשור אל אחת מן אלו מעלות, רק מדריגת המלך בפני עצמו, שהרי המלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם, רק עומד בפני עצמו. ולפיכך אין כאן מקום כלל להכניס המלך, כי כל אלו שזכר כאן שנכנסו במדריגת הקבלה זה מזה, יש לאחד חבור וקשור אל האחד, כי זהו ענין הקבלה שבאה מזה לזה. וכבר אמרנו כי צריך שיהיה המקבל מיוחד לקבלה, שאם לא כן היתה הקבלה באה במקרה, ודבר זה אי אפשר לומר כלל. אבל המלך אינו מיוחד לקבל המוסֵר התורה, וגם אינו מיוחד למסור אל המקבל, כי מדריגה שהוא מלך, והוא בפני עצמו.

#**והמבין בחכמה**= ידע לבאר דבר זה, איך באה קבלת התורה ממשה ליהושע, שהיה לו מדריגה למטה ממדריגת משה. ואחר כך באה הקבלה לזקינים, שהם סמוכים ליהושע לגמרי, שהם מקבלים בראשונה מצד הימין. ודבר זה רמזו חכמים בזה\* שאמרו (ב"מ פז.) עד אברהם לא היה זקנה. ומן הזקנים באה הקבלה לנביאים, שהם מקבלים מצד שמאל, כדכתיב אצל הנבואה (ר' יחזקאל לג, כב) "יד ה' היתה עליו", וכל יד הוא שמאל (מנחות לז.). ובזה תבין מה שאמרו (ב"ב יב.) חכם עדיף מנביא, כי אין זקן אלא שקנה חכמה (קידושין לב:), והוא למעלה ממדריגת הנבואה, והבן זה. ומן הנביאים לאנשי כנסת הגדולה, שאינה לא לימין ולא לשמאל מצד קדושתם, כאשר ידוע ממדריגת אנשי כנסת הגדולה, שהם כנסיה, והבן זה. ומעתה התבארו כל השאלות, ולמשכיל אין ספק בפירוש זה, אם תעיין בזה.

#**'הם היו**= אומרים שלשה דברים'. יש לשאול, למה אמרו אנשי כנסת הגדולה אלו שלשה דברים, ומה ראו על ככה, ומה הגיע אליהם. שאין ספק כי אנשים חכמים כמותם היה אפשר להם להוסיף חכמה ובינה עד אין שיעור. יש לך לדעת, כי ראו אנשי כנסת הגדולה שכבר התחיל השכל להיות פוחת והולך, ולא היה ידם בחכמה. וכאשר הרופא רואה חולשה באחד מאבריו של חולה, אז הוא עושה לו תרופה, עד שעל ידי התרופות שיתן לו, משלים מה שמקצר הטבע ממנו. ולפיכך כאשר ראו הכנסייה הגדולה התחלת החסרון בחכמה, באו לתקן החסרון. ומפני שבחסרון הידיעה והשכל בא השנוי בג' דברים; האחד, במשפטים שבין איש לחבירו. השני, בדברי תורה. השלישי, במעשים, כי יש צורך אל אלו ג' דברים. והמשפטים אינם כמו דברי תורה, כי המשפטים בפני עצמם, ודברי תורה בפני עצמם, ומעשי\* המצות גם כן בפני עצמם. כי המשפטים, שצריך להבין שורש הדין, שלא לחייב הזכאי ולזכות את החייב, ודבר זה תולה בסברת הלב עד שמגיע לעומק המשפט. ודבר זה אינו בכלל דברי תורה, כי הוא סברת הלב בלבד, ואף שלא נכתבו בתורה. והמשפטים שנכתבו בתורה, היינו עיקר הדין בלבד, אבל כל דבר שבין איש לרעהו אינו נכתב בתורה. ודברי תורה בפני עצמם, להבין דברי תורה. ומעשה המצות בפני עצמם, דהיינו שלא יבא לידי איסור במצות המעשה, כשרואה שמותר לבשל בשר עוף, יבשל גם כן בשר בהמה. ואם אתה מתיר לו שניות לעריות, יבא להתיר ערוה גופה גם כן, וכן שאר סייגים שעשו לתורה. כלל הדבר, כי ג' דברים הם תיקון הכל; דהיינו הדין, והתורה, ומצות המעשים בעצמם. וכנגד תיקון הדין אמר 'הוו מתונים בדין'. וכנגד תקון דברי תורה, לברר דברי תורה, אמר 'והעמידו תלמידים הרבה', שעל ידי רבוי תלמידים תתברר התורה. וכנגד שלא יבא לעבור המצות\* במעשה, אמרו 'ועשו סייג לתורה', כי כאשר יש סייג לתורה, זהו תקון המצות המעשיים, ובאלו שלשה דברים יתוקן הכל.

#**ועוד אלו**= שלשה דברים הם כנגד ג' כתות בני אדם; כת אחת הם הגדולים, הכת השנית הם תלמידי חכמים, השלישי שאר בני אדם. כי הדין צריך חכמה גדולה מאוד מאוד, עד שאפילו חכמים הגדולים צריכים תיקון, וכדאמרינן (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א) לית דחכים בדין. וכמו דאמרי (שם) לשמעון בן שטח על מנת שתדינינו דין תורה, אמר דין תורה לא ידענא. ובדברי תורה אין צריך כל כך תיקון אל הגדולים, שהם כבר חכמים בתורה ובמצותיה, אבל התלמידים צריכים תיקון, וכנגד זה אמר 'והעמידו תלמידים הרבה', כי על ידי תלמידים הרבה תתברר להם התורה. וכנגד הפחותים, והם בני אדם שאינם לומדים, הם צריכים סייג לתורה. וכאשר ראו אנשי כנסת הגדולה החסרון בחכמה, עד שהיה נמצא חסרון בכל חלקי בני אדם, דהיינו הגדולים ותלמידים ושאר בני אדם, תקנו החסרון. בגדולים, שאין יושבים בדין רק החכם הגדול שהוא יחיד מומחה, וצוה שיהיו מתונים בדין, ואל יפסקו מהר. החסרון אשר ימצא בתלמידים, 'והעמידו תלמידים הרבה', כי כאשר יעמידו תלמידים הרבה, מפני רבוי תלמידים הם עומדים על דברי תורה, כמו שאמרו (תענית ז.) 'מחבירו יותר מכולם', ואף אם נתמעט השכל. וכנגד שאר בני אדם, שאינם יודעים, אמר 'ועשו סייג לתורה', כי הם צריכים גדר וסייג, ולא תלמידי חכמים, רק למי שאינו תלמיד חכם. ובאלו\* ג' דברים תקון כלל, ולפיכך אמר בלשון מנין 'הם אמרו ג' דברים', לומר כי אין עוד יותר מזה כלל, כי אלו ג' דברים הם תקון הכל. ולכך בחרו אנשי כנסת הגדולה באלו ג' דברי מוסר, כי בדור שלהם היה שייך ביותר דבר זה.

#**ועוד אלו**= שלשה דברים כלם הם בשביל חסרון השכל, שהתחיל הדור למתמעט מן החכמה. וחלקי החכמה הם שלשה, והם; חכמה, ובינה, ודעת, שהם נזכרים בכל מקום בכתוב. וכאשר ראו חסרון הדור בחכמה, באו אנשי כנסת הגדולה ותקנו כל שלשתן; דהיינו החסרון שיש בחכמה, והחסרון שיש בבינה, והחסרון שיש בדעת, כמו שהם כתובים בכתוב (שמות לא, ג) "ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת". ועוד כתיב (משלי ג, יט-כ) "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו". ותמצא בני אדם שהם טועים בחכמה, שסברתם הפך הסברא האמיתית. ויש בני אדם אף כי יש להם סברא ישרה ונכונה, וכאשר הם באים להבין דבר מתוך דבר על ידי פלפול יש להם חסרון. והראשון נקרא 'חכמה', שהוא סברת הלב. והשני הוא הפלפול, ונקרא 'בינה', שמוציא דבר מתוך דבר על ידי פלפול. ויש בני אדם חסרים דעת, שאין יודעים דבר. וכנגד זה הזהיר על אלו ג' דברים. כי הדין תולה בסברא בלבד, ואין לך דבר יותר בחכמה כמו הדין, כמו שאמרו (ב"ב קעה:) אין לך מקצוע בחכמה כמו דיני ממונות, וצריך להזהיר שלא יבא לטעות בסברת הלב. ולפיכך אמר 'הוו מתונים בדין'. וכנגד החסרון שמגיע בפלפול החכמה, וזהו מדריגה אחרת, על זה אמר 'והעמידו תלמידים הרבה', עד שלא יבא לטעות בפלפול החכמה. והשלישי לא תליא לא בסברא ולא בפלפול, רק כנגד מי שהוא נעדר הידיעה, עד שאין לו ידיעה. ואם אין אתה עושה למי שהוא חסר הידיעה סייג לתורה, הוא בא לעבור המצות. ועל זה אמר 'ועשו סייג לתורה'. ואלו ג' דברים הם כנגד החכמה ובינה ודעת שנזכרו בכל מקום. ובאלו שלשה דברים תקן\* הכל; הדין, שהוא תולה בסברת הלב, כמו שאמר 'הוו מתונים בדין'. תיקן\* פלפול התורה במה\* שאמר 'והעמידו תלמידים הרבה', כי על ידי זה יבואו לפלפול התורה. ותקן\* הטעות מה שמגיע מן חסרון הידיעה שלא יבא לעבור על דברי תורה, במה שאמר 'ועשו סייג לתורה', כי אלו ג' דברים כוללים הכל. ולפיכך אמר בלשון מנין 'הם אמרו ג' דברים', כי כל מנין למעוטי שאין עוד, אף כאן בא לומר כי אלו ג' דברים הם כוללים תיקון האדם לגמרי, כאשר יש כאן חסרון, הן בחכמה, הן בבינה, הן בדעת.

#**ואף כי**= לא היה חסרון בדור שלהם, רק שהיה הדור כמו שראוי להיות מבלי חסרון, רק שאין הדור מופלגים, כמו שהיו הזקינים והנביאים שהיו מופלגים, מכל מקום האזהרות האלו הם ראוים לאדם במה שהוא אדם, שאין האדם שכלי לגמרי, ולפיכך ראוי שיהיה נוהג האדם כפי מדריגתו שהוא אדם. אף כי יש לו שכל, מכל מקום הוא בעל חומר עם זה. ולכך אמר 'הוו מתונים בדין', שאין האדם הכל שכל, ואם הוא ממהר לפסוק הדין בלא המתנה, כאילו היה האדם שכלי בלי חומר, שהשכל אשר הוא בלא חומר כלל אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף, ואין צריך המתנה. אבל אשר הוא בחומר, כמו שכל האדם, אינו שכל בפעל לגמרי. ולפיכך יש לאדם לנהוג כפי מה שראוי לאדם, שיהיה מתון בדין, ולא ימהר כאילו היה שכל בפעל בלי חומר. וכן 'והעמידו תלמידים הרבה', כי האדם אין לו שכל ברור בענינים העמוקים, כי שכלו עומד בחומר, וצריך אל רבוי תלמידים, עד שבזה אפשר לו להגיע אל השכל האמתי. ולפיכך אמר 'והעמידו תלמידים הרבה', שלא יבא לטעות, כמו שאמרו ז"ל (ברכות סג:) "חרב על הבדים ונואלו" (ירמיה נ, לו), חרב על שונאי ישראל העוסקים בתורה בד בבד. ולא עוד אלא שמטפשים, דכתיב הכא "נואלו", וכתיב התם (ישעיה יט, יג) "כי נואלו שרי צוען". וכן מה שאמר 'ועשו סייג לתורה', כל זה שייך לאדם במה שהוא אדם בעל גוף, ושכלו עומד בגוף, שאם אינו עושה סייג למצות התורה, הרי הוא בא לעבור התורה, כדאמרינן ביבמות בפרק כיצד (כא.) לענין שניות, דאי לא הוי שניות, פגע בערוה גופה. וכל זה יתבאר לקמן (פ"ג מי"ג) בעז"ה אצל 'נדרים סייג לפרישות', כי מעשה האדם אינם מוגדרים בעצמם, וצריכים גדר וסייג, שאם עשה דבר המותר שיש לו דמיון אל דבר האסור, יבא לעבור דבר האסור גם כן.

#**ולפיכך**= אנשי כנסת הגדולה הם אמרו ג' דברים, אבל קודם זמנם שהיו נביאים, ומכל שכן לפניהם שהיו הזקנים, היה להם מדריגת השכל כאילו היה להם השכל הנבדל מן החומר לגמרי, לא היו אומרים אלו ג' דברים. כי הנביאים אינם כמו סתם אדם, ולכך לא היו מזהירים את האדם במה שהוא אדם סתם, כי מדריגת הנביאים למעלה מזה. אבל אנשי כנסת הגדולה, הגם שהיה להם מדריגה עליונה, כיון שלא היה להם מדריגת הנבואה, לא היה מדריגה שלהם יוצאת מכלל שאר האדם. לא כמו משה ויהושע וזקנים ונביאים, שמדריגתם יוצאת מכלל סתם בני אדם, שהרי יש להם שם מיוחד לקרותם 'זקנים' ו'נביאים', וממילא גם דור שלהם היה מדריגתם על סתם בני אדם, ולכך לא הוצרכו להזהיר. אבל אנשי כנסת הגדולה, אשר דורם כמו סתם בני אדם\*, היו מזהירים בדברים אלו, כי אלו דברים צריכים לאדם במה שהוא אדם, שאין\* שכלו נבדל מן החומר לגמרי. וזהו לשון 'הם אמרו', ורוצה לומר הם שאמרו דבר זה, וראוי להם זה לפי הזמן\*. אבל הנביאים, ומכל שכן הקודמים, לא נמצא תוכחות מוסר מאתם כלל. כי תוכחת מוסר הוא מאבות לבנים שילכו בדרך הישר, ולא ילכו בדרך האדם, שהוא בעל אדמה חמרית. כמו שדרך האב שהוא מייסר את בנו בילדותו, שעדיין נפשו מוטבע בחמרית, שלא ילך אחר דברים כאלו. אבל דור הנביאים, שלא היו סתם בני אדם, אין כאן תוכחת מוסר כלל. רק מאנשי כנסת הגדולה, שלא היה להם שם מיוחד שמורה על מדריגה מיוחדת, ומכל שכן החכמים שבאו אחריהם, שהיה צריך להם לייסר את הדור. אבל קודם לאנשי כנסת הגדולה לא שייך תוכחת מוסר לדור.

#**ויש לך**= לדעת עוד, כי אלו ג' דברים שדברו אנשי כנסת הגדולה, הם תקון התורה, שהיו אנשי כנסת הגדולה רוצים לתקן חסרון הדור בתורה. והתורה היא כוללת חקים, ומצות, ומשפטים, אשר אלו הם כוללים כל מצות שבתורה. האחד, הם משפטים, שהם ידועים ומושכלים. והפך שלהם החקים, שאין טעם שלהם נגלה. ועוד יש מצוות, שאינם נגלים\* כמו המשפטים, וגם אינם בלתי ידועים כמו החקים, אבל יש לעמוד על טעם שלהם על ידי למוד, והם נקראים 'מצות'. ואלו ג' חלקים זכרם הכתוב בכל מקום. ואלו שלשה באו אנשי כנסת הגדולה לתקן, ואמרו 'הוו מתונים בדין', כי עיקר המשפטים שהם בתורה הם הדינים, כדכתיב (שמות כא, א) "אלה המשפטים אשר תשים לפניהם". וכנגד המצות אמר 'והעמידו תלמידים הרבה', שיש לעמוד על דברי תורה על ידי רבוי תלמידים על\* ידי למוד. ודבר זה שייך במצות, שעל ידי למוד הוא עומד עליהם, והם כנגד חלק הב' שנקראו "מצות". וכנגד החקים, שאין לעמוד עליהם כלל, כי לכך נקראו "חקים", אמר 'ועשו סייג לתורה', כי החקים צריכים סייג וגדר יותר, מפני שאין טעם שלהם ידוע, וצריך גדר ביותר. ולפיכך גזרו שניות לעריות ביותר מכל. ועיקר סייג נכתב אצל עריות, כדאיתא ביבמות הפרק כיצד (כא.). והטעם כי העריות הם חוק, והמצוה שהטעם שלה ידוע אין צריכה סייג כל כך, כי לא יבא לידי איסור, מפני כי טעם המצוה ידוע. וכל דבר שאין ידוע צריך סייג. וכל הפירושים אשר אמרנו, הכל עולה לסגנון אחד, אם תבין. ואמר בלשון מנין 'והם אמרו ג' דברים', כי לכל הפירושים אין להוסיף עליהם, ואין עוד על אלו, לכך הזכיר לשון מנין.

#**ותדע כי**= אלו ג' דברים שזכרו אנשי כנסת הגדולה, הם כמו רוב מוסרי חכמים, שהם להשלים את האדם בכל צד, וכמו שיתבאר בפרקים דבר זה. כי מספר שלשה כולל הדבר, והפכו, והאמצע בין שניהם. ולכך רוב המוסרים במסכתא זאת הם להשלים את האדם בדבר אחד, ובדבר שהוא הפכו, ובדבר שהוא כמו אמצעי ביניהם. ואנשי כנסת הגדולה אמרו 'הוו מתונים בדין', ודבר זה הוא דין גמור. והפך זה 'ועשו סייג לתורה', שזהו הפך 'הוו מתונים בדין', כי אין הסייג דין, שהרי אין חייב מן התורה לגמרי. ואמר 'והעמידו תלמידים הרבה', לברר התורה, כי אין זה כמו הדין, שהדין מחויב אל הכל, שיודעים שכך חייב בדין, וכך הדין נותן לפי שכל האדם. ודברי תורה אף שהם מחויבים בעצמם, ולכך התורה תקרא "משפט" בכמה מקומות. אבל שיהיה דבר זה מחויב לפי שכל האדם - זה אינו, שהרי לפי דעת האדם אין המצוה מחויבת. מה שאין כך במשפט, שהוא מחויב לפי דעת האדם. ולכך דברי אנשי כנסת הגדולה\* כוללים הדין המחויב, והפך זה 'ועשו סייג לתורה', שדבר זה אינו מחויב כלל. ואמרו 'והעמידו תלמידים הרבה', כי דבר זה אינו דין כמו הדין שהוא מחויב מצד השכל של אדם, וגם אינו בלתי מחויב, רק הוא מחויב לפי דעת התורה, כי זהו ענין התלמידים לברר מה שחייבה התורה, והוא התקון לתורה עצמה, ובזה כללו הכל. והבן זה היטב, ועוד יתבאר. וכן לפי מה שאמרנו כי אנשי כנסת הגדולה כללו חקים ומשפטים ומצות, הוא גם כן כך כמו שאמרנו, כי חקים הפך המשפטים שהם ידועים טעם שלהם, והמצות אינם נגלים כל כך ואינם נעלמים לגמרי. וכל זה כי דבריהם הם לתקן הכל כמו שאמרנו, ויש לך להבין את זה מאוד.

**%[ב]**

#**שמעון הצדיק**= היה משירי אנשי כנסת הגדולה וכו'. יש לשאול, למה הוצרך לומר ש'היה משירי אנשי כנסת הגדולה', ולא אמר שהיה מאנשי כנסת הגדולה. וזה מוכיח הפירוש שאמרנו, שתוכחות מוסר הם לפי הדור, ולפיכך לא נמצא מוסר קודם אנשי כנסת הגדולה, כמו שאמרנו. רק מן אנשי כנסת הגדולה, כלם ביחד שהיו עדה קדושה, ובודאי הדור היה יותר\* שלם, מאשר כבר הלכו כלם לעולמם, ולא נשאר רק\* שמעון הצדיק בלבד, והוא היה חיחידי. וכן פירש רש"י ז"ל (כאן) 'משירי אנשי כנסת הגדולה - מלשון שירים'. והיה אותו הזמן דומה לדור של אחריו, שהרי לא נמצא כל אנשי כנסת הגדולה, רק יחיד היה, ובזה היה דומה הדור לדור שאחריו, שלא נמצאו רק יחידים שהיו אבות הדור. כמו שתמצא גם כן באנטיגנוס איש סוכו, שהיה אחר שמעון הצדיק (להלן משנה ג), וכן הזוגות שהיו אחר אנטיגנוס. ועוד, כי מה שנקראו 'אנשי כנסת הגדולה' שפירושו כנסיה של גדולים, וזהו מצד הכלל שכולם ביחד. ושמעון הצדיק, צדיק אחד פרטי היה, והוא בחינה בפני עצמו. לכך מחלק הכנסיה הקדושה, אנשי כנסת הגדולה, לשתי בחינות; האחת מצד החבור של כלם ביחד, והם אמרו מוסר אחד. והבחינה השנית מצד הפרט, שהיה שמעון הצדיק 'משירי כנסת הגדולה', והוא אמר מוסר בפני עצמו. ולפיכך אמר 'שמעון הצדיק היה משירי כנסת הגדולה'.

#**'הוא היה**= אומר על ג' דברים העולם עומד'. ואזהרה כמו זאת הוא קודם לכל, כי צריך לבנות קודם היסוד. ולפיכך היה שמעון הצדיק, שהוא משירי אנשי כנסת הגדולה, מזהיר אותם שיהיו נזהרים בדברים שהם יסוד ועמוד העולם שעליו הכל נבנה. ודברי אנשי כנסת הגדולה שאמרו (למעלה משנה א) 'הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה' הוא עוד קודם על הכל, כפי מה שאמרנו, כי אותן הדברים תקון וחסרון האדם במה שהוא אדם, ודרכו לטעות בדברים אלו, הוא התורה, וצריך אליו השלמה. ומפני שהוא התקון בתורה, והתורה הוא ראשון וקודם על הכל, היו בו מתקנין אנשי כנסת הגדולה התורה בראשונה. ואחר כך שמעון הצדיק מזהיר בדבר שהוא יסוד העולם, שהוא אחר התורה. ועוד יתבאר בפרק הזה באריכות איך באו הדברים מסודרים.

#**ויש לשאול**= על זה שאמר 'על שלשה דברים העולם עומד, על התורה, ועל העבודה\*, ועל גמילות חסדים', למה על אלו דברים, ולא על כמה דברים אחרים, על המילה שנאמר בה (ירמיה לג, כה) "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי". וכמה דברים שראוי שיהיה העולם עומד עליו.

#**הצעה**=\*של פירוש המשנה זאת יש לך לפרש, כי הנבראים נבראו בשביל שיש בהם הטוב, ואם לא היה בנמצאים הטוב, לא היו נבראים. כי הדבר שאינו טוב בעצמו, אין ראוי שיהיה לו המציאות, ויותר ראוי שיהיה נעדר, ולא יהיה לו המציאות. אבל מציאותו בשביל הטוב שיש בו. וכמו שבריאתו הוא בשביל הטוב, מכל שכן קיום העולם ועמידת כל הנבראים הוא מפני שנמצא בהם הטוב. ואם לא היה נמצא בנבראים הטוב, לא היה ראוי להם הקיום, רק מצד הטוב שנמצא בכל אחד יש לו קיום, ומפני זה חתם בכל בריאה ובריאה במעשה בראשית (בראשית א, ד) "וירא אלהים כי טוב". וזהו בפרט כל בריאה ובריאה בפני עצמה. וכן בכלל כל הבריאה (בראשית א, לא) "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד". ודבר זה, כי כאשר הדבר הוא טוב, אז ראוי לו הבריאה, שיהיה נברא ונמצא הדבר שהוא טוב, וכן אין לדבר קיום רק מצד הטוב. ובכל הימים נאמר "כי טוב", חוץ מיום שני, שלא נאמר בו "כי טוב" (רש"י בראשית א, ז), ואמרו ז"ל (ב"ר ד, ו) מפני שבו נברא המחלוקת. וזה שאמרו (להלן פ"ה מי"ז) 'מחלוקת שהיא לא לשם שמים אין סופה להתקיים', כי לא נאמר בזה "כי טוב". ואף כי המחלוקת שנברא בעולם ביום הב'\* הוא לשם שמים, והוא לצורך העולם, מכל מקום כיון שמצד עצמו אין קיום לו, רק מצד השם יתברך כאשר המחלוקת הוא לשם שמים, ולפיכך אין לומר אצלו "כי טוב", רק בדבר שיש לו קיום מצד עצמו. והתבאר כי אין לדבר קיום רק מצד הטוב. וזה כי כאשר יש בנברא חסרון, ולכך אינו טוב, ודבר שהוא חסר קרוב אל ההעדר, שמגיע\* אל ההעדר לגמרי. אבל הטוב שאין בו הרע והחסרון, הוא רחוק מן ההעדר, וראוי לו הבריאה והקיום. והשם יתברך העיד על הכללים שבהם הטוב, אף על גב שנמצא בפרט שלהם החסרון, ולפיכך הפרטים מקבלים העדר בודאי, אבל הכללים הם עומדים, ועליהם העיד שהבריאה היא טובה, שכל מין ומין יש בו הטוב. וכלל הבריאה העיד הכתוב גם כן עליהם, שנאמר (בראשית א, לא) "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב". ואין להאריך בדבר זה, כי הם דברים ברורים, מעידים על זה הכל, כי ההעדר שמקבל הנברא הוא מפני החסרון, אשר הוא הרע הדבק בנברא, מביא אותו אל ההעדר.

#**וכאשר התבאר**= לך דבר זה, יש לך לדעת כי הנבראים כולם תלוים באדם, שהם נבראים בשביל האדם, ואם אין האדם כמו שראוי להיות, היה\* הכל בטל. וכמו שכתוב בדור המבול (בראשית ו, ז) "ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם ועד בהמה עד עוף השמים וגו'". ובמדרש (ב"ר כח, ו) משל למלך שהיה משיא את בנו, ועשה לו חופה וסיידה וכיירה. כעס המלך על בנו, התחיל המלך לשבר בקנקנים. אמר המלך, כלום עשיתי אלא בשביל בני, בני אבד וזו קיימת, ולפיכך "מאדם ועד בהמה ועד עוף השמים", עד כאן. הרי כי הנבראים כולם הם בשביל האדם, וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם. וכאשר התבאר לך כי כל העולם הוא קיים בשביל האדם, אם כן האדם צריך שיהיה בו הטוב, ואז ראוי אליו הקיום, וכאשר ראוי אליו הקיום, ראוי לכל העולם הקיום, שהכל תלוי באדם. ולא נמצא בפירוש בכתוב אצל האדם "טוב", רק ברמז, "והנה טוב מאוד" (בראשית א, לא). ואמרו במדרש (ב"ר ט, יב) "מאד" זה אותיות "אדם". וזה נראה, כי האדם חסר "ועיר פרא אדם יולד" (איוב יא, יב), ואחר כך מתעלה האדם אל המדריגה, עד שהוא טוב. ולפיכך צריך האדם לקנות מעלת הטוב.

#**ומה שהאדם**= הוא טוב, עד שאומרים עליו כמה בריאה זו טובה, היינו כשהוא טוב בעצמו. ורוצה לומר, בצד בחינת עצמו יש בו הטוב, וזהו בחינה אחת, שאומרים עליו הבריאה הזאת יש לה מעלה, והיא טובה מצד עצמה. הבחינה השנית, שראוי שיהיה טוב לשמים, הוא השם יתברך, אשר ברא את האדם, ויהיה עובד אליו, עושה רצונו. הג', שראוי שיהיה טוב אל זולתו מבני אדם אשר הם נמצאים עמו, כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו. וצריך שיהיה האדם טוב בכל מיני בחינות אשר יבחן האדם; אם בערך עצמו צריך שיהיה טוב, שהרי תיכף ומיד במעשה בראשית נאמר בכל בריאה "כי טוב", שמזה תראה שהבריאה בעצמה צריך שיהא בה הטוב. ואם בערך העלה שהוא נמצא ממנו, צריך שיהיה האדם טוב. ואם\* בערך זולתו מבני אדם. כלל הדבר, צריך שיהיה טוב כאשר יבחן בכל החלקים, כי אין זה כזה. ובהקדמה ביארנו אלו ג' דברים גם כן. ובגמרא בפרק קמא דקידושין (מ.), "אמרו לצדיק כי טוב" (ר' ישעיה ג, י), וכי יש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים ואינו טוב לבריות, זהו צדיק שאינו טוב. טוב לשמים וטוב לבריות, זהו צדיק שהוא טוב, עד כאן. ובודאי מכל שכן צריך שיהיה האדם שלם בעצמו, ואם לא כן אינו צדיק כלל. שדבר זה אין צריך לומר, כי כל בריאה בעצמה יש בה הטוב. הרי לך שצריך שיהיה הצדיק טוב בכל צד.

#**ולכך התחיל**= התנא הזה דבריו לומר 'על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים'. כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות. ועל דבר זה אמרו רז"ל בפרק רבי עקיבא (שבת פח.) אמר ריש לקיש, מאי דכתיב (בראשית א, לא) "ויהי ערב ויהי בקר יום הששי", ה"א יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, אם ישראל מקבלים את התורה אתם מתקיימים, ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו, עד כאן. ופירוש זה, כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה\*. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה, שהוא השכל האלהי, והוא הטוב הגמור, ואז יש מעלה אל העולם באשר יש בעולם התורה השכלית האלהית, ואין זה דעת וחכמה אנושית. ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו\* הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר\* הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר. כי התורה נקראת "טוב", שנאמר (משלי ד, ב) "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו", וכדאיתא במנחות (נג:) 'יבא טוב' זה משה, שנאמר (שמות ב, ב) "ותרא אותו כי טוב". 'ויקבל טוב' זו התורה, דכתיב "כי לקח טוב נתתי לכם". הרי התורה נקראת "טוב". וכל מה שנקראת התורה "טוב", מפני שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות, וכמו שבארנו זה במקום אחר והארכנו בזה, כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ואין להאריך כאן, כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע, ובארנו זה בהקדמה. וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלהי הברור, הוא טוב לגמרי. ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא\* זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו.

#**ואחר כך**= אמר 'על העבודה'. והעבודה שהיא עבודה בעצם ובראשונה היא העבודה בקרבנות, ואין דבר יותר ראשון מזה. וכל שאר הדברים, שהם עשיית המצות לעשות רצון השם יתברך, נכללים תחת העבודה, רק העבודה היא ראשון וקודם אל הכל. ולפיכך העבודה היא עמוד אל העולם, שמזה יחשוב האדם שלם וטוב אל מי שבראו, כאשר הוא עובד לו, וצריך שיהיה האדם שלם וטוב לבוראו. וכנגד הג', שצריך שיהיה האדם שלם וטוב עם זולתו, זהו\* על ידי גמילות חסדים, כאשר הוא עושה לזולתו חסד חנם. הנה אין ספק שבזה הוא טוב לזולתו, ואין דבר יותר טוב מזה כאשר עושה טוב לזולתו בחנם, ואז הוא טוב לגמרי.

#**והנה התבאר**= לך כי ראוים אלו שלשה שיהיו עמודי העולם, כאשר אלו שלשה דברים משלימים האדם, עד שהוא טוב בכל ג' בחינות אשר אמרנו. כי אין במציאות רק השם יתברך, שהוא מחויב המציאות, והנמצאים שנמצאו מאתו. ובודאי יש לאדם יחס אל בוראו במה שבראו השם יתברך, והאדם נברא ממנו. וראוי שיהיה שומר היחס הזה, ואם אין שומר היחס הזה, הרי אין בריאתו לכלום. ועוד, האדם נברא לעצמו, ואם האדם מקולקל בעצמו ואינו נחשב, הרי הוא בריאה של תוהו, ואין בו ממש. והשלישי, כי האדם הזה אינו יחידי בעולם, אבל השם יתברך בראו עם בני אדם אחרים, ולפיכך צריך שיהיה שומר היחס\* הזה שיש לו אל שאר בני אדם. לכן אמר שהעולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים. כי על ידי התורה אין האדם בעצמו בריאה של תוהו, אבל הוא\* בריאה חשובה. ועל ידי העבודה הוא שומר היחס שיש לאדם אל בוראו, שנברא ממנו. ועל ידי גמילות חסדים האדם יש לו חבור אל שאר בני אדם, כי לא נברא האדם בפני עצמו כלל, רק עם שאר בני אדם. וכאשר האדם עושה חסד עם זולתו, הנה יש לו חבור אל זולתו, ובזה האדם כאשר בראו השם יתברך. כי לא נברא שיהיה האדם יחידי בעולם, ודבר זה נראה כאשר עושה חסד לזולתו, שלא יאמר אין לי עסק עם אחר, ודברים אלו מבוארים. וכבר בארנו הלשון שאמר 'העולם עומד', ולא אמר 'האדם עומד', כי האדם יסוד ועמוד כל העולם, כמו שאמרנו.

#**ומן הדברים**= אשר בארנו יש לך להבין מה שאמרו ז"ל (סנהדרין עד.) כי כל העבירות שבתורה יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים. כי אף אם נתנו חכמים (שם) סברא לשפיכות דמים, דמאי חזית דדמא\* דידך סומק טפי, דלמא דחבירך סומק טפי. אבל לגילוי עריות לא נתנו טעם, רק דילפינן מקרא, כדאיתא במקומו. אבל טעם דבר זה, כי אלו ג' עבירות הם הפך אלו ג' דברים שהעולם עומד עליהם. כי אין ספק כי עבודה זרה הפך העבודה שהיא אל השם יתברך. ושפיכות דמים היא הפך גמילות חסדים, כי זה מטיב לאחר ועושה לו דבר שאין צריך לעשות, ושפיכות דמים מאבדו לגמרי. וגלוי עריות הוא הפך התורה. כי כבר בארנו למעלה כי מעלת התורה שהיא השכל נבדל מן [ה]חמרי לגמרי, ואין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החמרי רק על ידי התורה השכלית, ואין צריך לזה ראיה. והפך זה גלוי עריות, שהולך אחר זנות (הגדול)\* [הגוף], שהיא גלוי עריות. ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור. וכן אמרו ז"ל כי מעשה הזנות הוא מעשה בהמה. ובמסכת סוטה (יד.) מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא\* מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה. ולדבר זה אין צריך ראיה כי הזנות מעשה בהמה חמרית. ועוד אמרו ז"ל (תנחומא נשא אות ה) "כי תשטה" (במדבר ה, יב), למה נאמר, ללמד שאין המנאפים מנאפים עד שיכנס בהם רוח שטות, עד כאן. למדנו מזה כי אין הולך האדם אחר זנות רק כאשר יכנס בו רוח שטות, שהוא כמו בהמה בעלת חומר, ואז יש ניאוף. ולפיכך הזנות של גלוי עריות הוא הפך מדריגת התורה, שהיא תורה שכלית, והזנות מעשה חמרי. ולפיכך באלו ראוי שיהיה נהרג ואל יעבור, כיון שקיום האדם על ידי\* שלשה דברים השנויים כאן, שעל ידי שלשה דברים העולם עומד. ובהפך שלהם אין לאדם מציאות כלל. ואם ירצה לעבור ואל יהרג, הרי על כל פנים נחשב כאילו אין לאדם מציאות, ומוטב שימות זכאי ואל ימות חייב (סנהדרין עב.), כי כאשר הוא הפך הטוב, כאילו אין לו מציאות כלל. ואף על גב שהוא באונס, מכל מקום כיון שאלו דברים נוטים מן המציאות לגמרי, לא שייך לומר "וחי בהם" (ויקרא יח, ה), ולא שימות בהם (יומא פה:), כי באלו ג'\* עבירות הוא עצם המיתה וההעדר, ואין בהם המציאות - שהוא החיות - כלל. ודבר זה מבואר.

#**ומזה תדע**= כי בדור המבול לא נחרב העולם עד שחטאו בכל אלו שלשה דברים שהעולם עומד עליהם, ובאו אל ההיפך, וכאשר נטו אל ההיפך, אז העולם נחרב מאדם עד בהמה (בראשית ו, ז). לפי שחטאו בעבודה זרה, והיא הפך עמוד העבודה, וכמו שאמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין נז.) "וירא אלקים את הארץ והנה נשחתה" (בראשית ו, יב), אין "נשחתה" אלא עבודה זרה ועריות; עבודה זרה, דכתיב (דברים ד, טז) "פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל". ועריות, דכתיב (בראשית ו, יב) "כי השחית כל בשר את דרכו". ואלו שני דברים הם הפך שני עמודי העולם שעליהם העולם קיים, שהם העבודה והתורה. ועוד היה בהם גזל, כדכתיב (שם פסוק יא) "ותמלא הארץ חמס". ודבר זה הפך גמילות חסדים, שהוא נותן לו משלו, וזהו גוזל את שלו. והנה אלו שלשה דברים הם הפך לגמרי אל שלשה דברים שעליהם העולם עומד, וכאשר עקרו שלשה העמודים, והיו נוטים אל ההיפך לגמרי, לא היה לדור ההוא עמוד ויסוד להשען עליו, ובא חורבן אל העולם. אמנם מה שאמרנו כי הפך גמילות חסדים הוא שפיכת דמים, וכאן אמרנו כי הפך גמילות חסדים הוא גזל. בודאי הא והא שפיר הוא, וזה כי בדור המבול הכתוב מדבר מכל העולם, והגזל היה בהם יותר, כדכתיב (בראשית ו, יא) "ותמלא הארץ חמס". שהכל היו גוזלים וחומסים, והארץ מלאה חמס. ולא שייך לומר 'ותמלא הארץ שפיכת דם', שהרי בודאי נשאר העולם קיים, אבל חמס אפשר שתהיה הארץ מלאה ממנו. אבל אצל אדם יחידי, בודאי הפך גמילות חסדים כאשר הרגו לגמרי. אבל מה שכתוב מדבר בדור המבול מכל הארץ, לא שייך דבר זה בשפיכת דמים, שאם כן היה בטל העולם. והנה התבאר לך פירוש המשנה כאשר תעיין בדברים אלו.

#**ועוד יש**= לך להבין פירוש המשנה הזאת, כי המבין שורש ואמיתת הדברים, יבין כי הכל ענין אחד. רק כדי שיבאר לך הלשון ביותר ברור מה שאמר 'על שלשה דברים העולם עומד', יש לך לדעת, כי העולם הזה שברא הקב"ה, אי אפשר שיהיה עומד בעצמו, רק על ידי השם יתברך אשר מאתו הכל. ושלשה דברים צריך אל העולם עד שיש לו קיום ועמידה מן השם יתברך; וזה כי העולם הזה הוא צריך לטובו ולחסדו, דהיינו אל השפעתו יתברך. כי אחר שנברא, צריך העולם שיושפע ממנו פרנסת העולם וקיומו. ועוד קיום העולם, כאשר העולם הוא נברא לעבוד השם יתברך, כי אם לא היה זה שנברא לעבוד השם יתברך - ובזה כל העולם הוא חלק גבוה - אם כן אין ראוי הבריאה לעולם. כי דבר מחויב הוא וברור שאי אפשר שיהיה דבר זולתו יתברך, ובזה שהעולם נברא לעבוד השם יתברך, היה כל העולם חלק גבוה, ובזה יש מציאות אל העולם, כי בזה נחשב שאין העולם יוצא מן השם יתברך כאשר נברא לעבודתו יתברך. ועוד דבר שהוא קיום העולם, והוא שלימות העולם, שאינו מציאות תוהו ומציאות חסר, שאילו\* העולם מציאות חסר, אין ראוי לו המציאות כלל. ועל ידי שלשה אלו, שהעולם הוא נברא לעבוד השם יתברך, והוא עוד בריאה בשלימות ולא חסירה, וכאשר השם יתברך משפיע לו חסדו וטובו, ובאלו דברים העולם עומד. וכנגד זה אמר 'על התורה', כי קיום העולם בעצמו הוא התורה, כמו שהתבאר לך לפני זה, כי שלימות העולם הוא בשביל התורה, כמו שרמז גם כן בקרא "יום הששי" (בראשית א, לא), ואמרו ז"ל (שבת פח.) מלמד שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שתלוים ועומדים עד ששה בסיון, אם יקבלו התורה - מוטב, ואם לאו - יחזרו לתוהו ובוהו. ודבר זה, כי לפחיתת העולם אם לא היה בעולם התורה לא היה נחשב העולם לכלום, כי מה הוא, ולפחיתתו כאילו היה העולם תוהו ובוהו ואין בו ממש. לכך היה חוזר העולם לתוהו ובוהו לגמרי, אם לא על ידי התורה, שהיא החשיבות והמעלה העליונה בעולם, שעל ידי זה ראוי העולם אל הבריאה. ומכל מקום תמצא מבואר שהתורה היא\* עמוד העולם, וכמו שביארנו למעלה.

#**וגם העבודה**= אל השם יתברך, שבשביל זה נברא העולם לעבוד השם יתברך, וזה אמרם בפרק בני העיר (מגילה לא:) אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר (ר' בראשית טו, ח) "ויאמר אברם במה אדע כי אירשנה". אמר אברהם לפני הקב"ה, שמא בני יהיו חוטאים, ואתה עושה להם כאנשי דור המבול וכאנשי דור הפלגה. אמר לו, לאו. אמר לו, במה אדע. אמר ליה (שם פסוק ט) "קחה לי עגלה משולשת וגומר". אמר ליה, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם. אמר לו כבר תקנתי להם סדר קרבנות, בזמן שקורין בהם, מעלה אני עליהם כאילו הם הקריבו קרבן, ואני מוחל להם, עד כאן. וביאור זה, אברהם היה יודע כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר (משלי טז, ד) "כל פעל ה' למענהו", כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות כי אם אשר הוא אל השם יתברך, עד שהכל צורך גבוה.

#**ודבר זה**= בארו חכמים ז"ל (יומא לח.) באמרם; כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר (ישעיה מג, ז) "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו". ונאמר (משלי טז, ד) "כל פעל ה' למענהו". כי אם נמצא לעצמו, הרי יש חס ושלום דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד השם יתברך לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר 'ועל העבודה', כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר חס ושלום שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו. וכל אשר משמש לזולתו, אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני. וממילא כאשר אין עובדין הקב"ה, וסרים מאתו, מחויב להם החורבן והאבדון מן העולם, כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו. והשיב לו הקב"ה, שלא יאבד אותם. והשיב "במה אדע", כי דבר זה לא יצויר כלל שיהיו חוטאים ולא יאבד אותם, כי מתחלה לא נברא העולם רק לעובדו. ועל זה השיב לו שתקנתי להם הקרבנות, כי על ידי הקרבנות מכפר להם מה שחוטאים, והוא עם זה עבודה אל השם יתברך, שבשביל זה נברא העולם.

#**ועוד אמר**= 'על גמילות חסדים'. שעם כל זה, אם אין חסדי השם יתברך, לא היה העולם קיים כלל. כי צריכים אל חסדו, ומכל שכן לפרנסה שלהם. ובחסדו מפרנס הכל, ומשפיע אל הכל. ולפיכך אמר 'ועל גמילות חסדים', כי כאשר יש גמילות חסד בעולם הזה, השם יתברך גם כן מנהיג עולם בחסדו, ומשפיע להם חסדו. ואם אין חסד בעולם, אין העולם יכול לעמוד. ובמדרש (שו"ט מזמור פט) "משכיל לאיתן חסדי ה' לעולם אשירה וגו' אמרתי עולם חסד יבנה" (תהלים פט, א-ג), אמרו לאיתן, על מה העולם עומד. אמר להם, על החסד. משל למה הדבר דומה, לכסא שהיה לו ארבע רגלים, והיתה האחת מתמוטטת, שהיא קטנה. מה עשה, נטל צרור וסומכו. כך היה הקב"ה, כביכול כסא כבודו מתמוטט, עד שסמכו הקב"ה. ובמה סומכו הקב"ה, בחסד. הוי אומר "אמרתי עולם חסד יבנה". וכן הוא\* אומר (תהלים קלו, ה) "לעושה השמים בתבונה כי לעולם חסדו". וכן כל המזמור (תהלים פרק קלו), שהם חמשה ועשרים "כי לעולם חסדו", ואחר כך (שם פסוק כה) "נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו", למדנו שקשה המזון כנגד כל מעשה בראשית, עד כאן. וביאור המדרש זה יתבאר בנתיבת עולם בנתיב החסד. ומזה תדע כי אם לא היה חסדי השם יתברך, לא היה קיום לעולם. ומכל מקום התבאר לך כי העולם הזה עומד בחסדו, בפרט מה שהוא יתברך משפיע אל העולם המזונות, זה יותר מכל החסדים. וכל הנבראים הם עומדים בחסדו, כמו שאמר (תהלים פט, ג) "עולם חסד יבנה", ואין לך דבר שהוא חסד כמו פרנסת האדם, וכמו שסיים (תהלים קלו, כה) "נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו". הרי לך כי החסד הוא עמוד העולם, שאם אין חסדי השם יתברך, אין העולם עומד, וכדכתיב "אמרתי עולם חסד יבנה". והתבאר לך כי אל העולם צריכים אלו ג' עמודים ביחד; שאם אין התורה, לפחיתתו ולשפלתו לא היה ראוי לו המציאות, כמו שהתבאר למעלה, והכל היה עומד עד ששה בסיון (שבת פח.), אם כן התורה עמוד העולם. ואף אם יש התורה, אם אין העבודה, שהעולם נברא לעבוד השם יתברך, שיהיה אל העולם חלק גבוה וכמו\* שהתבאר, אין ראוי אל העולם הבריאה, ולפיכך העבודה עמוד ב', כמו שאמר (מגילה לא:) אם\* אין מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, אם כן העבודה הוא עמוד העולם. ועם כל זה צריך העולם אל חסדו ואל טובו, כדכתיב "אמרתי עולם חסד יבנה", ויותר מהכל הפרנסה. ואל יקשה לך, כי מה שאמר כאן 'ועל גמילת חסדים' היינו החסד שהאדם עושה לחבירו, ואין זה חסד שהקב"ה עושה. אין זה קשיא, כי כאשר בני אדם עושים חסד זה עם זה למטה, השם יתברך עושה חסד עם העולם למעלה, ומקיים העולם על ידי שפע חסדו. ובמדרש (ילקו"ש בשלח רנ"א), תמן תנינן, שמעון הצדיק היה משירי אנשי כנסת הגדולה, אמר על ג' דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים. רב הונא בשם רבי חייא אמר, עוברי הים פרשוהו, (שמות טו, יג) "נחית בחסדך עם זו גאלת", זו גמילות חסדים, (שם) "נהלת בעזך", זו התורה. עדיין העולם מתמוטט, ואימת נתבסס כשבאו (שם) "אל נוה קדשך". רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי, (ישעיה נא, טז) "ואשים דברי בפיך", אלו דברי תורה. "ובצל ידי\* כסיתיך" (שם) זו גמילות חסדים, ללמדך שכל מי שעוסק בתורה ובגמילת חסדים זוכה לחסות בצלו של הקב"ה. הדא הוא דכתיב (תהלים לו, ח) "מה יקר חסדך אלהים ובני אדם בצל כנפיך יחסיון". "לנטוע השמים וליסוד ארץ" (ישעיה נא, טז), אלו קרבנות, עד כאן. הרי לך כי חסדי הקב"ה, כדכתיב "נחית בחסדך", הוא עמוד העולם. והאדם כאשר גומל חסד בעולם, אז נמצא החסד בעולם מן השם יתברך, שהוא עמוד העולם. כי כפי שעושה חסד למטה, כך נעשה למעלה, והדברים האלו ברורים מאוד.

#**ותדע כי**= אלו שלשה דברים, שהם התורה והעבודה וגמילת חסדים, כמו שהיו אלו ג' דברים ג' עמודי עולם, נתנו לג' אבות, שהם אברהם יצחק ויעקב, שהם גם כן יסודות ואבות העולם. ולכך ראוי שיהיה להם אלו ג' דברים, שהם יסודות ועמודים לעולם. וזה כי תמצא גמילת חסדים שהיה מדת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמילת חסדים, דהיינו קבלת אורחים. וכן ממה שהכתוב אומר (בראשית כא, לג) "ויטע אשל בבאר שבע", ודרשו ז"ל (סוטה י.) פונדק או פרדס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכתיב (ר' מיכה ז, כ) "תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד", ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל. יצחק זכה במדת העבודה, שהרי הקריב עצמו על גבי מזבח (בראשית כב, ט). ובמדרש (ויק"ר ב, יא), אותו היום שהעלה אברהם את יצחק בנו על גבי המזבח, תקן הקב"ה שני כבשים, אחד בשחרית ואחד בין הערבים, שנאמר (שמות כט, לט) "את הכבש האחד וגו'", וכל כך למה, בשעה שישראל מקריבין תמידים על המזבח, וקוראין את המקרא הזה (ויקרא א, יא) "צפונה לפני ה'", זוכר עקידת יצחק בן אברהם. מעיד אני עלי שמים וארץ, בין גוי ובין ישראל, ובין אשה עבד ושפחה, קורא את המקרא הזה "צפונה לפני ה'", זוכר [הקב"ה] עקידת יצחק, עד כאן. הרי כי בשביל העקידה היה העבודה אל השם יתברך, מפני כי יצחק הקריב עצמו אל השם יתברך, ולפיכך עיקר העבודה היה ליצחק שהקריב עצמו. והוא הסוד שלא נאמר "צפונה" אלא בפרשת "ואם מן הצאן קרבנו" בפרשת ויקרא (ויקרא א, י), ואף כי העולה מן הבקר שפרשה ראשונה מדברת ממנו (ויקרא א, ג-ט) גם כן צריכה צפון, וכמו שדרשו (זבחים מח.) מן וי"ו של "ואם מן הצאן", מכל מקום לא נזכר "צפון" אלא אצל הצאן. מפני כי קרבן של יצחק היה איל, וראוי אליו צפון, והוא ידוע למבינים, כי משם היה העקידה. יעקב היה לו מדת התורה, כמו שאמר (בראשית כה, כז) "יעקב איש תם יושב אוהלים". וכמו שרמזו חכמינו ז"ל במדרש "עם לבן גרתי ואחר עד עתה" (בראשית לב, ד), אף על פי כן תרי"ג מצות שמרתי, הרי לך כי יעקב היה לו מדת התורה. ואל יקשה לך, הרי אברהם היה שומר התורה, דהא כתיב בפירוש אצלו (בראשית כו, ה) "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמרתי מצותי חקותי ותורותי", ודרשו רז"ל\* (יומא כח:) קיים אברהם אפילו עירוב תבשילין. חלוק יש, כי אברהם שימר\* התורה במעשה, אבל למוד התורה היה ליעקב בפרט, כי אצלו נאמר "יושב אוהלים", שזה נאמר על הלומד בה. ועוד, אף כי אברהם שמר התורה, לא מצינו כי בזכותו נתנה תורה לישראל. אבל בזכות יעקב נתנה תורה לישראל, שנאמר (תהלים עח, ה) "ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל", בשביל יעקב ובשביל ישראל נתנה תורה. גם תבין זה ממה שנאמר (מיכה ז, כ) "תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד", וכתיב (מלאכי ב, ו) "תורת אמת היתה בפיהו", הרי כי ליעקב נתנה התורה בפרט, כי היא תורת אמת. וכל הדברים נתבארו במקום אחר. ובמכילתא "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל" (שמות יט, ג), "לבית יעקב" בזכות יעקב, "ותגיד לבני ישראל" בזכות ישראל, עד כאן. הרי לך בזכות יעקב נתנה תורה לישראל. ובמדרש (ילקו"ש ברכה תתקנ"א) "תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב" (דברים לג, ד), כל העוסק בתורה זוכה לנחלת יעקב, שנאמר "מורשה קהילת יעקב". ונאמר (ישעיה נח, יד) "אז תתענג על ה' והרכבתיך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך". אם כן בזכות יעקב נתנה התורה לישראל. וכל הדברים האלו יש לך להבין ממה שאמר (שמות יט, א) "בחדש השלישי לצאת בני ישראל ממצרים", וכדדריש ההוא גלילאה (שבת פח.) בריך רחמנא דיהב לן אוריין תליתאי, על יד תלתאי, לעם תלתאי, ביומא תלתאי, בירח תלתאי. ומפני שהתורה תלתאי, נתנה בזכותו של יעקב, שהוא היה שלישי לאבות. וכמו כן נתנה התורה בחודש שלישי.

#**וזה שרמז**= אליעזר עבד אברהם, שנתן לרבקה "נזם זהב בקע משקלו ושני צמידים על ידיה עשרה זהב משקלם" (בראשית כד, כב). ובמדרש (ב"ר ס, ו), והביא אותו רש"י ז"ל (בראשית שם), "בקע משקלו" רמז לשקלי הקרבנות, שנאמר בהם "בקע לגלגולת". "ושני צמידים על ידיה" רמז לב' לוחות מצומדות. "עשרה זהב משקלם" רמז לעשרת הדברות שבהם, עד כאן. ולמה היה מרמז דווקא דברים אלו. אבל פירוש זה, מפני שראה שהיא גומלת חסדים, כמו שאמר (בראשית כד, יד) "ואומר אליה הטי נא כדך ואשתה ואמרה שתה וגם גמליך אשקה אותה הוכחת לעבדך ליצחק ובה אדע כי עשית חסד עם אדוני", ופירש רש"י ז"ל (שם) "אותה הוכחת - ראויה היא לו שתהא גומלת חסדים, וכדי היא ליכנס בביתו של אברהם". ורמז לה כיון שיש לה גמילת חסדים, שהוא עמוד אחד, ראויה היא ליצחק שיש לו עמוד העבודה, שהוא עמוד השני. וראויה בשביל זה שיצא ממנה יעקב, שיש לו עמוד ג', הוא עמוד התורה. כי האחד נמשך אל אחר, וכמו אברהם עצמו, בשביל שהיה לו עמוד אחד, שהוא גמילות חסדים, זכה שיצא ממנו יצחק, שהיה לו עמוד הב'. ומן יצחק שהיה לו עמוד הב', יצא ממנו יעקב שהיה לו עמוד הג', כי כל אלו ג' עמודי עולם שייכים זה לזה, ששלשתן עמודי עולם. ולכך כיון שהיתה גומלת חסדים, ראויה היא ליצחק שיש לו עמוד הב', וראויה שיצא ממנה יעקב שיש לו עמוד הג'. ומפני כי הקרבנות כתיב אצלם (שמות כט, כה) "לריח ניחוח", לפיכך היה מרמז הקרבנות בנזם זהב, שהוא על האף, ששייך ריח באף. והיה מרמז הלוחות בשתי ידים, כי ב' הלוחות הם נגד ב' ידים, וכדכתיב (דברים ט, טו) "ושני לוחות על שתי ידי", כי מידו של הקב"ה לידו של משה נתנו. וכנגד זה היו ב' לוחות, ה' דברות בכל לוח, כנגד ה' אצבעות היד. ולכך רמז התורה בב' צמידים על ידיה.

#**והפירושים אשר**= בארנו לך, הם יוצאים ומסתעפים מן הפירוש האמתי אשר יש במאמר הזה בעמקי החכמה. שכבר ידעת כי יסודות העולם הם ג', אשר נקראו בספר יצירה (ר"פ ג) אמ"ש, והם מים אויר אש. הנה היסודות לעולם שלשה הם. ולא נזכר הרביעי, היא הארץ, לטעם ידוע לנבונים. ואלו ג' יסודות אשר זכר בעל ספר יצירה, והם יסודות עליונים, שנקראו אמ"ש, שהם יסודות הכל, שמהם נברא הכל, כמו שמבואר שם. ואלו שלשה, על ידי אלו ג' דברים, מתקשרים בו יתברך, אשר הוא יסוד הכל, ובזה העולם עומד בקיומו בו יתברך. כי התורה היא "רוח חכמה ובינה". העבודה היא האש, שהרי כך נקראת\* העבודה בכל מקום (במדבר כח, ב) "קרבני לחמי לאשי". ובכל הקרבנות (ויקרא א, ט) "אשה ריח נחוח לה'", ודבר זה מאד ידוע. ושחיטת כל קדשי קדשים בצפון דוקא (זבחים מז.), שמשם מדת האש. וגמילות חסדים היא מדת המים, דכתיב (קהלת יא, א) "שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו". וכתיב (ישעיה לב, כ) "אשרי זורעי על כל מים", שדרשו זה על גמילות חסדים, כמו שאמרו ז"ל במסכת בבא קמא בפרק קמא (יז.), כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים זוכה לנחלת שני שבטים, שנאמר "אשרי זורעי על כל מים", ואין זריעה אלא צדקה, שנאמר (הושע י, יב) "זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד". ודבר ידוע הוא זה, כי בעל חסד משפיע לאחר, כמו המים המשפיעים. ולפיכך אמר 'על ג' דברים העולם עומד', כי העולם הזה, אשר הוא מיוסד על ג' יסודות אשר זכרנו, מתקשר בו יתברך על ידי אלו ג' דברים; כי יש ליסוד הרוח קשור בתורה, שהיא רוח. ויסוד המים יש לו קשור בגמילות חסדים, שהוא מדת המים. ויסוד האש יש לו קשור בעבודה, שהיא אש. ועל ידי אלו ג' דברים, אשר כל אחד מן ג' יסודות העולם יש לו קשור באחד מהם כמו שנתבאר, יש להם קשור עם השם יתברך. כי התורה והעבודה וגמילות חסדים יש להם קשור עם השם יתברך, עד שהכל מקושר בו יתברך. ולפיכך אלו ג' דברים הם עמודי העולם בודאי. ורמז הכתוב דבר זה בפסוק (תהלים נ, א) "אל אלקים [ה'] דבר ויקרא ארץ". כי מה שאמר 'אל אלקים [ה'] דבר ויקרא ארץ'\*, רוצה לומר שקרא לארץ שתהא עומדת לפניו, כדכתיב (ישעיה מח, יג) "ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני עליהם יעמדו יחדיו". כי העולם הזה, אשר בו ג' יסודות, מקושרים בג' שמות על ידי אלו ג' דברים שזכר התנא, והם תורה עבודה גמילות חסדים. רק שזכר ב' השמות\* קודם השם המיוחד, והטעם הוא לסמוך שם המיוחד ל"ארץ", כי הוא מעמיד הארץ בראשונה. וזכר שם "אל", שהוא מדת החסד, כמו שאמרו ז"ל (מכילתא שמות טו, ב) "אל" זה מדת החסד, שנאמר (תהלים כב, ב) "אלי אלי למה עזבתני", ואין אומרים "למה עזבתני"\* למדת הדין. ובשם הזה מתקשר יסוד המים על ידי גמילת חסדים בשם "אל", כי כבר אמרנו כי החסד מדת המים. וזכר שם "אלקים", ובו מתקשר יסוד האש על ידי העבודה, שהעבודה היא\* מצד מדת הדין, שהוא שם "אלקים" (ב"ר לג, ג), כי הקרבנות הם נקראים "אשי" (במדבר כח, ב), רק הכונה לשם המיוחד. וזכר שם "ה'", כי בשם הזה מתקשר יסוד הרוח על ידי התורה, שנתנה בשם הזה, אשר נודע השם הזה למשה, שהיה מקבל התורה. הרי לך מבואר ומפורש מה שאמרו כי העולם עומד על ג' דברים, כי ג' יסודות העולם יש לו קשר בג' דברים, שהם התורה והעבודה וגמילות חסדים. ואלו ג' דברים מתקשרים בו יתברך מצד ג' שמותיו הקדושים; "אל אלקים ה' דבר והוא יקרא ארץ" (תהלים נ, א). והנה מבואר לפניך פירוש מאמר זה באמת ובבירור. והבן הדברים האלו מאד, כי כל מה שאמרנו הוא פירוש המשנה, כי הכל הולך אל מקום אחד, ושורש אחד אליו.

#**ויש לך**= לדעת כי דברי שמעון הצדיק, שהוא משירי כנסת הגדולה, הם מקושרים עם דברי אנשי כנסת הגדולה, כי הם באו לתקן התורה והמשפטים והמצות, שהם שייכים לתורה שלא תפול, כמו שכתבנו למעלה. ושמעון הצדיק בא לתקן העולם שלא ימוט, כמו שאמר 'על ג' דברים העולם עומד', והתורה היא למעלה מן מדריגת העולם, ואחר כך העולם. וכאשר תבין בדברי שמעון הצדיק, תדע ותבין כי אלו דברים שאמר הם מעין דברי אנשי כנסת הגדולה, כי הוא היה\* גם כן משירי כנסת הגדולה. כי אנשי כנסת הגדולה אמרו ג' דברים; 'הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה'. ושמעון הצדיק אמר כנגד מה שאמרו אנשי כנסת הגדולה 'הוו מתונים בדין' - כנגד זה אמר 'ועל העבודה', כי העבודה והדין שייכים זה לזה. וזה אמרם מלמד שתשים סנהדרין אצל מזבח. וזכר התורה כנגד 'והעמידו תלמידים הרבה'. וזכר גמילות חסדים כנגד 'ועשו סייג', כי הסייג מה שמקבל עליו לעשות אף כי אין מחויב בדין. וכך אמרינן (ברכות כ:) אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, כתיב בתורתך (דברים י, יז) "אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד", והלא אתה נושא פנים לישראל, שנאמר (במדבר ו, כו) "ישא ה' פניו אליך". אמר הקב"ה, וכי לא אשא להם פנים, אני כתבתי\* בתורתי (דברים ח, י) "ואכלת ושבעת וברכת", והם מדקדקים על עצמם עד כזית עד כביצה. כלומר שהם נכנסים לפנים מן הדין, כך אכנס עמהם לפנים מן הדין. כי יש לאדם לעשות סייג לתורה, אף כי אין חייב בדין. והתבאר למעלה כי אנשי כנסת הגדולה כללו במוסר שלהם הדבר שהוא\* דין, כמו שאמרו 'הוו מתונים בדין', והדבר שהוא הפך זה, והוא 'ועשו סייג לתורה', והדבר שהוא כמו אמצעית, וזהו 'והעמידו תלמידים הרבה' לתורה, כמו שכתבנו למעלה. והכל לתקן את האדם בכל, הן מצד הדין, וגם בהפכו דבר שהוא כנגד הדין, ובדבר שהוא אמצעי. וכך הם רוב מוסרי המסכתא הזאת. וכך הם דברי שמעון הצדיק כאשר תבין הפירוש אשר פירשנו למעלה; כי אלו דברים שזכר שמעון הצדיק הם כנגד היסודות אמ"ש, אשר המים הפך האש, והאויר אמצעי ביניהם, וכל זה דברי חכמה מאד. וכן לפירוש אשר אמרנו, כי דברי אנשי כנסת הגדולה כוללים חקים ומשפטים ומצות. והבן זה מאד, כי הוא אמתת הפירוש של אנשי כנסת הגדולה ושמעון הצדיק, ואין להאריך יותר.

**%משנה [ג]**

#**אנטיגנוס**=. כבר בארנו, כי במה שהיו אלו האנשים אבות העולם, ולא היה כיוצא בהם בזמן שלהם, היו מלמדים מוסר לעולם. וכפי ערך מדריגת מעלתם, היה מדריגת מוסר שלהם. כי המוסר שאמר שמעון הצדיק כולל כל העולם, שהרי אמר\* (למעלה משנה ב) 'על ג' דברים העולם עומד'. וכך הוא מוסר של אנטיגנוס איש סוכו, כי דבריו הם בעבודת השם יתברך, אשר בודאי עבודת השם יתברך הוא כולל כל מעשה האדם, כי כל מעשה האדם ראויים שיהיו פונים אל עבודתו יתברך. ולפיכך אמר 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם'. ועוד יתבאר סדר אנטיגנוס אחר\* שמעון הצדיק.

#**ושואלים על**= זה, איך אמר 'אל תהיו כעבדים המשמשים לקבל פרס', והלא כל התורה מלא מזה; (דברים ה, טז) "למען ייטב לך ולמען יאריכון ימיך", וכן במקומות הרבה. ועוד, הרי אמרינן בפרק קמא דבבא בתרא (י:) האומר סלע זו לצדקה על מנת שיחיה בני, הרי זה צדיק גמור. ואיך אמר 'אלא הוו כעבדים המשמשים את הרב שלא לקבל פרס'. ועוד קשה, שאמר 'אלא כעבדים המשמשים את הרב שלא לקבל פרס', וכי איזה הם העבדים המשמשים שלא לקבל פרס, לא היה צריך לומר רק 'אל תשמשו לקבל פרס', ולא\* 'שלא לקבל פרס'. ועוד קשה, מה שאמר 'ויהא מורא שמים עליכם', ולא אמר 'ויהא מורא המקום עליכם', או 'מורא הקב"ה עליכם'.

#**ופירוש מאמר**= הזה, שודאי עיקר העבודה שיעבוד השם יתברך מאהבה, ואם יעשה בשביל שכר, דבר זה אינו עיקר העבודה. אמנם מכל מקום אף אם עובד בשביל השכר שיגיע לו, הוא צדיק גמור, רק באומות העולם אינו צדיק, כדאיתא בפרק קמא דבבא בתרא (י:). והטעם, כי כאשר עושה רצון השם יתברך הוא צדיק, והשם יתברך רוצה שיהיה הטוב לישראל. והרי זה שאומר 'הרי סלע זה לצדקה על מנת שיחיה בני', או 'שאהיה בן עולם הבא', הוא גם כן רצון השם יתברך, ולפיכך הוא צדיק גמור. אבל באומות עולם אין לומר כך, ואם היה אפשר לעולם בלא אומות עולם, היה דבר זה נחשב מעלה לעולם, רק שאי אפשר לעולם בלא אומות העולם, כמו שהארכנו במקום אחר. לפיכך באומות עולם, שאין רצונו יתברך בהם, לכך אינו צדיק. שהרי דניאל נענש שנתן עצה לכורש על הצדקה, כאשר הצדקה היה לתת שלוה למלכותו\*. אבל בישראל הוא צדיק גמור, כי הטוב לישראל היא רצונו יתברך. ואם כן בזה שאמר סלע זו על מנת\* שיהיה בן עולם הבא, זהו רצון השם יתברך. ואין פירוש 'צדיק גמור' צדיק\* גדול, אבל פירושו צדיק בלי חסרון ובלי תוספת חסידות. אבל מדה העליונה, שיהיה נקרא עובד מאהבה לגמרי, אין לו, אם משמש על מנת לקבל פרס. ובפירוש אמרו כך בפרק קמא דע"ז (יט.), "במצותיו חפץ מאוד" (תהלים קיב, א), אמר רבי אליעזר במצותיו חפץ, ולא בשכר מצותיו. כדתנן, הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס. הרי לך מבואר כי עיקר המצוה שיחפוץ במצותיו. ועל זה אמר דוד (תהלים קיב, א) "אשרי האיש", כלומר שהוא האיש המאושר על כל כאשר במצותיו חפץ מאד, ולא בשכר מצותיו. אלא דמכל מקום צדיק הוא, אף אם עובד שיהיה בן עולם הבא. והתורה דברה מזה הצדיק, ולכך אמר (דברים ה, טז) "למען ייטב לך".

#**ואפשר לפרש**=, שאין הכתוב מדבר שיעשה תכלית כונתו אל הטוב, דהיינו השכר, אבל הכתוב אמר שכך יהיה נמשך מהשם יתברך הטוב, אבל שיעבוד בשביל זה להקב"ה - זה אינו, אבל עיקר העבודה שיהיה עובד השם יתברך בשביל אהבה, ולא ישים תכליתו כלל אל השכר המגיע, רק שהשכר נמשך מן השם יתברך מעצמו. ואין פירוש "למען ייטב לך" שיעשה המצוה בשביל זה, שכן כתיב גם כן (דברים כט, יח) "למען ספות הרוה וגו'", וכמו שפירש הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה (שם), רק שהכתוב רוצה לומר כי דבר זה נמשך ממנו. וכן "למען ייטב לך". ואין הפירוש שיעבוד את השם יתברך בשביל הטוב, רק שהטוב נמשך מזה. ופירוש ברור הוא, שאין ראוי שיהיה עיקר העבודה בשביל זה. ומה שלא אמר 'תהיו עובדים מאהבה', כי לא היה משמע שיהיה אוהב השם יתברך מצד עצמו, ולא בשביל טוב שעשה לו או שיעשה לו, רק היה משמע שכל מי שעשה השם יתברך טוב אליו, יש לו לאהוב אותו ויעבוד אליו, כי גם זה אהבה היא, שהרי אוהב אותו יתברך בשביל הטוב שעשה לו. ולפיכך אמר שיהיו משמשים שלא לקבל פרס, שאין עיקר העבודה כך. אף כי בוודאי וברור שהוא צדיק גמור כאשר עובד השם יתברך, הן בשביל הטוב שעשה, או בשביל הטוב שיעשה, אבל עיקר העבודה שיאהב את השם יתברך, ויחפוץ לעשות מצותיו, ובזה יש לו דביקות בו יתברך מצד עצמו. ויש אשר האריכו דברים בפירוש זה, ונטו מדברי חכמים, מדרך\* האמת, כי הדברים האלו ברורים. ואיך לא יהיה הדבר הזה פשוט, שעיקר האהבה כאשר אוהב את השם יתברך מצד עצמו, כאשר יכיר גדולתו\* ורוממותו, והוא אמת, ודבריו ומצותיו אמת, ולכך הוא אוהב לעשות מצותיו. וזהו בודאי יותר ממי שהוא עובד השם יתברך בשביל הטובה שעשה לו, או שיעשה לו. ולפיכך אותן הדברים הם יוצאים מדעת חכמים ז"ל.

#**ומה שאמר**= 'אלא הוו כעבדים המשמשים את הרב שלא לקבל פרס', ולא ימצא עבדים המשמשים על מנת שלא לקבל פרס, ולא הוי ליה לומר רק 'אל תהיו כעבדים המשמשים על מנת לקבל פרס', מפני שיהיה\* משמע מזה שאסור לגמרי, ואם עשה זה הרי הוא רשע, שכך משמע לשון 'אל תהיו כעבדים וכו''. ולכך אמר 'אל תהיו וכו'', ורוצה לומר לא שזה רע, דודאי אפילו אם עובד את השם יתברך לקבל פרס גם כן הוא צדיק גמור\*, אלא שיש לו לעבוד השם יתברך ביותר טוב, שלא על מנת לקבל פרס, ולכך אמר 'אלא הוו וכו''. והחכם הזה לא בא ללמד רק עיקר העבודה שתהיה על מנת שלא לקבל פרס, ולכך הוצרך לומר 'תהיו כעבדים וכו'', ולא היה די במה שאמר 'אל תהיו כעבדים', וכמו שאמרנו. ומה שלא אמר 'הוו משמשים את הרב שלא לקבל פרס', שודאי לא נמצא עבדים המשמשים את הרב שלא לקבל פרס שילמוד מזה עבודת המקום. ולפיכך אמר 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב לקבל פרס', שלא נחשב זה עבודה גמורה, כי העבד המשמש את הרב לקבל פרס אין אוהב את הרב, על כן אתם אל תהיו ככה, שאם כן לא יהיה לכם אהבה אל השם יתברך, רק 'תהיו כעבדים וכו'', אף על גב כי לא נמצא הרבה דבר זה. עם\* כל זה, אתם תעשו כך, להיותכם עובדים השם יתברך [שלא] על מנת לקבל פרס. מכל מקום כיון שאין רגיל העבדים המשמשים שלא על מנת לקבל פרס, לא שייך לומר דבר זה בלבד 'תהיו כעבדים המשמשים שלא על מנת לקבל פרס'.

#**והוסיף לומר**= 'ויהי מורא שמים עליכם'. אחר שהזהיר אותם על האהבה, הזהיר אותם על היראה גם כן. וזה כי מדרך מי שאוהב את אחד לבו קשורה בו, ודבר זה מבטל היראה. משל זה, שאם אחד מזכיר שמו של הקב"ה, מי שאוהב השם יתברך, כאשר ישמע אדם דבר שנאהב לו, אין ספק שהוא שמח. ודבר זה מבטל היראה, כי יש לאדם שיהיה ירא ויבהל כאשר ישמע הוצאת השם, מפני היראה. ולפיכך אמר, אף שהזהרתי אתכם על אהבה, לא יהיה השם יתברך נחשב כמו אוהבך אשר אתה רגיל עמו, אבל יהיה נחשב לו כי השם יתברך בשמים ואתה על הארץ, וכך יהיה נחשב לך הקב"ה בשמים, ואתה על הארץ, ובזה יהיה מורא שמים עליך, ולא תהיה האהבה מבטלת היראה. ולכך אמר 'ויהי מורא שמים עליכם', ולא אמר 'ויהי מורא המקום עליכם'. ובכל מקום אצל המורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים', כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי, והוא יתברך יושב בשמים, והאדם על הארץ\*. אבל האהבה נחשב\* שהוא דבק בו יתברך, כדכתיב (דברים ל, כ) "לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו". והתבארו דברי אנטיגנוס מבלי יציאה מן הדרך הנכון כלל.

#**וכבר אמרנו**= כי ראוי מאמר זה לאנטיגנוס, בעבור שהוא כולל כל עבודת המקום מאהבה ומיראה כמו שראוי. ומאמר זה בא אחר מאמר שמעון הצדיק (למעלה משנה ב) שנתן עמודים אל כל העולם, בא עתה לתת אל האדם שהוא בעולם איך יהיה עם בוראו על ידי האהבה והיראה. כי העולם נברא בשביל האדם שיהיה עובד בוראו, והעבודה היא על ידי האהבה והיראה. ובודאי מאמר זה ראוי לאנטיגנוס, שהוא אחד במקום שנים, כי עיקר האהבה והיראה יש להם שורש אחד. כי צריך האדם שיהיה אוהב השם יתברך (דברים ו, ה), ויהיה ירא מפניו (שם פסוק יג), וזהו שראוי אל האדם. ואין ראוי שתהיה יראה בלא אהבה, ואהבה בלא יראה. אבל יש מעשה שיש בו אהבה בלבד, ויש מעשה שיש בו יראה בלבד, אבל האדם ראוי שיהיה בו אהבה והיראה ביחד. ולכך אנטיגנוס שבא להזהיר האדם על האהבה ועל היראה, ראוי שלא יהיה זוג עמו. אבל הזוגות שבאו אחריהם, אחד מן הזוג היה בא להזהיר על מעשה שיש בו אהבה בלבד, והשני על מעשה שיש בו יראה בלבד, כמו שיתבאר. ותמיד אחד היה מזהיר על מעשה של אהבה, והשני על מעשה שיש בו היראה. ופירוש זה נכון, ועוד יתבאר.

**%משנה [ד]**

#**יוסי בן יועזר**= איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים וכו'. כבר פירשנו למה לא היה גם כן זוג עם אנטיגנוס איש סוכו, כמו שהיה זוג מכאן ואילך, כי אצל כל המקבלים שזכר היו שנים; יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים, וכן הזוגות האחרים. ואין לומר כלל שהיה דבר זה במקרה. וזה כי כאשר היתה הקבלה באה מזה לזה, מן משה ליהושע, ומיהושע לזקנים (למעלה משנה א), ותמיד לא היו מקבלים האחרונים במדריגה כמו הראשונים. אך אין ראוי לבא הקבלה מן אנשי כנסת הגדולה אל הזוגות, מפני שהם רחוקים זה מזה, כי הזוגות בעבור שהם זוג, לא היה\* הקבלה ביד אחד מהם, רק בשניהם יחד. ואינו דומה לזקנים ונביאים, אף כי הם היו רבים, היתה הקבלה אצל כל אחד ואחד מהם, שהרי לא נזכרו כמה היו הזקינים וכמה היו הנביאים, שתאמר שהיתה קבלה ביד כולם ביחד, כמו שזכר הזוג בשמם, וזה מורה כי אצל שניהם ביחד היתה התורה. אבל הזקינים והנביאים ואנשי כנסת הגדולה, לא הזכיר אותם\* בשמם, ולכך פירושו שאצל כל אחד ואחד היתה הקבלה של תורה. ומפני זה היה מוסר שנתנו אנשי כנסת הגדולה בלשון רבים (למעלה משנה א) 'הוו מתונים', וכן מוסר אנטיגנוס (למעלה משנה ב) 'אל תהיו כעבדים וכו'', ואילו מוסר הזוגות בלשון יחיד 'יהי ביתך וכו'', מפני כי לא תמצא אחר שהיה\* אתו, ולפיכך אמר בלשון רבים, כמו שהוא נחשב כמו רבים. אבל הזוגות, שלא היה אחד מהם לבד, ולא היה הכל, לא אמר בלשון רבים, רק בלשון יחיד, כמו שהוא היה יחיד. ומעתה הפרש גדול יש בין אנשי כנסת הגדולה ובין הזוגות, כי אנשי כנסת הגדולה היה להם שם בפני עצמם, וגם היו רבים, ולא היה כאן קבלה מחולקת. ולפיכך אין סברא כלל שתהיה באה הקבלה מן אנשי כנסת הגדולה אל הזוגות, לפי שאין דומים כלל\*. לכך כאשר הלכו לעולמם אנשי כנסת הגדולה, ולא נשאר רק שמעון הצדיק, שהיה אחד בלבד, וממנו\* באה הקבלה לאנטיגנוס, שהיה גם כן אחד. מכל מקום אין כאן קבלה מחולקת כלל, רק ההפרש כי שמעון הצדיק היה בכלל אנשי כנסת הגדולה, ואילו אנטיגנוס לא היה בכלל אנשי כנסת הגדולה, ולא היה כאן רק הפרש אחד. ומן אנטיגנוס באה הקבלה לזוג, ואין כאן גם כן רק הפרש אחד; כי אנטיגנוס היה יחיד בלבד, והיתה אצלו הקבלה של הכל, והזוגות היתה קבלתם מחולקת, ולא היה אצל כל אחד הכל, ומעתה הכל כסדר\*. ואצל הזוגות נשארה\* הקבלה, כי הזוגות הם ראוים לבית השני, כמו שיתבאר, והכל כסדר. אמנם הגרסא אשר נמצא בספרים הישנים 'קבלו מהם', ורוצה לומר כי הזוג הראשון קבלו גם כן משמעון הצדיק ומן אנטיגנוס. ולפי הגרסא הזאת הכל נכון, כי לא היה ראוי שיקבלו שנים מן אחד כלל, רק שנים משנים, ועתה היו שנים מן שנים גם כן. ומעתה לפי זה לא היה כאן רק חמשה זוגות, כי הזוג הראשון היו גם כן מקבלים מן שמעון הצדיק, ולא היו מקבלים מאנטיגנוס בלבד\*, ועוד יתבאר.

#**יוסי בן יועזר**= איש וכו'. כבר אמרנו כי הגדולים לפי גודל מעלתם היה מוסר שלהם בדברים גדולים מאוד. ובא יוסי בן יועזר להזהיר על ביתו של אדם, אשר שם דירתו, ששם תהיה החכמה. ואין ספק כי ביתו אשר שם דירתו, הוא עיקר גדול, כאשר הוא בַּיִת אלקִי קדוש, לפי שהאדם תמיד שם, וכאשר ביתו - אשר שם דירתו - במעלה, נחשב לאדם שיש לו מעלה גדולה עליונה. ויתבאר בסמוך שבא לתקן בית האדם בעבודת השם יתברך בפרט באהבתו וביראתו. וכבר אמרנו כי אנטיגנוס תיקן את האדם עצמו ביראת שמים ובאהבת השם יתברך\*. ואין האדם בלבד, כי צריך הוא אל בית ואשה ובני בית. ובא הזוג הזה לתקן הבית, ואשר הוא צריך אליו בבית לתקן ביתו\* באהבה וביראה. ולפיכך אמר 'יהי ביתך בית ועד לחכמים', שיהיה בתוך ביתו חכמים, וזהו שלימות גדול כאשר ביתו הוא עומד לחכמים.

#**ואמר 'והוי**= מתאבק בעפר רגליהם', כלומר שלא יהיו החכמים נחשבים אליו כמו דרך החברים, שבזה היה ממעט במעלת החכמה כאשר הוא עדיין אינו חכם כמותם. אבל יהיה מתחבר להם, דהיינו להשפיל תחת רגליהם. וזהו 'הוי מתאבק בעפר רגליהם', שהוא סוף שפלותם, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ויהיה מתאבק בהם להשפיל עצמו לגמרי, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ודבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן הוא נבדל מן האדם\*, ואם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל. ולא שיהיה נבדל לגמרי מן התלמיד חכם, שאם כן לא היה התלמיד חכם אצל האדם במדריגת השכל שהוא באדם, שנמצא השכל בביתו, הוא גוף האדם הגשמי, שדומה לבית, כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל, ובזה האדם מתאבק בשכל. וכך יהיה נוהג עם תלמיד חכם בביתו, שיהיה נמצא תלמיד חכם בביתו, אבל לא יהיה לו חבור גמור אליהם, רק מתאבק בעפר רגליהם כאשר ראוי לנהוג. וכאשר ימצא השכל באדם, שהוא נבדל מן האדם, אין לו חבור גמור עמו, רק שנמצא עמו, והבן זה.

#**ואמר**= 'הוי שותה בצמא את כל דבריהם'. פירוש, כמו שהשכל הוא משלים את האדם, וכאשר אין השכל באדם אז האדם חסר, ובשכל יושלם האדם. ולפיכך ישתה האדם בצמאה דבריהם, כי האדם שלא ישתה הוא חסר, ובשתיה יושלם. ולפיכך הוא שותה בצמאה, והוא להוט מאד אחר השלמת חסרון שלו, שכל זמן שהוא חסר אינו בטוב. ולכך ישתה בצמאה דבריהם גם כן, שבזה נראה כי התלמיד חכם הוא השלמת בני אדם, כמו שהוא אצל האדם שהשכל הוא השלמת האדם, וכאשר אין בו שכל הוא חסר.

#**והנה**= יוסי בן יועזר היה מלמד ומזהיר את האדם בתקון ביתו, שיהיה ביתו בית חכמה, ויהיו בביתו חכמים. ודבר זה ראוי לביתו, כי ראוי שיהיה ביתו דומה לבית שהוא הגוף, כי הגוף של אדם מקבל גם כן השכל, והוא שורה בו ונמצא בו. ולפיכך אם האדם רוצה לתקן שיהיה ביתו כאשר ראוי, והגוף במעלה\*, יהיה ביתו בית ועד לחכמים. ויהיה מתאבק בעפר רגליהם, וישתה בצמאה דבריהם, כי כל אלו דברים הם נמצאים גם כן בשכל, שהוא נבדל מן האדם, רק שיש אל השכל מציאות עם האדם. כנגד זה יהיה מתאבק בעפר רגליהם, שדבר זה מורה על שהוא נבדל מן\* התלמיד חכם, שהוא השכל, רק שיש לו\* עמו הקשר מציאות, כי נמצא התלמיד חכם בביתו, וזהו הקשר מציאות בלבד, שנמצא עמו, אבל לא עירוב וחבור לגמרי. ובזה הכל נמשך כפי מה שנמצא השכל עם האדם, כמו שבארנו. ומפני כי השכל משלים את האדם, לכך ישתה גם כן בצמאה דבריהם, כי זה מורה שמקבל השלמה מן התלמיד חכם, ודבר זה ראוי להבין.

**%[ה]**

#**יוסי בן יוחנן**= איש ירושלים. מפני שאלו שניהם הם זוג ביחד, שזה נשיא וזה אב בית דין, ושניהם ביחד אבות הדור, והדור צריך להם, ולפיכך אמרו שניהם גם כן ענין אחד, הוא תקון בית האדם, שהוא דבר גדול שהוא צורך אל האדם, ויהיה\* מתוקן לגמרי. ויש לשאול בדברי יוסי\* בן יוחנן, שאמר ש'יהא ביתך פתוח לרוחה, ויהיו עניים בני ביתך', מה הענין זה - לזה 'ואל תרבה שיחה עם אשה', שאין אלו דברים שייכים ביחד. ועוד, שאמר 'באשתו אמרו', באיזה צד נזכר שדבריהם הם באשתו, וכך היה לו לומר 'אל תרבה שיחה עם האשה, כל שכן עם אשת חבירך'. ועוד, מאי ענין הרעה שגורם לעצמו במה שהוא מרבה שיחה עם האשה. ועוד, שאמר שבטל מדברי תורה, כל מי שמרבה ומדבר שיחה בטילה בוטל מדברי תורה ולא הוי צריך לומר דבר זה\*. ועוד, שאמר שיורד לגיהנם, מה חרי אף הגדול שיהיה יורד לגיהנם.

#**אבל דע**= (-כמו-) שתקן יוסי בן יוחנן איש ירושלים שיהיה ביתו בית קדוש. ומפני כי אלו ג' דברים שייך אל בית האדם, כי על ידי שיש לאדם בית דירה באים בני אדם לשם לשאול כלים וכיוצא בזה, גם נכנסים אורחים אצלו, ואם אין לו בית, אין אורחים נכנסים אצלו. השני, אי אפשר שיהיה האדם בלא בני בית, שהם אצלו בבית. השלישי, האשה שהיא עקרת הבית, וכמו שאמר רבי יוסי (שבת קיח:) מעולם לא קראתי לאשתי 'אשתי', רק לאשתי 'ביתי'. ולכך אמר שיהיה ביתו פתוח לרווחה, שיבאו בני אדם לשם לשאול לצרכיהם, ולא ינעול ביתו. גם בעוברים\* ושבים שיבואו לביתו ויתפרנסו שם. וכנגד השני אמר 'ויהיו עניים בני ביתך', שיהיו עניים תמיד בביתו, עד שיהיו עניים בני ביתו, ובזה יתפרנסו ממנו בכבוד. וכנגד התקון השלישי, היא האשה, אמר שאל ירבה שיחה עם האשה, שאם ירצה שיהיה ביתו בית קדוש כראוי, אל ירבה שיחה עם האשה. 'באשתו אמרו, קל וחומר עם אשת חבירו', כי בודאי מה שאמרו "אל תרבה שיחה עם האשה" על אשתו אמרו, שהרי באו לתקן את ביתו של אדם, ומפני שאשה עקרת הבית שעליה כל ענין הבית עומד, לכך\* הוצרכו לתקן ולומר "אל תרבה שיחה עם האשה" אף בשביל עסקי הבית אל ירבה שיחה שלא לצורך, קל וחומר עם אשת חבירו, שאין זה שייך לתיקון הבית. ולפיכך "באשתו אמרו, קל וחומר באשת חבירו".

#**ואמר**= "מכאן אמרו חכמים כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו". רוצה לומר מאחר שהזהירו על אשתו גם כן שלא ירבה שיחה, אם כן בזה אמרו לך חכמים "כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו", שאם לא כן, למה אסרו שיחה עם אשתו, כי אין בדבר זה ערוה וזנות\*. ופירוש זה, כי המרבה שיחה עם האשה, הוא נוטה ונמשך אחר מציאות שהוא חסר, שדבק בו ההעדר, שהוא רע. וכמו שאמרנו למעלה בהקדמה כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, שהרי מבראשית עד שנבראת האשה (בראשית ב, כא) לא כתיב סמ"ך, וכשנבראת האשה כתיב סמ"ך, ללמד לך כיון שנבראת האשה נברא השטן עמה (ב"ר יז, ו). ופירוש ענין זה כמו שאמרנו (למעלה בהקדמה), כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה. וכיון שהאשה יותר חמרית, נברא השטן עמה, שהשטן הוא מלאך המות (ב"ב טז.), הוא הכח אשר ממנו העדר של הנבראים, כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר, שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר. וזה כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, והיינו בערך מעלת האיש, כי האיש הזכר הוא יותר במעלה, והאשה בערך מעלת האיש דבק בה\* החסרון וההעדר. וזה שאמרו "כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו", כאשר האדם הוא נמשך אחר האשה, שדבק בה ההעדר, שאין יותר רע מן ההעדר, ודבר זה ידוע. ואין זה פחיתות באשה עצמה כלל, רק כי דבר זה מה שהאדם יורד ממדריגתו להיות נמשך אחר האשה ברבוי שיחה, הנה הוא נוטה מן המציאות אל ההעדר, ודבר זה חסרון ורעה אליו כאשר נוטה האדם ממעלתו, הוא מעלת הזכר, אחר דבר שהוא חסר בערך ממעלתו. ובשביל זה לא בא התנא למעט אהבת האיש לאשה, דודאי יש לאהוב אשתו כגופו (יבמות סב:), ומזה אינו מדבר כלל, רק רבוי השיחה עם האשה, שבמה שיש לו רבוי שיחה עם האשה הוא יורד ממעלתו של זכר, ונמשך אחר החומר שבו דבק ההעדר, ובשביל זה גורם רעה לעצמו.

#**וזה שאמרו**= גם כן "ובוטל מדברי תורה", כי האשה חמרית, אין לאשה חכמה רק בפלך (יומא סו:). ולפיכך כל המרבה שיחה עם האשה מבטל מדברי תורה, כאשר הוא פונה לשיחת האשה החמרית, שהוא הפך דברי תורה. ואין דבר זה דומה כאשר הוא פונה לדבר שיחת חולין או שאר דבר, שאין דבר זה מבטל אותו מדברי תורה, ותכף שפוסק מדבר זה, חוזר אל התורה. אבל השיחה עם האשה, בזה הוא פונה אל האשה החמרית ומתדבק בה, כי האדם מתדבק באשה, ודבר זה נקרא הסרה לגמרי מן התורה כאשר הוא פורש להרבות שיחה עם האשה החמרית, ובזה נמשך הבטול מדברי תורה.

#**'וסופו יורש**= גיהנם'. הן הן הדברים אשר אמרנו, כי האשה דבק בה ההעדר, וכאשר הוא מרבה שיחה עם האשה, נוטה ממדריגתו ונוטה אל ההעדר, ולכן יורש גיהנם, שאין גיהנם רק העדר המציאות, כמו שיתבאר. ואין זה דומה אל האשה עצמה שדבק בה ההעדר, כי מפני כך אין לומר עליה שהיא\* בעלת גיהנם, והאשה חלקה בגן עדן כמו האיש, אבל זה שהוא נוטה ממעלתו להרבות שיחה עם האשה, שדבק בה ההעדר בערך מעלת הזכר, עליו אומר "וסופו יורש גיהנם". כי הגיהנם שם אבדון האדם והעדר מציאותו של אדם, שהרי נקרא "אבדון", גם נקרא בשם "ציה" ו"נשיה". כל השמות שיש לגיהנם מורים על מי שבא לשם הוא בעל העדר בודאי, ובדבר זה אין צריך להאריך. ולפיכך אמרו 'וסופו יורש גיהנם'. וכך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא. כי דברים אלו אשר אמרנו הם דברי חכמה, נתבארו גם כן במקום אחר בדברי חכמים, בפרק הזהב (ב"מ נט.) אמרו כל ההולך אחר עצת אשתו נופל בגיהנם, שנאמר (מ"א כא, כה) "רק [לא היה] כאחאב וגו'". אמר ליה רב פפא לאביי, והא אמרי אינשי אתתך גוצא, גחין ולחיש לה. לא קשיא, הא במילי דעלמא, הא במילי דביתא. לישנא אחרינא, הא במילי דשמיא, והא במילי דעלמא, עד כאן. וביארו בזה כל הדברים אשר ביאר התנא כאן. שאמר 'ההולך אחר עצת אשתו', שהאיש\* אשר נמשל כמו הצורה, אם הוא נמשך אחר האשה בעלת חומר, והחומר הוא בעל העדר, והוא נשמע לה שהולך בעצתה, בודאי ראוי שיפול בגיהנם. שאין ענין הגיהנם רק ההעדר הגמור, שכך מורים השמות של גיהנם; "שאול", ו"אבדון" ו"צלמות". ומפני שהצורה נוטה ממעלתה להיות נמשך\* אחר החומר, שבו דבק ההעדר, נופל בגיהנם, כאשר הצורה נמשך\* אחר החומר.

#**ומקשה**= 'והא אמרי אנשי אתתך גוצא גחין ותלחש לה'. ומתרץ, לא קשיא, הא במילי דעלמא, הא במילי דביתא. פירוש, [ב]מילי דביתא לא נקרא שהאיש הוא נוטה אחר האשה, מפני כי האשה עקרת הבית של אדם, ודבר זה הוא כך בסדר עולם. ואם כן אם הולך אחר עצתה, לא יאמר בזה שהאיש שהוא כמו צורה נוטה ונמשך אחר החומר ונוטה ממעלתו, כי במה שהאשה עקרת הבית, בזה הצד אין דבק בה ההעדר\*. ואדרבה, האשה יסוד מציאות הבית, ויש ללכת אחר עצתה. אבל בשאר מילי, שאין האשה עיקר בו, אם האיש הולך\* אחר עצתה, הנה נמשך אחר ההעדר ונופל לגיהנם. וללישנא אחרינא, במילי דעלמא, ואין הדברים רק מענין העולם הזה, יש לו למשוך אחר עצת אשתו, כי לא יאמר בזה שהוא נמשך אחר ההעדר, כי העולם הזה שהוא גשמי, מדריגתו מדריגת האשה, שהיא בעלת חומר, ולפיכך מצד הזה אין לו נפילה בגיהנם. ואדרבה, יש לו ללכת אחר עצת אשתו בעסקי עולם הזה, שהם עסקים גשמיים, והאשה עיקר בזה. רק במילי דשמיא, שודאי אצל מילי דשמיא האיש צורה\*, והאשה בעלת חומר, דבק בה ההעדר, ובזה שייך שהוא נמשך אחר ההעדר, ואם ילך אחר עצתה נופל בגיהנם, שיבא לידי העדר וחסרון. כתבנו דברים אלו לברר לך כי הפירוש אשר פירשנו בזה הוא דבר ברור.

#**ועוד בפרק הרואה**= (ברכות סא.) אמרו, אחר ארי, ולא אחר אשה. רוצה לומר, כי אף אם ארי הוא טורף את האדם, הנה אין זה ההולך אחריו כל כך מסוכן כמו מי שהולך אחר האשה. כי הארי אין כחו על ההעדר כמו האשה, כי אחר שהולך אחר האשה, בזה נמשך הזכר - שהוא צורה - אחר החומר, ודבר זה אבוד לגמרי אל הצורה, כאשר נמשך\* הצורה אחר החומר. ובודאי דבר זה יותר רע לו ממי שהולך אחר ארי, שאף על גב שהארי מזיק, אין דבר זה בעצם לארי\*, רק כונתו לטרוף ולאכול. אבל ההעדר שדבק בחומר, דבר\* זה הוא בעצם. לפיכך הארי לפעמים מזיק, ולפעמים אינו מזיק, כמו כל דבר מקרה. מה שאין כך ההולך אחר האשה. ועוד יתבאר בעזרת השם.

#**והתבאר לך**= כי אלו שני חכמים, דהיינו יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן איש ירושלים, שניהם באו לתקן בית האדם בעבודת השם יתברך. והנה תמצא אנטיגנוס איש סוכו (למעלה משנה ג) הוא שהזהיר האדם עצמו על עבודת השם יתברך באהבה וביראה. כי אנטיגנוס איש סוכו היה מקבל אחד בלבד, ועמד במקום זוג, שהרי המקבלים הבאים אחריו זוגות הם, ולפיכך היה אנטיגנוס נותן מוסר כמו שנים מן הזוגות. והזוגות, הזהיר האחד על עבודת השם יתברך מצד האהבה, והשני על עבודת השם יתברך מצד היראה, עד שביחד היו משלימים האדם באהבה וביראה מה שראוי להשלים. ואנטיגנוס שהוא הראשון, הזהיר האדם עצמו על גוף האהבה והיראה, מפני כי אנטיגנוס ראשון, וקודם ראוי לו אזהרה שהיא ראשונה בעבודת השם יתברך, כי האהבה והיראה הם עיקר התחלה לעבודה. ואחר כך יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן באו לתקן ביתו של אדם, שהוא עיקר גדול, והוא קרוב אל האדם עצמו, כי שם דירתו, ותקנו אותו באהבה וביראה. לפיכך הזהיר יוסי בן יועזר שיהיו חכמים בביתו ויהיה מתאבק בעפר רגליהם, ואמרו (ספרי דברים יא, כב) "לאהבה את ה' אלהיכם ולדבקה בו" (ר' דברים יא, כב), וכי אפשר להדבק בשכינה, והלא אש אכלה הוא, אלא הדבק בחכמים ותלמידיהם, ומעלה עליך הכתוב כאילו דבק בשכינה, עד כאן. הרי הדבוק בחכמים הוא אהבת השם יתברך, ולכל הפחות הוא ענף מן אהבת השם יתברך. ולפיכך יוסי בן יועזר, תלמידו של אנטגינוס שהזהיר על האהבה, בא לתקן בית האדם שיהיה נמצא בו אהבת השם יתברך על ידי אהבת חכמים, שזהו מדת אהבת השם יתברך, או ענף ומדריגה למטה מן אהבת המקום עצמו.

#**ויוסי בן יוחנן**= תיקן דירת האדם וביתו ביראת שמים. וזה מה שאמר שיהיה ביתו פתוח לרוחה, רוצה לומר שיהיו בני אדם נכנסים ויוצאים\* לשאול צרכיהם, או שיהיה ביתו פתוח לרוחה לאורחים\* שיהיו נכנסים ויוצאים, וכן מה שיהיו עניים בני ביתך, כל זה שלא יהיה צר עין בממונו. ומי שהוא צר עין בבני אדם, ומכל שכן בעניים, ממעט מיראת שמים, ולכך אינו משגיח על בני אדם שהם צריכים לו. כי מי שהוא ירא שמים הוא נכנע, ואין לו גבהות רוח, ולכך אין דוחה העניים שהם נכנעים, וכן האורח שהוא נודד והוא נכנע\*. אבל הירא שמים, הוא מקרב את העניים הנכנעים. ולא שייך אהבת השם יתברך רק כאשר אוהב את החכמים, ומתאבק בעפר רגליהם, שדבר זה הוא מן אהבת השם יתברך. אבל מי שעינו צר בבריות, ואינו מרחם על העניים, חוטא הוא זה, ופורק ממנו יראת שמים. ומכל שכן אל תרבה שיחה עם האשה, שדבר זה קלות ראש ופריקת עול יראת שמים. ולכך כל אלו ג' דברים בא יוסי בן יוחנן לתקן בהן בית אדם.

#**וכבר בארנו**= כי יוסי בן יועזר תקן בית האדם שיהיה דומה כמו שנמצא באדם עצמו, שהשכל הוא עומד בגופו של אדם, שנחשב הגוף כמו בית ועד, שיהיה ביתו דומה כפי אשר ברא השם יתברך את האדם, וכמו שהתבאר למעלה. וכך יוסי בן יוחנן היה מתקן בית האדם שיהיה דומה כפי מה שהוא האדם. וזה כי תמצא כי הנפש שבאדם יושב בגוף האדם, והוא בעל הבית. והנה הנפש הזאת היושבת בביתו, ביתו פתוח לרוחה לפרנס מבפנים, והם האברים שהם בפנים, מקבלים פרנסה מן הנפש וחיות שלהם. והנפש הזאת, שהוא בעל הבית, אין לה חבור גמור עם החומר, רק הנפש היא נבדלת, אינה מוטבע בו. ועל זה אמר 'יהא ביתך פתוח לרוחה', לפרנס את אשר יבא מבחוץ, ובזה הוא דומה אל הנפש היושב בבית, שהוא מפרנס האברים שהם מבחוץ. ואמר 'ויהיו עניים בני ביתך', שתפרנס עניים שמבפנים, כי הנפש שהוא מפרנס האברים מבפנים, אשר הם נחשבים בני ביתו, עד שהוא מפרנס הכל; הן איברים הפנימיים והחיצונים, וכל כחות פנימיות, וכחות שמקבלים מן הנפש כח חיותם. וכשם שהנפש היא נבדלת, אין לה חבור גמור אל החומר כלל, כך אין ראוי שיהיה בעל הבית חבור אל האשה ביותר בשיחה בטילה. והבן לפי זה מה שאמר ש'כל המרבה שיחה עם האשה, בוטל מדברי תורה, וגורם רעה לעצמו, ויורד לגיהנם'. כי הנפש כאשר הוא מחובר אל החומר, בודאי בטל מדברי תורה, כי הנפש שהוא מוטבע בחומר, אין ספק שהוא בטל מדברי תורה\*. והרי גרם בודאי רעה לעצמו, כי דבק בחומר הרע. ובודאי יורד לגיהנם, שהוא העדר המציאות.

#**והבן הדברים**= האלו מאד, ותבין הפלגת דברי חכמים, כי יוסי בן יועזר תיקן השכל, והשכל הוא נשיא, כמו שהיה הוא נשיא. ויוסי בן יוחנן איש ירושלים תקן הנפש, כי הנפש הוא אב בית דין. וזה דבר ידוע מדברי חכמים במדרש רבה (ויק"ר ד, א) "ונפש כי תחטא" (ויקרא ה, א), אמרו שם הנפש נתונה במקום המשפט, והיא יוצאת ממקום המשפט, ולכך תביא קרבן. ואין להאריך במקום הזה, כי הוא דבר חכמה מופלאה. ומעתה תבין הדברים האלו איך הזוג הראשון תקנו את האדם במוסר, דומה אל מוסר אנטיגנוס (לעיל משנה ג) לגמרי. כי אנטיגנוס תיקן האדם עצמו באהבה וביראה, ותלמידיו, הזוג הראשון, תקנו את בית האדם, שהוא דומה אל האדם עצמו, באהבה וביראה. ותבין מזה כל סדר הדברים, כי אנשי כנסת הגדולה (לעיל משנה א) התחילו בג' דברי מוסר, אשר הם שייכים אל התורה שהיא על הכל, כי כל ג' דברים מן אנשי כנסת הגדולה הם לתקן התורה והשכל, הן במשפט, הן בדברי תורה, הן במצות התורה, שדברים אלו כוללים כל אשר שייך לתורה, והתורה היא על כל המציאות ועל כל העולם. ואחר כך בא שמעון הצדיק לתקן עמודי העולם, שהוא למטה מן התורה. ואחר כך בא אנטיגנוס תלמידו לתקן האדם עצמו, שהוא עיקר בעולם, והוא כמו עולם קטן, עולם בפני עצמו. ואחר כך הזוג הראשון באו לתקן ביתו של אדם, שיהיה דומה ומתיחס את האדם עצמו בכל דבר, כמו שכתבנו. וזהו הסדר באמת ובבירור ואין ספק בו.

#**ויש לך**= לדעת כי הראשון שהוא יוסי בן יועזר הוא נשיא, ויוסי בן יוחנן הוא אב בית דין (חגיגה טז:), והנשיאות הוא התרוממות מעלה, ומי שנתן לו השם יתברך התרוממות מעלה וגדולה, הוא אוהב השם יתברך בשביל התרוממות שנתן השם יתברך אליו, אין זה עובד רק מאהבה, שיש לברך השם יתברך על הטוב שעשה אתו, ולפיכך מוסר שלו היה על אהבת השם יתברך. והאב בית דין שהוא ממונה על הדין, שלכך נקרא 'אב בית דין', ומוסר שלו על היראה, כי כאשר מדתו דין, יש לו יראה. ויצחק שהיתה מדתו דין, נאמר (בראשית לא, מב) "ופחד יצחק היה לי". שבעל דין ירא פן יעבור ויעשה דבר כנגד היראה, ולפיכך האב בית דין מוסר שלו על היראה. והיראה בדברים שהם עיקרים גדולים מאד קרובים אל האדם, כמו ביתו של אדם שהוא קרוב אל האדם. ואף אם לא היה מדבר הנשיא באהבת השם יתברך לגמרי, והאב בית דין ביראת השם יתברך לגמרי, מכל מקום הם ענפים נמשכים מן האהבה ומן היראה. וזה כי הזוג הראשון, דהיינו יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, היו דבריהם קרוב לגמרי באהבה וביראה, אחר שאנטיגנוס איש סוכו (למעלה משנה ג) כולל במוסר שלו האהבה והיראה ביחד, לפי שאליו לא היו לו זוג, והיה כולל האהבה והיראה. והזוג אשר היו מקבלים מאנטיגנוס, מוסר שלהם גם כן באהבה ויראה, קרוב אל דברי אנטיגנוס. והזוגות הבאים אחריהם יותר רחוקים, שכל אחד בא להוסיף האהבה והיראה.

#**ויש לך**= לדעת כי ההפרש שבין האהבה ובין היראה, האהבה גורמת מצות המעשה, שמפני שהוא אוהב השם יתברך, אוהב מצותיו לעשות ככל אשר יצוה. והיראה גורמת שלא יעשה חטא, כי מי שהוא ירא מאחד ירא שלא יעבור דבריו, ולפיכך נקרא 'יראת חטא' (ברכות טז:). וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפירוש ראשון על דברי אנטיגנוס (למעלה משנה ג), שאומר "ויהי מורא שמים עליכם"; כבר בא בתורה [המצוה] ביראה, והוא אומרו (דברים י, כ) "את ה' אלהיך תירא", ואמרו חכמים עבוד מאהבה עבוד מיראה. ואמרו, האוהב לא ישכח דבר ממה שהיה לעשות, והירא לא יעשה דבר ממה שהוזהר מעשותו, כי ליראה מבוא גדול במצות לא תעשה, עד כאן לשונו. הרי לך מבואר כי הדברים שיש לעשות תלויים באהבה, ומה שלא לעשות תלוים ביראה. ולפיכך תמצא כי הנשיא היה מזהיר על העשיה, והאב בית דין מה שלא יעשה, ושניהם היו באים לתקן דבר אחד, הוא עבודת השם יתברך, שהיא על ידי אהבה ויראה. והתבאר לך דברי הזוג הזה, שהוא יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן איש ירושלים.

**%[ו-ז]**

#**יהושע בן פרחיה וכו'**=. יש לשאול בדברי יהושע בן פרחיה מה שאמר "עשה לך רב", ולא אמר 'קח לך רב'. ועוד, שנוי הלשון לומר אצל הרב "עשה", ואצל החבר "קנה". ועוד, איך אלו ג' דברים נקשרים יחד; "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן כל אדם לכף זכות". ועוד, למה לא אמר גם כן 'קנה לך תלמיד', שכך אמרו (תענית ז.) 'ומתלמידי יותר מכלם'.

#**ופירוש דבר**= זה, אחר שהזוג שלפניהם תקנו את האדם בענין הנהגת ביתו, כי ביתו קרוב אל האדם. גם ביארנו לך לפני זה כי הנהגת ביתו דומה ומתיחס אל הנהגת האדם, כמו שכתבנו, בא הזוג אשר אחריהם, והם תלמידים שלהם, לתקן ענין האדם איך ינהג עם הבריות, ודבר זה חוץ מביתו. וזה גם כן קרוב אליו, כי הרב והחבר חוץ לביתו, אך הם קרובים לו ביותר. ואחר כך שאר האדם, כי האדם נמצא עם רבו, ואחר כך עם חבירו, ואחר כך עם שאר האדם. לכך אמר "עשה לך רב", כי מה שאמר "עשה לך רב" אין הכונה על הרב שהוא רב מובהק, שעל\* זה לא היה אומר "עשה לך רב", אבל פירוש הדבר שיעשה לו רב אף אם אינו ראוי לו להיות רב, וזהו "עשה לך". שעל כל פנים אי אפשר שלא ילמד ממנו דבר מה, ודי לו באותו דבר שלמד שעושה אותו לרב. וכן "קנה לך חבר", אצל חבר שייך לומר "קנה לך", מפני שהחבר הוא קנינו, ולא כן הרב, שאין הרב קנינו של תלמיד, ולכך אמר "עשה לך רב", אבל החבר לפעמים עושה צרכו, כמו דרך החברים לעשות זה לזה, וכל אחד הוא קנינו של חבירו, ולפיכך אמר "קנה לך חבר". ובשניהם, אף על גב שאין הרב הוא לגמרי במדריגת שראוי שיהיה לו לרב, ואין החבר במדרגה שראוי שיהיה לו חבר, מכל מקום (קהלת ד, ט) "טובים השנים מן האחד", ויקח לו חבר. ואמר שיהיה דן כל אדם לכף זכות, שאם הוא רואה דבר באדם יהיה\* מי שיהיה, יהא דן אותו לכף זכות, ואל ירחיק אותו לומר כי רשע הוא.

#**הנה אלו**= ג' דברים הנהגת האדם עם הבריות שהם חוץ לביתו; שבא לומר כי יעשה לו רב\* שאף שאינו כדאי לגמרי להיות לו רב. ויקנה לו חבר, אף שאינו כדאי לו לגמרי. ושאר בני אדם שאינם במדריגתו, אל ירחיק אותם, לכל הפחות כל זמן שאפשר לדון אותם לכף זכות. ולא אמר 'קנה לך תלמיד', שאין ראוי לעשות דבר זה, לעשות האדם עצמו לרב, וליקח לעצמו שם חשיבות לומר 'תלמד ממני', כמו שעושים בארצות הללו. ואלו ג' דברים הם בג' חלקים של בני אדם; חלק האחד, באותם שנחשבים בעלי מעלה בערך שלו, כמו הרב. והחלק הב', באותם אשר הם דומים לו, בני אדם שהם בני גילו, כמו חבירו. החלק הג', בשאר בני אדם, אף באותם שהם למטה ממנו במדרגה, וזה שאמר "והוי דן כל אדם לכף זכות", אפילו הוא פחות ממך, אל יהא דן אותו לכף חובה. כלל הדבר בזה, שלמד מוסר האדם הנהגתו עם הבריות, כי אי אפשר שיהיה האדם בלבד, רק יש חבור אל הבריות לכל אשר ראוי לו; הן לרב, הן לחבר, הן לשאר בני אדם. ומדה זאת נמצא באדם מפני שהוא מקרב את הבריות ואוהב אותם, ובשביל כך עושה לו רב אף שאינו כדאי, ודן כל אדם לכף זכות. והוא דומה אל מה שאמר לפני זה יוסי בן יועזר (משנה ד) שיהיה אוהב את חכמים, והם חכמים הגדולים. והוא הזהיר עוד יותר; שלא יאמר מה לי לפלוני, אינו כדאי לי להיות רב אלי\*, ואינו כדאי להיות פלוני חבירי, ופלוני עשה חטא והוא רשע, ודבר זה לא יעשה, רק יקרב ולא ירחק. ומדה זאת גם כן ענף מה מאהבת השם יתברך, והוא מדרגה למטה מאהבת חכמים; מי שהוא אוהב השם יתברך, אוהב את הבריות שהם ברואיו יתברך. כי מי שהוא אוהב את אחד, הוא אוהב את כל אשר שייכים לו ומצורפים אליו.

#**וגם קשור**= אלו דברים יש לומר עוד, כי מה שאמר "עשה לך רב וקנה לך חבר", הרצון בזה שאמר "עשה לך רב" שיהיה עשיה גמורה קיים, וכן "וקנה לך חבר" שיהיה נקנה\* לו החבר, שלא תוסר החבירות ממנו כלל. כי זהו הרב הגמור והחבר הגמור, כאשר הוא חבר כל ימיו, וכמו שאמר (משלי כז, י) "ריעך וריע אביך אל תעזוב", כי אשר היה ריעך, וגם ריע אביך, אל תעזוב, כי זהו אוהב הנאמן, ולא אשר בא מחדש. ולפיכך אמר "והוי דן את כל אדם לכף זכות", כי הרב והחבר מה שהם רגילים עם האדם, אי אפשר שלא יחשוב בעיניו שחטא לו, כי כל ענינו עמו, ויבא לידי פירוד. לכך אמר על זה "והוי דן את כל אדם לכף זכות", וכאשר אתה דן אותו לכף זכות, לא יבא פירוד בינך ובין רבך, ובינך\* ובין חבירך, כי תדין אותו לכף זכות כאשר אתה חושב שעשה דבר כנגדך, ודבר זה ברור.

#**ובא נתאי הארבלי**= לתקן ההנהגה עם הבריות שהם חוץ לביתו, כמו יהושע בן פרחיה, רק כי נתאי הארבלי תקן הבריות במוסר שהוא יראת שמים. ויש לשאול בדברי נתאי הארבלי, כי מה ענין אלו דברים יחד; "הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע, ואל תתייאש מן הפורענות". אבל נתאי הארבלי בא לתקן הנהגת האדם עם הבריות שהם חוץ לביתו, ואמר שיהיה מרחיק עצמו\* משכן רע, שלא יהיה נכוה בגחלת שכן רע, וכמו שאמרו (נגעים פי"ב מ"ו) 'אוי לרשע אוי לשכינו', ולפיכך יהיה מרחיק עצמו משכן רע. "ואל תתחבר לרשע", כדכתיב (דה"י ב, כ, לז) "בהתחברך לרשע פרץ ה' מעשיך". ומה שלא זכרם בלשון אחד לומר 'אל תתקרב לשכן רע ואל תתחבר לרשע', או 'הרחק משכן רע ומהתחבר לרשע', שאין הדבר ענין אחד בשניהם; כי אף אם לא קרב לשכן רע, והשכן רע בא אצלו, צריך להרחיק ממנו. וזה לא שייך בחבר לומר 'התרחק מחבר רע', כי די בזה שלא יתחבר אליו, וכאשר לא יתחבר אליו, בזה הוא מרוחק ממנו.

#**ואמר**= "ואל תתייאש מן הפורענות", שאל יאמר כי הוא מרוחק מן הרע, ואם יקרב עצמו בשום מעשה אשר אפשר שיבא פורענות אליו, יחשוב כי אין פורענות מגיע אליו. על זה אמר "ואל תתייאש מן הפורענות", ולא יקרב אל הרע. וגם כי דבר זה שאמר "אל תתייאש מן הפורענות" דומה אל מה שאמר "הרחק משכן רע וכו'", כי גם הרע הוא נחשב כמו שכן אל הנבראים, כמו שידוע מן ענין הרע, אשר הוא שכן מחובר אל הנמצאים. ואמר כי אל יתייאש מן הפורענות, אשר הרע הוא שכן אל הנבראים, ולפיכך לא יתחבר ולא יתקרב אל הרע, כי יהיה נזוק, ואל יתייאש מן הפורענות, אשר הוא קרוב ושכן לנבראים, הוא ההעדר הדבק בנבראים. והוא יותר שכן מן שכנו הקרוב אליו, ויותר\* מן החבר אשר כנפשו, כי הוא יושב ממולו של אדם להכריתו. ולכן זכר ג' אלו ביחד. והבן הסדר שלהם; "הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע, ואל תתייאש וכו'", אשר הוא כנגדו של אדם. והדבר הזה אזהרה לאדם, שלא יחשוב אי אפשר שיגיע אליו פורענות. ולא אמר 'שידאג מן הפורענות', כי דבר זה מדה מגונה מי שהוא דואג מן הפורענות, וכמו שכתבנו בנתיב הבטחון בעזרת השם יתברך. אבל אל יתיאש מן הפורענות, כאשר עשה המן, שהיה בוטח בגודל עשרו, ובהרף עין נהפכה עליו הצלחתו. וזה לשון "ואל תתיאש מן הפורענות". ויש מפרשים כי מה שאמרו "ואל תתיאש מן הפורענות" הוא טעם למעלה שירחק משכן רע ואל יתחבר לרשע, כי לא יאמר אף אם אינו מרחיק עצמו משכן רע ומן הרשע, שלום יהיה לו, כי מה יגיע לו. על זה אמר שאל יתיאש מן הפורענות, כי אפשר לשוד פתאום כי יבא, ולפיכך אל יאמר כך, ובשביל זה ירחיק משכן רע, ואל יתחבר לרשע.

#**וכל זה**= בא להזהיר על יראת שמים, שלא יבא לידי חטא, כי אין ספק כי השכן רע והחבר לרשע מביאים האדם לידי חטא. והרי לך כמו שבא לתקן יהושע בן פרחיה (למעלה משנה ו) ההנהגה עם שאינם תוך ביתו, רק הם שייכים לו לגמרי, כמו הרב והחבר ושאר בני אדם. ודבר זה הוא תקון וענף שהוא מן אהבת השם יתברך, כמו שכתבנו, ומכל שכן לפי מה שאמר כי כל מצות עשה יש לו מבוא באהבת השם יתברך, בא נתאי הארבלי לתקן האדם ביראת השם, באותם שהם הפך זה; שהם רשעים, שירחיק משכן רע, ואל יתחבר לרשע. והרי אזהרת שניהם ענין אחד. וכבר התבאר למעלה כי הנשיא תמיד היה מזהיר במה שיעשה, כי מה שיעשה נמשך מאהבת השם יתברך, ולפיכך כל הג' מוסרים שזכר יהושע בן פרחיה כלם הם מה שיעשה. וכל אשר זכר נתאי הארבלי מה שלא יעשה, לפי שהם נמשכים מיראת שמים, כי ממנו נמשך מה שלא יעשה כמו שנתבאר. והנה הזוג הזה גם כן יש לו קשור לגמרי עם הזוג שלפני זה; והזוג שלפני זה תקנו הנהגת ביתו, והזוג של אחריהם תקנו את האדם בהנהגתו עם רבו וחבירו ושכינו, אשר הם שייכים אליו גם כן כמו ביתו, רק שזה יותר רחוק מן האדם.

**%[ח-ט]**

#**אל תעש**= עצמך כעורכי הדיינים. פירוש, שלא יהיה כמו אותם בני אדם שהם מלמדים בעלי דינים לטעון, ועורכים לפני\* הדיינים טענות של בעלי הדין. וכאן מזהיר לדיין שלא ילמד את בעל הדין שום דבר. ובפרק אין תולין (שבת קלט.) משמע שבעלי דינין היו טוענין בעצמן, ואחרים היו עורכין טענותיהם ומטעימין אותן לבית דין, ולכך נקראים\* 'עורכי הדיינים'. כי אם לא כן, הרי יש בזה 'מפיהם ולא מפי אחר'. וכבר אמרנו כי כל\* מוסרי חכמים האלו\* בדברים שהם צורך ועיקר גדול מאד. וראה יהודה בן טבאי\* כי דבר זה הוא מכשול גדול אצל בני אדם, מה שהם עושים הדיינים, והרבה שנכשלו בזה, אפילו חכמים וצדיקים גדולים. כדאיתא בפרק נערה שנתפתתה (כתובות נב:) 'עשינו עצמינו כעורכי הדיינים'. ובפרק הכותב (כתובות פו.) אמר רב נחמן, עשינו עצמינו כעורכי הדיינים. הרי כי רבי יוחנן אמר על עצמו "עשינו עצמינו כעורכי הדיינים", וכן רב נחמן. ומפני זה צריך אזהרה יתירה, כי במעט דבור שהוא מדבר, נעשה כעורכי הדיינין, והוא אסור במשפט ובדין, שהוא דבר גדול כאשר הוא משנה דבר המשפט והדין. ומפני כי חטא זה מאד צריך אזהרה שלא יהא נכשל בו לכן בא על זה אזהרת יהודא בן טבאי.

#**וכן מה**= שאמר "כשיהיו בעלי דינים לפניך יהיו שניהם בעיניך כרשעים", הוא גם כן אזהרה גדולה, כי לפעמים יחשוב אדם כי פלוני זה צדיק והוא רשע, ומצדד זכות אל אחד מהם כאשר דעתו מסכמת שזה צדיק וזה רשע. ועל זה אמר שיהא בעיניך ששניהם רשעים. ומה שלא אמר שיהיו בעיניך ששניהם צדיקים, שאם כן לא יחפוש בטענותיהם, וידון כל אחד לכף זכות, ולא ירד לאמתת הדין כשלא יחפוש בטענותיהם. אבל כששניהם בעיניו כרשעים, יחפש בטענותם של כל אחד, וברמאות של כל אחד, בשביל כך ירד לאמתת הדין. אבל במה ששניהם כצדיקים, לא יעמיק\* בטענות כלל. ואמר "כשנפטרים מלפניך יהיו שניהם כצדיקים כשקבלו הדין", דודאי קבלת הדין היא מדה טובה\*, כי אין אדם רואה חובה\* לעצמו (שבת קיט.), ולפיכך בא לדין. וכאשר מקבל ומצדיק הדין, הוא איש צדיק כאשר מצדיק הדין. וזה שאמר ש"יהיו בעיניך כצדיקים כשקבלו את הדין".

#**גם יש לומר**= כי מה שאמר שכשבעלי דינין עומדים לפניך יהיו שניהם כרשעים, רוצה לומר דכיון דעל כל פנים האחד מן הבעלי דבר הוא עושה שלא כדין, וכן בעל הדבר הב', כיון שיש לו דין עמו, הרי הוא כמוהו, שכך אמרו (שבועות לט.) לענין שבועה, העומדים שם אומרים זה לזה (במדבר טז, כו) "סורו מעל אנשים הרשעים וגו'". ואמר שם (שבועות לט:) "שבועת ה' תהיה בין שניהם" (שמות כב, י), מלמד שהשבועה חלה על שניהם. וכל זה כיון שיש לו דין עמו, שניהם נקראים רשעים, עד שקבלו את הדין, ואז שניהם כצדיקים. כי קבלת הדין אחר המחלוקת שהיה להם הוא מחמת הצדקות שיש בו, ולכן מקבל עליו הדין שהוא צדק, דכתיב (דברים טז, כ) "צדק צדק תרדוף". ואף אם בא בתחילה לריב ומחלוקת, היינו קודם שהגיע אל מדת הצדק, שהוא המשפט. אבל כאשר הגיע אל הצדק, דהיינו הדין, הוא מקבל עליו הצדק, ולפיכך אז שניהם כמו צדיקים. אבל קודם שקבלו הדין, יהיו שניהם כמו רשעים, בשביל שהיה לזכאי דין עם החייב, ולכן בעת המחלוקת שלהן יהיו נחשבים שניהם כמו משפט החולקים, שהם רשעים, ואין לתלות רק במחלוקת. אבל כאשר קבלו הדין, שאז אין המחלוקת, ונמצא כי לא היה\* כאן מחלוקת, רק תביעת ממון, ולכן יהיו שניהם כמו צדיקים, שנחו מן המחלוקת.

#**והנה זוג**= הזה תקנו המשפט בדבר שהוא צורך גדול; שלא יהיה כעורכי הדיינים, כי דבר זה צריך שמירה יתירה מאד, שהרי הוא דבר גדול בדין, לכן הזהירו שלא יהא גורם שיצא משפט מעוקל. ומורגל להיות האדם נכשל בזה, שהדיין חושב את אחד לצדיק יותר מחבירו. וכן אזהרת שמעון בן שטח להרבות חקירה בעדים, כי נמצאו הרבה דרכים לשנות בעדות שלהם. ודבר זה יסוד גדול, כי העד מוסיף לפעמים דבר מה בעדות, או גורע מלה אחת שהכל תלוי בו\*. וכן שיהיה נזהר בדבריו כאשר הוא חוקר את העד, כי מתוך השאלה מבין העד כוונת השואל, ומתקן דבריו, ומחזיק השקר. ודבר זה אין צריך פירוש. הנה ב' החכמים באו לתקן הדין בדבר שהוא עיקר גדול מאד. גם כי כבר אמרנו כי האחד מן הזוג בא להזהיר על מצות עשה, שכל מצות עשה אהבת השם יתברך, והשני על היראה. ולכך בא הזוג הזה להזהיר על המשפט, אשר במשפט יש אהבה ויש יראה; כי המשפט יש בו מצוה (ויקרא יט, טו) "בצדק תשפוט עמיתך". וכן יש גם כן מה שלא יעשה, שלא יעבור את המשפט, ויעשה עול במשפט. ולפיכך הזוג הזה, האחד הוא\* מזהיר על המשפט מה שיעשה, והוא נמשך ממדת האהבה, כמו שהתבאר. ובפרט עשיית המשפט הוא ענף קרוב מאהבת השם יתברך, כי מי שהוא אוהב השם יתברך, אוהב את משפטו, "כי המשפט לאלקים" (דברים א, יז), ולכך בשביל אהבת השם יתברך עושה משפט של השם יתברך באמת, כי\* זהו רצונו ביותר. וכן השם יתברך הוא שונא עולה ושקר במשפט, והוא מתועב בעיני השם יתברך. ולפיכך בעל היראה הוא ירא מן השם יתברך לשנות דבר משפט. והזוג הזה מוסר שלהם גם כן ענף נמשך יותר רחוק מן האהבה והיראה.

#**ולפי מה**= שאמרנו למעלה, כי הנשיא הוא מזהיר תמיד מה שיעשה, כי העשיה הוא נמשך מן האהבה, וכאן תמצא\* כי יהודה בן טבאי אומר "אל תעש עצמך כעורכי הדיינים", ומזהיר מה שלא יעשה. ושמעון בן שטח מזהיר על העשייה, לומר "הוי מרבה לחקור את העדים", ולפי מה שאמרנו כי הראשון נשיא מזהיר על מצות עשה השייכים לאהבה, והשני על מצות לא תעשה השייכים\* אל היראה, וכאן הוא להיפך. ונראה כי דבר זה סתירה על מה שאמרנו. אבל דבר זה חיזוק גדול לפירוש אשר אמרנו, כי בפרק אין דורשין (חגיגה טז:) קאמר בגמרא; תנו רבנן, שלשה מזוגות הראשונים שאמרו [שלא] לסמוך, ושנים מזוגות האחרונים שאמרו (-שלא-) לסמוך, הראשונים היו נשיאים, ושניים להם היו אבות בית דין. וחכמים אומרים, יהודה בן טבאי אב בית דין, ושמעון בן שטח נשיא, עד כאן. והשתא מתניתין דהכא כחכמים אתיא, שהיה יהודא בן טבאי אב בית דין, ולכך אמר "אל תעש עצמך כעורכי הדיינים". ושמעון בן שטח, שהוא הנשיא, אומר "הוי מרבה לחקור את העדים". מכל מקום אין זה הוכחה וראיה כל כך, שנוכל לפרש כאן אף לתנא קמא שאמר יהודא בן טבאי נשיא, נוכל לומר כי אף שאמר יהודא בן טבאי "אל תעש עצמך כעורכי הדיינים", כוונתו כדי שיהיה משפט אמת וצדק, ו"עורכי הדיינים" אין זה צדק ואמת. ומה שאמר שמעון בן שטח "הוי מרבה לחקור את העדים", היינו שלא יעיד עדות שקר, אשר צריכין הדיינין להרחיק השקר במשפט.

#**וכבר התבאר**= לך למעלה, איך המשך דברי המוסר שכל אחד ואחד קרוב לשלפניו, עד שהכל מקושר זה עם זה. וגם דברי הזוג הזה\* דבריו מסודרים עם הזוג שלפניו, כי הזוגות שלפניהם תקנו את האדם עם הבריות הקרובים אליו, ולכך אמר (למעלה משנה ו) "עשה לך רב וקנה לך חבר והוי דן את כל האדם לכף זכות", וכל זה שייך אל האדם, וכמו שתקנו הזוג גם כן שלפניהם (למעלה משניות ד, ה) ביתו כראוי. כי ראשון צריך לתקן עצמו, וזהו תיקון\* אנטיגנוס איש סוכו. ואחר כך תקון ביתו, וזה תיקון הזוג הראשון. ואחר כך התיקון עם הבריות שהם חוץ לביתו, והם גם כן שייכים אליו, כמו הרב והחבר ושאר כל אדם, וזהו תיקון הזוג השני, כי צורך גדול אל האדם הרב והחבר. ואחר כך תיקון הזוג השלישי, איך תהיה ההנהגה עם בני אדם כמו הדיין, שהוא דיין ושופט על הצבור. והראשונים תקנו את האדם איך ינהג עם הבריות, עם אשר יותר גדול ממנו, כמו שהתבאר. ובא הזוג הזה, גם הזוג שאחריו, ותקנו את האדם איך ינהג הגדול עם הבריות אשר הם למטה הימנו במדריגה. והגדול הוא על שני פנים; האחד, הוא הדיין, וזה תיקון הזוג הזה. והשני, הוא בעל השררה, ודבר זה תיקן הזוג שאחריו, עד שהכל יתוקן מה ששייך לאדם. אבל אין הדיין, או בעל השררה, יש לו חבור אל אשר למטה ממנו, הם הנדונים, או העם אשר תחתיו. ומכל מקום אף כי אין זה דומה אל תיקון האדם עם בני ביתו וחבירו ושכינו, אשר זכרו הזוגות שלפני זה, שכל אלו יש לאדם שייכות אליהם לגמרי, ותקון ההנהגה הזאת עם אלו הוא נקרא תקון האדם עצמו, מפני שאלו שייך האדם אליהם ביותר, מכל מקום במה שהוא דיין על הצבור, יש לדיין חבור אל אשר הוא דיין עליהם גם כן. ותיקון הנהגה זאת גם כן הוא תיקון האדם. ולפיכך כמו שתקנו הזוגות הראשונים את האדם עם הבריות אשר האדם שייך אליהם, בא הזוג הזה לתקן ההנהגה של הדיין עם הבריות, שגם בזה יש אל האדם שייכות\* אל הבריות. ואם שאין זה הצירוף כמו בראשונים, שהוא צורך האדם לגמרי, הרב והחבר. ותקון הזה גם כן באהבה וביראה, כמו שהתבאר.

**% [א]**

<> יקשה כאן תשע קושיות על המשנה, וזו השאלה הראשונה.

<> כמבואר למעלה בהקדמה [ד"ה ואין פשט], ושם הערות 40, 116.

<> ביאור סברה זו הוא כפי שכתב בגו"א הראשון [בראשית פ"א אות א] שעמד על דברי רש"י שם שכתב: "אמר רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם' [שמות יב, ב], שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח בבראשית". וכתב על כך בגו"א שם בזה"ל: "אף על גב דאין ספור אחד בתורה שלא לצורך, אפילו 'אחות לוטן תמנע' [בראשית לו, כב], כדאיתא בפרק חלק [סנהדרין צט:]. אחר ששם 'תורה' אינו נופל אלא על מצות התורה, שהרי לשון 'תורה' הוא לשון הוראה - להורות לנו המעשה אשר נעשה. ולפיכך דוקא תורת משה נקרא 'תורה' [דברים לג, ד], מפני שבה כתובים המצות. וכן פירש הרד"ק [ספר השורשים שורש י. ר. ה.] שלשון 'תורה' הוא לשון הוראה. אם כן אין לכתוב בה רק המצות. תדע לך, שהרי ספר איוב שגם כן כתבו משה, כדאיתא בבבא בתרא [יד:], ואילו היה נכתב בתורה ספר איוב היה אסור לקרות באותה ספר תורה בציבור, לכך מקשה 'לא היה צריך כו'". וזהו לשונו כאן שכתב "ואינם בכלל &**תורה**^ אשר קבלו מסיני".

<> פירוש - אע"פ שאין דברי מוסר מכלל "תורה" [כמבואר בהערה הקודמת], מ"מ הם מכלל הקבלה שקיבל משה מסיני, וכמו שמבאר.

<> בכתב יד הוסיף "וכך נראה". ובירושלמי פאה פ"ב ה"ד אמרו "אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו, כבר נאמר למשה בסיני". וראה בפירוש הגר"א כאן שהביא מקורות נוספים להורות שהכל ניתן למשה בסיני [ראה הערה 117].

<> "מן מסכתא אחרת" [הוספה בכת"י]. וראה להלן ציון 52 בישוב שאלה זו. והרע"ב ביאר שהיא גופא הנותנת, וכלשונו: "משה קבל תורה מסיני - אומר אני לפי שמסכת זו אינה מיוסדת ע"פ מצוה ממצות התורה כשאר מסכתות שבמשנה, אלא כולם מוסרים ומדות, וחכמי העולם ג"כ חברו ספרים כמו שהמציאו מלבם בדרכי המוסר כיצד יתנהג האדם עם חברו, לפיכך התחיל התנא במסכת זו 'משה קבל תורה מסיני', לומר לך שהמדות והמוסרים שבזו המסכת לא בדו אותם חכמי המשנה מלבם, אלא אף אלו נאמרו בסיני". ולפי דבריו לרבותא נקט כאן ב"משה קבל תורה מסיני", ובשאר מסכתות לא נאמר כן לרוב פשיטות הדבר. ואולי לא ניחא למהר"ל בזה, שא"כ היה לו לומר "משה קבל מוסר מסיני", אם ההדגשה היא רק על דברי מוסר.

<> שאלה שניה. וכן הקשה האברבנאל בפירושו "נחלת אבות".

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

<> שאלה שלישית.

<> שהוזכרו להלן ממשנה ו עד משנה יב.

<> שאלה רביעית.

<> "ונביאים &**מסרוה**^ לאנשי כנסת הגדולה" ולא אמרו בקיצור "ונביאים לאנשי כנסת הגדולה", כפי שהזכירו את השתלשלות הקבלה קודם לכן.

<> שאלה חמישית.

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

<> ופירש רש"י שם "עליהם מוטל לשמור דעת, למה, שהרי תורה יבקשו מפיהו, שכבר דבר זה מסור להם [דברים לג, י] 'יורו משפטיך ליעקב'". ובשבת קיד: פירש רש"י "כהנים זריזין הם - בקיאין הן בכל, דכתיב בהן 'יורו משפטיך ליעקב'". ובמיוחד יש להעיר כן לפי מה שכתב הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה: "אע"פ שלא נכתבה תורה שבעל פה, לימדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים, ואלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממשה. וליהושע, שהוא תלמידו של משה רבינו, מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה". ואם אלעזר ויהושע קבלו יחד ממשה רבינו [רש"י סנהדרין לו. "הוה אלעזר חבירו (של יהושע) בתורה"], מדוע נתייחדה הקבלה ליהושע, הרי אלעזר היה כהן גדול, ומפני כך הוא לכאורה מסוגל יותר לתורה. ובדרשת שבת הגדול [סוף ריז:] כתב: "כי אהרן היה כולו קודש קדשים אל הש"י, מסולק מן החומר... והוא שנאמר 'שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא', ור"ל כי הכהן מסולק מן החומר כמו המלאך, ולכך מקבל החכמה". ושם בהמשך [רכ.] כתב: "כי הכהן ראוי שיהיה כמו מלאך בלא חטא, כמו שאמר הכתוב 'שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא'".

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

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

<> שאלה ששית. וכן הקשה האברבנאל ב"נחלת אבות".

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

<> "עם" - ועם כך נצטרך לומר.

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

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

<> כי שמואל החל להתנבאות בהיותו י"ב שנים [קדמניות היהודים - ב 53], וזה היה בשנת 2843 לבריאה [כי נולד בשנת 2831 לבריאה, שהיה בן נ"ב שנה בפטירתו, ומותו היה בשנת 2883 לבריאה, וכמבואר בהערה 21]. ואם הזקנים שבימי יהושע מסרו לשמואל הנביא, נצטרך לומר שהזקנים חיו משנת 2516 לבריאה עד שנת 2843 לבריאה, שזו תקופה של 327 שנה. והאברבנאל ב"נחלת אבות" כתב: "לפי שהזקנים שהאריכו ימים אחרי יהושע לא הגיעו לזמן הנביאים בכמו ת' שנה, כמו שזכרתי בהקדמה הראשונה", עיי"ש.

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

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

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

<> פירוש - וחילק את הנביאים מהזקנים.

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

<> שאלה שביעית.

<> לשון הרמב"ם בפירוש המשנית בהקדמתו לסדר זרעים [סד"ה דע]: "ודע שהנבואה אינה מועילה בפירושי התורה ובהוצאת ענפי המצות בשלש עשרה מדות, אבל מה שיעשה יהושע ופנחס בענין העיון והסברא הוא שיעשה רבינא ורב אשי". ובהמשך דבריו [סד"ה והחלק השני] כתב: "בעיון ובסברא ובהשכל המצות הוא [הנביא] כשאר חכמים שהם כמוהו, שאין להם נבואה. שהנביא כשיסבור סברא, ויסבור כמו כן מי שאינו נביא סברא, ויאמר הנביא כי הקב"ה אמר אלי שסברתי אמת, לא תשמע אליו. רק אלף נביאים, כלם כאליהו ואלישע, יהיו סוברין סברא אחת, ואלף חכמים וחכם סוברין הפך הסברא ההיא, אחרי רבים להטות, וההלכה כדברי האלף חכמים וחכם, לא כדברי האלף הנביאים הנכבדים. וכן אמרו החכמים [חולין קכד.] 'האלהים, אילו אמרה לי יהושע בן נון בפומיה לא צייתנא ליה ולא שמענא מיניה'. וכן עוד אמרו [יבמות קב.] 'אם יבוא אליהו ויאמר חולצין במנעל, שומעין לו. בסנדל, אין שומעין לו'. ירצו לומר, שאין להוסיף ואין לגרוע במצוה על דרך נבואה, בשום פנים. וכן אם יעיד הנביא שהקב"ה אמר אליו שהדין במצוה פלונית כך, וכי סברת פלוני היא אמת, יהרג הנביא ההוא, שהוא נביא שקר, כמו שיסדנו, שאין תורה נתונה אחרי הנביא הראשון, ואין להוסיף ואין לגרוע, כמו שנאמר [דברים ל, יב] 'לא בשמים היא'. ולא הרשנו הקב"ה ללמוד מן הנביאים, אלא מן החכמים, אנשי הסברות והדעות. לא אמר 'ובאת אל הנביא אשר יהיה בימים ההם', אלא 'ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם' [דברים יז, ט], וכבר הפליגו החכמים לדבר בענין זה מאד, והוא האמת". והאברבנאל ב"נחלת אבות" הקשה כן, וז"ל: "איך מסרו הזקנים קבלת התורה לנביאים, כי הנה מרע"ה מסר התורה לחכמים, ולא רצה הקב"ה שתהיה נמסרת לנביאים. הלא תראה מה שנאמר בפרק הזהב [ב"מ נט:] בענין רבי אליעזר הגדול עם חכמים... ועמד רבי יהושע על רגליו ואמר 'לא בשמים היא' [דברים ל, יב]... וכן אמרו במסכת תמורה [טז.] שבימי אבלו של משה נשתכחו שלש מאות הלכות, ואמרו ליהושע שאל, ואמר 'לא בשמים היא'. הנה ביארו שאין הנביא מתעסק בביאור התורה בנבואתו. ואיך אם כן מסרוה הזקנים לנביאים". וראה פחד יצחק חנוכה, ריש מאמר יד.

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

<> שאלה שמינית. וכן הקשה האברבנאל ב"נחלת אבות".

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

<> שאלה תשיעית.

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

<> נמצא ששאל כאן תשע שאלות, ואלו הן; (א) מדוע רק במסכת זו נשנה סדר הקבלה [ישוב לכך הוא להלן הערה 53]. (ב) מדוע לא אמרו 'משה קבל תורה מהקב"ה', אלא אמרו "מסיני" [ישוב לכך הוא להלן מציון 54 ואילך]. (ג) מדוע הוזכר לפעמים לשון קבלה, ולפעמים לשון מסירה [ישוב לכך הוא להלן מציון 114 ואילך]. (ד) מדוע הוסיפו תיבת "ומסרוה" ביחס של הנביאים לאנשי כנסת הגדולה, שלא הוזכרה במסירות הקודמות [ישוב לכך הוא להלן ציונים 126, 127]. (ה) מדוע מסר משה התורה ליהושע, ולא לאלעזר בן אהרן הכהן [ישוב לכך הוא להלן מציון 143 ואילך]. (ו) מדוע לא אמרו "וזקנים לזקנים", שהרי היו כמה דורות של זקנים [ישוב לכך הוא להלן ציונים 183-185]. (ז) מה קבלה שייכת לנביאים, הרי אין נבואה בלימוד התורה [ישוב לכך הוא להלן ציונים 186, 196]. (ח) מדוע לא נמנו המלכים [ישוב לכך הוא להלן מציון 187 ואילך]. (ט) מדוע לא נמצאו דברי מוסר מהנביאים ומהזקנים [ישוב לכך הוא להלן מציון 202 ואילך].

<> לשונו בתחילת נתיב דרך ארץ [ב, רמז.]: "בספר משלי 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך'. שלמה המלך ע"ה רוצה לומר, כי האדם בעודו בנערותו, יש לו ללמוד מן דברי מוסר המייסרים והמוכיחים את האדם שילך בדרך הישר. ואל דבר זה צריך מוסר מן האב, אשר מייסר אותו האב, ואימתו מוטל עליו. כמו שאמרו ז"ל [קידושין לא.] גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם כי הבן ירא מן האב יותר מן האם, ולכך אמר 'שמע בני מוסר אביך'". הרי שמוסר צריך להאמר על ידי סמכות עליונה יותר מהשומע [ראה הערה 42]. ובמסלת ישרים פ"ג כתב: "אך אותם שכבר יצאו מן המאסר הזה, הם רואים האמת לאמיתו ויכולים ליעץ שאר בני אדם עליו. הא למה זה דומה, לגן המבוכה, הוא הגן הנטוע לצחוק, הידוע אצל השרים, שהנטיעות עשויות כתלים כתלים, וביניהם שבילים רבים נבוכים ומעורבים, כולם דומים זה לזה, והתכלית בם הוא להגיע אל אכסדרה אחת שבאמצעם. ואמנם השבילים האלה מהם ישרים ומגיעים באמת אל האכסדרה, ומהם משגים את האדם ומרחיקים אותו ממנה. ואמנם ההולך בין השבילים הוא לא יוכל לראות ולדעת כלל אם הוא בשביל האמיתי או בכוזב, כי כולם שוים ואין הפרש ביניהם לעין הרואה אותם, אם לא שידע הדרך בבקיאות וטביעות עין שכבר נכנס בם והגיע אל התכלית שהוא האכסדרה. והנה העומד כבר על האכסדרה הוא רואה כל הדרכים לפניו, ומבחין בין האמתיים והכוזבים, והוא יוכל להזהיר את ההולכים בם, לומר זה הדרך לכו בו. והנה, מי שירצה להאמין לו, יגיע למקום המיועד. ומי שלא ירצה להאמין וירצה ללכת אחר עיניו, ודאי שישאר אובד ולא יגיע אליו. כן הדבר הזה, מי שעדיין לא משל ביצרו, הוא בתוך השבילים, לא יוכל להבחין ביניהם. אך המושלים ביצרם שכבר הגיעו אל האכסדרה, שכבר יצאו מן השבילים וראו כל הדרכים לעיניהם בברור, הם יכולים ליעץ למי שירצה לשמוע, ואליהם צריכים אנו להאמין... כי כבר הם ניסו וראו וידעו שזה לבדו הוא הדרך האמיתי להגיע האדם אל הטובה אשר הוא מבקש, ולא זולת זה". וביחס של האב לבנו, הואיל ו"כבר סר ממנו הילדות והשחרות", לכך הוא לעולם בגדר "העומד כבר על האכסדרה". וראה להלן פ"ב הערה 807.

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

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

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

<> פירוש - רק לכשנתייחס אל הדורות הראשונים כאל אבות לעולם, אזי נקבל מהם מוסר. ובבאר הגולה באר השני [רכט.] כתב: "'כבוד חכמים ינחלו' [משלי ג, לה]. וכאשר הם כבוד ינחלו, אז יש קיום לתורה, כי שומעים ומקבלים דבריהם". הרי שקבלת הדברים מותנית בחשיבות וכבוד שהשומע מייחס לאומר, וראה שם הערה 602. ושמעתי לבאר שהחודש שישראל לקו בו בכפליים נקרא "אב", כי היסורין מתקבלים כאשר הם באים מאב, משום ש"יש לקבל מוסר מן האבות".

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

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

<> כוונתו לזוג הראשון, שהם יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן [להלן משנה ד].

<> שהוזכרו בפרק זה [יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי (להלן משנה ו), יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח (להלן משנה ח), שמעיה ואבטליון (להלן משנה י), והלל ושמאי (להלן משנה יב)].

<> בעדיות פ"א מ"ד נקראו שמאי והלל "אבות העולם". ובב"ר [א, טו] נקראו בית שמאי ובית הלל "אבות העולם".

<> שהוזכרו להלן ממשנה טז ואילך [רבן גמליאל, רבי שמעון בנו], ובפרקים הבאים. וראה להלן פ"ב סוף הערה 807.

<> פירוש - לא נזכר אצלם שהם קבלו מהקודמים להם, כפי שהוזכר כאן לגבי משה רבינו עד סוף הזוגות [להלן משנה יב "הלל ושמאי קבלו מהם"]. והטעם ראה להלן ציונים 1374, 1747.

<> כמו שבבאר הגולה באר הששי [רמב:] כתב: "החכמים גדולים, והם אבות העולם", ושם הערה 621. וכן בתפארת ישראל ס"פ יג [ריד.] כינה את חז"ל בשם "אבות העולם", ושם הערה 95. וכן בנתיב התורה ס"פ יד [א, סב.] כתב: "שלכך אבות העולם הראשונים צוו בגודל האזהרה [להלן פ"ב מי"ד] 'הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורוס'". ובנתיב התשובה פ"ו [ד"ה אך כל] כתב: "כל אבות העולם, גאונים ראשונים ואחרונים". וראה להלן הערות 1740, 1741.

<> לשונו להלן פ"ד תחילת מ"ב: "כבר בארנו לך פעמים הרבה שדרך התנא לשנות יחד החכמים שהיו בדור אחד, והדעת נותן כך כמו שתמצא שהתחיל התנא בפרק 'משה קבל' לסדר הקבלה וסדר דברי מוסר שלהם כפי מה שהיו בדור אחד, וכאשר היו זה אחר זה. ולפיכך בכל מקום כאשר היו שני חכמים בזמן אחד, סדר את דבריהם ביחד. כי התנא בא לומר כי החכמים האלו שהיו אבות העולם, למדו מוסר לבנים, כמו שכתוב 'שמע בני מוסר אביך'. וכאשר היו שנים בדור אחד, והיו בזמן שלהם אבות העולם, ראוי לסדר דבריהם ביחד, כאשר ביחד היו אבות, לא זה בפני עצמו, ולא זה בפני עצמו בלבד. ובן עזאי ובן זומא היו בזמן אחד חבירים, איך לא יזכור דבריהם ביחד, וזה בודאי הוא הנכון".

<> ולפי זה הדברים שנאמרו מהתחלת המשנה ["משה קבל תורה מסיני"] עד "ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה" הם הקדמה לדברי מוסר שאמרו אנשי כנסת הגדולה. כי רק לאחר שהתבאר לכל שאנשי כנסת הגדולה הם "אבות העולם" מפאת שקבלו את התורה שניתנה למשה מסיני, לכך יש תוקף לדברי המוסר שלהם, וכמו שנתבאר. ומדויק מלשונו, שאף ללא ההקדמה של שלשלת המסורה היינו מקבלים מהם, רק שההקדמה נאמרה כדי לבאר הטעם שהם אמרו מוסר, שהואיל והם היו אבות העולם מפאת קבלתם את התורה, לכך "ראוי ונאה להם לתת מוסר לעולם".

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

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

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

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

<> מבאר שקביעת מקום עומדת כנגד מקריות. וכן כתב בנתיב העבודה פ"ד [א, פו.]: "משלימות התפלה שלא תהא תפלתו במקרה קרה, כי התפלה הוא הדביקות בו יתברך שהאדם מתדבק בתפלתו בו יתברך, ואם הדביקות הזה היא במקרה בלבד, אינו נחשב דביקות כלל... ועל זה באה האזהרה שיקבע מקום לתפלתו [ברכות ו:]. וענין קביעות המקום לתפלה, מפני כי קביעות המקום מורה שאין התפלה שלו במקרה, כי המקרה אין לו קביעות. ואם יושב פעם אחד במקום זה, ופעם במקום אחר, דבר זה אינו קביעות כלל, ואין זה דביקות בעצם, רק מקרה קרה". וכן נאמר [שמות כט, מג] "ונועדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי", ופירש רש"י "ונועדתי שמה - אתועד עמם בדבור כמלך הקובע מקום מועד לדבר עם עבדיו שם". וכתב שם בגו"א אות מב: "לא בא הכתוב לומר רק כי מקום זה יהיה מקום קבוע לדבר עמהם, כמלך הקובע מקום לעבדים לדבר עמהם... שזה המקום הועד בקביעות", ושם הערה 206. וראה בסמוך הערה 107, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 785.

<> קבלה שהיא על דרך המקרה.

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

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

<> מבואר מדבריו שאין קביעת מקום סבה לעצמיות הדבר, אלא סימן לכך, שכאשר נעשית קבלה בעצם "אז קובע לו מקום לזה". והביאור, "כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו" [לשונו בנצח ישראל פכ"ד (תקיא:), והובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 163]. והואיל ודבר שאינו מקרי הוא דבר חשוב, לכך הוא גם חולק מקום לעצמו.

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

<> באות בי"ת, וכפי שהקשה האברבנאל, והובא למעלה בהערה 8. וראה להלן הערות 89, 109.

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

<> פירוש - על ידי שאמרו "מסיני" נקבע שנתינת התורה מהקב"ה אל משה צריכה לעבור דרך סיני, כאשר השלב האחרון של נתינת התורה מהקב"ה למשה הוא מסיני, ש"בהיות משה המקבל... היה סיני הנותן" [לשון האברבנאל שהובא למעלה בהערה 8]. וכאמור, חשיבות סיני באה לו מפאת היותו המקום המיוחד לקבלת משה, ומקום זה הוא כ"כ מכריע עד שבלעדיו לא תתאפשר נתינת התורה, ונמצא שסיני הוא כאמצעי המאפשר את הנתינה. ואודות שהאמצעי הוא המאפשר את הנתינה, ראה דבריו בנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:], שכתב: "מפני כי הברכה באה מלמעלה למטה, אשר המעלה והמטה הם נבדלים זה מזה, וצריך שיהיה כאן אמצעי... שעל ידו הברכה באה למטה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 12]. וכן בבאר הגולה באר הששי [רלד.] כתב: "אין לדבר שהוא חמרי לגמרי, כמו הארץ, שיהיה לה דביקות בו יתברך בעצמו, כי אם על ידי אמצעי, ועל ידי אמצעי יש לה דביקות בו יתברך". הרי שהאמצעי הוא המאפשר את הנתינה, ובלעדיו לא תתכן נתינה מעליונים לתחתונים. וכדי להורות על חשיבות סיני [מקום קבלת התורה], התייחסה אליו המשנה כאילו שהוא אמצעי, עד שאמרו "משה קבל תורה מסיני", להורות שנתינת התורה חייבת לעבור דרך סיני, כפי שנתינת התורה חייבת לעבור דרך שאר אמצעים [משה, יהושע, זקנים, וכיו"ב]. וראה להלן הערה 658 ופ"ב הערה 814 אודות שהקבלה צריכה להעשות באופן הדרגתי, ולא שיהיה מעבר חד מהנותן למקבל.

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

<> להלן [ד"ה ולפיכך אמר].

<> ולא אמר "משה קבל תורה מהקב"ה" [מבאר כאן תשובה שניה].

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

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

<> פירוש - הואיל ולאו מכל אדם זוכה ללמוד, לכך אם זכה ללמוד מרב אחד, מוכח מכך שאותו רב הוא מיוחד לתלמיד זה. ונראה ביאורו, שאמרו חכמים [ע"ז יט.] "לעולם ילמד אדם תורה במקום שלבו חפץ", ופירש שם בח"א [ד, מח:] בזה"ל: "מפני כי התורה יש לו יחוס אל המקבל, כי הוא נקרא 'תורתו' כאשר מקבל אותו [ע"ז יט:], ולפיכך אין ללמוד אלא במקום שלבו חפץ, שדבר זה מתיחס אליו, עד שנקרא 'תורתו'" [ראה להלן הערה 90]. הרי שישנו צורך שתהיה התאמה בין לימוד תורה ללומדה, עד שרצונו של הלומד הוא הקובע ממי ואיפה ללמוד. ובפחד יצחק, חנוכה, מאמר ו אות יא כתב: "לעולם ילמד אדם מה שלבו חפץ. והלא פשוט הוא כי אין מקומה של הכרעה זו אלא בלימוד התורה. אם יהיו לפניו שני חולים שקולים לקיים בהם מצות ביקור חולים, בודאי ילך למקום שלבו חפץ, אבל זו תהא הכרעה של רשות. דדוקא מפני שאין הדין מכריע, הרי הוא הולך למקום שלבו חפץ. שאני לימוד התורה, אשר בו ההתעסקות במקום שלבו חפץ הוא הכרעתו של הדין עצמו", ועיין שם בהמשך דבריו. והביאור בזה הוא שבדברי תורה צריכה שתהיה התאמה בין לימודה ללומדה, וכמו שהתבאר, ולכך רצון לבו הוא הקובע בדבר. ואם ראית תלמיד הזוכה ללמוד מרבו, בהכרח שהנך רואה התאמה פנימית ביניהם, ולכך "יש לכל תלמיד רב מיוחד".

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

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

<> תלה את השפעת החכמה באלקות, שמחמת שהקב"ה הוא אלקי הכל, לכך הוא יתברך משפיע החכמה אל הכל. ונראה לבאר תלות זו, שבנתיב התורה פי"ד [א, נח.] כתב: "אי אפשר שיהיה העולם בלא דעת, כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת... וכאילו אינו אדם". וכן כתב בהקדמה לבאר הגולה [ט:] "כי האדם במה שהוא אדם אי אפשר שלא יהיה לו שכל, דאם כן כבהמות נדמה", ושם הערה 39. וראה להלן הערה 242, ופ"ב הערה 21. ובתפארת ישראל פ"נ [תשפז:] כתב: "עצם מדרגת האדם שיהיה מקבל המושכל, ואם לא היה מקבל המושכל יהיה מציאות האדם לבטלה", ושם הערה 26. ובגו"א בראשית פי"ז אות ו כתב: "פירוש 'שאין לו אלוה' לעזרו ולסייעו, שזה מעשה אלוה". ומצירופם להדדי של דברים אלו עולה, כי היות הקב"ה אלקי הכל מורה שהקב"ה עוזר ומסייע לכל, ואין עזרה וסיוע יותר מהשפעת חכמה. ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "כי על השם יתברך להשלים את כל העולם, שהוא בראו, והוא ברא את העני, וצריך לפרנסו", וראה להלן פ"ב הערה 1257. הרי שמחמת שהקב"ה ברא את הכל, לכך הוא משלים את הכל, ואין השלמה מחוייבת יותר מאשר להשפיע חכמה לעני בדעת [ראה למעלה בהקדמה הערה 27]. ובהקשר זה צרף לכאן את מאמרם [ע"ז ב:] שהקב"ה החזיר את התורה על כל האומות [ורק ישראל הסכימו לקבלה], ולהלן פ"ה מכ"ב [ד"ה ומזה הטעם] כתב: "כי כ"כ מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל אף האומות, שלכך ניתנה תורה במדבר, במקום הפקר, עד שאפילו האומות שייכים אל התורה. וכל זה מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה שהיא על הכל והיא אל הכל, אם היו רוצים האומות לקבל התורה, רק הם לא רצו בתורה, אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל".

<> דהא תינח שאין לומר "מפי הקב"ה" אך מדוע במקום זאת אמר "מסיני".

<> כפי שיבאר בסמוך [ד"ה ולפיכך אמר].

<> "למשה המקבל" - לקבלת משה.

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

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

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

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

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

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

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

<> "חברותא כלפי שמיא מי איכא" [ברכות לד.], ופירש רש"י שם: "מנהג שנוהג אדם בחברו ינהג אצל המקום [בתמיה]". ובגבורות ה' פס"ב [רעט:] כתב: "וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני האדם' [תהלים קטו, טז], אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו". וראה תפארת ישראל פמ"ג הערה 30. ובבאר הגולה באר הרביעי [תנה:] כתב: "כי בודאי שאין השם יתברך מתאחד עם הנמצאים, והוא נבדל מהם", ושם הערות 868, 931. וכן נאמר [ויקרא כו, יב] "והתהלכתי בתוככם והייתי לכם לאלקים וגו'", ופירש רש"י שם "והתהלכתי בתוככם - אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם, ולא תהיו מזדעזעים ממני. יכול לא תיראו ממני, תלמוד לומר 'והייתי לכם לאלקים'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". וכוונתו שם לפסוק [קהלת ה, א] "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים" [והובא למעלה בהקדמה הערה 2, ולהלן הערה 640].

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

<> "דבר זה היה צירוף וחבור אליו" [לשונו כאן בכת"י]. וחידוש גדול למדים אנו מדבריו, והוא שרק קבלה כללית ושלימה יכולה לעשות צירוף תלמיד אל רב, אך אין בידי קבלה חלקית לעשות כן. ואע"פ שמצינו בגמרא [ב"מ לג.] דעה הסוברת "שאפילו לא האיר עיניו אלא במשנה אחת זה הוא רבו", מ"מ "צירוף תלמיד אל הרב" אינו נעשה בקבלת דבר מיוחד, אלא רק בקבלת כל התורה כולה. וכן בגבורות ה' פמ"ח [קצט:] כתב: "'מורא רבך כמורא שמים' [להלן פ"ד מי"ג], זה לא שייך רק ברבו מובהק, דברבו שאינו מובהק לא שייך טעמא ד'מורא רבך כמורא שמים'". וכן כתב להלן פ"ד מי"ד [סד"ה כלל הדבר]. ונראה ביאור הדבר, שלהלן פ"ד מי"ג [ד"ה ואמר יהי] כתב: "הרב דומה למורא שמים, שכשם שהש"י עלה לאדם וסבתו, כך הרב הוא עלה וסבה לתלמיד, שקבל ממנו חכמתו". הרי שקבלת תלמיד מרב נידונת כקבלה של מסובב מן סבתו, ועלול מן עלתו, שזו קבלת חיים. ולהלן פ"ה מי"ז [ד"ה ועוד תבין] כתב: "לשון 'חיים' הוא לשון רבים, על משקל 'שנים'... כי החיים מתפשטים לימין ולשמאל". נמצא שאין בקבלת חיים ענין של חילוק והפסק, אלא רק קבלה כללית ושלימה. וכן בנתיב התשובה ס"פ ג כתב: "כאשר יסורים באים עליו, דבר זה בטול החיים, שאין לו חיים כאשר ראוי. כי החיים נקרא כאשר הוא בבריאתו ובשלימותו... ומי שיסורין מושלין בו אין חייו חיים [ביצה לב:]". הרי שאין קבלה חלקית של חיים. וכן אמרו [תנחומא וירא אות כב, ובב"ר נה, ז] "'ויאמר קח נא את בנך וגו'' [בראשית כב, ב], אמר לו, אי זה בן... אמר לו 'אשר אהבת'. אמר לו, שניהם אני אוהב. אמר לו, את אשר אהבת הרבה. אמר לו, וכי יש גבול במעים". ופירש רש"י שם בב"ר "כלומר [וכי] יש תחום בבני מעיים, ממקום שזה יוצא זה יוצא, וכל הבנים אהובים בשוה". הרי שלגבי השפעת חיים אין למצוא חילוק, אלא דבר כללי. ובגו"א בראשית פ"ל אות ג כתב: "כי החיים אין להם הפסק" [הובא למעלה בהקדמה הערה 57]. והואיל וקבלת תלמיד מרבו היא קבלת חיים, לכך רק כאשר תהיה קבלה זו מרוממת מחילוקי הפרט, ותהיה כללית ושלימה, אזי היא תשוה ותדמה לקבלת חיים. וכן בפחד יצחק שבועות מאמר כט דייק מסידור דברי הגר"א בשו"ע יו"ד סימן רמה ש"עיקר הדין בזה [שהתלמידים קרויים 'בנים'" (רש"י דברים ו, ז)] הוא דוקא להעמיד תלמידים מובהקים. דבודאי אין התלמידים קרואים 'בנים' אלא כשהם תלמידים מובהקים". אמנם בגו"א במדבר פ"ג אות א כתב "אפילו לא לימדו רק דבר אחד, נעשו אליו תולדות", ושם הערה 3. וראה להלן פ"ו מ"ד בביאור המשנה "הלומד מחבירו פרק אחד וכו' או אפילו אות אחת צריך לנהוג בו כבוד".

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

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

<> כפי שהעיר האברבנאל [הובא למעלה בהערה 8]. וראה למעלה הערה 62, ולהלן הערה 109.

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

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

<> כמבואר למעלה [ד"ה אמנם הנראה], והערות 68-71. וראה להלן הערה 161.

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

<> עומד על כך שאמרו "מסיני", ולא "&**מהר**^ סיני".

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

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

<> תשובה רביעית לשאלה זו [שלש התשובות הקודמות היו ש"מסיני" מורה על קביעת מקום. וכן שהכל מקבלים מהקב"ה, ולא רק משה. וכן שא"א להצטרף אל ה' כתלמיד אל רבו. ובסמוך יזכיר רק את שתי תשובותיו האחרונות, ולא את תשובתו הראשונה. ובסמוך (ליד ציון 111) יביא תשובה חמישית].

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

<> לפנינו נמצא בפרק מצות חליצה [פרק שנים עשר], ולא בפרק בית שמאי [פרק שלשה עשר].

<> "תלמידו של רבי היה" [רש"י שם].

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

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

<> לא מצאתי מקורו. ואולי כוונתו לאונקלוס [במדבר ז, פט], וכמובא בהערה הבאה.

<> כן תרגם שם אונקלוס "דמתמלל עמה".

<> "וכבוד הוא לכתוב 'מִדַּבֵּר' כלפי מעלה, שהאומר 'מדבר' בשוו"א נשמע כאדם המדבר לחברו, פונה אליו פנים אל פנים, והאומר 'מִדַּבֵּר' משמעו שהשכינה מדבר בפני עצמו בכבודו, ושלוחיו ישמעו" [לשון רש"י יחזקאל ב, ב. וכן כתב רש"י ביחזקאל מג, ו, וראה רש"י שמות לג, ט]. ומוכח מכך "יותר מזה" [לשונו כאן] ממה שאמר עד כה, שלא רק שהתורה נמנעה מלומר שמשה הצטרף להקב"ה כתלמיד אל רבו, אלא שאף נמנעה מלומר שמשה הצטרף לה' כשומע אל המדבר, שהוא פחות צירוף מתלמיד אל רבו [ראה הערה 113]. ואודות שהדיבור מורה על שייכות מסויימת בין המדבר לבין השומע, הרי משום כך מצינו ש"כל זמן שהרשע [לוט] היה עמו [עם אברהם], היה הדבור פורש ממנו" [רש"י בראשית יג, יד], כי מציאות הרשע מפקיעה משייכות אל ה'. וצרף לכאן דברי המשנה בכתובות יג. "ראוה מדברת עם אחר", ובגמרא שם איתא "מאי מדברת... רב אסי אמר, נבעלה". הרי שדיבור הוא סוג של חבור. וראה בבאר הגולה באר החמישי [פד.], ושם הערה 468, ולהלן הערה 735.

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

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

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

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

<> לאפוקי שלא היתה קבלת דיבור מהקב"ה, כי הקב"ה כאילו דיבר עם עצמו.

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

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

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

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

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

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

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

<> יש להעיר, שנאמר [שמות לא, יח] "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לוחות העדות וגו'", ופירש רש"י שם "'ככלתו' כתיב חסר, שנמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן, שלא היה יכול ללמוד כולה בזמן מועט כזה", וראה גו"א שמות פל"ד סוף אות כג, ושם ויקרא פ"א אות ט. ובסמוך [ד"ה ועוד אע"ג] הביא מאמר זה. נמצא שמשה קבל התורה באופן שהיתה קבלתו מעבר לכחו, שהרי התורה ניתנה לו במתנה, ומדוע כאן כתב שמשה היה "מקבל התורה מה שאפשר לקבל". ועוד, שמקור המאמר הוא בנדרים לח., שאמרו שם "מתחלה היה משה למד התורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה", וכתב שם בח"א [ב, יג:] בזה"ל: "בארו בזה מדריגת התורה, שאין לה צרוף וחבור אל האדם לפי מעלתה העליונה. לכך היה משה משכח התורה כשלמדה, כי התורה היא נבדלת אלקית, ואינה שייך התורה לאדם, מצד שהאדם הוא בעל גוף, לכך לא היה חבור אל משה אל התורה, רק מצד מה שנותן השם יתברך ומשפיע לאדם, ובצד הזה היה החבור... כי משה הוא בפני עצמו, והתורה היא נבדלת מן האדם לגמרי. ולכך מתחלה כאשר נתנה היה לומד ומשכחה, כי לא היה לה שום חבור לאדם הגשמי... והמתנה היא באה מן הש"י לגמרי אל האדם, אע"ג כי מצד האדם עצמו אין ראוי זה, רק כי הש"י משפיע אל האדם והוא מקבל" [והובא למעלה בהקדמה הערה 100, ולהלן פ"ב הערה 1643]. הרי שביאר שהתורה מצטרפת לאדם כמתנה משום שאינה משתייכת למדריגת האדם. נמצא שלעולם קבלת התורה היא מעבר לכחו של המקבל, וכיצד כאן הגביל את קבלת התורה לכחו של המקבל. @**ונראה שאיירי**^ בשני דברים שונים; "קוצר המשיג ועומק המושג" [לשונו להלן פ"ד ריש מ"ז, וראה תפארת ישראל פנ"ו (תתנז:)]. דבריו בח"א לנדרים איירי בהתגברות על המניעה של קוצר המשיג, שאע"פ שהאדם הגשמי מצד עצמו אינו ראוי לקבלת התורה, מ"מ הקב"ה משפיע התורה על האדם. ואף משה רבינו זכה ללמוד כל התורה בארבעים יום, אע"פ שאין בידי יכולת האדם לעשות כן בזמן מועט כל כך. הרי שמדובר במניעת קבלה מצד קוצר המשיג. אך כאן דבריו מוסבים על עומק המושג, שהתורה היא בגדר "עמוק עמוק מי ימצאנו" [קהלת ז, כד], ונעלמת מעיני כל חי. ולא מצינו שניתן למקבל להתגבר על עומק המושג ולקבל דבר שבעצם אינו בר קבלה. והטעם לחילוק זה הוא, שכל עוד שמניעת הקבלה היא מפאת קוצר המשיג, הרי כאשר התורה תינתן לאדם כמתנה, ותהיה מחוברת לאדם מפאת השפעתה מצד הקב"ה, ולא מצד האדם, תהיה בכך הפקעה ממגבלותיו של האדם, כי התורה ניתנה לו מצד הקב"ה, ולא מצד האדם. אך כאשר מדובר במניעת קבלה מצד עומק המושג, מה שייך הפקעה ממגבלה זו, הרי עומק זה משתייך לעצם דברי התורה, ומן הנמנע שדברי תורה ימסרו ללא עומק זה. ועל כך כתב כאן ש"אי אפשר שקבל משה כל התורה כלה" בעמקה, כי עומק זה אינו בר השגה כלל. @**דוגמה לדבר**^; אמרו חכמים [ר"ה כא:] "חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נתנו למשה, חסר אחת". והרמב"ן בהקדמתו לחומש כתב על השער שנחסר ממשה בזה"ל: "ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתעלה, שלא נמסר לנברא". וכן הוא בר"ן לנדרים לח. הרי הדברים שנחסרו ממשה אינם בגדר "קוצר המשיג", אלא בגדר "עומק המושג". ולכך דבריו כאן איירי במניעת קבלה דוגמת שער החמשים שנחסר ממשה, ואין לזה שום שייכות למניעת קבלה מצד קוצר המשיג.

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

<> ד"ה הם היו, ליד ציון 202. וראה להלן הערה 1394.

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

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

<> להלן [ממשנה ד עד משנה יב].

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

<> כי אין נתינה ללא קבלה, וכפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תסט.]: "כי אין הפועל פועל רק כאשר יש כאן מקבל מוכן לקבל הפעל", ושם הערה 933. וכן נאמר [דברים לב, יח] "צור ילדך תשי ותשכח אל מחוללך", ופירש רש"י שם "רבותינו דרשו, כשבא להיטיב לכם, אתם מכעיסין לפניו, ומתישים כחו מלהיטיב לכם". וביאר הגו"א שם אות יב בזה"ל: "ודע, כי ענין זה, שכאשר יש מקבל יש נותן, וכאשר אין מקבל, דהיינו כאשר אין ישראל ראויים לקבל, אז כאילו אין מקבל. וכאשר אין מקבל, יסולק כח הנותן. וזהו התשת כח, כי כאשר אין כאן מקבל, אז לא נמצא כח פועל. ודבר זה ענין נפלא מאוד". ובנתיב היצר פ"ד [ב, קלא:] כתב: "השתוקקות המשפיע אל המושפע, כי המשפיע ג"כ אי אפשר לו בלא מקבל שהוא משפיע אליו, וצריך לו מקבל. וזה שאמר [ב"ר כ, ז] אין תשוקת גשמים אלא ארץ, כי הגשמים הם משפיעים, ואי אפשר בלא מקבל, לכך צריכים אל המקבל, הוא הארץ". ובגו"א שמות פי"ז אות ב כתב: "אין רב בלא תלמיד" [הובא בהערה 81]. ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלה:] כתב: "'כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו' [משלי י, כו]... כי הפסוק הזה מדבר על העצל במעשים, ואינו זריז במצות ובתורה. והשליח הוא האדם, והמשלח הוא השי"ת אשר שלח האדם, וברא האדם בעולמו לעמל, וכדכתיב [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד וגו''... והשינים והעינים הם כלים פועלים... ואומר הכתוב כמו שמבטל החומץ והעשן הכלים האלו שאינם יכולים לפעול, כן העצל גורם שלא יוכל לפעול אשר שלחו... ורמז, העצל במעשים, שאינו עושה מצות, גורם אל השי"ת שהוא ברא את האדם בעולם, ושלחו לפעול מצות ומעשים, וגורם העצל אל השי"ת שאינו פועל בעולם, שרוצה השי"ת לפעול הטוב בעולם. ועל זה אמר הכתוב 'צור ילדך תשי', ופירושו, כאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום, כאילו ח"ו יש בו תשות כח, ואינו פועל בעולם". וצרף לכאן, כי כל עוד שלא בא אדם והתפלל על גשמים, הקב"ה לא המטיר גשמים, וכמבואר ברש"י [בראשית ב, ה]. והגו"א שם אות יב כתב על כך: "כלומר, ואסור לעשות טובה לאיש שאין מכיר בטובה, ולפיכך כל זמן שלא היה האדם, לא המטיר". וראה שם הערה 29, שנתבאר כי בכדי לעשות טובה, צריך שיהיה מקבל לטובה זו, ולכך אסור לעשות טובה למי שכופר בה. ובשבת י: אמרו "הנותן מתנה לחברו, צריך להודיעו". וביאר זאת בח"א שם [א, א.]: "פירוש, כאשר נותן מתנה לחברו, כשם שהוא נותן כך ראוי שיהיה מקבל גמור לזאת המתנה, דאל"כ, אין כאן נתינה כאשר אין מקבל לאותה מתנה... שאם לא הודיעו אין מקבל לזאת המתנה". וכן כתב בנתיב התורה פ"ח [א, סוף לו:]. ובתפארת ישראל פמ"א [תרנב.] כתב: "שכל נותן יש לו מקבל", וראה שם הערה 75, ובנר מצוה ח"ב הערה 432, ובסמוך הערה 157.

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

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

<> פירוש - מאי נפקא מינה לכאן שהדורות החלו להתמעט מזמן אנשי כנסת הגדולה.

<> "הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סיג לתורה".

<> להלן [ד"ה הם היו], ליד ציון 202.

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

<> להלן יבאר המיוחדות של יהושע לקבל ממשה.

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

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

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

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

<> הרי אין זיקה מיוחדת בין אנטיגנוס לשמעון הצדיק, וכמו שיבאר.

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

<> ולא "מסר", אע"פ שמשה היה מיוחד בקבלה זו.

<> ליד ציון 113.

<> כמו עזרא הסופר, וכמבואר למעלה [ליד ציון 79].

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

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

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

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

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

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

<> ביבמות [סוף צו:] אמרו "יהושע יושב ודורש סתם, והכל יודעין שתורתו של משה היא". ובתמורה טז. אמרו "בשעה שנפטר משה רבנו לגן עדן, אמר לו ליהושע, שאל ממני כל ספיקות שיש לך. אמר לו, רבי כלום הנחתיך שעה אחת והלכתי למקום אחר, לא כך כתבת בי [שמות לג, יא] 'ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האוהל'". והרמב"ן כתב [שמות לג, יא] שיהושע נקרא "בִּן [בי"ת חרוקה] נון" "כי נהגו לקרותו כן לכבוד, כי היה הגדול בתלמידי משה רבינו, ויקראו לו בינון, כלומר הנבון, כי אין נבון וחכם כמוהו". הרי ששמו של יהושע מבטא את היותו גדול תלמידי משה. והרי כבר השריש [ראה למעלה במשנת כל ישראל הערה 162] שכל שם מורה על מהות [ראה להלן הערה 166], נמצא שהיות יהושע תלמיד משה שייכת למהותו של יהושע. והרי כמה הלכות רב ותלמיד נלמדות ממשה ויהושע [שמות יז, ט "ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים וגו'", ופירש רש"י שם "מכאן אמרו יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך". וכן נאמר (דברים לא, כט) "כי ידעתי אחרי מותי כי השחת תשחיתון וגו'", ופירש רש"י שם "והרי כל ימות יהושע לא השחיתו... מכאן שתלמידו של אדם חביב עליו כגופו, כל זמן שיהושע חי, היה נראה למשה כאילו הוא חי"]. ולא מצאנו שנלמדו הלכות מעין אלו ממשה ושאר בני אדם שקבלו ממשה. וזה מורה באצבע שיהושע הוא המקבל המיוחד למשה.

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

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

<> כפי שביאר בתפארת ישראל פל"ב [תעז.] את כפית הר כגגית [שבת פח.], אע"פ שישראל כבר אמרו קודם לכן [שמות כד, ז] "נעשה ונשמע", וכלשונו: "אבל מה שכפה עליהם ההר, שלא יאמרו ישראל אנחנו קבלנו התורה מעצמנו. ואם לא היינו רוצים, לא היינו מקבלים התורה. ודבר זה לא היה מעלת התורה, כי התורה כל העולם תלוי בה, ואם לא היתה התורה היה העולם חוזר לתהו ובהו. ולפיכך אין ראוי שתהיה קבלת התורה בבחירת ישראל, רק שהיה הקב"ה מחייב ומכריח אותם לקבל התורה, שאי אפשר זולת זה, שלא יחזיר העולם לתהו ובהו... כי איך תהיה התורה, שהיא שלמות כל המציאות, על ידי שכך בחרו ישראל לקבל התורה. ואם כן שלמות העולם היה תולה בדבר אפשרי, שהיה אפשר שיקבלו, ואפשר שלא יקבלו. ולכך כפה עליהם ההר כגיגית, שאם לא היו מקבלים התורה, שם תהא קבורתכם". וראה להלן הערות 447, 1385. ובתפארת ישראל פכ"ה [שעב:] כתב: "אל תאמר כי היה ענין זה במקרה, דבר שהוא עיקר העולם, שדבר זה לא יתכן... שזהו שלמות העולם, ולא שייך זה במקרה". ובתפארת ישראל פ"ד [סט.] כתב: "כי אין מקרה לכמו דברים אלו האלקיים", ושם הערה 11. ובבאר הגולה באר החמישי [סז:] כתב: "אין ראוי שדבר זה יהיה במקרה, ח"ו לומר כך שיהיה עניין משה, אדון כל הנביאים, במקרה". ובכלליות נתבאר כי דברים גדולים אינם במקרה [תפארת ישראל פ"ד הערה 11]. ובנצח ישראל פ"ה [צג.] כתב: "שכבר אמרנו שאין דבר מן הדברים הגדולים כמו זה במקרה", ושם הערה 171. וראה נר מצוה ח"א הערה 21, ולהלן הערה 657.

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

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

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

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

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

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

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

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

<> יסוד גדול מתבאר כאן, והוא שזכיה בסייעתא דשמיא תלויה בשאלה עד כמה האדם ראוי לאותו דבר. והואיל ויהושע הוא המקבל הראוי לתורת משה רבינו, לכך זכה לסייעתא דשמיא לאוקמי גרסא, לעומת שאר ישראל, כי הקב"ה משפיע סייעתא דשמיא לאדם שיצליח בדבר הראוי לו. דוגמה לדבר; רש"י [שמות לח, כב] ביאר "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל כתב בגו"א שם אות ה בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה, אבל ענין העשיה מה יקדים במעשה נשכח הימנו, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו. על זה אמר לו משה 'שמא בצל אל היית', כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשיה. כלל הדבר, למשה בא הידיעה בענין התלמוד, לפי שהוא מיוחד אל הלימוד, ויש להתחיל בלימוד בדברים שהם עיקרים. ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשם, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם". הרי שמשה ובבצלאל זכו לסייעתא דשמיא ["בא אליו הידיעה"] התואמת לדברים הראוים להם; למשה בלימוד, ולבצלאל בעשיה. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 285.

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

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ד [פ.]: "החומר היותר עליון הוא לשמש, כי יש לו חומר זך", ושם הערה 75. ובנתיב הענוה פ"א [ב, ד:] כתב: "ידוע כי השמש יש בה הזוהר העליון, וידוע כי אין לך בכל הנמצאים מסולק מן הגשמית כמו השמש, עד שיש לו גוף זוהר, עד שכמעט אין לו גשמית, כמו שביארנו דבר זה במקומות הרבה". ובנתיב התורה פ"י [א, מג.] כתב: "כי השמש המאיר בעצמו אין לה גוף. כך התלמידי חכמים מצד השכל נחשבים נבדלים לגמרי מסולקים מן הגוף, לכך מדמה אותן לשמש המאיר". וכן כתב בח"א לב"ב נח. [ג, פד:], וז"ל: "כי אין בעולם דבר יותר זך מן הגלגל [החמה] מכל הדברים הגשמיים". ובח"א לע"ז ב: [ד, יח.] כתב: "השמש יש לה חומר דק וזך". ובח"א לשבת פח: [א, מד:] כתב: "השמש המאירה יש לה גשם זך מאיר, עד כמעט שמסולק מן הגשמית". אמנם עם כל זה יש לחמה נושא גשמי, וכפי שכתב בנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:]: "אין ראוי לעולם רק אור שיש לו נושא גשמי, כמו החמה והלבנה". ולכך כתב כאן "&**וכאילו**^ שאין לה גוף כלל".

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד, שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה... שזה עיקר עצם משה, שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה [שבת פז.], ונקרא [דברים לג, א] 'איש אלקים'". ובגבורות ה' פי"ח [פב:] כתב: "יש לדקדק במה שאמרה [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתהו', והוי לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני, כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת... וכאשר תדע זה תדע לך כי מעלת משה רבינו ע"ה מעלת צורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר. כי השכליים הנבדלים הם צורה בלבד... והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה. ולכך נקראים תמיד בלשון רבים. ולא תמצא לשון יחיד במים, לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים שהם בלי צורה מקויימת - בלשון רבים, והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת... וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא 'משה', שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים". ובגבורות ה' פט"ז [עז:] כתב: "שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי מרע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת, והיה נבדל במעלתו מכל אדם, כמו שנקרא 'איש אלקים'. ובמסכת מנחות [נג:], 'יבא משה שנקרא זה'... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה כמו שהצורה הוא איש. ומפני שהיה צורה נבדלת, והיה פורש מן האשה, שהיא חומר". ובגבורות ה' ס"פ סו [שט:] כתב שפרישת משה מאשה מורה שאף לא היתה לו כלל החמדה והתאוה לכך, שאל"כ "לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבוא לידי חטא. לכך יש לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". ולהלן פ"ב מ"ה [ד"ה ודבר זה] כתב: "מה שנקרא משה 'טוב', מפני שהוא איש האלקים, והיה כמו מלאך ונבדל מן החומר שהוא רע. ולפיכך היה ראוי לקבל התורה, שהוא השכל האלקי נבדל לגמרי מכל גשם, לכך נקראת 'טוב'". וכן הוא גבורות ה' פט"ו [עג:], שם פכ"ד [קג.], גו"א שמות פ"א אות יט [ד"ה ואם], שם במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם], באר הגולה באר החמישי [עו.], ועוד. וראה להלן פ"ב הערות 520, 661.

<> כמבואר למעלה בהערה 146.

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

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

<> לשונו בח"א לב"ב יב. [ג, סו:]: "חכם עדיף מנביא, כי הנבואה הוא בחדה ובמראה, ואילו החכם יודע הנעלם והבלתי ידוע לאחרים, לא במראה ולא בחידות, רק שהוא משיג השגה ברורה, אשר השם יתברך מוציא שכל האדם מן הכח אל הפעל. והחכם יודע העתידות גם כן, שהרי יודע ומשיג דרכי ה'. ואם רואה לפניו רשע, משיג שכך יהיה לו לעתיד, וכן כל הדברים. עד שאם הוא חכם וגדול, יכול לדעת העתידות שיבאו, יותר מן הנביא. כי אין דבר במקרה, רק הכל הוא מסודר ממנו יתברך, והוא יתברך בא ממנו בסדר השכלי, ולכך האדם שהוא חכם, יודע אף העתידות". וכן כתב בהקדמתו הראשונה לגבורות ה' [ב], ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצ.]. ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפו:] כתב: "כאשר תתבוננו במעשה השם יתברך, שכל אשר נברא צריך תקון ועשייה. הרי החטים צריכים תקון לעשות אותם כדי שיהיו מתוקנים לאדם, ולא נבראו מן השם יתברך שיהיו חטים גמורים... ומפני כי התורה ניתנה מן השם יתברך על ידי הנביא, ומעלת השכל הוא יותר מן הנביא, וכמו שאמרו 'חכם עדיף מנביא'... ולכך החכמים הם הם תיקון והשלמה אל התורה. ואף שנתנה בסיני על ידי משה, שהיה נביא ה', מכל מקום מצד החכמה, שהיא גדולה מן הנבואה, השלמת התורה על ידי השכל, שהוא מברר הכל". וראה להלן ציונים 197, 198, ופ"ב הערה 1205.

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

<> שמעתי לבאר דברי קודש אלו עפ"י מה שכתב הפחד יצחק סוכות, מאמר ח, אות א, וז"ל: "הנה בתמורה דף טז. אמרו שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. אמרו לו ליהושע שאל, אמר להם, 'לא בשמים היא' [דברים ל, יב]. אמרו לו לשמואל שאל, אמר להם 'אלה המצות' [ויקרא כז, לד], שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, יעו"ש. והדברים תמוהים, דלמה נתחלקו התשובות, ומדוע לא היתה גם תשובתו של יהושע ש'אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה'. ונראה לדון באימה, דהנה מבוארים הם הדברים בכמה מקומות בדברי הרמב"ם [הלכות יסודי התורה פ"ט ה"א] דהך ד'אין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה' הוא משום דמפורש בתורה שאין לה שינוי ולא גרעון ולא תוספת, ונביא זה שבא לחדש דבר, הרי הוא מכחיש נבואתו של משה... והנה לא מצינו ביהושע שנתן אות או מופת, ומבואר ברמב"ם הלכות יסודי התורה [פ"י ה"ה] שיהושע הוחזק לנביא על פי עדותו של משה, יעו"ש. ומכיוון שנבואתו של משה בעינינו ראינו [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ח ה"א], הרי ממילא גם נבואתו של יהושע בעינינו ראינו, שכן עובדא זו דנבואת יהושע מנבואתו של משה היא. ולהכי לא היתה תשובתו של יהושע כשאמרו לו 'שאל' ד'אין נביא רשאי לחדש', משום שעל נביא כזה, שעובדת נבואתו היא נבואת משה ממש, לא נאמרה הלכה זו דאין נביא רשאי לחדש. ולהכי יתכן דבאו בתורה פסוקים מנבואתו של יהושע [ב"ב טו.]... ויסוד הדברים הוא דכל הענינים הנודעים לנו מנבואתו של יהושע כלולים הם בההבטחה שנאמרה לו למשה [שמות יט, ט] 'וגם בך יאמינו לעולם'. והשוה לזה מאמרם ז"ל [נדרים כב.] 'אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא ספר תורה וספר יהושע בלבד', ודו"ק". וכן נאמר בספר יהושע [יהושע כ, א-ב] "וידבר ה' אל יהושע לאמר דבר אל בני ישראל לאמר תנו לכם את ערי המקלט וגו'", וביארה הגמרא [מכות יא.] שדברים אלו נאמרו בלשון של דיבור "מפני שהן של תורה" [ראה מלבי"ם ביהושע שם שפסוק זה נכתב כלשון פסוקי התורה "וידבר ה' אל משה לאמר", כי הם דברי תורה]. נמצא שהמיוחד בנבואת משה [לעומת שאר הנביאים] הוא שדבריו הם דברי תורה, ויחוד זה שייך גם לנבואת יהושע, שהוחזק לנביא על פי עדותו של משה [והוא הוא היחס של הלבנה המקבלת מהחמה]. @**ועוד אודות**^ יחוד זה, ראה רש"י [במדבר ל, ב] שכתב "הנביאים נתנבאו ב'כה אמר ה'', מוסיף עליהם משה שנתנבא בלשון 'זה הדבר'". ובגו"א שם [אות ו] כתב: "ונראה, כי ענין זה הוא תולה בנבואת משה רבינו עליו השלום ומדריגתו, כי הנבואות הם שתים; האחת הוא שנתנבאו בה כל הנביאים על מעשה ה' והנהגתו בעולם, לכל אשר נעשה בעולם. והמדריגה של משה היה כולל זה, וכולל גם כן להתנבאות על המצות והתורה שצוה לו השם יתברך מפיו. וזאת המדריגה היא אינו דומה לראשונה, כי המדריגה הראשונה בדברים אשר יחדש ויעשה בעולם, והמדריגה של משה רבינו עליו השלום היא התורה, מה שהשם יתברך רוצה שיהיה נוהג תמיד בעולם מבלי שינוי, והוא סדר מציאות כללי בעולם. כי בתורה אשר נתן השם יתברך על ידי משה, סידר את ישראל בסדר כללי, לא בענינים המתחדשים בפרטים מן הסבה הראשונה, שזה אין המדריגה כל כך. ובשביל זה תבין למה היה משה רבינו עליו השלום מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט.], יותר מכל שאר נביאים. כי הענינים הכוללים הם מופשטים מן החומר, ומושכלים ביותר. ומדריגת שאר הנביאים היה למטה מזה, בענין אשר הוא יחדש בעולם ויעשה, לא בענינים הכוללים... ובשביל זה היה מתנבא ב'זה הדבר', המורה על הנבואה באספקלריא המאירה, השייך למצוה אשר נתן השם יתברך לישראל. כי מצות התורה הם בענינים כוללים, לכך הם יותר מושכלים". והואיל ונתבאר שנבואת משה ויהושע חולקת מקום לעצמה מפאת היותה נבואה של תורה, לכך בודאי זו מדריגה שאין למעלה הימנה. ובתחילת נתיב התשובה כתב: "התורה... שהיא חכמה העליונה שאין אחריה דבר". ולהלן פ"ג מ"ט [ד"ה ודבר זה] כתב: "החכמה היא התורה בפרט" [ראה להלן הערה 1382, ופ"ב הערה 490]. וזהו שכתב כאן "ובמדריגתם נכללה החכמה מצד עלוי מדריגת נבואתם".

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

<> ומכך לכאורה משמע שהחכמה נעלית ומרוחקת מהנבואה.

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

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

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

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

<> פירוש - יש צורך בכינוס של רבים, ולא סגי באחד. וראה להלן הערה 309.

<> סנהדרין פט. "אין שני נביאים מתנבאים בסיגנון אחד", הרי שהודגשה יחודיות של כל נביא ונביא.

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

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

<> באור חדש [קלד:] כתב: "יראה לומר כי בשביל כך היו חיי משה ק"ך שנים [דברים לד, ז], כי מספר ק"ך במספר קטן י"ב, והכדור שהוא שלם נחלק לי"ב, והם י"ב מזלות ברקיע השמים. והכדור הוא שלם לגמרי, ומתחבר הסוף אל ההתחלה, לומר שאין כאן סוף. וכל זה מורה על שלימות ימיו, ומפני השלימות הוא אל השם יתברך". וראה גו"א שמות פל"ב אות ח. והרי מדת מלכות היא "כל" [זוה"ק ח"ג רכ.], ולכך מספר מאה ועשרים שייך ביותר לאנשי כנסת הגדולה. @**וצרף לכאן**^ את דברי הגר"א לסדר עולם פ"ל שכתב: "משהרגו [אנכה"ג] את יצר הרע, בטלה נבואה". ולפי דבריו כאן הענין מבואר, שביאר שהמעלה של אנכה"ג עומדת לעומת מעלת הנבואה, ודוקא מפאת מעלתם המיוחדת של אנכה"ג נתבטל יצה"ר דע"ז מן העולם. והואיל ובטול זה נעשה מפאת מעלת אנכה"ג העומדת לעומת מעלת הנבואה, לכך דין ששעת בטול יצה"ר זה מן העולם תהיה גם שעת בטול הנבואה מן העולם. וראה הערה 258.

<> משה, יהושע, זקנים, נביאים, ואנשי כנסת הגדולה.

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

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

<> שמסר לכל הזקנים.

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

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

<> שאלתו השמינית למעלה [ליד ציון 32].

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

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

<> למעלה [ד"ה ולא היה].

<> "ובדבר שהוא כזה, שהוא מסירת התורה, שבו תלוי קיום העולם, אין ראוי להיות דבר זה במקרה, שהרי כל העולם הוא תולה בקבלת התורה. ולפיכך צריך שיהיה כאן מיוחד לדבר זה, שלא יהיה דבר שבו תלוי כל העולם במקרה" [לשונו למעלה ליד ציון 150].

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

<> כמבואר למעלה [ליד ציון 162], שמדריגת משה מתייחסת לחמה, ומדריגת יהושע מתייחסת ללבנה, וראה הערה 169.

<> פירוש - עשר הספירות מסודרות בשלשה קוים; ימין, שמאל, ואמצע [כאשר כתר נמצאת מעל לכל]. קו ימין מורה על חסד, ונמצאות בו הספירות של חכמה, חסד, ונצח. לעומת זאת קו השמאל מורה על דין, ונמצאות בו הספירות של בינה, גבורה, והוד. קו האמצע מורה על מיזוג של שמאל וימין [רחמים], ונמצאות בו הספירות של תפארת, יסוד, ומלכות. וראה באר הגולה באר חמישי [ל.], ושם הערות 174, 178. וימין הוא ראשון וקודם לשמאל, שהוא שני, וכפי שכתב בגבורות ה' פ"ע [שכג.]: "הימין נקרא יד אחת, והיא ראשונה, ואין בה שניות. ויד השמאלית נקראת יד שנית". וכן כתב בגבורות ה' פל"ט [קמה:]. וצרף לכאן את דברי הפחד יצחק ר"ה מאמר ד, אות ח, שכתב: "הרצון של מתן שכרם של זכויות הוא הרצון המקורי הפועל בתור כח ראשון. ואילו הרצון של תשלום עונשם של חובות הוא רצון הפועל בתור כח שני, שאינו אלא נמשך מן הרצון המקורי לשם שיווי המשקל של מאזני המשפט. ואם באנו למנות אבות ותולדות ברצון, היינו אומרים שענין המתן שכר הוא פעולתו של רצון - אב, ואילו ענין תשלום העונש הוא פעולתו של רצון - תולדה". וראה גו"א ויקרא פי"ט הערה 155, ובאר הגולה באר שני הערה 151, ולהלן פ"ב הערות 353, 354.

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

<> וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ומסתייעא]: "כי סתם יד הוא שמאל". ואודות שהנביאים מקבלים מצד שמאל, ראה דבריו בנתיב התשובה פ"א [ד"ה אבל יש] שכתב: "כי הנבואה היא במדת הדין". ובבאר הגולה באר הששי [רמה:] כתב: "הנבואה היתה באה בכח על הנביא, ולפיכך נאמר [יחזקאל לז, א] 'היתה עלי יד ה'', [מ"א יח, מו] 'ויד ה' היתה אל אליהו'. לכך לא היה יכול הנביא לעמוד כאשר היתה באה עליו הנבואה. ואמר רוח סערה תלויה בזרוע של הקב"ה [חגיגה יב:]. כי מפני שהנבואה באה בכח, כדכתיב [מ"א יח, מו] 'ויד ה'', ולפיכך אמר 'ורוח סערה', אשר זה מורה על כח הנבואה, אמר שהיא תלויה בזרוע. דהיינו שיש לנביא דביקות בעצם כחו של הקב"ה, שהוא נקרא 'זרוע', כדכתיב [דברים כו, ח] 'ויוציאנו ה' ביד חזקה ובזרוע נטויה', וזה נמצא בכל מקום". ובנדרים לח. אמרו "כל הנביאים כלם עשירים היו", וכתב לבאר זאת בח"א שם [ב, יג.], וז"ל: "פירוש זה, כי ראוי לנביא יותר העושר מכל שאר דברים, כי כבר אמרנו למעלה כי העשירות הוא מצד שמאל כמו שהתבאר למעלה, ומשם הנבואה, כדכתיב [יחזקאל לג, כב] 'ויד ה' היתה עלי', וכל מקום שנאמר 'יד' הוא שמאל [מנחות לז.], שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים', ולכך אמר כל הנביאים היו עשירים בפרט".

<> ראה למעלה הערה 167.

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

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

<> שמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שמדריגות זקנה, נבואה, ואנכה"ג, מקבילות למדריגות אברהם, יצחק, ויעקב. וידוע שמדת אברהם היא מימין, ומדת יצחק היא משמאל [להלן פ"ב מ"ב (ד"ה ואמר זכות)], ומידת יעקב בלולה משניהם, וכפי שכתב בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד]: "יעקב אין מתייחס לו קצה... [כי] הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק" [ראה למעלה בבאור משנת כל ישראל הערה 48, ובנתיב אהבת השם פ"א (ב, מא.)]. ונאמר על יעקב [בראשית כה, כז] "יושב אהלים", ופירשו חכמים [זוה"ק ח"א קמו.] "דאחיד לתרין סטרין לאברהם וליצחק". וכשם שנאמר על מדריגת יעקב לשון רבים ["יושב אהלים"], כך נאמר כאן לשון כנסיה, שכלולה ובלולה משתי המדות של זקנה ונבואה. והלא כך אמרו חכמים על אנשי כנסת הגדולה [מגילה יז:] "מאה ועשרים זקנים, ובהם כמה נביאים", לאמור כנסיה של זקנים ונביאים. וזהו שכתב כאן "שאינם לא לימין ולא לשמאל מצד קדושתם", כפי שמדריגת יעקב מתייחסת לקדושה ולאחדות, וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח תחילת אות יז, וז"ל: "דע כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת מאוד, ידוע לחכמים ולמשכילים בחכמה שהיה קדוש ונבדל מכל עניני העולם, ולפיכך נאמר אצלו [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב', נקרא השם יתברך 'קדוש יעקב' על שם שהיה יעקב הקדוש והנבדל, ודבר זה ידוע למשכילים בענין יעקב. ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד, כאשר ידוע לחכמים. וידוע כי יעקב עיקר האחדות, ולפיכך אמרו בני יעקב אל יעקב [פסחים נו.] 'כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבבינו אלא אחד'". והרי כח האחדות של יעקב מעמיד אותו על מעלת האמצעי, וכפי שכתב בגבורות ה' פ"ט [נח:]: "השלישי אין מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני הקצוות. ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין [ראה להלן פ"א הערה 519, ופ"ב הערה 353], הפך לזה... ויעקב נגד האמצעי... לכך מדת יעקב אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל" [ראה להלן הערה 292]. וזהו שכתב בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.], וז"ל: "החכמה והנבואה והגדולה, כי הם ג' מעלות עליונות אשר כל אחת ואחת מדריגה בפני עצמה כאשר תבין אלו ג'... שהרי אלו ג' יש לכל אחד סדר מיוחד עם השם יתברך כאשר תבין". והרי מעלת הגדולה היא מעלת יעקב, וכמו שאמרו [זוה"ק ח"א נז:] "יעקב דא תפארת" [ראה להלן פ"ב הערה 615]. וראה גו"א בראשית פי"ב אות ה, ולהלן הערות 307, 492, 571, 1414.

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

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

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

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

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

<> שהרי יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן היו הזוג הראשון שעמדו בראש סנהדרין [להלן משנה ד], ועליהם אמרו [תמורה טו:] "משמת יוסף בן יועזר איש צרידה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים בטלו האשכולות, איש שהכל בו... כל אשכולות שעמדו להן לישראל מימות משה, עד שמת יוסף בן יועזר, היו למדין תורה כמשה רבינו. מכאן ואילך לא היו למדין תורה כמשה רבינו... כל אשכולות שעמדו לישראל מימות משה עד שמת יוסף בן יועזר לא היה בהם שום דופי ["דעד יוסף בן יועזר לא נחלקו בסמיכה, ולא בשום דבר, שעדיין לא נתמעט הלב, ולהכי נקט סמיכה, דהיא היתה מחלוקת ראשונה שנחלקו בו חכמים מעולם, ומיוסף בן יועזר ואילך היה בהן דופי של סמיכה, שנחלקו בסמיכת שלמים ביום טוב" (רש"י תמורה טז.)], מכאן ואילך היה בהן שום דופי". וראה למעלה ציונים 129-130, ולהלן הערות 232, 1394.

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

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

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

<> פירוש - בהבנת לימוד התורה, וכמו שיבאר.

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

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

<> המשפט.

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

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

<> לשון הרמב"ם הלכות ממרים פ"ב ה"ט: "הרי כתוב בתורה [שמות כג, יט] 'לא תבשל גדי בחלב אמו'. מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסר לבשל ולאכול בשר בחלב, בין בשר בהמה, בין בשר חיה, אבל בשר העוף מותר בחלב מן התורה... אם אמר [בית דין] בשר העוף מותר מן התורה, ואנו נאסור אותו, ונודיע לעם שהוא גזרה, שלא יבא מן הדבר חובה, ויאמרו; העוף מותר מפני שלא נתפרש, כך החיה מותרת, שהרי לא נתפרשה. ויבא אחר לומר אף בשר בהמה מותרת, חוץ מן העז. ויבא אחר לומר אף בשר העז מותר בחלב פרה, או הכבשה, שלא נאמר אלא 'אמו', שהיא מינו. ויבא אחר לומר אף בחלב העז שאינה אמו מותר, שלא נאמר אלא 'אמו'. לפיכך נאסור כל בשר בחלב, אפילו בשר עוף, אין זה מוסיף, אלא עושה סייג לתורה". וכן בהלכות מאכלות אסורות פ"ט ה"ד כתב: "ואסור באכילה [בשר עוף] מדברי סופרים, כדי שלא יפשעו העם ויבואו לידי איסור בהמה טהורה". אמנם מדברי המהר"ל מוכח שאיסור דרבנן הוא גם על בישול בשר עוף בחלב, ולא רק על אכילת בשר עוף בחלב, וכשיטת המהרש"ל [ים של שלמה חולין פ"ח סימן ק], והב"ח [טור יו"ד סימן פז]. אך מהרמב"ם הנ"ל ובטושו"ע יו"ד סימן פז סעיף ג מבואר שרבנן אסרו בשר עוף בחלב באכילה בלבד, ולא גזרו על הבישול וההנאה [ראה במגיד משנה הלכות מאכ"א פ"ט ה"ד]. והטעם הוא, שרק גזרו על האכילה שיש בה תאוה, אך בבישול שאין בו תאוה כלל, לא חששו לגזור על כך [לחם משנה בהלכות מאכ"א פ"ט סוף ה"ד].

<> יבמות כא. "אי לאו שניות, פגע בערוה גופא", ויובא להלן בסמוך לציון 253. וראה הערה 281.

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

<> ברכות כח. "ולא היתה הלכה שהיתה תלויה בבית המדרש שלא פירשוה", ופירש רש"י "מתוך שרבו התלמידים רב החידוד והפלפול". ובמכות י. "כל האוהב ללמד בהמון לו תבואה", ופירש רש"י "ללמד בהמון - מרבה תלמידים. לו תבואה - לפי שעל ידיהם ירבה הפלפול ונותן לב לתרץ קושיותיהם". וראה להלן הערה 252. והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ה הי"ג כתב "התלמידים מוסיפין חכמת הרב, ומרחיבין לבו. אמרו חכמים [תענית ז.] הרבה חכמה למדתי מרבותי, ויותר מחבירי, ומתלמידי יותר מכולם. וכשם שעץ קטן מדליק את הגדול, כך תלמיד קטן מחדד הרב, עד שיוציא ממנו בשאלותיו חכמה מפוארה" [ראה להלן פ"ב הערה 807]. ובסמוך יביא מאמר זה. ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין הי"א של תורה הוא "פלפול התלמידים", וכתב שם בזה"ל: "וזה כי החברים, זה מחכים זה, וכן הוא מחכים את רבו. ובפ"ק דתענית [ז.] אמר רב נחמן בר יצחק, למה נמשלו ד"ת לעץ... מה עץ קטן מדליק את הגדול, אף דברי תורה הקטנים מחדדין את הגדולים. והיינו דאמר רבי חנינא הרבה תורה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר, ומתלמידי יותר מכולם, עד כאן. והטעם הוא מבואר מאד, כי הדבר דומה לעץ שאין מקבל האור, וכן הת"ח גדול מפני שהשגתו גדולה מאד לכך אין מתחיל לשאול ולפלפל בחכמה, לפי גודל השגתו ופשיטות שכלו אין בו פלפול, דהיינו השאלה. וצריך אל כל פלפול שאלה, לאפוקי הגדולים אין בהם השאלה. ולפיכך אמר שהקטנים מחדדים את הגדולים, מפני שהם שואלים ביותר, ואז צריך החכם להשיב. ומדמה זה לעץ קטן שהוא מדליק את הגדול, שהאש נאחז ביותר בקטן. וכך הוא הקטן, הוא התחלת השאלה והפלפול. ולכך אמר 'בפלפול התלמידים', שעיקר הפלפול מן התלמידים. ולפיכך אמר 'הרבה תורה למדתי מרבותי', מפני שהם מסרו לי החכמה. 'ומחבירי יותר מהם', מפני שהם שואלים זה את זה ועומדים על עיקר החכמה. 'ומתלמידי יותר מכולם', כי הם מפלפלים ומחדדים יותר בשאלה, ודבר זה מבואר". וראה להלן ציונים 240, 251, 276, 296.

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

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

<> בירושלמי שלפנינו איתא "רבי יוסי בר חלפתא".

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

<> "תתברר &**להם**^ התורה", לעומת מה שאמר למעלה [הערה 219] שעל ידי רבוי תלמידים תתברר התורה למלמד.

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

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

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

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

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

<> "תקון כלל" - תקון גמור הכולל הכל.

<> כי כל מנין הוא בא למעט, וכמו ששאלו כמה פעמים בגמרא "מנינא למעוטי מאי" [יבמות ג., גיטין ט:, קידושין ג., ב"ק ה., ועוד]. וכן להלן פ"ב מ"ט [ד"ה ונמצא באדם] כתב: "מנין... כולל כל השבחים, שאין להוסיף ואין לגרוע... המנין בא להגיד שאין להוסיף ואין לגרוע כלל". וראה להלן ציונים 243, 288, ופ"ב הערה 1056.

<> כמבואר למעלה הערה 206.

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

<> "בחכמה" כאן הכוונה לחכמה מקיפה, הכוללת חכמה בינה ודעת.

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

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

<> רש"י דברים א, יג: "מה בין חכמים לנבונים, חכם דומה לשולחני עשיר, כשמביאין לו דינרין לראות, רואה. וכשאין מביאין, יושב ותוהא. נבון דומה לשולחני תגר, כשמביאין לו מעות לראות, רואה. וכשאין מביאין לו, הוא מחזר ומביא משלו". ולהלן פ"ג מי"ז [ד"ה אם אין דעת] הביא דברים אלו.

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

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

<> כמבואר למעלה בהערה 219, ולהלן הערה 251.

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

<> מתוך דיוק לשונו מתבאר שיש הבדל בין שני התקונים הראשונים, לבין התקון השלישי; שני התקונים הראשונים מועילים באופן ישיר להשלים את שני החסרונות [בחכמה ובבינה] המקבילים להם. כי מתינות בדין משלימה את חסרון החכמה, והעמדת תלמידים משלימה את חסרון הפלפול, וכמו שביאר. אך עשיית סיג למצות אינה משלימה את חסרון הדעת, אלא היא "תקון הטעות &**מה שמגיע**^ מן חסרון הידיעה, שלא יעבור על דברי תורה" [לשונו כאן]. הרי שיש בזה תקון התולדה, אך לא תקון האב. והעולה מכך הוא שחסרון הדעת אינו בעצם בר תקון, ורק ניתן למנוע את הקלקולים המסתעפים מכך. ועל כך אמרו חכמים [נדרים מא.] "אין עני אלא בדעה... דא קני מה חסר, דא לא קני מה קני". ובסנהדרין צב. אמרו "כל אדם שאין בו דעה אסור לרחם עליו", ובח"א שם [ג, קפג.] כתב: "אסור לרחם על מי שאין בו דעת, כי מי שאין בו דעת אין לו חבור וקשור כלל, כי הוא גשמי, ומצד הגשם הנבראים מחולקים". ובנתיב התורה פי"ד [א, נח.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה העולם בלא דעת, כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת. ולכך אמר עוד שכל מי שאין בו דעת אסור לרחם עליו, וכאילו אינו אדם". וראה למעלה הערה 73.

<> כמבואר למעלה בהערה 231, ולהלן הערה 288.

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

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

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

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

<> כי מוגבלות השכל האנושי אינה אלא מחמת שהשכל האנושי מצורף לחומר, ואילו לא היה מצורף לחומר, היה השכל האנושי ברור וזך לגמרי. וכפי שכתב בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:], וז"ל: "כי כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין מונע לו מן החומר... וכאשר הנפש מוטבע בחומר, דבר זה משכח ממנו כל התורה", והובא למעלה בהקדמה הערה 18. ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי התורה הצריכה לעשות הלנת דין [סנהדרין לה.], מפני כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי. ולפיכך צריך הלנת דין לבא אל הבירור... וכאשר הדין עומד באדם וילין עמו הדין, לא שייך לומר שהיה ממהר לפסוק קודם שראוי, שהרי לן אצלו הדין, ואז המשפט כמו שראוי לאדם בעל חומר". והם הם הדברים שכתב כאן.

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

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

<> כמבואר למעלה בהערות 219, 240.

<> ובגמרא [מכות י.] הביאו את שני המאמרים האלו זה אחר זה; "מאי דכתיב 'חרב אל הבדים ונואלו', חרב על צוארי שונאיהם של ת"ח שיושבין ועוסקין בתורה בד בבד... רבינא אמר, כל האוהב ללמד בהמון לו תבואה", ופירש רש"י "ללמד בהמון - מרבה תלמידים. לו תבואה - לפי שעל ידיהם ירבה הפלפול ונותן לב לתרץ קושיותיהם". ולהלן פ"ו מ"ז איתא שהקנין העשירי של תורה הוא "דבוק חברים", וכתב שם על כך להלן: "כי האדם כאשר הוא יחידי אינו מקבל התורה [ומביא שם את המאמר "חרב על הבדים"]... כי עיקר התורה ע"י שנים דוקא. כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל", ומבאר שם מדוע אף "מטפשין". ובנתיב התורה ר"פ ו כתב: "לפי מה שהתורה היא השכל העליון, שהוא נבדל מן האדם, ושכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי, ולכן צריך האדם אל הכנה שיקנה השכל הנבדל. וזה שיהיה קנין התורה בחבורה, שעל ידי חבורה קונה השכל הנבדל. ואין דומה אל החכמה שהוא מתחכם מעצמו, שאותו שכל עומד בגשם, ואינו שכל נבדל. רק השכל שהוא נקנה בחבורה, השכל הזה נבדל לגמרי מן הגוף [ומביא המאמר הנ"ל]... וביאור זה, כי השכל עומד בגוף, וצריך שיהיה שכל נבדל מן הגוף. ואם הוא לומד תורה על ידי החבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא היה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל".

<> ראה למעלה ציון 217.

<> אמנם לפנינו שם [ד"ה ואמר נדרים] לא ביאר ש"מעשה האדם אינם מוגדרים בעצמם, וצריכים גדר וסייג". ונראה, שכבר נתבאר למעלה [בהקדמה הערה 31, ולמעלה הערה 246] שהמעשה מתייחס לגוף, וכן נתבאר למעלה [הערה 229] שהצורך לגדר וסייג הוא רק אצל אלו שאינם תלמידי חכמים, שהרי "השכל מבדיל בין דבר לדבר, אבל החמרי אינו מבדיל" [לשונו בנתיב הפרישות פ"א (ב, קיא:)]. ובצירוף הדברים להדדי מתבאר שהמעשה [המתייחס אל הגוף] זקוק לסייג ולגדר, לעומת השכל שאינו זקוק לכך.

<> בא ליישב את שאלתו התשיעית על המשנה [למעלה אחר ציון 33] "למה לא נמצא שום מוסר מן הנביאים או מן הזקינים, רק נמצא מוסר מן אנשי כנסת הגדולה, שאמרו ג' דברים".

<> שהיו עוד יותר קודמים לנביאים [וכלשונו בסמוך "הנביאים, ומכל שכן הקודמים"], וכל הקודם יותר - הוא שכלי יותר, כי "הכל מודים בדבר זה, כי החכמה לראשונים ולא לאחרונים" [לשונו בבאר הגולה באר הרביעי (שכד.)]. ונאמר [קהלת ז, י] "אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על זה", ופירש רש"י [ר"ה כה:]: "כי לא מחכמה שאלת על זה, לפי שהדורות היו טובים וצדיקים מן האחרונים, לפיכך היו הימים הראשונים טובים מאלה, שאי אפשר שיהיו אחרונים כראשונים". ובבאר הגולה בהקדמה [ד:] כתב: "הראשונים היו כלם שכל, כי האדם הוא מגוף ומשכל. ובדורות הראשונים גבר כח השכלי על הגוף, והיה ידו על העליונה, עד שהיה להם לב רחב לקבל החכמה, ולא היה להם מונע מן הגוף". וראה שם בהערות 6, 20, 21. @**ואודות מעלת**^ הדורות הראשונים הנובעת דוקא מפאת היותם ראשונים, ראה דבריו בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ומפני] שכתב: "יש חילוק והבדל בין הדורות כמו שהתבאר. פירוש, העולם יש לו התחלה ויש לו סוף, בכל הדברים אין התחלה וסוף שוים, וזהו שגורם שנוי בנמצאים, לפי קרבתם אל התחלה ואל הסוף. וזהו הראיה הגדולה שיש על חידוש העולם מה שהעינים רואות.... מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף. שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי. ודבר שנמצא בלי תנאי, מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 154].

<> לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"א: "מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם. ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו, ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם, אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד. והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד... מיד רוח הקודש שורה עליו. ובעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים, ויהפך לאיש אחר, ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה, אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים, כמו שנאמר בשאול [ש"א י, ו] 'והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר'".

<> שהנבואה נסתלקה מישראל כאשר אנכה"ג בטלו יצה"ר דע"ז, כמבואר למעלה בהערה 180. ואודות מעלת אנכה"ג, ראה למעלה הערה 244.

<> אודות ההבדל בין דרגת הנבואה לדרגת אנכה"ג, ראה פחד יצחק יוה"כ, מאמר טו, ד, שכתב: "השריש המהר"ל [נצח ישראל פ"ד (נט:)], דקדושת המקדש של מקדש ראשון היה הצד הקרוב יותר אל הנותן, וקדושת המקדש של הבית השני היה הצד הקרוב אל מקבל קדושה זו... כמו כן מתגלה הוא ההבדל זה בתקופתם של שני הבתים. דהנהגה של כנס"י בתקופת הבית הראשון היתה על ידי נביאים, ואילו ההנהגה בתקופת בית שני היתה ע"י אנשי כנסת הגדולה ותלמידיהם, כדאיתא במתניתין ריש אבות [א, א] 'ונביאים מסרוה לאנכה"ג'. וגם אנכה"ג הם שאמרו 'עשו סיג לתורה' [שם]. ורובא דרובא של התקנות הגזירות ודברי סופרים הם מתקופת הבית השני. והלא קיי"ל דכל התקנות מתקיימות בכח ההתפשטות בכל ישראל [ע"ז לו.]. וכל זה מורה באצבע, כי גם מצד תקופתם של שני הבתים, היתה תקופת הבית הראשון קרובה יותר לצד הנותן, ואילו תקופת הבית השני היתה קרובה יותר לצד המקבל" [ראה להלן הערה 1410, ופ"ב הערה 1040]. הרי שההבדל בין דרגת הנבואה לדרגת אנשי כנסת הגדולה הוא שדרגת הנבואה באה מהנותן, ואילו דרגת אנכה"ג באה מהמקבלים, וכפי שהתבאר למעלה בהערות 173-175.

<> ולא נקראו "אנשי נבואה", "אנשי זקנה", כפי שנקראו "אנשי כנסת הגדולה" [ראה הערה 267]. ושם מיוחד מורה על מהות מיוחדת, וכמבואר למעלה במשנת "כל ישראל" הערות 162, 172, ולמעלה הערות 148, 166.

<> ואם תאמר, מנין שניתן להקיש מהזקנים והנביאים [שמדריגתם יוצאת מכלל סתם בני אדם], שאף הדור שלהם היה כך. והנראה, שאמרו [ערכין יז.] "פרנס לפי דורו", ובח"א שם [ד, קמג:] כתב: "כי הפרנס והדור אשר הוא פרנס לו, מתיחסים יחד. ואם הדור הוא קשה, ג"כ המלך שהוא מנהיג להם הוא קשה. ואם העם בניחותא, כך המלך הוא בנחת". וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 187. הרי שיש זיקה בין הפרנס לדורו, וניתן להקיש מהמנהיג לדורו. וראה להלן הערות 311, 671, ופ"ב הערה 1127.

<> מכאן משמע שמתקופת אנכה"ג ואילך אין השכל נבדל מן החומר לגמרי. אך בהקדמה לבאר הגולה ביאר שאף דורות מאוחרים יותר מאנכה"ג היו בדרגה נבדלת, שהביא שם את הגמרא [עירובין נג.] שאמרו "לבן של ראשונים כפתחו של אולם... ראשונים - רבי עקיבא. איכא דאמרי, ראשונים - רבי אלעזר בן שמוע". וכתב על כך בהקדמה שם [ד:]: "בארו שהראשונים היו כלם שכל. כי האדם הוא מגוף ושכל, ובדורות הראשונים גבר כח השכל על הגוף, והיה ידו על העליונה... ולא היה מונע מן הגוף". ומדובר בדורות מאוחרים יותר מאנשי כנסת הגדולה, ומ"מ "היו כלם שכל", וכיצד מבאר כאן שמתקופת אנכה"ג ואילך "אין שכלו נבדל מן החומר לגמרי". ונראה שלא קשה, כי כאן מדבר על השכל לכשעצמו, שמתקופת אנכה"ג ואילך לא היה השכל נבדל כ"כ מן החומר. אך בהקדמה לבאר הגולה דן ביחס שבין השכל לגוף, שבדורות הראשונים "גבר כח השכלי על הגוף, והיה ידו על העליונה", אך מ"מ השכל גופא לא היה נבדל לגמרי, וכדבריו כאן.

<> כמבואר למעלה בהערות 37-40, ועל כך נאמר [משלי א, ח] "שמע בני מוסר אביך".

<> "'תוכחת מוסר' מיסרים את האדם החמרי שלא ילך אחר תאותו, במה שהוא בעל אדמה חמרית... מסלק אותו מן המיתה, שהוא דרך מעוקל, לדרך חיים, וזהו [משלי ו, כג] 'דרך חיים תוכחת מוסר'" [לשונו למעלה בהקדמה, ושם הערות 78-82]. וראה הערה 246. ובהקדמתו לנתיבות עולם כתב: "שלא יסור מן הדרך הישר, שנקרא [משלי ה, ו] 'אורח חיים'". הרי "דרך הישר" [שהזכיר כאן] היא "דרך חיים" [שהזכיר בהקדמה למעלה].

<> כפי שכתב למעלה [ד"ה פירוש המשנה] "ראוי לאב לייסר את בנו בדברי מוסר, ובפרט האב יותר מן אחר, מפני שבילדותו של בן הוא מוטל על האב להנהיג בנו בכל דבר ילדותו", ושם הערה 39.

<> אודות שבימי הילדות הנפש מוטבעת בחמרי, ולכך הוא פונה אל התאוות, כן כתב בנצח ישראל פט"ו [שסד.], וז"ל: "כי בימי הקטנות והבחרות... נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. לכך פונה אל התאוות החומריות, והוא עוזב השכל מכל וכל", ושם הערה 70. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד.] כתב: "כי זמן הילדות הולך האדם אחר תאותו". ובנר מצוה [סה.] כתב: "כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי", ושם הערה 375.

<> לעומת השמות "זקנים" ו"נביאים", וכמבואר בהערה 260.

<> אודות השייכות שבין מוסר ליסורין, כן כתב למעלה בהקדמה [ד"ה ואין פשט], וז"ל: "דברי מוסר המייסרים את האדם שלא ילך אחר גופו וחומרו, רק יסלק הדברים אשר נמשך בהם האדם אחר תאות גופו. ודבר זה הם יסורים לגופו, כי האדם מצד גופו רודף אחריהם. לפיכך נקראו המדות הטובות 'דברי מוסר', שהם מייסרים את האדם שלא ילך אחר תאות גופו", ושם הערות 115, 116.

<> "אלו שלשה דברים כלם הם בשביל חסרון השכל, שהתחיל הדור להתמעט מן החכמה... וכאשר ראו חסרון הדור בחכמה, באו אנשי כנסת הגדולה ותקנו כל שלשתן" [לשונו למעלה ליד ציון 232]. אמנם שם ביאר שהחסרון התבטא בחכמה בינה ודעת, וכאן יבאר שהחסרון יתבטא במשפטים, מצות, וחוקים, וכמו שמבאר.

<> "משפטי - משמע דברים המיושרים, והדין נותן לעשותו" [רש"י יומא סז: ד"ה משפטי]. ובויקרא יח, ד פירש רש"י: "את משפטי תעשו - אלו דברים האמורים בתורה במשפט, שאילו לא נאמרו היו כדאי לאומרן". ועוד אודות ש"משפט" פירושו חיוב גמור, כן כתב בתפארת ישראל פמ"א [תרנב:], לאחר שביאר שם החיוב המיוחד שיש בכבוד אב ואם, כתב: "והעד הנאמן על כל הדברים אשר אמרנו במכילתא [שמות טו, כה] 'שם שם לו חוק ומשפט'... 'משפט' זה כבוד אב ואם... למה נקרא כבוד אב ואם 'משפט'. אבל דבר זה כמו שאמרנו, כי הידיעה והשכל מחייב מצוה זאת יותר משאר כל המצות, לכך נקרא מצות כבוד אב ואם 'משפט'". וראה שם הערה 79. הרי ש"משפט" פירושו מצוה שהשכל מחייבה במיוחד. וראה למעלה בהקדמה הערה 174.

<> רש"י בראשית כו, ה: "חוקותי - דברים שיצר הרע ואומות העולם משיבין עליהם, כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז, שאין טעם בדבר, אלא גזירת המלך וחוקותיו". ובויקרא יט, יט, כתב: "את חוקותי תשמרו - גזרת מלך, שאין טעם לדבר". והנה בעוד שרש"י כתב על החוקים "שאין טעם בדבר", המהר"ל כתב "שאין טעם שלהם נגלה". והדגשה זו היא לשיטתו בגו"א דברים פ"ה אות ו [ד"ה ולכך], שכתב: "חוקים אין טעם ידוע בהם... [אבל] הטעם ידוע אצל הנותן". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשס.] כתב: "'חקים' הם נעלמים ונסתרים לגמרי מבני אדם, והוא יתברך ידע דרכם", ושם הערה 98. ושם ס"פ ח [קלו.] כתב: "המצות שאין טעמם ידוע ונגלה, הלא הם ידועים למשה ולשאר חכמים לפי מעלתם ומדרגתם", ושם הערה 63. וראה הערה 279. @**ועוד אודות**^ ההבדל בין חוקים למשפטים, הנה נאמר [ויקרא כו, טו] "ואם בחוקתי תמאסו ואם את משפטי תגעל נפשכם וגו'", ופירש רש"י שם "משפטי תגעל נפשכם - שונא החכמים". וביאר זאת הגו"א שם אות כ בזה"ל: "כי החכמים נקראים חכמים מפני שהם יודעים את החכמה, שהיא 'משפט', כי כל משפט הוא דבר מושכל. ואינם חכמים בשביל שיודעים את החקים, כי החקים מפני שאין לעמוד עליהם אין חכמים בהם, אבל במשפט יש חכמה, לפי שהוא משפט אמת. וכמו שאמרו חכמים [ב"ב קעה:] מי שרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות. וזהו 'את משפטי תגעל נפשכם'". וראה למעלה בהקדמה הערה 176, וכאן למעלה הערה 239, ולהלן הערה 305.

<> לשונו בגו"א דברים פ"ה אות ו [ד"ה ועוד]: "מצות התורה נחלקים לארבעה חלקים; האחד, שאין טעם שלהם נגלה כלל, ולא יוכל האדם לדעת כלל, כמו פרה אדומה [במדב"ר יט, ו], וכיוצא בו מצות שעטנז, והרבה מצות שהם חוקים. ויש מצות שטעמם ידוע כאשר נכתבו בתורה, כמו שבת ותפילין, ואם לא נכתבו לא ידענו הטעם, שכתב אצל שבת [שמות כ, יא] 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ', ומצות אלו נקראים 'מקובלות', שהם מקובלים אצלינו מפי משה. השלישי, הם מצות המושכלות, כגון דינין, שכל משפטים ידועים אצלינו אף כי לא נתן לנו, [ד]ידענו שהמלוה לחבירו חייב לשלם, ואלו המצות הם נקראים 'מצות המושכלות'. המין הרביעי הם המצות הטבעיות, שחפץ האדם לקיים בטבע, כגון כבוד אב ואם". וכאן חיבר את שני החלקים האחרונים [מצות מושכלות ומצות טבעיות] ליחידה אחת ["משפטים"]. ובתפארת ישראל פמ"ח [תשס.] כתב: "כי התורה יש בה שלשה חלקים, דכתיב [דברים ו, כ] 'מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אתכם'. 'חקים' הם נעלמים ונסתרים לגמרי מבני אדם, והוא יתברך ידע דרכם. 'העדות' שהם גם כן נעלמים מבני אדם, אבל אם מלמדים אותם לאדם אז ידע ויבין אותם על אמתתם, רק צריכים להודיע אותם אליו. 'משפטים' הם מצות ידועים, שאף אם לא נאמרו, דין הוא שיהיו נאמרים, כמו כבוד אב ואם, וגניבה, ורציחה, וכיוצא בהם. ואותם שנקראים 'עדות', כמו שבת, שהוא עדות על שהשם יתברך ברא הכל בששה ימים, אבל לא נודע דבר זה מעצמו. וכן כמה וכמה מצות". אמנם שם העמיד מצות שנקראות "עדות" כשלב האמצעי, ואילו כאן העמיד "מצות" כשלב זה. וראה שם הערה 102, ובסמוך הערה 306.

<> דברים ה, כח, שם ו, א, מ"ב יז, לז, נחמיה א, ז, שם ט, יג, ועוד.

<> "הדינים" הם דיני ממונות, וכמבואר למעלה הערה 239.

<> ומדובר שם בדיני ממונות של עבד עברי, נזקי ממון, וכיו"ב. והרמב"ן [שמות כא, א] כתב: "'ואלה המשפטים' כנגד 'לא תחמוד' [שמות כ, יד]. כי אם לא ידע האדם משפט הבית או השדה ושאר ממון, יחשוב שהוא שלו, ויחמדהו ויקחהו לעצמו. לפיכך אמר 'תשים לפניהם', משפטים ישרים ינהיגו אותם ביניהם, ולא יחמדו מה שאינו שלהם מן הדין. וכן אמרו במדרש רבה [שמו"ר ל, ב] כל התורה כלה תלויה במשפט, לכך נתן הקב"ה דינין אחר עשרת הדברות". ומפסוק זה למד ש"עיקר המשפטים הם הדינים", ונראה לבאר זאת, שהואיל ונאמר על דיני ממונות אלו "&**ואלה**^ המשפטים", משמע שהם עיקר, "כי 'אלה' משמע לשון חשיבות" [גו"א שם ר"פ משפטים]. ובגמרא [סנהדרין ז:] אמרו "מנא הא מילתא דאמרו רבנן 'הוו מתונין בדין', דכתיב [שמות כ, כג] 'ולא תעלה במעלות' ["בחזקה ובמרוצה" (רש"י שם)], וסמיך ליה 'ואלה המשפטים'". הרי הפסוק המורה שהדינים הם עיקריות המשפט, הוא גם המורה ש"הוו מתונים בדין". וזה מורה באצבע שהמתנת הדין קשורה לחלק ה"משפט" של המצות, וכהסברו כאן.

<> כמבואר למעלה הערה 219.

<> בכת"י הוסיף כאן "והרי אמרו [תענית ז.] 'ומתלמידי יותר מכולם'".

<> אמנם בגו"א ויקרא פכ"ו אות ב כתב על החוקים שאפשר לעמוד עליהם מעט, וכלשונו: "החוקות הם דברים שאין טעמם ידוע על אמתתם, ואפשר לאדם להשיג מעט מהם, והוא הולך ומעמיק תמיד יותר ממה שהשיג בראשונה... ומה שאמרו כי המצות שהם חוקים לא ניתנו טעם שלהם לגלות, אינו רוצה לומר שאין האדם יודע כלל מן המצות, אלא שאין יכול להבין אותם לגמרי, אבל יכול להבין מעט". וזה דלא כדבריו כאן "שאין לעמוד עליהם כלל". וראה בתפארת ישראל פמ"ח הערה 103 ששאלה זו קשה גם שם, וצ"ע.

<> נראה שכוונתו ש"חוק" מורה על גזירת מלך, וכלשון הגמרא [יומא סז:] "אני ה' חקקתיו ואין לך רשות להרהר בהן". והרמב"ן [ויקרא יט, יט] כתב: "אין הכוונה בהם [בחוקים] שתהיה גזירת מלך מלכי המלכים בשום מקום בלא טעם, כי כל אמרת אלוק צרופה. רק החוקים הם גזירת מלך אשר יחוק במלכותו בלי שיגלה תועלתם לעם, ואין העם נהנים בהם, אבל מהרהרין אחריהם בלבם, ומקבלים אותם ליראת המלכות... אבל כולם בטעם נכון ותועלת שלימה". והרד"ק בספר השרשים שורש חקק כתב: "ויתכן לפרש מזה 'ומחוקק מבין רגליו' [בראשית מט, י], 'חלקת מחוקק' [דברים לג, כא], והוא המושל. ונקרא כן כי הוא משים החקים בארצו". הרי ש"חוק" מורה על כחו של המלך, שמתקבל אצל העם רק מפאת יראת המלכות.

<> לשון הרמב"ן [ויקרא כו, טו]: "בעבור היות החוקים מצות, לא נתגלה טעמם להמון, ימאסו אותם הכסילים, יאמר מה חפץ... כי נשרוף הפרה ונזרוק עלינו האפר". ובגו"א דברים פ"ה אות ו [ד"ה ולכך] כתב: "לב האדם מהרהר... בחוקים, לפי שאין טעם ידוע בהם, ויאמר למה אעשה, אחר שאין טעם לי בהם". אמנם שם ביאר שלפעמים זו דוקא סבה שלא יהרהר אחר החוקים, אך יהרהר אחר המשפטים, וכלשונו: "ולפעמים אין מהרהר בחוקים, מפני שאמר שהטעם ידוע אצל הנותן, והוא מאמין. אבל מהרהר אחר המשפטים, באשר נראה לו שאין כך לפי דעתו". ושם ממשיך לבאר שלפעמים יש להרהר אחר המצות יותר מהמשפטים והחוקים. וצריך לומר שהחשש של הרהור אחר הדבר, הגם שקיים במצות ומשפטים, נמצא בעיקרו לגבי חוקים, וכמבואר ברמב"ן הנ"ל. והרמב"ם בהלכות מעילה פ"ח ה"ח כתב: "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה, ולידע סוף ענינם כפי כחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה, אל יהי קל בעיניו, ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו, ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול. בוא וראה כמה החמירה תורה במעילה. ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר, כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם בדברים בלבד נתקדשו, וכל הנוהג בהן מנהג חול מעל בה, ואפילו היה שוגג צריך כפרה, קל וחומר למצוה שחקק לנו הקב"ה, שלא יבעט האדם בהן מפני שלא ידע טעמן, ולא יחפה דברים אשר לא כן על השם, ולא יחשוב בהן מחשבתו כדברי החול... והחוקים הן המצות שאין טעמן ידוע. אמרו חכמים [יומא סז:], חוקים חקתי לך ואין לך רשות להרהר בהן, ויצרו של אדם נוקפו בהן, ואומות העולם משיבין עליהן, כגון איסור בשר חזיר, ובשר בחלב, ועגלה ערופה, ופרה אדומה, ושעיר המשתלח... והקדימה תורה ציווי על החוקים, שנאמר [ויקרא יח, ה] 'ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם'", וראה להלן הערה 1272. ומאותו טעם שהתורה הקדימה את הציווי של החוקים, כך רבנן ראו צורך לגזור סייגים וגדרים בנוגע לחוקים.

<> צריך ביאור, מנין לומר שמכל הסייגים שגזרו חז"ל, "גזרו שניות לעריות ביותר מכל". ומצינו לכאורה את ההיפך; חלוצה אסורה לכהן מדרבנן [יבמות כד.], וכתוצאה מכך ולד חלוצה הוא חלל מדרבנן [רמב"ם הלכות איסורי ביאה פי"ט ה"ח]. ולעומת זאת, לא מצינו שולד של שניות יהיה ממזר מדרבנן [עיין בצפנת פענח ריש הלכות שבת]. ושמעתי מגיסי הרה"ג ר' אריה ברגמן שליט"א לבאר, שכל סייגי דרבנן האחרים נאמרו משום "אתי לאחלופי" [גיטין טז:], שאם תתיר בשר עוף בחלב, יבואו להתיר בשר בהמה בחלב [כמבואר למעלה הערה 216], ולא יבדילו בין בשר עוף לבשר בהמה. אך לגבי שניות, מעולם לא נקבע אסורם מפאת "אתי לאחלופי", אלא הוי הרחקה בעצם. שהנה אמרו חכמים [יבמות כא.] "מה הם שניות, אם אמו, ואם אביו וכו'", ופירש רש"י שם "אם אמו - אמו כתיבה, וגזרו רבנן על אם אמו, כדי שלא יפגע באמו. וגזרו נמי באם אביו משום אם אמו". נמצא שאין טעם האיסור משום שיבואו לאחלופי בין אם אמו לאמו, ולא יבדילו ביניהן, דמובדלות ועומדות הן, אלא שמ"מ האיסור הוא בכדי לוודא שלא יבוא לפגוע באמו, לכך הרחיקוהו אף מאם אמו, בבחינת [שבת יג.] "לך לך אמרי נזירא סחור סחור, לכרמא לא תקרב". לכך כל הנשים הללו שנאסרו הן "שניה" לערוה, שנעשה כאן רובד שני של נשים אסורות, בכדי להפרישו מן הרובד הראשון. ודפח"ח. @**רמז לדבר**^ נמצא בתיבת "שניות" גופא, שהרמב"ם [הלכות אישות פ"א ה"ו] ביאר זאת בזה"ל: "יש נשים אחרות שהן אסורות מפי הקבלה, ואיסורן מדברי סופרים, והן נקראות 'שניות', מפני שהן שניות לעריות". ולכאורה יש לתמוה לפי זה, מדוע שאר סייגי דרבנן אינם נקראים בשם "שניות", כי הם "שני" לאיסור תורה, ובשר עוף יהיה נחשב "שני" לבשר בהמה. אלא הם הם הדברים, אין בשר עוף "שני" לבשר בהמה, אלא הוא גופא נחשב כבשר בהמה מחמת החשש דאתי לאחלופי בינו לבין בשר בהמה, ונמצא שיש כאן הרחבת גדר שם "בשר בהמה". אך אין אם אמו נחשבת כאמו, אלא היא "שניה" לאמו, וזו יחודיות שנמצאת בעריות במיוחד, שהאיסור הראשון נשמר על ידי גדרי האיסור השני, עד שנקבע שסתם "שניות" הוא שניות לעריות, וכלשון המשנה [יבמות כ.] "שניות מדברי סופרים". @**והנה לשון**^ הרמב"ם הנ"ל הוא ששניות "אסורות מפי הקבלה". ותמה על כך הכס"מ שם: "קשיא לי, שלשון 'קבלה' נופל על דבר מקובל מפי משה רבינו ע"ה, או נלמד מי"ג מדות, ומאחר שאיסור שניות הוא מגזירת חכמים... לא יצדק לומר בהן לשון 'קבלה'". והלח"מ שם כתב לתרץ, וז"ל: "ונראה, משום דאמרו בגמרא בפרק כיצד [יבמות כא.] רמז לשניות מן התורה מנין... עוד אמרו שם דשלמה גזר עליהם, ומשום הכי אפשר דקראם רבינו ז"ל 'דברי קבלה'" [עיין יד מלאכי כללי הרמב"ם אות מ]. ומדוע באמת רק לגבי שניות הגמרא שאלה "רמז מן התורה מנין", ולא שאלו כן על שאר סייגים של חכמים. אלא שבשניות יש הוספה על דברי תורה שאינה נמצאת בשאר סייגים, ולכך רק כאן נשאלה השאלה איה מקום רמיזתן בתורה. ודו"ק.

<> לשון הגמרא שם "רב כהנא אמר מהכא, 'ושמרתם את משמרתי' [ויקרא יח, ל], עשו משמרת למשמרתי". ופירש רש"י שם "ושמרתם את משמרתי - גבי עריות כתוב". והואיל והגלוי לעשיית סייגים נאמר בפרשת עריות, בהכרח שהסייגים קשורים במיוחד ובמסוים לפרשת עריות.

<> כמו שנאמר [שמות טו, כה] "ויצעק אל ה' וגו' שם שם לו חק ומשפט וגו'", ופירשו במכילתא שם "'חק' זה עריות, דכתיב [ויקרא יח, ל] 'לבלתי עשות מחקות התועבות האלה'". והרמב"ן [ויקרא יח, ו] כתב: "והנה העריות מכלל החוקים, דברים שהם גזירת מלך... והוא היודע הצורך והתועלת במצוה ההיא שיצוה בה, ולא יגיד אותו לעם זולתי לחכמי יועציו". ובבאר הגולה באר השני [רמג.] כתב: "מה שאסרה התורה כל עריות הכתובות בתורה, הם חוק, כמו שאר חקים שבתורה", ושם הערה 672. וראה בגבורות ה' בהקדמה ראשונה [ד], נתיב יראת השם פ"ד [ב, לג.], ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.] בביאור שם "חוק" שיש לעריות.

<> חידוש גדול יש בדברים אלו, שמבאר רבוי הסייגים בעריות מחמת היותן בגדר "חוק". כי שגרת המחשבה תופסת שרבוי הסייגים בעריות הוא משום שיצר לב האדם מחמד עריות ביותר. וכמו שכתב הרמב"ם בסוף הלכות איסורי ביאה פכ"ב הלכות יח-כ: "אין לך דבר בכל התורה כולה שהוא קשה לרוב העם לפרוש אלא מן העריות והביאות האסורות... ואמרו חכמים [חגיגה יא:] גזל ועריות נפשו של אדם מתאוה להן ומחמדתן. ואין אתה מוצא קהל בכל זמן וזמן שאין בהן פרוצין בעריות וביאות אסורות. ועוד אמרו חכמים [ב"ב קסה.] רוב בגזל מיעוט בעריות והכל באבק לשון הרע. לפיכך ראוי לו לאדם לכוף יצרו בדבר זה, ולהרגיל עצמו בקדושה יתירה ובמחשבה טהורה ובדעה נכונה, כדי להנצל מהן". ולכך הסייגים שנאמרו בעריות היו נתפסים כפועל יוצא מהרגלת האדם בקדושה יתירה ובמחשבה טהורה ובדעה נכונה. אך המהר"ל מוסיף שאותו חשש של מכשול המצוי בעריות, מתעצם ומתחזק מחמת שהעריות הן בגדר "חוק", ולכך גדרו חכמים את הדבר בסייגים רבים. ובודאי שאף לשיטתו צריך לומר שישנו חשש למכשול בעריות מצד עצמו [ולא רק מפאת היות העריות בגדר "חוק"], דאל"כ, מדוע לא מצאנו רבוי סייגים בשאר חוקיה של תורה [כגון שעטנז, פרה אדומה, ומאכלות אסורות] כפי שנמצא בעריות. אך מ"מ אין רבוי הסייגים מחמת חשש המכשול לכשעצמו, אלא רבוי זה נתלה בכך שהעריות הן בגדר "חוק", ולכך חשש מהמכשול מתעצם יותר. ונראה שמוכח כן, שהרי הרמב"ם הביא את מאמר חכמים שהשוו את גזל ועריות להדדי בנוגע לתאוות וחמדת האדם. ואף הביא מאמר אחר שאמרו ש"רוב בגזל ומיעוט בעריות" ["רוב בני אדם חשודין על הגזל" (רשב"ם שם)]. והואיל והמכשול נמצא בגזל יותר מאשר בעריות, והתאוה והחמדה שוה בשניהם, מדוע לא נמצאו רבוי סייגים בגזל, כפי שנמצא בעריות. אלא בעל כרחך שההבדל בין עריות לגזל הוא שעריות הן חוק וגזל הוא משפט, והצורך בסייגים נמצא בחוק יותר ממשפט, כי "כל דבר שאין ידוע צריך סייג".

<> בביאור כנגד מה עומדים שלשת הדברים שאמרו אנכה"ג ["הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה"]. ואמר בזה ארבעה פירושים; (א) כנגד משפטים שבין איש לחבירו, הבנת דברי תורה, ומעשי מצות. (ב) כנגד גדולים, תלמידי חכמים, ושאר בני אדם. (ג) כנגד חכמה, בינה [פלפול], ודעת. (ד) כנגד משפטים, מצות, וחוקים. ובסמוך יביא פירוש נוסף (ה); כנגד המחוייב הגמור, המחוייב לפי דעת תורה, והאינו מחוייב כלל.

<> דרך המהר"ל להדגיש שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד, וכמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ ד: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובאור חדש [קלה:] כתב: "ועם כי נתבאר למעלה ענין זה ג"כ, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". ולהלן פ"א מ"ב [ד"ה ורמז הכתוב] כתב: "כי הכל הולך אל מקום אחד, ושורש אחד אליו". ושם פ"ב מי"ד [ד"ה ומעתה התבאר] כתב: "ופירשנו הדבר בבחינות שונות זה מזה... כי אף אם הם הבחינות שונות, הכל שורש אחד אמיתי, אין ספק בזה כלל למי שמבין". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד. ובגו"א ויקרא פ"ח סוף אות ח כתב: "והרואה יחשוב שהוא פירוש אחר, ואינו רק פירוש אחד למבין". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:] כתב: "והכל הוא סגנון אחד, ואם שהוא נראה מעט שנוי, אינו אלא אחד". ושם [תג:] כתב: "שכל הטעמים הם טעם אחד וחכמה אחת". וראה שם הערות 847, 1408. ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". [ראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 170, ולהלן הערה 1581.] והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד. וראה להלן ציונים 436, 557, 1679, ופ"ב ציונים 286, 1575.

<> שהכל הולך סביב הציר של חכמה, בינה, ודעת. שארבעת פירושיו הם; (א) כנגד משפטים שבין איש לחבירו, הבנת דברי תורה, ומעשי מצות. (ב) כנגד גדולים, תלמידי חכמים, ושאר בני אדם. (ג) כנגד חכמה, בינה [פלפול], ודעת. (ד) כנגד משפטים, מצות, וחוקים. והרי "חוק" שייך לחכמה, ואילו "משפט" שייך לבינה [ראה קהלת יעקב ערך חק, ובאדרת אליהו דברים א, יב, ובבאר יצחק שם], וממילא "מצוה" שייכת לדעת. ולכך שני טעמיו האחרונים הם אחד. וכן המעשה הוא תפארת לאדם [להלן פ"ב מ"א], ותפארת היא דעת [זוה"ק ח"ב קכג.], ולכך אף שני טעמיו הראשונים מיוסדים על החלוקה של חכמה בינה ודעת.

<> כמבואר בהערות 231, 243.

<> שנאמרו בשלשות, וכגון "על שלשה דברים העולם עומד" [להלן משנה ב], "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות" [להלן משנה ו], "הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע, ואל תתיאש מן הפורענות" [להלן משנה ז], וכיו"ב. וראה להלן פ"ב הערה 1282.

<> ולכך באו בשלשות, כי מספר שלשה משלים מכל צד, וכמו שמבאר. ומבאר כאן פירוש חמישי לשלשה דברים.

<> אם כוונתו לומר שדברי חכמים באים להשלים את האדם "בכל צד", כן כתב להלן פ"א מ"ב [ד"ה ומה שהאדם]. ולהלן פ"ב מי"ד [ד"ה וכבר אמרנו] כתב: "כי אלו ג' דברים משלימים את האדם בכל צד". ואם כוונתו לומר שמספר שלש הוא כולל את הכל ליחידה אחת, כן כתב להלן פ"ב ריש מ"י, שכתב: "יש לשאול למה בחרו כל אחד ואחד לומר שלשה דברים, לא פחות ולא יותר... יש לך לדעת כי כל אחד מאלו חכמים בחרו לומר ג' דברים, מפני כי דברים אלו דברי מוסר שיהיו על לוח לב האדם תמיד לא יסורו ממנו. וג' דברים דרך האדם לזכור, אבל יותר משלשה ישכח מקצת מן הדברים. ולפיכך אמרו [פסחים ג:] לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה. ולכך בחרו בג' דברים. וכן תמצא ברוב מוסר שהם במסכתא זאת ג' דברי מוסר. ועוד, כי ג' דברים אפשר שיהיו מן ענין אחד, ויש קשור זה בזה, ודבר זה הוא מסגולת השלשה שהם מתקשרים, כאשר תניח אותם זה אצל זה ע"י האמצעי שהוא בין שתיהם. ולפיכך סגולת השלשה שיש להם קשור ביחד, וכאשר האדם מזכיר את אחד יזכיר גם את השני ואת השלישי. אבל לומר הרבה דברים, א"א שיהיה להם קשור, שיהיו ענין אחד, ואין זכירה להם, ויבא בהם השכחה".

<> כמו שכתב לגבי שלשת האבות בגבורות ה' פ"ט [נח:], וז"ל: "השלישי אין לו מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני הקצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, הפך לזה, כי הדין צריך לרדת לעומק הדין עד הסוף, והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר... ויעקב נגד האמצעי" [הובא למעלה בהערה 200]. ובגבורות ה' פכ"ז [קי:] ביאר ששלש המכות שעשה משה לפני פרעה [נחש, צרעת, ודם (שמות ד, ב-ט)] הן כנגד "מדת האבות. כי הנחש יש לו כח אש... נמשך ממדת יצחק שמדתו אש. והצרעת כשלג דבר זה נמשך ממדת אברהם, שמדתו המים, והשלג הוא המים, וממדתו מכת הצרעת... והדם הוא טבע ממוצע, שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים... וזהו נגד מדת יעקב, אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם". ובח"א לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "השלשה הם התפשטות הימין והשמאל והאמצע". וראה למעלה הערה 194, ולהלן הערה 571, ופ"ג מ"ג [ד"ה אמנם מה]. ובתפארת ישראל פכ"ה [שעז:] כתב: "כי השלישי אשר הוא בין שנים, והוא מחבר השנים. הרי בכח השלישי יש שנים, כי הוא מתחבר לזה ולזה, כאשר הוא ביניהם. ולכך [החודש] השלישי מזלו תאומים". וראה להלן פ"ב הערות 355, 1283, 1480.

<> כמו שיבאר במשנה הבאה ש"העולם עומד על התורה, ועל העבודה, ועל גמלות חסדים", שעמודים אלו הם כנגד האבות [ד"ה ותדע כי, שביאר שם שהתורה היא כנגד יעקב, והעבודה היא כנגד יצחק, וגמ"ח היא כנגד אברהם]. וראה להלן הערה 569.

<> פירוש - זהו חיוב גמור לאדם להיות מתון בדין. ובנתיב הדין פ"א [א, קפז.] כתב: "מי שהוא ממהר וקופץ ומוציא המשפט, הוא מקלקל המשפט... אי אפשר שיגיע האדם אל המשפט רק בשביל המתנה... ולפיכך צריך המתנה, ואם אינו עושה זה, רק הוא ממהר בדבר, בזה יוצא מן הראוי בדין... וכל יציאה הוא קלקול אל הדין... והממהר לפסוק הוא שוטה וגס רוח" [ראה למעלה הערה 250].

<> כפי שכתב בבאר הגולה באר הראשון [עב.], וז"ל: "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, הרבה גזירות גזרתי על עצמי יותר ממה שגזרת עלי, וקיימתים [עירובין כא:]. וביאור ענין זה, כי כנסת ישראל מתפארים יותר בגזירות שגזרו על עצמן, והם גזירות דרבנן, שעשו זה לעצמם בלא גזירת המקום עליהם... ודבר זה מורה... על העבודה מאהבה, שהעובד מיראה אינו מוסיף על העבודה, אחר שהוא אינו מחויב בדבר. אבל מי שמוסיף על העבודה, הוא מורה על שהוא עובד מאהבה".

<> כמבואר למעלה הערה 219.

<> פירוש - דין הוא דבר מבורר וגלוי לכל, ושכל האדם מחייבו לחלוטין. וכגון, בנתיב הדין פ"ב [א, קצ:] כתב: "ובפרק קמא דסנהדרין [ז:], דרש רבי יאשיה... אם ברור לך הדבר כבוקר, אמרהו. ואם לאו, אל תאמרהו... רוצה לומר, כי הבוקר מאיר, וכן אם הדין אצלך כאור בוקר, תאמר הדין. כי הדין הוא צריך שיהיה דין גמור, כאשר מורה עליו שמו [אולי כוונתו ש"דין" בא מלשון "הדין", שהוא מבורר לפניך]. ולכך אם נראה אליך הדין כאור בוקר, שבשביל זה הוא מחויב, והוא דין, אז תאמר אותו. ואם אינו ברור גמור, אינו מחויב לגמרי, ולא נקרא זה דין שהוא מחויב... אם הדבר ברור יותר עד שאין ספק בו, יאמר אותו, כי אז הוא נקרא דין ומשפט מחויב". ובגו"א שמות פ"ו אות ד [ד"ה ויראה] כתב: "כל מי שמדבר במשפט מדבר מבורר בשפה ברורה", ושם הערה 12. וראה להלן פ"ד ריש מ"ח.

<> כמו "כמשפט הזה יעשה לו" [שמות כא, לא], "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם וגו'" [במדבר טו, טז], "והיתה לבני ישראל לחוקת משפט וגו'" [במדבר כז, יא], "ודרשת והגידו לך את דבר המשפט" [דברים יז, ט], "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה" [דברים יז, יא], ועוד. לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקסב:]: "כי התורה תקרא 'משפט', מצד שכל דבריה הם במשפט, ואם יעבור דבר אחד מן התורה, נקרא עובר משפט". רמז לדבר; בשמו"ר נא, ח אמרו "התורה נקראת חרב, שנאמר [תהלים קמט, ו] 'רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם'". וכן "הדין דומה לחרב המחתך, לכך אמרינן בכל מקום [סנהדרין ז:] 'חותכין הדין'" [לשונו בגו"א דברים פ"כ אות ב]. וממילא חזינן שיש לתורה את מידת המשפט, המשולה לחרב.

<> וכבר המליץ הסמ"ע [חו"מ סימן ג ס"ק יג] "פסקי הבעלי בתים ופסקי הלומדים הם שני הפכים". ובבאר הגולה ריש הבאר הרביעי [שיח.] כתב שלולא חז"ל, "היינו נלאים למצוא פתח המצוה על בוריה ועל אמתתה, ולא שהיינו יודעים פירוש שום מצוה על אמתתה, אך היינו הולכים מהפך אל הפך, להבין דבר מצוה בהפך מה שכוונה התורה", ושם הערה 62.

<> דוגמה לדבר; על מצות כבוד אב ואם כתב בתפארת ישראל פמ"א [תרנ.] ש"אין לך מצוה שהדין מחייב אותה יותר מן כבוד אב ואם, שהדין מחייב אותה". וקודם לכן כתב [תרמד:]: "כי מצוה זאת בפרט מחייב אותה הדעת והשכל, שיכבד אדם הוריו שהביאו אותו לעולם". ובהמשך שם [תרנב:] כתב: "במכילתא [שמות טו, כה] 'שם שם לו חוק ומשפט'... 'משפט' זה כבוד אב ואם... למה נקרא כבוד אב ואם 'משפט'. אבל דבר זה כמו שאמרנו, כי הידיעה והשכל מחייב מצוה זאת יותר משאר כל המצות, לכך נקרא מצות כבוד אב ואם 'משפט'". הרי ש"דין" הוא דבר המחוייב על פי הדעת והשכל.

<> שאמרו "הוו מתונים בדין".

<> והתורה בעצם היא דבר אמצעי בין המחוייב הגמור לבין הבלתי מחוייב. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיד.] ביאר שעצם התורה הוא מעל למשפט, "כי המשפט הוא שלילת השקר מבני אדם... שאם היה עובר המשפט היה זה עַוְלָה ושקר. אבל עצם התורה היא תקרא 'טוב' [משלי ד, ב]... כי מצות עשה התדבקות בטוב, ומצות לא תעשה התרחקות מן הרע, שלא יאבד הטוב". ועוד אודות שהתורה מתייחסת לאמצע, ראה תפארת ישראל פ"ע הערה 31.

<> כיצד דברי חכמים הם השלמת האדם בכל צד, וכמובא בהערה 291, ולהלן הערה 571.

<> כמובא למעלה [ד"ה ויש לך], ושם הערות 269-284, והוא פירושו הרביעי למשנה [כמלוקט בהערה 285].

<> כמבואר למעלה הערה 271.

<> כמבואר למעלה הערה 272.

<> דוגמה ליסוד זה; נאמר בתורה [בראשית יח, ב] "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וגו'", ופירש רש"י "אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם". ובספר באר בשדה [שם] כתב: "ואם תאמר, מאי טעמא נקט הפיכת סדום באמצע, בין בשורת שרה לרפאות אברהם, והרי הפיכת סדום היה באחרונה. וכך הול"ל; אחד לרפאות את אברהם... ואחד לבשר את שרה, ולבסוף אחד להפוך את סדום. ויש לומר, דבזוה"ק [ח"א] צח: בסתרי תורה קאמר, אלין ג' אנשים תלתא גוונין; גוון חיור, גוון סומק, גוון ירוק. גוון חיור דא מיכאל, בגין דאיהו סטרא דימינא. גוונא סומק דא גבריאל, סטרא דשמאל. גוון ירוק דא רפאל. פירוש, דאיהו עמוד דאמצעיתא. וידוע שהאבות, אברהם הוא מצד החסד, קו ימין. ויצחק גבורה, צד שמאל. ויעקב תפארת רחמים, קו אמצעי, כלול משניהם... ועל פי זה אתי שפיר מאי דכתב רבינו [רש"י] 'אחד לבשר את שרה', שהוא מיכאל, נגד אברהם. 'ואחד להפך את סדום', הוא גבריאל, נגד יצחק. 'ואחד לרפאות את אברהם', הוא רפאל נגד יעקב, והם כסדרן". הרי שסדר הדברים הוא ימין, שמאל [ההפך מימין], ואמצע, וכמבואר כאן. וכן הוא בקיצור בגו"א שם אות יד, ובאור חדש [סוף קסא:]. וראה להלן הערות 408, 571, ופ"ב הערה 353.

%[ב]

<> למעלה [ד"ה ולפיכך], מציון 255 עד ציון 268, שביאר שם שלא נמצא מוסר מהתקופות שקדמו לאנשי כנסת הגדולה, מפאת שהדורות הקודמים לא הוזקקו לזה.

<> בא לבאר מדוע מוסר זה שייך לסוף תקופת אנשי כנסת הגדולה, ולא קודם לכן.

<> כמבואר למעלה בין ציונים 173-176.

<> כמבואר למעלה הערה 244. ולמעלה [הערה 261] נתבאר שיש זיקה בין מדרגת מנהיגי הדור למדרגת הדור.

<> לשון רש"י: "'משירי' לשון שיריים, כלומר בסוף, שלא היה עמהם בתחלת הבית בימי עזרא". ורש"י ביומא סא. [ד"ה אילימא] כתב: "אילימא משום דכתיב 'והנותר', דקרי להו שיריים". הרי ש"שיריים" ו"נותר" שייכים להדדי. ובסנהדרין קיא: אמרו "עתיד הקב"ה להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק, שנאמר [ישעיה כח, ה] 'ביום ההוא יהיה ה' צבאות לעטרת צבי ולצפירת תפארה לשאר עמו וגו''... יכול לכל, ת"ל 'לשאר עמו', למי שמשים עצמו כשירים". ופירש רש"י: "כשירים - שיריים שאין נחשבין, כך אינו חשוב בעיניו, ואינו מתגאה". וראה להלן הערות 1397, 1400.

<> בכת"י נכתב כך: "ובזה היה דומה הדור של שמעון הצדיק לדור שאחריו. מכל מקום כיון שהיה הוא... מן הכנסיה הקדושה, אין זה דומה לדור שאחריו לגמרי". נמצא שסוף זמן אנשי כנסת הגדולה הוא כזמן שלאחר אנשי כנסת הגדולה. וצרף לכאן את דברי הרמב"ן [בראשית ב, א] שביאר כיצד ששת ימי בראשית הם כנגד ששת אלפי שנה של קיום העולם, וכתב: "ודע, כי מעת היות בין השמשות יחשב כיום מחר, ועל כן יתחיל ענין כל יום קודם לו מעט". ולכך "בין השמשות" של תקופת אנשי כנסת הגדולה דומה לתקופה שלאחר אנכה"ג.

<> שהוזכרו במשניות להלן [משנה ו עד משנה יב]. וראה למעלה במשנה א [ד"ה משה קבל] שכתב: "מן אנשי כנסת הגדולה, שהיו המקבלים פרטים", ושם הערה 136. וזהו שכתב כאן שמאנשי כנסת הגדולה "נמצאו רק יחידים שהיו אבות הדור". וראה להלן הערות 663, 667.

<> פירוש - תיבת "אנשי כנסת &**הגדולה**^" אינה מוסבת על "כנסת", אלא על "אנשי", שהיו בה אנשים גדולים. ונראה להטעים זאת, כי בגמרא [יומא סט:] אמרו "למה נקרא שמן 'אנשי כנסת הגדולה', שהחזירו עטרה ליושנה. אתא משה אמר [דברים י, יז] 'האל הגדול הגבור והנורא', אתא ירמיה ואמר, נכרים מקרקרין בהיכלו, איה נוראותיו, לא אמר 'נורא'. אתא דניאל אמר נכרים משתעבדים בבניו, איה גבורותיו, לא אמר 'גבור'. אתו אינהו ואמרו אדרבה, זו היא גבורת גבורתו, שכובש את יצרו, שנותן ארך אפים לרשעים. ואלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקב"ה, היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות". ומדוע החזרת עטרה ליושנה מדביקה לאנשי הכנסיה את התואר "גדולה" דוקא. אמנם הענין הוא, כי גמרא זו מבארת שאנשי כנסת הגדולה הבינו &**מעצמם**^ את התארים "גבור" ו"נורא", לעומת הנביאים שהשתוממו על כך. והרי זה בבחינת [ב"ב יב.] "חכם עדיף מנביא", שעל כך כתב הרמב"ן שם: "אע"פ שנטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא נטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקדש שבקרבם". וכן כתב בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ב], וז"ל: "ומפני זה יותר עדיף החכם אשר הוא משיג ויודע הדברים הנעלמים ומוציא אותם משכלו בעצמו". והרי אמרו חכמים [ב"מ יב:] "לא גדול גדול ממש, ולא קטן קטן ממש, אלא גדול וסמוך על שלחן אביו, זהו קטן. קטן ואינו סמוך על שלחן אביו, זהו גדול". ולכך, חכם המפענח דברים נעלמים מעצמו נקרא "גדול", משום שאינו סמוך על שלחן אביו בכדי להבין הדברים, אלא הוא סמוך על שלחן עצמו. ואנשי הכנסיה שהבינו מעצמם את התוארים "גבור" ו"נורא", ראויים שתיבת "גדולה" תעטר את שמם, כי תיבה זו אכן מגדירה את מהותם. ולכך בהכרח שהתואר "גדול" אינו מוסב על הכנסיה, אלא על אנשיה, שהיו בה אנשים שהבינו מלבם ומעצמם דברים נשגבים. וראה להלן הערה 548 שנתבאר לפי"ז מדוע מדת החסד נקראת "גדול". וראה להלן פ"ב הערה 166.

<> כי תיבת "כנסת" מורה על הכינוס והחבור שהיה בין אנשיה.

<> נמצא שאף הצד הפרטי של שמעון הצדיק גם כן שייך ל"אנשי כנסת הגדולה", שהרי צד זה נקרא "משיירי כנסת הגדולה", אלא הוא הפרט של אנכה"ג, ו"אין בכלל אלא מה שבפרט" [פסחים ו:], ולכך הפרט הוא מעין הכלל. ומעין זה כתב בגבורות ה' פי"ב [סו:] בביאור שנשות ישראל במצרים היו יולדות ששה בכרס אחד [רש"י שמות א, ז], וזה לשונו: "כמו שתמצא בכללות שלהם מספר שש מאות אלף [שמות יב, לז], כך ראוי שיהיה כל אחד ואחד מישראל, במה שהוא פרטי, ראוי שיוליד ששה פרטיים, כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל. כמו שתראה שטיפת מים, שהוא חלק יסוד מים, כאשר הוא תלוי באצבע נעשה כדורי, כמו שהיסוד המים בכללו הוא כדורי. וזה מפני כי חלק הדבר יש לו סגולת הכל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 11]. ולכך שמעון הצדיק הוא כמו אותה טפת המים המקפלת בתוכה את סגולותיה של כלליות יסוד המים. וצרף לכאן את דברי הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה, שכתב: "בית דינו של עזרא, הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה, והם, חגי, זכריה, ומלאכי, דניאל, חנניה, מישאל, ועזריה, ונחמיה בן חכליה, ומרדכי בלשן, וזרובבל, והרבה חכמים עמהם, תשלום מאה ועשרים זקנים. האחרון מהם הוא, שמעון הצדיק, והוא היה מכלל המאה ועשרים, &**וקבל תורה שבעל פה מכולם**^". הרי שהרמב"ם מבאר ש"שיירי כנסת הגדולה" פירושו התמצית והסך הכולל של אנשי כנסת הגדולה [ראה הערה 324]. ולהלן [ליד ציון 561] כתב: "וכאשר תבין בדברי רבי שמעון הצדיק, תדע ותבין כי אלו דברים שאמר הם מעין דברי אנשי כנסת הגדולה, כי הוא היה גם כן משיירי כנסת הגדולה", ושם מבאר נקודה זאת. וראה להלן הערה 1409.

<> וצריך לבאר כיצד המוסר של אנשי כנסת הגדולה ["הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סיג לתורה"] תואם לכלליות אנשי כנסת הגדולה, ואילו המוסר של שמעון הצדיק ["על שלשה דברים העולם עומד; על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים"] תואם ל"שירי כנסת הגדולה". ובסמוך יתבאר יותר [ראה הערה 324]. @**ויש לדייק**^ בלשונו, שכתב [לאחר ציון 317]: "לכך מחלק &**הכנסיה הקדושה**^, אנשי כנסת הגדולה, לשתי בחינות", ומדוע הכניס לכאן את התיבות "הכנסיה הקדושה", ומה היה חסר אם תיבות אלו היו נשמטות, ורק היה נכתב "לכך מחלק אנשי כנסת הגדולה לשתי בחינות". ונראה, שבא לומר שדוקא מפאת קדושתה של כנסיה זו, לכך הכלל חולק מקום גבוה יותר לעצמו, ואין אנו אומרים בזה "אין בכלל אלא מה שבפרט" [פסחים ו:]. שהרי לא יאמר לגבי יסוד המים, שיש בכלליות המים מעלה מרוממת יותר מטפת מים בודדה [ראה הערה קודמת]. אך לגבי אנשי כנסת הגדולה יאמר שיש מעלה נבדלת יותר לכללם מאשר לפרטם, וזאת משום שאיירי ב"הכנסיה הקדושה". ושמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א לבאר, שבדברים שבקדושה אין אנו אומרים שהשלם שוה לחלקיו, אלא שהשלם יותר מחלקיו, כי הקב"ה מצטרף יותר לשלם ולכלל מאשר לחלק ולפרט. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי", ושם הערה 32. ובנר מצוה [קכו.] כתב: "כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור". ולהלן פ"ב מ"ב [ד"ה ואמר וכל] כתב: "ראוי להטיב עם הצבור שהם כלל, ודבר זה הוא לשם שמים, כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמר במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים, שהם מותרים". ובהמשך שם בתחילת משנה ד כתב: "כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה כי אמרו בפ"ק דברכות [ח.]... 'אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין'. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא", ושם הערה 323. ולהלן פ"ג תחילת מ"י כתב: "כי רוח המקום הוא גם כן מקושר ומחובר עם רוח הבריות... כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות, וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות... ודברים אלו ראוים להבין איך רוח המקום קשורה ברוח הבריות, והעד על זה מה שאמר [יחזקאל לו, כז] 'ואת רוחי אתן בקרבכם', ומזה תראה כי נאצל... רוח של מקום על רוח הבריות, כי יש כאן דביקות וחבור לגמרי". וכן כתב להלן פ"ו מ"ז בביאור הקנין הל"א של תורה ["אוהב את הבריות"], כי התורה נתנה לכלל, ולא לפרט, ורק כשמצטרף לכלל יקנה את התורה.

<> והיסודות הם עמודי העולם, וכמו שמבאר. ואודות קדימת היסודות, כן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [ד"ה ובדורות]: "אדם סכל אשר יראה אומן אחד בונה חומה, חופר יסוד עמוק לחומה עד שיהיה קיום לחומה. והסכל חושב כי דבר זה מעשה הבל, כי למה יחפור מתחת לארץ, ואין צריך לו רק יעמיד החומה על קרקע שוה, ואין צריך ליסוד החומה, וגורם בזה שהחומה קודם שתבנה ראשון ראשון - מתרוסס". ולהלן פ"ה מ"ג ביאר שמעלת אברהם אבינו [לעומת הדורות שלפניו] היתה בכך שהיתה לו מדריגת הגוף בשלימות, ומעלה זאת היא יסוד ושורש לצורה שתבוא אחריה. וכן להלן פ"ג מי"ז [ד"ה ואמר אם] כתב: "אי אפשר להיות הדבר בלא יסוד". וראה תפארת ישראל פמ"ח [תשנא:] הערה 45. ובחידושי הרשב"א לב"ב ב: כתב: "אם אין יסוד אין בנין".

<> לעומת אנשי כנסת הגדולה עצמם, שהם עוסקים בדבר שעוד יותר קדום ליסודות, וכמו שיבאר. ואודות שהכל נבנה על היסודות, כי היסודות הם ההתחלה לכל, ו"דבר זה ידוע שההתחלה מקבל וקולט הכל, שהכל נבנה על התחלה" [לשונו בגו"א בראשית פ"ד אות יז]. וראה להלן הערה 1770.

<> כי התורה קודמת לעולם, ולכך תיקון התורה קודם לתיקון העולם, כמו שמבאר.

<> כמבואר למעלה במשנה א [ד"ה ואף כי] שחומריות האדם גורמת לו שיטעה בדברי תורה, ושם הערות 244-254. וראה למעלה בהקדמה הערה 8.

<> "התורה נקראת [משלי ח, כב] 'ראשית דרכו'" [רש"י בראשית א, א]. וכתב שם בגו"א אות ז [ד"ה אמנם]: "עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]... התורה היא ראשית הכל ממנה נשתלשל הכל". ובב"ר א, א אמרו "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". ולהלן פ"ו תחילת מ"ב כתב: "התחלת בריאת העולם היא בבי"ת ["בראשית ברא" (בראשית א, א)], ואילו התחלת התורה היא באל"ף שנאמר 'אנכי ה' אלקיך' [שמות כ, ב (ילקו"ש ח"א סוף רמז א)], להודיע כי מעלת התורה היא קודמת", ושם מאריך בזה, וראה שם בהערות. ובנצח ישראל פ"ג [מז.] כתב: "[התורה] נבראת קודם הכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו מפעליו מאז'. כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם... כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו. ודבר זה ראשון והתחלה". ולהלן בסוף ביאור משנתינו [ד"ה ויש לך] כתב: "ויש לך לדעת כי דברי שמעון הצדיק, שהוא משירי כנסת הגדולה, הם מקושרים עם דברי אנשי כנסת הגדולה. כי הם באו לתקן התורה והמשפטים והמצות, שהם שייכים לתורה שלא תפול, כמו שכתבנו למעלה. ושמעון הצדיק בא לתקן העולם שלא ימוט, כמו שאמר 'על ג' דברים העולם עומד', והתורה היא למעלה מן מדריגת העולם, ואחר כך העולם". וראה להלן הערות 1753, 1778, ופ"א הערה 823.

<> להלן משנה ה [ד"ה ומעתה תבין], ליד ציון 825, וכן סוף משנה יח בארוכה. @**ועכ"פ נמצא**^ שאנכה"ג עסקו בתקון התורה, ושמעון הצדיק עסק בתקון העולם. ונראה שהדברים תואמים ומקבילים לכלליות אנכה"ג לעומת פרטיות ענינו של שמעון הצדיק [כמבואר למעלה בהערות 316-318]. כי נתבאר בהערה הקודמת שקדימות התורה לעולם מתבטאת בכך שעשרת הדברות מתחילות באות אל"ף ["אנכי"], ואילו בריאת העולם מתחילה באות בי"ת ["בראשית"]. ובתפארת ישראל פל"ד [תצט:] כתב על כך בזה"ל: "ראוי העולם שנברא בב', וזה כי הבי"ת בפרט הוא התחלת הרבוי, שהרי האל"ף אין בו רבוי, ואילו הבי"ת הוא התחלת הרבוי, והוא ברכה... וזה שאמר [ילקו"ש ח"א סוף אות א] כי העולם נברא בבי"ת, מפני שהוא לשון ברכה... כי בריאת עולם הוא הרבוי שהוא מן השם יתברך, ראוי שיהיה נברא בבי"ת, שהוא התחלת הרבוי... [אך] יש לאל"ף מעלה מצד האחדות, ולכך אמר הקב"ה [שם] אתה אחד, ואני אחד, והתורה הוא אחת. וזה כי כבר אמרנו כי התורה כמו סדר העולם, עד שהעולם אחד. ולפיכך התורה היא אחת, וראוי שתבא התורה שהיא אחת, מן השם יתברך אשר הוא אחד. ולכך התחלת התורה באל"ף 'אנכי ה' אלהיך וגו'', כי התורה הפך העולם שהוא הרבוי, והתורה היא סדר העולם וקשור העולם עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד. ולפיכך התחלת התורה באל"ף, ובריאת העולם בב'". נמצא שהתורה מורה על רבוי שמתאחד, ואילו העולם מורה על רבוי שאינו מתאחד. והרי זה מקביל לחלוטין לאנכה"ג ולשמעון הצדיק, שאנכה"ג מורים על רבוי המתאחד לכלל אחד, ואילו שמעון הצדיק מורה על רבוי [שקבל מכל אנכה"ג, וכמבואר למעלה בהערה 317] שאינו מתאחד. ומעין מה שכתב הגר"א באדרת אליהו ר"פ נצבים: "לשון רבים נאמר וקאי על כל יחיד ויחיד. לשון יחיד הוא על כלל ישראל כאחד". הרי רבים המתאחדים הם בגדר "אחד", ואילו היחיד לכשעצמו אינו מורה על אחדות זו. ולכך בהקבלה גמורה לכך אנכה"ג דיברו על מוסר הנוגע לתורה, ואילו שמעון הצדיק דיבר על מוסר הנוגע לעולם. וראה להלן הערה 665.

<> משנה נדרים לא: "גדולה מילה, שאלמלא היא לא ברא הקב"ה את עולמו, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'כה אמר ה' אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי'". ובח"א שם [ב, ו.] ביאר שלשה הסברים לכך שהעולם לא היה נברא לולא המילה, עיי"ש.

<> כגון [שבת קיט:] "אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבן". וכן [חולין פט.] "אין העולם מתקיים אלא בשביל מי שבולם את עצמו בשעת מריבה". וכן [שם] "אין העולם מתקיים אלא בשביל משה ואהרן". וכן [יומא לח:] "אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים, שנאמר [משלי י, כה] 'וצדיק יסוד עולם'".

<> יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בגו"א שמות פ"ד אות א: "הטובה היא מציאות". ובנצח ישראל פ"ט [רכז:] כתב: "הדבר שהוא רע כאילו אינו נמצא כלל", וראה שם הערה 33. ושם פי"ט [תכג:] כתב: "ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב". וכשם שהטוב ראוי למציאות, כך הוא לאידך גיסא; המקיים את המציאות הוא דבק בטוב. וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"א [תרמג.], וז"ל: "והמקיים מציאות העולם, הוא דבק בטוב. ולכך כאשר נמצא העולם מן השם יתברך אמר בכל אחד [בראשית א, ד] 'כי טוב', וההעדר הוא רע". וראה להלן הערה 726. ולהלן פ"ב הערה 1353 מביא שם את דבריו מכאן. @**ונראה להוסיף**^, שכבר השריש בספר נר מצוה [ה:] "כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל". ופירושו, שהמעשה הוא דבר מפעולת הפועל, אך אין ההעדר מפעולת הפועל. דוגמה לדבר; כאשר יש בגד מחוסר כפתורים, אפשר לומר מי עשה את הבגד, אך אי אפשר לומר מי עשה את העדר הכפתורים. ומקור הדבר מהרמב"ם במורה נבוכים ג, י, שכתב: "כי ההעדר אינו זקוק לפועל, אלא הפעולה היא שדרוש לה פועל דוקא". וכן הוא ברמב"ן שמות ד, יא. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פ"מ [תרטז:] כתב: "כי על בלתי מעשה לא יתכן לומר 'ויכל אלקים' [בראשית ב, ב], לשון פעל, כי הכלוי אינה מפעולת פועל". וכן בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.] ביאר לפי"ז את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". ובח"א לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד הש"י, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל" [ראה להלן הערה 792]. וראה גו"א ויקרא פ"ד אות כג, ושם הערה 112, דברים פ"י אות ט, ושם הערה 37, שם פל"א אות ב, ושם הערה 13. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ח [ב, עט.], ובגבורות ה' פנ"ו [סוף רמו:]. והואיל ודבר שהוא רע הוא דבר שחסר מציאות, לכך מן הנמנע שיברא, כי לברוא דבר רע יהיה בגדר "ההעדר והחסרון מפעולת הפועל" [ראה למעלה במשנת "כל ישראל" הערות 77, 78]. וצרף לכאן יסוד נוסף והוא "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג], ובבאר הגולה באר החמישי כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו", ושם הערה 197. "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)], וראה בבאר הגולה בבאר הרביעי הערה 841. ולכך מן הנמנע שיברא דבר שבמהותו הוא בעל חסרון והעדר. וראה הערה 329. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:] כתב: "בכל מעשה בראשית בכל יום ויום כתיב 'וירא כי טוב', וזה כי אם לא היה טוב, אין ראוי לו הבריאה. וזה כי השם יתברך בשביל שהוא טוב השפיע העולם, שהטוב הוא משפיע. ואם המושפע בעצמו אינו טוב, אם כן מה היא טובתו שהשפיע כאשר המושפע בעצמו אינו טוב. ולכך צריך שיהיה המושפע טוב, ובזה המשפיע הוא טוב, לפי שהשפיע הדבר שהוא טוב". וראה להלן הערות 442, 792, ופ"ב הערה 408.

<> צריך ביאור מהו ה"כל שכן" הזה, שהואיל "ובריאתו היא בשביל הטוב, &**מכל שכן**^ קיום העולם ועמידת כל הנבראים הוא מפני שנמצא בהם הטוב". ונראה, שקיום הדבר עומד לגמרי כנגד העדר הדבר, ואין לך הפכים גדולים יותר מאשר קיום והעדר. ואם בריאת הדבר מחייבת את הטוב שבנברא, כל שכן שקיום הדבר יחייב זאת, כי הקיום שולל את ההעדר בתכלית.

<> ראיה זו מלשון הפסוק "כי טוב" נפוצה היא בספריו. וכגון בגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועל] כתב: "כי השי"ת, שברא את העולם, בראו בטוב, דאצל כל אחד נאמר 'כי טוב' [בראשית א, ד], וכאשר נוטה אל הרע יוצא מן מציאות העולם... שהמציאות הוא טוב, וההעדר הוא רע, לכך הנוטה אל הרע, נוטה אל ההעדר שהוא רע". וכן כתב להלן במשנה י [ליד ציון 1058]. ולהלן פ"ב מי"א כתב, וז"ל: "כי הטוב שיש בנמצאים נותן לנבראים מציאות וקיום, וזולת זה לא היה קיום כלל. וראיה לזה מה שכתוב במעשה בראשית כאשר ברא השם יתברך 'וירא אלקים כי טוב', כלומר שראוים הנבראים אל הקיום במציאות מצד הטוב שבהם. ולוחות ראשונים, מפני שלא נאמר בהם 'טוב' לא היה להם קיום ונשתברו [ב"ק נה.]... ודבר שהוא רע דבק בו העדר מצד החסרון והרע שבו, לפיכך יבוא לידי העדר לגמרי. וכאשר הבריאה טובה ראויה אל המציאות, כי היא מסולקת מן ההעדר". וכן הוא בקיצור בנתיב הלשון ר"פ ח [ב, עט.]. ובח"א לקידושין פב: [ב, קנד:] כתב: "אין ראוי שיהיה נברא דבר זה בחסרון, כי החסרון הוא ההעדר אשר דבק בו, ואם היה בעל ההעדר, אין ראוי לו המציאות, ולכך בכל הנבראים נאמר 'כי טוב', שהם טובים ואין העדר בהם, ולכך ראוי להם הבריאה". ובנתיב האמת פ"א [א, קצז.] כתב: "כי הטוב בפרט ראוי אל המציאות... שהרי בכל מעשה בראשית נאמר בכל אחד 'כי טוב', ובסוף הבריאה... 'טוב מאוד' [בראשית א, לא], כי הוא ראוי שימצא". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד [בראשית א, ד] 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב". וראה תפארת ישראל פ"א הערה 38. והרמב"ן [בראשית א, ד] כתב: "'וירא אלקים כי טוב', שרצה בקיומו לעד". ושם ב, יח, כתב: "במעשה בראשית הטוב הוא הקיום, כאשר פרשתי במאמר 'וירא אלקים כי טוב'". וראה להלן הערות 726, 1058, 1652.

<> צריך ביאור מהי הדגשתו "ומפני זה &**חתם**^ בכל בריאה ובריאה במע"ב 'וירא אלקים כי טוב'", דחתימה מאן דכר שמיה, והיא לא נזכרה במקבילות שהובאו בהערה הקודמת. ונראה שהדבר מבואר היטב על פי דבריו בח"א לשבת נה. [א, לב.], שכתב: "כי כל חתימה מקיים את הדבר שהוא דבר מקוים, כמו שאמרו [גיטן כב:] אין קיום הדבר אלא בחותמו. הרי לך כי חתימת הדבר הוא קיומו" [ראה הערה 1699]. וכאן שמדבר אודות קיום הנבראים, הדגיש שנחתם עליהם "כי טוב", כי יש בזה קיום על גבי קיום. וראה להלן הערות 1699, 1799.

<> לשון הרמב"ן [בראשית א, ד]: "וכאשר אמר בכל יום ויום 'וירא אלקים כי טוב', ובששי, כאשר נשלם הכל 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד'".

<> בח"א ליבמות סב: [א, קלד.] כתב: "כי המחלוקת לא נאמר בה 'כי טוב', אבל האחדות והחבור הוא הטוב בעצמו, ודבר זה יש להבין מן מה שהחילוק שהיה ביום שני... לא נאמר בו 'כי טוב'". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו.] כתב: "כי כל דבר שאין בו שום טוב אינו קיים כלל, כי בכל בריאת ששת ימי בראשית נאמר 'כי טוב' בכל אחד ואחד, ודבר זה נותן קיום לנמצאים, ודבר זה בארנו במקום אחר. ומפני שביום ב' נברא המחלוקת, ולא נאמר בו 'כי טוב', אמרו [להלן פ"ה מי"ז] 'כל מחלוקת שאינו לשם שמים אין סופה להתקיים'". ובתחילת נתיב השלום פ"א [א, ריג.] כתב: "נקרא המחלוקת בשם 'רע', כי השם הזה הוא דוקא אל המחלוקת, וכמו שאמרו במדרש [ב"ר ד, ו] למה לא נאמר בשני 'כי טוב', מפני שבו נברא המחלוקת, שמזה תדע כי המחלוקת הוא רע". ושם בס"פ ב [א, רכה.] כתב: "כי המחלוקת ראוי שיהיה נברא ביום ב', כי השני הוא מחולק, וראוי שיהיה נברא בו המחלוקת שהוא חילוק דברים. ולכך לא נאמר בו 'טוב', כיון שהאחד הוא ביטול השני אין זה טוב... כיון שיש לו ביטול מן השני אין לו מציאות גמור, לכך לא נאמר בו 'כי טוב'... וכל מחלוקת הוא העדר, כמו שהתבאר, כי במציאות האחד לא נמצא השני". וראה להלן הערות 940, 1175. ובנצח ישראל פל"ו [תרעג:] כתב: "כל שנוי אינו טוב, אבל הוא רע... וראיה לזה, שביום השני, שהוא התחלת השנוי, שלכך נקרא 'שני' על שם שנוי, לא נאמר בו 'טוב'. כי בריאת יום השני הוא שנוי, שהוא חלוק המים אלו מאלו, לכך אין ראוי שיהיה טוב בו כלל".

<> לשון הב"ר ד, ו: "למה אין כתוב בשני 'כי טוב'... שבו נברא מחלוקת, שנאמר [בראשית א, ו] 'ויהי מבדיל בין מים למים'". והרי הבדלת המים ממים היא לצורך העולם. ובגו"א בראשית פ"א אות כח כתב: "אבל השתא שהקב"ה עשה חדוש בריאה, דהיינו שהמים העליונים תלוים במאמרו של הקב"ה [רש"י בראשית א, ו], ואם כן היה כאן בריאה חשובה גדולה מאוד להתלות המים במאמרו של הקב"ה". ואם הבדלת המים ממים נחשבת "בריאה חשובה", בודאי שיש בכך צורך העולם. ונראה לבאר, שה"לשם שמים" שיש בהבדלת המים ממים הוא מבואר מדיוק לשונו של רש"י שם, שכתב [בראשית א, ו]: "בתוך המים - באמצע המים, שיש הפרש בין מים העליונים לרקיע כמו בין הרקיע למים שעל הארץ. הא למדת שהם תלויים במאמרו &**של מלך**^". ומקור דברי רש"י הוא מהגמרא [תענית י.], ושם אמרו "מים העליונים במאמר הם תלוים", ולא הזכירו שם כלל תיבת "מלך", ומאי האי שרש"י הוסיף תיבת "מלך". אמנם נראה שהוספתו של רש"י שאובה ממה שאמרו חכמים במקום אחר על מעשה הרקיע, שאמרו [ר"ה לא.] "חילק מעשיו ומלך עליהם", ופירש רש"י שם "הבדיל רקיע בין עליונים לתחתונים ונתעלה וישב במרום". הרי שבהבדלה זו של הרקיע נמצאת החלת מלכות ה' בעולם. והביאור הוא, שבבאר הגולה באר הששי [רצז:] נתבאר שאין הרקיע אלא חציצה והפרדה בין עליונים לתחתונים. והרי רק מחמת חציצה והפרדה זו יש מושג של מלכות ה' בעולם, כי קבלת מלכות יכולה להעשות רק ברצונו של הנמלך, ולא בעל כרחו, שכידוע זהו ההבדל בין מלך למושל [גו"א בראשית פי"ז אות א, ביאור הגר"א על משלי ס"פ כז, ראב"ע בראשית לז, ח]. רצון זה של הנמלך יכול להתאפשר רק אם יהיה האדם נתון במצב שקבלת מלכותו של ה' אינה נכפית עליו. אך אם קבלת המלכות תהיה מחוייבת מחמת שהיא תהיה ברורה מאליה, תחסר כאן במהות קבלת המלכות, שכל כולה ניזונת דוקא מרצונו של הנמלך. לכך הרקיע המבדיל וחוצץ בין עליונים לתחתונים, הוא המאפשר שהקב"ה יהיה מלך בעולם, ולא מושל בעולם, כי כביכול ע"י הרקיע ה' נתעלה לעליונים, והשאיר את האדם בתחתונים לבחור בה' מתוך רצון, ולא מתוך כפיה [ראה תפארת ישראל פי"ט הערה 47]. וכדי להורות על שכאן התחילה האפשרות של המלכת ה' בעולם, פירש רש"י שהמים העליונים תלוים "במאמרו של מלך", "מלך" דוקא נקט ליה. ואין לך "לשם שמים" גדול מזה. וראה פחד יצחק ר"ה מאמר יג אות א.

<> כפי שביאר להלן פ"ה מי"ז [ד"ה ויש לפרש]: "אף כי המחלוקת היא שנואה לפני הקב"ה מאד, ומפני שהמחלוקת שנואה לפני הקב"ה אין קיום למחלוקת, מכל מקום המחלוקת שהיא לשם שמים אפשר שיהיה למחלוקת זה הקיום, ואין השם יתברך מסבב ומבטל המחלוקת הזאת, כמו שהוא במחלוקת שאינה לשם שמים, אשר השם יתברך מסבב ומבטל המחלוקת שלא יהיה נמצא המחלוקת, כי מרוחק המחלוקת מן השם יתברך... ויותר מזה שהשם יתברך מחזיק המחלוקת כאשר היא לשם שמים לגמרי". ושם בהמשך מביא ביאור נוסף לכך שמחלוקת לשם שמים מקויימת מצד הקב"ה.

<> ואם תאמר, שאם לא נאמר "כי טוב" גם על מחלוקת שהיא לש"ש, כיצד ביאר למעלה שמחלוקת שאינה לשם שמים אינה מתקיימת "כי לא נאמר בזה 'כי טוב'" [לשונו שם], הרי אף במחלוקת שהיא לש"ש לא נאמר "כי טוב", ומ"מ סופה להתקיים, והיא תוכיח שהקיום אפשרי אף ללא אמירת "כי טוב". אמנם לפי המבואר בהערה הקודמת, ניחא, כי הקיום שיש למחלוקת לש"ש אינה מחמת עצמה, אלא מחמת שהקב"ה מקיימה, ולכך כל מחלוקת [לש"ש ושלא לש"ש] מצד עצמה אינה בת קיום, וזאת מפאת שלא נאמר על המחלוקת "כי טוב", ורק במחלוקת שהיא לש"ש הקב"ה מחזיק ומקיים את המחלוקת.

<> דוגמה לדבר; כאשר האדם היה ללא בת זוגו, נאמר עליו [בראשית ב, יח] "לא טוב היות האדם לבדו", ופירש שם הרמב"ן "שלא יאמר בו 'כי טוב' בהיותו לבדו, שלא יתקיים כן". והיה לכאורה ניתן להסיק מכך שכאשר האדם אינו עוד לבדו, אלא נמצא עם בת זוגו, יאמר על חבורם להדדי "כי טוב". אך לא מצינו במקרא שיאמר על כך "כי טוב". והדבר תמוה, שאם התורה מדגישה שהיות האדם לבדו היא "לא טוב", מדוע לא יאמר גם לאידך גיסא שהיות האדם עם אשתו היא "כי טוב". ובמיוחד יש לעורר כן, שאמרו בגמרא [יבמות סב:] "כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא טובה... דכתיב 'לא טוב היות האדם לבדו'", ומדויק מכך שאדם שיש לו אשה הוא שרוי בטובה, ומדוע בפסוק לא נאמר על טובה זו "כי טוב". אמנם לפי דבריו כאן הענין מחוור, שהמשך המקרא של "לא טוב" הוא "אעשה לו עזר כנגדו", ופירש רש"י שם "זכה - עזר, לא זכה - כנגדו להלחם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמא:] כתב: "כי אין זיווג האדם טבעי, רק הוא מן השם יתברך החבור והזיווג. לכך באיש ואשה יש שם יתברך; היו"ד באיש, הה"א באשה [סוטה יז.], לפי שהוא יתברך מחבר אותם, ואין בזה הענין הנהגת הטבע, רק כי הוא פעולת השם יתברך". נמצא שאין קיום עצמי לזיווג איש ואשה, אלא קיומו בא להם מצד הקב"ה. והרי זה דומה בדיוק למחלוקת שהיא לשם שמים, שמצד עצמה אינה בת קיום, וקיומה בא לה מצד הקב"ה. וכשם שעל קיום המחלוקת לא יאמר "כי טוב", כי אין בזה קיום עצמי, כך גם לגבי זיווג איש ואשה לא יאמר על כך "כי טוב", כי אין בזה קיום עצמי.

<> כי חסרון אחד גורר אחריו חסרון שני, עד שהוא מגיע אל ההעדר לגמרי. וכן כתב בגו"א דברים פכ"ה אות א לגבי מחלוקת, וז"ל: "הריב גם כן, כי כאשר יתחיל מעט, סוף שיהיה גדול, עד שלא תוכל להשקיט אותו". ועל כך אמרו חכמים [סנהדרין ז.] "האי תגרא דמיא לצינורא דבידקא דמיא, כיון דרווח - רווח". וכתב על כך בנתיב השלום פ"א [א, ריח.], וז"ל: "המחלוקת דבק בו החסרון וההעדר, עד שתמיד מוסיף והולך, שכך הוא כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר תמיד. כי הבגד שהוא שלם, קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וכן כתב קודם לכן בנתיב השלום פ"א [א, רטז.], וז"ל: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:] כתב: "כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". הרי שחסרון אחד גורר אחריו חסרון אחר. וראה נצח ישראל פכ"ה הערה 7, ובבאר הגולה באר השביעי הערה 269, ולהלן הערות 940, 1054, 1175, 1495, 1652, פ"ב הערות 248, 288, 291, 1359, ופ"ה מי"ז [ד"ה אמנם יש].

<> "הבריאה והקיום" - כפי שכתב למעלה [לפני ציון 328] "וכמו שבריאתו הוא בשביל הטוב, מכל שכן קיום העולם ועמידת כל הנבראים הוא מפני שנמצא בהם הטוב".

<> שהרי על הכללים נאמר "וירא אלקים כי טוב". וכן כתב הרמב"ן [בראשית א, יב] על "כי טוב" שנאמר ביום שלישי על האילנות והדשאים: "וירא אלקים כי טוב - קיום המינין לעד".

<> לשון הרמב"ן [בראשית א, לא]: "והנה טוב מאוד - והוסיף ביום זה לאמר כן, בעבור שידבר בכלל, וימצא רע בקצת".

<> שהרי חלה מיתה והעדר על פרטי האילנות, והבהמות, ובני אדם.

<> אודות שהכללים עומדים ואינם נתונים לשנויים, כן כתב להלן משנה י [ד"ה ואילו בשררה], וז"ל: "ודבר זה ידוע, כי היחיד והפרטי אין כחו כמו מי שהוא כלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר, יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים", ושם הערות 1084, 1085. ולהלן פ"ב מ"ד [ד"ה הלל אומר] בביאור המשנה "אל תפרוש מן הצבור", כתב: "לכך אמר 'אל תפרוש מן הצבור', כי הצבור שהם הכלל הם עומדים, כמו שהתבאר, כי אל הצבור יש קיום יותר. ולפיכך הפורש מן הצבור פורש מן הדבר שיש לו קיום ביותר", ושם הערה 385. וכן להלן פ"ה תחילת מי"ח כתב: "ומפני זה תבין כי המאמר שאמר 'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע, ולפיכך אמר שכל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו, כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה. כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות... כי הפרטים מקבלים שנוי ותמורה, והכלל הוא עומד לנצח. ולפיכך אם מזכה הרבים, שהרבים נחשבים כלל אחד, והכללי הוא מבלי שנוי, לכך אין חטא בא על ידו שיהיה בעל שנוי כמו שהוא שייך לאדם הפרטי, כי בשביל שזכה את הרבים, שהם כללים שעומדים בלי שנוי, אין חטא בא על ידו שיהיה השתנות אליו", ושם בהמשך מצטט את משנתינו. וביבמות סד. אמרו שמי שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה. ובח"א שם [א, קמא.] כתב: "יש לך לדעת ולהבין כי מי שהוא עוסק בפריה ורביה נחשב שהוא כללי, כי פריה ורביה מעמיד הכלל, והכללי הוא בחיים, שהרי הכללים הם עומדים קיימים בלא שינוי. וזה שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה, שהוא יוצא מן הכללי אשר הוא קיים לעולם". ובתפארת ישראל פי"ז [רסה:] ביאר לפי"ז מדוע התורה לא ניתנה לאבות, וז"ל: "איך יהיה ניתן הסדר התמידי, אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב, כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב, רק כאשר יצאו ממצרים אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא כי מפני כי... מספר ששים שהוא מספר כללי. ובחלק יש שנוי, לא בדבר שאינו חלק". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [שסא.], ושם הערה 286. ולהלן פ"ב תחילת מ"ד כתב: "החטא הוא בפרטים, אבל בכללי לא שייך חטא". וכן הוא בגו"א דברים פ"א אות לב, שם פי"ב אות ה [ד"ה ועוד], נתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא:]. וצרף לכאן ש"אין הצבור מתים" [תמורה טו:], ו"לית צבור כוליה עני" [ירושלמי גיטין פ"ג סה"ז], ואין טומאה בצבור [פסחים עז.]. הרי מוכח שהכללים הם עומדים.

<> אודות שהמיתה באה על האדם מחמת חסרונו, כן כתב להלן פ"ד מי"ז [ד"ה ואל יקשה], וז"ל: "ואל יקשה לך למה צריך העוה"ז, יברא העוה"ב בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעוה"ז שהוא התחלה, ואח"כ יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתייחסת בשלימותה אל הפועל... אבל מצד הפעולה עצמה, שהיא עלולה, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה, ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והיא העוה"ז, עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה עצמה. ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו העוה"ז... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". הרי שהחסרון הדבק באדם מביא למיתתו. ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" כתב: "כי הקצה הוא המיתה", ושם הערה 48. וראה להלן הערות 896, 1560.

<> שקיום הבריאה תלוי בטוב של הנמצאים.

<> ופירש רש"י שם "מאדם ועד בהמה - הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה, מה צורך באלו".

<> "והרגו" [לשון הב"ר שם].

<> כן מבואר בסנהדרין קח. "'וימח את כל היקום אשר על פני האדמה' [בראשית ז, כג], אם אדם חטא, בהמה מה חטאה. תנא משום רבי יהושע בן קרחה, משל לאדם שעשה חופה לבנו, והתקין מכל מיני סעודה. לימים מת בנו, עמד ופזר את חופתו, אמר כלום עשיתי אלא בשביל בני, עכשיו שמת, חופה למה לי. אף הקב"ה אמר, כלום בראתי בהמה וחיה אלא בשביל אדם, עכשיו שאדם חוטא, בהמה וחיה למה לי". וק"ק שמוכח מלשונו כאן שמצטט את דברי הב"ר [שדובר שם על מלך ולא בסתם אדם, וכן דובר על הפסוק "אמחה", ובגמרא דובר על הפסוק "וימח"], ומדוע העדיף את המדרש על פני הגמרא. ועוד, שלהלן פ"ה מ"א [ד"ה שמאבדין את] כתב: "כל מעשה בראשית תלוים באדם, שכל הנבראים משמשים לאדם, וכדמוכח בחלק שאמרו שם 'אם אדם חטא בדור המבול וכו''" [ומביא שם את המאמר מפרק חלק]. ומדוע שם הביא את הגמרא בעוד שכאן הביא את המדרש, וצ"ע. [אמנם ממה שכתב "ובמדרש" אין ראיה שאינו מתכון לגמרא, כי כמה פעמים נמצא שקורא לגמרא "מדרש", וכמבואר בתפארת ישראל פ"ל הערה 5, נר מצוה ח"ב הערות 153, 321, גבורות ה' פמ"ז (קפז:), ועוד]. וראה להלן הערה 1760.

<> קידושין פב: "מימי לא ראיתי צבי קיץ וארי סבל ושועל חנוני... והם לא נבראו אלא לשמשני". ובתנחומא שמיני אות ב אמרו "אמר [הקב"ה], לא בראתי את הכל אלא בשביל אדם, ועכשיו הוא מת מה הנאה יש לי". ורש"י בראשית א, א כתב: "בראשית ברא בשביל התורה... ובשביל ישראל". ובקה"ר ז, יג אמרו "בשעה שברא הקב"ה את אדה"ר, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, ואמר לו... כל מה שבראתי, בשבילך בראתי". ובספרי המהר"ל יסוד זה הוזכר במקומות רבים, וכגון; גו"א בראשית פ"א אות ס [ד"ה אמנם], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם ר"פ יז, שם פל"ג [תפח:], באר השני הערה 530, באר הרביעי הערה 363, באר החמישי הערה 715, באר השביעי הערה 36, דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], להלן פ"ג תחילת מ"ב, שם פ"ה סוף משנה א, שם תחילת משנה כב, שם פ"ו מ"י [ד"ה אבל נראה], ועוד.

<> קידושין מ: "לפי שהעולם נידון אחר רובו, והיחיד נידון אחר רובו. עשה מצוה אחת, אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות. עבר עבירה אחת, אוי לו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף חובה". הרי כל העולם תלוי במעשי האדם. ולהלן [סד"ה והנה התבאר] התיחס לדבריו כאן, שכתב: "וכבר בארנו הלשון שאמר 'העולם עומד', ולא אמר 'האדם עומד', כי האדם יסוד ועמוד כל העולם, כמו שאמרנו". וראה להלן הערה 1507, ופ"ב הערות 857, 1561.

<> לכך לא נאמר בשעת יצירתו "כי טוב", ורק הדבר נרמז בתיבת "מאד", כי בשעת יצירתו אין האדם בגדר "טוב", ורק בהמשך "מתעלה אל המדריגה שהוא טוב". ותיבת "מאד" רומזת שיש לאדם את האפשרות והבכח להיות טוב. ולהלן פ"ב מ"ח [ד"ה ואמר כי] כתב: "כל הנבראים נבראו שיהיו בשלימות, ולא יהיו חסרים. והאדם הזה אי אפשר שיבא אל ההשלמה עד שיהיה בעל הנחה לגמרי. וזהו מה שלא נאמר באדם 'כי טוב' יותר מכל הנמצאים, כי כל הנמצאים הם נבראים, ויש להם שלימותם. אבל האדם לא נברא בהשלמה, ולא נמצא האדם בהשלמה... הרי אין לו השלמה כלל, ולכך צריך שיהיה יוציא שלימתו תמיד אל הפעל". ומכך משמע שהאדם לעולם לא יגיע ל"כי טוב", ואילו מדבריו כאן משמע שאע"פ שהאדם לא נולד בשלימותו, אך אחר כך "מתעלה האדם אל המדריגה עד שהוא טוב". וראה להלן פרק ב הערות 857, 858. @**וכן בספר**^ העקרים מאמר שלישי פרק ב, כתב: "ולפי שאין מבעלי חי שלמות אחר מקווה מהם אלא שלמות המציאות בלבד, נאמר ביצירתם 'וירא אלהים כי טוב', לרמוז כי אם מציאותם מיד הגיע ונשלם הטוביות שאפשר שיהיה בהם, שהוא שלמות המציאות, ולא יקווה מהם שלמות אחר זולת זה. אבל ביצירת האדם לא נאמר 'כי טוב', וזה יראה דבר מתמיה, וכי לא יהיה ראוי שיאמר על יצירת האדם 'כי טוב' כמו על יצירת שאר הבעלי חיים. אלא שמה שלא נאמר בו 'כי טוב' הוא להורות שהטוביות המכוון באדם איננו הטוב המכוון בשאר בעלי חיים, שהוא שלמיות המציאות בלבד, אבל יקוה שיגיע ממנו טוביות אחר יותר נכבד, לא יגיע עם מציאותו מיד, אלא אחר שיוציא הכחניות אשר בו מן הכח אל הפעל. וכל זמן שלא יצא שכלו מכח אל הפעל, לא יגיע שלמותו המכוון בו שהוא שלמות התכלית". @**דוגמה ליסוד**^ זה; אמרו חכמים [שבת פט:] "הר סיני שמו, ולמה נקרא 'הר חורב', שירדה חורבה לעכו"ם עליו". ומדוע אין ההר נקרא על שם טובת ישראל, אלא נקרא ע"ש חורבנם של האומות. וכדי ליישב זאת כתב בגבורות ה' פכ"ג [צח.] בזה"ל: "המתחייב הוא חורבן האומות, לא הטובה שהגיע לנו, כי לא בא לנו הטובה על ההר, רק כאשר יקיימו ישראל התורה, וזה לא היה על ההר. אבל לאומות העולם, מיד שלא רצו לקבל התורה, היה זה חורבן לעכו"ם". דוגמה נוספת; במעשה בראשית לא נאמר על הנעשה ביום שני בבריאה "כי טוב", ופירש זאת רש"י [בראשית א, ו]: "ומפני מה לא נאמר 'כי טוב' ביום שני, לפי שלא היה נגמר מלאכת המים עד יום שלישי, והרי התחיל בה בשני, ודבר שלא נגמר אינו במלואו וטובו. ובשלישי שנגמרה מלאכת המים, והתחיל וגמר מלאכה אחרת, כפל בו 'כי טוב' ב' פעמים; אחת לגמר מלאכת השני, ואחת לגמר מלאכת היום". וכשם שלא נאמר "כי טוב" על מלאכת יום שני, כי היא טרם נסתיימה, כך לא נאמר "כי טוב" על בריאת האדם, כי טרם הגיע להשלמתו. @**ובתפארת ישראל**^ פי"ב [קפח.] סלל לו דרך אחרת, וז"ל: "ופרשנו כי מטעם זה לא נאמר 'טוב' אצל האדם, רק אצל 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד', ודרשו ז"ל 'מאד' זה 'אדם'. ולא נאמר בפירוש 'כי טוב' אצל בריאת האדם, כי האדם הוא הכל, ולכך נאמר 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד', אותיות 'אדם', לומר כי האדם הכל". ופירושו, הואיל והאדם הוא הכל, הרי המקום היחידי המתאים לומר עליו "טוב" הוא בסיום מעשה בראשית, כאשר תמה כל המלאכה, ולא בסמוך לבריאתו של אדם.

<> כי הוא לא נולד עם הטוב, אלא עליו לקנותו במשך חייו. וכן להלן פ"ג מי"ג [ד"ה ואחר שאמר] כתב: "יש לך לדעת כי האדם הזה אינו כמו שאר הנבראים, כי שאר הנבראים אין לאחד קנין יותר ממה שנברא בעת בריאתו. אבל האדם נברא חסר, כי 'עיר פרא אדם יולד', ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם". ולכך משנתינו מבארת כיצד האדם יקנה מעלת הטוב, כי אין הדבר בטבע האדם. וראה להלן פ"ב הערה 853.

<> פירוש - שהוא טוב בינו לבין עצמו [לעומת שתי הבחינות הבאות שהוא טוב לשמים ולזולתו], והוא "כאשר הוא איש שלם בעצמו, והמדות הטובות הם שלימות עצמו" [לשונו למעלה בהקדמה, ליד ציון 127]. וצריך ביאור, מהו הקנה מדה הזה "&**עד שאומרים עליו**^ כמה בריאה זו טובה", וכן "&**שאומרים עליו**^ הבריאה הזאת יש לה מעלה", ומדוע לא סגי שיהיה האדם טוב מבלי &**שיאמרו עליו**^ שהוא טוב. וכן להלן כתב על בחינה זאת: "שלימות האדם עצמו עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בה הטוב הוא בשביל התורה, כאשר &**יאמר**^ על האדם שהוא בעל תורה" [ליד ציון 371]. ומהי החשיבות שיאמרו עליו כך. וזאת ועוד, כי לגבי שתי הבחינות הבאות [טוב לשמים ולזולתו] לא הצריך שיאמרו עליו כמה הוא טוב לשמים ולבריות, ורק לגבי הבחינה הראשונה [טוב בעצמו] הצריך שיאמרו עליו כמה בריאה זו טובה. ומאי שנא בחינה זו משתי הבחינות הבאות. ואולי יש לומר, כי בשתי הבחינות האחרונות [טוב לשמים ולזולתו] הטובה תתבטא במעשים חיצוניים שיעשה כלפי שמים וזולתו, וכמו שיתבאר. אך הבחינה הראשונה אינה מתבטאת במעשים חיצוניים, אלא שיש לאדם להיות איש רוחני [כמו שיתבאר בהמשך], ולכך הבטוי היחידי לטובה זו הוא רק שכך אומרים עליו שהוא בריאה טובה.

<> כי הרי האדם נברא למען עבודת ה' [כמבואר להלן ד"ה וגם העבודה], ויש לאדם להצדיק את מטרת בריאתו, ולכך "יהיה עובד אליו, עושה רצונו". וכן להלן סוף משנה ג כתב: "איך יהיה עם בוראו... כי העולם נברא בשביל האדם שיהיה עובד בוראו". וראה להלן הערה 440, ולהלן פ"ב הערה 1394. וראה בגו"א דברים פי"ז אות ז [ד"ה ואם], ושם הערה 42, והובא להלן פ"ב הערה 725.

<> צריך ביאור, דהא תינח שראוי לאדם שיהיה טוב בעצמו, כי זו טובה השייכת למהותו. וכן ראוי שיהיה טוב כלפי הקב"ה, שהרי הקב"ה "ברא את האדם, ויהיה עובד אליו, עושה רצונו", ועבודת ה' היא מטרת בריאת האדם, וכמבואר בהערה הקודמת. אך כיצד התייחסות לזולתו משתייכת למהותו, שהרי זולתו הוא מחוץ לעצמו [ובכך שונה מטוב לעצמו], וכן אין הוא חייב את מציאותו לזולתו [ובכך שונה מטוב לשמים], ומדוע הבחינה ש"ראוי לאדם שיהיה טוב אל זולתו מבני אדם" משתייכת למהות האדם. ונראה, שעל נקודה זו ממש כתב כאן "כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו". והכוונה בזה היא כפי שכתב הרמב"ם בהקדמה לסדר זרעים [נה: בנדפס בסוף מסכת ברכות], וז"ל: "ונשאר בכאן שאלה אחת... מדוע המציא הקב"ה כל האנשים, אשר לא יציירו מושכל לנפשם. ואנו רואים שרוב בני אדם ערומים מן הערמה, וריקים מן החכמה, מבקשים התאוה, ושהאיש החכם, המואס בעולם, הוא יחיד בין רבים, לא ימצא אלא אחד בדור מהדורות. התשובה על זה, שהאנשים ההם נמצאו... להיותם משמשים לאחד ההוא, שאילו יהיו כל בני אדם מבקשים חכמה ופילוסופיא, נשחת תקון העולם, ואבד מין בעלי חיים מן העולם בימים מועטים. מפני שהאדם חסר מאד, ויצטרך לדברים רבים, והיה נצרך ללמוד החרישה והקצירה, ולדוש ולטחון ולאפות, ולתקן כלים למלאכות האלה, כדי להשלים בהם תקון מזונו. וכך יהיה צריך ללמוד הטויה והאריגה, כדי לארוג מה שילבש, וללמוד בנין, לבנות מקום להסתר שם, ולעשות כלים לכל אלו המלאכות. ואין בחיי מתושלח מה שיספיק ללמוד אלו המלאכות, שהאדם מצטרך במחיתו לכולם צורך מוכרח, ומתי יהיה מוצא פנאי ללמוד ולקנות חכמה. על כן נמצאו שאר בני אדם, לתקן אלו המעשים, הצריכים אליהם במדינה, כדי שימצא החכם צרכו מזומן, ותתישב הארץ, ותהיה החכמה מצויה" [ראה בבאר הגולה באר השביעי הערה 44]. הרי שהאדם אינו יכול להיות לבדו, וקיומו תלוי במציאותם של בני אדם אחרים. ולכך נגזר מכך שעליו להיות טוב לבני אדם זולתו, כי קיומו בעבורם. וכן בנצח ישראל פל"ו [תרעג.] כתב: "גמילות חסדים היא טוב גופני, שהוא עושה טוב לבריות. כי בני אדם בעלי גוף צריכין זה לזה, וזהו עניין גמילות חסדים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 124]. וראה להלן הערה 399, 857, 873, 1362.

<> ובודאי שאמירת "טוב" בסמוך לשעת היצירה אינה יכולה להתייחס לעשיית טובה, כי המעשים האלו עדיין לא נעשו בשעת היצירה. ובעל כרחך שאמירת "טוב" הנאמרת בשעת היצירה מתייחסת למהותו של הנברא מצד עצמו.

<> שהביא שם [ד"ה ומפני כי] שלש דעות בגמרא [ב"ק ל.] שמאן דבעי למהוי חסידא, יקיים מילי דנזיקין, מילי דאבות, ומילי דברכות. וכתב על כך: "כי שלימות האדם הוא בשלשה פנים, שאין האחד כמו השני; כי צריך האדם שיהיה שלם עם זולתו מבני אדם. וצריך שיהיה שלם בעצמו, עד שהוא בריה שלימה. וצריך שיהיה שלם עם בוראו, דהיינו בדבר שמגיע לבוראו. ואלו ג' שלימות כוללים הכל, ויתבאר דבר זה בפרק משה קבל באריכות", וראה שם הערות 122, 131, ולהלן פ"ב הערה 1290. וכן הוא בתפארת ישראל פנ"ד [תתמג.], ושם הערות 42, 46.

<> לשון הגמרא לפנינו "וכי יש צדיק טוב, ויש צדיק שאינו טוב".

<> כפי שכתב בהתחילת הקדמתו לבאר הגולה: "יותר ראשונה לדעת ולהשיג מהות עצמו, ולא יהיה סכל בהשגת עצמו". ובאבן עזרא [שמות לא, יח] כתב: "ושרש כל המצות עד שיאהב את השם בכל נפשו וידבק בו, וזה לא יהיה שלם אם לא יכיר מעשי השם בעליונים ובשפלים וידע דרכיו. וככה אמר הנביא [ירמיה ט, כג] 'כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי'. אז יתברר לו כי השם עושה חסד משפט וצדקה בארץ. ולא יוכל לדעת השם אם לא ידע נפשו ונשמתו וגופו. כי כל מי שלא ידע מהות נפשו, חכמת מה לו". ולהלן פ"ב תחילת מ"י כתב: "כי האדם צריך לג' דברים עד שהוא שלם; הא', שיהיה שלם עם השם יתברך... הב', שיהיה שלם עם זולתו מן הנבראים. והג', שיהיה שלם בעצמו, ואם אינו שלם בעצמו, הוא בעל חסרון".

<> לשונו למעלה בהקדמה [ד"ה ולרבא אמר]: "עיקר החסידות הוא בזה כאשר הוא איש שלם בעצמו, והמדות הטובות הם שלימות עצמו... כי יותר ראוי שיקרא 'חסיד' כאשר הוא שלם בעצמו, דבר שמגיע לעצמו, והוא עיקר יותר לחסידות", ושם הערה 128.

<> כפי שכתב למעלה [סוף משנה א]: "רוב מוסרי חכמים, שהם להשלים את האדם בכל צד", ושם הערה 290.

<> "כאשר הוא בעל תורה אז הוא טוב מצד עצמו... כי התורה נקראת 'טוב'... וכל מה שנקראת התורה 'טוב' מפני שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות" [לשונו להלן]. וראה להלן הערה 1696, ופ"ב הערה 1383.

<> "השלמת אדם במה שהוא אדם" - מלים אלו יוסברו היטב על פי מה שכתב בנתיב התורה פט"ו [א, סג.], וז"ל: "אמנם אשר הוא חסר מן התורה כמו ע"ה, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם. כי האדם הוא בכח והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות. ולכך נקרא בשם 'אדם' על שם אדמה [ב"ר יז, ד], כי האדמה היא בכח, ויצאה אל הפעל. ולפי הסברה יותר ראוי שיהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה. אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל, נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזהו כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציאה זרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו. ולכך נקרא 'אדם'. והתורה והמעשים הם 'פרי', כמו שאמר הכתוב [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור', שהוא כמו שדה בור... הרי מי שהוא בלא תורה אינו בגדר האדם כלל, כי הוא אדם על ידי שיצא אל הפעל". וראה להלן פ"ב הערה 264.

<> מכאן משמע שאין השכל האנושי מספיק לדרגת אדם, "והוא נמשל כבהמה נדמה". אך למעלה בתחילת ההקדמה כתב שהשכל האנושי מורה לאדם את "הדרך אשר ילך בו... מה שראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם... לא במה שבחר השם יתברך בו", ומשמע ששכל האנושי מספיק לדרגת אדם. ואולי כאן דבריו מוסבים על "השלמת האדם במה שהוא אדם", וכמבואר בהערה הקודמת, שאין בידי השכל האנושי להשלים את האדם שיוציא את עצמו מהכח אל הפעל. אך בודאי שיש חכמה בשכל האנושי שהיא למעלה מדרגת הבהמה, שהרי אמרו [איכ"ר ב, יג] "חכמה בגוים תאמין". ובנצח ישראל פל"א [תקצח.] כתב: "חכמה אנושית... היא גם כן באומות", ושם הערה 59 [הובא למעלה בהקדמה הערה 100]. וכן להלן פ"ג סוף מ"ט כתב: "החכמה שהיא אנושית, כמו חכמת האומות". אמור מעתה, שהשכל האנושי הוא חכמת אדם, אך אינו השלמת אדם, כי אין בידי השכל האנושי לרומם את האדם מעבר למגבלותיו, ובזה "הוא נמשל כבהמה נדמה".

<> "מאי שנא דכתיב ה' ביום גמר מעשה בראשית" [רש"י שם]. ובסמוך [ליד ציון 445] חזר והזכיר מאמר זה, וציין את דבריו כאן. וכן הביא מאמר זה להלן פ"ג מי"ז, ופ"ה מ"א.

<> "'הששי' משמע הששי המיוחד במקום אחר... אף כאן 'ויהי ערב ויהי בקר' של גמר מעשה בראשית תלוי ביום הששי, והוא ו' בסיון, שנתנה בו תורה" [רש"י שם].

<> בא לבאר מדוע אין לעולם קיום ללא התורה. ומראיה זו משמע שכאשר התנא אמר "על התורה" כוונתו לתורה ומצות, ולא לתלמוד תורה בלבד, שהרי ברור שהיה על ישראל לקבל תורה ומצות. וכן הרבינו יונה כאן ביאר שהכוונה לתורה ומצות, שהביא כאן שהתורה אומרת "בעבורי נבראו כל הנבראים כדי לקיימני", ומשמע שאיירי בקיום מצותיה של תורה. וכן פירש האברבנאל ש"הזהרו בשמירת התורה". אך מהמשך דברי המהר"ל משמע [ד"ה ואחר כך] ש"תורה" פירושה לימוד תורה, ולא קיום מצות, שקיום מצות נכלל ב"עבודה", וכמו שיבאר. וכן יבאר להלן [ליד ציון 497] ש"התורה" המוזכרת במשנה היא מדת יעקב, שהיה "יושב אהלים" [בראשית כה, כז], לעומת אברהם שהיה "שומר התורה במעשה, אבל למוד התורה היה ליעקב בפרט". וכן הרמב"ם והתוספות יו"ט כאן ביארו ש"התורה" פירושה לימוד תורה, וכן משמע מבאור הגר"א כאן. וראה הערות 387, 498.

<> כמבואר בהערה 247, קחנו משם.

<> אודות פחיתות השכל האנושי, כן כתב בבאר הגולה באר השני [קלח:], וז"ל: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל [של האדם] אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל". ושם מאריך בזה. וראה בנר מצוה ח"ב הערה 2. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] כתב: "כי כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין מונע לו מן החומר... וכאשר הנפש מוטבע בחומר, דבר זה משכח ממנו כל התורה". והובא למעלה בהקדמה הערה 18.

<> "כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט, והפך זה, הדבר שהוא חמרי הוא רע גמור" [לשונו בסמוך].

<> כמבואר בהערה 368. וזה לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [יט:]: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי' [תהלים יט, ח], שעל ידי התורה נעשה חכם. כי התורה מעידה על הנמצאים לברר כל דבר, והיא נאמנה מחכימת הפתי, עד שנחשב שכלי ביותר", וראה להלן הערות 1437, 1733. וכן הוא בבאר הגולה בתחילת הבאר השני, וז"ל: "כי חכמים ז"ל היה בידם מקובל דברי חכמה חכמת אלקית... ולפיכך האדם שאין בידו דרכים אלו, רק דרכים טבעיים ושכל אנושי, רחוק מהם דבריהם... כי כמה דברים אשר הם בתורה הם רחוקים מהשגת האדם, בשביל שדברי תורה אלקיים נבדלים ביותר מהשגת האדם", ושם הערה 10. ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי... והוא קונה מעלה נבדלת יותר אף מן המלאכים, כי להם לא ניתנה התורה, שהיא שכל האלקי הנבדל לגמרי". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] כתב: "אין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם ג"כ אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות". וראה להלן פ"ג סוף מ"ט. ובח"א לשבת לב. [א, כא.] כתב: "עמי הארץ הם חסרי השכל האלקי, אף כי יש להם שכל האנושי, הנה הם חסרים השכל האלקי". וראה בבאר הגולה, באר השני, הערה 135, ובנר מצוה [ח"א] הערה 174. וראה להלן פ"א הערה 247. @**וזה לשונו**^ בתפארת ישראל פ"ט [קמט:]: "ויש לך להבין כי בשביל כך נקראת ה'תורה' בשם הזה, ולא נקראה בשם 'חכמה ותבונה ודעת', שהרי על התורה נאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים'. אבל לומר, כי התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך שהוא נבדל לגמרי מהכל, אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה שהיא מורה הדרך אל השם יתברך שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך". ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לא:] כתב: "על ידי התורה יש לו פתח ושער לכנוס אל בית דירה, ואם לא כן המקום סגור. כי האדם הגשמי יש לו מסך מבדיל ומחיצה בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, ועל ידי התורה יש לו פתח". והובא למעלה בהקדמה הערה 13.

<> ובהגדרת "בעל תורה", ראה דבריו בנתיב התורה פ"ה [א, כו.], וז"ל: "ואל יעלה על דעתך שהאדם הוא נחשב בעל תורה בשביל שאם יש לפניו משנה או גמרא, שיכול לפלפל ולישא וליתן להקשות ולעקור הרים. אל תאמר כי זה בעל תורה, שהרי אין התורה עמו, רק שהוא חכם ויודע לפלפל. אבל מה שייך לומר עליו שהוא בעל תורה. רק אם התורה היא עמו קודם, ויכול לפלפל ולישא וליתן בתורה, זהו שהוא חכם בתורה אשר היא עמו. אבל שיקראו שם 'בעל תורה' כאשר הובא לפניו שיטת הלכה, והוא מקשה ומתרץ בה, מה שייך אליו שם 'בעל תורה', דבר זה אינו כלל, רק שהוא חכם ויודע לפלפל". וראה הערה 352, ולהלן פ"ב הערה 1063.

<> בכתב יד נכתב משפט זה כך: "ומעלת הבריאה כאשר הוא אדם ואינו בהמה". וזה לשונו בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:]: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות [קידושין סט.]... וזה כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחומרי הוא השפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור... מתייחס אל א"י הגובה, דהיינו שיש להניח ראש הכדור א"י, עד שתהיה א"י בגובה... מפני מדריגת קדושתה, שהוא מתעלה על שאר הארץ. ומפני זה יאמר כאשר הולך אל א"י שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 95]. וראה להלן הערות 1494, 1546.

<> וצרף לכאן דבריו בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.], שכתב: "הדבר שהוא במעלה העליונה באדם הוא שיהיה לו הצלם הזה בשלימות... ודבר זה תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם האלהים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלהים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח [מכות כג:], כמנין איברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה הוא פירוש זה באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא ע"י מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם שהם צלמו". וראה להלן פ"ב הערות 673, 1493.

<> והולך לבאר שרק ע"י תורה האדם הוא מתעלה ונבדל מחומריותו.

<> תפארת ישראל פי"ב [קצא:], ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "ולכך אמר 'יבא טוב'. לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי, וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע. ואין ספק בדבר זה כלל... ולכך אמר כי לא היה מוכן לקבל התורה השכלית שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי, כי לקבל התורה צריך הכנה. ולפיכך אמר 'יבא טוב' זה משה, כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי... שזה עיקר עצם משה, שהיה נבדל מן החומר... 'ויקבל טוב', כבר התבאר כי התורה בפרט יותר מכל אין לה התיחסות אל החמרי, במה שהיא גזרת השם יתברך בלבד, כמו שהתבאר, וכל הנמצאים בצד עצמם הם מתיחסים אל החומר. ולפיכך תקרא התורה 'לקח טוב'". וכן כתב בח"א למנחות נג: [ד, פב:]. ובח"א לנדה ל: [ד, קנט.] כתב: "ואמר [שם] 'ואין לך ימים שהאדם שורה בטובה כמו ימים אלו' [של עובר במעי אמו]. ודבר זה מבואר, כי הדבר הנבדל הוא בטובה, וכבר התבאר זה במסכת מנחות אצל 'יבא טוב ויקבל טוב', ועיין שם ותמצא מבואר. וכל אלו הימים אין אדם מוטבע בחומר, וכיון שאינו מוטבע בחומר הוא שרוי בטובה, ואין לו מתנגד כלל, ולכך הוא שרוי בטובה". וכן חזר וכתב להלן פ"ב מ"ה [ד"ה ודבר זה], ושם בפ"ב הערות 43, 520, 1385.

<> יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון". ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אשר דבק בחומר ההעדר", וראה שם הערה 18, שם פמ"ח הערה 68. ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וכן הזכיר יסוד זה פעמים הרבה בספר זה, וכגון להלן משנה ה [ד"ה ופירוש זה] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ולהלן פ"ב מ"ה [ד"ה ובמנחות אמרו] כתב: "כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר, וזה שאמר 'ולא עם הארץ חסיד', כי אין חסידות בכל מקום רק מדת הטוב, שמדה זו לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר". ולהלן פ"ב מ"ז [ד"ה וזה שאמרו] כתב: "אמרו מרבה בשר מרבה רמה. פירוש הבשר הוא גוף האדם בעצמו. והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש רמה הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה, כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד... רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה, וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם", ושם הערה 698. ולהלן פ"ד מי"א [ד"ה ואמר אחד] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה". ושם פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר". וכן נתבאר שהגיהנום דבק בחומר [תפארת ישראל פי"א הערה 16, שם פי"ח הערה 22, ושם פכ"ג הערה 51]. וכן כתב בח"א למנחות נג. [ד, פב.]. וצרף לכאן דבריו להלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] שבבלעם הרשע דבקו המידות הרעות [עין רעה, רוח גבוהה וכו'] מפאת חיבורו אל החומריות, ולכך היה חסר ובעל העדר. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 329, ולהלן הערות 731, 896, 1237.

<> למעלה [ד"ה אבל דרך ארץ], וז"ל: "כי האשה היא נמשלת לחומר, אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה, שהוא השטן", ושם הערה 76.

<> כן כתב באור חדש [קמח:], וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן הש"י מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טז] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". והובא למעלה בהקדמה הערה 18.

<> ולשון חכמים [ברכות ה.] הוא "אין טוב &**אלא**^ תורה", ולדברי המהר"ל כאן הדגשה זו מחוורת למדי. וראה תפארת ישראל פי"ב הערה 68, שם פל"ז הערה 165, ושם פמ"ו הערה 52.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל ס"פ ב: "כל המצות שנתן השם יתברך הם צירוף לאדם... ולא יהיו המעשים של אדם שוים עם הבעלי חיים הטבעיים". ושם ס"פ ה כתב: "כי זהו עיקר מה שנתנה תורה ומצות, שיהיו לאדם פעולות ומעשים אשר מצרפים נפשו החמרית, ולעשות הנפש זך ונבדל. ואם לא כן, 'מותר האדם מן הבהמה אין' [קהלת ג, יט], כי היה האדם טבעי כמו הבהמה". ושם ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל העולם העליון... כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי, עד שאין האדם טבעי חמרי בעל הויה והפסד, כמו שהם הדברים הטבעים החומרים... וכאשר האדם עושה המצוה... הרי בזה יוצאה נפשו מן הטבע החמרית, ודבקה בשכלי, כי השכל האלקי מחייב המצוה", והובא למעלה בהקדמה הערה 20, ולהלן הערה 1546. וראה בספר המפתח לתפארת ישראל [כרך ג] ערך מצות, עמוד קסא., שיסוד זה הוזכר פעמים הרבה בספר תפארת ישראל. ולהלן [ד"ה ומן הדברים] כתב: "ואין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החמרי רק על ידי התורה השכלית, ואין צריך לזה ראיה", ושם הערה 410, ולהלן הערה 1304, ופ"ב הערה 496.

<> והנה כאן מתבאר ששלימות האדם מצד עצמו היא כאשר הוא נעשה לרוחני על ידי התורה. אך המהרש"א לב"ק ל. בח"א שלו, כתב ששלימות האדם מצד עצמו היא בהיותו בעל מדות טובות, וכלשונו שם: "יראה כי 'חסיד' נאמר על מי שעושה מעשיו על הצד היותר טוב... ולפי שיש לאדם במעשי הטובות ג' חלקים; דהיינו טוב לשמים, וטוב לבריות, וטוב לעצמו... ורבא קאמר [ב"ק ל.] דלקיים מילי דאבות, דאז יתקן מעשיו, שיהיה טוב לעצמו במדות". וכן נכתב בביאור הגר"א לישעיה א, ב, וז"ל: "המצות נחלק לשלשה; שבין אדם למקום, ובין אדם לחבירו, והמדות שלעצמו. וכנגד זה אמרו חז"ל האי מאן דבעי למהוי חסידא יקיים מילי דברכות, הוא בין אדם למקום. וחד אמר יקיים מילי דנזקין הוא בין אדם לחברו. וחד אמר יקיים מילי דאבות, הוא המדות שלעצמו. והן המה ג' דברים שהעולם עומד עליהם תורה ועבודה וגמילות חסדים. תורה לעצמו, ועבודה למקום, וגמילות חסדים לחבירו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 131]. הרי ששלימות עצמו היא בתיקון מדותיו, ואילו המהר"ל כאן מבאר ששלימות עצמו היא בהיותו שכלי ונבדל מהחומר. אמנם כבר כתב למעלה בהקדמה [ד"ה ואין פשט] ש"נקראו המדות טובות 'דברי מוסר', שהם מייסרים האדם שלא ילך אחר תאות גופו", ושם הערה 116. והוסיף שם להדיא "עיקר החסידות הוא בזה כאשר הוא איש שלם בעצמו, והמדות הטובות הם שלימות עצמו", ושם הערה 127. ולכך הבדלה מהחומר והצטיינות במדות הן שני צדדים של מטבע אחת, כי בעל חומר אינו בר הכי להיות בעל מדות.

<> והכוונה לעבודת הקרבנות, וכמו שביאר כאן הרע"ב: "ועל העבודה - עבודת הקרבנות... ומצינו שבשביל הקרבנות שהקריב נח נשבע הקב"ה שלא יביא מבול לעולם [בראשית ח, כא], הרי שהעולם עומד על הקרבנות". וכן ביארו הרמב"ם והרבינו יונה כאן.

<> לעומת שאר המצות, וכמו שמבאר.

<> לשונו בנתיב העבודה ר"פ א: "צוה על העבודה הזאת, שמביא קרבן אל השם יתברך... האדם מוסר עצמו אל השם יתברך. ואף אם אין מוסר נפשו אליו, רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מכל מקום גם זה נקרא שמוסר עצמו אל השם יתברך כאשר מקריב אליו ממון שלו. ונקרא זה עבודה, כי העבד קנוי לרבו - והוא וממון שלו הכל לאדון שלו. ולכך כאשר מביא קרבן אליו, מורה שהוא שלו, כמו העבד שהוא קנוי לרבו. ולכך נקרא זה עבודה אל השם יתברך כאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך. ואין לך עבודה יותר מזה. כי אם יקרא עבודה כאשר משמש אליו ועושה מה שצריך אליו, שמורה זה כי הוא עבד קנוי לו, כל שכן כאשר מוסר עצמו אל השם יתברך, שדבר זה עצמו מורה שהוא עבד קנוי לו, לכך נקרא זה עבודה... כי כל ענין העבודה מורה שהכל נקנה אל השם יתברך והוא שלו. וכך מורה העבודה של הקרבנות... ולפיכך אמרו כי העולם עומד על העבודה. כי אם לא היה העבודה, היה האדם עומד בפני עצמו, ואין לשום דבר קיום מצד עצמו, רק מצד השם יתברך. ובזה שישראל עבדים עובדים אל השם יתברך, בזה שייכים אל השם יתברך, ולכך יש להם קיום, ולא זולת זה" [ראה להלן הערה 452, ופ"ב הערה 1409]. וכן כתב בגבורות ה' תחילת פס"ט, וז"ל: "כאשר אתה רוצה לעמוד על עיקר הקרבן, אין ענין הקרבן רק דבר זה; כי כאשר העלול נמצא מן העלה יתברך, כן שב אל עלתו, ר"ל כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה, והם תלויים בו, וזהו השבת העלול אל העלה. ולפיכך הקרבת הקרבן אליו יתברך, לפי שהוא יתברך עלת הכל, ואליו ישוב הכל... ולפיכך נצטוה העלול בהקרבת הקרבן, כי כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו, והממון קנינו, והוא שייך אל האדם, ונחשב כאשר מביא אליו קרבן מממון שלו השבת העלול אל העלה". וראה להלן הערות 459, 483, 534, 539, 553, 1782.

<> אודות שעשיית המצות היא קיום רצון ה', צרף לכאן דבריו בגו"א ויקרא פכ"ג אות כד [ד"ה למה], שכתב: "שכל אשר האדם מצווה יותר, זהו יותר מעלה, כמו שאמרו חכמים [קדושין לא.] גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. והטעם, כי המצווה ממלא &**רצון**^ השם יתברך. למה הדבר דומה; שני בני אדם, האחד בונה למלך בית, והשני נטע לו גינה. אינו ספק, אותו שבונה לו בית, מפני שבנה לו דבר שצריך ומחוייב להיות לו, &**יותר קרוב לו**^, ויותר עושה לו &**רצון**^ מן אותו שנטע לו גינה, שאין צריך לו רק לטיול. וכן זה שמחויב בדבר מפני שהשם יתברך חייבו, המצוה היא &**רצון**^ השם יתברך ביותר, שחייב זה האדם במצוה מן השם יתברך בחיוב, וגוזר אותו עליו. ואשר הוא עושה גזירתו שהוא יתעלה רוצה על כל פנים, יותר קרוב ממי שאינו מצווה ועושה, שכיון שאינו מצווה, מוכח שאין כל כך חפץ [המלך] בזה, שהמלך כאשר הוא חפץ מאד בדבר הוא גוזר לעשותו, ואם הוא אינו חפץ כל כך, אינו גוזר". ובתנחומא פרשת ויגש אות ו איתא "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". וכמו שכל שליח מורה על רצונו של המשלח שמינהו ["מה אתם לדעתכם, אף שלוחכם לדעתכם" (ב"מ כב.)], כך המצות מורות על רצון הקב"ה. והואיל ורצון שייך לפרשה של כבוד ["רצונו זהו כבודו" (ירושלמי פאה פ"א ה"א)], לכך סיום המאמר בתנחומא עוסק בכבוד הקב"ה העולה מהמצות. ובגבורות ה' פ"ו [לט:] כתב: "מצוה עצמה שהיא רצון בוראו, וזה עיקר המצוה לעשות רצון הבורא". [הובא למעלה בהקדמה הערה 26]. וראה תפארת ישראל ר"פ ב [מח.]. וצרף עוד לכאן את דברי השל"ה [עשרה מאמרות מאמר שלישי ורביעי (מז)] ש"מצוה" היא מלשון "צוותא".

<> לשון הפחד יצחק פסח, מאמר מב: "כל תנועה מתנועת הגוף והנפש אשר על ידה האדם מפנה את עצמו כלפי יוצרו, נכנסת היא בכללה של עבדות השם". ומכאן משמע שמצות אינן משתייכות לעמוד התורה, אלא לעמוד העבודה. אך למעלה בהערה 366 הוכח שמצות משתייכות לעמוד התורה. וכן להלן כתב: "יעקב היה לו מדת התורה... 'תרי"ג מצות שמרתי', הרי לך כי יעקב היה לו מדת התורה". הרי שצירף את תרי"ג המצות לעמוד התורה. ונראה, שבתפארת ישראל ר"פ לה ביאר שיש למצות שתי מטרות, וכלשונו: "כבר בארנו כי התורה מן השמים מתחייב מצד המופתים אשר זכרנו למעלה; האחד שלא יתכן כלל שלא יבא גזרה ומצוה מן השם יתברך אשר הוא העלה על האדם שהוא העלול, שאם לא כן יהיה האדם ברשות עצמו. ודבר זה לא יתכן, כי אם שיקבל עליו עול העלה, ויהיה ברשות העלה, כמו שהארכנו שם. המופת הב' שלא יושלם האדם, כי צריך הוא השלמה על כל פנים, כמו שהארכנו גם כן. וכנגד אלו שתי בחינות המחולקות היו עשרת הדברות ושאר מצות התורה. כי עשרת הדברות במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם, שהוא העלול, ולענין זה היו עשרת הדברים. כי אלו עשרת הדברים במה שיש גזרה ומצוה מן העלה אל העלול, ולא יהיה העלול ברשות עצמו... כי עשרת הדברות הם חבור העלה והעלול. ולכך היו שני לוחות; האחד כנגד העלה, והשני כנגד כנגד העלול. אבל שאר דברי תורה אינם רק תורה מן השמים שיהיה האדם מושלם, ולכך לא היה צריך שישמעו שאר התורה". וברור ששתי המטרות הללו מסווגות את המצות בשני עמודים; המטרה שהאדם יהיה תחת העלה שייכת לעמוד העבודה, העוסק ביחס שבין האדם לבוראו. ואילו המטרה של השלמת האדם שייכת לעמוד התורה, העוסק ביחס שבין האדם לעצמו. וראה להלן הערות 456, 498, ופ"ב הערה 682.

<> של הקרבת קרבנות.

<> וכן ישראל נעשו עבדי ה' על ידי קרבן פסח, וכמבואר בגו"א שמות פי"ב אות יב, וז"ל: "העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות, לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה, דבכל מקום נקרא 'עבודה', דכתיב [שמות יב, כו] 'מה העבודה הזאת לכם'. ועוד נאמר [שמות יג, ה] 'ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה'". וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [רסד.], שם בסוף הספר [שכט.], ובדרשת שבת הגדול [קצו:].

<> שאם אינו בחנם, הרי שיש בזה טובת עצמו, ואינו נכלל בטובת זולתו. ולהלן פ"ב מ"ט [ד"ה ואמר ר"א] כתב: "מי שהוא בעל לב טוב אינו מונע עצמו משום חסד, אף אם יש לו מזה הפסד מה". וראה להלן הערה 1700, ופ"ב הערות 504, 924, 1288.

<> לשונו בנתיב החסד פ"א [א, קמו.]: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [אבות פ"ב מ"ה] אין עם הארץ חסיד. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר". וראה להלן הערות 689, 690, 691, 774, ופ"ב הערות 516, 1081.

<> והולך לבאר את שלש הבחינות שיש לאדם; ביחס לבוראו [עבודה], ביחס לעצמו [תורה], וביחס לזולתו [גמילות חסדים]. ומוסיף כאן שלא רק שיש בשלשה העמודים האלה "עשה טוב", אלא אף "סור מרע", כי בהעדרם של העמודים הללו תיחשב בריאת האדם לתוהו, וכמו שמבאר.

<> פירוש - אין מציאות כמציאות הקב"ה, כי הוא מחויב המציאות, בעוד ששאר הנמצאים אינם מחויבי המציאות, "וכל דבר שמחויב שיהיה, יש לו המציאות הגמור" [לשון בבאר הגולה באר הששי (קנו:)]. ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "יש לפרש מה שחותמו [של הקב"ה] אמת [שבת נה.], כי כל הנמצאים, אף על גב שכולם ברא הש"י באמת, מ"מ יש בהם בחינה שהם נוטים חוץ מן האמת. שהרי כל הנמצאים אפשרים מצד עצמם, ואינם מחויבים. אבל הש"י מחויב המציאות. וכבר התבאר כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר, שהאמת הוא נמצא לגמרי, והשקר אין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר. ושאר הנמצאים, אע"ג שהם נמצאים, כיון שהם אפשרים מצד עצמם, ומצד עצמם אפשר שלא יהיו נמצאים, הנה אין אתם האמת הגמור. כלל הדבר, כי הש"י הוא האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות בעצמו, והוא עצם האמת, ואין זולתו. וג"כ מורה זה תיבת 'אמת', שיש י"ג [אותיות] כמספר 'אחד' בין אות לאות. כי הוא יתברך אמת, ואין זולתו אמת... כי הוא יתברך האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות, ומאתו נותן קיום אל הכל. כי מכח אמת שלו, שהוא אמת גמור, שהוא מחויב המציאות, בו מקוים הכל" [ראה הערה הבאה]. ועוד אודות שהקב"ה הוא מחויב המציאות, כן כתב באור חדש [קמט.], וז"ל: "ובמדרש [אסתר רבה ח, ד] אמרו כלשון זה, 'ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה' [אסתר ד, ה], אמר מימיהם של ישראל לא באו לצרה כמו זאת, שמא כפרו ישראל ב'זה אלי ואנוהו' [שמות טו, ב]... כי מלת 'זה אלי' מורה על שהוא יתברך נמצא, כי כך משמע מלת 'זה', כי זהו שנמצא לפניך, ונקרא בשם 'זה', כי הוא מחויב המציאות לגמרי... ואין דבר יותר מחויב שיהיה נמצא כמו הש"י, שהוא מחויב המציאות". ובסוף דרוש לשבת תשובה [עט:] כתב: "האות השני [מהשם המיוחד] הוא הה"א, מורה כי הוא יתעלה מחויב המציאות. כי לשון ה"א כמו 'הא לכם זרע', רוצה לומר הנה נמצא לכם זרע. ובכל התלמוד ובמשנה כאשר שמשו בלשון 'הא לך' שמורה מלה 'הא' על הישות ועל המציאות, ודבר זה ידוע". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [שעז.], ושם הערה 385, תפארת ישראל פי"ז [רסא:], ושם הערה 27, נתיב הדין פ"א [א, קפו.], נתיב כח היצר [ב, קכג:], נתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.], ח"א לב"ק נ. [ג, ט:], ח"א לב"ב פח: [ג, קיח:], ועוד.

<> מה שכתב "והנמצאים שנמצאו &**מאתו**^", ולא סתם ואמר "והנמצאים", מבואר על פי דבריו בנתיב האמת פ"ב [א, ר.], שכתב: "כי כל הנמצאים אפס זולתו יתברך, כמו שאמרו [בתפילת "עלינו"] 'הוא אלהינו אין עוד, אמת מלכנו אפס זולתו, ככתוב בתורתו וידעת וגו''. וכל הנמצאים תלוים בו, ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתברך". וראה בסמוך הערה 396. ושלילת קיום עצמי מהנמצאים נעשית על ידי ההדגשה "והנמצאים שנמצאו &**מאתו**^", שמציאותם באה להם מחמת חבורם עם הקב"ה, שאינם בעלי קיום נפרד ממנו יתברך, ולכך אף לאחר בריאתם של שאר הנמצאים עדיין "אין במציאות רק השם יתברך", והכל נקבע ביחס למציאותו יתברך. וכן למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [ד"ה ופירוש המדרש] כתב: "כי אין במציאות רק השם יתברך, ואשר נמצאים מאתו", ושם הערה 158.

<> והרי הקב"ה אמר על המצריים שטבעו בים סוף "מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה" [מגילה י:]. ועוד, כי יחס הנברא לבוראו הוא יחס של עלול לעלתו, ועל כך כתב בבאר הגולה בבאר הרביעי [תקנא.], וז"ל: "העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול... חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו. וכך השם יתברך, שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה", ושם הערה 1377.

<> כי כל בריאתו היא לכבוד בוראו, וכמו שאמרו חכמים להלן [סוף המסכת הזאת] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו". ובתחילת דרוש לשבת הגדול כתב: "וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירוש כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם... אבל מצד עצמו אין מציאות לו, לפיכך הנבראים כולם... אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'", ושם מאריך לבאר יסוד זה [הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 158]. וראה להלן הערה 441, וציון 579.

<> נראה שאין כוונתו שהאדם נברא למען עצמו, כי "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו" [סוף המסכת], ו"כל פעל ה' למענהו" [משלי טז, ד, וראה הערה קודמת]. אלא כוונתו שכאשר בוחנים את מציאות האדם, בחינה אחת תהיה מצד חשיבות עצמו של האדם, שכך נאמוד את מציאותו.

<> בסמוך יבאר שלכך תורה היא אחד מעמודי העולם, כי בלעדי התורה האדם הוא בריאה של תוהו.

<> כמבואר למעלה בהערה 354. והנה כמו שכתב למעלה לגבי שתי הבחינות הראשונות [ביחס אל בוראו ועצמו] שבהעדרן "אין בריאתו כלום", ו"הרי הוא בריאה של תוהו, ואין בו ממש", כך יש לומר גם לגבי הבחינה השלישית [ביחס לזולתו], שבהעדרה יחסר דבר של עיקר בבריאתו. וראה בהקדמת בן המחבר לספר נפש חיים, שכתב על המחבר זצ"ל: "והיה רגיל להוכיח אותי על שראה שאינני משתתף בצערא אחרינא. וכה היה דברו אלי תמיד, שזה כל האדם לא לעצמו נברא, רק להועיל לאחריני, ככל אשר ימצא בכוחו לעשות". ובגמרא [ברכות יח:] יש צד לומר שהמתים "בצערא דידהו ידעי, בצערא דאחרינא לא ידעי". נמצא שכל העדיפות של החיים על פני המתים היא האפשרות לדעת בצער של אחרים, כי הרי בצער עצמו אף המתים יודעים. וראה להלן ציונים 418, 1362.

<> דוגמה לדבר; מבואר בגמרא [סנהדרין נט:] שממתן תורה ואילך נפטרו בני נח ממצות פריה ורביה. ובגו"א בראשית פ"ד אות כז [ד"ה והקשה] כתב לבאר: "מדכתיב גבי פריה ורביה [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה לשבת יצרה', וזה לא יתכן בבני נח, שנאמר עליהם [ישעיה מ, יז] 'כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו'". הרי כאשר בני נח מיאנו בתורה חל עליהם שם "תוהו", המפקיע אותם ממצות פריה ורביה. והוא הדין לכל אדם שלולא התורה בריאתו נחשבת ל"בריאה של תוהו, ואין בו ממש".

<> אודות שהחסד יוצר חבור, ראה במכתב מאליהו כרך א, בקונטרס החסד [עמודים 32-51] שהאריך בזה בדברים נפלאים, ובתוך דבריו שם כתב [עמוד 35]: "אין אדם בעולם שאין בו ניצוץ כח הנתינה. זה ייראה בשמחתו, שאיננה שלמה בהיותו יחידי... כאן שאלה יפה עומדת לפנינו; הן האהבה והנתינה באות כאחת, האם הנתינה היא תולדת האהבה, או להיפך, האהבה באה מן הנתינה. הורגלנו לחשוב את הנתינה לתולדת האהבה... אבל הסברה השנית היא כי יאהב האדם את פרי מעשיו, בהרגישו אשר חלק מן עצמיותו בהם הוא, אם בן יהיה... ואם צמח אשר נטע... הנהו דבוק למעשי ידיו באהבה, כי את עצמו ימצא בהם. וכן הראוני מקור בדברי רז"ל כסברה זאת השניה, כי כך שנינו במסכת דרך ארץ זוטא [פ"ב] 'אם חפץ אתה להידבק באהבת חברך, הוי נושא ונותן בטובתו'. ועמוקה היא האהבה הזאת מאד... היא אשר תבא מן הנתינה בלי ספק... כללו של דבר, זה אשר יתן האדם לזולתו, לא יאבד ממנו, אלא זו היא התפשטות עצמותו, כי ירגיש אשר גם חלק לו בחבירו זה אשר נתן לו. זו היא הדבקות שבין אדם לזולתו, אשר נקרא לה בשם 'אהבה'... כי לאשר יתן, יאהב". ואמרו חכמים [ב"מ לח.] "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חברו", ופירש רש"י שם "קב שלו - חביבה עליו, על ידי שעמל בהן". הרי שההשקעה והנתינה יוצרות אהבה [ראה מכתב מאליהו כרך ג, עמוד 13].

<> למעלה [ד"ה וכאשר התבאר].

<> למעלה ציון 349. וראה להלן הערה 1507.

<> "'וחי בהם' [ויקרא יח, ה], ולא שימות בהם" [רש"י שם].

<> "מי יודע שיהא דמך חביב ונאה ליוצרך יותר מדם חבירך, הלכך אין כאן לומר 'וחי בהם' ולא שימות בהם, שלא התיר הכתוב אלא משום חביבות נפשם של ישראל להקב"ה, וכאן שיש אבוד נפש חבירו, לא ניתן דבר המלך לדחות שצוה על הרציחה" [רש"י שם].

<> סנהדרין עד. "גילוי עריות ושפיכות דמים כדרבי, דתניא רבי אומר, 'כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה' [דברים כב, כו], וכי מה למדנו מרוצח... מקיש נערה המאורסה לרוצח, מה רוצח יהרג ואל יעבור, אף נערה המאורסה תהרג ואל תעבור". וכן למדו [שם] ממקרא שע"ז היא ביהרג ואל יעבור, שנאמר [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך וגו'", "משמע שלא תמירנו בעבודת כוכבים... תהא אהבתו חביבה לך יותר מכל החביב לך" [רש"י שם]. ורש"י בחומש [דברים ו, ה] כתב "ובכל נפשך - אפילו הוא נוטל את נפשך". @**ואם תאמר**^, הרי בסמוך יבאר שג' עבירות חמורות עומדות כנגד שלשת עמודי העולם, ולכך הן ביהרג ואל יעבור. אך עד כמה שנוגע לשפיכות דמים הגמרא פירשה את הסברא ["מאי חזית דדמא דידך סומק טפי"], ומדוע הוצרך לבאר סברא נוספת לגבי שפיכות דמים [שהיא ביהרג ואל יעבור מחמת שהיא סותרת לעמוד של גמילות חסדים]. ואולי דעת המהר"ל היא, שלאחר שיתבאר שבגלוי עריות ישנה לסברה זו [שהוא ביהרג ואל יעבור מחמת הסתירה לעמוד התורה], אזי חוזרים ולמדים מג"ע לשפ"ד, שאינה נדחת מפני פקו"נ אף כשאין סברת מאי חזית. וכן הוא בזכרון שמואל סימן סה אות ט בשם הגר"ש שקופ, וקובץ ענינים פסחים כה: ויעויין בכס"מ בהלכות יסודי התורה פ"ה סוף ה"ה שכתב "מה שאמרו דבשפיכות דמים סברא הוא, אינו עיקר הטעם, דקבלה היתה בידם דשפ"ד יהרג ואל יעבור, אלא שנתנו טעם מסברא להיכא דשייך, אבל אין ה"נ, דאפילו היכא דלא שייך האי טעמא, הוי דינא הכי דיהרג ואל יעבור". וכעין זה בחמדת שלמה או"ח סימן לח אות כב, ואבן האזל על הרמב"ם שם. ובזכרון שמואל סימן סה אות כט הוכיח כן מרבינו יונה, שבשערי תשובה שער ג אות קלט כתב: "והנה אבק הרציחה הלבנת פנים, כי פניו יחורו ונס מראה האודם, ודומה אל הרציחה. וכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה [ב"מ נח:]... על כן אמרו רבותינו זכרונם לברכה [ב"מ נט.] לעולם יפיל אדם עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים. ולא אמרו כן בשאר עבירות חמורות, אכן דמו אבק הרציחה אל הרציחה, וכמו שאמרו [סנהדרין עד.] כי יהרג ולא ירצח". וכן כתב בפירושו להלן פ"ג מי"א. והנה אין בהלבנת פנים סברת "מאי חזית", שנאמרה ביחס של שתי נפשות שקולות, ולא ביחס של אבק רציחה לעומת רציחה ממש. ועם כל זה דעת הרבינו יונה היא שאף בהלבנת פנים אמרינן "יהרג ואל יעבור". ומוכח מכך ככס"מ שהדין יהרג ואל יעבור בשפ"ד נאמר אף במקום שאין קיימת סברת "מאי חזית". עד כאן תוכן דבריו. ולפי המבואר כאן ניחא, שלאחר שנתבאר שבגלוי עריות יש סברה חדשה של יהרג ואל יעבור מחמת סתירה לאחד מעמודי העולם, ילפינן מג"ע לשפ"ד סברה חדשה זו, שכוחה יפה אף לגבי הלבנת פנים. ומה שהגמרא לא אמרה סברה זו, אלא אמרה סברת "מאי חזית", כל זה היה בשלב הראשון שהמקור לג"ע הוא משפ"ד. אך לאחר שבעל כרחנו הוצרכנו לבאר סברה חדשה בג"ע, ממילא יפה כח סברא זו גם בשפ"ד.

<> נראה ביאור הדבר, כי תכלית עבודת הקרבנות היא להורות על אחדות ה', וכפי שכתב בנתיב העבודה ר"פ א: "למה צוה על העבודה הזאת, שמביא קרבן אל השם יתברך... זה מורה ג"כ על שהוא יתברך אחד ואין זולתו יתברך. כי כאשר מקריבין אליו קרבן, מורה זה כי הכל שלו, וכאשר הכל הוא שלו אם כן אין זולתו, והוא יתברך אחד... בהקרבה שמקריבין אליו מורה שהוא הכל ואין זולתו, ובזה השם יתברך אחד". והפקעה גמורה מכך היא עבודה זרה. וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ לו: "העובד זולתו, אינו נותן אל השם יתברך מדרגה זאת, שהוא הכל ואין זולתו". ובתפארת ישראל פכ"א [שיד.] כתב: "שאם היה להם אלוה זולת השם יתברך, היו מבטלים מלכותו חס ושלום". והביאור כנ"ל, שבהלכות מלכות קיי"ל [חולין ס:] ש"אין שני מלכים משמשים בכתר אחד", וכל ענין המלכות סובב הציר של "אחד" [גו"א במדבר פכ"ח אות יא (ד"ה אמנם כאשר)], ומציאות אלוה זולת השם יתברך סותרת לחלוטין לאחדות ה', וממילא עומדת כנגד מלכות ה'. ואלו הם דברי הרמב"ן [במדבר טו, כב], שכתב: "כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה בין במצות לא תעשה. שאם יש אלוה זולתו, &**יראתו**^ ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום". ומדוע הזכיר הרמב"ן רק "יראתו", ולא גם "אהבתו". אלא הם הם הדברים. דברי הרמב"ן מכוונים לומר שהמשתף אלוה זולתו מבטל בזה מלכות ה', והביטוי המובהק לקבלת מלכות הוא יראה, ולא אהבה. ["שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו), ודרשו חכמים "שתהא אימתו עליך" (קידושין לב:). וראה אור חדש (פ., רה.). ובנצח ישראל פכ"ג (ד"ה ויש לפרש) כתב: "הנכנס לפני המלך ראוי שיכנס באימה וביראה". ועיין פחד יצחק ר"ה מאמר יא, פרק א]. ולכך, העובד ע"ז מפקיע עצמו לגמרי מיראת ה', כי מונח בכך הפקעה ממלכות ה' הנובעת מאחדות ה'. ולהלן [ד"ה ותדע כי] ביאר שג' עמודי עולם ניתנו לג' האבות, ויצחק זכה בעמוד העבודה. והרי יצחק כהו עיניו מחמת עשנן של נשות עשו [רש"י בראשית כז, א], שהיו עובדות לע"ז [גו"א שם אות א]. הרי שוב חזינן ש"עבודה זרה הפך העבודה שהיא אל השם יתברך". וצרף לכאן מאמרם [ויק"ר ז, ד] "'וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות' [מלאכי ג, ד]... רבי אומר 'כימי עולם' כימי נח [בראשית ח, כא], 'וכשנים קדמוניות' כימי הבל [בראשית ד, ד], שלא היתה עבודת כוכבים בימיו". הרי שערבות הקרבנות מגיעה לפסגתה כאשר אין ע"ז בעולם. ושוב מוכח מכך שקרבנות וע"ז הם הפוכים להדדי. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערות 959, 960, 992, ולהלן ציון 423.

<> העמיד "מאבדו לגמרי" כהפך להטבה לאחר ש"עושה לו דבר שאין צריך לעשות". וכן ביאר בגו"א את דברי רש"י [בראשית יח, ב] ששלשה מלאכים באו לאברהם, "אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות" [לשון רש"י שם]. ובגו"א שם אות יד כתב: "ונראה כי מיני השליחות הם ג', שלא יוכל האחד לעשות שליחות חבירו; האחד - הוא טובה גמורה לעשות חסד. והשני - לעשות דין ורעה גמורה לאבד ולהשמיד. והשלישי - כמו ממוצע בין שניהם, ולקיים כל דבר שיהיה מקוים כמו שהוא דרך הנהגת העולם. והשתא לבשר את שרה ליתן לה בן, שהוא חסד גמור ליתן לעקרה [בראשית יא, ל] בן, היה מלאך אחד. ולהפוך את סדום היה מלאך אחר, שהוא אבוד וכליון לגמרי. ולרפאות את אברהם שיוכל לחיות הוא מלאך אחר, שזה אין טובה ואין רעה, רק שיהיה עומד קיים כמו דרך העולם [ראה למעלה הערה 307]. ומפני שאלו דברים אינם זה כמו זה, ולפיכך אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, שאין זה שייך לשליחתו של זה". ומעין זה ביאר בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] שנשיכת הרבית היא ההפך הגמור מהחסד שבנתינת הלוואה. וראה בסמוך ציון 430.

<> ד"ה ולכך התחיל.

<> כמבואר למעלה בהערה 381. ואמרו חכמים [קידושין ל:] "תנו רבנן, 'ושמתם' [דברים יא, יח] סם תם ["סם תם שלם, שאינו חסר שום הצלה" (רש"י שם)]. נמשלה תורה כסם חיים. משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה, והניח לו רטיה על מכתו, ואמר לו; בני, כל זמן שהרטיה זו על מכתך, אכול מה שהנאתך, ושתה מה שהנאתך, ורחוץ בין בחמין בין בצונן, ואין אתה מתיירא. ואם אתה מעבירה, הרי היא מעלה נומי. כך הקב"ה אמר להם לישראל, בני, בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין. ואם אתם עוסקים בתורה, אין אתם נמסרים בידו, שנאמר [בראשית ד, ז] 'הלא אם תטיב שאת'. ואם אין אתם עוסקין בתורה, אתם נמסרים בידו, שנאמר [שם] 'לפתח חטאת רובץ'. ולא עוד, אלא שכל משאו ומתנו בך, שנאמר [שם] 'ואליך תשוקתו'. ואם אתה רוצה אתה מושל בו, שנאמר [שם] 'ואתה תמשל בו'". ולהלן פ"ב מי"ד [ד"ה וכן ר"י] כתב: "יצר הרע הוא חסרון רע דבק בכח הגוף, אשר יצה"ר דבק בגוף. וראיה לזה שאף בבהמה ג"כ איכא יצרא... ועיקר יצר הרע בעריות, שהוא לגוף". נמצא שיצה"ר הוא דבר חמרי גופני. ובצירוף הכל מתבאר שרק ע"י התורה יכול אדם להבדל מחומריות היצה"ר. ומהמאמר חכמים שהובא כאן מוכח שהבדלה זו יכולה להעשות רק על ידי לימוד תורה, ולא רק בקיום מצות. וראה הערות 417, 498.

<> פירוש - יש זנות שנאמרה על ע"ז, וכגון [דברים לא, טז] "וזנה אחרי אלהי נכר הארץ", ויש זנות שנאמרה על עריות, וכגון [ויקרא כא, ט] "ובת איש כהן כי תחל לזנות". ורש"י שופטים יט, ב, כתב: "כל לשון זנות אינו אלא לשון יוצאת, נפקת ברא, יוצאת מבעלה לאהוב את אחרים" [וכן כתב רש"י סנהדרין נא. ד"ה הא לזנות, שם יבמות נו: ד"ה בעלה, גיטין עט: ד"ה נפסלת, ועוד]. ובדה"י ב, כא, יא, כתב: "כל מי שעוזב ומימר יראת הקב"ה בעבודת כוכבים ומזלות, נופל לשון זנות, שעשה דוגמת אשה מזנה ומנאפת מאחרים". ועל כך כתב כאן שמדובר כאן בזנות השייכת לגוף, שהיא גלוי עריות. כי יצה"ר דע"ז אינו מתייחס לגוף, אלא לשכל, וכמו שביאר בתפארת ישראל ס"פ כח [תלא:], ושם הערה 55.

<> לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג: "מי שהוא נוטה אחר הזנות, יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה, שהיא כולה גוף וחומר". וראה נר מצוה ח"א הערה 117, ולהלן הערה 720, ופ"ב הערה 1520.

<> כפי שיביא מיד שני מקורות לכך. ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". וכן כתב בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז.]. ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.] כתב: "ותדע כי הזנות הוא שנוטה אחר הגוף ותאותיו". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב.] כתב: "לשון זנות משמע תיעוב והסרה לגוף... וידוע כי הזנות הוא לגוף". ובח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא:] כתב: "מי שבא על הערוה, שהוא מעשה זנות, הוא בגוף כאשר ידוע, והוא חטא והעדר הגוף". וראה להלן פ"ב הערות 593, 1524.

<> כלשון הזה שנקט לא מצאתי במסכת סוטה [יד.], שאמרו שם "כשם שמעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה". וכן רש"י [במדבר ה, טו] כתב: "שעורים ולא חטים, היא עשתה מעשה בהמה, וקרבנה מאכל בהמה".

<> ראיה זו ממנחת סוטה הביאה המהר"ל בהרבה מאוד מקומות בספריו להורות שתאות העריות הינה מעשה גופני חומרי. וננקוט בדוגמאות מספר; בגבורות ה' פ"ד [כט.] כתב: "ידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין, לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה. כי ענין הזנות הוא מתאוות הגוף". ובגבורות ה' פס"ו [שז.] כתב: "גלוי עריות הוא... מחמת יצרו שבגוף המתאוה לעריות, ודבר זה מבואר בכמה מקומות שחטא עריות הוא לגוף, וכמו שאמרה תורה בסוטה שיהא קרבנה שעורים, שהיא עשתה מעשה חמור, כך קרבנה יהא מאכל חמור. הרי כי חטא הערוה הוא ענין חומרי גופני". וכן הוא להלן פ"ה מ"ט [ד"ה ודבר זה]. ובנצח ישראל פ"ה [קלד:] כתב: "גילוי עריות, הוא רע לעצמו, מה שדבק בו הפחיתות המגונה, והוא פחיתות חומרי, שהוא כמו בהמה כאשר הולך אחר זנות, שהוא תועבה חומרית, והוא כמו בהמה חומרית. כמו שאמרו חכמים ז"ל אצל מנחת סוטה, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה, מן השעורים. וכבר התבאר דבר זה במקום אחר", ושם הערות 525, 526. וכ"ה בנצח ישראל פ"ז [קצה:]. ובבאר הגולה באר הששי [קסה.] כתב: "כל זנות הוא מצד הגוף, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ורמזו ז"ל בענין הסוטה, היא עשתה מעשה בהמה, אף קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה, ודבר זה ידוע כי כל זנות הוא חומרי, שנמשך אחר תאותו החומרית, וא"צ ראיה", ושם הערה 150. ובדרוש לשבת תשובה [ריש עח.] כתב: "העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי. ואמרו חכמים ז"ל אצל סוטה, למה קרבנה שעורים, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה". וכן כתב בח"א לזבחים פח: [ד, סח.], וז"ל: "עריות וזנות חטא הזה הוא בגופו, כאשר אדם עושה מעשה זנות, מעשה הזה הוא מעשה בהמה, ולכך קרבנה של סוטה שזנתה, שעשתה מעשה בהמה, קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה ממש". וראה בדרוש עה"ת [יא.], ח"א לע"ז ה: [ד, לב.], ובבאר הגולה באר החמישי הערה 669, ועוד. ורש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] כתב: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג: "ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', ר"ל פרוש מעניני עוה"ז, שהוא גוף". ובדרוש שבת תשובה [עח.] הוסיף: "ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". וראה עוד גו"א במדבר פי"א אות ג, וח"א לשבת קלג: [א, עא.], נתיב התשובה פ"א הערה 18, ועוד. וראה למעלה בהקדמה הערה 114.

<> לשונו בנתיב התשובה ר"פ א: "יש חוטא שהוא חומד אל התאוה מן זנות ושאר תאות, וזהו שאמר [משלי א, כב] 'תאהבו פתי', שאין נמשך אחר השכל, רק אחר הגוף. ולכך יקרא 'פתי', שאין לו השכל ודעת. וכמו שאמרו 'כי תשטה' [במדבר ה, יב], אין האשה מנאפת עד שתכנס בה רוח שטות. כי הזנות מעשה חמרי, וכאשר מנאפת נכנס בה רוח שטות, והלך השכל אשר מרחיק התאוות הגופנים". וא"כ יש כאן שלשה שלבים קודם החטא; (א) האדם נמשך אחר הגוף והחומר. (ב) כתוצאה מכך נכנסת בו רוח שטות. (ג) וכאשר "נכנס בו רוח שטות, אז נעשה גשמי, ואז הוא חוטא" [לשונו בח"א לסוטה ג., הוצאת כשר (חלק ראשון, עמוד יח), ואינו בח"א הוצאת לונדון (ב, כט.)].

<> ועוד אודות שתורה עומדת כנגד זנות, הנה אמרו [ע"ז יז.] "רבי חנינא ורבי יונתן הוו קאזלי באורחא, מטו להנהו תרי שבילי, חד פצי אפיתחא דעבודת כוכבים ["פתוח לפתח עבודת כוכבים" (רש"י שם)], וחד פצי אפיתחא דבי זונות. אמר ליה חד לחבריה, ניזיל אפיתחא דעבודת כוכבים, דנכיס יצריה ["נשחט יצרא, אנכה"ג בקשו רחמים ונמסר בידם והרגוהו... כלומר ניזיל בההוא שבילא, ולא ניזל אפיתחא דבי זונות, שלא ישלוט בנו יצר הרע" (רש"י שם)]. אמר ליה אידך, ניזיל אפיתחא דבי זונות, ונכפייה ליצרין, ונקבל אגרא. כי מטו התם חזינהו לזונות, איתכנעו מקמייהו ["נכנסו מפניהם לקובתן" (רש"י שם)]. אמר ליה, מנא לך הא ["דסמכת אנפשך למיתי הכא ולא מיסתפית מיצר הרע" (רש"י שם)]. אמר ליה, [משלי ב, יא] 'מזימה תשמור עלך תבונה תנצרכה'... מדבר זימה ["מן הזנות" (רש"י שם)] תשמור עליך תורה תנצרכה ["דסיפיה דקרא 'תבונה תנצרכה' מזימה תשמור עליך, מכל דבר רע והרהור חטא, ואנו הולכין הלוך ודבר בדברי תורה" (רש"י שם)]. והרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פכ"ב הכ"א כתב "יתירה גדולה מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה, וירחיב דעתו בחכמה. שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה". הרי שלימוד תורה בפרט [ולא רק עשיית מצות] הוא השומר אדם מזנות ועריות. וראה למעלה הערה 410, ולהלן הערות 498, 743, ופ"ב הערה 1587.

<> כמבואר למעלה בהערות 396, 398, 399.

<> לשונו בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.]: "לכך אלו שלשה בפרט אמרינן בהם יהרג ואל יעבור, וזה כי... ע"י אלו ג' חטאים מקבל האדם העדר בעצמו. כי כל חטא הוא העדר האדם, וכאשר יעבור באלו חטאים אין כאן פקוח נפשות, כי אלו חטאים ג"כ הם העדר האדם ובטול שלו, ולפיכך יהרג ואל יעבור". וכן ביאר בח"א לזבחים פח: [ד, סח.], וז"ל: "כי החטאים הם בענין ג' חלקים, כי האדם יש בו ג' חלקים; השכל, והנפש, והגוף... והחטא שהוא בשכל הוא ע"ז... ושפ"ד הוא לנפש... אמנם העריות וזנות הוא בגופו... ולכך אלו שלשה חטאים בכל מקום הם נמנים יחד, ע"ז ג"ע שפ"ד. ובאלו שלשה חטאים אמרו [סנהדרין עד.] יהרג ואל יעבור. וזה כי אלו חטאים הוא מאבד חלק אחד משלשה חלקים אשר הם חלקי הנפש. ונחשב האדם כאשר חוטא באלו שלשה חטאים... כאילו בטל ונאבד. וא"כ, אם הוא רוצה לעבור כדי לקיים עצמו, הרי כאשר חוטא באלו שלשה ג"כ נחשב בטל ונאבד מן העולם, א"כ לא ירויח דבר, ולכך יהרג ואל יעבור". וכן הוא בדרוש לשבת תשובה [עח.].

<> שהרי הוכרח לעבור, ולא עשה כן מרצונו, והרי "אונס רחמנא פטריה" [ב"ק כח:]. ולכאורה משמעות דבריו היא שאע"פ שמצוה להיהרג ולא לעבור, מ"מ אם עבר ולא מסר את עצמו למיתה, הרי הוא פטור מן העונש מחמת אונסו, דאל"כ מהי הרבותא של "ואף על גב שהוא באונס". וזה כשיטת הרמב"ם [הלכות סנהדרין פ"כ ה"ב, הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ד, ובאגרת השמד ד"ה המין השלישי], ותוספות ורשב"א וריטב"א [ע"ז נד.]. אמנם בחידושי הר"ן לסנהדרין סא: כתב בשם רבינו דוד שחייב מיתה, וכגון שהתרו בו בפירוש [שבודאי אינו שוגג], שאין האונס מתיר לעבור. אך בגו"א כתב לא כשיטת הרמב"ם, אלא כשיטת הרבנו דוד הנ"ל, שנאמר שם [בראשית לב, ז] "ויירא יעקב מאוד ויצר לו וגו'", ופירש רש"י שם "ויירא - שמא יהרג. ויצר לו - אם יהרוג הוא את אחרים". וכתב על כך בגו"א שם אות יא: "ולא ידעתי למה נקט 'שמא יהרוג אחרים', הוי ליה לומר 'שמא יהרוג עשו'. ואין לומר שהיה מתיירא שמא יהרוג את אחרים, דהיינו אותן שהביא עשו עמו, ואף על גב דבאו להורגו, ואמרינן [סנהדרין עב.] 'הבא להרגך השכם להורגו', שאני הכא דאנוסים היו, דעשו הכריח אותם לבא עמו. זה לא יתכן, דהא אמרינן בפרק כל שעה [פסחים כה.] דכל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, דיהרג ואל יעבור. שאם אומרים הרוג את פלוני או אהרוג אותך, יהרג ואל יעבור. ואמרינן טעמא דמילתא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דהאי סומק טפי. ואם כן לא שייך לומר דעשו הכריח אותם בעל כרחם, דהוי להו ליהרג". הרי שלהדיא ביאר שכאשר יש דין של "יהרג ואל יעבור" אין בזה פטור של אונס, ואף אין הדבר נחשב לאונס, כי היה עליו להיהרג. וכן הריב"ש בסימן שפז כתב שהלימוד מנערה המאורסה [דברים כב, כז] שהאנוס פטור [ב"ק כח:] אינו אלא אם האונס בכפיה ביד חזקה, שאי אפשר להנצל מן העבירה אפילו ימסור עצמו למיתה, אבל כשבידו להנצל מן העבירה ע"י שימסור עצמו למיתה אין זה אנוס. אלא שהואיל ונאמר [ויקרא יח, ה] "וחי בהם", לפיכך משום פקוח נפש מותר לעבור על איסורים. עכ"ד. ולפי זה צ"ל שבג' עבירות אין אומרים שהאנוס פטור, שהרי "וחי בהם" על שאר עבירות נאמר. [וצ"ע ממש"כ הריב"ש עצמו בסימנים ד, יא]. וכך הם דברי הגו"א. וכיצד דבריו בגו"א עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. ונראה, שדבריו כאן ["ואף על גב שהוא באונס"] איירי בטרם נקבע הדין של יהרג ואל יעבור, שעל זה גופא אנו דנין, מדוע הדין הוא שיהרג ואל יעבור, הרי הוא אנוס בדבר. אך לאחר שיבאר שלמרות היותו אנוס יש עליו הדין של יהרג ואל יעבור, שפיר יתבאר שאינו בגדר אנוס.

<> מבואר מדבריו, שתועבת עריות אינה תולדה מאיסורן, אלא להיפך, איסורן הוא תולדה מפאת היותן תועבה. וכן כתב בבאר הגולה באר הראשון [נו.]: "כי הערוה אסורה בשביל שהיא תועבה חמורה", ושם הערה 157. וראה להלן הערה 725. ולכך אע"פ שהוא אנוס, ומפאת האיסור לא היה מקום לומר שיהרג ואל יעבור, מ"מ דינו כך משום ש"באלו עבירות הוא עצם המיתה וההעדר". ואין "וחי בהם" יכול לשנות את עצם המעשה, אלא רק להתיר את האיסור, וכמבואר היטב בפחד יצחק שבועות, מאמר יד. @**אמנם עדיין**^ קשה, שכבר השריש המהר"ל שדברים הנעשים בהכרח ובכפיה אינם מתייחסים לעושה, ורק דברים שנעשים ברצון מורים על עצמיותו של העושה. וכגון, נאמר [ויקרא כה, לט] "כי ימוך אחיך &**ונמכר**^ לך" [בלשון נפעל], ומ"מ איירי במוכר עצמו [קידושין יד:], אע"פ שנאמר לשון נפעל, וביאר זאת בגו"א דברים פט"ו אות ז כי "הפועל והגורם המכירה הוא העניות, ושייך לשון 'נמכר' אע"ג דהוא מכר עצמו, כיון דאינו עושה מדעתו, רק שהעניות הביאו לזה, שייך שפיר 'ימכר' לשון נפעל, כאילו על ידי אחרים נמכר". וראה שם הערה 18, שהוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכן כתב בגו"א שמות פכ"א אותיות יג, כא. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 60, שהובאו שם דברי הגר"י ענגיל בבית האוצר [מערכת א-ו] שלמד מדברי המהר"ל הללו "דמעשה אשר אדם עושה מפאת אונס אין המעשה מתייחס לו כלל, וחשוב כאילו נעשה מאליו, ולא הוא העושה את המעשה". וכן הוא בקובץ שעורים ח"א תחילת מסכת כתובות בשם חמדת שלמה. ואם מעשה אונס נחשב שנעשה מאליו, ולא האנוס עשאו, כיצד אפשר לומר שבמעשה כזה "אם ירצה לעבור ואל יהרג, הרי על כל פנים נחשב כאילו אין לאדם מציאות", דכיצד תתבטל מציאותו ע"י מעשה שאינו מתייחס אל עצמו. וצ"ע.

<> בנצח ישראל ר"פ ד הביא את דברי הגמרא [יומא ט:] שבית ראשון חרב בשביל ג' עבירות חמורות, וכתב על כך: "ויש לך לשאול, למה חרב בית המקדש ראשון בעון אלו ג' עונות... ועוד, כי אלו ג' עבירות, דהיינו עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, יש להם ענין אחד, כי בשלשתן יהרג ואל יעבור, ולמה נשתתפו שלשתן בחורבן. והפירוש אשר הוא לפי פשוטו, כי מקדש ראשון היה השכינה ביניהם, וזהו מעלת בית המקדש ראשון שהיה מיוחד במעלה שהיתה השכינה שורה בו. ולפיכך חורבן שלו כאשר לא היה ראוי שתשרה שכינה ביניהם, והיינו כשטמאו את בית המקדש, ואין השם יתברך שורה בתוך טומאתם... ואלו ג' חטאים נקראו טומאה, כדאיתא במסכת שבועות בפרק קמא [ז:] 'וכפר על המקדש מטומאת בני ישראל' [ויקרא טז, טז], יש לי להביא בענין זה עבודה זרה, גלוי עריות, שפיכות דמים. עבודה זרה, דכתיב [ויקרא כ, ג] 'למען טמא את מקדשי'. גלוי עריות, דכתיב [ויקרא יח, כד-כו] 'ולא תעשו מכל התעבות ולא תטמאו בכל אלה'. שפיכות דמים, דכתיב [במדבר לה, לד] 'ולא תטמאו את הארץ אשר אני שוכן בה'. ולפיכך בשביל אלו ג' טומאות חרב הבית". ולהלן פ"ה מ"ט [ד"ה ויש לך] הביא מאמר זה ממסכת שבועות.

<> כמבואר בהערה 407.

<> בגמרא שלפנינו הביאו את הפסוק הקודם [פסוק יא] "ותשחת הארץ לפני האלקים וגו'", וכן רש"י בחומש הביא כן על פסוק יא, ולא בפסוק יב. ומוכח כן, שהרי סיפא דפסוק יב הובא בגמרא [וכאן בהמשך] כראיה שהשחתה נאמרה על עריות. והואיל והוא נדרש רק לעריות, בודאי שרישא דקרא יאמר אף הוא רק על עריות [וכן הוא בגו"א בראשית פ"ו אות כב], וכיצד ניתן לדרוש רישא דקרא גם לשון ע"ז.

<> ראה בגו"א בראשית פ"ו אות כב בשני הסבריו מדוע ע"ז ועריות נקראו "השחתה".

<> כמבואר למעלה בהערות 407, 410, 417. וחידוש גדול יש בדבריו אלו, שאף קודם מתן תורה [בדור המבול] היתה התורה אחד משלשת העמודם המקיימים את העולם. ואולי יש לבאר ששבע מצות בני נח נחשבות ל"תורה", וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תסז.]: "שהרי נתן לבני נח תורה", ושם הערה 922. ובמדרש תהלים מזמור א אמרו: "'אשרי האיש' [תהלים א, א] מדבר בנח... 'כי אם בתורת ה' חפצו' [שם פסוק ב], אלו שבע מצוות שנצטוו בני נח".

<> ופירש רש"י שם "ותמלא הארץ חמס - גזל". וראה גו"א שם אות כג, ויובא בהערה 432.

<> ועוד אודות איסור גזל, הנה בדור המבול גופא פירש רש"י [בראשית ו, יג] "לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל". וכתב על כך הגו"א שם [אות כח] בזה"ל: "גזר דין שלהם לא נחתם אלא על הגזל, ומפני גזל נתחתם גזר דין להביא הדין בעולם. ומפני כך חתימת הגזירה על הגזל, שהגזל הוא השחתת העולם הזה, דהיינו הגזלנין מחריבין את העולם, שאין משא ומתן בעולם, והשם יתברך כאשר גוזר גזירה אינו ממהר להביא אותה, שהוא חס על העולם, ואין הגזירה נחתמת להביא הדין. וכאשר הגזלן אינו חס על העולם ומחריב את העולם, אין השם יתברך חס גם כן, והגזירה באה. ועוד יש בזה דבר נפלא מאוד מאוד כי כל גזירה שבאה מן השם יתברך ואינה באה במדת הדין מתוחה כל כך בחוזק, היא גזירה שאפשר לבטל אותו. וכאשר מדת הדין מתוחה בחוזק אז הגזרה נחתם, ואין להשיב. וכאשר החטא הוא למטה בגזילה, שהגזילה הוא שגוזל ומאנס בחוזק את אשר לחבירו, וכמו שהוא חוטא למטה, הוא מתעורר למעלה גזירת מדת הדין החזקה והקשה, וגזירה מדת הדין החזקה והקשה אין לו חזרה, והיא גזירה חתומה". ושם ביאר הסבר שלישי לכך, ויובא בהערה 433.

<> כי כאשר הגיעו אל ההפך, יש בכך התנתקות גמורה מהדבר ההפוך להם, כי ההפכים אינם מתחברים כלל. וכן כתב להלן פ"ג מ"ג [ד"ה אמנם מה], וז"ל: "כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל... אך אי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע... ועל ידי זה מתחברים שני הפכים". הרי שההפכים עצמם מנותקים לחלוטין אחד מהשני, ולכך כאשר הגיעו אל ההפך מעמודי העולם, יש בכך הפקעה גמורה מאותם עמודים. וראה להלן פ"ב הערה 758. @**ואם תאמר**^, הנה בהשוואת דור הפלגה לדור המבול, פירש רש"י [בראשית יא, ט] "וכי איזו קשה, של דור המבול או של דור הפלגה, אלו [דור המבול] לא פשטו יד בעיקר, ואלו [דור הפלגה] פשטו יד בעיקר להלחם בו. ואלו נשטפו, ואלו לא נאבדו מן העולם. אלא שדור המבול היו גזלנים, והיתה מריבה ביניהם, לכך נאבדו. ואלו היו נוהגים אהבה וריעות ביניהם, שנאמר [בראשית יא, א] 'שפה אחת ודברים אחדים'. למדת ששנאוי המחלוקת וגדול השלום". ואם תבאר שדור המבול נשטפו מחמת שעקרו את כל שלשת עמודי העולם, מנין לרש"י לומר שמחמת שדור המבול "היו גזלנים, והיתה מריבה ביניהם, &**לכך נאבדו**^", ולבודד בכך את עמוד החסד משאר עמודים. ועוד קשה, שמנין לומר שעדיפות דור הפלגה על פני דור המבול היא בכך שנהגו אהבה ורעות ביניהם, ותסיק מכך שגדול השלום, שמא עדיפות דור הפלגה היא בכך שלא עקרו אלא את עמוד העבודה ["פשטו יד בעיקר"], והשאירו את שני העמודים האחרים [חסד ותורה] על כנם, שהרי מלבד השלום שהיה ביניהם, הנה לא מצינו שיאמר עליהם שהיו שטופים בעריות [ובכך יעקרו את עמוד התורה]. והואיל ולא עקרו את שני העמודים האחרים [של חסד ותורה] אולי מחמת כך לא נשטפו, ולא רק משום ש"גדול השלום". וצ"ע.

<> כמבואר למעלה בהערה 408.

<> מהמשך דבריו מוכח ששאלתו היא מדוע לא היה גם בדור המבול שפיכות דמים כנגד עמוד החסד, ובמקום זאת היה גזל כנגד עמוד החסד.

<> כפי שביאר בגו"א בראשית פ"ו אות כג, שרש"י שם פירש "ותמלא הארץ חמס - גזל". וכתב על כך בגו"א שם: "אף על גב שחילוק גדול יש בין גזל לחמס, דאמרינן [ב"ק סב.] מה בין גזלן לחמסן; גזלן לא יהיב דמי, חמסן יהיב דמי... ויראה שהוקשה לרש"י, וכי אנשי דור המבול היו יראים את ה' שהיו נותנים דמים, דודאי לא היו יראים אלהים. אלא האי 'חמס' הוא שגזל ממנו בלא דמים, ומה שכתוב בקרא 'חמס', היינו שלפי האמת היה חמס, שמכח שכל אחד היה גוזל את חבירו, ואם גזל אחד מן חבירו, וחבירו היה גם כן גוזל אותו, הרי היה לו דמים תחת מה שלקח ממנו, והרי הוא חמס. וזהו שנאמר 'ותמלא הארץ חמס', שהרבה היו חומסין, זה מזה וזה מזה, עד שהיה הגזל - חמס. ומה שכתב רש"י 'גזל', היינו שהגוזל לא כוון שיהיה זה חמס, שגזל ממנו בין שהיה לו תמורת אותו חפץ דמים או שלא היה לו, לעולם היה גוזל, ולפיכך קרא 'גזל', אלא שהאמת הוא שהיה זה חמס בלא כוונתו". הרי "שהכל היו גוזלים וחומסים, והארץ מלאה חמס".

<> ולכך האופן היחיד שכל בני הדור יעשו דבר שהוא כנגד עמוד החסד הוא רק בגזל. ואם תאמר, מדוע אין איסור גזל ביהרג ואל יעבור, כפי ששפ"ד היא ביהרג ואל יעבור מחמת שעומדת כנגד עמוד החסד. והנראה, שבזה ג"כ נמצא חילוק בין היחיד לרבים, שהרי גזל אפשר לתקן ע"י שישיב [משנה חגיגה ט.]. אך זהו רק בגזל של היחיד, אך בגזל של הרבים אי אפשר להחזיר, שאינו יודע למי ישיב [ב"ב לה:]. ולכך בגזל היחיד, הואיל ואפשר לתקן, בודאי שאינו ביהרג ואל יעבור, כי אם יש תיקון לאיסור, מדוע ימסור את נפשו על כך. אך לפי"ז יוצא שבגזל הרבים, שאינו בר תיקון, כאן שייך לומר שיש דין יהרג ואל יעבור, כי סותר את עמוד החסד מבלי אפשרות לתקן, אך זה לא מצאנו בשום מקום, וצ"ע. ובגו"א בראשית פ"ו אות כח ביאר הסבר שלישי [נוסף לשנים שהובאו בהערה 428] מדוע דור המבול נחתם דינם על הגזל [רש"י בראשית ו, יג], וז"ל: "ושמעתי גם כן כי לכך חתימת גזר דין על הגזל, מפני שהחתימה היא שאין להשיב הגזירה, וכל זמן שהיה אפשר להם בתשובה לא נתחתם גזר דין שלהם, שכל עבירה על ידי תשובה השם יתברך מוחל להם. אבל גזלן דכתיב 'ותמלא הארץ חמס', וקשה גזל הרבים שאין לו תשובה, וכיון שאין להם תשובה נחתם גזר דין שלהם גם כן, שהרי אין תשובה להם, ולמה לא יחתום גזר דין שלהם". והם הם הדברים.

<> והנה השווה גזל ושפ"ד להדדי, בכך ששניהם עומדים כנגד עמוד החסד. ונראה להטעים זאת, שבספרי [דברים לג, ב] אמרו שישמעאל ועשו סרבו לקבל את התורה, מחמת שישמעאל מוכן לגניבה, ואינו יכול לקיים [שמות כ, יג] "לא תגנוב". ואילו עשו מוכן לשפ"ד, ואינו יכול לקיים [שם] "לא תרצח". ובתפארת ישראל פ"א [מ.] כתב על כך: "כי עשו וישמעאל היו מוכנים אל פעולות שהם הפך התורה". סתם ולא פירש מהי אותה הפכיות. ונראה לבאר הפכיות זו, שהנה בתפארת ישראל ר"פ כ [רצה.] ביאר שמידת אברהם מיוחדת לתורה, וכלשונו: "ועוד יש לך להבין בחכמה, כי מדת אברהם היא מדת התורה, כי התורה תקרא 'תורת חסד', דכתיב [משלי לא, כו] 'ותורת חסד על לשונה'. וזה מצד כי התורה 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' [משלי ג, יז]. ואף כאשר תמצא בתורה מיתות וכריתות, אין תכלית התורה רק להעמיד הטוב בעולם, שלא יהיה נמצא שום רע. ודבר זה רמזו חכמי האמת בפרק קמא דסוטה [יד.], תניא רבי שמלאי אומר, התורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים. תחלתה גמילות חסדים [בראשית ג, כא] 'ויעש ה' לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם'. וסופה גמילות חסדים דכתיב [דברים לד, ו] 'ויקבור אותו בגי'. בארו בזה דבר גדול, כי כל ענין התורה כדי להעמיד הטוב שיהיה בעולם, ולפיכך התחלתה גמילות חסדים, שהוא עשיית הטוב לבני אדם, ותכלית התורה הטוב הגמור... וזה כי כל ענין התורה הוא לקיים הטוב האלקי, וזהו היסוד שעליו נבנה הכל, להעמיד הטוב האלקי... ומפני זה אברהם שהיה מדתו חסד, ראוי מצד עצמו אל התורה, שהתורה היא תורת חסד, וזהו מדתו של אברהם". והרי נתבאר כאן ששפ"ד וגזל עומדים כנגד חסד, ולכך ברי הוא ש"עשו וישמעאל היו מוכנים אל פעולות שהם הפך התורה".

<> הולך לבאר טעם שני בצד השוה לשלשת עמודי העולם [עד כה ביאר שהם הטוב הגמור (ביחס למקום, לחברו, ולעצמו), ובהעדרם נעשית בריאת האדם לתוהו]. והטעם השני מבאר ששלשת העמודים הם כנגד שלשה דברים הנצרכים לקיום העולם על ידי הקב"ה; השפעת חסד, בריאת העולם היא לכבוד ה', והעולם הוא דבר שלם ולא חסר.

<> כדרכו שחותר לבאר שכל הסבריו הם ענין אחד, וכמבואר למעלה בהערה 286. וראה הערה 443 בהתאמה שיש בין הסברו השני להסברו הראשון.

<> ולא אמר "האדם עומד", וכפי שהעיר למעלה [ליד ציון 403], ויבאר שהכוונה אכן היא לעולם, ולא לאדם.

<> כי כפי שה' סבת יצירת העולם, כך ה' הוא הסבה לקיום הדבר, וכפי שביאר בהקדמה לתפארת ישראל [ח:], וז"ל: "כי הדבר שהוא סבה אל מציאות דבר אחר, הוא ג"כ סבה אל קיום מציאותו. ואל יקשה לך כי הנגר הוא סבה לבנין הבית, ועם כל זה בהעדר הנגר ישאר הבית קיים. דבר זה אינו, כי אין הנגר סבה לבית, רק שהוא מקרב העצים יחד. ודבר זה הנגר פועל, לא עצם הבית, והבית נעשה מן הנגר במקרה. אבל דבר שהוא סבה בעצם אל מציאות דבר אחר, כל שכן שהוא סבה לקיום שלו. שהרי היה סבה שיהיה נמצא, וכן גם כן הוא סבה לקיום שלו, ודבר זה מבואר במופת". וכן ביאר בהקדמה לנצח ישראל [א:], וז"ל: "במה שכל סבה ראוי שתמצא עם המסובב, ואם לא כן לא היה סבה באמת. ואם אתה רואה סבה והוא אינו נמצא עם המסובב, אינה סבה באמת. המשל, כאשר אתה רואה שהבונה, הוא הנגר, והוא סבה אל הבית, והוא מת והבית נשאר, או אם אתה רואה האב, שהוא סבה אל הבן, והאב מת והבן נשאר, אין עליך לומר שהבנאי הוא סבה גמורה לבית, או האב סבה גמורה אל הבן, אל תאמר כך, שהסבה הוא שצריך שיהיה נשאר עם המסובב, שאם הוא סבה אליו להיות נמצא - גם הוא צריך לקיומו. וכאשר נשאר הבית עומד אחר שמת הבנאי, זהו בשביל שלא היה הבנאי סבה לעמידת הבית ולקיום שלו. כי לא היה הבנאי סבה רק אל התקרבות העצים זה לזה, ולהניח זה על זה, וכאשר אין הסבה - לא ימצא התקרבות העצים. אבל קיום הבית הוא לעצמו, כי הארץ הוא נושא אליו. אם כן הסובב לעמידת הבית הוא הארץ. ובודאי זאת הסבה היא נשארת עם המסובב, ולא יתכן הסרת הסבה הזאת וישאר המסובב. וכן אין האב סבה אל הבן, אבל האב סבה אל זריעת הזרע, וזאת הסבה נשארת, כי אם אין האב אין כאן זריעת זרע. אבל הסבה המקיים הבן הוא הטבע שנתן השם יתברך אליו. כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו, ואם היה האב סבה לקיום הבן - אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך, אשר הוא סבת הכל, ואין סבה זולתו" [ראה להלן פ"ב הערה 1069]. וראה בח"א לנדרים פא. [ב, כה:]. @**על מנת**^ להבהיר נקודה זו, ראה דברי הפחד יצחק, פסח, מאמר נח, שכתב: "הנה בלחם הפנים מצינו שבשעת סילוקו היה חם כבשעת סידורו [חגיגה כו:]. ובודאי שאין הנס הזה בא לשם תועלת המעשית שיש בחמימות הלחם. ולא עוד, אלא שאמרו חכמים [ב"ב כה:] הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון. הרי כי השפעת הטובה בעולם היא סוד השלחן ולחם הפנים שעליו. ואם כן בודאי כי חמימות לחם הפנים אשר על השלחן מגלה היא תוכן פנימי במהלך השפעת הטובה בעולם. ויובן הענין בהקדם הכתוב [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'... גם הרישא וגם הסיפא מתיחסים הם לאותו מצב ולאותה השעה... כי מצד הבחינה החיצונית הנראית לעיני בשר, הרי קיומו של כל דבר בכל רגע אינו אלא המשך קיומו של הדבר מן הרגע שלפני זה. החידוש אינו אלא בשעת ההתהוות, ומכאן ואילך אינו אלא המשך. אבל מצד הבחינה הפנימית... כל מעשי בראשית מתחדשים בכל רגע ורגע בטובו של חי העולמים, הרי קיומו של כל דבר מתחדש עליו בכל רגע ורגע... הדמות הפנימית מתחדשת היא בכל רגע מן האין אל היש, אלא שדמות פנימית זו מתכסית היא בדמות חיצונית שיש לה מראה של המשך... והנה כל עניני המקדש באים הם בהתאם להמצב הפנימי של העולמות. ועל כן בלחם הפנים, אשר שמו מורה על פנימיותו, נתבטלה לגמרי הדמות החיצונית של 'צוה ויעמוד', וממילא שלטה לגמרי הדמות הפנימית של 'אמר ויהי', עד שנתקיים בלחם בפנים שהיה סילוקו כסידורו, וחם כ'ביום הלקחו' [ש"א כא, ז]". ולכך ברור הוא שהסיבה להתהוות הדבר, היא גם הסיבה להמצאות הדבר, כי אין המצאות הדבר אלא התהוות הדבר באיתכסיא, ועל כן הסבה אדוקה והדוקה תמיד למסובב. וראה למעלה בהקדמה הערה 23, ולהלן הערות 1537, 1662, 1703, ופ"ב הערות 3, 1069.

<> ואודות היחס שבין בריאת העולם לקיומו, ראה דבריו בח"א לב"מ פח. [ג, נב.], שכתב: "לפי שכתיב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'. כי קיום העולם על ידי חסד. וזהו מפני כי התחתונים הם בעלי גשם ובעלי חומר, ואין עמידה לחומר במשפט... אף כי בבריאה נאמר בכל הפרשה 'אלקים', היינו לעניין היציאה אל הפעל, שהיה נברא מכח דין, שהיה הדין נותן שיהיה נברא, ובדין נברא. אבל קיום עמידתו הוא מכח חסד. ודבר זה בארו חכמים במה שאמרו [ב"ר יב, טו] ראה הקב"ה שאין העולם מתקיים, שיתף עמו מדת הרחמים. הרי לך ברור מאוד כי העולם נברא במדת הדין, אבל קיומו אי אפשר רק במדת הרחמים... כי קיום העולם מצד הרחמים ומצד החסד, לא מצד הדין. ודבר זה מבואר גם לחכימין". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות טו. וראה להלן הערה 1538.

<> אודות שהעולם נברא לעבודת ה', כן כתב להלן סוף משנה ג: "כי העולם נברא בשביל שיהיה האדם עובד בוראו", ושם ציון 644. וראה למעלה הערה 353. והרמב"ן שמות יג, טז כתב: "שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין אל עליון חפץ בתחתונים, מלבד שידע האדם ויודה לאלהיו שבראו. וכוונת רוממות הקול בתפלות, וכוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים, זהו, שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לאל שבראם והמציאם, ויפרסמו זה, ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו". והובא למעלה בהקדמה הערה 207. וראה להלן פ"ב הערות 1393, 1394.

<> דברים אלו מבוארים היטב בתחלת דרשת שבת הגדול, וז"ל: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שא"כ היה נראה ח"ו שיש דבר זולת הש"י. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי 'אין עוד' דבר בעולם, רק הש"י. כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו. לפיכך אמר 'אין עוד', כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר הש"י [ראה הערה 454]... אבל אם היה ח"ו דבר שעומד לעצמו, ולא היה נברא לקלס להקב"ה, היה נראה כאילו היה דבר ח"ו זולת הש"י. ואף אם אותו הבריאה מקבל אלהותו ועבדותו, זה הוא מצד אותה עבודה בלבד, וא"כ בשעה שאינו עובד, כשאוכל ושותה, אז יהיה דבר ח"ו זולת הש"י. אבל אם נאמר שהאדם תחילת בריאתו וחיותו הוא לעבוד בוראו, אף אם אוכל ושותה להחיות נפשו, מאחר שתחילת בריאתו לכבודו, אף כאשר אוכל ושותה לקיים נפשו הרי הוא עצמו נברא לכבוד השם יתברך, והכל הוא אל השם יתברך". וחלקו הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערות 158, 208, ולמעלה הערה 396.

<> שכבר השריש בספר נר מצוה [ה:] "כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל". ופירושו, שהמעשה הוא דבר מפעולת הפועל, אך אין ההעדר מפעולת הפועל. דוגמה לדבר; כאשר יש בגד מחוסר כפתורים, אפשר לומר מי עשה את הבגד, אך אי אפשר לומר מי עשה את העדר הכפתורים. ומקור הדבר מהרמב"ם במורה נבוכים ג, י, שכתב: "כי ההעדר אינו זקוק לפועל, אלא הפעולה היא שדרוש לה פועל דוקא". וכן הוא ברמב"ן שמות ד, יא. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פ"מ [תרטז:] כתב: "כי על בלתי מעשה לא יתכן לומר 'ויכל אלקים' [בראשית ב, ב], לשון פעל, כי הכלוי אינה מפעולת פועל". וכן בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.] ביאר לפי"ז את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". ובח"א לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד הש"י, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל". וראה גו"א ויקרא פ"ד אות כג, ושם הערה 112, דברים פ"י אות ט, ושם הערה 37, שם פל"א אות ב, ושם הערה 13. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ח [ב, עט.], ובגבורות ה' פנ"ו [סוף רמו:]. והואיל ודבר שהוא רע הוא דבר שחסר מציאות, לכך מן הנמנע שיברא, כי לברוא דבר רע יהיה בגדר "ההעדר והחסרון מפעולת הפועל" [ראה למעלה במשנת "כל ישראל" הערות 77, 78]. וצרף לכאן יסוד נוסף והוא "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג], ובבאר הגולה באר החמישי כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו", ושם הערה 197. "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)], וראה בבאר הגולה בבאר הרביעי הערה 841. ולכך מן הנמנע שיברא דבר שבמהותו הוא בעל חסרון והעדר. וראה הערה 329. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:] כתב: "בכל מעשה בראשית בכל יום ויום כתיב 'וירא כי טוב', וזה כי אם לא היה טוב, אין ראוי לו הבריאה. וזה כי השם יתברך בשביל שהוא טוב השפיע העולם, שהטוב הוא משפיע. ואם המושפע בעצמו אינו טוב, אם כן מה היא טובתו שהשפיע כאשר המושפע בעצמו אינו טוב. ולכך צריך שיהיה המושפע טוב, ובזה המשפיע הוא טוב, לפי שהשפיע הדבר שהוא טוב". והובא למעלה בהערה 327.

<> ובתחילת דיבור זה כתב [ליד ציון 436] שהסברו השני לשלשת העמודים של תורה עבודה וגמ"ח [שקיום העולם הוא בשלימות העולם, בעבודת ה', ובחסד ה'] הוא "ענין אחד" עם הסברו הראשון לשלשת העמודים [שהם הטוב הגמור (ביחס לעצמו, לה', ולחברו), ובהעדרם נעשית בריאת האדם לתוהו]. כי שלימות העולם היא כאשר האדם שלם עם עצמו, ואינו בריאה חסרה. ועבודת ה' היא שלימות האדם ביחס לה', וחסד ה' לעולם מותנה בחסד שאדם עושה לזולתו, וכפי שיתבאר בהמשך. וכן כתב בגבורות ה' פמ"ו [קעו.], ויובא בהערה 474.

<> "בעצמו" - בעצם.

<> מציונים 364-382. וכן להלן פ"ג מי"ז [ד"ה ופירוש אם] כתב: "אם לא היתה התורה לא היה קיום לעולם, כמו שדרשו ז"ל בפרק ר"ע [שבת פח.] שלכך הוסיף ה"א ב'ששי' לומר שכל מעשה בראשית תלוים ועומדים עד ששי בסיון". וכן כתב להלן פ"ה מ"א [ד"ה שמאבדין את].

<> כמו שאמרו [סנהדרין צז.] "ששת אלפים שנה הוי עלמא; שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים משיח'", הרי שהתקופה ללא תורה נחשבת ל"תוהו". ואודות שהעולם ללא תורה נחשב לתוהו, ראה גבורות ה' פמ"ו [קעז.], תפארת ישראל פכ"ז [תיג:], שם פל"ב [תעז.], שם פנ"ח [תתקז:], גו"א שמות פי"ט אות כב [ד"ה אבל], ובהספד [קצ]. וראה הערה הבאה.

<> כמבואר למעלה [ליד ציון 366] שהעולם מצד עצמו הוא עולם חומרי, ואין ראוי הקיום לחומרי. אמנם נמצאת בדבריו נקודת חידוש; כי בעוד בשאר מקומות בספריו שהביא מאמר זה [שהובאו בהערה הקודמת] ביאר שללא קבלת תורה &**יחזור**^ העולם לתוהו ["שלא יחזיר העולם לתהו ובהו" (לשונו בתפארת ישראל פל"ב, והובא למעלה בהערה 151), "אם יקבלו התורה מוטב, ואם לאו יחזור העולם לתוהו ובוהו" (לשונו בגבורות ה' פמ"ו)], הרי כאן ביאר שמעיקרא העולם ללא תורה נחשב לתוהו, וחזרתו לתוהו [בזמן מתן תורה] אינה אלא בבחינת "קמחא טחינא טחנית" [סנהדרין צו:]. @**וזה לשון**^ רש"י על הפסוק "יום הששי" [בראשית א, לא]: "הוסיף ה"א בגמר מע"ב לומר שהתנה עמהם ע"מ שיקבלו עליהם ישראל חמשה חומשי תורה. דבר אחר, 'יום הששי' כולם תלויים ועומדים עד יום הששי, הוא ו' בסיון המוכן למתן תורה". ובהשקפה ראשונה לא ברור מהו ההבדל בין שני פירושי רש"י, הרי בשניהם מבואר שהעולם תלוי בתורה. אמנם לכשתדקדק בדבריו תראה שהפירוש הראשון מבאר שהבריאה נגמרה בששת ימי בראשית ["הוסיף ה"א &**בגמר**^ מעשה בראשית וכו'"], אך נעשה תנאי "על מנת" שישראל יקבלו התורה. א"כ הבריאה נגמרה באותו יום ששי ראשון של ששת ימי המעשה, אך קיומה תלוי בקבלת התורה על ידי ישראל שתהיה לעתיד, וככל משפטי התנאים. אך לפי הפירוש השני של רש"י, ההדגשה היא שהבריאה מצד עצמה טרם נשלמה ["כולם תלוים ועומדים"] עד יום מתן תורה, ו"יום הששי" שבפסוק אינו מתייחס לששת ימי הבריאה, אלא לששי בסיון. [דוק ותראה, כי בפירושו השני של רש"י לא נזכר בדבריו "גמר מע"ב", וכן לא נזכרה כלל בדבריו מילת "תנאי"]. ולכך כאן שרוצה לבאר שהבריאה חסרה ללא תורה, תמך יתידותיו דוקא בפירושו השני של רש"י שם, כאשר הביא את המלים "תלוים ועומדים". כי מגמתו להורות שהעולם הזה מצד עצמו הוא בריאה חסרה ללא תורה, והדגשה זו אינה ניראת מפירושו הראשון של רש"י, כי מהפירוש הראשון עולה שהבריאה כבר נגמרה בששת ימי בראשית, וקיומה לעתיד מותנה בדבר שהוא מחוץ לעצמה [קבלת ישראל את התורה]. אך הפירוש השני מדגיש שהבריאה מצד עצמה חסרה את השלמתה עד שתינתן תורה, וזו היא נקודתו כאן. וראה גו"א ויקרא פי"ב הערה 8, ותפארת ישראל פנ"ח הערה 11.

<> נראה כוונתו במשפט זה לומר שבין לפי הסברו הראשון או השני יתבאר שהתורה היא עמוד העולם. כי לפי הסברו הראשון שלימות &**האדם**^ היא רק ע"י תורה, שהיא "הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית... שעל ידי התורה נעשה האדם שכלי נבדל מן החומר" [לשונו למעלה בין ציונים 380-381]. ואילו לפי הסברו השני שלימות &**העולם**^ היא רק ע"י תורה, כי לולא תורה "לא היה נחשב העולם לכלום... ואין בו ממש" [לשונו כאן]. ומכל מקום מתבאר ש"שהתורה היא עמוד העולם", כי "הלשון שאמר 'העולם עומד', ולא אמר 'האדם עומד', כי האדם יסוד ועמוד כל העולם" [לשונו למעלה בין ציונים 402-403].

<> "אלמלא מעמדות - עסקי קרבנות שישראל עושין, הן היו כלים בחטאן, ומשהן כלין, שמים וארץ העומדים בזכותן אין מתקיימין" [רש"י תענית כז:].

<> "מה תאמר לי ללמדן דבר שיתכפרו בו עונותיהן" [רש"י מגילה שם].

<> "כלומר הקרבנות יכפרו עליהן" [רש"י שם].

<> כמבואר בהערה 441. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בנתיב העבודה פ"א [א, עט:] כתב: "לפיכך אמרו [אבות פ"א מ"ב] כי העולם עומד על העבודה. כי אם לא היה העבודה, היה האדם עומד בפני עצמו, ואין לשום דבר קיום מצד עצמו, רק מצד השם יתברך, ובזה שישראל עבדים עובדים אל השם יתברך, בזה שייכים אל השם יתברך, ולכך יש להם קיום, ולא זולת זה" [הובא בהערה 385]. הרי שביאר שע"י עמוד העבודה העולם משתייך להקב"ה, וכדבריו כאן. וכן בתפארת ישראל פ"י [קסה.] כתב: "כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך", ושם הערה 63. @**אמנם**^ בנתיב התשובה פ"ב [ד"ה אמנם עיקר] כתב בחינה נוספת שיש לעמוד העבודה, וז"ל: "דבר זה הוא סדר העולם, שהעולם הזה שב אל הש"י, ואין לו קיום מצד עצמו, רק שהוא שב אל הש"י, אשר ממנו הוא נמצא, ואליו שבים כל הנמצאים, וזהו קיום שלהם, מפני שהם שבים אל הש"י. ובדבר זה הארכנו בפרק משה קבל מה שהעולם עומד על העבודה הוא מטעם שהעולם יש לו השבה אל הש"י, והוא קיומו, וזולת זה לא היה קיום אל העולם" [ראה להלן פ"ב הערה 1301]. וכן כתב בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פד.] כתב: "כי התמידים שצוה השי"ת [במדבר כח, ב-ח] להודיע כי העולם הזה שב ומתקרב אל השי"ת. ואם לא שב אל השי"ת, לא היה אל העולם קיום בעצמו. רק הוא שב אל השי"ת, ולא נברא שיהיה לעצמו... העולם הזה, כמו שהושפע מן השי"ת, כך שב אל עילתו, כי הוא תולה בעילתו, ובזה הוא שב אליו יתברך. ולפיכך יש לאדם להקריב קרבן אל השי"ת, כי הקרבן הוא השבה והתקרבות אל השי"ת" [ראה להלן הערות 484, 1771]. ונראה להטעים זאת, כי כבר השריש המהר"ל [נצח ישראל פי"א (רעח.)] ש"דבר שהוא על ענין שתחילתו טוב, וסופו טוב, אע"ג שבאמצע אינו טוב, נחשב כאילו היה טוב מראשיתו עד הסוף. לכך אמרו ז"ל [ב"ב קכח.] לענין פקח ונתחרש וחזר ונתפקח, דהוי כאילו היה פקח מראש ועד סוף". והוא הדין לנידון דידן; אין לשום נברא קיום מצד עצמו. אמנם כאשר תחילתו מהשי"ת, וסופו שב להשי"ת, בכך גנוז קיומו, כי נחשב מתחילתו ועד סופו צמוד ואדוק לשי"ת. @**הרי שכתב**^ שם שקיום הנמצאים הוא מחמת שבעבודת הקרבנות הנמצאים שבים אל השי"ת, ובכך נקבע שכל מהותם היא מהשי"ת. וזה לעומת דבריו כאן שכתב שע"י עמוד העבודה נעשה העולם לצורך גבוה. ושתי הבחינות הללו שיש בעמוד העבודה [הכל צורך גבוה, ויש בכך השבה אל ה'] כתבם בגבורות ה' פמ"ו [קעו.], וז"ל: "כי במה שאנו עובדים לו, מורה שהנמצאים נתלים בו יתברך, כמו העבד שנתלה באדון שלו, ולפיכך העבודה מורה על שהנמצאים נתלים בו. ועוד, כי העבודה בעצמה מורה על שהנמצאים הם שבים אל השם יתברך, כאשר מקריבים אליו הקרבן, שזהו בעצמה השבת הנמצאים אליו... הקרבן הוא השבת הנמצאים אל השם יתברך". וראה להלן הערה 474.

<> צריך ביאור, מדוע אם נאמר שיש דבר שנברא לעצמו זה מורה "חס ושלום שיש דבר זולת השם יתברך", וסותר ל"אין עוד". אמנם הדברים מבוארים בגבורות ה' פס"ט [שטז.], שכתב: "וכן בזה שכל הנמצאים שבים אליו, רוצה לומר שהכל אפס זולתו, כי במדריגת רוממותו הנה הוא יתברך הכל, ואינו חסר דבר. ואל יעלה על הדעת שהנמצאים הם דבר זולתו, שאם היו נחשבים דבר זולתו, אם כן הוא יתברך ח"ו יחסר דבר, שהנמצאים זולתו. אבל אין הדבר כך, כי כל הנמצאים שבים אליו באמתת מציאותו, וכל הנמצאים אפס זולתו". וראה בנר מצוה ח"א הערה 39, שנתבאר שם טעם אחר. @**ועוד אודות**^ שהכל נברא לכבוד ה', ראה בבאר הגולה באר הרביעי [שפו:], שצירף לכך את הברכה [כתובות ח.] "שהכל ברא לכבודו". וראה שם הערות 440, 561, 564, 1403, גו"א בראשית פ"א אות ז, להלן פ"ו מ"י [ד"ה אבל נראה], נתיב התשובה פ"ג הערה 78, נר מצוה ח"א הערה 39, ועוד.

<> כמו שאמרו "מה שקנה עבד קנה רבו" [פסחים פח:], וכן "אין קנין לעבד בלא רבו" [קידושין כג:]. ועל כך אמרו [זוה"ק ח"א קכה.] "לית ליה מגרמיה כלום". ובתחילת דרשת שבת הגדול כתב: "כי הכסא אשר ישב עליו בעל הכסא, אין לכסא שם בפני עצמו, רק כי הוא לישיבת בעל הכסא, אבל מצד עצמו אין מציאות לו. לפיכך הנבראים כולם אשר נבראו לשבח יוצרם ולפאר שם כבודו, אין להם שם בפני עצמם, והרי [דברים ד, לט] 'אין עוד'". ובפחד יצחק פסח מאמר מד אות ב כתב: "חובת עשיית כל המעשים לשם שמים [להלן פ"ב מי"ב] באה היא מפני שבחיי האדם אין שטח כזה אשר יאמר עליו כי אין הוא נוגע לרצון השם, וכי כביכול לא איכפת ליה לרצון השם מה שנעשה בשטח זה... חובת עשיית כל המעשים לשם שמים יונקת היא משלילת השטח החלק בין תחום טומאה לתחום קדושה. מציאותו של שטח חלק כזה היתה מכרזת ואומרת, כי אם אמנם משועבד הוא הנברא לעבודת יוצרו, מ"מ אין זה אלא בגדר שיעבוד, אשר מחוץ למילוי דרישתו של שיעבוד זה הרי המשועבד נמצא הוא ברשות עצמו, וכי השטח החלק בין הטומאה והקדושה הוא המקום הראוי לעמידתו של הנברא ברשות עצמו. ולעומת זאת שלילת השטח הזה מכרזת היא ואומרת כי אין הנברא משועבד לעבודת יוצרו, אלא שהוא עבד ליוצרו. וכיון שאין קנין לעבד בלא רבו, הרי הוא מופקע לגמרי מכל המציאות של רשות עצמו. שלילת השטח החלק בין תחום הטומאה לתחום הקדושה מחליפה היא את השיעבוד בעבדות, ומתוך כך היא סותרת את כל הציור של דברי הרשות כמו שנתבאר". ולהלן [ריש משנה ג] כתב: "בודאי עבודת השם יתברך הוא כולל כל מעשה האדם, כי כל מעשה האדם ראויים שיהיו פונים אל עבודתו יתברך", ושם הערות 578, 579.

<> לשונו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [ד"ה ואמר]: "כי הם [ישראל] מעשה ידיו יותר מן האומות, כי ישראל נקראו 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א]... ואע"ג כי כל הנבראים נאמר ג"כ עליהם 'מעשה ידיו'... הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום... אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל, לכך אין עליהם שם 'מעשה ידיו'... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'", ושם הערה 76. ולהלן פ"ג סוף מי"ד כתב: "כי ישראל נקראו 'בנים' בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל הש"י, כמו הבן שהוא בשביל עצמו, והוא אל אביו. וכן ישראל נבראו בשביל עצמם. ואף המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראו 'עבדים', כמו העבד שנברא לשמש את העולם. אבל ישראל כל העולם נברא בשבילם... שהם אינם רק בשביל עצמם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל... כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים' [דברים יד, א]... כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר שאינו לעצמו, רק משמש לאחר". ושם בבאר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר הנמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים", ושם הערה 100. ובגבורות ה' פמ"ז [קפו.] כתב: "שאם לא נברא מצד עצמו רק כדי לשמש זולתו, כמו הבעלי חיים שאינם מדברים, כיון שאינו עלול בעצם, שהם נבראים בשביל האדם, אין עליו שם עלול". וראה להלן הערה 597.

<> צריך ביאור, שהרי עצם בריאתם של הנבראים היא לכבודו יתברך, אף שאינם עובדים את ה' בפועל, וכפי שכתב בתחילת דרשת שבת הגדול: "לפיכך הנבראים כולם אשר נבראו לשבח יוצרם ולפאר שם כבודו, אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'... וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות, וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות [מג:] כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו'. והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים, כמו השרצים, אין נראה בהם שבח יוצר הכל. אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים, אשר בהם נראה שבח יוצר הכל". ולכאורה אף האדם לא גרע משאר יצורי עולמים, שמעצם בריאתו נראה "שבח יוצר כל" [ועל כך נאמר "ומבשרי אחזה אלוק" (איוב יט, כו)]. ומדוע כדי להורות ש"אין עוד" מוטל על האדם להיות בפועל עבד ה', ולא סגי במה שעצם בריאתו מורה על שבח הקב"ה, כפי שנמצא מעצם בריאתם של שאר הנבראים. @**ונראה כי**^ שאני אדם שיש לו בחירה חופשית, וכדי להכליל אף זאת תחת "הכל ברא לכבודו" בעי שיעבוד את ה' בפועל כעבד. ונקודה זאת מבוארת היטב בתפארת ישראל פט"ז [רמה.] אודות ההכרח שתנתן תורה מן השמים, וז"ל: "מופת ברור חיוב תורה מן השמים... צריך שיהיה האדם, שהוא ראש בתחתונים, מסודר תחת השם יתברך שהוא עלת הכל, שאם לא כן יהיה האדם בפני עצמו מסולק מן השם יתברך... רק שצריך אתה לומר במה שמקבל האדם גזרת העלה, היא התורה מן השמים, שהוא לעול על האדם, ובזה הוא מסודר תחת רשות העלה מה שיעשה ומה שלא יעשה. כי האדם מיוחד מכל הנמצאים שהוא בעל בחירה רצונית לעשות מה שירצה... ואינו כמו העליונים שהם עושים רצון קוניהם בלא שינוי וחלוף כלל, רק עומדים על מתכונתם אשר נבראו. זולת האדם אשר הוא בעל בחירה רצונית לעשות. ולכך אם לא היה מצווה במעשיו, היה הוא חלוק בתחתונים, כי היה רשות לעצמו, ולא היה לו קשור וסדר בעלתו. ודבר זה אי אפשר שיהיה האדם נבדל מן העלה, ויהיה ברשות עצמו. ובאולי יאמר כי האדם וכל הנמצאים תחת רשות העלה מצד שיכול לעשות בהם כרצונו, להמית ולהחיות, ובדבר זה האדם תחת רשות העלה. דבר זה אין לומר כלל. כי אם האדם תחת רשות השם יתברך מה שיש בידו להמיתו ולהפסידו, אין זה מצד במה שהאדם הוא שכלי. כי כל הנבראים משותפין בזה. אבל במה שהוא אדם שכלי, מצד הזה ראוי שיהיה תחת רשות העלה. ואי אפשר שיהיה זה רק כאשר נתן לו התורה, שעל ידי התורה האדם במה שהוא שכלי תחת רשות העלה, אשר צוה עליו שיהיה הנהגה שלו בענין זה, ואם לא כן, אין האדם במה שהוא מיוחד בעל שכל תחת רשות העלה, רק הוא תחת העלה במה שהוא משותף עם שאר התחתונים, לא במה שהוא מיוחד מבין שאר הנמצאים". וראה למעלה הערה 387. ולכך לולא שהאדם הוא עובד ה' בפועל, הרי הוא יחלוק מקום לעצמו מצד היותו בעל בחירה ושכל. ואף שהוא מורה על שבח הקב"ה מצד עצם בריאתו, אין בכך די, כי בשבח זה משותפים אף שאר הנבראים, ואין זה יחודי לאדם בעל הבחירה והשכל. וכדי לשעבד אף חלק זה של האדם ליוצרו, יש על האדם להיות עבד לקונו, וזהו עמוד העבודה. וראה להלן פ"ב הערה 1413.

<> כפי שאירע בדור המבול והפלגה. ולכך טען אברהם אבינו [מגילה לא:] "רבש"ע, שמא ח"ו ישראל חוטאים לפניך, ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה". ובגבורות ה' פס"ט [שיט.] כתב: "שהיה ירא אברהם כי יתרחקו בניו מן השם יתברך בסבת חטאם, ויהיה עושה להם כמו שעשה לדור המבול ודור הפלגה, שבשביל חטאם נתרחקו מן השם יתברך, ונדחו ממנו יתברך".

<> ואם תאמר, אף אם לא נברא העולם לעבדו, ג"כ "לא יצויר כלל שיהיו חוטאים ולא יאבד אותם", שהרי אמרו [ב"ק נ.] "כל האומר הקב"ה ותרן הוא, יותרו חייו, שנאמר [דברים לב, ד] 'הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט'". ובבאר הגולה באר השני [קעה:] כתב: "כי אין ראוי לומר שהוא יתברך מוותר דבר, שאם כן לא היה דרכיו שכל. כי השכל נוהג במשפט ובחיוב, שכן השכל מחייב הדבר... ולפיכך האומר הקב"ה וותרן, ואם כן יהיה הנהגתו יוצא מן השכל, וחס ושלום לומר כך, לכך יוותרו לו חייו". הרי שהקב"ה אינו מעלים עין מהעונש, ואין זה מחמת ש"מתחלה לא נברא העולם רק לעובדו". ויש לומר, שאין כוונתו לומר שמחמת שהעולם נברא לעבודתו לכך הקב"ה יקפיד על העונש, אלא שמחמת כן העונש יהיה ש"יאבד אותם".

<> בביאור הכפרה הגנוזה בקרבנות, ראה דבריו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה] כתב: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו, והקרבן שמקריבין אל ה' - כאשר יש לו קורבה אל ה' על ידי הקרבן, הוסר חטאו שנתרחק בשביל החטא, והקרבן בשביל זה הוא סלוק חטאו". ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה אמנם כאשר] כתב: "כי מי שמביא קרבן אל אחר, הוא שב אליו להתדבק בו, מצד שהוא מקריב אליו קרבן. וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אחר שהיה מתרחק ממנו יתברך על ידי חטא, יש כאן כפרה וסלוק עון". ובגבורות ה' פ"ח [מה:] כתב: "כי אין הקרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". וכן הוא בגבורות ה' פס"ט [שיט.]. ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "כל ענין הקרבנות אינו אלא קירוב ושלום. שכאשר חוטא האדם, העוונות הם מפרידים בין השי"ת ובין האדם. והקרבנות הם מקריבים את האדם אל השי"ת אחר שחטא... הקרבן ג"כ הוא קירוב ושלום אחר שיש הפרד וחילוק". וכן כתב בח"א למנחות קי. [ד, צ.], וז"ל: "כל ענין הקרבן אינו רק לקרב האדם אל הש"י, אחר שהיה רחוק". הרי שכפרת הקרבן היא משום שמבטל את המרחק שנוצר ע"י החטא. וראה גו"א ויקרא פ"א הערה 264, שנתבאר שם שאין חיוב קרבן על ביטול מצות עשה, כי אין בביטול זה משום התרחקות מהש"י, אלא שלא התקרב דיו להשי"ת [כמבואר בנתיב התשובה פ"ב הערה 31, ושם ס"פ ג]. ובהעדר ריחוקו של החטא - אין קירובו של הקרבן מחוייב. @**ובח"א לשבועות**^ ט. [ד, יב:] כתב בסגנון אחר, וז"ל: "הקרבן הוא הקרבתם אל הש"י... וכאשר יש קירוב והשבה אל הש"י, אשר הוא בעל המעלה בלי חסרון, מסולק מאתו כל חסרון והעדר המצורף אליו, שהוא החטא. וזהו סוד הקרבן... שהוא השבת העלול אל עילתו יתברך ע"י הקרבן, שמתקרב אליו העלול, וזה מסלק כל חטא המצורף אליו... ולכך בכל יום שיש בו קדושה ומעלה, כמו החגים הקדושים ור"ח, יש בו קרבן חטאת, כי הימים האלו יש בהם קדושה, לכך הם מיוחדים לסלק החסרון ולהתקרב ולשוב אל השם יתברך". ולפי טעם זה, אין כפרת הקרבן נובעת משום שקורבת הקרבן מבטלת את ריחוקו של החטא, אלא שהקרבן מקרב את האדם למקום נעלה, ששם אין צירוף לחטא. וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [פד:]: "בשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו".

<> פירוש - הקרבן משיג שתי מטרות, המכוונות כנגד שתי תוצאות הנובעות מהחטא; (א) החטא מחייב עונש. (ב) החטא מבטל מהחוטא את היותו עבד ה'. וכנגד זה הקרבן משיג שתי מטרות; (א) הוא מכפר על החטא מעונשו. (ב) הוא עצמו עמוד העבודה, ובכך מחזיר לחוטא את היותו עבד ה'. ולכך כאשר אברהם חשש מהחורבן שעלול להגיע לבניו [כתוצאה מהחטא שמחייב עונש ומפקיע מעבודת ה'], הקב"ה ניחמו בכפלים ע"י הקרבנות, כי הם מכפרים על החטא, וכן הם מחזירים את עמוד העבודה למקומו.

<> עם התורה והעבודה, שהם שני העמודים הראשונים.

<> בסמוך יבאר את השייכות בין גמילות חסדים שבני אדם עושים בינם לבין עצמם [שעל כך אמרו "ועל גמילות חסדים"] לבין החסד שהקב"ה משפיע על העולם.

<> פירוש - מכל שכן שפרנסתם של בני אדם זקוקה לחסדו של הקב"ה, כי "אין לך דבר שהוא חסד כמו פרנסת האדם" [לשונו בסמוך], ושם הערה 470.

<> כי המאפיין את החסד הוא בזה שהוא ניתן אל הכל, ללא גבול ושיעור, וכפי שכתב בביאור "הוא נותן לחם לכל בשר" [בברכת המזון] בנתיב העבודה פי"ח [א, קלז:], וז"ל: "'הוא נותן לחם לכל בשר', וזה נאמר על שהוא יתברך נותן ומשפיע קיום כל הנמצאים כאחד... ובדבר זה משותפים כל הנבראים כאחד, שהוא יתברך נותן קיום אל הכל בשוה... הקיום הוא אל הכל בשוה, והוא מצד החסד, כי חסדי הש"י מתפשט אל הכל, והכל ראוים אל החסד. ולפיכך דבר זה שהוא נותן קיום אל הכל בשוה אין זה רק מצד מדת החסד, אשר מדת חסדו הוא מתפשט ומשותף אל הכל, וזה 'כי לעולם חסדו', כלומר חסדו יתברך אין לו גבול ושיעור. ואם השם יתברך עושה חסד, אל תאמר כי יש לזה תכלית וגבול, 'כי לעולם חסדו', שאין קץ וגבול לחסדו יתברך". וראה למעלה הערה 124. ועוד אודות שהשפעת המזון היא לכל, כן כתב בגבורות ה' פס"ה [שב.], וז"ל: "השם יתברך אשר הוא קיום הנמצאים, ולכך נותן לנמצאים קיום ומפרנסם, ודבר זה הוא עליון במעלה יותר מן הבריאה, לכך אמר [פסחים קיח.] שהקב"ה יושב ברומו של עולם כשהוא מחלק מזון, להודיע על מדריגה יותר גדולה שהמזון בא ממנה. וראיות עצומות הם על זה, שהרי נתינת מזון הוא לכל בריה וכל בריה משותף בו, ואין ספק כי דבר כזה יותר עליון מן עיקר הבריאה, שכל בריאה ובריאה יש לה יצירה מיוחדת, שאין זה כזה. אבל במזון הכל שוים, כי גם מזונות הכלב ראוי לאדם. ולפיכך המזון דבר השוה לכל הוא, גדול וקטן, אמר [שם] 'ומחלק מזון לכל בריה'".

<> "כי כאשר בני אדם עושים חסד זה עם זה למטה, השם יתברך עושה חסד עם העולם למעלה" [לשונו בסמוך], ושם הערה 475.

<> בין בני האדם.

<> כי אזי אין שפע וחסד מלמעלה.

<> פירוש - יש שם עשרים וששה "כי לעולם חסדו", אך במספר עשרים וחמש נאמר "נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו".

<> ר"פ ג, שכתב שם: "מעלת החסד שהוא יסוד העולם ויסוד כסא כבודו. ובמדרש [מביא שם המדרש שלפנינו]... ויש לדקדק, למה החסד הוא סומך את הכסא יותר מכל מדותיו של הקב"ה... אבל דבר זה כי העולם אי אפשר לעמוד במדת המשפט לפני הקב"ה, אשר מדקדק כחוט השערה. ואף אם תאמר כי הוא זוכה במשפט, סוף סוף אפשר הוא ויכול להיות שלא יעמוד במדת המשפט. הרי יש כאן לעה"ז ענין שהוא מתמוטט, כמו כסא שאינו עומד בשוה, שאינו עומד מקויים, רק הוא נוטה אנה ואנה. כך יש לעה"ז, כי במדת המשפט הוא מתמוטט אנה ואנה, כי אפשר שיהיה קיים ואפשר שלא יהיה קיים. ולכך אמרו 'לאיתן על מה העולם עומד מקויים', שאין לו שום התמוטטות, אמר על החסד, כי מצד החסד, שהש"י מנהיג העולם בחסד, אין לו התמוטטות, רק עומד מקויים בלי הטיה כלל. כי מצד החסד אין לומר שיהיה לו בחינה מה שלא יהיה קיום, ולכך כתיב [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'". ועוד אודות שמדת חסדו יתברך אינה רק מקיימת את העולם לאחר שנברא, אלא היא קשורה להתהוות העולם, ראה להלן הערה 1703.

<> כי זהו השלמת האדם וקיומו. וזה לשונו בנתיב העבודה ר"פ יח: "הברכה שהוא עיקר בברכות הוא ברכת המזון, שיהיה נזהר שיהיה מברך הש"י אשר נתן לו מזונות שלו, שהוא דבר גדול על הכל. וכמו שאמרו בפרק ערבי פסחים [פסחים קיח.], קשים מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה, דאילו בגאולה כתיב [בראשית מח, טז] 'המלאך הגואל אותי מכל רע', ואילו במזונות של אדם כתיב [בראשית מח, טו] 'האלהים הרועה אותי מעודי'... הפרנסה שהוא קיום של אדם, כי אחר שנברא האדם, צריך לקיום, הפרנסה מקיימת האדם... וזהו 'האלהים הרועה אותי מעודי', ואלו בגאולה כתיב 'המלאך הגואל אותי'. והנה תראה ותבין כי הלב מפרנס כל האיברים בעצמו, וכולם מקבלים חיות ממנו, וכן כל הנבראים מקבלים קיום מן השם יתברך... ולכך הדעת נותן והשכל מחייב שלפי גודל הדבר הזה, שמקבל האדם הפרנסה, צריך לברך את השם יתברך על זה ברכה שלימה... ומאוד דקדקו חכמים ז"ל על ברכת המזון שתהא הברכה בשלימות הגמור, כמו שהש"י השלים את האדם במזונותיו... כי ההודאה היא על דבר שאם לא היה הש"י נותן לו, לא היה לו קיום... והש"י נתן לאדם פרנסה, ואם לא נתן לו, לא היה לו קיום. ולכך נותן אל השם יתברך הודאה על זה. ולא די שנתן לו קיום, רק אף השביע את נפשו עד שהוא שבע והוא בטוב, ועל זה שייך ברכה".

<> אע"פ שלאחר שבח זה נאמר עוד [תהלים קלו, כו] "הודו לאל השמים כי לעולם חסדו", אך גם שבח זה עוסק במזונות, וכפי שפירש רש"י שם "הודו לאל השמים - המכין בהם מזון לכל בריה". וכן הראב"ע שם כתב: "בעבור כי סבת הלחם מטר השמים, וכן כתוב [דברים כח, יב] 'יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים', על כן חתם 'הודו לאל השמים'". ואודות שמחמת שסיום הפרק עוסק בחסד של מזונות לכך זה מורה על חשיבות הדבר, כן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:], וז"ל: "כי הפרנסה הוא קיום האדם, ושם הויה הוא שנותן הויה וקיום לעולם... ומפני כך זכר דוד המלך במזמור 'הודו לה' כי טוב וגו'', כ"ו פעמים 'לעולם חסדו', ובאחרונה שהשלים מספר כ"ו, כנגד מספרו של שם הגדול זכר 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו', כי זה הוא על הכל מה שהוא יתברך נותן לחם לכל בשר, לכך הוא נזכר באחרונה, ובו יושלם מספר כ"ו 'לעולם חסדו', שהם כנגד מספר השם המיוחד".

<> בין ציונים 446-447.

<> בין ציונים 449-460.

<> כן כתב בגבורות ה' פמ"ו [קעה:], וז"ל: "מצד שלש בחינות אלו יש לעולם מדריגה אלהית. כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך, יש לו הצטרפות אל השם יתברך. והשני הוא הפך זה, שהעולם הוא חוזר ונאסף אל סבתו המקיים אותו, במה שהעולם נתלה בו יתברך, ואין לו קיום זולתו יתברך, ובזה כל המציאות שב אל השם יתברך. וכמו שהענין הראשון במה שהנמצאים הם מושפעים נמצאים מאתו יש לעולם דביקות בו, כן דבר זה במה שהם שבים אליו תלוים בו, יש לעולם דביקות בו יתברך. השלישי שיש לעולם דביקות והצטרפות אל השם יתברך בשביל הנמצאים עצמם שיש בהם השלימות, ובשביל שלימותם יש להם דביקות בו יתברך. וזהו ששנינו 'על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים'. פירוש, כי העולם עומד במה שיש לעולם דביקות בו יתברך, והדביקות בו יתברך בשלשה דברים, והם העמודים שהעולם עומד עליהם. והעמוד האחד, במה שיש לעולם דביקות בו יתברך, שהוא נמצא מאתו יתברך, ומציאותו הוא בחסד שהוא יתברך השפיע העולם מטובו, כמו שאמר [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'. ולפיכך אמר שהעולם עומד על גמילות חסד, שזהו עמוד אחד מעמודי העולם שהוא מקושר אל השם יתברך, מצד שבא הכל מאתו על צד החסד... כנגד השלישי אמר 'על התורה', שכבר אמרנו לך כי יש לעולם קשור ודבוק בו יתברך על ידי התורה, כי בה יושלם הכל. וכנגד השני, הוא העבודה, כי במה שאנו עובדים לו מורה שהנמצאים נתלים בו יתברך, כמו העבד שנתלה באדון שלו, ולפיכך העבודה מורה על שהנמצאים נתלים בו" [ראה למעלה הערה 452, ולהלן הערות 532, 1771]. ושם המשיך לכתוב: "ואל תאמר כי חסד זה לא היה כי אם בעת הבריאה שהשפיע את הנבראים, כי השם יתברך בכל יום מחדש מעשה בראשית, משפיע לעולם מציאותו". אמנם לפי דבריו כאן לא קשה כלל, כי מדובר על חסד ה' במזונות, וזה בודאי נמשך תמיד.

<> כן כתב בגבורות ה' פמ"ו [קעו.], וז"ל: "ואם תשאל, הרי אין זה גמילות חסד שבני אדם עושין, כי זהו החסד שהשם יתברך עושה. כי אין זה קושיא למבין, כי כאשר חסד בארץ, אז השם יתברך מתחסד עם העולם ומשפיע לעולם חסד. שהרי כל מדותיו של הקב"ה לעשות חסד עם העושה חסד, ודבר זה ידוע" [ראה להלן הערה 540]. ונראה להטעים זאת, שהנה נאמר [בראשית יח, ד] "יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם וגו'", ופירש רש"י שם "יוקח נא - על ידי שליח, והקב"ה שלם לבניו על ידי שליח, שנאמר [במדבר כ, יא] 'וירם משה את ידו ויך את הסלע'". וכתב שם בגו"א אות יח [ד"ה ואם]: "ואם תאמר, למה דוקא במצוה זאת מה שעשה אברהם על ידי עצמו [כגון הלחם] שלם הקב"ה לבניו בעצמו. ויראה לי מה שדוקא במצוה זאת שעשה לאורחים דקדק הקב"ה עם אברהם לשלם כפי מה שעשה, ולא תמצא זה בכל שאר דברים שעשה, כי מצות גמילות חסדים מסוגל ביה, כדמוכח במסכת מועד קטן [כח:] דקאמר 'דיקבור יקברונה וכו'', כדאיתא התם. והטעם הוא שגמילות חסדים בפרט מן הדברים שאוכל פירות בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, מוכרח הוא שיעשה פרי דומה למה שעשה, שאפילו פירות שלא נטע הוא עושה, מכל שכן אותו פרי עצמו שנטע שיעשה. ולפיכך כל חסד שעשה אברהם למלאכים, שלם הקב"ה לבניו, שיעשה להם כמו שהוא היה עושה, כי פרי שנטע היה עושה פרי גם כן". וכן הוא בנתיב החסד פ"ג [א, קנו.]. דוגמה לדבר; "ותקרא את שמו משה ותאמר כי מן המים משיתיהו" [שמות ב, י]. וכתב שם החזקוני: "'משוי' אין כתיב כאן, אלא 'משה', לומר כשם שמשיתיהו, כן יהיה הוא מושה אחרים, פירוש יהיה מושה את ישראל ממצרים". והנה שם "משה" מורה על גמילות חסדים, וכמו שאמרו חכמים [שמו"ר א, כו] "'ותקרא שמו משה' מכאן אתה למד שכרן של גומלי חסדים, אע"פ שהרבה שמות היה לו למשה, לא נקבע לו שם בכל התורה אלא כמו שקראתו בתיה בת פרעה". וכשם ששמו של משה מורה על גמילות החסד [שנמשה מן המים], לכך דין הוא ששמו יהיה בבחינת "תולדותיהן כיוצא בהן", וטופח על מנת להטפיח, שאף הוא ימשה אחרים, כמשפט פירותיה של מדת החסד. וראה פחד יצחק ר"ה מאמר ג, ב, ולהלן פ"ב הערה 916.

<> מביא מדרש זה להוכיח ממנו שעמוד גמילות חסדים שהוזכר במשנה איירי בחסדו יתברך.

<> פירוש - ישראל כשעברו את ים סוף פירשו דבר זה [וכמו שמביא משירת הים].

<> בגבורות ה' פמ"ז [קצא:] הביא מדרש זה, וכתב עליו: "וביאור זה, כאשר יצאו ישראל היה להם התקשרות ודביקות בו יתברך. והעולם יש לו דביקות בו יתברך בשלשה פנים; האחד, באשר הוא יתברך משפיע אל העולם הטוב והחסד, והרי יש כאן דביקות השם יתברך לעולם, והוא דביקות העלה אל העלול. והתדבקות העולם בו יתברך, וזהו על ידי שחפץ האדם בעבודתו יתברך, וחפץ להתדבק בו יתברך. זהו דביקות בו, וזהו דביקות העלול בעלה, והוא העמוד הב' שהוא לעולם. העמוד השלישי הוא התורה, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. לא הדביקות הראשון, שהוא התחברות העולם בו על ידי העבודה, אבל התורה היא כמו אמצעי, שהוא מקשר שני דברים יחד. כך התורה היא הקשור בין השם יתברך ובין האדם... וכאשר יש התחברות לעולם בו יתברך על ידי שלשה דברים אלו, אז קשור העולם בו לגמרי, ועל קשור ודבוק זה בו העולם מתקיים, וזולת זה העולם מתמוטט, כאשר אין לו חבור וקשור בו יתברך... ועם כי למעלה בארנו קצת בענין אחר הלא מי שיבין דברי חכמה ידע כי הכל אחד. וכאשר יצאו ישראל ממצרים אז ע"י ישראל היה דביקות לעולם בו יתברך לגמרי בכל שלשה דברים אלו ואז היה לעולם קיום לגמרי כאשר באו לבית המקדש, ודברים אלו נאמנים מאוד ואין להאריך במקום הזה יותר".

<> אודות שהאבות הם "יסודות ואבות העולם", כן ביאר בגו"א בראשית פל"ב אות ב [ד"ה ומה], בביאור שהמלאכים היו נמצאים עם האבות [רש"י בראשית לב, ג], ולא מצינו כן לגבי משה רבינו, וז"ל: "דהא אמרינן למעלה בפרשת חיי שרה [רש"י בראשית כד, מב] 'אמר רבי אחא יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים, דאילו פרשה של אליעזר כפולה בתורה', אף על גב ד'תורת משה' אקרי [מלאכי ג, כב], דהוא 'עבד ה'' [דברים לד, ה], ולמה לא היה תורתו גם כן כמו שיחתן של עבדי אבות, אלא על כרחך לפני המקום חשוב ענין אבות יותר ויותר, לפי שהאבות הם התחלה ותולדה לבנים. וטעם זה ידוע למבין כי הוא דבר נפלא, כי האבות הם יסוד העולם, בעבור שהם עיקר לכל ישראל... והם עיקר צורת העולם, כי כל אחד נחשב בפני עצמו, עד שהוא עיקר הבריאה. והמלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם וממונים עליו, הם נמצאים עם האבות, שהם יסודות הבריאה. אבל משה רבנו עליו השלום, אף על גב דפניו כפני החמה [ב"ב עה.], אינו מן האבות, בעבור שאינו התחלה, שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם. לזה תמצא במדרש רבות בפרשת בראשית [א, ד] שקודם שנברא העולם, האבות היו במחשבה להיות נבראים. והיינו הטעם, כי האבות הם עיקר העולם שממנו נתייסדו ישראל. וזה הטעם היו המלאכים נמצאים עם האבות... כי אחר שראינו שכל עניני האבות לצרכם באו המלאכים, כי צרכיהם לא היו צרכי אדם פרטי, אלא ענין כלל העולם, בעבור שהם יסודות העולם, שהמלאכים ממונים עליהם". ובבאר הגולה באר הששי [רמט.] כתב: "יש אומרים [שהעולם עומד] על ז' עמודים [חגיגה יב:], והם האבות, שהרי ג' אבות וד' אמהות הם שבעה... כי אלו הם יסודי העולם, כי האבות הם אבות לישראל... וראוי שיהיו הם עמודים לארץ, כמו שהם יסוד לישראל, כך הם יסוד לעולם, והארץ עומדת עליהם... כי במה שהם אבות, הם עיקר בעולם, לכך הם יסוד העולם, ודבר זה ברור מאד" [ראה להלן הערה 501]. ועוד אודות שהאבות הם שרשי ישראל, ראה נצח ישראל פ"ב הערה 5. @**ובגבורות ה'**^ פט"ז [עו:] יישב לפי זה את קושית הראב"ע [בראשית מו, כז] מדוע הנס ששרה ילדה בן לזקנותה מוזכר בהבלטה רבה בתורה [בראשית כא, ו-ז], לעומת יוכבד שילדה אף היא לזקנותה [רש"י שמות ב, א], ואין נס זה מובלט בתורה, וז"ל: "והוא ענין נפלא, כי התורה היא סדר העולם, בה ברא הקב"ה את העולם, ולפיכך הדברים שהם עיקר יסוד העולם, התורה מספר בהן באריכות. כמו אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם, נמצא כי האבות הם יסוד העולם, וראוי לבאר היסוד על מה הוטבע העולם. ולפיכך לא יקשה לך למה מאריך לספר בענין שרה בת כמה היתה שרה כשנולד יצחק, שכן דרך הכתוב לספר באריכות אפילו מה שקרה לעבדי האבות [רש"י בראשית כד, מב], כל שכן מה שקרה להם בעצמם". וכן כתב בקצרה בגו"א שמות פ"ב אות ב. וראה להלן פ"ב הערה 134.

<> שנאמר [בראשית יח, ב] "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם וגו'", וכן [שם פסוקים ו-ז] "וימהר אברהם האוהלה אל שרה ויאמר מהרי שלש סאים קמח סולת וגו' ואל הבקר רץ אברהם ויקח בן בקר וגו' וימהר לעשות אותו". ועל זריזות זו כתב שם הרמב"ן [פסוק ז]: "וטעם 'ואל הבקר רץ אברהם', להגיד רוב חשקו בנדיבות, כי האדם הגדול אשר היו בביתו שמונה עשר ושלש מאות איש שולף חרב [בראשית יד, יד], והוא זקן מאד וחלוש במילתו, הלך הוא בעצמו אל אהל שרה לזרז אותה בעשיית הלחם. ואחרי כן רץ אל מקום הבקר לבקר משם בן בקר רך וטוב לעשות לאורחיו, ולא עשה כל זה על יד אחד ממשרתיו העומדים לפניו". הרי שזריזותו של אברהם מורה על "רוב חשקו בנדיבות". ובגו"א במדבר פי"ח אות ט [ד"ה ונראה] כתב: "הזירוז הוא שמחה בכל מקום". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלו.] כתב: "כאשר דבר אחד מסוגל לדבר מה, כאשר יבא לעולם דבר שהוא מסוגל אליו, הוא מתעורר אל זה בקול... שהוא קול שמחה". הרי שזריזות מורה על שמחה, ושמחה מורה על התאמה של האדם לדבר המשמחו. וממוצא דבר מתבאר שזריזותו של אברהם בהכנסת אורחים מורה שגמ"ח היא מדתו. ובנתיב גמ"ח פ"ד [קנח.] כתב: "כבר התבאר מדה המשובחת הזאת של הכנסת אורחים, שהיה מיוחד בה אברהם... כי אברהם היה מדתו לגמול חסד, ולפיכך היה לו מדה זאת להכניס את האורחים שהוא גמילות חסדים". נמצא שהכנסת האורחים של אברהם יצאה לא ללמד על עצמה בלבד, אלא ללמד על כל מדת החסד שהיתה טבועה בו.

<> לשון רש"י [בראשית כא, לג] "אשל - רב ושמואל, חד אמר פרדס להביא ממנו פירות לאורחים בסעודה. וחד אמר פונדק לאכסניא, ובו כל מיני פירות". וראה בגו"א שם אות כח, ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנח.] שביאר כמה ביאורים בדבר.

<> יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בנצח ישראל פ"י [רסז.] כתב: "גמילות חסדים מדת אברהם, שנקרא אברהם 'אברם', שהיה מתעלה על כל אדם בשביל מדה זאת", ושם הערה 148. ובתפארת ישראל פ"כ [רצז:] כתב: "אברהם, שהיה מדתו החסד", ושם הערה 19. ובח"א ליבמות עט. [א, קמד:] כתב: "גמ"ח מן אברהם, דכתיב אצלו [בראשית יח, יט] 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה וגו'', הרי לך כי מידת אברהם מידת החסד, כאשר ידוע". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ד אות טז [ד"ה ועוד] כי "גמילות חסדים - לאברהם". וכן הזכיר בנצח ישראל ר"פ נב, בגבורות ה' פס"ט [שיז:], אור חדש [קנו:], ועוד. וראה להלן פ"ב הערה 1083.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ד [סט:]: "יצחק זכותו ההרחקה מע"ז, שהרי מסר נפשו להקרבה אל השם יתברך", ושם הערה 76. ובגו"א בראשית פכ"ד אות טז [ד"ה ועוד] כתב: "עבודה ליצחק, שנעקד על גבי מזבח". ולהלן פ"ה מ"ט [ד"ה ועל ידי] כתב: "יצחק הקריב גופו לגמרי לשמים, כל כך היה דבק בעבודת הקב"ה". וכן הוא בנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.], וראה למעלה בהקדמה הערה 178. אמנם לשונו כאן "שהרי הקריב עצמו על גבי מזבח" קצת צ"ב, שהרי אברהם אבינו הוא זה שהקריב את יצחק, ולא מצינו בקרא שנעשתה פעולת הקרבה מצדו של יצחק. ואפשר לומר בפשטות שהסכמת יצחק לעקידה היא היא מעשה ההקרבה מצדו של יצחק. וכן מבואר בב"ר נו, ח ש"אמר לו יצחק, אבא, בחור אני וחוששני שמא יזדעזע גופי מפחדה של סכין ואצערך... אלא כפתני יפה יפה". ואפשר לומר ביתר העמקה, שכל מהות ענין העבודה היא התבטלות כלפי ה' [כמבואר למעלה בהערות 385, 407], ולכך התבטלותו של יצחק והסכמתו להעקד על המזבח, אינן חיצוניות לעמוד העבודה, אלא הן הן המגדירות את ענין העבודה. ובנצח ישראל פי"ג [שכד:] כתב: "כי יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, וביטל עצמו אל השם יתברך", ומתוך כך באה לישראל התבטלות זו, כפי שכתב שם בהמשך: "מצד עצמם של ישראל אין כח להם כלל, ואין עזר להם מצד עצמם". וראה להלן הערה 534.

<> והקרבת התמידין מורה על העבודה ביחוד, וכפי שביאר בנתיב העבודה פ"ג [א, פד.], וז"ל: "כי התמידים שצוה השם יתברך להודיע כי העולם הזה הוא שב ומתקרב אל השם יתברך [ראה למעלה הערה 452]... ולפיכך יש לאדם להקריב קרבן אל השם יתברך, כי הקרבן הוא השבה והתקרבות אל השם יתברך כמו שאמרנו למעלה. וצוה השם יתברך להקריב בשחרית קרבן אליו, כי העולם שב אל השם יתברך מצד התחלתו של עולם. וכן הוא שב אל השי"ת מצד השלמתו של עולם, כי סופו, שהוא השלמתו, הוא מתקשר ושב אל השי"ת. ולזה ראוי שיהיה קרבן בשחרית, כי השחרית הוא כמו התחלת העולם. וקרבן בין הערבים, שהוא גמר היום".

<> פירוש - הואיל וישראל זכו לעבודת התמידין מחמת יצחק, בעל כרחך מונח בכך שיצחק עצמו זכה לעמוד העבודה, וממנו הוא הונחל לישראל. ובגו"א בראשית פכ"ד אות טז [ד"ה ועוד] כתב: "כי אלו ג' דברים תמצא בישראל, תורה בישראל, עבודה בישראל, גומלי חסדים בישראל... והטעם שבישראל דוקא הם אלו דברים, כי אלו שלשה דברים הם עמודי עולם, שהעולם עומד עליהם. ולכן אלו ג' דברים נתנו לאבות, שהם יסוד ועמודי עולם. גמילות חסד לאברהם, עבודה ליצחק שנעקד על גבי מזבח, תורה ליעקב [בראשית כה, כז] 'יושב אוהלים'. ומן האבות בא לישראל". וראה הערות 493, 517.

<> שנאמר שם [ויקרא א, יא] "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה לפני ה' וגו'".

<> שאע"פ שלא נאמר בה להדיא "צפונה", שנאמר [ויקרא א, ה] "ושחט את בן הבקר לפני ה' וגו'", מ"מ דינו כפי שנאמר בפרשה הבאה "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה לפני ה'", וכמו שמבאר.

<> לשון הגמרא שם "צפונה בעולה היכא כתיבא, 'ושחט אותו על ירך המזבח צפונה'. אשכחן בן צאן, בן בקר מנא לן, אמר קרא 'ואם מן הצאן', וי"ו מוסיף על ענין ראשון וילמד עליון מתחתון", ופירש רש"י שם "פרשת בן בקר למעלה מפרשת בן צאן".

<> וזה מורה שתיבת "צפונה" שייכת במיוחד ובמסוים לעולת הצאן, וכפי שכתב רבי צדוק בישראל קדושים תחילת אות ז, וז"ל: "וקיבלתי שבכל דבר וענין במקום שמלה זו נזכר פעם ראשונה בתורה, שם הוא שורש הענין". ולכך התורה נמנעה מלכתוב לראשונה תיבת "צפונה" בעולת הבקר, כדי שתיבה זו תכתב לראשונה בעולת הצאן, כי שם מקומה, וכמו שמבאר.

<> ואיל הוא ממין צאן, כמו שנאמר [ויקרא ה, טו] "איל תמים מן הצאן", וכן נאמר [בראשית לא, לח] "ואילי צאנך לא אכלתי". ואודות שקרבן של יצחק היה איל, כן נאמר [בראשית כב, יג] "וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו", ופירש רש"י שם "תחת בנו - מאחר שכתוב 'ויעלהו לעולה', לא חסר המקרא כלום, מהו 'תחת בנו', על כל עבודה שעשה ממנו היה מתפלל ואומר; יהי רצון שתהא זו כאילו היא עשויה בבני, כאילו בני שחוט, כאילו דמו זרוק, כאילו בני מופשט, כאילו הוא נקטר ונעשה דשן". וכמה פעמים מצינו שאפר האיל נקרא "אפרו של יצחק" [רש"י בראשית כב, יד, שם ויקרא כו, מב, ועוד]. הרי "קרבן של יצחק היה איל". וראה בח"א לר"ה טז. [א, קו.] שהאריך לבאר כיצד האיל הוא קרבנו של יצחק.

<> פירוש - ראוי ליצחק הצפון.

<> לשונו להלן פ"ה מ"ג [ד"ה עשרה]: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק, כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר. ולא היה ראוי אברהם לכל המעלות אשר נתן הש"י אליו רק כאשר היה נמצא צדקתו בפעל. ולפיכך נאמר אצל הנסיון [בראשית כב, א] 'והאלהים נסה את אברהם', ולא כתיב 'וה' נסה את אברהם', כי הנסיון הוא שרצה הש"י שתהיה הידיעה בצדקתו של אברהם במדת הדין, לא במדת הרחמים. ואין הידיעה במדת הדין רק כאשר נמצא נגלה בפעל לגמרי, ואז הידיעה בצדקתו הוא במדת הדין... ועל ידי הנסיון יש להשיב במדת הדין, כי הנסיון עושה הדבר נגלה לגמרי עד שהדבר נמצא בפעל לגמרי, ודבר שהוא נמצא בפעל לגמרי יש תשובה אף למדת הדין" [ראה להלן הערה 519]. ובבאר הגולה באר הששי [רפז.] כתב: "צד צפון הוא מתיחס לשמאל", ושם הערה 865. ולהלן פ"ב סוף מ"ב ביאר שיצחק הוא כנגד השמאל [ראה למעלה הערה 200].

<> ופירש רש"י שם "אהלו של שם ואהלו של עבר", וכן יבאר יותר בהמשך. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ד אות טז [ד"ה ועוד] "תורה ליעקב, יושב אוהלים".

<> כן הובא ברש"י בראשית לב, ה. וראה ברש"י השלם שם הערה 5, שהביא כן בשם מדרש לקח טוב לפרשת וישלח שם.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"כ [שז.]: "יש במדרש שיעקב אמר לעשו 'עם לבן גרתי', אעפ"כ תרי"ג מצות שמרתי. אם כן מוכח שיעקב שמר כל התורה... ולפי זה צריך לומר כי יעקב היה מוכן ג"כ לכל התורה". וראה להלן פ"ב הערה 357.

<> על פסוק זה ["וישמור משמרתי מצותי חוקותי ותורתי וגו'"].

<> ובביאור שמירת עירובי תבשילין ע"י אברהם, וכן מדוע הגמרא ציינה במיוחד מצוה זו, ראה דבריו בנצח ישראל פמ"ו [תשעג:], שהאריך בזה.

<> לא ברור האם כוונתו לתיבת "יושב" או לתיבת "אוהלים", כי שתיהן בפני עצמן מורות על לימוד התורה. וכמו שאמרו [יומא כח:] "מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהן". ולהלן פ"ב מ"ז אמרו "מרבה ישיבה מרבה חכמה". וכן אמרו [ברכות טז.] "מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה, אף אהלים מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות", ופירש רש"י שם "אהלים - בתי מדרשות". ונאמר [דברים לג, יח] "ולזבולון אמר שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך", ופירש רש"י שם "ויששכר - הצלח בישיבת אהליך לתורה לישב ולעבר שנים ולקבוע חדשים". ובברכות סג: אמרו "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'זאת התורה אדם כי ימות באוהל'", ופירש רש"י שם "היכן מצויה [התורה], באדם שימות באהלי תורה". ובתנחומא משפטים אות יט אמרו "וכן אתה מוצא ביעקב, שכתוב בו [בראשית כה, כז] 'איש תם יושב אוהלים', 'איש תם' במעשים טובים, 'יושב אוהלים' עוסק בתורה". @**ומבואר מדבריו**^ כאן ש"התורה" המוזכרת במשנה עוסקת בלימוד תורה [מדת יעקב], ולא בשמירת המצות. אך א"כ איך הוכיח למעלה מאמירת יעקב לעשו "תרי"ג מצות שמרתי" שהיתה ליעקב מדת התורה, הרי זה עתה ביאר שתורה לחוד, ושמירת המצות לחוד. ובעל כרחך שלמוד התורה שהיה ליעקב אינו חולק מקום לעצמו, אלא הוא מגדיר את המצות של יעקב כשייכות למדת התורה. שהואיל ולמוד התורה היה ליעקב בפרט, עד שנאמר אצלו "יושב אהלים", לכך התרי"ג מצות ששמר שייכות למדת התורה. וראה למעלה בהערה 387 שנתבאר שם שהמצות מסווגות לשני עמודים; עמוד התורה כולל את המצות שנועדו להשלים את האדם, ואילו עמוד העבודה כולל את המצות שנועדו להכניס את האדם תחת רשות ה'. והואיל ואין דבר המשלים ומרומם את האדם כלימוד תורה [כמבואר למעלה בהערות 410, 417, ובתפארת ישראל פ"ט הערה 53], לכך מצות הנעשות בד בבד עם לימוד תורה משתייכות לעמוד התורה, ולא לשאר עמודים. וראה בתפארת ישראל פ"כ הערה 72 שנתבאר גם שם שתרי"ג המצות ששמר יעקב נובעות ממדת התורה שהיתה לו. ומיניה מוכח הדבר; בתפארת ישראל פל"ה [תקיב.] ביאר שיש למצות שתי מטרות [הכנסת האדם תחת רשות העלה, והשלמת האדם], ולכך ניתנו המצות בשני אופנים; עשרת הדברות, ושאר המצות. עשרת הדברות נועדו למטרה הראשונה, ושאר המצות נועדו להשלמת האדם [הובא למעלה בהערה 387]. והוסיף שלכך עשרת הדברות שנכתבו על הלוחות, נכתבו גם בתורה [שמות כ, ב-יד], כי אף הן משתייכות למצותיה של תורה. נמצא שעשרת הדברות שבלוחות מורות על המטרה הראשונה [הכנסת האדם לרשות ה'], ותרי"ג המצות מורות על המטרה השניה [השלמת האדם]. ומתוך שיעקב אבינו הדגיש לעשו ש"תרי"ג מצות שמרתי" מוכח שמדובר על מצות השייכות למטרה השניה, וכמו שנתבאר. וראה להלן פ"ב הערות 306, 615.

<> כן כתב בח"א לקידושין ל. [ב, קלה.] "ואמרו במדרש 'ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל', בזכות יעקב נתנה תורה לישראל, שנאמר 'ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל'". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמ.] כתב: "וגם מה שאמר 'על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו' [ברכת המזון]... כי המילה הוא לאברהם, ותורתך בשביל זכות יעקב, כדכתיב 'ויקם עדות ביעקב וגו'', ובארנו זה באריכות בפרק משה קבל תורה", ולא מצאתי מקור המדרש. וכן הזכיר בתפארת ישראל פ"כ [רצט:]. וראה להלן הערה 1705.

<> כן ביאר בתפארת ישראל פ"כ [שז.], שלאחר שביאר שם שאברהם היה מיוחד לתורה, כתב: "יש במדרש שיעקב אמר לעשו [בראשית לב, ד] 'עם לבן גרתי', אף על פי כן תרי"ג מצות שמרתי. אם כן מוכח שיעקב שמר כל התורה, כמו אברהם. ולפי זה צריך לומר כי יעקב היה מוכן גם כן לכל התורה, כמו אברהם. והטעם כמו שאמרנו שהתורה תקרא 'תורת חסד', דכתיב [משלי לא, כו] 'ותורת חסד על לשונה', ובשביל כך זכה אברהם, שמדתו החסד, אל התורה, כמו שהתבאר. וכך תקרא התורה 'תורת אמת' [מיכה ב, ו], על שם שיש בה האמת הברור. ולכך זכה יעקב, שמדתו האמת, אל התורה כדכתיב [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב חסד וגו''. לכך היה כל אחד, הן אברהם, הן יעקב, ראוים אל כל התורה; אברהם מצד החסד והטוב שבתורה, ויעקב מצד האמת שבתורה", ושם הערה 72. וכן כתב בח"א לחולין צא. [ד, קה.], וז"ל: "וכן לפי המדרש שדרשו ז"ל על פסוק 'עם לבן גרתי', תרי"ג מצות שמרתי, כי יעקב היה ראוי לשמירת התורה, שנקרא גם כן 'תורת אמת', והוא מדת יעקב". וראה להלן הערה 1687.

<> בתפארת ישראל פ"כ, והובא בהערה הקודמת. ואם תאמר, מדוע נתינת התורה לישראל בזכות יעקב [ולא בזכות אברהם] עושה שעמוד התורה מיוחס ליעקב ולא לאברהם. הרי סוף סוף לאברהם עצמו היתה מדת התורה, וכמו שרמז כאן, וכן ביאר להדיא בתפארת ישראל פ"כ [רצז:], ומדוע יגרע חלקו מעמוד התורה מפאת שלא הונחלה בזכותו לישראל. אמנם לא קשה מידי, שהרי כל הסבה שעמודי העולם ראוים לאבות היא משום שהאבות עצמם הם עמודי העולם, וכמו שנתבאר למעלה [הערה 479]. וזה גופא בא לאבות מחמת שהם האבות לישראל, כפי שכתב בבאר הגולה באר הששי [רמט.], וז"ל: "יש אומרים [שהעולם עומד] על ז' עמודים [חגיגה יב:], והם האבות, שהרי ג' אבות וד' אמהות הם שבעה... כי אלו הם יסודי העולם, כי האבות הם אבות לישראל... וראוי שיהיו הם עמודים לארץ, כמו שהם יסוד לישראל, כך הם יסוד לעולם, והארץ עומדת עליהם... כי במה שהם אבות, הם עיקר בעולם, לכך הם יסוד העולם, ודבר זה ברור מאד" [הובא למעלה בהערה 479]. לכך במה שהאבות הם יסוד ישראל, בזה גופא הם יסוד לעולם. והואיל והכל נקבע במה שהאבות נתנו לישראל, והתורה לא ניתנה לישראל בזכות אברהם, לכך עד כמה שנוגע לתורה, אין אברהם בזה יסוד לישראל, וממילא אינו בזה יסוד לעולם, ומן הנמנע לתלות את עמוד התורה באברהם.

<> לפנינו אינו נמצא במכילתא, אלא בילקו"ש יתרו רמז רע"ו.

<> כי הפסוק שם עוסק בהכנות לקראת מתן תורה.

<> צריך ביאור, איך מוכח מזכיה בנחלת יעקב שב"זכות יעקב נתנה התורה לישראל". ונראה שמצינו בעוד מקום זכיה בנחלת יעקב, שאמרו חכמים [שבת קיח.] "כל המענג את השבת נותנים לו נחלה בלי מצרים, שנאמר [ישעיה נח, יד] 'והאכלתיך נחלת יעקב אביך'". ובתפארת ישראל פ"כ [ש.] עמד על כך, ובתוך דבריו כתב: "מדת יעקב למדת השבת... כי השבת הוא ראוי אל מדת יעקב" [הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 132]. הרי שזכיה בנחלת יעקב נעשית מתוך התדבקות למדת יעקב. והוא הדין לנדון דידן, מתוך שאמרו שהעוסק בתורה זוכה לנחלת יעקב, בהכרח שהתורה היא ראויה למדת יעקב, ומכאן נסיק ש"בזכות יעקב נתנה התורה לישראל".

<> "תורה נביאים וכתובים" [רש"י שם].

<> "משה תליתאי לבטן, מרים אהרן ומשה" [רש"י שם].

<> "כהנים לוים וישראלים" [רש"י שם].

<> "לפרישה" [רש"י שם].

<> חודש סיון, שהוא שלישי לניסן. ומאמר זה הובא בתפארת ישראל פי"א [קעב.], ודרוש על התורה [כד.], ועוד.

<> ענין זה מבואר בדרוש עה"ת [כד:], וז"ל: "מה שנתנה בחדש השלישי, וכל הנלוה לנתינתה היה במשולש, הוא להורות על היושר שבה, שכל מצותיה הבאים בה הם ישרים ואמתיים. כי כל שיש בו שלישי, יש בו היושר, מצד שהשנים הם שתי קצוות, והשלישי שביניהם הוא היושר מבלי לנטות אל אחת הקצוות. ולכך נתנה ג"כ לישראל, עם תליתאי, אשר בזה יורגש כי ימצא גם בהם היושר, עד שלכך נקראו 'ישורון' [דברים לג, ה], על השם היושר. ובפרט יעקב שהיה שלישי לאבות, נקרא 'ישורון' [ישעיה מד, ב], כי השלישי ראוי שימצא בו היושר ביותר... לכן התורה, אשר בה היושר, ראויה היתה להנתן למי, ועל ידי מי שמיוחדים גם כן לסגולה זאת הנמצאת בשלישי. וכן שנתנה ביום השלישי הכל מטעם זה, כי אל היושר לא יתחבר רק יושר, וכל מי שהולך בתום דרך ויושר, לא יפגעו בו עקלקלות, ולא יתלווה עמו רק ההולך ביושר גם כן. לכן כל אשר היה מתחבר אל התורה; אם המקבל, אם הסרסור, אם הזמן בחלקיו, הוכרח שיהיה בו סגולת השלישי, שהוא היושר, מצד שהיא גם היא [תהלים יט, ט] 'פקודי ה' ישרים'". וכן הוא בתפארת ישראל פי"א [קעב:], וז"ל: "וזה שאמר 'בריך רחמנא דיהיב אוריין תליתאי'. שכל דבר המשולש הוא שיש בו היושר בעבור השלישי, שהוא באמצע, אין נוטה מן היושר לא לימין ולא לשמאל. וכאשר יש ב' בלא ג', אין כאן יושר, שאין כאן האמצעי, שהוא היושר. וקאמר 'בריך רחמנא דיהיב לן אוריין תליתאי', שדברי התורה אינם יוצאים מן היושר. ונתן אותם לעם תליתאי, לאשר יש בהם היושר. ומפני כי יעקב היה השלישי לאבות, נקרא יעקב 'ישרון' [ישעיה מד, ב], מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק. וישראל שהם עם תליתאי, מורה שיש בהם היושר, ונקראים ישראל 'ישרים' [במדבר כג, י], וגם 'ישרון', [דברים לג, ה] 'ויהי בישרון מלך'", והובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 130.

<> לא ברור מדוע מציין רק את החודש השלישי, משלל הדברים שהוזכרו במאמר [עם שלישי, יום שלישי, ועוד]. ואולי חוזר בזה לפסוק שהביא למעלה "בחודש השלישי לצאת בני ישראל ממצרים". ובתפארת ישראל פכ"ה [שעו:] כתב: "מה שנתנה 'בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים', ולא קודם [מבאר שם הזמן שהוא שלישי]... כי התורה מוכן לה השלישי, כמו שהיה כל ענין התורה על ידי שלישי. כמו שדרש ההוא גלילאי, כמו שהתבאר למעלה. ובשביל זה הובחר השלישי לתורה, עיין שם. וכאשר יצאו ממצרים, הזמן הזה תחלת מנין ישראל, ואין זמן מוכן רק השלישי". @**ומבואר כאן**^ ששלשת עמודי העולם [חסד, עבודה, ותורה] הם כנגד שלשת האבות [אברהם, יצחק, יעקב, בהתאמה]. ולמעלה [ד"ה ומן הדברים] ביאר ששלשת העמודים הם לעומת ג' עבירות חמורות [שפ"ד, ע"ז, וג"ע בהתאמה]. ומצירופם של הדברים הללו להדדי ילפינן כי אברהם הוא ההפך משפיכות דמים, ויצחק הוא ההפך מע"ז, ויעקב הוא ההיפך מג"ע. והנה גם להלן פ"ה מ"ט [ד"ה ועל ידי] ביאר שג' עבירות חמורות הן ההפך משלשת האבות, אך העמיד את ג"ע [ולא שפ"ד] כהפך אברהם, וע"ז כהפך יצחק [כדבריו כאן], ושפ"ד [ולא ג"ע] כהפך יעקב. וכן ביאר בנצח ישראל פ"ד [סט.], ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.]. נמצא שכאן הוא המקום היחידי שביאר ששפ"ד היא ההפך מאברהם, וג"ע הוא ההפך מיעקב. ויל"ע בזה. ובח"א לסנהדרין צב: [ג, קפז:] ביאר שחנניה מישאל ועזריה הם כנגד מדות האבות, והזכיר שם את דבריו כאן.

<> הולך להראות ששלשת עמודי העולם [חסד, עבודה, ותורה] ניתנו לאברהם יצחק ויעקב בהתאמה, וכפי שביאר עד כה.

<> כן מבאר שם רש"י, אך אינו נמצא בב"ר הנ"ל, אלא בתרגום יונתן בן עוזיאל שם. וצריך ביאור, שהמלים "בקע לגולגולת מחצית השקל" [שמות לח, כו] נאמרו בתרומת האדנים [כמבואר ברש"י שמות כה, ב], ואילו כאן מבאר שאליעזר רמז לתרומת הקרבנות, שנזכרה בפרשת כי תשא [שמות ל, יג] "זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל תרומה לה'", ושם לא נאמר "בקע לגולגולת". ואולי כוונתו לכך שהמלים "בקע לגולגולת" נאמרו בצירוף המלים "מחצית השקל". ואם כן כאשר אליעזר נתן לרבקה נזם במשקל "בקע", זהו מחצית השקל שנזכרה בתרומת הקרבנות.

<> בגו"א בראשית פכ"ד אות טז כתב שאלה זאת כך: "ואם תאמר, למה רמז לה זאת המצוה יותר משאר מצות".

<> תלה את העמוד של יצחק בעמוד החסד של אברהם. ובגו"א בראשית פי"ב אות ו כתב: "הבן בכח האב, ואין האב בכח הבן, ולכך בחתימת אברהם ["מגן אברהם"] יש חתימה יצחק ויעקב. ואלו דברים הם אמת למבינים, והוא דבר נעלם". ובביאור דבריו בגו"א, ראה פחד יצחק סוכות מאמר כ. ומדיוק לשונו כאן משמע שאין עיקר נקודתו שעמוד גמילות חסדים מביא לעמוד העבודה ועמוד התורה, אלא שעמוד גמילות חסדים מביא לידי עמוד שני ושלישי. שהרי לא הזכיר כאן כלל תיבות "עבודה" ו"תורה", אלא אמר "אברהם עצמו בשביל שהיה לו עמוד אחד, שהוא גמילות חסדים, זכה שיצא ממנו יצחק שהיה לו עמוד ב'. ומן יצחק שהיה לו עמוד ב', יצא ממנו יעקב שהיה לו עמוד הג'". סתם ואמר "עמוד ב'" ו"עמוד ג'" [וכן הוא בהמשך דבריו כאן], ולא אמר "עמוד העבודה" ו"עמוד התורה". ובודאי שאין סתימות זו בכדי. אלא מוכח מכך כי עיקר כוונתו לומר שעמוד החסד כולל בתוכו את כל ההמשך, יהיה ההמשך אשר יהיה, מ"מ הכל נכלל בחסד. ונראה ביאורו, שהרצון ביצירת העולם, הוא גם הרצון השואף לקיום העולם, וכפי שכתב הרמב"ן [דברים לב, כו] שלולא בריאת עם ישראל "תהיה כוונת הבריאה באדם בטלה לגמרי, שלא ישאר בהם יודע את בוראו, רק מכעיס לפניו. ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה בבריאת העולם, שיהי הרצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים". והפסוק [תהלים פט, ג] "עולם חסד יבנה" נאמר לא רק על יצירת העולם, אלא גם על המשך קיום העולם [כמבואר למעלה בהערות 439, 469, 474], וכמבואר ברש"י [ויקרא כ, יז]. וכל מה שנצרך לקיום העולם - כלול הוא בחסד של בריאת העולם. ולכך עמוד החסד של אברהם מביא לידי העמודים הבאים, כי הם נכללים בו מפאת היותם נצרכים לקיום העולם. וראה הערה הבאה.

<> ממשפט זה היה ניתן להבין שכוונתו לומר שעמוד ב' מביא לעמוד ג' מצד עצמו, מבלי להזקק לעמוד הראשון של חסד. אך מהמשך דבריו מוכח שהכל נובע מעמוד החסד, שכתב על רבקה "כיון שהיתה גומלת חסדים ראויה היא ליצחק שיש לו עמוד הב', וראויה שיצא &**ממנה**^ יעקב, שיש לו עמוד הג'". הרי שהחסד של רבקה הוא המביא לזיווגה עם יצחק, והוא המביא ללידת יעקב. נמצא שעמוד ב' מביא לעמוד ג' מפאת שכל ההשתלשלות הזאת קשורה לחסד הראשוני, וכמבואר בהערה הקודמת, ובהערה הבאה.

<> לשונו בגו"א בראשית פכ"ד אות טז [ד"ה ועוד]: "כי אלו ג' דברים תמצא בישראל; תורה בישראל, עבודה בישראל, גומלי חסדים בישראל... והטעם שבישראל דוקא הם אלו דברים, כי אלו שלשה דברים הם עמודי עולם, שהעולם עומד עליהם. ולכן אלו ג' דברים נתנו לאבות, שהם יסוד ועמודי עולם. גמילות חסד לאברהם, עבודה ליצחק שנעקד על גבי מזבח, תורה ליעקב יושב אוהלים. ומן האבות בא לישראל. ורמז לה כיון שהיא גומלת חסדים, ראוי היא שיבא ממנה הזרע המבורך אשר להם אלו ג' דברים, אשר הם עמודי עולם". והובא למעלה בהערות 485, 493. אמנם יש להעיר, שנאמר [בראשית כח, ה] "וישלח יצחק את יעקב וגו' אל לבן בן בתואל הארמי אחי רבקה אם יעקב ועשו", וכתב רש"י שם "אם יעקב ועשו - איני יודע מה מלמדנו". והגו"א שם אות ג ביאר [בהסברו השני] שבא ללמדנו שמתוך שרבקה ילדה את יעקב ועשו, "לפיכך ראה כי בית בתואל מוכן הוא שיעמדו משם לאמים, ולפיכך שלח את יעקב לשם שיקח את בת לבן גם כן, כדי שיבא משם הזרע המבורך והקדוש, כי משם ראוי לבא". ולכאורה לפי דבריו כאן אין לידת יעקב מיוחסת לבית בתואל, אלא מיוחסת לחסד של רבקה, ומהיכי תיתי שלביתו של לבן הארמי יהיה דבר הדומה לחסד של רבקה. וצ"ע. וראה להלן הערה 1703.

<> שאליעזר סיפר לבתואל וללבן [בראשית כד, מז] "ואשים הנזם על אפה".

<> אודות ענין הריח, הנה בנתיב התשובה פ"ז [ד"ה ובמסכת כריתות] כתב: "הקטורת הוא למדת הדין, דכתיב [דברים לג, י] 'ישימו קטורה באפך'. ולכך הקטורת היא מן הבשמים, שיש להם ריח. כי הריח הוא שייך למדת הדין. ודבר זה ידוע לנבונים, כי הריח יש לו כח גדול". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג:] כתב: "הריח מתייחס אל מדת הדין, כדכתיב 'ישימו קטורה באפך'". וכן הוא בח"א לסוטה יא: [ב, מט.]. ובח"א לסנהדרין צג. [ג, קצ.] כתב: "יש לך לדעת כי הריח והמשפט הוא דבר אחד, ושניהם הם מידת הדין... ותדע, כי הראיה והשמיעה, אדם רואה ושומע אף שהדבר אינו הגון ואינו ראוי, הוא נראה ונשמע. ואין חילוק בין אם רואה דבר הגון או שרואה דבר שאינו הגון, וכן בשמיעה. אבל הריח, כאשר מריח דבר רע אין מקבל אותו". ובתפארת ישראל פל"א [תעג:] כתב: "כי כח הבשמים מתיחס אל מדת הדין". והרי מדתו של יצחק היא דין [כמובא למעלה הערה 200]. נמצא שיש שייכות בין ריח הקרבנות לעמוד העבודה של יצחק. ולהלן [ליד ציון 550] כתב: "העבודה הוא מצד מדת הדין, שהוא שם 'אלקים'". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת. כי בפרשת העקידה [שבה זכה יצחק בעמוד העבודה] נאמר "ולך לך אל ארץ המוריה" [בראשית כב, ב]. ופירש רש"י שם "ארץ המוריה... אונקלוס תרגמו על שם עבודת הקטורת שיש בו מור נרד ושאר בשמים". ולכאורה יפלא, מדוע בפרשת העקידה נשתרבב דוקא ענינה של עבודת הקטורת יותר משאר קרבנות. אמנם הואיל ובהר המוריה זכה יצחק בעמוד העבודה, שסימנו המובהק הוא בעשיית "ריח ניחוח", לזה משתייך במיוחד עבודת הקטורת, שעליו נאמר [דברים לג, י] "ישימו קטורה באפך". [ודייק לה, שרש"י הזכיר את הבשמים של הקטורת ("מור נרד ושאר בשמים"), אע"פ שתיבת "המוריה" כבר נתבארה כמתייחסת ל"מור" של הקטורת, כי כל כח בשמים מתייחס אל מדת הדין, וכמבואר כאן.] וראה להלן הערה 1603.

<> שנאמר [בראשית כד, כב] "ושני צמידים על ידיה עשרה זהב משקלם", והם המרמזים ללוחות ולעשרת הדברות, וכמו שהביא.

<> מבאר ששני הלוחות הם כנגד ידו של הקב"ה וידו של משה, ולא כנגד שתי ידיו של משה [וכמשמעות הפשוטה של הפסוק "ושני לוחות הברית על שתי ידי"]. ואכן בתפילת שבת של שחרית אמרינן "ושני לוחות אבנים הוריד &**בידו**^", לשון יחיד, ולא "הוריד בידיו" לשון רבים, כי הלוחות מתייחסים ליד אחת של משה. אמנם הפסוק נקט בלשון רבים, כי נאמר שם "ושני לוחות &**הברית**^ על שתי ידי", וברית כוללת שני הצדדים [מבואר להלן]. וכוונתו שהלוח הראשון עוסק במצות שבין אדם למקום, והלוח השני עוסק במצות שבין אדם לחברו. וכן כתב הרמב"ן [שמות כ, יג]: "עשרת הדברות, חמשה בכבוד הבורא, וחמשה לטובת האדם". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ו [תקכז.], ושם פמ"א [תרלח.]. ושם בפרק מג [תרסו.] כתב: "ומפני כך היו שני לוחות הברית גם כן, ולא היה לוח אחד, מפני שהם 'לוחות הברית', וכל ברית הוא בין שנים; האחד הכורת, והשני המקבל הברית. ולכך היו חמשה כתובים על לוח אחד, וכל החמשה מה שלא יעשה אל השם יתברך, אשר כרת ברית עמהם. ולוח השני נגד מקבל הברית, הוא האדם. ולכך על לוח השני כתובים מה שלא יעשה אל מקבל הברית". וראה שם פמ"ח [תשסד:], ובבאר הגולה באר הרביעי [תכז:]. וראה להלן פ"ב הערות 682, 685.

<> וזו ראיה נוספת ששני הלוחות הם כנגד שתי ידים, שכשם שיש בכל לוח ה' דברות, כך יש בכל יד ה' אצבעות. וראה נצח ישראל פנ"ג [תתמ:], ושם הערה 42, בהספד [קצא], ובח"א לב"מ פו. [ג, מו.].

<> נראה לבאר התייחסות התורה לידים, כי המיוחד בתורה הוא החבור שיש בין העוסק בה לבין הקב"ה. וכמו שכתב ש"אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה" [נתיב התורה פ"ד (א, סוף יז:)], ו"אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך" [לשונו להלן פ"ו מ"ח (ד"ה ותחלה יש)], וכן "בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [לשונו בהספד (קצ), וראה להלן הערות 539, 1166, 1233]. ושתי ידים הן מורות על החבור הגמור שבין שנים, כפי שיד ימין ויד שמאל מתחברות להדדי, וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ומסתייעא]: "בית המקדש נברא בשתי ידים [כתובות ה.], במה שהוא כולל הכל, והוא החבור בין עליונים ותחתונים, ראוי שיהיה נברא בשתי ידים... בית המקדש יש בו כח הכל כמו שנתבאר, שהוא הוועד בין עליונים ותחתונים". הרי שהחבור הגמור בין עליונים ותחתונים מתבטא בשתי ידים. ולכך הלוחות שנקראים "לוחות הברית" דין הוא שיהיו כנגד שתי ידים, ששתי הידים מורות על החבור שיש בתורה. ודייק לה, שרש"י [בראשית כד, כב] כתב "שני צמידים - רמז לשני לוחות &**מצומדות**^". הרי עיקר הנקודה שאליעזר רמז אליו בנתינת שני הצמידים לא היה אל שני הלוחות גרידא, אלא לחבור ולהצמדה שיש בין שני הלוחות. ודו"ק. וראה להלן פ"ב הערה 120.

<> נמצא עד כה שביאר שלשה פירושים לשלשת עמודי העולם [תורה, עבודה, וגמילות חסדים]; (א) כנגד טוב האדם, טוב לה', וטוב לזולתו. (ב) כנגד שלימות העולם, חלק גבוה לעולם, ושפע ה' לעולם. (ג) כנגד אברהם, יצחק, ויעקב. ומעתה מבאר פירוש נוסף (ד); כנגד היסודות מים, אויר, ואש. ובנתיב העבודה פ"א [א, עט:] הוסיף פירוש שלא נזכר כאן (ה); כנגד שכל, נפש, וגוף האדם, ויובא בהערה 540. וראה הערה 556.

<> מגלה כאן שהשורש לכל דבריו הם דברי הסוד. וכן כתב בבאר הגולה בתחילת הבאר הרביעי [שיב:]: "הדברים אשר נבאר, הם הדברים אשר נמצא בספרי חכמה גנוזים וטמונים. על אותן הדברים לא נוסיף ולא נחסיר, רק תוספת ביאור נעשה, להעלם ולהסתר הדברים ההם, עד שיקנה האדם בהם הבנה", ושם הערה 23. וראה להלן פ"ב הערה 1268.

<> אות אל"ף מורה על יסוד אויר, אות מ"ם מורה על יסוד מים, ואות שי"ן מורה על יסוד אש. ובבאר הגולה באר החמישי [כא.] כתב: "חלקי המציאות הם ג'; יש מתיחס למים, ויש מתיחס לאש, ויש מתיחס לאויר. כי אלו ג' הם יסודות, והם נקראים אש"ם בספר יצירה, ומבוארים במקומות הרבה שהם יסודות הכלל". וכן הוא בח"א לב"ב עג: [ג, פח:]. והם שלשה מתוך ארבעה היסודות, וכמו שמבאר. והיסוד הרביעי הוא הארץ, או שנקרא העפר, וכמבואר ברמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, ובכוזרי ב, מד. וראה להלן הערה 1602.

<> בבאר הגולה באר החמישי [כא:] הוסיף בזה דברים, וז"ל: "ולא נמנה עמהם יסוד העפר לטעם מופלג, כי יסוד הזה שיש לו המטה במוחלט, אינו מתחבר עם הג' יסודות שאין להם המטה במוחלט [ראה הערה 547]. ולפיכך הארץ יסוד נבדל לעצמו... והדברים ברורים כי לא נמנו יסודות רק אמ"ש, והם אויר, מים, אש". ובח"א לב"ב עג: [ג, פח:] כתב: "כי היסוד הזה שיש לו המטה במוחלט, אינו מתחבר עם השלשה, כי הארץ שהיא כמו מרכז, יסוד נבדל לעצמו, ודבר זה ארוך לבארו". וראה עוד בנצח ישראל פנ"ז [תתפו:] אודות יחס יסוד העפר לשאר היסודות.

<> עליונתם של יסודות אלו מבוארת בדרוש על התורה [לב:], שהביא שם את הפסוק [שמות יט, טז] "ויהי קולות וברקים וענן כבד וגו'", וכתב בזה"ל: "ועוד רמז בשלשה הדברים האלו, דהיינו קולות וברקים וענן כבד, לומר כי על ידי שנתן תורה לישראל נעשו העליונים והתחתונים אחד, עד שהיו העליונים יורדים למטה ותחתונים עלו למעלה... על זה באו במתן תורה השלשה דברים. כי הקול הוא הרוח באין ספק, שאין קול בלא רוח. וברק הוא האש, וענן הוא המים. הרי שלשה מהיסודות, אשר שלשתן נחשבים מלמעלה, כי הם עליונים באמת. וכאשר ירד הש"י ליתן תורה בהר סיני, נתחברו אלו הג' יסודות מלמעלה אל המטה, היא הארץ, היסוד הרביעי, והיא בלבדה נחשבת מן התחתונים... ונתחברו א"כ בזה הד' יסודות... לכן באו קולות וברקים וענן כבד, שהם שלשה יסודות עליונים; רוח, אש ומים, מלמעלה למטה". ובתפארת ישראל פ"ל [תמח:] כתב על כך: "כי הקולות בהם הרוח, וברקים בו האש, והענן בו המים, כי אלו שלשה יסודות, שהם אויר, מים, אש, הם למעלה... ולפיכך כאשר נתנה התורה מעליונים, ימשך שנוי בכל, דהיינו בכל היסודות שהם למעלה. חוץ מן יסוד הארץ, כי התורה נתנה לארץ, ולא באה מן הארץ. ואלו שלשה יסודות נחשבים עליונים, ולכך נמשך השנוי בהם... כי הקול הוא הרוח בלבד, כי אי אפשר שיהיה קול כי אם על ידי רוח. ואחר כך דבר בברקים, והוא האש. ואחר כך ענן כבד, והוא מענין המים, כמו שידוע מענין הענן... חלקי העולם הראשונים, שהם אש, אויר, מים, ולכך היו אלו דברים במתן תורה". וראה להלן הערה 571 שנתבאר שם שיסודות אמ"ש מקבילים לשלשת האבות, ואילו יסוד הארץ מקביל לדוד המלך. וכשם שאין דוד המלך אחד מהאבות, כך אין יסוד הארץ מצטרף לשלשת היסודות העליונים.

<> בספר היצירה פרק ג משנה ב, שאמרו שם: "שלש אמות אמ"ש בעולם, רוח ומים ואש, ומהם נולדו אבות, שמהם נברא הכל". ובבאר הגולה באר החמישי [כא.] כתב: "חלקי המציאות הם ג'; יש מתיחס למים, ויש מתיחס לאש, ויש מתיחס לאויר, כי אלו ג' הם יסודות, והם נקראים אש"ם בספר יצירה, ומבוארים במקומות הרבה שהם יסודות הכל... והדברים ברורים, כי לא נמנו יסודות רק אמ"ש, והם אויר מים אש".

<> תורה, עבודה, וגמילות חסדים.

<> פירוש - ג' יסודות אמ"ש מתקשרים להקב"ה על ידי ג' העמודים, וכמו שיבאר בסמוך.

<> כפי שביאר למעלה בהסברו השני למשנה [ד"ה ועוד יש], ושם הערה 474. ואודות שהקב"ה הוא יסוד הכל, ומקיים הכל, כן כתב להלן פ"ג מ"ט [ד"ה כל שמעשיו], וז"ל: "כי יראת חטא הוא היסוד לחכמה, ודבר זה כמו שבארנו כי הש"י הוא שמקיים הכל, מצד שהעלה מקיים את העלול. ועל ידי יראת חטא הש"י, שהוא יסוד הכל, והוא העלה, הוא המחזיק ומקיים את העלול, הוא האדם". ובאור חדש [קנד:] ביאר ששם "המקום" של הקב"ה מורה על שהקב"ה מקיים הכל, וכלשונו: "כי הקב"ה נקרא 'מקום' מפני שהוא יתברך מקיים הכל, ומפני כך נקרא ג"כ המקום, שהוא מקום אל העומד בו, בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו... כי הוא יתברך נותן קיום אל הכל". ובבאר הגולה באר הששי [רנב.] כתב: "הרי כל אחד מן החכמים היה מעלה את הארץ ומחבר אותה אל הש"י, אשר הוא מקיים ומעמיד כל הנמצאים, ולכך צריכה הארץ חבור אל הש"י... שהוא מקיים הכל על ידי אמצעיים שהארץ יש לה חבור אליהם, והם מתחברים אל השם יתברך". וראה להלן הערה 1536. ובח"א לשבת לא. [א, טז:] כתב: "כי העלול במה שהוא עלול, אין לו קיום בעצמו, רק מה שיש לו מן הש"י אשר הוא העלה, ומצד עצמו אין קיום לאדם, רק מצד הש"י, אשר הוא מקיים הכל. ודבר זה הוא קיום העלול".

<> מלים אלו שאובות מהפסוק [ישעיה יא, ב] "ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה וגו'". אמנם לא מפורש שם שאיירי בתורה. וראה בשל"ה הקדוש שער האותיות, אות ע, ענוה [טו], שגם ביאר שהפסוק עוסק בתורה. ובזוה"ק [ח"ג רעח:] אמרו "רוחא איהו תורה". וכן אמרו [שם סז:] "לית תורה אלא עמודא דאמצעיתא".

<> לא מצאתי בשאר ספריו שיבאר הקשר שבין עבודה לאש. אמנם כבר נתבאר למעלה [הערות 385, 483] כי מהות העבודה היא להורות על התבטלותו של האדם לה', וזהו כוחה של אש שהיא מכלה את הדבר עד שהוא בטל [כפי שביאר בדרשת שבת הגדול (ריג.)]. ולכך העבודה שייכת למדת אש. וצרף לכאן שאומרים בתפילת עמידה "ואשי ישראל", והכוונה לקרבנות המתייחסים לאש, וכמבואר בטור אורח חיים סוף סימן קכ, ובב"י וגר"א שם.

<> מקורו בזוה"ק ח"ב כד., שאמרו שם "אש הוא בשמאלא לסטר צפון". אמנם בח"א למנחות קי. [ד, צ:] כתב: "דמיון גמור יש לתורה אל קרבן, שהקרבן נאמר עליו [ויקרא א, ט] 'אשה ריח ניחוח', וכן התורה היא אש, והיא נחת לה' ברוך הוא". ואילו כאן יחס את התורה לרוח, ואת הקרבן לאש, ויל"ע בזה.

<> ופירש רש"י שם: "שלח לחמך על פני המים - עשה טובה וחסד לאדם שיאמר לבך עליו אל תראנו עוד, כאדם שמשליך מזונותיו על פני המים". הרי הפסוק עוסק בגמילות חסדים. וראה להלן פ"ב הערה 917.

<> ובגמרא שם ביארו הלימוד לעוסק בתורה, וכן הזכיה בנחלת שני שבטים, ולא הובא בדבריו כאן.

<> בח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "כי מיכאל מים... מושפע ממנו הטוב והחסד, כי המים אין בהם דין כלל". וקודם לכן בדף עד: [ג, ריש קו.] כתב: "המים מתייחסים למדה מיוחדת, שהם מושפעים מן הימין". וכן הוא בח"א לר"ה כג. [א, קכד.]. ובבאר הגולה באר החמישי [ל.] כתב: "וידוע כי המים נחשבים לימין". ואודות השפעת מים וחסד, ראה דבריו בנתיב התורה ריש פרק ח, שכתב: "עיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים... ונקרא בשביל זה [משלי לא, כו] 'תורת חסד' כאשר משפיע לאחר [סוכה מט:], כי החסד הוא אל הכל, ולא יוגדר להשפיע לזה ולא לאחר... [וכן] מים, אשר אין להם גבול, רק הם יוצאים בלי גבול, ומשפיעים בלי גדר וגבול". ובח"א לב"ב עג: [ג, צב:] כתב ש"המים בימין, הפך אש שהוא בשמאל". וראה להלן הערות 570, 1689.

<> אודות שלתורה יש קשור לה', כבר נתבאר למעלה [הערה 523] שאין דבר קרוב לה' יותר מתורה. ואודות שלעבודה יש קשור לה', כבר נתבאר למעלה [הערות 385, 483, 534] שע"י העבודה האדם מוסר עצמו לה' כעבד לאדונו. ואודות שיש לחסד קשור לה', הנה אמרו חכמים [סוטה יד.] שהדרך להדבק בה' היא בהדמות אליו בקו החסד, "כי המדה הזאת מתייחס אל השם יתברך בעצמו בפרט, יותר משאר המדות, ולפיכך הגומל חסדים נקרא שהולך אחר השם יתברך" [לשונו בנתיב גמ"ח פ"א (א, קמח:)]. וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 1537.

<> כי הם מחברים את יסודות העולם להקב"ה. ובנתיב העבודה פ"א [א, עט:] ביאר הסבר חמישי לכך שתורה עבודה וגמ"ח הן עמודי עולם [ביאור שלא הביא בארבעה הסבריו כאן], והוא ששלשת יסודי האדם [ולא יסודי העולם], שהם שכל, נפש, וגוף, מתחברים לה' על ידי שלשת העמודים, וז"ל: "ועם כי פרשנו פירושים נכונים וברורים בפרק משה קבל בענין אלו שלשה עמודים [כוונתו לארבעה ההסברים שכתב כאן, וכמלוקט בהערה 524], יש לך עוד לדעת כי אלו שלשה עמודים נגד מה שיש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף. וכולם אין להם עמידה וקיום רק בו יתברך. וקיום הנפש הוא שמקריב נפשו אל השם יתברך בעבודתו אליו, וכמו שכתוב אצל העבודה [ויקרא ב, א] 'ונפש כי תקריב'. ואמרו ז"ל [מנחות קד:] מי דרכו להקריב מנחה, עני, ונחשב אליו כאילו הקריב נפשו. ובודאי אפילו מנחה, שהיא עשרון סולת בלבד, נחשב כאילו הקריב נפשו, ומכל שכן מי שמביא קרבן, יותר נחשב כאילו הקריב נפשו. ולכך בעבודה יש לו קיום מצד הנפש. ומצד השכל שלו יש לאדם קיום על ידי התורה, שעל ידי התורה יש לאדם דביקות אל השם יתברך... ומצד הזה יש לאדם קיום מצד שכלו. ומצד גופו יש לאדם קיום מצד גמילות חסדים, כי הגוף של אדם אין לו קירוב ודבוק אל השם יתברך [ראה להלן פ"ב הערה 495], רק מצד כי השם יתברך גומל חסדים עם הכל, ומצד הזה יש לו קיום. וכאשר האדם גומל חסדים, השם יתברך גומל חסד עמו גם כן [ראה למעלה הערה 475]... ולכך כתיב [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'. והנה אלו שלשה דברים הם קיום העולם".

<> במה שנאמר בסיפא דקרא "ויקרא ארץ".

<> כך ביאר הרד"ק בישעיה [שם]: "ונכון בעיני שפירושו כן, אני עשיתים בתחילת בריאתם, וכל ימי עולם הם עומדים יחדו בכחי. ופירוש 'קורא אני אליהם' שאני משפיע עליהם כחי בכל עת, ובו יעמדו על תכונתם, וכאילו אני קורא להם שיעמדו ועומדים". ובפסחים ב. אמרו "'ויקרא אלקים לאור יום [ולחושך קרא לילה]' [בראשית א, ה]... הכי קאמר, קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא. וקרייה רחמנא לחשוכא ופקדיה אמצותא דלילה", ופירש רש"י שם "האי 'ויקרא' לאו קריאת שם הוא... אלא קרא לבריאה המאירה שברא מהוד מעטה לבושו, ופקדיה אמצותא דיממא, צוהו לשמש ביום, ולחושך צוה לשמש בלילה, קרא כמלך שקרא לעבדו שיבא לפניו".

<> אמ"ש [אויר, מים, ואש], שהוזכרו למעלה.

<> א-ל, אלקים, הויה.

<> כהקדמה לדבריו בהמשך, יש להביא כאן דבריו בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד], שכתב: "וזה מה שאמר 'אל אלהים ה' דבר ויקרא ארץ'. כי השם המיוחד הוא שם העצם, מורה שהוא נבדל מכל הנמצאים, ובו מקוימים כל הנמצאים. ושם 'אלהים' פועל הנמצאים כלם, שהרי בכל מעשה בראשית נאמר 'ברא אלהים'. ובשם 'אל' סדר הנמצאים כלם, כי בריאתם בדין, וסדר כל עניניהם בחסד, שזה השם הוא חסד".

<> והיה ראוי להקדים את השם המיוחד לשאר שמות, כי השם המיוחד הוא שם העצם [כמבואר בהערה הקודמת], ושם העצם קודם לשאר שמות, וכמבואר בגו"א שמות פי"ח סוף אות ד, שכתב: "אין דרך להקדים שם שנקרא על מעשיו לשם העצם, דשם העצם קודם לשאר". וברא"ש ביומא פ"ח סוף אות יט כתב: "שם המפורש הוא מקור לכל השמות, כי כולן נאצלין ממנו".

<> כי "בו [בשם המיוחד] מקוימים כל הנמצאים" [לשונו בהקדמה ראשונה לגבורות ה', והובא בהערה 545]. והארץ היא המקבלת הקיום הראשונה, כי היא הראויה לקיום יותר מכל, וכפי שביאר בתחילת נתיב התמימות [ב, רה.] בשני טעמים, וז"ל: "כי הארץ יש לה הקיום ביותר מכל היסודות, כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. והדבר הזה נראה בארץ, כי כל היסודות נעים, כי יסוד האש מתנועע, וכן יסוד הרוח, וכן יסוד המים. ואין הארץ מתנועעת, רק נחה, ומפני כך יש קיום יותר לארץ מכל היסודות... וזה כי הכתוב אומר 'והארץ לעולם עומדת'. ועוד יש דבר בארץ שמורה על נצחית הארץ, מפני שהארץ עומדת באמצע, כמו הנקודה בעגול, אינו יוצא לשום קצה מצד המקום. ומי שאין לו קצה מצד המקום, אין לו קצה ותכלית ג"כ אל הוייתו. ולכך הארץ שהיא עומדת באמצע, ואין לה קצה מצד המקום, אין לה קצה ג"כ מצד הוייתה" [ראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 53]. ובדרשת שבת הגדול [רד.] כתב טעם שלישי לקיום הארץ, וכלשונו: "כי הארץ בשביל כך הוא יסוד הכל, והוא נושא הכל, שהרי הבריות הולכין על הארץ, והכל הוא על הארץ, בשביל כי יסוד הארץ הוא התחתון, והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ [ראה הערה 527]. ולפיכך יש לארץ קיום ביותר מצד הש"י, אשר מחזיק השפלים יותר מכל מפני שפלותם". ובסנהדרין צב. אמרו "לעולם הוי קבל וקיים ["הוי ענו ותחיה" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, קפד:] כתב: "הוי קבל וקיים. דבר זה בארנו בכמה מקומות ענין זה המעוט, שממעט עצמו גורם לו הקיום. והבאנו ראיה ברורה מן הארץ, שהיא יסוד הכל והפחות, ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', מה שלא נאמר בכל היסודות. שתראה מזה כי הקטנות מביא הקיום והנצחיות. טעמו של דבר כי מי שהוא קטון אין מתנגד לו, כי ההתנגדות הוא מצד השווי ודומה לו במעלה, אבל כאשר הוא שפל אין מתנגד לו. ודבר זה הוא קיום של דבר, שכל אשר יש לו מתנגד לו, אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד", וראה להלן פ"ב הערה 1560. וכן הוא באור חדש [קיא.]. ובבאר הגולה בסוף הבאר הרביעי [תקנ:] הביא את המדרש [שמו"ר יג, א] שהארץ נבראה מהעפר שתחת כסא הכבוד. וכתב בהמשך [תקנז:] לבאר זאת בזה"ל: "כי התחלת הארץ הוא מצד שהוא יתברך מלך עולם, ומורה כסא כבודו על שהוא מלך. ואין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול [ראה להלן הערה 998]. ומצד הזה נבראת הארץ, שהוא עלול גמור, ומקבל מלכותו יתברך... ואמר כי התחלת הארץ הוא מתחת כסא הכבוד, כי במה שהוא יתברך מלך, ואין מלך בלא אשר הוא תחת מלכותו, והארץ היא מסוגלת לקבל מלכותו ולהיות תחת רשות העילה, במה שהארץ הוא עלול גמור". ומשלשת טעמים אלו מתבאר "כי הוא מעמיד הארץ בראשונה".

<> לשונו בנתיב התשובה פ"ו [ד"ה ולא נתפרש]: "ולא נתפרש בגמרא שם 'אל'... על מה הוא מורה... ויראה לומר שם הזה הוא חסד, והוא ידוע כי שם הזה מדת חסד, כמו שאמר הכתוב [תהלים כב, ב] 'אלי אלי למה עזבתני'". וכן הוא בח"א לר"ה יז: [א, קטז.], ובקיצור בח"א לשבת קיט: [א, סד:]. וראה תפארת ישראל פ"ס הערה 10. וכן כתב בהקדמה הראשונה לגבורות ה' [ד, והובא בהערה 545], ובגו"א שמות פל"ד אות ג. ובבית האוצר לגר"י ענגל [ח"א עמוד 129] כתב: "הנה נודע בחכמת האמת כי השם 'א-ל' הוא שם מדת החסד". @**ויש להתבונן**^ כיצד תיבת "א-ל" מורה על חסד, הרי המשמעות של "א-ל" היא לשון חוזק וקושי, וכמו שאמרו בגמרא [יבמות כא.] "ומאי משמע ד'האל' [ויקרא יח, כז] לישנא דקשה הוא, דכתיב [יחזקאל יז, יג] 'ואת אילי הארץ לקח'". וכן פירש רש"י [בראשית לא, כט]: "יש לאל ידי - יש כח בידי לעשות עמכם רע. וכל 'אל' שהוא קודש על שם עיזוז ורוב אונים הוא". וכן כתב בשמות טו, יא, "מי כמוכה באלים - בחזקים, כמו 'ואת אילי הארץ לקח', 'אילותי לעזרתי חושה' [תהלים כב, כ]". ואיך שם זה [המורה על חוזק] שייך למדת החסד. זאת ועוד, כי נמצא שיש למדת החסד עוד שם, והוא "גדול", וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ נב, וז"ל: "החסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול... כדכתיב [תהלים לו, ו] 'צדקתך כהררי אל'". וכן נמצא שאברהם אבינו מתואר בשם "גדול", וכפי שכתב באור חדש [קע:]: "אברהם היה לו הגדולה... ודבר זה ידוע, כי אברהם נקרא [יהושע יד, טו] 'אדם הגדול בענקים' [שמו"ר כח, א]". ובגו"א בראשית פי"ב אות ה כתב: "ראוי 'ואעשך לגוי גדול' [בראשית יב, ב] לאברהם, כי אליו הגדולה". [וכן הוא ברש"י דברים ג, כד, ויובא בהמשך. וזהו שאומרים בתפילת "עלינו": "לתת גדולה ליוצר בראשית", שהרי הבריאה היא בטוי לחסדו יתברך]. ומעתה יקשה בתרתי, מהי השייכות בין מדת חסד לשם "א-ל", ומהי השייכות בין מדת חסד ל"גדול". @**ונראה לבאר**^ את השייכות בין חסד ל"גדול", שהנה אמרו חכמים [ב"מ יב:] "גדול וסמוך על שולחן אביו זהו קטן. קטן ואינו סמוך על שלחן אביו זהו גדול". הרי שההגדרה של "גדול" היא כאשר אין כאן קבלה מהזולת, אלא הכל מיניה וביה. והנה המאפיין את מידת החסד הוא שהיא מופקעת ממצבו של המקבל, וכל כולה נובעת מצד השפע של הנותן, וכפי שכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.]: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב" [הובא למעלה בהערה 124]. ולכך מידה זו, המופקעת ממדריגת המקבל, נקראת "גדול", כי "גדול" פירושו דבר עצמי ועצמאי, שאינו תלוי בשום גורמים זולתו [ראה למעלה הערה 315 שנתבאר לפי"ז התואר "אנשי כנסת &**הגדולה**^"]. ומעתה נבאר גם שלכך מדה זו נקראת "א-ל", משום שיש במדה זו חוזקו של הנותן, שמעצמו הוא נותן, ואינו תלוי בשום גורם שזולתו. אוזן מלים תבחן, שכך הוא לשון רש"י ר"פ ואתחנן [דברים ג, כד]: "את גדלך - זו מדת טובך, וכן הוא אומר [במדבר יד, יז] 'ועתה יגדל נא כח ה''". הרי שצירף להדדי גדולה עם כח ה'. וכן בהמשך לשונו בנתיב התשובה פ"ו [שהובא למעלה] כתב: "המדה הזאת [שם "א-ל"] הוא החסד עליון שהשם יתברך עושה בעולמו, ועושה טוב שהוא גדול מאוד". הרי שצירף להדדי שם "א-ל" עם הגדלות. והם הם הדברים. @**ולהלן פ"ד מכ"ב**^ [ד"ה ואמר שהוא א-ל] ביאר ששם "א-ל" מורה שהקב"ה הוא התחלה וקדמון לעליונים ותחתונים [כי אות אל"ף היא התחלת האותיות, ואות למ"ד היא התחלת החצי השני של האותיות]. ואף ענין זה קשור למדת החסד, שהיא המדה הראשונה לכל המדות, וכמבואר בנתיב החסד פ"א [א, קנ.], ובח"א לסוטה יד. [ב, נח:], כי היא מדה קודמת למדת הדין, כי מידת החסד היא בין הקב"ה לעצמו, ואילו מדת הדין היא בין הקב"ה לאדם. ובפחד יצחק, ר"ה מאמר א, אות ד, כתב: "בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה. 'עולם חסד יבנה' [תהלים פט, ג]. עצם יציאת העולמות מן האין אל היש, היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ה'. ורק לאחר מכן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבנינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות". ולכך שם "א-ל" המורה על היות הקב"ה קדמון לכל דבר, שייך בעצם למדת החסד. וראה להלן הערה 1703.

<> למעלה בין ציונים 536-538.

<> כמו שנתבאר למעלה שהעבודה מתייחסת לריח, וריח הוא דין [הערה 519].

<> לשונו בגו"א בראשית פ"א אות טז: "'אלקים' זה מדת הדין, שכן מספרו 'הוא דיין'". ובגו"א בראשית פ"ב אות יד כתב: "ולפיכך הוא לשון רבים, וזה מפני שהוא משפיל ומרומם במשפט, כדכתיב [תהלים עה, ח] 'כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים'. כי יש לו חלוף כחות, להשפיל זה ולהרים זה במשפט, לכך הוא לשון רבים". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 860, ולהלן הערות 1589, 1639.

<> וכן מצינו בספריו שייכות ישירה בין דין לאש, שאש מורה על מידת הדין. וכגון בנצח ישראל פס"א [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'". וכן הוא בח"א לשבת קיט: [א, סה.]. ובנצח ישראל פנ"א [תתיז:] כתב: "וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש". ובבאר הגולה באר השלישי [רצג:] כתב: "השם יתברך, שמדתו דין, לכך נגלה בסנה באש [שמות ג, ב]", ושם הערה 259. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "וצורתו הנבדלת של גבריאל מתיחס אל אש, כי הוא צורה נבדלת, ממנו הדין, ופועל דין וגבורה בעולם". ובסמוך כתב: "שם 'אלקים' בו מתקשר יסוד האש". וכ"ה בזוה"ק ח"א צט. וראה תפארת ישראל פי"ח הערה 59, ונר מצוה ח"א הערה 182. ובסמוך כתב: "כי העבודה והדין שייכים זה לזה", ושם ציון 562.

<> מוסיף כן, שהרי אמרו בגמרא [מנחות קי.] "תניא אמר רבי שמעון בן עזאי, בוא וראה מה כתיב בפרשת קרבנות, שלא נאמר בהן לא 'אל', ולא 'אלהים', אלא 'ה'', שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק", ופירש רש"י שם "לבעל הדין - לאומרים רשויות הרבה הן, והדבר מוכיח, שזה ששמו כך ציום להקריב לו מנחה, וזה ששמו כך ציום להקריב לו פרים, וזה אילים. לכך נאמר בכולם 'ריח ניחוח לה''". וכיצד ביאר כאן ששם "אלקים" הוא השם של העבודה, בעוד שהגמרא להדיא שללה זאת. ועל כך מיישב שאמנם כוונת המקריב היא לשם המיוחד, אך מהות העבודה שייכת לדין ולשם אלקים [ראה להלן הערה 1683]. ומקור דבריו הוא הרמב"ן [ויקרא א, ט], שלאחר שהביא את מאמרם הנ"ל ממסכת מנחות, כתב: "ואמת כי בפרשת הקרבנות לא נאמר לא 'אל' ולא 'אלהים', אבל מצאנו 'והעלית עליו עולות לה' אלהיך' [דברים כז, ו]. וכתיב [ויקרא כא, ו] 'לחם אלהיהם הם מקריבים'... וכתוב במזמור הנזכר [תהלים נ, יד] 'זבח לאלהים תודה'... אבל הענין כלו מבואר בתורה, שנאמר [במדבר כח, ב] 'את קרבני לחמי לאשי'... והוא הקרבן במדת הדין, והזביחה לשם ה' לבדו, שלא יתכוין לדבר אחר בעולם, רק לשם ה' לבדו... ולכך אמרו שלא הזכיר בצואות של קרבנות לא 'אל', ולא 'אלהים', אלא 'אשה ריח נחוח לה'', כי הכונה לה' לבדו תהיה, לא יכוין המקריב ולא יעלה במחשבתו רק לשם המיוחד. והוא מאמר החכמים [סנהדרין ס:] ריקן כל העבודות כלן לשם המיוחד". וכן מבואר מתוך דבריו בח"א למנחות שם [ד, צ:], שכתב: "כי הקרבן מורה על כי הוא יתברך אחד, שכל הנמצאים שבים אליו, והוא אחד, שזהו ענין הקרבן, הוא השבת הנמצאים אל הש"י [כמבואר למעלה הערות 385, 483]. וכאשר הכל שב אליו בזה הוא אחד. וזה השם בפרט הוא שם המיוחד, ולכך לא נזכר אצל קרבנות רק שם המיוחד, וזהו שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק. שאם היה נזכר שם אחר, היו אומרים כיון שאין העבודה לגמרי לשם המיוחד, יש לבחור גם כן אלקים אחרים, ולכך לא נזכר רק שם המיוחד". הרי שכוונת המקריב היא להשיב את עצמו לשם המיוחד, שהוא שורש כל הנמצאים, אך מהות העבודה היא התבטלות האדם לה' [כמבואר בהערה 534], השייכת לשם "אלקים".

<> כי התורה שייכת לרוח, וכמבואר למעלה הערה 533.

<> שמות ו, ג "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בשם שקי ושמי הויה לא נודעתי להם", ומבואר מכך ששם הויה לא נתגלה לאבות, אלא רק למשה, מקבל התורה. וראה גו"א שם אות כה בביאור הדבר. והרמב"ן שם כתב: "ועל דרך האמת בא הכתוב כפשוטו ומשמעו, יאמר אני ה' נראתי להם באספקלריא של 'אל שדי', כטעם 'במראה אליו אתודע' [במדבר יב, ו], ואותי אני ה' לא נודעתי להם, שלא נסתכלו באספקלריא המאירה שידעו אותי, כטעם 'אשר ידעו ה' פנים אל פנים' [דברים לד, י]... שהאבות היה גלוי השכינה להם והדבור עמהם במדת הדין רפה, ונהג עמהם בה. ועם משה יתנהג ויודע במדת הרחמים, שהוא בשמו הגדול, כטעם 'מוליך לימין משה זרוע תפארתו' [ישעיה סג, יב]. וכתיב [שם פסוק יד] 'כן נהגת עמך לעשות לך שם תפארת'. ולכן לא יזכיר משה מעתה שם 'אל שדי', כי התורה בשמו הגדול נתנה, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלהיך'". וכן הוא ברמב"ן במדבר יב, ו. ובגבורות ה' פי"ז [עח:] כתב: "שהיה [משה] דבק בשם המיוחד, יותר מכל הנביאים, כדכתיב [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם'. ואילו משה רבינו ע"ה היה מתנבא בשם המיוחד, הוא אספקלריא המאירה, ולכך נתמלא הבית אורה [סוטה יב.]". ושם ס"פ כט כתב: "וזה ידוע ממה שאמר הכתוב 'ושמי ה' לא נודעתי להם', כי משה היה לו ידיעה בשם המיוחד, וזה ידוע". ובפרי צדיק חג הסוכות אות מה, כתב: "וזה שנאמר למשה רבינו ע"ה 'וארא אל אברהם וגו' ושמי ה' לא נודעתי להם'. והיינו שעוד לא ניתנה להם התורה, שהוא הודעת שמו יתברך. כי אורייתא כולא שמא דקודשא בריך הוא... וידוע ששם הוי"ה ברוך הוא הוא שם העצם של השגחתו יתברך, המהוה את כל העולמות. ושאר השמות וכנוים המה נטפלים לו, וזהו 'ושמי ה' לא נודעתי להם', שעיקר בחינת הדעת והכרה בשם הוי"ה ברוך הוא הוא רק על ידי התורה, כנ"ל, ולזה זכה משה רבינו ע"ה לבחינת הדעת בהויה ברוך הוא בשלימות, מפני שעל ידו נתנה התורה".

<> מתייחס בזה אל כל פירושיו שאמר על משנה זו בביאור שלשת העמודים שהעולם עומד עליהם [תורה, עבודה, וגמילות חסדים]; (א) כנגד טוב האדם, טוב לה', וטוב לזולתו. (ב) כנגד שלימות העולם, חלק גבוה לעולם, ושפע ה' לעולם. (ג) כנגד אברהם, יצחק, ויעקב. (ד) כנגד היסודות מים, אויר, ואש, המתקשרים אל ה' ע"י השמות ה, אלקים, והויה. (ה) בנתיב העבודה פ"א [א, עט: הוסיף פירוש שלא נזכר כאן] שהעמודים כנגד שכל, נפש, וגוף האדם, והובא בהערה 540. @**ודע שבכת"י**^ לא נמצא מה שנדפס לפנינו מלמעלה [סמוך לציון 392] ועד סוף המשנה [כפי שנמצא הרבה פעמים שהנדפס מרחיב יותר מהכת"י (ראה במבוא)], אך במקום זאת נמצאת שם תוספת זו, והיא הסבר ששי למשנתינו, וזו לשונה: "ויש לך לדעת, כי קיום ועמידת התחתונים כאשר התחתונים מקושרים בעליונים, והעליונים בתחתונים, ושניהם קשורים זה בזה, ו[ב]זה העליונים והתחתונים הם אחד, וכאשר הם אחד אז יש להם קיום, לא כאשר הם מחולקים. וכמו שהתבאר אצל [סנהדרין צט:] הלומד תורה לשמה כאילו בנה פלטרין של מעלה ופלטרין של מטה, שנאמר [ישעיה נא, טז] 'ואשים דברי בפיך לנטוע שמים וליסוד ארץ'. ופרשנו [בח"א שם (ג, רכט.), וראה להלן פ"ו מ"ב (ד"ה ובפרק חלק), ובמיוחד בהספד (קצ)] כי על ידי התורה נעשה העליונים והתחתונים אחד, ודבר זה מקיים עליונים ותחתונים, לא כאשר הם מחולקים, כי אז הם מחולקים. ועל ידי גמילות חסדים גם כן האדם הוא מתעלה למעלה להיות כמו העליונים, שהם משפיעים הטוב לתחתונים, והם אינם מקבלים. ועל ידי העבודה אז יש לעליונים חבור לתחתונים, כי כאשר נבנה בית המקדש היה שכינתו בתחתונים בבית המקדש. הרי התבאר לך כי אלו דברים הם עמודי העולם וקיום שלו, כי עמודי העולם כאשר התחתונים קשורים עם העליונים, והם עולם אחד, לא כאשר הם מחולקים, והעליונים הם בפני עצמם, והתחתונים בפני עצמם. ועל ידי אלו שלשה מתחברים העליונים והתחתונים ביחד, כי על ידו מתחברים זה בזה, וזה בזה, כמו שהתבאר. ועל ידי גמילות [חסדים] התחתונים הם למעלה, כמו שהתבאר. ועל ידי העבודה העליונים הם למטה, הכל כמו שהתבאר. על זה נאמר [קהלת ד, יב] 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק', וזהו קיום התחתונים. לכך אלו שלשה הם עמודי העולם, שהעולם עומד עליהם, וזה מבואר למבין".

<> כדרכו שחותר לבאר שכל הסבריו הם אחד, וכמובא למעלה בהערות 286, 436. ואודות שכל שורש הוא אחד, ראה להלן הערה 1417.

<> שהוזכרו במשנה ראשונה, ש"אמרו שלשה דברים; הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סיג לתורה".

<> במשנה א, ד"ה ויש לך [בין ציונים 269-284].

<> כן כתב למעלה בתחילת ביאור משנתינו [ד"ה הוא היה, בין ציונים 319-324]. וראה להלן הערה 1753.

<> בביאור התואר "משירי אנשי כנסת הגדולה" ראה למעלה הערות 312, 317.

<> כמובאר למעלה בהערות 550, 552, 553.

<> מכילתא ס"פ יתרו, והובא ברש"י ר"פ משפטים [שמות כא, א] "למה נסמכה פרשת דינין לפרשת מזבח, לומר לך שתשים סנהדרין אצל מזבח".

<> וכן להלן משנה יח [ד"ה ומעתה יש] כתב: "העבודה אשר זכר שמעון הצדיק, נגד זה זכר רבן שמעון בן גמליאל [שם] הדין. ואמרו רז"ל למה נסמכה פרשת משפטים לפרשת מזבח [ס"פ יתרו], שתשים סנהדרין אצל המזבח. כי אלו ב' דברים, העבודה ודין, שניהם הם להקב"ה בפרט, כי כמו שהעבודה אליו, כך הדין אל הקב"ה". וכן כתב בנתיב הדין פ"א [א, קפז:], וז"ל: "כי הדין הוא שוה למזבח, כמו שהמזבח אל הש"י, כך הדין אל הש"י, לכך אמרו שתשים סנהדרין אצל מזבח לגמרי". ובהמשך הפרק שם [סוף קפט.] כתב: "כי הת"ח שהוא דיין הגון, שנקרא 'אלהים' [שמות כב, ז-ח], הוא כמו המזבח אשר אלקותו יתברך נקרא עליו, והרי בשביל זה אמרה תורה שתשים סנהדרין אצל המזבח". @**ובגו"א שמות**^ פכ"א אות ג סלל לו דרך אחרת מדבריו בנתיב הדין, שכתב: "לומר שתשים סנהדרין אצל המזבח. ואם תאמר, דגם זה קשה למה סנהדרין אצל המזבח. ואין זה קשיא, דהם שוים לגמרי, דהמזבח הוא משים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, כי עליו מקריבים הקרבנות, שנקרא 'קרבן' על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה, והמזבח שעליו ההקרבה הוא שמשים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים... וכן המשפטים מטילים שלום בעולם. וכן אמרו במכילתא [שמות כא, א] מה ראו דינין להקדים אותם לכל המצות שבתורה, כשהדין בין אדם לחבירו תחרות ביניהם, נפסק הדין שלום ביניהם. נמצא כי המזבח והדין הם מתקשרים ועושים שלום בעולם. כי צריך שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, ואחר כך צריך שלום בין איש לחברו, נמצא הכל מקושר. ובשביל זה היה המזבח ולשכת הגזית באמצע העולם, כמו שדרשו [סנהדרין לז.] 'שררך אגן הסהר' [שיה"ש ז, ג], זה לשכת הגזית, כמו שהטבור באמצע גוף האדם, כך לשכת הגזית באמצע העולם, כי האמצע מקשר כל החלקים לפי שהוא באמצע, נמצא המזבח ולשכת הגזית מאחדים ומקשרים הכל" [ראה להלן הערה 1171]. ונראה שאין דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שהרי כאן הגדיר שעמוד העבודה הוא הטוב כלפי הקב"ה, ואילו עמוד החסד הוא הטוב כלפי זולתו [למעלה ד"ה ולכך התחיל, בין ציונים 383-391]. ואם הסנהדרין עושים הטוב והשלום בין בני האדם, אזי הם שוים לעמוד החסד יותר מאשר לעמוד העבודה. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים. וראה להלן הערות 1685, 1695.

<> ראה למעלה [הערות 219, 252] שנתבאר שם שעל ידי רבוי תלמידים התורה מתבררת.

<> "עד כזית עד כביצה - עד כזית לרבי מאיר, עד כביצה לרבי יהודה, דתנן [ברכות מה.] עד כמה מזמנין, רבי מאיר אומר עד כזית, רבי יהודה אומר עד כביצה" [רש"י שם].

<> בנתיב גמילות חסדים ס"פ ג [א, קנז:] הביא את דברי הגמרא [ב"מ ל:] "לא חרבה ירושלים אלא שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפנים משורת הדין", וכתב לבאר: "פירוש, אע"ג שהיה להם חטאים אחרים, לא היה בא החורבן, אלא הקב"ה היה משלם להם עונש אחר. אבל כאשר העמידו דבריהם על דין תורה, ולא רצו רק בדין, בא מזה החורבן ע"י מדת הדין שהיה שולט בהם להחריב אותם. כי אם היו עושים לפנים משורת הדין, ג"כ הקב"ה היה נושא להם פנים. וכן דרשו רז"ל במסכת ברכות [כ:], כתיב 'אשר לא ישא פנים', וכתיב 'ישא ה' פניו אליך'. אמר הקב"ה, איך לא אשא להם פנים, כי אני כתבתי בתורתי 'ואכלת ושבעת וברכת', והם מדקדקים עד כזית ועד כביצה. לפיכך אם היו עושים לפנים משורת הדין, הרי הכתוב אומר [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'. ומדבר זה עצמו יש ללמוד ג"כ כי הרחקת החסד הוא חורבן העולם". וכן כתב בבאר הגולה באר הראשון [עד:], ובח"א לב"מ ל: [ג, יט:]. ובבאר הגולה באר השני [קפח:] כתב: "שיש לאדם לעשות לפנים משורת הדין, ולא יעמיד את דבריו על הדין, וזה מצד שראוי לעשות חסד". וחזינן מכך שמדת החסד מכתיבה לאדם להתנהג לפנים משורת הדין לא רק בדברים שבין אדם לחבירו, אלא אף בדברים שבין אדם למקום, בבחינת מה שאמרו [זוה"ק ח"ב קיד:] "איזהו חסיד, המתחסד עם קונו".

<> סוף משנה א [ד"ה ותדע כי].

<> לשונו למעלה סוף משנה א: "ותדע כי אלו ג' דברים שזכרו אנשי כנסת הגדולה, הם כמו רוב מוסרי חכמים, שהם להשלים את האדם בכל צד, וכמו שיתבאר בפרקים דבר זה. כי מספר שלשה כולל הדבר, והפכו, והאמצע בין שניהם. ולכך רוב המוסרים במסכתא זאת הם להשלים את האדם בדבר אחד, ובדבר שהוא הפכו, ובדבר שהוא כמו אמצעי ביניהם. ואנשי כנסת הגדולה אמרו 'הוו מתונים בדין', ודבר זה הוא דין גמור. והפך זה 'ועשו סייג לתורה', שזהו הפך 'הוו מתונים בדין', כי אין הסייג דין, שהרי אין חייב מן התורה לגמרי. ואמר 'והעמידו תלמידים הרבה' לברר התורה, כי אין זה כמו הדין, שהדין מחויב אל הכל, שיודעים שכך חייב בדין, וכך הדין נותן לפי שכל האדם. ודברי תורה, אף שהם מחויבים בעצמם, ולכך התורה תקרא 'משפט' בכמה מקומות, אבל שיהיה דבר זה מחויב לפי שכל האדם - זה אינו, שהרי לפי דעת האדם אין המצוה מחויבת. מה שאין כך במשפט, שהוא מחויב לפי דעת האדם. ולכך דברי אנשי כנסת הגדולה כוללים הדין המחויב, והפך זה 'ועשו סייג לתורה', שדבר זה אינו מחויב כלל. ואמרו 'והעמידו תלמידים הרבה', כי דבר זה אינו דין כמו הדין שהוא מחויב מצד השכל של אדם, וגם אינו בלתי מחויב, רק הוא מחויב לפי דעת התורה, כי זהו ענין התלמידים לברר מה שחייבה התורה, והוא התקון לתורה עצמה, ובזה כללו הכל. והבן זה היטב ועוד יתבאר".

<> והמים מתייחסים לימין, והאש לשמאל, וכמבואר למעלה הערה 538.

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [ל.]: "וידוע כי המים נחשבים לימין, והתנינא שורף בארס שלו, נחשב לשמאל. והפישקנצא שהוא באויר, אינו נחשב לא לימין ולא לשמאל", ושם הערה 177. ובתיקוני זוהר תיקון ס"ט קה. אמרו "רוח תפארת". וכן הוא בפירוש הרמ"ק לספר היצירה ר"פ ג. ובספר פרדס רמונים שער כז פרק כז כתב: "כי רוח הוא התפארת, האויר האמצעי המכריע בין האש והמים". ונראה להטעים זאת עוד, שהעולה מדבריו כאן הוא שיסודות אמ"ש מקבילים לשלשת האבות [אברהם, שמדתו חסד, הוא כנגד המים. יצחק, שמדתו עבודה, הוא כנגד אש. ויעקב, שמדתו תפארת (כמובא למעלה הערה 200), הוא כנגד אויר. וראה למעלה הערה 292, שכן ביאר בספר גבורות ה' פכ"ז (קי:)]. והרי יעקב הוא האמצעי בין אברהם ויצחק [כמבואר למעלה בהערות 292, 307. וראה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 48, 130, 133], בדיוק כשם האויר הוא היחס שבין מים ואש. @**והשתא דאתינן**^ להכי, נוכל ללמוד מכך את גדרו של היסוד הרביעי [הארץ]. כי גם בנוגע לאבות מצינו דבר רביעי, והוא דוד המלך, שהוא הפנה הרביעית של המרכבה [זוה"ק ח"ג רסב:], וכמרומז בגו"א בראשית פכ"ד אות מג [ד"ה אמנם, ושם הערה 177]. והיחס שבין שלשת האבות לבין דוד המלך הוא כפי שביאר בדרשת שבת הגדול [רכד:], שעמד שם על כך שבקרבן תודה היו שלשה מיני מצה, ואחד של חמץ [ויקרא ז, יב-יג], והיה שיעורו של החמץ שוה לשלשת מיני המצה [מנחות עז:]. וכתב על כך בזה"ל: "הנה המצה מורה על שהוא יתברך עשנו, והחמץ מורה כי אליו אנחנו [לשונו קודם לכן (רכג.): "החמץ כנגד מה שאמר 'ולו אנחנו' (תהלים ק, ג), כי החמץ מורה על יצה"ר, וצריך האדם שיזבח יצרו ולצאת מן יצה"ר, ולשוב אל השם יתברך... ומין מצה הוא כנגד מה שאמר 'הוא עשנו' (שם), כי מצד שהוא יתברך עשנו, בראנו מצה בלי שאור לגמרי"]... ולפיכך היו שלשה מיני מצה ואחד של חמץ... כי הש"י עשנו על ידי האבות... ולכך היו שלשה מיני מצה... והחמץ היה נגד דוד... ומה שהיה של חמץ שקול כמו שלשתן של מצה, מפני כי מדת דוד בלולה משלשתן [ראה להלן פ"ב הערה 1040], ולפיכך היה מין חמץ כמו שלשה של מצה". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנב.] כתב: "היה דוד שוה לאבות מצד המקבל". ולכך כשם ששלשת היסודות של אמ"ש מקבילים לשלשת האבות, כך היסוד הרביעי של עפר מקביל לדוד המלך ["מקימי מעפר" (ש"א ב, ח)]. וראה תפארת ישראל פ"ל הערה 34.

<> כמו שכתב למעלה בסוף משנה א: "וכן לפי מה שאמרנו כי אנשי כנסת הגדולה כללו חקים ומשפטים ומצות, הוא ג"כ כך כמו שאמרנו, כי חקים הפך המשפטים, שהם ידועים טעם שלהם, והמצות אינם נגלים כל כך ואינם נעלמים לגמרי. וכל זה כי דבריהם הם לתקן הכל כמו שאמרנו, ויש לך להבין את זה מאוד".

<> ולהלן משנה יח [לאחר ציון 1680] השוה והקביל את דברי רבן שמעון בן גמליאל שם ["על שלשה דברים העולם קיים; על הדין, ועל האמת, ועל השלום"] עם דברי שמעון הצדיק כאן.

%משנה [ג]

<> לשונו למעלה [ליד ציון 41]: "ומפני שרצה לדבר במסכתא הזאת מן המוסרים הטובים והישרים, התחיל לומר כי יש לקבל מוסר מן האבות. ואלו הם אבות העולם בודאי, כי נחשב משה אב לעולם בודאי. ונחשב יהושע מן אבות העולם, שהוא קבל התורה ממשה, ומפני זה נקרא יהושע אב בעולם. וכן הזקינים, וכן הנביאים, וכן אנשי כנסת הגדולה, כלם בשביל קבלתם התורה הם אבות עולם. וכן אנטיגנוס איש סוכו נחשב אב לעולם, שהוא קבל התורה משמעון הצדיק. וכן הזוגות, שהם קבלו התורה מאנטיגנוס איש סוכו [להלן משנה ד], וכן שאר הזוגות שקבלו כלם, הם אבות עולם. ואף מן הזוגות ואילך, שלא הזכיר קבלה, היינו שלא היו מיוחדים בקבלת תורה כמו שהיו אלו שזכר, אבל בודאי הם גם כן אבות העולם בקבלתם התורה. ולפיכך יש לאדם לקבל מוסר שלהם, כמו שעל הבן ראוי לקבל מוסר האב, כדכתיב [משלי א, ח] 'שמע בני מוסר אביך'. ולכך אצל אנשי כנסת הגדולה, אחר שהזכיר 'ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה', אמר 'הם היו אומרים ג' דברים', כלומר שהם היו אבות העולם לפי שקבלו התורה, ומפני כך ראוי ונאה להם לתת מוסר לעולם, אותם שנחשבו אבות העולם. לכך נקראת מסכתא זאת מסכת 'אבות', כי במסכתא הזאת נשנה המוסר שלמדו אבות העולם". וראה להלן הערות 707, 1139.

<> כפי שביאר למעלה בתחילת משנה ב [לאחר שביאר שהמוסר נקבע לפי הדור]: "כי מה שנקראו 'אנשי כנסת הגדולה' שפירושו כנסיה של גדולים, וזהו מצד הכלל שכולם ביחד. ושמעון הצדיק, צדיק אחד פרטי היה, והוא בחינה בפני עצמו. לכך מחלק הכנסיה הקדושה, אנשי כנסת הגדולה, לשתי בחינות; האחת מצד החבור של כלם ביחד, והם אמרו מוסר אחד. והבחינה השנית מצד הפרט, שהיה שמעון הצדיק 'משירי כנסת הגדולה', והוא אמר מוסר בפני עצמו. ולפיכך אמר 'שמעון הצדיק היה משירי כנסת הגדולה'. **'**הוא היה אומר על ג' דברים העולם עומד'. ואזהרה כמו זאת הוא קודם לכל, כי צריך לבנות קודם היסוד. ולפיכך היה שמעון הצדיק, שהוא משירי אנשי כנסת הגדולה, מזהיר אותם שיהיו נזהרים בדברים שהם יסוד ועמוד העולם שעליו הכל נבנה. ודברי אנשי כנסת הגדולה שאמרו [למעלה משנה א] 'הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה' הוא עוד קודם על הכל, כפי מה שאמרנו, כי אותן הדברים תקון וחסרון האדם במה שהוא אדם, ודרכו לטעות בדברים אלו, הוא התורה, וצריך אליו השלמה. ומפני שהוא התקון בתורה, והתורה הוא ראשון וקודם על הכל, היו בו מתקנין אנשי כנסת הגדולה התורה בראשונה. ואחר כך שמעון הצדיק מזהיר בדבר שהוא יסוד העולם, שהוא אחר התורה". וראה להלן הערות 676, 1091, ופ"ב הערות 473, 807, 1468.

<> כמבואר למעלה בסמוך לציונים 402, 437, שהכוונה היא או לעמידת האדם או לעמידת העולם, והם היינו הך, כי האדם הוא עיקר העולם.

<> "כל מעשיך יהיו לשם שמים" [להלן פ"ב מי"ב], וראה למעלה הערה 454. ו"כל מעשה האדם" מקביל לכל העולם, כי כל העולם תלוי באדם, וכמבואר למעלה ליד ציון 403.

<> שהרי כל בריאת האדם אינה אלא לעבדו יתברך, וממילא כל מעשיו ראויים שיהיו פונים לתכלית בריאתו, וכפי שביאר למעלה ליד ציון 441, וז"ל: "קיום העולם, כאשר העולם הוא נברא לעבוד השם יתברך, כי אם לא היה זה שנברא לעבוד השם יתברך - ובזה כל העולם הוא חלק גבוה - אם כן אין ראוי הבריאה לעולם. כי דבר מחויב הוא וברור שאי אפשר שיהיה דבר זולתו יתברך, ובזה שהעולם נברא לעבוד השם יתברך, היה כל העולם חלק גבוה, ובזה יש מציאות אל העולם, כי בזה נחשב שאין העולם יוצא מן השם יתברך כאשר נברא לעבודתו יתברך", וראה למעלה הערות 396, 441, ולהלן הערות 645, 1831. ובמסילת ישרים ס"פ א כתב: "נמצינו למדים, כי עיקר מציאות האדם בעולם הזה הוא רק לקיים מצוות ולעבוד ולעמוד בנסיון, והנאות העולם אין ראוי שיהיו לו אלא לעזר ולסיוע בלבד לשיהיה לו נחת רוח וישוב דעת למען יוכל לפנות לבו אל העבודה הזאת המוטלת עליו. ואמנם ראוי לו שתהיה כל פנייתו רק לבורא יתברך, ושלא יהיה לו שום תכלית אחר בכל מעשה שיעשה, אם קטן ואם גדול, אלא להתקרב אליו יתברך, ולשבור כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו, הן הנה כל עניני החומריות והתלוי בהם, עד שימשך אחריו יתברך ממש כברזל אחר אבן השואבת. וכל מה שיוכל לחשוב שהוא אמצעי לקורבה הזאת, ירדוף אחריו ויאחז בו ולא ירפהו. וכל מה שיוכל לחשוב שהוא מניעה לזה, יברח ממנו כבורח מן האש, וכענין שנאמר [תהלים סג, ט] 'דבקה נפשי אחריך בי תמכה ימינך', כיון שביאתו לעולם אינה אלא לתכלית הזה, דהיינו, להשיג את הקירבה הזאת במלטו נפשו מכל מונעיה ומפסידיה". וראה דבריו בסוף המשנה [ליד ציון 646] שביאר שאהבה ויראה [שהוזכרו כאן] הן היסודות של עבודת ה'.

<> להלן [מציון 644 ואילך, ומציון 1742 ואילך].

<> האברבנאל כאן בפירושו נחלת אבות, ובעקידת יצחק ח"ג שער מד. וכן הובאה שאלה זו בפירוש היעב"ץ כאן, ובתוספות יום טוב כאן. והרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמה לפרק חלק רמז לקושי זה.

<> לשון העקידת יצחק ח"ג שער מד: "והנה התורה בעצמה מסכמת לזה במאמרים רבים, תמיד לא יחשו מזעוק באזננו בכלל המצות ופרטם היתר זה, באומרה [דברים ד, מ] 'ושמרת את חקיו ואת מצותיו אשר אנכי מצוך היום למען ייטב לך ולבניך אחריך ולמען תאריך ימים'. [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. [דברים ה, טז] 'למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך'. וכן במקומות רבים מספור... ולא עוד אלא שהקב"ה פירשו בעצמו, באומרו [דברים ה, כו] 'מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי ולשמור מצותי כל הימים למען ייטב להם ולבניהם אחריהם'. וכן אמר משה [דברים י, יב] 'ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו'', וחתם [שם פסוק יג] 'לטוב לך'. ואם הקב"ה מתאוה שתהיה כוונתנו בעבודתו לתורתו, לתועלתנו ולהנאתנו, איך נעמוד אנחנו ונאמר כשנכוין בהם אל מה שכיוונו מניחם ומסדרם, שנפסל המעשה בזה. זה לא יתכן בשום פנים". והאברבנאל כאן כתב: "האמנם בדברי אנטיגנוס יראה ספק גדול, באומרו שלא יעבוד האדם את בוראו על מנת לקבל פרס, אלא על מנת שלא לקבלו. כי הנה ייעודי התורה תמיד לא יחשו מלקרוא בני אדם לעבודת המצות מפני השכר. נאמר בעשרת הדברות [דברים ה, טז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'... וכן במקומות רבים". וראה סוף הערה 610.

<> לפנינו בגמרא שם "האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בני, &**ובשביל שאזכה לעולם הבא**^, הרי זה צדיק גמור", וכאן השמיט התיבות "ובשביל שאזכה לעולם הבא", אך בסמוך יתייחס אליהן. ופירש רש"י בפסחים ח: "הרי זה צדיק גמור - בדבר זה, ולא אמרינן שלא לשמה עושה, אלא קיים מצות בוראו שצוהו לעשות צדקה, ומתכוין אף להנאת עצמו, שיזכה בה לעולם הבא, או שיחיו בניו".

<> לשון העקידת יצחק ח"ג שער מד: "אמרו, תניא האומר אתן סלע זה לצדקה, כדי שיחיו בני, כדי שיהיה לי חלק לעולם הבא, הרי זה צדיק גמור. יראה... שהתירו שיכוין אדם לתועלת עצמו אם זמני אם נפשי". וכן הקשו תוספות פסחים ח: ד"ה שיזכה, ושם ר"ה ד. ד"ה בשביל.

<> הרי סתם עבד עובד רק ע"מ לקבל פרס, וכפי שכתב בתפארת ישראל פל"ח [תקעו.]: "שעובד לקבל פרס... כמו עבד עובד בשביל פרס". ובח"א לר"ה ג: [א, צא:] כתב: "וזה לא נמצא בשום עבד, כי כל עבד אינו משמש את רבו רק לקבל פרס". וראה ברבינו יונה כאן שהביא שיש שתי גרסאות למשנה; (א) "כעבדים המשמשין את הרב &**על מנת שלא**^ לקבל פרס". (ב) "כעבדים המשמשין את הרב &**שלא על מנת**^ לקבל פרס". והנה מדברי המהר"ל כאן משמע שאינו גורס במשנה את התיבות "על מנת" [כן ציינו בח"א לר"ה ג: הוצאת כשר, חלק ב, עמוד קנט, הערה 2], ולכך אי אפשר להכריע אם לומד במשנה כגירסא א' או ב'. ולהלן [ד"ה ומה שאמר, בין הציונים 628-631] כתב את שתי הגרסאות כאחת, שזה לשונו: "ולא ימצא עבדים המשמשים על מנת שלא לקבל פרס... אלא שיש לו לעבוד השם יתברך ביותר טוב שלא על מנת לקבל פרס".

<> פירוש - היה סגי שאנטיגנוס יאמר רק את הרישא ["אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס"], מבלי להוסיף את הסיפא ["אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא ע"מ לקבל פרס"], כי הסיפא עוסק בציור לא שכיח.

<> ואע"פ שמצינו בכל מקום את הבטוי "שם שמים" [ברכות מה:, שם נ., שם סג., ועוד. ולהלן משנה יא אמרו "ונמצא שם שמים מתחלל", וכן להלן פ"ד מ"ד אמרו "כל המחלל שם שמים בסתר"], זה לא קשה, כי אמרו "&**שם**^ שמים", ו"שמים" הם שם תואר לתיבת "שם". אך כאן נזכרו "שמים" סתמא ["ויהי מורא שמים עליכם"], וזה תמוה שיוזכרו "שמים" בפני עצמם. ולהלן יעמוד על הבטוי "יראת שמים". וראה להלן הערה 642.

<> כמו שיבאר בסמוך. וכך הוא לשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"י הלכות א-ה: "אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה, או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה, או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא. אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה, שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה, ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים, ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים, שמחנכין אותן לעבוד מיראה, עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה. העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה, לא מפני דבר בעולם, ולא מפני יראת הרעה, ולא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת מפני שהוא אמת, וסוף הטובה לבא בגללה. ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד, ואין כל חכם זוכה לה... והיא המעלה שצונו בה הקב"ה על ידי משה, שנאמר [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלהיך'. ובזמן שיאהוב אדם את ה' אהבה הראויה, מיד יעשה כל המצות מאהבה... אמרו חכמים הראשונים [נדרים סב.] שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רבי, בשביל שאקבל שכר בעולם הבא, תלמוד לומר [דברים יא, יג] 'לאהבה את ה', כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה. ועוד אמרו חכמים [ע"ז יט.] 'במצותיו חפץ מאד' [תהלים קיב, א], ולא בשכר מצותיו. וכן היו גדולי החכמים מצוים לנבוני תלמידיהם ומשכיליהם ביחוד 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב וכו'', אלא מפני שהוא הרב ראוי לשמשו, כלומר עבדו מאהבה. כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות, הרי זה עוסק שלא לשמה. וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר, אלא מפני אהבת אדון כל הארץ, שצוה בה, הרי זה עוסק בה לשמה. ואמרו חכמים [פסחים נ:] לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ, אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה, וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה, מגלים להם רז זה מעט מעט, ומרגילין אותן לענין זה בנחת, עד שישיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה". וראה בפיהמ"ש לרמב"ם ר"פ חלק [הובא בהערה 616], ובפיהמ"ש כאן.

<> דע, שהקטע מהמלים "רק באומות העולם" עד המלים "אבל בישראל הוא צדיק גמור" [ליד ציון 600] הושמט מחמת הצנזורה בכל הדפוסים המאוחרים, אך נמצא בכת"י ובדפוס ראשון, ובעזה"י הוחזר כאן למקומו.

<> לשון הגמרא שם: "תניא, אמר להן רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו, בני, מהו שאמר הכתוב [משלי יד, לד] 'צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת'. נענה רבי אליעזר ואמר 'צדקה תרומם גוי' אלו ישראל... 'וחסד לאומים חטאת', כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן, שאינם עושין אלא להתגדל בו... הכי לאו צדקה גמורה היא, והתניא, האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בני, ובשביל שאזכה לעולם הבא, הרי זה צדיק גמור. לא קשיא, כאן בישראל, כאן בעובד כוכבים". ופירש רש"י שם "ישראל דעתן לשמים, בין יחיה בין לא יחיה, אינו מהרהר אחר מדת הדין. אבל עכו"ם אינו נותן אלא ע"מ כן, ואם לאו מתחרט". אמנם המהר"ל לומד את ההבדל בין ישראל לעכו"ם באופן אחר, וכמו שהולך ומבאר [ראה הערה 602 בביאור הנפק"מ בין רש"י למהר"ל]. ומביא לכאן את ענין האומות, כי מתוך שנעמוד על הטעם מדוע באומות אינו צדיק גמור, נעמוד על הטעם מדוע בישראל הרי הוא צדיק גמור, בבחינת "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א, והובא למעלה בהקדמה הערה 178]. וראה להלן הערה 1205, ופ"ב הערות 362, 420.

<> במדב"ר ג, א "צדיקים יש להם תאוה, מה תאותם - הקב"ה". ובגו"א בראשית פכ"ב אות ד כתב: "הצדיקים חפצים לעשות רצון קונם". ואם צדיקים הם אלו העושים רצון קונם, א"כ הוא הדין לאידך גיסא; העושים רצון קונם הם צדיקים גמורים. וראה למעלה בהקדמה הערות 26, 27, שנתבאר שם שתכלית כל המצות היא עשיית רצון ה'.

<> כמבואר למעלה בהערה 194 שהרצון המקורי הפועל בתור כח ראשון הוא הרצון של מתן שכר. ונאמר [יחזקאל יח, כג] "החפוץ אחפוץ מות רשע נאום ה' אלקים הלא בשובו מדרכיו וחיה". ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה במדרש הזה] כתב: "והוא יתברך טוב, והטוב רוצה בטוב, ולא ברע שיהיה לרשע", ושם הערה 43. וכן הוא בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב.], ולהלן פ"ג מט"ו [ד"ה וכן המאמר]. וראה למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 24.

<> שרוצה להטיב עם ישראל, ומכלל טובה זו הוא שיחיה בנו, ושיזכה לעוה"ב.

<> שרצון הקב"ה להטיב עמהם, וכמו שמבאר.

<> בביאור מעלה זו, ראה דבריו בנר מצוה [י.], שכתב: "כל זמן שאלו ד' מלכיות מושלים בעולם, אין כבוד השם יתברך נגלה בעולמו... כי אף ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך... הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד... כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד... אבל ד' מלכיות מבטלים אחדותו בעולם". וראה למעלה במשנה "כל ישראל" הערות 209-211, שנתבאר שם שהכוונה לכל האומות, ולא רק לארבע מלכיות.

<> בגבורות ה' פ"ה [לה:], שכתב: "ואם תשאל... ולמה לא תהא בריאת אברהם בלבד... שאם תשאל כך לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם, מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון, כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל, ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי, ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש חלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וכן כתב בגבורות ה' פס"ז [שיא.]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 76, 152, ולהלן פ"ב הערה 990.

<> בדב"ר ה, ז, אמרו "אמר הקב"ה, מכל האומות שבראתי, איני אוהב אלא לישראל". ובכת"י במקום המלים "שאין רצונו יתברך בהם" כתב "שאין מחויבין שיהיו". כי כבר נתבאר שהאומות לא נבראו לעצמן, אלא נבראו לשמש את ישראל [במשנת "כל ישראל" הערות 76, 77, 82, 164]. וראה למעלה הערה 455. ובנתיב הדין פ"א [א, קפה:] כתב: "ישראל הם מיוחדים אל הש"י בשביל כי הם נבראים יותר בחיוב מכל הנבראים, כי הש"י הוא העלה, והעלה יש לו עלול, וישראל יש עליהם משפט העלול מן השם יתברך, ונבראו בחיוב יותר מכל שאר הנמצאים. וכמו שדרשו ז"ל [ויק"ר לו, ד] בשביל ישראל נברא העולם... ולפיכך ישראל הם נבראים בחיוב יותר מכל הנמצאים".

<> כי טובתם של האומות אינה רצונו של הקב"ה, שהרי כל בריאתם אינה מחוייבת, ק"ו שטובתם אינה מחויבת. ומעין זה אמרו בגמרא [זבחים ה:] שאין הקטרת אימורים לשמה מעכבת, שהרי "הוא עצמו אם לא הקטירו אימוריו כשר". ופירושו, שהואיל והקטרת אימורין עצמה אינה מעכבת, בודאי שדיני הקטרתה אינם מעכבים, כי הפרט לא יהיה נחשב יותר מהכלל.

<> כמו שאמרו [ב"ב ד.] "מפני מה נענש דניאל, מפני שהשיא עצה לנבוכדנצר [ולא "לכורש"], שנאמר [דניאל ד, כד] 'להן מלכא מלכי ישפר עלך וחטאך בצדקה פרוק ועויתך במיחן עניין הן תהוי ארכא לשלותך וגו''". ומוכח מכך שאין הקב"ה רוצה בטובתם של האומות.

<> עד כאן הקטע שהושמט מהדפוסים המאוחרים, וכמבואר בהערה 589.

<> שהרי אין זו הדרגה הגבוהה של עובד מאהבה, וכמו שמבאר.

<> כן כתב בח"א לר"ה ג: [א, צב.], וז"ל: "ומתרץ הא בישראל הא באומות עולם. ופירוש הדבר, שאין האומות מציאתם ומדריגתם נחשב לפני הש"י, ואם עושה המצוה לשם טובת עצמו אינו צדיק, כי הוא אינו ממציאות הטוב. אבל ישראל, בעבור כי מדריגתם ומציאותם הוא הצדק והטוב, העושה מצוה לשם הנאת וטובת עצמו הרי הוא צדיק גמור, כי אין ענין צדיק רק שהוא נמצא על ישרו. ואין מתנאי הצדיק בישראל שיהיה עובד הש"י ולא יהיה כונתו לטובה אליו. אע"ג שהוא מתנאי החסיד, דודאי מי שיהיה חסיד צריך שיהיה לו מדריגה זאת, שאל יסתכל כלל לשום דבר טוב, רק לאהבת הש"י, אבל תנאי הצדיק אינו זה, כי צדיק הוא שהוא נמשך על היושר, ומאחר שהישראל הוא מציאת הצדק, ואם עושה המצוה בשביל טובת עצמו הרי זה רצון הש"י... אבל באומת העולם לא יתכן כן, מפני מדריגות אומת העולם שאינם מציאת צדק בעצמו, ולפיכך צריך לעשות כל כונתו לש"ש, ואז כאשר יעשה זה הוא צדיק, אחר שהוא עושה לשם שמים, ולא די במה שיעשה זה למציאתו, כי מציאתו אינו במדריגת הצדק. והבן מה שאמר כי הוא 'צדיק גמור', שפירושו שהוא צדיק גמור בלא חסרון ובלא יתור. ופירוש זה ברור ולא יתכן פירוש בה זולת זה, וכבר בארנו זה במקום אחר". @**והנה רש"י**^ בב"ב י: ביאר שההבדל בין ישראל לעכו"ם הוא ש"ישראל דעתן לשמים, בין יחיה בין לא יחיה, אינו מהרהר אחר מדת הדין. אבל עכו"ם אינו נותן אלא ע"מ כן, ואם לאו - מתחרט" [הובא למעלה הערה 589]. אמנם המהר"ל לומד את ההבדל בין ישראל לעכו"ם באופן אחר, שישראל נבראו בעצם, לעומת אומות העולם. ונפק"מ ביניהם תהיה, בציור שגוי נותן צדקה על מנת שיחיה חבירו ישראל, שלפי רש"י אינו "צדיק גמור" משום ש"אם לאו - מתחרט". אך למהר"ל יחשב לצדיק גמור, כי טובתם של ישראל היא רצונו יתברך, והמפיק רצון ה' נחשב לצדיק גמור, וכפי שנתבאר [שמעתי מיד"נ הרה"ג רבי יוסף כהן שליט"א].

<> אודות שעבודה מאהבה היא מדה העליונה, כן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [א, מד:], וז"ל: "כי בעולם הזה נמצא בו היראה והפחד, אבל האהבה שהוא הטוב הגמור אל זה ראוי עולם הבא... דהיינו עולם הזה שהוא ראוי לירא שמים, אבל עולם הבא הוא שייך אל האהבה, שהוא נמשך אחר השם יתברך באהבה ובטוב לב, ולכך ראוי אל עולם הבא שכולו טוב". ועוה"ב היא מדרגה עליונה, וכמבואר בתפארת ישראל פל"ח [תקפו:], ושם הערה 140. וראה להלן משנה י [ד"ה כלל הדבר (ציון 1068)], ולהלן פ"ד מ"א [ד"ה ובפרק קמא].

<> אודות שהעובד ע"מ לקבל פרס מופקע מעובד מאהבה, כן מבואר ברמב"ם [הובא למעלה בהערה 588, ולהלן הערה 616]. וכן הוא ברמב"ן [דברים ו, ה], והובא בהערה 611. וכן בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "כי האהבה הזאת שהאדם נמשך אל השם יתברך הוא מצד עצמו, מבלי שום תכלית". ובגו"א בראשית פי"ח אות מז כתב: "ואין להקשות, והרי אברהם עובד מאהבה היה, ואיך יאמר [בראשית יח, יח] 'למען הביא ה''". והביאור הוא "כי אם הוא עובד על מנת לקבל פרס, אין זה עבודה בעצם אל האדון, רק לתכלית עצמו הוא עובד, לקבל שכר" [לשונו בנתיב אהבת השם ס"פ ב, והובא בארוכה בסמוך הערה 608]. וראה ציון 635.

<> "שעובד את יוצרו מאהבת שמו ומאהבת מצות פיו, ולא לשם קבול שכר" [רש"י שם].

<> זהו המשך לשון הגמרא שם.

<> "אלא היו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס" [המשך לשון הגמרא שם]. ופירש רש"י "על מנת שלא לקבל פרס - יהי לבך עמו לומר אפילו אין סופי לקבל שכר, אוהב אני את בוראי וחפץ במצותיו".

<> בנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מח:] הביא ג"כ את המאמר הזה ממסכת ע"ז, וכתב על כך בזה"ל: "כי אם הוא עובד על מנת לקבל פרס, אין זה עבודה בעצם אל האדון, רק לתכלית עצמו הוא עובד, לקבל שכר. ועבודה כזאת ראויה לעבד, שהוא עובד את רבו בשר ודם, מפני שלא נברא לאדון, ולפיכך העבד עובד את הרב לקבל פרס, ואין צריך שתהיה עבודה בעצם אליו, רק שעובד לתכלית עצמו. אבל האדם שנברא לעבוד ולשמש ליוצרו, ועל זה נברא, ראוי שתהיה אליו עבודה שהיא עבודה בעצם, לא שתהיה אליו עבודה לתכלית עצמו, והיינו שהוא עובד לו שלא לקבל פרס, שזה נקרא עבודה בעצם". והמשך דבריו שם יובא בהערה 620. וראה דבריו בח"א לר"ה ג: [א, צא.].

<> כך הוא רישא דקרא "הללויה אשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאוד".

<> לשונו בנתיב התמימות פ"ב [ב, רח.]: "דוד המלך אמר [תהלים קיט, א] 'אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה'', כלומר שזהו מאושר ומקוים, כי 'אשרי' הוא מלשון [כתובות כא.] אשרינהו וקיימינהו". ובח"א לר"ה ג: [א, צא.] כתב: "כי מפני שכתיב 'אשרי', ולשון זה משמע שהוא מאושר ומשובח לדבר זה כאשר עושה מאהבה". ולהלן [ליד ציון 1057] כתב: "כי 'אשריך' היינו שיהיה מאושר, שהוא לשון חוזק, שלא יהיה לו נפילה". @**ויש להעיר**^, כי מבאר כאן שהפסוק "במצותיו חפץ מאוד" [שעל כך דרשו חכמים "במצותיו חפץ, ולא בשכר מצותיו"] איירי בעובד מאהבה. אך הרי לשון הפסוק במלואו הוא "הללויה אשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאוד", הרי שלהדיא נקטו ב"ירא את ה'", ולא ב"אוהב את ה'". אמנם לפי פירוש הראב"ע שם תתישב קושיא זו, שכתב: "'אשרי איש ירא ה'' ששמר נפשו ממצות לא תעשה... בעבור יראתו מהשם יתברך. 'במצותיו חפץ מאד' הם מצות עשה, וטעם 'מאד' כי בכל מאודו יעשה". וכבר השריש הרמב"ן [שמות כ, ח] "מצות עשה, והוא יוצא ממדת האהבה... מצות לא תעשה הוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה... ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה". וכן הוא בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.], ולהלן סוף משנה ה [הערה 843, ופ"ב הערה 153]. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 226, ובפחד יצחק, פסח, מאמר נד, אות ב. ולכך מדוייק מאוד שסיפא דקרא ["במצותיו חפץ מאוד"] אכן איירי בעובד מאהבה, כי מדובר בקיום מצות עשה. ומ"מ צריך לומר שתיבת "אשרי" מוסבת אף על סיפא דקרא, וכפי שביאר כאן. וראה להלן פ"ד מ"א [ד"ה ובפרק קמא] שהזכיר שתיבת "אשרי" שייכת אצל ירא שמים.

<> כן כתב הרמב"ן [דברים ו, ה]: "וענין האהבה בארו אותו רבותינו [נדרים סב.]... שמא תאמר הריני לומד תורה בשביל שאקרא חכם... תלמוד לומר [דברים יא, יג] 'לאהבה וגו''. ואשר אמר להם משה תמיד 'למען ייטב לך'... יזהירם ביראה". וצריך ביאור, מדוע שהתורה תדבר על המדרגה הנמוכה יותר ["בשכר מצותיו חפץ"], ולא על המדריגה המרוממת יותר ["במצותיו חפץ"]. אמנם דבר זה מיושב היטב על פי מה שהשריש בתפארת ישראל פמ"ג [תרסח.] אודות היחס של משנה תורה לארבעה החומשים הראשונים, וז"ל: "כי כל התורה [ארבעה חומשים ראשונים] שהיה השם יתברך מדבר [מגילה לא:], היה מדבר אל האדם, מצד כי האדם הוא בעל שכל. ולפיכך כל הדברות היו כאשר ראוי אל האדם השכלי, שאין צריך אליו ביאור ופירוש כל כך. אבל משנה תורה, שהוא סוף התורה, ואין קבלת התורה מצד השכל, רק מצד המקבל החמרי, ומצד הזה ראוי קבלת התורה לאדם, ולא אל המלאכים השכלים. ולפיכך משנה תורה היה מדבר משה [מגילה לא:], שהיה אדם, והיה מדבר אל ישראל מצד שהם בני אדם המקבלים, לכך צריך פירוש יותר. וזה שאמרו [חולין סג:] משנה התורה לאוסופי אתי". והרי כל המקראות שהובאו להקשות מהם [ראה הערה 582] נאמרו כולם במשנה תורה, ולכך שפיר מבואר שבספר זה התורה מכוונת דבריה למדרגה היותר מצויה בבני אדם. @**ובעיון יעקב**^ לפסחים ח: כתב כן בשם הר"ן, וז"ל: "בשביל שיחיו בני [הרי זה צדיק גמור]... עיין בר"ן שפירש 'צדיק גמור' הוא, ולא חסיד. ואפשר שזה כוונת דוד [תהלים פו, ב] 'שמרה נפשי כי חסיד אני', אע"ג דאמרינן תורה ומצות אגוני מגני ואצולי מצלי [סוטה כא.], ואין צורך להתפלל 'שמרה נפשי', מ"מ אני מתפלל, 'כי חסיד אני', ואיני מבקש שום גמול בעולם הזה, רק מצד החסד והחן במתנת חנם". @**אמנם יש**^ להעיר, כי אם התורה מדברת אל אלו שעובדים בשביל קבול שכר, מדוע לא נזכר בתורה שכר העוה"ב. כי בתפארת ישראל פנ"ח [תתקי.] עמד על קושי זה, וכתב: "איך אפשר לומר שיהיה נזכר בתורה שום שכר כאילו אמר שיעבוד האדם בוראו בשביל השכר, ודבר זה אין ראוי לומר כלל, ולפיכך לא נזכר בתורה עולם הבא, שיהיה משמע לעבוד השם יתברך על מנת לקבל פרס, ואין זה ראוי... כי ראוי לעבוד למלך גדול שלא על מנת לקבל פרס, כמו שאמרו ז"ל 'אל תהיו כעבדים וכו''" [ושם מחלק בין שכר עוה"ז (שהוזכר בתורה) לעומת שכר העוה"ב]. אך אם התורה עוסקת באנשים שהם במדריגה שעבודתם נעשית לקבול שכר, מדוע שלא יוזכר אף שכר עוה"ב. וצריך לומר, כי דבריו בתפארת הם לפי המהלך השני שלו כאן [יובא בסמוך] שאין שכר התורה מיועד לאלו העובדים ע"מ לקבל פרס, אלא לעובדים במדרגה העליונה, וכמו שמוכח מהמשך דבריו בתפארת, שהדגיש שם ששכר התורה אינו במסגרת "על מנת לקבל פרס", עיי"ש. אך לכאורה תירוץ זה לא יספיק, וכמבואר להלן בהערה 615. @**ואם תאמר**^, מדוע שהתורה תדבר על בני אדם שאינם במדריגה המרוממת ביותר, אלא על אלו שעובדים בשביל קבול שכר. אמנם נראה לומר, שכל הפסוקים המורים על מתן שכר נאמרו במשנה תורה [כמלוקט למעלה בהערה 580]. וכבר השריש המהר"ל בתפארת ישראל פמ"ג [תרסח.] ש"משנה תורה, שהוא סוף התורה, ואין קבלת התורה מצד השכל, רק מצד המקבל החמרי, ומצד הזה ראוי קבלת התורה לאדם". לכך במשנה תורה דוקא דובר על האדם מצד היותו מקבל חומרי, ולכך הדברים מותאמים לבני האדם העובדים בעבור קבול שכר. וראה להלן פ"ב הערה 1040.

<> מביא הסבר שני, ולפיו שכר התורה אינו מורה שאיירי בעובד ע"מ לקבל שכר, אלא אף בעובד מהאהבה, וכמו שמבאר.

<> כן כתב בספר תורת משה ויקרא ט, כג-כד, וז"ל: "כלומר כי לא יבצר כי יש ויש פרס ודעתו לקבלו, אלא שלא יהיה השימוש על בחינת הפרס... כי בא להשיב על קושי הנופל על בלתי משים לב אל משמעות דבריו באמת ובתמים. באומרם כי יראה סותר דברי התורה האומרת [ויקרא כו, ג-ד] 'אם בחוקותי תלכו כו' ונתתי גשמיכם בעתם כו''. והן אמת כי הן זאת היתה רשעת צדוק ובייתוס, [אבות דרבי נתן ה, ב (ראה להלן הערה 631)], כי המה הרשיעו ולא שתו לבם להשכיל להיטיב. כי הלא דעת שפתיו ברור מללו, כי לא ישמשו על מנת לקבל, אלא שלא על מנת לקבל, אך לא יבצר כי יותן פרס, אלא שלא יכוונו לכך".

<> לשון הפסוק שם "והיה בשמעו את דברי האלה הזאת והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך למען ספות הרוה את הצמאה".

<> לשון הרמב"ן שם: "ואין 'למען' במקום הזה טעם, שאלך בשרירות לבי בעבור שאספה הרוה עם הצמאה, אבל הוא כמו 'לספות', יאמר הכתוב כי בעבור זה יהיה כך. כי בכל סבה עם עלול [מסובב] יאמר 'למען', בין שיעשה אדם הגורם לרצותו בעלול, כמו למען 'ייטב לך', בין שיהיה אדם הגורם כן שלא מדעתו, כמו 'למען למוג לב' [יחזקאל כא, כ], 'למען יאשמו' [שם ו, ו], 'כספם וזהבם עשו לי עצבים למען יכרת' [הושע ח, ד], ורבים כאלה". וכן הגו"א שם [דברים פכ"ט אות יג] הביא את דברי הרמב"ן האלו. וכן הזכיר יסוד זה בתפארת ישראל פנ"ב [תתטז.].

<> לשון הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמה לפרק חלק: "הזהירו חכמים על זה ג"כ, כלומר שלא ישים האדם תכלית עבודת השם יתברך ועשיית המצוה בשביל דבר מן הדברים, והוא מה שאמר האיש השלם המשיג אמיתת העניינים 'אנטיגנוס איש סוכו אמר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, אלא היו כעבדים המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל פרס'. ואמנם רצה לומר בזה שיאמין באמת לעצם האמת, וזהו הענין שקוראין אותו עובד מאהבה... וגדול מזה מה שאמרו בספרי [דברים יא, יג], שמא תאמר הריני לומד תורה בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רב, בשביל שאקבל שכר לעולם הבא, תלמוד לומר [שם] 'לאהבה את ה' אלהיך', כל שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה. הנה התבאר לך זה הענין, ונתבאר שהוא כוונת התורה ויסוד כוונת החכמים עליהם השלום... וזו היא מעלת אברהם אבינו עליו השלום [סוטה לא.], שהוא היה עובד מאהבה". וראה למעלה הערות 588, 604, ולהלן פ"ב הערה 410. @**אמנם לפי**^ טעם זה ג"כ יקשה מדוע לא נזכר שכר עוה"ב בתורה, שהרי בתפארת ישראל פנ"ח [תתקי.] תירץ על כך "שיהיה משמע לעבוד השם יתברך על מנת לקבל פרס, ואין זה ראוי" [הובא למעלה בהערה 610], אך אם תיבת "למען" מתפרשת באופן "שהשכר נמשך מן השם יתברך מעצמו, ואין פירוש 'למען ייטב לך' שיעשה המצוה בשביל זה" [לשונו כאן], היה ניתן שבמסגרת זו יוזכר אף שכר עוה"ב. וצ"ע.

<> כי נתבאר כאן שהמפקיע מעבודה לשם קבול שכר הוא עבודה מאהבה [למעלה הערה 604], ומדוע לא אמר אנטיגנוס בצורה ישירה "תהיו עובדים מאהבה". ומעין זה הקשה האברבנאל כאן.

<> פירוש - אם היה אומר "תהיו עובדים מאהבה", לא היה בזה לשלול מעבודה הבאה כהכרת הטוב על טובה שעשה לו ה' בעבר, או כצפיה לטוב שיעשה לו ה' בעתיד, וכמו שמבאר.

<> אודות שקבלת טובה יוצרת אצל המקבל אהבה כלפי הנותן, כן מבואר להלן משנה י [לאחר ציון 1069], וז"ל: "כי מי שנותן מתנה לאחר, ואותה מתנה מקובלת ואהובה על המקבל ביותר, איך אפשר שלא יאהב מאוד מי שנותן המתנה אליו". וכן להלן פ"ג סוף מי"ד כתב: "מפני זה אמרו [שבת י.] הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו, וזה מפני כי כל מתנה שנותן לאחר ראוי שיהיה אוהב את מי שנותן לו המתנה, ולפיכך יש להודיע אליו שנותן לו המתנה, ויהיה שלום בין הנותן ובין המקבל". ורש"י [במדבר לג, א] כתב על פירוט המסעות בתורה בזה"ל: "רבי תנחומא דרש בו דרשה אחרת, משל למלך שהיה בנו חולה, והוליכו למקום רחוק לרפואתו. כיון שהיו חוזרין, התחיל אביו מונה כל המסעות; אמר לו כאן ישננו, כאן הוקרנו, כאן חששת את ראשך וכו'". וכתב על כך הגו"א שם אות ג: "ואם תאמר, וכל זה מה נפקא מיניה שהוא מספר בדברים אלו. יש לומר, שכמו שהאב מספר כמה טורח הגיע לו עד בואו למקום הזה, והודיע לו איך היה מטפל עמו משום אהבתו אליו, כך השם יתברך היה מטפל עם ישראל בשביל אהבתו אליהם, ובשביל כך יזכרו ישראל הטובות שעשה להם, ויעבדו אותו בכל לב". וראה להלן הערות 832, 1070.

<> לשונו בנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מט.]: "ועוד יש עבודה, וגם זה אינו נקרא עבודה, אף כי הוא יותר נחשב עבודה מן אשר נזכר לפני זה; שאוהב השם יתברך, ואוהב אותו בשביל שהטיב עמו ונתן לו חיות, והציל אותו, ובשביל כך הוא עובד לו [ראה להלן הערה 831]. ובודאי דבר זה יותר ממי שהוא עובד לתכלית עצמו לקבל פרס, שהרי זה עובד לו בשביל הטוב שעשה לו, לא בשביל שום פרס שיקבל. מכל מקום אין זה עיקר העבודה, שאם לא הטיב עמו, או שהיה מגיע אליו רע, לא היה עובדו, וכבר התבאר שאין זה עיקר האהבה. אבל עיקר האהבה הוא אף שמגיע אליו פורענות או צרה, אינו סר מן השם יתברך, ואינו סר מן האהבה. ואהבה זאת לא תוסר, כי האהבה שאינה תלויה בדבר, אף אם בטל הדבר לא בטל האהבה [להלן פ"ה מט"ז]. וזה הוא האהבה הגמורה לא זולת זה. ודבר זה מבואר". והרמב"ם בספר המצות, מצות עשה ג כתב: "שצונו באהבתו יתעלה". ובמצוה ד כתב: "שצונו להאמין יראתו יתעלה ולהפחד ממנו... נירא ביראת ענשו בכל עת". ובקנאת סופרים ריש המצוה הרביעית כתב: "ואיכא למידק, מאי שנא הכא במצות היראה שמנאה למצוה ביראת העונש... ולעיל במצות האהבה לא מנה בכללה מה שהוא מצפה לגמול". ולפי דברי המהר"ל כאן שאלה זו מיושבת ברווחה, כי אין האהבה כוללת בתוכה צפיה לגמול שכר, אלא אדרבה, האהבה במהותה שוללת צפיה לגמול שכר. אך היראה בנויה היא על העונש שהקב"ה נותן, ו"כשהקב"ה עושה דין... מתיירא ומתעלה ומתקלס" [רש"י ויקרא י, ג]. וראה להלן פ"ב לפני ציון 1457, שמזכיר שם את דבריו כאן.

<> כנראה כוונתו לדברי האברבנאל כאן, שחלק על הגישה השוללת שאדם יעבוד לתכלית השכר, וכלשונו: "ומזה הצד אינו מגונה שיהיה למצות תכלית בעשייתם בהפקת רצונו יתברך, או קבול השכר המיועד להם. ולכן אמרו במסכת פסחים [ח:] תניא, האומר אתן סלע לצדקה כדי שיחיו בני, כדי שיהיה לי חלק עולם הבא, הרי זה צדיק גמור... ומפני זה באתי לפרש דבריו בדרכים אחרים". וכן כתב בעקידת יצחק ח"ג שער מד. וראה בקנאת סופרים על ספר המצות לרמב"ם, מצות עשה ד, ד"ה ואגב, במה שכתב בביאור משנתנו. ומצוי בדרך חיים שכאשר נוקט במפרש אחר מבלי לנקוב בשמו, כוונתו היא לאברבנאל [ראה הערה 903].

<> כי האברבנאל הוכיח דבריו מהמאמר "האומר אתן סלע כדי שיחיו בני" שיש אפשרות לעבוד לכתחילה למען קבול שכר [הובא בהערה הקודמת], וכבר נתבאר למעלה שאין כוונת המאמר לומר שיהיה עיקר העבודה בשביל זה.

<> כפי שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב הלכות א, ב: "האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו, שנאמר [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלהיך', ונאמר [דברים ו, יג] 'את ה' אלהיך תירא'. והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו. בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד [תהלים מב, ג] 'צמאה נפשי לאלהים לאל חי'". וראה בהגהות מיימוניות שם אות א. וכן הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד הי"ב כתב: "בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו, ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם כיוצא בו, ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים, מוסיף אהבה למקום, ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא". וראה דבריו בהלכות תשובה פ"י ה"ו, ובמו"נ ח"ג פכ"ח. ובתפארת ישראל פנ"ח [תתקיא:] רמז ליסוד זה, שכתב: "כי ראוי לעבוד למלך &**גדול**^ שלא על מנת לקבל פרס, כמו שאמרו ז"ל 'אל תהיו כעבדים וכו'".

<> אודות שה' הוא אמת, כן נאמר [ירמיה י, י] "וה' אלקים אמת וגו'". וכן אמרו חכמים [שבת נה.] "חותמו של הקב"ה אמת". ואודות שדבריו אמת, כן נאמר [ש"ב ז, כח] "ועתה ה' אלקים אתה הוא האלקים ודברך יהיו אמת". וכן "שכל דבריו אמת וצדק" [מברכות ההפטרה]. ובתפילת שחרית של ר"ה אמרינן "כי אתה אלקים אמת ודברך אמת וקיים לעד". ולגבי האמת של מצות, כן נאמר [תהלים קיט, קנא] "קרוב אתה ה' וכל מצותיך אמת". וראה בהקדמה לתפארת ישראל [כב.] אודות האמת שבמשפטי התורה. ועוד אודות השייכות בין אלקים אמת ומצות אמת, הנה בדרוש על המצות [נא.] כתב: "אמר רב הונא [ע"ז יז:], כל העוסק בתורה בלבד דומה כמי שאין לו אלוה, שנאמר [דה"י ב, טו, ג] 'וימים רבים לישראל ללא אלהי אמת'. מאי 'ללא אלהי אמת', שכל העוסק בתורה בלבד, דומה כמי שאין לו אלוה. ורוצה לומר כי אם לומד התורה ואינו עוסק במעשה, לא קנה רק הידיעה בזה, ואין כאן קבלת אלהותו יתברך, שהוא ע"י המצות דוקא, שהם גזירות אלהיות על האדם, וכשיקיימם השי"ת לו לאלהים... לא בקנותו רק הידיעה בלבד, שאין בזה קבלת אלהותו. ואמר 'ללא אלהי אמת', כי אף שיודע ומשיג שהוא יתברך אלהיו, אין זה נקרא 'אלהי אמת'. כי האמת יקרא כשהדבר נמצא בשכל כמו שהוא חוץ לשכל, שזהו גדר האמת, כידוע. ולפיכך בעשותו המצות מצד שהם גזירות אלהותו יתברך, שזהו חוץ לשכל, אזי בהתחכמו בהם בלמוד בשכלו, נמצאים בשכלו כמו שהם חוץ לשכל, וזהו האמת. אבל כשאינו עוסק במצות, אין הש"י אצלו 'אלהי אמת', שאין הדבר נמצא אתו חוץ לשכל כך, זהו 'ללא אלהי אמת'".

<> אודות השייכות בין האמת של המצות לאהבת המצות, הנה נאמר [תהלים קיט, קמ] "צרופה אמרתך מאד ועבדך אהבה". ובמסילת ישרים ס"פ טז כתב: "העבודה התמימה... הראויה לכל אוהבי ה' באמת, שלא יקרא בזה השם אלא העבודה הטהורה לגמרי, שלא תהיה הפניה בה אלא לשם יתברך ולא לזולתו. וכל מה שיתרחק מן המדרגה הזאת, כפי הרבות רחוקו כן ירבה החסרון בה. הוא מה שדוד המלך עליו השלום אומר... [תהלים קיט, קמ] 'צרופה אמרתך מאד ועבדך אהבה'... ומי שהוא עובד ה' באמת, לא יסתפק בזה במעט ולא יתרצה לקחת כסף מעורב בסיגים ובדילים, דהיינו, עבודה מעורבת בפניות לא טובות, אלא הזך והטהור כראוי, ואז יקרא עושה מצוה כמאמרה, שעליו אמרו ז"ל [שבת סג.] כל העושה מצוה כמאמרה אין מבשרין אותו בשורות רעות. וכן אמרו ז"ל [נדרים סב.] עשה דברים לשם פעלם, ודבר בהם לשמן. והוא מה שבוחרים אותם שהם עובדי ה' בלב שלם. כי מי שלא נתדבק עמו יתברך באהבה אמיתית, צירוף העבודה הזאת תהיה לו לטורח ולמשא גדול, כי יאמר, מי יוכל לעמוד בזה, ואנחנו בני חומר ילודי אשה אי אפשר להגיע אל הזיקוק והצירוף הזה. אמנם אוהבי ה' וחפצי עבודתו, הנה שמח לבם להראות אמונת אהבתם לפניו יתברך ולהתעצם בצירופם וטהרתם, הוא מה שסיים דוד עצמו באמרו 'ועבדך אהבה'". ועוד אודות אהבת האמת, הנה מובא בספר משל ישראל אות תכא, בשם רבי זרחיה הלוי: "אוהב אני פלוני, אוהב אני אלמוני, אך האמת אהובה לי יותר".

<> של אלו שנטו מדברי חכמים, ואמרו שאפשר לכוון לתכלית של קבלת שכר [הובא למעלה בהערה 621].

<> נמצא שעד עתה ישב שתים מתוך ארבע השאלות ששאל; (א) כיצד אנטיגנוס אמר שלא לשמש לקבלת פרס, הרי התורה גופא מציינת שכר המצות [ועל כך תירץ שתי תשובות; אנטיגנוס עוסק בעיקר העבודה, והתורה עוסקת בדרגה נמוכה מזה. וכן גם בתורה השכר נמשך מעצמו, ולא שהשכר הוא מטרת העבודה]. (ב) אמרו בגמרא שהעובד בשביל שכר הוא צדיק גמור [ועל כך תירץ שאכן הוא צדיק גמור, אך לא צדיק גדול]. ומעתה בא ליישב את שתי השאלות הנותרות; (ג) לא היה צריך לומר "תשמשו שלא לקבל פרס", אלא רק לומר את הרישא "אל תשמשו לקבל פרס". (ד) מדוע אמר "מורא שמים", ולא "מורא המקום" או "מורא הקב"ה". וכן יישב למעלה שאלה נוספת (ה), שלא שאל בתחילה; מדוע לא אמר "תהיו עובדים מאהבה" [ועל כך תירץ שלא היה בזה כדי לשלול עבודה בעבור הכרת טובה].

<> קושיתו השלישית למעלה, ושם הערות 585, 586.

<> פירוש - אם היה נאמר רק הרישא ["אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס"] היה משמע מכך שיש איסור בדבר אם שימש את הרב ע"מ לקבל פרס, וכמו שמבאר בסמוך.

<> כפי שביאר למעלה [בין ציונים 589-602].

<> פירוש - הסיפא מגלה על הרישא כלפי מה הדברים אמורים. כי אם הרישא בלבד היתה נאמרת ["אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב ע"מ לקבל פרס"], היה פירושה שיש איסור לשמש את הרב ע"מ לקבל פרס, כי עבודה זו נשללה לגמרי. אך לאחר שנאמרה הסיפא ["אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס"] אזי הרישא נאמרה לעומת הסיפא, שאל תעבוד את ה' כך [רישא], אלא כך [סיפא]. מעתה אין הרישא נתפסת כשוללת לגמרי עבודה לשם קבלת פרס, אלא כשוללת ממנה את "עיקר העבודה", שאין עיקר העבודה בע"מ לקבל פרס, אלא בשלא ע"מ לקבל פרס. אך אין הרישא שוללת מכל וכל עבודה לשם קבלת פרס, אלא ששוללת ממנה מלומר שזו עיקר העבודה. וראה הערה הבאה.

<> לשון התוספות יום טוב כאן: "וראיתי לרבינו מהר"ר ליווא מפראג ז"ל בספר דרך חיים שכתב שלכך אמר 'אלא הוו כעבדים וכו'', ולא די לו באמרו 'אל תהיו וכו'', לפי שממאמרו 'אל תהיו' היה נשמע ששולל ואוסר מלהיות כעבדים המשמשים וכו', וזה אינו, שאין זה איסור, שגם העובד כן הוא צדיק גמור. אבל לא בא אלא להורות שיש עוד מעלה ומדרגה יותר גדולה, והיא העובד מאהבה. ולכך הוצרך לכפול ולומר 'אלא הוו כעבדים וכו'', לומר שאין תכלית כוונתו אלא שתהיו כעבדים המשמשין שלא ע"מ וכו', וזו היא המעלה היותר גדולה. אבל אין רצונו לומר לאסור לשמש ע"מ לקבל פרס. אלו דבריו ודעתו ז"ל. ומעתה צא ולמד שהתנא הזה הנה כפי שלמותו וחכמתו נתחכם מאד בדבריו; שבתחלת לשונו הורה על זה שלא ישלול העובדים ע"מ לקבל פרס, אלא שגם העובדים להפרע לקבל שכר הוא קורא אותם 'עבדים'. וגם הוסיף ביאור לבאר 'אלא הוו וכו'', לומר הלא כה דברי נאם אני שתהיו, אבל לא שכוונתי באמרי 'אל תהיו וכו'' לאסור. אך עיקר כוונתי שתהיו וכו' להיישירכם אל השלמות היותר שלמה במעלה, ולא לאסור הזולת, כאמור. ומעתה על אחת כמה וכמה שלא ישמע ע"פ דבריו של התנא טעות צדוק וביתוס, שהיו אומרים שנתכוין לומר שאין כאן קבול פרס כלל, כמו שנזכר בדברי הר"ב בפירוש משנה יא" [הובא למעלה הערה 612].

<> פירוש - עכשו שואל לאידך גיסא; שאנטיגנוס יאמר רק את הסיפא ["הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא לקבל פרס"], ולא יאמר כלל את הרישא, שהרי הסיפא היא תכלית כוונתו, שעיקר העבודה הוא על מנת שלא לקבל פרס.

<> פירוש - כשם שהרישא נאמרה לעומת הסיפא [כמבואר למעלה], כך הסיפא נאמרה לעומת הרישא. אך אם היתה נאמרת רק הסיפא, היה משמע שיש ללמוד מאותם עבדים המשמשים את רבם ע"מ שלא לקבל פרס כיצד יש לנהוג בעבודת המקום, אך הרי אין עבדים כאלו בפועל שישמשו לנו דוגמה לכך. אך אם הסיפא נאמרה לעומת הרישא, אזי המשנה תתפרש כך; אל תהיו כעבדים המצויים בכל מקום העובדים את רבם ע"מ לקבל פרס, אלא תהיו כעבדים שאינם עושים כן. ואז לא מפריע לנו שבפועל אין עבדים כאלו, כי לא מדובר שניקח דוגמה מאותם עבדים, אלא שלא נהיה כעבדים הרגילים העובדים את רבם בעבור קבלת שכר.

<> אלא את עצמו, "כי אם הוא עובד על מנת לקבל פרס, אין זה עבודה בעצם אל האדון, רק לתכלית עצמו הוא עובד, לקבל שכר" [לשונו בנתיב אהבת השם ס"פ ב, והובא למעלה בהערות 604, 608].

<> כי "אהבה הוא עצם החבור" [לשונו בבאר הגולה באר החמישי (מח:)]. ובנצח ישראל פנ"ב [תתל.] כתב: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה שנקרא ריע] כתב: "לשון 'ריע' רק על שנים שיש להם שתוף וחבור יחד. אבל האהבה מצד מה הוא יותר, שנפשו קשורה בנאהב. תדע לך דכתיב [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. אם כן גדול לשון אהבה מלשון ריע, כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי", וראה שם בהערות, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ודוקא כאשר] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [ר' דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נב.] כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "ומה שאין אהבה לעצמו, מפני כי האהבה הוא התשוקה אל הנאהב, ואין כאן תשוקה כי הוא עצמו. ולכך האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד, ויש בזה תשוקה. ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה". ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב". וכידוע הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר]: "דע, כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו - הוא נבדל ממנו, שהרי כל מי שמתירא - נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב [ראה הערה 735], והיפך זה המתירא, שהוא נבדל מן אותו שהוא מתירא, וזהו עצם היראה. וכל עוד שמבדיל עצמו ממנו - היראה יותר, וזה ידוע. דרך משל, מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך [ראה להלן פ"ג מי"ז (ד"ה ומה שאמר אם)]. ולפיכך היראה היא במקבל היראה, כאשר הוא נבדל ממנו מן אשר הוא מתירא". ובספרי [דברים ו, ה] אמרו "אין אהבה במקום יראה, ויראה במקום אהבה, אלא במדת הקב"ה בלבד". וראה להלן הערות 642, 1001, ופ"ב הערה 493.

<> לשון הרמב"ם בספר המצות, מצות עשה ג: "שצונו לאהבו יתעלה... וכבר אמרו שמצוה זו כוללת גם כן שנדרש ונקרא האנשים כלם לעבודתו יתברך, ולהאמין בו. וזה כשתאהב אדם, תשים לבך עליו, ותשבחהו, ותבקש האנשים לאהוב אותו, וזה על צד המשל. כן כשתאהב האל באמת... הנה אתה בלי ספק תדרש ותקרא הכופרים והסכלים לידיעת האמת אשר ידעת אותה". וראה הערה הבאה.

<> ענין זה מבואר היטב בגו"א בראשית פכ"ז אות ט, בביאור דברי רש"י שם [בראשית כז, כא] שיצחק "אמר בלבו אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו", וז"ל: "ואף על גב שהיה עשו בחזקת כשרות ליצחק, מכל מקום היה יצחק דן את עשו לכף זכות, שהיה עשו נזהר שלא להזכיר שם שמים [כ"ה ברמב"ן שם]. כי העובד מיראה את הקב"ה אינו מזכיר את שמו לעולם, כי הוא מתיירא מפני שמו הגדול, ונבהל מפניו. ומפני שמדת יצחק היה כן, דכתיב [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי', והיה מפחד תמיד מפני הקב"ה [ראה להלן הערה 838], והוא מדה גדולה למאוד, היה אוהב את עשו. ויעקב שהיה מזכיר את שמו, היה סובר שהוא עובד מאהבה, ולפיכך מי שהוא אוהב את אחד תמיד הוא מזכירו, והוא בפיו, ואין זכרו נשכח ממנו. ומכל מקום היה יצחק נוטה אחר עשו, שהיה בעיניו עובד מיראה". וראה בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט.]. ובדרוש לשבת תשובה [סז:] כתב: "המזכיר שמו [של הקב"ה] בחנם... אין בו יראת שמים כלל, כי אם היה ירא משמו, כמו שאין מי שירא ממלך בשר ודם נראה לפניו ונכנס אל ביתו, כי זה היה פריקת עול, כך הזכרת שמו יתעלה. כי אין שמו כמו שם אדם בשר ודם, אבל בשמו יתעלה ברא הכל בשתי אותיות בלבד [רש"י בראשית ב, ד], וא"כ כאשר מזכיר שמו זהו פריקת עול ומורא של הקב"ה" [ראה להלן הערה 795]. @**ויש להעיר**^, כי כאן דיבר על &**השומע**^ אזכרת ה', ואילו בגו"א ובדרוש לשבת תשובה דיבר על &**המזכיר**^ אזכרת ה', ומהו שרשו של הבדל של זה. ויש לומר, כי כאן בא להורות שאהבה מבטלת יראה, ולכך היה חייב לנקוט בציור שהאהבה והיראה נזדמנו לפונדק אחד, שאז אהבה מבטלת יראה, וזה יתכן רק בציור שהירא שמע בטוי של אהבה, אך בציור של מזכיר שם שמים, אין היכי תמצא ששתיהן נזדמנו לפונדק אחד, כי האוהב מזכיר, והירא אינו מזכיר, ולא היה ניכר בזה שאהבה מבטלת יראה, ודו"ק.

<> כוונתו לפסוק [קהלת ה, א] "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". וזה לשונו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:]: "שהוא יתברך בשמים ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". ואמרו חכמים "חברותא כלפי שמיא מי איכא" [ברכות לד.], ופירש רש"י שם: "מנהג שנוהג אדם בחברו ינהג אצל המקום [בתמיה]".

<> לשונו בגבורות ה' פס"ב [רעט:]: "וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני האדם' [תהלים קטו, טז], אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו". וראה תפארת ישראל פמ"ג הערה 30. ובבאר הגולה באר הרביעי [תנה:] כתב: "כי בודאי שאין השם יתברך מתאחד עם הנמצאים, והוא נבדל מהם", ושם הערות 868, 931. וכן נאמר [ויקרא כו, יב] "והתהלכתי בתוככם והייתי לכם לאלקים וגו'", ופירש רש"י שם "והתהלכתי בתוככם - אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם, ולא תהיו מזדעזעים ממני. יכול לא תיראו ממני, תלמוד לומר 'והייתי לכם לאלקים'". והובא למעלה בהקדמה הערה 2, ובפרק זה הערה 84. וכן הרמב"ן [דברים ו, יג] ביאר ש"אחר שצוה באהבה [דברים ו, ה], יזכיר ליראה אותו [דברים ו, יג], שלא יחטא ויענש".

<> כי "שמים" מורה על הריחוק מהאדם הנמצא בארץ [כמו שביאר], ואילו שם "מקום" מורה על השייכות, וכמו שביאר בגו"א בראשית פל"ז אות מ [ד"ה וכל], וז"ל: "ודע לך כי הוא יתעלה משותף לכל הבריות, ויש לכל הבריות חלק בהקב"ה... כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם 'מקום', מפני שהוא כולל הכל, כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו", ושם הערה 276. ובגבורות ה' פנ"ג [רלא.] כתב: "קרא השי"ת 'מקום', כי המקום בו עומד הדבר אשר הוא מקום לו, והמקום עודף עליו, והוא יתברך מקומו של עולם מפני שהוא כולל הכל, ואין נמצא יוצא ממנו, ועודף [הקב"ה] עליהם מבלי תכלית, לכך ראוי לקרותו 'מקום'... שנקרא 'מקום' בעבור שהוא כולל הכל". ובסגנון אחר ביאר באור חדש [קנד:], וז"ל: "מפני שהוא יתברך מקיים הכל [לכך נקרא "המקום"], ומפני כך נקרא ג"כ המקום בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו" [ראה להלן הערה 794]. וכן כתב בח"א לשבת קמה: [א, עז.], וז"ל: "נקרא הישוב 'מקום', והמ' נוספת, ושורש המלה 'קום', כי מקומו הוא קיום שלו. והוא יתברך שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל". וראה להלן פ"ב הערה 380. @**אמנם בשאלתו**^ למעלה [ליד ציון 587] שאל גם מאי הזכרת "מורא הקב"ה", וכאן לא הזכיר זאת. ויש בהשמטה זו מן התימה, כי בגבורות ה' פמ"ז [קצ:] כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא', מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר, או מצורפים אל החומר". והואיל ואף השם "הקדוש ברוך הוא" מורה שהשם יתברך נבדל מן הנמצאים, מדוע לא יאמר כאן "מורא הקב"ה", אלא נאמר "מורא שמים". אמנם בנצח ישראל ס"פ כב ביאר שתיבת "קדוש" הנאמרת כלפי מעלה מורה גם על דביקות מסויימת, וכלשונו: "כי על ידי הקדושה יש לעולם הזה דביקות בעולם העליון, שהוא קדוש" [לשונו שם, ושם הערה 201]. ולמעלה [ליד ציון 178] כתב: "אבל אלו שהיה להם מעלה קדושה, קרובים אל השם יתברך", ושם בהערה 178 הובאו דברי הרמב"ם בהלכות דעות פ"א ה"ו שכתב "מה הוא נקרא 'חנון', אף אתה היה חנון... מה הוא נקרא 'קדוש', אף אתה היה קדוש". ומתבאר מכך שאין שם "הקדוש ברוך הוא" מורה על הבדלה גמורה מהאדם [לעומת תיבת "שמים"], ולכך אמרו כאן "מורא שמים", ולא "מורא הקב"ה". וראה להלן פ"ב הערה 495.

<> כמבואר למעלה בהערות 636, 637. ובנתיב התורה פ"ט [א, לט.] כתב: "יראת השי"ת הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה, ואין שייך היראה מצד החבור, רק מצד שהוא נבדל מהכל, ואין לו שתוף עם זולתו". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו... אבל היראה שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין דביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן האחד אינו מתחבר עמו, ולכך מצד היראה אינם דביקים בעילה". וראה בנתיב התשובה פ"ב הערות 65, 133, ולהלן הערה 1001. ובספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד שמה, איתא: "עומק ההבדל בין כוחה של היראה... ובין כוחה של האהבה... הוא בזה שהשריש המהר"ל כי מקור היראה הוא בההכרה של עוצם הפלאת והפלגת ההבדלה אשר בין הנברא ובין יוצרו כביכול. ואילו מקורה של האהבה הוא בההכרה ההפכית של דמוי הצורה ליוצרה, וגם האדם נברא בצלם אלקים... וכי יש צד היקש בין האדם לקונו, 'מה הוא אף אתה' [סוטה יד.]. ומפני כך אנו מוצאים שביחס ליראה ישנן שתי מימרות; 'יראת השם', ו'יראת שמים', מה שאין כן באהבה אין כאן רק מימרא אחת של 'אהבת השם', ואילו המימרא השניה של 'אהבת שמים' אינה נוהגת בה. והיינו משום שזה גופו מה שהנברא מונע את עצמו מלהזכיר מפורש בפיו שם קונו ויוצרו, ומשום זה הוא מחפש לו כנויים, זה עצמו הוא הרתיעה לאחור של הנברא מפאת הכרת אפסותו. ומכיוון שהכרה זו משתייכת לתחום היראה, לכן בא הכנוי 'שמים' דוקא ביחס למדת היראה... מדת היראה מתחייבת לנו מפאת היותנו נבראים גרידא, ואילו מדת האהבה מתחייבת לנו מפאת היותנו נבראים בצורה ידועה, דהיינו בצורה של צלם אלקים". וכן כתב בפחד יצחק שבת, מאמר ב, אות ב. וראה להלן פ"ב הערה 213.

<> בכת"י כאן נכתבו דברים אלו כך: "ויבא להזהיר את האדם שתהיה עבודת השם יתברך על ידי אהבה ועל ידי יראה, וכדאיתא בפרק קמא דבבא בתרא [טו:], כשם שנאמר באברהם [בראשית כב, יב] 'כי ירא אלקים אתה', ונאמר באיוב [איוב א, א] 'ירא אלקים', מה אברהם מאהבה, אף איוב מאהבה. פירוש, אצל אברהם היה היראה מפני שהיה אוהב השם יתברך, היה ירא לעשות דבר כנגד השם יתברך, כמו מי שיש לו אוהב, הוא ירא שלא יעשה דבר נגדו. וכך 'ירא אלקים' דכתיב באיוב הוא מאהבה, שבשביל שהיה אוהב השם יתברך, היה ירא לעשות דבר כנגדו [ראה להלן הערה 785]. והתבארו דברי אנטיגנוס איש סוכו, מבלי יציאה מן הדרך הנכון כלל".

<> כמבואר למעלה בהערות 440, 441, 578, ולהלן הערות 1746, 1758, ופ"ב הערה 1393.

<> בספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד שדמ, נכתב: "שני המניעים הגדולים בכל התכונה הרבה של עבודת השם הם אהבה ויראה. חכמי האמת [תיקוני זהר תיקון י] המשילו את האהבה ואת היראה של עובד השם לשתי הכנפים של העוף שעל ידם הוא מתנשא ועולה". ולהלן במשנה ה [ד"ה והתבאר לך] כתב: "כי האהבה והיראה הם עיקר התחלה לעבודה", ושם ציון 785. ובסוף משנה ה כתב: "עבודת השם יתברך שהיא על ידי אהבה ויראה", ושם ציון 850. וראה ציון 1074.

<> פירוש - לעומת המשניות הבאות שנאמרו על ידי הזוגות, הרי אנטיגנוס הוא יחיד ללא זוג.

<> כמו שאמרו ששם הויה נדרש באופן ששתי האותיות הראשונות מורות על יראה, ושתי האחרונות מורות על אהבה [זוה"ק ח"א רנג. סימן ו]. ובתפארת ישראל פל"ח [תקעה:] כתב: "אלו ב' דברים, העובד מאהבה והעובד מיראה... הם ביחד", ושם הערה 78. וראה הערות 644, 649, שנתבאר שאהבה כוללת בתוכה יראה.

<> אמנם ראה בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מד.] שכתב: "כי בתוך האהבה היא היראה... אבל אין בכלל היראה אהבה". ובביאור הדבר, ראה בספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק, עמוד שמה.

<> פירוש - בשורש הדברים אהבה ויראה הן מתאחדות ומשולבות זו בזו, אך במעשה הן ניתנות להפרדה, ויתכן מעשה שיש בו אהבה בלבד, ומעשה שיש בו יראה בלבד. וכן מצינו לגבי עץ הדעת ועץ החיים [בראשית ב, ט], שהיו עצים שונים למעלה, אך היה להם שורש אחד למטה [גו"א בראשית פ"ב אות כז, ושם הערה 76]. וכן עשרת הדברות בשרשם הם דבר אחד, אך נאמרו בפועל בעשרת דברות נפרדות [גו"א שמות פ"כ אות ג].

<> של שמעון הצדיק ואנטיגנוס איש סוכו, והובאו ממשנה ד עד משנה טו.

<> לשונו להלן במשנה ה [ד"ה והתבאר לך]: "והנה תמצא אנטיגנוס איש סוכו הוא שהזהיר האדם עצמו על עבודת השם יתברך באהבה וביראה, כי אנטיגנוס איש סוכו היה מקבל אחד בלבד, ועמד במקום זוג, שהרי המקבלים הבאים אחריו זוגות הם. ולפיכך היה אנטיגנוס נותן מוסר כמו שנים מן הזוגות. והזוגות, הזהיר האחד על עבודת השם יתברך מצד האהבה, והשני על עבודת השם יתברך מצד היראה, עד שביחד היו משלימים האדם באהבה וביראה מה שראוי להשלים. ואנטיגנוס שהוא הראשון, הזהיר האדם עצמו על גוף האהבה והיראה, מפני כי אנטיגנוס ראשון, וקודם ראוי לו אזהרה שהיא ראשונה בעבודת השם יתברך, כי האהבה והיראה הם עיקר התחלה לעבודה".

<> בתחילת המשנה הבאה. ובכת"י נכתבו דברים אלו כך: "וכבר אמרנו כי ראוי מאמר זה לאנטיגנוס, בעבור שהוא היה יחיד ואין לו זוג, כמו כל אחרים שהיה להם זוג, והיה האחד מזהיר על האהבה והשני על היראה. אבל אנטיגנוס לא היה לו זוג, לכך היה מזהיר על היראה ועל האהבה ביחד".

**%משנה [ד]**

<> בסוף המשנה הקודמת.

<> יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן [משנתינו], יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי [להלן משנה ו], יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח [להלן משנה ח], שמעיה ואבטלון [להלן משנה י], הלל ושמאי [להלן משנה יב].

<> זהו המשך השאלה.

<> לשונו בתפארת ישראל פכ"ה [שעב:]: "אל תאמר כי היה ענין זה במקרה, דבר שהוא עיקר העולם, שדבר זה לא יתכן... שזהו שלמות העולם, ולא שייך זה במקרה". ובתפארת ישראל פ"ד [סט.] כתב: "כי אין מקרה לכמו דברים אלו האלקיים", ושם הערה 11. ובבאר הגולה באר החמישי [סז:] כתב: "אין ראוי שדבר זה יהיה במקרה, ח"ו לומר כך שיהיה עניין משה, אדון כל הנביאים, במקרה". ובכלליות נתבאר כי דברים גדולים אינם במקרה [תפארת ישראל פ"ד הערה 11]. ובנצח ישראל פ"ה [צג.] כתב: "שכבר אמרנו שאין דבר מן הדברים הגדולים כמו זה במקרה", ושם הערה 171. וראה נר מצוה ח"א הערה 21, ולמעלה הערה 151. ועוד, הרי שלשלת הקבלה היא &**סדר**^ הנחלת התורה, וכמו שכתב למעלה [משנה א בין ציונים 152-153] "סדר הקבלה", וכן כתב להלן פ"ב מ"ח [ד"ה אמנם נראה]. וכבר השריש בתפארת ישראל ר"פ יז: "אין דבר שהוא סדר, הוא במקרה, ולכך אין לומר בזה כי כך מקרה קרה", ושם הערה 2. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1164, ולהלן הערה 1385.

<> ואע"פ שכתב למעלה במשנה א [מציון 118 ואילך] שלא היתה התמעטות בקבלה [עד זמנם של אנכה"ג], וכלשונו: "אמר 'ומסרה ליהושע' [שם], כי משה היה אפשר לו למסור כל אשר קבל ליהושע. וכן היה אפשר ליהושע למסור כל אשר מסר לו משה לזקינים, וכן זקינים לנביאים, וכן נביאים לאנשי כנסת הגדולה, כל אחד מסר כל אשר קבל לאחר, מפני שכחם יפה לקבל. אבל מן אנשי כנסת הגדולה התחילו הדורות לפחות ולהמעט, וכמו שיתבאר בסמוך, כי מן אנשי כנסת הגדולה ואילך התחילו הדורות למעט... כי עד הנה, דהיינו 'נביאים לאנשי כנסת הגדולה' היה דרך מסירה, ומכאן ואילך לא היה כאן מסירה, רק דרך קבלה", וראה להלן פ"ב הערה 813. מכל מקום דבריו כאן לא איירי בהתמעטות הקבלה [שאכן לא התמעטה כלל בדורות ראשונים], אלא במדריגת המקבלים, שלעולם היתה פחותה ממדריגת הנותנים. וכן כתב למעלה במשנה א [לאחר ציון 161]: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור... אמנם יהושע נמשל ללבנה [שם]... מקבל זוהר מן החמה", ושם מאריך לבאר כיצד מדרגת הזקנים קרובה [אך לא זהה] למדרגת יהושע, וכן הוא יחס מדריגת הנביאים למדריגת הזקנים. אמור מעתה; מדריגת המקבל לחוד, ועצם הקבלה לחוד. ובעוד שעצם הקבלה לא התמעט עד זמנם של אנכה"ג, מ"מ מדריגת המקבלים לעולם היתה מתמעטת לעומת הנותנים. וראה להלן שלהי משנה טו שכתב: "חמשה הראשונים [משה, יהושע, זקנים, נביאים, ואנכה"ג] קודם בית שני, שהיתה התורה בעולם יותר. וחמשה זוגות היו בבית שני, שכבר התחילה החכמה לחסור מבני אדם". ובר"ה כו: כתב רש"י "הדורות הראשונים היו טובים וצדיקים מן האחרונים, ולפיכך היו הימים הראשונים טובים מאלה [קהלת ז, י], שאי אפשר שיהיו אחרונים כראשונים". וראה בהתחלת ההקדמה לבאר הגולה, ולהלן הערה 1394, ופ"ב הערה 813.

<> ולכך המעבר מאנשי כנה"ג לזוגות הוא רחוק מדי, ואינו ניתן להעשות, וכמו שיבאר. ואודות שאי אפשר לעבור בבת אחת מרחק גדול, אלא שיש לעשות כן בהדרגתיות, כן כתב בבאר הגולה בבאר הראשון [צז.], וז"ל: "דוקא במחלוקת בית שמאי ובית הלל אמרו [עירובין יג:] 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי הם היו תחלה במחלוקת התורה, שקודם שהיה מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא היה מחלוקת בתורה כלל. וכאשר באו בית שמאי ובית הלל היה מחלוקת שלהם, עד שדברי שניהם 'דברי אלקים חיים'... ואין ראוי שיבאו ישראל ממדריגה העליונה, שלא היה בהם מחלוקת בתורה, אל מדריגה זאת שיהיה בהם מחלוקת, ואחד מהם דבריו בטלים. ולכך היה המחלוקת 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ואחר כך נתחדש שאר מחלוקת, והבן זה מאוד". ובגבורות ה' פל"ה [קלג.] כתב: "רבי אליעזר אומר [מכילתא שמות יב, ג] שצוה [הקב"ה את ישראל] בפסח מצרים שיקחו בעשור לחודש [שמות שם], מפני שהיו שטופים בע"ז... ביאור זה כי אי אפשר שיהיו ישראל לחלק ה' בפעם אחד אחר שהיו שטופים בע"ז, ולכך צוה עליהם שיקחו את פסח זה בעשרה לחודש [ניסן], כי הלקיחה היא פרישה קצת מע"ז לקרב אל הקב"ה, ואח"כ לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מע"ז לגמרי". וראה גו"א בראשית פל"ז הערה 240, שנתבאר שם שגם אין הנפילה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא נעשית בבת אחת, אלא בהדרגה. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסז.], ושם הערה 15, ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ.], ושם הערה 52. וראה למעלה הערה 64, ולהלן הערה 1384, ופ"ב הערה 814.

<> אודות שהיו הרבה זקנים, ראה למעלה ציונים 18-28. ואודות שהיו הרבה נביאים, כן אמרו במגילה יד. "תניא, הרבה נביאים עמדו להם לישראל כפלים כיוצאי מצרים".

<> פירוש - במשנה לא נזכר מספר הזקנים והנביאים שקבלו התורה, שאם אכן היה מוזכר מספר, זה היה מורה שהקבלה התפצלה בין הנספרים, ורק כולם ביחד מהוים קבלה אחת שלימה. וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:]: "כבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר... הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות כב. וראה הערה הבאה.

<> ואם תאמר, שפתח באי הזכרת &**מספרם**^ של המקבלים הראשונים ["לא נזכרו כמה היו הזקינים וכמה היו הנביאים"], וסיים באי הזכרת &**שמם**^ של המקבלים הראשונים ["הזקינים והנביאים ואנשי כנסת הגדולה לא הזכיר בשמם"]. ויש לומר, שהזכרת שם המקבל וספירת המקבל הן שני צדדים של מטבע אחת. כי הזכרת שמו מורה על חשיבותו של הנקרא [רש"י ויקרא א, א, וגו"א שם אות ד], וכן ספירתו מורה על חשיבתו של הנספר. וכמו שמצינו לגבי ספירת ישראל, שנצטוו ישראל במדבר להמנות לפיקודיהם [במדבר א, מה]. וכתב על כך הרמב"ן שם בזה"ל: "ולא הבינותי טעם המצוה הזאת למה צוה בה הקב"ה... ידיעת המספר לא ידעתי למה צוה שידעו אותו". ותירץ על כך הרמב"ן שם: "כי הבא לפני אב הנביאים ואחיו קדוש ה', והוא נודע אליהם בשמו, יהיה לו הדבר זכות וחיים, כי בא בסוד העם ובכתב בני ישראל, וזכות הרבים במספרם, וכן לכולם זכות במספר שימנו לפני משה ואהרן, כי ישימו עליהם עינם לטובה". ורש"י בתחילת שמות [א, א] כתב: "ואלה שמות בני ישראל - אע"פ שמנאן בחייהן בשמותם [בראשית מו, ח-כז] חזר ומנאן במיתתן, להודיע חבתן שנמשלו לכוכבים שמוציאן ומכניסן במספר ובשמותם, שנאמר [ישעיה מ, כו] 'המוציא במספר צבאם לכולם בשם יקרא'". וכן נאמר [תהלים קמז, ד] "מונה מספר לכוכבים לכלם שמות יקרא". הרי ש"מספר" ו"שמות" בני חדא בקתא אינון. וכן הוא להלן פ"ב הערה 1057.

<> פירוש - הזכרת השם מורה על פרטיותו של האומר, וממילא אי הזכרת שמו מופקעת מפרטיות זו. ולכך קבלה שלא נזכר אצלה שמו של המקבל היא קבלה שלימה של התורה, ולא קבלה חלקית של התורה. דוגמה לדבר; במאמרי פחד יצחק, סוכות, מאמר יג, נכתב: "בגמרא פרק הכונס [ב"ק סא.] אמרו, כל המוסר עצמו למות על דברי תורה, אין אומרים דבר הלכה בשמו, אלא דאמרינהו משמא דגמרא. ומבואר בשם חכמים גדולים כי הכונה היא בתורת מעלה, ולא בתורת עונש. דמכיון דמסר נפשו, הוא זוכה על ידי זה דאין דברי תורה הללו שייכים לפרטיות מדרגתו בתורה, אלא שנמשכים הם משרש כלליות התורה". דוגמה נוספת; נאמר [שמות ב, א] "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", ובולטת העובדה שעמרם ויוכבד לא הוזכרו בשמותם. וכתב על כך בגבורות ה' פט"ו [עג:], וז"ל: "ונראה לכך לא הזכיר אותם בשמם... מפני שלא תמצא שם יוכבד קודם לידת משה. והיינו שלא תאמר כי נולד משה מצד עמרם ויוכבד שהם בני אדם פרטים, שדבר זה אינו, כי לפי מעלת משה ומדריגתו שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה. ואם יאמר הכתוב כי משה נולד מעמרם ויוכבד בני אדם פרטיים, לא היה משה נבדל מכל אדם, שהרי הוא מתיחס אל אביו במה שהוא פרטי זה, וכל פרטי הוא חלק. ולפיכך כתוב 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי', ולא נזכר בלידתו שם אביו בפרט, שלא היה לו התיחסות אל אדם פרטי זה כלל, רק אל איש בסתם, וזהו מדריגה יותר משאילו היה לו יחוס אל אדם פרטי, שהוא פרטי זה". וראה למעלה הערות 136, 314.

<> עם אנטיגנוס, וכן כל אחד מאנשי כנסת הגדולה.

<> נקט כאן שלשון יחיד הוא כנגד הפרטי, ולשון רבים הוא כנגד האחד השלם. וכן כתב בגו"א שמות פט"ו אות ז, שלשון יחיד שבתורה מורה שמדובר בכל אחד ואחד. וכן הרמב"ן [שמות כ, א] ביאר שעשרת הדברות נאמרו בלשון יחיד ["אנכי ה' אלוקיך"] יען "כי עם כל אחד ידבר, ולכל אחד יצוה, שלא יחשבו כי אחר הרוב ילך, והיחיד ינצל עמהם". אמנם מצינו שכתב שלשון יחיד מכוון לכלל ישראל, ולא לכל יחיד ויחיד, שבגו"א שמות פ"כ אות ח ביאר שעשרת הדברות נאמרו בלשון יחיד, כי "המצוה הוא לישראל מצד הכלל שהם עם ישראל, ולפיכך נאמר בלשון יחיד 'אלקיך אשר הוצאתיך'" [לשונו שם], ושם הערה 80. ובמנחות סה: דרשו על הפסוק [ויקרא כג, טו] "וספרתם לכם" ש"תהא ספירה לכל אחד ואחד". ואילו הפסוק "וספרת לך" [ויקרא כה, ח] - הנאמר אודות ספירת יובלות - דרשו שהוא נאמר על בית דין [תו"כ שם]. וזה מורה שלשון יחיד מוסב על הכלל, ואילו לשון רבים מוסב על כל יחיד ויחיד. וכן ביאר הגר"א באדרת אליהו ר"פ נצבים, וז"ל: "'והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך' [דברים כט, יח]. ביאורו, מפני שרז"ל אמרו [מגילה לא:] בתוכחה ראשונה אין רשאי להפסיק, מפני שבלשון רבים נאמר. ובתוכחה השניה רשאי להפסיק, מפני שבלשון יחיד נאמר. פירוש, שבלשון רבים נאמר, וקאי על כל יחיד ויחיד. והשניה בלשון יחיד נאמר, והוא על כלל ישראל כאחד. וזה הוא אומרו [דברים כט, יח] 'והיה בשמעו את דברי האלה הזאת' השניה, הנאמר בלשון יחיד על כלל ישראל, 'והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי' [שם], הלא אני יחיד, ולא נאמר רק על כלל ישראל. לכך נאמר [שם פסוק כ] 'והבדילו השם לרעה', כיון שפירש עצמו מכלל ישראל". וראה תפארת ישראל פמ"ג הערה 50. וצ"ע בכל זה. וראה להלן הערה 1395.

<> פירוש - אנשי כנסת הגדולה מופרשים הם מהזוגות מחמת שלשה הבדלים; (א) לאנכה"ג יש שם בפני עצמם, מה שאין כן לזוגות. (ב) אנכה"ג היו רבים, ואילו הזוגות היו בודדים. (ג) לכל אחד מאנכה"ג היתה קבלה שלימה, ואילו לזוגות היתה קבלה מחולקת.

<> לשון הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה: "בית דינו של עזרא הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה... תשלום מאה ועשרים זקנים. האחרון מהם הוא שמעון הצדיק, והוא היה מכלל המאה ועשרים, וקיבל תורה שבעל פה מכולם". ולמעלה בתחילת משנה ב כתב: "אנשי כנסת הגדולה, כלם ביחד שהיו עדה קדושה... הלכו כלם לעולמם, ולא נשאר רק שמעון הצדיק בלבד, והוא היה יחידי", ושם הערות 313, 314, 317. וראה להלן [לפני ציון 1400] שכתב: "כי השיריים מן אנשי כנסת הגדולה אין ראוי שיהיה יותר מן אחד, וזה היה שמעון הצדיק".

<> שהקבלה מהנותן למקבל נעשתה רק כאשר היה הפרש אחד בלבד ביניהם [מאנכה"ג לשמעון הצדיק (רבים לעומת יחיד), ומשמעון הצדיק לאנטיגנוס (שם אנכה"ג לעומת העדר שם)], ולא כאשר היו שני הפרשים [כמו משמעון הצדיק לזוגות (שם אנכה"ג לעומת העדר שם, קבלה שלימה לעומת קבלה מחולקת)] או שלשה הפרשים [מאנכה"ג לזוגות (שני ההפרשים שהוזכרו למעלה, ובנוסף ההפרש בין רבים ליחיד)]. וראה להלן הערות 1383, 1807.

<> פירוש - תקופת הזוגות נשארה לאורך שנים רבות בבית שני, ולא היה המשך התפצלות הקבלה כפי שהיה בתקופה שקדמה לזוגות. וראה להלן הערה 1375.

<> להלן סוף משנה טו, שכתב: "חמשה זוגות היו בבית שני, שכבר התחילה החכמה לחסור מבני אדם, ולפיכך היו המקבלים זוגות... כי המקבלים בבית שני כלם היו זוגות מטעם אשר אמרנו, כי הזוג מורה על חסרון כח התורה שהיה בבית שני. גם כי ראוי לבית שני הזוגות, שאחד נשיא והשני אב בית דין זוג ביחד. ודבר זה ידוע לנבונים... שהרי בית המקדש נברא בשתי ידים... והיה כלול בשביל זה משני צדדין, שהם יד ימין ויד שמאל, והוא כח נשיא ואב בית דין. ולכך דווקא בבית שני היו הזוגות, ויותר היה האהבה והיראה בבית שני. ולפיכך הראשון היה אנטיגנוס, היה מזהיר באהבה וביראה, והוא היסוד. ואחר כך הזוגות אחד היה מזהיר על האהבה והשני על היראה, כפי מדריגת בית שני שהיה כלול מאהבה ומיראה".

<> וכבר נתבאר למעלה [הערה 261] שישנה זיקה בין הדור לפרנסיו. ולכך הואיל ותקופת הדור היתה בית שני, לכך פרנסי הדור תואמים לתקופת בית שני.

<> פירוש - גירסת הספרים הישנים במשנתינו [וכן הוא במשניות שבידנו] היא "יוסי בן יועזר... ויוסי בן יוחנן... קבלו &**מהם**^", ולא "קבלו &**ממנו**^" [וכפי שגרס רש"י כאן]. וראה הערה הבאה.

<> לשון התוספות יום טוב כאן: "קבלו מהם - פירש הרמ"ה משמעון ואנטיגנוס. וכתב רבי יוסף נחמיאש שלמדו תחלה לפני שמעון הצדיק ונפטר, והם עדיין לא למדו כל צרכם, וחזרו ללמוד לפני אנטיגנוס הממלא מקום שמעון הצדיק עד שנפטר גם כן, והם מלאו את מקומו, ע"כ במדרש שמואל... ויש ספרים הגירסא 'ממנו', וכתב המדרש שמואל בשם הרשב"ץ שהיא הגרסא המדוקדקת אם הוחזקה".

<> פירוש - להלן [משנה טו (ד"ה ותראה כי)] ביאר שיש כאן חמשה מקבלים ראשונים [משה, יהושע, זקנים, נביאים, ואנכה"ג] לעומת חמשה מקבלים אחרונים [חמשת הזוגות], כאשר שמעון הצדיק הוא החותם את תקופת "המקבלים הראשונים" מפאת היותו משיירי אנכה"ג. ולפי הגירסא ש"קבלו ממנו" מתבאר שהזוג הראשון קבל מאנטיגנוס בלבד, נמצא ש"המקבלים האחרונים" הם חמשת הזוגות, "ואנטיגנוס איש סוכו לא היה רק כדי להבדיל בין חמשה מקבלים הראשונים ובין חמשה מקבלים האחרונים" [לשונו להלן לאחר ציון 1378]. אך לפי הגרסא "קבלו מהם" מתבאר שאף הזוג הראשון קבל משמעון הצדיק [כי אנטיגנוס נחשב כמסייע לשמעון הצדיק (ראה הערה הבאה)], ולכך יש כאן רק חמשה זוגות, מבלי צורך לומר שאנטיגנוס מצטרף לחמשה הזוגות כמחיצה המצטרפת לדבר שהיא חוצצת בעדו.

<> להלן משנה טו [ד"ה ותראה כי], שביאר שם את שלשלת הקבלה, ועמד על ההבדל בין שתי הגרסאות שבמשניתנו לגבי הגדרתו של אנטיגנוס, וז"ל: "ותראה כי הזוגות האלו הם חמשה עד סוף בית השני... והם היו חמשה זוגות נגד חמשה מקבלים הראשונים, ואנטיגנוס איש סוכו לא היה רק כדי להבדיל בין חמשה מקבלים הראשונים ובין חמשה מקבלים האחרונים... אמנם כפי שנמצא בספרים הישנים הגרסא 'קבלו מהם', ורוצה לומר כי הזוג הראשון קבלו מן אנטיגנוס ומן שמעון הצדיק, הרי כל הדברים מסודר מאוד. כי השיריים מן אנשי כנסת הגדולה אין ראוי שיהיה יותר מן אחד, וזה היה שמעון הצדיק. ואנטיגנוס קבל ממנו כפי מה שראוי שיהיה מקבל אחד ממוסר אחד. והזוג הראשון קבלו גם כן משנים, דהיינו משמעון הצדיק וכן מן אנטיגנוס, כי ראוי שיהיה מקבלים שנים מן שנים. ולא היה אנטיגנוס רק כמו סיוע עם שמעון הצדיק, ולא היו רק חמשה; משה, יהושע, זקנים, נביאים, ואנשי כנסת הגדולה, וחמשה זוגות". ושם מבאר ענין זה בהרחבה, עיי"ש.

<> למעלה בתחילת משנה ג.

<> לשונו למעלה תחילת משנה ג: "וכפי ערך מדריגת מעלתם, היה מדריגת מוסר שלהם. כי המוסר שאמר שמעון הצדיק כולל כל העולם, שהרי אמר [למעלה משנה ב] 'על ג' דברים העולם עומד'. וכך הוא מוסר של אנטיגנוס איש סוכו, כי דבריו הם בעבודת השם יתברך, אשר בודאי עבודת השם יתברך הוא כולל כל מעשה האדם, כי כל מעשה האדם ראויים שיהיו פונים אל עבודתו יתברך. ולפיכך אמר [למעלה משנה ג] 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם'", ושם הערה 576, ולהלן הערות 1091, 1329. וכאן ה"דברים גדולים" שמזהיר עליהם הם עניני ביתו של אדם, וכמו שמבאר.

<> "שיהיה ביתו בית חכמה, ויהיו בביתו חכמים, ודבר זה ראוי לביתו" [לשונו להלן ד"ה והנה יוסי]. ומה שמדגיש כמה פעמים שהמיוחד בבית הוא ש"שם דירתו", כוונתו לומר שביתו של אדם הוא מקומו של האדם, וחלים על הבית גדרי "מקום", וראה הערה הבאה, וכן ציון 786, וכן להלן פ"ב הערה 1468.

<> כי ישנה זיקה בין האדם למקומו, וכאשר מקומו [ביתו] במעלה, נחשב הדבר שיש לאדם עצמו מעלה, כי "הכל לפי מה שהוא - יש לו מקום" [לשונו בבאר הגולה באר הרביעי (תלג:)]. ואודות היחס שבין מקום האדם למדריגת האדם, הנה בהרבה מקומות ביאר שמעלת המקום היא &**סימן**^ למעלת העומד בו, וכגון בדרוש לשבת תשובה [ע.] כתב: "בפרק אין דורשין [חגיגה טז.] דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דריש לקיש... אם יאמר לך יצה"ר חטוא והקב"ה מוחל לך, אל תאמין... שמא יאמר האדם מי מעיד בי, אבני ביתו של אדם מעידים בו, וקורות ביתו ורהיטיו מעידין בו... ביאור זה... ואם יאמר מי מעיד בי, אבני ביתו מעידין בו. רוצה לומר כי אין ספק שלפי מעשיו של אדם יקנה לו בית. אם עשה הטוב, יקנה לו בית לפי כבודו לעתיד, ולפי זכות שלו יש לו בית... אבני ביתו הוא מקומו אשר יקנה, הוא שמעיד על מעשיו אשר עשה. ואם הוא בעל חטא, קנה לו מדרגה לפי חטאיו, והנה קורות ביתו מעידין עליו". ובגבורות ה' ר"פ ע [שכ.] כתב: "כל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, ובשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמר [שבת נא.] 'ממלא מקום אבותיו', כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו. שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". וכן הוא בח"א לשבת קיג: [א, נא:], גו"א במדבר פ"י אות כח, שם פכ"ב אות ז, תפארת ישראל פכ"ד [שנו:], ובהקדמתו לדרוש על התורה [ז:]. ובגו"א בראשית פכ"ה סוף אות יט כתב: "יש לאדם ייחוס והצטרפות... [אל] המקום המקבל את האדם... המקבל שהוא המקום". ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו... כי ראוי להם [לישראל] ארץ הקדושה, כמו שהם קדושים". ובגבורות ה' פ"ח [מו.] כתב: "כמו שהארץ קדושה... כך ישראל קדושים, ולפיכך הארץ מתייחס לישראל בענין זה. כי הארץ קדושה במעלתה הנבדלת מן הפחיתות ומן התיעוב, וכן ישראל... וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם. וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו. ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם הארץ שהוא אחד בלבד, לפי שהוא באמצע העולם". אמנם כאן מבאר שמקום חשוב ובעל מעלה הוא &**סבה**^ למעלת העומד בו, שלכך יש לאדם לתקן ביתו במעלה אלקית, כדי שמעלה זו תחשב לאדם מעלה גדולה. ואם המקום היה משקף את מעלת האדם בלבד, ולא מעצב את מעלתו, בודאי שלא היה עליו לתקן את מקומו, אלא רק לתקן את עצמו. ולפי זה לכאורה האדם הוא המקבל, ואילו מקומו הוא הנותן. אמנם אין זה כך, אלא לעולם המקום הוא בגדר "מקבל", ורק המקבל גופא משפיע על הנותן, וכמו שביאר את מאמרם ז"ל [הוריות יב.] "אין מושחין את המלכים אלא על המעיין, כדי שתמשך מלכותן", שכתב על כך בח"א שם [ד, נט:]: "יש בני אדם מתמיהים על זה, ומכ"ש מן האומות ששואלין על זה, כי נראה שהוא כעין ניחוש. ואין זה ניחוש, כי הרבה דברים תלוים במקום, כי הכל כאשר המקבל מוכן. ולפיכך כאשר מוכן המקום שיקבל המקבל, אז מקבל הדבר הטוב. וכן אם המקום רע, אין מקבל המקבל דבר טוב. ולפיכך אמר שאין מושחים את המלכים אלא על המעיין, שזה המקום מוכן לקבל המשך, שהרי המים מושכין, וכן תמשך מלכותו". ובגבורות ה' פי"ט [פו:] כתב: "כי המקום הוא גורם דברים הרבה". ובגו"א בראשית פי"ב אות יב כתב: "כי המקום גורם [סנהדרין יד:], שכיון שבא [אברהם] למקום שיהיה לעתיד כל אלו הדברים הגדולים, באה עליו הנבואה מכל אלו דברים". וראה להלן ציונים 708, 854.

<> הזוג הזה.

<> כן יבאר להלן משנה ה [ד"ה ואחר כך] שיוסי בן יועזר דיבר על אהבת ה', ויוסי בן יוחנן דיבר על יראת ה'.

<> למעלה בתחילת משנה ג, והובא בהערה 676.

<> וכל אלו הם עניני בית, שאשתו של אדם נקראת "ביתו" [שבת קיח:], וכמו שיבאר במשנה הבאה. וכן בני ביתו שייכים לביתו, וכמבואר שם [הערה 714]. וראה בתפארת ישראל פמ"ה [תרצד.] שעמד כל כך שבדברות הראשונות [שמות כ, יד] נאמר "לא תחמוד בית רעך לא תחמוד אשת רעך וגו'", הרי שהקדים בית לאשה, ואילו בדברות האחרונות [דברים ה, יח] נאמר "ולא תחמוד אשת רעך ולא תתאוה בית רעך וגו'", הרי שהקדים אשה לבית, וביאר שם את יחס האדם לאשתו לביתו, ומדוע לפעמים האשה קודמת לבית, ולפעמים בית קודם לאשה, עיי"ש. וכן עמד על כך בגו"א דברים פ"ה אות ז [ד"ה ונראה]. וראה להלן פ"ב הערה 702.

<> וזה קשור לאהבת ה', וכמו שיבאר להלן במשנה ה [ד"ה ואחר כך] שהתדבקות בתלמידי חכמים היא ענף היוצא מאהבת ה'.

<> לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שסה.]: "כאשר האדם יש לו חבור אל השכל, הוא התלמיד חכם... נכנס בגדר עמו... כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי, ולפיכך הדבק בתלמיד חכם... יש לו גם דביקות בשכינה, אף כי אינו תלמיד חכם כלל... ואל הבריאה הזאת ראוי שיתחבר הכל" [ראה הערות 688, 698, 787, 789, ולהלן פ"ב הערות 322, 1097, 1316]. וצרף לכאן את דברי הרמב"ם הידועים בהקדמה לסדר זרעים [דף נה: במודפס במסכת ברכות], שכתב: "ונשאר בכאן שאלה אחת... מדוע המציא הקב"ה כל האנשים אשר לא יציירו מושכל לנפשם. ואנו רואים שרוב בני אדם ערומים מן הערמה, וריקים מן החכמה, מבקשים התאוה, ושהאיש החכם, המואס בעולם, הוא יחיד בין רבים, לא ימצא אלא אחד בדור מהדורות. התשובה על זה, שהאנשים ההם נמצאו... להיותם משמשים לאחד ההוא... ברוב ממונו או רכושו יצוה לעבדיו לבנות ארמון כליל יופי, ולנטוע כרם חשוב, כמו שיעשו המלכים, וכל הדומה להם. ואפשר שיהיה הארמון ההוא מזומן לאיש חסיד, יבוא באחרית הימים, ויחסה יום אחד בצל קיר מן הקירות ההם, ויהיה לו סבה להנצל ממות. כמו שאמר [איוב כז, יז] 'יכין וצדיק ילבש'". וראה להלן הערה 1310.

<> בסמוך יבאר מדוע התחברות שאינה ראויה לתלמידי חכמים היא ממעטת במעלת החכמה. וראה להלן הערה 688, ופ"ב הערות 1189, 1317.

<> רומז בזה שהרגל היא נחשבת שפלות האדם, וכמו שכתב הרבה פעמים, וכגון בנצח ישראל פ"ה [קד.] כתב על הרגל ש"הוא מקום שפלת הגוף, שם פחיתות חומרי". ושם פט"ז [שעט:] כתב: "הרגל הוא מיוחד, שיש בו פחיתות". ושם פכ"ב [תסז.] כתב: "הרגל הוא הדבר הפחות והשפל". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו:] כתב: "הרגל הוא פחיתות האדם בכל מקום". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] כתב: "ברגל, הוא מקום שיש חסרון ופחיתות". וכן הוא בגבורות ה' פס"ד [רצה.], בהקדמתו לנתיבות עולם [א, א], נתיב העבודה פ"ו [א, צא:], שם פט"ז [א, קכו.], נתיב השתיקה פ"א [ב, קא.], נתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.], וח"א לסנהדרין מט. [ג, סוף קסא:]. וראה תפארת ישראל פי"ב הערה 36, באר הגולה באר השביעי הערה 124, ונר מצוה ח"א הערה 388. @**וצרף לכאן**^ דברי רש"י [בראשית יח, ד] שכתב שאברהם אבינו חשד שהמלאכים שבאו לבקרו "הם ערביים שמשתחוים לאבק רגליהם, והקפיד שלא להכניס ע"ז לביתו". וכתב על כך בגו"א שם אות יט: "יש מקשים, איך היו עושים אלהות אבק שברגליהם. ואין זה קשיא... אבל בעלי עבודה זרה היה סכלות דעתם כי השם יתברך ברוך הוא - אלהים קדושים הוא, אי אפשר לעבוד לו, ובחרו בכוחות שהם אינם קדושים, והם ממונים על דברים פחותים, ובעבור שאינם קדושים הם קרובים אל האדם הפחות. ולפיכך בחר זה בזבוב וזה באבק, כי היו עובדים לכחות של אלו דברים אשר הם בחלקם, כי האבק שברגל, דבר פחות ושפל מאד הוא, והיו הערבים סבורים כי האדם אשר הוא במעלה גדולה, ואין לך בתחתונים יותר גדול מן האדם במדריגה, והוא תחת המדריגה השפלה אשר בעליונים. ולפיכך היו עובדים לאבק שברגליהם, לאותו שהוא ממונה עליו למעלה. וידוע הוא כי אין דבר שפל כמו האבק שברגל, ואין דבר ממונה עליו רק הכח אשר הוא קטון יותר בכחות העליונים, והיו אומרים כי האדם הוא נכנע למדריגה השפלה שבעליונים. והאבק דרכים הוא דמות למדריגה השפלה יותר, והאבק בחלקו, כי כל התחתונים בחלקו של עליונים הם".

<> פירוש - השכל גם כן נבדל מהגוף, כפי שהתלמיד חכם נבדל משאר בני אדם. וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ב הערות 1312, 1313.

<> אודות שהתלמיד חכם הוא בגדר "שכל", כן כתב בבבאר הגולה בתחילת הבאר השביעי [שסד.], וחלקו הובא בהערה 684, ולהלן הערה 698. ושם בבאר השני [קעב:], וז"ל: "מדת השכל בתלמיד חכם", ועל פי זה ביאר שם מדוע תלמיד חכם הוא נוקם ונוטר כנחש [יומא כב:], ושם הערה 336. ובנתיב התורה פי"א [א, מט:] כתב: "תלמיד חכם יש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון". ובנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "תלמידי חכמים... [הם] אותם שיש בהם השכל". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "החכם בו שכל נבדל מן החמרי", וראה שם הערה 41. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] ביאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי. ובנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצג.] כתב: "ובפרק שני דייני גזירות [כתובות קה:] אמר אביי, האי צורבא מדרבנן דמרחמי ליה בני מאתיה [ת"ח שבני עירו אוהבים אותו], לא משום דמעלי טפי, רק משום דלא מוכח להו במילי דשמיא [אין זה משום מעלתו, אלא משום שאינו מוכיח אותם במילי דשמיא], עד כאן. פירוש, כבר אמרנו כי הת"ח בעם הוא דומה כמו השכל בגוף... והשכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל. ולפיכך האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מאתיה, אי אפשר שיהיה זה רק משום שאין עליו משפט השכל, דלא מוכח להו במילי דשמיא. ומזה הצד יש כאן חיבור ואהבה... ויש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור, וזה מבואר". וראה דבריו בח"א למכות יא. [ד, ב.] בביאור הגמרא שם ש"קללת חכם אפילו בחנם היא באה", שתלה זאת "כי הת"ח יש לו השכל". וראה להלן פ"ב הערה 1312.

<> בסנהדרין נב: אמרו "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה) הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.] בזה"ל: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר 'כיון שנשבר שוב אין לו תקנה', כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי. כיון שנהנה ממנו, זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל, ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים". וראה להלן ציון 1019, ופ"ב הערות 506, 1185.

<> ונאמר [קהלת יב, ג] "ביום שיזעו שומרי הבית וגו'", ופירש רש"י שם "שומרי הבית - אלו הצלעות והכסלים המגינים על כל חלל הגוף". וכן כתב השל"ה בשער האותיות אות י' [יצר טוב]: "הבית הוא הגוף, כמו שנאמר [קהלת יב, ג] 'עד שלא יזועו שומרי הבית'". וטעם הדבר, כי ההגדרה של "בית" היא מקום של קבלה, וכפי שכתב בח"א לב"ב נח. [ג, פג.] "כל מקבל הוא 'בית' לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו" [ראה הערה 716]. והגוף הוא מקבל את השכל [ראה הערה 700], ולכך הגוף הוא הבית למימד הרוחני של האדם. ועוד אודות שהגוף הגשמי דומה לבית, מעין זה כתב בביאור דברי הגמרא [שבת לב.] שאמרו שם "בעון שני דברים עמי הארצות מתים, על שקורין לארון הקודש ארנא, ועל שקורין לבית הכנסת בית עם", ובח"א שם [א, כא.] כתב: "עמי הארץ שהם חסרי השכל האלקי, אף כי יש להם שכל האנושי, הנה הם חסרים השכל האלקי. ובשביל כך... קורין בית הכנסת בית עם. דע כי האדם אשר הוא אדם באמת, גם על בנין גופו יש קדושה, מצד השכל הדבק בגוף, ודבר זה מקדש הגוף עד שיש קדושה גם על הגוף [ראה הערה 700], ונקרא הגוף בית הכנסת, ששם קדושה עליו. אבל עם הארץ בשביל שהוא נוטה אל החמרי, ואין השכל מקדש הגוף, לכך אין גופו מתיחס אל בית הכנסת, שבית הכנסת קדוש הוא, אבל גופו דומה לבית עם, כלומר ששם אסיפת עם בלבד, מבלי שיהיה שם כנסיה של קדושה. וכל זה נמשך במה שהוא עם הארץ נוטה אל החמרי מסולק מן מעלת השכל, לכך הוא דומה לבית עם... כי עם הארץ חסר השכל האלקי, וכאשר חסר השכל האלקי חסר ג"כ שאין לו מדריגה נבדלת אלקית, לכך אינו מתיחס עם הארץ... גוף שלהם אל בית הכנסת, רק אל בית עם, שאין שם קדושה נבדלת. וזה שאמר על שקורין לבית הכנסת בית עם. בודאי מאחר שמדריגתו של עם הארץ מסולק מן החכמה והתורה, בזה הוא קורא לבית הכנסת בית עם". וכן ביאר שהלב דומה לבית, וכפי שכתב בח"א לשבת לב: [א, כג.] בביאור דברי הגמרא שם "בעון שנאת חנם מריבה רבה בתוך ביתו של אדם", וז"ל: "כי השנאה היא בלב האדם, והלב הוא נחשב בית. וכאשר תוך ביתו שנאה, דהיינו בלב, שהוא נחשב בית, מריבה רבה בתוך ביתו ג"כ, דהיינו שנאה בתוך ביתו של אדם". ואף הלב הוא המקבל של השכל, וכפי שכתב להלן פ"ו מ"ז [ד"ה הי"ז בלב] אודות הקנין השבעה עשר של קנין התורה ["לב טוב"], וז"ל: "בלב טוב, כי התורה תקרא 'טוב' [מנחות נג:], ומפני שהתורה תקרא 'טוב', לא תמצא התורה רק במי שהוא טוב. והיינו מי שיש לו לב טוב, וכאשר יש לו לב טוב אז מקבל התורה שהיא טוב. כי איך תעמוד התורה שהיא טוב, במי שיש לו לב רע". נמצא שהלב הוא המקבל לשכל הנבדל, ולכך נקרא "בית", והוא הדין והיא המדה ביחס לגופו של אדם. ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג:] כתב שהעולם נקרא "בית", והם הם הדברים.

<> אודות ששכל האדם הוא בבחינת "נוגע ואינו נוגע", כן כתב להלן פ"ד מי"ד [ד"ה ובמדרש אמר] בביאור שארון ברית ה' נסע לפני ישראל דרך שלשת ימים [במדבר י, לג], וז"ל: "ביאור דבר זה כי כתר תורה, במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם... כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מ"מ יש כאן הקשר, שמקושר השכל באדם... ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמר ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו''... היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו'', לכן לא היה הארון נבדל מהם לגמרי". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 171, ולהלן פ"ב הערות 852, 987, 1186.

<> אודות ההנהגה עם תלמיד חכם, ראה דבריו בנתיב התורה פ"ד [א, כא:], שכתב: "ישים האדם עצמו כי לא יהיה אדוק עם הבריות, רק יהיה רואה ואינו נראה. כלומר שיהיה רואה את הבריות, ואל יהא נבדל מן הבריות לגמרי עד שלא ישגיח עליהם. אבל ישגיח על הבריות, ובזה הוא רואה אחרים, אבל אינו נראה מהם, כי לא יהיה לו חבור וצירוף אל הבריות. וכאשר עושה כך תלמודו מתקיים... דמיון אל השכל... אשר הוא עומד באדם, יש לו דביקות באדם, ואינו דבוק עם האדם עד שיהיה מעורב לגמרי השכל עם הגוף. וכך יהיה תלמיד חכם עם הבריות בענין זה לגמרי, שהוא נבדל מן הבריות, ואינו נבדל לגמרי". ושם להלן פט"ז [א, ע.] כתב: "התלמיד חכם, מצד השכל שבו, הוא נבדל מכלל שאר בני אדם". וראה להלן פ"ב הערה 1189.

<> בכת"י נכתב משפט זה כך: "וכמו שתמצא השכל באדם שהוא נבדל מן האדם, אין לו חבור גמור עמו, רק שנמצא עמו, וכך יהיה התלמיד חכם בביתו של אדם, והבן זה".

<> פירוש - כשם שהשכל האלקי [ולא האנושי] משלים את האדם, וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה במשנה ב [ד"ה ולכך התחיל]: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה, שהוא השכל האלהי, והוא הטוב הגמור, ואז יש מעלה אל העולם באשר יש בעולם התורה השכלית האלהית, ואין זה דעת וחכמה אנושית. ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו", ושם הערות 368, 370. וכן כתב בתחלת ההקדמה, ושם הערה 13. וראה למעלה הערה 247. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב.] כתב: "בכל דבר נחשב האדם חסר, חוץ על ידי התורה נחשב האדם שלם".

<> ואם תאמר, מדוע נקט בצמאון יותר מאשר ברעבון, שהרי אף האכילה היא משלימה את האדם, וכמבואר בח"א ב"ב עד. [ג, קה.], שכתב: "ענין האכילה, שכל האכילה על ידי האכילה מקבל השלמתו עד שאינו חסר". ונראה, שבנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] ביאר ההבדל בין צמאון לרעבון, וז"ל: "כי הרעבון הוא יותר לגוף, שצריך פרנסה מפני חסרונו, ואילו הצמאון הוא לנפש יותר, כאשר ידוע כי הצמאון הוא לנפש". ושם ביאר שרעבון הוא כנגד יצרא דעריות, וצמאון הוא כנגד יצרא דע"ז. ובגבורות ה' פ"ס [סוף רסח.] כתב: "כי ההפרש בין האכילה והשתיה הוא דבר זה; כי האכילה... הוא יותר גשמי מן השתיה, כי המשקה הוא דק יותר". וכן כתב באור חדש [צ.]. ולכך כאן שמדובר על השלמה רוחנית, נקט התנא בצמאון ולא ברעבון. וראה הערה הבאה, ולהלן פ"ב הערה 283. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת. שהנה נפסקה ההלכה "דאסור לטעום קודם שיתן לבהמתו" [לשון המשנה ברורה סימן קסז סק"מ]. ומ"מ "כתב המגן אברהם [סימן קסז סקי"ח] בשם ספר חסידים [סימן תקלא] דלשתות, אדם קודם לבהמה, כדכתיב ברבקה שאמרה להעבד [בראשית כד, יד] 'שתה וגם גמליך אשקה'" [לשון המשנה ברורה שם]. ומהו טעמו של חילוק זה. אלא שהואיל והרעבון הוא לגוף, ו"ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג], לכך אכילת הבהמה קודמת לאכילת האדם, כי הבהמה משלימה את עצמה לגמרי באכילתה, והרי השלמת הבמה קודמת לאדם, וכפי שכתב בנתיב הצדקה פ"ה [א, קפ.]: "כמו שתמצא בבריאה שהשם יתברך ברא תחילה הבהמה ואחר כך ברא האדם, וכן בסדר הפרנסה ראוי שתהיה השלמת הבהמה קודם השלמת האדם... ולכך כתיב [דברים יא, טו] 'ונתתי עשב בשדך' ואחר כך [שם] 'ואכלת ושבעת'... לפיכך אסור לאדם לטעום כלום עד שיתן מזונות לבהמתו [ברכות מ.]". אך הואיל והשתיה היא לנפש, והאדם הוא בעל נפש לעומת הבהמה, לכך שתייתו של האדם קודמת לשתיית הבהמה, כי הבהמה אינה נשלמת בשתיה כפי שהאדם נשלם. ולהלן פ"ב לפני ציון 1316 הזכיר שם את דבריו כאן.

<> לשונו בדרוש על התורה [כג.]: "האדם הבא ללמוד תורה צריך להיות מוכן בהכנה... והנה ההכנה הצריכה אליו מצד בחינת עצמה היא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה, לכן נתנה במים להורות שצריך להיות נכסף לה כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו כמים קרים על נפש עיפה [משלי כה, כה]". ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "כי יש לאדם להיות נמשך אחר השלמתו, שכל דבר בעולם נמשך אחר השלמתו, כי כאשר הוא בלא השלמתו הוא חצי דבר, ומתנועע אל השלמתו, כמו הולד שהוא בבטן אמו מתנועע הויתו אל השלמתו. וכן כל הדברים בעולם כאשר אינם בהשלמה, מתנועע הויתו אל ההשלמה. כי הגרעין שהוא הזרע באדמה תנועת הויתו אל ההשלמה, וכן כל הנבראים מתנועעים אל השלמתם". וראה להלן פ"ב הערות 269, 297.

<> השוואה זו בין השלמת בני אדם ע"י התלמיד חכם להשלמת האדם על ידי השכל, מבוארת יותר בבאר הגולה תחילת הבאר השביעי, וז"ל: "אותם בני אדם הנבדלים מן התורה מכל וכל, ואין להם שיתוף וחיבור אל התורה, והם מן אותם עמי הארץ שאמר עליהם רבי עקיבא שאומרים 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור' [פסחים מט:], הם שנבדלים לגמרי מן התורה, והם נחשבו כבהמות נדמו. אבל אותם שיש להם חיבור וצירוף אל תלמיד חכם, נחשבים כמשפט תלמיד חכם, כי המחובר לדבר הרי הוא כמוהו. וזה כי האדם נקרא בשם 'אדם' בשביל נפש המדברת שבו, כדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא'. ובודאי גם על גופו הוא שם 'אדם', מפני שכל האברים מתחברים אל נפש מדברת, ועל כולם יקרא שם 'אדם'. וכך כאשר האדם יש לו חבור אל השכל, הוא התלמיד חכם, כאשר יש לו חבור אליו נכנס בגדר עמו. ולכך אמרו [כתובות קיא:] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו' [דברים ל, כ], וכי אפשר להדבק בשכינה, והלא אש אוכלת הוא [דברים ד, כד], אלא הדבק בתלמידי חכמים כאילו דבק בשכינה. ודבר זה מפני כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי, ולפיכך הדבק בתלמיד חכם, שיש לו דביקות בשכינה, יש גם לו דביקות בשכינה, אף כי אינו תלמיד חכם כלל" [ראה למעלה הערות 684, 688, ולהלן פ"ב הערה 500].

<> כפי שכתב בנתיב התורה ס"פ י [א, מו.]: "ודע עוד כי האדם יש לו... גוף המקבל הנשמה, ואם האדם רוצה שיזכה אל העולם הקדוש, שהוא עולם הבא, צריך שיהיה גופו אשר הוא מקבל הנשמה גוף קדוש".

<> מוסיף בזה חידוש שלא אמר עד כה; כאשר ביתו של אדם כראוי, אזי גם גוף האדם נמצא במעלה ראויה. כי הואיל וגוף האדם דומה לבית, לכך ישנה זיקה והקבלה בין ביתו של אדם לגופו של אדם. וכאשר השכל [חכמים] נמצא בביתו של אדם כראוי, אזי אף השכל של האדם נמצא בגופו כראוי, וממילא הגוף מתקדש ונמצא במעלתו [כמבואר בהערה 690]. ולהלן פ"ב מ"ה כתב: "גוף האדם אשר בו עומד החכמה", ושם הערה 485.

<> "הוי מתאבק בעפר רגליהם, והוי שותה בצמא את דבריהם".

<> לשונו בח"א לבכורות ח: [ד, קכא.]: "ואין ספק כי השכל אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, אבל במה שהשכל עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל... שהשכל נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, ונקשר עמו קשר מציאות, לא שיהיה מעורב השכל עם הגוף או עם כוחותיו, שדבר זה אינו", וראה להלן פ"ב הערה 1188. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד:] כתב: "דמיון זה באדם; הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד", ושם הערות 109, 110. וראה הערה הבאה.

<> לשונו להלן פ"ד מי"ד [ד"ה ויש לך]: "אלו שתי כתרים [כהונה ומלכות], אין זה כזה, והם מחולקים. כי הכתר של כהונה קדושה גופנית, וכתר של מלכות קדושה נפשית, והרי הם מחולקים, והמוכן לאחד מהם, אינו מוכן אל השני שהוא כנגדו, כאשר הם מחולקים. ולא יקשה זה בכתר תורה, אף על גב שהוא מחולק מן כתר כהונה וכתר מלכות, אין לומר המוכן לאחד אין מוכן לשני, שדבר זה היה קשיא אם לא היה כתר תורה נבדלת מן האדם, אבל כתר תורה נבדלת מן האדם. ואף כי אמרנו שהתורה היא עומדת באדם, היינו שהשכל יש לו הקשר מציאות, דהיינו שהוא נמצא עם האדם, ומ"מ השכל נבדל מן האדם. ולא יתכן לומר בזה שהמוכן לזה אינו מוכן לזה, שדבר זה אינו שייך כאשר הם נבדלים זה מזה. ודבר זה רמזה התורה במה שבכתר של שלחן כתיב [שמות כה, כד] 'ועשית לו', ובזר המזבח כתיב ג"כ [שמות ל, ג] 'ועשית לו', אבל אצל הארון כתיב [שמות כה, יא] 'ועשית עליו', וידוע כי לשון 'עליו' משמע שהוא נבדל ממנו. אבל מלת 'לו' הוא מלת קנין, שהוא שלו אינו נבדל ממנו". והרי דין התלמיד חכם הוא כדין התורה, "כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה" [לשונו בנתיב התורה פי"א (א, מו:)]. וראה להלן הערה 1008, ופ"ב הערה 314.

<> לשונו להלן פ"ב מ"ט [ד"ה ורבי יוסי]: "והבן ההפרש שיש בין החבר ובין השכן. כי החבר מתחבר לגמרי אל חבירו, ולא יפרד ממנו, והוא עמו. והשכן אינו רק כי דירתו עמו, והוא אליו שכן טוב. ודבר זה בעצמו ההפרש שיש בין אשר מתחבר לכח נפשי, ובין אשר מתחבר לכח השכלי. כי המתחבר לכח נפשי יש לו חבור ועירוב עמו. אבל אשר הוא מתחבר אל כח השכלי, אין לו עירוב עמו, רק יש לו עמו הקשר מציאות בלבד, מפני שכח השכלי הוא נבדל לגמרי, אין לו חבור ועירוב עם הנושא, רק שנמצא עמו, ויש עמו הקשר מציאות במה שהוא נמצא עמו, ואין לו עמו עירוב כלל. ולפיכך נקרא הכח אשר הוא מתחבר אל כח נפשי 'חבר', אשר הוא החבר מתחבר אליו. אבל הנושא לכח השכל נקרא 'שכן טוב', כי השכן אינו רק שנמצא דירתו עמו ואצלו, ואין לו עירוב עמו, רק חבור שכניי הוא לו. והדבר הזה נמצא במקומות אשר נזכרו אלו דברים, והם מבוארים, ונתבאר בפרק הראשון גם כן". וכן כתב להלן פ"ד מ"ה [ד"ה ואל יקשה]. וראה להלן הערה 809.

**% [ה]**

<> "כל התנאים הנזכרים בפרק זה זוג זוג. פלוני ופלוני קבלו מפלוני ופלוני, הראשון מהם נשיא, והשני אב בית דין" [לשון הרע"ב למעלה במשנה ד]. ומקור הדברים במשנה [חגיגה טז.] "יוסף בן יועזר אומר שלא לסמוך ["ביום טוב, וזו היא מחלוקת ראשונה שהיתה בחכמי ישראל" (רש"י שם)], יוסף בן יוחנן אומר לסמוך. יהושע בן פרחיה אומר שלא לסמוך, ניתאי הארבלי אומר לסמוך. יהודה בן טבאי אומר שלא לסמוך, שמעון בן שטח אומר לסמוך. שמעיה אומר לסמוך, אבטליון אומר שלא לסמוך... שמאי אומר שלא לסמוך, הלל אומר לסמוך. הראשונים היו נשיאים ["הראשונים שהוזכרו ראשון בכל זוג וזוג היו נשיאים" (רש"י שם)], ושניים להם אב בית דין". וראה ציון 818.

<> כפי שביאר למעלה תחילת משנה ד, ושם הערה 574. וכאן מוסיף שאחדותם מתבטאת בכך שהאחד נשיא, והשני אב בית דין. וכן כתב להלן סוף משנה טו: "ראוי לבית שני הזוגות שאחד נשיא והשני אב בית דין זוג ביחד... שהרי בית המקדש נברא בשתי ידים... והיה כלול בשביל זה משני צדדין, שהם יד ימין ויד שמאל, והוא כח נשיא ואב בית דין", ושם בהערה 1414.

<> צריך ביאור, כיצד העובדה ש"הדור צריך להם" מאחד את רבי יוסי בן יועזר ורבי יוסי בן יוחנן לדבר אחד. דבשלמא מה שכתב עליהם ש"שניהם הם זוג ביחד, שזה נשיא וזה אב בית דין, ושניהם ביחד אבות הדור" ניחא, כי יש בכך לאחדם לחטיבה אחת. אך מהי חשיבות העובדה ש"הדור צריך להם" לענין זה. [ובאמת בכת"י ליתא לשלש תיבות אלו ("והדור צריך להם"), אך בדפוס ראשון הן נמצאות]. ואולי הואיל והדור הוא אחד, זה גופא מביא להתאחדותם של משפיעיו, כי מקבל אחד מאחד נותנים שונים. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ב, כד] "על כן יעזב איש את אביו ואמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד", ופירש רש"י שם "לבשר אחד - הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד". הרי שהולד המתייחס למולידיו מאחדם ל"בשר אחד" [כמבואר בגו"א שם אות מה]. וכך "דור אחד" מאחד את משפיעיו לדבר אחד.

<> כמבואר במשנה הקודמת, ושם הערה 678.

<> מעין מה שכתב בגו"א דברים פי"ד אות א [ד"ה ואם]: "ואם תאמר מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי", והובא למעלה בהקדמה הערה 111. וראה להלן ציונים 852, 888, 1157.

<> הרי סתם "האשה" נקט, וכלול בזה כל הנשים כאחת; אשתו ושאר נשים, אך לא מצינו שייחדו את הדבור על אשתו יותר משאר נשים.

<> ואז הסיפא ["וכל שכן עם אשת חברך"] היה משאיר את הרישא ["אל תרבה שיחה עם האשה"] עוסקת רק באשתו.

<> אורחים, בני בית, ואשה.

<> מעין מה שאמרו בגמרא [סוטה מד.] "לימדה תורה דרך ארץ, שיבנה אדם בית... ואחר כך ישא אשה". ובגו"א דברים פ"ה אות ז [ד"ה ונראה] כתב: "כי אחר שאין לו בית, אשה להיכן יכניס". וכן לגבי כלים מצינו שבצלאל אמר למשה שיש לבנות המשכן לפני הכלים, שאל"כ "כלים שאני עושה להיכן אכניסם" [ברכות נה.].

<> ועל בני הבית אמרו [כתובות קג.] "ברכת הבית ברובא" שפירושה שככל שיש יותר בני בית, כן מתרבית הברכה בבית. ולהלן פ"ה מ"ח [ד"ה ומכל מקום] כתב: "כי הברכה שייך לבית, שהבית מתברך, כמו שאמרו בכל מקום 'ברכת הבית'". הרי שהביא גמרא זו להוכיח שהברכה שייכת לבית, ובגמרא אמרו כן להדיא לגבי רבוי בני הבית. נמצא שבני הבית הם שייכים בעצם לענין הבית.

<> תהלים קיג, ט "מושיבי עקרת הבית", והוא מלשון "עיקר הבית", וכמו שכתב רש"י [בראשית לא, ד] "ויקרא לרחל וללאה - לרחל תחלה, ואחר כך ללאה, שהיא היתה עיקר הבית [ויש גורסים "עקרת הבית"], שבשבילה נזדווג יעקב עם לבן".

<> וכן אמרו [יומא ב.] 'ביתו' [ויקרא טז, יז], זו אשתו". ובסוטה מד. אמרו "'ביתך' [משלי כד, כז], זו אשה". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכה:] כתב: "הבית לאדם הוא השלמתו, ולכך קרא החכם לאשתו 'ביתו'. כי כשם שהבית הוא השלמתו, שכל זמן שהוא חסר בית הוא חסר השלמתו, וכן אשתו היא השלמתו". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "האשה נקראת 'בית' בכל מקום... כי האיש נמשל ונדמה צורה, והאשה חומר. וידוע כי החומר מקבל אל הצורה. וכל מקבל הוא 'בית' לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו" וראה למעלה הערות 682, 690, ולהלן הערה 722.

<> כמו שאמרו [ב"ב ז:] "ההוא חסידא דהוה רגיל אליהו דהוה משתעי בהדיה. עבד בית שער [דלת נעולה], ותו לא משתעי בהדיה". ופירש רש"י שם "לפי שמפסיק בעניים הצועקין, ואין קולם נשמע".

<> פירוש הבית צריך להיות פתוח בכדי לאפשר לבני אדם לשאול צרכיהם, וכן לאפשר לעוברים ושבים שיבואו לביתו להתפרנס שם. וכן אמרו באבות דרבי נתן פרק ז משנה א: "יהי ביתך פתוח לרוחה, כיצד, מלמד שיהא ביתו של אדם פתוח לרוחה לדרום ולמזרח ולמערב ולצפון. כגון איוב, שעשה ארבעה פתחים לביתו. ולמה עשה איוב ארבעה פתחים לביתו, כדי שלא יהיו עניים מצטערים להקיף את כל הבית; הבא מן הצפון יכנס כדרכו, הבא מן הדרום יכנס כדרכו, וכן לכל רוח. לכך עשה איוב ארבעה פתחים לביתו". ומעין זה ביאר כאן הרע"ב.

<> אולי כוונתו לדברי רש"י כאן, שכתב: "ויהיו עניים בני ביתך - כלומר אל תרבה עבדים ושפחות לשירותך, אלא הבא עניים במקומם וישרתוך, ותקבל עליהם שכר". והרע"ב כאן כתב: "לא יקנה עבדים לשמשו, מוטב שיהנו ישראל מנכסיו ולא זרע כנען הארור". וכן כתב כאן הרמב"ם והרבינו יונה בהסברו הראשון. ולפי זה הכוונה היא שיעסיק עניים בביתו לשמשו, ומתוך כך יתפרנסו העניים בכבוד. אמנם פשטות כוונתו היא כהסברו השני של רבינו יונה כאן, שכתב: "וגם שיהיו העניים רגילין לביתו ויעמדו שם בלא בשת פנים בהראותו להם פנים של שמחה, ולתתו להם רשות בכל אשר לו, כאשר יתן איש לבניו ולאנשי ביתו".

<> ודוקא בתיקון זה הוסיף "שיהיה ביתו בית קדוש כראוי", וכמו שכתב רש"י [ויקרא יט, ב] "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות ומן העבירה, שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה, אתה מוצא קדושה". ובגו"א שם אות ג כתב: "ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שהוא נוטה אחר זנות, יאמר על זה שהוא מעשה בהמה, כמו שפירש רש"י בפרשת נשא [במדבר ה, טו] אצל קמח שעורים... ולכך, מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף". וראה למעלה הערה 412. ובזה יישב את קושיתו הראשונה למעלה "מה ענין זה [רישא דמשנה] לזה 'ואל תרבה שיחה עם אשה', שאין אלו דברים שייכים ביחד". ומיישב שהכל משתייך לעניני "בית".

<> בא ליישב את שאלתו השניה למעלה ["שאמר 'באשתו אמרו', באיזה צד נזכר שדבריהם הם באשתו"].

<> כמבואר בהערות 715, 716. ובסמוך יביא את מאמרם [ב"מ נט.] שבמילי דביתא יש לשמוע לעצת האשה, כי "האשה יסוד מציאות הבית ויש ללכת אחר עצתה" [לשונו להלן ליד ציון 766]. ובברכות י: אמרו "האשה מכרת באורחין יותר מן האיש", ובנתיב התורה פי"א [א, מז.] כתב על כך: "פירוש, האשה מכרת באורחים, לפי שעליה מוטל צרכי הבית, ומדקדקת אחר האורחים שבאים אל הבית, והאשה תקרא 'בית', ולכך נותנת דעתה על האורחים שבאים לתוך הבית". וראה להלן פ"ב הערה 709.

<> פירוש - הואיל והתנא עוסק בתיקון הבית, לכך ה"שיחה" שנקט התנא קשורה לעניני הבית. כי כשם ש"האשה" סתמא איירי באשה הקשורה לתיקון הבית ["באשתו אמרו"], כך ה"שיחה" סתמא איירי בתיקון הבית. ולכך התנא בא לשלול רבוי דברים שלא לצורך, אף שהוא בשביל עסקי הבית. ומה שכתב שרבוי זה הוא "שלא לצורך", כי אם הוא לצורך, אין זה בגדר "תרבה שיחה", כי "רבוי" הוא רק כאשר הוא יותר מהצורך, ולא כאשר הוא לצורך, וכפי שביאר בגו"א בראשית פי"ג אות טו, עיי"ש. וראה להלן פ"ב הערות 580, 806.

<> פירוש - מתוך שחכמים אסרו גם שיחה עם אשתו, ולא רק אסרו שיחה עם אשת חבירו, מוכח מכך שאין האיסור משום חשש מכשול ותקלה [שהרי אשתו מותרת לו], אלא שיש בזה חסרון בעצם, וכמו שמבאר.

<> נמצא שמחמת שהדבר גורם לו רעה, לכך אסרוהו חכמים, ולא להיפך, שמחמת שעבר על דברי חכמים, לכך הדבר גורם לו רעה. וכן ביאר בבאר הגולה באר הראשון [נו.] את הסייגים של חכמים, וז"ל: "כי ראוי להתרחק מדברים שהם גם כן חטא... ומפני כך גזרו שניות... הוא גם כן חטא, ואף שאינו כל כך חמור, וזהו ענין מה שגזרו חכמים", ושם הערה 156 [הובא למעלה הערה 421].

<> נמצא שיש כאן שלשה שלבים; (א) האשה היא מציאות חסרה. (ב) כתוצאה מכך ההעדר דבק בחסרון זה. (ג) כל העדר הוא רע. ובסמוך יבאר שהאשה היא מציאות חסרה מחמת שהיא חמרית יותר מן האיש, ולכך השטן דבק באשה, כי ההעדר דבק בחומר, וכל העדר הוא רע, ולכך "המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו". ועוד אודות שההעדר הוא רע, כן כתב בנצח ישראל פי"ט [תכג:]: "ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב" [וראה למעלה הערה 327]. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועל] כתב: "כי השי"ת, שברא את העולם, בראו בטוב, דאצל כל אחד נאמר 'כי טוב', וכאשר נוטה אל הרע יוצא מן מציאות העולם... שהמציאות הוא טוב, וההעדר הוא רע, לכך הנוטה אל הרע, נוטה אל ההעדר שהוא רע". וכן כתב להלן פ"ב מי"א, וז"ל: "כי הטוב שיש בנמצאים נותן לנבראים מציאות וקיום, וזולת זה לא היה קיום כלל. וראיה לזה מה שכתוב במעשה בראשית כאשר ברא השם יתברך 'וירא אלקים כי טוב' [בראשית א, ד], כלומר שראוים הנבראים אל הקיום במציאות מצד הטוב שבהם... ודבר שהוא רע דבק בו העדר מצד החסרון והרע שבו, לפיכך יבוא לידי העדר לגמרי. וכאשר הבריאה טובה ראויה אל המציאות, כי היא מסולקת מן ההעדר". וכן הוא בקיצור בנתיב הלשון ר"פ ח [ב, עט.]. ובנצח ישראל פ"ט [רכז:] כתב: "הדבר שהוא רע כאילו אינו נמצא כלל", ושם הערה 33. ובח"א לקידושין פב: [ב, קנד:] כתב: "אין ראוי שיהיה נברא דבר זה בחסרון, כי החסרון הוא ההעדר אשר דבק בו, ואם היה בעל ההעדר, אין ראוי לו המציאות, ולכך בכל הנבראים נאמר 'כי טוב', שהם טובים ואין העדר בהם, ולכך ראוי להם הבריאה, ולכך נברא האדם בלא חסרון". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב". וראה למעלה הערה 329, ובסמוך ציונים 733, 815, ולהלן פ"ב הערה 1518.

<> ד"ה אבל דרך ארץ, לאחר ציון 74.

<> שנאמר [בראשית ב, כא] "ויסגור בשר תחתנה".

<> כן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. והוזכר פעמים רבות בספרי המהר"ל, וכגון בבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא נחשב כמו צורה". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר", ושם הערה 37. וכן הוא שם בפנ"א [תתח:], הערה 59. ובמסכת סוטה [יב.] אמרו "כל הנושא אשה לשם שמים, כאילו ילדה". וכתב על כך באור חדש [קיד.] בזה"ל: "אמרו במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה... ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי... כי החומר אין מציאותו בפעל... כי האשה נחשב כמו החומר ועל ידי האיש... נמצאת האשה בפעל. ולכך נחשב כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל". ובנתיב התורה פט"ו [א, סו.] הזכיר כן בקיצור. וראה נצח ישראל פ"ז הערה 311, גו"א בראשית פ"ב אות מב, שמות פ"ו הערה 166, שם פי"ט הערות 94, 276, שם פל"ה הערה 114, שם במדבר פי"ד הערה 22, ושם פי"ט הערה 182. ובהקדמה לנתיבות עולם כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". וכן הוא בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] ביאר לפי זה מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים [קידושין ז.]. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:]. וראה בבאר הגולה בבאר הראשון הערה 331, שם בבאר השני הערות 554, 574, ושם בבאר החמישי הערות 162, 307, 363 [הובא למעלה בהקדמה הערה 75], ובסמוך ציון 758.

<> לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה] כתב: "כי השונא הוא השטן, הוא המלאך המות, שהוא העדר הנמצאים". ובע"ז כ: אמרו על מלאך המות שהוא "כולו מלא עינים". וביאר זאת בח"א שם [ד, נ:], וז"ל: "כי העין הוא כח ממנו בא ההעדר לבריאה... ולכך אמר שהוא כולו מלא עינים... שממנו ההעדר והמיתה לנברא". ולהלן פ"ב מ"ב [ד"ה ועוד יש] כתב: "כי יצר הרע הוא השטן הוא מלאך המות... שמביאים האדם אל ההעדר והמיתה, והכל הוא ענין אחד". וכן נגע בזה להלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו]. ובח"א לב"ב טז. [ג, עא:] האריך בזה. וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ה הערה 73, שם פמ"ח הערה 53, וח"א לסנהדרין קו. [ג, רמח:]. וראה להלן הערות 896, 898, ופ"ב הערה 277.

<> יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון". ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אשר דבק בחומר ההעדר", ושם הערה 18, שם פמ"ח הערה 68. וכן למעלה פ"א מ"ב [ד"ה ולכך התחיל] כתב: "כי החומר דבק בו הרע... הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע, ובארנו זה בהקדמה... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור - הוא טוב לגמרי", ושם הערה 377. ולהלן פ"ב מ"ה [ד"ה ובמנחות אמרו] כתב: "כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר, וזה שאמר 'ולא עם הארץ חסיד', כי אין חסידות בכל מקום רק מדת הטוב, שמדה זו לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר". ולהלן פ"ב מ"ז [ד"ה וזה אמרו] כתב: "אמרו מרבה בשר מרבה רמה. פירוש הבשר הוא גוף האדם בעצמו. והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש רמה הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. ר"ל כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה, כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד... רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה, וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם". ולהלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו] כתב: "ועוד בארנו לך פעמים הרבה מאוד כי היצר הרע הוא השטן, אינו דבק רק בחומר, שלכך לא נאמר סמ"ך בכתוב עד שנבראת האשה... כי האשה היא שנוטה אל החומר, ובה דבק השטן, הוא היצר הרע, ודבר זה בארנו פעמים הרבה". ולהלן פ"ד מי"א [ד"ה ואמר אחד] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה". ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וכן נתבאר שהגיהנום דבק בחומר [תפארת ישראל פי"א הערה 16, שם פי"ח הערה 22, ושם פכ"ג הערה 51]. וכן כתב בח"א למנחות נג. [ד, פב.]. וצרף לכאן דבריו להלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] שביאר שבבלעם הרשע דבקו המדות הרעות [עין רעה, רוח גבוהה, וכו'], מפאת חיבורו אל החומריות, ולכך היה חסר ובעל העדר. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 329, ולהלן פ"ב הערות 386, 698.

<> פירוש - אין האשה מצד עצמה נחשבת לדבר של העדר, שהרי בודאי הבהמות הן יותר חומריות מהאשה, ולא מצינו שנברא עמהן השטן. אלא הואיל והאשה היא בת זוגו של האדם, לכך היא לעולם נערכת ביחס לאדם, ולא ביחס לעצמה, ומתוך אספקלריא זו דבק בה החסרון וההעדר. דוגמה לדבר; בגו"א במדבר פ"ט אות א ביאר שכאשר ישראל נפטרו במדבר מהבאת קרבן פסח [לאחר שהביאוהו בשנה השניה (במדבר ט, א-ב)], יש בכך משום גנאי, אע"פ שנאנסו בדבר, "שכל מי שהוא פטור מן המצוה מחמת שהוא אונס, גנאי הוא לו שלא עשה המצוה... והיה לו זכות... ולא דמי לתרומה וכל המצות התלויות בארץ [שלא קיימו ישראל אותן מצות במדבר, ולא מצאנו שהיה בכך גנאי], דלא חלה המצוה עליהם לגמרי עד שבאו לארץ. אבל פסח שעשו כבר בשנה השניה, רק שהיו פטורין ממנו עד שבאו לארץ, גנאי להם זה, שדבר זה נקרא שהיו חסרים מצוה". אמנם בגו"א בראשית פי"א אות יט [ד"ה אך] כתב: "שהרי נשים פטורות ג"כ מכמה מצות, ואין ספק שאין שבח להן בזה, רק גנאי להם, וכמו שיתבאר לקמן בפרשת בהעלותך". ויש לתמוה, מאי שנא פטור נשים ממצות עשה שהזמן גרמא [שהדבר נחשב לגנאי], מפטור ישראל ממצות התלויות בארץ [שאינו נחשב לגנאי], הרי כשם שאצל ישראל לא הוי בזה גנאי משום "דלא חלה המצוה עליהם לגמרי עד שבאו לארץ", כך על נשים מעולם לא חלו עליהן מצות עשה שהזמן גרמא. ובעל כרחך מוכח, שהאשה אינה נמדדת מצד עצמה, אלא ביחס לאיש, והואיל והאיש נצטווה במצות אלו, והמצות חלו עליו, לכך ביחס לזה הוי גנאי לאשה שאינה מצווה בהן. מה שאין כן מצות התלויות בארץ, שלא חלו על כלל על ישראל כשהיו במדבר, לכך אין בזה משום גנאי.

<> כמבואר למעלה בהערה 726. ובכת"י הוסיף כאן: "ורמזו חכמים דבר זה בכמה מקומות, ובפרק הרואה [ברכות סא.] אחר ארי, ולא אחר האשה, כמו שבארנו לשם". ובסמוך [ד"ה בפרק] הביא מאמר זה.

<> יבמות סג. "נחית דרגא נסיב איתתא". ואודות שכאשר המרומם נוטה ממעלתו הוא יורד יותר מאדם אחר שמעיקרא לא היתה לו רוממות זו, כן כתב בגו"א שמות פ"ב אות כג [ד"ה ותדע], שדלטורין בישראל גורם לשיעבודן, אך אין הוא גורם לשעבוד האומות, וז"ל: "כאשר ראה [משה רבינו] בישראל שהם נמשכים אחר גלוי הדברים - אמר עתה ידעתי מפני מה הם משועבדים יותר מכל האומות [רש"י שמות ב, יד], מפני שהם דבקים בגלוי, שזה הוא מדריגה שפלה גלויה פחותה, לכך הם משועבדים. ואל יקשה לך שכל שכן שראוי שיהיו האומות בשעבוד, שהם דבקים במדריגה הפחותה הגלויה, שאין זה קשיא, דמפני שמדריגתם מדריגה גלויה בעצמה, אין זה כמו הדלטור שהוא מגלה הדבר הפנימי. לכך האומות שהם מרבים דברים ומדריגתם מדריגה גלויה, ואין זה נחשב גלוי כמו הדלטור שהיה מגלה הסוד" [ראה להלן הערה 816].

<> לשון הרמב"ם בהלכות אישות פט"ו הי"ט: "וכן צוו חכמים שיהא אדם מכבד את אשתו יותר מגופו, ואוהבה כגופו". ומה שנקט כאן רק באהבת אשתו, ולא בכבודה, כי רק לגבי אהבת אשתו היה מקום לחשוב שהואיל והתנא שולל רבוי דברים עם אשתו, ודיבור הוא סוג מסויים של חבור [כמבואר למעלה בהערה 105], נמצא שהתנא שולל חבור מסויים של איש לאשתו, ובכך היתה הו"א שממעט בזה אהבת איש לאשתו, שהרי גם האהבה היא חבור בין האוהב לנאהב [כמבואר למעלה בהערה 636]. אך כבוד אינו שייך לענין זה כלל, ולא היתה כאן שום הו"א שדברי התנא הללו יש בהם כדי לשלול מכבוד איש לאשתו.

<> כי דיבור לחוד, ורבוי דברים לחוד. וכן מבואר להלן פ"ב מט"ז [לאחר ציון 1704]: "כי אצל תשלומין לא שייך לומר 'הרבה', כי אין תשלומין רק מה שראוי לשלם, ולא 'הרבה'", ושם הערה 1706.

<> בזה ישב את שאלתו השלישית למעלה: "מאי ענין הרעה שגורם לעצמו במה שהוא מרבה שיחה עם האשה". ויש בזה הטעמה מיוחדת; כי הנה האות סמ"ך [המורה על בריאת השטן בזמן יצירת האשה] נאמרה בפסוק [בראשית ב, כא] "ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם ויישן ויקח אחת מצלעותיו וי&**ס**^גור בשר תחתנה". והפסוק שלאחריו הוא [שם פסוק כב] "ויבן ה' אלקים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה וגו'". ואם בריאת האשה לכשעצמה מתקשרת לבריאת השטן, יתמה מדוע האות סמ"ך ננעצה בפסוק הראשון, שבו טרם נשלמה בריאת האשה מצד עצמה, ולא בפסוק השני, שבו תמה ונשלמה בריאת האשה מצד עצמה. אך עתה שנתבאר שאין בבריאת האשה לכשעצמה פחיתות וחסרון, אלא הכל נאמר ביחס לאיש, לכך המקום היחיד המתאים לנעוץ את האות סמ"ך הוא דוקא כאשר בריאת האשה תמה מצדו של האיש, שהרי רק ביחס לאיש יש שייכות בין בריאת האשה לבריאת השטן. ולכך המלים המורות על סיום בריאת האשה מצדו של האיש ["ויסגור בשר תחתנה"] הן המקום המתאים ביותר להורות על יצירת השטן. וראה ציון 748. ובח"א לנדרים כ. [ב, ג.] כתב: "וכן מה שאמר 'אל תרבה שיחה עם האשה וכו'', מפני כי השיחה היא חבור לאשה במה, ולכך יבא לידי ניאוף, כי כל התחלה היא באה לידי גמר, והשיחה עם האשה היא התחלה אל החיבור". וראה להלן פ"ב הערה 1144 שגם שם נתבאר שכל בכח יוצא אל הפעל.

<> בא ליישב את שאלתו הרביעית למעלה: "ועוד, שאמר ש'בוטל מדברי תורה', כל מי שמרבה ומדבר שיחה בטילה בוטל מדברי תורה, ולא היה צריך לומר דבר זה".

<> לשון הגמרא שם: "שאלה אשה חכמה את רבי אליעזר, מאחר שמעשה העגל שוין, מפני מה אין מיתתן שוה ["שמעשה העגל שוין - עבודותיו שוות לאיסור, מפני מה אין מיתתן שוה, שהיו בו שלש מיתות, מיתת סייף... מיתת מגיפה... מיתת הדרוקן" (רש"י שם)]. אמר לה, אין חכמה לאשה אלא בפלך, וכן הוא אומר [שמות לה, כה] 'וכל אשה חכמת לב בידיה טוו'". וביאר המאירי שם: "כלומר, ומה לה להטריחינו בשאלות אלו, תתעסק בפלכה ובעסתה ודיה". ובח"א לשבת לב. [א, כ:] כתב: "כי האשה אין לה מעלה חכמת אלקית, שכן אמרו חכמים [יומא סו:], ואין לאשה חכמה אלא בפלך, וזאת היא החכמה של אשה, ולא זולת זה", וראה להלן פ"ב הערה 1044.

<> פירוש - אין הגנאי בשיחת האשה כמו בשאר שיחת חולין, כי בשיחת חולין הגנאי הוא שאינו עוסק בתורה, אך לא שיש בשיחת חולין עצמה ההיפך מדברי תורה. מה שאין כן בשיחת האשה החמרית, הרי מלבד הביטול תורה שבדבר, יש בכך התדבקות בדבר שהוא ההפך מדברי תורה, וכמו שמבאר. וצרף לכאן מאמרם [ברכות כב.] "שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים".

<> לעתיד, לאחר שיסיים את השיחת החולין, וכמו שמבאר.

<> שנאמר [בראשית ב, כד] "ודבק באשתו", והרי "האשה" שבמשנה היא אשתו.

<> כי חומריות האשה היא ההפך משכליות התורה. ולמעלה במשנה ב [ליד ציון 408] כתב: "גלוי עריות הוא הפך התורה... כי מעלת התורה שהיא שכל נבדל מן חמרי לגמרי, ואין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החמרי רק על ידי התורה השכלית... והפך זה גלוי עריות, שהולך אחר זנות הגוף, שהיא גלוי עריות, ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור", ושם הערה 417. @**ודיוק לשונו**^ הזהב מורה על הדגשה חדשה, שכתב: "כאשר הוא &**פורש**^ להרבות שיחה עם האשה החמרית". וכן למעלה כתב: "הוא &**פונה**^ לשיחת האשה החמרית". והביאור הוא, שהנה אמרו חכמים [שבת לג.] "הממרק עצמו לדבר עבירה", וכתב על כך בח"א שם [א, כו:]: "פירש רש"י [שם] מפנה לבו לכך, ומורה דבר זה על שהוא בעצמו נפש חוטא. כי כאשר יצר הרע מגרה באדם, הרי החטא הזה חוץ מן האדם, כי יצר הרע מגרה בו. אבל מי שמפנה עצמו לדבר עבירה, הרי הוא חסר בעצמו". והחידוש כאן בדבריו הוא, שאע"פ שבשאר עבירות המירוק אל העבירה הוא דבר שנעשה מחוץ לעצם עשיית העבירה, אך כאשר מרבה שיחה עם האשה, הרי מתוך העבירה גופא ימצא את עצמו ממרק אל העבירה, שהרי כתב: "אבל השיחה עם האשה, בזה הוא פונה אל האשה החמרית ומתדבק בה".

<> גם לאחר שפסק את שיחתו עם האשה, כי התדבק בדבר שהוא הפך התורה, ואין התורה מתקיימת אצל מי שהעמיד עצמו במצב ההפכי לתורה. וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:], וז"ל: "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם [גיטין נז:]. דבר זה ענין מופלא, כי התורה והגוף שהם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי, שהם כמו שני דברים שאינם מתדמים ומתיחסים ביחד, שאין להם עמידה ביחד. ולפיכך אין התורה מתקיימת רק במי שממית עצמו על התורה. ואדם כמו זה גופו אינו נחשב כלל, וכאילו אינו גופני כלל, שהרי הוא ממית ומסלק עצמו על התורה, ובזה התורה מתקיים, שהרי אינו בעל גוף. אבל מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית", וראה להלן הערה 1345, ופ"ב הערה 567. @**וכן מדויק**^ לשון המשנה; כי הנה בכל מקום מצינו את הבטוי "בטול תורה" [ברכות ה., ועוד], אך לא מצינו את הבטוי "בוטל מדברי תורה", כפי שנמצא במשנתינו. והרי גם כאן היה אפשר לומר "גורם רעה לעצמו, ומבטל דברי תורה", ומדוע נקט בלשון "בוטל מדברי תורה". אלא שהם הם הדברים. הבטלה האמורה כאן אינה מוסבת על הדברי תורה, אלא על הגברא, שהוא נעשה לאחד שרחוק ופרוש מדברי תורה. ואין סוף ענין המשנה לומר שהמרבה שיחה עם האשה מבטל דברי תורה, אלא שהגברא גופא נהפך להיות אחד שבוטל &**מ**^דברי תורה. והביאור הוא כנ"ל, שהואיל והמרבה שיחה עם האשה הדביק את עצמו לחומריות האשה, הרי בזה הוא נעשה לגברא המרוחק לגמרי מהתורה [אף במכאן ולהבא], ולכך הוא "בוטל מדברי תורה", ודו"ק.

<> בא ליישב את שאלתו החמישית מלמעלה: "ועוד, שאמר שיורד לגיהנם, מה חרי אף הגדול שיהיה יורד לגיהנם".

<> מיד בסמוך, ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה והיינו דקאמר].

<> שהרי אמרינן בתפילת "א-ל מלא רחמים" - "בגן עדן תהא מנוחתה", וכן בתפילת יזכור אמרינן "עם שאר צדיקים וצדקניות שבגן עדן".

<> כמבואר למעלה הערה 737.

<> עירובין יט. "שבעה שמות יש לגיהנם, ואלו הן; שאול, ואבדון, ובאר שחת, ובור שאון, וטיט היון, וצלמות, וארץ התחתית". וראה הערה 760.

<> זוה"ק ח"א מ. "מאן הוא 'ציה', דא הוא אתר דגיהנם, כמו דאת אמר [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות'". ו"ציה מציין מקום חרב ויבש... אינו ראוי לזריעה כלל" [מלב"ים ישעיה לה, א].

<> תהלים פח, יג "היוודע בחושך פלאך וצדקתך בארץ נשיה". ובזוה"ק ח"א מ. דרשו ש"נשיה" נאמר על גיהנום, ודרשוהו מלשון שכחה.

<> כי שם מורה על מהות [כמבואר במשנת "כל ישראל" הערה 162, ולמעלה הערה 148], ולכך שמות הגיהנם מורים על מהותו של הגיהנום.

<> "ענין הגיהנום שהוא הפסד ואבוד לנמצאים" [לשונו בתפארת ישראל פי"ח (רעט:)]. וזהו יסוד נפוץ מאד בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בגבורות ה' פס"א [רעז:] כתב: "הגיהנום ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שם מציאות עליו". ובנצח ישראל פ"ל [תקצב.] כתב: "אין ענין בגיהנם רק ההעדר והרע", ושם הערה 62. ובהמשך שם בפרק לו [תרפ.] כתב: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". וכן הוא בבאר הגולה באר השני הערה 490, ושם בבאר הששי הערה 360. ובנתיב התורה פט"ו [א, סב:] כתב: "הגיהנום... ציה וצלמות, ואינו בכלל מציאות, רק אבדון הוא". ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "כי כבר בארנו כי אין הגיהנום רק ציה וצלמות, ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנום שם מציאות כלל. ולכך נקרא 'ציה' שהוא מלשון שממה, ונקרא 'צלמות' ששם המיתה, ור"ל ההעדר, שכל מיתה היא העדר". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ:] כתב: "אין גיהנם רק ההעדר, שהוא נעדר מן המציאות, שהרי נקרא 'ציה וצלמות', וכבר ביארנו זה במקומות הרבה מאד". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] שב והזכיר ענין זה. וכן כתב בח"א לסוטה מא: [ב, עט.], וח"א לב"ב עט. [ג, קטז.]. וראה להלן הערות 760, 816, ובמכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] בביאור ההעדר שבגיהנם. וראה להלן פ"ב הערה 479.

<> כפי שכתב למעלה בסוף ההקדמה [ד"ה כי אין], וז"ל: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל... ואם לא היו הדברים האלו אשר באו בביאור הזה דברים ברורים שכך פירוש דברי חכמים, אשר הפירוש מעיד על עצמו, לא נכנסנו בזו", ושם הערה 219.

<> "סיפיה דקרא 'אשר הסתה אותו איזבל אשתו'" [רש"י שם]. ולשון הפסוק במילואו הוא "רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני ה' אשר הסתה אותו איזבל אשתו".

<> "אשתך קטנה, כפוף עצמך ושמע דבריה" [רש"י שם].

<> פירוש - במילי דעלמא אין ללכת אחר עצת אשתו, אך במילי דביתא יש לשמוע לעצת אשתו.

<> כמבואר למעלה בהערה 729.

<> כי ההעדר שיש בחומר חל עליו, וזהו "נופל בגיהנם", וכמו שמבאר.

<> כפי שהזכירו שמות אלו בגמרא [עירובין יט.], והובא בהערה 749. ובנתיב השלום ס"פ א [א, ריט.] כתב: "אין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנם, שהוא ההעדר בעצמו, ולכך שמות גיהנם מורים על העדר, שנקרא 'אבדון', וכל שאר שמות אשר יש לו", וראה הערה 753.

<> לשונו בח"א לב"מ נט. [ג, כה.]: "כל ההולך אחר עצת אשתו כו'. דבר זה ענין מופלא מאוד, פרשנו ג"כ במסכת אבות אצל 'כל המרבה שיחה עם האשה בוטל מדברי תורה וסופו יורש גיהנם'. דע, כי האשה היא דומה אל החומר, והאיש נמשל לצורה בכל מקום. ואמר כאשר אין הצורה נבדל מן החומר, רק הצורה נמשכת אחר החומר לגמרי, נופל בגיהנם. כי דבר זה ידוע כי ההעדר דבוק וכרוך בחומר. ורמזו זה חכמים כשנבראת האשה נברא שטן עמה, שלא תמצא סמך עד שנבראת האשה... ללמדך כי עם האשה דבק ההעדר, הוא השטן, הוא מלאך המות [ב"ב טז.]. וכאשר הצורה נמשכת אחר החומר, מגיע לצורה ההעדר, כי אין הגיהנם רק ההעדר הגמור, כמו שמורים שמות הגיהנם, שהם 'ציה' ו'צלמות' ו'אבדון' ו'שאול'".

<> כמבואר למעלה בהערות 715, 716, 722.

<> פירוש - כאשר האיש שומע לאשתו בעניני הבית, אין זה נחשב שהוא נוטה אחר אשתו, אלא שהוא נוטה אחר סדר העולם, וראוי ללכת אחר סדר העולם. וכן כתב בח"א לסנהדרין קח: [ג, רנח.]: "כל הנמצאים נמשכים אל סדר המציאות הראוי... וכל אשר יצא מן סדר המציאות נקרא 'רשע'". ומה שכתב שכך הוא "סדר העולם", כוונתו מתבארת על פי דבריו שכתב בח"א לב"מ נט. [ג, כה.], ויובא בהערה 767. וראה להלן פ"ב הערות 938, 1262, 1432.

<> כי ההעדר נובע מפאת שלא היה לאיש [הצורה] ללכת בעקבות אשתו [החומר], כי החומר טפל לצורה [גו"א דברים פ"ד אות כא (ד"ה ומאחר, ושם הערה 156)], ואין ללכת אחר הטפל. אך כאשר יש לחומר דין עיקר [כמבואר בהערה הקודמת], אזי אין ההליכה אחר החומר טומנת בחובה את ההעדר, כי לעולם יש ללכת אחר העיקר [גו"א בראשית פ"א אות לח].

<> "ואדרבא" פירוש לא רק שאין בהליכה אחר עצת האשה בעניני הבית דבר של גנאי, אלא כך ראוי לעשות, וכמו שמבאר.

<> "אשה עקרת הבית, שעליה כל ענין הבית עומד" [לשונו למעלה בסמוך לציון 722].

<> דברים אלו מבוארים יותר בח"א לב"מ נט. [ג, כה.], שכתב: "ומוקי ליה דוקא במילי דעלמא, אבל במילי דביתא גחין ולחיש לה. פירוש, כי בוודאי הצורה עומדת בחומר, והחומר מקבל ונושא לצורה, והיא כמו בית אל הצורה. לכך מילי דביתא גחין ולחיש לה". וזהו שכתב כאן ש"האשה יסוד מציאות הבית", שהחומר הוא נושא לצורה. ולהלן פ"ג מ"ט יבאר שהנושא הוא יסוד הדבר.

<> לשונו בח"א לב"מ נט. [ג, כה.]: "אבל מילי דעלמא, אם הצורה נמשך אחר החומר, דבר זה הוא אבוד והעדר אל הצורה".

<> יש ללכת אחר עצת אשתו, ולא רק במילי דביתא.

<> לשונו בנצח ישראל פט"ו [שנח.]: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי", ושם הערה 162. ובבאר הגולה באר הששי [קפו:] כתב: "כי העולם הזה גשמי", ושם הערה 304. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 39, ולהלן הערה 1062.

<> מקורו מהזוה"ק ח"א רסז:, עיי"ש. וידוע כי העוה"ז נברא באות ה"י והעוה"ב נברא באות יו"ד [מנחות כט:], והרי הקב"ה "חלק את שמו ושיכנו ביניהן; יו"ד באיש, וה"י באשה" [רש"י סוטה יז.], הרי שהעוה"ז מדריגת האשה, וראה בנר מצוה ח"א הערה 93. ובח"א לב"ב עד. [ג, קג:] כתב: "כי העולם הזה הוא הכנה לעולם הבא... לכך האשה... מדריגתה ההכנה בלבד, כמו שידוע כי האשה היא הכנה בלבד". ולהלן פ"ג מי"ד [ד"ה ויש לפרש] כתב: "וידוע כי העולם הזה הגשמי הוא כמו מלבוש אל העולם הנבדל", והרי זהו יחס האשה לאיש, שהאשה היא הנושא לצורה [כמבואר בהערה 767]. וראה להלן הערה 814, ופ"ב הערה 1022.

<> לשונו בח"א לב"מ נט. [ג, כה.]: "וללישנא אחרינא גם מילי דעלמא גחין ולחיש לה, מפני שהצורה עומדת בחומר, וגם מילי דעלמא שייכים אל זה. רק אם הוא מילי דשמיא, ובזה נחשב האיש צורה נבדלת, לא צורה שהיא בחומר, אם האיש שהוא הצורה נמשך אחר החומר, דבר זה הוא העדר אליו, כמו אם הצורה שהיא הצורה הנבדלת, אם היתה מוטבעת בחומר, דבר זה העדר אל הצורה לגמרי. והבן הדברים מאוד כי הם דברים ברורים". וראה להלן הערה 1337.

<> באור חדש [קפז:] עמד על כך שכאשר ניתנה להמן הרשע העצה לתלות את מרדכי על העץ נאמר [אסתר ה, יד] "ותאמר לו זרש אשתו וכל אוהביו יעשו עץ גבוה חמישים אמה וגו' ויתלו את מרדכי עליו וגו'", זרש הוזכרה ראשונה. ואילו לאחר מכן נאמר [אסתר ו, יג] "ויאמרו לו חכמיו וזרש אשתו אם מזרע היהודים מרדכי אשר החילות לנפול לפניו לא תוכל לו כי נפול תפול לפניו", הרי זרש הוזכרה אחרונה. וכתב על כך בזה"ל: "כי לעיל [אסתר ה, יד] העצה שיעצו הוא דבר שכלי בלבד, ולא היה אותו דבר שכלי אלקי, ואל דבר זה הנשים קודמת, כדאמרינן בפרק הזהב 'אשתך גוצא, גחין ולחיש לה', ומוקי ליה בלישנא בתרא דוקא במילי דעלמא, אבל במילי דשמיא לא. ופירוש זה, כי הדבר שהוא שכלי יש לנשים שכל טוב, אבל לא במילי דשמיא, כי למילי דשמיא צריך שכל אלקי, ואין זה שייך כל כך לנשים, כי האשה היא נוטה אל החמרי. ולכך אצל זה שנתנו לו עצה מה לעשות במרדכי, האשה קודמת, כי דבר זה אינו שכל אלקי, שהם רואים את הקרוב יותר. אבל דבר זה שאמרו 'כאשר החילות לנפול וגו'', ודבר זה שכל אלקי לגמרי לדעת כח ישראל, ושם מקדים 'חכמיו' ואחר כך האשה. כלל הדבר, כל שהוא שכל אלקי, קודם האיש לאשה בחכמה. אבל דבר שאינו רק עצה בלבד מה יעשה באויב, דבר זה האשה בשכל שלה קודם, כמו שאמרו 'אשתך גוצא גחין ולחיש לה'". ודייק לה, שבעצה הראשונה [כאשר זרש הוזכרה ראשונה] נקראו יועצי המן בשם "אוהביו", ואילו בעצה השניה [כאשר זרש הוזכרה אחרונה] נקראו יועצי המן בשם "חכמיו". ודבר זה מורה באצבע שהעצה השניה שייכת לדרגת שכל גבוהה יותר, ולכך שם זרש הוזכרה אחרונה. וראה להלן פ"ב הערה 1044.

<> כמבואר למעלה. והנה לפני מאמר זה בגמרא [ברכות סא.], הובא המאמר הבא: "מנוח עם ארץ היה, דכתיב [שופטים יג, יא] 'וילך מנוח אחרי אשתו'". ופירש רש"י שם "עם הארץ - לא שמש תלמידי חכמים, שלא למד משנה זו ששנינו לא יהלך אדם אחורי אשה, ואפילו היא אשתו". ולפי דברי המהר"ל הדבר מובן היטב, שכאשר הולך אחר אשתו בכך הוא נהיה חומרי, וזהו הרי ענינו של עם הארץ, שהוא אדם חומרי, וכמבואר למעלה בהערות 391, 689, 690.

<> מה שנקט "לטרוף ולאכול", ולא "לדרוס ולאכול", הוא כדעת רבינא [ב"ק טז:] שסובר ש"לעולם אורחיה [של הארי] הוא לטרוף" [רש"י שם], עיי"ש. ומ"מ כוונתו היא, שהואיל והארי מזיק להנאתו, אין היזקו נחשב העדר בעצם. וכמו שאמרו [תענית ח.] "לעתיד לבוא מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש, ואומרים לו; ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל, אתה מה הנאה יש לך". וכתב על כך בנתיב הלשון ס"פ ג [ב, ע:]: "כל הנבראים אינם יוצאים מן הסדר של המציאות, שכל אחד הוא מבקש טובתו והנאתו, אבל הנחש נושך מבלי הנאה בעולם, ודבר זה נחשב יציאה מן הסדר... שהוא פועל רע מבלי הנאה. ובודאי דבר זה מפני שהדבר שהוא בעצם רע... הנחש הוא עצמו רע, ומפני שהנחש עצמו רע, יפעול את הרע, אף כי אין לו הנאה בזה". והובא למעלה בהקדמה הערה 136.

<> נוקט כאן ב"עצם" לעומת "מקרה", שההעדר הדבק בחומר הוא בעצם, ואינו מקרה, אך הזיקו של ארי הוא מקרה, ולא בעצם. ובגבורות ה' פנ"ב [רכג:] כתב לבאר ההבדל בין פועל בעצם לפועל במקרה, וז"ל: "כי יש שני פועלים; האחד - הוא פועל במקרה. והשני - הוא פועל בעצם. הפועל במקרה - משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכוין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני - פועל בעצם ובכונה, כגון מי שרואה ביתו נשרף ומכבה אותו, זהו פועל בעצם, כיון שהיה כונתו הראשונה שהוא הכבוי מפני השריפה" [הובא למעלה הערה 59].

<> ברכות לג. "נפל לגוב אריות אין מעידין עליו שמת", ופירש רש"י שם "אין מעידין עליו - לומר לאשתו מת בעליך להתירה לינשא, פעמים שאין האריות רעבים, ואין אוכלין אותו".

<> ביומא פו: אמרו "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, אדם מקניט את חבירו בדברים, ספק מתפייס הימנו ["מקבל הימנו פיוסים" (רש"י שם)], ספק אין מתפייס הימנו... אבל הקב"ה, עובר אדם עבירה בסתר, מתפייס ממנו בדברים". וכתב על כך בנתיב התשובה ר"פ ג בזה"ל: "משום שכל דבריו של בשר ודם נמשכים אחר המקרה בלבד, לפעמים מתפייס, ולפעמים אינו מתפייס, הכל לפי המקרה. אבל השם יתברך אין דבריו במקרה, ולפיכך השם יתברך בודאי מתפייס, כי כך מדתו, שיהיה מתפייס בדברים". ובח"א לשבת פח: [א, מו.] כתב: "הדבר שהוא מסודר אינו במקרה. כי המקרה אינו מסודר, שכך נקרא 'מקרה', מלשון קרי ובהזדמן". וראה להלן פ"ב הערה 463.

<> ולכך אמרו "אחר ארי, ולא אחר אשה", כי אחר האשה היזקו ודאי, לעומת אחר הארי. ובח"א לקידושין פב. [ב, קנג.] כתב: "הגיהנם דבק באדם מצד החומר. ודבר זה בארנו במסכת אבות אצל 'ולא תרבה שיחה עם האשה', עיין שם. וגם אצל ההולך אחר עצת אשתו נופל בגיהנם [ב"מ נט.], כי הגיהנם שהוא ההעדר דבק בחומר. ובפרק הרואה אצל 'ולא אחר אשה'". וכן כתב בח"א לב"ב טו. [ג, ע.].

<> לא מצאתי שיבאר מאמר זה ["ולא אחר האשה"] במקום אחר [מלבד הנזכר אגב אורחא, וכמובא בהערה הקודמת]. אמנם כמה פעמים ביאר להלן שמדריגת האשה היא חומרית, וכמו להלן פ"ב מ"ז בביאור המשנה "מרבה נשים מרבה כשפים". וכן שם משנה ט [ד"ה ומזה תבין] ביאר ש"הנקיבה נוטה לכח החמרי, כאשר ידוע מענין הנקיבה, שהיא נוטה אל החומר, ואין בשלימות אצלה הדברים הנבדלים". וכן חזר וביאר שם בהמשך אותה משנה [ד"ה ושבח אחריו].

<> כפי שכתב למעלה [משנה ד, ד"ה יוסי בן יועזר]: "ויתבאר בסמוך שבא [הזוג הזה] לתקן בית האדם בעבודת השם יתברך בפרט, באהבתו וביראתו... ובא הזוג הזה לתקן הבית, ואשר הוא צריך אליו בבית לתקן ביתו באהבה וביראה". ובתחילת משנה זו כתב: "שאלו שניהם הם זוג ביחד... ולפיכך אמרו שניהם ג"כ ענין אחד, הוא תקון בית האדם, שהוא דבר גדול שהוא צורך אל האדם, ויהיה מתוקן לגמרי".

<> כמבואר למעלה סוף משנה ג, שריש דבריו ["אל תהיו כעבדים וכו'"] עוסק באהבת ה', וסוף דבריו ["ויהי מורא שמים עליכם"] עוסק ביראת שמים [ראה להלן ציון 821]. ועומד כאן על כך שאנטיגנוס איש סוכו לבדו הוא שהזהיר על האהבה ויראה, ואילו אצל יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן נתפצלה האהבה ויראה לשני מאן דאמרים.

<> ובטעם הדבר, ראה למעלה ריש משנה ד.

<> לשונו למעלה [סוף משנה ג]: "כי ראוי מאמר זה לאנטיגנוס, בעבור שהוא כולל כל עבודת המקום מאהבה ומיראה כמו שראוי... בא עתה לתת אל האדם שהוא בעולם איך יהיה עם בוראו על ידי האהבה והיראה. כי העולם נברא בשביל האדם שיהיה עובד בוראו, והעבודה היא על ידי האהבה והיראה. ובודאי מאמר זה ראוי לאנטיגנוס, שהוא אחד במקום שנים, כי עיקר האהבה והיראה יש להם שורש אחד. כי צריך האדם שיהיה אוהב השם יתברך, ויהיה ירא מפניו, וזהו שראוי אל האדם. ואין ראוי שתהיה יראה בלא אהבה, ואהבה בלא יראה. אבל יש מעשה שיש בו אהבה בלבד, ויש מעשה שיש בו יראה בלבד, אבל האדם ראוי שיהיה בו אהבה והיראה ביחד. ולכך אנטיגנוס שבא להזהיר האדם על האהבה ועל היראה, ראוי שלא יהיה זוג עמו. אבל הזוגות שבאו אחריהם, אחד מן הזוג היה בא להזהיר על מעשה שיש בו אהבה בלבד, והשני על מעשה שיש בו יראה בלבד, כמו שיתבאר. ותמיד אחד היה מזהיר על מעשה של אהבה, והשני על מעשה שיש בו היראה. ופירוש זה נכון, ועוד יתבאר". וראה להלן הערה 1373.

<> בספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד שדמ, נכתב: "שני המניעים הגדולים בכל התכונה הרבה של עבודת השם הם אהבה ויראה. חכמי האמת המשילו את האהבה ואת היראה של עובד השם לשתי הכנפים של העוף שעל ידן הוא מתנשא ועולה" [הובא למעלה בהערה 645]. ובדרוש על התורה [לד.] כתב אודות האהבה ויראה שהיו במתן תורה, וז"ל: "ענין אלו שני דברים, דהיינו האחד [שמות כ, יז] 'לבעבור נסות אתכם', שרוצה לומר ההרמה והקירוב. והשני [שם] 'ובעבור תהיה יראתו וגו'', היו כדי להקנותם האהבה והיראה בעבודתו יתברך. כי האהבה היא היא החבור והקשור בין השנים, וכאן שבא הש"י אליהם מן השמים, וגם העלה אותם אליו מעלה מעלה, כאמור 'לבעבור נסות' שהוא להרים, היה זה ג"כ החבור הגמור והאהבה האמתית... ואחר כך 'ובעבור תהיה יראתו על פניכם' הוא כאשר תשמעו הקולות וברקים, שבזה תהיו יראים מפניו, הרי היראה. כי נתינת התורה לישראל לא יתכן באהבה או ביראה לבד, כי אם בשתיהם. וכמו שאמרו בספרי [דברים ו, ה], חלוק יש בין אהבה ובין יראה; כי מצד היראה, כאשר יטריח עליו ביותר, מניח אותו והולך לו. אבל מאהבה, אף שמטריח עליו ביותר, עושה מאהבה. לכן הוכרחה כאן האהבה, שאף אם יקשה על האדם עול תורה ומצות, יעשה על כל פנים מאהבה. והכרח יראה, שאם אין יראה אין החכמה מתקיימת, כאמרם [להלן פ"ג מ"ט] 'כל שחכמתו קודמת ליראת חטאו וכו'', ואם אין יראה אין חכמה [להלן פ"ג מי"ז]. ולכך צריך האהבה והיראה, שיגיעת שניהם הוא יסוד מוסד וחומת ברזל אל בנין התורה, עד שלא יפול בכללו... כי מצד שהתורה היא השכל הנבדל, קשה היא לקנות כי אם על ידי העמל הגדול... ואל זה צריך האהבה, כדברי הספרי. ונוסף על זה ג"כ מצד שהיא השכל הנבדל, היא קלת ההסרה וההסתלקות מן האדם, ואל זה צריך היראה שיירא מלאבדה". וברי הוא שהיחס של אהבה ויראה כלפי דברי תורה הוא גם היחס כלפי הקב"ה, שגם שם היראה נובעת מחשש איבוד הקשר עם ה', וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב:], וז"ל: "עיקר היראה שהיא באה מכח האהבה, כי מי שהוא אוהב את אחד, הוא מכוון לעשות רצונו בכל אשר אפשר, שלא יהיה פירוד לזאת אהבה. ובשביל כך הוא ירא לעבור רצונו גם כן אף בדבר קטן, כי זה היה ביטול האהבה, וזהו היראה שנאמר באברהם [בראשית כב, יב] 'עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה'" [ראה למעלה הערה 643, ולהלן הערה 1419].

<> וזהו מקומו של האדם, וכמבואר למעלה בהערה 677, 678. וראה להלן הערה 840. וכן להלן [ליד ציון 977] כתב: "כי ראשון צריך לתקן עצמו, וזהו תיקון אנטיגנוס איש סוכו, ואחר כך תקון ביתו, וזהו תיקון הזוג הראשון".

<> כן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.]: "והדבר שהיא תולדה וענף אל אהבת השם יתברך הוא אהבת חכמים, שכאשר אחד אוהב את אחד, כל אשר הוא שייך אליו ודבק בו הוא גם כן אוהב אותו. וכבר התבאר כי הת"ח הוא עם השם יתברך ודבק בו... ולפיכך האוהב את החכמים, שהם יודעי התורה, כאילו אוהב את השם יתברך, ובדבר הזה הארכנו בפרק משה קבל, עיין שם", ושם מאריך לבאר זאת. ובנתיב יראת השם ר"פ ה [ב, לד.] כתב: "כבר בארנו, כי אהבת החכמים נמשך אחר אהבת השם יתברך, כי מי שאוהב את השם יתברך אוהב את החכמים גם כן". נמצא שאהבת חכמים היא סבה לאהבת השם [כמבואר בנתיב אהבת השם פ"א], וכן מסובב ממנה [כמבואר בנתיב יראת ר"פ ה]. וראה בדרוש על התורה [לח.], ולמעלה הערה 684, ובסמוך הערה 789. וכן הרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"ב צירף את הדבקות בת"ח למשנתינו, שז"ל: "מצות עשה להדבק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמוד ממעשיהם, כענין שנאמר [דברים י, כ] 'ובו תדבק'... וכן צוו חכמים ואמרו 'והוי מתאבק בעפר רגליהם ושותה בצמא את דבריהם'". ולהלן במשנה ו מבאר שמדובר כאן ב"חכמים הגדולים" [ליד ציון 875].

<> לשון הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה: "יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים ובית דינם קיבלו מאנטיגנוס ובית דינו".

<> יש להעיר, כי נראה מלשונו שמסתפק בדבר האם אהבת חכמים היא כאהבת המקום, או שהיא דרגה נמוכה הימנה, שכתב כאן: "שיהיה נמצא בו אהבת השם יתברך על ידי אהבת חכמים, שזהו מדת אהבת השם יתברך, &**או**^ ענף ומדרגה למטה מן אהבת המקום עצמו". וכן למעלה כתב: "הרי הדבוק בחכמים הוא אהבת השם יתברך, &**ולכל הפחות**^ הוא ענף מן אהבת השם יתברך", ומהו הספק הזה. ונראה לבאר, כי אהבת חכמים יכולה להיות באחד משני אופנים הבאים; (א) כמסובב מאהבת השם יתברך. (ב) כסבה המביאה לאהבת השם יתברך. כצד הראשון כתב בנתיב יראת השם ר"פ ה [ב, לד.], וז"ל: "כבר בארנו, כי אהבת החכמים נמשך אחר אהבת השם יתברך, כי מי שאוהב את השם יתברך אוהב את החכמים גם כן" [הובא בהערה 787]. וכצד שני כתב בבאר הגולה באר השביעי [שסה.], וז"ל: "כאשר האדם יש לו חבור אל השכל, הוא התלמיד חכם... נכנס בגדר עמו... כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי, ולפיכך הדבק בתלמיד חכם... יש לו גם דביקות בשכינה, אף כי אינו תלמיד חכם כלל", ושם הערה 33 [הובא למעלה בהערה 684]. וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.], והובא בהערה 787. ולכך, כאשר אהבת ת"ח היא מסובב מאהבת ה', הרי היא שקולה לאהבת ה', שהרי אין היא אלא בטוי מובהק לאהבת ה' עצמו. אך כאשר אהבת ת"ח היא הסבה שממנה האדם מטפס ומגיע לאהבת ה', הרי אז בהכרח היא למטה מאהבת ה' עצמו, כי היא חולקת מקום לעצמה, ולכך אז היא אינה שוה לאהבת ה'.

<> לשונו למעלה [ד"ה אבל דע]: "כי על ידי שיש לאדם בית דירה באים בני אדם לשם לשאול כלים וכיוצא בזה, גם נכנסים אורחים אצלו, ואם אין לו בית, אין אורחים נכנסים אצלו", ושם הערה 713. והדגשתו היא שפתיחת הבית לרווחה היא בטוי ליחס בעל הבית לאנשים, שאינו נוהג בהם צרות עין, אלא מרחם עליהם, וכמו שיבאר.

<> הזקוקים במיוחד לרחמים.

<> כי ענינה של יראת שמים היא התבטלות כלפי ה', וכמו שביאר לפי"ז את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וכלשונו בח"א לב"מ קז: [ג, נג:]: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד הש"י, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל" [הובא למעלה בהערה 327]. ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.] כתב: "כי אין היראה רק שעושה עצמו לעלול, והוא אצלו כאילו אינו, כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עילתו... שהוא עושה עצמו כאילו אינו נמצא, וזהו אמיתת היראה... שיחשוב עצמו ללא כלום". ושם פ"ה [ב, לה:] כתב: "הירא מן אחר מבטל עצמו לגמרי נגד אותו מי שהוא ירא ממנו... והוא אינו נחשב לכלום... יראתו מורה שהוא מבטל עצמו". ובתפארת ישראל פ"י [קסד:] כתב: "הירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום, ומבטל מציאותו אצל אחר... הוא מבטל מציאותו אצל השם יתברך", ושם הערה 62. ושם פל"ח [תקעה:] כתב: "דרך להשתחוות מפני היראה, כי זה ענין ההשתחויה, ההכנעה לאחר", ושם הערה 76. וראה להלן פ"ב הערה 408. @**ועד כה**^ נתבאר שהירא שמים משפיל את עצמו. אך במקומות אחרים כתב גם לאידך גיסא; המשפיל עצמו הוא ירא שמים, ובעל גבהות לב אינו ירא שמים, וכגון בנתיב הענוה פ"א [ב, א:] כתב: "כאשר האדם בעל ענוה, והוא משפיל עצמו, א"כ בודאי משפיל עצמו כנגד בוראו... וזהו עצם היראה כאשר מכיר עצם שפלתו... כאשר הוא בעל ענוה הוא ירא השם יתברך, כי בעל ענוה משפיל עצמו לפני כל, ואיך לא ישפיל עצמו לפני השם יתברך... כי כאשר הוא ענו בודאי הוא ירא שמים לפני זה, ובכלל ענוה הוא יראת שמים". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:] כתב: "נקרא יצר טוב 'איש מסכן' [קהלת ט, טו, עפ"י נדרים לב:], בעבור כי זהו תכלית הטוב אל האדם שיהיה האדם נכנע כמו העני, שכאשר האדם נכנע מקבל האדם יראת השם. אבל כאשר האדם יש לו גבהות לב אין עליו יראת שמים, ובא לכלל כל החטאים. ולכך נקרא יצר טוב 'איש מסכן'. והפך נקרא יצר הרע 'מלך' [קהלת ט, יד, עפ"י נדרים לב:], כי יצר הרע מסיתו לגבהות הלב, שדבר זה סלוק יראת השם, כדכתיב [דברים ח, יד] 'ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך'". וראה הערות 799, 1103.

<> לשונו בנתיב התורה פ"י [א, מה.]: "העני... אין לו גדולה וחשיבות... שהוא לשון הכנעה וענוה ועני, הכל לשון אחד" [ראה להלן הערה 1103]. ובנתיב הענוה ר"פ ה [ב, יא.] כתב: "העני כשמו, שהוא נכנע לגמרי, מלשון [שמות י, ג] 'לענות מפני'". ומבאר כאן, שהאדם שאין לו גבהות רוח אינו דוחה את העניים, אך הגס רוח מתעמר ומתנכר לעניים ולשפלים, וכמו שנאמר [תהלים י, ב] "בגאות רשע ידלק ["ירדוף" (רש"י שם)] עני".

<> ולכך הוא גם נכנע ושפל. ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:] כתב: "חסד גדול... הכנסת אורחים, שהאורח אין לו ללון". ואודות שהנע ונד ממקומו הוא שפל ונכנע, הנה אמרו [רש"י בראשית יב, ב] "הדרך גורמת לשלשה דברים; ממעטת פריה ורביה, וממעטת את הממון, וממעטת את השם". ובסנהדרין לז: אמרו "גלות מכפרת עון", וכתב על כך בח"א שם [ג, קמו:]: "ראוי הגלות לכפרה, באשר הגלות נחשב לאדם קצת הסרה מן העולם הזה. כי כל הדברים יש להם קיום במקום, כמו שאמרו [להלן פ"ד מ"ג] אין לך דבר שאין לו מקום, והמקום נותן קיום לדבר שהוא במקום... ולכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים הדבר שעומד בו [ראה למעלה הערה 641]. וכאשר גולה ממקומו כאילו בטל קיומו. וכמו שהמיתה מכפרת על האדם, כך הגלות - שהוא בטול דבר שהוא קיומו - מכפר... מי שגולה ממקומו, כאילו בטל עצם האדם".

<> מחמת שהוא נכנע ואין לו גבהות רוח, לכך הוא מרחם על השפלים. ולשונו "&**אבל**^ הירא שמים הוא מקרב את העניים" אינו מובן, כי עד כה גם דיבר על הירא שמים, ומהו לשון "אבל הירא שמים". ובכת"י נכתב משפט זה כך: "לכך הוא מקרב את העניים שהם שפלים". והנה כאן ביאר את הקשר שבין יראת שמים לעניות, שהירא שמים הוא נכנע ולכך הוא מקרב עניים. אך מצינו גם לאידך גיסא; האינו ירא שמים ילקה בעניות, כדי שיכנע לבבו הערל, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט.]: "כל מקום שהזכרת השם מצוי שם, עניות מצויה [נדרים ז:]... כי מי שמזכיר שם שמים אין לו יראת שמים [כמבואר למעלה הערה 638]... ולכך מביא השם יתברך עליו עניות, שכל עני הוא נכנע, כמו שהוא לשון 'עני', כי כל אשר אינו ירא אינו נכנע, ולכך מביא השם יתברך עליו עוני להכניע אותו".

<> בא לבאר מדוע היחס לעני ["ויהיו עניים בני ביתך"] לא יועיל גם לאהבת השם [בנוסף ליראת השם], כפי שהיחס לחכמים מועיל לאהבת השם.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 786] ש"הדבוק בחכמים הוא אהבת השם יתברך, ולכל הפחות הוא ענף מן אהבת השם יתברך", והערה 789.

<> בכת"י נכתב כאן בזה"ל: "אבל מה שמקרב את העניים בביתו, דבר זה הוא יראת שמים. אבל מי שאינו מקרב את העניים פורק ממנו יראת שמים".

<> מחמת שמורה על עצמו שיש לו גבהות הלב, וגבהות הלב מביאה לפירוק עול יר"ש, וכמבואר בהערה 792. ומעין זה ביאר בח"א לסנהדרין פא. [ג, קעא:] בהקשר אחר, וז"ל: "מי שהולך בקומה זקופה אין עליו יראת בוראו. ואמרו [קידושין לא.] שמי שהולך בקומה זקופה כאילו דוחק רגלי השכינה" [ראה להלן פ"ב הערה 214]. ונמצא שאע"פ שיש כמה דברים המביאים לפירוק עול יראת שמים מהאדם, מ"מ יוסי בן יוחנן נקט דוקא בדברים השייכים &**לביתו**^ של אדם, שהרי בא לתקן ביתו של אדם ביראה, וכמו שהתבאר.

<> אודות ששיחה עם אשה יכולה להביא לקלות ראש, כן מבואר בסוכה נא:, שאמרו שם "תנו רבנן, בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים, ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה". ונאמר [בראשית כו, ח] "ויהי כי ארכו לו שם הימים וישקף אבימלך וגו' וירא והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו", ופירש רש"י שם "וישקף אבימלך - ראהו משמש מטתו". וכתב על כך הגו"א שם אות ז: "אין לומר שראה שנשקה וחבקה... דקלות ראש כזה לא היה נוהג יצחק, שהרי אמרו חכמים 'אל תרבה שיחה עם האשה באשתו אמרו', וכל שכן בקלות ראש בחבוק ונשוק".

<> כרך את קלות ראש עם פריקת עול יראת שמים. ולהלן פ"ג מי"ג אמרו שם "שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה", וביאר שם בזה"ל [ד"ה ויש לך]: "כאשר האדם עומד ביראה, ואין לו שחוק וקלות ראש, כי ירא הוא מן השם יתברך שהוא כנגדו, ואז אינו בא לידי פועל זה שעל ידו האדם מרוחק מן השי"ת. אבל כאשר הוא עומד בשחוק וקלות ראש, והוא מסולק מן היראה, ודבר זה התחלה להסיר ולהרחיק האדם מן השם יתברך, והוא מרגיל אותו, מוליך אותו לגמרי אל מעשה שהוא מרוחק מן הש"י, עד שהוא בא לידי חטא ערוה לגמרי".

<> למעלה סוף משנה ד [ד"ה ואמר], ולהלן תחילת משנה ו.

<> שבגוף מתקבל השכל [ראה הערה הבאה], ואם כן בגוף נמצא מקום מפגש עם השכל, וזהו "בית ועד".

<> לשונו שם [ד"ה ואמר]: "והנה יוסי בן יועזר היה מלמד ומזהיר את האדם בתקון ביתו, שיהיה ביתו בית חכמה, ויהיו בביתו חכמים. ודבר זה ראוי לביתו, כי ראוי שיהיה ביתו דומה לבית שהוא הגוף, כי הגוף של אדם מקבל גם כן השכל, והוא שורה בו ונמצא בו. ולפיכך אם האדם רוצה לתקן שיהיה ביתו כאשר ראוי, והגוף במעלה, יהיה ביתו בית ועד לחכמים. ויהיה מתאבק בעפר רגליהם, וישתה בצמאה דבריהם, כי כל אלו דברים הם נמצאים גם כן בשכל, שהוא נבדל מן האדם, רק שיש אל השכל מציאות עם האדם. כנגד זה יהיה מתאבק בעפר רגליהם, שדבר זה מורה על שהוא נבדל מן\* התלמיד חכם, שהוא השכל, רק שיש לו עמו הקשר מציאות, כי נמצא התלמיד חכם בביתו, וזהו הקשר מציאות בלבד, שנמצא עמו, אבל לא עירוב וחבור לגמרי. ובזה הכל נמשך כפי מה שנמצא השכל עם האדם, כמו שבארנו. ומפני כי השכל משלים את האדם, לכך ישתה גם כן בצמאה דבריהם, כי זה מורה שמקבל השלמה מן התלמיד חכם, ודבר זה ראוי להבין".

<> הולך לבאר שכשם שיוסי בן יועזר תיקן בית האדם כדוגמת השכל שבגוף, כך יוסי בן יוחנן תיקן בית האדם כדוגמת הנפש שבגוף.

<> לשונו להלן פ"ד מי"ד [ד"ה אמנם המלכות]: "וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל הנהגה מן הנפש... ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש הפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל. וזה שאמר הכתוב [משלי כא, א] 'לב מלך ביד ה'', וזהו כי המלך דומה אל הלב ששם הנפש החיוני". ובגבורות ה' פמ"ז [קפח:] כתב: "כמו שהנפש הוא מנהיג איברי אדם, כך המלך מנהיג העם". וראה להלן הערה 817, באר הגולה באר השני הערה 537, שם באר הששי הערה 236, תפארת ישראל פנ"ד [תתמא:], ושם הערה 36, שם פנ"ז [תתצח:], ושם הערה 49, ובנר מצוה ח"א הערות 144, 147, ולהלן הערה 1479, ופ"ב הערה 1582.

<> על פי המשך דבריו נראה שיש להגיה כאן "ביתו פתוח לרוחה לפרנס &**מבחוץ**^ ומבפנים", שהנפש מפרנסת את האברים החיצוניים [וכנגד זה אמר "יהיה ביתך פתוח לרוחה"], וכן מפרנסת את האברים הפנימיים [וכנגד זה אמר "ויהיו עניים בני ביתך"], וכמו שמבאר.

<> וכנגד זה אמר "ואל תרבה שיחה עם האשה".

<> לשונו בנר מצוה [כו:]: "כח נפשי... אף כי הוא גם כן בגוף של אדם, אינו מוטבע כח בגופו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנה.] כתב: "הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם", וראה להלן פ"ב הערה 587. וכן כתב בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.]. ובח"א לב"ב עג: [ג, צז.] כתב: "כי הגוף כאשר הוא בשלימות, אז הנפש... רוכב עליו, רוצה לומר אינו מוטבע בנושא, רק הנפש רוכב עליו, שכל רוכב על הדבר הוא מתנשא עליו, נבדל ממנו. וזהו שלימות שאינו מוטבע בחומר". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1075. ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח גופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כוחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף... שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי... וממנו ג"כ כוחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה... משכן כח זה הוא בלב [וזהו הנפש, וכמבואר בנצח ישראל פ"ד הערה 24]. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח". ולמעלה בהערה 806 הובאו דבריו מגבורות ה' פמ"ז [קפח:], שכתב: "כמו שהנפש הוא מנהיג איברי אדם, כך המלך מנהיג העם", נמצא שיחס הנפש לגוף כיחס המלך לעמו, והרי יחס המלך לעמו הוא בבחינת "נוגע ואינו נוגע", וכמבואר בבאר הגולה באר הרביעי הערות 828, 829. וראה למעלה הערה 704, ובתפארת ישראל פכ"ח הערה 44.

<> לשונו בח"א לסנהדרין צח. [ג, סוף ריד:]: "המלך... דומה לנפש באדם הפרטי, כי הנפש [היא] מלך, ומנהיג האדם הפרטי כמו המלך. והדיינים והשופטים הם כמו כוחות הנפש, אשר הם משונים ובאים מן הנפש, עובדים עבודת הנפש. כך הדיינים מסודרים מן המלך, עובדים עבודת המלך לשפוט העם. והעם הם כמו האברים באדם הפרטי, המקבלים הנהגה". וראה להלן הערה 1601.

<> ולכך רק רבוי השיחה נאסר, אך לא עצם השיחה, כי אף הנפש נמצאת בגוף, ואינה נבדלת לגמרי, רק שאינה מוטבעת בגוף, וכמבואר בהערה 809, וכך יהיה יחס האדם לאשתו.

<> בא לענות על שלש השאלות ששאל למעלה [לאחר ציון 711]: "ועוד, מאי ענין הרעה שגורם לעצמו במה שהוא מרבה שיחה עם האשה. ועוד, שאמר שבטל מדברי תורה, כל מי שמרבה ומדבר שיחה בטילה בוטל מדברי תורה ולא הוי צריך לומר דבר זה. ועוד, שאמר שיורד לגיהנם, מה חרי אף הגדול שיהיה יורד לגיהנם". ולמעלה ביאר שכאשר האדם נוטה ממעלתו הנבדלת ונחית דרגא למדרגה חומרית, בכך חלים עליו חסרונות החומר. אך עתה ימקד הדבר במדריגת הנפש [ולא מדריגת הזכר].

<> ובכך הנפש נוטה ממעלתה הנבדלת.

<> גם לאחר שסיים להרבות שיחה עם האשה, ולא רק בזמן השיחה, [כפי שביאר למעלה (בין ציונים 738-744)], כי יש בכך הפקעה גמורה מדברי תורה. וכן אמרו בתנחומא נח, אות ג, וז"ל: "לא תמצא תורה שבע"פ אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה". וכבר נתבאר למעלה [בין ציונים 770-771] "כי העולם הזה שהוא גשמי, מדריגתו מדריגת האשה, שהיא בעלת חומר". הרי בקשת עונג העוה"ז שקולה לרבוי שיחה עם האשה. וראה להלן פ"ב הערה 1623.

<> כמבואר למעלה הערה 726.

<> כמבואר למעלה הערה 753. ונראה שכוונתו להוסיף, שהואיל והמשנה עוסקת במדריגת הנפש הנבדלת, לכך מובן היטב מדוע כאשר הנפש יוצאת ויורדת ממדריגתה הנבדלת יש בכך העדר גמור, כי זהו משפט הצורה, וכמו שביאר בנצח ישראל פי"ד [שמח.], וז"ל: "וכאשר תבין אלו הדברים על אמתתם מה שראוי לך להבין מהם, אז יפתחו לך שערים הרבה, כי דברים הרבה תלוים בזה במה שאין לישראל שום מדריגה בינונית; או שהם מושלים על הכל, או שהכל מושלים עליהם. וכבר רמזה זה התורה גם כן באדם, אשר כבר אמרנו כי ישראל והאדם שוים הם. שכמו שיש לאדם משפט הצורה נגד שאר בעל חיים, כך לישראל משפט הצורה נגד האומות. ואצל האדם כתיב גם כן [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים וגו'', ודרשו ז"ל [ב"ר ח, יב] 'זכה - רודה בדגת הים וכו', לא זכה - נעשה ירוד בפניהם'. ולא נמצא שיהיה לאדם מדריגה בינונית, שלא יהיו שאר בעל חיים מושלים בו, והוא לא ימשול בהם גם כן. כי דבר זה לא יתכן לפי הדברים אשר אמרנו, שכאשר אין הצורה כמו שראוי להיות, אז נחשבת נעדרת לגמרי, ואז שאר בעלי חיים, שיש להם מציאות מה, מושלין עליו. ודבר זה ענין ברור מאד". וראה גו"א דברים פכ"ה הערה 110. וכן הוא בגבורות ה' פ"ד [ל.], אור חדש [קפח:], נר מצוה [סג:], ובח"א לכתובות סו: [א, קנג:]. @**ובתפארת ישראל**^ פ"ז [קכב.] כתב: "דבר זה קלקול אליו כאשר נפשו מלמעלה, והוא מוטבע בגוף". הרי שדוקא מפאת חשיבות הנפש ["נפשו מלמעלה"], יש כאן חסרון לנפש כשהיא מוטבעת בגוף. מה שאין כן אם הנפש מעיקרא לא היתה כל כך חשובה, אזי לא היה כאן חסרון מעין זה. וכן ביאר בגו"א שמות פ"ב אות כג [ד"ה ותדע], שחסרונם של ישראל מביאם לידי שעבוד, מה שאין כן אצל חסרונן של האומות, שמעיקרא אין חסרונן נחשב לחסרון [הובא למעלה הערה 734]. וכן בגבורות ה' ספ"ד [לב.] ביאר שהמצריים הם חומריים, אך הכנענים הם צורה המוטבעת בחומר, ולכך הכנענים מרוחקים יותר מישראל מאשר המצריים, כי "הכנענים הארורים דומים אל הצורה המוטבעת בחומר, וזאת הצורה הפחותה הארורה אינה מתאחדת ומתיחסת כלל עם הצורה הקדושה הנבדלת". @**ולהלן פ"ד מ"ד**^ [ד"ה ולא אמר] כתב לבאר את המשנה שם "מאוד מאוד הוי שפל רוח, שתקות אנוש רמה", וז"ל: "ולא אמר 'שתקות אדם רמה', וזה כי נקרא 'אדם' על שם אדמה, ומצד שהוא בעל אדמה אינו בעל רמה, שהרי אין רמה מצד האדמה, רק מצד שנרקב הבשר, ואין האדמה נרקבת, ובמה שהאדם בעל אדמה אינו בעל רמה. ולא אמר 'שתקות איש רמה', כי שם 'איש' נאמר בכל מקום על הכח, ובמה שהאדם בעל כח אינו בעל רמה. כי תמצא שם 'איש' בכל מקום נופל על זה, כמו 'איש מלחמה' [ש"א יז, לג], 'והלא איש אתה' [ש"א כו, טו]. ומצד שבאדם הכח אינו בעל רמה. אבל האדם בעל רמה מצד שניהם ביחד, במה שיש באדם דבר זה, שהכח שלו מוטבע בחומר, ומצד שניהם הוא בעל רמה. כי דבר זה נפסד במה שהאדם כחו מוטבע בחומר. ונקרא האדם 'אנוש' מצד שהאדם כח שלו מוטבע בחומר. והנה אלו ג' שמות שיש לאדם; 'אדם', 'אנוש', 'איש'. שם 'איש' יאמר על הכח בלבד. ושם 'אדם' על שם האדמה בלבד. ושם 'אנוש' על שם שניהם; הכח והאדמה מתחברים יחד, וכח שלו מוטבע בחומר. ודבר זה תדע כי שם 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש', כי 'אדם' נקרא על שם האדמה, ו'איש' על שם הכח, ו'אנוש' בא על חבור הכח והאדמה יחד. ולכך מספר 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש'. ולפיכך אמר כי 'תקות אנוש רמה'". הרי שכח נבדל המוטבע בחומר סופו רמה ותולעה.

<> הגדרת "נשיא" נמצאת בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ] בביאור ההבדל בין נשיא למלך, וז"ל: "ההפרש שיש בין נשיא ובין המלך, כי הנשיא - העם תחתיו מצד מעלתו והתנשאות אשר יש לו, שלכך נקרא 'נשיא' מצד המעלה שיש לו, והוא מתנשא עליהם. אבל המלך מושל בעם... כי מעלת הנשיא שמפני התנשאו על העם הוא מנהיג העם. ומעלת המלך מצד שהוא נבדל מהם הוא מנהיג אותם". הרי הנשיא הוא מרומם ומתנשא, אך אין לו כחות ממשלה. ובדיוק כנגד זה נמצא השכל שבאדם, כי הוא החלק המרומם שבאדם, אך אין לו מצד עצמו כחות ממשלה [כמבואר להלן פ"ד מי"ד (ד"ה אמנם המלכות)]. ובנר מצוה [כו:] כתב: "אף כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מכל מקום אינו כל כך בממשלה והכח... כח השכלי אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש", ושם הערות 144, 147. אמור מעתה; הנשיא הוא כנגד השכל, והמלך הוא כנגד הנפש [כמבואר למעלה הערה 806]. וראה להלן ציון 830.

<> כמבואר בהערה 705.

<> לשון המדרש שם: "ב' דברים ביד, נפש ומשפט. נפש, שנאמר [איוב יב, י] 'אשר בידו נפש כל חי'. משפט, דכתיב [דברים לב, מא] ''ותאחז במשפט ידי'. הנפש נתונה במקום משפט, ונפש יוצאה ממקום משפט וחוטאת... [ויקרא ה, א] 'נפש כי תחטא בשגגה'", ובהמשך הפרשה [ויקרא ה, ו] "והביא את אשמו לה' על חטאתו אשר חטא וגו'". וראה להלן פ"ב הערה 1599.

<> לשונו בגבורות ה' פס"ו [שז:]: "כאשר תשכיל בחכמה תבין איך הדין מפעולת הנפש, ובויקרא רבה בפרשת ויקרא, שני דברים הם בשמאלו של הקב"ה, המשפט והנפש. המשפט, דכתיב 'ותאחז במשפט ידי', הנפש 'כי בידך נפש כל חי', וכל מקום שנאמר 'יד' הוא שמאל [מנחות לו:]. אמרה תורה בראתי הנפש במקום המשפט, והיא יצאת וחוטאת, לכך כתיב 'ונפש כי תחטא וכו''. לפיכך הנפש מבקש המשפט, שהיא נבראת במקום המשפט, ואם אין משפט, הוא לחטא הנפש, ודבר זה ברור ופשוט למבין". ובח"א לסנהדרין קז: [ג, רנד.] כתב: "אנשי סדום עיקר חטאם היה בדין, שהיו יוצאים מן הראוי בדין. וחטא זה מתיחס אל הנפש, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הנפש הוא במקום המשפט, ובויקרא רבה [מביא המדרש שמביא כאן]... ולכך 'משפט' בגמטריא 'נפש', חוץ מאחת". וכן הזכיר מדרש זה להלן פ"ד מי"ד [ד"ה אמנם המלכות], נתיב התורה פט"ז [א, ע.], נתיב אהבת ריע ר"פ ב [ב, נו:], ובח"א לב"מ נט. [ג, כד:]. וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 149, ולהלן פ"ב הערות 353, 1479.

<> כמבואר בהערה 782.

<> "הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סיג לתורה".

<> "התורה הוא ראשון וקודם על הכל, היו בו מתקנין אנשי כנסת הגדולה התורה בראשונה" [לשונו למעלה במשנה ב, ושם הערה 323].

<> לשונו למעלה במשנה א [ד"ה הם היו, ליד ציון 207]: "כאשר ראו הכנסייה הגדולה התחלת החסרון בחכמה, באו לתקן החסרון. ומפני שבחסרון הידיעה והשכל בא השנוי בג' דברים; האחד, במשפטים שבין איש לחבירו. השני, בדברי תורה. השלישי, במעשים, כי יש צורך אל אלו ג' דברים. והמשפטים אינם כמו דברי תורה, כי המשפטים בפני עצמם, ודברי תורה בפני עצמם, ומעשי המצות גם כן בפני עצמם. כי המשפטים, שצריך להבין שורש הדין, שלא לחייב הזכאי ולזכות את החייב, ודבר זה תולה בסברת הלב עד שמגיע לעומק המשפט. ודבר זה אינו בכלל דברי תורה, כי הוא סברת הלב בלבד, ואף שלא נכתבו בתורה. והמשפטים שנכתבו בתורה, היינו עיקר הדין בלבד, אבל כל דבר שבין איש לרעהו אינו נכתב בתורה. ודברי תורה בפני עצמם, להבין דברי תורה. ומעשה המצות בפני עצמם, דהיינו שלא יבא לידי איסור במצות המעשה, כשרואה שמותר לבשל בשר עוף, יבשל גם כן בשר בהמה. ואם אתה מתיר לו שניות לעריות, יבא להתיר ערוה גופה גם כן, וכן שאר סייגים שעשו לתורה. כלל הדבר, כי ג' דברים הם תיקון הכל; דהיינו הדין, והתורה, ומצות המעשים בעצמם. וכנגד תיקון הדין אמר 'הוו מתונים בדין'. וכנגד תקון דברי תורה, לברר דברי תורה, אמר 'והעמידו תלמידים הרבה', שעל ידי רבוי תלמידים תתברר התורה. וכנגד שלא יבא לעבור המצות במעשה, אמרו 'ועשו סייג לתורה', כי כאשר יש סייג לתורה, זהו תקון המצות המעשיים, ובאלו שלשה דברים יתוקן הכל".

<> לשונו למעלה בתחילת משנה ג: "ולפיכך אמר 'שמעון הצדיק היה משירי כנסת הגדולה'. הוא היה אומר על ג' דברים העולם עומד'. ואזהרה כמו זאת הוא קודם לכל, כי צריך לבנות קודם היסוד. ולפיכך היה שמעון הצדיק, שהוא משירי אנשי כנסת הגדולה, מזהיר אותם שיהיו נזהרים בדברים שהם יסוד ועמוד העולם שעליו הכל נבנה. ודברי אנשי כנסת הגדולה שאמרו 'הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה' הוא עוד קודם על הכל, כפי מה שאמרנו, כי אותן הדברים תקון וחסרון האדם במה שהוא אדם, ודרכו לטעות בדברים אלו, הוא התורה, וצריך אליו השלמה. ומפני שהוא התקון בתורה, והתורה הוא ראשון וקודם על הכל, היו בו מתקנין אנשי כנסת הגדולה התורה בראשונה. ואחר כך שמעון הצדיק מזהיר בדבר שהוא יסוד העולם, שהוא אחר התורה".

<> לשונו למעלה סוף משנה ג [ליד ציון 644]: "כי ראוי מאמר זה לאנטיגנוס, בעבור שהוא כולל כל עבודת המקום מאהבה ומיראה כמו שראוי. ומאמר זה בא אחר מאמר שמעון הצדיק, שנתן עמודים אל כל העולם, בא עתה לתת אל האדם שהוא בעולם איך יהיה עם בוראו על ידי האהבה והיראה. כי העולם נברא בשביל האדם שיהיה עובד בוראו, והעבודה היא על ידי האהבה והיראה".

<> ולכך אינו נכלל ב"עולם" ששמעון הצדיק דיבר עליו, כי האדם מפאת עיקריותו חולק מקום לעצמו. וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ה [תרצז:], וז"ל: "מה שנצטוו על השבת ועל כבוד אב ואם קודם כל המצות [בעשרת הדברות (דברים ה, יב-טז)], כי יש להם קדימה על שאר המצות. כי שתי המצות האלו באים על תחילת הבריאה; כי השבת הוא מצד שהשם יתברך ברא כל העולם, וכבוד אב ואם מורה על כי השם יתברך ברא את האדם, כי האדם עיקר הבריאה בעולם", ושם בהערה 43 נתבאר שעיקריות האדם עושה שבריאתו תחלוק מקום לעצמה, ואינה נכללת במה שהשם יתברך ברא את כל העולם. ואודות שהאדם הוא "עולם קטן", כן כתב כמה פעמים, וכגון בנתיב האמת פ"ג [א, רב.], וז"ל: "כי האדם הוא עולם קטן". וכן כתב בח"א לנדרים כב. [ב, ד:], ח"א לנדה יג. [ד, קנב:], ובגו"א בראשית פכ"ו הערה 62. וראה במו"נ א, עב, וברבינו בחיי בראשית א, כז, ובהערת הרב שעוועל שם. והמקור לכך נמצא באבות דרבי נתן פל"א מ"ג "אף כך הקב"ה... ברא את כל העולם כולו... ויצר באדם כל מה שברא בעולמו". ושם מפרש בפרוטרוט כיצד דברים הקיימים בעולם נמצאים בהקבלה אצל האדם. ולכך מה האדם שוה לעולם, כי שניהם בגדר "עולם". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 632, שם באר הששי הערה 141, נצח ישראל פל"ו הערה 37, ובנר מצוה ח"א הערה 377, ולהלן הערות 1609, 1612, ופ"ב הערה 1174.

<> למעלה, שתיקון בית האדם הוא כאשר הבית יהיה כדוגמת מציאות השכל והנפש בתוך הגוף.

<> שסדר המשניות הוא; תורה, עולם, אדם, ובית.

<> כמבואר למעלה בהערה 817.

<> "כי גם זה אהבה היא, שהרי אוהב אותו יתברך בשביל הטוב שעשה לו" [לשונו למעלה ליד ציון הערה 618]. ובנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מט.] כתב: "ועוד יש עבודה... שאוהב השם יתברך, ואוהב אותו בשביל שהטיב עמו ונתן לו חיות, והציל אותו, ובשביל כך הוא עובד לו. ובודאי דבר זה יותר ממי שהוא עובד לתכלית עצמו לקבל פרס, שהרי זה עובד לו בשביל הטוב שעשה לו, לא בשביל שום פרס שיקבל". [הובא למעלה הערה 619].

<> אודות שקבלת טובה יוצרת אצל המקבל אהבה כלפי הנותן, כן מבואר להלן פ"ג סוף מי"ד, שכתב: "מפני זה אמרו [שבת י.] הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו, וזה מפני כי כל מתנה שנותן לאחר ראוי שיהיה אוהב את מי שנותן לו המתנה, ולפיכך יש להודיע אליו שנותן לו המתנה, ויהיה שלום בין הנותן ובין המקבל". ורש"י [במדבר לג, א] כתב על פירוט המסעות בתורה בזה"ל: "רבי תנחומא דרש בו דרשה אחרת, משל למלך שהיה בנו חולה, והוליכו למקום רחוק לרפואתו. כיון שהיו חוזרין, התחיל אביו מונה כל המסעות; אמר לו כאן ישננו, כאן הוקרנו, כאן חששת את ראשך וכו'". וכתב על כך הגו"א שם אות ג: "ואם תאמר, וכל זה מה נפקא מיניה שהוא מספר בדברים אלו. יש לומר, שכמו שהאב מספר כמה טורח הגיע לו עד בואו למקום הזה, והודיע לו איך היה מטפל עמו משום אהבתו אליו, כך השם יתברך היה מטפל עם ישראל בשביל אהבתו אליהם, ובשביל כך יזכרו ישראל הטובות שעשה להם, ויעבדו אותו בכל לב" [הובא למעלה הערה 618, ולהלן הערה 1070].

<> "חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה" [ברכות נד.], הרי שיש חיוב ברכה על הטובה, כי כל טובה שהגיעה לו לאדם, יש לו לברך עליה [ברכות נט:]. ומבואר מדבריו שברכת ההודאה מורה על אהבת ה'. וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ:]: "כאשר האדם מודה ומשבח השם יתברך בשמחה, ובזה האדם אוהב השם יתברך מאוד... כל מי שמודה על הטוב שעשה השם יתברך אליו... שהוא משבח ומברך על הטוב שעשה לו השם יתברך, הנה דבר זה אהבה מצד עצמו, כי מי שעושה טוב לאחד, בודאי הוא אוהב אותו". אמנם לשון הרמב"ם בהלכות ברכות פ"א ה"ד הוא: "ברכות הודאה, שהן דרך שבח והודיה ובקשה כדי לזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו". הרי שביאר שברכות ההודאה מורות על היראה, ולא על האהבה. ויל"ע בזה.

<> אודות השייכות בין נשיאות ורוממות לאהבת ה', הנה מצינו אצל אברהם אבינו את שני הדברים האלו; באור חדש [קע:] כת ב: "'ואשר גדלו המלך ואשר נשאו' [אסתר ה, יא] ורוצה לומר כי אברהם היה לו הגדולה, שהרי נקרא 'אב המון גוים נתתיך' [בראשית יז, ה], וכמו שאמרו 'נשיא אלקים אתה בתוכינו' [בראשית כג, ו]. ודבר זה ידוע כי אברהם נקרא [יהושע יד, טו] 'אדם הגדול בענקים' [שמו"ר כח, א]". וכן בגו"א שמות פ"ד אות יד [ד"ה והצדיקים] כתב: "אברהם כל ימיו בגדולה והתרוממות, כמו שאמרו [ב"ר מג, ה] 'עמק שוה' [בראשית יד, יז], שהשוו בו כל העולם והמליכו את אברהם למלך". והרי עליו נאמר [ישעיה מא, ח] 'זרע אברהם אוהבי'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא:] כתב: "כי אברהם היה אוהב את השם יתברך מצד שכל מעשיו אשר עשה לאהבת השם יתברך, וזה נקרא אוהב, וכדכתיב 'זרע אברהם אוהבי'". נמצא שהנשיא מורה על מדת אברהם, והאב בית דין מורה על מדת יצחק, וראה להלן הערה 1414.

<> לשונו בבאר הגולה באר הששי [קנו.]: "כי האב בית דין... הוא ממונה על הדין". וזה לשון הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"א ה"ג: "בית דין הגדול במקדש, והוא הנקרא סנהדרי גדולה, ומניינם שבעים ואחד... הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן, והוא ראש הישיבה, והוא שקורין אותו החכמים 'נשיא' בכל מקום... ומושיבין הגדול שבשבעים משנה לראש, ויושב מימינו, והוא הנקרא 'אב בית דין'". מינויו לדעת רבי יהודה הוא מן התורה, שנאמר [דברים טז, יח] "שופטים ושוטרים תתן לך", "אחד ממונה על כולן, שנאמר 'תתן לך'" [סנהדרין טז:], וביארו שם התוספות [ד"ה אחד] שהכוונה לאב בית דין. והוא הנקרא "מופלא שבבית דין" [תוספות שם], ולפי זה היה מתפקידו ללמד את חברי בית הדין, שהרי אמרו [הוריות ד:] שהורו בי"ד וטעו, ולא היה מופלא של בי"ד עמהם פטורים מפר העלם דבר של צבור, לפי שהיה להם ללמוד ולא למדו.

<> סנהדרין ז. "לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו וגיהנם פתוחה לו מתחתיו". ובח"א לקידושין לא. [ב, קלח:] כתב: "התולדות מתחייבים מן האבות, וכל דבר המתחייב מאחר מתחייב בכח דין, ולכך אמרה תורה [ויקרא יט, ג] 'איש אמו ואביו תיראו'. ויש לשאול, אחר שהוקש כבודם לכבוד המקום [ב"מ לב.], ולכך הזהיר באב ואם על המורא כמו שנאמר אצל הקב"ה [דברים י, כ] 'את ה' תירא', ואילו על האהבה - לא הזהיר לאהוב אביו ואמו, כמו שהזהיר על הקב"ה [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך'. אבל הדבר הזה, כי התולדות מתחייבין מן האבות בכח דין, ולכך שייך בזה מדת היראה שהוא דין, ולכך אמר 'איש אמו ואביו תיראו', כמי שמכבד אדם גדול ממנו מחמת היראה. ומאחר שהתולדות מתחייבים בכח דין, מיוחדים בזה האומות ביותר. וכל זה כמו שאמרנו, כי אין בהם מדת הוויתר, ומה שנותן ומחייב השכל אינן מוותרין. ולכך האומות שהם דביקים בכח דין, נמצא באומות היראה יותר, ולכך מכבדין את האב".

<> כי יצחק בנה רק מזבח אחד [לעומת אברהם שבנה ארבעה מזבחות, ויעקב שבנה שני מזבחות (רש"י במדבר כג, ד)], וביאר זאת בגבורות ה' פס"ט [שיח:]: "כי כל אחד כפי מדתו שהיה דבק בה בנה מזבחות. כי יצחק, מפני שמדתו מדת הדין, והדין הוא כמו נקודה אחת שאין לו נטייה כלל, וכך הדין אין לו נטיה כלל ממה שהדין מחייב, לא לימין ולא לשמאל. ולכך בנה יצחק מזבח אחד בלבד, כפי מדתו שהוא דין גמור" [ראה תפארת ישראל פמ"א (תרמט:), ושם הערה 63, נצח ישראל פי"ג הערה 27, ולמעלה בהקדמה הערה 178, ובפרק זה הערה 200]. ובגו"א בראשית פכ"ו סוף אות כא כתב: "כתב לך הכתוב בן כמה שנה היה יצחק כשנשא [בראשית כה, כ], ובן כמה היה כשהוליד [שם פסוק כו]. ודוקא ביצחק מגלה לך הכתוב, מפני שזה נמשך אחר מדתו, במה שכל מעשיו בדין", ושם הערה 70. וראה להלן פ"ב הערה 353.

<> לשונו בנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ומעתה הם]: "מדת יצחק שהוא מדת היראה, דכתיב [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי'", ושם הערה 72. וראה למעלה הערה 639. וכאן מחדש, כי מדת היראה של יצחק היא נובעת ממדת הדין של יצחק.

<> אולי צריך לומר "כנגד הדין".

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 785]: "יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן באו לתקן ביתו של אדם, שהוא עיקר גדול, והוא קרוב אל האדם עצמו, כי שם דירתו, ותקנו אותו באהבה וביראה". אמנם צריך ביאור, מדוע כאן כתב כן רק לגבי יוסי בן יוחנן, ולא גם לגבי יוסי בן יועזר. והרי למעלה הזכיר שמדובר ב"עיקר גדול קרוב אל האדם עצמו" גם לפי יוסי בן יועזר [הנשיא, שהזהיר על אהבה], ומדוע כאן הדגיש זאת רק בדברי יוסי בן יוחנן [האב"ד, שהזהיר על יראה]. וצ"ע.

<> כפי שכתב למעלה [ד"ה והתבאר לך (לאחר ציון 780)], ולא זכיתי להבין מדוע חוזר על כך שנית.

<> כפי שיבאר במשניות הבאות כיצד דברי הזוגות עוסקים באהבה ויראה. וראה להלן הערות 914, 963, 997, 1360, 1720, 1723.

<> כפי שכתב הרמב"ן [שמות כ, ח]: "מצות עשה, והוא יוצא ממדת האהבה... מצות לא תעשה הוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה... ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה" [הובא למעלה בהערה 609]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.] כתב: "דבר זה בארנו במסכת אבות בפרק ראשון, כי ההפרש בין האהבה ובין היראה; כי האהבה סבה לעשות כל מצות עשה, כי האוהב את אחד הוא חפץ לעשות רצונו. אבל מדת היראה היא הסבה שלא יעבור על מצות לא תעשה, כי מניח לעבור מפני היראה. והנה בעל האהבה עושה הטוב מפני האהבה, ובעל היראה מניח הרע מפני יראה... כי בעל אהבה נטע גנות ופרדסים הוא הטוב, כי כל מצות עשה הם טוב, ובעל היראה ישב ולא עשה רע". וכתב על כך הפחד יצחק, פסח, מאמר נד [אות ב]: "בודאי שאין כוונת הדברים הללו לומר כי הנימוק השכלי של קיום מצות היא אהבה, והנימוק השכלי לפרישה מן העבירות היא היראה. דהלא כשם שהאהבה מחייבת לעשות רצונו של האהוב, כמו כן היא מחייבת את הזהירות שלא לעשות דבר כנגד רצונו. והוא הדין לאידך גיסא; כשם שהיראה מחייבת לפרוש מן הדברים שהם כנגד רצונו של הנורא, כמו כן היא מחייבת לבלי התעצל בקיום רצונו. אלא שדבריו של הרמב"ן סובבים הם לא על הנימוק השכלי, אלא על כוחות הנפש של החיוב ושל השלילה בעבודת השם. דכשם שמצינו בטבע כוחות פועלים על החומר בכיוון של התפשטות, ולעומתם כוחות הפועלים על החומר בכיוון של התכווצות. כמו כן מצינו בנפש בעבודת השם, כי האהבה פועלת היא על הנפש בכיוון של התפשטות כוחותיה לכבוד שמים, והיראה פועלת היא על הנפש בכיוון של התכווצות כוחותיה לכבוד שמים. וזה הוא שכתב הרמב"ן דהאהבה היא שורש של קיום מצות עשה, דהיינו משום שבשעה שהנפש נמצאת במזל של התפשטות, נמשכים ממנה כוחות של 'קום ועשה'. ולעומתה היראה היא שורש לפרישה מעבירות, דהיינו משום שבשעה שהנפש נמצאת במזל של התכווצות, כוחותיה מצטמצמים ונכללים בתוכה, וממילא שולט בה המצב של 'שב ואל תעשה'... דמדת יראת שמים פירושה הוא תכונת הנפש לצמצם את עולמה לכבוד שמים" [ראה להלן הערה 1075]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "אצל האהבה כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך'... ולא נאמר שיירא השם יתברך בכל לבבו. רק כי האהבה מצד עצמו של אדם, לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם... אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול [ראה להלן הערה 883]... משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבואו עליו - אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה... אבל היראה, שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה, ואין זה השלמתו, אבל הוא נגד האדם... ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו - אפשר שיש ביטול אל היראה... האהבה היא מצד האדם עצמו, כי האהבה הוא השלמתו... ולכך אף שהוא טורח עליו לא יבוא בטול אל האהבה. מה שאין כן ביראה, ולפיכך אפשר כאשר הדבר הוא טורח עליו, מניחו לגמרי". ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן הוא בתפארת ישראל פס"א [תתקנא:], ושם הערה 25, דרוש על התורה [סוף לד.], באר הגולה באר הראשון [עב:], ושם הערה 226, ונצח ישראל פ"ב [כב:], ושם הערה 28. וכן רמז לכך בגו"א ויקרא פי"ט ריש אות י, ושם הערה 32. וראה להלן פ"ב הערות 153, 397, 401.

<> להלן פ"ג מ"ט אמרו "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת", ושם כתב: "מה שאמר 'יראת חטאו', והלא אינו חוטא, ולמה אמר 'חטאו', והוי ליה לומר 'כל שיראתו מן החטא קודמת למעשיו'. ואין זה קשיא, כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב [קהלת ז, כד] 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', ואמר 'כל שיראת חטאו', שהוא מוכן לו, היראה מן החטא שהוא מוכן אליו קודמת למעשה. ובא לומר כי מפני שידע האדם כי אינו בלא חטא, ולכך הוא ירא שלא יחטא". וראה להלן הערה 896. ובמסילת ישרים פכ"ד בביאור יראת חטא, כתב: "יראת החטא היא כמו חלק מיראת הרוממות שזכרנו, וכמו מין בפני עצמו, והיינו כי הנה ענינה הוא שיהיה האדם ירא ודואג תמיד על מעשיו, פן נתערב בם איזה שמץ חטא, או פן יהיה שם איזה דבר קטן או גדול שאינו לפי גודל כבודו יתברך ורוממות שמו. והנך רואה היחס הגדול שבין יראה זו ויראת הרוממות שזכרנו, כי התכלית בשניהם שלא לעשות דבר נגד רום כבודו יתברך, אמנם ההבדל שביניהם שבעבורו תחשב כמין אחר, ובשם אחר תקרא, הוא, כי יראת הרוממות הוא בשעת המעשה או בשעת העבודה, או בפרק העבירה, דהיינו או בשעה שהוא עומד ומתפלל או עובד, שאז יבוש ויכלם ירעש וירעד מפני רום כבודו יתברך, או בשעה שמזדמנת עבירה לפניו, והוא מכיר בה שהיא עבירה, שיעזוב מלעשותה למען אשר לא יעשה דבר למרות עיני כבודו ח"ו. אך יראת החטא היא בכל עת ובכל שעה, שהנה בכל רגע הוא ירא פן יכשל ויעשה דבר או חצי דבר שיהיה נגד כבוד שמו יתברך, ועל כן נקראת 'יראת חטא', כי עיקרה יראה מן החטא שלא יכנס ויתערב במעשיו מחמת פשיעה והתרשלות, או מחמת העלם יהיה באיזה דרך שיהיה". וראה להלן פ"ב הערה 430.

<> מביא כאן לשון הרמב"ם.

<> ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה "עשה מאהבה ועשה מיראה", והובא בתוספות סוטה כב: ד"ה פרוש.

<> לא מצאתי מקומו. וראה בפירוש הרמב"ם לאבות פ"א מ"ג הוצאת מוסד הרב קוק, ושם הערה ז. וראה להלן ציון 908.

<> "יהי ביתך בית ועד לחכמים, והוי מתאבק בעפר רגליהם, והוי שותה בצמא את דבריהם". וראה להלן פ"ב הערה 153.

<> דבריו צריכים ביאור, שהרי יוסי בן יוחנן אמר "יהי ביתך פתוח לרוחה, ויהיו עניים בני ביתך, ואל תרבה שיחה עם האשה", ונהי שהדבר השלישי הוא "מה שלא יעשה" [לשונו כאן], אך כיצד ניתן לומר כן על שני הדברים הראשונים. והנראה, כי כבר ביאר למעלה [ד"ה ויוסי בן יוחנן] שהמטרה בשני הדברים הראשונים היא "שלא יהיה צר עין בממונו... אבל מי שעינו צר בבריות, ואינו מרחם על העניים, חוטא הוא זה, ופורק ממנו יראת שמים". נמצא שאע"פ שמדובר במעשה, אך תכלית המעשה הזה היא להמנע ממדה מגונה, ומעשה שכל מהותו ניזונת מהרתיעה והסלידה מהגנאי נכלל אף הוא בגדר "מה שלא יעשה". ומוכח כן, שהרי מקרא מלא הוא המייחס את המעשה ליראה, שנאמר [דברים לא, יב] "הקהל את העם... למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת". וכן נאמר [דברים ו, כד] "ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלקינו וגו'", ועוד פסוקים כיו"ב. ותקשי לך, שאם יראה מביאה לשב ואל תעשה, כיצד המקרא מייחס את המעשה ליראה. ובעל כרחך לומר שפעמים אף היראה מחייבת את המעשה, אך לא מפאת חביבות מעלת המעשה, אלא מפאת הרתיעה מהחסרון הטמון בחובו של העדר מעשה. ולכך מעשה מעין זה מכלל "מה שלא יעשה" הוא. @**והדברים האלו**^ מפורשים בדברי רבינו יונה בשערי תשובה, שער ג, אות יב, שכתב: "קיום מצות עשה נקרא יראת שמים, כמו הזהירות במצות לא תעשה, שנאמר [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלקיך אני ה'', ונאמר [תהלים לד, יב] 'יראת ה' אלמדכם', ונאמר אחריו [שם פסוק טו] 'סור מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו'. למדנו מזה, כי מי שאינו עוסק בעשיית הטוב ובקשת שלום הפר יראת שמים, והוא מן הרשעים, כי לא יירא אלקים". הרי שהשווה קיום מצות עשה לזהירות במצות לא תעשה, כאשר שתיהן נכללות בשם של "יראת שמים". וסוף דבריו מורה שמדובר בעשיה אשר העדרה מביא לשם "רשע" לבלתי עושה. והם הם הדברים שנתבארו כאן. וראה להלן ציון 955, 1129.

<> כמבואר בהערה 645.

%[ו-ז]

<> כי הרב כבר היה "רב" מצד עצמו, ואין התלמיד עושה אותו לרב, אלא התלמיד לוקח אותו לרב, ולכך היה צריך להאמר "קח לך רב".

<> ודברים הנאמרים יחד בהכרח שקשורים להדדי, ולא יתקבצו למאמר אחד דברים שאינם מקושרים להדדי, ומעין מה שכתב בגו"א דברים פי"ד אות א [ד"ה ואם]: "ואם תאמר מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי", והובא למעלה בהקדמה הערה 111, ולמעלה הערה 709.

<> להלן פ"ו מ"ז מבואר שהקנין הי"א לתורה הוא "פלפול תלמידים", וכתב שם לבאר: "הי"א בפלפול התלמידים. וזה כי החברים זה מחכים זה, וכן הוא מחכים את רבו. ובפרק קמא דתענית [ז.], אמר רב נחמן בר יצחק, למה נמשלו דברי תורה לעץ, שנאמר [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה', מה עץ קטן מדליק את הגדול, אף דברי תורה הקטנים מחדדין את הגדולים. והיינו דאמר רבי חנינא, הרבה תורה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר, ומתלמידי יותר מכולם, עד כאן. והטעם הוא מבואר מאד, כי הדבר דומה לעץ שאין מקבל האור. וכן הת"ח גדול, מפני שהשגתו גדולה מאד, לכך אין מתחיל לשאול ולפלפל בחכמה, לפי גודל השגתו ופשיטות שכלו אין בו פלפול, דהיינו השאלה. וצריך אל כל פלפול שאלה, לאפוקי הגדולים אין בהם השאלה. ולפיכך אמר שהקטנים מחדדים את הגדולים מפני שהם שואלים ביותר, ואז צריך החכם להשיב. ומדמה זה לעץ קטן שהוא מדליק את הגדול, שהאש נאחז ביותר בקטן, וכך הוא הקטן הוא התחלת השאלה והפלפול. ולכך אמר 'בפלפול התלמידים', שעיקר הפלפול מן התלמידים. ולפיכך אמר 'הרבה תורה למדתי מרבותי', מפני שהם מסרו לי החכמה. 'ומחבירי יותר מהם', מפני שהם שואלים זה את זה, ועומדים על עיקר החכמה. 'ומתלמידי יותר מכולם', כי הם מפלפלים ומחדדים יותר בשאלה, ודבר זה מבואר".

<> כמבואר למעלה הערות 679, 708.

<> שכפי שהשכל והנפש נמצאים בגוף האדם, כך הבית הוא דוגמה לכך [למעלה סוף משנה ד, וכן מציון 802 ואילך].

<> אודות הקרבה של רב, הרי אמרו חכמים [ב"מ לב.] שהרב מביאו לחיי עולם הבא. ולהלן משנה טז כתב: "אמר שיעשה לו רב, כדי שיקנה בחכמה דבר ברור בלי ספק, ויסתלק מן הספק... שאם אין לו רב אין לו תורה ברורה, רק התורה בספק, ודבר זה אין ראוי להיות, רק תהיה תורתו ברורה". ולמעלה במשנה א [ד"ה ועוד יותר] כתב: "כל רב הוא סבה שמקבל התלמיד התורה", ושם הערה 91. ואודות הקרבה של חבר, הרי אמרו [תענית כג.] "או חברותא או מיתותא", והרמב"ם כאן הביא גמרא זו לבאר "קנה לך חבר". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ.] כתב: "וזה כי הריע שהיה איש רחוק ונתקרב אליו, מזה תוכל לדעת ולהבין כי החבור הזה הוא גדול יותר, שאם לא כן לא התחבר אליו, ומפני כך גדול החבור שלהם. ולא כן אחיו, שאין החבור שלהם רק מצד שנולדו מן אב אחד, ואין החבור הזה כמו החבור של הריעים... כי האח נקרא מצד התולדה, ואין שם האח רק מצד שיש להם אב אחד, שהוא התחלה להם, ואין זה מצד עצמם. אבל שם הריעות הוא מצד החבור בעצמם, ולפיכך יותר חבור הריעים מן האחים, שהאחים מצד התולדה הם מן אב אחד בלבד, ולא מצד עצמם, ודבר זה מבואר". ולהלן [לאחר ציון 980] כתב על משנתינו: "ואחר כך התיקון עם הבריות שהם חוץ לביתו, והם גם כן שייכים אליו, כמו הרב והחבר ושאר כל אדם, וזהו תיקון הזוג השני, כי צורך גדול אל האדם הרב והחבר".

<> למעלה במשנה ב [ד"ה ומה שהאדם] ביאר ששלימות האדם היא רק כאשר הוא טוב כלפי עצמו, כלפי שמים, וכלפי זולתו, "כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו", ושם הערה 354 נתבאר שההתייחסות לזולתו משתייכת למהות האדם וקיומו. וכן הוא להלן ציון 873.

<> כן פירש כאן הרמב"ם, וז"ל: "עשה לך רב. רוצה לומר אפילו לא יהיה ראוי להיות לך לרב, אבל שים אותו לך לרב, עד שתדמה בו שהוא מלמד, ויעלה בידו בעבור זה למוד החכמה. כי אין למוד האדם מעצמו כלמודו מזולתו, שהלמוד מעצמו טוב הוא, אבל למודו מזולתו יתקיים בידו יותר, והוא יותר מבואר, אפילו היה כמוהו בחכמה, או למטה הימנו". וכן ביאר כאן הרע"ב בשם הרמב"ם. וכן המאירי כאן כתב: "דאפילו חכם שבחכמים ראוי שישים לעצמו איזה רב שיברור לאב ולראש, אף על פי שאינו מוצא כמוהו, יעשה לו אדון משלמטה הימנו. כי האדם אפילו חכם שבחכמים אינו רואה בעניני עצמו מה שיראהו זולתו. ואפשר ג"כ שזה אומרו 'עשה לך רב', כלומר אפילו שאינו ראוי להיות לרב, עשהו אתה לרב. וחכמי המוסר אמרו הטוב שבמלכים צריך לעצה".

<> כמו שדרשו [סוכה יא:] על הפסוק [דברים טז, יג] "חג הסוכות תעשה לך וגו'", "תעשה ולא מן העשוי", ופירש רש"י [סוכה יא.]: "היכי דמי 'תעשה ולא מן העשוי', כגון החוטט בגדיש לעשות לו סוכה, שהסיכוך היה מאליו, ואינו נוגע בו לעשות שום מעשה, אלא פוחת אחת מדפנותיו ונכנס לעומקו, ונוטל העומרים ומשליך, והסוכה נעשית מאליה דופנותיה וסככה". וכך גם ביאור משנתנו, שיש לעשות את הרב לרב, ולא שהוא רב ידוע מכבר, ולכך איירי גם באחד שאינו ראוי לו להיות רב.

<> להלן פ"ד מ"א "איזהו חכם, הלומד מכל אדם, שנאמר [תהלים קיט, צט] 'מכל מלמדי השכלתי'". ופירש רש"י שם "הלומד מכל אדם ואפילו ממי שאינו גדול ממנו בחכמה, הולך ולומד ממנו, ואינו מתבייש". וראה להלן בדר"ח שם.

<> כמבואר להלן פ"ו מ"ד "הלומד מחבירו... אפילו אות אחת צריך לנהוג בו כבוד, שכן מצינו בדוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד, קראו רבו אלופו ומידעו", ומבאר כאן כפירושו השני שם, שכל דבר הנלמד [ולא רק במילי דהלכתא] יש בו כדי להכתיר את המלמד בתואר "רב". @**אך צריך ביאור**^, כיצד ריש דבריו מבסס את דבריו כאן, שפתח ואמר "כי הרב והחבר חוץ לביתו, אך הם קרובים לו ביותר... כי האדם נמצא עם רבו... &**לכך**^ אמר 'עשה לך רב'... שיעשה לו רב אף אם אינו ראוי לו להיות רב", ומהו הביאור לתיבת "לכך", כי הטעם שכתב כאן ["אי אפשר שלא ילמד ממנו דבר מה, ודי לו באותו דבר שלמד שעושה אותו לרב"] לכאורה אינו קשור לתחילת דבריו אודות הקירבה שיש לאדם כלפי רבו. ובהמשך תתישב נקודה זו היטב [ראה הערה 874]. ועד כה יישב את שאלתו הראשונה מדוע נאמר "עשה לך רב", ולא "קח לך רב".

<> פירוש - החבר משועבד אליו, כפי שהחפץ הנקנה משועבד לבעליו, וכמו שמבאר.

<> רש"י במדבר כב, כב: "ושני נעריו עמו - מכאן לאדם חשוב היוצא לדרך יוליך עמו שני אנשים לשמשו, וחוזרים ומשמשים זה את זה". הרי שמפורש בדבריו שהחשוב אינו משמש את האינם חשובים, אך הם משמשים זה את זה. והרמב"ם בהלכות שאלה ופקדון פ"ב הלכות א-ד כתב: "השואל בבעלים אפילו נגנב או אבד בפשיעה פטור... מלמד תינוקות, והנוטע לבני המדינה, והמקיז להם את הדם, והסופר שלהן, כל אחד מאלו וכיוצא בהן ביום שהוא יושב בו לעסוק במלאכתן, אם השאיל או השכיר לאחד מאלו שהוא עוסק במלאכתם, הרי זה שמירה בבעלים... הרב שהוא מקריא ברצונו לתלמידים בכל עת שירצה ואיזו מסכתא שירצה, והם היו קבועים לבא תמיד, ונשמט להן ממסכתא למסכתא, הרי הן שאולין אצלו, ואין הוא שאול להם". הרי שהתלמידים משועבדים לרב, ואין הרב משועבד לתלמידים. וראה להלן הערה 1125.

<> אודות השעבוד שיש בין חברים, ראה דבריו בנתיב הענוה ס"פ ה [ב, יב:], שכתב: "לא נקרא חפשי רק המצורע [הוריות י:], כי שאר אדם שהוא בתוך הכלל, כל אחד משועבד לחבירו. משל למה הדבר דומה, הלב הוא המלך על כל האברים משלח הפרנסה והחיות לכל האברים, ובשביל כך הלב משרת כל האברים ביחד. ושאר איברים גם כן, זה מקבל מזה, עד שכל אחד משועבד לחבירו. וכך העם בכללו משועבד זה לזה לסייע זה לזה, עד שעל כל אחד מן העם יש עבדות... אבל המצורע שנאמר [ויקרא יג, מו] 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו', שהוא נבדל מן הכלל, שהרי כתיב 'בדד ישב', וזה נקרא שהוא חפשי כאשר הוא אינו תוך הכלל, שאז לא שייך לומר עליו שיש עליו שעבוד כלל, וזה מבואר". ובזה יישב את שאלתו השניה למעלה אודות "שנוי הלשון לומר אצל הרב 'עשה' ואצל החבר 'קנה'".

<> ואם תאמר, הא תינח שמדובר ברב ש"אינו ראוי לו להיות לרב", משום שנקט בלשון "עשה לך רב", ולא "קח לך רב", וכפי שביאר למעלה. אך מנין שמדובר גם ב"אין החבר במדרגה שראוי שיהיה לו חבר", הרי אין לנו דיוק לשוני במשנה המורה על כך. ויש לומר, הואיל והדבר הראשון ["עשה לך רב"] עוסק באינו ראוי לכך, וקיי"ל ש"בתר רישא גופא אזיל" [עירובין מא.], לכך שני הדברים הבאים של המשנה ["וקנה לך חבר והוי דן את כל האדם לכף זכות"] עוסקים גם הם ב"אינו ראוי", וכפי שיבאר שעיקר הנקודה הוא שאיירי במדת אוהב את הבריות, ולכך מקרב גם כאלו שאינם ראוים [ראה הערה 874].

<> לשון רש"י בקהלת שם: "טובים השנים - לכל דבר. מן האחד - לפיכך יקנה לו אדם חבר וישא אשה". וכן אמרו [קידושין ז.] "איתתא ניחא לה בכל דהו, כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש, טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו". ופירש רש"י שם "טן דו - בגופים שנים בעל ואשתו, ואפילו אינו לה אלא לצוות בעלמא". ובקידושין מא. פירש רש"י "משל הוא שהנשים אומרות על בעל כל דהו, שהוא טוב לשבת עם שני גופים משבת אלמנה. טן - גוף. דו - שנים". הרי שהמעלה של חברות וצוותא חלה גם על חבר שאינו ראוי.

<> מלשונו "שאם הוא רואה דבר באדם &**יהיה מי שיהיה**^, יהא דן אותו לכף זכות" לכאורה משמע שיש לדון כל אדם לכף זכות, אף אם ידוע שהוא רשע. אך הרמב"ם כאן פירש שאיירי שאין ידוע אם הוא צדיק או רשע, אך אם ידוע שהוא רשע, אין לדונו לכף זכות, אלא לכף חובה. וראה הערות 869, 927, 1363.

<> ואם תאמר, מנין שמדובר בבני אדם "שאינם במדרגיתו", והרי יש חיוב מיוחד לדון צדיקים לכף זכות [ראה הערה הקודמת והבאה]. וכן להלן כתב לגבי לדון לכף זכות שמדובר "אף באותם שהם למטה ממנו במדרגה... אפילו הוא פחות ממך", ומנין לומר כך. ויש לומר, שהצורך לדון לכף זכות רק נוגע כאשר ראה שפלוני עשה דבר הנראה כחטא, ומשנתינו באה ללמד ש"אל ירחיק אותו לומר כי רשע הוא" [לשונו למעלה]. וכן להלן כתב "ופלוני עשה חטא, והוא רשע". ואם כן הרי מדובר באדם שבהשקפה ראשונה יש צורך להתרחק ממנו מפאת פחיתותו, ואלו דבריו כאן. וכן כתב בנתיב לב טוב פ"א [ב, רט:]: "אף אם רואה דבר בחבירו שהוא נראה שהוא רע, הוא דן אותו לכף זכות". וראה להלן פ"ב הערה 921.

<> כוונתו לאפוקי באם ידוע שהוא רשע, שאז אין לדונו לכף זכות, אלא לכף חובה, וכפי שכתב הרבינו יונה בשערי תשובה שער השלישי אות ריח, וז"ל: "הנה כי תראה אדם אשר ידבר דבר או יעשה מעשה, ויש לשפוט דברו ומעשהו לצד טובה ולצד הזכות, אם האיש הוא ירא אלקים, נתחייבת לדון אותו לכף זכות על דרך אמת, גם כי יהיה הדבר קרוב ונוטה יותר אצל הדעת לכף חובה... ואם האיש ההוא רוב מעשיו לרוע, או בחנתו כי אין יראת אלקים בלבבו, תכריע מעשיו ודבריו לכף חובה, שנאמר [משלי כא, יב] 'משכיל צדיק לבית רשע מסלף רשעים לרע'". וכן כתב הרבינו יונה כאן, וז"ל: "והוי דן את כל האדם לכף זכות זה מדבר עם אדם שאין יודעין אם הוא צדיק ואם הוא רשע... [אבל] מן הרשע הגמור לא אמר, אפילו מעשהו כולו טוב... יש לאדם לדונו לכף חובה". וכן כתב כאן הרמב"ם [ראה הערה 867]. ובעל כרחך לומר שגם כוונת המהר"ל במה שכתב למעלה "שאם הוא רואה דבר באדם &**יהיה מי שיהיה**^, יהא דן אותו לכף זכות" היא לאדם שאין ידוע עליו אם הוא צדיק או רשע, ולא לאדם שידוע שהוא רשע. וכן מוכח סוף דבריו שם שכתב "אל ירחיק אותו לומר כי רשע הוא", משמע שאינו ידוע שהוא רשע, אך אם ידוע שהוא רשע הרי הוא מרוחק ועומד מצד עצמו. וראה להלן הערה 928.

<> כפי ששאל למעלה בשאלתו הרביעית על המשנה.

<> ראה להלן פ"ד סוף מ"ד שזעק מרה על מצב הרבנות ומנוי רבנים שהיה נוהג בימיו. ואודות החסרון בלקיחת חשיבות לעצמו, ראה דברי בח"א לסוטה ט: [ב, לח:] שכתב: "החסרון השני הוא התוספת, שכבר אמרנו פעמים הרבה כי התוספת הוא חסרון ג"כ, וכמו שאמרו ז"ל [חולין נח:] כל יתר כנטול דמי, והגאוה אשר לוקח לעצמו תוספות חשיבות, דבר זה הוא חסרון מצד התוספות". וראה להלן הערה 1023, ופ"ב הערה 693.

<> ראה להלן פ"ג מי"ב [ד"ה ויש לדעת], שגם שם חילק את בני האדם לשלש קבוצות; אלו שמעליו, אלו השוים לו, ואלו שהם תחתיו. ולהלן [סוף משנה ט, ליד ציון 984] חזר על חלק מדבריו שכתב כאן, וראה שם הערה 985.

<> כמבואר בהערה 857, ולהלן הערה 1362.

<> וכן קונה חבר "אף שאינו כדאי לו לגמרי" [לשונו למעלה]. ובזה מיושבת השאלה מלמעלה [הערות 861, 865] כיצד דבריו מתקשרים, וכן מנין שאיירי בחבר שאינו ראוי, כי הואיל ואיירי במשנה זאת במדה של אהבת הבריות, לכך נמצא שהוא מקרב גם כאלו שאינם ראויים בעצם לכך, שהרי [משלי י, יב] "על כל פשעים תכסה אהבה". ובבאר הגולה בתחילת הבאר החמישי כתב: "כי האהבה הוא הסתר המומים הנגלים".

<> כמבואר למעלה במשנה ה [ד"ה והתבאר לך] שיוסי בן יוחנן עוסק בדבוק בחכמים, ו"מעלה עליך הכתוב כאילו דבק בשכינה" [לשונו למעלה], שהוא ענף היוצא מאהבת ה' [ראה שם הערה 789]. ובודאי שזה מדובר בחכמים גדולים, שהדבקות בהם היא כדביקות בשכינה. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.] כתב: "הדבר שהיא תולדה וענף אל אהבת השם יתברך הוא אהבת חכמים, שכאשר אחד אוהב את אחד, כל אשר הוא שייך אליו ודבק בו הוא גם כן אוהב אותו. וכבר התבאר כי הת"ח הוא עם השם יתברך ודבק בו... ולפיכך האוהב את החכמים, שהם יודעי התורה, כאילו אוהב את השם יתברך, ובדבר הזה הארכנו בפרק משה קבל, עיין שם" [והובא למעלה בהערה 787]. ובודאי "יודעי התורה" הם רק "החכמים הגדולים".

<> יהושע בן פרחיה.

<> ועל כך אמר "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות", שמדובר ברב שאינו ראוי, ובחבר שאינו ראוי, ובאדם שנראה כרשע, וכמו שנתבאר. ולהלן [משנה טו] חילק בין דברים אלו של יהושע בן פרחיה, לדברי הלל שם ["הוי רודף שלום ואוהב שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה"] בזה"ל [לאחר ציון 1361]: "בא הלל במוסר שלו לתת מוסר איך תהיה ההנהגה עם כלל בני אדם, שיהיה אוהב שלום... שישתדל שלא יסור קשר השלום שהוא לבריות שהם ביחד... והנה מוסר הזה שלא יהיה פירוד בין בני אדם. ואל יקשה לך הרי יהושע בן פרחיה, שהוא מן הזוג השלישי, גם כן אמר 'והוי דן את כל האדם לכף זכות'. אין דומה לזה, כי שם לא הזכיר רק שלא ידון אותו לכף חובה, שלא יהיו הבריות רעים בעיניו... ולא תאמר כי אינו ראוי לך, ואין זה חבור בני אדם יחד עד שלא יהא פירוד ביניהם", ושם הערה 1365.

<> לשונו בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:]: "כבר בארנו בפרק משה קבל, כי דבר זה שאוהב את הבריות הוא אהבת השם יתברך גם כן, כי מי שאוהב את אחד, אוהב כל מעשה ידיו אשר עשה ופעל. ולפיכך כאשר אוהב את השם יתברך, אי אפשר שלא יאהב את ברואיו. ואם הוא שונא הבריות, אי אפשר שיאהב את השם יתברך אשר בראם". וראה תפארת ישראל פכ"ו [תב.], ושם הערה 66. וראה להלן הערות 907, 958, 1192.

<> כמבואר בהערה 875, ובהערה הקודמת. ואהבת הבריות היא "מדרגה למטה מאהבת חכמים", כי גדול החבור של חכמים לה', מחבורם של שאר הבריות לה', וכמו שביאר בנתיב התורה ר"פ ט [א, לח.] את דרשת רבי עקיבא [ב"ק מא.] "את ה' אלקיך תירא [דברים ו, יג] לרבות תלמידי חכמים", וז"ל: "מעלת ומדרגת לומדי תורה, אי אפשר לפרש מעלתם ומדריגתם העליונה כאשר אתם התורה, עד שאמרו בפרק שור שנגח ד' וה'... שבא רבי עקיבא ולימד 'את ה' אלהיך תירא' לרבות תלמידי חכמים... ורצה בזה כי יש לשתף יראת חכמים עם יראת שמים, כי יראת חכמים השלמה ליראת שמים... וזה כי יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה... ותלמידי חכמים שהם נבדלים מן שאר אדם גם כן מצד השכל שיש בתלמיד חכם, כמו שהוא יתברך נבדל מהכל, מפני כך התלמיד חכם שיש לו דביקות עם השם יתברך בערך שאר אדם, והשם יתברך נבדל מהכל, והתלמיד חכם נבדל משאר אדם, ולפיכך אם אין לאדם יראה מן תלמיד חכם... בזה עצמו כאילו יש לו שתוף עם השם יתברך. כי לפי ערך שאר בני אדם, התלמיד חכם יש לו דביקות עם השם יתברך, והוא נבדל משאר אדם, והרי זה מבטל היראה של השם יתברך... וזה אשר אינו ירא מתלמיד חכם, אשר התלמיד חכם נבדל ממנו ויש לו דביקות בו יתברך בערך שאר אדם, הרי הוא מבטל יראת שמים, שהתלמיד חכם דבק בו יתברך וטפל אליו יתברך בערך שאר בני אדם".

<> "קיים" - שישאר לימים רבים, וכמו שמבאר. ועל כך מורה הלשון "עשה לך רב" יותר מהלשון "קח לך רב" [כשאלתו הראשונה למעלה], כי עשיה סתם אינה מוגבלת לזמן, אלא קיימת לעולם. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית יח, כ-כא] "ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה כי רבה וגו' ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה וגו'", ופירש רש"י "הבאה אלי עשו - וכן עומדין במרדן, כלה אני עושה בהן". וכתב שם הגו"א אות נב בזה"ל: "וכן עומדין במרדן. פירוש, שכבר כתיב [שם פסוק כ] 'זעקת סדום ועמורה כי רבה', ומאי 'הכצעקתה הבאה אלי עשו', אם כן בודאי עשו. אלא פירושו דעשה שלהם עשיה גמורה הוא, שאינם עושים תשובה, וזהו 'עשו'". הרי ש"עשיה גמורה" היא עשיה קיימת ובלתי משתנית.

<> כי כל קנין עומד הוא לעולם. ועיין בקובץ ביאורים לגיטין אות מה שכתב בתוך דבריו "דזהו דין תורה בכל הקנינים, שאם עשה קנין לזמן, חל לעולם", ושם מאריך בזה.

<> כן ביאר את הפסוק בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:], וז"ל: "ויש לפרש ג"כ 'ריעך וריע אביך', כלומר אותו שהוא ריעך, שגם היה ריע אביך, כלומר אבותיך".

<> כמו שאומרים בתפילת שחרית "וזכור לנו ה' אלקינו אהבת &**הקדמונים**^ אברהם יצחק וישראל עבדיך" [ראה גו"א שמות פ"ו אות ה]. וכן נאמר [ירמיה לא, ב] "מרחוק ה' נראה לי ואהבת עולם אהבתיך וגו'", וביאר שם המלבי"ם: "ואז יאמר ה' עליהם אהבת עולם אהבתיך, כי תתעורר אהבת כלולות שהיו ביניהם מעולם". ונראה לבאר זאת, כי הסימן המובהק לאהבה הוא יכולת הנאהב לעמוד כנגד נסיונות וקשיים, וכפי שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:]: "כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות... כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים היסורים עליו אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי" [הובא למעלה הערה 843]. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקפה.] שהבטוי לאהבה הוא עמידה בנסיונות. והרמב"ן [דברים ז, ז] כתב: "כי הנבחר לאוהב היודע לסבול את אוהבו בכל הבא ממנו. וישראל ראוים לכך מכל עם... כי יעמדו לו בנסיונות, או יהודי או צלוב [שמו"ר מב, ט]". ולכך "אוהב נאמן" הוא אחד שהוכיח את דביקותו בנאהב למרות כל הקשיים, וממילא אהבתו היא בהכרח בת ימים רבים, ולא אהבה חדשה שעדיין לא נתנסתה בכור הנסיונות והקשיים. וכן נאמר [משלי יז, יז] "בכל עת אוהב הרע", וביאר המלבי"ם שם "הנה גדר הרע, שיאהב את רעהו תמיד בכל עת, ושבעת צרה תגדל אהבתו יותר".

<> פירוש - אי אפשר שהתלמיד הנמצא כל כך הרבה זמן עם רבו, לא יחשוב לפעמים שרבו נהג בו שלא כראוי. וכן הוא ביחס לחבר ותיק.

<> כמו שנאמר [משלי כה, יז] "הוקר רגלך מבית רעך פן ישבעך ושנאך", ופירש רש"י שם "הוקר רגלך - כשם שאם מצאת דבש והוא מתוק לחכך אתה צריך שלא תאכל ממנו, פן תשבענו והקאתו. כך הוקר רגלך מבית רעך, אע"פ שהוא מקרבך, מנע מלבא שם יום יום, פן ישבעך וישנא אותך". ובארחות צדיקים שער הששי שער השנאה, כתב: "אמר החכם: אם תרצה שישנאך חברך, בקרהו תמיד, ואם תרצה שיאהבך, בקרהו לעתים רחוקות, ועל זה נאמר [משלי כה, יז] 'הוקר רגלך מבית רעך פן ישבעך ושנאך'".

<> ולפי ביאור זה, לא דובר במשנה בשלשה סוגי בני אדם [רבו, חברו, ושאר אדם], אלא דובר רק על רבו וחברו, והמשפט השלישי ["והוי דן את כל האדם לכף זכות"] חוזר לעסוק ברבו וחברו. וכן כתב להלן במשנה טו [לאחר ציון 1365]: "וגם דבר זה [של "הוי דן את כל האדם לכף זכות"] אין עיקר המוסר, רק שהוא נזכר אגב אחרים, כמו שהתבאר", ושם הערה 1366.

<> כפי שכתב למעלה במשנה ה [לאחר ציון 829]: "כי הראשון... הוא נשיא, [והשני] הוא אב בית דין [חגיגה טז:], והנשיאות הוא התרוממות מעלה, ומי שנתן לו השם יתברך התרוממות מעלה וגדולה, הוא אוהב השם יתברך... והאב בית דין שהוא ממונה על הדין... מוסר שלו על היראה... ולפיכך תמצא כי הנשיא היה מזהיר על העשיה, והאב בית דין מה שלא יעשה, ושניהם היו באים לתקן דבר אחד, הוא עבודת השם יתברך, שהיא על ידי אהבה ויראה".

<> כי דברים הנמצאים במשנה אחת צריכים להיות שייכים להדדי, וכפי שהקשה למעלה [הערות 709, 852].

<> בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמא:] כתב: "'אוי לרשע אוי לשכנו', וממילא 'טוב לצדיק טוב לשכנו', שהרי מדה טובה מרובה [רש"י שמות כ, ו]. בא לבאר כי המתחבר אל רשע נענש עמו. ואע"ג כי פסוק מלא הוא [דה"י ב, כ, לז] 'בהתחברך לרשע פרץ ה' מעשיך' [יביא פסוק זה מיד בסמוך], בא לומר כי דבר זה נוהג תמיד, ולא תאמר שהיה זה לפי שעה, רק מדה זאת נוהג תמיד [ראה הערה הבאה], כי כל דבר שיש לו חבור וצרוף אל דבר, נחשב שהוא שייך לו. ולפיכך כאשר הוא מצטרף אל הרע, יש לו ענין אחד עמו. וכן אם הוא מצטרף אל הטוב, כאילו היה הטוב גם כן שייך אליו. ולפיכך 'אוי לרשע אוי לשכינו', 'טוב לצדיק טוב לשכינו'. וכן אמרו בפרק קמא דמכות [ה:] 'על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים' [דברים יז, ו], אם יתקיים עדות בשנים, למה פרט לך הכתוב בשלשה, אלא הקיש שלשה לשנים וכו'. רבי עקיבא אומר, לא בא השלישי אלא להחמיר עליו לעשות דינו כיוצא בו; אם ענש הכתוב לנטפל לעוברי עבירה כעוברי עבירה, על אחת כמה וכמה שישלם טוב לנטפל לעושי מצוה כעושה מצוה". וכן ביאר הרע"ב כאן.

<> כפי שפירש רש"י [במדבר כ, כג] שמיתת אהרן היתה על גבול ארץ אדום [שם], "מפני שנתחברו כאן להתקרב לעשו הרשע, נפרצו מעשיהם, וחסרו הצדיק הזה, וכן הנביא אומר ליהושפט 'בהתחברך עם אחזיהו פרץ ה' את מעשיך'". וכן כתב רש"י במ"א כב, מט. ויש לעיין בזה, שהרי בנתיב הצדק פ"ג [הובא בהערה הקודמת] ביאר שפסוק זה אינו מוכיח על הנהגה תמידית, אלא על הנהגה שהיא "לפי שעה", וכיצד כאן מביא פסוק להורות על הנהגה תמידית. ויש לומר, שדבריו בנתיב הצדק אמורים כהוה אמינא לולא הגלוי של "אוי לרשע אוי לשכנו", שהיה ניתן להעמיד שפסוק זה רק מורה על הנהגה שהיא לשעה, ולא על הנהגה תמידית. אך לאחר הגלוי של "אוי לרשע אוי לשכנו" שוב אין מקום להגביל את הפסוק "בהתחברך" להנהגה שהיא לפי שעה.

<> כי במשנה נאמר "&**הרחק**^ משכן רע &**ואל תתחבר**^ לרשע", הרי שהרישא נאמרה בלשון חיובית ["הרחק"] והסיפא נאמרה בלשון שלילית ["ואל תתחבר"], ומדוע לא נאמרה לשון אחת לרישא וסיפא.

<> מה שאין כן בשכן, כי הוא נמצא לידו אף אם לא יתחבר אליו, ולכך האופן היחידי להפקיע את עצמו משכנו הוא "הרחק משכן רע". ובבאר הגולה באר השני [רמד.] כתב: "כי השכנים, אדם קרוב אליהם מצד הדירה, והכתוב אומר [משלי כז, י] 'טוב שכן קרוב מאח רחוק'". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:] כתב: "'טוב שכן קרוב מאח רחוק', ורוצה לומר אף כי בשכנים לא היה הקירוב הזה, שאין השכן בא להיות שכן אליו ולבקש החבור אליו, ועם כל זה שייך אצל שכן 'קרוב', דסוף סוף יש להם קירוב כאשר הם שכנים ביחד. אבל האח... יקרא 'אח' בין שהוא קרוב ובין שהוא רחוק, ולא כן השכן, כי לא נקרא 'שכן' רק אם הוא קרוב, ומפני כך השכן הוא יותר טוב". נמצא שיש כאן ג' דרגות של קשר; (א) קשר של אח, שאינו תלוי כלל בקורבה, כי לעולם הוא נקרא "אח". (ב) קשר של שכן, שמחד גיסא אינו מבקש החבור אליו, אך מאידך גיסא יש לו הקירוב מפאת הדירה. (ג) קשר של חבר, שכל החברות היא מצד בקשת החיבור, ובהעדר הרצון להתחבר אין כאן כלום. וראה להלן פ"ב הערות 895, 1184.

<> יבאר שהכוונה שלא יזלזל בפורענות לומר שהיא לא תבוא, אלא סופה לבוא.

<> באבות דרבי נתן פ"ט מ"ה אמרו "ואל תתייאש מן הפורענות, כיצד. מלמד שיהא לבו של אדם מתפחד בכל יום, ויאמר אוי לי שמא יבא עלי פורענות היום, ושמא למחר, ונמצא מתפחד בכל יום, שנאמר כן באיוב [איוב ג, כה] 'פחד פחדתי'".

<> "הוא ההעדר הדבק בנבראים, והוא יותר שכן מן שכנו הקרוב אליו, ויותר מן החבר אשר כנפשו, כי הוא יושב ממולו של אדם להכריתו" [לשונו בסמוך]. וראה הערה הבאה.

<> כפי שכתב למעלה [לפני ציון 343]: "כי ההעדר שמקבל הנברא הוא מפני החסרון, אשר הוא הרע הדבק בנברא, מביא אותו אל ההעדר... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר", ושם הערות 343, 377, 731. ולמעלה בהקדמה [ליד ציון 76] כתב: "אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה". ולהלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו] כתב: "ועוד בארנו לך פעמים הרבה מאוד כי היצר הרע הוא השטן אינו דבק רק בחומר... ודבר זה בארנו פעמים הרבה, אבל התורה היא חירות מסולק מן זה השטן, שהוא ההעדר הדבק בנבראים". ולהלן פ"ג מ"ט אמרו "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת", ושם כתב: "מה שאמר 'יראת חטאו', והלא אינו חוטא, ולמה אמר 'חטאו', והוי ליה לומר 'כל שיראתו מן החטא קודמת למעשיו'. ואין זה קשיא, כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב [קהלת ז, כד] 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', ואמר 'כל שיראת חטאו', שהוא מוכן לו, היראה מן החטא שהוא מוכן אליו קודמת למעשה. ובא לומר כי מפני שידע האדם כי אינו בלא חטא, ולכך הוא ירא שלא יחטא" [הובא למעלה בהערה 844].

<> "רעך אשר כנפשך" [דברים יג, ז], וראה גו"א שם אות ז.

<> כי אותו "רע" הוא השטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המות [ב"ב טז.], וכמבואר בהערה 896. ולהלן פ"ב מ"ב [ד"ה ועוד יש] כתב: "כי היצר הרע הוא השטן הוא מלאך המות... שמביאים האדם אל ההעדר והמיתה, והכל ענין אחד" [הובא בהערה 730]. ולמעלה [לאחר ציון 729] כתב: "שהשטן הוא מלאך המות, הוא הכח אשר ממנו העדר של הנבראים, כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר, שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר". ובברכות סא. אמרו "יצר הרע דומה לזבוב ויושב בין שני מפתחי הלב". ובשבת קה: אמרו "'לא יהיה בך אל זר' [תהלים פא, י]... איזהו אל זר שיש &**בגופו**^ של אדם, הוי אומר זה יצר הרע".

<> פירוש - סדר המשנה הוא "מעלין בקורבה"; בתחילה נקט בשכן, ולאחריו בחבר, ולאחריו בדבר שהוא כנגד האדם ממש.

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "והדבר הזה אזהרה לאדם שלא יחשוב כי אף אם הוא מקרב לרשע, ובזה מתקרב אל הרע, עם כל זה בטוח מן הרע. דבר זה לא יעשה, ואל יתייאש מן הפורענות".

<> לשונו שם [ב, רלא.]: "וזה שאמר הכתוב [משלי כט, כה] 'חרדת אדם יתן מוקש ובוטח בה' ישוגב'. ורוצה לומר כי כאשר האדם יחרד, מורה זה על מעוט בטחון אשר יש לו בו יתברך, ודבר זה יתן אליו מוקש. כי הוא הפך מה שאמר 'בוטח בה' ישוגב', שרוצה לומר שהוא מתחזק ביותר בשביל בטחונו ששם בו יתברך, כי כאשר יחרד מורה כי אין לו בטחון כלל, ודבר זה מוקש אליו. ובפרק הרואה [ברכות ס.], ההוא תלמידא דהוי שקיל ואזיל אבתריה דרבי ישמעאל ברבי יוסי, חזייה דקא מפחד. אמר ליה, חטאה את, דכתיב [ישעיה לג, יד] 'פחדו בציון חטאים'... ביאור זה, כי המפחד הפך הבוטח בו יתברך, שהבוטח בו יתברך אינו ירא, כמו שאמר שלמה 'חרדת אדם יתן מוקש ובוטח בה' ישוגב'... כי הפחד גורם שיבואו יסורים על עצמו, כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו אין צריך שיהיה ירא מן השבירה כאשר הוא חזק, אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה. וזה שהוא מפחד מוכח שאינו שלם, והוא כמו כלי רעוע... ולכך הוא מוכן לשבירה לגמרי. וההוא דמפחד, דאמר חטאה את, כי החטא קרוב לו השבירה בשביל חטאו, ולכך הוא מפחד תמיד".

<> משלי יא, כז- כח "ודורש רעה תבואנו בוטח בעשרו הוא יפול", ואמרו על כך בילקו"ש שם [רמז תתקמז]: "'ודורש רעה תבואנו' זה המן, שהיה דורש רעתו של מרדכי, ונהפכה עליו. מה כתיב אחריו 'בוטח בעשרו הוא יפול', זה המן". וראה להלן פ"ב הערה 445.

<> אברבנאל כאן [כדרכו בספר זה שמתייחס אליו באופן זה (ראה למעלה הערה 620)]. וכן הוא ברבינו יונה וברע"ב כאן.

<> מלשון [ישעיה נט, ז] "שוד ושבר". ואולי יש לגרוס "לשואת", ומלשון הפסוק [משלי ג, כה] "אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבוא".

<> לשון האברבנאל כאן: "אמרו אחרי 'הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע' מאמר 'ואל תתיאש מן הפורענות'... יאמר אעפ"י שיתאחר העונש לרשעים, לא תחשוב מפני זה שרשעתם אינה מזקת, וחוליים אינו מתדבק, אל תתיאש מהפורענות והעונש בהתאחרו, כי על כל פנים בא יבא ולא יאחר. וכמאמר המשורר [תהלים לז, לה-לו] 'ראיתי רשע עריץ ומתערה כאזרח רענן ויעבור והנה איננו ואבקשנו ולא נמצא'". וזה לשון הרע"ב כאן: "ואל תתיאש מן הפורענות - שלא תאמר רשע זה מעשיו מצליחין, אלך ואדבק עמו הואיל והשעה משחקת לו. לכך אמר 'ואל תתיאש מן הפורענות', כלומר דע שמהרה תבא עליו פורענות, כי פתאם יבא אידו". וכן הוא ברבינו יונה כאן, וז"ל: "ואמר 'אל תתחבר לרשע', שאין לך להתיאש מן הפורענות, ואל תאמר בלבך עודנו עומד בשלוה, והשעה משחקת לו, אתחבר אליו, וכשיעבור מזלו הטוב אתרחק ממנו, לא תוכל, כי לא תדע מה ילד יום, וברגע יבוא אידו, ותלקח עמו כאשר החל לנפול הוא, וכל אוהביו יפלו".

<> כמו שאמר כאן הרע"ב: "הרחק משכן רע - שלא תלמוד ממעשיו". וכן כתב כאן הרמב"ם: "אל תתחבר לרשע במין אחד ממיני האהבה והחברה, כדי שלא תלמד ממעשיו. וכבר ביארנו בפרקים הקודמים כי ילמד אדם מהפחיתיות בחברת הרשעים". ובתפלת שחרית מתפללים: "אל תביאנו לא לידי חטא ולא לידי עברה ועון... והרחיקנו מאדם רע ומחבר רע", וקישור הדברים מורה ש"חבר רע" מביא האדם לידי חטא. והאברבנאל כאן כתב: "שלא יבטח האדם בעצמו לומר אתחבר לרשע ואל שכן רע, כי בטוח אני בעצמי שלא אלמד ממעשיו הרעים, ואל יתדבק אלי פורענותו ורשעתו, אל תאמר כן... שידבק בך בלא ספק בהיותך מתחבר עמו". וכן הרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"א כתב: "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחבירו ונוהג במנהג אנשי מדינתו. לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל חכמים תמיד כדי שילמוד ממעשיהם. ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחושך כדי שלא ילמוד ממעשיהם". וכן הרמב"ם הלכות אישות פי"ג הט"ו כתב: "האיש שאמר איני דר במדור זה מפני שבני אדם רעים או פרוצים או גוים בשכונתי, ואני מתירא מהם, שומעים לו, ואע"פ שלא הוחזקו בפריצות, שכך צוו חכמים הרחק משכן רע". הרי ההרחקה משכן רע היא מחמת שמא יפגע מהם.

<> למעלה בהערות 878, 879.

<> כמובא למעלה בשם הרמב"ם [לאחר ציון 844]. וה"כל שכן" הוא, שאף אם כל מצות עשה לא היו מבוא לאהבת ה', מ"מ דברי רבי יהושע בן פרחיה היו משתייכים בפרטיות לאהבת ה' מפאת היותם כענף מן אהבת ה', כל שכן שיאמר כך לאחר שנתבאר שכל מצות עשה בכלליות שייכות לאהבת ה', והרי דברי רבי יהושע בן פרחיה הם בגדר מצות עשה, וכמו שמבאר.

<> במשנה ה [לאחר ציון 829, וכן ליד ציון 848]. וראה להלן ציון 954.

<> "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות".

<> "הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע, ואל תתיאש מן הפורענות".

<> במשנה ה [לאחר ציון 829, וכן ליד ציון 849].

<> יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, שדנו בתיקון בית האדם.

<> כפי שכתב למעלה במשנה ה [לפני ציון 841]: "והזוג אשר היו מקבלים מאנטיגנוס, מוסר שלהם גם כן באהבה ויראה... והזוגות הבאים אחריהם יותר רחוקים, שכל אחד בא להוסיף האהבה והיראה", ושם הערה 842. וראה להלן הערות 963, 997, 1360.

%משניות [ח-ט]

<> כן ביאר הרע"ב, וז"ל: "אל תעש עצמך כעורכי הדינין - כאותן אנשים שעורכים ומסדרים טענות בעלי הדין לפני הדיינים. שאסור לאדם לגלות דינו לאחד מבעלי הדין ולומר לו עשה כך בשביל שתזכה בדינך, ואע"פ שיודע שהדין עמו". וראה בתויו"ט כאן שהאריך בזה.

<> כן ביאר רש"י כאן בפירושו הראשון שאזהרת המשנה מכוונת לדיינים עצמם [אך הוא ביאר שמדובר באזהרה אחרת]. וראה הערה 920 בביאור הכרח המהר"ל לומר שמדובר כאן בדיינים עצמם. וכן כתב השיטמ"ק בכתובות נב:, וז"ל: "'כעורכי הדיינין', כדיין שמסדר ומלמד לבעל דין לטעון לפניו. רש"י ז"ל במהדורא קמא".

<> שאמרו שם: "מאי דכתיב [ישעיה נט, ג] 'כי כפיכם נגאלו בדם ואצבעותיכם בעון שפתותיכם דברו שקר לשונכם עולה תהגה', 'כי כפיכם נגואלו בדם' אלו הדיינין ["שכפיהן פשוטין לקבל שוחד, ומטין את הדין, ונוטלין ממון מן הבעלים שלא כדין, ונותנו לשכנגדו, והרי הוא כנוטל נשמתו" (רש"י שם)]. 'ואצבעותיכם בעון' אלו סופרי הדיינין ["שכותבין שטרות של רמיה" (רש"י שם)]. 'שפתותיכם דברו שקר' אלו עורכי הדיינין ["מלמדין את בעלי דינין לטעון" (רש"י שם)]. 'לשונכם עולה תהגה' אלו בעלי דינין". וכנראה כוונתו להוכיח שאין לומר על הדיינים עצמם "שפתותיכם דברו שקר", כי אין דיבורו של הדיין חלק ממהותו, והואיל ועורכי הדיינים נזכרו בפסוק בלשון דוקא מצד "שפתותיכם דברו שקר", בעל כרחך מדובר באלו שדבורם הוא חלק ממהות הדין, וזה שייך רק לבעלי הדינים עצמם, שטוענים בבית דין.

<> פירוש - אם היה מדובר בדיין עצמו [כפי טעמו הראשון], אי היה אפשר לומר על כך "עורכי הדיינין", שהרי הדיין עצמו הוא הטוען, ואין אדם אחר עורך הדברים לפני הדיין. אך אם מדובר באדם הטוען לפני הדיינים, שפיר אפשר לומר על כך "עורכי הדיינין", שהוא "כאותן אנשים שעורכים ומסדרים טענות בעלי הדין לפני הדיינים" [לשון הרע"ב כאן].

<> פירוש - אם לא מדובר בדיין עצמו, או בבעלי הדין, אלא מדובר באדם שלישי שטוען בשם בעלי הדין.

<> מכות ו: במשנה "'על פי שנים עדים' [דברים יז, ו], שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן". ורש"י פירש שם "שלא תהא סנהדרין שומעת עדות העדים מפי התורגמן". והרמב"ם [הלכות סנהדרין פכ"א ה"ח] ביאר שמדובר בבעלי דינין, ולא בעדים, וכפי שביאר הכס"מ שם. וכן הוא בשו"ע חו"מ סימן יז סעיף ו, ובבאור הגר"א שם ס"ק יד. וכן ביאר הריטב"א שם בשם הרמ"ה. וכן כתב רש"י מנחות סה. ד"ה התורגמן. ודעת המהר"ל היא כדעה זו, ומשמע מדבריו שהאיסור לשמוע מפי המתורגמן הוא מדאורייתא, שכשם שבעדות צריכים הדיינים לשמוע מפי העדים, שנאמר [דברים יז, ו] 'על פי שנים עדים', ודרשו [ירושלמי יבמות פט"ז ה"ז] 'על פיהם, ולא על פי מתורגמן', כך הדין בטענות בעלי הדין [העיטור ח"ב אות ב בירורין, פרישה חו"מ סימן יז אות ט]. וכן כתב החזו"א חו"מ סימן ד אות ח [דלא כדעת הב"ח חו"מ סימן יז, ותומים שם סק"ו שכתבו שהוא איסור מדרבנן]. ויש ראשונים חולקים וסוברים שהאיסור על הדיין לשמוע מפי התורגמן לא נאמר אלא על עדות העדים בלבד, אבל מותר לשמוע טענות בעלי הדין מפי המתורגמן [ריטב"א מכות שם בשם רבותינו, חידושי הר"ן שבועות ל., הגר"א בשו"ע חו"מ סימן יז ס"ק יד בלקוט בדעת כל המפרשים מלבד הרמב"ם].

<> כפי שכתב למעלה [תחילת משנה ה]: "לפיכך אמרו שניהם... תקון בית האדם, שהוא דבר גדול שהוא צורך אל האדם", ושם הערה 708. ובהמשך שם כתב "באו לתקן ביתו של אדם, שהוא עיקר גדול", ושם הערה 786. ובתחילת משנה ג כתב: "כפי ערך מדריגת מעלתם, היה מדריגת מוסר שלהם, כי המוסר שאמר שמעון הצדיק כולל כל העולם... וכך המוסר של אנטיגנוס איש סוכו... כולל כל מעשה האדם", ושם הערה 576. ולמעלה במשנה ד [לאחר ציון 675] כתב: "כי הגדולים לפי גודל מעלתם היה מוסר שלהם בדברים גדולים מאוד", ושם הערה 677, ולהלן הערות 992, 1090, 1146.

<> בגמרא שם אמרו שאלמנה הצריכה רפואה, אם היא רפואה שיש לה קצבה, מתרפאת מכתובתה [נכסי הבעל], ואילו אם היא רפואה שאין לה קצבה, הרי היא כמזונות, ויורשין חייבין בה. והיתה אלמנה אחת שהיתה צריכה רפואה כל יום, ורבי יוחנן הציע לקרוביו [היורשין] "איזילו קוצו ליה מידי לרופא", "שיקבל עליו רפואתה עולמית בכך וכך" [רש"י שם], ואז רפואתה לא תהיה על חשבון היורשים. ועל כך מובא בגמרא שרבי יוחנן אמר על עצמו "עשינו עצמנו כעורכי הדיינין", ופירש רש"י שם: "כעורכי הדיינין - אוהב אחד מבעלי דינין, ומטעים זכיותיו לדיין, ועורך הדין לפני הדיינין לזכותו, מיקרי 'עורכי הדיינין', שעורך את הדיינין להפוך לבם לטובתו של זה".

<> גם שם מדובר שרב נחמן השיא עצה לטובת אחד הצדדים על חשבון הצד שכנגדו [שהיורשת תמחול כתובתה שמכרה אמה בטובת הנאה], ורב נחמן אמר על עצמו "עשינו עצמינו כעורכי הדיינין", ופירש רש"י שם "עשינו עצמינו - כקרוב של בעל דין או אוהבו הבא אצל דיינין, ועורכו בראיות אחר זכות אוהבו או קרובו, כך למדתי עצה לזו להפסיד שכנגדה".

<> להלן במשנה כתב שאזהרה זו נועדה "שלא יהא גורם שיצא משפט מעוקל", ושם ציון 948. ובגדר האיסור הזה, ראה דבריו של התוספות יום טוב כאן, שכתב: "כתב במדרש שמואל בשם הר"ר מתתיה היצהרי, וזה לשונו; לא סלקא דעתך שיטעון לבעל דין דברי און ומרמה, שאלה הם רשעים גמורים. אלא אפילו דברי אמת, וישתנה הדין בעבור מה שיעשה, כההיא דפרק נערה שנתפתתה [כתובות נב:] בדין רפואה שאין לה קצבה, שהיא כמזונות, ונפרעין מנכסי הבעל. ויעץ להם רבי יוחנן קוצו לה מידי לרפואה, כדי שיהיה דבר שיש לה קצבה, עד כאן... דלהשיאו עצה לעשות מעשה, כההוא דרבי יוחנן, וכן עוד לרב נחמן בפרק הכותב דף פו., שהשיא עצה למחול לכתובתה. אבל ללמדו סדור דבריו וטענותיו, כל שאין בו שקר, אפשר... דאין להתחסד ולהשמט מזה". וכן מוכח מדבריו להלן [ראה הערה 973].

<> לשונו בח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.]: "אין ספק כי החוטא בדבר שהדין נותן, כמו המשפט שהוא מחויב, נחשב השנוי בו יותר כאשר משנה דבר מחויב". ואודות שהמשפט מחייב שלימות, כן כתב בנתיב הדין פ"ב [א, קצא.], וז"ל: "המשפט יש בו השלמה כאשר תדע מן מדריגת המשפט, שהוא שלם, ואם הוא חסר במה, אינו דין, רק צריך שיהיה משפט שלם". ובגו"א בראשית פכ"ו סוף אות כא כתב: "הדין יש בו שלימות, שלכך הוא דין", ושם הערה 71. ובגו"א דברים פ"כ אות א כתב: "כל ענין הדין בלא תוספת ומגרעת, רק הכל דין שלם", ושם הערה 3. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג.] כתב: "כי המשפט צריך שלא יהיה בו שנוי כלל", ושם הערה 46. וכאשר מידת הדין אינה בשלימות, רועמת הטענה [ב"ק פה:] "לקתה מידת הדין". וראה להלן פ"ב הערה 840, באר הגולה באר הרביעי הערה 186, ולהלן הערות 947, 1667, ופ"ב הערה 840.

<> לשון רש"י כאן: "שלא תחשוב בלבך זה חשוב הוא, ולא היה מדבר שקר. אלא יהיו בעיניך שניהם שקולים כאחד, שאם אתה עושה כן אל תוכל לראות חובה לאותו שהוא חשוב בלבך". וכן הוא ברע"ב כאן.

<> כפי שנתבאר במשנה ו שיש לדון כל אדם לכף זכות, ובודאי שיש לנהוג כן בצדיקים, וכמבואר בהערה 869.

<> כי "אמתת הדין" מחייבת לברר את הטענות בעומק, וכפי שכתב להלן בתחילת משנה יח: "על ידי הדין כל אחד עומד בשלו... ואם הדיין דן דין אמת לאמתו, עד שכל אחד ואחד עומד במה שראוי לו... לאפוקי לפעמים הדין אמת מצד הטענות, והטענות אינם כראוי, וכאשר הוא כך, סוף סוף הגיע הממון לאשר אין ראוי לו, ולא שייך בזה... דין אמת כמו שראוי".

<> כי אין דין לדון את הרשע לכף זכות, וכמבואר למעלה הערה 869.

<> ולכך ראוי ש"יהיו בעיניך כרשעים". ואם תאמר, סוף סוף לאן נעלם הדין [שבועות ל.] "הוי דן את חבירך לכף זכות", ומהו ההיתר לדלג על הוראה זו ולהחשיב את בעלי הדינין כרשעים. ויש לומר, כי המקור שיש לדון לכף זכות נלמד מהפסוק [ויקרא יט, טו] "בצדק תשפוט עמיתך" [שבועות ל.], אך אם על ידי שנדון לכף זכות לא יוכל הדיין לירד לאמתת הדין, הרי בזה גופא ביטל מצות עשה של "בצדק תשפוט עמיתך", וכמו שמצינו שאם הדיין עבר וכיבד בעל דין אחד יותר מחברו, מלבד מה שעבר על הלאו [ויקרא יט, טו] "ולא תהדר פני גדול", ביטל גם מצות עשה של "בצדק תשפוט עמיתך" [חינוך מצוה רלד]. ומצד הסברא נראה שהוא הדין אם ידון לכף זכות, ולא ירד לאמיתת הדין, שיבטל מצות "בצדק תשפוט עמיתך". נמצא שהפסוק המחייב בדרך כלל דיון לכף זכות, הוא הוא עצמו מחייב את הדיין שלא לדון לכף זכות, כי ממקום שבאת לחייב דיון לכף זכות מתחייב כאן ההיפך. ודו"ק. @**בגו"א שמות**^ פי"ג סוף אות ה כתב כך גם לגבי בן שאינו יודע לשאול [שמות יג, ח], שאין לאב לדון אותו לכף זכות, אלא לחשוש שהבן אינו שואל "בשביל שאינו חושש למצות השם יתברך, ואינו מקפיד על המצוה, ולכך אינו שואל, והוא רשע גמור, שאינו חושש למצות בוראו" [לשונו שם], ועל פי זה ביאר שלכך תשובת בן הרשע נמצאת באותו פסוק של הבן שאינו יודע לשאול [רש"י שם], כי יש ביניהם צד השוה. ושוב יקשה, מהו ההיתר לאב לנהוג כך כלפי בנו. ובעל כרחך מוכח מכך שיש להרחיב את הדברים אף מעבר ליחס של דיין לבעלי הדינים, והוא שכאשר התורה הטילה על אדם למלאות תפקיד מסויים, יש עליו לעשות את תפקידו בצורה הטובה ביותר. אך אם דיון לכף זכות ימנע זאת, בהכרח שלא נאמר בזה החיוב של לדון לכף זכות. ולכך כאשר התורה הטילה על אב לחנך את בנו, מונח בכך פטור מלדון אותו לכף זכות, שאל"כ לא יוכל האב למלאות את תפקידו נאמנה. [והשתא דאתית להכי, הוא הדין לגבי תפקידו של דיין.] אמנם בגבורות ה' פנ"ג [רלד:] כתב באחד מביאוריו לגבי בן שאינו יודע לשאול שלא כדבריו בגו"א, שזה לשונו: "היה לנו לומר שהוא בחזקת כשרות, ולא יהיה רשע כלל, ולמה חושד אותו ברשע". הרי שלא הכריע ביחס של אב לבן שאינו יודע לשאול באם יש או אין לדונו לכף זכות [ראה גו"א שם הערה 32]. אך ביחס של דיין לבעלי הדין אין בזה כל ספק, ומשנה ערוכה לפנינו ש"יהיו בעיניך כרשעים", והוא מהטעם שנתבאר, שהפסוק המחייב [דיון לכף זכות] הוא הפסוק הפוטר.

<> כפי שכתב בהקדמתו לבאר הגולה [יד.]: "קרוב האדם אל עצמו להכיר אמיתת עצמו, אך הוא כמתנכר, ולא ירצה להכיר עצם מדריגתו", ושם הערות 4, 65. וכן אמרו [בכורות לח:] "אין אדם רואה מומין לעצמו". וכן אמרו [סנהדרין ט:] "אדם קרוב אצל עצמו". וראה להלן פ"ב הערה 25.

<> כי לא היה בא מלכתחילה לדין עם לא היה חושב שהצדק לצדו. ומעין מה שאמרו [שבועות מ:] "חזקה אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו".

<> פירוש - זו מדה טובה וצדקות כאשר אדם מקבל עליו דין שהוא נגד דעתו ורצונו.

<> לפנינו במשנה איתא "יהיו בעיניך כזכאין", אך הרבינו יונה גרס "כצדיקים", וכן הוא בשנויי נוסחאות הנדפס במשניות. ובגו"א שמות פ"ג אות ט [ד"ה ויש] כתב: "כאשר אין האדם כל כך צדיק... אינו מקבל עליו מדת הדין". הרי קבלת דין מיישך שייכי לצדקות. אמנם קצת קשה, שהרי נאמר במשנה לשון רבים "יהיו בעיניך כצדיקים", ולפי פירוש זה הצדקות שייכת רק לגבי זה שיצא חייב בדין, ולא לגבי זה שיצא זכאי בדין. ולפי פירושו השני יתיישב קושי זה.

<> לשון הרבינו יונה כאן: "אחר שאתה יודע שהאחד טען שקר".

<> לשון הגמרא שם: "תנו רבנן, היוצא לישבע אומרים לו הוי יודע שכל העולם כולו נזדעזע בשעה שאמר הקב"ה בסיני [שמות כ, ז] 'לא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא'... הא למדת דברים שאין אש ומים מכלין אותן, שבועת שקר מכלה אותן. אם אמר איני נשבע, פוטרין אותו מיד. ואם אמר הריני נשבע, העומדין שם אומרים 'סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה וגו'".

<> זו תשובת הגמרא על השאלה [שלא הובאה כאן] "בשלמא ההוא דקא משתבע [זה שנשבע] קאי ב'סורו' [לפי הגהת הב"ח שם], אלא ההוא דקא משבע ליה [זה שמשביע] אמאי", ופירושו מדוע כוללים את המשביע בלשון "רשעים", שאומרים בלשון רבים "האנשים הרשעים האלה".

<> "ששניהן נענשין בה, שלא דקדק למסור ממונו ביד נאמן ובאו לידי חלול השם" [רש"י שם]. ותוספות [שבועות מז: ד"ה חלה] כתבו: "חלה על שניהם - ונענש המשביע אפילו הדין עמו". אמנם המהר"ל יבאר טעם אחר מרש"י.

<> מחמת המחלוקת שביניהם, וכמו שיבאר בסמוך. ונאמר [דברים כה, א] "כי יהיה ריב בין אנשים ונגשו אל המשפט וגו'", ופירש רש"י שם "כי יהיה ריב - סופם להיות נגשים אל המשפט, אמור מעתה, אין שלום יוצא מתוך מריבה". וכתב על כך בגו"א שם אות א: "ואם תאמר, מה בכך כי יהיו נגשים למשפט, מה דבר רע יש בזה יותר מן ריב עצמו. יש לומר, דסופם יהיו נגשים למשפט, ולא יוכלו להתפשר יחד מעצמם, כי אם על ידי דין. ולימד לך בזה, כי דמי האי תגרא לבדקא דמיא [סנהדרין ז.], דכיון דהתחיל מעט להיות יוצא חוץ, סוף מלחלח הקרקע, עד שנעשה נחל שוטף. כך הריב גם כן, כי כאשר יתחיל מעט, סוף שיהיה גדול עד שלא תוכל להשקיט אותו, כי אם על ידי משפט". הרי עצם העובדה שהוצרכו להגיע למשפט, ולא יכלו להתפשר מעצמם, הרי זה מורה על עומק המחלוקת שביניהם. ולפי זה מובן מאוד מדוע הובא כאן דוקא הפסוק "סורו מעל האנשים הרשעים האלו", כי שם מדובר במחלוקת של קרח ועדתו, ורשעותם של הבעלי דין היא מחמת המחלוקת שביניהם.

<> כי לולא הצדקות שיש בו אזי לא היה מקבל את הדין, אלא היה ממשיך במחלוקת, כטבעם של בעלי המחלוקת שממשיכים לחרחר ריב. וכן כתב בבאר הגולה תחילת הבאר החמישי [ו.], וז"ל: "מכח שרוצה להתגדל על בעל מחלוקתו, הוא סותר דברי בעל ריבו, אף על גב שאין האמת אתו", ושם הערה 28. ובנתיב השלום פ"ב [א, רכה:] כתב: "כי המחלוקת... אחד הוא ביטול השני... וכל מחלוקת הוא העדר... כי במציאות האחד לא נמצא השני". הרי שעצם המחלוקת הוא שבדעתו של הבר פלוגתא אין כאן שני צדדים, אלא רק הצד שלו, ולכך קבלת הדין אחר המחלוקת מורה על הצדקות שבו. ועוד אודות שהמחלוקת תמיד מוסיפה והולכת, ראה למעלה הערות 332, 337, ולהלן הערה 1175, ופ"ב הערה 762.

<> הרי שהדין הוא "צדק", וכמו שפירש רש"י שם "צדק צדק תרדוף - הלך אחר בית דין יפה", וזו אזהרה לבעלי דין, וכמבואר בגו"א שם אותיות כד, כה. וכן נאמר [תהלים עב, א] "לשלמה אלקים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך", ופירש רש"י שם "וצדקתך - לצדק את הדין". ובדרשת שבת תשובה [עב:] כתב: "ואמר 'וצדקתך לבן מלך', רוצה לומר שידין משפט צדק. כי לפעמים הוא טועה במשפט, והוא חושב שעשה בדין. ועל זה אמר 'וצדקתך', רצה לומר שיעשה משפט צדק". והענין של הלנת הדין [סנהדרין לב.] נלמד מהפסוק [ישעיה א, כא] "צדק ילין בה" [סנהדרין לה.], הרי שהדין הוא צדק.

<> לשונו בנתיב הצדק פ"א [ב, קלה.]: "נקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו". וכן שם פ"ב [ב, קלז:] כתב: "מה שנקרא 'צדיק', היינו שאינו יוצא מן הצדק ומן היושר". ולמעלה בתחילת ביאור משנת "כל ישראל" כתב: "הצדיק אינו יוצא מן היושר והצדק", ושם הערה 54. וראה להלן פ"ב הערות 196, 1426.

<> במדב"ר יח, יב "שנו רבותינו ארבעה נקראו 'רשעים'; הפושט ידו לחבירו להכותו... והלוה ואינו משלם... ומי שיש בו עזות פנים ואינו מתבייש לפני מי שגדול הימנו... ומי שהוא בעל מחלוקת, שנאמר [במדבר טז, כו] 'סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה'".

<> ולא שיש כאן רק תביעת ממון, וכמו שמבאר בסמוך. והטעם נתבאר למעלה בהערה 939, שאם לא היה בזה מחלוקת, היו מתפשרים בעצמם, ולא היו מגיעים עד המשפט.

<> כמו שכתב בגו"א שמות פכ"א סוף אות ג: "המשפטים מטילים שלום בעולם. וכן אמרו במכילתא [שמות כא, א], מה ראו דינין להקדים אותם לכל המצות שבתורה, כשהדין [ריב ומדון] בין אדם לחבירו, תחרות ביניהם. נפסק הדין, שלום ביניהם". וראה להלן הערה 1670.

<> משפט זה נראה כסותר עצמו מיניה וביה; בתחילתו כתב "ונמצא כי לא היה כאן מחלוקת רק תביעת ממון", ומכך משמע שהוברר למפרע שלא היתה כאן מחלוקת מעולם, אלא תביעת ממון גרידא. אך סיים במלים "שנחו מן המחלוקת", ומכך משמע שאכן היתה כאן מחלוקת, רק שנחו ממנה. ואולי יש לומר, כי בודאי שהיתה כאן מחלוקת, וכפי שמוכח מהעובדה שהוצרכו להגיע למשפט [כמבואר בהערה 939]. אך מאחר שקבלו עליהם את הדין, הוברר למפרע שעיקר הדין ודברים היה מחמת תביעת הממון, והמחלוקת שאכן היתה, לא היתה אלא טפלה לעיקר [לתביעת ממון].

<> כמבואר למעלה בהערה 925.

<> חבקוק א, ד "על כן יצא משפט מעוקל", ועל ידי שהזהיר ש"אל תעש עצמך כעורכי הדינין" ימנע הדבר. ומלשונו כאן משמע שלא מדובר בנותן עצה של שקר ומרמה, אלא בדברים העלולים לגרום למשפט מעוקל, וכמבואר למעלה הערה 924. ולהלן כתב שם "ועורכי הדיינים אין זה צדק ואמת", אך לא נקט שזהו שקר, וכמו שמוכח מהמשך דבריו שם [ראה הערה 973].

<> וכנגד זה באה האזהרה השניה "וכשיהיו בעלי דינין עומדים לפניך יהיו בעיניך כרשעים".

<> רמב"ם הלכות עדות פ"א ה"ד "מצות עשה לדרוש את העדים ולחקרן ולהרבות בשאלתן... שנאמר [דברים יג, טו] 'ודרשת וחקרת ושאלת היטב'". המצוה נמנית במנין המצות [ספר המצות לרמב"ם מ"ע קעט, החינוך מצוה תסג]. וטעם הדבר הוא כדי לעמוד על בירור אמיתות הדבר, ולא נפסוק הדין במהירות [ספר המצות שם וחינוך שם]. בשלשה סוגי שאלות חוקרים אותם; בחקירות, בדרישות, ובבדיקות [משנה סנהדרין מ.]. וכל המרבה בבדיקות הרי זה משובח [שם]. ולפי זה קשה, מה מחדש שמעון בן שטח, הרי זה מצות עשה מן התורה להרבות בחקירת העדים. ומתוך דברי המאירי כאן תתישב שאלה זו, שזה לשונו: "שמעון בן שטח אומר הוי מרבה לחקור את עדים... אמר תחילה שירבה לחקור העדים. ואף על פי שהחקירות ידועות הן, והן שבע, וכולם תלויות בזמן ובמקום כמו שביארנו בסנהדרין [מ.], ועליהם אין להוסיף, באה הנה החקירה במקום בדיקה, כלומר שירבה בבדיקות היאך היה, ומה היה לבוש ההורג או הנהרג, וכיוצא באלו, כדי לפשפש בעדותם אם נמצאו מכוונים". וכן משמע לשון הרבינו יונה כאן, שכתב: "שמעון בן שטח אומר... לעשות להם דרישה וחקירה הרבה פעמים, ובזה תגלה סוד". ובספר מילי דאבות כאן כתב: "אע"פ שהתורה צותה 'ודרשת וחקרת היטב', הנה נחקור כל מה שבא בקבלה בביאור מצוה זו... לכן אמר 'והוי מרבה לחקור' יותר מהחיוב לפי הדרך התוריי, עד שאם תשער צד או צדדים שתוכל לדעת האמת מהעדים, שתחקרם בכל הצדדים ההם. וזה שאמר יתרו בתנאי השופטים [שמות יח, כא] 'אנשי אמת', רוצה לומר שיאהבו מאוד לדעת האמת בעינן המשפט, ויחקרו בכל מאמצי כחם לדעתו".

<> לשון הרבינו יונה: "והוי זהיר בדבריך שמא מתוכם ילמדו לשקר, כי כשתחקור אותם על שום ענין, תוכל לדבר דבריך שהם יבינו מאיזה צד יתחייב אותו בדינו, וילמדו מתוך דבריך מה צריכין לשקר כדי לזכות". ומעין זה הוא ברע"ב.

<> את הצורך הגדול שיש באזהרת הדיינים "והוי זהיר בדבריך, שמא מתוכם ילמדו לשקר".

<> ולכך ברור כיצד דברי יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח שייכים להדדי, ומשלימים אלו לאלו, כי שניהם עוסקים בתיקון הדין.

<> למעלה ליד ציונים 829, 848, 909.

<> בהקשר לכך ראה למעלה הערה 849. וכן להלן בסוף המשנה יזכיר דברים אלו, ושם הערה 991.

<> כפי שכתב הרמב"ם בספר המצות מצוה עשה קעז, והחינוך מצוה רלה. וראה ציון 971.

<> שנאמר [ויקרא יט, טו] "לא תעשו עול במשפט", ונמנה בספר המצות מצות לא תעשה רעג. וראה ציון 973.

<> כפי שכתב למעלה [לפני ציון 878]: "מי שהוא אוהב השם יתברך, אוהב את הבריות, שהם ברואיו יתברך, כי מי שאוהב את אחד, הוא אוהב את כל אשר שייכים לו ומצורפים אליו", ושם הערות 875, 878.

<> אודות הזיקה המיוחדת בין הקב"ה למשפט, ראה דבריו להלן משנה יח [ד"ה ומעתה יש], שכתב: "כי אלו ב' דברים, העבודה והדין, שניהם הם להקב"ה בפרט, כי כמו שהעבודה אליו, כך הדין אל הקב"ה, שנאמר 'כי המשפט לאלקים'... כי אלו ב' דברים מיוחדים להקב"ה". ובח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.] כתב: "מה שהמשפט הוא לאלקים יותר מכל, כי המשפט מחויב, והשם יתברך הוא מחויב המציאות, וכל אשר זולתו אינו מחויב המציאות, זולת השם יתברך. ולפיכך המשפט שהוא מחויב הוא בפרט אל השם יתברך, ולא לשום בריאה, במה שהמשפט מחויב... ואין כאן חציצה בין השם יתברך ובין המשפט, לכך המשפט לאלקים לגמרי". ובגו"א שמות פכ"א אות ז [ד"ה ובקצת] כתב: "אין לך דבר אהוב לפני השם יתברך כמו משפט אמת", ושם הערה 112. ובדברי הימים ב, יט, ו, נאמר: "ויאמר אל השופטים ראו מה אתם עושים, כי לא לאדם תשפטו כי לה' וגו'". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיב:] כתב בסגנון אחר, וז"ל: "ודבר זה ידוע, כי אין דבר שהוא מתיחס להשי"ת רק המשפט, דכתיב 'כי המשפט לאלקים הוא'. וזה מפני כי הצדקה והחסד אפשר שיהיה ג"כ בתחתונים, אבל שלא יהיו יוצאים מקו המשפט - אין זה רק אל השי"ת, כי המשפט צריך שלא יהיה בו שינוי כלל, וזה אי אפשר לאדם". ובפחד יצחק שבועות מאמר מד אות ח כתב היבט נוסף, וז"ל: "מעשה המשפט, שבן אדם אחד ישפוט את בן אדם חבירו, הנה מעצם הווייתו אין הוא מסור כלל בידו של אדם. כי רק השופט כל הארץ, הוא בעל הכוחות כולם, בידו לשפוט את האדם. כמאמר הכתוב 'כי המשפט לאלקים הוא'. ובן אדם מה הוא שישפוט את בן אדם חבירו. ומפורש אמר להם יהושפט המלך לשופטים 'ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה''... מעשה המשפט הוא בעצם מעשה על אנושי".

<> אודות שרצון ה' הוא דין ומשפט, הנה רש"י [בראשית א, א] כתב: "בתחלה עלה במחשבה לבראתו במידת הדין, וראה שאין מתקיים והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין". וכתב על כך בגו"א שם אות טו בזה"ל: "שעלה במחשבה. ואם תאמר, מה דהוה הוה, ומאי איכפת בזה אם כך עלה במחשבה. ויש לומר, שבא להגיד לך שטוב הוא לאדם שיהיה עומד במידת הדין, ושאין צריך למדת הרחמים. שהרי כך היה רצונו של מקום בתחלה לבראותו במידת הדין, מזה תראה שכך הוא חפצו ורצונו, רק מפני שאין העולם יכול להתקיים בראו במדת הרחמים, ואשרי לו מי שיכול לעמוד במדת הדין, ואין צריך לרחמים", ושם הערה 58. ועוד אודות אהבת ה' למשפט [וממילא זהו רצון ה' שיעשה משפט אמת], ראה דבריו בנתיב הדין ר"פ א [א, קפה.], שכתב: "ובמדרש [דב"ר ה, ז] 'שופטים ושוטרים' [דברים טז, יח], אמר רבי לוי למה הדבר דומה, למלך שהיה לו בנים הרבה, והיה אוהב את הקטן יותר מכלן. והיה לו פרדס אחד, והיה אוהבו יותר מכל מה שהיה לו. אמר המלך, נותן אני את הפרדס הזה, שאני אוהבו מכל מה שיש לי, לבני הקטן, שאני אוהבו מכל בני. כך אמר הקב"ה, מכל האומות שבראתי איני אוהב אלא לישראל, שנאמר [הושע יא, א] 'כי נער ישראל ואוהבו', ומכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין, שנאמר [ישעיה סא, ח] 'כי ה' אוהב משפט'. אמר הקב"ה, נותן אני מה שאהבתי, לעם שאני אוהב... המשפט בפרט הוא אל השם יתברך, כי השם יתברך מחויב המציאות, ואינו אפשרי. והמשפט שהוא מחויב גם כן, שהרי הוא משפט ודין, לכך הוא יותר חביב אל השם יתברך מכל הדברים שאינם מחוייבים כמו המשפט. וזה שאמר כאן 'מכל שבראתי בעולמי איני אוהב כמו המשפט', שהוא דבר מחויב והדין נותן, שראוי לאהוב דבר שהוא מחויב לגמרי". וכן נאמר [תהלים לז, כח] "כי ה' אוהב משפט וגו'".

<> שנאמר [ויקרא יט, טו] "לא תעשו עול במשפט וגו'", ופירש רש"י שם: "מלמד שהדיין המקלקל את הדין קרוי עול, שנאוי, ומשוקץ, חרם, ותועבה. שהעול קרוי תועבה, שנאמר [דברים כה, טז] 'כי תועבת ה' וגו' כל עושה עול', והתועבה קרויה שקץ וחרם, שנאמר [דברים ז, כו] 'ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמוהו שקץ תשקצנו וגו''".

<> להלן פ"ד סוף משנה ז כתב: "מי שהוא גס לבו בהוראה, וממהר להוציא, הוא סימן שטות. והוא רשע, שאינו ירא באולי יחטא בהוראה". והמאירי [סוכה כח.] כתב: "לעולם יהא אדם ירא בהוראה, ושלא לסמוך על סברתו אלא אחר העיון הגדול, ולא יהא בטוח בעצמו להורות אלא במה ששמע מפי רבו, או שהוא מקובל בו מפי חכם". ובשיטמ"ק כתובות עט. כתב: "ונוסחי עתיקי גרסי 'אני מיראי הוראה אני', וזו נוסחא נכונה, הריטב"א ז"ל". והשל"ה הקדוש במסכת שבועות פרק נר מצוה [מז] כתב: "אם בא לידכם איזה הוראה, ותזכו להיות מורי הוראה, תהיו יראי הוראה, שלא תכשילו חס ושלום לרבים. וקודם שתורו הוראה, יהיה הדין ברור כשמש בלבבכם. ובכל נדנוד ספק ספיקא, תראו קודם בספר איך הדין ברור. ואם יש איזה פקפוק, אל תתביישו לדבר מזה עם לומדים... ויהיה יראת אלהים בלבבכם". וראה דבריו בכת"י על כך, להלן הערה 991.

<> שעד כה הזוגות עסקו בביתו של האדם, ובבריות הנמצאות חוץ לביתו, וכאן עסקו בעניני משפט. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 841]: "הזוגות הבאים אחריהם יותר רחוקים, שכל אחד בא להוסיף האהבה והיראה", ושם הערה 842. וראה הערה 914, ולהלן הערות 997, 1360.

<> סוף משנה ה [ד"ה ויש לך], ושם הערה 830.

<> לשונו שם: "הנשיאות הוא התרוממות מעלה, ומי שנתן לו השם יתברך התרוממות מעלה וגדולה, הוא אוהב השם יתברך בשביל התרוממות שנתן השם יתברך אליו, אין זה עובד רק מאהבה, שיש לברך השם יתברך על הטוב שעשה אתו, ולפיכך מוסר שלו היה על אהבת השם יתברך. והאב בית דין שהוא ממונה על הדין, שלכך נקרא 'אב בית דין', ומוסר שלו על היראה, כי כאשר מדתו דין, יש לו יראה... שבעל דין ירא פן יעבור ויעשה דבר כנגד היראה, ולפיכך האב בית דין מוסר שלו על היראה".

<> הגמרא שם מוסבת על המשנה [חגיגה טז.], שאמרו שם "יוסף בן יועזר אומר שלא לסמוך [אסור לסמוך ביום טוב על ראש הקרבן], יוסף בן יוחנן אומר לסמוך. יהושע בן פרחיה אומר שלא לסמוך, ניתאי הארבלי אומר לסמוך. יהודה בן טבאי אומר שלא לסמוך, שמעון בן שטח אומר לסמוך. שמעיה אומר לסמוך, אבטליון אומר שלא לסמוך... שמאי אומר שלא לסמוך, הלל אומר לסמוך". הרי הובאו במשנה חמשה זוגות, כאשר הראשון שבזוג אומר לסמוך, והשני שבזוג אומר לא לסמוך.

<> והם; יוסף בן יועזר, יהושע בן פרחיה, ויהודה בן טבאי.

<> כך היא הגירסא שבגמרא שלפנינו, וכן מוכח מהמשך דבריו. והשנים האחרונים שאמרו לסמוך הם; אבטליון ושמאי.

<> "דברי רבי מאיר" [המשך לשון הגמרא שם]. ולפי זה יהודה בן טבאי היה נשיא, ושמעון בן שטח היה אב בית דין.

<> ולכך לא רק שאין מכאן קושיא על הדברים שלמעלה, אלא יש מכאן "חיזוק גדול לפירוש אשר אמרנו" [לשונו למעלה]. כי מדוע דוקא לגבי הזוג של יהודא בן טבאי ושמעון בן שטח מצאו חכמים מקום לחלוק על רבי מאיר [שאמר שהם נשיא ואב בית דין], ולהפוך את היוצרות [לומר שהם אב בית דין ונשיא]. אך לפי דבריו למעלה שאלה זו מיושבת היטב, שההכרח של חכמים לחלוק על ר"מ נבע מהנשנה כאן, שיהודה בן טבאי אמר "אל תעש עצמך כעורכי הדינין", ואילו שמעון בן שטח אמר "הוי מרבה לחקור את העדים", שהרי הנשיא הוא המצוה על העשיה, ואילו האב בית דין הוא המצוה על הלא תעשה, וכמו שנתבאר.

<> וזהו קיום הפסוק [ויקרא יט, טו] "בצדק תשפוט עמיתך", שזו מצות עשה, וכמבואר למעלה [ציון 956].

<> אלא "גורם שיצא משפט מעוקל" [לשונו למעלה ליד ציון 948].

<> וזהו מצות לא תעשה של [ויקרא יט, טו] "לא תעשו עול במשפט", וכמבואר למעלה [ציון 957]. וכאן מוסיף שהחובה מוטלת על הדיינים להרחיק השקר במשפט, ולוודא שהדין לא יוכרע על פי עדות שקר. וכן אמרו [שבועות ל:] "מנין לדיין שיודע בדין שהוא מרומה ["שלמד מתוך דברי העדים שאין עדותם אמת" (רש"י שם)], שלא יאמר הואיל והעדים מעידין, אחתכנו, ויהא קולר ["שלשלת העון" (רש"י שם)] תלוי בצואר עדים, תלמוד לומר [שמות כג, ז] 'מדבר שקר תרחק'". ועל כל פנים מבואר שאין הכרח מהנשנה כאן לומר כשיטת חכמים שיהודה בן טבאי אב בית דין, ושמעון בן שטח נשיא, כי אף לפי רבי מאיר הכל מתיישב. והנה מתוך שלא כתב על עורכי הדיינין שיש בזה שקר, אלא כתב ש"אין זה צדק ואמת" [לעומת השקר שיש באי חקירת העדים], מוכח שאין ב"עורכי הדיינין" שקר ומרמה, אלא אפשרות שיגרם כאן משפט מעוקל, וכמבואר למעלה הערות 924, 948.

<> כמבואר למעלה כמה פעמים בקשור דברי המשניות להדדי; במשנה ב [לאחר ציון 319], ובסוף המשנה שם [לאחר ציון 557], תחילת משנה ג, ובסוף המשנה שם [לאחר ציון 644], משנה ד [לאחר ציון 681], משנה ה [לאחר ציון 780], משנה ו [לאחר ציון 853], וסוף משנה ז [ליד ציון 913]. וכן כאן יחזור ויקשר להדדי את המשניות של הזוגות למשנה של אנטיגנוס איש סוכו [למעלה משנה ג].

<> כוונתו לזוג שלפניהם, והוא יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי.

<> כמבואר למעלה בתחילת משנה ו [לאחר ציון 853].

<> כוונתו ליוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, שתיקנו ביתו של אדם, וכמבואר במשניות ד, ה.

<> "כי ראשון" - כי דבר ראשון שיש לתקן [חוזר בזה לדברי אנטיגנוס].

<> למעלה משנה ג, שאמר "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס... ויהי מורא שמים עליכם", ובזה תיקן את עבודת האהבה והיראה המוטלת על האדם, וכפי שביאר שם.

<> יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן [משניות ד, ה].

<> יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי [משניות ו, ז].

<> כמבואר למעלה [הערה 856].

<> יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח.

<> הזוג השני [יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי].

<> למעלה [לאחר ציון 871], בביאור [משנה ו] "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות", וז"ל: "ואלו ג' דברים הם בג' חלקים של בני אדם; חלק האחד, באותם שנחשבים בעלי מעלה בערך שלו, כמו הרב. והחלק השני, באותם שהם דומים לו... כמו חבירו. החלק הג', בשאר בני אדם, אף באותם שהם למטה ממנו במדרגה. וזהו שאמר 'והוי דן כל אדם לכף זכות', אפילו הוא פחות ממך, אל יהא דן אותו לכף חובה". ומה שכתב כאן על משנה זו "תקנו איך ינהג עם הבריות, עם אשר יותר גדול ממנו", כוונתו לחלק הראשון ["עשה לך רב"]. ומכל מקום אין זה נסתר משני החלקים הבאים של אותה משנה, כי כאן בא להעמיד את היחס שבין משנתינו למשנה שלפניה, והואיל ומשנתינו באה ללמד "איך ינהג הגדול עם הבריות אשר הם למטה הימנו במדרגה" [לשונו בסמוך], לכך משנתינו מתקשרת לרישא של המשנה הקודמת, בדילוג האמצע והסיפא של המשנה הקודמת.

<> שמעיה ואבטליון [משניות י, יא]. ומהמשך דבריו נלמד שכוונתו כאן לדברי שמעיה שאמר "שנא את הרבנות, ואל תתודע לרשות".

<> לשונו להלן בתחילת משנה י: "וכבר ביארנו לפני זה, כי יש לאדם חבור אל בני אדם, שהוא דיין ושופט אליהם, ודבר זה תקנו הזוג שלפני זה. ועתה באו הזוג הרביעי לתקן ההנהגה עם הבריות שאין האדם כל כך חבור אליהם, כמו הזוג שלפני זה. כי בעל השררה בודאי גם כן יש לו חיבור אל העם אשר הוא משתורר עליהם, ומכל מקום אין דומה אל החבור שיש אל הדיין עם הצבור, שהדיין הוא לטובת הצבור לשפוט אותם. אבל בעל השררה, אדרבה, הוא מבקש טובת עצמו... ועוד, מחמת גדול האימה והיראה של בעל השררה על אותם אשר הם תחתיו, אין כל כך הקירוב והחיבור אליהם. ודבר זה מבואר מאד. וזה שאמר 'אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות', הוא השררה".

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תמט:]: "כי הדיין הוא נבדל מן אשר הוא דן... כי הדיין שהוא דן, הוא נבדל מבעל הדין, ופועל בו". ולהלן פ"ד מ"ח [ד"ה ועוד יש] כתב בביאור המשנה שם "אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד", וז"ל: "וכאשר תבין עוד תדע להבין מה שאמר כאן 'שאין דן יחידי אלא אחד', כי יש לך לדעת כי הדיין הוא נבדל מן אותם שהוא דן עליהם, ואם לא היה נבדל מהם לא היה ראוי שידון אותם. ונקרא הדיין 'אלהים' [רש"י שמות כא, ו], ושם הזה בא על מי שפועל באחד, ולכך בא שם 'אלהים' במעשה בראשית [בראשית פרק א], כאשר היה פועל העולם. ואין אחד פועל בעצמו רק בזולתו, וזה שאמר 'שאין דן יחידי אלא אחד', כי מה שהוא יתברך אחד, הוא עצמו גורם שהוא דן יחידי, מפני שהוא אחד נבדל מכל הנמצאים, ואין לו שתוף עם אחר, שהרי הוא אחד. ואם היה לו שתוף, לא היה חס וחלילה אחד. ובמה שהוא נבדל מזולתו, הוא עצמו שהוא דן זולתו, כי אין דן את אחר רק אם הוא נבדל ממנו. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי לכך פסלה התורה קרובים לדון [נדה מט.], לפי שאין אדם נבדל מקרוביו. ולכך השם יתברך מצד שהוא אחד, יש בו כח הדין. אבל מי שאינו אחד, אין ראוי לו לדין, כי אין האדם שהוא אחד נבדל מזולתו... ולפיכך אין לו לדון יחידי, כי אין ליחיד סגולה זאת שהוא נבדל מזולתו. וכבר התבאר כי הדיין ראוי שיהיה נבדל מן בעלי דין, והאדם שהוא אחד אינו נבדל מן בני אדם, ולכך אין לו לדון יחידי, שגם בעלי דינין הם בני אדם, ויש לאדם שהוא יחיד צירוף אל שאר בני אדם". וכן כתב שם במשנה כב [ד"ה ותירוץ קושיא]. וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רכו:], ובתפארת ישראל פי"ח [רעא.].

<> אודות שבעל השררה הוא נבדל מן העם, כן יבאר להלן [סוף משנה י] שלכך אמרו [פסחים פז:] "אוי לרבנות שקוברת את בעליה", כי בעל השררה נפרש ונבדל מהכלל, ולכך הוא נחשב יחידי ופרטי, ושם הערה 1083. ובתחילת המשנה הבאה יבאר את ההבדל בין יחס הדיין לבעלי הדין ליחס בעל השררה אל העם.

<> אודות שיש לדיין חבור מסוים לבעלי הדין, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תמט.], וז"ל: "החבור אל הנמצאים מה שהוא דן את הנמצאים, כמלך שדן את עמו. אף כי אין זה חבור גמור אליהם, שהרי הדיין הוא פועל במקבל הדין, ואין זה חבור גמור, מכל מקום הדבר הזה הוא חבור במה אל הנמצאים בעצמם". אמנם כאן כתב שהחבור נובע מפאת היות הדיין "דיין על הצבור", וכפי שכתב בתחילת המשנה הבאה, וז"ל: "החבור שיש אל הדיין עם הצבור, שהדיין הוא לטובת הצבור לשפוט אותם". וכנראה לכך כוונתו כאן במה שכתב "שהוא דיין על הצבור", שזו טובת הצבור לשפוט אותם. ובסנהדרין [ז.] אמרו "כל המעמיד דיין על הצבור", הרי שמנוי דיין הוא "על הצבור". והרמב"ם בהלכות סנהדרין פכ"ה ה"ב כתב: "אזהרה לדיין שיסבול את הצבור כאשר ישא האומן את היונק", ומקורו ממדרש תנחומא פרשת משפטים אות ו. וראה להלן פ"ב הערה 436.

<> למעלה [לאחר ציון 954]. ובכת"י כאן ליתא לכל אריכות הדברים שנדפס כאן, ורק כתב שם על הזוג הזה דברים קצרים, וז"ל: "ובא הזוג הזה ללמוד איך יהיה הנהגה עם אשר הוא שופט, כמו הדיין שהוא דן את העם. ולפיכך, כמו שתקנו הזוגות הראשונים את האדם עם הבריות, בא הזוג הזה לתקן ההנהגה של הדיין עם הבריות. ותקון הזה גם באהבה וביראה, כי משפט צדק הוא אהבת השם יתברך. ומה שאין עושה עול במשפט הוא יראת שמים, ומי שהוא ירא אלקים יראה מאוד מן השם יתברך לעשות שקר במשפט, [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים הוא'". הרי שהזכיר את הפסוק "כי המשפט לאלקים הוא" כסבה ליראת ה' שיש במשפט, ואילו למעלה [ליד ציון 959] הזכיר פסוק כסבה לאהבת ה' שיש במשפט. וראה למעלה הערה 962.

דרך חיים פרק א, עמוד PAGE קיט

PAGE כא

PAGE קיט DH03